



الجمعية الفلسفية المصرية

السنة الثالثة والعشرون - العدد الثالث والعشرون

١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

«علمية. سنوية. مُحَكَّمة»

محاوَر العدد:

- أولاً: الفكر الإسلامي
- ثانياً: الفكر الغربي
- ثالثاً: الفكر العربي المعاصر

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٤

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الثالثة والعشرون - العدد الثالث والعشرون) / ط ١ /
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٤ م.
٣٠٤ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٢/١٢٣١٨

دار النشر: مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الثالثة والعشرون -
العدد الثالث والعشرون)
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٤



مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية - قطعة ١ - بلوك ١٨ - (برج نور ١) حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٢٧٠٤٠٩٥ - ٢٢٧١٣٠٣٧ فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠ - ٢٦٧٠٦١٥٤
www.markazelkitab.com E-mail: markazelkitab@hotmail.com
mkgaafar@hotmail.com

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مذكور».

يتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والمؤتمر السنوي، وإصدار مجلة سنوية علمية محكمة. ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد 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 - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليفاكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠ (+٢)

بريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

مقدمة

يضم هذا العدد كالعادة ثلاثة محاور: أولاً، في الفكر الإسلامي، ثانياً، في الفكر الغربي، ثالثاً، في الفكر العربي المعاصر. ويضم المحور الأول الفكر الإسلامي بين العقل والنقل. وهي المشكلة المنهجية الأولى في تراثنا القديم والتي مازالت مؤثرة في عقليتنا المعاصرة بإعطاء الأولوية للنقل على العقل وكما برز في العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. والثاني علم العمران الخلدوني كمشروع للألفية الثالثة. إذ يقسم ابن خلدون التراث الإسلامي إلى نصفين: القرون السبعة الأولى، مرحلة الإبداع، والقرون السبعة الثانية، مرحلة الشروح والملاحظات. والحاجة الآن لابن خلدون ثان يضع شروط النهضة للألفية الثالثة كما وضع ابن خلدون الأول عوامل الانهيار للألفية الأولى.

والمحور الثاني في الفكر الغربي يتناول ثلاثة أبحاث: الأول، دور مؤرخي العلم في تغريب مفهوم العلم الحديث. فكل موضوع له تاريخه. وكل تاريخ رؤية ومنهج. وهو بحث يصب في النهاية في دحض المركزية الأوروبية. والثاني، المنهج التاريخي في دراسة الدين. وهو أحد مكتسبات العصر الحديث الذي يبين أن الظواهر الإنسانية تنشأ في الأرض ولا تهبط بالضرورة من السماء. والثالث، مشكلة الحرية عند إريك فروم وهي المشكلة الرئيسية في الفكر الغربي الحديث منذ الكوجيتو الديكارتي. والرابع، رومانسية العلم عند كارل ساجان، فالعلم ليس نسقا موضوعيا بل يعبر عن روح العصر.

والمحور الثالث الفكر العربي المعاصر ويتناول واقع وممكنات الدرس الفلسفي في السودان. فالفلسفة مؤسسات، تعليمية أدت إلى ضعف الإبداع الفلسفي.

رجاء أن يكون هذا العدد قد ساهم في تحقيق أهداف الجمعية الفلسفية المصرية.

اللجنة

الجمعية الفلسفية المصرية

أكتوبر ٢٠١٤

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٥	 مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية
٩	 أولاً: الفكر الإسلامي
١١	 تفكر الإسلامي بين العقل والنقل (ياسر شحاتة)
٣١	 علم العمران الخلدوني كمشروع فلسفي للألفية الثالثة (جمال شعبان)
٦٩	 ثانياً: الفكر الغربي
٧١	 التاريخ الأوروبي وتاريخ أوروبا (علي عفيفي علي غازي)
٧٧	 دور مؤرخي العلم في تغريب مفهوم العلم الحديث (خالد قطب)
١٠٧	 المنهج التاريخي في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة (أحمد محمد جاد)
٢٧٣	 إشكالية الحرية في الفكر الغربي المعاصر إريك فروم نموذجاً (وجدي خيرى نسيم)
٣٣١	 رومانسية العلم لكارل ساغان (ليزا سعيد أبوزيد)
٣٤٣	 ثالثاً: الفكر العربي المعاصر
٣٤٥	 واقع وممكنات الدرس الفلسفي في السودان (بكري خليل)

أولاً: الفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي بين العقل والنقل

د. ياسر شحاتة(*)

تظهر في كل حقبة زمنية منظومة فكرية توجد لها الحالة الاجتماعية والظروف التي يمر بها المجتمع. وتظل هذه المنظومة كافة أركان الثقافة بما في ذلك الدين. فيظهر في كل حقبة تصور للدين ربما لا يعبر عن الدين نفسه بقدر ما يعبر عن شكل العصر والحالة الاجتماعية. وقد ارتبط مفهوم الإسلام في الحقبة الزمنية الحالية بالحجاب والدولة الدينية (الإسلام دين ودولة). والسؤال هل هذا الفهم للدين يعبر عن الدين أم يعبر عن حالة المجتمع؟

يتفق الجميع (مسلمون طبعاً) على أن الإسلام آخر الأديان. ولكن في تفسير هذه المقولة يقع تناقض هام يمثل منهجين في التفكير. فالتصور الشائع الذي يتوافق مع العقلية الشائعة (الحفظ والنقل والتكرار) هو أن الإسلام خلق مجتمعاً متكاملاً قابلاً للنقل والتكرار في كل زمان ومكان حتى في أدق تفاصيله التي تصل من الشائعات الدينية إلى الزي. وأن أي تغيير في هذا المجتمع يعتبر بدعة (وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) وهو ما يعرف بالفكر المطلق الذي بدأت به المجتمعات البشرية منذ الفراعنة مروراً بكل الحضارات القديمة).

أما التفسير الآخر -والذي يغيب تماماً في العالم الإسلامي الحالي في حين أنه كان موجوداً فيما مضى- والذي ينبع من عقلية تحترم التطور وتؤمن بحتميته، فيرى أن الإسلام آخر الأديان لأنه أولاً: ديانة ديناميكية أعطت شرعية للتطور والتغيير المستمر. وهو ما يعرف بالفكر النسبي. وثانياً لأنه أوصل البشرية إلى مرحلة الرشد القادرة فيها على التحليل والفهم واتخاذ القرار (وهو ما يعرف حالياً بالديمقراطية وحرية الرأي) بعد إن كانت فيما قبل الإسلام

(*) مؤسس أكاديمية ألتونا الدولية للفنون - هامبورج، وكيل اتحاد الباحثين العلميين بألمانيا سابقاً.

(الجاهلية) في مرحلة طفولة اجتماعية تحتاج فيها لمن يفكر لها ويحدد لها الصبح والخطأ، وعليها الطاعة الكاملة ولا يصح لها التفكير، وهو ما يعرف في علم الاجتماع بالمجتمع الأبوي.

بدأ الإسلام بسنة التطور التي أرساها الرسول ﷺ. فكان شكل الإسلام الذي نادى به في مكة يختلف عن شكله في المدينة، ففي مكة نزلت على الرسول ٨٢ سورة كانت للدعوة إلى التوحيد وعبادة الله والإتيان بنماذج من قصص الأولين والابتعاد عن ظلم الجاهلية والدعوة للأخلاق الحميدة، وذلك دون التطرق للأحكام والحدود والتحريمات الأخرى، فرغم كثرة الآيات المكية إلا أنها خلت تقريباً من العقوبات والتكاليف. في المدينة نزلت عشرون سورة ورغم عددها البسيط إلا أنها مليئة بالحدود والعقوبات والفرائض والتكاليف (هناك ١٢ سورة تختلف عليها إن كانت مكية أم مدنية).

وعلى سبيل المثال لا الحصر مسألة الخمر الذي تدرج في التحريم. بل أن الآيات التي تعرضت للخمر كلها آيات مدنية.

الآية الأولى: صورة البقرة، ٢١٩: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾.

في هذه الآية إقرار بأن هناك نوافع للخمر ولكن أقل من ضررها ما يوحي بعدم وجود تحريم حقيقي ولكن مجرد نصح وإرشاد.

الآية الثانية: المائدة ٩٠، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

هنا يتصاعد التعرض للخمر فيوصف لأول مرة بأنه رجس من عمل الشيطان بعد أن كان ذا منافع تقل عن ضرره. ولكن يظل بدون تحريم حقيقي ولكن بدعوة لتجنبه.

الآية الثالثة: المائدة ٩١، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ﴾.

هنا يتصاعد التعرض درجة أعلى فيصبح أداة الشيطان في نشر العداوة بين الناس وأبعادهم عن ذكر الله. وهكذا نرى أن تحريم الخمر كان يتصاعد بناء على تغير الواقع.

وسلسلة التطور استمرت في عهد الرسول فمثلاً أنه لم ينزل في القرآن حد الرجم للزنى، ولكن كانت هناك آيتان تحددان عقوبة الزنا إحداها الحبس حتى يأذن الله:

﴿وَالَّذِي يَأْتِيكَ الْفَدْحَشَةُ مِنْ نِسَائِكَمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَزْوَاجَهُمْ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥].

والعقوبة الثانية هي الجلد:

﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [النور: ٢]. ولكن الرسول عمل بالرجم (على غير ما جاء بالقرآن). وطبعا الرأي الذي يقول إن السنة تكمل القرآن رأي صائب، ولكنه لا ينطبق على هذه الحالة، فالسنة هنا لم تكمل شيئا ناقصا لم يرد ذكره، بل غيرت حدا مذكورا بنص صريح. وهذه القضية تسبب اليوم رعبا شديدا عند الكثيرين، في حين أنها كانت مسألة بديهية في ذلك الوقت. فحتى أبو بكر نفسه أضاف عقوبة جديدة وهي قتل الممتنع عن الزكاة، وقد اعترض عليه عمر لهذا السبب،^(١) ولكن الخليفة العاقل رأى أن الوقت حساس ولا بد من وأد الفتنة التي ظهرت بعد وفاة الرسول قبل أن تتفاقم، ولهذا تصرف بشكل حازم متوافقا مع الظرف حتى وإن كان مختلفا عن الحدود ولكنه يظل متفقا مع جوهر الدين والمصلحة التي تطورت فيها بعد وأصبحت الهدف الأساسي للتشريع. وهذه الرؤية استمرت في عهد عمر. فقد رفض إعطاء المؤلفة قلوبهم حصتهم من الزكاة والمذكورة بنص صريح في القرآن

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]. وكان رأي عمر أن الزمن تغير والمصلحة تقتضي عدم العمل بهذه الآية رغم أنها قطعية الدلالة، والتي ربما إن لم يوقف عمر العمل بها لوجدنا أنفسنا حتى اليوم ندفع لذريتهم نصيبا من الزكاة. وهنا نرى أن المصلحة العامة بدأت في هذا الزمن القريب جدا من زمن الرسول تتضح أهميتها وتفرض نفسها على التشريع. تطوير عمر في الأحكام استمر في حرية شديدة فقد أبطل أيضا العمل بسورة توزيع الأغنام على المجاهدين التي كانت تقضي بخمس لبيت المال وأربعة أخماس للمحارب: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١].

(١) على طنطاوي، أبو بكر الصديق، دار المنارة، جدة، السعودية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٦٦

وقرر إعطاء مرتب محدد للمحاربين^(١). وقد عانى في ذلك من ضغوط بلال والمحاربين الآخرين الذين كانوا دائمى الإصرار على الحصول على نصيبهم من الأرض المفتوحة كما فعل الرسول معهم من قبل وكما ينص عليه القرآن. كان رفض عمر إعطائهم أربعة أخماس الغنائم والاكتفاء بمرتب للجندى حكما جديدا مختلفا عن ما ذكر في القرآن (وهو نص صريح قطعي الدلالة) ومختلفا أيضا عما مورس في السنة، ولكنه طبعا متفق تماما مع روح الإسلام والمصلحة العامة كما رآها عمر وكما نوافقه عليها بالطبع.

وتعامل عمر الحر مع الحدود كان مذهلا.

قال ابو محمد حدثنا حمام بن ابن مفرج بن الإعرابي الدبري الرزان أن امرأة جاءت إلى عمر بن الخطاب فقالت: يا أمير المؤمنين أقبلت أسوق غنما لي فلقاني رجل. فحفن لي حفنة من تمر. ثم ازادني ثم ازادني ثم أصابني. فقال عمر: «ما قلت؟» فأعادت فقال عمر: «أمهرك أمهرك». ثم تركها^(٢).

وهكذا حول عمر حادثة زنا واضحة باعتراف المرأة إلى زواج. وترك الفقهاء يختارون في تفسير وتبرير تصرفه. ولكن التفسير الوحيد المنطقي أن عمر كان يرى الحدود أمرا قابل للتطوير وليس إلزاميا. وفي الغالب أن عمر رأى أن إحساس المرأة بالذنب والذهاب الطوعي للخليفة للاعتراف يكفي للغفران والعفو.

وقضية إبطال العمل بحد قطع اليد للسارق معروفة للجميع ولكن ليست بتفاصيلها المثيرة ذات الدلالات.

فقد سرق خدام حاطب بن أبي بلغة ناقة رجل من مزينة. وحاطب بن أبي بلغة من أوائل المسلمين. ومن أشهر فرسان قريش وشعرائها. وشهد مع الرسول ﷺ حروب بدر وأحد والخندق، ويحكى أنه كان من أمهر الرماة. والأهم من كل ذلك أنه الشخص الذي اختاره الرسول لحكمته وحسن دينه ليرسله بكتاب الإسلام إلى المقوقس عظيم الأقباط في مصر. واستطاع حاطب كسب احترام المقوقس الذي قال عنه أنت حكيم جاء من عند حكيم وأحسن ضيافته وأغدق عليه بالهدايا. فنحن نتحدث هنا عن رجل ثبت صلاحه وورعه وثقة

(١) أكرم الحوروني، أحكام واجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب، ٢٠٠٢، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٢.

الرسول فيه. فلما سرق خدمه ناقة المزيبي ووصل الأمر إلى عمر أرسل لاستدعائهم فاعترفوا فأمر بداية بقطع أياديهم. ثم عاد واستدعاهم مرة أخرى مع الصحابي الحكيم حاطب. وقال أعلم أنكم تجوعوهم يسأغرمك وأعفو عنهم. فسأل حاطب المزيبي عن ثمن الناقة فقال ٤٠٠ درهم فأعطى صاحبها ثمانئة وأنقذ الغلمان^(١).

أي أن تفسير البعض بأن ابن حاطب كان ظالماً لا يعطي خدمه أجرهم هو تفسير جائر. فهو رجل يحكي عن ورعه الكثير. كما أنه ازاد صاحب الناقة الضعف رغم أنه كان يستطيع الاكتفاء برد ثمنها فقط. كلمة عمر بأنهم يجوعون خدمهم يمكن أن ترى بأنها الحجة التي استطاع بها إنقاذ الغلمان من المصير المشؤوم. كما أن هناك شيء هام لا بد من ذكره، وهو أن الغلمان لم يسرقوا كسرة خبز ليشبعوا جوعاً أنهمهم. بل قاموا بعملية سرقة كبرى. فالجمل أثنى ما يملكه الشخص خاصة في ذلك الزمن. فالمثل يقول حتى اليوم «إن عشقت اعشق قمر، وإن سرت سرت اسرق جمل» وهذا يعني أن يعشق الإنسان أجمل ما يمكن وإن سرق فيسرق أكبر ما يمكن. أي أن خدم الحاطب سرقوا -بموازين ذلك الزمن- أعظم ما يمكن وليس ربع دينار الحد الأدنى الذي ذكره الرسول لقطع اليد. كما أن عمر ذكر بكل وضوح: «لا يقطع في عذق، ولا عام السنة» أي أنه أعلن صراحة أنه يوقف العمل بالحد القرآني في ذلك العام كما يوقفه أيضاً في سرقة العذق أي النخل. منع القطع في سرقة النخل إضافة من عمر. أي ببساطة العمل بالحدود نسبي. يتحرك بالإيجاب أو السلب حسب مقتضيات الواقع.

والتطوير الذي أرساه عمر وصل إلى حد تحريمه لزواج المتعة الذي أباحه الرسول ﷺ. (الرسول حرمه ثم أباحه) وعمل (بضم العين) به في عهد أبي بكر. وهذا تطوير واضح في السنة وحتى في النصوص القرآنية، عملاً بسنة التطوير التي كان الرسول رائداً فيها. كانت الفترة الزمنية بين عمر والرسول ﷺ عامين فقط ورغم ذلك مورس فيها هذا القدر الهائل من التطوير، فما بالك بالفترة الزمنية التي تفصلنا عن الرسول والتي تصل إلى أكثر من ١٤٣٣ سنة؟ والحديث الشريف: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَرْسِلُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ عَامٍ مَنْ يَجِدُ لَهَا دِينَهَا»^(٢). والحديث صريح وواضح فهو لم ينص على أن الله يرسل من يصلح، بل من يجدد، أي من يأتي بجديد لم يكن موجوداً في الأصل. ولكن لا بد

(١) رواه يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب وآخرون.

(٢) البخاري ومسلم.

من تأكيد حقيقة أخرى، وهي أن العبادات لم يحدث فيها أي تغيير لا في الشهادة ولا الصلاة ولا الزكاة ولا الصوم ولا الحج. إذن هناك جانب لم ولا يصلح ولن يصح فيه التطوير وهو الفرائض والعبادات، وجانب آخر مورس فيه وأحل فيه التطوير وهو الأحكام والمعاملات.

وعند متابعة الأحاديث الشريفة نجد هذا الفصل البين بين هذين الجانبين الأساسيين للدعوة الإسلامية ونجد أن الفصل بينهما واضح وصريح وهما الجانب الديني (واجب الطاعة لأن منبعه وحي) أي (مطلق) الأحكام، وبين الجانب الدنيوي الذي أوكل إلينا تحمل مسؤوليته أي (نسبي الأحكام) بعد أن أوصلنا الإسلام إلى مرحلة الرشد وتحمل المسؤولية برخصة واضحة من الرسول ﷺ، ويكون الإسلام بذلك حقا آخر الأديان.

والحديث الشريف «أنتم أعلم بأمر دنياكم»^(١). الراوي: أنس بن مالك المحدث: مسلم - المصدر: مقدمة الصحيح - الصفحة أو الرقم: ٢٣٦٣ خلاصة الدرجة: صحيح.

وفي رواية أخرى

عن أنس بن مالك وهشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي ﷺ: «إن كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به وإن كان من أمور دينكم فإلي»

وفي رواية أخرى:

«ما تقولون؟ إن كان أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان أمر دينكم فإلي»^(٢).

أي أن الطاعة للرسول في أمور الدين فقط، لأنها أمور مطلقة أما الدنيا فقد أكد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أننا مسئولون عنها لأننا أعلم منه بها لأنها قضايا نسبية، وليس في هذا إنقاص من شأنه ﷺ بل هو أكبر تعظيم له، وأصبح بذلك عن حق خاتم الأنبياء والمرسلين. وهذه الرؤية تثبت عظمة الإسلام الحقيقية كأول ثقافة ترفع من شأن الإنسان إلى مستوى الرشد والتفكير واتخاذ القرار، فأصبح آخر الأديان. هذه المرحلة (مرحلة تطور المجتمع الإنساني من الطور الأبوي إلى طور الرشد واتخاذ القرار) وصل إليها المجتمع الأوروبي بعدنا بألف سنة،

(١) الراوي: أنس بن مالك المحدث: مسلم - المصدر: مقدمة الصحيح - الصفحة أو الرقم: ٢٣٦٣ خلاصة الدرجة: صحيح

(٢) أبو قتادة المحدث: الألباني - المصدر: السلسلة الصحيحة - الصفحة أو الرقم: ٢٣٢٥ خلاصة الدرجة: إسناده صحيح على شرط مسلم.

ونسب هذا التطور إلى أوروبا. وربما كان هذا ما كان يقصده فضيلة الإمام محمد عبده عندما أعلن أنه وجد في أوروبا إسلاما ولكن بدون مسلمين وفي مصر مسلمين بدون إسلام. المدهش أن هذا الفصل بين الدين والدنيا كما ذكر الرسول ﷺ لم يكن معروفا فكريا في هذا الزمن، بل عرف بعد ذلك بألف سنة، فأصبح من أهم منجزات العصر الحديث الفكرية. وهو الفصل المعروف الآن بالدين والدولة.

يتأكد هذا الفهم للإسلام (الوصول بالبشرية لمرحلة الرشد والقدرة على التفكير واتخاذ القرار) من خلال جانب آخر في غاية الأهمية وهو الخطوة العملاقة والثورية والتي تعتبر بحق أكبر تطور فكري في تاريخ المجتمع البشري وهي إلغاء الإكليروس، والحث على عدم اتباع البشر واتخاذهم أولياء من دون الله، وهي الخطوة التي لا تجد حتى الآن من يعطيها حقها من التحليل والدلالة. فهو تطور يتفوق بكثير على أفكار بناء المجتمع ابتداء من أفلاطون حتى فلاسفة التنوير في أوروبا مثل ديدرو وكوندورسيه وروسو. وهو ما يعرف في أوروبا بالتطور من المجتمع الأبوي إلى المجتمع الديمقراطي.

ما هي طبقة الإكليروس؟

طبقة الإكليروس هي طبقة الكهنوت الموجودة في ديانات ما قبل الإسلام. والكهنوت يحتكر الدين والتفسير والفكر والعلم والأحكام. وهي طبقة واجبة الطاعة الكاملة، ولا يصح مراجعتها أو مناقشتها. فإذا ولد طفل من ديانات ما قبل الإسلام فلا حق له في الانتماء إلى هذه الديانة إلا بعد أن تسمح له طبقة الإكليروس عن طريق طقس التعميد الذي لا يستطيع أحد غيرها القيام به. فإذا لم يقم الكهنوت بهذا الطقس لا يعتبر هذا الشخص منتميا إلى الديانة، مهما كان إخلاصه وإيمانه بها. وطبقة الكهنوت هي فقط المنوط بها بناء الأماكن الدينية الخاصة بالعبادات، فلا يستطيع أي شخص من هذه الديانات (كل ديانات ما قبل الإسلام) بناء بيت للعبادة، لأنه لا يحق له ذلك، بل هو حق مقصور على الكهنوت (الإكليروس). كما لا يستطيع أفراد هذه الديانات اختيار أحد ليقم لهم الصلاة لأن الكهنوت يحتكر هذا العمل. والكهنوت هو من يزوج الناس بعضهم ببعض، إذ لا يستطيع الناس الزواج بدون الكهنوت حسب مفاهيم ديانات ما قبل الإسلام، ويصل الأمر إلى حد أن طلب المغفرة من الذنوب لا يتم إلا من خلال الكهنوت مع طقس الاعتراف الذي تقوم به. كما تملك هذه الطبقة حق إصدار التعاليم

والأوامر الواجبة النفاذ وإلا أصبح الشخص المعترض مطرودا من الديانة. وطبقة الكهنوت وحدها تمتلك حق تحديد الخير والشر والتفسير والقيم والمبادئ ولا يجوز معارضتها (كان ذلك جليا في محاكم التفتيش ومحكمة وتكفير العلماء مثل جاليليو وبرونو وغيرهم وذلك حتى بعد الإسلام بحوالي ٨٠٠ سنة) وهذه الصلاحيات الكهنوتية تسمى بالأسرار السبعة التي تمتلكها هذه الطبقة. لازال الوضع في معظم الأحوال مستمرا حتى الآن في ديانات ما قبل الإسلام وإن دخلت تأثيرات إسلامية في عصر النهضة خفت قليلا من سيطرة هذه الطبقة، كما أثر التطور الفكري والحضاري أيضا على سيطرتها وإن كانت لا تزال تحتفظ بها نظريا على الأقل).

من خلال المنظور الإسلامي فإن وجود هذه الطبقة الواجبة الطاعة حرام دينيا، فقد أزالها الإسلام تماما وأصبح ديننا حرام فيه الكهنوت، وأصبح واجبا على كل مسلم أن يرفض إتباع أي شخص، بل تتحول آراء الفقهاء وفتاويهم إلى وجهات نظر يأخذ بها الشخص أو يرفضها. وهو ما يعرف الآن في العصر الحديث (بالقراءة النقدية) وبحرية الرأي، وهو يعد أحد أهم المبادئ الأساسية للمجتمع الحديث، والتي أرساها الإسلام قبل ١٤٣٠ سنة، ولكن المجتمعات الإسلامية تخلت عنها، والأوروبيون استفادوا منها.

عن عدي بن حاتم قال سمعت الرسول يقرأ في سورة براءة ﴿أَتَحْكِدُونَ أَهْبَارَهُمْ وَرُءُوسَهُمْ أَزْكَاءَ مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] قال أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه «حسنه الالباني. قال حذيفة ابن اليمان، وعبد الله بن عباس، وغيرهما في تفسير الآية إن الناس اتبعوهم (الإكليروس أو الكهنوت) فيما حللوا وحرموا.

وربما كان هذا بالتحديد هو الجوهر الحقيقي للدين الإسلامي والمبرر الحقيقي لاعتباره خاتم الأديان، وهو إلغاء التبعية للبشر وحصر التبعية لله، وبذلك انتهت كل سلطة فكرية على العقول.

وحكمة إلغاء الإكليروس وتحرير الناس منه تتجلى في ظواهر أخرى ومنها حث الإسلام للفرد على حرية التفكير وإعمال العقل ونبد التقليد والنقل والتكرار حتى ولو كان النقل والتقليد من المفتين والأئمة والفقهاء. (حديث وابصة: «أَسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ»^(١))

(١) رواه الإمام أحمد، وابن رجب.

وحديث آخر («الْبِرُّ مَا سَكَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ. وَالْإِيمَانُ: مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ»^(١))، وكل هذه الأحاديث واضحة تماما في معناها العظيم والمتطور وهو حتمية إعمال العقل في كل الآراء والفتاوى التي يصدرها المفتون) يقول الحديث «المفتون» ولم يقل «مدعو الفتوى» أي أن الرسول كان يعني (الذين يمتلكون القدرة على الفتوى) ففي الإسلام لا يجب أن يحتكر أحد الآراء الدينية -وبالتالي أيضا الآراء غير الدينية- حتى لا تكون هذه دعوة لعدم إعمال العقل وتبعية البشر لبشر، وهي التبعية التي ساوى القرآن بينها وبين الشرك أو عبادة غير الله. وهذه القضية تمثل الآن العباد الفكري والثقافي للمجتمعات الحديثة التي تدعو لتحرير الفكر والرأي والإنسان. ويدهش لها وقيمتها حق قيمتها علماء الاجتماع. فالمجتمعات الأوروبية وبعد تجربة تاريخية مريرة ودموية مع الإكليروس قررت إبعاد الإكليروس عن الحكم، ولكن الإبقاء عليه وطاعته بكامل صلاحياته داخل الكنائس، وهو ما سمي بالعلمانية. أما الإسلام فقد اتخذ خطواته الثورية العملاقة بأن ألغى هذه الطبقة تماما فلم يعد لها وجود لا في الدولة ولا في الدين، فهي خطوة يصعب على الأوروبيين أنفسهم اتخاذها حتى الآن. أي أن الإسلام أكثر علمانية بكثير من أوروبا نفسها. ولتوضيح هذه الفكرة أكثر نحلل المجتمع غير الإسلامي إلى فئتين: الأولى وهي الإكليروس وقد أفندنا في شرحه. والفئة الثانية هي الجماعات الأخرى التي تذهب إلى الكنيسة كل أحد أو كل سبت حسب نوع الديانة، وهم من مهندسين وأطباء وفلاحين وعمال وكل فئات المجتمع وتصلي وتتعبد وتطيع الدين، ولكنها لم تدخل سلك الكهنوت، وهذه الفئات تسمى بالعلمانيين. أما الإسلام فقد ألغى فئة الكهنوت وبالتالي فإن المجتمع الإسلامي بكل بساطة لا يتكون إلا من العلمانيين فقط. ومن هنا تتضح المسألة الكبرى والخطر الحقيقي أنه في ظل الثقافة الحالية فإنه يتم الالتفاف حول أهم إنجازات الإسلام والعودة إلى أفكار الإتياع والتقليد وتحريم العلمانية وإعادة بناء إكليروس، وكل ما حرمه الإسلام. وهذه الردة سببها الحقيقي هو الخوف من التفكير وانتشار منهج تفكير مبني على النقل والتكرار (الفكر المطلق) على حساب الفكر العقلي (الفكر النسبي).

أصحاب منهج (النقل والتكرار) سوف يجدون في هذه القضية للأسف رعبا وخطرا لآبد من مقاومته بشتى الطرق. وسوف يلتفون حول كل هذه الأحاديث لخنقها أو لتغيير محتواها،

رغم أن قضية القضاء على أي سلطة فكرية تمثل بحق الجوهر الحقيقي للإسلام. والعجيب أن هذا المبدأ قوبل من الأئمة المسلمين السابقين (منذ أكثر من ١٣٠٠ سنة) في الماضي بمنتهى الفهم والترحاب والتقدير. ولهذا جاء عن ابن عباس وعطاء ومجاهد ومالك بن أنس أنهم كانوا يقولون:

(ما من أحد إلا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول الله ﷺ).

وهو تأكيد لنفس المعنى أي ضرورة إعمال العقل في كل ما يقال حتى من الأئمة أنفسهم. وعن المازني:

«اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله: لأقربه على من أراده - مع إعلامه نهي عن تقليده وتقليد غيره - لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه».

أي أن الشافعي كان ينهي الناس عن تقليده، بل يحثهم أن يفكروا، وهي دعوة صريحة لإعمال العقل. ما أعظمك يا شافعي.

ومن أعظم ما قيل قول الإمام أحمد:

«لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا».

وقال أيضاً:

«من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال».

هذا يعني أن من يقلده الناس هو شخص قليل الفقه لأنه لو كان واسع الفقه لعلمهم أن يفكروا لا أن يقلدوا. بل وصل الأمر إلى حد أن قال الإمام ابن حزم:

«إن التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان».

نستخلص ببساطة شديدة أن تقليد البشر وإتباعهم حرام. وأن التفكير وإعمال العقل في كل ما يقال فريضة. ولا يجب إتباع غير الرسول في أمور الدين أما في أمور الدنيا فالحرية أوسع بكثير فهي موكلة إلينا تماماً أي أن منهج النقل عن الآخرين وتقليدهم ليس من الإسلام في شيء حتى ولو كان الآخرون هم من يطلق عليهم السلف الصالح. إلى هذا الحد وصل الانحراف في الفكر الإسلامي إلى درجة إنشاء مذاهب فكرية تدعو لما يحاربه الإسلام بكل وضوح وهو التقليد والاتباعية، مثل الإخوان المسلمين الذين يعتبرون مكتب الإرشاد سلطة ملزمة واجبة

الطاعة والسلفين الذين يعتبرون شيوخم ايضا سلطة واجبة الطاعة. والمحزن أنهم يسنون فهم آية قرآنية هامة لتكون مبرر لهم في إنحرافهم. وهذه الآية هي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فهم يفهمون هذه الآية على أنها دعوة لظهور سلطات دينية واجبة الاتباع. وهنا تكمن خطورة عقول الحفظ والتكرار صاحبة الفكر النقلي وميلها إلى تأويلات خاطئة تبرر منهجها الفكري. الآية العظيمة تضع أساسا لبناء الدولة. وأولي الأمر هنا هم موظفي الدولة أصحاب سلطات اتخاذ القرارات كالحكام والوزراء والمحافظين. فإذا أصدر محافظ القاهرة قرارا بتحويل المرور في شارع رمسيس ليكون عكس ما هو عليه الآن، أي من رمسيس للتحرير، فيجب أن يقود كل شخص سيارته حسب القرار الجديد رغم أن الكثيرين سيكونون ضده وسيهاجمونه في الصحف وربما ينادون بإسقاط المحافظ ولكن تظل حتمية الإنصياع لتنفيذ القرار واجبة. فأولي الأمر هنا هم موظفي الدولة أصحاب سلطة اتخاذ القرارات. ويكون عدم الانصياع لتنفيذ قراراتهم بحجة الاختلاف معهم في الرأي مسألة تهدد بناء الدولة. فيجب تنفيذ القرارات رغم شرعية الاختلاف معها والمطالبة بتغيرها. ومن المؤسف أن هذه الآية العظيمة ومثيلاتها تتخذ ذريعة لإعادة بناء إكليروس داخل الإسلام. (سلطة دينية واجبة الطاعة)

كان هذا الفكر الإسلامي الذي يعارض إتباع الآخرين أسبق من جوته بحوالي ٨٠٠ سنة ووصل العلماء العرب إلى ما وصل إليه الفيلسوف الألماني وإلى ما يعتبره العالم إعجازا فكريا مدهشا للفكر الغربي، إذ قال جوته:

«كن رجلا ولا تتبع خطواتي»^(١).

وهو ما أصبح يعبر عنه بلغة العصر بالقراءة النقدية وتكوين وجهات نظر. وهي نفس الدعوة ولكن تأخرت كثيرا. ألا يدعو هذا للحزن أن نترك سبق حرية الفكر للغرب ونحن أصحابها الحقيقيون؟ ولكننا تخلينا عنها بسبب الجهل والتخلف وسيطرة منهج النقل والحفظ والتكرار على المنهج الإسلامي العقلي.

(١) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ت. محمد فتحي الشنيطي، ١٠٠.

إن إعمال العقل فريضة إسلامية. كان هذا في الزمن العظيم من العقل المتطور وليس في الزمن الحالي زمن عقول الحفظ والنقل والتكرار.

ومن الأقاويل المبهمة المتجاوزة لكل الأزمان والتي تعتمد على احتياط نسبية الصبح والخطأ قول الإمام الشافعي:

«قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب».

وهي أعظم دعوة فكرية وفلسفية للديمقراطية وتعدد الآراء ونسبية الصبح والخطأ وخطورة سيطرة الفكر الواحد، وأن الاختلاف مهم لاستكمال الحقيقة، وأنه لا يوجد شخص يمتلك وحده الصواب. في هذه المقولة يتلخص كل الفكر الاجتماعي الديمقراطي الحديث. بل بداية ما يمكن أن يسمى بعلم الحوار الموضوعي. وهو أن تتحاور مع محاورك بروح أن ما تؤمن به وتقله مهما كنت واثقا من صحته يجب أن تعرف أنه يحتمل الخطأ. وأن محاورك مهما كان متناقضا مع أفكارك فهو يحتمل الصواب. وهكذا كان الفكر النسبي ونسبية الصبح والخطأ من أهم أسس الفكر الإسلامي.

لم ينتهي تطور الفكر الإسلامي عند هذه الحد بل وصل إلى قمة هامة عند أبي حامد الغزالي.

أبو حامد الغزالي ١٠٥٨ - ١١١١

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي النيسابوري. وهو فقيه سني شافعي. سمي بحجة الإسلام لبراعته في الرد على الفلاسفة غير المسلمين. تنقل بين طوس ودمشق وبغداد.

تلمذ على يد العديد من الفلاسفة القدامى أمثال: أحمد الرازكاني وأبو نصر الإسماعيلي وأبو المعالي الجويني والفضل بن محمد. وكان له تلامذة عديدون. وكتب في الفلسفة والعقيدة والتصوف والمنطق حتى وصلت كتبه إلى أكثر من ٥٠ كتابا.

من الإنصاف أن نتعبه وبدون مبالغة المؤسس الحقيقي للمذهب العقلي في تاريخ الفكر البشري.

كان مبدأ أبي حامد الغزالي هو أن يبدأ الإنسان بالشك في كل ما يقال له من معلومات.

وأن الإنسان البصير يجب أن يظل يشك حتى ينتهي الإنسان إلى حقائق أولية لا يمكن الشك فيها. أي لا يصح أن يأخذ الأفكار التي ولد بها الإنسان كمسلمات فكرية لا تقبل الجدل، بل يجب أن يبدأ بالشك، ويعتمد على عقله في اكتشاف الحقائق وليس على ما يقال له، مهما نسب هذا القول إلى عظماء خلق الله. والإنسان الذي لا يشك فيما يساق إليه من معلومات هو إنسان يعيش كالأعمى حسب رؤية وتعبير الإمام الفيلسوف الغزالي. هل يملك فقهاء اليوم وعلماء هذه الشجاعة في استعمال العقل؟ هل يستطيعون نصيح الناس إلا يصدقوا أن محمداً رسول الله بدون كما يقول الأولون إلا بعد اقتناع وإلا كانوا يعيشون في الضلال حتى لو آمنوا بالله؟

أبو حامد يكون بلا شك قد سبق ديكارت بأكثر من ٥٠٠ عام. بل هو أول الفلاسفة العقلين على الإطلاق. والمدهش أن عبارة ديكارت الشهيرة:

«أنا اشك إذن أنا أفكر. أنا أفكر إذن أنا موجود»^(١).

هي ببساطة شديدة مأخوذة من عبارة الغزالي:

«من لم يشك لم ينظر. ومن لم ينظر لم يبصر. ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال».

وكان أبو حامد يؤمن بالعقل إيماناً مطلقاً، فقد أعلى العقل على المعجزات، وأعلاه على الأنبياء، وأعلاه على الأديان.

١- العقل فوق المعجزات:

في كتابه (المنقذ من الضلال) يقول أبو حامد: العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، حتى لو تحداه متحد بمعجزات. فإذا عرفت أن العشرة أكبر من الثلاثة، وقال لي قائل لا بل الثلاثة أكبر، بدليل أني أقلب العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي بل أتعجب لفعلته، فأما الشك فيما علمته فلا.

٢- العقل فوق الأنبياء:

في نفس كتابه السابق (المنقذ من الضلال) يقول أبو حامد:

«النتائج اليقينية نستدلها من مقدمات يقينية. فإذا قيل لك خلافها حكاية عن أعظم خلق

الله مرتبة وأجلهم في النظر والعقليات درجة، بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق، فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكي عنه بخلاف ما عقلته».

٢- العقل فوق الشرع:

في كتابه المعروف (تهافت الفلاسفة) يقول العبقري الفذ أبو حامد:

«الدين لا يحتاج به عن العلم. ما يقرره العلم لم يعد يجوز لأحد أن يكذبه بما يزعم وروده في الدين. ومن ظن أن إبطال شيء مما يقوله العلم هو دفاع عن الدين فقد جنى على الدين. فالأمور العلمية تقوم عليها براهين لا يبقى معها ريب. فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها إذا قيل له إن هذا خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يسترب في الشرع».

٤- العقل والأديان:

في كتابه (ميزان العمل) يقول العلامة حجة الإسلام الفذ أبو حامد:

«لو ذكر ذاكر مذهبه فما منفعتك فيه ومذهب غيره يخالفه، وليس مع الواحد منهم معجزة ترجح كفته. فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر (أعمال العقل) لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى، تقلد قائدا يرشدك إلى طريق، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك، فلا خلاص إلا في الاستقلال (تكوين وجهة نظر)».

٥- العقل والإسناد إلى البشر:

في كتابه (المنقذ من الضلال) يقول العلامة حجة الإسلام أبو حامد الغزالي:

«مهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم، قبلوه وإن كان باطلا. وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم، ردوه وإن كان حقا. فأبدا يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق، وهو في غاية الضلال».

وهذه العبارة تعني أننا يجب أن نصل إلى معرفة الحق أولا، ومن خلال معرفتنا بالحق نستطيع أن نقيم الناس. أما من لا يهتم بمعرفة الحق أولا، ويعتبر أن ما يقوله الأشخاص الذي يثق فيهم هو الحق فهذا هو الضلال.

في نهاية كتابه (ميزان العمل) يقول أبو حامد عبارته الشهيرة التي عبرت أيما تعبير عن المذهب العقلي في الفكر، والتي نقلها عنه ديكارت بعد أكثر من ٥٠٠ سنة في أوروبا وكانت بداية العصر التنوير.

«من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى. نعوذ بالله ذلك».

هكذا أرسى الإسلام عن طريق أبي حامد الفكر العقلي بكل أركانه، والذي استفادت منه المجتمعات الأوروبية، أما نحن فقد تركناه تماماً، بل لا أبالغ عندما أقول أننا أصبحنا نكفّره، ونستعيد عنه بما حذرنا منه الإسلام وهو الفكر الثقلي التبعية، فوقعنا في حيص بيص. وأصبحنا نؤمن بديانة تنتمي إلى الإسلام بالاسم والشكل، وتتناقض معه في الجوهر والأساس.

التطور في الفكر الإسلامي العقلي تطرق إلى قضايا ذات طبيعة اجتماعية، فما كان عمر يتجاوب معه (الظروف الاجتماعية المتغيرة) حتى على غير ما جاءت به النصوص القرآنية قطعية الدلالة تحول إلى نظرية ذات أسس وبراهين.

نجم الدين الطوفي

ولد في القرن الرابع عشر الميلادي. وهو فقيه حنبلي. تعلم في دمشق وبغداد. ثم ارتحل إلى القاهرة. وكل إليه تجديد المدرستين الناصرية التي بناها الظاهر بيبرس وجدها الناصر بن قلاوون وسميت باسمه والمنصورية التي بناها السلطان منصور بن قلاوون الألفي بالقاهرة.

بعد دراسته على يد العديد من الفقهاء والفلاسفة العرب انتهى إلى نظرية فقهية تعتبر استكمالاً واضح الملامح للفكر العقلي الإسلامي أو المذهب العقلي الإنساني عامة.

فيقول في كتابه التعمين في شرح الأربعين:

«ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فيؤخذ من أدلته، لأننا نقول: قد قدرنا أن رعاية المصلحة هي مقاصد الشرع، وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح»^(١).

(١) نجم الدين الطوفي، التعمين في شرح الأربعين.

وهذا يعني ببساطة بلغة العصر (أن البعض يقول إن الشرع أعلم بمصلحة الناس فنأخذ من الشرع. أما نحن فنقول أن المصلحة هي هدف الشرع، فلنقدمها عليه كمرجعية).

وقد دلت على ذلك بآسانيد عقلية بالدرجة الأولى، فذكر أن بعض الفقهاء ينكرون حجية الإجماع ولكنهم لم يستطيعوا إنكار حجية المصلحة. وأن كون المصلحة هدف الشرع باتفاق الجميع هو أدعى لتقديمها. كما أن بعض النصوص تختلف في دلالاتها مما يدعونا للأخذ بالمصلحة التي تعتبر هدفها^(١).

وعندما عارضه البعض بحجة أن المصلحة متضمنة في القرآن، نفى ذلك على أساس أن المصلحة ليست كيان محدد. وكان يعني أن المصلحة نسبية ومتغيرة، والمصلحة اليوم تكون غيرها غدا. وكانت نظريته (المصلحة تقدم على النص) والتي هي أهم نظرية لتقديم العقل على كل شيء حتى على النص الديني هي امتداد للفكر الإسلامي الديناميكي الصحيح الذي رأيناه من الرسول فعمر ثم الأئمة الأوائل فالمعتزلة وأبي حامد الغزالي. كالعادة استفاد الغرب تماما من نظرية نجم الدين الطوفي. وأصبحت هذه النظرية تمثل الثورة الكبرى في التشريع الأوروبي، وكانت إحدى دعائم المجتمع الديمقراطي الحديث. فقد نقلها الفيلسوف الإنجليزي جيريمي بنتان (Jeremy Bentham) ١٧٤٨-١٨٣٢ تحت نفس التسمية (Utility) على أساس أن المصلحة هي أساس التشريع وليست الكنيسة ومرجعيتها الدينية^(٢). وكان هذا بعد الطوفي أيضا بأكثر من ٤٠٠ سنة. وكان بنتان واحد من أهم فلاسفة عصر التنوير في أوروبا الذي أسسوا للمجتمع الحديث.

كان الإسلام منذ البداية يؤمن بالتطور. وتطوير الأحكام مع تغيرات العصر، تحرير عقل الفرد من أي سلطة بشرية عليه واعتبار أن العقل هو أساس كل الأحكام، وحتم ضرورة استعماله حتى في النصوص. فالرسول ﷺ هو أول وأكبر علماني في التاريخ.

ولكن في ظل الخوف من التفكير وبالتالي غياب الفهم الحقيقي لجوهر الإسلام يحدث تراجع في قيم الإسلام العظيمة، فقد بدأت فكرة الإكليروس (أهل الحل والعقد في الأمور وواجبي الطاعة) تتسلل خلسة داخل المجتمعات الإسلامية من خلال نشر أفكار مثل عدم

(١) المرجع السابق

(2) Holger Koelnerk Benethan These, Utility, part 1, s. 18-167.

صلاحية الإنسان العادي في التفكير الديني وترك هذه الأمور للفقهاء، وهذا بالضرورة يعني إيقاف التفكير واعتبار الفقهاء واجبي الطاعة وهو نوع من التقديس إن لم يكن تأليه (إعادة بناء إكليروس)، وهو أهم ما كان يحذر منه الإسلام. تصور أن تعدد الفتاوي واختلافاتها فوضى يجب أن تقاوم وليس رحمة بالعباد وسعة للآراء كما كان ينظر له في السابق وقد أصبح يعرف الآن بلغة العصر بالتعددية.

عندما صنف إسحاق الأنباري المتوفى سنة ٢٥٢هـ (كتاب الاختلاف) قال له الإمام أحمد ابن حنبل - رحمه الله - سمه (كتاب السعة). وقال مالك: «يا أمير المؤمنين إن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على الأمة». وفي حلبة الأولياء (١٩/٥) قال: كان طلحة بن مصرف إذا ذكر عنده الاختلاف قال: لا تقولوا الاختلاف ولكن قولوا السعة (أي التعددية بلغة العصر). والآن توضع شروط تحدد من يصرح له بالفتوى ومنع غيره من إبداء رأيه. وهناك محاولات مستمرة للالتفاف حول الأحاديث التي تنص على أهمية أعمال العقل ومحاولة إضعافها أو وضع شروط إضافية مفتعلة تفرغ الأحاديث من محتواها الحقيقي. وتم تبشيع لفظ العلمانية (دولة إلغاء الإكليروس) وربطه بالكفر لتكريه الناس فيه تمهيدا لقبول الإكليروس الجديد. والمحزن أن هذا هو ما يطلق عليه اسم الصحوة الدينية، والتي تتجلى أكثر ما تتجلى في الزي والتعصب وإلغاء استعمال العقل. ربما كان هذا التوجه حسن النية ونابعا من التمسك بالدين والخوف عليه، ولكن بدون حرية الفكر وبدون الفهم الصحيح يؤدي إلى إضعاف الإسلام والوقوع في الفخ التاريخي الذي كان الإسلام حريصا على أن يجنبنا إياه. فقد أصبحت فلسفة النقل والحفظ والتكرار هي الرد الوحيد لكافة المشكلات. فإذا أثار الفرد مشكلة مثل قضية تربية الطفل وجد الحوار ليس بحثا في سيكولوجية الطفل أو عوامل البيئة المؤثرة، أو أساليب التربية الحديثة أو... بل يجد الحوار محصورا في أن الوالدين إذا تمسكا بالقرآن والسنة فإن كل شيء سيكون على ما يرام!! وهذا طبعاً نتاج طبيعي للعقلية السابقة، وإذا ناقشت قضية عمل المرأة، أو قضية إسرائيل... التطبيع... التنمية... تغيير الدستور... فلن نجد إلا ردوداً لا تعتمد على علم الاجتماع أو التاريخ أو الاقتصاد أو دراسة الأوضاع العالمية أو... أو... بل ستواجه بثقافة الخوف من التفكير والاعتماد على الحفظ والنقل والتكرار وهي البحث في النصوص الدينية، وأقوال السلف الصالح على أساس أن القرآن والسنة والسلف الصالح حسموا كل الأمور منذ ١٤٠٠ سنة (الإسلام هو الحل) وما علينا إلا التنفيذ. فيتحول الإسلام من دين يدعو للفكر

وتحرير العقل إلى دين يسد الطريق على أي فكر وطاردا لكل العلوم الأخرى. ويؤدي هذا إلى إلغاء تام للواقع والتفاعل معه. ويعيش المجتمع ككل في عالم افتراضي منعزلا عن الأحداث الحقيقية. فتكون الانتخابات في نظرهم (غزوة الصناديق)، والإعلام (سحرة فرعون) وكرة القدم حرام شرعا. والرئيس خليفة ابدى وهكذا يتم الخروج التدريجي من الواقع ومن التطور التاريخي، ويصاب الناس بعدم الفهم والعجز عن المواجهة والغياب التام، فلا يظل موجودا في مجال الحوار غير قضايا سطحية ساذجة غرائزية بالدرجة الأولى ذات صفة تكرارية ولا تنتمي للواقع لا بأهميتها ولا بدورها، ويصبح ما يهم الناس هو زى المرأة، شعر المرأة، صوت المرأة، الخلوة... وطبعي أيضا أن ينتشر التصور الساذج أن تحرير فلسطين والانتصار على التحديات التي يفرضها علينا الغرب وبناء دولة متطورة لا يتم إلا عن طريق الحجاب والنقاب وكبح المرأة وخنقها، لأنه لا يتبقى بعد إلغاء العقل والانعزال عن الواقع سوى صوت الغريزة عاليا، وتدفع المرأة الثمن كاملا إما عن طريق القمع الاجتماعي والاستئساد عليها من ناحية والتحرش المستمر بها من ناحية أخرى. وكلاهما وجهان لعملة واحدة.

إن الأب الواعي هو الذي يعي أن دوره في تربية ابنه هو تعويده على الحرية: حرية التفكير وتكوين أرائه الخاصة واتخاذ مواقفه وقراراته من شتى القضايا. والأب الواعي يعي أيضا أن سلطته على ابنه تنتهي تماما في مرحلة سنه معينة، ولا ينقص هذا من شأن الأب بل يعلمه لأنه يعرف كيف ينشأ ابنا قويا قادرا على المواجهة والتحدي. أما الأب السلطوي القاسي الذي يتدخل في كل تفاصيل حياة ابنه بحجة الحرص عليه، ولا يتيح له الفرصة لتكوين آراء مختلفة خاصة به، بل أن يلقنه كل شيء بحجة تعليمه، وأن سلطته الشاملة على ابنه تستمر طول العمر، فهو أب يضعف كيان ابنه تماما ويجعل منه طفلا عاجزا طول الوقت. هذا للأسف هو النموذج المتبع في المجتمع، فهذا ليس فقط نموذج تربية الأبناء بل هو منهج شامل يمثل حتى فهم الدين بنفس المنطق.

وهذه هي المحصلة النهائية لمجتمع الخوف من التفكير الذي ينزلق تدريجيا وطواعية إلى دولة كهنوتية سلطوية من نوع جديد.

ولكن يتبقى سؤال ملح.

لماذا توقف البحث والتطور الفكري العقلي في الإسلام؟ ولماذا توارى مفهوم الدين الحقيقي

المبني على الاعتراف بالعقل والتطور؟ واحتكر الفكر النقلي الذي يمثل الإخوان المسلمون والسلفيون والجهاديون وغيرهم التعبير عن الإسلام؟

وكيف أصبح الإسلام كفكر نموذجاً للتبعية الفكرية لأشخاص حاليين أو سلفيين بعد أن كان رائداً في الثقافة الإنسانية للتحرر من السيطرة على العقول والاستجابة لمتطلبات كل عصر؟

الإجابة الوحيدة الممكنة هو أن التاريخ يظهر لنا أن الفترة العثمانية شهدت غياباً حقيقياً لكل أنواع الفكر الحر. وغرقت المجتمعات العربية في فترة بيات شتوي فكري استمرت قروناً أربعة. وجاءت الحملة الفرنسية لتنتهي هذه الفترة وتفتح النافذة الوحيدة للفكر الحر والذي للأسف الشديد أتى من أوروبا. ثم تبع ذلك محمد علي الذي اهتم بإرسال بعثات إلى فرنسا لاستجلاب مظاهر حضارية حديثة من هناك. وبالتالي مثلت أوروبا قبلة التطور والمنقذ الوحيد من التخلف في مصر والشرق. وانقطع خط التطور الطبيعي بين الماضي المتطور والذي يحمل إمكانيات تطوير الحاضر الغارق في التخلف. وتم بناء طريق جديد - ولكنه مفتعل - بين طالبي التحرر الفكري من ناحية وبين أوروبا من الناحية الأخرى، مع ارتفاع جدران الشك والريبة في الشخصية العربية وفي الماضي وإمكانياته على إيجاد الإجابات الفكرية المطلوبة. ربما يتشدد بعض المفكرين بشكل سطحي بالماضي العربي العريق ولكن يظل هذا على سبيل الفخر الأجوف وبدون إيمان حقيقي به، ولا يتصورون إمكانيات البدء منه (نستثني منهم قلة مثل د. حسن حنفي والمرحوم د. ذكي نجيب محمود). بل يتبارون في الانتماءات الغريبة والانخراط في أشكالها الثقافية والفكرية، والتسابق على التلمذة للمفكرين الغربيين وحفظ مقولاتهم والتشدد بها، فانتشرت ظاهرة المركزية الأوروبية واستفحلت بشكل مخيف في المنطقة العربية أكثر من أوروبا نفسها. وهذه الحالة خلقت ظاهرة مرضية. مفكرون حدثيون يسمون أنفسهم بالليبراليين وهم ربما حسني النية ولكن ذوي منطلقات فكرية إغترابية وبالتالي معزولون اجتماعياً، ومتهمون من قبل العامة بشتى الاتهامات. فالثقافة الأوروبية الليبرالية تظل في العقلية العربية التي صنعها التاريخ هي ثقافة الاستعمار. وهي ثقافة الذين يدافعون عن إسرائيل. وهي أيضاً في نظر معظم الناس ثقافة الإباحية الجنسية وزواج الشواذ. وهذا الاتهام يراه العامة في كل أصحاب التوجهات الغريبة الفكرية الليبرالية. واليسار المصري يعاني من نفس الأزمة. فهو نبت من بذور إغترابية، ومهما حاول من نشر ثقافة عالمية أممية تعطي شرعية لخروجه من بذور أجنبية ولكنه يظل طول الوقت معزولاً شعبياً. وبالتالي

تركت الساحة الفكرية الأصيلة التي تنطلق من الواقع والتراث العربي فقط لأصحاب الفكر الأصولي الجامد فكر النقل والتكرار. ولم يعد هناك أي فكر إسلامي مختلف. فأصبحوا شهود الإسلام ومحققيه، فسيطروا على الشارع وأصبح ينظر إليهم سلباً أنهم ممثلوا الدين والطهوية والأصالة. ولم تظهر حتى الآن أي محاولة إسلامية لإحياء قيمة العقل والتطور كما ينص عليه الإسلام الحقيقي. بل وصل الأمر أن أية محاولة في هذا الاتجاه أصبح ينظر إليها من أصحاب الفكر الاغترابي (الليبراليين واليساريين) بكل ريبة على أساس أنها لا يمكن أن تؤدي إلا إلى أيديولوجية جامدة مطلقة تعود بنا إلى تعطيل العقل والتطور (وذلك هو النتيجة الطبيعية لانعدام الثقة في الذات وفي الثقافة والتراث العربي وتفحل مرض المركزية الأوروبية). نحن بحاجة إلى تيار حقيقي لإحياء الفكر العربي الأصيل الذي كان بداية لتحرير العقل في العالم كله وكان الرائد وصاحب السبق في هذا المجال. لكي يمتلك المصداقية الشعبية، ولكي يكون قادراً على التصدي لموجة الفكر المطلق الجامد، ولأنه يمتلك حلولاً وإجابات أكثر فهماً وأعمق تحليلاً من الفكر الغربي. عموماً.

قضية حساسة وخطيرة مثل قضية التنوير لن تحل إلا من خلال فكر أصيل يمتلك مصداقية تاريخية، أما الأفكار المستوردة فستظل عقيمة حتى وإن صحت.

علم العمران الخلدوني كمشروع فلسفي للألفية الثالثة

جمال شعبان (*)

ملخص

إن التصور المعرفي سابق فعل الإبداع الفني ويمكنه أن يكشف أسس وخصائص الفنون البصرية التي تتجلى في الأشكال المادية، وإن الحركة الإبداعية لفن دار الإسلام في العصر الوسيط بالخصوص قامت على تلك الرؤية الجمالية التوحيدية لذات الفنان مع المجتمع والكون بما يحتويه من ظواهر في ذلك النموذج الإلهي للخلقة في هيئة بناء عضوي في انسجام مع هندسة كونية. وأهمية طرح الأساس الفلسفي لفن دار الإسلام سيبين لنا القدرات الإبداعية والمعرفية التي ظهرت وتطورت ضمن مراحل تطور الحضارة نفسها، ويكشف لنا أسس الدورة التجديدية في المراحل الانتقالية للمجتمع في مسيرته التاريخية في إطار نظرة كونية. إن الطرح المعرفي لفن دار الإسلام في العصر الوسيط يشمل الإطار الحضاري لثقافة الإسلام كظاهرة تاريخية بما تحويه من أبعاد روحية وسياسية وتراكمات اجتماعية. يحاول هذا البحث طرح إشكالية بناء «النموذج المعرفي» لفن دار الإسلام برؤية جديدة بكل أبعادها الاجتماعية والنفسية والكونية لتأسيس مفهوم فلسفي جديد لآلية الإبداع الفني في مجتمعاتنا المعاصرة.

مقدمة

لقد استطاع الإسلام أن ينتشر على رقعة جغرافية واسعة تمتد من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً، وأنتج شخصية فنية متكاملة في العمارة والفنون، لها خصائصها التي تميزها من غيرها من الحضارات. إن فن المعمار في القرون الوسطى مع ما يحمل من قيم جمالية وفنية يشهد بوضوح

(*) مهندس معماري ودكتور في الأنثروبولوجية، أستاذ محاضر، كلية العمارة، جامعة بجاية، الجزائر.

على المهوبة الإبداعية للمعماريين والحرفيين، وقد أنشأت هذه العبقريّة الخلاقة على مدى قرون معالم أثرية تتحدى الزمن. وعلى الرغم من أن المعماريين المسلمين تأثروا بالمازج الرومانية والفارسية والبيزنطية فإنهم مع ذلك أبدعوا آثاراً فنية لا ريب في سمتها «الإسلامية» رغم تعدد مصادره العرقية والدينية. إن فن العمارة في دار الإسلام في العصر الوسيط هو نتاج تفاعل بنسق محدد بين الإنسان مع «روح الزمان»، لأن هناك عقليات غير مسلمة ساهمت في تشكيله.

فقد ظهرت عبر التاريخ طرز ثانوية متعددة ونضجت في بعض المناطق أكثر من غيرها، ولكن حافظ الطراز الكلي على مقوماته التكوينية الشكلية والجوهرية. مهما كان تطور الفن الإسلامي على مر العصور، فمن المهم أن نفهم بأكبر قدر ممكن كيف نشأ وما هي الآلية التي تتحكم في تطوره. هدفنا هو تحديد آليات ظهور هذه النماذج الشكلية الأصيلة التي يمكن حصرها في تسمية «الفن الإسلامي». إن ظهور الطرز الفنية ليس نتيجة للتغيرات في الأشكال الظاهرية، ولكن هو بالأساس تفاعل مع عامل من الصعب تحديده هو عقلية الشاهد في ذلك الوقت. التحديد الدقيق للتغيرات الفكرية العميقة التي جعلت الحضارة الإسلامية تخلق فناً خاصاً بها يستلزم تحديد وشرح ثلاثة عناصر أساسية: «عقلية» المسلم الذي استخدم وشاهد تلك الإبداعات الفنية، و«المعنى» الذي منحها لها و«الأشكال» التي استخدمها، فمن الواضح أن تكون معرفتنا لهذه العناصر في زمن تولد تلك التغيرات الشكلية للفن. يقول الباحث أوليف غرابار^(١): «إن الدافع الأول للفن الإسلامي الأصيل ليس في المعالم الأثرية، ولكن في بعض الوظائف و«النظم الفكرية» التي كان لابد من ترجمتها إلى أشكال بصرية» (Grabar, ١٩٨٧: ٢٥).

إننا نتساءل هل الدورات التي تتحكم في تاريخ الفنون البصرية تتطابق بالضرورة مع تلك الدورات الفكرية أو مع الأحداث السياسية والاجتماعية؟ «يمكننا أن نتخيل وجود

(١) يعتقد غرابار أن مصطلح «الفن الإسلامي» ليس واضحاً ويأخذ مفهومهما خارجاً عن الإطار الديني، ذلك أن ثمة فناً يهودياً إسلامياً، مارسه على أرض الإسلام أقلية يهودية. ما يقصد بهذه التسمية هو وصفا حضارياً شاملاً مرتبط بآطار نظري عام يرمز للفن الذي ساد بعد ظهور وانتشار الإسلام (تكوين الفن الإسلامي، ص ١١-١٣). ثم حدث لاحقاً على أيدي مجموعة من الباحثين العرب خلط المفاهيم والمصطلحات فأصبح هذا المصطلح هو عبارة عن تأويلات أيديولوجية ضيقة للتشريع والفقهاء والنصوص الدينية. لذلك أفضل شخصياً مصطلح «فن دار الإسلام» ببعديه الحضاري والديني، إننا لا نطرح في بحثنا إشكالية «الدين» بل الأساس المعرفي لاعتقاد إنسان دار الإسلام قبل عصر النهضة الأوروبية.

فن إسلامي، ليس من خلال الأعمال الفنية أو الأثرية، ولكن في ضوء تطور بعض الأحداث السياسية» (Grabar, 1987: 32). في معظم الحالات، وكأن التمثيل الفني في دار الإسلام يتبع طريقا «طبيعيا» حتى نقطة ظرفية، وهو حدث تاريخي معين اقتحم العملية لتدمير الصور حتى تتم إعادة الاعتراف بها مرة أخرى بعد مرور العاصفة بشكل جمالي جديد. يرى الباحث جورج مارسيه: «إن كل سلالة ملكية تحمل اتجاهات فنية التي تؤدي إلى تجديد كامل أو جزئي لأشكال الفن. إن أفضل تسمية لكل نمط فني هي اسم سلالة حاکمة» (Marçais, 1962:10). إن ظهور الطرز المعمارية عبر تاريخ دار الإسلام ليس إنتاجا فرديا للفنان بل هو ضربا من ضروب الإنتاج الجماعي من خلال مدونة سلوك تسمى «الأمة»، أي أن وحدة الطراز الفني في مرحلة تاريخية معينة هي صورة لوحدة سياسية وروحية للمجتمع في الزمان والمكان. وإن الرجوع إلى مرحلة الرسول ﷺ وخلفائه الأربعة لتأصيل الفن الإسلامي وعمارته هو من الصعوبة بمكان، لعدم توفر الآثار المادية لتلك المرحلة التاريخية من جهة، ومن جهة أخرى يرى ابن خلدون أن تلك المرحلة التاريخية في طريقة تأسيسها للدولة: «كان ذلك كله خارقا للعادة المقررة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة. وإذا كان ذلك خارقا فهو من معجزات نبينا صلوات الله عليه، المتعارف ظهورها في الملة الإسلامية. والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها» (ابن خلدون، ٢٧٦ : ٢٠٠٥). هذا يعني علينا تأصيل فن دار الإسلام وعمارته بالعودة إلى الخطاب الجوهري للدين ألا وهو «توحيد الخالق» الذي يتجدد في تجليه عبر الزمان والمكان.

ليس هناك أي إبداع فني عبثي، وفهم تردد الفن الإسلامي في تصوير الكائنات الحية وتوجهه لإنشاء فن هندسي تجريدي لا يكفي تحليل الآيات القرآنية والأحاديث التي تنطرق إلى التصوير، بل ينبغي لنا أن نحاول التعرف على جميع الأسئلة التي تطرحها علاقة الإنسان بالبيئة الاجتماعية والكون. يرى ابن خلدون أن تخطيط المدن يكون من الدولة والملك، وتبني المدينة ويكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها، «بما اقتضته الأحوال السبائية والأرضية فيها» (ابن خلدون، ٣١٧ : ٢٠٠٥)، يراعي عند تشييد المدينة بأمور موضوعية مثل الحماية من المضار وجلب المنافع وطيب الهواء في نفس الوقت تكون تشييدها بما اقتضته الأحوال السبائية. «في الإسلام، الرياضيات لغة الفكر، تعكس النظام الإلهي. النماذج والأشكال التي ينشئها الإنسان والطبيعة يمكن أن تتوحد على أسس رياضية... في مثل هذه الظروف،

الهندسة، التماثل والأنماط هي انعكاس لتنظيم داخلي أين يساعد التناسب في بناء رابط بين المسلم والنظام الكوني» (Petrucchioli, 1990 : 148). ما علاقة فن دار الإسلام بالاعتقاد الديني؟ مع العلم أن أساس الدين هو «التوحيد»، وأنه تعالى هو الخالق المصور، «لا يكفي اعتبار الفن عرضاً ظاهرياً فحسب، ولكن يجب أن يوصف كآلية تفكير، بمستوى الآليات المنطقية وكخيار فلسفي وأخلاقي». (Sers, 1995a: 13)

إن من الأسباب الجوهرية لأزمة الفن المعاصر في مجتمعاتنا هو انفصال ما يسمى «العلم» و«الفن» تماماً عن بعضها البعض، فبالنسبة للعلم الحديث «الجمال» لا يفتح أي جسر إلى المعرفة. بمعنى آخر، الحقيقة والجمال هو معيار واحد، وإن كان الجميع لا يعلم تطبيق هذا المعيار، لأن الأحكام الوجدانية المسبقة تشوه مفهوم الجمال، ومن جهة أخرى، العقلانية العلمية تحد من مفهوم الحقيقة، لذلك «إن المنهج العلمي الحالي، في بعض نواحيه، لا يشجع بجد الإبداع» (Bohm; Peat F, 1990: 63). ما نحتاج إليه اليوم هو نهج شامل، ونظرة إبداعية تتجاوز الأفكار الضمنية واللاوعي التي باتت تهيمن على العلم. مثل هذا النهج يتطلب النظر في طبيعة الإبداع وكيف يمكن تحريره، لأن عملية الإبداع في جوهرها لا يمكن تقسيمها إلى مجالات التخصص المختلفة، لأنها تشكل وحدة كلية. لذلك إن نشأة فن دار الإسلام في فترة من التاريخ يطرح سلسلة من التساؤلات النظرية التي يمكن أن يستفيد منها العلم الحديث وتاريخ الفن بشكل عام لأنه في المقام الأول مرآة لرؤية معينة لفلسفة الإسلام للمعرفة والعالم والإنسان، وبحثنا هذا يطمح لكشف الستار حول هذه الفلسفة بكل أبعادها الاجتماعية والنفسية والكونية.

١- الاجتماع الإنساني والإبداع الفني

إن عملية الإبداع لطراز معماري وفني في دار الإسلام في العصر الوسيط هي في كل مرة تأليفاً أو تركيباً منسجماً بين عناصر سابقة يغذيها تيار اجتماعي وتاريخي بروحه المتجددة. ويُعتبر كتاب «المقدمة» لابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) من أروع ما كتب في قواعد الاجتماع الإنساني إذ يقول: «فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ١٦).

وفن التاريخ يتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول. أما في «باطنه فهو نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلق» (ابن خلدون، ١٠: ٢٠٠٥). وكأنه إلهام من الله لتأسيس علم جديد، فهو «علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحا لأحد من الخليفة... ونحن قد ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً» (ابن خلدون، ٤٤: ٢٠٠٥).

إن ابن خلدون وإن أبطل الفلسفة وأداتها العقل المجرد التي يرى أن: «ضررها في الدين كثير، فوجب أن يُصدع بشأنها، ويُكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني، زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية... واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه» (ابن خلدون، ٥١٥: ٢٠٠٥)، إلا أنه لم يسلب العقل جميع قدراته، وإنما قيد سلطته، وحدّ حدوده، في ما وراء الطبيعة من الوحي والعقائد الإيمانية، وأطلق له العنان في الطبيعة، كما أنه لم يشك في الحواس، ولم يفقدها دورها الأساسي في المعرفة، وكل ذلك من أجل مشروعه الجديد، وهو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، الذي يعتمد على التجربة، ودقة الملاحظة. يقول «فيحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات... والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم» (ابن خلدون، ٣٤: ٢٠٠٥). البحث في التاريخ لا بد له من معرفة «قواعد السياسة»، لأن السياسة هي الممارسة الفعلية للسلطة، والدولة هي المحور الذي يهيكل الحياة الاجتماعية، ودراسة التاريخ هي دراسة الدولة التي يلتقي فيها كل الظواهر الاجتماعية من أدنى المستويات إلى أعلاها.

ففي حركة التاريخ استمرارية ومقاطعة، تشابه وتباين بين الأجيال والأمم فعلى المؤرخ أن يعي جيداً هذه الحقائق، إن المعرفة التاريخية تتطلب نقدا صارماً، فالأحداث منها ما هو مقبول وأخرى لا تؤخذ بالحسبان لعدم مطابقتها لطبائع الحوادث والأحوال. «القانون في تمييز الحق من الباطل في التاريخ بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه» (ابن خلدون، ٤٢: ٢٠٠٥). إن معرفة قواعد العمران هو المعيار الصحيح الذي يستطيع به المؤرخ أن يميز بين الصدق والكذب في الأحداث

والوقائع. «اعلم أن حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال» (ابن خلدون، ٤٠ : ٢٠٠٥). إن المجتمع حقيقة حية ومتحركة شأنه في ذلك شأن الكائن الحي الذي يعيش ويتطور ويضمحل وفقاً لمراحل وقوانين محددة يمكن الوقوف عليها وتفسيرها، فأحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة (ابن خلدون، ٣٥ : ٢٠٠٥)، ودراسة هذا التطور والتغير في المجتمع البشري هو موضوع «العمران البشري والاجتماع الإنساني» (ابن خلدون، ٤٢ : ٢٠٠٥). «فعلم العمران»^(١) وحده قادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الإرشاد في مجال العمل السياسي، للوصول إلى هذا الهدف لا بد أن يؤسس علم العمران على نطم العلوم العقلية وخاصة العلوم الرياضية. فعلم الحساب، «معارف متضحة وبراهينها منتظمة؛ فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب» (ابن خلدون، ٤٦٧ : ٢٠٠٥)، وأما علوم الهندسة، «فإنها تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بيّنة الانتظام جليلة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها؛ فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيح» (ابن خلدون، ٤٧١ : ٢٠٠٥). إن علم العمران هو معرفة كلية للأسباب العميقة التي تتحكم في الأحداث والظواهر، فالأحداث الاجتماعية والطبيعية مهما تعددت وتنوعت أثناء دراستها لابد أن تبقى ذات صلة بالكلي الطبيعي الذي يهيكلها والمسمى «عمران العالم».

يصف ابن خلدون عملية ارتقاء الفكر من المحسوسات حتى إدراك الكليات المجردة كما يلي: «يتميز الإنسان عنها -الحيوانات- بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات. وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص

(١) إن معظم الدراسات حول فكر ابن خلدون لم تساهم في كشف حقيقة وعبقريته هذا الرجل لأن غالباً ما يؤول «علم العمران» الذي أسسه «بعلم الاجتماع» الذي يعادله في الفكر الغربي Sociology. إن أقرب مصطلح في الفكر الغربي لمصطلح «علم العمران» هو ما سماه المهندس المعماري الإسباني Ilde Fonco La Teoria general de la urbanization (1867-1876) Cerda في القرن ١٩ ميلادي في كتابه: La Teoria general de la urbanization (1867)، وكان ذلك بداية تأسيس علم جديد قائم بذاته، وفي القرن ٢٠ ميلادي تجلّى في الحركة الحديثة في العمارة التي كان على رأسها معماريين أمثال: فلوك لود رايت F.L. Wright، لوكوربوزية Le Corbusier، جروبيوس W. Gropius. فلا يمكن فهم فكر ابن خلدون إلا إذا درس في إطار نظريات العمارة والعمران المتداولة في مدارس الهندسة المعمارية حالياً ويمكنه بذلك إثراء مفهوم «علم العمران» بأبعاد فلسفية جديدة.

المحسوسة وهي الكلي. ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض. فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكل الذي لا يجد كليا آخر معه يوافقه فيكون لأجل ذلك بسيطا» (ابن خلدون، ٤٧٤ : ٢٠٠٥). تتجلى المعرفة عند ابن خلدون بكونها «ساكنة» و«عمودية»، ساكنة لأنها في اتحاد مع الأصل والنموذج الأزلي، وعمودية لأنها تربط الأدنى بالأعلى والمحدث بالقديم، يقول فيها بوضوح: «الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم» (ابن خلدون، ٤٤١ : ٢٠٠٥). إن هذه النظرة الموحدة للكون بنيت على الإلهام والوحي، توحد المادي والروحي في وعي كلي للوجود، يقول: «إن كل ما سواك إذا نظرته وتأملت رأيت بينك وبينه اتحادا في البداية، يشهد لك به اتحادكما في الكون» (ابن خلدون، ٣٩٥ : ٢٠٠٥). إن علم العمران يتجلى في ثلاث حركات للوعي؛ الوعي بالذات في إطار وعي بحركة الدولة التاريخية التي تنظم وتهيكل المجتمع والكل في ارتباط بوعي كلي يربط الإنسان وحركة الدولة بالكون بأكمله في إطار الوعي الكوني. فالمعنى الحقيقي لعلم العمران يجب بحثه في إطار الحركات الثلاثة للوعي بالذات والدولة والكون (الشكل: ١).

إن الحركة الكلية لفلسفة ابن خلدون هي ما يسميها «عمران العالم» وإنه كل ما هو موجود هو عمران العالم، فهو الأصل والنموذج الأزلي والحركة الساكنة للتاريخ، وكل مفهوم أو معرفة لابد أن ينبثق من هذا الفيض الكوني. فكل ما في الطبيعة ما هو إلا صورة لهذا العمران، فهو الحياة الضمنية لكل الظواهر الطبيعية، ويمكننا مقارنة مفهوم «عمران العالم» لابن خلدون بمفهوم «الهلوغرام الكوني» للفيزيائي ديفيد بوم (١٩١٧-١٩٩٢م) إذ يقول: «قد يوجد هناك نظام كيانات غير مستكشفة، كل منها مجهز بنسق ضمني، بعدها قد يكون هناك نسق ضمني مشترك، الذي يصبح أعمق وأعمق، من دون حدود، وفي تحليل نهائي، فهو مجهول. هذه الكلية المجهولة والتي لا وصف لها، نسميها holomouvement. هي الركيزة الأساسية لكل مادة» (Bohm; Peat F, 1990 : 173)، فالكل الضمني ينطبق على المادة الحية والجامدة وله تأثير مباشر ومصدر حركة الوعي بالذات، وحركة الفكر ما هي إلا صورة لهذا النموذج الضمني (Bohm, 1987 : 208)، الذي اعتبره عمران العالم وهو النموذج الأزلي. الشكل الذي يتجسد فيه عمران العالم عبر الزمن هو الشعوب وفي وحدات هي الدول. «أن الدولة والملك للعمران،

بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها» (ابن خلدون، ٣٤٩ : ٢٠٠٥). فالدولة هي إذن وحدة روحية لمجموعة بشرية، والفرد له حياة معنوية وروحية في إطار هذه الوحدة. فعمران العالم الذي هو الفيض الكوني يتجسد في مسرح الأحداث في تاريخ العالم، وهذا الأخير يتجلى عبر الزمان والمكان على شكل وحدات للشعوب هي الدول. يقول العلامة: «واعلم أنها أمور متناسبة، وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجليل، وعظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار. وذلك أن الدولة والمملك صورة الخليفة والعمران، وكلها مادة لها، من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال» (ابن خلدون، ٣٤٣ : ٢٠٠٥). وإنما يدعو إلى المدن الدعة والسكون وهي من علامات الحضارة التي بعد مرحلة البداوة. أما «العِمارَة» التي تعرف في لسان العرب بأنها «الحي العظيم الذي يقوم بنفسه، ينفرد بظعنها وإقامتها ونُجعتها» (ابن منظور، ٨٨٣ : ٢٠٠٠) فهي تزدهر وتتطور إذا ازدهرت حضارة المدن، «وما يستدعي لعوائد الترف وأحواله، فإنما يوجد في المدن المستبحرة في العِمارَة، الآخذة في عوائد الترف والحضارة» (ابن خلدون، ٣٤٩ : ٢٠٠٥). ففي المدن المزدهرة العِمارَة تكثر الفنون والصنائع لذلك يقول ابن خلدون من الحكمة أن: «لا يجاوزن الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه، وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه» (ابن خلدون، ٢٣٠ : ٢٠٠٥). إن عملية الإبداع المادي في الفنون هي عملية مركبة نتيجة لتجلي عدة مستويات تنطلق من مستوى الكون وتنتهي عند ذات الفنان وأوضح ذلك كما يلي:

عمران العالم (الكون) ← الدولة (المجتمع) ← المدينة ← العِمارَة ← الفنون

ما معني الدولة عند ابن خلدون؟ يقول إن علم العمران، «يعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»، ويفسر ظواهر المجتمع البشري الذي تنظمه الدولة في الماضي والحاضر والمستقبل يقول العلامة: «لمر أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول... وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جملة، وأوضحت براهينه وعلله» (ابن خلدون، ١٣ : ٢٠٠٥). فلا وجود لمجتمع بدون سلطة لأن تحقيق مطالبه الأساسية لا يتم إلا بوجود وازع أي حاكم، ومن ثم فالدولة دون العمران لا تتصور والعمران دون الدولة والمملك متعذر، بما في طباع البشر من العدوان. إن دراسة التاريخ هي دراسة الدولة التي تهيكل المجتمع، وهي تخضع في نشأتها وتطورها إلى مجموعة من القوانين والسنن وحتمية تاريخية تستمد أصلها من حركة حتمية كونية. يقول الإمام علي: «صواب الرأي بالدول يقبل بإقبالها ويذهب بذهابها» (إمام

على، د.ت: ج ٤، ٧٩)، فللدولة في حركتها إقبال وإدبار، وبمعنى آخر، مرحلة البناء ومرحلة الهدم^(١) (الشكل: ٢).

أ- مرحلة البناء: يبدأ أول طور من أطوار الدولة مع البداوة (ابن خلدون، ١٦: ٢٠٠٥)، أو بمفهوم أوسع في «العمران البدوي». وظاهرة البداوة يعرفها بأنها الانتقال للمعاش الطبيعي المستند أساساً إلى سد الحاجات الضرورية عن طريق الرعي والفلاحة (ابن خلدون، ١١٤: ٢٠٠٥). إن أهل البدو أقرب إلى الخير نظراً لصفاء فطرتهم (ابن خلدون، ١١٦: ٢٠٠٥)، ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد. والرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية. إذن فالمحرك الأساسي والقوة الحقيقية لبناء الدولة هي «العصبية»، كيف نعرفها؟ إنها قوة طبيعية مصدرها صلة الدم أو الرحم، ثم الولاء والحلف (ابن خلدون، ١٢٢: ٢٠٠٥)، وهي في بادئ الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري وإنما يسلك سلوكاً يعززها ولا يمكنه معاكستها، فهي تبدو كأنها شيء تلقائي. إنها رابطة اجتماعية سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة (الجابري، ١٦٨: ٢٠٠١). إن هذه الروح الجماعية التلقائية تكون في أوج نشاطها في بداية الحركة التاريخية للدولة، أي في مرحلة «الثورة»، وغايتها هي الارتقاء إلى الملك. أهمية العصبية في نظام ابن خلدون تجعله يقدمها على الدعوة الدينية نفسها، فيقول: «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» (ابن خلدون، ١٤٨: ٢٠٠٥).

إن قوة العصبية تتطور بتطور المجتمع، فإذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن هذه العصبية (ابن خلدون، ١٤٣: ٢٠٠٥). فترة العصبية هي فترة الالتحام والتكشف والتفاني والتضحية. ولما كانت طبيعة المجتمع والتاريخ يقتضيان التطور فإن العصبية تنحل شيئاً فشيئاً، وانحلالها إنما هو دليل على فنائها وفناء الدولة نفسها، فللدولة أعمار طبيعية كالأشخاص (ابن خلدون، ١٥٨: ٢٠٠٥). وأثناء عمر الدولة فإنها تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور

(١) إن حركة الدولة التاريخية من بناء وهدم هي ظاهرة تاريخية لكل الأمم والشعوب التي أسست دول عبر التاريخ ولكن تختلف في تجلياتها من مجتمع لآخر، وأكثر ما تتجلى في دول دار الإسلام. انظر إلى مفهوم الدولة عند الفيلسوف هيجل:

Hegel. G.W.F. (192.). Principes de la philosophie du droit, Paris :Gallimard, pp. 270-377.

الآخر، وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار (ابن خلدون، ١٦٤: ٢٠٠٥):
طور الظفر، الاستبداد، الفراغ والدعة، القنوع والمسالمة ثم طور الإسراف والتبذير، وفي هذا
الطور يحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا يمكن دواؤه لأنه من
الأمر الطبيعي (ابن خلدون، ٢٦٨: ٢٠٠٥).

ب- مرحلة الهدم: فإذا كان ميلاد مجتمع الدولة بقوة العصبية في العمران البدوي فإن
غايته وهدفه المنشود والمحتوم هو الوصول إلى «العمران الحضري» الذي تجسده «الحضارة»
(ابن خلدون، ١٦٠: ٢٠٠٥)، والتي يعرفها بأنها التفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في
المطابخ والملابس والمباني والفرش والآنية والفنون والعلوم. إنها حالة استقرار الملك المناقضة
للبداءة. يعيب على مرحلة الحضارة بأنها تفسد أهلها في ذاتهم، بل «الأخلاق الحاصلة من
الحضارة والترف هي عين الفساد» (ابن خلدون، ٣٤٦: ٢٠٠٥) فساد الإنسان في ذاته وأخلاقه
ودينه، وينتج عن ذلك فساد المجتمع وانحلال مؤسسات الدولة، فتحصل فيها طبيعة الهرم
المؤذن بالزوال، وبذلك يعود المجتمع في رحلته التاريخية إلى نقطة الانطلاق. هذه المرحلة
أسرع من سابقتها لأن: «الهدم أيسر من البناء بكثير؛ لأن الهدم رجوع إلى الأصل الذي هو
العدم، والبناء على خلاف الأصل» (ابن خلدون، ٣٢٠: ٢٠٠٥). إن حركة الدولة عند ابن
خلدون تخضع إلى نظام حتمي ودقيق لا يختلف عن النظام والقوانين التي تحكم أعمار الأفراد
والحيوانات.

فالدولة هي وحدة روحية لمجتمع يطمح للتحرر والبناء في مرحلة تاريخية معينة، تأسس
بفلسفة تحررية أي بقوة العصبية، هذه الأخيرة توحد مؤسسي الدولة في بدايتها، تأخذ جذورها
من «المشيئة الإلهية». والخلق السياسي لأهل العصبية (النخبة) قد حصل لديهم واستحقوا به
أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، لأنه «خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم،
وأن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم» (ابن خلدون، ١٣٤: ٢٠٠٥). فالملك والسلطان لا ينال
بالكسب جملة وإنما هو استعداد من بعض خلقه لتحمل هبة من مشيئة الله تعالى، قال تعالى:
﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ
يَبْدِكَ الْعَظِيمِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وهذا ما أشار إليه محي الدين ابن عربي في
تعريفه للسياسة قائلا: «شرع ينزل على الأسرار من خلف حجاب العقل نزل به رسول
الفكر عن إرادة المشيئة ويسمونها الحكماء السياسة» (ابن عربي، ٣٩: ٢٠٠١). وإذا تأذن الله

بانقراض الملك والدولة من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، فتفقد الفضاءات السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، لذلك فالسياسة العقلية يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً (ابن خلدون، ٢٧٨: ٢٠٠٥)، ويحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية (ابن خلدون، ٥٤٠: ٢٠٠٥).

إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية (ابن خلدون، ١٣٦: ٢٠٠٥). فإذا انقرضت دولة فإنما يتناول الأمر منهم من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرف بها التسليم والانقياد، وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم. هذا يعني أن كل دولة زائلة لأنها تحمل كل المتناقضات في كيانها من قوة وضعف من نمو وفناء. وبما أن المجتمع البشري مستمر في رحلته التاريخية فإن في كل مرة وفي آخر كل «دورة تاريخية» من حياة الدولة تنبعث الشعلة من جديد ويتجدد الأمل في الحياة بفعل عصبية ونخبة جديدة، تطمح هي الأخرى لكتابة التاريخ وبناء حضارة، فحركة التاريخ هي حركة دائرية متجددة. إن مصير الإنسان عند ابن خلدون في محيط مجتمع تحكمه الدولة ليس ساكناً ولا ذو حركة مستقيمة، بل يخضع لحركة مركبة تربطه بحركة الكون بقوانين طبيعية. وما الدولة إلا صورة لهذا التنظيم الإلهي للوجود المتمثل في عمران العالم.

ما علاقة مفهوم الدولة بدورها التاريخية أي البناء والهدم بعمارة المدن؟ بما أن في فلسفة ابن خلدون: «لا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك» (ابن خلدون، ٣١٧: ٢٠٠٥)، فإن حركة الدولة وأحوالها تتجلى في عمارة المدن وفنونها. لأن الأمصار (المدن) إذا اختطت أولاً تكون قليلة المساكن، وقليلة آلات البناء. فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت الآلات بكثرة الأعمال، وكثر الصنائع. فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها قلت الصنائع لأجل ذلك ففقدت الإجداد في البناء والإحكام والمعالجة عليه بالتنميق. ومع الزمن يعود بناء المدينة مثل بناء القرى ويظهر عليها علامات البداءة، ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب (ابن خلدون، ٣٣٣: ٢٠٠٥).

إن غرض بحثنا هذا هو الغوص في فلسفة «علم العمران» لاستكمال مسأله بعد أن أعلن ابن خلدون ولادته، وخطط منهجيته، فقد دعا إلى من يأتي بعد لاستكمال البحث في موضوعاته

وقضاياه قائلا: «ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يُغوص من مسائله على أكثر ما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضوع العلم، وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه؛ والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل» (ابن خلدون، ٦١٤: ٢٠٠٥)، والله يؤتي الحكمة من يشاء.

٢- الوعي الذاتي والإبداع الفني

يقول ابن خلدون، إن الله تعالى ميز الإنسان عن الحيوان بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو «العقل التمييزي» أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو «العقل التجريبي»، أو يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا، على ما هي عليه، وهو «العقل النظري»، وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه (ابن خلدون، ٤٤٢: ٢٠٠٥). وإن من النفوس البشرية صنف يتوجه بتلك الحركة الفكرية نحو «العقل الروحاني»^(١) والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدنية والمعارف الربانية (ابن خلدون، ٩٥: ٢٠٠٥). إن مدارك العلماء الأولياء تنسلخ من الجسمانية لترتقي إلى معرفة العقل الروحاني، في هذا الأخير الدماغ والجهاز العصبي يستجيب مباشرة لأمر من «الفيض الكوني» (Bohm، ١٩٨٧: ٢٠٨) هذا يعني أن ما يطلق عليه بالروح والمادة هي مجردات مصنوعة من هذا الفيض الكوني والتي ينبغي النظر إليها على حد سواء كأنهما أمرين مختلفين ومستقلين نسبيا داخل الحركة الكلية نفسها. ومن هنا نتطرق إلى الأساس المعرفي لنظرية «الفيض الكوني» كما وردت في فلسفة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠م).

يقول ابن عربي في كتابه «إنشاء الدوائر»، أن الأشياء على ثلاث مراتب لا رابع لها. هذه الأشياء الثلاثة منها ما يتصف بالوجود لذاته فهو موجود بذاته في عينه لا يصح أن يكون وجوده

(١) «إن العقل الروحاني» عند ابن خلدون ليس فكرا صوفيا محضا، وإنما هو إلهام من الله لعباده الأولياء من وراء طور العقل التجريبي والرياضي، لذلك يقول في علوم الهندسة: «اعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، استقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بينة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أفئستها لترتيبها وانتظامها؛ فبيد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيح» المقدمة، ص ٤٧١.

عن عدم بل هو مطلق الوجود لا عن شيء، فكان يتقدم عليه ذلك الشيء بل هو الموجد لجميع الأشياء وخالقها ومقدرها ومفصلها ومديرها. وهو «الوجود المطلق» الذي لا يتقيد سبحانه وهو الله الحي القيوم. ومنها موجود بالله تعالى وهو «الوجود المقيد» المعبر عنه بالعالم، العرش والكرسي والسموات العلى وما فيها. فإنه لم يكن موجودا في عينه ثم كان من غير أن يكون بينه وبين موجد زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه. والشيء الثالث ليس العالم يتأخر عنه أو يحاذيه بالمكان إذ المكان من العالم وهذا أصل العالم. وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم، هو «حقيقة حقائق» العالم الكلية المعقولة في الذهن الذي يظهر في القديم قديما وفي الحادث محدثا. وهو يتعدد بتعدد الموجودات ولا ينقسم بانقسام الموجودات. فسمه يقول ابن عربي إن شئت حقيقة الحقائق أو الهولي أو المادة الأولى أو جنس الأجناس (ابن عربي، ٢١: ١٩٩٦).

أما عملية الخلق، ليس إيجاد لشيء لا وجود له، فهذا مستحيل عقلا وعملا، ولا هو فعل قام به الحق في زمن مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه؛ بل هو حركة أزلية دائمة، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور التي لا تنتاهي عدا من غير أن تزيد فيه أو تنقص منه شيء في جوهره وذاته. فالخالق هو جوهر أزلي أبدي يظهر في كل آن في صور مالا يحصى من الموجودات، وهذا ما يسميه ابن عربي «تجديد الخلق بالأنفاس» (ابن عربي، ١٥٥: ١٩٨٠)، يقول: «ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس» (ابن عربي، ٤٩: ١٩٨٠)، فمن شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد من الأمر المخلوق فتفيض عليه روح من الله عبر عنها بالنفخ؛ ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق وتهيؤ لقبول الفيض الوجودي ما وجد. فكل محل تم فيه الاستعداد للوجود على نحو ما، قبل روحا إلهيا فوجد في العالم الخارجي على هذا النحو. فليس في الوجود إلا حقيقة واحدة، إذا نظرنا إليها من جهة سمينها حقا وفعلا وخالقا، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سمينها خلقا وقابلا ومخلوقا. وليس على وجه التحقيق خلق بمعنى الإيجاد من العدم، وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهي دائم يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها. القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني وإن كان لها وجود غيبي. وتكلم ابن عربي على نوعين من الفيض الإلهي: الفيض

الأقدس والفيض المقدس، والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لا في الواقع؛ إذ «الفيض الأقدس» هو تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة، وهي مجرد قوابل للوجود، وهذه الحقائق المعقولة، أو الصور المعقولة للممكنات هي التي يطلق عليها «الأعيان الثابتة» للموجودات. وأما «الفيض المقدس» وهو الذي يوصف عادة باسم «التجلي الوجودي»، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي في ثبوتها الأزلي. وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته. وكل عين من الأعيان الثابتة تحمل في نفسها مستقبل تاريخها وما قدر لها أن تكون عندما تتحقق بالفعل وتأخذ مكانها بين الموجودات الخارجية، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، «الخلق» وهو تجلي الذات الأحدية في صور جميع الممكنات في أعيانها الثابتة، ثم «الأمر» بظهور هذه الأعيان الثابتة في العالم المحسوس (الشكل: ٣)، و«لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية» (ابن عربي، ٥٥: ١٩٨٠).

إن الأعيان الثابتة التي لها العدم ما شمت رائحة من الوجود؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات و«العين واحدة من المجموع في المجموع. فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية. وليس إلا العين الذي هو الذات» (ابن عربي، ٧٦: ١٩٨٠). فظهور الذات في صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صرفة ليس لها وجود عيني خارجي. فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود، وجب أن تكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجية. «فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة؛ لا، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة». (ابن عربي، ٧٨: ١٩٨٠).

إن الأمور الكلية وإن «لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن؛ فهي باطنة-لا تزال- عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني؛ بل هو عينها لا غيرها... فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها» (ابن عربي، ٥١: ١٩٨٠). فالعالم ليس إلا تجليه تعالى في صور أعيانها الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها. والموجودات صفات للحق وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها ولما كانت الموجودات لا تنهاى عددا، كانت

الأسماء الإلهية التي تتجلى في هذه الموجودات لا تنتهي عدداً أيضاً، «وأسماء الله لا تنتهي... وعلى الحقيقة فما ثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي يكتنحها بالأسماء الإلهية.» (ابن عربي، ٦٥: ١٩٨٠) الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكررة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه، قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٤]. وقال الإمام علي في حقه تعالى: «الأول والآخر: تجلى لعباده من غير أن رأوه، وأراهم نفسه من غير أن تجلى لهم، ومعرفة ذلك تحتاج إلى فهم ثاقب وعقل وافر.»

إن «الموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن «كن»، وكن كلمة الله» (ابن عربي، ١٤٢: ١٩٨٠)، قال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]. يعتبر ابن عربي كل شيء في الوجود كلمة من كلمات الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية. وقد سميت الموجودات «كلمات» من حيث إنها مخلوقة بكلمة التكوين «كن». فكلمة «كن» رمز للعقل الإلهي الذي هو واسطة في الخلق بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التي هي أعيان العالم. فكلمة «كن» ليست قولية بل وجودية، فإذا فهمنا كلمة «كن» على حرفيتها فلا يمكن نسبتها إلى الحق مطلقاً لأن الحق يتعالى عن التلطف والنطق بالكلمات. ولذلك يجب نسبتها إلى من ينزل الحق إلى صورته وتكون له القدرة على الخلق. نسبة كلمة التكوين من حيث هي كلمة إلى الحق ضرباً من المجاز، وهي لا تنسب على الحقيقة إلا إلى واحد من المخلوقات لأنها من عالم الخلق. يصف ابن عربي الكون بأنه شجرة يقول: «فإني نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كله شجرة، وأصل ثوبها من حبة «كن»» (ابن عربي، ١٩٨٥: ٤٢) ويقول الإمام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في شأن الخلق الإلهي: «لكل مقبل إدبار وما أدبر كأن لم يكن» (إمام علي، د، ت، ج ٤: ٤٠)، وأبين أمر الخلق كما تجلى لنا في الشكل التالي (الشكل: ٤) (١).

(١) يقول ابن عربي في شأن أمر الخلق الإلهي ما يلي: «أن الشأن في نفسه كالنقطة من المحيط وما بينهما، فالنقطة الحق والفراغ الخارج عن المحيط العدم أو قل الظلمة وما بين النقطة والفراغ الخارج عن المحيط الممكن كما رسمناه» انظر الشكل، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، ١٩٨٠م، ج ٣، ص ٢٧٥. إن مبدأ أمر الخلق عند ابن عربي هو المركز الهندسي للدائرة أي النقطة المتساوية الأبعاد من المحيط ومنه يتجلى =

أما ما يخص عملية الخلق في نفس الإنسان يقول الشيخ الأكبر: «بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة» (ابن عربي، ٨٨: ١٩٨٠). من وظيفة القوة المتخيلة الخلق والابتكار؛ فهي تخلق من الأشياء ما لا وجود له إلا فيها، وهذا أمر عام يدركه كل إنسان من نفسه. ولكن ابن عربي يتكلم عن قوة أخرى لا وجود لها إلا في «العارف» يسميها «الهمة» تستطيع أن تخلق أمورا وجودية خارجة عن محلها، أي أن العارف يستطيع أن يخلق أشياء في العالم الخارجي، بمعنى أن الله يخلق على يده ذلك الأثر المطلوب. فالفعل فعل الحق، ولكن بوساطة العارف الذي فني عن صفاته البشرية وبقي بصفاته الإلهية وتحقق بها، وليس للعارف سوى الوساطة في إظهار قوة الخلق عند الله. والهمة توجه التام بقوة الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها إلى خلق ما يراد خلقه أو تغيير ما يراد تغييره ولا يتسنى ذلك إلا للعارف. قال رسول الله (ص): «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها...»، فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته. وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه (ابن عربي، ٨١: ١٩٨٠). ولا يفهم من هذا بأي معنى كان حلولا ولا إتحادا إنه مقال «الإحسان» الذي قال فيه (ص): «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك».

إن أساس حركة الخلق في العارف هي «الهمة»، هي حركة تنبع من مركز الوجود، عمل روحي يسمو بموجبه مستوى الفكر المنطقي لينتج توسع وتعمق في «معنى الوجود»، في الوقت نفسه هو تمثيل وتحيين القوى الإلهية. إن حركة التأمل هي حركة دائرية، تنطلق من فكرة أساسية لتطور تطبيقاتها المختلفة للعودة في النهاية إلى الحقيقة الأصلية، والتي تكتسب وعيا جديدا وثرانيا، الدائرة هي ملخص لتعبير الفضاء، هي صورة العالم (Burckhardt, 1969: 148) (الشكل: ٥). يقول ابن خلدون في حركة الفكر: «أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبدعاته وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ. تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا بأن

= كل ما هو ممكن، أما عندنا فمبدأ الخلق كما تجلي لنا هو ما أسميه المركز الكوني للدائرة الذي هو على المحيط كما مبين في (الشكل: ٤)، ومنه يتجلى كل ما هو ممكن.

يتوجه إلى المطلوب. وقد يصور طرفيه يروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر» (ابن خلدون، ٥٣٣: ٢٠٠٥). ونحن نرى أن هناك استمرارية وانقطاع في «آلية التفكير» في عقل الإنسان، استمرارية لأن عمليات التفكير هي دائما في انتظام. إن عملية التفكير الذي نسميها ح. أدت بنا من المفهوم الأصلي. إلى المفهوم م١. والعملية التي نسميها ح١ تقودنا من المفهوم م١ إلى المفهوم م٢. ثم يجب أن يكون هناك بالضرورة وبسبب آلية الحفظ لعملية التفكير لدينا، عملية أخرى للفكر ح٢ والتي سوف تعيدنا من م٢ إلى م٠. بإنجاز دورة كاملة لعملية التفكير، إذا عمليات التفكير في العقل تشكل مجموعة، وحدة واحدة. (Charon, 1966: 89) وانقطاع في الأصل، لأن أصل المفاهيم الروحية التي تتجلى في النفس وراء طور المعرفة فيتوجه الفكر بحركة من لمح البصر لإبداع شيء جديد وفق ترتيب جديد. أما ما يخص مبادئ التصورات في النفس يقول ابن خلدون أنه: «لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يليقها الله في الفكر» (ابن خلدون، ٤٣٠: ٢٠٠٥).

يقول ابن عربي: «اعلم إن العالم لما كان أكري الشكل لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته... ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها وحينئذ تكون دائرة... وكل أمر وكل موجود فهو دائرة يعود إلى ما كان منه بدؤه» (ابن عربي، الفتوحات، ج١، ٢٥٥: ١٩٨٠). إن التصور الدائري للعالم إلى جانب قدرته على تجسيد التصور الروحي للوجود، أعني بوصف الوجود بنظرة روحية، يضمن التقاء البداية-بداية الوجود- بالنهاية؛ الأمر الذي يسقط مفهوم «الزمن الخطي» لصالح مفهوم «الزمن الكوني الدائري». في هذا الزمن الكوني الباطن الذي يعد الزمن الخطي الظاهر تعبيرا سطحيا عنه، توجد الموجودات كلها، وفيه تتحرك حركتها الدائرية التي تربط البداية بالنهاية.

يطلق ابن عربي كلمة «العمران» على عالم الغيب والشهادة إذ يقول: «ثم توجه الحق سبحانه وتعالى على هذه السموات والأرض وما بينهما بخلق الأرواح في صورها، المعبر عنه بالنفخ فقبلت الأرواح على قدر استعدادها، فظهرت أعيان العوالم... وحييت الأفلاك والأركان، فدارت واتصل العمران وشهدت وأحبت البقاء والكمال فتحركت في دورانها حركة الشوق إلى ذلك» (ابن عربي، ٧٩: ١٩١٩)، وإليك شكل «عمران العالم» كما تجلّى لنا في رحلتنا الروحية، إنه الانسجام الأزلي والحركة الساكنة للتاريخ، شكل الوجود والخلقة و«كأنني أنظر

إلى عرش ربي بارزا» (الشكل: ٦). وهذا العلم لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا «الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه» (ابن عربي، ٤٩، ١٩٨٠)، وهو «العلم الذي فوق طور العقل» (ابن عربي، الفتوحات، ج ١، ٣١: ١٩٨٠).^(١)

إن تصور انفصال التام للمادة والروح، كما هي موجودة في كل من النظرية والممارسة في عالمنا المعاصر، هو نتيجة لعملية عقلية معينة، والتي كان ديكارت أول من أعطى التعبير الفلسفي لها. حسب الفيلسوف روني ديكارت René Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠م) الروح والمادة هما حقيقتين متباينتين جذريا، وفقا للخطة الإلهية تجتمع في نقطة واحدة هي الدماغ البشري، إن تصوري للخالق يقول هو: «خالق ملك أبدي، لانهائي، غير قابل للتغيير، عليم بكل شيء، قادر، وخالق شامل لكل شيء متواجد خارج عنه» (Descartes, 1979: 105)، وبالتالي، فإن العالم المادي حرم تلقائيا من أي محتوى روحي. إن الاعتقاد في النظام المعرفي الغربي الذي أنشأ في عصر النهضة الأوروبية وكأنه اعتقاد «مطلق»، فقد خلق فراغا رهيبا بالغائه كرامة الإنسان الكونية، فقد اثبت عجزه عن بلورة رؤية روحية جديدة (Bohm ; Peat F, 1990): 20.

إن المنهج العلمي الأكاديمي الحالي يقيد شدة دراسة «الواقع» في مستوى واحد، في حين أن الإلهام يوقظ صدى، من الجسد إلى الروح على كل مستويات الوعي. إن الرؤية التوحيدية هي فقط تستطيع تقديم تفسيراً أن الأشياء ليست «مادية» بحتة أو «روحية» محضة، بل هي نوعية وكمية في نفس الوقت، لأن هذه الرؤية لا تبتغي التقسيم أو التجزئة. يرى مؤرخ الفن فليب سار أن: «الشرق يستخدم الصورة للتفكير، ولكن هذا الفكر ليس مبنيا على النظر الفكري... ففكر يعتقد أن الصورة الميتافيزيقية هي تحيين لحقيقة خفية يمكن ملاحظتها في التجربة الصوفية، دعوة إلى رحلة إلى ما وراء المظهر إلى الواقع الحقيقي» (Sers, 1995b): 152. يقول فاسيلي كاندينسكي Wassily Kandinsky (١٨٦٦-١٩٤٤م)، وهو من رواد الفن

(١) يقول ابن خلدون: «أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية» المقدمة، ص ٤٨١. انطلاقا من رؤية التوحيد على الأساس العقلي والكوفي نحن في حاجة لتأسيس في زماننا هذا فلسفة جديدة لتأويل الكتابين «القرآن» و«الطبيعة».

التجريدي في القرن العشرين: «إذا كانت ظواهر الأحداث المنفصلة مختلفة مثل النباتات، لدرجة أن العلاقة العميقة بينها تبقى خفية، وعلى الرغم من أن هذه الظواهر تبدو للوهلة الأولى فوضوية، فإن «ضرورة داخلية» تؤدي بهم إلى جذر مشترك» (Kandinsky, 1991: 55). إن حركة ارتقاء الوعي من الذات إلى الكونية، «تمكنا من بلوغ أساس الرؤية، التي هي نسق العالم... حينها ينظر إلى العالم على أنه موضوع وليس كشيء ونتيجة لذلك فإن عملية الدمج تصبح ممكنة» (Sers, 1995b: 179).

وفقا لرؤية العالم في القرون الوسطى، الأشياء كان ينظر إليها بالشكل المحسوس والروحاني في نفس الوقت، المادة ليست حقيقة منفصلة عن الروح، ولكن صورة ضرورية له، يقول ابن خلدون في هذه المعرفة الكونية بأنها: «عقل صرف يتحد فيها العقل والعقل والمعقول» (ابن خلدون، ١٤٤٠: ٢٠٠٥). إن في حالة اتحاد العقل البشري مع العقل الكوني، فإنه ينتقل من نظرة تعددية للأشياء ليرتفع إلى المعرفة التوحيدية الغير المجزأة، المعرفة الطبيعية التي يكتسبها الإنسان في هذه الحالة لا تقتصر فقط على رؤية الظواهر الحسية، في حين أن هذه الظواهر هي على ما هي عليه، ولكن في الوقت نفسه، فقد أصبح العالم شفافا له لأن مظاهره تجلي «للأعيان الثابتة» الأبدية، تلك هي الرؤية العقلانية التوحيدية للطبيعة.

٣: المعرفة الكونية والإبداع الفني

إن معظم العلماء يعتقدون أن العلم يتقدم بشكل تراكمي، العلم وصل إلى حالته الراهنة بعملية تراكم للمعرفة بطيئة ومستمرة، وفي المستقبل سيتقدم أكثر، لكن الفيزيائي وفيلسوف العلم توماس كون Thomas Kuhn (١٩٢٢-١٩٩٦م) في كتابه الشهير «تركيب الثورات العلمية»، يقر أن «التراكم» يلعب دور رائد وأساسي في عملية تقدم العلم، ولكن التغييرات الأساسية والكبرى تحصل بفعل «الثورات العلمية». فكيف يمكننا تفسير ظاهرة العلم وتقدمه التاريخي؟

استخلص «كون» من دراسته لتاريخ العلم أن العلماء في كل عصر يمارسون نشاطهم البحثي في إطار «النموذج المعرفي» باراديغم paradigm يعرفه بأنه: «تقدم موديلات تنشأ عنها تقاليد خاصة مترابطة في البحث العلمي تتضمن القانون والنظرية والتطبيق واستخدام الأدوات» (كون، ٥٤: ٢٠٠٠)، إنه مستقر راسخ في الأذهان والمؤسسات والعادات والكتب

والمناهج والأدوات، هذا النموذج يمنحهم الإطار الإدراكي المفهومي عن معنى الكون والطبيعة والمجتمع والإنسان والتاريخ، وفي أثناء ذلك يشغل العلماء بحل الألغاز العلمية، في ممارساتهم «العلم السوي»، ولكن تأتي لحظة «الكشف العلمي» أين يتكشف فيها لبعض «العلماء المبدعين الفنانين» (كون، ١٤١ : ٢٠٠٠)، أن الباراديغم السائد لم يعد قادراً على مواجهة المشكلات الجديدة، وهنا يبدأ الشذوذ لتعبير عن وجود أزمة في الباراديغم، هذه الأزمة هي مخاض «الثورة العلمية» الجديدة التي يتم فيها التحول من الباراديغم القديم إلى باراديغم جديد قد يكون ببساطة ذات مستوى أعلى من المعروف من قبل ويكون هذا في مرحلة «العلم الشاذ».

وغالباً ما تكون مسألة انبثاق الثورات العلمية وظهورها مسألة غير مفهومة، إنها حدث فجائي وغير محدد المعالم. يقول كون: «ولا يتم ذلك عن طريق المناقشات والمشاورات والتفسيرات ولكن عن طريق الحدث المفاجئ نسبياً وهو حدث غير مركب يحدث كلمح البصر» (كون، ١٨١ : ٢٠٠٠). لتتضح للعين رؤية جديدة تسمح لأول مرة بظهور الحلول ووضوحها لكل من العضلات التي كانت موجودة من قبل بلا حلول. ومن الصعب أن نرى كيف يمكن أن تنشأ نظريات جديدة بدون «تغيرات هامة في المعتقدات حول الطبيعة» (كون، ١٦٤ : ٢٠٠٠)، فالعلماء بعد الثورة العلمية يشاهدون شيئاً جديداً مغايراً حين ينظرون من خلال أجهزتهم التقليدية إلى الأماكن التي اعتادوا النظر إليها وذلك بفضل التحولات التي طرأت على الباراديغم، وبالفعل إن التحول يحدث في الرؤية وليس بموضوعات الرؤية، فالعلماء لا يكتشفون إلا موجوداً ولا يخترعون إلا ممكناً، فالتحول في الرؤية الكلية للواقع يفترض تحولاً في شبكة الالتزامات والعادات والمعتقدات والمفاهيم التي يرى العلماء العالم من خلالها، «عندما حدث تغير وتحول في النماذج، فإن الكون بأكمله قد تغير وتبدل بتغيرها... وبدا الأمر وكأن المجتمع الأرضي قد تحول فجأة ليصبح كوكباً آخر لم يعرفه العلماء من قبل» (كون، ١٨١ : ٢٠٠٠). لقد كانت كل الاكتشافات أسباباً أو إسهامات لتغير النماذج، وفضلاً عن ذلك فإن التغيرات التي طرأت على هذه الاكتشافات كانت جميعها «هدامة بالإضافة إلى كونها بناءة» (كون، ١٢٣ : ٢٠٠٠). في النهاية قد تنتهي الأزمة بظهور بديل جديد لنموذج ما بظهور معركة حول قبول النموذج و«عندما تدخل النماذج في نقاش حول اختيار النموذج الجديد فإن دورها يكون بالضرورة دائرياً» (كون، ١٥٩ : ٢٠٠٠). يماثل كون بين معنى الثورات العلمية والثورات السياسية (كون، ١٥٧ : ٢٠٠٠)، إذ يرى أن الثورات السياسية تبدأ

عن طريق إحساس مطرد بأن المؤسسات القائمة قد أخفقت في مواجهة المشاكل التي تعززها الحياة الاجتماعية، ففي كل من التطور العلمي يكون الإحساس بسوء الدور الذي قد يؤدي إلى أزمة شرطاً أساسياً للثورة، هكذا تشترك الثورات سواء السياسية منها أو العلمية بمراحل تكوينية واحدة، وألخص فكر توماس كون في الشكل التالي (الشكل: ٧). وانطلاقاً من نظرية توماس كون التي أثرت وبقوة في مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة والتي فتحت آفاق منهجية جديدة لتفسير ظاهرة المعرفة العلمية في بنيتها الداخلية وتحولاتها الثورية أطرح إشكالية المعرفة الكونية المعاصرة.

إن المعرفة الكلية للوجود ما هي إلا صورة يبلورها الإنسان في ذاته باعتقاده مطابقتها للعالم الخارجي. فقد عرفت البشرية عدة تصورات للكون عبر التاريخ، وكلها بنيت على أساس ميتافيزيقي أكثر منها فيزيائي. ففي كل مرحلة من التاريخ حاول الإنسان الإجابة عن هذه الأسئلة العميقة التي يطرحها الكون بمحاولة الموافقة بين ما يشعر به وما يلاحظه وربما مجموعة الأجوبة التي بلورت في مرحلة تاريخية معينة هي ما يسمى بعلم «الهيئة» *cosimology* لهذه المرحلة. فعلم الهيئة لمرحلة تاريخية معينة يمثل صورة الفكر البشري التي يبلورها الإنسان للوجود في الزمان والمكان. فمنذ خمسة وعشرون قرن بلور الإنسان عدة نماذج للكون وكلها حاولت مقارنة ما بين النتائج المنطقية للعقل وملاحظات العالم الخارجي. من بين الثورات الكبرى التي عرفها التاريخ الثورة الكوبرنيكية التي غيرت النظرة الكلية للإنسان إلى الكون والحياة والمجتمع وإلى ذاته. فمنذ نيكولا كوبرنيكس *Nicolas Copernic* (١٤٧٣-١٥٤٣م) الكل يعلم أن الأرض تدور حول الشمس في مدة سنة وتدور حول نفسها في أربعة وعشرون ساعة، فما هو الأساس العلمي لهذه الفرضية؟

يقول الرياضي هنري بوانكاريه (١٨٥٤-١٩١٢م): «إن الفضاء المطلق، أي المعلم الذي ينبغي وضع الأرض فيه لمعرفة ما إذا كانت تدور فعلاً، ليس له أي وجود موضوعي، لذلك، العبارة [الأرض تدور]، لا معنى لها، لأنه ليس هناك أية تجربة يمكننا التحقق بها من ذلك، ومثل هذه التجربة لا يمكن أن تتحقق أو أن يحلم بها» (Poincaré, 1970: 185). بما أن ليس هناك فضاء مطلقاً فإن العبارتين «الأرض تدور» و«الأرض لا تدور» من الناحية الحركية ليست إحداها أحق من الأخرى، إثبات واحدة ونفي الأخرى سيكون بمثابة الاعتراف بوجود الفضاء المطلق. يقول الرياضي جاك قبيار *Jacques Gapaillard*: «يمكننا صياغة الكثير

من الاتهامات ضد معارضي كوبرنيكس، ولكن عندما نريد حملهم على التخلي عن مركزية الأرض في الكون المعتمدة منذ ألفي سنة وشديدة الاتصال بالفلسفة واللاهوت، لا يمكننا إلقاء اللوم عليهم بمطالبتهم بالأدلة عن النظرية الجديدة. لكن المشكلة هي أنه في مواجهة المعارضين الذين يقدمون اعتراضاتهم العلمية الجادة، مؤيدي نظام كوبرنيكس ليس لهم أي سند لواقعية نظامهم وبالمخصوص حركة الأرض... وأن كوبرنيكس وغاليلي لم يقدموا أي برهان بالمفهوم الحقيقي لحركة الأرض» (Gapaillard, 1993: 32-33). يقول الفيزيائي جون إميل شارون Jean Émile Charon: «إن كل حقيقة علمية تتطلب برهان، وبرهان حركية الأرض حول الشمس لم يكن متوفر عند كوبرنيكس، كيبلر وغاليلي» (Charon, 1980:104)، إذن فهذه الفرضية ليست ظاهرة علمية واضحة وبينه لأنها لم تؤسس على برهان علمي مقنع. فالمعرفة العلمية تتطلب برهانا نظريا وتجريبيا في آن واحد. الملاحظ أن النظامين الجيومركزي geocentrism أي الأرض مركز الكون، والهيليو مركزي heliocentrism أي الشمس مركز الكون، هما من الناحية الحركية متكافئين وأنها نفس الصورة الدائرية للكون أخذت من نقطتين مختلفتين (Charon, 1980: 112). «ليس من الواضح أي النظامين أبسط: من جهة النظر الرصدي لا فرق بينهما إذ لا يمكن اختيار أحدهما على الآخر اعتمادا على المشاهدة. وأحسن دليل على ذلك أن الفلكيين يفضلون إلى يومنا هذا استعمال النظام الجيومركزي كمرجع لإرصادهم بدلا من النظام الهيليو مركزي، وذلك لسهولة عمله لا غير» (ميموني، قسوم، 1998: 100). وعلينا أن نعترف كذلك، أن النظام الجيومركزي هو النموذج المستعمل في العلوم التطبيقية (الصواريخ، القذائف، الأقمار الاصطناعية، الجيروسكوب وعلم المحيطات... إلخ).

ويعترف عالم الفلك جيراردس باو Gerardus Bouw وهو من المعارضين حاليا للنظام الهيليو مركزي بأن: «الفيزياء والمعادلات التي تستخدمها وكالة ناسا لإطلاق أقمارها الصناعية مطابقة للمعادلات المشتقة من النظام الجيومركزي. ولذلك، إذا كان البرنامج الفضائي دليل على شيء، فإنه يثبت النظام الجيومركزي وينفي الهيليو مركزي» (Bouw, 1990: 28).

وبالمعنى الدقيق للكلمة لا وجود لعلم الكونيات «الكوسمولوجيا» الحديثة، بالفعل، العلم الحديث للطبيعة يقتصر فقط على الميدان المادي الذي يقوم بعزله عن الكون بأسره، معتبرا الأشياء في ظواهرها المكانية والزمنية. يقول الفيزيائي هيزنبرج Werner Heisenberg: «إن موقف الإنسان تجاه الطبيعة تغير من نظرة تأملية إلى نظرة عملية براغماتية: لم نكن نهتم كثيرا

بالطبيعة كما هي، بل ما يمكننا الحصول عليه منها. لذلك تحولت العلوم التجريبية إلى تقنية وأصبح كل تقدم معرفي مرتبط بالاستخدام العملي الذي يمكن استخلاصه» (Heisenberg, 1971: 263). إن كل نظرية علمية ما هي إلا محاولة لبلورة خريطة للكون، وشأن كل الخرائط هي اختزال محدد للواقع ليست بدقيقة، الرياضيات تقدم جانباً من جوانب الخريطة ككل، ولكن طرق أخرى من التفكير ضرورية (Bohm; Peat, F, 1990: 14). يرى الجغرافي أقيستان برك Augustin Berque: «إن «معنى» العالم للإنسان هو قبل كل شيء ما تكشفه حواسه، وهو الحقيقة الأولية لمشاهد الطبيعة، حيث تشرق الشمس وتدور من أفق لآخر من الأرض أو البحر، وليس التصور «الفيزيائي» حيث الأرض تدور حول الشمس. الحقيقة الفيزيائية في «عالم غاليلي»، لا يمكن للإنسان معرفتها إلا بعد وقت، بحركة تجريدية تلغي حواسه» (Berque, 1993: 239).

إن كل نموذج للكون لا يمكن أن يكون ذا مصداقية إلا إذا قدم تفسيراً طبيعياً للظواهر الكونية والطبيعية. الانسجام الضمني للكون *universel harmony* هو الحقيقة الموضوعية الوحيدة التي يمكن للفكر البشري الوصول إليه، هذا الانسجام الذي يعتقد الإنسان اكتشافه في الطبيعة لا شك أنه ليس واقعا مستقلا تماما عن عقله الذي يتصوره، يراه أو يشعر به. ولا يمكن تصوره إلا في وحدة بين العقل والعقل والمعقول، يقول ابن خلدون: «الروح العاقل مدرك ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك» (ابن خلدون، ٤٦٠). كما يمثل هذا الانسجام الكوني مصدر كل جمال (Poincaré, 1970: 23-24)، والمعرفة العلمية لا يكون لها معنى إلا إذا انبثقت من هذه الوحدة الضمنية للكون. المنهج العلمي يتطلب النظر والتجربة (Poincaré, 1947: 1)، والعلم ما هو إلا معرفة الشيء على ما هو عليه، والبحث العلمي الأصيل هو تسليط الضوء على ما يجري في الطبيعة حقا. فبعد ثلاثة قرون تقريبا من اعتماد النظام غاليليو الفيزيائي (١٦٣٣م)، كتب الفيلسوف إدmond هسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م) في عام ١٩٣٤: «إن الأرض-الأرضية ككل لا تتحرك تحتي... أنا لا أتحرك، سواء أظل هادئا أو أمشي، جسدي هو المركز والأجسام في سكون أو في حركة كلها من حولي، ولدي أرضية بدون حركة». (Husserl, 1989: 18) كتب ابن خلدون في فصل «علم الهيئة» من المقدمة: «إن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس، بوجود حركة الإقبال والإدبار» (ابن خلدون، ٤٧٢: ٢٠٠٥)، فحركة الشمس حول الأرض ليست ظاهرة كما يعتقد في الفكر الغربي وإنما هي حقيقة

مطابقة للواقع وللرؤية البصرية ولا تتعارض مع الوحي والنصوص السماوية. إن الاستقطاب في النظام الجيومركزي على النحو الذي تصوره علم الهيئة في القرون الوسطى يرمز إلى مركزية الإنسان في الكون، إنه مطابق للواقع الذي يطرح نفسه على الفور لبصر الإنسان، ويمتلك كل الانسجام المنطقي لمجموعة من المعارف ليكون علما دقيقا (Burckhardt, 1974 :10).

في البحوث التوحيدية في فيزياء القرن العشرين لم يكن ألبرت اينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥م) وهو خصم عنيد للتأويلات الاحتمالية التي أعطيت للنظرية الكمومية، يعتقد أن هندسة الزمكان «المكان-الزمان» سببها جاذبية الأجرام السماوية، في نظره الجاذبية هي نفسها هندسة أو انحناء الزمكان، فالكون بماضيه وحاضره ومستقبله هو واقع راهن يحقق صورة هندسية، وعلى هذا النحو يصبح المستقبل معينا ومحددا سلفا بكل ما سيأتي به، لأن الهندسة لا تترك مجالا للمصادفة والاحتمال، وعلاقتها حتمية (مجموعة من المفكرين، ٧٨ : ٢٠٠٢). وقد أعرب عن أمله وخاصة في سنواته الأخيرة؛ في دفع «النسبية» إلى أبعد ما يمكن بإلغاء مفاهيم قوى أخرى مثل الكهرباء والمغناطيس لتحل محلها جميعا مع المادة، هندسة الزمكان. كان يأمل «بنظرية الحقل الموحد»، وهي نظرية قادرة على وصف قوى الطبيعة والكون في إطار فيزيائي شامل ومتربط (غرين، ١١ : ٢٠٠٥)، مقتنع بأن الكون هو كل، والكل في نهاية المطاف يعادل الكل (Briggs; Peat, 1984 : 76).

فنحن في حاجة اليوم إلى نظرية جديدة لتفسير ظواهر الكون، «تمزج بين الفيزياء الكوانتية والكوسمولوجيا النسبوية، فتصل إلى تفسير بروز الكون بذاته من العدم. فلو يتم هذا البرنامج الطموح، سيكون أعظم انجاز علمي على الإطلاق، إذ نتمكن من تفسير وجود الكون نفسه» (ميموني، قسوم، ٢٢٨ : ١٩٩٨).

كتب أقستان بارك: «السيرورة التي وُضع نموذجها في القرن السابع عشر، في المركب الكوني: ييكون/غاليليو/ديكارت/نيوتن؛ سيرورة بدأت تحول العالم بعمق منذ تلك اللحظة. السبب الرئيسي لهذه السيرورة كان الكشف التدريجي للبعد الفيزيائي، الحداثي والموضوعي للواقع. في هذا البعد، لا وجود للآلهة ولا المشاعر؛ هو إذا بُعد مجهول لدى الإنسان... منذ تلك اللحظة، بدأ يزول الوهم (بدأت خيبة الأمل) تسود العالم، وهو السياق الذي أدى بنيتشه لمقولته: مات لإله» (Berque, 1993 : 238). إذا أردنا معرفة تطور الصورة التي بلورها الإنسان حول الكون عبر التاريخ نقول بأنها تتلخص في كلمة «النسبية»، (Charon, 1974 : 194).

فكل صورة للكون هي نسبية، أي هي صورة يبلورها الإنسان في مرحلة تاريخية معينة وعندما يتغير التاريخ فإن هذه الصورة تتغير أيضا. «المعرفة الكونية في نهاية القرن العشرين تتجلى قبل كل شيء في طبيعة روحية، وهي للإنسان في الصورة التي يبلورها على ذاته، فالكون ما هو إلا فكرة وكلمة» (Charon, 1974 : 195).

إن الفضاء الحقيقي في الفيزياء الحديثة رياضي، يعرف بالهندسة الإقليدية الذي يستمد منها كل خصائصه، فضاء محايد، مطلق، موجود بشكل مستقل عن كل الأشياء والأحداث التي تجري فيه. لقد فصلت المعرفة الكونية التي انبثقت من النهضة الأوروبية الإنسان عن الكون، والمادة عن الروح وقدمت بالمقابل نماذج رياضية لا تمثل كل الواقع والحقيقة الكونية. المعرفة في القرون الوسطى كانت ساكنة وعمودية، ساكنة لأنها في اتحاد مع الأصل والنموذج الأزلي، وعمودية لأنها تربط الأدنى بالأعلى والمحدث بالقديم. أما المعرفة التي ولدت مع النهضة الأوروبية هي متحركة وأفقية، لا أهمية لرمزية الأشياء فيها لأن ما يهمها هو التسلسل المادي والتاريخي (Poincaré, 1970 : 125). النظرة العلمية الغربية حصرت الواقع في مستوى واحد، ألا وهو الجانب المادي ففصلت بذلك بين المادة والروح. أما نظرة التوحيد للكون التي بنيت على الإلهام والوحي، توحد المادي والروحي في وعي كلي للكون، يسمى الفيزيائي ألبرت اينشتين هذا الوعي الجديد للمعرفة «بالاعتقاد الكوني» يقول: «الاعتقاد الكوني هو المحرك الأساسي لكل بحث علمي... العقل العلمي المسلح بالمنهج لا يوجد خارج الاعتقاد الكوني» (Einstein, 1979 : 21).

إن اكتشاف النظام الهيليومركزي كان بمثابة تصور الكون كما لو فقد الإنسان المشاهدة الكونية، فعوضت ذلك بكون آلي بارد وجاف لا مركز له ولا هدف، لانهائي، وأهم من هذا كله أن الإنسان فقد في هذه المنظومة الجديدة مكانته المركزية، فأنشأ اختلالا في التوازن الفكري للإنسان، «ولا بد من القول أن تدمير الرمزية الطبيعية والمباشرة للأحداث يؤدي إلى عواقب خطيرة للحضارة الذي يحدث فيه، كما هو واضح في الحضارة الغربية» (Schuon, 1947 : 187).

في الفكر الغربي كلما كانت العلوم العقلية أكثر موضوعية، كلما أكتشف الوحدة الكامنة للعقل، ويفعل ذلك بشكل غير مباشر ودون وعي، وإن كان هذا الاتجاه ضد مبادئه، إنه يعلن بطريقته الخاصة ما يحاول نكرانه.. يقول الفيزيائي شارون: «هناك تفاعل مباشر

بين العقل الذي يعبر على ما يرى والمادة المرئية. هذا هو في رأيي التغير العميق في طريقة المعرفة التي تميز نهاية ألفيتنا الثانية: للذهاب دائما أبعد في المعرفة، لن نهدف فقط للتوحيد بين الظواهر المادية البحتة، ولكن أيضا التوحيد بين المادة والروح» (Charon, 1987:21).

