

الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية (١٧)
السنة السابعة والعشرون - العدد السابع والعشرون
١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

سلطة النص

أعمال الندوة الفلسفية السابعة والعشرون
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية
بجامعة القاهرة والمعهد السويدي

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٧

أعمال مؤتمر «سلطة النص» (السنة السابعة والعشرون- العدد السابع والعشرون) / ط ١ / القاهرة:
مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٨ م.
٣٥٨ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨
الترقيم الدولي: 2536-9105

دار النشر: مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب: أعمال مؤتمر «سلطة النص» (السنة السابعة والعشرون-
العدد السابع والعشرون)
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٧

مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ - ٢٣٥٢٢٠٩٥

فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤ - ٢٢٦٣٦٨٢٠

E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- ٧ مقدمة
- ٩ المحور الأول: دور الدين وسلطة النص الديني
- ١١ ١. السلطة الدينية والمدنية (د. مصطفى عبده خير - السودان)
٢. قراءة للنص الصوفي - ملاحظات هرمينوطيقية
- ٤١ (د. جوزيب سكاتولين - إيطاليا)
٣. نحو رؤية جديدة للتوافق بين النص الديني والتطور العلمي: تطبيق في مجال الأخلاق البيولوجية (د. محمد سيد حسن - مصر) ٦٧
٤. دور الدين في تشكيل السلطة السياسة الفلسطينية .. (د. مها شبيطه - فلسطين) ١٠٥
٥. اللاهوت النسوي بين مبررات الاجتهاد ومخاطر التطرف
- ١٤١ (د. نعيمة ادريس - الجزائر)
- ١٥٥ المحور الثاني: قراءات لمشروع حسن حنفي الفلسفي «التراث والتجديد» ...
- ١٥٧ ١. التعددية المنهجية في مشروع التراث والتجديد (د. يمني الخولي - مصر)
٢. مشروع التراث والتجديد - العقل والنقل ومعالم نظرية التفسير
- ١٦٧ (د. جيلالي بوبكر - الجزائر)
٣. مشروع التراث والتجديد - العقل والنقل ومعالم نظرية التفسير
- ١٨٣ (د. جيلالي بوبكر - الجزائر)
- ١٩٧ ٤. المفهوم وتحجيم السلطة - حسن حنفي نموذجاً (د. مدني مدور - الجزائر)
٥. من تجليات مفهوم البقاء في مشروع التراث والتجديد لحسن حنفي
- (د. محمد صالحين - مصر) ٢١١

- المحور الثالث: النقد وقراءة النص الفلسفي والأدبي ٢٤٣
١. أثر النقد في النص ما بعد الاستعماري (د. بكري خليل - السودان) ٢٤٥
٢. القارئ والقراءة في النص الأدبي (د. محمد أحمد محمود - مصر) ٢٧٣
٣. سلطة النص السقراطي من خلال المحاورات (د. جيهان حمدي
جمعة.) ٣٢١

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». ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

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: ٣٧٢٧٨٧٢٢ / ٠٢ (٢+) - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠.

بريد إلكتروني: Elgamaia.Elfalsafia@gmail.com



مقدمة

وتمضي السنون، وتمر الأيام، ويصدر العدد السابع والعشرون من مجلتكم العلمية للجمعية الفلسفية المصرية متضمنا بعض البحوث والدراسات التي نوقشت في مؤتمرها السنوي السابع والعشرين.

لقد عقد المؤتمر تحت عنوان عام وهام هو «سلطة النص» وقدمت فيه عشرات الأوراق البحثية في مدينتي القاهرة والاسكندرية. ومن هذه الأوراق الكثيرة التي تمت مناقشتها الثلاثة عشر ورقة التي نشرها هنا والتي عبرت عن بعض محاور المؤتمر.

