

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية "علمية. سنوية. مُحكّمة"

مجاور العدد :

أولاً : في الفلسفة الإسلامية

ثانياً : في المنطق

ثالثاً : في فلسفة الفن

الناشر **الإسكاف** منشآت
بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (1944) بمبادرة "منصور فهمي باشا" ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام "1976"، بمبادرة من "إبراهيم بيومي مذكور".

يتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والمؤتمر السنوي، وإصدار مجلة علمية سنوية مُحكمة.

يستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظراً لقيام إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

تهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة (محطة مترو جامعة القاهرة) - حوض الأخماس - بوابة 4 - عمارة 11 - شقة 4 - الجيزة - مصر.

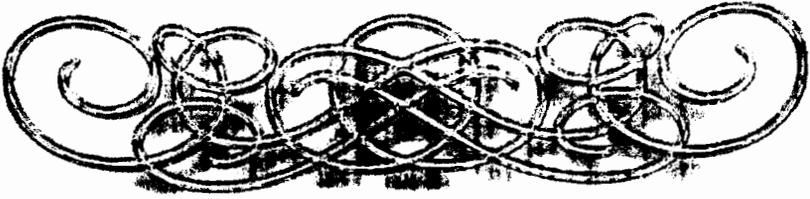
تليكس: 02/37344100 (+2)

بريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

الفهرس

الصفحة	الموضوع
7	أولاً: في الفلسفة الإسلامية
9	1. المنهج التاريخي في دراسة الدين... د. أحمد محمد جاد
245	2. دراسة في فكر ابي حسن العامري... د. محمود مسعود
307	3. الوافد والموروث بين الحضارتين الإسلامية والغربية.. د. ناصر شبكة
333	4. أولياء الله الصالحين في المجتمع المصري... د. عبد الحكيم خليل
399	ثانياً: في المنطق
401	1. أصول المنطق ومنطق الأصول.. أ. كريم الصياد
441	ثالثاً: في فلسفة الفن
443	1. مدرسة الخرطوم التشكيلية وزخارف البوابة النوبية.. د. مصطفى عبده
467	2. الهوية في سينما يوسف شاهين... أ. أحمد حمدي

أولاً : في الفلسفة الإسلامية



المنهج التاريخي في دراسة الدين

دراسة نقدية مقارنة (3.1)

أ. د. أحمد محمد جاد^(١)

تمهيد:

يركز المنهج التاريخي على فحص المصادر الأساسية، ويعمل على تحليل بنيتها الداخلية والخارجية، محاولاً تحديد طبيعتها، ومدى صحة نسبتها إلى أصحابها، والعلاقة التي تربطها بالمحيط الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي الذي ظهرت فيه، من خلال مقارنة بعضها ببعض الآخر أو مقارنتها بما تعرضه المدونات التاريخية الأخرى التي تعرض لنفس الفترة، إضافة إلى ما تقدمه بحوث الأركولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى - ومستعيناً في الوقت ذاته بمناهج النقد الأخرى مثل النقد المصدري والنقد الشكلي والنقد النصي وغير ذلك من مقاربات نقدية تدرس الدين ونصوصه. ومن المعروف اليوم أن الأدوات البحثية الحديثة المستخدمة في الدراسة من المعاجم والقواميس والشروح والتعليقات هي نتاج لهذه الدراسة التاريخية النقدية، فيما يتصل باستخدام هذا المنهج في الدراسات الغربية المعاصرة للأديان، وعلى نحو مخصوص اليهودية والمسيحية اللتين نالتا النصيب الأكبر من اهتمامات الدراسات الدينية هناك، بل هذا المنهج أصبح علماً على الدراسات الدينية الغربية، ومنذ فترة ليست بالقصيرة تبوأ مكانته داخل أقسام الدراسات الدينية إلى حد أن كل الهجوم الموجه إليه، ليس بقادر على أن يزحزحه عن مكانته التي نالها منذ الحرب العالمية الثانية، باعتباره أحد نتائج التنوير والحداثة اللذين تركا آثارهما الواضحة على الدراسات الدينية عموماً في الغرب.

(١) أ. د. أحمد محمد جاد عبد الرزاق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وقسم العقيدة والمذاهب بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم، ويمثل هذا القسم الجزء الأول من البحث.

فالمنهج التاريخي النقدي، الذي يسمى أحياناً بالنقد الأعلى، يعمل من خلال آليات البحث التاريخي ومناهج العلم التاريخي المتأثرة بالنزعة الوضعية وتطورات العلم التجريبي، مقارنة تاريخية للكتاب المقدس، يفحص تركيبه، وتأليفه، وأصالته؛ لكي يحدد مكانته في التاريخ، وبعبارة أخرى يعمل على النظر إلى ما وراء النص، وذلك عبر المحيط الخارجي الذي تكون فيه النص ببنية وتطوره، إضافة بطبيعة الحال إلى تحليل البنية التركيبية الداخلية للنص، وتحقيق هذا الهدف يتطلب من الناقد أن يقبل فرضية " الشك المنهجي"، بمعنى أنه يجب أن يشعر بالحيرة والقلق تجاه الأصول الدقيقة للنص الكتابي اليوم، ومن هذه الزاوية يستعين النقد التاريخي، أو النقد الأعلى، بمناهج النقد الأخرى مثل النقد النصي، والنقد الشكلي، والنقد المصدري، ونقد التنقيح، والنقد الأدبي، وغير ذلك من المناهج النقدية الأخرى، النقد الأدنى، المستخدمة في دراسة الدين، إضافة إلى منجزات العلوم الاجتماعية والتاريخية في عصر التنوير وما بعده.

وفي هذا السياق يأتي العمل على تحري سلامة النص الكتابي، وأصالته، وشكله الأدبي، ومصادقته. وتتضمن سلامة النص الكتابي بحث ما إذا كان هناك مؤلف واحد دون هذا العمل أم أن هناك أكثر من مؤلف، وما إذا كان قد دون في مرحلة محددة من الزمن أو عبر مراحل زمنية طويلة إلى أن وصل إلى الشكل الموجود به بين أيدي الباحثين اليوم، وما إذا كان عمل مجموعة من الكتاب أو عمل فرد، وما إذا كان المحتوى الأصلي قد تعرض للتحريف والتغيير والتبديل على أيدي مؤلفين متأخرين. وتتناول الأصالة ما إذا كانت هوية المؤلف معروفة أم مجهولة أم أن الكاتب قد استخدم اسماً مستعاراً. على حين الشكل الأدبي يتناول الوحدات الصغيرة المكونة للنص الكتابي: قصة، أو مثل، أو شعر، أو نثر وأية أشكال أدبية أخرى استخدمها المؤلف أو المؤلفون لتركيب النص، إضافة إلى أسلوب الكتابة لدى المؤلف. والمصادقية تتناول مدى الثقة في النص الكتابي، وعمّا إذا كانت أقواله مطابقة للحقيقة أم لا، وذلك من خلال

المقارنة بين النصوص بعضها بالبعض الآخر داخل النص نفسه، أو بمقارنة النصوص بالوقائع التاريخية التي كانت موجودة في هذه الفترة، وتناولتها كتابات أخرى لمؤلفين آخرين عاشوا في نفس الفترة، أو من خلال اكتشافات الحفريات والنقوش، ومهمة المنهج التاريخي هنا تتمثل في عمليات التفسير للنص الكتابي، على أساس أن تفسير النصوص التاريخية جزء من علم التاريخ.

لقد كان مجمل الصراع هنا بين التفسير الديني لحركة التاريخ والتفسير العلماني لها على أشده بين اللاهوت والمنهج التاريخي، فهل يدرس الدين بمنهج اللاهوت أم أنه يدرس بمنهج البحث في العلوم التاريخية والإنسانية؟ بما يترتب من نتائج خطيرة متناقضة بين المنهجين، تستدعي أن يزح أحدهما الآخر عن طريقه، أو بأن تتم عملية التوفيق بينهما، ومن الواضح أن المسألة هنا حسمت لصالح المنهج التاريخي على حساب المنهج اللاهوتي، الذي أعيدت قراءته مرة ثانية في إطار آليات المنهج الجديد، الذي عمل على أنسنة النصوص المقدسة، وعمل على قراءتها على أنها سجلات إنسانية تخضع لما تخضع له السجلات الأخرى المختلفة في آليات التحقق والصدق المعرفي الذي أنتجته العلوم الطبيعية في عصر النهضة، وما تركته نتائج هذه العلوم على دراسة الدين، الأمر الذي أدى إلى نزع القداسة عنه من خلال تطبيق آليات المنهج التاريخي، مما نتج عنه تدمير الإيمان الديني في الغرب، تحت مسمى النقد التاريخي، الذي أصبح الأداة التي دمر بها الإيمان اليهودي والمسيحي أيضاً.

وفي هذا السياق تم رفض دعوى الإلهام الشفهي للكتاب المقدس، وما ارتبط بها من التماهي بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، إذ أصبح هذا الكتاب ليس تعبيراً عن الكلمة الإلهية، وما ارتبط بذلك من نفي العصمة عنه، والنظر إليه على أنه كتاب بشري مثل غيره من الكتب الأخرى في العالم التي تخضع لمعايير الدرس النقدي، وبالتالي اتجه إلى إنكار النبوة فيه، وما ارتبط بها من المعجزات، على أساس أن لا سلطة في الأساس للكتاب المقدس، وإنما السلطة

لما وصلت إليه العلوم التاريخية التي تعتمد على العقل والعلم التجريبي، التي تهدف إلى معرفة ما حدث على نحو دقيق بالفعل، من خلال نقل الماضي إلى الحاضر، وإعادة فهمه في إطار ما وصلت إليه نتائج العلوم الحديثة. وعلى الجملة فرغ الدين من محتواه الغيبي تماماً، وأخضع لسلطة العقل التاريخي، سواء لدى الأكاديميين التاريخيين الجذريين أو المعتدلين، وعمل مفكري ما بعد الحداثة على قطع كل الصلة بالماضي ومناهجه وسلطته، مدافعين عما هو أحدث في نتائجهم، إلى حد أنه لم يعد هناك المنهج في الدراسة، بل هناك مناهج يمكن أن توصف بأنها تأويلية.

وعلى أية حال فقد حدث نوع من الارتباط بين ثقافة التنوير وازدياد عمليات العلمنة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، فالعلوم الطبيعية تبنت التفسير المادي للعالم، كما أن الثقافة العلمانية تطورت بعيداً عن الكنيسة والاعترافات والإيمان، ولقد تمثل ذلك في تبني عقلانية الدين أو ما يسمى بالدين الطبيعي، الذي يكون الوحي مرفوضاً فيه أو ثانوياً تابعاً للعقل، ولقد تركزت المسألة برمتها في الدين على الجانب الخلفي فيه، بمعنى اختزال وظيفة الدين في ترقية الجانب الخلفي. إضافة إلى التركيز على الفردية التي أصبح الدين فيها موضوعاً محدداً بالاختيار الشخصي، وأخيراً النزعة الإنسانية التي ركزت على الاحتكام إلى هذا العالم، وليس إلى عالم آخر روحي فوق طبيعي أو أخروي، والعمل على هدم كل ما يتصل بالعالم القديم، بما في ذلك الدين^(*). وهنا فإن المنهج التاريخي الذي يعد نتيجة مباشرة من نتائج عصر التنوير اعتمد بصفة مباشرة في دراسة الدين على المفهوم العلماني للتاريخ، وما ارتبط به من مفاهيم مثل

(*) See, Randy W. Nelson, *The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus*, A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree Doctor of Philosophy, Ric University, Huston, May, 1999, p, 134.

التاريخية، والكون المغلق، والحمية التاريخية التي انتقلت من مجال الفيزياء، وخاصة فيزياء نيوتن، إلى مجال الدراسات التاريخية، مما نتج عنه إقصاء الدور الذي يقوم به عالم ما بعد الطبيعة في حركة التاريخ وتوجيهه.

ولم يضع المؤرخون المحترفون الدين في معظم الأحوال ضمن دوائر اهتماماتهم العلمية، ففي المسيحية على نحو خاص، كان هناك إهمال متعمد أو لا مبالاة تامة، وتركت هذه المرحلة من ماضي البشرية للاهوتيين الذي قاموا بمحاولاتهم لاستكشاف هذه المرحلة، وبطبيعة الحال فإنهم لا يستخدمون مناهج الدراسة المعتمدة في العلوم التاريخية. وليس الخوف من تجاوز اللاهوتيين هو السبب الوحيد المحتمل لإهمال المؤرخين للدين، كما أنه ليس الموضوع الوحيد الذي تم تجاهله، ذلك أنهم ركزوا في التاريخ على بعده الزمني الخاص بأعمال الأمراء والمحاربين أو برامج رجال الدولة، على أساس أن التاريخ خلاصة سجل الأحداث التاريخية، فهو متصل بالسياسة الماضية، وكان من نتيجة هذه الواجهة السياسية تثبيت النظرة إلى التاريخ على أنه متصل بالملوك والمعارك والقاعات التشريعية، وإهمال الفعاليات العادية للبشر التي يقل الإعجاب والاهتمام بها، ومع ذلك فهي ليست أقل أهمية لفهم الماضي^(*).

ويعرف هذا المنهج باسم المنهج التاريخي النقدي؛ بسبب أنه يستعير تقنياته في تفسير الكتاب المقدس من النقد التاريخي والأدبي، وهو يعترف بأن الكتاب المقدس على الرغم من أنه يحتوي على كلمة الله تعالى، لدى بعضهم، فهو سجل قديم مؤلف بالفعل من قبل العديد من المؤلفين عبر فترة طويلة من الزمن في العصر القديم. ومثل هذا التأليف القديم، يجب أن يدرس ويحلل مثل غيره من السجلات القديمة؛ وبسبب أنه يعرض روايات سردية للأحداث، التي كان لها أثرها على حياة اليهود القدامى والمسيحيين الأوائل، فإن هذه الروايات المختلفة

(*) See, Shirley Jackson Case, " The Historical Study of Religion", in " The Journal of Religion, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1921), p. 1.

يجب أن تحلل على أساس الخلفيات التاريخية والإنسانية الصحيحة، وفي سياقاتها المعاصرة لها ولغاتها الأصلية. وفي الحقيقة فإن هذا المنهج يستخدم في دراسة الكتاب المقدس كل التقنيات النقدية لعلم اللغة الكلاسيكي، ويرفض بداهة استثناء أي تحليل نقدي في مطلبه في البحث عن معنى النص^(*)، فالهدف هو الوصول إلى المعنى الأصلي للنص، إضافة إلى قصد المؤلف الكتابي من النص^(†). وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المنهج التاريخي في تناوله للنص الكتابي يتعامل معه على أنه وسائل، على حين أن النقد الأدبي يتناوله على أنه غايات^(‡).

وعلى الجملة فالكتاب المقدس منتج أسطوري للسياقات الأسطورية الدينية والسياسية والاجتماعية التي أنتجته، وبالتالي لا بد من دراسته ضمن هذه السياقات، وهنا سوق يقرأ الكتاب المقدس من أسفل، مثل أي كتاب أرضي آخر أو وثيقة تاريخية، دون الإحالة إلى العنصر الإلهي فيه، وذلك عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والهدف هنا الفحص العلمي والفهم العقلاني للمواد التي يعرضها هذا الكتاب سواء علمية أو تاريخية أو دينية باستخدام مفاهيم، وأدوات، وإجراءات التاريخ الدنيوي.

لقد أشار الأكاديمي، في مرحلة مبكرة من القرن العشرين، أرنتس

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", in, *Theological Studies* 50 (1989), p. 249.

(†) See, David E. Aune, "Historical Criticism" in, " *The Blackwell Companion to the New Testament*", edited by David E. Aune, 2010, p, 106, John Barton, " *Historical Critical Approaches*", in " *the Cambridge Companion to Bible Interpretation*", edited by John Barton, Cambridge University Press, 1998, p, 10.

(‡) See, Joel S. Baden, *the tower of Babel: A Case Study in the Competing Methods of Historical and Modern Literary Criticism*, *JBL*, 128, no. 2 (2009), p, 221.

ترويليتسش Ernest Troeltsch إلى أن المنهج التاريخي المستخدم في دراسة الكتابات المقدسة يُغيّر بنية الاعتقاد، وبالتالي طبيعة الفهم اللاهوتي. ولا يتطلب النقد التاريخي شيئاً أقل من التحول من المثال الفكري للعصر الوسيط للاعتقاد إلى الفكرة الحديثة للمعرفة التاريخية. وهنا يطرح السؤال نفسه: هل يمكن للمؤرخ المسيحي أن يكون ملتزماً بالمذاهب التقليدية للمسيحية وعقائد المنهج التاريخي؟ وهنا فمن المعروف أن معظم البروتستانت المسيحيين يُظهرون سلسلة من العمليات الخلاصية، ويحاولون التوفيق بين فكرة التحقيق التاريخي النقدي والمطالب الظاهرة للإيمان المسيحي. ولكن هل يمكن أن يخضع الكتاب المقدس لنفس المناهج التي يستخدمها المؤرخون، عندما يتناولون الكتابات القديمة؟ إن هناك خطراً في محاولة دحض المنهج التاريخي النقدي؛ فقد يقبل باحث ما المعايير المستخدمة في هذا المنهج، والذين لا يقبلون ذلك يتجهون إلى الإيمان وينشدونه، ويجب أن يبقوا أيضاً على حججهم العقلية. ولكن الذين يأخذون بالمنهج التاريخي النقدي أيضاً يستندون في حججهم على الافتراضات، بمعنى تلك التي تتصل بنموذج الإيمان^(*)، فليس هناك تفسير دون افتراضات مسبقة، هذا التفسير يستخدم فيه المنهج التاريخي^(†)، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه من الخطأ القول بأن هناك ما يسمى بمنهج مقدس، فالمنهج لا يوصف بالإيمان أو بعدمه، ولكن هناك مفسر مؤمن وآخر غير مؤمن^(‡).

(*) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", in "JETS 36/2", (June 1993) p. 146.

(†) See, Jeffery John Richards, *Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the American Discussion*, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of Philipps – University of Marburg, Germany, Summer Term, 2008, for the degree, Doctor of Theology, p, 15, p, 259.

(‡) See, Eta Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? — Reflections of a Bultmannian turned Evangelical*. Trans. Robert W. Yarbrough. Grand Rapids, This review first appeared in *Trinity Journal* 13(1992), pp, 95-98..

وعلى أية حال فإن تطور العلوم التجريبية والاجتماعية في القرن التاسع عشر، دفع الدارسين الغربيين إلى المزيد من التعرف على الكتاب المقدس من الناحية التاريخية، وليس من الناحية اللاهوتية، مما أدى إلى أن تكون السمة المميزة لهذا القرن تتمثل في الدراسة التاريخية العلمية للكتاب المقدس، على نحو لم تعهده هذه الدراسات من قبل، مما يدفع إلى القول بأن هذا القرن هو قرن الدراسة التاريخية له، تلك الدراسة التي تحاول أن تفحص مدى الموثوقية التاريخية للحقائق التاريخية التي يسجلها^(*).

وبالجملة فإن الممارسين المعاصرين للنقد التاريخي أقل اهتماماً بالجانب النظري فيه، إذ ركزوا اهتمامهم على تفسير الكتاب المقدس وتوضيحه من خلال المشكلات المنفصلة المتعلقة بفهم خلفياته الثقافية والتاريخية واللغوية، ومن هنا فإن الدراسة الحديثة موجهة بصفة أساسية إلى السياق القديم للكتاب المقدس، وبالتالي فإن النقد التاريخي يعد من هذه الناحية الدرع التام للنقد الحديث، وليس الأنماط الأخرى له، فهو العلامة المميزة للعلماء الكتابيين لمدة تزيد على القرنين، إذ يجمع بين جنباته كل مناهج الفحص والدرس والأطر والبرامج المرتبطة بالدراسة الحديثة للكتاب المقدس من البدايات الحديثة الأولى إلى صياغة اللغويات السامية إلى النقد المصدري في القرن التاسع عشر وإلى التاريخية الواسعة للكتاب المقدس التي تعتمد على الأركولوجيا والعلوم الاجتماعية^(†). وعلى الجملة فإن النقد الجديد لدى البروتستانت أصبح أكثر

(*) See, Editorial, "The Historical Study of The Bible", in , " The Biblical World, Vol. 19, No5. (May, 1902), p. 323, Richard M. Davidson, The Bible: Rvelation And Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, March 19-26, 2000, p, 41, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World`s Religions, Clarendon Press, Oxford, 1994, p, 209.

(†) See, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", in " Journal of Religion & Society Volume 9 (2007)", p. 3,

شكوكية من النقد في القرن التاسع عشر^(*)، ذلك النقد الذي هيمن فيه المنهج النقدي التاريخي على الدراسات الأكاديمية في الغرب^(†).

إن علاقة المؤرخ المسيحي بالعملية النقدية التاريخية الحديثة غير واضحة، وخصوصاً في دراسة العهد القديم؛ فهناك العديد من المشكلات القليلة المؤلمة أكثر ألماً من فرض المناهج التاريخية على دراسة الكتاب المقدس، وأخطر هذه الاختبارات ما يتصل باهتمامها بطبيعة السلطة الكتابية؛ إذ رأى العديد أن المنهج التاريخي لا ينسجم مع الإيمان المسيحي، فالمسيحية تستند على الميثاقينيين الخارقة للطبيعة، على حين أن المنهج التاريخي يؤسس على التقييم العقلاني لاحتمالية الحدث، وليس على الشرائع أو القوانين المذهبية العقديّة^(‡)؛ إذ لا يحقق أية منفعة للكنيسة، فالغالبية العظمى من هذه البحوث التاريخية لا تقود المسيحيين على نحو واضح إلى الطريق الذي كشفه المسيح عليه السلام للخلاص، وبالجملة فهو هرطقة فظيعة ضد كل المسيحيين^(§). وعلى الجملة فإن

W. F. Albright, "the Old Testament and the Archaeology of Palestine", in, " the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961, pp, 1 – 26, "the Old Testament and the Archaeology of the Ancient East", in, " the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961, pp, 27 – 47, W. G. Jordan, Biblical Criticism and modern thought, Edinburgh, T. 7 Clark, 1909, pp, 42 – 63.

(*) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, Fortress Press, U. S. A, 1984, P, 129.

(†) See, John Barton, " Historical Critical Approaches", in " the Cambridge Companion to Bible Interpretation", p, 9.

(‡) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 145.

(§) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", in "www.wlssays.net/files/Beckerhistorical.pdf, 14/5/2012, p. 2.

المنهج التاريخي لا يقدم تاريخاً، ولا يعتمد على أساس تاريخي، فقد يقدم أسطورة أو خرافة أو صورة مزيفة خيالية أو مركب من هذه الأمور الثلاثة، فهي ليست تاريخية، ولا سردية موثوقاً بها^(*).

والنقطة الأساسية هنا أن البحث التاريخي ليس من السهل الشروع فيه؛ بسبب أن سرديات الكتاب المقدس المسيحي منتجات تأويلية وشهادة مفسرين لتاريخ الخلاص، إضافة إلى الأسس الأسطورية فيه، تلك التي أنتجت التراث الشفهي والسجلات المكتوبة، فهذه التقاليد ليس تقارير تاريخية في ذاتها، إنها كاريما في طبيعتها^(†).

وتدور الإشكالية الأساسية لهذا البحث حول طبيعة العلاقة بين المنهج التاريخي والدين على جهة العموم، واليهودية والمسيحية على جهة الخصوص، على اعتبار أنهما الديانتان الأوفر حظاً من بين أديان العالم في تطبيق المنهج التاريخي عليهما، عما إذا كان هذا المنهج بآلياته وتقنياته وأهدافه يؤدي إلى تدمير الرؤية الدينية لهاتين الديانتين أو أنه يعزز هاتين الديانتين، ويمددهما برافد علمي تجريبي يؤكدهما، وهل هذا المنهج مناسب لموضوعه أم لا، وهل هو بالفعل أداة الشيطان لتدمير هاتين الديانتين، وما هي الآثار الإيجابية والسلبية له؟ وماهي آثاره على الكنيسة؟ والكيفية التي استجابت بها الكنيسة للتحديات التي يفرضها المنهج عليه. وهل هناك منهج تاريخي واحد أم هناك مناهج تاريخية متعددة، وهل يمكن أن يوصف المنهج بأنه منهج إلحادي على أساس النتائج

(*) See, William Maclaren, "The Witness of Spirit in Relation to the Authority and Inspiration of Scripture", in "the Knox Collage Monthly", 1895, p, 14.

(†) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, "Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, submitted in fulfillment of requirement for degree philosophia doctor in the faculty of theology, university of Pretoria, October, 2004, p, 12.

المرتتبة عليه؟ إن الفرضية الأساسية التي تركز عليها هذه الدراسة تدور حول أن المنهج التاريخي بآلياته قد فرغ الدين من مضمونه اللاهوتي تماماً أو مضمونه الغيبي الميتافيزيقي، وحوله إلى مجرد نصوص إنسانية تخضع لما تخضع له النصوص الأخرى من آليات الفحص والتحقيق العلميين، بما ينتهي إليه هذا المنهج من تحويل للدين من بعدة الميتافيزيقي الغيبي إلى البعد الإنساني الأسطوري أو الغنوصي، مما يؤدي إلى القضاء على الدين ذاته باسم العلم التاريخي.

وهنا يطرح البحث العديد من الأسئلة التي تدور حول الصلة المتبادلة بين الآليات التي يعمل بها المنهج التاريخي النقدي والنتائج المترتبة عليها، فهل من الصحيح أن هناك علاقة متبادلة بين النقد التاريخي وبين عدم جلب قارئ الكتاب المقدس لقارئه لكي يتأمل رسالته اللاهوتية بعمق، إذ أنه بدلاً من أن يجلب القارئ إليه عمل على أبعاده عنه بعد أن حوله إلى مجرد نص إنساني، يحتاج إلى الفحص والدراسة باعتباره عملاً إنسانياً، مما نزع سمة القداسة عنه، وأنتج عدم التماثل بينه وبين كلمة الله تعالى، منكرًا إلهاميته، ومعجزاته ونبواته، وبالتالي لم يعد له القول الفصل في حياة المتدين في العالم الغربي المعاصر، ولم يعد الكلمة الإلهية التي تسمع وتطاع، بل مجرد نص إنساني يتسم بتعدد مؤلفيه، وافتقاده للوحدة التي تجمع بين أسفاره؟ وهل كانت الفرضيات المسبقة التي تبناها هذا المذهب من العلوم الاجتماعية والفلسفة الوضعية التي تأثر بها ضعيفة، وإنه كان من الممكن له أن يعمل بدون هذه الفرضيات المسبقة؟ وهل يمكن القول بأن النقد التاريخي يقدم نتائج متعارضة متناقضة في العديد من المشكلات التي يعمل على حلها، بما ينتج عن ذلك من الشكوكية والنسبية المفتوحة؟ وهل الرفض العقلاني للعقائد الكنسية حول الإيمان المسيحي يعني رفض الدين أم أنه رفض لدين المؤسسة الكنسية بكل ما تمثله من عقائد تدور حول الدين المسيحي؟ إن هذه الإشكاليات تمثل الإجابة عنها بؤرة التركيز الأساسية لهذا البحث.

1. المنهج التاريخي النقدي: إشكاليات المصطلح والمفهوم.

هناك إشكاليات خاصة بمصطلح النقد التاريخي، فالأكاديميون ليسوا متأكدين تماماً من دلالة المصطلح، فبعضهم يرى أن منهج النقد التاريخي، يعني كل شيء إلا الوضوح عند استخدام مصطلحات " المنهج التاريخي " أو " النقد التاريخي "، وبعضهم يفضل استخدام مصطلح المنهج النقدي^(*).

وهو أمر سوف يتردد في ثنايا هذا البحث أكثر من مرة بعد ذلك، نظراً لارتباطه بالمفاصل الأساسية للمنهج التاريخي. وربما يساعد نوعاً ما على تحقيق الوضوح لهذا المنهج أن نشير على نحو مختصر إلى بعض مناهج تفسير الكتاب المقدس ذات الصلة الوثيقة بهذا المصطلح، ومن بين هذه ما يسمى بالمنهج التاريخي – القواعدي The Historical-Grammatical Method، الذي يرى البعض أنه يمكن له تقديم نتائج مقنعة إلى حد ما، وأحياناً يعرف بأنه المنهج الحرفي.

والأساس في المنهج التاريخي القواعدي قبول الكتاب المقدس على أنه إلهام شفهي، وكلمة الله تعالى المعصومة من الخطأ، وحتى نشأة هذه المدرسة النقدية فإن المسيحيون قبلوا كلمات الكتاب المقدس على أنها مصدر الحقيقة، لأنها كلمات الله تعالى، حتى لو لم يكونوا على معرفة بما تعنيه هذه الكلمة. ووفقاً لهذا المنهج التاريخي القواعدي فإن فهم كلمة الله تعالى، لا بد فيه من دراسة معاني الكلمات في كل من استخدامها العادي واستخدامها الكتابي، وعندما يُعرف ما تعنيه دلالات الكلمات، فسوف يُدرك ما أراد تعالى أن يقوله لهم. وما تقوله الكلمات يجب قبوله؛ على أساس أنه حقيقة ما أراده الله تعالى^(†)، فهذا النوع من

(*) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 2.

(†) See, Ran J. Bigalke, Historical Survey of Biblical Interpretation, Journal of Dispensational Theology, August, 2010, pp, 35 – 37, Richard

التفسير يتم بإشراف من الروح القدس (*).

وهو المنهج الذي تفضله الكنيسة، واعتمد عليه الكثيرون ممن أرادوا التوفيق بين ما يسمى بالنقد التاريخي المعتدل والإدعاءات الكنسية، على أساس أن هذا المنهج ليس عدواً للإيمان، وأيضاً هو خادم لرسالة الكنيسة؛ إذ يقرر الإدعاءات الأساسية لمذاهب الكنيسة وعقائدها في الوحي والإلهام الإلهيين، وفي أن السلطة النهائية أولاً وأخيراً للكتاب المقدس، وفي أوليته وكفايته، وفي إجماليته وكنيسته، وتساويه وإنسجامه، واحتوائه على كلمة الله تعالى.

وهذه العبارة الأخيرة تشير إلى المقصود بالمنهج التاريخي القواعدي، إذ يعني ذلك التعبير أن الكتاب المقدس هو التاريخ الحقيقي لما قيل وما حدث. كما أنه يدعي أن الرجال الذين كتبوا الكتاب المقدس كتبوه بالفعل في الوقت الذي أشاروا فيه إلى أنهم كتبوه بالفعل، كما أنه يشير إلى أن الأشخاص الذين تكلموا في الكتاب المقدس، عاشوا بالفعل، وقاموا بالأشياء التي نسبت إليهم بالفعل، ما لم يكن هناك شيء في السياق يرغم القارئ على الاعتقاد بغير ذلك. ولقد أعطى مارتن لوثر مثلاً واضحاً لما يعنيه المنهج التاريخي – القواعدي في تعليقه على سفر التكوين، إذ أكد في بداية التعليق أكثر من مرة، على أن موسى عليه السلام كتب التاريخ، عندما تكلم عن الخلق والسقوط. كما أن لوثر يشير إلى أنه في كل

M. Davidson, " the Authority of the Scripture A personal Pilgrimage", in " Journal of the Adventist Theological Society 1/1 (1990), p, 43, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 3.

(*) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, pp, 93 – 93, Desiree de Villiers, A Hermeneutic of Leaner Helplessness, the Bible Problem in Pastoral Cares, Mini Thesis Presented for the degree of Master of philosophy, at University of Stellenbosch December, 2005, pp, 15 – 16, David E. Aune, "Historical Criticism" in, " The Blackwell Companion to the New Testament", edited by David E. Aune, 2010, p, 102.

مكان في الكتاب المقدس، لا بد من التعلق بالمعنى الطبيعي البسيط للكلمات بالمعنى المحدد بقواعد النحو وعادات الخطاب^(*)، وبالتالي فلا بد من التمييز بين هذا المنهج، الذي يمكن أن يعد منهجاً لاهوتياً من بعد جوانبه، ومنهج النقد التاريخي، والدراسة التاريخية للدين على جهة العموم.

إن المنهج النقدي التاريخي يستخدم السياق التاريخي Sitz im Leben لكي يحاول أن يفهم أنظمة الحياة المفترضة التي يعمل على إعادة بنائها، تلك الحياة المنتجة بالنص الكتابي، على نحو بعيد تماماً عما يحدده النص الكتابي، على حين أن المقاربة التاريخية الكتابية تعمل على فهم الخلفية التاريخية المعاصرة، التي كشف الله تعالى فيها عن نفسه في الكتاب المقدس؛ باعتباره السياق النهائي والمعياري الأخير لاستخدام الخلفية التاريخية للنص. أيضاً فإن النقد التاريخي يستخدم مناهج أخرى من النقد، على سبيل المثال النقد الشكلي والمصدري والتتقحي والنص لكي يصل إلى هدفه الاساسي في التأكد من صحة النص الكتابي ووثاقته، على حين أن المنهج التاريخي الكتابي أو القواعدي يستخدم هذا المناهج بآليات واهداف مختلفة تماماً، على النحو الذي اشار إليه البحث آنفاً، وبالجملة فالمنهج النقدي التاريخي يستخدم نفس المناهج المستخدمة في دراسة النصوص القديمة^(†).

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن المنهج التاريخي في الدرس الغربي

(*) See, Richard M. Davidson, " the Authority of the Scripture A personal Pilgrimage", pp, 43 - 44, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 3, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, in " JETS 26/1, (March 1983), 3-15, p, 5, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, pp, 93 – 94, David E. Aune, "Historical Criticism" in, " The Blackwell Companion to the New Testament", p, 102.

(†) See, Richard M. Davidson, " the Authority of the Scripture A personal Pilgrimage", pp, 44 – 45.

المعاصر، ركز بصفة أساسية على الديانة الإسرائيلية، وما تفرع عنها من اليهودية والنصرانية، إضافة إلى أنه يعد من أهم المناهج المعاصرة في دراسة الدين، نظراً لارتباط العديد من المناهج النقدية الأخرى به، والتي ينظر إليها على أنها مجالات جانبية ضرورية للنقد التاريخي، التي تمثل جوانب الدراسة العلمية للدين التي تختلف على نحو واضح عن الدراسة اللاهوتية له، ومن هنا كانت نظرة الخوف والتوجس على الإيمان الديني من استخدام المنهج النقدي التاريخي في دراسة الدين، على أساس أنه في جانب من جوانبه منهج غير لاهوتي.

والمنهج الثاني يتمثل فيما يسمى بالتفسير المجازي *The Allegorical Method*، وتعريفه في غاية الأهمية لتحديد الدلالة الصحيحة لمنهج النقد التاريخي، ومن المعروف أن بعض رجال الكنيسة ابتعدوا عن البحث عن المعنى البسيط والطبيعي للنص الكتابي، وتبنوا ما يعرف بالمنهج المجازي أو الرمزي في التفسير، ذلك ما تعلموه من الفلاسفة الوثنيين، الذين اعتقدوا أن على الإنسان ألا يصدق أي شيء غير جدير بالله تعالى، واستخدموا المجاز هنا للتفسير البعيد على ما وجدوا أنه يمثل هجوماً على المسيحية، ومن أوائل من استخدم هذا المنهج الفيلسوف اليهودي فيلو، لكي يفسر تفسيراً مجازياً بعيداً كل شيء في العهد القديم، رأى أنه غير جدير بالله تعالى. وكذلك تبنى آباء كنيسة الإسكندرية في مصر هذا المنهج المجازي عند الفلاسفة الأفلاطونيين وفيلو، وهو منهج جعل الكتاب المقدس غير واضح^(*).

(*) See, Benjamin Keach, *Tropologia: Key to Open Scripture Metaphors*, London, William Hill Collingridge City Press, 1851, pp, 40 – 76, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 4, Keith Ward, *Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions*, p, 126, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, pp, 52 – 54, T. V. Philip, " The

فأوريجن يقرر أن أشجار جنة عدن ملائكة حقيقيين، ووفقاً لإنجيل برنابا فإن الخدام الثلاث مائة وثمانية عشر لإبراهيم عليه السلام رمز تطبيقي لصلب المسيح عليه السلام. هؤلاء الذين تبنوا هذا المنهج محددين في فهمهم للكتاب المقدس بخصوصية خيالهم، فإذا كان الكتاب المقدس يعني بالأشجار الملائكة، وأنه أشار إلى صلب المسيح عندما تحدث عن خدام إبراهيم عليه السلام، فحينئذ لا يمكن للقارئ العادي أن يفهم ما قاله الكتاب المقدس بالفعل^(*).

وهنا يأتي سؤال مهم في توضيح الماهية الحقيقية للمنهج النقدي التاريخي، يتصل بما تعنيه كلمة " التاريخي " في هذه العبارة؟ لقد رأى مارتن لوثر وغيره من المصلحين البروتستانت أن المنهج الرمزي المجازي يعاني من النقص والخطأ، ولكن هذه التقاليد المسيحية، على الرغم من أوجه الضعف فيها، أعيد تقديمها مرة أخرى في التقاليد المسيحية عبر منهج النقد التاريخي. وهنا لا بد من ملاحظة أن كلمة " تاريخي " عندما تستخدم في تعبير "المنهج التاريخي النقدي"، لا تعني كل ما تعنيه هذه الكلمة عندما تستخدم في تعبير " المنهج

Authority of Scripture in the Patristic Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 -2 (Jan – June 1974), p. 7, Paul B. Decock, " On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", in " Neotestamenica 39. 1(2005), pp, 61 -63, Kemper Fullerton, Prophecy and Authority A Study in the History of Doctrine and Interpretation of Scripture, New York, The Macmillan Company, 1919, pp, 51- 58, Annewies Van Den Haek, " Allegorical Interpretation " in " Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation", edited by Stanley E. Porter, Routledge, London, pp, 9 - 12.

(*) See, Donald Fairbairn, Patristic Exegesis and Theology: the Cart and Horse", in WTJ 69 (2007), P, 8, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 4, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 59.

التاريخي القواعدي"، فعندما يقول إنه يقرأ الكتاب المقدس تاريخياً، فإنه يعني أن كل ما سجل في الكتاب المقدس تاريخ حقيقي صادق ودقيق، فما أخبر به عن آدم عليه السلام، وحواء، ويونس عليه السلام حقيقي في كل ما أخبر به أنه حدث، فقد حدث بالفعل^(*). وهو أمر سوف يتناوله البحث على نحو تفصيلي فيما بعد.

ومنهج النقد التاريخي، في حين أنه لا ينكر وجود هذه الشخصيات دائماً أو حقيقة كل هذه الأحداث المسجلة في الكتاب المقدس، فإنه يستخدم كلمة "تاريخي" ليس فيما يتعلق بمحتوى الكتاب المقدس، على أساس أن مؤلفي الكتاب المقدس بشر، عاشوا في عصور معينة من التاريخ، ويعبرون عن رؤيتهم وآرائهم في العصور التاريخية التي عاشوا فيها، ومن هنا فإن الوثائق الخاصة بالكتاب المقدس تعكس المعلومات العلمية والتاريخية لعصورها. واللاهوتيون المحافظون الذين يستخدمون منهج النقد التاريخي يعتقدون بأن الكتابات المقدسة أكثر من أن تكون كتابات بشر هالكين، ولكنها على الرغم من ذلك كتابات لبشر غير معصومين، وبالتالي فيسبب أن هذه الكتابات المقدسة دونها بشر في ظروف تاريخية مخصوصة، فإن هذه الكتابات المقدس يجب دراستها وفحصها مثل الكتابات الإنسانية الأخرى^(†).

وأيضاً، في هذا التعبير "النقدي التاريخي" ما الذي تعنيه كلمة "النقدي" فهذه الكلمة مهمة إلى حد كبير، فالنقاد الذين يستخدمون هذا المنهج، برجة كبيرة أو صغيرة، يعتقدون أن بسبب أن الكتاب المقدس كتبه بشر في ظروف تاريخية معينة، وهو أمر لا يمكن لأحد أن ينكره، وبالتالي لا بد أن تدرس هذه الكتابات بعناية شديدة وبتفاصيل أكثر، لكي يقر ما إذا كان ما قالوه حقيقي بالفعل،

(* See, Richard M. Davidson, " the Authority of the Scripture A personal Pilgrimage", p, 43, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 4.

(†) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 4.

وبالتالي فإن المؤرخ لا يحدد شهوده فحسب في كل ما قالوه، ولكن يجب عليه أيضاً أن يقيم صدقهم. ونتيجة ذلك ثورة في رؤية تقييم الكتاب المقدس، إذ أصبحت الكتابات المقدسة معلمة دنيوية، وأصبحت أسفار الكتاب المقدس وثائق تاريخية، يتم دراستها واستجوابها مثل أية مصادر قديمة أخرى^(*)، وهو أمر أكد عليه بولتمان من أن كل نص يتكلم بلغة عصره وبنيتة التاريخية، مقررأ فرضية أن الكتاب المقدس يشبه وثائق التاريخ، وبالتالي يجب مقاربة دراسة العهد الجديد بنفس الأسلوب^(†).

إن ما تعنيه كلمة "تاريخي" في هذا السياق يشير إلى أمرين، فيما يتصل بنص الكتاب المقدس، أحدهما، إن النص يمكن أن ينظر إليه على أنه مرآة تعكس النظام التاريخي والثقافي الذي تشكل فيه النص الكتابي. وثانيهما، إن النص نافذة تزود بمدخل تفسيرية للناس والأماكن والأحداث في العالم القديم، مما يجعل من الممكن الحكم بالصدق أو الكذب على الإدعاءات التاريخية التي يتضمنها النص^(‡).

وترتب على ذلك أن الكتاب المقدس لم يعد المعيار لكتابة التاريخ، وعلى

(*) Ibid, pp. 4-5, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, March 19-26, 2000, p, 42.

(†) See, Jeffery John Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of Philipps – University of Marburg, Germany, Summer Term, 2008, for the degree, Doctor of Theology, p, 16, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, pp, 52 – 53.

(‡) See, David E. Aune, "Historical Criticism" in, " The Blackwell Companion to the New Testament", p, 101

الأحرى أصبح التاريخ المعيار لكتابة التاريخ، وهنا فإن التاريخ لا يفترض أن يكون صحيحاً في كل مكان، فالكتاب المقدس يعرض للنقد مثل متهم أمام قاضٍ. وعندما يستخدم الأكاديميون كلمة " النقد " في هذا السياق، فإنهم لا يعنون بها دلالة الكلمة في الاستخدام العادي الشعبي العام، فهم لا يعنون بهذه الكلمة اكتشاف العيوب في الكتاب المقدس، وعلى الأحرى يقصدون أن الباحث يدرس الكتاب المقدس وكل الموضوعات الأخرى المؤثرة عليه، على أساس الدليل الواضح الذي يقرر ما إذا كان ما يقوله الكتاب المقدس صحيحاً أم غير صحيح، ما إذا كان صواباً أم خطأ^(*).

ومن هنا نُظر إلى المنهج التاريخي على أنه غير مناسب للمسيحية، بل يحمل بدلاً لها، وهو لا يستطيع أن يتعامل مع الأسئلة المتصلة بما وراء الطبيعة، والمعجزات، إذ يرى أن المعجزات تاريخية مثل الأحداث. التاريخية غير الإعجازية، كما أنه لا يمكن له أن يثبت الحقائق أو ينفيها، سواء في مجال النص الكتابي أو غيره^(†).

ولقد أشار إليه بول تيليتش Paul Tillich في وصفه لهذا المنهج على أنه بحسب ذاته فإنه لا يعني شيئاً أكثر من البحث التاريخي، فكل بحث تاريخي ينقد مصادره، ويفصل بين ما يكون أكثر احتمالاً عما يكون أقل احتمالاً أو يكون معاً غير محتملين، ومثاله أن يصل إلى أعلى درجة من الاحتمالية، ولكن في العديد من الحالات يكون هذا غير ممكن، فهو مجال علمي تستجوب فيه المصادر لضمان الحصول على معلومات محققة. وبالجملة فمهمة العلم النقدي فحسب

(*) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 5.

(†) See, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, in " JETS 26/1, (March 1983), 3-15, p, 13, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p, 303.

تقييم الاحتمالية، على أساس الدليل الذي تعرضه مواد المصدر. فالمنهج التاريخي لا يقبل محتويات الكتاب المقدس فيما يتصل بالأحداث الماضية، على أنها حقيقية وليس فيها تناقض أو شك. ومن هنا فإن المسيحي التقليدي يرى أن هذا المنهج غير جدير به، فالوجهة النقدية تقبل ما يكون حقيقياً فحسب، عندما يحكم عليه بأنه صحيح على أساس البحث التاريخي^(*). ومن المعروف أن موقفه قد تعرض للنقد^(†)، ومن الواضح أنها رؤية تتعارض تماماً مع منهجية لوثر في المنهج القواعدي التاريخي.

وفي هذا السياق تأتي محاولة التمييز بين الجانب اللاهوتي والجانب التاريخي في الكتاب المقدس، ف لديهم أن الرسالة اللاهوتية التي يعرضها الكتاب المقدس موثوقة، على حين أن الجانب التاريخي له هو ما يكون موضوعاً للنقد؛ فبولس بريتكير Paul Bretscher، على سبيل المثال، يميز بين ما يسميه الحقيقة اللاهوتية للكتاب المقدس التي يقول عنها إنها من الله تعالى، والحقيقة التاريخية له التي يقول إنها من البشر. وتتصل الحقيقة التاريخية بتأليف الأسفار الكتابية، وتاريخية الأشخاص وحقيقية الأحداث، و عما إذا كان عيسى عليه السلام قد قال بالفعل ما يقول الكتاب المقدس إنه قاله. وهذه الأسئلة كلها لديها ما تقوم به مع الحقيقة التاريخية للكتاب المقدس، ومن هنا فليس من الملائم مقارنة هذه الأسئلة بمناشدة إلهام الكتاب المقدس والسلطة. والنقاد الجزريون الآخرون لا يترددون في الحكم على إي شيء في الكتاب المقدس؛ فهم يرون أنهم يعرفون اليوم أكثر مما كان يعرفه الرسل عن بعض الأشياء التي كتبوها. ويشير رودلف بولتمان Bultmann إلى أن معرفة الإنسان وفهمه للعالم ورؤيته له تقدمت إلى مدى بعيد عبر العلم والتقنية، والتي لم يعد من الممكن معها لأي شخص أن يحمل وجهة

(*) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 5.

(†) See, Kenneth Hamilton, the system and the Gospel, A Critical of Paul Tillich, the Macmillian Company, New York, 1963, pp, 33 – 36.

نظر العهد الجديد للعالم، فقوى الطبيعة وقوانينها تم اكتشافها، ولم يعد أحد يؤمن بالأرواح خيرة أم شريرة. فليس الرسل فحسب الذين رأوا أنفسهم أطفال عصرهم بكل المفاهيم الخاطئة التي كانت شائعة في عصرهم، ولكن حتى عيسى عليه السلام ليس محصناً ضد النقد لدى هؤلاء^(*).

ومن الملاحظ هنا أن هذا الإطار العلمي دشنه توماس كون Thomas Kuhn الذي وضع النموذج العلمي للتحول على المستويين النظري والعلمي في الفهم الذاتي للدراسات الكتابية المعاصرة^(†). وعلى الجملة فقد أنتجت الرؤية العلمية التجريبية للعالم نظرة جديدة، كان لها أثرها الواضح على الدين والعقائد الدينية^(‡).

والمشكلة الأساسية هنا تتمثل في تلك العلاقة الجدلية بين التاريخ واللاهوت بين الدارسين المعاصرين، وعلاقة ذلك بالوحي الإلهي والكنيسة، فهناك، على النحو الذي يدرسه هذا البحث، من يرى أن هناك تناقضاً أساسياً بين المنهج التاريخي والمقاربة اللاهوتية، فهناك في المسيحية على سبيل المثال، تناقض بين العقيدة والتاريخ، فالعمل التاريخي غير كنسي من هذه الناحية، باعتباره انه يعمل

(*) See, Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth, A Theological debate*, Edited by Hans Wernner Bartsch, Harper and Row, Publishers, New York, p, 4, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 6, John F. McCarthy, *Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann*, in, "<http://www.rtforum.org/lt112.html>, 24/5/2012, p., 5.

(†) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, *Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon*, submitted in fulfillment of requirement for degree philosophia doctor in the faculty of theology, university of Pretoria, October, 2004, p, 14.

(‡) See, Keith Ward, *Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions*, p, 283.

وفقاً لمعايير البحث التاريخية العلمانية المتأثرة بما يعرف بالحتمية التاريخية، التي تعمل في نطاق سلسلة الأسباب والمسببات المغلقة، ومن هنا فإن المنهج التاريخي يعد صدمة للكنيسة، وخطر كبير على المعتقدات المسيحية، ومن هنا فإن اللاهوت لا يمكن أن ينظر إليه على أنه علم، ما دام يعمل وفقاً للأسس الكنسية التي تتعارض مع المنهج التاريخي. وعلى الجملة فقد انتهى المنهج التاريخي إلى نوع من الشكوكية التي تتمثل في أنه لا شيء مؤكد، فالأمر في مجمله في إطار النسبية والاحتمالية، فالشيء المؤكد أنه لا يوجد شيء مؤكد في المنهج التاريخي في دراسة الدين، وتلك هي المعضلة الأساسية التي يمثلها هذا المنهج للأديان على جهة العموم، وفي هذا السياق يلحظ أنه لا يوجد ما يمكن أن يسمى بالمنهج، بل على الأحرى هناك تفسيرات تأويلية للدين أنتجها عصر التنوير في الفكر الغربي المعاصر، نتيجة لتلك التطورات العلمية في عصر النهضة، والتي أنتجت تعارضات جمة بين الدين والعلم في النظريات المعرفية الغربية، والتي أفضت إلى وجود رؤيتين للعالم والإنسان، تتبع إحداهما من الرؤية المسيحية اليهودية التي كرستها العصور الوسطى، في حين تتبع الثانية من الرؤية المادية التي أنجزتها العلوم التجريبية.

ومن الملاحظ هنا أنه حتى الآن في الدرس الغربي المعاصر للأديان من لا يزالون يثيرون الأسئلة والشكوك حوله، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا المنهج أصبح مقبولاً على جهة العموم، وهو ما تشير إليه البيانات والإعلانات الأخيرة للجماعات الكنسية الرسمية المتنوعة، فلقد تقدمت الكنيسة ببطء، ولكن بثبات في هذا القرن تجاه الموافقة على هذا المنهج، فالبابا بيوس الثاني عشر Pius XII جعل المنهج التاريخي ليس جائزاً فحسب، ولكنه واجب. وأيضاً تعليم الحقيقة التاريخية للإنجيل أكدته اللجنة الأسقفية فيه على أهمية هذا المنهج، ووصفته على أنه مصدر للتحليل ولون من المساعدة الجديدة في النقد النصي والنقد الأدبي والدراسات اللغوية، وذلك في عام 1864. وفي المؤتمر المسكوني الذي

عُقد في كلية Wadham في أكسفورد عام 1949م، سجلت مجموعة من الخطوات لدراسة الكتاب المقدس شبيهة إلى حد كبير بخطوات المنهج التاريخي: 1- تحديد الشاهد أو الفقرة من النص، وتقرير الشكل الأدبي له. 2- الموقف أو السياق التاريخي للنص. 3- معاني الكلمات المستخدمة فيه لدى كل من المؤلف الأصلي والسامع أو القارئ. 4- فهم معنى الفقرة موضع الاستشهاد في ضوء سياقها الكلي، والخلفية التي أنتجتها. ونفس هذه الخطوات تمت الموافقة عليها من لجنة علاقات اللاهوت والكنائس عام 1966، إضافة إلى ذلك فإن هناك الكثير من الأعمال العلمية الخاصة التي تشير إلى القبول الواسع للمنهج التاريخي^(*)، وهو ما سوف يتناوله البحث بعد ذلك على نحو مفصل.

إن استخدام النقد التاريخي في تفسير الكتاب المقدس ليس بدعة، بسبب أنه السلطة الأعلى في الكنيسة. ولم يستخدم البابا بيوس الثاني عشر Pius XII في رسالته الملهمة بالروح القدس Divino afflante Spiritu هذا المصطلح، ومع ذلك فإن توصياته في التفسير تبعت بوضوح أسس النقد التاريخي، إذ أصر على: 1- ضرورة دراسة الكتاب المقدس في لغته الأصلية. 2- وعلى تفسيره وفقاً للنصوص القديمة الأصلية. 3- وعلى الاعتبار الضروري للأشكال الأدبية

(*) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 124, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, Fortress Press, U.S.A, 1975, p.2, Carol Joyce Schlueter, A Relational Approach to Biblical Interpretation: Historical Criticism and Psychological Insights, Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for Master of Arts Degree, Wilfred Laurier University, 1977, p, 1, Pontifical Biblical Commission, The history of the Gospels, in, http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBC_Gospel.HTM, 1/5/2012, PP. 1-2, Pontifical Biblical Commission, The Historicity of the Gospels", in " <http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBCGOSPL.HTM>, 1 / 5/2012, PP, 1 - 2.

القديمة، التي استخدمها المؤلفون الإنسانيون فيه. 4- واستخدام النص الكتابي للاكتشافات الحديثة ، سواء في مجال الأركولوجيا أو في مجال التاريخ أو في مجال الأدب، إضافة إلى أسلوبهم، وطريقة تفكيرهم، وقصصهم، وكتاباتهم^(*).

وهذا الإصرار من البابا بيوس الثاني عشر حرر التفسير الكاثوليكي الروماني من شكله الأصولي الخاص، الذي ورثه من حقبة ما بعد مجمع تريديننت Tridentine. لقد أكد البابا بيوس الثاني عشر بالفعل على الحاجة إلى توضيح المعنى الحرفي للنص المقدس، ولكن بالنظر الجدير بالاعتبار للشكل الأدبي المؤلف فيه. ولكن البابا بيوس الثاني عشر لم يتوقف هنا، فلقد رأى بوضوح أن المعنى الحرفي له علاقة بالمذهب اللاهوتي للإيمان والأخلاق في الأسفار الفردية، ومثل هذا الشرح اللاهوتي للكتاب المقدس، سوف يُسكت أولئك الذين يدعون أن أي شيء نادر، سوف يجده في شروح الكتاب المقدس، يرفع قلوبهم على الله تعالى، ويغذي أرواحهم، ويرقي حياتهم الداخلية^(†).

إن البابا بيوس الثاني عشر يدرك أن المعنى الروحي للكتاب المقدس مقصود

(*) See, C. Umhau Wolf, " Recent Roman Catholic Bible Study and Translation", in " Journal of Bible and Religion", Vol. 29, No. 4 (Oct., 1961), pp, 280 – 282, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", in, Theological Studies 50 (1989), p. 255, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", No. 77, September, in , <http://www.rtforum.org/it/it77.html>, 30/4/2012, p, 2.

(†) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", pp. 255-256, C. Umhau Wolf, " Recent Roman Catholic Bible Study and Translation", in " Journal of Bible and Religion", Vol. 29, No. 4 (Oct., 1961), p, 284, John L. McKenzie, " Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis", in " Journal of Biblical Literature", Vol. 77, No. 3 (Sep., 1958), pp. 197 – 202.

بوضوح من الله تعالى، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير المعنى الحرفي للكلمات المقصودة، والمعبر عنها من قبل الكاتب المقدس، وحتماً سوف يكتشف هذا الأمر، وتشرح هذه الأهمية الروحية المقصودة والمأمور بها من قبل الله تعالى، وهذا بالضبط التوجيه الصحيح للاستخدام الصحيح للمنهج التاريخي النقدي، الذي يمكن أن ينجز في تفسير الكتاب المقدس وحياة الكنيسة^(*).

وهنا من الضروري الإشارة إلى أن هذا الاتجاه النقدي الذي تبنته الكنيسة الكاثوليكية تحت ضغط المنهج التاريخي، يرى أن النقد عملية تمييز للصحيح من الباطل، من أجل الوصول إلى الأصالة في الأعمال الأدبية، الوصول إلى المؤلف الحقيقي للعمل، وهذا بدوره ينطبق لديهم على دراسة الكتاب المقدس، مع اختلاف جوهري هو أن الكنيسة الكاثوليكية في دعوتها للمنهج التاريخي ترى أن الكتاب المقدس على خلاف الأعمال الأدبية الأخرى، معصوم من الأخطاء^(†). وهذا يمثل نقطة مع النقاط الخلافية مع أصحاب منهج النقد التاريخي، مما شير إلى أن الكنيسة تتحرك ببطء، ولكنها كما تلبث أن تعود إلى الوراء مرة أخرى.

ولم تمت هذه التوصية باستخدام هذا المنهج مع البابا بيوس الثاني عشر، ففي عام 1964م أصدرت اللجنة الكتابية تعليماً عن الحقيقة التاريخية في الأنجيل، والتي لم تكن مجرد تأكيد على تاريخيتها فحسب، ولكنها تريد إثبات أنها تريد مناقشة الأنجيل عبر المراحل التاريخية الثلاث لها. وهنا فإن أهم كلمة في هذا

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: It's Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", p. 256, John L. McKenzie, " *Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis*", in " *Journal of Biblical Literature*", Vol. 77, No. 3 (Sep., 1958), p. 202.

(†) See, John F. McCarthy, " *Two Views of Historical Criticism*", *Living Tradition*", No. 77, September, in, <http://www.rtforum.org/it/it77.html>, 30/4/2012, p. 2.

التعليم ليست صفة التاريخية، ولكن على حرف الجر " على " الذي اصرت به اللجنة على ضرورة دراسة التقليد الإنجيلي من جهة أصله وتركيبه، في الوقت الذي تعمل فيه على الاستخدام الصحيح للإنجازات الجديرة بالتقدير في البحث الحديث، والتأكيد على أنه لن ينجز مهمته بذلك الضعف المتصل بما يقصده الكاتب المقدس، وما قاله بالفعل. ومن بين الإنجازات الخاصة باللجنة أفرادها للعناصر المعقولة لشكل المنهج النقدي، الذي ذكرته بالاسم على نحو واضح؛ وبالتالي فإن المنهج ذاته المأخوذ عن المفسرين غير الكاثوليك للكتاب المقدس، لقي استحساناً واضحاً، ولكن لا يشمل ذلك تلك الافتراضات المستخدمة من قبل فيه. وفي الحقيقة فإن جوهر التعليم تمت الموافقة عليه، وتبناه مجمع الفاتيكان الثاني في دستوره العقائدي: الدستور العقائدي للوحي الإلهي Dei verbum (*).

وفي عام 1984م أصدرت اللجنة وثيقة أخرى، الكتاب المقدس والكريستولوجيا، ناقشت فيها إحدى عشرة مقاربة للكريستولوجيا في العصور الحديثة، مشيرة إلى الأخطاء الموجودة في كل واحدة منها، ومن هنا أعطت نظرة عامة للشهادة الكتابية لعيسى المسيح عليه السلام، وكانت وثيقة طويلة اشارت إلى أسماء الأكاديميين الذين يمثلون اتجاهات متنوعة من الدليل التقليدي الكريستولوجي الذي يستند على مجمع نيقية Nicaea وخلقيدونية Chalcedon ومدرسية العصر الوسيط، وبعض اللاهوتيين المعاصرين من أمثال راهنير Rahner وكونج Küng، وما في هذه الوثيقة من ملاحظات عابرة مبعثرة في كافة أنحاءها، يشير إلى ضرورة القراءة النقدية للعهد القديم والجديد، وليس هناك مكان محدد تشير فيه الوثيقة إلى أن اللجنة تناولت المنهج التاريخي النقدي، ولكن في عرضها لتقديم رؤية عامة لتكاملية الكريستولوجيا، الشهادة الكلية للكتاب المقدس للمسيح عيسى عليه السلام، تؤكد مرة بعد أخرى على مطلب النقد الكتابي، الذي يختلف على نحو واضح عن الافتراضات النقدية التي

(* See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: It's Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", pp. 256-257.

كانت تخضع دائماً للتفتيح. والهدف النهائي وراء المقاربة النقدية لدراسة الكتاب المقدس في الكنيسة، يتمثل في القناعة بأن وحي الله تعالى في المسيح عليه السلام أخذ مكانه في الماضي، والسجل القديم لذلك في التبيين الذاتي لله تعالى، يكشف الكنيسة قبل كل شيء في الكتاب المقدس: كلمة الله تعالى البسيطة في الكلمة الإنسانية القديمة^(*).

وهذا هو السبب الأساسي لتوضيح الدور الذي يؤديه النقد التاريخي في حياة الكنيسة ذاتها. ولا يشير ذلك إلى إنكار توجيه الروح ومساندتها في حياة الكنيسة، ومع ذلك فإن هذه الروح ليست متصورة ككاشفة؛ فالروح تقود الكنيسة خلال القرون الماضية إلى فهم أكمل وأعمق للوحي التاريخي المعطى للمسيح عيسى عليه السلام، وعلى النحو الذي أشر إليه يوحنا في إنجيله: "الَّذِي لَا يُحِبُّنِي لَا يَحْفَظُ كَلَامِي. وَالْكَلَامُ الَّذِي تَسْمَعُونَهُ لَيْسَ لِي بَلْ لِلآبِ الَّذِي أَرْسَلَنِي. بِهَذَا كَلَّمْتُكُمْ وَأَنَا عِنْدَكُمْ^(أ)" وأما متي جاء ذلك رُوحَ الْحَقِّ فَهُوَ يُرْسِدُكُمْ إِلَى جَمِيعِ الْحَقِّ لِأَنَّهُ لَا يَتَكَلَّمُ مِنْ نَفْسِهِ بَلْ كُلُّ مَا يَسْمَعُ يَتَكَلَّمُ بِهِ وَيُخْبِرُكُمْ بِأُمُورٍ آتِيَةٍ^(ب)"، وبالتالي فإن النقد التاريخي يساعد الكنيسة في حياتها المستمرة؛ بمساعدتها في كشف جوهر الوحي المعطى مرة واحدة لها، معنى كلمة الله تعالى الأزلية في الكلمات البشرية القديمة^(§).

ولكن النقد الأدبي الحديث يصر أحياناً على أن النص المؤلف له حياته الخاصة به التي يواجهها، وربما يحمل معنى وراء ما قصده المؤلف. وهناك بعض الصدق في هذه الوجهة من النظر. ولكن هذا المعنى الذي يذهب خلف المؤلف التاريخي الكتابي، لا يمكن أن يفهم على أنه فقدان للتجانس بكامله مع المعنى الذي يقصده المؤلف الأصلي. وعلى أية حال فإن مثل هذا المعنى الذي

(*) Ibid, p. 257.

(†) إنجيل يوحنا، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 14: 4 - 25.

(‡) السابق، 16: 13.

(§) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", pp. 257-258.

يذهب خلف المعنى الأصلي للكتاب المقدس، ربما يصبح جزءاً لحالة ما بعد الكتابة لإرشاد الروح، بمعنى ما يؤدي إليه في التقليد العقدي الأصيل^(*).

وأخيراً، فإن دفاع المنهج التاريخي في تفسير الكتاب المقدس، ربما يبدو عبثاً ثقيلًا على القراء، الذين ربما يعارضون بإنصاف: لماذا يجب على الشخص أن يعرف كل هذه الأشياء عن الكتاب المقدس؟ لم لا يستطيع الشخص أن يفتح الكتاب المقدس ويقرأه باعتباره كلمة الله تعالى؟ وهذا السؤال غالباً ما يسأل. وتأتي الإجابة هنا من فقرتين في الكتاب المقدس ذاته:

الأولى، في رسالة بطرس الثانية: "وَاحْسِبُوا أَنَا رَبَّنَا خَلَاصًا، كَمَا كَتَبَ إِلَيْكُمْ أَخُونَا الْحَبِيبُ بُولُسُ أَيْضًا بِحَسَبِ الْحِكْمَةِ الْمُعْطَاةِ لَهُ، كَمَا فِي الرَّسَائِلِ كُلِّهَا أَيْضًا، مُتَكَلِّمًا فِيهَا عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ، الَّتِي فِيهَا أَشْيَاءٌ عَسِرَةٌ الْفَهْمِ، يُحَرِّفُهَا غَيْرُ الْعُلَمَاءِ وَغَيْرُ النَّابِتِينَ كِبَاقِي الْكُتُبِ أَيْضًا، لِهَلَاكِ أَنْفُسِهِمْ. فَأَنْتُمْ أَيُّهَا الْأَحْبَاءُ إِذْ قَدْ سَبَقْتُمْ فَعَرَفْتُمْ، احْتَرِسُوا مِنْ أَنْ تَتَفَادُوا بِضَلَالِ الْأَرْدِيَاءِ فَتَسْقُطُوا مِنْ تِبَاتِكُمْ^(†)"، ومن كتب هذه الفقرة في القرن الثاني، كان مدركاً بالفعل للصعوبة التي يجدها الناس في الفهم الصحيح لرسائل بولس^(‡).

والفقرة الثانية، لا تزال أكثر بلاغة، وهي في سفر أعمال الرسل: "وَإِذَا رَجُلٌ حَبَشِيٌّ خَصِيٌّ وَرَبِيرٌ لِكَنْدَاكَةَ مَلَكَةِ الْحَبَشَةِ كَانَ عَلَى جَمِيعِ خَزَائِنِهَا - فَهَذَا كَانَ قَدْ جَاءَ إِلَى أُورُشَلِيمَ لِيَسْجُدَ. وَكَانَ رَاجِعًا وَجَالِسًا عَلَى مَرْكَبَتِهِ وَهُوَ يَقْرَأُ النَّبِيَّ إِسْعِيَاءَ. فَقَالَ الرُّوحُ لِفِيلِبُّسَ: «تَقَدَّمْ وَرَافِقْ هَذِهِ الْمَرْكَبَةَ». فَبَادَرَ إِلَيْهِ فِيلِبُّسُ وَسَمِعَهُ يَقْرَأُ النَّبِيَّ إِسْعِيَاءَ فَسَأَلَهُ: «أَلَعَلَّكَ تَفْهَمُ مَا أَنْتَ تَقْرَأُ؟» فَأَجَابَ: «كَيْفَ

(*) Ibid, p, 258, Rodney J. Decker, " Realistic or Historical Narrative? The Question of Historicity in the context of literary Approaches to Biblical Interpretation, Baptist Bible Seminary, Clark Summit, Pennsylvania, Faculty Forum. Nov. 15, 1999, pp, 2-7.

(†) رسالة بطرس الثانية، 3: 15 - 17.

(‡) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p. 259.

يُمْكِنُنِي إِنْ لَمْ يُرْسِدْنِي أَحَدٌ؟»^(*). إن اليهودي الأثيوبي المعمد يكشف هنا عن تجربته الصعبة في فهم فقرة خادم الرب في سفر إشعياء. هذه التجربة في أغلب الأحيان موجودة لدى قراء الكتاب المقدس في القرن العشرين، ومع ذلك فإن هذه التجربة هي التي يحاول منهج النقد التاريخي في القرن العشرين أن يتجاوزها^(†). ولقد أشار الأكاديمي اليهودي صموئيل ساندميل Samuel Sandmel إلى أن الثقافة الإنجيلية الإلهية كانت سهلة في القراءة والفهم قديماً، بسبب أنها كانت ثقافة لاهوتية، ولكن الثقافة اليوم تغيرت على نحو تام، فقد انتقلت تماماً من اللاهوت إلى حد أن قراءة الكتاب المقدس أصبحت في غاية الصعوبة، بل وحتى أن تقرأ^(‡).

ولعل ما يوضح تلك المهمة على نحو أكثر وضوحاً ما يتصل بالمذهب في المسيح عليه السلام؛ إذ أدى البحث في النقد الأعلى إلى نتيجة خلاصتها أن الأنجيل مكتوبة على النحو التالي: مرقص، ومتى، ولوقا، ويوحنا. هذه الأنجيل مسبوقة برسائل بولس، ومتبوعة بالرسائل الأخرى، وربما الرسالة إلى أهل أفسس. وعلى أساس من هذا الترتيب الكرونولوجي، سوف نكتشف التطورات التاريخية التالية التي مرت بها صورة عيسى عليه السلام، وقد تمثل ذلك في أنه في مرحلة ما بعد الصلب وقبل الرسائل البولسية، نظر إلى عيسى عليه السلام فحسب على أنه المسيح فحسب في حال القيامة، وهنا من خلال دعوة بولس ظهر السؤال التالي في الكنيسة القديمة عما إذا كان عيسى عليه السلام لك يكن المسيا قبل الصلب. ومن المقبول الآن وبشكل عام أن إنجيل مرقص يعكس عصره عندما تحدث عن السر المسياني، وأعلن أن عيسى عليه السلام مدرك

(*) سفر أعمال الرسل، 8: 27 - 31.

(†) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", p. 259.

(‡) See, Siegbert W. Becker, " *The Historical-Critical Method of Bible Interpretation*", in, p. 1.

لمسيانيته في التعميد. وبعد عقود من الزمن مضت أظهرت الكنيسة سؤالاً آخر، يتمثل في أنه إذا كان عيسى عليه السلام هو المسيح حال قيامته، اثناء دعوت الأرضية، فربما لا يكون المسيح في حياته بكاملها، وهنا يحاول متى ولوقا أن يعبرا عن عصرهما بمذهب الولادة البتولية التي يهدفان منها إلى القول بأن عيسى عليه السلام مولود باعتباره المسيح^(*).

وبعد فترة من الزمن، ونتيجة للتأملات الفلسفية الوافدة التي تركت أثرها على المسيحية المبكرة، فإن روح عيسى عليه السلام هي المسيح المنتظر منذ الأزل، وأنه هبط وسكن في هذا البدن الأرضي، من أجل افتداء البشر فحسب، لكي يعود مرة أخرى إلى حالة الروحانية السابقة على الصلب أو الصعود إلى السماء، وهكذا أعلن يوحنا في إنجيله: " فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ وَالْكَلِمَةُ كَانَتْ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللَّهُ. هَذَا كَانَ فِي الْبَدْءِ عِنْدَ اللَّهِ. كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ. فِيهِ كَانَتْ الْحَيَاةُ وَالْحَيَاةُ كَانَتْ نُورَ النَّاسِ^(†)، " وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَداً وَحَلَّ بَيْنَنَا وَرَأَيْنَا مَجْدَهُ مَجْداً كَمَا لَوْحِدٍ مِنَ الْآبِ مَمْلُوءاً نِعْمَةً وَحَقّاً^(‡)، " وهنا يظهر السؤال أي هذه الأناجيل الأربعة يفسر سر المسيح المولود بلا ذنب وسر قوة الافتداء الحقيقية، هنا نجد محاولات الأجيال في الصراع من أجل فهم عيسى عليه السلام؛ وبسبب أن يوحنا هو المفسر الأخير فإنه أقل صدقاً في فهمه لمسيانية عيسى عليه السلام، وربما يكون مرقس أقرب إلى الحقيقة منه، مما يسهم بقدر كبير في كشف أصول اللاهوت المسيحي^(§).

وهذا يوضح بجلاء القدر الذي يمكن أن يسهم به الفهم التاريخي للأناجيل في

(*) See, Ira Jay Martin, " Higher Criticism and Biblical Problems", in, " Journal of Bible and Religion", Vol. 15, No. 3 (Jul., 1947), p, 150.

(†) 1: 1 - 4.

(‡) 1: 14.

(§) See, Ira Jay Martin, " Higher Criticism and Biblical Problems", in, " Journal of Bible and Religion", pp, 150 - 151.

تجلية حقيقة عيسى عليه السلام، ويشير في الوقت ذاته إلى أن الأناجيل جاءت تلبية لحاجات الكنيسة في الصورة التي تبحث عنها لعيسى، مما يشير إلى أن كل إنجيل يرسم صورة مختلفة لعيسى عليه السلام، ومهمة النقد التاريخي أن يبحث عن الصورة الحقيقية وسط أسفار العهد الجديد، وما سبقها من أسفار العهد القديم، التي فسرت في الإطار المسياني.

وأخيراً هناك سمة للتفسير التاريخي النقدي للكتاب المقدس في حياة الكنيسة، تلك التي تتمثل في تأثيره في العلاقات المسكونية مع الكنائس المسيحية الأخرى، ذلك أن استخدام هذا المنهج من قبل المفسر الكاثوليكي منذ عام 1934م مكنه من أن يكون لديه الكثير لإعداد الكنيسة لتطورات مجمع الفاتيكان الثاني، ففي أعقاب المجلس نشأ حوار مسكوني بين العديد من المجتمعات الكنسية المسيحية، وعلى نحو دقيق كان المفسرون الكاثوليك يتبعون في تفسير الكتاب المقدس نفس الطرق التي يستخدمها المفسرون غير الكاثوليك، وهذا ليس نتيجة مباشرة للنقد التاريخي للكتاب المقدس، ولكنه وجهة نظر تشرف على غيرها^(*).

أيضاً فإن الجماعات المحافظة قد أعطت موافقتها العامة على النقد التاريخي، فهناك إجماع عام على قبول هذا المنهج، فمعركة قبول النقد التاريخي على النحو الذي استخدم به في الكتاب المقدس قد ربحت المعركة بالفعل. وقد لا يمكن للباحث أن يميز الليبرالي عن المحافظ ببساطة في المنهج التفسيري، على الرغم من أن كل واحد منهما يتوصل إلى نتائج مختلفة عن الآخر. إن هذا الإجماع على ضرورة استخدام المنهج التاريخي، لم يكن من السهولة بمكان الوصول إليه دون حدوث إصابات، فالعديد من الأكاديميين حتى العصر الحديث، دفعوا ثمن تجردهم الشخصي، وعانوا من الاتهامات الموجهة إليهم، فالنقد التاريخي على مدى تاريخه الطويل غالباً ما يقف على تقاطع طرق ناري عموماً، ولكنه أقل

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", p, 259.

من ذلك الجدل الانفعالي لدى المتعصبين الأرثوذكس اليوم، ومن هذه الناحية فإن التاريخ له أهمية قصوى في فهم النقد التاريخي اليوم (*).

ووظيفة المنهج التاريخي في دراسة الدين متعددة، خاصة إذا أخذ الفحص التاريخي على أنه يتضمن أي فحص يتجه إلى تقرير ما حدث بالفعل في مرحلة ما من مراحل الزمن الماضي، وبهذا المعنى فإن التحقيق التاريخي عندما يحاول أن يحدد ما حدث في الماضي بالفعل، فإنه يجد نفسه على مفترق طرق، إضافة إلى العديد من أنواع التخصصات العلمية الأخرى، وكلها " تاريخية ". وهناك العديد من المتخصصين الذين كتبوا عن المنهج العلمي والمنهج التاريخي وما إلى ذلك، ولكن بقدر اهتمامهم بتقرير ما حدث في الماضي، فإنهم يقولون نفس الشيء: البدء بنموذج مؤكد للشاهد الحاضر أو الحالي، ثم قياس القراءات أو نص المخطوطة أو ما شابه ذلك، ثم افتراض أن الدليل الحالي نتيجة لسلسلة من علاقات الأسباب والمسببات التي أنتجته، التي تؤخذ عن عنصر أو آخر للخبرة والتجربة. وهنا يحاول المؤرخ تخيل مجموعة الأسباب التي تنتج نفس المؤثرات، بمعنى الدليل المُفسر، ولو أمكن تخيل سببين أو أكثر ينتجان نفس المؤثر أو الدليل، فإن الحكم بينهما يكون على أساس الاحتمال، الذي يكون بدوره تعقيداً آخر لعموميات من الخبرة الماضية، ونتيجة ذلك فإن التاريخ يكون وفقاً لمعايير المؤرخ: الوصف الأكثر احتمالاً لما حدث في الماضي، وليس بالضرورة أن يكون ذلك الوصف هو الوصف الحقيقي الوحيد، وبالفعل فإنه يكون خطأ في بعض الأحوال، بسبب أن بعض الأشياء غير المحتملة تحدث أحياناً، وفي حال حدوثها فإنها تنتج نتائج تأتي من تفسيرات أكثر احتمالاً، وتكون مقبولة، وواحدة منها ستكون خطأ، ولكن لا بد من استعادة الحدث الماضي بالفعل؛ ولذا يجب قبول التفسير الأكثر احتمالاً باعتباره " تاريخياً "، إذن الحقيقة بتعريفها أغرب من التاريخ. والبحث لاكتشاف التفسيرات الأكثر احتمالاً

(* See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 3.

وقبولها، يحدد غالباً كل فكر المؤرخ عن الدين، مثلما يكون في الأغلب الأعم عن أي شيء آخر (*).

إن منهج النقد التاريخي منهج شكّي، فمن المعروف أن مارتن لوتر اعتقد أن حقيقة تعاليم الكتاب المقدس، يمكن أن تكتشف عبر المنهج القواعدي التاريخي، على النحو الذي سلفت الإشارة إليه، لو أن الكتاب المقدس يعني ما يقوله، وما يقوله يعني أنه يمكن التأكد مما يقوله تماماً، فمعنى الكتاب المقدس يكتشف في كلمات الكتاب المقدس، وليس وراء كلماته، وبحسب هذه المقاربة يمكن الوصول إلى الحقيقة، التي تتمثل في وحي الله تعالى. على حين أن أصحاب المنهج التاريخي النقدي يعترفون بأن لهم منهجاً في الشك، فهدف النقد أن يقرر ما يكون أكثر أو أقل احتمالاً، ف شعار هؤلاء اللاهوتيين الذين يتبعون هذا النموذج في التفسير: الاحتمالية هي دليل الحياة. وبول تيلليس Paul Tillich نفسه يرى أن المؤرخ لا يمكن أن يصل إلى الحقيقة تامة، ولكنه يصل إلى درجة عالية من الاحتمال، ونموذج البحث التاريخي أن يصل إلى أعلى درجة من الاحتمال، ولكن في العديد من الحالات يعترف بأن هذا غير ممكن (†). مما يعني أن سمة

(*) See, Morton Smith, " Historical Method in the Study of Religion", in " History and Theory, Vol. 8, Beiheft 8: On Method in the History of Religions (1968), p. 9, Florence Mary Fitch, " The Historical Approach to the Study of the Bible", in " Journal of the National Association of Biblical Instructors, Vol. 1, No. 2 (1933), p. 11, Ricnard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, p, 42, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus , A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree Doctor of Philosophy, Ric University, Huston, May, 1999, p, 198.

(†) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp. 6-7.

أساسية للمنهج التاريخي تتمثل في هذه النسبية والشكوكية أيضاً.

وعلى أية حال فمن خلال الدراسة التاريخية للدين، تعرضت سلطة الكتابات المقدسة والأساس التاريخي للمسيحية للتنفيذ والمعارضة من خلال بعض النقاد من أمثال لسنج Lessing، والبديل العقلاني الخالص أو الدين الطبيعي على يد هيوم^(*).

وبالجملة فإن كل المشاكل لما تحل، فهناك فجوة كبيرة بين البحث العلمي الأكاديمي والكنيسة في معظم الأحوال، كما أن العديد من الناس لا يزالون يخافون من أثر النقد التاريخي على الدراسات الكتابية، فنتائج البحث العلمي الأكاديمي جعلت الكتاب المقدس غريباً وغير مستعمل، وأحياناً كتاباً صامتاً، كما أن العديد من المسيحيين يشعرون بأن دراسة الكتاب المقدس بالتعليق والقاموس، والوسائل الأكاديمية الأخرى غالباً ما تكون دفاعاً من الشخص نفسه ضد كلمة الله تعالى التي لم يسمعها، وعلى الجملة فلقد ظهر الخوف وسوء الفهم والحنين للأيام الماضية الجميلة، عندما كان البحث الأكاديمي لا يسبب أي إزعاج للكنيسة. وعلى أية حال فلا مهرب من الدراسة النقدية التاريخية للكتاب المقدس، تلك الدراسة التي تكشف بدقة عن محتوى النصوص الكتابية، وتخرّب عما حدث بالفعل في الماضي^(†).

(*) See. Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion*, Oxford University press, first published, 2005, p. 13, Hans Dieter Betz, "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", in, "The Journal of Religion", Vol. 74, No. 1 (Jan., 1994), pp, 4-5, George Cross, *The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith"*, The University of Chicago Press, 1911, pp, 50 – 51, John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", *Living Tradition*, p, 2, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, 1984, P, 109.

(†) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, p. 3.

ولقد اتسعت آفاق المؤرخ في العصر الحديث، إذ امتدت رؤيته إلى ما وراء أعمال الملوك والحروب والمجالس الاستشارية إلى الحياة العامة للبشرية، وهنا يكتشف مورد معقد من الاهتمام والفكر والفعل، وهو إن كان بشكل هادئ، فإنه يتحرك بقوة عبر العصور، ليس خاصاً بمرحلة معينة من التاريخ أو بأناس محددين، ولكنه عام في التاريخ بكامله، منذ البدايات الأولى للإنسان على الأرض حتى اللحظة الحاضرة؛ فالأمم تتشأ وتزول، والمحاربون يظهرون على الساحة ثم يختفون، في حين أن البشرية تواصل صناعة التاريخ في كل عصر، فهناك سعي لا يتوقف للمأكل والمشرب والملبس، وكفاح مستمر لكسب الثروة والقوة، وعمل للحصول على الصحة والسعادة عبر إنشاء المؤسسات الاجتماعية المتنوعة، حيث يبحث عن الرضا الجمالي في الفن والموسيقى والأدب، وبحث عن الحكمة في مجالات الإبداع والاكتشاف والفكر، وبحث عن الحماية والمساعدة في حضور قوى الكون الغامضة، والتي سوف تصبح موضوعاً للخوف والحب والعبادة والتبجيل^(*).

وبهذه الرؤية الواسعة لا يقنع المؤرخ بأن يركز اهتمامه على الأحداث السياسية فحسب، بل تمتد هذه الرؤية لتشمل المصالح اليومية المشتركة في كل العصور، وليس هناك ما هو أوضح وأكثر استمرارية من الدين، ففي ماضي الإنسانية يمكن القول بدرجة عالية من الصدق أن رجل الدين هو الحقيقة الأساسية فيما يتصل بالرجل نفسه أو البشرية كلها، ومن هنا فإن دراسة الدين تقع بشكل جوهري صحيح وضروري ضمن مجال المؤرخ. وفي العصور الحديث اتسعت آفاق اللاهوتيين أيضاً؛ إذ كان الاهتمام الأكبر من قبل ينصب على الحفاظ على مشروعية الاعتقادات الدينية والممارسات الحالية للدين، فالاهتمام كان للماضي فحسب، على أساس أنه يقدم الضمانات للحاضر، وهو

(*) See, Shirley Jackson Case, " The Historical Study of Religion", in " The Journal of Religion, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1921), pp. 1-2.

يتجاهل على نحو متعمد أو دون وعي باعتباره غير أساسي لدينه، وسمات الماضي لا يمكن الدفاع عنها طويلاً، إذ لم يعد ممكناً الدفاع عنها، إذ أن اللاهوتي رأى فحسب عالم المصالح الخاص به، وقام بعمله دون إدراك للتشويهات التي نتجت عن نقص رؤيته التاريخية^(*).

ولقد أدت التطورات التي شهدتها العصر الحديث إلى قلق حقيقي لما تعود عليه اللاهوتي، فعالم الأمس الساكن عالماً متحركاً في القرن العشرين، فليس هناك تزامن بين الماضي والحاضر، ولكن هناك مراحل مختلفة في العملية التاريخية، وهي رؤية قريبة جداً لكل مناحي المدى التام للتجربة الإنسانية، ليس فيها استثناء حتى لدين المؤرخ، وبالتالي بدأ المؤرخون يدركون بالتدرج أن الدين، بما في ذلك المسيحية، ظاهرة تاريخية حقيقية، وأنه إذا أراد أن يكون بارعاً في مجاله، فلا بد له من تعلم أساليب البحث التاريخي^(†).

وفي هذا السياق تأتي الدراسة التاريخية لأسفار الكتاب المقدس، والعلاقة التي تربط كل واحد منها بالآخر، مع العمل على تفسير السرديات التاريخية، فالفهم الصحيح للكتاب المقدس يمكن الحصول عليه عبر دراسة حقائق التاريخ اليهودي العبري والمسيحي، من خلال الحصول على المعرفة الضرورية الممكنة بأصول ديانة العبرانيين وتطورها، إضافة إلى اليهودية والمسيحية، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار ما أوجدته ديانة عيسى عليه السلام من مرحلة جديدة في تاريخ الدين، مما يجعل من تحديد العلاقة الدقيقة بين العهدين أمر في غاية الأهمية، أضف إلى ذلك أن أسفار الكتاب المقدس ضمت مجموعة كبيرة من الأسفار التي اتخذت فترة زمنية طويلة جديدة للتشكل إلى أن وصلت إلى صورتها الحالية، كما أنها كانت عملاً لمجموعات مختلفة من المؤلفين، مما يجعل من دراسة التطور التاريخي لها أمراً في غاية الأهمية، من أجل الكشف عن التطورات التي لحقت المفاهيم الدينية والأخلاقية التي تضمنها الكتاب المقدس، هذا كله يجعل من

(*) Ibid, pp. 2-3.

(†) Ibid, p. 3.

الدراسة التاريخية للكتاب المقدس عملاً في غاية الأهمية^(*).

وعلى أية حال فإن المنهج التاريخي النقدي أسهم إلى حد كبير جداً في تطوير بحث الكتب المقدسة، إذ أمد الباحثين ببصيرة عميق للعملية كلها التي وصلت من خلالها الكتابات المقدسة إلى العصر الحاضر، موضحاً أن الكتاب المقدس نفسه لا يدعم فكرة تثبيت معنى النصوص بربطها بأصولها، فديناميكية العملية بكاملها تمثلت على الأحرى في تحقيق معنى النص أو إعادة شكل النصوص ذاتها، وبالتالي يمكن لها النصوص أن تتحدث في سياقات جديدة، وهنا تشكل النصوص مرة ثانية في هذه السياقات الجديدة، مثل سفر أشعياء، وأقوال عيسى عليه السلام وأفعاله، فكتاب العهد الجديد واجهوا نصوص الكتاب المقدس التي وصلت إلى مرحلة متقدمة من الثبات والاستقرار، ولكنهم استمروا في عمليات إعادة القراءة، وأحياناً في عمليات إعادة تشكيل النصوص، مما جلب تماسكاً جديداً في سياقه الخاص، الذي تمثل في المجتمعات المسيحية الجديدة التي اعتقدت بأن أفعال الله تعالى أنجزت بشكل تام في مسيح الناصرة^(†).

ومن المعلوم أن الحضارة الغربية التي نشأ في ظلها هذا المنهج تستند على مصادر متنوعة: اثنان منها ذات أهمية كبرى، ويتمثلان في النماذج العبرية واليونانية، ولكل واحد من هذين المصدرين طرق مختلفة لإدراك الحقيقة. وعلى سبيل المثال فإن اليونانيين اخترعوا التفكير العقلاني، الذي ربما تلقوه من الهند. على حين أن العبرانيين، على الرغم من أنه ليس من المشهور عندهم استخدام العقل، صنعوا العديد من الاستنتاجات المستندة على افتراضات أولية. ولا يجادل أي مفكر عبراني في طبيعة وجود الله تعالى، على حين أن الفيلسوف اليوناني

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", in " JETS 36/2", (June 1993) pp. 146-147.

(†) See, Paul B. Decock, " On the value of pre – modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", in " Neotestamentica 39. 1(2005), p, 70.

مشغول بالتقريب والبحث في ذلك. ولم تتمكن الحضارة الأوربية الهجينة على نحو تام من أن تضع نهاية لهذا التراث المختلط. ولقد ظهر نموذج الإيمان على نحو بارز في العصر الوسيط العبري، على الرغم من أن أنسلم Anselm، وابلارد Abelard، والأكويني Aquinas وغيرهم، كانوا يونانيين إلى حد كبير جداً في أعمالهم الفكرية، فحسب في القرون القليلة الماضية، فإن النموذج العقلي اليوناني نال الأسبقية، وليس المسيحيون محصنون ضد هذه المخاوف، بسبب أن كتاباتهم مزيج من الفكر اليوناني والعبري^(*).

وعلى أية حال فإنه في السنوات الأخيرة ظهرت مجموعة من الأسئلة حول كفاية النقد التاريخي بوساطة بعض مستخدميهم الملتزمين، من أمثال فيرديناند هاهن Ferdinand Hahn، وبيترستو هلمكير Peter Stuhmacher، ومارتين هينجيل Martin Hengel، كما حاول آخرون الدفاع عن المنهج بحجة من اللاهوت الإصلاحية، ولا يزال هناك آخرون يحاولون تحديد صلاحيته بدون تحديد الفكر اللاهوتي للإصلاح من أمثال تروتز ريندترف Trutz Rendtorff، وجورجين مولتمان Jürgen Moltmann^(†). ومن المعروف أن النقد التاريخي نشأ في إطار المسيحية البروتستانتية، وتطور ضمن سياق عصر التنوير، ونقح بعلم التأريخ النقدي في القرن التاسع عشر^(‡).

ومن هذا الكم الهائل في دراسة الدين تجدر الإشارة إلى أمرين مهمين في دراسة الدين: أحدهما، إن المنهج التاريخي يمكن المؤرخ من إنتاج التواريخ الفردية للأديان الفردية، التي نشأت وازدهرت، ثم اختفت أو ضعفت بين الناس

(*) See, Shirley Jackson Case, " The Historical Study of Religion", p, 3.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 4.

(‡) See, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?," in " Journal of Religion & Society Volume 9 (2007)", p, 2, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, pp, 4-5.

المتحضرين في عالم اليوم. وليست هذه التواريخ بالطبع هي تاريخ الدين، وبالتالي فلو فرض استخدام هذه التعبيرات بصراحة، فسوف يكون هناك كم هائل من الأشياء والمصطلحات المجهولة، ووصف لكل الأنشطة الدينية في العالم من عام إلى آخر عبر مسيرة التاريخ بأكمله، وهذا ما لم يتم. وعادة ما يستخدم مصطلح "تاريخ الدين" استخداماً سيئاً، لما يعنيه علم الدين، في محاولة تصنيف أنماط الدين التطورية ووصفها، التي تلي الأنواع المختلفة له، لتحديد الأسباب التي أنتجت هذه النماذج، والمناهج المستخدمة لتعديلها، ومما لا شك فيه أن العلوم الاجتماعية لها دور كبير في هذا الصدد لدى أولئك الذين ألفوا توقع دور كبير لها في الدراسة العلمية للدين^(*).

وإذا كان المنتظر تطوير الدراسة العلمية للدين، فإن الخطوة الأولى في ذلك تتمثل في تقديم تواريخ معتمدة أو موثوق بها للأديان الفردية، فعندما يُعرف فحسب تواريخ حياة النماذج والأشخاص أو الأفراد، يمكن البدء بالتعميم حول أنماط التطوير، وهنا فلا يجب الاعتقاد بأن تواريخ الأديان الفردية معروفة على نحو تام أصلاً، فهناك بقايا صغيرة لا بد من إنجازها في هذا الحقل العلمي^(†).

ومن الملاحظ أن التأويل الكتابي اليوم يتميز بذلك الجدل بين النقد التاريخي والنقد الأدبي: هل يفهم الكتاب المقدس على نحو أفضل تاريخياً باعتباره وثيقة تاريخية متماثلة مع التقاليد والأصول؟ أو هل من الأفضل أن يدرس دراسة تزامنية مثل النص الأدبي مع السمات التركيبية والسيمانتكية؟ إن بعض النقاد يمارسون التفسير من منظور واحد أو آخر، ومع ذلك فإن هناك من النقاش من يناقش في أنه من الأفضل لتحقيق هدف التفسير الكتابي التكامل بين المقاربتين معاً: فهم الكلمات الكتابية باعتبارها كلمة موجهة إلى القارئ الحديث. وبالطبع

(*) See, Morton Smith, " Historical Method in the Study of Religion", pp, 9-10.

(†) Ibid, p, 10.

فإن العديد من المفسرين واللاهوتيين المعاصرين قد لاحظوا أهمية الربط بين المناهج النقدية والتفسير اللاهوتي للكتابات المقدسة^(*). وعلى أية حال فلا يمكن القول بأن هناك اتجاهاً واحداً داخل الدراسة التاريخية للدين، كما سوف يتضح من هذا البحث، فهناك اتجاه راديكالي جذري يتخذ ما انتهت إليه نتائج التفكير العلمي التجريبي في صورته المادية الوضعية التي كانت سمة أساسية للعصر التنوير، وما تركته من مؤثرات على الدين والفلسفة والأخلاق، لكي يرفض كل ما جاءت به اليهودية والمسيحية، بل ويرفض أن يتدخل عالم ما بعد الطبيعة في مسيرة حركة التاريخ الذي يعمل وفقاً لقوانين طبيعية حتمية، ميزت القرن التاسع عشر بأكمله. وهناك اتجاه آخر يعمل من خلال المناهج التأويلية على إعادة تفسير الدين اليهودي والدين المسيحي من جديد، وهو ما يمكن أن يسمى بالاتجاه المعتدل إلى حد ما داخل الدوائر البروتستانتية على جهة الخصوص، وهو اتجاه لا يرفض المسيحية بكل ما يرتبط بها من عقائد أرسنها الكنيسة، لتوضح حقيقة إيمانها بالمسيح عليه السلام، بل يعيد مرة أخرى تفسير هذه العقائد بما يتفق مع منجزات العقل الحديث والعلوم التجريبية، سواء كان ذلك على أساس روحي أو على أساس أخلاقي أو على أساس غنوصي، وداخل كل واحد من هذين الاتجاهين رؤى متعددة، سوف يحاول البحث العمل على توضيحها.

2. رؤية دراسة الدين ومفهومه.

إن المناهج التاريخية في تناولها للدين في الدراسات الدينية الغربية بمفهومها المحدد الآن في الدراسة العلمية للدين تهدف إلى دراسة الدين باعتباره علماً بالمفهوم التام لهذه الكلمة؛ ونتيجة ذلك فإن التعريف الشامل للدين أمر جوهري لمثل هذا النوع من الفحص العلمي، وإن كان هذا التعريف الشامل ليس من

(*) See, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", in "The Journal of Religion", Vol. 68, No. 3. (Jul., 1988), p. 396..

السهولة بمكان العثور عليه، على الرغم من وجود تعريفات متعددة للدين في الدراسات الغربية للدين، ولكن معظمها غير مرضٍ أو كافٍ؛ فهي إما أنها ليست شاملة بالقدر الكافي، لكي تستوعب كل تنوعات التجربة الدينية، أو غير شاملة لكي تشمل كل التنوعات الفردية، وبالتالي فتعريفات الدين هنا تعريفات جزئية، لا تعبر عن الجوهر الحقيقي للدين، وهو أمر سوف نشير إليه بعد ذلك في ثنايا هذا البحث.

وعلى سبيل المثال، فلو أن الدين عبادة يهوا فإنه تحديد لما هو ديني نوعاً ما، على الرغم من أنه لا يكون أصحابه لا يهوداً ولا مسيحيين. ولو عرّف الدين بأنه عبادة الموجود أو الموجودات التي ينظر إليها الأفراد على أنها فائقة للطبيعة، فإن هذا التعريف لا يزال أيضاً غير كافٍ؛ فالعبادة ليست هي الدين، ولكنها أحد أشكال التعبير عنه، فالعبادات الفردية تحدد ما هو ديني، وليس الأمر بالعكس^(*). وهنا فإن الخطوة الأساسية في تعريف الدين هي ضرورة التمييز على نحو واضح بين الدين والأديان، فالدين هو الجذر والمصدر وأصل الأديان، ويحمل نفس العلاقة بالنسبة للأديان المختلفة باعتبار أنه جنس لأنواعها، والتعريف المستخدم فحسب لتعريف دين واحد، ليس أكثر من تعريف للدين من تعريف الشخص المحدد بالجنس الإنساني، وبالجملة فإن التعريف هنا لا يجب أن يكون محدداً بوجهة نظر دين معين، بل لا بد أن يكون شاملاً لجميع الأديان، سواء كانت أدياناً علياً أم سفلى^(†).

وهناك أيضاً تعريف شعبي للدين، وهو أن الدين حياة الله تعالى في نفس الإنسان، ولكن هذا التعريف قد يؤدي إلى الاستدلال على التحول الباطني من

(*) See, Shirley Jackson Case, *The Historical Method in the Study of Religion*, archive.org/.../historicalmethod00case_..., Internet Archive, 25/8/2010, p. 3.

(†) See, Ira W. Howerth, "What is Religion?", in " : International Journal of Ethics, Vol. 13, No. 2 (Jan., 1903), p, 186.

المجال السماوي إلى نفس الإنسان. وعلى العكس من ذلك فإن بعض الأكاديميين يرون أن الإنسان ينسب نفسه إلى ما هو ديني، وبعبارة أخرى فإن الإنسان متدين بطبعه. وهنا يتجه Shirley Jackson Case إلى أن يعرف الدين على أنه الشعور بالله تعالى في نفس الإنسان، وعلاقة نفس الإنسان أو الجنس البشري بالألوهية أو الآلهة، وهو يرى أن ذلك كاف؛ لكي يشمل كل أهل الأديان، إذ يشمل كل الجنس البشري بكامله، على الرغم من أن هناك أناساً يتجنبون مثل هذا الشعور، ففي بعض القبائل أو الشعوب التي تقبع في أدنى سلم مستويات الحضارة، يكونون بدونهم تماماً. ولكن الأفضل معهم أن يكون الفائق للطبيعة خطأً وأحياناً تكون الوظيفة الدينية لديهم في منزلة غير مصقولة أو في حالة بسيطة، بما ينتج عن ذلك من مفهوم متدن بدائي للألوهية، إضافة إلى الأفكار الخاطئة حول العلاقة بينها وبين المخلوقات، ولكن في المسيحية فإن مفهوم الوعي الديني، كما يرى Shirley Jackson Case وصل إلى قمة نشاطه وفعاليته، حيث إن فهم الآب فيها واضح، وعلاقة الإنسان بالله تعالى على نحو نموذجي، ومع ذلك فإن المفهوم المسيحي لله تعالى، إضافة إلى الكفاح المسيحي للوحدة مع الآب، يظهران على مسافة بعيدة عن دين البدائيين، إضافة إلى أن موقف البدائي من الخوف والفرع غير مفهوم^(*).

ولكن أصل الموقف الفكري المسيحي وما يعمل البدائي على تلمسه واحد، فلديهما معاً ميل الروح الإنسانية إلى الله تعالى، ولكن الدين أكثر من ميل فطري متأصل في النفس البشرية، فهو الحياة، والوعي بالله تعالى له محتواه الموضوعي وحيويته التعبيرية، وسمته المحددة بالقوة، فمن الناحية الموضوعية يشمل كل صورة للألوهية، لا يمكن لخيال الإنسان أن يرسمها، مما يمكنه أن يرى ذلك في كل فرصة عجيبة، وأحياناً فيما تعرضه الطبيعة على نحو غير عادي، وأحياناً في ذلك الصوت القصير، وهناك ما يكون أكثر في التعبير عنه

(*) See, Shirley Jackson Case, *The Historical Method in the Study of Religion*, pp. 3- 4.

متمثلاً في العقيدة والشعائر والأشكال المتعددة للعبادة، من الممارسات الخرافية للبدائين إلى تقوى المسيحيين في حياتهم، ومما لاشك فيه أن ذلك عاملاً أساسياً في تحديد هوية الدين، ومن هذه الناحية يعد جزءاً متكاملأً أو متوحداً مع الإنسان، فهو يلون تفكيره، وينظم ورع نفسه، ويحدد التوازن في حياته بأكملها^(*).

وعلى أية حال فإن الفكر التاريخي على النحو الذي استخدم به في دراسة الدين، قد ركز على مسألتين اثنتين، كما يرى أحد الباحثين، لا يمكن لها الإجابة عنهما: الأولى، تتصل بأصل الدين.. والثانية، بطبيعة الدين. والشيء الوحيد الذي يمكن للتاريخ أن يُخبر به عن أصل الدين أنه حدث في عصور ما قبل التاريخ. وفيما يتصل بطبيعة الدين فإن المسألة تاريخية، فليس هناك من شيء أكثر صعوبة من أن بعض الفلاسفة يقدمون معناهم الخاص للدين، ثم يتجهون بعد ذلك إلى التاريخ، إما لكي يميز الدين الحقيقي الذي يتسق مع تعريفه الخاص به عن الدين المزيف أو في أسوأ الأحوال الذي لا يحاول أن يكرهه على مفهومه الخاص في أن يدخل ذلك المفهوم في ذات القلب الذي ارتضاه. وعلى العكس في الإجراء الفلسفي، فالمعيار اللغوي، والذي يكون تاريخياً، أسلوب لاكتشاف الوسائل التي تحدد معنى الكلمة، وتصف بعد ذلك توزيعاتها ومدى استخدامها. وهذا المنهج يستعمل بشكل ثابت في تحديد معاني الكلمات المجهولة حتى الآن أو في اللغات التي تترن المعرفة بها غير تامة. فهو يعمل على جمع كل النصوص التي وردت فيها الكلمة، وبعد ذلك ينظر في المعنى أو مجموعة المعاني لهذه الكلمة في النصوص جميعاً. ومن هنا فإن تحديد معنى كلمة "دين" في الإنجليزية مسألة تاريخية، ولكن من ناحية أخرى فهناك شك كبير في أنها قضية قابلة للحل والتفسير، فتنوع الاستعمال العادي واسع جداً، فالمعاني التي تستخدم للكلمة الواحدة في الترجمة أو في الأدب التعليمي واسعة جداً، كما أن

(*) Ibid, p, 4.

المعاني التي يعطيها المفكرون الفرديين كثيرة ومتعددة، ومن هنا فإن الطريقة التاريخية غير صالحة، بسبب صعوبة المشكلة وتعقدها، وبالتالي فلا وجود لوصف كامل في عقل واحد في وقت واحد، وهؤلاء الذين حفظوا في عقولهم التلمود البابلي، لا يمكن لهم معرفته كاملاً مرة واحدة في وقت واحد، ولكن يتذكروه جزءاً بعد جزء، وبالتالي فإن أفضل ما يمكن القيام به في هذا الصدد في قضية من هذا النوع الاقتناع بالعموميات، التي تقدمها المناهج التاريخية الخارجية في صناعة المعاجم، ودراسة دور المنهج التاريخي في دراسة الدين، دون معرفة ما نتحدث عنه بالضبط^(*).

وهنا تحدد الغايات الأساسية للدراسة الكاملة للدين، والتي تمثل لدى Shirley Jackson Case في مساعدة الناس في الرسالة المسيحية، والهدف الشامل هنا يتمثل في فهم معنى الوجود الإنساني في علاقته بالله تعالى^(†)، وهنا نجد أن تعريف الدين شخصي، يعبر عن وجهة النظر المسيحية فحسب المتمركزة حول ذاتها، والتي ينظر الدارسون الغربيون من خلالها إلى الأديان الأخرى، مما يعبر عن إحدى المشكلات المزمنة للدرس الغربي المعاصر للدين، بما يعكسه من سمة التحيز التي تمثل أحد السمات الجوهرية للعلوم الاجتماعية في الغرب.

وإذا كان الدين لا بد أن يحدد بدقة، فما هي الحدود التي ينبغي أن توضع لتنظيم دراسته؟ إن مثل هذه سوف تتم من خلال أقسام ثلاثة: الأول، يتناول فحص المعلومات التاريخية للأديان ومقارنة بعضها ببعض الآخر. ولا بد أن يكون الفحص شاملاً للحياة الدينية للبشرية بأسرها، بما في ذلك الإنسان البدائي، وبعبارة أخرى لا بد أن يتضمن كل عنصر من مكونات الحياة الدينية للبشر في

(*) See, Morton Smith, " Historical Method in the Study of Religion", pp, 8.

(†) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, p, 11.

الماضي والحاضر، هذه العناصر تفحص وتتصاغ نتائجها، وبالتالي تستخدم نتائج فحصها في تلك الدراسة المقارنة التي تعتمد على التشابه أو التماثل، وهذه المفاهيم هي التي يجب الكشف عنها، وذلك من خلال العمل على اختزالها في أدنى عبارتها أو شهاداتها، وبالتالي تستخدم في المقارنة بين العناصر المنتشابهة في الدين الواحد أو بين الأديان المختلفة للشعوب المتنوعة، وعلى سبيل المثال ذلك التشابه الملحوظ في الاعتقادات المشتركة بين البابليين واليهود، أو بين البوذية والمسيحية. ومهمة دارس الأديان هنا أن يوضح ما إذا كانت هذه المعتقدات المشتركة تبرهن على الاعتماد المتبادل بين هذه الأديان أو أن هذا التشابه يعود إلى الدافع الديني المشترك، وبهذه الرؤية التاريخية لا يجد الباحث ما يقلقه بشأن وجوه التشابه بين المسيحية والأديان التاريخية^(*)، ومن الجلي أن هذا النوع من البحث يهدف إلى الوصول إلى أصل الدين المشترك، وهو ما سوف يتناوله البحث على نحو تفصيلي فيما بعد.

ومن هذه الناحية فإنه لا يجب على الشعوب ذات الغريزة الدينية المشتركة أن تفكر على نحو تماثل، دون أن يستعير بعضها من البعض الآخر، ذلك من خلال الدليل المأخوذ من الدافع الديني المشترك، ومثل هذه الدراسة للأديان التاريخية ذات أهمية خاصة لدارسي اللاهوت، وذلك على اعتبار أنهم قادة روحيين لجيلهم، مما يستدعي فهم التركيب البنيوي الديني للجنس البشري، وذلك هو الموضوع الأول للدراسة التاريخية للدين، الذي يتمثل في التحول والمقارنة للعناصر الموضوعية في أديان العالم^(†)، وفي هذا السياق يأتي الانتقال من مقارنة الأديان أو الدين المقارن إلى تاريخ الأديان، على أساس أن الدين نزعة فطرية متأصلة في النفس البشرية، فالإنسان مغطور على الدين أو التدين.

وفي الحقيقة فإن وضع تعريف مانع جامع للدين تعثره العديد من الصعوبات

(*) Ibid, p. 4.

(†) Ibid, pp. 4-5.

في الدرس الغربي المعاصر، فهناك جدل واسع وسوء فهم لما يتصل بإمكانيات تعريف الدين ومتطلباته، ذلك أن هذه الإمكانيات تجد من يشكك فيها على الدوام. فثمة اعتبار أول يلاحظه المؤرخون للدين يتمثل في أن الدين بذاته غير قابل للتعريف، والتعريفات الجديدة له، لا يوجد ما يدل على أنها سوف تستمر في المستقبل، وانه أحد الكلمات الأساسية التي سوف يتخلص منها الفكر الديني في الغرب في المستقبل. وهناك اعتبار ثانٍ يتصل بقوة اللغة العادية وأهميتها، فالاستخدام الشائع الذي أعاد اكتشافه مؤخراً الفلاسفة سوف يكون أكثر مرونة، ذلك أن الدين والمصطلحات المرتبطة به، يخدم على جيد الاستعمال العادي. وذلك عندما يكون هناك إصرار على تمزيق اللغة خارج سياق وظيفتها الطبيعية، عند ذلك فحسب تظهر الألغاز التي تتولد بطريقة ذاتية، والأفضل هنا يتمثل في العودة إلى اللغة العادية التي تفهم على نحو كافٍ عندما توظف في رفض تعريف الدين كمفهوم لا يمكن الوصول إليه^(*)، وربما يعود ذلك إلى فشل الدراسات الدينية المعاصرة في الغرب في أن تدرس الدين بمنهجه الصحيح، الذي عبر عنه الوحي الإلهي المعصوم، على النحو الذي تمثل في الإسلام، بل دراسة الدين بمناهج خارج حدود الدين، تفرض عليه فرضاً من الخارج، تأتي أحياناً من دائرة العلوم الوضعية أو الاجتماعية أو النفسية، وكل واحد منها يدرس الدين بمنهج لا يعبر عن روح الدين.

وبالإضافة إلى هذين الاعتبارين السلبيين، هناك اعتبار ثالث في غاية الأهمية، يتمثل في ضرورة التحذير من أن هناك شيء مفرد يُعرف بالجواهر الوحيد للدين، يكون مقنعاً بشكل مدروس أو له أساس واسع. وهذا بدوره يؤدي إلى نوع من العبثية. وأخيراً من الممكن أن يُضاف هنا عاملاً حاسماً مفترضاً: إن أي تعريف للدين يعكس نظرية مخصوصة لما يعنيه الدين أو ما تعنيه

(*) See, Frederick Ferré, " The Definition of Religion ", in, " Journal of the American Academy of Religion", Vol. 38, No. 1. (Mar., 1970), pp. 3- 4.

الأديان، والتعريف المفيد هو ما يستثني بعض الظواهر على أنها ليست دينية في الواقع، وإذا كان الأمر كذلك فإن تعريفات الدين ليست أدوات للتحقيق، ولكنها نتائج للتحقيق، ولعله وضح الآن أن هذه الاعتبارات الأربعة، يستند بعضها على البعض الآخر على قاعدة لا يمكن نكرانها في الحقيقة. ومن الملاحظ أن هذه التعريفات تستمر في فرض سلطتها لفترة قليلة، لذا يجب منحها حججاً دائمة خارج المكان^(*).

ومن هنا فإن الاستخدام العادي للغة غير كاف في تحديد مصطلح الدين، بسبب أنه لا يزود بأي معيار داخلي للاختيار بين الاستعمالات الحالية، عندما تكون متعارضة، كما أنها لا تزود بأي أساس لتوجيه الاستعمالات الجديدة، عندما تستدعيها الظروف الحالية. ويتمثل التفكير الجيد هنا بأن تكون اللغة خاضعة لمعايير علمية منضبطة، وبالتالي يمكن ضبط مصطلح الدين في استخدامه العادي، ومثل هذه القواعد تستبعد المظهر الخارجي المميز الموجود في الاستخدام غير القياسي. وبالجملة فإن مقاربة الباحث للتعريف، تجعل من الممكن مواجهة الاعتراض بدون تأكيد أو إنكار وجود الجواهر الثابتة للدين، وذلك من خلال الحرص على استخدام اللغة بشكل معين، وهذا الشكل المفهومي يفترض اللاتصور المفهومي النسبي، مما يعني الاعتراف بأن هناك أديان وليس ديناً واحداً، بدون أن يؤدي ذلك إلى القول بان البحث في السمات الجوهرية المشتركة بين الأديان -تيم، وعندما يُفهم التعريف على هذا النحو فإنه يعرض جوهر الدين على أنه الحد الأدنى لمجموعة الخصائص التي تكون ضرورية وكافية في تحديد مصطلح الدين^(†).

وعلى الجملة فإن تعريف الدين يجب أن لا ينظر إليه في ذاته على أنه جيد أو غير ذلك من خلال الكلمات أو الرموز التي تحدده مقدماً، إذ لا بد من حل

(*) Ibid, pp, 4 -5.

(†) Ibid, pp, 5-6.

يختبر به التعريف الجيد لهذا الغرض، الذي يكون متحرراً من الانحيازية. وثمة أمر ثان هنا في مرحلة ما قبل التعريف، يتمثل في أن اختيار التعريف لا بد أن يغطي مساحة كبيرة من الظواهر موضوع الاهتمام، وهذا المعيار الواضح يتم انتهاكه من الناحية العملية، وخصوصاً في الدين الغربي، فهناك ميل على الأقل من الناحية الضمنية إلى جلب السمات الفائقة للطبيعة إلى قائمة السمات التعريفية التي تحدد جوهر الدين، بما يسهم بالطبع في تضيق امتداد مدلول المصطلح إلى درجة لا يمكن تحملها، ومثل هذا الأمر يكون مقنعاً لمن يركزون في عملهم على الاهتمام بال نماذج الإيمان للأديان، وهو أيضاً تعريف ضيق حتى بالنسبة لهؤلاء المتخصصين؛ إذ يبدو على أنه مفهوم غمami بالنسبة إلى العلاقات الواضحة المحتملة والاختلافات التي تظهر في رؤية الأشكال الإيمانية المتصلة بالإيمان بالإله في مفهوم الدين ضمن نفس المجال اللغوي، على اعتبار أنها أنواع أخرى من الظواهر المتصلة على نحو وثيق^(*).

ومن هنا فإن تعريف الدين بالمعنى الدقيق لا بد أن يتضمن السمات المميزة له، إضافة إلى الفئة، التي تخدم في وضع الشيء المعرف في وضعه الصحيح، وهنا تأتي مجموعة من المقترحات المستقلة، التي يجب الأخذ بها في مرحلة ما قبل التعريف، ففي المقام الأول يأتي السؤال عن الطبقة التي تشمل بشكل حاسم كل الظواهر المتنوعة التي يجب على المستجوبين جمعها معاً باعتبارها دينية؟ وهنا يأتي التركيز على الفئة الأساسية المتمثلة في القيم والمعاني والأهمية الكبرى، إذ ليس كل ما يكون معنى قيماً يكون دينياً. ومثل هذا الموقف لا ينبغي أن يكون مبالغاً لدارس الدين اليوم، على الرغم من أنه لا يزال تعريف الدين في بعض الدوائر العلمية في صيغة ما للاعتقاد، ولا يعني هذا التقليل من أهمية الاعتقاد المختلفة الأنواع في فهم الدين، بل على العكس فهي أحدي الطرق المهمة في تقييم الأديان، بواسطة البحث عن المعتقدات المشتركة على نحو صريح أو ضمني في كل دين مخصوص، ولكن تبني الاعتقاد كفئة أساسية

(*) See, Ibid, p, 7.

للدين يفشل على نحو جوهري في التعرف على مفهومه^(*). وعلى الجملة فهناك اتجاه قوي في تعريف الدين على أنه الاعتقاد، مثل الاعتقاد في الله تعالى الواحد الخالق الحاكم الأخلاقي ، وهو تعريف يتبناه اللاهوتيون، ويميل البعض إلى تعريفه على أنه الاعتقاد في الموجودات الروحية، أو الاعتقاد في الخلود^(†).

ومما يحفز الاعتقاد في مفهوم الدين ليس الإنارة المنعكسة في التفكير الديني كأساس، ولكن التقوى الدينية للناس، الذي يركزون على العبادة لكل ما هو مقدس في المقام الأول، والعبادة التي تتمثل في الإعجاب غير المحدود شكل في غاية الأهمية والمعنى. وعلى أية حال فمن الواضح أن بعض تعريفات الدين تبدو قريبة من الظاهرة الدينية، والعبادة سوف ينظر إليها على أنها نوع أولي من النشاط المتضمن لها في العادة، ولكن على أساس أنها اختيار لنشاط شعائري أو أخلاقي لجوهر الدين، يأخذ جنس الدين كسلوك ونشاط بصفة أولية؛ فالدين في هذا السياق نوع ما من الإنجاز والأداء^(‡).

ويتصل السلوك، مثل الاعتقاد، بشكل دائم بالظاهرة الدينية، وهو ما يظهر من خلال معنى الظاهرة الدينية وأهميتها، ولعل ذلك تدركه البصيرة التي لا يمكن أن تكتسب في النظر إلى أن بعض ألوان السلوك عبارة عن نشاطات دينية، عندما ينظر إلى السلوك في حد ذاته في رفته لمصطلح الجنس. وتساعد مثل هذه البصيرة في الاختيار كفة تأسيسية ضمن ما يكون كافياً بما فيه الكفاية. وفي هذا السياق يأتي التعريف بالجنس على أنه تعريف عملي قابل للتطبيق، ذلك يتمثل في النظر إلى الدين على أنه أسلوب أو طريق للمعنى بالمفهوم الدقيق للكلمة، ثم تضاف إلى ذلك بعض العبارات المشروطة الموضحة لنوع المعنى الذي يتكون به المغزى الديني، إضافة إلى الكيفية التي يعمل بها المعنى الديني،

(*) Ibid, pp, 8 - 9.

(†) See, Ira W. Howerth, " What is Religion? ", in " : International Journal of Ethics, Vol. 13, No. 2 (Jan., 1903), p, 187.

(‡) See, Frederick Ferré, " The Definition of Religion ", in , " Journal of the American Academy of Religion", p, 9.

وعندما يتحقق ذلك، سوف تأتي القدرة على اختيار تعريف كاف وواضح بذاته للدين^(*).

وعلى أية حال فإن فريدريك فيررا Frederick Ferré يشير إلى أن هناك مغيرين لتحديد مفهوم الدين، أحدهما المعيار العالي الكثافة. وثانيهما المعيار الشمولي المرجعي، وهما معياران عاديان على أية حال من الناحية العقلية. وبالجملة فهناك تصنيف نسبي لهذه التقديرات من قبل الباحث لهذه التقديرات التي تكون متماثلة، وإن لم يكن ذلك ضرورياً، وهذا الأمر يمكن تصوره على النحو التالي:

التقديرات

المركز	شامل	غير شامل
غير المركز	متحيز غير مبالي	بلا مبالاة

ومن خلال النظر إلى هذه الصناديق الأربعة التي يتضمنها محورا المركز وغير المركز، فإن الدين ما يكون مركزاً وشاملاً، على حين أن ما يكون غير مركز وغير شامل فإنه يسمى غير مبالي أو متحيز، ومن الملاحظ من خلال النظر إلى هذه الصناديق الأربعة أن الصندوقين الآخرين إشكاليان، كما أن من الواضح أن الردود عليهما عادية^(†). وبالجملة ففي هذا السياق يعرف الدين في عبارات التقدير أو التقييم الذي يكون أكثر شمولية وتركيز في محاولة الوصول إلى فهم علمي للدين في الدوائر الأكاديمية^(‡). وعلى الجملة فلا بد لدى بعض الدارسين من مراعاة أمور ثلاثة في تعريف الدين، إذ أن الدين يعلن عن نفسه

(*) Ibid, pp, 9-10.

(†) Ibid, p. 15.

(‡) Ibid, p. 16.

في الاعتقاد والشعور والفعل، وهذه العناصر الثلاثة حاضرة في الدين، سواء نظر إليه على أنه ظاهرة عرقية، أو اجتماعية، أو نفسية، أو ظاهرة للوعي الفردي^(*).

وهنا يركز البعض في إطار ما يسميه بالدراسة العلمية للدين، التي تتضمن أن مجال دراسة الدين مثل مجالات دراسات العلوم التجريبية الأخرى التي تعتمد على الوسائل التجريبية، مما يمكن من إمكانية تعريفه وتعديله وتصحيحه، وبذا يكون التعريف شغالاً أو فعلاً منتجاً، هذا النوع من التعريف لا يمكن أن يكون تعريفاً أنطولوجياً، يأتي نتيجة للتأمل الميتافيزيقي، فتعريف الدين ليس ما يجب أن يكون عليه الدين، وإنما على الأحرى نوع من الاتفاق بين الباحثين على مجموعة من الظواهر التي توصف بأنها دينية^(†).

وفي هذا السياق تأتي مجموعة من النقاط الهامة التي يرى البعض أنها ضرورية في تعريف الدين، يأتي على رأسها ضرورة النظر إلى الدين على أنه ظاهرة ثقافية، ومن هنا فإن الظاهرة الدينية موضوع الملاحظة والفحص لا بد أن تكون إيجابية قابلة للملاحظة. ويتمثل ثانيها في أنه ليس من الضروري أن يتضمن مفهوم الدين فكرة الإله، على أساس أنها عنصر أساسي في تعريف الدين، ومن الصحيح أن العديد من الأديان تحتوي على فكرة الإله، الذي يؤدي دوراً حيويّاً فيها، ولكن من الصحيح أيضاً أن هناك أنظمة دينية لا توجد فيها فكرة الإله نهائياً، مثل البوذية على سبيل المثال، فالدين يمكن أن يؤسس بدون أية فكرة عن الإله. وثالثها، يتمثل في أنه ليس بكاف أن تؤخذ فكرة القداسة على أنها عنصر أساسي مركزي في تعريف الدين، وعلى الأحرى فهي عنصر

(*) See, Ira W. Howerth, " What is Religion?", in " : International Journal of Ethics, p, 202.

(†) See, Hideo Kishimoto, " An Operational Definition of Religion", in " Numen", Vol. 8, Fasc. 3 (Dec., 1961), p, 237.

ثانوي فيه، إضافة إلى ذلك فإن عنصر القداسة غير متضمن في جميع الظواهر الدينية بنفس الدرجة. وفي هذا السياق تأتي الدعوة لتعريف الدين بما لا يتضمن فكرة الإله أو عنصر القداسة، على أساس أن الدين تعبير عن فعاليات الإنسان التي تؤخذ من الأنثروبولوجيا الثقافية، أي أنه وجهة نظر ثقافية مؤسسية مثل أي مؤسسة أخرى ثقافية، تعمل على حل مشكلات الإنسان^(*). ومن الواضح أن هذا التعريف يعبر عن وجهة نظر اجتماعية أنثروبولوجية، لا تعبر عن جوهر الدين كما يعرفه أهله على نحو صحيح، إذ تضع جانباً أهم عنصر من عناصر الدين، وهو عنصر المقدس، لتحوّله إلى مؤسسة اجتماعية ثقافية، وهو في هذه الحال يتساوى مع الأيديولوجيات الفلسفية أو المذهبية التي لا وجود للمقدس فيها، مما يشير إلى تلك الأزمة التي تعاني منها مناهج دراسة الأديان في الغرب في أن تضع تعريفاً لموضوع دراستها.

لقد تناول بعض اللاهوتيين قضية تعريف الدين في ثنايا تناولهم لمسألة الوحي وعلاقته بالعقل في إطار التأكيد على أن الله تعالى تكلم في الكتاب المقدس، وليس في مكان آخر غيره. وعلى سبيل المثال فإن كارل بارث Karl Barth في عقائد الكنيسة Church Dogmatics على نحو جارح في عبارات صريحة إلى أن الدين هو الإلحاد، فمحاولة الإنسان أن يعرف الله تعالى من وجهة نظره بالكامل، وعلى نحو كلي، عبث لا جدوى منه في الدين. والإنسان يمسك نفسه بمزلاج في مواجهة الوحي بالتزويد بالبدل، إن بارث يفهم الدين على أنه مشروع إنساني يحاول الإنسان أن يبرر معارضته لله تعالى، الذي صورته بأسلوب ارتجالي تحكيمي، فالدين لديه وثنية وصلاح ذاتي وخيرية عبر التمرکز حول الذات؛ وهو وثني لأنه يجعل الله تعالى في صورة الإنسان نفسه، والعقل الإنساني لا قدرة له على أن يحصل فكرة حقيقية عن الله تعالى. والصلاح ذاتي، لأنه يحاول تبرير ذاته بتحقيقه لمعنى الخيرية بالجهود

(*) Ibid, pp, 238 – 240.

إن مثل هذه الآراء لا تركز على بحث في أشكال الدين، ولكنها على الأحرى تركز على نتيجة قبلية في الرؤية العامة لبارث، تتمركز في فكرته عن أن الأنا الذاتية للإنسان متعارضة مع الطبيعة الإلهية، ومن هنا فإن أي دين باعتباره بناء إنسانياً، بما في ذلك المسيحية ذاتها، في أشكاله المؤسسية واستكشافاته التأملية، لا يمكن أن يكون أكثر من عائق ضد الله تعالى. وأكثر ما يفكر أنه يمكن الحصول عليه بالنسبة لله تعالى، هو الأقل الذي يمكن للقدرة أن تفعله في ذلك. إن الصعوبة في هذه الرؤية تتمثل في أنها تجعل صفات كل الأديان، بما في ذلك دين الشخص نفسه، منتجاً للفخر والغباء. وهنا يأتي السؤال: كيف يمكن للإنسان الحصول على الحقيقة في الله تعالى؟ وإجابة بارث من الصعب أن تكون مرضية كافية، فهو ببساطة يزعم أن الكتاب المقدس الشهادة الوحيدة المشروعة للوحي. ولكن كيف يمكن للشخص أن يعرف ذلك، إذا كان حكمه على الإنسان أنه مليء بالخطيئة، بما في ذلك هذا الشخص؟ إنه وفقاً لما يقرره بارث فإن الاعتقاد الذي يكون وحياً لإنسان آخر غير صحيح، وما يكون للشخص نفسه فحسب هو الصحيح زكاً عداه خطأ، وذلك مثال واضح على الفخر والأناية الذاتية. وبالطبع فإن تفكير الشخص يتجه إلى أن دينه هو الصحيح فحسب، يؤدي به بالضرورة إلى أن ينبذ أديان الآخرين، وربما يفسر سمو امتلاكه للحقيقية بأنه يمتلك النعمة الإلهية فحسب، مما يجعل الفخر بامتلاك العنصر الإنساني أكثر وضوحاً. وقد يحصل الشخص بصعوبة على فخر أكثر، وخيرية أكثر، ورؤية أقل من ذلك^(†).

(*) See, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, pp, 16 - 17, Garrett Green, " the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion", in " The Journal of Religion, Vol. 75, No. 4 (Oct., 1995), p, 480.

(†) See, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p, 17.

ولقد كانت القناعة الأساسية لدى مدرسة تاريخ الأديان، تتمثل في أن الدين ليس ثابتاً غير قابل للتغير، وعلى الأحرى فإن الدين لدى أصحاب هذا الاتجاه تطور وفقاً للتاريخ الإنساني. كما أن مدرسة تاريخ الأديان لم تكن مدرسة لاهوتية، بمعنى مجموعة من التلاميذ والأتباع الذين طوروا أفكار شخص واحد، وعلى الأحرى فقد ظهرت عبر فترة تزيد على الخمس عشرة عاماً من الحياة المشتركة لعمل مجموعة من شباب اللاهوتيين في جامعة جوتينجن Göttingen بداية من عام 1886م، تلك المجموعة التي تكونت حول ألبرت إيكهورن Albert Eichhorn (1856 – 1926)، ووليام فريدي William Wrede (1859 – 1906)، وكان الاهتمام الأساسي لديهم مقارنة النصوص المسيحية القديمة بالأسلوب التاريخي الصارم على نحو تام. بصرف النظر عن الضغوط الدوغماتية التي جمعوا بسرها بها لوم الراديكاليين^(*)

ثمّة مسألة أخرى مهمة عند دراسة الشعور أو الوعي الديني في حياة الفرد، وتتصل بمعرفة القوانين التي تحكم رصانة الاعتقاد بالله تعالى في العقل البشري، والسؤال هنا يتعلق بماهية هذه القوانين، إضافة إلى تلك الشروط أو الظروف التي تعوق أو تحفز تطوره، وبعبارة أخرى يأتي التركيز هنا على ما يسمى بالعنصر الشخصي الفردي أو ما يعرف بسيكولوجيا الدين، وهنا يجد دارسوا الكهنوت مادة علمية للتفكير فيها، ومن الممكن أن يكون هناك من الانجذاب إلى ما هو خطأ، متمثلاً في التأكيد على أن عقل الآخرين لا بد أن

(*) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", in, "Toronto Journal of Theology", 24/2, 2008, p. 173, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 12, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6.

يتعامل مع المشكلات الدينية، مثلما يتعامل معها الغربيون تماماً، وما يقوم بتصحيح هذا الخطأ دراسة العنصر الشخصي في التجربة الدينية للماضي، ولعل مما يوضح ذلك تجربة الاهتداء التي تحتاج للعودة إلى ذهنية الإنسان في الماضي، مما يستدعي دراسة التجربة الشخصية في تجلياتها الدينية^(*). وهناك جانب آخر أيضاً في هذا الفحص السيكلوجي، يتمثل في ذلك النشاط الذهني للقادة الدينيين الكبار، والذي يتمثل في هذه المساعدة التثويرية الشخصية في هذه العمليات الذهنية، على اعتبار أنها كفاح في مواجهة مشكلات حياتهم اليومية^(†).