هناك طريقتان لمشاهدة العالم أو الطبيعة بالمعنى الواسع، طريقة يقودها الفضول العلمي في الجدل حول المظاهر المتعددة لا متناهية، وكلما تراكمت تجاربها أصبحت في حد ذاتها أوصالها متعددة، وطريقة أخرى تبحث عن المركز الروحي الذي هو في الإنسان والأشياء في حد سواء لمشاهدة الحقائق الثابتة الكامنة في العقل. السؤال المطروح في بداية هذه الألفية الثالثة هو كيف الانتقال من فكر التجزئة إلى فكر الوحدة، إننا اليوم في حاجة إلى مفهوم وممارسة جديدة للعلم ونظرة جديدة للكون والمجتمع. فإنسان بداية الألفية الثالثة في حاجة إلى نظام عقلي جديد لحل كل التساؤلات التي ظهرت في القرن العشرين، و«لتعميق معرفتنا اليوم بالكون يجب المعرفة بطريقة أخرى» (Bohm, 1987: 108)، ولتجاوز الأزمة الوجودية للإنسان المعاصر يجب قبل كل شيء إعادة المعنى للوحدة واعتبار المعرفة كجزء من الفيض الكلي. إن معرفة الإنسان في مرحلة تاريخية معينة تجسد صورته للكون ولذاته وهي تتعدى إلى رؤيته للمجتمع، الإبداع الفني هو إمكانية اكتشاف مفاهيم جديدة للواقع، ووضع نموذج جديد للكون مباين للنماذج السابقة، فبالمنطق نبرهن وبالإلهام نبدع. العبقرى هو الذي يرى ما لا يراه الآخرون، وبنظرة بسيطة يستنبط مفاهيم ومعلومات جديدة في الكون، ويعطي بذلك معنى جديدا للعالم. يقول الفيزيائي ستيفان هوكينغ S. W. Hawking: «فلو اكتشفنا فعلا نظرية كاملة، فإنه ينبغي بمرور الوقت أن تكون قابلة أن يفهمها كل فرد بالمعنى الواسع، وليس فقط مجرد علماء معدودين. وعندها فإننا كلنا، فلاسفة وعلماء وأناس عاديين وحسب، ستمكن من المساهمة في مناقشة السؤال عن السبب في وجودنا نحن والكون. ولو وجدنا الإجابة عن ذلك، فسيكون في ذلك الانتصار النهائي للعقل البشري-لأننا وقتها سنعرف الفكر الخلاق» (هوكينغ، ٢٠٠٦: ١٥١).

٤- أزمة الإبداع في الفن الحديث

إن القيم الجمالية التي فرضت نفسها تدريجيا مع الزمن منذ عصر النهضة الأوروبية قد أصبحت اليوم مرفوضة من طرف الإحساس الجمالي الراهن، حيث أصبحت تُقابل بالإنكار

والإهانة، ويستعاض عنها بالتوحش والغباء والقبح والشذوذ، وبالفقر في التفكير، إنه إحساسٌ مرجعيته العدمية. فقسّم كبير من الناس اليوم مبتور وجدانهم الجمالي من جراء هذا الانحراف، فهم يندمجون في هَوَس جنوني عام، وفي خداع وأوهام واسعة النطاق تُقدّم لهم على أنها دُرَج (موضات) جمالية، في حين أنها لا تعدو أن تكون ظلالاً للسراب وأقنعة للخواء والبؤس الداخليين^(١). اليوم، قضية المحتوى في الفن، الحكمة وتنظيم العالم أبعدت لمظهر مليء بالعار، مطهر النوايا الحسنة التي تسبق الأوهام الضائعة. نحن نهتم أولاً بقيمة المقايضة، بالمظهر الرسمي، والبحوث الفنية تجدها نفسها مقتصرة بشكل كاريكاتيري إلى نوع من الأداء التاريخي الذي نحن على استعداد لمدحه بطابع استفزازي. نحن نمدح من يأتي أولاً في ما يشبه السباق، الذي لا نرى فيه حقاً سوى المذهل، التغيرات السطحية (Sers, 1995a: 11-12). يقول المعماري فرك لويدي رايت: «العالم (المتحضر) ونتيجة منطقية لعصر النهضة. سعى إلى العيش على أساس ماضٍ منحل. العمارة والفنون مرتبطة أتمت طلاقها من الطبيعة، جاعلة من الفن سلعة قابلة للتداول، قبل كل شيء خاضعة للمضاربة على العملات. ليس له إلا قيمة مضاربة فقط» (Wright, 1982: 52). هذا تحول كان واضح منذ عصر النهضة الأوربية وبدايته كان نص ألبرتي Della Pittura (١٤٣٥م)، حيث كشف المؤلف لأول مرة قواعد المنظور الخطي، أين استبدل فيه الشهود الإلهي بعين الإنسان (Lagopoulos, 1995: 358)، وبلغ بذلك نوع من العلاقة التي كانت منذ العصور القديمة إلى العصور الوسطى تأسس تنظيم الفضاء البشري على المقدس (Racine, 1993: ١٤٤)، «لقد أصبح زماننا يجد أكثر صعوبة للولوج إلى المعنى، لأنه يرغب في محو الطريقتين الرئيسيتين: الطبيعة والوحي» (Sers, 1995a: 40). حان الوقت لتخلي من سلطة الفضاء المهيمنة منذ عصر النهضة وبعبارة أخرى، التعلم على التفكير بشكل مختلف عن قيمة والقوة التي نمنحه له (Choay, 1980: 3+2). «النهضة (الأوروبية) تعرض وباختصار، مفارقة لفن موضوعاته هي بالأساس يهودية ومسيحية والتي تمثل فساد لكل المكاسب تقريباً الناتجة عن الفكر اللاهوتي والفلسفي على الصورة في القرون السابقة. في نواح كثيرة، كانت الحداثة عودة إلى إشكالية الصورة ما قبل عصر النهضة» (Sers, 1995b: 193).

(١) إن أزمة «المعنى» في الفن المعاصر للمجتمع الغربي شيء واقع تجسده عدة أبحاث منها:

Béland, J-P. (2003). La crise de l'art contemporain : illusion ou réalité? Canada : Les presses de l'université Laval; Michaud, Y. (2005). La crise de l'art contemporain : utopie, démocratie et comédie, Paris : Presses universitaires de France.

إن إشكالية منع التصوير التشبيهي في الإسلام لم يكن قائما كأمر ديني مرتبط بموقف الرسول من التصوير بصورة شاملة، وإنما هو تعليل لاتجاه الفن الإسلامي ضمن خط جمالي يمتد من تقاليد الفن العربي^(١) القديمة، ويأخذ الإسلام أبعادا جديدة تستند ولاشك على المبادئ الروحية الأكثر وضوحا، وعلى المفاهيم التوحيدية التي نفذت إلى جميع مجالات النشاط الفكري والاجتماعي والفني (بهنسي، ١٩ : ١٩٧٩). يرى عفيف بهنسي أن: «التصوير العربي مهما كان نوعه، ومن أي عصر كان، يبين لنا أن هذا الفن لم يعتمد في تأليفه على أي عنصر من عناصر المنظور الخطي. فلا وجود لخط أفق معين، ولا تحديد لزاوية رؤية، كما لا محل لنقطة هروب، بل أن كل عنصر من عناصر صورة ما يقع على خط أفق خاص. وإذا جاز لنا أن نتحدث عن أشعة إسقاط، فإننا في الفن العربي على العكس نرى نقاط إشعاع تنتشر في أنحاء اللوحة كلها، فكأنما الأشياء ذاتها هي مصدر الرؤية» (بهنسي، ٣٤ : ١٩٧٩). إن فن دار الإسلام في القرون الوسطى كان دائما صورة للكل، شكله يشير إلى مدى انسجام الإنسان بالكون، كل مستويات وأبعاد الفضاء، من المستوى الكلي إلى المحلي ناتج عن تصور وحدوي. هناك في العمل الفني وحي لحقيقة عالية لا يمكن للعقل الوصول إليها، ويصبح في نفس الوقت حركة للتأمل الميتافيزيقي. يقول ورنغر Wilhelm Worringer: «الشرقي بإحساسه المزدوج للعالم ينعكس بوضوح في صرامة توجهه الاستعلاقي في دينه... وفنه... هذا التمثيل لعالم آخر يعطي للميتافيزيقا الشرقية ديناميكية لم يعرفها العالم الكلاسيكي في أوج نضوجه... وفنه مجرد بحث» (Worringer, 1967 : 57 - 59).

في العصور الوسطى الإسلامية، طالت الرؤية التوحيدية للجمال الكون كله وجميع نواحي الحياة ومكوناتها ومن بينها فنون العبارة، فأحدثت هذه الرؤية ثورة جديدة في تصميم وإبداع مفردات وموضوعات العبارة بمنطلقات جمالية وأبعاد جديدة عند الإنسان المسلم، وزعزت بذلك مستقرات وعيه الجمالي للشكل والمضمون، وأعادت بناء بناء معرفيا جديدا غير مغلق، وأزالت الأستار عن الفكر والوجدان من موروثات عقائدية وفلسفية سالفة،

(١) إن مصطلح «الفن العربي» عند عفيف بهنسي: «هو إعطاء هذا الفن صفة قومية حضارية مستقلة. تحدد أصوله الأولى وتوضح امتداداته وتأثيراته، كما توضح التدخلات والتأثيرات الحضارية الأخرى التي تمثلها واندجت في شخصيته. ويعتبر الإسلام ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية»، جمالية الفن العربي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٩م، ص ١٢. فمصطلح «الفن العربي» عند عفيف بهنسي أوسع من مصطلح «الفن الإسلامي» المرتبط بالدين فقط.

وعلى مر الزمن أصبحت الأرض فضاء مُنتجا لمشاريع معمارية فريدة في جمالها ولربما لا يمكن للفكر البشري ارتقاء إلى ذوق جمالها إلا في المستقبل كما يري ذلك المعماري فلوك لود رايت (Wright, 1982: 40).

إن رؤية التوحيد للجمال؛ هي رؤية سيميائية تنطلق من الحاجة إلى التعبير عن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار التي لا يمكن الإحاطة بها لفظاً أو صورة، كما لا يمكن لمن لم ينزل تلك الأحوال التي نزلها أصحابها أو يحل في تلك المقامات التي حلوها أن يدرك الجماليات التي وقفوا عليها، ولا الأطر الوجدانية والذوقية التي أطروها بها (رواس قلعه جي، ١٢٥ : ١٩٩١)، وبهذا تكون هذه الرؤية في عمقها السلوكي فنا للحياة يغني التجربة الجمالية، ويُرهف الإحساس الجمالي في الوجود.

إن تجربة الإبداع الفني لا تقتصر على المظهر، بل هي جوهر روحي وجهد للعثور على أصل خلق العالم، إنه ينبع من مبدأ ما سماه كاندينسكي «الضرورة الداخلية» (Kandinsky, 1989: 203)، ما هو جميل عائد إلى هذا المبدأ داخلي للروح، جميل ما هو جميل باطنه. هل الأنماط المختلفة للفن الإسلامي نتاج صدفة لعقل الإنسان؟ الأنماط الفنية تنشأ من التفاعل بين العالم ونحن أو بشكل أدق بين روح العصر والفنان، وهذا الأخير يحدد بعض الخصائص من العالم التي تكون مستقلة عن الزمن وبالتالي فهي في هذا المعنى أبدية. الفنان من خلال عمله في محاولة لفهم هذه الخصائص اقتيد إلى أشكال النمط الذي ينتجه. «من وجهة نظر تقنية، كل عمل فني يولد تماماً كما ولد الكون... نتيجة كوارث، التي تُنتج في نهاية المطاف، ابتداء من هدير فوضى الآلات، سيمفونية تسمى موسيقى الأشكال الكروية. يُعد إنشاء تحفة فنية خلقاً للعالم» (Kindinsky, 1974: 116). يخلق كل عصر فنه الخاص به ودور الفنان هو أن يوقظ مشاعر غير معبر عنها حتى الآن، وإن التوجه نحو التجريد هو محاولة الإنسان للوصول للأهم، عالم راقٍ طاهر من كل أخطاء الحواس. نشأة العمل الفني ناتجة عن الضرورة الداخلية للفنان بطريقة غامضة وباطنية ثم تكتسب حياة مستقلة» ويصبح موضوعاً مستقلاً يسكنه نفس روحاني (Kindinsky, 1989: 197). يقول فليب سار لتجاوز أزمة الإبداع في العصر الحالي: «نحن مسجونون في العالم المحسوس الذي هو ظل، علينا الارتقاء من تنوع الظواهر إلى مصدرها، الحقيقة، الأساس، والصعود من ظل الصور إلى حقيقة الأشياء، ومن الأشياء إلى النماذج، حتى نصل إلى الإله. العالم المحسوس نسخة من المعقول، نسخة لا ينبغي

أن نعلق عليها أهمية كثيرة. يجب علينا الانتقال إلى النموذج المعقول، مما يتيح لنا بدوره تنظيم المدينة» (Sers, 1995b: 10).

إن موضوع الفن هو قيادتنا إلى معرفة أنفسنا وإجلاء كل أفكارنا حتى الباطنية منها والمساهمة في تطوير كرامتنا وتحسين وجودنا وبالتالي الارتقاء إلى «الراحة الداخلية» التي هي الحرية الحقيقية للإنسان. الحياة الروحية التي ينتمي إليها الفن والذي هو واحد من عوامله الرئيسية هي حركة معقدة ولكن بشكل مبسط، إلى الأمام وإلى الأعلى (Kindinsky, 1989: 58). المسألة الروحية في الفن والفن في خدمة الروحانية ليس مجازاً ولكن في الجوهر، هناك وسيلة فنية للمعرفة وهذا المسار يؤدي إلى تحسين حياتنا على المستوى الفردي والجماعي وبالتالي سوف يؤدي إلى تغيير العالم. الفن ليس حل المسائل الشكلية، إنه دائماً أولاً وقبل كل شيء تعبير عن التطلعات الروحية والوعي الفني المثالي لفترة تاريخية معينة، الإبداع الفني هو تنظيم للعالم لأنه حكمة (Sers, 1995a: 38).

الفن هو النضال في البحث عن الذاتية المتعالية، نقطة حساسة للقاء بين الفرد والكون. الحركة الإبداعية بوحدها المتسامية تمتد إلى جميع الأماكن وتنطبق على جميع الأمم والحضارات. الفن يفتح الطريق، هو إيماناً بالمستقبل، وبالتالي صراع مستمر ضد قوى الانحدار والتخلف، وهو قادر على بعث الخطاب النبوي ونقل الرسالة بقوة التي لا يملكها إلا هو. وأقول ما قاله التوحيدي: «وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد، ولا تدل على الواحد» (التوحيدي، ١٣٥: ١٩٤٤).

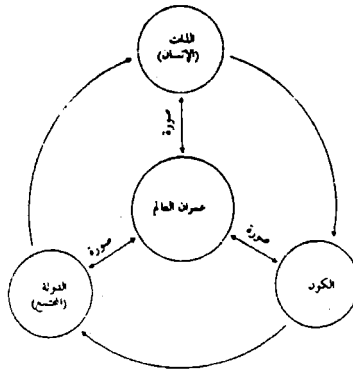
الخاتمة

إنه لمن المؤكد الآن أن كل المنابع الجمالية والفلسفية الحديثة لا تكفي لإشباع الحاجات الجمالية والمعرفية لأفئتنا الثالثة، لأن ثمة دوافع نحو اكتشاف منابع جمالية ومعرفية جديدة وإبداعات مستحدثة. إن هذه الرؤية التي نطرحها، زيادة على كونها إدراكاً ومعرفية، حقيقة حاضرة في كل شيء وتجعل من سلوكنا فناً للحياة منفتحاً على جمال كل الحضارات، إنها انفتاح تجاه العالم والكائنات وكل مفردات الوجود. تطمح إلى بناء علاقات جديدة مع الكون، وإرجاع الإنسان إلى قلب هذا العالم وأشياءه، بعد أن انفصل عنهما. إن طريقة تصور الإنسان للكون وملئه للفراغ الكوني تحدد طريقة بناء خصائص ثقافته وحضارته، «عندما يخلو

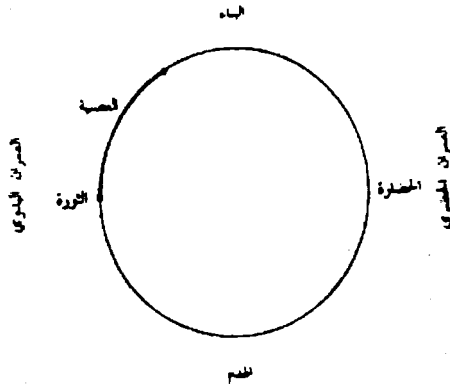
الإنسان إلى وحدته وعزلته، ينتابه شعور بالفراغ الكوني. ويتوقف على طريقته في ملء هذا الفراغ، تحديد نوع ثقافته وحضارته، أي تحديد خصائصه الداخلية والخارجية التي يتوقف عليها دوره في التاريخ» (بن نبي، مالك، ١١: ٢٠٠٥).

إن الأزمة الوجودية للإنسان والمجتمع في عصرنا هذا بكل أبعادها الفكرية والسياسية والاقتصادية والمعمارية تفرض علينا دخول في ثورة معرفية تأسس لنموذج فكري جديد، لأن «عندما يجد المجتمع نفسه أمام محنة حاسمة من محن تاريخه لا يستطيع التفوق عليها بواسطة العمل الذي يتم تصوره ضمن المعايير المعتادة، فإنه يكون مرغماً آنئذ على قلب هذه المعايير، وعلى إعطاء العمل تعريفاً ثورياً» (بن نبي، مالك، ١٠٥: ١٩٩١). إننا نعيش حالياً مرحلة انتقالية في حركة التاريخ، يقول ابن خلدون في مثل هذه المرحلة التاريخية: «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث» (ابن خلدون، ٣٨: ٢٠٠٥). إننا بصدد شهود ثورة عميقة في أحداث الكون والنظم السياسية والاجتماعية، فهل باستطاعتنا الارتقاء إلى وعي هذه المرحلة التاريخية وبلورة نظرة وفلسفة جديدة لذاتنا وللكون؟

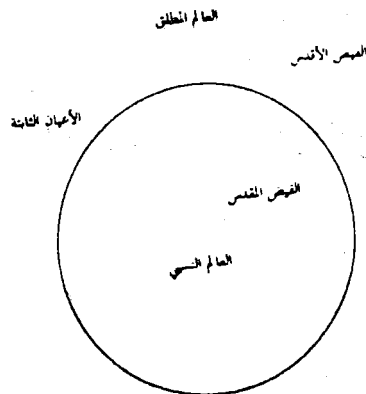
إن هذه الرؤية الفلسفية تطرح إشكالية كيفية تحقيق الإنسانية الكامنة للإنسان، لخلق ثقافة وبعث حضارة التي بواسطتها يمكن الجمع بين كل المعتقدات الدينية من أجل تشجيع الروحانية عن طريق المعرفة والإبداع الجمالي، ومادامت هذه الرؤية كونية، فإن علينا الارتقاء إلى مستوى هذه الكونية باعتبارنا قد خلقنا على صورته. إن «الثورة الكبرى» اليوم يجب أن يكون هدفها الأساسي هو كسر الحواجز بين التخصصات العلمية لإثبات وحد المعرفة والإنسان، فحركة الإبداع حركة موحدة لا تقبل التجزئة. الرؤية التوحيدية للجمال تصف جمال الكون وتفسره في إطار كوني شامل، مترابط وعميق يكشف عن أكثر عجائبه مصداقية رغم ما يسوده من اختلاف في حركته الظاهرية. يشكل اليوم تحيين فلسفة فن دار الإسلام في العصر الوسيط بالتوحيد العقلي والكوني إثراء للتجربة الجمالية الإنسانية في مسيرة الخلق والإبداع، ومنطلق لتزكية حياة الإنسان وتطهيرها وترقيتها على مستوى الفرد والجماعة والأمة، ومنظومة معرفية، يمكن الاعتماد عليها كمصدر لسائر منظومات القيم الحياتية، ويمكن نقلها إلى مجال التأسيس لعلوم إنسانية واجتماعية وكونية جديدة.



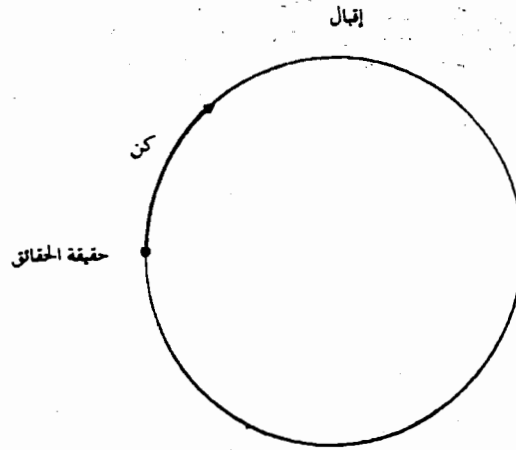
الشكل (١): حركة عمران العالم



الشكل (٢): حركة الدولة التاريخية

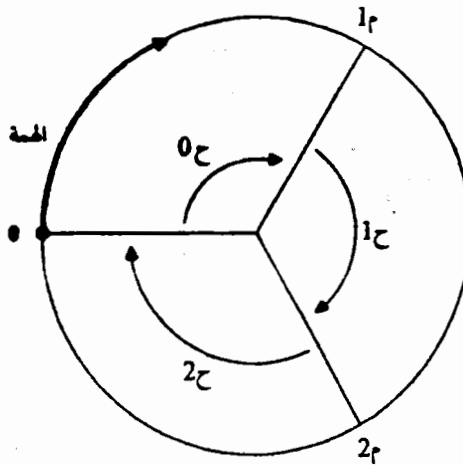


الشكل (٣): التجلي الإلهي

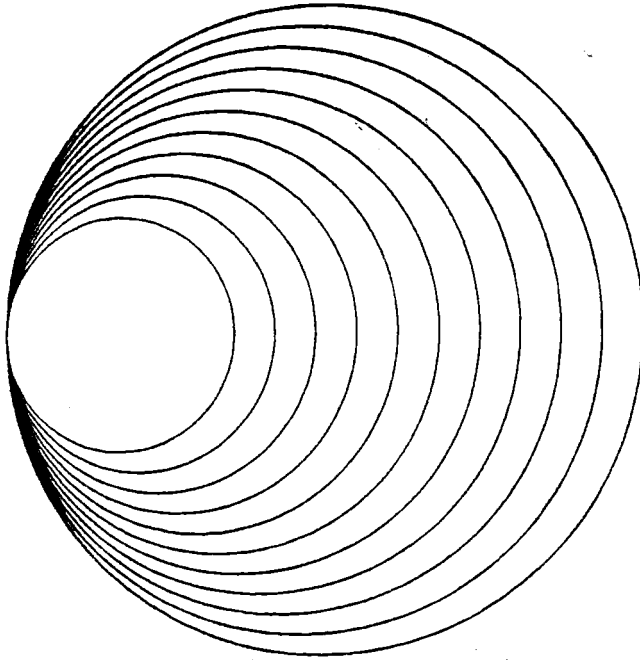


إدبار

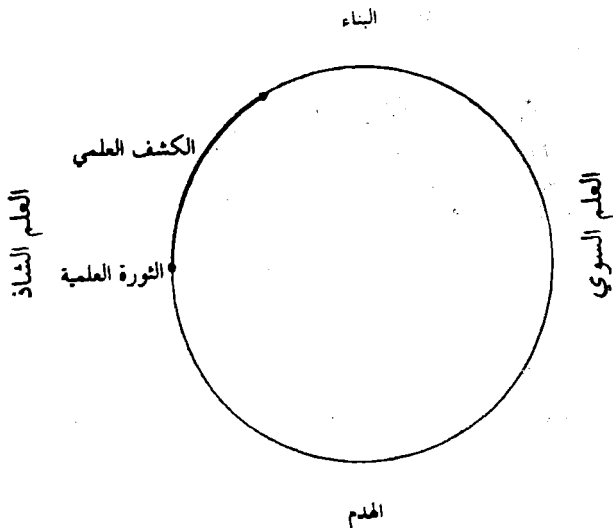
الشكل (٤): الأمر الإلهي بالخلق



الشكل (٥): حركة الفكر في النفس



الشكل (٦): شكل عمران العالم



الشكل (٧): حركة البراديفم العلمي

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

- ١- ابن خلدون، عبد الرحمن، (٢٠٠٥) «المقدمة». تحقيق، درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية
- ٢- ابن منظور، (٢٠٠٠) «لسان العرب». بيروت: دار صادر
- ٣- إمام علي، (د.ت)، «نهج البلاغة». شرح محمد عبده. بيروت: دار المعرفة.
- ٤- ابن عربي، محي الدين، (٢٠٠١)، «رسائل ابن عربي، كتاب الأحذية». بيروت: دار الكتب العلمية.
- ٥- ابن عربي، محي الدين، (١٩٩٦)، «كتاب إنشاء الدوائر». نص وترجمة فرنسية بول فنتون وموريس قلاتن، باريس: منشورات إكلا.
- ٧- ابن عربي، محي الدين (١٩٨٠)، «فصوص الحكم». تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي.
- ٨- ابن عربي، محي الدين، (١٩٨٥)، «شجرة الكون». تحقيق رياض عبد الله، بيروت: دار العلم.
- ٩- ابن عربي، محي الدين، (١٩٨٠)، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر.
- ١٠- ابن عربي، محي الدين، (١٩١٩)، «عقلة المستوفز»، لندن: بريل.
- ١١- بن نبي، مالك (٢٠٠٥)، «مشكلة الأفكار». الجزائر: منشورات أنب.
- ١٢- بن نبي، مالك، (١٩٩١)، «القضايا الكبرى». الجزائر: دار الفكر.
- ١٣- هنسي، عفيف، (١٩٧٩)، «جمالية الفن العربي». الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- ١٤- التوحيدي، أبو حيان، (١٩٤٤)، «الإمتاع والمؤانسة». تحقيق أحمد أمين وأحمد زين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، مطبعة الناشر.

- ١٥- توماس، كون، (٢٠٠٠)، «تركيب الثورات العلمية». ترجمة ماهر عبد القادر محمد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية
- ١٦- جمال ميموني: نضال قسوم، (١٩٩٨)، «قصة الكون». الجزائر: دار المعرفة.
- ١٧- الجابري، محمد عابد. (٢٠٠١)، «العصية والدولة». بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- ١٨- رايان غرين، (٢٠٠٥)، «الكون الأنيق». ترجمة: فتح الله الشيخ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالمي العربي للترجمة.
- ١٩- عبد الفتاح رواس قلعه جي، (١٩٩١)، «مدخل إلى علم الحمال الإسلامي». بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٢٠- مجموعة من المفكرين، (٢٠٠٢)، «الزمان والمكان اليوم». ترجمة محمد وائل الأتاسي، دمشق: دار الحصاد.
- ٢١- هوكنغ، ستيفان، (٢٠٠٦)، «تاريخ موجز للزمان». ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

ثانياً: المراجع اللاتينية

- 1- Berque, A. (1993). Du geste à la cité : formes urbaines et lien social au Japon. Paris: Gallimard.
- 2- Burckhardt, T. (1969). Introductions aux doctrines ésotériques de l'Islam. Paris. Dervy - Livres.
- 3- Burckhardt, T. (1974). Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane. Milano: Arche.
- 4- Briggs, J. ; Peat, D. (1984). L'Univers miroir. Paris: Robert Laffont.
- 5- Bohm, D.; Peat F. D. (1990). La conscience et l'univers. Monaco: Le Rocher.
- 6- Bohm, D. (1987). La plénitude de l'univers. Monaco: Le Rocher.
- 7- Bouw, G. D. (1990). « Extraits de Nouvelles », Bulletin de la Société tychonienne Spring, Cleveland, Ohio, No 53.

- 8- Charon, J. E. (1966). Récentes découvertes sur la matière et la vie. Paris: Plon.
- 9- Charon, J. É. (1974). L'Homme et l'Univers. Paris: Albin Michel.
- 10- Charon, J. É. (1980). Vingt-cinq siècles de cosmologie. Paris: Stock.
- 11- Charon, Jean É. (1987). Le tout, l'esprit et la matière. Paris: Albin Michel.
- 12- Choay, F. (1980). La règle et le modèle. Paris: Seuil.
- 13- Descartes, R. (1979). Méditations métaphysiques, III. Paris: Flammarion, 1979.
- 14- Einstein, A. (1979). Comment je vois le monde. Paris: Flammarion.
- 15- Gapaillard, J. (1993). Et pourtant, elle tourne!. Paris: Seuil.
- 16- Grabar, O. (1987). La formation de l'art islamique. Paris: Flammarion.
- 17- Hegel, G.W.F. (1972). Principes de la philosophie du droit. Paris : Gallimard.
- 18- Hegel, G.W.F. (1979). Leçons sur la philosophie de l'histoire. Paris : J. Vrin.
- 19- Heisenberg, W. (1971). Physique et philosophie. Paris: Albin Michel.
- 20- Husserl, E. (1989). La terre ne se meut pas. Paris: Minuit.
- 21- Kandinsky, W. (1974). Regards sur le passé et autres textes. Paris: Hermann.
- 22- Kandinsky, W. (1989). Du spirituel dans l'art. Paris: Gallimard.
- 23- Kandinsky, W. (1991). Point et ligne sur plan. Paris: Gallimard, 1991.
- 24- Lagopoulos, Alexandros-Ph. (1995). Urbanisme et sémiotique dans les sociétés pré-industrielles. Paris: Anthropos.
- 25- Marçais, G. (1962). L'art musulman. Paris: P.U.F.
- 26- Petruccioli, A. (1990). Dâr al-Islâm: Architecture du territoire dans les pays islamiques. Liège: Pierre Mardaga.
- 27- Poincaré, H. (1970). La valeur de la science. Paris. Flammarion.
- 28- Poincaré, H. (1947). Science et méthode. Paris: Flammarion.
- 29- Racine, J. B. (1993). La ville entre Dieu et les hommes. Paris: Anthropos.

- 30- Schuon, F.(1947). «Fatalité et progrès», Etudes Traditionnelles. Paris: N° 261.
- 31- Sers, P. (1995a). «Notes sur la modernité», Dialogue avec l'œuvre, Bruxelles, La Lettre volée.
- 32- Sers, P. (1995b). Kandinsky : Philosophie de l'abstraction. Paris-Genève: Skira.
- 33- Worringer, W. (1967). L'art gothique. Paris: Gallimard.
- 34- Wright, F. L. (1982). L'avenir de l'architecture. T1. Paris: Denoël-Gonthier.

ثانيًا: في الفكر الغربي



التاريخ الأوروبي وتاريخ أوروبا

د. على عفيفي على غازي^(*)

للوهلة الأولى يشعر القارئ بأن المصطلحان عنوان هذا المقال يتشابهان إلى حد كبير، بحيث يصعب التمييز بينهما. وربما يكون ذلك حقيقة، ولكن هذه محاولة بقدر الاستطاعة لكي نميز بين دالتيهما، لتحقيق فهم أعمق لـ «التاريخ الأوروبي» بصفته فرع من فروع التاريخ.

وبادئ ذي بدء، لابد أن نوضح أن الآراء قد اختلفت وتعددت حول ماهية التاريخ وأهميته، واهتم المؤرخون بذلك الأمر، ودلّلنا على ذلك قيام عدد كبير من المؤرخين بتناول تفسير التاريخ من حيث معناه وأهميته وتفسير حركته ومسيرته، وذلك من جميع النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وغيرها.

واختلف المؤرخون العرب أيضًا في تفسير التاريخ، فمنهم من ذكر أنه سجل لكل ما تركه الإنسان من آثار نتيجة لتفاعله مع البيئة المحيطة به، مشتملاً على كافة نواحي الحياة، وقصر بعضهم معنى التاريخ على «بحث واستقصاء حوادث الماضي».

وقد طرح سؤال حول ماهية التاريخ الأوروبي على مجموعة من المؤرخين والأساتذة في الجامعات الأوروبية والأمريكية، واختلفت الإجابات فكل مؤرخ يعرض اجابته وفقاً لوجهة نظره الخاصة، ووفقاً لبعض الظروف التي إن وجدت استطاع أن يجيب عن هذا التساؤل، ولهذا وجدت مجموعة من الآراء تمثل رأي المؤرخ وفكره.

وقبل أن نوضح الفروق بين التاريخ الأوروبي وتاريخ أوروبا، يستوجب الأمر أن نشير إلى أن أي حادثة تاريخية تقوم على ثلاثة دعائم هي: الزمان والإنسان والمكان، ولا يمكن تصور ظاهرة تاريخية خارج حدود هذه الدعائم الثلاثة، فالزمان هو الذي يجعل للحادثة التاريخية

(*) دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر.

صفقتها التاريخية، ومن المستحيل تمامًا تصور أية حادثة تاريخية خارج نطاق الزمن، والزمن الذي نعينه هو الزمن الإنساني أي عمر الجنس البشري فوق كوكب الأرض، ذلك لأن الفعل التاريخي في حقيقته فعل إنساني وقع داخل حدود الزمن الإنساني، وارتباط التاريخ بالزمن يتضح من خلال الحقيقة القائلة بأن الماضي الحضاري لبني الإنسان على سطح الأرض هو موضوع علم التاريخ.

أما المكان أو البيئة فهي الركن الثاني من أركان الظاهرة أو الحدث التاريخي؛ لأن البيئة هي مسرح العملية التاريخية؛ فلا نستطيع تصور وجود الفعل التاريخي في فراغ بعيدًا عن المكان أو البيئة، فالتفاعل بين الإنسان والبيئة في إطار الظرف الزماني هو الذي يُنتج لنا الظاهرة التاريخية في أي عصر من العصور، ذلك لأن الإنسان هو منفذ العملية التاريخية ما دام ميدان التاريخ ومجال بحثه هو ماضي النشاط البشري، فالارتباط بين الإنسان بوصفه فاعلاً تاريخياً؛ والتاريخ الذي يهتم بدراسة الفعل الإنساني ومحاولة تفسيره يبدو في غاية الوضوح، وليس بوسعنا أن نتصور وجود ظاهرة تاريخية لا ترتبط بالإنسان؛ فذلك لن يكون تاريخاً بالمعنى المقصود، وإنما سيكون نوعاً من التاريخ الطبيعي الذي يختلف تمام الاختلاف عن التاريخ كعلم الإنسان؛ فالتاريخ يميل إلى حفظ كل ما له قيمة بالنسبة لبني الإنسان ويترك ما عدا ذلك للنفاء والهلاك.

وعلى هذا فإن الحدث التاريخي يتكون من ثلاث عناصر رئيسية هي وجود الإنسان في مكان ما، وزمان معين، وهذه العناصر الثلاث الإنسان والزمان والمكان تتفاعل مع بعضها البعض فتنتج الحادثة التاريخية، وهذا الحدث يحتاج إلى منهج وكذلك مؤرخ لكي يصبح مادة تاريخية مكتوبة خاضعة للنقد والتحقيق. ولا بد أن يكون هناك منطقة يستمد منها الحدث التاريخي ماهيته، أو يحدث على أرضها، فالحدث التاريخي بدون تحديد منطقة لحدوثه يفقد تفاعله مع الإنسان، ولهذا كانت الاختلافات في تحديد خريطة أوروبا عبر العصور المختلفة عائقاً أمام تحديد التاريخ الأوروبي، لأن أوروبا لم يكن لها شكل واحد، فهي كمساحة جغرافية لم تكن بشكل ثابت على مر العصور، فهي مرة تتوسع، وأخرى تتضاءل.

والتاريخ الأوروبي هو تاريخ الأوروبيين على الأرض الأوروبية وفي كل قارة نزلوا فيها، وفي كل بقعة من الأرض استعمروها، وفي أي مكان تواجدوا به، فلا يمكن فهم تاريخ أي دولة أوروبية سواء فرنسا أو بريطانيا أو غيرها من الدول بمعزل عن التاريخ الأوروبي

وتاريخها الاستعماري خارج أوروبا؛ فضلاً عن تاريخ العلاقات الدولية، على أساس العلاقات بين أوروبا والدول الأخرى في جميع نواحي الحياة. وعلى هذا النحو فإن التاريخ الأوروبي هو تاريخ الأوروبيين داخل أوروبا وكذلك تاريخهم خارجها إلى حيث يصنع الأوروبيون التغيير في الحياة اليومية، بمعنى أنهم إذا وجدوا في أي بلد آخر فإنهم يعتبرون جزءاً من التاريخ الأوروبي أيضًا. وعلى ذلك فإن التاريخ الأوروبي أعم وأشمل من تاريخ أوروبا.

وأصحاب هذا التفسير يبنون رؤيتهم على أساس أن الفرد يمارس ثقافته في أي مكان ينزل فيه، ويستوطنه، وينقل معه عاداته وتقاليده، وفكره، ومن نتائج هذا التفاعل تبرز الحضارة، فالإنسان عندما ينتقل من مكان لآخر فهو ينقل ثقافته معه، وعلى هذا يكون التاريخ الأوروبي هو تاريخ الأوروبيين أينما كانوا وأينما حلوا، والمؤثرات التي أثرت فيهم، ودورهم في التأثير في الآخر.

ف نجد أن الإنسان عند وجوده في أي مجتمع فإنه يؤثر في هذا المجتمع ويتأثر به، فمثلاً الاحتلال الفرنسي للجزائر ترك بصمته الواضحة عليها، فقد أثر فيها وتأثر بها، ولذا فنحن نجد الآن أن الشعب الجزائري يتحدث الفرنسية بطلاقة، وكذلك نجد أنه عند ذهاب أي شخص إلى بلد ما فإنه يحاول التكيف معها ومع عاداتها وتقاليدها بما لا يتعارض مع مفاهيمه وديانته، فالإنسان يؤثر ويتأثر بالمجتمع الذي يعيش فيه. وبالبينة التي تحيط به.

أما تاريخ أوروبا فيقصد به تاريخ الأرض (القارة الأوروبية) والبشر الذين يعيشون عليها فقط، والتفاعلات التي جرت عليها؛ دون النظر إلى امتدادهم خارج الأراضي الأوروبية، أي أنه نتاج تفاعل الناس في أوروبا مع الأرض الأوروبية في الزمان، فهو بذلك محدد جغرافيًا وبشريًا. فيقصر المؤرخون تاريخ أوروبا على تلك المنطقة من الكرة الأرضية التي تضم دول المجموعة الأوروبية، ويقصدون بتاريخها تاريخ التجمعات الإنسانية التي تعيش عليها وتعمرها، ونتائجها الثقافي والفكري والأثري.

ولكن أصحاب هذا الاتجاه وجدوا أنفسهم في حيرة حول المعنى الحقيقي للمنطقة المسماة أوروبا، لذلك اختلف المؤرخون حول المعنى الحقيقي لتاريخ أوروبا، فبعضهم اعتمد على عامل الزمان، بينها ركز بعضهم على عامل المكان، وبما أن التاريخ الأوروبي هو في مجمله تاريخ، فإنه لابد أن يكون نتيجة لتفاعل الإنسان مع المكان في وجود عامل الزمان.

وفيما يخص عامل الزمان، فإن القارة الأوروبية قد اختلفت من قرن إلى آخر، فالهند كانت مستعمرة بريطانية خاضعة للتاج البريطاني، كذلك الأمريكتين كانت مستعمرة لعدد من الدول الأوروبية، لكن حينما نالت أمريكا استقلالها فإن مساحة أوروبا قد تقلصت عن الفترات السابقة.

أما عن عامل المكان، فقد اختلف معنى التاريخ الأوروبي تبعاً لاختلاف المكان، فنجد أن حدود القارة الأوروبية متغيرة، فهي لا تشمل الدول الداخلية في القارة فقط، وإنما تشمل على مستعمراتها الأوروبية في الخارج مثل الهند التي كانت مستعمرة بريطانية خاضعة للتاج البريطاني، وبالتالي تأثرت الدول الأوروبية بالدول التي قامت باستعمارها، فنجد أنها تأثرت ثقافياً وحضارياً بتلك الدول فنقلت حضارتهم إليها مثل حضارات الفينيقيين والعبرانيين والمصريين الفراعنة وغيرهم.

كذلك نجد أنه مع زيادة عدد البلدان التي تحررت من الاستعمار، والتي بدأت تبحث عن أصولها وجذورها، بدأت تنهار فكرة تاريخها الأوروبي والتي لم تكن سوى جزء من أوروبا، وبأعين الأوروبيين، وذلك يعني أن الدول التي كانت تابعة لأوروبا، والتي كانت تشكل التاريخ الأوروبي في وقت معين حين استقلت عن أوروبا، أعيد تشكيل خريطة أوروبا من جديد، وتاريخ أوروبي جديد، ليس به تلك المستعمرات، وهو ما يوضح أن التاريخ الأوروبي اختلف من فترة تاريخية إلى أخرى تبعاً لعامل المكان أو تبعاً للمساحة التي كان ينظر إليها على أنها جزء من القارة الأوروبية.

وذهب البعض إلى أن التاريخ الأوروبي ممكن أن يتطابق مع تاريخ أوروبا الذي هو تاريخ الشعوب الأوروبية وثقافتها والأراضي التي يحتلونها، واختلف البعض مع هذا الرأي فيرون أنه إن كان هناك تشابه أو تطابق بين اللفظين، فإن هناك اختلاف كبير في مفردات كل من التاريخ الأوروبي وتاريخ أوروبا على أساس أن تاريخ أوروبا هو تاريخ القارة الأوروبية جغرافياً والبشر الذين يعيشون عليها، أما التاريخ الأوروبي فهو تاريخ الأوروبيين سواء كانوا على أرض أوروبا أم لا متضمنًا الشعوب والأراضي التي بقيت مرتبطة باستمرار بأوروبا.

ومن هنا نرى أن التاريخ الأوروبي ينظر إلى أوروبا وعلاقاتها مع غيرها، فنجد أن التاريخ الأوروبي لم يكن سوى تاريخ يرى فقط بأعين أوروبا وبرؤية أوروبية للتاريخ، وخدمته

كل القيم التي استخدمت كأساس للحكم، وهي مجد الدولة، والدين الشامل، وفكرة التقدم التي ارتبطت بأوروبا في إشارة إلى تفوقها وسيادتها.

ومن هنا ارتبطت فكرة التاريخ بالمؤسسات الاجتماعية التي وقع عليها حكم المجتمع مثل الكنيسة والدولة والحزب السياسي، فالتاريخ هنا يخدم قضية أو مشاريع أولئك الذين يمثلهم، في محاولة لمقارنة ماضي وحاضر الدول الأوروبية مع المجتمعات الأخرى.

ويرى آخرون أنه ليس هناك تاريخ أوروبي واحد وإنما تواريخ كثيرة كل منها يتعلق بمشكلة محددة أو سياق محدد ولذلك يجب التمييز بينه من النواحي الجغرافية والزمانية، فمثلاً المؤرخين البريطانيين يرون أن التاريخ الأوروبي هو تاريخ القارة الأوروبية فقط ولا يشمل بريطانيا الجزيرة المنعزلة عنها جغرافياً، أما مؤرخي القارة الآخرين فيرون أن التاريخ الأوروبي يشمل بريطانيا العظمى التي لم تكن تغيب عنها الشمس أيضاً. وينظر هؤلاء إلى الولايات المتحدة على أنها مجرد امتداد للتاريخ الأوروبي.

أما المؤرخين الروس فقد كانت أوروبا هي المعيار الذي قيم به الروس أنفسهم، وكان واجباً على المؤرخ الروسي أن يدرس ويفهم الظروف الأوروبية وثيقة الصلة بروسيا في وقت معين، فيما يتعلق بقضية معينة، وهذه الرؤية توضح أن الشيء ذو الأهمية لروسيا ليس بالضرورة أن يشكل أهمية بالنسبة لأوروبا.

ولم تكن المصادر الروسية حتى نهاية القرن السادس عشر تعرف أوروبا، ولم تشير إلى أوروبا باسمها، وكانت تعرفها بالبيزنطيين نسبة إلى بيزنطة، ولم يقم البيزنطيون باطلاق هذا المسمى عليهم، وإنما أسماهم به من جاء بعدهم، وكانت الحدود بين الروس وجيرانهم حدود دينية وضعوها حاجزاً بينهم وبين جيرانهم من هراطقة في الغرب، ووثنيين في الشرق، إلا أن هذه النظرة قد تغيرت منذ منتصف القرن السابع عشر حيث أقامت موسكو علاقات تجارية ودبلوماسية وثقافية قوية مع الدول الأوروبية، وبصفة خاصة مع بولندا وألمانيا والسويد وإنجلترا وهولندا وإيطاليا، وأشاروا إليها في عهد بطرس الأكبر (١٦٨٩-١٧٢٥) «أوروبات» ويظهر من اللفظ إدراكهم للتنوع والاختلاف، وحاول المفكرون الروس الابتعاد بروسيا عن الإطار الأوروبي، والإنجازات الفكرية الأوروبية.

وجهود المفكرين الروس للابتعاد عن الإطار الأوروبي بأفكاره وافترضاته الفكرية تأثرت بنفس الاتجاهات الفكرية الأوروبية التي يرغبون في الابتعاد أو الانفصال عنها، ولهذا لم ينظر الروس إلى أنفسهم على أنهم جزء من أوروبا، ولم ينظر الأوروبيون إلى الروس على أنهم جزء من أوروبا، وكانت منطقة البلقان والبحر المتوسط في النصف الثاني من القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر تمثل أطراف أوروبا.

والتاريخ الأوروبي يحتوي على ثلاث معطيات تتمثل في تحديد أوروبا من الناحية الجغرافية بحدود القارات الحالية، وأن كل دولة معاصرة لها تاريخ، وأن التاريخ الأوروبي جوهر هذه التواريخ القومية، وتواريخ الدول الصغيرة.

وعلى ذلك يمكن تحديد أوروبا من الناحية الجغرافية باستخدام الحدود الحالية للقارات، وهذه النظرة تفترض أن كل دولة معاصرة في أوروبا لها تاريخ، والتاريخ الأوروبي هو جوهر هذه التواريخ القومية للدول الصغيرة، كذلك فالتاريخ الأوروبي هو تاريخ ارتقاء أو تدهور العالم الغربي، وذلك يعني أن أوروبا في وقت اتساعها وقوتها وضمها لبلاد مختلفة تختلف عن أوروبا الضعيفة التي فقدت مستعمراتها.

ويمكن تحديد أوروبا من الناحية الثقافية على أنها تقليد حضاري، والتاريخ الأوروبي هنا هو تاريخ ارتفاع أو تدهور العالم الغربي، وهنا نجد ترابط بين النواحي الثقافية والحضارية، وذلك على أساس أن النواحي الثقافية تتعلق بالأشخاص وكيف يفكرون، وكيف يتعاملون مع الآخرين، أما الحضارة فهي المنتج الذي يفرزه هذا التفاعل.

ونستخلص مما سبق أن مفهوم التاريخ الأوروبي قد اختلف من فترة زمنية إلى أخرى، فأوروبا العصور الوسطى تختلف عن أوروبا الحديثة، حيث تغيرت معالها بتغير مستعمراتها في الخارج، حيث أثرت فيها وتأثرت بها، وتختلف عن أوروبا المعاصرة بعد انهيار أيديولوجياتها الاستعمارية في الخارج، وتقلص مساحتها لتقتصر على القارة الأوروبية الصغيرة، وعلى هذا فإننا نرى أن حدود القارة الأوروبية المتغيرة قد أثرت في تفسير مفهوم التاريخ الأوروبي، وأثرت في تغيره من فترة زمنية إلى أخرى.

ونخلص من هذا أنه لا يمكن دراسة تاريخ أي دولة أو منطقة بمعزل عن تاريخ أوروبا، وعلى هذا فإن التاريخ الأوروبي هو تاريخ الأوروبيون في أي مكان سواء في القارة الأوروبية أم في أمريكا أو أفريقيا أو آسيا.

دور مؤرخي العلم في تغريب مفهوم العلم الحديث

د. خالد قطب(*)

أحدث الاهتمام بتاريخ العلم من قبل مؤرخي وفلاسفة العلم المعاصرين تحولا في نظرنا إلى العلم وفلسفته وتاريخه. فإذا كان تاريخ العلم قد أمد فلاسفة العلم بالعديد من المشكلات التي عملوا على حلها، وإذا كان من الطبيعي أن يلجأ فلاسفة العلم مرة أخرى إلى تاريخ العلم بحثا عن الحلول، فإن هذا لم يمنع فلاسفة العلم المعاصرين من طرح قضايا وإشكاليات تتعلق بطريقة التأريخ للعلم بوجه عام وللعلم الحديث الأوروبي بوجه خاص. ومن هذه الإشكاليات التي تعالجها هذه الدراسة إشكالية التأريخ لمفهوم العلم الحديث الأوروبي والدور الذي لعبه بعض مؤرخي العلم في تغريب هذا المفهوم عندما أضفوا عليه صفة العالمية، وذلك من خلال طرح السؤال التالي: هل العلم، في تطوره، ظاهرة غربية في الأساس، أم أن مؤرخي العلم لعبوا دوراً لا يمكن إغفاله في تغريب مفهوم العلم الحديث الأوروبي، حيث يوصف العلم الحديث بأنه أصدق تعبير عن الثورة العلمية؟

وترجع أهمية طرح هذه الإشكالية إلى أن إعادة قراءة تاريخ العلم وكشف الدور الذي لعبه بعض مؤرخيه في تغريب مفهوم العلم الحديث، تجعلنا ندرك ضرورة التأريخ للعلم من منظور جديد، خال من أي اعتبارات مغرضة. لهذا تنقسم هذه الدراسة إلى مقدمة تبحث العلاقة المتداخلة بين العلم من جهة وتاريخه من جهة ثانية وفلسفته من جهة ثالثة، كما تبحث الدراسة في جزءها الأول الدور الذي قام به بعض مؤرخي العلم الحديث في التأريخ للعلم بوصفه ظاهرة غربية وترسيخ هذا المفهوم في العقلية الغربية، فضلا عن تناول هذه الدراسة في

(*) أستاذ مساعد. كلية الآداب. جامع الفيوم. وباحث أكاديمي زائر بجامعة بريستول. كلية الآداب. قسم الفلسفة. المملكة المتحدة.

جزءها الثاني للانتقادات التي وجهت إلى تلك المحاولات التي عملت على تغريب مفهوم العلم الحديث الأوروبي، ثم تحاول الدراسة في نهايتها عرض النتائج التي توصلت إليها للإجابة عن السؤال الذي طرحته في البداية.

■ مقدمة.

■ التاريخ للعلم الحديث بوصفه ظاهرة غربية.

■ نقد محاولات تغريب مفهوم العلم الحديث.

■ الخاتمة ونتائج البحث.

■ مراجع الدراسة.

مقدمة

طرح الباحثون في فلسفة العلم إشكالية العلاقة المتداخلة بين تاريخ العلم وفلسفته، فقد جاء هذا الطرح نتيجة التحولات التي شهدتها فلسفة العلم في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد انبثقت اتجاهات جديدة في فلسفة العلم تثير قضايا لم تكن مطروحة في فلسفة العلم الحديثة، فتطرق هذه الاتجاهات إلى مناقشة قضايا تتعلق بتفسير نمو وتقدم العلم في التاريخ، ودور العوامل الاجتماعية والثقافية في تفسير تقدم أو تدهور وتراجع العلم، ومدى صحة أو خطأ التفسيرات التي قدمها بعض مؤرخي العلم للاكتشافات والنظريات العلمية التي أبدعها العلماء في حقبة تاريخية معينة. كما أثارت قضية التبريرات الإستمولوجية التي يضيفها بعض مؤرخي العلم لتوطيد دعائم مؤسسات وأفكار وأيديولوجيات بعينها. وهذا ما جعل فلاسفة العلم يطرحون إشكالية صناعة تاريخ العلم، أو بعبارة أخرى، صناعة الأسطورة في تاريخ العلم. فقد يتم، على سبيل المثال، تجاهل التأريخ إلى بعض البدائل العلمية المطروحة في حقبة زمنية محددة، وفي نفس الوقت يتم تسليط الضوء على إنجازات علمية أخرى بحيث تبدو تعبيراً أصيلاً عن الثورة العلمية أو التقدم العلمي.⁽¹⁾ كما حدث من قبل بعض مؤرخي وفلاسفة العلم الذين قدموا تفسيرات تبرر التقدم العلمي الذي حدث في أوروبا القرن السابع عشر ووصفه

(1) Clagett, M., (ed). Critical Problems in the History of Science. The University of Wisconsin Press. London. 1959. PP1-3

بـ«الثورة العلمية» التي استطاع الرجل الغربي انجازها من خلال تحوله من ظلام العصور الوسطى إلى نور العصر الحديث، فهذه التفسيرات لم تكن تخلو من خلفيات ودعم مؤسسي.^(١) وإذا تتبعنا تطور هذه العلاقة المتداخلة بين تاريخ العلم وفلسفته لا بد من الرجوع إلى ملاحظة فريدمان Friedman. M التي تقول أن فلاسفة العلم قد وظفوا، في ثلاثينيات وثمانينيات القرن العشرين، تاريخ العلم لتعزيز طموحهم للوصول إلى معرفة علمية موحدة تقوم على أساس عبارات الملاحظة (المقصود نسق العلم الموحد الذي هو غربي كوني شامل)، وذلك بالاستعانة بأمثلة تاريخية منتقاة لإثبات صحة النظريات العلمية على أساس هذه العبارات، مما جعلهم يتجاهلون نظريات أخرى لا تتفق مع هدف فلاسفة العلم في هذه الحقبة المحددة سلفاً. وهذا ما حدث أيضاً في حقبة السبعينيات وحتى التسعينيات من نفس القرن، حيث استعان فلاسفة العلم بأمثلة من تاريخ العلم لتدعيم نظرية التغير العلمي والمشروع التعددي المعرفي والمنهجي. أما في نهايات القرن العشرين، فقد طرح فلاسفة العلم عدة إشكاليات غيرت التوجه العام لكل من فلسفة العلم وتاريخ العلم معاً.^(٢) وهذا ما جعل بيتر جاليسون Galison. P أستاذ تاريخ العلوم بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية يذهب إلى القول أن «الإشكاليات التي طرحها فلاسفة العلم في نهاية القرن العشرين جعلت مؤرخي العلم يعيدون النظر في مناهجهم وتفسيراتهم التاريخية للعلم»^(٣). ومن هذه الإشكاليات التي يذكرها الدور الذي يقوم به السياق، بما تحمله هذه الكلمة من مظاهر عديدة معرفية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، في التأريخ للعلم. كما طرح جاليسون إشكالية موضوعية المعرفة العلمية وكيف يستخدم مؤرخو العلم، في بعض الأحيان، مفهوم الموضوعية لمصالح وأهداف خاصة لا تتعلق بالعلم ذاته. وي طرح أيضاً إشكالية التقسيم التاريخي لحقب العلم المختلفة وأن هذا التقسيم استند على معيار محدد يقيسون على أساسه الحقب العلمية المتقدمة والأخرى المتدهورة. فضلاً عن طرحه لإشكالية محلية العلم وعالميته والدور الذي قام به بعض مؤرخي العلم في إضفاء صفة العالمية على علم حقبة تاريخية ما، وعلى حقبة أخرى صفة المحلية.^(٤)

(1) Friedman.M. History and Philosophy of Science in a New Key. In Isis, Vol.99, No.1 (March 2008) PP.125-134. The University of Chicago Press. PP.125-126

(2) Ibid.127

(3) Galison.P. Ten Problems in History and Philosophy of Science. In Isis, Vol.99, No1 (March 2008) PP 111-124 The University of Chicago Press. 113

(4) Ibid. PP116-120

إن هذه العلاقة المتداخلة بين فلسفة العلم وتاريخ العلم جعلت بعض الباحثين يصفونها بأنها حالة من زواج المصلحة. فيذكر رونلاند جيير Giere. R أستاذ فلسفة العلوم بجامعة مينسوتا بالولايات المتحدة الأمريكية أن فلاسفة العلم يلجئون لتاريخ العلم لخدمة أغراضهم الفلسفية.^(١) في حين يذهب إرنان ماكميلان McMullin. E أستاذ فلسفة العلوم بجامعة نورتردام بالولايات المتحدة الأمريكية، ردًا على جيير، إلى القول بأنه «على الرغم من وجود بعض الصواب فيما يقول جيير، إلا أن هناك قضايا في فلسفة العلم لا يمكن تناولها على نحو كاف دون اللجوء إلى تاريخ العلم، وخاصة تطور الممارسة العلمية، وتقييم النظريات، وطبيعة النمو العلمي، وأنطولوجيا الكيانات النظرية.»^(٢)

ولهذا يمكن أن نصل إلى نتيجة تقول بأن العلاقة المتداخلة بين تاريخ العلم وفلسفة العلم لا يمكن تجاهلها بأي حال من الأحوال، وهذا ما أدى ببعض فلاسفة العلم المعاصرين طرح علاقة تداخل أخرى ولكن هذه المرة بين العلم وتاريخ العلم من خلال طرح السؤال: ما الذي يقدمه تاريخ العلم للعلماء أنفسهم الذين يعملون في المعامل ويمارسون العلم بعيدا عن ماضيهم؟ والإجابة هي أن تاريخ العلم يقدم وجهة نظر نقدية تسمح للعلماء أولاً: بفهم العلاقات المتداخلة بين التخصصات المعرفية المختلفة والتخلي عن فكرة التخصص المعرفي الدقيق، وثانياً: تساعد على تجاوز العقبات التي ربما تحول دون وصولهم إلى نتائج عقلانية دقيقة، وثالثاً: يكشف تاريخ العلم للعلماء كنوزاً خفية لم تكن لتظهر لهم أثناء ممارستهم لعلومهم في معاملهم، الأمر الذي يساعدهم على صياغة فرضياتهم ومفاهيمهم وتعديل مناهجهم التجريبية أو نماذجهم الصورية.^(٣)

ولكن رغم هذه العلاقات المتداخلة بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من جهة، وتاريخ العلم

(1) Giere. R. History and Philosophy: Intimate Relationship or Marriage of Convenience. In British Journal for the Philosophy of Science. 24:282-297.1973.Oxford University Press. P 296

(2) McMullin.E. History and Philosophy of Science: A Marriage of Convenience? PSA Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association.(ed) Cohen. R. S 1974.PP 585-601.P 858

(3) Maienschein. J. Laubichler. M, and Loettgers. A. How Can History of Science Matter to Scientists? In. Isis, Vol.99, No.2(June 2008), PP.341-349. The University of Chicago Press. P.347

والعلم ذاته من جهة أخرى، إلا أن هناك إشكالية من الجدير طرحها في هذا الصدد وهي: إذا كان التأريخ للعلم يستند بشكل من الأشكال، على تداخل وجهات نظر وأهداف خاصة لمؤرخي العلم، تضيفي شرعية على حقب علمية معينة لخدمة وجهات نظرهم وأهدافهم، فهل الدور الذي لعبه بعض مؤرخي العلم في التأريخ له كان خالياً من الأيديولوجيا؟ حيث أعني بالأيديولوجيا هنا إضفاء الشرعية على وجهات نظر واهتمامات جماعة علمية ما، أو نظرية ما من النظريات، أو مفهوم علمي من المفاهيم في حقبة علمية معينة من حقب العلم المختلفة. لا تعكس هذه الشرعية الصورة الحقيقة التي يؤرخ لها مؤرخ العلم. إن هناك كتابات تاريخية في العلم تخدم، على سبيل المثال، أغراضاً سياسية كأن تضيفي على أنظمة سياسية معينة شرعية ما عن طريق إظهار تفوقها الذي استمدته من التطورات العلمية، أو تضيفي شرعية على علم ما من العلوم بتقديم حجج تتعلق بالقيمة الثقافية التي حققها تطور هذا العلم وتقدمه. وقد قدم هيليج كراج Kragh.H مؤرخ العلم الدانماركي تصوراً لهذه الإشكالية من خلال توجيه أنظارنا إلى دور الأيديولوجيات في كتابة تاريخ العلم، حيث تعمل هذه الأيديولوجيات على ترسيخ فكرة التميز القومي والعنصري في الكتابات التاريخية للعلم، فهو يذهب إلى القول بأن «تاريخ العلم أكثر حساسية إلى الأزمات الثقافية والسياسية من أي فروع أو تخصصات معرفية أخرى، فتاريخ العلم هو أداة من بين العديد من الأدوات التي يمكن من خلالها تبئنة الشعوب والأُمم في وقت الأزمات أو في شن الحروب الأيديولوجية من خلال الدعاية»^(١) فعلى سبيل المثال، كتب الفيزيائي والرياضي الفرنسي إميل بيكارد Picard.E في عام ١٩١٦، بعد الحرب العالمية الأولى، أن كل تقدم في العلم تسبب في خير للبشرية يعود إلى العلماء الفرنسيين، وأن كل ما هو سيئ في العلم يعود إلى العلماء الألمان. كما نجد الفيزيائي الألماني وصاحب جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٠٥ فيليب لينارد Lenard.P يكتب عن تاريخ العلم الآري The Aryan History of Science في عهد النازية الألمانية، حيث تستند وجهة نظره على تفوق الجنس الآري^(*) على باقي الأجناس الأخرى في العلم، فكل الإسهامات الإيجابية في تاريخ العلم تعود

(١) Kragh. H. An Introduction to the Historiography of Science. Cambridge University Press. Cambridge. 1994. P. 109

(*) كان مفهوم العرق أحد المفاهيم التي اعتمد عليها مؤرخو العلم في تأريخهم للعلم الغربي الحديث في القرن السابع عشر. فالتمييز بين العرق الآري (الغربي) والعرق السامي (غير الغربي) انعكس على كتابات تاريخية عديدة، حيث زعمت بعض الكتابات أن اللغات السامية لا يمكن أن تنتج علماً ولا فلسفة في العلم،»

إلى الآرين، بينما ما قدمه غير الآرين مجرد سرقات. ولا يمكن أن نستثني الطابع الخاص الذي طبع كتابات المؤرخين في الاتحاد السوفيتي ما بين ١٩٣٠ وحتى عام ١٩٥٠، فقد استخدم تاريخ العلم للدفاع عن النظام السياسي السوفيتي، كمحفز للسوفيت بأن لهم تاريخاً في العلم شاهد على التقدم الذي أحرزه العلماء السوفيت نتيجة تبنيهم للشيوعية.^(١) ولا يقتصر الأمر هنا على إضفاء الشرعية على تاريخ العلم من خلال الأيديولوجيا السياسية فحسب، بل هناك نوع من الشرعية الدينية التي يتم إضفاؤها على تاريخ العلم ذاته، وقد مثل هذا الاتجاه مؤرخ العلمي الفرنسي بيير دوهم Duhem.P حيث أكد أن تطور العلم في العصور الوسطى الأوروبية كان نتيجة الإيمان المسيحي الكاثوليكي وليس نتيجة الانفصال عنه. ومن مظاهر إضفاء الشرعية الأيديولوجية على تاريخ العلم تجاهل بعض مؤرخي العلم لأحداث محددة في هذا التاريخ، فعلى سبيل المثال، لم يعطى تاريخ البيولوجيا في القرن التاسع عشر لأعمال دارون أي اعتبار ولم يصنفها بأنها أعمالاً جديرة بالاعتبار، وكان هذا التجاهل راجع إلى توجهات ذاتية معينة.^(٢)

ويذهب كراج إلى أن تاريخ العلم يحمل نوعاً من الإمبريالية التي تعكس اعتقاد مؤداه أن العلم، تاريخياً وواقعياً هو ظاهرة غربية، إنه نتاج مجموعة من الدول الغنية اقتصادياً، وهذا ما جعل هذه الظاهرة تأخذ طابعها العالمي. إن الانشغال بكتابة تاريخ العلم من قبل مؤرخي العلم الغربيين كان ناتجاً عن الدعم المؤسسي السياسي لفكرة تغريب العلم، وقد نشأ عن هذا الاعتقاد أن الدول والحضارات غير الغربية التي تحتل النصف الآخر من الكرة الأرضية لم يكن لها نصيب من المساهمة في إنتاج علم، ومن هنا لا يمكن لمؤرخي هذه الدول والحضارات أن يكتبوا تاريخاً في العلم كونهم لم يشاركوا فيه.^(٣)

=لأن العقليات التي أبدعت هذه اللغة رافضة للعلم وفلسفته وللحياة المدنية التي هي النتيجة الحتمية للتقدم العلمي. وقد انعكس هذا أيضاً على مفهوم الغرب والشرق في الكتابات التاريخية للعلم، حيث أكدت على أن الاختلاف بين الغرب والشرق ليس اختلافاً جغرافياً بل هو اختلافاً تاريخياً وضعياً، بمعنى أن الاختلاف غير محدد بحقبة زمنية ما، بل يرجع إلى المفهوم ذاته، أعني مفهوم الشرق الذي ارتبط بوصفه ضد العلم والعقلانية. وعلى هذا الأساس أكدت هذه الكتابات على أن العلم نبتة غربية/أوروبية، وأن ما نجده عند الهنود والعرب من معرفة لا تعدو إلا أن تكون علوماً عملية تهدف إلى اغراض عملية ولا ترتقي أبداً إلى دقة العلوم النظرية العقلانية والتجريبية الغربية.

(1) Ibid. PP.109-110

(2) Ibid. P 52

(3) Ibid.111

إن سيادة هذا الاعتقاد في كتابات بعض مؤرخي وفلاسفة العلم يحتاج إلى تحليل وتفسير. فظاهرة تغريب العلم راجعة إلى التسليم بأن أصول العلوم الكلاسيكية والحديثة هي أوروبية في الأساس، حيث ترجع هذه الأصول مباشرة إلى الفلسفة والعلم اليونانيين. فعلى سبيل المثال، يعترف تقريبا معظم الفلاسفة بهذه المسألة، حتى تفسيراتهم للحداثة الكلاسيكية تشير إلى الدور الذي قام به بيكون وديكارت وجاليليو في التمهيد للثورة العلمية الحديثة عندما أحيوا الفلسفة والعلم اليونانيين بحثا منهم عن نموذج ومثال التقدم.^(١)

فيمكن أن نعطي مثالا من كتابات ديفيد هيوم Hume. D الذي حاول من خلالها التأسيس لظاهرة تغريب العلم الأوروبي. فقد نشر كتابه «تاريخ إنجلترا» في ستة أجزاء ما بين ١٧٥٤ و١٧٦٢. ويمكن القول أن هيوم في تأريخه للعلم كفيلسوف، نظر إلى العلم باعتباره ظاهرة غربية إنجليزية، فالتغير العلمي، كما يري هيوم يحدث تدريجيا من خلال فهمنا للطبيعة، ولكن قد توجد بعض العراقيل التي تقف حائلا دون تقدم العلم، ولكن مع وجود علماء أمثال بيكون وبويل وهارفي ونيوتن، أستطاع العلم أن يحقق تقدما ملحوظا توج بالثورة العلمية التي أحدثها نيوتن.^(٢) فقد رسم هيوم صورة لهذه الشخصيات بحيث جعلها تقف على قمة النوع البشري، فنجد على سبيل المثال يتحدث عن بيكون بقوله «إن اللورد بيكون يمثل فخرا كبيرا لنا نحن البريطانيين أثناء حقبة جيمس الأول. فقد كانت معظم إسهاماته باللاتينية، وإذا حاولنا أن نعد مميزات ومواهب اللورد بيكون فإنها متنوعة، فهو يتحدث جيد للعامة، ورجل أعمال، ورجل البلاط الملكي، ومؤلف وفيلسوف فهو بحق موضع إعجاب الكثيرين من البريطانيين. وقد ساعدت فلسفته الطبيعية على تقدم العلم. كما ساعد على هذا التقدم أيضا تلك الروح الإنجليزية التي تولد مع الإنجليز وتسود فيما بينهم وتشكل سعادتهم الكبرى، وهي السبب الذي يجعل رجلا مثل بيكون متميز وفخور بإنجازاته.^(٣) ولا يختلف تقدير هيوم لروبرت بويل كثيرا عن تقديره لبيكون، إذ يقول عنه «كانت إسهامات بويل في الكيمياء موضع تقدير من قبل المتخصصين في هذا الفن، وكان أيضا أحد أعظم المناصرين للفلسفة الميكانيكية: تلك الفلسفة التي كشفت لنا

(1) Rashed. R. Science as a Western Phenomenon. In: Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures. (ed) Helaine Selin. Springer: Science -Business Media Dordrecht. Kluwer Academic Publishers. 2008.PP1927-1933.P.1927

(2) Wertz. S.K. Hume and the Historiography of Science. In Journal of the History of Ideas. Vol.54.No.3(July 1993), PP 411-436 University of Pennsylvania Press. P 412

(3) Ibid. P 414

أسرار الطبيعة وسمحت لنا بالقضاء على غرورها وإرضاء فضولنا نحن البشر»^(١) ولا ينسي هيوم في معرض حديثه عن الدور الذي قام به الإنجليز في تقدم العلم أن يعرض للدور الذي قامت به الجمعية الملكية الإنجليزية التي تأسست في عام ١٦٦٠، حيث يقول هيوم: «وإذا كانت الأكاديمية الفرنسية للعلوم يتم تدعيمها وتشجيعها من قبل أصحاب السيادة الفرنسيين، فقد ظهر في إنجلترا مجموعة من الرجال العباقرة الذين كانوا أكثر كفاءة من نظرائهم الفرنسيين في تحقيق التوازن وخدمة دولتهم الأم، هؤلاء هم أعضاء الجمعية الملكية الذين وضعونا على الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى الفلسفة الحقيقية»^(٢) ويقول أيضا متحدثا عن نيوتن «لا ينبغي لنا أن نمر مرور الكرام عندما نناقش إنجازات العبقري النادر نيوتن، فهو يقف بين صفوف الرجال العباقرة الذين كان لهم فضل على البشرية، بل هو يقف على قمة النوع البشري»^(٣) ولا يغفل هيوم وهو يتحدث عن تاريخ العلم الذي اختصره فيما قدمه العقل الإنجليزي، إنجازات العلماء البريطانيين القدماء ودورهم في تقدم العلم، حيث يري أن ما قدمه الكهان البريطانيون أثناء العصور الوسطى الأوروبية في مجال القياسات الفلكية يعد خطوة على طريق التقدم العلمي، يقول هيوم «إن أولئك الذين ينظرون إلى الثورات العلمية العامة للمجتمع سوف يجدون أن كل الانجازات التي توصل إليها العقل البشري قد وصلت تقريبا إلى حالة الكمال في عصر أغسطس في الوقت التي كانت تعيش فيه الشعوب الأخرى في جهل وهمجية»^(٤) تنتهي إلى القول إلى أن التصور السائد لدي السواد الأعظم من فلاسفة ومؤرخي العلم الحديث يعتقدون أن المفهوم الأساسي للعلم في حد ذاته وفي سياقه التاريخي هو عمل الإنسان الأوروبي وحده، ولم تقف هذه النظرة عند هذا الحد، أعني أنها لم تقف عند مجال العلم وتاريخه وفلسفته، بل أصبحت موضوعا للمناقشة بين الحداثة والتقليد، أو بين الجديد والقديم، فالعلم (الغربي) هو الذي يحدد الحداثة.

التاريخ للعلم بوصفه ظاهرة غربية

وعلى الرغم من أن تاريخ العلم يعكس قصة التطور الحقيقي للعقلانية كمفهوم وممارسة، إلا أن كتابة هذا التاريخ ينقصها الكثير كونها لا تقدم رؤية نقدية لمفهوم العلم وتشكله

(1) Ibid. 417

(2) Ibid. 418

(3) Ibid 423

(4) Ibid 425

عبر الحقب التاريخية المختلفة، والعوامل المتنوعة التي ساعدت على عملية التشكل تلك. بعبارة أخرى، فإن واحدة من المشكلات الرئيسية في التأريخ للعلم هي أن مؤرخي العلم لم يعيروا انتباهها، في أحيان كثيرة، إلى السياقات المختلفة التي أدت إلى صناعة مفهوم العلم وخاصة الحديث. كما تعكس قضية التأريخ للعلم إشكالية تتعلق بالتفسيرات التاريخية التي يقدمها بعض مؤرخي العلم للاكتشافات والنظريات التي أنجزها العلماء أنفسهم، الأمر الذي يجعلنا في النهاية أمام تفسيرات مختلفة لاكتشاف أو لنظرية ما حسب الرؤية التفسيرية لكل مؤرخ على حدة. لهذا يمكن القول أن المعرفة العلمية كنتاج بشري قد تم صناعتها من قبل بعض مؤرخي العلم. فإذا رجعنا إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، نجد أن كتابة تاريخ العلم كانت تعتمد على العلماء أنفسهم، أو ما كان يطلق عليهم حينئذ الفلاسفة الطبيعيون. وكانوا يدافعون عن وجهات نظرهم الخاصة ويفندون في الوقت ذاته وجهات نظر معارضهم، فكتبوا تاريخاً يحمل فقط اكتشافاتهم ونظرياتهم العلمية التي كانت تمثل، بالنسبة لهم، نوعاً من التقدم في مسار المعرفة العلمية، وهذا ما جعلهم يضيفون على المعرفة العلمية، التي توصلوا إليها، سمات مثل الدقة والموضوعية، بل وصل الأمر بهم إلى الترويج لهذه السمات باعتبارها محايثة للعلم (الغربي) بوجه عام. فقد ذهب، على سبيل المثال، توماس سبرات Sprat: T الكاهن الإنجليزي والمؤرخ للجمعية الملكية، في كتابه عن «تاريخ الجمعية الملكية» ١٦٦٧، إلى أن الجمعية الملكية لعبت دوراً كبيراً في تقدم العلم ومن ثم كان العلم الحقيقي في هذه الحقبة هو العلم الصادر عن الجمعية الملكية، وأن أي شيء يتعلق بمستقبل العلم لابد أن يؤخذ من الجمعية الملكية، ومن هنا ارتبطت كل الأنشطة المعرفية والعلمية بهذه الجمعية، ولما كانت هذه الجمعية تتبنى النظرة التجريبية للعلم ولا تعترف بأي معارف تستند على المعرفة الاستنباطية فلا يمكن تصنيف هذه المعرفة ضمن العلم.^(١) كما كتب جوزيف بريستلي Priestley: J الواعظ والكيميائي الإنجليزي كتابه «تاريخ الكهرباء» ١٧٦٧ لكي يؤرخ من وجهة نظره لتاريخ التقدم العلمي، هذا التاريخ الذي يقدم، من وجهة نظره، للقارئ خبرة رفيعة المستوى كونه يقدم أفكاراً ووجهات نظر شاملة ترتبط بموضوعات عظيمة وتتطلب جهداً كبيراً من قبل العقل لتصورها.^(٢) كان جوزيف بريستلي، مثل غيره من المعاصرين له، تجريبي، الأمر الذي جعله يعكس وجهة نظره الخاصة

(1) Ibid. P 4

(2) Golinski: J. Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science. The University of Chicago Press. Chicago. 2005. P 3

عند تأريخه لتقدم العلم من خلال تاريخ الكهرباء. كما اعتقد بريستلي أن ما يقدمه باعتباره تاريخاً للعلم هو جزء لا يتجزأ من العلم ذاته، بعبارة أخرى كان تاريخ العلم بالنسبة لبريستلي أداة تعمل على تحقيق التقدم في العلم ذاته، ومن هنا أصبح تاريخ العلم هو تاريخ التقدم العلمي في مجال الكهرباء. لم يكن بريستلي معنياً بالإخفاقات والأخطاء التي حدثت في العلم، لأن هذه الإخفاقات والأخطاء لا يجب أن يعرفها الأجيال القادمة، وهذا ما جعل بريستلي يحجب في تأريخه للكهرباء الإخفاقات التي حدثت في تاريخ الكهرباء أو الرؤية أو الضوء أو الألوان، حتي لا يستغلها الحاققون، على حد تعبيره.^(١) وإذا كان بريستلي قد كتب تاريخ العلم لخدمة التوجه التجريبي في عصره، وعلى الرغم من اعتبار الباحثين أن وليم هيوويل Whewell. W هو أول مؤرخ حديث للعلم كونه حاول أن يقدم سرداً للتطور التاريخي للعلوم الاستقرائية وذلك في كتابه «تاريخ العلوم الاستقرائية: من العصور المبكرة وحتى الحالية» والذي نشره في ثلاث مجلدات فيما بين ١٧٣٧ و ١٨٤٠، إلا أنه يؤرخ للتطور التاريخي للعلوم من خلال المنهج الاستقرائي، حيث يذهب إلى أن هذا التطور اتبع طريقاً محدداً وهو أن العقل البشري قد اكتسب تدريجياً القدرة على إعادة تمثيل الواقع الخارجي وذلك بفضل المنهج الاستقرائي التجريبي القادر على الوصول إلى هذه المعرفة بالواقع الخارجي، فضلاً عن أن تاريخ العلم الاستقرائي يحمل إلينا بعض المؤشرات الواعدة في توجيه جهودنا المستقبلية لإضفاء الكمال على معارفنا.^(٢) إلا أن وليم هيوويل يعتبر أن تاريخ العلم الذي هو تاريخ العلم الاستقرائي هو ظاهرة غريبة خالصة، لم يأخذ شيئاً من الثقافات والحضارات أو الأزمنة الأخرى.

وإذا أتينا إلى النصف الأول من القرن العشرين سنجد أن عدداً كبيراً من مؤرخي العلم قد ساهموا بشكل كبير في ترسيخ مفهوم العلم بوصفه ظاهرة غريبة خالصة منهم على سبيل المثال، ألكسندر كواريه، وهربرت بيترفيلد. فقد حاول ألكسندر كواريه Koyré من خلال أعماله حول جاليليو والجاليلية التأريخ لبداءيات الثورة العلمية الحديثة، حيث رسم في هذه الأعمال الأسس التي وضعها جاليليو في تاريخ العلم والتي على أساسها يعتبره كواريه هو أول من فتح عيوننا على هذا الكون المفتوح بعد أزمنة عديدة من الحصار في هذا العالم المغلق.^(٣)

(1) Kragh. H. An Introduction to the Historiography of Science. P 4

(2) Golinski. J. Making Natural Knowledge. P 4

(3) Murdoch. E. John Koyré 1892-1964. In Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. Vol.38(1964-1965) PP.98-99. The American Philosophical Association. P. 99

ففي دراسة لكواريه بعنوان: «جاليليو والثورة العلمية في القرن السابع عشر» ١٩٤٣ يذهب إلى القول أن «تاريخ العلم هو تاريخ العقل البشري. إنه قصة هذا العقل الذي تعامل مع مشكلات وصعوبات كثيرة بعناد وتحد، وقد تقدم هذا العقل واضعا لنفسه أدوات ووسائل ومفاهيم ومناهج جديدة في التفكير، وهي التي قادته إلى تحقيق هذا التقدم»^(١) ويرى كواريه أن جاليليو يمثل نموذجا لهذا العقل، إذ أنه بدأ الثورة العلمية عندما قام بحل المشكلات الفلكية التي استعصت على من سبقوه من العلماء أمثال كوبرنيقوس وجيردانو برونو، وكان حل هذه المشكلات السبب في إطاحة جاليليو بالتصور الكلاسيكي والوسيط للكون الذي نتج عنه عالما مغلقا. هذا الحل، من وجهة نظر كواريه، جاء نتيجة معالجة جاليليو الرياضية الفرضية الاستنباطية، وانعكاس هذه المعالجة على الفيزياء وتفسير الحركة من خلال قانون القصور الذاتي، بحيث أصبح العلم يهدف إلى تفسير كل شيء في الكون وفقا للعدد والشكل والحركة.^(٢) وبذلك يمثل جاليليو الخطوة الأخيرة على طريق التحول من الكون النهائي عند الإغريق إلى الكون اللانهائي عند المحدثين، وهذا أعاد، على حد تعبير كواريه، تشكيل عقولنا ذاتها. حيث أحدث هذا التحول تغيرات في المفاهيم، إذ ظهرت مفاهيم جديدة في العلم، وأصبح هناك تناولا جديدا للوجود، ومفهوما جديدا عن الطبيعة، ومفهوما جديدا عن العلم، بعبارة أخرى، فلسفة جديدة، هذه الفلسفة الجديدة التي قدمها جاليليو استندت، فيما يرى كواريه، على عبارته الشهيرة التي قال فيها «أن كتاب الطبيعة قد كتب بأحرف هندسية» تلك العبارة التي تعكس التوجه العام إلى العلم الحديث وكيف كان هذا التوجه بمثابة تحول هندسي خالص يتعارض تماما مع التصور الأرسطي القائم على الإدراك الحسي المباشر.^(٣) يقول كواريه «كان جاليليو على وعي كبير بالصعوبات التي تواجهه لتوطيد دعائم مفهوم النسق الهندسي الطبيعي، فقد كان يعرف جيدا أنه يجب أن يتعامل مع أعداء أقوياء، مع سلطة وتراث، ومع ما هو أسوأ من كل هذا، مع الحس المشترك. فلم يكن هناك جدوى أن يقدم براهينه لعقول غير قادرة على فهم قيمة هذه البراهين الرياضية.. لهذا يمكن أن نقول أن العلم الجاليليويني وكذا الفلسفة الجاليليونية كانت في الأساس عودة إلى أفلاطون، أو انتصارا لأفلاطون على أرسطو»^(٤) ومن

(1) Koyré. A. Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century. The Philosophical Review. Vol.52, No.4(July 1943)PP.333-348. Duke University Press.P 310

(2) Ibid. P 334

(3) Ibid. PP336-338

(4) Ibid. P 338

هنا نجد كواريه في دراسته عن «جاليليو وأفلاطون» التي نشرها في عام ١٩٤٣ يحاول الربط بين أفلاطون وجاليليو حتي يكشف في تاريخه للعلم عن أن البدايات الحقيقية للعلوم كانت عند أفلاطون، والتتويج النهائي عند جاليليو، يقول كواريه «لقد سعي الإنسان الحديث نحو الهيمنة على الطبيعة، في حين كان الإنسان في العصور القديمة والوسيطه يكتفي فقط بتأملها. لقد جعلت فيزياء جاليليو الإنسان سيدا على الطبيعة ومالكها»^(١)

فأما هربرت بترفيلد Butterfield. H فقد كتب في عام ١٩٤٤ كتابه: «الرجل الإنجليزي وتاريخه» لينتقد أولا المدرسة التاريخية للعلم في القرن التاسع عشر، حيث أشادت هذه المدرسة بالتقدم والحرية الناتجة عن البروتستانتية كعقيدة، والتي ساعدت على التقدم العلمي في الغرب. إلا أنه يكشف عن منهج هذه المدرسة في التأريخ للعلم حيث كان موجه، في الأساس، إلى الانتصار لمبادئ الحزب السياسي اليميني الإنجليزي، لذا نجد بترفيلد يذهب إلى أن مؤرخ العلم لا ينبغي عليه الاعتماد على وجهات نظر تفسيرية، بل يأخذنا بعيدا عن عالم الأفكار العامة، بعبارة أخرى، ليس من مهمة مؤرخ العلم تقديم تفسير فلسفي لما يحدث في زمان ومكان معينين أو يقدم استنتاجاته الخاصة. ولهذا نجد بترفيلد يدعو إلى ما يسمي بـ «التاريخ التقني أو الفني» Technical History الذي يجعل الاطروحة التاريخية تتساوي في صحتها سواء قدمت إلى مسيحي أم إلى ملحد، تحرري أم من المحافظين، سويدي أم دانماركي.^(٢) إلا أن بترفيلد يعود ويقول أن ما يميز التأريخ للعلم في انجلترا هو هذا الهدوء والبعد عن ما هو سياسي بالمقارنة بأوروبا التي كان يسيطر عليها التيار اليميني المتطرف، ومن ثم نجد المؤرخ الإنجليزي يميل إلى التعاون بدلا من الضدية، وهذا ما جعل التاريخ الإنجليزي يتفوق على نظرائه كونه أعتمد على التجريبية الخالصة والعملية وليس أدل على ذلك من تجريبية بيكون ودورها في تأسيس الجمعية الملكية، حيث اتجهت هذه التجريبية إلى تأسيس الدليل التجريبي الصحيح والتنصل عن أي معتقدات لا تتفق والدليل التجريبي.^(٣)

(1) Koyré. A. Galileo and Plato. In The Journal of the History of Ideas. (October 1943), PP 400-428. University of Pennsylvania Press. P 400

(2) Sewell. C.K. Herbert Butterfield Problem and Its Resolution. In Journal of the History of Ideas, Vol 64, No.4(Oct.,2003), PP 599-618. The University of Pennsylvania Press. Pennsylvania. PP 599-600

(3) Ibid. P 601

ويعد كتاب هربرت بيترفيلد «أصول العلم الحديث ١٣٠٠-١٨٠٠» الذي كان مجموعة من المحاضرات التي ألقاها أمام لجنة تاريخ العلم في جامعة كامبريدج عام ١٩٤٨، تأصيلاً منه لفكرة غربية العلم الحديث. ينصب هذا الكتاب على وضع الخطوط العريضة لقصة الثورة العلمية التي أحدثها العلم الحديث الأوروبي في القرن السابع عشر. فهو يذكر في مقدمة كتابه أن على مؤرخ العلم أن يقف على تطور مسار العلوم الطبيعية والطرق التي سلكتها حتي أحدثت هذا التقدم الهائل في العصر الحديث والذي يطلق عليه «الثورة العلمية» والتي تتصل بالقرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، يقول بيترفيلد «إن هذا التحول الذي أحدثته تطور العلوم الطبيعية في العقلية الأوروبية الحديثة يمثل حدثاً تاريخياً خاصاً وفصلاً من فصول التطور العقلي، ومن ثم فإن اهتمامنا بشكل خاص سيكون منصبا ليس فحسب على الرجال الذين قدموا حلولاً للمشكلات التي كانت سائدة آنذاك، بل على أولئك الذين بدلوا طريقة تفكيرهم مع الحلول الجديدة»^(١) ومن هنا فإن هذه المحاضرات التي ألقاها بيترفيلد كانت تهدف، في المقام الأول، إلى فحص المظاهر المختلفة لما أطلق عليه الثورة العلمية، وكان هذا يستلزم منه أن يعرض صور الأنساق القديمة أو لنمط العلم الذي تم تجاوزه أو هزم، على حد تعبير بيترفيلد.^(٢) ويرى بيترفيلد أن الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم تكن نتيجة لملاحظات جديدة أو دليل إضافي قدمه العلماء، بل كانت في المقام الأول وضع قواعد تنظيمية يسير وفقاً لها العلماء، بعبارة أخرى هذه القواعد أو الترتيبات كانت داخل عقول العلماء أنفسهم، ومن ثم كان النشاط العقلي في أوروبا في هذين القرنين هو المحرك الرئيسي لحدوث الثورة العلمية، يقول بيترفيلد «إن هذه العقول لم تأخذ المعطيات كما هي بل وضعتها في نسق جديد من العلاقات وأعطتها إطاراً مختلفاً، مما أدى إلى وجود منهج جديد في التفكير انبثق في هذه الحقبة التاريخية عن طريق عباقرة عظام أحدثوا قطيعة مع وجهات النظر القديمة أمثال جاليليو وهازي... هؤلاء الرجال العظام الذين أحدثوا تحولاً في العقلية الأوروبية نتيجة اتباعهم لطرق رياضية ساعدتهم على إيجاد لطريق العلم الحديث»^(٣) وفي معرض حديثه عن المراحل التي سار فيها العلم في أوروبا حتي حدوث

(1) Butterfield, M,A. The Origins of Modern Science 1300-1800. G.Bell and Sons LTD. London. New Edition.1958.P.viii

(2) Ibid.P.ix

(3) Ibid.P.3

الثورة العلمية في القرن السابع عشر، يرى بيتر فيلد أنه كان من الصعب أن يهرب العقل البشري من التفكير المدرسي الذي سيطر عليه التعاليم الأرسطية لولا جهود جاليليو الذي قام بهذه المهمة عندما أعاد النظر في نظرية الحركة الأرسطية وكيف أن هذه النظرية قد بدت على أنها تتطابق مع الدليل الذي يتبناه الحس المشترك، ولكن ما قام به جاليليو هو أنه كشف أن هناك جوانب من النظرية الأرسطية في الحركة لا تتطابق ودليل الحس المشترك، لذا يقول بيتر فيلد «أن ما قام به جاليليو قد أدى إلى تغير في اتجاه المرء نحو حركة الأشياء، الأمر الذي أدى إلى وجود أنواع مختلفة من الحركة قد ظهرت وكان هذا بمثابة تمهيداً للثورة العلمية»^(١) لهذا ينتهي بيتر فيلد إلى نتيجة هي أن تحول العقل الأوروبي إلى العلم الحديث في أوروبا القرن السابع عشر، ظهر لنا، في الغالب على أنه رد فعل ضد المذهب الأرسطي، و«قد ساعد على هذا التحول هؤلاء الرجال الذين أدركوا أن هذا النسق الأرسطي لا بد من تغييره، ولكن هذا التحول لا يجعلنا نفعل أو نقلل من انطباعنا بعظمة هذا المعلم القديم، والذي أثار العديد من الأفكار والنقاش والجدل، والذي كان قادراً على الاحتفاظ بهذه المكانة الرفيعة طيلة هذه القرون»^(٢) ويرى بيتر فيلد أنه على الرغم من الإسهامات العلمية التي قام بها بعض العلماء أمثال كورنيقيوس وبرونو لزعة النسق الأرسطي، إلا أنها لم تسهم في إحداث الثورة العلمية وذلك راجع، في رأي بيتر فيلد، إلى أن هذه الإسهامات لم تستند على الملاحظات التجريبية بل استندت على نوع من التصوف الأفلاطوني. على حد تعبير بيتر فيلد.^(٣) ومن ثم لم تغير البنية الأساسية للعلم في عصر النهضة الأوروبية نتيجة البعد عن منهج الملاحظة التجريبية المباشرة. وربما كان وليم هارفي، في رأي بيتر فيلد، هو من خطي خطوة نحو الثورة العلمية، على الرغم أن أعماله ظلت غير معترف بها ما بين ثلاثين إلى خمسين عاماً، هذه الخطوة كانت اكتشاف هارفي للدورة الدموية عندما أجري عدة تجارب حتى توصل إلى نظرية دوران الدم والتي تقول بأن الشرايين تحمل الدم بعيداً عن القلب بينما تعيده الاوردة إلى القلب مرة أخرى، وقد حدد هارفي وظيفة القلب بأنها ضخ الدم في الشرايين، ومما هو جدير بالذكر، فيما يقول بيتر فيلد، أن اكتشاف حركة دوران الدم ساعد علم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا) تحقيق تقدم في دراسة الكائنات الحية وأصبح المرء في مقدوره فهم عملية التنفس ذاتها وكذا

(1) Ibid.P. 7

(2) Ibid.P. 15

(3) Ibid.P.26

الهضم وغير ذلك من الوظائف، يقول بيتريفيلد «إن دوران الدم الذي يجري من خلال الشرايين ورجوعه عن طريق الأوردة قد جعل المرء يسأل لماذا وكيف وأين تتم هذه العملية»^(١) ومن هنا فإن ما قدمه هارفي من مناهج ونتائج يبدو أنه لمس شيئا ما من أصل الثورة العلمية التي مهد لها. ولا يمكن أن نغفل، في معرض حديثنا عن الدور الذي قام به هربرت بيتريفيلد في تغريب مفهوم العلم الحديث الأوروبي ما أورده في كتابه أصول العلم الحديث وفي الفصل المعنون «المنهج التجريبي في القرن السابع عشر»، قوله بأنه لم يكن هناك علوما في العصور الوسطى بالمعنى الذي عرفه القرن السابع عشر، ذلك لأن فحص الحالة العلمية في هذه الفترة لا ينفصل عن التراث الأوروبي القديم في أثينا القديمة وحقبة الأمبرطورية الرومانية في الأسكندرية. لهذا فإن المنهج التجريبي الذي لم يمارس إلا في القرن السابع عشر هو الذي مهد للثورة العلمية التي هي عنوان العلم الحديث الأوروبي، منهج الملاحظة والتجربة، ولعل من خطي خطوات جريئة نحو المنهج التجريبي كان فرنسيس بيكون الذي أعلن مبدأ أساسيا، فيما يري بيتريفيلد، وهو أنه على الناس الذين يريدون إنجاز المزيد من الأشياء الجديدة في هذا العالم عليهم الابتعاد عن منهج القدماء، وأن يدركوا أن الممارسات والسياسات الجديدة ضرورية لانجاز هذا، وتكمن هذه الممارسات والسياسات الجديدة في ضرورة اتباع التجارب أكثر من أي شيء آخر.^(٢) ويرى بيتريفيلد أن التقدم الحضاري الذي حدث في أوروبا أثناء القرن السابع عشر كان ناتجا عن التقدم العلمي في هذا القرن، فتحت عنوان «مكانة الثورة العلمية في تاريخ الحضارة الغربية» يكتب بيتريفيلد قائلا «إن الحقبة الحديثة قد شهدت تقدما كبيرا على المستوى الثقافي والحضاري، وهذا ما يفسر لماذا الغرب حمل لواء قيادة العالم في هذه الحقبة، فضلا عن أن هذه القيادة لعبت دورا كبيرا أيضا في تشكيل خارطة العالم بحيث أن الغرب، نتيجة اهتمامه بتاريخه وبقصة الحضارة الغربية، أصبح يحمل مكانة عالمية في القرن السابع عشر، وقد كان هذا التحول نتيجة العلم الذي غير وجه الغرب من جهة، وانقطاع الحضارة الغربية عن التراث اليوناني الروماني والمسيحية من جهة أخرى بحيث خلت الحضارة الغربية العالمية في هذا القرن خطوات تقدمية مدفوعة في ذلك بقوتها الذاتية المستقلة عن أي شيء، أعني قوة العلم»^(٣)

(1) Ibid.P. 54

(2) Ibid.P. 101

(3) Ibid.P. 169

أما بالنسبة لبعض مؤرخي العلم المعاصرين، فقد طرحوا سؤالاً يتعلق ببداية العلم الحديث الأوروبي، فعلي سبيل المثال، يطرح إدوارد جرانت Grant. E مؤرخ العلم الأمريكي المعاصر في دراسته: تاريخ العلم: متى بدأ العلم الحديث؟ سؤالاً يحمل عنوان دراسته، أعني متى بدأ العلم الحديث؟ وتأتي الإجابة عن هذا السؤال من قبل جرانت بأن ظهور العلم الحديث كان في أوروبا الغربية وحدها وليس في مكان آخر. وقد كانت هناك عوامل عديدة ساعدت على هذا الظهور، وهي نفسها تلك العوامل التي جعلت المجتمع الغربي يختلف عن أي مجتمع آخر سواء في الحضارات القديمة أم الحديثة. ففي رأي جرانت أن تأسيس العلم كمشروع أساسي داخل مجتمع ما يعتمد على أكثر من الأشياء التكنولوجية، والتجارب والملاحظات. فعلي الرغم من وجود صور من العلوم المبكرة في العديد من المجتمعات، في الإسلام، مثلاً حتى تقريباً عام ١٥٠٠، حيث كان هناك تقدم في الرياضيات والفلك والبصريات الهندسية والطب. كما يمكن أن نجد علماً في الصين القديمة والوسيط، ولكن رغم هذه الإنجازات فإن العلم في هذه المجتمعات لم يكن ورائه مؤسسة تدعمه، ومن هنا يطرح جرانت سؤالاً يعد صلب دراسته وهو: لماذا العلم الذي نعرفه اليوم تجسد فقط في المجتمع الغربي؟ ما الذي جعله يأخذ هذه المكانة والتأثير ويصبح قوة في أوروبا الغربية قبل القرن السابع عشر؟ إن الإجابة تكمن في الأحداث الأساسية التي أدت إلى ظهور العلم الحديث في أوروبا الغربية تقريباً في الفترة ما بين عامي ١١٧٥ و ١٥٠٠، هذه الأحداث تشكل أسس العلم الحديث، منها أن انبثاق العلم الحديث في القرن السابع عشر كان نتيجة التبرؤ والتخلي عن علم العصور الوسطى والفلسفة الطبيعية حيث تأسست هذه الأخيرة على أعمال أرسطو^(١)، من جهة أخرى، كان السياق الاجتماعي والثقافي لأوروبا الغربية في هذه الحقبة مؤهلاً لحدوث ثورة علمية. فقد حدثت تغيرات ساعدت في خلق مناخ أدى إلى تأسيس العلم. ومن جانب آخر، كانت مراجعة وتقييم علم العصور الوسطى والفلسفة الطبيعية الدور الرئيس والفعال في حدوث الثورة العلمية^(٢). ويرى جرانت أن هناك ثلاثة أسباب رئيسة أدت إلى بزوغ العلم الحديث في أوروبا الغربية: السبب الأول، حركة الترجمة التي حدثت في القرنين الثاني والثالث عشر في أوروبا الغربية، حيث ترجم العلم اليوناني-العربي Greco-Arabic Science إلى اللغة اللاتينية. والثاني، هو

(1) Grant. E. History of Science: When did Modern Science begin? In The American Scholar. Vol.66, No.1(Winter 1997) PP 105-113. The PhilBeta Kappa Society. P 106

(2) Ibid. P106

تأسيس الجامعات بكليّاتها المختلفة في القرن الثالث عشر في باريس وأكسفورد وبولونيا حيث كانت هذه الجامعات مختلفة عن أي نظم تعليمية أو مؤسسات شهدها العالم. فقد اتخذت هذه الجامعات شكل المؤسسة لأكثر من ثمانمائة عام والتي تحولت بعد ذلك إلى ظاهرة عالمية، ولا يمكن، على حد تعبير جرانت، أن نجد مثل هذا الشكل الذي اتخذته الجامعات في أوروبا الغربية في الإسلام أو في الصين أو في الهند أو في أي حضارات قديمة لأمریکا الجنوبية. ففي هذه الجامعات كان هناك لأول مرة في العالم مؤسسة توضع لتدريس العلوم والفلسفة الطبيعية والمنطق وكان يتم تدريس هذه المقررات الدراسية في الجامعات المتعددة أثناء القرن الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر، ليس في أوروبا الغربية بل امتد إلى الشرق حتي بولندا. أما السبب الثالث فيمكن في بزوغ طبقة من فلاسفة الطبيعة اللاهوتيين، حيث كان اسهامهم يتلخص في الإقرار والموافقة على تقديم الفلسفة الأرسطية الطبيعية في المقررات الدراسية للجامعات الجديدة.^(١) وتكمن أهمية هذا السبب، من وجهة نظر جرانت، في أن اللاهوتيين أقرّوا لأول مرة بضرورة الفصل بين الفلسفة الأرسطية الطبيعية والدين، بل دعوا إلى الفصل بين العلم والدين بوجه عام، فلم يجد اللاهوتيون أي خطر على العقيدة المسيحية من الفلسفة الأرسطية الطبيعية، الأمر الذي يعني تحول له مغزاه بعدما كانت الفلسفة الأرسطية الطبيعية موضع هجوم بعض اللاهوتيين، أصبحت الآن موضوع مرحب به، بل تدخل أيضا ضمن المقررات الدراسية في جامعات أوروبا الغربية، هذا التحول، بطبيعة الحال، لعب دورا كبيرا، في رأي جرانت، في حدوث الثورة العلمية. كما يري جرانت أن أحد العوامل الأساسية التي أدت إلى أن تكون بداية العلم الحديث في أوروبا الغربية هو التغيرات التي لحقت بالعلوم الرياضية، حيث كانت المعالجة الرياضية المستندة على الفلسفة الأرسطية الطبيعية الوسيطة للظواهر الطبيعية تعتمد على لغة الكيف، والخيال، ولكن مع تطبيق الرياضيات لحل المشكلات التي نشأت عن المعالجة الكيفية الخيالية كان يمثل تقدما كبيرا أدى إلى الثورة العلمية. وفي أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر، أصبحت المناهج الرياضية مناهج في التفكير، وأصبحت الرياضيات متضمنة في الفلسفة الطبيعية بحيث أدى هذا إلى التحول من الفلسفة الطبيعية إلى المشكلات الفيزيائية الواقعية وليس الخيالية أو الكيفية.^(٢)

(1) Ibid. P 107

(2) Ibid. P 110

إذن، أهتم مؤرخو العلم في القرن العشرين بالتأريخ لمصطلح «الثورة العلمية» The Scientific Revolution في محاولة منهم وضع عنوان للعلم الحديث الأوروبي في حقبة القرن السابع عشر، تلك الحقبة التي تمتد، من وجهة نظرهم، من كوبرنيقوس إلى نيوتن. فحقبة العلم الحديث الأوروبية هي حقبة ثورية تميزت بالتقدم العلمي ولا ينازعها في هذا التميز والجدارة والتفوق أي حقبة أخرى في تاريخ العلم، أي كان العلم الحديث الأوروبي في القرن السابع عشر بمثابة المركز أو النموذج الإرشادي القياسي الذي يمكن على أساسه تقييم أي محاولة في تاريخ العلم تسعى إلى تحقيق تقدم علمي ما.

إن محاولة بعض مؤرخي العلم تقسيم تاريخ العلم إلى حقبة زمنية مختلفة وإضفاء صفة على كل حقبة يؤدي إلى انتفاء العلاقة بين الحقبة العلمية التي يؤرخ لها والحاضر وأيضاً المستقبل. وبعبارة أخرى، هذه المحاولة تجعلهم يعتقدون أن العلم الحديث الأوروبي قد انبثق فجأة وبشكل ثوري بحيث يكون له صفة الريادة وتقاس على مناهجه ونظرياته ونتائجه مناهج ونظريات ونتائج أي محاولات أخرى سبقته أو كانت معاصرة له خارج الدائرة الأوروبية أو غير الغربية. فماذا لو تخيلنا مؤرخاً ما في عام ١٦٩٠ يرغب في كتابة تاريخ الفيزياء المعاصرة له، فهل سيؤسس عمله على معيار أن الاكتشافات الناجحة هي تلك القريبة منه، ومن ثم فهي الاكتشافات التي لها صفة الريادة والتي يجب أن يكون لها الأولوية، ربما يكون كتاب المبادئ لنيوتن يمثل مظهراً من مظاهر التقدم والريادة بالنسبة لمؤرخ ما للعلم، ولكن بعد مائة عام لا يمكن لمؤرخ علم آخر أن يعتبره يمثل تلك الريادة، بل يمكن أن نقول بأن هذه الريادة ربما تكون موضع رفض بالنسبة لمؤرخ علم يعيش في عصر نيوتن نفسه. إن المشكلة التي تواجه بعض مؤرخي العلم الحديث الأوروبي هو تجاهل الأفكار العلمية العظيمة في تاريخ العلم ككل، وهذا ما جعلهم لا يطرحون تساؤلات من قبيل: من أول من طرح هذه الفكرة أو تلك النظرية التي نؤرخ لها؟ أو كيف ومتى ظهرت هذه الفكرة أو تلك النظرية إلى الوجود؟ إن النظر إلى تاريخ العلم باعتباره سلسلة من الاكتشافات العظيمة التي عكست نمو العلم وتقدمه، يجعلنا نعيد النظر في مناهج وأدوات مؤرخي العلم التي أرخوا على أساسها لتاريخ العلم ذاته.

فإذا كان تاريخ العلم هو تاريخ العقل الإنساني، والتفاعل بين هذا العقل والخبرات التجريبية أو معطيات الحواس، ذلك لأن تاريخ العلم هو تاريخ المناهج وأساليب الاستدلال

وطرق حل المشكلات التي تتميز بأنها واقعية ونظرية على السواء. فهو تاريخ تنامي البنية المعرفية وحدوده ومسلّماتها وآفاقها، تاريخ تطور موقف الإنسان بإمكاناته العقلية من الطبيعة والعالم الحي نحياء فيه. تاريخ تقدم المدنية والأشكال الحضارية والأساليب الفنية التي بصطنعها الإنسان للتعامل مع بيئته، إنه التاريخ الحقيقي للإنسان وصلب قصة الحضارة في تطورها الصاء..^(١) إلا أن هذا المعنى لتاريخ العلم لم يكن في ذهن بعض مؤرخي العلم الغربيين عندما أكدوا أن العلم ظاهرة غربية في نشأته وتطوره، وأن التحولات والتغيرات التي حدثت في المفاهيم والتصورات والاهتمامات في القرن السابع عشر الأوروبي تعبر، أصدق تعبير عن الثورة العلمية، كما ساعد على الاعتقاد في ثورية العلم الأوروبي في القرن السابع عشر رغبة المجتمع الأوروبي ذاته في الاستفادة من تلك التحولات والتغيرات المعرفية حتى يكون أكثر سيطر على الطبيعة، ولا تكتمل هذه السيادة للإنسان الغربي إلا من خلال الكشف عن أسرار الطبيعة وخفاياها والبحث عن القوانين العامة التي تحكمها. ومن ثم تأكد لدى مؤرخي العلم الغربيين المحدثين أن الثورة العلمية التي حدثت في هذا القرن لم تكن مصادفة بل نتيجة حتمية لمسار التطور الذي لحق بالعقل العربي، وانتقال هذا العقل من ظلام العصور الوسطى إلى العصر الحديث، عصر العلم والتجريبية. الأمر الذي جعل بعض مؤرخي العلم الغربيين يؤكد على أن العلم الغربي الحديث في القرن السابع عشر أصبح هو النموذج الذي تقاس على أساسه كل المعارف السابقة والمعاصرة لهذا العلم والتي تريد أن تحذو حذو المعرفة العلمية الغربية الحديثة، لهذا نجد بعض مؤرخي العلم وفلاسفته الغربيين، لكي يبرروا هذا الزعم، يميزون بين ما هو قبل علمي وما هو علمي، بحيث يفهم هذا التقابل دائماً بمعنى تاريخي ومنطقي معاً، أي أن ما قبل العلمي يسبق دائماً منطقياً وتاريخياً ما هو علمي، وبمقتضى هذا التصور يزعم بعض مؤرخي العلم أن القطيعة الحاسمة بينهما قد تمت جوهرياً في القرن السابع عشر^(٢) وهذا من شأنه، بطبيعة الحال، تقييم أي عمل علمي آخر يتناول نفس الموضوعات بالبحث والدراسة ولكنه سابق عن «العلمي» بالمعنى الذي ساد القرن السابع عشر. لا يمكن اعتباره ينتمي إلى العلم. ومن ثم فإن العلم السائد أو المنتصر هو الذي يملئ قواعده التنظير.

(١) يعني طريف الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين. الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية. سلسلة عالم

المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد ٢٦٤ ديسمبر ٢٠٠٠ ص ١

(٢) رشدي راشد. تاريخ العلوم في مدن الاستعمارية والتاريخ مجلة المستقبل العربي العدد ٣٤٨ شاذ

٢٠١١ ص ٣٩-٤٩ مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ٤٤-٤٥

على المعارف ما قبل العلمية، فتكون هذه المعارف، بطبيعة الحال، لا تخضع لمثل هذه القواعد فيتم استبعادها أو وصفها باللا-عملية ليظل العلم السائد ونتائجه هو المعبر عن صفة العلمية وحده.

وليس أدل على ذلك من استخدام بعض مؤرخي العلم الحديث الأوروبي كلمة «تاريخ» بمعنى مختلف عن تلك الكلمة التي نستخدمها اليوم. فالظاهرة التاريخية Historical Phenomenon كان يقصد بها معنى مادي ملموس، فالظاهرة التاريخية ظاهرة مادية ليس لها علاقة بالماضي، فعلي سبيل المثال، كانت الكلمة تعني عند بيكون البحث عن مستقبل العلم من خلال موضوعات مادية ملموسة، أي تتعلق بالتاريخ الطبيعي.^(١)

إن مؤرخي العلم في العصر الحديث الأوربي كانوا ينظرون إلى التاريخ بوصفه أداة للتقدم، أداة تقف ضد النظام الاقطاعي القديم، ومن هنا كان الماضي يعبر، من وجهة نظرهم، عن أشكال وحقب اللاعقلانية والتدني، الأمر الذي جعل نظرهم إلى العلم والتقدم العلمي ساذجة ومغروقة في التفاضل لكونهم لم يدركوا العلم بوصفه ظاهرة تاريخية. كما فعل ذلك أيضا مؤرخو العلم في القرن العشرين، فقد انطلقوا أيضا من زعم أن التحول من العصور الوسطى الأوروبية إلى العصر الحديث كان ناتجا عن فهم العقل الغربي للطبيعة، هذا الفهم الذي استند على الرياضيات فكان نتيجة ذلك بزوغ الثورة العلمية، وقد افتقرت الحقب التاريخية السابقة، وفقا لزعم مؤرخي العلم في القرن العشرين، إلى هذا الفهم نظرا لوجود الدين، والسحر، والتنجيم في مقابل العلم التجريبي.

إذن حاول مؤرخو العلم الذين تناولوا التاريخ للعلم الحديث الأوروبي التأكيد على أن العلم الغربي الحديث، وما نتج عنه من معرفة علمية اتسم بسمة العالمية، وعلى الشعوب والحضارات الأخرى الإمثال لنتائجه والثقة في صدقها، لأن هذه الثقة هي الطريق المؤدي إلى التقدم العلمي المنشود، وهذا الزعم من شأنه أن يتجاهل الخصوصية والعوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تؤثر في تطور علم ما من العلوم وتقدمه أو تراجعها وتدهوره. وقد ارتبط التاريخ للعلم الحديث الأوروبي بفكرة التقدم التي ارتبطت، بشكل من الأشكال، بفكرة التميز الجيني العرقي الذي يجعل النخب العلمية الغربية متميزة عن الآخرين كونهم

يحملون جينات عرقية تجعل منهم من يقدر على إبداع العلم.^(١) وهي الفكرة التي تلقفها العديد من السياسيين ورجال الصناعة والفلاسفة والعلماء ومؤرخي العلم التوسعيون الاستعماريون. فنجد على سبيل المثال، أن التأريخ للعلم وخاصة للحديث منه، بدأ عقب الحرب العالمية الأولى بدعم من مؤسسات سياسية خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تم اضماء الطابع المؤسسي عليه، الأمر الذي جعل باحث كمارك هاريسون Harrison. M يذهب إلى أن السياسة الغربية الاستعمارية والتوسعية في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت تستند إلى العلم وتاريخه للترويج لهذه السياسة، فهو يقول في دراسته التي تحمل عنوان «العلم والإمبراطورية البريطانية» قامت هذه الإمبراطورية بنشر العلم الغربي من خلال الترويج لفكرة الاختلاف الجيني بين الشعوب، ولما كانت الشعوب التي يتم استعمارها تفتقر إلى التفوق الجيني ومعدلات الذكاء العالية، كان من الضروري استعمارها، ومن ثم كان العلم يمثل أداة استعمارية أكثر من كونه مفتاحا للتقدم، فقد كانت الوظيفة الرئيسية للعلم الاستعماري هو اكتشاف وتطوير مصادر جديدة للتوسع الاستعماري.^(٢) كما يذهب مايكل أوزبورن Osborne. M في دراسته التي تحمل عنوان «العلم والإمبراطورية الفرنسية» إلى أن الدراسات المعاصرة في فلسفة العلم وتاريخه تؤكد على الدور الذي لعبه الاستعمار الفرنسي في جعل العلم الغربي يأخذ طابعا عالميا من خلال لفت أنظار القراء إلى الدور الذي قامت به المؤسسات العلمية والطبية في مساعدة جدول أعمال الاستعمار الفرنسي.^(٣)

إذن كان ينظر من قبل السياسة الاستعمارية الغربية إلى العلم الغربي على أنه أداة للهيمنة ووسيلة لإثبات التفوق الجيني والعنصري، وقد لعب الأنثروبولوجيون والأطباء الغربيون دورا كبيرا في خلق أنماط عرقية ثابتة تصنف الشعوب المستعمرة ثقافيا وبيولوجيا، وهذا ما أدى إلى زيادة الدراسات التي تتناول ما يسمى بالعرقية العلمية Scientific Racism من أجل رسم خريطة استعمارية تربط الأمم بالعرق وبالطبيعة البيولوجية الجينية التي لا يمكن الفكاك

(1) Pyenson. L and Verbruggen. C. Elements of the Modernist Creed in Henri Pirenne and George Sarton. History of Science. Xlix. 2011. PP 377-394. P 377

(2) Harrison. M. Science and the British Empire. In. Isis. Vol.96, No.1(March 2005), PP. 56-63. The University of Chicago Press. Chicago. P 57

(3) Osborne. A. M. Science and the French Empire. In. Isis. Vol.96, No.1(March 2005), PP. 80-87. The University of Chicago Press. Chicago. P 80

منها. وقد حاولت هذه الدراسات اقناعنا أن العلم الغربي هو مصدر الحداثة والعقلانية الوحيد، إنه تقليد علمي عالمي، ومن هنا جاء الربط بين العلم الغربي وعالميته. هذه العالمية تعني في هذا السياق فرض قيم التنوير والحداثة الغربية على العلم وتطبيقاته بحيث يبدو عالمنا أو كوننا، ومن هنا كانت هناك ضرورة لكتابة تاريخ العلم وخاصة الحديث حتى يتم التأريخ لتطور وتقدم العقل العلمي الغربي وإنجازاته العلمية في بناء صرح علمي عالمي.^(١)

إن محاولة الربط بين العلم الغربي وفكرة عالميته انعكست حتى على المفردات والمصطلحات المستخدمة في العلم الحديث، فنجد على سبيل المثال، استخدام مفهوم الجغرافيا الحيوية أو البيوجغرافيا للإشارة إلى تصنيف النباتات والحيوانات والأراضي تصنيفاً بيئياً يعكس تفوقاً ما للبيئة الجغرافية الغربية، كما أن انتشار مراكز للعلم مثل المتاحف والمصحات والجامعات في الحقبة الحديثة اعتمد على شبكة هائلة من المعلومات التي قامت بتوفيرها المؤسسات الاستعمارية في الغرب الحديث، ومن ثم نشأت ثنائية في المعرفة، فهناك المعرفة (العلمية) المصبوغة بصبغة استعمارية وتأخذ سمة العالمية، وهناك المعرفة العلمية التي يتم تهميشها، إلا أن الذي ساعد على توطيد دعائم المعرفة (العلمية) المصطبغة بصبغة استعمارية هو التأكيد على السببية كتفسير للظواهر الطبيعية والإنسانية في العلم الحديث، وخاصة في تطبيقات العلم، أعني في الطب والتكنولوجيا.^(٢)

نقد محاولات تغريب مفهوم العلم الحديث

طرح بعض فلاسفة العلم في العقود القليلة الماضية سؤالاً مهماً وهو ما الذي يمكن أن نعتبره موضوعاً خاصاً بتاريخ العلم؟ أي ما الذي يمكن اعتباره علماً أو معرفة علمية بحيث يكون لها تاريخ؟ وما الذي لا يمكن اعتباره كذلك؟ أي يمكن وصفه بأنه موضوعاً خاصاً بالأيديولوجيا أو بالسياسة ولكنه يتخذ في بعض الأحيان صفة العلمية؟ إن طرح هذا السؤال جعلهم يضعون في الاعتبار ضرورة مراجعة مفهوم العلم الأوروبي الحديث، وهل هناك حقاً ما يسمى بالعلم الحديث، أو بعلم أكثر حداثة من علم آخر وفقاً للمعنى المستخدم به هذا المصطلح في تاريخ

(1) Megill. A. Globalization and the History of Ideas. In Journal of the History of Ideas. Vol, 66, No.2(April 2005), PP 179-187. University of Pennsylvania Press. PP 180-181

(2) Sivasundaram. S. Science and the Global: On Methods, Questions, and Theory. In Isis, Vol 101, No1, (March 2010), PP 146-158. The University of Chicago Press. Chicago. P 155

العلم الغربي؟ وهل كان التجاهل الذي تم في التأريخ للعلم المسمي بالحديث من قبل بعض مؤرخي العلم، كان مدفوعاً بدوافع غير علمية؟ يذهب بيتر دير Dear. P أستاذ تاريخ العلوم بجامعة كرونيل بالولايات المتحدة الأمريكية إلى أن المعرفة العلمية في الحقبة الحديثة كان لها جانبان: جانب نظري وآخر عملي. فنجد على سبيل المثال، يظهر هذان الجانبان بوضوح في الطب والفلك والموسيقى حتى أمتد إلى علوم الرياضيات. ولكن كان الوضع مختلفاً مع الفلسفة الطبيعية، التي هي أساس العلم الحديث، إذ كانت تهدف، في الأساس، إلى فهم العالم الطبيعي، أي كانت مقتصرة فقط على الجانب النظري. وبعبارة أخرى، كان محتوى الفلسفة الطبيعية تأملية، لأنها كانت تهدف إلى فهم الأشياء لا إلى فعل الأشياء، ولما كانت المعرفة في هذه الحقبة الحديثة، لها جانبها المتعلق بما هو نظري، وجانبها الآخر المتعلق بما هو عملي، نجد أن الفلسفة الطبيعية تقف خارج العلم بالمعنى الذي كان معمولاً به في هذه الحقبة الحديثة، كونها لا يتم تصورها على أنها معرفة تستخدم لأغراض عملية، ومن ثم كان من الضروري تبرير هذه الفلسفة تبريراً أخلاقياً.^(١) وقد قام فرنسيس بيكون بهذه المهمة في كتابه «تقدم التعليم» الذي نشره عام ١٦٠٥ حيث يوضح في هذا الكتاب أفكاره حول البرامج المتعلقة بالتعليم، فيتعرض على سبيل المثال، أثناء تقديمه لهذه الإستراتيجية، إلى قضية مثيرة للانتباه عندما تناول العلاقة بين الفلسفة الطبيعية والمنفعة. فقد اعتبر بيكون أن الفلسفة الطبيعية فرعاً سورياً من فروع التعليم، ففضلاً عن كونها تبحث عن الأسباب، إلا أن لها جانب آخر أساسي هو تقديم تأملات. ومن هنا كان أساس الفلسفة الطبيعية في تصور بيكون ميتافيزيقي، بعبارة أخرى، وكما يذهب بيتر دير إلى أن محاولة بيكون البحث عن أساس أصل عقلي للمعرفة كان يتطلب منه المرور من خلال تقديم تصورات جديدة لحقل المعرفة أطلق عليه الفلسفة الطبيعية وذلك من أجل محاولة استثمارها لإضفاء الشرعية عليها، ولكن كان هناك مأزق واجه بيكون وهو المتعلق بالجانب العملي من المعرفة التي أطلق عليها الفلسفة الطبيعية، لهذا نجد بيكون يلجأ إلى ما أطلق عليه الجانب الميكانيكي أو الآلي حتى يتخلص تماماً ونهاياً من الفلسفة الأرسطية، ورغم هذا لم يتخلص بيكون من هذا المأزق، لأن الجانب الميكانيكي الذي أضافه إلى الفلسفة الطبيعية لم يكن له علاقة بالمعرفة من قريب أو من بعيد.^(٢)

(1) Dear. P. Is the History the History of? Early Modern Roots of Ideology of Modern Science. Isis, Vol.96, No.3 (Sept., 2005) PP 390-406. The University of Chicago press. Chicago. P 393

(2) Ibid P 296

إن الثنائية التي سادت الحقبة الحديثة في أوروبا والتي طبعت المعرفة وخاصة العلمية كان مرجعها التمييز بين الرياضيات والفلسفة الطبيعية، فالفلسفة الطبيعية تقوم على فكرة السببية التي تهدف إلى تحديد أسباب حدوث ظاهرة ما من خلال الأسباب الأربعة التي قال بها أرسطو، في حين كانت الرياضيات، والتي تشمل علم الفلك والبصريات والميكانيكا، لا تعطي أي اعتبار للأشياء التي لها صفة الكم، بمعنى أن الرياضيات، في بداية الحقبة الحديثة تتعامل مع مظاهر سلوك، أي ما هو عملي. فعلي سبيل المثال، كان غاية علم الفلك خدمة الملاحة، وكانت الميكانيكا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالهندسة، وكانت الهندسة في الأساس لها طابعها العملي، بالإضافة إلى اعتبار العبارة من العلوم الرياضية. ومن هنا يمكن القول بأن الحقبة المسماة بالحديثة ارتبطت بنوع من الأدوات التي حاول سيكون وغيره من مؤسسي هذه الحقبة وممر أرسخو لها من مؤرخي العلم تجاوزها وذلك بالتمييز بين الفلسفة الطبيعية والرياضيات، إلا أن هذا التمييز ذاته لم يخلو من مفارقة، إذ أن الرياضيات هي الأخرى، ارتبطت بنوع من الأداتية نظراً لطابعها العملي. ومن هنا يمكن القول بأن العلم الغربي الحديث ارتبط بنوع من التقنيات الأداتية، وهذا ما يفسر ارتباط مفهوم العلم الغربي الحديث بمفهوم السلطة والصدق، فالنائج التي يتوصل إليها العلم لها سلطة تجبر الناس على الإذعان لها لأنها نتائج صادقة.

إن طرح مؤرخو العلم السؤال متى نشأ العلم الحديث؟ يمثل مفارقة، ذلك لأن إجابات مؤرخو العلم تباينت نتيجة اختلافهم في استخدام المبادئ المنهجية، والتي غالباً ما تكون مضرة غير مصرح بها، عند التأريخ لعلوم حقبة ما. ومن جهة أخرى، تنتج هذه المفارقة أيضاً عن السمات التي يعتقد في صحتها مؤرخ ما من مؤرخي العلم كوصف لعلم عصر ما بأنه حدث، أو بأنه ثوري. وهذا يتضح من الإجابات المختلفة التي صيغت لتحديد الحقبة الزمنية التي نشأ فيها العلم الغربي الحديث، أو «الثورة العلمية»، فقد ذهب بعض مؤرخي العلم إلى أن البداية التاريخية للعلم الحديث والثورة العلمية كانت في أواخر العصور الوسطى وعلى وجه التحديد في عام ١٢٧٧ وهو العام الذي تم فيه مناقشة العلم الأرسطي من قبل بعض علماء القرون الوسطى وخاصة في جامعة باريس، مما يدل على أن نشأة العلم الحديث وبداية الثورة العلمية كان في القرن الرابع عشر. في حين يذهب البعض الآخر من مؤرخي العلم إلى أن نشأة العلم الحديث تبدأ من النهضة الإيطالية وأن الحقبة التي تمتد من كوبرنيكوس إلى نيوتن هي الحقبة التي يمكن أن نطلق عليها «الثورة العلمية»، أما البعض الثالث منهم يذهب إلى أن

البحث عن هذه النشأة وتلك الثورة لابد أن يكون من خلال البحث عن الانجازات الثورية التي حدثت ابتداءً من جاليليو وحتى نيوتن في القرن السابع عشر.^(١) ولكن السؤال الذي يجب طرحه هنا وهو المتعلق بالصفة الثورية التي يطلقها بعض مؤرخي العلم على هذه الحقبة من تطور العلم، أي هل بالفعل هناك علم ثوري، أو بعبارة أخرى هل هناك علم ثوري أكثر من علم آخر بحيث يمكن وصفه بأنه ثوري وتقدمي؟ إن مفارقة مؤرخو العلم الحديث تكمن في كونهم انطلقوا في تأريخهم للحقبة الحديثة في تطور العلم من خبرتهم المعاصرة وتطبيق معايير المعرفة المعاصرة لهم على الماضي.

الخاتمة ونتائج البحث

حاولت هذه الدراسة طرح السؤال التالي: هل العلم الحديث كنشأة وتطور ظاهرة غريبة في الأساس، أم أن مؤرخي العلم لعبوا دوراً لا يمكن إغفاله في تغريب مفهوم العلم الحديث؟ ويمكن أن نلخص الإجابة عن هذا السؤال في عدة نتائج توصلت إليها هذه الدراسة على النحو التالي:

١- أعاد مؤرخو العلم في النصف الثاني من القرن العشرين النظر في المناهج والتفسيرات التاريخية للعلم الحديث، حيث كشفوا هشاشة التقسيم التاريخي لحقب تطور العلم المختلفة على أساس ثنائية التقدم والتدهور، ومؤكدين على الدور الذي يلعبه السياق المعرفي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي المؤسسي في طريقة التأريخ للعلم بوجه عام، والعلم الحديث بوجه خاص.

٢- كما أكد مؤرخو وفلاسفة العلم المعاصرون العلاقة المتداخلة بين فلسفة العلم وتاريخ العلم من جهة، وبين العلم وتاريخه من جهة أخرى، بحيث لا يمكن لفلاسفة العلم أو العلماء أنفسهم تناول قضاياهم المطروحة للبحث دون اللجوء إلى تاريخ العلم بحثاً عن حلول أو تدعيم لوجهات نظرهم أو تجاوز العقبات التي تحول دون صياغة فروضهم ونظرياتهم.

(1) Hooykaas.R. The Rise of Modern Science: When and Why? In The British Journal of the History of Science. Vol. 20, No. 4(Oct.,1987) PP 453-473 Cambridge University Press. Cambridge. PP 453-454

٣- كشفت الأبحاث المعاصرة في فلسفة تاريخ العلم المحاولات التي قامت بها بعض الكتابات التاريخية للعلم الحديث لإضفاء الشرعية على الحقبة الحديثة من تطور العلم من خلال ترسيخ مفهوم التميز العرقي والقومي.

٤- كما كشفت هذه الأبحاث أيضا عن الدور الذي قام به بعض مؤرخي العلم في القرنين السابع عشر والثامن عشر في صناعة مفهوم العلم الحديث من خلال إضفاء طابع علمي موضوعي على اكتشافات ونظريات بعينها وإقصاء اكتشافات ونظريات أخرى بوصفها تفتقر إلى صفتي العلمية والموضوعية، الأمر الذي جعلهم يصلون إلى نتيجة أن العلم الحديث ظاهرة غربية خالصة.

٥- كشف النقد الذي وجه إلى المناهج التاريخية للعلم الحديث، أن الفلسفة الطبيعية التي كانت أساس الحقبة العلمية الغربية الحديثة والتي على أساسها وصف بعض مؤرخي العلم هذه الحقبة بأنها التعبير الدقيق عن «الثورة العلمية»، أرتبطت بنوع من الأداتية، حيث ارتبط مفهوم العلم الغربي الحديث بمفهوم السلطة والصدق، فوفقا لهذا التصور، كانت النتائج التي يتوصل إليها العلم الغربي الحديث لها سلطة تجبر الناس على الإذعان لها كونها نتائج صادقة.