وقد صنفناها في ثلاثة محاور: الأول: «دور الدين وسلطة النص الديني» قدم فيه الدكتور مصطفى عبده محمد خير بحثا عن السلطة الدينية والمدنية. وقد ناقش فيه مفاهيم الحكم والسلطة والتسلط. وقارن بين مفهوم الحكم والسلطة (الحاكمية) لدى محمد أبي القاسم حاج محمد والدين والسلطة عند محمد شحرور، وينتهي بمحاولة تقديم رؤية جديدة للحكم والسلطة من وجهة نظر الباحث. كما قدم المفكر الايطالي جوزيب سكاتولين بحثا حول قراءة النص الصوفي من منظور هرمينوطيقي عبر مستويات ثلاثة: المستوى السياقي أو التزامني والمستوى التاريخي أو التعاقبي والمستوى عبر التاريخي أو الماوراء تاريخي (المتعالي). واختتمه بالحديث عن النص الصوفي والذوق. كما قدم د. محمد سيد حسن رؤية جديدة للتوافق بين النص الديني والتطور العلمي محاولا تطبيقها على مجال الأخلاق البيولوجية. أما الدكتورة مها توفيق شبيطة فقد أوضحت في بحثها دور الدين في تشكيل السلطة وطبقته على السلطة السياسية الفلسطينية. وتحدثت د. نعيمة إدريس عن اللاهوت النسوي بين مبررات الاجتهاد ومخاطر التطرف. وقد رحبت بوجود لاهوت نسوي جديد يخدم قضايا المرأة وينصفها. كما حذرت في هذا البحث من أن يجرد الاجتهاد عن مقصده نحو انحرافات فكرية وسلوكية من بعث للوثنية وتشجيع للشذوذ. فهذا لا علاقة له بحرية وحقوق المرأة.

أما المحور الثاني الذي يشتمل على أكبر عدد من الأبحاث فقد خصص لما قدم من بحوث حول مشروع د. حسن حنفي الفكري الذي تزامن مع عقد المؤتمر السنوي مع مرور خمسين

عاما على صدور بيانه النظري في كتاب «التراث والتجديد»، وجاء البحث الأول من د. يميني الخولي عن التعددية المنهجية في مشروع التراث والتجديد، أما الدكتور بوبكر جيلالي فقد قدم بحثين. جاء الأول بعنوان العقل والنقل ومعالر نظرية التفسير. والثاني عن منطق الفقه الإسلامي في «التراث والتجديد» بين الظواهرية والتأويلية، أما الدكتور مدني مدور فجاءت ورقته عن المفهوم وتحجيم السلطة - حسن حنفي نموذجاً حيث تحدث عن أن تحجيم السلطة الذي تحقق من خلال مفاهيم التجديد ستساعد في تمكين الإنسان العربي المعاصر من أن ينتقل من مجال نظرية معرفية نصية تفرض عليه منطقاً من الوصاية إلى مجال نظرية معرفية عقلية تسقط كل أشكال الوصاية البغيضة. وتخلص إرادته العقلية من سلطة النصوص. كما قدم د. محمد صالحين بحثاً تحدث فيه عن تجليات مفهوم البقاء في مشروع «التراث والتجديد» عن حسن حنفي.