إضافة إلى ذلك تتطلب دراسة الدين التعامل مع معلومات الدين التي تأتي عن طريق التاريخ والسيكولوجيا، في محاولة منها في خطواتها التالية أن تكشف عن الأصول الدينية المشتركة للبشرية، في محاولة منها لصياغة القوانين التي تحكم هذه التجربة الدينية، واختبار مشروعية هذه القوانين في ضوء العقلانية المشتركة وصلتها بالنظام الكوني الجديد، وذلك ما تحدده على نحو دقيق فلسفة الدين التي تساعد الباحث على أن يفلسف موضوعه من غير نظر إلى الحقائق الموضوعية، ذلك أن مهمة هذه الحقائق أن تشهد لنفسها بالنسبة لنظريات التفكير الفلسفي المعلن عنها، ولكن هذا المنهج تحول بسرعة إلى معضلة، على أساس أنه لا يمكن للبشرية أن تمارس فلسفة لدينها دون تاريخ له، ومن هذه الناحية هناك حاجة شديدة إلى الاعتماد على الدراسات التاريخية، وبالتالي فإن الدراسة العلمية للدين تتناول الوعي الديني للإنسانية على النحو الذي ظهر به هذا الوعي في التاريخ، وهنا تعمل على فحص الحقائق المتصلة بعالم الحياة الدينية، ويعمل على بحثها في النشاطات العقلية للشخصيات التاريخية، كما أنه يوضح أخيراً العمل على صياغتها على نحو مرضٍ، على نحو يتفق مع التفكير العقلي للكون، والدقة الفكرية للجنس البشري موضوع الدراسة^(‡).

(*) See, Shirley Jackson Case, *The Historical Method In The Study of Religion*, p. 5.

(†) *Ibid*, p, 6.

(‡) *Ibid*, pp, 5- 6.

وفي الدراسات التاريخية يجرى البحث عن استعادة المعنى الأصلي للدين، فالمسيحية في هذه البحوث، ينظر إليها في إطار المحيط الهليني، على اعتبار أنها كانت قادرة على استعادة الدين الأصلي للعقل، وذلك عن طريق فصله عن تلك الإضافات الخارجية اللاحقة، التي أضيفت إليه في مرحلة تالية من قبل العلماء الدوغماتيين المسيحيين، ومن ثم يمكن للدراسات الكتابية أن تركز على التحقيقات المقارنة، التي تكون فيها العناصر النقية قد انفصلت عن التأثيرات المتأخرة والانحطاطات، ولقد كان ذلك هو الهدف الأساسي ليوهان سالمو سيملر Johann Salomo Semler، ووفقاً لهذا البرنامج فإن المسيحية ولدت مع مسيح الناصرة، الذي كان معلماً يهودياً استعاد دين العقل الأصلي الصافي، وبالفعل فإن العملية ثورة فحسب، على اعتبار أن الدين الأصلي قد تطور في أشكال متفسخة للشرك، وقد عكست المسيحية هذا المد الذي تجدد في السابق، واصبحت المسيحية ديانة الطبيعة^(*).

وأثار دين العقل الأصلي يمكن اكتشافها أيضاً في الأديان السابقة على المسيحية، على الرغم من أنها تلوئت بالوثنية، والمقارنة الحذرة بين الدين المسيحي والأديان غير المسيحية، كان يعتقد بأنها قادرة على اكتشاف العناصر المتبقية من دين العقل الأصلي في أديان الشرق الأدنى القديم، في مصر وبلاد ما بين النهرين، تلك الفكرة التي أسس لاحقاً على أساسها ما يسمى بالتاريخ المقارن للأديان، فالاختلاف بين نمط العرض والضروريات سمح بتجديد بني الدين المختفي في النصوص الموجودة^(†).

ولقد عمل جوت هولد إفرايم لسنج Gotthold Ephraim Lessing في كتابه Die Erziehung des Menschengeschlech على تقوية نظرية التطور

(*) See, Hans Dieter Betz, "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", in, "The Journal of Religion", Vol. 74, No. 1 (Jan., 1994), pp, 3 - 4.

(†) Ibid, p, 4.

التاريخي، فهو مقتنع بأن الدين قوة تقود البشر جميعاً إلى التاريخ الإنساني، ولكي يجعل هذا البحث مطروحاً قلب الأشياء حوله، ففي البداية لا يفترض لسنج المثال الكوني للدين، ولكن وجود الأديان، خصوصاً اليهودية والمسيحية، وبينما يتحرك الدين العقلاني من عالم التاريخ جملة، فإن العلم التاريخي مكرس لدراسة الأديان الموجودة، بما فيها المسيحية والأديان الأخرى جميعاً، والأديان الحالية كلها غامضة، وتحتوي على بعض الصدق وبعض الخطأ، ودراسة ظواهرها وعلاقاتها المتبادلة وتطوراتها مهمة المؤرخ الذي ينظم عقله عالم التاريخ، ليس فحسب تاريخ الأديان الذي يحدث في كل هذه التطورات جزء لا يتجزأ في التطور الكوني للتعليم والدراسة مع الدين الأساسي الموجود، هذا الدين العقلاني لكل البشر^(*)، ومن الواضح أنه كان أكثر وضعية في دراسة المسيحية كدين وحي^(†).

وهذا النوع من البحث يتطلب التأكيد على ما هو أكثر من التاريخ، وبالتالي يعتمد في منهجه على التأويلية الشاملة، والموضوعات الأساسية موجودة بسهولة في كل الأديان وتطوراته؛ بسبب أن تاريخ الأديان في تقدم كوني، ولكن ذلك لفترة قصيرة من الزمن، فالدين البدائي النقي موجود، ولكنه نظراً لملايين السنين تعرض للشرك والخرافة، وشعب إسرائيل هو أول إعلان لهذا التطور، فهو البداية الجديدة، والكتاب المقدس الإسرائيلي الكتاب المدرسي الأساسي الأول، وعندما دخلت في عصر النضج، ظهر معلم جديد هو المسيح عليه السلام، الذي الموثوق الأولبه والمعلم الروحي لخلود الروح. لقد كان محلاً للنقطة بسبب أن الوعود الإلهية بدت منجزة فيه، وعلى نحو عملي لم يعلم الناس بأسلوب الفلسفة التأملية، ولكن بالأعمال الداخلية والخارجية، وليس بسبب أن

(*) Ibid.

(†) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911, p, 52.

تعليمه جديد بالكلية، ولكن بسبب الصفاء الداخلي للقلب الذي هياه بأسلوب فريد
ليعلم الحياة الأزلية^(*). إن لسنج يصر على أن الوحي تربية للجنس البشري^(†)،
فالوحي أرشد العقل، والآن ينيره العقل مرة أخرى، وهنا فإن البشرية في مرحلة
لم تعد فيها بحاجة إلى العهد القديم ولا العهد الجديد^(‡).

ولم يحفظ أتباع عيسى عليه السلام تعليم عيسى فحسب بإخلاص، ولكن
جعلوا الإنجيل كونياً ونشروه في العالم، وبذا أصبحوا محسنين لكل البشر، وعلى
الرغم من أنهم أضافوا تعليمهم في كتبهم، تلك التي كانت أقل إقناعاً بكثير من
تعليم عيسى عليه السلام، فإن هذه الكتب أصبحت العهد الجديد الثاني المقدم
للجنس البشري. وأيضاً هناك لدى لسنج مرحلة ثالثة نهائية وأخيرة، والتي تتمثل
في مستقبل العصر، الذي سوف يحصل فيه الجنس البشري على البلوغ الكامل،
وهنا سوف يعلن الإنجيل الجديد الأبدي، وهو ما تتبأ به، وليس هناك واحدة من
هذه المراحل الثلاث للعالم معطلة، وفي التدبير الإلهي كل واحدة منها محفوظة
في التالية^(§).

إن لسنج بين دين المسيح عليه السلام والدين المسيحي، فهما شيئان مختلفان
تماماً لديه؛ فدين المسيح هو الدين الذي مارسه المسيح عليه السلام باعتباره
إنساناً، والذي يشارك فيه كل إنسان معه. والآخر هو الدين المسيحي الذي يقبل
أن المسيح أكثر من إنسان، ويجعل المسيح نفسه موضوع عبادته، ولا يمكن

(*) See, Hans Dieter Betz, " The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", in, " The Journal of Religion", p, 5.

(†) انظر، لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص 122.

(‡) السابق، ص 145 – 146.

(§) See, Hans Dieter Betz, " The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", pp, 5-6.

تصور الكيفية التي يجتمع بها هذان الدينان: دين المسيح والدين المسيحي في نفس الشخص الواحد^(*).

أما يوهان جوتفريد هيردر Johann Gottfried Herder فقد ذهب على نحو أبعد من ذلك بكثير،، عندما وضع أصول المسيحية في السياق العلماني لظهور أوربا، ففي سياق فكرة الوحي التي لا تزال لاهوتية أو أسطورية عند لسنج، تستبدل بها هذه الثورة. ووفقاً لهيريدر ليس هناك قبائل أوربية أقدم أنتجت ثقافات مستقلة بذاتها، ولكن أوربا سيطرت على المكونات الثقافية غير الأوربية، وبالتالي نمت فيها البذور العربية واليونانية والرومانية، وقد أخذ هذا النمو وقتاً طويلاً قبل أن يتمكن من الازدهار. هذا كله أنتج ثماره أخيراً في هذه التربة، وإن كانت حامضة في البداية. وفي الحقيقة فإن الأمر بحاجة إلى دين جديد، يُجلب الكمال بالغزو الروحي الذي لم يتمكن الرومان من تحقيقه بالغزو العسكري، وظهور المسيحية كان الأداة الجديدة، الوسط الجديد للتعليم، الذي لم يكن له غرض غير أن يشكل كل الأمم في شعب واحد، سعداء في هذا العالم وفي المستقبل، فمهمة التعليم لم تكن قوية جداً في أي مكان إلا في أوربا^(†). وهنا من الواضح أثر التنوير على هيردر، وعلى نحو خاص هيوم في أصول الدين واللغة^(‡).

(*) انظر، لسنج، تربية الجنس البشري، "دين المسيح" ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص 157 - 158.

(†) See, Hans Dieter Betz, "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", pp, 6 - 7, Henning Graf Reventlow, The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World, Translated by John Bowden from the German, First Fortress Press edition, Printed in the United Kingdom, 1985, p, 339.

(‡) See, David L. Simmons, Poetry, Religion and History: Johann Gottfried Herder on Genesis 1 - 11, A Dissertation Submitted to the Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of

ولدى هيردر فإن مفاهيم الخلاص الأقدم علمنت، وأصبحت فكرة التاريخ الكوني معها معيارها الأساسي وقلبها الجوهري، والمسيحية المبكرة بداية من عيسى عليه السلام لعبت دوراً حاسماً فيه، إن عيسى عليه السلام ظهر في التاريخ قبل سبعة أعوام من انهيار الدولة اليهودية، وبه حدثت ثورة لم تكن متوقعة في عالم الأفكار الإنسانية والعادات الاجتماعية والدساتير السياسية، إذ دعا إلى المملكة السماوية التي ينتقى فيها الأشخاص الذين يسهل لهم الوصول إليها، والتي دعا فيها إلى طلب الفضيلة النقية الصافية للعقل والإحساس، وليس فرض الواجبات الخارجية والعادات، وعبر في كلماته القليلة المتوارثة عن الإنسانية الحقيقية التي أظهرت نفسها في حياته، والتي أكدها بموته فحسب عندما سمى نفسه بالاسم المفضل لديه ابن الإنسان^(*).

ولذا فإن عيسى عليه السلام هو المخلص الروحي لجنسه المكرس لتشكيل موجودات الله تعالى البشرية، والتي يعيشون فيها تحت القوانين البشرية، بعيداً عن الدوافع البشرية، ويعملون على نحو أبعد على رفاهية الآخرين، ويأخذون أنفسهم بالمعاناة، ويحكمون كملوك في عالم الحقيقة والخيرية. وبالطبع فإن مجيء عيسى عليه السلام لم يكن عرضياً، فغرضه الغائي واضح، فهذه الإنسانية الصافية هي التي تعزز كمال الجنس البشري وسعادته على الأرض. إن أفكار هيردر عن أصول المسيحية والمبادئ المتضمنة فيها، تثبت أنها كانت فعالة من البداية، والغريب أن تظهر هذه الثورة التي تتصل بجزء كبير من

Philosophy, Chicago, Illinois, December, 2010, p, 5, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York City, 1996, pp, 133 – 163.

(*) See, Hans Dieter Betz, " The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", p, 7.

الأرض عن يهوذا الحقير. وهناك أسباب تاريخية لذلك، لا يسميها هيريدر بأسمائها الحقيقية، تتصل بسمات المرحلة الهلينية؛ إذ ظهر أن امتلاك الكتب المقدسة فيه تميز لليهود على اليونان والرومان، وقد نُظر إلى هذه الكتابات المقدسة بعد انتشارها التدريجي في العالم على أنها أكبر قوة روحية في العالم، تعلم الناس الحكمة النبوية والأخلاقية والروحية وتضعها أمامهم في الصورة التي ينبغي أن تكون عليها^(*).

ولقد نشأ خارج هذا نظام للأمانى في الملك المسياني، الذي سوف يخلص شعبه، ويكون فاتحة عصر ذهبي، وبسرعة تجاوزت هذه الأمنيات اليهود، وهيمنت بين المصريين واليونان، وسوف تكون الأعمال الأبوكريفية مليئة بالآمال والتوقعات الحارة، وأخيراً جاء وقت نهاية الأحلام، ظهر شخص من الناس عقله فوق كل هلوسة المجد الدنيوي، الذي سوف يكون قادراً على توحيد كل الأمانى والرغبات في العالم المثالي، الذين لن يكون أقل من المملكة اليهودية في السماء. وبعبارة أخرى فإن عيسى عليه السلام اعتقد بأنه ينجز الشوق الروحاني والتطلعات والآمال التي عززت منذ أيام الأسكندر الأكبر. أيضاً فإن عيسى عليه السلام تنبأ بدمار المعبد ونهاية الديانة اليهودية المتفسخة، وعندما وصلت الدولة اليهودية إلى نهايتها، نظر إلى ذلك على أنه تأكيد لتنبؤات عيسى عليه السلام. وعلى الرغم من أن هيريدر يقصد التفسير التاريخي، فإن وصفه لمنافع الثورة المسيحية القديمة، يتمثل في التاريخ الدنيوي للخلاص، الذي يفهم أيضاً بإحالاته إلى العناية الإلهية. وعلى الجملة فقد عمل هيريدر على علمنة تاريخ الخلاص، وهو ما مكّنه من أن يتناول المسيحية على أنها إنجاز لأمانى وإلهامات ذلك العصر الذي يسمى بالعصر الهليني^(†).

وبجانب هذه الرؤية، رؤية الإنجاز الكامل للمسيحية، هناك أيضاً رؤيتان

(*) Ibid, p, 8.

(†) Ibid, pp, 8 -9.

آخرين، تتمثل الأولى في رؤية الاحتيال الأصلي التي ترى أن المسيحية مستندة على الأكاذيب التي روجها الأتباع الفاسدين لعيسى عليه السلام. والثانية تتمثل في نظرية الخيانة الأصلية التي تشير إلى أن الأتباع والرسول قد غيروا رسالة عيسى عليه السلام وحرفوها، وجعلوها في هذا الوضع الفاسد الراهن^(*).

وعلى أية حال فإن مقارنة مدرسة تاريخ الأديان للدين، تأتي من أربع مقاربات للدين: أحدها، المنهج التاريخي الراديكالي. وثانيها، المقاربة المقارنة، وثالثها، المقاربة الاجتماعية. ورابعها، المنهج النفسي.

وفي المقاربة التاريخية، نجد أن مصطلح " تاريخ الدين " Religionsgeschichtlich يشير في المقام الأول إلى أن الدين في حد ذاته، سوف يكون موضوعاً للدراسة باستخدام المنهجية التاريخية الراديكالية. وقد أيدت مدرسة تاريخ الأديان العمل الاستقصائي الذي تبقى من عصر التنوير، ليس بدون كلفة شخصية، بوساطة الأكاديميين من داخل اللاهوت وخارجه، مثل هيرمان صموئيل ريموروس Hermann Samuel Reimarus (1694 – 1768)، وجوتهولد إفرايم لسنج Gotthold Ephraim Lessing (1694 – 1768)، وفرديناند كريستين بيور Ferdinand Christian Baur (1792 – 1860). ولقد جلب هؤلاء جميعاً السؤال التاريخي مرة أخرى إلى الذروة، فلقد كان لديهم إرادة أن يحاربوا حتى النهاية عن أسس البحث التاريخي، ولقد كان السؤال الأساسي من هوجو جيرسمان Hugo Gressmann إلى ألبرت إيكهورن Albert Eichhorn المؤسس الفعلي لمدرسة تاريخ الأديان: هل جسد عيسى عليه السلام رفع بالفعل بعد موته^(†).

(*) Ibid, pp, 1 -2.

(†) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", in, "Toronto Journal of Theology", 24/2, 2008, pp. 173- 174,

ولقد كان الهدف الأساسي لمدرسة تاريخ الأديان في القرن التاسع عشر يتمثل في تتبع أصول الأفكار الدينية، وذلك من خلال وصف الحقائق والظواهر التاريخية على النحو الموجودة به، وعلى نحو ما حدث بالفعل، ثم بعد ذلك العمل على تصنيف هذه الظواهر وفقاً لأوجه التشابه والاختلاف، ثم يلي ذلك العمل على تحليل هذه الظواهر وتفسيرها، من أجل الوصول إلى سلسلة الأسباب والمسببات التي أنتجتها، وعملت على تحديد نماذجها التاريخية^(*).

وعلى أية حال فإن التتوير ترك أثره الواضح على الدين والتاريخ معاً، إذ نظر التتويرون إلى أن التاريخ تحكمه نفس القوانين التي تحكم العالم الطبيعي ومبادئه، بعبارة أخرى التاريخ محكوم بالقوانين المادية الطبيعية، وبالتالي جاءت نتيجة إمكانية التنبؤ بما سوف يحدث في الكون من خلال معرفة القوانين التي تحركه، بما ترتب على ذلك من القول بالكون المغلق بالأسباب والمسببات، فكل ما يحدث في الكون يمكن تفسيره بالأسباب المادية الطبيعية، بما لا يدع مجالاً للتدخل الإلهي فيه، الوحي والمعجزات، إذ أن المعجزات لدى هؤلاء تتماثل مع أساطير ما قبل عصر العلم^(†). وعلى أية حال فقد أنتجت العلوم المادية أثراً

Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, Fortress Press, U. S. A, 1984, P, 110, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, pp, 49 – 50.

(*) See, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981, p, 35, p, 47, p, 48.

(†) See, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus , A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the

واضحاً على الرؤية الدينية للعالم التي كانت سائدة في العصر الوسيط لدى فلاسفة المسيحية، رافضة لها بما يسمى بالرؤية المادية للعالم التي تقف على الطرف النقيض من رؤية المسيحية الوسيطة له، وامتد هذه الرؤية إلى الدين وإلى التاريخ واللاهوت، كما سوف نوضح على نحو مفصل بعد ذلك في ثنايا هذا البحث.

لقد انعكست هذه المقاربة التاريخية الجذرية التي ظهرت من هذا الاتجاه في كتاب وليم فريدي William Wrede في كتابه The Messianic Secret. وقد بدا في هذا الكتاب بالسؤال عما إذا كان عيسى عليه السلام نفسه قد فهم نفسه على أنه سوف يكون المسيا، وقدم نفسه على أنه كذلك. لقد أوضح فريدي تناقض أقوال مرقس بين تعليمات عيسى عليه السلام لمسيانيته على نحو متحفظ، والتلميح المتكرر إلى ألوهيته بكل من الأرواح الحارسة والأتباع، وفرضية السر المسياني، تلك التي كانت مساومة دوغماتية بين الاعتقاد المسياني للمجتمع المسيحي المبكر والحياة غير المسيانية لعيسى عليه السلام على نحو واضح. ويتوقع فريدي الاعتراض على هذه النظرية منذ بداية عمله^(*). وهو في هذا كله يقرر أن اللاهوت يجب أن يكون تاريخياً موضوعياً، لا يستند على مذهب الإلهام، وأن يكون محدداً بالمصادر القانونية، إذ يجب على المؤرخ أن لا يتأثر برؤيته المعاصرة، وأن لا يكون همه الأول أن يخدم اهتمام الكنيسة أو اللاهوت النظامي، إنه يهتم فحسب بالمعرفة التاريخية^(†).

Requirement for the Degree Doctor of Philosophy, Ric University, Huston, May, 1999, p, 131.

(*) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", p, 174.

(†) See, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 12.

وعلى نحو مماثل أيضاً المقاربة التاريخية ليوهانز فيس Johannes Weiss الذي يؤكد على كيف أن إعلان عيسى عليه كان يهدف بصفة أساسية إلى المستقبل، ففيس كان مهتماً بأن الرؤية البروتستانتية المعاصرة، المملكة كقوة ثقافية في المستقبل، مختلفة تماماً عن فكرة عيسى عليه السلام في مملكة الله تعالى، فعيسى عليه السلام لم ير نفسه مؤسساً أو قاعدة لمملكة الله تعالى، ولكنه على الأحرى توقع بأنه الأخير في ها التغيير في هذه المرحلة التي يضع حداً لها بوسائل التدخل الإلهي الوشيك^(*).

والحقيقة الثانية في منهجية مدرسة تاريخ الأديان تتصل بالدين المقارن، وهذا المصطلح يعني في هذا السياق هذا التطور الذي يرى على أنه ضد خلفية التوسع المتفجر الناجح منذ نهاية القرن الثامن عشر، من اجل معرفة المصادر في مجال اللغويات الكلاسيكية والدراسات الشرقية، والنتيجة المتوقعة لتوسع هذا الحق أن المنظور المقارن للأديان أصبح إلزامياً بصفة أساسية. وفي هذا العصر بكامله استمر التأثير الهادئ ليوهان جوتفريد هيردر Johann Gottfried Herder. ولقد استمر تاريخ الدين في الصعود عبر الفلسفة التأملية للدين لدى هيجل، إذ كانت محاولته المبالغ فيها، تهدف إلى تنسيق العديد من مظاهر الدين في تطور ديني واحد، يشمل الوعي التطوري التقدمي المستمر لله تعالى في النفس البشرية^(†).

كما أنها أيقظت أيضاً الاهتمام على ما يبدو بالأديان الأجنبية، وبالتالي بنت

(*) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 127.

(†) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", p. 174.

قاعدة لمقارنتها بالمسيحية، ونتيجة للاتصال القريب بحقل اللغويات المقارنة فإن فريدريك ماكس مولير Friedrich Max Müller (1823 – 1900) وضع أساس علم الدين، الذي ربط عمله باللاهوت الطبيعي، الذي كان في رأيه أعظم منة من الله تعالى للإنسانية، وبدونه فليس لدى الأديان السماوية موطن قدم أو دعم، وليس هناك جذور حية في قلب الإنسان. وضمن مدرسة تاريخ الأديان وصل الدين المقارن إلى قمته بما عرضه هيرمان جونكيل Hermann Gunkel من أن المسيحية ديانة توفيقية، ولقد قدم في هذا الصدد العديد من التشابهات الحاسمة للأفكار المسيحية الموجودة في الأديان الشرقية(*) .

وبالتالي، على سبيل المثال، فالمكانة المركزية في المسيحية للقيامة، وانتظار الصورة السماوية للمسيح عليه السلام، كانتا حاضرتين بالفعل في اليهودية، وفي الحقيقة فإن هذا قد انتقل إليها من خلال الأديان الشرقية. وهناك أيضاً فيلهيلم بوسيت Wilhelm Bousset الذي عمل في أساطير غنوص الإنسان الأصلي أو الأول Urmensch-mythos المتضمنة في تعاليم العهد الجديد عن المسيح عليه السلام. وعمق فيلهيلم هيتمولير Wilhelm Heitmüller اكتشاف فريدي للمجتمعات المسيحية الهلينية التي كانت قبل بولس، وذلك من خلال إحالته إلى التعميد والعشاء الأخير الرباني كأسرار مقدسة، ليس لها علاقة فعلية بما ينسب إلى عيسى عليه السلام، وهكذا أكل الجسد المقدس للمسيح عليه السلام وشرب دمه. فهذه الأمور تفسيرها يأتي من دراسة الظواهر المتمثلة في تاريخ الدين عموماً، على سبيل المثال، في أضحية أكل لحوم البشر عند شعب الإزتك

(*) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", in, pp. 174- 175, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 25, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p,

والحقيقة الرابعة المكونة لمدرسة تاريخ الأديان، تتمثل في المسألة الاجتماعية، بمعنى أنها تركز على توظيف العناصر الاجتماعية كطريق لفهم المسيحية المبكرة على نحو أفضل وأكثر دقة. ولقد حدد الممثلون لمدرسة تاريخ الأديان التقوى الشعبية والممارسات الطائفية كشاهدين للتقليد الديني، وهكذا فإن بوسيت نظر إلى المادة الأبوكريفية، على سبيل المثال، صورة المسيح الدجال، على أنها صورة للتقوى الشعبية، تلك التي سلم بها لقرون عديدة. وبالمثل أيضاً جيونكل في كتابته عن مشكلة تاريخ الأديان في العهد الجديد، والذي وصف من خلاله تاريخ هذه المواد، مثل الهبوط إلى الجحيم، وقيامه المسيح عليه السلام، والسفر المختوم بسبعة ختوم، إضافة إلى اندماج هذه كله المسيحية الأقدم، هذه العناصر وغيرها في المذهب المسيحي القديم والممارسة المسيحية، شجعت على إعادة البناء الهليني في مرحلة ما قبل بولس للعقيدة في المسيح عليه السلام وفرضية أن الحواريين المرسلين إلى الوثنيين، كانوا قد تأثروا بقوة بالمجتمع الهليني (†). وينتهي من ذلك أن سفر التكوين أسطوري وليس تاريخياً (*).

(*) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", p. 175, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 42, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar`s Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar`s Quest for Historical Jesus , A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree Doctor of Philosophy, Ric University, Huston, May, 1999, p, 143.

(†) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", p, 175, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", pp, 9 – 11.

وإضافة إلى ذلك فإن هناك سمة أخرى متميزة في هذه المقاربة، تتمثل في تلك التقارير والمسارات الفعلية للأحداث، التي لما تقيم بعد منذ عهد بعيد على نحو متساو، على النحو الذي كانت معروفة به عموماً في البحث النقدي المصدرى الأسبق. وبدلاً من ذلك فإن الامتياز الجزري كان مقدماً بين الشكل الأدبي والحدث التاريخي، الذي يلي الاعتراف بعمق البعد التاريخي، وهنا لا يفهم الحدث على أنه سلسلة من الأفعال التي تكون قابلة للوصف من قبل الشهود، ولكن على الأحرى باعتبارها مثل مجموعة من النجوم من الظروف والعادات والممارسات والمعايير والمؤسسات. وعلى الجملة فإن النقد الشكلي على النحو الذي يظهر به عند مدرسة تاريخ الأديان يحتوي على العنصر الاجتماعي^(†).

والمكون الرابع والأخير في مدرسة تاريخ الأديان، يتمثل في الجانب السيكولوجي، تلك السمة التي يجب أن تعمل مع اكتشاف الاعتقاد المسيحي الأصلي، كظاهرة يجب أن تفهم نفسياً. وعلى نحو ملموس فإن أعضاء هذه المدرسة ابتعدوا عن النظرية العامة الدوغماتية وتوجه التأكيد على أسبقية التجربة. ووفقاً لهيرمان جونكيل فإن المسيحيين الأوائل لم يهتموا بتقديم التعاليم المعينة المحددة عن الروح القدس، كما هو الحال في العيد من صور عمله، وبالتالي تعين الروح القدس كظاهرة أساسية لكي يتخذ مكانة قوية بين اللحظات غير القابلة للتوضيح في المجتمع المسيحي الأصلي، إضافة إلى التكلم بالسنة

(*) See, Hermann Gunkel, the Legends of Genesis, translated by W. H. Carruth, Chicago, the open court publishing company, 1901, p. 3., John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p. 9.

(†) See, Gerd Lüdemann, "The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", p. 175.

يصعب تفسيرها، وفرط السرور، والشفاء. إن مثل هذه الرؤية للروح وتأثيراتها لم تكن محددة لدى المسيحي القديم، وفي الحقيقة هي تخلل العهد القديم بكامله، ولم تكن أجنبية تماماً بالنسبة لليهودية القديمة، ويمكن أن تنسب أيضاً إلى الفهم اليوناني، وبالتالي يمكن القول بأنها وجهة نظر شعبية لأزمان العهد الجديد^(*).

لقد اعتقد جونكيل أنه استعاد أصول الدين المسيحي، والصياغة اللاحقة التي وضعت تعبيرات لاهوتية تتسجم مع اللاهوت تم التغلب عليها فيها. ولقد ميز حدود الدين على أنه ظاهرة تاريخية نفسية، وأن التجربة الحالية الفورية للقوى الأجنبية أو الوجود لا يمكن مقارنتها، وبالتالي فإن رؤية الدين لا بد أن تكون متميزة عن التعليم أو التخمين حول الروح. وبطبيعة الحال فإن التفسير السيكولوجي للدين قريباً أو أجلاً، سوف يشكل إزعاجاً ضد تقوى جونكيل الخاصة به، وأيضاً بالنسبة للمؤرخين الآخرين للدين الذي يدعون أو يتمنون أن يكونوا لاهوتيين للكنيسة^(†).

ويلاحظ في المقام الأول أن جونكيل طور مفهوماً آخر للدين بمساواته بالمبادئ الأخلاقية، الموضوع الذي وجد في الموعدة على الجبل وتراتيل بولس جيرهاردت Paul Gerhardt (1607 – 1676). لقد لاحظ على سبيل المثال أن الروحانية المنتشية والدين المفهوم أخلاقياً ليسا متماثلين في التعاليم الأساسية للموعدة فوق الجبل لا تشهد للروح أو لا تستحضرها، وعلى أية حال فلقد كان بول جيرهاردت بصعوبة متحمساً. والسبب في إعادة تحديد سمات الدين من علم النفس إلى المبادئ الأخلاقية متجذر في الانطباع الدائم من عيسى التاريخي،

(*) Ibid, p. 176, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, , p. 25.

(†) See, Gerd Lüdemann, " The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", p. 176.

فسبب قوة تأثيره الشخصي، فإن المسيحية لم تخسر سمته الأخلاقية الشخصية، وجعلت تعاليمه الأساسية محتلمة لبقاء المسيحية. ولا تزال هذه الملاحظات غير مركزية في عمل جونكيل، ولكنها تخدم بأسلوب توفيقى الحذر ضد الانطباع بأن الكنيسة المبكرة شملت تجمع أعضاء ملهمين على نحو مختلف، غز يتميزون بميزة سامية، وتهيج مقلق فاتر جزئياً^(*).

وثانياً، إن كلاً من المعاصرين لمدرسة تاريخ الأديان واللاهوتيين المؤسسين والممثلين لها أظهروا نقداً حاداً للتناول النفسي التام للمفهوم الديني، وبالفعل فعلى حين انه أعطى دعماً حاسماً للوظائف الأكاديمية لأعضاء مدرسة تاريخ الأديان، فإن أدولف فون هارناك Adolf von Harnack وجد أن هذا النوع من البحث مصدر ضيق كبير، وإن اشتغل هو نفسه بهذا النوع من البحث، فإنه اعترف بأنه يجلب أمراضاً طبيعية فورية، ولذا فإن اللوجوس لدى هارناك أقوى إما من الأساطير أو الأسرار في تاريخ المسيحية. وتاريخ اللاهوت والحياة الأخلاقية مستمران في ذلك الإيمان المعترف به، والمسيحية الحية، تلك هي السمات الأبرز في تاريخ الكنيسة. وفي نفس الوقت فإن هذا النقد يبرهن على الضعف الحاسم في البروتستانتية الجديدة لدى هارناك، وبشكل محدد حيثما يكون ذلك مربوطاً بمسلمة حكم الوعي الذاتي. إن التحليل النفسي في اللاهوت، على النحو الذي يبدأ به في مدرسة تاريخ الأديان، مفتوح لدروب جديدة في عالم الدين، وهارناك وتلاميذه لم يكونوا مدركين أنهم يطيطرون تجاه الحقائق النفسية، وبعبارة أخرى إن مدرسة تاريخ الأديان بدأت بالكشف عن البعد العميق للدين أولاً، وصبت نوعاً من التحليل النفسي في اللاهوت، وذلك بمدخل موجز له، باعتباره عنصراً شرعياً لإعادة البناء التاريخية^(†). وعلى الجملة فإن مدرسة تاريخ

(*) Ibid, pp, 176-177.

(†) Ibid, p, 176, Pontifical Biblical Commission, The history of the Gospels, in, [http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBC GoseI.HTM](http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBC%20Gospel.HTM), 1/5/2012, P. 1, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic

الأديان لم تتجح في تقديم تفسير لتفرد البعد الديني للإنسان^(*).

وعلى الجملة فإن مدرسة تاريخ الأديان في جوانبها المتعددة تركز على دراسة المسيحية وسط البيئات الدينية التي نشأت فيها، سواء كانت اليهودية أو اليونانية أو ديانات الأسرار التي تأثرت بها على نحو أو آخر، موضحة في ذلك العناصر التي أخذت المسيحية من هذه البيئات الدينية والغنوصية المحيطة بها، مما يشير إلى تلك العلاقة بين مفهومي مدرسة تاريخ الأديان ومدرسة مقارنة الأديان، وكيفية الانتقال من أحدهما إلى الآخر، وفي هذا السياق يأتي التركيز على المسيحية في وسط البيئة الهلينية على جهة الخصوص.

3. المبادئ العامة للمنهج التاريخي وأثرها على دراسة الدين.

3 — نشأة النقد التاريخي.

يستخدم الباحثون المعاصرون في الدراسات الكتابية المنهج النقدي التاريخي، الذي يعنى باستجواب المصادر التي يعتمدون عليها، من أجل ضمان الحد الأعلى من كمية المعلومات المحققة، والتي تم فحصها والتأكد منها، فهم يطلبون الحقيقة التي تكون مهمة وقيمة لمصلحتهم الخاصة بهم، ويتميز في هذا السياق

Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus, pp, 141 – 142, William E. Nix, " the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, JET 27/ 4 (December 1984) p, 454, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York City, 1996, pp, 21 – 28.

(*) See, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981, p, 58.

المنهج النقدي عما يكون غالباً منهجاً عاماً وعرضياً، إضافة إلى الأحكام النقدية فيما قبل العصر الحديث على الدراسات الكتابية.

ومن الملاحظ هنا أن البدايات الأولى لعمليات نقد الكتابات المقدسة في الغرب، تعود بداياتها الأولى إلى ما يسمى بالنقد العقدي، الذي نجد له العديد من الإشارات العرضية، والتي تعد بصائر تاريخية واضحة في عصر الآباء، فأوريجين Origen شك في نسبة الرسالة إلى العبرانيين لبولس، على أساس المعايير الأسلوبية. وديونيسيوس الإسكندري Dionysius of Alexandria ناقش من خلال الأسلوب والمفردات أن مؤلف الإنجيل الرابع، لا يمكن أن يكون قد كتب أبوكاليبس يوحنا، على حين أن جيروم Jerome أشار إلى أن هناك شكاً كبيراً في نسبة الرسالة الثانية لبطرس إليه، وذلك على أسس أسلوبية. هذه البصائر كانت عقائدية أكثر منها ذات دافع تاريخي (*).

لقد أعدت قرارات التأليف وأصل الكتابة والمؤلف الحقيقي في عمليات تحديد القانونية، وليس لخدمة الاهتمام التاريخي الأصيل، فلقد استخدم مرقيون Marcion اللا احتمالات التاريخية واللين الأخلاقي كمعايير قانونية، وفي مواجهة مرقيون استخدمت الكنيسة نظرية المعاني المتعددة، التي تركز على فكرة أوريجين في الإلهام التام غير المقيد. ولقد فشلت محاولة مدرسة أنطاكية في استخدام المعنى النحوي - التاريخي. وكل من أمبروز Ambrose وهيلاري Hilary وأوغسطين Augustine والشراح الغربيين في العصر الوسيط الذين تبعوا الشرق في رفض المعنى الحرفي النحوي بذاته كتهوين وإذلال للكتاب المقدس، والمفهوم الجدير بالتقدير لله تعالى انتصر على الاهتمامات التاريخية في شكلها النقدي والعقدي، وتمثلت صياغته الكلاسيكية فيما يصدق في كل

(* See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 6, William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, p, 217, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, pp, 24 - 26.

مكان، ودائماً، ولدى الجميع، تلك العبارة التي تنسب إلى فينسينت لليرنس Vincent of Lerins. وعلى الجملة فيس هناك فحص نقدي حقيقي حر في مرحلة الآباء^(*).

وفي العصر الوسيط المتأخر نجد توما الأكويني Thomas Aquinas وجون جيرسون John Gerson وقلة أخرى غيرهما يحثون على التفسير الحرفي بصرامة أكثر، ولقد أصبح تفسيرهم شعورياً أكثر منه موضوعياً، وهذه الموضوعية على النحو الذي يراه روبرت جرانت Robert Grant بداية الدراسة العلمية الحديثة للكتاب المقدس، فلقد بدأ العقل ككيان ذاتي مستقل. وعلى أية حال فإن هناك صعوبة في تتبع الخط المباشر للانتقال من اللاهوت الوسيط إلى الدراسات الكتابية الحديثة^(†).

وعلى أية حال يلحظ أنه في العصر الوسيط فيما يتصل بالعلاقة بين الإيمان والتاريخ أو الإيمان والعقل، فيما يتصل بالنظر إلى الكتاب المقدس، أن الفهم الصحيح لقلق المسيحي في العصر الحديث عندما يصل في نهاية الأمر إلى تقاهم بين إيمانه والعمليات التاريخية، يستدعي المسح السريع المختصر لتاريخ

(*) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, p, 7, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, Fortress Press, U. S. A, 1984, pp, 41 – 42, T. V. Philip, " The Authority of Scripture in the Patristic Period", in " *Indian Journal of Theology*", 23. 1 -2 (Jan – June 1974), p. 2, *Interpretation: Essays on Principles and Methods*, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, pp, 23 – 24, Allen A. Gilmore, " Augustine and the Critical Method", in " *The Harvard Theological Review*, Vol. 39, No. 2 (Apr., 1946), pp. 141 – 143.

(†) See, Edgar Krentz , *The Historical-Critical Method*, p, 7, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, pp, 86 – 90, William Barry, *The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation*, Longman Green and Company, New York, 1908, pp, 217 – 219.

المشكلة من العصر الوسيط إلى القرن التاسع عشر، عندما أصبح النقد التاريخي المسعى الثقافي بدرجة أساسية. وعلى نحو مشابه، وبوسائل متعددة للمسيحي في العصر الحديث، فالمفكرون المسيحيون القدامى شعروا بالحاجة إلى التوفيق بين اعتقاداتهم الجديدة المؤسسة وماضيهم الوثني، الذي يشمل الأفكار العقلانية لأفلاطون وأرسطو وأوغسطين، الذي عاش في روما في تلك الفترة التي انهارت الإمبراطورية الرومانية فيها، في الوقت الذي بدأت المسيحية فيه في الهيمنة على الغرب، وهنا صنعت المسيحية المزاج العام للمسيحية في العصر الوسيط بكامله، ومن المعروف انه لم يكن رجل دين لاتيني، ولكنه متأثر أيضاً بالأفلاطونية المحدثّة. وعلى أية حال فقد عمل على قبول أولوية الإيمان على العقل، ومن هنا فإن العقل اليوناني في العصر الوسيط أصبح ثانوياً وخاضعاً للوحي الإلهي المدون في الكتاب المقدس. أيضاً فقد عمل أوغسطين على التنسيق بين قصص التاريخ الدنيوي وسلاسل التاريخ الكتابي. ولم تجد وجهة نظر أوغسطين في سيادة الكتاب المقدس أية معارضة لها لفترة تزيد على نصف الألفية، وليس حتى بوصول أفكار الفيلسوف المسلم ابن سينا؛ فعلى الرغم من أنه ليس مهتماً أساساً بالكتابات المقدسة المسيحية، فإن منهجه قريب من ذلك المنهج الذي يستخدمه العلماء اللاتين، ولقد عمل ابن سينا على التوفيق بين أعمال الفيلسوف أرسطو وبين القرآن الكريم، وفي تناوله لموضوعاته ركز على العقل النقدي المستقل عن الكتابات الإسلامية المقدسة، مع إدراك نهائي للتحليل الطبيعي لإلهامها. وعلى أية حال فإن ابن سينا قبل التفسير المجازي للقرآن الكريم في كل حالة يحدث فيها تعارض مع الفكر العقلي^(*).

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 147, Ran J. Bigalke, Historical Survey of Biblical Interpretation, Journal of Dispensational Theology, August, 2010, pp, 41 – 42.

وهناك فيلسوف آخر تعامل مع قضايا التفسير، وهو ابن رشد الذي ذهب في محاولته للتوفيق بين القرآن الكريم والعقل إلى ضرورة الأخذ بالتفسير بشكل رمزي. وفي الحقيقة فإن عقائد الدين يمكن أن تتسجم مع العلم والفلسفة، على النحو الذي قرره الفيلسوف اليهودي ابن ميمون في كتابه " دلالة الحائرين" الذي عرض فيه تفسيراً فلسفياً للحائز، بسبب أن الحائز يجب أن يحصل على الرضى من أجل أن يكرس نفسه في سلام؛ لكي يمتلك الأفكار، دون أن يُزَعَجَ بالأفكار التي ترفض مبادئ الكتاب المقدس. وأتباعه الذين أرادوا الالتزام بالكتب المقدسة، ولكنهم كانوا محرجين بالتناقضات بين العلم والكتاب المقدس، وهو يرى أن العقل مغروس في البشر من قبل الله تعالى، ولا يمكن أن يكون متعارضاً مع الوحي، وإذا حدث التناقض الظاهر بينهما، فإن ذلك يعود إلى أخذ النص بالمعنى الحرفي، في حين أنه يجب أن يؤخذ بالمعنى المجازي، لأجل أن يحفظ الكتاب المقدس من أن يكون بلا أهمية، فالعقل يجب عليه أن يأخذ بالتفسير المجازي، فالدين والعلم يتم كل واحد منهما الآخر، وليس هناك توتر بينهما؛ فالكتاب المقدس معقد بالمعنى الباطني والخارجي لدى أولئك الذين يقدرّون على التعرف على حقيقته المزدوجة(*) .

وعلى أية حال استمر أنسلم في العالم المسيحي وفقاً للتقليد الاوغسطيني؛ معتقداً أن التحليل العقلي ضروري لفهم الإيمان المسيحي، وهو أمر ساعد على بناء المدرسية في العصور الوسطى المتأخرة، ولكن الإيمان لديه شرط مسبق

وقارن، ابن سينا، الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، تحقيق د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1987، ص 98.

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p. 148.

وقارن، ابن رشد، فلسفة المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال، في " فلسفة ابن رشد"، القاهرة، بدون تاريخ، ص 10، وابن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ، 53/2.

في استخدام العقل: أنا أؤمن كي اتعمل. ذلك أن الاستخدام الصحيح للعقل لا يجعله في تعارض مع الكتابات المقدسة، ومن هنا فإن الفلسفة المدرسية العقلانية هدفها الدفاع عن الإيمان المسيحي، إذ تم الدفاع العقلاني عن الكتب المقدسة في مواجهة الزنادقة والشكوكيين، ولكن هذه العملية العقلية سوف تستخدم لنقد العقائد التقليدية(*).

ثم جاء بعد ذلك الأكاديمي اللاتيني بيتر أبيلارد Peter Abelard الذي استخدم مصادر الفلسفة للدفاع عن المسيحية، ومع ذلك ناقش العديد من عقائد الإيمان المسيحي، موضحاً أن آباء الكنيسة يناقض كل واحد منهما الآخر. وفي كتابه " نعم ولا" Sic et Non اقتبس من الكتابات المقدسة، وآباء الكنيسة، والسلطات القانونية، وبعد ذلك أخرج الاقتباسات المتناقضة، دون أن يضيف عليها تعليقا من عنده. ولقد افترض على أية حال أن السلطات المتعارضة غير ممكنة؛ فليس هناك حقائق متعارضة، ولكن هناك حالات غموض فحسب، بسبب سوء فهم الكلمات المستخدمة في سياقها، وفي الإهمال في نسخ النصوص الموجودة، ولكنه لم يقارن النصوص الكتابية المفترض تعارضها(†).

ولدى أبيلارد فإن الإيمان لا يمكن أن يكون متعارضاً مع الأشياء التي خلقها الله تعالى، وفحصت بالفلسفة. وبشكل ما توقع أبيلارد الأفكار التي ستأتي بعد ذلك بحوالي خمس قرون على يد ديكارت، إذ اعتقد أن مفتاح العقل يتمثل في الشك المنهجي، وعندما يكون العقل مستخدماً ومقدماً على الإيمان، فإن ذلك يفضي إلى استجواب العقائد كلها. وحقائق الكتابات المقدسة لا بد أن تكون موافقة لنتائج العقل؛ وبسبب أن لغة الكتاب المقدسة كانت موجهة لأناس غير متعلمين، فإنه يجب أن تفسر بالعقل. ولقد حاول تلميذ أبيلارد بيتر لومبارد

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 148.

(†) Ibid, p. 149.

Peter Lombard أن يحل كل التناقضات الظاهرة لدى أستاذه من خلال القول بأن الكنيسة تحوز في المقابل دعوى امتلاك العقل الفردي (*).

وجاء بعد ذلك توما الأكويني الذي عمل على تحقيق الانسجام بين النص الكتابي والفكر الفيلسفي الكلاسيكي، فلدیه أن أسرار الإيمان مستثناة من التحليل العقلي، علي سبيل المثال التثليث، والتجسد، والفداء، ويوم القيامة. وكان العديد من النصوص الأرسطية مدروس في هذه الفترة، وعلى الرغم من أن الأكويني حاول أن يضعف هجوم التحقيقات الأرسطية على نصوص الكتاب المقدس، فإنه دمج المنطق في دراسته له، مستخدماً العقل أداة للدفاع عن الكنيسة. إن سر الله تعالى يمكن أن يكون معبراً عنه بالقوانين الإنسانية والدراسات الموضوعية. ولقد بدأ الأكويني تحقيقه بالإيمان وتبع ذلك بالعقل، ولكن هل سيكون الشخص أحمقاً برفضه وحي الله تعالى، بسبب أنه لا يحتوي على العقل للإنساني! وعلى الجملة فإن الإيمان والعقل لا يفكر فيهما على أنهما متعارضان (†).

وفي عصر النهضة والإصلاح سوف تبدأ النتائج الأولى في الظهور، فلقد جلب عصر النهضة تطوراً مهماً: الاهتمام بالعصر القديم، وجمع المخطوطات القديمة، ثم بعد ذلك اختراع الطباعة التي بدأت في تقديم النسخ المتاحة للباحثين والأكاديميين، وبعد عام 1453م جلب المنقون البيزنطيون المعرفة اليونانية إلى إيطاليا، حيث كانت هناك لهفة على التعلم، إضافة إلى تشجيع السفر والانتقال

(* Ibid, p, 149, A. K. M. Adam, What is postmodernism Biblical Criticism?, Frotress Press, Minneapolis, 1995, pp. 5-6, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, p, 42.

وقارن، رينيه ديكرات، مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة محمود محمد الخضير، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبها، 1930، ص 12، ص 3 - 32.

(†) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason",p. 149.

إلى البلدان الأخرى، كما أن دراسة اللغة العبرية بدأت في الظهور، وكانت الشخصية البارزة في ذلك شخصية يوهانز ريوكلين Johannes Reuchlin فمن خلال اهتمامه بمصادر عصر النهضة الإنساني، أسهم بالأدوات اللغوية في تفسير الكتاب المقدس. وهناك أيضاً طالب القانون الكنسي لورينزو فاللا Lorenzo Valla في عام 1440م، الذي برهن على أن النص المستشهد به في مرسوم غراتين Decree of Gratian الذي يوثق تبرع قسطنطينين بمنحة الإكليل والأراضي إلى البابا سيلفستير التاسع Sylvester I مزور، وقد جعل منه استخدامه للحجج اللغوية والقانونية والتاريخية والسياسية واحداً من المؤسسين للنقد التاريخي، ولقد أعطى أولريك فون هيوتين Ulrich von Hutten تأثيراً عظيماً بطباعته للمرة الأولى عام 1517م في ألمانيا^(*). ومن المعروف أنه استخدم معرفته اللغوية بالترجمة اللاتينية لجيروم للكتاب المقدس، لكي يكشف العديد من الأخطاء الموجودة فيه، ولكنه كعادة أسلافه لم يستجوب صدق النص الكتابي نفسه، وهي الفرصة التي سوف تأتي بعد قرنين من ذلك التاريخ^(†).

أما الإنسانيون من أمثال إراسموس Erasmus، وكاجيتان Cajetan، وجون كوليت John Colet فقد فسروا الكتاب المقدس بنفس المناهج التي استخدموها

(*) See, Edgar Krentz , *The Historical-Critical Method*, p, 8, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 149, Alan F. Johnson, *the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice*, p, 5, Robert D. preus, " Luther and Biblical; Infallibility", in " *Inerrancy and the Church*", Edited by John D. Hannah, Moody Press, Chicago, p, 101, George Huppert, " the Renaissance Background of Historicism", in " *History and Theory*", Vol. 5. No. 1. (1966), p, 49.

(†) See, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, pp, 100 - 101, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 150, Pontifical Biblical Commission, *The Historicity of the Gospels*", P, 1.

في دراسة الآداب القديمة الأخرى، وبحثوا عن المعنى الحرفي، ولم يتمكنوا من إيقاف هذا النمط بشكل اصطناعي في الحدود التي نصبت نوعاً ما حول الكتابات المقدسة، ولقد أعطوا الدفعة الأولى للفهم التاريخي للكتاب المقدس. ولقد زواج إراسموس هذا المطلب باستخدام العقل، الذي جعله معياراً للتفسير، ومن هنا فإن الفكر التاريخي واستخدام العقل كانا إرثي عصر النهضة اللذين انتقلا بعد ذلك إلى المفسرين المتأخرين. ولقد روج الكلاسيكي جيمسناسيا gymnasia لمقارباتهم والأجيال المتأثرة بتفاسيرهم. وعلى الجملة فإن الإصلاح سوف يكون مؤشراً واضحاً في تاريخ تفسير الكتاب المقدس، ليس في تقليد الكنيسة، الذي سوف يصبح القاضي الوحيد في اللاهوت^(*). ومن هنا يمكن القول بأن عصر النهضة والنزعة الإنسانية مهدا الطريق لمنهج النقد التاريخي لرفض عصمة الكتاب المقدس، وكل شيء خارق للطبيعة في الرواية الكتابية^(†).

وعلى أية حال فقد تبع إراسموس فاللا مستخدماً نقده النصي للكتاب المقدس نفسه، ويعد عمله علامة على استخدام التعليم الإنساني في دراسة الأدب المسيحي القديم والكتاب المقدس، وهذا كان بداية النقد الكتابي الحديث، الذي سوف يكون في بعض الحالات في القرن التاسع عشر محدداً بدراسة الكتاب

(*) See, Warren Olnely, Desiderius Erasmus, San Francisco, John Henry Nash, 1920, p, 20 , Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 8, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 5, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, pp, 62 - 63, Mathew Vellanickal, "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2, (Jan - June 1974), p, 25, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, p, 29.

(†) See, Robert D. preus, " Luther and Biblical; Infallibility", in " Inerrancy and the Church", Edited by John D. Hannah, Moody Press, Chicago, p, 101, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, p, 30.

المقدس وفقاً للتأليف الإنساني والقابلية للخطأ، إذ لاحظ إراسموس أن بعض الآيات في العهد الجديد غير موجودة في أفضل المخطوطات، وعلى سبيل المثال: "وَبَعْدَمَا قَامَ بَاكِرًا فِي أَوَّلِ الْأُسْبُوعِ ظَهَرَ أَوَّلًا لِمَرْيَمَ الْمَجْدَلِيَّةِ الَّتِي كَانَ قَدْ أَخْرَجَ مِنْهَا سَبْعَةَ شَيَاطِينٍ. فَذَهَبَتْ هَذِهِ وَأَخْبَرَتْ الَّذِينَ كَانُوا مَعَهُ وَهُمْ يَتَوَحَّوْنَ وَيَبْكُونَ. فَلَمَّا سَمِعَ أُولَئِكَ أَنَّهُ حَيٌّ وَقَدْ نَظَرْتَهُ لَمْ يُصَدِّقُوا. وَبَعْدَ ذَلِكَ ظَهَرَ بِهَيْئَةٍ أُخْرَى لِاثْنَيْنِ مِنْهُنَّ وَهُمَا يَمْشِيَانِ مُنْطَلِقَيْنِ إِلَى الْبَرِّيَّةِ. وَذَهَبَ هَذَانِ وَأَخْبَرَا الْبَاقِينَ فَلَمْ يُصَدِّقُوا وَلَا هَذَيْنِ. أَخِيرًا ظَهَرَ لِلْأَحَدِ عَشَرَ وَهُمْ مُتَّكِنُونَ وَوَيْحَ عَنَمِ إِيْمَانِهِمْ وَقَسَاوَةِ قُلُوبِهِمْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يُصَدِّقُوا الَّذِينَ نَظَرُوهُ قَدْ قَامَ. وَقَالَ لَهُمْ: «أَذْهَبُوا إِلَى الْعَالَمِ أَجْمَعِ وَارْكُزُوا بِالْإِنْجِيلِ لِلْخَلِيقَةِ كُلِّهَا. مَنْ آمَنَ وَاعْتَمَدَ خَلَّصَ وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ يُدَنَّ. وَهَذِهِ الْآيَاتُ تَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ: يُخْرِجُونَ الشَّيَاطِينَ بِاسْمِي وَيَتَكَلَّمُونَ بِالسَّنَةِ الْجَدِيدَةِ. يَحْمِلُونَ حَيَاتٍ وَإِنْ شَرِبُوا شَيْئًا مُمِيتًا لَا يَضُرُّهُمْ وَيَضَعُونَ أَيْدِيَهُمْ عَلَى الْمَرْضَى فَيَبْرِأُونَ». ثُمَّ إِنَّ الرَّبَّ بَعْدَمَا كَلَّمَهُمْ ارْتَفَعَ إِلَى السَّمَاءِ وَجَلَسَ عَنْ يَمِينِ اللَّهِ. وَأَمَّا هُمْ فَخَرَجُوا وَارْكُزُوا فِي كُلِّ مَكَانٍ وَالرَّبُّ يَعْمَلُ مَعَهُمْ وَيُبَيِّنُ الْكَلَامَ بِالْآيَاتِ التَّابِعَةِ. آمِينَ^(*)، وَأَيْضًا "فَمَضَى كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى بَيْتِهِ^(†)"، وَأَيْضًا "فَقَالَتْ: «لَا أَحَدًا يَا سَيِّدِي». فَقَالَ لَهَا يَسُوعُ: «وَلَا أَنَا أَدِينُكَ. أَذْهَبِي وَلَا تَخْطِيي أَيْضًا»^(‡)». ولقد أشار إلى أن جميعها مزورة^(§).

ولقد عمل، مثل ابن ميمون، على أن يصنع الانسجام بين الوحي والعقل،

(*) إنجيل مرقس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 16: 9 - 20.

(†) إنجيل يوحنا، 7: 53.

(‡) السابق، 8: 11.

(§) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 150, Robert Blackley Drummond, Erasmus His Life and Character, London, Smith Elder & Company, 1873, Vol., pp, 313 - 325, Hilmar M. Pabel and Erasmus, " Retelling the History of the Early Church: Erasmus's "Paraphrase on Acts", in " 1 (Mar., 2000), p, 64.

مستخدماً التفسير المجازي للكتابات المقدسة، عندما لا تكون القراءة عقلانية عند التمسك بالقراءة الحرفية لها، وهكذا يستخدم العقل باعتباره معياراً للكتابات المقدسة^(*).

ولقد أعطى مارتين لوثر الأسبقية والأولية للكتابات المقدسة في كل المسائل التي تحيل إلى آباء الكنيسة، وهذا يعني أن الكتابات المقدسة ذاتها بذاتها هي وحدها المفهوم الأكثر صراحة وسهولة ووصولاً، كما أنها السلطة الأكثر شمولاً، وهي المفسرة ذاتها بذاتها، وهي التي تشهد على كل الأشياء وتتحكم عليها، وتعمل على إضاعتها. ولقد أكد لوثر على أن الكتاب المقدس بمعناه الحرفي واضح ومفتوح على الجميع، هذا المعنى الحرفي هو المكان الذي يعمل فيه روح القدس، وليس في تقليد الكنيسة الكاثوليكية أو في التجربة الفورية للمتحمسين، وقد استعمل كل الوسائل التي طورها الإنسانون لاكتشاف هذا المعنى الحرفي: اللغويات العبرية واليونانية، والعهد اليوناني لإراسموس، والخلفية التاريخية للكتاب المقدس، ومع ذلك يصر على أن الروح القدس ضروري للتفسير الصحيح^(†).

واستغل مارتين لوثر المدرسة الإنسانية الجديدة، واستخدم العقل للهجوم على مؤسسة الكنيسة في روما، وكان عمله تاريخياً لتحري أخطاء البابوية. ومن المعروف أن العقل في العصر الوسيط ركز على تفاصيل الأفعال الإنسانية في

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 150.

(†) See, Edgar Krentz, the Historical-Critical Method, p, 9, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, 3-15, p, 5. , Eric j. Swensson, Luther's Approach to Holy Scripture", in,"www.holytrinitynewrochelle.org/yourti3313.html, 27/5/2012, pp. 1- 4, Mark Ellingsen, " Luther as Narrative Exegete", in " The Journal of Religion", Vol. 63, No. 4, Martin Luther, 1483-1983 (Oct., 1983), p, 397.

التاريخ، على أساس أنها غير مهمة نسبياً، فالناس مهتمون باللاهوت المنتصر، وليس بالحقائق التاريخية، ولكن الدراسة الحديثة للتاريخ المستخدمة في فحص الكتاب المقدس وجدت جذورها أثناء النهضة الإيطالية، وأحد هؤلاء المؤرخين هو نيكولا مكيافيللي Nicolo Machiavelli الذي خلص دراسة العلوم السياسية والتاريخ من اللاهوت، فلم يعد لديه تدخل للاهوت ليكون عاملاً أساسياً في التاريخ، فدراسة الشؤون الإنسانية أصبحت لها أهمية قصوى، ولم يعد التاريخ يفكر فيه على أنه خطي، ولكنه جدد في النموذج الحزوني اليوناني للأنماط التاريخية المتكررة. ولقد احتج المؤرخ الفرنسي بوسيت Bossuet لاحقاً بتقرير أن التاريخ ليس خاضعاً للعقل، وأنه ساكن ولاهوتي، إنه فعل للخطة الإلهية، ولكن حتى بوسيت لم يكن ليمنع العلمانية الجديدة، وذلك على الرغم من أنه كان المفكر الأخير المحتمل لكي يشكل التاريخ على النمط الأوغسطيني، فإنه بوسيت رأى أن الله تعالى لا يعمل مباشرة في التاريخ، ولكنه يعمل من خلال عقول البشر (*).

ولقد جلب تأكيد لوثر على الوضوح في الكتابات المقدسة مشكلتين: الأولى، كيف يمكن للشخص أن يختار بين التفسيرات المختلفة، التي تدعي أنها تركز على المعنى الحرفي؟ لقد اختار إراسموس ولوثر بدلاً من ذلك التفسير الكامل للكتاب المقدس من نقطته المركزية: المسيح عليه السلام. خذ المسيح من الكتابات المقدسة، وما الذي يوجد فيما عدا ذلك! وعندما تكون النصوص المستشهد بها غير واضحة، فإن على المفسر أن يربطها بذلك الإنجيل، ولقد عبر ميلانشثون Melanchthon عن نفس الوجهة في كتابه Apology of the Augsburg Confession IV. 2— ولقد استخدم لوثر نفس المبدأ بالنسبة

(* See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", pp, 150-151, Eric j. Swensson, Luther's Approach to Holy Scripture", p. 1.

لمشكلة القانون، فبعض فشلت في الوصول إلى الإعلان الصحيح للإنجيل، فـ James نكر عيسى عليه السلام مرتين فحسب، والرسالة إلى العبرانيين تعتبر التوبة بعد السقوط من الإيمان التعميدي مستحيلة، إن القانون الإنجيلي عند لوثر يمثل فيما حث عليه المسيح عليه السلام، وذلك في مقدمته للعهد الجديد عام 1522م، ومقدمات الأسفار الفردية جيمس ويهوذا Jude، والرسالة إلى العبرانيين، والأبوكوليبس، هذه كلها أخفقت في الوصول إلى هذا المعيار، على حين أن يوحنا، والرسالة إلى أهل روما، والرسالة إلى أهل غلاطية، ورسالة بطرس الأولى تشكل القلب الأساسي وأرفع من الأسفار الأخرى (*).

ويشعر البعض هنا أن لوثر قدم عنصراً شخصياً في التفسير، ويتوسل الآخرون بهذه البصيرة لدى لوثر باعتبارها تبريراً لمحتوى النقد الحاضر اليوم. الذي يعتمد على ما يسمى بقاعدة تشابه الإيمان Sachkritik وركز أيضاً زوينجلي Zwingli وكالفن Calvin على أن الكتاب المقدس صاحب السلطة الوحيدة في الكنيسة، ولكنهما لم يتبعاً المقاربة الكريستولوجية للوثر. ولقد اشتقت سلطة الكتاب المقدس لدى كالفن من أن الله تعالى هو نفسه المتكلم في الكتاب المقدس، وموقفه هنا أدى إلى رؤية أكثر صرامة للمعنى الحرفي واستخداماته. ولقد كان ماتهياس فلاكيوس يليلريكوس Matthias Flacius Illyricus أقرب بالروح إلى كالفن، فكتابه Claris Scripturae Sacrae (1567) أول نص هيرمينوطيقي، وعلامة في تاريخ التفسير، ولقد طلب فلاكيوس اكتشاف المعنى الحرفي، وبمعنى آخر المعنى المنقول إلى القراء الأصليين. ويمكن أن تحل

(* See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 9, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p. 5. , Eric j. Swenson, Luther's Approach to Holy Scripture", pp. 2-3, Desiderius Erasmus, In Praise of Folly, Translated by John Wilson, Grand Rapids, MI: Christian Classic Ethereal Library, 1688, p, 40, p, 59.

التناقضات الظاهرة، لو أدرك الشخص بعناية غرض الكتاب المقدس، الذي يستعمله كمرشد ودليل^(*).

وهنا يغيب الإنجيل المركزي عند لوثر، ومع ذلك فإن المبادئ الأساسية لدى فلاكيوس تشير إلى التفسير التاريخي حقاً. وعلى الجملة فإن رجال الإصلاح حرروا الكتب المقدسة، ليمارسوا الوظيفة النقدية في الكنيسة، ولقد وجدوا معيار التفسير في المعنى الحرفي، وما يقرره الشخص من بين التفسيرات المختلفة، إنما يكون إما أن يكون فهماً وفقاً لإنجيل لوثر أو تشابه الإيمان وفقاً لفلاكيوس. ولدى لوثر فإن التقييم النقدي لما يقوله النص الكتابي إنما يكون في ضوء الإنجيل من خلال قصد المؤلف الذي يدخل للمرة الأولى، أيضاً فإن لوثر يناقش عمل روح القدس " بالكلمة " التي تخلق الفهم الصحيح، وهكذا فإن شكلاً واحداً من الدائرة التأويلية سوف يدخل إلى التفسير، أما مسألة العلاقة بين الإيمان والمنهج التاريخي، فهي من المسائل التي لا تزال مناقشتها قائمة حتى اليوم^(†)، وهو أمر سوف يتناوله هذا البحث على نحو تفصيلي.

وعلى الجملة فإن المنهج التاريخي النقدي للكتاب المقدس، لم يكن مستخدماً في عصر الآباء، ولا في العصر الوسيط، ولا في عصور إصلاح الكنيسة؛ فلقد كان معزولاً عن شروح الآباء، أمثال أوريجن Origen أو أوغسطين Augustine أو جيروم Jerome الذي ربما استخدم أشكالاً أولية من النقد التي

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp. 9-10, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 5, M. R. Westall, " The Authority of Old Testament?", in " of Theology", 21. 4 (Oct. - Dec. 1972), p, 229.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 10, , William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, pp, 217 - 218., Eric j. Swensson, Luther's Approach to Holy Scripture", p. 4.

قد تتشابه مع هذا المنهج، ولكن نمط الشرح كان حرفياً أو مجازياً بشكل واضح. وأحياناً يشتغل هذا المنهج بما يسمى بالمعنى الروحي للكتابات المقدسة، ويمكن القول بأن جذور المنهج التاريخي النقدي تعود إلى عصر النهضة، خاصة في تأكيده على ضرورة العودة إلى المصادر، أيضاً فإن ثورة كوبرنيكس قد أثرت على دراسات الكتاب المقدس، خاصة فيما يتعلق بأراء جاليليو التي كان لها أثرها على تفسير يهوشع: "وَبَيْنَمَا هُمْ هَارِبُونَ مِنْ أَمَامِ إِسْرَائِيلَ وَهُمْ فِي مُنْحَدِرِ بَيْتِ حُورُونَ، رَمَاهُمُ الرَّبُّ بِحِجَارَةٍ عَظِيمَةٍ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى عَرِيقَةِ فَمَاتُوا. وَالَّذِينَ مَاتُوا بِحِجَارَةِ الْبَرْدِ هُمْ أَكْثَرُ مِنَ الَّذِينَ قَتَلَهُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ بِالسِّيفِ. حِينَئِذٍ قَالَ يَشُوعُ لِلرَّبِّ، يَوْمَ أَسَلَّمَ الرَّبُّ الْأُمُورَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ، أَمَامَ عُيُونِ إِسْرَائِيلَ: «يَا شَمْسُ ثُومِي عَلَى جِبْعُونَ، وَيَا قَمَرُ عَلَى وَادِي أَيْلُون»^(*)، فيما يتصل بالقول بأن الشمس ثابتة بلا حركة، ولقد حاول هذا العصر أن يدرس الكتاب المقدس بالعودة إلى لغاته الأصلية العبرية والآرامية واليونانية، بدلاً من اللغة اللاتينية التي كانت مستخدمة ومألوفة في كل العصور السابقة في الغرب^(†).

ومع أن المصلحين من أمثال لوثر وكالفن لم يبتعدوا بشكل راديكالي عن التفسير التقليدي للكتابات المقدسة، فإنهم أعطوا الكتابات المقدسة أولية على الكنيسة وتفسيرها للكتاب المقدس؛ مما أدى إلى التخلي عن التفسير المجازي، والتأكيد على المعنى الحرفي للنصوص الأصلية. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر تطور هذا المنهج على نحو أكثر في عمل الخبير القانوني الهولندي واللاهوتي هيوغو جروتوس Hugo Grotius، والعالم البلاغي والتوراتي الفرنسي ريتشارد سيمون Richard Simon، والفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا Baruch Spinoza، وعلى هذا النحو عمل البروتستانت

10: 11 – 12 (*).

(†) See, , Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 246, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 5.

والكاثوليك واليهود. وقد أعطي هذا المنهج حافظ جديد في عصر التنوير بحركة التاريخية الألمانية في القرن التاسع عشر. فمن ناحية كان هناك تأثير من ليوبولد فون رانكي Leopold von Ranke الذي قدم باعتباره مؤرخاً: كيف كان حقيقياً؟ ومن المعروف أن الهدف الطموح لعلم التاريخ قد أثر على العديد من علماء الكتاب المقدس في هذا العصر. ومن ناحية أخرى كان هناك هجوم ربوبي على المسيحية التاريخية التي طورت منهجها بطرق متعددة. ولقد حبس في القرن السابع عشر الربوبي هيرمان صموئيل ريماروس Hermann Samuel Reimarus هذا الهجوم، إذ كان يخشى من النتائج التالية لهذا الهجوم المروع، إذا نشر الكتاب في حياته. ولقد نشرت سبعة أجزاء من هذا العمل بعد ذلك على يد جوتلهولد إفرام لسنج Gotthold Ephraim Lessing بعنوان *Wolfenbüttel Fragmente* (1774 — 1778) (*).

ولقد أدى عمل ريماروس في النهاية إلى ما يسمى ببحث حياة عيسى عليه السلام Leben-Jesu Forschun لدى كريستين بور Ferdinand Christian Baur ، وهينرينش ج. باولوس Heinrich E. G. Paulus، وديفيد فردريك

(* See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", p, 246, Hans Dieter Betz, " *The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin*", p, 14, George Cross, *The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith"*, The University of Chicago Press, 1911, p, 51, John F. McCarthy, " *Two Views of Historical Criticism*", *Living Tradition*", p, 3, Ran J. Bigalke, *Historical Survey of Biblical Interpretation, Journal of Dispensational Theology*, p, 47, Martin Richard Noland, *Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck*, submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York City, 1996, pp, 199 – 207.

سترواش David Friedrich Strauss، وبرونو بتيور Bruno Bauer، وإرنست رينان Ernest Renan الذين أخذوا يؤلفون كتباً ودراسات عن عيسى الناصري التاريخي في منتصف القرن التاسع عشر، ويتناولون الإنجيل كسجلات إنسانية قديمة. ومن الصعوبة اليوم إدراك أثر الاكتشافات التاريخية والأركولوجية في أواخر القرن الثامن عشر وأواخر القرن التاسع عشر على تطور النموذج التاريخي النقدي للتفسير الكتابي، إذ كان لهذه الدراسات أهمية كبيرة في عملية التطوير. ومع أن حجر رشيد Rosetta Stone مكتوب بلغة يونانية قديمة مليئة بالطلاسم قد اكتشف عام 1798 - 1799م، فإن النص الهيروغليفي لم تحل شفرته حتى عام 1827م على يد جون فراكوس شامبليون Jean François Champollion، ومعنى ذلك أنه أخذ نصف قرن آخر قبل أن تفتح الكنوز المغلقة للأدب المصري القديم. وهكذا فللمرة الأولى يمكن قراءة العهد القديم على أساس الخلفية الأدبية لجار إسرائيل من الغرب. وبالمثل فإن الأدب الآشوري والبابلي القديم أصبح معروفاً لعلماء العهد القديم عبر حل رموز النقوش القديمة، والتي لا تزال في موقعها الأصلي على طول الطريق من بابل إلى همدان، كما أن الإنجليزي هنري س. رولينسون Henry C. Rawlinson تمكن من أن يحصل على نسخ مما هو مكتوب باللغة الفارسية القديمة، اللغة العيلامية القديمة Elamite واللغة الأكادية، والتي كانت موجودة في هذه البقاع لقرون عديدة عام 1846م. وبالفعل فإن العهد القديم أضحي مدروساً على أساس خلفية أدب الإمبراطورية الآشورية والبابلية القديمة، جيران إسرائيل من الشرق. وعلوّة على ذلك فإن اكتشاف الآلاف من الرسائل اليونانية والبرديات المصرية ألقى ضوءاً تاريخياً جديداً على دراسة الترجمة السبعينية والترجمة اليونانية للعهد الجديد، ومثل هذه الاكتشافات التاريخية والأركولوجية لا يمكن أن تساعد إلا بأن يكون لها تأثير على نموذج النقد التاريخي لتفسير التوراة (*).

(* See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical

وفي القرن السابع عشر سوف ينشأ الشك المنهجي، فالعلم والتاريخ والفلسفة سوف تصبح مجالات علمية مستقلة، وسوف تتخلص من سلطة الكتاب المقدس، وكذلك سلطة السادة التقليديين أمثال أرسطو وبطليموس وغيرهما، ونتيجة ذلك كله منهج جديد في المعرفة سوف يؤثر على تفسير الكتاب المقدس. والشخصيات الأساسية هنا ليست شخصيات لاهوتية، ولكنهم رجال نظرت إليهم الكنيسة على أنهم غرباء ووقحين وكفار، ولقد درس كلاوس سكولدير Klaus Scholder انتهاكات المعرفة العلمانية للسلطة الكتابية في هذا القرن. ومن المعروف أن الكتاب المقدس في بداية القرن السابع عشر كانت له السلطة الكونية في كل مجالات المعرفة، ولكن في نهاية هذا القرن ضعفت في نهاية القرن، ففي عام 1543م تحدى أندرياس اوسياندير Andreas Osiander سلطة الكتاب المقدس في كتابه الذي نشره بعنوان Copernicus De Revolutionibus Odium Coelestium مع مقدمة من عنده، ولقد أشار إلى أن وجهة نظره في نظرية مركزية الشمس heliocentric، لكي يحكم عليها بالكيفية التي تكون بها كافية لتفسير الظواهر السماوية. والسمة النظرية في عمله إبقاء المعارضة للنظرية في حدها الأدنى على نحو كاف (*).

Interpretation And Church Life ", p. 246 -247, Ernest Renan, The History of the origin of Christianity, Book V, the Gospels, London, Mathieson, and company, p, 46, David Friderich Strauss, The Life of Christ, Critical Examined, London, Newgate Street, Vol., 3, p, 359, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986), p, 9, Ernest Renan, The History of the Origins of Christianity. Boo; 1, Life of Jesus, Grand Rapids, MI: Christian Classic Ethereal Library, London, Mathieson & Company, p, 255.

(* See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 11, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, pp, 5-6.

ولكن هذه النظرية أعطيت احتمالية أكبر بكثير على يد العالم الرياضي يوهانز كبلر Johannes Kepler في براهينه الرياضية في القرن السابع عشر، ولقد حاول كبلر أن يوفق بين وجهات نظره والكتاب المقدس باقتراح نظرية مراعاة احتياجات اللغة الكتابية، وبالتالي حفظ الكتاب المقدس عن الخطأ: ففي الحقيقة تتحدث الكتابات المقدسة عن أشياء الحياة اليومية، التي لم تعين لتعطي الإنسان الأمر والتعليم، في أسلوب إنساني، على النحو الذي يدرك به الإنسان هذه الأشياء. ولقد استنتج كبلر أن العلم يعتمد فيه العقل على دليل الملاحظة الذي يعد أقوى بكثير من دليل الآباء، العلم يجب ان تستخدم لفهم الكتاب المقدس. ورؤى العالم الجديدة وكذلك العلوم الاستقرائية الجديدة تهتم بذاتها فذا العالم المولود الناشئ، وليس بالمرحك اللاهوتي الخفي عند أرسطو؛ فالعلم يعمل بشكل مستقل عن الكتاب المقدس، وبهذا الأسلوب فإن سلطة الكتاب المقدس ضعيفة(*) .

ولقد جاء هذا الفعل مع نشر إسحاق دي لا بيربري Isaac de La Peyrbre لعمله Prae-Aclamiten عام 1655م، وذلك في محاولته للتوفيق بين المعرفة الجديدة والكتاب المقدس، إذ ناقش مجموعة من المعلومات الجغرافية والتاريخية مع تفسير حذر للرسالة إلى أهل رومية " من أجل ذلك كأنما بإنسانٍ واحدٍ دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع. فإنه حتى الناموس كانت الخطيئة في العالم. على أن الخطيئة لا تحسب إن لم يكن ناموس. لكن قد ملك الموت من آدم إلى موسى وذلك على الذين لم يخطئوا على سببه تعدى آدم الذي هو مثال الآتي^(†) مجبراً فيها لخاتمة تتمثل في أن آدم عليه السلام، لم يكن الرجل الأول، ولكنه فحسب سلف

(*) See, Owen Ginerich, " Kepler and the Law of Nature", in " Perspective on Science and Christian Faith", Vol., 63, March 1, 2011, pp, 17 – 24, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 11.

(†) .14 – 12 :5

الإسرائيليين. ولقد أشار دي لا بيربري إلى الفجوات والتناقضات في المادة الكتابية، كما أنه استخدم نتائج التاريخ والعلوم الإمبريقية في استجواب التفسير التقليدي. كما أنه أشار إلى أنه قد أخطأ في فهمه للرواية المحلية المخصوصة كحقيقة عامة عن التاريخ بأكمله^(*).

ولقد اتبع خلاف ما قبل الأدمية برد فعل قوي أنتجته كل فروع المملكة المسيحية الغربية، إذ كان هناك فيضان من مجموعة من الأكاديميين الذين دحضوا الكتاب من الناحية التفسيرية بسهولة، ولكن لم تكن هناك مواجهة للسؤال الأساسي: كيف يمكن التوفيق بين المعرفة الجديدة والسلطة الكتابية؟ لقد كان المطلب الأرثوذكسي عوضاً عن التضحية بالفكر في وجه روايات الكتاب المقدس. وهناك استجابتان محتملتان بعد ذلك فحسب: إما أن تترك الحقيقتين على أنهما مستقلتان، ولا تعتمد إحداهما على الأخرى، وهو ما لا يكون مرضياً لأحد، أو الصراع بينهما على السيادة التي يجب أن تنتج بأن تسيطر إحداهما على الأخرى. وأفضل رد فعل أرثوذكسي كان من الممكن أن يكون أفضل من الناحية النظرية والشمولية في تفسير المعلومات الجديدة، والفشل في تقديم البديل، فقطع الرابطين الأخيرين لا يزال معوقاً للنقد، وذلك كان نتيجة نهائية للجدل الأرثوذكسي. ومن الملاحظ أن الأرثوذكسية قد أعطت النقد تحراً من الحوار مع الغرباء الأجانب الذين شعروا بأنه ليس هناك شريك حقيقي للحوار مع الكنيسة، ولذا تجاهلواها^(†).

وعلى ضوء هذه التطورات فإن البابا ليو الثالث عشر Pope Leo XIII شكل لجنة أسقفية كتابية عام 1902م، لتشجيع الدراسات الكتابية داخل الكنيسة، ولكنه

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 12, Jeffrey L. Morrow, French Apocalyptic Messianism: Isaac La Peyrère and Biblical Criticism" in, " the Seventeenth Century. Toronto, Journal of Theology, 27/2. 2011, pp, 205 – 207.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 12.

أيضاً حذر من التفسيرات النقدية المفرطة للكتاب المقدس، هذا كله يعود إلى تلك الروح العقلانية في تفسيراتها النقدية للكتاب المقدس. ولقد كانت الكلمة الأولى في رسالة ليو الرسولية العدالة غير القانونية Vigilantiae التي حددت مسار عمل اللجنة في الثلث الأول من ها القرن، والعديد من ردود اللجنة ردود فعل سلبية تجاه الاقتراحات التي قدمها المفسرون الذين استخدموا منهج النقد التاريخي، على سبيل المثال الرد على مشكلة الأنجيل الثلاثة الأولى المتماثلة، والسمة التاريخية للأنجيل الأربعة، والتأليف الموسوي للتوراة، وعلى الرغم من أن اللجنة لم تقدم إدانة للمنهج ذاته، فإن أثر ردود الفعل تمثل في نشر سحابة سوداء مظلمة من رد الفعل، والخوف على الثقافة الكتابية الكاثوليكية في مرحلة مبكرة من هذا القرن؛ إذ ردع معظم المفسرين الكاثوليك من استخدام هذا المنهج. وفي عام 1904م نشر مؤسس المدرسة العليا الدومينيكية للدراسات الكتابية بحثاً صغيراً بعنوان المنهج التاريخي La méthode historique أشار فيه إلى أن المنهج التاريخي كان مستخدماً بقوة عند المفسرين الكاثوليك والأرثوذكس، وعلى الرغم من أنه عانى كثيراً من الأصوليين في عصره، فإن مساهمته في هذا النقاش لا تزال تذكر بالامتنان^(*).

وفي هذه الأثناء في دير القديس جيرمين Germaine وفي خارج باريس لدى الراهب البنيديكتي جان مابيلون Jean Mabillon عملاً بشكل هادئ في المجلد الأول لكتاب Acta Sanctortlm عام 1668م " العمل التاريخي للنظام الأعلى"، والذي تميز في كافة مناحيه بمحبة الحقيقة التي لا تعطل نهائياً، ولقد عمل مابيلون بعيداً عن الأدوات التي تحدد تاريخ الوثائق التاريخية وأصالتها. أيضاً كان حجز الزاوية في المنهج التاريخي ذلك التغيير الذي حدث في الفلسفة الذي كان متميزاً ومهماً على السواء. ففي عام 1637م نشر رينيه ديكرت كتابه " مقال في المنهج"، الذي أسس فيه الشك المنهج كمبدأ كوني صحيح، كان علامة

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p. 248.

تميز للفلسفة العلمية والمنهج التاريخي إلى العصر الحاضر، ولقد استخدم ثلاث مبادئ أساسية: الأول، الإنسان، كموضوع للتفكير، هو مركز التحقيق الفلسفي، الكوجيتو الديكارتي. والثاني، لا شيء يمكن قبوله كحقيقة مسلمة اعتماداً على سلطة التراث، فكل شيء مشكوك فيه، إلا إذا كان واضحاً جداً بالنسبة لفكر الشخص نفسه في أنه وصل إلي أنه ليس هناك أي أساس للشك. والثالث، إن العقل هو المعيار الوحيد للحقيقة^(*).

وعلى أية حال فإنه مع مجيء القرن السابع عشر بدا العالم الغربي في تحرير نفسه من سلطة الكتاب المقدس ومن سلطة رجال الدين، وعلى الرغم من أن ذلك ليس له علاقة مباشرة بالدراسة النقدية للتاريخ أو الكتابات المقدسة، فإن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت ساعد على تبني زيادة علمنة دراسة التاريخ، إذ بدا بالشك المنهجي في كل أنظمة الاعتقاد قبل عصره، خاصة تلك التي لا تركز على العقل، وموضوع البيرونية التاريخية الشكية، التي ترى أن السرديات التاريخية ليست تفسيرات موثوقة للماضي، يمكن أن تعود بشكل مباشر إلى ديكارت^(†).

ولدى ديكارت، كما هو الحال لدى توما الأكويني، فإن أسرار الإيمان خارج مجال التحقيق عند ديكارت، ومن خلال العقل الإنساني يمكن اكتشاف الحقائق

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 13, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 16, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 6, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 5, Jerry Gladson, " Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", in " Spectrum", VOL. 18, No. 4. P, 20.

(†) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason". p, 151.

الضرورية الدنيوية للرفاهية، مثلما أعطى الوحي الحقائق الأزلية. إن وحي الله تعالى والعقل الإنساني منطقتان منفصلتان في الدراسة، ولكن باسكال Pascal رأى أنه من غير المعقول أن يرتكز الدين على العلم كلياً، وبالتالي لم يقبل هذا التوجه الشكوكي. وبعد ذلك بفترة ليست بالطويلة تبنى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز Thomas Hobbes الشكوكية الديكارتية، وادخلها في النقد الأعلى للكتاب المقدس في استجابته لتأليف الكتاب المقدس على يد موسى عليه السلام. ولقد حاول جون لوك John Locke بين إيمانه المسيحي والعلم بالتأكيد على أن المسيحية أكثر الأديان معقولة، ويمكن أن توضع العقائد الأخرى جانباً. ولكن الكتابات المقدسة موافقة للعقل؛ فالوحي لا يمكن أن يتعارض مع العقل؛ إذ يستخدم العقل الآن لتوثيق الاعتراف بدعوى الإيمان^(*).

ويؤكد بلوخ Bloch أن الشك الديكارتية إيجابي، فالشكوك تمكن الباحث من الوصول إلى الحقائق الجديدة. ولقد أبقى ديكارت على أسرار الإيمان بعيدة عن عالم العقل، ولكن أتباعه أصروا على الإجابة عن سؤال الحقيقة أمام محكمة العقل. ولقد كانت الاستجابة الأرثوذكسية على ديكارت على النحو الذي أوضحه لايبيريري دوجماتيكية، فالباحث يجب أن يكون أسير العقل بالنسبة للكتابات المقدسة، وبسقوط العقل ليس هناك مرشد للمعرفة. ولقد انقسم أتباع ديكارت إلى اتجاهين: الاتجاه المعتدل الذي أشار إلى وجود نوعين منفصلين للحقيقة، ولكنهما

(*) Ibid, p. 151, Henning Graf Reventlow, The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World, Translated by John Bowden from the German, First Fortress Press edition, Printed in the United Kingdom, 1985, pp, 200 -213, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, pp, 104 - 105, John Barton, " Historical Critical Approaches", in " the Cambridge Companion to Bible Interpretation", p, 12, Christopher B. Cone, Considering Higher Criticism: the relationship of Authenticity to Authority, Journal of Dispensational Theology, April, 2012, p, 9.

غير متناقضين، ويجب على العقل أن يعمل نقدياً ضمن الموضوعات الطبيعية، أما الكتابات المقدسة فمجال الثقة بها داخل مجالها الخاص بها فحسب: رسالة موضوعات الإيمان. فالفصل هنا بين الكتابات المقدسة والعقل في الحقيقة كان هدفه إنقاذ حقيقة الكتابات المقدسة، وتقديم نموذج للتقارب بين الفلاسفة واللاهوت، ولكن هذا ما كان له أن يحدث. والاتجاه، الثاني، الديكارتي الأكثر راديكالية التي استولى على المرحلة الثقافية برفضه فصل الحقيقة، فالحقيقة لديه واحدة وعقلانية، وبالتالي فإن الدين يجب أن يكون عقلانياً أو أن يكون مزيفاً؛ فالعقل هنا هو المعيار الذي يكون فوق الدين والكتابات المقدسة، ولقد أوضحت حرب الثلاثين عاماً الدمار الذي يأتي من الاتهامات والقناعات الدينية^(*).

وفي الأعوام التي تلت هذه الحرب كتب اللاهوتي والسياسي باروخ سبينوزا Baruch Spinoza أن استخدام العقل أفضل مرشد لعقول الرجال، لقد جمع سبينوزا البحث العلمي للقرن السابق مستخدماً إياها في النقد الأساسي للدين: الحقيقة لا يمكن لها أن تناقض الحقيقة. ومن هنا فإن الكتابات المقدسة التي تكون صعبة الفهم غالباً، يجب أن تكون خاضعة للعقل وموافقة له، فالعقل في ذاته غير مقيد بالقوانين الدينية، والفلسفة أساسها وهدفها مختلف عما لدى اللاهوت: فالفلسفة تستند إلى الطبيعة، ولذا تعمل على الأفكار المشتركة وأفكار البشر للوصول إلى الحقيقة. واللاهوت يركز على التاريخ والخطاب، ويعمل على الوحي لحفظ الطاعة والتقوى، فالمجالان لا تضارب بينهما^(†).

(*) See, Edgar Krentz , *The Historical-Critical Method*, pp, 13-14, Alette Olin Hill and Boyd H. Hill, Jr, " Marc Bloch and Comparative History", in " The American Historical Review, Vol. 85, No. 4 (Oct., 1980), p, 843.

(†) See, Edgar Krentz , *The Historical-Critical Method*, p, 14, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, pp, 105 – 108, J. Samuel Preus, " A Hidden Opponent in Spinoza's "Tractatus", in, "

وعلى أية حال فإن الكتابات المقدسة لم تُهاجم مباشرة باعتبارها غير معصومة بالفعل إلى أن جاء سيبينوزا عام 1670م، فلقد دشّن النقد الكتابي برسالته في اللاهوت والسياسة *Treatise on Theology and Politics*. ولم يكن الكتاب المقدس قد رُفض كلياً، وكان معجباً بمحتوى الكتاب المقدس من الناحية الأخلاقية، فهو في غاية النبل والعظمة، ولكنه كتاب إنساني مليء بالتكرار والتناقض، وليس من الضروري هنا التأكيد على أن كل حدث موصوف في الكتاب المقدس أن يكون بالضرورة قد حدث بالفعل، مثل أي شيء آخر وفقاً للقانون الطبيعي. لو أن كل شيء وُضع لكي يمكن إثباته والبرهنة عليه في نظام وعبارات وشروط خرق نظام الطبيعة أو لا يمكن أن يستتج منها فإنه يجب هنا الاعتقاد بأنه مدسوس على الكتابات المقدسة بأيد غير دينية؛ فما يكون مناقضاً للطبيعة يكون مناقضاً للعقل، وما يكون مناقضاً للعقل، يكون عبثياً، وهنا فإن العقل يستخدم معياراً وحيداً لفهم الكتاب المقدس (*).

ويناقش سيبينوزا التفسير الكتابي لتكذيب ظهور السلطة الخارقة، فالمعجزات في الكتاب المقدس نتيجة للعادة اليهودية في إحالة كل شيء إلى الله تعالى مع إهمال الأسباب الثانوية، كما أن الوحي في ذاته لا يعمل. وعلى نحو ثابت فإنه يتحدث عن قواعد التفسير التي بها يقرر أن الكتاب المقدس لا بد أن يدرس مثل أي كتاب آخر بوضوح وعقلانية، وبمنهج غير لاهوتي. لقد عاش سيبينوزا في ربيع العقلانية، عندما كانت حيرة الدين في أدنى مستوا لها سوف تختفي أمام

The Harvard Theological Review, Vol. 88, No. 3 (Jul., 1995), pp. 361-388, Christopher B. Cone, Considering Higher Criticism: the relationship of Authenticity to Authority, pp, 9 – 10.

(* See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 152.

وقارن، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 144، ص 116، ص 222، ص 234.

تفوق العقل، فتقّة العقل في نفسه لن تسمح بأية سلطة خارج ذاته أن تتحكم فيه، فالكتاب المقدس إما أن يكون عقلاً أو أن سلطته لا بد أن تدمر، وأدوات تدميره في متناول اليد، فالعقل يبرهن على أن قصص التوراة خيالية، وأن الثقة التاريخية بها ضعيفة، وأن رواياتها اللاهوتية تخطتها اكتشافات العقل، وعلى الجملة فإن نقد الكتاب المقدس أصبح سلبياً وتدميراً*).

وفي الحقيقة فإن هدف سيبينوزا أن يعرض أن يعرض أن حرية الفكر التي لا تسمح بها الكنيسة، توضح قابلية الكتاب المقدس للخطأ، ولقد لاحظ الصعوبات في فهم النص العبري؛ بسبب أن السواكن ما كانت ممثلة بشكل حي (†).

وعلى أية حال فإن الكنيسة في هذا القرن كانت في موقف دفاعي، إذ قام اللاهوتيون بدور الحراس الخلفيين لها، أولئك الذين عملوا على الاشتغال بالنقاش مع العقل الذي شجبه، وعندما تناول عالم الاجتماع جوكيم ستيجمان Joachim Stegman سؤال علاقة العقل بالمذهب العقدي والكتابات المقدسة، أدانته الكنيسة من خلال مبدأ أن الكنيسة أصل المعرفة، بسبب أن الكنيسة لم تدخل في النقاش، وبقيت مكانة العقل وأهميته في اللاهوت غير واضحة (‡).

وفي الربع الأخير من هذا القرن نجد الفرنسي ريتشارد سيمون Richard Simon من أعضاء الجمعية الدينية للكهنه الدنيويين، يعمل على نشر سلسلة من الكتب التي يطبق فيها المنهج النقدي على الكتاب المقدس، وبهذا أصبح المؤسس

(* See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 14, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus , pp, 205 – 211.

وقارن، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 144، ص 218 – 219.

(†) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 152.

(‡) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 15.

المباشر للدراسة النقدية التاريخية للكتاب المقدس، وفي هذا كله كان هدفه اعتذارياً دفاعياً، وليس تاريخياً، لكي يوضح المبدأ البروتستانتي: الكتابات المقدسة فحسب، الذي يشير إلى أن الكتاب المقدس يحتوي على كل المعارف الضرورية للخلاص، وعندما تؤخذ النتيجة المنطقية لهذا المبدأ، فإنه يجعل الثقة في الكتاب المقدس مستحيلة، فالمعنى الحرفي المفسر بقوانين النقد الحقيقية ينتج الحيرة والشك، إلا إذا كان مصحوباً بالتقليد كمرشد وهادي. وفي النقاش حول أن موسى عليه السلام لا يمكن أن يكون قد كتب التوراة كلها، وأن هناك بعض الأسفار الكتابية التي تعكس أن هناك فترة طويلة من التجميع والتركيب فيها، ومن الواضح أن سيمون استخدم الوضوح والعقلانية معياراً، وبعبارة أخرى مارس بالفعل نقد الكتاب المقدس^(*).

وعلى أية حال فقد طرد سيمون من الجمعية الدينية للكهنه الدنيويين، كما أن كتاباته وضعت في قائمة الكتب التي تحظر قراءتها من قبل الكنيسة. ومن المعروف أن الكتب التي دونت الأنظمة العقائدية الكبرى للبروتستانتية كانت في القرن السابع عشر، ولقد كانت مهمة، ولكنها عقيمة، ورغم ذلك كانت تحاول أن تصون الكتابات المقدسة، على أساس أنها كلمة الله تعالى، وهنا فلا بد أن تحترم مكاسبهم، مع أن الأنظمة الفكرية في النهاية غير كافية، بسبب أنها مكتوبة بعيداً عن الخوف من التغيير، والخوف من طرح الأسئلة في مجال السلطة، ومن السخرية في هذا الصدد عدم قدرة الكتاب على الرحيل. وعلى أية حال فإن فئات موقفهم العقدي قامت بالكثير للتمهيد لطريق انتصار الديكارتية الراديكالية بأكثر مما كان يحلم به، إذ جعل الموقف العقلاني أكثر جاذبية مما كان بالفعل، ففي الدفاع عن الإيمان عمل على تفويضه دونما وعي أو إدراك^(†).

(*) Ibid, p. 15, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 109, Christopher B. Cone, Considering Higher Criticism: the relationship of Authenticity to Authority, pp, 10 -- 11.

(†) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 15.

وعلى أية حال فقد حاول سيمون دحض آراء سيبينوزا والبروتستانتين في تطبيق النقد التاريخي على العهد القديم، واعترف على نحو مزعج للكنيسة بأن العديد من أسفار العهد القديم مدون بوساطة مجموعة من الكتاب والمحريين، ولكن كانوا ملهمين أيضاً، وهاجم البروتستانت لأنهم قبلوا الكتاب المقدس سلطة أعلى لهم، وهو يرى أن النسخ الحالية من الكتاب المقدس محرفة ومزورة، وبالتالي لا يمكن أن يكون لها سلطة، وبالإضافة إلى ذلك وبسبب ترك الإلهام الشفهي فإن البروتستانت عاجزون عن مواجهة النقد النصي، وهنا فإن الكنيسة الكاثوليكية يمكن لها النجاة بإعادة تفسير هذه التناقضات، كما أن سيمون يعتقد أيضاً أن الكنيسة الكاثوليكية يمكن أن تكون مثمرة ومتواصلة مع التقليد، دون أية مجموعات كتابية تعتمد عليها، وأشار ليبنتز Leibniz إلى أن مثل هذا الخط من التحقيق والفحص، إذا استمر، فإنه سوف يؤدي إلى تدمير الكنيسة البروتستانتية^(*).

ولقد أشار فيكو Vico، في إطار متابعة التطورات التي حدثت في دراسة التاريخ في هذا القرن، إلى أنه ليس هناك مجال مستثنى من النقد التاريخي، بما في ذلك الكتابات المقدسة والتقليد الكنسي، منكرًا للعناية الإلهية الموجهة، القوة المتعالية وراء التاريخ المقدس، فالإنسان أصبح مركز العناية التاريخية، كذلك ابتعد فيكو عن الرؤية الخطية العبرية للتاريخ إلى رؤية أكثر حلزونية مشابهة للنموذج اليوناني، ولقد تجنب عن قصد دراسة الكتاب المقدس، بسبب أنه لم يرد أن يناقش مشكلة التدخل الإلهي في التاريخ، أيضاً فإنه أول باحث في العالم الحديث يفهم التاريخ باعتباره مجالاً علمياً فعالاً منفصلاً عن اللاهوت^(†).

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 152.

(†) See, The Science of Giambattista Vico, Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold fish, Cornell University Press, New York, 1948, p. 5, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the

وبالجملة فإن ما فعله مكياقيللي في السياسة على نحو أساسي، فعله فيكو في التاريخ. أما فولتير Voltaire فقد وجه رد فعله ضد التاريخ الكوني عند بوسيت، مستخدماً قوانين نيوتن الفيزيائية في الدراسة التاريخية، مع إعادة تفسير التاريخ بعيداً عن التعبيرات والمصطلحات اللاهوتية، وبالتالي أصبحت العناية الإلهية غير ذات صلة بالتاريخ، فالأسباب الطبيعية الآن المفتاح للتاريخ العلمي، كما أنه اعطى أهمية نسبية لعالم التاريخ اليهودي أو الكتابي في رؤيته، من خلال إعطائه أهمية أقل في مقاله (*).

وهذا الأمر تردد من قبل هيوم الذي رأى أن التاريخ يجب أن يستخدم الفحص التجريبي على الإنسانية، وان يعمل على تأسيس قوانين سيكولوجية مماثلة لتلك التي اكتشفها نيوتن، وبالجملة فالإنسانية والطبيعة شيء جوهري واحد عند هيوم، ومن هذه الناحية عمل مفكرو عصر التنوير على صياغة التاريخ من

OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", , p, 152, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York City, 1996, pp, 88 – 94.

(*). See, F. Voltaire, An Essay on universal history and the manners and spirit of nations from the reign of Charlemagne to the Lewis xiv, vol. Iv , translated by Nugent, London, second edition, 1882, p. 134, pierre force, " voltaire and the necessity of modern history", in " Modern Intellectual History", 6, 3 (2009), C Cambridge University Press 2009, pp. 457–484 ,Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 152, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", in " Indian Journal of Theology 21, 1- 3 (Jan – June 1972), p, 65, Pierre Force, "Voltaire and the Necessity of Modern History", in Modern Intellectual History, 6/3 (2009), p, 461.

وجهة نظرهم، فلقد عمل كانت على الترويج لمبدأ أن دراسة التاريخ يجب أن تكون منفصلة عن مسائل الإيمان، والفكر الإنساني يجب أن يحصر ضمن آفاق المحدودية، ولا يمكن للمفكر التاريخي أن يخترق ما وراء مدى الوجود الدنيوي، كما أن هيجل الذي كان معاصراً لكانت اقترح نظرية حديثة في التقدم التاريخي أو التطور التاريخي الذي يستخدم المجالات العلمية الأخرى، بما في ذلك الدراسات الكتابية^(*).

لقد شهد هذا القرن القواعد الأولى للنقد عند مابيللون، ومقدمة الشك المنهجي عند ديكرت، وتقبيد سلطة الكتاب المقدس بالعلم والتاريخ، كما شهد انتصار العقل على الوحي، فالكتابات المقدسة تم تناولها أكثر فأكثر على أنها مثل الوثائق التاريخية العادية، وهنا بدأت عمليات الموضوعية في الظهور^(†).

وعندما نشر البابا بيوس الثاني عشر مرسومه البابوي الإلهام بروح القدس encyclical Divino afflante Spiritu عام 1943م تركت سحابة رد الفعل السلبي نهائياً. ولقد أسهمت اكتشافات مخطوطات وادي قمران 1947 – 1960

(*) See, Immanuel Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, Translated by Theodore M. Green, and Hoyt H. Hudson, Harper Torch books, New York, 1960, p. 8, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 153, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", in " Indian Journal of Theology, p, 66, William E. Nix, " the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, JET 27/4 (December 1984) pp, 446 – 447, George H. Sabine, " Hume's Contribution to the Historical Method", in, " Philosophical Review, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1906), pp. 19 – 29, Lorne Falkenstein, " Hume's Project in 'The Natural History of Religion'", in " Religious Studies, Vol. 39, No. 1 (Mar., 2003), pp. 1- 4.

(†) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 16.

على نحو واسع في تطور منهج النقد التاريخي في التفسير الكتابي^(*)، وهو الأمر الذي أشار إليه هذا البحث من قبل.

3 - ب - قدوم النقد التاريخي.

لقد وصل الانتصار الذي حققه العقل على الوحي إلى قمة ازدهاره بعد سيبينوزا، وهنا سوف يتحكم مذهب الربوبية Deism الذي بدأ بمقالة جون لوك John Locke عام 1690م عن الفهم الإنساني Essay on Human Understanding والمعقولة المسيحية على النحو الذي سلمت به في الكتابات المقدسة The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures عام 1695م، ولقد برهن لوك على أن العقل هو الوحي الطبيعي، ويتواصل الله تعالى مع الإنسان عبر الاكتشافات الجديدة لقواه الطبيعية، التي يقر بصلاحياتها العقل بعرض براهينها: إن حذف العقل حذف للوحي^(†).

وعلى أية حال فقد تناول الربوبيون في القرن الثامن عشر الكتاب المقدس بحرية، عندما لم تكن في أنوارهم وفقاً للعقل، فلقد جادلوا، على سبيل المثال، أن اشعيا Isaiah كان مؤلفاً ومركباً، وأن الأناجيل متناقضة، وأن الرسل غالباً لا ثقة بهم، وهناك رجال كثر هزموا في هذا الجدل الناشئ، ولكن النصر ترك الكتابات المقدسة في موقف ضعيف جداً إلى حد كبير. فالآن نوقش الكتاب المقدس وتم الهجوم عليه، وبدا الدفاع عنه باعتباره فلسفة موضوعة عامة

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", pp, 248-249.

(†) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, p. 16, Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Translated by John Bowden from the German, First Fortress Press edition, Printed in the United Kingdom, 1985, pp, 265 – 285, Robert E. Brown, " Edwards, Locke, and the Bible", in " *The Journal of Religion*", Vol. 79, No. 3 (Jul., 1999), pp. 362 – 367.

مشاركة للإنسان لمعارضتي الربوبية الذين استخدموا العقل أيضاً في الدفاع عن الكتاب المقدس. وهكذا قويت الميول التي كانت مستترة في التفسير الأسبق نحو مقاربة تاريخية أكثر على نحو حقيقي^(*).

ولقد قويت النزعة الربوبية في الفترة من 1700م إلى 1750م، ففي نهاية هذا القرن نجد شكوكية ديفيد هيوم David Hume حول الله تعالى والعناية الإلهية، وإدوارد جيبون Edward Gibbon في موقفه ضد ما وراء الطبيعة، وتوم باين Tom Paine في صورة شعبية بسيطة غير متقنة في عصر العقل، وعندما كشفت مطبوعاته فرضت عليه الغرامة وأدخل السجن. وربما تحكمت الربوبية، ولكن بالنسبة إلى رعب الثورة الفرنسية، اعتمدت بواسطة العديد من الناطقين باللغة الإنجليزية، الذين مارسوا النقد بالعقلانية الفرنسية؛ ففي فرنسا جلبت الربوبية الإنجليزية مخلوطة بعقلانية القرن السابع عشر لولادة التنوير، ولقد زود بيير بايل Pierre Bayle بترسانة للجدل في قاموسه التاريخي للنقد Dictionnaire historique et critique عام 1695م، لدى فولتير Voltaire وروسو Rousseau وديديروت Diderot في دعم رؤية بايل في أن النقد يمتلك الحق في أن يجعل كل مناطق الفكر الإنساني عالمة، والعقل، الذي يدافع عن كل المزايا والعيوب، هو الأداة الوحيدة الكافية لاكتشاف الحقيقة، وكل السلطات الملزمة، سياسية واجتماعية ودينية، يجب أن تسقط أمامه، فليس لها أرضية مشتركة مع العقل. ولقد حدد بايل مسار الجدل ضد الكنيسة، الذي ميز الحياة الفكرية الفرنسية على مدار القرن، وأعطى مصطلح النقد تضمينه السلبي الملزم^(†). وعلى أية حال فقد كان التنوير ضد السلطة في كل مجالات الحياة:

(*) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 16, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p. 5.

(†) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp. 16- 17, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of

في الأدب، والتاريخ، واللاهوت، والسياسة، وتحطمت السلطة الكنيسة بكاملها تحت هجوم التتوير^(*).

إن التتوير بمفهومه في الألمانية، لم يستدع مثل هذه الكراهية القوية ضد اللاهوت، فالتتوير أراد الحقائق الأزلية التي اختفت في التاريخ الكتابي بتقنيته من كل الأشكال الناقصة وغير الكافية. ويشترك التتوير مع الأرثوذكسية الكلاسيكية في الاقتناع بأن هناك صلاحية كونية واحدة أزلية وثابتة داخلياً: المقدس، وإلى هذا المستوى نقف في تقليد الإصلاح. وعلى أية حال فقد استخدمت العقل، وليس الكتابات المقدسة أو الوحي، لاكتشاف العقيدة. إن الكتابات المقدسة تحتوي على الحقيقة، ولكنها الحقيقة العامة المشتركة التي يستطيع الإنسان أن يميزها بنفسه. وعلى أية حال فكل الحقائق عقلانية، وما يكون عقلانياً هو ما يكون قادراً على البرهنة^(†). وعلى أية حال فإن التتوير كان ضد الأفكار الميتافيزيقية والغيبية التي دشنتها المسيحية القديمة والوسيطية، إذ عملت العلوم الطبيعية، وكذلك العلوم الاجتماعية المتأثرة بها، على القطيعة مع الماضي بكامله، وذلك من خلال الإدعاء الكامل بأن العلم التجريبي قادر على أن يفسر العالم بكامله، دون الإحالة إلى عالم ما بعد الطبيعة. إضافة إلى الهجوم بطبيعة الحال على المؤسسة الكنسية، وأخيراً في مرحلته الأخيرة تحول التتوير إلى أن يكون ضد الله تعالى في تلك الحركات الفلسفية الراديكالية التي انبثقت عن حركة التتوير، من خلال النزعات الإلحادية أو الإنسانية المتطرفة، وكانت السمة المميزة له العقل ضد الدين^(‡).

Religion, Oxford University press, first published, 2005, p. 13, Jerry Gladson, "Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", in "Spectrum", VOL. 18, No. 4. P, 20.

(*) See, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 5.

(†) See, Edgar Krentz, the Historical-Critical Method, p. 17.

(‡) See, S. J. Barnett, The Enlightenment and religion: The myths of modernity, Manchester University Press, Manchester and New York, First published 2003, p, 2.

لقد صاغ لسنج Lessing الجملة المشهورة التي تدل على حدود التاريخ ووظيفة الدراسة التاريخية: الحقائق المحتملة للتاريخ، لا يمكن أن تصبح برهان الحقائق الضرورية للعقل، والوحي التاريخي مختصر مفيد لصدق العقل وحقيقته، وهو ما يمكن أن يكتشفه العقل بذاته، والفحص التاريخي هو الطريق لدراسة الوحي، وبالتالي فهو أداة مفيدة، ولكن هدفه ليس تاريخياً، لكي يكتشف المرحلة الأعلى للفكر الإنساني، وتكون الحقيقة العقلانية والأبدية باتجاه تقدم التاريخ والدين، فالتاريخ يدرس لإلغاء الحقيقة غير التاريخية^(*).

لقد تطور النقد التاريخي في القرن الثامن عشر، ووجد طريقه ناحية الكنيسة، وقبل النص النقدي للعهد الجديد من مؤسسة قوية، وتحرير جون مل John Mill عام 1707م، قدم أول مجموعة شاملة للاختلافات المتوفرة آنذاك، تلك الاختلافات التي صنفها يوهان البريشت بنغل Johann Albrecht Bengel وصاغ القواعد الأساسية لتقييمها، في حين أن يوهان جاكوب ويتستين Johann Jakob Wettstein (1751 – 1752م) ابتكر نظام الترقيم الحديث لتسجيل المخطوطات، وفي مرحلة أسبق من تلك صاغ العبقري الإنجليزي ريتشارد بنتلي Richard Bentley المبادئ الصحيحة النقدية للعهد اليوناني عام 1720 – 1716م، ولكن لم يقدم أبداً تحريراً له. ولاحقاً ميز يوهان سلمو سيملر Johann Salamo Semler بين النصوص المتقدمة والنصوص المتأخرة، وأخيراً فإن يوهان جاكوب كريسباخ Johann Jakob Griesbach (1774 – 1775م) طبع أول نسخة تم إعادة بنائها للنص اليونان الأول، ليس النصوص المقبولة المسلم بصحتها، وبالتالي برهن على انسجام تعليق بنتلي: إن العقل ومادة البحث أكثر قوة من مائة مخطوطة. ولقد زود كلاً من بنتلي وكريسباخ بأساس قوي لعمل آخر^(†).

(*) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 17, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, Oxford University press, first published, 2005, p. 13.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 18.

وعلى أية حال فإن اللاهوتيين وصلوا ببطء إلى تفسير أكثر تاريخية للكتاب المقدس، فجان الفونس توريتينوس Jean Alphonse Turretinus الذي حث على أن يفسر الكتاب المقدس مثل أي كتب أخرى: إن الباحث يجب عليه أن يضع نفسه في نفس العصور والبيئات المحيطة، التي كتب فيها مؤلفو التوراة أسفارهم، ويجب على الباحث أيضاً أن يدرك المفاهيم التي نشأت في نفوس هؤلاء الذين عاشوا في ذلك العصر. وبعد حوالي عشرين عاماً طلب ويتسنتين من المفسر أن يضع نفسه في مكان الرسل الذين تسلموا الأسفار للمرة الأولى كترات. وبعد عقد آخر عمل يوهان أوغست أرنستي Johann August Ernesti في كتابه *Institutio Interpretis Noui Testamenti* عام 1761م على أن يفصل العهد القديم عن العهد الجديد في المعالجة التفسيرية، كما أنه استخدم المنهج اللغوي التاريخي، الذي استخدم بنجاح في فترة أسبق في تحرير النصوص الكلاسيكية للعهد الجديد، ومن هنا أصبح مؤسس التفسير العلمي التجديفي للكتاب المقدس^(*).

وعادة ما ينظر إلى يوهان سلمو سيملر بدلاً من أرنستي على أنه مؤسس اللاهوت التاريخي النقدي، وبسبب أن أرنستي أنكر القول بأن تكون الكتابات المقدسة ملهمة خطأ أبداً، فإن تأليف سيملر الأساسي، الأجزاء الأربعة للدراسة التي تركز على الفحص الحر للقانون (1771-1775م) دعا فيه إلى التفسير اللغوي التاريخي تماماً في ضوء الظروف المحيطة بأصل الأسفار المختلفة بدون أي اهتمام بالتهذيب والتنوير. ولقد ميز الكتابات المقدسة وكلمة الله تعالى، بسبب أن بعض الأسفار تتعلق بالكتاب المقدس عبر مجموعة من القرارات التاريخية في العصور السابقة، ولكنها لا تملك الحكمة للخلاص، فلديه أن العهد القديم مفقود بكامله إلا الصلة التاريخية، ولقد فتح الإلهام المجال للتاريخ النزيه

(*) Ibid, p, 18, John H. Sailh mer, Johann August Ernesti: the role history in Biblical Interpretation, in " JETS", 44/2 (June 2001), pp, 193-206.

غير المتحيز، ولقد سحب ك. ا. ج. كيل K. A. G. Keil النتيجة المنطقية عندما وصف مهمة التفسير النحوي التاريخي بأنه تفكير مثل أفكار المؤلف ذاته بعده بفترة طويلة، دون أن يغفل أهمية الأحكام في تاريخيتها أو حقيقتها^(*).

إن التفسير يجب أن يؤسس على الحقائق فحسب، وصياغة معيار للشروح اللاحقة. لقد كان لهذا الاهتمام التاريخي تأثير عميق، ولقد ازدهر هذا الاهتمام الكبير بمحاولة جان استروك Jean Astruc، أستاذ الطب، أن يفصل مصادر التوراة، وميز أربعة منها في *Conjectures on the Reminiscences which Moses Appears to Have Used in Composing the Book of Genesis* في عام 1753م، وجزئياً على أساس الاختلافات في استخدام الأسماء الإلهية، وتلك كانت نظرية المصادر الأربعة، كما أنه تشكلت قضية الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، كما أن كريسباخ أمد بأداة أساسية للأناجيل اليونانية الثلاثة المتشابهة، تمثلت في طباعة الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة في أعمدة متوازية، وكذلك قدمت العديد النظريات بوساطة كبار العلماء مثل لسنج Lessing، وكريسباخ Griesbach، وهيردر Herder وشلايرماخر Schleiermacher وإيكهورن Eichhorn، وهذه النظريات لم تكن مقنعة سوى أن مشكلة تاريخية أدركت، فهناك مجال علمي جديد نشأ: المدخل إلى العهد القديم والجديد^(†).

(*) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, pp. 18-19, Richard M. Davidson, *The Bible: Revelation and Authority*, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, p, 41, Eric Wilhelm Carlsson, Johann Salomo Semler, the German Enlightenment and Protestant Theology's Historical Turn, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, (History) at the University of Wisconsin – Madison, 2009, p, 236.

(†) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, p, 19, Christopher B. Cone, *Considering Higher Criticism: the relationship of Authenticity to Authority*, p, 11.

ولقد تطور النقد الكتابي، على اية حال، في القرن التاسع عشر، إذ نجد في هذه المرحلة ج. ج. إيكهورن Johann Gottfried Eichorn الذي يعد أول مؤسس لنقد الكتاب المقدس باستخدام المنهج التاريخي النقدي في دراسة العهد القديم^(*). أيضاً فإن هـ. أولد H. Ewald كتب أول تمييز للتاريخ العلماني لإسرائيل^(†)، ثم جوليوس فلهوزن Julius Wellhausen الذي أصبح أكثر شهرة وتأثيراً من إيكهورن وأولد، وقد تبني العديد من النظريات التاريخية لدى هيجل، وللمرة الأولى يدمج الجدل الهيجلي في دراسة تاريخ الكتاب المقدسة، فالتاريخ العبري، خاصة التاريخ الديني، تطور من مراحل بدائية أولية، والكتاب المقدس حرر في مرحلة متأخرة؛ بسبب أن العديد من الأفكار العقلانية في أقسامه الأولى، لا تتسجم مع خطة هيجل في التاريخ. ولكن فلهوزن كان لغوياً بالدرجة الأولى، ومطلبه الرئيسي يتمثل في البرهان التام من المصادر التاريخية، التي تكون مقبولة من جهة فقه اللغة، ولقد خاب أمله في نقص البرهان الإمبريقي الذي يمكن الباحث من اكتشاف تاريخية العهد القديم^(‡).

-
- (*) See, Introduction to the study of Old Testament, translated by George Tilly Gollop, Spottiswooe, and Co., London, 1888, pp. 50-113, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p. 153.
- (†) See, Heinrich Ewald, the history of Israel, translated by J. Frederick Smith, Vol, VI, London, Longman and Greek, 1883, pp. 26-36, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 152.
- (‡) See, Julius Wellhausen, Prolegomena to the history of Israel, translated by J. Sutherland and Allan Menzies, New York, 1957, p. 36, pp. 209-146, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 154, Recent trends in the study of Israelite historiography, in " JETS ", 38/2 (June 1995) , pp, 161-162, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 116, William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin,

وعلى أية حال فإن التحرير الرابع لدى ج. د. ميشيل Introduction to the New Testament عام 1788 أجبر على متطلبات سيملر للعمل التاريخي، وكانت مناقشته شاملة للمشاكل التاريخية للعهد الجديد وأسفاره الفردية. وعلى الجملة فإن الطبعة الأولى 1750م كانت تحت تأثير سيمون. وقرأ ميشيل Michaelis العهد الجديد في ضوء تعبيراته ومصطلحاته الخاصة به، بدون أية افتراضات دوجماتيكية، كما انه سمح بإمكانية التناقضات؛ فلدیه أن السلطة الرسولية ضمنّت الإلهام، والأسفار غير الرسولية، لم تكن ملهمة ولا قانونية، ذلك على الأحرى حل غير مرض للسؤال عما إذا كانت سلطة أسفار العهد الجديد تعتمد على السلطة الرسولية أرهقت اللاهوت منذ أن كتب ج. ج. إيكهورن J. G. Eichhorn في مؤلفه الحديث Einleitung in das Alte Testament 1780 – 1783م، الذي لخص جروبل Grobel أهميته: إن الاستحقاق الدائم لإيكهورن انه أكثر من غيره طبع ضمن الفحص اللاهوتي البروتستانتي للبصيرة الإنسانية للعهد القديم، في أن العهد القديم مثله مثل أي أدب آخر، يجب أن يفحص بدقة وبحرية كاملة، متحرراً من التقليد ومن العقيدة ومن سلطة المؤسسات. وبالجملة فقد وضع كل من إيكهورن وميشيل النموذج الذي لا يزال مستخدماً إلى اليوم^(*).

وقد ظهر اهتمام جديد بحياة عيسى عليه السلام وعلاقة تعليمه بالحواريين. ولقد نشرت هـ. س. ريمروس H. S. Reimarus بواسطة لسنج Fragmente eines Ungenannten التي فتحت السؤال الدراماتيكي: فريمروس استخدم الشك

Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, p, 46, Christopher B. Cone, Considering Higher Criticism: the relationship of Authenticity to Authority, p, 11.

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, Fortress Press, U.S.A, 1975, pp. 19-20, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, Fortress Press, U. S. A, 1984, P, 110.

مع الافتراضات العقلية كأداة للعمل التاريخي، واستنتج أن عيسى عليه السلام كانت له رؤية أخروية خادعة، وأن كل المعجزات يجب أن تفسر كظواهر طبيعية، وأن الأتباع سرقوا جسد عيسى عليه السلام استمالوا اعتبارية النقد التاريخي. ولقد اعترض عليه سيملر، على سبيل المثال، بنقص مصادر التحليل، وجادل بحماس ضد استنتاجات ريماروس: لقد أنشأ ريماروس تلك المشكلات التي شغلت اهتمام دارسي العهد الجديد إلى اليوم، عيسى عليه السلام كداعية أخروي، السر المسياني، تتبؤات الآلام، ومفاجأة قيامته للتلاميذ، والمعجزات، والإضافات المبدعة، والاختلاف بين يوحنا والأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة إلى آخره^(*).

وعلى الجملة فإن ريماروس عمل على إحياء ما يسمى بالنظرية الاحتياالية الأصلية لنشأة المسيحية على أنها ديانة هيلينية، إذ لم يكن يرى. أن عيسى عليه السلام كان يهدف إلى تأسيس ديانة جديدة، أي أن يصبح مؤسساً للديانة المسيحية، ولكن في دعوته للإنجيل كان يهدف إلى إصلاح اليهودية، والعمل على عودة اليهود إلى الدين المعقول عموماً، ومن هنا فإن رسالة عيسى عليه السلام لا بد أن توضح في ضوء العبارات والمصطلحات اليهودية، ولكن ما فعله الرسل بعد ذلك كان شيئاً مختلفاً^(†).

لقد أدى رد الفعل العنيف إلى وجود أكثر من حياة لعيسى عليه السلام بين

(*) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, Fortress Press, U.S.A, 1975, pp. 20-21, Randy W. Nelson, *The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus*, A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree Doctor of Philosophy, Ric University, Huston, May, 1999, p, 138.

(†) See, Hans Dieter Betz, " The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", in, " The Journal of Religion", Vol. 74, No. 1 (Jan., 1994), pp, 12 -14.

أولئك التي سماها كارل هاس (1829) Karl Hase التفسير الأولي لعيسى عليه السلام الذي يشير في نقاطه الأساسية إلى تاريخيته. وهناك أيضاً يوهان فيليب جابليير Johann Philipp Gabler الذي يوصف بأنه لاهوتي العهد الجديد التاريخي بالفعل، الذي بيّن الاختلاف بين اللاهوت العقائدي واللاهوت الكتابي، كما أنه أدخل مفهوم الأسطورة إلى دراسات العهد الجديد، ولقد أتبع في التفسير في كثير من الأحيان ما تقود إليه اللغويات التقليدية، وعلى أية حال فقد أصر على أولية التحقيق التاريخي على اللاهوت، ومن هنا تعود الفترة التأسيسية للدراسات الكتابية الحديثة إليه، وأيضاً كريستين جوتلوب هيني Christian Gottlob Heyne الذي أسس الدراسة العلمية للأساطير، والذي اعتقد أن الأساطير تلخص اعتقادات وأفكار الشعوب البدائية قبل تعلمها فن الكتابة، ولقد طبق إيكهورن الفكرة على علم الملائكة، وفي الفترات اللاحقة جاءت ضرورة التمييز بين الوصف التاريخي من ناحية واللاهوتيات الكتابية المعيارية من ناحية أخرى، والتي كانت حاسمة في فهم الجزء الأكبر من النقد التاريخي في القرن العشرين^(*).

وعلى أية حال فالعلاقة وثيقة في الدرس التاريخي المعاصر بين الأسطورة والتاريخ، فهناك العديد من الأوهام والمفاهيم غير الصحيحة لمصطلح الأسطورة، وأصل الكلمة في اليونانية يشير إلى أنها تعني " حبكة "، و " قصة"، و"الترتيب المتسلسل للأحداث"، فالقصة مخترعة لتفسير السبب النهائي للحقيقة، وبالتالي فالأسطورة شكل أدبي يؤكد حقيقة دينية أو تعبدية بدلاً من الحقيقة الموضوعية، فهي عملية تستخدم لتفسير الوحي، الرسالة المبلغة عن الله تعالى إلى البشر بوسائل عدا الحقيقة الموضوعية. فهي تعبر عن فهم الإنسان للواقع

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, Fortress Press, U.S.A, 1975, p. 2, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", in " Journal of Religion & Society Volume 9 (2007)", p. 3.

والحقيقة، تفسير يمكن به أن يُفهم العالم على نحو أفضل. وفي الحقيقة فإن تعبير الإيمان يجب أن ينجز في شكل المتعالي، مثل الأسطورة أو الشعر اللذين كانا شكلين من أشكال الاتصال المستخدم في الكتاب المقدس، فهذه الأنماط تعبيرات للحقيقة غير المعروفة، والتي لا يمكن الوصول إليها، والتي تقرر بداية في العلامات والإشارات، فالأسطورة والشعر يحاولان صياغة الحقيقة المتعالية، والمستوى الإنساني للفهم يمكن له أن يتصاعد بهذه الأشكال، والمسألة هنا، على أية حال، سواء كان الكتاب المقدس يستخدم الأسطورة كنوع أدبي لنقل الوحي، ولكن الأسطورة بتعريفها منتج للخيال الإنساني وليس الوحي، فكاتب الأسطورة لا يحاول أن يصف الوجود الصلب للحقيقة التي تتعلق بها الأسطورة^(*).

وعلى أية حال فإن التاريخ والأسطورة ليسا متعارضين تماماً، فالتاريخ ليس

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", pp, 155-156, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 49, Anne Holden Rønning, Some Reflections on Myth, History and Memory As Determinants of Narrative", in " Centre d'Estudis Australians, Australian Studies Centre, Universitat de Barcelona, , Coolabah, Vol.3, 2009, pp, 144-146, Anne Holden Rønning, " Some Reflections on Myth, History and Memory As Determinants of Narrative", in " Coolabah, Vol.3, 2009, ISSN 1988-5946 Observatori: Centre d'Estudis Australians, Australian Studies Centre, Universitat de Barcelona, pp, 146 – 148, Frederick Sontag, " Biblical Authority and Tillich's Search for the Ultimate", in " Journal of Bible and Religion", Vol. 30, No. 4 (Oct., 1962), p, 278, Jeffery John Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of Philipps – University of Marburg, Germany, Summer Term, 2008, for the degree, Doctor of Theology, pp, 46 – 49.

تاريخياً تماماً، والأسطورة ليست أسطورية تماماً؛ فالتاريخ يمكن أن يُعرف بأنه أسلوب أسطوري لإدراك العالم، أسلوب للتعبير عن الطبيعة الأزلية المقدسة من وجهة نظر الإنسانية العرضية، ولم يكن نوعاً مستقلاً عن الأدب القديم، وغالباً ما يظهر أن السرديات التاريخية مبعثرة، بدون أية إشارة إلى القيمة الدينية للسرديات في أي أسلوب مكافئ لمستوى الأحداث الفعلية، والعبري القديم والمسيحي يمكن لهما أن يفهما على الأرجح الاختلاف بين الشكلين، وكذلك الشعوب القديمة التي كانت حولهم، فعلى سبيل المثال غالباً ما يشير الآشوريون إلى ماضيهم، ولكن نادراً ما يشيرون إلى ماضيهم الأسطوري، فهم يتناولون عناصر التاريخ الدنيوي على نحو مختلف عن الأسطورة، وهناك سببية خارقة للطبيعة في الكتاب المقدس، ولكن الأحداث غير الطبيعية قليلة^(*).

ولقد جاء بعد ذلك جورج لورينز بوير Georg Lorenz Bauer الذي عرض سلسلة من القواعد لمعرفة الأسطورة في تأويله، ولقد اعتبر بوير أن تعريف الأسطورة جزء من مهمة تحديد المعنى الأصلي للكلمات، وهكذا تبع بصائر الإصلاح، إن إزالة الأسطورة يأتي لتعرية الحقيقة التي تحتوي عليها، ولقد طلب بوير نوعاً جديداً من التقييم النقدي يختلف عما كان موجوداً لدى لوثر. ولقد أصبحت الآن دراسة الأصول والتعبيرات الأدبية للفكرة جزءاً من ممارسة النقد التاريخي. وعلى أية حال فلقد التتوير العقلاني إدعاء العقل والتاريخ راديكالياً كنتيجة وضع إدعاء الدين خارج عالم العقل، وفي هذا التقسيم الأرثوذكسي يفقد اللاهوت أساسه في التاريخ، فالصدع بين العقل والتاريخ الذي إنتصر بين المتقنين، بما فيهم علماء اللاهوت، أزال أساس المعرفة الأرثوذكسية^(†).

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 156, Anne Holden Rønning, Some Reflections on Myth, History and Memory As Determinants of Narrative", pp, 146-148.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 21, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 60.

وهنا يأتي السؤال عن طبيعة العلاقة بين العهد القديم والأسطورة، فما الذي يعنيه ذلك بالنسبة للمؤرخ المسيحي؟ إن مشكلة العهد القديم ليست بسيطة، إذا وظف الكاتب استخدام الأسطورة، ولكنه بعثر نص التاريخ أو أكثره بالثقافات المحيطة به، فاختلاف الأنواع الأدبية يظهر الخط العشوائي، حيث لا يبدو هناك أي انفصال بين اللاهوت والتاريخ. وبالتالي هل كان العبرانيون قادرين على تمييز الأسطورة عن التاريخ؟ إنه على الرغم من افتقارهم للتصنيفات الدقيقة لكليهما، فمن المرجح أنهم يفهمون الاختلاف بينهما. إن التاريخ شيء ما يتطلب الاعتراف بشهود العيان وإقرار تلك الشهادة، على حين أن الأسطورة ليست كذلك. ومن الناحية الجوهرية فإن العبرانيين لم يكتبوا لا تاريخاً زلاً أسطورة بالمعنى العلمي الحديث لهاتين الكلمتين، ولكن شيئاً ما بينهما. إضافة إلى أن تصنيفات الأسطورة والتاريخ ليست كافية لوصف الصنف الكتابي، إذ أن له سمة خاصة به، وبالتالي يكون الباحثون ضحايا تصنيفاتهم الخاصة، التي إذا استخدمت في دراسة الكتاب المقدس، لا تضيف شيئاً إلى الفهم الخاص به^(*).

وإذا كان العبرانيون يفتقرون التصنيف المحدد للأسطورة والشعر والتاريخ، فهل كانوا حائرين بسبب ذلك؟ من الواضح هنا أن نوايا المؤرخين الإسرائيليين وأهدافهم مختلفة تماماً عن نظرائهم المحدثين، فليس هناك نية لفصل الفعل الإلهي المدرك بالإيمان عما حدث بالفعل، فإله تعالى سبب الأفعال والأحداث، ولم يكتب العبرانيون دراسة علمية حديثة للتاريخ، وبدلاً من ذلك كتبوا سلسلة من التفكير اللاهوتي لإسرائيل وتاريخها مخلوطة بالوحي الإلهي. ولقد افترضوا أن القوى الخارقة للطبيعة والإعجازية عوامل مهمة لا بد من الأخذ بها في تفسير التاريخ، على حين أن المنهج العلمي الحديث يتجاهل هذه القوى، ويقوم منهجه التاريخي على فرضية أن كل الظواهر التاريخية تخضع للتجربة

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p. 156.

المتماثلة. وعلى اية حال فإن كتاب الكتاب المقدس استخدموا الحجج اللاهوتية والميتافيزيقية بدلاً من التحليل الموضوعي؛ ولذا كتبوا تاريخاً مقدساً بدلاً من التاريخ الدنيوي، فلقد كان هدف العبرانيين معرفة طريق الله تعالى في العالم، على اساس ان حكمته مختلفة عن حكمة الإنسان. فمؤلف الرسائل البولسية والبطرسية، مثل الفلاسفة اليونان، أزدى استخدام مصطلح الاسطورة، فالأسطورة منتج لخيال الإنسان الديني، وليست نتيجة للوحي، كما أنها تنبثق من الإنسان وليس من الله تعالى، والمؤلفون الكتابيون كتبوا من منظور الله تعالى، ذلك المنظور الذي لا وجود للأسطورة فيه^(*).