إن طرح الدراسات المعاصرة في فلسفة وتاريخ العلم إشكالية مدي مشروعية وصف علم ما من العلوم بأنه أكثر حداثة من علم آخر، أو وصف حقبة ما من حقب التطور العلمي والمعرفي بأنها أكثر ثورية من حقبة علمية أو معرفية أخرى، أو انبثاق علم فجأة بحيث يكون له صفة الريادة وتقاس على أسسه كل المحاولات المعرفية والعلمية السابقة عليه واللاحقة له، يكشف المسؤولية التي يتحملها بعض مؤرخي العلم في تغريب مفهوم العلم الحديث، وفي الوقت ذاته يجعلنا نعيد النظر في التفسيرات التي قدمها بعض مؤرخي العلم لحقب تطور العلم المختلفة بحيث ننظر إلى تاريخ العلم باعتباره سلسلة من الاكتشافات العظيمة التي تعكس نمو العلم وتقدمه.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

- ١- رشدي راشد. تاريخ العلوم في ما بين الإبستمولوجيا والتاريخ. مجلة المستقبل العربي. العدد ٣٤٨ شباط. ٢٠١١. ص ٣٩-٤٩ مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.
- ٢- يمى طريف الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد ٢٦٤. ديسمبر ٢٠٠٠.

ثانياً المراجع الأجنبية:

- 1- Butterfield, M.A. The Origins of Modern Science 1300-1800. G.Bell and Sons LTD. London. .New Edition.1958
- 2- Clagett.M,(ed). Critical Problems in the History of Science. The University of Wisconsin Press. London. 1959.
- 3- Dear. P. Is the History the History of? Early Modern Roots of Ideology of Modern Science. Isis, Vol.96, No.3 (Sept.,2005) PP 390-406. The University of Chicago press. Chicago.
- 4- Friedman.M.History and Philosophy of Science in a New Key. In Isis, Vol.99,No.1(March 2008) PP.125-134. The University of Chicago Press.
- 5- Galison.P. Ten Problems in History and Philosophy of Science. In Isis, Vol.99,No1(March 2008) PP 111-124 The University of Chicago Press.
- 6- Giere. R. History and Philosophy: Intimate Relationship or Marriage of Convenience. In British Journal for the Philosophy of Science. 24:282-297.1973. Oxford University Press.
- 7- Golinski.J. Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science. The University of Chicago Press. Chicago.2005.

- 8- Grant. E. History of Science: When did Modern Science begin? In The American Scholar. Vol.66, No.1(Winter 1997) PP 105-113. The PhilBeta Kappa Society.
- 9- Harrison. M. Science and the British Empire. In. Isis. Vol.96, No.1(March 2005), PP. 56-63. The University of Chicago Press. Chicago.
- 10- Hooykaas.R. The Rise of Modern Science: When and Why? In The British Journal of the History of Science. Vol. 20, No. 4(Oct.,1987) PP 453-473 Cambridge University Press. Cambridge.
- 11- Kragh. H. An Introduction to the Historiography of Science. Cambridge University Press. Cambridge.1994.
- 12- Koyré. A. Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century. The Philosophical Review. Vol.52, No.4(July 1943)PP.333-348. Duke University Press.
- 13- _____. Galileo and Plato. In The Journal of the History of Ideas. (October 1943), PP 400-428. University of Pennsylvania Press.
- 14- Maienschein. J. Laubichler. M, and Loettgers. A. How Can History of Science Matter to Scientists? In. Isis, Vol.99, No.2(June 2008), PP.341-349. The University of Chicago Press.
- 15- McMullin.E. History and Philosophy of Science: A Marriage of Convenience? PSA Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association.(ed) Cohen. R. S 1974.PP 585-601.
- 16- Megill. A. Globalization and the History of Ideas. In Journal of the History of Ideas. Vol, 66, No.2(April 2005), PP 179-187. University of Pennsylvania Press.
- 17- Murdoch. E. John Koyré 1892-1964. In Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. Vol.38(1964-1965) PP.98-99. The American Philosophical Association.
- 18- Osborne. A. M. Science and the French Empire. In. Isis. Vol.96, No.1(March 2005), PP. 80-87. The University of Chicago Press. Chicago.
- 19- Pyenson. L and Verbruggen. C. Elements of the Modernist Creed in Henri Pirenne and George Sarton. History of Science. Xlix. 2011. PP 377-394.

- 20- Rashed. R. Science as a Western Phenomenon. In: Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures. (ed) Helaine Selin. Springer: Science -Business Media Dordrecht. Kluwer Academic Publishers. 2008.PP1927-1933.
- 21- Robbins. S. L. Publishing American Values: The Franklin Book Programs as Cold War Cultural Diplomacy. In Library Trends. Volume 55, Number. 3, Winter 2007,. PP 638-650
- 22- Sewell. C.K. Herbert Butterfield Problem and Its Resolution. In Journal of the History of Ideas, Vol 64, No.4(Oct.,2003),.PP 599-618. The University of Pennsylvania Press. Pennsylvania..
- 23- Sivasundaram. S. Science and the Global: On Methods, Questions, and Theory. In Isis, Vol 101, No1 ,(March 2010), PP 146-158. The University of Chicago Press. Chicago.
- 24- Wertz. S.K. Hume and the Historiography of Science. In Journal of the History of Ideas. Vol.54.No.3(July 1993), PP 411-436 University of Pennsylvania Press. P 412

المنهج التاريخي في دراسة الدين

دراسة نقدية مقارنة (٢ - ٢)

أ. د. أحمد محمد جاد(*)

تمهيد:

تناول البحث في القسم الأول منه مجموعة من الموضوعات وثيقة الصلة بالمنهج التاريخي في دراسة الدين على جهة العموم، واليهودية والمسيحية في الدراسات الدينية الغربية على جهة الخصوص، إذ تناول المفهوم الاساسي للمنهج التاريخي في دراسة الدين وعلاقته بغيره من المناهج التي تدرس الدين، كذلك تناول مفهوم المصطلح وإشكالياته وصلته بغيره من المقاربات التي تتصل من زاوية من الزاويا بالمنهج التاريخ، ثم أشار إلى ذبوعه وانتشاره، والمواجهة اللاهوتية له في فترة ما بين الحربين، ثم أهداف النقد التاريخي وآلياته إضافة إلى أهداف المؤرخ ومناهج المؤرخين في دراسة الدين مركزاً على الآليات والتقنيات المستخدمة في دراسة الدين، ثم الأسس العامة للمنهج التاريخي في دراسة الدين. وفي هذا القسم يواصل البحث دراسة مجموعة من الموضوعات والقضايا والإشكاليات ذات الصلة الوثيقة بموضوع البحث.

مناهج العلم الكتابي

يأتي الاختلاف بين العلم الكتابي والتاريخ العلماني من المصدر الرئيسي: الكتاب المقدس، وليس من المناهج المستخدمة فيه. فالعلماء الكتابيون يستخدمون مناهج التاريخ العلماني في الكتاب المقدس لاكتشاف الحقيقة وتوضيح ما حدث. إن المناهج العلمية والإجراءات المتبعة فيها قد تحول لتتسجم مع الكتاب المقدس، ولكنها لا تتغير تغيراً جوهرياً. وعلى سبيل

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

المثال، فإن استخدام القانون يحدد بعناية الشكل الأساسي للأدب، ولا يحسم مسألة مصادر التاريخ الكتابي، فحدود القانون ليست هي حدود المادة المصدرية للتاريخ الإسرائيلي أو التاريخ المسيحي في مرحلته المبكرة، فتحديد الذات بإطار القانون لا يؤدي إلى فهم القانون، والأدب الكتابي الإضافي أساس الكرونولوجيا، وتثير الآثار الحياة اليومية والثبات الطائفي في إسرائيل القديمة، والنقوش، وسجلات الشرق الأدنى يغطي سير التاريخ العالمي، الذي ينسجم فيه التاريخ الإسرائيلي^(١).

واللاهوت والتاريخ في مرحلة ما بعد النفي اليهودية، لا يمكن أن يكون مكتوباً بدون الاستخدام الثابت والمستمر لجوسيفوس Josephus وفيلو Philo ومخطوطات قمران، والأبوكريفا، وعناوين الكتب المزيفة، والمشنا والتلمود. والمسيحية اليهودية موصوفة في القسم الأكبر منها في دعوة بولس وأدب كليمنت. والموضوع الذي يكون مسألة جدل ونقاش يتمثل في ما إذا معرفة الغنوص المبكر ضرورية لفهم لاهوت بولس. وعلى نحو مختصر فإن مسألة المصادر كتاريخ كتاب مفتوح مثل التاريخ العام، فالقانون يمثل كقرار لاهوتي، ليس القرار الذي يتواصل مع المناهج التاريخ أو المصادر^(٢).

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من المناهج التي يستخدمها الدارسون في العلم الكتابي، والتي تأتي إليها الإشارة كثيراً في ثنايا هذا البحث، على نحو تفصيلي، وهنا سوف نشير على نحو موجز إلى أنواع هذه المناهج المستخدمة:

أ- النقد النصي،

وهو منهج ضروري لتأسيس النص الدقيق، والمتطلب الأساسي لتقرير المعنى الذي يقصده المؤلف، وهو ما يكون ممكناً حال امتلاك النص في شكله الذي تركه المؤلف عليه. أيضاً فإن النقد النصي يساعد على اكتشاف الأخطاء غير المقصودة التي تظهر أثناء عملية النسخ، ويعمل على إزالتها، إضافة إلى الأخطاء المقصودة التي تأتي من التحريف، والحالة الأكثر شهرة لذلك في العهد الجديد تتمثل في النهاية الأصلية للرسالة إلى أهل روميه، وسبب المشكلة في تيه تسييحه شكر الله تعالى: ممكنة وليست أصلية^(٣).

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 48.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p, 49.

أيضاً فإن الدراسة اللغوية ذات أهمية أساسية في تحديد المعنى المقصود، فالقواعد النحوية التاريخية وتآليف المعاجم والقواميس مهم لفهم نص الكتاب المقدس المكتوب بلغة قديمة، ويتضمن فقه اللغة أكثر بكثير من مجرد دراسة المفردات والصرف والنحو، فالتاريخ هنا كمصطلح عام يصنف دراسة الأشكال والدلالات ومعنى اللغة والأدب^(١).

وعلى أية حال، فإن النقد النصي يركز على عمليات انتقال النص الكتابي وتحوله في لغته الأصلية وفي الترجمات القديمة: في أي المخطوطات يمكن أن نجد أفضل شكل للنص المنقول؟ وما هي أفضل عائلات المخطوطات؟ وأي من تلك الترجمات القديمة تحتوي على القراءة التي تشهد لنص أعلى من النص اليوناني أو العبري المنقول؟ وهذا جانب تقني ومعقد جداً في التفسير النقدي للكتاب المقدس، وعلى الرغم من أنه أساسي جداً، وعلى الرغم من أوليته، بجانب تلك الأسئلة الأولية التي يعرضها النص الكتابي، فهناك عمليات تحسين للنقد التاريخي ذاته الذي يرتبط به، وعلى الرغم من أنها ليست بذاتها النقد التاريخي، فإنها أشكال للنقد تؤثر على الحكم التاريخي على النص^(٢).

ب- النقد الأدبي:

وهو يستخدم بمعان مختلفة، فالمعنى الكلاسيكي له يدل على دراسة الأدب وتقييمه كمنتج فني، فهو يتناول التراكم الخطائية والشعرية والأدوات التي يستخدمها المؤلف لبناء فكره

(1) Ibid.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life", p, 250, John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", pp, 2 - 3, Ernst Würthwein, The Text of the Old Testament, Translated by Peter R. Ackrodt. Oxford, Basil Blackwell, 1957, pp, 75 - 81, Edward Hobbs, An Introduction to Methods of Textual Criticism, in "The Critical Study of Sacred Texts", edited by Wendy Doniger O'Flaherty, Berkeley Religious Studies Series, 1979, pp, 1 - 26, D. Winton, "The Textual Criticism of the Old Testament", in, "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961, pp, 238 - 263, P. Kyle McCarter, Textual Criticism, Recovering the Text of Hebrew Bible, Fortress Press, U.S.A, 1986, PP, 26 - 74, Ellis R. Brotzman, Old Testament Textual Criticism, A Practical Introduction, Baker Books, U. S. A, 1999, PP, 37- 123, M. H. Goshen-Gottstein, "The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth", in "Journal of Biblical Literature, Vol, 102, No.3 (Sep., 1983), pp. 365 - 399.

وتزيينه باللغة المناسبة. ولقد ركز نقاد الأدب القدامى اهتمامهم على هذه السمة للأدب. وهذه يستدعي التقنيات التفسيرية الحديثة ذات الصلة بالموضوع، والاهتمامات القديمة ليست باطللة الاستخدام تماماً. والنقد الأدبي يعرف بدقة أكثر على أنه دراسة للمصادر التي تعرف بشكل دقيق بالنقد المصدري، ولقد دعا هينريك زيمسرنمان Heinrich Zimmermann إلى تحديد المصطلح بهذا المعنى، ودعمه ستوهلمكير Stuhlmeier. وأدوات النقد المستخدمة تحدد الأدوات اللغوية والأسلوبية المستخدمة في لاهوتيته أو الاختلافات المفهومية، أو الفجوة، أو الاستطراد المنطقي إلى آخره. ونظرية المصادر الأربعة لأصل التوراة، ونظرية المصدرين في العلاقات الداخلية المتبادلة بين الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة نتائجها الإجمالية. ولقد أنجز النقد الأدبي المصدري لمحة خارجية كافية للمصادر المختلفة والكتب والمؤلفين الذين يقفون خلفها، وهو مما لا غنى عنه لأي تفسير مسئول للكتاب المقدس^(١).

وعلى الجملة، فإن النقد الأدبي: ذلك النقد الذي يهتم بالسمة الأدبية والأسلوبية ويحتوي النص. وهناك جزء من هذا النقد مدرج بالفعل في المسائل التمهيدية. كما أن هذا النقد مدرج ومشترك منذ فترة طويلة مع النقد التاريخي. وعلى الرغم من أن بعض أوجه النقد الأدبي الحديث تعطي انطباعاً من أن هذا النوع أرفع من النقد التاريخي وأكثر أهمية؛ بسبب أنه يكمج جراح الحكم التاريخي على النص، فالباحث التاريخي عندما يتحقق من أن المؤلف القديم دون شعراً أو أنه استخدم الأدوات الكتابية، أو أنه ناقش أسلوباً محدداً، من السبب إلى المؤثر ومن المؤثر إلى السبب، فإن الباحث يدرك أن السمة التاريخية في كتابته ربما لا تكون أولية أساسية^(٢).

ج- النقد الشكلي،

وهو الذي يميز مادة الوحدات الشفهية ويصنفها، ويعمل على ربطها بنظامها الاجتماعي المفترض في المرحلة الأقدم لحياة المجتمع، وهو يركز على تحديد كيف أن النظام الاجتماعي عدل أو عمل على إعادة تشكيل هذا التراث^(٣).

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 49-50.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 250, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 3.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 50-51.

وثالثاً: النقد الشكلي: ذلك هو التحسين الثالث للنقد التاريخي، الذي استخدمه هـ. جونكيل H. Gunkel في دراسة العهد القديم، كما أنه استخدم في تفسير الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة بوساطة كل من م - دبليوس M. Dibelius ور. بولتمان R. Bultmann في مرحلة مبكرة من هذا القرن. وهنا يطلب تحديد الشكل الأدبي أو الشكل الثانوي للكتابة الكتابية المعطاة، ما هو نوع المزمور؟ هل هو جزء من كتابات الأبوكريفا أو الحكمة؟ هل هو مثل أو نموذج آخر لقول عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، قصة معجزة أو إعلان قصة؟ وهذه أشكال متنوعة. ويتعلم الباحث من نقد الشكل تنقل تروس الذهن في قراءة الفصول والفقرات، ويتعلم أيضاً الكثير من تاريخ الشكل، والكيفية التي تطور بها في التقليد. هذا التحليل النقدي الشكلي لنصوص الكتاب المقدس يؤثر بالتأكيد على الحكم التاريخي عليه، وعلاوة على ذلك فإن الباحث يتعلم من هذا التحليل حقيقة أن الفقرات متماثلة مع شكلها، ومن هنا توضع في علاقة حاسمة للنقد الشكلي بالنسبة إلى النقد التاريخي^(١).

د- النقد التنقيحي:

ويدرس هذا المنهج مساهمة الكاتب الأخير الذي ألف العمل الأدبي على أساس المصادر الشفهية أو المكتوبة، وفي شكله الأساسي يستخدم التقنيات التحريرية للكاتب الأخير، لكي يحدد الاهتمامات الخاصة والتي تحفز عمله، كما أنه يقارن شكل العمل النهائي بمصادره، لكي يحدد المؤلف أو المحرر، إضافة إلى ذلك فإن التحليل التركيبي للوثائق مهم جداً. ولقد أكد دوتي Doty بشكل صحيح على أن كل التقنيات في المصادر والشكل في النقد التنقيحي تستخدم لتوضيح ديناميكا العمل في إنتاج النصوص المتوفرة لدينا، وليس لاستبدالها بمصدر ما أقدم منها أعيد بناؤه أو التقليل من أهمية تأليفها، إنها تعرض عمليات الفكر التي دخلت إلى التركيب الديني للنصوص الكتابية^(٢).

وهو أيضاً تحسين للنقد التاريخي، بسبب أنه يطلب الكيفية التي استخدم بها الكاتب المواد التقليدية، والكيفية التي حورها بها، إضافة إلى كيفية تحريره لهذه المادة أو تنقيحها

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life "p, 251, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", pp. 13- 15, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 1, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, pp. 26-34.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 51.

لهذه المصادر أو ما شابه ذلك، مما ورثوه من الكتاب أو المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها في اهتمامهم بالهدف الأدبي أو أغراضهم الخاصة بهم في الكتابة. هذا النقد التقيحي غالباً ما يكون واضحاً في لغة الكاتب وأسلوبه الكتابي المعطى، كما أنه له أثره على الحكم التاريخي على نصوص الكتاب المقدس^(١).

إن أغراض دراسة الوثائق متعددة، فإذا كان الفهم الإعلان أو الفهم الذي يعلمه الرجل الحديث، فإن شكلاً ما من الترجمة المفهومية ضروري. ولكن لو كان الغرض هو كتابة التاريخ فإن الخطوة النقدية الأخيرة هي النقد التاريخي أو الانتباه إلى الموقف التاريخي الذي يتضمن النقد الداخلي والنقد الخارجي. ففي المقام الأول لا بد له أن يعمل على اكتشاف كل ما يمكن له أن يكتشفه حول المؤلف وموقفه، والحالة التي أثرت عليه عند تأليفه. ولو أن العمل مجهول، مثل الرسالة إلى العبرانيين، ورسالة يوحنا الأولى، فإن الباحث عليه أن يحاول أن يحدد سمات المؤلف المجهول. والعلاقة المضبوطة للمؤلف بالوثيقة بحاجة إلى أن تقرر بدقة بقدر الإمكان، بسبب أن التأليف في العالم القديم له طيف أوسع من الإمكانيات، والباحث حينئذ ينفذ إلى عملية مماثلة لجمهور المستمعين الذين ألف الكتاب لهم^(٢).

وربما يحدد أحد الباحثين الفردية الأدبية والمفهومية بدقة للكتاب وشكله وغرضه، والهدف من ذلك الوصول إلى الحكم على نحو دقيق، وكمال التقرير التاريخي عنه، وربما يطلب أحدهم أيضاً أن يحدد مكان المؤلف أو الكتاب في التدفق أو التطور السياسي والاجتماعي أو التاريخ الديني لإسرائيل أو الكنيسة القديمة، وبالجملة فالكتاب هنا لا بد أن يرى في علاقته بالأحداث التي سبقتة وتلك التي جاءت بعده^(٣).

وتحاول الثقافة الكتابية منذ أن ظهر الكتاب المقدس في العالم المتوسطي أن تضع هذه التقاليد في العالم الأوسع لعصورها، وذلك في السياق الديني والثقافي والسياسي. ويصف هذا الإجراء التضاريس الثقافية والدينية التي حدثت فيها الوقائع الكتابية، وكما يوضح أيضاً الآفاق التي نظر إليها المؤلفون الكتابيون حينما كتبوا مؤلفاتهم، كما أنه يركز على ربط الأدب الكتابي

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", p, 251, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", p. 17.

(2) See, Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, pp, 51-52.

(3) Ibid, p, 52.

بسياقه. ويتضمن المنهج التفسيري في معظم أوصافه خطوة أخرى في عملية التفسير، وهناك نقاش فيما إذا كان ذلك الجزء من النقد التاريخي أو هو تكملة له، إذ يتصل بهدف المؤرخ من فهم الماضي، ويصفه الأكاديميون بطرق مختلفة كتحديد أو صياغة للمعنى تعطي توضيحاً للمعنى الديني أو اللاهوتي أو الترجمة اللاهوتية أو الترجمة التفسيرية أو التفسير النقدي اللاهوتي^(١).

هـ- النقد المصدري:

وثانياً، النقد المصدري: وذلك هو التحسين الخامس للنقد التاريخي، الذي يطلب تحديد النص الكتابي فيما قبل التاريخ، فما هي المصادر التي استخدمها المؤلف الكتابي في تأليف قصته؟ ففي بعض الأسفار الكتابية يطلب النص تحليل مثل هذه المصادر، لا الروايات المتماثلة لنفس الحدث، والعبارات النمطية إلى آخر هذه القضايا. ولو أن السفر جزء من أشكال التوراة، فإن المفسر يجب عليه أن يعرف اختلاف التراكيب بين المصدر اليهودي والمصدر الألوهيمي، والمصدر العددي، والمصدر الكهنوتي. ولو أن النص جزء من الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، فإن تمييزه لا بد أن ينبع من مرقص أو من المصدر «Q» أو من مصادر خاصة لمتى أو لوقا وتلك سمة مهمة في تفسير النص. وليس النقد المصدري غاية في حد ذاته، ولكنه يعمل على تحليل الاختلافات بين المتماثلات، على أساس أنها تنبع من مصادر مختلفة غالباً ما تؤثر على الحكم التاريخي على النص، كما أنها تساعد على الفهم النهائي له^(٢).

ويرى البعض أن هذه الخطوة جزء من عملية النقد التاريخي على حين أن الآخرين يرون أنه إجراء منفصل خصوصاً في اللاهوت. وغالباً ما يصوغ الألمان البروتستانت هذه المسألة في عبارات الحاجة إلى محتوى النقد أو الرضى النقدي لتقييم كفاية روايات المؤلفين والحاجة إلى القانون ضمن القانون في مسح الكل. تلك رؤية المفكر العلماني الذي يملك فضول المعرفة الضرورية^(٣)، وهو الأمر الذي أشار إليه هذا البحث على نحو تفصيلي في كثير من ثناياه حول القواعد المعتمدة في المنهج التاريخي في دراسة الدين.

(1) Ibid, p, 52.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", pp. 250- 251, Michael C. Legaspi, " What Ever Happened to Historical Criticism?", p, 10.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 52.

وعلى الجملة فإن المؤرخ العلماني لديه فضول اكتساب المعرفة اللازمة لاستخدام المصادر التاريخية، والقدرة على التفكير النقدي، والحافز العاطفي للحقيقة والأمانة على نحو أساسي، مما يؤدي إلى التوازن الصحيح، والتواضع، والنقد الذاتي، وهي أمور يحتاج إليها المؤرخ الكتابي. إن تفسير النص المكتوب على العكس من العملية الإبداعية، فالمفسر يواجه فيه حقيقة موضوعية هي الوثيقة؛ ولفهم الماضي، أو استخدام ذلك لفهم الماضي، فإنه يجب عليه أن يعيد خلق عملية الفهم الفكري، والفكر الإبداعي، والتأليف الذي دخل إنتاجه، وتتطلب هذه العملية لدى كل المفسرين مواقف واتجاهات معينة مؤكدة^(١).

وتمثل الموقف الأول هنا في ضرورة احترام النص الذي له تأويله الخاص المستقل به، ويعني بيتي Betti بهذه العبارة أن المفسر يجب عليه أن لا يستورد للنص معنى من خارجه، ولكن يجب عليه أن يجد المعنى في النص، فالنص هو الذي يقرر المعنى وليس العكس بالعكس. هذا الحكم الذاتي المستقل للنص أصل القواعد كلها على أساس أنه بحاجة إلى ملاحظة السياق، وتركيب الفكر، وتماسك النص. هذه الأمور المألوفة لها أهمية كبرى في فهم النصوص. إن احترام النص يعني أن العلم الكتابي يعمل مع اللغات القديمة مع معرفة واسعة بالعالم المحيط بها بقدر الإمكان، فالأكاديمي ينظر إلى المعلومات النصية على أنها مهمة، ويريد أن يفهمها^(٢).

أيضاً يدرك المفسر صلاحية « القانون الكلي » وهو يفسر أجزاء الوثيقة في ضوء عبارات الوثيقة في مجملها، فالوثيقة كلها مثل القسم الأكبر للثقافة ككل، وهو يطلب أيضاً التوازن بين الغوص في كل شيء على جهة العموم والصعود في كل شيء إلى مستوى الحقائق الفردية وغير المتبائلة. كما أنه سوف يدرك أهمية ظهور الأسئلة ووضع النظريات فيما بعد، بسبب أن هذه العملية تؤدي إلى تطور الفهم، كما أنه يتوقع أن تتعرض نظرياته الخاصة به للنقد من أمثاله، وأنه سوف يوجه النقد إليهم بنفسه، وأنه يدرك بعض الفروض سوف تسقط، وأخرى سوف تصفى وتنقى، والقليل منها سوف يكون مقبولاً. وفي هذه العملية يريد حفظ المعلومات، وسوف يذهب إلى المكان الذي تقوده النصوص إليه^(٣).

وعلى الجملة فإن الباحث في النقد الكتابي سوف لا يسأل النص فحسب، بل سوف يسأل

(1) Ibid, p. 53.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

مناهجه ونتائجه وافتراضاته والآخرين الذين يشتركون معه في نفس المهمة، ليدرك كيف أن الناس في أغلب الأحيان أسرى تحيزاتهم وتقييداتهم، وكيف أن القليل منهم يرى الكل، وكيف أن حكمه التاريخي وخياله وقدرته على تأليف اكتشافاته في كل متماusk أقل من أن تكون كافية، ذلك أن استخدامه للنقد التاريخي يعني قبل كل شيء أن يكون ناقدًا لنفسه. هذا النقد له جانبان: الأول، من ناحية المؤرخ الذي يجب عليه أن يبقى نقدياً في قدراته النقدية الخاصة به، فعمله على نحو دائم يكون أمام حكم القاضي أو تحت الحكم الخاص به، ولكن بالمعنى الأكثر عمقاً، وذلك هو الجانب الثاني، عليه أن يدرك أن حكم النص أن يجعل نفسه تحت تحكيم النص، وبما أن النص يتعامل مع أعماق الإنسان، فإن هذا يستدعي الخضوع للحكم الذاتي المستقل للنص، الذي يدعو المؤرخ للمعرفة والحكم بعد ذلك بنفسه، وحينئذ فإن التاريخ ينجز إنسانيته أو في حالة النصوص الكتابية وظيفته اللاهوتية^(١).

وعلى الجملة فعليه أن يستمع لما يقوله النص، بعد أن يتأكد من صحته بوسائله الداخلية والخارجية التي يستخدمها في نقد النصوص سواء كانت دينية أو إنسانية، ولكنه في كل هذه الأحوال، فيما يبدو لن يتمكن من أن يكون موضوعياً، على النحو الذي يرغب فيه المنهج التاريخي، مما يؤدي إلى القول بأن نتائج تقع في مجال الاحتمالات والتخمينات، وليس في مجال الحقائق، إضافة إلى أن يؤدي في كثير من الأحيان إلى أن يسقط المؤرخ رؤيته الذاتية على النص، فيقرأ النص في ضوء عصره وموقفه المذهبي العقدي، مما يجعل النص لا يعبر عن الحقيقة في الماضي، بل يعبر عن الرؤية الذاتية العقدية للمؤرخ، فهو يقرأ لا في ضوء الماضي الذي يتناوله، ولكنه يقرأ في ضوء الحاضر الذي يعيشه، مما يجعله يقدم صورة نسبية احتمالية لهذا الماضي، الأمر الذي يجعل الصورة التي ينقلها لهذا الماضي صورة ناقصة غير مكتملة متحيزة وغير موضوعية.

التاريخ والنصوص المعتمدة

لقد نظرت الكنيسة عبر مراحلها التاريخية الممتدة إلى الكتاب المقدس على أنه ملهم إلهياً، ويملك السلطة الإلهية في كل عصر من عصور الكنيسة، فالكتاب المقدس موثوق؛ بسبب أنه يشهد على وحي الله تعالى في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، والعهد القديم موثوق لأنه أشار إلى المسيح

(1) Ibid, p. 54.

الآتي. والعهد الجديد موثوق لأنه أشار إلى المسيح الذي أتى. وسلطة الكتاب المقدس هنا ليست لذاته، ولا لدقة تفاصيله التاريخية، ولكن في صدق شهادته لعيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي كان السلطة النهائية؛ ووفقاً لهذه الفئاعة تبني آباء الكنيسة منهجهم في التفسير، ولم يكن هدفهم إنتاج نظام ثابت للمذاهب أو المبادئ الأخلاقية، ولكن على الأحرى التبشير وتعليم الرسالة المركزية للكتاب المقدس، والتي تمثلت في وحي الله تعالى في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومن هنا كان منهجهم مرناً، هذا الاهتمام التبشيري أدى إلى أن تفسر الأناجيل في ضوء العبارات والمصطلحات اليونانية لدى آباء الكنيسة^(١).

إن المشكلة الأساسية هنا، تكمن في هذا السؤال: كيف يمكن تناول مشكلة سلطة النصوص المقتبسة، باعتبارها مصادر للمعلومات، في دراسة الدين؟ ذلك أنه في العلوم التاريخية تكون الحقيقة فحسب هي التي يمكن الثقة بها واعتمادها، وسلطة الكتابات المسجلة تكمن فحسب في صدقها التام، وبذلك القانون هي مقياس لكل الوثائق، بما في ذلك الكتاب المقدس، فهي تنظر إلى مشروعيتها على أساس الحقيقة المدونة في الكتاب المقدس، ليس باعتبارها كتابات قانونية مقدسة بصفة أساسية، ولكن على أساس جودتها الأساسية ونوعيتها الجوهرية. وبعبارة أخرى فإن الشيء لا يكون صادقاً أو حقيقياً؛ بسبب أنه موجود في الكتاب المقدس، ولكن لأنه في الكتاب المقدس لأنه صادق، أو الاعتقاد بأنه كان صادقاً في الوقت الذي كانت السرديات مكتوبة فيه، وهذا ممكن بالاستناد إلى ذلك الدليل الواضح المتمثل في رؤية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لبعض الأشياء في الكتاب، بالنسبة لهؤلاء الأشخاص في الزمن القديم للعرق اليهودي، في أنهم لم يكونوا صادقين على نحو تام في بحثهم عن نور الحقيقة الأزلية، فالصدق يحمل معه الدليل على صدقه، ولا يمكن له أن يستمر في تلك الاعتباطية التي كانت في الماضي، وعلى سبيل المثال ما الذي يؤسس تلك القوة الصلبة للوصايا العشر؟ هل يتمثل ذلك في أن الله تعالى جعلها قانوناً صلباً للبشرية في كل العصور؟ وهل تكون بالتالي السرقة حقاً، لو أن الله تعالى لم يأمر بها؟ إن الإجابة بالنفي بطبيعة الحال^(٢).

(1) See, T. V. Philip, "The Authority of Scripture in the Patristic Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974), p. 7, the Dallas Theological Seminary Archives, The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics, Articles of Affirmation and Denials, Topic No. 2, 8/7/2004, p. 1.

(2) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, pp, 9-10.

إن سلطة الكتاب المقدس أصبحت مشكلة معقدة وشاملة: بسبب المنهج النقدي التاريخي على امتداد مائة وسبعين عاماً من تطور الفكر المسيحي في القارة الأوربية أو العالم الناطق بالإنجليزية، ويعد القرن الثامن عشر العلامة المميزة في العصر الحديث عموماً والفكر البروتستانتي خصوصاً، ونقطة البداية المهمة في دراسة أثر النقد التاريخي الحديث على سلطة الكتاب المقدس. ويأتي تعقد المشكلة وصعوبتها أن مصطلح السلطة يمكن أن يستخدم في أشكال وصيغ عديدة متنوعة في كل مرحلة من المراحل التاريخية أو الفكرية التي مر بها هذا المصطلح، فهناك إدعاءات عديدة ومتنوعة لسلطة الكتاب المقدس، فكل لاهوتي يزعم أنه مهتم بالصياغات التي تكون وفقاً للكتاب المقدس، وعلى حد تعبير بارث أن مهمة اللاهوتي أن يستفسر عما يجب أن يقوله على قاعدة الحوار بين والأنبياء، ولكن ما لم يكن واضحاً الأسلوب الذي يقرره كل لاهوتي محتوى السلطة الكتابية وأساسها^(١).

وعلى أية حال فإن الخلاف حول الكتاب المقدس قديم قدم الكنيسة ذاتها، ولقد مر ذلك عبر ثلاث مراحل من التغيير: الكنيسة القديمة، والإصلاح، وعصر نشأة النقد الحديث، ومن الملاحظ هنا أن النقاش القديم كان بين اليهود والمسيحيين حول التفسير الكريستولوجي للعهد القديم. أما الخلاف في عصر الإصلاح فتمثل في الهيجان على القراءة الفردية بدلاً من المعاني المتعددة للكتاب المقدس، وكل هذه الخلافات كانت لاهوتية في طبيعتها. وفي العصر الحديث كانت الأزمة التي نشأت مع النقد التاريخي مختلفة: إذ محتوى على المزيد من الفلسفة، والألوان الثقافية المنعكسة، وقدم منهجاً جديداً لتفسير الكتاب المقدس، يستند على فهم علماني للتاريخ^(٢).

وعلى الجملة فليس هناك مثل هذا الشيء الذي يُوجد القانون، فالقانون يكتشف. ولكنه لا يصنع. وكل قانون الفيزيقي الذي يبدو أنه مهيم في الكون، لا يكون مستقلاً عن الفعل المخلوق المبدع الخاص، ولكنه بصفة جوهرية في فكرة الكون المبدع، فالوصايا العشر أمرة

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", in "Indian Journal of Theology", 23, 1 - 2 (Jan - June 1974), p, 60, John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 1, J. P. Alexander, "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in "Indian Journal of Theology", 23, 1 - 2 (Jan - June 1974), p. 32.

بصفة فطرية، وقبولها متأصل في النفس البشرية، وليس ذلك مرتبطاً بالبيان الإلهي لها. وعلى العكس من ذلك فإن انتهاك الحقيقة الأخلاقية والاعتداء على الآخرين، لا يمكن أن يكون ذلك من الله تعالى. فالحقيقة أو الصدق له حقوقه، ومن طبيعة الأشياء لا يمكن بالنسبة له أن يقرر أن الخطأ يجب أن يكون صدقاً^(١).

والسؤال هنا: ما هي قدرة الإنسان على فهم الحقيقة؟ وهنا تأتي في المقام الأول الوظيفة الدينية المشتركة للعرق، ولقد تمثل ذلك بصورة غير رسمية في الشهادة لقانون الإيمان، باعتباره اعترافاً بالألوهية، التي تمثلت في فكرة علاقة الإنسان بالمقدس، بمعنى الطرف المستقبلي، وشهادته لا يمكن أن تكون دون قيمة، ولكن الرؤى الأكثر وضوحاً، كانت للمسيحية في العصور الماضية، والتي فيها كان الجوهر الأكبر لوحى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مؤكداً على النموذج بشكل واضح، وهنا لا بد أن تحترم المسيحية في الماضي، وأن يتم النظر إليها على أنها عامل أساسي في قبوله الحاضر^(٢).

ولعله من المهم في هذا السياق الإشارة إلى المعاني المتنوعة لمفهوم سلطة الكتاب المقدس، حتى يمكن أن نتبين مواقف الفكر الديني المعاصر في الغرب من سلطة الكتاب المقدس وموثوقيته بناء على نتائج الفحص التاريخي لليهودية والمسيحية، إذ ليس هناك موقف موحد بين الاتجاهات اليهودية - المسيحية في الغرب عن مفهوم هذه السلطة، ولا حتى على حدودها ما بين الاتجاهات الليبرالية الراديكالية أو المعتدلة أو التقليدية الأصولية المحافظة.

ويمكن القول بأن هناك مفهومين لمذلول مصطلح السلطة:

الأول، السلطة على أنها سمة للكتاب المقدس وخاصية مميزة له، فالعصمة خاصة جوهرية بالكتاب المقدس يحتوي عليها لذاته، وهذه من الممكن أن تنقسم إلى معنيين أيضاً بدورها: الأول، سلطة الكتاب المقدس على أساس أنه وثيقة ملهمة موضوعياً، سواء كان نمط الإلهام الإلهي شفهيّاً أو افتراضياً تاماً مكتملاً؛ بسبب أن الله تعالى هو الذي ألهم الكتابة، التسليم والقانونية للكتاب المقدس، وبالتالي فإن سلطته جوهرية باعتبارها خاصة مميزة له بذاته. والثاني، الكتاب المقدس على اعتبار أنه موضع الكلمة، فبسبب أن كلمة الله تعالى، عيسى

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, p. 10.

(2) Ibid.

المسيح عَلَيْهِ السَّلَام، حاضرة في كلمات الكتاب المقدس، فإن الكلمات لها سلطة جوهرية باعتبارها خاصة مميزة له.

والثاني، السلطة كبعد له علاقة باللاهوت والحياة، بمعنى أن سلطة الكتاب المقدس تأتي من علاقته المحددة بما يقال أو يفعل في اللاهوت أو الحياة، فسلطته مستمدة من علاقته بغيره، وليس من ذاته. وهذا المعنى للسلطة العلائقية، ينقسم أيضاً إلى معنيين: الأول، السلطة على اعتبار علاقتها باللاهوت، إذ هي أحد العوامل أو العامل الوحيد التي يفهم بها اللاهوت نفسه وعالمه والله تعالى، هي سلطة علائقية منيرة، والكتاب المقدس هنا موثوق به وحجة بقدر تأثيره ومساعدته في تشكيل الفهم الذاتي للمسيحية. والثاني أن سلطة الكتاب المقدس تعني أنه موثوقاً به، فيما يتصل بمشروعية حجته باعتباره داعماً للمعلومات أو ضامناً ومبرراً لها^(١). وعلى الجملة نجد هنا التركيز على أن جميع المعارف بأنواعها المختلفة تأتي من الكتاب المقدس، كما أن اللاهوت منه، إضافة إلى كفايته وإلهامه^(٢). وعلى الجملة فإن أهمية موضوع سلطة الكتاب المقدس، يتمثل في أن كل شيء في المسيحية يعتمد عليها، تلك السلطة التي تحدد في الكتاب المقدس من جهة مسألة الوثنية والإلهام الشفهي والأصالة، ثم الكنيسة، وأخيراً العقل، وما يرتبط بهذا كله من مسائل تناولها النقد التاريخي^(٣).

وعلى الجملة فإن هناك سبعة عناصر أساسية مكونة لمفهوم السلطة الكتابية لدى الإنجيليين الأول، يتصل بأن الكتاب المقدس ملهم من الله تعالى، فما يقوله الكتاب المقدس هو ما يقوله الله تعالى. والثاني، القانونية، وذلك على اعتبار أن الكتاب المقدس ملهم من الله تعالى، ولا يعني

(1) See, David H. Kelsey, "Appeals to Scripture in Theology", in "The Journal of Religion", Vol. 48, No. 1 (Jan., 1968), pp. 1-21, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p. 61, the Dallas Theological Seminary Archives, The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics, Articles of Affirmation and Denials, p. 1, James W. Scott, "The Inspiration and the Interpretation of God's Word with Special Reference to Peter Enns" in WTJ, 71 (2009), PP. 274 - 279.

(2) See, Mathew Vellanickal, "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2, (Jan - June 1974), pp. 19 - 22.

(3) See, Charles Augustus Briggs, The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address, Second Edition, New York, Charles Scribner's Sons, 1891, pp. 23 - 34, John Monro Gibson, The Inspiration and Authority of Holy Scripture, New York Fleming H. Revell Company, 1913, pp. 14 - 15.

ذلك أن كل الكتابات الملهمة قانونية، ولكن كل الكتابات القانونية ملهمة. والثالث، أصالة الكتاب المقدس في ذاته للمؤمنين المسيحيين على أساس القناعة بأنه عمل للروح القدس، ومن هنا فالكتاب المقدس نفسه كلمة الله تعالى. والرابع، أن للكتاب المقدس كاف للمسيحيين والكنيسة لكي يكون مرشداً لهما في عالم الاعتقاد والسلوك، كما أن الكتاب المقدس يحتوي على كل الأشياء اللازمة للخلاص. والخامس، الكتاب المقدس واضح ويفسر نفسه من داخله. والسادس، إن الكتاب المقدس سر، وهو في هذه الحالة يتماثل مع سر التجسد، فهناك تماثل حقيقي بين الكلمة المكتوبة والكلمة المتجسدة. والسابع، الخضوع والطاعة على المستوى الفردي المسيحي أو على المستوى الجماعي للكنيسة، وهو ما يتكون على نحو دقيق في خضوع الوعي من الناحية الفكرية والأخلاقية لتعاليم الكتاب المقدس^(١).

إن المشكلة الحقيقية هنا تتصل بسلطة الكتاب المقدس من الناحية التاريخية ومدى موثوقية الاعتماد على نصوصه في دراسة اليهودية والمسيحية، فهناك من الدارسين من يرى أنه مهما كانت السلطة الممنوحة للكتاب المقدس، فليس هناك سلطة حقيقة للإنسان حتى يعترف به، ولكي يكون معترفاً به، فإن هذا الشخص لا بد أن يكون معروفاً. ومثل هذا الشخص لا بد من أن يكون معروفاً على نحو ثقافي، عبر الفحص النقدي. وروحياً عبر التقوى التأملية. ويهدف النقد إلى تحقيق التاريخ الدقيق والسبب الحقيقية للإنجيل التي لا غنى عنها للفهم الأفضل له والمفيد في نفس الوقت. وعلى نحو محدد فإن الكتاب المقدس ليس له السلطة النهائية والرئيسية، فهذه السلطة بالنسبة للمسيحي تتمثل في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحتى هو ليس له سلطة على الفرد، حتى يفهم أنه يحمل علاماته، ولكنه عندما يكون مقبولاً، فإنه المثل الأعلى للإيمان. وبمعنى ما فإن الكتاب المقدس، وخصوصاً العهد الجديد، تُفهم سلطته على نحو أفضل، عندما يعود الشخص بنفسه إلى عصر الدعوة الأولى للإنجيل، فحينئذ لا يجد العهد الجديد، لا لهذا الجيل ولا لمن جاءوا بعده بفترة طويلة، فالفرد كان يؤمن على أساس الشهادة الشفهية للحواريين ومن تبع تلاميذ المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢).

(1) See, James Packer, " Hermeneutics and Biblical Authority", in, " Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12, http://www.biblicalstudies.org.uk/artical_herm_packer.html, 1/5/2012, pp, 2 - 4.

(2) See, Charles M. Mead, " The Ground of the Authority of the Bible", in " The Biblical World, Vol. 25, No. 2. (Feb., 1905), p. 143.

ومن المقنع أن يكون الإنجيل قد انتشر حتى الآن بهذا الأسلوب، فالعهد الجديد، على نحو كبير، لا يزال يُعلم على نحو شفهي بدلاً من وسائل الكتاب المقدس، ذلك أن العهد الجديد المسجل أودعت فيه التعاليم الشفهية للحواريين. ومهما يكن، فإن السبب الأول للإيمان بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَام يقوم على أساس شهادة الحواريين، وبالتالي يكون مقبولاً باعتباره تسجيلاً صادقاً لإنجيل الخلاص، ومن نفس المصدر من المسيح عَلَيْهِ السَّلَام نفسه جاءت التجربة المسيحية والكتابات المقدسة المسيحية، ولذا لا يمكن رفضهما عموماً، فالوعي المسيحي يتحدث أحياناً باعتباره سلطة منافسة للكتاب المقدس، وهذا مستحيل^(١).

فلو أن هناك شخصاً ما حكم برفض العهد الجديد في عمومه وسماته، فإن هذا الحكم لا يمكن أن يكون حكماً مسيحياً؛ فالشك هنا قد يظهر فيما يتصل ببعض السمات البسيطة أو العرضية في الكتاب المقدس. ولكن ما يكون مبرراً بالنسبة للعقل المسيحي فحسب، عندما تكون هذه السمات متعارضة مع المحتوى العام للكتابات المقدسة، فالأصالة العامة للعهد الجديد مؤكدة على أنها محصنة، فهي المصدر الأكثر جدارة بالثقة في المعلومات عن المسيح عَلَيْهِ السَّلَام وإنجيله، وبالتالي يجب أن تبقى معياراً للإيمان، وليس هناك معيار للنقد المسيحي تكون نتيجته العامة تكذيب الكتابات المقدسة، وبالفعل فهناك الكثير من الأعمال المنجزة التي تبرز أصالتها في مواجهة اتهامات الشكاك، وكانت وظيفة هذه الأعمال التمييز بين ما هو جوهري وعرضي فيها، بين ما هو دائم وما هو متحول، وعرض المفاهيم الخاطئة فيها. والأمر سواء بالنسبة للمسيحي وغير المسيحي فإن سلطة الكتاب المقدس، لا تعتمد على البرهنة على عصمته، فمحاولة البرهنة على عصمته التامة ضارة تقريباً مثل محاولة البرهنة على قابلية العوام للخطأ، وما ينبغي التأكيد عليه هنا هو السلطة الفائقة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام، وهدف دراسة الكتابات المقدسة تعلم ما فيها على نحو أفضل، ولما تطلبه من المسيحيين^(٢).

وعلى الجملة فهناك موثوقية فردية ذات مصادر مقبولة للمعلومات، فلقد دخل المسيح عَلَيْهِ السَّلَام في علاقة وعي مع الله تعالى، وتلقت نفسه تنوير الروح الإلهي، ورأى أنه يمتلك الحقيقة والصدق. ولكن ما الذي يمكن أن يقال عن امتدادات هذا المعيار؟ هنا تعرف قدرة

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 143-144.

بعض الناس على التمسك بآراء متعارضة تماماً، أولئك الذين يرون بثقة تامة أن الآخرين على خطأ. لقد رأى كالفن أن المسيح عَلَيْهِ السَّلَام الابن الأزلي لله تعالى، وعلى حين أن سيرفيتوس Servetus يراه ابن الله تعالى الأزلي، وعلى حين أجريق الثاني على الحازوق وإياه لإيمانه بأن كالفن تمثل فكرة أن إرادة الله تعالى منجزة، ومن الملاحظ أن التسوية الشخصية، لا يمكن لها أن تنبثق على نحو تام من الفكر، وإن كان حضورها من الممكن أن يكون مدركاً، وهنا من الممكن القول بأن هذا الشخص قد لُقّن بالروح القدس، وبالتالي فهو حق، كما أنه يمتلك الحقيقة والصدق، وأن الآخرين على خطأ، وعند الأخذ بهذه الوجهة فعلى الأرجح هناك حاجة إلى تذكر بعض الأشياء الطبيعية جداً في هذه القضية، ولا يمكن لله تعالى أن يفعلها، على سبيل المثال لا يمكن أن يضع المحيط بالكامل في كوب شاي، ويبقى المحيط محيطاً، كما أنه لا يمكن أن يغرس الوحي الصادق في جمجمة واحدة، تكون سعة مداها ضيقة في قاعة احتلتها الروح الحارسة للدوغمائية والجهل والأذى واللاتسامح الديني. ولربما كان العقل الديني أكثر من غيره بحاجة لأن يعطي اهتماماً متصلاً للمقاصد الذهنية، وإن كان الأفضل لعجز الإنسان أن يعطيه الله تعالى الوحي التام الفائق، وليس بكاف القول إن ذلك هو المنهج الصحيح الذي يبدو لي، والذي يجب أن يكون المعيار النهائي لليقين الديني، ومع ذلك فهناك خطر في هذا الفعل، دون تقديم جهد في تحرير من ضعف الأنانية^(١).

وهنا تلجأ الدراسة التاريخية إلى مصادرها الموثوق بها في التأكيد الذاتي للصدق، لتفسير الفرد والعرق والكتابات المقدسة المدونة، خاصة تلك التي تحتوي على رسالة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام^(٢).

لقد تنوعت مواقف المدارس اللاهوتية والليبرالية في مواقفها من سلطة الكتاب المقدس، وذلك فيما يتعلق بمعنى السلطة ومفهومه سواء في ذاته أو في علاقته بغيرها، وهو ما سوف نشير إليه فيما يلي:

أولاً: سلطة الكتاب المقدس في المرحلة الليبرالية:

لقد حدث التطور الضخم في الموقف من سلطة الكتاب المقدس في عصر هيمنة التفكير الليبرالي في الغرب من نهاية القرن الثامن عشر حتى الحقبة الأولى من القرن العشرين لأسباب

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, , p, 10.

(2) Ibid, p, 11.

متنوعة، أشار إليها البحث في العديد من الأماكن، وهنا تنوعت المواقف الليبرالية من مفهوم السلطة على النحو التالي:

أ- النقد التاريخي ورفضه لمفهوم السلطة بالمعنى الأول الذي أشرت إليه آنفاً، وعلى نحو خاص المعنى الأول المتفرع عنه، سلطة الكتاب المقدس باعتبار أنه وثيقة ملهمة على نحو موضوعي. ومن المعروف أن النقد التاريخي جاء في صياغة شبه مكتملة في أعقاب التنوير والرومانتيكية، إذ عمل أصحابه من أمثال لسنج وهيريدر وإيكهورن على القيام بعمل تحليلي لتأليف الكتاب المقدس، كما أن دراسة الكتاب المقدس انتقلت من الكنيسة إلى المدارس والجامعات ذات السمة العلمانية، مما أدى إلى الاهتمام بالمقاربة النقدية التاريخية للكتاب المقدس، ولقد كان كلا من كانط وهيجل تأثيرهما الواضح في هذا الاتجاه إضافة إلى المعنى الرومانتيكي للحرية، الذي أصبح الطريق إلى الموضوعية النزهاء في البحث في الخلفيات التاريخية للكتاب المقدس، الذي فتح على مصراعيه في هذا العصر^(١).

لقد نتج عن هذه العوامل أن أصبح المنهج التاريخي النقدي تقريباً المنهج الشرعي الوحيد للتفسير الكتابي، وأصبح ببساطة متماثلاً مع التفسير، ونتيجة ذلك فإن الفرضية التي لم تكن معارضة حتى الآن، والتي تمثلت في أن الوحي الذي يحتوي على السبب المعصومة في الكتاب المقدس، الذي دونه المؤلفون الملهمون من الله تعالى، أصبحت فرضية مرفوضة في منهج النقد التاريخي. وفي ألمانيا وعبر تأثيرها في إنجلترا كان هناك نقاش في أن الكتاب المقدس، يجب مقارنته بنفس الأسلوب الذي تدرس به النصوص الأدبية الأخرى. أيضاً فإن الجدل الهيجلي قاد الفهم الجديد بكامله نحو تطور الأفكار والقضايا، وعبر هيجل ومدرسة توبنجن بدأت مقارنة التاريخ الكتابي والأفكار بمنهج العملية الجدلية، إذ اعتقد أن الأفكار تصل إلى التعبير الكامل عنها عبر تدرج الوعي من الموضوع إلى نقيض الموضوع وحسمها لعملية التركيب، ولقد أدى هذا بالأكاديميين في توبنجن إلى إنكار معنى السلطة الكتابية بالمعنى الأول، سلطة

(1) See, Christopher-Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 62, William E. Nix, " the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, pp, 449, John F. McCarthy, " Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6, 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 Philosophy, Chicago, Illinois, December, 2010, p, 8.

الكتاب المقدس باعتبارها سمة ذاتية فيه، بما يرتبط بها من المعنيين الفرعيين، ولذا فإن أي إمكانية للإلهام المباشر من الخارج أو من أي نشاط خارج الطبيعة أو من الله تعالى قد تم رفضه^(١). وعلى الجملة فقد قوض البحث التاريخي مفهوم السلطة الكتابية بمفهومها القديم لدى الكنيسة، على أساس أن ذلك نتيجة لا يمكن تجنبها بالنسبة للفحص العلمي^(٢).

وعلى سبيل المثال بالنسبة للكريستولوجيا فإن الخلاص والمعجزات نظر إليهما على أنهما نمو غير تاريخي صنعته الكنيسة المسيحية القديمة من النحل السرية المجاورة لها، ولقد عمل هيرمان جيونكل Hermann Gunkel أن يبرهن على أن الكثير من القصص الكتابية، مثل فكرة بداية الزمان ونهايته مأخوذة من مصادر أسطورية من الشعوب القديمة في البحر المتوسط، وليست إلهاماً مباشراً من الله تعالى^(٣).

أيضاً فإن عبر آراء إرنست ترويليتش Ernst Troeltsch أصبحت المدرسة التاريخية الدينية نسبية إلى حد كبير، فالتاريخي والنسبي لديه متماثلان إلى حد كبير، وكل ما هو تاريخي لا يمكن أن يكون تماماً غير مقيد، وهذا يتضمن المسيحية وتعبيراتها بما في ذلك الكتاب المقدس وعمليات القانون، فهي جميعاً ظاهرة نسبية تماماً، وكلها تخضع لمبدأ السببية، ولذا فإن كلمات الكتاب المقدس لا يمكن أن تكون صدقاً أزلياً موجهة من الخارج إلى العالم بالمعنى الواسع ولكل عصر، وهذا يؤدي إلى فهم الكتاب المقدس على أنه جزء من الأدب الديني للإنسانية، وأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَام واحد من أكبر القادة الدينين في العالم^(٤).

وعلى الجملة فإن مدرسة النقد التاريخي ترفض تماماً سلطة الكتاب المقدس بالمعنى الأول، سلطته لذاته، وبما يرتبط بها من معنيين فرعيين آخرين، وهنا يأتي السؤال: ما هو الطريق الذي وجدت فيه المدرسة الليبرالية مفهوم سلطة الكتاب المقدس؟ ومن الواضح هنا أن هذه المدرسة سوف ترى أن السلطة إنما تكون بالمعنى الثاني، أي سلطة الكتاب المقدس من خلال علاقته

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p. 62.

(2) See, Charles Augustus Briggs, The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address, Second Edition, New York, Charles Scribner's Sons, 1891, p. 24.

(3) See, Herman Gunkel, the influence of Babylon on religion of Israel, A Reply to Delitzsch, translated by G. S. B, Philadelphia, John Jos, MeVey, 1904, PP, 16 - 17, PP, 18 - 23, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p. 62.

(4) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p. 63.

بغيره: اللاهوت والحياة، ومعنى ذلك أن السلطة هنا تربط بما يسمى بالتجربة الدينية^(١). وهنا يأتي لدى ماثيو أرنولد Matthew Arnold رفض الإلهام الكتابي بمعناه التقليدي^(٢).

إن فردريك شلايرماخر F. Schleiermacher مؤسس اللاهوت الليبرالي يصر على أن أساس الدين الأصلي الصحيح، ليس في المذهب، ولا في الاعتراف، سواء كان ذلك من الكتاب المقدس أو من العقائد، ولكنه تجربة دينية فورية مع المقدس، فليس هناك سلطة خارجية موضوعية تماماً للوحي تعطى في زمن التاريخ، يمكن أن تكون معيارية. ومثل هذا الموقف لقي قبولاً واسعاً من العديد من المفكرين، ويتضمن هذا الأمر رفض السلطة الكتابية بمعناه الأول، المعنى الفرعي الأول في أن الكتاب المقدس ملهم على نحو موضوعي، أو على الأقل بمعناها التام غير المقيد، إنه يرفض السلطة التامة للكتاب المقدس بذاته، وبالتالي يفتح الباب إلى إمكانية الاستماع إلى الله تعالى عبر أدب آخر يركز على التجربة الدينية، فليس هناك ما يمنع من وجود كتاب آخر بدوره، وهذه الوجهة كسبت أرضاً واسعة لها في بريطانيا^(٣). ومن الواضح هنا أن أهمية مقارنة شلايرماخر تتمثل في فهمه للدين من جهة ارتباطه بالتجربة الدينية الصوفية، مؤسساً لذلك لتراث فلسفي لاهوتي يضع التجربة الدينية في مكان له الأولوية والأسبقية، إضافة أيضاً إلى تمييزه بين التجربة في ذاتها والمذاهب أو الاعتقادات، وهو أمر لا يزال له تأثيره في الفكر اللاهوتي حتى الآن. ومن الواضح أن التركيز هنا على الجانب الصوفي الروحاني، يعد من ناحية من ناحية رد على موقف عصر التنوير من الدين والتجربة الدينية برمتها.

أيضاً فإن التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى رفضه اللاهوتيون الليبراليون، ولكن بعد شلايرماخر، على النحو الذي أوضحه ب. ي. ميلاند B. E. Meland الذي جاء بعد شلايرماخر، قد تحول التركيز من التجربة الدينية إلى التركيز على عيسى التاريخي أو بمعنى آخر التجربة الحالية لشخص عيسى التي حلت محل التجربة الدينية التي تركز على مفهوم

(1) Ibid, p, 63.

(2) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible. P, 115.

(3) Ibid, P, 111 , Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 63. Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p. 228, William E. Nix, " the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, p, 450.

الاعتماد، ومن هنا فإن انتقال اللاهوت الليبرالي من التجربة الدينية عموماً إلى التجربة الحالية في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخصوصاً في ظل الهجوم على التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، عيسى المسيح نفسه، أدى إلى الانتقال من معنى سلطة الكتاب المقدس، بمعنى أن سلطته تنبع من أنه موثّق الكلمة، على النحو الموجودة به في المعنى الفرعي الثاني للمعنى الأول، عصمته لذاته، إلى المعنى الفرعي الثاني في المعنى الثاني الرئيسي، أي علاقته باللاهوت. وهذا التحول مهد للقول بأن كلمة الله تعالى المتضمنة في الكتاب المقدس من حيث لا يتبع ذلك أنها مشاركة لها في الزمان والمكان. إن هذا الإصرار الليبرالي على التجربة الدينية أدى بانفتاحه على ما يعرف اليوم بالتعددية الدينية، وجعل من الصعب على الليبراليين التمييز النوعي بين الكتاب المقدس والأعمال الملهمة الأخرى^(١).

أيضاً فإن هذه الرؤية الليبرالية تأثرت إلى حد كبير بالفكر العلمي في القرن التاسع عشر، وهو ما أشار إليه البحث مراراً من قبل، إذ أصبح التفكير العلمي التجريبي عدواً للكتاب المقدس في بداية القرن التاسع عشر، وفي منتصف هذا القرن أصبح خادماً للنقد الكتابي في أيدي اللاهوتيين الليبراليين، فبعد وقت قصير من نشر تشارلز دارون Charles Darwin كتابه أصل الأنواع Origion of Species عام ١٩٥٩م، استخدمت نظرية التطور على نحو واسع في دراسة الدين والكتاب المقدس، وقد أصبحت مسألة تطور الأفكار الدينية والأخلاقية في اليهودية مقبولة دون نقد^(٢).

وترتب على ذلك أن الكتاب المقدس نفسه أصبح سجلاً لتطور الوعي الديني، بمعنى أن العصر المتأخر لإسرائيل أكثر إلهاماً في السرد، وعلى سبيل المثال يمكن القول بأن الأنبياء القانونيين الذين تكلموا عن محبة الله تعالى وقداسته وعدله ملهون في حين الإلكار الأولية البدائية ليس فيها إلهام، مما يؤدي إلى فكرة مستوى الإلهام ومنزلته ضمن الكتاب المقدس وبدونه، وبالتالي ذهب العديد من اللاهوتيين الليبراليين إلى أن بعض أقسام الكتاب أكثر موثوقية من غيرها. أيضاً فإن النظرية التطورية فيما هو أكثر من النقد التاريخي قد عارضت رواية الكتاب

(1) See, Christopher Duraingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 63 -64.

(2) Ibid, pp, 64 - 65, John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", No. 77, p, 5, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, PP, 294 - 299, Luther H. Martin, Towards a Cognitive History of Religion" in " Revista de Estudos de Religiao, No. 4, 2005, p, 7.

المقدس في قصة الخلق والسقوط، وبالتالي بدأ اللاهوتيون في قبول أن الأقوال الكتابية ليست حقائق معصومة، ولكنها تفسيرات إنسانية للعالم من حولها لأغراض لاهوتية^(١).

أيضاً، ارتبط بالاتجاه اللاهوتي الليبرالي مسألة الوعي الأخلاقي للإنسان وعيسى التاريخ، التي تناولها هذا البحث على نحو مفصل؛ فمعظم اللاهوتيين الليبراليين بتأثير من كانط والوعي الأخلاقي عند الريتكاليين المتأخرين Ritschlian قاربوا الكتاب المقدس على أنه دليل على التطور التاريخي للوعي الأخلاقي لدى الإنسان في التقوى الدينية الأولية عبر الديانة الأخلاقية للأنبياء إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المعلم الأكبر، فالكتاب المقدس ليس كلمة الله تعالى بالسلطة التي تعد سمته المعصومة، ولكنه دليل واضح على إدراك الوعي الأخلاقي للإنسان وملهماً لأخلاقية جديدة، محبة الله تعالى والعفو، ونفي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ للدرجة الأعلى للسلطة واضح. ويعتقد العديد من الليبراليين أن التأثيرات اليهودية الأبركريفية والهللينية عملت على تلوين الصورة الحقيقية لعيسى التاريخ ضمن مراحل قليلة، والعملية بكاملها متردية، وبالتالي فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على النحو الذي صور به في الأناجيل والعهد الجديد بكامله، لا يمكن أن يكون عيسى التاريخ نهائياً بأي معنى، مما دعا الليبراليون إلى إعادة بناء عيسى التاريخي^(٢).

وهنا فإن ما يميز هذا الموقف في هذه الفترة رفضه لسلطة الكتاب المقدس بالمعنيين الفرعيين الموجودين في المعنى الأول، على أساس أن السلطة للكتاب المقدس باعتباره ملهماً أو باعتباره محلاً للكلمة الإلهية، فهناك انتقال من السلطة التي تركز على التجربة الدينية إلى السلطة التي تركز على شخص عيسى نفسه، والكتاب المقدس أصبح موثقاً بمعنى أنه منير لتجربة الإنسان لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وصلاحيه الفهم الليبرالي للإنسان، وتلك بداية الانتقال إلى المعنى الثاني للسلطة بدلالاتها الفرعية الثانية، علاقة السلطة بالحياة، ولكن الافتراضات الكانطية واليهيغيلية لا تقوِّدهم بشكل كامل إلى التعبير عن سلطة الكتاب المقدس، كما هي موجودة في المعنيين الفرعيين للمعنى الثاني، علاقة الكتاب المقدس باللاهوت والحياة^(٣). وعلى أية حال فإن

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 65.

(2) Ibid, David W. Lotz, "Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", in "The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1980), p, 345, William E. Nix, "the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, p, 453.

(3) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 65 - 66.

نظرية الإلهام اللفظي، كما يرى أحد الباحثين، ليست اعتقاداً ثابتاً كتابياً ولا تاريخياً لدى الكنيسة^(١).

ثانياً: رد الفعل الأصوليين والموقف اللاهوتي الوسط:

لقد عارض الرؤية الليبرالية في ألمانيا وإنجلترا في الكتاب المقدس مجموعة من الأصوليين واللاهوتيين الذين اتخذوا موقفاً وسطاً، وذلك على النحو التالي:

أولاً: رد الفعل الأصولي:

إن رد الفعل الأصولي على الوجهة الليبرالية كان طويلاً ومبرماً، فلقد عارض أ. هـ. سايسي A. H. Sayce المنهج التاريخي في ذاته، موضحاً أنه منهج سيء الحظ، وتقف وراءه الافتراضات المشكوك فيها، وعلى أية حال فإن مجمل هجومهم يمكن أن ينحصر في التالي:

١- إن الوجهة الليبرالية تنسب السلطة إلى قسم واحد من الكتاب المقدس.

٢- فشلت الرؤية الليبرالية في أن تكون منصفة بالنسبة للحقيقة الإلهية، والأمور التي جعلت الكتاب المقدس مكتوباً ومحفوظاً عبر القرون.

٣- الوجهة الليبرالية مؤسسة على افتراضات تحكيمية والشكوك الفلسفية للعصر^(٢).

والبديل الذي عمل عليه الأصوليون تمثل في تأكيد سلطة الكتاب المقدس بالمعنى الفرعي الأول الموجود في الدلالة الأساسية الأولى، سلطة الكتاب المقدس على أساس أنه ملهم موضوعياً، وهو ما يركز على مذهب الإلهام الشفهي، وبالتالي عصمة الكتاب المقدس، فالله تعالى مؤلف لكل جزء من أجزاء الكتاب المقدس، والبشر عبارة عن أدوات فحسب، وبالتالي يشترك الكتاب المقدس في السلطة مع الله تعالى بإعتباره مؤلفه^(٣).

(1) See, M. R. Westall, "The Authority of Old Testament?", in "of Theology", 21. 4 (Oct. - Dec. 19742), p, 230.

(2) See, Edward E. Hindson, "The Inerrancy Debate and the use of Scripture in Counseling", in "Grace Theological Journal 3.2 (1982), pp, 207 - 213, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 66, C. H Dodd, The Authority of the Bible, Harper & Brothers Publishers. New York and London, p, 10, The Chicago Statement on Biblical Inerrancy", in "the Bible the Word of God", edited by James K. Bridges, Gospel Publishing Houses, Missouri, 2002, pp, 171 - 177.

(3) See, Charles Augustus Briggs, The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address,=

ولقد حدث نوع من التطور في موقف الرؤية الأصولية للكتاب المقدس في الحقبة الأولى من القرن العشرين، إذ عدلوا موقفهم على أساس أن ليس كل ما يقوله الكتاب المقدس معصوماً، ولكن القصد الذي أراد الله تعالى قوله للمسيحيين، ومعنى ذلك أن سلطة الكتاب المقدس أبعدت عن المعاني الحرفية إلى القصد الإلهي، وبسبب أن الكتاب المقدس يركز على قصد الله تعالى، الكلمة، فإنه يشترك في موضعية السلطة، على النحو الموجود به في المعنى الفرعي الثاني من الدلالة الأولى، أي سلطة الكتاب المقدس باعتباره محلاً للكلمة الإلهية. وعلى أية حال فإن التقوى الدينية دفعت المحافظين على التأكيد على عصمة الكتاب المقدس^(١).

ثانياً: اللاهوتيون الوسطيين ونشأة فكرة تاريخ الخلاص:

إن اللاهوتيين الذين اتخذوا موقفاً وسطاً في كل من أمانيا وإنجلترا، عملوا على استجواب الوجهة الليبرالية للكتاب المقدس المستندة تقريباً على الوعي الديني الملهم، والفكرة الليبرالية عن مستويات السلطة للأجزاء المختلفة للكتاب المقدس والوحي المستمر، هاتان الفكرتان كانتا موضع الاستجواب، ولكنهم أعدوا أنفسهم لاستخدام منهج متاح للنقد التاريخي^(٢).

وعلى أية حال فإن موقف هؤلاء اللاهوتيين يمكن أن ينسب إليه أن يأخذ بالسلطة التي تعني المعنى الفرعي الثاني في الدلالة الأساسية الأولى، سلطة الكتاب المقدس على أساس أنه موضع الكلمة، إذ اتجهوا إلى الإقرار بإلهام الكتاب المقدس وإمكانية التفسير الروحي، هذه السلطة لدى بعضهم مؤسسة على صدق السجلات الكتابية للأفعال الإلهامية المقدسة في تاريخ الإنسان في مجمله، وبالتالي فإن كلمات الكتاب المقدس تحتوي على حقيقة الوحي فيها، ولكن سياق هذا الوحي هو مجمل تاريخ شعب الله الخلاصي، وعلى النحو الذي أشار إليه

= Second Edition, New York, Charles Scribner's Sons, 1891, p, 34, Christopher Duraisingh. "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 66, Mathew Vellanickal. "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in " Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2. (Jan - June 1974), pp, 19 - 22, Roger Nicole, "Why I Am Comfortable with Inerrancy", in " Reformation Revival Journal, A Quarterly for Church Leadership, Vol. 11, No. 3, Summer, 2000, pp, 112 - 123, Desiree de Villiers, A Hermeneutic of Learner 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.

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 66 - 67.

(2) Ibid, p, 67.

ر. م. جرانت R. M. Grant فإن فكرة تاريخ الخلاص أسست للمرة الأولى في مدرسة توبنجن لدى اللاهوتيين الذين اتخذوا موقفاً وسطاً فيها، ولقد أصر ج. ت. بيك J. T. Beck في رد فعله على ليبرالي توبنجن على أن الكتاب المقدس يحتوي على الحقيقة في تاريخ الخلاص، ولذا فإنه يختلف نوعياً عن أية أعمال تاريخية أخرى، وبالتالي فهو بحاجة إلى نوع آخر مختلف من المعالجة. أيضاً فإن سلطة الكتاب المقدس يجب أن ترى باعتباره فريداً ومعصوماً لاحتوائه على حقيقة وحي الله تعالى والتاريخ الخاص لشعب الله تعالى في أحداثه الخلاصية^(١).

وعلى الجملة فقد مثل هذا الموقف من رد الفعل الأصولي تأكيد الفهم ما قبل النقدي الكتابية على اعتبار أن السمة الأساسية للكتاب المقدس تتمثل في أنه إلهام معصوم، ولقد عبر اللاهوتيون الذين اتخذوا موقفاً وسطاً عن انفتاحهم على النقد التاريخي، بأن قرروا السلطة بالمعنى الفرعي الثاني للدلالة الأولى، والتي تتمثل في عصمة الكتاب المقدس على أنه محل للكلمة^(٢). وعند هذه النقطة يأتي الانتقال إلى موقف جديد من المواقف فيما يتصل بالسلطة الكتابية في القرن العشرين، وهو ما سوف نشير إليه على النحو التالي:

ثالثاً: الأرثوذكسية الجديدة، والوجودية، واللاهوتيون الإنجليز:

في النصف الأول من القرن العشرين سوف نجد انبعثاً جديداً في مناقشة سلطة الكتاب المقدس، فهناك ثلاث مجموعات من اللاهوتيين سوف يلعبون دوراً مهماً في تجديد النقاش حول السلطة الكتابية: اللاهوتيون الأرثوذكس الجدد، والوجوديون، ومجموعة اللاهوتيين الكتابيين الإنجليز. وهنا من الملاحظ أن هذه المجموعات قد تأثرت بالعلم الجديد في السيكلوجيا الأعمق وفلسفة الشخصية لدى مارتن بوبر Martin Buber، مما أدى إلى وجود ثورة في مجال الاستمولوجيا، هذه الثورة في المعرفة الشخصية كانت في علاقة اللقاء بين الأنا - الأنت بالنسبة للذات، وليس في مسألة معرفة موضوعية التفكير، المعرفة النقدية، وقد أدى هذا إلى تأثير كبير على اللاهوت فيما يتصل بمذاهب المعرفة اللاهوتية والوحي، فلم يعد الوحي يفهم طويلاً على أنه اتصال بجسد الحقيقة، ولكن على الأحرى الله تعالى كموضوع للقاء والتواصل نفسه مع الإنسان، فالوحي هنا وضع في مكان علاقة الإنسان بالإنسان فحسب، كما يقرر جون بايلي John Baillie، وهذه الرؤية الأساسية اشتركت فيها هذه المجموعات الثلاث، وبالتالي بدأنا

(1) Ibid, p, 67, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 112.

(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 67.

نسمع عن لاهوت اللقاء ولاهوت المسيح عَلَيْهِ السَّلَام^(١). وسوف نشير هنا على نحو موجز إلى هذه الاتجاهات الثلاث وموقفها من سلطة الكتاب المقدس، وذلك فيما يلي:

١- كارل بارث Barth Karl:

يفهم كارل بارث سلطة الكتاب المقدس معتمداً على مذهبه في الوحي مع منهجه الجدلي، إذ يقرر أن الله تعالى لا يمكن معرفته بالعقل كموضوع، ويمكن أن يعرف فحسب عبر اللقاء بين الأنا - الأنت. مثل هذه المعرفة معرفة شخصية تولد من اللقاء بين الله تعالى والإنسان، وتقديمه نفسه إليه، ولا يمكن أن تكون في شكل شفهي، كما لا يمكن أن تحلل وتصنف باعتبارها تجربة دينية^(٢).

ويفهم مذهب الوحي هنا على أنه لقاء بين ذات وذات، وهنا يناقش بارث السلطة الأستاتيكية للكتاب المقدس على أساس أنها خاصته الجوهرية على النحو الموجود في المعنى الفرعي الأول المتفرع عن الدلالة الأولى، الكتاب المقدس سلطة باعتباره ملهماً موضوعياً، فلديه أن الكتاب المقدس مناسبة لوقوع الحدث الحقيقي لكلمة الله تعالى، فالكتاب المقدس هو المناسبة التي يمكن أن تفحص بعناية بالمنهج التاريخي النقدي، مثل كل الأعمال الإنسانية الأخرى أو مثل كل السجلات التاريخية، فهو مفتوح للفحص التاريخي، ومن الواضح أن بارث لا يسقط هنا في فكرة السلطة على النحو المشار إليه آنفاً^(٣).

(1) See, Walter E. Wiest, "Martin Buber", in "Ten Makers Protestant Thought", p, 116, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 68, Claire Emily Sufrin, Martin Buber's Biblical Hermeneutics, A Dissertation Submitted to the Department of Religious Studies and the Committee of Graduate Studies of Stanford University in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, May, 2008, pp, 124 - 126.

(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 68.

(3) See, Karl Barth, the knowledge of God and the service of God according to the teaching of reformation, the Gifford Lectures, translated by J. L. M. Haire and Ian Henderson Publishers in the city of London, 1960, pp, 57 - 66, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 68 - 69, Mark Lindsay, "Barth", in the Blackwell Companion to modern theology", edited by Gareth Jones, Blackwell publishing, 2004, p, 340, J. Mark Beach, Revelation in Scripture; Some Comments on Karl Barth's Doctrine of Revelation", in MJT 17(2006), PP, 268 - 270.

والكتاب المقدس لدى بارث باعتباره شكلاً مكتوباً للمناسبة، حيث تلتقي الكلمة Word بالإنسان، له وظيفة موثوقة، فالكلمة تنتظر المسيحيين في كلمات الأنبياء والرسل، وبالتالي فالكتاب المقدس له سيطرة تتجاوز أت تقليد آخر متجكم فيه من قبل الكنيسة. وفي حين أن هذه الكتابات تظهر نفسها باعتبارها كلمة الله تعالى في الكلمات الإنسانية، فإن هذا الظهور الذاتي يحقق فقط على أساس أن القارئ يصبح متضمناً فعالاً في خدمة هذا الظهور، ولا تشير هذه الكلمات إلى أن الكتاب المقدس في ذاته ليس له سلطة أساتيكية، ولكن سلطته إنما تكون عندما يكون القارئ في لحظة لقاء مع الكلمة، وهنا يأتي السؤال: أليس هذا انتقالاً نحو سلطة الكتاب المقدس، على النحو الموجود في المعنى الفرعي الأول للدلالة الثانية، سلطة الكتاب المقدس على أساس علاقته بغيره، اللاهوت^(١)؟

ولدى بارث فإن الوقوف أمام الكتاب المقدس لا يعني الوقوف أمام السلطة ذاتها، وعلى الأحرى فإن المسيحي يقف أمام ما يسمعه، فهو يسمع الله تعالى ذاته يتكلم، فسلطة الكتاب المقدس ليست ملكية خاصة للكتاب المقدس، فهو موثوق لأن الله تعالى أخذه وتكلم من خلاله. وعلى أية حال فإن بارث لا يرفض استحقاق منهج النقد التاريخي في أن يذهب إلى ما وراء النص، لكي يكتشف الأصالة التاريخية لكلمات النص ذاته، على النحو الذي تفهم به على أنها جزء من القانون، وبالتالي فهي معيار للمذهب المسيحي^(٢).

وفي تناوله للكتاب المقدس على أنه شهادة وحي الله تعالى، فإنه يدعو مرة أخرى إلى التمييز بين الوحي والشهادة. وزيادة على ذلك يستطيع أن يفهمه باعتباره الرئيس والسيد بين الشهود الإنسانيين، وتفرد واختلافه يكون فيها، فعيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الرجل النقي التقى بالمسيحيين عبر ما هو مدون في الكتاب المقدس، وبالتالي فالكتاب المقدس له أولية متفردة، وهو لا يمكن له أن ينكر وجود شهود آخرين. ولكن ما لا يمكن فهمه لدى بارث الكيفية التي استنتج بها أن الكتاب المقدس هو الشهادة الأصلية لوحي الله تعالى باعتباره مثل أقدم

(1) See, J. Mark Beach, Revelation in Scripture; Some Comments on Karl Barth's Doctrine of Revelation", PP, 270 - 274, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 69, James Packer, " Hermeneutics and Biblical Authority", in, "Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12, p, 10, Mark Lindsay, " Barth", in the Blackwell Companion to modern theology", edited by Gareth Jones, Blackwell publishing, 2004, p, 329.

(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 69.

الوثائق التاريخية، فالكتاب المقدس كلمة الله تعالى ذاته، ولكي يدعم ذلك بصفة أساسية يجعل الكتاب المقدس كلمة الله تعالى الحاضرة تسقط في الأرثوذكسية مرة أخرى، وربما كانت ضد غرض الكتاب المقدس، وربما لا تكون هناك غرابة فيما إذا كان بارث لم يحم نفسه بشكل تام ضد إمكانية فهم موقفه على النحو الموجود به في المعنى الثاني للدلالة الأولى، الكتاب المقدس باعتباره محلاً لكلمة الله تعالى^(١).

إن السؤال الأساسي هنا: كيف يمكن للشخص أن يفهم الوحي، فعلى الرغم من أنه يصر على أن العقل لا يمكن له أن يحكم على الوحي، فإنه يحكم على الوحي كله، مقررًا أن الوحي المسيحي وحده الصحيح. وعلى الرغم من أنه يدعي أن الدين غطرسة إنسانية في إدعائه حقيقة واحدة هو الذي يمتلكها، فإنه لم يدرس الإدعاءات الأخرى على نحو كامل. وعلى الرغم من أنه يدعي أن وحي الله تعالى في المسيح عَلَيْهِ السَّلَام، لا بد أن يقبل دون نقد عقلي أو شك فيه، فإنه يرفض وحي الله تعالى إلى محمد ﷺ، كما أنه يرفض العديد من أنواع الوحي الأخرى، على الرغم من أن حجج هؤلاء تقود إلى قبولها^(٢).

وأخيراً فإن بارث يفهم أيضاً سلطة الكتاب المقدس على النحو الموجودة به في المعنى الفرعي الثاني للدلالة الأولى، علاقة الكتاب المقدس بالحياة، وعلى الرغم من أن بارث يصنع تماثلاً بسيطاً بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، مع إصراره على أن الكتاب المقدس مناسبة حيث يكون الحدث أو يقع، فإن ذلك يشير إلى أنه صاغ معناها على النحو الموجودة به في المعنى الأول من الدلالة الثانية، علاقة الكتاب المقدس باللاهوت، وإن كان قد أثبت أيضاً معنى السلطة عبر مهاراته التي يستخدمها كثيراً، بالمعنى الفرعي الثاني للدلالة الثانية، السلطة العلائقية التي تتمثل في علاقة الكتاب المقدس بالحياة. وترى صلاحية هذه السلطة في العبارات الكريستولوجية لبارث، إضافة إلى أنه يرى أن الموضوع الوحيد للكتاب المقدس هو عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَام، فكريستولوجيته تعرض أساساً مادياً^(٣).

(1) Ibid, pp, 69 - 70, Amos N. Wilder, " Eschatology of Jesus in Recent Criticism and Interpretation", in " The Journal of Religion, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1948), p, 178.

(2) See, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, P, 21.

(3) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 70.

٢- رودلف بولتمان والوجودية:

إن المساهمة التي قدمها الفكر الوجودي، وبصفة خاصة لدى بولتمان وبيليتش وفوخز Fuchs وبوري Buri للفهم الحديث للسلطة الكتابية مهمة جداً، ومن المعروف أن بولتمان يستخدم الفلسفة الوجودية عند مارتين هيدجر في تقديمه للإيمان المسيحي؛ لأنه مقتنع بأن هناك علاقة ملحوظة بين من المشاركة الوجدانية بين فهم الإنسان لذاته في الوجودية وبين الكتاب المقدس، فالهم الأساسي للفلسفة الوجودية يتمثل في تطوير مفاهيم مناسبة لفهم الوجود المعطى مع وجود الإنسان^(١).

وبالتالي فإن مقارنة بولتمان للكتاب المقدس تبدأ بالسؤال، متطلب سؤال الإنسان حول شيء ما يتصل بوجوده الخاص به، ويشير بولتمان أنه عندما يذهب إلى الكتاب المقدس، فإن السؤال الذي يبحث له عن إجابة هو سؤال الوجود الإنساني الذاتي، هذا الفهم الذاتي، الذي ينشأ من السؤال الموجه إلى الكتاب المقدس، يعبر عنه في نظام متناسك من المقولات ذات المعنى، ونظام المقولات الجديد المعطى من الوجودية يحل محل المقولات القديمة للعالم الطبيعي، ويعطي وجودية تنطبق على الوجود الإنساني^(٢).

وهذا الفهم يقود بولتمان إلى أن يفهم الوحي بصفة أساسية على أنه حدث يضعه في موقف جديد كذات، لكي يفتح ما يكون مخفياً، وما يكون ضرورياً وحاسماً للإنسان إذا أراد أن يحقق أصالته وحقيقته. إن العهد الجديد لا يخبر فحسب بما يكون عليه الوحي، ولكنه يخبر

(1) See, Amos N. Wilder, "Eschatology of Jesus in Recent Criticism and Interpretation", p, 178, Christopher Duraingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 70, James M. Robinson, "The Recent Debate on the "New Quest"", in "Journal of the Bible and Religion", Vol. 30, No. 3 (Jul., 1962), p, 201, Frederick Sontag, "Biblical Authority and Tillich's Search for the Ultimate", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 30, No. 4 (Oct., 1962), p, 279, 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, 15, pp, 69 - 77.

(2) See, Paul B. Decock, "On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", in "Neotestamenica 39. 1(2005), p, 57, Christopher Duraingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 70, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986), p, 9, Carl Michalson, "Rudolf Bultmann", in "Ten Makers Protestant Thought", p, 102.

أيضاً بأن ذلك الذي يكون: إنه هو. وبعبارة أخرى فإن العهد الجديد يضع المسيحي على خط الوحي الذي يمكن وقوعه، ومن هنا فإن الاهتمام الأساسي لبولتمان في الكتاب المقدس، ليس فيما كان للوحي، ولكن على الأحرى في ذلك الوحي^(١).

ولكن هذا الحدث ليس جزءاً من الحياة الإنسانية، فعلى الأحرى أنه يقتحمها من الخارج، وهذا يعني رفض السلطة الكتابية بالمعنيين الفرعيين للدلالة الأولى، الكتاب المقدس باعتباره ملهماً، والكتاب المقدس باعتباره موضع الكلمة، ومن هنا فإن الكتاب المقدس في ذاته كوثيقة تاريخية بلا فائدة للفهم الحقيقي للذات عبر الوحي، وبالتالي فإن كل أدوات البحث التاريخي. بما في ذلك نزع الأسطورة، يجب توظيفها، ولكن الغرض سماع الكتاب المقدس، باعتباره كلمة الله تعالى، الموجه إلى بولتمان باعتباره كارييما الحدث، الذي يقع هنا والآن، فالكتاب المقدس هو الكلمة الموجهة له شخصياً لتعلمه ليس فحسب عن الوجود عموماً، ولكن لتعطيه الوجود الحقيقي، ولذا فإن الكتاب المقدس يصبح كلمة الله تعالى الموجهة إليه لتتبر وجوده وتحده، الوجود الأصيل، وهذا يعني تحديد معنى السلطة على النحو الموجودة به في المعنى الفرعي الأول للدلالة الأولى، الكتاب المقدس في ضوء علاقته باللاهوت^(٢).

ولا يعني هذا أن بولتمان يسقط في الذاتية، التي تقوده إلى قراءة متطلبات الموقف الوجودي من الكتاب المقدس، وهنا يصبح مفهومه للكارييما والكلمة مهماً، فالكارييما هنا هو الحدث، الذي تكون كلمة الله تعالى المخفية حية فيه باعتباره إعلاناً موجهاً بالخصوص إليه في موقفه، وعلى نحو حقيقي فعل الله تعالى الذي تأتي فيه الكلمة الحية لتلتقي به، وفي نفس الوقت فإن هذا لا يعني حقيقة أن كلمة الكتاب المقدس هي كلمة الله تعالى. إذ لا يمكن البرهنة على ذلك من الناحية الموضوعية. وبسبب أن العهد الجديد وثيقة تاريخية، فعبر الفحص النقدي والتاريخي يمكن إعادة بناء صورة المسيحية الأولية، ولكن هذه المقاربة ليس لها معنى في الحاضر؛ ولذا فإن الاستعمال الموثوق به للكتاب المقدس،

(1) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 70 - 71, James Packer, "Hermeneutics and Biblical Authority", in, "Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12, p, 11.

(2) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 71.

يمكن أن يأتي فحسب عندما يصبح تعبيراً عن فهم الوجود الإنساني لذاته، وهنا يرى بولتمان أن مهمة لاهوت العهد الجديد أن يجعل هذا التصديق الذاتي لفهم الإنسان في الإحالة إلى الكارييما^(١).

وعلى الجملة فلدى بولتمان أن الكتاب المقدس مهم للحجج اللاهوتية فحسب، لكي يزودها بالنموذج الفوري لتعابير الفهم الذاتي للإيمان. ولكن بولتمان أيضاً يستخدم الكتاب المقدس لتقنين نتائجه اللاهوتية وصلاحيته. وعلى أية حال فقد كان ذلك استخدام رئيسي كنموذج فوري لرجال الإيمان في الماضي. والخلاصة فإنه بينما يرفض بولتمان السلطة بمعناها في الدلالة الأولى والثانية للمعنى الأول، الكتاب المقدس معصوم باعتباره إلهاماً لفظياً، وأيضاً باعتباره محل الكلمة، فإنه يستخدم السلطة الكتابية على أنها منيرة من الناحية العلائقية، أي المعنى الأول من الدلالة الثانية، سلطة الكتاب المقدس من خلال علاقته باللاهوت، وأحياناً يفهمها على أنها صلاحية السلطة العلائقية ومشروعيتها^(٢). ومن المعروف أن هذا التفسير الوجودي للعهد الجديد عمل سكو بيرت م. أوجدن Schubert M. Ogden على نقده وتفنيده^(٣).

ثالثاً: س. هـ. دود S. H. Dodd.

ويمثل موقف دود رأي العديد من الأكاديميين البريطانيين حتى الستينيات من هذا القرن، والمساهمة الأكثر أهمية له تتمثل في كتابه: سلطة الكتاب المقدس The Authority of the Bible. ومن الملاحظ أنه يستخدم الأدوات النقدية الكتابية بجدية كبيرة، ويرى أن استخدام الكتاب المقدس معارض على نحو كاف بواسطة النقد، إذ يوضح النقد أن الكتاب المقدس مجرد

(1) 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, Christopher Duraingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p. 71, Carl Michalson, "Rudolf Bultmann", in "Ten Makers Protestant Thought", p. 103.

(2) See, Erich Dinkler, "Existentialist Interpretation of the New Testament", in "The Journal of Religion", Vol. 32, No. 2 (Apr., 1952), pp. 87 - 91, Christopher Duraingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p. 72.

(3) See, Thomas C. Ogden, "The Alleged Structural Inconsistency in Bultmann", in "The Journal of Religion", Vol. XLIV, July 1964, No. 3, pp. 193 - 198, Carl Michalson, "Rudolf Bultmann", in "Ten Makers Protestant Thought", p. 111.

أنه يتوسط كلمة الله تعالى، وأهميته الحاسمة مكتشفة في تجربة الشخص الدينية، وبالتالي يقرر أن من يبحث في الكتاب المقدس عن سلطة خارجية ومعصومة، لن يحصل إلا على القليل من الراحة منها. ويرفض دودد على نحو واضح من الناحية المقولية أي سلطة موضوعية للكتاب المقدس كسمة جوهرية أو سمة معصومة له عبر تماثله مع كلمة الله تعالى^(١).

وعلى النقيض من ذلك يصنع دودد ما يسميه استجابة الروح للروح الكامل بذاته في الكتاب المقدس، والذي ينطق بذاته أيضاً فيه، فالشهادة الداخلية للروح القدس التي يتحدث المصلحون عنها، هي في تأثير المعيار الذاتي الذي يتحدث عنه، ولديه فإن معيار أي سلطة للكتاب المقدس يركز على أهميته الدينية المباشرة المفتوحة لاكتشاف التجربة، فكل شيء يمكن قوله عن الوحي نسبي بالنسبة لعقل من يتلقاه، فليس هناك مكان لسلطة خارجية معطاة تشكل موضوعية خالصة، يمكن أن نجدها في السلطة الخارجية المستمرة الموجودة لذاتها. ولكن دودد يدعو لتلقي القارئ أو لاكتشاف التجربة باتجاه شيء ما أكثر بكثير من مجرد الفحص الفردي والخاص، موضحاً أن الإنسان الديني ليس ذلك الشخص الذي لديه بعض التجربة الدينية، ولكنه ذلك الشخص الذي يأخذ الحياة كلها بأسلوب ديني، فالكتاب المقدس سجلات موثوق بها لفعل الله تعالى من خلال أن يؤسس العلاقة بين نفسه والكنيسة كشعب الله تعالى، تلك العبارات التي تكون مضمونة وملزمة ابتداءً، وهذا يتضمن أن الفردي الذي يدعوه بالتجربة وسلطة الكتاب المقدس واحد ضمن الكنيسة، وواحد ضمن الوجود الذي يصاغ في عبارات التقليد^(٢).

ومن هنا فرما يكون من الصواب وصف مفهوم دودد للسلطة الكتابية المحضة، على أنها ذاتية، فسلطة الكتاب المقدس توضع في تقاطع الأحداث الموضوعية المرشدة إلهياً في التاريخ على النحو المسجلة به في الكتاب المقدس، وذاتية الفهم للعقل المضاء إلهياً، والذي يكون مدعوماً بمجتمع الإيمان، وهذا ما يسميه بعملية الطي الثاني^(٣).

(1) See, C. H Dodd, The Authority of the Bible, p, 8, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 72.

(2) See, C. H Dodd, The Authority of the Bible, p, 12, p, 29, p, 77, p, 133, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", pp, 72 - 73, M. R. Westall, "The Authority of Old Testament?", in " of Theology", 21. 4 (Oct. - Dec. 19742), pp, 232 - 233.

(3) See, Christopher Duraisingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 73.

ويوجه دودد نقداً كبيراً جداً للفهم الليبرالي لفكرة استمرارية الوحي ومستويات السلطة، ولكنه يحيل إلى أهمية استمرارية التقليد عبر تجربة شعب الله تعالى، والتقليد يفهم هنا على أنه التحول الذي يخلق السياق الضروري للتجربة الدينية الأصيلة للوحي اليوم، وإذا فهمت استمرارية الوحي على نحو صحيح، فإنها توضح أن عملية التلقي بكاملها وتحول الوحي الإلهي عبر تتابع الأحداث والخطوط العريضة للتطور ضمنها، إنما تكون في الأحداث المتقاطعة، وبالتالي لكي تفهم عمليات الكتاب المقدس وتفسر، فلا بد أن تكون العملية بكاملها أمام الباحث^(١). وهنا فكل شيء يمكن قوله عن الوحي نسبي بالنسبة للعقل الذي يتلقاه^(٢)، وعند هذه النقطة تنتقل إلى الموقف الأخير الذي يعبر عن رؤية اللاهوت الحديث للسلطة الكتابية.

رابعاً: اللاهوتيات الراديكالية والسلطة الكتابية،

يعد الأسقف ج. أ. ت. روبنسون J. A. T. Robinson واحداً من اللاهوتيين الراديكاليين المهمين في الستينيات من هذا القرن، ومن الخطأ القول بأن كل اللاهوتيين الآخرين أكثر اهتماماً بمعنى الإيمان في العالم المعاصر من الاهتمام بسلطة الكتاب المقدس كعامل مؤثر في تشكيل مفهوم الإيمان، وحتى الأسقف روبنسون في كتاباته الراديكالية لا يتكلم كثيراً عن دور الكتاب المقدس، وبالتالي من الصعب وضع تحليل فكري لموقفه^(٣).

فلاهوتيو اللغويات التحليلية للتقليد، مثل الأسقف إيان رامسي Ian Ramsey، وفرد فيررا Fred Ferre، اللذين قاما ببعض المساهمات الفكرية في هذه المشكلة؛ ففي التحليل اللغوي للكتاب المقدس، تمثل قوانين الطبيعة، ليس موضوعية مقننة مشروعة، ولكن إرشاد مفيد لحياة الالتزام الذاتي والحسم، فإي قول كتابي لأي مذهب، على سبيل المثال الإثبات الكتابي لله تعالى على أنه خالق، اعتراف ذاتي متضمن في تجربة الشخص في الاعتماد، وموثوقية وظيفة الكتاب المقدس، ليست تفسيراً موضوعياً للواقع في حد ذاته، ولكنها على الأحرى تأمينه للتوجه الكلي للحياة في مسألة الاهتمام باللانهاي والتقوى الدينية، على حد تعبير فرد فيررا. ولدى رامسي أنه ضمن سياق الالتزام وكشف الموقف، يمكن فحسب الآراء الكتابية أن تكون ذات معنى^(٤).

(1) Ibid.

(2) See, C. H Dodd, The Authority of the Bible, p, 289.

(3) See, Christopher Duraingh, "Authority of the Bible in the Modern Period", p, 73.

(4) Ibid, pp, 73 - 74.

ووظيفة التحليل في هذا العصر أن يوضح أن الافتراضات والعروض الكتابية ليست صادقة أو كاذبة في حد ذاتها، ولكن عندما تكون وظيفتها تأكيد إعلان الولاء لشخص عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ أو تثبيت نمطاً جديداً للوجود أو تقييماً للعبادة والالتزام، وحينئذ تصبح ذات معنى وموثوقة. ومن الملاحظ هنا أن هؤلاء اللاهوتيين الذين ينعطفون تجاه التحليل اللغوي سوف يرفضون السلطة بالمعنيين الفرعيين للدلالة الأولى، الكتاب المقدس على أنه إلهام موضوعي وأيضاً على أنه محل للكلمة، في حين أنهم يقبلون سلطة الكتاب المقدس باعتباره مشروعية وصلاحيه رأي الشخص حول تجربته وإلتزامه، والتي لا يمكن أن تكون مستخدمة كحجة صالحة للواقع، كما هو الحال في المعنى الثاني من الدلالة الثانية، علاقة الكتاب المقدس بالحياة، مما يعني أن البعد الأقرب للسلطة الكتابية الذي يمكن الحصول عليه، يتمثل في المعنى الفرعي الأول من الدلالة الثانية، سلطة الكتاب المقدس من جهة علاقته باللاهوت، أي ذلك المعنى الذي ينير السلطة العلائقية^(١).

وبالإضافة إلى لاهوتيي التحليل اللغوي هناك لاهوتيو حركة موت الإله وغيرهم من الراديكاليين الآخرين، ومن الملاحظ أن اهتمام معظم الراديكاليين ليس في أن يكونوا وفقاً للكتاب المقدس تماماً، فهؤلاء الذين استبعدوا من الله تعالى، والذين أثبتوا موته غرباء عن الكتاب المقدس والكنيسة. والأسقف روبنسون استخدم النقد التاريخي لكي يبرهن على أن الكتاب المقدس يمكن أن لا تكون له صلة إلا عبر الدراسة النقدية وإجراءاتها، مثل نزع الصفة الأسطورية، التي يستطيع الباحثون مقاربتها من جهة أنهم رجال عصريون، وقد قرر أن الكتاب المقدس يجب أن يفهم من داخل رؤية العالم المميزة لقلب فكر الرجل الحديث، وهنا يرى أن السلطة يمكن أن تؤسس فحسب في سياق التجربة. فالوحي يكشف عن نفسه كمعنى عميق لسؤال الناس، لكي يصدقوا بالرسالة الكتابية على أنها موثوقة، قبل أن يفهموها لأنفسهم كتعريف لتجربتهم وعمق علاقتهم. وعلى أية حال فإن استخدام البحث التجريبي في كل شيء يبدو أنه أجوف على نحو متزايد^(٢).

(1) Ibid, p, 74.

(2) Ibid, pp, 74 - 75.

وعلى أية حال فإن اللاهوتيين العلمانيين لا يجدون أية موضوعية في سلطة الكتاب المقدس، ولا يستخدمونه لإضاءة فهمهم الذاتي، ولكنهم لا يترددون في استخدام المفاهيم المتنوعة للكتاب المقدس لضمان صلاحية نتائجهم اللاهوتية^(١).

وعلى الجملة فمن الواضح أن معظم اللاهوتيين في الستينيات من هذا القرن، فيما عدا الراديكاليين منهم، يقبلون سلطة الكتاب المقدس بمفاهيم مختلفة من اتجاه إلى آخر، يصل إلى حد التناقض التام في بعض الأحيان، وأصبح واضحاً أن هناك معارضة واسعة لمفهوم السلطة الكتابية على أنها معصومة على أساس أنها محل الكلمة. لقد أصبح الإدعاء بأن سلطة الكتاب المقدس تامة غير مقيدة وحصرية في الموضوعات المذهبية في الكنيسة البروتستانتية موضع شك وخطر في آن واحد معاً. موضع شك بسبب أنه لو أن شخصاً أميناً، فإنه يقبل السلطة التامة غير المقيدة لدى البروتستانت، وليس لديه أبداً أن هذه السلطة هي الكتاب المقدس فحسب، ولكن الكتاب المقدس على النحو الذي فسر به في تقليد مدرسته، فهو مشكوك فيه لأنه يدعي أن له مدخلاً مباشراً للكتاب المقدس متجاهلاً ألف عام أو أكثر من تاريخ التفسير، والقول بأن الكتاب المقدس وحده ليس أكبر جزء من تقليد الكنيسة، ومفهوم الكتاب المقدس بمعزل عن التقليد المحدد عبر القانون أسطورة، وبالتالي فالقول بأن هناك سلطة موضوعية للكتاب المقدس أمراً مشكوكاً فيه. وهو خطر أيضاً، بسبب أنه ينكر حقيقة أن السلطة تتعلق فحسب بالله تعالى، ويحول الإيمان المسيحي إلى دين الكتاب، فالسلطة شخصية وعلائقية، ولا يمكن أن تنسب إلى كتاب^(٢).

ومن الواضح هنا أن الاتجاهات اللاهوتية تتجه في العصر الحديث إلى الرفض التام لمذهب سلطة الكتاب المقدس، سواء باعتبارها إلهاماً لفظياً أو على أنه موضع الكلمة الإلهية، وتركز على علاقة الكتاب المقدس بغيره سواء في اللاهوت أو الحياة، من جهة أهمية الكتاب المقدس بدلاً من سلطته، مع استخدام المناهج التأويلية في قراءته، بحيث لا يمكن القول بأن هناك المنهج في الدراسة النقدية التاريخية، ولكن هناك المناهج التأويلية التي تعيد القراءة والتفسير في ضوء أدوات النقد التاريخي، سواء في وجهته الراديكالية أو في وجهته المحافظة أو في توجهه الأصولي.

(1) Ibid, p, 75.

(2) Ibid.

العقل التاريخي والإيمان

وهنا تأتي قضية العقل التاريخي وعلاقته بالإيمان ودراسة الدين، ومن المعروف أن أهمية الإيمان في فهم الدين اتخذت مكانة مهمة في الأعمال الأولى للاهوتي أرنتس ترويلتشس Ernst Troeltsch في تناوله لمفهوم العقل التاريخي، وتحليله ونقده للنموذج التاريخي في التفكير، إذ يتناول موضوعي «العقل التاريخي» و«فهم الإيمان» في محاولة منه لتجسير الفجوة بين مسألتين مهمتين: متطلبات الإيمان ومتطلبات العقل التاريخي؛ إذ اهتم بنشأة الوعي التاريخي وبالذات في علاقته بالإيمان، ودراسة الدين وتأسيسه في عصر التنوير، وليس في عصر النهضة أو الإصلاح، فالتنوير يراه على أنه الحد الفاصل في التاريخ الحديث، ولقد هذا الحكم عند ترويلتشس من ملاحظتين عامتين: الأولى تعود إلى ذلك العصر الذي كان ينظر فيه إلى التنوير على أنه النموذج التاريخي الحقيقي للتفكير الجديد الناشئ. والثانية أن التنوير رمز على انهيار الحضارة المسيحية المهيمنة في الغرب. فلم يعد الدين يستطيع الدلالة على مسيحية الإيمان الأوروبي القديم، إذ أن المسيحية قد أبعدت عن مكانتها لتساوي مع مكانة أديان العالم الأخرى، وبالتالي أصبحت موضوعاً للفحص التاريخي والدراسة النقدية مثل بقية أديان العالم الأخرى، وأحد النتائج التي ترتبت على إبعادها إلى الإطار الثقافي والديني العام، كانت في استخدام الدراسة النقدية للكتاب المقدس، فلم يعد للكتاب المقدس مكانته السامية التي كانت له من قبل، على أساس أن الحقائق الفاتكة للطبيعة موضوعة فيه، ولكنه أصبح مثل الوثائق التاريخية الأخرى التي تخضع للدراسات البحثية للمؤرخين، وبالتالي أرغمت المسيحية على إعادة النظر والتفكير في أصولها، ونشأتها الأولى في ضوء الموقف التاريخي الجديد الذي أنتجه النموذج التاريخي الجديد في التفكير، إضافة إلى انهيار الحضارة المسيحية المهيمنة في أوروبا^(١).

(1) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 1, No. 1 (Oct., 1961), p. 122, Michael C. Legaspi, "What Ever Happened to Historical Criticism?", p. 2, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, pp, 42-43, 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, 17 - 20.

وعلى الجملة فإن المنهج التاريخي أمر محتوم لا مفر منه، ولقد قرر أنه مثل الخميرة التي تغير كل شيء، وأخيراً تدمر الشكل العقائدي الذي يستخدمه اللاهوت، والمهم هنا في هذا السياق نتائجه المثيرة على نحو مدهش، إذ يجعل النقد كل حدث فردي غير مؤكد، فحسب الأحداث التي تدخل ضمن علاقة مع الأحداث الأخرى، والتي يكون تأثيرها مؤكداً على الحاضر. أيضاً، وهذا أمر في غاية الأهمية، تفقد المسيحية تفردتها، ففي النقد التاريخي تفهم فحسب في ضوء علاقتها بالتاريخ ككل^(١)، فاللاهوت لا يملك مدخلاً يصل به إلى الحقيقة فوق التاريخية غير المشروطة، وهنا نجد تأثيره بليريالية ريتكال وتاريخانية دلتاي في منهجه التاريخي^(٢).

ولكن على الرغم من نشأة الوعي التاريخي وتطورات النقد التاريخي المتأثرة بالتنوير، فإن الموجة الأساسية للاهوت البروتستانتي الفائق للطبيعة، استمر في صياغة دفاعاته بثبات متكرر، كما لو أن التنوير لم يحدث. والنقد الصحيح عند أرنست ترويلتش Ernst Troeltsch يركز على مستويات مكررة على تلك الموضوعات التي لم تأخذ فيها الدوغماتية القديمة نتائج النقد التاريخي بجدية، مؤكداً على أن المدرسة البروتستانتية الدوغماتية القديمة في مواجهة التحديات التي يطرحها النقد الكتابي ودراسات تاريخ الدين: إما أن تسحب وراء حائط آمن لمفهوم الوحي الموثوق به والمعتمد. أو أنها تعيد صياغة اللاهوت «تاريخ الخلاص» Heilsgeschichte الذي يتناول بوضوح مشكلة التاريخ، ولكنه مع ذلك يأخذ أصله من التاريخ نفسه^(٣).

وعلى نحو يتعارض مع البروتستانتية فوق الطبيعية، فإن ترويلتش يهدف إلى أن يأخذ كلاً من التاريخ والمنهج التاريخي بجدية، ففي رأيه أن المنهج التاريخي مثل الخميرة، التي تحول كل شيء وتنجز في النهاية كل بني التراكيب اللاهوتية القديمة، ومن يعطي أصبع الخنصر الصغير، يجب عليه أن يستمر في مديده كلها. وبناء على ذلك فإن المنهج ونتائجه يبقيان أحد المعايير المهمة والأعلى سلطة في كل كتاباته^(٤).

وعلى أية حال فإن تصدر الدراسة التاريخية أحكاماً احتمالية فحسب بمستوياتها المختلفة جداً، من الأكبر إلى الأصغر، فيما يتصل بكل شيء أنحدر من الماضي، عبر مهمتها الأولى في

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp. 55-56.

(2) 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, pp. 132 - 133.

(3) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p. 123.

(4) Ibid, p. 123.

تحديد مستوى الاحتمالية الملائم له. وبالتالي تعمل على جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات والمواد التاريخية المعطاة للباحثين، سواء عن طريق ذاكرة الحفظ أو التقليد، وهي متغيرة بطبيعتها حتى قبل أن يكون الباحث ملماً بمحتواها. ولكن هذا المحتوى نفسه يجري فيه التغيير والتصحيح والتدمير بالآلاف الوسائل النقدية المختلفة، ومع ذلك فإن النتائج تكون محتملة، ومن هنا فإن استخدام المنهج التاريخي في دراسة التقليد الديني، يستدعي تغييراً عميقاً في وجهات النظر تجاه فهمه. وعلاوة على ذلك فإن تطبيق المنهج التاريخي على هذه المواد التاريخية، يعني أنه سوف يتناولها بنفس الدقة التي يتناول بها التقاليد الأخرى؛ والتماثل الأساسي بين هذه الانماط المنحدرة من الماضي إشكالي إلى حد كبير في استثناء تقليد واحد من النقد، على حين يتم تطبيقه على كل التقاليد الأخرى^(١).

ويبدأ ترويلتش بتحديد سمات جوهرية ثلاث للمنهج التاريخي في دراسة الدين:

الأولى: الألفة والتعود على مبدأ النقد التاريخي، بمعنى أن النقد التاريخي سوف يستخدم في كل الأحكام التاريخية على أنه مسألة عادية طبيعية، والنتائج المؤكدة للنقد التاريخي موثوقة بها له، تماماً مثل القضايا المشكوك فيها. وبعبارة أخرى فإن الموقف النقدي تجاه الأحكام التاريخية، لا بد أن يمارس دون حدود، ونتيجة هذه السمة للنموذج التاريخي في التفكير تتمثل في أنه في عالم التاريخ، هناك فحسب ثقة في الأحكام الاحتمالية، وما يكون مبنوياً منه يرسو في الفكر اللاتاريخي للدوغماتية القديمة، وتقدير هذا الموضوع سوف يحمل ترويلتش على تغيير موقفه من التقليد^(٢).

والثانية، تتمثل في توظيف التماثل واستخدامه عند ترويلتش، على أساس أنه أداة يصبح بها النقد التاريخي ممكناً، فمفتاح النقد التاريخي هو التماثل الذي يكون حاضراً أمام عين الباحث وحوله، وتزود إمكانية الاحتمالية ملاحظة التشابه بين الأحداث المتماثلة في الماضي بالنسبة إلى تاريخيتها، فهي مثل تاريخيتها، وبالتالي يكون نموذج التفسير متاحاً للماضي المجهول

(1) See, Ernst Troeltsch, "On The Historcial and Dogmatic Method in Theology[1898]", Translated by Jack Forstman, Gesammelte Schriften, Volume II (Tubingen: J.C.B. Mohr, [Paul Siebeck], 1913), p. 3.

(2) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p, 123, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, p, 59.

الذي يمكن تفسيره وتقييمه بالحاضر المعروف، وحينئذ فإن المعرفة بالماضي لا تكون مباشرة، وإنما تأتي بواسطة التوسط. واستخدام هذه السمة بالمعنى التاريخي ملائم للظاهرة التاريخية، وهناك تشابه بين الأحداث التاريخية، وليس تماثلاً تاماً بالطبع بينها. ولا يدخل ترويلتسش بالطبع هنا في تفاصيل موضوع الأحداث التي لا تخضع لهذا المبدأ، وبدلاً من ذلك يركز على أن قبول النقد التاريخي يستلزم الاعتراف بأهمية المماثلة في دراسة تاريخ المسيحية أو في أي من أديان العالم الأخرى^(١). ومعنى ذلك أن يحكم على الأحداث التي وردت في الكتاب المقدس، بنفس القوانين التي يحكم بها على ما يحدث اليوم، وبالجملة فإن هذه المبادئ الثلاثة عند ترويلتسش تحتل الكتاب المقدس إلى مستوى الأدب البشري^(٢).

إن الوسائل التي تجعل النقد ممكناً تتمثل في استخدام التناظر، وذلك بالمقارنة بين تلك الظواهر التي تحدث أمام أعيننا وفي وسطنا وبين ما حدث في الماضي، ذلك التناظر أو التشابه مفتاح أساسي للنقد؛ فعمليات المخادعة والإزاحات، والحزبية، وصياغات الأساطير، وهذه الأمور التي نشاهدها أمام أعيننا تساعدنا في إدراك نفس الأشياء التي انحدرت إلينا من الماضي؛ ذلك أن الاتفاق في الظروف الموثقة على نحو طبيعي وأنماط الإجراءات والمتابعة علامتان على احتمالية تلك الأحداث التي يمكن للنقد أن يعترف بأنها حصلت بالفعل. ومن هنا فإن ملاحظة التشابه بين الأحداث المتماثلة في الماضين يعطي إمكانية نسبة الاحتمال إليها، وتحقيق ما لم يكن معروفاً منها بما هو معروف في غيره. وعلى أية حال فإن القدرة الكلية الشاملة للتناظر تفترض التشابه الأساسي بين كل الحوادث التاريخية، صحيح أنها لا تفترض التماثل التام بين الحوادث التاريخية، ولكن تفترض قدراً من التشابه يسمح بإدراك وجود هذه الحوادث في الماضي، وعلى الجملة التماثل في اللب الذي يمكن للعقل أن يفهمه ويدركه^(٣).

(1) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p, 123, Michael C. Legaspi, "What Ever Happened to Historical Criticism?", pp. 5-7, Jerry Gladson, "Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", in "Spectrum", Vol. 18, No. 4. P, 21.

(2) See, Jerry Gladson, "Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", P, 21.

(3) See, Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology[1898]", p. 3, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, pp, 42-43, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, p, 60.

وبالتالي فإن أهمية التناظر للباحث في تاريخ المسيحية معطى بالنقد التاريخي، فالنقد الكتابي نفسه يعتمد على التناظر مع الأساليب المتبقية من العصور القديم التي انحدرت إلينا، والتي لا يمكن عدّها في كثير من الحالات، وإن كان من الممكن تأسيس حالات الاهتمام بها فقط بالبحث عن التشابهات بينها، مما يعني إدراج التاريخ اليهودي - المسيحي في التناظر مع التاريخ الآخر بكامله، وفي الحقيقة فإن المجال المستثنى نما على نحو ضيق بازدياد، إذ تعلم الكثيرون كيفية الرضا عن السمة الأخلاقية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ مع قيامته، وذلك يعني أنه لا يمكن أن يحدث تغيير في موضوع ما دون حديث تغيير قبله وبعده في الموضوعات الأخرى، وبالتالي تشترك كل الأحداث في الترابط والاستمرارية والعلاقات المتبادلة، والتدفق فردي في كل واحد من هذه الأحداث على السوية، كما أن كل حدث مستمر في علاقته مع الآخرين^(١).

والثالثة، تتمثل في الارتباط المتبادل بين الأحداث، فالمماثلة ممكنة على أساس التشابه وإجماع العقل الإنساني وتجلياته التاريخية، ونتائج هذا الموقف تتمثل في أن التفاعل المتبادل بين كل الظواهر يجب أن يكون مسموحاً به في تاريخ الحضارة. وتبرز الحادثة التاريخية على أنها في علاقة دائمة من الارتباط المتبادل، وينظر ترويلتسش إلى هذا المبدأ باعتباره المكون الأساسي لكل أسس التفسير التاريخي^(٢). وهذا الترابط كل شيء باعتباره مشروطاً بكل شيء آخر غيره، بما يعني أنه لا يمكن أن تحدث تغييرات في موضوع ما دون أن تحدث تغييرات في بعض الموضوعات الأخرى، سواء كان ذلك قبل أم بعد. ومن هنا فإن كل الأحداث مترابطة ومستمرة، ومتصل بعضها ببعض الآخر، ويجب بالضرورة أن تشكل تدفقاً فردياً في كل واحدة منها وفي الجميع على السواء، فكل حدث له علاقة مع غيره. تلك هي أسس التفسير التاريخي، ففي كل موضوع هناك شيء ما أصلي وحقيقي، ينشأ عبر القدرة على التعاطف المجرب المتصل بالبشرية عامة^(٣).

(١) See, Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p. 3.

(2) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p. 123, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, p. 42.

(3) See, Ernst Troeltsch, On the Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p. 3, Martin Richard Noland, Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, pp. 64 - 67.

وتعمل هذه القوى الثلاث في تدفق واحد يعانق مجمل التاريخ البشري، ويشير هذا الترابط إلى أن كل شيء مرتبط بغيره، وليس هناك أي استثناء لهذا التأثير والتشابك المترابطين. وكل مبادئ التفسير التاريخي مبنية على أنها ليست بحاجة إلى بوهنة، فعلم المؤرخ يتمثل في محتويات المعنى التعاطفي الأصلي، وتتبع التحولات المشروطة والمتبادلة والمتراطة، وكل مشكلاته النهائية تنشأ عن السؤال عن جوهر الترابط في مجمله وأساسه، وعن القيمة المعينة لأشكاله المختلفة وتراكيبها، وبسبب هذا كله فإن الثقافة الكتابية يجب أن تتناول السياسة العامة والاجتماع العام والتاريخ الثقافي للعصر القديم، وتأخذ دراسة المسيحية وتقييمها مكانها النهائي في سياق تاريخ الدين وتاريخ الثقافة، وبصفة كلية وبالتدرج خطوة خطوة تصبح ضرورية لإنارة ديانة إسرائيل بالتناظر مع ديانة الشعوب السامية، والتحول الأصلي لديانة يهو يجب أن يكون مرتبطاً بعلاقته العامة بعالم الشرق الأدنى القديم، وفواجعه الكبرى وأفقه الروحي العام^(١).

فاليهودية يجب أن تفسر في ضوء علاقتها بالنفي والسبي، وإعادة تنظيم الكنيس فحسب؛ باعتباره نظرة كبيرة متغيرة للعالم يجب أن تفسر بالنظر إلى كتلة الأفكار التي تضمنها النفي. وأصل المسيحية يجب أن يفهم في علاقته بانحطاط اليهودية والحركات السياسية والأفكار الأبوكليسية للعصر، ويجب إنارة انتشار الكنيسة المسيحية بفحص التفاعل المتبادل للمسيحية المبكرة البدائية مع عالم الإمبراطورية الرومانية. والملاحظ أن مثل هذه الدراسة الشاملة لا تستطيع المساعدة، ولكنها توضح ذروة الحركة المسيحية القوية في العصر القديم تجاه التطورات الكبرى في الشرق الأدنى القديم والعالم الغربي المكافح. وأخيراً في خطوط التطور المختلفة تماماً، والتي تتلاقى في النهاية^(٢).

إن ذلك ما ينتجه المنهج التاريخي، وهو ما يجب سحبه على كل شيء في يقظته وصحته، كما أنه يتضمن كل شيء في ترابط واحد شامل من التأثيرات والتحولات المتبادلة. وهنا ليس هناك حاجة بالكلية إلى أفكار هيغل Hegel بشكل محدد، تلك التي لونت فكر سترواش Strauss في أن الفكرة لا تعمل مثل المطر في تمام امتلائه في الفردي الوحيد. إن تحقيق هذه النتيجة لا يتطلب نظريات فلسفية عامة من أي نوع؛ فالمنهج التاريخي عبر

(1) See, Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p. 4.

(2) Ibid.

النقد، والتماثل، والترابط، فأدلتة تامة من ذاته، فليس بحاجة إلى الجدل في افتراض هذا النسيج المتبادل المشروط في سواحله المتعددة، وهذه السواحل معزولة تماماً، وليس لها موضوع، ولكنها تقف في كل مكان في اتصال وترابط بعضها ببعض الآخر، وبالتالي يمكن أن تكون مفهومة فحسب في سياق الاحتمال الأعظم في مجمله. وبالطبع فإن هذا المنهج في أصله ليس مستقلاً عن النظريات العامة، فتلك الحالة دون منهج، ولكن العامل الحاسم يتمثل في ما يثمره هذا المنهج ويعمل على تأكيده وتطوره مع موضوعه، وإنتاجه للفهم والتماسك^(١).

ولا يمكن لأحد أن ينكر أنه في كل مكان يعمل المنهج التاريخي على إضاءة النتائج عبر استخدامه في توضيح الموضوعات الغامضة، وقوة التوضيح فريدة في المنهج التاريخي، إضافة إلى برهنته الكافية التامة، ومن يعط خنصره يعط يده كاملة. وعلى الجملة فالمنهج التاريخي يماثل العلوم الطبيعية في أنه يعرض ثورة كاملة في نمط التفكير بالمقارنة مع نمط التفكير القديم في العصور القديمة والوسطى، وإذا كان علم الطبيعة الحديث يأخذ موقفاً جديداً تجاه الطبيعة، فإن علم التاريخ يأخذ موقفاً جديداً تجاه الروح البشرية ومنتجاتها المثالية، ومن المعلوم أن النموذج العقدي الأقدم في التفكير، الذي ركز على الأفكار المعينة والأفكار في ذاتها باعتبارها واضحة تامة، على أساس أنها معايير غير قابلة للتغيير، قد تمت إزاحته بالنموذج التاريخي الذي يتعامل أيضاً مع ما يكون ظاهرياً بذاته، فهو منهج واضح بذاته، وما يفكر فيه باعتباره السلطة الأوسع الحاكمة للقوى الشاهدة على تدفق التاريخ، فهو يمسك بالقانون والمبادئ الأخلاقية، والعلوم الاجتماعية والسياسية، وعلم الجمال في منهجه الأعظم، ويلحق ذلك كله بالموضوعات التاريخية في الرؤية والمنهج^(٢).

وسواء كانت أرخنة التفكير جزء من الحظ السعيد أو غير ذلك، فإن هذا ليس موضع السؤال هنا في أن يفكر بدون هذا المنهج أو ضده، إذ يجب أن ينصب البحث على جوهر الروح الإنسانية وأهدافها. وفي هذا السياق تأتي مسألة استخدام المنهج اللاهوتي في التاريخ؛ فالمنهج التاريخي يمسك باللاهوت على استحياء في أول الأمر وبشكل جزئي مع كثير من أنواع التحفظات والقيود، ثم بعد ذلك على نحو أكثر شمولية ونشاطاً إلى أن بدأ بالتأثير الشامل على

(1) Ibid, p, 4.

(2) Ibid, pp, 4-5.

اللاهوت بنفس الطريقة، التي تأثر بها كل شيء آخر؛ بسبب التحول الجوهرى في كل نماذج التفكير والتوجه الأساسى نحو موضوعه. ولقد اخترقت النتائج الجزئية في أول الأمر الوعي العام، وبدون وعي أصبحت أهميته الأساسية سارية المفعول في كل مكان بثبات مع الأهمية الجوهرية للمنهج، التي تطلبت فحصه لكل الموضوعات الصغيرة والمخصوصة إلى أن امتد إلى الكل وإلى الأسلوب الأساسى في النظر إلى الأشياء، ومن هنا فإن الاندفاع لم يكن مزوداً بالنظرية والنظام الفكرين، ولكن بضغط الموضوع الذي اشتغل بالمنهج التاريخي، الذي أصبح حياً مفهوماً بشكل رائع^(١).

وعلى الجملة فإن النتائج التي جاءت من استخدام المنهج التاريخي في دراسة التقليد اليهودي المسيحي كانت عاملاً حاسماً لا محالة، إنها على الأحرى مسألة نتائج المنهج في حد ذاته، وبطبيعة الحال هنا فلا بد من التعامل مع موضوعين: الأول، النقد التاريخي الذي يستخلص كل حقيقة معينة مجهولة، ويقدم فحسب شهادات لتلك التأثيرات في الحاضر، والتي لها ترابط تاريخي. وعلى نحو أكثر دقة فبسبب تماسك الإيمان الديني فإنه مربوط بمعلومات من كل الأنواع، وبالتأكيد فهو ليس مدمراً، ولكنه متحول، فمن المستحيل أن يقوم الإيمان على حقيقة واحدة في ذاتها، فهو مرتبط على الدوام بكل العوامل الأخرى من خلال شمولية الترابط. وثانياً، إن هذا الترابط الذي يؤثر على الحاضر، لم يعزل نفسه على نحو تام، فهو على علاقة قوية بالترابط التاريخي الأكبر، ضمن ما ينشأ باعتباره شكلاً مقارناً بالنسبة للحوادث الأخرى، ويجب أن يكون مفهوماً في هذا السياق الكلي^(٢).

ولا يعني هذا أن تنكر أصالته، إذ أن أصالته متماثلة مع الحركات الأخرى التي نشأت في هذه الترابطات، وعلى الجملة فإن هذا لا يعني إنكار الأهمية المبدعة للشخصيات التي صبت هذه الحركات العظيمة في الحياة، فخصيات التاريخ اليهودي المسيحي ليست أقل معقولة من شخصيات اليونانيين والفرس، ولكن ليس القصد هنا الاتجاه إلى قول شيء واحد، فمن المهم إلى حد كبير أنه ينبع من تطورات كل الارتباطات التاريخية، التي يكون فيها كل تطور تقييم وحكم. ومثل كل تفسير ووصف ينبعان من كل الارتباطات، فقد يجعل شخص ما الحكم على المسيحية من دراسة محتواها الكلي فحسب، وليس من عزل الحكم وما يدعيه المجتمع

(1) Ibid, p, 5.

(2) Ibid, pp, 5-6.

المسيحي نفسه، على النحو الذي يريد اللاهوتيون الإيمان به، مثل أن لا يريد شخص ما أن يدع الحكم الذاتي لليونانيين أو الرومانيين أن يحدد تقييم مساهماتهم الدائمة للروح الإنسانية، دون أن يأخذ في حسابه العوامل الأخرى^(١).

ذلك هو التأثير الواضح للمنهج التاريخي، فهو نسبي في كل شيء، ليس بمعنى أن كل مقياس للقيمة مستثنى، وأن الشكية العدمية يجب أن تكون منتجة، ولكن بمعنى أن كل لحظة وتركيب في التاريخ يتصوران فحسب في ارتباطهما بغيرهما، وأخير مرتبطان مع الكل. هذا البناء للقيمة يجب أن يكون مستنداً على خصوصيات معزولة، ولكن فحسب على أساس رؤية الكل. وتتعلق النسبية ورؤية الكل كل واحد منهما بالآخر، فهما معاً على نحو دائم في الممارسة العملية للمنهج. ذلك هو البحث التاريخي الذي يضغط على كل مسام اللاهوت التاريخي، والمسيحية يمكن النظر إليها كلية على أنها كيان كامل يقبل التوضيح، ومعرض للتقييم ذاته في سياق الكل. والتحقيقات الوحيدة المهمة لهذه الأفكار هي التي تنتج معرفة تاريخية حقيقية، على حين أن الردود السريعة تعرض فحسب عوائق المنهج أو تصويبات النتائج الفردية، ولكن ليس على أسس مستقلة صحيحة^(٢).

ومن أجل تلك الأسباب، فإن المنهج العقدي القديم ليس كافياً لتاريخية التجربة. وعلى أية حال فإن النظريات التي كانت مستخدمة من قبل، يكفي الباحث أن يقرأ كيفية تناولها فكرة مملكة الله تعالى في الأرض أو الوعي المسياني للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام، ليدرك على نحو تام استحالة قبول هذه النظريات. أيضاً ربما يدرك شخص ما مع ذلك المنهج الذي يقدم مثل هذه الأسئلة ومطلبه في الفهم التاريخي بعيداً عن القشرة الخارجية، لينتهي الأمر إلى نوع من اللعب الداخلي غير التاريخي الذي يكون مستحيلاً. ومن ناحية أخرى ربما يرى شخص أنه لا شيء من هذا المبدأ تماماً، ويضع النتائج ضد النتائج، وليس المنهج ضد المنهج. وفي هذا كله هناك بديل واحد يجب الأخذ به: يجب أن يكون العمل بالمنهج التاريخي بصرامته التامة، ليس ذلك بسبب إدراك الحيرة النسبية للمعرفة التاريخية كلها، وتصور علاقة الإيمان اللدني بالأحداث التاريخية، فحسب باعتبارها وسيط ذات صلة، وليس فحسب لإخضاع التاريخ اليهودي المسيحي بشدة لكل نتائج المنهج التاريخي، دون قلق تجاه نتائجه، ولكن قبل كل شيء بسبب تسجيل ملاحظة

(1) Ibid, p. 6.