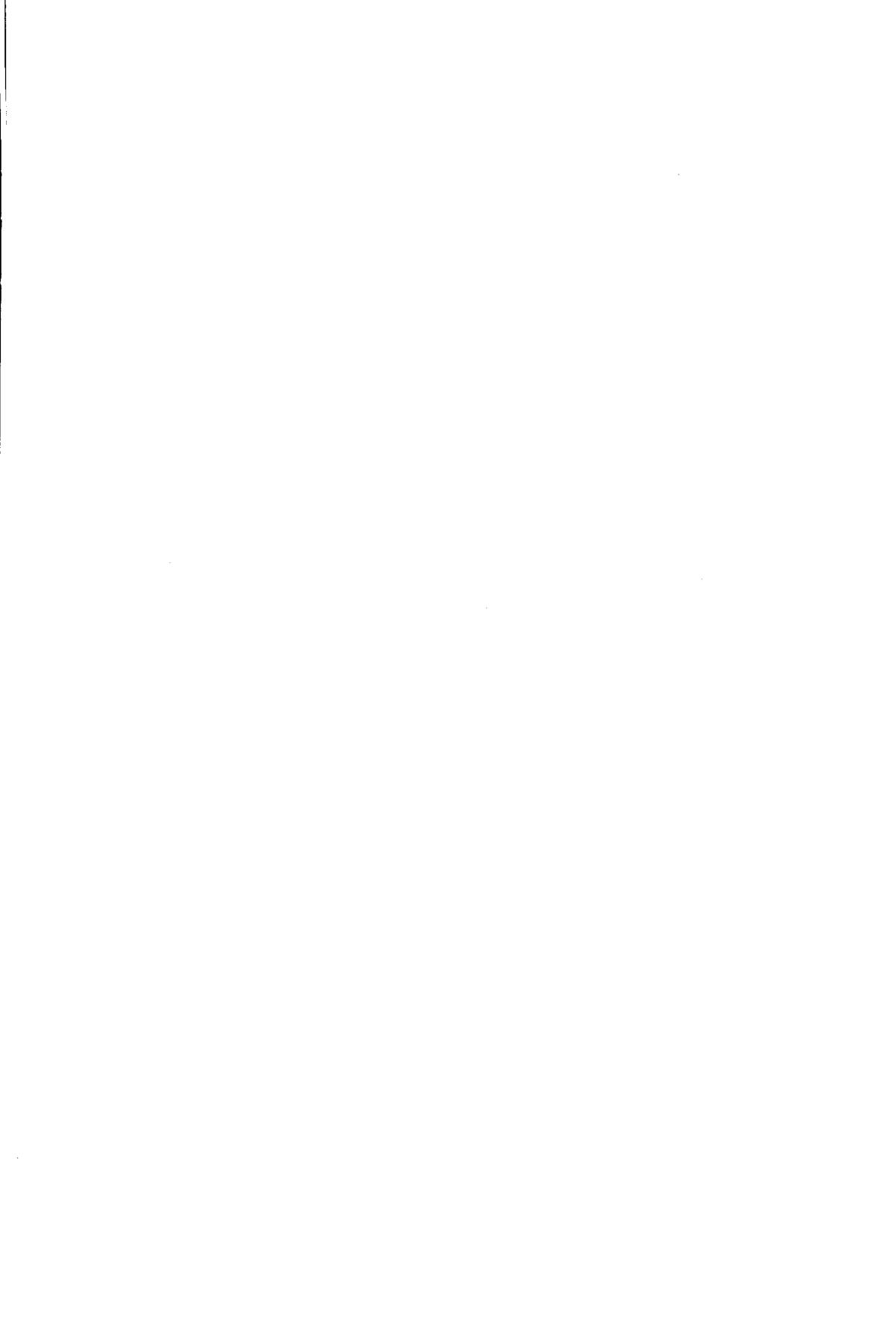
أما المحور الثالث فقد دار البحث فيه حول «النقد وقراءة النص الفلسفي والأدبي»، وقد اشتمل على ثلاثة أبحاث: أولهما عن أثر النقد في النص مابعد الاستعماري للدكتور بكرى خليل وقد كشف فيه عن أن النص مابعد الاستعماري قد تطور بفعل أزمان وأوضاع مختلفة وبفضل الجهود النقدية والتحليلية ومحاولات الاضفاء والاغناء التي اكسبت ذلك النص حيويته مما كان له أثره على دعم قدرة الشعوب على تجاوز ما اعترضها من عقبات، وثانيهما عن القارئ والقراءة في النص الأدبي الذي انتهى فيه مقدمه د. محمد أحمد محمود إلى أن النص الأدبي يولد دلالات جديدة مع كل قراءة جديدة لأنه حمال أوجه ومتعدد الطبقات وملئ بالإشارات والفجوات التي ينبغي على القارئ أن يكملها مستعينا بالكثير من الآليات كالخيال والحدس والذوق. أما البحث الثالث فتحدث فيه الباحثة الدكتورة جيهان حمدي عن سلطة النص السقراطي من خلال المحاورات الأفلاطونية موضحة الجوانب السياسية والاجتماعية والدينية والقانونية لهذه السلطة.