إن القليل من الأكاديميين الأرثوذكسيين تعلموا المنهج التاريخي دون الهيمنة العقلانية ضد ما وراء الطبيعة، فالفكر التاريخي لعصر التنوير كان فلسفياً أكثر منه تاريخياً، لقد اعترف بطروف العصر وأدركها، والسمة التاريخية للكتاب المقدس، والتي كانت المساهمة الأساسية، فحسب لإزالته عن استخدام الحس العام للمواد التاريخية؛ فالتاريخ استخدم لخدمة دين الطبيعة، العقل، فحسب للإشارة إلى قصة أخلاقية ذات مغزى أو مزخرفة. والإنجاز العظيم والأدبي الممتاز لإدوارد جيبون Edward Gibbon في السقوط والانحطاط، لا يجب أن يعمي عن حقيقة أن التاريخ يخبر بدعم الموقف ضد ما وراء الطبيعة. وعلى الرغم من هذا فإن الاندفاع إلى الدراسة التاريخية الحقيقية، ليس لدعم الموقف الفلسفي، ولكن لفهم الماضي الذي كان حاضراً، والسمة التاريخية لكل من الوحي والعقيدة واضحة الآن، وهيردر Herder كان أول من أشار، وإن كان بشكل غير واضح، إلى تاريخية الإنسان وعالمه بالكامل، وركز على أن كل الظواهر التاريخية فريدة ومفردة، ولذلك فهي محذوفة عن النقد التماثلي.

(*) See, Anne Holden Rønning, " Some Reflections on Myth, History and Memory As Determinants of Narrative", pp, 144- 146 ,Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 157.

وبالجملة فإن هذه المرحلة مهدت للاهتمام التاريخي الحقيقي وازدهار المنهج^(*)، وذلك على النحو الذي سوف نتناوله في النقطة التالية.

3 - ج - نيوغ النقد التاريخي وتطوره (1820 - 1920م).

لقد أوجدت النزعة الإنسانية العلمية في القرن التاسع عشر انقساماً أساسياً في الحياة الفكرية والدينية، إذ هيمن في هذا القرن نمط جديد من التفسير على الفكر الغربي، وقدر له الاستمرار دون معارضة حقيقية حتى القرن العشرين. ولقد افترض طيلة ثلاث قرون أن الحقيقة نظام قانوني مغلق، وليس هناك تفسيرات كافية، لا تجعل نظام السببية الفعالة بوضوح، يشغل ضمن هذا النظام هذا النظام المغلق. وعلى نحو مؤكد أيضاً فإن النظريات الإستمولوجية التي تطورت في هذه الفترة شكوكية جذرية، بخصوص صلاحية الإنسان لمعرفة الحقيقة النهائية. ولكن ليس حتى هيوم Hume أو كانت Kant نجح في تصور الحقيقة كديناميكية جوهرية. وشهد أوائل القرن التاسع عشر رد فعل ضد العقلانية الاستاتيكية للعصر الأسبق، وجاء هذا التأكيد مع حركة النشوء والارتقاء، فالإنسان يفسر ليس بالعلاقة المباشرة برابطة القوانين الثابتة، ولكن بالأوصاف التي جاء عليها لتكون موجودة، ومع ذلك فإن الفرضية التحتية لا تزال مستمرة في أن الحقيقة التي أخذت مكانها في التطور، كانت نظاماً مغلقاً للقانون^(†).

لقد وصف هذا النظام الاستاتيكي للحقيقة في القرن الثامن عشر بأنه اتساقية انتظامية متماثلة، ولقد صك هذا المصطلح أولاً علماء الجيولوجيا لتعيين القوانين

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 22, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 110, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", in " Indian Journal of Theology 21, 1- 3 (Jan - June 1972), p, 66.

(†) See, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", in" Church History, Vol. 25, No. 4 (Dec., 1956), p. 291.

التي تحدد أن القوانين التي تحدد التطور النشوي لقشرة الأرض متماثلة منتظمة في كل العصور. وبالكاد اخترقت أهمية شكوكية هيوم الثقافة العامة في القرن التاسع عشر، كما أن العالم أبقى إجمالاً الفكر العقلاني للنظام، الذي يتوقع فيه الإنسان بتفاوت أن يعرف أغراضه الخاصة ويسيطر عليها. ومخططات الإصلاح الاجتماعي من مدرسة مانشستر من ناحية إلى الماركسية من ناحية أخرى، كان لديها توترات ما قبل الصلاحية العلمية التي جذرتها في الحقيقة الثابتة المستقرة بارتياح، حتى إبداعية العصر التي انتشرت على نحو واسع على نحو كبير، أسست على أساس الثقة في المهارات العلمية للإنسان^(*).

وعلى أية حال فقد تطورت علوم المنهج التاريخي في منهجية الفحص والتحقيق في القرن التاسع عشر، حيث أصبح التاريخ علماً مستقلاً داخل الجامعات، مما أدى إلى تطور الكثير من طرق البحث في التاريخ الإنساني، ويطلب المؤرخ الحديث الآن النزاهة والصدق والموضوعية، إضافة إلى الرغبة في معرفة الحقيقة التجريبية مربوطة بالمنهج الجديد، تلك التي أصبحت واحدة من إلهاماته الأخلاقية العالية. ولكن هذا الأمر يجلب المشكلة المتصلة بالعلاقة بين الإيمان والتاريخ. ومن المعروف أن المنهج التاريخي العلمي يستند على شيء ما محدود وطبيعي، على حين أن المصدر التاريخي المهم، الكتاب المقدس، يستند على الميتافيزيقيا الخارقة للطبيعة. وهنا يأتي السؤال: هل من الممكن أن يكون خاضعاً لنفس المنهج التاريخي^(†)؟

إن المسيحي يجب أن يدرك في المقام الأول المنهج التاريخي قد ترسخ كليا في وعي الحضارة الغربية، مرتبطاً بالتحقيق العلمي النقدي الحديث، واضمحلال

(*) Ibid, p, 291, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, in " JETS 26/1, (March 1983), 3-15, p, 4.

(†) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 154.

السلطة الدينية، فالمؤرخ الحديث لديه بعض السمات والخصائص الفريدة، فهو يدعي أنه مستقل ذاتياً، ولا يعتمد على أية سلطة غير نفسه، وأنه مسئول عن وضع براهينه وحججه الخاصة به، ويصر على حقه في أن يفكر لنفسه محرراً من أية سلطة خارجية. وهذا الخط من التفكير مفهوم في إطار أن الكنيسة كانت تقبض مرة واحدة على عقول الأفراد في العصر الوسيط. وعلى أية حال فإن ذلك رد فعل المؤرخ النقدي. أيضاً يجب عليه أن يمكس بقواعد التقييم العقلاني، وان تركز عليه قاعدة نتائجه كلها. ومثل ديكرات عليه أن يلتزم بالشك المنهجية، وبالتالي يكون لديه اكتفاء ذاتي، ولذا غالباً ما يخلص إلى أنه ليس بحاجة إلى الله تعالى، وتحتفل أخلاقية المؤرخ الحديث بهذا المنهج الشكي، إضافة إلى الرغبة في معرفة الحقيقة أو أفضل الوقائع والحقائق^(*)، وعلى أية حال فإن النقد التاريخي في القرن التاسع عشر نظر إليه على أنه مماثل للتفسير الصحيح^(†).

إن إرادة الحقيقة والرغبة فيها بالفعل شيء تعلمه المؤرخ بالإيمان، الذي رفضه الكثيرون ممن تعلموه. ولكن بسبب طبيعة الموضوع فإن المؤرخ لا يستطيع أن ينجز الحقيقة كاملة عبر التاريخ؛ إذ ليس لديه مدخل مباشر إلى الماضي، ولا يمكن له استعادة السجل الكامل للأحداث. وحكم المؤرخ أيضاً يدخل في تفسيره للماضي، ولكن الحقائق التاريخية المحسومة من المحتمل أن لا يكتشفها المؤرخ. وعلى الرغم من واقعية الأفكار، بجانب ذاتية أفكار الكاتب، فإنه لا يمكن الدخول إلى ما كتبه المؤرخ^(‡).

ولقد بدد العصر أوهام الحقيقة المريحة والمسيطر، ليس لكل شخص، فمن

(*) Ibid, pp, 154-155.

(†) Ibid.

(‡) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, pp, 110 - 111.

المؤكد أن القرن التاسع عشر لا يزال حيا في جوليان هكسلي Julian Huxley وآخرين غيره، ولكن هكسلي على الأحرى من جوليان هو الذي يمثل عصره. إن الأسئلة المهمة للعصر لم تعد أسئلة علمية، ولكن أسئلة المعنى والأهمية، فعالم هكسلي الجديد الشجاع، ليس مجرد هجاء لمثال المجتمع العلمي الموجه، إنه ينشئ سؤالاً أكثر أهمية لمعنى الحياة، ويعرض على نحو كاف أي جواب نفعي. إن الحياة بدت مأساوية بكل معنى الكلمة، فلغز حاجة الإنسان إلى المجتمع وعجزه المأساوي عن تحقيق ذلك، كان القلق الأساسي لهذا العصر. وكل من ت. س. إليوت T. S. Eliot روبنسون جيفيرز Robinson Jeffers على الرغم من التباعد بينهما في التوجيه الديني والاجتماعي، فإنهما يطرحان نفس الأسئلة، التي ليس لها جواب علمي مناسب، ومن منظور عكسي فهما متساويان تقريباً في النقد الشديد للثقافة العلمية والإنسانية الضحلة^(*).

وعلى أية حال فقد حدثت مجموعة من التطورات في مفهوم التاريخ في القرن التاسع عشر، الذي لم يتمكن من أن يتحرر تماماً من عقلانية القرن التاسع عشر، نتيجة لمجموعة من الأسباب التي تتمثل في: أولاً، أن العديد من المؤرخين أعطوا اهتماماً قليلاً لرؤية الماضي من وجهة نظر رجال الماضي. وثانياً، أن الأسطورة الأساسية في التفسير عموماً في القرن التاسع عشر، تمثلت في الأسطورة العقلانية، والتي رأت أن اليونان هم الذين وضعوا أسس العلم والتاريخ والحرية الثقافية. وثالثاً، الأثر الهائل للعلوم الطبيعية التي أثرت على المؤرخين الذين استخدموا المناهج العلمية، المنهج الوضعي، في دراسة التاريخ. إن هذه النزعة العلمية هي التي أنتجت ما يسمى بالنظرة الوضعية إلى التاريخ، وهو الموقف الذي كان يقف وراءه اللاهوتيون الليبراليون في القرن التاسع عشر، الذين كانوا يبحثون في مسألة عيسى التاريخي، وهي نفس المقاربة

(*) See, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 291-292.

الوضعية التي ألهمت المفكرين البروتستانت في أن يتحرروا من التاريخ، وقد وضع ذلك عند كيركجارد، وبارث، وبولتمان^(*).

وفي مجال الفلسفة ضيق الوضعيون المناطقة مجال المعرفة الصحيحة إلى حد ترك الناس بلا بديل سوى السير بجانب الإيمان، وعكس الفلاسفة الوجوديون توجيه الفلسفة وأكدوا اللغز الغامض للحقيقة الذي يواجههم كوجوديين، وفي القرن العشرين نجد حتى العلماء يؤلفون كتباً بهذه العناوين عن الكون الغامض وتقبيدات العلم ومحدوديته. وعلى أية حال فإن الثورة الثقافية مستمرة، وكل مجالات العلم معقدة ومتضمنة فيها، فهناك نهايات مفتوحة لهذا العالم، بمعنى أن الحقيقة تتجاوز كل الجهود في الفهم. وعلى الجملة فهناك أزمة تواجه الإنسان الغربي، وهيمنة لليأس على حياته، وفي هذه الأزمة الثقافية إجمالاً، تبين أن الإيمان المسيحي مناسب ووثيق الصلة بقضيته، وتخذ اللاهوت المسيحي مكان القيادة للمرة الأولى منذ ثلاثة قرون في الحياة الفكرية. وخلال القرون الثلاثة السابقة، عندما كانت الحقيقة مقتنعاً بها في المنظومة المغلقة للنظام، فإن بعض البصائر المسيحية في التجربة الإنسانية، لم يكن من الممكن لها أن تظهر في أسلوب مقنع لعقل العصر، فلقد ورث المسيحيون ذلك التقليد الذي يتصرف الله تعالى فيه في الطبيعة والتاريخ^(†).

لقد غير المتقف والثوري الاجتماعي الفكر كله في القرن التاسع عشر، فعلم الجيولوجيا عرض برهاناً للإنسان العظيم في العصر القديم، على حين أن التطور النشوي كان في المكان المشترك في نهاية هذا القرن. كما أن الجدل المشتعل بين العلم واللاهوت قد خمد تقريباً، على الرغم من أن الشفق لا يزال باقياً إلى العصر الحاضر. لقد غيرت الثورة الاقتصادية والاجتماعية أنماط

(*) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", p, 66.

(†) See, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 292.

العمل والشعوب إلى تلك الموجودة في العالم الحديث. أضف إلى ذلك الروح المتفائلة للتطور انتشرت في عقلية الحضارة الغربية^(*).

إن تطور المنهج التاريخي يمكن أن يوثق من خلال سلسلة من الأعمال المنشورة خلال عقدين، فمع بارثولد جورج نيبوهر Barthold Georg Niebuhr في كتابه 1811 Römische Geschichte – 1812م بلغ النقد التاريخي سن الرشد، ولقد استعمل نيبوهر النقد لكي يفصل الشعر والأكاذيب عن الحقيقة في المصادر من روما القديمة، إذ أراد الحد الأدنى لكي يكتشف بالاحتمال شبكة الأحداث، لكي يعمل على إعادة بنائها في سردية أكثر قبولاً بدلاً من تضحية الباحث بقناعاته. إن النقد يستخدم هنا لديه على نحو إيجابي، لكي يكتب تاريخ روما القديمة. لقد سأل نيبوهر سؤالين بثبات وعلى نحو واضح: ما هو الدليل؟ وما هي أهمية الدليل؟ لقد بدأ بعملية يجعل فيها المصادر تقول أكثر بكثير مما تقصد قوله بكشف تحيزها، والنتيجة كانت صورة جديدة ومدهشة ومقنعة لأصول روما، وأداة تاريخية جديدة، وبالجملة فقد كان تأثير نيبوهر هائلاً^(†). لقد ركز بقوة على أهمية الأسطورة، فالفعل المؤثر في التاريخ يكون ممكناً إذا افترض أن التاريخ الإنساني بكامله له معنى، والمعنى الذي ينسب إلى التاريخ إنما يأتي فحسب من الميثولوجيا، ويأخذ التأويل مكانه عبر الميثولوجيا المرضية للتاريخ، وفي هذا السياق يأتي التركيز على الميثولوجيا الكتابية في الخلق والسقوط والفداء^(‡).

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 22, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice, pp, 5-6.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 22-23.

(‡) See, Dennis P. McCann, " Hermeneutics and Ethics: The Example of Reinhold Niebuhr", in " The Journal of Religious Ethics", Vol. 8, No. 1 (Spring, 1980), p, 35.

وفي عام 1824م ظهر كتاب ليوبولد فون رانكي Geschichte der romanischen und germanischen Völker الذي عبر في مقدمته أنه يريد أن يخبر ببساطة عما حدث بالفعل، ولقد كان مقتنعاً بأن نقد المصادر سوف يعطيه معرفة موضوعية أكثر صفاء، ومع ذلك لم يلزم نفسه بجمع الحقائق، على الرغم من أنه جمع الكثير منها، والتاريخ لديه غير مترابط، وعلى الرغم من أنه يمكن فحسب معرفة التاريخ في شكله التجريبي، فإن المؤرخ يجب عليه أن يبحث عن الوحدة، فالتقي المسيحي فون رانكي يعتقد بان الله تعالى متصرف في التاريخ، ولكن المؤرخ لا يستطيع أن يبرهن على حضوره، فكل لحظة في التاريخ على مسافة متساوية من الله تعالى، وهنا تصبح نظرية التقدم غير ضرورية^(*).

وبعد حوالي تسع سنوات نشر يوهان جوستاف درويسين Johann Gustav Droysen كتابه Alexander the Great أول أعماله التاريخية الكثيرة، والذي لفت فيه الانتباه إلى ما بعد كلاسيكية العالم اليوناني، الذي كانت توفيقيته مرحلة على الطريق إلى المسيحية، وقد تبع أستاذه أوجست بويكه August Boeckh في استخدام المصادر غير المقصودة أو غير المتعمدة، مثل العملات والنقوش، لكتابة التاريخ. أضف إلى ذلك أنه كان ناقداً إلى حد كبير جداً لمصدر النقد عند رانكي، موضحاً أن المؤرخ عليه أن يطلب التطور الأخلاقي الأعلى المرئي في التاريخ^(†).

ومن الواضح أن هذه المدرسة الرومانسية كانت مدفوعة نوعاً ما بقوة بمفهوم الفكرة القدسية أو المعقولة المتحركة عبر التاريخ بكامله، سواء كانت روح العالم

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 23, John Barton, " Historical Critical Approaches", in " the Cambridge Companion to Bible Interpretation", edited by John Barton, Cambridge University Press, 1998, p, 12.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 24.

عند هيجل أو الوحدة الوجودية لدى هومبولدت Humboldt، أو الله تعالى الحاكم عند رانكي، أو التقدم الأخلاقي عند درويسين. وبعد عام 1850م تطور الفحص التاريخي على نحو هائل جداً، فالمؤرخون كانوا راضين بوصف الأشياء كما هي لديهم، ولقد مثل هذا الموقف جيداً إدوارد ماير Eduard Meyer، فلقد اعتقد ببساطة أن المؤرخ عليه أن يصور الأحداث الفردية، لا ليكتشف أن التاريخ ينسجم مع القوانين والأفكار العامة، فمهمته أن يفحص ما هو يكون، أو على الأقل ما كان، مؤثراً فعلاً، وبعد ذلك يصوره في تنوعه اللانهائي. إن الموضوع هو الدراسة والوصف والفهم للماضي، بدون طلب وحدة فلسفية أو روحية أو دينية في التاريخ، فالتاريخ لن يحمل طويلاً العبء من التتوير، إذ يستخدم التحقيق النقدي المنضبط لدراسة الماضي (*).

وعلى أية حال فالنقد الكتابي المتأثر بالبحث التاريخي العلماني تطور ونقيت تقنياته، ولا يزال جزءاً من العملة المشتركة للتفسير كله إلى اليوم. ولقد تلقى مطلب التفسير التاريخي عند سيملر Semler، وجابلير Gabler، وكيل Keil دفعة للإمام من فردريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher الذي زودهم بتحليل نظامي لعملية الفهم في تأويله Hermeneutik المطبوع عام 1838م الذي أعطى الثقة للنقد التاريخي في أن له تأثيراً إيجابياً، وبالإضافة إلى ذلك فإن سمعة شلايرماخر الممتازة جعلت استخدام المناهج اللغوية والتاريخية محترماً في ألمانيا، كما انتقلت الدراسات الكتابية إلى الجامعات، حيث جعل الشعور بالحرية البحث العلمي موضوعياً وغير متحيز على نحو مثالي. لقد أصبح تفسير الكتاب المقدس الآن تاريخياً بشكل عنيد، والصراع حول تحديد ما ينوي الكاتب قوله والقراء الأول يجب أن يكون مفهوماً، وهذا النموذج أثر أيضاً على الذين عملوا على التفسير لأسباب لاهوتية، كما أن النقد النصي حقق تقدماً كبيراً، فكارل لخمان Karl Lachmann، تأثر كلاسيكياً بشلايرماخر، أنتج أول

(*) Ibid.

نص نقدي حقيقي للعهد الجديد عام 1831م، وزود الطبعة الثانية 1842 – 1850م بجهاز شامل مع اقتراحات على المنهج^(*).

أيضاً فإن تحريرات اللاهوتيين تشيندروف Tischendorff عام 1872م، ويستكوت Westcott وهورت Hort عام 1882م خدمت أجيال عديدة من الباحثين، كما قدم رودولف كيتل Rudolf Kittel التحرير الأول للنص النقدي القياسي للعهد القديم العبري، الذي ينقح تحت إشراف كارل يليلجير Karl Elliger وفيلهلم رودولف Wilhelm Rudolph. وعلى الجملة فإن النصوص الموثوق بها، التي هي أساس العمل التاريخي، كانت المساهمة الأساسية للقرن التاسع عشر. وفي عام 1829م أصدر هينريش أوجست فيلهلم ماير Heinrich August Wilhelm Meyer الجزء الأول من شرحه النقدي والتفسيري، تلك السلسلة التي لا تزال حية بعد التنقيحات العديدة، وفي المقدمة قرر أن التفسير يجب أن يكون متحرراً من الدوغماتية والروح الحزبية، وأن لا يكون أسيراً لأي نوع من أنواع المذهبية: ما فوق الطبيعة، والطبيعي، والعقلانية. إن المفسر يجب أن يحدد تاريخياً ونحوياً ما الذي قاله المؤلف، لا أكثر ولا أقل^(†).

وفي إنجلترا فإن ج. ب. ليفتوت J. B. Lightfoot، ويستكوت وهورت كتباً شروحاً نقدية ولغوية وتاريخية ونحوية بدلاً من التهذيب والتنقيف، لينجز العمل بالمسيحيين للمسيحيين. ونتيجة التأثير بالتقليد العلمي للكلاسيكي ريتشارد بورسون Richard Porson فإن هذه الشروح وضعت معياراً في إنجلترا واسكوتلندا للانتباه الدقيق للتفاصيل، والعناية بالدقة اللغوية، والتمييز التاريخي

(*) Ibid, pp, 24-25, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", in " Journal of Religion & Society Volume 9 (2007)", p, 3, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 2, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, p, 39.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 25.

المتزن، وفي نهاية القرن فإن الشروح النقدية الدولية والشروح المخطوطة التي كانت تقف بجانبها على العهدين القديم والجديد التي كانت بجانب ماير. وبالإضافة إلى ذلك فإن الأعمال التي كتبها ديفيد فريديريك شتراوس David Friedrich Strauss وفرديناند كريستين بوير Ferdinand Christian Baur قد حرصت العديد على الدراسة التاريخية. وبالفعل فإن شتراوس بدأ عصرًا جديدًا في نقد العهد الجديد^(*)، فهو يقرر أن عيسى عليه السلام رجل حكيم، ولكنه معاصريه الجهال حولوه إلى ساحر^(†).

ولقد تمثل ذلك في نشره كتاب Das Leben Jesu عام 1835م، ولا يزال شتراوس بصفة جزئية طفل العقلانية، الذي تبع ريمروس في إنكاره تاريخية المعجزات كلها، والقيامة من بين الأموات، ومعظم محتويات الأناجيل. وعلى أية حال فقد حاول أن ينقذ الحقائق الأزلية التي احتوت عليها المواد المربية تاريخياً عبر مفهوم الأسطورة، فالعقل يدمر الحقيقة بتفسيراته الطبيعية، فاستخدام الأسطورة يسمح بحفظ الحقيقة في مواجهة العقلانية، كما أن الأسطورة تسمح لشتراوس بأن يضع الأناجيل في عالمها المفهومي، ويحفظ كتابها من أن يكون مخادعين، فهو يقرأ الأناجيل دون أن يفرض عليها الافتراضات الحديثة. وبالجملة فقد كان عمله صدمة أيقظت عاصفة من الاحتجاج. ولقد كان الصراع بين الدراسة التاريخية الثابتة بالافتراضات العقلية وإدعاء وحي الكتاب المقدس واضحاً جداً، والاستنتاجات التي وصل إليها شتراوس كانت راديكالية ومشكوك فيها، ولكنها أجبرت قضايا المنهج والنقد المصدري مع الأكاديميين والباحثين، كذلك كانت عاملاً في أصول المقاربة التاريخية الحقيقية^(‡).

(*) Ibid, Ran J. Bigalke, Historical Survey of Biblical Interpretation, pp, 47 - 48.

(†) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 112.

(‡) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 26.

وعلى أية حال فإن شترواس ذهب من خلال منهجه الذي يعتمد على التفسير الطبيعي بدلاً من التفسير اللاهوتي إلى أن قيامة عيسى عليه السلام من بين الأموات، والتي تمثل الركيزة الأساسية للإيمان لمسيحي، غير صحيحة^(*). فروايات القيامة غير صحيحة، وحتى اليوم فإن النقد التاريخي في إخضاعه للمعلومات التي تعرضها المسيحية تاريخياً في السجلات الإنجيلية، هذه المعلومات هي الآن موضوع للشك والتساؤل في شكلها التاريخي من خلال الذهنية المنتجة لها التي تحاول أن تبحث عن ملجأ لها في نفس المؤمن، فهي ليست تاريخاً بسيطاً، ولكنها تاريخ معكوس، فهي تركز على اعتراف الأديان وقبول عقيدة الآباء التي تعرض نفسها دون دليل يدعمها، هنا يجب على النقد أن يناضل في مواجهة كل حجة ضعيفة، فهو لن يكون مشغولاً بالتاريخ، ولكن بالمذاهب، وبالتالي يتبع النقد التاريخي بالنقد العقدي، ويؤسس العلم من خلال هذا الفحص، ومن هذه الزاوية فإن المعجزات كلها موضع شك، ومعجزة القيامة أيضاً يرفضها على نحو عقلائي، تلك المعجزة التي تهدف إلي البرهنة على أنه المسيا المنتظر، والنتيجة المتوقعة هنا الرفض العقلائي لكل العقائد والمؤسسات الكنسية^(†).

وقد قبل أيضاً فرديناند كريستين بور Ferdinand Christian Baur التحدي، وأنتج التاريخ الأول للمسيحية المبكرة مكتوباً على أساس النقد التاريخي، وعلى أساس أنه معلم عمل على تقدير النقد المصدري لدى نيبوهر، واستخدم هذا المنهج في العهد الجديد؛ لكي يضع المصادر وفق ترتيب منظم، وعلى هذا الأساس كتب تاريخ الكنيسة في المرحلة المبكرة، ولقد استنتج أن رسائل بولس

(*) See, David Friderich Strauss, *The Life of Christ, Critical Examined*, Vol., 3, p, 77, p, 359, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, P, 112.

(†) See, David Friderich Strauss, *The Life of Christ, Critical Examined*, Vol., 3, p, 77, pp, 398 – 399, p, 411, p, 416, p, 430.

المحددة بأهل رومية وأهل غلاطية وأهل كورنثوس المصدر الأساسي لهذا التاريخ، الذي كانت فيه الأطراف المتنازعة في الكنيسة المبكرة منعكسة في العهد الجديد نفسه، ذلك التاريخ سوف يكون مفهوماً سلسلة من الأسباب والتأثيرات المتبادلة^(*).

إن التاريخ هنا سوف يكون مكتوباً لكي تفهم المسيحية باعتبارها ديانة تاريخية، وليس نزع أزلية الأفكار من التاريخ، وهنا يمكن القول بأن التحقيق التاريخي قد وصل بالفعل. فلدى بوير أن العهد الجديد لم يكن معزولاً عن التيارات الفكرية الجارية في الكنيسة القديمة، وقد وصف هذه التيارات الجارية بمصطلحات هيغلية: كالموضوع أو الأطروحة (اليهودية المسيحية): بطرس ومتى، وضد التركيب أو الموضوع: المسيحية البولسية. والتركيب: الكاثوليكية القديمة. وحله لا يزال فعالاً جارياً. ولقد أقتنع ذلك بأن العهد الجديد كله تفسير من البداية للنهاية. وبالجملة فإن بوير خلف وراءه التزاماً بالنقد المصدري، لتقديم عرض موضوعي لما حدث في وحدة التاريخ^(†).

وفي رأي فيلكينس Wilckens فإن كل هذه العوامل جعلته مؤسس التفسير، وبعد بوير فإن مناهج نيبوهر ورانكي أصبحت مقبولة كأدوات صحيحة لدراسة الكتاب المقدس. ولقد قيم إدوارد زيللير Eduard Zeller هذا العمل بشكل صحيح؛ فرؤية بوير للطبيعة ووحدة التاريخ لم يتبق منها شيء، والأمر مثل ذلك في العديد من الحلول التي قدمها، ولكنه وضع أسئلة وأدخل منهجاً أدى إلى رؤى أفضل وأكثر إقناعاً. ففي إنجلترا فإن تاريخ ليتفوت لكليمنت الأول Clement I وإجناطيوس Ignatius في المرحلة المبكرة من القرن الثاني، تناول

(*) See, Edgar Krentz , *The Historical-Critical Method*, p, 26.

(†) *Ibid*, pp, 26-27, Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion*, Oxford University press, first published, 2005, p. 9.

بضرية مميّنة الكرونولوجيا المتأخرة عند بوير. لقد زودت إعادة البناء ليتفوت بالإطار الأساسي منذ ذلك الحين. وتأسيس نظرية المصدرين في نظرية العلاقات المتبادلة بين الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة، تم من خلال ذلك الخط الذي جرى بين الأكاديميين من لخمان Lachmann (1835) إلى هولزمان Holzmann (1863)، هذا كله أسس أولوية إنجيل مرقص، واستخدام المصدر المشترك بواسطة متى ولوقا. وبالجملة فإن قبول اعتقاد بوير في أولوية إنجيل متى اختلف تماماً^(*).

ولقد جادل هارناك Harnack في أن التقليد يستحق احتراماً أكثر مما أعطاه له بوير، على حين أن أدولف جولكير Adolf Jülicher (1894م) جادل في أن الكثير من الأحكام التاريخية لدى بوير يجب تركها. وعلى الجملة فإن هناك إجماعاً في نهاية هذا القرن على أن مناهج بوير صحيحة بصفة أساسية، حتى أن الأكاديميين المحافظين في مدرسة تاريخ الخلاص استخدموا نفس المنهج. لقد اختلفوا فحسب في محاولاتهم حفظ الوحي، الكلمة التفسيرية، المرتبط مباشرة بالحقائق. وهنا سوف تنشأ مشكلة العلاقة بين الإيمان والمعرفة التاريخية في مدرسة تاريخ الخلاص، التي القضية التي أصبحت مشكلة حادة في نهاية القرن. لقد رفعت هيمنة تاريخ الأديان المشكلة إلى مستوى النقاش اللاهوتي الأساسي؛ فلقد رأت المدارس الخلاف الحاد بين العهدين القديم والجديد، ولقد غاص علماء العهد القديم في عالم أديان الشرق الأدنى الذي كشفه علماء الآثار^(†). ومن المعروف أن أدولف جولكير Adolf Jülicher قد ذهب إلى ضرورة الفصل بين الدين الشخصي والعلوم التاريخية، على النحو الذي طبقت به العلوم التاريخية

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 27, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 40.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp. 27-28, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 117.

في دراسة بداية المسيحية*).

وعلى الرغم من أن علم العهد الجديد اعترف بتأثير يهودية ما بعد العهد القديم، الأبوكلوبيس، فإنه شدد على تأثير التقوى الشعبية الهلينية، وقبل كل شيء الغنوصية. فالمطلوب الأساسي هنا مصادر الدين الكتابي في العالم المحيط به، ورؤيته الأساسية هنا وضعية، فالكتاب المقدس الذي رسا بقوة في عالمه الخاص به، فسر كمزيج لموضوعات مستعارة مختلفة، وأصبح غريباً بالنسبة للرجل الحديث، البدوي التائه، والنبي الطائفي، وعيسى الداعي الأبوكليبسي أزيلوا بعيداً عن ما صورته التقوى والأدب الديني لقرون. لقد أصبح الكتاب المقدس غريباً، وسحبت استخداماته بشكل صارم. ولقد دعا فرانز اوفربيك Franz Overbeck إلى تحقيق تاريخي تام، لا علاقة له بالإيمان للدراسة العلمية للكتاب المقدس، التي يكون مطلوبها النقد التاريخي، والتي تجعل استخدام المسيحيين للكتاب المقدس مستحيلاً وفقاً لرؤية اوفربيك^(†).

وعلى أية حال فلدى الأكاديميين المسيحيين وجهتان في العلاقة بين الإيمان المسيحي والحقائق التاريخية على جهة العموم، وفيما يتصل بأصول المسيحية على جهة الخصوص: الأول، يرى أصحابه أن المسيحية ديانة تاريخية، بمعنى أنها تستند على الحقائق التاريخية، وذلك نقض جدي وشك يسلب أسس الإيمان المسيحي. والثانية، يذهب أصحابها إلى أن المسيحية ديانة حية، وليست اعتذارية أو دفاعية، ومهما كانت بداياتها التاريخية، فإن هذه الحياة موجودة في نفوس البشر، وقوية مؤثرة على نحو لا يمكن قياسه بحال ما، ولكنها فعالة إلى حد ما بمدى المعرفة التاريخية أو دقتها، ومن المؤكد أن دحض الحقائق التاريخية ممكن عن طريق تحوير الحجة، وذلك بوساطة توضيح الحياة الدينية وتبريرها

(* See, Editorial, "Religion and Historical Facts" in " The Biblical World, Vol. 36, No. 5. (Nov., 1910), p. 291.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp. 28-29.

بالنسبة إلى تلك الحياة الخاصة^(*).

ويعتبر المنهج التاريخي الآن بديهياً في كثير من الدوائر العلمية، ومن الصعوبة بمكان على المؤرخ العلماني أن يعود إلى ما قبل العصر النقدي، والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هي المعايير الأساسية للعقل والإيمان لدى المؤرخ المسيحي؟ وبعبارة أخرى ضمن سياق الدراسات الكتابية، ما هي الكيفية التي يحاول بها المسيحيون التوفيق بين المنهج النقدي التاريخي وإيمانهم؟ ومن الواضح أن المؤرخ المسيحي لا يجب عليه أن يلتمس عذراً لذلك التفسير المتلون بإيمانه، كما أنه لا يمكن له أن ينفصل كلياً عن إيمانه، ولا يستطيع أن يكون مستقلاً ذاتياً على نحو حقيقي مثل مؤرخ القرن التاسع عشر. وهنا كيف يمكن للمؤرخ المسيحي أو الماركسي أن يكون خارج افتراض الموضوعية، بأن يكون محظوراً عليه أن يلقي بقناعاته اللاهوتية داخل عمله؟ إن الموضوعية التامة المحضة، من الواضح، لا وجود لها في مثل هذا الأمر؛ فهدف المؤرخ المسيحي أن يفهم البيئة الثقافية للكتاب المقدس، لا أن يدافع عن حقيقته اللاهوتية، ومع ذلك فإنه يمكن له أن يدافع عن سمته التاريخية في سردياته وقصصه^(†).

ولكن السمة التاريخية واللاهوتية للتفسير ليست كذلك؛ فالمؤرخ يجد أن الله تعالى تدخل في التاريخ، ويؤكد الإيمان على ذلك. ولكن ذلك لا يمكن أن يكون نقطة حقيقية في البحث له؛ فالمؤرخ يحاول نقد السرديات لتقييمها تاريخياً، لكي يفهم سياقات الكتاب ودوافعهم. وإذا اتفق باحث مع السجل الكتابي فحسب، فإنه في هذه الحالة مموّن للتقليد، ولكنه ليس مؤرخاً. وفي هذا السياق يأتي فحص تاريخ الصراع بين التفسيرات التقليدية التاريخية والنصية للكتاب المقدس من

(*) See, Editorial, "Religion and Historical Facts", p, 291.

(†) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 145.

ناحية. والنقد التاريخي الأعلى من ناحية أخرى. تلك القضية التي فهمت خطأ على أنها صراع بين العقل والإيمان. وهنا سوف يمكن التعرف على رؤى المؤرخين المعاصرين تجاه العهد القديم بالنظر إلى أمور ثلاثة: الأسطورة والتاريخ، والوحي والتاريخ، والإيمان والتاريخ^(*).

وهنا يميل البعض إلى الموقف الثاني، فكل مسيحي عليه أن يحمل عبء العملية النقدية، والتي من خلالها يمكن البرهنة على أن الحقائق وحدها التي حدثت في الماضي البعيد، يمكن البرهنة عليها لتكون حقائق، مما يعني أنه يحمل على عاتقه حملاً ثقيلاً جداً، ومن أجل أن يطلب حقه في أن يكون متديناً، يجب عليه أن ينتظر كلمة الكنيسة أو المرجعية العلمية، على أساس أن هذه الحقائق استبداد لا يطاق، وليس إما أن هذه الأشياء غير ضرورية، النموذج المسيحي للتجربة الدينية في العالم، فذلك نمط الحياة المرتبط بذاته بالقناعات الفكرية اليقينية المرتبطة بأمور التاريخ، التي نشأت في أغلب الحالات عبر عملية حيوية للتأثير الشخصي، كما أنه لا يعتمد في أصوله على المؤسسة العلمية أو المرجعية الموثوق بها في مثل هذه الحقائق ولا في استمرارها^(†).

وهذا حقيقي خاصة إذا كان التاريخ لا يعني التجارب الدينية للبشر في الماضي، ولكن الأحداث التاريخية التي كانت مناسبة لهذه التجارب، وليس السلام أو الأحقية أو البهجة في روح القدس التي جربها المسيحيون في القرن الأول. والمسألة هنا أنه يمكن لكثير من البشر الاستمرار في معيشة هذه الحياة المسيحية في حين يواصل الآخرون تحقيقاتهم التاريخية، وهو أمر لا يمكن معارضته، ومن أجل طلب ذلك فإن الشخص يمكن له أن ينجز هذه الحقيقة العلمية، وهنا يمكن أن يكون الشخص دينياً. ولكن يكون كذلك يجب عليه أن

(*) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 146.

(†) See, Editorial, "Religion and Historical Facts", pp, 291-292.

يؤجل الدين إلى نهاية حياته، وحينئذ يكون هذا الامتياز لبعض العلماء فحسب. وبالجملة فإن الإيمان الديني ليس مماثلاً للاعتقاد التاريخي، ولا يعتمد على أي فعل لمثل هذا الاعتقاد كما أن هذا الاعتقاد يضحى جزءاً من أملاك الجنس البشري عبر التجربة، وهو بدوره جزء من تاريخ الجنس البشري، ولكن لا صلاحيته ولا استمراريته مشروطتان بالاعتقاد في أية حقيقة محددة للتاريخ^(*).

ويشير رينولد نيبوهر Reinold Niebuhr في دراسته لمسألة الصلة بين الوحي والتاريخ في المسيحية، إلى أن المسيحية لها علاقة فريدة بالتاريخ، على النحو الذي يدعيه أصحابها، فالإيمان المسيحي يتمركز حول ولادة المسيح عليه السلام وموته على الصليب، فحياته وموته وقيامته تمثل حدثاً في التاريخ، فعبر المسيح عليه السلام وفيه يكتشف المعنى الكامل لوقائع التاريخ، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنه على الرغم من أنه يرى أن مصدر التاريخ وامتلائه يقع وراء التاريخ، فإنه يصر على أن التجسد يتضمن السمة الكلية للديانة المسيحية معلناً أن ذلك حدث في التاريخ، وفي مثل هذه السمة كاشف للتاريخ ذاته، وبدون هذا الكشف فإن شخصية التاريخ وسمته لا يمكن أن تكون معروفة، ولا يمكن أن يفهم معنى التاريخ والحياة بدونها^(†)، فالتاريخ هو المسيح عليه السلام في التطورات التاريخية الخلاصية، كما أن قيامته كشف لمعنى التاريخ^(‡).

وتشير هذه العبارات إلى أمرين: الأول، أن المسيحية ديانة تاريخية متمركزة

(*) Ibid, p, 292.

(†) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", p, 52, Claude Welch, " Reinhold Niebuhr", in " Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958, p, 83.

(‡) See, Reinhold Niebuhr, Faith and History, A Comparison of Christian and modern views of history, New York, Charles Scribner's Sons, 1949, p, VIII, P, 26.

على الحث التاريخي أو على سلسلة من الأحداث التاريخية. والثاني، أن التاريخ يحصل على معناه التام من المنظور المسيحي، عندما يرى أن منبع التاريخ من الله تعالى، الذي يتواصل بنفسه مع الإنسان عبر الزمن ومن خلاله، فالتاريخ هنا يرى على أنه تواصل ذاتي من الله تعالى في الزمان والمكان؛ وبسبب فعل الله تعالى الوحيي فالتاريخ يؤكد نفس الطبيعة^(*).

ومع ذلك فمن المهم جداً ملاحظة أن هذا أبعد من أن يكون انفصلاً تاماً بين الدين والتاريخ، فهذا الانفصال التام بينهما غير مرغوب فيه، ولا يقال إنه مستحيل. إن التاريخ، إذا كان التاريخ يعني الأحداث الفعلية التي وقعت، فإنه لا يمكن فيه فصل الدين عن التاريخ. ومهما كانت الحقائق التي حدثت في بداية الدين أو تلك التي وضعت في مهمته اللاحقة، فإنه لا يمكن تغيير الحقائق أو تغيير علاقتها بالدين، فالانفصال الحقيقي بين الدين والتاريخ انفصال ذهني، ذلك أن وجود الدين مستقل عن القناعات أو الآراء التي حدثت في الماضي. والسؤال الآن: هل لهذا فائدة للرجل العادي؟ إن المتقف المسيحي العادي الذي ليس متخصصاً في التاريخ، سوف يسعى لعزل دينه عن المعرفة التاريخية بقدر الإمكان بالنسبة له. ومثل هذا الفصل قد يكون منجزاً بقبول جسد التقاليد التاريخية المتصلة بدينه، بغض النظر عما يكون هذا التاريخي حقاً أو ممكناً. وفي هذا الطريق فعلى الرغم من قبول هذه الحقائق المؤكدة باعتبارها تاريخية ومرتبطة بالقيمة التاريخية الكبرى لتاريخيتها، فإن فصل المسيحي دينه عن التاريخ بهذا المعنى، يعني أنه يرفض الخضوع لأحكام التاريخ على هذه الموضوعات التي لها قيمة لديه. وبعبارة أخرى فإنه يحتفظ بدينه ومعناه التاريخي في أماكن منفصلة في عقله^(†).

(*) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, "History as Revelation", p, 52.

(†) See, Editorial, "Religion and Historical Facts" in "The Biblical World, Vol. 36, No. 5. (Nov., 1910), pp. 292-293.

إن للبشر الكثير مما يقومون بفعله؛ فبعضهم يعلن بشكل مفتوح أن دينه يجب أن يكون محفوظاً، والانفصال الحقيقي بين الدين والتاريخ قد يكون منجزاً بأن يفصل المسيحي دينه بالكلية عن أي وجهة نظر لتاريخ المسيحية المبكرة أو المتأخرة حاملاً معه كل قناعاته الدينية، ولكنه سوف يصبح لا أدرياً بالكلية فما يتصل بتاريخية حياة عيسى عليه السلام وتعاليمه وتاريخ الكنيسة المبكرة. وهناك قناعة بأن هذه الأشكال من الفصل بين الدين والتاريخ ليست عملية بالنسبة للرجل العادي، كما لا يمكن إقناع الشباب بأن يكونوا بعيدين عن الدراسات التاريخية، وأن يكون متدينين بدون مساعدة تأتي من سجلات التاريخ عن بداية الدين وحياة عيسى عليه السلام وتلاميذه والأبطال في السنوات اللاحقة، فذلك نوع من الحمق. وعلى الجملة فيجب الاعتراف بأن الدين من ناحية لا يعتمد على دقة المعلومات التاريخية في أية مسألة. ومن ناحية أخرى فإن هذه الحقائق المؤسسة بمعيار الاحتمالية تضعهم وراء كل الشك المعقول، فهي محفز ومساعد للحياة الدينية وليست شيئاً آخر وراء ذلك (*).

فالحقيقة التاريخية التامة يجب العمل بدونها، فليس هناك حاجة إليها، كما أنه لا يمكن الحصول عليها، ولكن الاحتمالات التاريخية لا يمكن الاستغناء عنها، فذلك يشبه رفض أكل الخبز، لأن الإنسان غير متأكد بالتحليل الكيميائي من نقائه التام. ولكن السؤال الآن: هل يمكن للعلماء فصل الدين عن التاريخ في محاكم الدراسات التاريخية، ولكن ذلك يمنعهم من التأثير بأية حال على دينهم؟ إن هذا ليس ممكناً بالتأكيد فيما يتصل بالتاريخ بكامله؛ فالتاريخ سجل للتجربة البشرية، ومن يفصل نفسه عن ذلك فإنه يمنعها من تعلم أي شيء، كما أنه يصل بنفسه إلى أفق ضيق لعقله، ويمنع عن نفسه المساعدة التي لا غنى عنها من تجارب غيره من البشر، ولكن لا يمكن له أن يفصل دينه من التاريخ بالمعنى الذي يؤدي إلى استثنائه من كل تجارب الأجيال البشرية السابقة، محدداً أفقه في دينه

(* See, Editorial, "Religion and Historical Facts", pp, 293-294.

وفي تجارب دينه الخاصة به ومن تجارب معاصريه. وهنا يأتي السؤال في أي الأجيال السابقة؟ وفي أي مجال يمكن للإنسان أن يرسم فيه خطأ بين الأجيال الحاضرة والأجيال السابقة عليه، ويرفض كل اهتمام بهذا الأخير؟ وهل من الممكن أن ينجز هذا في أي مجال للعلوم الاجتماعية، في الاقتصاد أو في العلوم السياسية أو في التربية؟ وعلى أية حال فليس هناك الكثير ليعرضه دارس الدين في فصل الدين من التاريخ^(*).

إنه في هذا كله يمكن له على الأقل أن يتحمل الاستثناء في حقل دراسته أو التأثير على دينه في سجلات بدايات المسيحية في حياة عيسى عليه السلام وعمله أو في استمرار دراسته في مجال دراساته العلمية محافظاً فيها على الفصل التام عن الدين. وعلى الأحرى فإن دارس الدين والتاريخ يريد التوسع والتعمق في دراساته، مما يجعل أحكامه في مجال الدين مستندة على قاعدة واسعة قوية من الاحتمال؛ إذ يجب عليه بالفعل أن لا يربط بين دينه ودراساته، تلك الدراسات التي يجب السيطرة عليها بالفعل بوساطة دين الشخص، أو من ناحية أخرى أن تشل جهوده كمحقق من خلال الخوف بأن نتيجة دراساته سوف تدمر دينه، ومع ذلك لا يمكن له أن يعلن ذلك باعتباره متديناً، ولا باعتباره عالماً بأن دراساته سوف تؤثر لا محالة على قناعاته الدينية أو حياته الدينية، فليس هناك ما يمنه من أن الفكر والدين يؤثر كل واحد منهما في الآخر^(†).

إن الأكاديمي يمكن له أن يفصل الدين عن التاريخ فحسب بالمعنى المحدد لاستمرارية ما يكون دينياً في الوقت الذي يقدم فيه بحوثه التاريخية. وبالجمله فإن التاريخ فإن التاريخ ليس الدين والدين ليس التاريخ، على الرغم من أن دراسة تاريخ الدين تؤثت لقاعدة عريضة في تأكيد القناعة في مجال الدين، وعلى الرغم من ذلك؛ بسبب أن هذا الأساس واسع جداً، والدين في ذاته حقيقة

(*) Ibid, p, 294.

(†) Ibid, pp, 294-295.

حيوية معاصرة يومية، فمن الصواب أن لا يكون مهدداً بالخطر بالتحقيق التاريخي. أما التجارب الدينية الماضية للبشرية فإنها تعطي المناسبة لكل هذه التجارب، ولكن من ناحية أخرى لا يمكن لها أن تعمل بالاستغناء عن تلك المساعدة المقدمة بهذا النوع من المعرفة بالماضي، باعتبارها ممكنة للبشر دون أن يكونوا متخصصين في النقد التاريخي؛ فدراسة الكتاب المقدس والدين المسيحي محتملتان على الدوام، على أساس أنها مساعدة قيمة للدين نفسه، سواء كان ذلك من قبل الأكاديمي في أسلوبه الشامل أو بوساطة غير المتعلم نسبياً بتلك اليقظة والحدة التي يكون عليهما^(*).

وفي الربع الأخير من هذا القرن استنتج فيلهيلم فريدي Wilhelm Wrede إلى أن النتيجة الحتمية للنقد التاريخي تتمثل في إلغاء كل العناصر المميزة من العهد الجديد، ووضع دراسته في تاريخ الأديان، وجعل لاهوت العهد الجديد مستحيلاً، فالفجوة بين منصة الجامعة لا يمكن تجسيرها، وتخدم الدراسة الحقيقية العلمية فحسب الحقيقة التاريخية التي تخدم الكنيسة، وتجعل البحث الكتابي يخدم الكنيسة. ونفس المشكلة أثارها الفرد لويزي Alfred Loisy في الكاثوليكية الرومانية، إذ حاول أن يضمن التقليد الكتابي عبر الكنيسة؛ منذ أن جعل النقد التاريخي التقليد إشكالياً. وعمله أدين من قبل بيوس العاشر Pius X في Pascendi dominici gregis عام 1907م، ومن هنا تأخر لعقود القبول الرسمي للمناهج التاريخية في الكنيسة الكاثوليكية^(†).

وعلى الجملة فقد كانت تلك الفترة مرحلة هيمنة للبروتستانتية في القارة في نهاية القرن، إذ كان المنهج التاريخي راديكالياً جذرياً: متحرراً، ومستقلاً، ومن

(*) Ibid, p. 295.

(†) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, , P, 127, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 28, Ronald Burke, " Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought", in " The Journal of Religion, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1980), pp. 145 – 146.

المستحيل أن يكون مسئولاً أمام الكنيسة. وعلى الرغم من أن هناك معارضة له من قبل رجال من أمثال مارتن كوهلير Martin Kähler، وأدولف سكلتير Adolf Schlatter، وروولف هيرمان Rudolf Hermann، فإن رؤية ترويليتسش في أن التاريخ قد انتصر صحيحة. وعلى أية حال فلم يكن هناك تغيير مهم حتى بعد الحرب العالمية الأولى. وفي إنجلترا وأمريكا اتخذ تاريخ النقد الكتابي مساراً مختلفاً، إذ كان الحماس قليلاً في نشر المقالات والمراجعات، ففي مقالة بنيامين جوويت Benjamin Jowett نشأ سؤال عما إذا كان الكتاب المقدس يجب أن يقرأ مثل أي كتاب آخر أم لا. وعلى الرغم من سيل الاحتجاجات فإن العمل الصبور لليتقوت، ويستكوت وهورت وغيرهما ممن يشبهونهما أوضحاً أن النقد التاريخي ليس من الضروري أن يكون تدميراً^(*).

وعلى أية حال ففي نهاية القرن التاسع عشر أصبح النقد التاريخي جزءاً من المناهج اللاهوتية، وصنع علماء من أمثال س. ر. دريفر S. R. Driver، ووليم ساندي William Sanday، و. روبيرستون سميث W. Robertson Smith مساهمات مهمة بالنسبة للعلم النقدي. ولقد كانت محاكمة هرطقة سميث عام 1881م محاولة لتغيير تدفق التاريخ، لكنها لم تتجح بشكل كبير؛ بسبب أن الباحثين البريطانيين دمجوا الاهتمام الرعوي بالنقد التاريخي، وبالجملة أناروا الكتاب المقدس بالنسبة للقارئ المتوسط، وذلك من خلال أنه لن يعتقد أن نقد الكتاب المقدس كان تدميراً أوضاراً^(†).

ومن الصعوبة تقدير الأهمية الكبرى للقرن التاسع عشر في تفسير الكتاب المقدس، إذ جعل النقد التاريخي منهجاً مستحسناً للتفسير، ونتيجة ذلك كله ثوزة

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 29, John H. P. Reumann, " Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 – 2 (Jan – June 1974), pp, 38 – 39.

(†) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p. 29.

في وجهة نظر تقييم الكتاب المقدس، فالكتابات المقدسة، على سبيل المثال، أصبحت دنيوية أرضية، وأسفار الكتاب المقدسة أصبحت وثائق تاريخية، تدرس ويتم استجوابها مثل أي وثائق قديمة أخرى. فلم يعد الكتاب المقدس المعيار لكتابة التاريخ، وعلى الأحرى أصبح التاريخ هو المعيار لفهم الكتاب المقدس. والتنوع في الكتاب المقدس وتشكيله أبرزوا وحدته التي كان يجب أن تكتشف، ولم يعد من الممكن أن تكون مفترضة، فالتاريخ المخبر به لم يعد من الممكن أن يكون صحيحاً في كل مكان، وبالجملة فإن الكتاب المقدس وقف كمتهم أمام القاضي، هذا النقد إيجابي في توجيهاته إلى حد كبير، كما أنه كان هائلاً في تفسيراته، غير قادر على تقدير صنف الوحي^(*).

ولقد أدى هذا كله إلى وجهتي نظر متعارضتين بشأن المنهج التاريخي النقدي، تمثلت الأولى في رفض هذا المنهج بقوة، على أساس أن الإيمان المسيحي والنقد التاريخي عدوان لدودان، ولا يمكن التوفيق بينهما إلا بوساطة أن يُدر أحدهما ليقى الآخر. والثانية تمثلت في أن هناك مجموعة من العيوب وأوجه النقص في هذا المنهج، والتي تمثلت في تلك الافتراضات المسبقة الغربية عن الإيمان المسيحي، التي جلبها النقاد الراديكاليون، ولكنهم يرون أن هناك إمكانية لاستخدام أدوات النقد التاريخي ضمن الالتزام بأن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى الجديرة بالثقة^(†).

وعلى أية حال فإن المؤرخ الحديث يعاني خطر الغطرسة، الذي يتمثل في أنه جعل نفسه في موضع كل من القاضي وهيئة المحلفين. وفي السابق كانت مهمة المؤرخ تنسيق مصادره وتدوينها، ولكن الآن هو ناقد، وكل الإدعاءات التاريخية يجب أن تكون محكومة بالتجربة العقلانية، وبالتالي فإن المنهج

(*) Ibid, p, 30.

(†) See, Alan F. Johnson, the historical – critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 4.

يفترض أن كل الظواهر التاريخية لنفس التجربة، أي تجربة مماثلة، في عبارات ومصطلحات الظواهر المتماثلة الأخرى، فاقد أصبح الكتاب المقدس لدى المؤرخ الحديث كتاباً إنسانياً، والسؤال عما إذا كانت المعجزات التي حدثت في الماضي ضمن قدرة المؤرخ في النقاش، ولكن الكتاب المقدس يدعي العديد من الأفعال العنوية بالله تعالى؛ وبسبب ذلك فشل المؤرخ الحديث في تجاوز التاريخ، وكانط نفسه أدعى أن ذلك مستحيل. فهو يستطيع أن يثبت أن الإنسان الحديث مخلوق بشيء ما أقل من الحقيقة التامة الكاملة. وعلى الجملة فإن المؤرخ المسيحي يجب أن تكون لديه رؤية تتمثل في أن الإيمان لا بد أن يتواضع أمام العقل والروح النقدية^(*).

3- د - المواجهة اللاهوتية في فترة ما بين الحربين.

لقد ظهر عامل جديد في فترة ما بين الحربين، إذ دعت الحرب العالمية الأولى إلى التشكيك حول تفاؤل الفكر التاريخي والتطوري. الأمر الذي جعل من المستحيل احتواء الكتاب المقدس طويلاً ضمن قيود الفلسفة الوضعية. لقد فتح كارل بارث Karl Barth الموضوع بالدعوة إلى التفسير اللاهوتي، فالكتاب المقدس، بالطبع، كلمة إنسانية مفتوحة إلى النقد التاريخي. ولكن مثل هذه النقد خطة تمهيدية لمهمة التفسير؛ فالباحث لا بد أن يتصارع مع النص حتى يتحدث إلى الإنسان الحديث، حتى تسقط الحوائط بينهما حينئذ والآن. وتخطب كلمة الله

(*) See, Mark W. Chavalas, " The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 155, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911, pp, 53 -54, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 5, William Pauck, Karl Barth Prophet of New Christianity. Harper and Brothers Publishers, New York, 1931, pp, 153 - 154.

تعالى الإنسان، فإله تعالى يستخدم الكلمة الإنسانية غير المعصوبة والمعيبة في مواجهة الإنسان. وهنا فإن بارث ينشئ سؤالاً حول علاقة الإيمان بالمنهج التاريخي^(*).

ومن الملاحظ هنا أن التأويل اللاهوتي عند كارل بارث، يشير إلى ما بعد الطريق المسدود، الذي ينتج من النقد التاريخي والتحليل الأدبي في عزلة تامة عن الاستخدام اللاهوتي للكتاب المقدس. ونقطة البدء تحديد فهم بارث للنقد التاريخي، والكيفية التي يعمل بها تفسيره اللاهوتي على تحسين الاستخدام الفردي للمنهج التاريخي في الدراسات الكتابية^(†).

لقد وجه العديد من أوجه النقد على منهج بارث من قبل معارضيه، منا أن تفسيره لم يحقق أي تقدم لما بعد مجال التفسير العلمي، ولكنه تراجع إلى ما قبل النقد الكتابي للعصر الأسبق، كما أكدوا على أن شرحه للرسالة إلى أهل رومية هجوم غير مبال ومتعجرف على المكتسبات العلمية للدراسات الأكاديمية النقدية للكتاب المقدس في دوائر البحث العلمي في ألمانيا منذ أيام سيملر Semler. كما أن قراءته اللاهوتية للعهد الجديد ترفض بكل سهوله الإجماع المتصل بدور البناءات التاريخية للكتاب المقدس: التفسير وفقاً للموقف الحياتي للكتاب المقدس، الذي يجب أن يلعب دوراً أساسياً في توضيح المعاني الأصلية للوثائق الكتابية. إضافة إلى ذلك فإن بارث مفسر هوائي وكتابي فسر العهد الجديد بسذاجة على أنه كتاب روحي ملهم. لقد ترك بارث مهمة نقد الكتاب المقدس وتفسيره في ضوء ما يمثله وما يسبقه في الشرق الأدنى، ليجمع أفكاراً أزلية خالدة، يمكن

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 30.

(†) See, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", in " The Journal of Religion", Vol. 68, No. 3. (Jul., 1988), p. 397, James Packer, " Hermeneutics and Biblical Authority", in, " Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 – 12, p. 9.

لها أن تدعّمه بشكل ملائم في موقفه اللاهوتي وافترضاته العقديّة^(*).

وعلى أية حال فقد رفض بارث اتهامات معارضيّه، وأوضح أنه ليس عدواً للنقد التاريخي، وقرر بأنه لم يكن معارضاً أبداً للنقد التاريخي في حد ذاته، ولكنه ضد تحيز التاريخانية التي تلجأ إلى ما وراء العالم التاريخي للكتاب المقدس، بدلاً من أن تكون مادة بحثها من داخل الكتاب المقدس نفسه. ويجزم بارث بأنه النقد الحقيقي، لا يتوقف عند عتبة التحقيقات اللغوية التاريخية، والخلفيات، ومؤلفي الكتاب المقدس. وعلى الأحرى التقدم للإمام لفهم أفضل للنص، باعتباره وسيلة مهمة لنقل رسالة تهتم بعلاقة الله تعالى مع البشر. ويعترف بارث بأن الكتاب المقدس ليس نصاً تاريخياً بلا مؤلف، ولكن بنفس أسلوب السيطرة، فإن هدف هذه الرسالة الكتابية يكون مفقوداً، لو أن الكتاب المقدس قرأ في ضوء أصول عالمه القديم، وليس من نقطة بدايته المسيحية الخاصة به، باعتباره كلاماً حول شيء ما، يستحق اهتمام الأشخاص به، وهذه الكلمات تحتوي على أن الله تعال قال أو القوة العقديّة لعبارة أن الله تعالى أوصى بذلك المكتوب^(†).

ومثل أي نص كلاسيكي آخر، فإن الكتاب المقدس يجب أن يقرأ في ضوء تعبيراته ومصطلحاته وشروطه الخاصة به، فالمنهج الكتابي لديه في النهاية أنه ليس أكثر من التفكير الصائب أو الحسن، إن هذه العبارة "التفكير الصائب" أصبحت سمة جوهرية لتفسير بارث، فالتفسير موجه بقوة النص، لكي يجلب مادة موضوعه اللغوي وجهاً لوجه مع القارئ^(‡).

(*) See, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 397.

(†) See, Karl Barth, The Epistle to the Romans, p, 6, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", pp, 397- 398.

(‡) See, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 398.

لقد نظر شراخ بارث إلى لاهوته المبكر على أنه لاهوت جدلي، بسبب توتره بين الله تعالى والإنسانية، والخلاص والتاريخ، والزمان والأزلية، واللاهوت والفلسفة وما إلى ذلك. وعلى أية حال فإن ما يجب ملاحظته أن التفسير المبكر عند بارث، يشغل بنفس الاستقطاب المنطقي: إن الموضوع الذي يحتوي عليه النص، لا يمكن تحريره بأمان بالإجهاد المبدع للقوة، ومن قبل الاستخدام المطاطي للمنهج الجدلي، وفي مقدمة شرحه للرسالة إلى أهل روميه، يبقى بارث على الجدل بين الكلمة والكلمات، والشيء والفعل، لكي يؤكد أن الكتاب المقدس منتج إنساني للخطاب الإنساني، ومع ذلك فهو متوسط لمادة موضوع خاص، أو الكلمة التي تتطلب الانتباه والنشاط والحيوية، لو أنها سوف تفهم، وحينئذ فإن الهدف ليس ببساطة في أن يوضع النص إزاء خلفيته التاريخية، ولكن فهم النص باعتباره يحمل رسالة مهمة أيضاً. والكلمة يجب أن تعرض في الكلمات. والتعليق البارع يعني أن الباحث مدفوع إلى أن يقف مع لا شيء أمامي، ولكن يقف مع لغز المسألة، حتى أن الوثيقة تبدو بالكاد جداً كوثيقة^(*). وعلى الجملة فإن الجوهر الأساسي لموضوع الكتاب المقدس عند بارث يتمثل في العلاقة بين الله تعالى والإنسان^(†).

(*) See, Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, p, 6, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 398, Raymond Cordell Carr, *Barth and Cone in Dialogue on Revelation and Freedom: An Analysis of James Cone's Critical Appropriation of Barthian Theology*, A Dissertation Presented to Faculty of the Graduate Theological Union in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy, Berkeley, California, September, 2011, p, 88, Thomas F. Torrance, "Karl Barth", in "Ten Makers Protestant Thought", p, 61, Ran J. Bigalke, *Historical Survey of Biblical Interpretation*, Journal of Dispensational Theology, August, 2010, p, 48.

(†) See, Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, p, 10.

والتأويل الناضج لبارث في عقائدية الكنيسة يستمر بمدخل جدلي في الرسالة إلى أهل روميه بين الكلمات والحقائق الكتابية التي تدل عليها، والتي جعلت حقيقة بهذه الكلمات. إن دراسة نص المؤلفين وتاريخ النص مقدمتان مهمتان لفهم عالم النص، ولكن ليس هذا الفهم لذاته. وهذا الوصف مهم مثل المعرفة بالرجال الكتابيين والظروف التاريخية للكتاب المقدس لكشف التاريخ النقدي له، وأيضاً مثل الأحداث التي دشنت الشاهد الكتابي. إن مثل هذه المعرفة يجب أن تكون مرفوضة كتفسير للكتاب المقدس. وعلى نفس الخلفية لا تؤخذ الكلمة الإنسانية للكتاب المقدس بجدية، وفقاً للكتاب المقدس نفسه، على النحو الذي يجب أن تؤخذ بها. والحقيقة أن القراءة النقدية التاريخية للكتاب المقدس، لا بد أن تأخذ الكتابات المقدسة في ذاتها: الفهم باعتباره شهادة للأحداث الموحى بها^(*).

وعلى نحو فيه سخرية من بارث نفسه: إنهم نقاد تاريخيون، وليس هو منهم، الذين ليس لديهم نقد كاف، لأنهم لا يخاطرون بتفسير الادعاءات المركزية للكلمة الكتابية، التي ستكون شهادة مخلصه للكلمة الإلهية. ومن خلال شرحه للرسالة إلى أهل روميه، يجادل بارث في أن المقاربة التاريخية النقدية الراديكالية لن تتوقف مع الكتاب المقدس لمجرد مجموعة من كلمات التاريخ المعينة، ولكنها سوف تطلب كشف معنى هذه الكلمات كشهود للوحي، ويكمن النقد الحقيقي في شرح الموضوع الذي يكون في الوثيقة. هذا المبدأ التأويلي على النحو الذي يناقشه بارث ليس عالماً مخصوصاً للتأويل اللاهوتي، بسبب أن أي قراءة فطنة للنص تشهد لنفس القاعدة، ولذا تأتي ملاحظته الاستفزازية: ليس هناك مثل

(*) See, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", pp, 398- 399, William R. Baird, "Current Trends in New Testament", in "The Journal of Religion". Vol. 39, No. 3. 9 (Jul., 1959), p, 138, Michael T. Dempsey, Biblical Hermeneutics and Spiritual Interpretation: The Revelatory Presence of God in Karl Barth's Theology of Scripture", in "Biblical Theology Bulletin, No. 37, p. 127.

الشيء كتأويل كتابي مخصوص (*) .

والقاعدة هنا تقرر أن الكتاب المقدس يقرر شيئاً ما لا تغير حقيقته، وهذا المبدأ بالضرورة مبدأ لكل التأويلات، وبالتالي مبدأ مذهب الكنيسة في الكتابات المقدسة، الكتاب المقدس، شاهد على الوحي الإلهي ببساطة، على أنه شكل خاص لمبدأ صلاحية التأويل الكونية. وكل التفسيرات، الكتاب المقدس أو ما عدا ذلك، يجب أن تكون موجهة بمادة موضوع النص، والقاعدة الكونية للتفسير أن النص يمكن أن يقرأ ويفهم ويشرح فحسب بالإشارة إلى موضوعه، وفي ضوء ذلك الموضوع أيضاً. وعلى نحو مباشر فإن هذه القاعدة يبدو أنها كانت مهمة بالدراسات الكتابية الحديثة، والتي يشعر بارث بأنها كانت السبب الأساسي في فقر دم الكنيسة في القرن العشرين، وتلك هي مشكلة التاريخانية في منهج النقد التاريخي، والتي تمثلت في التأكيد على الموقف التاريخي للكتاب المقدس على حساب رسالته اللاهوتية (†).

إن مشكلة التاريخانية، على الرغم من أن بارث أبقى على النقد التاريخي، أنها كانت أداة لا يمكن الاستغناء عنها في المهمة التأويلية، وهدفه أن يتبنى بشكل نقدي المنهج التاريخي ويعمقه، وليس التخلص منه. لقد اعتبر في مناقشته لدوغماتية الكنيسة الاهتمام بتفسيرات الخلق في سفر التكوين أنها سرديّة عاقل ما قبل التاريخ، فهذه الحكايات الطويلة هي تاريخ ارتجاعي يرتد إلى الماضي، وهي نوع ما من تفسيرات شبه تاريخ، إنها سرديات السببية التي أعادت تأسيس أحداث إسرائيل تخلياً على أساس لقاءات مؤلفيها المتأخرين مع يهوا. ومن الملاحظ هنا أن تصنيف قصص الخلق عند بارث لم يكن أصلياً لديه، إذ استعار في هذا الصدد بحرية من دراسات النقد الشكلي لسفر التكوين عند جيونكل

(*) See, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 399.

(†) Ibid..

Gunkel وإيكهرودت Eichrodt من بين آخرين. وما يميز مقارنة بارث عن تلك الجهود الموجودة لدى زملائه الكتابيين الاهتمام المسيطر عليه لفهم أفضل للقصد اللاهوتي لهذه القصص، الذي يتمثل في ذلك النظام المخلوق الذي تكون فيه أساليب الله تعالى الفريدة، لها علاقة بالميثاق مع البشرية^(*).

ويستخدم بارث مع النقاد الشكليين تلك التماثلات المثيرة بين سفر التكوين وملحمة جلجامش: الصراع الكوني بين الخير والشر، وتجسيد الإله، والصورة الأنثوية. ومع ذلك ففي حين يكون هناك اشتراك في التماثلات الشكلية المهمة مع الأساطير البابلية، فإن روايات سفر التكوين تؤرخ هذه الأساطير، وتموضعها في التاريخ الإسرائيلي المحسوس؛ ولذا فإن روايات سفر التكوين قصة حقيقية، وليست تاريخاً وضعياً أو أسطورة خالدة. إن تصنيف بارث لسفر التكوين واعترافه بالارتباطات التماثلية وغير التماثلية مع البصائر الأسطورية، نبع في الحقيقة من أكاديمي العهد الجديد في عصره، فهو يضع بصيرته اللاهوتية في أن الله تعالى يلتقي بالبشرية في تاريخ ميثاق مخصوص، الذي يكون له قاعدة وافتراضات لعمل الخلق سابقاً. إن العمل التاريخي لديه مكتوب بعين تتجه على جهة الخصوص نحو الخلق المعين، لاهوت الميثاق المعلن في الفصول الافتتاحية في سفر التكوين^(†).

وبهذا الأسلوب فإن بارث محصور في قصص الخلق، وليس في الأزلية، التي تمكنه من العثور على وسيلة يكشف بها التزام الله تعالى وحضوره المتصل بالذوق الإنساني. وتركيز بارث على مسألة موضوع النص اللاهوتي يوضح نقص الاهتمام لديه بقضية القصد الخاص المتصل بالمؤلف في تفسير الكتابات

(*) Ibid, p, 400, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 9.

(†) See, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 400.

المقدسة، فتأويله يتفادى أحياناً ما يسمى بالمغالطة المتعمدة، التي ترى أن قصد المؤلف معيار لأي تفسير صحيح، مثل أعمال الخطابات العامة، والنصوص التي ليست بامتداد لحياة المؤلف الداخلية، إذ لا يتم التحكم فيها بتحديد قصد مؤلفيها، فقصد المؤلف ليس من السهل الوصول إليها في أي لغة ذات أسلوب محايد، فذلك منظم بالقواعد اللغوية للكتابة والنوع اللتين تحكمان كل الأعمال الأدبية. وما يعنيه النص ليس مكافئاً لما يعنيه المؤلف، وهنا يأتي السؤال المهم الذي يتصل بأفضل طريقة يمكن الكشف بها عن قصد المؤلف ومعرفته، والذي تتمثل الإجابة عنه بأنه أمر جانبي (*).

وهنا من الواضح أن الذي يفسر النص ليس المؤلف، ولا بد من ترك النص يقول شيئاً ما للقارئ فوق ووراء ما يقوله المؤلف أو بتعبير أدق ما يقصد المؤلف قوله. وعلى الجملة فالنص والمؤلف ليسا شيئاً واحداً، وتفسير المؤلف أو المتكلم وراء النص لا يكون قابلاً للتحويل بتفسير النص ذاته، حتى لو كانت هناك بعض الوسائط اللغوية للوصول إلى ما يعنيه المؤلف بكتابته للنص، فبذلك لا يفهم ما يمكن أن يعنيه النص للمفسر المعاصر في تفاعله مع النصوص الأخرى، وأنماط التأليف وأشكال النوع والأسلوب (†).

ويعتبر رودلف سيمند Rudolf Smend تأويل بارث نموذجاً لتفسير ما بعد النقد في مقاله المشهورة عن تفسير ما بعد النقد لدى بارث، ويناقش سيمند أن تفسير بارث، لا يجب أن يكون مكانه في مرحلة التفسير ما قبل النقدي، ولا في

(*) Ibid, pp, 400- 401, James Packer, " Hermeneutics and Biblical Authority", in, " Themelios 1.1 (Autumn 1975), p, 10, Raymond Cordell Carr, Barth and Cone in Dialogue on Revelation and Freedom: An Analysis of James Cone's Critical Appropriation of Barthian Theology, , p, 14, p, 25, p, 137.

(†) See, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 401.

العصر الحاضر للمناهج التاريخية النقدية، وعلى الأحرى فإن تفسير بارث يعود إلى مرحلة ما قبل النقد، التي يمكن أن نقرأ فيها الكتابات المقدسة ببساطة مرة ثانية. وعلى الجملة فتفسير بارث يبتدئ الموجة الثالثة في التفسير الكتابي، وليس ما قبل النقدي ولا النقد التاريخي ولكن ما بعد النقدي. وأهمية حجة سيمند تتمثل في أن التأويل عند بارث رفض بالجملة للإصلاحات اللاهوتية والمقدمات القديمة في الكتابات المقدسة، وأيضاً في المعارضة الكلية للدراسات الكتابية العلمية الجارية، وبمعنى آخر فإن منهج بارث ما بعد نقدي، إذ يستخدم ويكيف النقد التاريخي للتمكين للثاني، رغم ذلك الانفتاح من جانب المفسر ناحية عالم الشاهد الكتابي^(*).

ومع ذلك فقد اعترض بارث على قراءة سيمند لموقفه، وجادل بأن إجراءاته ليست تمثل مرحلة ما بعد النقد، ولكنه نقدي أصيل وحقيقي؛ بسبب أنه يريد أن يستخدم كل أشكال النقد الكتابي القديمة والحديثة في فهم الموضوع الحقيقي للكتاب المقدس: كلمة الله تعالى في عيسى المسيح عليه السلام. وباستبدال مصطلحه الخاص بسيمند، فإن إيبيرهارد جونجيل Eberhard Jüngel يقترح أن يكون تأويل بارث ما وراء النقدي metacritical، بدلاً من ما بعد النقدي postcritical؛ إن بارث يريد توحيد النقد التاريخي والتفسير اللاهوتي؛ لأجل عمل أبعد يتمثل في فهم تفرد موضوع الكتابات المقدسة. وكبعد نقدي، وليس ما بعد النقدي، فإن تأويل بارث أكثر نقدية وشمولاً من المنهج التاريخي نفسه؛ لأنه يخضع لكل أشكال التحقيق التأويلي، وخصوصاً تلك التي تريد الاتساق مع المناهج العلمية: الكلمة المكتوبة لله تعالى محكم نهائي لمعنى النص. إن الكلمة الديناميكية الحية تتقد أفضل المحاولات لفهم معنى الكلمة ونسبويتها^(†).

إن بارث ليس عدواً للنقد التاريخي، ذلك أن اهتمامه الأساسي على الأحرى

(*) Ibid.

(†) Ibid, p, 402.

الانسجام في استخدام المنهج التاريخي على أنه مساعد في خدمة هدف كل التفسيرات الكتابية، التفسير اللاهوتي للكتابات المقدسة. وتكمن أهمية النقد التاريخي في قدرته على كشف الأحداث المؤسسة التي أنشأت مجتمعات الإيمان الكتابية القديمة وخطاباتها. وليس هذا بوسيلة للمفخرة، فبارث يرحب بوسيلة المؤرخ في أن يسمح بإعادة الفحص التاريخي للأحداث التاريخية، والشهادات التي أدت إلى تشكيل إسرائيل ونشأة الكنيسة المبكرة، ومع ذلك فإن العمل التاريخي ليس بكاف، ولذا فإن هدف بارث النهائي أن يتسق كل من العمل الاستقصائي للمؤرخ والعمل التأويلي للاهوتي، من أجل التمكين للثاني، أو على نحو أفضل لعفوية جديدة من قبل المفسر في استجابته لمادة الكتاب المقدس الغربية وموضوعه الفريد^(*). وهنا أتهم لاهوت بارث بأنه سلطوي وفوق طبيعي وغير عقلائي، معبراً عن وجهة أولئك الذين يتجنبون صرامة اللاهوت التاريخي والنقد الكتابي والفكر الحديث على جهة العموم^(†).

وهنا يدرك أن التأويل عند بارث يهتم بالربط بين دراسة الخلفية التاريخية للكتاب المقدس بشرح رسالته اللاهوتية، وعلى نحو موجز ارتباط الإطار الحياتي للنص مع إطار أو محيط كلمته، مع التأكيد على هذا الأخير. وهنا تدرك الصلة بين التأويل الذي يكون ضد التاريخانية والتفسيرات الأدبية الجارية للكتاب المقدس: إن معنى الكتاب المقدس ليس محله الحقائق التاريخية أو قصود

(*) Ibid.

(†) See, Raymond Cordeil Carr, *Barth and Cone in Dialogue on Revelation and Freedom: An Analysis of James Cone's Critical Appropriation of Barthian Theology*, A Dissertation Presented to Faculty of the Graduate Theological Union in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy, Berkeley, California, September, 2011, p, 14, Michael T. Dempsey, *Biblical Hermeneutics and Spiritual Interpretation: The Revelatory Presence of God in Karl Barth's Theology of Scripture*, in "Biblical Theology Bulletin, No. 37, p, 121.

المؤلفين التي تكون وراء النص، ولكن حقائق اللغة المعينة المتكلم بها ضمن النص. ويقف بارث هنا بجانب كل من النقد الجديد والنقد التفكيكي الحالي للكتاب المقدس، الذي يبقي على كل الإبداعات الأدبية التي يشتمل عليها الكتاب المقدس، التي تتمثل في الأعمال الأدبية بحد ذاتها، وليس هذا بمنتهج للتاريخ، تلك الأعمال الأدبية التي تملك حياتها الخاصة بها والمستقلة نسبياً عن الثقافة، والبيئات الخاصة بالمؤلفين الذين أنتجوها^(*).

وامتلاك المعنى الذاتي، المعنى الأدبي الموجود بمعنى ما خارج التاريخ، نوع من الجمالية المصونة، حيث يهرب فائض معنى النص من الشروط المحدودة التي أعطيت له في المقام الأول. إن الكتاب المقدس ليس خارج التاريخ، فهو ليس قطعة أثرية ساكنة تقرر أصولها بجعل معناها يسهل الوصول إليه، إنه على الأحرى تناص معقد عميق تتنافس فيه أنماط الخطاب، والأساليب الأدبية، وتلعب بشكل مفتوح، وتحدث تغييراً بعضها في البعض الآخر. وكلمات الكتاب المقدس المتشابهة، والأنواع، والمدلولات المحبوبة معاً، والدينامية النصية الجديدة، ربما يكون لديها القليل لتقوم به مع مجموعة العوامل التاريخية الأولية المبدعة التي حصلت عليها في المكان وخلال الوقت الذي كتبت فيه بصفة أساسية^(†). ومن الملاحظ هنا أن بارث ينتقل في تفسيره بعيداً عن التاريخانية التي ميزت التفسير اللاهوتي خلال هذا العصر، وهو الأمر الذي أدى إلى رفض اللاهوت الليبرالي له، وإتهام هازناك له بأنه مرقيونى وغير عقلاني، وضد المقاربة التاريخية^(‡).

(*) See, Mark L. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", pp. 402- 403, Raymond Cordell Carr, Barth and Cone in Dialogue on Revelation and Freedom: An Analysis of James Cone's Critical Appropriation of Barthian Theology, p, 89.

(†) See, Mark L. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 403.

(‡) See, Raymond Cordell Carr, Barth and Cone in Dialogue on Revelation and Freedom: An Analysis of James Cone's Critical Appropriation of Barthian Theology, p, 85.

ومن النظرة الأولى من الصعب تخيل أية معالم مشتركة مع الدوغماتية الكنسية الأرثوذكسية الجديدة، ورغم ذلك فإن هناك مثل هذه المعالم المشتركة أولاً على الأقل في كل تجنب للشكل العنيد لقصد المؤلف ونشوته، ولذا فالمغالطات مشتركة بالنسبة إلى النقد التراثي الكتابي، الذي يختزل الكتاب المقدس كتناص لمجموع أجزائه البيوجرافية التاريخية وما سبقه من أفكار. وما يعنيه الكتاب المقدس فيه نزاع بقوة من قبل كل هؤلاء المؤلفين، ولكن معناه ليس ظاهرة إضافية لعوامل خلفية متفق عليها بين بارث وأصحاب المنهج الأدبي المتباين في الدراسات الكتابية اليوم^(*).

إن داخل التركيز الأساسي لبارث على الكتاب المقدس، هناك انفتاح رائع ملحوظ على تعدد المعنى اللاهوتي في الكتابات المقدسة، وبسبب أن الكتاب المقدس له تفاعل معقد في المعنى، فإنه يفسره بحرية كتناص مجازي وأخلاقي ورمزي، مثل شبكة محجبة الأنواع والرموز التي يلمح فيها كل واحد إلى الآخر ويتوقع فيها كل واحد الآخر. ومثل النقاد المعاصرين يبرز بارث بتقافة رفيعة مميزة الديناميكية الأدبية البارعة، التي تحمل السمات المركزية لمعنى الكتاب المقدس وحوادثه^(†).

والمثال الجيد على هذا الأمر قراءته لتلك العلاقة الرمزية بين يهوذا وبولس في دوغماتية الكنيسة؛ نسي الإنجيل وسفر أعمال الرسل، قام يهوذا بتسليم عيسى عليه السلام إلى الأمميين للموت الرمزي، ومن المتوقع أن بولس سوف يسلم عيسى عليه السلام إلى الأمميين مدى الحياة، إن هناك معاداة من نوع ما من بولس ضد يهوذا: فمثلما بدا يهوذا دعوته بتسليم عيسى عليه السلام إلى أعدائه،

(*) Ibid, pp, 10 – 14, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 403.

(†) See, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", pp, 403- 404.

فإن بولس أتم ما بدأه يهوذا في دعوته في **العالم الروماني العدائلي**. والقراءة الدقيقة للتركيب السردي المعقد للإنجيل وسفر الأعمال سوف تكشف عن أن دور بولس كان عملاً إنجيلياً متواصلًا وإصلاحاً لعمل يهوذا الأول، الذي نظر إليه على أنه عمل سيء جداً. إن بولس يبدأ من نفس المكان، حيث يحاول يهوذا النادم العودة، ويعكس ما حدث بالفعل، ولقد بدأ بعمل ما للرب الذي سببه يهوذا للكهنة الكبار والشيوخ كروابط ثانوية في هذه السلسلة من الشر. فهو ينجز تسليم عيسى عليه السلام إلى الأمميين، ليس في وقت الخيانة، ولكن في وقت الإخلاص لدعوة إسرائيل ورسالتها، فليس الهدف الآن في قتل عيسى عليه السلام، ولكن تأسيس السيادة في العالم كله لذلك الشخص الذي قتل ولكن تم رفعه^(*).

ومع يهوذا تبدأ القصة الحقيقية للحواريين، بالمعنى الذي حدد إنجيل متى: "فأذهبوا وتلمنوا جميع الأمم وعمثوهم باسم الآب والابن والروح القدس^(†)". وفي التسليم الحقيقي لعيسى عليه السلام للأمميين، يأتي السؤال: هل من الممكن أن يكون بولس بتسليمه عيسى عليه السلام إلى الأمميين قد أنجز ما بدأ به يهوذا؟ إنه في حين أن ماتياس Matthias في سفر أعمال الرسل: "فأقاموا اثنتين: يوسف الذي يدعى بارسابا الملقب يوستس ومتياس. وصلوا قائلين: «أيها الرب العارف قلوب الجميع عين أنت من هذين الاثنتين أيًا اخترته ليأخذ قرعة هذه الخدمة والرسالة التي تعدّها يهوذا ليذهب إلى مكانه». ثم ألقوا قرعتهما فوقعت القرعة على متياس فحسب مع الأحد عشر رسولاً^(‡)»، الذي كان البديل الشرعي ليهوذا، وهنا يأتي السؤال: هل كان بولس بديله الواقعي؟ إن بولس يصف نفسه بأنه أقل الحواريين: "لأنني أصغر الرسل أنا الذي لست أهلاً لأن أذعى رسولاً

(*) Ibid, p, 404.

(†) إنجيل متى، 28: 19.

(‡) سفر أعمال الرسل، 1: 23-26.

لأنني اضطررتُ كَنيسةَ الله^(*). وعلى نحو غير ملحوظ، وحتى أنه ساخر، في إشارته إلى قرابته السلبية مع يهوذا، القرابة مع مثل ذلك الرجل الذي تعرض للنقد والكرامية لفعله ما يعتبر أفضل في ذلك الوقت، تسليم عيسى عليه السلام ودعوته إلى أعدائه الأمميين^(†).

وفي الحقيقة فإن بارث يعترف بان اكتشافه لهذه الرمزية الاستفزازية، ربما لا يكون صحيحاً بالنسبة لقصد كتاب الأنجيل وسفر الأعمال، إنه ينكر بصعوبة أن يكون عمل بولس بالفعل الذي تسلم مكان يهوذا، والعمل الذي تم التخلي عنه. ورغم ذلك فسواء كان سفر الأعمال قصد حقاً أن يقول ذلك، فتلك مسألة أخرى. وعلى الجملة فإن اهتمام بارث أقل مع ما يقصده المؤلف من النص، وعلى نحو أكثر ما يمكن أن يعنيه النص الحاضر كعمل في الأدب اللاهوتي، أي عمل أدبي صريح في مجمله مع الأدبيات التركيبية المعقدة التي حررت البصائر بعمق نحو طبيعة الله تعالى الكتابي، وتعاملات الله تعالى مع البشر. ومثلما كان الأمر مع النقد التاريخي فإن بارث يستخدم النقد الأدبي لرؤية البصائر اللاهوتية، التي تكون منتجة من قبل تأويل مسألة موضوع الكتاب المقدس، ففي رمزية يهوذا/ بولس ينتج الكتاب المقدس البصيرة اللاهوتية، التي تكون فيها طرق الله تعالى ليست طرق البشر^(‡).

فالله تعالى يمكن له أن يستخدم المهمش والمرفوض، وغالباً ما يحدث ذلك بين البشر، كما هو الحال في مثال يهوذا لتدشين الخطة الإلهية الرئيسية المقدسة لخلاص البشر، تلك الخطة التي أنجزت من قبل بولس أقل الحواريين. إن أساس الحجة ثابت تحت سفح الصليب: الله تعالى في المسيح عليه السلام يمكن له أن

(*) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، 9:15.

(†) See, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse" p. 404.

(‡) Ibid, pp, 404- 405.

يستخدم أياً من البشر، حتى المحقّر والمكروه والأكثر خيانة بين البشر لإنجاز الإرادة الإلهية^(*).

وحيث، وعلى مستوى واحد، يشترك بارث في الاهتمام العام مع منظري الأدب المعاصرين الذين يقومون بقراءة الكتاب المقدس على أنه تأليف غني، وتناص، ونسيج مكون من خيوط متنوعة المعنى. إن تناول بارث لرمزية يهوذا/بولس سوف تكون مفهومة اليوم من قبل الممارسين للدراسة الأدبية للكتاب المقدس، بسبب مهارته الفنية في تصوير هذه العلاقة المذهلة بين يهوذا وبولس في الأناجيل وسفر الأعمال. وعلى أية حال فإن التأويل عند بارث معقد ومصقول في فطنته الأدبية. وعلى الرغم من ذلك فهو في خدمة الكتاب المقدس ككتاب مقدس لدى الكنيسة. وكما هو الحال في النقد التاريخي، فإنه ينظر إلى النقد الأدبي على أنه تمهيد للتأويل اللاهوتي، وكما استجوب فرضية التاريخانية على النحو المفهوم ضمناً في المنهج التاريخي في عصره، فإنه استجوب أيضاً فرضية النصائية التي تعمل في المناهج الأدبية اليوم^(†).

ويعني هذا أن شرح الكتاب المقدس من خلال التلميحات الداخلية والاختراعات الأدبية، والتعقيدات الشفهية هو دراسة عن كل شيء يتصل بالكتاب المقدس. إن مثل هذا البرنامج قد يكون ممتازاً في تفسير شكسبير أو بريخت، ولكنه بذاته قد لا يكون كافياً في الإحالة إلى الكتاب المقدس، بسبب أنه لا يستطيع أن يفسر الكتاب المقدس بالفهم الذاتي الخاص به، إنه يدعي أنه شاهد على الكلمة عند بارث، ذلك أن العالم القصصي للكتاب المقدس ليس ببساطة عالم واحد ضمن عوالم الأدب الأخرى، وباعتباره كلمة الله تعالى المكتوبة، فإن له بيئة نصية إلهية مختارة، يكون فيها الله تعالى في المسيح من خلال الروح حاضر بشكل فعال إلى القارئ اليوم. تلك هي نقطة الاختلاف المهمة بين بارث

(*) Ibid, p, 405.

(†) Ibid.

ونظرائه الأدباء، فعلى سبيل المثال يشير نورثروب فريي Northrop Frye إلى أن الوسيط هو الرسالة في التفسير الكتابي، وتنظيم مصادر النقد الجديد الملخصة وتوجيهها في تشريحه البارز للنقد، ففي كتابه The Great Code يناقش أن الكتاب المقدس له مدلوله الذاتي المرجعي، النص الشعري الذي لا يجعل هناك إدعاءات في وصف الحقيقة الخارجية، فمعناه مركزي، وليس قوة طاردة مركزية، إنها الكلمات ضمن الكتاب المقدس، وليس الأحداث التي أشارت إليها هذه الكلمات التي تشكل كوناً أسطورياً*).

ومن هنا فإن القصص الكتابية عبارة عن قصة لأجل مصلحتها الخاصة بها، وليست تاريخاً لوصف العالم الخارجي، فهي مثيرة شعرياً، وملينة بالمعنى الوجودي، ولكنها ليست محاكاة جلية للحقيقة التاريخية في حد ذاتها. وبسبب أن الكتاب المقدس شعري وليس وصفيًا، فإن الحقائق التي يتحدث عنها النص موجودة ضمن عالمه النصي الخاص به، وليس خارجه في التاريخ الذي يمكن ملاحظته. وبالفعل فإن الحقيقة الإلهية ذاتها، ليست حقيقة خارجية من خارج النص، ولكنها وظيفة العالم الشعري للكتاب المقدس، وعنده يمكن القول بأنه حتى وجود الله تعالى نفسه، يستدل عليه من وجود الكتاب المقدس: في البدء كان الكلمة، فعيسى عليه السلام لديه نفس المنزلة المحصورة في النص كحقيقة خارجية معينة ومحصورة في نفس النص بالنسبة إلى العالم المركزي المكثف ذاتياً للكتاب المقدس. إن البطل الكتابي عيسى المسيح يكافئ أديباً الكتاب المقدس نفسه، باعتباره إنساناً كاملاً والكلمة الإلهية لله تعالى بالكمال، ومن هذه الناحية يمكن القول بأن الكتاب المقدس وشخص المسيح عليه السلام بنفس الاسم (أ).

(*) Ibid, pp. 405- 406.

(†) Ibid, p, 406, Karl Barth and Philosophy Author(s): James Kincade Source: The Journal of Religion, Vol. 40, No. 3 (Jul., 1960), pp, 136 – 165, William Pauck, Karl Barth Prophet of New Christianity. Harper and Brothers Publishers, New York, 1931, p, 79.

وعلى أية حال فإن الفصل عند فريبي بين عالم النص والعالم خارج النص يتسق مع القراءة التفكيكية الحديثة للكتاب المقدس، فلدى مارك س. تايلور Mark C. Taylor لا شيء وراء العالم الأدبي للكتاب المقدس، فليس هناك تعال معبر عنه بالكلمات لما يمكن أن يثبت معنى النص الكتابي، أو أن هذه النصوص يمكن لها أن تعطي مدخلاً للوصل. ولدى دريدا Derrideans أن الكتاب المقدس خليط من العلامات الحرة، العلامات العائمة، تلك العلامات تشير إلى علامات أخرى، وليس هناك واحدة منها مضمونة بأية حقيقة دالة مستقلة خارج النص، وبسبب أنه لا يوجد تعال معبر عنه بالكلمات للرسو على فعالية التعبير عن المعنى المراد، فإن هذه العلامات لا يمكن ربطها بمعنى وحيد. إن كل شيء في البيئة القدسية انتقال كامل بشكل نسبي وجذري أيضاً، ف وراء عالمه الرمزي الخارجي، ليس هناك حقيقة نصية خارجية، يمكن لها أن تثبت معنى الكتابات المقدسة وسط التقاطع والتفاعل الثابت للنصوص الكتابية، وبدون أي لوجوس Logos وراء حجاب الإشارات، وبدون أي ضمان تام لمعنى النص، تظهر التفكيكية على أنها الخيار اللاهوتي الفعال في مرحلة ما بعد الحداثة بعد حركة موت الإله. وهنا يكون أكثر من اللازم لدى تايلور اقتراح التفكيكية على أنها تأويلية موت الإله*).

وتأكيد تايلور على ما قرره نيتشه على نحو محزن في الدين الذي تمثل في حركة موت الإله، الذي يشير فيه إلى أنهم قتلوه، أعطى القراءة ما بعد الحداثية للنص الكتابي فريقياً من النقاد الراديكاليين أكثر من ذلك الذي قدمه المنظرين الجدد للحداثة مثل فريبي، ومع ذلك فإنهم يشتركون جميعاً في نفس الفرضية، الكتاب المقدس مثل أي وثيقة أدبية كلاسيكية أخرى، تعددية التذبذب في التناص، بدون إحالة لغوية خارجية ثابتة لأساس معناه. إن هذه الفرضية لا يمكن لها أن

(*) See, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 406.

تكون أبعد من القصد التأويلي لدى بارث. وفي حين أن اللاهوتي السويسري على السوية مع كل من فريي وتايلور يحتفلون بلعبة المعنى في الكتاب المقدس، وذلك بالاستخدام الحر لرمزية يهوذا/ بولس، التي تعد واحداً من بين أمثلة كثيرة، ينكر مسئولية وصفها بفرضية النصانية، بما يعنيه ذلك من المعنى النصي المفتوح دائماً وغير المحدد على نحو جذري، فالنص ليس شفافاً واضحاً للعالم خارجه أو مركزي بأية حقيقة تقع خارج نطاق اللغة التي يقبض عليها أخيراً، وتكون أساس لعبة تبادل الدلالات داخلها^(*).

ويحتفل بارث باللعبة، ولكنها ليست لعبة مثمرة، فهناك معارضة بشكل دوغماتي لهذا المدخل المفاجئ للأخر المقدس في اللعبة التفسيرية، ذلك "الأخر" الذي تتمركز فيها اللعبة، ويوجهها على طول المسار. ويوافق بارث على أن النص عميق، ولكن ليس عميقاً جداً إلى حد أنه يتبع معناه إلى أن يتعرج إلى هاوية بدون موطئ قدم مؤكد، إذ ليس هناك خطوات معقولة يمكن أن تعطي إلى خطوات أخرى، تؤخذ في لقائها بالأخر^(†).

إن تايلور دون شك يعتبر ميل بارث لظهور "الأخر" في مركز العملية التفسيرية، على أنه اختلاف ذاتي نقدي على أشكال السيادة في التمرکز حول اللوجوس الذي يميز على نحو دائم اللاهوت والميتافيزيقيا الغربيين، ولكن بارث يشير بسرعة إلى النصوص الكتابية لا تملك المعنى الفوري والمحدد الذي يكمن في النص الخام والجاهز الذي ينتظر أن ينتزعه المفسر. إن بارث هنا مهتم بأن يسمع الكلمة في الكلمات في الكتاب المقدس، ولا يعني ذلك أنه يتوقع بعناد أن يجد بعض اللوجوس الاستاتيكي، الذي يكون بعضه حاضر على نحو ذاتي بشكل كامل والأخر ضمن الكتابات المقدسة، التي يمكن أن تستخدم لغلق حرية اللعبة والسيطرة عليها. إن الأخذ والعطاء يكونان بين المفسر والنص، ذلك هو ما

(*) Ibid, pp, 406 - 407.

(†) Ibid, p, 407.

يشكل كل الفهم التأويلي (*).

وعلى الرغم من أن الكتاب المقدس ليس ثابتاً كلية باعتبارها اختلافاً غير مركزي على نحو جذري، فإنه يحتوي على عدد مفتوح من الاختلافات باعتبارها موحداً الآن. ووفرة التناص للمعنى تعني أن الكتاب المقدس مفتوح، وفيه تناص مستفيض، ولكن معناه لا يكون لعبة إلى الأبد على رقعة شطرنج بلا قعر، وبدون حدود وتقديرات تقريبية، تجعل المعنى أكثر أو أقل تحديداً. ومع أنه مفتوح على خطة المعنى في النصوص الكتابية في أسلوب يشبه نقاد الأدب في العصر الحاضر، فإن تأويلية بارث في اهتمامها المهيمن، تسمح لله تعالى أن يتحدث في هذه النصوص عبر شاهد الروح، وبالتالي فهي في التحليل النهائي خروج جذري من الافتراضات الأساسية لدى هؤلاء النقاد. وتتمثل أخطار التأويل اللاهوتي عند بارث في الاعتقاد بان الكتاب المقدس، على اعتبار أنه الكتابات المقدسة لدى الكنيسة، لديه ثبات نسبي، ومع ذلك فهو غير محدد على نحو تام، وحاضر ذاتياً، ووراء التاريخ واللغة ومرجعياً الحياة القدسية ذاتها، على أساس أنها حياة يلتقي فيها القارئ في أي مكان وزمان مرتبة بلطف لفعل ذلك (†).

ويتمثل الاهتمام الرئيسي عند بارث في أنه يريد أن يفهم الكتاب المقدس على أنه شيء ما أكثر من نص أدبي محدد، مصنوع بدقة رفيعة أو أثر ثقافي محدد تاريخياً. وبدلاً من ذلك فإن الكتاب المقدس يجب أن يقرأ في ضوء شروطه وتعبيراته الخاصة به، باعتباره تعبيراً لاهوتياً حياً، له تعقيداته الأدبية وأسلافه التاريخية، التي يجب أن لا تدرس كغايات في حد ذاتها، ولكن كوسائل لغاية

(*) Ibid.

(†) See, Michael T. Dempsey, *Biblical Hermeneutics and Spiritual Interpretation: The Revelatory Presence of God in Karl Barth's Theology of Scripture*, p, 121, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", pp, 407- 408.

تتمثل في الحياة القدسية ذاتها، التي تكشف لمفسر هذه النصوص برعاية وتوجيه الروح القدس. ومع ذلك فليس هناك تأكيد يطمئن به القارئ أنها تتغل بدقة روح الرسالة الكتابية وقصدها في تفسيرها. وفي الحقيقة هي وعد بحضور الروح في العملية التفسيرية التي تجعل من الممكن نقل مادة موضوع الكتاب المقدس على نحو حقيقي، وبالتالي فلا يستطيع احد أن يعرض الشروط، لو تمكن من ذلك، التي تلاحظ سماع الكلمة وتضمنها، فلا وجود لشيء من هذا النوع؛ بسبب أن كلمة الله تعالى سر، بمعنى أنها تحدث انطباعاً روحياً حقيقياً، وبمعنى آخر فإنه في كل الظروف عبر الروح القدس فحسب، يكون الكلام غير مباشر فحسب يكون مباشراً من الله تعالى^(*).

إن القدرة والموهبة في عرض الكتاب المقدس صور وحركات حرة لكلمة الكتاب المقدس، وأساليب كلمة الكتاب المقدس أو الفحص التاريخي الصارم لمصادره في الشرق الأدنى، هذا كله عاجز من الناحية التأويلية، لو لم ينضم إليه بوضوح الصبر والاستماع الموجه للروح للكلمة في كلمات الكتاب المقدس. وفكرة بارث عن دور روح القدس في عمل علامات التفسير أحد أوجه التقدم المبتكرة في تأويله وراء النماذج المسيطرة على التفسير في عصره. وليس التأويل جديداً لدى بارث من الناحية التاريخية في هذا الخصوص، فلقد ناقش كالفن، على سبيل المثال، دور روح القدس على أنه المعلم الداخلي الذي ينير بشكل فعال ما يقرأ أو يسمع في الكتاب المقدس ليكون كلمة الله تعالى. ومع ذلك الاعتراف لبارث بأنه كيف بصيرة كالفن في ثقافة ما بعد التنوير ببرهنته على أن المقاربة التاريخية والأدبية المنعزلة، لا يمكن لها أن تفسر لحظة الضغط الهوائية الضرورية في عملية التفسير^(†).

(*) See, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 408, Geoffrey W. Bromiley, Introduction to the theology of Karl Barth, T&T Clark, Edinburgh, 2001, pp, 8 – 9.

(†) See, Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", pp, 408- 409.

وعلى أية حال فهناك خطر واضح بالنسبة لإعادة الاعتماد المعاصرة لمنهج بارث. فهل عمل روح القدس أيضاً في أغلب الأحيان يستشهد به في التفسير الكتابي كضامن للسمة الإلهية للكتاب المقدس في معرضة أصولة الإنسانية؟ ومن الواضح أن ذلك له بالتأكيد، ولكن التأويل الدوكتي docetic ليس هو ما يقترح هنا، وعلى الأحرى فالنموذج المقترح لرؤى الدراسات النقدية للكتاب المقدس، على أساس أنه ضروري وعنصر متمم لشمولية التفسير اللاهوتي، يتمثل في ذلك التأويل الذي يستخدم بصائر المؤرخ والناقد الأدبي لدعم التوقع بأن الحياة القدسية ربما تكون مسموعة مرة أخرى بطريقة ما عبر نصوص الكتابات المقدسة^(*).

إن كل المراحل التاريخية والأدبية واللاهوتية مطلوبة لتطوير التأويل على نحو دائم، ذلك الذي يتوافق بشكل نقدي مع الكلمات الكتابية، وذلك هو الإحساس الروحي أو الدقة الروحية للكلمة الممكنة ضمن هذه الكلمات، وضمن هذا الإطار فإن مقارنة المؤرخ للنص معها أمل بأن هذا العمل الغامض السري داخلياً للروح، ربما يمكنه نوعاً ما بالممارسة التاريخية والأدبية أن يصبح للقارئ الوعد بالحياة الجديدة، والوعد بالخلاص. إن أي تأويل أدبي أو تاريخي للكتاب المقدس يتعارض مع إدعائه بأنه كلمة الله تعالى التي تكون الكتابات المقدسة إستراتيجية خاطئة أساساً؛ بسبب أن ذلك لا ينسجم مع القصد التاريخي للكتاب المقدس، ليكون واسطة نصية لكلمة الله تعالى للمجتمع البشري. ولا يعني هذا أن المفسر يجب أن يكون مؤمناً دينياً، فعلى الأحرى بدون هذه الفرضية الفعالة، فإن هذه النصوص كبرجما مرجحة محتملة، ويبقى الكتاب المقدس ببساطة سجلاً تاريخياً متحيزاً أو قطعة أدبية عظيمة، ليس أكثر من ذلك^(†).

(*) Ibid, p, 409.

(†) See, Michael T. Dempsey, *Biblical Hermeneutics and Spiritual Interpretation: The Revelatory Presence of God in Karl Barth's*

وفي حين أن النقد التاريخي يكون مساعداً في عزل الأحداث التكوينية المسببة للرسالة الكتابية، فإنه يمكن له أن يتجاوز حدوده بافتراض أن هذا عمل حفري، يكون تفسير الكتاب المقدس فيه كل شيء عنه. وبينما يكون النقد الأدبي أنماطاً شفهية دقيقة وتراكيب محبوكة معقدة تختلق عالم النص الكتابي، ونقيض التحيز المرجعي الذي يجعله غير قادر على أن يكون مفتوحاً إلى أن يملك النص القوة ليتوسط لقارئ الحياة وحضور القدسي الآخر في العملية التأويلية. إن إيماء بارث يتمثل في أن التأويل يبرز إدعاء الكتاب المقدس في انه كلمة الله تعالى المكتوبة، ويقترح أن الدراسة التاريخية والأدبية المعزولة له تفشل برفضها السماح له بأن يكون أكثر من الخلاصة الكلية لأجزائه التاريخية أو عالمه الأدبي المكتفي بذاته. ومن ناحية أخرى فإن التأويل اللاهوتي يجمع البصائر التاريخية والمناهج النقدية ويعمقها، تلك التي سوف تطور هذه البصائر على اعتبار أنها مادة إعادة اكتشاف النصوص الكتابية كتعبير حي عبر كلمة الله تعالى، التي يمكن أن تسمع ثانية للقارئ الحديث^(*).

لقد جاءت المناقشات التالية الواسعة لدى هانز فينديكه Hans Windisch، و أ. ويكي A. Oepke في ألمانيا. ولدى ي. س. هوسكينس في إنجلترا التي دعمت الموقف الذي يتعامل فيه التفسير مع التاريخ بأهمية غير محدودة. إن الإيمان والتاريخ لا يمكن أن ينفصلا. وقد اعترف رودلف بولتمان Rudolf Bultmann اعترف بخطر المقاربة التاريخية للعهد الجديد، وقد اشترك مع بارث

Theology of Scripture", pp, 121 - 122, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", p, 409, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 43.

(*) See, Amos N. Wilder, " Eschatology of Jesus in Recent Criticism and Interpretation", in " The Journal of Religion, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1948), p, 179, Mark I. Wallace, " Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", pp, 409- 410.

Barth في المطالبة بكلمة الإنسان، وأراد أن يستخدم النقد التاريخي لخدمة هذه المطالبة أو ذلك الإدعاء، وكان الحل المقدم منه تفسيراً وجودياً للعهد الجديد؛ ففي العهد الجديد يواجه الله تعالى الإنسان عبر كلمته، ويدعوه إلى الفهم الذاتي والأصيل لوجوده، والإيمان هو القرار المعد للاستجابة إلى هذا النداء والرد عليه، وهنا فإن الإيمان لا يعتمد على المعرفة للتاريخية، كما أن النقد يمكن أن يمارس بلا هوادة؛ لأنه يجعل طبيعة الإيمان واضحة^(*).

ونزع الأسطورة عن النص يساعد في البرهنة على استقلال الإيمان عن التاريخ. ولقد تعرض كليهما، بولتمان وبارث، تعرض للنقد بسبب بخسهما للتاريخ، فلدى بارث يظهر التاريخ على أنه نوع ما من المقدمة غير الأساسية، على حين أن برنامج بولتمان يميل إلى بخس فردانية الأحداث الماضية، ولذا فهو ليس تاريخياً بالفعل. ويتفق ليهمان Lehmann وفوجتليس Voegtles في أن أكثر ما يخبر به النقد أن القانون الوجودي لدى بولتمان يجعل العالم المفهومي للمفسر معيار الحقيقة في الكتابات المقدسة. إن التاريخ في خطر الكينونة الباطنية الروحية والسيكولوجية، ومثل هذا التاريخ بالفعل ليس بحاجة إلى الماضي^(†).

(*) See, Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth, A Theological debate*, Edited by Hans Wenner Bartsch, Harper and Row, Publishers, New York, pp, 15-16, Edgar Krentz , *The Historical-Critical Method*, p, 31, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, *Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon*, submitted in fulfillment of requirement for degree philosophia doctor in the faculty of theology, university of Pretoria, October, 2004, p, 38.

(†) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, p, 31, John F. McCarthy, *Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann*, in, " <http://www.rtforum.org/lt112.html>, 24/5/2012, p., 6, Robert Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, P, 133.

وخلال هذه الفترة دخل النقد الشكلي إلى حيز الاستخدام، وقد دعمت نتائجه القناعة بأن الإيمان والتاريخ لا يمكن تكشف أحدهما عن الآخر، وبالتالي دعم الحاجة إلى ظهور سؤال الإيمان. ويبقى العلم الأمريكي على بعض الطرق غير المتأثرة بهذه المناقشة اللاهوتية، ولكن برنامج بولتمان اللاهوتي لم يعط الاهتمام الجدي، كما أن البحث الذي أنجز كان تاريخياً تماماً مركزاً الاهتمام على البيئة الاجتماعية للكتابات المقدسة. وقدمت مدرسة شيكاغو أجيالاً من الأكاديميين الذين مزجوا المعرفة بالعالم الروماني ببحث العهد الجديد، فهناك هـ. ج. كادبوري H. J. Cadbury، و ف. س. جرانت F. C. Grant، و س. ج. كاسي S. J. Case، و ي. ج. جويسبيد E. J. Goodspeed الذين أصروا على أنه ليس هناك بديل عن المعرفة التفصيلية بالعصر القديم حماية ضد هذا الولع الذي قدمته التيارات الفلسفية في اللاهوت. وفي نهاية الحرب العالمية الثانية أسس النقد التاريخي بحزم، وليس هناك من مزاح بأي هجوم، ولكن مخاطر التاريخية على الإيمان كانت واضحة أيضاً. والمشكلة المركزية لعلاقة الإيمان بالمنهج التاريخي كانت واضحة جداً وبقوة، كما كانت كذلك تماماً (*).

4. أهداف النقد التاريخي وآلياته.

يعتبر النقد التاريخي بديهياً اليوم، إذ لا يمكن العودة إلى ما قبل العصر النقدي، والمنهج المستخدم هنا في البحوث الكتابية هو ذلك المنهج الذي استخدمه المؤرخون المعاصرون، والأكاديميون على نحو دائم يعيدون تقرير هذا الشيء المؤلف، ومع ذلك فإنه أي شيء سوى الوضوح فحسب الذي تعنيه استخدام عبارة المنهج التاريخي، أو على النحو الأكثر استخداماً في الدراسات الكتابية النقد التاريخي. ويتضمن مصطلح النقد معنى سلبياً بصفة جوهرية بالنسبة للعديد من الناس، في حين أن تاريخ الكلمة غامض، إذ كانت مستخدمة في كل شيء يحدث أبداً: المناهج، والظواهر، والكتب، وعمليات الدراسة إلى آخره. ولقد

(* See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 32.

أعطى أولريك فيلسكينس Ulrich Wilckens التعريف الرسمي التالي للتفسير العلمي للكتاب المقدس: إن التفسير العلمي المسئول فحسب عن تفسير الكتاب المقدس، هو ذلك التفسير الذي يفحص النصوص الكتابية بمنهجية ثابتة مستخدماً الحالة الحاضرة لعلمه، وهو يطلب بواسطة إعادة البناء أن يميز معنى النصوص وأن يصفها ضمن محتوى تاريخ تقليد المسيحية القديمة^(*).

ومثل هذا التعريف يضع طريقة تفسيرية حديثة ضمن سياق المنهج التاريخي عموماً، ومن الملاحظ هنا أن فهم النقد التاريخي يتطلب اعتبار ما الذي يقوم به المؤرخون اليوم.

والسؤال المهم هنا: ما هو التاريخ؟

إن التاريخ باعتباره محاولة عقلانية للتحليل ومعرفة نظامية بالماضي، لا يزال حديثاً جداً؛ إذ جاءت أدواته الضرورية فحسب في القرن الثامن عشر. والتاريخ العلمي الحديث معرفة نظامية بالماضي، وموضوعه أنشطة الإنسان في الزمان والمكان والمجتمع، التي يعبر عنها تقرير متماسك عادة ما يكون مكتوباً، كما أنه يتناول الأحداث الحقيقية والبشر الحقيقيين، وليس المجريين، وأسباب نشاطاتهم وتأثيرهم. كما أن التاريخ ليس معرفة تجريدية بالناس، كما هو الحال في الفلسفة، ولكنه سردية تتقل أفضل المعن والمروي بالسرد والقصة بدلاً من التقارير الإحصائية والاجتماعية. ويتناول المؤرخ فحسب جزء الماضي الذي يسهل الوصول إليه، ذلك الجزء الذي يدرك أنه مطيع للتفسير العقلاني. ومن هذا التفسير يسحب استنتاجاته التي تخدم كمرشد للعمل والتفويض. والتماسك المنجز هنا ليس منطقياً، ولكنه تماسك سردي قصصي، على الرغم من أن المنطق يجب أن يكون مستخدماً في عمليات التحقيق وإعادة البناء. والقصة هنا، التي تركز على الدراسة النقدية لكل النصوص ذات الصلة الوثيقة بها، إضافة

(*) Ibid, p, 33.

إلى كل المصادر التي لها علاقة بها، يجب عليها أن تتبر الأفعال الماضية للإنسان؛ فالقصة المكتوبة نقدياً ليست مجرد إعادة رواية ما تقوله المصادر، وإنما تركز على ما تقوله هذه المصادر بعد كفايتها وصدقها ووضوحها الذي يوضع موضوع الشك والتساؤل^(*). وعلى أية حال فإن مقارنة الواقع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد أنتجت ما يسمى بالمفهوم الوضعي للتاريخ، الذي يؤكد على أن مهمة المؤرخ أن ينتج الحقائق في ذاتها، وأن يؤسس على الأخرى ارتباطاتها الخارجية المتبادلة، ولقد صنف التفسير الحقيقي للتاريخ ضمن العلوم الأخرى، مثل اللاهوت، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية^(†).

وبالإضافة إلى ذلك فإن المنهج التاريخي النقدي للعلم الكتابي المعاصر، لا يزال حديث العهد، فقد نشأ من إعادة التوجيه العظيمة للعقل الإنساني القادم من الثورة العلمية للقرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتطور المنهج التاريخي في القرن التاسع عشر. إن التاريخ أنتج بالمعنى الحديث، لكي يفحص نقدياً وشعورياً الوثائق الكتابية لكتابة سردية تاريخها الذي اكتشفه المؤرخون، ويحدد جرانت Grant على أنه السردية أو القصة التي تعكس الأحداث في سلسلة زمنية تقريباً. والعلم الكتابي نقدي بسبب أنه يستخدم سلطات العقل في المصادر التي يستخدمها ويتناولها. هذا النقد إيجابي بصفة جوهرية بسبب تقديره لما يكتشفه، فهو استجابة تأسيسية ومقارنة ومتغايرة وتحليلية، وبعبارة أخرى تقدير تمييزي. أيضاً فإنه منهج نظامي بسبب أن له هدفاً تاريخياً واضحاً في العقل، ويتبع إجراءات تستخدم فيها معايير وافتراضات للوصول إلى ذلك الهدف. وهناك نقطة واحدة يمكن للعلم الكتابي أن يتعارض فيها مع المؤرخين العلمانيين، فالتفسير العلماني هدفه التمرکز حول الإنسان: نشاطات الإنسان. وفي إعادة بناء سردية التاريخ الكتابي فإن العلم الكتابي يمكن له أن يسأل عما إذا كان موضوعه

(*) Ibid, p. 34.

(†) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", p, 52.

يشمل أفعال الله تعالى مع الإنسان في الزمان والمكان. هل الرؤية الكتابية لله تعالى في ذاته استثناء من تعريف التاريخ^(*)؟

ولكن التأثير الرومانتيكي للقرن التاسع عشر أكد ذاته على نحو بطيء، وقدم رؤية فيها فائدة للتاريخ في القرن العشرين، وترتب على ذلك نتيجة أن التاريخ في معناه الكامل، لا يمكن أن يكون مهتماً بالحقائق وحدها، إذ يجب أيضاً أن يكون مهتماً بتفسيرها، إذ أصبح لدى الناس نوعاً من الشكوكية في احتمالية التاريخ الوضعي المحضة تماماً. ولكل عصر من العصور تفسيره الخاص به أو أسطوره المعنوية به، والمؤرخ الوضعي الذي يجعل أهتمامه بالوقائع دون أن يقدم تفسيراص لها نادراً ما يكون له وجود. ولكم من المحتمل تحت ضغط الأهتمام الأكاديمي أن هناك هناك من يترقب بأهتمام عميق الحاضر الذي يخلص البحث التاريخي مما يكون تافهاً أو غير مناسب له. وأخيراً فإنه لا يمكن أن يكون هناك ما يمكن أن يسمى تاريخياً، دون أن تكون له دلالة تاريخية، فليس هناك ما يعرف بمجرد الحقائق، فكل حقيقة يمكن اكتشافها جديرة بالاكشاف؛ لأن التاريخ مهم بكامله^(†).

ويبدو أن الاتجاه المعاصر في النظر في التاريخ معرض لذلك التمييز بين الحقائق والإيمان أو بين التاريخ والتفسير، فهناك قبول واسع بأنه لا وجود لمثل هذه الأشياء باعتبارها حقائق عارية، فالتاريخ من البداية إلى النهاية تفسير، ولذا فهناك معارضة لأن يكون التاريخ تاريخاً فحسب، ولا شيء غير ذلك، فالنقد موجه إلى القبول العام لوجهة النظر التي ترى أن الحقائق ليست شيئاً واحداً والتفسير غيرها. وما يجب التأكيد عليه هنا أن التاريخ تفسير شامل متعدد الاتجاهات من نقاط محددة متميزة، وتتمثل هذه النقاط في أسطورة العصر أو

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, Fortress Press, U.S.A, 1975, p. 35.

(†) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", p, 53.

الجماعة أو الفرد، والتي تميز كل عصر عن غيره، وتشير إلى نمط واحد للتاريخ مختلف عن غيره، وهذه النقطة المتميزة تتمثل في المنظور الديني، الذي يعطي شكلاً فريداً للتاريخ، والذي يمكن تعريفه بأنه تفسير للتاريخ أو الحقائق التاريخية في ضوء علاقة الإنسان بالله تعالى، ففي كل عصر يعمل الجانب الداخلي من الإنسان على أن يكشف عن ما تقوم به القوة الخارقة للطبيعة الإنسانية في الحوادث اليومية، إضافة إلى الحوادث القليلة الحدوث، مما يساعد على صياغة بنية التاريخ الديني بكامله^(*).

وبالجملة فالتاريخ من هذه الناحية تواصل الله تعالى مع الإنسان واستجابة الإنسان لله تعالى، هذا الفهم يجمع بين نقطتي تجمع مهمتين: الخير والشر، الأخلاق وعدمها وغير ذلك، فالتاريخ بهذا المعنى هو ما حدث بين الله تعالى والإنسان، فهو فهم الإنسان الذاتي أمام الله تعالى، إذا كان التاريخ حياة الإنسان في فهمها الذاتي^(†).

وعلى أية حال ففيما يتصل بالمعرفة المتجزئة بالتاريخ وأغراض الله تعالى فيه، فإن هناك صعوبات في الوصول إلى استنتاجات تجريبية بخصوص العملية التاريخية في مجملها، فإن كلاً من النضال الشرير وراء المجتمع في التاريخ، والتأكيد على خلاص البشرية في مجتمع حقيقي بقيادة الله تعالى ومشيبته، يشيران ضمناً إلى أن إنجاز التاريخ يكون كمال المجتمع بين البشر. وليس هناك معرفة تنتج من الفرص المتزايدة للشر، ولكن من الصعب أيضاً تصور كيف أن العملية التاريخية يمكن أن يكون لها معنى في حد ذاته إلا من ناحية نروتها. ولو أن الهدف التاريخي ببساطة إنجاز الأزلية للتجربة التاريخية المجزأة للأفراد، ثم بعد ذلك عملية أحادية الاتجاه التاريخي، تتضمن أن البشر مجرد أرضية اختبار للمشكلات الأخلاقية التي تشكل الفرد، فإن هذا العالم عالم آخر له سمته

(*) Ibid, pp, 53 – 54.

(†) Ibid, p, 54.

المتطرفة بالنسبة إلى ما هو غير حقيقي لأية مشكلات معروضة(*)).

ولم يفشل اللاهوتيون الأمريكيون بالتأكيد بخصوص هذا العالم الآخر، ولكنهم فشلوا في التعامل بشكل كاف مع إنجاز التاريخ في المجتمع الذي كان مضللاً أحياناً، هذا الفشل نتيجة لتمائل التاريخ على الخصوص مع مدينة البشر، وذلك حقيقي في كل الثقافة الإنسانية، حتى في المواقف الأكليروسية، هناك اشتراك وتضمن في المدينة الدنيوية، ولكن هناك بعد في التاريخ يتجاوز الثقافة. إن طاعة عيسى عليه السلام وبولس الحاسمة في الإيمان على العكس من طاعة فيليكس Felix وسيلسوس Celsus، وكل هذه الأحداث وقعت في التاريخ، ولها أماكنها في عمليات الزمن، ولكنها تتجاوز كل الشروط الثقافية والطبيعية، وهذا شيء مختلف تماماً عن عمليات تجاوز الزمن، ويستق تماماً مع مفهوم كولمان Cullmann لخط تاريخ الافتداء والخلص(†).

إن المجتمع البشري كله؛ بسبب أنه يمارس الحرية ويستند على الإيمان والالتزام، يتجاوز الثقافة بنفس النمط، والتميز الذي وضعه أوغسطين هو تمييز بين مجتمعين، وليس تمييزاً بين ثقافتين مشكلتين بمحبتين: إحداهما بحب النفس وقلة الاحترام مع الله تعالى. والثانية، بحب الله تعالى مع احتقار النفس. إن المدينة السماوية موجودة في التاريخ كما لو كانت حقيقية مع ذلك المجتمع الناقص، ويشترك أعضاؤها في المدينة الدنيوية، هذا المجتمع الذي وصفه جون نوكس John Knox على أنه جزء متمم لحدث المسيح عليه السلام، وهو لا يتماثل مع الكنيسة المؤسساتية، كما لا يجب أن يكون مشوشاً بأي نوع من تأثيراتها الثقافية، ومع ذلك فهو ليس مجرد تجريدية، ولكنه زمالة حقيقية. إنها

(*) See. Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 297.

(†) Ibid, p. 297, Philippus Jacobus Wiheimus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 13.

زمالة المذنبين الذين قبلوا مغفرة الله تعالى، وفيهم بدا الله تعالى خلقه الجديد^(*).

وعلى أية حال فإن المنهج التاريخي النقدي يهدف إلى أن يؤسس على نحو واضح موضوع دراسته: المعنى الأصلي التاريخي في الوقت الذي وضع فيه أن النص في حالة جريان وسيولة قبل أن يصل إلى حالة الثبات الحالية، وفي حين أن النص ثابت فإن معناه فهم على أنه مفتوح لكل موقف على نحو مستمر. وعبر وجهتي النظر التأويلية والتاريخية فإن المعنى في الذهن أصبح أكثر لكي يبقى على المسار بكامله، من الأصول إلى النص إلى التفسيرات الحالية، بدلاً من أن يكون ذلك محدداً بالشكل الأقدم أو النهائي للنص، ومثل هذه المقاربة يجب أن لا تحدد ذاتها عبر عمليات إنتاج النص وتحوله وثباته، ولكن يجب أن تتضمن تاريخ فهم النصوص^(†).

وفي حين أن العقل الكوني للتوير يعتبر أن العقلانية هي الحقيقة الوحيدة فقط، وأن كل أنماط العقلانية الأخرى إما أنها تابعة أو غير عقلانية، فإن العقل الجديد يرى التنوع والجريان والسيولة، في ذلك الشكل الذي تعمل على تشكيله الثقافات المختلفة عبر الحقب المختلفة داخل الثقافة الواحدة. وفي حين أن مقارنة التوير تهدف إلى قمع كل التفسيرات الأخرى على أساس أنها بلاقيمة، فإن هناك دعوة الآن إلى نزع النهائية واللامشروطية عن التفسيرات الحالية. إن قيمة التفسيرات الأقدم تتمثل في أنها الطريق الوحيد للانتقال إلى الكونية الحقيقية والموضوعية. ومن المعروف أن منهج النقد التاريخي لديه فهم مختلف جداً للتفسير الذي قدمه مؤلفوا العهد الجديد وآباء الكنيسة؛ بسبب الأفق المختلفة كلياً للفهم، وبسبب اختلاف طبيعة الفهم الإنساني نفسه. وضمن أفق ما قبل العقل

(*) See. Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", pp, 297-298.

(†) See Paul B. Decock, " On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", in " Neotestamentica 39. 1(2005), p, 70.

الحديث الذي يرى أن هناك إمكانية للقدرة الإنسانية على أن تكون منفتحة على الله تعالى، وعلى الحقيقة بكاملها، وبالتالي يستلزم الفهم هنا التحول في موضوع المعرفة، والانفتاح هنا يتمركز حول موضوع الفكر، وبالتالي يؤدي الفهم هنا إلى تحول في موضوعات المعرفة، مما دفع البعض إلى تقرير نقص النظام المعرفي للتبوير في اللاهوت، وكذلك الحاجة إلى أنظمة فكرية مختلفة^(*).

وهنا من الملاحظ أن عقل التبوير الذي نشأ في ظل المنهج التاريخي، فرض على الدين منهجاً من خارجه، وبالتالي لم يتمكن من أن يفهم الدين على نحو موضوعي، بعد أن عمل على نزع أهم ما يميز الدين وهو البعد الغيبي والروحاني، وفرض عليه رؤية أرضية للتاريخ، تعبر عن تلك العلاقة بين الوحي والعقل، أو اللاهوت والتاريخ في الفكر الغيبي الحديث.

4 - أ - أهداف المؤرخ.

إن الهدف الأساسي للتاريخ بكامله تقديم مجموعة الحقائق المحققة، تلك هي الإجابة عن أسئلة ما الذي حدث بالفعل؟ ولماذا حدث؟ وتسيطر على التاريخ الحديث إرادة الحقيقة، ومن هنا تأتي ضرورة فحصه للمصادر فحصاً نقدياً للحصول على الاستدلالات والأحكام التي تقبع خلفها. وعلى أية حال فإن المؤرخ مهتم أكثر بمجموعة الحقائق، فهو يريد إنارة الماضي لكي يفهم الأحداث ويفسرها. إن هدفه أن يخلق صورة شاملة بقدر الإمكان لتفسير الرواية الثقافية لماضيه، ومن أجل ذلك يجب عليه مساعدة قارئه على متابعة حركة الأحداث وسرعة إيقاعها، وأن يدرك الدوافع بالإضافة إلى أفعال البشر، على اعتبار أن فهمها يحدد الأوامر التي تحدد أولويات الناس نحو الفعل، وتميزها عن الأوامر والأولويات المزيفة. وفي نفس الوقت يعترف بدور الحادث والكارثة أو التوفيق والنجاح، وأن يدرك ما فهمه المشاركون من دعائم وأوتاد لا بد أن تكون

(*) Ibid, pp, 70 - 71.

موجودة(*)).

ومن أجل تحقيق ذلك فقد ناقش هيزتير Hexter أن المؤرخ يجب أن لا يستخدم لغة لا تكون دلالية كلغة علمية، ولكن يجب عليه أن يستخدم لغة تلميحية تذكيرية أقل من الدقة العلمية، وهذه اللغة أكثر ملائمة للوضوح في عرض مفهوم التاريخ من اللغة الشاحبة للعلم، وربما تضحى السردية ببعض التفاصيل التاريخية/ ومع ذلك فتلك أفضل طريقة لتحقيق الأهداف المطلوبة. وعلى الجملة فهدف التاريخ التفسير والفهم، وليس الحكم على الأفعال الأخلاقية للأفراد، فالفهم ليس أخلاقاً، فتلك مهمة الفلسفة واللاهوت. والمؤرخ يقيم الأحداث والمؤسسات أو السياسات من ناحية تأثيرها، كما أنه يمكن له أن يسوي توازناً بين المكسب والخسارة، ولكنه يدرك أن مهمة التاريخ ليس في الحكم، ولكن في الوصف والتفسير، إذ يجب عليه أن يفهم وأن يشير إلى أخطاء من يحبهم، وأن يدرك دوافع من يكرههم وإنجازاتهم(†).

وعلى الجملة فالفهم ليس علم أسباب الأمراض، فهو قيمة ثمينة لمعرفة مصدر الحركة أو الفكرة، ولكن يمكنه أن يؤدي إلى تشويش الأسلاف بالتفسير، ففي التفسير البعد الأفقي مثل البعد العمودي، كما يجب على المؤرخ أن يوضح السبب في أن فكرة تستعار من مصدر قديم ما، تصبح مهمة في وقت ومكان معينين في التاريخ، لا قريباً ولا متأخراً. وعلى الجملة فإن التاريخ له هدف محدد، فالمؤرخ لا يستطيع أن يعرف كل ما يمكن أن يعرف أنه موجود هناك، بسبب أنه معوق بمصادره وبأسلوبه الخاص في رؤيتها، وبمعنى ما فإن المؤرخ يخلق حقائقه، ويتصل بها ثانياً من المصادر، ولكن الحقائق المهمة قد لا تكون قابلة للاسترداد من المصادر، والمثال على ذلك الخصائص الطبيعية لعيسى عليه السلام أو أسماء معلميه، فبعض الحقائق قد لا تكون ملائمة لنمط التفسير

(*) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 36.

(†) Ibid.

العقلاني لدى المؤرخ، وهكذا فإن المؤرخ ينتج تمثيلاً مختزلاً للماضي. وعلى الجملة فمصادره ونمط التفسير لديه يؤديان إلى اختيار ما يمكن أن يكون معروفاً، فهو يختار ما يؤدي به إلى التعميم والاستنتاجات التي تشكل غرضه من الكتابة. وهذا الاختزال يتأثر بالأسئلة التي يطرحها مع معاصريه؛ فرويته محدودة، ولكنها حقيقية إلى حد كبير، مثل المنظر الطبيعي للفنان الذي يكون حقيقياً على الرغم من أنه لا يمثل كل ما تراه العين (*).