(2) Ibid.

حول العلاقات المتشابكة للمسيحية في المجرى العام للتاريخ، وبسبب متابعة مهمة البحث والتقييم فحسب في سياق مجمل التاريخ^(١).

ذلك هو المطلب الأساسي في إعادة بناء اللاهوت بواسطة المنهج التاريخي، مع الأخذ في الاعتبار بضرورة الانتباه إلى مجمل التاريخ. وبسبب أن المسيحية دينية وأخلاقية، فإن ذلك يعني إعادة البناء بمنهج تاريخ الأديان، ومن هنا فلا بد من العمل على بناء اللاهوت على أساس تاريخ الأديان. وبجانب الإندفاع الأولى للمنهج التاريخي، حامت قبل مذهب الربوبية Deism، ومثلت لاحقاً بأساليب مختلفة في أعمال لسنج Lessing وكانت Kant وهيردر Herder وشلايرماخر Schleiermacher ودي ويت De Wette وهيغل Hegel وأخيراً بوير Bauer ولاجاردى Lagarde. واليوم فإن هذه الفكرة من الممكن أن تطور فحسب بأن تضع جانباً المفاهيم الكونية العقلانية للدين والمفهوم الجدلي عند هيغل، وهنا يجب التأكيد على أنه على الرغم من كل الأهمية والقيمة المنسوبة إلى العديد من خطوات التحقيق المنفذة، فإن سؤال المنهج ضروري، وبما لاشك فيه أن تمثيل عالم المسيحية بأدوات مثل تاريخ الأديان، سوف لا يكون مقنعاً لا للملحد ولا للمتدين، المتشككون دينياً^(٢).

وبالجملة فإن ما يرضي متطلبات الاتساق والوحدة رؤية الشخص للأشياء، وليس هناك شك في هذا المنهج، فالثقة في المنهج التاريخي سوف تغري الباحثين الكتابيين باستخدامه بحزم كامل، وسوف تسقط به كل المخاوف الاعتذارية من القلوب، وسوف يكون الباحث قادراً على نحو أكثر حرية ونزاهة من إدراك عظمة الله تعالى في التاريخ، فمطلب الاتساق ممكن للنزاهة والحرية اللتين ستقودان اللاهوتيين، أو حتى البشر الذين يفكرون في أمر الدين في هذا الاتجاه. وسوف تتمثل نتيجة ذلك كله ببساطة على النحو التالي: إن الدين البشري كله متجذر في الحدس الديني أو الوحي المقدس المنجز في الشخصيات الدينية

(1) Ibid, pp, 6-7.

(2) Ibid, p, 7, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 111, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, p, 38, John F. McCarthy, "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", p, 6, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 111, William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, p, 46.

المعينة في قدرتها على إيجاد مجتمعات جديد. تلك القوة مجربة مراراً وتكراراً على نحو ما أقل اصالة ووفاء^(١).

إن الاعتقاد في الله تعالى محتوى في ذلك الحدس الذي أنحصر في مرحلة سابقة لدى هؤلاء الذين كان وعيهم محصوراً في عالم الطبيعة، لقد كان محجّباً في الديانة الطبيعية، وأفلت من هذه القيود، وجاءت إلى جانب ذلك تطورات متماثلة في ديانة يهوا وفي إعلان عيسى عليه السلام الذي ظهر من ذلك. وقد مر هذا تباعاً بفترة بشكل لا نهائي من التطوير، على نحو لم ينجز من قبل، وما يهم في هذا التطور الحياة بالإيمان في الله تعالى الحي، وتفسير العالم خارج هذا الإيمان. وجوهر هذا المنهج الجديد لن يعرض بما فيه الكفاية لو لم يعرض التباين بينه وبين المنهج القديم في معناه الثابت والحقيقي؛ فالمنهج الجديد يسمى بمنهج تاريخ الأديان، وفي هذا المقام يخضع التقليد كله للنقد، ويقارب دائماً بالأسئلة الأساسية من سياق الحقيقة التاريخية وفي مجملها، وحينئذ فإن المنهج القديم يجب أن يميز كطريقة دوغماتية، فهو يبدأ من نقطة أزيلت بالكامل من التاريخ الآن، إضافة إلى كل ما يتصل بها^(٢).

ومن هذه النقطة تشتق من تعبيرات صحيحة مشروعة غير مشروطة، التي تجلب في أفضل أحوالها لاحقاً لتلمس المعرفة وفهم الوجوه الأخرى للحياة الإنسانية. وهذا المنهج معارض للمنهج التاريخي؛ فسمته الأساسية تتمثل في امتلاك السلطة التي تعمل على تجنب كل الارتباط العام للتاريخ والمماثلة مع الأحداث التاريخية الأخرى، وكل نقد تاريخي آخر، بجانب عدم يقينية نتائجه، فهو يريد شد البشر إلى حقائقه الفردية التاريخية التي تريد تزويد كل المتماثلات التاريخية، فهو يمكن له تدبير كل هذه القوى الملزمة؛ بسبب أن حقائقه مختلفة عن التاريخ الطبيعي كله، كما أنه لا يمكن أن يكون مؤسساً أو معززاً بأي نقد آخر، وعلى الأحرى فهو مؤكد بالتقليد الإعجازي والختم الداخلي للتحقق في القلب^(٣).

وعلى الجملة فلقد فشل هذا المنهج في كل اختبارات المنهج التاريخي العلماني: النقد، والمماثلة، والارتباط، فهو يرفع قبعته للنقد على التفاصيل دون مبالاة، ولكنه يحارب بالأسنان

(1) See, Ernst Troeltsch, "On the Historic and Dogmatic Methods in Theology [1898]", pp, 7-8.

(2) Ibid, p, 8.

(3) Ibid.

والأظافر لاستخدام نتائج النقد لأجل الفهم، كما أنه لا يستطيع تحمل النقد، ولا يكون متساعماً معه، ليس بسبب أن النقد يقدم نتائج ضيئلة، ولكن بسبب الدوغماتية التي لا تستطيع تحمل ما لا يكون يقينياً. وبسبب حقائقه التي تملك سمة مناقضة كل الافتراضات وأمكانية النقد اتها، فهو لا يستعمل التناظر ولا يستخدمه، ولا يسمح به، ولكي ينجز ذلك فسوف يتنازل عن جوهره الذي يتضمن إنكار كل تماثل قياسي بين المسيحية والتطورات الدينية الأخرى؛ إذ لا يستطيع أن يهبط إلى كل ترابطات الأحداث التاريخية كلها، ويدعي نوعاً مختلفاً تماماً من السببية، وبدون تلك العقائد يبين أنه الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن معرفتها^(١).

وعلى نحو مؤكد فإنه يريد التفكير فيه على أنه يعتمد على التاريخ، ولكن ذلك التاريخي ليس مثل ذلك التاريخ التجديفي العادي، مثل ذلك الذي يعرض للدراسة النقدية، وعلى الأخرى فهو تاريخ الخلاص والترابط لحفظ الحقائق، وهذا ما يمكن أن يكون معروفاً ومثبتاً في ذاته في عيون الإيمان، كما أن لديهم مجموعة مختلفة من المعايير عن تلك التي يكون فيها التاريخ النقدي للتجديف أو المدنس يقرر ما إذا كان قد حدث شيء بالفعل، إنه بالفعل صيد في الماء العكر عندما يكون للتقدير سلطات اجتماعية وتاريخية حالية بالمقارنة بالمساعي الفردية والخيالية التي تجلب اللعبة الإعتذارية نيابة عن هذا الإصرار الدوغماتي على السمة التاريخية للمسيحية، ولقد تسببت هذه الاعتذارية لفترة طويلة في تشويش كاف لللاهوت، والناس اليوم يريدون تحديد الأشياء المعقولة كتاريخية وحقائق، تشمل ما لا يكون تاريخياً ولا حقيقياً، وبسبب المعارضة للمعجزات التي يمكن أن تتحقق بالإيمان فقط، وربما يعطي أحد المعجزات اليهودية المسيحية اسماً له رنين عالمي يزيل التميز بالعالم المدنس، وهكذا تهرب المعجزة إلى أرض اللاهوت بسلام^(٢).

إن الأوهام يمكن لها أن تسقط، ومن الواضح هنا أن هذه الدوغماتية الاصلية، لا يمكن لها أن تخدم هذه القوة التاريخية الصافية، التي هي في التحليل الأخير عرضية فقط، وما يحتاج التاريخ إلى التركيز عليه على نحو ضروري الحقيقة التامة في موضوع واحد، والتي تميز ذاتها عن التاريخ العادي بحقائقه النسبية وتأثيراته المتبادلة، فالحاجة هنا في الحل الواضح للترابطات، وإي مشابه لها، وما عدا ذلك فهو معرض لكل الشروط التي تخص الترابطات والقيود المتبادلة، والتدفق المتغير

(1) Ibid, p, 9.

(2) Ibid.

على نحو مستمر. إن المنهج الدوغماتي أدرك كل هذه الموضوعات بشكل تام ومثالي وصحيح، فهو يريد الدوغماتية وليس السلطة التاريخية، إنه يريد السلطة التي تحقق ذاتها دون مقارنة، وهكذا بدون أي شيء مشترك مع بقية الحياة التاريخية، كما أنه لا يريد المادة التاريخية القوية التي تكون قوية في الحقائق وغنية في التأثير، وخاضعة لتقييم فلسفة التاريخ^(١).

وعلى الجملة فإنه يريد تأسيس الحقائق الدوغماتية التي أزيلت بصفة جوهرية من التاريخ، وأن يميز نفسه بشكل فطري بعلامات خاصة بالأصل فوق الطبيعي، ومن هنا يعتمد كل شيء على برهان الأصل فوق الطبيعي الذي يؤسس هذه السمة الدوغماتية، ويسمو بسمتها التاريخية. وربما يعطي شخص ما تأكيداً أكثر أو أقل للجوانب الخارجية والداخلية. وفي حالة أخرى يتجه شخص آخر إلى السمة الفوق طبيعية الداخلية لتأثيرات النعمة للبرهنة على مصداقية العمل الخارجي للقوة فوق الطبيعية التي تسمو بأحداثه التاريخية. والمعجزات حاسمة هنا؛ بسبب أنه ليس هناك طريق لإثبات أو إنكار المعجزة النفسية، ومن هنا فمن الضرورة مناقشة المعجزة المرفهة النفسية، إذا تمكن شخص ما من أن يستنتج منها المعجزة الطبيعية الهائلة، وأخيراً يعتمد فإن كل شيء يعتمد على هذا، وسوف يكون من الأفضل كثيراً أن يسمح الدوغماتيون بذلك بدلاً من الاستمرار في الحديث عن التاريخ الذي لا يكون تاريخاً نهائياً، وربما يكون معارضاً له^(٢).

ومن هنا فبوساطة هذا البرهان الذي يستند على المعجزة، يمكن للمنهج الدوغماتي أن يكسب جوهر المنهج التاريخي، فالمنهجان معاً يعتمدان على قبول المبدأ الميتافيزيقي، فالمنهج التاريخي ولد من القبول الميتافيزيقي للتماسك العام للكون، وبالتالي يمنح الحكم الذاتي لكل أنشطة الروح الإنسانية، ثم تبني، بعد ذلك، نظريات عامة أخرى حول جوهر التاريخ، والأسر التي تصنع قيمة الحكم. والمبدأ الغيبي للمنهج العقدي أكثر فطرية، وإن كان قد تطور بوضوح، وعلى نحو أكثر صرامة بمرور الوقت، وهو متجذر في برهان السمة فوق الطبيعية للسلطة أو للمعجزة، وبدون هذا فإن المنهج الدوغماتي لا شيء فيه سوى أنه سكين بدون مقبض أو نصل^(٣).

(1) Ibid, p, 9.

(2) Ibid, pp, 9-10.

(3) Ibid, p, 10.

وتنقسم الحياة التاريخية إلى مجال بدون معجزات عرضة للمنهج العادي التاريخي النقدي. ومجال ملي بالمعجزات عرضة فحسب لمناهج خاصة من الدراسة مؤسسة فحسب في التجربة الداخلية وتبعية العقل، ذلك هو المبدأ المؤسس للاهوت الدوغماتي. وبناء مفهوم للتاريخ يأتي سواء مع إصرار على الاستقلال التام للوسائل المخصصة للتناول الدوغماتي، فتاريخية موضوعات الخلاص أو تاريخ الخلاص هو الأساس المفترض مسبقاً للمنهج الدوغماتي في اللاهوت. وفي القرن الماضي كانت هناك دعوات متكررة لاستخدام التاريخ الخاص للخلاص، وتمت مرواغة المنهج التاريخي العلماني بالإصرار على خصوصية نظريات المعرفة المسيحية، التي يؤسس بها لمبدأ الطاعة الكنسية أو على إعادة الميلاد والتجربة الداخلية. ولقد كان الوهن الكبير لهذه الاعتذارية غير المثمرة، فيما يمكن أن يبرر التوقعات الجديرة بالملاحظة للدوغماتية اليوم؛ فهم يعتقدون أنه يمكن لهم قطف الثمرة بدون شجرة^(١).

إن هذا التقسيم الحاد بين مجالي التاريخ والمنهج يتوافق في أنه لا يستنزف جوهر الموضوع، وإضافة إلى هذه النقاط، فمن المهم رؤية كيف أن هذه الثنائية في مجال التاريخ مؤسسة بالضرورة في جوهر الله تعالى وفي الإنسان، إذ تعتمد هذه الثنائية في النهاية على الثنائية في جوهر الوجود المقدس، وهي في المنهج الدوغماتي ترى على أنها عمود أصلي وأساسي لمفاهيمه، ففي رؤيتهم أن الله تعالى ليس محاطاً بسلسلة الأسباب والتأثيرات المشروطة والمترابطة والمتبادلة، فهو ليس محصوراً لغرض أن ينتج فحسب كل حركة حية، باعتبارها حركة داخل الترابط الداخلي للأشياء، وعلى الأحرى، إضافة إلى هذا النمط المنظم للفعل، هو قادر على الأفعال غير العادية التي تخرق من خلال التعالي هذه الترابطات؛ فكل شيء محتوي في هذا المفهوم لله تعالى، وليس أقل من أن يعتمد عليه مفهوم الإنسان الذي يتطلب هذا النوع من النشاط المقدس غير العادي، ذلك أن مفهوم الإنسان باعتباره مذنباً بالخطيئة الأصلية، الذي سقط من النظام القياسي العادي الموحد للأشياء، يتطلب خلاصه استعادة غير عادية للنظام المقدس^(٢).

هذه المفاهيم الثنائية لله تعالى والإنسان افتراض مسبق حتمي للمنهج الدوغماتي بثنائته للمنهجين التاريخيين، المنهج العلماني والتاريخي والمنهج النقدي النسبي، والمنهج لتاريخ الخلاص

(1) Ibid, p, 10, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p, 232.

(2) See, Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", pp, 10-11.

تام وحقيقي وضروري ومبرهن عليه؛ ونتيجة لذلك الملل من جهود الدوغماتيين فإن العديد من اللاهوتيين تركوا هذه النظريات أو استبدلوها بأخرى غيرها. كما أن الاكتشاف المدهش للحياة الميتافيزيقي لللاهوت على جهة الخصوص، أدى إلى التنازل عن البرهنة على هذه الثنائية، ولكن لم يؤد إلى التنازل^(١) عن قيمته بهذا الخصوص. ولو أن جوهر اللاهوت في أن يحجر نفسه من كل ميتافيزيقيا، ما كانت قد وضعت هذه الثنائية جانباً ونتائجها معها، ذلك أن اللاهوت نفسه قد تحول إلى معالجة فينومينولوجية تاريخية للدين، بوسائل لب الحقيقة في المسيحية التي تم اكتشافها بنزع القشرة عن العوامل غير الجوهرية^(٢).

وبهذا المنهج جاءت الميتافيزيقيا إلى الوجود، محدودة وواعية إلى حد كبير، ومؤسسة على الحقيقة الأخلاقية أو الشعور الأخلاقي، وقبل كل شيء تخلت عن الثنائية المستندة على المعجزات. فاللاهوت الشاب في بداية دراساته ليس لديه أكثر من الاندهاش لسماح ترك أستاذه أي مفهوم خاص عن الله تعالى، أو الشرط الأصلي للإنسان أو الخطيئة الأصلية أو المعجزة، ويتابع بعد ذلك كما لو كان ذلك كل ما في الأمر، باستثناء توسط الوعي الضئيل إلى مفهوم الزمن التاريخي، شرعي صحيح. ومن هنا فإن أغلب طلاب العلم يعودون إلى المؤسسات الميتافيزيقية القديمة للمنهج الدوغماتي، ويتعلمون من دراساتهم أن ليس هناك برهان نهائي لهذا المنهج، وبالتالي تؤدي نتائج هذا المنهج إلى هذه النتيجة بالضرورة الداخلية فحسب باعتباره منهجاً تاريخياً من ضرورته التاريخية التي تستلزم اللاهوت كلياً، حتى لا تتورط في المشاركة في تاريخ الأديان، وعلى الجملة فالمنهج الدوغماتي يتناقض مع المنهج التاريخي^(٣).

وهنا ربما ينادي البعض بالمنهج القديم، المنهج الكاثوليكي، على أساس أن الكاثوليك أوجدوه وحددوا صياغته، وربما ينادي البعض بالمنهج الجديد، المنهج البروتستانتي، على أساس أنه نشأ أخيراً من النقد البروتستانتي للمذهب الكاثوليكي في السلطة. ولكن المنهج القديم يكذب إلى حد كبير في طبيعة الميول الدوغماتية للبشر، ومن هنا فإن نتيجته غير مخبرة تاريخياً، الأمر الذي يجعله بدون معنى لتحديدته بشكل دقيق من الناحية الكاثوليكية، وربما يكشف البعض الكثير من ذلك في اللاهوت اليهودي. ومن ناحية أخرى فإن مقصود النقد التاريخي البروتستانتي أن يكون جزئياً واعتدراياً فحسب، والعصر الي شهد اصل البروتستانتية كان

(1) Ibid, p, 11.

(2) Ibid.

غريباً تماماً عن الطريقة التاريخية في التفكير، فمن المعروف أن عصر التنوير التمهيد الأول لنشأة الفكر التاريخي بمعناه الحديث، على الرغم من أسلوبه اللاتاريخي الذي انتشر على نحو واسع، فلقد كان عصر التنوير العصر الأول لتحرير الإنسان لنفسه من السلطات بالنقد الذاتي، وبالتالي عمل على وضع كل شيء على نفس المستوى، ولكن خارج هذه المسألة عمل على التمييز والتظليل الذي أخذ مكانه على نحو واسع، إلى حد أن كل موضوعات الدراسة تحولت على موضوعات تاريخية^(١).

أما في حالة الموقف الدوغماتي فوق الطبيعي فإنه قد تحول جزئياً إلى الدوغماتية العقلانية، وعندما لم يتمكن من الدفاع عن رؤية العالم الجديد تطور خارج التاريخ، على الرغم من أنه لم يكن تاريخياً، ولم يكن مفكراً فيه باعتباره مشروعاً كونياً مستمراً، وهنا يمكن الحديث عنه على أنه منهج تاريخي استدلاي. وعلى الرغم من رؤية الاختلافات بينهما، فإن الاسمين اللائمين لهذين المنهجين: المنهج الدوغماتي والمنهج التاريخي، وكل واحد منهما له أسسه ومشكلاته، ونسقه المستقر الثابت في ذاته، وبالتالي لا يمكن المزج بينهما^(٢).

وهنا فإن المنهج التاريخي يعمل على توظيف أدوات النقد: الماثلة والعلاقات المتبادلة اللتان تنتجان شبكة من التفاعل المتبادل للأنشطة المتدفقة خارج العقل الإنساني، إذ لا يكون هناك موضوع مستقل على نحو تام، ولكن العلاقات متبادلة بين جميع الموضوعات. وعلى العموم فإن حرفة المؤرخ تتمثل في الدخول المتعاطف إلى المحتويات الأصلية للأحداث التاريخية الأصلية، وكشف التغيرات المتلازمة والمترابطة التي حدثت فيها^(٣).

وعلى أية حال فإن مقالة إرنست ترويلتسش في المنهج التاريخي والعقدي في اللاهوت On Historical and Dogmatic Method in Theology عام ١٨٩٨م قد عملت على صياغة مبادئ النقد التاريخي، تلك الصياغة التي لا تزال تلاحق اللاهوت حتى اليوم. ووفقاً لترويلتسش فإن المنهج التاريخي في الفكر والتفسير، تحكمه ثلاثة مبادئ أساسية:

الأول، مبدأ النقد أو الشك المنهجي الذي يدل ضمناً على أن التاريخ يحقق الاحتمالية فحسب، ولا بد أن تكون التقاليد الدينية موضوعاً للنقد.

(1) Ibid, pp, 11-12.

(2) Ibid, p. 12.

(3) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p, 123.

والثاني، مبدأ المماثلة أو المناظرة الذي يجعل النقد ممكناً، وتصبح فيه التجربة الحالية وحدوثها معياراً للاحتيالية في الماضي. هذه القوة العارمة من التناظر تشير إلى أن كل الأحداث من ناحية المبدأ متماثلة.

والثالث، مبدأ الارتباط أو الاعتماد المتبادل الذي يشير إلى أن الظواهر التاريخية يرتبط بعضها ببعض الآخر بقوة، فأى تغيير في واحدة منها، يستوجب التغيير في الأسباب التي تؤدي إليها وأيضاً في تأثيراتها، فالتفسير التاريخي يستند على هذه الصلة بين السبب والمسبب. ومن الملاحظ أن هذا المبدأ الثالث يستثني المعجزة وتاريخ الخلاص^(١).

وعلى الجملة فهناك مجموعة من المسلمات أو البديهيات في كتابة التاريخ الحديث، فالمؤرخون المعاصرون يستخدمون مبادئ ترويلتسش الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل، ولكن بتعديلات مهمة، وبعض مسلماتهم نادراً ما تكون واضحة، ولكنها مفترضة لدى الجميع. ويشير مارك بلوخ Marc Bloch إلى مقارنة التفسيرات التي تستند على مبدأ عد التناقض في منطق أرسطو في أن الحدث الواحد لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد. وهناك أيضاً بديهية أخرى نادراً ما تمثلت في أنه لا يمكن استبدال التفسير المرسل المنقول المشكوك فيه بالتخمينات. وفي حالة وجود فجوة في التقليد، فمن الممكن أن يعلن أنه غير واضح. والافتراض الأساسي هنا أن الدليل في المصادر يمكن استعادته بواسطة المؤرخ والمحقق من قبل باحث آخر، وحينئذ فإن التاريخ مجال علمي منضبط^(٢).

وهذا الافتراض يدل على أن البديهية هي كل المعرفة أو حتى كل الحقيقة مشروطة تاريخياً، ولذا فإن المعامل التاريخي يجب أن يؤخذ به في التفسير في كل الأوقات. هذه البديهية يندرج تحتها مبدأ ترويلتسش الأول: «النقد» الذي يعني الاعتراف بكل الدراسات التاريخية الحديثة وتأكيداها، كما أن هذه الفرضية تسمح للتاريخ بأن يكون علمياً وللمعرفة التاريخية بأن تكون قادرة على التحقق أو التصحيح بواسطة إعادة فحص الأدلة. إن هذا الانفتاح على التصحيح يشير إلى أن البحث التاريخي ينتج فحسب

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 55, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, pp. 42-43, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, p. 233.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 56.

الاحتمالات، تلك هي النتيجة التي تظهر الأسئلة حول يقينية الإيمان وموضوعه في اللاهوت^(١).

ويقبل كل المؤرخين مبدأ ترويلتسش في الماثلة أيضاً، فهناك قدرة على استعادة الماضي، على حين أن بلوخ يضعه فحسب بالاستعارة من الحاضر، وهناك فارق دقيق بينهما لا يكاد يلحظ. والبدئية هي الطبيعة والمجتمع وملكية الإنسان للاتساق اليقيني، الذي يمنع من وقوع الانحرافات الكبيرة جداً، مما يجعل اليقين ممكناً وذا معنى ومحدداً للاتساق ببعض السمات الأكثر عمومية إلى حد السماح بالتنوعات اللانهائية وغير المحدودة. وتظهر هذه المشكلة عندما ترفع إلى المبدأ الكوني الذي يجعل دليلاً ما مقبولاً. وعلى الجملة فإن التاريخ يعمل مع المبادئ التي تسمح بالتحقيق، وأسس التصديق والاعتقاد لا بد أن تكون واضحة، فهي تمتد من الحس العام والبدئية، عبر المعلومات الأثرية أو الطبوغرافية، إلى المبادئ العلمية والنقاش المنطقي. وتؤدي التعميمات المفرطة في التبريرات والمسوغات إلى انقباض رؤية المؤرخ إلى الحد الذي لم يعد ممكناً فيه الإحاطة بالحقيقة كلها^(٢).

والمبدأ الثالث عند ترويلتسش: الارتباط أو العلاقات المتبادلة توضيح جيد لتعقد التفسير التاريخي عبر المبادئ العامة. ويقبل كل المؤرخين مبدأ السببية بدئية مستخدمة في التفسير التاريخي، وهو مبدأ معقد إلى حد كبير جداً وأكثر مما يفترض: فكل حدث له العديد من الأسباب، ويفترض المؤرخ أن هذه الأسباب محددة ومميزة، وتعرض علاقات تبادلية، ولذا فإن التاريخ يمكن تفسيره، فعلى سبيل المثال، كما يرى أحد الباحثين، هناك العديد من الأسباب المقنعة أو المعقولة لصلب عيسى عَلَيْهِ السَّلَام: قراره بالذهاب إلى القدس، وخيانة يهوذا، وعداوة المؤسسة الدينية للدعاة الشعبيين، وضعف الحاكم الروماني، والتهديد السياسي لثورة أهل غلاطية، وعزم عيسى عَلَيْهِ السَّلَام أن يعرض نفسه أضحية للناس، والجنود المعينين لتفاصيل الصلب، والخطة الأخروية لله تعالى، والحدث الذي وقع في المكان الخطأ، عندما كانت الحاجة ضرورية إلى كشف فداء سياسي. والمؤرخ يختار من بين هذه الأسباب تلك التي لا تكون عرضية، وتلك التي تكون قريبة من الحدث، والتي يمكن تفاديها، والتي تكون أكثر تحديداً، ومع ذلك تكون عامة لتكون مفسرة ومرشدة^(٣).

(1) Ibid, pp, 56-57.

(2) Ibid, p, 57.

(3) Ibid, pp, 57-58.

وعلى أية حال فإن ترويليتش يركز على ما يسمى بمبدأ التناظر الذي نقده بانينبيرج Pannenberg عدة مرات في فرضية التمرکز حول الإنسان في منهج ترويليتش التاريخي، فالتناظر يجعل التاريخ يتماثل مع وجهة نظر المراقب التاريخي ومركزية الإنسان على اعتبار أنه رؤية للعالم، ويقدم بانينبيرج مركزية الإنسان - مركزية الأنا على أنها ملازمة لمبدأ التناظر، وهكذا فإن النسبية التاريخية هي نتيجة نهائية للتمرکز حول الإنسان التي انتزعت من سلطة الله تعالى. وبانينبيرج يقدم في هذا الارتباط تمييزاً مساعداً بين منهجية التمرکز حول الإنسان ومركزية الإنسان كروية للعالم: فالأول منهما يتمثل في المنهج التاريخي الذي يكون محايداً تجاه كل رؤية للعالم، وبالتالي يملك القدرة على الاستخدام المحدود لمبدأ التناظر. والثاني منهما رؤية للعالم تمنع عالم المتعالي من فرضيته المسبقة. وبانينبيرج يزعم هنا أن المنهج التاريخي ليس له أن يتجه إلى رؤية مخصوصة للعالم، مثل التاريخية التي تكون خالية من أي رؤية محددة للعالم، يمكن لها أن تخدم اللاهوت، دون أن تسبب احتكاكاً أيديولوجياً^(١).

ومن الملاحظ أن نقد بانينبيرج لترويليتش في منهجه التاريخي صحيح، على الرغم من أن مركزية الإنسان غير موجودة فيه إلى حد كبير في رؤية العالم التي تعبر عن التمرکز حول الإنسان في عقل ترويليتش، وبالنظر إلى نظرية المعرفة فإن العارف أو المراقب منحصر في مكان حياته، ولا يمكن لترويليتش أن يتغلب على نظرية المعرفة الكانطية في لاهوته للتاريخ الديني وفي فلسفته المتأخرة للتاريخ، فمكان المعرفة على نحو دائم يبقى في الذات، وما حافظ على هذه النظرية في المعرفة في أن تصبح ذاتية، هو توتر ترويليتش الدائم الذي يبقى بين النقد الجوهرى وصياغة قيمة النظام والفكر في الحاضر، ويرفض كل من بانينبيرج وترويليتش تلك الفرضيات التي تستند في إمكانية المعرفة التاريخية على ملائمة الروح الإنسانية أو فكرة الإنسانية كوعى عام في الإنسان، ولقد أجبرت نظرية كانت في المعرفة ترويليتش على العودة من التاريخ الكوني إلى التركيب الثقافى، ومن الملاحظ أن نظرية المعرفة سبقت التاريخ الكوني وأوقفته. ومن ناحية أخرى لدى بانينبيرج فإن التاريخ الكوني مقدم كبديل للوعى العام للإنسان والفهم القبلى الوجودى لإشكالية وجود الإنسان، وهو

(1) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", in "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 38, No. 4 (Dec., 1970), p. 408.

يسبق المعرفة التاريخية التي تقدم الأفق الذي يوضع فيه الحد التأويلي على مدى الوقت الذي يمكن فيه التغلب عليه^(١).

إن التاريخ الكوني فحسب باعتباره أفقاً شاملاً مركب لكل من أفق النص وأفق المفسر، وهو يأتي على نحو لا يشبه ما قبل الفهم والوعي العام للإنسان، ليس الفرضية الصارمة، فهو شيء ما يجب صياغته. وهنا يأتي السؤال: كيف يمكن أن تكون صياغة هذا الأفق ممكنة، لو أن فهم المفسر للنص تتخذ مكانه فحسب في هذا الأفق الشامل؟ وهل صياغة الأفق الشامل ممكنة قبل الفهم وبدونه؟ إن هذا ما هو مفترض أن يكون مكان التاريخ الكوني فيه، فالتاريخ الكوني، إن لم يكن افتراضاً تأويلياً، ضرورة تأويلية، والتاريخ الكوني لا يكون افتراضاً بمعنى معطى أو مؤثراً، ولكنه عند بانينبيرج افتراض يتمثل فحسب في ضوء الأفق الشامل، وبالتالي الفهم، وهنا يكون الأفق الشامل ممكناً^(٢).

وهكذا فإن نظرية المعرفة عند ترويليتش تفرض تقييداً على فكرته في التاريخ الكوني، ولا يعني هذا على أية حال أن ترويليتش يتخلى عن أهمية تلك الفكرة تماماً على السوية، فالتخلي عن التاريخ الكوني تقويض للنسبية، ولكن بناءه استحالة عملية، ومع ذلك فإن ترويليتش يبقى على معنى التاريخ الكوني في تركيب الثقافة، فهو يستخدم تعبير التاريخ الكوني لأوروبا للتركيب المعين للثقافة التي يهتم بها، وهذه التعبيرات تشير إلى أن ترويليتش مقتنع بالاستحالة العملية للتاريخ الكوني من ناحية، وأهمية الاندفاع نحو التاريخ الكوني من ناحية أخرى. كما أنه يعترف بأن الدائرة الثقافية الأوروبية - الأمريكية لا يمكن أن تمثل الصورة الكلية للثقافة العالمية. وليست الثقافة الأمريكية محددة بالأوربية، ومع ذلك فإن دائرة الثقافة الأوروبية الأمريكية، مثل كل الدوائر الثقافية الأخرى، يجب أن تحمل أهمية التاريخ الكوني، ولا يجب أن تتوقف عن التحرك نحوه^(٣).

وهنا لا بد من استجواب مدى صلاحية اشتقاق القيم المعيارية من التركيب الثقافي، وبمعنى آخر ما إذا كان ذلك صحيح كونيّاً أو له صلة إنسانية بسيطة بالموقف التاريخي. ووفقاً لترويليتش هما مركبان معاً، فليس هناك ذلك الشيء كقيمة كونية معيارية بلا زمن، فكل تركيب مشروط

(1) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", pp. 408- 409.

(2) Ibid, p, 409.

(3) Ibid.

بالموقف الثقافي وماضيه. إن ترويليتسش يحدد الفكر المسيحي بأنه العنصر الأسبق في التركيب الثقافي، باعتباره المبادئ الأخلاقية الشخصية والوعي الذين يتميزان بسلسلة من قواعد السلوك ويمتزجان معاً مرة أخرى في خيط واحد قوي، ويكونان معاً شيئاً واحداً هو الأكثر وضوحاً في خيوط النسيج القوي، الذي يقوم عليه الوعي الأخلاقي، وفي نفس الوقت هو الخيط الوحيد الفريد الذي يرشد إلى عالم المعايير التي تكون خارج متناول الزمن والتاريخ^(١).

وعلى الرغم من أنه عندما تكون هذه المعايير مطبقة عملياً، فإنها تُفقد مرة أخرى فوراً في حيرة عميقة من التعقيدات؛ فهي مشروطة من الناحية التاريخية والفردية بالموقف المعين. وهنا يخصص ترويليتسش العنصر الاستدلالي للقيم الثقافية، ولكن بطريقة مختلفة تماماً عن القيم الأخلاقية الثقافية، فهي موجودات تاريخية تماماً، إذ تقسم ذاتها إلى عوامل ثقافية مختلفة عظيمة: الدولة، والقانون، والسيطرة الاقتصادية للطبيعة، والعلم، والفن، والدين، وكل تطور فيها، إضافة إلى كل تجلياتها التاريخية العظيمة، خلق فردي، ينسجم فيه الشروط المحددة للعصر، الذي يكون فيه الميل العام عالماً معطى يؤكد شكلاً مخصوصاً، يناسب فحسب اللحظة التاريخية المعينة والموقف العام^(٢).

والاختلاف بين المبادئ الأخلاقية للوعي وأخلاق القيم الثقافية اختلاف بين الكوني والمخصوص والفردى؛ فالأسبق استناداً إلى تشكيله وصياغته يقود إلى خارج التاريخ، إلى مجال الصلاحية أو المشروعية اللازمية، وبالمقابل فإن السلوكيات الأخيرة تعود إلى العالم الفردي، والتركيب الثقافي يتكون من التأليف بين الاثنين، بمعنى آخر المبادئ الأخلاقية والوعي والشخصية والقيم التاريخية الثقافية. وهكذا فإن كل تركيب ثقافي متجذر بعمق في التاريخ، ومع ذلك يستند على أساس قوي يمنعه من أن يذوب في النسبية. وما يعنيه ترويليتسش بأولية تركيب الثقافة أن صياغة هذا المعيار مستقلة ذاتياً، ولا يمكن أن تفسر بعيداً عن أساس الأسبقية أو الأولية، وبعبارة أخرى أن كل تشكيل معياري يستند على قوة لا تقبل الاشتقاق من الروح، والأولية تشير إلى الحكم الذاتي المستقل والعفوية، ولكن ترويليتسش يحذر من مغبة تمييز هذا الفهم بالأولية الكانتية، فكل تركيب للثقافة صالح بسبب هذه الأولية أو القبلية والبداهة، وليس بسبب أنه صالح كونياً أو لأنه مناسب للتطبيق كونياً^(٣).

(1) Ibid, pp, 409- 410.

(2) Ibid, p, 410.

(3) Ibid.

إن الصلاحية الحقيقية لتركيب الثقافة، التي هي تاريخية بالكامل، هي الصلاحية الكونية ضمن حدود كليتها الفردية، إنها قيود الزمن والمكان في صلاحيتها، ولكن ضمن هذه الحدود مشروعة كونياً. ويبدو أن هذا تناقض في المصطلحات، ولكن على نحو دقيق تكمن فيه أهمية المعنى الخاص بترويليتسش في مصطلح الأولية أو الأسبقية، وما يعنيه ليس الكونية اللازمة غير المشروطة، ولا مجرد الصلاحية النسبية المحدودة، ولا حتى شيئاً ما في الوسط بينهما، إذ يقصد على الأحرى التداخل بينهما، وتفسير الكيفية التي يكون بها هذا ممكناً، لا بد هنا من التوجه إلى دفاع ترويليتسش عن مذهب الموناد monad عند لينتزر Leibniz، وهو موقف تعرض فيه ترويليتسش للنقد، فالكينونة التاريخية الفردية، كما هي مفهومة في تعبيرات الموناد، تشارك في الحياة كلها أو في الروح كلها التي تدرك في الموقف التاريخي الفريد المتميز. هذا المعنى الثنائي للفردية التاريخية، وبمعنى آخر الوجود التاريخ المخصوص والمشاركة في الروح كلها، ليس شيئاً معطى على نحو فوري، ولكن على الأحرى شيئاً ما سوف يدرك في القرار الأخلاقي، الذي يكون شيئاً ما يعاش ويخلق، إنه يكمن في تركيب الثقافة كمهمة ووظيفة محددة^(١).

والتداخل التاريخي النسبي بالإلهي غير المقيد مدرك، على خلاف الحقيقة على المستوى الطبيعي كمهمة وليس كحقيقة. إن المهمة هي القيمة المعيارية لكل شيء، فهي حاضرة في العالم التاريخي الأخلاقي، فهي ليست شيئاً ما يكون فورياً كحقيقة، ولا شيئاً ما يبقى في النهاية، ولكنها شيء ما يحوم حول البشر، لكي يفترض كمهمة سوف تنجز أو كمعيار سوف يجسد، وهكذا فإن عناصر الإلزام والقرار والوجوب معقدة. إن الرابطة التاريخية الفردية لها بعض المشاركة في التام غير المقيد كمهمة، وتركيب الثقافة مهمة الدور الفردي لتأكيد ذاته على مستوى الروح المحدودة للنموذج المتجذر في الأساس الإلهي التام غير المقيد، وهنا يشحن ترويليتسش مفهوم الموناد بالسمة الأخلاقية. وفي ضوء هذه العبارات فإن المفهوم الواضح لتركيب الثقافة عند ترويليتسش يتوافق بصراحة مع الأخروية الأخلاقية الكانتية^(٢).

وعلى أية حال فإن ترويليتسش، على نحو لا يشبه كانت، لم يفشل في فهم تفرد فردية كل عصر تاريخي، وعدم قابليتها للاختزال، وبمعنى آخر كل تركيب ثقافي. وفي الحقيقة فقد كانت مساهمة ترويليتسش الأكثر أهمية تتمثل في أنه طور الأفكار والبصائر عن الفردية التاريخية

(1) Ibid, pp, 411-412

(2) Ibid, p. 412.

التي اكتشفها الرومانتيكيون، وعمقها دلثاي، وفسرها ويندلباند Windelband وريكيرت Rickert. لقد جلب كانط الإدراك العملي للوجود الأخروي بدلاً من الكونيات والأخروية التاريخية، وتحولت الأخروية إلى الوجود الأخروي كمبادئ أخلاقية. وعلى أية حال فلدى ترويليتش أن تفرد الوجود التاريخي منبع، فالتاريخي يبقى مهما كان أخلاقياً^(١).

ومن ناحية أخرى فإن التاريخ الكوني يوجد فحسب كأهمية كونية لكل تركيب ثقافي، فالتفرد يعود إلى الفردية التاريخية، والكونية تعود إلى مجمل التاريخ، وهما معاً يدعمان تركيب الثقافة؛ ولذا فإن بانينبيرج تحدد رؤيته للتاريخ من ناحية المطلب الأنطولوجي والكوزمولوجي. وعلى أية حال ففي ضوء المفهوم الحاضر لتركيب الثقافة، لا يمكن القول بأن ترويليتش تراجع إلى النسبية التاريخية، كما يعتقد البعض، ولكن بالتأكيد لم يتغلب عليها. وعلى أية حال فإن ترويليتش مهد الطريق للاختزال التام للتاريخ إلى وجودية حاضرة عند هيدجر وبولتمان^(٢).

وعلى الجملة فإن كلاً من بانينبيرج وترويليتش يشتركان في الاهتمام القوي بتاريخ الأديان، وليس من الغريب أن مفاهيمهما عن تاريخ الدين محددة بمفاهيمهما عن التاريخ الكوني، فبانينبيرج يتفق مع رؤية ترويليتش في أن تاريخ الدين ليس تطوراً موحداً، وهما معاً يرفضان رؤية هيجل التي ترى أن الدين يتطور وفقاً لمقياس الجدال الذي يؤدي إلى الإدراك التام لمفهوم الدين، ومراحل الصعود التي تكون فيها الأديان المختلفة مخصصة معينة، فتاريخ الدين معقد على حد كبير جداً، وكل دين له تاريخه الخاص به الذي يقدم اندماجه باعتباره وحدة ذاتية مرفقة بالتطور الوجودي للدين عموماً. وغالباً يتجاهل هيجل بشكل تام الظروف التاريخية للدين من خلال التأثير المتبادل وكذلك الاعتماد المتبادل الذي أدركه بانينبيرج وترويليتش. وانسجاماً مع ترويليتش فإن ترويليتش يؤكد على أن الدين لا يبدأ كظاهرة موحدة، وكل من بانينبيرج وترويليتش يحاولان التكلم عن تاريخ الدين على أنه شيء ما له معنى موحد^(٣).

(1) Ibid, pp, 412- 413.

(2) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 15-16, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p. 413, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 2.

(3) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 41, Peter=

ومع ذلك فإن كليهما يرفض فرض وحدة مختزلة من مفهوم ما مفترض مسبقاً على الظاهرة التاريخية المعقدة على نحو واضح، فعملية تاريخ الدين لا يمكن بنائها أولاً قلياً، كما لا يمكن أن تكون فترتها أولية، وهنا يأتي السؤال: كيف يمكن الحديث عن تاريخ الأديان بدلاً من تواريخ الأديان؟ لدى بانينبيرج أن فينومينولوجيا الدين عاجزة عن فهم الطبيعة التاريخية للدين، ذلك بسبب أن المقاربة الفينومينولوجية تعتمز الكشف عن الطبيعة المفترضة للدين الموجود، هذه تطلب تمييز الطبيعة الجوهرية التي تظهر ذاتها في شكل التعبيرات التاريخية، ومع ذلك تبقى متماثلة عبر كل الامتدادات الزمانية والمكانية^(١).

ويعترف بانينبيرج بأهمية فينومينولوجيا الدين، لكن فحسب على اعتبار أنها مجال علمي مساعد لمقاربة تاريخية أكثر. والحقيقة أن الإنسان كينونة تاريخية، يعد التغير من طبيعتها الأساسية التي تعارض الفرضية الأساسية لفينومينولوجيا الدين، بمعنى التماثل والمحاكاة لسلوك الإنسان الديني، وهكذا تحدد صلاحيته، ليس بالفينومينولوجيا حينئذ، ولكن تاريخ الدين ذاته يجب أن يبرهن على الطبيعة التاريخية للدين. إن تاريخ الدين يعرض حقيقة أن الأديان متعارضة في البحث عن الحقيقة، وتتنافس الأديان التاريخية عبر الاتصال والتداخل الاجتماعي والاستيعاب والفهم في أنها تدعي الفهم الكلي أو الحقيقة الكلية. وواضح هنا أن بانينبيرج يحاول أن يطبق صياغته الأنطولوجية المهمة كمجموع للحقيقة على تاريخ الدين، فالدين لا يجب أن يحكم عليه أو أن يقيم فحسب بناء على فكرته عن الإله أو عقائده وعبادته أو العوامل البيئية، إنه يجب أن يفهم على أنه مجموع موحد في كل عوامله التي تكافح نحو الفهم دون نظر إلى مستوى نجاحها^(٢).

ولذا فإن تاريخ الأديان لا يزود بالوحدة الحقيقية الواقعية، إنه يشير فحسب إلى الوحدة النهائية، ومن الممكن القول أن التنوع الديني الموجود في التاريخ يملك الوحدة، ليس بمعنى الوحدة الواقعية للظواهر، ولكن بالمعنى المستقبلي للوجود الذي يركز على نفس الهدف، حتى العالم الكلي الحاضر للأديان يقدم وحدة، ولو أنها وحدة مليئة بالتوتر؛ بسبب صراع الإدعاءات

=C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, pp, 13-14, William E. Nix, "the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, p, 452.

(1) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 415.

(2) Ibid.

بين الأديان حول الكونية، حتى التقاليد الدينية التي تتلاقى يتصارع كل واحد منها مع الآخر في إدعاء الكونية لذاتها، التي تشير إلى مجموع وحدة جديدة كلياً في المستقبل، وبالتالي فإن المهمة الأساسية لتاريخ الدين لا تفترض وحدته على النحو المعطى مسبقاً، ولكنها تستجوب نمو وحدته في العملية التاريخية. ومن المهم جداً هنا ملاحظة أن بانينبيرج ليس بعيداً جداً عن الموقف المبكر جداً لترويليتش في هذا الموضوع، فلقد حاول ترويليتش أن يصل إلى التوازن بين العوامل التاريخية المتغيرة في الدين، التي تعرض ذاتها في مصطلح السيكلوجيا، والوحدة الأساسية الضمنية التي تدفع ذاتها نحو هدفها، الذي يمثل بمصطلح المعرفة^(١).

ولا يقصد ترويليتش بالمفهوم المعرفي للأولية الدينية الدلالة على البنية الثابتة والتاريخية والكونية لوعي الإنسان الديني، وعلى الرغم من تضمن حديثه للكائناتية، فإن الدين كبدئية أولية مسبقة ليس أدوات عقلانية منتهية، لكنها دفعة دائمة متزايدة نحو الوحدة النهائية، أيضاً فإن ترويليتش يرى الوحدة في هدف تاريخ الدين، وهذا الهدف هو نقطة تقارب كل العوالم الدينية للأفكار التي وجدها ترويليتش في مستقبل الإيمان الشخصي المسيحي، ولقد انتقد بشدة لاتجاهه إلى الميل إلى جعل الشخصانية المعيار لكل الأديان. وعلى أية حال فإن بانينبيرج وترويليتش لم يفترضا الوحدة في تاريخ الأديان، فلقد تركا التاريخ يتحدث عن نفسه. وعلى أية حال فإن كل واحد منهما أراد تلك الوحدة باتجاه الأديان التاريخية التي بدت متحركة، تلك الوحدة التي يأخذها بانينبيرج لكي تكون البدئية الكبرى للوجود، مهما كانت الأشكال التي تأخذها في الوقت الحاضر، ويراها ترويليتش في إطار الإشارة إلى التاريخ المتراكم للأديان^(٢).

وهكذا فإن كلاً من بانينبيرج وترويليتش يعترف بأن تاريخ الدين ظاهرة معقدة جداً، وهي التي تصنع وحدها النهاية، ومع ذلك يتبع بانينبيرج هذا الفكر بالسؤال الذي يربك بالكامل تاريخ الدين: سؤال حقيقة الأديان التاريخية. فبينما يحافظ ترويليتش بثبات على موقع عالم الدين، فإن بانينبيرج يسأل عما كان الإنسان المتدين على نحو مبالغ فيه لديه تماثل حقيقي، بدون ما يقتنع به بانينبيرج، فالإنسان التقى ربما بثبت خداعاً ووهماً، وعلى الرغم من أن ترويليتش يهاجم الاختزال الوضعي للدين إلى ما فوق الظاهرة الثانوية التي تكون تابعة

(1) Ibid, pp, 415-216.

(2) Ibid, p, 416.

له، ويحاول أن يدافع عن حقيقة الدين وذاتيته، فإنه لم يقصد التعهد بالبرهنة على وجود الله تعالى^(١).

والحقيقة أن ترويليتشس حاول الدفاع عن الحقيقة البسيطة للتقوى الدينية المبالغ فيها عند الإنسان ذاتها، فحسب كفن ومبادئ أخلاقية وحقائق إنسانية بصرف النظر عن وجود الأفكار النهائية للجمال والعدالة، فالدين حقيقة إنسانية أخرى بصرف النظر عن وجود الله تعالى. وحقيقة تقوى الإنسان المبالغ فيها لدى ترويليتشس تحاول أن تؤسس ضمن ذاتها، دون الاستعانة بالحقيقة فوق الإنسانية، وهو لا ينكر ملاحظة فيورباخ في أن التركيب الأساسي للسلوك الإنساني، هو ذاته من منتجات نفسه، أي التقوى الدينية أو العبادة، وهنا يرى أن التقوى والعبادات الدينية خادعة، وهو ما يعارضه ترويليتشس، ليس بسبب أن تحليل فيورباخ خطأ، ولكن بسبب أن ترويليتشس لا يقبل رؤية العالم التي وضع على أساسها فيورباخ هذا الحكم المعياري، والاختيار بين الرؤيتين للعالم قرار شخصي بالكلية، طالما أن بنية السلوك تنبع من التقوى الدينية بشرعية معرفية^(٢).

فالدين له حقيقته عند ترويليتشس، وحتى المرحلة الأخيرة من حياته يحافظ ترويليتشس على هذا الموقف، فالديانات الكبرى في الحقيقة توصف على أنها بلورة لفكر الأجناس البشرية العظيمة، على اعتبار أن هذه الأجناس ذاتها بلورة للأشكال البيولوجية والأنثروبولوجية المتنوعة، فحقيقة الدين على النحو الذي حافظ عليه ترويليتشس تنجم عن شرعية أصله وسمته الإنسانية المستقلة ذاتياً ليس أكثر، وترويليتشس كعالم دين لا يستطيع أن يذهب إلى أبعد من ذلك. ويقدر بانينبيرج مفهوم ترويليتشس للأولية الدينية القبلية الاستنتاجية بهذا المعنى، إذ يشير إلى أنه عندما يتحرر هذا المفهوم من المفهوم المعرفي الكانتي الظاهر، ويُفهم باعتباره محاولة لتوضيح أن الدين عنصر ضروري في بنية وجود الإنسان، فإن صلته وثيقة بالمناقشات الأنثروبولوجية المعاصرة^(٣).

وعلى أية حال فإن بانينبيرج لا يحسم موقفه بالشرعية أو حقيقة التقوى الدينية للإنسان المبالغ فيها ذاتها، إذ يحاول أن يذهب إلى ما وراء ذلك، ويريد إثبات أن الدين ليس وهماً؛ لكي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

يتجنب مخاطر وأوهام التلقائية والمعرفية والشرعية، فهو يعتقد أن التدين أو التقوى الدينية لا بد أن تفحص في ضوء علاقتها بالحقيقة الفائقة للطبيعة الإنسانية، العلاقة بين الحقيقة التاريخية والحقيقة المتعالية. فتاريخ الدين يجب أن ينظر إليه يجب أن يُنظر إليه في ضوء الحقيقة المتعالية. وهكذا فإن بانينيرج يريد أن يأخذ موقفاً قوياً للحقيقة المتعالية التي أجّلها ترويلليتسش في تركيزه على التدين والتقوى الإنسانية، وأحالتها إلى الاختيار الشخصي. إن البنية الأنثروبولوجية لانفتاح الإنسان تعني لدى بانينيرج أن الإنسان يفترض حقيقة تتجاوز المحدودية، والتي يبحث فيها الإنسان عن تمام وجوده، فالوجود النبوي للإنسان يشير إلى سر الكل لوجوده، وحدة العالم والوحدة بين الإنسان والعالم^(١).

وبالتالي فإن مسألة الحقيقة المتعالية مفترضة في توقع الإنسان وانفتاحه، وهذا ما يميز تاريخ الأديان، فتاريخ الأديان تاريخ كفاح الإنسان في تمثيل السر المقدس المفترض مسبقاً في بنية وجود الإنسان، وحينئذ فمن الممكن أن يأتي السؤال التالي: كيف يكون من الممكن اتخاذ هذا الموقف القوي مع الحقيقة المتعالية والحفاظ على ما يفترضه تاريخ الأديان؟ وفي هذا الصدد تأتي العلاقة بين وحي عيسى عليه السلام وتاريخ الأديان باعتبارها عاملاً حاسماً. إن وحي عيسى عليه السلام وتاريخ الأديان مرتبطان بقوة لدى بانينيرج. ففي الماضي إما أن يكون المسيح عليه السلام مفروضاً من الناحية العقدية؛ باعتباره معياراً تاماً غير مقيد على تاريخ الأديان، الذي فهم لكي يوضح التناقض والمقارنة بين اللاهوتيات الموحى بها والطبيعية المتجانسة، أو أن الوحي في عيسى عليه السلام مفقود في مجموعة الحقائق العامة الموجودة في كل الأديان التاريخية^(٢).

ويدمج بانينيرج وحي عيسى عليه السلام مع السياق الديني التاريخي بون أن يحظر أهمية المعيارية، فهو لم ينظر إليه على أنه حدث معزول، يسهل الوصول إلى معناه فحسب للتقوى الدينية، فوحي عيسى يمكن أن يقع، ويمكن فهمه فحسب في السياق الديني التاريخي، الذي يفترض السر المقدس؛ بسبب أن وحيه وحي متوقع مسبقاً لهذا السر. ويأخذ الوحي مكانه ليس فحسب في الأبوكريفا اليهودية، ولكن أيضاً في تاريخ الدين عموماً، وعلى نحو أبعد في السياق التاريخي الكوني، وعلى الجملة فإن الوحي يجب أن يأخذ مكانه في السياق الديني التاريخي، ولا يجب مقارنته في حد ذاته، وهكذا فإن لاهوت بانينيرج يمكن تبريره باعتباره لاهوت التاريخ

(1) Ibid, pp, 416-417.

(2) Ibid, p, 417.

الديني أو لاهوت التاريخ الكوني، على أساس أن تاريخ الدين هو التاريخ الكوني. ولقد تناول بانينبيرج وحي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في تعبيرات التاريخ الكوني في تلك الأسئلة الأنطولوجية التي سألها اللاهوت الكومولوجي اليوناني، وبالضبط فإن نفس الشيء يمكن أن يقال على تاريخ الأديان^(١).

وفي هذا السياق يأتي التفكير في التاريخ، من ناحية من النواحي، كوحي، وهو ما يعتمد بصفة أساسية على الكيفية التي يفهم بها الشخص التاريخ والوحي، فإذا كان الوحي مقبولاً باعتباره إعلاناً للحقيقة دون نظر إلى الأحداث التاريخية، فإن التاريخ نادراً ما يفكر فيه باعتباره وحيًا. ولكن إذا كان الوحي وقع عبر الأحداث التاريخية وفيها، فإن التاريخ بسهولة يصبح وحيًا، وتصبح الأحداث التاريخية أحداثاً إلهامية. وثمة مقاربتان أساسيتان في هذه المسألة: الأولى، ترى أنه من الصعب أن يفكر في التاريخ على أنه وحي. على حين أن الثانية ترى أن هذه الوجهة مناسبة تماماً. والوجهة المسيحية في التاريخ في العصر القديم من إيرنيوس إلى أوغسطين، وحتى العصر الوسيط المبكر، نبعت عموماً من المقاربة الكتابية أو العبرية. وفي المرحلة الأخيرة للعصر الوسيط حدث نوع من تبني الرؤية اليونانية للتاريخ، ونظرت الدراسات العلمية والتاريخية في القرن الثامن عشر والمرحلة الأولى للقرن التاسع عشر إلى أن اليونان مخترعوا علم التاريخ^(٢).

ومن الملاحظ أن ما أعجب به العقلانيون التقليديون لدى اليونان ثيوسيديس Thucydids الذي عمل على تجنب التفسير الخارق على الأقل في المستوى السطحي للتفكير، وليس في المستوى الأعظم له. ولقد وضع هذا المؤرخ الافتراضات الفلسفية للكلاسيكية المادية، التي لم تكن لها معارضة حقيقية، في أن العقل قادر على اكتشاف الأنماط الدائمة وسط تقلبات التاريخ، التي ترى أن الدائرة الشكل التام لنقطة الأصل، وقد تعامل أوغسطين بضربة المطرقة مع هذه الرؤية. ومن المعروف أن العقلانيين سخروا من العبرانيين؛ بسبب أنهم كتبوا التاريخ بشكل مخجل في عبارات لقائهم مع إرادة الله تعالى في الزمان، التاريخ الثوقراطي أو الأسطوري^(٣).

(1) Ibid, p, 417, Alte Ottesen SØVIK, Why Christian Theology Should Accept that Miracles Occur", in Science and Christian Belief, Vol., 22 (2010). pp, 152 -153.

(2) See, M. Mundadan, and J. Thanniyil, "History as Revelation", p, 55.

(3) Ibid, pp, 55 - 56.

وهذه الرؤية الإستاتيكية للتاريخ عند اليونان منعته من النظر إليه على أنه مصدر للمعرفة الحقيقية، ولقد رأى العبرانيون على نحو ثابت أن التاريخ مكان المعرفة بكاملها لكل من الله تعالى والإنسان. وفي الطبيعة فحسب يتعلق همس الحقيقة بالوجود المسموع. وهذه الوجهة الكلاسيكية لم تطور وراء التماهي بين الإنسان والطبيعة؛ فالعملية التاريخية كانت النظير الإنساني فحسب للدوران الدوري للسّموات أو الفصول، وسوف تستمر الأنماط المتكررة إلى الأبد، ومن هنا فإن الرؤية العلمية للتاريخ ممكنة، فهذا النمط منظم بخضم لا يهزم أبداً. قانون التعويض الذي يعمل بشكل مستمر على استعادة التوازن بين الأشياء، ولكن العبرانيين كانوا مركّين بانفسهم بأنهم يملكون القدر التاريخي المنجز عبر مراحل متعاقبة. والعقل التاريخي لدى الإسرائيليين القدامى نتيجة للوعي النبوي للإنجاز الحتمي للغرض الإلهي في التاريخ، وهذا كله لا يمكن له أن يعتمد على معايير علمانية للتطور^(١).

وعلى الجملة فإن الاعتقاد في الغرض الإلهي، جعل من المستحيل بالنسبة لهم قبول النظرة غير التاريخية، واليونان كانوا عقلانيين، والعقلانية في كل أشكالها غير تاريخية، فهي لا تنظر إلى التاريخ على أنه موضع للبصائر، ولكن باعتباره شيئاً ما ثانوياً، بما يعني أنه توضيح للعموميات حول الطبيعة البشرية التي نبعت من مصدر آخر، مثل العلوم الاجتماعية والسيكولوجيا. تلك هما الوجهتان المتعارضتان في التاريخ: الرؤية الدينية، اليهودية والمسيحية، والرؤية اليونانية، وكل واحدة منهما ترتكز على رؤية مختلفة للعالم^(٢).

وعلى الجملة فإن الوحي في عيسى عَلَيْهِ السَّلَام لا يمكن أن يكون معزولاً عن التاريخ العام للدين، وعلى الأحرى فهو يعطي المعنى للتاريخ، فالنسر المقدس الذي يكون حاضراً في تاريخ الدين كفرضية انفتاح الإنسان، يأتي بالفعل على النحو الذي حدث في قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، التي كشفت بشكل توقعي النهاية، وبالتالي فإن النهاية المتوقعة في قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام تدعم أساس تاريخ الدين كله، فتاريخ الدين هو تاريخ ظهور المقدس، ولو أنه قطع صغيرة متنوعة بسبب محدودية الإنسان. وهذه كلها تأتي إلى معناها اثكامل فحسب في ضوء النهاية المتوقعة الحاضرة في عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، في ضوء وحي عيسى الذي يمكن للتاريخ فيه أن يحقق مفهومه الخاص^(٣).

(1) Ibid, p, 56.

(2) Ibid.

(3) See, Hiroshi Obayashi, 'Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', pp. 417-418.

وبمقارنة ذلك بما لدى ترويليتش فإنه يلاحظ أن البناء اللاهوتي المبكر عند ترويليتش في تاريخ الأديان عموماً، رسمن مفاهيم معيارية من اتجاهها العام نحو نقطة تقارب ذات موضوعية مزعومة، من خلال أسلوب تاريخي بدون السماح لأية أهمية معيارية لوشي عيسى عَلَيْهِ السَّلَام. وعلى أية حال فإن رؤية فإن رؤية ترويليتش للتاريخ الكوني جعلته يفرض وجهة نظر متشائمة جداً، فقناعاته المبكرة حول نقطة تقارب الأديان التاريخية، التي يفترض أنها سوف توجد في مستقبل المسيحية، إن لم يتم التخلي عنها، سوف تدفع جانباً على أساس أن لا صلة لها بالموقف الحالي للحياة الدينية. وفي المرحلة الأخيرة من فكر ترويليتش سوف يصبح مفهوم تركيب الثقافة مفهوماً محورياً في فهم الدين. وفي الحقيقة فإنه ينظر إلى الدين على أنه قوة تكاملية لكل تركيب ثقافي، وهو مفهوم يحمل كلاً من معنى الفردية التاريخية والتاريخ الكوني، مما يجعل له دوراً محورياً في فهم تاريخ الأديان لديه، فهو يفهم تاريخ الأديان في عبارات التاريخ الكوني، على النحو الذي فعله بانينبيرج، كما أنه يؤكد على العملية التقدمية نحو النهاية، وطالما كان من المستحيل إعادته مرة أخرى، وأن معناه الآن في المونادولوجي محمول في تركيب الثقافة، فإنه يجب أن يفهم كفردية تاريخية، يمكن أن تستر في كل من محدوديتها ومشاركتها في اللاتناهي. وهو ينقل تأكيداً من النهاية أو نقطة التقارب إلى الحقيقة الحالية للدين، ففي هذه الحال يجب على موقفه من تاريخ الأديان أن يقدم استقالته^(١).

وبعد وضع الأسس الجوهرية للمنهج التاريخي، يتجه ترويليتش إلى استخدام نتائج النموذج التاريخي في فهم الدين، مع اهتمام خاص بطبيعة الحال بالمسيحية، والتأثير الظاهر عليهما نسبي في كل الأشياء التي تنسب إلى التاريخ، والأساس المنهجي للعلاقات المتبادلة يستبعد مقارنة الظاهرة التاريخية بأي أسلوب آخر غير مجمل العلاقات المتبادلة المرتبطة، ومن هنا فإن دراسة الدين تبدأ بتمييز الكليات الفردية في التاريخ، ليس في دراسة الدين المخصوص، بمعنى آخر المسيحية على سبيل المثال. وضمن محتوى المجمل الفردي فإن دارس الدين يبحث عن العلاقات المعقدة بين الدين المخصوص وإطاره الثقافي^(٢).

(1) Ibid, p, 418.

(2) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", pp, 123-124.

إن نتيجة استخدام هذا المنهج في دراسة الإيمان عند ترويلتش مهمة على حد سواء، فشعور اللائقين في الحقائق الفردية المستخلص من تأثيرات النقد التاريخي للإيمان القابل للتمييز، والذي يتوقف على الحقيقة الفردية، يكون الإيمان هنا ضعيفاً. وبالتأكيد فمن الممكن الحصول عليه فحسب بالرابطة الكلية للحقائق التاريخية المتصلة بالإيمان، والتي يجب أن تؤخذ في الحسبان. والمعنى الأساسي هنا لحجة ترويلتش فيما يتصل بدراسة كل من الدين والإيمان: إن كل عامل وكل منتج للتاريخ، يمكن أن يكون مفهوماً فحسب في علاقته بالعوامل الأخرى، وفي النهاية بالمجموع الفردي^(١).

ويلخص ترويلتش في نقاط أربع النتائج الحاسمة لاستخدام المنهج التاريخي لمن أراد أن يتناوله بجدية، فالنموذج التاريخي في التفكير، يكون في: ١- اللائقين النسبي للمعرفة التاريخية. ٢- وإدراك أن اتصال العقائد الدينية بالأحداث التاريخية المعينة، يعتمد على التماثل وأيضاً على التوسط والنسبية. ٣- وأن اليهودية والمسيحية تخضعان للمنهج التاريخي. ٤- وأن المسيحية توضع ضمن محتوى التاريخ العام، وتلك هي الافتراضات الدقيقة التي يرفضها المنهج الدوغماتي في اللاهوت^(٢).

ولا يمكن أن نفهم هذه النتيجة النسبية لدى ترويلتش بالشكوكية التاريخية، وبدلاً من ذلك فهو يفترض أن الغاية الأساسية هي اتساق الطبيعة البشرية، التي تقدم أساساً للإجماع في إدراك المعايير الفاتكة للقيمة. والأبعد من ذلك أنه يرى أن التاريخ في مجمله لا يعرض فوضى أو عماء، ولكنه يتجلى بشكل ما في نظام العقل أو بتعبير دقيق ما يكون قابلاً للإدراك في عمل العقل. وهذه الرؤية للتاريخ يُعتقد أنها مصدقة بالحياة الشخصية العميقة التي تأخذها مكانها بشكل ثابت، وهذا المفهوم للتاريخ باعتباره كشفاً للعقل الإلهي القدسي، يحاول ترويلتش أن يكتشف فيه أساس العالي النسبي^(٣).

وهنا يتجه ترويلتش إلى مناقشة منهج نيبيرجول Niebergall الذي يأخذ بالمنهج الدوغماتي معترضاً على المنهج التاريخي الذي يأخذ به ترويلتش، فهو يرى أولاً أن منهج النقد التاريخي فيه صعوبة، كما أنه به الكثير من القيود الذاتية التي تمنع تنفيذه والأخذ به،

(1) Ibid, p, 124.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

وهنا يوضح ترويلتش في الرد على هذا الاعتراض أن من الواضح بذاته أن بناء مقياس القيم للأنماط الروحية الكبرى في التاريخ يعتمد على الأحكام الذاتية، ولا يمكن أن يكون مقنعاً تماماً، ومع ذلك فلديه قناعة بأن الذي يخترق جوهر هذه الأنواع، هو ذلك التحليل الذي يصل إلى لبها، وهو ما ينتج نسبياً الحكم الجماعي بين المفكرين الدينيين والأخلاقين، هذه القناعة، وما تعتمد عليه من الإيمان الأخلاقي الديني، مؤسسة في التشابه الأساسي للطبيعة البشرية العامة في الاعتراف بالمعايير الأعلى للقيمة. وهذا الحكم يجب أن يعمل خارج الإيمان. وفيما يتصل بصعوبة تنفيذ هذا المنهج فإن ترويلتش يقرر أنه ليس هناك تأكيد على الصعوبات الممكنة له، يمكن أن يوصي باستخدام منهج مستحيل، إذ يجب القيام بالعمل الأصعب من خلال الجهد المشترك^(١).

والاعتراض الثاني لنيبرجول يتمثل في أن ترويلتش يجمع بين مقياس القيم وميتافيزيقيا التاريخ مدعياً بأنه يشتق هذه الميتافيزيقيا من جوهر الروح الإنسانية أو على الأحرى من الأساس المتعالي الذي يوجد القيم بواسطة التابع المنطقي والتركيز الذاتي للأفكار، وهنا يشير ترويلتش على أنه ليس هناك شخص يحاول أن يكون معقولاً أن يكشف مقياس القيم في التاريخ، لو أنه فكر في التاريخ على أنه يميل إلى الفوضى، فالإيمان هنا بالعقل الذي يحكم التاريخ، ويكشف عن ذاته بشكل مستمر في التاريخ افتراض مسبق لا يمكن تجنبه، وعلاوة على ذلك فالإيمان له أصل أخلاقي ديني وهو يثبت نفسه بالتعميق المستمر للحياة الشخصية التي تأخذ مكانها في التاريخ^(٢).

أما الاعتراض الثالث لدى نيبرجول فيتمثل في أن المنهج التاريخي لدى ترويلتش يشير إلى خطر الوهم الذاتي في أسلوبه في بناء مقياس القيم، وهنا يتساءل ترويلتش عما إذا كان الخطر الأكبر يتزايد بهذه الطريقة منه إلى المنهج الدوغماتي بشرطه الخاص الذي يدعي فيه اعتذاريته. إن أساتذة هذا المنهج يعتبرون أنه ليس من الضروري التحذير من مثل هذا الخطر، وهنا يشير ترويلتش إلى أنه لا يريد أن يعتبر أن هذا الخطر متبع تماماً، فالموقف الفعلي ليس دائماً ما يفكر فيه اللاهوتيون الذين يعتقدون فحسب أن شخصاً ما يمكن له أن يستطيع تصور موضوعه فحسب مسبقاً، ثم يبدأ بعد ذلك في محاولة البرهنة عليه؛ لكي يثبت

(1) See, Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p. 12.

(2) Ibid, pp. 12-13.

بكل الوسائل الدقيقة للغاية وبأعلى مظهر ممكن من الحيادية والنزاهة. وعلى نحو معقد في الثقافة الفردية العالية، الثقافة الغربية المسيحية، فإن الواحد لا يعرف إذا كان في رأسه أو في قدميه. ومن الممكن بالفعل لمن يريد أن يوجه نفسه بالرؤية العامة المقارنة بدون تحيز مسبق متخيل للمسيحية، ومن يفعل ذلك سوف ينتهي به الأمر على تقييم المسيحية باعتبارها القوة الدينية الأخلاقية الأعلى، والتي لا تحتاج إلى أن تكون هذه النتيجة في جيبها، لتبدأ بوضوح من الإنسان الجدي الذي يقيم المسيحية على نحو نسبي منذ البداية^(١).

إن الاعتراف بأن المسيحية القوة الأعظم في التاريخ شيء مختلف تماماً عن هذا التقييم النسبي السريع، فالشخص الجدي لا يتجه مباشرة إلى مثل هذا الحكم الفوري الأول. وأخيراً فإن اتهام نيبرجول ترويلتسش بعدم الاتساق في انتقاله من النسبية التاريخية المزعومة إلى الاعتراف التام بالمسيحية، إذ يعتقد أن مثل هذا الاعتراف مستحيل. هنا فإن نيبرجول ربما يشير بشكل صحيح إلى التغييرات ليس فحسب في التعبيرات، ولكن أيضاً في أسلوب التفكير في كتابات ترويلتسش، إذ أنه لو أدرك هذا لعلم أن هناك نوعاً من التدرج في نتائج المنهج التاريخي على نحو أكثر حزمًا، إذ استخدم أخيراً كلمة التام على أنها من غير المحتمل أكثر من تبرير وإخفاء لبقية الطريقة الدوغماتية، وفي تقديره أنه لا يعلق كثيراً على هذه الكلمة، فعلى نحو مؤكد في حالته، بسبب معارضته القوية جداً للنسبية المنتهكة كثيراً، والتي ليست ثقيلة على النحو الذي يبدو للطريقة الدوغماتية في التفكير^(٢).

وبالتالي فهو على استعداد للقول بأن جوهر رؤيته يتمثل في أنه يعارض النسبية التاريخية بشدة، تلك النسبية التي تصدر عن أولئك الذين يستخدمون المنهج التاريخي بشكوكية دينية أو الحادية بافتراضات مسبقة، وهذه النسبية يمكن التغلب عليها بمفهوم التاريخ على أنه كشف عن العقل المقدس. وهذا المفهوم ليس غريباً عن المذهب الهيجلي الذي يجب أن يتحرر من ميتافيزيقاه، ومن جدله في التناقض، وعلى نحو محدد تناوله المنطقي للدين. والمسألة هنا أن التاريخ ليس فوضوياً أو عماء، ولكنه كفاح تحت تأثير قوى موحدة، تتجه إلى هدف موحد؛ فلدى الإنسان الديني والأخلاقي في التاريخ تتابع منظم من الحقيقة المركزية وعمق التاريخ يظهر الأساس المتعالي للروح، من خلال النزاع والخطأ في كل الجوانب، ولكن أيضاً مع

(١) Ibid, p, 13.

(٢) Ibid.

الاتساق الضروري للتطور الذي يبدأ طبيعياً، وتنمو المعارضة خارجياً وعرضياً على نحو أكثر في لها، وجوهر الاختلافات في المخلوقات التاريخية الكبرى ليس مهماً جداً إلى حد كبير، كما أن الأفكار الحقيقية والقيم في العالم بشكل لا نهائي أكثر ندرة مما يعتقد الشخص، فحسب أشكالها ونتائجها لا يمكن حسابها^(١).

وبالتالي يرى مع المثاليين الكبار أنه في هذا العناء الظاهر فإن العمق المقدس للروح الإنسانية ملهم من جوانب متعددة، إنه الإيمان بالله تعالى في كل أشكاله، الإيمان الحقيقي بالله تعالى وليس بالنفس، الذي يتمثل في طلب السحر، وهو المتماثل مركزياً، ويتلقى الطاقة والعمق من نتائجه الخاصة، وذلك يعني أنه من قوة ونشاط الله تعالى فيه بقدر سمو حدود الاتصال الأصلي للروح الإنسانية بالطبيعة، ولقد اخترقت الروح الإنسانية عبر هذه الحدود في نقطة واحدة فحسب، وتكمن هذه النقطة في منتصف التطورات الدينية الشاملة والمتصارعة، إنها في ديانة أنبياء بني إسرائيل وشخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، حيث إن الله تعالى المختلف عن الطبيعة أحدث أسمى من الطبيعة مع أهدافها الأزلية المتعالية وإرادتها، القوة للعمل ضد العالم^(٢).

وهنا تعلن القوى الدينية الأزلية التي تعبر عن نفسها بما تجربته داخلياً، باعتباره ذروة كل الحركات الدينية الأخرى، في الوقت الذي يشكل فيه نقطة البداية لمرحلة جديدة في التاريخ الديني، ولا شيء جديد وأعلى يظهر حتى اليوم، لا شيء جديد ومعقول مبرر اليوم. وعلى أية حال فإن العديد من الأشكال الجديدة وتركيبات الإيمان الشخصي والداخلي تماماً ربما تظهر في الله تعالى. ومن الواضح أن هذا ليس من ناحية الكمال الدوغماتي، ولا مقارنة المسيحية بالتاريخ أو إزالتها من مجراه، التاريخ المشروط والمتغير. وعلى الأحرى ففي النهاية يمكن الوصول إليه بالنمط الفلسفي التاريخي والنمط التاريخي للفكر، وهو كاف للبشر المتدينين. وهنا لا يطلب أكثر من هذا، وفي هذه الحالة يتحقق الثبات الديني للفكر. والحياة التي تظهر في مجمل الحياة المعقدة في الثقافة الأوروبية هي المركز، وهي التي تبقى قوة يمكن أن تتطور وتتغير على نحو أبعد. وبالتأكيد فإن علاقة هذا الدين الأوروبي بأديان الشرق قضية عظيمة ومظلمة في المستقبل، ولكن من يعترف بالقوى القيادية الصاعدة والحاسمة في البزوغ عبر الطبيعة التي يكون فيها الإيمان بالأنبياء والمحبة الحية النشطة لله تعالى والإنسان^(٣). وعلى

(1) Ibid, pp, 13-14.

(2) Ibid, p, 14.

(3) Ibid.

الجملة فإن ترويلتسش يرى أن نيبيرجول يتفق مع كل ما يقصده المنهج الدوغماتي التقليدي، فهو يريد المذهب فوق الطبيعي للسلطة وليس التاريخي، ولكن المذهب الاعتدالي الدوغماتي، إذ يعارض تاريخ الأديان، وبعبارة أخرى هو خارج الرؤية التاريخية النقدية ومعارض لها تماماً، فهو يريد المجال الذي يقع وراء تاريخ الأديان، المجال الذي يقع وراء تاريخ المدنس، وعلى الجملة يريد شيئاً يقع خارج التاريخ ويتناقض معه^(١).

إن هذا الموقف الذي تعبر عنه كتابات ترويلتسش المبكرة متناقض، فهو من ناحية يدرك أن نسبية المنهج التاريخي، لا تسمح له بأن يكون معيار الحكم تاماً كاملاً. ومن ناحية أخرى في مواجهة النسبية التاريخية، لا يستطيع التخلي عن معيار الحكم للأحكام التاريخية، بأن يجعلها أحكاماً تاريخية. وذلك كله في إطار بحثه عن جسر للفجوة بين الإيمان ومتطلبات العقل التاريخي^(٢).

كما أن بولتمان ركز في بحوثه على العلاقة بين التاريخ والآخرة، رافضاً قبول مواقف الفلاسفة الألمان في النسبية التاريخية في التاريخ، أولئك الذين ذابوا في أغلب الأحيان في التاريخية، التي جعلوها ستاراً لتغطية أهدافهم الهجومية، ولديه أنه من المستحيل تماماً استخدام المسلمات المشهورة للمثالية الألمانية كقاعدة لبناء أي نوع من التاريخ، حتى تاريخ المثالية الفلسفية. فكل أنواع الوثائق التاريخية سواء كانت وثائق مكتوبة أو حفريات أو مواد جاءت من مجالات مساعدة أخرى، يجب أن تحلل بصرامة بعد تصنيفها في أنماطها المختلفة للحكم: أحكام الحقيقة، والقيمة، والحدث المثالي، والأسباب. والثقة في المعلومات التاريخية تمتد على طول الطريق من المستوى الأعلى إنسانياً إلى أدنى مستويات التخمين الذاتي، مثل محاولات اختراق شخصيات الصور التاريخية، ووصف دوافعهم^(٣).

ومن هنا فليس هناك تمييز بين التاريخ وأي علم آخر أو مجال فكري ثقافي على أساس النظرة الموضوعية الذاتية لوحدها، وتميز التاريخ بالتعبيرية الذاتية للنفس الإنسانية أو الروح باتباع للهيكلية الجديدة، يفتح الباب للتخمين الحر، وربما يشير شخص ما إلى أن

(1) See, Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", p. 15.

(2) See, David Quarberg, "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", p. 124.

(3) See, W. F. Albright, "Bultmann's History and Eschatology", in "Journal of Biblical Literature, Vol. 77, No. 3. (Sep., 1958), pp. 244-245.

بولتمان يصلح أسيجتهم بدمج معرفتهم الذاتية بتلك المواجهات التي تتطلب قراراً بلاهوتيه الخاص به. وعلى أية حال فإن الملاحظ أن مشكلة التاريخانية العويصة تُحل بمسلمتين، ليس لهما أي معنى حقيقي: الأولى، إن التاريخ يُفهم على أنه تاريخ الإنسان. والثانية، إن نسبية كل موقف تاريخي يجب أن تُفهم على أنها تملك وضعاً إيجابياً وضعياً. والمسلمة الأولى منطقية جداً؛ بسبب أن استخدام كلمة «تاريخ» نادر جداً، فيما عدا في الإشارة إلى مرحلة ما في النشاط الإنساني التي هي قصد بولتمان. والثانية غالباً ما تكون حشواً واضحاً، بسبب أن «الوضعي أو الإيجابي» كلمة علائقية تعارض ما هو سلبي وما يرادفه، وبالتالي فإن المسلمة مساوية للقول بأن النسبية نسبي، ومن هذا اللامعنى فإن المقترحات ليست استنتاجات ملزمة، يمكن أن تكون مستنتجة احتمالاً^(١).

والحقيقة أن رؤية بولتمان للتاريخ مهمة؛ بسبب أن مواقفه الكتابية واللاهوتية تستند إليه على نحو واسع. وعلى الرغم من معرفته الواسعة وتكامله الشخصي، فإن معالجته للأخروية اللاهوتية مشروطة ذاتية بذوقه الشخصي وميوله مثل الوجوديين الآخرين في تناوهم للمعلومات التاريخية وتفسيرهم للكتابة التاريخية. والاتجاهات الأخروية في عصور ما قبل المسيحية صحيحة كقاعدة، ولكن فيها الكثير من التعميمات المريبة، ومن الحقيقي تماماً أن الكتابات التاريخية في إسرائيل واليونان كانت مختلفة جداً، ولكن ليس هناك تلميح في السبب الأساسي لهذا الاختلاف المعطى. ويحرف بولتمان المنظور الزمني بتناوله المؤرخين اليونان أولاً، وبعد ذلك مناقشة الكتابة التاريخية الإسرائيلية على أنها ضد خلفية الفكر اليوناني، وفي الحقيقة فإن كل كتابات التاريخ الإسرائيلي تسبق التأثير الممكن للتفكير الفلسفي اليوناني^(٢).

لقد استخدم بولتمان على نحو ما الجدل اللاهوتي، الذي يعرف على نحو شائع بالجدل البارثيني Barthian لكي يوضح أن هناك ما هو أكثر من عيسى التاريخي تماماً، فرسالة عيسى كانت، ولا تزال، كلمة الله تعالى، التي يعتقد أنه يمكن استعادتها بسهولة أكثر من معلومات سيرته الذاتية. وعلى نحو مؤكد فهناك القليل من الغموض في مقارنة بولتمان بعد أن أصبح مشهوراً بكتابه عن تاريخ التقليد الإنجيلي الذي يعد واحداً من الكتب المعيارية في النقد

(1) Ibid, p, 245, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, pp, 16-20.

(2) See, W. F. Albright, " Bultmann's History and Eschatology", pp. 245-246, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 3.

الشكلي في تاريخ التراث الإنجيلي المتشابه Die Geschichte der synoptischen Tradition الذي أضحى فيه سلبى وشكى إلى حد كبير. فهو يميز فحسب الحد الأدنى الظاهر لقصص عيسى عليه السلام كقصص حقيقية أصلية، وحينئذ فإن عيسى في كتابه كتل شاملة للمواد التعليمية المستخدمة، كما لو كان ينظر إليها على أنها أصلية، تصنع الأعجوبة الواحدة، سواء ما إذا كان بولتمان لم يستسلم كثيراً للمعيار النقدي الذي آمن به بصرامة في تحليل مواد الإنجيل^(١).

وعلى أية حال فإن الكتابات الإسرائيلية التاريخية في مجملها غير تاريخية، ويجب أن يكون مكانها بين الشرق القديم واليونان، ومن الملاحظ أنه في الشرق القديم أنه ليس هناك تمييز بين التاريخ والكونيات، بسبب أن التفكير في المستويات الثقافية العليا، كان محكوماً بعبادات ما قبل المنطق، فالتاريخ والكونيات أصبحتا في مصهر الروايات الكونية. وبالإضافة إلى ذلك فإن بولتمان لا يقول شيئاً عن حقيقة كل من الأدبيات المصرية والبابلية في الألفية الثانية قبل الميلاد التي تحتوي بالتأكيد على المؤلفات الأخروية، وبشكل خاص النصوص المصرية والبابلية. وفي إسرائيل كان رد الفعل الإمبريقي القوي ضد انشطار الطبيعة مع الله الذي خلق الطبيعة، وليس حالاً فيها، وهي النقطة التي شدد عليها بولتمان بشكل صحيح، ولكنه يفشل في تأكيد ميزتين أساسيتين للتفكير الديني الإسرائيلي: العهد والنبوة، بالإضافة إلى ضعف تفسير بولتمان للحركة الأبوكريفية^(٢).

وعلى أية حال فهناك معاناة في مقارنة بولتمان لمشكلات العهد الجديد، لأنه في كل مكان يفترض فيه مقدماً نظامه البلوري بدرجة عالية، وعلى سبيل المثال ما دونه عن الأخلاق السلبية في العهد الجديد، التي تظهر على أنها متضمنة في أوامر العهد القديم، ولا يفسرها فحسب على أنها عناصر أخروية في المسيحية المبكرة، ولكن يلوم العهد الجديد لنقص البرامج الاجتماعية فيه^(٣).

تلك هي السمات الأساسية التي تحدد ما يسمى بالطريقة العلمية الحديثة في الدراسة التاريخية، والتي سوف تستخدم بدورها في دراسة الدين، وتعمد أهمية هذا المنهج لدراسة

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", in. "The Journal of Religion", Vol. 17, No. 2. (Apr., 1937), p. 179.

(2) See, W. F. Albright, "Bultmann's History and Eschatology", p. 246.

(3) Ibid, p. 247.

الدين، إضافة إلى ضرورته لفهمه، وهنا يظهر السؤال التالي: ماذا يعني المنهج التاريخي على وجه الدقة؟ وما هو أثر هذه المبادئ على دراسة الدين؟

من المعروف أن التاريخ بصفة جوهرية يتعامل مع الحقائق والسرديات البسيطة للأحداث التي حدثت في الماضي محاولاً توضيح العلاقات بينها، ومبيناً للأسباب التي أنتجتها، ولكن بصفة أساسية يتناول ما هو حقيقي بالفعل، ومن هذه الناحية يعد علماً حقيقياً لأنه يركز على الحقائق. ومن الملاحظ أنه على النحو الذي استخدم به في دراسة الدين، وعلى نحو خاص المسيحية التي أخذت حيزاً كبيراً منه، بسبب أهميته في دراستها، والأهداف التي يمكن لها أن تتحقق من خلاله، هو منهج يتجه إلى فحص الماضي لأجل الوصول إلى اليقين فيه. وعلى الجملة فهو يريد التعرف على مجالات الفكر والقول وما حدث بالفعل في الماضي. وسواء كان ذلك بدافع عقدي تحيزي أو لا، ففي الحالتين معاً يأتي تركيز التفكير على الحقائق، وذلك على الرغم من كون الدليل خطأ لدى البعض، فمن المعروف أن الذي يركز على دافع قطعي عقدي تكون آراؤه مختلفة عن الآخرين^(١).

ومن الواضح أن المؤرخ الذي يدرس الدين يواجه منذ البداية تحدياً جدياً، فهل يملك الأدوات والإمكانات اللازمة لدراسته؟ لقد أوضح أحد العلماء المتخصصين أن الإجراءات المنهجية، لا بد أن تكون استقرائية صارمة، فالنتائج لا بد أن تأتي من المعلومات والبيانات المثبتة على نحو تجريبي، فهو بحاجة إلى بوصلة ومخطط لكي يبحر في بحر الخيال الشعري والعواطف السرية والتأمل الميتافيزيقي في جوانب متنوعة بدرجات مختلفة، تؤدي دائماً دوراً واضحاً في كل الأديان. وبالتأكيد فإن المؤرخ يمتلك أدوات محكمة لقياس مدى انتشار الظاهرة الحالية في الماضي، إذ يستطيع تتبع تطورهم التاريخي، كما يمكن له أن يتعرف على الظروف التي عاشوا فيها، كما يمكن له أن يتعرف على الوظيفة التي قاموا بها في الأديان المتنوعة، ولكن بإمكانياته كمؤرخ لا يستطيع أن يذهب وراء الحقائق التي تقبل التحقيق التجريبي^(٢).

ولا يعني هذا القول بأن المؤرخ ينكر حق الدين في أن يكون مجرداً عن اكتشاف مناطق العاطفة والتأمل التي تكون وراء الحدود الحاضرة للمعرفة التجريبية، ولكنه يستطيع أن يميز بدقة بين مهمته باعتباره مراقباً ومفسراً للمعلومات التاريخية، وبين اللاهوتي التأملي الذي

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, pp, 6-7.

(2) Ibid, pp, 8-9.

يكون اهتمامه الأساسي دائماً مع تلك المعرفة التي تقع خارج إطار المعرفة التجريبية المصدقة. فطبيعة عمل المؤرخ تلزمه أن يختار المجال السابق لعملياته، إذ يعمل بقناعة أن الدين يفهم على نحو أفضل بأن يخص بالاهتمام الرئيس في المقام الأول، ليس لسماته النظرية، ولكن لتجلياته التاريخية الفعلية، وعندما تلتقي التفسيرات التأملية والبحث التاريخي على أرضية مشتركة، فإنه يصر على أن كل الفروض محكوم عليها بقانون محكمة علمه^(١).

إن الباحث الذي يتبنى المنهج الحديث في بحثه عن الحقائق التاريخية هدفه الأخير أن يفسر الحركات الدينية، وأن يشرح فحسب، دون قصد، الآداب المقدسة. وهي مسألة قد تكون صحيحة في ارتباطها بكل الأديان، غربية في رؤية دارس المسيحية، خاصة في النصف الأخير من قرن كتابه المقدس، وبالذات العهد الجديد الذي نال اهتمام العديد من الأكاديميين، إضافة إلى المناهج العلمية التي وظفت في اكتشاف الأشكال الأصلية لنصه، والتي يلاحظ أنها أخذت من مجموع الظروف التي ألفت فيها أجزاءه المتنوعة^(٢).

وتفسر الوثائق على أساس أنها تعبيرات عن عقول العديد من المؤلفين. هذه النتائج أهميتها هائلة في الفهم التاريخي للعهد الجديد، ولكنها ليست أكثر من مدخل تمهيدي لعمل المؤرخ الحديث في المسيحية المبكرة، ذلك أن اهتمامه الأساسي بالناس الحقيقيين الذين أسسوا المجتمع المسيحي، الذين حصلوا دينهم وعرضوه في الحياة الفعلية، باعتبارهم أعضاء في نظام اجتماعي محدد، وعندما ينظر، بالتالي، إلى الدين باعتباره عاملاً حيوياً في التطور الاجتماعي للبشرية، يدرك المؤرخ أن مهمته مختلفة عن مهمة اللاهوتي التأمل أو المفسر الكتابي بشكل واضح^(٣).

وإذا كان الارتباط بين الدين وتطور المجتمع لا يمكن فصله، فإن الدين يجب أن يفهم على أنه تطوري بصفة جوهرية بدلاً من أن يكون ظاهرة ساكنة، فالدين مثل غيره من العوامل في النظام الاجتماعي، ينشأ وينمو ويزداد على نحو متدرج من الأشكال الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، ومهمة المؤرخ تتبع هذه العملية التطورية من البداية للنهائية. وفي النصف الأخير من القرن العشرين حول هذا المفهوم التطوري الدراسة بالكامل إلى الأديان العرقية، وبدلاً من التأكيد على أن الأديان الوثنية نتيجة انحطاط عن النظام الصافي السامي للدين، نظر إليها

(1) Ibid, p, 9.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p, 10.

المؤرخون الآن على منتجات فعلية جاءت نتيجة للتطور الحقيقي، من خلال عملية تدريجية انتشرت على نحو متزايد معقد، نتيجة حوافز مستمرة من البيئة الاجتماعية^(١).

وربما يكون من الأسهل تقدير أهمية مفهوم التطور في الدين من خلال أسلوب استخدامه في المسيحية، فتاريخها لا يقرأ عادة في لغة التطور فحسب، ولكن أيضاً في ضوء المصطلحات الكمية المحددة للمذهب والعادة والمؤسسة. ولكن الدراسة التاريخية الحديثة تتناول هذه الكينونات باعتبارها منتجات للحركة المسيحية التي تم تصويرها وتفسيرها أولاً باعتبارها عملية تطويرية في الحياة الدينية على مستوى الأشخاص ومجموعات الأشخاص الذين تأثروا فعلياً بالنظام الاجتماعي الحديث^(٢).

ويلتزم المؤرخ في تناوله للعوامل المؤثرة على تطور الأديان بصرامة القوانين العلمية لتلك الموضوعات على النحو الذي اكتشفت به في التجربة الفعلية لأصحابها، ولدراسي المسيحية على جهة الخصوص، فهذه المرحلة للتجربة الحديثة تثبت نوعاً من القلق. فعادة الزمن المتميز في اللجوء إلى الوحي غير الشرعي، الذي يفترض العمل غير معتمد على التجارب الإنسانية العادية، والنظر إلى المسيحية على أنها تملك موروثاً كمياً مناسباً غير تاريخي للطاقة الروحية المحددة، لا تترك فحسب ضرراً ضد التفكير الجدي في إمكانية التأثيرات الاجتماعية الطبيعية، ولكنها تشير أيضاً إلى أنه لا شيء يمكن تحصيله من الفحص والتحقيق. وهذا الموقف لا ينسجم مع منهج المؤرخ العلمي، ففي مناقشة موضوع التكوين يصير المؤرخ على أن أسس المعرفة التجريبية، لا بد من تناولها أولاً على نحو تام، قبل أن تنقل القضية إلى الميتافيزيقي^(٣).

ومن هنا فإن الدراسة التاريخية الحديثة تستلزم بقوة دراسة البيئة، وذلك للكشف عن أسرارها بخصوص القوى التكوينية التي تحدد الأديان، ولا بد في هذا السياق من ملاحظة أنه يهتم بالأديان المحسدة المشخصة، وليس بالدين المجرد، فالمؤرخ لا يطمح إلى أن يصطاد هذا المخلوق التأملي المتوهم، ولكن عندما تكون الشعوب والأديان المحددة معقدة ومتشابكة، فإن مسألة التأثيرات البيئية يمكن فحصها عبر الناول العلمي، فمن وجهة النظر التاريخية، فإن الحياة في صلتها بالبيئة المحيطة بها، هي المادة الأساسية التي تتطور عنها الأديان، فهي

(1) Ibid p. 11.

(2) Ibid, pp. 10-11

(3) Ibid, p. 11

نتيجة جهد الإنسان لضمان الرفاهية واستمرارية سعادة المجموع أو الفرد في الاتصال بالبيئة، وخصوصاً في أدنى سماتها الأساسية^(١).

ويتبع ذلك أن المصالح الحيوية التي تهيمن على أية مرحلة معينة أو أي مجتمع محطوص، والوسائل الكافية لتحقيق الرضا لهذه المصالح تاريخية على نحو واضح. وتحديد العوامل الحتمية في صناعة الدين، باستثناء أكثر المجتمعات بدائية، معقدة جداً؛ مما يشير إلى صعوبة مهمة المؤرخ. ولكن ليس هناك من دراسة تهدف إلى الدقة والكمال في أحدهما الأعلى، إذا اتجهت إلى تجاهل البيئة المحيطة التي يعيش فيها أتباع دين محدد، وحتى حقائق المكان المشتركة من العادات والمناخ ليست بدون تأثير خاص بها، فالهضبة الإيرانية، وجبال اليونان، والأرض المقطوعة من فلسطين، هذا كله له أثره بشكل أو بآخر على ديانة القاطنين فيها، ومن هنا فإن الأحداث السياسية تؤثر بقوة في مسار التاريخ الديني. كما أنه ليس أقل أهمية، على الرغم من أنه أقل كثيراً مما يمكن ملاحظته، الحوافز التي تشتغل في مجال التجربة اليومية المشتركة، وتظهر هذه الدوافع الاجتماعية العادية أكثر في شكل المصالح الاقتصادية أو الجماعات التنافسية أو حشد الحوافز العنصرية الأخرى، وهذه كلها لا بد أن تكون تحت ملاحظة المؤرخ في دراسة الدين. وفي حالة الدين الذي ينشأ ويتطور داخل نظام اجتماعي مؤسسي عال بالفعل، كما هو الحال في المسيحية، فإن هذه المكتسبات التي تأتي من الأسلاف والمعاصرين لها أهمية فريدة متميزة^(٢).

ومن هنا فإن دارس الدين يجب أن يكون ملماً بالكامل بالعامل النفسي في التاريخ، الذي يكون بديهياً دون حاجة إلى برهان، فالحياة العقلية لا وجود لها في عالم آخر للتجربة الإنسانية، سواء للفرد أو المجتمع، باعتبارها صورة أو شكلاً مهماً إلى حد كبير. وتجارب التحول أو الرؤى الوجدانية والجذب الصوفي والإلهامات العجبية والظواهر العقلية الأخرى العادية وفوق العادية دائماً جليلة واضحة. والباحث الذي يخاطر بتفسير هذه الموضوعات دون معرفة بعلم السيكولوجيا الحديثة، سوف يجد نفسه أمام عائق كبير في عمله، إضافة إلى كونه مرشداً أعمى إذا فشل في تقدير هذا التأثير الهائل للمصالح النفسية التي تمارس ضمن مجال الدين في معظم العصور^(٣).

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 12.

(3) Ibid, p, 13.

أضف إلى ذلك أن دارس الدين بحاجة إلى أن يتذكر أهمية المؤسسات والنظم خصوصاً باعتبارها عاملاً فاعلاً ومؤثراً في التاريخ، وهناك إصرار قوي أن يحتوي ذلك على وظائف الأفراد المميزين، وأن يسرد ثانية الأساطير الشعبية، وأن يعرض الأنظمة اللاهوتية. ولكن الذي يرغب في فهم الأهمية الحقيقية للدين، باعتباره حقيقة حياتية بين الشعب الإغريقي، على سبيل المثال، سوف يجد مطلبه بصعوبة في وصف هوميروس للآلهة الأوليمبية، أو الشعر الذي يتناول أصل الآلهة. ولقد اكتشفت الديانة اليونانية على نحو حقيقي من دراسة الملل والنحل المحددة، التي تعمل على أنها حركة مؤسسية منظمة، ولكن هذه السمة الأخيرة للدين، تفتقر إلى تلك السمة الرائعة التي تنشئ الخيال، وبالتالي أهميتها للمؤرخ ليست مقدرة دائماً. وبالمثل بين مفسري المسيحية، خاصة في الدوائر البروتستانتية، فإن الاهتمام بالأشخاص والعقيدة فوق الاهتمام بالمؤسسات، والمنهج التاريخي يطلب تصحيح هذا الانحياز، ويؤكد على الأهمية المركزية للنشاطات المؤسسية في تطور الأديان^(١)

وفي البحث عن الخطوط المتنوعة للتحقيق العلمي، فإن مؤرخ الدين ليس أقل من زملائه في المجال العلماني الدنيوي، وربما بدرجة أكبر، في السعي عن مساعدة المجالات العلمية الأخرى له، فمن عالم الاجتماع يبحث عن العوامل المتصلة بالدوافع والنشاطات المؤسسة لحياة البشرية المتميزة، ومن عالم النفس يريد أن يعرف السبل التي تحدد بها المصالح الذهنية وسلوك الأفراد والجماعات، ومن عالم الأنثروبولوجيا يبحث عن خدماته التي لا يستطيع الاستغناء عنها في تقديم تصور أكثر وضوحاً في المقارنة بين افتراضات العصر البدائي والمسلّمات التي تعود الناس عليها في القرن العشرين لتنظيم السلوك والتفكير^(٢).

وعلى أية حال، يحاول المنهج التاريخي أن يقف بعيداً عن كل التحيزات باحثاً بثبات عن الحقيقة الدينية للعصر الذي يتناوله، متبعاً لذلك الضوء الذي يكشف عن إعادة نمذجة الأفكار، مما يشير إلى ذلك التساؤل: هل يكون المنهج التاريخي بطل اللاهوت الجديد؟ ومن هذه الناحية فالمنهج التاريخي يعمل على معرفة كل الحقائق القابلة للمعرفة، فهو علم صارم ومتزن، كما أنه يتطلب مساعدة المؤرخين النقاد وعلماء الآثار والأدباء، باحثاً عن المعلومات الدقيقة المتصلة بالماضي في المقام الأول. ثم البحث عن المعرفة التامة المتاحة عن حياة الشعوب

(1) Ibid.

(2) Ibid.

البداية وعاداتها، على أساس أنها مفتاح لكل ما تشمله أفكارهم الدينية ثانياً. وفي المقام الثالث يأتي البحث عن المعلومات الموثوق بها فيما يتصل بأصول الأدب الديني وامتداداتها، بالإضافة إلى تلك المساعدة التي يقدمها كل من علم النفس والفلسفة في تفسيرهما لكل من عقل الأفراد وأنماط تفكيرهم، ليس فيما يتصل بالماضي فحسب، ولكن أيضاً فيما يتصل بالحاضر، وذلك من خلال ما هو موجود في المتاحف القديمة، والمجموعات اللاهوتية الغريبة^(١).

وفي الحقيقة فإن فهم المنهج التاريخي ربما يكون على نحو أفضل من خلال التعرف على إجراءاته في بعض الحالات الخاصة بالكتاب المقدس، وهناك ثلاثة جوانب مختلفة سوف يتناولها هذا البحث لتطبيقات المنهج التاريخي في دراسة الدين: الأولى، الدراسة التاريخية للكتاب المقدس. وثانياً، الجانب التاريخي في شخصية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ. وثالثاً، مشكلة السلطة في الدين.

المنهج التاريخي والكتاب المقدس

إن لدى العبرانيين اهتمام حاد بالتاريخ، فاليهودية والمسيحية ترتكزان على الحوادث المؤكدة التي أنجزها الله تعالى، ففي الطبيعة يكشف نفسه ويخفيها بشكل غير تام، ويتكلم في الريح والرعد، ويحجب نفسه بالشمس والرياح، ولكنه في التاريخ يعلن نفسه وإرادته، ومن هنا فإن فهم المادة الكتابية بكاملها، يستلزم معرفة البيئة السياسية والاجتماعية التي نشأت فيها هذه الأفكار وتلك النماذج، وبالتالي تضع الدراسة التاريخية للكتاب المقدس الأساس النفيس لكل مقارنة أخرى له، وربما يكون السبب في جاذبية المنهج التاريخي مسألة الشمولية التي تكره الاختيار، بسبب أن الاختيار دائماً يعني رفض شيء ما مهم، ولا تشمل المقاربة التاريخية للكتاب المقدس التطورات القومية والدولية لإسرائيل وقصص الحروب والأبطال، ولكنها تتضمن أيضاً التطور الثقافي والفكري والتعبير عنه في الأدب^(٢).

واستخدام المنهج التاريخي في دراسة الكتاب المقدس، يعني أن الباحث يمارس ما يسمى «بالنقد الأعلى»، وهنا تأتي سمة الاحتقار التي يفكر فيها غالباً على أن صاحبها مشارك للملحدين

(1) Ibid, p. 7.

(2) See, 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.

أعداء النصارى. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: كيف يمكن للدارس أن يكون ممارساً «للقند الأعلى» ولا تلصق به هذه السمة على الأرجح، وكيف يمكن لذلك أن يتحقق؟ إن من الأمور المسلم بها في الدراسة التاريخية للكتاب المقدس أن هناك نقداً ونقاداً، فلقد أشار لوثر Luther في بعض تفسيراته إلى أن اتباعه سوف يذكرونه بالسفن التجارية لسليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ، بعضها يحمل بالذهب والآخر يجلب فحشاً ما هو مزور أو معجب بنفسه مغرور. ولو أن فاحصاً تاريخياً وجد نفسه غير مسرور بالفروض العجيبة، فإنه في نفس الوقت سوف يعمل من أجل الوصول إلى الحقيقة، تلك الحقيقة التي تأتي أحياناً عن طريق الحفريات، والتي يتباهى بها في وجه العامة على أساس أنها دليل يدحض به حماقة النقد الأعلى^(١).

وهناك أيضاً من يرى أن المجالات الدينية العلمية ليست بعيدة تماماً عن هذه الشوفينية أو المغالاة. إن النقد الأعلى لو كان حقيقياً، كما هو الحال في هذه القضية، فإن من يكون أكثر حماسة من تكون نتائج بحثه مثبتة بسجلات الكتابات المقدسة، وهنا يكون سروره عظيماً، وعندما يجد التناقضات والتعارضات فإنه يتجه إلى تناول الموقف بولاء. وعلى أية حال فإن الهدف المعلن أن الباحث التاريخي عليه أن يلقي الضوء على كل ما يكون ممكناً في دراسته، والكيفية التي يمكن أن يصل بها إليه. وأحد القضايا الأساسية التي تظهر هنا: كيف ظهرت هذه الكتابات المقدسة إلى الوجود؟ إذ أن الباحث يتتبع تاريخ ترجماتها بالعودة إلى مخطوطاتها القديمة، وهنا يكتشف ما يفزع من تلك الفوضى التي يلحظها للوهلة الأولى: إذ ربما يكتشف أن هناك مائة ألف قراءة مختلفة في مخطوطات العهد الجديد فحسب، وهنا من الواجب عليه أن يفحص ويقارن ويختار من بين هذه القراءات المختلفة، ما يبدو له أنه أصلي، وهنا يجب عليه أن يثق بحكمه في كثير من النقاط. ولأنه لا يمكن له أن يجد النسخ الأصلية التي كتبها متى أو مرقس أو يوحنا، ولن يتمكن من خلال تلك القرون المتصلة من العثور على مخطوطاتها الأصلية. فبالنظر لا يمكن له أن يعرف تلك التغيرات التي حدثت في عملية النسخ خلال ذلك الوقت، ولكنه يؤمن بأن النسخة الحالية المنقحة، تمثل على نحو أساسي الحقيقة على النحو الذي سجله المؤلفون أنفسهم^(٢).

وعلى أية حال، فإن هذه العملية تدمر عقيدة القول بالإلهام اللفظي، وإن كانت في نفس الوقت تعطي بدلاً عن ذلك تمثيلاً صادقاً للمعنى في الوثائق الأصلية، والباحث النقدي يحاول

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, p. 7.

(2) Ibid, p. 8.

باستمرار التأكيد على حقائق هذه الأسفار الفردية: أين كتبت؟ ومتى كتبت؟ ومن الذي كتبها؟ وما هي التغييرات التي مرت بها خلال عمليات النقل؟ وما هي الأسس التي تم على أساسها اعتماد هذه الأسفار القانونية؟ ومتى جاءت هذه الفكرة إلى الوجود؟ ويتجه الباحث حينئذ إلى تفسير الكتابات المقدسة، من أجل أن يكشف عن الآيات التي نزعَت عن سياقها لدعم بعض العقائد اللاهوتية، مسجلاً اعتراضه الحاسم عليها، موضحاً أن كل مفسر عليه أن يبحث الظروف التي تقف وراء الأسفار الفردية، ويفهم معناها وفقاً لذلك، وبصفة خاصة في تلك الفرضية الأولية المتمثلة في لاهوت بولس أو بطرس أو عيسى عَلَيْهِ السَّلَام؛ إذ يركز على أن تفسيره لهؤلاء الأشخاص يجب أن يكون بناء على العصر الذي عاشوا فيه، وفقاً للسياق أو البيئة، سواء كان ذلك التفسير منسجم مع اعتقاد الباحث أو لا. وعلى أية حال فإن الفاحص التاريخي لديه احترام كبير للكتاب المقدس، ولكنه لا يعتبره باعتباره فثياً أو صنماً، هو يعبد الله تعالى الذي أوحى بالحقيقة ويبيّله، كما أنه يدرك أن الكلمة المقدسة ليست هي المؤلفة للدين، ولكنها على الأحرى إحدى منتجاته، وهدفه بالتالي أن يفهم الكتاب الذي اشتمل على الحقيقة التي جاءت إلى الوجود^(١).

وعلى أية حال فعندما تمكن الناقد التاريخي من التخلص من مذهب الإلهام الشفهي والعصمة والتماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى، تبقى لديه مفهوم السلطة الكتابية، وهذا المفهوم أيضاً تم تقويضه بناء على البحث التاريخي أيضاً، فلو أن كلمات الكتاب المقدس ليست كلمات الله تعالى، ولو أن هذه الكلمات ليست حقيقية فحسب، لأنها كلمات الله تعالى، فمن الواضح أنه لم يعد من المحتمل الاعتقاد فيما يقوله الكتاب المقدس فحسب؛ بسبب أنه مكتوب فيه. إن عبارة «إنه مكتوب» لا تصبح حجة نهائية، على النحو الذي قرره العهد الجديد، ووضعه على شفاه عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ولكنه فحسب مقترح للرأي البشري الذي قد يكون حقيقياً وقد يكون لا. هذه المقاربة النقدية للكتاب المقدس عبر عنها س. هـ. دودد C. H. Dodd: لا يمكن قبول أي قول أو رأي للكتاب المقدس على أنه صحيح لمجرد أنه موجود فحسب في الكتاب المقدس؛ بسبب أن المكتوب كثير جداً، ومن المستحيل ببساطة تصديقه أو الإيمان به. فلديه لا يمكن قبول أي قول على أنه موثوق به ببساطة، لأنه قدّم على أنه قول لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ولا بد من الاقتناع بالحجة العقلانية التي قالها عيسى عَلَيْهِ السَّلَام بالفعل، مما يعني أنه

في التحليل الأخير أنه لا بد أن تكون مستحقة له وجديرة به، وأن هذا حقيقي ومهم، ومن الواضح أنه وفقاً لمسلمة دودد فإن الرأي الشخصي لدراس الكتاب المقدس، هو الذي سوف يقرر ما إذا كان ما يقوله الكتاب المقدس لكي يكون مقبولاً أم لا^(١).

وهذا الموقف الراديكالي لدى دودد قد لا يكون شائعاً تماماً بين كل النقاد الأكاديميين، فمن المحتمل أن يرفض من قبل اللاهوتيين الأكثر اعتدالاً الذين يتبنون المنهج التاريخي النقدي، عندما يدركون أن هذه المسلمات المتبناة، سوف تتركهم أخيراً دون دفاع في مواجهة هذه النتائج الجذرية. وفي أغلب الأحوال يحيون بأن اعترافات لوثر واعترافهم الخاص بهم، سوف يمنعهم من أن يذهبوا إلى ضلال بعيد. ولكن على أية حال فإن هذا يسرق من الكتاب المقدس سلطته، وذلك من خلال تحويل القرار النهائي من الكتابات المقدسة إلى الاعترافات، ومثل هذه الحقيقة تضع كلمات الرجال فوق كلمة الله تعالى، وهذا لم يكن طريق لوثر الذي قرر أن الضرورة مرغمة على الركض إلى الكتابات المقدسة وكل كتابات المتخصصين، على أن يكون حكم الكتاب المقدس فوقهم، فالكتاب المقدس وحده هو السيد الأعلى الحقيقي فوق كل الكتابات والمذاهب على الأرض^(٢).

ومن الجدير بالذكر هنا أن لوثر تناول الكتابات المقدسة على أنها السلطة الأخيرة والنهائية، فلديه أن الكتاب المقدس معصوم؛ لأنه ملهم بكامله وبشكل حرفي من الله تعالى. وحين يفترض بأن هناك أخطاء في الكتاب المقدس، وأن العلماء قادرون على تصحيح هذه الأخطاء، فإن هذا يضع الإنسان فوق الله تعالى، ومثل هذا الاتهام مُنكرٌ من قبل النقاد، لأن ما يرفضونه في الكتاب المقدس، ليس كلمة الله تعالى، وهذا يُظهر مرة أخرى أن التماهي بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعال بغض جداً لديهم. وبالجملة فإن النقاد يرفضون قبول سلطة الكتاب المقدس الكاملة على أساس أنه كلمة الله تعالى، فعندما يتكلم الله تعالى على المستمع أن يلزم نفسه بالاستماع بطاعة، ومنهجية النقد التاريخي تسير في الاتجاه المعاكس تماماً. إنه يتكلم بشكل ثابت مطالباً بالاستماع له حتى في الله تعالى^(٣).

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 30, Louis Berkhof, Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915, p, 52.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 30.

(3) Ibid, pp, 30-31, Robert D. Preus, "Luther and Biblical Infallibility", in "Inerrancy and the church", edited by John D. Hannah, Moody Press, Chicago, 1984, pp, 110-115.

وعلى أية حال فإن لوثر ينسب الكتاب المقدس بكاملة إلى روح القدس على أنه مؤلفه، فروح الله تعالى هي التي قامت مباشرة بتأليف الكتاب المقدس، إضافة إلى أن يوحد بين الكتاب المقدس، وكلمة الله تعالى، وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين عند لوثر: الأول، أن الله تعالى مؤلف الكتاب المقدس. والثاني أن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى حقاً، وبالتالي يستمد قوته وسلطته وجلاله وعصمته من الله تعالى، فسلطة الكتاب المقدس تنبع عنده من السلطة الإلهية^(١).

أساس النقد التاريخي في اللاهوت

لا يستطيع اللاهوت العودة إلى ما قبل العصر النقدي، تلك هي الرؤية العامة المشتركة في الأدبيات التفسيرية الحالية، ويرحب اللاهوتيون المسيحيون بقبول المناهج التاريخية على أساس أنه أحد الأحداث الكبرى في تاريخ المسيحية، أو على الأقل من خلاله يتحقق الحنين إلى الماضي الأبسط، ولكن في الوقت الحاضر يبحثون عن استخدام النقد التاريخي في خدمة الإنجيل. ومن المهم هنا الإشارة إلى أن النقد التاريخي في بديهياته العامة في أحسن الأحوال ليس له عداوة مع اللاهوت، وفي أسوأ الأحوال تهديد للرسالة المركزية للكتاب المقدس. واللاهوت عليه إما أن يرر استخدام النقد التاريخي ويحدد طبيعته، أو أن يعيد صياغة الإيمان المسيحي في عبارات الصدق الوضعي التي تكون التاريخية فيها هي الصحيحة والمصدقة، ويبرهن أكثر علماء اللاهوت على أن الرأي الأسبق مفتوح، ويعطي التبرير التاريخي للنقد التاريخي^(٢).

والنقد التاريخي ليس تهديداً للكتابات المقدسة، لأنه يتطابق مع موضوعه، الكتاب المقدس، الذي يخاطب منذ عهد بعيد الناس في ثقافة غربية، كما أنه مكتوب في لغة قديمة. ويحترم النقد التاريخي هذه الفجوة، ويستخدم منهاجاً يحدد بدقة بقدر الإمكان دلالة هذه الكلمات بالنسبة لهؤلاء الناس آنذاك. فالنقد التاريخي يضع المسيحيين مباشرة أمام تاريخهم، ويعرض الأفكار المسيحية في سطوع تام، مما يجعلها وتأثيراتها واضحة جلية. ويقدم التفسير التاريخي على صنع هذه المهمة على أفضل ما يمكن. إن كلمات الكتاب المقدس مشروطة في عصرها بأنها تتكلم في مواقف معينة في تقاليد أو أشكال أدبية مأخوذة من العصر الذي وجدت

(1) See, Robert D. Preus, "Luther and Biblical Infallibility", p, 110, pp, 118 - 123.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 61.

فيه، فلديها ظهورها العرضي، على أساس أنها مكتوبة بأسلوب إنساني وتاريخي مشروط. ولو أنها على النحو الذي وضعت الصياغة العقائدية الكتابات المقدسة إنسانية بالكامل، هذا الاعتراف الأساسي بطبيعة الكتاب المقدس، يستلزم بديهية أن تفسيرات الكتاب المقدس تنجز بنفس المناهج والإجراءات المستخدمة في أي كتاب آخر، وليس هناك باحث جاد في الكتاب المقدس، ينكر هذا التقييم.^(١)

ولقد استمرت الصياغة العقدية القديمة للكتاب المقدس في أنه إلهي تماماً، ويؤدي التأكيد على الجانب التاريخي للكتاب المقدس إلى صياغات مختلفة حول كلمة الله تعالى، والكتاب المقدس على نحو مؤكد لدى كل الكنائس المسيحية باعتباره كلمة الله تعالى مرتبط بالقانون، فهما معاً على السوية، ولكن لا سبيل لتماثلهما على النحو الذي يقرره الأرثوذكسي، ويتحدث جوزيف بلانك Josef Blank بشكل أكثر حذراً عن الكتاب المقدس على أنه شاهد على كلمة الله تعالى من البداية للنهاية، ومن الواضح أن الصياغة القديمة المكتوبة في التعبير الأنطولوجي معارضة بشدة للمعلومات التاريخية.^(٢)

وشدد كولمان Cullman على التأكيد المركزي للكتاب المقدس: عيسى المسيح الرب الذي يعمل مع التاريخ، ويسرد الكتاب المقدس هذا التاريخ، وهو كوثيقة تاريخية يبقى مفتوحاً أمام التحقيق التاريخي، ومثل هذا التحقيق لا يظهر نقص الإيمان، وعلى الأحرى فهو فحص غير إيماني، وينكر التاريخ في الكتاب المقدس، لرفض استخدام الدراسة التاريخية.^(٣)

ويستخدم النقد التاريخي بسبب أن الكتاب المقدس يعمل شاهداً على الحدث التاريخي. إذ يظهر إدعاء الحقيقة التاريخية، ورفض استخدام النقد التاريخي في مواجهة ما يدعيه الكتاب المقدس، سوف يؤدي إلى إنكار أن التاريخ المخبر به هو التاريخ الحقيقي، مما يجعل المتطلبات الفكرية والثقافية للإيمان مستحيلة، كما أنه يفصل التاريخ عن الكتاب المقدس الذي يشدد على أهميته في أنه سوف يجعله شكلاً من البدعة الدوكتية docetic. وأخيراً فإن الكتاب المقدس ليس كتاباً باطنياً لسر ما في المجتمع، ولكنه كلمة الله تعالى التي تضغط للإعلان في العالم.

(1) Ibid, pp,61 -62.

(2) Ibid, p, 62.

(3) Ibid, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 13.

ومتطلبات الإعلان في ترجمته إلى لغة الناس، هذه الترجمة هي أفضل ما يمكن القيام به عبر منهج يحدد بدقة الرسالة القديمة ويساعد على ترجمتها، وعندما يحقق الكتاب المقدس هذا الغرض، فإن ذلك يشير للاحترام الأعظم أمام كلمة الله تعالى، ويفتح إمكانيات الإعلان المعاصرة^(١).

الوحي والتاريخ ضمن حدود الوعي التاريخي

إن السؤال المهم: ما هو مذهب الإيمان، باعتباره منهج ممارسة اللاهوت النظامي أو العقدي؟ إن هناك قاعدتين لمذهب الإيمان: الأولى، إن مذهب الإيمان وصفي في المقام الأول، إذ يصف بشكل متميز الأسلوب المسيحي للإيمان، وعلى النحو الذي قرره بريان جيريش Brian Gerrish: إن النظام العقدي محاولة للكشف على نحو وصفي أو ظاهري لأنماط معقدة من الوعي. والثانية، إن مذهب الإيمان لاهوت تاريخي، فالإيمان موضوع للتفكير من ناحيتين: المعطى التاريخي، بمعنى ما يكون منتجاً للماضي، وما يكون متحركاً تاريخياً، بمعنى الحقيقة التي تخضع للتغيير والتطور بمرور الوقت، ومن هنا فإن مهمة اللاهوت العقدي على النحو التقليدي الذي يقرره بريان جيريش Brian Gerrish: التفكير في الإيمان الآتي عبر التاريخ، وإعادة الصياغة النقدية له. وفيما يتصل بالعلاقة بين الوحي والإيمان فقد أشار إلى أن اللاهوت لديه قناعة تامة بأنه لا يمكن أن يؤسس دون المفهوم التفسيري للوحي، الذي يملك دلالة معرفية موثوق بها؛ فالوحي هنا يكشف الحقيقة بشكل نهائي، بمعنى أنه يرى أن اللاهوت لا بد أن يتضمن مفهوم الوحي، تفسير الوحي. على حين أن المؤرخ يرى أن الوحي في مشكلة جدية، وذلك منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر^(٢).

وعلى أية حال فلقد أكد على أنه لا يمكن أن يكون هناك لاهوت دون مفهوم آمن للوحي، على حين أن المؤرخ يرى أن الوحي في مشكلة جدية حادة، وذلك منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهنا يقرر أن الوحي بالفعل كان في مشكلة حادة منذ القرن التاسع عشر، وذلك عندما حدثت المواجهة بين الفكرة التقليدية للحقائق المتصلة بما فوق الطبيعة عن الله تعالى والخلاص الإنساني وبين الوعي التاريخي الذي يؤكد على الأسباب الطبيعية للأحداث والمصادر

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 63.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998), pp. 39-40.

الإنسانية جداً للأفكار. وعلى نحو متساوٍ مع انتشار المعرفة بأديان العالم الأخرى بجانب المسيحية، فإن هذه الافتراضات شكلت تحدياً للاقتناع في أن الإيمان المسيحي، يستند على ما هو فريد في الحقائق الملهمه عن الكون وقدر الإنسان التي دخلت خطة التاريخ من المصدر المتعالي للتاريخ. ولقد قادت هذه العلاقة الإشكالية للوحي بالتاريخ قادت مفكري القرن التاسع عشر إلى تفسير كل من طبيعة الوحي وطبيعة الدين بأساليب تبحث عن أن تكون متعادلة مع الوعي التاريخي الحديث، وذلك ابتداء من فرديريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher، ولودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach، وإرنست ترويلتسش Ernst Troeltsch، وكارل بارث Karl Barth^(١).

من الملاحظ هنا أن المؤرخين المحدثين غير قادرين على التوفيق بين الفكرة العبرية في التأكيد على الدور الذي تقوم به العوامل القدسية في التاريخ والنقد التاريخي، ففكر العديد منهم في أن الإرادة الإلهية والسببية الطبيعية أمران لا يمكن لهما أن يوجدوا معاً. ولكن القول بطلب الأصل الإلهي للحدث؛ بسبب عدم قدرة الفهم الحاضر على تقديم تفسير طبيعي مقنع مغالطة. وهذا التحديد من جانب آخر مصنوع لله تعالى، لفهم التأثير الإلهي فإن ذلك لا يعني وقف الأسباب الطبيعية. وبالجملة فإن تفسير الحدث في التعبيرات الطبيعية وغير الطبيعية ليس استثنائياً خاصاً ولكنه تفسير متكامل. وفي الشرق الأدنى القديم، كما هو الحال في إسرائيل، نُسبَ الملوك المنتصرين إلى الآلهة، دون إنكار أن تكون العوامل الإنسانية أخذت مكانها. إن السببية الإلهية في الكتاب المقدس ليست عادة تلك الأحداث التي عطلت سلسلة الأسباب الطبيعية، ولكنها تلك التي تعرض عادة كيفية فعل الله تعالى فيها، ولكن الباحث بحاجة على أن يكتشف التوازن من أجل أن يفهم كيف يفسر الحدث تاريخياً. إن الله تعالى أخفى نفسه وكشف عن نفسه، كما قال لوثر. وفيما عدا الوحي فإن أعمال الله تعالى غير قابلة للإثبات، إنها مقترحة فحسب^(٢).

وعلى الجملة فلا بد من التأكيد على الوحي الإلهي والسببية الطبيعية. ولو فهمنا الوحي فحسب فليس هناك مكان للإيمان. ولو رأينا الإخفاء فحسب، فليس هناك تفسير لاهوتي،

(1) See, W. Clark Gilpin, "Introduction: Revelation and History", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998), pp. 1-2.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 157.

وليس للتاريخ معنى. إن الشخص في العصر الوسيط يرى أن التاريخ سلسلة أحداث أعجوبية إعجازية، وتنحصر الأحداث كلها في هذه الخلفية. ولكن الأمر بحاجة على أن نفهم كيف عشت الحياة العادية في الزمان والمكان. إن التفسير اللاهوتي المستخدم في أغلب الأحيان، يظهر أن الله تعالى ضروري لفهم الوجود، العامل الخارجي الذي يعرف بممثل الآلهة *a deus ex machina*. إن الوجهة الخلاصية للتاريخ متعالية، وليست سمة للتاريخ الدنيوي العلماني، فالتاريخ يدل على الحركة الديناميكية، على حين أن الوحي يدل على الحقيقة الدائمة الساكنة^(١).

وهنا يأتي السؤال: إذا كان الوحي في مشكلة بالفعل، فلماذا يحتاج اللاهوت إلى مفهوم قوي إثباتي للوحي؟ ويأتي التفكير هنا حول إجابتين محتملتين: فمن ناحية أشار ولفهرات بانينبيرج Wolfhart Pannenberg في برهنته أنه لا يمكن معرفة الله تعالى، ما لم يجعل الله نفسه معروفاً، وبالتالي فإن معرفة الله تعالى تكون ممكنة فحسب بواسطة الوحي، الذي يؤدي دوراً لا غنى عنه، فالخطاب اللاهوتي هنا خطاب حول الله تعالى، اتخذ سلطته وموثوقيته من الله تعالى نفسه، فالحديث عن الله تعالى مؤسس في الإنسانية، إذ هو تعبير عن الأفكار الإنسانية حول الحقيقة الإلهية، التي لا تكون لاهوتاً، فهي ببساطة منتج للخيال الإنساني. ولدى ولفهرات بانينبيرج Wolfhart Pannenberg ومن وافقه على فرضياته أن المفهوم الآمن للوحي التفسيري ضرورة معرفية. ومن ناحية ثانية يحاول جوردون كوفمان Gordon Kaufman على أن اللاهوت في الأساس ممارسة بارعة في بناء تخيلي مبدع، والأديان كلها منظورات تفسيرية للحقيقة، وليست المسيحية استثناء من ذلك، ويترتب على ذلك أنه إذا كان الوحي يعني الكشف عن الحقيقة الإلهية المتعالية، فحينئذ يجب على اللاهوت أن يتعلم العمل بدونه، ولا يعني ذلك أن اللاهوت يمكنه أن يعمل بدون التاريخ^(٢).

وفي هذا السياق يأتي رفض الرؤية الوضعية للتاريخ، فالعلاقة مترابطة إلى حد كبير جداً بين التاريخ والإيمان لدى بانينبيرج؛ فالتاريخ هو الأفق الشامل لللاهوت المسيحي، والأسئلة

(1) Ibid, pp, 157-158.

(2) See, Walter F. Wyman, Jr. "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p. 40, Michael Maloney, Wolfhart Pannenberg's Use the Concept of the true infinite. A Critical Inquiry. A dissertation Submitted to the Faculty of Theology in Candidacy for the degree of philosophy. University Fordham, New York, N.Y April, 2009, pp, 104 -105.

اللاهوتية وإجاباتها تكون ذات مغزى فحسب ضمن أفق التاريخ، إذ يكون في التاريخ تعالى الله تعالى على البشرية وعبر البشرية ومع المخلوقات كلها، إن التاريخ هنا يتجه إلى المستقبل الذي يكون مخفياً بالنسبة للعالم، ولكنه بالفعل موحى به في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَام^(١).