والله نسأل أن تسهم هذه الأبحاث المنشورة في هذا العدد في زيادة الوعي لدى القارئ العربي بقضاياها القومية، وما يقدمه المفكرون العرب من حلول لها.

اللجنة العلمية

المحور الأول

دور الدين وسلطة النص الديني



السلطة الدينية والمدنية

د/مصطفى عبده محمد خير(*)

المقدمة

يهدف هذا المؤتمر (سلطة النص) لنزع جذور الاستبداد من الأساس وإرساء قواعد الديمقراطية الحقة في الانتقال من الديمقراطية الانتخابية للانتقال إلى الديمقراطية العدلية لكي نصل إلى الديمقراطية الشعبية (الإبداعية) لتأسيس مجتمع (معرفي ومعلوماتي) وحكومة (الالكترونية) لتحقيق حكم الشعب نفسه بنفسه على نفسه.

وعليه قسمنا الدراسة إلى ثلاثة محاور:

□ المحور الأول: عن الحكم والسلطة (الدينية والمدنية) ومعنى الحكم والتحكم والسلطة والتسلط.

□ والمحور الثاني: عن مقاربات ومقارنة لمفهومي الحكم والسلطة (الحاكمية) في الفكر المعاصر لدى محمد أبو القاسم حاج حمد و(مفهوم الحاكمية)، والدكتور محمد شحور في (الدين والسلطة).

□ والمحور الثالث: عبارة عن رؤية جديدة ومعاصرة للحكم والسلطة، وإبداء مقترح جديد حول الموضوع المبحوث.

ومن ثم خاتمة للدراسة والنتائج التي توصلنا إليها وتوصيات لبناء الفرد لبناء دولة راشدة وعادلة في حكم الشعب نفسه بنفسه على نفسه بالمشاركة الفاعلة في الحكم الرشيد العادل وهي محاولة لتحقيق أمل الشعوب المقهورة، بالخروج من ذل العبودية والاستغلال بظل الألوهية.

المحور الأول

١- الحكم والسلطة (الدينية والمدنية):

الحكم في حقيقته هو حكم (بين) الناس وليس حكماً (على) الناس. فلا توجد آية قرآنية تؤكد حكم الناس (على) الناس يقول تعالى في محكم تنزيله:

١. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣].

٢. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ فَرِيقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: ٢٣].

٣. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

٤. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

٥. قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].

٦. قال تعالى: ﴿سَمِعْتُمْ لِكَذِبٍ أَكَلُونَ لِلشَّحْتِ فَإِنْ جَاءَوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَكَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢].

٧. قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُوكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٤٣].

٨. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

٩. قال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٩].

١٠. قال تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [النور: ٤٨].

١١. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١].

١٢. قال تعالى: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦].

كل السور السابقة (مدنية) حيث (الدولة) في المدينة المنورة إلا سورة (ص) (مكية) والمخاطب هنا الرسل الذين (حكموا) وبالأخص خاتم الأنبياء رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى والرسول محكوم بأن يحكم (بين) الناس (وأمرهم شورى) في المجتمع المكي (وشاورهم في الأمر) في دولة المدينة.

نجد أن التحكم والتسلط وكلاهما ظلم وطغيان والله لا يظلم فكيف يظلم الناس؟ حتى أن الرسول ﷺ المعصوم مأمور بأن يحكم (بين) الناس وليس (على) الناس، وكلاهما متزامنين يعملان على تكييل الشعوب عن أداء مهامها الإبداعية والتعبدية، والإنسان مجبول على الحرية ومجبر على الاختيار، إذن الحكم في حقيقته هو حكم بين الناس وليس تحكماً على الناس وتسلط عليهم.^(١)

الحكومات زائلة بزوال أفرادها، والدولة باقية ببقاء شعوبها والدولة نفسها ليست غاية بل لتحقيق المطالب الإنسانية في العيش الكريم في تحقيق (الأمن/ والطمأنينة والاستقرار/ والحرية/ والعدالة/ والسلام/ والرخاء والرفاهية) لرفع رايات الحرية الثلاثة ضد دولة الطغيان:

(١) مقال بعنوان الحكم هو حكم بين الناس وليس حكماً على الناس «خطاب مفتوح إلى الحكام ولمن يتطلع ليكون حاكماً - مصطفى عبده - (٢٠١٥م).