إن أهداف البحث الكتابي لدى المؤرخين المعاصرين عموماً، تتمثل في مجموعة الحقائق المرتبة تاريخياً في سردية، تعطي تفسيراً للماضي، فهو يحاول الإجابة عن أسئلة: ما الذي حدث بالفعل؟ ولماذا حدث؟ فيما يتصل بالأحداث التي أخبر بها الكتاب المقدس. والتاريخ الكتابي له سمة مزدوجة؛ فالأسفار ذاتها لها تاريخها الذي يجب وضعه في إطار التاريخ الإسرائيلي والمسيحي الناشئ. كما أن الكتاب المقدس بالطبع وضع في مرحلة أقدم من الأسفار ذاتها. ويجب استخدام هاتين السمتين معاً في كتابة التفسير القصصي لإسرائيل وعيسى عليه السلام أو الكنيسة القديمة. إن جمع مجموعة الحقائق التي يحتاج إليها في الكتابة السردية، يشير إلى أن الأكاديمي لا بد أن تكون لديه بنية كرونولوجية قوية، فالكرونولوجيا الهيكل العظمي للتاريخ، ولا يمكن أن يكون التاريخ مكتوباً بدونها؛ فالعوامل الكرونولوجية هي التي تقرر ما إذا كانت نظرية السببية ممكنة، والاتجاه الذي تبدو فيه العوامل الأخرى متعادلة في الثقة التي تنشأ عنها (†).

والباحثون غالباً ما تصيبهم الدهشة في اكتشاف أن إعادة البناء الكرونولوجي في العديد من الحالات معلقة بخطر هزيل. فتاريخ العهد الجديد مكتوب في علاقة على درجة عالية بسفر الأعمال ومجموعة رسائل بولس. والوثائق

(*) Ibid, pp, 36-37.

(†) Ibid, pp, 37-38.

الأخرى متصلة بالتاريخ. والنقطة الثابتة النهائية في حياة بولس تأتي من نقش جالليو Gallio الموجود في معبد دلفي Delphi عام 1897م، وهو عبارة عن خمس قطع صغيرة طبعت عام 1905م، وهذا النقص يعود تاريخه إلى التزكية السادسة والعشرين للإمبراطور كلاديوس Claudius، وليس من إشارة إلى هذه التزكية أو الموافقة في المصادر القديمة، ولكن تاريخه التقريبي يمكن تحديده إما قبل هذه التزكية أو بعدها، والمدة الزمنية للحاكم الروماني في مجلس شيوخ المقاطعة عام واحد، من الربيع إلى الربيع، والتاريخ المحتمل لمدة لوكيوس جونيوس جالليو Lucius Junius Gallio هو الربيع، وبالعلاقة المتبادلة مع سفر الأعمال 18: 11 مع مدة جالليو فإن التاريخ المحتمل لكهانة بولس في كورنثوس يمكن استنتاجه والاستدلال عليه. وكل التواريخ الأخرى في حياة بولس ثابتة ونهائية بعمله في الخلف أو الأمام من كهانة الكورنثوسيين، ويعتمد التاريخ هنا على مجموعة من الافتراضات: إن سفر الأعمال دقيق مضبوط، وأن ليس هناك مصادفة أو عوامل غير عادية تعطي جالليو مدة أطول أو مدة ثانية، فتعدد مرات تزكية المشهورين عند كلاديوس في عام واحد، ولم تمتد إلى ثلاثة إلى آخره، إضافة إلى أن كرونولوجية العهد الجديد تعتمد على مصادفة خمس نقوش حجرية متبقية^(*).

وتشتمل مجموعة الحقائق على المحيط التاريخي الذي كتبت فيه هذه الوثائق، والأحداث التي أخذت مكانها فيها، فالعهد القديم يعكس في أقسامه المتنوعة الحياة شبه البدوية، وثقافة قرية الشرق الأدنى القديم، والمجتمع المدني في ذلك الوقت. وقد جاء العهد الجديد إلى الوجود في الوقت الذي كان فيه التأثير الثقافي بين الشرق والغرب مختلطاً ومتبادلاً، ويصارع كل واحد منهما الآخر. هذه القصة بدأت في يهودية فلسطين، ثم انتقلت إلى مدينة اليونان وآسيا الصغرى، وواصلت انتشارها إلى الإمبراطورية الرومانية. ومن الملاحظ هنا أن محيط

(*) Ibid, p, 38.

السردية ضمن سياقها الاجتماعي والثقافي يمنع التاريخ من أن يتجه إلى دراسة الأفكار المجردة، وبالتالي فإن مكان التاريخ الكتابي سوف يوضع في مجرى القصة العامة للإنسان، وبالتالي توضح ما يكون فريداً فيه في وحدته مع التاريخ والثقافة المحيطة به، كما تساعد على توضيح حركة الفكر، وتزيل الكثير من الصعوبات في لغة الكتاب المقدس وفكره^(*).

إن كتابة تاريخ الكتاب المقدس تظهر صعوبته وتعقده، إذ يجب عليها أن توضح الكيفية التي أنشأ بها تنوع الفكر والصياغة والتشكيل والفعل حياة إسرائيل والكنيسة في حقبهما السياسية والاجتماعية والدينية. ويشير المفسر إلى أن الاستعارة الثقافية ممكنة من الشعوب المحيطة، دون الاعتقاد بأن هناك علاقات ضرورية تؤسس هذه التفسيرات، فهو يطلب ليس فحسب ما يكون فريداً في التاريخ الكتابي، على الرغم من أهميته وقيمه الثمينة، ولكنه يطلب أيضاً التفسير وإعادة البناء لتلك الأحداث التي نشأت بطريق ما، مثل فهم نشأة هذا الخليط المتميز للعناصر الأصلية والوافدة وتطوره، ذلك الخليط الذي وجد في إسرائيل والكنيسة في أي زمان وأي مكان^(†).

والمهمة الأساسية للمؤرخ الذي يرغب في أن يفهم بهذا الهدف ببساطة أن يستمع إلى النصوص التي يعمل عليها، فهو يستخدم كل وسيلة لغوية في هذه المنظومة، لكي يصل إلى معنى النص بالنسبة لكاتبه وبالنسبة أيضاً إلى مستمعيه الأول، فهو يطلب أن يسمع النص بعيداً عن التفسير الكتابي العام الذي يوجهه في تاريخ استخدامه لهذه الوجهة الأساسية للتكامل التاريخي، هذه الوجهة بعينها متأصلة في كل النقد التاريخي^(‡).

والمثال الذي يمكن أن يوضح هذه المسألة، يتمثل في أن بولس غالباً ما يحيل

(*) Ibid, pp, 38-39.

(†) Ibid, p, 39.

(‡) Ibid.

إلى إشارات تقريباً تحيل إلى " مجموع للقديسين " في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس^(*)، كما يعطي اتجاهات مختصرة لجمعها. وفي الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس يحث على الاكتمال السريع لكهانة القديسين تحت إشراف تيتوس Titus^(†)، في حين أنه في الرسالة إلى أهل رومية^(††) يصف خطته للذهاب إلى القدس للمساهمة مع الفقراء بين القديسين في القدس. إن الوجهة الحديثة الحالية تحدد هذا الموضوع بنوع ما من البرنامج الداخلي المسيحي لإغاثة المعدمين، ولكن مستمعي القرن الأول ربما سمعوا شيئاً مختلفاً تماماً. والاتفاق بين بولس وبطرس وجيمس في مجلس القدس، يشمل بنداً في أن بولس يجب أن يتذكر الفقراء، الرسالة إلى أهل غلاطية^(§)، وبولس نفسه أشار إلى أنه منتهف على هذا العمل. هؤلاء الفقراء ربما لا يكونوا معوزين اقتصادياً إلا في المجتمع اليهودي في القدس، ومصطلح الفقراء مستخدم في مجالات السعادة^(***)، وفي فترة لاحقة استخدم هذا المصطلح لتحديد فرع مخصوص من المسيحيين اليهود، الإبيونيين Ebionites، هذا المجموع كان يدعم تجمع القدس الأصلي، على النحو الذي أشارت إليه الرسالة إلى أهل رومية^(††)، والتي يجب أن تترجم إلى الفقراء الذين كانوا قديسين في القدس^(††). ومن هنا فإن كلمة الفقراء لا بد أن تكون مرادفة لكلمة القديسين في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس^(§§).

وهذا المجموع له أهمية أكبر بكثير عن التعبير بالاهتمام بالإحسان والمساعدة، فمن المعروف أن العلم الأخروي في اليهودية توقع أن ثروات الأمم

(*) 16 : 14.

(†) 8 ، 9.

(‡) 15 : 25 - 29.

(§) 10 : 2.

(**) إتجيل متى، 5:3، وإتجيل لوقا، 20:6.

(††) 15 : 26.

(††) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 40.

(§§) 16 : 1.

سوف تتدفق إلى القدس^(*)، ورفاق بولس في سفر الأعمال^(†) أسماؤهم أممية، ومن هنا فالمجموع أممي، الرسالة الأولى أهل كورنثوس^(‡)، والرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس^(§)، فهي تشدد على أسماء غلاطية ومقدونيا وأكيا Achaia حتى الفقراء الأمميون يقومون بالمساهمة والمشاركة، وذلك في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس^(**)؛ فالمجموع يوضح أن إعلان بولس جلب الأمانى الأخرى إلى الإنجاز والاكتمال، وأن كهانة بولس إلى الأمميون، الرسالة إلى أهل غلاطية^(††) 19:2 مثبتة ومبررة. إن هذا النموذج يصور أن السياق التاريخي يطلب غالباً التفسير الذي لا توقع من نقطة أفضلية لعصر المؤلف وثقافته^(††). وفي هذا السياق يأتي التأكيد على أهمية المحتوى التاريخي أو السياق التاريخي في ذاته في تفسير النص.

وهنا يمكن القول بأن الاستماع إلى النصوص في تعبيراتها الخاصة بها، لا يأتي في المقام فحسب، ولكنه أيضاً الإجراء الأساسي في كل تفسير نصي، فهو القاعدة الأساسية لكل الاستخدامات الأخرى للنص، وذلك في كل من العلم التاريخي والرسالة الإعلانية. وهنا يأتي السؤال: هل لا توجد أهداف معينة للتفسير النقدي للكتاب المقدس؟ غن فيلسكينس Wilckens يصف هدف المنهج التاريخي على أنه يهدف إلى الاعتراف بالتاريخ المسيحي القديم على أنه تاريخ أصل المسيحية التي يرتبط بها المسيحيون اليوم. ولقد تعرض هذا الهدف للنقد على أساس أنه يضر بمهمة جمع الحقائق، وإن كان مرغوباً فيه باعتباره هدفاً.

(*) سفر أشعيا، 60: 5، وسفر الأمثال، 27: 10 - 15.

(†) 20: 4.

(‡) 16: 1.

(§) 8: 1، 9: 2.

(**) 8: 14.

(††) 2: 19.

(††) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 40-41.

وعلى الجملة فمجموعة الحقائق والتفسير الكافي السردى لها هدفان تاريخيين مشروطان مسبقاً، ولكن المؤرخ أيضاً يعمل بصفة جزئية على أن يفهم نفسه والإنسان عبر فهم الماضي، إن الفهم الذاتى الذى نشأ من الكتاب المقدس، والوثائق الأساسية للإيمان المسيحى تتضمنان الهدف الذى وضعه فيلسكينس فى الحقيقة، وأنه لا يزال من الممكن أن يكون تاريخياً موضوعياً^(*).

5. مناهج المؤرخين: الأدوات والتقنيات.

إن استخدام الأسس التاريخية العلمية فى دراسة الدين، قد يكون بشكل ما مهمة سهلة، إذا اتفق المؤرخون على منهجية واحدة فى دراستهم للدين، ولكن هناك ما ينظر إليه على أنه " اللاهوت الجديد " مشروعيته وصلاحيته غالباً ما تكون محل التساؤل، وبالتالي فإن هناك ما يسمى " بالتاريخ الجديد " الذى يكتب بالتدرج اعترافاً متزايداً به فى العصر الحديث. وفى هذا السياق، تأتي محاولة تحديد السمات المميزة لعلم التاريخ الحديث^(†).

ومن المعروف أن النقد التاريخى يخدم حاجة المؤرخ إلى دليل صحيح موثوق به، يمكن من تأسيس سواء أو لا شهادة فعلية معطاة بشاهد مؤهل وموثوق به، فهو منهج يعمل على جمع كل الشهود الممكنين لعصر أو حدث، بتقييم لكل ما يقولونه فى هذا الصدد، محاولاً أن يربط النتائج بعضها ببعض الآخر فى بنية متماسكة، وأن يعرض الخاتمة بالدليل. كما أن النقد التاريخى أكثر من تطبيق للحس العام على الماضى؛ بسبب أن الحس العام عبارة عن انعكاس عام لمنظور سريع وخاطف جداً على مستوى الملاحظة الخارجية، وهو على الرغم من ذلك لا يعد نقداً، على النحو الذى لاحظته بلوخ Bloch، إذ هو مجرد رفض لأن تؤخذ الوثائق كلها فى أهميتها الظاهرية^(‡).

(*) Ibid, p, 41.

(†) See, Shirley Jackson Case, " The Historical Study of Religion", p, 3.

(‡) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 41.

ويعمل المنهج التاريخي ابتداءً عبر خطوتين تمهيدتين أساسيتين، يستعملهما من علم اللغة الكلاسيكي:

الأولى، التفكير في الأسئلة التمهيديّة، والنظر إليها على أنها في غاية الأهمية، وذلك يتضمن: 1- يتصل بالأصالة، على سبيل المثال: هل كتب بولس الرسالة إلى أهل أفسس؟ 2- سلامة الكتابة ووحدها، على سبيل المثال: هل كتب بولس كل هذه الرسائل، أو أن النص أصابته الزيادات والتحريفات الثانوية. 3- التاريخ ومكان التأليف. 4- محتوى الكتابة، أي تحليلها وفقاً لبنيتها وخصائصها، والمفردات الأساسية فيها، وشكلها الأدبي: هل هي رسالة أو مثل، أو صلاة أو شعر، أو بلاغة أو سردية تاريخية أو قصة؟ 5- مناسبة الكتابة وغرضها، وبمعنى آخر هل قصد المؤلف إلى تأليفها؟ 6- خلفيتها، بمعنى هل تأثر كاتب العهد القديم بالأفكار الآشورية والبابلية والكنعانية؟ وهل تأثر كاتب العهد الجديد بأفكار اليهود الفلسطينيين أو الأفكار الهلينية أو الأفكار الشرق أوسطية؟ وهذه الأسئلة كلها تساعد كثيراً على فهم الكتابة التوراتية، باعتبارها شيئاً جاء من سياق أدبي محدد ومكان محدد في العصور القديمة (*).

والأمر الثاني الذي استعير من فقه اللغة الكلاسيكي، وهو ما سوف يشير إليه البحث بعد ذلك على نحو مفصل، تمثل في النقد النصي، الذي يركز على عمليات انتقال النص الكتابي وتحوله في لغته الأصلية وفي الترجمات القديمة (†)، وهو ما سوف نشير إليه على نحو مفصل بعد ذلك عند تناول الأنواع المختلفة للنقد مثل النقد الشكلي، والنقد المصدري، والنقد التتقحي، والنقد الأدبي موضحين المدى الذي تسهم به هذه الاتجاهات، النقدية في منهج النقد التاريخي.

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", p, 249.

(†) *Ibid*, p, 250, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", *Living Tradition*", pp, 2 - 3.

وأخيراً فلا بد أن يكون واضحاً أن استخدام كل هذه الأنواع من النقد، يتجه إلى غاية واحدة: تحديد معنى النص على النحو الذي قصده به مولفه الإنساني، الذي نقل منذ فترة بعيدة بعد تأليفه، وبسبب أن الحقيقة في نصه متماثلة على الشكل الذي استخدمه، فإن النقد التاريخي يعلم أنه لا يمكن قراءة النص القديم بدون فهم الشكل الموجود فيه، فمن هذا المنهج يتعلم الباحث أن ليس كل شيء روي في الزمن الماضي ينسجم مع الحقيقة القديمة، وليس كل شيء وضع على لسان عيسى الناصري عليه السلام من قبل الإنجيليين قاله بالضرورة. ومن خلال النظر إلى الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، يتعلم الباحث من خلال هذا المنهج التمييز بين مراحل ثلاث في التقليد الإنجيلي: الأولى، فعل عيسى عليه السلام وعمله، وذلك في الفترة من 1 - 33م. والثانية، ما قام به أتباعه وتلاميذه في الدعوة إليه: كلماته وأفعاله في الفترة من 33 - 65م. والثالثة، ما كتبه الإنجيليون في توضيح التفكير الذي سبقهم، كل منهم على طريقته الخاصة به، وذلك في الفترة من 65 - 90م. وتمثل العلاقة بين هذه المراحل مشكلة بالنسبة لقراء القرن العشرين لهذه الأناجيل، كما أنها توضح الحاجة الضرورية لمنهج النقد التاريخي في تفسير الإنجيل^(*)، وهو أمر سوف يعود البحث للإشارة إليه مرة أخرى، نظراً لارتباط هذا المناهج على نحو وثيق بما يسمى النقد الأعلى أو النقد التاريخي، الذي يعمل على الاستفادة من كل هذه المناهج في دراسة النصوص المقدسة.

ويشير كولينز Collins باعتباره ناقداً تاريخياً إلى ضرورة الالتزام بالسياق الأدبي والتاريخي للكتاب المقدس، على أساس أنه المزود بالمعنى الأولي أو الأساسي للنص، وبهذه الصياغة يأتي النقد التاريخي في المقام الأول. ومهما يقال عن الأهمية المعاصرة للنص الكتابي عند اللاهوتيين الكتابيين، فيجب أن

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", pp, 251-252.

يفسر النص في ضوء الحكم التاريخي من خلال بيئة النص القديمة، وهنا يأتي التمييز بين ما تعنيه النصوص الكتابية وما يعنيه النقد التاريخي أو الحكم التاريخي، بمعنى أن ما تعنيه النصوص هو القاعدة الأساسية الحاكمة في تحديد المقصود، وهنا يحتفظ النقد التاريخي بحق تحديد إعلانات اللاهوت الكتابي، من خلال قيامه بتأنيث مواد اللاهوت، وبالتالي يتمابل مع قناعات الأكاديميين المعاصرين، وليس المناهج التي ترفض بصفة أولية المعنى التاريخي^(*). وعلى الجملة فمن الواضح هنا أن النقد التاريخي لا يقدم حقائق يقينية عن مشكلات الكتاب المقدس أو الدين على جهة العموم، بل على الأرجح يقدم نتائج أقرب ما تكون إلى الاحتمال، ومن هنا فإن نتائجه نسبية، وهو ما يعكس في الحقيقة الاتجاه العام للدراسات الدينية في الغرب.

6. الأسس العامة للمنهج التاريخي في دراسة الدين.

وفي هذا السياق تأتي مجموعة الأسس المنهجية التي تطبق من خلالها المناهج التاريخية الصحيحة في دراسة الدين.

إن المتطلب الأول للمنهج التاريخي، يتمثل في تقرير محتوى الدليل، وعندما يتضمن الدليل النصوص، فإن أولى الخطوات في الدراسة التاريخية للدين، يجب أن تتمثل في النقد النصي الذي يحدد بالفعل المخطوطات الموجودة بالفعل لدى الباحث، وكمية القراءات المختلفة المرتبط بعضها ببعض الآخر، وأبها على الأرجح يعتبر قراءة أصلية صدرت عنه القراءات الأخرى المختلفة. وفي دراسة الديانة الإسرائيلية، من المعلوم أن مثل هذا العمل قد أغلق لتوفير النص العبري العام الوسيط، ونتيجة ذلك ليس هناك نص نقدي جيد للعهد القديم، فهناك غالباً

(*) See, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", p, 3, Gerhard F. Hosel, " Recent Models of Biblical Theology: Three Major Perspective", Andrews University Studies, Spring – Summer, 1995, Vol., 33, No. 1-2, p, 57.

آلاف التصحيحات التي لا تزال مدفونة في الهوامش، في الوقت الذي يستمر فيه الدارسون في حفظ قراءات دون المستوى، تنتج حججاً غير قابلة للتصديق في الدفاع عنها. ومن أجل إعداد نص نقدي من الضروري مقارنة قراءات النص العبري بالقراءات الموجودة في النسخ الأقدم، إضافة إلى المقارنة بأقتباسات المؤلفين القدماء منه. ولكن الشيء الوحيد في دراسات خبراء الترجمة السبعينية، يظهر أنه ليس هناك اتفاق على وجود تحرير مقنع لها. كما أن الدراسة الدقيقة للترجمات السريانية القديمة، تبدأ بالكاد بطبعات كبار الآباء اليونان واللاتين البعيدة عن أن تكون مقنعة، كما أن النقد النصي للتلمود والمدارس ظروفه أسوأ^(*).

وفي مقدمة هذه السمات المميزة، يأتي موقف المؤرخ المعاصر من أهمية الوثائق في دراسة الدين، فهناك من يركز على إنكار أهمية الوثائق الأساسية في دراسة التاريخ أو يتخلى عن ذلك الشعار الشهير: لا وثائق لا تاريخ، ولكن في الحقيقة ليست هذه نقطة اتفاق عامة بين جميع المؤرخين، فليس كل المؤرخين ينكرون أهمية الوثائق، وإنما بعضهم فحسب؛ ذلك أن البحث التاريخي، بأي معنى علمي، لا بد له أن يتعامل مع المعلومات الصلبة الثابتة، وعندما تكون الوثائق المعينة أو الأدلة المشابهة الملموسة من الماضي ناقصة، لا توجد معرفة تاريخية صحيحة يمكن الحصول عليها، وربما يشترك التاريخ القديم مع الجديد في أن هذا الأخير يؤكد على أهمية اكتساب الإحصائيات الدقيقة^(†).

ومن المعروف أن جمع المواد إجراء إرشادي تصنيفي، والمؤرخ في بحثه عن كل المصادر ذات الصلة الوثيقة بموضوعه، يجب أن يعرف الأنواع التي

(*) See, Morton Smith, " Historical Method in the Study of Religion", p, 10, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", p, 10.

(†) See, Shirley Jackson Case, " The Historical Study of Religion", pp, 3-4.

تكون مفيدة وتشكل موقفاً نحوها، ويجب عليه أن يميز بين الآثار، بقايا الحياة الملموسة لحياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، تلك الأشياء التي أعدت للاستخدام الفوري الحالي، وليس للأجيال التالية، والسجلات التي تتمثل في تلك المواد المنتجة شعورياً للإعلام أو للشكل المعاصر أو الآراء اللاحقة. والمصادر ليست هي نفسها التاريخ، كما أنها لا تعطي مدخلاً فورياً للتاريخ، فالمصدر يستمر ويفحص في عالم القرن العشرين، وهو لم يعد مستمراً لفترة طويلة في سياقه الأصلي، ومن وهم التاريخية الاعتقاد بأنه يمكن رؤيته في الحقيقة أبداً، وقراءته أو استخدامه في إطاره الأصلي في الإحالة المرجعية، وحتى المصنوعات اليدوية التي عثر عليها عل، لا يمكن أن تفهم طويلاً ضمن سياق المجتمع الحي لأجل ما صنعت له^(*).

لقد وجد علماء الآثار الفلسطينيين أقرص الخزافين الصغيرة بأعداد كبيرة، والتي سميت إما بقطع المقامرة أو سدادات القنينة، وفي الحقيقة لا أحد يعرف ما الذي تخبر به هذه المصنوعات اليدوية المكتشفة بالآلاف؛ بسبب أن سياق الاستخدام مفقود. وعلاوة على ذلك فإن الآثار غالباً ما تكون قطعاً صغيرة فحسب توأقة للماضي، وكل هذه المصادر تشبه البنائيات التي نقبها علماء الآثار، التي أعيد بناؤها في حجمها وديكورها ووظيفتها من القطع الصغيرة التي تبقت منها، بما يدعم موقف المؤرخ على نحو إضافي في فقدته الكثير من مصادره. وعلى الجملة فإن المصادر التاريخية مثل الشهود في محكمة القانون، فلا بد من أن تستجوب وأن تقيم إجاباتها، ويسمى فنا الاستجواب والتقييم النقد. وفي النقد الخارجي فإن المؤرخ يفحص الشاهد لكي يقرر مصداقية هذا الشخص، أصالته، وما إذا كان الدليل سليماً، وبالإضافة إلى ذلك فإن التواريخ المعطاة لا بد من أن تحقق، وإذا كانت غائبة فلا بد من تجهيزها والإمداد بها، وكلما كان الأمر ممكنًا^(†).

(*) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 42.

(†) Ibid, pp. 42-43.

أيضاً فإن المؤرخ يطلب المعلومات من الإشارات الداخلية إلى الأشخاص والمؤسسات والأحداث. ومن الأسلوبية أو من الاقتباسات الموجودة. وعلى الجملة فهو يبحث عن أن تكون المعلومات كاملة بقدر الإمكان، لا لكي يكذب مصدره، ولكن لفهم مصداقيته واستخدام شاهده. وليس هناك قواعد مبهمّة لتحديد الأصالة، فالحكم المتقن للمؤرخ واسع المعرفة يجب أن يعمل مرشداً ودليلاً. والمحتوى، تاريخ الرسالة، والمخطوطة، أو ظهور التوقيع والعوامل الأخرى، ربما تكون مساعدة. أضف إلى ذلك أن الوثيقة المجهولة ليس أقل أهمية من تلك التي تكون معروفة المؤلف، فكتاب Hellenica Oxyrhynchia مصدر خارجي للتاريخ اليوناني، على الرغم من أن مؤلفه مجهول^(*).

كذلك فإن المؤرخ لا يفقد اهتمامه بالوثيقة التي تكون غير أصلية، فهي مصدر تاريخي، وتعطي معرفة حول مؤلفها المجهول واهتماماته أو تلك الجماعة التي يمثلها. كما أن المؤرخ يريد تحديد الدوافع التي تكون وراء التزييف وفهمها، وبذلك الأسلوب على نحو غير مقصود وضد إرادة المؤلف تكشف الوثيقة المزورة عن سمات العصر الفعلي الذي وضعت فيه ومكانها الأصلي. إن مثل هذه المعلومات غير المقصودة ذات أهمية قيمة. وربما تعاني الوثيقة الأصلية من الفساد خلال عملية النقل والإرسال، وربما يدمر جزء من الوثيقة الأصلية دون قصد، على سبيل المثال خاتمة إنجيل مرقس، أو الناسخ قرأ خطأ النص الذي ينقل عنه، وبالجملة فإن كتلة من المواد يمكن أن تدرج في وثيقة أصلية من أجل أن تكتسي بسلطة المؤلف الأصلي. وقد تدمج القطع الصغيرة الأصلية من أعمال مختلفة لحفظها، وفي كل هذه الحالات لا بد من تطبيق اختبارات النقد الأدبي والمصداقية التاريخية. وعندما يكون الفساد مؤسباً موجوداً، فإن الباحث يريد أن يحدد أسباب هذا الإفساد المقصود للنصوص. ويعد النقد الخارجي للأصل وسلامته تمهيداً للنقد الداخلي. وتحديد المعنى الأصلي

(*) Ibid, p, 43.

وتقييم كفايته وأمانة الشاهد أمور في غاية الأهمية، والمهمة الأولى هنا الاستماع إلى الشاهد أو المؤلف بأكبر قدر ممكن من الدقة^(*).

ويبدأ نقد المؤرخ بالنص نفسه، ليس لقياس التأثير العاطفي أو الخطابى للعمل، بل لفهم محتواه على أنه شهادة لتجربة الإنسان وعمله في الماضي، وهنا يستخدم المؤرخ كل الأدوات اللغوية الممكنة ليحدد معنى النص لسامعيه الأول في وقت تأليفه الأصلي، المعنى المقصود، وتقييم ما يقال يأتي بعد ذلك. وموقف الكاتب مثل موقف المراقب، اتساقه الداخلي، وتحيزه، وظلمه، وقدرته ككاتب، هذا كله يؤثر على دقة ما يعرفه، وعلى كفاية التقرير. وعندما يكون هناك أكثر من تقرير واحد، فلا بد من المقارنة بينهما، ولو لم يكن هناك اتفاق بينها، فهذا لا يعني تلقائياً أن أحدها خطأ، فالاختلاف ربما يظهر من موقع الكاتب للملاحظة. ولو أن المصدرين يتفقان بقوة، فإن أحدهما نسخة غير معتمدة من الآخر. إن المؤرخ يبحث عن الحقيقة الواقعية المهمة، والأخطاء في التفاصيل لا تكذب الشاهد، ويضع المؤرخ ثقة كبيرة في الشهود التلقائيين الذين لا يقصدون نقل المعلومات، فالتاريخ الاقتصادي للرومان في مصر يستعاد بشكل أفضل من الوثائق التجارية المتضمنة في أوراق البردي المكتشفة من ملاحظات المؤرخين القدامى^(†).

أضف إلى ذلك أن التضخم شاهد على تخفيض قيمة المعدن في العملة، والتصوير الجصي العظيم في فيلا الأسرار في وثيقة Pompei أكثر أهمية لتاريخ ديانة الرومانيين في القرن الأول، فهو لم يصمم لعيون الغرباء الفضوليين، أيضاً دليل فسيفساء الكنيس اليهودي المكتشف في القرن الماضي، يجب أن يكون مستخدماً عند مناقشة ديانة الفلسطينيين اليهود في الفترة من 50 إلى 700م، واستخدام إله الشمس، وعلامات البروج، وصنع الأيقونة المزخرفة لإسحاق في بيت ألفا Beit Alpha، وتسجيل أسماء المتبرعين وعاوينهم له

(*) Ibid.

(†) Ibid, p, 43-44.

أهمية ثمينة، بسبب أنها لم تصمم لوصف اليهودية لاحقاً، وغير اليهود والمستمعين والشهود الدقائبيين يعطون مدخلاً مختلفاً إلى الماضي المفقود^(*).

وعلى الرغم من التبعية الحتمية للماضي، فلا بد من العمل على تحرير النفس حتى من الإدانة الأزرية لتعرف فحسب وسائلها بمسارها. وعلى الرغم من هذا فإن هناك من المؤرخين من يروا أنهم نجحوا في أن يعرفوا الماضي أكثر مما يعرفه الماضي نفسه معتقداً أنه يمكن أن يخبر المؤرخ به، وفي هذا السياق يأتي الحديث الصحيح عن النصر المجيد للعقل في هذه المسألة. وقد يفترض باحث ما على نحو عادي أن المؤلف، ضمن حدود ثقافته والمبادئ الأخلاقية لعصره، لا يرغب بشكل تام في الكذب، ولكن المؤلف الذي يكون مراقباً فقيراً لديه ذاكرة ضعيفة، أو يكتب عن الحدث بعد وقوعه بفترة طويلة، أو الذي لديه مادة تؤذيه أو صديقه أو جماعته التي ربما تلوي الحقيقة، ولذا فإن المؤرخ يتحدى كل المصادر بأسلوب أكثر ودية أو أقل حتى أولئك الذين يحترمهم بشكل كبير^(†).

والمنهج التاريخي عملية تقرير لما حدث بالفعل، وأهمية تلك الأحداث في الماضي. وعندما يعرض المؤرخ إعادة بنائه للماضي فإنه ملزم بالتفكير المقنع والمعلومات المقنعة، وبالتالي فإن المؤرخ عليه أن يقرر ليس فحسب ما قاله شهوده، بل عليه أن يقيم صدقهم أيضاً. وفي العملية التي يقرر فيها المؤرخ الكيفية التي تكون عليها، كما لاحظ ي. هـ. كار E. H. Carr، الأهمية القليلة للمعلومات التي ينقلها إلى مستوى الحقيقة التاريخية بتفسيره لها، ويعمل على تشغيلها في عملية صياغة مستمرة لحقائقه. وعلى الجملة فإن المؤرخ على حد تعبير فان هارفي Van Harvey على نحو متساو في الصياغة المتميزة: المؤرخ يمنح سلطة على شاهده. وغالباً ما ينظر إلى النقد على أنه سلبي بوساطة غير المؤرخ، فبالنسبة له يظهر المؤرخ على أنه شخص مريب، وغير ودي،

(*) Ibid, p, 44.

(†) Ibid, pp, 44-45.

وشخص غاضب، أو شخص مهاجم للمعتقدات والمؤسسات الدينية، التي يعرفها الناس جميعاً ويؤمنون بها، فهو على نحو دائم يراجع الماضي ويغيره، وهناك بعض الحقيقة في هذا الخوف، فالنقد التاريخي شكل النقد الحاضر، ونظام السؤال السائد في الحس العام، ولكن الانطباع يخطئ في الأساس، فالمؤرخ لا يغير الرأي لأجل التغيير، ولكن لأجل الفهم، فالنقد يستوجب الوثائق لكي يحدد أهميتها بدقة، والحكم الذي يكون شاهده ليس بصحيح يخدم مطلب المؤرخ في الفهم والحقيقة، بسبب أنه نقطة بداية لاكتشاف الحقيقة^(*).

وكل وثيقة حول المؤرخ ذات صلة ببعض المواقف وتحتوي على الحقيقة حوله، فإن مهمة المؤرخ أن يعلم هذه الحقيقة. ففهم الماضي في البحث التاريخي يعني وضعه في بنية ذات دلالة مهمة لكي يتواصل مع الآخرين، فالمؤرخ يبحث عن كل التفسيرات الممكنة للحقائق التي يعتبرها مهمة، وينظر إلى هذه الحقائق في ضوء هذه التفسيرات، وبعد ذلك يزيل كل التفسيرات التي لا تفسر المعلومات بشكل كاف، وفي عرضه لتفسيره يقدم المعلومات المؤيدة له^(†).

وهناك مساهمتان حديثتان من منظورين مختلفين توضحان طبيعة هذه المعلومات المساندة، فلقد أشار فان هارفي Van Harvey إلى أن المؤرخ يستخدم حججاً مختلفة، بسبب أن مادة موضوعه تغطي مجالات مختلفة لكل مجال منها التبرير الخاص به. ويعرض التاريخ بشكل واف عندما تكون حججه منجزة، مهما كانت قوة الإقناع أو أسسه القوية ذات صلة وثيقة بهذا الحقل العلمي. كما أنه لا يمكن أن يقاس بمعايير أي موقف علمي أو فلسفي آخر؛ فالدليل التاريخي يشبه إلى حد كبير جداً الحجة القانونية، فهو يعتمد على صلابه حكم المؤرخ الذي يسأل عن الكيفية التي يشتق منها التفسير، وتبادل ضمانات القبول العام والتماثل ونوعية التصديق الملزم. ومن المعروف أن الحجة

(*) Ibid, p, 45.

(†) Ibid, pp, 45-46.

التاريخية لا تتعامل مع ما يكون ممكناً منطقياً، ولكن مع ما يكون محتملاً وفق الشروط المعطاة^(*).

ويشير ج. هـ . هيزتير J. H. Hexter إلى أن المؤرخين غالباً لا يعطون اهتماماً للغة أو المنهج الذي يعرض التاريخ، وهو يدافع عن نموذج عرض للتاريخ ، يكون مديناً أكثر للغة التلميحية الخطابية من اللغة الدلالية للعلم والفلسفة، والقصة أقرب ما تكون إلى الخطابة، بسبب أنها توظف ردود الأفعال التي تساعد على التفسير التاريخي، فالقصة تمتد بسرعة إيقاع تاريخية كافية مع تمتد أو انكماش صحيحين لمقاس التاريخ الصحيح الذي يفهمه أي باحث عند التفكير في الماضي. وكل من هارفي وهيزتير يرى أن الحكم الصحيح للمؤرخ مطلوب للتفسير التاريخي الصحيح. وهنا يأتي الحديث عن مؤهلات المؤرخ الجيد، وهي أن يكون فضولياً، مليئاً بالأسئلة حول الماضي، ويمتلك الثقافة المعرفية الضرورية لاستخدام مصادر التاريخ بمنهج صحيح. فهو يفكر تفكيراً نقدياً، ويعمل على استجواب المصادر وتقييمها، لكي تجيب عن الأسئلة التي يطرحها، ليكتشف الأحدث والأفضل في سؤالها. هذه المؤهلات لا تصنع المؤرخ، ولكن المؤرخ لا يمكن أن يكون مؤرخاً بدونها^(†).

ويجب على المؤرخ أن يكون أميناً مع ولعه بالحقيقة، ذلك أن الحقيقة حول الماضي جوهر التاريخ، هذا الاهتمام يمر عبر كل الكتابات التاريخية من تقرير ثوكيديس Thucydides في عرض الأسباب الحقيقية بدلاً من الذرائع المزعومة لحرب بلوبونيزيه Peloponnesian وعبر عرض شيشرون Cicero لقانون التاريخ الأول في أنه لا تجاسر على قول أي شيء خطأ، ولا تزييف لأي شيء حقيقي حتى الوقت الحاضر. ويؤدي الولع بالحقيقة إلى احترام السجلات والوثائق، وهو محكوم بما إذا كان عمله متواصل مع المعرفة، ولو فعل ذلك فإن

(*) Ibid, 46.

(†) Ibid, pp, 46-47.

عمله يكون أصيلاً، وصادقاً، ومكتوباً بشكل صحيح. ويجبر للترام المؤرخ بالحقيقة والسجلات على أن يعترف بأنه يعرف فقط ما في السجلات. ويخلق هذا الاحترام للنصوص مناخاً، يجعل من الممكن اكتشاف ما هو مدهش في النصوص للتجديد والتغيير، وتصحيح الصور المستلمة من الماضي، ومنع التاريخ من السقوط في الصور النمطية^(*).

وعلى الجملة فلدى المؤرخ ميزان وتواضع، فهو يعرف ويقرر دونما دفاع أو اعتذار، بسبب أن عمله لا يعرف موضوعية العلوم الطبيعية، فهو شاك ناقد لنفسه، ويعرف الفجوات في وثائقه، ولديه ميله الخاص إلى تجاهل المعلومات التي لا تتسجم مع إعادة بنائه الخاص به. إن هيزتير قرر ذلك على نحو متميز: ليس هناك مؤرخ يدعي أنه يبلغ الحقيقة بكاملها عن الإنسان؛ بسبب أنه توجد العديد من الأشياء حول الإنسان حياً وميتاً، لا يمكن للإنسان حتى معرفتها بنفسه، فالمعرفة التامة التي يكون لها وحدها الحكم النهائي ممكناً في علم الله تعالى. إن التاريخ يحتفظ بأسراره إضافة إلى سمته التي لا تقبل التوضيح جزئياً حتى في مواجهة الفحص النقدي الصلب، كما يحتفظ بسحره وقدرته المدهشة. والمجالات العلمية بتعريفها غير قادرة بالكامل على أن تدرك موضوعه، فالإنسان يترك ممارسيه يدركونه بشكل صحيح، ويفتح مكتشفات جديدة ومعايير جديدة، وحتى اتجاهات جديدة فحسب يتماثل فيها مع مطالب الأمانة والحقيقة^(†).

وبعد أن يحدد الدارس النصوص فحسب في أشكالها الحالية، فإن الخطوة التالية تتمثل في تحري خلفياتها وأسسها: من أي مجموعة جاءت؟ وما هي المصالح أو الاهتمامات التي يمثلونها؟ والإجابات المعطاة لهذه الأسئلة، يمكن لها أن تحدث اختلافاً هائلاً في رؤية التاريخ الديني. وعلى سبيل المثال فإن ديانة إسرائيل أعيد بناؤها في العهد القديم، على أساس افتراض ضمنى في أن

(*) Ibid, p, 47.

(†) Ibid.

الأعمال المحفوظة في العهد القديم، تمارس اعتقادات معظم الإسرائيليين القدماء وممارساتهم، ولكن هناك أسباب قوية للاعتقاد، بأنهم يمثلون بالفعل اعتقادات وتشريعات مرغوب فيها لحزب الأقلية، الذي جاء إلى السلطة لفترات قصيرة خلال عصر المملكة، وإذا كان الأمر كذلك فإن الممارسات الدينية المشتركة في إسرائيل القديمة، كانت بالفعل هي تلك التي شجبتها أسفار العهد القديم، ومثل هذه المشكلات ظهرت أيضاً في المسيحية المبكرة. وفي كل الحالات هناك حاجة إلى دراسة دقيقة للأحداث والوقائع، عملية كانت أو فعلية، التي أدت إلى تقنين هذه الأعمال، والتفكير فيها على أنها موثوق فيها ومعتمدة، واختفاء تلك المواد التي لم تكن هناك موافقة عليها^(*).

ومعنى ذلك أن الأحزاب والمصالح هي التي مثلت النصوص وحددتها، وهنا يأتي النظر في مستحقات انحياز هذه الأعمال والتفكير في تفسيرها ومصادقيتها. وبالنسبة للتفسير فهناك مدد جيد على جهة العموم من المعجم والنحو، ولكن ما زال هناك الكثير الذي يجب إنجازه في مجال المعاجم الكتابية، وخصوصاً في مجال التقييم النقدي للعديد من مقترحات تفسير النصوص الكتابية في عتمة المتماثلات في الشرق الأدنى القديم؛ إذ لا ينبغي أن يُنسى أن معظم أسفار العهد القديم تكونت من الأعمال المنتجة في منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد، وغالباً الألف عام الأخيرة أو أكثر من ذلك من الألفية الثانية قبل الميلاد، إذ قدمت النصوص باعتبارها تفسيرات، وبالتالي فإن معظم النصوص الكتابية قريبة من عصر الترجمات الأقدم، وخاصة الترجمة السبعينية بالنسبة للتفسيرات التقليدية، وبصفة خاصة الأبوكريفا والكتابات المزورة المنسوبة إلى شخصيات أو عصور كتابية، وأيضاً الثقافات الفينيقية والنبطية، وما يكون أكثر صلة بالتقاليد المنحدرة منها^(†).

(*) See, Morton Smith, " Historical Method in the Study of Religion", pp, 10-11.

(†) Ibid, p, 11.

ولكن هذه المشاكل المعجمية غير مهمة، إذا ما قورنت بمسائل التفسير التاريخي الذي ظهر في معظم هذه الأعمال، وبشكل خاص العمل الأثري في منتصف القرن الماضي، فهناك تفصيل كبير يستند على إمكانية تكوين الدليل، فلو أن الدليل على تدمير مدينة، يمكن اكتشافه في المدينة، على سبيل المثال، ومن الممكن أيضاً التأريخ له في الوقت الذي يقول فيه العهد القديم إنها قد دمرت، مما يبرهن أن وصف العهد القديم للتاريخ كان صحيحاً، وأن التدمير من عمل تلك الجماعة التي ذكرها العهد القديم، على نحو لا يمكن للشخص آخر أن يقوم به. وسبب آخر عام للخطأ، يتمثل في الافتراض بأن المصدر لا بد أن يكون قديماً، مثل أقدم عناصره، ولذا، على سبيل المثال، فإن القليل من تعبيرات اللغة السامية لمدينة Ugaritic يمكن أن تؤخذ على أنها برهان على الزمير التي وجدت فيها هذه اللغة، على أساس أنها ذات أصول Ugaritic، ونفس الأسلوب في النقد سوف يبرهن على أن " الفردوس المفقود " ألفه هومر. ويقدر متساو من السخرية إهمال الكثير من السمة الأدبية لمعظم المادة المحفوظة الأسطورية جداً. إن قصص الرجال التي تسلي الآلهة في العشاء، أو تحفظهم من السلب والخطف بالقوة، أو صراع الملائكة، أو توقف الشمس والقمر في وسط مجرى سيرهما، كلها توصف بأنها " تاريخية " في جوهرها. وإن كان هناك بالفعل من لديهم بعض الغباء في إعلان القول بأنه ليس هناك علم أساطير في الكتاب المقدس؛ بسبب أن قصة إبراهيم عليه السلام الذي جاء من أور، والفرون التي تلت تدميرها، دشنت عصر الآباء. ويمكن للباحث أن يتخيل كيف يضحك التقليدي الكلاسيكي لو أن بعض الأثقياء اللاتين دشن القرون التالية لتدمير مدينة تروي السابعة Troy في عصر البطل تروجان في ملحمة فرجيل للأساطير اليونانية Aeneas، ولقد انتهى معظم هذا النقد التاريخي المزيف(*).

من هذا كله يدرك أن هناك الكثير مما يمكن تناوله قبل الثقة بالتواريخ، بما

(*) Ibid.

في ذلك التواريخ الفردية المعروفة على نحو أفضل بالنسبة للتقاليد الثقافية. إن علم الدين في التواريخ الفردية للأديان المخصوصة المعينة المشروط بتاريخها، ما زال بعيداً في المستقبل، ولكن عندما يأتي، إذا جاء، وتطورت الأديان الفردية وازدهرت بالفعل، فإن ذلك يشكل افتراض المنهج التاريخي الصحيح^(*).

ومن ناحية أخرى فإن دراسة التاريخ باعتباره مجرد وثائق فحسب، يصبح عائقاً جدياً أمام المؤرخ، فالوحدة الكلية النهائية للتاريخ ليست الوثائق، ولكن النظام الاجتماعي الذي تعد الوثيقة مجرد منتج اجتماعي له، ومع ذلك فإن دراسة السجلات الأدبية وبقايا الحفريات تجذبان الانتباه إلى درجة أنه لا يكون هناك جهد مناسب لرؤية الخلفية الاجتماعية الضرورية لتفسير المعلومات التاريخية تفسيراً صحيحاً. وربما يكون الباحث خبيراً في الإحصاء الوثائقي، ومع ذلك يهمل تماماً مهمة المؤرخ بالمعنى الواسع للمصطلح، وهنا يركز التاريخ الجديد في منظوراته على المجتمع لكي يجعله بدلاً عن الوثائق، نقطة البدء في بناء التاريخ الماضي^(†).

ومن المعروف أن المجتمع قضية معقدة في أي عصر، حتى أن المتخصصين في علم الاجتماع بموادهم الغنية التي يملكونها في الحاضر، لا يكتشفون بسهولة تعقيدات الظاهرة الاجتماعية الحديثة، وقليل من كثير يمكن توقعه من المؤرخ الذي يعتمد على وسائل المعلومات القليلة والنسبية، في أن يكون قادراً على الكشف عن كل أسرار حياة المجتمع في كل القرون السابقة، ومع ذلك فقبول الرؤية الاجتماعية يوضح بعض الأشياء المحددة جداً لمنهج المؤرخ^(‡).

وعلى أية حال فإن هناك تأكيد اجتماعي منذ البداية على ضرورة التخلي عن

(*) Ibid, p, 12.

(†) See, Shirley Jackson Case, " The Historical Study of Religion", p, 4.

(‡) Ibid.

المفهوم الساكن للتاريخ، الذي يرتبط بالفعل بالوثائق التي أصبحت كينونة معينة إلى الأبد، من خلال ثبات شكلها عبر العصور. وبالمثل فإن المؤسسات التاريخية لأي مرحلة أو شعب لديها في الغالب نوع من التثبيت الكمي، الذي يدرس بعيداً عن البيئة الاجتماعية التي أنتجته وحافظت عليه. ومن ناحية أخرى عندما يتجه الاهتمام إلى عمليات تقويم المجتمع بعيداً عن الوثائق والمؤسسات من وقت إلى آخر، فإن التاريخ لا يمكن النظر إليه باعتباره بصفة أولية دراسة للكينونة الساكنة، والهدف الأساسي يجب أن يكون في عرض الحياة الحقيقية، بقدر الإمكان، عبر العصور، وهكذا فإن مفهوم التطور عن الماضي، يهيمن على منهج البحث لدى المؤرخ الحديث^(*).

ويؤدي تتبني الرؤية التطورية في التفكير التاريخي إلى موضوع مهم في تعريف المنهج؛ إذ يؤكد المؤرخون على أن موضوعهم هو الوصف الدقيق لما هو مسجل، ربما يكشف عما حدث في الماضي، إضافة إلى توقعهم عن البحث عن اكتشاف الأسباب التي حددت سير الحوادث في الماضي، طالما أن البحث عنها، يعد مدخلاً لعوالم ما هو فائق للطبيعة والتأمل الميتافيزيقي، ذلك أن المؤرخين يتركون ذلك للاهوتيين والفلاسفة، إذ أنه باعتباره مؤرخاً، ليس لديه أية معلومات موضوعية عن العوالم التي يكون بصدد البحث عنها، تلك العوالم موضع التساؤل، العوالم الميتافيزيقية، ولكن عندما ينظر إلى العمليات التاريخية باعتبارها حقائق التطور الاجتماعي، فإنهم يكونون أكثر قبولاً لقوانين الفحص التجريبي التي تكون موضوعاً مناسباً للفحص العلمي، وفي حقيقة الأمر هي قانون مؤسس للتاريخ الجديد الذي يعبر عن التفكير التاريخي بالمعنى المحدد لهذه الكلمة لدى أولئك الذين يرون أن ما حدث في الماضي مرتبط بأسبابه النشوتية الصحيحة. ولكي تكون هناك معرفة تاريخية، فلا بد أن تكون مشهورة، ليس فحسب بالأحداث المعنية، ولكن أيضاً بالسبب العادي الذي تتضمنه

(*) Ibid, pp, 4-5.

ويؤدي البحث عن القوى التكوينية النشئية إلى تحديد العمليات التي تحدد التفكير في البيئة التي كان رجال الماضي محاطين بها، وبسبب أن المجتمع في تحليله الأخير تجمع للبشر، مؤسس على نحو متقارب، ويتصرف وفقاً لحوافز مختلفة، فإن مسألة الاتصال البيئي تأخذ مكانة جديرة بانتباه المؤرخ. إن الخواص التي تميز مجموعات البشر بعضها عن البعض الآخر، تستخدم لرفض الصفات العرقية المتأصلة، ولكن في العصر الحاضر فإن تأثير العادات والمناخ يؤخذان في الحسبان، باعتبارهما من العوامل المحددة للسمات العرقية، حتى ضمن المجموعات الأكثر تجانساً، فإن البيئة الطبيعية، لا يمكن تجاهلها في البحث عن القوى النشئية التي تحدد مسار التاريخ (†).

وعندما تكون الملاحظة متمركزة على الوحدات الأصغر للمجتمع، فإن أهمية البيئة عادة ما تزيد في نسبة التحليل المهتم بالتفاصيل، وتتعدد المحفزات الاجتماعية في تثبيتها اتجاه شكل التاريخ، وقوة العادات الموروثة والأفكار تدرجان بسهولة من قبل المراقب العادي في مجال الحوافز الاجتماعية، وتزود التجارب السياسية الحاسمة الحافز على العمل على نحو رائع. واستمرارية ضغط العامل الاقتصادي لدى أغلبية الناس أقل دهشة وإثارة، تلك هي العوامل الأساسية، وإن كانت هناك قوى أخرى أكثر سهولة ينبغي أن تؤخذ في الحسبان لدى أولئك الذين يريدون التحليل الكامل للقوى النشئية التي تعمل داخل النظام الاجتماعي (‡).

وإذا كان الإنسان مخلوقاً اجتماعياً، فإنه يمتلك وعي ولا وعي الحياة العقلية، وليس هناك دراسة علمية للماضي، يمكنها أن لا تترك أهمية العامل النفسي في

(*) Ibid, p, 5.

(†) Ibid, p, 6.

(‡) Ibid.

التاريخ، فالحياة العقلية للفرد أكثر أهمية بالنسبة للتاريخ ككل، إضافة إلى سيكولوجيا الجماعة، إذ أن الاهتمامات العقلية للجماعة، باعتبارها نتاجاً للمحفزات البيئية والموروثة، تحدد العادات الاجتماعية للناس على مستوى العصر وكذلك مستوى الشعوب. وأيضاً في العالم السيكولوجي للجماعة، فإن الميول والقناعات تتكونان من عصر إلى عصر في غضون التطور التاريخي، لتتال اعترافاً عاماً بها^(*).

كما أن التاريخ العظيم لا ينكر دور الرجل العظيم في تقييمه واحترامه، كما أنه لا يرفض بالضرورة المشهورين، مؤكداً أن التاريخ الذي أنجز في هذا العالم، هو في قاع تاريخ الرجال العظماء الذين عملوا هنا، ولكن حياة الرجل العظيم دائماً متكيفة مع تكونها وعملياتها، وعندما تكون أفكاره واهتماماته متميزة عن الحياة العامة لمعاصريه، فإنه بدون شك، يحكم عليه بأنه استثناء بدلاً من أن يكون بطلاً. إن أهمية العقل الفردي ليست بالضرورة محجوبة، ولكن على العكس من ذلك، ربما تصبح أكثر ظهوراً بالإدراك الكامل لما يعرف بالعقل الاجتماعي، مما كان يعرف من قبل بالعادات لدى المؤرخين^(†).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإرادة العامة للجمهير، سواء عملت دون وعي تحت ضغط الظروف الجارية أو الهدف العقلي لضغط الإيرادات، فإنها تجد التعبير عن سماتها في الحياة المؤسسية للجماعة؛ ولهذا السبب فإن المؤرخ الحديث يهتم كثيراً بالمؤسسات مثل اهتمامه بالأشخاص، ذلك أن المؤسسات تكشف عن العادات المشتركة والاعتقادات للعصر المخصوص، على حين أن ما يكون فردياً، مهما كان واضحاً، لا يكون ممثلاً حقيقياً للعملية التاريخية، فسماته أقل من أن تكون ممثلة للجميع^(‡).

(*) Ibid.

(†) Ibid, pp, 6-7.

(‡) Ibid, p, 7.

ومن الواضح أن محاولة استعادة صورة المجتمع القديم، ليست مهمة سهلة، وربما يكون هناك خوف لدى البعض من أن " التاريخ الجديد " يحاول فيما ليس بممكن، وعلى الأفضل فإن بقايا الأدب والاكتشافات الأثرية فحسب سوى شهادات ثانوية للإنجازات الفعلية لحياة الناس الحقيقية في الحقب البعيدة. وبالفعل فإن المؤسسات تستمر في بعض الحالات، ولكن التواصل الفوري بالنظم الاجتماعية الحيوية للمجتمع القديم، ليست ممكنة، وفي هذه الناحية فإن دراسي العصر الحديث لديهم مصلحة في تعاونهم مع من يشاركهم العمل في هذا المجال التاريخي، بهذا الجهد فحسب يمكن له أن يوجه نفسه سيكولوجيا لدراسة العالم القديم، الذي يتمنى المؤرخ أن يحوز على رؤية صحيحة له، والخيال التاريخي هنا ضروري بالنسبة له^(*).

ومن حسن حظ المؤرخين المعاصرين في المعاصرين أن لديهم مساعدة مهمة، تأتي إليهم من الباحثين في المجالات الأخرى وثيقة الصلة بدراسة التاريخ، فمن علمي النفس والاجتماع يمكن لهم تعلم الكثير عن طبيعة المجتمع في الناحيتين المادية والعقلية، وربما يكون من الضعف افتراض أن الحضارة الحديثة مجرد صورة طبق الأصل من المجتمع القديم، ومع ذلك فليس هناك إشكالية حقيقة في أن العديد من الخصائص المميزة للنوع الإنساني، وخاصة فيما يتصل بحياة الجماعة، قد استمرت من جيل إلى جيل دون تغيير جوهري، وفي عالم الافتراضات يقع الفكر والسلوك حتى مظلة التغيير الواضح، وفي هذه النقطة تكون مساعدة الأنثروبولوجيا ضرورية، وحتى ضمن العصور الحديثة نسبياً، فإن معرفة الأساس العلمي للتفكير الحديث، غير معروفة تماماً، وبالتالي فإن الافتراضات غير العلمية التي درست من خلالها الشعوب البدائية، والتي كشفت عنها الدراسة الحديثة للأنثروبولوجيا غالباً كانت أكثر خدمة من المفاهيم العلمية للقرن العشرين في مساعدة المؤرخين في دراسة العالم القديم^(†).

(*) Ibid.

(†) Ibid, p, 8.

وهنا يأتي الافتراض الأساسي الذي تقوم عليه دراسة الدين في المنهج التاريخي، يتمثل في ضرورة استبعاد التفسير الديني للتاريخ، ورفض أي عنصر ميتافيزيقي يتدخل فيه، هذا الافتراض بالمصطلح الكلاسيكي، يسميه أحد الباحثين "الإلحاد"، ويشير الباحث إلى أنه يقول بالمعنى الكلاسيكي، لأن "الإلحاد" النعني يستخدم على نحو نظامي في العصور الكلاسيكية، لكي يصف، على سبيل المثال، الأبيقوريين الذين أصرروا على أن هناك آلهة، ولكنهم أنكروا أن يكون لهم أي تدخل خاص في شئون العالم، هذا الإنكار بالضبط أمر ضروري وجوهري بالنسبة لأي منهج تاريخي حديث، سواء كانت الموجودات فوق الطبيعية موجودة أم لا باعتبارها قضية الميتافيزيقيا، وحتى لو كانت موجودة، وتمارس بعض التأثيرات المنتظمة في العالم، وبعض هذه التأثيرات تؤخذ نتائجها، لتكون جزءاً لمسار الأحداث الطبيعية، فهم على سبيل المثال يقررون أن حركة النجوم الثابتة أو الطبيعية بكاملها، بما في ذلك عملياتها النظامية، عبارة عن تفسير لبعض الطبيعة القدسية الثابتة، أو حتى إذا لم يكن لذلك تعلق بالتاريخ، بسبب أنه ليس من مهمة التاريخ أن يستفسر عن أسباب الظواهر العادية للطبيعة، ولكن المؤرخ يطلب هذا العالم الذي لا يكون في ظواهره الطبيعية أي تدخلات مقدسة خاصة، تعمل على إنتاج الأحداث غير الطبيعية بنتائجها التاريخية الخاصة. وليس هذا موضوعاً للتفضيل الشخصي، على حد تعبيره، ولكنه ضرورة مهنية احترافية لمهمة المؤرخ، والآن فإن أعمال الآلهة ومهامهم غامضة، ونتيجة ذلك لا يمكن التنبؤ بها أو حصرها، وبالتالي فما لم تكن إمكانية تدخلهم الخاص محكومة من الخارج، فلا يمكن حساب معظم الأسباب المحتملة، فهناك دائماً احتمال مجهول لإمكانية تدخل الإله^(*).

وهذا كله يعني التعارض مع ما قاله الأستاذ Thorkild Jacobsen من أنه

(*) See, Morton Smith, " Historical Method in the Study of Religion", p, 12.

عند كتابة تاريخ الدين، يكون الاهتمام فحسب بتقرير الاعتقادات القديمة، سواء كانت حقيقية أو مزيفة. وهذا خطأ؛ لأن العديد من الاعتقادات القديمة يتعلّق بالحالات المفترضة لتدخل القدسي في التاريخ، وهذه مسائل تاريخية حقيقية. وسواء كانت هزيمة يوشع للعموريين في Gibeon بوقفه الشمس في وسط السماء لفترة يوم أو لا، فهذه إلى حد كبير مسألة تاريخية، فهي مثل ما إذا كانت هزيمة عضو الكونجرس من معارضيه متأثرة أو غير متأثرة بالعبث بماكينة الانتخاب، ففي الحالتين معاً يعمل المؤرخ على جمع الدليل، محاولاً أن يكشف التفسير الأرجح^(*).

وهنا يضرب هذا الباحث مثلاً للأسلوب الذي يكون فيه الإلحاد العملي مؤثراً في أعمال المؤرخ، ففي إحدى رسائل الدكتوراه التي تناول صاحبها العلاقات الدولية في الشرق الأدنى القديم، ولقد جمع كل ما يتصل بموضوعه مما تمكن من الوصول، ولكنه لم يبدأ بالتفكير التاريخي، وحكم على موضوعه من الناحية الخارجية أو من ناحية المظهر، ونتيجة ذلك قدم التقرير التمهيدي التالي: إن العلاقات الدولية في الشرق الأدنى القديم، كانت كلياً في أيدي الآلهة، فهي التي تقرر متى تكون الحرب، ومتى يكون السلام؟ وهم الذين يقررون الحدود ويعطون الوثائق للمعاهدات، كما أنهم يوجهون الحكام بوجيهم وإلهامهم، ولقد مثل الحكام أنفسهم بثبات على أنهم وكلاء عن الآلهة، والاستثناء الوحيد حالة الحكام في مصر؛ إذ كان الحاكم نفسه إلهاً، ولذا كان قادراً على توجيه الشئون المصرية بنفسه، واتخذ خطأ أكثر استقلالية بالمقارنة مع الحكام الآخرين، الذين كانوا بشراً فحسب^(†).

والأمر هنا خطأ إلى حد كبير، فالفضل يسأل: من هؤلاء الآلهة؟ ومن هؤلاء البشر الذين يعبرون عن إرادة الآلهة، أو الذين يقررون إرادة الآلهة؟ إن المؤرخ

(*) Ibid.

(†) Ibid, p. 13.

بالطبع يفترض أن البشر ينتجون اتجاهاتهم الممثلة لهم أو المعبرة عنهم، باعتبارهم مقدسين أو إلهيين، ولذا ينظرون في هذه الاتجاهات في إشارات إلى المصالح والرغبات مؤلفيها الإنسانيين، وهنا سوف يُكتشف أن الحكام الأشوريين كانوا قادرين على الحصول على الوحي في أي وقت يريدون، وكانوا بالنسبة للآلهة أقل كثيراً من الفراعنة الذين اكتشفوا إراداتهم الإلهية أو القدسية، التي عارضوا بها آلهة كهنة المعابد الكبرى. وعلى سبيل الاحتمال، حتى لو فرض أن العديد من الكهنة أو وسطاء الوحي، لم يقوموا بالتزوير في طلباتهم، ولكنهم كانوا يعبرون عن اللاوعي الفردي أو الجماعي أو قناعة النبي المخلص أو ما شابه ذلك، وإذا فرض أن سبب هذا الوحي آمون أو عشتار أو يهوا، فحتى هذا التفسير للقضية يحتاج إلى تحليل طبيعي ونفسي، ومن الواضح أن هذا كله عين في شبكة متماسكة من الأسباب الطبيعية، التي لا يكون في نتائجها تدخل للإله. وهذه الحقيقة محجوبة إلى حد كبير بالرومانتيكية الإيمانية، التي ترغب في أن تعطي أسماء المقدس للظواهر النفسية، ولكن الاختلاف بينهما واضح(*) .

ومن أجل أن يكون الاختلاف بينهما أكثر وضوحاً، يضرب أحد الباحثين مثلاً قانونياً على النحو التالي: وقع حادث تصادم لسيارتين، وجاء البوليس بعد ذلك بفترة قصيرة إلى موقع الحادث، ووجد سيارتين في خندق على الجهة اليمنى من الطريق، أحدهما مقلوبة وجانبها الأيسر محطم تماماً، وركابها موتى. والثانية محطمة أيضاً فوق الأخرى وأضلاع سائقها مكسورة، وفي غير وعيه، ولكنه لا يزال حياً، ورائحة الويسكي تفوح من فمه، ومن الواضح أنه كان خارج الطريق إلى اليسار، وصدم السيارة الأولى التي كانت تمشي على الطريق الرئيسي، وعندما وجهت إليه التهم، أوضح دليله على النحو التالي: إنه شرب القليل من الخمر، وإنه كان في حالة سُكر ضعيفة، ولكنه لم يكن في سُكر تام، كما أنه لم يكن سريعاً، وأراد الوقوف عند الطريق الرئيسي، ولكن الشيطان

(*) Ibid, pp. 13-14.

سيطر علي، وجعلني أصدم هذه السيارة، ولم يكن لدي شيء أقوم به تجاه إلحاح الشيطان علي^(*).

إن هذا التفسير لا يمكن دحضه، ويتفق على نحو كامل مع الاعتقادات التقليدية لليهودية والمسيحية الدينين الأساسيين في الثقافة الغربية، وبالتالي لا يمكن القول بأنه يصف الأحداث التي يمكن القول عنها إنها مستحيلة بالنسبة لثقافة الغرب. ولكن هذه المعايير التقليدية ليست هي المعايير العملية الحالية للثقافة الغربية، فمثل هذا العمل ينجز الآن بالافتراضات العامة المشتركة للعلم والتاريخ، ومن بين هذه الافتراضات أن تدخل أو تأثير ما بعد الطبيعة، لا يغير من سير الأحداث الطبيعية، وأي شخص يشك في هذا الافتراض المشترك، سوف يسأل عن الدفاع القانوني عن هذا السائق، ومن الأفضل أن يكون الدفاع عنه على أساس الجنون، إذ ليس هناك هيئة محلفين تقبل هذه القضية، فمهمتها في إحدى جوانبها الجوهرية النقد التاريخي، لكي تقرر ما إذا كان الدليل المقدم يؤسس احتمال كاف ليقبل على أنه برهان أم لا؛ لاتهام المذنب، ورفض هيئة المحلفين قبول تفسير تدخل ما بعد الطبيعة أو القوى الخارقة للطبيعة كتفسير للدليل التاريخي، مثال للحس العام الذي يجب على المؤرخ أن يتبعه في دراسة الأديان بشكل أفضل^(†).

ومن هنا يظهر أن ثمة بديهية نادراً ما تذكر، نظراً للحاجة إلى دليل لتقريرها، وهذا الدليل يؤخذ من المؤرخ الشهير للدين في الولايات المتحدة الأمريكية مرسيا إلياد في كتابه عن " الشامانية" Shamanism، ففي مناقشته لشعائر التكريس الشامانية، يرى إلياد أنه من الناحية العملية ليس هناك امتياز أو تمييز واختلاف بين الشعائر الملقنة للرجال الذين لهم اتصال عمدي بالتعليم التقليدي والتقنيات المجهولة للمرشح والمرضى والمهلوسين الذين تظهر فيهم

(*) Ibid, p, 13.

(†) Ibid, p, 14.

تلك المادة المجهولة من لا شعور المرشح، وبالتالي يقرر أن معظم الشامان لا معلم لهم، ولكن لا يعني هذا أنه ليس لهم معلمون فوق البشر. والاجتماع الديني للشهوات الشامانية نفسه، يشير إلى نوع من التعليم الممهن المتلقى من بارعين. هذا الفشل في إدراك التمييز بين التعليم ما فوق الطبيعي أو الخارق للطبيعة والتقارير التاريخية الموثوقة حول التعليم الإنساني الغامض في عمل إنياد مهم جداً في فهم حقيقة الاختلاف بين نوعين من الشامانية: إحداهما تراتبية وعادة وراثية. والثانية عجائبية سحرية كاريزمية. إضافة إلى أنه يحجب الأهمية المتساوية لمشكلة العلاقة بين هذين النوعين، وعلى سبيل المثال الطرق التي يحاول بها الشامانية العجائبية نقل قواهم وتأثيراتهم إلى أطفالهم أو التراتبية الشامانية التي تتجه إلى تكيف القوى غير العادية في الغريب عن الجماعة. وهذه كلها عيوب جدية في التحليل التاريخي (*).

وعلى نحو متساو أيضاً قبول إنياد لأخبار الشامان عن مفاخرهم في الأيام الخيرة الماضية، فعلى سبيل المثال يتذكر الإسكيمو تلك الأيام التي كان فيها القادة الروحيين الشامان يتمكنون فيها من تفسير أسباب المرض أو نقص الصيد، على النحو الذي كان أكثر قوة مما هم عليه اليوم، فأحدهم يشير إلى أنه شاماني، ولكنه لا يمكن أن يقارن بأجداده، فلقد عاش في ذلك الوقت الذي كان الشامان ينزلون فيه إلى أم وحوش البحر أو يطبشرون إلى القمر وما إلى ذلك. وهذا يعني أن الرجل القديم إما أنه يمتلك هلوسة أكثر خيالية وعجائبية أو أنه كان معتاداً على الكذب، أو على الأرجح أن قصص هذه الأعمال البطولية نشأت مع الزمن، وسوف تكون موضوعاً للاهتمام التاريخي لمعرفة أي هذه الإمكانيات أو ما ركب منها، كان تفسيراً صحيحاً. ولو كانت الهلوسة بالفعل على أساس أن هؤلاء مجموعات بدائية اتصلت بالحضارة أو أن تأثير الثقافات الأعلى أنتج وعياً حذراً في تأنيفات الموظفين الدينيين البدائيين، فمن الواجب هنا التعرف

(* Ibid pp, 14-15.

على هذه التغييرات بكاملها، ولكن إلياد يبتلع هذه القصص ببساطة ويقبلها دون نقاش في مجملها ككل، والأسوأ في ذلك استمراره في جعلهم حجة للعمليات التاريخية^(*).

إن الضعف الحقيقي في التأثيرات الشامانية التي تجعل من غير الممكن للشاماني اليوم أن يطير في الهواء، كما كان يحدث من قبل، إذا كان يعني من ذلك تغييراً فعلياً في محتوى الهلوسة التي تجعل الشاماني موضوعاً لهذا الفعل، فذلك يشير إلى سؤال بحاجة إلى الفحص: لو كان هناك دليل كافٍ للتحقيق، فهنا ملاحظة جديرة بالاهتمام تتمثل في تلك الصلة بين كل من هوميروس وصورة العهد القديم في أن تأثيرات الرجال في العالم قد ضعفت كثيراً عن أيام الخير الماضية التي عاشوا فيها، ولربما يريد إلياد أن يقبل هذه الصورة أيضاً. ولكن في القرن الخامس قبل الميلاد فإن مؤلف معارك الضفادع والقرن، يمكن له على سبيل السخرية أن يحاكي مثل هذه القصص في روح النقد التاريخي، بأن يجعل بطله الضفدع كرة طين عظيمة ليست من تسع ضفادع هذه الأيام المنحلة^(†).

ومن الملاحظ أن السمة الأساسية في عمل إلياد عن الشامانية، تتمثل في إهماله المتعمد لأهمية الكذب، وتلك سمة عدد كبير من الأعمال المعاصرة في مجال الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا. ورد الفعل تجاه المتعاطفين إما أن يكون دوغماتي أو عقلائي في مقارنته للاعتقادات والممارسات البدائية، التي أفسدت عمل العديد من المراقبين الأوائل، والملاحظة الجيدة مع التعاطف ضرورية للدراسة، ولكن استعادة الموضوعية أمر ضروري للحكم الصحيح، وتشبه دراسة الدين في هذا المجال دراسة الشعر، فيجب للباحث أن يصطحب مع هذه المواد ما سماه كوليردج إرادة تعليق عدم التصديق المكون للإيمان الشعري، ولكن لا

(*) Ibid, p. 15.

(†) Ibid.

الأديان والأشعار موجودة في فراغ، فالمؤرخ مثل الناقد يجب أن يتمكن من العودة من عالم الخيال إلى العالم الحقيقي، لكي يقرر علاقة المركب الشعري والديني ببيئته في العالم التاريخي^(*).

وعلى أية حال فلقد أشار الأستاذ أدولف جيوليكر Adolf Jilicher في تناوله للدين والحقائق التاريخية إلى أنه لا بد من الفصل بين الدين الشخصي والعلم التاريخي، على النحو المستخدم به في بدايات المسيحية، على أساس أن هذا الفصل بين المسيحية والتاريخ مصلحة لكل من العلم التاريخي والتقوى الدينية^(†).

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من المسلمات أو البديهيات التي يعمل المنهج التاريخي من خلالها، إن تفسير المؤرخ للماضي، هو الذي يحدد الأسباب التي يسمح بها، ويستخدمها في بناء نمونجه. وتظهر الحجة عندما يسأل شخص ما عن نوع السبب المقبول في التاريخ، ولقد برهن بولتمان Bultmann على أن التاريخ استمرارية مغلقة من السبب والمسبب، حيث يأخذ التفسير مكانه في عبارات الأفكار الحديثة للسببية. وتعتمد صحة الرأي على ما إذا كان المؤرخون يوافقون على أن السببية الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية والعلمية فحسب هي الصحيحة أو الموافقة على السماح للتفسير اللاهوتي أو المتعالي للسبب^(‡). وبالجمله فإن بولتمان يرى أن كل شيء في العالم يعمل بنظام السبب والمسبب، ويفترض المنهج التاريخي أنه من الممكن أن تفهم العملية التاريخية بكاملها على أنها وحدة مغلقة، وهنا يؤسس بولتمان لاهوته على المنهج العلمي، إذ يقرر أن العلوم الحديثة لا ترى أن النظام الطبيعة يمكن أن يفسد بالقوى

(*) Ibid, pp, 15-16.

(†) See, Editorial, " Religion and Historical Facts", in "the Biblical World", Vol. 36, No. 5. (Nov., 1910), p, 291.

(‡) See, Edgar Krentz, the Historical-Critical Method, p, 58.

الخارقة للطبيعة(*)

وعلى أية حال فإن المساهمة التي قدمها بولتمان في دراسة المسيح التاريخي عليه السلام الأكثر شهرة، ومع ذلك فقد كانت مرتبطة بالمنهج التاريخي بافتراضاته التي شارك فيها. فلقد ربط النقد التاريخي بشكل اللاهوت الكيرجيمي، الذي يعتمد بقوة على التبرير بالإيمان لدى لوثر. والتبرير بالإيمان أدى إلى ضعف اهتمام بولتمان بعيسى الناصري نفسه، فيما يتصل بأقواله وأفعاله في التراث الإنجيلي في الفترة من 1 - 33م، سواء في الناصرة أو في القدس أو في كفر ناحوم. إن بولتمان مهتم فحسب بإعلان الإنجيل، والكيفية التي كانت تركز بها الكلمة لتكون مؤثرة على المؤمن الفردي اليوم، وبالتالي أراد أن يلحق الحدث بالكلمة. وعلى نحو فعلي لديه أن الكلمة ربما تقال لتنتج الحدث، ومن هنا جاءت معالجة بولتمان للشكل الذي سماه مجموعة الثوابت apophthegm، وعدم اهتمامه بضعف الاستمرارية بين المرحلة الأولى للتراث الإنجيلي 1 - 33م، والمرحلة الثانية من 33 - 65م. فسرده الحدث غير مهم، طالما أن القارئ اقترب منه بالإعلان أو لكز الأصل المقدس له. وقد أدى هذا ببولتمان إلى ما يسميه بنزع الأسطورة demythologization عن الحدث. وفي مطلب الأساس التاريخي للكيرجما لديه خيانة لمبدأ الإيمان وحده، وعلى الأحرى فإن لاهوت العهد الجديد يبدأ بالكيرجما الأولية، وليس قبلها، ولكن الكيرجما خاطبت الباحثين عبر العهد الجديد؛ وكلمته هي الأساس، إضافة إلى أنها موضوع الإيمان^(أ)،

(*) See, Jeffery John Richards, *Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of Philipps - University of Marburg, Germany, Summer Term, 2008, for the degree, Doctor of Theology, p, 16.*

(†) See, Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth, A Theological debate, Edited by Hans Wernner Bartsch, Harper and Row, Publishers, New York, pp, 43-44, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role*

فالرسالة الأساسية عند بولتمان تتمثل في تقديم العهد الجديد إلى القارئ الحديث، ولا يتم هذا إلا بنزع الأسطورة عنه^(*)، فلاهوت العهد الجديد لديه يتناول مسيح الكاريجما، وليس المسيح التاريخي^(†).

وعلى الجملة فإذا كانت الكاريجما تمثل قلب الرسالة المسيحية، فإن بولتمان يرى أن رسالته في القرن العشرين تتمثل في أنه يريد أن يحرر الكاريجما من اللغة الأسطورية والمجازية التي ألصقت به في القرن الأول، وبالتالي فنزع الأسطورة يمكن بولتمان من أن يعرض العناصر الجوهرية والأساسية لشخصية الكاريجما في العهد الجديد؛ مما يجعلها مقبولة وجودياً في عالم القرن العشرين^(‡).

وعلاوة على ذلك فإن الكلمة المكرزة يجب أن تفهم في ضوء الأسلوب الوجودي الهيدجري، على النحو الذي يُنتزع به من المسيحيين كلمة "نعم" للتأكيد على الوجود الأصيل للشخص. وفي الحقيقة فإن هذا الوجود الأصيل

In *Biblical Interpretation And Church Life* ", p, 253, John F. McCarthy, *Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann*, in, " <http://www.rtforum.org/lt112.html>, 24/5/2012, pp, 9-10, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, *Jesus – a Kerygma to live by*, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 34, William R. Baird, " *Current Trends in New Testament*", p, 139.

(*) See, William W. Quinn, Jr, " *Rudolf Bultmann's " Demythologization" Hermeneutic as Applied to New Testament and Constitutional Exegesis*, in " *Journal of Religion and Law*" : Vol. 6, No. 2 (1988), p, 303, William R. Baird, " *Current Trends in New Testament*", p, 147.

(†) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, *Jesus – a Kerygma to live by*, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 36, William R. Baird, " *Current Trends in New Testament*", p, 148.

(‡) See, William W. Quinn, Jr, " *Rudolf Bultmann's " Demythologization" Hermeneutic as Applied to New Testament and Constitutional Exegesis*, p, 303.

نعمة من الله تعالى، جاءت من انفتاح الإنسان نفسه على نعمة المغفرة المعلنة في الكيرجما. ومع ذلك فعلى الرغم من أن الدفعة الرعوية الجديرة بالاحترام لدى بولتمان، تتمثل في اهتمامه بجعل رسالة العهد الجديد تحد للناس في القرن العشرين، فإنه اشتغل بالمنهج التاريخي من خلال افتراضاته الفلسفية واللاهوتية، التي أثبتت أنها ليست مقبولة كونياً^(*). وبالجملة فإن منهجية بولتمان تمثلت في أمرين: الأول، نزع الأسطورة عن الرسالة الكتابية. والثاني، التحليل الوجودي لرسالة الأنجيل^(†)، وفي هذا السياق اتهم بولتمان بالنزعة الذاتية، وبالقراءة الهيدجرية الوجودية في تفسيره للعهد الجديد، وقد تمثل رده على تلك الاتهامات بأن الفلاسفة يقولون نفس الشيء الذي يقوله العهد الجديد^(‡).

إن رؤية التاريخ تتمثل فحسب في السماح للسببية التي لا تكون لاهوتية أو متعالية، تلك التي توصف بأنها تاريخانية، ويأتي نموذج التاريخانية كمنهج للصدق والحقيقة من العلوم الطبيعية، إذ يبحث عن تقريره في لغة دلالية حاسمة تماماً، فيها الوضوح واللاغموض، وهذه اللغة يساعدها نداء القوانين العامة. وتبحث التاريخانية عن نمط التفسير يسمح بتكرار الإجراءات المؤدية إلى النتيجة، وبعبارة أخرى نمط التفسير على غرار العلم التجريبي؛ فهي تحاول أن تصوغ بصائرها في عبارات القوانين العامة، التي يكون الحدث فيها لازماً بالقوانين عبر الاستدلال الصارم، وتعطي هذه القوانين التاريخ تماسكه، وتساعده

(*) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", p, 253, John F. McCarthy, *Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann*, , p, 2, Randy W. Nelson, *The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus*, p, 157.

(†) See, Jeffery John Richards, *Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion*, p, 15.

(‡) See, William R. Baird, " *Current Trends in New Testament*", p, 148.

على الوصول إلى يقينيات تامة وحقائق كاملة^(*).

والرؤية التاريخية المستندة على قوانين العلوم الطبيعية تعبر عن نفسها في إبعاد الله تعالى عن أن يكون عاملاً سببياً، وكذلك في إنكار إمكانية المعجزة. ولقد أمدت التاريخية العمل التاريخي بمساهمة ثمينة مهمة، إذ أوجدت مزية العمل الدقيق الصارم في التفاصيل، على اعتبار أنها جزء من التحقيق والصدق، كما ركزت على التحليل الدقيق والصياغة الصارمة للمشكلات والنتائج، ومثل هذه التاريخ لا يجب فقده، كما أدت التاريخية إلى الاعتقاد بأن المؤرخ نفسه لا يقدم نتائج المتأصلة في المعلومات، وعلى الأحرى فإن المؤرخ يشعر بأنه يكشف المبادئ والقوانين التي تعمل في التاريخ، وإذا فإن التنبؤ من الممكن أن يأتي من التاريخ^(†). ومن الجدير بالذكر أن التاريخية قد تعرضت لهجوم شديد في الفكر التاريخي الغربي المعاصر، بما أصبح يسمى الإنسان بفقر التاريخية وعجزها.

والأمر البيهيمي اليوم التأكيد على أن البحث التاريخي أبعد ما يكون عن أن يكون بحثاً تاريخياً أو وضعياً، فهناك مناخ متغير في العلم والتاريخ، إذ لم يعد هناك لوقت طويل قوانين كونية يقينية ثابتة، ولقد برهن بلوخ Bloch على أن العلم قد استبدل الاحتمال بشكل لانهائي باليقين والعموميات التي عرفت ميل التفسيرات والروايات والإفادات للمقترحات العامة، والتي تعمل كفرضيات لتمكين الفكر الآخر ونقائه وتعديله أو رفضه وتقنيده. ولقد تأثر المؤرخ بهذا التطور، وتحرر من فكرة القوانين في التاريخ، وأصبحت مهمة المؤرخ في هذه المنظومة أن يفسر الماضي في عبارات القوى والمؤثرات التي جعلته يحدث

(*) Ibid, p, 58.

(†) Ibid, pp, 58-59, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodera Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 34.

على النحو الذي تم به (*).

ولو أن مفهوم القانون لم يلحظ بشكل متصل لفترة طويلة في التاريخ العلماني، فإن هذا لا يعني أن التفسير اللاهوتي للتاريخ أكثر احتراماً، فكار Carr على سبيل المثال يستبعد خارجاً إمكانية تدخل بعض القوى الخارجية فوق تاريخية في أي شكل من الأشكال: اختيار الله تعالى لشعب بعينه، والإله المسيحي، واليد الخفية في المذهب الربوبي أو روح العالم عند هيجل. إن التدخل الإلهي في التاريخ هو أن الله تعالى ضروري، لأنه يقوم بدور الضامن للأفكار الواضحة والضروري، فهو ضروري لفهم الوجود *a deus ex machina* فالعلاقة هنا نفعية وسائلية للتفسير عند كار. فالجوكر في ورق اللعب لا ينسجم مع سلامة التاريخ باعتباره دراسة للإنسان، ويعتقد هارفي Harvey أن الإيمان نوع من التدخل الإلهي يملك تأثيراً زائفاً، إذ يرى أن ذلك خاص بالموقف المسيحي المحتاج إلى الإثبات والتأكيد. وعلى نفس المنوال يأتي أيضاً إنكار إمكانية المعجزات، فالمعجزة التي تعني التدخل العلني لله تعالى في التاريخ، تدمر الحيادية المطلوبة في عمل المؤرخ، وهنا يقرر هارفي أن المعجزات لا يمكن أن تستنتى كإمكانية منطقية^(†).

وعندما تكون السلطة التامة للكتاب المقدس قد انتهت بمنهج النقد التاريخي، وأعلنت استسلامها بالهزيمة له، فإن كل مذهب فردي في الكتاب المقدس يصبح مشكوكاً فيه، فهؤلاء الذين يقررون أن كلمة الله تعالى محترمة، ربما تحتفظ منهجيتهم بالفعل بكثير من الإيمان المسيحي، الذي يسمى بالتضارب السعيد، وأولئك الذين يقررون أنهم لن يستسلموا أبداً للإنجيل، فإنه من السهل رؤية

(*) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, p, 59.

(†) Ibid. p. 59, John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", *Living Tradition* , p, 5, C. Behan McCullagh, *Bias in Historical Description, Interpretation, and Explanation*", in "History and Theory", Vol. 39. No 1.(Feb., 200) p, 39, John Barton, "Historical Critical Approaches", p, 12.

التلاشي والتفكك المنهجي الذي يتسق مع تبني المنهج التاريخي. ومجال هذا التلاشي يمكن أن يُرى، في الموقف من المعجزات، فالنقاد الأكثر جذرية يرفضون المعجزات التي تكون خارج الاستطاعة البشرية، على اعتبار أنها ببساطة مستحيلة^(*).

ولقد أنكر سيملر Semler كل المعجزات، وحتى ذلك اليوم فإن العديد من الأكاديميين يعتقدون بأنه لا يمكن أن تكون المعجزات ثابتة بالفعل في استعمال المنهج التاريخي النقدي، ما لم تكن هناك رغبة في الاعتراف بأن التاريخ مغلق، واستمرارية سببية الأحداث والأسباب الخارقة للطبيعة، هذه كلها لا بد أن تكون مستثناة، لو أن أحداً توقع أن يجعل الكتاب المقدس كله مفهوماً للرجل الحديث. وهناك العديد من مؤلفي الكتاب المقدس اعتقدوا أن الله تعالى يمكن أن يكون رابطة ممكنة في سلسلة الأحداث التاريخية، ولكن هذا الزعم المتمثل في هذه النظرة، لم يعد ممكناً لدى أكاديمي القرن العشرين^(†).

وفي الأعوام العشرين الأخيرة، وجد هذا الإنكار بالفعل لدى من تبني منهج النقد التاريخي في مجمع ميسوري الكنسي Missouri Synod، وأحياناً يحجب هذا الإنكار بشكل رقيق، فلدى جون كونستبل سيمنكس John Constable of Seminex نجده يقرر أنه يؤمن شخصياً بمعجزات الكتاب المقدس التي وصلت إلى ذروتها بالقيامة من بين الأموات، ولكنه لا يعتقد على أية حال بأن الإنسان يمكن أن يُخلص بالإيمان بالمعجزات وحدها. ومن الواضح أن ذلك ليس هجوماً مباشراً على المعجزات، ولكن ليس هناك موضوع لقوله الثاني إلا القول بأن الإيمان عن طريق المعجزات بدأ في النزول عن مكانته. ومن الواضح أنه من الصعوبة بمكان العثور على شخص في العالم كله، يمكن أن يؤمن بأنه يُخلص

(*) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 31.

(†) Ibid, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6.

بالمعجزات وحدها. وعلاوة على ذلك فإنه لم يقل إنه يؤمن بكل معجزات الكتاب المقدس أو حتى بالمعجزات الكتابية، وبجانب ذلك فإن عبارته أنه يؤمن شخصياً بالمعجزات الكتابية، تشير بوضوح إلى أنه يرغب في أن يعترف بإنكار بعض المعجزات على الأقل^(*).

ويشير بعض النقاد المعتدلين إلى أن بعض المعجزات لا يمكن لها أن تستسلم، إذ يشير ي. س. بلاكمان E. C. Blackman إلى أن هناك معجزة أساسية للإيمان المسيحي، لا يمكن أن تكون مجالاً للتفاوض، وهي معجزة النشاط الافتدائي لله تعالى. ومن الملاحظ أن هذه الكلمات تترك مساحة للإنكار بالجملة، فإنه يقبل من المعجزات أكثر مما أشير إليه، ولكن على نحو محدد يرفض معجزة المال في فم السمكة، وتأجير الحجاب في المعبد، وتسكين العاصفة. وروح هذا الإنكار واضحة جداً، عندما يشير غلى أن هذه الحوادث، ليس يمكن أن تكون قد حدثت بالضبط على النحو الذي سجلت به، وبالتالي فإن معناها الحرفي مرفوض، ويجب أن تعلن على أنها غير تاريخية، فالعقل لا يسمح بهذا الحكم، والتبجيل لا يمنع من هذا القرار، وليس هذا حكماً على عيسى عليه السلام، ولكنه حكم على عقلية المسيحيين الأوائل، وخصوصاً كتاب الأناجيل، إذ لم يكن لديهم فائدة مشكوك فيها للحياة في عصر العلم والتاريخ العلمي، إضافة إلى تعلم مفهوم اتساق الطبيعة الذي لن يترك مكاناً للتدخل الإلهي^(†)، ويربط بولتمان بين المعجزة وفهم الكون لدى القدماء، ويقرر أنه ليس من الواجب على الإنس المعاصر أن يقبل الروايات الكتابية للمعجزات^(‡).

وعلى أية حال فإنه من الشائع اكتشاف أن قبول المعجزات في كثير من

(*) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 31.

(†) Ibid, p, 32.

(‡) See, Jeffery John Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the the American Discussion, p, 16.

الحالات محدود جداً بالنسبة لتلك الحالات التي يمكن أن يكتشف فيها بعض التفسير العقلاني للمعجزة، ومن الملاحظ هنا أن المعجزات التي ينكرها بلاكمام بالتحديد هي المعجزات الطبيعية، إذ أنها صعبة جداً أن تفسر بأي وسائل مقبولة للعلم الحديث. ومن ناحية أخرى فإن هناك العديد من علماء النقد التاريخي يعترفون بأن عيسى عليه السلام شفى المريض، ويجدون في ذلك تعزيزاً لإيمانهم، ليس في مزاعم الكتاب المقدس، ولكن على أساس المفاهيم الحديثة في الأمراض النفسانية الجسمية. وفي مقارنة المعجزات فإن الأكاديميين المعتدلين يبدو أن لديهم مضموناً مشتركاً، يتمثل في أنهم لن يركزوا على المعجزة في ذاتها، ولكن على الأخرى على أهمية المعجزة، وليس هناك تضارب في هذا القول، فالمعجزات تسمى علامات أو إشارات في الكتاب المقدس في اغلب الأحيان، ومن الواضح هنا أنهم يريدون تحويل الانتباه من الصفة التاريخية للمعجزات، وأيضاً من الاهتمام الكبير بتفاصيل التقارير الكتابية عن الأحداث الإعجازية*).

فالكتاب المقدس يقرر بأن المعجزات جاءت لتقرر أن عيسى عليه السلام هو المسيح، ابن الله تعالى، تلك هي الأهمية الأساسية لمعجزات عيسى عليه السلام، وهذا المعنى للمعجزة على أية حال منمر من قبل الناقد الذي يقرر أن السؤال المهم عن معجزات عيسى عليه السلام، ليس فيما إذا شفى المريض، وقد فعل هذا دون شك، ولكن في ما استخدمه المسيحيون الأوائل في هذا التقليد الشفائي، فلو أن معجزة الشفاء لعيسى عليه السلام غير مهمة أو هي ليست أكثر من علاج نفساني جسماني، فإنه يمكن أن تتجز دون قوة إلهية، وبالتالي فليس لدى المعجزات ما يمكن أن تقوله حول ألوهية المسيح عليه السلام. وأيضاً يقرر نفس الناقد بأنه ضمن سياق القرن الأول، الذي صنعت فيه العديد من المعجزات، من

(* See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 32, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6.

بينها إحياء يابرس التي كانت حادثة فعلية لفتاة أفاقت من الغيبوبة. ونفس الميول أيضاً يمكن ملاحظتها لدى النقد التاريخي عموماً تظهر عند اللوثريين الذين دافعوا عن هذا المنهج، ومن الواضح أن كتاب الأناجيل لا يخبرون عما قاله عيسى عليه السلام أو فعله، ولكنهم يخبرون عن رؤية الكنيسة له^(*).

وعلى الجملة فإن التجربة الحالية لا تسمح بالبرهنة المماثلة للمعجزات، فيما عدا الحالات التي لا يكون الفكر المعاصر لديه تأكيد من معرفتها، على سبيل المثال الشفاء النفساني ومعجزات الشفاء، وفي مثل هذه الحالات لن يشعر المؤرخ بالتبرير في استعادة تلك الإمكانية الغريبة جداً، لأن الضمانات أو المعرفة الحديثة أقل إلزاماً وإجباراً. ويعترف المؤرخون بأن هناك أسباباً لا يستطيعون الملائمة بينها وبين نماذجهم وأنماطهم العقلية، على أساس أنها لا تتسجم مع مقولاتهم، ولكنهم لا يجلبون هذه الأسباب غير العقلية إلى تلك المناقشة التي تتصل بسلطة الله تعالى وتحكمه وهيمنته على رؤية التاريخ. ورؤية بولتمان مقررّة بعناية أكثر، ففي حين يؤكد على السبب القريب والتأثير المستمر، فإنه يقرر أيضاً أن العلم التاريخي ربما لا يؤكد أن مثل هذا الإيمان وهم، وأن الله تعالى لا يفعل في التاريخ^(†). فالمعجزة من وجهة نظر بولتمان منتج لمرحلة متأخرة في التقليد، عندما تحركت الأناجيل من البيئة الفلسطينية إلى العالم اليوناني، الذي كان الناس يتوقعون فيه البطل، مثل عيسى عليه السلام، الذي يفعل الأمور الإعجازية مثل شفاء المرضى والمشّي على الماء^(‡).

(*) See, Siegbert W. Becker, " The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 32-33, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 34.

(†) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 59-60.

(‡) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus – a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 34.

وهناك في المنهج التاريخي من يركز على وجهة إحادية في دراسته، ترفض رفضاً قاطعاً أن يتدخل الدين في عمليات التفسير التاريخي، بل تنكر من الأساس دور الدين في الفهم، وتصر على استبعاده، ولقد عبر عن هذه الوجهة ريتشارد س. كاريير Richard C. Carrier عبر دراساته عن التاريخ وعيسى التاريخي عليه السلام، ولقد وضع ما يسمى ببديهيات المنهج التاريخي وقواعد المنهج التاريخي التي يجب على الباحث السير عليها ليصل إلى موثوقية في البحث التاريخي، وذلك على النحو التالي:

وتتمثل البديهية الأولى في الأساس المعرفي للتاريخ العقلاني التجريبي في أن: المبدأ الأساسي، الشرط الضروري، للتاريخ العقلاني التجريبي أن النتائج كلها يجب أن تتبع من الدليل المتاح منطقياً لكل المراقبين. ويعني المبدأ الأساسي والشرط الضروري، ذلك الذي بدون لا يمكن التحقق التجريبي العقلاني، بما يعني أن الحدس الخاص، والعواطف والمشاعر الشخصية، والوحي أو الاتصالات الروحية، لا يمكن أن تكون مصدراً أساسياً للدليل. أيضاً فإن كل الاستنتاجات التي تأتي من الدليل المتفق عليه، والذي تم النقاش بشأنها، يجب أن تكون خالية من كل المغالطات، وهذا هو السبب في رفض الاعتذارية التاريخية والأسطورية الجدلية الانفعالية غير المنطقية^(*).

والبديهية الثانية، تتمثل في أن الإجراء الصحيح في الحجة التاريخية يستدعي الإجماع بين كل الخبراء المؤهلين الذين يوافقون على المبدأ الأساسي للتاريخ العقلاني التجريبي، ويعني الإجراء الصحيح ذلك الإجراء المكتشف الذي ينجز الحقيقة بشكل كاف، وبه يمكن تحصيل الحقيقة على نحو أفضل من المصادفة. وهنا لا بد من أن يكون هناك إجماع بين المتخصصين المؤهلين الذين تم تأهيلهم ليحصلوا على درجات علمية سواء في تخصصات عامة في التاريخ أو

(*) See, Richard Carrier, " The Twelve Axioms of Historical Method", in "[http://www.Richardcarrier. Info/axioms.pdf](http://www.Richardcarrier.Info/axioms.pdf), (March 2010), p. 1.

تخصصات في تاريخ بعينه مثل التاريخ اليوناني القديم، مع مراعاة التمييز بينهم وبين المؤرخين غير المتخصصين الذين لم يحصلوا على قدر كاف من المعرفة، ومن هنا فإن تولد الإجماع يبطئ تلك العملية التي تشع خارجياً في دوائر التأليف والسلطة من الإخصائيين إلى الناس العاديين. وتشمل الحجة التاريخية الصحيحة البحث على هذا النحو من الإجماع، وتستلزم كل شيء يتطلبه سواء كان دبلوماسياً أو بلاغياً أو إجرائياً، وهو أمر لا يمكن تجاوزه بالنسبة للإخصائيين في هذا الحقل الذي يحتاج إلى الحجة والبرهان^(*).

إن المشهور البارز ليس الأسطورية، المرتبطة بمسألة عيسى التاريخي لديه، وإن ذلك نابع من الأساطير اليونانية، ولا التاريخانية، فهي، أي التاريخانية، مجرد افتراض، والأسطورية مجرد إهمال وتجاهل^(†).

والبدئية الثالثة، تتمثل في أن الثقة العالية المبالغ فيها باطلة، إذ ليس فيها اعتراف بالجهل أو الحيرة، فهما أمران عاديان، ولكن التأكيد على أنه مؤكد أو معروف لما لا يستلزم بعض المغالطة في التفكير التاريخي، ومع ذلك فإن هذه المغالطات في الثقة العالية المبالغ فيه متكررة لدى التاريخانيين والأسطوريين، فالمؤرخون المحترفون تعلموا حقيقة أنهم لا يعرفون حقيقة معظم ما يريدون معرفته عن عيسى عليه السلام أو عن أصول المسيحية أو عن أي شيء آخر في التاريخ. وكل من يرفض هذه النتيجة فليس أكاديمي موضوعي، ولكنه دوغماتي أو اعتدائي، وليس له صوت محترم في أي مجتمع أكاديمي محترم، وبالمثل فإن معظم ما يمكن قوله عن التاريخ القديم يتمثل في ربما، ومن المحتمل وليس مؤكداً، فهناك أكثر من مستوى للتأكيد؛ فبعض الأشياء مؤكدة أكثر من غيرها، وبعض الأشياء تأكيدها قليل بصعوبة، وخصوصاً في التاريخ القديم، وبالتالي يجب أن تدرس الثقة بمستويات نسبية مختلفة للحقيقة، وليس في

(*) Ibid, p, 2.

(†) Ibid, p, 3.

عبارات الصواب والخطأ أو الأبيض والأسود^(*).

والبديهية الرابعة، تتمثل في أن كل إدعاء منطقي ممكن، لا يساو صفراً معرفياً محتملاً للوجود الحقيقي أو الوجود الخطأ^(†).

والبديهية الخامسة، إن أي حجة تعتمد في الاستدلال على ما يكون ممكناً، من المحتمل أن تكون حجة باطلة^(‡).

والبديهية السادسة، يشكل الإجماع الفعال للأكاديميين المؤهلين على نحو ملائم عب المسؤولية الأولية للدليل، فالإجماع الفعال للخبراء المؤهلين من المحتمل أن يكون صحيحاً، ما لم تظهر حجة قوية أو برهان قوي يشير إلى أنه ليس كذلك. ومن هنا فإن الإجماع يكتشف الحقيقة أكثر مما يكتشف الخطأ، وبالتالي فإن أي نتيجة تأتي من الإجماع تكون محتملة الصدق أكثر من الخطأ، حتى لو تمت البرهنة على أن هذا الإجماع تولد بشكل صحيح، وعلى سبيل المثال فإن ما يكون مؤسساً على العقيدة أو التقليد بدلاً من الأساليب الصحيحة في تحقيق الإجماع، فإن مثل هذا الإجماع غير صحيح، ليس لأنه خطأ أو لأن بديله غير صحيح. وبالتالي لا بد من تقديم دليل كاف لأي استنتاج من أجل عكس الإجماع^(§).

والبديهية السابعة، تتمثل في أن الحقائق يجب أن تتميز عن النظريات^(**).

والبديهية الثامنة؛ إن الخاتمة يقينية فحسب مثل مسلمتها الأضعف، بمعنى أنه من الضروري هنا رؤية الرابطة الأضعف في أي حجة، لأن الرابطة الأضعف الضرورية سوف تؤدي إلى أن كل الاستنتاجات التي جاءت منها سوف تكون

(*) Ibid, pp, 3- 4.

(†) Ibid, p, 4.

(‡) Ibid, p, 6.

(§) Ibid, pp, 8 - 9.

(**) Ibid, p, 9.

ضعيفة، وهذا الأمر يحدث كثيراً في التفكير التاريخي (*).

والبديهية التاسعة، إن قوة أي إدعاء نسبية في ذاتها بالنسبة إلى قوة الدليل الذي يدعمها (†).

والبديهية العاشرة، الإدعاءات الضعيفة التي تناقض الإدعاءات القوية، من المحتمل أن تكون خطأ (‡).

والبديهية الحادية عشرة، إن التعميم يجب أن يكون مدعوماً بالدليل، وهذا الدليل يجب أن يكون مشتملاً على أكثر من مثال واحد يدعمه، ولا يمكن تجاهله (§).

والبديهية الثانية عشرة، عند الاستشهاد بأي رأي، لا بد من الاتفاق معه فيما يقوله ذلك الرأي، وذلك ضروري في الإشارة إلى من يقتبس عنهم (**).

هذه البديهيات اللا أدرية التي تعكس نزعة شكوكية مادية في المنهج التاريخي، ترتبط بها عند صاحب هذه الواجهة مجموعة أخرى من القواعد التي يرى صاحبها أن على المؤرخ أن يأخذ بها في تناوله لما حدث في الماضي، وهذه القواعد يمكن أن توجز على النحو التالي:

القاعدة الأولى، وهذه تتمثل في استخدام البديهيات الإثنتا عشرة التي أشير إليها آنفاً، ونظرية بايز Bayes الرياضية في الاحتمالات، وهذا لا يعني أن الباحث يجي عليه أن يستخدم هذه النظرية بمعناها الرياضي، فحسب فإن الحجة التاريخية المستخدمة يجب عليها أن لا تنتهك هذه الحجة (††).

(*) Ibid, p, 10.

(†) Ibid, p, 12.

(‡) Ibid.

(§) Ibid, p, 13.

(**) Ibid, p, 14.

(††) Ibid, p, 17.

والقاعدة الثانية. يجب على الباحث التاريخي أن يطور خبرته الواسعة بالعصر والموضوعات والمواد العلمية في أي مسار بحثي تاريخي، وألا يستند في فرضياته في تلك المجالات على المؤسسين لها الذين يستشهد بهم، للكشف عن النتائج التي لديهم^(*).

والقاعدة الثالثة، تدقيق كل الإدعاءات ضد الدليل والعلم خصوصاً الافتراضات والعموميات، بمعنى أن لا يفترض ذلك على أساس أنه قرأه في مكان ما أو سمعه من شخص ما أو أنه يبدو له معقولاً، وبالتالي يكون محتملاً للصدق^(†).

والقاعدة الرابعة، التأكد من أن كل حجة جاءت من اللغة الأصلية للنص، مع التأكد بنفس القدر من الترجمة المفضلة لديه للنص الأصلي، والتأكيد على أن هذه الترجمة المفضلة تتسجم مع السياق الأصلي في كل من النص والسياق الاجتماعي الثقافي^(‡).

والقاعدة الخامسة، تتمثل في التعبير عن كل الإدعاءات في قيمتها الحقيقية المثالية، واستخدام المؤهلات الضرورية لتقادي المبالغة، ولا أن يقرر على أنه حقيقة ما ليس كذلك، أو أن يؤكد ما ليس بمؤكد، ولا بد من السرعة في تحديد مستويات التأكيد واللا تأكيد عندما يكون ذلك مناسباً، والاعتراف بالاختلاف بين التخمين والتأكيد^(§).

والقاعدة السادسة، تتمثل في عدم الخلط بين الإدعاءات الضعيفة والإدعاءات القوية المدعومة بقوة، وعدم تشويش الحقائق بالنظريات أو التخمينات

(*) Ibid.

(†) Ibid.

(‡) Ibid.

(§) Ibid, p, 18.

بالنظريات، ولا بد من الوضوح على نحو دائم في الكتابة(*).

والقاعدة السابعة، أن ينكب على معالجة الدليل المهم كله الوثيق الصلة بموضوعه في مواجهة كل ما تدعيه الأدلة الأخرى، ويشمل ذلك ما تدعيه الأدلة ذات الصلة من صمت ضد ما تدعيه(†).

والقاعدة الثامنة، الأخذ في الحسبان كل مشكلات التطور التكنولوجي، فكل شيء يتغير عبر الزمن، والوثائق المكتوبة قد تعكس أو ربما لا تعكس رؤى أقدم أو مملرسات أسبق، بغض النظر عما تدعيه، ولذا فإن أي دليل مؤثر يتطلب دليلاً ليس فحسب في المتماثلات أو المتشابهات، ولكن أيضاً في الاتجاه السببي للتأثير(‡).

والقاعدة التاسعة، الاستشهاد بالدليل الأساسي دائماً أو الاستشهاد بالمصادر التي إما أنها تقتبس الدليل الأساسي الوثيق الصلة بالموضوع ذاته أو الاستشهاد بالمصادر الأخرى التي تعمل بشكل جماعي، ولا تجعل على أنها تأكيدات جدلية بدون المسارات والآثار الخاصة بهذه المصادر، إضافة إلى الدليل الخاص بتأكيد هذه المزاعم أو التأكيدات(§).

والقاعدة العاشرة، تتمثل في تجنب الاعتماد على الثقافة والعلم قبل عام 1950م، والاعتماد قدر المستطاع على تلك الثقافة التي نشرت بعد عام 1970م، وليس من الضروري تجاهل العلم الذي نشر قبل عام 1950م، ولكن يجب أن لا يعتمد عليه إذا كان ذلك ممكناً، باستثناء علم الآثار وبقه اللغة، فالأعمال القديمة يجب تجنبها أو تستخدم فقط عندما تكون مدعومة بعمل متأخر(**).

(*) Ibid.

(†) Ibid.

(‡) Ibid.

(§) Ibid.

(**) Ibid, p, 19.

والقاعدة الحادية عشرة، التذكر الدائم لما يقوله العلم في آخر تطوراته العامة في موضوع البحث التاريخي، أو ما يقوله الإجماع الجاري لو كان مختلفاً من وجهة نظر الباحث، ولا يعطى الانطباع بأنه رؤيته التي تتعارض مع الإجماع على أنها إجماع أو وجهة نظر طبيعية منفردة^(*).

والقاعدة الثانية عشرة، أن يعترف الباحث التاريخي إن كان على خطأ، وأن يعمل بشكل مستمر على نشر التصحيح والتعديل لأرائه، وأن يطلب الخبرة النقدية لتقوية عمله في هذا المجال. هذه القواعد، إضافة إلى البديهيات، تنتج من وجهة نظره تاريخاً موثقاً به، يتحسن من خلال النقاش المستمر^(†).

ومن الملاحظ أن هذه التوجهات ذات نظرة شكوكية لا أدرية في مجال البحث التاريخي، تقضي إلى إنكار الدين بكامله من مجال البحث التاريخي، وتعمل على البحث عن عنه في المجال الطبيعي، كما أنها تقضي أن لا معرفة ممكنة بالماضي، فكله يقع في إطار النسبية أو الأسطورية.

ولقد أشار ج. ه. هيزتير J. H. Hexter إلى أن هناك ثلاثة متغيرات جوهرية أثرت على المؤرخين في العصر الحديث:

الأول، أن المؤرخين تحرروا من التأثير التسفيهي للقواعد الوضعية للمنهج التاريخي، فالمؤرخون اليوم لديهم وعي أفضل في التنظير؛ إذ يدركون الآن على نحو واضح أن التفسير مفروض من قبل المؤرخ، وليس من الحقائق في ذاتها.

والثاني، أن المؤرخ تحرر أيضاً من الفلسفات الجوهرية للتاريخ، مثل الفلسفة الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، ولقد أصدر هيزتير حكمه المدمر على قيمتهما بالنسبة للتاريخ. فالنقد العقلي اختزل كلاً من الفلسفة الوضعية والفلسفة

(*) Ibid.

(†) Ibid, p, 19.

الاسمية الواقعية في التاريخ إلى سخافة منهجية وعقيمة، وأنماط غير معقولة في التعامل مع المعلومات المتاحة للمؤرخين. والأوهام التي ليس للمؤرخ حاجة في أن يلتفت إليها إلا ما يحدث عند من يهتم بتاريخ الأخطاء الفكرية التي تصنف على أنها مماثلة للتجسيم والخرافة. فالتاريخ له شكله الخاص به في التفسير، الذي يتمثل في السردية أو القصة التي لا تكون أسيرة للتناظر أو التماثل.

والثالث، أن التاريخ العلماني لن يزود بمرشد لحل كل أمراض العالم، وهنا سوف تتزع عنه وظيفته التي كانت له في القرن التاسع عشر، لكي يعمل في خدمة هدف أكثر بساطة يتمثل في فهم الماضي وتفسيره. وتقف رؤى هيزتير هنا على النقيض من موقف هارفي Harvey الذي يستخدم فلاسفة اللغة المحدثين نقطة مرجعية له في تقييم العلم الكتابي، إذ أن هيزتير يصر على أن المناهج والضمانات وشكل التاريخ يجب أن تكون نتيجة الحاجة إلى زيادة المعرفة التاريخية التواصلية والصدق في حددهما الأعلى. وصياغته هنا مفتوحة، ويستخدم هارفي الضمانات ليؤكد على الكون المغلق، حتى لا يترك المجال للفعل الإلهي في التاريخ. وتمنع رؤيته إمكانية أن تكون رؤية الكتاب المقدس للتاريخ حقيقية، ولكن وصف هيزتير لتفسير التاريخ يترك المجال للإيمان اللاهوتي في الكتاب المقدس، ومن هنا الواضح هنا أن النقد التاريخي كل شيء إلا التعريف بعناية والاتفاق على مجموعة المسلمات والبدهييات^(*).

وعلى أية حال فإن الرؤية المسيحية لعلاقة الله تعالى بالكون والإنسان، جعلت التاريخ متميز عن الطبيعة بحرية الإنسان في الاستجابة لنشاط الله تعالى، وعندما اقترب القرن السابع عشر من الانتهاء، أصبح من الصعوبة بمكان أن يوضع هذا التقليد المسيحي ضمن هذا المناخ الصارم جداً في شروطه الكافية. وعلى العموم فقد كان رد فعل اللاهوتيين تجاه هذا الموقف في طريقتين

(*) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 60-61.

حصريين متبادلين. الوعي بحقيقة تجاوز أي نظام للقوانين الطبيعية، فلقد ركبوا على النظام الطبيعي نظاماً فوق طبيعي، يمارس الله تعالى فيه سيادته النشطة، وتجد فيه الكائنات الروحية في العالم المخلوق مجالاً لحريتها كأرواح، وبالطبع فإن الإنسان متضمن في العالم الطبيعي والعالم فوق الطبيعي، والتميز الجديد بين النظامين للوجود، يتجه إلى إلغاء التمييز التقليدي اليهودي - المسيحي بين الله تعالى والخلق. وعلاقة الطبيعة بما بعد الطبيعة لم تكن مقنعة بشكل واضح في هذه الرؤية. وكان التأكيد على ما وراء الطبيعة له أثره في دق إسفين بين الفكر المسيحي والحياة الفكرية العامة للعالم الحديث^(*).

والبديل اللاهوتي تمثل في قبول الافتراضات المهيمنة للعصر، والعمل على تفسير المسيحية في ضوء شروطها ومصطلحاتها وتعبيراتها. والجهود المقدمة في القرن الثامن عشر، كانت تهدف للبرهنة على حقيقة المسيحية بعرضها في صورة عقلانية، وبالمثل أيضاً الجهود في القرن التاسع عشر التي أشارت، مع هذا كله، إلى أن المسيحية نشأت إلى حد كبير وتطورت مثل الأديان الأخرى، وكانت موضوعاً لنفس التحليل والوصف التاريخيين وخاضعة لهما^(†).

إن ضعف اللاهوت الليبرالي الذي نتج عن التكيف الصارم مع التيارات الفكرية الحديثة، تضمن إنكار البصائر المسيحية، وترك اللاهوتي دون أي شاهد من الثقافة التي يستعير منها ما يقوله، وفي الحقيقة فمن الصعوبة لأي شخص مسيحي أن يتبع البديل الذي أشير إليه آنفاً. ولجا إلى الوسيطتين معاً الكثير، مما أضاف إلى ضعف كل التناقضات بين الاثنين. وبالطبع فإن تاريخ اللاهوت لا يمكن أن يكون مساوياً لتاريخ الإيمان الديني، فلقد شهد القرن الثامن عشر في مرحلته المتأخرة، وكذلك أوائل القرن التاسع عشر إحياء لكل من المسيحية

(*) See, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: 'Theology's Role in History'", p, 293.

(†) Ibid.

الإنجيلية والمسيحية الكاثوليكية، ولكن هذا الإحياء عانى من الفشل في أن يضع الإيمان في الحياة الفكرية للعصور. ومن ناحية أخرى فإن الليبرالية البروتستانتية لم تقدم أية حركات دينية يمكن مقارنتها، ولكنها كانت أكثر احتراماً من الناحية الفكرية، وإن كان تأثيرها أقل بكثير على التاريخ السياسي والاجتماعي، وألهمت بالمناخ السائد في الرأي، وقدمت مساهمات دائمة لتاريخ الكنيسة والدراسات الكتابية^(*).

وفي القرون الثلاثة الأخيرة استمر التقليد المسيحي في ممارسه نفوذه غير المحسوب في الانتشار العريض، عر الثقافة الكلية للغرب. والحركات الدينية للقوى الكبرى، كان لها تأثيرها الحاسم على العديد من سمات التاريخ الغربي، وعلى الرغم من ذلك يمكن القول بأن تأثير اللاهوت المسيحي في هذه الفترة، كان تأثيراً تافهاً على تطور الفكر الغربي. هذا الموقف تغير جذرياً الآن؛ فالإحياء المعاصر لعلم اللاهوت ارتبط بانهايار تنظيم العالم، الذي وضعته الإنسانية العلمية، وأسباب هذا التعطل عديدة وعملياتها غامضة، ولكن هناك عمق في التراث الغربي، يؤكد نفسه بنجاح في هذه الأيام ضد التناول الضحل للعصر الأسبق، فهناك معنى جديداً للغز الحياة الإنسانية والمجتمع، تخلل كل سمات الثقافة الغربية، وعلى نحو قوى جداً الدوائر الفكرية؛ مما نتج عنه اهتمام متزايد بمشكلات المجتمع، وبما كشف به عن أرضية مشتركة بين التاريخ واللاهوت^(†).

ولقد تمثل الاتفاق بين اللاهوت والتاريخ في أن كلاً منهما مهتم بالإنسان في حريته، نفس الحرية المتعالية التي تجعل الإنسان حيواناً دينياً، وأيضاً تجعله المبدع للمجتمع والتاريخ. وطالما أن هناك سلطة مهمة مجبرة حول فرضية أن الحرية نظام مغلق للنظام والترتيب، فإن نتائج الحرية الإنسانية بالكاد تكون

(*) Ibid, pp, 293 - 294.

(†) Ibid, p, 294.

واضحة في الثقافة الغربية، ولكن الأزمة المعاصرة فتحت الباب أمام تبادل مبدع بين اللاهوت والتاريخ، فكلاهما بالطبع له دور بارز في تقويض وجهة النظر العلمية عن الحقيقة بدقة؛ فلقد أدرك المؤرخون على نحو متزايد استحالة التاريخ العلمي، وتعيد الحرية الإنسانية القول بأن كل التنبؤات التاريخية مجهولة وغير مؤكدة، وتلقي الصعوبات بالشك على كفاية السلاسل السببية على أنها تفسيرات لما حدث بالفعل. ومن ناحية أخرى فإن اللاهوتيين المسيحيين ساعدوا في وضع البصائر المسيحية العميقة في معنى الوجود^(*).

وبالتبع فإن ذلك لا يعني أن العلم على الأرجح أن يتخلى عن المنظومة العقلانية للمعرفة التجريبية أو أن يبطل خطواته فيها، لكن فرضياته لن تسيطر على الحياة الثقافية في الغرب، وأكثر المشكلات الملحة لن تنشئ أسئلة علمية، وفي الحقيقة فليس هناك نمط ثقافي ظهر بشكل واضح، فالفكر الغربي لا يزال مشوشاً بنقص التحرر من المنظورات الضيقة للقرون الثلاثة الأخيرة، ولا يزال هناك ميل ما لبعض المؤرخين المعاصرين في فهم التاريخ الحديث على أنه تقدم تطوري مبسط، وهذا النمط من التفسير ليس شيئاً بدون حقيقته. كما أن القول بأن الطبيعة أحادية الاتجاه بالنسبة للتاريخ ميراث مفترض من التقليد العبري المسيحي، والمثبت بالمعرفة بالإنسان قبل التاريخ. وحتى رينهولد نيبوهر Reinhold Niebuhr يعرف حقيقة التقدم على أنها ليست مجرد البراعة التقنية، ولكن في توسيع مجال الحرية الإنسانية، والنمط البسيط للإنسانية التحررية بحاجة، على أية حال، لكي يعمق فهم نيبوهر للغموض الأخلاقي لكل خطوة أمامية، والإدراك المسيحي للمجتمع المثالي، لا يمكن أن ينتج من الترتيب المثالي لمصالح الغرب الشخصية^(†).

(*) Ibid.

(†) See, Reinhold Niebuhr, Faith and History, A Comparison of Christian and modern views of history, New York, Charles Scribner's Sons, 1949,

ومن ناحية أخرى أيضاً فإن اللاهوتيين يعطون الدليل على أن تحررهم ليس كاملاً، فجهد بولتمان Bultmann في نزع الأسطورة عن العهد الجديد مدفوع بالرغبة الصريحة في أن يتصالح الإنجيل مع وجهة النظر العلمية للعالم، التي تفترض النظام والترتيب، الذي تكون فيه السلسلة السببية للأحداث نظاماً مغلقاً، ذلك النظام الذي يفترض أن الأحداث غير العادية تعتبر غير مصدقة، مثل الظواهر التي يمكن ملاحظتها، إلا إذا كان يمكن تفسيرها في تعبيرات القوانين العامة ومصطلحاتها. والتاريخ هنا بقدر ما هو ظاهرة جديرة بالملاحظة، فإنه أيضاً لدى بولتمان لا بد أن يكون مربوطاً ضمن حدود القوانين العامة^(*).

وهنا يأتي السؤال: هل ليس هناك تمييز بين التاريخي والأخروي، بين الأحداث الكونية والأحداث التاريخية يقدم رؤية جديدة، وربما ثنائية أكثر سوفسطائية تشبه الثنائية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وتحجز منطقة يمكن أن يحدث فيها الوحي والإيمان دون إزعاج لنظام الطبيعة أو السلاسل السببية التي يصفها المؤرخ؟ إن عدم انسجام التقليد المسيحي مع أية رؤية، سواء كانت مادية أم مثالية، تتصور العالم على أنه نظام مغلق من القوانين، لا يعني سقوط المسيحية مع أي نظام ميتافيزيقي بديل نوعاً ما، ولكن على الأحرى يعني أن العالم المكتفي بذاته، لا ينسجم مع سيادة الله تعالى. وإذا كان هناك جزء من الحقيقة مميّزاً عن بقية المخلوقات كنظام مغلق، فإن سؤالاً ما سوف ينشأ بالنسبة إلى سيادة الله تعالى ضمن هذا النظام^(†).

p, 24, P, 137, P, 15, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", pp, 294- 295.

(*) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, Edited by Hans Wernner Bartsch, Harper and Row, Publishers, New York, pp, 34-35, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 295.

(†) See, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 295.

ولقد كانت الصعوبة لدى مسيحيي القرن الثامن عشر مع العناية الإلهية أو الصلاة التي تمثل هذا الموضوع. وفي العصر الحالي فإن مفهوم الطبيعة كنظام مغلق، لا يزال قوياً جداً، فحسب الخيال النشط هو القادر على تصور سيادة الله تعالى التي لها مغزى كبير في الوظيفة المقدمة لبعض المخططات الأصلية. ولدى الكاثوليك الرومان أفضلية على البروتستانت في هذه النقطة، بسبب تأثرهم الأقل بالعقلانية العلمية والمثالية في القرون الثلاثة الأخيرة، ولكن البروتستانتية الحديثة أوجدت معنى جديداً للمذهب المسيحي في الخلق، ومناقشة بول تيليش Paul Tillich لسيادة الله تعالى على الخلق الموحد، ووجهت بشكل محدد ضد الافتراضات الحديثة للاكتفاء الذاتي للكون، وتريد التعديلات المختلفة لهذه الرؤية أن تحجز منطقة ما، يمكن لله تعالى الفعل فيها^(*).

ويمكن القول على جهة الإجمال أن هناك مدرستين للمفكرين المسيحيين بشأن الموقف من العلاقة بين الإيمان المسيحي والحقائق التاريخية عموماً، والحقائق المتصلة بأصول المسيحية خصوصاً؛ فإحدى هاتين المدرستين حافظت على القول بأن المسيحية ديانة تاريخية وركزت عليه، بمعنى أنها ترى أن المسيحية تستند بصفة أساسية على الحقائق التاريخية، وبالتالي فإن الدحض أو الشك الجدي يسلب أسس الإيمان المسيحي. على حين أن المدرسة الثانية تحافظ على أن المسيحية حياة، وليست حجة أو دفاعاً اعتذارياً، ومهما كانت بداياتها تاريخية فإن الحياة موجودة في نفوس الرجال، إذ هي قوية مؤثرة على نحو لا يمكن أن تقاس فيه، ولكن التأثير القليل بمدى أو دقة المعرفة التاريخية. ودحض بعض الحقائق التاريخية اليقينية، يمكن فيه تحوير الحجة بتوضيح وتبرير الحياة الدينية للعقول، ولكن الحياة لا يمكن دحضها وتدميرها بدحض أو إنكار أي حقيقة تاريخية^(†).

(*) Ibid.

(†) See, Editorial, " Religion and Historical Facts", p. 291.

وهنا يشير أحد الدارسين إلى أنه إذا خُبر بين الموقفين، فإنه مجبر على أن يختار المدرسة الثانية، على أساس الاستناد على أن كل فرد مسيحي عليه عبء العملية النقدية، التي تكون فيها حقائق الماضي مبرهنة على أنها حقيقة، وهنا يضع فوق أكتافه حملاً كبيراً جداً، لا يمكن له حمله، ولكي يطلب حقه في أن يكون متديناً فإنه سوف ينتظر الكلمة الكنسية أو السلطة العلمية، التي تعد بالنسبة لتلك الحقائق استبدالاً لا يحتمل، إضافة إلى أن هذه الأشياء ليست ضرورية، فالنمط المسيحي للتجربة الدينية في العالم أنها نمط حياة يتصل بالقناعات الفكرية اليقينية التي تتصل بموضوعات التاريخ، التي نشأت في معظم الحالات عبر العمليات الحيوية للتأثير الشخصي بدلاً من القبول المعقول للحقائق التاريخية^(*).

أضف إلى ذلك أن المسيحية لا تعتمد في أصلها على السلطة الموثوق بها أو التأسيس العلمي لمثل هذه الحقائق، ولا على استمراريتها. وبصفة خاصة فإن هذا يكون حقيقياً لو كان التاريخ لا يعني التجارب الدينية التي كانت للرجال في الماضي، ولكن الأحداث التاريخية التي كانت مناسبة لمثل هذه التجارب، ليس من قبل الصلاح والسلام والمحبة والبهجة في روح القدس المجرب من قبل المسيحيين في القرن الأول، ولكن السبب التاريخي لهذه القضايا كلها. ولو أن أحد الدارسين سأل عن الاعتراف بحقيقة أن بعض الرجال يستمرون في عيش الحياة المسيحية، بينما يتابع الرجال الآخرون تحقيقاتهم التاريخية، فهنا لا يمكن الاعتراض على الفصل بين الدين والتاريخ^(†).

وعلى أية حال فإن طلب ذلك يستدعي أن الإنسان ينجز أولاً الحقيقة العلمية، ثم بعد ذلك فحسب لكي يكون متديناً عليه أن يؤجل الدين إلى نهاية الحياة، وهنا يكون الامتياز فحسب لعدد قليل من الأكاديميين. إن الإيمان الديني لا يتمثل مع الاعتقاد التاريخي، ولا يعتمد على أي فعل من مثل هذا الاعتقاد التاريخي،

(*) Ibid, pp, 291-292.

(†) Ibid, p, 292.

فالاتقاد هنا يصبح جزءاً من أملاك العرق البشري في مسيرة الحياة عبر التجارب التي تكون جزءاً من مسيرة الجنس البشري، ولكن ليس هناك من صلاحية واستمرارية مشروطة بالاعتقاد بأية حقيقة معينة للتاريخ. ومع ذلك فإن من المهم ملاحظة أن ذلك بعيد جداً من الفصل التام بين الدين والتاريخ، على أساس أن ذلك الفصل التام غير مرغوب فيه بدرجة كبيرة، ولا يعني ذلك القول بأنه مستحيل. ومن ناحية التاريخ فلو أن التاريخ يعني الأحداث الفعلية التي وقعت بالفعل، فهنا لا يمكن فصله عن الدين، إذا كان ذلك هو المراد^(*).

إن القضية المحورية هنا تتمثل في تلك العلاقة بين التاريخ والثقافة ومجتمع الإيمان المسيحي، واللاهوتيون المسيحيون على حق هنا في اعتراضهم على كل جهود إنجاز التاريخ بتقوية الثقافة وتهذيبها والتفكير الدقيق فيها، ولكن هذا لا يفهم منه إنكار قوة الله تعالى لإتمام الخلق الجديد الذي بدأ في مجتمع الإيمان المسيحي. وعلى الجملة فأى تفسير مسيحي للتاريخ الغربي، وأي تخمين مسيحي للمعنى النهائي للعملية التاريخية، يجب أن يربط نفسه بمجتمع الافتداء والخلص. ولقد عمل التفاعل المتبادل لمجتمع الإيمان المسيحي كثيراً لتشكيل أوروبا الغربية، وأنشأ الحركة الجدلية بقدر كبير من التعقيد والغموض. وهناك العديد من الأسئلة المهمة للمؤرخين، تتصل بذلك التوتر الأساسي بين ثقافة أوروبا الغربية ومؤسساتها الدينية، مثل كيف تعلق الانقسام الديني في القرن التاسع عشر في فرنسا بالانقسام السياسي؟ وإلى أي مدى كان الإصلاح ظاهرة سياسية أو اقتصادية؟ وكيف تعلق إيمان التنوير بالتقليد الموروث لأوروبا الغربية. إن وجود أية ثقافة إنسانية، يعتمد على التوجيه المشترك نحو التجربة، وفي حالة أوروبا الغربية، لم يكن الإيمان المسيحي هو التوجيه المشترك، ولكن على الأحرى تركيب معقد من الأفكار والمواقف التي نبعثت من التراث المسيحي الذي

(*) Ibid.

كان مهيمناً^(*).

وليس هناك قائمة جازمة بهذه الأفكار والمواقف المقبولة سوف تكون ممكنة، ولكنها تتضمن الاعتقاد في خيرية هذا العالم المادي في خطر السعادة المادية، وفي القيمة المتعالية للإنسان الأكثر تواضعاً، وفي الطبيعة ذات الاتجاه الواحد للتاريخ، مع نتيجة أن التاريخ له معنى من ناحية الذروة التي يتحرك إليها. وعلى الجملة فإن الثقافة التي ظهرت في أوروبا، كانت تحريفاً جدياً للإيمان المسيحي، ولكن بمعنى مسيحي خطأ نوعاً ما. وليس هناك ما هو أوضح من إن وحدة أوروبا الثقافية مرتبطة بمسيحيتها للوهلة الأولى، وتلك المسيحية ظاهرة ثقافية، وليست مرادفة لمجتمع المذنبين الذي يعيش بالإيمان في عفو الله تعالى. ويتضمن فهم التاريخ الغربي فهم علاقة الإيمان المسيحي بتعبير ذلك الإيمان وتحريفه في تلك الثقافة التي تتضمن سمات ما يسمى بالثقافة الدينية، وفي هذه المنطقة الصعبة للتفسير التاريخي، تعد بصائر اللاهوتيين مهمة ومساعدة^(†)، فالكتاب المقدس، وفقاً لرؤية بولتمان، يجب أن يكون مفسراً، وتقع مهمة تفسيره على العلم التاريخي، الذي يعمل على إزالة ما يراه غير ضروري عبر عملية نزع الأسطورة التأويلية، التي تهدف إلى الكشف عن المعنى الوجودي الحقيقي^(‡).

وتفسير تياليش Tillich للعصور الوسطى المتأخرة على أنها تابعة نموذج ممتاز ويستحق الاهتمام بين المؤرخين، فمفهوم الثقافة التابعة لديه كتقافة يشرق من خلالها المعنى النهائي للوجود عبر كل الأشكال المحددة للفكر والعمل، وحتى إجابة الإيمان المسيحي، ربما تكون متوسطة عبر الثقافة العلمانية، ولكن

(*) Ibid, p, 298.