وعلى أية حال فإن بانينبيرج يؤكد في علاقة الإيمان بالتاريخ على إن التاريخ لا يمكن أن يكون ثانوياً بالنسبة للإيمان، وعلى الأحرى فهو يقدم الأفق التاريخي الذي يحيا فيه الإيمان، وعلى العكس من مارتين كوهلر الذي يريد أن يؤكد على أنه لا صلة بين الصورة الكتابية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام وعيسى التاريخ، إذ يؤكد كوهلر أن الحديث عن أساس الإيمان بعيسى عَلَيْهِ السَّلَام، هو حديث عن عيسى الناصري فحسب، ومن المعروف أنه رفض الفهم الوضعي للتاريخ، موضحاً أنه لا يرغب في أن يضع عيسى التاريخ تحت رحمة البحث التاريخي، فالصورة الكتابية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام المتلقاة من الكنيسة هي أساس الإيمان، وهو أمر تبعه فيه بولتمان الذي أراد أن يؤسس الإيمان على أساس آمن من ذلك الذي يقدمه التاريخ، ذلك الذي تمثل لديه في أن يضع أساس الإيمان في العلاقة بين المسيح المعلن والمؤمن في الموقف الوجودي، وهي مسألة واضحة عند بارث أيضاً الذي يرغب في أن يبنى اللاهوت على «كلمة الله تعالى» بأسلوب يكون فيه التحقيق التاريخي والتجربة الداخلية خاضعين لأولية الالتزام «بالكلمة». وفي هذا السياق نجد أن بانينبيرج في موقفه من بولتمان يصر على أنه بدون القرار الوجودي الذي يجب أن يوضح أساسه الشرعي في عيسى التاريخ، فإن المؤمن سوف يترك بدون أساس كريستولوجي للإيمان. وفي رده على يارث من أن اللاهوت يمكن أن يبدأ عمله من الأعلى «من الكلمة»، فإن بانينبيرج يوضح أن اللاهوت يمكن أن يبدأ عمله من الأسفل، عندما يكون التاريخ مختبراً^(٢).

وعلى أية حال فإن التاريخ والدين يشكلان نقطتين مركبتين في الدين عند كل من وفهرات بانينبيرج وترويلليتسش، فالدين لديهما تاريخي في سمته الأساسية، والتاريخ معتبر على نحو أساسي في التعبيرات الدينية، وبالتالي فالعلاقة قوية بين «التاريخ الكوني» و«تاريخ الدين»، فالأول منهما هو الذي يحدد مفهوم الثاني لديهما معاً. وتعد مقالة بانينبيرج: *Appearance as the Arrival of the Future* ذات أهمية كبيرة معتبرة، ليس فحسب للتوضيح

(1) See, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens, "The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", in "The Journal of Religion", Vol. 51, No. 1 (Jan., 1971), p. 37.

(2) Ibid, pp. 37 - 38.

الفلسفي لللاهوت الأمل، ولكن لأنها أيضاً تكشف النقطة الحقيقية في افتراضه اللاهوتي، وعلى الرغم من ظهور الأسس الكتابية لديه، فإن لاهوت بانينبيرج يتجذر بالفعل في المسألة الأنطولوجية للعلاقة بين الجوهر والوجود، فهو يعتقد أن الجوهر كشيء ما مستقبل، يكسر الفصل المثالي والهووية الواقعية بين الجوهر والوجود، ويمكن التغلب عليه؛ فمن ناحية أن الجوهر كمستقبل لم يكشف عنه بشكل تام للحاضر، ومع ذلك فهو من ناحية أخرى موجود ككفاح في الحقيقة الواقعية الحقيقية، ومن الواضح أن فهمه للتاريخ على أنه واقع في مجموعه، ويمكن في وضع جوهر الشيء في المستقبل، عندما تكون كلية الحقيقة معلنة^(١).

وعلى الرغم من أن بانينبيرج يكرر أن هناك اختلافاً نوعياً بين فلسفته الأخروية واللاهوت الكوني اليوناني، فإنها يطرحان معاً نفس السؤال. وفي الحقيقة فإن اللاهوت الكوني اليوناني في مجمله جاهز على نحو دائم لأي شخص يريد المعرفة، في حين أن بانينبيرج يفهم في رؤيته لجوهر نهاية الزمن، فالجوهر يكمن في النهاية، وبالتالي كل شيء لما ينجز بعد ماهيته الكاملة، وعندما يصبح الشيء جوهرًا، فإنه من الممكن الحديث عن خلقه، ومن هنا فإن خلق الأشياء لا يكون موضوعاً للتفكير بصفة أولية في عبارة البداية الدنيوية الزمن للعالم، ولكن على الأحرى يكون مفهوماً في عبارات عملية العالم بكاملها، التي تستقبل الوحدة ومعناها على ضوء نهايتها؛ فنهاية العالم ليست هي فحسب التي تزود برؤية للخلق، بل إنها الخلق بمعناه النهائي في التعبير. وهكذا تعامل الفلاسفة اليونانيون معها بتعبيرات الكون، وما يحمله الوعي الأسطوري في عبارات البداية^(٢).

أما بانينبيرج فإنه يتعامل مع الأشياء من ناحية النهاية، نهاية العالم، التي تبتلع الزمن. ولو أن الشخص نظر إلى الحقيقة من الناحية اللاتاريخية الراديكالية، وأن يصبح المستقبل المخفي، فإن في هذه الحالة يأخذ وجهة نظر مختلفة عن اللاهوت الكوني اليوناني. ولكن لو أنه تكلم عن الجوهر من ناحية النهاية، التي تكون ضد الحقيقة الكلية الحالية، فإن وجهة نظره هنا ليست مختلفة بشكل جذري عن اللاهوت الكوني اليوناني. وسات الكون الكلية مثل الكمال والوحدة والمعنى تنقل ببساطة على النهاية، والتاريخ هنا، الذي يحيط بالحقيقة الحاضرة

(1) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p. 401, Michael Maloney, Walfhart Pannenberg's Use the Concept of the true infinite, A Critical Inquiry, p. 118

(2) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p. 402.

بدون شك، يُرى بصفة أولية في كماله المفترض، وبالتالي فإن الفكر اللاتاريخي الراديكالي للوجود، والراديكالية الزمنية المؤقتة للتاريخ، لا تدخل في لاهوت بانينبيرج، فهو ينظر مرة أخرى إلى الحقيقة من ناحية ماهيتها النهائية، وليست النهاية غير المعروفة للتاريخ، ومع ذلك فهي مكشوفة بشكل توقعي في مصير عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبالتالي فإن فهم بانينبيرج للأخروية الكتابية يأتي في عبارات التاريخ الكوني الذي يثبت نفسه بالإشارة إلى الحقيقة ككل، في محاولة منه لتحسين اللاهوت الكوني اليوناني، وهذه الأخروية تكتسب سمتها الأخروية من حقيقة أن الواقع، لا يمكن أن يكون موضوعاً للتأمل ككل، لأنه لم يصل إلى النهاية، فالاهتمام الحقيقي لللاهوت لديه يكمن في نهاية التاريخ، التي تكون في وحدة مع جوهر الله تعالى^(١)، وتمثل القيامة هنا على الجملة نهاية التاريخ^(٢).

وعلى الرغم من النقطة المنهجية في لاهوته، تكمن في الحقيقة التاريخية لمصير عيسى، فإن بانينبيرج يقرر أن وجهة النظر الوحيدة للنهية، هي التي يمكن فيها القول بأن الله تعالى أثبت نفسه في مصير عيسى، باعتباره الله الحقيقي الواحد، ومن هنا فإن ما كشف تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بمعنى قيامته، هو الإجابة عن السؤال الأنطولوجي الذي طرحه من قبل فلاسفة اليونان، فيما يتصل بالإنسان والله تعالى والعالم. ومع ذلك فإن مشكلة السؤال الأنطولوجي، التي تتطلب التغيير في نمط الأسئلة، لا تزال مستمرة في الجوهر، إذ يجب أن توصف فحسب في عبارات نهاية الزمن، فهي نهاية التاريخ التي يفترض بانينبيرج أنها تُشكل الحقيقة، التي يجد فيها مفهوم التاريخ الكوني أرضاً مساندة، وعلى الجملة فمفهوم التاريخ الكوني مثل الكون في الفلسفة الطبيعية، فهو المخطط الذي يفسر كلية الحقيقة، وحقيقة الزمن تتمثل في وحدة كل الأحداث في الحاضر الأزلي، ذلك زمن الله تعالى الذي يكون حاضراً في كل مراحل الزمن الدنيوي، تلك هي وجهة نظر نهاية الزمن، وتبنيه الآن مفخرة منهجية مستحيلة، وهي ممكنة فحسب غير الوحي التوقعي والمؤقت في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٣).

ومن هذه النقطة الأخيرة فإن التاريخ يُرى على أنه وحي الله في تلك العملية التي تتجه إلى الوحي النهائي، ولكن فحسب في المعنى المخفف لها، فالتاريخ هنا يتصل جوهرياً بوحي الله

(1) Ibid.

(2) See, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens, "The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", p. 42.

(3) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p. 403.

تعالى، ويتلقى التاريخ وحدته من هدفه. وعلى الرغم من أن جوهر الله تعالى من الأبد إلى الأبد واحد، فإنه يصنع التاريخ في الزمن، ومع ذلك ليس سير التاريخ باعتباره نهاية التاريخ واحداً مع جوهر الله تعالى، فعملية التاريخ ليس لها أهمية في جد ذاتها، حتى تصل إلى كمالها النهائي، عندما يتلصق الزمن في الأزلية الإلهية. والتمييز بين الحاضر والمستقبل كنهاية، هو مثل الاختلاف بين الابن والآب اللذين يكونان واحداً بالجوهر على نحو نهائي^(١).

وعلى أية حال فإن العلاقة بين الوحي والتاريخ يمكن النظر إليها في ضوء أمرين: الأول، أن يفهم التاريخ كله على أنه فعل لله تعالى، وبالتالي فليس هناك اختلاف بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي. والثاني، أن يرى أن الوحي التام لله تعالى يكون ممكناً فحسب، عندما يفهم التاريخ بكامله في ضوء نهايته وغايته^(٢).

ويرى بانينبيرج أن الأبوكاليس اليهودي يعترف بالتاريخ الكوني الذي يرى فيه مصير البشرية من الخلق وما بعده كشف عن خطة الله تعالى، وبالتالي يوسع تاريخ الخلاص، ويجعله متماثلاً مع التاريخ الكوني. كما أنه يشدد على أهمية الكوزمولوجيا الكونية التي يجدها في الأبوكاليس، وعندما تكون كلية الحقيقة متصورة كتاريخ كوني، فليس هناك شيء مستثنى من هذه الكلية أو المجموع في مجمله. إن قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ تاريخية، على الرغم من أنه حدث تاريخي بشكل جذري، لا يوجد ما يماثله في التاريخ الماضي. ورؤية قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأفق التاريخي للتوقع الأبوكريفي تعني رؤيته ضمنها ودخلها، في ضوء مجمل الحقيقة باعتبارها التاريخ الكوني؛ بسبب أن التاريخ الكوني في مجمله ذو مغزى ككل إلى حد أنه يشمل كل المعاني المتأصلة في التاريخ^(٣).

وليس التاريخ الكوني ببساطة خلاصة كل الحقائق العنيفة ولا الأحداث الفردية في هذا التاريخ الطويل، ولكنه الكل أو المجموع الذي يحمل المعنى معه، وهكذا وحي الله تعالى هو المعنى المتأصل للتاريخ والملازم له، وليس شيئاً ما يضاف إلى التاريخ بالخيال الديني التقوى. ويبدو أن لاهوت بانينبيرج يطير بعيداً عن اللاتاريخية الجذرية للحاضر إلى تأمل

(1) Ibid, pp, 403-404.

(2) See, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens, "The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", pp, 41 - 42.

(3) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 404.

الكل والنهاية، ولو أن أفلاطون كان متأملاً للكون، فإن بانينبيرج متأمل للنهاية التي تكون فحسب مجمل المعنى الذي له مغزى. وفي مثل هذه الرؤية الموحدة للتاريخ الكوني يبدو أنه من المستحيل الحفاظ على الفصل الجذري بين الحاضر والمستقبل، وعلى الرغم من أن بانينبيرج يبغي على الحرية الإنسانية، فإن احتمالية التاريخ وحداثة الأحداث التاريخية وتجدها، والوزن الساحق لوحدة النهاية يبدو أن يغلق الباب على الفصل الجذري بين الحاضر والمستقبل، والأحداث الراديكالي للجديد؛ فالزمن نفسه منقسم إلى ماض وحاضر فحسب لوجهة النظر المحصورة في تدفق الأحداث، وفهم ذلك فيها وراء تدفق زمن كل الأحداث يكون الوحدة في الحاضر الأزلي ويشتمل عليها^(١).

ويناقش بانينبيرج انفتاح الإنسان تجاه المستقبل كافتتاحه تجاه العالم ووراء العالم تجاه الله تعالى. وبعبارة أخرى الانفتاح تجاه الكل، بمعنى الكينونة التي هي بحاجة إلى الانفتاح والتجديد. ولقد عمل على تطوير هذه الحجة لكي يدعم موضوعه في أن التركيب الأبوكوليبيسي لوحى عيسى عَلَيْهِ السَّلَام له صلة وثيقة بالمسيحيين الآن، ومع ذلك، على الرغم من أن بانينبيرج يزعم أن انفتاح الإنسان نحو النتائج المستقبلية من الفحص الأنثروبولوجي الذاتي، يظهر على نحو واضح على أنه نتيجة للفحص الذي يصنعه الإنسان في ضوء النهاية. ويعني الانفتاح هنا الوجود في حالة غير منتهية، وعلى النقيض من انفتاح الرجل تجاه المستقبل عند مولتمان Moltmann الذين يكون انفتاحاً على الإمكانيات المستقبلية التي تسمح حتى للفصل الجذري بين الحاضر والمستقبل^(٢).

إن الانفتاح هنا عند بانينبيرج افتراض بديل للتاريخ الكوني، وهو يعني ببساطة لديه إن شيئاً ما غير منته، وبحاجة إلى أن يُجلب إلى تحديده واكتماله التامين، وبالتالي يفهم بانينبيرج التاريخ على أنه مجموع الحقيقة وكنيتها، وعلى الرغم من سمته التاريخية المشكوك فيها، فإنه ينزع من السؤال الأنطولوجي الأساسي، ويستقر في أنطولوجيا نهاية الزمن، ولقد وصف هاملتون Hamilton لاهوت بانينبيرج بأنه أنطولوجيا ليست بدون عقل، ويدعم بانينبيرج توجه لاهوته نحو التاريخ الكوني من خلال توضيح أن كلاً من دلتاي Dilthey وترويليتش

(1) Ibid.

(2) See, Cynthia Ann McKay, Jürgen Moltmann and Theology of Hope: A Modern Theologian in the tradition of saint Paul, Sweet Briar College, 1978, p, 1, p, 17, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 405.

يقرون بأن التاريخ الكوفي له مهمة أساسية في كل الدراسات التاريخية، وبالفعل فقد دعم ترويلتسش موقف بانينبيرج في هذا الموضوع^(١).

وليس هناك عقل فردي يبني فكرة عن الله تعالى من لا شيء، فكل تفكير حول الله تعالى وتقوى تحدث ضمن سياق ثقافي ولغوي وصلت فيه فكرة الله تعالى إلى طور كبير بالفعل، وذلك من خلال العمل التخيلي المبدع للأجيال السابقة. وعند كوفمان Kaufman، وأيضاً لدى أولئك الذين يؤيدون فرضياته، أنه يمكن أن يوجد اللاهوت بدون مفهوم الوحي الآمن، مما يعني أن هنا بديلان: ففي أقصى الطرف الأول، يؤدي الوحي وظيفة حيوية إستراتيجية للتأكيدات اللاهوتية الأساسية. وفي الطرف الأقصى الآخر، اللاهوت بناء إنساني، يعمل بدون مفهوم للوحي جملة. وهنا يأتي سؤال مهم: لو أن واحداً تخيل المهمة الدوغماتية على أساس أنها مذهب الإيمان، فهل يجب عليه أن يختار موقف بانينبيرج Pannenberg أو موقف كوفمان Kaufman أو أن هناك بديلاً ثالثاً؟ ليس القصد هنا محاولة مناقشة إجابة بنائية مباشرة لهذا السؤال، أو بالأحرى ما يكون ملائماً لللاهوت التاريخي فحسب، بسبب تراجع معلمه الناصح^(٢).

وهنا تأتي مقارنة القضية الفكرية تاريخياً، وذلك بالدخول في حوار مع الصور والرموز والأشكال البذرية للماضي التي تصارعت مع تلك المشكلة القرينة للحدث، ولكن أي صور؟ وبسبب أن مشكلة الوحي قد وضعت في إطار مذهب الإيمان، فيجب هنا الاتجاه الأساسي إلى التفكير اللاهوتي عند كل من شلاماخير (1768 - 1834) Schleiermacher وترويلتسش Troeltsch. ويسمى ترويلتسش شلاماخير «معلمنا العظيم»، فهو الذي أعاد التفكير على نحو جذري في هذه المسألة في ضوء المشكلات التي طرحت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وترويلتسش لا يتبع فحسب مفهوم شلاماخير بوضوح في فهمه للعقيدة على أنها عقيدة الإيمان، ولكنه أيضاً يتناول في مهمته بكاملها سمة الوعي التاريخي الحديث ومعناه لللاهوت. والسؤال الآن: كيف تصور كل من شلاماخير وترويلتسش الوحي؟ وكيف جعل مفهوم الوحي الآمن أو المفسر مذهباً في عقيدة الإيمان حقيقة مفترضة مبرهنة^(٣)؟

(1) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 405.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 40.

(3) Ibid, p, 41.

إن المشكلة الأساسية عند كارل بارث تتمثل في معرفة الله تعالى، وإن لم تكن تمثل مشكلة له، التي كانت في قلب التفكير اللاهوتي في العصر الحديث. ونشأت تلك المشكلة نتيجة لتطورين مهمين: الأول، نشأة النقد الكتابي الذي كان ملازماً لاختلاف الوحي عن الكتاب المقدس. والثاني، التوجه إلى الذات في الفلسفة الغربية من ديكارت عبر كانط. وقبل ذلك كله محدودية المعرفة النظرية بالنسبة إلى نظرية الحدس التي تجعل من معرفة الله تعالى مشكلة صعبة للاهوتيين في العصر الحديث^(١).

فإذا كان الله تعالى متعالياً، والوجود روحي بكامله، على النحو الذي يتبناه التقليد المسيحي، فحينئذ لا يكون الله تعالى موضوعاً للحدس، وإن كانت تقييدات كانط غير معروفة. وبالإضافة إلى ذلك فإن محاولات الميتافيزيقيا التقليدية التغلب على نتيجة هذا التقييد تقع في التناقض؛ ولذا اختزل الله تعالى إلى فكرة تنظيمية تفتقد كلية إلى المحتوى، والضامن المفترض في هذا السياق هو السلوك الأخلاقي.

ورد شلايرماخر معروف على هذا التحدي في تحديده لأصول الدين في منطقة من الإنسان والوجود، سماها «الشعور»، ويقف هذا الشعور بجانب الفكر والإرادة، وهو مختلف عن المعرفة والفعل بطريقتين: فهو على خلاف الفكر والعمل اللذين يتضمنان حركة ذاتية للموضوع الإنساني تجاه شيء ما، يكون كاذباً بدون الشعور، وليس منفصلاً بالموضوع، ولكنه ببساطة يأخذ مكانه في الموضوع. وبعبارة أخرى فإن الشعور يعود كلية إلى عالم الانفتاح. وثانيهما، إن مصدر هذا الشعور لا يتصل بسلسلة الموضوعات المعروفة، التي يتصرف فيها الموضوع الإنساني، ولكنها بصفة أساسية متميزة عنه، فهو شيء ما يمكن معرفته عند شلايرماخر عبر التأمل والتفكير في المحتوى الجوهرى للتقوى والورع في كل أشكالها المتعددة التعبير عنها. ويتمثل هذا الشعور في الوعي بالاعتماد التام غير المقيد في وجود علاقة مع الله تعالى، فالبشر يدركون بالتأكيد التبعية أو الاعتماد التام على الآخر في كل حياتهم الانفتاحية والنشطة^(٢).

(1) See, Bruce L. McCormack, "Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998), pp. 20-21, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, p. 13.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, Translated with Introduction by John Oman, London, K. Paul, 1893, pp. 4 - 5, Bruce L. McCormack, "Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological="

ومن المعلوم أن اختزال الدين في مفهوم الشعور أو الإحساس الذي يبدأ من حالات إنسانية أو تجربة إنسانية ذاتية، لا ينتج إلا آراء أنثروبولوجية^(١).

وصفوة القول أن مكان الشعور في مستوى مختلف للكينونة الإنسانية والوجود من المعرفة والعمل، وقبل كليهما أيضاً. وواضح هنا ما أحرزه شلايرماخر من هذا الانتقال، فلقد جعل كانط المعرفة النظرية بالله تعالى غير ممكنة؛ إذ حدد نقطة وصول إلى الله تعالى، أو على نحو أكثر دقة، نقطة في الوعي الإنساني لوصول الله تعالى إلى البشر، يمكن بها التغلب على تلك التقييدات التي وضعها كانط على المعرفة النظرية، بدون استعانة بالمعرفة العملية. ومعرفة الله تعالى نوع خاص من المعرفة التي تتميز عن كل أفعال المعرفة الأخرى، من خلال القول بحقيقة أن هناك منفحة مشتركة نقية تماماً، فمعرفة الله تعالى، إذا كانت هي المعرفة الحقة، فيجب أن تتضمن نوعاً ما مما هو نظري. ومع ذلك فإن تقييدات النظريين يتم تجاوزها عبر ما تمارسه القوة الإلهية على مستوى الشعور. ولفهم الكيفية التي يأخذ بها هذا الأمر موضعه، يجب النظر إلى المثال التالي: في المسيحية ينشأ الوعي بالله على مستوى الشعور ويقوى عبر المحفز أو المزود، وذلك من خلال: أولاً، سماع الكلمة عن المسيح المعلن بوساطة مجتمع الإيمان. وثانياً، بالانطباع الذي صنعه حياة الرجال والنساء المخلصين الموجودة في ذلك المجتمع. وهكذا تأخذ معرفة الله تعالى في الظهور في التوافق الداخلي والخارجي. وتعمل المعرفة النظرية كمحفز لتنشيط القوة الخلاصية، التي تكون في مثل هذه النقطة، بوعي أو دون وعي، مكبوتة.

على أن هذا كله، يمكن أن يوضع في أسلوب آخر، فالوحي لحظة موضوعية وذاتية. وتشكل الموضوعية بالانطباع الذي يصنعه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ على حياة أتباعه الذين يتوسطون تاريخياً بالمجتمع المسيحي. وتشكل اللحظة الذاتية بالاستيلاء بالقوة (الفهم والإدراك النشط)

=Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", p. 21, George Cross; The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911, p. 60, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986), p. 9.

(١) انظر، خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مركز دراسات الوحدة العربية، مراجعة الأب بولس وهبه، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠،

لضعف الوعي بالله تعالى. هاتان اللحظتان تأخذ الذاتية فيهما الأولوية، وما يحدث على مستوى الشعور القبلي للقاء مع الجماعة المسيحية، يُعد سمة شخصية للوحي الأصلي^(١). ومن المعروف أن شلاماخير قد تأثر بقوة في الجانب الأخلاقي في النظرية الكانطية^(٢)، إضافة إلى تأثره العميق بفلسفة أفلاطون^(٣).

إن فهم شلاماخير للمسيحية، على جهة العموم، يبدأ من فهمه للكيفية التي يفكر بها البشر، وأحدى سمات الفكر الحديث النزوع إلى تناول التفكير باعتباره موضوعاً في ذاته، وفي هذا السياق يعد فكر شلاماخير نموذجي للفكر الحديث، كما أن اللاهوت النظامي في كتابه The Christian Faith يُنظر إليه من قبل الفلاسفة واللاهوتيين على أنه مثل أعلى لللاهوت الذي يعرض على نحو منظم الاهتمامات المتميزة للعصر الحديث، وتتمثل تلك الأهمية في عرضه المعماري الشامل للمواد التاريخية، مع اهتمام صارم بالالتزام بحدود الفلسفة النقدية، فتعبيره مُرغمٌ بالرغبة في المعرفة، ومعوقٌ بالشروط الإنسانية للتفكير في بيئة العلاقات المشتركة المتبادلة بين الذوات. ومع ذلك فإن اللاهوت ليس موضوعاً للوحي المباشر من الله تعالى، ولكنه تعبير تاريخي ولغوي رغبة في الاتصال والتفسير لبيان حقيقة اللاهوت من منظور الدين الحي، تلك هي المسيحية البروتستانتية عند شلاماخير، والتي مثلتها التقاليد الإصلاحية والوثرية. ومن جهة اللاهوت فإن الارتكاز إنما على القنوات الأساسية حول التفكير والخبرة، ضمن إطار الشروط الإنسانية التاريخية، كما أن فكر شلاماخير عرض معضلات اللاهوتيات التي تصر على استثناءاتها الخاصة كشكل من أشكال المعرفة، فهل لا يزال اللاهوت مفكراً فيه باعتباره مجالاً خاصاً معزولاً عن الفكر الإنساني^(٤).

(1) See, Bruce L. McCormack, "Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", p, 22.(1)

See, Jacqueline Mariña, "Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy", in "The Journal of Religion", Vol. 79, No. 2 (Apr., 1999), p, 208.

(3) See, Julia A. Lamm, "Schleiermacher as Plato Scholar", in "The Journal of Religion", Vol. 80, No. 2 (Apr., 2000), p, 209.

(4) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", in "The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology", Edited by David Fergusson, Blackwell Publishing Ltd, United Kingdom, 2010, p. 31.

وهنا يأتي السؤال عما يعنيه شلاماخير بالوحي، فالوحي سوف يواجه مباشرة بمسألة المنهجية الخاصة لما تفكر فيه النصوص، ويظهر هذا التعبير لديه في كتابه: «On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers» و«The Christian Faith». وهناك تحريرات أربعة للكتاب الأول واثان للكتاب الثاني. وبطبيعة الحال فإن الاختيار يتجه مباشرة إلى الطبعة الأخيرة للكتاب الثاني «The Christian Faith»، على أساس أنه تعبير عن الرؤية النهائية الصارمة لشلاماخير، ولكن فحص المفاهيم الأولية لمفهوم الوحي لديه يستدعي العودة إلى الطبعة الأولى لكتاب «On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers»، وهنا لا بد من ملاحظة تعقيدات وصعوبات الطبعة الثالثة لهذا الكتاب في ترجمة الطبعة الأولى والترجمة الأخيرة التي جاءت كوحي، ليس فحسب في البرهنة الواضحة المرتبة إلى حد كبير، ولكن الدهشة من الموقف الجذري الملاحظ بقوة: ما هو الوحي^(١)؟

إن كل حدس أصلي وجديد واحد للكون، وتأتي المشكلة من فهم ما يعنيه شلاماخير من عبارة «الحدس بالكون» «intuition of the universe»، إذ يميز بين «الحدس» و«الشعور»، فالشعور لدى أي شخص يأتي في تلك اللحظة السامية التي يظهر فيها الدين في «الندم» و«التواضع» على سبيل المثال. و«الحدس» هو الجانب الموضوعي لنفس اللحظة السامية. ولكن ما هو الحدس؟ إن شلاماخير يرى أن الحدس بكامله ينبثق من تأثير المُحدس على الشخص الذي يُحدس، من فعل أصلي سابق ومستقل للأسبق، الذي يكون مدركاً مفهوماً معبراً عنه لدى الأخير، الشخص الذي لديه فعل الحدس، وفقاً لطبيعته الخاصة. وإن كان هذا لا يخبر عما هو الحدس، فإنه على الأقل يوضح الكيفية التي يقع بها. ولقد أشار ريتشارد براندت Richard Brandt يرى أن شلاماخير يفكر بأسلوب المشابهة بالنسبة لعملية الإدراك، فالموضوع المستقل يمارس تأثيراً سببياً على موضوعه، فالحدس سلبي من جهة، ويؤثر بوساطة شيء آخر، ولكن الشخص نشط أيضاً لفهم وإدراك ما يكون محدوساً، ومن هذه الناحية يكون الحدس إيجابياً، وهذه الطبيعة المزدوجة للحدس باعتبارها سلبياً وإيجابياً في فهم معنى الوحي وحدوده، وبطبيعة الحال فإن الحدس الديني يختلف نوعياً عن الحدس المعقول للكون، بمعنى أنه ليس لموضوعات متمايزة غير مرتبطة، فهي محدوسة، فالكون موجود في نشاط مستمر، ويكشف عن نفسه في

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 41.

كل لحظة، وكل وجود يُحدث وجوداً مستقلاً وفقاً لامتلاء الحياة، وكل وجود ينبثق خارجاً من رحمته وخصوبته وقوته المثمرة باستمرار، باعتبار ذلك عمل لعين أعلى^(١).

ومن هنا فإن قبول ما هو فردي باعتباره جزءاً للكل، وكل ما يكون تعبيراً وتمثيلاً للأزلي، يعني الدين. وليس الحدس بكامله إسقاطاً أو تصوراً، لأنه استجابة لما يكون مشكوكاً هنا، ويكون يقينياً هناك، إنه نشاط الكون. ولكن بسبب أن الموضوع نشط، إضافة إلى كونه سلبياً، فإن إدراك ما يكون محدوداً، يأتي وفقاً لطبيعة الشخص الخاصة به، والناس المختلفون سوف يحدسون بالكون بأساليب مختلفة، ولهذا السبب يمكن لشلاماخير أن يقرر أن الدين لا نهائي، فتعددية الأديان ضرورية، ويستحيل تجنبها، لكونها متجذرة في جوهر الدين، لأن عمل الكون يدرك بأساليب مختلفة، فعلى سبيل المثال، فإن الأديان الشريكية التي تقول بتعدد الآلهة، تظهر في الحدس بالكون على أنه متعدد، لا وحدة فيه. فيحين أن الأديان التوحيدية ووحدة الوجود تظهران عندما يكون الكون محدوداً باعتباره وحدة في تعدد، وأي من هذه الحدوس للكون، فإنه يعتمد على ملائمتها لإحساس الإنسان بالكون وإدراكه له، على نحو متساو في أن الله تعالى جزء من الحدس، الذي يعتمد على اتجاه خيال الشخص^(٢). وهنا لا بد من الإشارة إلى أن النزعة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر قد أثرت على كل من الفكر الكاثوليكي والفكر البروتستانتي^(٣). ومن الواضح هنا أنه يريد أن يؤسس الدين المتحرر من الميتافيزيقيا والاعتماد على الأخلاق، ولكن لم تكن لديه رغبة في الهرطقة^(٤).

(1) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 11, p, 44, p, 47, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 42, Van A. Harvey, " A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", in " The Journal of Religion", Vol. 42, No. 3 (Jul., 1962), p, 155.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 18. p, 118, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 42- 43.

(3) See, Claude Welch, " The Problem of a History of Nineteenth-Century Theology", in " The Journal of Religion", Vol. 70, No. 4 (Oct., 1990), p. 615, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, PP, 46 - 47.

(4) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work " The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911, p, 61.

والمدهش في هذه النظرية تواضعها المعرفي، ولقد أشار فإن هارفي Van Harvey إلى هذه النقطة باختصار بسيط: الحدس المباشر يبدو أنه كمصطلح، يشير إلى حقيقة بين حقيقتين؛ فبسبب أنه ينشأ فحسب استناداً إلى تأثير أحد الأشخاص على الآخرين، ولكنه لا يشبه المعرفة أو الإدراك، فهو ينسجم مع الأدريية مثل طبيعة الحدس، وعلى الرغم من تلميحات سلاماخير من أن بعض الحدس أكثر غنى وجدارة من الأخرى، فهو يفسر بعض أديان تعدد الآلهة ووحدّة الوجود بأنها دينية حقيقية أصلية، مثل الأديان التوحيدية: إن الاعتقاد في الله تعالى يعتمد على اتجاه الخيال، مؤكداً أن ديناً واحداً بدون الله تعالى، يمكن أن يكون أفضل من دين آخر مع الله تعالى. إن التماثل بين الوحي والحدس في الطبعة الأولى من كتابه Speeches يحمل إدعاء معرفياً معتدلاً ومدهشاً وبسيطاً جداً، مؤكداً على الوظيفة التكوينية الجوهرية لخيال الإنسانية^(١).

كما أنه يفسر الخيال الإنساني على أنه طبيعة الحدس الكوني بأساليب مختلفة فحسب؛ إذ يشبه المراقبين المختلفين المعجبين بنفس النجوم الذين يبنون أبراجاً مختلفة، وما يميز الأديان بعضها عن البعض الآخر، يتميز في الحدس المخصوص بها، الذي يكون في المركز، فالحدس المركزي في اليهودية، على سبيل المثال، العقوبة الكونية الفردية للأزلي، التي تأتي كرد فعل ضد كل شكل فردي محدود، على حين أن الحدس المركزي في المسيحية الشد المركزي اللانهائي الكوني لكل شيء محدود ضد وحدة الكل، وأسلوب معالجة الإله لهذا النضال أو الكفاح. ولسنا بحاجة إلى الحكم على سلاماخير على السوية في أن تحديده كاف لسمات الحدوس المركزية في اليهودية والمسيحية. والنقطة الأساسية هنا تتمثل في التحرك من speech الثاني إلى speech الخامس، فهو ينتقل من جوهر الدين إلى التفكير في الدين، على جهة العموم، إلى الأديان الإيجابية، التفكير فيها هو فردي. ومن عمل الوحي ونظامه بشكل مثمر في كل لحظة يُنشأ فيها الدين أو تتسبب في نشأته وظهوره، والحدوس المخصوصة التي تكون الأديان الإيجابية تصبح مركزية^(٢).

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 43, Michael C. Legaspi, "What Ever Happened to Historical Criticism?", pp, 2-3.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 27, p, 45, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 43-44.

والدين عند شلاماخير جزء ضروري من الإنسان، كما أنه كتميز لتكامل الروح التي تتطلب الثقافة والتعليم والتجربة لصقلها، ويصر شلاماخير على أن الدين إيجابي يتموضع في المجتمعات على نحو محسوس، تلك المجتمعات التي تشكلها التقاليد الثقافية والتاريخية المتميزة بالشعائر والنصوص المحفوظة التي تطورت عن أصول الدين الخاص، فالدين قدرة إنسانية، لا توجد معزولة عن المجتمع الديني^(١)، فالدين جزء أساسي في التجربة الإنسانية في تفسيرها الأعلى^(٢).

وهكذا فإن ظهور الأديان التاريخية المخصصة ليست موضوعاً يستكشفه شلاماخير في Speeches. ولكنه يعطي تلميحاً مثيراً. إنه كما يقول «الأبطال» الذين يجلبون على نحو متميز الوحي الجديد، هؤلاء الذين يحسبون على أنهم، أي الأبطال، مؤسسوا الأديان الإيجابية، وهذا التلميح أصابه التعديل والتطوير على نحو أكثر في عمله التالي^(٣).

وعلى أية حال فلقد بدأ شلاماخير في عرض أفكاره عن الدين عام ١٧٩٩ في كتابه: On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers الذي يعد من أهم النصوص المهمة للمسيحيين الاعتذارين منذ أصول المسيحية، إضافة إلى أنه المقترح الأساسي للمفهوم الحديث للدين، فلقد جادل شلاماخير النخبة المثقفة في عصره الذين كانوا يرون أن تحرير الحقائق الميتافيزيقية والتاريخية من العناصر الدينية عنصر ضروري للوجود البشري؛ فالممارسة فن، والتأمل علم، والدين معقولة وميل إلى إدراك الأزلي^(٤).

والطبعة الأولى من Speeches فيها اقتراحات عديدة لإعادة السبك والصياغة لمفهوم الوحي، ولا يعني هذا بالطبع العمل على استكشاف الصعوبات الفلسفية لفكرة شلاماخير عن الوحي، ذلك أن الهدف الأساسي هنا يتمثل في اتخاذ الخطوة المتواضعة لتفسير خياره، فالوحي يتموضع في الحدس، أو كما يقال، في التجربة الدينية، وهناك دور كبير للخيال الإنساني في ديناميكية الوحي والممارسة والفعل على أية حال. وربما يكون التفسير الإنساني للفعل

(1) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 43.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 124, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", p, 59.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 44.

(4) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 42.

المتماثل للكون مختلف لا محالة في ذلك، ولذا ففي طبيعة هذه الحالة يُتلقى الوحي في أشكال عديدة، والمكانة الإدراكية المعرفية للوحي، تُفهم على أنه حدس بسيط، ونتائجه الميتافيزيقية غير مؤكدة أو مجهولة. ولكن قبل تحديد موقع شلاماخير في معسكر كوفمان Kaufman هناك حاجة إلى القفز من عام ١٧٩٩ إلى عام ١٨٣١، ومن الطبعة الأولى Speeches إلى الطبعة الثانية لكتابه The Christian Faith^(١).

إن كل استكشاف سريع لدوغماتية شلاماخير في الإيمان المسيحي، تكشف عن بعض السمات البارزة في تناوله للإيمان المسيحي، ففي المقام الأول توجد مناقشة شلاماخير لمفهوم الوحي في المدخل، وذلك على الرغم من إشاراته إلى هذا التعبير كثيراً في أماكن أخرى، وليس هناك مذهب للوحي في حد ذاته في القسم العقدي بالفعل من العمل. وفي المقام الثاني ناقش في المقدمة مفهوم الوحي من خلال توجهات علوم ثلاثة مختلفة، وواضح أن هذه المقترحات مستعارة من علم الأخلاق، وفلسفة الدين، واللاهوت الدفاعي، أحد فروع اللاهوت الفلسفي. وتنظيم المادة المتعلقة بالوحي مهم وله دلالة في هذا السياق؛ إذ يشير إلى مقارنة ثلاثية: الأولى، تطوير شلاماخير لمسألة الوحي الأصلي العضوي في المجال الفلسفي الذي يطلب الأخلاق. والثانية، الاقتراح المأخوذ من فلسفة الدين، الذي يزود شلاماخير بتعريف للوحي التاريخي، يكون قابلاً للتطبيق في كل الأديان الإيجابية. وأخيراً، المقترحات المستعارة من اللاهوت الفلسفي، التي توضح السبب في أن العقيدة المسيحية في الوحي في حد ذاته ليست ضرورية؛ إنه يثبت أن الكريستولوجيا التي تملأ الإعلان تفني بالمراد^(٢).

وهذا ما يوضحه بارث Barth من أن شلاماخير قد أسس لاهوته على ما يسمى الأخلاق وفلسفة التاريخ التي تعكس الوصف الأنثروبولوجي للتفكير الإنساني، والفعل والشعور باعتبارهما حالتين للوعي^(٣).

وحجة الوحي الكوفي هي تلك الحجة المشهورة في القضية الرابعة في الطبعة الثانية The Christian Faith «الجوهر المتماثل نفسه للتقوى»، التي تتمثل في الوعي بالوجود التام غير

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p. 44.

(2) Ibid, p. 32.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p. 31.

المقيد الذي يعتمد عليه نفس الشيء الموجود في علاقته بالله تعالى، وعلى نحو ما أوضحه شلاماخير: الشعور بالاعتماد والتبعية التامة غير المقيدة، على أساس أنه الوحي الأصلي لله تعالى للموجودات البشرية أو في الموجودات البشرية^(١).

ولكن السؤال: لماذا يسمي شلاماخير الشعور بالتبعية والاعتماد غير المقيد الوحي الأصلي لله تعالى؟ إن حجة شلاماخير تفتح الباب إلى تحليل بنية الخبرة أو التجربة، فالوعي بالعالم دائماً ووعي بوجود الاعتماد النسبي والإرادي، ولكن الوعي الذاتي الذي يصاحب كل الأنشطة، هو نفسه الوعي بالتبعية أو الاعتماد غير المقيد؛ لأنه الوعي الذي تأتي منه كل الأنشطة التلقائية، التي يكون مصدرها خارج الإنسان، ولكن لماذا يكون مشروعاً الإدعاء بأن الشعور بالتبعية والاعتماد غير المقيد هو ووعي بالوجود في العلاقة مع الله تعالى؟ إن إجابة شلاماخير هنا تثير الاهتمام، فالإنسان يعني بكلمة «الله تعالى» من حيث وجود الفعال النشاط الحسي ذي المعنى، لكن هذا الذي جاء منه، لا يمكن أن يكون العالم ليكون لديه الشعور بالحرية على الرغم من أنه متناه في العلاقة بالعالم، ولذا ببساطة فإن ما تعنيه كلمة «الله تعالى» الشفرة المحددة لشعور التبعية والاعتماد التام، وشعور التبعية التامة أو الاعتماد هو الوعي بالله تعالى أو بعبارة أخرى الوحي الأصلي لله تعالى^(٢).

وهنا لدى شلايرماخر فإن كل الصفات التي تنسب إلى الله تعالى، لا يجب أن ينظر إليها على أنها تشير إلى شيء ما خاص به، ولكنها فحسب شيء ما يتصل بالأسلوب الذي يتعلق به الاعتماد غير المشروط من هذه الوجهة، وهذا بدوره يؤدي إلى نوع من الأدرية اللاهوتية، إضافة إلى أنه يعمل على تدمير مسألة حرية الله تعالى في علاقته بالعالم وتعالیه عليه، إن ذلك بسبب أن كلمة الله تعالى تشير إلى أولية مفترضة ساكنة محددة مسبقاً على أنها مثل قطب موضوعي لظرف سيكولوجي آخر، يسمى بالإيمان^(٣).

ويشكل الشعور بالاعتماد التام المراحل الثلاث الأعلى في الوعي الإنساني: الأولى، المرحلة الحيوانية التي تمثل السيادة في الطفولة والأحلام، وفيها لا يظهر التناقض بين الذات والموضوع،

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 45.

(2) Ibid, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", p, 68.

(3) See, Van A. Harvey, "A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", p, 152.

بسبب أن الوظائف العقلية في حالة تشويش. والمرحلة الثانية، هي المرحلة الحسية، والتي يكون فيها التناقض بين الذات والموضوع متميزاً. والمرحلة الثالثة، هي مرحلة الوعي الديني، وفيها يكون التناقض بين الذات وما ليس بذات، وفيها تختفي الذات، ويمتثل كل مفهوم مع موضوعه، وليس هناك شرط آخر للوعي، لكي يتمثل مع هذا الشعور العام، في كل معرفة وفعل في التناقض بين الذات والموضوع، ولا تنفصل هذه المرحلة عن المرحلة الثانية^(١)، وهو مفهوم وجهت إليه الكثير من أوجه النقد^(٢).

ويحدث هذا الوحي كونياً؛ لأن بنية التجربة ذاتها كونية، ولكن من المهم التحقق من إدراك أن شعور التبعية التامة أو الاعتماد غير المقيد مجرد عن التجربة، ليس في ذاته، على اعتبار أن التجربة حاسمة. إنه يظهر فحسب في الارتباط مع الوعي المعقول ذاته؛ ليشكل اللحظة الحاسمة للتجربة، والوحي الأصلي عند شلاماخير ليس إسقاطاً، ولكنه بدلاً من ذلك كشف «من حيث» إنه شعور التبعية التامة غير المقيدة. ولكن كيفية «من حيث» تصورها والتعبير عنها يعتمد على التقاليد المختلفة التي تكون بنيتها مختلفة، وبالتالي لا يمكن للشخص أن يشق المذهب المسيحي عن الله تعالى، أو المذهب البوذي في الاعتماد الأصلي المشترك مباشرة من شعور التبعية التامة في ذاته، على الرغم من أنه الأساس لكليهما. إن الانتقال المفهومي من الحدس في الطبعة الأولى لكتابه Speeches إلى الشعور في كتابه The Christian Faith والطبعات المنقحة لكتاب Speeches مشكلة كلاسيكية في تفسير شلاماخير، وليس الهدف هنا الدخول في أسباب هذا التحول^(٣).

إن هناك رغبة في جذب الانتباه إلى نقطة مهمة في مشكلة الوحي، فعلى الرغم من ذلك التحول، فهناك بنية متشابهة مضبوطة بين حجة الخطاب الثاني «Second Speech» والقضية الرابعة. وفي الحالتين معاً يحدث الوحي كونياً، وأيضاً في الحالتين معاً يأتي الحديث عن جوهر وديناميكية الوحي الأصلي بدلاً من الوحي التاريخي المخصوص، وفي الحالتين معاً فإن موقع

(1) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", p, 68, Van A. Harvey, "A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", p, 154.

(2) See, Van A. Harvey, "A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", p, 161.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 45.

الوحي في بنية التجربة. وعلى الرغم من أنه يمكن أن يطور إلى لاهوت فلسفي، يهدف إلى تبرير الميتافيزيقيا الإيمانية. والبرهنة في هذا القسم من المدخل تجسد في الحقيقة غرضاً بسيطاً جداً. وعلى النحو الذي ركز عليه شلاماخير في خطابات المفتوحة إلى لوكي Lücke فإن الغرض من المدخل إلى العقيدة ليس تأسيس الإيمان المسيحي، ولكنه فحسب تحديد مكانه الصحيح. وعلى الرغم من ذلك فإن شلاماخير يبدو أنه يسمح بإمكانية التبرير العقلي للاعتقاد الإيماني: إن الشعور بالاعتماد أو التبعية التامة غير المقيدة ليس عنصراً عرضياً أو شيئاً مختلفاً من شخص إلى شخص، ولكنه عنصر كوني للحياة^(١)، فالدين جوهر في الطبيعة البشرية^(٢).

ويأخذ الاعتراف بهذه الحقيقة كاملة مكانه في نظام الاعتقاد، فيما يعرف بحجج وجود الله تعالى، ومن الواضح جداً، دون إمكانية للخطأ، أن شلاماخير يرى أنه ليس من مهمة الدوغماتي أن يبرهن على وجود الله تعالى أو أي شيء آخر؛ ومن هنا فإن الدوغماتية توضح محتوى الوعي بالله تعالى، إنها لا تؤثر في إدراكه والاعتراف به. ولكن المنهجية الصارمة لا تستثني إمكانية البرهنة الإيمانية في العلوم فيما عدا الدوغماتية، تقريباً في الأخلاق والجدل. وفي ضوء النوايا الواضحة لشلاماخير، لا يمكن القول أنه صحيح أن حجة الوعي الأصلي الحقيقي تكون أساس النظام الدوغماتي. ولكن على الرغم من ذلك فله أهمية لاهوتية. ويقرر شلاماخير الأهمية اللاهوتية لمقارنته في خطابه الثاني المفتوح إلى لوكي Lücke: وحي الله تعالى الأصلي الحقيقي هو الخلق، ففي أشكال العالم التي يمكن تصورها الوحي الأكثر غنى وغزارة لله تعالى، وهذا قريب مما يقرره كتاب Speeches عن الوحي الأصلي بالحدس: ففي الحالتين يتموضع الوحي في بنية التجربة، ولكن شلاماخير في المقدمة يقرر أن الله تعالى متجل كونياً في شعور التبعية أو الاعتماد التام غير المقيد^(٣).

ولو أن الوحي الأصلي ليس بالضبط اللاهوت المفوض الذي يملك السلطة بالمعنى الذي قرره بانينبيرج Pannenberg الذي يبحث عن أساس لتأكيد الوعي الديني، ومع أنه ليس مسيحياً، فمن الواضح أن تقديم الوعي المسيحي أنطولوجياً بأساليب تفسير بنائية، كما هو الحال عند

(1) Ibid, 46.

(2) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", p, 94.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 46-47.

كوفمان، غير مسموح به. والتماثل في حركة Speeches من جوهر الدين في الخطاب الثاني إلى الأديان الإيجابية في الخطاب الخامس يشير إلى أن مقدمة شلاماخير تتحرك من المجرد إلى المحسوس الواقعي، ولقد زُودت الخطوة المتوسطة بين مناقشة جوهر الدين وتعريف بجوهر المسيحية بمقترحات وقضايا مستعارة من فلسفة الدين. إن شعور التبعية التامة أو الاعتماد غير المقيد مجرد، ويشكل افتراضات نظرية للوعي فحسب في ارتباطه بالوعي الذاتي المعقول. والشعور المتماثل الذاتي للاعتماد غير المقيد مجسد في تلك الأشكال المحسوسة المختلفة على أساس أنها جوهر الأديان الإيجابية المختلفة. وفي سياق التوضيح فإن كل شيء للتقوى، بمعنى أن كل دين إيجابي له وحدة خارجية ووحدة داخلية. ومرة أخرى يعيد شلاماخير تقديم مصطلح الوحي، ويرى أن الجميع سيوافقون فوراً على مفهومه له: إن الكلمة الموحى بها، لا تقدم لما هو مكتشف في عالم التجربة من قبل إنسان واحد سلمها للآخرين، أو تلك التي استنبطت بالفكر على يد إنسان واحد، وعُلمت بوساطة الآخرين. وعلى نحو أعمق فإن الكلمة تفترض اتصالاً إلهياً وإعلاناً^(١).

ومن الواضح هنا أن الدين عند شلاماخير هو الشعور بالتبعية التامة أو الاعتماد غير المقيد، وهو هنا شكل من أشكال التجلي أو الظهور بالنسبة للروح البشرية، يجب أن يكون بعيداً عن المعرفة والقانون والأخلاق والسياسة، على الرغم من أنه يحتوي على هذه العناصر؛ فالدين ليس معرفة ولا فعل، كما أنه ليس تركيباً منهما، على الرغم من أنه في تجلياته المحسوسة لا يبدو في صفائه، وله أيضاً موضوع الأخلاق والميتافيزيقيا، ومن هنا فالدين تبعية الروح للامتناهي في لحظة يجتمع فيها الحدس والإحساس معاً، حدس من طرف المتناهي للامتناهي، وإحساس اللامتناهي بالمتناهي، وهنا يتكون الدين من عنصرين، على النحو الذي أشار إليه هذا البحث، الحدس والإحساس أو الظاهر والباطن، كما أنه يعود إلى طبيعتين: الخارجية التي تتمثل في العبادات والشعائر. وداخلية تتمثل في التأمل الباطني، الذي يركز عليه شلاماخير كثيراً. وعلى الجملة فإن الدين تجربة فريدة، تتمثل في الشعور بالضعف والعجز والخوف والتبعية التامة، بما يعني أن الدين يجب تناوله في جذوره التاريخية؛ لأنه داخل في النسيج التاريخي للحياة والمنظومة اللغوية والثقافية، كما أن تعريف الدين على هذا النحو يفصل بين الأخلاق والميتافيزيقيا وبين الدين، ذلك أن الأخلاق والميتافيزيقيا ثمرتا وعي بالعالم مكتسب

بالحدس الديني، والدين في حد ذاته هو مجرد هذا الشعور، كما أن كل ما يتصل بالدين يستند إلى الحدس والإحساس الدينيين اللذين يؤديان إلى معرفة الله تعالى، فمعرفة الله تتم عبر الإحساس، وليس على أساس الوعي أو التفكير، فالدين الحقيقي يكمن في الوجود المنصهر في اللامتناهي الأزلي. وهنا يلحظ تلك الوجهة الروحية أو الباطنية في تناول شلايرماخر للدين، وهي وجهة تعكس تأثره بالرومانتيكية إلى حد كبير، كما أنها تمتد إلى عمله بالكامل في تناول الكريستولوجيا المسيحية.

وهنا يلحظ تأثر شلايرماخر بأفلاطون في تقسيمه للمعرفة إلى مجالين: الأخلاق التي يشير إليها شلايرماخر على أنها واقعية مكونة بالفعل الإنساني. والعالم الفيزيقي الذي يتشكل فعلياً بالطبيعة، وهنا يحاول ربط هذين المجالين بالفن والعلوم؛ فالفن يمثل الأخلاق. والعلوم تمثل الميتافيزيقيا^(١).

وعلى أية حال فإن شلايرماخر الذي ينظر إليه على أنه المؤسس الأول للاهوت الحديث في أوروبا، يركز بقوة في تأسيسه للاهوت المسيحي على ما يعرف بالوعي الذاتي أو الشعور الذاتي، وعلى الرغم من أن الوعي يأخذ عنده معنيين متغايرين، فإنه في الحقيقة يتضمن ثلاثة معانٍ، ونظراً للأهمية المركزية لمفهوم الشعور في نظامه اللاهوتي، فإن الأمر بحاجة إلى دراسة تفصيلية له، فهناك شعور ما قبل التفكير وشعور ما بعد التفكير، وتفسير معنى التبعية غير المقيدة على نحو تام. ومن الملاحظ هنا أنه يستخدم مصطلح «الشعور»، لكي يصف شعور ما قبل التفكير، ذلك أن الشعور عنده له معنى مختلف عن المشاعر العادية، مثل الإحساس والعواطف والمشاعر أو حالات للشعور، التي غالباً ما تكون ذاتية^(٢).

إن الشعور هنا حالة ذهنية تتكون في الوعي الذاتي، وهو ما يسمى بحالة العقل والقلب، وبالتالي فإن شلايرماخر في استخدامه لكلمة ميل أو نزعة أو مزاج، لا يستخدم هذه الكلمة بالمعنى المتعارف عليه في اللغة العادية السائدة ضمناً وعملياً؛ ولذا فإنه يُفضل أن يسميها «المزاج العام» في الحياة الداخلية للنفس البشرية. هذا الشعور الثابت ليس ذاتياً بأية معنى، لذا فإنه يعمل كثيراً بنفس القدر مع الوعي العام مثل الوعي الفردي. ويعني شلايرماخر بالوعي العام

(1) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p. 32.

(2) See, Louis Roy, "Consciousness According to Schleiermacher", in "The Journal of Religion, Vol. 77, No. 2 (Apr., 1997), pp. 217-218.

التجربة المتوقعة لكل شخص؛ فالوعي هنا هو الحضور الفوري للكل، الوجود الشخصي غير المنقسم الذي يكون أبعد ما يكون عن الوجود الشخصي، وهذا المعنى للوجود الشخصي يرتبط بحميمية مع الوعي بالعالم وكذلك الوعي بالله تعالى^(١).

ولقد أشار عدد من المعلقين إلى أن الشعور عند شلايرماخر الذي يعني التبعية التامة غير المقيدة ليس عاطفة، فهو لا يعني بالشعور عاطفة أخرى مساوية للشعور بالسعادة أو الغضب، إنه بدلاً من ذلك نمط من الشعور أو الوعي الذاتي. ولكن الشعور ملزم بأن يكون خطأ بوساطة بعض القراء المهملين الذين يرغبون في سماع صوته العادي من أمثال وليم جيمس، وشلايرماخر نفسه وقع في الخطأ من خلال تكراره استخدام العواطف الدينية التي غالباً ما تكون مشرفة على العواطف المتصلة بعالم التناقض، ولقد أعطى أمثلة على ذلك مثل: السعادة والألم، الهدف والانطوائية، على حين أن الشعور موجود في عالم يكون فيه التناقض بين الذات وموضوعاتها ملغياً، وعلى الرغم من تعلقه بالعواطف الدينية فإن الشعور مع ذلك يتجاوزه على نحو فعال، فالشعور الذي يعني التضمن العاطفي بمعنى الميل سوف يختفي بعد ذلك. وعلى نحو واضح فإن التحرير الثاني لكتابه *Der christliche Glaube* سوف يعمل على إلغاء بعض التضمينات القليلة المؤثرة للشعور التي كانت موجودة في التحرير الأول *Kritische Gesamtausga*. وعلى سبيل المثال فإن «الميل» في التحرير الأول، سوف يختفي في الثاني، و«الحزن» في التحرير الأول سوف يغيب عن الثاني^(٢).

كما أن الكلمات الفعالة مثل السعادة والحزن سوف تستمر في الطبعة الثانية، ولكنها أبعد ما تكون عن العواطف، وسوف تتميزان على التوالي بالسهولة والصعوبة مع شعور الاعتماد التام غير المقيد الذي يكون حاضراً في الوعي الإنساني. ومع ذلك فبينما يستخدم في الطبعة الأولى نوعين: السعادة والحزن لإستدعاء التناقض بين السهولة والصعوبة فإنه في الطبعة الثانية يستخدم السعادة والحزن لغلبة التناقض، ومن ناحية حدد البهجة والحزن باعتبارهما نمطين للشعور الأساسي في المستوى العالي للوعي الذاتي، حيث ألغى التناقض، وذلك بالاعتماد على السهولة أو الصعوبة التي يُحس بها هذا الشعور، ومن ناحية أخرى فإن السرور والحزن

(1) Ibid, p, 218.

(2) Ibid, pp, 218-219.

يتصلان بمجال العواطف التي تكون في المستوى الثاني للوعي الذاتي، والتي تتميز بالتناقض^(١). وعلى أية حال فقد تعرض موقف شلايرماخر من الدين للنقد^(٢).

وأي باحث مهتم بالمشكلات التأويلية المعقدة التي أوجدها مفردات شلايرماخر، ليس بإمكانه إلا أن يتعاطف مع ما ذهب إليه بول تيليش Paul Tillich صنع خطأ كبيراً، عندما استخدم تعبير الشعور للإشارة إلى التجربة الدينية العميقة التي تقع وراء عالم العواطف الإنسانية. والسؤال هنا: لماذا يصر شلايرماخر على استخدام هذه الكلمة الغامضة؟ إن الإجابة الأمثل عن هذا السؤال تكون على النحو التالي: إن الشعور عنده يعني أنه مميز عن المعرفة والفعل، وللتعبير عن هذا التميز فإن يلجأ إلى تعبير يوضح ما الشعور الذي يفترض بلوغه: إنه الوعي الذاتي الحالي الفوري، وهذه العبارة لا تحمل غموضاً، ويجب أن تحل محلها بدلاً من أن تتعاش معهما، فالشعور هنا في الطبعة الأولى من Der christliche Glaub يُعرف الشعور بما يسمح للنفس بالتحرك ذهاباً وإياباً من عالم المعرفة إلى عالم الإرادة، أي أنه يرى باعتباره نقطة وسطاً، وهو ما سماه فريدريش بيسير Friedrich Beisser «المدار» بين المعرفة والإرادة^(٣).

وشرح هذه التجربة أشار إليه شلايرماخر في محاضرة له عن الأخلاق المسيحية التي أوضح فيها كيف أن الوعي الأصلي يمكن أن يصدر في الفكر أو في العمل، أي أنه يصبح فكراً، عندما يُختزل ما يعبر عنه إلى أرضيته الفعالة، ويصبح عملاً عندما يكتشف بالفعل أو التصرف وفقاً للإرادة الإلهية. وعلى الجملة فمن خلال تحليل شلايرماخر للقاء الأول بين أندريه ويوحنا مع المسيح عَلَيْهِ السَّلَام، فإن تأثير المقدس كان هناك أولاً، ومنه ينشأ التفكير والعمل، ذلك الفكر الذي اكتشف وجوده مع الأشياء، والعمل الذي كان في اتصالهم به، فالأصلي هو الذي نشأ عنه الأمران معاً، والذي تمثل في انطباع لاهوت المخلص^(٤).

(1) Ibid, p, 219.

(2) See, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", pp, 163 -165.

(3) See, Louis Roy, "Consciousness According to Schleiermacher", p, 220, George Lindbeck, "An Assessment Reassessed: Paul Tillich on the Reformation", in "The Journal of Religion", Vol. 63, No. 4, Martin Luther, 1483-1983 (Oct., 1983), p, 382.

(4) See, Louis Roy, "Consciousness According to Schleiermacher", p, 221.

وثمة مسألة على درجة عالية من الأهمية في تناول موضوع الشعور الذي يركز عليه اللاهوت البروتستانتي في مرحلته التجديدية على يد شلايرماخر، تتمثل في التمييز بين شعور ما قبل التفكير وشعور ما بعده، فوعي ما قبل التفكير على النحو الذي وضعه شلايرماخر على النقيض بالنسبة لوعي التفكير، ولكي يفعل ذلك فإنه يهرب من المقارنة المضللة بين اللاوعي والوعي التي تنبأها العديد من المؤلفين، ففي العالم الناطق بالألمانية فإن الوعي في معظم الأوقات يعني عملية الإدراك، ولدى كارل يونج Carl Jung فإن الوعي يساوي الوعي التأمل المسبوق فحسب باللاوعي، ولم يسقط شلايرماخر في هذا الانقسام الذي لا يترك مساحة لوعي ما قبل التفكير، ولقد أكد شلايرماخر على أن استخدامه لمصطلح الشعور، لا يتضمن حالة اللاوعي^(١).

والأمر هنا عندما تتم المقارنة بين شكلين للوعي من خلال بعض النصوص التي قدمها شلايرماخر، فإن الأمر يشير بالفعل إلى وجود أشكال ثلاثة للوعي، ففي الخطابات Speeches يدعو قراءه إلى ممارسة الوعي الذاتي، وتتضمن التجربة التي يحاول استحضارها ثلاث خصائص: الأولى، إن موضوع المعرفة وذات المعرفة شيء واحد. والثانية، إن وحدة النفس سببها أنها تشمل موضوعها، وبالتالي فسلمها بأكمله يكون مدركاً مفهوماً. والثالثة، إن النفس واحدة مع اللامتناهي أو الأزلي. ومن الملاحظ أن الطبيعة الدقيقة لهذه السمات تبقى غامضة، ولكن الهدف البلاغي لخطابات شلايرماخر، لا يقدم تحليلاً فلسفياً، ولكن يعمل على استدعاء قرائه إلى وحدة التجربة التي تقرب وعي ما قبل التفكير، على النحو الذي لاحظته حول وعي التأمل، هذا التأمل يفترض مقدماً النشاط الأصلي، ولدى البشر وعي به على أساس أن المعرفة بكاملها تذكر، بمعنى تذكر الظواهر الداخلية التي تكون مدركة منذ البداية^(٢).

وإذا كانت ما قبل التفكير، فإنه من الممكن أن تستدعى بعد ذلك، أو على نحو أكثر مجازية، على أساس أنها مستمرة، مثل الموسيقى المقدسة، فالشعور الديني يجب أن يكون ملازماً لحياته النشطة. ويسلط الإيمان المسيحي أيضاً الضوء على الوعي، إذ يعرض شلايرماخر لنوعين من الوعي الذاتي: أحدهما الوعي الذاتي الفوري. وثانيهما وعي الذات الذي يشبه إلى حد كبير الوعي الموضوعي الذي يمثل الرثة لنفسه، وبالتالي يكون متوسطاً بالتأمل الذاتي، وليس هناك من

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 222.

اختلافات مهمة بين الموضوع والموضوعية في هذه السياقات، فكلاهما يعني الوعي بالموضوع، والوعي الموجه للموضوع^(١).

ويعمل شلايرماخر في كل كتاباته Speeches، وDialektik، وThe Christian Faith على مخططين للوعي، بمعنى المقارنة بين وعي ما قبل التفكير، الذي يسميه الحالي أو القوري، والوعي التأملي الذي يسميه الموضوعي، ولسوء الحظ فإن هذه الثنائية تترك شكلاً آخر للوعي، يتموضع بين الشكليين الآخرين، هذا النوع من الوعي أشار إليه من قبل جون لوك John Locke هو الوعي الملازم للتفكير، وهو نوع من أنواع الوعي الجوهرية بالنسبة له، فمن المستحيل لأي شخص أن يدرك دون إدراك أنه يدرك عندما يتذوق أو يرى أو يسمع أو يشعر أو يتأمل، فالإنسان يدرك أنه يفعل ذلك، ومن هنا فإن الوعي دائماً يلزم التفكير، ويجعل الشخص واحداً فيما يسميه النفس، ومن الملاحظ هنا أن شلايرماخر لم يتجاهل هذا الشكل الثالث للوعي، الذي يتعايش مع كل العمليات الإنسانية، ويضيف شلايرماخر أنه على الرغم من أن هذا الشعور غالباً ما يكون ضئيلاً أو في حده الأدنى، فإنه لا يمكن أن يختزل إلى الصفر، فهو مسير لكل لحظة^(٢).

وعلى أية حال فإن مفهوم الوعي عند شلايرماخر، يتخذ أشكالاً ثلاثة:

الأول، الوعي غير الموضوعي المعادل للتقوى الذي يفسره شلايرماخر بالشعور بالتبعية التامة غير المقيدة، وهو شعور ديني.

والثاني، شعور غير موضوعي في ذاته، ومع ذلك متمم للوعي الموضوعي الملازم لأفعال المعرفة وإرادتها، وهو يمكن الإنسان من الانتقال من المعرفة إلى الإرادة، والعكس بالعكس، وهو وعي دينوي.

والثالث، الوعي الموجه للموضوع الذي به تتموضع الكائنات المعطاة للفهم، والتي تكون أيضاً مفسرة بالوعي، وهذا الشعور خليط من النوع الأول والثاني، ويتصل بكل من التجربة الدينية وفلسفة الدين^(٣).

(1) Ibid.

(2) See, Friedrich Schleiermacher, On Religion; Speech to its Cultured Despisers, p, 101, Louis Roy, "Consciousness According to Schleiermacher", p, 223, George Cross, The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", p. 46.

(3) See, Louis Roy, "Consciousness According to Schleiermacher", pp, 225-232.

ويؤكد شلايرماخر على وجود شعور الاعتماد التام غير المقيد، وهو شعور أساسي لكل من الشعور بالاعتماد النسبي أو الشعور النسبي بالحرية، وليس نتيجة التأكيد على جانب واحد، هو الجانب المنفعل بغيره في الوجود الإنساني، وعلى العكس فإن الشعور بالاعتماد غير المقيد يتضمن كلاً من النشاط والمنفعل في التفاعل الذاتي المتبادل في العالم، ويحدد شلايرماخر الشعور بالاعتماد التام على أنه لا بد أن يكون واضحاً، بسبب أنه يتناول المتعالي، ومن هنا فهو لا يتكون في الوعي بمعناه الثاني الذي يكون حالاً متصل به كل الموضوعات البشرية في العالم، فهو ملهم للوعي بالمعنى الأول، ومع ذلك يتطلب الوعي بالمعنى الثالث من أجل أن يكون معبراً عن نفسه^(١).

ولكن كيف يجب فهم هذا الاتصال والإعلان الإلهيين؟ إن شلاماخير لا يقدم إجابة فورية، ولكنه يبدأ إجابته النهائية بأن يعتقد بأن الوحي يعني أصالة الحقيقة التي تضع أساس المشاركة الدينية. وهناك العديد من الأشياء التي تلاحظ على هذا التعريف: أولها، يأتي ما تقرر في فلسفة الدين، إذ يستخدم شلاماخير في كل الأديان التقوى في اليهودية والمسيحية والإسلام، التي تظهر في ارتباطها بالحقيقة الأصلية التي يحددها شلاماخير في ذلك الاندفاع المتواصل المطرد من موسى إلى عيسى عليهما السلام إلى محمد ﷺ على التوالي. وفي هذه اللحظة يمكن ترك هذه المشكلات المحتملة مع ذلك الإدعاء، على الرغم من أنه يلاحظ أنه تطور للتلميح حول الأبطال الدينيين في الخطابات Speeches أولاً. وفي المقام الثاني لا بد من ملاحظة أن التأكيد على أصالة الحقيقة التي تقع ضمن المشاركة الدينية^(٢).

ومن الملاحظ أن فهم شلايرماخر للدين على نحو كامل، يتمركز حول أنه ظاهرة تاريخية، تحكم فيها التفاعل بين مقولتين مفضلتين في التفسير الرومانتيكي للتاريخ: الفردية والتطور. ومن هذا المنظور يمكن أن ترتب تباعاً وجهات النظر في العلاقة بين المسيحية والأديان الأخرى، والكاثوليكية الرومانية والإصلاح، وأخيراً بين الإصلاح والبروتستانتية الحديثة. وبعبارة أخرى فإن الاهتمام الأساسي لدى شلايرماخر هو ما يستطيع أن ينتقل من خلاله إلى ما وراء الوصف والسرد الحالي إلى تفسير الإصلاح ضمن النظرية الكلية للتطور الديني^(٣).

(1) Ibid, pp, 228-229.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 47-48.

(3) See, B. A. Gerrish, "Schleiermacher and the Reformation: A Question of Doctrinal Development", in "Church History", Vol. 49, No. 2. (Jun., 1980), p. 151.

وتسيطر هاتان الفكرتان: الفردية والتطور على شلايرماخر منذ مرحلة مبكرة جداً، ففي كتابه Religion: Speeches to Its Cultured Despisers نجد أن هاتين المقولتان في توتر لا حل له، فهو لا يبرر الدين فحسب باعتباره جوهرياً في الطبيعة البشرية، وعنصراً لا يمكن اختزاله فيها، ولكنه أجبر بمنطق حجته على تبرير كل الأشكال المحسوسة التي تفترض تاريخية الدين، تعدد الأشكال الدينية والتنوع الديني الصرف فيها، كلها لا بد أن تُقر، على أساس ظهورها من الرحم الصاخب للكون، ومعنى منتجاً للطبيعة اللانهائية، ولذا لا تحتاج إلى أن يبحث عنها في أي مكان آخر، ولكن يبحث عنها في تلك العملية الوافرة التي لا تنتهي في حد ذاتها، ليس تلك العملية التي تؤدي إلى مكان ما، وعلى الأحرى فإن التعدد ضروري للظهور الكامل للدين، وتوفيره لكل الأشخاص المتنوعي التركيب والظروف، فالدين بكامله لا يمكن أن يعطى تاريخياً فيما عدا خلاصة كل أشكاله الممكنة، فهو يعرض لدى شلايرماخر ويوضح في سلسلة لا نهائية من الأشكال التي تتطور تدريجياً في نقاط مختلفة من الزمان والمكان، وتظهر النسبية الكلية على نحو لا يمكن تجنبها^(١).

ويحاول شلاماخر أن يبرهن على أن نقطة البدء في أية مشاركة دينية، لا يمكن أن تفسر خارج السياق التاريخي، وفيما عدا ذلك فإن الشخص لن تكون عنده مشاركة دينية جديدة متميزة، ولكن على الأحرى تطور أبعد ضمن الوجود الحالي فحسب. وبعبارة أخرى يجب أن تقتحم استمرارية التاريخ، وأن يكون التغير محدد بعبارة الوحي. وبينما يكون التوقف، أو الحقيقة الأصلية، مكانها الأفراد في الظهور، على النحو الذي يقرره شلاماخر، في كينونة التفكير، فإن هذا لا يعني أن الوحي يشمل تعاليم أو عقائد مؤسس الدين، وفي مثل هذه الرؤية لا بد أن يوضع الوحي في القدرة الإنسانية المعرفية، ولكن هذا ما يرفضه شلاماخر على نحو مؤكد، ذلك أن استجابته لتلك الوجهة التي تموضع الوحي في الاعتقادات عن طريق تحديد مكان الوحي في الوعي الذاتي الأعلى قبل الإدراكي، وتلك سببات حاسمة لما يريد شلاماخر قوله عن الوحي المسيحي. والسؤال هنا: ما هو الوحي المسيحي؟ إن الإجابة تشتق من النظريات والفرضيات المستعارة في المدخل، وذلك بضمها إلى ما تفترضه الكريستولوجيا في القسم الثاني. ومهمة اللاهوت الفلسفي التحديد النقدي لجوهر المسيحية، فالوعي المسيحي فيه نقطة بدايته

(1) Ibid, pp, 151-152.

في مسيح الناصرة عَلَيْهِ السَّلَام^(١). وهنا يستخدم شلاماخير ما يسميه باللاهوت الفلسفي فيما يعرف بالمفاهيم الوصفية لحقيقة المسيحية، مثل الوحي^(٢).

هذا الوعي هو وعي الفداء أو التخليص من الخطيئة المفعم بحيوية الوعي بالله تعالى، وهو ما ينبغي الإمساك به أو القبض عليه، ويظهر أن مكان الوحي المسيحي لن يحدد في المذاهب أو التعاليم الأخلاقية، ولكن في تأثير الافتداء والتخليص من الخطيئة للمؤسس، ويتصور الوحي الإلهي عبر المسيح، عَلَيْهِ السَّلَام، على أنه مماثل للكون في جملته. ولتوضيح موقف شلاماخير من الكريستولوجيا، على نحو أفضل مما تمت الإشارة إليه، فإنه يكفي القول بأن جوهر الوعي المسيحي عند شلاماخير، هو الوعي بالافتداء والتخليص من الخطيئة، فالمسيح، عَلَيْهِ السَّلَام، هو المخلص عبر كماله الذي لا خطيئة فيه، والخلاص هنا وعي الله تعالى القوي الذي يظهر ضمن تاريخ وعي الله تعالى، النموذج البدئي الأصلي لله تعالى واتصاله عبر التاريخ بالمؤمن المسيحي، فالوحي المسيحي ظهور النموذج البدئي لله تعالى في التاريخ. والاتصال الإلهي والإعلانات تتمثلان في شخصية المخلص. وبسبب تحديد شلاماخير لموضع الوحي المسيحي في شخص المخلص، فليس هناك حاجة إلى أن تكون عقيدة الوحي الجزء الأساسي للمذهب، الكريستولوجيا فحسب^(٣).

والسؤال هنا، كيف يضمن مفهوم الوحي عند شلاماخير مذهب الإيمان الذي يعتمد عليه؟ وفي الواقع فإن قضية الوحي الأصلي حجة فلسفية تتجذر في الوعي الديني، في بنية التجربة، وتترك الباب مفتوحاً، ولكن دون تطوير في الحقيقة، للميتافيزيقيا الشريكية. ولا يمكن للعقائد أن تقدم مثل هذه الحجة دون خرق للحدود المنهجية في رؤية شلاماخير لمهمة الوعي المسيحي بالله تعالى، كما أنها لا تثبت حقيقة الله تعالى. إن تعريف الوحي المسيحي في تعبيرات الكريستولوجيا متجذر في الوعي المسيحي في الاتصال الذاتي الإلهي، في أشكال وعي الله المخلص، ولكن هذا ليس برهاناً، إنه وصف فحسب للوعي المسيحي للخلاص أو الافتداء. وهكذا فإن مذهب شلاماخير في الإيمان مفهوم أكثر قوة في مفهوم الوحي من اللاهوت

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 48.

(2) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 48.

(3) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp, 48-49.

البنوي عند كوفمان Kaufman، فمن ناحية فإن مفهوم الوحي متجذر في تركيب الوجود. ومن ناحية أخرى فإن الوعي المسيحي متجذر في مفهوم المخلص، ولكن رؤية شلاماخير لا تزود بانينبيرج Pannenberg بما يريد أن يسأله: فاللاهوت باعتباره تجلياً للوعي المسيحي، ليس مفوضاً بواسطة الله تعالى، ولكن ربما يمكن القول بأن الإيمان عند شلاماخير هو الوعي المسيحي نفسه^(١).

ومن المعروف أن موقف ترويلليتسش قد دعم موقف بانينبيرج، على أساس أن ترويلليتسش يعين التاريخ الكوني باعتباره المهمة الأولى لأي فلسفة في التاريخ. وفي الحقيقة فإنه في كتابه *Der Historismus and seine Probleme* يمتضي من هذا الدافع ويكرسه لمشكلة التطور التاريخي، إذ يتعهد ترويلليتسش بأن يحلل التطور التاريخي على النحو الذي تصوره به بعض المفكرين، إذ لاحظ أن كل فلاسفة التاريخ بطريقة أو بأخرى يعطون تفسيراً ثابتاً بشكل ما للتحقيق التاريخي التام، ولقد قرر أن كل هذه المفاهيم المختلفة لها جذر مشترك في جوهريتها وقابليتها للروح الإنسانية، فالمفكر يتصور أن التطور التاريخي يخلق ثباتاً منطقياً شاملاً، يعطي انطباعاً للتطور الغائي، وهو يخلق هذا الثبات من تعقد الأحداث داخل التاريخ، فالإنسان بصفة جوهرية لديه ميل إلى الوحدة وقد رن على إعطاء التفسير الموحد للحقائق المتنوعة بحمله للأفكار في روحه، وبسبب هذا الجوهر الإنساني وهذه القابلية فإن الاتجاه نحو التاريخ الكوني مهم وضروري^(٢).

وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأ الوحدة الداخلية لدى ترويلليتسش للمعنى يتحمل التاريخ الكوني، ويجعل بانينبيرج التاريخ الكوني ممكناً بافتراض مجموع التاريخ و كليته كمجموع للحقيقة و كليتها في نهاية التاريخ، وعلى أية حال فإن لديه حدساً بالوحدة الداخلية للمعنى، الذي يحدث تضيقاً فعلياً في الكتابة الفعلية للتاريخ الكوني، ففي أي عصر يمكن بناء التاريخ الكوني وفقاً للحاجات والمثل الفكرية للعصر، ففكرة البشرية في عصر التنوير، والإنسانية عند هيردر Herder والروح غير المقيدة عند هيجل، والمبدأ الوضعي عند كومت كلها تمثل مساهمات في بناء التاريخ الكوني، وتحفز بشكل مختلف المثل الأخلاقية الدينية مثل المسيانية

(1) Ibid, p, 49.

(2) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 406, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, p, 16.

اليهودية والمذهب المسيحي في الخلاص، والقانون الطبيعي الرواقي. وهنا تمييز بين التقدم والنهاية، وبين الحركة والاكتمال لا يأتي على نحو تام إلى الوعي. وعلى أية فني البناء الفعلي ليس بممكن استنفاد تقصي النظرية الشاملة للتاريخ وكل إمكانياته المهمة في هذا السياق^(١).

وهكذا يعود ترويلليتسش من التاريخ الكوفي إلى تركيب الثقافة، ومن مفهوم التطور إلى مفهوم الفرد، وهنا فإن فلسفة التاريخ لا يمكن أن تكون رواية نظامية لسير التاريخ والفهم التدريجي للغرض من حركته، كما أنها لا يمكن أن تكون تخميناً للنهاية، إذ يجب أن تكون تركيباً للقيم التاريخية الموروثة وبنائها المبدع للمستقبل. وهنا يكمن الاختلاف الأساسي في الوعي التاريخي بين بانينبيرج وترويلليتسش، فمن ناحية يقلع بانينبيرج عن السؤال الأنطولوجي حول الحقيقة في مجموعها وكليتها، وينظر إلى التاريخ ككل، أو ما يسمى بإطار عمل كلية الحقيقة. ومن ناحية أخرى عند ترويلليتسش أن التاريخ عملية مستمرة، يتضمن فيها الشخص الواحد بطريقة معقدة. والنقطة الوحيدة للنظر تتمثل في وجهة نظر المراقب في هذه العملية؛ ومن هنا فإن التفكير في عبارات النهاية، يمكن الشخص من رؤية التاريخ ككل، بما يعني تبني وجهة نظره من شيء آخر غير التاريخ نفسه. وعلى الجملة فإن أي تغلب على التاريخ إنما يكون عبر التاريخ نفسه، وبعبارة أخرى ضمن التاريخ، ومع ذلك فإن النهاية غير منظورة. وضخامة التاريخ لدى ترويلليتسش تجعل من المستحيل أن تكون له نهاية منظورة أو تخميناً حول التاريخ الكوفي. كما أن التركيب الحاضر للثقافة مهمة فلسفة التاريخ، وعلى النقيض من بانينبيرج الذي يظهر اهتمامه بالأنطولوجية فإن فلسفة التاريخ لدى بانينبيرج أخلاقية بدرجة كبيرة، فأى تركيب حاضر للثقافة له مهمة أخلاقية تستند على الولاء والقرار الشخصي^(٢).

وعلى أية حال فإن ترويلليتسش يلاحظ أن كل فلاسفة التاريخ مثل هيردر وكانت وفخته وشلايرماخر وهيجل أحدثوا انتقالاً من التاريخ إلى الأخلاق، كما أن الفلسفة المادية فيما يرى ترويلليتسش لها أهمية عملية أخلاقية، وذلك بالمعنى اليوناني الواسع للأخلاق عند اليونان، أو ثقافية فلسفية، وما يفترضه بانينبيرج هنا أن المشكلة الأنطولوجية للجوهر وجهاً لوجه يتم التعامل معها أخلاقياً عند ترويلليتسش باعتبارها مشكلة المعيار إزاء النسبية التاريخية. ومشكلة فلسفة التاريخ أنها تطلب المعيارية بتركيب قيم الماضي في الحاضر لأجل المستقبل،

(1) See, Hiroshi Obayashi, "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", p, 406.

(2) Ibid, p, 407.

وتختلف مفاهيم بانينبيرج وترويلليتسش إلى حد كبير جداً فيما يتصل بالعلاقة بين التاريخ الكوني ونظرية المعرفة

إن رؤية شلاماخير تزود ببديل مميز وأصلي تميز هوية الوحي المسيحي، إما بالاعتقادات المسيحية أو بكتابه، ولكن تنشأ هنا مشكلات جديدة لديه: فهل هذا الفهم للوحي المسيحي يتفادى الاصطدام بالنماذج التاريخية للفكر؟ وهنا يجب أن يلاحظ في المقام الأول أن مواصفات شلاماخير للوحي المسيحي، تؤدي إلى الإدعاء الأولي المؤهل عبر كونية الوحي. وبالمقارنة مع الوحي في المسيح، عَلَيْهِ السَّلَامُ بوعي الله البدئي الحاضر فيه، فإن كل شيء يُفكر فيه على أنه وحي ثان، يفقد تلك السمة، ففي الوعي المسيحي ليس هناك تماثل بين موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ومحمد ﷺ، ولكن هل عدم التماثل، المسيح البدئي موثوق به لدى المفكر التاريخي؟ هنا يجب الانتقال إلى قضية الفائق للطبيعة عند شلاماخير، ومناقشته لهذه القضية غير ملحوظة إلى حد كبير، وظهور الوعي البدئي بالله تعالى في التاريخ ممكن من حيث المبدأ، وتعود هذه الإمكانية إلى بنية الإنسانية الجوهرية أو الكمال الأصلي. إن ظهور المسيح، عَلَيْهِ السَّلَامُ، حقيقة طبيعية، وعمل للطبيعة البشرية، وأساسه مقدم في دستوره الأصلي ومعد له بكل تاريخية الماضي، وليس هناك شيء يزعم الوعي التاريخي في تلك العبارات^(١).

ويحاول شلايرماخر أن يبحث عن التجليات الدينية في سلسلة مدرجة لفرض غائية على تلك العمليات الفردية الغريزية، فهنا بينما يقال إن كل دين يشعر بتعاطف مع وحدة الأشياء، فليس كل الأديان أيضاً تمثل شعور الوحدة على حد سواء. ولو كان ذلك هو المعيار فالتوحيد حينئذ يصنف على نحو واضح في التطور الأعلى من تعدد الآلهة أو عبادة الأصنام. ولكن المهمة تهدف إلى أن يتجه المثقفون الكارهين للدين إلى نظرة أخرى للمسيحية، تتطلب اعتذاراً ودفاعاً عنها، وهنا يأتي الحديث في الخطاب الخامس والأخير عن كشف أكثر للتطور التاريخي الديني للبشرية، فالمسيحية تصنف على أنها فوق الدين اليهودي، على الرغم من أن كلاهما تمثلان المرحلة التوحيدية في أعلى درجاتها، ومع ذلك فإن شلايرماخر له طريق طويل في تمثيل المسيحية على أنها الهدف التام لتاريخ الأديان، محتفظاً بالفردية حتى عندما يبحث عن تنظيم بعض الأشكال الفردية في مقياس القيم، وهكذا فإن اليهودية لها أو كان لها جدارتها على

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p. 49.

أساس أنها متميزة، ولو أنها ديانة أقل بلوغاً، ولا يجب النظر إليها على أنها تمهيد للمسيحية^(١). وهكذا نلاحظ تلك السمة التي أشار إليها البحث من قبل، وهي الغياب شبه التام للإسلام عن المناهج الغربية في دراسة الدين، والنظر إلى الأديان الأخرى من خلال تلك الرؤية الكنسية المسيحية لها.

وعلاوة على ذلك فإن فهم شلاماخير للسببية الإلهية يستثني أية أفعال إلهية اعتبارية، فسببية الله تعالى تتصل بكل نظام الطبيعة، وليست الحقائق الفردية ضمنها، وتتناقض المعجزات مع فهم شلاماخير للسببية الإلهية. ومع ذلك فإن شلاماخير لا يزال محتفظاً بتلك المعجزة العظيمة الواحدة رسالة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي القضية الثالثة عشر يؤكد على أن ظهور المخلص في التاريخ كوحى إلهي ليس خارقاً للطبيعة إلى حد كبير جداً، ولكن يجب أن يكون خارقاً للطبيعة بمعنى ما، فهناك إرغام على قبوله في الكنيسة المسيحية، على أساس أنه الأصل الوحيد خارج حياة الرذيلة العامة، حيث إن الاتصال الإلهي فيه واقع ضمنه ومشتق منه؛ وبسبب حياة الخطيئة التي تمنع ظهور أي فرد دون خطيئة في التاريخ، ومن هنا فإن ظهور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ هو المؤسسة الوحيدة الخارقة للطبيعة في المسيحية، ولذا فإن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ مميز عن الآخرين باعتباره المخلص للجميع فحسب، ولا ينظر إليه على أنه متماثل مع مؤسسي الأديان الأخرى، ولذا فينبغي أن يعد ظهور المسيح ليس خارقاً تماماً للطبيعة، فهو مع ذلك فائق للطبيعة^(٢).

ويوضح شلاماخير هذا المعنى في تلك العبارات في رسالته إلى Lücke: إنه عندما يتحدث عن عالم ما فوق الطبيعة، تأتي الإشارة إلى ما يكون أولاً، ولكن بعد ذلك يصبح طبعياً ثانوياً. وهكذا فالخلق خارق للطبيعة، ولكنه بعد ذلك يصبح طبعياً. وعلى نفس النمط المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في أصله خارق للطبيعة، ولكنه بعد ذلك يصبح طبعياً، فهو مثل أي وجود إنساني تماماً. ولكن ذلك على نحو مؤكد يُنشئ مشكلة عميقة للوعي التاريخي، فهل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الخارق للطبيعة في أصله، وبالتالي لا يتماثل مع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومحمد ﷺ في ظهور الوعي البدئي الأصلي بالله تعالى في التاريخ المحسوس في تعبيرات الفكر التاريخي؟ لا يرى ديفيد فريديريك شتراوس David Friedrich Strauss فالبراءة من الخطيئة الأصلية في المسيح

(1) See, B. A. Gerrish, " Schleiermacher and the Reformation: A Question of Doctrinal Development", p, 152.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., " Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p, 50.

البدني الأصلي ليست ضئيلة إلى حد أنها تكون أقل من استحالة التفكير في ولادته الخارقة للطبيعة، الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية. وعلى العكس فبسبب أنه ظهر على أساس رؤية العالم التي تستثني المعجزات أو التأثيرات غير المسببة، فإن هناك تناقضاً أبعد يتعلق به عن كريستولوجيا الكنيسة، التي تفترض مقدماً الاعتقاد في المعجزات غير المقيدة. إن الخرق في الرؤية العلمية للعالم لدى شتراوس غير قابل للإصلاح، كما أنه يرفض باحتقار محاولة سلاماخير في الرسالة المفتوحة الثانية إلى Lücke توفير مصداقية تامة للبدايات الجديدة^(١).

ويجري موضع تساؤل على النحو التالي: إنه يتمنى حتى هذا التعليم (معجزة المعجزات، وظهور المخلص) أن يكون محكماً بشكل لا يعرض الإيمان للخطر، والعلم ليس بحاجة إلى أن يعلن الحرب ضده، ولو أن العلم يجب أن يسمح بذلك فإن هذه المسألة يجب أن تبدأ بتناوب إدارة الفضاء اللانهائي، كما أن العلم يجب أن يسمح بأنه في عالم الحياة الروحية بأن هناك خلقاً جديداً يعني تطوراً أعلى في الحياة الروحية، وليس هناك حاجة إلى سحب الحدود بين ما يكون طبيعياً وما يكون خارقاً للطبيعة تماماً. وثمة شيء واحد يمكن إدعائه يتمثل في أن هناك بدايات جديدة للتاريخ، وشيء آخر ربما لتبرير خرق الرابطة السببية بالإشارة إلى أن ما يكون طبيعياً وفوق طبيعي من الصعب التمييز بينهما تماماً، وسلاماخير في اقتباساته عن «العهد الأزلي» بين الإيمان والعلم يعبر عن قصده في تفادي أي اصطدام بينهما^(٢).

وهنا هل كان شتراوس على حق في فشله في صياغة مفهوم للوحي، يتفادى به الاصطدام مع العلوم التاريخية؟ إن الركيزة في مصداقية فهم سلاماخير للوحي المسيحي، تجعله يوضح أن كل ما فعله هو وصف للوحي المسيحي في الخلاص أو الافتداء، الذي هو وعي بالمشاركة الحية مع براءة المسيح عَلَيْهِ السَّلَام من الخطيئة. ولكن هناك مشكلتين في تأكيد البداية الجديدة الفوق طبيعية في التاريخ: مشكلة الاتساق مع رؤية سلاماخير التي ترى أن السببية الإلهية تتزامن كلياً مع نظام الطبيعة. ومشكلة مصداقيتها بالنسبة للعلوم التاريخية. فهل المفكر التاريخي هو الذي يلتزم بصرامة الأنماط التاريخية للفكر يعترف بأي شيء فائق للطبيعة في التاريخ، حتى ذلك الشيء الذي يصبح طبيعياً^(٣)؟

(1) Ibid, pp, 50-51.

(2) Ibid, p, 51.

(3) Ibid.

لقد جاء الرد هنا في عام ١٨٩٨ من خلال نقد الصياغة الأولية لبرنامج لاهوت تاريخ الأديان، فلقد أفرد إرنست ترويلتش Ernst Troeltsch ما وراء الطبيعة بعيداً، على أساس أنه مفتاح للموضوع وركيزة أساسية له: فهناك إحساس بضغط المنهج التاريخي النقدي أكثر قوة بكثير مما أوضحه جوليوس كافتان Julius Kaftan في نقد وجهة نظر اللاهوت الريتشيالي Ritschlian critic، فهناك اعتراف بالسماح بغير حدود للتطور في عالم الأحداث الطبيعية، عندما قدم ما فوق الطبيعة على أنه من الضروري أن يتم تفكيكه في العالم الطبيعي في تلك الأحداث المماثلة لغيرها، ففي المقام الأول هي حقائق تاريخية، تجعل ما فوق الطبيعة مستحيلاً، ويقلع عنها الأغلبية الساحقة من المؤرخين تماماً. وترويلتش يقرر أن الحقائق هي التي تستثني ما يكون خارقاً للطبيعة، والتي يوضح من خلالها إدعائه عن نشأة المسيحية وتطورها بتاريخ مدرسة الأديان، وفي ضوء هذه الحقائق يقرر أنه من غير الممكن التمييز بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. وبعد حوالي عامين في مقالاته الكلاسيكية عن المناهج التاريخية والعقدية في اللاهوت، ركز ترويلتش على أن المنهج التاريخي، ليس فحسب الحقائق المكتشفة بالتاريخ، يستثني الخارق للطبيعة^(١).

إن فهم ترويلتش للمنهج التاريخي يُلخص في اقتباسه للمبادئ الثلاثة التي غالباً ما يقتبسها: التناظر، والتجانس، والعلاقات المترابطة. والسؤال هنا ما الذي يعنيه ترويلتش بالخارق للطبيعة؟ إن الخارق للطبيعة الذي يتعارض مع رؤية ترويلتش هو الرؤية الثنوية للفعل الإلهي، وفي مناقشة هذه المشكلة الأخيرة، فإنه يميز، أولاً، الرؤية الخارقة للطبيعة لله تعالى على النحو التالي: إن الله تعالى ليس متضمناً داخل رابطة القوى المتبادلة التأثير، التي يؤثر بعضها في البعض الآخر على نحو مستمر، كما أنه ليس ضمن كل حركة حيوية فحسب كإرادة هادفة تنتج حركة النظام الأعلى، فعلى الأحرى هو فوق النمط الطبيعي العملي العادي للنظام، ومن الواضح أن ترويلتش يرفض هذا النوع من الثنائية اللاهوتية، على الرغم من أنه لم يقدم أية حجة واضحة، وفي هذا يكاد يكون أصلياً، لأنه رُفض بقوة من قبل شلاماخر^(٢).

ومساهمة ترويلتش في حجته تعتمد على أسس منهجية وتجريبية في مواجهة ثنائية التاريخ، وهو يميز هذه الثنائية على النحو التالي: تقسيم مجال التاريخ إلى مجال واحد مجرد

(1) Ibid, pp. 51-52; Donald Wayne Riddle, "The Background of Modern Historical Study of Christianity", in "Church History, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1935), pp. 203-204.

(2) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", pp. 52-53.

عن المعجزات، يكون موضوعاً للعمل الطبيعي للنقد التاريخي. ومجال آخر تتخلله المعجزات، وتكون دراسته سهلة فحسب عبر المناهج التي تستند إلى التجربة الداخلية، والخضوع المتواضع للعقل النظري الأولي للمنهج العقدي. ويعارض ترويلتسش الصيغة الريتكليانية Ritschlianism التي تموضع الخلاص وكشف المعجزات في الحياة الداخلية بدلاً من الأرثوذكسية التي تموضع مكانها في التاريخ أو الطبيعة، ولكن ترويلتسش يخلخل السابق إلى الأخير ويحول له: مصداقية المعجزات الداخلية تعتمد بصفة نهائية على مصداقية المعجزات في العالم الخارجي، ويبرهن ترويلتسش على أن هذه الثنوية التاريخية لا تصدق^(١).

وتكشف البحوث التاريخية التفصيلية في كل مكان عن التناظر بين الظواهر المسيحية وغير المسيحية؛ لتجعل من المستحيل تحقيق التمييز بين التاريخ العادي وغير العادي، والمنهج التاريخي نفسه يجب أن يحمل معه مبادئ النقد: التجانس، والتناظر، والتبادل. تلك هي الأطر التي تحدد طبيعة التفكير التاريخي، ولكن إذا كانت تلك هي القضية فحينئذ لا يمكن التوفيق بين التفكير التاريخي والرؤية الثنوية للتاريخ المستلزمة لما هو خارق للطبيعة. والسؤال: ما هي النتائج التي تأتي للاهوت ولمفهوم الوحي من هذا الفهم للتاريخ وللمنهج التاريخي؟ بحسب الظاهر يبدو أن ترويلتسش يتفق مع نقد شتراوس لسلاماخير، فهو بالفعل يتهم سلاماخير بالتضارب. إن ضعف الوعي بالله غير المسيحي وتدشين مرحلة جديدة للإنسانية بآدم الثاني، يتناقض بقوة التفكير العادي المرتكز على التطور التاريخي، وبعبارة ترويلتسش أن البداية الحارقة للطبيعة، حتى تلك التي تصبح طبيعية، ليست متصورة أو مصدقة عند المؤرخ التاريخي، فهي تفترض أن الأحداث غير متشابهة، وخرق الاستمرارية، وتبادل التاريخ. وأسطورة أن لا خطيئة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ المزعومة، والتي تعرف عبر التجربة الداخلية، ليست فحسب غير معروفة لدى المؤرخين، بل إنها أيضاً غير مصدقة لدى الفكر التاريخي^(٢).

وعلى أية حال فإن اتجاه الحدث الخارق للطبيعة الذي يصبح طبيعياً، يجب أن يكون على العكس، فالحدث الطبيعي يُفسر في عبارات الخارق للطبيعة أو على نحو أفضل يصبح تاريخياً مؤسطقاً: فعندما شكلت الأفكار الدينية للجماعة المسيحية الأولى، كان تناول المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ لديها بالفعل خارج التاريخ، وجعلته الجماعة المسيحية الأولى الكلمة والله تعالى،

(1) Ibid, p, 53.

(2) Ibid.

ويظهر المسيح الأزلي في شكل تاريخي، الشخص الذي له علاقة جوهرية بالألوهية الأزلية، وبالتالي فمن غير المنطقي أن لا يكون موضوع الإيمان^(١). وهي المسألة التي سوف يتناولها البحث على نحو مفصل فيما بعد.

ولكن النقد التاريخي الذي نشأ في عالم لم تسيطر عليه الكنيسة طويلاً، عاد به إلى التاريخ، حيث يكون الكل محدوداً مشروطاً، ويعطي ترويلتسش إجابة لا مفكر فيها لدى شلاماخير لهذا السؤال: هل لا يزال ممكناً الحديث عن أي أهمية جوهرية لمسيح الإيمان؟ إنه يجيب بالنفي، ليس هناك صلة مفهومية ضرورية للفكرة المسيحية عن شخصية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن لأسباب اجتماعية ونفسية فإن صورة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ لا غنى عنها لحياة المجتمع المسيحي^(٢).

لقد كان شلاماخير مدركاً بالطبع للصعوبات التي تنشأ للاعتقاد التقليدي في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بواسطة البحث التاريخي، واعترف بحرية أن الفهم الأسبق لا بد من التخلي عنه، ولكن ترويلتسش اتخذ خطوة أبعد، فهو يرى أن الكثير من مبادئ التفكير التاريخي متناقضة مع الخارق للطبيعة. وشلاماخير في فهمه لطبيعة السببية الإلهية التي أسسها بالفعل، من خلال الأسس اللاهوتية لتلك السمة الإشكالية التي تدور حول التدخلات الخارقة للطبيعة في الرابطة السببية، هذه المسألة يرفضها ترويلتسش الآن على أسس تاريخية. ولكن إذا كانت تلك هي القضية فإن التفكير التاريخي والنقد اللاهوتي يقوضان على نحو لا يقاوم مصداقية الخارق للطبيعة، فكيف يمكن أن يكون الوحي معقولاً؟ وهل أي فهم مثل فهم شلاماخير للوحي لا يزال موثقاً به؟ وكيف يقدم ترويلتسش حلاً لمشكلة الوحي^(٣)؟

ويحاول ترويلتسش أولاً أن يستكشف معنى الوحي، ليس في الدوغماتية، ولكن في العلوم الأخرى. ولكن بينما يبدأ شلاماخير بالمجال التأمل الفلسفي الذي سماه الأخلاق، فإن ترويلتسش يبدأ بشكل تجريبي، بعلم النفس الديني؛ فالتحليل النفسي يكشف أن الوعي الديني وعي بالألوهية، فالظاهرة الأساسية في كل الأديان هي الروحانية، التي تعني الاعتقاد في حضور القوى الخارقة للطبيعة وتأثيرها وإمكانية التأثير الباطني لها. ولا يركز ترويلتسش

(1) Ibid, pp, 53-54.

(2) Ibid, p, 54.

(3) Ibid.

على تبرير الكفاية الوصفية لهذا الإدعاء، وبدلاً من ذلك ينتقل إلى مواجهة السؤال التالي: هل من الممكن أن يكون هذا الوعي خادعاً؟ وهل الدين يدعيه لكي يكون موحوداً بالفعل؟ وهل للدين حق لكي يكون له ما يدعيه؟ إن صياغة هذا السؤال تعكس نقد الدين عند لودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach وأوجست كومت Auguste Comte والنقاد الآخرين^(١).

ومن الواضح هنا أن سؤال المشروعية عند ترويلتسش وصف لما يمكن للتحليل الوصفي أن يكشف ما لا يمكن تجنبه، فهو يبحث عن تقديم تبرير للظاهرة في رؤيته بأن هناك وعياً إنسانياً بالألوهية، وهو وعي حقيقي عبر نظريته في الوعي الدين الأولي أو البدهي الأسبق، ووفقاً لهذه النظرية فإن الدين ينشأ بالضرورة بعيداً عن الميل الداخلي الذي سماه «أسبقية الوعي أو أوليته»، ولكن نظرية ترويلتسش في الأسبقية الدينية، تفجر حدود النقد المعرفي الكانتي، التي تختزل فيها الشروط المتعالية لإمكانية التجربة في مقرها الرئيسي إلى نهايتها. وبسبب أن الأولية عند ترويلتسش تنجذر في الحقيقة المتعالية، فإن السمة المشروطة لكل شيء أولي، تبدو على أنها تشير إلى الحضور الفعال للروح التامة غير المقيدة في المتناهي في فعالية الكون، وعلى حد تعبير شلاماخير، في الروح الفردي التي تشكل الأساس الحقيقي لكل شيء أولي^(٢).

والأسبقية الدينية ليست شيئاً أقل من الوحي الأصلي لله تعالى: إن الله تعالى كشف عن نفسه عبر المعقولة التاريخية التي تسمى الشعور الديني أو المعقولة الدينية، والوحي عملية داخلية مثيرة تأتي من سر الاتصال الإلهي بالروح الإنسانية، وعلى نحو ما قرره ترويلتسش انتقال من الوحي الأصلي «الداخل» من بين الوجود الأزلي إلى أعماق الروح الإنسانية. ولدى شلاماخير فإن الوحي الإلهي يتموضع في شروط الوجود المتناهي في حد ذاته: شرط الحرية النسبية والتبعية التامة غير المقيدة، أو في لغة الخطابات، بمعنى نشاط الكون. وعند ترويلتسش فإن الوحي الأصلي يجذب فيه الإلهي بالإسائي في أعماق الروح الإنسانية، ونشاط الكون عند شلاماخير هو شيء ما داخلي، كما أنه جعل هذا الانتقال في محاولته دحض الاختزالية، لكن هذا الإجراء ليس وحده الملائم فقط^(٣).

(1) Ibid, pp, 54-55.

(2) Ibid, p, 55.

(3) Ibid.

فمن الملاحظ أولاً أنه استند إلى الإدعاء التجريبي القابل للنقاش من علم النفس الديني، بدلاً من تحليل بنية الوجود في حد ذاته. وثانياً، جعل مصداقية الوحي الأصلي تعتمد كلياً على ميتافيزيقيا الروح، التي سوف تأخذ مناقشة أكثر بكثير، مما تقدمه ترويلتسش بالفعل؛ لتحقيق هذه الميتافيزيقيا الجوهرية. وبالطبع فإن الفشل في تحقيق ميتافيزيقياه، لا يعني أن موقفه خطأ أو أنه غير قابل للتحقيق والإثبات. ولكن لو أن هناك أسباباً لاكتشاف مناقشة ترويلتسش للوحي الأصلي وبرهنته عليه، أقل إقناعاً مما لدى شلاماخير، فما هو الحل لمشكلة إعادة فهم الوحي التاريخي ضمن حدود الوعي التاريخي؟ كيف يمكن لترويلتسش أن يفهم الوعي المسيحي في عبارات اللافائق للطبيعة؟ إن الوحي يحدث كونياً في عمق الروح الإنسانية، وترويلتسش منسجم مع أساس المناظرة من حيث المبدأ، إذ يقرر أنه من ناحية المبدأ ليس هناك تمييز بين الوحي في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ والوحي لدى مؤسسي الأديان الآخرين، ويتبع ذلك أن كل الأديان تستند إلى الوحي. على حين أن موقف شلاماخير أكثر حصراً: هناك تمييز في المبدأ بين «الحقيقة الأصلية» في قاعدة المسيحية وأساسها، وتلك الموجودة في جذور الأديان الأخرى^(١).

إن وعي الله المخلص يعطي المسيحية أساساً فريداً، وهنا تنشأ مشكلة ترويلتسش في تعددية الأديان، أو بتعبير آخر تمامية المسيحية وكما لها، فلو أن كل الأديان تركز على الوحي، فهل كلها سواء في المشروعية والصحة؟ إن هذا السؤال لا يشكل معوقاً لدى شلاماخير؛ فهو يؤمن بأنه لا تناظر بين المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ ومؤسسي الأديان الأخرى، مؤكداً ببساطة أن المسيحية تثق بنفسها بالنسبة إلى الأديان الأخرى التي قد لها المرور فوق المسيحية، وهكذا لم يدافع عن تفوق المسيحية، ولكنها تموضعت لديه وصفاً على خريطة البدائل الدينية. أما ترويلتسش فقد رأى المشكلة على نحو مختلف، فبسبب أنه وضع الوحي المسيحي في مكان واحد مع أنواع الوحي الأخرى، لم ير أن مشكلة الأهمية المقارنة للمسيحية سوف تحل مقدماً، إذا جاز التعبير، فالمشكلة تحل بالتقييم المقارن الذي يظهر بالفعل في تاريخ الأديان، ولكن بدلاً من الانتظار الطويل للتفكير في مسألة تمامية المسيحية، وما يقوم به ترويلتسش لحل هذه المسألة، فإنه يجب الانتقال إلى فهم ترويلتسش للوحي المسيحي^(٢).

(1) Ibid, pp, 55-56.

(2) Ibid, p, 56.

إن الوحي عملية داخلية مثيرة، فهو سر اتصال الروح الإلهي بالروح الإنساني، ولكن الوحي يحدث في أعماق كل وعي ديني، وإن كان تأثيره ليس بدرجة متساوية. ويميز ترويلتش نين «الوحي المنتج» الذي يحدث في الأشكال والصور التي تبلغ أصول التقاليد الدينية، «والوحي المنتج ثانية» أي الوحي المؤلّد لدى أولئك الذين شكلت حياتهم الدينية على نحو حاسم بالإيمان وعلم الأفكار المؤسسة لدى المؤسس، وهذا التوجه قريب جداً من فكرة شلاماخير عن «البطل الديني» أو الحقيقة الأصلية في جذر الأديان المختلفة، التي تفترض أن الأديان لديها نقاط بداية محددة في الشخصيات البارزة فيها، والتي تحدد مكان الوحي فيها^(١).

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الفهم الشخصي جداً للوحي مؤدياً على نحو دائم إلى الظاهرة التاريخية والاجتماعية والعامة للمشاركة الدينية للمسيحية في حد ذاتها؟ إن الوحي في فهم ترويلتش لا يسهل الوصول إليه إلا لمن جرّبه، وحل ترويلتش لهذه المشكلة يأتي في تعبيراته عن تأثيرات الوحي، فالتجربة الداخلية للوحي تتجسد في الأفكار الدينية الخارجية حول الله تعالى والعالم والإنسانية والخلاص من الخطيئة، فالوحي يصبح الإيمان، ويُفهم على أنه التصور الديني للعالم. وفي اللغة اللاهوتية التقليدية فإن الإيمان يعني التصديق، ولكن هذا جزء من الصورة العامة فحسب، فالإيمان أكثر من أن يكون أفكاراً، وإنما هو أيضاً تنظيم عملي، إنه على سبيل المثال التقوى أو بالمصطلح المسيحي الإيمان بما تم التصديق به. على حين أن الوحي يبقى موضوعاً خاصاً، وتجربة لا يسهل الدخول إليها، والإيمان بالمعنيين معاً يقبل النقل إلى الآخرين، إضافة إلى أنه موضوع ملائم للتفكير العقدي^(٢).

وهكذا يبدأ الوحي في شخصيات مؤسسي الأديان، بما فيهم المسيح نفسه، في أعماق وعيهم، ويُجسد خارجياً بوضعه رؤية وتعليم لأسلوب الحياة، إن تعاليمهم غير موحى بها، فهم نتاج للخيال الإنساني الذي يفسر التجربة الدينية عبر الرمز والقصة والأسطورة، فالعالم المفهومي للدين بارز إنسانياً، كما أنه منتج للخيال البناء للإنسان، على النحو الذي يقرره كوفمان Kaufman. ومثل هذه البناءات نسبية تاريخياً، معتمدة على أسبقية التقاليد والإبداعات الخيالية الجديدة والمركزية. وفي تأسيس الوحي المسيحي يجب البحث عن المسيح، ولكن المسيحية تركز على الأسس الأولية الموضوعية مسبقاً لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام في الجانب الأخلاقي، الذي تمثل

(1) Ibid, pp, 56-57.

(2) Ibid, p, 57.

في الأخلاق التوحيدية في إسرائيل القديمة، التي أنتجت فكرة الله تعالى كإرادة مبدعة، إضافة إلى مفهوم القداسة الإلهية، ومطلب الطاعة الإنسانية الخلقية^(١).

وبالإضافة إلى ذلك فإن المسيحية لها مهمة بعد المسيح، تتمثل في أتباعها كأفراد دينين مبدعين، بدأت بالرسالة الذي أعادوا تفسير الاندفاعات الأولى التي تلقوها منه، وعملوا على إعادة تشكيلها، ولهذا السبب فإن ترويلتسش يسمي مفهومه بالديناميكي، فالوحي ليس محدوداً بوعي المؤسس، ولكنه عملية تاريخية، تستمر عبر الوظيفة التاريخية للمسيحية، وينتج من مفهوم ترويلتسش للوحي الديناميكي أن الإيمان عبارة عن المحتوى المفهومي المحسوس للمسيحية، الذي لم يظهر أبداً من الذات الفردية، ولكنه عمل مشترك لكل المراحل وكامل الأجيال^(٢).

وهنا كيف يمكن أن يحفظ مفهوم الوحي مذهب ترويلتسش في الإيمان الذي يستند عليه؟ إن ترويلتسش يرى منذ البداية أن شيئاً ما أكثر قوة ونشاطاً من مدخل سلاماخير، لا بد من الوصول إليه للحصول على المشروع الدوغماتي: إنه ليس أقل من فلسفة شاملة للدين، تتكون من السيكلوجيا والإبستمولوجيا، وفلسفة تاريخ الدين والميتافيزيقيا المحتاج إليها. هذا الأساس فحسب هو الذي يمكن له أن يصون الدوغماتية المسيحية في مواجهة الشك في الإيمان المسيحي والنظر إليه باعتباره وهماً^(٣).

لقد نوقش مشروع ترويلتسش في الدفاع عن مصداقية الوحي المسيحي عبر نظريته في الأولوية الدينية، والأمر برمته إشكالي، بقدر ما يفترض ببساطة أنه نوع من ميتافيزيقيا الإيمان، ميتافيزيقيا الروح. وبالنسبة للوحي المسيحي على نحو محدد: على أسس تاريخية يرفض ترويلتسش الحارق للطبيعة المتبقي في كريستولوجيا سلاماخير المشحونة قليلاً بلغة الكتاب المقدس والكنيسة، ويبحث عن بديل سيكلوجي وتفسير تاريخي للوحي؛ فالوحي المؤسس في المسيحية، ليس بالكلية موضوعاً للبناء الخيالي، فكل أنواع الوحي تنبع من التفاعل المتبادل بين الإلهي والروح الإنشائية. ولكن فيما عدا المشكلة الميتافيزيقية، فإن هذا الحل أيضاً عرضة للانتقاد بصراعه مع العلوم التاريخية؛ يبدو أن الأمر ليس كذلك بسبب أن مفهوم

(1) Ibid, pp, 57-58.

(2) Ibid, p, 58.

(3) Ibid.

الوحي يعمل ضمن حدود مبدأ التناظر، فعملية الوحي في المسيحية تشتغل في كل الأديان، ولدى ترويلتسش، على العكس من شلاماخير، وعي الله تعالى والمسيح عَلَيْهِ السَّلَام من حيث المبدأ مماثل لموسى عَلَيْهِ السَّلَام، ومحمد ﷺ^(١).

وعلاوة على ذلك فإن الفهم الديناميكي للوحي عند ترويلتسش يعترف بالوظيفة للتقليد التاريخي، ويقدر ترويلتسش وظيفة الخيال اللاهوتي لبناء صور الإيمان، وأفكاره المنتجة الثابتة للعقل الإنساني، والتي تؤدي فيها كل إمكانيات الثقافة الإنسانية وحدودها دوراً حاسماً، ولكن الخيال ليس ذاتية لا يمكن السيطرة عليها، فلدى ترويلتسش محاولة لدعم الخيال الديني بالميتافيزيقيا، وموقف ترويلتسش يقترح إمكانية مثيرة لمعضلة بانييرج - كوفمان Pannenber-Kaufman التي بدأت من ناحية أن الوحي يخول اللاهوت، أو على نحو أفضل، الإيمان الذي يفكر اللاهوت فيه، على حين أنه من ناحية أخرى لغة الإيمان وصوره هما منتج عرضي للخيال والتطور الثقافي^(٢).

إن كلاً من شلاماخير وترويلتسش يفهمان مذهب الإيمان على أنه لاهوت تاريخي، يصف الأسلوب المسيحي في الاعتقاد، كما أنهما يتفقان على أن مصطلح « الوحي » يشير إلى الاتصال بالإلهي، الذي لا يمكن أن يختزل إلى منظور إنساني أو تفسيري. ولو أن مذهب الإيمان يبحث عن الكشف الوصفي والفينومينولوجي لطبقات النمط المعقدة للوحي، فكيف يضمن مفهوم الوحي الذي يحتاج إليه في الحقيقة؟ وما مقدار ما يمكن أن ينسب إلى الخيال الإنساني، دون أن يعرض للخطر الإيمان بأن اللاهوت يجب أن يشتغل مع الحقيقة النهائية؟ إن شلاماخير يصنع حالة اعتذارية دفاعية في كتابه «cultured despisers of religion» عام ١٧٩٩، حيث يربط الوحي بالحدس بالكون، إذ يقرر أنه على السواء الشخص المفسر للحدوس في عبارات الله تعالى أو لا، فإن ذلك غير مهم نسبياً في مسألة اتجاه خيال الشخص، ففي الحدس يستجيب الشخص لما يكون ثابتاً، لا سبيل إلى الشك فيه هناك، في الكون ذاته، ولكن الأديان المختلفة تجعل الحدوس المختلفة مركزية، والمكانة المعرفية للاعتقادات الدينية وفقاً لذلك بسيطة ومتواضعة تماماً^(٣).

(1) Ibid, pp, 58-59.

(2) Ibid, p, 59.

(3) Ibid.

فالدين، ربما يقول قائل، مخول بالوحي، ولكن الاعتقادات الدينية ليست كذلك، ومفهوم الوحي في المقدمة للإيمان المسيحي The Christian Faith متماثل بشكل هيكلي، فالوحي الأصلي يتموضع في البنية الكونية، في الشعور بالتبعية التامة غير المقيدة التي تشكل جوهر كل الأديان، على حين أن شلاماخير يريد القول بأن كل الأديان تستند من حيث المبدأ إلى الوحي، وإن كان في الحقيقة يفرد الوحي المسيحي خارجاً، حيث يتموضع لديه في النقاء التام من الخطيئة للمخلص، باعتباره فريداً متميزاً، وهكذا فإن الوحي يخول الوعي الديني عموماً والمسيحي على جهة الخصوص. ولقد أشار البحث من قبل إلى ادعاءات كريستولوجيا شلاماخير موضحاً أنها تتناقض مع الوعي التاريخي. وعلى الرغم من أن شلاماخير عبر عن رغبته في تفادي الصراع بين العلم والدين، فإن العلوم التاريخية سوف تكرر مصداقية ادعاءاته، وبالتالي فإن مفهوم الوحي المسيحي إشكالي، لأنه على الرغم من أنه قام بتنقيح جهوده، فإنه ألحق الخارق للطبيعة المتخلف بما يكون غير مصدق بالوعي التاريخي^(١).

إن ترويلتسش يوضع الوحي على حافة الوعي الفردي الذاتي بدلاً من بنية الوجود المتناهي، ولذا فإن الوحي يُفهم على أنه عملية كونية، ليس فحسب كل الأديان التي تستند إليه، ولكن أيضاً كل المراحل في تاريخ المسيحية تعكس استمرارية الوحي أو تقدمهن والادعاء بأن البراهين المستعملة في المصادر الكاملة للتقاليد مصادر لمذهب الإيمان، وهو ما يسميه جيريش Gerrish في فكر ترويلتسش «التاريخية التكوينية الأساسية»، ذلك التعبير الذي يشير إلى بصيرة ترويلتسش في أن الإيمان منتج لكل الأجيال. وهنا كيف يمكن أن يُعرف أن المهمة الأساسية للإيمان هي الوحي، الكشف الذاتي الإلهي بدلاً من مجرد الآراء الإنسانية التفسيرية المتطورة؟ إن ترويلتسش يحاول البرهنة على سمة الموحى أو المظهر للتجربة الذاتية بنظرية الأسبقية الدينية، التي هي بالفعل ميتافيزيقيا الروح، فالوحي يحدث في عمق الوعي أو الشعور، من خلال التشابك بين الروح الإلهية والإنسانية، ولكن كما يقول البعض فإن هذه القضية غير مَقْنَعَة^(٢).

والسؤال هنا: ما هي نتائج الاستخدام المعاصر للدوغماتيين التي تأتي من هذا التحقيق التاريخي؟ من الواضح أنه في ضوء المشكلات شلاماخير في التماثل بين الوحي المسيحي

(1) Ibid, pp, 59- 60.

(2) Ibid, p, 60.

والكريستولوجيا، واستعانة ترويلتشش بميتافيزيقيا الروح، أنه يمكن الوصول إلى نتيجة عادلة في أن المفهوم الأكثر ضماناً للوحي، يتمثل في رؤية شلاماخير للوحي الأصلي الذي يتموضع في بنية الوجود المتناهي، فالخلق نفسه، كما يقول، شلاماخير، الوحي الأصلي لله تعالى، ومفهوم شلاماخير ملائم لاهوتياً، لأن الإيمان المسيحي، من بين أشياء أخرى، إيمان بالخلق، فحقيقة الخلق الآمن مبادرة النعمة الإلهية. وعلاوة على ذلك فإن هذا النوع من البرهنة فرصة عادلة للوجود الموثوق به، فهو على الأقل ليس في حالة صدام مع الوعي التاريخي، وليس ذلك هو الادعاء الذي تحتاج الدوغماتية المعاصرة أن تقتبسه وتوضح قضاياها بالنسبة إلى الإيمان المسيحي. ومن أجل تحقيق ذلك فإنه سوف يكون من اللامعنى تغيير الموقف الثقافي منذ عصر شلاماخير، الذي جعل من المستحيل تقريباً استخدام هذا المصطلح «الشعور» في أي شيء آخر، يشبه معناه المقصود. وعلاوة على ذلك فإن السؤال، على نحو متساو، سوف يستمر عند كل من شلاماخير، وعلى نحو أكثر، عند ترويلتشش في جعل القضية مصدقة^(١).

ولكن، على جهة العموم، هناك وسائل أخرى لإثبات الوحي الأصلي بحجة مقنعة، فلقد اكتشف جيريش Gerrish نفسه مدخلاً واحداً اقترحه في الفصل الثالث من كتابه: Saving and Secular Faith وعندما ركز الانتباه على الإيمان الذي يفترض مقدماً النظام الأخلاقي بالتجربة الخلقية، والإيمان بالنظام الطبيعي للعالم المفترض مقدماً بالعلم، ولقد طور سكوبيرت اوجدين Schubert Ogden حجة مماثلة للإيمان الأساسي الأولي، ومثل هذه الحجج حالات للوحي الأصلي المصنوع في الروح، وعلى الرغم من أنه تعبير لشلاماخير، ولكنه تذييل منهجي على نحو منظم: إن هذا النوع من الحجة، ليس حجة دوغماتية، على وجه التحديد، إضافة إلى أنه لا يستخدم الطرق التاريخية، ولا يصف الطريق المسيحي للإيمان. ومن الواضح أن كلاً من شلاماخير وترويلتشش لديهما الرؤية الصحيحة: فالدوغماتي في هذه النقطة يعتمد على العلوم الأخرى، فمهمة اللاهوت الفلسفي أن يطور ميتافيزيقيا ملائمة وحججاً إبستمولوجية^(٢).

والسؤال الآن: ما هو الوحي المسيحي باعتباره متميزاً عن الوحي الأصلي؟ هنا تأتي مناقشة النقطة المؤلة في لاهوتيات شلاماخير وترويلتشش، وليس تعريف ترويلتشش للوحي بالتجربة الذاتية كاف لضمان مصداقية الإدعاء بأن الكشف الإلهي اتخذ مكانه في الطريق المسيحي

(1) Ibid, pp, 60-61.

(2) Ibid, p, 61.

للإيمان، فالوحي هنا على النحو الذي يراه، لا يزال في مشكلة، وعلى نحو محدد: لماذا لا يزال الوحي في مشكلة؟ إن المسلمة اللاهوتية التي وضعها شلاماخير من قبل: النشاط الإلهي يرتبط بالنظام الكلي للطبيعة، وليس لجزء فردي ضمن الطبيعة أو التاريخ. والمسلمة التاريخية التي وضعها ترويلتش: التفكير في عبارات النقد والتجانس والتناظر والتبادل أو الاستمرارية، مما يعني أنه ليس هناك نقاط بداية خارقة للطبيعة في التاريخ، فكل شيء في التاريخ متناهي ومشروط^(١).

وهاتان المسلمتان معاً تعنيان أنه لم يعد موثقاً إلى حد كبير أن تفرد الأحداث والتطورات التاريخية بعيداً باعتبارها نتيجة لنشاطات القدسي الإلهي، على أساس أنها كشف قدسي. وإذا أخذ الوحي الخاص بالمعنى الأكثر صرامة، باعتباره كشفاً واتصالاً إلهياً، فحينئذ تكون كل هذه المقدمات مستثناة من المصدقية، فاللاهوت يجب أن يتعلم العمل بدونه، ويبقى الوحي الأصلي الوحيد الموثوق به في بنية الوحي الخاص للحدث العارض أو المحتمل^(٢).

على أية حال، فلقد كان شلاماخير مشهوراً بأنظمة القرنين السابع عشر والثامن عشر في البروتستانتية الأرثوذكسية التي توضح مذهب الله تعالى بالتمييز بين الصفات المتاحة عبر الوحي العام أو العقل، والصفات المتاحة عبر الوحي الخاص للخلاص في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ. والتثليث في هذه الأنظمة يأتي مكانه بعد مذهب الله تعالى، بدون أي توضيح للكيفية التي تكون بها الصفات الإلهية مفهومة في علاقتها بالجوهر الإلهي للتثليث^(٣).

وفي دراسة شلاماخير للتثليث المسيحي هناك خيطان مجموعان معاً في نهاية الإيمان المسيحي: الأول، وحي الله تعالى من منظور الوحي المسيحي قد اكتمل بمعالجة الحب والحكمة، والخاتمة التي تلي هذه المعالجة تنتهي إلى مذهب التثليث، فعلى أسس تاريخية حاسمة، ليس هناك مكان في النظام لبحث كل من الله تعالى أو التثليث، فيما عدا ذلك الطريق الذي يكون الله تعالى فيه متعلقاً بوعي الخلاص، وبالتالي فإن التثليث يعني اتحاد الجوهر الإلهي بالطبيعة البشرية في المسيح، وبعد ذلك مع الكنيسة بالروح، ومن هنا فالتثليث حجر الزاوية في المذهب المسيحي، إذ هو ذروة وحي الله تعالى للخلاص في التاريخ^(٤).

(1) Ibid, pp, 61-62.

(2) Ibid, p, 62.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 53.

(4) Ibid, p, 54.

وربما يشير البعض إلى أنه لو كان الأمر كذلك، فإنه يكون الأكثر سوءاً بالنسبة للبروتستانتية الجديدة، فإن عمل الدوغماتي في تراث المذهب أو تقليده، يوجب عليه أن يبحث في مصادر أخرى، تضمن له أن يطوراً مفهوماً آمناً للوحي الخاص أو المسيحي، ولكن هناك جديلة في فكر كل من سلاماخير وترويلتسش، ربما تتواصل على نحو مثمر، وتتمثل في تأكيدهما على وظيفة الخيال؛ فشلاماخير في الخطابات Speeches يركز على وظيفة الخيال في تفسير حدوس الشخص بالكون. وعلى نحو مشابه يدافع ترويلتسش عن دور الخيال في تشكيل العالم المفهومي للإيمان. هذا التواصل المثمر يقود بالطبع إلى اتجاه فهم كوفمان Kaufman للاهوت باعتباره بناءً خيالياً. والمقاربة التي يقترحها Walter E. Wyman, Jr. تبقى على مفهوم أكثر أماناً للوحي، وذلك في شكل الوحي الأصلي في مفهوم كوفمان، وهو مفهوم يبدو أنه يسمح بأكثر مما يسمح به مفهوم كوفمان^(١).

ولكنه يعترف بأن الأسلوب المسيحي في الاعتقاد له أصوله في الأحداث التاريخية العرضية، والتفسير الإنساني، والأساطير. وهذه الأساطير والاعتقادات هي التي تنعكس عليها البناءات الخيالية للدوغماتي، فالدوغماتي الذي يفترض مقدماً الوحي الأصلي، يمكن له أن يعترف بأنه يتناول كمّاً غير محدود من الاحتمال والخيال، دون أن يتعرض لاتهام اللاهوت بأنه يجب عليه أن يتناول الحقيقة النهائية، فهو يتجه ناحية عمله الوصفي ضمن حدود الفهم النبوي أو المنظوري داخل مصادر التقليد المسيحي. وربما يسأل شخص هنا عما إذا كان هذا النمط من الفهم للأساطير المسيحية والاعتقادات المسيحية، على أساس أنه منتج للنشاطات الإنسانية، والخيال النبوي والتفسير، يضمن تحديد الوحي تماماً^(٢).

وفي الحقيقة ربما يكون أقل خداعاً محاكاة مدخر شلاماخير: ربما يكون من الأفضل التوقف عن استخدام مصطلح «الوحي» في المجال الدوغماتي تماماً، ولكن إذا أراد شخص أن يتجنب مفهوم الوحي الخاص، فإن المسألة هنا سواء في ما إذا كان هذا الفهم التنقيحي، يمكن له أن يفي بالاختبار الثاني للكفاية اللاهوتية الملحة إلى حد كبير. هل مثل هذا الفهم التنقيحي يفي ليس فحسب باختبار المصادقية المتعلقة بالموضوع، ولكن اختبار الملائمة أيضاً؟ إن كلاً من شلاماخير

(1) See, Walter E. Wyman, Jr., "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", p. 62.

(2) Ibid, pp, 62-63.

في فهمه لفكرة الكنسي، وجيريش Gerrish في فهمه لفكرة التقليد، يقبلان على نحو واضح شيئاً ما يشبه معيار الملائمة، وإن كان تفسير هذه الملائمة خارج حدود هذا البحث، الذي يدرس فهم كل من شلاماخير وترويلتسش للوحي ضمن حدود الوعي التاريخي، ولكن أيضاً فإن المقترح الذي يدعو إلى تجنب مفهوم الوحي المسيحي، يمكن أن يفي باختبار الملائمة هنا^(١).

وقد يجادل البعض في أن هذه المقاربة المقترحة تفشل في أن تفي بمعيار الملائمة، وبالتالي تفشل في أن تكون ملائمة لاهوتياً. ويخلص جيريش في إحدى مقالاته في عبارة بليغة إلى أن اللاهوتيين التاريخيين: لا يمكن لهم أن يكونوا أكثر، ويجب أن لا يكونوا أقل من مستمع الكلمة التي يمكن أن تكون ملائمة، وبالتالي كافية لاهوتياً للدوغماتي، لكي يبقى على أن الكلمة التي جاءت عبر التاريخ، مثل العمل الجماعي لكل الأجيال، كلمة إنسانية لكي تصنع الحاضر في أشكال تاريخية عرضية، في الوحي الأصلي لله تعالى، وبالتالي تعمل على التزويد بالاطمئنان لهذا الإيمان الأساسي المفترض بكل أنواع الفكر والعمل^(٢).