١. لا للاستبداد - الفرعنة (فرعون) في التحكم السياسي - سلطة سياسية غاشمة.
٢. لا للاستعباد - الطغيان - (هامان) في التسلط الديني - سلطة دينية متطرفة.
٣. لا للاستغلال - الفساد - (قارون) في الإفساد المالي - سلطة مالية منحرفة.

استخلف الإنسان لتعمير الأرض بالإبداع وليس لتدمير الأرض من خلال التحكم على رقاب الناس والمستضعفين في الأرض فيحب التحرر من هذا الطغيان (السياسي والديني والمالي لتحقيق آمال الشعوب في (الكرامة الإنسانية/ والعدالة الاجتماعية/ والحرية المدنية) وهي المطالب الأساسية في تحقيق إنسانية الإنسان.

بظهور الإسلام تحرر الإنسان، فتحرر بالتوحيد من ذل (الاستعباد) وانهتق بالعدل من أسر (الاستغلال) وانطلق بالشورى من قيد (الاستبداد) وتحرر من القيد (الوثني والأسر الكهنوتي والقسر الايدولوجي والقهر الديكتاتوري) وسار على معابر ثلاثة في (الاعتقاد والاختيار والإبداع):

١. باعتقاد خاشع يصل حد التقوى الجلالية من خلال عقل يستقرئ الحق، أي بحق يُفعل.
٢. واختيار حر ملتزم بحدود الحرية يصل حد الاستقامة الخلقية من خلال إرادة تستقطب الخير، أي بخير يُراد.
٣. وإبداع رائع يصل حد الروعة الجمالية من خلال حس يستفطر الجمال، أي الجمال يُحس به.

وقد مارست الكائنات المخلوقة الحرية في الحضرة الإلهية (آدم - إبليس - الملائكة - الكائنات)، حيث فعل آدم في (لا تفعل)، ورد إبليس الأمر الإلهي في (أفعل) وقالت الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)، وأبت السموات والأرض والجبال في تحمل الأمانة.

ماذا فعل الرب الرحيم لهؤلاء؟ كان بالإمكان تدميرهم من أجل عصيانهم، وهذا يعطينا مفهوم الحرية. ولكنه أعطى العقاب المناسب لكل تلك الأفعال - حيث طرد آدم من الجنة مؤقتاً، وطرد إبليس من رحمته، وأعطيت للملائكة أفعال فمنهم الساجد والقائم والذاكر

(كائنات مطهرة) لا يعصون الله بما أمرهم، وهم يعملون في خدمة بني آدم خاصة في مسألة الأرزاق والآجال، أما الكائنات وضع لها قوانين طبيعية وناموس كوني تسخيري لا تستطيع أن تتعدها.

وكان الصحابة يسألون الرسول ﷺ (أهو الوحي أم الرأي؟) (هل من عندك أم من عند الله)، فالحرية مطلوبة وضرورية يقول تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

طاعة الله وطاعة رسول الله مطلقه، أما طاعة (أولي الأمر) فهي مشروطة بطاعتهم لله ورسوله لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] أمر (الطاعة) مكررة في طاعة الله وطاعة رسول الله ولم تتكرر مع أولي الأمر لأنهم مخاطبون بالطاعة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ واللفظ في (أولي الأمر) وليس (ولي الأمر) وهم جماعة ولي لفرد فلا (ولي للأمر) في الإسلام ولا تعني لفظ أولي إلى أولياء الأمور، بل المعنى أولي الأمر الذين لديهم حكمة يعني (الحكماء) وليس الحكام، وتقول الآية (منكم) وليس (فيكم) أو (عليكم) بمعنى أن هؤلاء (أولي الأمر) الذين لهم أمر وحكمة منكم جاءوا من خلالكم ولم يؤمروا عليكم ولا فيكم، وإن كان هناك تنازع بينكم وبين أولي الأمر فالرجوع والمرجع إلى الله وإلى الرسول والله هو ولي الأمر ولا يحق لأحد أن يكون ولياً للأمر.