(†) See, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p. 299.

(‡) See, Jeffery John Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion, p, 17.

مفهوم تيليش عن جشطات النعمة، يؤكد أن الله تعالى هو الذي يأخذ المبادرة في هذا، مثل الوحي الأخر كله لنفسه. ولكن علاقة الإيمان بالثقافة لا تزال غامضة، وهذا الغموض ليس مجرد نقص في التعبير الثقافي للإيمان أو غش في الأجزاء الثقافية التي لا تعود إلى أصل مسيحي. وعلى النحو الذي أصر عليه رينهولد نيبوهر Reinhold Niebuhr بشكل خاص، فإن التعبيرات الثقافية للإيمان المسيحي تصبح ذاتها معارضة للإيمان، وتتدخل للمعتقدات الجديدة على نحو مبدع إلى إسهاب ثقافي آخر^(*).

ولكن الثقة النهائية في أي تعبير عن الإيمان المسيحي أن يعبد المخلوق بدلاً من الخالق، وهذا شكل من أشكال عبادة الأصنام. ويشير اللاهوتيون بصفة مستمرة إلى الاختلاف بين الإيمان في عفو الله تعالى والإيمان المقترح بان الله تعالى سوف يعفو. وعبادة الأصنام الأكثر ديمومة في المسيحية عبادة الكنيسة أو نوع ما من الصياغة اللاهوتية، وهكذا فإن هناك جدل أساسي في الثقافة الغربية، ويبقى مجتمع الإيمان المسيحي مبدعاً ثقافياً، ولكن أفضل التعبيرات الثقافية عن الإيمان، تتجه بأن تصبح مركزاً للمعتقدات الوثنية. وعبادة الأصنام قد تكون نادرة أو غير واضحة في التاريخ القديم للغرب، لذلك يتحد المسيحي والمسيحي المزيف في تأكيدهما للإيمان المسيحي وفي قبولهما للأفكار المعقدة والأحكام الذاتية المشتقة من هناك. وليس من الممكن تناول هذا الجدل مباشرة على أساس تحليل الظواهر التاريخية ووصفها، على الرغم من أن فهم هذا الجدل من الممكن أن يكون بصائر مهمة في العديد من المشكلات التاريخية، منها على سبيل المثال مكان الدين في الفكر السياسي، والجدل ما بين الإيمان والثقافة بالنسبة للانقسام الأساسي في تاريخ العالم الحديث، وما يتصوره المؤرخ على جهة العموم من أن العالمة التقدمية في أوروبا الحديثة كانت حركة أكثر إيجابية

(*) See, Willis B. Glover, " A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 299.

وودية من مجرد التخفيف للتأثيرات الدينية في عمليات التطوير الثقافي، وأن ما يسمى بالعلمنة مرتبط بنشأة الإنسانية الحديثة كحركة للروح الإنسانية معارضة للمفهوم المسيحي عن الإنسان ومأزقه^(*).

ومثل عبادة أي أصنام مسيحية، تتمركز النزعة الإنسانية في تأكيد بعض سمات الثقافة الغربية، ولكنها تقدم عنصراً جديداً بإنكارها لبصائر أساسية في الإيمان المسيحي، وبالتالي أنجزت الحركة الإنسانية تحررها من أي نقد فعال يأتي من منظور الإيمان المسيحي. ومن الملاحظ هنا أن تلك الحركة الإنسانية، لم تكن مثل تلك الحركة الإنسانية في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن التاسع عشر التي اتخذت مكاناً واسعاً في معارضة الإيمان المسيحي التقليدي، فلقد أنكر الإنساني فهم نفسه كمخطئ بأي معنى راديكالي أمام الله تعالى، وأصر على أن الإنسان منح الوظائف العقلية والأخلاقية الكافية، لينجز خلاصه بنفسه، ولقد تضمنت نشأة الإنسانية الحديثة الالتزام والإيمان كحركة دينية مختصرة في أن تصبح ظاهرة على نحو متزايد بالنسبة للمؤرخين، وعلى الجملة فتاريخ أوربا الحديثة هو تاريخ العلاقة بين المسيحية والنزعة الإنسانية، تلك العلاقة التي تتضمن التفاعل المتبادل لكل واحدة منهما مع الثقافة الكلية^(†).

ومهما تكن الأحداث التي وقعت في بدايات المسيحية أو تلك التي كانت تالية في مسيرتها، فإنه لا يمكن تغيير هذه الحقائق أو تغيير علاقتها بالدين المسيحي. وعلى الجملة فالفصل ما بين التاريخ والدين فصل ذهني، فوجود الدين يعتمد على تلك القناعات أو آراء الشخص فيما حدث في الماضي. وهنا يأتي السؤال: هل فصل الدين عن التاريخ أمر مرغوب فيه؟ وهل يحفز ذلك الرجل العامي والمفكر المسيحي العادي الذي لا يكون متخصصاً في التاريخ على أن يعزل ديانته عن المعرفة التاريخية، باعتبار إمكان ذلك بالنسبة له؟ إن مثل هذا الفصل

(*) Ibid., pp, 299- 300.

(†) Ibid, p, 300.

ربما يكون إدراكه متأثراً بقبول الهيكل الأساسي للتقاليد التاريخية المرتبطة بدين الشخص، دون نظر لما تكون عليه الحقيقة التاريخية في ذاتها، وبهذا الأسلوب، على الرغم من قبول الحقائق باعتبارها تاريخية متصلة به على نحو وثيق، إضافة إلى الأهمية الدينية لتاريخيتها، فإن الشخص يمكن له أن يفصل ديانته عن التاريخ، بمعنى أنه يرفض أن يخضع لاختبار التاريخ في حكمه على موضوعات التاريخ التي تبدو بالنسبة له ذات أهمية دينية، وبعبارة أخرى يحفظ دينه ومعناه التاريخي باعتبارهما قسمين منفصلين في عقله، والعديد من الرجال يطلبون ذلك، والبعض الآخر يعلن على نحو مفتوح أن دينه يجب أن يكون محفوظاً مصاناً^(*).

وبالإضافة إلى ذلك فإن الفصل بين الدين والتاريخ يقطع الشخص عن ديانته ككل عن أي رؤية مهما كانت عن تاريخ المسيحية في القديم والوسيط، حاملاً معه قناعاته الدينية أو إيمانه الديني، ولكنه في هذه الحالة سوف يكون شكوكياً تجاه حياة عيسى عليه السلام وتاريخ الكنيسة القديمة، وهناك قناعة بأن هذه الأشكال من الفصل بينهما غير ممارسة عملياً لدى الرجل العادي. كما أنه لا يمكن أن يقنع الشباب بالإيمان بكل شيء دون سؤال، وذلك من أجل إبعادهم عن ذلك الوباء الذي يشغلون به أنفسهم مع الدراسات التاريخية، ولا يمكن أن يخبروا بأن لا يعتقدوا في أنه لا شيء في التاريخية، وأن يكونوا متدينين دون مساعدة وإلهام من سجلات البدايات الرائعة للمسيحية في حياة عيسى وحواريه أو حياة الأتباع البطولية في الأعوام المتأخرة^(†).

وعلى أية حال فمن المعروف أن العبرانيين، في علاقة التاريخ بالوحي في العهد القديم، أول من استبدلوا المفهوم الدائري للتاريخ بالمفهوم الخطي له، بسبب وعيهم بأن الله تعالى في التاريخ وعبر التاريخ أيضاً، فقد أدركوا بخبرتهم

(*) See, Editorial, " Religion and Historical Facts", pp, 292-293.

(†) Ibid.

بالأحداث التاريخية أن التاريخ يبدأ من الله تعالى متجهاً إلى الغاية المحددة من الله تعالى، فعبر الوعد الإلهي الأزلي تبدأ الحركة التي يشرف عليها، ويتدخل فيها في النهاية عندما يكتشف أن ذلك ضروري، هذه الحركة التي تحرك الكون خطية، وغير قابلة للنقص، وخارج إسرائيل لا وجود لهذه الفكرة المؤسسة للتعاقب المستمر للأحداث الدنيوية في الماضي والحاضر والمستقبل، الذي يتجلى في اتجاه الهدف والغاية^(*).

فدى الإنسان الكتابي فإن التاريخ مركز الله تعالى، إنه الكشف الذاتي الذي يتكون من سلسلة من حالات الكشف، كشف غرض الله تعالى لإسرائيل، ومن هنا فإن وظيفة التاريخ الكشف التدريجي لخطة الله تعالى، والنتيجة أن الإنسان الكتابي يتطلع دائماً إلى إدراكه النهائي في التاريخ ذاته، ومن هنا فمن الممكن أن يسمى تاريخ إسرائيل بالتاريخ الإلهامي، الذي يكشف عن تحقيق الوعد الإلهي بالخلاص، فتاريخ إسرائيل هو تاريخ الخلاص، ليس فحسب بمعنى سلسلة لحظات الوحي فحسب، ولكن بالمعنى الأعمق للتاريخ ذاته، الذي يعني تحقيق الخلاص ومستقبله، فالتاريخ هنا في حد ذاته تجل Theophany، ويظهر الحدث التاريخي الغايات الخلاصية لله تعالى، فهي إشارات تحيل إلى معنى يتعالى عليها، معنى مكشوف ولكنه خفي، يتصل بمن يتكلم، ومع ذلك صامت، ومن هنا فإن التاريخ الإسرائيلي يأخذ معناه من معرفة فعل الله في التاريخ، فالتاريخ تعاقب لحظات ذات معنى، تم اختيارها من قبل الله تعالى، لكي تنجز خطته في الخلاص، وتكشف عنها^(†).

ولا يتزامن هذا التاريخ الإلهامي لإسرائيل مع التاريخ الكوني، إنه فحسب

(*) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", p, 56.

(†) Ibid, p, 57, Gary Land, A Biblical - Christian Approach to the Study of History, 22 International Faith and Learning Seminar, Seminar Schloss Bogenhofen, Austria, August 12,1998, p, 455.

جزء منه، إنه استمرارية الوحي قليلاً قليلاً في الكم والنوع عبر القرون بواسطة تدخل الله تعالى. ولا يزال تاريخ إسرائيل له أهمية عميقة بالنسبة للتاريخ الكوني، لأن وحي الله تعالى إلى إسرائيل عبر تاريخها، كان الضوء الذي يدير يوماً ما تاريخ كل الأمم. والتاريخ الكتابي عملية تحقيق من الوعد إلى الإنجاز، تلك العملية التي تتكون في الوعد والبركة^(*) اللتين أعطيتا لإبراهيم عليه السلام "وَقَالَ الرَّبُّ لِأَبْرَامَ: «أَذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ. فَأَجْعَلُكَ أُمَّةً عَظِيمَةً وَأَبَارِكَ وَأَعْظَمَ اسْمَكَ وَتَكُونَ بَرَكَةً. وَأَبَارِكَ مُبَارِكِيكَ وَلَا عَيْنِكَ أَلْعَنَهُ. وَتَبَارَكَ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الْأَرْضِ^(†)». إِنْ إِسْرَائِيلُ تَفْهَمُ عَلَى نَحْوِ تَامٍ مَعْنَى وَجُودِهَا وَوُضُوفِهَا فِي الْعَالَمِ، إِذْ أَصْبَحَ مَعْرُوفاً لِدِيهِمْ أَنَّهُمْ شَعْبُ اللَّهِ الْمُخْتَارِ، الْأُمَّةُ الْمُقَدَّسَةُ، وَمَمْلَكَةُ الْكَهَنَةِ: "وَعَيْنَ الرَّبِّ وَقْتاً قَاتِلاً: «عَدَا يَفْعَلُ الرَّبُّ هَذَا الْأَمْرَ فِي الْأَرْضِ». فَفَعَلَ الرَّبُّ هَذَا الْأَمْرَ فِي الْغَدِ. فَمَاتَتْ جَمِيعُ مَوَاشِي الْمِصْرِيِّينَ. وَأَمَّا مَوَاشِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَلَمْ يَمُتْ مِنْهَا وَاحِدٌ^(‡)».

ولكي يكون التاريخ وحيًا، فإن أحداث التاريخ بحاجة إلى أن تفسر، وبسبب أن لغة التاريخ هي لغة النماذج والعلامات فهي تحتاج إلى تفسير وتوضيح؛ فالنجاة من مصر سوف تكون بلاشك ليس أكثر من هجرة مجموعة من الناس، دون تفسير موسى عليه السلام لها،: "وَرَأَى إِسْرَائِيلُ الْفِعْلَ الْعَظِيمَ الَّذِي صَنَعَهُ الرَّبُّ بِالْمِصْرِيِّينَ. فَخَافَ الشَّعْبُ الرَّبَّ وَآمَنُوا بِالرَّبِّ وَبِعَبْدِهِ مُوسَى^(§)"، " فَقَالَ الرَّبُّ: «إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ مَذَلَّةَ شَعْبِي الَّذِي فِي مِصْرَ وَسَمِعْتُ صُرَاخَهُمْ مِنْ أَجْلِ مُسْخَرِيهِمْ. إِنِّي عَلِمْتُ أَوْجَاعَهُمْ فَزَلْتُ لِأَنْقَذَهُمْ مِنْ أَيْدِي الْمِصْرِيِّينَ وَأَصْعِدَهُمْ مِنْ تِلْكَ الْأَرْضِ إِلَى أَرْضٍ جَيِّدَةٍ وَوَّاسِعَةٍ إِلَى أَرْضِ تَفِيضِ لَبَنًا وَعَسَلًا إِلَى مَكَانٍ

(*) See, M. Mundadan, and J. Thanniyl, " History as Revelation", p, 57.

(†) سفر التكوين، 12: 1 - 3.

(‡) سفر الخروج، 9: 5 - 6.

(§) السابق، 14: 31.

الْكَنْعَانِيِّينَ وَالْحِثِّيِّينَ وَالْأَمُورِيِّينَ وَالْفِرِزِّيِّينَ وَالْحَوِيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ (*)". والأنبياء شهود عيان ومفسرين لتاريخ إسرائيل، إذ تأملوا أحداث التاريخ واكتشفوا أبعاداً جديدة فيه، وتمكنوا من قراءة علامات الأزمان، فتدمير الحكم الملكي والنفي علامتان على غضب الله تعالى من شعبه، كما أنهم أعادوا دعوة الناس مرة ثانية إلى القصد الخلاصي لله تعالى الذي بقي مخفياً في تاريخهم، وعندما عاد المنفيون من النفي، وحافظوا على ما تبقى فسر ذلك على أنه علامة على الأمانى الأخروية لإسرائيل، تلك الفكرة ثمرة تأمل إسرائيل في تاريخها، هذه الرؤية الأخروية أصبحت ممكنة، لأن إسرائيل تعرف إلهها على أنه الإله الحي الذي لم يتخل عن العالم، ولكنه أتجه للعمل في التاريخ (†).

وفي أسفار العهد الجديد نجد أن مقاربتها للتاريخ، تشير إلى أن التاريخ ذاته يحمل الوعد الإلهي، ويأتي به إلى الإنجاز، فالوعد بالمسيا حاضر على نحو دائم في تاريخ الشعب المختار، فتاريخهم يحيا بهذه المسماني لم يكن واضحاً، وهنا يظهر التاريخ ويفتحه، فالأحداث التاريخية للتجسد وموت المسيح عليه السلام وقيامته، كشفت عما يعنيه هذا التوقع المسماني؛ إذ أعطى معنى نهائياً لتاريخ الخلاص الذي بدأ مع الخلق، فحدث المسيح عليه السلام منتصف النقطة لعملية خلاصية طويلة، فهو الحدث المركزي للتاريخ الذي اضاء كل الأحداث الأخرى في الماضي، وأرسل أشعته إلى المستقبل؛ إذ كشف عن الاصطفاء، والميثاق والأمل النبوي للمنقذ، الذي أنجز وسط التاريخ الدنيوي، فأسرار المسيح عليه السلام كانت في ذلك الزمن الذي أظهرت فيه خطة الله تعالى الخلاصية، ولقد تمثل ذلك في ظهور عيسى عليه السلام وأعماله، وفي مملكة الله تعالى (‡)، ومن

(*) السابق، 3: 7 - 8.

(†) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", pp, 59 - 60.

(‡) Ibid, pp, 60 - 61.

الملاحظ هنا أن العهد الجديد يعيد تفسير العهد القديم مرة أخرى (*).

ولم يتمكن التلاميذ من تقديم وصف واضح لعيسى عليه السلام في البداية، لقد شاهدوا المعجزات والعلامات ولكن لم يكونوا قادرين على قراءة رسالته المعطاة لهم، مما مثل تجربة مزعجة لهم. ولكن حدث عيد الفصح سلط الضوء على كلمات عيسى عليه السلام وأفعاله، وأوضح رؤيتهم له، ثم كان عيد العنصرة اللحظة الحاسمة للكشف، وفي هذا كله فإن كل أحداث حياة عيسى عليه السلام تلقّت معناها الكامل، فهي لحظة مهمة على نحو حقيقي لأولئك الذين استمعوا إلى إيمانه، إنها لحظة الصدمة، التي تمثلت في تجربة العنصرة، هذه الأحداث كلها أخذت مكانها بينهم، إذ كانوا شهود عيان منذ البداية، وفجأة توصلوا إلى المعنى الأكمل إلى غمر الوحي المسيحي، الذي وضحه روح القدس للأتباع، لكي يبدأوا رسالتهم في إعلان الأخبار الطيبة (†).

لقد جعلت تجربة عيد العنصرة المسيحيين مدركين أنهم شكلوا تجمع إسرائيل الجديدة، مما جعل التلاميذ يدركون أن الأيام الأخيرة التي تتبأ بها بنو إسرائيل أصبحت حقيقية بالفعل، وأنهم يساعدون على إتمام تاريخ إسرائيل الديني، كما أن هذا الحدث فتح عقولهم إلى الوحي بالغ الأهمية في لاهوت عيسى عليه السلام وشخصية الروح القدس، وبسبب وعيهم بأن عيسى عليه السلام أخذ مكانه إلى يمين الله تعالى، ابن الله تعالى بمعنى آخر، فإنهم أدركوا أن الروح التي عرفوها من العهد القديم تمثلت في الشخص الإلهي (‡).

ومن الواضح أن التاريخ هنا عملية مستمرة من التفسير وإعادة التفسير في ضوء التفكير في التطورات الجديدة اللاحقة، هذه التطورات التي أدت إلى أن

(* See, Gary Land, A Biblical - Christian Approach to the Study of History, 22 International Faith and Learning Seminar, p, 456.

(†) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", p, 61.

(‡) Ibid.

يكون العهد الجديد إعادة تفسير لتاريخ إسرائيل، وذلك في ضوء هذا الموقف الجديد الذي وجد بمجيء عيسى عليه السلام، : "إِذْ كَانَ كَثِيرُونَ قَدْ أَخَذُوا بِتَأْلِيْفِ قِصَّةٍ فِي الْأُمُورِ الْمُتَبَيَّنَةِ عِنْدَنَا كَمَا سَلَّمَهَا إِلَيْنَا الَّذِينَ كَانُوا مِنْذُ الْبَدْءِ مُعَابِنِينَ وَخَدَامًا لِلْكَلِمَةِ رَأَيْتُ أَنَا أَيْضًا إِذْ قَدْ تَتَبَعْتُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ الْأَوَّلِ بِتَدْقِيقٍ أَنْ أُكْتُبَ (*)"، وضمن الجيل الأول للمسيحيين يمكن ملاحظة عملية التفسير وإعادة التفسير لحدث المسيح عليه السلام بشكل متزايد في ضوء تزايد تجربة المسيحيين (†).

وعلى سبيل المثال فإن الجيل الأقدم من المسيحيين، اليهود والأمميين، فسروا حياة عيسى عليه السلام في عبارات عودته القريية في سحاب السماء، تلك كانت هي المرحلة الأولى فحسب في تطور الوعي التاريخي لدى الكنيسة برسالة عيسى عليه السلام، وهذه المرحلة لا بد من تجاوزها سريعاً. ومن أجل هذه المواقف التاريخية الجديدة فإن إعادة النظر في معنى أعمال عيسى عليه السلام وكلماته أمر ضروري، فالأنجيل أعطت تقييمات متماثلة لحدث عيسى عليه السلام، إضافة إلى ان التطورات التاريخية في رومان ووجود الكنيسة بها، والعديد من الاماكن الأخرى ضمن العالم الروماني وما وراءه، هذا كله سوف يظهر أهمية العناصر التي كانت مهمله سابقاً في أعمال عيسى عليه السلام وأفعاله، التي يمكن أن تكون مفهومة الآن. كما أن رسائل بولس أمثلة كلاسيكية على إعادة التفسير. إن خطة الله تعالى منجزة بالفعل عبر تاريخ الكنيسة، ومهمة الكنيسة أن تكشف عبر تاريخها المعروف معنى خطة الخلاص الأزلي، فالكنيسة علامة الآن على الخلاص والوحي (‡).

وهنا يأتي الاعتراف بأن الدين لا يعتمد على دقة المعرفة التاريخية في أي

(*) إنجيل لوقا، 1 : 1 - 3.

(†) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, " History as Revelation", p, 61.

(‡) Ibid, p, 62.

موضوع من ناحية. ومن ناحية ثانية فإن الحقائق المؤسسة بمثل هذا المقياس المحتمل توضع في ما وراء كل الشك المعقول. وعلى نحو موجز فإن التاريخ ليس الدين، والدين ليس التاريخ، ومع ذلك فإن دراسة التاريخ تؤثت القاعدة الأوسع لتأكيد الإيمان في مجال الدين. ومع ذلك فبسبب أن هذه القاعدة واسعة جداً، والدين في ذاته حيوي للحقيقة الحاضرة اليوم، فمن الصواب هنا أن لا يكون مهدياً بأي تحقيق تاريخي، إما إلى التجارب الدينية للرجال في الماضي، أو الحقائق التي أعطت المناسبة لهذه التجارب. ولكن من ناحية أخرى لا يمكن عرض الاستغناء عن تلك المساعدة المعروضة هنا، والتي تمكن الباحثين من أن يكونوا أخصائيين في النقد التاريخي، ذلك أن الدراسة التاريخية للكتاب المقدس وللدين المسيحي مساعدة مهمة جداً للدين في ذاته، سواء للمتعلم أو لغيره^(*).

وعلى أية حال فإن المنهج التاريخي يختلف تماماً عن المقاربة التاريخية الكتابية في فهم الدين، إذ يعتمد بصفة أساسية، على النحو الذي وضح من قبل، على أسس التاريخ العلماني، الذي نتج عن تأثيرات العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، على حين أن المقاربة الكتابية اللاهوتية تعتمد بصفة أساسية على الكتاب المقدس نفسه، وليس على أية مقاربة تاريخية خارجه. كما أن المقاربة التاريخية النقدية هدفها يتمثل في الرغبة في الوصول إلى معنى الكتاب المقدس وفقاً لقصد المؤلف الإنساني، على النحو الذي أدركه به معاصروه، على حين أن المقاربة التاريخية الكتابية تعمل على الوصول إلى المعنى الذي قصده الله تعالى سواء كان معروفاً تماماً أو غير معروف للكاتب الإنساني ومعاصريه. أيضاً فإن المعيار الأساسي في المنهج النقدي هنا يتمثل في المعيار العلماني التاريخي ومبدأ النقد الذي يتمثل فيما يعرف باسم الشك المنهجي إضافة إلى مبدأ الممانلة وعدم وحدة الكتاب المقدس؛ على أساس أنه نتاج لمجموعة من المؤلفين الكتابيين، كما أن المنهج التاريخي هنا يربط بين السياق التاريخي والثقافي

(*) See, Editorial, " Religion and Historical Facts", pp, 294-295.

وإنتاج الكتاب المقدس، إذ يرى أنه مشروط بسياقه التاريخي، وبعبارة أخرى فإن السياق التاريخي عامل جوهري في إنتاج الكتاب المقدس. وبالإضافة إلى ذلك فإن العناصر الإنسانية والإلهية في الكتاب المقدس لا بد من تمييز بعضها عن بعض وفصل بعضها عن البعض الآخر، فمحتويات الكتاب المقدس لا يمكن أن تكون مساوية لكلمة الله تعالى. على حين أن المقاربة التاريخية الكتابية تركز على الكتاب المقدس فحسب، فسلطة الكتاب المقدس ووحدته هما المعياران الأساسيان في النظر إلى محتواه ومناهج تفسيره، كما أن الكتاب المقدس يحتوي على السلطة النهائية والأخيرة، وليس خاضعا لمبدأ النقد، فالمعلومات الكتابية مقبولة في ذاتها، ولا تخضع لأي معيار خارجي في تحديد صدقها وكفايتها ومعقوليتها، إضافة إلى أنه يعمل على تعطيل مبدأ المماثلة والشك فيه؛ لكي يسمح بالفعالية الفريدة لله تعالى بالعمل على النحو الذي وصفت به في الكتاب المقدس، وفي عملية صياغته أيضا، إضافة إلى تعطيل مبدأ العلاقات المتبادلة، تلك العلاقات التي تتمثل في الصلة بين الأسباب الطبيعية ومسبباتها، بما يسمح بالتدخل الإلهي في التاريخ على النحو الذي أشارت إليه الكتابات المقدسة. إضافة إلى اعتماد وحدة الكتاب المقدس، بما يسمح بأن تقارن النصوص الكتابية بعضها ببعض الآخر. أيضا فإن الكتاب المقدس أزلي فإله تعالى تكلم عبر الأنبياء، ومع ذلك فإن الرسالة الكتابية تتجاوز الخلفيات الثقافية باعتبارها حقائق أزلية. وعلى الجملة فإن المنهجين هنا على طرفي نقيض، ومن الملاحظ أن المناهج المعتمدة إما أن تتراوح بين المنهجين أو تعمل على تغليب أحدهما على الآخر، وذلك من خلال استخدام آليات التأويل، التي تشير إلى أنه لا يوجد منهج محدد، وإنما توجد مناهج متعددة.

موقف الفلاسفة اليونانيين من الدين دراسة في فكر أبي الحسن العامري

مقدمه دكتور/ محمود مسعود

مدرس الفلسفة - كلية دار العلوم - جامعة المنيا

يعد أبو الحسن العامري المتوفى بنيسابور عام 381هـ/992م واحداً من الفلاسفة المسلمين الذين لم ينالوا -كغيرهم من فلاسفة المسلمين- حظاً وافراً من البحث والدراسة إلا في وقت متأخر من النصف الثاني من القرن العشرين. فقد كان معظم ما ورد عنه هو التتويه باسمه، أو ربما يُذكر على أنه واحد من كبار الفلاسفة المسلمين كما عدّه الشهرستاني في (الملل والنحل) وابن مسكويه في كتابه (الحكمة)[†]. وقد ترجم له مؤلفون آخرون غير أن أبا حيان التوحيدي استفاض في الحديث عنه في (الإمتاع والمؤانسة)، واقتبس من كلماته في كتابه (المقابسات)[‡].

ونحاول في هذا البحث أن نبين موقف الفلاسفة اليونانيين من الدين من خلال رؤية العامري لهم. ونقصد من هذا البيان شيئين؛ الأول: كيف يفهم فيلسوف مسلم الواقد على ثقافته؟ وكيف يفسره؟ وهل يسير في ذلك مع الموضوعية والأمانة العلمية بمنهج يمكنه في فهم الآخر والإفادة منه؟ أو يلوي عنق النصوص ليخدم مبتغاه وفكره وثقافته؟ أو يدور في فلك الآخر ويغرق في

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ. ج2 ص 157.

† أحمد ابن محمد ابن مسكويه، الحكمة الخالدة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، عام 2000م.

‡ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، شرح و تحقيق حسن السندوبي، القاهرة، عام 2006 م مكتبة الأسرة، انظر من ص 301 - 321.

جزئياته، ثم يفسر من خلال هذا الوافد ثقافته وحضارته؟.

أما الثاني: فهو البحث عن دور هذا الوافد الثقافي اليوناني بصفة خاصة، وهل كان لهذا الوافد دور في إثراء الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي؟ أو أنه كان أحد معوقات الثقافة والحضارة في التراث الإسلامي؟ وهل أحسن المسلمون- من خلال كبار عقلائهم كالعامري (موضوع الدراسة)- الاستفادة من هذا الوافد؟ أو تركوا هذا الوافد يشكل حضارتهم وثقافتهم دون تمحيص وتدقيق في فوائده ومضاره؟

وسوف يدور هذا البحث في مقدمة تحوي المنهج المتبع في هذه الدراسة وتمهيد وثلاثة مباحث. أما التمهيد فنقدم فيه لأهم مؤلفات العامري وتاريخ نشرها لنهتدي من خلال رؤية تحليلية لشخص العامري وآرائه الدينية والفلسفية، وذلك من خلال فحص وتحليل بعض جزئيات من كتبه ومقدمات المحققين لكتبه. أما المبحث الأول: فيدور حول فكرة الاعتقاد عند الفلاسفة اليونانيين وكيف كانوا يفهمون فكرة الإله والغيب. في حين يكشف المبحث الثاني عن مفهوم الدين بين الوحي والعقل عند الفلاسفة اليونانيين. أما المبحث الثالث فيدرس مدى تأثير العامري بالفلسفة اليونانية، وكذلك يكشف عن رؤيته النقدية حول هذه الفلسفة، وبخاصة في هذه النقطة التي هي موضوع البحث.

منهج الدراسة وأهم الدراسات السابقة:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي والتحليلي في الوقت ذاته، حيث تقوم على استكشاف الفيلسوف أبي الحسن العامري من خلال مؤلفاته، ثم ترصد رسداً تحليلياً لمجموعة من أفكاره التي وردت في الكتب المنسوبة إليه؛ بغية الوصول إلى معرفة مدى تأثير العامري بالوافد الثقافي من جانب، وكشف الرؤية النقدية التي قدمها العامري حول هذا الوافد من جانب ثان. كما أن الدراسة لم تحاول أن تقارن كل أفكار العامري في هذا الجانب بغيره من الفلاسفة المسلمين لكنها قامت باختبار بعض مقولات العامري في ضوء الخطوط العريضة للفلسفة المشائية الإسلامية، دون اللجوء إلى تبيان مذاهب الفلاسفة المسلمين تفصيلاً.

أما أهم الدراسات السابقة في هذا المجال فهي ما قام به ناشرو كتب العامري ورسائله في تقديمهم لها، وهما سحبان خليفات والدكتور عبد الحميد غراب، اللذان حاولا رصد أهم عناصر فلسفة العامري، كذلك بحث أستاذنا الدكتور محمود سلامة عن التوفيق بين الدين والفلسفة عند أبي الحسن العامري، الذي أقدنا منه في تحليل كثير من آراء العامري. كما أرشدنا إلى كثير من مواطن القوة والضعف في فكر العامري. وإن كنا نخالفه الرأي فيما ذهب إليه من أن الفارابي وابن سينا وتلاميذهما قد تجنوا في جرأة على حقائق الإسلام، على عكس العامري والكندي اللذين احتفظا بحقائق الدين سليمة وقاربا بين الإسلام والفلسفة السابقين، مقدمين دينهم على الفلسفة. حيث إن نتاج المدرستين العامرية والسينوية متقارب في هذا الشأن، وإن كانا فعلاً متميزين من حيث المنطلق الإيماني الديني عند العامري والمنطلق العقلي الفلسفي عند ابن سينا؛ لأن معظم أتباع التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية ابتغوا خدمة دينهم الإسلام وعقيدتهم من جانب، واستفادوا من الآخر وعلومه من جانب ثان.

والواقع أن الفكر الفلسفي لا يقاس بالنجاح والفشل في فهم مسائل الدين، بل يقاس بصدق المحاولة في التفكير الحر، بغض النظر عن قربها أو بعدها من الدين، من جانب. ثم من جانب ثان التوفيق المطلوب هو ما يجب أن يكون بين عقل الإنسان المستمد من قوة الله القاهرة في كونه وبين الوحي الذي يمد ذلك العقل بالتحديات المعجزة لاستمرار الإبداع والابتكار في عمارة الإنسان للكون.

والدين الحق لا يخاف من تلك المحاولات بل يزيد جنوتها وينير طريقها لتفتح على كتاب الله المنظور وهو الكون، ثم تريد من هذه المحاولة أن تعود فتحتكم إلى النتائج التي سطرت في كتاب الله المسطور وهو الوحي، فإن التقيا ثبتت حجج الدين وزادت أصحابها يقيناً في استنباط الأحكام العملية منه، أما إذا افترقا فعلى تلك المحاولة أن تتكرر في كل عصر، أملاً أن يفتح الطريق أمام العقول السليمة لتلتقي بالدين الصحيح فيسعد العباد وتعمر البلاد.

مبحث تمهيدي

سنحاول هنا أن نقدم ملخصاً لحياة العامري لتتبين لنا مكانته في الفكر الإسلامي، وإن كان الباحث على قناعة بأن التعرف على العامري يمكن أن يكون من خلال كتبه أكثر من التعرف عليه من خلال المصادر التاريخية التي حاولت أن تترجم له. فقد ولد أبو الحسن العامري في مطلع القرن الرابع الهجري في مدينة نيسابور، وهو ينسب لقبيلة عامر بن صعصعة، وكان والده قاضياً بتلك المدينة^{*}، ثم تنقل العامري بين المدن الإسلامية التي كانت بمثابة عواصم حضارية وثقافية مثل شابستيان وبخارى ونخشب ونيسابور والري وبغداد[†]. وقد تلقى العلم في رحلاته تلك وبخاصة في رحلته إلى بغداد وشابستيان، حيث التقى في هذه الرحلة بأبي زيد البلخي المتوفى عام 322هـ و933م، وقد اهتم أبو حيان التوحيدي بزيارة العامري لبغداد، ورسم لنا صورة واضحة عن رحلته إليها، فقد كان في رحلته الأولى يغشى مجلس أبي حامد المرو الروزي، وقد ناقش فيها الفقهاء حول حكم تناول الخمر، وقد نال إعجاب الحاضرين بصياغته للأحكام الفقهية في قالب فلسفي[‡].

وقد حضر إلى بغداد في رحلته الثانية بصحبة الوزير أبي الفتح بن العميد ذي الكفايتين المتوفى 366هـ و970م وقد عقد ابن العميد مجالس علمية أثناء

^{*} التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني، ج3 القسم الثاني، دمشق، د.ت. ص 545.

[†] فقد زار بخارى أربع مرات في عام 323 هـ و332 هـ حتى عام 342 هـ وعام 367 هـ حتى عام 369 هـ و عام 380 هـ. أما نيسابور فهي مسقط رأسه وفيها توفي فقد تردد عليها بعد أن تركها طلباً للعلم خمس مرات في السنوات التالية 342 هـ حتى 352 هـ وقام بزيارة قصيرة إليها عام 358 هـ وعام 366 هـ وزارها ما بين عام 370 هـ و عام 373 هـ وأخيراً عام 381 هـ. أما الري فقد تردد عليها أربع مرات أعوام: 353 هـ و359 هـ و360 هـ و365 هـ. أما شابستيان في بلغ فقد ذهب إليها مرة واحدة من سنة 320 وحتى سنة 322 هـ. وقد ذهب إلى بغداد مرتين عام 360 هـ وعام 364 هـ. انظر تفاصيل ذلك، سحبان خليفات، مقدمة تحقيق رسائل أبي الحسن العامري ص 63.

[‡] التوحيدي، البصائر والذخائر، مرجع سابق ج3، القسم الثاني، ص 545.

إقامته ببغداد وخصص فيها ليلة للفقهاء وأخرى للأدباء وثالثة للمتكلمين ورابعة للمتفلسفين وهكذا بصفة دورية، ونظراً لأن العامري كان ملازماً للوزير فقد كان من الطبيعي أن يكون حاضراً لهذه المجالس، وقد أعجب التوحيدي بتلك المناقشات التي كانت تدور بين العامري وفلاسفة بغداد، وقد لاحظ التوحيدي أن البغداديين قد استقبلوا العامري ببرود وعاملوه بطريقة يشوبها العداء، مما جعل التوحيدي يوجه للبغداديين اللوم على تلك المعاملة، ثم ذكر أن هذه هي طبيعة البغداديين مع أهل خراسان، بل مع كل فرد ممن لا ينتسب إلى بغداد، وربما يعود أيضاً سبب تلك المعاملة الجافة من البغداديين إلى أسلوب العامري معهم، الذي كان تعلقه الغطرسة والافتقار إلى اللباقة⁴. وقد أشار التوحيدي للمناظرة التي تمت بين العامري وأبي سعيد السيرافي المتوفى 368هـ 979م، في إحدى هذه المجالس في حضرة الوزير البويهبي أبي الفتح بن العميد. حيث باغت العامري الحاضرين بسؤال السيرافي عن طبيعة حرف الباء في بسم الله الرحمن الرحيم، فعلت الدهشة أبا سعيد، ثم قال حسب رواية التوحيدي: "لما خرجنا قلت لأبي سعيد السيرافي: أيها الشيخ أرأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا؟ فقال: ما دهيت قط بمثل ما دهيت اليوم، ولقد جرت بيني وبين أبي البشر متى عشرون وثلاثمائة ملحمة كانت هذه أشرس وأشوس منها"⁵. وربما أراد العامري أن يثار بهذا السؤال لهزيمة زميله في الضرب الفلسفي، وهو أبو بشر متى بن يونس الذي سبق أن هزمه السيرافي في إحدى المناظرات المشهورة⁶. ومن هنا تبرز مكانة العامري في مجال المناظرات العقلية الجماهيرية، ويأخذ مكانه بين المفكرين.

* التوحيدي، البصائر والذخائر، مرجع سابق ج3، القسم الثاني، ص 545، انظر أيضا التوحيدي، مثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1961، ص 410. وكذلك، المقابسات، شرح وتحقيق حسن السندوبي، القاهرة، عام 2006 م مكتبة الأسرة، ص 202.

† التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت 1953، ج2، ص 84.

‡ التوحيدي، مثالب الوزيرين، مرجع سابق، ص 371، 373.

§ د. محمود سلامة، التوفيق بين الدين والفلسفة، عند أبي الحسن العامري، مكتبة القدس

صنعاء، 1995م، ص 65.

ويعد أبو الحسن العامري ممن ساروا على درب أبي إسحاق يعقوب الكندي
ت عام 256هـ، حيث كان العامري تلميذاً لأبي زيد البلخي، وكان هذا الأخير قد
مكث ثمانين سنوات يدرس الفلسفة على يد الكندي الفيلسوف المعروف، وقد ظل
العامري عامين يدرس الفلسفة على يد أبي يزيد البلخي، حيث كان يعتنه في
كتابه الأمد على الأبد بعبارة "شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخي". وقد اتهم
الجريري المتوفى 330هـ العامري وشيخه أبا زيد البلخي وأبا تمام النيسابوري
بأنهم كانوا من إخوان الصفا وخلان الوفاء، حيث يقولون بالتوفيق بين الدين
والفلسفة، كما كان يقول بها إخوان الصفا⁷. وإن كان هذا محض افتراء عليهم؛
حيث يصعب أن يوجه مثل هذا الاتهام لهم وللعامري بصفة خاصة، أولاً لكونه
ضد فكرة العصمة لأحد خلا الأنبياء، ثانياً لأن مؤلفاته لا تتم عن أي صلة
بالمذهب الباطني الذي كان يدور حوله فكر إخوان الصفا.

هذا بالإضافة إلى أن العامري يرفض نظرية الإمام المعصوم التي يقول بها
إخوان الصفا وفرق الشيعة (الاثنا عشرية والإسماعيلية)، حيث يقول: "أما الإمام
المعصوم فلن يوقف على مكانه، ولن يتوصل عند وقوع الحوادث إلى الرجوع
إليه"⁸، وهذا يخالف مذهب الباطنية والشيعة في مذهب العصمة الأئمة، ولو تتبعنا
مفهوم عصمة الإمام عند الباطنية والشيعة وإخوان الصفا فسنجد أنهم يطلقون
التأويل من كل قيد كما يقول أبو حامد الغزالي⁹. ليس هذا فحسب بل إن إخوان
الصفا يدعون في الظاهر نفي الجهالات عن الشريعة الإسلامية، لكنهم يقصدون
هدم معالمها وإطارها المرجعي، حيث لا صلاح عندهم لتلك الشريعة إلا بتقويتها

العامري، الأمد على الأبد، ص 75.

¹² Rowson, E.K. introduction to the edition of al-Amad ala al-Abad Beirut, Dar al Kindi, 1979, p.20,21.

⁷ العامري، الإعلام بمنابغ الإسلام، ص 115.

⁸ الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة،

1963م، ص 56.

بواسطة الفلسفة^٥. ثم إن إخوان الصفا لا يخفون كونهم من الشيعة^٦، وبالتالي فليس هناك أدنى مجال للشك في عدم نسبة العامري بالذات إلى مذهب إخوان الصفا.

فالعامري كان سنياً وليس شيعياً، حيث درس المذهب الشافعي على يد أبي بكر القفال، كما درس على يديه المذهب الماتريدي في العقيدة وعلم الكلام^٧، ومن هنا يمكن استنتاج أن مذهبه العقدي ينحى منحى الماتريدي، أما مذهبه الفقهي فينحى منحى المذهب الشافعي والحنفي في الوقت ذاته. وليس هذا بجديد على أصحاب الفلسفة أن يوفقوا بين المذاهب الفقهية العملية ويختاروا من بينها كما يظهر لهم من مفهوم الصلاح والأصلح، مثلما كانوا يوفقون بين الدين وشريعته وبين العقل ومذاهبه في الجوانب النظرية.

ويقسم العامري العلوم قسمين رئيسين: العلوم الحكيمة والعلوم المليية، ويقصد بالعلوم الحكيمة العلوم الفلسفية العقلية، الهندسة والطب والطبيعة والمنطق، إضافة إلى الإلهيات، ثم يجعل من العلوم الأربع السابقة مجرد وسيلة لفهم العلم الخامس منها وهو علم الإلهيات. ولهذا يضعه في أعلى مراتب العلوم الحكيمة. أما العلوم المليية فيقصد بها العلوم المختصة بالشريعة الإسلامية، مثل علم الحديث واللغة والأدب والفقه وعلم الكلام، ثم أخذ يبين أهمية تلك العلوم وشرفها، حيث إنها تمكن الإنسان من إخلاص العبودية لله وحده من جانب، ومن جانب ثان فهي تحقق "صالح للأفراد والجماعات، بل ومصالح الإنسانية كلها. كما أن العلوم المليية تفضل العلوم العقلية من حيث إنها تقوم على أساس يقيني لأنها تقتبس من مشكاة الوحي الإلهي^٨. وهكذا يبرز العامري كمتكلم يدافع عن

^٥ القفطي، أخبار العلماء والحكماء، القاهرة، 1366هـ، ص 59.

^٦ جبور عبد النور، إخوان الصفا، بيروت، 1954م، ص 20.

^٧ خليفات، مقدمة رسائل العامري، ص 72.

^٨ انظر العامري، كتاب الإعلام بمنابح الإسلام، من ص 69 وحتى ص 119. انظر أيضاً ملخصاً لذلك في مقدمة المحقق د. أحمد عبد الحميد غراب، ص 16-20.

الدين والوحي ويثبت شرف العلوم الدينية وفضلها على العلوم الفلسفية، ومع ذلك سنرى فيما يلي من هذا البحث، كيف أن العامري نفسه واحد من الفلاسفة المسلمين الذين حذقوا التيار المشائي اليوناني ولم يقفوا عند شواطئه بل أضافوا إليها بعضاً من آرائهم، بل قدموا له نقداً يبرهن على دقة فهمهم لجوانب هذا المجال الفلسفي.

وسنحاول هنا أن نقدم أبا الحسن العامري من خلال مؤلفاته ومجمل أفكاره وليس من خلال ما كتب عنه، حيث يُعد ما كتب عن هذا الفيلسوف قليلاً، إن لم يكن نادراً، سواء في التراث أو في العصر الحديث، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن الباحث يرى أن ما كتبه أبو الحسن العامري أكثر فائدة لنا مما كتب عنه. فيمكننا أن نسترشد عنه ولو بذكر مسميات مؤلفاته فقط في قضايا الفكر والفلسفة، التي كانت تشغل هذا الفيلسوف الكبير. لهذا سنقدم هنا لكتب العامري حسب نشرها في عصرنا، ثم نحاول أن نبين أهمية تلك الكتب وميزاتها وموقفها في التراث الفلسفي الإسلامي.

فقد ذكر العامري قائمة ببعض مؤلفاته في مقدمة كتابه (الأمد على الأبد) وقد نقلها الدكتور أحمد عبد الحميد غراب من الكتاب ذاته وذلك في مقدمة تحقيقه لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام، وقد جاءت على هذا النحو:

(1) الإبانة عن أصول الديانة.

(2) الإعلام بمناقب الإسلام نشر وتحقيق ودراسة د. أحمد عبد الحميد غراب عام 1967 بالقاهرة وكذلك طبع في الرياض عام 1988م.

(3) الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.

(4) النسك العقلي والتصوف الملي.

(5) الإتمام لفضائل الأنام.

(6) التقرير لأوجه التقدير. (مخطوط وحيد بمكتبة جامعة برنستون فهرس رقم

2163، وقد نشره الدكتور خليفات ضمن مجموعة (رسائل العامري) عمان 1988، ولم يشر أي إشارة في تحقيقه للكتاب إلى كيفية الوصول للمخطوطة أو عدد النسخ الموجودة منها أو خلاف ذلك.

(7) إنقاذ البشر من الجبر والقدر. مخطوط وحيد بمكتبة جامعة برنستون فهرس حتى رقم 2163، وقد نشره الدكتور خليفات ضمن المجموعة السابقة الذكر.

(8) الفصول الربانية للمباحث النفسانية.

(9) فصول التأديب وفضول التحبيب.

(10) الإيثار والأشجار.

(11) الإفصاح والإيضاح.

(12) العناية والدراية.

(13) الأبحاث عن الأحداث.

(14) استفتاح النظر.

(15) الإبصار والبصر. مخطوط وحيد بدار الكتب المصرية المكتبة التيمورية رقم 98. وقد نشره الدكتور خليفات ضمن مجموعة رسائل العامري عام 1988 بعنوان القبول في الإبصار والبصر.

(16) تحصيل السلامة من الحصر والأسر.

(17) التبصير لأوجه التعبير.

(18) مسائل ورسائل وجيزة.

(19) أجوبة المسائل المتفرقة.

(20) شرح الأصول المنطقية.

21) تفاسير المصنفات الطبيعية.

22) رسائل إلى الأمراء والرؤساء (بالفارسية).

فإذا توقفنا مع تلك المجموعة التي قدمها العامري نفسه عن أهم ما كتب، ستظهر من خلالها مكانة هذا الرجل كفيلسوف كبير ذي مرجعية دينية، وحنة عقلية، ونزعة روحية. فمن خلال الكتب الثلاثة الأولى: (الإبانة عن أصول الديانة) و(الإعلام بمناقب الإسلام) و(الإرشاد لتصحيح الاعتقاد) تتضح قوة المرجعية الدينية لهذا الفيلسوف، حيث يبين أصول الديانة عامة، وأصول الدين الإسلامي على وجه الخصوص، ويعمق شرح هذه الأصول المثينة للدين الإسلامي من خلال كتابة الثاني الإعلام بمناقب الإسلام، محاولاً إبراز الفوائد الجمّة للإنسان المسلم وللإنسانية عموماً من الدين الإسلامي. حيث لا يغفل أن المسلم لكي يستفيد من هذا الدين يجب أن يكون صحيح الاعتقاد، لهذا يرشد فيلسوفنا كل مسلم لكيفية تصحيح اعتقاده وترسيخ عقيدته بكتابه الثالث: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.

أما إذا جئنا لكتبه الباقية، فيمكن تقسيمها إلى مجموعتين: أما المجموعة الأولى فهي المجموعة الفلسفية المنطقية مثل: (التبصير لأوجه التعبير، مسائل ورسائل وجيزة، أجوبة المسائل المتفرقة، شرح الأصول المنطقية، والتقارير لأوجه التقدير، تفاسير المصنفات الطبيعية)، وتلك المجموعة يقدم فيها العامري نفسه كفيلسوف يبحث عن كيفية فهم المنطق الأرسطي في شرحه لأصوله المنطقية، ويطعمه بالمنطق الإسلامي لأصول الفقه واللغة العربية في التفسير لأوجه التعبير، والتقارير لأوجه التقدير وأجوبة المسائل المتفرقة، كما يبرز العامري فيها كفيلسوف مشغول بالطبيعة في تفسيره للمصنفات الطبيعية.

وأما المجموعة الثانية فهي المجموعة الأخلاقية الصوفية، حيث تظهر النزعة الروحية في مؤلفات العامري الصوفية والأخلاقية مثل (النسك العقلي والتصوف الملي، والإتقان لفضائل الأنام، وكذلك كتابه تحصيل السلامة من الحصر والأسر) وهو في هذا الكتاب الأخير يعالج النفس الإنسانية ما لها وما

عليها. ومن هنا يظهر العامري كفيلسوف ديني وأخلاقي ينزع نحو الفكر الفلسفي.

ونحاول هنا أن نتوقف مع مجموعة من كتيبة المنشورة بنظرة تحليلية تكشف أبعاد مذهب العامري الفلسفي والصوفي:

أولاً: كتاب السعادة والإسعاد:

في الواقع يعد كتاب (السعادة والإسعاد) وهو أول كتاب نشر للعامري في العصر الحديث، وكان ذلك في عام 1957م حيث قام بنشره مجتبي مینوی الأستاذ بجامعة طهران بطريقة الفاكسيميل facsimile، وإن كان الدكتور أحمد عبد الحميد غراب قد شكك في صحة نسبة هذا الكتاب للعامري، وقد قام سحبان خلیفات محقق رسائل العامري، بتحليل النص الداخلي لهذا الكتاب من خلال لغته ومكوناته الثقافية والمعلومات التاريخية التي يحملها، وانتهى إلى الاقتناع بأن مؤلف هذا الكتاب هو أبو الحسن العامري، وقد أغنانا عن البحث في صحة نسبة الكتاب للعامري^أ. كما أن مقارنة كتاب السعادة والإسعاد بكتاب (الأمم على الأبد)- وبخاصة في الجزء الأخير منه المتعلق بالنفس الإنسانية- يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن مؤلفهما رجل واحد، وكذلك عصر تأليفهما واحد، مما يقطع بيقينية نسبة هذا الكتاب للعامري.

وهذا الكتاب يدور حول فكرة الغاية من الخلق والوجود، ألا وهي السعادة، ثم يبحث عن وسائل تحقيقها، أي الأدوات التي تمكن الإنسان من تلك السعادة في الدنيا وفي الآخرة، وينتهي الأمر عنده إلى أن مصدر السعادة هو العقل، ووسيلتها التمسك بالوحي، وغايتها الرضا الذي ينبعث من النفس بالإيمان وسلامة الاعتقاد الموصل لغاية أبعد وهي رضا المحبوب المعبود ويقصد به حب الله الموجد جل وعلا.

^أ أحمد عبد الحميد غراب، مقدمة تحقيق كتاب الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري، الرياض، دار الأمانة ط1، 1408هـ/1988م، ص 15.

^أ سحبان خلیفات، تحقيق رسائل أبو الحسن العامري، ترجمة مهدى تدين، طهران 1375هـ، ص 99-108.

ثانياً: كتاب الأمد على الأبد:

أما كتابه الثاني فهو كتاب الأمد على الأبد، وقد حققه أورتك روسن، ونشر عام 1979م، وهو كتاب رئيس في بحثنا هذا، حيث يدور كما يقول العامري نفسه: حول معرفة الإنسان بحاله بعد موته وعقب مفارقة روحه لجسده إلى أن يحشر في القيامة ويبعث في منشأ الآخرة، وكذلك للرد على شبهات الملحدين واعتراضات الطبيعيين وشكوك المتكلمين ومطاعن أعداء الدين، وقد حاول العامري في هذا الكتاب بحث المسألة عند الفلاسفة اليونان بصفة خاصة، وذهب إلى أنهم يسировون قريباً من منهج الإسلام، وإن اختلفوا في بعض الجزئيات التي لم ير علماء الإسلام ضلالهم فيها، كما يقول. وهذا الكتاب يعطي صورة تفصيلية لفهم العامري للفلسفة اليونانية ومحاولة العامري التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي، وإن كان العامري يأخذ كثيراً من قضايا الفلسفة اليونانية على أن مصدرها الوحي الإلهي، حيث يرى أن أوائل الفلاسفة اليونانيين قد التقوا بالحكماء مثل لقمان وبيعض أنبياء بني إسرائيل مثل سليمان، وقد التقوا ببعض أتباع بني إسرائيل، ومنهم أخذوا كثيراً من أصول الاعتقاد والمعرفة وكذلك العلم. وسوف نقدم نقداً لرؤيته تلك في طيات هذا البحث.

ثالثاً: كتاب الإعلام بمنائب الإسلام:

وقد قام بتحقيق هذا الكتاب أحمد عبد الحميد غراب، وقام بنشره عام 1408هـ، 1988م، ومع ذلك فإن الدكتور عبد الحميد غراب يذكر في مقممة نشره للإعلام أن كتاب الأمد على الأبد ما يزال مخطوطاً، ويبدو-حسب ملاحظة الدكتور محمود سلامة- أنه قام بتحقيق كتاب الإعلام قبل ظهور كتاب الأمد على الأبد، لكنه نشر بعد نشر هذا الأخير^١. وكتاب الإعلام كتاب يدافع فيه العامري عن الإسلام من حيث الغاية والمنهج والوسيلة، حيث يرى أن

العامري، الأمد على الأبد، ص 57.

١ د. محمود سلامة، التوفيق بين الدين والفلسفة عند أبي الحسن العامري، ص 51.

غاية الديانات هي السعادة، وتلك كانت غاية الإسلام من الأعمال التي يقوم بها الفرد والمجتمع والدولة أو الأمة، ثم إن منهج الدين أقرب مأخذاً وأسهل وسيلة لتلك السعادة، وذلك بأركانه السهلة وعناصره البسيطة، بدءاً من العقيدة الواضحة وحتى النهاية التي ينتسب فيها الإنسان لله في الآخرة، مروراً بالعبادات البسيطة والأركان السليمة. أما وسيلة الإسلام فهي العقل السليم والتفكير السديد في آيات الله في الكون والقيام بواجب الاستخلاف وعماراة الأرض. ثم أخذ يرد على شبهات وجهها أعداء الإسلام إليه من مثل انتشار الإسلام بحد السيف واختلاف المسلمين وتباغضهم، والبيان القرآني والبشارة بالرسول في التوراة والإنجيل.

رابعاً: رسائل العامري:

وهي ثلاث رسائل تدور حول العقيدة، مثل: رسالة (الفصول في المعالم الإلهية)، التي بين من خلالها مفهوم الإلهية ومسألة الأسماء والصفات، وهو ما يسمى في علم العقيدة بمبحث الإلهيات. ثم رسالة (إنقاذ البشر من الجبر والاختيار)، وهي رسالة في القضاء والقدر الذي شغل محور اهتمام المتكلمين المسلمين. ثم أخيراً رسالة (القول في الإبصار) ليبين أن تلك العقيدة لا يمكن أن تتضح إلا من خلال البصر العقلي والبصيرة الروحية الإيمانية.

خامساً: شذرات من رسائل وكتب العامري المفقودة:

والتي يتجلى فيها العامري الفيلسوف، حيث يكتب في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق، وهو ما يمثل مباحث الفلسفة الثلاث: المعرفة والوجود والقيم، حيث يمثل مبحث المعرفة في الميتافيزيقا، ومبحث الوجود في الطبيعة، ومبحث القيم في الأخلاق والمنطق. وقد قسم خليفات هذه الشذرات إلى أربع مجموعات على النحو التالي:

المؤلفات المنطقية:

وهي عبارة عن كتابين: أحدهما تفسير البرهان، وقد أشار إليه في كتابه (القول في الإبصار والمبصر) ولم يبق من هذا الكتاب سوى هذه الإشارات في

ذلك الكتاب السالف الذكر. وكتاب شرح كتاب المقولات لأرسطو، ويذكر خليفات أن الأستاذة مباحث توركر عثرت على شذرات من هذا الكتاب وقامت بنشرها في مجلة (أرستريما) التركية بدون تحقيق، وقد قام الأستاذ خليفات بتحقيقها.

2- المؤلفات الطبيعية :

وهي أيضاً كتابان: الأول هو كتاب (الأبحاث عن الأحداث)، وقد ذكره العامري في كتابه (التقرير لأوجه التقدير)، وهو يدور حول تأثير القوة الإلهية في عالم الطبيعة. والكتاب الثاني (الأبشار والأشجار)، وقد أشار إليه أيضاً في كتابه (التقرير لأوجه التحرير) ويتحدث في هذا الكتاب عن فسيولوجيا النبات. مما يؤكد إمام العامري بالعلوم الطبيعة في عصره كأحد أركان الفلسفة وعناصرها الأساسية.

3- المؤلفات الميتافيزيقية:

وقد جاءت في خمسة كتب هي: كتاب (العناية والدراية)، وكتاب (التوحيد والمعاد) وكتاب (الفواصل البرهانية في المباحث النفسانية)، وكتاب (الإرشاد لتصحيح الاعتقاد)، وأخيراً كتاب (الإبانة عن علل الديانة). أما كتاب (العناية والدراية) فيشرح فيه العامري مذهب أرسطو، وإن كانت العناصر الأفلاطونية المحدثه قد امتزجت في هذا الكتاب مع مذهب أرسطو. وقد أشار إلى هذا الكتاب في (الأمد على الأبد) وفي (التقرير والتحبير) وكذلك في (الإعلام بمناقب الإسلام)، واهتم في هذا الكتاب بموضوعات العلم الإلهي وعلاقة الإنسان بالذات الإلهية[†]. وقد حاول المحقق أن يستنتج أن هناك كتاباً للعامري يحمل اسم كتاب (التوحيد والمعاد) من خلال كتاب العامري (الأمد على الأمد)، وبخاصة حين ذكر العامري أنه أورد خلاصة مذهب أرسطو في كتاب العناية والدراية، ثم

^{*} خليفات، مقدمة تحقيق رسائل أبي الحسن العامري، ص 441.

[†] المرجع السابق، ص 470.

أوضح طرقه في التوحيد والمعاد. ومن هذه العبارة أراد سبحانه خليفات أن يثبت أن للعامري كتاباً يحمل هذا العنوان، أو ربما -على الأقل- كانت تلك العبارة فصلاً أو موضوعاً من موضوعات بحثها في كتاب (العناية والدراية). وهذه الكتب تبرز العامري كفيلسوف برهاني وديني في أن واحد، بل من خلال مسميات هذه الكتب -مثل (الفصول البرهانية في المباحث النفسانية) و(الإرشاد لتصحيح الاعتقاد) و(الإبانة عن علل الديانة)- يتأكد للباحث كيف أن العامري كان مشغولاً بالمباحث الفلسفية الأصلية فيما يمس المباحث الميتافيزيقية.

4. المؤلفات الأخلاقية:

وقد بحث العامري موضوع الأخلاق في كتابين من هذه الكتب المفقودة، وهما التمام لفضائل الأنام، وكتاب النسك العقلي والتصوف الملي، ففي الكتاب الأول عالج قضية ضرورة دراسة الأخلاق النظرية من خلال تطبيقها من الوجهة العملية. وقد دل على ذلك ما ذكره في كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام). أما الكتاب الثاني وهو النسك العقلي والتصوف الملي فقد اقتبس التوحيدي منه اقتباسات طويلة، كما أن العامري نفسه ذكره في كتابيه (التقرير لأوجه التقدير) و(القول في الإبصار والمبصر). وقد بحث العامري موضوعات الوحي والإلهام ومعارف النفس الناطقة من خلال القوة المتخيلة. ومن خلال عرض العامري في هذا الكتاب يظهر لنا ربطه بين الأخلاق العملية والحكمة النظرية سواء أكان مصدرها العقل أم الوحي الإلهي، فهما ليسا متعارضين على كل حال عنده.

من خلال هذا العرض والتحليل لما تتضمنه كتب العامري التي وصلتنا تتضح مكانة هذا الرجل كمتكلم وفيلسوف في الآن ذاته، فهو أقرب إلى أبي إسحاق يعقوب الكندي وأستاذه نفسه وهو أبو جعفر الخازن، حيث يمثل

انظر د. محمود سلامة، التوفيق بين الدين والفلسفة ص 56. وانظر خليفات، مرجع سابق، ص 474.

المتكلمين في مباحثهم. كما يميل إلى توظيف النسق الفلسفي لكل من الفارابي وابن سينا. كما أن مباحثه تظهر أنه كان يميل أيضاً مع الجانب الصوفي الفلسفي، والذي ظهر عند ابن سينا فيما بعد. وإن كان الجانب الصوفي عند ابن سينا أميل للجانب الإشراقي العرفاني. أما العامري فهو أميل إلى الجانب الروحي الديني. ومن هنا فإن العامري يعد واحداً من القلائد في الفكر الإسلامي الذين جمعوا بين الفلسفة في أروع صورها وأغراضها، والدين في أجمل صورته وغاياته.

المبحث الأول

فكرة الاعتقاد عند الفلاسفة اليونانيين

نحاول هنا أن نبرز فكرة الاعتقاد عند الفلاسفة اليونان، وكيف كانوا يفهمون فكرة الإله والغيب، حسب تصور أبي الحسن العامري. وفي الحقيقة فإن مفهوم الإله في الفلسفة اليونانية يتأرجح ما بين التنزيه المطلق لذات الخالق الموجد، وبعض المؤثرات الوثنية ونزعة التجسيد التي كانت شائعة عند اليونانيين، أو بمعنى أدق بين حقائق دينية ثابتة وراسخة في عقول البشر، وأفكار وضعية تواضع عليها البشر واتفقوا على قبولها في إطار حياتهم الاجتماعية، من مثل حاجتهم للآلهة، فهناك إله النماء، وإله الخير، وإله الشر، وآلهة الحرب وآلهة السلام وهلم جرا. "فتعاليم فيثاغورث الدينية مثلاً كانت تدعو إلى حركة جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة بطرف، فيها من طقوس بابل ومصر وآسيا ومن العقائد القديمة الموجودة عند اليونانيين إلى جانب العقائد السرية كالأورفية".*

وقد حاول العامري أن يبين أن الفلاسفة اليونانيين كانوا إلهيين وموحدين، يؤمنون بوجود خالق وبارئ واحد للكون، بل يصل به الأمر إلى أن يرى أنهم استحقوا لقب الفلاسفة فقط لكونهم يختلفون عن جمهور الشعب اليوناني الذي يقول بتعدد الآلهة، بل يختلفون عن علوم اليونان السابقة عليهم والمعاصرة لهم، حيث يؤمنون بالذات العلية ويجلونها ويتأملون في الكون، كما أنهم يضعون فكرة الإله في أحسن تصور. ليس هذا فحسب بل إن العامري يرى أن هؤلاء الفلاسفة قد اكتسبوا معارفهم عن الله والغيب عن طريق رسل سابقين التقوا بهم أو التقوا بأتباعهم في الشرق أو الغرب، وسنحاول هنا أن نبرز فهم العامري لطبيعة الإله الذي كان يتصوره الفلاسفة اليونانيين.

* د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تصدير الدكتور عاطف العراقي، ط 2009م، ص 78.

فقد حاول العامري في بداية بحثه لهذه النقطة أن يثبت أن الصلات التاريخية بين بلاد الشرق وبلاد اليونان كانت قوية، وذلك حين حاول سرد تاريخ بني آدم وممالكهم المسكونة على الأرض منذ القدم إلى عصره^{*}. كل ذلك ليثبت أن التواصل الإنساني قائم، وكذلك تناقل الأفكار والرؤى في جميع المجالات، وبصفة أخص في مجال الدين الذي توارثه الإنسان الأول. كما يبين العامري أن هذا التواصل كان متيناً في مجال الإلهيات على وجه الخصوص، والتي من أجلها بحث الإنسان وبرع في العلوم المختلفة.

في البداية يذهب العامري إلى أن الفيلسوف هو من برع في علم التقدير الهندسية، وهو من تمهر في علم الطبائع وحذق علم قوانين المنطق واقتدر بهؤلاء جميعاً على تحقيق المعاني الإلهية^أ. ولولا البحث عن تحقيق تلك المعاني الإلهية ربما ما اجتهد أحد من الفلاسفة الكبار الذين بلغوا الكمال في العناية لإثبات الصانع الأول. بل يذهب العامري إلى أن كل الأمم كانت لها صلة بالوحي مباشرة وغير مباشرة، خلا الصين والترك وخراسان^ب. ومع أن العامري يعد أحد المدافعين عن الوحي بقوة فإن الآية القرآنية التي يقول فيها الله عز وجل: "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ"^ج تغيب عن وعيه، أو ربما قصد العامري أن النذير ربما يأتي بطريقة غير مباشرة وليست بالضرورة عن طريق النبوة. لهذا يقول: إن اليونانيين كان بعضهم يختلف إلى أنبياء بني إسرائيل، كما أنهم كانوا مجاورين للشام، وكان بنو إسرائيل من سكان الشام^د.

ومن هنا فالليونانيون -حسب رؤية العامري- كانوا على صلة بالوحي غير

* العامري الأمد على الأبد، ص 66-86.

^أ العامري، السابق، ص 62.

^ب العامري، السابق، ص 67-68.

^ج سورة فاطر، آية 24.

^د العامري، الأمد على الأبد، ص 68.

مباشرة، ولهذا فهم يقرون بالصانع جل جلاله، ويوقنون بالثواب الأبدي بعد الموت و"اعتقادهم في المعاد كان في صورة المعاد يخالف الملة الحنفية بنكته واحدة، وهي أنهم لم يكونوا يعترفون بالبعث والنشور، لكن كانوا يوجبون المثوبة الأبدية لمجرد الأرواح البشرية. ولهذا ما حكم الإسلام على جماعتهم بالغي والضلال. أما إثبات الصانع في وحدانية ذاته، ونفي الأنداد والأضداد عنه، فشيء قد أذعنوا له وأوردوا البراهين عليه".*

ليس هذا فحسب بل يذهب العامري إلى أن سقراط قد اقتبس الحكمة من فيثاغورث الذي اقتبس الحكمة من مشكاة النبوة وأتباعها. فسقراط لم يلتق مباشرة بفيثاغورث، بل التقى بأفراد من جماعته التي أسسها، ويذهب العامري كذلك إلى أن سقراط "اقتبس الحكمة من فيثاغورث؛ واقتصر من أصنافها على المعالم الإلهية وأعرض عن ملاذ الدنيا وأعلن الخلاف في الدين عن اليونانية، وقابل رؤساء نوي شرح بالحجاج والأدلة، فثوروا الغاغة عليه، وألجأوا ملكهم إلى قتله، وأودعه الملك الحبس تحمداً إلى جماعتهم، وسقاه السم تقادياً من شرمهم، وقصته معروفة بالأخبار المتواترة[†]. ومن هنا فالعامري يدلل على أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يقرون بوجود الله، وأنهم كانوا على الدين الحق بالرغم من أن المجتمع اليوناني كان يدين بالوثنية.

ثم يتحدث العامري عن أفلاطون 429 ق. م. 348 ق. م. ليثبت أنه لم يتصف بالحكمة إلا بعد اعترافه بوجود الصانع، وكان يتحدث عن أفلاطون حديث الخبير بقصة حياته ومؤلفاته وآرائه، فيذكر أنه جاء بعد سقراط، وأنه كان شريف النسب وقد وافق كل من سقراط وفيثاغورث في اقتباس الحكمة، ويعني بالحكمة الاعتراف بوجود إله واحد، غير أنه زاد على هذين الفيلسوفين بجمعه

* العامري، الأمد على الأبد، ص 76. كما يذهب العامري إلى أن أفلاطون كان يقول: إنكم إن عرفتم كل شيء، فلا تحسبوا أنكم عرفتم شيئاً ما لم تعرفوا الله عز وجل، كما أن أرسطو كان يقول: كنت قبل اليوم أشرب وأظمأ، حتى إذا عرفت الله عز وجل فرويت بلا شرب.

† العامري، الأمد على الأبد، ص 71.

بين الحكمة والعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وقد أشار إلى كتبه غير أنه وصفها بأنها ملغزة منغلقة، كما ذكر أنه قد تخرج على يديه كثير من التلاميذ، وفقد فوض إليهم التعليم في المدرسة. أما هو فقد التزم التجرد لعبادة ربه في أخريات حياته. ومن هنا فأفلاطون إذن في رأي العامري كان يعترف بوجود الصانع الحكيم، ومن ثم فهو من الذين يستحقون بأن يوصفوا بصفة الحكمة، حيث من غير معرفته بالموجد لا يستحق أحد عند العامري أن يوصف بالحكمة.

ولكي يؤكد العامري حقيقة معرفة أفلاطون بالله الواحد موجد الكون يذكر قصة ليثبت فيها اتصال أفلاطون ببني إسرائيل وتلقيه عقيدة التوحيد عنهم، بل يؤكد على اتصال الشعب اليوناني كله ببني إسرائيل، عندما يذكر تلك القصة: حيث إنه قد حدث وباء في بلاد اليونان في عهد أفلاطون، فسألوا أحد أنبياء بني إسرائيل عن سببه، فأوحى الله إلى ذلك النبي أنهم إذا ضعفوا مذنباً (جعلوه ضعفين) كان لهم على شكل مكعب ارتفع عنهم الوباء، فابتنوا مذنباً مثله، وأضافوه إليه، فازداد الوباء، فعادوا إلى النبي وسألوه عن سببه، فأوحى الله إليه بأنهم لم يضعفوه، بل قربوا إليه آخر مثله، وليس هذا بتضعيف للمكعب، فاستعانوا بأفلاطون، فقال لهم إنكم كنتم تحاربون الحكمة، وتتفرون الناس من علم الهندسة، فابتلاككم الله بالوباء عقوبة على صنيعكم؛ لأن للعلوم الحكيمة عند الله مقداراً عظيماً، ثم ألقى على تلاميذه بأنه متى أمكنكم استخراج خطين بين خطين على نسبة متواترة، توصلتم إلى تضعيف المذبح، فلما أخذوا بنصيحة أفلاطون وتمموا العمل ارتفع الوباء. ومن هنا توقفوا عن ذم الهندسة وسائر العلوم النظرية⁷². والعامري إنما أراد بذكره لهذه القصة إثبات أن العلوم الفلسفية حتى الرياضيات إنما مصدرها الوحي الإلهي. كما إنه يظهر أن أفلاطون كان على وفاق مع نصيحة النبي الإسرائيلي، بل إنه كان الوحيد الذي فهم مقصود الوحي حين أرشدهم إلى كيفية تضعيف المذبح. وكل ذلك ليؤكد العامري أن

* العامري. الأمد على الأبد، ص 72.

† العامري، السابق، ص 73.

أفلاطون قد اتصل بالوحي السماوي وأخذ عنه توحيد الله ومعرفة مراده في الكون. ولو أمكن إثبات صحة هذه القصة لكان الفلاسفة اليونان بعد وقبل أفلاطون على صلة حقيقية مع الوحي، أو على الأقل مع من يتبع الوحي والنبوة من بني إسرائيل. ولكن مؤلفات الفلاسفة اليونانيين تظهر أن هؤلاء كانوا يبحثون عن الإله الموجد، لكنهم لم يبرهنوا على صفاته التي عددها الوحي سواء عند بني إسرائيل أو غيرهم، مما يجعلنا نتوقف في قبول رأي العامري هذا.

ويواصل العامري حديثه عن فلاسفة اليونان على هذه الوثيرة التي تثبت صلتهم بالدين السماوي، فيتناول أرسطو الذي عاش ما بين عام 384 ق.م، و 332 ق.م. وقد كان تلميذاً لأفلاطون. ويعطي العامري معلومات دقيقة عن هذا الفيلسوف، فيذكر أنه تتلمذ على يد أفلاطون، وقد لازمه قرابة من عشرين سنة. وكان أرسطو مشهوراً بين زملائه منذ حداثة سنه بأقرب الروحاني، كما كان أستاذه أفلاطون يسميه (عقلاً) وهو الذي صنف المباحث المنطقية وجعلها آلة للعلوم حتى لقب بصاحب المنطق. كما أنه رتب الكتب الطبيعية والكتب الإلهية، وجعلها كتباً على حدة. وفي أيامه استتب الملك لذي القرنين وانقمع به الشرك في بلاد اليونان[†]. وكان مجهود أرسطو كلل بقمع الشرك بواسطة هذا الملك المؤمن.

ويعلق العامري بعد أن سرد سيرة هؤلاء الفلاسفة، فيذكر أهم هؤلاء الفلاسفة فقط، وهم أولئك الذين يستحقون أن يوصفوا بالحكمة؛ نظراً لجمعهم العلوم الفلسفية، وعلى رأسها العلم الإلهي. أما من اشتهر من القدماء بعلم واحد أو أكثر من هذه العلوم ولم يضاف إليها العلم الإلهي فلم يكن يستحق من معاصريه أن يصفوه بأنه حكيم، بل كان ينسب إلى العلم الذي برع فيه أو إلى صفة خاصة به من مثل بقراط الطبيب وأوميروس الشاعر وأرشميدس المهندس وديوجانس الكلبي وديموقريطس الطبيعي. ويذكر العامري أنه حين كثرت تصانيف

^{*} وورنر ريكس، فلاسفة الإغريق، ص 136.

[†] العامري، الأمد على الأبد، ص 74.

جالينوس في عصره أراد أن يصفه الناس بوصف الحكمة بدلاً من وصفه بالطبيب، فسخر منه الناس" وقالوا عليك بالمرام والمسهلات وعلاج القروح والحميات! فإن الحكمة الإلهية أدق مأخذاً من أن يقف عليها من يتريب في معالمها، فإن من شهد على نفسه بأنه شاك في العالم أقديم هو أم حادث، وفي المعاد أحق هو أم باطل، وفي النفس أجوهر هي أم عرض، لم تضعه درجته من أن يسمى حكيماً* كل ذلك لثبت العامري أن الفيلسوف لا يوصف بهذا اللقب إلا بعد أن يستخدم ما وصل إليه من علم للدفاع عن الموجد، ولا يستطيع أن يدافع عن الصانع إلا من آمن به من غير شك أو ريبة.

ثم ينتقد العامري معاصريه الذين يتطوعون بأن يصفوا الناس بالحكمة وهم لا يستحقون هذا الوصف؛ حيث إنهم بعيدون عن تلك الحكمة؛ لشكهم في الله الواحد الأحد من جانب، ومن جانب آخر نظرتهم المريبة لمبحث الإلهيات والوحي. ويعبر العامري عن غيظه من أولئك الذين يحبون أن يوصفوا بهذا الوصف لمجرد قراءتهم لكتاب إقليدس، وإن كانوا خلوا من معرفة العلوم الإلهية. و يخص بالذكر منهم محمد بن زكريا الرازي الطبيب الذي يحب أن يُلقب بالحكيم مع فساد عقيدته[†]. ويستشهد على ما ذهب إليه برأي أستاذه أبي زيد البلخي، فيقول: ولقد كان شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخي رحمه الله مع توسعه في أصناف المعارف واستقامة طريقته في أبواب الدين، متى نسبه أحد من موقريه إلى الحكمة يشمئز منه ويقول: لهفي على زمان ينسب فيه ناقص مثلي إلى شرف الحكمة، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى **تُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**[‡]، وهذا حال أستاذه يعقوب بن إسحاق الكندي[§].

* العامري، الأمد على الأبد، ص 74، 75.

† العامري، السابق ص 75.

‡ سورة البقرة، آية 269.

§ العامري، الأمد على الأبد، ص 75.

لم يكتف العامري بأن يثبت أن لقب الحكمة لا يستحقه إلا من كان له بحث واعتقاد حول وجود الله، وأن هذا اللقب لا يستحقه من اكتفى بدراسة ومعرفة فرع من فروع العلوم الفلسفية، ومن ثم لم يؤمن بأن الحكمة والشريعة صنوان، أقول: ولم يكتف العامري بذلك، بل يذهب إلى أن مصدر الشريعة والحكمة واحد هو الوحي، بدليل أن أول من وصف بالحكمة التي أتاها الله إياه هو لقمان وهو الذي علم أول فلاسفة الإغريق هذه الحكمة. ثم قام بشرح مذاهب الفلاسفة اليونانيين بدقة وإيجاز ليبن صلة هؤلاء الفلاسفة بالإلهيات وأنهم جميعاً يؤمنون بالموجد الواحد.

ويبدأ بمذهب الفيلسوف أنبازقليس في صفات الله، فيقول: إن الباربي عند هذا الفيلسوف موصوف بالوحدانية المطلقة، وأنه هو الذي خلق الكون، غير أن له صفات من وجهة النظر الإنسانية، أي أن الإنسان هو الذي قال بهذه الصفات للباربي، وإن لم توجد معان متعددة لهذه الصفات في ذاته، فهو تعالى" وإن وصف بالعلم والوجود والإرادة والقدرة فليس هو ذو معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة. لكن دائماً نقول لكل واحد من موجودات العالم إنها معلومة ومقدورة ومراده وفيض جوده من غير أن نثبت فيه معاني شتى".⁷⁰ بمعنى أن الله عنده واحد، لكن الإنسان لا يفهم تلك الوحدة إلا من خلال ما يفيض عن تلك الوحدانية من صفات الكمال والقدرة وغيرها، ومن هنا ربما يشتبه على الإنسان أن الذات العلية متعددة لكونه متعدد الصفات. غير أن "مذهب أنبازقليس في صفات الباربي عز وجل أنه وصف بالعلم والوجود والإرادة والقدرة، فليس هو ذو معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، لكن دائماً نقول لكل واحد من موجودات العالم أنه معلومه ومقدوره ومراده وفيض جوده من غير أن نثبت فيه معاني شتى، كذا نصف موجدنا بالعلم والوجود والإرادة والقدرة وإن كان أحادياً".⁷¹ وبالتالي فإن تعدد الصفات لا يعني التعدد للذات العلية.

* العامري، الأمد على الأبد، ص 70.

† العامري، السابق، ص 78.

‡ العامري، الأمد على الأبد، ص 78.

ولأن وجود الله مختلف عن وجود العالم، فالعالم مصنوع وهو غير مصنوع، فإن وحدانيته لا تشبه أي وحدانية كونية، "فالوحدانية العالمية يقصد الكونية قابلة للتكثر إما بأجزائها وإما بمعانيها وإما بنظائرها، وذاته متعال عن هذا، فهو إذا إن صلح أن يوصف بالعلم والجود والقدرة والإرادة، فإن أخص صفاته أنه حق بذاته وحكيم، وأن معنى الحكيم هو أنه موجد لكل شيء على أتم ما يليق به. من الغرض". وعلى الرغم من فهم العامري الدقيق لهذا الفيلسوف فهناك من الغربيين من يقول إن انبائقليس هذا قد ادعى الإلهية اعتماداً على كلامه في قصيدة (التطهيرات) إذ يقول في تلك القصيدة: "إنني أتجول بينكم كإله سرمدى ليس فانياً الآن ممجداً بين الكل بما يناسبه"[†]. وإن كان النص السابق لا يدل على إدعاء الإلهية بقدر ما يدل على خيال الفيلسوف في معاني الإلهية، وتجليات صفات الباري في الكون والإنسان، وحيث إن هذا الفيلسوف قريب من استقبال تجليات الحق كان يقول بما ورد في قصيدته مثلما كان يفعل الصوفية في أحوال السكر، التي كانوا يغيبون فيها عن نواتهم ليتحدوا مع الله المحبوب والكنز المخفي.

والعامري - لو لم يكن محايداً - كان يمكنه أن يقول بأن هذا الفيلسوف يدعي الإلهية، مما يقلل من شأن اليونانيين والعقلية اليونانية، لكنه قرأ النص في ضوء التسامح مع الآخر والبحث عما فيه من ميزات، وهذا ما يجعل العامري بعد مدح هذا الفيلسوف واستنباط مذهبه الديني يختلف معه في مسألة المعاد، فيقول: ثم إنه من بعد اعترافه بهذه الجملة الحسنة قد خلط بشأن المعاد، حيث إن جوهر النفس عنده نو معنيين: أحدهما الطبع والآخر العقل. فقد يتفق له حالة بحسب الطبع فيؤدي أفعاله بحسب المحبة، وقد يتفق له حالة بحسب العقل فيؤدي أفعاله بحسب الغلبة، ولكل واحدة من الحالتين مدة مساوية لصاحبتهما، وهكذا يظل الإنسان متقلباً بين المحبة وهي النظام، والغلبة وهي الفوضى. هكذا أبداً دون

* العامري المرجع السابق، ص 79.

† وورنر ريكس، فلاسفة الإغريق، ص 38.

انقطاع. ويعلق العامري على هذه النظرية بأنه ليس هناك حجج عقلية تسندها، ويتفق كلام العامري هنا مع ما ذهب إليه الباحثون المحدثون^{*}، ليظهر فكر العامري ومنهجه الذي كان يقوم على الحيدة والموضوعية وحسن الظن بهؤلاء الفلاسفة، فقط لكونهم حاولوا أن يعرفوا موجد الكون، ورغم أن آراءهم في الإلهيات لا ترقى بالفعل للتصديق بأنهم ممن اتبعوا وحيأ سماوياً فإن العامري يبرز تقاربهم مع هذا الوحي بشتى الطرق.

ثم يواصل العامري بحث مسألة صفات الله عند اليونانيين، وإن جاءت كلماته موجزة في ذلك؛ لأن غرضه ليس بحث الإيمان في الفلسفة اليونانية، بقدر إثبات أن اليونانيين لم يكونوا على خلاف مع الحكمة الإلهية. فيذهب العامري إلى أن فيثاغورث قد وافق أنباذقليس في صفات الباري، أي أن صفات المعاني الإلهية وتعددها لا تؤثر في الوجدانية المطلقة، غير أنه يخالف أنباذقليس في أن حكمة الخالق تعالى هي الأساس في كونه حقاً، حيث إن الحكمة قبل الحق وبها يصير الحق حقاً. كما خالفه في أمر المعاد. "فإن المشهور من مذهبه أنه كان يقول بأن العالم بكليته منقسم إلى اثني عشر قسماً: أربعة منها هي الأجرام السفلية - أعني الأرض والماء والهواء والذرات - وثمانية هي الأجرام العلوية، أعني - السماوات السبع والكرسي المحيط بها، وأن فوق هذا العالم عالماً نورانياً لا تدرك العقول حسنه وبهاءه، وإليه تشترك الأنفس الزكية، وأن كل قسم من هذه الأقسام منضود تحت القسم الذي يعالوه"[†].

ثم أخذ العامري يبحث عن طبيعة النفس الإنسانية بين هذه الأجرام عند فيثاغورث ليرى أن الإنسان "إذا أحسن تقويم نفسه بالتبرؤ من العجب والتجبر والمراعاة والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية فقد صار مستأهلاً لأن يصير في أعلى أقسامها، فيطلع إلى ما شاع في جواهر العالم من الحكمة الإلهية. ومتى

* انظر وورنر ريكس، فلاسفة الإغريق، ص 40.

† العامري، الأمد على الأبد، ص 80.

‡ العامري، السابق، ص 80.

سعد بذلك فقد نال السرور والحق والعز* . ليس هذا فحسب بل يذهب العامري إلى أن سقراط وافق فيثاغورث في هذا إلا في نكتتين كما يقول: الأولى هي أن وصف حكيم متعلق بوصف الباربي بأنه حق؛ لأن الحق قبل الحكمة†. والثانية هي أن السماء في النشأة الثانية تصير بلا كوكب، وثباتها يكمن في سرعة حركات الأفلاك الحاملة لها وكل متحرك فهو إلى سكون ما ومهما سكنت الأفلاك عن دورانها فإن كواكبها تتناثر فتصير محيطية بالأرض، متصلاً بعضها ببعض كالدائرة الملتهبة، وإن كل نفس كانت دنسة شريرة فإنها تبقى في هذه الأرض المحاطة باللهب، وتصير السماء للأنفس الزكية كالأرض، وتصير سماؤهم سماء نورانية، وهناك يكون الحسن المحض واللذة المحضة‡. فالعامري كما هو واضح هنا يرى أن فيثاغورث يقول بالسعادة الروحية، وبالتعاسة الروحية للمعاد، في حين أن أناباذقليس يقول بتعاور الأدوار في منهج المحبة والغلبة.

يتضح من خلال ما سبق أن أفكار العامري عن مذهب فيثاغورث قد تجاوزت عصره بكثير، بل ربما يعرف عن هذا الفيلسوف أكثر مما يعرف الغربيون المحدثون عنه، أو لعل هؤلاء الغربيين قد عرفوه جيداً، لكن نزعتهم المتعالية التي ترفض أي مصدر للفلسفة اليونانية منعتهم من أن يثبتوا الحقيقة التي رأوها عند غيرهم، وذلك حتى يظل للفكر اليوناني أولويته العالمية، فكل حقيقة عن هذا الفيلسوف في نظر الغربيين المحدثين هي محل شك دائماً. فلا يهتم الغربيون بالمبدأ الديني الفعلي لفيثاغورث ويؤولون ما يمتن فهمه من مذهبه على أنه عرف ديناً من الأديان ليبدو في نظرهم كأنه كان يؤمن بمبدأ تتاسخ الأرواح أو ولادتها من جديد. كما أنهم يؤولون مسألة كفه وأتباعه عن أكل لحم الحيوان على أساس أن هذا مصدره عند الغربيين أن هناك قرابة بين

* العامري، الأمد على الأبد، ص 80، 81.

† العامري، المرجع السابق، ص 81.

‡ العامري، المرجع السابق، ص 81.

الأمميين والحيوانات. ومع ذلك فمن المتعذر القول إن هذا الاعتقاد مأخوذ من المفاهيم العامة البدائية عن التحريم*. وكل ذلك لكي لا تظهر آثار الوحي الشرقي عند اليونانيين، حتى لو كانت تلك الآثار مجرد توافقات من غير تأثير مباشر بين الوحي الشرقي والدين الغربي. لكن المعاصرين من دارسي الفلسفة الغربية يخفون- ربما- عن قصد تلك الملاحظات أو هذه اللقطات التي توحى بأنه ثمة صلة بين الوحي -كما كان يعرفه الشرقيون- وبين الفلسفة اليونانية، حتى لا يدعي الشرقيون أنهم قد سبقوا الغربيين بفكرة ما، مع أن العلم والفكر ليس حكراً على أمة أو طائفة بشرية بعينها.

العامري بذل جهداً كبيراً لإثبات أن الفلاسفة اليونانيين كانوا على صلة بالوحي الشرقي وباتباع الوحي من الشرقيين، ليس بغية القول إن الشرق أصل كل الأفكار أو ليعلي الشرقيين على الغربيين، فلم يكن ذلك من هدفه. إنما كان غرضه أن يبرز أن التواصل الإنساني بين شعوب الأرض قائم، بل وليدعو الشرقيين للاستفادة من الغربيين وعلومهم، حيث إن هذه العلوم ما هي إلا تراث إنساني، وحق لجميع البشر شرقيين وغربيين، ومن أجل تقريب ذلك لهم أراد أن يثبت أن الفلاسفة اليونانيين ليسوا على خلاف مع أهم ما يؤمن به الشرقيون وهو الدين والوحي الإلهي.

فيذهب العامري إلى أن كلاً من سقراط وفيثاغورث قد اقتربا من معاني الوحي الشرقية في مسألة النعيم والشقاء الروحانيين وصلتهما بمذهبهما الإلهي. فسقراط قد وافق فيثاغورث فيما ذكره عن النعيم والشقاء الروحانيين، وأن التخلق بالأخلاق الحميدة هو الكفيل بالسمو والارتفاع إلى عالم الأنوار، غير أنه خالفه في موضوعين: أولهما أن مفهوم الحق عند سقراط هو أساس الحكمة، وليس العكس كما ذهب فيثاغورث، وذلك فيما يخص الذات الإلهية. وثانيهما أن المعاد والبعث أو النشأة الثانية تتوقف فيها الأفلاك عن الدوران، ومن هنا تنتشر الكواكب وتصبح محيطة بالأرض، متصلاً بعضها ببعض في دائرة ملتصقة،

* انظر وورنر ريكس، فلاسفة الإغريق، ص 23.

والأنفس الزكية تصعد إلى السماء. أما الأنفس الرديئة فإنها تبقى في الأرض المحيطة باللهب. وما زاده سقراط هنا هو انتفاء الوساطة بين الإنسان والله تعالى، فلكل "إنسان شرف اقتناء الحكمة الخالصة فقد صار محتوياً على الخيرية المطلقة، وأعلى درجات العبد في الخيرية هو أن يكتفي بمولاه الحق عز اسمه عن الوساطة بينه وبين مولاه".^{*} وهذا هو جوهر التوحيد وأساسه المتين.

ويستخدم العامري كل الوسائل ليستبين من خلالها موقف الفلاسفة اليونانيين من الدين، وكيف تكون طبيعة اعتقادهم بوجود إله مهيمن على الكون، ولهذا نراه يسير في حديثه عن فلاسفة اليونان مع ما يراه موافقاً لمنهجه الذي اختطه وهو إظهار تقارب هؤلاء الفلاسفة مع الدين السماوي، بل تكاد تكون تلك هي فكرته الرئيسية في كتابه الأمد على الأبد. وكما يُظهر العامري تناقض أفلاطون في مسألة قدم العالم وحدثه عبر تلميذه أرسطاطاليس، لكنه يعود يذكر أن العالم عند هذين الفيلسوفين جاء من لدن خالق واحد، فالمبدع لهما هو الذي صرف العالم من "لا نظام إلى نظام أي من العدم إلى الوجود".[†]

وفي الحقيقة إن المؤرخين الغربيين للفلسفة اليونانية يجمعون على أن الفكر اليوناني السابق على أفلاطون كان يسير في تيارين رئيسيين "أحدهما يؤدي إلى فلسفة ذات طابع صوفي انفعالي، والآخر -على كثرة تشعباته- ينطوي على أول بذور التفكير العلمي والنزعة التجريبية، فهناك من جهة ذلك التيار الفيثاغوري الذي استند إلى المدرسة الإيلية عند زينون وبارمنيدس والذي تأثر به سقراط تأثراً عميقاً، وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادي الآلي الذي مهد له الطبيعويون الأولون، وبلغ قمته في فلسفة ديمفريطس وليوقيبوس، ويذهب ببيير مكسيم شول إلى أن أفلاطون قد تأثر بهنين التيارين معاً وعرف كيف يجمع بينهما".[‡] وبذلك لم يعترف العصر اليوناني القديم روحاً قادرة على الجمع -على

* العامري، الأمد على الأبد، ص 82.

† العامري، المرجع السابق، ص 83.

‡ د. فؤاد زكريا، مقدمة ترجمة جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985.

نحو ما فعل أفلاطون - بين أدق سمات العلم وبين الحماسة الصوفية الممتزجة بالخيال".* ولقد صرح بذلك في كتابه النواميس "بأن للعالم بدءاً علياً وليس له بدء زمني، أي له فاعل قد اخترعه لا في زمان..... لأنه مريد بذاته لإفاضة جوده وقادر على إيجاد ما أراد".†. وفيما يخص قضية قدم النفس وحدثها فقد تردد أفلاطون بين هذين الرأيين، ففي كتابه المنسوب إلى "فانن" يذهب إلى أن جوهر النفس غير مكون وأنه لا يموت، أما في كتابه "طيمائوس" فيذهب إلى أن جوهر النفس مكون وأنه ميت وغير دائم".‡. وبذلك ليس هناك دوام إلا لموجد تلك النفس وباريها والذي كتب الفناء على ما سواه..

ومما سبق يتضح كيف حاول العامري أن يثبت بكل وسيلة أن الفلاسفة اليونانيين كانوا يؤمنون بموجد للعالم وصانع له، وهذا الموجد يتصف بصفات الكمال والجلال، وهو ما يوافقهم فيه الدين الإسلامي، وهم وإن لم يكونوا على صلة بالدين السماوي مباشرة فإن فطرتهم السليمة وعقولهم الناضجة القوية مكنتهم أن يعرفوا الباري ويصفوه بما يوافق الوحي السماوي، أو أنهم -حسب رأيه- بالفعل قد تعلموا من أتباع الديانات السماوية، وبخاصة أنبياء بني إسرائيل وبصفة أخص أتباع النبي سليمان ابن النبي الكريم داود الحكيم عليهما السلام " وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ"[§].

فهذه كانت محاولة العامري في تلك النقطة وتلك المحاولة خطى بها الفلاسفة المسلمون خطوات بعيدة، فاستمرت تلك المحاولة تأخذ طريقها إلى الحقل المعرفي الإسلامي بدءاً من رسالة الكندي في الفلسفة الأولى التي سطرها إلى المعتصم والتي كان غرضه منها أن يبين أهمية وغرض الفلسفة وأنها تتفق مع

ص 112-113.

* المرجع السابق، ص 113.

† العامري، الأمد على الأبد، ص 84.

‡ العامري، المرجع السابق، ص 84.

§ سورة ص، آية 20.

الحق وهو الدين. ثم استمر الحال عند الفارابي وكذلك ابن سينا وابن طفيل في حي بن يقظان، التي تؤكد صلة الإلهام الإشرافي الباطني مع الوحي السماوي الظاهري، وابن باجة في تدبير المتوحد، وابن رشد في فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال.

كما يتضح أن العامري كان مولعاً بما أنتجه العقل اليوناني من الحكمة، وحاول أن يوفق بين هذا المنتج العقلي وبين دينه من تلك الزاوية، وكشف عن إمكانية الاستفادة من الآخر، دون أن يأخذ مجمل أحكامه أو كل أفكاره، كل ذلك في ثبات الفيلسوف وحجة الفقيه وقدرة المنطقي. وإن شابه بعض التعسف لإثبات ذلك عبر شرح وتفسير بعض كلمات اليونانيين، لكن يكفي هذا الفيلسوف الكبير شرف المحاولة العقلية الجادة من جانب، والنظرة المتسامحة للآخر من جانب ثان. خاصة أن من بيننا اليوم من لا يرى في منتج العقل الغربي إلا بغضاً للدين واحتقاراً للوحي. وسوف يحاول الباحث أن يبرز فهم العامري للعلاقة بين الفلسفة اليونانية والوحي الديني في المبحث القادم.

المبحث الثاني

مفهوم الدين بين الوحي والعقل عند الفلاسفة اليونانيين

في واقع الأمر لم تكن الفلسفة اليونانية مجرد نشاط عقلي خالص إزاء موضوع الدين وغيره، بل يمكن القول بأن هذا النشاط العقلي اليوناني كان في مجمله محصلة لمحاولات سابقة كانت تهدف إلى التوفيق بين نتاج العقل الإنساني والموروث الديني، فعلى سبيل المثال تظهر عند الفيثاغورثيين وبخاصة بارمنديس نظرة دينية تأملية، تميل إلى الدخول في صراع مع العقيدة التقليدية^{٥٧}. ثم ما لبث أن تحول هذا الصراع إلى وفاق بين العقل والدين، "فعلى الرغم من أن معظم فلاسفة اليونان قد آمنوا بقدرة العقل، وكانوا يعالجون كثيراً من المشكلات الدينية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية، بالإضافة إلى أنهم لم يضعوا أمام العقل أي حد في الحكم على صفات الآلهة وأعمالهم. مع كل ذلك نجد أن أفلاطون وأرسطو قد أخذوا بالمعتقد التقليدي الذي كان ينسب الإلهية إلى السماء والكواكب. كما حاولوا أن يلتصقا في كثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفي، وكأنهما قد أخذوا على عاتقهما أن يوفقا بين الفلسفة والديانة الشعبية التي كانت موجودة في عصرهما. فيقول أفلاطون على لسان أستاذه سقراط: "إن مدينتنا تستحق المديح، ليس منا فقط، بل من جميع أفراد البشر، ذلك لأسباب كثيرة. أولها وأهمها: أنها محبوبة لدى الآلهة، إن النزاع بين الآلهة الذين تنافسوا من أجلها والحكم الذي أصدره بشأنها لخير دليل على صحة قولنا"^{٥٨}، وبذلك يكون سقراط وأفلاطون لا يرفضان الديانة الشعبية التي كانت تؤمن بتعدد الآلهة. وإن حاول أفلاطون أن يجعل من مفهوم تعدد الآلهة مفهوماً لإله واحد.

ورنر ريكس، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الطيم سليم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1985، ص 57.

٥٨. د. عبد المعطي، شعراوي، أثينا المدينة والأسطورة، بحث منشور في مجلة عالم الفكر الكويتية، مجلد 38، عام 2009، ص 260.

وقد فطن الرواقيون إلى ما وراء هذه الأساطير والخرافات - التي كانت شائعة عند الشعب اليوناني- من معان رمزية، ومن هنا حاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً، بل ذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية ما هي إلا صور متعددة لحقيقة واحدة، حيث إن العقل الكلي يتجلى على أشكال متنوعة ومختلفة بحسب اختلاف العقول".⁶³ وبذلك يفسرون الاختلافات بين المعتقدات الدينية والمذاهب الإنسانية المختلفة لمسألة الإله وما وراء الطبيعة بالجمع بين تلك الآراء ومحاولة التوفيق بينها.

ورغم أن أبا الحسن العامري كان يؤكد على أن الأنبياء كلهم عباد مصطفىون وخيار معصومون[†]. ويؤكد أنهم في العلم والحكمة فوق جميع الحكماء، "فلا رياسة في العلم والحكمة فوق رياسة الأنبياء"[‡] فإنه حاول بصورة جادة أن يربط بين فلاسفة اليونان والحكمة الدينية التي مصدرها الوحي عند الشرقيين. وقصد العامري من ذلك التقريب بين نتاج العقل الإنساني والوحي السماوي، وحتى يؤكد العامري فكرته تلك قام بسرد تاريخ الحكماء القدماء؛ ليبين أنهم في مجموعهم كانوا مؤمنين بالله، كما بينا في المبحث السابق. بل يزيد الأمر وضوحاً بأنه كان يرى أن أول من وصف بالحكمة في تاريخ البشرية هو سيدنا لقمان، (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ)[§]. بل إن لقمان التقى بأول من لقب بالحكمة في اليونان.

فالعامة يذهب إلى أن لقمان كان يعيش في زمن داود عليه السلام، وكان مقامهما معاً في بلاد الشام، فمن هنا يمكن القول: أولاً إن الحكمة كما أنها هبة من الله فمقرها بلاد الشرق. ولم يقف العامري عند هذا الحد بأن وصف مصدر

⁶³ Boutroux, Emile, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion Paris, pp.5-7.

[†] العامري، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، ص 130.

[‡] العامري، الإعلام، مرجع سابق ص 152.

[§] سورة لقمان آية 12.

الحكمة على الإطلاق بأن موطنها بلاد الشرق، بل يؤكد أن لقمان كان أستاذاً لأحد فلاسفة اليونان القدماء وهو (أنباذقليس المتوفي 433 ق.م) الذي كان يتردد عليه في بلاد الشام ويأخذ عنه الحكمة، ويزيد العامري الأمر تأكيداً بأن هذا الفيلسوف- يعني أنباذقليس- هو أول من وصف بالحكمة في اليونان، بل وصفه اليونانيون بالحكمة لمصاحبته للقمان؛ وتؤكد بعض دراسات الباحثين الغربيين تلك الآراء التي جاءت عن العامري، حيث يذهب وورنر ريكس في كتابه فلاسفة الإغريق أن هذا الفيلسوف أنباذقليس قال بعقيدة التطهير (la purification)، كما أنه ادعى الألوهية، وكان من دعاة مذهب النشوء والارتقاء. وربما هو لم يدع الإلهية إنما ادعى الصلة بالله عن طريق لقائه مع لقمان أو أحد أتباع الحكيم لقمان.

ومن هنا يعتبر العامري الفيلسوف اليوناني (أنباذقليس المتوفي 433 ق.م) السالف الذكر تلميذاً مباشراً للحكيم لقمان؛ وذلك لكونه -حسب رواية العامري- كان يتردد على لقمان الحكيم في بلاد الشام، وكان يأخذ عنه الحكمة. بل يذهب العامري إلى أن اليونانيين لم يصفوه بالحكمة إلا لمصاحبته للقمان[†]. ومع ذلك لم يثبت لنا العامري كيف أن اليونانيين كانوا يعرفون لقمان وحكمته من خلال ذلك. وكل ما هنالك أن العامري حاول أن يثبت التواصل بين الشرقيين والغربيين في أبواب الحكمة، وتلك المحاولة الجادة منه- حتى لو لم تصل إلى حقيقة مؤكدة- تثبت فهم هذا الفيلسوف العميق لتلاحح الأفكار ومسألة التأثير والتأثر بين الوافد والأصيل في الثقافات المتنوعة وبين الشعوب والحضارات المختلفة.

فليس أنباذقليس وحده الذي كان على صلة بالوحي من خلال لقائه بالحكيم الشرقي لقمان عليه السلام -كما كان يرى العامري- بل إن فيثاغورث الفيلسوف

ورنر ريكس، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة

1985، ص 38.

[†] العامري، الأمد على الأبد، ص 70.

اليوناني الشهير وأحد الفلاسفة الذين وصوفوا بالحكمة كان على صلة بالوحي، حيث كان يلتقي بأتباع النبي سليمان، إذ يقول العامري: إن هذا الفيلسوف كان يختلف بمصر إلى أصحاب النبي سليمان بن داود عليهما السلام، حين انجلوا إليها من الشام، وقد تعلم الهندسة من المصريين، وتعلم علوم الطبيعة والعلوم الإلهية من أصحاب سليمان، ونقل هذه العلوم الثلاثة إلى بلاد اليونان، ثم استخرج بذكائه علم الألحان حسب النسب والأعداد، وادعى أنه استفاد هذه العلوم من مشكاة النبوة*. وهو هنا ينفي أن يكون فيثاغورث نبياً، إنما يصفه بأنه مجرد متلق عن أصحاب نبي الله سليمان.

ذهب بعض الغربيين إلى أن معلومات العامري وعلماء الشرق عن مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ظنية، وأنها مستقاة من أقوال موضوعة، وربما نشأت في الشرق ذاته ثم حاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين^أ. إلا أن هناك باحثين غربيين آخرين يذهبون إلى أن الفلاسفة المسلمين كانوا على معرفة صحيحة بهؤلاء الحكماء. بل يؤكدون ما ذهب إليه العامري في هذه النقطة، فقد أسس فيثاغورث ما يشبه بطائفة دينية، ويبدو أنه كان صاحب أهداف سياسية إلى جانب أهدافه الدينية والفلسفية. ومع ذلك فقد استطاع من بقي من أفراد تلك الطائفة أن يستمروا في نشر تعاليمهم في بلاد الإغريق ذاتها، وكان سقراط يعرف بعض هؤلاء الأفراد^ب. وكلا الرأيين قد يكون فيه بعض الصحة؛ حيث إن الفلاسفة المسلمين أضافوا بالفعل بعض آراء وأفكار الشرقيين إلى الفلسفة اليونانية، كما أنهم كانوا على علم كبير بما وصلهم عن هؤلاء الفلاسفة قبل سقراط. ولو تتبعنا رؤية الفلسفة اليونانية عند الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا وابن رشد فسنجد هناك إضافات ومساهمات كبيرة من هؤلاء أضيفت للفكر الفلسفي اليوناني خلال شروحيهم لها،

* العامري، الأمد على الأبد ص 71.

^أ ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 26.

^ب وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية للعلماء للكتاب، 1985، ص 19.

دون أن يحدد الفلاسفة المسلمون أنهم أنفسهم أصحاب هذه الآراء وتلك الأفكار وكذلك ربما فعل العامري أحياناً.

فحين يتحدث العامري بشيء من التفصيل عن فيلسوف يوناني وهو سقراط ولد حوالي 469 ق. م. ت 399 ق. م يحاول إثبات أن سقراط قد اقتبس الحكمة من فيثاغورث السالف الذكر، ثم ليؤكد صلة الوحي الشرقي بالعقل اليوناني الغربي. وإذا كان أفلاطون يعد أحد أهم المدافعين عن سقراط وفلسفته وهو كذلك أستاذ أرسطو، يصبح كل الفلاسفة اليونانيين على صلة بالوحي. وتلك في الحقيقة الفكرة الرئيسة التي ضمنها كتابه الأمد على الأبد. وهذا الاستنتاج في الحقيقة فيه بعض المبالغة، ثم هل قنع العامري بتلك الصلة بين الوحي الذي كان مهبطه ببلاد الشرق وبين الفلاسفة اليونانيين؟ في الواقع لم يكتف بذلك، بل حاول استعراض آراء ومذاهب الفلاسفة القدماء، لكي يبين أن هذه الآراء والمذاهب إنما تلتقي مع ما جاء به الوحي الإلهي من خلال بيانه أن الوحي لا يعارض الحكمة.

فالغرض من اقتباس الحكمة عند العامري هو إصلاح النفس الحسية. والغرض الأهم والأساسي من تلك الحكمة هو إصلاح القوة الاختيارية لتصير أفعال الإنسان مؤداة بحسب الفضيلة، ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة. فيسلم من المعاصي ومن التقليد، كما أنها تعمل على تأديب الشهوة والغضب ليدعنا للعقل في الهوى والتمنى[†]. والعامري يرى أن ميزة الإسلام أنه دعا إلى الهداية للحكمة الإلهية وتحقيق مبادئها، وذلك ليهتم المسلمون باقتباسها والتوسع في معالمها الروحانية، فتجل وتعظم بها مراتبهم عند الخلق، ويبقى لهم الذكر في العواقب[‡].

⁷² Platon, apologie de Socrate, traduction, présentation et notes de Bernard Piètre et Renée Piètre, éd, Le livre de poche, Librairie Générale Française, Paris, 1997. voir, l'analyse de p. 17à p. 32.

[†] العامري، الأمد على الأبد، ص 91.

[‡] العامري، كتاب الإعلام بمنالقب الإسلام، ص 176.

فالترقّي العقلي هو تسام روحي -عند العامري- ومن هنا تلتقي الشريعة مع الحقيقة^{*}. لهذا "اتفق المتدينون والحكماء على أن النفس متى تنسبت بشهوات بدنها، وأبطلت سلطان عقلاها، فقد استوجبت عقوبة الله عز اسمه بالآفات الحسية والآلام الطبيعية"[†]. كما حاول العامري أن يبرز أن النفس الناطقة الحكيمة هي نفس إلهية قريبة من السمو الروحي، وذلك عبر أربعة فصول من كتابه الأمد على الأبد، وذلك بدءاً من الفصل الثامن حتى الفصل الحادي عشر. وقد يصل الإنسان -عند العامري- إلى الكرامة متى استطاع أن يفلت من شهوات الجسد الجسمية[‡]. لهذا "فالغرض الأخص من النفس النطقية هو أن يصير الإنسان صالحاً لخلافة الله تعالى في عمارة العالم السفلي مدة من الزمان، ثم يصير زينة للعالم العلوي على الأبد"[§] والعامري هنا يقرب بين رأي المسلمين في الغاية من الخلق وبين اليونانيين، حيث يؤمن المسلمون بأن الغاية من الخلق هي استعمار الكون وخلافة الله فيه، فإن أصابوا دخلوا الجنة وأصبحوا عرساناً لهذه الحياة الأبدية، وكذلك اليونانيون الذين يرون أن النفس الإنسانية متى اتصفت بفضائل (الحكمة والشجاعة والعفة) نالت مرتبة السمو الروحي واتصلت بالملكوت وبالعالم العلوي.

ليس هذا فحسب بل إن الوحي الإلهي - حسب رؤية العامري - بُني على منهاج تصدق به النفس الناطقة (العاقلة الحكيمة)، وتدرج مع الإنسان من الظلام الدامس إلى الضوء المسفر ليترقى به "الإنسان من طبائع البهيمية إلى رونق الحكمة، بل من العالم السفلي إلى العالم العلوي، ولهذا قيل إن الإنسان ديني بالطبع"^{**}. والحكماء قد أعدوا القوانين التي يستعان بها على استتارة الفكر، فأقاموا القوانين مقام الموازين العادلة التي يؤمن الارتياح في صدقها وصحتها،

* العامري، الأمد على الأبد، ص 96-98.

† العامري، المرجع السابق، ص 99.

‡ العامري، المرجع السابق، ص 130.

§ العامري، المرجع السابق، ص 131.

** العامري، المرجع السابق، ص 93.

وهي الصناعات الأربع التي يدور عليها علم المنطق، وهي التقسيم والتحديد والتحليل والبرهان، فتلك القوانين إضافة إلى وجود قوة في الفهم تمكن الإنسان من إصابة الحق في الاعتقاد والعمل*. وبذلك يلتقي الوحي الإلهي الصحيح مع العقل الحكيم السليم.

وبالرغم من محاولة العامري السابقة في إثبات تقارب الوحي مع العقل فإنه حاول أن يلتزم الحيطة قدر الطاقة. فلم يثنه الهدف الذي يسعى إليه عن أن يبين مدى الاتفاق والاختلاف بين آراء الفلاسفة اليونانيين وحقائق الشريعة. ولم يخف العامري أن هناك بعض الآراء عند بعض الفلاسفة تخالف حقائق الشريعة الإسلامية، ومن ثم كان دقيقاً في المقارنة والموازنة والنقد، فما وجده من هذه الآراء متفقاً مع حقائق الشريعة الإسلامية التي مصدرها الوحي الإلهي نص عليه ومدحه، وما وجده مخالفاً لهذه الحقائق نص عليه أيضاً وعابه. إذ إنه التزم الحق كما كان يراه، بل الحق هو ما يسعى إليه، وليس له من هدف سوى إفادة المجتمع الإسلامي من نتائج منجزات العلم والعقل الإنساني.

أما ما يبدو من خلاف بين بعض الآراء وحقائق الشرع فإن ذلك لم يثن العامري عن الاستمرار في التوفيق بين تلك الآراء والشرع الإسلامي، بل يثبت أن الخلاف من طبيعة الأشياء. فإن الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد بل حتى بعض العلماء في داخل التخصص الواحد يثبت بينهم الخلاف، فالاختلاف من طبيعة الأشياء. تلك كانت وجهة نظر العامري التي حاول أن يسير عليها. ولكي يثبت أن اليونانيين إلهيون ومتصلون بالوحي السماوي أخذ يفسر رؤيتهم لمصدر الكون وخالقه، لهذا أخذ يسرد رؤية الفلاسفة اليونانيين في ذلك وقيل أن نرى رؤية العامري يجب أن نوضح أن هناك ثلاث رؤى تحكم فكرة انبثاق الكون عن الموجد:

الأولى وهي نظرية أرسطو، التي تقول: إن خروج العالم تم عن طريق

* العامري، الأمد على الأبد، ص 93.

التحريك^٥، فالمحرك الأول حرك الهيلولي القديمة حركة شوقية، فتلك الهيلولي الأولى تحركت عاشقة لموجودها، والموجد في هذه الحالة ليس خالفاً إنما هو مجرد محرك^٦. ولهذا كان يرى أن العالم قديم مع الذات، وأن تعلقه بالذات تعلق الحركة والفعل، وليس تعلق الإنشاء من عدم.

والثانية وهي نظرية الفيض كما جاءت عند أفلوطين، وتبعه الفلاسفة المسلمون فيها، وملخصها أن الموجد مجرد عقل، وعن طريق تفكير هذا العقل فاض عنه العقل الأول، وعن طريق فكر هذا العقل فاضت عنه النفس، وهكذا إلى آخر الوجود العقلي. فالتفكير هو الوظيفة الوحيدة لهذا الموجد، وهو يفكر دائماً، وتفكيره الدائم في ذاته لكونه واجب الوجود لذاته "لا حاجة له إلى الكائنات التي صدرت عن وجوده وهو يتجاهل العالم المخلوق. إن الواحد مستحيل على التعريف وأنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عدداً من الألفاظ كائنة ما كانت"^٧. وبذلك يفيض من الواحد العقل كما يفيض النور عن الشمس وهذا الفيض يتم نتيجة لتفكير الواحد في ذاته، كما يفيض عن العقل النفس وتلك النفس يفيض عنها الكائنات الحية، حيث يكون لها جانبان "جانب باطن يمس الناموس (العقل) وجانب آخر يواجه العالم الخارجي، وهذا الجانب الثاني مرتبط بحركة نازلة تولد النفس خلالها صورة، وما صورتها هذه إلا الطبيعة وعالم الحس"^٨. والفكرة مبنية على مفهوم الجود الإلهي الدائم فالله تعالى جواد والجود عين ذاته^٩.

^٥ Richard Bodéüs, Aristote, in Gradus philosophique, dirigé par Laurent Jaffro et Monique Labruno, éd. Flammarion, 4^e édition, Paris 1996. p. 38, 39.

^٦ De la Métaphysique d'Aristote, suivi d'un essai de traduction du premier et du douzième livres de la Métaphysique, by: Victor Cousin, éd. Chez La Dérange Librairie, deuxième édition, Paris 1958. p.132-135

^٧ برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1 ص 422، 423.

^٨ برتراند راسل، مرجع سابق، ص 75.

^٩ د. حسن عبد الطيف الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية بدار الثقيلة

أما الرؤية الثالثة فقد وردت في الكتب السماوية، وهي تقول بأن الخالق قد خلق الكائنات من لا شيء وأوجد العالم من العدم. (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ).⁴⁵ وإن كان القرآن والسنة النبوية لم يفصحا عن كيفية هذا الخلق بالتفصيل، وربما يعود ذلك لكون الإسلام ينحو نحو ما يدور تحته عمل، وليس ما يدور في فلك المعرفة لذات المعرفة " فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكري الغرب هو (العلم)، فمحور المواجهة عند المفكر العرب هو الأخلاق"⁴⁶ أي الجانب السلوكي العملي، وليس الجانب المعرفي النظري في حد ذاته. ولهذا وجدنا أبا الحسن العامري يقول: إن العقل المختص بالجواهر الإنسي هو أن يعرف الحق. ويعمل بما يوافق الحق⁴⁷ وتلك هي ذاتها فكرة الكندي في رسالته عن الفلسفة الأولى التي وجهها إلى المعتصم "إن أعلى الصناعات الإنسانية صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق"⁴⁸.

ومع كل ذلك تأثر العامري بالفلسفة اليونانية وحاول التوفيق بينها وبين الإسلام في تلك النقطة، حيث أيد العامري فكرة أرسطو بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" ثم التقدير الإلهي بحسب الإيجاد لهذه الأصناف كلها يفتن إلى أقسام ثلاثة: وهي الإبداع والصنع والتسخير، واسم الخلق يعمها كلها. فأما الإبداع فهو اختراع الشيء لا من مادة ولا بزمان، وبه يتعلق وجود المبادئ، وأما الصنع فهو تأخير الهولي المخترع بالصورة المبتدعة، وبه يتعلق وجود

العربية، 1998م، ص 45.

⁴⁶ سورة الروم، الآية 27.

⁴⁷ د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت

1990، ص 57.

⁴⁸ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص 73.

⁴⁹ الكندي، رسائل الكندي، مرجع سابق، ص 97.

الأجسام. وأما التسخير فهو سياقة الشيء إلى الغرض المختص به، إما طوعاً وإما قهراً، وبه يتعلق وجود اللواحق بها".^{*} وبشرح العامري هذا لتلك المصطلحات الثلاث: الإبداع والصنع والتسخير على أنها جميعاً تؤدي إلى معنى واحد وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - والتي قال بها أرسطو - يكون العامري قد أظهر أن أرسطو يتفق مع الشريعة الإسلامية في هذه النقطة.

وفي الحقيقة إن نظرية أرسطو في التحريك يشوبها التناقض؛ وذلك لكونه يذهب إلى أن العالم متناه من حيث الجسم في المكان، وذلك على أساس أن العالم جسم، ولكي يكون الجسم جسماً لا بد أن يكون محدوداً بسطح، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له لأن اللا متناه لا يوجد أبداً. ومن هنا تبدو نظرية أرسطو متناقضة، ومع ذلك يقارب العامري بينها وبين المفهوم الإسلامي لموجد الكون وصانعه. كما أن نظرية أفلوطين في الحقيقة ما هي إلا خليط بين أفكار اليونانيين: فيثاغورث وأرسطو وأفلاطون وكذلك الفلسفة الإشراقية الشرقية لكل من الفلسفة المصرية والهندية والفارسية[†]؛ حيث درس على يد أمونيوس سكاس (175م-250م) الذي ولد مسيحياً ثم ارتد عن المسيحية واعتنق أفكار الفلسفة اليونانية عن الإله والكون. هذا إضافة إلى أن أفلوطين قام برحلة إلى بلاد الشرق وبخاصة بلاد فارس[‡]. وبالتالي فصلته بالوحي السماوي الذي كان بارزاً في الشرق لا تقتصر إلى ليل، بل هي أرسخ قدماً من صلة اليونانيين السابقين ببني إسرائيل التي حاول العامري إثباتها.

كما أن مذهب أنبازقليس في المعاد أنه كان يقول بالمحبة والغلبة، ومعناها أن جوهر النفس ذو معنيين: أحدهما الطبع والآخر العقل، وبذلك هو لا يرى أن هناك حساباً؛ لكون كل واحد من الطبيعيتين سيعمل بحسب إحدى هاتين

* العامري، التقرير لأوجه التقدير، ضمن رسائل العامري، ص 311.

† ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ص 276.

‡ أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، ص 98.

التركيبيتين، فلا يحاسب أحد على ما ركب فيه*. وهذا هو مذهب الجبرية الذي يخالفه جمهور علماء الإسلام. فكيف يكون أنباذقليس قريباً من الوحي عند الشرقيين على هذا النحو الذي يقول به العامري؟! والوحي يخالف هذا الأمر من جوانب كثيرة، حيث يذهب إلى أن الإنسان مسئول عن فعله "كل نفس بما كسبت رهينة"، وأنجزاء من جنس العمل، وإلا ما كانت هناك فائدة من الجنة والنار، والعقاب والثواب التي ذكرها الوحي بكثرة وشدد عليها، ثم إن هذه الفكرة تعتمد على مذهب وحدة الوجود التي قال بها الفلاسفة الإشراقيون، ربما قبل هذا الفيلسوف ثم تبعهم بعض المسلمين كابن عربي في الفتوحات المكية وفصوص الحكم. ولهذا يخالف الباحث العامري في تلك المسألة.

ثم يحاول العامري أن يؤكد على أن العقل وسيلة لمعرفة الذات العلية، وهو هنا يتوافق مع فكرة ابن طفيل فيما بعد، حينما نص على ذلك في قصته الرمزية (حي بن يقظان). فيذهب العامري إلى أن الترقى العقلي وسيلة لمعرفة الحق الأول وبخاصة عندما يقول: "إذا كان البدن مفتقراً في مصالحه إلى تأثير الطبيعة، وكانت الطبيعة مفتقرة إلى تدبير النفس، وكادت النفس مفتقرة في اختيارها إلى إرشاد العقل، ولم يكن فوق العقل فاتح إلا الهداية الإلهية، فبالأحرى أن يكون المستعين بصريح العقل في كافة المصارف مشهوداً له بغبطة الاكتفاء بمولاه، وأن يكون التابع لشهوة البدن المنقاد لدواعي الطبيعة والمؤاتي لهوى النفس إذا لم يكن مستمسكاً بموجب العقل بعيداً من مولاه، ناقصاً في رتبته، فإذا لا خيروره لمن لزم الأوائل الكثيرة ولم يترق بعقله إلى الحق الأول"[†]. وبذلك فالعامري يرى أن اليونانيين استطاعوا حتى بدون الوحي أن يدركوا الحق الأول. وحين يظهر جلياً اختلاف الفلاسفة اليونانيين في الفاعل الحقيقي أهو الإله بذاته أم عن طريق جسم أثري يلهمه الله فعل ذلك، يوفق العامري بين آرائهم هذه وبين الدين الإسلامي في فهمه لمسألة الرسول

* العامري، الأمد على الأبد، ص 80.

† العامري المرجع السابق، ص 82.

والوحي، ويذهب إلى أن " الدين الإلهي قد ينسب إلى الرسول المبعوث به وإن كان منسوباً إلى من بعثه -جل ربنا وتعالى- وجراحة نصل النشابة قد ينسب إليها وإن كانت منسوبة إلى الرامي، وليس هناك خلاف في أن المدبر للأفلاك والكواكب هو الله جل جلاله، إما بحسب الأمر على ما ذهب الفرقة الأولى إليه، وإما بحسب الخلق على حسب ما ذهب الفرقة الثانية إليه".^{*} وهكذا يوفق العامري بين الفلاسفة اليونانيين في التنازع فيما بينهم في مسألة الفاعل الحقيقي أهو الله ذاته أم من يخلقه كأداة لفعل ذلك من جانب، كما يوفق بين الدين الإسلامي وبينهم من جانب ثان في مسألة قبول الوسيط عن الخالق جل في علاه وهو الرسول أو الملاك.

ولما سار العامري مع الفلاسفة اليونانيين شوطاً طويلاً من التقارب وبخاصة في مسألة الفيض والعقل الفعال التي قالوا بها، وحاول العامري جاهداً في هذه المسألة أن يفهم مرادهم في كثير من القضايا، إلا أنه وجد نفسه في تعارض مع حقائق الوحي الإلهي التي يسلم بها، فأخذ يستثني عقول الأنبياء والأئمة الراشدين من هذه النظرية، وذهب إلى أنه هناك "من العقول ما هو عقل إلهي؛ لأنه يقبل من الفضائل المستفيضة بحسب التنزيل ممن له الأمر -عز اسمه- قبولاً أولاً في نهاية القوة، وتلك عقول صفوة البشر وهم أرباب الشرائع من الأنبياء عليهم السلام. ومن العقول ما هو عقل فقط؛ لأنه لا يقوى على قبولها إلا بواسطة تلك العقول الأولية وتلك عقول الأئمة الراشدين"[†]. وتلك محاولة من العامري للإفلات من مسألة تفضيل الفيلسوف على النبي التي وقع فيها الفارابي[‡] وابن سينا[§] إذ إن

* العامري، التقرير لأوجه التقدير، ص 314.

† العامري، الفصول في المعالم الإلهية، ص 369.

‡ انظر تفاصيل تلك الفكرة عند الفارابي في كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1968، ص 50.

§ بعد رأي ابن سينا في تلك المسألة من الأمور المشهورة، لكنه يمكن فهم المسألة عنده على أنها ليست تفضيل الفيلسوف على النبي حيث النبي يجمع بين الفلاسفة والدين في حين يقف الفيلسوف عند القوة العاقلة فقط وهذا ما يبرز تقارب ابن سينا مع الصوفية المتلمسين كحمي

الفيلسوف يدرك الحقائق بالقوة العاقلة بينما يدركها النبي بالقوة المتخيلة، ومن ثم تكون مدركات الأول عقلية خاصة، بينما تكون مدركات الثاني مشوبة بالحس. بل إن العامري جعل صفاء العقول النبوية فوق سائر العقول البشرية، ومع ذلك فإنه جعل إيجابية تلقي الوحي إنما هي من جانب النبي أو الرسول صاحب العقل القوي، وتظل السلبية هي طابع الموحى أو المفيض. ومن هنا يمكن القول إن العامري وقف في موقف وسط بين الكندي من جهة والفارابي وابن سينا من جهة ثانية في هذه المسألة.

ومع كل ذلك فقد نجح العامري بمنهجه الموضوعي وفكره الثاقب أن يرى في الفلسفة اليونانية مبادئ إنسانية عظيمة ومفيدة، وأن الشرع الإسلامي لا يناقضها في كثير من المسائل، بل هما ينبعان من معين واحد ألا وهو الوحي السماوي، ومن خلال الصلة التي كانت بينهما عبر الديانات السابقة على الإسلام، وبصفة خاصة الصلة التي كانت بين اليونانيين وبني إسرائيل.

والواقع أنه إذا كان هناك مأخذ على العامري في تلك النقطة فهو إصراره على الصلة المباشرة بين الفلاسفة اليونانيين والدين الشرقي، وبخاصة مسألة لقاء بعضهم مع لقمان الذي يصعب إثباته بالحجج التاريخية. وكان يكفيه في تلك المسألة إثباته لعلاقة اليونانيين عامة ببني إسرائيل، حيث إن بني إسرائيل لا بد أنهم قد التقوا عبر تاريخهم الطويل بكثير من الشعوب والأمم، ولا بد أن هناك تأثيراً حدث بين هؤلاء وأولئك دون أن نحدد بدقة ذلك التأثير والتأثر، والذي يعد إنكاره من قبيل المستحيل في ضوء أن معارف الإنسان تأتي من المحاكاة والمقاربة والتجريب للطبيعة والكون. فإذا كانت تلك المحاكاة للطبيعة والكون، ليس من الممكن أن تكون بين البشر أيضاً، وهي أولى وأسهل وأقرب؟!.

الدين ابن عربي والسهوردي المقتول، انظر تفاصيل تلك المسألة عند ابن سينا، في كتابه، إثبات النبوات، تحقيق ميشال ميروموره، بيروت، 1968، ص 45، 47.
د. محمود سلامة التوفيق بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص 207.

ثم إن الفائدة التي قصد إليها العامري من إثبات أن فلاسفة اليونان كانوا على صلة بالوحي هي تقريب تلك الفلسفة ذاتها للبيئة الإسلامية الناهضة حينئذ؛ حتى يفيد منها المسلمون ومن مناهجها في استنباط قواعد العقل واستنتاج خصائص العلم. ومن هنا كان يمكنه أن يقدم ما فيها من فائدة في هذه النواحي دون أن يثبت صلتها بالوحي، بل ربما- في رأي الباحث- تكمن قيمتها التاريخية في أن أناساً بلا سند سماوي قد أبدعوا في العلم والفكر وأنتجوا نتائج حسنة ومفيدة، أفلا يكفي للمسلمين وهم مستندون إلى الوحي أن يبذلوا قصارى الجهد للقيام بواجبهم في خدمة الإنسانية باستنباطهم أدوات العقل من خلال الوحي وباستنتاج خواص العلم من إشارات الوحي وغيره؟!.

لكن يجب القول أيضاً إن قراءة هذا التراث الإنساني كانت ذات فائدة كبيرة لفهم التراكم المعرفي الإنساني ذاته، وربما لهذا بذل الفلاسفة المسلمون ومن بينهم العامري هذا الجهد؛ لكي يقبل المسلمون هذا التراكم المعرفي، ولما صعب قبول هذا التراكم عند جمهور المسلمين؛ لكون أصحابه على غير هدىً ودين أراد العامري أن يبين تقارب هؤلاء بالوحي ذاته، وبالتالي يمكن الاستفادة منهم عند جمهور المسلمين. ومن خلال ذلك يمكن فهم محاولة العامري ومن سبقه أو لحقه، بل تعد بهذا الوعي غاية في الأهمية، وبخاصة إذا تنبهننا إلى أن هناك من بيننا الآن من يرفض الآخر دون فهمه أو الاستفادة منه، فقط لكونه ليس على دينه أو ليس من حزبه، وتلك أكبر الكوارث على التراكم المعرفي الإنساني بصفة عامة وبالمسلمين لكونهم ضعفاء، وهم في حاجة إلى فهم الآخر وما أنتجه من علم ومعرفة بصفة خاصة.

المبحث الثالث

رؤية العامري النقدية للفلسفة اليونانية

في هذا المبحث نحاول أن نبرز مدى تأثير العامري بالفلسفة اليونانية، وكذلك الكشف عن رؤيته النقدية تجاه هذه الفلسفة، وبخاصة في هذه النقطة التي هي موضوع البحث، فليس هناك من بين المفكرين من لم يتأثر بغيره سلباً أو إيجاباً، والعامري قد أحب الفلسفة اليونانية ونتائجها العقلية كما هو واضح من مؤلفاته، لكنه كمسلم واع للإطار المرجعي للإسلام حاول أن يوفق بين الإسلام بمنطلقاته الفكرية وأطره المرجعية، وبين ما جاء في الفلسفة اليونانية، مثله مثل أستاذه الخازن أو أستاذ أستاذه الكندي، وهؤلاء الثلاثة من بين الفلاسفة المسلمين قد ساروا في هذا الاتجاه بوضوح، مما حدا ببعض الباحثين أن يطلقوا على الكندي أنه ليس بفيلسوف إنما هو مجرد متكلم معترلي، وبالتالي كل هذا التيار المشائي لم يرق عندهم إلى درجة الفلسفة، كما بانّت وظهرت عند التيار الثاني من الفلاسفة المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم ممن أيد بقوة الإطار المرجعي للفلسفة في فهم الدين وليس العكس.