وبالإضافة إلى ذلك فإن موضوع استقلال الدين ركز عليه فيلهلم هيرمان Wilhelm Herrmann في نهاية القرن التاسع عشر؛ إذ اتخذ هذا الموضوع وجهة راديكالية لديه، التي كان مصدرها الأساسي ما وضعه بنفسه مع زملائه من الفلاسفة، فيما عرف بكانطية ماربورج، وتمثل التقدم العظيم الذي حققوه في رفضهم واقعية كانط، فلدى كانط أن محتوى المعرفة، على الأقل إن لم يكن شكلياً، فإنه يأتي من لا شيء، ويتم استقباله عبر الحواس، ولقد أشار هيرمان كوهين Hermann Cohen في مواجهة هذا إلى أنه لا شيء يعطى للفكر، لم يكن في ذاته من إبداع هذا الفكر، فالفكر يزود ليس فحسب شكل الموضوعات المعروفة، ولكنه يولد أيضاً محتويات موضوعاتها، فلديه أن الشخص وظيفته التفكير، إذ كانت معرفته بنبوية، وفي هذا كله تمس نظريته في المعرفة العالم. ولكن إذا كان جوهر الله تعالى معروفاً بهذا الأسلوب، فالبناء الإنساني حينئذ سوف يتوقف كاملاً، وسوف توضع الحقيقة الموضوعية لله تعالى موضع شك؛ ولهذا السبب تبع هيرمان شلاماخير في تأكيده على استقلال الدين^(٣).

(1) Ibid, p, 63.

(2) Ibid

(3) See, Bruce L. McCormack, " Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", p, 23.

ولكن مقارنته للمشكلة تختلف عن شلايرماخر من ناحيتين: الأولى، إنه لم يجعل الشعور الأساس المبدع في الوعي الإنساني في علاقته بالله تعالى، ولم ينكر أن الشعور جزء جوهري من الوعي، ولكنه أشلر إلى أن مصدر الشعور هو القانون الطبيعي أو للوحدة الموجودة في قلب الأشياء، إنه ليس الإيمان بالله تعالى، وهكذا فأساس الإيمان شيء ما معطى من الله تعالى في لقاء الفرد به، فهو ليس شيئاً متاحاً على جهة العموم. والثانية، وهي الأكثر أهمية في تحقيق الغرض أن هيرمان يؤكد كثيراً على الدور الذي تؤديه المعرفة بالوحي أكثر مما فعل شلايرماخر، إذ لم يكن لدى شلايرماخر شك في قدرة المؤرخ على تمييز تلك السمات في تعاليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وحياته عبر الانطباع الذي حفظه أتباعه عنه، وعلى النقيض من ذلك، فإن هيرمان دق اسفيناً بين الحياة الداخلية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من ناحية. وأفعاله وتعليماته عن المحبة من ناحية أخرى. ولقد فعل ذلك؛ لأنه رأى أن مجرد السمات الخارجية يتصل بعالم محكوم بالإستمولوجيا البنيوية للكانطيين الجدد. وعلى طول الخطوط المتماثلة فإن شلايرماخر رأى أن إعلان الكلمة أدى وظيفة جوهريّة في توسط الوحي للفرد بالمجتمع المسيحي، على حين أن هيرمان تناول محتوى الرسالة على نحو أقل أهمية^(١).

فلدى هيرمان أن السمة الأساسية لهذه التعبيرات المذهبية أنها فردية، بسبب أن التجربة التي تفسرها فردية بدرجة عالية، فهي في حد ذاتها يمكن أن تزود مناسبة تجربة دينية أخرى. وعلى نحو موجز فإنه يذكر باقتناعه، مثل شلايرماخر، بأن المسيح خارج عن المسيحيين الذين أدخلهم تأثير الخلاص إلى نهر التاريخ عن طريق المسيح نفسه في داخل المسيحيين، ولكن المعرفة النظرية لا تؤدي في الغالب دوراً يؤكد هذا الاعتقاد، ولتأكيد ذلك فإن المؤمن لا بد أن يحيل إلى أصالة التجربة الدينية الذاتية، ولذا فليس دون سبب أن أرنست ترويلتش Ernst Troeltsch يرى أن هيرمان يعبر عن النموذج الراديكالي للنظرية اللاأدرية في المعرفة الدينية، وما لاشك فيه أنه على صواب في هذه النقطة على الأقل. وعلى نحو مختصر لكل هذه الأفكار عند شلايرماخر وهيرمان: إن موضوع استقلال الدين كان حاسماً لتحديد أهمية التقليد في اللاهوت الحديث، ذلك التقليد الذي تعلق به كارل بارث أيضاً في الأعوام التي سبقت الحرب العالمية الأولى؛ فحله لهذه المشكلة تبع فيه هيرمان كثيراً، وبعد ابتعاده عن هيرمان استمرت هذه المشكلة محددة شكلها بالتحدي الأصلي الذي وجهه كانط، ولكن الحل الجديد يعيد

(1) Ibid, p. 24.

محاولة نقل المشكلة إلى القيود المتعالية لكانط الذي رؤى أنه أسلوب أقل للتلاعب والتشويه الأيديولوجي^(١).

أيضاً أكد بارث على استقلال الوحي، إذ تحرك إلى ما بعد هيرمان وشلاير ماخر عام ١٩١٥ في محاولة وضع إيستمولوجيا لاهوتية، تكون أكثر تكاملاً للنوع الخاص من المعرفة الصحيحة للإيمان مع المعرفة النظرية، والدافع وراء هذه المحاولة معروف: لقد اهتز بارث بشدة بالحرب المجنونة التي أربكت اللاهوتيين الألمان مع التجربة الدينية منذ بد به احب العالمية الأولى، والأسلوب الذي يمكن التغلب به على هذا الضعف، يتمثل في نقطة البدايه في التجربة الدينية من خلال الفعل الإلهي الجديد «التركيب» للوحي و لعقل، والإيمان و لمعرفة. فالوحي على النحو الذي يقرره بارث يحدث ضمن عالم المعرفة الطرية، وإذا بقي مع ذلك نوع خاص من المعرفة يتميز عن كل أفعال المعرفة النظرية الأخرى، فذلك يعود إلى أن مصدره فعل الله تعالى بتلك الوسائل التي يعرفها البشر، والتي وصفها كانط بالاستيلاء بالقوة (الفهم والإدراك) لله تعالى خارج حدوده، وتعمل على التكيف مع الله تعالى كموضوعه. ذلك الأسلوب الذي قطع به بارث علاقته مع هيرمان، لا يستلزم أن يقطع علاقته مع التقليد الكانطي، حيث يكون السؤال الفلسفي موضع الاهتمام^(٢).

إن التقييدات التي وضعها كانط على معرفة الله تعالى، لا يزال يجب التغلب عليها، ولكن بارث يريد مقارنة المشكلة من نقطة بداية واقعية نقدية جديدة، وعلى نحو موجز فالحل الآن يُقرأ في لو أن الله تعالى لا يمكن الحدس به، فإنه يجب أن يكون معروفاً على نحو حقيقي، فذات الله تعالى يجب أن تكون قابلة للحدس، وفي هذه الحالة فحسب، يكون الله تعالى معروفاً بالمعنى النظري، ولكنه ليس بكاف أن يكون الله تعالى محدوساً، فلو أن الله تعالى تحول ببساطة إلى مخلوق، فإنه سوف يضع نفسه كلياً وبدون تحفظ تحت رحمة النشاطات البنيوية للعارف الإنساني، وسوف يصبح الله تعالى موضوعاً مثل أي موضوع آخر يبنى بالنشاط المعرفي الإنساني، وذلك في حد ذاته سوف يكون امتلاكاً واصحاً للعارف الإنساني، ومثل هذه الخلاصة لا تتضمن أي تقدم حقيقي على نقطة البداية في التجربة الدينية، كما أنها سوف تكون موضوعاً للتلاعب اللفظي الأيديولوجي^(٣).

(1) Ibid, pp, 24-25.

(2) See, Ibid, p, 25.

(3) Ibid.

ولكن الحل الذي قدمه بارث ناقص، فالصياغة الكاملة سوف تكون على النحو التالي: إذا كان الله تعالى ليس محدوساً به على نحو حقيقي، لكي يكون معروفاً، فإن الله تعالى يجب أن يجعل نفسه محدوساً، ولكنه يجب أن يفعل ذلك بأسلوب يجعل اللاحدوسية الصحيحة له لا توضع جانباً. ومع هذا الوصف الشكلي لا بدّ من النظر على نحو أكثر قرباً إلى السمة المادية المحسوسة لنظرية المعرفة اللاهوتية الموجودة في الرسالة الثانية إلى أهل رومية، فعلاقة الوحي والتاريخ ومع التاريخ، ومخططات بارث في المعرفة اللاهوتية في الرسالة الثانية إلى أهل رومية، تعطي تعبيراً كلاسيكياً للفقرة التالية: «السيد المسيح إلهنا»، تلك هي رسالة الخلاص، فهي معنى التاريخ. وفي هذا العنوان هناك عالمان يلتقي أحدهما بالآخر، كما أن كل واحد منهما مختلف عن الآخر، هناك سطحان متقاطعان، أحدهما معروف والآخر مجهول، ونقطة خط التقاطع بينهم تشبه السطح المستوى غير المعروف بكامله، تلك النقطة التي يحضر فيها الإعلان، وليس هناك امتداد على السطح المعروف^(١).

إن الانبثاق، وعلى الأحرى تلك الحفر التي حفرتها القنابل والكآبة، يجعل ما يمكن ملاحظته في ذاته ضمن عالم الحدس التاريخي، حتى لو سمي بحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ليس في عالم آخر من عالم المسيحيين فيه، وطالما أن عالم عيسى ملموس بعالم آخر، فإنه يتوقف عن أن يكون تاريخياً ومادياً ودينوياً ومحدوساً مباشرة. وعيسى عَلَيْهِ السَّلَام باعتباره المسيح يمكن أن يُفهم فحسب كمشكلة فحسب، وكأسطورة فحسب ضمن عالم الحدس التاريخي، فعيسى عَلَيْهِ السَّلَام جلب عالم الآب الذي يقف المسيحيون منه ضمن عالم الحدس التاريخي، الذي لا يعرف ولن يعرف أي شيء. وعلى أية حال فإن القيامة من الموت نقطة تحول، وهذه النقطة دخولها من أعلى والبصيرة الماثلة من أسفل؛ فالقيامة هي الوحي، وكشف عيسى باعتباره المسيح، وظهور الله تعالى ومعرفته فيه. والمدخل الضروري لمجد الله اعتبار غير المعروف الذي لا يكون قابلاً للحدس في عيسى عَلَيْهِ السَّلَام^(٢).

ولدى بارث في الرسالة الثانية إلى أهل رومية: حدث القيامة هو الوحي، وهي حدث غير تاريخي، ولا يعني بلرث بذلك أن القيامة قد حدثت في عالم آخر غير ذلك المكان والزمان الذي يعيش فيه المسيحيون، وتُفهم القيامة لديه على أنها جسدية ومادية وشخصية، ذلك ما حدث

(1) Ibid, pp. 25-26.

(2) Ibid, p. 26.

للجسد، سواء كان حياً أو ميتاً، فقد حدث ذلك في الزمان والمكان. وفي التأكيد على هذه السمة اللاتاريخية للقيامة فإن ما يريد بارث قوله إنها لم تكن حدثاً يوضع بجانب الأحداث الأخرى فهي ليست حدثاً أنتجته القوة التشغيلية للتاريخ، إذ لا ينتج التاريخ شيئاً ما يتنبه القِيامة الجسدية، التي لا تكون في تجربة المسيحيين على أية حال، ولذلك فإن القضاء والقدر باعتباره فعل الله مطلوب، ولكن فعل الله فحسب لا يمكن الحدس به مثل وجوده، وربما نجد آثاره، ولكن لا نرى الشيء في ذاته^(١).

ولذلك فإن إصرار بارث على أن حدث القيامة ليس له أي امتداد أبداً على السطح التاريخي المعروف لنا، وكذلك أيضاً تأكيده على أن عيسى المسيح يمكن أن يفهم كمشكلة وكأسطورة. إن الحل هنا الذي يقدمه بارث في ضوء رؤيته للشروط المادية لمشكلة كانط، يتمثل باقتراح إن القوة الإلهية غير القابلة للحدس، والتي عملت على قيامة عيسى من بين الأموات تصب ضوءاً خلفياً، وعلى سبيل المثال الحدث الذي يمكن الحدوس به، حادث الصليب، فالضوء هنا يشكل ذلك الحدث ويسبكه بالقوة الممارسة، ولذا فإنه بدون أن يوضع جانباً أو أن يغير جهاز الإدراك الإنساني، على النحو الذي وضعه كانط، فإن التقييدات الملازمة لهذا الجهاز متعالية. والله غير المحدوس كشف نفسه للإيمان عبر توسط حدث لا يمكن الحدوس به، ويصل الوحي إلى هدفه في استقبال الإنسان له، كما أن معرفة الله تعالى مدركة واقعية^(٢).

إن النقص في هذه الصياغة الإستمولوجية اللاهوتية عند بارث، على النحو الذي درسه في عمله التالي، يكمن في حقيقة أن الله تعالى لم يعد بالفعل لا يمكن الحدس به تماماً، وواضح أنه موقف يمكنه من أن يقول أكثر مما يمكن له قوله، فالمشكلة الموجودة بلا إمكانية الحدس بالله تعالى قد تم التغلب عليها في الرسالة الثانية إلى أهل رومية بحدس اللجوء إلى القوة الإلهية. والسخرية هنا ربما تتمثل في أنه ليس هناك شيء يتم اللجوء إليه في ذاته، يؤدي إلى الأمان الذي يضمنه من الشك، في أن الحقيقة الإلهية التي تشير إلى أنها أكثر من كونها فكرة غير مفترضة، على أساس أنها نوع مخصوص من التجربة الدينية، وبالتالي فليس غريباً أن بولتمان Bultmann يرى أن الرسالة الثانية إلى أهل رومية عمل يحافظ على الاتصال بلاهوت هيرمان، كما لو أراد تجاوزه، وما فقد من تفسير بارث هو عقيدة التجسد، وبدونها لا يكون من الممكن الكلام

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 27.

بشكل متماسك عن الله بأنه أصبح قابلاً للحدس، بدون أن يوضع جانباً عدم قابلية الله تعالى للحدس، ولا يزال ما يريد بارث أن ينجزه في هذه النقطة هو تحول موضوع استقلال الدين إلى استقلال الوحي الذي يبقى سمة ذاتية لللاهوت^(١).

ومن الواضح هنا أن بارث يرفض تأسيس اللاهوت في أي شيء خارج الوحي، في الفلسفة أو الأنثروبولوجيا على سبيل المثال، ولكن الحد الذي عمل بارث من خلاله هو فلسفة كانط والكانطية باعتبارهما شكلاً ذاتياً للتأسيسية، وبمعنى آخر تحليل أن الكيفية التي يُعرف بها البشر هي التفكير الذي يمكن به أن يكون صحيحاً كونياً، ولكن يجب أن يلاحظ في هذا الصدد أن بارث لم يتماه تماماً مع الكانطية في التحليل النهائي، فكريستولوجيته حددت بواسطة مذهبه في الوحي، واستخدامه للمقولات الكانطية في توضيحها، مما يشير إلى أن الكريستولوجيا لديه يمكن توضيحها والدفاع عنها دون حاجة إلى استعادة الكانطية تماماً^(٢).

وفي ضوء علاقة بارث بتراث شلايرماخر، يمكن القول بأن تفكيره اللاهوتي يتموضع فيها يسمى باللاهوت التوسطي، أي ذلك اللاهوت الذي يتخذ موقفاً وسطاً، أيضاً يلاحظ أن بارث لم يكن عدواً للنقد التاريخي، ولكنه كان يرفض العلوم التاريخية التي تحتزل تفسير الكتاب المقدس إلى مسألة الفحص التاريخي، وبعبارة أخرى فإن التاريخية التي يعارضها من ناحية المبدأ، ليست هي الفحص التاريخي، ولقد كان على صواب في عدم معارضته للبحث التاريخي، فما لا يمكن للشخص تأكيده ببساطة، على النحو الذي فعله بارث، أن المعنى الحقيقي للنصوص الكتابية، لا يوجد في النصوص في حد ذاتها، ولكن على الأحرى في تلك النقطة التي تقع خلفها، الوحي الذاتي لله في المسيح، الذي يدرك على أنه حدث حقيقي في المكان والزمان، وبعد ذلك يطلب غلق باب العمل التاريخي^(٣).

الدراسة التاريخية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ

إن كل عصر ينتج صورته الخاصة به لعيسى، عَلَيْهِ السَّلَامُ، ذلك هو الدرس الذي أشار إليه ألبرت سكويتزير Albert Schweitzer في كتابه Quest of the Historical Jesus، وكاسي Case في كتابه Jesus through the Centuries، فلقد أوضحت الدراسات الحالية والحديثة

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 33.

(3) Ibid , pp, 34-35.

صور متعددة لهذه الحياة: فهناك من يراه معارضاً اشتراكياً، وآخر يراه على أنه إنسان المدينة الصغيرة، وثالث على أنه رجل أعمال أمريكي. وحتى الآن لا تزال هناك تشكيلة متنوعة المفاهيم تظهر في الجهود الشعبية التي تكتب سيرة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام؛ فعيسى ليس أقل من بوليس، إذ أصبح الأشياء كلها بالنسبة لكل الرجال، ذلك أمر بارز لكل الأدباء الذين دخلوا إلى حياة عيسى. وفي المقابل هناك أقل حجماً من قبل النقاد الأخصائيين، كما أن هناك حذراً واضحاً في بيان قيمة العهد الجديد والباحثين التاريخيين، وتسرع الأدباء؛ حيث يخشى الأكاديميون الخطو نحو هذا الاتجاه^(١).

ويمكن القول بأن الدراسة التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام في الدراسات الدينية في الغرب، قد مرت بثلاث مراحل زمنية واسعة: الأولى، وتعرف بالمطلب القديم لعيسى التاريخي والتي وصلت إلى ذروتها في عمل ألبرت سكويتزير Albert Schweitzer ومعاصريه في مرحلة مبكرة من هذا القرن، وأنتهت بسلسلة من الأحداث في القارة الأوروبية على الأقل حوالي ١٩٢٠م، وتلى ذلك فترة قرر فيها العديد من الباحثين الأكاديميين البارزين، خصوصاً في فرنسا وألمانيا، أنه ليس هناك سيرة حياة ممكنة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام. والمرحلة الثانية، تمتد من عام ١٩٢٠م إلى عام ١٩٥٠م، وفي هذه تم التأكيد على الرؤى القديمة للمطلب، وبصفة خاصة في الثقافة الأنجلو - سكسونية. على حين أن المرحلة الثالثة ظهر المطلب الجديد لعيسى التاريخي، والتي يمكن أن يؤرخ لها بمحاضرة أرنست كازيمان Arnest Käsemann إلى أتباع تلميذه بولتمان^(٢).

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", in "The Journal of Religion", Vol. 17, No. 2. (Apr., 1937), p. 170, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 127, John Ashton, "History and Theology in New Testament Studies", in "The Nature of New Testament Theology", edited by Christopher Rowland and Christopher Tuckett, Blackwell Publishing, 2006, p, 7.

(2) See, 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), P. 34, Frederick Herzog, "Possibilities and Limits of the New Quest", in "The Journal of Religion, Vol. 43, No. 3 (Jul., 1963), p, 218, 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, 150 - 154, John Ashton, "History and Theology in New Testament Studies", in "The Nature of New Testament Theology", edited by Christopher Rowland and Christopher Tuckett, Blackwell Publishing, 2006, pp, 6 -7.

والسبب في تردد الأكاديميين، بلا شك، يتمثل في اعترافهم بأن المشكلة الأولى في كتابة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مشكلة المصادر، فأي سيرة مرضية تعتمد على وفرة مصادرها المفهومة، التي يكون لها التوجيه والهيمنة. ولكن مصادر معرفة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قليلة العدد وضيئلة بالجملة. وعلى الرغم من تميز فكر هذه المصادر الأولية في الأناجيل، فهي مثبتة لتكون مرحلة انتقالية في النقد. والفكر الآخر غير الموثوق به، تمثل في أن فكر مواد الأناجيل سلسلة من الأحداث والدوافع والأفعال وتطورات الظروف والأحوال المقررة لها، على أن الحياة التي تستند على هذه الوجهة من النظر التي غالباً ما كانت مهمة، بعضها بالفعل خيالي أو رومانسي، وهذه الجوانب النفسية، قررت الآن على أساس أنها طرق أخرى لعصرنة قصة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(١).

ومن المعروف أن البحث في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ Leben-Jesu Forschung متأثر إلى حد كبير بتلك الافتراضات العقلانية التي جاء بعضها في شذرات من قبل كاتب مجهول» Wolfenbüttel Fragment لريماروس Reimarus، وحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لدى بوير Baur، وستراوش Strauss، ورينان Renan وغيرهم من الذين ينحدر هجومهم إما من الهجوم الربوبي على المسيحية التاريخية أو من الدراسات التاريخية التي أرادت أن تتحرر من كل التأثيرات الدوغماتية، لكي تتمكن من أن تحلل الأناجيل كسجلات للعصر القديم فحسب. ولقد أراد المؤرخ الكنسي أدولف فون هارناك Adolf von Harnack الحد من هذه الميول المتطرفة في تلك الدراسات التي تعتمد على هذه الافتراضات في درس عيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَامُ، مؤكداً على ضرورة احترام التقليد، ولكنه لم يتخل أبداً عن المنهج التاريخي النقدي. كما أن ألبرت سكوتيزر Albert Schweitzer عمل على الكشف عن الجهود في بحث حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ففي كتابه المشهور «مطلب عيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَامُ» The Quest of the Historical Jesus أوضح أن فحص حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قفز تماماً ليس من الاهتمام التاريخي بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن من الكفاح ضد استبداد العقيدة^(٢).

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p. 170

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p. 252, Ernest Renan, The History of the origin of Christianity, Book V, the Gospels, London, Mathieson, and company, p. 46, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P. 112, Frederick Herzog, "Possibilities and Limits of the New Quest", in "The Journal of Religion, Vol. 43, No. 3 (Jul., 1963), p. 219, Henry A. Rodgers, "Albert Schweitzer", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958, pp. 22 - 23.

وعلى أية حال فإن تلك الحياة العظيمة، ليست تلك التي دونها ريماروس وسترواش بنوع من الكراهية، ليست كراهية لشخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، في تلك الهالة الخارقة التي أحاطت به بسهولة. وبالتالي فإن الهجوم العقلائي على المسيحية التقليدية، خصوصاً في سماتها الخارقة، مربوط بالمنهج المحايد الملوّث على نحو مفرط، والخطأ في هذا كله يعود إلى تلك الافتراضات التي يعمل بها المنهج التاريخي، وليس من المنهج ذاته^(١).

ومن المعروف أن تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَام وتاريخ المسيحية على النحو الذي يعرفه الدارسون اليوم، هو تاريخ العقيدة التي أجبرت الإمبراطورية الرومانية كل البلاد التابعة لها عليها، فعندما تحول قسطنطين إلى المسيحية، أصبحت روما مركز التأثير والقوة أيضاً للمسيحية، وتمت إبادة أي مركز معارض لروما، وما قاله عيسى وما قصده بالفعل على الأرجح لا يمكن معرفته، ولقد ظهرت موجة جديدة من البحث عن «عيسى التاريخي» في أعقاب الاكتشافات التي حدثت عام ١٩٤٧م في مصر لعدد من المخطوطات القديمة، التي عرفت اليوم بمكتبة نجع حمادي، وكذلك الأناجيل الغنوصية ولقائف البحر الميت عام ١٩٤٧م أيضاً، وحتى ذلك الوقت كان القليل مما يمكن أن يُعرف عن المسيحية المبكرة كديانة غنوصية: لقد تم الاستماع إلى الفائزين وقصصهم التي لا تصنع أي معنى؛ ولذا فمن الضروري الاستماع إلى الخاسرين، ليرى لو أن قصصهم تحمل معنى أكثر^(٢).

وهناك العديد من الأناجيل الأخرى المكتوبة التي تشمل الأناجيل الأربعة الرسمية وتضاف إليها أناجيل أخرى غير معترف بها، ولقد دونت باللغة اليونانية في بلاد اليونان، وأقدمها إنجيل مرقس الذي يؤرخ له ٧٠م، وآخرها إنجيل يوحنا الذي يؤرخ له بالقرن الثاني الميلادي، وأقدم مخطوطات الأناجيل المكتشفة يؤرخ لها بالقرن الرابع الميلادي، ولكن هناك ننف صغيرة لها تعود إلى منتصف القرن الثاني الميلادي، ويمكن أن يحتزل تاريخ تأليفها من إشارات النصوص. وهناك اتفاق على أن الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة تعود إلى مصدر مشترك، أو أن إنجيل لوقا وإنجيل متى يعودان إلى مرقس، على حين أن إنجيل يوحنا مختلف على نحو أساسي عن الأناجيل الثلاثة الأولى، وأحد الافتراضات أن إنجيل يوحنا والمصدر المشترك يعودان تبعاً

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 252.

(2) See Henk Meeter, Jesus and Christianity", in "http://www.scaruffi.com/jesus.html, 26/05/2011, p. 1

إلى نصر موجود مسبقاً يعرف على أنه «Q»، ذلك الذي لم يوجد أبداً، وهناك إنجيلان غير معترف بهما، إنجيل يهوذا وإنجيل توما، اعتبروا مرشحين محتملين للمصدر المجهول «Q» أو شيء آخر قريب منه تم العثور عليه^(١).

ويختلف إنجيل يوحنا بدرجة كبيرة عن الأناجيل الثلاثة الأخرى؛ إذ سمي العديد من الناس الذين كانوا مجهولين في الأناجيل الثلاثة الأولى، فهو يتضمن حلقين: الزفاف في قانا ورفع لازاروس، وهو ما تغفل عنه الأناجيل الأخرى بغرابة، كما أنه يعلن عن معرفة واسعة، إذ يقدم تفاصيل الاهتداء المبكر لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والتنافس بين طائفة عيسى وطائفة يوحنا المعمدان، كما أنه يقدم وصفاً للمحاكمة والصلب على نحو أكثر ثقة، ومع ذلك فإن إنجيل يوحنا على نحو لا شك فيه عمل متأخر عن الأناجيل الثلاثة الأخرى الرسمية^(٢).

ويبدو على الأرجح أن هذه الأناجيل، على ما هو معروف بين الباحثين، تعرضت لعملية إعادة كتابة شاقة وثقيلة، بعد كتابتها بصفة أصلية؛ فلقد تناول بابياس هيرابوليس Papias of Hierapolis في ١١٠م إنجيل متى على أنها مجموع وسطاء الوحي الإلهي، وليس من المعجزات. والأناجيل الأربعة الرسمية كتبت كلها بعد أن كتب بولس رسائله، تلك الرسائل التي تعد أقدم الوثائق في المسيحية، ولكن بولس نفسه يشير إلى أنه لم يلتق بعيسى أبداً، وفي الحقيقة فإنه رسائله لا تحتوي غالباً على أنه مرجح تماماً لحياة عيسى. وإيرينيوس Irenaeus، في نهاية القرن الثاني، أول كاتب مسيحي يذكر عقيدة الأناجيل الأربعة، وقبله ليس هناك ذكر لهذه الأناجيل على أنها الجيدة فحسب. وكذلك جوستين الشهيد Justin Martyr في عام ١٥٠م لا يذكر العهد الجديد، ولا يشير إلى مرقس، ومتى، ولوقا، ويوحنا. ومن ناحية ثانية يشير إلى مذكرات الرسل التي يمكن أن تكون رسائل وأناجيل منسوبة إلى

(1) Ibid, James Moffatt, The Historical New Testament, Being The Literature of The New Testament Arranged In Order of Its Literary Growth and According to the Dates of the Documents, Edinburgh, T. & T. George Street, 1901, pp, 491 - 500. William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, pp, 169 - 170, Robert M. Price, "Is There a Place for Historical Criticism?", in "Religious Studies, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1991), p, 376, J, Ramsey, Michaels William Eerdmans, The New International Commentary on the New Testament, Publishing Company, Cambridge, 2010, pp, 27 - 29.

(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", pp, 1- 2, Louis Berkhof, Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915, p, 57.

بطرس وآخرين، ومعظمها غير معترف به من قبل الكنيسة، إضافة إلى رسائل بولس وسفر أعمال الرسل^(١).

ويشير تاتيان Tatian في عام ١٧٠م إلى أنه يعمل على إنجيل جديد، يلخص فيه كل الأناجيل الأخرى، وبذلك يشير ضمناً إلى أن المسيحيين لا يزالون يكتبون ويعيدون كتابة الأناجيل مستندين على افتراضاتهم الخاصة بهم، وليس على الحقائق التاريخية. أيضاً يعترف كليمنت الأسكندري Clement of Alexandria في القرن الثاني هناك نسختين لإنجيل مرقس، كانتا موجودتين، ولكن إحدهما قد طمست، لأنها تحتوي على فقرتين لا يجب أن تكونا منظورتين من قبل المسيحيين المتوسطين، والفقرتان معاً مفسرتان بمثل لازاروس محب عيسى والقيامة ككريس لنوع من الشعائر الجنسية، الطريق الأكثر للأسرار الوثنية التي تدل على الموت والقيامة^(٢).

وبالتالي فالنصوص مختارة ومحرفة ومطهرة للقرنين الأولين في الحقبة المسيحية. هذه العملية تمت في عصر إيرنيوس الذي كتب بأن هناك أربعة أناجيل فقط، ولقد تشكل اختياره في مجمع نيقية عام ٣٢٥م، حيث أصبحت هذه الأناجيل العقيدة الرسمية للكنيسة الرومانية، وتم منع كل التواريخ الأخرى لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام. لقد التقط إيرنيوس جزءاً من الأدب المتوفر عن عيسى، واستثنى بعض النصوص الأكثر شعبية مثل إنجيل توما وإنجيل العبرانيين، وهما إلى حد بعيد من أكثر النصوص شعبية بين المسيحيين الأول. إما الذاكرة مفقودة لما كان قديماً ولما كان جديداً، فايرنيوس يدعي أن مرقس ولوقا كانا شاهدي عيان، وبالطبع لم يكونا كذلك، أو أن الكنيسة كانت تعمل بالفعل على إعادة اختراع قصة عيسى على نحو كامل؛ لكي تكون مناسبة، مهما يكن، لعقيدة الكنيسة وأيديولوجيتها. وعلى سبيل المثال، فلو أن شخصاً أراد من الناس الإيمان والتصديق برسائل بولس، فحينئذ على الأرجح سوف يختار هذه الأناجيل الأربعة من بين كل الأناجيل الأخرى، والحقيقة أن تلك العقيدة أشعلت على نحو فوري القضية المتنازع عليها بصورة كبيرة^(٣).

(1) Ibid, p, 2, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, pp, 49 - 51, Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, pp, 24 - 26.

(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 2, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 55.

(3) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", pp, 2-3.

وترسم النصوص التي منعتها روما صورة مختلفة جداً لتعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، وخصوصاً تلك التي كتبها الغنوصيون المسيحيون، فأحياناً يظهر عيسى عَلَيْهِ السَّلَام إشتراكياً ثورياً، وأحياناً يظهر مفكراً يودياً، وفي أكثر النصوص قدماً نادراً ما يظهر عيسى على أنه صانع معجزات، وصعد إلى السماء، وأحياناً لا يظهر نهائياً، وأحياناً يظهر على نحو هزيل تماماً. وفي حين أن الآخرين مثل جيمس وبولس شخصيات مهيمنة، فإن بطرس أكثر أتباع عيسى عَلَيْهِ السَّلَام شهرة شخصية ثانوية في الحقيقة في أقدم الوثائق المسيحية^(١).

ومن الصعوبة بمكان اليوم فهم السبب في منع بعض الأناجيل، فالعديد منها يظهر أنه منسجم مع العقيدة، فلماذا منعت؟ إن الشيطان من المحتمل أن يكون في التفاصيل، ففي عام ٣٢٥م أصبحت المسيحية ديانة الإمبراطورية الرومانية، ولم يكن لطيفاً التأكيد على أن الرومان قتلوا عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، وفي نفس العام أيضاً حددت المسيحية الاعتقادات التي سوف تصبح العقيدة الكاثوليكية، ولم يكن لطيفاً التأكيد على أن عيسى لديه أخوة، على الرغم من أن الأناجيل الرسمية تقول مثل ذلك أو أن مريم المجدلية كانت دائماً معه، على الرغم من أن الأناجيل الرسمية ترى ذلك، وقد كان لطيفاً تشويه معجزات عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ومعظم الأناجيل اعتبرت زائدة عن الحاجة ومسربة، وبالتالي لم تضاف شيئاً ذي مغزى إلى القصة، وخطيرة، ومن الممكن التركيز على قصة لعيسى ترغب الكنيسة على الأخرى في التقليل منها، ولقد اضطهد المسيحيون الغنوصيون بعد أن تحولت روما إلى المسيحية، ومنعت معظم نصوصهم، كما أن الكنيسة منعت كل التواريخ الأخرى لعيسى ما عدا الأناجيل الأربعة الرسمية^(٢).

إن المسألة المحورية هنا، تتمثل في الكيفية التي يمكن بها للفاحص التاريخي أن يواصل دراسته لعيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَام؟ والخطوة الأولى في إذا ما كانت العناصر المقررة في أقوال المسيح عَلَيْهِ السَّلَام، قد تعرضت للتغيير أو التلوين من قبل كتاب الأناجيل المختلفين، وهنا يجد الباحث مساعدة كبيرة تتمثل في أن هناك أربع سير مختلفة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام، بدلاً من واحدة، وتشير المقارنة الفردية بينها إلى ذلك التناول الذي لا يمكن معرفته من واحد فحسب، فبعض الكلمات المفقودة في إحداها، ربما تكون قد حفظت في الأخرى، ولو نجح هذا الجهد العلمي، فإنه سوف يفسر المسيح الحقيقي للتاريخ، باعتباره مميزاً عن تلك الصورة الخاصة التي رسمها

(1) Ibid, p. 3.

(2) Ibid.

له متى أو مرقص أو لوقا أو يوحنا^(١). ومن الملاحظ هنا أن هذه المسألة، مسيح التاريخ ومسيح الإيمان، فيما يعرف بإمكانية الكريستولوجيا، كانت واحدة من القضايا اللاهوتية المثارة في الفكر اللاهوتي في القرن التاسع عشر^(٢).

كما أنه هناك مكسب مهم جداً في هذه الدراسة التاريخية، يتمثل في فهم فكر المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك من خلال تتبع تاريخ تطوره الديني، على النحو الذي واجه به المشاكل الكبرى في عصره، وتقدير رؤيته للحقيقة، وتعلم سر قوته، وفهم رسالته العجيبة لكل البشر^(٣).

وفي هذه الحال يصل البحث التاريخي إلى أن هناك شخصاً اسمه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بتفسيره المذهبي، بما لا يستطيع مؤرخو البحث التاريخي إلى حد كبير الميل إلى التدخل فيما لا يعنيههم. فهو يدرك تميز المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وتفرد، ويقدم الجهد الكبير في فحص تلك الحقائق الملهم بأسسها، ولذا فإن مطلب الشخصية والمشكلات الميتافيزيقية بحاجة إلى طلب العون من الفلسفة وعلم النفس في بحوثها الحديثة. والعبارات النمطية للاهوتيين القدامى كانت لفظية أكثر منها عقلية، تلك العبارات يجب أن تقرأ دون حاجة إلى حكم قانوني، ذلك أن هناك إدراكاً بأن كلاً من السيكلوجيا والميتافيزيقيا تتصلان بعلوم دقيقة، لا يجب أن تكون مشوهة بكلمات خادعة مثل الطبيعة، والطبيعة المتماثلة، أو وحدة الطبيعة، وتميز الشخصية وما يشبه ذلك. وعلى أية حال فإن الدراسة التاريخية ليس لديها صعوبة في أن تدرك ألوهية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكنها ترى أن ألوهيته أكثر سهولة في عالم الروح من العالم الميتافيزيقي أو الفيزيقي^(٤).

والشكل الحالي لذلك الإجراء العلمي يتمثل في بحث الأناجيل، التي تعد أساساً ضرورياً لدراسة صورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي يعد تطوراً أبعد للمنهج التاريخي الأقدم في دراسة الدين، والكثير مما له قيمة دائمة أنتج في مرحلة أقدم من الدراسة، التي جاءت بسؤال أن مادة الدين موضوع للتاريخ. وأن المسيحية مرحلة في التاريخ العام للدين وللدراسة المقارنة، التي فحصت بدقة اليهودية والخلفية الهلينية لنشأة المسيحية، التي عملت على جمع الحقائق

(1) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, pp, 8-9.

(2) See, Claude Welch, "The Problem of a History of Nineteenth-Century Theology", p, 611.

(3) See, Shirley Jackson Case, The Historical Method In The Study of Religion, p, 9.

(4) Ibid.

التي لا تزال مفيدة ومستخدمة في التطبيقات الحديثة، إذ اكتشفت طبيعة اليهودية المتأخرة، وحددت بتعاطف من مصادرها الخاصة بها، كما درست بالمثل الطوائف اليونانية في الهلينية والرومانية، تلك هي عناصر الخلفية المسيحية التي أوضحت بثبات فعاليتها في ظهور الحركة المسيحية وعلى قادتها^(١).

وبالإضافة إلى الأناجيل هناك أيضاً المؤرخون، فالمسيحية المبكرة تُعرف بصفة أساسية من كتابات المؤرخ اليهودي جوسيفوس (Josephus) (٣٧ - ٩٦م) ولكن هو نفسه أصبح مواطناً رومانياً، وحتى مستشاراً للإمبراطور. وبعد ذلك بقرنين اسبيوس Eusebius وإيرنيوس Irenaeus اللذين كتبا عن أصول الدين المسيحي، فهما صنفا في المسيحية بصفة أساسية، فيإيرنيوس صنع ذلك الإدعاء المعروف بأن هناك أربعة أناجيل فقط وغيرها من عمل الشيطان، واسبيوس عمل لدى قسطنطينين، وكتب سيرته الذاتية، وألف في تاريخ الكنيسة الرومانية من أيام بطرس، وهو الذي كتب أن الإمبراطور عربة الله تعالى على الأرض^(٢).

وهذا التمييز بين المناهج السابقة والمعاصرة في دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، يظهر في هذه النقطة: من الواضح الآن أنه ليس بكاف أن يُدرك تأثير البيئة، وما جاء معروفًا بنقد الشكل وفعل المنهج التاريخي الاجتماعي، بناء على فهم أصيل للعمليات الاجتماعية في نشأة المسيحية، كان بالفعل نتيجة مجموعة من العوامل في حياة الناس، جلبت هذه الحركة إلى الوجود، وبتطورات معقدة حدثت، سلطت ذاتها على الحياة العامة. وبالتطبيق الصريح لهذا الفهم فإن الأكاديميين تمكنوا من العودة من المصادر الافتراضية للأناجيل إلى التراث المستند عليها؛ وبسبب أن هذه المناهج أسست بمعايير تجعل في الإمكان تحديد الأولوية لعلاقة النسبية للعناصر المختلفة في التقاليد، فإن البحث المعاصر في الأناجيل وضع بين أيدي الأكاديميين الجدد أدوات جديدة تعمل على تحليل هذه المصادر وتمييزها لدراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام^(٣).

وفي الحقيقة فإن إحدى أكبر الاتجاهات الحديثة البارزة في اللاهوت تتمثل في ذلك الشك الواسع الانتشار لكرستولوجية حلقيدونية Chalcedonian في اللاهوت البروتستانتي، ولقد أشار الأستاذ لوفز Loofs إلى أنه من النادر وجود لاهوت أكاديمي، وليس هناك أحد في ألمانيا،

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 171

(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p. 4.

(3) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 171

يدافع عن الكريستولوجيا الأرثوذكسية في شكلها الذي لا يقبل التغيير، وبالفعل فلا تزال تكتشف هذه الكريستولوجيا مصطلحاتها الصورية في تلك المحاولات التي تعمل على إعادة المذهب التقليدي، وذلك لدى المدافعين بقوة عنها؛ وذلك لدى المدافعين بقوة عنه، ولكن الاتجاه المميز للتفسير في القرن الماضي ابتعد عن تلك الصياغات التي تمرر العقائد الكبرى للكنيسة، والتي كانت مقبولة لقرون عديدة على أنها نهائية، ومسيح هذه الاعتقادات لم يفكر فيه طويلاً على أنه يتماثل مع عيسى التاريخي^(١).

ولقد نظر اللاهوتي الكاثوليكي إلى هذه الحركة على أنها ردة عن العقيدة، ولقد أشار مؤخراً الأستاذ تشارلز أ. بريجس Charles A. Briggs إلى أن طبيعة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ حددت على أنها صحيحة تماماً بعقائد نيقية Nicene وخليقدونية Chalcedonian، وليس من حق أي مفسر مسيحي أن يطالب بتقديم أية أسئلة عن غائية تعليم هذه العقائد باعتبارها أساس المذهب موضوع الاهتمام، وبالمثل أيضاً يشير آخرون إلى الكفاية التامة لكريستولوجيا خليقدونية، موضحين أن أهمية هذه الثورة واضحة تماماً عندما يُفكر في أن مذهب عقيدة الطبيعتين هي الطريق الآخر فحسب لتقرير مذهب التجسد، على أساس أنه العامل الحاسم الذي يدور حوله النظام المسيحي، فبدون الطبيعتين، ليس هناك تجسد، وبدون التجسد ليس هناك مسيحية بأي معنى مميز، وعبارات الأكاديميين المحافظين تشير إلى الاهتمام الخاص بهذه الثورة العميقة المتضمنة في الكريستولوجيا المنقحة^(٢).

وبصفة أولية فلقد كان هناك خلاف قوي بين المسيحيين حول ما تعنيه المسيحية ككل، إذ تشكلت العقائد المسيحية بسلسلة من المجامع الكنسية التي كانت نتائجها اعتباطية على نحو واسع؛ فمجمع نيقية عام ٣٢٥م قرر أن الأناجيل الأربعة الرسمية فحسب هي الصحيحة، وما عداها بدعة وهرطقة. ومجمع أفسوس Ephesus عام ٤٣١م أقر بالطبيعة الإلهية للمسيح التي هي أرفع من طبيعته البشرية. ومجمع خليقدونية عام ٤٥١م قبل نظرية البابا ليون الأول Leone I في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يجمع بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية، مستنداً في ذلك على الفلسفة اليونانية، وليس الدليل التاريخي أو شهادة الإنجيل^(٣).

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", in "The American Journal of theology", Vol. 18, No.4. 9 (Oct., 1914), p. 521.

(2) Ibid, pp, 521-522.

(3) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 3.

والنقطة الحاسمة هنا تتمثل في أنه لو أن الخلاص يحيل إلى كل من الوجهة القصرية والوجهة الشاملة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنه من الضروري أن يتموقع ذلك في المسيح على نحو فريد، فكل القوى الإلهية الأساسية متصلة بالمنقذ، وبالتالي فإن الألوهية التامة والفريدة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ ضرورية لضمان الفداء الكامل، فليس هناك من أحد غير الله تعالى يمتلك كل هذه الصفات الضرورية للافتداء من الخطيئة، ومن هنا كان دفاع اثنيوس Athanasius والمدافعين المعاصرين في برهنتهم على الكريستولوجيا الخلقيدونية، وإذا ظهر أي تعديل مهم على مفهوم ألوهية المسيح كفرض متقدم، فسوف يترتب على ذلك ضعف العقيدة المركزية للمسيحية في القوة المنقذة والحافظة للمسيح، فهذا التعديل يقلل من قدره ومكانته^(١).

ومن أجل أن تؤسس كريستولوجيا كافية، فهناك أمران أساسيان: أحدهما، يتمثل في أن شخص المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ يجب أن يحدد بدقة بتلك الصفات التي تكون جوهرية للخلاص. وثانيهما، يجب أن يكون هناك تصور للمسيح يحدد على نحو كاف أنه المنقذ الذي يتماثل مع عيسى التاريخي؛ وبالتالي فإن نتيجة الفحص التاريخي لا بد أن يعمل حساب لها. وتعود الوجهة المسيطرة بعيداً عن الكريستولوجيا الخلقيدونية إلى أسباب دينية وتاريخية. وهنا تجدر الإشارة إلى الأسباب الدينية للتخلي عن الكريستولوجيا الخلقيدونية بالإشارة إلى أن سبب ذلك يعود إلى أن المدافعين المعاصرين لا يشعرون بعدم جدوى الإصلاح الجدي لمحتوى الخلاص، نتيجة للتغيرات في العقيدة الكريستولوجية، وهنا تأتي مسألة فحص قضية تماثل مسيح الإيمان مع عيسى التاريخي^(٢).

تلك الصعوبة التي دفعت مارتين كاهلر Martin Kaehler إلى أن يقرر أن قضى عيسى التاريخ مشكلة غير قابلة للحل لدى الأكاديميين؛ بسبب عدم كفاية المصادر، وبالتالي عمل على التمييز بين مفهومين لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: عيسى التاريخ الذي يعنى ما حدث في الماضي بدون أية تطبيقات أبعد لهذه الأهمية. والمسيح التاريخي الكتابي، الذي يعنى بما حدث في الماضي ولكنه مع التطبيقات الخاصة بهذه القضية^(٣).

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 522.

(2) Ibid, p, 522, 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, 148 - 150.

(3) See, 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..

وعلى أية حال فإن هناك مفهومين مسبقين لهما دور بارز في تأكيد مطلب القراءة التاريخية المحضة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والمتمركزة أنثروبولوجيا حوله في الخطاب الكتابي:

الأول، يتمثل في الاعتقاد بالثنائية العقلية بين البعدين الذاتي والموضوعي للمعرفة، وتستند هذه الثنائية على ما تدعيه اللغة اللاهوتية الكتابية عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من أنه ابن الله تعالى، والكلمة الإلهية المتجسدة هذا كله لا يمكن فحصه من الناحية التاريخية، كما أنه لا يمكن الدفاع عنه عقلاً، إذ لا يمكن الثقة به موضوعياً، إذ أنه يعكس فحسب ما يعتقد المؤلفون الكتابيون الأول في صدق ما يشهدون له.

والثاني، يتمثل في التمركز الأنثروبولوجي الاجتماعي، بما يعني التركيز على أمرين هنا: الأول، أن حرية الإرادة الإنسانية والفردية الذاتية شكلاً معاً مثال حرية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وقوته، على النحو الذي أظهره به سمته الشخصية وعلاقته ببيئته. والثاني تأثير الوظيفة المؤسسية للشخص الإنساني، التي يمكن أن يمارسها في المجتمع، والتي تدرك من خلال مثال علاقة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالموقف السياسي والاجتماعي في عصره، تلك العلاقة التي تصبح معياراً لتفسير الشاهد الكتابي^(١).

إن السؤال الآن: ما هي الصورة التي قدمها المنهج الحديث عن الحياة التي عاشها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالفعل؟ هناك أولاً عيسى اليهودي الذي يظهر على نحو واسع في البحث الحديث. فهذه النقطة حولها نقاش واسع، فهناك الأكاديميون الذين يريدون سبق التاريخ أو لا يستخدمون النقد الشكلي أو النقد التاريخي الاجتماعي. وبطبيعة الحال فإن هناك خلافاً في تفاصيل تصوير عيسى اليهودي، فالיום هو الماضي بعينه، عندما كانت الممارسة الشعبية تشير إلى فشل وأخطاء عيسى اليهودي اليوم. وبصفة عامة فهناك اعتراف، حتى في الفكر المتأخر، بأن اليهودية القانونية، لم تكن ديناً دون المستوى؛ غداً أصبح معروفاً أن الشعب اليهودي قبل رمزه المتمثل في التوراة، لأنهم أرادوا فعل ذلك، والتزامهم بالطاعة أعطاهم السرور والبهجة. والتفاصيل الكاملة لأساليب الحياة في اليهودية القديمة معروفة؛ لذا أصبح من الممكن أن توضع صورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ضد هذه الخلفية^(٢).

(١) See. Najeeb G. Awad, "Is a Perichoresis between Theological interpretation and Historical Criticism Possible?", in "Theological Review", 31, 2010, pp. 155 - 157.

(٢) See. Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", pp. 171-172, George Foot Moore, "A Jewish Life of Jesus", in "The Harvard Theological Review", Vol. 16, No. 1 (Jan., 1923), p. 94, William R. Arnold, "The Relation of Primitive Christianity to Jewish Thought and Teaching", in "The Harvard Theological Review", Vol. 23, No. 3 (Jul., 1930), p. 162.

ولكن هناك مناقشات كثيرة حول ما إذا كان الأسلوب النموذجي اليهودي لحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مؤسس في المصادر الربانية فحسب، أو ما إذا كان الأدب الأبوكريفي. يجب أن يؤخذ في الحسبان. وتأثير هذا التمييز يصبح ظاهراً، عندما يسأل شخص عما إذا كان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ رجلاً متديناً، وأن حياته وتعاليمه كانت في هذا العالم أو عما إذا كانت في عالم آخر أبوكريفي. وهل توقع أن الناس سوف يعيشون وفقاً لمقاييسه، التي جعلت معيارية بقوة الانضباط السلوكي، أو أنهم سينتظرون الله تعالى لإعادة صنع العالم. وفي هذه الأثناء يعيشون وفقاً لأخلاق مؤقتة، التي لم يكن فيها أي شخص يمارس الحياة المشتركة للنظام الدائم^(١).

إن مثل هذا التمييز له أثر مهم جداً، فمما لاشك فيه أن المشكلة الوحيدة الأكثر صعوبة في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تتمثل فيما يسمى بالوعي المسيحي، ومن الواضح أن هناك إجابة حتمية عندما ينظر إلى الأدب الأبوكريفي على أنه مصدر دراسة اليهودية النموذجية، وعلى هذه القاعدة يمكن استنتاج أن كل اليهود توقعوا بتعطش النهاية السريعة للعصر مع المسيا المتعالي، الذي سوف يكون فاتحة عصر جديد، باعتباره نائباً عن الله تعالى. ولكن من المصادر غير الأبوكريفية فالصورة التي سوف تظهر مختلفة تماماً، والمثال على ذلك ما حدث في عصر هارديان Hadrian عند حاجز مدينة Kozeba، حيث بشره شخص ما بأنه المسيا أو حتى العظيم، وقبوله من الخبر المشهور، وإعلان هويته، ولقد تحركت المتابعة الشعبية المتعبرة، على الرغم من أن معظم هذا جاء من الدافع الوطني، والحكم العادي على أية حال، التي تم التعبير عنها بوساطة زملائه إلى أكيبا Akiba: أكيبا سوف ينمو العشب على وجهك قبل أن يأتي المسيا^(٢).

والموضوع هنا أنه في حين أن كل اليهود حافظوا على توقع المسيا، على أساس أن ذلك جوهرى في الكتابات المقدسة، فليس هناك وسائل محددة معينة للتوقع. وفيما يتصل بتأثير ذلك على دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فيجب تذكر أن هناك أتباع عيسى الذين كان لديهم حماس أبوكريفي ومسياني. ويجب أن يكون واضحاً في العقل أن العديد من عناصر توقعهم كانت وسيطاً عبر تقاريرهم في قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعندما يسمح لهذه الحقائق بأن يكون لها

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p. 172.

(2) Ibid, pp. 172-173.

تأثيرها، فإن الحاجة إلى الاختزال بالنقد العلمي، فإنها ربما تكون بسهولة يقينية. وهذا أساس معقول في كل الأحداث التي عملت على انتشار الحكم بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يهودياً، أولئك اليهود الذين كانت حياتهم وفقاً لنموذج قانوني ما، وكانت رؤيتهم للآخرة مفهومة، كما كانت لديه مكانة ثانوية اتباعية أكثر بكثير من بعض المصادر الثانوية المبكرة، والعديد من السير الذاتية الحديثة المقترحة^(١).

ومن هنا يستنتج أن عيسى التاريخي عاش وفقاً للتفسيرات التقليدية للتوراة، لقد كان منتجاً للبيت اليهودي، حيث كانت الحياة الأسرية نموذجية للإصلاحيين، تلك الحياة التي جلبت على امتداد الشريعة، وأضحى عيسى مندجاً مع هذه اليهودية بتدريبه وعاداته، فمثل الأولاد الآخرين أختن في اليوم الثامن، ومثلهم أيضاً عُلم المعرفة اليهودية، وأولاً، وقبل كل شيء دون شك، تم تعويد سلوكه على عادات وطنه، وبالتالي تعلم أن الطعام لا بد أن يُعد بطريقة محددة معين، إضافة إلى الأشياء التي لم يعمل بها أو الأشياء الأخرى التي كانت تنجز بشكل مختلف في يوم السبت، كما أنه شهد وشارك في الأعمال الشعائرية للعائلة، وتعلم صلاته، وتشرب المعرفة القديمة بقصص أبطال العصور القديمة، وتعلم في الأحوال الأخرى محتويات الكتابات المقدسة. وفي غير السبت تعلم أن يعمل ما تعلمه عائلته، وما يعمل به الناس الآخرون في مجموعهم، فقد كان يصوم معهم عندما يصومون، وعندما كانت تأتي الأعياد السعيدة عندهم اشترك فيها وتذكرها^(٢).

وعلى الجملة فإن كل إشارة تحيل إلى أن الكنيس لعب دوره الفعال عادة في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعندما جاء الوقت للإبلاغ وفهم قبول مسئولية الاحتفال بمجيء التوراة، كان عيسى جاهزاً له بهذا التعليم كالاكتفاء العامة وجلسات مدرسة الكنيس المعروضة، إذ قرأ الكتابات المقدسة، ومما لا شك فيه أن هذا جاء له من حضور مدرسة الكنيس، وهنا يرى عمق تأثيره باليهودية، والكنيس دنيوي لا كهانة ولا مؤسسة دينية فيه، وفيه تعلم عيسى من الكثير من الناس الذين كانوا مثل أبيه، على الرغم من القليل منهم كان تعليمه متقدماً، وهكذا نُظر إلى عيسى على أنه رجل دنيوي غير متخصص عادي وموقر، قد دُعي لقراءة الدرس اليوم، وقد اكتشف أحياناً أن هذا واجبه التي تمثل في أن يعرض تعليقات بسيطة وبتيية في كلمته

(1) Ibid, p, 173.

(2) Ibid, pp, 173-174.

التي كانت جزءاً من الخدمة في الكنيس. فالصلاة والأعمال الشعائرية والعادات الأساسية للحضور، تم اكتسابها والحصول عليها^(١).

وهكذا، عندما وهب عيسى إلى مرحلة النضج والتبوع، كانت لديه خلفية طويلة في ممارسة التعليق على التوراة. ومن المهم جداً إدراك أنه في حين أن قصص الأناجيل تمثل المعارضين اليهود كاعتراض على سلوك أتباع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالإحالة إلى العادات المؤكدة، فإنه ليس هناك ما يوحي بأن هذا الاعتراض جعل لسلوك عيسى الخاص به، فعلى سبيل المثال يقال إن أتباعه لم يصوموا، ولكن ليس هناك عبارة تشير إلى أنه لم يفعله، والقصة تخبر أن بعض أتباعه أكلوا دون شعيرة غسل اليدين، ولكنها لا توحي بأن عيسى أكل مع أيادي العامة. وأتبعه غير ملتزمين بالشرعة، فقد كسروا القانون في إعداد الطعام، بينما مشى هو في حقول القمح يوم السبت، ولكن ليس هناك اعتراض على سلوك عيسى في القصة، وعلاوة على ذلك فإن قصص الإنجيل حول مراعاة السبت، لا تتضمن الموضوع العام في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يحافظ على السبت، ولكن النقطة الجدلية تتمثل فيما إذا كان قد حافظ عليه بشكل صحيح^(٢).

إن الموضوع الجوهرى للوجهة الدينية: لو أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عاش في توافق أساسى مع اليهودية في عصره، فإنه ليس مهماً نسبياً إلى أى درجة أو فى أى طريق مخصوص حافظ على التوراة، فهناك اختلاف كافى فى الممارسة العامة لجعلها مفهومة بأن عيسى عاش كما عاش بعض أفراد الجماعة على نحو مؤكد، حتى لو كان الآخرون يعيشون بشكل مختلف. وعلى الجملة فهناك اتفاق عام على أن عيسى عاش حياته فى هذا التوافق الأساسى، ولكن عند محاولة تصنيف عيسى فى إحدى الجماعات المعروفة فى الشعب اليهودى فى عصره، فإن الاختلاف يكون واسعاً فى الآراء، فإحدى الآراء المتطرفة تعتبره واحداً من شعب الأرض، وتمضى فى نمذجة هؤلاء كأناش أقتياء مُستغلين ومُحتقرين من قبل القانونيين الصارمين، ولذا فالمفترض أنهم كانوا يشنون تحت العبء الثقيل للقانون، ومتهلفين للرد بشكل جماعى للرد برسالة الحرية، كعيسى الذى يفترض وهماً جلبه^(٣).

وعلى أية حال فإن هذه الفكرة قد فشلت فى أن تبقى فى الاختبارات التاريخية الدقيقة، ومن ناحية أخرى فإن الوجهة التى ترى أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان فريسياً بقيت، وتم الحفاظ

(1) Ibid, p, 174.

(2) Ibid, pp, 174-175.

(3) Ibid, p, 175.

عليها، وهذا أكثر قابلية للدفاع عنه من الصورة الرومانسية التي تصوره على أنه واحد من طبقة الفقراء. والنقطة المهمة هنا تتمثل في أن هذه المجموعات المخصصة، يختلف كل واحد منها عن الآخر في عاداته، وكلهم قبلوا أن الحياة يجب أن تُعاش وفقاً للتوراة، وخصوصاً الأفراد والزعماء، وتلك الجماعات التي أنشأت تعريفها الخاص بها في الطرق الصحيحة لبقائها. هذا الأمر حقيقي بالنسبة للفريسيين مثلما كان كذلك لليهود الآخرين، ولقد كان من الممكن للمسيح أن يكون مخلصاً لليهود، إلى حد أنه كان يدافع عن الأنماط المختلفة في حياة اليهود التي حافظوا عليها وأمنوا بها، من قبل اليهود الآخرين المتساوين في الإخلاص^(١).

وعندما يأتي التفكير في مهمة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فمن المهم تذكر أن عمله العام لم يكن موضوعاً احترافياً ذا معنى في المسائل الاحترافية المهنية، فالزعماء الدينيون الحقيقيين في عصره هم الكهنة والكتاب، ولكن من الممكن أن يولد الشخص في أسرة كهنوتية، فيصبح كاهناً، وأن يعلم رسمياً ليصبح كاتباً أو حبراً، وعيسى لم يستطع أن يكون كاهناً، وافقد الشهادة بأن يصبح كاتباً أو حبراً، فعلمه حينئذ كان حياته. واليهودي العادي شخص متدين بعمق، وعيسى سيتذكر أنه كان صانعاً فحسب كرجل دنيوي يعبر عن نفسه في تعليمه. وإذا كانت المصادر تتحد في القول بأن أتباعه الذين كان يعلمهم، فإن هذه العبارات يجب أن تكون مفهومة بالمعنى الدنيوي غير المهني^(٢).

وبالإشارة إلى تعليم عيسى، فإن هناك العديد من المشاكل الصعبة المقترحة، أحدها يتمثل في أن ما عُلم ليس كل الأقوال المنسوبة إليه في الأناجيل التي نجت من اختبارات التاريخة، والكم الذي ينجم من الفحص النقدي يختلف الأكاديميون فيه على نحو واسع في فحصه بالمنهج النقدي المستخدم فيه. وعلى أية حال، فإن السؤال الأكثر أهمية هنا طبيعة التعليم مع نتيجة المتابعة التي سوف تناقش في العصر الحاضر، فمن المحتوم من الناحية المنطقية، مهما كان تمييزه على أنه تاريخي، أن تراث تعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يجب، مثل حياته، أن يكون يهودياً كلية، وما هو معروض من تشابهات بين أقوال الأناجيل والمصادر اليهودية، يؤسس بوضوح لهذا. وما لا شك فيه أن هذا يشير إلى مسألة الأصالة: لو كان هناك تشابه في كل شيء، فما

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 176.

الذي علمه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يكون مكتشفاً في الأدب اليهودي، وهنا كيف يمكن القول بأن عيسى كان معلماً أصلياً^(١)؟

والكثير مما هو وثيق الصلة بهذا الاستفسار يزال، عندما يُتذكر أن تعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لم يكن منتج نشاط احترافي، ولكنه نتاج ممارسة عملية للحياة الدينية لرجل دنيوي غير متخصص، وبالتالي تأتي النتيجة التي لا مهرب منها، على النحو الذي استخدمت فيه البحوث الحديثة مناهجها في دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. إن هناك معلومات مفصلة حول مهمته وتعليمه نادراً ما تكون متوقعة، ودعاة النقد الشكلي والتاريخ الاجتماعي لا يرغبون في إثبات سلسلة الأحداث في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بزعم علاقات تأثير السبب في الأحداث والتطورات أو في إبداء الأحكام في دوافع الأحداث في حياته ومحتوى تعليمه، فهو معترف به ليس في مجرد تلك المواد المصدرية المجزئة إلى حد كبير جداً في هذا الموضوع^(٢).

ولكن أيضاً في مصادر العصر وفي ظهور كل سمة ثانوية جديدة مضافة إلى القصص الأولية بوساطة كتاب الإنجيل. ومتى كان ذلك صحيحاً في قصة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن هذا يملك ما أعطي له بوساطة إنجيل مرقيون، فعندما يدرك هذا الإنجيل بالكامل، فليس أقل من يوناثان؛ فإنجيل مرقيون يفسر قصة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنها أساس لأي إجراء تم، وقد تمنح المناهج الحديثة بعض الأمل في أن المميزات العامة لعيسى التاريخي، يمكن أن تكتشف، ولكنها تعطي أملاً ضعيفاً في أن سيرته الذاتية يمكن أن تكون مكتوبة، والعنصر الوحيد الذي يؤسس استثناء في هذه المسألة سردية الآلام، وفي المصادر المتاحة لهذا الجزء من القصة، تبدو التفاصيل الطبوغرافية والزمنية على أنها جوهرية، ولكن حتى في هذا الموضوع فإن قصة الإنجيل غاصة بالاهتمامات والمصالح الخاصة التي تكون عناصر السردية، وعلى سبيل المثال، ما هو السبب الفعلي لموت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٣)؟

(1) See, George Foot Moore, "A Jewish Life of Jesus", p, 96, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 176.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", pp, 176-177.

(3) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 177, T. V. Philip, "The Authority of Scripture in the Patristic Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1-2 (Jan - June 1974), pp, 5-6, Dieter T. Roth, "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate", in "JBL 127, no. 3 (2008), p, 525.

وفيما يتصل بالمسيحيين الأوائل ورؤية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام في العالم الروماني، فمن الواضح أن روما لم تكن المكان الذي ولدت فيه المسيحية، ولم تكن المركز الثقافي للعالم، ولقد انتشرت المسيحية أولاً في فلسطين وسوريا، ثم بعد ذلك في شمال أرمينيا واليونان التي كانت المركز الثقافي للإمبراطورية. وعندما انتشر الحواريون ذهب بطرس إلى روما، ولكن الآخرين ذهبوا إلى أماكن أخرى مختلفة، فذهب تداوس Taddeus إلى أرمينيا، وبعد ذلك ذهب بولس إلى اليونان، كما أن المجتمع الأول الذي سمي نفسه مسيحياً كان في سوريا، والرجل الذي اعتبر رأس المسيحية جيمس بقي في فلسطين، وهذه كلها مراكز متساوية للمسيحية، وبعد أن تحولت روما إلى المسيحية أصبحت روما فحسب الفرع الرسمي لها، ويعود النسب هنا إلى بطرس (الباباوات) الذي اعترف بعده على أنه النسب الوحيد الجدير بالمعرفة، ومن المحتمل أن الأناجيل الأربعة كتبت في روما ما بين ٦٦ م ونهاية القرن الثاني وقبلت على أنها حقيقية، حتى لو كانت هناك أناجيل أخرى منتشرة لقرون، ثم اضطهدت الفروع المتنافسة للمسيحية، وتمت إبادة جميعها^(١).

والسؤال الآن: ما الذي يفسر هذا الانتشار السريع للمسيحية حول الإمبراطورية الرومانية؟ إن عدد المسيحيين لم يكن واضحاً قبل أن يجبر قسطنطين كل الإمبراطورية الرومانية على التحول إلى المسيحية، ولكن من المعقول على الأقل افتراض أن عدداً جيداً منهم عاش في روما والمحافظات الأخرى في الشرق الأوسط، وفي عام ٧٠ م، فيها يلي التمرد اليهودي، دمر الرومان القدس وطرّدوا اليهود، وربما يكون هذا مسئول عن انتشار المسيحية، فاليهود الذين آمنوا بالمسيحية، انتهى الأمر بهم كعبيد في روما، ومن المحتمل كلاجئين في بلاد الشرق الأوسط. ومن الملغز بالفعل كيف يمكن لهم أن يجعلوا العديد من هؤلاء المرتدين بسرعة كبيرة منتشرين حول الإمبراطورية الشرقية، خاصة أن عددهم كبير جداً، على النحو الذي تريد الكنيسة أن تقنعهم به، إن هذا يوضح بالفعل أنه كان في فلسطين ذاتها العديد المسيحيين الذين لديهم مسيحية أكثر شعبية مما تشير إليه هذه الأناجيل الأربعة الرسمية، لو أن المسيحية تسبق تاريخياً عيسى عَلَيْهِ السَّلَام^(٢).

إن الأناجيل لأسباب واضحة تماماً، تتمثل في أنه عندما كان تاريخ المسيحية في العالم الروماني معروفاً، وجدت أنه من المفيد تبرئة الإدارة الرومانية، وفي الوقت نفسه وضع

(1) See, Henk Meeter, *Jesus and Christianity*, p, 4.

(2) Ibid, pp, 4-5.

المسئولية والمأساة برمتها على الشعب اليهودي وقادته، وهذه الحقيقة المأسوية على الرغم من البرهنة المقنعة التي تقدم على العكس، فمن الملاحظ أن ما تشير إليه لا يزال مؤثراً فعلاً، وليس هناك من شك في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، كان ضحية للعديد من مواقف التوتر السياسي، التي استمر فيها الإهمال الطبيعي لسياسة الفريسيين في تأكيدهم المركزي على الحياة الدينية، هذه الوجهات المختلفة لسبات عيسى التاريخي يمكن أن ترى في الدراسات الحديثة عن حياته أو رسالته من قبل المناهج الحديثة في البحث^(١).

وهنا تأتي مسألة الصلة بين الأساطير التي كانت موجودة من قبل في البيئة الرومانية والأنجيل، ذلك أن العقيدة الرومانية خليط من الموضوعات التاريخية التي كانت موجودة من قبل، فالديانة الميثرية Mithraism التي اشتقت من الديانة الزارديشية كانت شعبية جداً في روما، في نفس الوقت الذي كانت تنتشر فيه المسيحية، فميثرا Mithras كان يعتقد أنه ابن الشمس، الذي أرسل إلى الأرض لإنقاذ البشر، وقبل قرنين من ظهور عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ تشير إلى أنه ولد من عذراء في كهف في ٢٥ ديسمبر، وقد حضر عدد من الدعاة مولده، ولقد ضحى ميثرا بنفسه، وفي اليوم الأخير تناول العشاء مع اثنا عشرة من أتباعه، كما أنه دعا أتباعه إلى أن يأكلوا جسده ويشربوا دمه، ولقد دفن في القبر، وقام من بين الأموات بعد ثلاثة أيام منه، ويتزامن احتفال ميثرا مع عيد الفصح المسيحي^(٢).

هذه الأسطورة يؤرخ لها على الأقل بقرن واحد قبل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقد تم امتصاصها في العقيدة الرومانية. ويشبه موقف عيسى موقف الفيلسوف اليوناني سقراط، وذلك على سبيل المثال في الأسلوب الذي يرفض به الرد على ييلاطس. أيضاً يشبه موقف الإله المصري أوزيريس المولود في ٢٥ ديسمبر، ومات يوم الجمعة، وقام من بين الأموات بعد ثلاثة أيام قضائها في العالم السفلي. وأيضاً الإله الروماني ديونيسوس Dionysus الذي اعتبر منقذ البشرية، وابن الله تعالى الذي ولد في ٢٥ ديسمبر عندما زار زيوس Zeus برسفونه Persephone، ولذا فإن أبيه هو الله تعالى وأمه العذراء المميّنة، ولقد أعلن من قبل النجم أنه ولد في حظيرة للبقر، وزاره ثلاثة من المجوس، وقد تحول الماء إلى ثبذ، وأقام الناس من بين الأموات، وقد تبعه اثنا عشر حوارياً، كما أن قيامة ديونيسوس كانت أسطورة شعبية منتشرة في الإمبراطورية الرومانية^(٣).

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 177.

(2) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 5.

(3) Ibid.

وعلى الرغم من أن اسمه كان مختلفاً في كل بلد، فإن شعائر ديونيسوس تضمنت وجبة طعام من الخبز والخمر، تمثل جسمه ودمه، ولقد وجدت تعويذة من القرن الثالث تمثل رجلاً مصلوباً، تمثل على نحو واضح عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ولكن النقش يحمل اسم أوفوس باخوس Orpheus Bacchus الذي كان اسماً آخر لديونيسوس، وكتب الشاعر المصري نونيوس Nonnus ملحمتين طويلتين في اليونانية، إحداهما عن غزو ديونيسوس للعالم، والثانية عبارة عن إعادة صياغة شعرية لأحد الأناجيل في المسيحية. ولسوء الحظ فإن المعرفة قليلة بإيمان ديونيسوس؛ لأنه في عام ٣٩٦م حطم الغوغاء المسيحيون معبد إليوسيس Eleusis الذي يحتمل أن يكون المركز الديني الأكبر في العالم. وما يعرف فحسب أن الشعائر فيه كانت شعبية، وتدوم لعدة أيام^(١).

ولقد وقر المسيحيون الأوائل عيد ميلاد ديونيسوس، ويتزامن الاحتفال الربيعي له ثلاثة أيام تقريباً مع عيد الفصح. ولدى اليهود أيضاً نسختهم الخاصة بهم من هذا الاحتفال الثيراپيوتاي therapeutae، على الأقل منذ عشرة أعوام على النحو الذي أخبر به الفيلسوف اليهودي فيلون الأسكندري، الذي كان قبل ثلاث وعشرين عاماً قبل صلب عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ولا يزال الأرمن حتى اليوم يحتفلون بعيد ميلاد عيسى عَلَيْهِ السَّلَام في السادس من يناير، وهي النظرية الأكثر تصديقاً في بيان سبب اختيار مسيحي القرن الثالث ٢٥ ديسمبر ليكون عيد ميلاد لعيسى بدلاً من السادس من يناير، على أساس أن الخامس والعشرين من ديسمبر عطلة أساسية للاحتفال الذي يسمى عيد ميلاد الشمس التي لا تُغلب Dies Natalis Solis Invicti الذي فُرض قبل ٢٢٠م^(٢).

لقد عاش عيسى عَلَيْهِ السَّلَام تماماً منذ بداية الإمبراطورية الرومانية، والإمبراطور الروماني الأول أوغسطس Augustus، وتشير الأسطورة إلى أنه ولد بعد تسعة أشهر، بعد أن زار الإله أبوللو أمه، ولقد تنبأ أعظم شعراء الرومان في ذلك الوقت فرجيل Virgil في ٤٠ قبل الميلاد بأن الملك سوف يولد من عذراء، ذلك الذي كان باطلاً، ولكنه كان مصداقاً به على نحو واسع من قبل الرومانيين العاديين، وكان ذلك عام ولادة أوغسطس، وأمر مجلس الشيوخ الروماني بقتل كل الأطفال الآخرين. وعلى الجملة فإن الأساطير التي كانت موجودة مسبقاً والأحداث

(1) Ibid, pp, 5-6.

(2) Ibid, p, 6.

الجارية أثرت على الأسلوب الذي تم به اختيار الأناجيل الرسمية وتحريرها، وهنا اقترح أحد الدارسين أن تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالكامل أسطورة، مستنداً في ذلك على الأساطير التي كانت موجودة مسبقاً، وعمل على جمعها الغنوصيون اليهود. فالأناجيل الرسمية اختيرت وحررت بعناية؛ لتعكس وجهة النظر المقبولة لدى السلطات الرومانية والجمهور الروماني، فعلى سبيل المثال لامت الأناجيل الرسمية اليهود على قتل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، حتى لو كان بالطبع الرومان هم الذين قتلوه للعصيان، والرواية الأقدم في إنجيل مرقس المكتوب عن حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أثناء التمرد اليهودي عام ٦٦م، لك يكن هذا وقت الإدعاء بأن عيسى كان ثورياً يهودياً، ففي الحقيقة قُدم على أنه ضحية لليهود^(١).

وعلى الجملة فهناك مجموعة من الكتاب النشطين يرون أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بدلاً من أن يكون شخصاً تاريخياً، يرون أنه شخصية أسطورية، ذلك أن الأناجيل بدلاً من أن تكون سجلات لأحداث القرن الأول، كانت خيالية في تأليفها، ومصممة لتقدم سلسلة من المفاهيم الأسطورية^(٢).

وفي هذا السياق لا بد من الحديث عم رد الفعل الروماني تجاه المسيحية، وكما هو معروف اليوم على نحو شعبي مشهور، هو الاضطهاد الذي قتل الآلاف منهم، ومما لا شك فيه أن تلك الوفيات قد حدثت بالفعل، ولكن المسيحيين ينسبون أن الإمبراطورية الرومانية قد أعدمت من كل الأنواع من البشر، فلم تكن لديها رحمة فيما يتصل بالعصيان، ولو بأقل إشارة إليه، ومع ذلك فهناك رد فعل آخر فريد غالباً: المهزلة، فهناك العديد من المعلقين الرومان يبدو أنهم أقل تأثراً وإعجاباً بالإيمان الجديد، وخصوصاً سيلسوس Celsus الذي كان يسخر من الاعتقادات والشعائر المسيحية، كما لو كانت مجرد اختلاف حديث للاعتقادات والشعائر الوثنية، ويمكن أن يقارن موقفه بموقف شباب المحافظين تجاه مجموعات الهيز في الستينيات^(٣).

ويتناول المؤرخ الأكبر تاكيتوس Tacitus المسيحيين باعتبارهم مجموعة منحلة، ويتحدث عن ممارساتهم المخزية والفاصلة، ومن غير المحتمل أن يستخدم مثل هذا الوصف

(1) Ibid.

(2) See, Clayton R. Bowen, " The Historicity of Jesus and the Gospels", in " The American Journal of Theology", Vol. 16, No. 3. (Jul., 1912), p. 459.

(3) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", pp, 6-7.

للناس الروحانيين. وأيضاً فإن العديد من الكتاب المسيحيين القدماء مثل جوستين Justin وترتليان Tertullian شعروا بأنه لا بد من الدفاع عن المسيحية تجاه هذه الاتهامات، والأدب المسيحي القديم مليء بالإشارات إلى الأساطير الوثنية والأسرار باعتبارها من عمل الشيطان، لسبب بسيط يتمثل في أن المسيحيين قد تبنوا نفس الأساطير والأسرار، والتفسير الوحيد يتمثل هنا في أن الشيطان زين لهم أن هذه الأساطير والأسرار كانت موجودة قبل عيسى عَلَيْهِ السَّلَام^(١).

وهنا لا بد من الإشارة إلى ما يعنيه مفهوم مسيح الإيمان، ذلك أن البروتستانتية، من خلال تأكيدها على الجوهر السيكلوجي لعملية الخلاص، عملت على تحديد شخص المنقذ بأسلوب يجعل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ عاملاً سيكلوجياً حقيقياً في الشعور الديني، وبينما أثبت لوثر على نحو إيجابي عقيدة خلقيدونية في الطبيعة الثنائية للمسيح، فإنه مع ذلك أكد بقوة على أن انتباه المؤمن يجب أن يتجه بقوة إلى حياة المسيح وأعماله باعتباره وحي النعمة الحافظة والمنقذة لله تعالى. وهكذا فإن الكريستولوجيا يجب مقاربتها من وجهة نظر المفهوم البروتستانتي للخلاص باعتباره وحي نعمة افتداء الله؛ فالمسيح هنا معروف بالنسبة للمسيحيين من خلال فوائده ومنافعه، وليس من خلال الاهتمام التأملي للطبيعتين، هذا التأكيد البروتستانتي على علاقة الكريستولوجيا المتبادلة بالتجربة المسيحية المفتوحة، التي تفتح الطريق للتطورات في عقيدة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا تؤيدها الكنيسة الكاثوليكية بسيطرتها الكهنوتية على التفسير اللاهوتي، وإذا كان هذا التأكيد محمداً في الكريستولوجيا بالتساؤل عما سوف تنجزه بالفعل في المسيح الحقيقي في تجربة الخلاص، فإن أي تغير في طبيعة التجربة الدينية، سوف يسجل مباشرة ذاته في محتوى المذهب الكريستولوجي، فمسيح الإيمان سوف يحدد في ضوء علاقته بالتجربة الحقيقية للمسيحي^(٢).

ولقد شهد القرنان الماضيان نشأة وعي ديني جديد بالمقارنة مع مسيحية العصور الوسطى أو حتى عصر لوثر، ويشتمل الاختلاف في أن التجربة الدينية الجديدة تتميز عن الشكل الأقدم لها فيما اقترحه ترويلتش Troeltsch على نحو مثمر من أنه يمكن التمييز بين نوعين من البروتستانتية: القديمة والجديدة. وتشارك البروتستانتية القديمة مع الكاثوليكية في مفهوم

(1) Ibid, p, 7.

(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp, 522-523.

الخلاص، على أساس أنه إنقاذ من هذا العالم بتدخل القوى الفائقة للطبيعة، فالاهتمام الأزلي إنقاذ الفرد للحياة الأزلية، وهذا الخلاص ممكن فحسب كقوى أزلية سوف تدخل إلى عالم الحياة الطبيعية وتحوله. ومن الواضح أن عقائد الكريستولوجيا التقليدية تناسب هذا المفهوم بالضبط؛ إذ تمجد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بصفة جوهرية في شخصيته الفائقة للطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن البروتستانتية الجديدة تهتم بصفة جوهرية بالحياة هنا والآن، وتصور الحياة المستقبلية على نحو مميز في عبارات الاستمرارية في الحياة الحاضرة، ومن هنا يحدد تعريف الخلاص لديها على أنه إثراء لقوى الإنسان الطبيعية في تطور الحياة الشخصية إلى أن تصل إلى مستواها الأعلى في الإنجاز الروحي، فهي تحاول أن تكتشف الله تعالى ليس، على نحو أساسي، باعتباره واحداً ينقذهم بوسائل موضوعية محضة، ولكنه على الأحرى باعتباره واحداً حاضراً على نحو حالي فوري في التاريخ الذي ينقل الإنسان من العالم الطبيعي إلى عالم القوة الإلهية، التي يحتاج إليها الإنسان لانتصار روحه، هذا التأكيد المعاصر يظهر في المفاهيم الجديدة النموذجية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ التي نشأت في العصور الحديثة^(١).

وعلى نحو سلبي عُبر عن هذا الاتجاهات في عقلانية القرن الثامن عشر، فالثقافة الجديدة التي نشأت منذ عصر النهضة، ووصلت إلى الشعور الذاتي، وضعت بعد ذلك برنامجاً وضعياً للدين، ووفقاً لهذا البرنامج فإن الضرورة الأساسية تمثلت في اكتساب الإنسان الحياة المعقولة، وكانت الحكمة في الوسائل الفائقة لتصحيح الشر، والخلاص يعني تمام المعقولة. ووفقاً لذلك إذا كان المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ هو المنقذ، فيجب أن يكون حاضراً في الحكمة. ويبدو أن اللغز الميتافيزيقي للكريستولوجيا الأرثوذكسية غير معقول، وبالتالي فهو مرفوض، فأهمية المسيح ومكانته تطلب في عالم العقل، ومن هنا يُنظر إلى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه المعلم الفائق للسلوك المعقول^(٢).

ومن المسلم به أن العداوة الموجودة دائماً بين العقلانية والبروتستانتية تعمي العيون عن حقيقة أن العقلانيين من الناحية الشكلية يفعلون فحسب ما يقوم به كل إنسان يلتزم بالخطيئة الأصلية للبروتستانتية، مثلما ركز لوثر في تنقيحه للكنيسة الكاثوليكية متركزاً على تقييمه للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في رؤية أقرب ما تكون إلى خبرته الدينية، ولذا كان التنقيح العقلاني

(1) Ibid, p, 524.

(2) Ibid.

للكريستولوجيا الأرثوذكسية؛ لتكون صورة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ منسجمة مع مفهومهم للدين، ومسيح الإيمان في الحالتين معاً يحدد بالتساؤل عن المتطلبات الفعلية للإيمان الحي بدلاً من أن يُسمح للكنيسة بأن تقرر هذا السؤال بكامله للمسيحيين، ومعنى ذلك أن الإجابة الوجيهة المرضية للعقلانيين، يجب عليها أن تبحث في نقد المفهوم العقلاني للدين^(١).

وعلى أية حال فإن البحوث التاريخية الحديثة حول شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، رفضت على نحو تام البحوث القديمة، وما ترتب على ذلك نتيجتان في غاية الأهمية: الأولى، الاعتراف بأن المعرفة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، خصوصاً في مهمته ودعوته، قليلة نسبياً، فليس هناك معرفة بترتيب الأحداث في حياته، كما أن هناك صعوبة في رسم صورة لتطورة النفسي، وبالجملة فليس هناك معلومات دقيقة عنه. والثانية، إنه إذا كانت ليست هناك معلومات موثوقة عنه، فلا بد من التعامل معه على أنه شخصية ميسانية، وليس هناك بديل يمكن له أن يحل محل ذلك^(٢).

لقد ترتب على هذه البحوث في الفترة من ١٩٢٠م إلى ١٩٥٣م رؤية جديدة، تمثلت في أنه لا توجد سيرة ذاتية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد حدثت مجموعة من التطورات في الأعوام الأخيرة للحرب العالمية الأولى، والتي تركت آثارها على الفكر اللاهوتي في هذه المرحلة، والتي وصلت إلى نتيجة خلاصتها أن سيرة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غير ممكنة كما أنه غير مرغوب فيها^(٣).

وكان العامل الأول في نشأة هذه الرؤية زمنياً على الأقل، واتصل بالأخروية، فلاهوت العهد الجديد جعل دراسة الأشياء الأخيرة في الفصول الأخيرة، قوية من ناحية الشكل، ولكن بحيوية أقل. فالليبراليون يعرفون اليوم م الذي سيفعلونه مع المجيء الثاني أو الفقرات التي تتناول العلامات الأبوكلويسية أو الحكم أو السماء أو النار. هذه الأخروية وضعت في قلب المرحلة على نحو لا يمكن تجاهله، وبها جرت الثورة في دراسات عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والتي عمل فيها على نحو واضح ألبرت سكويتزير Albert Schweitzer، وهناك أيضاً عمل جوهانز فيس Johannes Weiss الذي أوضح أنه عندما كان المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ والأنجيل يتحدثون عن مملكة الله تعالى، فإن الإشارة لم تكن إلى الشعور بحالة الرفاهية والأحاسيس التي تبني بالجهود

(1) Ibid, p, 525.

(2) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 128.

(3) See, 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), p, 39.

الإنسانية «الإنجيل الاجتماعي»، ولكن التدخل الكبير من الله تعالى أبوكريفياً. ويشير وليم فريدي William Wrede إلى أن المعضلة الأساسية في القرن التاسع عشر في اللاهوت الليبرالي، تمثلت في رؤية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه يجب أن تقدر حقائقه الأزلية من كل البشر، ولكن الفحص الأقرب للأناجيل يوضح أن عيسى تكلم في عبارات أبكولوبسية، فهل كان تاريخياً معلماً يهودياً أو أبكولوبسياً ميسانياً؟ وعلى الجملة فإن السر المسياني أداة دست بوساطة الكنيسة على مادة التعليم غير المسياني، ولكن الاختيار غير السعيد للمسيحيين الأرثوذكس كان بين المعلم غير الأخروي وعيسى الأخروي بالكلية، ولكنه غير صحيح^(١).

وتمثل العامل الثاني في نشأة المنهج النقد الشكلي، الذي أشار إليه البحث من قبل، الذي عمل على التركيز على مضمون التراث الشفهي لسيرة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والذي كان سابقاً على مرحلة التدوين والكتابة له، وقد استخدم هذا المنهج في دراسة الأناجيل عام ١٩٢٠ على يد مارتين ديليوس، ورودلف بولتمان، فإذا كان إنجيل مرقس أقدم الأناجيل مكتوباً قبل ٧٠م، فإن الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة تعود إلى ما هو أقدم، بمعنى أن المصدر Q ربما يعود إلى ٥٠م، وبالتالي فهناك فترة ما بين عشرين عاماً وأربعين عاماً بين عيسى التاريخي وأقدم المصادر المكتوبة، فما الذي حدث خلال هذه الحقب، هل حفظ تراث عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بأمان أو هناك تحريفات في هذه الأعوام؟ إن الهدف هنا هو الحصول على التراث الشفهي المتصل بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي كان منتشرأ في المجتمعات المسيحية في الحقب التي تلت مباشرة قيامته^(٢).

والعامل الثالث تمثل في مجموعة التي اجتمعت على أن حياة المطلب الجديد إما أنه ديني أو عديم الأهمية، فالقصص التي تجاهلت العلم الأخروي للتأكيد على أسلوب السيرة الذاتية القديمة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مستحيلة نقدياً، بسبب طبيعة المصادر، وبالتالي عملت على أن تفتح الطريق لرؤية مختلفة للتاريخ. هذا الأمر انسجم مع التطورات الحالية في الفلسفة واللاهوت في الثقافة الأوروبية، وتمثل في لاهوت كلمة الله تعالى لدى بارث Barth، الذي ابتهج بتدمير مطلب عيسى التاريخ، فالآن أصبح الكاريجما أو الكلمة التي يمكن بكاملها أن تكون نقطة

(1) Ibid, pp, 39 - 40, 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, 147, pp, 150 - 151.

(2) See, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", p, 41.

المركز، الإيمان الذي يمكن أن يكون إيماناً حقيقياً في كلمة الله تعالى، وليس في القوة الإنسانية لإعادة البناءات التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. أما بولتمان Bultmann فقد كان متهجماً أيضاً من اليأس حول هذا المطلب: دع كل حيوات المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ تحترق، فهي ليست بشيء، إذ أنها خيالية، وهنا تدخل الفلسفة الوجودية في صياغة رؤيته للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، فالوجودية وكلمة الله تعالى عناصر منسجمة تمد ببديل عملي ولاهوتي لوظيفة السيرة الذاتية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ودورها الذي قامت به من قبل. وفي هذا المنهج فإن المطلب القديم قد انقرض تقريباً في ألمانيا في نهاية الحرب العالمية الأولى وفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية^(١).

لقد ازدهر هذا النقد على يد شلايرماخر في عمله المشهور Discourses on Religion الذي أدرك أن العقلانية ضحلة وسطحية إلى حد كبير؛ بسبب أن برنامجها للحياة العقلية المصحوبة باللاهوت العقلي فاترٌ إلى حد كبير، إضافة إلى كونه شكلياً وغير كافٍ لحاجات الإنسان. إن ما يجب أن يملكه الإنسان المنقذ، يتمثل في تجربة ثرية موثوقاً بها لحضور قوة الله تعالى في حياته، وفي هذا السياق يلحظ أن شلايرماخر كان صدى لما يطالب به لوثر، ولكن مفهومه لمعنى الخلاص فيه تركيز على الوجهة البروتستانتية الجديدة بدلاً من تلك التي لدى لوثر، إذ كان مصدر الأسى والخطر لدى لوثر الخوف من غضب الله تعالى، وأن مصدر الأسى الرجل الحديث يتمثل في أنه بلا نفس وبلا قلب في ذلك العالم الذي يضغط عليه عبر العلم وقوانينه التي لا يمكن تجنبها، والتي تعمل لرفاهية البشرية، ولقد تمنى لوثر تغيير صورة الإله الغاضب إلى صورة الآب المحب العفو، كما تمنى شلايرماخر أن يكشف الحضور الإلهي الذي يتخلل العالم، ذلك الحضور غير المرئي بالفعل في مجرد إدراك المعقولات، ولكنه قابل لأن يدرك ويميز بتطور الإيمان الديني. إن الشعور بحقيقة الله تعالى في التجربة بكاملها، وتحويل الإدراكات العادية للحقيقة إلى الواقع واليقين، يتمثل في أن التبعية المسيحية في العالم، هي على نحو حقيقي شعور بالعجز والتبعية لله تعالى، والتوجه في ضوء هذه الرؤية الجديدة، وهذا ما يعنيه الدين لدى شلايرماخر^(٢).

ومن هنا فإن المسيحي الذي تحقق له الخلاص، فإن ذلك يعني أنه قد حقق الوعي أو الشعور بالله تعالى، والمخلص هو الذي يمكن المسيحيين من بلوغ ذلك، ولقد شلايرماخر على هذا الأمر

(1) Ibid, p, 44.

(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 525.

في مناقشته للكريستولوجيا عند تناوله للعقيدة، إذ ناقش بنجاح موضوع العقائد التاريخية، وبعد تحليلها في ضوء مفهومه لمعنى الدين، رفضها جميعاً واحدة بعد الأخرى على أساس أنها غير كافية للتعبير عن قدرة المسيح عَلَيْهِ السَّلَام على تخلص المسيحيين، فليست في الولادة البتولية، ولا في الجوهر الفائق للطبيعة، ولا في الموت على الصليب، ولا في القيامة الجسمانية، ولا في الحضور الروحي، ولا في المجيء الثاني الضروري للخلاص. وإذا كان الدين يعني أن الناس يمكن لهم الخطو في هذا العالم بوعي ثابت للحضور الإلهي في الأشياء المتناهية المحدودة، وهنا لا بد من السؤال أولاً عما إذا كان عيسى عَلَيْهِ السَّلَام يمتلك الوعي بالله تعالى، وبعبارة أخرى ما تكون الحاجة إليه للخلاص، ومن هنا يحدد شلايرماخر مكانة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام في عبارات الوعي بالله تعالى؛ فالمخلص يشبه عمله عمل الرجال الآخرين فيما يتصل بطبيعته البشرية، ولكنه يختلف عن كل الرجال الآخرين بفعالية القوة الثابتة بوعيه بالله تعالى، الذي يشكل الوجود الحقيقي لله تعالى فيه، والتعبير الحقيقي عن عمل المسيح عَلَيْهِ السَّلَام يتمثل في الخلاص؛ فالمخلص يأخذ المؤمنين إلى قوة وعيه بالله تعالى، وهذا ما يكون نشاطه الخلاصي^(١).

وهكذا فإن مسيح الإيمان عند شلايرماخر، ليس مسيح العقائد، الشخص الواحد ذو طبيعتين، إنه بدلاً من ذلك هو السر الأعظم الذي يمتلك الوعي بالله تعالى، والذي يمكنه أن يقاوم معنى الشعور الذي يكون ضعيفاً في الحياة الروحية في كل الرجال الآخرين، ويتنصر عنه. والكريستولوجيا، فيما يرى شلايرماخر، تؤكد بصفة أساسية على حقيقة هذه البصيرة الروحية التي يمتلكها عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ومما هو أهميته قليلة أن تشكل النظرية بالنسبة إلى الأصل الأنطولوجي أو الطبيعة الميتافيزيقية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام، من أن يستحضر بوضوح إلى الضوء وعي الله العجيب للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام في حياته الأرضية، إن التباين الحاد في هذا النموذج الذي يكشف عنه اللاهوت المحافظ يظهر من خلال عبارة بريجس Briggs: إن حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام في هذا العالم أهميتها قليلة من الناحية العقدية^(٢).

وتشبه كريستولوجيا ريتكال Ritschlian شلايرماخر، التي يسيطر عليها التفكير المعاصر في لاهوت الخلاص على نحو مميز. فلدى ريتكال يتكون الخلاص في تأسيس علاقات مع الله تعالى، هدفها أن تكون الحياة الأخلاقية منتصرة في العالم المتماثل بالنسبة لأهمية

(1) Ibid, p, 526, Interpretation: Essays on Principles and Methods, p. 40

(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p. 526.

القيم الخلقية، وهنا لا بد من الكشف عن بعض وحي الله تعالى في التاريخ لديه، تصور فيه المسيحية العفو وقوة الخلاص الروحي، ويتمنى ريتكال أن يكون الإيمان المنقذ خالياً من أية إدانة محققة، ومن هنا يطلب من المسيحيين التعرف على المسيح التاريخي، عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المنجز والمحقق والإنسان، على النحو الذي أشار إليه هيرمان Hermann وأن يكشف القوة الروحية التي تغمر المسيحيين بعظمته الخلقية وحبه المخلص، وهذا يكون فحسب بعدما تجرب قوة شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي تعطي الحق في تقرير المذاهب والعقائد والتقريرات المذهبية المتصلة بها، تلك التقريرات يجب أن تكون حاسمة محددة، فيما يتصل بالأهمية التي تنسب إليها^(١).

هذه القيود الصارمة للكريستولوجيا المحيطة بالتجربة الدينية، تعني ضرورة التخلص من السمات المنسوبة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في العقائد الأقدم، ولقد حاول هيرمان أن يوضح أن قيود الكريستولوجيا نتيجة محتومة لاستخدام الاختبار الإمبريقي الذي أكد عليه لوثر نفسه، وبعبارة أخرى فإن الخطيئة الأزلية عند البروتستانتية تؤدي إلى تلك النتائج التي أنكرتها البروتستانتية القديمة بشدة، إن مسيح الإيمان عند ريتكال هو عيسى الإنسان الذي يملك الوفاء الأخلاقي في حياته لغرض الله تعالى، التي تُرى بوضوح واقتناع على أنها الغرض الحقيقي لله تعالى، كما أنه يهب المسيحيين الإيمان بالله تعالى الذي كشف عن نفسه في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وبالإضافة إلى هذه الأهمية العملية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في علاقته بالحاجات الدينية، ليس هناك حاجة لما يؤدي إليه ذلك، فما يجربه المسيحيون في عيسى الإنسان يتمثل في المحتوى الأول المعطى للإيمان بألوهية المسيح^(٢).

وعندما يأتي السؤال عما يجرب في الاتصال بعيسى الإنسان، فإن هيرمان يشير إلى أنها حياة التقوى الدينية التي يتحدث فيها الله تعالى عن رسالة العفو والمحبة إلى التوبة والندم والكسب الأخلاقي للنفس، وهكذا فإن محتوى الكريستولوجيا يحدد في صلته بالتجربة الدينية الأخلاقية الحديثة^(٣).

(1) Ibid, p. 527, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 112, David W. Lotz, "Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", in "The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1980), p, 339.

(2) See, Gerald Birney Smith, <The Christ of faith and the Jesus of history>, p, 527.

(3) Ibid, pp, 527-528.

وهنا تجدر الإشارة إلى تفسير آخر نموذجي للدين مارس تأثيره بعمق خلال القرن الماضي، ولقد جاء هذا التفسير من قبل هيجل الذي اهتم بالكشف عن التفسير الميتافيزيقي للعملية الكونية، التي تجعل من السهولة إثبات أن التام غير المقيد حاضر بصفة ديناميكية في كل مراحل الحقيقة المتناهية، والمذهب المسيحي في التجسد، الذي يعبر عن الحضور الفوري لله تعالى في شكل إنساني، ينتشر هنا ليكون مبدأ كونياً للفلسفة، وما يظهر على نحو إيجابي في استخدام فكرة التجسد في هذا النوع من الفلسفة الأحادية أدى بالعديد من اللاهوتيين إلى دعم المفهوم المعاصر للحلول الإلهي الكامن عبر العملية الكونية، مما يمكن من الدفاع الاعتدالي عن المفهوم المسيحي لأهمية المسيح عَلَيْهِ السَّلَام^(١).

وعلى الجملة فإن التجربة نفسها هي التي تحدد عوالم التاريخ والفن والدين والأخلاق والمجتمع والسياسة والأنثروبولوجيا وعلم النفس، والموضوع الأساسي لفلسفة الدين عند هيجل هو طبيعة الله تعالى وحقيقته، ولا يمكن أن تنحصر في فينومينولوجيا الدين، وعلى الأحرى تدرك الدين ذاته في علاقات الموجودات البشرية مع الله تعالى. وهيجل يؤكد أن الله تعالى فحسب هو الذي له علاقات داخلية، وليس هناك شيء خارج الله تعالى، وبالتالي فالفلسفة لاهوت لدى هيجل، وهو من هذه الناحية إما مشرك ينادي بتعدد الآلهة أو من أصحاب مذهب وحدة الوجود^(٢).

وهنا يجب ملاحظة أن قوة التفسير الأحادي تعتمد على إمكانية إثبات الصلاحية الكونية لمبدأ التجسد، وبالتالي فإن التأكيد الأرثوذكسي على تميز ألوهية المسيح، تم التخلي عنه بصفة أساسية، فالحضور الكامل لله تعالى في المسيح، لو كانت له أهمية دينية من هذه الوجهة من النظر، فإنه يجب أن يكون ببساطة الوعي الواضح بالمسيح الشخص في العملية الكونية بمجملها، وهنا يلفت النظر إلى غياب الاهتمام المقارن بعيسى التاريخي في مثل هذا النوع من التفكير، غنه مفهوم الكلمة الإلهية المتجسدة، التي تشكل الموضوع الحقيقي للكريستولوجيا. وتتطلب الفعالية الدينية لهذا التفسير للكريستولوجيا مثل هذا التأكيد على السمة الإلهية للعملية الكونية بكاملها، على أساس أنها تؤدي إلى التخلي عن تفرد المسيح، عَلَيْهِ السَّلَام، على

(1) Ibid, p, 528.

(2) See, Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, p, 12.

النحو الذي عبرت عنه الكريستولوجيا الأرثوذكسية. ومن هذا الاهتمام الأحادي الديني يأتي الأسلوب المشترك بين اللاهوتيين المعاصرين في نقد العقائد الأقدم، على أساس أنها تبدأ بالثنائية غير الفائقة بين الله تعالى والإنسان، وعلى العكس فإن الكتاب المعاصرين يصرون على أن الله تعالى والإنسان متماثلان بصفة جوهرية، وبالتالي فإن التجسد ليس معجزة غامضة، لا يمكن فهمها^(١).

ولكنه على الأحرى التعبير المبسط عن شكل الكمال للحلول الكوني لله تعالى، الذي يعد المعتقد الأساسي للإيمان الديني، وبالتالي يُقرأ في التجسد المذهب الأحادي الأساسي للحلول الديناميكي لله تعالى في الكون الناشئ. ومعنى ذلك أن الأهمية التقليدية للتجسد مكتشفة في المدخل المتميز لهذا العالم التعيس المفقود لتلك القوى التي تعمل على تخليص الإنسان بعيداً عن هذا العالم الذي ليس فيه أمل، وأهمية ذلك تتمثل في أن الرافض الثابت لكريستولوجيا خلقيدونية مطلوب لإنجاز متطلبات المفهوم الهيجلي للدين^(٢).

ويقترح بيدermann Biedermann التمييز بين المسيح - الشخص، الذي يكون محدداً بدقة بالصورة التاريخية. والمسيح - المبدأ، الذي يعد الأساس الكوني للافتداء في الدنيا، فعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ متضمن على نحو تام في المبدأ الخلاصي، ومن هنا فهم الأساس الموضوعي للإيمان الخلاصي، ولكن المصدر الحقيقي للخلاص يتموضع في الهوية الروحية للتام الكامل غير المقيد مع الأنشطة الروحية للمتناهي عبر التاريخ الكوني، وبعبارة أخرى فإن فلسفة الإيمان المستندة على الأحادية الفلسفية تحتاج إلى تأكيد أكثر مما يمكن إثباته لأية صورة فردية تاريخية، فمثل هذا الإيمان مؤسس في المبادئ الميتافيزيقية الكونية بدلاً من الأحداث التاريخية المعينة^(٣).

وهناك نموذج آخر للتفكير حول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، وهو اتجاه بدأ في الازدياد على نحو واضح بزيادة الوعي بالمشكلات الاجتماعية التي تواجه الكنيسة. فهل يمكن للكنيسة أن تحقق الخلاص للمجتمع مثلما تحققة للأفراد؟ وهل يمكن تمني الانبعاث الروحي للنظام الاجتماعي إضافة إلى إنقاذ الأفراد؟ لقد ظهر هذا الاهتمام البليغ بتفسير عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بما يخدم النظام الاجتماعي منذ عام أو أكثر، ولكن الكتاب الشارد تاريخياً في هذا

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp, 522-529.

(2) Ibid, p, 529.

(3) Ibid, pp, 529-530.

الصدد، هو الذي كتبه بوك وايت Bouck White بعنوان *The Call of The Carpenter* وهنا يصور عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه ثوري اجتماعي، ولقد حُرف عمله الخلاصي على يد بولس الرسول الذي حول الرسالة الثورية الأساسية لعيسى في إنجيل الوفاء والإخلاص إلى قوى إلهية مؤسسة، فالمسيحية عند بوك وايت تتأسس في استعادة هذا الأصل الشرعي للرسالة الاجتماعية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد أضحى الولع بالخلاص الاجتماعي مسموعاً من خلال كتاب *The Christian Reconstruction of Modern Life* لصاحبه C. H. Dickinson الذي يشير على نحو واضح إلى المطالب الاجتماعية للإيمان الديني في تقييم أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(١).

إن صورة مسيح الإيمان عند Dickinson صورة بطل أخلاقي، واجه كل الصعوبات التي يواجهها غيره من البشر، ومع ذلك انتصر عليها بقوة تجربته الدينية، وتعطي الصحة مع هذه الروح المنتصرة تأمناً لهذا الانتصار الأخلاقي، فقبول الإيمان بعيسى يعني القبول الحقيقي للإيمان في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكونه المنقذ والمخلص^(٢).

وعندما يُفكر في محتوى هذه التفسيرات النموذجية الحديثة لمعنى الخلاص، يظهر أن مصطلحات مجمع خلقيدونية فيما يتصل بطبيعة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يمكن لها أن تفي بما يتطلبه عمل المخلص. وبما لا غنى عنه إلى حد كبير جداً فيما يتصل بفعالية خلاصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من خلال وجهات النظر النموذجية الحديثة الدخول إلى تحير التجارب المكونة للمشكلة الدينية للرجل الحديث، فهو يجب عليه أن يكون من مواطني هذا العالم، بدلاً من أن يكون غريباً من عالم آخر؛ ذلك أن مجرد الطبيعة الإنسانية للعقائد التقليدية عاجز عن أن يعبر عن المحتوى السيكلوجي والأخلاقي الذي لا غنى عنه، لو أن عيسى دخل باعتباره قوة تحول حيوية في التجربة الدينية للرجل الحديث. ومثل هذه اللامبالاة المذهبية بالحياة الأرضية الدنيوية أقر بها على نحو صريح الدكتور بريجس Briggs في أنها غير ممكنة لمثلي الكريستولوجيا المنقحة في هذا العصر. وتعمل هذه الاهتمامات على توفير البصيرة المنقذة لمشاكل الدين في التجارب الدينية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بدلاً من السر الفريد المحدد في تلك العبارات الغامضة على نحو أقل أو أكثر بواسطة المجامع الكنسية^(٣).

(1) Ibid, p, 530.

(2) Ibid, p, 531.

(3) Ibid, pp, 531-532.

ومن الملاحظ أن الكريستولوجيات الحديثة تتلهف حتى الآن على الاكتشاف الدقيق لشخصية عيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَامُ، في تلك الميزات الضرورية التي تزود بالقوة والبصيرة الروحية للتغلب على صعوبات الحصول على الإيمان النشط. وهنا يأتي السؤال التالي: ما الذي يمكن للنقد التاريخي قوله بالنسبة إلى شرعية تفسيرات شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المطلوبة للإيمان الحديث؟ وتظهر الأهمية اللاهوتية لهذا الفحص إذا وضعنا في الحسبان أن الشعور المذهبي ضروري لتموضع شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ أن ذلك ضروري بالنسبة لموضوع الخلاص. وتعلن العقائد التاريخية أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يمتلك بدقة قوى إلهية، وفقاً لنظرية الخلاص الحالية في العصر، التي تعد ضرورية للخلاصية، وهؤلاء الذين يعبرون عن شكهم الخطير في إمكانية الفحص التاريخي لمحتويات الكريستولوجيا الأرثوذكسية، يظهر أنهم واثقون من السمات المثبتة الضرورية للمفهوم الحديث للخلاصية، هي السمات التي يمتلكها عيسى التاريخي بالفعل، وهذا ما يجب أن ينال الاهتمام، إضافة إلى ما يمكن الدفاع عنه في هذا الموقف. وهنا يأتي سؤال مهم هل التفسيرات الحديثة تدعي أنها أكثر دقة من الناحية التاريخية من الكريستولوجيا التقليدية^(١)؟ وعلى أية حال فإن ذلك يمثل سمة أساسية في الدراسات الدينية المعاصرة، التي عملت على الانتقال من اللاهوت إلى التاريخ أو بتعبير أدق المناهج النقدية التاريخية الوضعية في دراسة اليهودية والمسيحية على جهة الخصوص، إذ عملت على نزع الجانب الميتافيزيقي الخارق للطبيعة عن النصوص، لكي تتعامل معها على أنها مجرد نصوص تاريخية فحسب، تخضع لما تخضع الوثائق التاريخية الأخرى من وسائل النقد والتمحيص.

(1) Ibid, p, 532.

إشكالية الحرية في الفكر الغربي المعاصر إريك فروم نموذجاً

د. وجدي خيرى نسيم (*)

مقدمة

تندرج فكرة الحرية ضمن أولويات أجندة العمل الفلسفي على مر العصور، ولا سيما في عصرنا الراهن. فقد حقق الإنسان عبر تاريخه وبفضل نضاله وكفاحه الدؤوب مزيداً من الحريات: الاقتصادية والسياسية والدينية والمدنية... إلخ، لدرجة أن ترسخ في الوعي الغربي أن هذه الحريات باتت من البديهيات، بل ومن الحقوق اللصيقة بالفرد التي لا يمكن انتزاعها منه على الإطلاق، ومن واجب النظام السياسي أن يصون ويحمي هذه الحريات.

لكن رغم تعالي مثل هذه الصيحات يحذرنا كثيراً من الفلاسفة والمفكرين من الانصياع وراء هذه الآراء التي تؤكد على حرية الإنسان، ويؤكدون على فكرة أن الإنسان المعاصر يعيش في وهم كبير اسمه الحرية. وذلك لأن الإنسان في ظل الأنظمة المعاصرة: الرأسمالية والاشتراكية أصبح محكوماً عليه، ربما دون وعي منه، أن يكون ترساً في آلة النظام، يحقق مصالح واهتمامات النظام وليس العكس.

وتروج هذه الأنظمة من خلال المنظومة الهائلة للدعاية والإعلان على فكرة أن للفرد حرية شبه مطلقة في أن يفعل ويختار ما يشاء، رغم أنه في حقيقة الأمر ليس حراً على الإطلاق. وقد عبر إريك فروم عن هذا قائلاً: «أصبح الدور الأساسي للإعلانات التجارية والدعاية السياسية الحالية هو أن ينتج في البشر أفكار ومشاعر محددة، دون أن يجعلهم واعين أن أفكارهم ومشاعرهم ليست نتاجاً لإرادتهم وحريرتهم»^(٢). يشدد فروم في هذا النص على فكرة أن التقدم

(*) كلية الآداب - جامعة بورسعيد.

(2) Erich Fromm, may man prevail?: an inquiry into the facts and fictions of the foreign policy, London, George Allen and Unwin Ltd, 1961, p: 26

التكنولوجي الهائل بكل تجلياته قد أصبح وسيلة من وسائل التلاعب بالإنسان، لإيهامه بأنه حر حتى يضمن عدم تمرده على النظام القائم. وبالتالي تصبح الوظيفة الأساسية للأفراد في المجتمع هي المساهمة في استمرار واستقرار النظام، وتصبح الوظيفة الأساسية للنظام ليست استيعاب أية محاولة للتمرد حتى لا تند عن السيطرة فحسب، بل محاولة إدماج هذه المحاولات مرة أخرى في النظام لضمان الاستمرارية، وذلك عن طريق إقناع الإنسان بأنه حر، وأن النظام يسير ويعمل وفقا لرغباته.

لكن إذا كان فروم يكشف زيف مقولة الحرية الإنسانية في عصرنا الراهن الملقب بعصر الحريات، كما سنوضح ذلك بالتفصيل لاحقا. فما رأيه في قضية الحرية في العصور السابقة: القديمة والوسطية؟ وماذا عن العصر الحديث الذي ثار فيه الإنسان على السلطات التقليدية القديمة وبالتحديد سلطة الكنيسة والسلطة الروحية لرجال الدين؟ وكذلك ثورته على الاستبداد السياسي والاقتصادي في القرنين: التاسع عشر والعشرين؟ أليس الغرض من كل هذا هو توثق الإنسان الدائم إلى الحرية؟

إن المتأمل في فلسفة فروم لا يجده يتطرق إلى مقولة الحرية في الفلسفة القديمة، ربما لغيابها في مجال الممارسة. فالشائع أن المجتمع اليوناني كان مقسماً إلى طبقتي: السادة والعبيد، للسادة كافة الحقوق والحريات في حين حرم منها كل من عداهم. لكن رغم ذلك ساد حديثاً عن الحرية انطلاقا من مفاهيم فلسفية ميتافيزيقية خارج الإطار السياسي - الاجتماعي «فالحرية، وفقا لأفلاطون هو أن يتصرف المرء وفقا لقوانين العقل، أما العبد فيتصرف وفقا للرغبات والمشاعر»^(١).

أما إذا تطرقنا إلى مفهوم الحرية في العصر الوسيط فسنجد لفروم رأيا آخر، ربما لا يختلف كثيرا عن الآراء السائدة عن هذه الحقبة، لكنه يلقي الضوء على جانب آخر افتقدناه كثيرا في العصرين: الحديث والمعاصر.

الحرية في العصر الوسيط

هناك شبه إجماع بين الفلاسفة والمفكرين على أن حقبة العصور الوسطى الغربية كانت حقبة ظلام دامس. فمن جهة، تم اختزال السجال الفلسفي في محاولة التوفيق بين الفلسفة

(1) Nicholas Bunnin, Jiyuan Yu (ed), The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford, Blackwell Publishings, 2004, p: 271

والدين، ومن جهة أخرى، ساد استبداد رجال الكنيسة وانتشار محاكم التفتيش. وليس أدل على سوء الأوضاع في هذه الحقبة من حرق جيردانو برونو لقوله بآراء لم يرض عنها رجال الكنيسة، وكذلك حرق مؤلفات جاليليو بعد نجاته من الإعدام.

قضى هذا المناخ السائد على أية محاولة للتحرر الفكري، ولم يقل الوضع الاجتماعي والاقتصادي سوءا عن ذلك. إذ كان المجتمع مقسماً إلى طبقتين أيضاً: فمن جهة كان هناك السادة الإقطاعيين ورجال الكنيسة الذين كانوا يسيطرون على مقدرات البشر، ومن جهة أخرى كان هناك الفلاحين الذين كان يُطلق عليهم أقنان الأرض.

يتفق فروم مع كثيرين في توصيفهم لهذه الحقبة بأنها كانت مرادفة للعبودية، وهذا ما يوضحه قائلا: «إن سمة العصر الوسيط هو الغياب التام للحرية الفردية، فكل أمرؤ كان مقيداً بدوره في النظام الاجتماعي، ولم يكن لدى المرء فرصة في أن ينتقل من طبقة إلى أخرى، بل وكانت حتى هناك صعوبة بالغة في حرية التنقل. والأسوأ من ذلك هو أنه لم يكن لدى المرء أيضاً الحرية في أن يأكل ما يشاء أو يرتدي ما يشاء»^(١). يشير فروم في هذا النص إلى انعدام كل مظاهر الحرية في العصر الوسيط وقد دعم النسق الاجتماعي السائد هذه الحالة، فالهيراركية الاجتماعية للعصر الوسيط كانت تتسم بالسكون، ولعبت الثروة والمكانة الاجتماعية والميلاد دوراً مهماً في تكريس ثبات هذه البنية التي حالت دون انتقال المرء من طبقة إلى أخرى بناء على جدارته الخاصة، فلكل إنسان دوره ومكانه الاجتماعي الذي تحدده ثروته أو ميلاده.

ونود أن ننوه إلى أن هذه الفكرة بدورها مستقاة من فلسفة أفلاطون الذي رأى أن المحافظة على الثبات الاجتماعي هو أمر تفرضه الطبيعة ولا يجوز التدخل لتغييره. لذلك دافع دائماً عن فكرة ضرورة عدم الانتقال من طبقة إلى أخرى «فالإله الذي خلق البشر خلط معدن بعضهم بالذهب ليهيئهم للحكم وهؤلاء هم أئمن الجميع، أما من أعدهم للحراسة والحرب فقد خلط بعضهم بالفضة، أما الباقي ممن أعدهم للصناعة والزراعة فقد خلط طبيعتهم بالبرونز، وسوف يرث الأولاد معدن آبائهم»^(٢). هكذا نلاحظ وجود خيط موضوعي بين فلسفة أفلاطون وفلسفة العصور الوسطى فيما يتعلق بتكريس مفاهيم اللامساواة والتمييز بين البشر باعتبارها مفاهيم ذات طبيعة دينية لا جدال فيها.

(1) Erich Fromm, *Escape From Freedom*, New York, Rinehart & Company, 1941, p: 41

(2) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

لكن هناك سؤال يطرح نفسه وهو: هل أن غياب الحرية والمساواة عن حقبة العصر الوسيط يجعلنا نصيب هذه الحقبة بأنها كانت بالغة الخطورة والسوء على الإطلاق، أم أنه كانت هناك أبعاد إيجابية احتفي بها بعض المفكرين ومنهم فروم نفسه؟

ينظر فروم إلى الموضوع نظرة شاملة فيرى أن المرء لن يتسم بالموضوعية إذا سلط الضوء على جانب واحد وهو غياب الحرية، وأغفل الجانب الآخر المتعلق بالشعور بالأمان والاستقرار، أي، عدم الشعور الاغتراب. فلهذه الحقبة، حسبما يرى فروم، أبعادها الإيجابية كما أن لها أبعادها السلبية أيضا. ويبرز فروم هذه الأبعاد الإيجابية قائلا: «رغم أن المرء لم يكن حرا بالمعنى الحديث، إلا أنه لم يكن وحيدا أو معزولا. إذ كان للمرء مكانا لا يتغير في العالم الاجتماعي منذ لحظة ميلاده، فهو متأصل في الكل المبني، ومتماهي مع دوره في المجتمع، ولم يوجد مكان للخوف أو الشك، وكان للحياة معنى»^(١). نستنتج من هذا النص أن فروم يحاول أن يرد بعض الاعتبار لفترة العصور الوسطى التي جردها كثيرون من أية قيمة، مؤكدا على أن عدم شعور المرء بالعزلة عن الآخرين، وكذلك شعوره بالأمان والاستقرار الاجتماعي الناتج عن ثبات البنية الاجتماعية كان بمثابة تعويض لنقص الحرية في هذه الحقبة. وكأن لسان حاله يقول أن حرية العصر الحديث قد أفقدت الإنسان شعوره بالأمان وجعلته منعزلا ووحيدا. وهذا ما سنعرض له بالتفصيل لاحقا.

ليس ثبات النظام الاجتماعي وحده هو الذي أعطي للمرء شعورا بالأمان والاستقرار، بل لعبت الكنيسة أيضا دورا مهما في هذا. ويوضح فروم هذا الدور قائلا: «رغم أنه كان هناك قدرا كبيرا من المعاناة إلا أن الكنيسة الكاثوليكية قد خففت من هذه المعاناة عندما فسرتها على إنها نتاج لخطيئة آدم الأصلية التي ورثها البشر. وقدمت الكنيسة فكرة إن الله يحبهم ويسامحهم»^(٢). يشير فروم هنا إلى دور المؤسسة الدينية التي كانت تقدم تبريرات لاهوتية تسعى إلى ترسيخ الأوضاع القائمة، لكنها كانت تولد في الوقت نفسه الشعور بالرضا والقناعة لدى البشر على ما هم فيه وقد نجحت الكنيسة في ذلك عندما رسخت لفكرة إن المرء ينبغي أن يكون قانعا بدوره ومكاته اللذان منحهما الله له، فالمهم هو أن يبحث المرء عن خلاصه الذي سيناله بمعونة الكنيسة ورجالها وليس عن أي شيء آخر.

(1) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P:42

(2) ibid., p:42

ولا يقتصر الأمر مع فروم عند حد الإعجاب والتقدير بفكرة الشعور بالأمان والاستقرار الاجتماعي في العصر الوسيط فحسب، بل يضيف إليهما بعداً آخرًا قد لا نجد له مثيلاً في العصر الحديث ولا في عصرنا الراهن، وهو الشعور بالمسئولية تجاه الآخرين. يقول فروم: «كان السيد الإقطاعي يمتلك حقاً مقدساً في أن يطلب أي شيء من الذين يقعون تحت أمرته، لكنه كان في نفس الوقت مقيداً بالتقاليد وملتزمًا بأن يكون مسئولاً عمن يخضعون له وعن حمايتهم، وأن يمدّهم بما يكفل الحد الأدنى للحياة»^(١).

نستنتج من النصوص السابقة أن حديث فروم عن إيجابيات حقبة العصر الوسيط وبالتحديد الشعور بالأمان والاستقرار والمسئولية الاجتماعية مقترن في ذهنه دائماً بسلبات العصر الحديث وعصرنا الراهن اللذان سنتحدث عن موقفه منهما بالتفصيل لاحقاً. وهذا ما نستنتجه من إعجابه الشديد الذي لم يخفه بالعصر الوسيط، للدرجة التي تمنى معها أن يعود به الزمان ليعيش فيها مرة أخرى، إذ يقول: «إن بيتي الروحي هو مناخ العصر الوسيط، فكل شيء فيه كان موجهاً نحو كمال الإنسان وقيمته الروحية»^(٢). وكأنه يريد أن يعلن أن الأوضاع الإنسانية والأخلاقية في العصرين: الحديث والمعاصر أسوأ مما كانت عليه في العصر الوسيط.

فالعصور الثلاثة لديه تشترك - كما سنرى لاحقاً - في غياب الحرية الإنسانية بمعناها الأصيل التي يعيش فيها الإنسان ذاته الحقيقية. لكن يبقى للعصر الوسيط أفضلية على العصرين الآخرين، وهذا ما يتجلى بوضوح في إعلاءه من أهمية الأبعاد: الأخلاقية والإنسانية المرتبطة ليس فقط بالجوانب الاجتماعية، بل أيضاً بالجوانب الاقتصادية.

يرصد فروم إيجابيات العصر الوسيط من الناحية الاقتصادية قائلاً: «في العصر الوسيط تحدد السلوك الاقتصادي بالمبادئ الأخلاقية. فالمقولات الاقتصادية مثل: السعر والربح والملكية كانت جزءاً من اللاهوت، لذا كان السلوك الاقتصادي سلوكاً إنسانياً يخضع للقيم والغايات الإنسانية»^(٣). إن ما يشدد عليه فروم في هذا النص هو أن خضوع الاقتصاد

(1) Erich Fromm, *The Sane Society*, with an introduction by David Ingleby, London, Routledge Classics, 2002, p: 90

(2) Rainer Funk, *Erich Fromm: his life and his ideas, an illustrated biography*, Translated by: Ian Portman, Manuela Kunkel, London, Continuum, 2000, p: 6

(3) Erich Fromm, *To Have or To Be ?* New York, Continuum, 2004.

للمقولات اللاهوتية قد أضفى عليه بعداً أخلاقياً مسبوغاً بسبغة دينية، وهو ما جعل الأنشطة الاقتصادية وسيلة لتحقيق غاية معينة وهي إشباع الاحتياجات الضرورية للإنسان، فضلاً عن تحقيق الغاية القصوى المتمثلة في بلوغ خلاصه.

فلم يكن يُنظر للثراء الاقتصادي في هذه الحقبة على أنه غاية في حد ذاته، بل وسيلة لتحقيق غايات إنسانية ودينية أبعد «الثروات توجد من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل الثروات»^(١). فكل عمل أو نشاط ينأى بالإنسان عن تحقيق خلاصه كان مرفوضاً من قبل رجال الدين، هذا الرفض هو ما عبر عنه ريتشارد توني R. H. Tawney عندما قال: «ساد في العصر الوسيط المزاج الذهبي. فالقديس لافرانس Lafrance لم ير شيئاً في الأنشطة الاقتصادية سوى صراع الذئاب على الجثث الميتة، فرجال الأعمال لن يتم خلاصهم لأنهم يعيشون على الغش والتربح»^(٢). إذن تم توصيف بعض الأعمال والأنشطة الاقتصادية التي تسعى إلى الربح وتراكم رؤوس الأموال بالمنافية للأخلاق، ليس هذا فحسب، بل وصل الأمر إلى حد تجريمها وحرمان من يقوم بها من الدخول في الكنيسة التي تضم مجتمع المؤمنين فقط «فالذين يجهرون بالربا لا يقبلون في العشاء الرباني، وإذا ماتوا وهم على إثمهم لا يدفنون دفن المسيحيين»^(٣). وهكذا ظل ارتباط الاقتصاد باللاهوت في العصر الوسيط ضامناً لنبذ الممارسات الاقتصادية غير الأخلاقية المتمثلة في: الطمع والجشع والاستغلال والتربح، إلى أن جاء عصر النهضة والإصلاح الديني اللذان جلبا مزيداً من الحريات مهدت بدورها الطريق للرأسمالية المبكرة.

يمكننا أن نخلص مما سبق إلى ما يلي:

- انعدام وجود حرية حقيقية في العصر الوسيط.
- رغم ذلك شعر الإنسان بالأمان والتماسك والاستقرار الاجتماعي، وهو ما ترتب عليه عدم الشعور بالوحدة والعزلة.

(1) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 54

(2) R. H. Tawney, *Religion and The Rise of Capitalism*, New York, The New American Library, p:18

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة: عصر الإيمان، المجلد الثامن، ترجمة / محمد بدران، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ١٠٥.

- سيادة نسق اقتصادي مرتبط بالمنظومة اللاهوتية التي أضفت عليه بعداً أخلاقياً وإنسانياً.
- إتيان عصر النهضة والإصلاح بحرية جديدة، سنعرض لإيجابياتها وسلبياتها.

الحرية في عصري: النهضة والإصلاح الديني

حدث في أواخر العصر الوسيط وبداية عصر النهضة الكثير من التغيرات التي كان لها أكبر الأثر في إحداث تحولات عميقة أطاحت ببنية المجتمع الوسيط، والتي لولاها ما رأى عصر النهضة النور. ولعل أهم هذه التغيرات هي التغيرات الاقتصادية والدينية وما نتج عنهما من تغيرات أخرى على كافة المستويات: الثقافية والاجتماعية والسياسية... إلخ

يشير أي. جي. آشورث E. J. Ashworth في موسوعة الفلسفة إلى اقتران عصر النهضة Renaissance بتلك الحركة الفكرية التي بدأت في إيطاليا وانتشرت بعد ذلك في سائر أنحاء أوروبا، وامتدت زمنياً من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، وتم فيها إعادة إحياء التراث اليوناني-الروماني بكل قيمه في مقابل تعاليم الكنيسة الكاثوليكية التي انتشرت طوال العصور الوسطى^(١). يشدد آشورث هنا على الثراء الفكري الذي صاحب عصر النهضة، والذي تجلى كثيراً في الصالونات الأدبية التي روجت لفكرة الفردية، وانتقدت القيم الدينية المسيحية مثل: العفة والطهارة. ومحدث في المقابل من القيم الوثنية: اليونانية والرومانية.

أما بييجي ساري Peggy Saari فيضيف بعداً آخر وهو تغير وتحرر الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية في هذا العصر، والتي كان بمثابة النواة التي بزغت منها الرأسمالية الحديثة، فيقول: «كان النظام الإقطاعي مؤسسا على الزراعة التي تقوم على تبادل السلع والخدمات وليس على المال. لكن مع الرأسمالية الصاعدة ظهرت المدن التي تم بناءها كمحور في شبكة الطرق التجارية في كل أنحاء أوروبا. وحلت المدن محل الإقطاعيات كمراكز اقتصادية وسكانية وحكومية. بالإضافة لذلك فرض النمو الاقتصادي الجديد تهديداً على النظام الإقطاعي، إذ بدأ أقتان الأرض يهربون إلى المناطق المدنية للبحث عن عمل، وبذلك اختفت قوى الإنتاج التي دعمت النظام الإقطاعي تدريجياً، ليحل محلها الطبقة الوسطى. وتطورت بعد ذلك هذه الطبقة الوسطى لتضم التجار وأصحاب البنوك ليحلوا محل النبلاء الإقطاعيين، وقام

(1) E.J. Ashworth, Renaissance Philosophy, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998, p. 7403

هؤلاء بالإشراف على إنتاج البضائع، وبحثوا عن أسواق جديدة، وتحكموا في شبكة معقدة من العمليات التمويلية، وتحرروا من القيود الاجتماعية الصارمة التي كانت سائدة في الحقبة الإقطاعية»^(١). أدى ظهور قوة جديدة هي قوة رأس المال، وظهور المدن الصناعية إلى اتساع الأنشطة التجارية وتزايد رأس المال التجاري، وهو ما جعل طبقتي: التجار وأصحاب البنوك اللذان شكلا فيها بعد طبقة البرجوازية التي حملت على أكتافها مشروع النهضة يسعيان إلى تحقيق المزيد من الحريات، وبالأخص الحرية الاقتصادية من أجل تكوين الثروات، ويرفضان فكرة الثبات الاجتماعي الذي كان مشيذاً على: الميلاد، أو الثروة، أو المكانة الاجتماعية. فالتطور الاقتصادي الذي ساد في عصر النهضة صاحبه حراك اجتماعي أعطى لكل فرد الحق والحرية في أن ينتقل من طبقة إلى أخرى وفقاً لجدارته وكفاءته، وتلاشت فكرة أن يكون هناك مكاناً ثابتاً ومحدداً للفرد في النظام الاقتصادي الجديد.

لا يختلف فروم مع أشورث فيما يتعلق بالتحديد الزماني والمكاني لعصر النهضة ودور العوامل الثقافية وما ترتب عليها من آثار في هذا العصر. كما أنه لا يختلف مع ساري في رؤيته لدور وأثر التطورات الاقتصادية على تغير البنية الاجتماعية وتحقيق المزيد من الحريات في هذه الحقبة، إلا أنه يتطرق إلى انعكاس هذه الحرية المتنامية ليس على مستوى المجتمع بشكل عام فحسب، بل على مستوى الفرد. فيقول في كتابه الهروب من الحرية: «في هذا العصر أدرك الإنسان نفسه كفرد مستقل. وأدرك الآخرين بوصفهم كيانات مستقلة. واكتشف الطبيعة كشيء منفصل عنه (...) هذه العملية المستمرة لتحرر الفرد من روابطه الأولية يمكننا أن نطلق عليها عملية التفرد individuation وامتدت منذ عصر النهضة والإصلاح حتى عصرنا الراهن»^(٢). يشير فروم في هذا النص إلى بزوغ فكرة ميلاد الفرد، فبعد أن كان ينظر إلى المرء في العصر الوسيط على أنه عضو في القطيع لا يشعر بالأمان إلا بداخله، وكان واحداً ضمن الرعية، أصبح الآن فرداً مستقلاً ومسئولاً عن نفسه، له حقوق وعليه واجبات، ويسعى جاهداً للبحث عن مصلحته وتحقيق ذاته. وهو ما يتطلب ضرورة تغيير النظام السياسي الذي كان قائماً على فكرة الحكمية الأبوية إلى نظام آخر يضمن للفرد مزيداً من الحرية.

لكن هل تحققت حرية الإنسان بالفعل في هذا العصر بفضل تحقق فرديته وتفردته؟ للإجابة عن هذا السؤال لا يقف فروم عند حد التطرق لبزوغ فكرة الفردية بمعناها الفلسفي وحسب،

(1) Peggy Saari, Aaron Saari, Renaissance & Reformation, Vol.1, London, Gale, 2002, p: 16

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 24, 46

بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يسعى إلى تحليل أثر المشهد الاقتصادي - الاجتماعي برمته على سيكولوجية الأفراد في هذه الحقبة، فيقول: «تزايدت رؤوس الأموال، وتزايدت المبادرات الفردية في الاقتصاد، وتزايدت المنافسة (...)». صحيح إن تزايد الأنشطة الاقتصادية والثروات أعطى شعورا بالحرية ومعنى بالفردية، لكنه في الوقت نفسه جعل إنسان عصر النهضة يفقد شيئا مهما وهو الشعور بالأمان والانتماء الذي كان موجودا في البنية الاجتماعية للعصر الوسيط. لقد أصبح الإنسان أكثر حرية، لكنه أصبح في الوقت نفسه أكثر وحدة وعزلة. وتسمت كل العلاقات الإنسانية بصراع عنيف من أجل الحفاظ على الثروة والسلطة^(١). يشدد فروم في هذا النص على أن ثمة تلازم واقتران بين الحرية التي نالها إنسان عصر النهضة وحالة الوحدة والعزلة والشعور بالاغتراب التي عاشها هذا الإنسان. فلم تعد الروابط الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية هي التي تحكم علاقته بأقرانه كما كان سائدا في العصر الوسيط، بل أن الحرية الاقتصادية الجديدة وما نتج عنها قد فرضت عليه نزوعا نحو التملك والسيطرة واستغلال الآخرين لتحقيق المزيد من الثروة، فعاش لتحقيق هذا الغرض وحيدا ومنعزلا، وبالتالي في حالة من القلق الدائم. وكأن فروم يريد أن يقول أن الحرية والشعور بالأمان في هذا العصر كانا يوجدان على طرفي نقيض.

لكننا لا يجب أن نسرع وننسب لفروم صيغة من صيغ التعارض المطلق بين الحرية والشعور بالأمان بشكل عام. صحيح يشغل الشعور بالأمان والاستقرار لديه مكانة كبرى، لكن هذا لا يعني أنه يقلل من دور الحرية لصالحهما، بل أنه يرى أن الضامن الوحيد لتحقيق الشعور بالأمان هو ممارسة الفرد لحرية الإيجابية والأصيلة التي يحقق من خلالها ذاته وكيونته. ولن يتحقق هذا إلا في ظل مجتمع سوي يستطيع أن يجمع بين الإقتضاءين: الحرية من جهة، والشعور بالأمان من جهة أخرى. أما شعور الفرد بالوحدة والاغتراب فهو دائما، لدى فروم، من سمات المجتمع المريض الذي يحتل فيه الفرد مكانة ثانوية، والذي مهما تعاظمت فيه مكانة الحرية، فهي ليست شيء سوى حرية سلبية. وهذا ما سنوضحه بالتفصيل فيما بعد.

ولهذا يجب أن نضع في اعتبارنا أن نقده لحرية الإنسان في عصر النهضة نابع من هذا المعيار. وهذا ما أكدته حينما لخص الحالة الوجودية القلقة للإنسان في هذه الحقبة قائلا: «إنه الآن متحرر من كافة القيود والروابط السياسية والاقتصادية التي كانت تمنحه الشعور

بالأمان والانتماء، لكنه أصبح مهددا بالقوة الجديدة التي تتجاوز الأشخاص وهي قوة رأس المال والسوق»^(١).

لا يركز فروم إلى تطور الحرية الاقتصادية وخدمها، وعدها السبب الأونحد في عدم الشعور بالأمان في القرنين: الخامس عشر والسادس عشر، بل يضيف إليها البعد الديني متمثلا في حركة الإصلاح.

فغالبا ما يُنظر إلى حركة الإصلاح الديني على أنها من أهم الحركات التحررية في بداية العصر الحديث. فبفضلها تحرر الإنسان روحيا من سلطة رجال الكنيسة الاستبدادية، وقُوضت فكرة صكوك الغفران الكاثوليكية، ولم يعد الإنسان في حاجة إلى واسطة بينه وبين الله. ويشير دونالد. ك. ماكيم Donald K. Mckim إلى فضل لوثر في تحقيق هذا قائلا: «بدأ لوثر من الافتراض بأن منصب البابا يتخلله الفساد للأسباب الآتية: أولا، تدخله المطلق في السلطات الدنيوية. ثانيا، احتكاره لتأويل النصوص المقدسة. ثالثا، حكمه المطلق على المجمع المقدس. وبالتعارض مع هذا طور لوثر فكرة أن كل المسيحيين مختارين لأن يكونوا ملوكا وكهنة، وفقا لقول القديس بطرس «وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكي» (رسالة بطرس الأولى، ٢: ٩)»^(٢). نستنتج من هذا النص ما يلي:

- ١- تأسيس لوثر للعلمانية الغربية التي تطالب بالفصل التام بين السلطتين: الدينية والزمنية، فلكل منهما اختصاصها ولا يجوز أن تتدخل واحدة في شئون الأخرى.
- ٢- إن تأويل الكتاب المقدس ليس حكرا على أحد، فمن حق كل مسيحي أن يقرأ ويفهم الكتاب المقدس بالطريقة التي تروق له، وليس من حق أحد أن يفرض سلطة روحية على ضمائر البشر ونواياهم.
- ٣- رفض الهيراركية الكنسية التي تجعل هناك تمايزا واختلافا بين الكهنة وجمهور المؤمنين، وتضع الأولى في مكانة أسمى من الثانية.

(1) Henry S. Kariel, "The Normative Pattern of Erich Fromm's Escape from Freedom" in *Journal of Politics*, Vol.19, No.4, 1957, pp:640-654

(2) Donald K. Mckim (ed), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, London, Cambridge University Press, 2003, p:101

نلاحظ إذن، إن مجهودات لوثر للحد من استبداد السلطة الكنسية التي يفرضها رجال الدين على المؤمنين عمقت من شعور الإنسان بالحرية والاستقلال في الأمور الروحية وهو ما امتدحه كثيرون. لكن كان لفروم رأياً آخر عبر عنه قائلا: «حرر لوثر الإنسان من كل الروابط التي تربطه بالسلطات الروحية، وحرم الكنيسة من السلطة وأعطاهما للفرد. لكن هذه الحرية تركته وحيداً وقلقاً، وغمرته بمشاعر عدم الجدوى والضعف»^(١). ولتفسير حالة القلق الناجمة عن حرية الإنسان الذي أصبح متروكاً لنفسه أو ملقى به وحيداً في العالم ليواجه مصيره بنفسه، يلجأ فروم إلى لاهوت لوثر، وبخاصة أفكاره عن خلاص الإنسان، معتبراً أن لهذه الأفكار دوراً رئيسياً في تعميق الشعور بالوحدة والاعتراب. يقول لوثر: «إن مسألة خلاص من اختيار الله، فليس لي فيها أي دور، فقد وعدني الله أن ينقذني ليس بفضل أفعالي، بل بفضل نعمته ورحمته»^(٢). وفقاً لهذا النص نجد أنه ليس للإنسان أي دور في تحقيق خلاصه، فهذه المسألة متروكة لله وحده، دون أن يحدد لوثر معايير لمن سيتم خلاصه ولمن سيهلك، وهذا ما رأى فيه فروم تعميقاً لحالة الوحدة والعزلة وما ينتج عنهما من قلق وخوف بسبب مواجهة الفرد بمفرده لله.

وللتغلب على هذه الحالة السلبية الناجمة عن الحرية الدينية دعا فروم إلى الإعلاء من شأن اللاهوت الكاثوليكي الذي ساد في العصر الوسيط في مقابل اللاهوت البروتستانتي، مؤكداً على أن العلاقة الوثيقة بين المؤمن والكنيسة - في الكاثوليكية - لتحقيق الخلاص قد أعطت له شعوراً بالأمان والاطمئنان، إذ «تأسست في الكنيسة الكاثوليكية علاقة الفرد بالله على عضوية هذا الفرد في الكنيسة. وكانت الكنيسة هي الرابط بين الله والفرد. وبالتالي، فهي من جهة تحد من فرديته، ومن جهة أخرى تجعله يرتبط بالله لأنه عضو في جماعة المؤمنين. أما اللاهوت البروتستانتي فقد جعل الفرد يدرك الله وحده، والفرد الذي يريد أن يدرك الله وحده وبدون مساعدة يشعر أنه مسحوق، ويبحث عن الخلاص من خلال الخضوع التام»^(٣). يشير فروم هنا إلى الفكرة الذائبة عن رجل الدين بوصفه الملجأ أو الملاذ الذي يتجه إليه الإنسان في لحظات ضعفه ويأسه، أملاً في أن يخفف من شعوره بالضيق واليأس، إذ يقدم له ما يجعله

(1) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 80

(2) Martin Luther, *Basic Theological Writings*, Edited by: Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, p:220

(3) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 108

يشعر بالراحة النفسية عندما يقنعه بأن ما يحدث له هو اختبار وتجربة من الله ليمتحن بهما إيمانه، لذا لابد من تحمل ما يحدث لأنها مشيئة الله التي لا يجوز التذمر عليها، فكل ما يحدث هو مراحل في سبيل خلاصه الروحي. وهو ما غاب في اللاهوت البروتستانتي الذي قضى على دور رجال الدين ليقف الفرد بل عون ولا مشورة من أحد.

لر يقف فروم عند حد نقد الآثار السلبية المترتبة على تحرير الإنسان من السلطات الدينية لدى لوثر فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يفند أسس هذه الحرية اللوثرية ليصل إلى أن جوهرها موسوم بالاستبداد ولا تقوم على أي نزوع حقيقي نحو الحرية. ويستند فروم في ذلك إلى مفهوم لوثر عن حرية الإرادة، وكذلك تبريره للاستبداد السياسي. إذ يقول لوثر: «ليست هناك إرادة حرة على الإطلاق سوى الإرادة الإلهية. والإرادة التي ليست لها قوة النعمة الإلهية ليست إرادة حرة على الإطلاق»^(١). ينفي لوثر في هذا النص حرية الإرادة عن الإنسان، فالإنسان، في نظره، ليس له أي دور أو فاعلية خاصة به في إدارة شئون حياته، فحياته محددة سلفاً وهو مجرد منفذ للإرادة الإلهية وحسب.

نفى حرية الإرادة عن الإنسان هو ما قاد لوثر إلى تبرير وجود السلطات الدينيوية القائمة التي رفض لوثر التمرد والثورة عليها. إذ يقول لوثر في مقال له عن السلطة الدينيوية: «لا يجوز التمرد أو الخروج على السلطة حتى ولو كانت استبدادية وعنيفة، فالسلطة الدينيوية ضرورية للمحافظة على النظام الداخلي، فبدونها ما كان للكنيسة أن توجد. كذلك فالسلطة المنظمة في كل مكان هي من عند الله، ومن يقاومها يقاوم الله»^(٢).

انطلاقاً مما سبق يرى فروم أن ما فعله لوثر هو أن استبدل بسلطة سلطة أخرى، فاستبدل بسلطة رجال الدين سلطة الله والملك. وهنا يقول فروم: «بينما حرر لوثر البشر من سلطة الكنيسة، إلا أنه جعلهم يخضعون لسلطة أكثر طغياناً وهي سلطة الله»^(٣). ما يشدد عليه فروم هو أن الحرية التي دعا إليها لوثر حرية منقوصة. فهي لم تقدم في مجال اللاهوت معايير محددة لخلاص الإنسان، بل تركته لنفسه وحيداً. وفي المجال السياسي جردت الإنسان من القدرة على

(1) Martin Luther, *Selections from his Writings*, Edited by: John Dillenberger, New York, Anchor Books, 1961, p:187

(2) *ibid.*, p:366

(3) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 81

الفعل لانعدام الإرادة، وطالبته بالخضوع التام للسلطات الدنيوية. وهو ما ترتب عليه شعور الإنسان بأنه أداة ضعيفة في يد الله من جهة، ومن جهة أخرى عدم شعوره بالكرامة الإنسانية طالما أنه لا يستطيع التمرد على الاستبداد ونيل حريته الحقيقية.

لهذا ينتهي فروم من تقييمه لمفهوم الحرية في عصري: النهضة والإصلاح إلى رأي حاسم لا لبس فيه، وهو أنها حرية سلبية اقتصرَت على تحرر الإنسان من القيود الاقتصادية والدينية، لأنها «تركته وحيدا يواجه السلطة الأعلى بمفرده، سواء كانت هذه السلطة هي سلطة الله أو سلطة المنافسين الاقتصاديين»^(١).

ولا يعد تقييم فروم للحرية في هذه الحقبة أمراً فريداً، بل نجد رسل يصل إلى ما وصل إليه فروم رغم اختلاف إيديولوجيتهما، فالأول فيلسوف ماركسي، والثاني أبو الليبرالية. يقول رسل: «أفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية، حتى إلى بلوغ حد الفوضوية. فقد كان الانضباط العقلي والأخلاقي والسياسي يرتبط في أذهان الناس بالفلسفة المدرسية والحكومة الكنسية»^(٢). وهكذا يرد رسل - مثله في ذلك مثل فروم - الاعتبار مرة أخرى لحقبة العصر الوسيط بعد أن سلبها مفكري العصر الحديث من أية قيمة فكرية أو سياسية أو اجتماعية خاصة بها.

ويمضي فروم لأبعد من ذلك حينما يحذرنا من الاعتقاد بأن خطورة المظاهر السلبية للحرية في عصري النهضة والإصلاح الديني قد توقفت عند القرنين: الرابع عشر والخامس عشر. بل الأكثر خطورة، من وجهة نظره، هو تفشي هذه المظاهر السلبية في القرون التالية، لتصبح نمط حياة للبشر في المجتمعات الرأسمالية الحديثة والمعاصرة. لقد صلت خطورتها إلى الدرجة التي أصبحت تشكل معها أمراض اجتماعية ونفسية تعايش معها البشر دون وعي منهم، وهو ما يؤكد قائلنا: «إن بنية الشخصية الحديثة التي تأثرت في تكوينها بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية مضافا إليها المبادئ الدينية الجديدة أصبحت تشكل بدورها عاملاً أساسياً في تطور الرأسمالية فيما بعد»^(٣). وهكذا يرى فروم أن ثمة خيط موصول بين الرأسمالية

(1) ibid., p: 108

(2) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحي الشبيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص ٩.

(3) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 101

منذ بدايتها وحتى الآن، فهي منذ البداية ساهمت في أن يشعر الإنسان بالوحدة والعزلة عن الآخرين، وبلغ هذا الشعور ذروته في القرنين: التاسع عشر والعشرين، وهو ما تم التعبير عنه فلسفياً بمصطلح الاغتراب *alienation*.

ونظرا لخطورة الاغتراب الذي رأى فيه البعض مرضا نفسيا واجتماعيا فقد سعى كثيرون من الفلاسفة إلى محاولة تشخيصه وتحديد أسبابه بغية إيجاد علاج له. وتسم إسهامات ماركس في هذا المجال بالريادة، لذا سار على دربه كثيرون، ومنهم فروم نفسه الذي أقتفى أثره في تسليط الضوء على الرأسمالية الفجة في القرنين: التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين لمعرفة الأسباب الحقيقية لهذا المرض، والتي يحاول النظام الرأسمالي إخفاءها تحت أسم حرية السوق، وكيف أن هذه الحرية اختزلت الإنسان في عمليتي: الإنتاج والاستهلاك فقط وأدت إلى المزيد والمزيد من الاغتراب.

الحرية في القرن التاسع عشر

بحلول القرن التاسع عشر بلغت الحريات بعامه، والحريات السياسية والاقتصادية بخاصة حدا غير مسبقا. ويعود الفضل الأكبر في هذا ليس إلى إسهامات فلاسفة ومفكري هذا القرن فحسب، بل أيضا إلى الإرهاصات التي وضعها فلاسفة القرنين: السابع عشر والثامن عشر.

فلقد رسخ هوبز (١٥٨٨-١٦٩٧) - رغم تأييده للحكم الاستبدادي - لفكرة أن الشعب هو مصدر السلطات. أما لوك (١٦٣٢-٧٠٤) فقد قوض في كتاباته فكري الحكم الاستبدادي المطلق، والحق الإلهي المقدس للملوك، معطيا للشعب ليس الحق في اختيار حاكمه فحسب، بل والحق في عزله أيضا إذا أخل بواجباته. ثم يأتي بعد ذلك فضل مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) وأفكاره عن الفصل بين السلطات الثلاث لضمان أكبر قدر من الحرية للأفراد. بالإضافة لهؤلاء فقد شدد آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) في كتابه ثروة الأمم على الحرية الاقتصادية مدعما لمبدأ: دعه يعمل دعه يمر. ثم أضاف جون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر (١٨٠٦-١٨٧٣) إسهاما جديدا يتمثل في الدفاع المطلق عن حرية الرأي، وعدم إسكات الآراء المعارضة.

كل هذه الأفكار قد تم بلورتها في الدساتير والقوانين لتصبح بمثابة أسس تشريعية تضمن للفرد حريته وحقوقه في شتى المجالات.

إن اتساع نطاق الحرية الفردية على المستويين: السياسي والاقتصادي، بالإضافة إلى التقدم الهائل في العلوم الطبيعية والرياضية والذي تجلّى في الثورة الصناعية واكتشاف الطاقة البخارية كان لهما أكبر الأثر في تطور عملية الإنتاج وما صاحبها من نمو لرأس المال الصناعي الذي أسهم أسهما هائلا في تطور رأسمالية القرن التاسع عشر. وقد أشار ماركس في كتابه بيان الحزب الشيوعي إلى أثر هذه التطورات والاكتشافات وأبعادها الاجتماعية الجديدة قائلا: «أحدث البخار والآلة انقلابا ثوريا في الإنتاج الصناعي، وحلت الصناعة الكبرى الحديثة محل الماييفاكتورة، وأخلت الفئة الصناعية المتوسطة الميدان لرجال الصناعة وأصحاب الملايين»^(١). ينوه ماركس في هذا النص إلى دور التطورات الاقتصادية وأثرها على الجوانب الاجتماعية، فيرى أن امتلاك فئة محدودة لوسائل الإنتاج الجديدة كان سببا في تشريد قطاعات كبيرة من الفئات الاجتماعية الأخرى واستغلالها لصالح هذه الفئة: البرجوازية.

الأمر نفسه نجده لدى فروم الذي سار على خطى ماركس، مؤكدا على أن ثمة علاقة وثيقة بين الرأسمالية وانتشار الجوانب اللا أخلاقية. إذ رأى منذ البداية أن النظام الرأسمالي نظام جائر، لقد أطاح هذا النظام في القرن التاسع عشر، تحت اسم الحرية الاقتصادية، بكل القيم والمعايير الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية لصالح رأس المال. فلم يكن لرأسمالية القرن التاسع عشر من هدف سوى السعي لتراكم المزيد والمزيد من رؤوس الأموال، وهو ما عبر عنه فروم قائلا: «عمل المرء في ظل رأسمالية القرن التاسع عشر لتحقيق المصالح الاقتصادية والأرباح، ولم يكن يصرف الأرباح التي يحققها، بل استثمارها لتصبح رؤوس أموال جديدة»^(٢). هكذا يرى فروم أنه في القرن التاسع عشر قد تم إطلاق العنان لكل الأنشطة الاقتصادية من أجل تراكم رؤوس الأموال، لتصبح الثروة غاية في حد ذاتها، وليست وسيلة لتحقيق أغراض أخرى: إنسانية أو اجتماعية.

هذا النزوع لتراكم رؤوس الأموال كان يتطلب «ترقية مبدأ الادخار، وتقوية الانضباط والاستقرار. ويجب على الفرد إعلاء هذه القيم من أجل تحقيق مصلحة نظامه الاقتصادي»^(٣).

(١) كارل ماركس، فردريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٣، ص ٣٨

(2) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 111

(3) Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, New York, Continuum, 2001, p: 80

لقد قامت رأسمالية القرن التاسع عشر إذن على استهلاك الحد الأدنى من أجل ادخار الحد الأقصى، لكنه ليس للادخار في حد ذاته، بل الادخار لإعادة تدوير رؤوس الأموال مرة أخرى وأخرى من أجل ازدهار النظام الاقتصادي، وليس من أجل الإنسان وحريته.

ولم يقف فروم عند حد توضيح فكرة أن رأس المال قد أصبح في هذه الحقبة غاية في حد ذاته، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يوضح خطورة النتائج المترتبة من جراء ذلك على العلاقات الإنسانية. فالنهم والشره لتحقيق المزيد والمزيد من الأرباح ورؤوس الأموال قد ولد دوافعاً غير أخلاقية مثل: الجشع والأنانية والاستغلال المفرط الذي انهارت معه كل الروابط الإنسانية والأخلاقية. وهو ما عبر عنه فروم عندما قال: «إن العنصر الأكثر بروزاً في رأسمالية القرن التاسع عشر هو المنافسة من أجل تحقيق المزيد من الأرباح، وهو ما أدى إلى الاستغلال القاسي للعمال. وساد اعتقاد أنه يجب أن يموت من الجوع مئات الآلاف من العمال وفقاً للقوانين الطبيعية والاجتماعية»^(١). ينوه فروم هنا إلى أن رأسمالية القرن التاسع عشر قد قامت على مبدأ البقاء للأقوى، وهو ما ترتب عليه حرمان الفقراء من المزايا الاقتصادية، وإقصاء غير القادرين خارج دائرة المنافسة. فعلى هؤلاء أن يبيعوا طاقتهم الجسدية لصاحب العمل من أجل الحصول على أجر الكفاف الذي يضمن لهم الحد الأدنى من الحياة. وهو ما أدى إلى اغتراب العامل عن نتاج عمله ليس بسبب إحلال الآلة محل العمل اليدوي فحسب، بل لانعدام القوة الشرائية لدى هؤلاء، فشعر الإنسان أنه ينتج أشياء لا يستطيع اقتناءها، وهو ما أدى رغم «تزايد الحرية الاقتصادية إلى توليد شعور عميق بعدم الأمان والضعف والشك والقلق وخاصة لدى الجماهير الفقيرة»^(٢).

لذا يحذرنا فروم كثيراً من التعامل مع قوانين السوق باعتبارها قوانيننا الطبيعية تسير في مسار محتوم لا تحيد عنه، لأن هذا لن يؤدي إلا إلى التهادي في جلب المزيد من البؤس والشقاء للطبقة العاملة، إذ يقول: «مثلت رأسمالية القرن التاسع عشر نسقاً يسير وفقاً لقوانين الضرورة الخاصة (...) لكن هذا أدى إلى معاناة العمال وتدمير المشاريع الصغرى لصالح المشاريع الكبرى»^(٣). وهنا يبدو تأثير فروم الشديد بماركس الذي انتقد الرأسمالية نقداً

(1) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p:83

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 63

(3) Erich Fromm, To Have or To Be ? op.cit.,

لاذعا لنفس الأسباب، لكن ماركس بالخلاف مع فروم قد رأى أن هذا التردّي لأوضاع طبقة العمال سيكون دافعا للثورة على هذا النظام الذي جرد الإنسان من إنسانيته وكرامته، وأحاله إلى مجرد شيء أو سلعة معروضة للبيع والشراء، إذ يقول ماركس: «إذا زاد العرض كثيرا عن الطلب أنحدر قسم من العمال إلى التسول أو التضور جوعا. وهكذا فإن وجود العامل يصبح في نفس ظروف كل سلعة أخرى. لقد أصبح العامل سلعة ويكون من حسن حظه أن يجد مشترى، ويعتمد الطلب الذي تتوقف عليه حياة العامل على هوى الأغنياء والرأسماليين»^(١). يشير ماركس هنا إلى حالة البؤس التي عاش فيها العمال إبان القرن التاسع عشر، إذ تحولوا إلى مجرد سلعة. لكننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن هذا البؤس الذي أدى لاغتراب العمال يتسم، من وجهة نظر ماركس، بأنه يشكل مرحلة ضرورية سابقة على حالة التحرر التي سينالها الإنسان في ظل المجتمع الاشتراكي.

وكعادته دائما يسير فروم على خطى ماركس، فنراه ينتقد الرأسمالية التي تعاملت مع البشر تعاملها مع السلع قائلا: «في رأسمالية القرن التاسع عشر نظر صاحب العمل إلى العامل أو بالأحرى إلى عمله على أنه سلعة تُشترى. وطالما تم شراء هذه السلعة (العامل أو عمله) بسعرها المناسب في سوق العمل فلا يوجد هناك شعور بالتبادلية أو أي التزام من قبل صاحب رأس المال فيما وراء دفع الأجور»^(٢). يشدد فروم هنا على أن ثمة علاقة تعاقدية اقتصادية بين صاحب رأس المال والعمال، ولا تتجاوز هذه العلاقة إطار المصلحة المتبادلة التي ينتفي معها أي شعور بالتضامن أو التكافل، وهو ما يجعل العامل في حالة من القلق والخوف الدائمين لاستشعاره دائما بأن مستقبله عرضة للتهديد.

تحدثنا، فيما سبق، عن علاقة أصحاب رؤوس الأموال بالعمال، وإنها تقوم في جوهرها على الاستغلال. فماذا عن علاقة الإنسان برفاقه الذين ينتمون معه إلى نفس الطبقة؟ هل ستكون أفضل حالا؟ وهل من الممكن أن تسود هذه العلاقة روح الرحمة أو التعاطف؟ يجيب فروم عن هذا قائلا: «فقدت علاقة الفرد بالآخرين سميتها الإنسانية، وأصبحت تسود روح التلاعب والذرائعية. لقد أصبحت قوانين السوق هي التي تحكم كل العلاقات الشخصية والاجتماعية. وعاش الإنسان غير مبالي بالآخرين، ولتحقيق مصالحه الاقتصادية، دفع لأن يحارب الآخرين

(١) كارل ماركس، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، موسكو، دار التقدم، د. ت، ص ١٦

(2) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p: 90

ولا يمتنع عن تدميرهم إذا كان ذلك ضروريا»^(١). استطاعت رأسمالية القرن التاسع عشر أن تجر البشر رغما عنهم إلى قوانينها الحاكمة التي لا تعترف بأي شيء سوى الربح والخسارة، وانتقلت هذه القوانين من المجال الاقتصادي إلى المجال الاجتماعي، لدرجة أصبحت معها مقولات: المكسب والخسارة هي المحددة لسلوكيات الأفراد وأفعالهم في علاقتهم ببعضهم البعض. وهو ما أدى إلى أن أصبح الإنسان مجرد وسيلة لدى الآخرين يستغلهم ويستغلونه في تحقيق المكاسب الاقتصادية. لذا لم يكن من المستغرب أن يشعر الإنسان بالاغتراب أيضا عن الآخرين، فهو ند لهم وهم أنداد له.

نلاحظ مما سبق إن حديث فروم عن الحرية في القرن التاسع عشر غالبا ما يتوارى وراء نقده للأوضاع الاقتصادية البائسة السائدة في هذا القرن. فمن العبث أن نتحدث عن حرية حقيقية وأصيلة للإنسان في ظل حالات الاستغلال والتسلط والاغتراب هذه. لقد تم اختزال مفهوم الحرية في القرن التاسع عشر في الحرية الاقتصادية وحدها التي أطاحت بحقوق العمال والفقراء واعتبرتهم مجرد أدوات في أيدي أصحاب رؤوس الأموال. لقد أطلق ماركس على هذه الحرية اسم الحرية البغيضة، ورأى فيها فروم أنها أنتجت مجتمعا مريضا عجزت أنظمتها السياسية والاقتصادية - رغم حالة الحرية السائدة - عن الوفاء بالمتطلبات الحقيقية للإنسان التي يحقق بواسطتها إنسانيته وتفردته. فهذه الأنظمة قد أوجدت «ليس أفرادا، بل ذرات منقسمة»^(٢). تنتهي من قراءة فروم لمشهد الحرية في القرن التاسع عشر إلى أن الإنسان قد عاش في حالة اغتراب حقيقية عن عمله بسبب نمط الإنتاج الذي أحل الآلة محل الإنسان وأفقره ماديا وإنسانيا، وعاش مغتربا عن رفاقه بسبب سعي كل منهما إلى استغلال الآخر لتحقيق مصلحته فقط، ومغتربا عن ذاته لأنه لم يعايش حريته الحقيقية الأصيلة التي يحقق بها ذاته وتفردته.

والسؤال الذي يطرح نفسه إذن: ما العمل للخلاص من هذه الحالة البائسة؟ وكيف نهيأ الظروف للإنسان ليصبح موجودا بشريا مستقلا ويحيا حياة ملؤها الحرية الأصيلة؟ وهل تستطيع الرأسمالية أن تتعدل من نفسها، وتجنب ممارستها الكارثية التي ستعصف بها؟ استمرت على نفس المنوال؟ وإذا نجحت في ذلك هل ستقضي على حالة الاغتراب هذه؟

(1) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 118

(2) Erich Fromm, *On Benign Human*, Foreword by Rainer Funk, New York, Continuum, 1994, p: 21

لقد أكد ماركس في كتاباته، كما ذكرنا من قبل، على أن التخلص من هذه الحالة غير الإنسانية مقترن بالتخلص من النظام الرأسمالي نفسه. وتنبأ، انطلاقاً من تحليل العوامل الاقتصادية والاجتماعية، بحتمية أفول هذا النظام الذي قضى على كل ما هو إنساني في الإنسان.

لكن كذبت ممارسات الرأسمالية نبوءة ماركس بانهار هذا النظام، وسعى كثيرون إلى إبراز فضائل الرأسمالية ليس على طبقة العمال فحسب، بل على سائر الفئات الاجتماعية الأخرى، إذ يرى فون هايك في كتابه الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية أن الرأسمالية قد منحت الحياة للبروليتاريا «فأغلب البروليتاريا في الغرب، وأغلب الملايين في العالم النامي، يدينون بوجودهم لفرص خلقتها لهم دول متقدمة، فدول شيوعية مثل روسيا كانت ستجوع اليوم لو لم يبق سكانها أحياء بواسطة العالم الغربي»^(١). يحاول هايك في هذا النص أن ينفي وجود ممارسات استغلالية عن الرأسمالية، ليس على المستوى المحلي فحسب، بل على المستوى الدولي أيضاً. فالفضل في تحسن الأحوال المادية للعمال يرجع إلى ما يقدمه لهم النظام الرأسمالي من مزاي.

أما فروم الذي لم يكن يوماً مدافعاً عن الرأسمالية بل كان من أشد نقادها فله رأي آخر، وهو أن رأسمالية القرن العشرين قد استطاعت بالفعل أن تجدد من نفسها وأن تتلاشى كثيراً من الأخطاء والعيوب التي وقعت فيها في القرن التاسع عشر، لكن رغم ذلك غاب عنها البعد الإنساني وزادت من اغتراب الإنسان كما سنرى.

الحرية في القرن العشرين

يرصد فروم ملامح التطور الذي حدث في بنية منطق التفكير الرأسمالي نفسه، ليصل إلى نتيجة فحواها توارى الاستغلال ليحل محله المشاركة في الثروات والأرباح، كذلك يحل محل المنافسة الضارية بين الأفراد فريق العمل، كما تفسح مقولة الإنتاج الطريق أمام مقولة الاستهلاك الجماهيري على أوسع مدى. ولتحديد أوجه التجديد في رأسمالية القرن العشرين يبرز فروم عدداً من أهم الاختلافات بينها وبين رأسمالية القرن التاسع عشر، يقول فروم: «اتسمت رأسمالية القرن التاسع عشر بأنها تنافسية واستغلالية وسلطوية وعدوانية. أما في

(١) ف. أ. هايك، الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية، ترجمة / محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق،

رأسمالية القرن العشرين فساد الاتجاه التعاوني بدلا من التنافسي، وبدلا من الاستغلال ساد اتجاه للمشاركة في الثروة^(١). بالفعل يمكننا أن نقول أنه قد طرأ تعديل كبير على الرأسمالية في القرن العشرين، وبخاصة عندما وضعت في اعتبارها الأبعاد الاجتماعية التي أهملتها من قبل، فسعت إلى زيادة الأجور، وتقليل ساعات العمل، وتوفير الحد الأدنى من المعيشة لكل المواطنين، ومنع تشغيل الأحداث، بالإضافة إلى تحقيق الضمان الاجتماعي والمعاشات.

لكن لا يمكن اختزال التعديل الذي طرأ على رأسمالية القرن العشرين في مراعاة الأبعاد الاجتماعية وحدها، بل يضيف فروم بعدا آخرهما مهما يتمثل في التخلي عن طرق الهيمنة والسيطرة والاستغلال التقليدية التي كانت سائدة فيما سبق، ويشير إلى هذا قائلا: «لر يعد يقاد الإنسان المعاصر إلى العمل بواسطة قوى خارجية، إذ يولد الإكراه الخارجي قدرا محددا من التمرد الذي يعيق فاعلية العمل. أما الإكراه الداخلي فهو أكثر فاعلية في تحفيز كل طاقات العمل. فما يحتاجه مجتمعنا اليوم هم بشر يشعرون بالحرية والاستقلال ولا يخضعون لسلطة أو مبدأ حاكم، وقد نجحت الرأسمالية المعاصرة في توليد هذا الشعور لديهم»^(٢). يشير فروم هنا إلى طرق تلاعب الرأسمالية المعاصرة بعقول البشر، إذ أحدثت تعديلا جوهريا في آليات السيطرة والتحكم، بحيث أصبحت هذه السيطرة غير علانية وغير سلطوية حتى لا يتم التمرد عليها. ولتحقيق هذا الغرض فقد تم توظيف العديد من العلوم الإنسانية عامة، وعلم النفس خاصة توظيفا إيديولوجيا يهدف إلى تزييف وعي البشر، وإلى إعادة صياغة توجهاتهم واحتياجاتهم بما يتوافق مع مطالب النظام القائم. وهذا ما يوضحه فروم قائلا: «يقوم المحلل النفسي اليوم بمحاولة التغلب على حالتي: اليأس والقلق بإيجاد طرق تمكنهم من التكيف مع المجتمع. فالإنسان المعاصر لا يسأل ولا يفكر بطريقة نقدية، لأن هذا قد يعيق التوظيف الهاديء للمؤسسة»^(٣). وبالتالي، بدلا من أن يكون لعلم النفس دورا تحريرا يسهم في ترقية وعي الأفراد بوجودهم واحتياجاتهم الحقيقية، أصبح له دورا مغائرا يسعى إلى مأسسة الإنسان وتكريس الأوضاع القائمة.

(1) Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Rinehart and Winston, 1973, p: 74

(2) Erich Fromm, *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p: 71

(3) Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, op. cit., p: 140

ولضمان الاستقرار والاستمرار فقد سعى هذا النظام إلى تعظيم مقولة الحرية الإنسانية إلى أقصى حد، وروج لها عبر منظومة هائلة من الدعاية والإعلان التي رسخت في عقول البشر أنهم أحرار بالفعل. فهم يختارون من يمثلهم عبر القنوات الديمقراطية، ويستهلكون ما يريدون، ويعبرون عن آرائهم بمنتهى الحرية.

لكن يحاول فروم جاهدا أن يكشف هذا الزيف، ويرى أن هذا النظام يروج للوهم، وهم الحرية الذي لولاه ما كُتب لهذا النظام الاستمرار «فكرة أن الإنسان المعاصر حر في طريقة تفكيره وشعوره وفعله ليست أكثر من وهم، لكنه وهم يتسم بالخطورة البالغة لأنه يعيق عملية تحرر الإنسان الحقيقية»^(١). يميز فروم في هذا النص بين مستويين من مستويات الحرية، الحرية المزيفة ويطلق عليها أيضا اسم الحرية السلبية، هذه الحرية تكتفي بعملية التحرر من freedom from السلطات الخارجية فقط، لكنها لا تسعى إلى التحرر الداخلي للإنسان، فهذه هي وظيفة الحرية الأصلية أو الحرية الإيجابية والتي يطلق عليها فروم اسم التحرر نحو freedom for أو (التوق إلى).

ولكي يتحقق هذا النوع الإيجابي من الحرية لابد من وجود نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي يكون الفرد فيه غاية في حد ذاته وليس وسيلة في يد النظام، بل ويجب أن يخدم النظام البشر وليس العكس. كل هذا لا يتحقق في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، ورغم ذلك يعيش الإنسان وهم «أنه يتحكم، رغم أننا يتم التحكم فينا، ليس بواسطة طاغية، لكن بواسطة الأشياء والأحداث. لقد أصبحنا بشرا دون إرادة أو هدف»^(٢).

فالإنسان المعاصر قد تمت إدارته ليس في مجال الإنتاج فحسب، لكن أيضا في مجال الاستهلاك الذي هو مجال مزعوم لحرية الاختيار لدى الأفراد (...). ويوظف النظام أدوات هائلة لتحقيق غرضين: أولا، لكي يزيد باستمرار من شهية الفرد في استهلاك سلع جديدة. ثانيا، أن يوجه رغبات الأفراد في القنوات الأكثر فائدة للصناعة واستثمار رؤوس الأموال. بحيث يكون من الضروري ألا يتحرك الاستهلاك للصدفة. لقد تحول الإنسان إلى المستهلك الأبدي الذي تعد أمنيته الوحيدة هي أن يستهلك أشياء أفضل من ذي قبل^(٣). يشير فروم هنا إلى أن

(1) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, op. cit., P: 186

(2) Erich Fromm, *On Being Human*, op.cit., p:26

(3) Erich Fromm, *On Disobedience and Other Essays*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, p: 61

الإنسان المعاصر قد أصبح موضوعا للتلاعب، فبدلاً من أن يتحكم في الأشياء ويوجهها وفقاً لإرادته، أصبحت الأشياء هي التي تتحكم فيه وتوجهه كيفما تريد، فتحول إلى مجرد ترس صغير في الآلة الصناعية الكبرى التي لا تعباً إلا باستمرار نسقها الخاص.

إن نزع الإرادة الحرة عن الإنسان المعاصر واعتباره ترساً يميلنا إلى مصطلح مهم استخدمه ماركيز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد وهو صنمية الإنسان، فقد أصبح الإنسان مثل الصنم بلا روح ولا عقل ولا إرادة لدرجة أن «شعوره بتقديره لذاته لا يقوم أساساً على قيمة قدراته، فهو يدرك نفسه بوصفه سلعة، والإنسان السلعة يعرض بطاقة هويته بحيث يكون جديراً بأعلى سعر»^(١). لقد غير المجتمع الصناعي المعاصر معايير تقييم الإنسان لذاته، فلم تعد معايير داخلية تنبع من الثقة بالنفس ومن سمو القدرات العقلية والعاطفية أو من القدرة على الحب والعطاء. بل أصبحت معايير خارجية تنبع ليس من تقدير الإنسان لذاته، بل من رؤية وتقييم الآخرين له، هذا التقدير أصبح يقوم في جوهره على توجهات مادية محضة مثل: الثروة والمكانة الاجتماعية.

إن تحليلات فروم الثاقبة للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ومحاولته لكشف زيف الحرية في المجتمع المعاصر الذي حول الإنسان إلى مجرد شيء تافه دون أن يعي الإنسان هذا، قد حدا بالكثيرين أن يصفونه بأن «نقده للمجتمع الرأسمالي وتأثيره على الإنسان يتسم بأنه أكثر اتساقاً وأكثر عمقاً مما نجده لدى أي مفكر آخر»^(٢).

نعم، لقد توصل فروم من تحليلاته للرأسمالية إلى أنها أخفقت في تحقيق وعودها، هذه الوعود التي حددها فروم فيما يلي: «سادت ثلاثية الوعود العظمى التي تمثلت في: التقدم غير المحدود الناتج عن السيطرة على الطبيعة، وتحقيق الحرية الشخصية، والسعادة القصوى لأكثر عدد من البشر»^(٣). لقد أتت رأسمالية القرن العشرين بمجموعة من الآمال والوعود، التي أطلق عليها فروم الوعود العظمى، والتي تمثلت في تحقيق زيادة هائلة في الإنتاج والاستهلاك،

(١) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة / فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، د.ت، ص ٩٣.

(2) Michael Bamberg, Steven Abell, « Relocation The Nexus of Psychopathology and Treatment: Thoughts on The Contribution of Erich Fromm to Contemporary Psychotherapy », in Original Paper, 2006, pp: 175 - 182

(3) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquiry into The Psychology of Ethics, New York, Rinehart and Company, 1947, p: 4

وتحقيق الوفرة المادية، وتحقيق مستوى من الرفاهية ما كان لأحد من أسلافنا أن يحلم به من قبل، وتقليل ساعات العمل، وزيادة وقت الفراغ.

لكننا نلاحظ أن الوعود التي أتت بها رأسمالية القرن العشرين هي وعود مادية مخضنة تخلو من أي قيمة أخلاقية أو روحية، فالتقدم العلمي والتقني الذي أتت به الرأسمالية لم يصاحبه تقدم أخلاقي. لذا فنحن، حسبما يرى فروم، في أمس الحاجة إلى أخلاق جديدة تتمثل في إعادة إحياء النزعة الإنسانية مرة أخرى. لأن الرأسمالية «لم تؤد إلى الوجود الحسن، ولم تشكل طريقا حقيقيا لتحقيق السعادة، أو حتى لتحقيق المتعة الأقصى»^(١). بل على العكس، قد أصابت الإنسان المعاصر بأخطر الأمراض النفسية والاجتماعية.

الاغتراب بوصفه سلبا للحرية

عادة ما يوصف مصطلحي الاغتراب والحرية في تاريخ الفكر الفلسفي بأنها على طرفي نقيض. فالأول يشير إلى حالة من حالات انفصال الإنسان عن ذاته أو عن الآخرين. في حين يستخدم الثاني ليشير إلى التحقيق الكامل لإمكانات الإنسان الإبداعية الخلاقة التي يحقق بها ذاته. وقد تجلّى هذا الاختلاف بين المصطلحين بوضوح ليس لدى أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر أمثال: هيغل وفيورباخ وماركس فحسب، بل أيضا لدى فلاسفة القرن العشرين عامة، ولدى فروم خاصة.

يعرف فروم الاغتراب بأنه «تجربة حياتية يشعر فيها الإنسان تجاه نفسه بأنه غريب، فهو مغترب عن نفسه، بمعنى أنه لم يعد يعايش نفسه باعتباره مركزا للعالم ومبدعا لأفعاله الخاصة، بل أصبحت أفعاله والنتائج المترتبة عليها متسيدة عليه، فهو غريب عن نفسه وعن الآخرين»^(٢). يتضح لنا في هذا التعريف أن فروم يركز على الحالة الوجودية البائسة التي يعيشها الإنسان المغترب، فهي حالة عزلة وانفصال عن نفسه وعن حوله، تجعله ينسى مكانه ودوره الإنساني الخلاق في تشييد التاريخ والحضارة الإنسانيين، ويعيش حياة ملوثة باللامبالاة تجاه كل شيء.

كذلك يتضح لنا من تعريف فروم للاغتراب تأثيره الشديد بالإطار الماركسي التقليدي الذي يري أن اغتراب الإنسان يتحقق على مستويات ثلاث: اغترابه عن ذاته، وعن نوعه وعن

(1) ibid.,

(2) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p:117

الطبيعة. كذلك في أن الإنسان قد أصبح محكوما بقوى تتجاوز سلبت منه كل فاعلية تمكنه من بلوغ حريته الأصلية.

تأثر فروم الشديد بماركس هو ما جعل جون شار John Shaar يرى أنه لم يأت بإضافة جديدة فيما يتعلق بقضية الاغتراب، إذ يقول: «لريغير فروم أفكار ماركس الخاصة بالاغتراب، فإنسان فروم كما هو الحال لدى ماركس لا يعيش نفسه كحامل فعال لقواه الخاصة وثراؤه، بل كشيء مفقر معتمد على قوى خارج نفسه»^(١).

لكننا نعتقد أن شار قد جانبه الصواب، ففروم رغم تأثره الشديد بتصورات ماركس وفيورباخ عن الاغتراب، إلا أنه قد تجاوز بالفعل هذه التصورات. فهو لم يحتزل سبب حدوث الاغتراب في بعد واحد كما فعل هيجل (البعد الروحي) أو كما هو الحال لدى فيورباخ (البعد الديني) أو كما اعتقد ماركس في (البعد الاقتصادي). بل ذهب لأبعد من ذلك، عندما رأى أن كل الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية... السائدة في المجتمع المعاصر تتآزر لتسلب الإنسان حريته الحقيقية الأصلية دون أن يعي الإنسان ذلك.

بالإضافة إلى هذا لم يحصر فروم الاغتراب في طبقة واحدة، كما حصرها ماركس في البروليتاريا، بل رأى أن الاغتراب يمثل ظاهرة جماهيرية عامة تصيب الكل، لا فرق في هذا بين صاحب رأس المال والعامل، أو بتعبيرنا العامي (لا فرق في الشعور بالاغتراب بين المدير والخفير).

البعد الآخر الجديد في تعامل فروم مع قضية الاغتراب هو نظرته له على أنه يمثل ظاهرة مرضية بالغة الخطورة، ستؤدي إن لم يتم الشفاء منها إلى تدمير الإنسان والمجتمع معا. وهذا ما عبر عنه قائلا: «الاغتراب هو مرض العصر الذي يعاني منه الإنسان المعاصر»^(٢). يعد فروم الاغتراب مرضا سيكولوجيا واجتماعيا تتجلى أهم أعراضه في شعور الإنسان بالوحدة والعزلة وتفكك أواصر الروابط الاجتماعية، وهو ما يتطلب استدعاء علمي النفس والاجتماع لبحث هذه الظاهرة المرضية وإيجاد شفاء ومخرج منها، متجاوزا بذلك حصرها في الإطار الفلسفي الضيق. وهو بهذا يتميز عن فلاسفة القرن التاسع عشر الذين لم يتعاملوا مع الاغتراب بوصفه

(1) John H. Shaar, *Escape From Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, New York, Basic Books, 1961, p: 192

(2) Erich Fromm, *On Being Human*, op.cit., p:23

ظاهرة مرضية، إذ اعتبره هيجل مرحلة من مراحل تطور الوعي الإنساني. واعتبره ماركس مرحلة ضرورية من مراحل تطور الوعي الطبقي الثوري الذي سيطيح ببنية المجتمعات الرأسمالية التي قضت على الحريات الإنسانية.

لكن رغم إسهامات فروم الجديدة التي أضافها إلى قضية اغتراب الإنسان يبقى هناك قاسم مشترك بينه وبين فلاسفة القرن التاسع عشر، وهو أن كليهما رأى في الاغتراب حالة قلق وجودية يعيشها الإنسان، لكنها حالة عابرة ومؤقتة تفصل بين مرحلتين من مراحل تطور الوجود الإنساني: الوجود المغترّب غير الأصيل والوجود الحر الأصيل.

قلنا من قبل أن ماركس قد حمل مسؤولية اغتراب الإنسان وعدم حريته للأنظمة الرأسمالية وحدها، دون أن يلقي بالمسؤولية على الذات الإنسانية الفاعلة، فالإنسان - حسبما يرى ماركس - يدخل في علاقات اجتماعية وسياسية مستقلة عن إرادته. لذا اعتقد ماركس أن القضاء على الرأسمالية سيعيد للإنسان حريته الحقيقية الأصيل. أما إذا انتقلنا لتصور فروم عن سبب اغتراب الإنسان وفقدان حريته في المجتمعات المعاصرة سنجدّه يجمع بين مسؤولية الذات الإنسانية، وتدهور الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية...، وإن كان يحمل القدر الأكبر من المسؤولية للذات الإنسانية، فما يؤكد عليه فروم دائماً هو أن أفعال الإنسان الحر غير المغترّب تعد نتاجاً لفاعلية ذاتية حرة لا تخضع لأي شخص أو شيء سوى نفسها، في حين يكون الإنسان مغترّباً عندما «تبتعد أفعاله وقواه الخاصة عنه، وتقف فوقه وضده، وتتحكم فيه بدلاً من أن يتحكم فيها»^(١). يشدد فروم هنا على أن ضعف الذات وعدم قدرتها على توجيه نفسها بنفسها وخضوعها دائماً لقوى قد تكون من صنعها لكنها تتحكم فيها هو سبب الاغتراب المعاصر. إن خضوع الذات لقوى من صنعها وانحائها أمامها قد جعل فروم يرى أن ثمة تشابه بين اغتراب الإنسان المعاصر والعبادات الوثنية القديمة.

الاغتراب والوثنية

إن اهتمام فروم بالوثنية لم يكن نابعا من اهتمامه بتطور تاريخ الأديان، ولم يكن نقده لها محصوراً في نقد ممارسات دينية انتشرت في مرحلة تاريخية محددة، لكن اهتمامه بها كان نابعا

(1) Erich Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness, op.cit., p:72

من تصوره لوجود علاقة بينها وبين الاغتراب المعاصر. فهما يشتركان، من وجهة نظر فروم، في أنها نتاج لأفعال إنسان غير حر، لا يريد سوى الخضوع والتبعية، سواء للمال أو للسلطة أو للوثن الذي يعبد. ولكي نضع أيدينا على لب العلاقة بين الاغتراب والوثنية لابد أن نعرف ما المقصود بالوثنية؟

يعرف ديفيد جوا David j. Goa مصطلح الوثنية idolatry بأنه «مصطلح مشتق من نقد أنبياء العهد القديم لعبادة الأصنام التي هي من صنع الإنسان بدلا من عبادة الخالق. لكنها أصبحت مرادفة في الأديان التوحيدية لتعدد الآلهة أو الشرك بالله»^(١).

لا يختلف تصور فروم للوثنية عما قدمه جوا في تعريفه، إذ يتفق الاثنان على أن الأوثان من صنع الإنسان، لكن يضيف فروم لجوا فكرة إن الإنسان الوثني كان إنسانا مغتربا عن ذاته، يفتقر إلى ثقته بنفسه، فيلجأ إلى طلب العون والمساعدة من الوثن الذي صنعه بيديه، وهذا ما عبر عنه قائلا: «إن الأوثان من صنع الإنسان، إنها الأشياء التي صنعها الإنسان بنفسه وينحني إليها، ويعزو إليها كل صفاته وإمكانياته بدلا من أن يعيش نفسه باعتباره ذاتا خالقه، فالعبادة الوثنية هي الحياة المغتربة عن ذاتها»^(٢). يبدو في هذا النص تأثير فروم الشديد بمفهوم الاغتراب عند فيورباخ، إذ يرى الاثنان أن أحد أسباب الاغتراب تكمن في أن الإنسان قد أسقط أكمل ما فيه من صفات وكمالات على الموجود الخارجي الذي صنعه بيديه وخياله، ثم عبد هذا الموجود وتضرع إليه بعد أن منحه أكمل ما فيه، وطلب منه يد العون والمساعدة. وهذا ما نجده في توصيف فيورباخ للسبب الجوهرى للاغتراب، والذي عزاه إلى العبادة الوثنية للإله، يقول فيورباخ: «أسقط الإنسان وجوده على الموضوعي (الله) وبعد ذلك جعل من نفسه موضوعا لصورته التي أسقطها على الله (...) فصفات الله ليست شيئا آخر سوى الصفات الجوهرية للإنسان»^(٣). إذا كان فيورباخ قد رفض فكرة الإله في حد ذاتها باعتبارها وهما، فإن فروم لا يرفض الإله في حد ذاته، بل يرفض التعامل الإنساني مع الإله على أنه صاحب

(1) David J. Goa, *Idol and Idolatry*, in *New Dictionary of History of Ideas*, New York, Thomson & Gale, 2005, p: 1100

(2) Erich Fromm, *Marx's Conception of Man*, New York, Frederick Ungar Publishing co, 1963, p: 44

(3) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Translated by: George Eliot, New York, Harper & Brother, 1957, P: 30, 19

السلطة المطلقة التي يدعن إليها الإنسان وينحني أمامها مضطرا ومجبرا. لأنه يرى في هذا تقليل من قيمة الذات الإنسانية التي خلقها الله على صورته ومثاله، ووهبها العقل والحرية لتسمو بنفسها **لحق الكمال**، ولن يتم هذا عن طريق العبادة القائمة على الخوف والرهبة.

ورغم أن الأديان التوحيدية قد بددت عبادة الأوثان، إلا أن جوهر الوثنية في حد ذاته لم ينته بعد، فقد اتخذ صورا وأشكالا جديدة عبر عنها فروم قائلا: «رغم أنه لا بعل ولا عشتار يوجدان في المجتمع المعاصر، إلا أننا نعيش اليوم في عصر أكثر وثنية من العصر الذي كان يوجد فيه بعل وعشتار»^(١). الأوثان الجديدة التي يتحدث عنها فروم هنا ليست مصنوعة من الطين والخشب كما كان الحال قديما، لكنها عبارة عن ممارسات جديدة تتجلى في عبادة الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية، وعبادة عمليتي الإنتاج والاستهلاك، وعبادة الآلة التي صنعها الإنسان بيداه ولا يستطيع التخلص من هيمنتها عليه. فكل هذه الأشياء من صنع الإنسان لكنها أصبحت تتسيد عليه، وتتحكم فيه، وتوجهه أينما شاءت دون إرادة منه، لأنها غلفت نفسها بسبات عقلانية نادرا ما تجد لها معارضا. لكل هذه الأسباب تحول الإنسان إلى شيء، والنظام إلى وثن كبير يعبد الإنسان - المتشيء، فساد الاغتراب في كل مظاهر حياته.

وتتمثل أخطر مظاهر الوثنية في القرن العشرين، حسبما يرى فروم، ليس في عبادة الآلة وعمليات الإنتاج والاستهلاك فحسب، بل في الوثنية السياسية التي ارتبطت لديه بفكرة القومية. ومزجها بتأليه الدولة وعبادة القادة والزعماء أمثال: هتلر وموسوليني وستالين والاستسلام والتبعية لهم دون إعمال للعقلية النقدية، وهو ما ترتب عليه تدمير الحضارة ومقتل الملايين من البشر.

القومية باعتبارها أحد العبادات الوثنية

يستهل فروم نقده للقومية بعبارة شديدة الإيجاز لكنها في الوقت نفسه شديدة الدلالة، إذ يقول: «أصبحت الأمة وسيادتها هي الأوثان الجديدة التي يخضع لها الإنسان»^(٢). لم يكن فروم مغاديا أبدا لسيادة الأمة على أراضيها، ولم يقلل من قيمة الفكر القومي ودوره المهم في حركات التحرر الوطني. لكن ما يرفضه فروم هو تعصب المواطنين الأعمى لأمتهم، واعتقادهم أنها تعلو

(1) Erich Fromm, On Being Human, op.cit., p:25

(2) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, op. cit.

على باقي الأمم بسبب إيمانهم ببعض الأساطير. مثل أسطورة الجنس الآري، وأسطورة الدم والأرض التي روج لها النازيون وانقاد ورائها ملايين البشر، وهو ما برر لها حربها على باقي الأمم لفرض رسالة التفوق بالقوة، وهو ما قدم لها أيضا أيديولوجية جاهزة لتبرير الحرب والاستعمار.

إن رفض فروم للنزعة القومية ينبع من إيمانه وحببه الشديد بالنزعة الإنسانية والسلام العالمي الذي كرس كثيرا من كتاباته للدفاع عنه، فكل البشر متساوون ولا خلاف بينهم بسبب الدين أو العرق أو اللون، ومن لا يستطيع أن يتجاوز هذه الاختلافات يعيش حياة قبلية مغلقة، أو حياة القطيع التي لا تعترف بوجود اختلافات بين البشر.

والجدير بالإعجاب هو أنه رغم أصول فروم اليهودية، إلا أن إيمانه بالإنسانية قد قاده إلى الرفض الشديد للصهيونية، فقد كان من أشد نقادها لأنها تمثل أحد الأشكال المتعصبة والمتطرفة للقومية. لذا سعى فروم جاهدا في أواخر الأربعينيات «أن يقنع أينشتاين Einstein ومارتن بوبر Martin Buber وليوباك Leobaek في نشر تصريح في جريدة النيويورك تايمز يطالبون فيه باحترام حقوق الفلسطينيين»^(١).

ليريقف الأمر مع فروم عند رفض الممارسات العدوانية الغاشمة ضد الفلسطينيين فحسب، بل كان من أشد المنددين بالعدوان الثلاثي على مصر، وعدوان سنة ١٩٦٧. ففي سنة ١٩٦٧ «عندما تم إغلاق ميناء العقبة وقناة السويس في وجه السفن الإسرائيلية، وشتت إسرائيل حربها على مصر، طالب فروم بمحاكمتها دوليا»^(٢). مثل هذه الممارسات العدوانية الناجمة عن الإيمان ببعض الأساطير التي بنت عليها القومية الصهيونية أفكارها مثل أسطورة الشعب المختار والأرض الموعودة هو ما جعل فروم يعد القومية وثنا يعبده البشر في عصرنا الراهن.

على أية حال، إن رؤية فروم لتشظي الإنسان المعاصر ووثنيته جعلته يصل إلى حكم حاسم لا لبس فيه وهو «إن تاريخ البشرية منذ القدم وحتى عصرنا الراهن هو تاريخ عبادة الأوثان»^(٣). هذه العبادة الوثنية المغترية لا يمكن اختزالها في العملية الاقتصادية وحدها، بل تتجاوزها إلى آفاق أخرى سياسية وثقافية.

(1) Rainer Funk, Erich Fromm: his life and his ideas, an illustrated biography, op.,cit. p: 146

(2) Rainer Funk, The Clinical Erich Fromm: Personal accounts and Papers on Therapeutic Technique, New York, Pollman, 2009, p:149

(3) Erich Fromm, You Shall Be as Gods: a Radicl Interpretation of The Old Testament and Its Tradition, New York, Fawcett Publications, 1966, p: 37

ويعبر فروم عن ملامح الاغتراب السياسي قائلا: «إن الطريقة التي يعبر بها الناس عن إرادتهم السياسية ليست مختلفة عن طريقته في شراء السلع. فالساسة يستخدمون كل وسائل الدعاية والإعلان للترويج لأشخاص بعينهم وفرضهم على إرادة البشر فرضاً»^(١). يشير فروم هنا إلى أن الإنسان السلعة عندما يتعامل مع الآخرين على أنهم سلع، يكون جوهر التعامل مبني على الفائدة والمصلحة المرجوة منهم دون النظر لأي اعتبارات أخرى تتعلق بالصالح العام. فالإنسان المغترب تملكه مشاعر اللامبالاة تجاه ما يحدث، فهو لا يرى لنفسه دوراً في صياغة وتشكيل الأحداث الجارية. وما يعمق هذا الشعور باللامبالاة هي مجموعة الإجراءات التي تتم وفقاً لها ممارسة العملية الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة. إذ يتم الترويج للمرشحين السياسيين على أنهم سلع تجارية يجب اقتناءها. هذا الجانب التجاري الذي أصبح يطفئ على الممارسة السياسية هو ما يجعل الأحزاب لا تختلف عن المشروعات التجارية الكبرى، لهذا أصبح دور الفرد مقتصر على المشاركة في صندوق الانتخابات، وبعدها لا يعود له دوراً.

لكن يحذرن فروم من مغبة الخطر الكامن وراء هذا المنطق من التفكير، إذ يرى أنه ينذر بتقويض الأنظمة الديمقراطية لتحل محلها أنظمة شمولية وديكتاتورية لا مكان فيها لآراء الأفراد ومبادراتهم. يقول فروم: «الطريقة التي تعمل بها ديمقراطيتنا تسهم في زيادة الاغتراب»^(٢). إذن هناك علاقة عكسية بين الاغتراب والديمقراطية، فكلما زاد الشعور بالاغتراب قلت ممارسة الديمقراطية الحقيقية التي لا يعبر فيها الفرد عن رأيه فحسب، بل يوضع رأيه في الاعتبار عند اتخاذ القرارات الحاسمة. فالديمقراطية التي يريدها فروم ليست هي الديمقراطية التمثيلية السائدة حالياً والتي ينتهي دور الفرد فيها عند اختيار ممثليه.

ولا تقتصر عملية اغتراب الإنسان في ظل الأنظمة المعاصرة على المستويين: الاقتصادي والسياسي، بل تمتد أيضاً إلى الجوانب الثقافية التي من المفترض أن تساهم بقدر كبير في تشكيل شخصية الإنسان وتنمية وعيه وحسه النقدي. فقد عمدت هذه الأنظمة إلى تقديم أنماط ثقافية ومعرفية تتخضع لترقية توجهاتها القائمة على هـمليتي الإنتاج والاستهلاك. واستخدمت العلم والمعرفة الإنسانية استخداماً أيديولوجياً ليوّجه وعي البشر إلى قنوات بعينها دون أعمال نقدي للعقل، وهذا ما انتقده فروم قائلا: «لا تزود الأنظمة التعليمية والثقافية الفرد بالمثل العليا

(1) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p: 180

(2) ibid., p: 331

ومعايير الحضارة، بل تقدم فقط المعارف التي يحتاجها للعمل في الحضارة الصناعية، وتسعي إلى تشكيل شخصيته وفقا لمتطلباتها، فترقي قيم الطموح والتعاون واحترام السلطة^(١). إن ما ينتقده فروم هنا هو طغيان سلطة رأس المال على شتى مناحي الحياة الثقافية، فبدلا من أن تكون الثقافة أداة من أدوات النقد الاجتماعي والسياسي أصبحت بسبب تدخل رأس المال وسيلة لإبعاد الإنسان عن واقعه الحقيقي. وبدلا من أن تساهم في ترقية وعي البشر أصبحت تساهم في تعميثهم وتغييبهم بسبب سطحية وضحالة ما تقدمه، فهي لا تقدم إلا ما هو تافه ومبتذل. لقد تم اختزل دورها في الترخيم على سلطة رأس المال وتحقيق متطلباته وأغراضه.

لذا ينتهي فروم من تحليله لطبيعة النظام الرأسمالي وأبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ... إلى أنه لا يمكن أن يحقق حرية الإنسان الأصيلة، ولن يحقق إلا مزيدا من الاغتراب، لأنه ينظر إلى الإنسان على أنه وسيلة وليس غاية في حد ذاته، وهذا ما أشار إليه ديفيد إنجليبي David Ingleby قائلا: «إن الأطروحة الأساسية في تقدير فروم للرأسمالية هي أنها نظام غير اجتماعي لأنه يضع الإنسان في المرتبة الثانية»^(٢).

لكن إذا كان النظام الرأسمالي بأبعاده المختلفة قد سبب اغترابا كليا وشاملا للإنسان المعاصر، فهل تستطيع الأنظمة الاشتراكية أن تنجو بالإنسان من هذا المرض؟

الحرية والاغتراب في ظل الأنظمة الاشتراكية المعاصرة

يحمل السؤال السابق بين طياته فكرة أن الاشتراكية قد تكون قادرة على تقديم حلول ناجعة لمشكلة الاغتراب، أو أن مبادئها النظرية إذا أحسن تطبيقها قد تكون ملهمة في إيجاد حلول لمثل هذه المشكلات. ولمعرفة هذا يجب أن نضع أيدنا على مكانة الإنسان وأهميته في ظل هذه الأنظمة، وهل يشغل الإنسان المكانة الأعظم في ظل هذه الأنظمة؟ أو هل تبنت هذه الأنظمة نفس مفهوم ماركس عن الإنسان؟ أم أنها في صراعها مع الدول الرأسمالية لمحاولة اللحاق بها قد أهملت الإنسان ليحتل المكانة الثانية كما هو الحال في الدول الرأسمالية؟

يشغل الإنسان مكانا مركزيا في فلسفة ماركس برمتها والتي تدعي الأنظمة الاشتراكية تطبيقها، لا فرق في ذلك بين مؤلفات الشباب (المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لسنة ١٨٤٤،

(1) ibid., p:336

(2) ibid., p: xxxii

كتاب العائلة المقدسة ...) ومؤلفات الشيخوخة (نقد الاقتصاد السياسي، ورأس المال ...) . فما يؤكد عليه ماركس دائماً في كل كتاباته هو التحرر الإنساني الشامل، واستقلال الإنسان من التبعية بكل أنواعها، وإدراك الإنسان لجوهره الفردي والتاريخي «فالاشتراكية الحقيقية هي التي تسلط الضوء على وعي الإنسان بماهيته»^(١). لكن ثمة اختلاف بين تصور ماركس عن الإنسان وماهيته وتصورات الفلاسفة السابقين عليه. وهو أن ماركس لا ينظر إلى الماهية الإنسانية وتحررها كمقولة فلسفية مجردة، بل ينظر إليها في واقعها العيني المعيش وفي تطورها التاريخي والاقتصادي. أي ليس بمعزل عن الواقع، ولهذا نجده مهموماً دائماً بالإنسان في واقعه المعيش.

إن احتفاء ماركس بالإنسان وفاعليته التاريخية والاجتماعية هو ما جعل فروم - المدافع الأعظم عن الإنسان وحرية - يستلهم هذه النزعة الإنسانية الماركسية ويؤكددها في كل مؤلفاته. ويرى أن إحياء هذه النزعة سيكون في عصرنا الراهن بمثابة حل لكثير من المشكلات التي يعاني منها الإنسان المعاصر ولا سيما مشكلة اغترابه. ويخطيء من يظن أن ماركس كان مهموماً بالعملية الاقتصادية في حد ذاتها، فاهتمامه بتحليل الوقائع الاقتصادية كان نابعا من اهتمامه بالإنسان ومشكلاته، وهو ما أكدته فروم قائلاً: «كان هدف ماركس الأساسي هو تحرير الإنسان من العمل الذي يدمر فرديته، ويحوّله إلى شيء، ويجعله عبداً لأشياء من صنع يديه»^(٢). وهذا يمثل موقف فروم الحاسم من فلسفة ماركس والذي يطمئن إليه ويؤكدده دائماً في كل مؤلفاته وهو أن الماركسية نزعة إنسانية.

لكن يحذرنا فروم من الخلط بين نزعة ماركس الإنسانية التي تجلت في كل مؤلفاته وبين الفهم والتأويل الخاطيء لها الذي تجلّى عند تطبيقها في الاتحاد السوفيتي والصين وبعض دول أوروبا الشرقية. ويرى أن خطأ وخطيئة المنظرين الاشتراكيين عامة، وستالين وخروشوف خاصة، يكمن في أنهم اختزلوا فلسفة ماركس في البعد الاقتصادي وحده وأغفلوا ما وراء هذا البعد من نزوع إنساني حقيقي، وهذا ما رفضه فروم قائلاً: «طور قادة الاتحاد السوفيتي الاشتراكية انطلاقاً من معايير الرأسمالية. فالمطلب الأساسي للاشتراكية السوفيتية هو أن تنتج

(١) كارل ماركس، فريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة،

(2) Erich Fromm, may man prevail?: an inquiry into the facts and fictions of the foreign policy, op.cit., p: 73

أكثر من الأنظمة الرأسمالية. في حين أن الاشتراكية الحقيقية التي نادى بها ماركس هي التي تسعى إلى القضاء على اغتراب الإنسان^(١). إن ما يؤكده فروم في هذا النص هو أن الأنظمة الاشتراكية ليست أفضل حالا من الرأسمالية فيما يتعلق برؤيتها لمكانة الإنسان. فلم تسع هذه الأنظمة إلى تطوير قدرات الإنسان الإبداعية والخلاقة، ولم تهتم بأن يحقق الإنسان ذاته الحرة الفريدة، استجابة لدعوات ماركس المتكررة. بل على العكس، توارى الإنسان فيها إلى الظل ليصبح همها الأساسي هو تطوير عملية الإنتاج للحاق بالمجتمعات الغربية المتقدمة. لكن يحذرنا هربرت ماركيز من النتائج المترتبة على ذلك لأنه «حين تصبح الزيادة الإنتاجية غاية قصوى يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد أداة لتحقيق الهدف الأسمى، وتخضع جميع الاعتبارات الإنسانية لتنفيذ المخطط الشامل (...) ويشكل التخطيط الشامل بدوره سلاحا من أسلحة الإرهاب والقضاء على تلقائية الفرد، وبهذا يتقارب النظام السوفيتي مع الرأسمالية في خلق إنسان ذي بعد واحد»^(٢). لا يختلف تصور ماركيز للماركسية السوفيتية عن تصور فروم لها، فمثلها مثل الرأسمالية قد أحوالت الإنسان إلى مجرد شيء، وخادم للنظام، فليس للفرد قيمة فيها إلا بمقدار خدمته للنظام. وهذا ما تعكسه المقولة التي انتشرت أبان عهد ستالين وهي أن الفرد للكل والكل للفرد، بحيث يصبح الفرد متاهيا مع الكل - النظام - ولا يحقق ذاته إلا به ومن خلاله، لهذا ينتهي فروم من تحليله للاشتراكية التي سادت في عصره بأنها: «ليست نظام اشتراكي ولا ثوري، لكنها دولة رأسمالية مؤسسة على المركزية الاقتصادية وعلى القمع والقهر الذي لا يعرف الرحمة»^(٣). فهي لم تتجه إلى تحقيق جوهر الإنسان وماهيته الحقيقية واستقلاله وتفرد، بل زادت من اغترابه شأنها شأن الرأسمالية.

لكن تبقى للرأسمالية، في رأينا، ميزة على الاشتراكية السوفيتية وهي الميزة المتعلقة بحريات الأفراد وممارسة وتداول السلطة. نعم، إن الإنسان في كلا النظامين لا يعيش حريته الحقيقية والأصيلة، لكن رغم ذلك، لا تمارس الأنظمة الرأسمالية قهرا وقمعا علينا على حريات الأفراد المكفولة، وإن كانت تمارس تضليلا منظمًا وومنهجا لوعي الأفراد لتوهمهم بأن أحرار في حين أنهم ليسوا كذلك. أما في الاشتراكية السوفيتية ومن حذا حذوها نجد قمعا علينا لحريات

(1) ibid., p: 76

(2) فؤاد زكريا، هربرت ماركيز، القاهرة، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، ص ٥٧، ٥٩.

(3) Erich Fromm, The Case for Unilateral Disarmament, in "Daedalus" Vol.89, No.4, 1960, pp:1015 - 1028.

الأفراد وحقوقهم، وهو ما أكده كثيرون خلال الحقبة الستالينية، حيث قمع الحريات، واعتقال وقتل المعارضين باسم تحقيق الاشتراكية.

في ظل حالة الاغتراب العالمية هذه يكون سؤال ما العمل سؤالا ملحا؟

إن الإنسان المعاصر الذي أنهك كلفة في عملية الاستهلاك وأصبح غير مهموم بأي شيء آخر سواها، أصبح يعيش حالة من حالات اللامبالاة تجاه مصيره الإنساني، وتجاه ما يحدث حوله، وهو قانع بهذه الحالة طالما أنه يستهلك جيدا. لكن لا يوجد أمانا سوى حلين: إما التعايش مع هذه الحالة والتعامل معها باعتبارها حالة طبيعية، وإما استرداد الإنسان لحيته وإنسانيته المسلوبتين عندما يعي اغترابه هذا. أو على حد تعبير فروم نفسه «إما أن ينجو من أعباء هذه الحرية - غير الأصلية - إلى اعتماد وخضوع جديدين، وإما أن يتقدم تجاه التحقيق الكامل لحيته الأصلية غير المغتربة»^(١).

لكن يتضح لنا من خلال قراءة وتحليلات نصوص فروم المتعلقة بتطور فكرة الحرية أن الاتجاه السائد في عصرنا الراهن هو الاتجاه الأول، حيث قاد غياب الحرية الحقيقية الأصلية الإنسان المعاصر إلى البحث عن وسائل أخرى يحقق بها ذاته وهويته.

الآليات الزائفة لتحقيق الحرية

يرصد فروم مجموعة من الآليات التي أتبعها الإنسان المعاصر لبلوغ الشعور المزعوم بهويته وأمانه وعدم اغترابه. وتكمن أول هذه الآليات التي يطلق عليها فروم آليات الهروب من الحرية في تنازل الإنسان عن حريته للقادة والزعماء. وهذا ما ظهر جليا في تنازل الجماهير الألمانية والإيطالية عن حريتها لهتلر وموسوليني، هربا من أن تتحمل الذات الفردية مسئوليتها، أو حبا في التدمير الناجم عن الشعور باللامبالاة تجاه الحياة المغتربة.

وفي هذه الحالة يستمد المرء قوة ذاته من الذات الكلية للتي أذاب ذاته فيها، متنازلا عن تفرد وحرية الأصلية باحثا عن الشعور بالأمان وهروبا من حالة الضعف والوحدة التي قد يجد نفسه فيها إن لم يخضع للقائد. ويوضح فروم هذه الحالة قائلا: «إن الآلية الأولى للهروب من الحرية في عصرنا الراهن هي الخضوع للقائد (...) حيث النزوع للتخلي عن استقلال

(1) Erich Fromm, *Escape From Freedom*, op. cit., p: viii

الذات الفردية، والسعي لأن يدمج الفرد ذاته مع فرد آخر أو شيء آخر خارج ذاته، لكي يحقق له القوة التي تفتقدها الذات الفردية»^(١). يشير فروم في هذا النص إلى غط من الشخصية يطلق عليه اسم الشخصية المازوخية masochistic character وهي الشخصية التي تتسم بالضعف، وعدم الاستقلال، وعدم القدرة على تحقيق ذاتها إلا بالتبعية والخضوع للآخرين. فهي تسعى لتعويض نقصها بالاتصاق بالآخر القوي لكي تستمد منه شعورها المرعوم بالقوة.

يشير مصطلح المازوخية الذي ينسب إلى ليوبولد فون شار ماشوس Leopold Von Sacher Masoch في القرن التاسع عشر إلى «نوع محدد من الاضطرابات الجنسية، هذه الاضطرابات يكون فيها الشعور باللذة والإثارة الجنسية ناتج عن ممارسات مؤلمة»^(٢). لكن ينتقل فروم بمصطلح المازوخية من مجال علم نفس الجنس sexual psychology إلى المجال الاجتماعي والسياسي الذي يتحقق فيه شعور الفرد بالأمان عن طريق الخضوع للآخرين والتلذذ بهيمتهم عليه، وهذا ما حدا بفروم إلى وصفه بأنه يمثل انحرافا سلوكيا في علاقة الفرد بالآخرين.

الآلية الثانية التي يرصدها فروم للحد من الشعور بالوحدة والاغتراب في عصرنا الراهن هي التطابق والتماثل مع الآخرين. وفي هذه الحالة يتنازل الإنسان عن ذاته وتفرد له ليس لفرد بعينه بل للحشد. فهو يخشى من الاختلاف حتى لا يشعر بالوحدة والعزلة، لذا يسعى إلى أن يستمد شعوره بالأمان من اندماجه في هذا الحشد.

ويرى فروم أن هذا السلوك لا يختلف في جوهره عن سلوك الحيوانات التي تعيش في قطع وترفض الوجود لأي عنصر من خارج هذا القطيع، يقول فروم: «بقدر ما نكون قطعيا لا يهدد وجودنا خطرا أعظم من فقدان الصلة بالقطيع، فالقطيع هو ما يحدد الصواب والخطأ والحق والباطل»^(٣). يشدد فروم في هذا النص على أن الإنسان المعاصر قد تخلى عن استقلاله العقلي والعاطفي، وكذلك عن تفرد، من أجل أن يتماهى مع الآخرين حتى لا يشعر بالوحدة والاغتراب، فيفعل ما يفعلونه ويقول ما يقولونه «فإذا كنت أشبه كل شخص فإنني أكون قد أنقذت نفسي من التجربة المرعبة للوحدة»^(٤). وهكذا يخفي التمييز بين الأنا والآخر، للدرجة

(1) ibid., p: 134, 141

(2) Ellen Thackery, Madeline Harris, The Gale Encyclopedia of Mental Disorders, New York, Thomason & Gale, 2003, p: 729, 730.

(٣) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥.

(٤) إريك فروم، فن الحب، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٠، ص ٣٥.

التي لم تعد معها الأنا المفكر المستقل تحتل مركز الصدارة، بل تتراجع ليحل محلها نحن التي لا يكون للأنا قيمة خارجها، فكل شخص يكون هو الآخر ولا يكون هو نفسه.

لكن الأخطر من هذا، حسبنا يرى فروم، هو أن المجتمعات المعاصرة أصبحت تغذي ثقافة التماثل تحت اسم المساواة.

ففي حين يشير مصطلح المساواة إلى تكافؤ الفرص وإلغاء الإمتيازات وعدم تركيز السلطة في يد أقلية على حساب الأغلبية، وكذلك الاحترام لحقوق الأفراد في الاختلاف، إلا أنه أصبح للمساواة معنى مختلف في المجتمعات المعاصرة، فهي «مساواة الناس الذين فقدوا فرديتهم، فالمساواة اليوم تعني السواء أكثر مما تعني الواحدية (...) فالمجتمع يروج للمساواة التي لا تفرد فيها لأنه يحتاج إلى ذرات إنسانية كل منها هي نفس الذرة الأخرى، لكي يجعل الذرات تعمل في تجمع هائل بنعومة ودون انقسام، وكلها تطيع الأوامر نفسها، ومع هذا فإن كل شخص مقتنع أنه إنما يتبع رغباته الخاصة»^(١). بالفعل، لقد استطاع المجتمع المعاصر أن يخلق الآليات التي تحقق التماثل والتطابق بين البشر، في الوقت الذي قدمها لهم بصورة تجعلهم يعتقدون أنه يحقق المساواة. فنجد على سبيل المثال، إن عملية الاستهلاك قد جعلت جميع الطبقات يستهلكون نفس المنتجات، وجميعهم يشاهدون نفس الأفلام ويستمعون لنفس الموسيقى ... لقد شعر البشر بتلاشي فكرة الطبقة التي كانت سائدة من قبل بفضل المساواة في عملية الاستهلاك.

إن موقف فروم النقدي من اندماج الذات الفردية في الحشد الذي ينأى بالذات عن وجودها الحقيقي والأصيل ويجعلها ذات مزيفة يجعل هناك أواصر قرينة بين تصورات وتصورات بعض الفلاسفة الوجوديين مثل سارتر الذي يقول: «إن الوجود يكون نفسه بفعل من أفعال الانفصال»^(٢). ما يقصده سارتر هنا هو أن الوجود الإنساني الأصيل لن يتحقق إلا بتفرد الذات وتميزها عن الذوات الأخرى. ولا يجب أن نفهم من مقولة سارتر هذه أنه يناهز بالعزلة عن الآخرين، بل على العكس، نجده يؤكد دائماً على ضرورة الوجود مع الآخرين، لكن ليس الوجود الذي تنمحي فيه الذات لصالح ذوات الآخرين.

(١) المرجع السابق، ص ٣٧، ٣٨.

(٢) جون ماكوري، الوجودية، ترجمة / إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة / فؤاد زكريا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٨، ١٩٨٢، ص ١١٦.

لا يقف فروم عند حد نقد مقولة الامتثال للحشد، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يكشف عن آلية أخرى يوظفها المجتمع المعاصر ليغيب وعي الإنسان بذاته الحقيقية الأصيلة، هذه الآلية هي الملكية *property*.

فمن المعروف أن الملكية تمثل حقا من الحقوق المقدسة للإنسان، وقد دافع لوك عن هذا الحق واعتبره هو والحق في الحياة والحرية حقوقا طبيعية للأفراد لا يمكن سلبها منهم، وعلى القانون أن يحمي الملكيات الخاصة للأفراد. لكن في الوقت الذي باتت فيه الملكية عند لوك حقا ثالثا بعد الحق في الحياة والحرية، نجد أن المجتمع المعاصر قد أعطى لها الأولوية على أي شيء آخر، فجعل السعي نحو تحقيق المزيد والمزيد من الملكية هدفا للإنسان كي لا يشعر بالوحدة والاغتراب عن هذا المجتمع فيتمرد عليه.

ويؤكد فروم مرارا وتكرارا على أن هذا السعي لزيادة الملكية واعتبارها هدفا في حد ذاتها ينبع من عدم قدرة الإنسان على تحقيق ذاته وهويته ووجوده الأصيل المتفرد عن طريق المشاركة المجتمعية الفعالة مع الآخرين. لذا يسعى الإنسان إلى تعويض جوانب النقص العقلي والروحي والعاطفي بالمزيد من التملك. ويتضح هذا جليا في حديث كثيرين عن أن فلان يمتلك مليون دولار. فالفرد أصبح يساوي ما يملكه، ويستمد قيمته من مقدار ما يمتلكه، وليس من إيمانه بقدراته الحقيقية وذاته الأصيلة. وهذا ما ينوه إليه فروم قائلا: «تعد الملكية من العوامل التي تساعد الإنسان المعاصر على التغلب على شعوره بعدم الأمان، فكلما قل شعوره بإنسانيته زاد احتياجه للملكية والاستحواذ، بحيث إذا فقد جزءا من ملكيته فقد جزءا من ذاته»^(١). وبالتالي تكون الملكية هي القيمة الأسمى التي تسبغ على سائر القيم الإنسانية كل ما لها من قيمة، ففقدانها يكون مرادفا لفقدان الذات، لأن الذات تستمد شعورها بنفسها وقوتها منها، لكن «إذا كنت مساويا لما أملك وفقدت ما أملك فمن أكون؟»^(٢). إن ما يخشى فروم منه هو أن حالة القلق الدائم المصاحبة لفقدان الملكية قد تدفع المرء إلى البحث عن المزيد من الملكية، لتكون الملكية غاية في حد ذاتها، وليس وسيلة لتحقيق الوجود الحسن. لكن العكس هو المطلوب، فإذا كنت مرادفا لذاتي وليس لما أملك فلا يستطيع أحد، حسبما يرى فروم، أن يجرمني من ذاتي أو يهدد أمانني أو شعوري بهويتي، فهويتي توجد داخل نفسي وفي قدرتي على أن أكون.

(1) Erich Fromm, *Escape From Freedom*, op. cit., p: 120

(2) Erich Fromm, *To Have or To Be ?* op.cit.,

لهذا يحذرنا فروم من مغبة المخاطر غير الأخلاقية المترتبة على التعامل مع الملكية كغاية في حد ذاتها، لأنه «طالما أن هدي هو التملك فإنني يجب أن أكون جشعا لأن ما يحدد مقداري هو ما أملكه، فكلما أمتلك أكثر وأكثر أشعر بأنني أعظم وأعظم، وأشعر بالعداء تجاه الآخرين: زبائني الذين أريد أن أخدعهم، والمنافسين الذين أريد أن أدمرهم، وعمالي الذين أريد أن أستغلهم، وأشعر بالحق تجاه هؤلاء الذين يمتلكون أكثر مني، وبالخوف من هؤلاء الذين يمتلكون أقل مني»^(١). يقدم فروم في هذا النص توصيفا رائعا لنمط الشخصية المدفوعة بحب التملك، إذ يسود لدى صاحبها مشاعر الجشع، والحق، والخوف، والعداء تجاه الآخرين، مما يستحيل معه أن تكون شخصية سوية أو غير مغتربة، لأن كل هذه المساوئ الأخلاقية تساهم في ترسيخ المزيد من الشعور بالاغتراب والانفصال الحقيقي عن الآخرين.

لكننا لا يجب أن نتسرع وننسب لفروم صيغة من صيغ الرفض المطلق للملكية، إن ما يرفضه هو أن تكون الملكية نمطا للوجود يعلو على نمط الكينونة، بحث تصبح، كما قلنا، غاية في حد ذاتها.

لهذا نجده يفرق بين نوعين من الملكية وهما: الملكية الوظيفية Functional Property والملكية غير الوظيفية أو الملكية الميتة Non Functional Property، وهو يؤيد الأولى في حين يرفض الثانية، يقول فروم: «لا يستطيع المرء أن يعيش بدون ملكية، فهو يعيش على نحو حسن إذا كان لديه ملكية وظيفية والحد الأدنى من الملكية الميتة. فالملكية الوظيفية تمثل احتياجا وجوديا وحقيقيا للإنسان»^(٢). إن ما يقصده فروم بالملكية الميتة هي الملكية القائمة على تراكم رؤوس الأموال لا شيء إلا لتحقيق المزيد من الاستحواذ وإرضاء الاحتياجات المتزايدة دائما للاستهلاك. أما الملكية الوظيفية فهي الملكية التي تكون وسيلة للارتقاء بالإنسان إلى حياة أفضل يحقق من خلالها وجوده الأصيل والمتفرد.

نلاحظ إذن، إن ما يهم فروم دائما هو البحث عن سبل الحياة الإنسانية الأفضل التي لا يسودها الشعور بعدم الأمان أو الاغتراب، لذا كان من الطبيعي أن ينتقد الآليات السابقة لأنها لم تفعل شيئا سوى أنها زيفت وعي الإنسان وحجبت عنه مشكلاته الحقيقية التي يجب

(1) ibid.,

(2) Erich Fromm, *The Art of Being*, foreword by: Rainer Funk, New York, Continuum, 1992, p: 103

أن يعيها ويواجهها مواجهة عقلية نقدية كي يجد لها حلا حقيقيا يحد من اغتراب الإنسان المعاصر.

لكن إذا كان فروم قد أكد على عمومية ظاهرة الاغتراب وفقدان الحرية الأصيلة في عصرنا الراهن، فإن تصوّره هذا ليس محل اتفاق وإجماع، إذ ترفض جيني نيتلر Gwynee Nettler هذا الادعاء، وترى أن تصوّرات فروم هي مجرد تأملات فلسفية مبتورة الصلة بالواقع لأنها تفتقر إلى الدقة والموضوعية لعدم خضوعها لمناهج البحث الإمبريقية الحديثة، إذ تقول: «لا يزال مصطلح الاغتراب مجرد افتراض وليس نظرية مؤكدة، فقد تمّ التطرق إليه فلسفيا وأديبا، لكن لا يزال ينقصنا طرق المسح والاستبيان التي تؤكد وجوده واقعا»^(١). ولا تقف نيتلر عند هذا الحد، بل تمضي لأبعد من ذلك حينما تؤكد تعصب فروم لأرائه حتى في حالة وجود إحصائيات تكذب ادعاءاته «ففي الوقت الذي يقول فيه ٨٥٪ من المتخصصين والتنفيذيين أنهم سعداء في وظائفهم ولا يشعرون بأي اغتراب، يقول فروم أنهم سعداء على مستوى الوعي فقط، لكنهم غير سعداء على مستوى اللاوعي»^(٢). لا يتضح من نص نيتلر هذا ما الذي تقصده بالسعادة، لكن يبدو أن مفهوم السعادة يتحدد لديها انطلاقا من المعايير السائدة في المجتمع الصناعي المعاصر، مثل: السعادة بسبب النهم في عملية الاستهلاك، أو بسبب زيادة أوقات الفراغ الناجمة عن تقليل ساعات العمل وزيادة الأجور. لكن لمفهوم السعادة عند فروم معنى آخر يتمثل في الاستخدام المثمر والخلاق للقوى الإنسانية: العقلية والعاطفية.

من خلال قراءتنا لنصوص فروم، نقول نعم، لقد حقق المجتمع المعاصر السعادة لأفراده، لكنها السعادة الناتجة عن تلبية الاحتياجات الأساسية البيولوجية، وليست السعادة الناتجة عن تلبية الاحتياجات الوجودية، والتي من أهمها الشعور بالأمان وعدم الاغتراب والحب

يتسم الاختلاف بين المحتاجين: البيولوجية والوجودية بأنه على قدر كبير من الأهمية. فهو الذي دفع فروم إلى رفض نظرية فرويد اللبديّة (الطاقة الجنسية ودورها في تشكيل شخصية الإنسان) وهو ما تولد عنه خلاف بين فروم من جهة، وبين فلاسفة مدرسة فرانكفورت من جهة أخرى.

(1) Gwynee Nettler, "Measures of Alienation", in "American Journal of Sociology" Vol.52, No.1, 1964, pp:45

(2) ibid.,

فروم وفرويد

يمكننا رصد نقاط التعارض بين فروم وفرويد فيما يلي:

- رؤية كل منهما لدور الغرائز البيولوجية في تحديد السلوك الإنساني.
- رؤية كل منهما لطبيعة الإنسان.
- رؤية كل منهما لدور الحضارة الإنسانية.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فنجد أن التحليل النفسي الفرويدي يولي اهتماما كبيرا للغرائز البيولوجية بصفة عامة، وللغريزة الجنسية بصفة خاصة. ويؤكد على أن الغرائز هي المحرك الأساسي لمشاعر ورغبات الأفراد، ويعزو إليها عملية توجيه السلوك البشري وتشكيل الشخصية. ويوضح الدكتور محمد نجاتي مركزية مقولة الغرائز لدى فرويد قائلا: «إن جميع الظواهر النفسية سواء كانت شعورية أو لا شعورية، وسواء كانت سوية أو مرضية، إنما تصدر عن قوى دينامية أساسية تنبعث من التركيب الفسيولوجي الكيميائي للكائن الحي، وتسمى هذه القوى بالغرائز وهي الطاقة التي تصدر عنها جميع مظاهر الحياة»^(١). إن ما يشدد عليه نجاتي هنا هو أن العنصر الفسيولوجي يتحكم في العنصر النفسي عن فرويد، فهو علة وسبب حدوثه، وهو ما يتضمن أن هناك شكلا من أشكال الحتمية الفسيولوجية - النفسية التي تجعل الإنسان بحكم تركيبه الفسيولوجي يسلك سلوكا محددا لا يمكن أن يحد عنه، فجميع رغباته وتوجهاته قد حددتها مسبقا دوافعه البيولوجية المؤسسة على العمليات الكيميائية التي تحدث داخل جسم الإنسان.

وتنقسم الغرائز عند فرويد إلى مجموعتين أساسيتين «المجموعة الأولى هي الغرائز الجنسية التي تصدر عن طاقة خاصة تسمى الليبيدو libido وتهدف إلى الإشباع واللذة. والمجموعة الثانية هي غرائز الأنثى ومهمتها العمل على حفظ الذات» وذلك بممارسة العالم الخارجي ومقتضيات الواقع من جهة، وبكبت الدوافع الجنسية التي تتعارض مع مقتضيات هذا الواقع من جهة أخرى»^(٢). وهو ما يعني إن احتياجات الإنسان تنبع من مصدرين: أولا،

(١) سيجمند فرويد، الأنثى والهو، ترجمة / محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢، ص ١٧، ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

حفظ النوع وتحقيق اللذة الفردية. وهذه المهمة يناط بإشباعها للغريزة الجنسية. ثانيا، حفظ الذات ويتم ذلك بتحقيق شكل من أشكال التوافق والتكيف بين الأنا والواقع، وهذه المهمة يناط بتحقيقها لغريزة الأنا.

وهكذا لا نجد لدى فرويد دورا حاسما لأي عامل آخر في تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه وتوجهاته سوى العوامل البيولوجية التي توجهه نفسيا، وهذا ما ينبهنا إليه الدكتور عبد المنعم الحفني قائلا: «لا يسلم فرويد بغلبة الدوافع الاقتصادية في تحريك الإنسان والتاريخ (...) فالغلبة لا يمكن أن تعقد إلا للعوامل النفسية، تلك التي تحدد مسار الظروف الاقتصادية والسلوك الإنساني»^(١).

لكن إذا كان فرويد قد جعل من الغرائز البيولوجية محركا لسلوك الإنسان واحتياجاته، فإن فروم وإن كان يتفق معه في أن للإنسان احتياجات طبيعية وغريزية مثل حاجته: للطعام والشراب والجنس... التي يشترك بها مع سائر الأنواع الأخرى، إلا أنه يرفض اختزال هذه الاحتياجات الإنسانية في الدوافع البيولوجية فقط. فالخطأ الأساسي الذي وقع فيه فرويد، حسبما يرى فروم هو أنه «تعامل مع الفرد على أنه نسق مغلق من الدوافع البيولوجية الثابتة، بدلا من تعامله معه على أنه موجود اجتماعي»^(٢). إن ما يرفضه فروم هو أن فرويد قد تعامل مع الفرد بمعزل عن السياق الاقتصادي والاجتماعي الذي يعيش فيه، ولجأ إلى البعد البيولوجي - النفسي فقط في تفسيره للإنسان والتاريخ. أما فروم المعروف بانتماؤه للفلسفة الماركسية، فينتقل من مقولة الوعي والوجود، ويسير على خطى ماركس مؤكدا أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الإنسان وسلوكه وليس العكس «فمنط الحياة كما تحدد للفرد بواسطة خصوصية نظام اقتصادي يصبح هو العامل الأول في تحديد بنية وتوجه شخصيته كلية»^(٣). ولا يعني هذا أن فروم من أنصار الحتمية الاقتصادية أو الاجتماعية، بل هو من أشد نقادها، لأنه يؤمن بدور الفرد وقدرته على تغيير هذه النظم الاجتماعية والاقتصادية. وهو يصرح بهذا دائما عندما يقول: «إننا لا نتفق

(١) سيجموند فرويد، الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مبدولي، ٢٠١٠، ص ٩.

(2) John Rickert, "The Fromm - Marcuse Debate Revisited" in Theory and Society, Vol. 15, No.3, 1968, pp: 351- 400

(3) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 18

مع النظريات التي تهمل دور العامل الإنساني باعتباره واحدا من العناصر الديناميكية في العملية الاجتماعية^(١).

لذا لم يكن من المستغرب أن ينتقد فروم نظرية الليبنو الفرويدية لأنها تعاملت مع الفرد بنفس منطق تعامل النظام الرأسمالي معه. فالفرد - لديها - وسيلة وليس غاية في حد ذاته، همه الأكبر هو إشباع احتياجاته وتجنب ما يعيق عملية الإشباع هذه، بغض النظر عن آليات تحقيقها التي قد تقوم على الاستغلال للآخرين. فالفرد في التصور الفرويدي ليس في حاجة إلى الآخرين إلا لإشباع رغباته فقط وينتهي دورهم بالنسبة له عند هذا الحد، وهو ما أكدته فروم قائلا: «إن مجال العلاقات الإنسانية بالمعنى الفرويدي يشبه السوق، فهو يقوم على تبادل الإشباع للاحتياجات البيولوجية المعطاة»^(٢). إن ما يشدد عليه فروم هنا هو أن نظرية فرويد قد تعاملت مع الأفراد على أنهم سلع معروضة لإشباع وتبادل الاحتياجات البيولوجية. لكن فروم يرفض أن يتم اختزال دور علم النفس في تفسيره لكيفية إشباع أو إحباط هذه الاحتياجات والنتائج المترتبة على ذلك. فوظيفة علم النفس كما تتحدد لدى فروم هي اتصال الفرد بالآخرين، وليس الفرد بمعزل عن المجتمع والآخرين. فما يؤكد عليه فروم دائما هو أن الفرد قد يستطيع تحمل غياب بعض الاحتياجات البيولوجية، لكنه لا يطيق ولا يستطيع تحمل الشعور بالوحدة والعزلة.

لذا لا يكفي فروم بالاحتياجات البيولوجية الفرويدية، ويطرح مجموعة من الاحتياجات الوجودية معطيا إياها الأولوية على الاحتياجات البيولوجية. وتتمثل أهم هذه الاحتياجات ما يلي:^(٣)

١ - الحاجة إلى الاتصال ضد النرجسية

The Needness for Relatedness vs. Narcissism

تكمن أهمية الحاجة إلى الاتصال، حسبما يرى فروم، في أن الإنسان لا يستطيع أن يواجه وجوده بمفرده بعد انفصاله عن الروابط الأولية (الطبيعة - الأم - القبيلة - الدولة ...) إن لم يجد روابط جديدة للاتصال مع رفاقه الآخرين. بحيث تحمل هذه الروابط محل الروابط الأولية

(1) ibid., p: 14

(2) ibid., p: 12

(3) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p: 29

القديمة. فحتى ولو تم إشباع كل احتياجاته الفسيولوجية يشعر وكأن حالة وحدته وعزلته سجنًا يريد أن يهرب منه كي يحتفظ بسلامته. فالشخص السوي هو الذي يتجج في الاتصال مع الآخرين بالحب وبإطلاق العنان للعقل والخيال.

وعلى عكس الشخص السوي يكون الشخص النرجسي وهو الشخص الذي يتكون لديه شعورا متعاطفا بالذات، فيجعل من ذاته مركزا لتقييم الآخرين ويرفض أي شيء خارج ذاته، فهو إنسان منغلق على ذاته وممتليء بنفسه كلية.

٢- الحاجة إلى التعالي والإبداع ضد التدمير

Transcendence - Creativness vs. Destructiveness The Needness for

أشرنا في الاحتياج الأول إلى أن عقل الإنسان وخياله هو الذي يدفعه إلى الاتصال والارتباط بالآخرين، فهو شريك لهم وهم شركاؤه، وهو بهذا يتميز عن الحيوان الذي تربطه الغريزة بالقطيع الذي يرفض وجود أي عنصر مختلف.

أما في الاحتياج الثاني فيسعى الإنسان إلى تجاوز مملكة الطبيعة الحيوانية كلية بالبناء والتشيد. فهناك احتياج وجودي آخر للإنسان، وهو الاحتياج إلى التعالي والتجاوز المبدع. فالإنسان الذي يختلف عن الحيوان بعقله وخياله لا يرضى أن يكون مجرد موجود سلبي ألقى به في العالم دون إرادته ورضاه، ويرحل عنه دون إرادته ورضاه. فهو يحاول أن يتعالى على هذه الأوضاع ليكون خالقا. فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعي نفسه خالقا ومخلوقا في آن واحد. ويستطيع أن يكون خالقا بإنتاج موضوعات مادية أو فنية أو فكرية، وكذلك بحبه للآخرين. أن تخلق يفترض الفاعلية والعناية والحب لما تخلقه، ومن يستطيع أن يفعل ذلك هو الإنسان السوي. أما الإنسان غير السوي فهو الذي لا يسعى إلى الخلق المبدع، بل إلى تدمير كل ما هو موجود^(١).

٣- الحاجة إلى التجذر والأخوة ضد سفاح القرى

The Needness for Rootedness - Brotherness vs. Incest

في حاجة الإنسان إلى التعالي والإبداع يتجاوز بعقله وخياله، كما ذكرنا، المملكة الحيوانية، أما بسبب حاجته إلى التجذر والأخوة، فإنه يبحث عن جذور جديدة تربطه بالإنسانية ككل

برباط المحبة والعقل، فيسعى إلى التغلب على الوحدة والعزلة بتجذره في الأخوة الإنسانية العالمية^(١).

٤- شعور بالهوية - والتضرد ضد الإتساق مع القطيع

Sense of Identity - Individuality vs. Herd Conformity

يرى فروم أن كون الإنسان عضوا في الجماعة الإنسانية الكبرى لا يلغي حاجته الماسة إلى شعوره بكيونته وهويته، وبأنه متفرد ومختلف عن الآخرين. فهو في احتياج لأن يقول أنا. ولأنه فقد اتصاله بالروابط الأولية القديمة فعليه أن يتخذ قرارات ويتحمل المسؤوليات، وأن يكون مدركا لنفسه وجيرانه بوصفهم أشخاصا مختلفين عنه. فهو لا يمكن أن يشعر بالارتياح النفسي إن لم يجد طريقة لتحقيق هويته وإثبات نفسه بشكل مغاير للآخرين. أما الشخص غير السوي فما زال مرتبط بالروابط الأولية، لا يشعر بالأنا، بل يدمج نفسه مع النحن ولا يختلف عنهم في شيء، فكل ما يحرصه هو الاختلاف عن الآخرين^(٢).

٥- الحاجة لإطار للتوجيه والتكريس العقلي ضد اللاعقلي

The Needness for a Frame of Orientation and Devotion - Reason vs. Irrationality

يرى فروم أن الإنسان يحتاج إلى صورة للعالم ومكانه فيها، لأنه بدون هذه الصورة التي تحدد له الرؤية قد يرتبك، ويكون غير قادر على أن يتصرف بغرضية واتساق. فهو يسعى دائما لأن يجد لنفسه نقطة ثابتة ينطلق منها لينظم توجهاته وحياته. فما يؤكد عليه فروم هو أنه لا توجد ثقافة تخلو من إطار للتوجيه ولا من هدف يكرس الإنسان نفسه من أجل تحقيقه. إنه يحتاج إلى موضوع للتكريس لكي يكون النقطة المحورية لكل نواذعه، والأساس لكل قيمه. فالغرض من وجود موضوع للتوجيه والتكريس، حسبما يرى فروم، هو أن يجمع طاقة الإنسان في اتجاه واحد، ويدفعه ويرتبه، وإزاء وجوده المنعزل، ويعطي لحياته معنى.

وتتنوع موضوعات التوجيه والتكريس، فقد يكرس الإنسان نفسه لوثن يطلب منه أن يقتل أطفاله، أو لمثال يطلب منه حماية أطفاله. يمكن أن يكرس الإنسان نفسه لنمو الحياة أو

(1) ibid.,

(2) ibid., p: 60

لتدميرها. لكن رغم اختلاف موضوع التكريس إلا أنه يمثل ضرورة وجودية لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها^(١).

وهكذا يتوصل فروم إلى أن الإشباع للاحتياجات الفسيولوجية والبيولوجية ليس شرطاً للسلامة والصحة النفسية والعقلية، لأن هذه السلامة تعتمد على إشباع المشاعر والاحتياجات الإنسانية الوجودية التي تنبع من شروط الموقف الإنساني، والتي لخصناها في الاحتياجات الوجودية السابقة.

لكن لا يقف اختلاف فروم مع فرويد عند أهمية الاحتياجات الوجودية للإنسان وأولويتها على الاحتياجات البيولوجية، بل يتعداه إلى رؤية كل منهما للطبيعة البشرية، وهذه هي نقطة التعارض الثانية بينهما، إذ يصف فرويد الطبيعة البشرية قائلا: «إن الناس ليسوا مجرد مخلوقات مهذبة ودودة تمنى الحب (...) لكن قدرا كبيرا من الرغبة في الاعتداء يشكل جزءا من طبيعتهم الغريزية»^(٢). إن توصيف فرويد للطبيعة البشرية يشبه توصيف هوبز لها، فإنسان فرويد مثل إنسان هوبز، أناني وجشع وطماع وشرير يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة ولو على حساب الآخرين، فهو لا يعبأ بأي شيء سوى نفسه ومصلحته.

لذا يكون من حق المجتمع استدعاء كل الوسائل والآليات لقمع هذه الطبيعة العدوانية والشهوانية، وهو الأمر الذي حدا بفرويد إلى القول بأن الثقافة والحضارة ما هما إلا نتاج لقمع الغرائز والرغبات، إذ «تتطلب الحضارة التضحية بالرغبات الجنسية وبالميل العدوانية، واعتقد أننا نكون أقدر الآن على فهم لماذا يصعب على الناس أن يحسوا بالسعادة في ظل الحضارة»^(٣). يضع فرويد الحضارة والسعادة على طرفي نقيض، فبدلاً من أن يؤدي التطور الحضاري وما صاحبه من تقدم تكنولوجي إلى سعادة الإنسان ورفاهيته أدى إلى مزيد من القمع والتعاسة لكبتة للرغبات والمشاعر الإنسانية.

لقد لا يقتصر هذا النقد الفرويدي للحضارة قبولا كبيرا لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، لأنهم رأوا أنه يحمل أفكارا ثورية تحررية. إذ يتضمن مبررا للتمرد على هذه الحضارة ومنجزاتها التي لم تقدم شيئا سوى القمع والكبت لرغبات الأفراد. هذا المحتوى الثوري لعلم النفس

(1) Erich Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness, op.cit., p: 232

(٢) سيجموند فرويد، الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة، مرجع سبق ذكره، ص ٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

الفرويدى هو ما أشار إليه هربرت ماركيور في كتابه إيروس والحضارة قائلا: «للمصطلحات النفسية الفرويدية وظيفة نقدية تكمن في رفضها للمجتمع السائد»^(١).

إذا كان فرويد قد نظر للطبيعة البشرية نظرة متشائمة، فإن نظرة فروم تتسم بأنها أكثر تفاؤلا. إذ يرى فروم «إن كل إنسان يمتلك بنفسه الحافز للتطور والنمو ولأن يكون منتجا»^(٢). لا تتسم طبيعة الإنسان عند فروم بالنزوع نحو الشر والعدوان والتدمير كما هو الحال لدى فرويد، بل على العكس، يمتلك كل إنسان بداخله نزوعا للتطور نحو الأفضل. لكن الحضارة الصناعية بكل سلبيتها التي أشرنا إليها تفسد هذه النوازع الموجودة في الإنسان، فهي تسحق أفضل ما فيه من قوى وتجعله مجرد ترس أو رقم لا قيمة له خارج معادلة المجتمع الصناعي المعاصر.

وهكذا فالحضارة بوضعها الحالي لدى فروم تفسد الإنسان الأصيل، أما لدى فرويد فهي تهذب وترقي الإنسان وتخرجه من حالة العداوة إلى حالة الثقافة، لكنها في الوقت نفسه تكبت نوازعه ورغباته. نقاط الاختلاف هذه بين فروم وفرويد هي التي أدت إلى خلاف كبير داخل مدرسة فرانكفورت بين أدورنو وهوركهايمر وماركيوز من جهة، وفروم من جهة أخرى.

فروم ومدرسة فرانكفورت

لقد اجتازت علاقة فروم بفلاسفة مدرسة فرانكفورت عدة تغيرات. ويشير جوزي برونير Jose Brunner إلى الأهمية الكبرى التي كان يشغلها فروم في بداية انضمامه إلى مدرسة فرانكفورت قائلا: «في سنة ١٩٣٠ عُين فروم تعيينا رسميا كرئيس لقسم الأبحاث النفسية والاجتماعية في مؤسسة فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية»^(٣).

لكن استبدال فروم بالحاجات البيولوجية الفرويدية حاجات وجودية قد لاقى معارضة شديدة داخل مدرسة فرانكفورت. هذه المعارضة كان أدورنو هو أول من قادها ضد فروم، إذ اعتبر أن تصورات فروم تمثل تهديدا حقيقيا للأفكار والمبادئ النظرية التي قامت عليها

(1) Herbert Marcuse, Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud, London, Allen Lane Press, 1970, p: 193

(2) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquiry into The Psychology of Ethics, op.cit., p: 218

(3) Jose Brunner, "Looking into The Hearts of The Workers: or How Erich Fromm Turned Critical Theory into The Empirical Research" in Political Psychology, Vol. 15, No. 4, 1994, pp: 631- 654

المدرسة. ويعبر أدورنو عن هذه الخطورة قائلا: «إن انقطاع فروم عن فرويد يمثل تهديدا حقيقيا للمسار السياسي والعقلي لمدرسة فرانكفورت (...) إذ أن أي تعديل لنظرية فرويد يقود حتما إلى الابتعاد عن أي نقد راديكالي للمجتمع الحديث»^(١).

لكن فروم قد أدرك خطورة موقف أدورنو، وعلم أن هناك مؤامرة تحاك ضده، فالاختلاف الفكري قاد إلى خلاف شخصي عصف ببقاء فروم داخل مدرسة فرانكفورت، وهذا ما نوه إليه فروم قائلا: «في سنة ١٩٣٧ ومع قدوم أدورنو إلى المؤسسة بدأ التفكير في إقصائي. وفي سنة ١٩٣٩ بدأ الترتيب لهذا الإقصاء تحت حجة نقص التمويل. وفي نوفمبر من العام نفسه غير هوركهايمر موقفه من أعمالي، واتهمني بأنني ممثل Conformist ومقاربتني النظرية الجديدة ليست مثمرة»^(٢). لكن لم يقتصر الأمر عند حد تهमيش أدورنو وهوركهايمر لأعمال فروم، بل رفض هوركهايمر الاعتراف بعضويته في المؤسسة رغم أنه كان من أهم مؤسسيها، ورغم أن إسهاماته في تحليل الشخصية السلطوية التي وضح فيها الظروف التي قادت البرجوازية الصغيرة في ألمانيا وإيطاليا للخضوع للقادة السلطويين كانت من أهم الدراسات التي برزت داخل المؤسسة. هذا التجاهل لإسهامات فروم هو ما أبرزه فونك قائلا: «عن عمد، تم تجاهل الدور المهم الذي لعبه فروم عندما كان عضوا في مؤسسة فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية وبخاصة من قبل هوركهايمر. فلم يعترف هوركهايمر بعضوية فروم، فعندما سأله أوسكار هيرستس Oscar Hersche عن أعضاء المؤسسة في بداية الثلاثينات أجاب هوركهايمر بأنه كان هناك عديدون مثل: فردريك بولاك Friedrich Pollock وفرانز بوركينو Franz Borkenau وهنريك جروسمان Henryk Grossman وكارل أوجست ويتفوجل Karl August Wittfogel وليولونثال Leo Lowenthal وكارل كروتش Karl Korsch ولم يذكر اسم فروم»^(٣).

ليس أدورنو وهوركهايمر وحدهما هما من شن هجوما حادا على فروم بسبب موقفه من فرويد، بل أن هربرت ماركيز قد شاركهم في التقليل من أهمية فروم وفلسفته «فلسفة فروم

(1) Neil Mclaughlin, "Origin Myths in The Social Science: Fromm, The Frankfurt School and The Emergence of Critical Theory" in The Candian Journal of Sociology, Vol.24, No.1, 1999, pp: 109 - 139

(2) Rainer Funk, Erich Fromm: his life and his ideas an illustrated biography, op.cit., p: 98

(3) Neil Mclaughlin, "Origin Myths in The Social Science: Fromm, The Frankfurt School and The Emergence of Critical Theory" in The Candian Journal of Sociology, Vol.24, No.1, 1999, pp: 109 - 139

تتسم بالسذاجة والطوباوية، لقد حول الأفكار الراديكالية إلى نزعات تافهة^(١). لكن يرد جون ريكارت John Rickert الاعتبار لفروم وينفي عنه الاتهامات التي وجهها له ماركيز بالسطحية والسذاجة، فيقول: «بالتعارض مع ماركيز، أرى أن رفض النظرية الليبية كان بمثابة نقلة مهمة في تفكير فروم. ولا يبرر هذا زعم ماركيز بأن فروم قد ابتعد عن نقد المجتمع، فمنذ بداية الثلاثينات وحتى وفاته طور فروم علم نفس اجتماعي نقدي، ولم تتغير الأهداف المركزية لديه حتي بعد أن هجر النظرية الليبية»^(٢). لم تكن فلسفة فروم في يوم فلسفة امتثالية أبداً، بل أن كل كتاباته تقدم نقداً راديكالياً لأوضاع المجتمع الصناعي المعاصر، وما حديثة عن الحرية والاغتراب إلا تكملة لنقد ماركس للمجتمع الحديث.

على أية حال، كان رحيل فروم عن المؤسسة كان بمثابة بداية النهاية إذ «طلب جوليان جومبريز Julian Gumperz المغادرة، وغادر كارل أوجست ويتفوجل، وحرما هنريك جروسمان وفرانز نيومان Franz Newman من دعم أبحاثهما، وأضطر الباقون إلى إغلاق المؤسسة»^(٣).

لكن لم تكن كل هذه الانتقادات فروم عن استكمال مهمته النقدية إزاء تشيؤ الإنسان واغترابه وخضوعه غير الواعي للسلطات المجهولة في المجتمع المعاصر. لكن لو توقف فروم عند حد نقد هذه الممارسات السائدة لكنا قد اتهمناه بالقصور لأنه لم يقدم حلاً. لكنه لم يفعل، بل قدم حلولاً قد ترشد الإنسان المعاصر في التغلب على أزماته هذه.

لقد أدرك فروم أن الحل لا يمكن أن يتحقق على مستوى واحد فقط دون باقي المستويات، فلا بد أن يكون الحل شاملاً. لأنه لا يمكن إشباع الاحتياجات البيولوجية دون الاحتياجات الوجودية والعكس. فالإشباع يجب أن يتحقق إذن على المستويين: البيولوجي والوجودي، وهو ما يتطلب تحرك الفرد والمجتمع معاً لتحقيق الصحة والسلامة النفسية والعقلية لكليهما. فبناط للنظام السائد بتحقيق الاحتياجات البيولوجية الأساسية، إذ يجب أن يكفل النظام الاحتياجات الاقتصادية، لأن الندرة تتعارض مع تحقيق السلامة العقلية

(1) Neil McLaughlin, "Nazism, Nationalism, and The Sociology of Emotions: Escape From Freedom Revisited" in *Sociological Theory*, Vol. 14, No.3, 1996, pp: 241 - 261

(2) John Rickert, "The Fromm - Marcuse Debate Revisited" in *Theory and Society*, Vol. 15, No.3, 1968, pp: 351- 400

(3) Rainer Funk, Erich Fromm: his life and his ideas an illustrated biography, *op.cit.*, p: 98

والنفسية. كذلك فالفرد يجب أن يغير من نمط حياته هذا، ويسعى إلى تحقيق كينونته ووجوده الحسن وإنسانيته الحقيقية المتفردة، بدلا من سعيه الدائم نحو المزيد من التملك والاستهلاك.

الحرية الأصلية والقضاء على الاغتراب

إن ما ينشده فروم دائما هو الانتقال من مرحلة الإنسان المستهلك والمغترب إلى مرحلة الإنسان المنتج productive. ورغم أن لمصطلح المنتج دلالة اقتصادية تنم عن نزوع لزيادة الإنتاج، إلا أن هذا المصطلح، بحسب استخدام فروم له، لا يحمل أي بعد اقتصادي، بل يضفي عليه فروم بعدا إنسانيا خالصا. فهو يشير لديه إلى قدرة الإنسان على إنتاج ذاته الفريدة المتميزة عن الآخرين، والمتصلة معهم في نفس الوقت، على نحو يخلو من التبعية والخضوع لأي شيء أو شخص سوى ذاته الفريدة هذه. هذا المعنى هو ما نستنتجه من تعريف فروم لمصطلح الإنتاجية التي تعني لديه «قدرة الإنسان على استخدام قواه، وتحقيق إمكانياته المتأصلة فيه، وهو ما يتطلب أن يكون الفرد حرا»^(١). الإنتاجية التي يقصدها فروم مرتبطة إذن بتحقيق إمكانات الفرد: العقلية والعاطفية دون أي إعاقة لهما. وبالتالي يكون السؤال المهم عن كيفية بلوغ مرحلة الإنسان المنتج؟

يرى فروم أن أحد سبل الوصول إلى مرحلة الإنسان المنتج غير المغترب هو أن يكفل له حالة من حالات العفوية والتلقائية spontaneity.

ورغم إعلاء فروم من شأن العفوية باعتبارها وسيلة لبلوغ الذات المنتجة الأصلية والمبدعة، إلا أننا لا نجد لديه تعريفا محددا لهذا المصطلح. بل نجده يعبر عنها أو يصفها بمصطلحات سالبة، لا ليختزلها في أفعال وممارسات بعينها، بل ليوسع من مضمونها لتشمل كل الأنشطة الإنسانية الحرة. فالعفوية «ليست أنشطة إجبارية يُقاد إليها المرء بسبب عزله وضعفه. وليست أنشطة الإنسان الآلي التي تعتمد على التبنّي غير النقدي لأشياء مفروضة عليه. إنها حرية الإرادة»^(٢). وبالتالي يقصد فروم بمصطلح العفوية كل الأنشطة الحرة التي يمارسها الإنسان باستقلال دون الخضوع لأي قوة تتجاوزها مهما كانت، سوى قوة ذاته.

(1) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquiry into the Psychology of Ethics, op.cit., p:84

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 258

لكن إذا كان فروم يعد العفوية سبيلا من سبل بلوغ الإنسان لحيته الحقيقية والأصيلة، فإننا نجد في قاموس أكسفورد الفلسفي تمييزا بين مستويين من مستويات الحرية: الحرية العفوية *liberty of spontaneity* وحرية عدم التحيز *liberty of indifference* يُنظر إلى الحرية العفوية على أنها ليست حرية على الإطلاق، بل تشير إلى الفوضى «فالأولى تعني فعل ما تريد وقتما تريد، وهي لا تندرج ضمن الحرية الحقيقية. أما الثانية فتعني القدرة على الاختيار بين أفعال متعددة، وهي تندرج ضمن الحريات المسنولة»^(١).

لكننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن فروم لا يقصد بالعفوية أو التلقائية تفشي الحرية المطلقة المرادفة للفوضى، بل إنها تعبر لديه عن حالة وجودية سعيدة يعيشها الإنسان ليشعر فيها بذاته في تفاعلها مع العالم والآخرين. فما يقصده فروم بالفعل العفوي هو الفعل غير المغترب.

ويضيف فروم إلى العفوية بعدا آخرًا مهما وهو الحب، إذ نجده يشدد دائما على أنه لو تمت ممارسة هذه العفوية دون حب للآخرين لما حققت غرضها المنشود، لأنها قد تأتي بأفعال تضرهم. لكن لكي تؤدي هذه العفوية إلى الإنسان المنتج غير المغترب فلا بد أن تكون مصحوبة بمشاعر الحب «فالحب مكون أساسي من مكونات العفوية، ولا نقصد بالحب تنازل المرء عن ذاته لشخص آخر، ولا الحب بمعنى امتلاك شخص آخر»^(٢). وبالتالي لا تنفصل مقولة الإنتاجية والعفوية لدى فروم عن مقولة الحب.

وتعد مقولة الحب مقولة مركزية في فلسفة فروم، فالحب بمثابة الدواء لداء الاغتراب، لأنه يجعل الذات تندمج مع الآخرين دون تبعية. وهو أيضا القوة الكاشفة لإمكانات الإنسان العاطفية والعقلية التي تربطه بالآخرين برباط يقهر به الشعور بالوحدة والاعتراب، في الوقت الذي لا يفقد فيه شعوره بذاته وهويته. فالحب، بحسب تعريف فروم له، هو «قوة فعالة في الإنسان، قوة تقتحم الجدران التي تفصل الإنسان عن رفاقه وتوحده مع الآخرين، الحب يجعله يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له أن يكون هو نفسه ويحتفظ بتكامله»^(٣). نلاحظ هنا أن فروم لا يختزل الحب في مجموعة من المشاعر الرقيقة

(1) Ted Honderich (ed), The Oxford Companion To Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1995, p: 849

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 261

(٣) أريك فروم، فن الحب، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦.

والطيبة فقط، بل يعزو إليه وظيفة اجتماعية ونفسية هامة، ولا سيما في مجتمعنا المعاصر، وتكمن هذه الوظيفة في خلق مجتمع سليم مترابط يسود بين أعضاؤه الشعور بالاتحاد، ليس الاتحاد بالروابط الأولية المتمثلة في الدم والأرض، بل الاتحاد بالروابط العاطفية والعقلية التي تدفع بالمجتمع ككل ناحية التقدم والتطور الإنساني الحقيقي، وبهذا يعزو فروم للحب أيضا دورا تحرريا وإصلاحيا.

والحب لدى فروم لا يقتصر على حب الآخرين فحسب، بل يرى أن الحب الحقيقي والأصيل إنما يبدأ من حب الذات. فإن لم يكن الإنسان محبا ومتصالحا مع ذاته، فلن يكون محبا ومتصالحا مع الآخرين أبدا. من هنا أنتقد فروم وبشدة بعض المسلمات الأخلاقية التي استقرت في الفكر الغربي، والتي ساوت بين حب الذات والأنانية، واعتبرت أن حب الذات وسعيها لتحقيق وجودها ومصلحتها إنما يعبر عن شكل من أشكال الأنانية. وهذا ما نجده، على سبيل المثال، لدى كانط الذي يقول: «كثيرا ما يتطلب الأمر الصارم للواجب إنكارا للذات»^(١). يجعل كانط من إنكار الذات مطلبا أخلاقيا لتحقيق الواجب العقلي. لكن فروم يرفض هذا، ويؤكد على أن حبنا لأنفسنا وحبنا للآخرين ليسا متعارضين، لأن الحب واحد غير قابل للانقسام.

فالمحب لذاته ليس أنانيا، وإنما الأناني هو «الشخص المهتم بتحقيق مصلحته فقط، والذي يريد كل شيء لنفسه، ولا يشعر بأي سعادة في العطاء بل في الأخذ، فهو الشخص الذي ينظر إلى العالم بمقدار ما يقدمه له ويستطيع أن يأخذه منه. فهو يفقد الاهتمام بمصالح الآخرين وكرامتهم وكماهم، ولا يرى سوى نفسه فقط»^(٢). يشدد فروم هنا على أن الشخص الأناني هو الشخص المتفوق داخل ذاته، والذي لا يعامل الآخرين على أنهم غايات في حد ذاتهم، بل على أنهم وسائل يستغلها في تحقيق مصلحته التي لا يرى شيء آخر سواها.

ولا يختزل فروم مفهوم الحب في حب الذات، وحب الآخرين فقط، بل يحاول أن يسمو به إلى مرحلة الحب العالمي الذي يتجاوز النزعات القومية الضيقة، هذا الحب العالمي يجب أن يشعر به كل البشر ويتبادلونه بوصفهم بشرا، بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى. يقول فروم:

(١) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق / عبد الغفار مكاوي، مراجعة / عبد

الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص ٤١

(2) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquiry into The Psychology of Ethics, op.cit., p: 130

«إذا استطعت أن أقول لشخص ما إني أحبك، فيجب أن أكون قادرا على أن أحب فيك كل إنسان، وأحب من خلاك العالم»^(١). الحب عند فروم إذن هو نزوع إنساني عالمي يرتقي من حب الذات إلى حب الآخرين إلى حب الإنسانية بأسرها، وهذا هو أسمى أشكال الحب لديه.

نستنتج مما سبق أن فروم قد قدم لنا الإنتاجية والعفوية والحب باعتبارها السبل الملائمة لقهر الاغتراب في المجتمع المعاصر، إذ رأى فيها بدائل حقيقية للأنماط السائدة والزائفة التي يتكأ عليها الفرد لكي يشعر بالأمان وعدم الوحدة، والتي أشرنا إليها من قبل وهي: الملكية والتمائل مع الآخرين والتسلط والخضوع.

والسؤال الآن: هل يستطيع الإنسان بلوغ هذه الأهداف: الإنتاجية والعفوية والحب في ظل المجتمع المعاصر وأوضاعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية... أم لا؟ وهل ما يريده فروم هو الإطاحة بهذا المجتمع وتأسيس مجتمع أكثر إنسانية تتحقق في ظل هذه الأهداف؟ أم أنه يرى أن هناك إمكانية لإصلاح العيوب الموجودة في المجتمع القائم؟

أشرنا آنفا إلى رفض فروم للأنظمة المعاصرة: الرأسمالية والاشتراكية السوفيتية، فهما لا يختلفان في أنهما كانا سببا في اغتراب الإنسان المعاصر اغترابا شاملا، وابتعدا بالإنسان عن تحقيق وجوده الأصيل والحسن لتحقيق أغراض أخرى تخدم النظام.

لذا سعى فروم إلى أن يقدم عوضا عنهما نظاما جديدا هو الاشتراكية الإنسانية Humanistic Socialism. ويحاول فروم في تصوره للنظام الجديد أن يتلافى الأخطاء السائدة في النظامين: الرأسمالي والاشتراكي السوفيتي، وإن كان يبقى على بعض المزايا الموجودة في النظام الرأسمالي وبخاصة الوفرة المادية والتطورات التكنولوجية.