وقد أظهر الباحث خلال المبحثين السابقين كيف أن العامري يصوب آراء الفلاسفة اليونانيين إذا جاءت متفقة مع العقيدة الدينية عنده، ويخطئها إذا جاءت غير متفقة مع تلك العقيدة. وإن كان مقياس الخطأ والصواب عنده على أساس عقلي، وليس على أساس تعصب ديني أو مذهبي؛ إذ إنه يسلم سلفاً بأن حقائق الدين تتفق مع العقل، كما هو شائع عند الفلاسفة المسلمين، وبخاصة ابن رشد.

وفي بداية هذا المبحث يجب أن نبين موقف المسلمين من الفلسفة اليونانية، وبخاصة في العصور الأولى للإسلام حتى عصر العامري؛ لكي يظهر لنا موقف العامري من الفلسفة اليونانية، فمنذ عصر الترجمة في القرن الثاني

في الواقع أن هذا الرأي يجافي الحقيقة حيث إن الكندي بحث أبقى مسائل الفلسفة وكان الحس الفلسفي عنده يفوق النزعة الكلامية التي كانت في عصره.

الهجري حتى اليوم وقف بعض المسلمين موقف عداء مع الفلسفة اليونانية وعلومها وعدما بعضهم على خلاف جوهرى مع الدين^{*}، فلهذا رفض كثير منهم أن يكون هناك تقارب من أي نوع بين الدين والفلسفة اليونانية التي جاءت من أناس وثنيين وهم اليونان، وعبر مترجمين نصارى وغير مسلمين، وبخاصة ابن الصلاح الذي جعل من تمنطق فقد تزندق، كما أن هناك ممن اشتغل بالفلسفة من كان يغض من الدين والعلم به، مما أدى إلى ظهور رد فعل معاكس من المدافعين عن الإسلام وعلومه، فلما رأوا أن من يدعي العلم بالفلسفة يقرن علمه هذا بالغض من الدين وقيمه في المجتمع تصدوا للفلسفة وللمشتغلين بها حفاظاً على الدين وحقائقه، ونظراً لعلو شأن الفلاسفة الحقيقيين بين الأمم لما ابتكروه من وسائل نافعة للإنسان صار راسخاً في عقول كثير من البشر أن ما ينسب إلى الفلاسفة من مخالفتهم للدين حق لا يقبل نقاش، فقبل هذا الرأي بعض الناس وكفروا بالدين وحقائقه، كما فعل الدهريون في الماضي والملحدون في الحاضر مروراً بالمتشككين في كل عصر ومصر.

أما العامري فإنه كان يرى أن السبب وراء موقف هؤلاء وهؤلاء في المجتمع الإسلامي أساسه الجهل عند الذين يدعون العلم بالفلسفة أو بالدين على حد سواء، فهم ليسوا على علم حقيقي بأي منهما؛ لأن الحكمة التي هي الفلسفة لا تعني مخالفة الدين ولا عداوته، فهي هبة من الله عز وجل، ولا يوصف بالحكمة إلا من آمن بوجود الله تعالى، أما من لم يقر بوجود الله فليس بحكيم، مهما ألم بأطراف من علوم الحكمة[†].

لكن موقف النقد للفلسفة اليونانية لم يظل مجرد نقد عام قائم على الرفض لما هو دخيل، بل أخذ يظهر النقد من خلال شرح تلك الفلسفة وأغراضها عند ابن

* مقدمة أحمد لطفي السيد للترجمة العربية لكتاب أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2008، ص 48.

† د. محمود سلامة، التوفيق بين الدين والفلسفة عند أبي الحسن العامري، مكتبة القدس، صنعاء 1995، ص 132.

سينا وابن رشد، فقاما بشرح وبتصحيح كثير من المفاهيم الطبيعية والرياضية والعلمية الطبية لكتب أرسطو. لكن مع ذلك كان معظم هؤلاء - خلا ابن تيمية والغزالي - يدافعون عن الفلسفة اليونانية كإطار معرفي يمكن الجمع بينه وبين الإسلام، دون أن يحيف طرف على طرف، كما جاء في فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال لابن رشد⁴. وإن كان كتاب ابن رشد هذا أكثر وضوحاً في تلك المسألة.

ثم أخذ يظهر النقد المنهجي للفلسفة اليونانية في صور نقدية ومنهجية لبعض قضايا الفلسفة والمنطق من قبيل النقد الداخلي، وليس فقط الرفض العام الذي بني على العداة لما هو غريب ودخيل على الثقافة الإسلامية أو ما ليس من نتاج هذه العقلية الإسلامية الخالصة، فظهر نقد المنطق الأرسطي لابن تيمية في الرد على المنطقيين، وظهرت كتب الغزالي التي تبين ما في الفلسفة اليونانية من عوار وقصور، وبخاصة في كتابه تهافت الفلاسفة.

ويعد العامري من الفلاسفة المسلمين الذين سعوا إلى فهم الفلسفة اليونانية في ضوء القاعدة العلمية التي رسخها الإسلام، وهي أن الإفادة من الآخر وتعلم ما عنده من الحكمة وأصناف العلوم فضيلة يسعى إليها المسلم (يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ تَرَجَّاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)⁵، والحكمة - كما قال النبي ﷺ: ضلالة المؤمن فأتى وجدها كان أحق الناس بها⁶. وقول النبي ﷺ: "مَا مِنْ خَارِجٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتٍ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ إِلَّا وَضَعَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا بِمَا يَصْنَعُ"⁷، وغير ذلك من الآثار التي ترغب المسلم في حب العلم وطلبه

⁴ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق د. محمد عمارة، الهيئة المصرية للعلمة للكتاب القاهرة، د. ت.

⁵ سورة المجادة آية 11.

⁶ محمد ابن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، المشهور بسنن الترمذي، تحقيق أحمد محمود شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ج 5، ص 51.

⁷ مسند الإمام أحمد، من حديث صفوان بن عسال.

وتحصيله من أي مكان ومن أي أمة من الأمم؛ لأن ذلك من شأنه أن يدفع الأمة إلى تحقيق رسالتها لخدمة الإنسانية دون تعصب أو انغلاق.

وهذا ما يبدو جلياً في فلسفة العامري تجاه الآخر، فرغم أن الدين عند العامري ذو شأن وشأو فهو لا يقبل فيه مساومة، ورغم أن الفلسفة - عنده - نتاج عقلي بشري يمكن أن يحمل الصواب والخطأ فإن العامري يدعو إلى بذل الجهد والترقي والفهم والمعرفة في هذا الميدان؛ لأن الناتج الفلسفي العقلي لم يقف عند أمة من الأمم كما لم يقف عند فترة من الفترات، فالعلم يعطي - حسب العامري - كل من يبذل فيه جهداً مخلصاً، أي كان دينه، وأياً كانت جنسيته، ولهذا يقسم العلوم إلى "العلوم الملوية (أي دينية) والعلوم الحكمية (أي فلسفية)، وأرباب العلوم الملوية هم المصطفون من الأنبياء - صلوات الله عليهم - وأرباب العلوم الحكمية هم المرتضون من الحكماء، وكل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي"[†].

ويأخذ العامري في كتابه الإعلام بتوضيح فوائد العلوم الحكمية ويحددها في فوائد ثلاث: أحدها الأُنس باستكمال الفضيلة الإنسانية؛ باستيلائه على حقائق الموجودات، والتمكّن من التصرف عليها، والثاني الخلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع جل جلاله من أصناف الخليفة والتحقق لعلها ومعلولاتها، وما تتصل به من النظام العجيب والرصف الأنيق، والثالث الارتياض في مطلب البرهان على الدعاوي المسموعة والسلامة من وصمة التقليد للمذاهب الواهية. ثم أخذ يسرد أصناف العلوم الحكمية من الرياضيات والطبيعات والإلهيات والمنطق وغيرها[‡]. كما أن المطلع على كتب العامري يدرك أن هذا الفيلسوف قد استوعب أرسطو ومذهبه الفلسفي، وهو ما يظهر جلياً من خلال كتابه الأمد

* هناك بعض الآثار التي تنسب لنبي عليه السلام وإن كانت ضعيفة إلا أنها ذات أثر دلالي كبير من مثل: طلب العلم فريضة، واطلبوا العلم ولو في الصين، وغير ذلك.

† العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص 80.

‡ العامري، الإعلام ص 83، 84.

على الأبد حيث يقول: "أما مذهب أرسطو فقد أورثنا جملة في كتابنا الملقب بالعناية والدراسة".* ليس هذا فحسب بل ينعى العامري على المتكلمين الذين يرفضون المنطق فيقول: "إن قصور أفهام المتكلمين عن معاني الكتب المنطقية غير دال على فسادها"[†]، ويعرف المنطق بأنه الآلة العقلية التي "تكمل بها النفس الناطقة التمييز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير والشر في الأبواب العملية"[‡]. ومن خلال ما سبق يتبين لنا اهتمام العامري بالفلسفة ومباحثها الثلاثة: المعرفة وكذلك الوجود والطبيعة، ومبحث القيم من حق وخير وجمال.

كما نجد أن العامري في رؤيته النقدية للفلاسفة اليونانيين يجمع بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو في سياق واحد، وكان يهدف من ذلك أن يبين أن ما جاءت صورته توحى بالتناقض من حيث الظاهر عند أفلاطون حاول أرسطو أن يزيل أسباب هذا التعارض بالشرح والتفسير والتأويل. ومن أمثلة ذلك ما جاء متعارضاً عند أفلاطون مسألة قدم العالم التي أورد فيها رأيين متناقضين، أحدهما يقول فيه بقدم العالم والآخر يذهب فيه إلى أن العالم مكون، وأن الباربي أبدعه من لا نظام[§]. وينسب العامري هذين الرأيين لأرسطو.

كما يحاول العامري أن يبرز الغموض والوضوح في الفلسفة اليونانية**، وبخاصة في مسألة الصانع الموجد للعالم التي جاء الغزالي بها فيما بعد، ورأى فيها أن الفلاسفة يلبسون على العامة بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه، وإن العالم صنعه وفعله، وأن ذلك مجرد مجاز عندهم وليس بحقيقة^{††}. غير أن

* العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص 86.

† العامري، المرجع السابق، ص 90.

‡ العامري، المرجع السابق، ص 91.

§ العامري، المرجع السابق، ص 83.

** العامري، الأمد على الأبد، ص 85.

†† الغزالي، تهافت الفلاسفة، طبعة زخائر العرب 15، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ص

العامري شعر بتعارض آراء هؤلاء الفلاسفة في التوحيد والمعاد وفي قنم العالم وحدوثه وفي قدم الأرواح وحدوثها، ومن هنا بذل مجهوداً ذهنياً ليثبت عكس ذلك، وأخذ على عاتقه إثبات أن الفلاسفة كانوا في آرائهم تلك غير متعارضين مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وأي معارضة تظهر من ذلك يفسرها رأيهم في الجانب الآخر فيختفي التعارض. فمن يعارضون للشريعة في بعض آرائهم قد يتفقون معها في آرائهم الأخرى، وبالتالي ربما كانت آراؤهم التي لا توافق الشريعة مجرد حكاية عن غيرهم، بدليل وجود آرائهم التي يتفقون فيها مع الشريعة. ومع ذلك لم يتحدث العامري في كتابه الأمد على الأبد عن آراء أرسطو بصفة خاصة في هذه الموضوعات، وقد أشار بنفسه إلى ذلك حين ذكر أن مذهب أرسطو في هذه الموضوعات قد تم بحثه في كتاب آخر، وهو كتاب العناية والدراية*.

ولهذا الكتاب الذي يشير إليه العامري أهمية كبرى؛ حيث يمكن من خلاله أن نقف على رأي العامري في فلسفة أرسطو التي تكاد تكون محور اهتمام الفلاسفة المسلمين، بل هي المناط الأساسي لهم في بحثهم حول الفلسفة اليونانية، وقد أشار العامري -كما ذكرنا سلفاً- ثلاث مرات في كتبه المشهورة التي أخذت طريقها للطباعة في العصر الحديث إلى هذا الكتاب الذي فقد. الأولى في كتابه الأمد على الأبد، والثانية في كتابه التقرير لأوجه التقدير، حيث قال: "أما الصور الإلهية فالإبانة عن شؤونها ووصف الحال في وجدها محوج إلى فحص آخر أجل مما نحن فيه، وقد وقع ذلك في كتابنا الملقب بالعناية والدراية على الاستقصاء"[†]. والثالثة في كتابه الإعلام بمنابح الإسلام، حيث قال: "فأما صناعة الإلهيين فهي مرتفعة عن أن يدرك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد، وهذه القوة تسمى لُبّاً ولب كل شيء خلاصته، وهي صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالمية، ثم التحقق للأول الفرد الحق الذي هو

* العامري، الأمد على الأبد، ص 86.

† العامري، التقرير لأوجه التقدير، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، ص 313.

النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال على السبيل المبرأ من المرية*.

والعامري في الحقيقة يخلط في تقديمه للفلسفة اليونانية بين المذهب الأرسطي ومذهب أفلوطين أو ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة، فمثلاً عندما يشير إلى الصور الإلهية على أنها " المعاني المباشرة للمواد الموضوعة نحو الروح المقدس والنفس الناطقة والعقل الفعال"[†]، ثم يضيف بقوله: "وأما الصور الإلهية فحدوثها معلق بالتقدير الإبداعي"[‡]، فهو يجمع بين مذهبين مختلفين وليس رأيين مختلفين لنفس المدرسة الفلسفية كما كان يظن. ومن هنا يظهر لنا أن العامري قد وقع فيما وقع فيه غيره من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وغيره، عندما كانوا يتحدثون عن أرسطو ومذهبه وهم في الواقع يخلطون بين الفكر الأرسطي والفكر الأفلوطيني (الأفلاطونية المحدثة)، ومن هنا فإننا نأمل أن يكتشف كتابه المفقود (العناية والدراية)، فربما لو وجد هذا الكتاب أمكن بيان هذه المسألة عنده بوضوح، وبخاصة قضية العقل الفعال ومسألة الفيض، ثم لنتثبت هل خلط العامري في هذا الكتاب بين آراء أرسطو وأفلوطين كما خلط هذه الآراء في كتابه (الأمد على الأبد)؟ أو نجح في أن يرصد الفارق الجوهرى بينهما؟!.

وقد حاول العامري بكل وسيلة إظهار أن الفلسفة اليونانية لا تتعارض مع الدين وبخاصة حين يقول: "وإنما أحببنا أن نصف أحوالهم على هذا الشرح لأنهم تكلفوا إتقان صناعة يستعان بها في عمارة البلاد وينتفع بها في مصالح العباد كالطب والهندسة والتدبير والموسيقى وغيرها، وصنفوا فيها كتباً معروفة فوقعت لها التراجم بالألسنة المفتتة وارتضاها نوو الألباب من الأمم وارتفع بمكانها محلهم"[§] وحين رأى العامري أن الفلاسفة يحشون كتبهم بالرموز والألغاز دافع عنهم ذكراً أسباباً ثلاثاً^{**}: الأولى كراهية أن يغوص في أسرار الحكمة ممن

* العامري، كتاب الإعلام بمنابغ الإسلام، ص 89.

† العامري، التقرير لأوجه التدبير، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، ص 312.

‡ العامري، السابق، ص 312.

§ العامري، الأمد على الأبد، ص 76.

** العامري، الأمد على الأبد، ص 85، 86.

ليس لها بأهل فيفضل ويُضل بها، الثاني ألا يتوانى العاشق لها في بذل العناية والجهد لفهمها وبالتالي يبعد عنها الكسلان، أما الثالث: فشحن الطبع باستكداد الفكر وبذل الجهد العقلي.

ثم يذكر العامري سبباً آخر لاهتمامه بالفلاسفة اليونانيين ودفاعه عنهم بأن من كان ينتسب للفلسفة في المحيط الإسلامي لم يكونوا سوى زنادقة يوهمون الناس بعلمهم بالفلسفة، لهذا حين يظهر آراء فلاسفة اليونان سوف يسقط القناع حول هؤلاء المدعين العلم بالفلسفة، ولهذا يقول: "إن أوساخ الزنادقة يصطادون الواحد بعد الواحد من ضعفة العقول ويستدرجونهم ويوهمونهم بأن دين الله تعالى لو كان ذا حقيقة صادقة لكان أولئك مع تكامل عقولهم ووفور أحلامهم أولى بإثاره والتمسك به"، وبذلك يحاول العامري أن يثبت أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، إنما هناك من يستغل صعوبتها على العامة ويصورها هذا التصوير لكي لا ينتفع بها المسلمون. ثم ينعي العامري على بعض العاملين بالفلسفة الذين كانوا يغالطون العامة بخداعهم وزخارف بعض أقوالهم، كما أن شهرة هؤلاء دعت نوي الأفهام إلى التصديق بما استتجوه في مخالفتهم للدين على أنه صواب[†]، وفي الوقت نفسه يصنفون مستويات العقول في فهم وإدراك الحقائق بدرجات متفاوتة ومختلفة، فعند العامري حيث هناك من ينظر إلى أن الحقيقة مصدرها العقل ومن يرى أن مصدرها الحس أو من يرى مصدرها العقل والحس معاً، كما أن هناك من ينفي الحقيقة العقلية والحسية معاً، والعامري يذهب إلى أن الحقائق للصنفين العقلي والحسي[‡].

* العامري، المرجع السابق ص 76

† العامري، المرجع السابق، ص 60، 61.

‡ انظر العامري الأمد على الأبد، ص 59، 60. يقول العامري "ثم وجدنا طبقات الناس يفترون في أبواب المعارف إلى فرق أربع: منهم من يعتقد أن للمدرك الحسي حقيقة وليس للمنتصور العقلي حقيقة، ومنهم من يعتقد أن للمنتصور العقلي حقيقة وليس للمدرك الحسي حقيقة، ومنهم من ينفي الحقيقة رأساً للحسيات والعقليات، ومنهم من يثبت الحقيقة للصنفين معاً" انظر العامري، الأمد على الأبد، ص 59.

وهذا ما يدل على أن الفلاسفة المسلمين فهموا دور الفلسفة في خدمة المجتمع والإنسان، كما يدل على أن الفلاسفة المسلمين أيضاً لم يقتصر دورهم على الوساطة بين الفلسفة القديمة والفلسفة المسيحية بل تجاوزوا إلى ما هو أكبر من ذلك عندما جعلوها وسيلة لخدمة دينهم، فأضافوا لها مجهودهم العقلي بالتفكير في الطبيعة والكون وحياة الإنسان، لهذا كان دور الفلاسفة المسلمين كما يقول بعض الغربيين: "أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى".* حتى لو ظهر أنهم يخلطون بين آراء أرسطو وآراء الأفلاطونية المحدثه.

فإذا كان الفلاسفة المسلمون قد اعتمدوا على كتاب الربوبية لأفلوطين وغيره من كتب الأفلاطونية المحدثه على أنها كتب لأرسطو، فإنهم قد عرفوا الكثير من كتب أرسطو مثل "كتاب ما بعد الطبيعة"، كما يقول بعض المعاصرين: "فما الذي يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوها متحدتين أو منفصلين إلى التحرك بالشوق نحو الإله؟ وكيف يمكن أن يتبنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثاني بما عده أو فعله فيه فعلاً حقيقياً من جهة أخرى؟ إن التفكك الذي نذكر أمثلته من مذهب فيلسوف اليونان ناشئ عن نقص في فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلتته على قدم العالم"[†]. وهذا بالطبع لا يعني أنهم أدركوا فلسفة أرسطو بلا خلط أو خطأ، بل إنهم أيضاً وقعوا في أخطاء تجاه مذهب أرسطو. فرغم محاولات الفلاسفة المسلمين -ومن بينهم بالطبع العامري- إثبات أن أرسطو كان يعي دور الفاعل الحقيقي، ويعنون بهذا الذات العلية إلا أن أرسطو -في الحقيقة- لم يستطع أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكي و قدم الحركة والمتحرك[‡].

وقد خالف محمد العامري أرسطو في رؤيته للطبيعة والنفس الإنسانية، حيث

* ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 34.

† د. عبد الهادي أبو ريده، مقدمة تحقيق رسائل الكندي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 80.

‡ د. عبد الهادي أبو ريده، مقدمة تحقيق رسائل الكندي، ص 80.

لم يجعل العامري النفس صورة للبدن بالمعنى الذي ذهب إليه أرسطو، فمع أن العامري يجعل النفس صورة، غير أنه لم يجعلها صورة للبدن، بل هي صورة لكونها هي من جنس العالم العلوي الذي هو عبارة عن صور معان مجردة من المادة*.

وقد انتقد العامري الطبيعيين والجدليين ممن اشتغل بالفلسفة عندما زعموا أن النفس الناطقة هي الروح الحسية؛ حيث إن ذلك يؤدي إلى اعتقادهم بفناء الروح وبالتالي عدم وجود البعث والنشور، وهذا يخالف ما جاء به التنزيل الإلهي†. ويتفق هو مع رؤية جمهور المسلمين وفرقهم في البحث والنشور، والتي هي وحدها الصحيحة في رأيه، بل ينتقد المعتزلة لقول بعضهم إن النفوس الناطقة ليس لها وجود في الحقيقة‡. ثم أخذ يشرح فهمه في الاعتقاد الصادق اليقيني الذي جاء به الإسلام، وبخاصة في مسألة المعاد، تلك التي أخذ ينتقد فيها فهم الفلاسفة والباطنية والمعتزلة في البيئتين الإسلامية§. كما انتقد اليونانيين في تلك المسألة أو حاول أن يقرب بعض آرائهم فيها للشريعة الإسلامية.

ونخلص في هذا المبحث إلى أن العامري يعد بالفعل من بين القلائد في التراث الإسلامي الذين جمعوا جمعاً حقيقياً بين الاعتداد والتمسك الشديد بالإسلام عقيدة وتشريعاً عملياً وبين الفلسفة اليونانية وما أنتجه العقل اليوناني من بحث حر في الطبيعة والكون. لكن العامري لم يكن الوحيد من بين الفلاسفة المسلمين الذين أولوا الفلسفة اليونانية العناية بالدرس والتحصيل والشرح والتفسير، فهناك الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق كما أن المسلمين في المغرب العربي وبلاد الأندلس لم يفتهم شرف تلك المحاولة، أي محاولة الجمع بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة، مثلما فعل ابن طفيل وابن رشد. أما الجديد في محاولة

* د. محمود سلامة، التوفيق بين الدين والفلسفة، ص 233.

† العامري، الأمد على الأبد، ص 141-143.

‡ العامري، المرجع السابق، ص 152.

§ العامري، المرجع السابق، ص 163.

العامري- التي ربما ليس لها نظير عند غيره إلا ما كان من محاولة ابن طفيل في قصته الرمزية حي ابن يقظان-- هو إثبات صلة هؤلاء الفلاسفة بالدين الموحى به من عند الله عبر اتصالهم بالمتدينين الشرقيين من جانب، ومن جانب آخر إظهار محاولتهم الوصول لمعرفة الإله بقدراتهم العقلية وبدون وحي. وتعد محاولة العامري الأولى غير دقيقة علمياً، وإن كان الحس البشري المشترك لا ينكرها. ولكن ربما يتطور علم الإنسان ليصل بالفعل بأدلة قاطعة إلى صلة الشرقيين بالغربيين منذ عهد اليونانيين عبر اكتشاف مصادر أكثر دقة في هذا الشأن، وحينها ستكون محاولة العامري تلك محاولة رائعة من فيلسوف مسلم ومتكلم مبرز. في تاريخ الفكر الإسلامي، حتى لو بنيت كلها على التخيل الحقيقي لحياة البشر على الأرض من خلال الإشارات الدينية في كتب الوحي السماوي.

خاتمة وأهم النتائج

يعد أبو الحسن العامري واحداً من الفلاسفة المسلمين الذين لم ينالوا حظهم من الدراسة الجادة التي تكشف كل أبعاد فكره، الذي كان يدور بين الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي. فأدى ظهور مؤلفاته التي بين أيدينا إلى أن العامري أولاً كان يسير على درب أستاذه الخازن ومن قبله الكندي في محاولة فهم الآخر دون التجني عليه.

ثم يبدو من مؤلفات العامري أن جل همه التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية، لكنه يجعل الإطار المرجعي للإسلام لا للفلسفة اليونانية، وهذا ما أبعدته عن الفلاسفة الآخرين كالفارابي وابن سينا، حيث تتغلب رؤية الفلاسفة اليونانية.

كما أن العامري يحب الإفادة مما أنتجه العقل الإنساني بعيداً عن طبيعة وديانة من أنتجه، بل بذل مجهوداً مضنياً ليبين صلة القطبين الرئيسيين للفكر (الشرق والغرب) عبر بوابة الوحي، وكيف أن الوحي السماوي قرب رؤى هؤلاء وأولئك جميعاً.

وقد توقف العامري عند بعض جوانب الفلسفة اليونانية وترك الحكم عليها للزمن القادم، فهو يرفض أن يحكم من لا يعرف عن هؤلاء الحكماء إلا قليلاً بأنهم لم يكونوا على علم بالتراث الإنساني، وبخاصة الوحي منه، لهذا يؤجل الحكم عليهم ريثما تظهر كل مؤلفاتهم في المستقبل.

ثم إن العامري يقدم تصوراً نكليات الفلسفة وأهميتها بالنسبة للإسلام والمسلمين، وبخاصة لمن يريد الخوض فيها، ويقدم صورة حية لمفكر مسلم ملتزم بالإسلام كمنهج معرفي وطريق حضاري، بحيث لا يتورط في نفي الآخر والحكم بكفره أو بعده عن جادة الفكر والعلم، بل يبحث في إشارات الآخر عسى أن يهتدي للتقارب معه وليس للاختلاف والبعده، وتلك ميزة اكتسبها من القرآن الكريم الذي يدعو إلى العدل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ⁸

ويقدم العامري العقل كوسيلة لفهم مقتضيات الشرع، ويبحث في أفضلية الدين الإسلامي على ما سواه من الناتج العقلي الإنساني، وبخاصة في كتابه الإعلام بمناقب الإسلام، ومع ذلك يقدم العامري العقل على النص الديني في بعض القضايا متى تعارضاً، مبيناً أنه يمكن أن يؤول هذا النص ويفهم في ضوء العقل السليم، كما أنه يقدم الشرع في العبادات التشريعية، ومع ذلك يحاول أن يجمع بين العقل والشرع في كليات القضايا الإنسانية.

ويبدو أن العامري كان ذا نظرة ثاقبة في الفلسفة اليونانية؛ حيث أخذ ينظر في جانبها الإنساني، ولم تأخذه النعرة القبلية بأن هؤلاء اليونانيين كانوا مصدر المعرفة للرومان الذين أصبحوا نصارى ومخالفين لدين العامري. فقد حاول أن يقارب بين الأمم والشعوب بغض النظر عن عقائدها المختلفة، ونظر في أن العلم والمعرفة حق لكل الأديان والشعوب، مهما اختلفت وتباينت، كما أن التأثير فيما بينها يستحيل إلغاؤه.

ثم بشر العامري بفهم جديد للفلسفة الإسلامية يقوم على فهم الفلسفة المشائية اليونانية وأدواتها المرتكزة على العقل والناتج العقلي، وفي الوقت ذاته فهم غاية الإسلام كدين ورسالة عالمية ذات بعد معرفي وأيديولوجي يمكنها أن تستفيد بمنهج العقل والعلم كأداه، مهما اختلفت إطاراتها المرجعية مع الأساس النظري القائم عليه الدين الإسلامي.

في الحقيقة إن مجهود العامري في فلسفته يعد أكثر وضوحاً في فلسفة ابن رشد؛ فالإعلام بمناقب الإسلام صورة مصغرة لكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، كما أن الأمد على الأبد هو مصدر أساسي لرسالة ابن رشد الصريحة في فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال.

⁸ سورة المائدة، آية 8.

وفي النهاية نرجو من الجمعية للفلسفة المصرية أن تعهد أولاً بإعادة طبع كتاب الأمد على الأبد، والباحث مستعد لأن يقوم بمراجعة الكتاب، وكتابة مقدمة جديدة تتناسب مع قيّة وحجم العامري، ثانياً أن تعهد الجمعية لفريق عمل مصغر من شبابها بمحاولة جمع تراث العامري سواء من كتبه المطبوعة أو مما كتب عنه؛ ليسهل تداوله بين الباحثين، في محاولة لتجديد حفظ تراثنا الفلسفي.

كما يرجو الباحث أن يقوم أحد الباحثين الشباب بتقديم أطروحة جامعية للدكتوراه عن فلسفة العامري وأثارها في الثقافة الإسلامية، تأخذ على عاتقها إظهار مدى تطور العقلانية عند واحد من ألمع المفكرين المسلمين وهو أبو الحسن العامري.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات أبي الحسن العامري المطبوعة:

العامري، الأمد على الأبد، تصحيح ومقدمة أورتك روس، بيروت، دار الكندي، الطبعة الأولى، عام 1979.

العامري، رسائل أبي الحسن العامري، مقدمة وتحقيق سحبان خليفات ترجمة مهدي تدين، طهران 1375 هـ، 1988 م. وأهم تلك الرسائل هي:

■ التقرير لأوجه التقدير، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية.

■ الفصول في المعالم الإلهية، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية.

■ القول في الإبصار والمبصر، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية.

■ إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية.

العامري، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، مقدمة تحقيق أحمد عبد الحميد غراب الرياض، دار الأمانة، ط1، 1408 هـ، 1988 م.

ثانياً: مراجع ومصادر عامة:

ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق د.محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت.

ابن سينا، إثبات النبوات، تحقيق ميشال ميروموره، بيروت، 1968 م.

أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، طبعة زخائر العرب 15، الطبعة التاسعة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف.

ابن مسكوية، الحكمة الخالدة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الأنتلس للطباعة والنشر، عام م2000.

أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة، 1963م.

أحمد فؤاد الأهواني، (دكتور)، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تصدير الدكتور عاطف العراقي، ط 2009م.

أحمد محمود شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة.

أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية وقدم له أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008.

التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت، 1953.

التوحيدي، البصائر والنخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني، ج3 القسم الثاني، دمشق، د.ت.

التوحيدي، المقابسات شرح وتحقيق حسن السندوبي، القاهرة، مكتبة الأسرة عام 2006م.

التوحيدي، مثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1961.

الشهرستاني، الملل والنحل تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ

الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1968م.

- حسن عبد اللطيف الشافعي، (دكتور)، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، 1998م.
- ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، 1938م.
- ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- زكي نجيب محمود، (دكتور) نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، 1990.
- عبد المعطي، شعراوي، (دكتور) أثينا المدينة والأسطورة، بحث منشور في مجلة عالم الفكر الكويتية، مجلد 38، عام 2009، عبد النور جبور، إخوان الصفا، بيروت، 1954.
- عبد الهادي أبو ريده، (دكتور) مقدمة تحقيق رسائل الكندي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
- فؤاد زكريا، (دكتور) مقدمة ترجمة جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
- القطبي، أخبار العلماء والحكماء، القاهرة، 1366هـ.
- محمود سلامة، (دكتور) التوفيق بين الدين والفلسفة عند أبي الحسن العامري، مكتبة القدس، صنعاء، 1995.

ثالثاً: مراجع أجنبية:

Boutroux, Emile, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion Paris.

De la Métaphysique d'Aristote, suivi d'un essai de traduction du premier et du douzième livres de la Métaphysique, by Victor Cousin, éd. Chez La Dérange Librairie ; deuxième édition, Paris 1958.

Richard Bodéüs, Aristote, in *Gradus philosophique*, dirigé par Laurent Jaffro et Monique Labrune, éd. Flammarion, 4^e édition, Paris 1996.

Rowson, E.K. introduction to the edition of al -Amad ala al-Abad Beirut, Dar al Kindi, 1979.

Schuhl Pierre -Maxime, *Essai sur la formation de la pensée Grecque*, édition, (P U F) Paris 1949.

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, éd. Flammarion, Paris ; 1965.

Platon, *apologie de Socrate*, traduction, présentation et notes de Bernard Piètre et Renée Piètre, éd, *Le livre de poche*, Librairie Générale Française, Paris, 1997.

جدل الوافد والموروث بين الحضارتين الاسلامية والغربية.

د/ ناصر صلاح الدين شبكة
جامعة النيلين - السودان

ملخص البحث

تشكّلت الحضارة الغربية الحديثة أيضاً من إجتماع عنصرَي الوافد والموروث والذي أصبحت بمقتضاه تمثّل وافد الحضارة العربية الإسلامية، كما أن طبيعة الدور الذي أدته الحضارة العربية الإسلامية في فترة إزدهارها كثقافة وافدة للحضارة الغربية يتضمّن التقرير بأن الموروث الثقافي العربي أو الإسلامي أصبح موروثاً من الرتبة الثانية؛ بمعنى أنه أثر في الحضارة الغربية ثم عاد بواسطة الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة ليصبح ذا دور رئيسي في تشكيل الثقافة العربية الإسلامية الراهنة. وبالتالي فإن تحليل واقع الثقافة العربية الإسلامية الحالي يجب أن يبدأ بالقراءة الفلسفية لتاريخ تطور الحضارة الغربية وثقافتها. فكما أن تطور الحضارة الغربية قد مرّ بنقطة محورية تمثّلت في ظهور المسيحية، كذلك فإن ظهور الإسلام في الحضارة العربية قد مثّل النقطة المحورية المقابلة، وبالتالي فإن إنتقال الثقافة الغربية من طور الحضارة إلي طور المدنية لا بدّ وأن ينعكس علي الموروث العربي الإسلامي والذي يدفعنا بدوره للتساؤل حول إمكانية تحول الحضارة العربية الإسلامية إلي طور المدنية كسبب في إتساع الفجوة بين الموروث والوافد.

وعليه فقد عمدنا من خلال هذه الورقة إلي:

■ المقارنة بين كلاً من تاريخ تطور الحضارة الغربية و دور المسيحية في التأثير علي تكوين ثقافتها الراهنة، وبين تاريخ تطور الحضارة العربية الإسلامية مع الأخذ في الإعتبار التفاعل التاريخي بينهم.

■ تحليل نقاط التحوّل المحورية في كلا الحضارتين مع الأخذ في الإعتبار طبيعة العامل السياسي أو درجة الهيمنة الحضارية و المادية بين كلاً منهما.

محاولة إسقاط مجري التطور الثقافي للحضارة الغربية علي مجري تطور الحضارة العربية الإسلامية من ناحية تاريخية أولاً و من ناحية طور الإنتقال من الحضارة إلي المدنية ثانياً.

■ تحليل دور تكنولوجيا الإتصالات في تسارع عملية التأثير علي تكوين الثقافة العربية الراهنة و إمكانية تشكّل ثقافة عربية إسلامية تتخذ منها أداة لإعادة تصديرها كوافد من الرتبة الثانية للمدنية الغربية المعاصرة.

مقدمة

بداية من الحضارتين السومرية والمصرية وحتى مرحلة ما بعد العولمة وما بعد النظام العالمي الجديد عبرت الإنسانية بمراحل تاريخية عظيمة شكلت الإرث البشري للحصيلة التراكمية للمعرفة الإنسانية والتي تتبع من الرغبة الواعية أحياناً؛ واللا واعية أغلب الأحيان من التاريخ؛ للإنسان في بحثه عن الحقيقة الإنطولوجية لذاته.

ولكن كما هي عادة العقل البشري بدايةً من أرسطو وحتى ما قبل أرسطو أو بفعل مجري تاريخ الفكر المعرفي، فإن مبدأ التصنيف يظل يغلب علي مناهجة ليس المعرفية فحسب، بل والحياتية

وعلي الرغم من أن مصطلحات الحضارة والمدنية والثقافة إبتدعت بمعناها الحديث، بدايةً في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلا أن الفكر الإنساني أبى إلا أن يحاول إسقاط هذه المفاهيم (التصنيفات) علي ما سبقه من تاريخ. وهي إذا ما تعنا في مفاهيمه نجدها مترادفات ذات نسبية عالية فيما بينها ونسبية أقل عند تناولها كلاً علي حده.

ولكن من المؤكد أن الثقافة تتبع مفهوم الحضارة تماماً كما أن مفهوم

الحضارة قد يستعاض عنه بمصطلح الثقافة، وبالتالي فإن العلاقة التبادلية Interrelated بين مفهومي الثقافة والحضارة أدت إلي تعدد المفاهيم الشئ الذي لم تعد معة إمكانية رسم حدود فاصلة بين المفهومين أمراً ممكناً

كذلك نجد أن الخاصية الأساسية للثقافة هي التطور Evolution، وهو ليس تطوراً إيجابياً بقدر ما يُعبّر عن ديناميكية الحياة الإنسانية بداية من أدق تفاصيلها اليومية وحتى المجرى العام للتاريخ الإنساني وتعاقب الحضارات.

فبينما يمكن لحضارة ما أن تتلاشي بفعل الظروف علي إختلافها لكن تبقى ثقافتها باقية رهينة بشعوب تلك الحضارة المندثرة، فبداية من أصغر وحدات الحضارة متمثلة في الفرد ومروراً بالأسرة وإنتهاءً بالعنصر العرقي وحتى الأجناس المكوّنة لحضارة ما، فإن الحضارة كقالب تنظيمي (تصنيفي) للمجتمعات الإنسانية؛ تظل هذه الوحدات هي وسيط ثقافة الحضارة التي نشأ وترعرع في كنفها ؛ فإذا ما تلاشت مقومات إستمرار هذه الحضارة فإن ثقافتها لا تندثر معها ولكن تقف معها عوامل الثبات النسبي Robustness وبذا تكون أكثر عرضة للتغير المتسارع بفعل العوامل المشكلة لثقافة هذه الحضارة كالهجرات أو العرضة للعوامل البيئية أو حتي الدخول تحت مظلة حضارة وثقافتها الجديدة. ومن هذا المنظور فإن تصنيف أية ثقافة بحسب حضارتها لا بد وأن يصادف إشكاليات عديدة تتمثل أهمها في تعقّب التغيرات الطارئة علي ثقافة حضارة ما عبر مختلف مراحل التاريخ.

فمن المنظور الأعم لنظريات التطور الثقافي Theories of Cultural Evolution تحاول هذه النظريات تفسير سبب تشكّل ثقافة أي جنس من الأجناس بصورتها الراهنة، الشئ الذي يقتضي إعتبار مدى التنوع Diversity داخل هذه الأجناس كما يستلزم بالضرورة الأخذ بعين الإعتبار الخصائص التكيفية Characteristic Aadaptation لهذه الأجناس. ولكن علي إختلاف المداخل التي تحاول هذه النظريات إتخاذها إلا أنها تجمع علي أهمية الموروث الثقافي Cultural Inheritance كعامل أساسي في تفسير ظاهرة التطور

انتقافي. ولكن تظل الإشكالية الأساسية قائمة ومتمثلة في نقطة الإنطلاق المرجعية، فالتطور الثقافي هو عملية مستمرة وأبدية في التاريخ الإنساني وبالنظر إلى الفجوات التفسيرية (التأريخية) للبدايات الأولى للمجتمعات الإنسانية فإن إنخاذ أية نقطة مرجعية هو بمثابة إجراء إعتباطي Arbitrary لابد وأن يحوي إعتقادات إفتراضية Hypothetical Assumptions لمجري تطور ثقافة مجتمع ما في مرحلة ما قبل عملية تأريخها.

فظاهرة التعلّم الإجتماعي تتخذ دور العامل الحاسم ليس فقط لضمان التطور الثقافي للمجتمعات إذ أن بقاء المجتمعات وتلاحقها لا يقوم فقط علي عملية التعلّم من الآخرين ولكنه جزئياً يمثل جانباً من المشروع التراكمي الذي يقوم علي الإستفادة من إكتشافات الآخرين.

وعليه فإن السؤال الذي يطرح نفسه لا يكمن في مدي أهمية نظريات التطور بقدر ما يتمثل في كيفية صياغة هذه النظريات وذلك عند الأخذ في الإعتبار تداخل وإستمرار عملية التطور للدرجة التي تكاد تقارب معها منحى التطور العضوي.

مفهوم الثقافة بين إطار

الحضارة وتشكل المدنية

يعد مصطلح الثقافة من المصطلحات ذات النسبية العالية جداً هو مصطلح مختلف المعاني. فعلى سبيل المثال،، قام كلا من ألفريد كروبير ووكلايد كلوكهن Clyde Kluckhohn في عام 1952 بعمل قائمة مؤلفة من 164 تعريف لكلمة "ثقافة" في كتاب بعنوان الثقافة : مراجعة نقدية للمفاهيم والتعاريف. ومع ذلك، فإنه يمكن استخدام كلمة "ثقافة" في التعبير عن أحد المعاني الثلاثة الأساسية التالية:

► التذوق المتميز للفنون الجميلة والعلوم الإنسانية، وهو ما يعرف أيضاً بالثقافة عالية المستوى.

► نمط متكامل من المعرفة البشرية، والاعتقاد، والسلوك الذي يعتمد على القدرة على التفكير الرمزي والتعلم الاجتماعي.

► مجموعة من الاتجاهات المشتركة، والقيم، والأهداف، والممارسات التي تميز مؤسسة أو منظمة أو جماعة ما.

وعندما ظهر هذا المفهوم لأول مرة في أوروبا بالقرنى الثامن عشر والتاسع عشر، كان يشير فيما يشير إليه إلى عملية الإستصلاح أو تحسين المستوى، كما هو الحال في عملية الزراعة أو البستنة. أما في القرن التاسع عشر، أصبح يشير بصورة واضحة إلى تحسين أو تعديل المهارات الفردية للإنسان؛ لا سيما من خلال عملية التعلم؛ ومن ثم إلى تحقيق قدر من الرخاء القومي أو القيم العليا. إلى أن جاء منتصف القرن التاسع عشر، وقام بعض العلماء باستخدام مصطلح "الثقافة" للإشارة إلى قدرة الإنسان البشرية على مستوى العالم.

وبالتالي فإن محاولة تحديد نطاق مفهوم الثقافة يصطدم بعدة معضلات تتمثل في أن واقع نطاق مفهوم الثقافة قد يشمل أياً من نطاقات:

■ الثقافة كمعيار فردي لنماذج (عينات) من طبقات المجتمع المختلفة وذلك وفق منهج تكميقي Quantitative ينحصر معه المفهوم في النطاق العقلي أو السيكولوجي المعرفي لأفراد المجتمع كممثلين لما يشابه مفهوم الفكر الشائع Commonsense.

■ الثقافة كحصيلية تراكمية لعملية التعلم الإجتماعي، وهذا النطاق لمفهوم الثقافة يشمل كلاً من عملية تطور الثقافة داخل حضارة أو مدنية ما والثقافة كعملية كونية فيما بين الحضارات و المدنيات.

فالحضارة قد تتضمن عدة ثقافات و لكن من خلال التفاعل المستمر للأجناس المكونة لحضارة ما فإنه من المحتم أن تشكل ثقافة حاوية لهذه الثقافات مع إختلاف درجة ثبات هذه الثقافات وقوة درجة تأثيرها علي؛ وتأثرها بمحصلة الثقافة الحاوية.

أيضا قد تؤدي الظروف المحيطة إلي تسارع عملية تكون هذه الثقافة الجديدة وفق ظاهرة إنصهار عرقي Ethnic مع تنامي عجلة تلاشي الثقافات المنصهرة الشئ الذي تضعف معه التأثيرات الأولية للثقافات المنصهرة بصورة تدريجية أو حتي إمكانية فصل درجة تأثير أياً من هذه الثقافات علي محصلة الثقافة الجديدة.

أما مصطلح الحضارة وعلي الرغم من ترادفه و مصطلح الثقافة وخصوصاً في الثقافة الغربية بالإضافة إلي تعدد مفاهيمه فيمكننا إعتباره بمثابة قالب تنظيمي للمجتمعات الإنسانية علي إختلاف مراحلها التاريخية، وهو بالتالي يشكل إطاراً يحوي محصلة الثقافة التراكمية للمجتمعات المكونة للحضارة إضافة إلي الثقافات الفرعية المتعلقة بكل جنس من الأجناس الداخلة في إطار هذه الحضارة. كذلك من الناحية المفاهيمية فإننا نميل إلي إعتبار كلا المكونين المادي والمعنوي كمكونين أصيلين للدلالة علي مفهوم الحضارة وذلك دون ترجيح أية كفة علي الأخرى.

ولعل السبب في ذلك يعود إلي ظهور مصطلح المدنية كتعبير آخر لوجه من

أوجه الحضارة في الثقافة الغربية. إذ أن محاولة التمييز بين مصطلحي الحضارة والمدنية كثيراً ما أدى إلي خلط مفاهيم الدلالات وذلك دون دخول مصطلح و مفهوم الثقافة حيز هذه العلاقة.

وأيضاً نميل إلي أن نتخذ نفس المنحى مع مصطلح المدنية من كون أنه يشمل كلا المكونين المادي والمعنوي للمجتمعات الإنسانية، أما الإختلاف بينهما فيتمثل في جانبين:

المدى الزمني: وذلك من خلال إعتبار أن مرحلة المدنية هي مرحلة تالية لمرحلة الحضارة، وبالتالي فإن أي مجتمع يمر بمرحلة الحضارة تليها مرحلة المدنية، ولكن يختلف المدى الزمني لمرحلة الحضارة بين كل مجتمع وآخر، إذ يمكن أن تطول فترة الحضارة زمناً طويلاً قبل أن تدخل المجتمعات مرحلة المدنية كما يمكن أن تتدثر الدولة قبل أن تدخل مرحلة الحضارة .

المدى النوعي: وهو يتعلق بظاهرة التطور الثقافي للمجتمعات ممثلة في عدة أوجه مثل العادات والتقاليد والدين ونظام الحكم والتي يمكن تحليلها علي ضوء تطور طبقات المجتمع بداية من الشكل البدائي للحضارة والفروق المتوارثة بين طبقات النبلاء والمزارعين ورجال الدين؛ وحتى الشكل النهائي للمدنية ممثلاً في إنحلال هذه الموروثات الطبقيّة والسيادة السياسية والعديدية لطبقات جديدة تختلف في صفاتها و تصنيفها بناءً علي الظروف الخاصة بأجناس أية حضارة علي حده.

وبإعتبار أن مفهوم الثقافة يشمل جميع أوجه حياة المجتمعات فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلي ظهور مفهوم ثقافة الحضارة وثقافة المدنية كإشكاليات متفرعة من محاولة تحديد أياً من هذه المفاهيم علي حده.

الثقافة ؛ مدخل تنظيمي

تقتضي محاولة إسقاط نظرية الأنظمة علي الثقافة بإعتبارها كينونة ديناميكية Dynamic Entity الأخذ بكافة العوامل التي تؤثر علي الثقافة وعملية تطورها

كأجزاء أصيلة ينتج من تفاعلها المستمر خاصية الـ Synergy ، وهو في الواقع مصطلح لا يوجد ما يماثله في اللغة العربية و لكنه يدل علي أن دخول أجزاء النظام في علاقات تبادلية مع بعضهم البعض يُنتج محصلة جمعية للكينونة لا تتساوي ومحصلة جمع كلاً من من المكونات علي حده.

يرى ماكجرو مفهوما لكلمة ثقافة مبنيا على فكرة وجود الاستفادة العلمية من دراسة ثقافة الحيوانات الراقية. ويشير إلى أن العلماء لا يمكنهم الوصول إلى أية أفكار موضوعية أو معارف من تلك الحيوانات. وبالتالي، إذا تم تعريف الثقافة من حيث وجود المعرفة، فإن محاولات العلماء لدراسة ثقافة تلك الحيوانات سوف تنحصر في نطاق ضيق للغاية. وبناء عليه وبدلا من تعريف الثقافة على ضوء المعرفة، يرى ماكجرو بأنه يمكننا النظر إلى الثقافة باعتبارها منظومة. وقد أوضح ستة خطوات لتلك المنظومة :

(1) لابد من وجود عملية إكتساب سلوك من نوع جديد أو على الأقل تعديل لسلوك كان موجوداً مسبقاً.

(2) لابد لهذا الكائن الذي إكتسب سلوكاً جديداً أن ينقله إلى غيره من بني جنسه.

(3) يتسم السلوك الجديد بالترابط في حد ذاته وفيما بين الكائنات المكتسبة له بعضهم البعض على ضوء الخصائص السلوكية المتعارف عليها.

(4) يجب أن يتسم السلوك المكتسب بالاستمرار لكي يقوم بممارسة أثره أطول فترة ممكنة بعد فترة الإستجابة.

(5) يجب أن ينتشر هذا السلوك في شكل وحدات إجتماعية. قد تكون هذه الوحدات الاجتماعية على شكل عائلات أو عشائر و قبائل أو أقارب.

(6) يجب أن يستمر هذا السلوك عبر عدة أجيال.

وبالتالي فإن العلاقة التبادلية بين عوامل العادات والتقاليد والدين والنظام

السياسي سواء كان وافداً أو موروبثاً تؤدي إلي تشكل ثقافة تختلف عن محصلة هذه العوامل بصورة إفرادية.

فإذا ما تأملنا في النسبية العالية لفهوم الثقافة نجد أن المداخل الحالية لتكميم ظاهرة و مفهوم الثقافة يمكن أن تتسق ومفهوم الثقافة كنظام Culture as a System، الشئ الذي يترتب عليه تغيير المنظور الذي يتم حالياً تداول مفهوم الثقافة علي ضوءه.

وعلي العكس مما هو متوقع فإن تناول مفهوم الثقافة وفق هذا المدخل؛ وإن أدي إلي تسهيل عملية فهم الثقافة كظاهرة Phenomena؛ فإنه يزيد من حجم الإشكاليات المتعلقة بعملية تقييم أو حصر ثقافة أية حضارة أو مدنية أو مجتمع. ولا يعود السبب في ذلك إلي واقع أن عملية التشكل الثقافة هي عملية ديناميكية ومستمرة فحسب ولكن تتعرض محاولة حصر مكونات النظام الثقافة لأية مجتمع إلي الفشل، وهذا بدوره يعود إلي سببين أساسيين:

أن الثقافة كنظام لا تقتصر فقط في مكوناتها علي السمات العامة لأية حضارة إلا إذا كانت هذه الحضارة معزولة تماماً عن أي إحتكاك، بالحضارات أو المجتمعات الأخرى المعاصرة لها.

إشكالية التعامل مع الموروث الثقافي بناءً علي وقائع التاريخ المنهاجي؛ كما هو الحال وعملية تأريخ حضارة المجتمعات السابقة؛ و ليس من خلال التأريخ السيميائي للمجتمعات؛ والتي تقوم علي محاولة تلمس الواقع اليومي المعاش للحضارات السابقة و ثقافاتهما.

وعليه فإن أية محاولة لإستشفاف ثقافة المجتمعات السابقة بناءً علي تاريخ حضاراتها المدون لا بد و أن تكون عملية يشوبها الخلل. ويمكننا المقارنه بين واقع تدوين المجتمعات الإنسانية لتاريخها المعاصر والزخم النوعي والكمي الذي تتميز به مقارنه بالتاريخ المدون الحضارات السابقة. فالتاريخ ما هو إلا عبارة عن حصيلة تراكمية لواقع الحياة اليومية المعاشة، إضافة إلي ذلك فإن تناول

الثقافة كنظام يقتضي إعتبار كافة مكوناتها (عواملها) بوصفها أجزاء أصيلة تؤدي إلى تغيير وجهة وطبيعة النظام وذلك علي ضئالة تأثيرها.

وبالتالي فإن تناول الثقافة كعملية جدل مستمر بين الحضارة الغربية والحضارة العربية (في مرحلة ما قبل الإسلام) وخصوصاً جدل الوافد والموروث بالإضافة إلى التعامل مع الثقافة كنظام يدخل كافة المكونات الثقافية للحضارة الإسلامية كمكونات في الحضارة الغربية وكذلك هو الحال مع الحضارة الإسلامية.

أزمة صياغة تاريخ الثقافة العربية

و إشكاليات تصنيف الحضارة العربية

مما لا شك فيه ان الثقافة العربية تمر حالياً بأزمة خطيرة من وجهة نظر مفهوم تاريخ الحضارات ومجري التاريخ من المنطلق الإعم. ويمكننا تلخيص هذه الأزمة في " الإتجاه نحو التشكل الكاذب".

فكما هو متعارف عليه في إرث التاريخ الإنساني أن الغلبة الثقافية تتبع الغلبة السياسية " الحربية" و ذلك بغية تحقيق الهدف الاساسي من عملية الدخول في الصراع سواء أكان إقتصادياً ، أو دينياً، أو حتي مجرد تحقيق لنزاع الإستعلاء العرقي Ethnocentrism

ومهما يكن سبب الصراع؛ علي حتمية في مجري التاريخ الإنساني؛ فإن فرض ثقافة المنتصر علي الأقاليم المفتوحة من شأنه أن يمهد لإستقرار هذه المناطق أو الدول ويفرض إيجاد إجيل مستقبلي تتكيف والوضع الجديد مما يعمل علي تحقيق الأهداف المرجوة من الدخول في هذا الصراع.

ولكن عملية فرض الثقافة الخاصة بالمنتصر علي الأقاليم المفتوحة هو عملية قصدية قد لا تأتي ثمارها بالدرجة التي يتناها المنتصر كما هو الحال بين الثقافة العثمانية والثقافة العربية، وهذا أيضاً يتناقض وإحدى الخصائص الأساسية لمفهوم تطور الثقافة عبر مجري التاريخ والتي تتمثل في كون أن عملية التبدل المستمر وتطور الثقافة يشتمل علي الإتجاهين : القسدي واللا قصدي.

فالثقافة كنظام كلي Holistic System يتكون من عوامل متعددة لا تخضع لقانون معين أو عدة قوانين تحكم مجراها و بصورة تمكن من التنبؤ بمصيرها ولكنها تخضع للظروف المحيطة بها شأنها شأن أحداث التاريخ الإنساني، وبالتالي فإن التحليل السيميائي للعوامل المؤثرة علي تشكل أو تبدل أو تطور

ثقافة ما يصبح هو المنهج الوحيد الممكن إتباعه لمحاولة فهم توجهات (فلسفة) هذه الثقافة.

فالحضارة الغربية وإن تعرضت لنكبات أدت لإنتكاس موروثها الثقافي إلا أنها عادت ونهضت من جديد وبصورة فرضت ثقافتها ابتداء من عصر النهضة وحتى نهاية القرن التاسع عشر، وهي نهضة تميزت بتطورات في كافة المجالات وبزخم كمي ونوعي عمل علي إطفاء موروثات العصور الوسطي وما قبلها. فالحضارة الغربية وإن قامت علي وافد الحضارة العربية أُنذاك فإن ذلك لا ينتقص من درجة ثراءها وتجدها وذلك لأن البناء علي إكتشافات الآخرين يظل أحد الصفات الأساسية لمفهوم الثقافة وعملية التعلّم الإجتماعي وإن تمت من خلال حضارة مختلفة.

أما ظاهرة التشكل الكاذب فهي ظاهرة ثقافية في المقام الأول، إذ أن لكل مجتمع من مجتمعات أية حضارة ثقافتها الأصيلة الخاصة بها ولكن بفعل أحداث التاريخ أو عوامل البيئة فقد تتعرض هذه المجتمعات لتأثيرات عظيمة تؤدي إلي إعادة صياغة ملامحها في قالب حضارة أخرى غير تلك التي ظهرت وتشكلت فيها. وبالنظر إلي إشكالية التدوين المنهاجي للتاريخ فإننا نجد أن هذا من شأنه أن يقود علماء الأنثروبولوجيا مثلاً إلي تناول ثقافة جنس من الأجناس المكونه لحضارة ما علي صورتها التي ظهرت عليها في مرحلة إتجاه هذه الحضارة نحو السيطرة Domination علي ثقافة الحضارات المعاصرة لها، الشيء الذي يؤدي بدوره إلي مزيدٍ من الخلل في تحليل مجري تشكل وتطور هذه الثقافة بالإضافة إلي إشكالية عملية التأريخ المنهاجي.

وعلي ضوء ما سبق، فإن محاولة تحديد مجري و تطور ثقافة العالم العربي اليوم تقتضي إعادة النظر إلي تاريخ التحولات الكبرى في مجري حضارتها كما يجدر التنبه إلي إمكانية حدوث ظاهرة التشكل الكاذب ليس فقط في الثقافة الإسلامية ولكن في ثقافة الحضارة غربية نفسها وذلك بوصف عواملها تتخلل كمكونات في نظام ثقافة الحضارة الإسلامية.

فإذا ما حاولنا تتبع مجري التاريخ السيميائي للثقافة العربية الإسلامية بدءاً من العالم العربي اليوم وإتجاهاً نحو بدايات ظهور الحضارة الإسلامية فإننا نجد أن الثقافة العربية قد مرت بمرحلة تشكل كاذب نتيجة لسيطرة الدولة العثمانية علي العالم العربي ومحاولتها فرض لغتها وثقافتها عليه وبالتالي تشكيلها في قالب حضاري غير الذي نشأت وترعرعت فيه. أما موروث الثقافة الإسلامية بوصف الإسلام العامل الأقوي و الأحدث تأثيراً علي الحضارة العربية مقارنة باليهودية والمسيحية؛ فإن تشكل الثقافة الإسلامية وفق قالب الدولة العثمانية أدي بدوره إلي إحداث تغييرات في بنية الثقافة العربية الإسلامية الشئ الذي أدي بدوره إلي ظهور حركات التجديد الديني في التاريخ الحديث مثل السلفية والوهابية وغيرها. كما أدى ذلك أيضاً إلي ظهور النازع العربي في الثقافة الإسلامية وذلك كرد فعل علي التغيرات الثقافية العثمانية علي العالم العربي الإسلامي وثقافته.

وبالتالي فإن التاريخ الحديث للعالم العربي الإسلامي يحوي مرحلة (إنقطاع ثقافي) عن جذوره الحضارية، وهي تمثل عاملاً مهماً في أية محاولة لتحليل واقع موروث وواقف الثقافة العربية الإسلامية اليوم يغفل عنها الكثيرون. فالثقافة الإسلامية العربية لا تتصل مباشرة بالحضارة الإسلامية العربية منذ بداية نشأتها كما هو الحال مع الثقافة الغربية التي مرت فقط بمراحل تحولات وتطورات عظيمة ولكنها لم تتعرض أبداً لمرحلة إنقطاع ثقافي بين واقعها المعاصر وجذورها الحضارية منذ ظهور المسيحية، والسبب في ذلك يعود إلي أن السيطرة السياسية للحضارة الإسلامية في أوج إزدهارها إقتصرت علي الإنطلس ولم يتمكن من التوغل شمالاً أو غرباً وبالتالي إحتفظت الشعوب الأوربية بسيادتها السياسية (الثقافية) ودخلت فقط في عملية تأثير وتأثر مع الحضارة الإسلامية.

إن أية محاولة للحديث عن إمكانية تصنيف الثقافة العربية الحالية تصطدم بإشكاليتين أساسيتين تتمثلان في:

تصنيف الشكل السياسي لعالم العربي حالياً والمتشكل بداية من العقد الثالث

من القرن العشرين؛ وذلك من ناحية إعتباره كحضارة أم مدنية.

تزايد قوة وزخم العوامل المؤثرة علي سرعة تغير وتشكل ملامح الثقافة عالمياً ومن ضمنها الثقافة العربية بمورثاتها وذلك نتيجة لتقريب الهوة الجغرافية والزمانية بين مختلف المجتمعات المدنية في العالم.

اما عن دور وأهمية عملية تصنيف العالم العربي من ناحية كونه في مرحلة الحضارة أم المدنية فترجع إلي خاصية ديناميكية الثقافة، فهي شأنها شأن الدين والإقتصاد دائمة التغيير ومرتبطة بهما أيما ارتباطاً. أيضاً نكتسب مسألة تناول الثقافة العربية الإسلامية كنظام تدخل مكوناته في علاقة تبادلية Interrelated بين موروثها ووافدها وموروث الثقافة الغربية ووافدها.

فبالتالي وحسب تعريف مصطلح الثقافة اليوم ؛ فإن وافد الثقافة العربية اليوم أي الثقافة الغربية بالإضافة إلي ثقافات الأمم الأخرى ليس هو الوحيد الذي يتوجب حصرة و لكن موروث الثقافة العربية اليوم أيضاً يجب تحري الدقة في تقفي أثره بالإضافة إلي العوامل الأخرى مثل التشكل الكاذب، والإنقطاع الثقافي، والتحول نحو المدنية.

أما محاولة تصنيف المرحلة الحالية للعالم العربي اليوم؛ أي كحضارة أم مدنية أم في طور التحول؛ فهي عملية تواجه عدة إشكاليات، فالعامل الحاسم في تحول مجتمعات الحضارة نحو المدنية لا يكمن في مظاهر الترف المادي أو حتي التطور العلمي او التكنولوجي، ولكن يكمن كما أسلفنا في التبذل الإجتماعي في مورفولوجيا طبقات المجتمع وإنحسار أواصر الدم والأرض مدفوعاً بقوة تأثير تطور عوامل الدين والإقتصاد، ودور المعرفة الإنسانية في التأثير الحقيقي علي الواقع المعاش للحياة اليومية للمجتمعات. وبالتالي فإن محاولة تعميم هذا التصنيف علي المجتمعات العربية اليوم بناءً علي شكل نظمها السياسية الإجتماعية فإننا نميل إلي تصنيف العالم العربي في مرحلة ما بين الحضارة المدنية مع ضبابية إية إمكانية للتنبؤ بإمكانية حدوث تحول كامل نحو المدنية. فالنظام السياسي لا يحدد بمفرده عملية التصنيف إلي حضارة ومدنية ولكن

رمزية إستمرار هذه النظم التي تشير إلي تقبل ثقافة مجتمعاتها لها بوصفها موروثات أصيلة سواءً كانت ذات جنور حضارية أو دينية، كذلك فإن ما يتبع هذه النظم السياسية من مظاهر إقتصادية ودينية هو ما يشكل أساس تأثير النظم السياسية علي ثقافة العالم العربي.

فإذا ما تناولنا هذا الواقع اليوم مقارنة بالثقافة الغربية أو حتي ثقافة الشرق وخاصة فيما يتعلق بنظم الحكم نجد أن المجتمعات العربية لا تزال في طور الحضارة وإن اختلف مدلول المصطلح عما هو شائع، فعلي الرغم من إختلاف المسميات من ملكية Monarchy إلي ملكية دستورية Constitutional Monarchy إلي إمارات أو حتي جمهورية Republic فإن المحصلة النهائية هي إنعدام تداول السلطة وسيادة ثقافة تقبل هذا الشكل، وذلك وإن تزايد أعداد المنقذين الذين ينادون بالتحول الديمقراطي إلا أن الغالبية العظمي من المجتمعات العربية وثقافتها لا تزال تخضع لمبدأ الملكية وإن اختلفت المسميات. أما في الثقافة الغربية فإن مبدأ تداول السلطة هو الغالب وإن وجدت الملكية كموروث رمزي حضاري. فالحضارة العربية الإسلامية لم تخضع لشكل تداول السلطة؛ وهو يختلف عن المفهوم الحالي؛ إلا في مرحلة الخلافة الراشدة بعد وفاة النبي صلي الله عليه وسلم وما لبثت أن عادت إلي شكل توارث السلطة بداية من الدولة الأموية وما تلاها، ولعل أكبر دليل علي ذلك في واقعنا اليوم هو ما يحدث في العراق وأزمة تشكيل الحكومة وفق نظام الديمقراطية البرلمانية Parliamentary Democracy أو ما يحدث في لبنان؛ مع الإقرار طبعاً بوجود ظروف وعوامل خاصة في كلا منهما؛ ولكن المقصود توضيح أن مبدأ التداول السلمي للسلطة وفق ديمقراطية حقيقة لا يزال دخيلاً علي الثقافة العربية الإسلامية. وليس الهدف هنا تناول مراحل وأشكال النظم السياسية في الحضارة والعالم العربي الإسلامي بقدر ما يهمنا توضيح أثر هذا العامل في تشكيل الثقافة أولاً وتصنيف المجتمعات من ناحية طوري الحضارة والمدنية.

وعليه فإن المجتمعات العربية الإسلامية وإن تبنت بمظاهر المدنية اليوم بفعل

التكنولوجيا والاتصالات إلا أنها لا تزال تعيش في طور الحضارة وفق المفهوم الذي أسلفناه، الشيء الذي يفسر الكثير من التناقضات في واقع الثقافة العربية اليوم من كونها لا تملك مقومات تشكيل مدنية خاصة بها وتزايد تأثيرها بمظاهر الثقافة الغربية بصورة لا تتناسب ودرجة تأثيرها في الثقافة الغربية.

جدل الثقافتين بين

الوافد و الموروث

لا ينبغي أحد من العلماء وبخاصة الغربيين منهم أن أصل الحضارة الغربية يعود إلى الحضارة العربية. فالحضارة العربية هي أم الحضارات الإنسانية كافة بلا منازع. فقد بدأت أول حضارة إنسانية عربية في بابل في سوريا والعراق، وإثر الزحف الفارسي الذي أتى من الشرق، هاجر قسم كبير من العلماء العرب من بابل إلى اليونان حيث كان اليونانيون، شأنهم كشأن كل أوروبا في ذلك العصر، لا يزالون يعيشون في الكهوف، فنشأت حضارة اليونان العريقة، وتطورت اليونان فجأة بشكل سريع جداً وغير متدرج ولم يفهم إلا إلى أن ربط بتشربهم وتلقنهم حضارة بابل العربية التي كانت قد قطعت أشواطاً كبيرة في الإرتقاء العلمي من العلماء العرب الذين نزحوا إثر الغزو، وكانت اليونان أرضاً خصبة ومستقرة شكلت بيئة مناسبة لبروز إبداعات في مختلف المجالات العلمية والفلسفية. أما مصطلح الحضارة الغربية فهو تعبير يقصد به الثقافة المتوارثة عن أوروبا بوجه الخصوص في مختلف أنحاء العالم وبالذات في دول العالم الجديد، وتتشابه خصائص هذه الحضارة في العادات والتقاليد والمعتقدات الدينية والأنظمة السياسية ولاحقاً أصبحت تشمل الخصائص الحرفية والتكنولوجية.

أيضاً كانت المنطقة العربية مهداً للأديان السماوية الثلاثة ومنها إنتقلت إلى باقي أجزاء العالم. أي أن المسيحية في وقت من الأوقات عمت المنطقة العربية وأوروبا وبالتالي فإن الموروث الديني للحضارة الغربية الحالية كان عربي المنشأ الشيء الذي يفرض نوعاً من المساواة في نقطة البداية بين الحضارات العربية والغربية آنذاك، فالإسكندرية مثلاً كانت لا تقل تطوراً عن روما بل ويذهب العديد من المؤرخين إلى أن تطور الحضارة اليونانية والتي سبقت الحضارة الرومانية إنتقل إليها من حضارة الإسكندرية. وهنا يظهر أثر الموروث الثقافي لكلاً من الحضارتين الرومانية التي تحولت من الوثنية

واليهودية إلى المسيحية والحضارة العربية التي تحولت إلى المسيحية وتعاملها مع هذا العامل الجديد.

وإذا ما حاولنا أن نقارن ما بين ظهور المسيحية وانتقالها إلى الغرب الأوروبي وبين ظهور الإسلام في المنطقة العربية نجد مفارقة غريبة خصوصاً إذا ما حاولنا إسقاطها علي واقع الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية اليوم. فبتشكل الحضارة الجريكو-رومانية والغرب بصفة عامة وتأثرها بالمسيحية دخلت في مرحلة حركات الإضطهاد العشر الكبرى ثم تلتها العصور الوسطى ثم محاكم التفتيش Inquisitions في القرنين السادس عشر والسابع عشر وذلك بعد عصر الإيمان. وبالمقابل نجد أن ظهور الإسلام في الجزيرة العربية وانتشاره في المنطقة العربية وأفريقيا قد أدخل مجتمعاتها في مرحلة نهضة حضارية وثقافية وعلمية في الوقت الذي كانت فيه المجتمعات الغربية لا تزال تعاني من تأثيرات العصور المظلمة الشيء الذي شكل أكبر الأثر في سعي الغرب إلى التأثير بالحضارة العربية الإسلامية المزدهرة.

فإذا كانت كفة التطور تميل بصورة أساسية إلى الحضارة العربية الإسلامية منذ بداياتها علي العكس من الحضارة الغربية التي أدخلتها المسيحية في عصور مظلمة علي الرغم من تقدم هذه عن تلك بنحو سبعة قرون.

وإذا حاولنا إسقاط جدل التاريخ الهيجلي علي كلاً، نجد أن مرحلة إطروحة الحضارة الغربية تميزت بالسلبية أولاً ثم جاء نفيها بداية من نهايات القرن الخامس عشر وبدايات القرن السادس عشر مع عصر التنوير وعصر النهضة وما تلاها وحتى اليوم، وذلك مع إسقاط الحوادث والحروب التاريخية التي تلت تلك الفترة وحتى التاريخ الحديث والمعاصر؛ فهي وإن مثلت مظهراً من مظاهر الإنحطاط الحضاري للبعض فإن منظور حتمية الصراع في التاريخ الإنساني بجدها ضرورية لتطور الحضارات ولكن النقطة المحورية في تاريخ الغرب من الناحية الثقافية بداية من عصر التنوير وعصر النهضة وحتى الآن أنها لم تتعرض لمرحلة إنقطاع ثقافي كما هو الحال مع الثقافة العربية الإسلامية، والتي

كما نكرنا بدأت بمرحلة التطور الثقافي الإيجابي التي شكلت إطرورتها. وبالتالي فإن هدم سلطة الكنيسة قد مثلت النقطة المحورية في الحضارة والثقافة الغربية في الإنتقال إلي مرحلة نفي الاطروحة، وهي لا تعني هدم سلطة الدين في حد ذاته بقدر ما تعني هدم سلطة النظام الأكليريكي والبابوي المتحكم في النظم السياسية. وإتجهت أوروبا في العصور الوسطى إلى الزهد في الدنيا، والتبئل إلى الآخرة، وذلك نتيجة هيمنة رجال الكنيسة على مختلف شؤون الحياة، باعتبارهم علماء في الدين وفلاسفة في القانون الروماني، فحاربوا المفكرين، وحاكموهم بقسوة، واحتكروا زعامة المجتمع، فنفشت فيه الخرافات وعم الجهل، فلم ينتفع الجمهور باللغة اللاتينية، لأنها كانت محتكرة لدى طائفة من رجال الكنيسة ولم تكن صناعة الورق، أو فن الطباعة معروفين في أوروبا، ولهذا كان المجتمع الأوروبي متخلفاً ويئن تحت وطأة الإقطاع، ويعاني من ويلات الحروب الإقطاعية والتجزئة السياسية. والنهضة بمفهومها الخاص هي حركة إحياء التراث القديم، أما بمعناها الواسع فهي عبارة عن ذلك التطور القديم في كل من الفنون والآداب والعلوم، وطرق التعبير، والدراسات، وما صاحب ذلك من تغيير في أسس الحياة الإجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية. وهي عملية فكرية تتجاوز إنغلاق فترة زمنية سابقة. أما عصر النهضة فهو مصطلح يطلق على فترة الإنتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة وهي القرون الرابع عشر و الخامس عشر والسادس عشر، ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية عام 1453 م حيث نزح العلماء إلى إيطاليا حاملين معهم تراث الإغريق والرومان والعرب. كما يدل مصطلح عصر النهضة على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن الرابع عشر، حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

أما الحضارة العربية الإسلامية و ثقافتها فقد بلغت أوج ازدهارها في العصر الذهبي للإسلام والذي يمتد لغاية القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلادي. خلال هذه الفترة، قام مهندسي وعلماء ونجار العالم الإسلامي

بالمساهمة بشكل كبير في الحقول التالية: الفن والزراعة والاقتصاد والصناعة والأدب والملاحة والفلسفة والعلوم والتكنولوجيا، من خلال المحافظة والبناء على المساهمات السابقة وبإضافة العديد من اختراعاتهم وابتكاراتهم. إذ خلق الفلاسفة والشعراء والفنانين والعلماء والأمراء المسلمون ثقافة فريدة من نوعها والتي أثرت بدورها على المجتمعات في كل القارات. دخلت تدريجياً بسقوط الدولة العباسية إلى مرحلة نفي الأطروحة والتي أستمريت حتي الآن. أما ظهور الدولة العثمانية وإعتبارها بمثابة نفي النفي فهي كما تناولناها سابقاً لا يمكن إعتبارها كتقافة حضارة عربية بالإضافة إلي التغييرات التي طرأت علي بنية الموروث الإسلامي، بل تمثل مرحلة إنقطاع ثقافي للحضارة العربية عن جذورها.

أما المرحلة الثالثة من جدل التاريخ و هي نفي النفي، فنجد ان العديد من مفكري الغرب يتجهون إلي إعتبار أن عملية إنتقال الغرب من طور الحضارة إلي المدنية بداية من أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تمثل النقطة المحورية لبداية دخول الغرب هذه المرحلة، فالغرب وإن تطور مادياً وتكنولوجياً وحتى سياسياً فإن شقه الروحي يتجه إلي الإنحطاط بصورة متسارعة. وفي ظل هذا الإنتقال للثقافة الغربية لمرحلة نفي النفي لا تزال الثقافة العربية في إنتظار دخولها لمرحلة نفي نفيها. ولكن ظهور تكنولوجيا الإتصالات قد أوجد نوعاً من أنواع الخلل في التطور الطبيعي لجدل التاريخ وفق المفهوم الهيغلي. فالثقافة العربية الإسلامية اليوم أصبحت أكثر تأثراً بالثقافة الغربية من ذي قبل وبصورة تهدد إمكانية نهضتها من جديد، وذلك علي الرغم من إجماع العالم علي أن موروث ووافد المنطقة العربية نفسه هو في الأساس عربي المنشأ ولكن يمكن الإختلاف في منهجية تعامل كلاً من العقل العربي الإسلامي والعقل الغربي مع موروثه ووافده.

العولمة وتطور مجرى

عملية التحور الثقافي

تعد وسائل الإتصالات العامل الأساسي في التغير النوعي والكمي لعملية تطور ونقل الثقافة. أما التكنولوجيا بصفة عامة مع إستثناء الإتصالات فإن أثرها قل بكثير علي عملية الإحتكاك الثقافي بين المجتمعات المعاصر العربية منها والغربية، إذ أن العملية المماثلة لما يحدث اليوم من تعرض لثقافات المجتمعات المختلفة غالباً ما كانت تأخذ وقتاً طويلاً قبل أن يظهر أثرها، غداً كانت تقوم علي الهجرات أو الترحال والسفر بدعوي التجارة أو الغزو أو الكوارث البيئية، وحتى مع تطور وسائل المواصلات فإن الإنتقال المادي لأفراد لمجتمع كان شرطاً أساسياً في حدوث عملية الإحتكاك الثقافي. ولكن مع ظهور وسائل الإتصالات علي تنوع أشكالها فإن عملية الإحتكاك بين الثقافات أصبح لحظياً.

ووفق هذا المنظور فإن تأثير الثقافة العربية الإسلامية علي الثقافة الغربية تساوي مع إمكانية حدوث العكس ولكن الواقع يشير إلي تزايد تأثيرات الثقافة الغربية علي الثقافة العربية بداية من من أوائل القرن العشرين وحتى الآن، ولعل للسبب الرئيسي في ذلك يعود إلي التطور المعرفي للغرب وليس فقط التطور المادي وجاذبية أسلوب حياة الغربية. فتطور الغرب المادي قد تم بناؤه نتيجة عملية طويلة من البناء المعرفي والعلمي عبر عدة قرون وكذلك هو الحال بالنسبة للنظم السياسية وحتى مفهوم الدين في الثقافة الغربية.

أما العولمة بمفهومها الكلاسيكي عن الهيمنة السياسية والعسكرية والإقتصادية؛ فقد أصبحت لا تمثل إلا تاريخاً وواقعاً معاش، بمعنى أن المرحلة الحالية من تاريخ الإنسانية هي مرحلة ما بعد العولمة علي غرار مرحلة ما بعد الحداثة. فواقع الإقتصاد والتكنولوجيا اليوم يشهد نهضة دول شرق آسيا بصورة أصبحت تهدد إقتصاديات الدول الغربية ، وقد بلغ ذلك منحي أن دورة حياة

المنتجات الأوروبية والأمريكية أو حتي المنتجات الدولية Product Life Cycle International باختلاف أنواعها أصبحت تشمل مرحلة إنتقال عملية تصنيع هذه المنتجات بواسطة دول شرق آسيا بواسطة شركات آسيوية وذلك كمرحلة Phase أساسية من مراحل دورة حياتها وهي تختلف تماماً عن الشكل المتعارف عليه من إتخاذ الشركات الإمبريكية والأوروبية الدول الآسيوية مقراً لمصانعها من أجل تقليل التكاليف.

وعليه فإن عملية تصدير الثقافة أو إستيرادها أصبحت لا تقتصر علي هيمنة الغرب بقدر ما أصبحت تقوم علي ملامح الثقافات المحلية نفسها وعوامل الجذب الذي تختص به كل ثقافة علي حدة، ولا يوجد دليل أبلغ من محاولة الدول الأوروبية حماية ثقافتها بواسطة محاولة فرض قيود علي الأفلام الأمريكية بالإضافة طبعاً إلي القيود الإقتصادية علي حركة التجارة الدولية. وبالتالي فإن جدل الثقافات أصبح مفتوحاً أما الجميع في نفس الوقت الذي يمكن فيه أن يكون خطراً يتهدد الجميع.

الخلاصة

تطورت عملية نقل الثقافة تاريخياً بفعل أحداث التاريخ وتعاقب الحضارات والحروب والظروف البيئية، وهي في مرحلة ما قبل العولمة كانت تتخذ منهجاً ثابتاً نسبياً يمكن أن تصاغ علي ضوءه نظريات فلسفة التاريخ وكيفية نشوء الحضارات وتدهورها ومن ثم إندثارها، وذلك بسبب أن عملية الجدل المستمرة بين الحضارات المختلفة بتقافاتها كانت تحتاج إلي فترات زمنية طويلة لحدوثها، وأحداث تاريخية عظيمة حتي تغير مجراها وطبيعة العوامل التي تدخل فيها.

فالثقافة بوصفها حصيلة تراكمية للحياة اليومية المعاشة للشعوب ومنحى جديداً للتاريخ لحياة الشعوب والأمم ؛ لم تكتسب وضعها الحقيقي إلا من خلال تسارع إمكانية حدوثها وتشكلها بسبب ثورة الإتصالات. وهذه بدورها وإن كانت حكرأ علي المدنيات الغربية وثقافتها في بدايات ظهورها، إلا أن الواقع الحالي يشير إلي حدوث نوع من المساواة بين الثقافات المعاصرة في التأثير والتأثر علي غيرها من الثقافات. وبالتالي فإن جدل الثقافات اليوم أصبح يتركز بصورة أساسية حول الخصائص الجانبة لكل ثقافة.

كذلك فإن محاولة أية ثقافة تقييم التغيرات التي طرأت عليها لا بد وان تصطنم بإشكالية كيفية صياغة نظرياتها حول عملية تطورها وتأثرها بوافد الثقافات الأخرى بالإضافة إلي إعادة البحث في تحوّر موروثها. فالتعامل مع الثقافة كمنظومة في مرحلة ما بعد العولمة أصبح لا يقتصر علي تصنيف عوامل مكوناتها إلي عوامل أولية وثانوية ولكن يتحتم عليها إعتبار أن جميع مكونات الثقافات الأخرى جزءاً من منظومتها مهما بدت عدم أهميتها وضعف تأثيرها، وأن العامل الحاسم في تحديد درجة التأثير والتأثير يعود إلي طبيعة وقوة هذه العوامل على حدة بالإضافة إلي الخاصية الإضافية Synergy المتولده عن إتحاد هذه العوامل.

References

Boyd, R., and Richerson, P., 1985, *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago: University of Chicago Press.

Cavalli-Sforza, L., and Feldman, M., 1981. *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton: Princeton University Press.

Tooby, J., and Cosmides, L., 1992, "The Psychological Foundations of Culture", in *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, J. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby (eds.), Oxford: Oxford University Press. pp. 19–136.

W.C. McGrew 1998 "Culture in Nonhuman Primates?" *Annual Review of Anthropology* 27: 323

"Arab Unity." *The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East*. Ed. Avraham Sela. New York: Continuum, 2002.

Barzun, Jacques *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life 1500 to the Present* HarperCollins (2000)

William H. McNeill, 1963 [1991]). *The Rise of the West: A History of the Human Community* [With a Retrospective Essay], University of Chicago Press.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Ed. Arthur Helps, and Helmut Werner. Trans. Charles F. Atkinson New York: Oxford UP, 1991

موريس كروزيه (موسوعة تاريخ الحضارات العام: الجزء السابع: العهد المعاصر) ترجمة يوسف وفريد داغر، دار عويدات للنشر، بيروت، لبنان، 2003.

أندرية ايمار وجانين اوبواية (موسوعة تاريخ الحضارات العام: الجزء الثاني: روما وإمبراطوريتها) ترجمة يوسف داغر وأبوريحان، دار عويدات للنشر، بيروت، لبنان، 2003.

موريس كروزيه (موسوعة تاريخ الحضارات العام: الجزء الثالث: القرون الوسطى) ترجمة يوسف وفريد داغر، دار عويدات للنشر، بيروت، لبنان، 2003.

Tylor, E.B. 1974. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. New York: Gordon Press.

<http://www.fordham.edu/halsall/source/inquisition1.html>

McClellan, James E. III and Dorn, Harold Science and Technology in World History Johns Hopkins University Press (1999).

Ankerl, Guy (2000) [2000]. Global communication without universal civilization. INU societal research. Vol.1: Coexisting contemporary civilizations: Arabo-Muslim, Bharati, Chinese, and Western. Geneva

<http://en.wikipedia.org/wiki/Civilization>

أولياء الله الصالحين بين الوافد والموروث في المجتمع المصري

بحث مقدم من د/عبدالحكيم خليل سيد أحمد

مدرس المعتقدات الشعبية - معهد العالي للفنون الشعبية بأكاديمية الفنون

توطئة :

إن موضوع أولياء الله الصالحين يحتل أهمية كبرى في حياتنا الفكرية المعاصرة، وهو من القضايا الشائكة والمعقدة في تاريخنا الديني والاجتماعي والثقافي، وأسأل الكثير من الحبر ولا يزال، ولا زلنا إلى يومنا هذا لم يفصل في هذا الموضوع برأي نهائي، فالكثير من الباحثين ما زال يتردد بين الاعتراف بالأولياء على اختلافهم وتنوعهم والإعلاء من قيمتهم الدينية وبين الحط من درجاتهم وخاصة فيمن عرفوا في عالم الولاية بالأولياء المجانيب والوكلي الطفل، وربما يعود ذلك إلى أن الباحثين يرتبطون في تصنيفاتهم بميول النفس البشرية وأهوائها، وكذا بالخلفية الثقافية للمفسرين والباحثين عن أصل الولاية وحقيقتها في عالم اليوم. ولم يستطع بعضهم التخلص من ذاتيته والحكم على الأشياء بعيداً عن الأهواء والمنطلقات والخلفيات .

وفي إطار تلك الحقبة الزمنية المعاصرة التي يتمتع بها المجتمع المصري بالحراك السياسي والاجتماعي والثقافي فضلاً عن الحراك الديني بشقيه الرسمي والشعبي على حد سواء . غدت المجتمعات الصوفية تمثل كتلة اجتماعية وثقافية ودينية شعبية تؤثر بما لديها من حرية دينية أوانا خاصة في دعوتها إلى عالم أولياء الله الصالحين ، سواء كان منبتهم أو منشأهم من داخل المجتمع المصري أو ممن وفدوا عليها في حقب تاريخية ماضية .. مما كان له أكبر الأثر في تخليق أولياء جدد وأتباع لهؤلاء ال أولياء الوافدين بثقافتهم المختلفة على المجتمع المصري . إلى جانب أعداد غفيرة من ال أولياء الذين وفدوا مع الجيش الإسلامي أيام فتح مصر ، وعاشوا واستقروا بها وماتوا وشيدت لهم القبور والأضرحة

والمقامات التي مثلت لهم ولشخصياتهم رموزاً دينية ، يستمد منها القائلين عليها أسباب الرزق والسعادة والاعتقاد الدائم والمتواصل والمستمر .

وهو ما يدعونا إلى الوقوف والتأمل داخل الذهنية المصرية التي عدتهم ممن فضلوا من حيث درجة محبتهم لآل البيت النبوي ، وفي كيفية استقبالهم لوفودهم من آل البيت أمثال السيدة نفيسة والسيدة سكينه والإمام الشافعي وغيرهم الكثير من آل البيت رضوان الله عليهم أجمعين .

وحتى يمكننا التعرف على هذا الموضوع الشائك كان لزاماً علينا الوقوف على بعض المفاهيم لتفسيرها وتحديد معانيها للوصول إلى أهداف هذه المداخلة البحثية .

بين الوافد والموروث :

تختلف المجتمعات بطبيعتها ، فكل مكان يفرض على من يعيشون بداخله ثقافة خاصة، فالمجتمع الواحد له عناصره التي تضيء على من يعيشون بداخله خصائص وصفات خاصة بهم تميزهم عن غيرهم من المجتمعات المحيطة بهم ، ويجب القول أن هناك ثقافات وافدة ، وهذا ربما يكون من الهجرات الخارجية الوافدة إلى المجتمع المصري ، فطول الوقت الحركة — التفاعل أو الاحتكاك الثقافي — تنتج ثقافة ، وتؤثر في ثقافة ، وبالتالي تتأثر بها الثقافة الأم، إما بالمزج بين ثقافتين أو باندماج ثقافة داخل أخرى لتنتج ثقافة جديدة أو مغايرة .

وقد دأب الفكر الإنساني في شتى ربوع المعرفة والثقافات على اعتبار الوافد ، هو الشيء الغريب عنا الذي قدر له لقوته وسيطرته وظلمه أحياناً بأن يتحكم في مصائر العباد والأفراد داخل المجتمع الوافد إليه ، في سيطرة وهيمنة لا يجب على الآخر صاحب الثقافة الأم الموفد عليه هذا الآخر ، إلا أن يذعن له ويرضخ لفكره وهيمنته ، ويُعد نفسه عبداً من عبده ، وفرعاً من فروع ثقافة هذا الآخر ..

لذا كان لا بد في مقدمة بحثنا هذا أن نؤكد أن هذا المعنى لا ينطبق — بالضرورة — كلية في الجانب الذي يرتبط بعالم أولياء الله الصالحين ، وخاصة

في عالم يرتبط بصفاء النفس والروح ، للسمو بها إلى الحقيقة التي أقرها الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم ، وأيدتها السنة المطهرة ، لتشكّل المسلمين عامتهم ، وعالم المعتقدين في قدرات الأولياء وكراماتهم وخوارقهم الموصوفة بالإعجازية عند أتباعهم ومريديهم بشكل خاص ، وبالخوارق عند بعض فئات المتقّين والعامّة .. ثقافة تحمل معها عبق النبوة التي يرجو كل إنسان أن يتبعها وأن يجد هذا الآخر الذي يتبعه ويرجوا منه قبوله إلى جانبه ليمثل له المرشد والدليل والموصل إلى الله ، للوصول إلى جنة النعيم والرضوان .

وإنما تأتي الثقافة الوافدة نتيجة لأسباب مختلفة سوف نقف على حقيقتها في بحثنا هذا ، لتندمج أو تتفاعل فيما بينها وبين ثقافتنا ، فتؤثر فيها وتتأثر بها لتنتج في النهاية ملامح ثقافية خاصة بمجتمعنا المصري على وجه الخصوص .

فلا شك في أن ثقافتنا العربية الإسلامية ، تدين بقوة في نشأتها إلى الدين الإسلامي، فهو الذي أكسب أبناء هذه الثقافة هويتهم وساهم بقوة في صياغة طريقة حياتهم! لتشكّل تراثاً وموروثاً ثقافياً للمجتمع المصري .

كما نعني بالموروث الثقافي هو ذلك الكل المركب من سمات الحياة الاجتماعية المصرية التي تعبر عن ثقافة شعب منجانس يحمل العديد من الممارسات التي تداخل فيها الموروث الشعبي بكل ما يحمله من أساطير ورموز وحكايات وأشعار ، تشكلت من خلاله الخبرات والعادات والقيم والمعتقدات عبر عصور ماضية شكلت ثقافة أمتنا المصرية في الماضي ، وأثرت بامتدادها عبر الزمن في حاضرنا ، والتي كان لزاماً علينا الاهتمام بعناصرها والمحافظة عليها لتؤكد ثقافتنا وهويتنا في حاضرنا ومستقبلنا .

أما عن مصطلح الولائية فهي في حقيقة اللغة : بفتح الواو بمعنى النصره ، و"الولاية" بكسر الواو : فهي الإمارة ، وكلتاها مصدر " ولى" (٥) .

1 فتحي أمين عثمان ، قضية الأولياء ومحبتهم ، قضية الأولياء ومحبتهم في كتابات هؤلاء ، ابن 1- به وآخرون ، تقديم : أ. مصطفى درويش ، مطبعة التقدم ، القاهرة ، رمضان سنة

والأولياء مصطلح يشير إلى: " تلك الفئة من الشخصيات الدينية التي تحظى بتكريم خاص من جانب الناس ، ولكنها لا تنتمي إلى فئة الأنبياء أو غيرهم من الشخصيات الدينية المقدسة . وقد ترسخ في الاعتقاد الشعبي فكرة أن الأولياء هم الوسطة بين الإنسان وخالقه ، كما يعترف المعتقد الشعبي للأولياء بسلطان لا حدود له ، ويضفي عليهم بعض الصفات المعجزة الخارقة للطبيعة . والاعتقاد في الأولياء يشغل مساحة كبيرة لدى الجماعات الشعبية ، فالأولياء يجسدون أحلام وآلام واحتياجات هذه الجماعات في مختلف العصور"^(٥).

وقد يتفق الباحثون في وجود معاني كثيرة للولي والولاية في القرآن الكريم ، والتي اهتمت بالجانب الروحي للإنسان في بداية الدعوة للإسلام بما يعلي من الجانب الروحي للإسلام . إلى جانب وجود صفات ودلالات قد تتفق في بعض جوانبها مع روح التصوف الذي عرف في القرن الثالث الهجري ولكن في إطار الزهد والتقشف والبعد عن زخرف الدنيا والذي ما لبث أن تغير شكله وصفاته عندما كثرت الفتوحات الإسلامية وغزا الإسلام كثير من الثقافات ، التي أثر فيها وتأثر بها ، حتى أصبح في رأي العباد والزهاد وجود حاجة ملحة للعودة إلى عصر العبادة والزهد ولكن في زى التصوف وتحت مسمى الصوفية التي تتجلى أمامنا اليوم بعض صفاتها متأثرة بالجانب المادي والروحي في آن واحد . وهو ما سوف نعرض له في الصفحات التالية من هذا البحث .

1. ■ مدخل إلى الحياة الروحية في الإسلام :

قبل أن نتحدث في جوهر موضوع الحياة الروحية في الإسلام يجب أن ننوه إلى أن الإسلام دين شامل ونظام كامل لجميع جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والسلوكية والروحية ، وأن الجانب الروحي في

1411هـ - 1990م ، ص 5 .

2 محمد الجوهري ، علم الفولكلور: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية ، ج1 ، دار المعرفة الجامعية ، 1999م ، ص62.

الإسلام هو جزء من النظام الإسلامي الشامل.

وعند الحديث عن الحياة الروحية في الإسلام ، لابد أن نربط هذا الحديث بالتراث الروحي للإسلام ، حيث تتجلى هذه الحياة الروحية في العقيدة الإسلامية الصحيحة ، وفي الاعتقاد الصحيح بالغيبيات التي ترتبط بالخالق وصفاته وأسمائه التي وردت في القرآن العظيم وفي السنة النبوية المطهرة .

كما يبدووا هذا التجلي في العبادات المختلفة ، إلى جانب التفكير في ملكوت السموات والأرض والتدبير في معانيه ومكوناته ونظام الكون وخاصة الإيمان بالغيبيات .

ومن المعلوم أن جسد الإنسان يتكون من شقين : مادي وروحي ، وكلما زاد ارتباط الإنسان بالدنيا طغى الجزء المادي والملموس^(*) على الجانب الروحي^(**)، وإذا زاد الارتباط بالله جل وعلا والتمسك بمبادئ الدين وأركانه وفرائضه وسننه كلما زاد الجانب الروحي وارتقى الإنسان بروحه حتى يكاد أن يصل بها إلى عنان السماء .

وقد يرتبط الجانب المادي بالجانب الروحي إذا ما سخر الإنسان أفعاله وحركاته وهمساته وسكناته ، والتي تمثلها أداء الشعائر والعبادات الدينية في فعل الخيرات والبعد عن المعاصي ، فإن ذلك يؤدي بلا شك إلى ارتقاء الجانب الروحي . فكلّاً من الجانب المادي والروحي متلازمان في علاقة تفاعلية بين الجسم والروح غير متسلان ، ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر .

وهكذا نرى أنّ الإسلام يعطي صفة الروحية لجميع أعمال الإنسان الصادرة عن باعث سليم ، ويصبغ جميع الموجودات بصبغة القداسة . وخاصة تلك التي ترتبط بشتى جوانب ومجالات الحياة التي تدعم وترقى الروح في تعاملها في

(*) المادي : هو كل ما له حيز وأبعاد ومتحرك ومتطور في حقيقته .

(**) الروحي أو الغير ملموس : هو الشيء المجرد الذي لا يرتبط بعنصري الزمان والمكان أو الحركة .

الحياة وتؤثر بالإيجاب في الأعمال التي يؤديها الإنسان داخل جماعته البشرية .
فالحياة الروحية في الإسلام حياة معتدلة ، متوازنة ومتناسقة مع جوانب
الحياة المادية الأخرى ، فلا يقبل فيها التتبع ، ولا الغلو ، الذي يجور به المسلم
على نفسه ، وعلى حقوق الآخرين .

ويرى بعض الباحثين: " أن التصوف يمثل الحياة الروحية للديانات السماوية ،
ويجسد حقيقة التدين الصحيح الذي يحرك الإنسان في دائرة الفعل المسئول ، فلا
حقد ، ولا عدا ، ولا حسد ، ولا بغضاء ، ولا كراهية ، ولا إسفاف بحق
الألوهية والربوبية ، ولا تطاول على حقوق المخلوقين والعباد ، فالتصوف هو
الموصل للعبد الصادق إلى حضرة علام الغيوب ، والمبلغ إلى مالك الملوك ،
وهو الجسر الذي يعين الإنسان على التعايش السلمي مع أخيه الإنسان ، ويسير
له أسباب الالتقاء والمقام الأمين" (١) .

وغاية ما نود التأكيد عليه هنا أن الروحانية الإسلامية لا تحرم الإنسان من
كل مطالب البدن ورغباته الطبيعية لقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا
طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ" (٢) . ومن ثم فليس الجوع وحرمان البدن ووآد الشهوة
الطبيعية من الإسلام في شيء .

ولنقر أن الكمال الروحاني ليس بعيداً عن الإنسان بأنه مهياً له دون بقية
أجناس مخلوقات العالم السفلي بما أودع الله فيه من الإمكانيات فقد خلقه الله
تعالى على أفضل صورة كما سبق ذكره في قوله تعالى: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي
أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" (٣) . وفضله على كثير من خلقه لقوله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا

3 فاطمة داود ، التصوف الإسلامي .. مفهومه وأصوله ، جامعة مستغانم ، مجلة حوليات

التراث ، 1ع ، جوان 2004م .

4 سورة التين ، الآية (4) .

5 سورة المائدة ، الآية (87) .

تَفْضِيلاً" (٩). وأكثر من ذلك فإن نسبته إلى الله تهيئ له هذا التفصيل على غيره لقوله تعالى: "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" (١٠). ومعنى هذا أن نسبته الروحانية هي التي تجعله أهلاً لأن يبلغ أعلى مراتب الكمال الروحي لأن الروح الإنسانية من جنس الأرواح العالية القدسية مع التمايز بين الله والإنسان بطبيعة الحال .

ولا شك في أن صحابة الرسول الكريم ﷺ كانوا رواد الحياة الروحية الأوائل للإسلام والمسلمين ، فقد حرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافي النقي ، كما دعاهم إلى هجران الحياة الدنيوية المضطربة الآثمة ، وذكرهم بالحياة الأخروية وخلود الروح ونشأة الجسد النشأة الثانية ، وكان أساس كل هذه المبادئ الإسلامية الخالصة الترغيب والترهيب ، والخوف من النار والطمع في الجنة .

لقد كانت حياة الصحابة أمثال أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم حياة الخوف والرجاء ، حياة التهجذ والبكاء ، استمعوا إلى القرآن خاشعين متصدعين ، وكانوا مزيجاً من السادة والعبيد ، من الأغنياء والفقراء ، وكانوا رهباناً بالليل فرساناً بالنهار ، وكان أبرز ما يميز حياتهم صفة الاعتدال في زهد قائم على الكتاب والسنة ، فكانوا نماذج صادقة للحياة الروحية التي أحيها زهاد المسلمين وصوفيتهم بعيداً عن الغلو في أي منهم . ولقد وصفهم الله جل وعلا في كتابه العزيز بقوله: "وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ وَالسَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ وَالسَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ" (١١) "وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" (١٢).

وللحياة الربانية أو الروحية في الإسلام خصائص تميزها عن أي حياة تنسب إلى الروح في الأديان الأخرى ، كتابية أو وضعية (١٣).

6 سورة الإسراء ، الآية (70) .

7 سورة الحجر ، الآية (29) .

8 سورة التوبة ، الآية (100) .

9 يوسف القرضاوي ، خصائص الحياة الروحية في الإسلام ، موقع إسلام أون لاين، شبكة الإنترنت العالمية ، بتصرف .

والتوحيد هو أول خصائص الحياة الروحية في الإسلام ، وهو أيضاً أول مقوماتها ، فلا وجود لهذه الحياة بغير التوحيد ، الذي معناه : إفراد الله تعالى بالعبادة والاستعانة ، فلا يعبد إلا الله ، ولا يستعان إلا بالله ، وهذا مقتضى قوله تعالى: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (٥) التي جعلها الله تعالى واسطة عقد فاتحة الكتاب وأم القرآن .

كما أن من خصائص الحياة الروحية في الإسلام : التنوع ، فالمسلم الذي يعبد ربه ويتقرب إليه ، ويغذي روحه بحبه ، وقلبه بقربه ، وعقله بمعرفته سبحانه ، لا يحبس نفسه على نوع معين من التعبد أو الجهاد الروحي . في إطار الإتياع للقرآن والسنة فليست الحياة الريفانية أو الروحية الإسلامية مادة هلامية رجراجة ، يشكلها الناس بما يشاعون ، وكيف يشاعون ، بل هي حياة منضبطة بأحكام الشرع الإلهي .

2- نشأة التصوف الإسلامي وعلاقته بالثقافات الأخرى :

تمتد جذور التصوف في أصله ومصدره كما ربطه كثير من الباحثين بأصول غير إسلامية كالمسيحية والهندية والفارسية والفلسفة اليونانية . بينما رأي آخر يرفض هذه الصلات جملةً وتفصيلاً ويرده إلى أصوله الإسلامية ومنابعه الأولى (القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة) ، كما ذكر ذلك الإمام الجنيد في عبارته الشهيرة : " علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة " .

ونريد في هذا المحور الثاني من هذه المداخلة أن نبرز أبعاد التصوف التاريخية والمصادر التي استقى منها أصوله ومفاهيمه عن طريق التأثير والتأثر الذي انعكس على التصوف كعلم وعلى الصوفية كمارسين لسلوكيات هذا العلم، تولد عنهم الكثير من الأولياء في عالمنا اليوم ، أثروا حضارتنا الإسلامية علماً وعملاً .

10 سورة الفاتحة ، الآية (5) .

أ. حول نشأة التصوف :

عبر كل من قدّم محاولة لتعريف التصوف عن تجربته الخاصة وعن وجهة نظره الشخصية ، فجاءت تعريفاتهم عبارة عن تعريفات جزئية يركز كل منها على زاوية من زوايا التصوف المتعددة .

فجاءت مشكلة "المسمى" بالنسبة للتصوف . هل هو المشتق من الصوفي المشتق هو الآخر من الصفاء فجعلوا منه "صوفي" فعلاً مبنياً للمجهول من صافى ، وقلب صوفي تجنباً للنقل^(*) . وفي "المعجم الوسيط" : "الصوفي" هو : "العارف بالتصوف ، وأشهر الآراء في تسميته أنه سمي بذلك لأنه يفضل لبس الصوف نقشفاً"^(†) .

ويذهب بعض المستشرقين أن كلمة صوفي مأخوذة من "صوفيا" اليونانية بمعنى الحكمة وعندما فلسفت العرب عبادتهم حرفوا الكلمة وأطلقوها على رجال التعبد والفلسفة الروحية ، أو مأخوذة من "ثيوصوفيا" بمعنى الإشراق أو مُحِبُّ الحكمة الإلهية ووافق هذا الرأي المستشرقين نولدكه وفون هارمر^(‡) . ويرد الإمام القشيري على ذلك بقوله: "إنه ليس يشهد لهذا الاسم صوفي من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب"^(§) .

وهناك من نسب الكلمة إلى الصوف ، للبسهم الصوف ، أو نسبة إلى أهل الصفة من صحابة رسول الله ﷺ ، أو لأن المتصوفة كانوا في الصف الأول بين يدي الله .

-
- 11 المراج الطوسي ، التمع في التصوف ، أرنولد نيكلسون ، مطبعة بريل ، 1914م ، ص 26-27 .
 - 12 عبد الرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط 2 ، 1978م ، ص 5 بتصرّف .
 - 13 محمد عبد المنعم الخفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، دار غريب للطباعة ، القاهرة ، 1938م ، ص 23 - 24 .
 - 14 أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ، الرسالة القشيرية ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن لشريف ، ج 2 ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، سنة 1972م ، ص 126 .

وهناك من ذهب إلى أصل الكلمة ونسبها إلى رجل زاهد متعبد في الجاهلية كان يلقب بـ (صوفة) واسمه هو الغوث بن بركان أو في رواية الغوث بن مر كما أشار الزمخشري في أساس البلاغة والفيروز آبادي في قاموسه المحيط إلى أن قوماً في الجاهلية سمو بهذا الاسم وكانوا يعبدون الله في الكعبة ومن تشبه بهم سمي صوفي^(٥). ويعتبر هذا دليلاً على أن النسك كان مذهباً معروفاً في الجاهلية ومنهم نشأت طبقة المتحنفين مثل ورقة بن نوفل .

أما التصوف الإسلامي كعلم فهو يعد رافداً أساسياً من روافد الفكر الإسلامي، وتياراً هاماً من التيارات الفكرية التي عرفتتها الحضارة العربية الإسلامية على مدى العصور والأزمنة ، ومكوناً رئيسياً من مكونات هذه الحضارة إذ يشكل الموروث الصوفي الإسلامي نظاماً معرفياً وسلوكياً أدى دوراً أساسياً في تشكل مجتمعاتنا العربية والإسلامية .

وهكذا نخلص إلى أن بزور التصوف الإسلامي الأولي ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري متمثلة في هيئة زهد نتيجة ما حدث في العالم الإسلامي من ترف وملذات . ثم تطور في بداية القرن الثالث إلى الثامن الهجري وكثرت الاصطلاحات فيه والمذاهب وأدخلت عليه التغيرات والظواهر من حيث ترتيب المقامات والأحوال ونظام السلوك والآداب ، فانعكس ذلك على أدب التصوف شعراً ونثراً ومن أشهر أعلامه : " رابعة العدوية ، نو النون المصري (ت 245 هـ) ، السهروردي ، ابن الفارض ، وابن عربي ... وآخرين^(٦) .

ب - التصوف وعلاقته بالثقافات الأخرى :

شاع التصوف في أديان الأمم كلها : في الوثنية والمجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام ، وقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونانيون والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم . وسوف نستعرض تلك

15 زكي مبارك ، التصوف الإسلامي ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، 1938م ، ص 67 .

16 السراج الطوسي ، الملع في التصوف ، مرجع سبق ذكره ، ص 26-27 .

المحاولات التي تدعو لإرجاع أصل التصوف إلى مصادر أجنبية عن الإسلام أو محاولة إثبات تأثره بالحضارات أو الديانات والثقافات الأخرى في السطور التالية .

(1) المصدر الفارسي :

من الباحثين من يرد التصوف إلى أصول الديانة الفارسية التي ظهرت بخراسان حيث تلاقت الديانات والثقافات الشرقية وبعد دخول أهلها الإسلام صبغت بعض المبادئ الإسلامية بالصبغة الصوفية القديمة ويرى المستشرق نيكلسون: "التصوف قد يكون عن تأثيرات خارجية غير إسلامية كالبوذية وأنه ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي"^(*).

والديانة الفارسية هي ديانة "زرادشتية" انتشرت في إيران والمدن المجاورة لها وأصبح لها رجال دين هم طبقة الكهنة وجمعت تعاليمها في كتاب يسمى "أبستاق". وجوهر هذه الديانة الإيمان بوجود إله أعظم عالم للماضي والحاضر وهو خالق الخلق ويخاطب "زرادشت" الإله كصديق حميم ويمدحه حتى الموت ، كما تعتقد هذه الديانة أن الخلاص من القيود المادية إلى الحياة الروحية لا يكون إلا بالطهارة الخالصة عن طريق التحرر النهائي من الجسد وقيوده . ويرد تأثير هذه الديانة على التصوف إلى نور الفرس في الدولة العباسية واشتغال رجالها في الدواوين والوزارات فنقلوا بعض أفكارهم . ولكن الرأي المعارض يرى أن هذا ليس دليل قطعي لأن الدولة المغلوبة تتأثر بالغالبة . والمنبع الأصلي للصوفية هو الإسلام.

وقد زعم كثير من الباحثين أن التصوف مأخوذ عن الفرس الذين أبدعوه كرد فعن أو استجابة على تحديات نهضت من نجاحات العرب حَمَلَة الدين الجديد .

17 عبد الحكيم عبد الفتاح ، المذاهب الصوفية ومدارسها ، مكتبة مبدولي ، القاهرة ، ط1 ، 1989-1991 ، ص

(2) التصوف الهندي :

أما بالنسبة للديانة الهندية فقد تعددت الديانات في الهند منذ القدم فعبدوا الأوثان (حيوانات ، شمس) وعبادتهم "لبنرا" معبود مقدس تقدم له الهدايا . وجوهر هذه الديانة الإيمان بعالم الأموات الذي يؤثر في الكون^(*).

ثم بعد مراحل تاريخية ظهرت ديانة جديدة هي البوهمية . وانقسم معتقوها قسمين: قسم موحد وقسم وثني . والنفس عند البوهمية هي جوهر الحياة خالدة صافية وإذا اتصلت بالجسد تغيرت إلى الكدر وهي خالدة تنتقل من جسد إلى آخر وهذا ما يسمى بتناسخ الأرواح ، وظلت حتى ظهور "بوذا" الذي أوجد الديانة البوذية وكان خبيراً بالحياة وأسرارها ، يهدف إلى الخلاص من متاعب الحياة وآلامها وعلى الإنسان الذي تصبو نفسه إلى السعادة "النرفانا" أن يصل إلى الفناء وذلك بالتحرر من القلق . وكل التعليمات البوذية تدعو إلى التأمل والتركيز الباطني ، فهذا يؤدي في رأيهم إلى خلق ملكات روحية .

وهناك من الباحثين من يرى أن التصوف الإسلامي تأثر بالديانة الهندية . ولعل أول من أشار إلى ذلك هو البيروني حيث قال: " وإلى طريق "بانجل" ذهب الصوفية للاشتغال بالحق " ، ثم ذكر أمثلة لذلك من أقوال الصوفية أنفسهم كقول الشبلي: " ما دمت تشير فلست موحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإخفائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة ."

ويرى الأستاذ "ديورانت" أن أخطر نظرية أخذها التصوف الإسلامي عن الهنود هي نظرية (وحدة الوجود) وأنها أساس جوهر (الفيدا) فالإله "براجاتي" هو خالق وخلق ، والعالم فيها لم ينشأ من العدم وإنما أجزاءه بعض هذا الإله .

ولعل من أبرز الحجج التي احتج بها هؤلاء فكرة الفناء . حيث نجدها في التصوف الإسلامي على أن هناك فرقاً شاسعاً وأساسياً بين الفناء عند المتصوفة والفناء عند الهنود . فالفناء عند الصوفية استعراق النفس في مشاهدة الحق ، أما

18 المرجع السابق نفسه ، نفس الصفحات .

عند الهنود فهو فناء نهائي لا وجود بعده ولا بقاء ، وإنما عند الصوفية فيتبعه بقاء .

■ **وجه التلاقي في الصوفية الإسلامية مع الديانة البوذية هو في :**

■ **حالة الفناء عند الصوفية :** التي توازي النرفانا وفكرة الحلول التي توازي التناسخ .

■ **الحلول :** كون أحد الجسمين طرفاً للآخر كحلول الماء في الإناء^(*).

■ **الإتحاد :** تصير الذاتين واحدة وهو حال وشهود ووجود^(†).

■ **الفناء :** هو أن يفنى عنه الحظوظ ، أي أن يفنى عما له ويبقى بمالله ، أي بقاء في تعظيم الله وفناء في تعظيم ما سوى الله^(‡).

ويرى البيروني أن الصوفية أخذوا من فكرة التناسخ حين قالوا: "الدنيا نفس نائمة ونفس يقظة"^(§).

ويرى المعارضون أن هذه الحجج غير كافية وليس التناسخ يشبه الفناء لأن التناسخ معناه حلول الأرواح من جسد لآخر أما الفناء فعرفناه آنفاً.

ثم إننا قد نجد اللفظ نفسه في حضارتين مختلفتين أو ثقافتين مختلفتين ، لكن لا يعني هذا بالضرورة أنهما يحملان نفس المعنى والدلالات . إذ أن الثقافات تختلف ، فلكل ثقافة خصائصها ومميزاتها وتصوراتها التي تميزها عن بقية الثقافات وبالتالي تختلف معاني ودلالات الألفاظ .

(3) **الديانة اليهودية :**

تأثر اليهود بالزرادشتية نتيجة الأسر والسبي في بابل (586ق.م) وعاشوا

19 أنور فؤاد أبو خزام ، معجم المصطلحات الصوفية ، مكتبة لبنان ، ط1 ، 1993 ، ص 27 .

20 المرجع السابق نفسه ، ص 38 .

21 الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، مرجع سبق ذكره ، ص 142-144 .

22 عبد الحكيم عبد الفتحي قاسم ، المذاهب الصوفية ومدارسها ، مرجع سبق ذكره ، ص 32 - 33 .

تحت الحكم الفارسي ثم صاروا رعايا الإمبراطورية المقدونية بالتبعية .

ويرى "جولد تسهير" أن الصوفية تأثرت باليهودية مستدلاً بدخول بعض اليهود الإسلام ووضعهم لكثير من الأحاديث النبوية (الإسرائيليات) وأن نظرية التشبيه والتجسيم لدى اليهود تشبه نظرية الاتحاد والخلول لدى الفلسفة الإسلامية^(٥). ويقول "الشهرستاني": "وجدوا التوراة مملوءة بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والنزول من طور سيناء انتقالاً والاستواء على العرش استواء"^(٦). وينقض بعضهم هذه الأقوال بأن الاستواء والتكلم جهراً والتجسيم ليس من أفكار الصوفية فهذا دخيل عليها وهناك فرق بين الفلسفة والتصوف.

(4) التصوف المسيحي :

وهناك من الباحثين من يرى أن التصوف الإسلامي قد تأثر بالديانة المسيحية في الجوهر والأساليب . وذلك لما وجد بين العرب والنصارى من صلوات في الجاهلية والإسلام ، وذلك التشابه الكبير بين حياة الزهد وحياة سيدنا المسيح وأقواله . ويرون أن التصوف قد أخذ عن الرهبان عادة لبس الصوف وشابيهوم في الفقر وجعلوه من المقامات وسمي المتصوف فقيراً ، والفقر من تعاليم الديانة المسيحية ، واستوحى الصوفية أيضاً من تعاليم المسيحية مقام التوكل واستشهدوا بكلام الإنجيل .

وهناك من المستشرقين من يرون أن أفكار الرهبنة والزهد عند المسيحية قد نقلت إلى العرب نتيجة التجارة يقول المستشرق "مركس": "إن التصوف الإسلامي مأخوذ من رهبانية الشام خاضع للروحانية المسيحية"^(٧). كما يرى "نيكلسون": "أن المتصوفة تشبهوا برهبان النصارى في لبس الصوف ، وواقفه "ماسينيون" واعتبر التصوف دخيل على الإسلام بدليل اختلافهم مع مذاهب أهل

23 المرجع السابق نفسه ، نفس الصفحات .

24 المرجع السابق نفسه ، نفس الصفحات .

25 محمد عبد المنعم الخفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، مرجع سبق ذكره ، ص 35-36 .

السنة . ويقول "قون كريمر:" أن الزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي . أما التصوف ففيه شقان أحدهما مسيحي والآخر هندي بوذي (*) .

والفرق بين الرهبنة والتصوف ؛ أن التصوف لا يلجأ إلى المجاهدة البدنية والنفسية كما هي عند الرهبنة المسيحية من تعذيب للبدن وانقطاع عن العالم ، بل المجاهدة الصوفية نفسية من صبر وصلاة وصوم ، والقرآن يشرح التصوف بآياته الداعية إلى التقوى والإخلاص والمعاملات... الخ .

ولا شك أن الشواهد من القرآن والسنة ، تثبت أن رياضات الصوفية والحب الإلهي وغير ذلك مأخوذة من مصدر إسلامي بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفاً لا معنى له . والتشابه الموجود بين التصوف الإسلامي والرهبان النصراني لا يعني بالضرورة أن التصوف الإسلامي قد أخذ عن الدين المسيحي ، فالتصوف تجربة شخصية ذاتية داخلية لا تخضع لقوانين التأثر والتأثير . على أننا لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما نجد عند الحلاج ، الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية ككلمة اللاهوت والناسوت .

(5) الفلسفة اليونانية وأثرها على التصوف :

لقد تأثر التصوف الإسلامي بفعل الاحتكاك الثقافي والحضاري بالفلسفة اليونانية . فقد وصلت إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل مما لا شك فيه ، ولا شك أنهم تأثروا أيضاً بفلسفة أفلوطين في نظرية " الفيض وترتب الموجودات عن الواحد " . يقول "رينولد" صاحب كتاب "التصوف" : " لكني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي ولزم أن نعتبره وليد اتحاد الفكر اليوناني والديانة الشرقية أو بعبارة أخرى وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية . وهو ما وافق رأي "نيكلسون" في

26 أبو الفيض المنوفي ، المدخل إلى التصوف الإسلامي ، الدار القومية ، القاهرة ، ص 31 .

أن التصوف الإسلامي وليد الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية .

وقد التقت الفلسفة اليونانية بالتصوف في :

► إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد^(*) في الفلسفة اليونانية ،
ويقابلها علاقة المخلوق بخالقه عند المتصوفة .

► التمرد على " الواسطة " بين العابد والمعبود وصولاً للإتحاد التام بينهما
عند الفلسفة اليونانية . وفكرة الاتحاد بين الخالق والمخلوق كما عند ابن
عربي والحلاج والسهروردي .

ويدور مذهب أفلاطون حول الله والنفس والعقل ؛ فالله جوهر المذهب وهو
المحبوب المبدع الذي تستاق إليه الصور العليا وهو قديم لا يتغير وأن الجواهر
العقلية قد فاضت وتفاضلت مراتبها نتيجة اختلافها قريباً أو بعداً من النور الأول
الذي فاضت منه . والنفس جوهر كريم وهي نقطة تدور حول العقل ، والعقل
جزء يهيم باشتياق إلى الله والنور الأول . وحكماءهم اللذين إذا أرادوا الحكمة
تشوقت نفوسهم إلى صانعها الحكيم ومن هنا قيل إن الله هو المعشوق الأول نو
جمال مطلق⁽²⁾ . والصوفي أيضاً يريد هذا الجذب ليحقق ذاته في الله .

أما الأفلاطونية الحديثة زعيمها هو "أفلوطين"⁽³⁾ (204 - 261 م) وهو صاحب
المذهب الإسكندري ، يذهب إلى أن الله هو الأول والآخر ومنه يصدر كل شيء
، وأن الاتصال بالله والفناء فيه هو الهدف الحقيقي وهو غير متناه ، منزّه عن
كل صفة ، أسمى من الجمال والحقيقة والخير ، فالعالم فيض من الله ولم يخلقه
لأن الخلق يتطلب الإرادة والشعور⁽⁴⁾ .

إن مبادئ هذه الأفلاطونية نجدها عند المتصوفة أمثال ابن عربي وابن

27 يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، السلسلة الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ،
ط6 ، 1976م ، ص 5 - 6 بتصرف .

28 أبو الفيض المنوفي ، مرجع سبق ذكره ، ص 28 - 44 .

29 محمد عبد المنعم الخفاجي ، الأديب في التراث الصوفي ، مرجع سبق ذكره ، ص 206 - 207 .

الفارض والحلاج والسهورودي وغيرهم ممن تغنى بالحب الإلهي ، والسكر الروحي ، ووحدة الوجود والإشراق . فالحب الصوفي هو حب فلسفي يهيم بالجمال ليصل إلى معانيه الروحية تأثر بالحب والجمال عند أفلاطون .

كما قرنت الفلسفة بالتصوف وسمى الفيلسوف المتصوف بالحكيم المتأله وهو الذي يتنوق الحكمة ، وعمد السهورودي إلي القصص في كتابه "التلويحات" ليبين رؤياه الصوفية حيث يرد كل شيء إلى نور الله وفيضه .

(6) التصوف الإسلامي ولبد ثقافة إسلامية :

يجمع معظم الباحثين والمؤرخين القدماء والمعاصرين على أن التصوف ظهر في القرن الثاني الهجري وهو وليد حركة الزهد والنسك في الإسلام التي كان عليها الصحابة والتابعون .

إلا أن ما قبل ظهور الإسلام لم يظهر هذا المصطلح وحتى في صدر الإسلام ، فنلاحظ أن هذا المصطلح ظهر في عهد الخلفاء الراشدين والصحابة التابعين . ففي صدر الإسلام لم يكن الناس بحاجة إلى دراسة الورع والتقوى ، بل كانوا كلهم مجاهدين ومقبلين على العبادة بطبيعتهم وبحكم قرب اتصالهم برسول الله ﷺ فهم يتسابقون ويتبارون في الإقتداء به ، فلم يكن ثمة ما يدعوهم إلى تلقين علماء يرشدهم في الإقتداء به ، مثل العربي يعرف اللغة العربية بالتوارث كابر عن كابر حتى أنه ليقرض الشعر البليغ بالفطرة دون أن يعرف شيئاً عن قواعد اللغة العربية والنظم ... ، الصحابة لا يتسمون باسم المتصوفين بل كانوا يعيشون هذه الحالة وتظل المذاهب والرؤى هي حتمية الفعل والمتغيرات والحراك الاجتماعي يلعب دوراً رئيسياً في ذلك" (٥).

وعندما دخلت إلى الإسلام أمم شتى وأجناس عديدة واتسعت دائرة العلوم وتقسمت وتوزعت بين أرباب الاختصاص قام كل فريق بتكوين الفن والعلم الذي

30 عيد الدرويش ، التصوف في الفكر الإسلامي، جريدة الأسبوع الأثبي ، ع876 ، بتاريخ 2003/9/27م.
بتصرف يسير.

يجيده دون غيره فنشأ علم التوحيد وعلوم الحديث وأصول الدين والتفسير والمنطق ومصطلح الحديث وغيرها كثير فأصبح بعد هذا العصر يتضاعل التأثير الروحي شيئاً فشيئاً فأخذ الناس يتناسون ضرورة الإقبال على الله بالعبودية مما دعا أرباب الرياضة والزهد أن يعملوا على تدوين ذلك من ناحيتهم أيضاً على تدوين علم التصوف وإثبات شرفه وجلاله وفضله على سائر العلوم ، ولم يكن ذلك احتجاجاً على انصراف بعض الطوائف الأخرى إلى تدوين العلوم كما يزعم بعض المستشرقين ، بل كان كما يجب أن يكون سداً للنقص واستكمالاً لحاجات الدين في جميع نواحي النشاط . إن أول من أسس أسسها الوحي السماوي في جملة ما أسس من الدين المحمدي إذ هي بلا شك مقام الإحسان الذي هو أحد أركان الدين الخمسة التي جعلها النبي بعد ما بينها ديناً واحداً بقوله: " هذا جبريل عليه السلام أتاكم يعلمكم دينكم ."

ويوضح ذلك ابن خلدون عند كلامه على نشوء علم التصوف قائلاً: " أن التصوف الإسلامي علم من العلوم الشرقية الحادثة في الإسلام ، والتصوف الإسلامي في نظري له أصول عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، فطريقة الصوفية إنما هي طريق السلف الصالح ، وهو طريق الحق والهداية . والتصوف في رأي ابن خلدون أصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه العامة من الناس من اللذات وطلب المال والجاه ، ولقد كان الصحابة كما أورد ابن خلدون ينفردون عن الخلف في الخلوة للعبادة ويقول أن ذلك كان عاماً في الصحابة والسلف الصالح^(*) ."

ويذكر الدكتور سعيد عاشور الكيفية التي نشأ بها التصوف فيقول: " نعم بدأ التصوف في الإسلام هادئاً بسيطاً لا يتعدى ظهور فرد بين حين وآخر ، هنا أو هناك ، بين أنحاء العالم الإسلامي ، يلتمس التوبة إلى الله ، ويدفعه عدم الرضا عن الأوضاع التي يحس بها حوله إلى اعتزال الناس في صورة أو أخرى ،

31 المرجع السابق نفسه ، نفس العدد .

ومحاولة كسب رضا الله عن طريق إتباع حياة الزهد والتقشف ، ثم لا يلبث هذا الفرد أن يحوز ثقة معاصريه وإعجابهم فينظرون إلى هذا الصوفي نظرة مثالية ويقصدونه إما للتبرك أو أملاً في قضاء حاجاتهم ، وربما اتخذوه واسطة بينهم وبين الله عز وجل ليكشف عنهم الغموم ، ويفرج لهم الكرب ، وهكذا يتحول الإعجاب بالرجل إلى إيمان به ، فتنشر الشائعات عن قدراته ويروج المنتفعون لكراماته ، فيقف حوله كثير من المريدين يتخذونه أستاذاً لهم ، وشيخاً يهتدون بهداه ، وقدوة صالحة يقتنون بها للوصول إلى طريق الله عز وجل^(*).

ويقول الأستاذ (لويس ماسينون) : " أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول ، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين . نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها ، أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وقراءته ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث ، وما حل بالأفراد من نوازل....، على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة ، فمما لا يخلو من فائدة ، أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه ، ونمت في كنفه^(†).

وختاماً يجدر القول أن أصول التصوف الإسلامي ومصادره الأولى إسلامية من القرآن والسنة ، طالما كانت دعوته هي من صميم الدين ولم تبعد عن جوهر هذا الدين ومبادئه . ولا شك ولا غلو في أنه ما من ثقافة على وجه البسيطة تلقي بثقافة أخرى إلا وحاولت أخذ أحسن ما فيها ، دون النظر إلى مساوئها وعيوبها ، وخاصة إذا ما كنا نتحدث عن ثقافة المسلمين الأوائل ، الذين أسسوا لهذا الدين ودعموه وقاموا رافعين راية التوحيد لرب العباد ورب الأرباب ، في أنهم تأثروا بتلك الثقافات التي النقوها في فتوحاتهم التي أحاطت الأرض شرقاً

32 سعيد عبد الفتاح عاشور ، السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، دار الكتاب المصري ، سنة 1968م ، ص 182 .

33 أبي حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود ، طبعة دار الكتب الحديثة ، ط 5 ، القاهرة ، سنة 1385هـ ، ص 178-184 .

وغرباً ، ولا عجب في ذلك إذ أننا نجد في القرآن الكريم الذي هو تنزيل رب العالمين ، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، قد تضمن كل الدعوات السابقة عليه في الكتب المنزلة حتى كان بحق خير الكتب المنزلة والجامع لم سبق .

إلا أن بعض المتصوفين الذين اتسموا بالغلو في أفكارهم اتخذوا بل وتبنوا أفكاراً ومبادئ فلسفية تمتد إلى الديانات القديمة أو الفلسفة اليونانية ، فهي لا تمثل ولا تشبه إلا في العوارض والعموميات لا في الخصائص والجوهر .

وحتى نقف على حقيقة منبث التصوف ونشأته كان لزاماً علينا الانتقال إلي طائفة من المتعبدين والزهاد الأوائل للتعرف علي هذه الحقائق ، والذين كان لهم السبق في الدعوة إلى مبادئ الزهد والتي اعتبرها المتصوفة نواة لنشأة هذا العلم جملة وتفصيلاً .

3 طائفة المتعبدين والزهاد الأوائل :

لم يزل العلم والعلماء بخير طالما آمنوا بوحدة هذه العلوم المختلفة، وبمصدرها الإلهي، الغيبي، الروحي كشرطاً للإبداع ، وضرورة من ضرورات تطويرها وفهمها الفهم الصحيح ، فلا بدّ من تمازجها وتلاقحها لإنتاج الجديد منها ، هذا هو الإبداع والابتكار ، وهذا ما نؤمن به وما سنحاول طرحه في إطار هذا المحور الهام من محاور هذا البحث .

فالأولياء على اختلاف مشاربهم ، وأصولهم التي ينتمون إليها إنما اعتنوا بالجانب الروحي ، واهتتوا بهدي المسلمين الأوائل وبزهدهم وبأرواحهم التي بلغوا بها عنان السماء في التزامهم بالقرآن العظيم وبالسنة المطهرة وما ترشد إليه من الأخذ بحظي الدنيا والآخرة في آن واحد مع الاهتمام وتغليب الجانب الروحي الإيماني كوسيلة للتغلب على الدنيا وعنائها، والفوز بالآخرة ، فهي — أي الروح — في سموها تحصل الكثير من المعارف الربانية التي لا يستطيع الجانب المادي أو الدنيوي تحصيلها .

فلا طالما اهتمت الحضارة الإسلامية منذ عصورها الأولى بالاهتمام بالجانب الروحي عند الرعييل الأول من الصحابة ، ولم يهتم الرسول الكريم ﷺ بتربية أجسام صحابته ، بل بتربية الأرواح والنفوس لديهم . فالإسلام بلا حُبٍّ جسدٌ بلا روح ، وورد عن النبي أنه قال: "ما كان الله ليعذب حبيبه بالنار" (٢٠)، وقال تعالى: "وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ" (٢١).

وكان هذا هو المنهج الروحي الذي تربوا عليه المسلمون الأوائل تحت يد المعلم الأول رسول الله ﷺ . وبات الصحابة ينمون الجانب الروحي فيما بينهم ، ويفكرون في تطوير هذا الجانب الروحي ، حتى بلغت عند التابعين وتابعيهم واضحة الأسس والأصول والمعالم .

فقد بدأ الإسلام منذ البداية دين قوى ينظم ويدعم العلاقة بين الخالق عز وجل وبين المخلوق ، لا يفرق بين إنسان وآخر ، فالناس في الإسلام : "مستوون كأسنان المشط ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله" (٢٢) ، فهو دين عالمي برز بعدله على الأديان الأخرى . وخاصةً وهو يدعو الناس على اختلافهم دعوة شمولية لا تختص بالدين فقط ، ولا تدعو إلى الدنيا فقط ، وإنما كان الإسلام دين ودنيا ، يهتم بالجانب الروحي للدين ، ولا يهمل الجانب الدنيوي بمشاربه المختلفة (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بل والترفيهية والترويحية) على حد سواء . فكان رسول الله ﷺ المعلم الأول لهذه العلوم ، والأمر نفسه نجده لدى الصحابة والزهاد الأوائل الذين استقوا معارفهم منه ﷺ بطريق مباشر أو عن طريق التناقل الشفاهي عبر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين .

ولا شك أن الزهاد الأوائل بنو معرفتهم الدينية من خلال الجوانب الروحية التي أسسها الإسلام بين ظهراني المسلمين الأوائل ففهموها ووعوها ، وأسسوا

34 أبي طالب المكي ، قوت القلوب ، ج 2 ، ص 99 .

35 سورة البقرة ، الآية (165) .

36 ابن أبي حاتم الرازي ، علل ابن أبي حاتم ، الراوي : أنس بن مالك ، تحقيق : سعد بن عبد الله الحميد

- خالد بن عبد الرحمن الجريسي ، ط 1 ، 1427هـ - 2006م ، 7 مجلدات ، ص 118/3 .

الحضارة الإسلامية على أساسها . فقد بدأت الحياة الصوفية في الإسلام بأفراد يسلكون في عبادتهم ومجاهدتهم طرقاً شخصية خاصة ، ولم يكن لهم حتى نهاية القرن الثاني الهجري حياة منظمة عامة .

وقد وجد المتعبدين والزهاد الأوائل في القرن الأول والثاني الهجريين مصدراً غنياً ينهلون منه فيما انتهجوه من آراء وأفكار ، والمتأمل في حياة الرسول ﷺ يجدها مليئة بمعاني الزهد والتقصف والتأمل والتدبر . وقد كان ﷺ يتحنث في غار حراء كلما أقبل رمضان مبتعداً عن صخب الحياة زاهداً في نعيمها متأملاً في الوجود فأتاح له هذا صفاء القلب ، وقد اعتبر الصوفية هذا مبدأ (العزلة أو الخلوة) من مبادئهم الأساسية التي أخذوها عن الرسول ﷺ .

وحياته بعد البعثة كانت أيضاً متصفة بالزهد والنقل في المأكل والمشرب حافلة بأسمى المعاني الروحية التي وجد فيها الصوفية منبعاً فياضاً لهم وكان ﷺ كثير العبادة يأخذ نفسه بالاعتكاف وقيام الليل حتى تنفطر قدماه . قال ﷺ : "أفلا أكون عبداً شكوراً" .

كما استقى المتعبدين والزهاد الأوائل من حياة الصحابة وأقوالهم منبعاً ثالثاً استقى منه أوليآء الله الصالحين واستمدوا منه ، إذ أنها كانت حافلة هي أيضاً بالكثير من الزهد والورع والإقبال على الله . ولقد كان الصحابة مقتنين بالنبي ﷺ في أقواله وأفعاله .

وخلال القرن الثاني للهجرة ولا سيما نصفه الأخير ظهر الصوفية ، يرتنون ملابس صوفية قروية خشنة ، شيدوا لأنفسهم صوامع بعيدة عن المجتمع ليعيشوا فيها ، واعتكف بعضهم في المغارات وأخذت جماعة أخرى تجوب الصحارى أمثال إبراهيم ابن أدهم ، معروف الكرخي، والسري السقطي... إلخ ، من أصحاب هذه الأحوال كانوا يعيشون في أحط درجات الفكر وأقصى درجات الصبر والخضوع ورياضة النفس والانقطاع عما سوى الله ، والحزن والغم الدائم والرضا والتسليم في كل حال بالشكر ، وكانوا ينتحلون أنواع البلايا في

معيشتهم^(*).

وإذا دققنا النظر في مجرى حياة الصوفية في هذا العهد وتأملنا أقوالهم رأينا أنه لا توجد لهم أية أقوال عن عناصر العرفان والحقيقة ، ولا يوجد لهم من الأقوال الأساسية للصوفية كالحب الإلهي ووحدة الوجود وما شابه ذلك بأسلوب واضح صريح ، لم يبلغ نضج القرون التالية التي أوضحت حدود كلمة " الصوفي " و" التصوف " وطبعتها بطابع علمي .. ونرى في أواخر هذا القرن بذور كلمات الصوفية الذين لم يكونوا حتى ذلك الوقت سوى جماعة من الزهاد، والشخص الوحيد الذي يتكلم في الحب الإلهي إنما هو رابعة العدوية التي يبدو أن التصوف الحقيقي بات يظهرها . أي يمكن القول بأن بذور التصوف الحقيقية غرست منذ أواسط القرن الثاني ، ولكن ثمرة هذه البذور ظهرت في القرون التالية له كما مر ذلك .

ومع كل هذه التطورات والتغيرات نشاهد أن صوفية هذا العهد معتدلون يراعون ظواهر أحكام الشرع ويعدون مشرعين بصورة كلية ولا يعددهم سائر المسلمين أهل بدعة .

ومن مميزات هذا العهد أن الزهاد والعباد في الجزء الأخير من هذا القرن كانوا يسمون باسم خاص هو " الصوفية " كما أن طريقتهم كانت تسمى " بالتصوف "^(†).

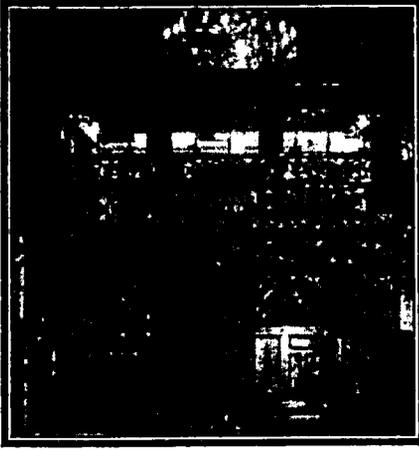
ولنعرض طائفة ممن عرفوا بالزهاد والعباد في حياتهم الدنيا وأثروا المجتمع المصري وثقافته بحب آل بيت النبوة كما أسس بعضهم لبعض مبادئ التصوف داخل مصر نذكر منهم :

37 قاسم غنى ، تاريخ التصوف في الإسلام ، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت ، جامعة الدول العربية)

(الإدارة الثقافية) ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة 1970م ، ص 533 - 536 ، بتصرف .

38 المرجع السابق نفسه ، نفس الصفحات .

أ - السيدة نفيسة (145هـ - 208هـ):



السيدة نفيسة بنت سيدي حسن الأنور بن زيد الأبلج بن الإمام الحسن السبط بن الإمام علي . ولدت بمكة سنة 145هـ وتوفيت سنة 208هـ أي عاشت 63 عاما .

تزوجت من إسحاق بن الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر بن الإمام علي زين العابدين بن الإمام الحسين بن الإمام علي ، وكان يدعى (إسحاق المؤتمن)

وولدت له القاسم وأم كلثوم . عاشت بالمدينة وحجت أكثر من ثلاثين حجة - أكثرها ماشية - ولم تفارق حرم النبي ، وكانت لها سلة أمام مصلاها كلما اشتهدت شيئاً وجدته في السلة . كانت تقرأ القرآن وتقول : إلهي وسيدي يسر لي زيارة خليلك إبراهيم وحجت ذات مرة مع زوجها إسحاق ثم توجهت لزيارة الخليل ثم قفلت قاصدة مصر .

فلما قدمت مصر استقبلها أهلها من جهة العريش ولم يزالوا معها حتى دخلت مصر ونزلت في دار جمال الدين عبد الله بن الجصاص - كبير التجار بمصر - وكان من أهل البر والصلاح ومكثت بداره شهور والناس يأتون إليها من سائر الآفاق للزيارة والتبرك .

وكان بجوارها في مصر جار يهودي له ابنة مقعدة لا تستطيع الحركة فقالت لها أمها ذات يوم: إني ذاهبة إلى الحمام ولا أرى ما نصنع بك ، فهل لك أن نحمك معنا ؟ قالت الابنة: لا أستطيع ذلك ، فقالت : هل تقيمين في البيت وحدك حتى نعود؟ فقالت : لا يا أماه ولكن اجعليني عند هذه الشريفة التي بجوارنا حتى تعودي ، فدخلت أمها إلى السيدة نفيسة لتستأذنها في ذلك فأذنت لها ، فجاءت بابنتها إليها ووضعتها في جانب من البيت وانصرفت ، ولما حان وقت صلاة

الظهر أحضرت السيدة نفيسة ماء فتوضأت به وصبت من فضل وضوئها على الصبية فشفيت ببركة السيدة نفيسة ، فلما جاء أهلها خرجت إليهم ابنتهم ، فسألوها ، فأخبرتهم الخبر فأسلموا جميعاً .

فلما شاعت هذه الكرامة بين الناس كثر الخلق على بابها ، فطلبت الرحيل إلى الحجاز ، فشق ذلك على أهل مصر وسألوها الإقامة فأبت ، فاجتمع أهل مصر ودخلوا على السري بن الحكم أمير مصر وأخبروه أن السيدة نفيسة عازمت على الرحيل ، فاشتد ذلك عليه وبعث لها كتاباً ورسولاً للرجوع عما عازمت عليه فأبت أيضاً ، فذهب أمير مصر بنفسه إليها وسألها الإقامة بمصر . فقالت : إني كنت نويت الإقامة عندكم وإني امرأة ضعيفة والناس قد أكثروا من المجيء عندي وشغلوني عن أورادي وجمع زادي لمعادي ، ومكاني هذا صغير وضاق بهذا الجمع الكثيف . فقال لها أمير مصر : أنا سأزيل عنك جميع ما شكوتيه وأمهد لكي الأمر على ما ترتضيه ، أما ضيق المكان فإن لي داراً واسعة بدرب السباع وأشهد الله تعالى أني قد وهبتها لك وأسألك أن تقبلها مني ولا تخجليني بالرد . فقالت : قد قبلتها منك ، ففرح السري بقبولها منه . فقالت : كيف أصنع بهذه الجموع الكثيرة الوافدة عليّ؟ قال : تتفقي معهم على أن يكون للناس في كل أسبوع يومان وباقي الأسبوع تتفرغين فيه لخدمة مولاك ، فاجعلي يوم السبت والأربعاء للناس ، وعلى هذا قبلت وصرفت النظر عن السفر ، ومكثت بمصر .

وكان الإمام الشافعي في زمانها إذا مرض يرسل لها ليسألها الدعاء فلا يرجع الرسول إلا وقد شفى الشافعي من مرضه ، فلما مرض مرضه الذي مات فيه أرسل للسيدة نفيسة يسألها الدعاء كعادته فقالت : متعه الله بالنظر إلى وجهه الكريم ، فعلم الشافعي بدنو أجله . وكان الشافعي لحبه لآل البيت يقول :

آل النبي قبيلتي *** وهو إليه وسيلتي

أرجوا بأنه أعطى غداً *** بيدي اليمين صحيفتي

وفى يوم مشهود من سنة 208هـ توفيت وصلى عليها الداني والقاصى ،
ودفنت بالمرآغة بمصر المحروسة ، بعد أن كان زوجها إسحاق المؤتمن مصمم
على دفنها بالحجاز ، ولم يثنيه إلحاح الحاكم أو إلحاح الرعايا والمحبين ، وبعد
أن أعد العدة لنقلها إلى الحجاز أتاه سيدنا رسول الله في الرؤيا ليأمره بترك
السيدة نفيسة للمصريين (*) .

ب . ذو النون المصري (ت 245هـ . 859م) :

هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم الملقب بذي النون المصري ، قبطي الأصل
من أهل النوبة ، من قرية أحميم بصعيد مصر . وهو من تلاميذ الشيخ الحافي ،
وكان زاهداً " وإماماً تقياً وعالماً" ويعتبر من أئمة الصوفية في عصره . توفي في
جيزة مصر توفي سنة (245هـ) عن تسعين عاماً (†) .

يعده كتاب الصوفية المؤسس الحقيقي لطريقتهم في المحبة والمعرفة ، وأول
من تكلم عن المقامات والأحوال في مصر ، وقال بالكشف وأن للشرعية ظاهراً
وباطناً .

وينكر القشيري في رسالته أنه أول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي ،
وأول من وضع تعريفات للوجد والسماع ، وأنه أول من استعمل الرمز في
التعبير عن حاله .

وقد تأثر بعقائد الإسماعيلية والباطنية وإخوان الصفا بسبب صلته القوية
بهم ، حيث تزامن مع فترة نشاطهم في الدعوة إلى مذاهبهم الباطلة ، فظهرت له
أقوال في علم الباطن ، والعلم اللدني ، والاتحاد ، وإرجاع أصل الخلق إلى
النور المحمدي ، وكان لعلمه باللغة القبطية أثره على حل النقوش والرموز

39 أحمد الشهاوي سعد شرف الدين ، السيدة نفيسة بنت سيدي حسن الأتور ، رسائل الحبيب
الإسلامية ، مطبعة دار التأليف ، طبعة بدون تاريخ .

40 راجع : الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله ، سير أعلام النبلاء
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع ، ط9 ،
سنة 1413هـ ، ص 11 ، مسلسل 532 .

المرسومة على الآثار القبطية في قريته مما مكنه من تعلم فنون التجيم والسحر والطلاسم الذي اشتغل بهم . ومن كلامه: " طاعة المرید لشيخه فوق طاعته ربه" (٥).

ويعد نو النون أول من وقف من المتصوفة على الثقافة اليونانية ، ومذهب الأفلاطونية الجديدة ، وبخاصة ثيولوجيا أرسطو في الإلهيات ، ولذلك كان له مذهبه الخاص في المعرفة والفناء متأثراً بالغنوصية (٦). وهو أول من عبر عن علوم المنازلات فأفكر عليه أهل مصر وقالوا: أحدثت علماً لم تتكلم فيه الصحابة وسعوا به إلى الخليفة المتوكل ورموه عنده بالزندقة وأحضره من مصر على البريد فلما دخل سر من رأى وعظه فبكى المتوكل ورده مكرماً .

4. أشكال الزهد وتغييره من الماضي إلى الحاضر :

يمثل الزهد النواة الأولى للتصوف ، إذ أن الصوفية لم يكونوا يُعرفوا بهذا الاسم بل كان من المعروف والمتداول هو اسم : الزهاد والنساک أو البكائين . والزهد المقصود هنا هو الزهد الصادر عن حقيقة الإسلام وجوهره . وهو الذي دعا إليه القرآن الكريم واتبعه الرسول ﷺ في حياته ، واتخذ السلف الصالح منهاجاً لهم في حياتهم . قال تعالى: " قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ " (٧)، وقال ﷺ: " الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر " (٨).

ويمكن إسناد الزهد في مرحلته الأولى إلى القرآن الكريم والسنة النبوية ، والأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت سائد في القرنين الأولين للهجرة .

أ - القرآن الكريم والسنة :

قام الزهد في الإسلام على أساس من الكتاب والسنة النبوية ، قال تعالى: " مَنْ

41 فريد الدين العطار ، تذكرة الأوكياء ، إيران ، طبعة بدون تاريخ . ص 171/1 .

42 راجع : سير أعلام النبلاء ، 11-532 .

43 سورة النساء ، الآية (77) .

44 أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة .

كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدَ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ^(*). وقال ﷺ: "ازهد في الدنيا يُحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يُحبك الناس"^(†).

فالقرآن الكريم يحث على الورع والتقوى ، ولم يؤثر الحياة الدنيا أو ينهى عن المشاركة فيها ، ولكنه نهى عن الركون إليها ورفعها فوق مكانتها ، والإعراض عن الآخرة افتتاناً بزينتها .

ونرى ذلك بوضوح في موقف الرسول ﷺ عندما علم بالثلاثة رهط من الصحابة الذين استقلوا قدر العبادة التي يؤديها الرسول لربه ، ففرض أحدهم على نفسه اعتزال النساء ، والثاني قيام الليل كله ، والثالث صيام الدهر كله ، فغضب رسول الله عندما علم بأمرهم ، وخاطبهم بأنه رسول الله وأعبدهم وأشدهم خوفاً من الله ، ولكنه يصوم ويفطر ويقوم الليل وينام ويتزوج النساء ، ووضع قاعدة ذهبية لمن خلفه من الصحابة والمسلمين على مر العصور والأزمان ، بقوله ﷺ: " إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتَقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأُرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"^(*). هذا بحق هو مبدأ الزهد وعدم الإقراط في التعامل مع الدنيا وملذاتها وشهواتها ، أو الزهد فيها والتشقق والرهبنة في الدين على حساب الدنيا ، مصداقاً لقول الحق سبحانه وتعالى: "وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا"^(§).

ب - الأوضاع السياسية والاجتماعية :

أما بالنسبة للعامل الاجتماعي فقد جاءت حركة الزهد كرد فعل قوي من جانب بعض الأتقياء والصلحاء ضد الاتجاه المادي الذي سيطر على الحياة

45 سورة الشورى ، الآية (20) .

46 الإمام النووي ، الأربعون النووية ، رواه ابن ماجه(4102) وصححه الحاكم ، الإسكندرية ، دار المجد 2008م،ص31.

47 صحيح البخاري : (ج 15 / ص 493) ، صحيح مسلم : (ج 7 / ص 175) ، سنن النسائي : (ج 10 / ص 309).

48 سورة القصص ، الآية (77) .

الاجتماعية في العالم الإسلامي بعد انتشار الفتوحات الإسلامية ، وارتفاع مداخيل الدولة ونبوغ مظاهر الترف والغني وتضخم الثروات لدى طبقات معينة من المجتمع الإسلامي ، وقد قاد الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري اتجاه الزهد في الإسلام ، ورفض كل مظاهر الحياة المادية بما فيها امتلاك القصور والأطيان ، والاكتفاء بما هو ضروري فقط للحياة الإنسانية البسيطة والكريمة .

أما الأساس الذي اعتمدت عليه هذه الحركة هو الاعتدال والتوسط في العقيدة والعمل ، والابتعاد عن الدنيا والخوف من الآخرة ثم العبادة والعبادة فقط . ولعل هذه الأسس هي أبرز ما يميز الزهد عن التصوف الفني بمعناه الدقيق . واتسعت هذه الحركة الزهدية وشملت معظم البلاد الإسلامية . وأبرز مميزات الزهد في هذه المرحلة :

► أن زهدا كان زهداً عملياً ، فسادت مظاهر التقشف والتقلل من الدنيا.

► غلبة الاهتمام بالتراث الأخلاقي للرسول ﷺ .

► الإقتداء العام بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين .

► أن مصادر الزهد هي مصادر إسلامية بحتة ، ولم تتأثر بالمصادر الأجنبية .

ثم تطور الزهد بعد ذلك ، بسبب العوامل الفكرية والسياسية والاجتماعية . وانتقل إلى طور آخر هو ما يعرف بالتصوف بمعناه الدقيق .

ولم يكن في هذا العهد اختلاف كبير بين الشخص الصوفي والمسلم المتعبد ، وهذه العزلة وهذا الفقر الاختياري إنما كانا ليستطيع بها الصوفي أن يفكر في القرآن ويتدبر فيه بصورة أفضل وأن يكون أكثر قرباً إلى الله بواسطة العبادات والأوراد والأذكار . ومن البديهي أن أقطاب الصوفية لم يكونوا يتوقعون أن يصبحوا يوماً موضعاً لأذى حكام المسلمين وعلماء الشريعة الإسلامية لأنهم كانوا حينئذ مقيدين بأحكام الشرع ، والفرق الوحيد بينهم وبين باقي المسلمين هو

أن الصوفية كانوا يبذون اهتماماً أكثر ببعض أصول القرآن ويقدمونها على الأصول الإسلامية التي كانت متساوية في نظر غيرهم .

ويجب أن نذكر هنا بصورة خاصة أمرين من بين العوامل الاجتماعية الكثيرة التي أثرت في نمو الزهد في المجتمع الإسلامي :

■ الاحتكاك الثقافي بين المسلمين في صدر الإسلام أصحاب الحياة البسيطة الخالية من التكاليف بأصحاب الممالك المجاورة بعد فتحها ، ووقوع ثروة طائلة في يد هؤلاء القوم الفقراء . واتساع المجتمع الإسلامي نتيجة لهذه الفتوحات كانت سبباً لتبديل الحياة البسيطة السانجة المعتدلة للعرب إلى حياة مليئة بالكلفة والجلبة ، تلك الحياة التي كثر فيها الإفراط والتفريط ، فكان المسلمون المتعبدون والمتدينون في صدر الإسلام يحتملون هذه التغيرات والتحويلات الفجائية في حياة العرب بمشقة كبيرة .

■ الإضرابات والطغيان والقتل والحروب الداخلية الموحشة ومظالم الأمراء وانهماكهم في الأمور الدنيوية والمادية الصرفة ، تلك التي بدأت بثورة الناس على عثمان بن عفان وقتله المؤلم ، ثم انتهت بحادثة كربلاء واستشهاد الحسين عليه السلام .. فانزوت جماعة عن المجتمع بالشرور والمشاعبات طلباً للنجاة بأنفسهم من التهلكة والظلم والفساد والطغيان ، وأستمر ذلك حتى نهاية عصر بنى أمية . ومن الأمور الخاصة بهذه المرحلة أن الزهاد من أئمة التصوف لم تكن لهم لغة رمزية خاصة ، ولم يضعوا تعبيرات واصطلاحات خاصة بهم ، وأهم من كل ذلك أنه لم يكن لهم أسم الصوفي وكلمة التصوف . والحاصل أن زهاد هذا العهد بالإضافة إلى الجانب العملي كانوا نظرياً أشبه بأساتذة العلوم الشرعية والمتكلمين وأئمتهم منهم بالصوفي حسب معنى القرون التي تليهم، ويعد عصرهم في نفس الوقت عصر نهضة التصوف الأولى.

ومن المتعذر الفصل بين أشكال الزهد في الماضي والحاضر إلا إذا قمنا

بالتعرض لأشكال السلوك السائدة عند بعض الزهاد من المتصوفة بين الماضي والحاضر .

ففي خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين أثناء العصر المملوكي تغيرت الأحوال في النصف الثاني من القرن التاسع حيث ازداد المتصوفة بكثرة كائنة وأصبح لهم صلات بالسلطين والأمراء ، وأخذ بعضهم في الدعوة لمذهبه يجمع الناس على الذكر مثل خلف المشالى 874 وزكريا الأنصاري شيخ الإسلام في عهده^(٥).

وبنهاية القرن التاسع الهجري وإقبال القرن العاشر للهجرة ، كان حكم المماليك يؤذن بالمغيب ، ومصر تتأهب لاستقبال الحكم العثماني وكأنما سبقته إليها مواكب الضنك والظلم والجهل والفساد ...! فسدت أداة الحكم واضطرب الأمن ، واكتشف طريق رأس الرجاء الصالح ، فانطوت مصر على نفسها ، واعتزلت العالم الأوربي ، في وقت كان يعج فيه بنهضة تستغرق مرافق حياته ، وتشيع في أهله الكلف بالعلم ، والنزوع إلى الفكر الحر^(٦).

وفى هذا الجو الفاسد المنتشر في مصر قبل العصر العثماني وفى إبانه استجاب الناس لهذا الفساد بالتصوف..! وكانت أهم خصائص هذه المرحلة هي الزهد الذي كان نتاجاً لـ:

- افتقادهم الحاكم القوى الذي يؤمنهم على نفوسهم وما ملكوا ، فلانوا بالله ، والتمسوا العدالة فيما وراء الدنيا ، حيث لا ظلم و لا فساد .
- نزوع البعض من المتصوفة إلى إقامة التصوف على أسس ونظريات فلسفية .

49 أحمد صبحي منصور ، تاريخ المصريين ، العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 141 - 145 ..
50 توفيق الطويل ، التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، تاريخ المصريين ، ع21 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة 1988م ، ص 5 - 13 ، بتصرف يسير .

■ النزوع إلى إثارة العمل على النظر، وتغليب التعبد على التأمل (الاهتمام بالسلوك) .

■ انتشار الكثير من (الزوايا) خلال العصر العثماني التي ينشئها لشيوخ الطرق .

وهكذا امتدت هذه الصورة للزهد في الوقت الحاضر عند المتصوفة فقد أصبح يرتبط بالممارسات الظاهرية التي تشير وتعبر عن انتمائهم إلى طريقة صوفية بعينها ، دون أن تعبر هذه الممارسات الشعائرية والطقسية المرتبطة بالاعتقاد في أولياتهم ومشايخهم عن حقيقة هذه المعتقدات : " أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ " (٥) .

فالزهد الحقيقي لا يزال متعطلاً موقوفاً حتى يحييا بالعمل...خيال ما لم يحققه العمل . وصحة الإيمان الذي دعا إليه أوليَاءَ الله الصالحين ظلت في عالم اليوم تفكير مجرد ، أصبح اليوم مجرد فكرة ميتة موعودة ، ولا نعلم لأي شيء وئذت ، ولا يمكن إحيائها أو إعطائها أسباب الحياة إلا إذا أظهرها العمل ، وأصبحت واقعاً ملموساً بين الناس وفي معاملاتهم فيما بينهم .

5- التماس الحقيقة هدف التصوف الغائب :

تكنم حقيقة التصوف في كونها تجربة خاصة وليست شيئاً مشتركاً بين كل الناس جميعاً وأن لكل صوفي طريقته الخاصة للتعبير عن حالاته وخبرته الذاتية أو الباطنية .

هذه التجربة التي لا يستطيع الإنسان مهما بلغ علمه أن يقف على هذه الحقيقة طالما أنه لم يخوض هذه التجربة أو أنه عجز عن خوضها ، وبالتالي فقد يقف ذلك حائلاً بين الإنسان وبين تفسير هذه التجربة إلا إذا اعتمدنا على تلك التفسيرات والتشبيهات البلاغية التي أعطاها لنا المتصوفة الذين خاضوا هذه

51 سورة البقرة ، الآية (44) .

التجربة أمثال ابن عربي والسهورودي ورابعة العدوية وأبو حامد الغزالي ... والتي يمكننا الوقوف إليها ومحاولة الكشف عن مكوناتها وعلّة غيابها في ذلك العصر على الرغم من الكثرة الكاثرة التي توافدت إلى الطرق الصوفية وارتبطت بأولياء الله الصالحين الذين وفدت إليهم تلك الخبرات والتجارب الصوفية عن طريق المتصوفة الأوائل الذين خاضوا هذه التجربة وأعطوها وصفاً دقيقاً وفريداً لهذا الارتقاء الروحي الذي يمثل عندهم الكمال الروحي للإنسان .

ومن المهم أن نؤكد على أن تعدد هذه التجارب الدينية يقدم رصيذاً هائلاً في مجال المعرفة الدينية . ففي كل هذه التجارب الروحية من الرؤيا المختلفة للألوهية على حد تعبير برجسون في مواجهة الفلسفة بوصفها نسقاً عقلياً . ولا يعني هذا قدحاً في قيمة العقل في ميدان الألوهية إذا ما وجد مثل هذه الرؤيا لدي كبار الصوفية المسلمين أو المسيحيين وغيرهم كما لا يعني هذا أيضاً رجماً لنظريات الفلاسفة في هذا الشأن ، وإنما يعني هذا توكيد حقيقة الدين بوصفه تجربة حية (*) .

إن علّة الأمر تكمن في تعلق هذه الخبرة بالحياة الباطنية بأكثر من تعلقها بالمظهر الخارجي للإنسان . ولهذا السبب كانت الإدراكات الصوفية مصحوبة بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية فضلاً عن صعوبة إخضاعها للملاحظة الخارجية .

وهذا صحيح ذلك لأن التجربة الصوفية بوصفها تجربة باطنية أو وجدانية يصعب وصفها لمن لم يسلكها لهذا قال بعض صوفية الإسلام "من ذاق عرف" ومن ثم كان ابن خلدون ألعياً في ملاحظته لهذه التجربة من هذا الجهة فأكد على أن فاقد الوجدان بمعزل عن أواقهم ومن الطريف أن فيلسوفاً معاصراً هو

52 أحمد محمود إسماعيل الجزائر ، التصوف وفلسفة الحياة ، كلية الآداب ، جامعة المنيا ، شبكة الانترنت العالمية .

هنري برجسون 1949م يؤكد كذلك على أن من لم يعلن شيئاً منها فلا تقل له شيئاً .

وكان "نيكلسون" على حق حين لاحظ أن الصوفية قد رأوا أنهم يبلوغهم غاية الطريق بعد اجتياز عقباته وتحمل آلامه ، وبعد أن وصلوا إلى نهاية معراجهم بتحققهم بالمعرفة الإلهية ، قد وصلوا إلى مقام الولاية ، وأن جميع ما يصدر عنهم من قول أو فعل متفق تمام الاتفاق مع روح الشرع مما ظهر من التعارض بين أقوالهم من ناحية ، وبين ظاهر الشرع من ناحية أخرى . ومن هنا قالوا إن رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين (*) .

لكن الذي نود التأكيد عليه أن هذه الحالات أو الأحوال النفسانية تختلف باختلاف المتصوفة ومن ذلك فإنها تتشابه أكبر التشابه ، ولو فرضنا أن المحطات مختلفة وكذلك نقطة البدء ، وأنها واحدة ، فنراهم يصفونها بعبارات واحدة وصورة واحدة واستعارات مختلفة ، رغم أنهم لم يعرف بعضهم بعض في معظم الأحيان ولكن لكل منهم ثقافته الخاصة به وبعضه وبمجتمعه .

وللصوفية معتقدات عديدة منها ما هو مأخوذ عن الفلسفة التي شاعت في الإسلام ، ومنه ما هو توسع في تعاليم القرآن ، ومنها ما هو نتيجة لتجارب شخصية ، ولكن مهما تعددت المذاهب ، ومهما اتسعت الفرق الصوفية وكثرت طرقها فالغاية واحدة : "الاتصال بالله والاتحاد به" (†) وهذه هي الحقيقة التي يجب أن نتوقف عندها للتحليل والدراسة .

حيث يتفق الصوفية على اختلاف أصولهم ومشاربهم وتذوقهم للتجارب الصوفية الباطنية والروحية التي سلكوها وعاشوا تجربتها على بعض الأفكار والمعتقدات التي تمثل لمتصوفة اليوم الهدف الأسمى والغاية العظمى التي يلتزمون الوصول إليها ، وأهم هذه الغايات :

53 توفيق الطويل ، في تراثنا العربي الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة ، ع 87 ، سنة 1985م ، ص 164 .

54 عزيمة السبيني ، الصوفية إلهام رباني للروح ، مرجع سبق ذكره .

أ . الفناء في الله :

وتمثل فكرة الفناء في الله تلك الرؤية الروحية التي نادى بها رابعة العدوية ، وهي :

فكرة "الحب الإلهي" أو الفناء في الله ، بحيث يصبح المتصوف لا يرى في الوجود غير الحق، ولا يشعر بشيء سوى الحق وفعله وإرادته . وفي قول رابعة العدوية: "إلهي إن كنت أعبدك مخافة النار فأحرقني فيها ، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فأبعديني عنها ، وإن كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عني جمالك السرمدى ."

ولا شك أن متصوفة اليوم لا يعلمون حقيقة الفناء وإنما هم في بُعد عن ذلك المفهوم الروحاني الذي يغلب عليهم نشوة روحية ولذة وجدانية يتفقون على اصطلاحها بالجنبة الروحية . وتظهر بوضوح هذه الجنبة أثناء عقد الحضرات الصوفية المتكررة في مساجد آل البيت أو في مقار الطرق الصوفية أو في أماكن أخرى مختلفة ، وتظهر هذه الجنبة أثناء الذكر أو ما يعرف بالإنشاد الديني داخل صفوف الطرق الصوفية .

و(الجنب) عند الصوفية: " حال من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق ، ويتصل فيها بالعالم العلوي"^(*). وهو نمط آخر للشذوذ أو الاختلاف المدعم من قبل المجتمع وهو نموذج المجذوب^(†).

كما أن الأولياء قد يكونون من المجانيب أو أشباه المجانين ، الذين يبدون مع ذلك قدراً من الكرامات ، خاصة ما يدل منها على صلاح و"كشف" . "ويلتمس الناس بركة هؤلاء الأولياء بأن يلمسوهم أو يدعوهم يقرعون عليهم بعض السور

55 المعجم الوجيز ، وزارة التربية والتعليم ، 1419هـ - 1999م ، مادة (وكي) ، ص 96 .

56 هالة حلمي نمر ، المعتقدات والممارسات الشعبية المتعلقة بالاضطرابات النفسية ، دراسة ميدانية في مركز أبو كبير بمحافظة الشرقية / إشراف علياء شكري ، قنري محمود حفني، القاهرة ، سنة 1996م ، ص 304 ، أطروحة (ماجستير) ، أكاديمية الفنون ، المعهد العالي للفنون الشعبية ، ص 131 .

أو الأدعية أو غير ذلك من صور التماس البركة . وقد يدعوهم يتقلون على طعام أو شراب يتناوله للناس بعد ذلك ، أو في فم طفل مريض .. الخ^(*).

وقد سجل (لين) بأسى بالغ ودهشة كبيرة ظاهرة الأولياء المجانبي حيث أشار إلى أن المصريين يظهرون التقديس لأقل الناس استحقاقاً له: " فيعتبرون الأبله أو المجنون مخلوقاً عقله في السماء وجسده يختلط بالبشر ويعدونه لذلك ولياً . ومهما ارتكب الوكي المشهور من الخطايا (وكثيراً منهم يخالفون الدين) فهي لا تؤثر على قداسته ، إذ تعتبر نتيجة مجرد عقله من الأشياء الدنيوية . فروحه وقواه العقلية كلها مستغرقة في التقوى ، ولذلك نترك شهواته بلا رقيب"^(†).

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن فكرة الفناء في الله أو الجذب إليه معروف في عالم الصوفية اليوم هي حقيقة غائبة عن عالم الصوفية اليوم ، وهدف وغاية بعيدة المنال من وجهة النظر العلمية والدينية الرسمية كما ذكر نيكلسون . وتمثل لدينا معتقداً شعبياً يحمل تفسيرات وتأويلات يمكن تناولها في أبحاث أخرى نهدف إليها في المستقبل .

ب . المكاشفة والرؤيا أو الإشراق والمعرفة:

المكاشفة والرؤيا في عالم الصوفية اليوم هو نفسه ولكن بمعناه هو الإشراق والمعرفة عند الصوفية الأوائل الذين تبني كل واحد منهم نظرية ونادي بها وتبناها بل وضحي بنفسه من أجلها أمثال الحلاج الذي مات شهيد نظرية " الحلول " . . .

والإشراق والمعرفة فسرهما الصوفية الأوائل بأنها ظهور الأنوار العقلية

57 محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، دراسة المعتقدات الشعبية ، ج 2 ، ط 1 ، دار المعارف ، الإسكندرية، 1980م، ص 56.

58 إدوارد وليم لين ، عادات المصريين المحنئين وتقاليدهم ، مصر ما بين 1833 - 1835 ، ترجمة سهير دسوم ، مطبعة مدبولي ، القاهرة ، 1991م ، ص 201 - 202 .

ولمعانها وقيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها ، وهو يستند إلى الكشف والمشاهدة اللذين اختص بهما الحكماء ، والمتألهون من فارس وقدماء اليونان عدا أرسطو وشيعته .

ويرى ابن عربي أن المعرفة يهبها الله فضلاً منه ومكرمة ، فهي ليست باكتساب العبد ، بل مكاشفة ورؤيا . وهي - المكاشفة والرؤيا - في عالم صوفية اليوم الهدف السامي والغاية التي يلهث ورائها أتباع الصوفية والأوليياء وهي من قبيل الكرامات التي لا تلتصق بشخص إلا وَعَدُّ من الأولياء ، أما إذا كان ما زال في صفوف المريدين وأتباع الوَلِيِّ فإن ذلك يُفسَّر برضاء الولي عن مريده للزومه طاعة الولي والتسليم الاعتقادي له . وتمتاز هذه النوعية من الكرامات الكشفية بأنها نتاجاً طبيعياً لتجربة صوفية مخصوصة ومنفردة لها رمزياتها وإيحاءاتها .

ولظاهرة الكشف وظيفية ظاهرة وأخرى كامنة في المعتقدات الشعبية لدى الصوفية ، أما الوظيفة الظاهرة فهي أن الوَلِيِّ يعتقد أن مذهبه وما وصل إليه هو استمرار لنبوة الأنبياء وكرامات الأولياء ، منها يستمد نور هدايته ، ومن تعاليمها وإلهاماتها يمشي في الناس ، فهو داعية لهذا الفكر ، فهو بين أمرين : الأول: ضرورة ملحة على البث والتعبير والإيصال من خلال قص هذه الرؤى والكرامات الكشفية بين أتباعه ومريديه . والثاني: قناعة تامة من جانب الوَلِيِّ بقصور إدراك الناس لصنعتة ، وهو في هذه الحالة أيضاً يهتم بالإفصاح عما يجول بخاطره في صورة كرامات يقرب بها معاني مختلفة تزيد من الاعتقاد فيه بين الناس وترسخ لهذه المعتقدات فيما بينهم . أما الوظيفة الكامنة فقد امتازت عن الوظيفة الظاهرة بكونها تهدف إلى إثبات الهوية والصراع من أجل الوجود داخل المجتمع الذي وُجِدَ الوَلِيُّ بداخله^(٩).

59 عبد الحكيم خليل سيد أحمد ، مظاهر الاعتقاد في الأولياء : دراسة ميدانية في بعض قرى محافظة الشرقية ، رسالة دكتوراه " غير منشورة " ، إشراف أ.د. سميح شعلان ، أ.د. إبراهيم عبد الحافظ ، أكاديمية الفنون ، المعهد العالي للفنون الشعبية ، 2009م .

ونرى أن هذه الخاصية الثانية حتمية الحدوث لدى الأولياء وإلا انفض أتباعه ومريديه من حوله لأنه " وليّ مقطوع الكرامات " أي ليس له ما يدل على ولايته التي تخضع هنا للعقل وليس لدليل آخر .

ونظراً لأن كرامة الكشف والرؤيا هي من قبيل الكرامات التي لا يتم الإفصاح عنها إلا بعد وفاة الوليّ (الغائب) ، كونه لم يأذن لمريديه التحدث بها وإفصائها بين الناس حتى لا يفتتوا بها ، فليس هناك دليل على حدوثها إلا ما احتوته سريرة أتباع هذا الوليّ ، والتي تجد صدى لها بين أتباع الوليّ في ذبوعها وانتشارها فيما بينهم . فهي وإن أردنا أن نقف على صحتها أو أن نلمسها تبين لنا أنها تعد حقيقة ولكنها (غائبة) .

ج . تأويل المعاني عند الأولياء :

ونعني بالتأويل للمعاني: تفسير أولياء الصوفية لمعاني القرآن وبعض المصطلحات الدينية طبقاً للمعنى الظاهري لها بما يشير إلى معنى باطني لدى المفسرين منهم ، وهذا التفسير يعتبر تفسيراً فردياً ، أي يُعبّر الوليّ فيه عن تجربته الباطنية ومدى تدوّقه لهذه المعاني ، وبالتالي فالآية القرآنية أو المصطلح الديني أو الذنبوي بشكل عام لا يتفق فيه الأولياء فيما بينهم على معاني وتفسيرات محددة ، وهي تختلف من وليّ إلى آخر ، ومن عصر إلى عصر آخر .

ومصطلح التأويل عند الصوفية لا يمكن للشخص العادي مهما بلغت ثقافته أن يستبطن مثل هذه التأويلات لما يشوبها من الغموض وعدم الوضوح ، لارتباط هذا التأويل بقاعدة صوفية مدلولها: " من ذاق عرف " .

وهكذا نقف على حقيقة أخرى التمسها صوفية اليوم على الرغم من علمهم اليقيني بأن هذه الخاصية ترتبط بأوليائهم ومشايخهم ، ولكنهم يعملون بجد واجتهاد حتى يصلون إلى مرحلة التأويل للمعاني إلا أنهم يلتمسون ذلك من مشايخهم وأوليائهم والتي يمكن إسنادها فيما يتفق الاصطلاح عليه فيما بينهم بالإلهام أحد أهداف الصوفية الغائبة التي يلتمسونها لدى أوليائهم .

د . الإلهام الصوفي :

الإلهام عند الأولياء هو بديل الوحي الذي كان ينزل على رسول الله ﷺ ، إلا أنه لا وحي بعد رسول الله ﷺ ، ونظراً لأن علم الصوفية لم يستمد من كتاب ولا يعتمد على المحبرة ، كما عبر عن ذلك كبار الأولياء من الرعيل الصوفي الأول ، ولكنه علم لدني من الله جل وعلا رأساً إلى الأولياء ومن منحوا هذه النفحة الصوفية " من أولياء الصوفية. فالولي لا يتكلم من عنده ولكنه كلام من عند الله لا يمكن له أن ينطق به من تلقاء نفسه ، وبالتالي استوجب ذلك أهمية التسليم المبدئي من أتباع الأولياء للاعتقاد في أوليائهم حتى يُمكنهم هذا الولي من تحقيق أهدافهم وتلبية احتياجاتهم المختلفة التي يرجونها من جراء هذا الإتياع .

والإلهام عند الصوفية ثلاثة أنواع : إلهام كلامي (كلام ملهم) ، والثاني غنائي(غناء ملهم) ، والثالث كتابي (كاتب ملهم) . ويأتي الإلهام للإنسان دون إعداد مسبق له سواء كان كلاماً مثل الشعر الارتجالي ، أو غناءً كما هو عند المنشدين والصيِّتة أو كتابة مثل المؤلفين ورواة القصص على اختلاف أنواعها.

وتأتي الكرامات في النوع الأول من الكلام الملهم الذي يفسره بعض أتباع الأولياء بأنها تجليات من الحق سبحانه وتعالى على بعض عباده تملئهم بالعلم والحكمة دون أن يرتبط ذلك بتحصيل العلوم المختلفة أو الشهادات الجامعية على تنوعها .

أما الإلهام الغنائي فيختص به المنشدين والصيِّتة داخل صفوف الطرق الصوفية ، وخاصة عند إنشادهم أثناء الموالد الصوفية ، ويفسرون ذلك بأنها نفحات من مشايخهم تلقى إليهم دليلاً لهم على صدق اعتقادهم ومحبتهم وإتباعهم لمشايخهم وأوليائهم .

وأخيراً يأتي الإلهام الكتابي الذي يعد هو ركيزة الصوفية في عالم اليوم والذي لم يهتم به أولياء الصوفية في بداية الدعوة لأفكارهم ونظرياتهم الصوفية أو الفلسفية على اختلاف أهدافها . ونظراً للهجوم الدائم والمتوالي على الطرق

الصوفية من أصحاب العلوم الشرعية والفقهية ، لم يكن أمام الصوفية غير شرح أفكارهم ووصف تجاربهم ومشاربهم الخاصة بهم ، والتعبير عن كراماتهم الخاصة بكل وكي من الأولياء سعيًا منهم عن نقاط التقاء واعتراف من الفقهاء وعلماء الدين بما يؤيد مذاهبهم واتجاهاتهم الفكرية . وهو ما أثر مشايخ الطرق وأوليائها إلى الاهتمام برصد السيرة الذاتية للأولياء وأفكارهم وتصوفهم ، ومدارسهم التي أنشئوها وتفرعات طرقهم الرئيسية إلى طرق فرعية متعددة انتشرت بين ربوع العالم العربي بل وامتدت جنورها إلى دول أوروبا وأمريكا وغيرها من الدول الأخرى .

وهذا الإلهام الكتابي يأتي في تلك الصفات والخصائص والكرامات التي تُدعى للأولياء وأتباعهم سواء كانوا على قيد الحياة أو بعد وفاتهم ، كنواة لإنشاء الأضرحة والمزارات التي تهدف إلى إيجاد علاقة دائمة واتصال دائم بين الوكي ومريديه لا تنفصم أو تنقطع بوفاته وإنما تمتد أبد الدهر .

وهذا الإلهام طبقاً لما تم رصده في الواقع الميداني للطرق الصوفية في عالم اليوم يرتبط بالمستوى الثقافي لأتباع الطرق الصوفية ومدى إطلاعهم على مؤلفات الصوفية على اتساعها مما يساعدهم على الإتيان بالجديد الذي يتناسب وأهداف الطريقة وأوصاف شيخهم ووليهم ، والذي في نهاية الأمر يدعوهم إلى ربط هذه الأوصاف والخصائص بصفات النبي ﷺ ، حتى يكتسب الأولياء على اختلافهم المصادقية في دعوتهم ، وخاصة في الدعوة لختم الولاية وكون كل وكي في عصره هو الخاتم الذي لا وكي بعده .

وهذا هدف يشترك فيه جميع الأولياء بدءاً من ابن عربي والحلاج وغيرهم حتى أولياء عصرنا الحالي ، ولكن مع استمرار الزمن قد تغيب هذه الحقيقة عند الصوفية وخاصة في توارث الأبناء ولاية آبائهم الأولياء .

هـ خاتم الأولياء القطبية :

فكرة القطبية ، القطب أو "الإنسان الكامل" ، نادى بها ابن عربي وتحدث عن

الإنسان الكامل فسماه آدم ورمز به إلى النوع البشري وسماه " الروح الأعظم ، وفلك الحياة ، والقطب ، والقلم الأعلى ، والعرش و" العقل الأول ". الذي هو الخلاصة الحقيقية الكونية وظلُّ الله على الأرض ، والذي تجلى في آدم وعيسى ، ثم في الحقيقة المحمدية . هذا القطب الذي يعرف وحده (الله) حق المعرفة ، ويحب الله خالص الحب ، ويحبه الله كامل الحب .

هذه الفكرة التي نادى بها ابن عربي والتي قد تكون مستمدة من ثقافات وديانات أخرى غير الإسلام ، حاول بثها ونشرها بين آل عصره . فرفضها أكثرهم وارتضاها بعضهم من أتباع ابن عربي وابن الفارض وغيرهم . فقد امتد هذا الفكر إلى عالم صوفية اليوم ، الذين تمسكوا بخلاصة هذه الفكرة أو بقشورها ، وهي في كون أوليائهم على تعددهم هم أقطاب عصرهم ، فكل وليّ منهم يمثل قطب القطبانية في عصره .

والصوفية يؤمنون بأن الله تعالى منح أقطابهم ومشايخهم وأوليائهم صلاحيات إدارة الكون وفوضهم في اتخاذ ما يروونه من قرارات لتصريف شئون الكون في ديوان التصريف على المستوى المركزي العالمي كما تمنح الإدارات المحلية صلاحيات موزعة على مشايخ وأضرحة كل بلد ويحصل الصوفي على مدد الأحياء بالتوسل إليهم ، أما الأموات فبزيارة أضرحتهم ، والنذر لهم .

وقد انتشر الأولياء في أرض مصر وفشا أمرهم بين أهلها ، واقتسموا مناطقها فاستولى كل وليّ على مساحة من الأرض تقبل الزيادة والنقصان يتصرف في أهلها ويستغل غلاتها ، فيقيم الولايم في بيوت ملاكها ويطلبهم بالإتاوات أو النفحات والهبات ينظم منها موالد الأولياء . فمثلاً نرى السيد البدوي وتلميذه عبدالعال بطنطا ، والشانلي وتلميذه ابن عطاء الله بالإسكندرية ، وإبراهيم الدسوقي بدسوق ... وهكذا . مع عدم تعدد أحدهم على الآخر بالنسبة للمكان والاختصاصات .

وعلى الرغم من تعدد الأولياء وكثرتهم داخل مجتمعاتهم ، إلا أن أتباع هؤلاء

الأولياء يدعون لوليهم سواء كان على قيد الحياة أو وافته منيته منذ أمد بعيد^(*)، بأنه خاتم الأولياء كما كان رسول الله ﷺ خاتم الأنبياء . كما وأن كل الأولياء مهما علا شأنهم أحياء وأمواتاً يحضرون إليه في حضرته لأنه خاتم الأولياء كما يعتقدون . وأن طريقتهم هي الطريقة العصرية التي تحافظ على الدين والمجتمع وتلبس ذي الصوفية العصري الذي يساير ويواكب التطورات الفكرية والثقافية العصرية بعيداً عن الخمول والكسل متمسكين بقيم العمل والمحبة والزهد الذي لا يبعد الصوفي عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية قيد أنملة .

وهكذا نرى أثر الفكر الوافد قد اندمج في الثقافة الصوفية لدى أفراد المجتمع المصري وأصبح يشكل ثقافة عصرية انتهجها وآمن بها بل ودعا إليها الكثير من الأولياء وأتباعهم داخل الطرق الصوفية داخل المجتمع المصري ، مما نجده على كثرة الأولياء وأتباعهم قد التمسوا بين أولياتهم فكرة ختم الولاية والقبطانية التي ما أن يموت وليهم ويأتي خليفته حتى تغيب فكرة الولاية لمن سبق وتعطى أو تهدى لمن خلفه ولحقه من أبنائه أو أتباعه لهناً وراء (الحقيقة الغائبة) .

و . السلام بين الأديان شعار الصوفية :

السلام بين الأديان (اليهودية والمسيحية والإسلام) والتي نادى بها الحلاج وجلال الدين الرومي في أقوالهم وعبروا عنها مراراً وتكراراً ، كما في قول الحلاج : " تفكرت في الأديان جداً محققاً فألفيتها أصلاً له شعب جماً " . وهذا جلال الدين الرومي يساوي بين عدة أديان فيقول : " مسلم أنا . ولكني نصراني برهمي وزرداشتي توكلت عليك أيها الحق الأعلى فلا تتأ عني ، لا تتأ عني " .

(*) كما هو الحال في بعض الطرق التي يتخذون أولياء لهم من الصحابة الذين وفدوا مع الجيش الإسلامي لفتح مصر واستقروا بها وماتوا بها ، أو من الأولياء المؤشرين (الذين تنهى لهم الأضرحة نتيجة رؤيا لأحد الصوفية في هذا المكان) ، أو من الأولياء العلماء أمثال (الإمام الدكتور شيوخ الأهر الأسبق عبد الحلیم محمود والشيخ محمد متولى الشعراوي) ، أو من الأولياء المجانبي الذين فقدوا عقولهم - وكُشفاً ونُور لهم بصيرتهم في المعتقد الشعبي الصوفي - فاستحقوا الولاية في زمانهم . للمزيد: أنظر تصنيف مجتمع الأولياء بدراستنا سألقة الذكر . عبد الحكيم خليل سيد أحمد ، مظاهر الاعتقاد في الأولياء * رسالة دكتوراه * .

وهي قضية آثرت أن أضعها بين سطور هذا البحث لأهميتها وعظم أمرها بين الأولياء وأتباعهم ، والتي شهدها الباحث في ميدان الواقع بين صفوف الطرق الصوفية والتي نادو بها بين أتباعهم^(*) ، انطلاقاً من فكرة وحدة الأديان . أحد الأفكار الوافدة مع الأولياء إلى مجتمعنا المصري فامتزج بالثقافة الصوفية التي آثرت حب آل البيت على ما سواه .

حيث يؤمن الصوفية بفكرة الحب الجماعي لله رب العالمين ، والتي يرون فيها أن الناس كلهم خلق الله وصنعتة ، وأن البشر كلهم يؤمنون بالله وبوجوده وبوحدانيته ، وأنهم كلهم يحبون الله ويعبرون عن ذلك الحب وهذا الإيمان بطرق مختلفة . وطالما كان الحب لله مبدئهم وجوهر عبادتهم فلا داعي للفرقة فيما بين الأديان سواء كانت سماوية أم وثنية ، متساوية يستغني عنها وعن أساليبها المتقدمون في طريق الحق .

نعم ، لقد غدا غاية المنى لكل وليّ ولكل مرید ولكل طريقة أن يستشعروا هذه الألفة والمحبة التي ينادون بها (الأخوة العالمية)^(*)، فهم يحبون الله ويحبون الآخرين على اختلاف درجة إيمانهم أو إلحادهم وشركهم واختلاف درجة اعتقادهم في وجود الله أو انعدام هذا الوجود بالكلية كما لدى بعض الثقافات الشاردة عن طريق الحق واليقين عند الصوفية وأوليائهم الذين يشاهدون الدنيا والآخرة معاً فيستشعرون هذه الوحدة وهذا السلام .

أما زالت هذه الحقائق الصوفية الوافدة إلي مجتمعاتنا في جعبة الأولياء الوافدين إلينا حاملين معهم أفكارهم وثقافتهم الدينية التي ارتبط بعضها بالفكر الشيعي وبعض الثقافات التي حملت بداخلها أفكاراً قريبة من هذه الحقائق القائمة بين ظهرائنا الصوفية في مجتمعنا المصري على وجه الخصوص موجودة حقاً

(**) أنظر دراستنا للمجتمع الصوفي : عبد الحكيم خليل سيد أحمد ، المعتقدات الشعبية في الطغوس والشعائر الصوفية : دراسة ميدانية للطريقة الجزائرية ، رسالة ماجستير " تحت الطبع " ، إشراف أ.د.

سميح شعلان ، أ.د. إبراهيم عبد الحافظ ، أكاديمية الفنون ، المعهد العالي للفنون الشعبية ، 2006 م .

(*) عولمة الصوفية : نعني بها توحيد الفكر الصوفي عبر الثقافات المختلفة والأديان الأخرى .

...؟ أم أنها غائبة عنهم ؟ كما غابت عنهم الكثير من الحقائق التي التمسوها في عالم اليوم !!

6. لكل شيط طريقة :

مصطلح صوفي يعبر عن أن لكل صوفي تجربته الخاصة به ، يصعب قياسها على تجارب غيره من الصوفية سواء ممن سبقوه أو ممن عاصروه أو أتوا بعده . وهذا ما يفسر لنا قول صوفية المسلمين من أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق .

وقد ظهر التصوف في بدايته في عاصمة الخلافة العباسية بغداد ، على أيدي رجال شهد لهم الأعداء قبل الأصدقاء بالعلم والفضل والصلاح ، وأرسوا قواعد هذا التيار الحديث النشأة ، ورسموا له الأسس المنهجية التي بني عليها ولا تزال إلى الآن المصادر الأساسية لهذا العلم .

وفي نهاية القرن الثالث الهجري ، بدأ الصوفية ينظمون أنفسهم طوائف وطرقاً يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة ، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتقون حول شيخ مرشد يسلكهم ويصبرهم على الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل ، كما نجد ذلك في بغداد في العصر العباسي الأول عند فرقة "السقطية" نسبة إلى السري السقطي و"الطيفورية" نسبة إلى أبي زيد طيفور ، والمحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي ... وهكذا .

فانتقل بذلك التصوف وتطور من ظاهرة أو مسألة فردية بين الإنسان وربه إلى ظاهرة اجتماعية طرقية كثر رجالها وأتباعها كثرة ظاهرة ، ومع تطور التصوف العملي وانتشار الظاهرة الصوفية لدى الأوساط الشعبية ، حيث كثر عدد الأتباع والمريدين ، والتف المريدون حول الشيخ ونسجوا حوله هالة من التقديس والتبجيل ، بدأت تظهر الطرق الصوفية بشكلها الحالي المتعارف عليه الآن .

وتعتبر الطرق الصوفية الآن أحد أهم مظاهر الدين الشعبي في مصر ، ولا

يتوقف سلطانها الشعبي عند حدود الشيوخ الأحياء بل يمتد إلى قبور وأضرحة الموتى من الأولياء. حيث يمثل المجتمع الصوفي أحد أبرز الجماعات الدينية في المجتمع المصري في الوقت المعاصر .

وبإيجاز يمكن القول بالنسبة لنشر الطرق الصوفية وانتشارها أن معظم الطرق الصوفية هي وافدة من بلاد المشرق العربي مثل (المغرب والجزائر) ، متأثرة في نشأتها بما أحاط بها من عوامل سياسية واجتماعية ودينية استدعت وجودها ونشأتها في إطار ذلك الكل المركب من ثقافة المجتمع الخاص بكل طريقة تابعة لولي بعينه أو شيخاً مرشداً لأتباعه ومريديه ، يعتقدون فيه الصلاح لأمارات وكرامات أظهرها أو أظهرها الله عليه لتكون دليلاً على صلاحه وولايته فيما بينهم .

ويذكر على مبارك ذلك بقوله: "إن معظم الطرق منسوبة إلى الأقطاب الأربعة: سيدي عبدالقادر الجيلاني ، وسيدي أحمد الرفاعي ، وسيدي أحمد البدوي ، وسيدي إبراهيم الدسوقي^(*) ، ويضيف على مبارك أن هذه الطرق الرئيسية تعددت ونسبت لغير هؤلاء بتعدد من أخذها عنهم مباشرة أو بواسطة ، فنسبت إلى الآخذة ، وسميت فروعاً نظراً لتفرعها عن الأصل الذي هو أحد السادة الأربعة .

وأهم الطرق الصوفية الموجودة في مصر الآن :

■ الطريقة الرفاعية : تنسب إلى أحمد الرفاعي (ت576هـ) من بني رفاعية ، وجماعته يستخدمون السيوف والحرايب في إثبات الكرامات ولا فروع لها غير أن لها بيوتاً ثلاثة : " التازية ، الملكية ، الجبهية " (*).

60 على باشا مبارك ، الخطط التوفيقية ، ج3 ، مجلة الهلال ، يونيو 1985م ، ص325 .

(*) البيوت : مصطلح يشير إلى الأولياء المشاهير الذين ينتهي نسبهم إلى آل بيت النبوة ، والفروع : هم الأولياء المحليون الذين تفرعوا عن الأولياء المشاهير الذين يرجع نسبهم إلى البيت النبوي وأسسوا طرقاً فرعية من الطرق الرئيسية .

■ الطريقة الأحمدية : وتنسب إلى أحمد البدوي أكبر أوليَاء مصر (596 - 675هـ) ، ولد بفاس من بلاد المغرب ، وقد أخذت البدوية معظم أسسها عن القطب الصوفي عبد السلام بن مشيش الذي كان ينتمي إلى الطريقة الشاذلية ورحل إلى العراق واستقر في طنطا بمصر حتى وفاته ، وله فيها ضريح مقصود ، امتاز بالفروسية ، كما عكف على العبادة وامتنع عن الزواج ، وأتباعه منتشرون في جميع أرجاء مصر ، وشارتهم العمامة الحمراء . وقد تفرعت عن طريقته طرق كثيرة منها: (المرازقة ، الكناسية ، الشقانية ، البيومية ، السطوحية ، الشعبية ، الحلبية ، السلامية ، الشناوية ، الإبابية ، الزهادية ، المنايفة الأحمدية... وغيرها الكثير).

■ الطريقة الدسوقية : تنسب إلى إبراهيم الدسوقي (الذي تصوف على يدي سيدي أحمد البدوي مؤسس الطريقة الأحمدية) ، وهو مصري المولد والنشأة والإقامة (633 - 676 هـ) ، وطريقته تدعو إلى الخروج عن النفس وحظوظها ، رأس مالمهم المحبة لجميع الخلق ، والتسليم والسكون تحت مراد الشيخ وأمره .

■ الطريقة الشاذلية : والتي أسسها أبو الحسن الشاذلي المغربي الأصل والنشأة ولها فروع كثيرة منها: (العفيفية ، الإدريسية ، الحامدية ، الجوهريّة ، العيسوية ، العروسية ، الهاشمية ، الناسية ، النيفية ، الوفاية ، العزيمة ، الجازولية الشاذلية... وغيرها الكثير).

■ الطريقة الخلوتية : والتي تنسب إلى الشيخ محمد الخلوتي ، وهي ترجع بالسند إلى الجنيد ، وهي طريقة تركية ازدهرت بمصر إبان القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين ، وتنسب في مصر إلى الشيخ مصطفى كمال الدين البكري المتوفى (سنة 1162هـ) وأهم فروعها: (السمانية ، الضيفية ، الغنيمية ، السباعية ، المسلمية ، الهراوية ، المصلحية ، الصاوية ، الهاشمية ، القصيبة الخلوتية... إلخ).

وهكذا نجد أن أولياء الطرق الصوفية الرئيسية في مصر والسابق الإشارة

إليهم إنما هم من الوافدين على المجتمع المصري خاصة من بلاد المغرب عندما تزايد استهداف الأمة الإسلامية من التتار والأوروبيين بالحملة الاستعمارية للقضاء على الإسلام ، فلم يجدوا هؤلاء الأولياء موطناً لهم أمناً في ذلك الوقت غير مصر المحبة لآل البيت منتفساً لهم للتعبير عن محنتهم سوى بالإقبال على مصر واستكمال دعوتهم إلى التصوف وتربية أتباع لهم ومريدين انتشروا عبر البلاد والقرى في شرق البلاد وغربها لنشر دعوتهم وأفكارهم الوافدين بها إلى المجتمع المصري ، فأثروا فيه وتأثروا به ، ليظهر التصوف في لباسه الجديد وبأفكاره التي تتفق وثقافة المجتمع المصري . تلك الثقافة التي استطاعت أن تهضم ثقافات سابقة عليها ومعاصرة لها ليخرج مزيجاً من الثقافات (فرعونية ، يونانية ، رومانية ، قبطية ، وأخيراً الإسلامية) في ثوب واحد هو الثقافة المصرية المعاصرة .

7. الأولياء الوافدين إلى المجتمع المصري . دراسة حالة :

ظهر الإسلام وامتد وانتشر عبر فتوحاته بين كثير من دول العالم ، التي أحدثت على آثارها تغييراً كبيراً شمل أوجه الحياة بكافة أشكالها الاجتماعية والثقافية ، وذلك باعتباره نظام شامل ومتكامل ، لا توجد به شائبة تشوبه أو نقصاً يعيبه ، أو خللاً يوجب تعديله ، يجمع بداخله كافة النظم الدينية والقواعد الأخلاقية التي سبقته في الأديان السابقة ، واستكمل كل ما لم يذكر في هذه الأديان والشعائر السماوية ، فكان بحق نظاماً متكاملماً في كافة مناحي الحياة .

وامتدت هذه الفتوحات الإسلامية لتضم البلدان العربية المجاورة ، وامتدت هذه الفتوحات حتى دخلت مصر المحروسة خلال القرن السابع الميلادي — القرن الأول الهجري ، ناقلة إليها كثير من أشكال الثقافة العربية وأنماط الحياة المتكاملة الأنساق إليها .

وكان التحول العظيم في تاريخ مصر وأهلها عندما ترتب على حركة الفتح العربي تحول مصر وأهلها إلى الإسلام وكان من الطبيعي أن يظهر استعداد المصريين الديني ، واضحاً في ظل الإسلام فنسمع عن اتجاه بعض المصريين

نحو حياة الزهد والتصوف منذ وقت مبكر ، ومن أعلام هؤلاء (نو النون المصري) وهو من أهل أخميم بالصعيد ، الذي اختار حياة التصوف حتى ظهر من دس له عند الخليفة العباسي المتوكل فاتهمه بالزندقة واستدعاه إلى بغداد ، فلما مثل بين يديه وعظه فتأثر الخليفة بوعظه وكلامه ومنطقه ، وعفا عنه وفك قيوده وأعادته مكرماً إلى مصر .

وبديهى أن يكون لهذه الحركة آثار على الكل الثقافي للمجتمع المصري بمختلف أنساقه ، وأهمها تلك التي مست المعتقدات الدينية ، ولما كانت كل الأنساق الأخرى متلونة بلون الدين فقد انعكست الثقافة الإسلامية على نمط حياة السكان الدينية في المجتمع المصري الكبير . ومع هذه الحركة ، انتقلت أيضا الخلافات السياسية والفكرية فقد " كانت خير فرصة استغلها أرباب المدارس الفكرية ، والمذاهب الدينية " (*)؛ فظهرت الصراعات المذهبية كفروع امتدت عن أصولها في المشرق العربي . وبقدر ما ساهمت تلك المذاهب والفرق في نشر الإسلام وتعريب السكان في الشمال الإفريقي ، بقدر ما أحدثت من الفرقة و الخصومة ، لأنها جاءت كأثر من آثار اختلاف المسلمين حول موضوع الإمامة الكبرى (الخليفة) ، وثمره حسنة لجهود رجال مخلصين لدينهم ولآرائهم ولأئمتهم ، وهم الدعاة .

وانعكست آثار تلك الدعوات على الساحة السياسية ، وكان من نتائجها ظهور عدة دول ، من بينها دولة الفاطميين ، ولعل أهم ما يميز هذه الدولة بالنسبة لموضوع البحث هذا ، هو كونها استندت على مذهب التشيع لآل البيت ، وقد كان لها أثر متفاوت الدرجة في انتشار ظاهرة التبرك والتشيع لآل البيت .

وكان ذلك بداية ظهور الأشراف في المغرب ، ثم انتشارهم فيما بعد في المغرب الكبير حتى أصبحوا محل تعظيم من طرف أهالي الأمصار المغربية ، فالانتساب إلى الأشراف من البيت العلوي ، كان محدد بقراءة الرسول ﷺ ، تلك

61 الميلي مبارك ، تاريخ الجزائر في القديم والحديث ، م . و . ك ، الجزائر ، ج 2 ، ص 33 .

القرابة التي وظفت للحصول على السلطة السياسية ، والجلوس على عرش الحكم في بعض العصور .

أما بالنسبة لتعظيم آل البيت ومن ادعى الانتساب إليهم ، الذين اتخذهم الناس مزارات مباركة ؛ فإن شخصية علي بن أبي طالب ، من أكثر الشخصيات الإسلامية المعروفة في المغرب الإسلامي . فهو مضرب الأمثال في الشجاعة ، ودحر الكفار ، وشخصيته تتمتع بمحبة وتعظيم كبيرين " كَوَيْيَ من أَوْلِيَاءِ الله ، وفارس مظفر " (*) .

وما يثير الانتباه لدى أهل البيت هو استنثارهم بالمبدأ الروحي الذي ورثوه عن الرسول ﷺ ، هو كون الناس اعتقدوا فيهم البركة (*) ، وتمسكوا بهم لذلك الغرض ، تمسكاً بدعوة آل البيت وتبركاً بزية رسول الله ﷺ . والتي تمثلت في أَوْلِيَاءِ الله الصالحين من زرية الحسن والحسين أبنا علي ابن أبي طالب رضوان الله عليهم أجمعين .

فقد أصبح الاعتقاد في بركة (*) الأشراف من آل البيت عقيدة الناس حتى أضحي وجود شريف بينهم ، للتبرك به من شروط صلاح أحوالهم .

وكان هذا الاعتقاد سبباً في هجرة كثير من الأَوْلِيَاءِ من مواطنهم الأصلية إلى مصر التي ما أن عرفت آل البيت حتى تمنوا أن يستأثروا بأكبر عدد منهم داخل

62 لقبال موسى ، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1979م ، ص 205 .

(*) نجد أن مصطلح " البركة " كأحد هذه الأفكار الشعبية ، والذي ارتبط بعالم الأَوْلِيَاءِ والذي ينتقل من قبر أَلُوَيْيَ إلى مقصورته وإلى مسجده قد ترجع إلى نفس الفكرة عند الفاطميين فكرة انتقال البركة من الخليفة الفاطمي إلى ملابسه وإلى المكان الذي ينظر إليه وحتى إلى الأشياء التي يمسك بها . نُظِر : عرفة عبده علي ، موالد مصر المحروسة ، القاهرة ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، سنة 1995م ، ص 90 ؛ 24 سم ، ص 43 .

(**) البركة : ليست معنى مجرداً فحسب فهي وسائط عملية يتوسل بها الإنسان (الدعاء ، التمس ، استهلاك أشياء تدخل في دائرة المقدس وتشحن ببركة أَلُوَيْيَ وتأثيره الخَيْر) . والتي يُعْتَقَد فيها أنها تقوم بوظائف كامنة بداخلها هي في الأصل تلتصق بأَلُوَيْيَ صاحب الضريح ونابعة من خلاله .

مواطنهم التي يعيشون فيها لشعورهم بالحنين إلى أن يكون بينهم شرفاء من نسل علي وفاطمة (*).

وقد مثلت المغرب بؤرة تصدر الأولياء إلى بلاد مختلفة ومنها مصر لنشر دعوتهم الصوفية التي انتشرت بداخلها ابتداءً من القرن الخامس عشر الميلادي . ومن ثم كما يقول ألفرد بل " صار القسم الغربي من الشمال الإفريقي [...] بؤرة للصوفية الأشراف تصدر وتزود قبائل البربر كلها بأشراف وأولياء حاملين للبركات "(†).

ودفع ذلك المصريين بتغيير أسمائهم واتخاذ أسماء أولياء ينتمون إلى الأشراف من آل البيت ، وكانوا يستبقون بين ظهرانيهم أمثال هؤلاء الأولياء من الرجال والنساء على حد سواء ، ويعطونهم الأرض والمنافع العديدة ويجعلون منهم شيوخاً روحيين وحماة صوفيين .

ويذهب البعض إلى الاعتقاد بشرف الأقطاب أصحاب الطرق الصوفية الأولى " الجيلاني ، البدوي ، الدسوقي ، الرفاعي ، وكلهم – كما يقول الشبلنجي – أشراف من أهل البيت ينتهي نسبهم إلى الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ ، إلا سيدي عبد القادر فالى سيدنا الحسن السبط ابن سيدنا علي بن أبي طالب "(†) وإلى هذا البيت الشريف ينسب أبو الحسن الشاذلي الذي ينتهي نسبه إلى " محمد

63 رأى العلويون أن شرف الانتساب إلى فاطمة بنت الرسول أعظم من نسب العم الذي حاجهم به العباسيون – أبناء العباس عم النبي – وعلى هذا الأساس اعتبروا أنفسهم أحق بالخلافة لأنهم يتحدرون مباشرة من صلب رسول الله أبو فاطمة الزهراء ، ومما قوى هذه الدعوى لديهم أن زوجها هو علي بن أبي طالب ابن عمها ، فتسموا لذلك بالفاطميين .. للمزيد أنظر : ابن خلدون ، كتاب العبر ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، ج4 ، بيروت 1979م ، ص30 .

64 بل ألفرد ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: بدوي عبد الرحمن ، دار الغرب الإسلامي 1987م، ص433.

65 مؤمن بن حسن الشبلنجي ، نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1977م ، ص349 .

بن الحسن بن علي بن أبي طالب (*) .

وظهر أثر الفاطميين في السلوك التبركي وكان قوياً خاصة في أمور مثل الاعتقاد في فكرة المهدي وتعظيم آل البيت والاحتفال بالموالد . وهذه الفكرة تسربت إلى المغرب الإسلامي عن طريق الدعوة لآل البيت عن طريق الدعاة ، وعلى أسسها أقام الصوفية فكرتهم عن القطب . ومن ثم فإن إقبال المصريين على التصوف العملي كان بدافع حسي أو عاطفي وجداني أكثر من اندفاعاً بسبب متصل بالفكر أو العقيدة أو الفلسفة (†) .

وفي عهد الدولة الأيوبية ، أراد الأيوبيون اقتلاع جذور الفكر الشيعي من مصر بعد القضاء على حكم الدولة الفاطمية المتشعبة لآل البيت ، ولما كانت الدعوة الشيعية الإسماعيلية قريبة في بعض نواحيها من الفكر التصوفي الفلسفي ، فقد فكر الأيوبيون في مناهضة الفكر بالفكر وراحوا يستقدمون كبار رجال الصوفية من مختلف البلاد ، فوفد على مصر عدد كبير من الصوفية الغرباء منهم (محي الدين بن عربي ، وأبو الحسن الشاذلي ، وأحمد البدوي ... إلخ) فهؤلاء وأمثالهم من زعماء المتصوفة هم الذين دخلوا مصر حاملين آراء الصوفية التي لم تعرفها مصر من قبل وكان لهم أثر في تطور التصوف بما جلبوه معهم من آراء جديدة (‡) .

وسوف نحاول في هذه المداخلة أن نعرض لنماذج من الأولياء الوافدين إلى المجتمع المصري والداعين للفكر الصوفي من خلال ثقافتهم الوافدين بها من مجتمعاتهم مثل المغرب والمدينة المنورة (من الصحابة) باعتبار أن معظم الصحابة الوافدين إلى مصر أثناء الفتح الإسلامي تركزوا واستقروا في مصر عقب الفتح ، فأثروا فيها وأثروا مبادئ الإسلام والزهد، أما المغرب فهي تعد

66 المرجع السابق نفسه ، ص 371 .

67 أحمد سيد محمد ، الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ، دار المعارف ، القاهرة ، 1978 م .

68 محمد كامل حسين ، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين ، القاهرة ، 1957 م ، ص 264 ، 267 ، 271 ،

، بتصرف .

بحق بلداً مصدرية للأولياء بهدف رصد وتحليل عملية التآلف بين ثقافتين ترتبط أحدهما بالأخرى ، وتقترب فيما بينها من خصائص تتمثل في وحدة اللغة والدين . لعنا نقف على خصائص تلك الثقافات التي تحمل بداخلها طباع الزهد والتصوف الوافدة إلينا والتي هي قريبة من خصائص الشخصية المصرية وسماتها مما قد يعد نقطة انطلاقاً لتقريب المسافات بين الثقافات الوافدة وبين الثقافة الأم للمجتمع المصري من حيث استعمال لغة الوافد ومناهجه لتطوير الموروث وعلومه .

وسوف نعرض في السطور التالية لثلاثة أولياء وفدوا إلى مصر وعاشوا بداخلها وأثروا بدعواتهم في الفكر وفي الثقافة الدينية للمجتمع المصري بشكل عام وهم :

أ - الولي الأمير عبد الله أبو طوالة ، وافد أثناء الفتح الإسلامي لمصر .

ب - أبو الحسن الشاذلي ، وافد من المغرب " مغربي الأصل " .

ج - الشيخ سعدون السطوحى ، مصري الأصل والمنشأ ، من أتباع سيدي أحمد البدوي أكبر أولياء مصر المولود بفاس من بلاد المغرب ، وقد أخذت البدوية معظم أسسها عن القطب الصوفي عبد السلام بن مشيش شيخ وأستاذ سيدي أبو الحسن الشاذلي .

أ - الولي الأمير عبد الله أبو طوالة :

- نسبه :

ورد ذكر الأمير عبد الله أبو طوالة^(*) في كتاب (اسعاف المبطأ لرجال

69 قرية أبو طوالة أقيمت على أطلال بلدة قديمة كانت تسمى "دمشثير" وردت في قوانين الدواوين لابن ممامي " وهي من أعمال الشرقية ، وجاءت في كتاب قوانين الدواوين محرقة باسم دمشثير من كفور التلين بولاية الشرقية ، وبالقرن من ناحية التلين المذكورة قرية تسمى (القبة). والآن تقع قرية أبو طوالة بلد الأمير بين ناحية القبة وناحية التلين في مكان قرية (دمشثير المذكورة) . تعرف اليوم باسم سنيطة أبو طوالة . محمد رمزي ، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى

الموطأ) في سند الأحاديث التي رواها ﷺ من توثيقهم وعدالتهم وغير ذلك للإمام جلال الدين السيوطي . هو عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم الأنصاري أبو طوالة المدني قاضيها عن أنس وسعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن وعده معنا مالك والأوزاعي ويحي الأنصاري وخلق . وثقة أحمد ويحي وغير واحد . وقد توفي في آخر أيام بني أمية(*) .

ويضيف الإمام شمس الدين بن محمد ابن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفي عام 748 هجرية 1374م لبنة أخرى في صرح الإجابة عن (من هو الأمير أبو طوالة) ؟ فيقول في كتاب : " هو الإمام قاضي المدينة عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم الأنصاري النجاري المدني .. حدث عن أنس وعامر بن سعد وأبي يونس مولى عائشة وأبي الحباب سعيد بن يسار وعده ، وعنه مالك وفليح وسليمان بن بلال وإسماعيل بن جعفر وجماعة . وكان فقيها ثقة صواماً قواماً خيراً مات بعد الثلاثين ومائة(t) .

— حياته وتعليمه :

الأمير أبو طوالة يعد من الطبقة الرابعة من الأنصار ومن الطبقة الخامسة في الحديث . وقد تولى منصب القضاء في المدينة المنورة لأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ﷺ . ثم انتقل إلى مصر في أوائل القرن الثاني للهجرة ، والراجح أنه حضر إلى مصر مع جيش الفتح الإسلامي ، وكان في ريعان الشباب ، ثم عاد إلى المدينة المنورة وتزود فيها بمختلف فروع العلم والمعرفة ورجع إلى مصر ثانية ليقوم بشئون الدعوة وتلقيه الناس في أمور دينهم . ولما استقر به المقام في المكان الذي دفن فيه أقام مجلساً للدعوى (أي محكمة يلجأ إليها أرباب الشكايات والمتخاصمون) ومجلساً للمشيخة يفتي للناس في أمور دينهم .

سنة 1945م ، القاهرة ، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

1994م ، ص136 .

70 جلال الدين السيوطي ، اسعاف المبطل لرجال الموطأ ، ص23 حرف (ع) .

71 الحافظ الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج 5 ، مرجع سبق ذكره ، ص251 ، مسلسل 114 .

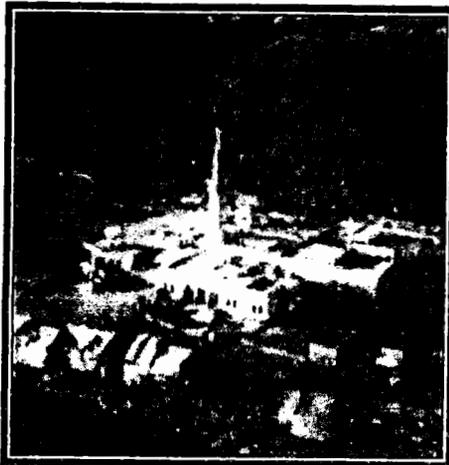
كما أقام عدداً من مكاتب تحفيظ القرآن الكريم وعدداً من المساجد لأن الناس كانوا يفدون إلى القرية يومياً بالمئات ، بعضهم للقضاء وبعضهم لطلب العلم وبعضهم لحفظ القرآن الكريم . مما يشير إلى أن القرية كانت مركزاً للإشعاع العلمي والمعرفي للمنطقة كلها في ذلك الوقت . وعرفنا مدى الجهد الذي بذله الإمام أبو طوالة في سبيل إعلاء كلمة الله ونشر الدعوة الإسلامية .

وقد حدث الإمام أبو طوالة عن أنس بن مالك وعامر بن سعد وأبي بن يونس مولى عائشة وسعيد بن بسار وغيرهم . كما حدث عنه الإمام مالك وسليمان بن بلال وعبد العزيز بن العمري وإسماعيل بن جعفر وغيرهم .

ـ قبة وضريح الأمير أبو طوالة :

الضريح على ربوة عالية ترتفع عن سطح الأرض بما يزيد عن عشرة أمتار . تطالع الرائي هذه القبة الشامخة التي تضم ضريح الإمام عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم بن زيد بن لوذان من بنى النجار الملقب بأبي طوالة . وحول القبة مقابر شهداء الفتح الإسلامي أغلبهم من قبيلة الخزرج التي ينتمي إليها الإمام أبو طوالة . وهذه المقابر مازالت على حالها منذ مئات السنين وتعتبر شاهداً من شواهد الفتح الإسلامي وأثراً من آثاره الخالدة .

ب ـ أبو الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية في مصر :



يشكل أبو الحسن الشاذلي نموذجاً حياً لوحدة الثقافة ولوحدة التطلعات والأمال بين المغرب ومصر، كما يشكل نموذجاً لتجاوز الحدود والأجناس والعادات المحلية لمعانقة المشترك بين شعوب العالم العربي والعالم الإسلامي.

فهو أبو الحسن الشاذلي الحسن بن

عبد الله ابن الحسن بن علي ابن أبي طالب وابن فاطمة بنت رسول الله ﷺ ، المولود سنة 593 من الهجرة ، أول من جمع بين التصوف والكفاح ، فقد كان عاملاً في الزراعة وصاحب حقول وزرع وحصد ، وقام بتربية ما تحتاج إليه الزراعة من ثيران وماشية . ومن أوصافه البدنية كما جاء في المصادر أنه كان نحيف الجسم ، طويل القامة ، خفيف العارضين ، طويل أصابع اليدين كأنه حجازي ، علاوة على أنه جميل المظهر ، عذب الحديث ، فصيح اللسان ، غير متزمت في المأكل والمشرب ، وكان فارساً يحب الخيل ويقتنيها ويركبها في المواسم الدينية ، وعلى عناية شديدة بأمر المسلمين وخاصة في حروبهم ، فكان دائماً في قلب المعركة وفي ميدان الحرب مع الجيش ، كما عني كل العناية بقضاء مصالح المسلمين الضعفاء والمساكين ، وسعى جاهداً في أن ييسر لهم بتوفيق الله ما تعسر ، ويحل لهم ما تعقد ، ويفرج عن كرباتهم ، وجمع بين علوم الحقيقة والشريعة ، وحارب كل من قال أن الصوفية لا يتبعون الكتاب والسنة ، واستمد علمه وعمله منهما ، وتلمذ على يد الشيخ عبد السلام ابن مشيش الذي كان قائماً بمغارة على رأس جبل ، وتلمذ على يديه أكابر الأولياء منهم من أقام بالمغرب مسقط رأسه ، ومنهم من هاجر معه إلى مصر (*) .

وقد شهدت مصر سنوات التكوين الأولى للطريقة الشاذلية ، وكان أبو الحسن الشاذلي الذي منح الطريقة اسمه ملتزماً بالتقاليد الصوفية لأبو مدين التلمساني الذي ولد بضواحي مدينة أشبيلية بالأندلس ، وولد عام 1198م ، ثم في مرحلة تالية تلقى الشاذلي التعاليم الرفاعية ، وكان قد زار مقرها بالأهوار عام 1220م ثم استقر حيناً بالإسكندرية ، وتوفي عام 1258م وهو في طريقه إلى مكة " بوادي حميثرة " ، وقد تبلورت تعاليمه على يد تلميذه " أبي العباس المرسي " ثم طورها " ابن عطاء الله السكندري " في مآثورات وتعبيرات لطيفة عكست أفكار الشاذلية في كتابه الشهير " الحكم " (†) .

72 عبد الحليم محمود ، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي ، طبعة دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ص 51 - 65 ، بتصريف .

73 عرفة عبده علي ، موالد مصر المحروسة ، مرجع سبق ذكره ، ص 26 - 27 .

وكان أبو الحسن الشاذلي على رأس المجموعة التي كلفها الشيخ ابن مشيش بالهجرة إلى إفريقيا ليسكن بها بلداً تسمى "شاذلة" التي نسب إليها الشيخ أبو الحسن فلقب "بالشاذلي" فيما بعد . وقد ظل الشيخ أبو الحسن في بلدة "شاذلة" حتى رحل إلى الديار المصرية واستقر بها ، وقام بتربية أربعين صديقاً بها ، فأمر الشيخ أبو الحسن أصحابه وتلاميذه وكان أشهرهم أبو العباس المرسي ، وابن عطاء الله السكندري ، والشيخ عبد الحكيم بن أبي الحوافز ، وشرف الدين البوقي أن ينشروا طريقته ، فاستقروا جميعاً بالإسكندرية^(*).

وفيها بدعوا نشاطهم الديني حتى شمل ربوع مصر من شمالها إلى جنوبها ، وتبلور هذا النشاط في دفع ونمو الحركة الصوفية في مصر حتى أصبحت مصر في القرن السابع الهجري مركزاً للثقافة الصوفية في العالم الإسلامي⁽²⁾. وإن كانت هذه الثقافة تحمل في طياتها بصمات الثقافة المغربية ، وتجد الاتصال الثقافي المصري المغربي بعد إنشاء الشيخ أبو الحسن الشاذلي الطريقة الصوفية الشاذلية ، التي كتب لها الزيوع والانتشار في جميع أنحاء مصر ، لتشمل جميع قطاعاتها الريفية والحضرية والبدوية ، وهي تعتبر بمثابة الطريقة الأم بمصر . وتتميز الطريقة الشاذلية بمبادئها المرنة والإيجابية مع الحياة العملية ، مما ساعد في ذيوع وانتشار طريقته ومبادئه ، حتى غطت جميع أنحاء مصر . والتي ترجع بالسند إما إلى الشيخ ابن عطاء الله السكندري أو إلى الشيخ ياقوت العرش تلميذ المرسي^(*).

ويشير ترمنجهام في دراسته للطرق الصوفية في العالم الإسلامي إلى: "أن عدد الطرق الشاذلية يزيد على أكثر من مائة طريقة ، ولكنه ينوه إلى أن جميع

74 عبد الحليم محمود ، أبو الحسن الشاذلي ، دار السلام ، القاهرة ، 1973 م ، ص 153 - 154 .

75 ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي ، مكتبة القاهرة ، الطبعة الأخيرة ، 1979 م ، ص 58 ، 59 .

76 أبو الوفا الغنيمي التفازاتي ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط 2 ، 1969 م ، ص 60 .

هذه الطرق تمتاز بتقاليدها الراسخة التي تتمثل في قوة الانتماء إلى الشاذلية حيث يعتبر المريدون أنفسهم "شاذليين"، ويفتخرون بانتسابهم إلى أبي الحسن الشاذلي نفسه ، بالرغم من أنهم أتباع لفروع للطريقة الشاذلية" (*).

ومن كرامات أبو الحسن الشاذلي التي تروي كتب الصوفية كثيراً منها ما نقله الدكتور عبد الحليم محمود عن درة الأسرار بقوله: "لما قدم المدينة زادها الله تشريفاً وتعظيماً ، وقف على باب الحرم من أول النهار إلى نصفه ، عريان الرأس ، حافي القدمين ، يستأذن على رسول الله ﷺ فسئل عن ذلك فقال : حتى يؤذن لي ، فإن الله عز وجل يقول: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ" (†) فسمع النداء من داخل الروضة الشريفة ، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام : يا علي ، ادخل . ويقول عن نفسه: "لولا لجام الشريعة على لساني لأخبرتكم بما يكون في غد وبعد غد إلى يوم القيامة " .

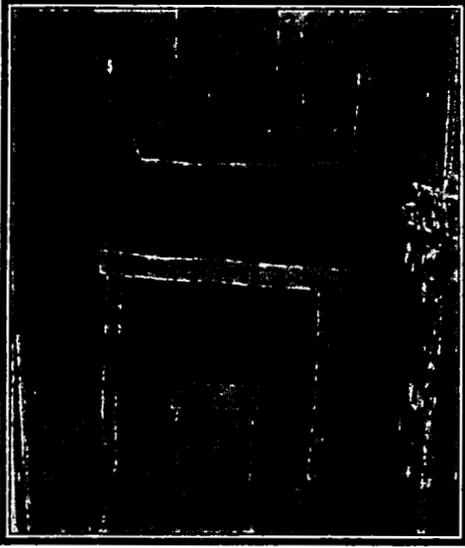
ج - اسم الوكي: الشيخ سعدون السطوحى :

الشيخ سعدون السطوحى من أتباع البدوي ومن الدعاة السطوحيين الذين أرسلهم "البدوي" إلى مدينة بلبيس بمحافظة الشرقية^(*) . وكان هؤلاء المبعوثون يقيموا في البلد الذي أرسلوا إليه ولا يغادرونه حتى يموتوا ، فكان يقول لعبد العال خليفته ورفيقه "أرسله إلى البلد الفلانية فيكون بها مقامه إلى أن يموت" .

77 Trimmingham, S.J, The Sufi Order in Islam Oxford At the Clarendon Press ,1976. p,65 .

78 سورة الأحزاب ، الآية (53) .

(*) بلبيس اسم يمتد لجذور التاريخ ، فلبليس لفظة لها معنى وهو : "عبادة القط" . للمزيد أنظر: السيد محمد عاشور ، بلبيس بلد الأنبياء والرسل دراسة تاريخية تأصيلية ، القاهرة ، سنة 1989م ، ص29 . وبلبيس أحد المدن القديمة التي اشتهرت بين مدن مصر بأنها بلد الأنبياء والرسل والحضارة القديمة ، فهي مدينة تاريخية وصاحبة أقدم الحضارات .. وأرض الانتصارات . "ومن قبل كانت المدينة المقدسة لدى الفراعنة .. شهدت مرور الفتوحات الكبرى على يد عمرو بن العاص أمير جيوش المسلمين في عهد عمر ابن الخطاب ؓ سنة 18 أو 19 هجرية. ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان في معرفة المدن والقرى والعمار والسهل والوعر من كل مكان، ج1 ، طبعة مطبعة السعادة ، القاهرة ، سنة 1323هـ ، ص479 .



وفي رحلة سيدي عبد الغنى
النايلسي رحمه الله من الشام إلى
مصر قال : قبر الشيخ سعدون
السطوحي يقال أنه يجتمع مع سيدي
أحمد البدوي في النسب وهذا المزار
مشهور به وله مولدان كل سنة بعد
عيد الفطر بخمسة أيام وفي عاشوراء
، وكان مشهورين جامعين يأتيهما
الناس من كل مكان وقد قل اجتماع
الناس بهما الآن^(*).

وهذا المشهد مشهور يقصده الناس للزيارة والتبرك به و سيدي سعدون
السطوحي المدفون بمشجده الشهير خارج بلبيس إحدى مراكز محافظة الشرقية
في البر الشرقي للترعة الحلوة الإسماعيلية مع سعدون الجنزي وغيره . ويقام له
كل عام مولد يجمع له الناس من كل فج عميق ، ويستمر هذا المولد ما بين
ثلاث ليال إلى خمس ليال على الأكثر ، ويتبع فيه ما يتبع في كل الموالد
الخاصة بالأولياء المشهورين .

79 السيد محمد عاشور ، بلبيس بلد الانبياء والرسول ، مرجع سبق ذكره ، ص 173 .

خاتمة وتعقيب :

وهكذا فإن أوليَاءَ الله الصالحين الوافدين بثقافتهم المختلفة عن تلك الثقافة التي نحيا بداخلها قد تبادلت المفاهيم الصوفية والأفكار الخاصة بهذه الثقافات الوافدة علينا بالتأثير والتأثر ليس فقط على مستوى العلاقة التاريخية والاشترك في البعد الوجداني الواضح فيهما ، بل تجاوزت العلاقة ذلك لتصل إلى تشابه بنيوي مُلفت من حيث السمات العامة والطموح إلى بناء ثقافة خاصة بعالم الأوليَاءَ وأتباعهم من المتصوفة على مر العصور ، امتلك معرفتها الزهاد الأوائل ، وأعاد صياغتها الأوليَاءَ من الرعيل الأول أمثال الجنيد وغيره ، وحاولوا تطبيقها ، وأرى أنهم بالفعل قد نجحوا في توطيد دولتهم الأوليائية التي تبنت نوعاً من الثقافة الخاصة بهم التي قد تكون امتزجت فيها بثقافات يونانية وفارسية وهندية ، إلى جانب الديانات الثلاثة التي تباينت في تناولها لأفكار الصوفية ومبادئها على مر التاريخ من اليهودية إلى المسيحية وأخيراً الإسلام الحنيف . بما أحدث إثراءً للثقافة المتلقية نتج عنه تحولاً وتلاقحاً وتناسلاً لمفاهيم وأفكار جديدة في أفضية متجددة وعوالم متكاثرة .

تبني فيها مجتمعنا تلك الأفكار الصوفية الوافدة إليه مع احتفاظه بخصوصيته الثقافية . وليس ذلك فقط بل قام على تبنيتها ودعمها في شكل من أشكال التغيير الثقافي والمزج بين ثقافتين احتاجت كل منها للأخرى لتعزز فيما بينها المفاهيم التراثية والهوية العربية والدينية على حد سواء بين القديم والجديد والموائمة بين الوافد والموروث .

صفوة القول ، أننا في هذه المداخلة المنهجية المنضبطة حاولنا إظهار مدى تأثير مجتمعنا المصري بما وفد إليه من ثقافات مختلفة ومدى تأثيره ودمجه لهذه الثقافات بداخل ثقافتنا الأم ، والتي لا غنى لنا نحن أبناء الثقافة العربية الإسلامية عنها وعن بناء صرح ثقافي شامل يؤكد هويتنا الثقافية النابعة من حضارتنا العربية والإسلامية ، لنثمن به وجودنا الإنساني ، ونؤكد للعالم أجمع جدارة عقولنا وقلوبنا بالحرية ، وقدرتنا على الاشتغال بطلب الحقيقة .

مصادر البحث

أولاً: المصادر العربية :

أ- الكتب :

- 1- القرآن الكريم ، القاهرة ، شركة الطباعة الفنية المتحدة ، 1976م .
- 2 ابن أبي حاتم الرازي ، علل ابن أبي حاتم ، الراوي : أنس بن مالك ، تحقيق : سعد بن عبد الله الحميد - خالد بن عبد الرحمن الجريسي ، ط1 ، 1427هـ - 2006م ، 7 مجلدات .
- 3- ابن خلدون ، كتاب العبر ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، ج4 ، بيروت 1979م .
- 4- ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن الشاذلي ، مكتبة القاهرة ، الطبعة الأخيرة ، 1979م .
- 5- أبو الفيض المنوفي ، المدخل إلى التصوف الإسلامي ، الدار القومية ، القاهرة .
- 6- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ، الرسالة القشيرية ، تحقيق عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشريف ، ج2، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، سنة 1972م .
- 7- أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (الإمام النووي) ، الأربعون النووية ، سلسلة المتون العلمية ، الاسكندرية ، دار المجد ، 2008م .
- 8- أبي طالب المكي ، قوت القلوب ، ج2 ، ط بدون تاريخ .
- 9- أحمد الشهاوي سعد شرف الدين ، السيدة نفيسة بنت سيدي حسن الأنور، رسائل الحبيب الإسلامية ، مطبعة دار التأليف ، طبعة بدون تاريخ .

- 10- أحمد سيد محمد ، الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ، دار المعارف ، القاهرة ، 1978م .
- 11- أحمد صبحي منصور ، تاريخ المصريين ، العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- 12- إدوارد ولیم لین ، عادات المضریین المحدثین وتقاليدهم ، مصر ما بين 1833 - 1835 ، ترجمة سهير دسوم ، مطبعة مديبولي ، القاهرة ، 1991م .
- 13- إقبال موسى ، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1979م .
- 14- الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله ، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط9 ، سنة 1413هـ - 1985م .
- 15- السراج الطوسي ، اللمع في التصوف ، أرنولد نيكلسون ، مطبعة بريل، 1914م .
- 16- السيد محمد عاشور ، بلبيس بلد الأنبياء والرسل دراسة تاريخية تأصيلية ، القاهرة ، سنة 1989م .
- 17- الكلابازي ، التعرف على مذهب أهل التصوف ، أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1993م .
- 18- الميلي مبارك ، تاريخ الجزائر في القديم والحديث ، م . و . ك ، الجزائر ، ج2 .
- 19- أنور فؤاد أبو خزام ، معجم المصطلحات الصوفية ، مكتبة لبنان ، ط1، 1993م .

- 20- بل ألفرد ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، ترجمة : بدوي عبد الرحمن ، دار الغرب الإسلامي ، 1987م .
- 21- توفيق الطويل ، التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، تاريخ المصريين ، ع21، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة 1988م .
- 22- توفيق الطويل ، في تراثنا العربي الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة ، ع87 ، سنة 1985م .
- 23- جلال الدين السيوطي ، اسعاف المبطل لرجال الموطأ . ط بدون تاريخ.
- 24- زكي مبارك ، التصوف الإسلامي ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، 1938م.
- 25- سعيد عبد الفتاح عاشور ، السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، دار الكتاب المصري ، سنة 1968م .
- 26- عبد الحكيم عبد الغني قاسم ، المذاهب الصوفية ومدارسها ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط1 ، 1989-1991م .
- 27- عبد الحلیم محمود ، أبو الحسن الشاذلي ، دار السلام ، القاهرة ، 1973م .
- 28- عبد الحلیم محمود ، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي ، طبعة دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
- 29- عبد الرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط2 ، 1978م .
- 30- عرفة عبده علي ، موالد مصر المحروسة ، القاهرة ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، سنة 1995م ، 90ص ؛ 24سم .
- 31- فتحي أمين عثمان ، قضية الأولياء ومحبتهم ، قضية الأولياء ومحبتهم

- في كتابات هؤلاء ، ابن تيمية وآخرون ، تقديم : أ. مصطفى درويش .
مطبعة التقدم ، القاهرة ، رمضان سنة 1411هـ - 1990م .
- 32- فريد الدين العطار ، تذكرة الأولياء ، إيران ، طبعة بدون تاريخ .
- 33- قاسم غنى ، تاريخ التصوف في الإسلام ، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت ، جامعة الدول العربية (الإدارة الثقافية) ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة 1970م . .
- 34- محمد الجوهري ، علم الفولكلور: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية ، ج1 ، دار المعرفة الجامعية ، 1999م .
- 35- محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، دراسة المعتقدات الشعبية ، ج2 ، ط1 ، دار المعارف ، الإسكندرية ، سنة 1980م .
- 36- محمد عبد المنعم الخفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، دار غريب للطباعة ، القاهرة 1938م .
- 37- محمد كامل حسين ، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين ، القاهرة ، 1957م .
- 38- مؤمن بن حسن الشبلنجي ، نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1977م .
- 39- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، السلسلة الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر ، ط6 ، 1976م .

ب - الأطروحات الجامعية :

- 40- عبد الحكيم خليل سيد أحمد ، المعتقدات الشعبية في الطقوس والشعائر الصوفية : دراسة ميدانية للطريقة الجازولية ، رسالة ماجستير " تحت النشر " ، إشراف/ دكتور سميح شعلان ، دكتور إبراهيم عبد الحافظ ، أكاديمية الفنون ، المعهد العالي للفنون الشعبية ، 2006م .

41- عبد الحكيم خليل سيد أحمد ، مظاهر الاعتقاد في الأولياء : دراسة ميدانية في بعض قرى محافظة الشرقية ، رسالة دكتوراه "غير منشورة" إشراف/أ.د. سميح شعلان ، أ.د. إبراهيم عبد الحافظ ، أكاديمية الفنون ، المعهد العالي للفنون الشعبية ، 2009م.

42- هالة حلمي نمر، المعتقدات والممارسات الشعبية المتعلقة بالاضطرابات النفسية ، دراسة ميدانية في مركز أبو كبير بمحافظة الشرقية / إشراف علياء شكري ، قدرى محمود حفني ، القاهرة ، سنة 1996م ، 304ص، أطروحة (ماجستير) ، أكاديمية الفنون ، المعهد العالي للفنون الشعبية .

ج - الموسوعات والقواميس :

43- المعجم الوجيز ، وزارة التربية والتعليم ، 1419هـ - 1999م .

44- محمد رمزي ، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة 1945م ، القاهرة ، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1994م ، 5 ج .

45- ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي ، معجم البلدان في معرفة المدن والقرى والعمار والسهل والوعر من كل مكان ، ج 1 ، طبعة مطبوعة السعادة ، القاهرة ، 1323هـ .

د - الدوريات و المقالات :

46- على باشا مبارك ، الخطط التوفيقية ، مجلة الهلال ، يونيو 1985م .

47- عيد الدرويش ، التصوف في الفكر الإسلامي ، جريدة الأسبوع الأدبي، ع876 ، بتاريخ 27/9/2003م .

78- فاطمة داود ، التصوف الإسلامي .. مفهومه وأصوله ، جامعة مستغانم، مجلة حوليات التراث ، ع 1 ، جوان 2004م .

هـ دراسات على شبكة الإنترنت العالمية :

49- أحمد محمود إسماعيل الجزار ، التصوف وفلسفة الحياة ، كلية الآداب ، جامعة المنيا، موقع منتديات وانا الحضارية .

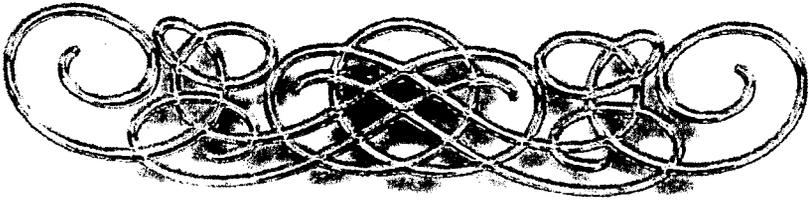
50- عزيزة السبيني ، الصوفية إلهام رباني للروح .. أداة المعرفة الصوفية هي القلب لا العقل ، موقع صحيفة تشرين .

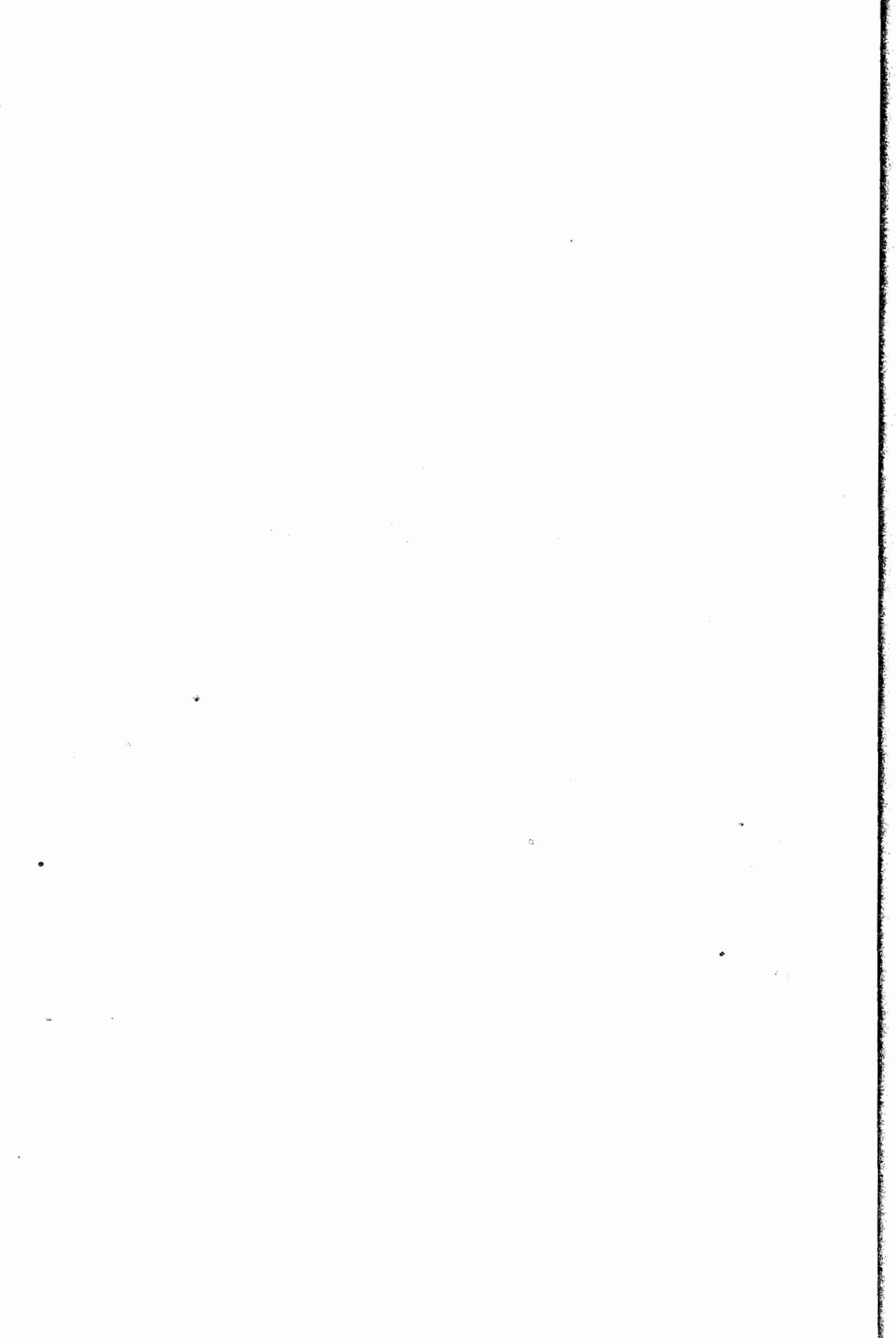
51- يوسف القرضاوي ، خصائص الحياة الروحية في الإسلام ، موقع إسلام أون لاين .

ثانياً: المصادر الأجنبية :

52 Trimingham, S.J, The Sufi Order in Islam Oxford At the Clarendon Press ,1976 .

ثانياً : في المنطق





أصول المنطق ومنطق الأصول

كريم الصياد*

الفصل الأول: إشكالية الوافد والموروث في أصول الفقه:

أ- سؤال الوافد والموروث:

صيعَ هذا الإشكال لي طرح أحدَ شكلين من أشكال المعالجة:

الأول: المعالجة الاستشراقية التقليدية: تلك التي تبحث في تأثير الوافد في الموروث، من حيث العناصر الأجنبية المجاورة في المكان، أو السابقة في الزمان، التي انتقلت إلى الثقافة الإسلامية وأحدثت تأثيرها.

الثاني: المعالجة التجديدية (الاستغرابية) الأيديولوجية: وهي التي تبحث قضية مدى أصالة الموروث ضد ميكانيكا التأثير والتأثر التي تطبقها المعالجة الاستشراقية، ومدى قابلية بعض عناصر الموروث للاستمرار، ومدى قابلية البعض الآخر للتغيير، أو مدى ضرورة هذا التغيير، وبالتالي تغيير ما هو مُنبئ على هذه العناصر فيما يعاصر المفكر من تيارات وأفكار. ويمثل هذه المعالجة مشروع (التراث والتجديد) لحسن حنفي بالدرجة الأولى*.

والصياغة نفسها-كما سبق-هي التي تسمح-وتسمح فقط-بهذين الشكلين من المعالجة، فاستعمال لنظي (الوافد) و(الموروث) لا يطرح سوى دالتين:

* معيد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

Radical_kareem@yahoo.com

*- "التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة تسبق المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية" حسن حنفي: التراث والتجديد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002م) ص 181.

1- دلالة تاريخية صرفة ترد الفكرة بخطاب علمي موضوعي إلى مصدرها التاريخي في إطار ثنائية (الجغرافي-الزماني).

2- دلالة أيديولوجية ترد الفكرة إلى المصدر الثقافي في إطار ثنائية (الأنا-الآخر).

وإذا كان المنهج الثاني منهجًا غير علمي، يطرح القضية بهدف الفعل، هدف التجديد الموجّه المؤدّج، لتخليق ثقافة جديدة تقدمية مغايرة لثقافة الآخر وامتداد لثقافة الأنا، فإن المنهج الأول يستعمل المنهج التاريخي معتمداً على الوثائق وآليات البحث التاريخي، لكنه يتجاهل في خضم هذا الكم من الإجراءات أن هناك هدفاً أبعد وأهم من منحنا بياناً بالمؤثرات الحضارية الأجنبية، هو منحنا فهماً عميقاً لعلاقات الجدل التي تشكلت، وربما استمرت، بين عناصر وافدة وعناصر موروثية، على اختلاف تلك العلاقات من حيث الطبيعة والمّتجه.

فالوافد لا يتصادم/يتجادل مع الموروث على نحو شامل، بل يقع هذا التصادم أو الجدل في نقاط بعينها ولأسباب بذاتها، هذه الأسباب قد تكون تاريخية (اجتماعية-اقتصادية-سياسية) وقد تكون لا تاريخية (معرفية).

وحتى عندما يعالج كل من الشكلين السابقين هذه الإشكالية مع التدقيق في نقاط التصادم أو الجدل نحو هذا الهدف الأعلى من الفهم، فإن كلاً منهما يهتم بالعوامل التاريخية غالباً إلى حد استبعاد العوامل اللا تاريخية من المعالجة. و(من المعالجة) تشير إلى الاستبعاد العملي دون تنفيذ نظري وربما دون موقف نظري محدد من العوامل اللا تاريخية من الأصل. والسبب وراء ذلك هو الهدف من وراء المعالجة في كلتا الحالتين: هدف إثبات أصالة طرف في مقابل طرف في الدراسات الاستشرافية التقليدية، وهدف إثبات أصالة الطرف المقابل والتجديد في الدراسات الاستغرابية.

ورغم ذلك فإن طول الحقبة التاريخية التي تعالجها هذه المعالجات، وتتنوع

أشكال الطرح في العلوم المختلفة، وتوازي تلك الطروحات أحياناً، وتعاقبها أحياناً أخرى، كل هذا يقلل من دور هذه العوامل التاريخية. فالدول تولد وتموت، لكن العلوم والمذاهب تبقى، فإما أن تبقى على حال ثباتها، وإما على حال تطورها.

والعامل المعرفي هو الفاعل في الثبات أو التطور العلميين والمذهبيين، لأن العالم أو المفكر يستطيع بشكل ما أن يبدع دون صدام مع السلطة، وأن يترك هذا الإبداع ليتحول إلى تطبيق، أو إبداع جديد، أو جدل بين الإبداع والتطبيق في جيل تالٍ أو عصر قادم. والعوامل التاريخية قد تأتي كما يشتهي التطور العلمي طبقاً لكونه تطوراً، وطبقاً لاتجاهه كتطور، وقد لا تأتي. وبين الذي يأتي والذي لا يأتي يقوم العامل المعرفي متغيراً مستقلاً في المعادلة، أو -على الأقل- متغيراً يتبادل الموقع دائماً مع متغير العامل التاريخي.

ومن أهم الإشكاليات المعرفية التي دار حولها الصدام والجدل في الثقافة الإسلامية إشكالية (الصورة والحقيقة). وفي الواقع، هذه الورقة البحثية تطوير وتطبيق جديد لأطروحة سبق طرحها بشكل أولي بصدد المنطق الصوري في الحضارة الإسلامية، وخاصةً عند ابن سينا، بحيث يتم تطبيق النموذج الإشكالي هذه المرة على علاقة المنطق الصوري بعلم أصول الفقه*.

2- إشكالية الصورة والحقيقة:

تشكل ثنائية (المعقول الصوري والمعقول الحقائق) أساس هذه الإشكالية. ويعني (المعقول): ما يمنح صاحبه نصاً أو شخصاً أو مذهباً أو عقيدة -صفة المعقولية والوجاهة النظرية. ويعني (المعقول الصوري): ما يمنح صفة المعقولية طبقاً لسلامة الصورة المنطقية ونسقية القضايا التي تشكل النسق

*-كريم الصياد: نسق المنطق ومنطق النسق، دراسة في العرض النسقي للمنطق عند ابن سينا (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، 2008).

موضوع الحكم، بقطع النظر عن المحتوى القضوي. ويعني (المعقول الحقائقى): ما يمنح صفة المعقولة طبقاً للمحتوى القضوي لتطابق/تكون مشتقة من محتوى نصي محدد هو - وهو فقط- المعقول والممكن نظرياً. النوع الأول من المعقول يعتمد على صفة الصحة validity بينما يعتمد الثاني على صفة الصدق .truth

وأساس التناقض بين نوعي المعقول: أن المعقول الصوري يقدم الشكل على المحتوى، أو الصورة على الحقيقة، أما المعقول الحقائقى فيقدم المحتوى والحقيقة على الشكل والصورة. الأول يسمح بتعدد العقلاء، والثاني لا يسمح. الأول يسمح بتنوع المحتوى بشرط سلامة الصورة المنطقية، والثاني يفترض واحدية الحقيقة بغض النظر عن مدى سلامة الصورة.

وساهم المركز الحضاري (النصوص الإسلامية المقدسة) في صوغ المعقول الحقائقى، فالنص القرآني كثيراً ما ينتقد غير المؤمنين بأنهم: لا يعقلون/ لا يفقهون/ صمّ بكمّ عمي/.. إلخ. وهو ما سمح في فهم ما بالتوحيد في المعنى بين غير المؤمن وغير العاقل. وتم تجريد العلاقة في التوحيد بين الإيمان (بحقائق معينة) وبين المعقولة.

وفي سياق هذه المعقولة الحقائقية حدث تحول الإستمولوجي إلى أكسيولوجي. صارت الحقائق لا تُقيّم في ذاتها، ولا من حيث المنهج الذي أنتجها، بل من حيث مصدرها، أو مصدر اشتقاقها. صارت هناك حقائق (خيرة) بحكم مصدرها، وحقائق (شريرة) فيما خارج هذا المصدر. ومما يوضح ذلك أن حكم (الضلال) يحمل البعدين المعرفي والقيمي في آن. وكذلك أحكام (الفكر الأعوج) و(الفكر المنحرف)، بل وكذلك الكفر نفسه، فهو لا يعني فقط (اختلاف الإيمان) في الوعي اللغوي الإسلامي العام، بل كذلك (جدد النعمة والتكذيب بالحق).

وهكذا يتكشف عامل معرفي من عوامل الصدام الحضاري على مستويين:
عام وخاص:

العام: هو مستوى وفود المنطق الصوري على أيدي مترجميه وشراحه في الحضارة الإسلامية، ودخوله في صدام أحياناً وجدل أحياناً أخرى مع (الأصول) الإسلامية، أو على نحو أدق مع منهج اشتقاق الفروع من الأصول. فقد بدأت الحضارة الإسلامية وبنيتها المعرفية: نصوص مركزية، تتمركز حولها دوائر آخذة في الاندياح عن طريق حركة اشتقاق من المركز إلى المحيط، كلجة الماء يُلقى فيه بالحجر، ثم وفد المنطق الصوري ليمنح المعقولية والوجاهة النظرية لمشتقات أخرى من مراكز أخرى متعددة، بل ليسمح بنشأة نقاط تمرکز جديدة. وبالتالي وقع الصدام والجدل بين التعددية والواحدية. وهكذا، فإنه توجد أسس معرفية لتحريم المنطق والفلسفة غير الأسباب العقّدية والنفسية المعروفة.

الخاص: هو وفود هذا النوع من المعقولية الصورية في العلوم المختلفة، وتعرضه للصدام أو الجدل أو الاستيعاب بدرجات متفاوتة. ويتعلق هذا البحث بوفوده إلى علم أصول الفقه.

وقبل الشروع في المعالجة يلزم التوقف عند مادة (وقَد) ومشتقاتها في هذا السياق. فالوفود في سياق هذا البحث لا يحمل-ولا ينبغي له أن يحمل-معنى أيديولوجيًا ما. هو فقط إشارة إلى اتجاه الانتقال. كما لا يعني خلو الطرف (الوافد إليه) من هذا الوافد بإطلاق. البحث يتعلق ببنى معرفية صرفة، وقد يشير إلى حركتها التاريخية، لكن هذه الحركة عارضة، والبنية نفسها هي الفاعل الأساسي. قد توصف البنية بالوفود وهي كامنة متشكلة في الوافد إليه قبل حضور الوافد. وكما أن المعنى التاريخي لـ(الوفود) عارض ها هنا، فكذلك المعنى التاريخي المناظر لـ(الموروث).

3-أصول المنطق:

ليس المنطق الصوري صوراً فكرية فارغة من المحتوى. يعتمد هذا البحث

على فكرة أن المنطق الصوري له أصول نظرية (معتقدات) ميتافيزيقية يقوم عليها. ويمكن تفصيل هذه الأصول كما يلي:

أ- المعقول الصوري: جرى تعريفه سابقاً.

ب- قوانين النسق: وهي ثلاثة أساسية، وإن كانت قانوناً واحداً في الجوهر:

1-الصدور القضوي: أي تولّد القضايا بعضها عن بعض دون قفزات أو انقطاعات في التسلسل.

2-اللزوم: أي وقوع هذا الصدور بشكل لازم منطقيّاً.

3-التراتب: أي انتظام القضايا الصادرة اللازمة من القضية الأولية في مخطط صوري تدرّجي، بما يصنع نسقاً في النهاية.

ج-الإبستمولوجيا النقدية: وهي تتحدد باعتبار أن العقل البشري وسيلة المعرفة المعتمّدة، مع الاعتراف بمحدودية هذه الوسيلة.

4-منطق الأصول:

النسق الأصولي ليس مجرد مجموعة من المصادر المعرفية المعطاة. فخلف هذه الأصول يقبع منطق معين يسمح بوجودها، ويشتق منها ما يصدر عنها. ويمكن تجريد هذا المنطق كالتالي:

أ-المعقول الحقائق: جرى تعريفه سابقاً.

ب-تجاوز قوانين النسق: أو تأسيس (اللانسق) على الأسس التالية:

1-الصدور الوثائقي: وهو صدور نص عن نص في مقابل صدور فكرة عن

فكرة في قوانين النسق. فإذا كان المصدر في المعقول الصوري قضوياً

نظرياً غير مقدس، فالمصدر في المعقول الحقائق (وثيقة) لا بد أن توجد

مادياً، وتعدّ مقدسةً. وتتمثل هذه المصادر في علمي الأصول في (الكتاب،

السنة، الإجماع).

2- عدم اشتراط اللزوم: لا يُشترط اللزوم في ترتيب أو وجود القضايا المعرفية في الأصول، وبالتالي فيما يُستق منها؛ ذلك أنها قضايا معطاة بشكل أولي في النصوص الأولية.

3- التجاور: وهو ترتيب أفقي لا يخضع للتراتي الرأسي، وناتج عن عدم اللزوم وقداسة المصادر.

ج- الإبستمولوجيا اللا نقديّة: وهي رفض كون العقل الوسيلة المعرفية الأساسية؛ نظراً لمحدوديتها.

5- الصورة العامة لجدل أصول المنطق ومنطق الأصول في علم أصول الفقه:

تم استيعاب المنطق الصوري في علم أصول الفقه على مستويين:

1- الاستيعاب الأدنى: وفيه تمت الاستفادة بالمنطق الصوري لضبط القياس الفقهي، والتمييز بين المغالطة والقياس الصحيح، وتوفير اللغة الاصطناعية العلمية الضرورية في تنظير القياس. وهو استيعاب نفعي أداتي يخدم الحفاظ على الأصول ويندمج ضمن (منطق الأصول).

2- الاستيعاب الأعلى: وفيه تم استيعاب الأسس النظرية للمنطق الصوري (أصول المنطق). فظهر مبدأ تعليل الأحكام الشرعية على المستوى النظري، كما ظهرت تطبيقاته: كالأستحسان، والأستصلاح، والأستحسان والتقيح العقليين، والمقاصد، ونظرية الحق. وكلها أصول مبنية على مبدأ التعليل المبني بدوره على أصول المنطق بما تشترطه من مراعاة لقوانين النسق، وبما تسمح به من المعقول الصوري، والإبستمولوجيا النقدية.

وبالتالي لا ينحصر تحليل إشكالية الواقد والموروث في علم أصول الفقه طبقاً لما هو ذائع في القياس، بل يتعداه ليشمل نسقين متداخلين في علم أصول الفقه بناءً على الشكلين السابقين من استيعاب المنطق الصوري: الأداة والنظري. وقد ساد النسق الأصولي الذي استوعب المنطق أداتياً (تقنياً) على النسق المتتحي الذي استوعب المنطق نظرياً.

الفصل الثاني: تحليل النسق الأصولي السائد:

1- بنية النسق السائد:

نظرًا لانباء النسق السائد على منطق الأصول فإنه يبطل مبدأ تعليل الأحكام الشرعية أو- على الأقل- يقوم بتحجيمه. وهي الظاهرة الفارقة بين النسقين، السائد والمتحى، في الأصول. النسق السائد لا يقوم ببناء الأصول بشكلٍ عليّ غائي. والنسق المتحى يقوم على مبدأ غائية الشريعة. النسق السائد يعتمد على صدور الأحكام عن النص وبالقياس على النص. والنسق المتحى يقوم على صدور الأحكام عن ضرورات عملية واقعية وحقوقية إنسانية وأخلاقية.

وهذه المفارقة هي التي بدت لبعض المفكرين ارتقاعًا بحقوق الله فوق حقوق الآدمي في علم أصول الفقه السائد*. والسبب وراء ذلك أن النسق السائد يقوم على الوثيقة أو النص، وصدور الأحكام المستجدة بالقياس على محتوى الوثيقة، وما دامت هذه الوثيقة إلهية المصدر، تم ترجيح الحق-أو الأمر-الإلهي على الحاجة والحق الإنساني[†]. هذا، وفي حقيقة الأمر، فإن المسألة أوسع نطاقًا وأكثر تعقيدًا من مجرد الترجيح بين نوعي الحق، الإلهي والإنساني؛ لأنها تجد أصلها معرفيًا في الانبئاء على منطق الأصول، وأصوليًا في إنكار أو تحجيم مبدأ التعليل.

وبناءً عليه، فبنية النسق السائد يتضح فيها نظريًا التناثر والتقطع، بل والتناظر أحيانًا؛ وذلك لغيب التصور الغائي النسقي، وضمور مبدأ التعليل أو غيابه الكلي. هذا من الناحية النظرية المعرفية، لكنها من الناحية النصية الوثائقية بنية

*-حسن حنفي: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005م) 526/2-527.

†- "حق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه" أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواع الفروق (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م) 256/1 "الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين".

محكمة مؤسّسة على نصوص أولية (الكتاب والسنة) ونصوص ثانوية (الإجماع) وآلية نظرية لاشتقاق الحقيقة من الوثيقة هي القياس. فهي إذن بنية مفككة نظريًا، متماسكة وثنائقيًا.

2- ضمور مبدأ التعليل وعلاقته ببنية النسق السائنة

إذا كان مبدأ التعليل غائبًا أو ضامرًا في هذه البنية، فقد اتخذ غيابه أو تحجيمه ثلاث صور أساسية:

أ- الإنكار الكلي.

*-مثلاً: القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب (دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983م) ص 140-155.

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة) 77/8.

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني (دار الفكر، بيروت، ط2 "منقحة"، 1389هـ/1969م) ص 5-6، 10، 47-49.

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، حققه، وقدم له، وعلق عليه: محيي الدين ديب ستو، ويوسف علي بدوي (دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1416هـ/1995م) ص 5-6، 10، 47-49، 216.

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي (مطبعة النهضة، القاهرة، دون بيانات أخرى) 1/ 4.

أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ/1996م، دون رقم الطبعة) 3/ 474.

أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، إعداد مركز الدراسات والتحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز، إشراف أبو عاتش عبد المنعم إبراهيم (مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ط1، 1417هـ/1996م) ص 8.

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (دار عالم المعرفة، مؤسسة مختار لنشر وتوزيع الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ/1994م) ص 163-165.

ب- إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية والأخروية*.

ج- إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية¹.

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى) ص 206.

*- مثلاً: علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه غير منشورة، رقم الرسالة 912، مكتبة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م) ص 232-233.

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، بيروت، دون بيانات أخرى) 178/5، 186. روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1414هـ) ص 272-274. مثلاً:

أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند ماتويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1998م) ص 67-68. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، 157/3.

أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، حققه، وعلق عليه، وخرج نصه: أحمد بن علي سير المباركي (بدون ناشر، ط2، 1410هـ/1990) 421/2. جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين (المكتبة الإسلامية بطهران، إيران، دون بيانات أخرى) ص 20-21.

"إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة" محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسين المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي (انتشارات لقمان، قم، إيران، ط1، 1417هـ) 64/3-65.

"ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي" علي بناه الاشتهادي: تقريرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده) (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لحماة المدرسين، قم، إيران، دون

وهي صور مرتبة أعلاه من حيث الدرجة: فأقصى درجات ضمور هذا المبدأ هي الإنكار الكلي الحاسم. وهذه الدرجة تعبر عن غياب أي شكل من أشكال التعليل. وتأتي الدرجة الثانية لتتفي التعليل بمصالح الأدميين، لكنها لا تتفي التعليل بعلة أخرى، قد تكون الإرادة المطلقة للشارع مثلاً. وهي درجة أقل لأنها لا تتفي العلة، لكنها تتفي ارتباط المعلول بفئة محددة من العلل. وتأتي الدرجة الثالثة لتتكر التعليل بالمصالح الدنيوية، لكنها تقبل التعليل بالمصالح الأخروية، وهي تعبر عن ضمور التعليل لأنها أقرب إلى تحصيل الحاصل، فلو قيل: أمر الله عباده بفعل كذا وكذا، فمن المعروف ضمناً وبالبداهة في السياق الإسلامي أن هناك عقوبة محددة مترتبة على مخالفة الأمر الذي يعبر عن حكم الفرض من الأحكام الشرعية، وبالتالي فمن مصلحة الأدمي الأخروية طاعة الأمر، وهي الطبيعة الوضعية الظاهرة للقانون في النسق السائد عموماً.

ويتدرج أثر غياب مبدأ التعليل على بنية النسق السائد طبقاً لنتوع أشكال ضموره: فالغياب الكلي يؤدي إلى الانبناء الوثائقي والتفكك النظري بأكبر درجة بادية في علم الأصول، في حين يؤدي إنكار التعليل بالمصالح الدنيوية والأخروية إلى قدر أقل من التفكك النظري، بينما يؤدي إنكار التعليل بالمصالح الدنيوية إلى القدر الأقل منه.

وعلاقة ضمور مبدأ التعليل بالنسق السائد علاقة مزدوجة جدلية، فهي ليست على البساطة الخطية السابقة؛ ذلك أنها متبادلة بين النسق السائد وضمور المبدأ. فضمور المبدأ يؤثر سلباً على التماسك النظري للنسق. والتفكك النظري للنسق من جهة، والتماسك الوثائقي له من جهة أخرى يُضعف الاتجاه نحو مبدأ التعليل عند علماء الأصول، اكتفاءً بالبنية النصية السائدة في العلم، ودعمًا لها.

بيانات أخرى) ص 220.

"تعرض الباحث للطبيعة الوضعية للشرعية في "موافقات" الشاطبي في بحث بعنوان: "الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي"، قُدم في الندوة السنوية العشرين للجمعية الفلسفية المصرية، مكتبة الإسكندرية، ديسمبر 2008.

3- الاستيعاب الأدنى للمنطق الصوري: القياس:

انتبه بعض الأصوليين للتناقض بين إنكار التعليل من جهة، وقبول القياس الفقهي من جهة أخرى؛ لأن قضية التعليل لا تتجزأ، والتعليل لا ينفصل عن القياس؛ لأن أساس القياس هو العلة. وهذا يعبر عن موقف نقدي من الاستفادة الأدائية من المنطق (أو التعليل) التي تنكر الأساس النظري، وتكتفي بالاستعمال التقني.

وليس بحث موقف الأصوليين من المنطق الصوري الأرسطي الوافد قديماً إقحاماً لما لا يقتحم، فالأصوليون أنفسهم تعرضوا للمنطق الأرسطي سلباً وإيجاباً، وإن اقتصر استقاداتهم منه في الغالب على الاستفادة النفعية التقنية كما سيتضح لاحقاً.

وقد تنوعت المواقف الأصولية من المنطق الصوري في النسق السائد، كما تنوعت بين النسقين، السائد والمتحى، طبقاً للأصول المعرفية (أصول المنطق في النسق المتحى، منطق الأصول في النسق السائد). وفي النسق السائد ظهرت ثلاثة مواقف أساسية من المنطق الصوري: إبطال القياس مع قبول المنطق وإبطال التعليل، قبول القياس مع قبول المنطق وضمور التعليل، قبول القياس مع نقد المنطق وضمور التعليل. ويمكن تفصيل هذه المواقف من خلال أهم نماذجها:

*- الشاطبي حين انتقد صورية العلة: "ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام الخاصة" أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م) مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4. كذلك: محمد رضا المظفر في نقده لقبول القياس الذي يتنافى وإنكار التحسين والتقيح العقليين وهو مبدأ مرتبط بالتعليل: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1410هـ/1990م) 1/185، 192، 203.

أ-الموقف الأول: إبطال القياس مع قبول المنطق وإبطال التعليل: ابن حزم (ت 456 هـ) نموذجًا:

الموقف الظاهري في أساسه موقف القضاء على تعددية المنظور عن طريق حصر الأحكام. في ظاهر النص، وبالتالي إبطال القياس والتعليل. وفي مقابل القضاء على التعددية يتم تأسيس المنظور الواحد المعتمد على أساس النص*. أي أن الموقف الظاهري هو أوضح ما يمثل النسق السائد في أصول الفقه، وأوضح ما يعبر عن منطق الأصول بما فيها المعقول الحقائق، وبالتالي هو النقيض المباشر لما يُبنى على أصول المنطق بما فيها المعقول الصوري.