وبالتالي فالاشتراكية الإنسانية لن تختلف من حيث بنيتها المادية عن الرأسمالية سوى في إعادة توجيه العملية الإنتاجية والاستهلاكية برمتها لخدمة الإنسان وتحقيق وجوده الأصيل بدلا من تزييف وعيه لصالح النظام، وهذا ما يؤكد فروم قائلا: «الاشتراكية الإنسانية لا تتضمن أن فكرة التصنيع في حد ذاتها غير مرغوبة، بل على العكس» فبهونه لن يتحقق للجنس البشري الأساس المادي لحياة إنسانية كريمة ذات معنى»^(٢). يشدد فروم هنا على أن الهدف

(١) أريك فروم، فن الحب، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠

(2) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, op. cit., p: 37

الأهم للاشتراكية الإنسانية هو أن تكون العملية الصناعية ذات بعد إنساني، هدفها هو استرداد الإنسان لذاته المسلوقة والمغتربة عنه في عملية العمل من خلال المشاركة الحقيقية والفعالة في إدارة هذه العملية منذ بدايتها وحتى نهايتها «فكل فرد في كل مؤسسة صناعية يجب أن يلعب دورا فعالا في مسيرة المؤسسة، بحيث يتوافر له معلومات كاملة عن المشروع الذي يعمل فيه، ويشارك في صنع القرار الذي يبدأ من عملية العمل الفردي الخاص به ومقاييس الأمان والصحة، وحتى المشاركة في صنع القرار الأخير اللازم للمشروع»^(١). إن ما يريده فروم هو إلغاء الانفصال بين العامل وعمله، فإذا كان الاقتصاد الرأسمالي قد جعل الإنسان مغتربا عن عمله، فإن الاقتصاد الاشتراكي الإنساني يعيد الصلة بين العامل ونتاج عمله من خلال مشاركة العمال في إدارة العملية الصناعية كما ذكرنا.

ولكي تتحقق هذه المشاركة الحقيقية والفعالة للعمال في إدارة عملية العمل فلا بد من وجود آليات تضمن هذا، وتحدد هذه الآليات لدى فروم في «اللامركزية، والإدارة الذاتية، والمسئولة الفردية الفاعلة في كل المجالات. ولا يعني هذا مصادرة الملكيات، بل التحكم في إدارتها من خلال التعديلات الدستورية والتشريعية»^(٢). يميز فروم في هذا النص آليات عمل الاشتراكية الإنسانية عن آليات عمل الأنظمة السابقة، وبالأخص الاشتراكية السوفيتية التي قامت على النظام المركزي الذي عمل على تجميع كل السلطات في أيدي مجموعة من البيروقراطيين، بحيث يصدر القرار من السلطة المركزية مما يضمن عدم استقلال الوحدات التابعة للمركز في اتخاذ القرارات. في حين يطالب فروم باللامركزية التي تنأى عن الأفراد باتخاذ القرارات، وهو ما يعطي مساحة أكبر من الحرية والمسئولية لمتخذي القرار لتقرير ما يرونه مناسبا لتحقيق النجاح والتقدم لمؤسساتهم ومشاريعهم بعيدا عن السلطة المركزية. كما ينفي فروم في هذا النص أيضا فكرة تأميم الدولة وملكيته لوسائل الإنتاج، مبتعدا بهذا عن الماركسية التقليدية التي ترى أن الاشتراكية لن تتحقق إلا بملكية الدولة لوسائل الإنتاج، وهو ما يعني أن أهداف اشتراكية فروم الإنسانية تقترب اقتصاديا من أهداف الرأسمالية وبخاصة الإبقاء على الملكية الخاصة لكن بضوابط، فما يرفضه فروم في الرأسمالية هو غياب التوجهات الإنسانية الحقيقية مضافا إليها غياب العدالة الاجتماعية على المستويين:

(1) Erich Fromm, To Have or To Be ? op.cit.,

(2) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, op. cit., p: 56

المحلي والدولي. وهذا من الممكن تلافيه، حسبما يرى فروم، عن طريق إقرار حزمة من التعديلات الدستورية والقانونية لتضييق الفجوة بين من يمتلكون ومن لا يمتلكون، مبتعدا في هذا أيضا عن الماركسية التقليدية التي ترى أنه لا سبيل سوى الثورة لتحقيق العدالة الاجتماعية.

إن إيمان فروم بجدوى اللامركزية والإدارة الذاتية بوصفها ضامنان لمشاركة العمال في مسيرة العملية الصناعية جعله يقدم تصورا يستلهم فيه فكرة دولة المدينة التي سادت لدى اليونانيين القدماء كنموذج للمشاركة الكلية للمواطنين في كل ما يخص مجتمعهم، مؤكدا في هذا التصور على أن ما يشده ليس بعيد المنال، بل أنه نموذج قابل للتحقيق. يوضح فروم تصوره هذا قائلا: «لدينا إمكانية لأن ننظم السكان في مجموعات صغيرة نسبيا، بحيث تضم كل مجموعة خمسمائة عضو وفقا لمحل الإقامة أو لمكان العمل، وتستطيع هذه المجموعات أن تتقابل بشكل منتظم، ويختارون موظفيهم ولجانهم الذين يتغيرون كل سنة (...) فمثل هذه المجموعات يمكنها مناقشة الموضوعات من جميع جوانبها، ويستطيع كل فرد أن يعبر عن رأيه بمنتهى الحرية، وهو ما يجعل من الصعب وجود مؤثرات غير عقلانية أو ديماجوجية تؤثر على قراراتهم. والأهم هو أن يعرف المواطن كل الحقائق التي تمكنه من أن يتخذ قرارات معقولة»^(١). يدعو فروم هنا إلى إحياء الديمقراطية المباشرة التي يكون لكل فرد فيها دورا فاعلا في اتخاذ القرارات، فما يريده فروم هو أن القرارات يجب أن تتخذ من أسفل - من المواطنين - ولا يكون مفروضا من قبل سلطة عليا على إرادات الأفراد. وهو بهذا لا يرى في الديمقراطية النيابية وسيلة لتحقيق المشاركة الفعالة للمواطنين، لأنها اختزلت مشاركتهم في انتخاب من ينوب عنهم فقط ولا يعود لهم دور بعد ذلك.

لكن تعويل فروم على الديمقراطية المباشرة كوسيلة ناجعة للخروج من المأزق الحالي يجعله مختلفا مع أدبيات الماركسية الأرثوذكسية التي رفضت الديمقراطية شكلا ومضمونا واعتبرتها أداة في يد طبقة لقيهر واستغلال الطبقات الأخرى «فما نسميه بالديموقراطية ليس سوى ديكتاتورية الطبقة الحاكمة التي تتلاءم مع الموقف التاريخي المحدد لها»^(٢).

(١) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p:333, 334

(٢) كارل ماركس، فردريك أنجلز، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء الثاني، ترجمة / الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١.

إن دعوة فروم لإعادة بعث الديمقراطية المباشرة قد حدا بالكثيرين من النقاد إلى أن يصنفونه على أنه مفكر طوباوي لا علاقة لأفكاره بالواقع الراهن، فهناك استحالة في تطبيق الديمقراطية المباشرة وخاصة في ظل الانفجار السكاني الهائل في عالمنا المعاصر، وهذا ما عبر عنه جون شار قائلا: «لا يعدو فروم أكثر من أن يكون مفكرا طوباويا»^(١).

وأخيرا نعتقد من خلال مقاربتنا لأطروحات فروم أن فلسفته قد انطوت بالفعل على بعض الأفكار الطوباوية مثل تصوراته عن أن الحب والديمقراطية المباشرة قادرين على حل مشكلات البشرية في عالم تسود فيه الصراعات والحروب، لكن هذا لا يقلل من قيمة إسهامات فروم، وإنما يعبر، من وجهة نظرنا، عن تطلعات فيلسوف مفعم بالأمل إلى غد أفضل وحياة إنسانية كريمة للجنس البشرى برمته، حياة ملؤها الحب والحرية الحقيقية والأصيلة التي يعيش فيها كل فرد ذاته، فأفكاره الطوباوية هذه نابعة من إيمانه الشديد بالنزعة الإنسانية وقدرة الإنسان على إحداث تغيرات بذاته وبالمجتمع معا.

ونعتقد أيضا أن وجود بعض العناصر الطوباوية لا يلغي قراءته الجادة والموضوعية وتشخيصه الدقيق والعميق لمشكلات واقعنا الراهن، وبالأخص مشكلة حرية الإنسان واغترابه. ويحسب له تميزه الفريد عن كثيرين من الماركسيين والفرويديين الأرثوذكسيين وبخاصة في موقفه من الاغتراب الذي لم يحصره في طبقة البروليتاريا فقط، وكذلك رفضه للتغيرات الثورية العنيفة وتأييده للديمقراطية، وكذلك رفضه لأن تكون الاحتياجات البيولوجية وحدها هي المحدد لسلوك الإنسان، ولا يمكننا أن نغفل أن نقده للقومية بشكل عام، ونقده للصهيونية وللعدوان الثلاثي على مصر بشكل خاص، رغم أصوله اليهودية، إنما يدل على إيمان عميق بالإنسان والإنسانية بغض النظر عن اللون والعرق والدين. وهكذا تبقى فلسفة فروم بمثابة المعون الذي لا ينضب، إذ يمكن لأي مفكر مؤمن بقضايا الإنسان والحرية أن ينهل منه قدر ما يشاء.

(1) John H. Shaar, Escape From Authority: The Perspectives of Erich Fromm, op.cit., p: 23

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

- ١- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥.
- ٢- ذديورانت ول، قصة الحضارة: عصر الإيمان، المجلد الثامن، ترجمة / محمد بدران، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.
- ٣- رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
- ٤- فرويد سيجمند، الأنا والهو، ترجمة / محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢.
- ٥- فرويد سيجموند، الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠.
- ٦- فؤاد زكريا، هربرت ماركيز، القاهرة، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.
- ٧- كانت إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق / عبد الغفار مكاوي، مراجعة / عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.
- ٨- ماركس كارل، أنجلز فردريك، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء الثاني، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١.
- ٩- ماركس كارل، إنجلز فردريك، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٢.
- ١٠- ماركس كارل، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، موسكو، دار التقدم، د.ت.
- ١١- ماركس كارل، أنجلز فريدريك، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت.

- ١٢- ماكوري جون، الوجودية، ترجمة / إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة / فؤاد زكريا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٨.
- ١٣- هايك ف. أ.، الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية، ترجمة / محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣.

ثانياً: المصادر المترجمة للعربية

- ١- أريك فروم، فن الحب، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٠.
- ٢- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة / فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، د.ت.

ثالثاً: المصادر الأجنبية:

- 1- Erich Fromm, *Escape From Freedom*, New York, Rinehart & Company, 1941.
- 2- id., *Man for Himself: an Inquiry into The Psychology of Ethics*, New York, Rinehart and Company, 1947.
- 3- id., *may man prevail?: an inquiry into the facts and fictions of the foreign policy*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1961.
- 4- id., *Marx's Conception of Man*, New York, Frederick Ungar Publishing co, 1963.
- 5- Id., *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- 6- Id., *You Shall Be as Gods: a Radical Interpretation of The Old Testament and Its Tradition*, New York, Fawcett Publications, 1966.
- 7- Id., *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Rinehart and Winston, 1973.
- 8- Id., *On Disobedience and Other Essays*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984.

- 9- Id., *The Art of Being*, foreword by: Rainer Funk, New York, Continuum, 1992.
- 10- Id., *On Benig Human*, Foreword by Rainer Funk, New York, Continuum, 1994.
- 11- id., *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, New York, Continuum, 2001.
- 12- Id., *The Sane Society*, with an introduction by David Ingleby, London, Routledge Classics, 2002.
- 13- Id., *To Have or To Be ?* New York, Continuum, 2004.

رابعاً: المراجع الأجنبية

- 1- Bunnin Nicholas, Yu Jiyuan (ed), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishings, 2004.
- 2- Feuerbach Ludwig, *The Essance of Christianity*, Translated by: George Eliot, New York, Harper& Brother, 1957.
- 3- Funk Rainer, *Erich Fromm:his life and his ideas, an illustrated biography*, Translated by: Ian Portman, Manuela Kunkel, London, Continuum,2000.
- 4- Honderich Ted (ed), *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- 5- Luther Martin, *Basic Theological Writings*, Edited by: Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, 1969.
- 6- Marcuse Herbert, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*, London, Allen Lane Press, 1970.
- 7- McKim Donald K. (ed), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, London, Cambridge University Press, 2003.
- 8- Saari Peggy, Saari Aaron, *Renaissance & Reformation*, Vol.1, London, Gale, 2002.
- 9- Shaar John H., *Escape From Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, New York, Basic Books, 1961.

- 10- Tawney R. H., **Religion and The Rise of Capitalism**, New York, The New American Library.
- 11- Thackery Ellen, Harris Madeline, **The Gale Encyclopedia of Mental Disorders**, New York, Thomoson & Gale, 2003.
- 12- Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.
- 13- New Dictionary of History of Ideas, New York, Thomoson & Gale, 2005.

خامساً: المقالات الأجنبية

- 1- Bambery Michael, Abell Steven, "Relocation The Nexus of Psychopathology and Treatment: Thoughts on The Contribution of Erich Fromm to Contemporary Psychotherapy", in **Original Paper**, 2006.
- 2- Brunner Jose, "Looking into The Hearts of The Workers: or How Erich Fromm Turned Critical Theory into The Empirical Research" in **Political Psychology**, Vol. 15, No. 4, 1994
- 3- Fromm Erich, The Case for Unilateral Disarmament, in "**Daedalus**" Vol.89, No.4, 1960.
- 4- Kariel Henry S., "The Normative Pattern of Erich Fromm's Escape from Freedom" in **Journal of Politics**, Vol.19, No.4, 1957.
- 5- Mclaughlin Neil, "Nazism, Nationalism, and The Sociology of Emotions: Escape From Freedom Revisited" in **Sociological Theory**, Vol. 14, No.3, 1996.
- 6- Mclaughlin Neil, "Origin Myths in The Social Science: Fromm, The Frankfurt School and The Emergence of Critical Theory" in **The Candian Journal of Sociology**, Vol.24, No.1, 1999.
- 7- Nettler Gwynee, "Measures of Alienation", in **American Journal of Sociology** Vol.52, No.1, 1964.
- 8- Rickert John, "The Fromm - Marcuse Debate Revisited" in **Theory and Society**, Vol. 15, No.3, 1968.

رومانسية العلم لكارل ساجان عرض، تحليل ورؤية نقدية

ليزا سعيد أبوزيد (*)

مقدمة

لماذا كارل ساجان؟ ولماذا رومانسية العلم؟ يعتبر ساجان من الذين نادوا بتبسيط العلوم العلمية للعامة حتى لا تقتصر على النخبة فقط ونحرم قطاعاً كبيراً من المجتمع من معرفته لها، ومما لا شك فيه أنه أصبح الآن مشروع عالمي وخاصة في العالم الغربي. وهو حتماً من أعظم كتاب ما يعرف بالأدب العلمي ومن أكثر الذين يكتبون عن الكوزمولوجي خصوصاً بطريقة فائقة الروعة. ويظهر ذلك من محاولاته الدؤوبة لتسهيل الأمور العلمية وكتابتها بطريقة أدبية شائقة، ونذكر هنا كتابه «الكون رحلة شخصية» الذي تحول إلى مسلسل تلفزيوني وحقق نجاحاً باهراً لم يسبقه مثيل، وكتابه لرواية «لقاء» والتي تحولت أيضاً إلى فيلم تلفزيوني وحقق نجاحاً. فقد كان يؤمن بالدور المهم للعامة في صنع القرار وتفاعلها مع العلم لأنها جهة مولة له فيجب أن تعرف جيداً في ماذا تهدر أموالها؟

لماذا رومانسية العلم؟ لأنه يقدم مادة علمية معقدة بصورة أدبية سهلة وممتعة في محاولة للتخفيف من جفاف النظريات العلمية، فهو يُعد بحق رؤية فلسفية لما وراء نظريات العلم الجافة كما يلقي بالعديد من الظلال على قضايا في الفكر والحياة العقلية في عصرنا الحالي.... بين الأساطير والمعتقدات القديمة للأجرام السماوية... وتحديات العصر وثقتنا بالإنسان الآلي. وفكرة العنصرية البشرية وأسطورة «الإنسان مركز الكون» والكون كله خلق لخدمته هو وهو فقط. علاوة على ذلك الدعوة إلى التفكير النقدي التي نحن في أمس الحاجة إلى معرفتها.

(*) باحثة أكاديمية بجامعة القاهرة، التخصص الدقيق الأستمولوجيا النسوية.

لن أتناول الكتاب تفصيلاً ولكنني انتقيت مجموعة من القضايا التي استأثرتني للحديث عنها وهي كالتالي:

- ١- من هو كارل ساجان..
- ٢- ما العلم وما هي متطلباته الحقيقية.
- ٣- الثقافة العلمية ضرورة لا بد منها.
- ٤- التفكير النقدي والسبيل إلى التحرر.
- ٥- العنصرية البشرية ومناهضة كل أشكال الظلم والتمييز.
- ٦- خاتمة نقدية.

سوف نغوص مع كارل ساجان في هذه القضايا وكتابه الشائق «رومانسية العلم» في رحلة بحث دؤوبة لمعرفة الحقيقة ونشر العلم.

من هو كارل ساجان؟ Carl Sagan

ولد في ٩ نوفمبر عام ١٩٣٤ ببروكلي، ولاية نيويورك، الولايات المتحدة، وتوفي ٢٠ ديسمبر ١٩٩٦ عن عمر ٦٢ عام. هو فلكي أمريكي من أبرز المساهمين في تبسيط علوم الفلك والفيزياء الفلكية وغيرها من علوم الطبيعة. وكان له دور رائد في تعزيز البحث عن المخلوقات الذكية خارج الكرة الأرضية.

قال كارل ساجان بأن هناك سببين على الأقل للعلماء ليشرحوا للعامة عن ماذا يتحدث العلم؟

أولهما: هو المنفعة الشخصية لأن كثير من تمويل البحث العلمي يأتي من العامة، ولهم الحق أن يعرفوا كيف تصرف أموالهم، فلو استطاع العلماء زيادة الحماسة العامة تجاه العلم، زادت فرصهم في الحصول على داعمين أكثر، ثانيهما: هو حب نقل حماسه الشخصية وحبه للعلم للآخرين.^(١)

(١) ويكيبيديا الموسوعة الحرة، <http://googol/9qKYFR>.

وقد ترجمت له إلى العربية كتبه التالية:

- «تنانين عدن (تأملات عن تطور ذكاء الإنسان)) ترجمة: سمير حنا صادق، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- (عالم تسكنه الشياطين) ترجمة: إبراهيم محمد إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- (بلايين وبلايين) ترجمة: عزت عامر، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- (الكون) ترجمة: نافع أيوب لبس، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
- (كوكب الأرض نقطة زرقاء باهتة) ترجمة: شهرت العالمر، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- (وحوش جنة عدن) ترجمة: حسن قيسي، الناشر: معهد الإنماء العربي، بيروت.
- (رومانسية العلم) ترجمة: أيمن توفيق، الناشر: مكتبة الأسرة، القاهرة.

ما هو العلم وما هي متطلباته الحقيقية؟

كان يقال عن سقراط بأنه «أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض» وجعلها تحبب معه أسواق أثينا من أجل إصلاح مجتمعه من الفساد الذي نشرة السفسطاثيون أمثال بروتاجوراس والتلاعب بعقول الشباب، فاتخذ سقراط على عاتقه مهمة تطهير وتثقيف مجتمعه مستخدماً الفلسفة، ومن هذه اللحظة ازدهرت الفلسفة وكانت لها مكانتها والسبب الرئيسي لهذا الازدهار آنذاك هو وجودها في الواقع ومساهماتها في حل المشاكل اليومية بطرق غير عادية.

ونحن الآن في أمس الحاجة إلى سقراط جديد لكي يعلمنا التفكير النقدي ويساعدنا إلى أن نجد السبيل ونستطيع أن نبني من بعده مجتمع جديد متعلم ومثقف وقادر على حل مشكلاته بطرق مبتكرة.

وهكذا فعل ساجان حيث أخذ على عاتقه نشر العلم للجميع وليس لفئة معينة متخصصة. فأخذ يروج للعلم للجمهور العادي لكي يرتقي الجمهور ويزدهر العلم مما يشجع على بذل

الجهد والمال للتجريب والوصول إلى الجديد والتنمية العلمية المستدامة، فنجدّه يقول «لأبد من رفع مستوى فهم الجواهر للعلم والتكنولوجيا، فنحن كائنات مفكرة وعقلنا هو ما يميزنا ولسنا أقوى من أو أسرع من كثير من الحيوانات الأخرى التي تتشارك معنا في هذا الكوكب ولكننا أذكى منها جميعاً».

«العلم هو طريقة للتفكير أكثر مما هو مجموعة من المعارف، وهدفه هو الوصول إلى معرفة كيف يعمل العالم، واستكشاف ما قد يكون به من تناسق، وانتظام وأن يتعمق حتى يصل إلى ما يصل الأشياء بعضها ببعض»^(١).

وضع ساجان تعريفاً رائعاً للعلم فقد جعله رحلة استكشافية ممتعة لمعرفة الكون والتعرف على خباياه ومحاولة دراسة الأجزاء الصغيرة وطرق ارتباطها ببعضها البعض لمعرفة مصدر التفاعل والتناغم في الكون من أصغر ذرة إلى أن نصل إلى البناء الكامل.

العلم هو طريق للتفكير وليس مجموعة من المعارف، ليس حشو معلومات وتخزينها في الذاكرة فهو طريقة وأسلوب لتعلم كيف تفكر وتصل إلى ما تريد وليس حشواً فارغاً لا هدف من ورائه إلا أن تكون مردداً للمعلومات كالبيغاء، ومع شدة الأسف هذا هو الواقع في عصرنا الراهن في مجتمعاتنا العربية بوجه عام وفي مصر بوجه شديد الخصوصية.

«العلم يبنى على التجربة وعلى الرغبة في تحدى المفاهيم الجامدة القديمة على رؤية العالم على حقيقته بطريقة منفتحة. وبذلك فالعلم يحتاج إلى شجاعة في بعض الأحيان إلى الجرأة على الشك في الحكمة التقليدية»^(٢).

بتحليل العبارة السابقة نجد التجربة، تحدى المفاهيم الجامدة، الرؤية المنفتحة والشجاعة. أنها ببساطة معادلة الإبداع العلمي أو حتى الإبداع بشكل عام، فأنت تبدأ أي ظاهرة بالتساؤل ثم التحليل والتجريب ورفض الأفكار المسبقة والانطلاق من رؤية موضوعية محايدة لتصل إلى المعرفة.

ثم ينتقل بنا ساجان إلى فضيلة الصبر وعدم الاستعجال والتأني للوصول إلى المعرفة، فهناك أمور مجردة في ظاهرها ليست ذات نفع ولكنها في الواقع يكون لها تأثير كبير حيث

(١) المرجع السابق ص ١٧.

(٢) المرجع السابق ص ١٨.

إنها ممهدة فقط لما هو أكبر وأعمق بكثير، وهنا نجده يذكر لنا قصة زيارة الملكة فيكتوريا لمعمل الفيزيائي البريطاني مايكل فارداي Michael Faraday ويقول «خلال الحوار التقليدي بين رؤساء الدول ورؤساء المعامل سألته الملكة عن فوائد تلك الاكتشافات، وبقائها إليه أجبها قائلاً وما فائدة طفل رضيع يا سيدي؟ وقد كان فارداي يقصد أنه يوماً من الأيام قد تظهر فوائد للكهرباء والمغناطيسية»^(١).

لذا فالعلم ليس حكراً على أحد وإنما هو بناء مترابط الأركان يساهم كل فرد بجزءه وحين تتلاحم الأطراف جميعاً نحصل على المعرفة كاملة. وليست النتائج دائماً مباشرة ولكن يوجد جانب تجريدي وهام في نفس الوقت.

الثقافة العلمية

هنا يمكننا القول عن فكرة تبسيط العلوم، لكي تكتسب شعبية جماهيرية، وهذه الشعبية سوف تكون نقطة قوة تحتسب لها. تحدثنا في المقدمة عن محاولة ساجان وترويجه للعلم بصورة مبسطة من خلال كتاباته التي تقدم لنا معلومات علمية صرفة بطريقة أدبية رائعة. وهنا أمامنا قسمان يجب التحدث عنهما، أولهما: التشخيص، أي تشخيص المرض المتمثل في الوضع الحالي للوصول إلى أفضل طرق العلاج. ثانيهما: مرحلة العلاج نفسها والمراحل التي يمر بها لامثال الشفاء.

أما عن التشخيص فيقول ساجان «لا تتخذ سوى قلة قليلة من الصغار النابهين العلم مهنة. وكثيراً ما أتعجب من القدرات والتحمس الكبير للعلم بين تلاميذ المدارس الابتدائية أكثر مما نجده عند طلاب الجامعات، فهناك شيء ما يحدث أثناء الدراسة يثبط من اهتمامهم بالعلم فلا بد لنا أن نتفهم ذلك التشييط ونحاصره»^(٢). من الواضح أن هذه الظاهرة في العلم كله وإن كانت المجتمعات الغربية قد تطورت كثيراً ووضعت الكثير من الحلول لمواجهة هذا الأمر إلا أننا مازلنا تحت وطأتها بل وتتفاقم مع مرور الوقت، فأنا أتذكر جيداً منذ كنت في المرحلة الابتدائية الكثير منا كان يحب العلوم بشكل خاص، وفي المرحلة الإعدادية كنت تجد نسبة كبيرة تخطط لدراسة المواد العلمية في المرحلة الثانوية، وبالفعل فقط سنة واحدة يدرسوا

(١) المرجع السابق ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦.

بها الفيزياء والكيمياء والرياضيات والأحياء حتى ينفرون منها جميعاً وكأنها صداع مزمن يصعب التعايش معه، وقد كنت من المهتمين بهذا الأمر وكنت أعشق أينشتاين وأبحث في مكتبة المدرسة المتواضعة إلى أبعد الحدود عن كل ما يمت بصله له لأقرأه وليس هذا فقط بل وأجمع صوره وأقوم بتزيين غرفتي بها وأتأمل في صوره وأنا إذا كر وأحلم أن أصبح مثله في يوم من الأيام ولكن يا للمفارقة الغريبة من خلال انطباعاتي فقط عما كان يكتب عنه ويكتبه هو كنت أعتقد انه سعيد بما يفعل وأن الرياضيات والفيزياء من الموضوعات الشيقة التي يجب دراستها حتى درستها بالفعل واكتشفت حينها انه ربما أينشتاين كان يدرس أشياء أخرى غير هذه اللوغاريتمات المعقدة التي لا أفهم منها شيئاً. ولكن في النهاية كنت أعلم أن الأمر لن يستمر. كانت الدراسة جافة ونظرية إلى درجة مبالغ فيها، حيث كنا بدلا عن أن نجري التجارب نحفظها كما هي، وبدلا عن محاولة فهم الرياضيات وحل مشكلاتها نحفظ المعادلات المعدة مسبقا وما يتفق معها نعرفه وما يعارض نتركه.

يؤسفني أن أقول إن الواقع العلمي في مصر في المدارس والجامعات يدعو للرتاء، وأن منظومة التعليم يجب أن تهدم من جذورها وتبنى من جديد على أساس محكم، ولكن لنأمل أن تنقش الغمة قريبا، خاصة وأن عدداً قليلاً من الشباب المحبين للعلم قد وجدوا بعض الفرص متمثلة في المنح الدراسية في الغرب. والمحاولات المتواضعة في مصر الآن من أجل مواكبتهم فنجد ما قام به العالم الجليل الدكتور أحمد زويل، فرغم أبحاثه وأعماله الكثيرة إلا انه وعى جيداً مشكلة شباب بلده فعاد وخاض الكثير من المؤتمرات ليتناقش مع الشباب ويعرف مشاكلهم وأسس مدينة زويل للعلوم والتكنولوجيا الحلم الذي أصبح مجسداً على أرض مصر رغم الصراعات التي وقفت في طريقه.

وهنا يؤكد ساجان على الدور الاجتماعي للعلم وللعلماء على حد سواء الذي يربط العالم بمجتمعه ويجعله منسجماً معه. وضرب لنا مثلاً بألبرت أينشتاين فيقول « كانت حياة أينشتاين غنية بالعبقرية والسخرية ومشحونة بالعواطف الجياشة تجاه ما يتعلق بمشاكل المجتمع، وحسن البصيرة في مشاكل التعليم والعلاقة بين العلم والسياسة وكانت حياته إثباتاً لقدرة الأشخاص العاديين على تغيير العالم»^(١).

فالعالم ليس منعزلاً عن مجتمعه بل يزيده علمه قريباً واندماجاً وهذا ما يحقق له الشهرة والعلمية، ومحبة الناس له فإن لم يقيدهم بعلمه فماذا يفعلون هم؟!.

أصبحت المشكلة هي صعوبة موضوعات العلم، بالإضافة إلى الوسائل التقليدية الجامدة في تدريسها والنتيجة نفور الطلاب من دراسته، فما الحل؟ وضع كارل ساغان الحل وليس هذا فقط وإنما أيضاً قام بالتطبيق العملي من خلال كتبه والرواية التي تحولت إلى فيلم. فكيف يضع معرفة علمية معقدة في صورة روائية جميلة، إذن هذا هو الحل تحويلها إلى كتابات بسيطة واستخدام كافة الوسائل التكنولوجية الحديثة لتبسيط المعلومة وربما نجد هذا قد ظهر بالفعل في بعض الكتابات في شتى فروع العلم مثلاً: الفلسفة ببساطة^(١)، عالم صوفي الرواية التي تحكي تاريخ الفلسفة^(٢) وتقدمها للأطفال حتى تستطيع أن تذوقها. «الرياضيات المسلية»^(٣). «الفيزياء المسلية»^(٤). وهذه مجرد أمثلة ولكن يوجد العديد من المحاولات الشبيهة لتبسيط العلم وجعله للجميع في شتى فروع المعرفة، وما زال العمل على هذا المضمار مستمر.

ففي جامعات الغرب الآن يتفانون في طرق توصيل المعلومة ببساطة، فنجد المناهج الدراسية تتحول إلى فيديوهات ممتعة حتى لا يمل الدارس والكتب الدراسية يتم تدعيمها ببعض الصور الجميلة التي تفتح شهية القارئ على اكتساب المعلومات التي تعرضها حتى طريقة تنسيق الكتابة والتنوع في استخدام الخطوط وغيره فربما مثلاً تجد منهج دراسي كامل لمادة معينة هو عبارة عن فيلم يتم تصميمه مثل أفلام الكارتون والرسوم المتحركة مما يجعل الدراسة عمل ممتع. وتكتسب المعلومة أسرع وتستمر في الذاكرة أطول. ونحن نأمل بوجود مثل هذه الأشياء قريباً في مصر.

ومن خلال هذه المعرفة المبسطة يستطيع الجمهور العام متابعة كل القضايا العلمية والمشاركة بها ونحقق التوازن بين طلاب الجامعات في دراستها ليشترك الجميع في مسيرة العلم.

(١) برندان ولسون، ترجمة آصف ناصر، الفلسفة ببساطة دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠.

(٢) جوستاين غاردر، ترجمة حياة الحويك عطية، عالم صوفي رواية حول تاريخ الفلسفة، دار المني، ط ٢.

(٣) ياكوف بيريلمان، الرياضيات المسلية، دار مير للطباعة والنشر.

(٤) ياكوف بيريلمان، الفيزياء المسلية، دار مير للطباعة والنشر.

التفكير النقدي والسبيل إلى التحرر

الإنسان بطبيعته يميل إلى الغموض والكثير لديه قابلية للاستهواء والكثير أيضا يفضل الحلول السهلة التي لا تتعب تفكيرنا في الوصول إليها، فيذهب لتفسير بعض الحوادث إلى أسباب لا علاقة لها بالعقل أو المنطق ويلجأ إلى الخرافة رغم أن العلم يعرض لك بعض الاختيارات، فأهم ترياق للأفكار الخاطئة ألا نأخذ أي شيء كأمر مسلم به. كما يقر ساجان حقيقة هامة، وهي أن النقص ليس في الذكاء الذي هو متوفر بكثرة، ولكنه في التدريب المنظم على التفكير النقدي الذي هو سلعة نادرة، ولذلك فإن الجمهور العادي كثيرا ما يتقبلون الإشاعات والأكاذيب ويتعرضون للغش والخداع من مروجي الخرافة ومدعي القدرات الخارقة، بل ويرفضون الحقيقة الواضحة بكذب هذه الإدعاءات، وهم نادرا ما يقرون بالجميل لمن ينبههم إلى سذاجتهم. وينصح الكاتب الناس بتصعيب المهمة على هؤلاء الأدعياء بمطالبتهم بإثبات ادعاءاتهم بشكل علمي واضح، فالادعاءات غير العادية تحتاج أدلة غير عادية.

ووضح لنا من خلال قصص واقعية مثل قصة الرجل الإغريقي السندر من أبونيوكوس وكان من أساتذة النصب والاحتيال، وكيف خُدع الناس فيه، وفكرة السباحة في الفضاء، دقائق الأرواح، الأختين فوكس، عملاق كارديف، هانز الذكي الحصان الرياضي، وغيرهم. وكلها حكايات مصطنعة من العقل البشري وليست حقيقية ولكن الناس آمنوا بها وصدقوها دون أعمال للعقل.

فالحل الوحيد هو التمرن على استخدام التفكير النقدي لنستطيع معرفة الأفكار من منها يصلح ومن منها ملفق ومصطنع. وهنا العبء لا يقع على الدولة والمجتمع بقدر ما يقع على الأفراد، فالتفكير النقدي يمكن تعلمه، فنحن لا نولد مزودين به، وإنما نكتسبه عن طريق التعلم والممارسة، لذا وجب علينا إعمال العقل في كل ما يعرض لنا من أفكار وبحثها جيدا والنظر فيها بعين مدقق، لنعرف قيمتها الحقيقية ونستطيع تحديد موقفنا تجاه التعامل معها. ولو قام كل فرد في المجتمع ببناء نفسه ذاتياً ليكون قادراً على استخدام التفكير النقدي، أعتقد أن الحال سيكون أفضل بكثير مما هو عليه الآن، خصوصاً في مصر حالياً تسود حالة من التخبط والحيرة للجميع في محاولة لفهم ومواكبة ما يجري في أرض الواقع وتكون النتيجة أن البعض يحاول أن يفهم والبعض أرهق كثيراً والبعض الآخر وجد أن الانسحاب أفضل بكثير حتى يريح فكره.

العنصرية البشرية ومناهضة كل أشكال الظلم والتمييز

كان ساجان يحذر من الفكر الذي يتمركز حول أهمية البشر، وأن الإنسان هو غاية الكون القصوى وفي كتابه «الكون» يقرر ساجان أنه إن كانت ثمة حياة على سطح المريخ فلا يجوز لنا أن نفسدها بتدخلنا، فالمريخ ينتمي للمريخيين حتى ولو كانوا مجرد ميكروبات. ضرب ساجان مثلاً رائعاً لاحترام الثقافات المغايرة وقبول الآخر بغض النظر عن الميول والأهواء الشخصية إلى جانب دعوته للإنسان بالتواضع مع الكائنات الأخرى وعدم الاستعلاء بكونه مركز الكون والكون تم تسخيره له ليأتمر بأمره هو وحده من يحق له السيطرة عليه.

ولنضرب مثلاً بالطبيعة التي يحاول الإنسان كشف أسرارها يوم بعد يوم فقط من أجل السيطرة عليها وكبح جماحها وكأنها حيوان هائج يطارده فماذا كانت النتيجة أصبحنا نسمع كل يوم عن الكوارث الطبيعية وغضب الطبيعة وردّها في مقابل إساءة الإنسان في تعامله معها. وظهرت الدراسات في علم الإيكولوجيا لمناداة الإنسان بحسن تفهمه وتعامله مع الطبيعة واحترامها. حتى لا تقضى عليه في غمرة من غضبها ذات مرة.

تناول ساجان قضية قديمة وحديثة ومعاصرة، التعصب البشري عموماً تعصب البشر تجاه الآلة، فكرة الإنسان مركز الكون، التعصب الجنسي الرجل والمرأة، فهناك قدر كبير من التعصب والإعجاب بالذات لدى البشر عموماً، فالعنصرية ووجدت مع البشرية فئري النوع واللون والعرق، أسطورة الإنسان مركز الكون وهو المسيطر والكون كله يخضع له جعلته يسئ التعامل مع الكون ومع نفسه، وهنا تناول ساجان الإنسان الآلي/الروبوت فيقول «مثلما نكتشف روح العنصرية عند بعض البيض أحياناً أو التعصب الجنسي عند الرجال ضد النساء فإني أظن أننا نشهد هنا أمراً مماثلاً أصاب الروح الإنسانية بمرض لم يطلق عليه اسم بعد وتعبير التمرکز البشري «anthropocentrism» بمعنى اعتبار الإنسان هو مركز الكون لا يعني الشيء نفسه تماماً. أما تعبیر الحركة الإنسانية humanism فيصف أنشطة إنسانية أخرى أكثر براءة ومقارنة بتعبيرات التعصب للجنس والعنصرية فإني أقترح تسميته «الإحساس المفرط بالتنوع» speciesism وهو القناعة المتحيزة بأن ليس في الوجود ما هو أقدّر وأدق بالاعتماد عليه من البشر»^(١).

انطلاقاً من دفاعه عن الآلة ومحاولته لصناعة جسراً من التفاهم بين الإنسان والآلة لكي يشيدوا مع المستقبل يضع ساجان يده على نقطة مهمة جداً في الجنس البشري وهي العنصرية بكل أشكالها، فمناهضة العنصرية واجب إنساني بكل ما تحمله الكلمة من معنى سواء كان إحساس الإنسان بتفوقه على كل الكائنات الأخرى وشغفه بأسطورة مركزية الكون إلى أشكال أخرى من الثنائيات السخيفة التي لا معنى ولا مبرر لها ولا تنتهي مثل ذكر/ أنثى، أبيض/ أسود، سامي/ وآري،... إلخ.

الأمر أبسط بكثير لو نتحدث عن الحوار بين كل الأطراف المتنازعة واحترام كل طرف للآخر ستكون النتيجة مرضية للجميع. وهنا فتح لنا ساجان طريقاً لإشكاليات معاصرة كالتعددية الثقافية وقبول الآخر واحترام التنوع ورفض أحادية الثقافة. وهذه المعادلة البسيطة ستحقق التوازن في الكون وتنتهي النزاعات ونحيا في وفاق.

خاتمة نقدية

في الواقع الكتاب ممتع وشائق للغاية للمتقشف العادي سواء كان من المهتمين بالأمور العلمية أم لا، وفي نظرة سريعة إلى الترجمة نجد: أن المترجم في مقدمته قال أنه انتقى مقالات هذا الكتاب وحدد أسباب اختياره ببساطة المقالات وتعبيرها عن أفكار ساجان، وسهولتها للقارئ العادي حيث يقول: «وقد انتقيت ما خف وزنه وغلا ثمنه من ناحية محتواها العلمي وأقربها إلى التذوق العام للقارئ الذي ينشد ثقافة علمية لا تتقل كواهلها معادلات رياضية أو كيميائية وإنما هي أقرب إلى الدردشات الخفيفة منها إلى المحاضرات العلمية ثقيلة الوطء»^(١) ولكن الكتاب ما هو إلا ترجمة لبعض المقالات التي قام ساجان نفسه باختيارها ونشرت تحت عنوان «Broca's Brain: Reflections on the Romance of Science»^(٢).

وهذا الكتاب الذي نشره ساجان كان عبارة عن مجموعة مقالات عددها ٢٥ مقالة انتقى منها المترجم ١٩ فقط وترك ستة مقالات أخرى أعتمد من خلال قراءتها يمكنك أن ترى أنها لا تختلف عما قام بترجمته للأخريات وليس بها شيء من الصعوبة أو الجفاف للقارئ العادي، ولم

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(2) Carl Sagan, Brocas Brain Reflection on the romance of science, Random House, 1979 (1st edition, hardcover), United States.

ينظم المقالات في أبواب كما في الكتاب الأصلي وهو ما كان سيساعد في توضيح الترابط بين مجموعات المقالات. كما لم يتم تحديد تواريخ كتابة هذه المقالات خصوصا وأنت تتحدث عن نظريات علمية في عصر متسارع للغاية وكل يوم يوجد جديد والتطور العلمي أصبح متسارعا بشكل يصعب ملاحقته. ومع العلم أن ساجان رحل عن عالمنا عام ١٩٩٦، فكان وجود تاريخ كتابة كل مقال سيكون فارق كبيرا لفهمه في الفترة التاريخية التي ينتمي لها بطريقة أفضل.

الكتاب متوفر بسعر زهيد للغاية «ثلاثة جنيهات» بسلسلة العلوم والتكنولوجيا» إصدار مكتبة الأسرة، يتكون من ١٩ مقالة مترجمة قام بترجمتها الدكتور أيمن توفيق، يتكون الكتاب من ٢٥٤ صفحة ورغم بساطته ثمنه ألا أن جودة طباعته مقبولة وتصميم غلافه يتماشى مع المحتوى.

CONTENTS

Introduction

I SCIENCE AND HUMAN CONCERN

1. Broca's Brain
2. Can We Know the Universe? Reflections on a Grain of Salt.
3. That World Which Beckons Like a Liberation.
4. In Praise of Science and Technology.

II THE PARADOXERS

5. Night Walkers and Mystery Mongers, Sense and Nonsense at the Edge of Science.
6. White Dwarfs and Little Green Men.
7. Venus and Dr. Velikovsky.
8. Norman Bloom, Messenger of God.
9. Science Fiction—A Personal View.

III OUR NEIGHBORHOOD IN SPACE

10. The Sun's Family.
11. A Planet Named George.
12. Life in the Solar System.
13. Titan, the Enigmatic Moon of Saturn.
14. The Climates of Planets.
15. Kalliope and the Kaaba.
16. The Golden Age of Planetary Exploration.

IV THE FUTURE

17. "Will You Walk a Little Faster?"
19. Experiments in Space.
20. In Defense of Robots.
21. The Past and Future of American Astronomy. The Quest for Extraterrestrial Intelligence.

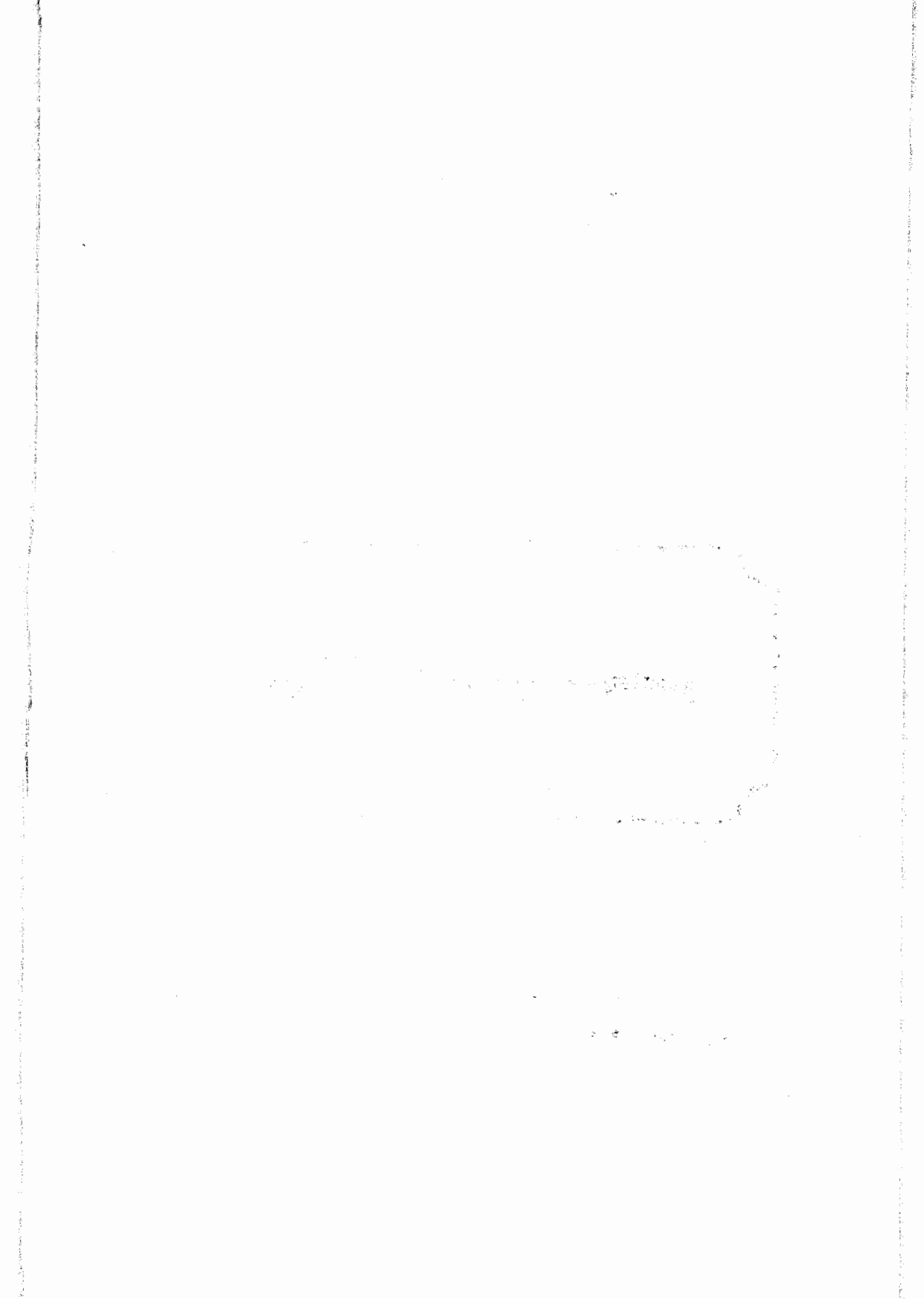
V ULTIMATE QUESTIONS

23. A Sunday Sermon.
24. Gott and the Turtles.
25. The Amniotic Universe.

الشكل يوضح فهرس محتويات كتاب ساجان باللغة الإنجليزية

Broca's Brain, reflection on the romance

ثالثاً: في الفكر العربي المعاصر



واقع وممكنات الدرس الفلسفي في السودان

د. بكري خليل (*)

يشير واقع الدرس الفلسفي في السودان أموراً كثيرة على طريق تحديد موضع الفلسفة في المشهد الثقافي والعلمي واستنباط بعض النتائج المترتبة عن تلمس واقعها الحالي املاً في فتح حوار جدي يمكنه الإفادة من العناصر الواردة لاحقاً بحثاً عن دور الفكر الفلسفي في أوضاع السودان.

فالتعرض لهذه القضية لم يعد من المندوبات وإنما أصبح من الضرورات للتنبيه لأهمية وضع الحراك المعرفي في مقدمة همومنا الوطنية، ذلك أن إخراج الفلسفة من عزلتها النسبية في السودان لا يعد مطلباً أكاديمياً أو رغبة وقتية في إبداء الاهتمام وتأدية دور طوعي يرتد على نفسه بلا طائل.^(١)

وعلى الرغم من مصاعب الارتفاع بالأوضاع الثقافية في السودان بالشكل المطلوب، فإن الرهان على إيجاد منافذ التفكير الفلسفي يصبح في عداد مخارج تجاوز المراوحة والجمود وكل أشكال الأوهام الماضوية والتصورات العاجزة التي تجسد انسداد أفق النظر إلى الأمام.

لقد عرف السودان أنماطاً من المعارف والمعتقدات التقليدية التي والتها تعبيرات واسعة راكمت طبقات سميكة من الولاءات الفكرية والاجتماعية، والتي انضافت إليها انساق من الأيديولوجيات الحديثة التي لم تخرج في مساراتها عن منوال سابقاتها كثيراً.

فنزول تلك الأنماط المتأخرة إلى الحلبة لم يؤدي إلى نهوض معرفي أو إنجاز ثقافي نوعي، إن لم نقل أن العديد منها قد ساهم في قدر من إعادة إنتاج الوعي التقليدي أو مجارة الولاءات ما قبل الوطنية وتغذية مجالاتها ودوائرها المتنفذة.

(*) جامعة النيلين - الخرطوم.

(١) د. بكري خليل، واقع العلوم الإنسانية و الدرس الفلسفي في السودان ، جريدة الصحافة (الملف الثقافي)، العدد ٥٨٩٩، الخرطوم، ١٥/١٢/٢٠٠٩، ص ٧.

وفي محاولة الانفكاك من قيود الحالة الفكرية الموصوفة التي هي جانب أساسي من جوانب التخلف التاريخي والاجتماعي والثقافي والسياسي، يأتي الدور المتميز للفلسفة بحكم أنها وثيقة الصلة بخصايها الاستنارة ومفاهيم النظر بآني مشكلات التأخر التاريخي والاستسلام للأمر الواقع وتراجعات التجربة الوطنية المعاصرة في الجوانب التي أتينا على ذكرها.^(١)

وهكذا فإن تقويض حاجز الانكفاء والسلبية التي لازمت النخب السودانية ثقافياً وفكرياً بعد انحسار مرحلة النضال الوطني ضد الاستعمار، يزيد من أهمية إعادة طرح مسألة الدرس الفلسفي من جديد خاصة من زاوية تأسيسه على ركائز ثابتة وتوطينه الفعلي كأحد ركائز الدفع التحديثي.

أولاً: تأملات في جدوى توطين الدرس الفلسفي

ظل الدرس الفلسفي على مدار التاريخ عرضة لمؤثرات ثقافية واجتماعية وسياسية كبرى وذلك ما يعكسه اغلاق المدارس الفلسفية العتيقة في العالم القديم على يد جستنيان في القرن السادس الميلادي أو الثقلبات التي عرفتها فروع المعرفة الفلسفية في جامعات الغرب الكبرى بعد القرن الثالث عشر بحسب توازنات القوى والصراعات بين الكنيسة وهذه الجامعات.^(٢)

أما العالم الإسلامي فقد شهد بدوره تراجع العلوم العقلية، بل حتى الاجتهاد والتجديد في العلوم النقلية إذ بلغ الذروة فيما يسمى بقفل باب الاجتهاد بامتداداته المعروفة وقد نالت الفلسفة ما نالت لدرجة (أن الإنسان كان لا يجسر أن ينطق باسم المنطق ويسميه المفعول حتى ولو كان وزيراً).^(٣)

وظللت تلك الحالة التي نشرت جناحها على العالمين العربي والإسلامي كافة المعارف فلم

(١) راجع: عبدالعزيز حسين الصاوي، في الفكر السياسي، ديمقراطية بلا استقارة، ط ١، مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي، أم درمان، ٢٠١٠، ص ٣١٠-٣١٩.

(٢) راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط (الباب الثالث) دار القلم، بيروت، د.ت. ص ١١٩-١٢٥.

(٣) نقلاً عن حاجي خليفة كشف الظنون، في: د. حسن الفاتح قريب الله، الصراع الفكري حول الفلسفة، ط ١، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ٤٦.

تتل الفلسفة حظها لقرون طويلة خلت قبل قيام نظام التعليم الحديث، إذ اقتصر التعليم الديني على علوم القرآن والفقه والنحو والتوحيد وقليل من الحساب والمنطق.^(١)

فإذا أخذنا هذه الخلفية بنظر الاعتبار يصبح غياب الفلسفة في مؤسسات التعليم العام السودانية وتواضع وجودها في مجال التعليم العالي جزءاً من حصار تاريخي مضروب على الدرس الفلسفي.

ففي ظل تلك الوضعية الاستيعادية انقطع الاتصال بالفلسفة التي أحيطت بهالة من الأطياف السلبية والمفاهيم المغلوطة التي لا تجد لها مثيلاً إزاء مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية المستحدثة التي خرجت من معطف الفلسفة دون أن ترث ما ورثته الممارسة الفلسفية من ممانعات.

لذا فإن الخوض في أمر التحاق الفلسفة بالعلوم المشار إليها واكتسابها فرص الحضور المتكافئ معها، يعبر على أقل تقدير عن الرغبة في رفع يد الأقصاء عن الفلسفة وتمكينها على أداء مهماتها التكوينية.

وعلى أهمية البحث فيما وراء الفلسفة (الميتافيلوسوفي)^(٢) Metaphilosophy في بيان طبيعة موضوعات الدرس الفلسفي، وكذلك تقويم المقررات والتخصصات وقضايا التطور الأكاديمي والبحث العلمي وفحص العملية التعليمية الفلسفية، فإن توطين الدرس الفلسفي هو البداية المناسبة لانطلاق الممارسة الفلسفية وأساليبها التي تؤهلها لفهم مشكلات الواقع وقضايا العصر.

وإذا كان من المفهوم أن السودان ما يزال يحتل مركزاً متأخراً في التنمية البشرية عالمياً والمركز المئة والتسع وستون من المئة والثلاث والثمانين دولة في العالم، والمركز العشرين عربياً (من اثنين وعشرين قطراً عربياً)، فإن من لوازم تصحيح هذه الحالة تحقيق المزيد من النمو الثقافي والعلمي وطنياً. وعدم ترك التوسع والانتشار التعليمي للصدف والارتجال وقوة الدفع الذاتي كما يؤثر في مجال التدريس والعملية التعليمية.^(٣)

(١) للمزيد: د. يوسف فضل حسن، مقدمة الطبعة الأولى في: محمد النور بن ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، ط ٤، دار التأليف والترجمة والنشر، جامعة الخرطوم، ١٩٩٤، ص ٥-٤.

(٢) ما وراء الفلسفة: ويسمى أحياناً فلسفة الفلسفة، ويبحث عن ماهية الفلسفة وطبيعة أهدافها وحدودها ومناهجها وما ينبغي أن تكون عليه. راجع www.iep.utm.edu/con-meta.

(٣) تقرير ندوة مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، وهران - الجزائر، مارس ٢٠١٢، وكذا الملف =

فطوطين الدرس الفلسفي لا يعد عملاً من قبيل سد الشواغر والفراغات، أو مجرد تمدد أفقي لانتقال المعرفة إلى شرائح اجتماعية متنوعة، وإنما هو علامة جوهرية لديمقراطية التعليم تحمل دلالات التحول الكيفي لوعي تلك الشرائح وقدراتها الحضارية وعطائها الفكري ومشاركاتها في الإنتاج والحياة العامة.

و يبقى من وراء الدرس الفلسفي، المدى الأبعد والعمق التنويري للجماعة الوطنية، إذ أن انفتاح البيئة السودانية على الفلسفة إنما يبعث أجواء صحية لتداول الأفكار وحوار الرؤى، ومن ثم انبثاق القواسم المشتركة لحيوية الإغناء والتوليد على كافة الأصعدة لاسيما السياسة والأيدولوجية.

فثمة حاجة في السودان إلى تشغيل قانون التلاحم المنهجي بمنظور الفهم المتبادل لانضاج التفكير النقدي والإقرار بالتعددية والاعتراف بالاختلاف وبدور الآخر مما يثري التنوع ويرسخ مجتمعاً مدنياً - حقيقياً - يتخطى العصبية المذهبية والطائفية والجهوية والأثنية والإرهاب الفكري والنظرة الدونية للمرأة لتوحيد التوجه الجمعي نحو الحداثة والتجدد.

ثانياً، واقع الدرس الفلسفي في السودان

مهما يكن، فإن واقع الدرس الفلسفي في السودان يرتبط بمسألتَي الانتشار من الناحية التخصصية وبالتأثير والنفاذ في المحيط الثقافي والوعي الاجتماعي.

فلو اعتبارنا كما ورد في «أولاً» أن الانتشار هو أحد أهم مقدمات الثاني وهو التأثير والنفاذ، فإن عرض الأوضاع الفعلية للدرس الفلسفي سيكشف المساحة التي تشغلها الفلسفة في السودان.^(١)

فمن الناحية التاريخية لم يعرف التعليم النظامي قبل الجامعي تدريس الفلسفة إلا بعد أن وضع ركائزه بفترة ليست قصيرة.

= الإحصائي للتنمية البشرية في البلدان العربية، إعداد مارلين نصر وكابي لحود على التوالي، في: مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٠١٢/٥، السنة ٣٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢١٤-٢٢٢ و ٢٤٥.

(١) انظر: د. بكري خليل، ضرورة تعميق الدرس الفلسفي في السودان، حوار، جريدة الصحافة السودانية، العدد ٥٢٩٠، ١١/٣/٢٠٠٨، ص ٩.

فعلى مستوى المدارس الثانوية، نالت المدارس الثانوية المصرية قصب السبق في تدريس الفلسفة منذ أوائل خمسينيات القرن العشرين في إطار البعثة التعليمية المصرية التي فتحت مدارسها في العديد من مدن السودان، وعملت على تطبيق المنهج المصري لدروس الفلسفة في القسم الثانوي الأدبي.

أما المدارس الثانوية السودانية فلم تدخل الفلسفة في مقراراتها حتى الآن على الرغم من المحاولة التي تمت عام ١٩٧١م لوضع مادة الفلسفة وتدريسها تجريبياً واعداد المعلمين لهذا الغرض. غير أن هذه المحاولة اليتيمة قد انتهت سريعاً بعد تغيير وزير التربية والتعليم د. محي الدين صابر (*) عام ١٩٧٢م الذي كان صاحب تلك المبادرة.^(١)

ويبدو أن عدم تدريس الفلسفة في المدارس الثانوية في السودان يناظر غياب تعليم الفلسفة في ثانويات مختلف المستعمرات البريطانية السابقة ومنها السودان على عكس ما نجده في المستعمرات الفرنسية السابقة التي اتبعت نظام الدولة الاستعمارية في المناهج وفي لغة التعليم فأدخلت تدريس الفلسفة في مدارسها الثانوية.^(٢)

ومن الطبيعي أن تؤثر هذه الحالة على المرحلة الجامعية بشكل ما أو بآخر ذلك أن توجهات السياسة التعليمية الاستعمارية في السودان قد هدفت إلى تغذية جهاز الدولة بصغار الإداريين والموظفين الوطنيين قد حالت دون بلوغ جرعات التعليم حداً مساعداً لاختمار الوعي الوطني والاجتماعي بإشاعة المعارف الفلسفية ومناهجها.

ومما لاشك فيه فإن خلو التعليم الثانوي من الدرس الفلسفي يؤثر على الاستعداد النفسي والذهني للتوجه نحو الفلسفة في المرحلة الجامعية وعلى امتلاك الطلاب أساساً صالحاً لتكوينهم الفلسفي الابتدائي الذي يسهل عملية تطورهم العلمي فضلاً عن ذلك فإن توجيههم نحو التخصص في المرحلة الجامعية يكون خياراً أكثر قرباً من الرغبة الحقيقية والطوعية في حالة تلقيهم المبكر للموضوعات الفلسفية.

وبالنتيجة فإن مادة الفلسفة تصبح في واقع الأمر من التخصصات الإنسانية المعدودة

(*) محي الدين صابر محمد بن (١٩١٩-٢٠٠٣) وزير التربية والتعليم سوداني سابق (١٩٦٩-١٩٧٢) وأول مدير للونسكو العربية، عالم انثروبولوجي وشاعر ألف العديد من الكتب في الثقافة والاجتماع.

(١) د. مراد وهبة، أنا ومحى الدين صابر والسودان، جريدة الأحداث السودانية، العدد (٥٥٥)، ١٢/٥/٢٠٠٩.

(2) Unesco, Teaching and Research in Philosophy: Africa, France, 1984, P.P 185-244.

التي يدرسها الطلاب لأول مرة بكل ما يعنيه عدم الاعتياد من تبعات بذل الجهد والوقت في شرح وعرض المقدمات والمداخل والمفاهيم الفلسفية الأولية التي كان يمكن اختصارها لصالح الساعات التدريسية والمزید من المدخلات الإضافية.

وقد جرى في العديد من الدول التي لم تكن تدرج الفلسفة في مقررات المدارس الثانوية إلى ربط الفلسفة بما عرف بمادة المعلومات العامة General paper في امتحانات الشهادة الثانوية المؤهلة للجامعات واعتبار النجاح في تلك المادة شرطاً إلزامياً للقبول في المستوى الجامعي كما في غانا، تقديرًا للدواعي الأكاديمية والثقافية التي ألمحنا إليها، وتشجيع الطلاب على الإقبال على الفلسفة ووضعها في دائرة اهتمامهم وتوسيع مداركهم.^(١)

أما الدرس الفلسفي في الجامعات السودانية فقد تأخر كثيراً (على الرغم من محدوديته) عن قيام تلك الجامعات في أغلب الأحوال.

ونجد في هذا الشأن ثلاثة أنماط رئيسية يتوزع عليها الدرس الفلسفي:

١- أقسام الفلسفة:

وهي القائمة كأقسام مستقلة في ثلاث جامعات متروبولية (الخرطوم، والنيلين، وبحري)، أما الجامعات خارج العاصمة فلا يوجد في أي منها أقسام للفلسفة وتتفاوت التبعية الإدارية والمقررات بين هذه الأقسام على نحو الآتي:

أ- قسم الفلسفة بجامعة الخرطوم:

ويتبع إلى كلية الآداب في هذه الجامعة والتي يرجع تأسيسها إلى عام ١٩٠٣ ضمن كلية غردون التذكارية التي أنشئت عام ١٩٠٢. ويمتد تاريخ هذه الكلية إلى قسم تدريب المعلمين (الذي كان يعلم اللغة العربية والشريعة) والذي رفع إلى مدرسة الآداب عام ١٩٤٥ ثم إلى كلية الآداب عام ١٩٥١. ومن البداية تم تدريس الفلسفة في مدرسة الآداب، ثم في الكلية على يد أستاذة أجنبية وجرت الاستعانة بأساتذة من كليات أخرى حتى تم استكمال التدريس من الوطنيين لاحقاً. وكان قسم الفلسفة قد استحدث بناء على تقرير عن تطوير الكلية الجامعية رفع لمجلسها عام ١٩٥٥ والذي اقترح رفع مستوى الدراسة في كل من كلية الآداب والعلوم

(1) Ibid. , P.P. 217-218.

وتقرر أن تكون هناك أولوية في التطور الأكاديمي للجامعة المزمعة لتخصصات الهندسة والفلسفة وعلم الأجناس. وعلى أثره قرر ذلك المجلس أن تكون الأفضلية للهندسة والفلسفة والعلوم السياسية فجرى تأسيس قسم الفلسفة عام ١٩٥٦ كقسم قائم بذاته^(١) وينضوي حالياً قسم الفلسفة في فرع العلوم الإنسانية بكلية الآداب.

ودرج المنهاج الأكاديمي على تدريس تاريخ الفلسفة، وفروعها العامة الرئيسية^(٢)، وجرى في السنوات الأخيرة إضافة بعض فروع النظم الفلسفية Philosophies of Discipline مثل فلسفة التربية والقانون.

ب- قسم الفلسفة بجامعة النيلين:

وهو أحد أقسام كلية الآداب في الجامعة أعلاه والذي يرجع تاريخها إلى أكتوبر ١٩٥٥ إذ نشأت باسم جامعة القاهرة - فرع الخرطوم. وقد جرى افتتاح كلية الآداب في التاريخ المذكور بأربعة أقسام هي اللغة العربية والفلسفة والتاريخ والجغرافيا. ويجدر التنويه بأن ارتباط الجامعة حتى عام ١٩٩٣ كان بجامعة القاهرة الأم، وظلت مفردات قسم الفلسفة على صلة بنظيرتها في جامعة القاهرة، وتولى التدريس أساتذة مصريون وبعض السودانيين إلى أن تم سودنتها تحت اسم جامعة النيلين.

وتمتاز مقررات هذا القسم بالمواكبة وتغطية مجالات الفلسفة العامة والفلسفات الموضوعية المتخصصة Philosophies of Subject فضلاً عن تاريخ الفلسفة والفكر الإسلامي والعربي المعاصر. ويعد القسم المذكور قسماً فلسفياً متكاملأ من حيث سنوات التدريس وتلقي التخصصات وتجديد مفردات المقررات.

ج- قسم الفلسفة بجامعة بحري:

يرتبط قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة بحري. وقد تأسس القسم

(١) راجع: محمد عمر بشير تطور التعليم في السودان ١٩٥٦-١٩٨٨، ط ٢، ترجمة هنري رياض وآخرون، دار الجليل بيروت - مكتبة خليفة عطية الخرطوم، ١٩٨٣، ص ٣٤٠-٣٤١.

(٢) وتشمل مجالات بحث مستقل ضمن الفلسفة وهي فلسفة العلم، والرياضيات، والنفس، والقانون وعلم الأحياء، والتربية. للمزيد انظر:

المذكور عام ٢٠٠١ كجزء من الأقسام العلمية بجامعة جوبا التي تأسست عام ١٩٧٧ واتخذت مدينة جوبا مقراً لها ثم انتقلت إلى الخرطوم بعد الاضطرابات التي شهدتها الإقليم الجنوبي بعد عام ١٩٨٣.

وبعد انفصال جنوب السودان، أنشئت جامعة بحري عام ٢٠١١ التي استمرت في العاصمة السودانية.

وتضم مفردات المنهج الدراسي في قسم الفلسفة بجامعة بحري كل من تاريخ الفلسفة (اليونانية والحديثة والمعاصرة) إلى جانب الأخلاق والجمال، والفلسفة الإسلامية والتصوف وعلم الكلام والمنطق.

وعلى الرغم من حداثة قسم الفلسفة نسبياً، فإنه يسعى إلى تطوير مفرداته وإضافة بعض الفلسفات المتخصصة.

٢- النمط الانتقائي:

وهو نمط قائم على اختيار بعض فروع الدرس الفلسفي تبعاً لتعلقه بالاتجاه العام واللون الأكاديمي لمؤسسة تعليمية ما كما في جامعتي أم درمان الإسلامية، والأخفاد للبنات وواقع الدرس الفلسفي في جامعة أم درمان الإسلامية مثال على هذا النمط.

وتدرس المواد الفلسفية في قسم العقيدة المتفرع عن كلية أصول الدين في جامعة أم درمان الإسلامية التي افتتحت عام ١٩٦٨ وتعود جذورها إلى معهد أم درمان العلمي الذي تأسس عام ١٩١٢ تواصل مع جهود لجنة العلماء الذي قامت عام ١٩٠١ وظلت تجيز الطلاب في علوم الدين واللغة العربية حتى إنشاء المعهد.^(١)

و يجري تدريس المنطق وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية في هذا القسم ولا يتم تدريس فروع الفلسفة الأخرى في هذا القسم.

أما في جامعة الأخفاد للبنات، فيتم تدريس النظم والمذاهب الفلسفية: الفلسفة السياسية، والتجريبية والنفعية، والبرجماتية والوجودية وبعض الاتجاهات الحديثة والمعاصرة، في مدرسة علم النفس ورياض الأطفال School of Psychology and Pre-school Education وتتلقى

الطالبات مادة الفلسفة في الصف الأول فقط كمادة مساعدة لهن في مجال علم النفس والإفادة منها في التعرف على المعالمر المشتركة بين المعارف الفلسفية والنفسية، الأمر الذي يعد خطوة متميزة في الإطار التفاعلي النظري مع الدرس الفلسفي في هذه الجامعة الوحيدة الخاصة بالبنات في السودان. وهي مؤسسة أهلية نشأت عن سلسلة مراحل لتعليم البنات منذ ١٩٠٧ حتى وصلت مرحلة تأسيس كلية الأحفاد الجامعية ١٩٦٦ ثم أصبحت عام ١٩٩٥ جامعة الأحفاد للبنات.^(١)

٢- متطلبات التخصص:

ويتعلق الدرس الفلسفي في هذا النمط بمتطلبات علمية مباشرة وذات صلة بالتخصصات فلسفياً كتدريس فلسفة التربية في برامج البكالوريوس والماجستير في بعض كليات التربية مثل جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا (تأسست عام ١٩٥٠)، وجامعة النيلين وسواهما، بحيث أصبحت فلسفة التربية أوسع دائرة في مجال التعليم من أي فرع فلسفي آخر وشملت الجامعات الجديدة داخل وخارج العاصمة (جامعة الزعيم الأزهرى وجامعات شندي ووادي النيل على سبيل المثال).

وفي مسار مماثل تأخذ مادة «مناهج البحث» طريقها للتخصصات المختلفة في مجال العلم الطبيعي والعلم الإنساني والاجتماعي لدواعي نظرية وأكاديمية معاً خاصة لأهميته في دائرة البحث العلمي، وفي هذا إقرار بأهمية علوم الفلسفة على الرغم من المنظور الإجرائي الذي يتجاهل أو لا ينتبه ويغفل المضمون الاستمولوجي لهذه المادة وارتباطها بأساسها الفلسفي، وكأنها أصبحت في حالها حال المنطق قديماً والذي خصه «الغزالي» في الماضي بجواز مرور «إذ ليس فيه ما ينبغي أن ينكر»^(٢)، لذا فقد عده «قسم لا يجب إنكاره أصلاً فلفصله»^(٣) ويقصد بذلك فصله عن الفلسفة.

وأياً تكن صيغ عزل الدرس الفلسفي في زماننا والتي سوف تأتي على بعض مبرراتها، فإن تلك الحصة المتواضعة لمواطن الدرس الفلسفي في الجامعات السودانية ترينا قصة ضيزى.

(١) للمزيد انظر موقع جامعة أم درمان الإسلامية: www.oiu.edu.sd.

(٢) راجع موقع جامعة الأحفاد للبنات: www.ahfad.net.

(٣) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، سلسلة الثقافة الإسلامية (٢٦) مطبعة نور الأمل، القاهرة ١٣٨٠هـ.

فبعد التوسع الملحوظ في التعليم الجامعي الذي سمي بثورة التعليم العالي عام ١٩٩٠ وصلت الجامعات الحكومية والخاصة والأهلية إلى ثلاث وأربعين جامعة^(١)، فيما لا تجد فيها الفلسفة إلا ثلاث جامعات بنسبة تبلغ ٧٪ من مجموع الجامعات السودانية. والملفت أن هذه النسبة تدلنا على تراجع كبير، إذ كانت هذه النسبة ٥٠٪ من الجامعات التي كانت قبل استحداث الجامعات الجديدة (جامعتان من أربع جامعات) في ظل ثورة التعليم العالي التي نوهنا إليها. ويعني ذلك أن تلك الثورة قد طرحت واقعاً غير مسبوق في إهمال فرع أكاديمي تتنامى أهميته الثقافية والحضارية على كل المستويات.

ثالثاً: بانوراما الفلسفة والممانعات السائدة

نقصد بالممانعات السائدة أمام الفلسفة، تلك المفاهيم الشائعة والعوائق التي يواجهها المشتغلون في الفلسفة من آراء سلبية عن الفلسفة وجدواها واعتبارها نوعاً من أنواع التباعد عن الواقع، والتزيد في القول والتفكير الذي لا طائل من ورائه حتى يكاد الانطباع يطغى على كل ما يتعلق بالفلسفة من حقائق.

ويبدو أن تلك التصورات العامة تغطي بشيوعها كافة المجتمعات حتى تلك التي لعبت الفلسفة دورها طليعياً في ثوراتها وتحولاتها التاريخية الكبرى في العصر الحديث، على الرغم من أن الفكر الإنساني النظري قد قطع شوطاً كبيراً في استعادة اعتباره في المجتمعات المشار إليها وبالأخص الفلسفة.

وقد انعكس ذلك على التعليم الجامعي النظامي المرتبط بالجامعات وغير النظامي، إذ توجد في الولايات المتحدة الأمريكية ألف ومائتان وثلاث وثلاثون كلية تدرس الفلسفة وتغطي كافة المناطق الأمريكية بنسب متقاربة وملفته لحجم السكان وخارطة الجامعات.^(٢) كذا توجد مئة وخمس وثلاثون كلية عامة للفلسفة في انحاء الولايات المتحدة وبنسب متقاربة أيضاً في أهم المدن الأمريكية.

وفي السودان توجد ممانعات بعضها سكوتي والآخر جهير ويمكن تميز ثلاث طبقات في إطار ما هو سائد من أصوات:

(١) المصدر السابق، ص ١١.

(٢) راجع موقع: جمهورية السودان، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي: www.mohe.gov.sd

الأولى: وهي صادرة أساساً من سماعيات عن الفلسفة وتجهل ما بلغته في عالم اليوم، ويمكن وضعها في دائرة الظن والمخاوف الموروثة الانطباعية المنشأ.

الثانية: وهي لا تقف في حدود الموقف العابر والانطباعي وعلى الرغم من سطحيتهما فهي ذات أساس إقصائي نفعي، ترى في الفلسفة علم تجريدياً لا فائدة منه ولا نفع للمجتمع من تحصيله وتفقد هذه الطبقة إلى العمق.

الثالثة: وتنطلق من أن الفلسفة ضالة ومفسدة للإيمان وعقيدة الأمة، ونظرتها متحفية تعود بأحكامها على الفلسفة أما إلى التكفير أو التفسيق والتبديع^(١). ويتجاوز الإقصاء هنا حدوده إلى الاجتثاث والمناهضة.

و بناء على ما تقدم يحسن بنا الوقوف إزاء هذه الطبقات:

١- عن جدوى الفلسفة وتجريدها:

بطبيعة الحال فإن الفلسفة علم شمولي باحث عن الحقائق الكلية وليس عن الظواهر الشئية والطبيعية الجزئية الملموسة التي يتم تجاوزها إلى ما ورائها، وهنا تكمن سبات الفلسفة النظرية أو المثالية والمتعالية.

وهكذا فهي تنتمي لدائرة علوم الثقافة وليس إلى دائرة العلوم التطبيقية. وتمتاز علوم الثقافة بأنها تنطوي معرفياً على غاية الفهم وليس التفسير كما هو شأن العلوم الطبيعية. فالتخصصات التي تعرف بالسوسيوثقافية Socio-Cultural أو الإنسانية والاجتماعيات هي مجالات تتصل بحياة الإنسان بالفرد والجماعة وتقابلها موضوعات حية وليست شئية.

فالتخصصات السوسيوثقافية هي مجالات تكوين رأس المال الاجتماعي، وبالتالي فإن إنتاجيتها وحصيلتها الواقعية ليست فورية وإنما بعيدة المدى وذات إنتاج طويل الأمد.

ومن هنا فإن تراكماتها تتصف بقبالية الاستثمار الطويل والأبعد المتصل بالبناء الإجمالي للمجتمعات وصناعة نسيجها ومقوماتها الحياتية، وتتصل بباقي العلوم بشكل ما أو بآخر. وأياً يكن كما يقول «ادموند هسرل»: (لا يوجد توازي فعلي ونهائي بين العلوم بل هناك توازي

(١) انظر في الشبكة الدولية: Philosophy Colleges.com وكذا: Popular Philosophy cites.

صوري بينها ينطلق من ماهية كل علم، ففي كل علم درجة أساسية وضرورية للوصف ودرجة عليا للتفسير^(١).

ولذا فنحن ندرس التاريخ والفن والفلسفة والمذاهب، وعلم الاجتماع والانثربولوجيا والسيكولوجي انطلاقاً من المنظور العلمي ذي الأفق الواسع ومن المنظور المعرفي والثقافي لتأكيد الاستمرارية وتجديد التجربة الحضارية وانهاش قوى الخلق الروحية للفرد والجماعة. وفضلاً عما ذكرناه، فإن الفلسفة لم تعد علماً ثقافياً ذا مردود بعيد الأمد، بل أصبحت علماً حيوياً للممارسة العملية، وعلى الأخص في المهن والعلوم الماسة بالبقاء الإنساني أو في تحسينه، فلا بد من فهم فلسفي للقيم المهنية وأخلاقيات المهنة في العديد من مجالات العلوم كالطب والتقنيات الحيوية والخدمات والبيئة... إلخ.

فثمة مشكلات لا سابق لها تحتم على مختلف الثقافات الاقبال على حلها برؤى فلسفية لمشاهد التطور العلمي والثقافي. وفي السودان حيث تلقي مشكلات التخلف الامية التي تربو ٣٧٪ من السكان مع ما تخلفه مشكلات الحداثة والتطور، تزداد أهمية الحراك الفلسفي المعرفي. وإذا كانت السنوات الأخيرة قد شهدت ادخال مادة الدراسات السودانية في الجامعات كمادة الزامية وجزء من متطلبات الدراسة، فإن وضع قاعدة تتأسس عيها الثقافة الوطنية في المجال الأكاديمي ينبغي إرساؤها بإعطاء الفلسفة نصيبها بدءاً من المدارس الثانوية بعد أن افتقدتها منذ أن عرف السودان نظام التعليم الحديث.

وجدير بالذكر أن مثل هذا التطور قد قطع شوطاً في الأقطار العربية كافة على وجه التقريب ومنها دول حديثة النشأة أسهم السودان بدور ريادي في بناء نظامها التعليمي. كما أن الأقطار المشار إليها وهي ذات نظم سياسية مختلفة قد استعانت بمناهج تدريس غيرها من تلك التي سبقتها في خبراتها في القطاع الفلسفي دون أي اعتبار لطبيعة الأنظمة التي استفادت من نظمها التعليمية.

وبالنتيجة فإن الإحساس الذي يلف قطاعات واسعة في السودان بأهمية التوعية الوطنية بجذور قضايا البلاد بتوسيع مدارك الأجيال الصاعدة، نلتقي مع مقاصد تدريس الفلسفة

وتنمية شعورهم باستقلال ذواتهم وترشيدها والتوجه نحو الفكر وإدخال مناهجه وتياراته في واقع أوسع القطاعات الاجتماعية التي يمثلها الطلاب.

وهكذا فإن مسار التعليم الذي فرضه الارتقاء في السلم الاجتماعي وفقاً على حاجات البناء الإداري والسياسي للدولة الوطنية بحيث تلازمت قضايا السلطة السياسية باحتكار المعرفة وميكانيزمات توزيعها على الأفراد، يفترض التحول نحو بناء الأسس العقلانية والاتساق مع المشروع المجتمعي للعلم وتكامل فروعه وتخصصاته وفي المقدمة منها الفلسفة دون تحيزات تبعدها عن صياغة منظومة فكرية أو ثقافية معاصرة في السودان^(١).

٢- مسألة التواجه بين الدين والفلسفة:

كثيراً ما وضعت العلاقة بين الدين والفلسفة في سياق صراعي حول نوعية الأفكار التي يناادي كل طرف منهما، بينما يتمثل الخلاف الحقيقية في منهج التفكير الفلسفي المتسائل والنقدي، ذلك أن الدين يعتمد منهجاً إيمانياً قائماً على الاعتقاد والتسليم أي بالوجدان والعاطفة فيما الفلسفة تخضع قضاياها للعقل في الغالب^(٢).

لذا يلاحظ أن الخط العام لمسألة الصراع بين السلطات المعرفية ومن بينها الفلسفية والدينية كان يجري في إطار اجتماعي وتاريخي. ولم يحدث التواجه بين الفلسفة والدين بمعزل عن مجمل مشكلات التطور.

فمع ذلك نجد أنواعاً متعددة من الموضوعات المتناظرة التي أحدثت تفاعلات وتأثيرات متبادلة بين الأصول الدينية والفلسفية وأفرزت نتائج مشتركة أحياناً. فهناك فلسفات دينية وأديان فلسفية، وتصوف فلسفي إلى جانب اللاهوت بأساليبه وأدلته العقلية في الدفاع عن العقيدة الدينية.

ومن تلك المعطيات يرى «برتراندرسل» Bertrand Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠) أن الفلسفة تتوسط اللاهوت والعلم. فهي كالأول تتألف من التأملات، والثاني في لجوئه إلى العقل الإنساني

(١) آدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسدنتالية، ط١، ترجمة د. إسحاق المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣.

(٢) راجع، جلال التلي، تدريس الفلسفة في السوسيولوجيا بين الأستمولوجيا التطبيقية وفلسفة العلم التاريخية، في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية السنة الثامنة والتاسع عشر، عدد ٣٢/٣٣، تونس، ٢٠٠٣،

أكثر من سلطة التقاليد أو قوة الوحي. وفي هذا الموقع تكون الفلسفة أشبه بما يسمى «الأرض الحرام في ساحات الحروب» no man's land يجري الرمي عليها من الجانبين الآخرين المتقاتلين^(١).

فإذا كان مدار الدين هو المصير الإنساني المتجاوز للديوي إلى الأخروي، فإن مدار الفلسفة هو تحسين الوضع الإنساني واستهداف كماله، ولذلك فلكل منهما منطقة ومنهجه الخاص. وكل ما يمكن أن يفضي إليه الجدال الثنائي لا يعني بالضرورة الصراع بينهما وإنما ما يمكن أن يؤدي إليه الاختلاف باحتمالاته التي تتوقف على إدارة التداول والتعاطي ومستويات التوافق والتباين.

فالمطروح في مواجهة إشكاليات العصر هو مواقف التصورات والأيدولوجيات الدينية والفلسفية والمدارس والتيارات المعبرة عن أي منهما، وليس المواجهة بين الفلسفة والدين بالطلق لاسيما في مستجدات ليست منتمية للمجالات التي تحسب في العادة على الصراعات القديمة بين الفلسفة والدين تاريخياً.

فتلك الإشكاليات المستجدة ليست مؤلفة في الشكل والمضمون بل لم تقدم فيها إجابات نهائية وفاصلة لها. ومن هنا لم تعد صفة المواجهة التقليدية راجحة بين الدين والفلسفة في أمور لم يصل إلى حل حولها أي من الدين والفلسفة.

فلو فحصنا طبيعة الخصومات الفكرية في عالم اليوم لوجدنا أن مجال المذاهب والأيدولوجيات المتقاربة ذاخر بالصراعات البينية التناحرية أكثر من المجالات المتباعدة عن بعضها عقائدياً أو فكرياً. فليس من الضروري أن يقع نزاع محتم بين الدين والفلسفة كلما جد جديد، إذ كثيراً ما نجد أن كليهما كان ضحية لسلطة خارجية عنهما.^(٢)

فمثلاً نجد أنه بالرغم من التباين الفلسفي بين ابن رشد (١١٢٦ م - ١١٩٨ م) والموقف الكلامي للغزالي (١٠٥٧ م - ١١١١ م) فإن حظهما في النهاية كان مصادرة واحراق كتبهما، كما ترسم الصورة ذاتها فيما يتصل بمواقف أعلام الفقه والعلوم الإسلامية، مثل ابن حنبل (١٦٤هـ - ٢٤١هـ) وابن تيمية (١٢٦٢ م - ١٣٢٧ م) وابن حزم (٩٩٣ م - ١٠٦٣ م) والفخري الرازي (٥٢٨هـ - ٦٠٦هـ).

(١) للمزيد: انظر، د. فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، العدد (٧٦) مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥/٦، ص ٩٢-٩٣.

(2) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, Routledge, London, N.Y., 1996, P.1.

٦٠٦هـ) الذين واجهوا الاضطهاد والتنكيل والأبعاد على الرغم من صلاحهم ومركزهم المرموق في تاريخ الإسلام الفكري والديني^(١).

وما نريد الإشارة إليه هو أن ثنائية الاستقطاب الحدي الديني - الفلسفي قد اتهمت في صورتها التاريخية بعد أن اتسع المجال العام في هذا العصر ليشمل تيارات وأنظمة فكرية وفرقاء متنوعين وخرجت الأفكار والنخب من مجالس الولاة وبلاطات الملوك والسلاطين وحلقات العلم المقفلة إلى رحاب اجتماعي ومجتمعي واتصالي مترامي الأطراف لم يعرفه عصر ما قبل الصناعة.

وأصبح لكل من الدين والفلسفة فضاءات كبيرة للإضافة والمقاربات على قاعدة الانفتاح والتسامح والتعدد والاختلاف كما صار كلاهما في مواجهة تحديات العصر وتبعاته بدلاً من المجابهة والمناطحة بينهما، وأصبحت هذه الجدلية تسير نحو ما يسميها أحد المفكرين العرب «إبراز الإشكاليات وإثارة حوار جدلي بين التاريخ والثقافة»^(٢).

وإذا كانت مظاهر البعد النزاعي بين الدين والفلسفة متجلية أكثر من غيرها في الجانب السياسي والأيدولوجي في السودان والعالم الإسلامي، فإن الذاكرة السلفية ما زالت تقف على أرضية التشنيع ووضم الاختلاف في الرأي بالفضائح والانحراف لتستعيد شريط معاركها القديمة على الرغم من فوات أوانها وزوال مبررات صداماتها.

وعليه فسوف نقف أمام ثلاثة أسباب جوهرية تدحض الطعون التي وجهت للفلسفة في تراثنا القديم في الماضي، والتي لم تعد موضوعياً أمراً يهم المقومات الفلسفية المعاصرة:

١- لقد كان جُل الطعون في الفلسفة وتفسيرها نابعاً عن تأويل البحث الميتافيزيقي في الفلسفة ورميه بالزندقة والكفر دون سواه من المباحث الفلسفية الأخرى. فلم تكن تلك الأحكام تنطبق حتى في الماضي على أقسام فلسفية أخرى والتي تم إقرارها وإدماجها في المجال المعرفي والعلمي الإسلامي في تلك الأزمان بنسب متفاوتة وبحسب تمثل الحضارة العربية الإسلامية لها، مثل الأخلاق والنفس والطبيعة والمنطق. كما أن

(١) راجع، د. حسن الفاتح قريب الله، الصراع الفكري حول الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٠-٥٤.
(٢) انظر ترجمات ابن حنبل والغزالي، وابن تيمية وابن حزم وابن رشد في د. عبد المنعم الحفني الموسوعة الفلسفية، ط ١، دار ابن زيدون، (مكتبة مدبولي) بيروت، القاهرة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦، ص ١٣، ٢٩٥-٢٩٦، ١٢، ١٣، ١٥-١٦، على التوالي.

قسماً من هذه المباحث أما قد أهمل أو استبعد مثل السياسة والفن والجمال، لذا لا يمكن القول بأنه قد تمت مناهضة تامة للفلسفة في تراثنا القديم خاصة في عهود الإزدهار.

٢- أن صورة المجالات الفلسفية المعاصرة قد تغيرت عما كان عليه في الماضي بشكل يكاد يكون جذرياً، إذ أن مبحث الميتافيزيقا لم يعد يعني سوى القضايا التي لا يمكن إخضاعها لمناهج العلوم فضلاً عن أن الميتافيزيقا لم يصبح شاغلها الرئيسي هو البحث في الماورائيات وإنما البحث في الإجابة على سؤال الطبيعة النهائية للواقع ومشكلات علاقتها بالنقد المعرفي والانطولوجي على ضوء حقائق العصر والعلم الحديث أي النظر في الصورة الكلية للوجود على ضوء النتائج المعرفية التي تمخضت عن ثورات العصر وإنجازاته العلمية والفكرية.^(١)

٣- أن الفلسفة في واقعها الحالي قد نزعَت جلباب الأنساق الفلسفية والمذهبية المتكاملة في تفسير قضايا الإنسان والمجتمع والكون، ولم تعد تطرح اليقينيّات التي دارت المعارك الفلسفية والفكرية في التاريخ بل عادت إدراجها إلى الحكمة المرسلّة كتيار نقدي يهتم بآليات التفكير وإنتاج المعنى، فلم تعد محاورها الرئيسية هي مضمون الاتجاهات الفكرية والتدليل على تحديد صوابها من خطئها.

واستناداً لهذه المعطيات فإن موضوعه الصدام بين الفلسفة والدين في حاجة إلى قدر من التحديد والتدقيق في مدلولاتها حتى تتسق مع مجرى ومستوى واقعها إذ أن رحي الصراعات الأساسية تدور على أشدها في قطاعات ليست الفلسفة طرفاً فيها.

٢- الدرس الفلسفي وفرص العمل:

تكشف الخلفية التي أوضحناها عن علاقة التعليم بالدولة الوطنية والخدمة العامة عن أصول المشكلات التي تواجه المشروع المجتمعي للعلم وعلاقة فرص العمل بالتخصصات المختلفة بناء على ما تقدمه وظائفهم وحرفهم من مردود مادي مباشر.

ولما كانت الفلسفة من الإنسانيّات التي لا مهنة مباشرة ومحددة لها في سوق العمل المتخصص، فإن السؤال عن مشكلات التوظيف يلاحق الدارسين للفلسفة بمعدل يفوق غيرهم من دارس التخصصات الإنسانية.

(١) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط ٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٦٨.

وإذا تتبعنا تاريخ التعليم في السودان فإن تدريس العلوم التطبيقية قد تأخر بكثير عن العلوم الإنسانية فقد أنشئت مدرسة الطب عام ١٩٢٤ ومدرستا العلوم والهندسة عام ١٩٣٩ أي بعد قيام كلية غردون التذكارية بحوالي أكثر من عشرين سنة من تأسيسها للدولى وحوالي أربعين سنة للثانية بينما تأخر في ذلك تدريس الصنائع والمهن التقنية حوالي الثلاثين عاماً^(١)، لكنها بدأت تتقدم نسبياً على نظيرتها فيما بعد.

وجرى استيعاب خريجي الفروع الإنسانية في مهنة التدريس كاللغات والآداب والتاريخ والجغرافيا والفنون الجميلة سواء في كليات التربية أو التخصصات الأخرى أو معاهد المعلمين. أما خريجو الفلسفة فلم تتاح لهم فرصاً مماثلة بالنظر لعامل التخصص الذي لا يستوعب إلا التدريسين من التخصصات التي تستوعب خريجها للتدريس في المدارس الثانوية بشكل عام وبدرجة أقل لحملة الشهادات العليا في الجامعات وتلك العقبة تواجه طلاب الفلسفة في كثير من دول العالم النامي حيث يستوعبون في مهن مختلفة يتنافس عليها خريجو التخصصات الأخرى.

ولتلافي مثل هذه الاختناقات توجد بعض المعالجات في كليات العلوم الإنسانية فنجد أن جامعة الخرطوم تمنح شهادة البكالوريوس في كلية الآداب لتخصصين اثنين بما في ذلك تخصص الفلسفة، ومع أهمية مثل هذا الاجراء فانه بلا شك يكون على حساب التخصصات الدقيقة وهذا ينطبق على نصيب الفلسفة أو تخصص آخر من توفير مستلزمات التخصص زمنياً وأكاديمياً فمثل هذه المعالجة من شأنها أن تزلزل بعض مشكلات العمل ولكنها لا تصب في اتجاهات مبتغانا في نشر الدرس الفلسفي وتعميمه.

ويبقى ذلك الموضوع موقوفاً على وضع التخطيط العلمي والثقافي الذي هو مسؤولية الدولة ومؤسسات التعليم بالدرجة الأولى. فقد تم تشخيص ذلك الدور في مختلف المناقشات التي طالت موضوعنا. ففي دراسة أعدت لليونسكو عن الفلسفة في شرق إفريقيا ومستقبل البحث الفلسفي في إفريقيا، يرى «ه. اودرا اروكا» H. Odera Oruka، يقول المذكور وهو رئيس الجمعية الفلسفية الكينية ونائب رئيس المجلس الفلسفي لعموم إفريقيا، أن «السلطات الجامعية نفسها تهتم بالدروس ذات القيمة الاقتصادية والعلمية أو الاجتماعية، لذا فإن مواد

(1) Malcolm Clark, The Need to Question, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs New Jersey, 1973, p.p. 96-118.

كالفيزياء أو الاقتصاد أو القانون تلبى مثل هذه الحاجات. أما الفلسفة فلا تمكك مثل تلك القيم، لأنها تبدو ترفاً أكاديمياً وذهنياً لا تستطيع الدول النامية أن تتحمل كلفتها»^(١).

وبالطبع فإن النزوع الواضح لرسملة وخصصة التعليم العالي في السودان ومشكلات الموارد المنعكسة عن الأوضاع الاقتصادية الوطنية عموماً، تعزز القصور في عملية تطوير واقع الدرس الفلسفي في السودان في مختلف قطاعات التعليم المدرسي والجامعي^(٢).

وهكذا فإن حقائق التوسع في المجال الجامعي الذي لا يقابله جديد في تخصص الفلسفة يعني فقدان توازن التخطيط الأكاديمي لاسيما وأن الطريق يظل مقفولاً أمام الفلسفة في المدارس الثانوية أي انسداد دروب التوظيف في مجال التدريس الذي يعد الأكبر في استيعاب خريجي العديد من تخصصات الإنسانيات.

ومما يجدر ذكره أن تذبذب معدلات القبول في تخصص الفلسفة قد يؤدي إلى مزيد من الانكماش لأسباب تتعلق بالرغبات والتي بدورها تتوقف على فرص العمل.

وبجلاء توضح لنا تجربة الأردن في منتصف السبعينات من القرن العشرين هذا الأمر. فبعد إلغاء تدريس مادة الفلسفة في التوجيهي الأردني لم يعد هناك مجال للعمل في حقل التدريس لحملة البكالوريوس وعلى أثره توقفت الجامعة الأردنية التي كانت الجامعة الوحيدة التي تقوم بتدريس الفلسفة عن منح درجة البكالوريوس واقتصرت التخصص في الفلسفة على التخصص الفرعي.

وكنتيجة لهذا الوضع أصبح الإقبال على مستوى الدراسات العليا في الفلسفة أفضل منه على مستوى البكالوريوس لأن فرص عمل حملة الدكتوراة في الفلسفة ظل متاحاً واصبحت أفضل من فرص حملة الدرجات الأخرى في التخصص نفسه، كما أن قسم التخصص في الفلسفة أصبح يضاهي بل يفوق في بعض الحالات الأقسام الأخرى في الجامعة^(٣).

(١) كما ينطبق ذلك على أقسام كلية غردون (جامعة الخرطوم لاحقاً) الذي تعود نواته إلى مدرسة الخرطوم الفنية والتجارية التي تأسست عام ١٩٠٢، تم افتتاح مدرسة الأشعة بعدها بثلاثين سنة عام ١٩٣٢. للمزيد راجع موقع الجامعة www.sustech.edu.

(2) Unesco, Teaching and Research in Philosophy: Africa, op.cit., P. 169-170.

(٣) في فبراير ٢٠١٣ بلغت الجامعات الأهلية والكليات التقنية الأهلية ٢٧ بما يقل عن الجامعات الحكومية قليلاً وما زال القطاع التعليمي الخاص في توسع مستمر.

ويعود ربط التعليم بالتوظيف في السودان إلى المرحلة الاستعمارية إذ كانت المهمة الرئيسية للمدارس العليا هي العمل على تدريب طلابها للالتحاق بالوظائف الحكومية. فقد كانت مدارس الآداب والعلوم والهندسة تحت إشراف مصلحة المعارف ومدرسة الزراعة تحت إشراف مصلحة الزراعة بينما كانت مدرسة الطب البيطري خاضعة لإشراف مصلحة البيطرة. وهكذا كانت كل مدرسة من المدارس العليا في كلية غردون تقع تحت إشراف إحدى المصالح الحكومية.^(١)

غير أن خلافاً آخر لا يقل فداحة عن ربط المعرفة وسياسات التعليم بشروط الترخيم في دوائر الدولة بكل ما يعنيه ذلك من قيود على الأبعاد العلمية والثقافية، يقف وراء مناهج التخطيط التعليمي في أساسه.

فقد قامت الجامعة وتصورات التعليم العالي مصطبغة بمنعرجات التطور السياسي والاقتصادي في القرن العشرين، ومتصلة بالنظرة الطبقية السلطوية التي شكلت بنيات التعليم منذ الحكم الثنائي (١٨٩٨-١٩٥٦) والتي تكاثرت آفاتها بمرور الزمن. فقد ترسمت خطى «كرومر»^(٢) الذي كان يتحاشي نمو الوعي الوطني، فوجه توظيف التعليم لتدريب السودانيين لشغل المواقع الحكومية الصغرى وتفادي نوعية التعليم التي أدت إلى الصحوة الوطنية في مصر والهند إذ أشار إلى «أن الخطأ الجسيم في تعليم الفقراء هو أنه كان إلى حد كبير تعليمياً نظرياً» و«أن على التعليم أن يكون تعليمياً مهنيّاً صناعياً: أكثر من التعليم النظري الذي يدعو للتفكير والاستنتاج»^(٣).

وأدت هذه النظرة إلى عدم استقرار النظم التعليمية وتكييفها بحسب الظروف السياسية والتقلبات الاقتصادية.

(١) د. عادل ضاهر، وضع الفلسفة في الأردن، في: تدريس الفلسفة و البحث الفلسفي في الوطن العربي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٨٦-١٨٩.

(٢) محمد عمر بشير، تطور التعليم في السودان، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

(٣) اللورد كرومر Earl of Cromer (1841-1917) هو ايفلنج بيرنج الذي أصبح ايرل لمنطقة كرومر التي ولد فيها. وهو ضابط مدفعية عمل في مجلس الملكة فيكتوريا في الهند كمستشار مالي. كما عمل مندوباً لبريطانيا في مصر لمدة أربعة وعشرين عاماً و كان عملياً حاكماً على مصر التي كانت طرفاً في الحكم الثنائي للسودان (١٨٩٨-١٩٥٦) واستخدم نفوذه الكبير في مصر والسودان حتى استقالته عام ١٩٠٧.

راجع: A.W.Palmer, A Dictionary of Modern History 1789-1945, Penguin Books, 1965, p.p. 95-96

فقد وظفت الدولة «المخدم الأكبر» نظام التعليم في تشكيل وتوجيه التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي حتى أصبح التعليم ظلاً تابعاً لاتجاهات وسياسات الدولة. وتجلى ذلك في السودان منذ فترة مبكرة من الحكم الاستعماري. وتتوافر أدلة عديدة على ما نقول. فعلى سبيل المثال، تم إلغاء مدرسة الإدارة في كلية غردون عام ١٩٢٦ بعد اعتماد حكومة السودان نظام الإدارة الأهلية عام ١٩٢١ بعد أن كانت قد تأسست عام ١٩١٩، وظل النظام التعليمي عرضة لتعديلات مستمرة وفقاً للظروف السياسية فتم تعليق الوظائف أو خفضها تبعاً لها، وخضع تطور التعليم كلياً إلى سياسة الحكم غير المباشر بعد عام ١٩٢١.^(١)

وكحصيلة لهذه السياسات التي اربكت مفاصل التعليم، وأدت إلى مشاكل مثل إضراب طلاب كلية غردون عام ١٩٣٢، اعترفت الحكومة باخطاء نظام التعليم، وأقرت بأن أهم أخطائه يتمثل في الأساليب التي تلزم الطلبة بالحفظ والترديد ونظم الامتحان التي تشجع على ذلك والتي أدخلت في روع الطالب بأن الهدف من التعليم هو الحصول على وظيفة.^(٢)

و في ذلك التشوة الجيني يكمن الخلل الذي فت من عضد الإفادة من العلوم الإنسانية كعامل معرفي حاسم في التقدم وأصبحت الفلسفة في ذيل قائمة تلك العلوم ومؤخرة المستفيدين من كل التوسعات التي شهدتها التعليم في مستواه العام والعالي.

وهكذا فإن التضييق على مساحة الدرس والمعارف الفلسفية هو موروث ممتد يدخل في صميم تفكير صناع القرار في السودان الأمر الذي ينبغي تصحيحه بكل الوسائل المتاحة.

وأياً تكن العوائق التي حالت دون توسع وتقدم الدرس الفلسفي فإن اتخاذ غياب المهن المناظرة للفلسفة كثيراً ما يشكل ضغوطاً نفسية على الطلاب وحجة دائمة لعدم إفراح المجال أمامها.

أن هذه الحجة بلا شك تبدو واقعية ومقبولة للوهلة الأولى على الرغم من أنها تنطبق على كثير من التخصصات التي لا تجد مجالاً في العمل سوى تدريس موادها في المدارس أو الجامعات، وهو أمر تفتقده الفلسفة دون أن ينتقص ذلك من الفلسفة في حد ذاتها.

لكن تلك الحجة مردود عليها في الأصل لما تتميز به مباحث الفلسفة من تنوع يمنحها انسيابية معرفية تجعلها متوائمة مع قطاعات واسعة يمكن العمل فيها. فقد شق خريجو الفلسفة

(١) محمد عمر بشير المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

طريقهم نحو شغل مواقعهم في العديد من القطاعات بنجاح سواء في السودان أو في كل انحاء العالم^(١)، ذلك أن الفلسفة تؤهل المشتغلين بها لميادين معرفية متعددة.

وتكفي الإشارة إلى أن نسبة مقدرة من الباحثين والنقاد والإعلاميين والديبلوماسيين والأدباء والشعراء وشاغلي الوظائف الدواوينية هم أساساً مختصون في الفلسفة، فضلاً عن أن صفوة المفكرين والمبدعين في السودان والوطن العربي هم مختصون في الفلسفة وقد وضع بعضهم بصمات في مجالات أخرى، كما أصبح بعض هؤلاء في عداد الرموز التي ارتفعت بالثقافة العربية إلى مدار العالمية ونيل ارفع الجوائز الدولية تقديراً لإبداعاتهم^(*).

رابعاً: ممكنات الدرس الفلسفي في السودان

يحسن التنوية بأن الحديث عن تعميم الدرس الفلسفي لا تحركه مجارة التوسع الكمي في التعليم العالي كما لا يقصد به مجرد التوجه نحو دراسة الفلسفة في التعليم العام مع أهمية كل ذلك في زيادة فرص الفلسفة وتشجيع الإقبال عليها.

فمراجعة مثل هذا الوضع حاجة أكاديمية لتأسيس التخصصات العلمية واستكمال لهرمية المعارف بصورة متدرجة من الأدنى إلى الأعلى، من القاعدة التعليمية الأوسع إلى المراتب الرأسية الأضيق كحالة منهجية في عملية التلقي والتطور العلمي وتعبيد الطريق نحو المجتمع.

كما أن انحسار نفوذ الدولة الثقافي والاجتماعي أما بتوسيع التعليم الخاص أو بسيطرة النزعة التجارية التي ترسمل عملياً مؤسسات الدولة التعليمية، يؤدي إلى ازدياد الفجوة الثقافية والاجتماعية بين فئات المجتمع^(٢)، هو مدعاة لإصلاح تربوي تعليمي وطني يمثل احتلال الدرس الفلسفي قلبه وسهم اتجاهاته لإنعاش المجتمع المدني بنفحات الفكر الفلسفي الذي يمتلك إمكانية لا تتوافر في سواه في عملية التنوير العقلي^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢) نجيب محفوظ الذي نال جائزة نوبل في عام ١٩٨٧، وبعض الحاصلين على جوائز دولية أخرى.

(٣) انظر جريدة الصحافة السودانية ٢٠٠٩/١٢/١٥، مرجع سابق.

للمزيد، راجع: د. عزمي بشارة، المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٢٣.

(٣) د. بكري خليل، الوعي الذاتي وهوية السودان الثقافية، ط ١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٧٢-

فالتابع الإنساني للفلسفة يجعلها مصدراً تكوينياً ومنهجياً مفتوحاً يمكن أن يتغذى منه مختلف الانساق الفكرية المختلفة والإفادة منها في ترتيب مجالاتها ومناظراتها اعتماداً على القواعد الموضوعية والآفاق الفلسفية، ذلك أن الخطاب الفلسفي يحمل لوناً معرفياً من شأنه إكساب الأجناس الفكرية قوة الحجة والشمول في النظر وتزويدها بالحس المنطقي.

فالفلسفة تتجلى بوجهتها الجدلية والمتسائلة وقدرتها على التعديل والمراجعة، وهي سمات حفظت خاصيتها التجاوزية ورسخت انتقالها من الخصومة إلى التفاعل وتبادل الأفكار وتعايشها.

ويرى بعضهم أن الوعي الفلسفي العربي والعالم الثالثي عامة يريد أن يكون وعياً جديداً تتمثل انطلاقته من الوعي بتناقضات شمولية الفكر الغربي المهيمن منذ قرون في دعواه وطموحه، وفي نفس الوقت عدم قدرته على استيعاب عمق المشكلات المطروحة على إنسانية الزمن المعاصر. فتمه حاجة لفحص التراث الفلسفي من جهة واكتساب القيمة الشمولية نظرياً لصياغة مشكلات العالم المعاصر التي لم تجد مكاناً مناسباً في إطار الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر^(١).

ففي السودان تبدو المهام النظرية للفلسفة امراً مرتبطاً بطبيعة مشكلات البناء الوطني التي تتطلب افقاً فكرياً يضع في حسابه هيمنة الوعي التقليدي في المجتمع الذي لا بد من تحويله نحو التجديد والحدأة باستيعاب المغامرة الإنسانية والفكرية والحفر في طبقات تاريخنا الثقافي واستخراج مكنوناته وتحريرها من ركام التخلف.

وهكذا نكون على وفاق مع شروط البقاء والتجدد في عالم يحتاج في حاضرة إلى الماضي وأقصاه إلى أدناه وإلى تبادل المعرفة والاتحاد في البحث والمقاصد نحو جعل الثروة الفكرية تراثاً لكل الأجيال والأمم بحسب أحد المثقفين السودانيين الذي كتب في الفترة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. فذلك ناتج عن الرغبة في معرفة النزوع إلى الاتصال الفكري مع الأمم الأخرى ومصاهرة الآراء وتوالدها إذ لا تستطيع أي قوة أن تقف في سبيل ذلك التيار.^(٢)

(١) محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٦-٣٢.

(٢) راجع: محمد أحمد محجوب، الوطنية والدولة (مجلة الفجر - المجلد الأول - العدد الخامس عشر ١ يناير ١٩٣٥) في: نحو الغد، ط ١، قسم التأليف والنشر - جامعة الخرطوم، ١٩٧٠، ص ١٥٢.

فالجهد الفلسفي في التواصل الإنساني لا يدانيه أي جهد. فقد امتازت الفلسفة الحاضرة التاريخية للعلوم على سواها بأنها نالت قصب السبق في مجاوزة الخرافة إلى التفكير العلمي والنظري قديماً ثم التمهيد للثورات الاجتماعية وصياغة مناهج التقدم العلمي حديثاً، بل أنها مثلت ابرز تدفقات الثقافة في ظل الحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري حتى عاجلتها موجات الغزو الخارجي وادخلتها إلى مرحلة الانقطاع والانحطاط.^(١)

وفي هذا العصر تتمخض عن الثورة العلمية والتقنية تحولات جذرية. فاجتماعياً تتعاضم قوى الثقافة، ويتسع اقتصاد الخدمات، وانتاجياً تقفز صناعة الأجهزة الدقيقة والسلع الثقافية، ومعرفياً أخذت حقول العلوم التجريبية والإنسانية تتقارب بما يبشر بظهور مجالات معرفية هجينة لا هي بالعلوم الصورية النظرية ولا هي بالعلوم الإخبارية والتطبيقية كعنوان عن لون مبتكر لحضارة المعرفة.

ذلك يعني أن النمو الذاتي والسباق العلمي والثقافي يفوق استيعاب هذه القفزات من الناحية الاجتماعية والإنسانية والقيمية مما يتطلب دوراً متعاضماً لإضفاء الطابع المفهومي على التطورات المتلاحقة والتي لا تعالجها زيادة المكون المادي لها.^(٢)

فمثل هذه المهمة لا تقع مسئوليتها على علم بمفرده، ولكنها بالقطع ترشح الفلسفة لدور ريادي متجدد بعد أن فكت اشتباكها مع ماضيها الذي جعل التأمل العقلي فضيلة الإنسان المكتفي بذاته^(٣)، بل وصلت حد اعتبار الاعمال التي جزاؤها الأجرة صناعة تنزغ من الذهن كل نشاط وسمو^(٤)، وهذا التصور هو عكس ما تذهب اليه التصورات الحالية التي اتينا عليها في ربط الوظيفة المجتمعية للعلوم بمدى مردودها الاقتصادي وبالتالي استبعاد الفلسفة وتقييدها.

(١) ت. ج. ديور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠١٣، ص ٤٥-٧٧.

(٢) انظر: أوليفر ليان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة (٣٠١) الكويت مارس ٢٠٠٤، ص ٤٠.

(٣) أرسطو، الأخلاق، الباب الأول، فصل ١ - ١٠٩٩، عن د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها مطبوعات جامعة القاهرة فرع الخرطوم، ١٩٨٨، ص ٣٤٩.

(٤) أرسطو، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ٢٨٩.

فالخيار المعاصر يتمثل في حضور الفلسفة في جوف الواقع وفي لب ممارساته فقد أصبحت الفلسفة مثل شجرة وارفة متشعبة الفروع في حاضر العالم حتى غدى لاغلب العلوم فلسفة خاصة بكل منها. فهناك فلسفات الرياضيات والفيزياء وعلم الأحياء، والتربية، والقانون، والقيم، والدين، واللغة، والمنطق، والجغرافيا والبيئة والتاريخ والتنمية والاخلاق المهنية وغيرها، إلى جانب علاقتها بالهرمنيوطيقا (علم التأويل) واجتماعيات المعرفة، وعلم النفس المعرفي، والفلسفة الثقافية... إلخ.

بل أن الفلسفة قد دخلت دوائر علمية مثل السيميوطيقا (علم العلامات) التي تطرح في أساسها علاقات المعنى بالمحيط والوجود الإنساني، وامتدت إلى السيميوطيقا الخاصة في مجالات الرموز الإشارية وفي أنظمة الاتصالات وكذلك نظم البرمجة والمعلومات، بينما تتصل السيميوطيقا التطبيقية بمجال اللسانيات والدراسات اللغوية والأدبية.^(١)

وهكذا أصبح للفلسفة أطراف تخصصية واسعة تجعلها عملياً مروحة علمية تدور في عدة اتجاهات يتحرك فيها درسها نحو مجالات علمية تطبيقية ونظرية أخرى مما يجعل خفوت اضوائها في المؤسسات التعليمية في السودان بينة واضحة الدلالة على نواقص التخطيط الأكاديمي، وعلامة على ندرة الاستفادة منها في اثرات المقررات الدراسية والحياة الفكرية.

ومن ناحية ثانية فإن للفلسفة مجالاً واعداً بالإبداع والإضافة والذي يتمثل في البحث والتقيب التراثي، ما زال ينتظر تفعيل القطاع العلمي الفلسفي للاهتمام من جهة بالدراسات ونتائج البحوث العلمية التاريخية والآثارية والانثروبولوجية والنفسية والاجتماعية والروحية، واستخلاصها باتجاه التعرف على عناصرها الفلسفية واكتشاف بناها الثقافية والفكرية والروحية، لاسيما وأن للسودان عمقاً حضارياً تاريخياً وتنوعاً بشرياً من شأنه أن يكون معيناً لتأسيس اطر بحثية وحصيلية فلسفية في مجالات القيم والمعرفة والجمال والقانون والمعتقدات والميافيزيقية والثقافة.

فتلك المعالم جديدة بأن تضع حركة الوعي والثقافة على تماس مع حقائق الواقع وادراك الحكمة الشعبية والأعراف السائدة ادراكاً عقلياً وادماجها في معركة تحقيق الذات الذي يعد أساس كل تقدم للشعوب، وتصحيح المفاهيم التي نسجت من حول الأعراف والتقاليد والمعتقدات

(١) راجع جريدة الصحافة السودانية ٢٠٠٩/١٢/١٥، مرجع سابق.

وتفسيرها علمياً وتصنيفها في انساق تخدم خط تطوير فلسفة وطنية اجتماعية وسياسية وثقافية على غرار الإضافات التي استوعبها الدرس الفلسفي في المنطقة العربية وفي إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وتركز مفهوم الاستقلال الذاتي وإيجاد أرضية ثقافية فلسفية.^(١)

ومن شأن ذلك أن يغربل ويحلل ويقيم الفكر السوداني المعاصر ويوضح مبادئه بتصورات نظرية وبمناهج بحث علمية تعتمد أدوات فلسفة العلوم والاجتماع والمعرفة والاخلاق ومن ثم خلق ادبيات فلسفية تجيب على الأسئلة التي يطرحها الواقع والقضايا الفلسفية الحديثة والمعاصرة مما يحرك البحث والتأليف اللذان يصبان في إثراء واقع الفلسفة ويوفر مراجع الدرس الفلسفي في السودان والتي ما زالت محدودة سواء في الكتب المنهجية أو التثقيفية العامة.

فالاشتغال على إيجاد ثقافة فلسفية مكتوبة يوجه مجرى الوعي بقضايا الفلسفة وجهة نظرية إلى استيعاب قيمتها والاطلاع على نتائج التفلسف السوداني، ينقله من حالة التلقي إلى الإضافة والإبداع ومن ثم تصحيح أوضاع الثقافة السودانية العالمة وإثراء الثقافة العاملة في جوانبها المفتوحة على الفلوكلور والتراث الشفاهي وفي كل هذا ما يسحب الثقافة الوطنية إلى فضاءات الانتظام والإفادة منها في مراجعة أحوال العلوم الإنسانية كلها في مؤسساتنا العلمية.

فالفلسفة وهي أم تلك العلوم التي يسميها البعض بعلوم الروح والعقل، إنما ترتبط بفهم الوجود الإنساني وتختلف عن العلوم التطبيقية التي تتوجه للمجال العملي، فمقاصدها ومحتواها يختصان ببناء الوعي الكلي ونقد وتأويل الأوضاع القائمة ومن ثم ترشيدها بإيجاد صياغة تركيبة للمعرفة العملية.^(٢)

ومن خلال ذلك الدور يصبح التفلسف قوة تنقية لاسقاطات ومفاهيم النزعة العلمية (Scientism) التي ترى في العلوم الطبيعية نموذجاً للدقة ومضماراً واحداً للعطاء والمنافع وخدمة المجتمع، الأمر الذي فرش أرضية لما يسمى بامبريالية العلوم التجريبية التي ما زالت تذر بقرنها في البلدان النامية بعد أن تلاشت تلك الاسقاطات المزهوة بانجازات العلم المادية حيناً من الدهر في البلاد المتقدمة.

(1) See: Claude Sumner, Assessment of Philosophical research in Africa: major themes and undercurrent of thought, in: Teaching and Research in Philosophy, Africa, op.cit., p151-157.

(٢) راجع للمزيد: محمد عثمان مكي، دعوة للتفلسف، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، ٢٠٠٢، ص ٢٩-٣٠.

أن إنجاز تكامل العلوم لا يتحقق في الواقع ما لم تقم العلوم الاجتماعية والإنسانية بتطوير ممارساتها وهذا أمر ممكن وأكثر احتمالاً من إنجاز مناظر في مجال العلوم التطبيقية في العالم النامي لأسباب موضوعية لا يتسنى شرحها في هذا المجال بقدر إنجازها في محكّفات الاستنباط من الواقع الإنساني والاجتماعي المتاح أكثر في مجال العلوم والتقانة الذي يتطلب موارد هائلة للبحث وتوفير مستلزمات الإنتاج والشروط التقنية التنافسية وغيرها.

وعلى الرغم من أحوالنا المعروفة فإن «الشوفينية العلمية» أن جاز التعبير تظهر «علموية مغالية» في مجتمعاتنا التي مازالت تغوص في التخلف العلمي، لتظهر لنا نظرة تقليدية ملفتة للنظر ولا معنى لها بخصوص العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل والتعامل مع العلم بعقلية «الاسطوانات» «الحرفيين الذين يجيدون آليات علومهم بمعزل عن مجمل المعرفة الإنسانية»^(١).

فإعلاء شأن العلوم التجريبية في البلدان النامية ومنها السودان لا يصدر في العادة عن تقويم موضوعي لها في مقابل العلوم الاجتماعية والإنسانية، وإنما عن أصول السيكلوجيا الجماعية التي تهمل المعرفة النظرية على مر التاريخ خاصة عندما تتعرض تجارب الشعوب لاضطرابات وهزات سياسية واجتماعية، فتستجيب لها بالانصراف عن المعنى وعن الإيمان بدور الفكر والتشبث بأهداب المرامي النفعية وموازن المصالح الآنية.^(٢)

ومما لا شك فيه فإن مثل هذه الرؤى هي التي اثرت أكثر من غيرها على التطور العلمي في السودان إذ كان الإقبال على تخصصات العلوم التطبيقية لا يتم كثيراً بفعل الرغبات أو الاستعداد الذاتي وإنما خضوعاً لاسترضاء الطلب الاجتماعي والأسري الوجيه لنيل المواقع الأفضل مردوداً، والتي كانت محصورة في دراسة الطب حتى أكثر من العلوم الرياضية والهندسية والطبيعية الأخرى التي تدخل في بنية التطور الصناعي والإنتاجي ولها طاقتها الخاصة في دفع عوامل التنمية والتطور الإقتصادي.

ومن هنا نلاحظ أن المردود النوعي لدرس العلوم التطبيقية يقف في مستوى متواضع بل نادراً في مجالات إبداع الكشوف العلمية والمخترعات التقانية، لدرجة أن الطابع الخدمي للعلم يناظر باقي القطاعات الخدمية وليست الإنتاجية والتجديدية في مجرى النمو الهيكلي والعضوي للعلم والتقانة.

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) جريدة الصحافة، ١٥/١٢/٢٠٠٩ المرجع السابق.

فالتدافع إلى تخصصات العلوم الصرفة يحيطه على الجانب الآخر ضعف القدرة الاستيعابية في سوق العمل الذي ينهمر عليه الاف الخريجين من الأطباء والمهندسين والمختصين في المعلوماتية والبرمجة، فنشأت على هامش هذه الظاهرة فوائض كاذبة في مجالات لا تعرف العطالة عالمياً مثل الطب البشري في بلد كالسودان يشكو من نقص مريع في الخدمات الطبية بينما ينحسر الاقبال على كليات ذات علاقة بالبنى التحتية المادية والبشرية ككليات الزراعة والتربية، في الوقت الذي ترتفع فيه العطالة في أوساط الشباب السوداني من ١٦,٤ ٪ عام ١٩٩٠ إلى ١٨,٨ ٪ عام ٢٠١٣ مما يشير إلى نقص نمو القطاعات الإنتاجية والتعليم التقني والمهني بحسب المسؤولين عن تنمية الموارد البشرية والعمل في السودان.^(١)

ونستنتج من سياق ذلك التضخم في العلوم الصرفة وما يوازيه من ضهور التخصصات الإنسانية والاجتماعية أن اضعاف الأخيرة لا يبرره عدم الحاجة أو وجود فوائض بالمعنى الكمي أو تشبع توظيفها الاجتماعي بقدر ما توجد أسباب أخرى تتصل بالنمو غير المتوازن لقطاعات التعليم ومجالات الخدمة نتيجة الخلل الهيكلي في التخطيط البشري وتجاهل الدراسات السوسيوثقافية، الجديرة بوضعها على طريق تفعيل البيئة الوطنية بالاستفادة من إمكانياتها في البناء والتطور، بدون زجها في معادلات السياسة الفوقية.

فالذي يحدث عندنا يشبه ما يوصف باصطناع سياسة جراحية .. يراد بها قص الزوائد في التخصصات النظرية وكأنها «زوائد دودية باتباع سياسية التضمير التدريجي» «فكل سياسة انكماشية أو تجميدية في التعليم في ظل الدفع المتزايد من قاعدة التعليم المتوسعة إنما يماثل إقامة سدود أمام مد هادر لم يفرغ في قنوات»^(٢)، إذ لابد من بناء توازن بين الثقافة العلمية والثقافة الإنسانية بدون مساس كما درجت مؤسسات العلم العريقة حد التفاصيل حتى عندما تركز على أياً منها. ففي «كيمبردج» في بريطانيا يتم التركيز على الدراسات العلمية بدون التقليل من الدراسات الإنسانية والاجتماعية، بينما في أكسفورد نجد طابع الدراسات الإنسانية غالباً بدون التقليل من الدراسات العلمية لذا نجد أن الدراسات الإنسانية والاجتماعية في الأولى قد برزت تاريخياً كما أن الدراسات العلمية الصرفة قد برزت في الثانية تاريخياً وهكذا كانت الساحتان

(١) نقلاً عن وزير تنمية الموارد البشرية والعمل اشراقه سيد محمود في ٢٨/٨/٢٠١٣، البطالة- في السودان، ٦١٥٣.

www.sudantribune.net

(٢) د. لويس عوض، الجامعة والمجتمع الجديد، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، د. ت، ص ١٢٨.

العلميتان متوازنتان في عطائهما بصورة أصبحت مضرراً للمثل. كما أن حجم التدريسين لهذه التخصصات ظل متوازناً بنسب نوعية الدراسة وحجمها في هاتين الثقافتين.^(١)

وعلى هذا المنوال فإن تمثل الفلسفة بفاعلية في تصحيح واقعنا التربوي والتعليمي والثقافي يجسد ضماناً لا غنى عنها لدور الفكر في الإصلاح والحيلولة دون استغلال الخطابات الأيديولوجية الرسمية لقضايا التعليم في غايات سلطوية. فوضع الفلسفة في سياقها الطبيعي، يمكنها على تفعيل طاقاتها وتحقيق وعي حداثي لا تلتف عليه اية ممانعة أو تزوير.

فقد ظلت الأمم ذات التقاليد الراسخة في وضع المشروعات الثقافية حريصة على وضع محددات في فلسفتها التعليمية. ففي فرنسا مثلاً قاومت النخب الفرنسية إخضاع الدرس الفلسفي للإرادات المتصارعة في المجتمع الفرنسي بعد الثورة الفرنسية، بعد إقراره في عهد نابليون عام ١٨١٠ ثم إلغائه عام ١٨٥٣ حتى أنه بعد إعادته مجدداً عام ١٨٦٣ جرى تثبيت الدرس الفلسفي واعتبار أستاذ الفلسفة «موظفاً في خدمة النظام الأخلاقي».^(٢)

ثم تجددت المواقف المدافعة عن تعزيز الدرس الفلسفي بعد الثورة الطلابية الشهيرة عام ١٩٦٨ على أثر عرض وزير التربية الفرنسي عام ١٩٧٥ تدريس الفلسفة في آخر سنة من المرحلة الثانوية فاعتبر ذلك أنه تهمة للفلسفة في كل مراحل الدراسة، وأن الفصل بين الأقسام العلمية والأدبية إجراء تعسفي يضع أفضل التلاميذ في المساق العلمي، فتم إعادة النظر في عرض الوزير وجرى الاستمرار في تدريس الفلسفة في كل المرحلة الثانية من الدراسة الثانوية بدل تدريسها في السنة النهائية فقط.^(٣)

وما أتينا عليه يفيدنا بأهمية الدور المرتجى لقوى الثقافة المجتمعية وحشدتها وراء الانتصار لحق المجتمع في التفلسف كأحد المخارج الفكرية لمشكلات السودان الثقافية وتجاوز الاستحكامات التي تمنع الدرس الفلسفي من الإنطلاق وتطويع شروط التعليم الفلسفي كأحد ضرورات الاستنارة وترقية الوعي الوطني للحيلولة دون إجمام متطلبات تحوله الكمي

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) محمد مصطفى القباج، إشكالية الممارسة الفلسفية تدريباً وإنتاجاً، في تدريس الفلسفة والبحث العلمي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٢٠-٢١.

(٣) حميد بن عزيزة، مكنات التفلسف اليوم، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ٣٢/٣٣، ٢٠٠٠. مرجع سابق، ص ١٣.

والكيفي تعليمياً بدعاوى ربحية تجارية عمياء تقفل أبواب العلم الفلسفي وفرص تغيير نوعية الحياة وتعديل أوضاعها نحو الاحسن، ودون أي تغليب قسري انتقائي بين أقسام العلوم بحسب مدخولاتها وما تدرها من مال. فتلك النظرات القصيرة المدى التي ترى الأشجار ولا ترى الغابة تفتقر إلى النظر البعيد لهذا الزمان الذي أصبحت فيه علاقات العلوم ببعضها أشبه بتفاهات ضمنية تأخذ فيها كل مرحلة تاريخية بمستويات من الفهم تتوارد في أعقاب بعضها البعض كتصورات متكاملة وكأنها صوراً فوتوغرافية تستنسخ نفس المشهد.^(١)

ففي ربط قضايا الفلسفة في السودان بأبعادها الديمقراطية والتربوية وتبني أوسع قطاعات الشعب لمغزاها الوطني، نوع من التصالح مع قوة الدفع الطوعي التمديني التي وسعت تاريخياً أوعية العلم في السودان ومناهضة تحجيمها. عندما تعبأت الحركة الوطنية وراء شعارات مؤتمر الخرجين التي ربطت بين العلم والانبعاث الوطني. فما أشبه اليوم بالبارحة حين أصبح التعليم واجهة لساحة البناء الفعلي والذي تلوح من خلاله ممكنات الفعل المثابر للنخب وإطارات المجتمع المدني لجعل المعرفة العصرية وفي مقدمتها الدرس الفلسفي معتركاً لا بد من خوض غمار استحقاقاته اليوم قبل الغد.

(١) جيروم كيغان، الثقافات الثلاث، العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرون، ترجمة د. صديق محمد جوهر، سلسلة عالم المعرفة (٤٠٨)، الكويت يناير ٢٠١٤، ص ٢٩٩.

تنويه

تلفت مجلة «الجمعية الفلسفية المصرية» (المختصة والمحكمة) عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافقتها بالأبحاث:

• الآراء الواردة في المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها في المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.

• إرسال «سيرة ذاتية» مختصرة تشمل الاسم كاملاً، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.

• إرسال المادة على قرص كمبيوتر «C.D»، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند، بنط ١٤ للمتن، و١٢ للحاشية. وألا تزيد عن ٤٠ صفحة (٦,٠٠٠: ٧,٠٠٠ كلمة).

• ألا يكون البحث المقدم قد سبق نشره بأي وسيلة كانت.

• الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.

• الأولوية في النشر عقب التحكيم لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها في أعمال غير مشروعة- تلحق ضرراً مادياً أو أدبياً، سيتم إسقاط عضويته في الحال تبعاً لللائحة النظام الأساسية للجمعيات.

• يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

ولكم خالص الشكر،،،