وهذا الموقف على وضوحه غير مشكّل، فهو ينكر القياس والتعليل كليهما، ولا يقع في أزمة الانتفاع بالقياس الفقهي مع غياب الأصل النظري التي يقع فيها الموقفان الثاني والثالث، موقفاً القائلين بالقياس النافين للتعليل بشكل ما.

وقد وضع ابن حزم كتابه "التقريب لحد المنطق"، وأقرّ فيه بمنفعة المنطق، ونقد محرّميه ومنكريه ورماهم بالجور والجهل واستحكام الأهواء[†]. ومع ذلك، فأبطله للقياس لا يتعارض في الجوهر مع قبوله للمنطق كعلم نافع، والعلة صفة النفع نفسها. المنطق عند ابن حزم -برغم إبطال القياس- ليس إلا تقنية للحجاج النظري، استعملها ضد مخالفيه في الكلام والفقه وأصوله والفلسفة، لكنه يتعارض مع أصول الظاهرية الواحدية، وبالتالي يخرج من الأصول نظريًا ويستعمل للدفاع عنها عمليًا.

*- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، سبق ذكره، ص 5.

†- ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ويليه محك النظر في المنطق، تحقيق أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى) ص 10-13.

ب- الموقف الثاني: قبول القياس مع قبول المنطق وضمور التعليل:
الغزالي (ت 505 هـ) نموذجًا:

يعد البعض أبا حامد الغزالي أول من أدخل المنطق الصوري كعلم ضروري تقوم عليه العلوم إلى دائرة العلوم النقلية العقلية كعلم أصول الفقه. ويتضح هذا في مستصفاه^أ. وقد بدا المنطق الصوري مفيدًا للغزالي وللفقهاء نظرًا للحاجة الناشئة إلى منح الأصولي علمًا نسقيًا شاملًا لأشكال وأنواع القياس، وشروط صحته، إضافة إلى شروط صحة الحدود وأنواع القضايا، وتوفير اللغة العلمية الاصطناعية، والمصطلح العلمي.

وهذه الاستفادة النفعية هي التي تفسر قبول المنطق وإدراجه كجزء ضروري من العلم رغم ضمور مبدأ التعليل. وقد بدا ضمور هذا المبدأ في الظواهر التالية في أصول الغزالي:

القول بأحكام لا تعقل معانيها، كرمي الجمرات في الحج^ب. وهي أحكام بلا علل معروفة.

تحجيم دور نظرية المقاصد في تقييم المصالح المرسلّة، أي تفعيلها في حال الإرسال فقط^س. وهذا يخرجها من مفهوم العلل القصوى البعيدة للشرع، وإذا لم

^أ- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين المكتبي، راجعه وأعدّه لهذه الطبعة: محمد طلحة بلال منيار (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1ط، 2005 م) ص 382.

^ب- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1ط، 2000م) ص 10-44.

^ج- أبو حامد الغزالي: أساس القياس، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد السرحان (مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1413هـ/1993م)، ص 104.

المنخول من تعليقات الأصول، حققه، وخرج نصح، وعلق عليه: محمد حسن هيتو (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون بيانات أخرى) ص 385.

^س- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173، أساس القياس، سبق

تكن هي كذلك فلا وجود لهذه العلة القصوى على مستوى التصور أصلاً.

التعريف الوضعي للمباح، أي كون المباح مأذوناً فيه، وليس من قبيل الأفعال والحاجات والحقوق الطبيعية^٤. وهذا يجعل علة الإباحة الإذن وليس الحق الأصلي، فينتفي منطق الحقوق الطبيعية التي يمكن لها أن تكون عللاً بعيدة للشريعة. وينتفي بالتالي منطق التعليل بعلة قصوى.

وهذه الظواهر الدالة على ضمور مبدأ التعليل تدل بالتالي على موقف مضاد من المعقول الصوري. وبالإضافة إلى الموقف السلبي من أصول المنطق، يلاحظ الموقف المضاد الإيجابي من منطق الأصول والمعقول الحقائقى:

حد العقل: بعض العلوم الضرورية^٥. وهو تعريف (حقائقي) يعتمد على المحتوى لا الصورة العقلية أو المنهج أو المنطق.

نفي صفة التعقل عن الكفار، وإن كانوا أنكباء علماء^٦. وهو حكم يدل على الاعتبار بمحتوى محدد عند إصدار حكم المعقولية على شخص أو فكرة أو مذهب، أي: المعقول الحقائقى.

تأثيم الجاحظ وابن الحسن العنبري الذين برآ المخالفين في العقيدة ممن لم يقتنعوا عقلاً بصدق الرسول^٧. وهو موقف لا يتسامح مع الرأي المخالف، ولا يعتبر بالقناعات الشخصية ولو كان لها مبررها المنطقي عند من يعتقدها. ويعبر عن المعقول الحقائقى الذي يعتبر بالحقيقة الواحدة، والتي ينزع عنها المعقول الصوري صفة الواحدية. وقد وافقه عدد من الأصوليين على أية حال في هذا التأثيم^٨.

ذكره، ص 98.

^٤ - أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 45.

^٥ - السابق، ص 20.

^٦ - "ولا يُقال للكافر عاقل وإن كان محيطاً... بل إما فاضل وإما داه وإما كئيس" السابق، نفسه.

^٧ - السابق، ص 349.

^٨ - "وزعم الجاحظ أن العلم بذلك (أي: معرفة الله وتصديق رسله والإيمان بهم) يقع اضطراراً في

ج-الموقف الثالث: قبول القياس مع نقد المنطق وضمور التعليل: ابن تيمية (ت 728 هـ) نموذجًا:

يقبل ابن تيمية القياس* . ويظل مبدأ التعليل ضامرًا لديه، فرغم إقراره أن الأصل في الأصول التعليل، وأن تعليلها ترك في القليل النادر، إلا أنه لا يعلن موقفًا إيجابيًا واضحًا من تعليل الأحكام الشرعية للوصول إلى غايات قصوى لها، وفي التطبيق يستعمل ابن تيمية القياس استعمالًا تقليديًا، مما يحصر التعليل لديه في علة القياس الفقهي[†].

أما موقف ابن تيمية من المنطق فمعروف: فهو قد نقد المنطق الصوري وأخرجه من دائرة العلم العقلي والنقلي المفيد والمشروع. وهذا الموقف في حد ذاته موقف سلبي من المعقول الصوري. ويتضح هذا في النقاط التالية:

٥

طباع نامية بعد النظر والاستدلال، وأن من لم يقع له العلم بالتوحيد والنبوة بعد نظره فإنه معذور غير كافر ولا ملوم، وليس بذى طبع نام... وزعم عبید الله ابن الحسن العنبري البصري أن كل من هداه اجتهاده إلى شيء من المذاهب في أصول الدين وفروعه فقد أصاب.. والصحيح من هذه الجملة أن الكافر مكلف لمعرفة الله تعالى وصدق رسله ومأمور بذلك وغير مضطر إليه لا ابتداءً وإلهامًا، ولا بعد نظر" أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي: التقريب والإرشاد، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ/1998م) 184/2-185، وكذلك: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفا الأفيغاني (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/1993م) 290/2.

*-آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحلیم بن عبد السلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم: المسودة في أصول الفقه، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد (مطبعة المدني، القاهرة، دون بيانات أخرى)، ص 365 (كتاب القياس).

†- "الأصول التي ثبت حكمها بنص أو إجماع ذكر أبو الخطاب أنها كلها معللة، وإنما تخفى علينا العلة في النادر منها. ولفظ القاضي: الأصل هو تعليل الأصول، وإنما ترك تعليلها نادرًا فصار الأصل هو العام الظاهر دون غيره. ومن الناس من قال الأصول منقسمة إلى مغل وغير مغل" السابق، ص 398.

1- التركيز في (الرد على المنطقيين) على خلط المنطقيين والفلاسفة علومهم بعلوم الأنبياء*. فعيب المنطق أنه يسمح بهذا الخلط، فيقضي على نقاء النص، رغم أن المنطق ليس نصًا ليختلط بنص، ليس حقيقةً يمكنها تزييف أو إبدال حقيقة أخرى، لكنه يسمح بالتعددية المرفوضة في مقابل الحقيقة الواحدة المقبولة، وهذا سر رفضه.

2- تكفير ابن تيمية للمناطقة والفلاسفة، وتجهيلهم، ووضعهم في مقابلة مع (المسلمين)، وتشبيهه إياهم بفرعون موسى في الكبر والعناد أمام الحق، وكل ذلك يقوم على موقف لا نقدي من المعرفة[†]. الموقف النقدي المقصود- كما سبق ذكره- هو اعتماد العقل كوسيلة المعرفة الأساسية مع الاعتراف بمحدوديتها، والموقف اللانقدي هو استبعاد العقل من أن يكون وسيلة المعرفة الأساسية نظرًا لمحدوديته. وهو موقف سلبي من الإبستمولوجيا النقدية التي سلف ذكرها.

3- ترجيح ابن تيمية للطبيعيات على الرياضيات في تصنيف العلوم يقوم على رفض التجريد الرياضي وبالتالي المنطقي. واستبعاد كمال النفس من أن يكون في تصور الأمور الكلية العامة[‡]. رغم أن مفهوم الإله نفسه مجرد

*- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، سبق ذكره، ص 226-230، 320، 486-492.

†- السابق، ص 171-173، 201، 382، 384. كذلك: "العرب كانوا مع شركهم وكفرهم يقولون: إن الملائكة مخلوقون، وكان من يقول منهم إن الملائكة بنات الله يقولون أيضًا إنهم محدثون... وقولهم من جنس قول النصارى في أن المسيح ابن الله، مع أن مريم أمه، ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء. وقول هؤلاء الفلاسفة شرًا من قول هؤلاء كلهم" السابق، المقام الثالث: شرك الفلاسفة أشنع من شرك الجاهلية، ص 143. انظر أيضًا: "فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة إلى مجموع ما معهم أكثر مما مع هؤلاء من الحق. بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعملية-الأخلاق، والمنازل، والمدابن" السابق ص 224.

‡- "أي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية" السابق، ص 174. كذلك: السابق، ص 175.

رغم كونه مشخصًا. وهكذا يضحّي ابن تيمية بالكلّي في سبيل الجزئي في سبيل الكلّي: بالتصورات المجردة، في سبيل الحقائق الجزئية المتعينة، في سبيل مفهوم الإله المجرد، وهو تناقض ظاهر. ورفض التجريد يكشف عن رفض الصورة والمعقول الصوري.

4- الهدف من إقرار التجرّبات (في مقابل صورية المنطق) عند ابن تيمية ليس منهجيًا، صحيح أن ابن تيمية يعلن موقفًا تجريبيًا يتصافر فيه الحس مع العقل لإفادة العلم بوقوع الأثر، لكن هذا الموقف قصد منه إثبات المتواترات الدينية التي أنكرها المناطقة والفلاسفة، والتي هي حقائق تجريبية من حيث كونها مرويات تاريخية يمكن التحقق من صدقها، في مقابل استنباطات الفلاسفة والمناطقة*. ولا يغيب عن عين الناظر كون هذه التجريبات سمعية، فهو موقف تجريبي نفعي لإنكار العقليات وإثبات السمعيات، لإبطال النقد وإقرار النص على حسابه. ولهذا كان يسيرًا عليه أن يتخلى عن هذه الصرامة التجريبية ليفسر ظهور الخضر في زعم الصوفية بتجلي الشيطان، وأحوال الكفار بمس الجن والشياطين، دون دليل من عقل أو تجريب[†].

وفي المقابل قدم ابن تيمية الحل في تقديره -لسد الفراغ المعرفي الناتج عن إزاحة المنطق برمته من الإبستمولوجيا، وهو "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول". وهي موافقة ملفقة؛ ذلك أنها تقر بالأولوية للنقل باستمرار، وبالتالي هي تحصيل حاصل، وتبرير لما يحتاج -طبقًا لهذه العملية التبريرية نفسها- إلى تبرير[‡]. المعقول لا يُوصف بالصراحة، ولا بالكذب. الحقائق والأخبار فقط هي

*- السابق، ص 141.

†- السابق، ص 147، 227.

‡- كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده وإن لم يعارض النقل" ابن تيمية: يرد تعارض العقل والنقل أو بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: تحقيق: محمد رشاد سالم (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411هـ/1991م) 194/1. كذلك 88/1-89.

التي توصف بهما. وهذا مما يكشف بوضوح عن حضور منطق الأصول والمعقول الحقائق ضد المعقول الصوري وأصول المنطق.

وهكذا يمكن إجمال عوامل موقف ابن تيمية من المنطق في التالي:

1-عوامل نفسية-أيديولوجية: تسببت في رفض المنطق باعتباره وافداً أجنبيًا، وتبدى في رفض الاصطلاح اليوناني، وموافقة موقف أبي سعيد السيرافي ضد متى بن يونس في المناظرة الشهيرة بين النحوي والمنطقي*.

2-عوامل عقديّة: تسببت في رفض المنطق لكونه مدخلاً للكفر وخط علوم الكفرة بعلوم الأنبياء.

3-عوامل معرفية: تسببت في رفض التجريد المنطقي، وإيثار المتواترات السمعية على الاستنباطات العقلية.

وفي نهاية تحليل النسق السائد يتضح أن استيعاب المنطق الصوري في إطاره كان استيعاباً تقنياً لا نظرياً، برغم اختلاف المواقف إزاءه وإزاء القياس. وهذا الاستعمال النفعي كان السبب الرئيسي في تحوصل المعقول الصوري في القياس فقط في هذا النسق.

*-ابن تيمية: الرد على المنطقيين، سبق ذكره، ص 220-221.

الفصل الثالث: تحليل النسق الأصولي المتنحي:

1- بنية النسق المتنحي:

كانت بنية النسق السائد مفككة نظرياً متماسكة وثنائقيًا، وذلك بالمعنى الوارد في الفصل السابق. لكن بنية النسق المتنحي كانت أكثر تماسكاً من الناحية النظرية، ولكنها أقل تماسكاً عموماً لأسباب تعلقت بالنواحي النظرية، كما أنها لم تعتمد على التماسك النصي كبنية النسق السائد.

وقد حضر فيه مبدأ التعليل بقوة، واكتسبت العلة معنى الغاية، ولم تقتصر على علة القياس. ولم يعد القياس في هذا النسق الشكل الأوحده الذي يعمل به عقل المجتهد، بل صار للمجتهد دور اكتشاف العلل البعيدة للشرع، فبدأ السؤال الفلسفي في الظهور. وهكذا صار علم أصول الفقه في هذا النسق أقرب إلى العلوم العقلية من النقلية.

وقد تنوعت مستويات التعليل: فالاستحسان يعتمد على التعليل حين يرحح حكم على حكم. يعتمد على علة لدى المجتهد هي أساس هذا الترجيح، ولا يخشى من الذاتية والتفضيل الشخصي مع إدراكه الواضح لهذه العلة.

أما المصالح المرسله فهي مستوى أبعد، إذ لا تتعلق بحالة فردية كالاستحسان، بل تعنى بمصالح المجتمع ككل في نظرة واقعية عملية.

وتأتي المقاصد درجة أعلى وأعلى من التعليل، ولكن هذا يقتصر على التفعيل الجذري لها لتكون عللاً بعيدة للشرع، لا مجرد منهج لتقييم المصالح المرسله والترجيح بين الأقيسة المتعارضة، أي: حين يتم استيعابها نظرياً، لا استعمالها أدائياً*.

* من أمثلة الاستيعاب النظري:

أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة، قدم له وحققه الشيخ خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م) ص 449.

عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأتنام، تحقيق نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية (دار القلم، دمشق، دون بيانات أخرى) 5/1-126/2.

عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إباد خالد الطباع (دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، 1416هـ، دون رقم الطبعة) ص 38.

سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتقديم: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1413هـ/1993م) ص 23-25، 45.

أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ/2001م) ص 192، 273.

محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التتقيح (مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1341هـ-)، 112/1.

محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، (انتشارات المدرسي، طهران، 1413هـ، دون رقم الطبعة) 239/2، 31/3-32.

ومن أمثلة الاستعمال الأداتي:

"الباب الثالث: في تقاسيم العلل والأصول.

هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها خمسة أقسام.

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل وينول المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية إيالة الكلية والسياسية العامة وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجود القصاص في أوانه فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة.

والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنها بنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ [الضرورة المفروضة في البيع وغيره...]

والضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة [حافة] ولا [حاجة] عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث...

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث، وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية كعاملته السيد عبده [و]

كمقابلته ملكه بملكه والظهارات قصارها ثبات السبب وجوباً إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من لتصريح والتلويح وقد مثلناها بوضع الشرع النكاح على تحصيل الزوجين.

والضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة وهذا يندر تصويره جداً فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كلياً ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الاتقياد [وتجديد العهد بذكر] الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله، فهذا بيان ضروب الأصول على الجملة" أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، حققه، وقدمه، ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب (طبعة قطر المحققة على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، 1399هـ) 926-923/2.

أبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص 173-175.

أبو حامد الغزالي: المنحول من تعليقات الأصول، سبق ذكره، ص 363.

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه سبق ذكره، 178/5.

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 86-87.

سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م) 340-337/4.

سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الأمدي: منتهى السؤل في علم الأصول، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيري (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2002م) ص 265.

جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقرئ النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط1، 1326هـ) ص 170.

ناصر الدين البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، (المكتبة والمطبعة المحمودية، القاهرة، دون بيانات أخرى) ص 59، 74.

أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي المعروف بابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1410هـ/1990م) ص 148-149.

أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليهِ كتاب مئارات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (المكتبة المكية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م) ص 700-705.

أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ، دون رقم الطبعة) 515/1.

أما أقصى درجات العلة فهي نظرية الحق، وقد ارتقت نظرية الحق من وجودها المنفصل عن المقاصد (وعن التعليل) إلى صيغة نظرية مشتركة مع المقاصد اكتسبت فيها معنى العلة القصوى للشريعة^٥.

وهكذا تكونت بنية النسق المتتحي من هذه المصادر أو مستويات التعليل الأربعة.

بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعته: عمر سليمان الأشقر (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ/1992م) 208/5.

صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان (مركز التراث والبحوث اليمني، جمهورية اليمن الديمقراطية، ط1، 2002م) 257-259.

محمد بن علي الشوكاتي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري (دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م) 896/2-908.

محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن (مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1979م) ص 381-383.

*- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1-126/2. "الحقوق كلها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل ووسائل ووسائل السابق، 238/1.

سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، سبق ذكره، ص 25.

"كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد" أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 241. "والمعتمد هو أنا استقرينا من الشريعة أنها إنما وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينزاع فيه الرازي ولا غيره" السابق، ص 4.

- "المراد بها (أي: حقوق الله) حقوق الأمة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة" السابق، ص 416-417.

محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 2/248، 3/31-32.

2- حضور التعليل في النسق المنطقي:

حضر التعليل بالصور سالفه الذكر: الاستحسان، المصالح المرسله، نظرية المقاصد، نظرية الحق. كما حضرت صورة عامة للتعليل هي مبدأ التحسين والتقيح العقليين*. فهذا المبدأ معتمد على تصور ما عن علل الشريعة، ولهذا

* - أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي (منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1414هـ/1994م) 247/3-248.
أبو الحسن عبد الجبار الأسد أبدي المعتزلي: المفتي في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، أنشرف على إحيائه: طه حسين، تحقيق: طه حسين وآخرين (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م) ص 130.

أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الديبوسي الحنفي: تقويم الأئمة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص53، 451، 455.

أبو الحسين محمد بن علي بن الطبيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ، دون رقم الطبعة) ص 315.

أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى) ص 57.

محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: محمد زكي عبد البر (مكتبة دار التراث، ط1، 1412هـ/1992م) ص 664.

عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، 5/1.

أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال (دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م) ص 86-87.

صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص 296.

محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، من إشارات فنوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره العالي المتوفى سنة 1355 هـ (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، طبع بين 1404 و1409هـ، دون رقم الطبعة) 57/3-62.

محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، 41/3.
- ويشذ الشاطبي عن هذه الملاحظة، حيث ينفي التحسين والتقيح العقليين: الأفعال والتروك من

يحسّن ويقبّح بناءً على إدراك عدم التناقض بين نتائج عمل العقل وتلك العلل.

وهذا الحضور الإيجابي تبعه حضور سلبي في نقد مواقف المبطلين للتعليل لأسباب مختلفة.

وقد تخلص التعليل في هذا النسق من صورية العلة في النسق السائد، ففي النسق السائد يقتصر معنى العلة على علة القياس الصورية، وذلك عبر عملية صورنة شاملة، لها مظاهرها المتعددة، فيما يمكن أن يُسمّى التشكل الصوري الزائف في علم أصول الفقه.

فالنظر إلى علم الأصول نظرة مسحية إحصائية يرصد تضخم المبحث النظري (الاستدلال: مباحث اللغة والعلة والمنطق)، في مقابل مباحث الأدلة والأحكام والمقاصد[†]. والواقع أن التشكل الصوري النظري شامل ومتوطن في كافة مباحث العلم.

فقد ظهر في مبحث الأحكام مثلاً: فالسبب من أحكام الوضع يعني العلامة التي يُعرف منها الحكم، كدخول الوقت بالنسبة للصلاة[‡]. والسبب أوسع مفهوماً

حيث هي أفعال أوتروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسّن للعقل ولا تقبّح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهي عنه، رحمةً بالعباد" أبو إسحاق الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 253، 283، 286.

*- الشاطبي حين انتقد صورية العلة: "ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعروفة للأحكام الخاصة" أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4. كذلك: محمد رضا المظفر في نقده لقبول القياس الذي يتنافى وإنكار التحسين والتقبّح العقليين وهو مبدأ مرتبط بالتعليل: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 1/185، 192، 203.

†- حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، 2/584.

‡- "الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها، وذلك لأن الوجوب غُيّب عنا فلا بد من علامة يعرف بها العبد وجوب الحكم" نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، وبهامشه

من العلامة؛ لأن السؤال عن سبب حكم وجوب الزكاة مثلاً يعني أكثر من علامة الوجوب، فهو كذلك يعني علة التشريع.

كذلك في الأحكام في قضية الإباحة: هل الإباحة حكم شرعي أم لا؟ يتم الاجتهاد في السؤال عن علاقة الإباحة بالحكم، لا في مفهوم الإباحة نفسه.

وأهم ظواهر التشكل الصوري الزائف في العلم بالإضافة إلى السبب والإباحة هي العلة: فالعلة ذات معنيين في العلم: غاية الحكم، وهذا المعنى يرتبط بقضية تعليل الأحكام الشرعية ومبحث المقاصد والحق، والعلة بمعنى الحد الأوسط في القياس الفقهي، وهذا المعنى يرتبط بمبحث الاستدلال.

الأول يحمل معنى الغاية، والثاني مجرد علاقة بين موضوع ومحمول. وقد تم بحث العلة أو الغاية بحثاً صورياً في أكثر الأحيان[†]. وتسبب هذا البحث

عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي (منشورات علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م) ص 29. كذلك: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1999م) 350/1.

*- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص 23.
جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقرئ النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، سبق ذكره، ص 29.
آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 36.

"وأما سائر الأقسام- وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف- فإتاما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟" أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص 130.

†- نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، سبق ذكره، ص 29.
أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم (دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1420هـ/1999م) ص 325-363.

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 216.

الصوري في قبول القياس مع إبطال التعليل^٥. وهو الأمر الذي التفت إليه عدد من الأصوليين بالفعل، فهو تحجيم لا مبرر له لمعنى العلة^٦.

تمثلت هذه الصوَرنة على نطاق أوسع في تضخم مباحث الاستدلال: فاللغة والمنطق علاقات، وليساً بحثاً في الماهيات أو الغايات أو المفاهيم، الفرق بين العام والخاص علاقة اختلاف، وتمييز العام بأدلة والخاص بأدلة من اللغة علاقة بين فئة وفئة أخرى، ومبحث الحقيقة والمجاز علاقة بين لفظ ومعنى واحد، أو لفظ وعدة معانٍ في آن، ومبحث الأمر والنهي يدرس (صيغة) كلٍ منهما، ومبحث القياس مبحث صوري بطبيعته.

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد (مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1392هـ/1973م) ص 72.

أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلبي ابن اللحام الحنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلّق بها من الأحكام الفرعية، تحقيق وتصحيح: محمد حامد الفقي (مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1375هـ/1956م) ص 289.

جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتائي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، سبق ذكره، ص 84.

محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، 324/2-329.

حسين التقوى الاشتهاردی: تنقيح الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم العلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إیرن، ط1، 1418هـ) 317-313/2.

عبد الصاحب الحكيم: منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني (مطبعة الهادي، قم، إيران، ط2، 1416هـ) 285-281/3.

*-مثلاً: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص 215-221.

†-الشاطبي حين انتقد صورية العلة: "ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العطل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العطل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام الخاصة" أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 4. كذلك: محمد رضا المظفر في نقده لقبول القياس الذي يتنافى وإنكار التحسين والتقيح العقليين وهو مبدأ مرتبط بالتعليل: محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، 185/1، 192، 203.

3-عوامل تفكك النسق المتنحي (العوامل النظرية):

تفكك النسق المتنحي-أو تنحّي-لعدة أسباب، حيث واجهت كل عنصر من عناصر النسق الأربعة مجموعة من التحديات. ويتم الاقتصار هنا على الأسباب النظرية دون التاريخية:

بالنسبة للاستحسان: عدم وضوح معيار يحدد كم وكيف تدخل ذاتية المجتهد في الفتوى. ٥

بالنسبة للمصالح المرسلّة: ضعف التوجه الاجتماعي في العلم، ونفوذ التوجه المثالي النقلي. ٥

بالنسبة للمقاصد: عدم جذرية المقاصد، فصار دورها أقرب إلى تبرير الشريعة، وذلك نظرًا لانفصالها عن نظرية الحق، أو-عند الاتصال في الصيغة المشتركة-عدم تأسيسها على الحقوق.

عدم الاعتراف بحقوق إنسانية أصلية (طبيعية) تتأسس عليها المقاصد الشرعية والشرع بالتالي بديلاً عن المنهج النقلي الذي يستعمل القياس.

الخاتمة (كيف يمكن إعادة تأسيس النسق المتنحي؟):

إن النسق المتنحي هو في حقيقة تكوينه نسق نظري، يبرز فيه دور العقل على النقل، والإبداع والاكتشاف على القياس، ولذلك لا يمكن أن يكتسب التماسك إلا بتأسيسه نظرياً على أصل واحد صلب، هو نظرية الحق.

فالحقوق هي أساس المقاصد، ولو كان أساس المقاصد إرادة الشارع لحدث الوقوع في النقلية وتفكك النسق من جديد. وهذه الحقوق يجب أن تكون طبيعية، إذ لو كانت مكتسبة لجاز إسقاطها عن طريق الفتوى.

ومن الهام ملاحظة كيف أدت نظرية الاستخلاف في قيامها على مبدأ الحقوق المكتسبة إلى انتكاس نظرية الحق، بمحو استقلال حقوق الإنسان في علم أصول الفقه، وتفكيك النسق المتنحي في النهاية*.

ومن بين المحاولات الجديرة بالذكر للاستقلال بحقوق الإنسان محاولة محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393 هـ) من المالكية، فهو قد اعترف بالحقوق الطبيعية[†]. لكنه لم يجعلها أساساً للمقاصد، بل جعلها حافظة لهذه المقاصد، مما يعكس العلاقة المبتغاة بينهما[‡].

كما برزت محاولة محمد تقي المدرسي (1364-؟)م من الإمامية لتأسيس صيغة مشتركة جامعة للحقوق والمقاصد. ورغم ذلك لم يتم تأسيس المقاصد

*--الأعيان ملك لله عز وجل، فله أن يمنع وله أن يبيح الانتفاع بها وله أن يجعل ذلك "أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهرسه: عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ/1995م) 688/2. وانظر تأثير المبدأ على المعاصرين: عبد السلام العبادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون، (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م) ص 85-88.

†--محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص 423.

‡--"المراد بها (أي: حقوق الله) حقوق الأمة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أو حق من يعجز عن حماية حقه، وهي حقوق أوصى الله بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة" السابق، ص 416-417.

على الحقوق، بل جعل التشريع حدًا للحقوق الطبيعية.

وتحتاج نظرية الحق في علم أصول الفقه إلى قفزة من أجل تخلص العلم من النقلية والقياسية، وإنصاف قضية حقوق الإنسان بجعلها حقوقًا طبيعية مستقلة عن حقوق الشارع.

* - محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، 2/239.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقرئ النحوي الأصولي الفقيه المالكي: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط1، 1326هـ).

ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المالكي: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم (دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1420هـ/1999م).

ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلبي الحنبلي: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، تحقيق وتصحيح: محمد حامد الفقي (مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1375هـ/1956م).

ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين المكتبي، راجعه وأعدّه لهذه الطبعة: محمد طلحة بلال منيار (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م).

ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل أو بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: تحقيق: محمد رشاد سالم (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411هـ/1991م).

ابن جزري، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس (دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1410هـ/1990م).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: التقريب لحد المنطق، ويليه
محك النظر في المنطق، تحقيق أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي
بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون
بيانات أخرى).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: المحلي، تحقيق: محمد منير
الدمشقي (مطبعة النهضة، القاهرة، دون بيانات أخرى).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: ملخص إبطال القياس والرأي
والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني (دار الفكر، بيروت، ط2
"منقحة"، 1389هـ/1969م).

ابن عاشور، محمد الطاهر: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب
التنقيح (مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1341هـ).

ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة:
محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ/2001م).

ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز: الفوائد في اختصار المقاصد،
تحقيق: إياد خالد الطباع (دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، 1416هـ،
دون رقم الطبعة).

ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد
الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية (دار
القلم، دمشق، دون بيانات أخرى).

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد: الواضح في أصول الفقه،
مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1999م).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي الحنبلي: روضة الناظر

وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).

أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، أشرف على إحيائه: طه حسين، تحقيق: طه حسين وآخرين (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م).

الأسمندي، محمد بن عبد الحميد: بذل النظر في الأصول، حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: محمد زكي عبد البر (مكتبة دار التراث، ط1، 1412هـ/1992م).

الأسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هينو (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ، دون رقم الطبعة).

الاشتهاردي، حسين التقوى: تنقيح الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم العلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ).

الاشتهاردي، علي پناه: تقارير في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي (قده) (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، دون بيانات أخرى).

آل تيمية، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحلیم بن عبد السلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم: المسوّد في أصول الفقه، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد (مطبعة المدني، القاهرة، دون بيانات أخرى)

الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد: منتهى السؤل في علم الأصول، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2002م).

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ/1995م).

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي: الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد (مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1392هـ/1973م).

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ/1998م).

البري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ، دون رقم الطبعة).

البيضاوي، ناصر الدين: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول (المكتبة والمطبعة المحمودية، القاهرة، دون بيانات أخرى).

الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1998م).

التمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليها كتاب مئارات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق:

محمد علي فركوس (المكتبة المكية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م).

الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي (منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1414هـ/1994م).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، حققه، وقدمه، ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب (طبعة قطر المحققة على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، 1399هـ).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1417هـ/1996م، دون رقم الطبعة).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، إعداد مركز الدراسات والتحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز، إشراف أبو عائش عبد المنعم إبراهيم (مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ط1، 1417هـ/1996م).

الحكيم، عبد الصاحب: منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني (مطبعة الهادي، قم، إيران، ط2، 1416هـ).

الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن (مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1979م).

الحليّ، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال (دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م).

الخراساني، محمد علي الكاظمي: فوائد الأصول، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره العالي المتوفى سنة 1355 هـ (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، طبع بين 1404 و1409هـ، دون رقم الطبعة).

الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسين المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي (انتشارات لقمان، قم، إيران، ط1، 1417هـ).

الخميني، روح الله الموسوي آية الله: مناهج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قده)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1414هـ).

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي: تقويم الأدلة، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م).

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، بيروت، دون بيانات أخرى).

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (دار عالم المعرفة، مؤسسة مختار لنشر وتوزيع الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ/1994م).

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعته: عمر سليمان الأشقر (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ/1992م).

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/1993م).

السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه غير منشورة، رقم الرسالة 912، مكتبة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م).

سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م).

الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق: أصول الشاشي، وبهامشه عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م).

الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م).

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي: أنوار البروق في أنواء الفروق (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م)

شهيدتاني، جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين: معالم الدين وملاذ
المجتهدين (المكتبة الإسلامية بطهران، إيران، دون بيانات أخرى).

الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،
تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له: عبد الله بن عبد
الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري (دار الفضيحة، الرياض، ط1،
1421هـ/2000م).

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: اللمع في أصول الفقه، حققه، وقدم
له، وعلق عليه: محيي الدين ديب ستو، ويوسف علي بديوي (دار الكلم الطيب،
دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1416هـ/1995م).

الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف
بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق
وتقديم: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1،
1413هـ/1993م).

الغزالي، أبو حامد: أساس القياس، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد
السرхан (مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية،
1413هـ/1993م).

الغزالي، أبو حامد: المستصفي في علم الأصول (دار الكتب العلمية، بيروت،
لبنان، ط1، 2000م).

الغزالي، أبو حامد: المنحول من تعليقات الأصول، حققه، وخرج نصه، وعلق
عليه: محمد حسن هيتو (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون
بيانات أخرى).

الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، حققه، وعلق عليه، وخرج نصه: أحمد بن علي سير المباركي (بدون ناشر، ط2، 1410هـ/1990).

المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي: إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى).

المدرسي، محمد تقي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، (انتشارات المدرسي، طهران، 1413هـ، دون رقم الطبعة).

المظفر، محمد رضا: أصول الفقه (مؤسسة الأعله " أنواع، بيروت، لبنان، ط2، 1410هـ/1990م).

النعمان، القاضي ابن محمد: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب (دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983م).

الوزير، صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الذكية، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان (مركز التراث والبحوث اليمني، جمهورية اليمن الديمقراطية، ط1، 2002م).

ثانياً: المراجع:

حنفي، حسن: التراث والتجديد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002م).

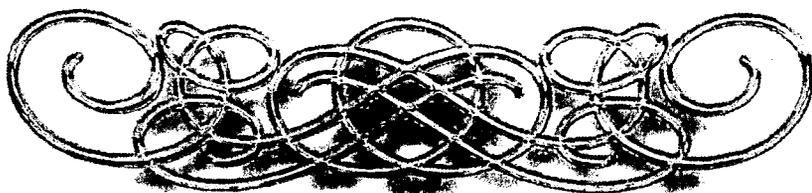
حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، ج2 (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005م).

ثالثاً: الدوريات:

الصياد، كريم: نسق المنطق ومنطق النسق، دراسة في العرض النسقي للمنطق عند ابن سينا (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، 2008).

العبدادي، عبد السلام: نظرية الحق بين الشريعة والقانون (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م).

ثالثاً : في فلسفة الفن



الموروث والوافد في الثقافة العربية
محور الفن التشكيلي
ورقة بعنوان
الموروث والوافد (القريب والبعيد)
مدرسة الخرطوم التشكيلية- وزخارف البوابة النوبية

البروفيسور/ مصطفى عبده محمد خير

أستاذ الجماليات بجامعة النيلين- السودان

المحور الأول: مدرسة الخرطوم التشكيلية و(الوافد البعيد)

المحور الثاني: زخارف البوابة النوبية و(الوافد القريب)

المحور الثاني : تأثير الوافد القريب والوافد البعيد على

الفن التشكيلي السوداني

المقدمة وتبذر الحضارة السودانية في أعماق التاريخ:

■ الفن ضرورة حياتية للحياة الإنسانية والبناء الحضاري، فمن خلال الإنتاج الفني والفعل الإبداعي نستطيع أن نتعرف على تاريخ الشعوب من خلال ما أنتجوه من فن إبداعي، الفنون (الزمانية والمكانية والحركية)، حيث كان الفن مع الإنسان منذ أن كان يعلو ويهبط معه وبه، فالفن أصدق أنباء التاريخ فكم من حقائق تاريخية انزوت في ظلمات التاريخ وكان الفن هو الكاشف عن تلك الحقائق المخفية، لأن الفن هو تعبير الشعوب عن نفسها لنفسها بنفسها. والفن رسالة إنسانية بين فنان مبدع ومتلقي إيجابي بينهما عمل فني مشاركاً في إنتاجه من خلال تالوث الفن المتصاعد.

■ الحضارة السودانية متجذرة في أعماق التاريخ، وإفريقيا مهد الحضارة

الإنسانية، حيث ظهرت حضارة الكائنات الشبيهة بالإنسان قبل ظهور آدم في حوض النيل، بوجود كائن (استرالوبثيكيس) عند منابع النيل، وكائن (هوموآركتيس) في أواسطه، وكائن (نايندرثال - وكروماقون) عند مصبه - في العهود البلاستوسينية الحجرية (بالوليثيك وميزوليثيك ونيوليثيك).

وظهرت حضارة الخرطوم الحجرية تلتها حضارة الشهباب والمجموعات الحجرية، ثم الحضارة الكوشية (كرمة ونبته ومروي)، والممالك النوبية المسيحية (نوباتيا والمغرة وعلوة) ثم التحول إلى الإسلام والسودان الحديث.

لا بد لكل حضارة عالمية أن تؤثر وتتأثر بالحضارات المجاورة والسابقة أفقياً ورأسياً من خلال الاستمداد الحضاري وحوار الحضارات على المائدة الحضارية، والانطلاق من تراثها والموروث الحضاري وتأثراً بالوافد القريب والبعيد.

الحضارة السودانية متجذرة في أعماق التاريخ منذ العهود البلاستوسينية:

(1) العصر الحجري السحيق "إيوليثيك - Eolithik"

(2) العصر الحجري القديم "باليوثيك - Paleolithik"

(3) العصر الحجري الوسيط "ميزوليثيك - Mesolithik"

(4) العصر الحجري الحديث "نيوليثيك - Neolithik"

وقد وجدت في إفريقيا كائنات شبيهة بالإنسان قبل ظهور آدم بالشروط الأولية لوجود الإنسان كمقدمة حياتية لتثليل الأرض لآدم المستخلف في الأرض مثلها مثل الديناصورات التي وجدت على الأرض وانقرضت بعد أداء مهمتها على الأرض وفي الأرض، وقد انقرضت هذه الكائنات بعد أداء مهمتها على الأرض، وكونت حضارة غير إنسانية ليأتي الإنسان ليبنى حضارته الإنسانية.

والدليل على ذلك وجود بقايا هذه الكائنات من عظام وكهوف وأدوات وهو
الدليل المادي، فلا نستطيع إنكار وجود هذه الكائنات وآثارها موجودة، ولكننا
ننكر صلتها بالإنسان في تطورها من القرديّة إلى الإنسانية.

والدليل القرآني يؤكد وجود هذه الكائنات لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ
لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ
الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ البقرة: 30. ترينا هذه الآية أن الملائكة
شهدت وجود هذه الكائنات قبل آدم، وقولهم بأنها فاسدة (من يفسد فيها) دليل
على أنها كائنات عاقلة وليست حيوانية فلا يُقال للحيوانات إنها فاسدة بل يقال
أنها قاتلة أو مفترسة، وقولهم إنها سافكة للدماء (ويسفك الدماء) إنها ليست جنية
ولا ملائكية فليست للجن ولا للملائكة دماء لتسفك، إذن هي ليست حيوانية ولا
جنية ولا ملائكية ولا إنسانية، فما زال آدم بين الروح والطين، وهي كائنات
خاصة لها مهامها الأرضية خلقت من الأرض وفي الأرض لتظل في الأرض.

أما الإنسان يبدأ بظهور آدم وحواء على الأرض مستخلفاً في الأرض ليعمر
الأرض بالإبداع لا ليدهمها بالإفساد وسفك الدماء، وقد خلقه الله بيديه ونفخ فيه
من روحه، وكل الكائنات لها أرواح إلا الروح الإنسانية هي روح خاصة
بالإنسان فهي نفخة ونفحة حياتية ومعلوماتية وأدائية وإبداعية وقيمية واعتقادية،
وقد خلق في أحسن صورة حيث سواه وعدله وحسنه وجمله في أحسن صورة
ولم تذكر الصورة في خلق أي كائن إلا في خلق الإنسان خمسة مرات في
القرآن.

وقد ظهرت هذه الكائنات على الأرض على التوالي:

كائن يسمى (استرالوبثيكس - Australopithecus) ما بين (500.000 -
250.000) ق.م وجد في جنوب أفريقيا وأوسط أفريقيا والأخدود الشرقي
لأفريقيا أي عند منابع النيل حول بحيرتي (فكتوريا وتانا) منبع النيل الأبيض

والأزرق، وهو كائن جوال لقيط، أوى في كهوف واستعمل أدوات، وقد انداح في أفريقيا.

تبع هذا الكائن كائن أرقى منه يسمى (هومو أركتيس - Homo-Erectus) ما بين (250.000 - 100.000) وجد في سنجة "أواسط السودان - الجزيرة" سكن الكهوف واستخدم الآلات الحجرية واصطاد الحيوانات والآليات الحجرية، وقد هاجر إلى آسيا مكوناً إنسان بكين وجاوة وسومطرة.

ثم ظهرت كائنات أخرى تسمى (نايندرثال - Neanderthal) وكائن آخر يسمى (كروماقنون - Cromagnon) في جنوب أوروبا وشمال أفريقيا (30.000 - 100.000) ق.م أتى إلى هذه المناطق من دلتا النيل، وقد بنى منازل واستأنس الحيوان واكتشف النار وصنع أدوات الصيد وأبدع فنوناً جميلة وتطبيقية، حيث ظهر (الشامان - Sham-man) فلم يكن دجالاً حيث لا مال ولا متاع ولم يكن (نصاباً) فكل شيء فيه مشاع، أبرز ما فيه أنه هو الفنان الأول الذي أبدع الإبداعات الأولى، ليبدأ الإنسان الآتي حضارته الإنسانية من خلال الإبداع الرائع بما أوتي من عقل إبداعي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات.

ومن ثم ظهر (الإنسان العاقل - Homo-Sapiens) بعد ظهور آدم على الأرض، وقد وجد العلماء أن هنالك حلقة مفقودة بين هذا الكائن والإنسان العاقل، فزوروا إنسان سموه إنسان بلتداون Peltdown- man وقد كشف عن هذا التزوير بعد أربعين سنة⁽¹⁾.

نستخلص من هذه المقدمة التاريخية أن إفريقيا هي مهد الحضارات العالمية، وإن السودان شارك بفعالية في البناء الحضاري، وأن الموقع الجغرافي يضعه في موقع استراتيجي بين إفريقيا العربية وإفريقيا الزنجية، وإبراز هوية سودانية مميزة لها خصائص زنجية وعربية ونوبية.

وعليه نقسم البحث إلى ثلاثة محاور:

المحور الأول: مدرسة الخرطوم التشكيلية والوافد البعيد في محاولتها الموازنة بين الفن الإفريقي والفن الإسلامي بأساليب غريبة (وافد بعيد).

المحور الثاني: زخارف البوابة النوبية والوافد القريب ومحاولة البوابة النوبية في الموازنة بين الزخارف الإفريقية والإسلامية والنوبية (الوافد القريب).

المحور الثالث: تأثير الوافد القريب والوافد البعيد على الفن التشكيلي السوداني الحديث ومحاولة مدرسة الخرطوم التشكيلية والبوابة النوبية في إبراز فن سوداني من خلال الأصالة والمعاصرة.

المحور الأول: مدرسة الخرطوم التشكيلية والوافد البعيد:

كما رأينا في المقدمة أن السودان بموقعه الاستراتيجي شارك بفعالية في البناء الحضاري منذ العصور الحجرية البلاستوسينية بعصورها الثلاثة (باليونيك/ ميزوليثك/ نيوليثك)، وكانت الحركة التشكيلية أبرز الفنون التي ساهم بها السودان في البناء الحضاري حتى كان العصر الحديث والسودان تحت الاستعمار الإنجليزي في الخمسينات من القرن الماضي وقد اجتازت الحركة التشكيلية في تطورها مراحل عديدة من النمو، وكان هذا مرتبطاً إلى حد كبير بتطور المجتمع السوداني - فكان الفن هو الدال على ذلك - حيث كان السودان يسعى لإبتداع هويته الثقافية القومية، وهو تطور امتد منذ مرحلة الخمسينات ومع بداية تخرج أول دفعة من كلية الفنون بكلية (غردون) التذكارية، جامعة الخرطوم الحالية، قبل أن تنتقل كلية الفنون إلى المعهد الفني - جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا تحت مسمى كلية الفنون الجميلة والتطبيقية، وهي مرحلة الحراك الوطني والنضال من أجل الحرية والاستقلال، ومقاومة الاستلاب الثقافي والفكري والإبداعي الذي كان المستعمر قائماً عليه وتمثل ذلك في البحث الجاد

عن قيم جمالية تشكيلية سودانية جديدة كمشروع ثقافي يتزامن مع حركة (السودنة) في اتساقه مع الحركة التحررية فقد اكتشف الفنانون السودانيون رواد الحركة التشكيلية الحديثة، وقد أدى ذلك لظهور أول مدرسة فنية مدنية أطلق عليها الأستاذ الجاميكي (دينز وليامز) اسم (مدرسة الخرطوم التشكيلية) لما وجد فيها من خصائص متقاربة مستلهمة من الثقافة السودانية والبيئة المحلية من أعمال الفنانين في تلك المرحلة تختلف عن التيارات العربية والإفريقية التي كانت سائدة في عقدي الخمسينات والستينات من القرن الماضي في أعمال رواد هذه المدرسة وبالأخص إبراهيم الصلحي وأحمد محمد شبرين وعثمان وقيع الله (رحمه الله) وغيرهم من كان معهم ومن تبعهم وسار على خطاهم في إبراز فن سوداني أصيل بتقنية حديثة.

وإن لم يصمد هؤلاء لتشكيل جماعة فنية ملتزمة بنزعة أسلوبية أو جمالية محددة على غرار المدارس الأوربية مثل التأثرية أو التعبيرية أو التجريدية أو السيرالية إذا لم يصدروا بياناً تأسيسياً يوضح منطلقاتهم ونجد أن العديد منهم ممن اتبعوا أساليب مختلفة شكلت أجيال لاحقة من الفنانين قدموا إضافات جديدة مثل شفيق شوقي والجنيد ومبارك بلال وعبد الله عتيبي وحسين جمعان ورباح وأحمد عبد العال.

ويمكن لنا أن نقول إن أهمية مدرسة الخرطوم ليس في وضوح رؤيتها الفنية وإحكام اختياراتها الأسلوبية إنما بروزها كظاهرة وحدث محوري في الحركة الفنية وفي تطورها وتأثيرها المتواصل المستمر أظهرت تيارات جديدة ومستحدثة على نهج مدرسة الخرطوم في إبراز فن سوداني أصيل. فظهرت مدرسة الواحد، وجماعة الحديقة التشكيلية، وجماعة النيل، وجماعة أمدمان، والكرستالية، والمدرسة الإيقاعية والبعد الميتافيزيقي والحاسة السابعة، وكل هذه المدارس المتولدة عنها أصدرت بيانات تعلن عن وجودها وميلادها لتبرز توجهاتها الفنية والفكرية مما أثرى الحركة التشكيلية في السودان.

وكانت (مدرسة الخرطوم) أولى المدارس التشكيلية تزامنت مع مدرسة (الغابة والصحراء)، لها مناهجها الإبداعية لإبراز وجه السودان الحضاري من خلال الإبداع الفني ومن خلال الأصالة والمعاصرة⁽²⁾.

والوافت هنا ليس الفن الإبداعي بل هم مجموع الفنانين الذين ابتعثوا لأوروبا لدراسة الفن وهم الرواد الأوائل لمدرسة الخرطوم حيث تشبعوا بالأساليب الغربية، وأرادوا إدخال هذه الأساليب والتقنية الغربية والمعالجات الفنية على الموروث الحضاري السوداني من خلال الثقافة السودانية، وهو ما نطلق عليه (الوافت البعيد) وذلك في استلهام التراث بأسلوب غربي في محاولتهم المزج بين الفن الإفريقي والفن الإسلامي في فن مدجن سوداني من خلال الوافت البعيد.

وحاولت هذه المدرسة في الموازنة بين الإفريقي والإسلامي، ولكنها فشلت في هذه المحاولة لوجود اختلافات جوهرية بين أصول الفن الإفريقي وأصول الفن الإسلامي، وعليه خرج (شبرين) بالفن الإسلامي بتحويل النطق الحروفي إلى نطق استاطيقي حيث نشعر بدفئ الفن الإسلامي وهدوء الخطوط المناسبة، كما خرج (الصلحي) بالفن الإفريقي حيث نستمتع إلى دقائق الطبول في لوحاته ونشتم رائحة البخور والخطوط المتداخلة، وقد اهتم (عثمان وقيع الله) بالخط العربي لتحويله إلى لوحات تجريدية رائعة.

ومازالت كلية الفنون الجميلة والتطبيقية بجامعة السودان تخرج الفنانين التشكيليين لمدة خمسين عاماً تقف وحيدة طيلة هذه المدة للحفاظ على الفن التشكيلي والإبداع السوداني حتى انضمت إليها كلية الفنون والدراما بجامعة جوبا وظهور قسم التربية الفنية بجامعة السودان وقسم التربية الفنية بجامعة النيلين (كلية التربية).

وكلية التربية بجامعة النيلين تضم قسمي التربية الرياضية والدراما، ثم قسم التربية الفنية (التشكيل) ووضع برنامج طموح للتربية الموسيقية والتربية الريفية

والتربية التقنية، لتتطور إلى صرح إبداعي لبناء (أكاديمية الفنون) بكل المقاييس الأكاديمية والإبداعية لنهوض بالفن والإبداع الفني. لتخريج أجيال صاعدة تمارس الفن والإبداع والممارسة الجمالية لبناء حضارة جمالية.

إلا أن (مدرسة الخرطوم التشكيلية) و(الوافد البعيد) لم تتمكن من تحقيق الغرض الأساسي من إنشائها وذلك في المواعمة بين الفن الإفريقي والفن الإسلامي، وقد فشلت في ذلك على الرغم من أن قادتها وروادها هم فنانيين عالميين أمثال (شبرين والصلحي وعثمان وقيع الله) لإبراز الهوية السودانية من تلك المواعمة باستخدام التقنية الحديثة والأسلوب الغربي (الوافد البعيد) وذلك باستخدام المنهجية الحديثة من خلال مرجعية تراثية وأصولية لغايات إبداعية؛ إلا أنها فشلت رغم هذه المحاولات الإبداعية فيما نجحت زخارف البوابة النوبية في المواعمة بين الزخرفة الإفريقية والزخرفة الإسلامية على الرغم من وجود اختلافات أساسية وجوهرية. وهو موضوعنا في المحور التالي (زخارف البوابة النوبية- والوافد القريب).

المحور الثاني: الزخارف الجدارية على البوابة النوبية والوافد القريب:

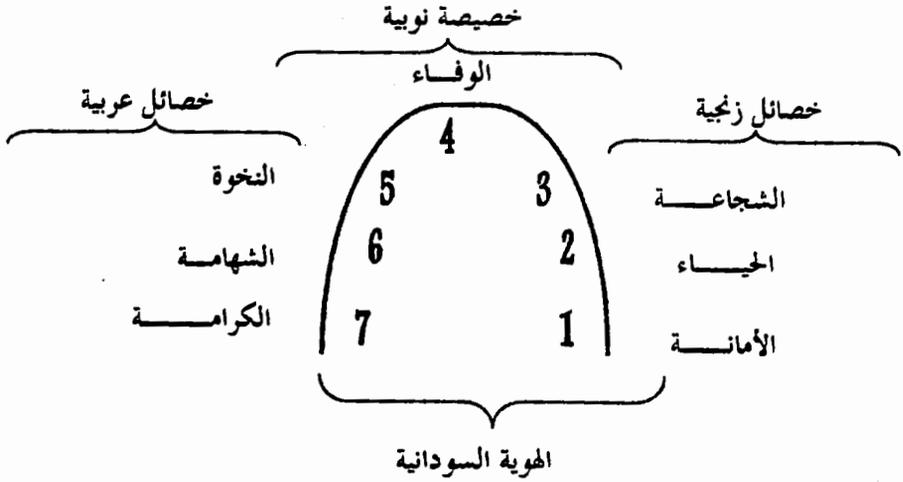
البوابة النوبية بزخارفها المشرقة كتاب حضاري تحكي عن حضارة السودان، ومسيرته الحضارية عبر التاريخ، والبوابة النوبية بزخارفها أو (نقرشاتها)- كما كان يطلقون عليها- هي أول مدرسة زخرفية للفن التشكيلي للفن السوداني الحديث، والبوابة عبارة عن سجل حضاري لفترة تاريخية امتدت من أعماق التاريخ. حيث كان الازدهار الزخرفي على البوابة ما بين عام 1920 وحتى 1964م بهجرة أهالي النوبة المصرية والسودانية (قسراً) لتغمرها مياه السد العالي للأبد! بإعراق حضارة إنسانية امتدت عبر الحقب التاريخية، سواء كان عن قصد أو بدونه.

ومن أهم إنجازات البوابة النوبية:

1) المواعمة بين الفن الإفريقي والفن الإسلامي في بوتقة واحدة.

- (2) تمازج الثقافات والأعراق والأجناس في وحدة إبداعية.
- (3) المزج بين الزنجية والعربية والنوبية في لوحة فنية.
- (4) عقد الصلح بين الصليب والهلال في تسامح ديني.
- (5) تسجيل تاريخ السودان الحضاري عبر العصور (كتاب تاريخي).
- (6) التآلف الفني بين الوثنية والمسيحية والإسلام، حوار الأديان جمالياً.
- (7) نجاح البوابة النوبية فيما فشلت فيها المدارس الفنية الحديثة والمعاصرة، في مواقتها بين زخارف الفن الإفريقي وزخارف الفن الإسلامي.

■ الفن الإبداعي عبارة عن لقاء (جمالي) بين فنان مبدع ومنتقي إيجابي، بينهما وسيط فني تحول إلى عمل فني مبدع في حضرة جمالية، من خلال المشاركة الإيجابية للمنتقي في تقبله أو رفضه للفن المطروح، وما أنجز على البوابة النوبية يُعد إنجازاً حضارياً وعبقرياً، في موامة الزخارف النوبية بين الأصول الإفريقية والإسلامية، على الرغم من وجود اختلافات جوهرية بالرغم من التخالف كان التآلف وهذه سمة الفنون الأصيلة، وهكذا كانت البوابة النوبية في تآلف للمتخالف تماماً مثل الهوية السودانية المتخالفة المتآلفة، ما بين الزنجية والعربية والنوبية مكونة الهوية السودانية المتآلفة. إذ نجد أن (النخوة والشهامة والكرامة) وهي خصائل عربية تآلفت مع الخصائل الزنجية من (الحياء والشجاعة والأمانة) وتتوسط هذه الخصائل الخصيصة النوبية في (الوفاء) لتكتمل الهوية السودانية في تآلف الخصائل العربية ومع الزنجية ومع الخصيصة النوبية.



فلا بد من تخالف حتى يكون التآلف من خلال التكامل والتكافل والتداخل للتراث الأخلاقي والجمالي مع الموروث الفلوكلوري والشعبي، أدى ذلك لإنتاج فن إبداعي متألف ومتسق ومتناغم، وقد عبر الفنان النوبي عن الهوية السودانية وتاريخه الممتد أفقياً ورأسياً.

■ وللعلماء آراء مختلفة في أصل النوبة. يقولون أنهم أصل إنسان وادي النيل "كوش ومصررايم- ابني حام بن نوح"، وقيل أنهم من قبائل (الهننتوت) هبطوا من هضاب إثيوبيا، وقيل أنهم (قوقازيون)، وقيل أنهم نزحوا من (أواسط كردفان)، وقيل أنهم أقوام من (بربر) شمال إفريقيا ونزحوا للنيل، واختلطوا بسكانها، وبالعناصر الزنجية النازحة من قلب إفريقيا، المهم أنهم أول من سكن ضفاف النيل وكونوا (أول حضارة إنسانية!).

وقد أطلق العلماء عليهم عدة أسماء قديمة للأرض الواقعة جنوب أسوان. باسم (تانجسيو) بمعنى أرض الزنج، وتارة يطلقون عليهم (تاستي) أي أرض القسي، وأحياناً يميزونهم بإقليم (واوات) ويسمونهم أيضاً بـ(كاش أو كوش)⁽³⁾.

ويرجع الدكتور الأب فانديني في كتابه تاريخ المسيحية في الممالك النوبية

عن أقوال المؤرخين لقول (أرسطينوس) على أنهم أول من ذكر اسم (نوباي) وأنهم يسكنون ما بين (مروي والدبة) أما استرابون فقد قال أن (النوباي) يملكون الأرض بين مروي والشلال الأول، وقال (بليينوس) أن النوباي كانوا يملكون ضفتي النيل مركزهم جزيرة (نتوبس) وهي جزيرة (أرقو) حالياً⁽⁴⁾.

وقد أكدت الدراسات التاريخية لقول (ريزنر) أن الجماعات النوبية تتشابه مع مثيلاتها في مصر ما قبل عهد الأسرات، ويقول محمد عوض⁽⁵⁾ أن بلاد النوبة هي البقعة الخصبة وسط الصحراء تتعرض للعدوان من الجهات الثلاثة وهم ينتمون إلى السلالة التي ينتمي إليها الشعب المصري القديم خاصة في صعيد مصر.

نستخلص من ذلك أن الإنسان النوبي هو عنصر قديم تميز بعراقة أصله وأول من سكن على ضفاف النيل مكوناً أول حضارة عرفها التاريخ، حيث خرجت الحضارة من إفريقيا إلى العالم الخارجي عبر البوابة النوبية⁽⁶⁾.

■ الحضارة العالمية تؤثر وتتأثر بالحضارات المجاورة (الوافدة) والحضارات المتعاقبة (الموروثة) أفقياً ورأسياً، وقد أكدنا تجذر الحضارة السودانية وتمركزها على ضفاف النيل عبر العصور، ومن ثم تأثرت بالحضارات المجاورة خاصة الحضارة المصرية القديمة (الفرعونية) والديانات الوثنية والمسيحية والإسلامية، وهي الحضارات الوافدة القريبة.

وقد دونت البوابة النوبية الحضارة السودانية على جدارياتها الزخرفية فنجد التأثيرات الوثنية والفرعونية والإفريقية والنيلية والزنجية والمسيحية والإسلامية والنوبية في لوحة جدارية واحدة بزخرفة متألفة ومتسقة ومتناغمة.

وقد استطاعت البوابة النوبية في المواعمة بين الزخارف الإفريقية والزخارف الإسلامية على الرغم من وجود اختلافات جذرية كثيرة كيف كان ذلك؟ وهو

السؤال المهم والمحور الأساسي لهذا المبحث، في محاولتنا في الإجابة على هذا التساؤل المهم.

كان الأساس الأول للزخارف على جداريات البوابة النوبية، هو التراث النوبي الأصيل وكان التأسيس على الحضارة المحلية النابعة من الجذور التاريخية، ومن ثم توافدت عليها الحضارات مثل الحضارة الفرعونية- وهي في الأصل نوبية- وحضارات مجاورة أخرى تتابعت ووفدت على أرض النيل من الشرق والغرب، فكان التلاقي الحضاري على ضفاف النيل، ثم كانت التأثيرات الحضارية والأثر العقائدي من وثنية ومسيحية وإسلامية، فتداخلت السمات العقائدية مع التأثيرات الحضارية فكونت لوحة رائعة ومدهشة من خلال التمازج الحضاري على المائدة الحضارية.

الأثر الفرعوني:

تشابه البوابة النوبية البوابات الفرعونية التي تبدأ بمدخل واحد يفضي إلى (دهليز) مظلم لينفذ إلى فضاء داخلي، وتشابهها في استخدام العارضة المستقيم المنحوتة، ويتوسط المدخل على شكل نصف دائرة (شكل القبة) وهو رسم تحويري لقرص الشمس المجنح.

كما نجد طائر (أبو قدان) وهو طائر يكثر وضعه على البوابة النوبية، وهو طائر مقدس عند الفراعنة ويسميه المصريون (صديق الفلاح) ويسميه النوبة (امنشاكلي) بمعنى الذي يلتقط غذاءه من الماء. ونجد بعض من الحيوانات المقدسة عند الفراعنة لها مكانتها في الزخارف النوبية، أما الدائرة ذات الأطراف المتعرجة أي الدائرة وبداخلها المثلثات المتلاصقة فهي تمثل الشمس عند الشروق ويمثل الإله (أمون) و(رع) عند العطاء، أي الشمس وأشعتها المشرقة الممتدة على أفق الأرض. استخدمت البوابة النوبية الأشكال الحيوانية على شكل رموز زخرفية وكذلك في الحضارة الفرعونية إلا أن هذه الرموز تختلف في دلالاتها الرمزية.

مقارنة بين الرموز الكوشية والفرعونية

رموز بلاد كوش		الرموز الفرعونية
الفيل	1	العجل أبيس
التمساح	2	فرس البحر (سيد اشطة)
الأصلة	3	الثعبان
الأسد	4	القط

نلاحظ أن الرموز الكوشية حيواناتها وحشية على عكس الرموز الفرعونية حيواناتها مستأنسة.

وهناك اختلافات في الأصول المعمارية للمعابد الفرعونية ومعابد بلاد كوش، وكذلك نجد الاختلافات في الأسلوب النحتي إذ نجد أن منحوتات بلاد كوش تماثيلها متحركة على عكس التماثيل الفرعونية الجامدة التي ترمز إلى البقاء والخلود والأبدية.

من أن نبع كلاً من الحضارتين الفرعونية والكوشية نبعهما واحد وهي الحضارة النوبية، إذ نجد أن تمركز الآثار الفرعونية والكوشية محصورة ما بين جنوب مصر وشمال السودان وهي أرض نوبية.

الأثر المسيحي:

اعتمدت الزخارف النوبية على (الشكل الصليبي) وهو تأثير مسيحي مع أن الشكل الصليبي هو أصل أيضاً في الزخارف الفرعونية، وكذلك في الزخارف الإسلامية، والشكل الصليبي هو رمز قديم يرمز إلى الإنسان، فإذا ما وقف الإنسان وفرد يديه ورفع رأسه يمثل شكل الصليب.

فمن أكثر الرموز صورة الميت وهو ينهض على قدميه وذراعه ممدودتان على هيئة (صليب) دلالة على الارتفاع والسمو أكثر مما يتضمن من حزن أو ابتئاس في تمثّل الجنس البشري وهو يصعد إلى أعلى نحو الحياة الصاعدة والخالدة أي (الآخرة) بعد الممات، ولا تمثله وهو يهبط إلى أسفل وإلى الموت والفناء، فالموت ليس نهاية بل بداية للنهاية وانتقال من حياة أرضية طينية إلى حياة برزخية أثرية.

فالصليب يعني الحياة والانطلاق والعلو أكثر مما يعني الموت والهبوط والفناء، يعني الحياة الخالدة في السماء، حياة الحب والمحبة. والصليب رمز قديم أخذته المسيحية للدلالة على صعود السيد المسيح عليه السلام إلى السماء بعد موته.

أخذت الحضارة النوبية (الصليب) في عهد المسيحية، الممالك النوبية المسيحية (نوباتيا والمغرة وعلوة) فأدخلتها في أصول رموزها وزخارفها ليتمثّل الصليب (العطاء والفداء والمحبة).

والزخارف المسيحية على الفخار من أغنى الزخارف في الشكل واللون والسمة الجمالية حيث تتناسقت هذه الألوان مع الألوان الإفريقية الترابية آخذة بالسحنة النوبية السمراء، واللون النحاس النوبي أي (الذهبي) فأعطت للزخارف إبداعاً مشرقاً بديعاً، صفراء فاقع لونها تسر الناظرين.

الأثر الإسلامي:

بعد دخول الممالك النوبية المسيحية إلى الإسلام طوعاً واقتناعاً بعد وقوفهم ضد الجيوش العربية لمدة ستمائة عام حتى سُموا برماة الأحداق وذلك لإصابتهم حدقة العيون بسهامهم.

نلاحظ أن الكنائس لم تخرب ولم تتحول إلى مساجد، كما هو الحال في باقي البلاد المفتوحة، بل هجرت الكنائس وبقيت على حالها حتى اكتشفها الأثريون

بعد أن دفنت في الرمال بعوامل التعرية فقط، وهذا دلالة على التسامح الديني واحترام للمعتقدات الدينية واحترام للأديان وحرية الاعتقاد.

وهذه ظاهرة جديرة بالدراسة في "خروج عن دين بسلام وتقبل دين آخر باقتناع".

استفادت الزخارف النوبية من الزخارف الإسلامية خاصة من المساجد والمصاحف وأواح الخلاوى، وتلاؤم الزخارف الإسلامية المنسابة مع الزخارف الإفريقية المتقاطعة وما بين المثلث والدائرة والتقاء الزوايا المنفرجة مع الزوايا الحادة في تكوين زخرفي متألف ومتناغم.

■ هنالك تشابه بين الزخارف الإفريقية والزخارف الإسلامية وهو التشابه الموجود في كل الزخارف في الحضارات القديمة والحديثة، إلا أننا نجد أن هناك اختلافات جوهرية بين أصول الزخارف الإفريقية وأصول الزخارف الإسلامية. وقد يبدو من المستحيل التأليف بينهما، ولكن النبوية النوبية بزخارفها استطاعت أن توائم بين الزخارف الإفريقية والزخارف الإسلامية بطريقة تدعو للدهشة والتعجب.

نجد أوجه اختلافات جوهرية بين الزخرفتين مثلاً نجد أن الخطوط هي مستقيمة ومداخلة ومقاطعة في الإفريقية، وهي منحنية ومترابطة ومتجاورة في الإسلامية، وتعتمد الزخارف الإفريقية على المثلثات والزوايا الحادة وتعتمد الزخارف الإسلامية على الدوائر والزوايا المنفرجة، والألوان الإفريقية هي صارخة ودافئة (العائلة الحمراء) بينما الألوان الإسلامية هادئة وباردة (العائلة الزرقاء)، والزخارف الإفريقية زرقاقية بينما الزخارف الإسلامية منسابة، والحركة في الإفريقية سريعة وخاطفة بينما في الإسلامية الحركة بطيئة وسيالة ومنزلة، والموسيقى الإفريقية حادة وعذيفة (السلم الخماسي) بينما الموسيقى الإسلامية هادئة وهامسة (السلم السباعي)، كما نجد الأنغام والإيقاعات الإفريقية

سريعة كدقات الطبول وانفعال نفسي داخلي منكفى للباطن بينما الأنغام والإيقاعات الإسلامية هامة كضربات الدفوف وانفعال نفسي متطلع ومتصاعد، الفن الإسلامي ينطلق نحو المطلق أما الفن الإفريقي ينكفى للداخل وإسقاط لانفعالات، الفن الإفريقي يحكي حكاية، أما الفن الإسلامي يروي رواية وصفاء روحي وجمال خاشع بينما الفن الإفريقي يعبر عن انفعال داخلي ممزوج بالسحر⁽⁷⁾.

فعلى الرغم من هذه الاختلافات الجوهرية بين الزخارف الإسلامية والزخارف الإفريقية، تمكنت زخارف البوابة النوبية أن توائم بين مدلولات الزخارف المنطلقة من معتقد وثني إفريقي، واعتقاد توحيدي إسلامي. وعلى الرغم من محاولات مدرسة الخرطوم الفاشلة في هذا التآلف، وهذا يرجع إلى الموروث الثقافي مع الوافد القريب على جداريات البوابة النوبية، والوافد البعيد لإبداعات مدرسة الخرطوم التشكيلية. كما سنرى في المحور الثالث.

وهكذا حققت زخارف البوابة النوبية فيما فشلت فيها المدارس الحديثة والمعاصرة المحلية والإقليمية بل العالمية في مواضعها بين المتناقضين.

أما في زخارف البوابة النوبية تداخلت الزخارف الإسلامية مع الدلالات الوثنية والمسيحية مكونة زخارف مدججة حاملة بصمات الأصالة والمعاصرة من خلال زخرفة تجريدية تحكي عن أمجاد أمة حضارية. وقد تداخلت المعاني العقائدية من مجلوب ووافد وموروث في بوتقة واحدة تروي رواية وتحكي حكاية الإنسان النوبي مع (الوافد القريب).

■ كاد هذا الأثر الفني أن يندثر ويختفي للأبد كما اختفت المنطقة بكاملها تحت مياه السد العالي! (كارثة السد!)⁽⁸⁾، ولكننا تمكنا من تسجيل هذا الأثر الحضاري الخالد بتفزيده في مناطق عدة بالعاصمة (الخرطوم) حتى يبقى للأبد بالاستمداد الحضاري.

وقد قمت بتصميم وتنفيذ هذه الزخارف في:

(1) بوابة وواجهة النادي النوبي بحي المطار - 1985م - الخرطوم.

(2) منزل كامل داود بالمنشية - 1988م - الخرطوم.

(3) منزل الكابتن صلاح شبكة بالمعمورة 1995م - الخرطوم.

(4) منزل البروفيسور مصطفى عبده بالدباسين 1998م - الخرطوم.

(5) منزل أيوب إسماعيل بالمنشية أعمال الفنان ترهاقا إسماعيل - 1988م.

وهذه محاولات لإبقاء ذلك الفن العظيم نبراساً للفنانين ليهتدوا به، وبوابة يخرجون بها نحو فن إبداعي مبدع، من خلال جماليات البوابة النوبية وإشراقات زخارفها الجدارية ككتاب حضاري لتاريخ السودان الحضاري وتآلف للمتحالف.

المحور الثالث: تأثير الوافد القريب والوافد البعيد على الفن التشكيلي السوداني:

عند مقارنة الوافد البعيد مع مدرسة الخرطوم التشكيلية بالوافد القريب مع البوابة النوبية وزخارفها الجدارية، نجد أن تأثير الوافد القريب هو أقرب إلى التراث الموروث، بدلالة نجاح زخارف البوابة النوبية في المواءمة بين الزخارف الإفريقية والزخارف الإسلامية، على الرغم من وجود اختلافات أساسية وجوهرية، لم تتمكن مدرسة الخرطوم من هذه المواءمة بين الفن الإفريقي والفن الإسلامي.

نرجع هذه النتيجة التي خرجنا بها، أن الوافد القريب هو الأقرب إلى الموروث الحضاري من خلال الموقع الحضاري من خلال الموقع الحضاري التاريخي (الزماني) والموقع الجغرافي (المكاني)، أما الوافد البعيد فقد كان تأثيره على الفعل الإبداعي والأسلوب التقني، وليس في الموضوع الفني المطروح أو المعالجة الإبداعية.

فكل أمة تريد أن تنهض عليها أن تنهض من خلال تراثها الحضاري، كما فعلت أوروبا في نهضتها الحضارية في عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي في إحيائها للتراث الكلاسيكي اليوناني، أي من خلال تراثهم الموروث وليس من خلال تراث غيرهم، إذن لابد لنا أن نرجع إلى تراثنا الحضاري لننتقل من خلال هذه الأرضية التراثية نحو آفاق أرحب وأجمل من الأعماق إلى الآفاق.

ومن أسباب نجاح البوابة النوبية في هذه المواعمة بين الزخارف الإفريقية والإسلامية، وفي تمكنها في التأليف بين الزخارف الوثنية والفرعونية والمسيحية والإسلامية والنوبية في بوتقة واحدة وهي:

أولاً: تميز الزخارف النوبية في استيعاب الوافد القريب وتمكنها المتناسق في تناسق المتخالف المتألف ليتألف ويتناسق.

ثانياً: انسجام الفنان النوبي مع عمله الفني ومع المتلقي الإيجابي، فالفن هو انسجام بين فنان ومتلقي وبينهما عمل فني.

ثالثاً: العوامل البيئية والنفسية والجمالية.

أولاً: تميز الزخارف النوبية في استيعاب الوافد القريب وتمكنها المتناسق في تناسق المتخالف المتألف ليتألف ويتناسق:

(1) حققت البوابة النوبية كثير من الحقائق الجمالية في استخدام المثلثات الزرقاقية على الحائط الممتد.

(2) التزاوج بين المثلثات والدوائر وتداخل الخطوط المستقيمة مع الخطوط المنحنية، وتزاوج بين الزوايا الحادة مع الزوايا المنفرجة.

(3) تداخل الخطوط المترابكة في تداخلها مع الخطوط المناسبة في وحدات مفردة وممتدة في تتابع وانسياب، فكان التناغم بين الخطوط الإفريقية المترابكة مع الخطوط الإسلامية المناسبة.

- 4) الاستماع إلى الحركة المتوثبة والسريعة والخاطفة الإفريقية مع الخطوط المنزلة السيالة الإسلامية، فكان التوافق بين الموسيقى الإفريقية الصاخبة الحادة مع الموسيقى الإسلامية الهادئة المترنة.
- 5) التناغم بين الإيقاعات الإفريقية العنيفة ودقات الطبول الإفريقية الدافقة مع ضربات الدفوف الإسلامية الدافئة في إيقاع متيقظ.
- 6) الزخرفة عبارة عن وحدات هندسية أو قل إنها وحدات رياضية يُراد بها التفكير الرياضي لوصول إلى حقيقة لا تتعلق بمكان أو زمان فحقيقة المثلث أو المربع أو الدائرة تظل حقيقة عقلية هندسية لتصديقها للمعاني العقلية في تجردها وانطلاقها.
- 7) بدأت الزخارف في أول الأمر متماثلة ثم تنوعت وبدأت مفردة ثم تتابعت في تبادل موسيقي بالتفرع بخطوط متحركة وديناميكية في تعانق مستمر وتقاطع منظم ومتقابل كأنها أخذت سمتها من التردد والأصوات في تبادل موسيقي وصوتي بين الهمس الخافت والرنين الواضح متجاورين أو متقابلين في بحر من التجرد.
- 8) التعبير الفني عاطفي ودرامي من خلال انفعال نفسي وتفاعل عقلي في البحث عن الأزلية والأبدية، أي عن الحاضر الذي لا يزول من خلال لحظات آنية متلاحقة على الدوام لحاضر مستمر يحمل في طياته الماضي والمستقبل.
- 9) تحمل الزخارف في طياتها عقائد شتى متتالية ومتوالية ومتعالية من وثنية ومسيحية وإسلامية (وإفد قريب) مع الموروث الحضاري (النوبي) في مزج بين الطوطمية والتوحيدية استخداماً للعقل الظاهر والباطن من خلال (العقل الإبداعي) ذلك العقل الذي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات ليبدع إبداعاته الرائعة.
- 10) هذه الزخارف الجدارية للبوابة النبوية توحى بالانكفاء نحو الذات

والانطلاقة نحو المطلق واللائهائية لرؤية ما في النفس أي من الأعماق إلى الآفاق.

11) نجد في زخارف البوابة سمات سحرية وأساطير خرافية مع الاعتقاد الديني التوحيدى، وإسقاط لانفعالات من خلال الصفاء الروحي ومخاطبة للقلب والعقل لإبراز فن جمالى جلالى.

12) المواضيع على البوابة تحكى حكاية وتروي رواية في تبادل موسيقى متناغم في تماسك وانسجام في تخالف متآلف، فلا بد من تخالف حتى يكون التآلف، فكل شيء من اثنين أو زوجين متخالفين ومتآلفين ومفتقرين إلى بعضهما. وهذه هي ميزة زخارف البوابة النوبية التي ألفت بين المتخالفين في (محبة) متبادلة.

■ وبهذا استطاعت البوابة النوبية (التراث الموروث) مع (الوافد القريب) أن توائم بين الزخارف الإفريقية والزخارف الإسلامية وألفت بين الزخارف الوثنية والمسيحية والإسلامية والإفريقية والنوبية في بوتقة واحدة متآلفة.

ثانياً: انسجام الفنان النوبى المبدع مع المتلقى النوبى الإيجابى بينهما عمل فى جمالى:

والفن رسالة إنسانية وهي رسالة جمالية يرسلها فنان ويتلقاها متلقى وناقد للفن بقبوله أو رفضه فيتصاعد الفن ما بين الفنان والمتلقى وما بينهما من عمل فى من خلال ثلوث الفن المتصاعد (فنان ومتلقى وعمل فى).

ثالثاً: العوامل التى ساعدت فى إخراج هذا العمل الفنى الرائع:

1) الهدوء والاستقرار النفسى للفرد والجماعة والحياة الجماعية المتكافئة.

2) الاطمئنان على الأرزاق (النخيل).

3) قلة الجرائم وتكاد تتعدم الجريمة- يوجد سجن واحد بلا سجناء ومستشفى بدون مرضى.

- 4) متطلبات الحياة بسيطة وهي متوفرة من المزارع والحدائق.
- 5) وجود الآثار المنتشرة بين المنازل أوجد وعي تاريخي وحضاري.
- 6) غياب الرجال بالاغتراب أعطى للنساء شخصية اعتبارية فتحملن المسؤولية في التربية والزراعة وممارسة الفنون الجميلة والتطبيقية.
- 7) الدخل الثابت من محصول النخيل والزراعة والمغتربين وتحويلاتهم المالية.
- 8) الحياة الأسرية المتماسكة والتمسك بالتقاليد النوبية والموروث الحضاري.
- 9) المسطبة الخارجية والصحون المعلقة كزخرفة تومئ بالكرم والضيافة.
- 10) فنون النساء والزخرفة الداخلية كانت من عند النساء أولاً ومن ثم زخارف خارجية للرجال (البوابة الخارجية).
- 11) استمرار التقاليد المتوارثة ومزجها بالجديد المستحدث بدون حرج.
- 12) الطرب البريء وليالي الأنس والأفراح والأغاني المستوحاة.
- 13) تزويد القصص والحكايات وتأكيد الإرث الحضاري مع الوافد القريب.
- 14) البيئة المناسبة للإبداع- الجو المناسب المعتدل بدون كوارث طبيعية.
- 15) الحياة الصحيحة والصحة النفسية الممتازة.
- 16) الانفتاح على الجديد مع التمسك بالقديم (الموروث والوافد القريب).
- 17) الهوية السودانية المميزة (زنجية عربية نوبية) تلاحق حضاري.
- 18) عبقرية المكان والعطاء المستمر والنيل المنساب والطبيعة الرحبة الخلاصة.
- 19) الأخذ بالمنهجية والتقنية الحديثة من خلال مرجعية تراثية لغايات إبداعية.

20) اتساق الإنسان مع الإيقاع الزمني المتغير والإيقاع المكاني المتجدد من خلال إبداعاته المتطورة بالتتالي والتوالي والتعالي.

أولاً: الهوامش:

1) انظر مقالنا في مؤتمر كلية دار العلوم - جامعة القاهرة 2008م، وكتاب البدائية إشبيلي مونتاغيو - الكويت.

2) معايشة الفنانين التشكيليين السودانيين بكلية الفنون الجميلة والتطبيقية واتحاد الفنانين ومعارضهم الفنية.

3) ثروت عكاشة، إنسان العصر يتوج رمسيس، ص(7).

4) الأب الدكتور فانتيني - تاريخ المسيحية في الممالك النوبية.

5) محمد عوض - السودان الشمالي - ص290.

6) نجد أن بعض من المؤرخين والكتاب يقولون أن النوبة هي البوابة الحضارية التي دخلت من خلالها الحضارة إلى إفريقيا مثلاً في كتاب Nubia Corridor to Africa، ولكننا نقول أن النوبة هي البوابة الحضارية من إفريقيا إلى العالم.

7) ارجع لمقالنا عن جماليات البوابة النوبية - مقال محكم بمجلة الدراسات الإفريقية - جامعة إفريقيا العالمية، 2004م.

8) ارجع لمقالنا عن (كارثة النيل والسد العالي) في مؤتمر النيل عام 2002م قاعة الصداقة بالخرطوم 2000م.

ثانياً: المرجعية الأساسية لهذا البحث في معايشة الحياة الفكرية وإبداعياً والمشاركة

الفنية في إبداع البوابات النوبية والأعمال التراثية الشفاهية، ومعايشة الفنانين التشكيليين كعضو ورئيس اللجنة العشرينية ورئيس اتحاد الخزافين، وفي تأسيس

المدرسة الإيقاعية البعد الميتافيزيقي - الحاسة السابعة.

ثالثاً: المراجع العربية:

- 1) أحمد علي حاكم: الزخارف المعمارية وتطورها في منطقة حلفا.
- 2) حسن الفاتح قريب الله: السودان دار الهجرتين.
- 3) نجم الدين شريف: تاريخ السودان وآثاره.
- 4) محمد عوض: السودان الشمالي.
- 5) مصطفى عبده: جماليات البوابة النوبية.
- 6) مصطفى عبده: المدرسة الإيقاعية- البعد الميتافيزيقي - الحاسة السابعة.
- 7) الأب فانتيني: تاريخ المسيحية في الممالك النوبية.
- 8) ثروت عكاشة: إنسان العصر يتوج رمسيس.

رابعاً: المراجع الإنجليزية:

- 1) The Dictionary of Egyptian Civilization- Rosener.
- 2) House Decoration in Nubia- Mauian Wangal.
- 3) Nubia Corridor to Africs- William Adams.
- 4) Sudan Civilization- Rayah.
- 5) The Arcloecological of Nubia- Resisnen.

الهوية فى سينما يوسف شاهين بين الوافد و الموروث " شاهين ورحلة البحث عن الانا القوية المطلقة "



بقلم : أحمد حمدى حسن حافظ

عضو الجمعية الفلسفية المصرية

" رغم ان الانات تتعدد من الخارج وتتمايز عن بعضها البعض فى فريدة نادرة مذهلة ، ومع ذلك فهى تنشظى من الداخل معصرة قطرات الالم النادر والرهب ، الا ان الانا عندما تكتسب صفة "عمل فنى " - والكلام هنا لكانط عبر حديثه فى " نقد ملكة الحكم " عن عمومية العمل الفنى (والننى تعنى قدرة المتلقى باعتبارها يمتلك ماهية انسانية على التفاعل بل والتماهى والتوحد مع العمل الجمالى) - فانها تعرض لنا بكونها اصبحت ممارسة فنية ما ، تتعامل مع الوحدة الجمالية القائمة خلف هذا التعدد الخارجى اولا ، والفرادة النادرة التى تذكرنا بفرادة نواتنا ثانيا ، وذلك التنشظى الداخلى فى قلب هوية انانا ثالثا ، أى تتعامل كأنا فنية مطلقة وخالدة مع ماهية الانا الاولى وهويتها بالمعنى الارسطى لقانون الهوية و التى تشترك فيها جميع الذوات الانسانية "

ان بحث شاهين عن اناه المطلقة من خلال فنه جعله يتعامل مع الهوية الانسانية الاصلية مكتشفا لتجلياتها المتعددة فى اشخاص واقعية او اشخاص رمزية او اشخاص متشظية اشكالية ، "بى اور نوت توبى " هكذا وبالعبوية كتبها يحي او شاهين عسى صبورة احد الفصول فى مدرسة فيكتوريا كولديج

(من فيلم اسكندرية ليه) والعبارة الشكسبيرية من مسرحية هاملت ، هاملت او شاهين يبحث فى هذه العبارة عن أصل ومعنى الكينونة محملا بهاجس وجودى حول كون الكينونة اختيار يحسم التشظى اللامحدود للانسان ويتحدد من مقابلته باللاكون او العدم المتمثل فى الموت او استعارة الخلود من خلال الدلالة والرمزية فى عالم الثقافة (الخلود الثقافى كأحد انواع الخلود التى تحدث عنها ارسطو لها حضورها الشديد على ذهن شاهين) ، ان النقل الوجودى لهذا السؤال الشكسبيرى والذى يجعل الانسان لا ينام قلعا من كثرة التفكير فيه هو الذى خلق الفنان لدى شاهين خلق البحث عن الماهية الانسانية العامة والهوية الوجودية للانسان انه بحث عن الوجود والحضور الانسانى ككون وماهية وهوية أصلية للجنس البشرى وفوق ذلك كله اختيار .

ان شاهين يبحث عن هوية انسانية عبر ممارسة فنية معرفية اساسا تتسم بالعالمية وان اغرقت فى طين الارض وعمق المحلية المفرطة فشاهين يختار عناوين غاية فى التعبير عن المحلية والخصوصية والهوية المصرية بل والسكندرية لأعماله " اسكندرية ليه " "اسكندرية كمان وكمان " " اسكندرية نيورك " " حدوته مصرية " كلها تثبت من " الارض " . وهو رغم ذلك وفى فيلم حدوته مصرية يقول على لسان المبدع الحساس محمد منير " بمد ايدى لك طب ليه متقبلينش لا يهمنى اسمك مكانك زمانك يهمنى الانسان ولو ملوش عنوان " رغم ان الحدوته مصرية .

شاهين هو احد القلائل من السينمائيين فى العالم الذى ارتادوا هذا المجال الخاص للفن مجال فن السيرة الذاتية او فن البحث عن الانا المطلق من خلال الانا الانسانى المحدود . " ازاي تكون انت وتكون عيون غيرك ، وتشوف ضلام نفسك تلمح امل غيرك ، ازاي تكون البحر، وتكون شطوط غيرك، ازاي تكون غيرك عيون غيرك امل غيرك" ولم تكن الاداة التى استخدمها فى هذا المجال الفلسفى الاصل السقراطى المنشأ "اعرف نفسك " للفن أداة قديمة بل اداة

مستحدثة كان شاهين اصلا من الرواد الاساسيين الذين استخدموا هذه الاداة وهى السينما والسينما هى تطوير لكل مجموعة الفنون الرفيعة فهى فن مركب وغنى بكل انواع الفنون القديمة التى عرفتها الانسانية. من تشكيل وموسيقى وادب... الخ .

ان محور الانانية او الذاتية الذى يلعب عليه شاهين والتى ينتقده عليها اليساريين من النقاد نو الهاجس الاجتماعى الاشتراكى هى ذاتية الابولونوس على حد تعبير عالم التحليل النفسى حسين عبد القادر ؛ " ذاتية لا تكف عن المجاهدة الدعويه استبصارا بقاعها اللاشعورى وديناميات مكوناتها وعوائقها غير مغفلة حدس اللحظة والنهوض لمواجهة المكبوت مدركة شجاعة ان تكون فى جدل دائم للمعرفة من اجل اقامة الجديد فى رحم القديم " وهى تختلف عن ذاتية الديماجوس " ذاتية الاصفاذ والدفعات والمركبات النفسية كنتيجة حتمية لكبوتاتها تركز للمألوف والسائد والموائمة والاستسلام " ان ذاتية شاهين تقف عكس الانانية الاخلاقية فهى صادقة مع نفسها لاقصى ما يكون الصدق ذاتية شجاعة لا تخاف من كبوتاتها او اعلان رغباتها ذاتية تعترف بهوية انسانية لا ملائكية مفارقة ولاحيوانية بهمية ، انها ذاتية انا صادقة تبحث عن كينونتها .¹

ذاتية " تتفاعل مع ديناميات التنشئة ومن ثم التاريخ التطورى للفرد (الذى يجعله شاهين كائنا ذا تاريخ) ليصبح من ثم مبدعا قادرا على التأريخ وارى تأريخ تأريخ يمسه بتاريخه الذاتى ليستطيع التخطى فى ايجابية خلاقه تصل به الى مصاف الموضوعية ليقتررب من الحقيقة فى شجاعة ، والالتزام بما هى حقيقية لا سبيل لبلوغها الا بالكد والمعاناة والمجاهدة مع الداخل باعتباره المخفى البعيد الغور من مخلفات التنشئة وعوائقها وفى الخارج مجاهدة مع حركة المجتمع بكل تفاعلاتها المعقدة " ان " الفنان الحق والمدرّب تلقائيا على الغوص فى المتخيل من حيث قدرته على الانتقال من الداخل الى الخارج او التموضع باعتباره تحويلا للذاتية الى الموضوعية من خلال الثقافة والحضارة

عبر الانتاج الفنى " هو الدور الذى لعبه يوسف شاهين ذلك ان الرغبة لا يمكن ان تمضى بغير تخييل ، وبالمثل فإن القدرة على التخيل لدى الانسان هى التى نتيج له إلى حد جد بعيد هذا المدى الفسيح لمقاصد رغبته حيث القصدية وعى مرتبط بدوافع تعكس ديناميات الصراع المتصل بالتنشئة فى ظل واقع بعينه ان كل ملاحظة نسميها موضوعية تبني عبر الذاتية هذا ما يميز شاهين درجة الامساك بالذاتية واثراء الوعى واعادة تكوينه المستمر .ⁱⁱ

الهوية فى الاساس مفهوم منطقى فلسفى . ولكنه يعامل الان على كونه من اهم مفاهيم السياسة المعاصرة بل ويستهلك بطريقة مجانية فى الخطابات ذو الصبغة القومية او حتى الشيوعية وهو من اكثر المفاهيم اشكالية فالهوية لدى ارسطو هى اولى قوانين المنطق حيث الشئ هو نفسه أ هى أ ويقع خلف هذا المنطق الذى وقف لمدة عشرون قرن كحجر عثرة امام تقدم العلوم والفنون والاداب فلسفة جوهرها التتابع والثبات الذى هو محض خصوصية ادراكية للانسان تتعلق بالتمثل كوسيلة لتكيف الجهاز العصبى للانسان مع العالم ، وهو بالضرورة معنى مغاير للهوية فى المنطق الجدلى عند هيجل الذى يعنى التغير والصرورة والغائية التى يسعى اليها الكائن واللذان يختلفان بدورهما عما نجده فى فلسفة العصر المتأثرة بالتيار ما بعد العلماوى فلسفة ما بعد الحداثة كتفكيكية دريدا التى ترى الهوية فى التغيير والاختلاف فهى تسعى لتفسخ الهوية او على الاقل نفسح فيها مكانا للاخر .(باعتبارها مصطلح سياسى)

والهوية قائمة على عنصرى التميز والتشابه فهى تبرز لدى الفلاسفة كفعل تصنيف بصرف النظر عن كونه تصنيف هيراركى عنصرى او تصنيف اقصائى او تصنيف صناعى .

" هناك تصورات متعددة للهوية والسائد ان الهوية تعنى صفات وسمات عامة ثابتة مسبقة لجماعة من الجماعات او شعب من الشعوب تتميز عن هوية غيرهم من البشر وتحدد السمات العامة طبيعة هذه الهوية فاذا غلب عليها السمات

الاثنية كانت هوية عرقية : عربية او المانية او سكسونية او افريقية فتصبح هوية قومية وان كان الغالب عليها السمات الدينية كانت هوية اسلامية او مسيحية او يهودية . وهذه السمات هي الاصول الاولى للجماعة فهي ترتبط بالماضى وهى التى تتحكم فى الحاضر والمستقبل مما يعنى ارتباط الهوية بالاصولية .

وإذا كان مفهوم الهوية يرتبط بالذاتية والثبات والماضى فان هناك علاقة قوية تربطه بالزمان ويمكننا تقديم تصورا مغايرا للهوية يجعلها مفتوحة لا مغلقة ، متعددة لا احادية ، متطلعة للمستقبل وليس مشدوده للماضى ، هوية لا تقر خلفنا بل هى نموذجاً ومثالا نسعى الى تحقيقه . ومن هنا كثر الحديث عن التعدد والاختلاف الذى يمثل جوهر الهوية عند كثير من المفكرين المعاصرون الإوربيون والعرب .

يمكننا اذن الحديث عن تصور جديد للهوية هوية نحددها لانفسنا بانفسنا ، ليست هوية ورثناها عن السابقين سواء اكانت عرقية قومية أو دينية فالواقع العربى بتعدد اقطاره ودياناته وطوائفه وعرقياته ملئ بثقافات متعددة متغيرة تثرية وتخصبه . الا ان نيران تتأجج داخلنا مع عداء تاريخى للغرب يتزايد ليس فقط بفعل الدعاوى التى تثار بين الحين والحين عن الصراع بين الاديان والنزاع بين الحضارات بل بسبب الصدام فى المصالح الذى يحدد فى الاساس السياسات الغربية مع كل ما هو غير غربى . لقد تعمدت وصف " ما هو غير غربى " ليضم ليس فقط العرب والمسلمون والافارقة لكن غيرهم من امم واوطان تحيا فى نفس الظروف .

الهوية التى نريد ان نحدد معالمها ترتبط ليس فقط بالزمانية ، والقومية والاصولية ولكن ايضا بالتعددية والغيرية والمستقبلية والفاعلية والحدائثة . هوية الانسان اليوم الذى يبحث عن مكانه فى خريطة العالم المعاصر للاسهام فى حضارة اليوم .ⁱⁱⁱ

هناك العديد من الظواهر الاقتصادية و الاجتماعية و النفسية و الطبيعية العلمية و الفنية الادبية تحتاج الى دراسات بمنهج فلسفى وليس علمى منهج يشمل الظاهرة ويحتويها من جميع جوانبها وابعادها منهج ينظر لها واقفا على قسّماتها الجوهرية لا العارضة ، تفعيل الممارسة الفلسفية فى التنظير المباشر للواقع الحى المعاصر (لماذا لانعيد التفلسف فى انطولوجيات حاضرنّا) وأهم ما فى تلك الممارسة الفلسفية (ولى ان اعتبر انتاج شاهين ممارسة فلسفية استخدمت منهج فنى كلغة اكثر انفتاحا على الوعى المعاصر تستطيع ان تحتوى الفلسفة وتصبح احد تجلياتها وان سميت فنا) انها لا تعتبر الوافد ولا تقّس الموروث ، وهذا بالتحديد هو ما سيختلف فيه معنى الكثيرون ، الفلسفة فنا يمكن لها وببساطة ان تبدأ من الصفر ففعل التفلسف لا يحتاج اطلاقا لمرجع او توثيق او اسناد انه محض تفلسف نابع عن الوعى الشجاع للذات وربما تكمن المشكلة فى ان عدم اعتبار الوافد سيعد فى نظر البعض بطولة وفى نظر البعض الاخر تخلفا وهى ليس بطولة ولا تخلفا بل التفاتا لحاضر ما فى لحظة ما وتحليله كما هو وربما يقاطعنى البعض لمقاطعة الموروث ويقولون هذا يتضمن تجاهل المقدس اذ ان الموروث ينطوى عليه وهو بالفعل الامر الذى لا يخفىنى فهناك فرق بين تعمد الاصطدام بالمقدس كاسلوب فى حرية الفكر وبين انشاء بناءات موازية ذو حركية ابداعية بعيدا عن ساحة المقدس وهو تجاهل له وليس نكران ربما نكران لدوره فى الواقع و لكنه ليس اصطدام مباشر به هذا هو ما ارد شاهين فعله .

هناك من يقول ان الواقع مزيجا من الموروث و الوافد - هذا يقال لى :
انظروا معنى تحليل ظاهرة مثل ظاهرة الالم النفسى او الخيال او الابداع او البطالة^٤ او المرأة ايجتاج الى تقاطع مع الموروث او مع الوافد ربما يحدث فى العلم تقاطعا مع الوافد باعتبار العلم بناء تراكمى ولكن الفلسفة لا تعرف ذلك فلن تحتاج الوافد ربما تذكره فى هامش ولكنها لا تطلق سلطته على التحليل

والم منظور الذى نرى به الواقع ويترك هذا المنظور محض ابداع لذواتنا الحاضرة فى واقعنا المعاصر اما بالنسبة للموروث ربما يتم ذكر تسلطه على وعى بعض الافراد ولكن نستطيع من خارجه ان نتفلسف دون ان يتسلط علينا ، هو لا يتسلط على الواقع بالمناسبة ، الواقع تحكمة امورا اكثر تعقيدا من موروث او وافد ثقافى انه الواقع بلعبكته وتداخله وتشابكه نرى فيه كل الاشياء ونرى فيه البلى . فلماذا لا يكون الواقع والابداع فى مقابل التراث و التجديد لماذا لا يكون نحن حضارة مركزها الدش (الفضاء الابداعى والخالئى) بدلا من ان نقول (نحن حضارة مركزها النص) ان ازاحة الوافد والموروث هو الدور الذى ينبغى على جيلنا ان يلعبه مستفيدين من تجربة شاهين الفلسفية

نشعر مع شاهين دائما تعددية فباطاله من جنسيات مختلفة وديانات مختلفة وقوميات مختلفة ويعيشون مع بعض فى تسامح وحيوية مثالية .

ملاحظات أولية حول اعمال شاهين :

المرحلة الاولى : - 1950 بابا امين

تبدوا ككوميديا اجتماعية " موظف قليل الوعى بأهمية المال "

. الا ان التقنية الروائية التى استخدمت فى السيناريو كانت عبارة عن ان

" روح امين تخرج من جسده ويتحدث دون ان يسمعه او يراه احد من

الاحياء "

وهذا يذكرنا بشبح والد هاملت

وهنا نلاحظ الاتى :

ملحوظة 1 :

تعامل شاهين مع ظاهرة الموت من خلال رؤية شكسبيرية عبرت عن رغبة

اناس كثيرون فى الاتصال بالموتى ، ف" شكسبير واحد من كتاب عصر

النهضة الرئيسية الذين قاموا بدمج ثقافة متعلقة بالعصور الوسطى واخرى بعصر النهضة فقد دلل شكسبير على احياء فكرة المطهر من العصور الوسطى بجعل الشبح يعود منه " فهو يقول على لسان شبح والد هاملت " قد حكم على بان اقضى زمنا ما فى التجوال طوال الليل وان احبس كى اتلظى بالنار والصوم طوال نهارى حتى اتظهر مما ارتكبت من اثم وجرائم لا يحوها غير عذاب الحريق " وهنا نلاحظ ان دور المطهر فى العصور الوسطى والذى حاكاه شكسبير كان الاتى :

المطهر يحافظ على العلاقة بين المجتمع واستمراريته بين الحياة والموت

المطهر يقيم علاقة بين الاحياء والموتى

وربما نجد تحليلات الشبح عند شكسبير قائمة كأحد ثلاث تحليلات

■ الشبح ككابوس ينضح بما فى الماضى من احداث

■ الشبح كاضطرابات نفسية شديدة ربما يبدو الشبح عائدا من الجحيم

هدفه تحويل هاملت للجنون

■ الشبح كحدس زائف

هكذا كان الشبح مخلوق مثير للجدل^{iv}

وقد استخدم شاهين هذه التقنية الروائية فى السينما عدد معنى من المرات

فضلا عن تناوله للموت فى شكل حاضر جدا ونعتقد ان ذلك من تأثير هاملت

عليه

فيلم 11 سبتمبر : السرد السينمائى يتم من خلال اشباح الموتى سواء موتى

11 سبتمبر او الشهداء الفلسطينيين هل كان شاهين يعتقد فى تواصل ما بين

الاحياء والاموات اقرأ فانتازيا من وحى يوسف شاهين سامية الساعاتى 132 -

140 ادب ونقد العدد 287 يوليو 2009

فيلم سيدة القطار : ادعاء الموت من اجل بوليصة التأمين وهنا نلاحظ ربط الموت بالمال الذى يرى النقاد انه شكل مشكلة اساسية فى عقد افلام شاهين . فهنا ينبغى ان نشير لحضور الموت عند شاهين تأثرا بشبح هاملت .

جميلة الجزائرية : اعدام جميلة هو بداية لتحرير الجزائر وهنا نرى فكرة الخلود الثقافى واضحة جدا عند شاهين .

الاختيار : شخصية محمود لا تموت رغم موته اساسا وتبدو من خلال تجسيد سيد لشبح محمود .

اسكندرية ليه : وفاة فردى اخو يوسف فى سن صغيرة .

حدوته مصرية : السرد السينمائى يتم من خلال شخص يصارع الموت فى غرفة العمليات

الاخر : وفاة ادم وحنان بفعل المجتمع هو وفاة رميو وجوليت لتخليد الحب

اسكندرية نيورك الخلود من خلال الابن

ملحوظة 2:

امانة الاب على اسرته

هذه الفكرة ستتبنى بالتزام شاهين الاشتراكى .

ملحوظة 3:

الحركة المسرحية للممثلين والكاميرا حركة سريعة حرة لا تهدأ هذا نابع من دراسة شاهين للمسرح والميزانسية المسرحى فى امريكا وهى سمة ستبدو عند شاهين وسيستعرضها فى سكوت حنصور حيث سيستخدم تقنية الحركة سحرية ماجيك وهو يعد -سكوت حنصور - قمة نضوج البعد الحركى فى افلام يوسف شاهين .

ملحوظة 4 :

الابطال يظهرون فى عكس الاكلاشيئات المعطاة لهم فى الافلام السابقة
فكمال الشناوى فتى خجول متلعثم و فانت حمامة تغنى وترقص وسنلاحظ هذا
فى كل اعمال شاهين فالممثل عند شاهين يمثل بطريقة شاهينية خاصة اى كان
اسلوبه. فى التمثيل يأخذ معنى جديد لا علاقة له بكل ادواره السابقة مع
مخرجين اخرين وذلك يجعل النقاد يقولون عن سينما شاهين سينما المخرج .

ملحوظة 5 :

الميل للاستعراض الراقص اشكى لمين - عايز كام حسب التسعيرة وهو ما
سيصاحب شاهين فى كل اعماله فهو يحب الرقص ويتذوق الموسيقى لاقصى
حدود ذلك .

1951 ابن النيل

مقتبس من المسرحية الامريكية ريفير بوى
يناقش الفيلم حلم السفر للقاهرة ويقول عنه شاهين
" ابن النيل نبع من تدمرى على الاحلام البرجوازية لعائلتى "

ملحوظة 6 :

نلاحظ فى هذا الفيلم حالة هوية واضحة
حيث يعود حميدة لقريته ويكتشف حبه لوطنه الحقيقى زبيدة
وهنا تظهر فكرة ما عن الهوية الاموية :

فالوطن ليس بلد المنشأ بل حضن الأم الذى تتماهى فيه ذاتى وكينونتى وانأى
لتصبح امتداد لجسد اكبر يرعى ويدعم ويرضع ويدفى ، والاب هو مساحة
الانفصال والغربة لتوريطى فى العالم ودسى فيه وادراك ذاتى كانا مستقلة ،

الاب هو الذى نريد قتله لانه يورطنا فى انا مختلفه عن ذات الام ، كل الاوطان مؤنثة وكل انا منكرة .

والام هى الحبيبة هى زبيدة .

ملحوظة 7 :

النزوع التسجيلى للاحداث الهامة لدى شاهين وكانت فى هذا الفيلم هى الفيضان

1952 المهرج الكبير

رجل غنى من يوم وليلة سنلاحظ الحركة والحيوية وان السينما صورة قبل اى شئ وستمتد ملاحظتنا عن الاستعراض الى كونه موظف ويعد الفيلم سخريه بشكل لاذع من الطبقة البرجوازية

ملحوظة 8 :

الرجل فى افلام شاهين ضعيف متردد ساذج وطيب نوعا ما
السلطة فى فيلم الارض كانت للزوجة وفى عودة الابن الضال ايضا
السيدة متسلطة وصاحبة الكلمة الاولى والاخيرة

1952 سيدة القطار

1953 نساء بلا رجال

قضية الرجعية

1954 صراع فى الوادى

الفلاح والاقطاع

ملحوظة 9 :

الاهتمام بالعلم

العلم يزرع نوع من القصب ينافس قصب الباشا

نفس الهاجس فى عودة الابن الضال .

1954 شيطان الصحراء

الفيلم قام شاهين بعمل مونتاجه ويقول عنه انه فيلم لنيازى مصطفى ونجد فيه سلطة حاكم فاسد ومحاولة الانقلاب عليه .

1956 صراع فى الميناء

عمال الشحن فى ميناء الاسكندرية

1956 ودعت حبك

1957 انت حبيبى

ظل شاهين مكسوف من هذين الفلمين 30 سنة

ويقول عن سيناريو فيلم انت حبيبى واحد عايزين يجوزوه بيجرى ويقول مش عاوز اتجوز هكذا كان السيناريو

الا ان اغنية ذلك الفيلم بين شادية وفريد الاطرش ظلت من الاغانى الدرامية المبتكرة التى تشابه عصر الاغنية الكليب نو الاثر الكوميدى

المرحلة الثانية لشاهين

1958 باب الحديد

شاهين ممثلا : شكل حلم التمثيل لدى شاهين اهم احلام حياته (ماريان خورى فى احد اعمالها التى تتناول سيرة شاهين اسمت العمل شاهين هاملت المصرى) وتناولت حلم شاهين بالتمثيل عندما راي احد الفنانين العالمين يؤدى هاملت على احد المسارح المصرية واعتقد انه سيرث هذا الفنان ويكون يوما ما من اعظم من ادى شخصية هاملت فى العالم الا انه كان قنواى الاعرج وقاتل هنومة كل

منا اعرج بطريقته هكذا يعتقد شاهين ان كل منا فى اعماقه قناوى ، لقد كان شاهين بهذا الفيلم من رواد السيكودراما الحقيقية اذ كان البعض يعتقد ان المجانين فى نعيم سيكودراما ، وهو تيار سيتأثر به شاهين كثيرا اذ ان البطل عند شاهين غالبا شخص متردد بين العقل والجنون تتنابه حالات من الوعى يتكشف فيها على ما هو اعلى من الادراك الانسانى المحدود والعام فهناك دائما اشياء بين السماء والارض يعجز العقل وحدة على ان يفهما ان شاهين تعامل مع المجنون فى انسانية مفرطة لعل دور قناوى فى الباب الحديد يشكل الصدمة المصرية الموازية لما احدهه كتاب تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى لميشيل فوكو وهذا ان كنا لا نبالغ .

مسرحية مصورة : باب الحديد فيلم يحتفى بمكان واحد يمثل نقطة عبور بين الهويات بين الريف والحضر بين القرية والمدينة بكل تعقيداتها ومركباتها ، وهو يتناول زمان محدود ولا عجب فى اعتبار الفيلم مسرحية مصورة وخاصة ان وعى شاهين المسرحى كان اكايميا بعكس وعيه السينمائى الذى كان موهبة .

جوع قناوى للاحتياجات الجنسية والعاطفية هو جوع مشروع فاذا تذكرنا الجوع العاطفى والجنسى تذكرنا جنون قناوى حتى بعد مرور اكثر من نصف قرن على الفيلم فنرى الان هيفاء وهبى تتمنى ان تكون هنومة القرن الواحد والعشرون .

1958 جميلة الجزائرية

اعدام جميلة هو بداية لتحرير الجزائر

ملحوظة يشكل هذا الفيلم علامة فارقة فى الوعى الفرانكفونى لشاهين وارهاص بالالتزام السياسى المبكر فهو ليس اغراقا فرانكفونيا فلهجة الفيلم كانت مصرية وليست حتى جزائرية وليس شاهين المبدع الوحيد الذى تأثر بجميلة فصلاح جاهين تأثر ايضا بل كل من كان فى هذا الجيل تأثر بجميلة

1959 حب الى الابد

1960 بين ايديك

1960 انداء العشاق

1961 رجل فى حياتى

1963 الناصر صلاح الدين

1965 بيع الخواتم

1965 فجر يوم جديد

1966 رمال من ذهب

1967 عيد الميرون

1970 الارض

المرحلة الثالثة والهامة :

اهل نجاح فيلم الارض لشاهين ان يكون مسئولاً تماماً عن افلامه ابتداءً من الاختيار ولذلك يطالبنا شاهين باعتبار افلامه نقدياً من اول الاختيار يعلن شاهين بصدد فيلم الاختيار ما هو اتي " مسئوليته الكاملة على الفيلم لأول مرة ، بينما كنت فيما قبل مسئولاً عن افلامى بنسبة كبيرة ..لقد اضطررت فى بعض الاحيان الى تقديم اعمال ما كان يجب ان اقدمها

1971 الاختيار عن فكرة لنجيب محفوظ

سيد ام محمود من منا لم يمر بأزمة اضطراب الهوية الشخصية (ازمة اضطراب الهوية الشخصية مرض نفسى ومعظم الامراض النفسية تظهر بصورة مخففة عبر احد مراحل النمو للشخص السوى) هوية سيد هي هوية الانسان الناجح فى حياته باعتراف التقاليد الثبوتية والقوانين الوضعية والاعراف

الانسانية هي الاستاذ المحترم : سيد

اما هوية محمود هي هوية الانسان المتصالح مع رغباته الشخصية وانفعالاته المتغيرة الصادق والصريح لاقصى حد مع نفسه ومع الناس يلبس بحرية يتصرف ويعيش بحرية لايهم كثيرا بالتقاليد والاعراف والقوانين هو اما فاشل او في نظر الناس فاشل وتافه و منفلت هو حوده من غير استاذ ومن غير محترم

من قتل من ؟ كل اصابع الاتهام تشير الى ان القاتل هو محمود حقدا على نجاح الاستاذ سيد ورغبة في زوجته لكن القاتل الحقيقي هو سيد لانه ادرك ان الانسان في نهاية الطريق لن يقابل الا نفسه فقط فلماذا لا يتصالح معها هو الاكثر حقدا على محمود

صراع هووي يمر به كل انسان والفيلم دعوة لان يعيش كل انسان نفسه متصالحا معها مخلصا لرغباتها ونزواتها وهو اجسها .

فيلم يناقش ازمة الهوية الاخلاقية بردها لاختيار الفرد لا لاختيار المجتمع والقانون والوضعية

فيلم جري جدا .

1972 سلوى

1972 الناس والنيل

1973 انطلاق

1974 العصفور (بهية بتقول هنجارب)

ها هو في فيلم العصفور يستنهض المصريين شعبا وحكومة لحرب استرداد الكرامة المصرية وتحرير سينما

1976 عودة الابن الضال

محمود المليجى او الجد الحشاش من انكسار الذات ، على او الاب الهارب الى حيث تحقيق الذات ، ابراهيم او الحفيد الذى يريد الهروب الى حيث التحقيق الفائق للذات ، يتقاتلون على السلطة والمال ، ذاتى وتحقيقها ام وطنى وحبىبى وارضى حتى فى ظل السلطة الغاشمة الظالمة و سطوة النظم الفاشلة ابهما اقرب للهوية ، احمد زويل فاروق الباز شاهين ذاته اكثر وطنية ام نجيب سرور صلاح جاهين نجيب محفوظ .

اكثرهم وطنية فى وجهة نظرى مجاهد محسن عبد اللطيف الذى مات فى حضن زوجته بعد يوم شاق قضاءه فى محاولة انقاذ عربية البولة من مطاردة البلدية

ملحوظة مجاهد لديه ورقة جميلة يحتفظ بها ويطالب بدفنها معه هى شهادة دكتوراه

يقول جلال امين ان الطبقة الوسطى المهمة بالتعليم والتى تريد التنمية ولا تمتلك السلطة لتحقيقها لم تتأكل بل تحولت الى المشاريع الصغيرة والاستثمار الخاص وهذا ينبى بالامل

ملحوظة شاهين فى القاهرة منورة باهلها يتراجع تماما عن الحلم الذى شكله حلم الهجرة لتحقيق الذات ، هو شاهين عرف يهاجر اصلا .فيلم ذا شجون !

1979 اسكندرية ليه سيرة ذاتية رؤية موضوعية تمر خلال الذاتية للتاريخ المصرى

الاب اسمه شكرى

وعاوزنى اكسبها

اليهود فى مصر متجانسين

1982 حدوته مصرية سيرة ذاتية

الاب اسمه قدرى يجوز اخت شاهين

الذات تسعى للتخارج والتموضع فى العالم الموضوعى

عن سيرة يوسف ادريس

1985 الوداع بونابرت

هل افلام شاهين تكرس عدم الانتماء ؟ درس فى فيكتوريا كوليدج على يد
اجانب تعلم من الامريكان والايطالين

بحكم نشأته مهياً للتبعية اى فى حالة نفسية واجتماعية وليدة الشعور بان ثمة
هوة كبرى تفصل المصيريين عن المتقدمين فى العالم (مصطفى درويش
:الصقور والحمام فى حملة بونابرت ، مجلة الفنون ، العدد 26 ، القاهرة ، سبتمبر
1985 .)

1986 اليوم السادس

1990 اسكندرية كمان وكمان سيرة ذاتية كلهم لازم يكونوا فى الصورة
مناقشة ازمة السينما

القاهرة منورة باهلها

1994 المهاجر سيرة ذاتية من منظور ضارب فى عمق التاريخ

1997 المصير رد فعل للهجوم على المهاجر

1998 كلها خطوة

1999 الاخر روميو وجولييت المجتمع حيث الانا والاخر دائما يقتلون الحب

2001 سكوت حنصور اكتشاف روى السينما كحالة جمالية سحرية

2004 اسكندرية نيويورك جنر والابن اسكندر عيب صوته يعلى على صوت

ابوه

2008 هي فوضى

شذرات كونت وعيي شاهين

شذرة 1 الاكتشاف

الزمان : صباح احد ايام شتاء 1997

الخبر : حصول المخرج العالمى المصرى يوسف شاهين على جائزة اليوبيل الذهبى من مهرجان كان السينمائى عن مجمل اعماله (برنامج صباح الخير يا مصر)

المستمع : طالب بالفرقة الاولى بكلية العلوم (18 سنة)

الشعور : مرة ثانية يتكرر نفس الشعور عندما فاز نجيب محفوظ بجائزة نوبل للاداب عام 1988

نفس الفخر نفس الاحساس بالمسئولية تجاه الوطن فى تشريفه

والشذرة هذه تطرح سؤالا هاما؟! لماذا لا يكتشف المصرى فى بلاده ويكرم قبل ان يكتشفه العالم ويكرمه؟!

ولماذا يظل احساسنا بالفخر مرتبط بمواطنينا الذين حققوا فوزا ما فى محافل دولية ليس المحفل المصرى بقادر على تحقيق هذا الفخر ام ان هناك ازمة ثقة دائمة فى الهوية؟!

لماذا يختار المبدع طريقا من اثنين اما المادة و المال عبر تحقيق الجماهيرية والتنازل عن كل ما هو مخلص لابداعه او الدخول فى "لعبة الجوائز والمهرجانات " (الاسم لروجيه جارودى) كمباريات للاخلاص بصرف النظر عن الجماهيرية؟!

شذرة 2 الصبر

وسط تصفيق حاد يخرج يوسف شاهين لاستلام جائزته فيوجه كلمة للشباب " لقد عملت 46 عاما فى ظل عصور سادها الفوضى والاضطراب والفساد حتى اصل لهذا ونصح الشباب بالصبر " استمر التصفيق والقيام لمدة طويلة نسبيا

46 عام يا صبر ايوب !

شذرة 3 ازمة السينما

الزمان صيف 1998

" اسماعيلية رايح جاى " يحقق اعلى ايراد لفيلم فى السينما المصرية ويؤن بانتهاء أزمة السينما وظهور ظاهرة السينما الشبابية وهو نفس الموسم الذى كان يعرض فيه فى السينمات فيلم المصير ليوسف شاهين

كانت أغنية فيلم المصير تقول : على صوتك بالغنى لسه الاغانى ممكنة
ولسه ياما ياما يا عمرنا ولا انكسار ولا انهزام ولا حلم نابت فى الخلا

اما اغنية فيلم اسماعيلية رايح جاى لعنتر هلال : كاتش كادر فين قالولو
كمننا حب نادية وحب لولو كمننا نفسك فى ايه كمننا تحلم بايه كمننا سمعنا ايه
كمننا

وكان تعليقا هاما فى مقال نقدى لناقد مشهور لا اذكر اسمه يقارن بين
الاغنيين ويجعل اغنية المصير لا تعبر عن الروح الشعبية المصرية الحقّة وانما
تبدوا كترجمة لاغنية اجنبية اما الاغنية التى عبرت عن تلك الروح فهى اغنية
اسماعيلية رايح جاى .

وقد كان الناس فى زماننا ومازالوا من شاهين فريقين فريق يبالغ فى التمجيد
واخر- يبالغ فى الانتقاد

شذرة 4 الحكمة

فى قضية هزت الرأى العام وقف شاهين كمتهم فى قضية امام المحكمة المصرية من النوع المنتشر لمعاداة الابداع والذى يسمى " حسة " تقول بانه قام بعرض قصة سيدنا يوسف سينمائيا وهذا لا يجوز وهذا من خلال فيلمه المهاجر وما يتتبع ذلك من انكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة

لعل البعض يرجع جائزة كان لهذا الموقف او يرجع هذا الموقف لجائزة كان ايهما اكثر تأمرا !؟

شذرة 5 عيد الميلاد

" كل عام والسينما بخير

الى فنان لم ينفصم عن فنه فتوحدنا معه

ابنك احمد حمدى "

كارت صغير للمعايدة ملئ بصور لورود حمراء تتناسب مع وعى مراقق قراء عن احتفالية لاستقبال يوسف شاهين بالمجلس الاعلى للثقافة والاحتفال بعيد ميلاده وكان مع الكارت وردة حمراء صغيرة

تعب الاستاذ وتعرض لازمة صحية فبعد 10 دقائق من الاحتفال غادر القاعة لتواجهنى مشكلة اين اضع الوردة الحمراء ولم اجد نفسى الا مهديا اياها للنيل ليهدى بها كل المخلصين فى العالم عبر سريان ميااه

الغريبة ان هذه الدراسة لن تضيف كثيرا عن ما ورد فى الكارت

فنان لم ينفصم عن فنه هو فنان للسيرة الذاتية وهو اكثر انواع الفن ندرة فى عالمنا العربى لارتباطه بممارسة البوح فى ظل قهرا واستبدادا حول البوح لاستباحه

ببساطة السيرة الذاتية هى فن الصراحة والتصريح مع النفس فن انسانى للغاية لا يطالب من الانسان ان يبدوا ملاكا او حيوانا مجرد انسان له احلام

جميلة وعثرات خبيثه

وعندما يقدم فن السيرة الذاتية باكثر اليات الفنون تطورا وفضحا للحقائق
وهى السينما اى بالصورة والصوت فلا شك ان هذه اجراً انواع السير الذاتية
التي عرفها العالم

وهناك مقولة شائعة بان تجارب الانسان فى العالم غاية فى التقارب
لذا فان اى سيرة ذاتية مخلصه نتوحد معها بسهولة حيث تكون بمثابة مرآة
عاكسة لذواتنا فى انقى لحظات المكاشفه
ولا سيما فى لحظة البحث عن الهوية
تلك اللحظة التى اרכת السيرة الذاتية لشاهين كما سيبدوا من ورقتنا هذه .

شذرة 6 انتحار هامبير بلزان

فى مركز التعاون المصرى الفرنسى كان الحضور ليوسف شاهين وعدد من
النجوم لتأبين المنتج الفرنسى هامبير بلزان الذى انتحر شنقاً فى مكتبة عامة
وتكلم شاهين 5 دقائق بالفرنسية و لم افهم منه ولا كلمة ! هل هذا الرجل
مصرى !

شذرة 7 :

الاحد 28 يوليو 2008

بعد غيبوبة استمرت قرابة ثلاث اسابيع من يوم 16 يونيو 2008 مات
المواطن المصرى الفرنسى ذو الاصول اللبنانية يوسف جبرائيل شاهين المولود
فى الاسكندرية 25 يناير 1926 وعقبت ا ف ف لكن الحكم المرتقب جدا فى
قضية غرق عبارة العام 2006 طغى على نبأ وفاة المخرج الكبير (سيكون
لهذا التعقيب تأمل حوله فى الشذرة القادمة)

وفي باريس وجه الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي تحية تقدير الى يوسف شاهين واصفا اياه بأنه "مدافع كبير عن حرية التعبير وبشكل اوسع عن الحريات الفردية والجماعية". كما انه منح مرتبة ضابط في لجنة الشرف من قبل فرنسا في 2006.

ياله من فرنسى !

شذرة 8 : يوسف شاهين وخالد يوسف

ينتمى خالد يوسف الى مجموعة من السينمائيين يسميهم احمد المسلماني اليسار السينمائي الذي يرى ان هدف الفن السينمائي هو رصد الواقع بكل قبحه من اجل تثوير الجماهير وتحقيق المطالب الاشتراكية ، وهذا اقرب لسينما المنشور السياسى او السينما الحزبية ولا يخفى ان خالد يوسف ابن خال خالد محى الدين رئيس حزب التجمع .

المشكلة تكمن فى ربط البعض بين سينما شاهين وهى سينما بالالف واللام وان مست بعض القضايا السياسية وسينما خالد يوسف الذى اقترب من شاهين فى اخر ايامه بطريقة تصور للبعض انه التلميذ النجيب والواحد لشاهين رغم ان معظم مخرجى السينما تلاميذ شاهين وعملوا معه بل ويصور البعض خالد بأنه امتداد لسينما العملاق رغم اختلاف كبير بينهم ولعل اكبر اختلاف من ناحية الجوهر ان سينما شاهين مقدمة للامل فى الحياة و التمتع بها وليس للدعاوى الكئيبة بفعل كآبة الواقع يوسف يصنع واقعه بالامل والحياة اما خالد فانه يخصى هذا الواقع فى رؤى اختزالية لمآلات عدمية ودموية . من هنا فان يوسف برئ من سينما المنشور السياسى من سينما اليسار التثويرية برئ من خالد يوسف

شذرة 9 ابن رشد

الافكار ليها اجنحة محدش يقدر يمنعها توصل للناس

فيلسوف انسانى جدا يغنى ويرقص ويلعب ويدلع على مراته

شذرة 10 الطابع التنبؤى لشاهين

هل كان عودة الابن الضال تتبأ بمقتل السادات ؟

هل تفجير احد الابراج فى فيلم الاخر تتبأ باحداث 11 سبتمبر ؟

هل قتل خالد صالح لنفسه واقتحام القسم تتبأ لما سيحدث فى مصر مستقبلا؟

نسينا ان نقول عن خصائص سينما شاهين :

المزاوجة بين التسجيلية والروائية

قدرة اعماله على اثاره دهشتنا

ينبئ عن حب عميق للفن والحياة

خاتمة

يعد شاهين من خلال حالته الفنية الفريدة التى تخطت حدود اعماله من حيث الكم حيث بدا شاهين كحديث ثقافى وظاهرة فكرية تتخطى حدود الفن السينمائى ، يعد كشفا فى مجال الهوية اذ يقدم هذا المخرج العالمى المصر على تأكيد مصريته الى اقصى حدود التأكيد فهو "حدوته مصريه" ، ضربا جديد ومميز فى فهم الهوية ، يخرج بها عن كونها امر ثبوتى وقطعى وورائى الى كونها امر "اختيار" و"مصير" هوية متجددة متفاعلة مع كل الاحداث والمستجدات التى تعترى الوطن فى مسيرته ، وهى هوية منفتحة على "الاخر" وعلى التعدد والاختلاف منفتحة على المستقبل ، فلأول مرة نرى حديث غير متشدد غير شوفانى غير اصولى عن الهوية التى ارتبطت دائما فى الذهن بكل ما هو اصولى وقطعى واحيانا دوجماتيقي وشوفانى .

شاهين فى حقيقة امره محسوب على الجنسية الفرنسية شئنا ام ابينا رغم تاييده المستمر على مصريته وهو رجل عالمى يتفاعل مع لغة عالمية هى لغة السينما شئنا ام ابينا ، ورغم كل ذلك تمثل اعماله نظرة تاريخية للواقع السياسى

والاجتماعى فى مصر منذ خمسينيات القرن العشرين وحتى اوائل القرن الواحد والعشرون وهو تأريخ مرتبط بذات المؤرخ الى اقصى حد حيث اعتبر نفسه ذاتا هوية ذاتية فى خلجات الوطن معبرة عنه ، وهو بذلك تخطى كون تأريخه ذاتى ليصبح اكثر التآريخات موضوعية عبر خلجات ذات صادقته ومخلصه وامينة .

عمل شاهين بالفن و كما يقول ديلوز عن سينما العالم الثالث سينما تستهض الحث الثورى لدى المواطنين وتستنطقهم مريدة منهم الفعل والفاعلية والتأثير ، عمل شاهين بالفن كان يتميز بالرسائل الموجهة فيها هو فى فيلم العصفور يستهض المصريين شعبا وحكومة لحرب استرداد الكرامة المصرية وتحرير سينا ويهمنى التاكيد على رسالة فيلمه الاخير محذرا ايانا من فقد السلطة لادوارها ومسميا التعزل النرجسى للسلطة بذاتها انتحارا وفقد لدورها فى هيه فوضى نرى السلطة عندما تصبح علاقتها بالشعب اغتصاب وتفقد كل اواصر الود وتفطر فى النرجسية فانه لابد لها من ان تتحرر وانتحارها بالنسبة للشعب فوضى . ملحوظة لم يهتم شاهين بالرسائل السياسية فى افلامه الا بعد مرحلة فيلم الاختيار .

غاية القول ان شاهين اذا كان قد اصبح الان جزءا من هوية مصر التاريخية فاننا ينبغى ان نقول ان شاهين تفاعل مع الواقع المصرى رغبة فى تغييره حيث راي الهوية تعدد واختلاف وراى الوطن حضنا دافنا للجميع لم يقف عند موروث او وافد الا بعد ان تتمثله ذاته خير تمثل ويمر عبر قنطرة ذاته التى تميزت بالمصرية لاقصى حدود هو صاحب فيلم الناصر صلاح الدين الذى لم يخرج فيه الخطاب تمجيدى وقومى بل تعاطفنا مع لويزا وعيسى العوام فى قصة حب اشكالية تقف عند مواطن الهوية فى الذات وبواعثها اللاواعية ، فلم يكن الفيلم تمجيد لموروث بل دعوة للتصالح السيكولوجى مع الذات وتمثل شاهينى لتراث غلب عليه السماحة هو ايضا صاحب فيلم المصير الذى يحذر فيه من

التطرف وكبت الابداع والمبدعين عينه على انسانية فيلسوف قرطبة وعلاقته
الوطنية باليهود فى الاندلس ولا ينسى وصول كتب ابن رشد لمصر فى مغالطة
تاريخية مبررة فمصر حزن لاي ابداع وان اختلفت معه ، وهو صاحب فيلم
وداعا بونابرت الذى لم يعجب الفرنسيين ولا المصريين لانه خرج اكثر انسانية
مما نتوقع ، هو لم يرضى بموروث ولا حتى وافد امريكى على وجه الخصوص
كما فى اسكندرية نيورك الا بعد تمثل وطنى مصرى شاهينى انسانى مرتبط فيه
بتلابيب الواقع .

ازاي تكون انت

تأليف جمال بخيت

الحان فاروق الشرنوبى

توزيع يحيى الموجي

كلمات الاغنيه

ازاي تكون انت وتكون عيون غيرك

وتشوف ضلام نفسك تلمح امل غيرك

ازاي تكون البحر

وتكون شطوط غيرك

ازاي تكون غيرك عيون غيرك امل غيرك

ياااااااااااه

يا غربة العاشقين

يا غربتك يا حنين

لو نتسرق سرقة

من شمس مبتلعش

الا على الفرقة

من ارض مبتسمعش

الا اهات حرقة

اهات حرقة

الا اهات حرقة

الحب للاحزان

والتوهة للانسان

والياس للأوطان

ايام بدون احساس

قضبان ما بين الناس

حرية للسجان

حلم اللؤا هيفور

ولا خلاص النور

مسجون ف كان يا ما كان

انا مش وطن للخوف

ولا الضباب ع الشوف

خد ايدي يا غرقان

خد م الفؤاد حنة

تبقى الحياة انت
وانا مش هكون غيرك
غيرك
انت

-
- i حسين عبد القادر : تداخل الظلال والأبعاد بين السينمائي والمؤرخ وقفة على ضفاف يوسف شاهين ، القاهرة -يناير 1997 ، ص 213
- ii المرجع السابق
- iii - أحمد عبد الحلیم عطية : الأمة العربية إلى أين؟ أزمة الهوية والوجود ، غير منشور
اعتمدنا على بحث مؤتمر عن الهوية للدكتور احمد عبد الحلیم عطية والبحث غير منشور
- iv Uk essays.com
- ترجمة الشيماء على الدين ص 23 العدد 101 السنة الثانية الاثنین 15 يونية 2009 وزارة
لثقافة الهيئة العامة لقصور الثقافة