وهذه الآية واضحة لا تحتاج إلى تفسيرات مختلفة أو تأويلات مخلة للمقصد القرآني، وقد فسرها أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حينما قال يوم استخلافه «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم». هذا هو أبو بكر الصديق أول من آمن من الرجال والذي قال عنه رسول الله «ما عرضت الإسلام على أحد إلا كانت به كبوة إلا أبو بكر لم يتلعثم، كيف يتلعثم أبو بكر وهو القائل في ليلة الإسراء والمعراج «إن كان قد قال فقد صدق»، وهي المقولة الصديقية موجهة لأمة محمد ﷺ ولم يقصد نفسه بالعصيان بل يقصد الأمة الإسلامية.

أما عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال أيضاً «إن استقمت فأعينوني وإن اعوججت فقومني: إن اعوج عمر فمن يستقيم وهو أعدل من حكم بعد الرسول وخليفة رسول الله وهو أيضاً يقصد أمة الإسلام في تقويم من اعوج من الحكام. وهو القائل «الحمد لله الذي أوجد في الأمة من

يصلح اعوجاج عمر» وقال «أصابت امرأة وأخطأ عمر» وهو القائل أيضاً «لو عثرت بغلة في العراق لسئل عمر لماذا لم تدلل لها الطرق» وفي قولته الشهيرة «لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وهو الذي كتب خطاباً إلى (نيل مصر!) «من عمر بن الخطاب إلى نيل مصر» وقولته الأخيرة عندما قال «كفى آل الخطاب أن يحاسب فيهم عمر» وهذا نداء من خليفة رسول الله أبو بكر الصديق وأمير المؤمنين عمر الفاروق للذين آمنوا أن يصلحوا اعوجاج حكامهم إن اعوجوا وكان الصحابة يسألون رسول الله (أهو الوحي أم الرأي؟!) فالحكم مسئولية في الدنيا والآخرة ففي إحدى مجالس الوليد بن عبد الملك قال لجلسائه (الحاشية) المناققة، من هو أسعد الناس؟ فقالوا أنت يا طويل العمر أنت يا... أنت يا... فقال لهم كذبتم والله أسعد الناس رجل في بيته وسط أهله يعيش الكفاف لا يعرفنا ولا نعرفه، فإن عرفناه أفسدنا عليه دنياه وآخرته».

كان الرسول على رأس دولة دينية اصطفاً من الله لرسوله الذي لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى ليمارس الحياة النموذجية من خلال وحي يوحى، وبعد انتقال الرسول لا توجد دولة دينية ولهذا لم يستخلف الرسول أحد حتى لا تكون دولة دينية ليختار الصحابة ما يرونه مناسباً لدولة مدنية.

ولهذا اختار الصحابة من يرونه مناسباً وقائداً للدولة، فكانت سقيفة بني ساعدة حيث بُويع أبو بكر الصديق خليفة لرسول الله وليس خليفة للمسلمين كما يشاع، ومن بعد الخليفة كان الأمراء (أمير المؤمنين) فكان عمر وعثمان وعلي.

فالدولة الدينية بعد رسول الله تحولت لدولة مدنية ليس على أساس ديني أو تفويض من الله، فالدولة الدينية يجب أن يكون على رأسها نبي أو رسول مختار من الله (ولا نبي بعد محمد) فلا دولة دينية بعد محمد ﷺ.

وهذا لم يستخلف الرسول أحد حتى لا تكون توفيقية ولم يفعل أبو بكر كما فعل الرسول، وكذلك لم يفعل عمر كما فعل أبو بكر حيث تغيرت الظروف والأحوال. وهذا يكون الرسول قد ترك الناس ليخلفوا أحد من بينهم في استخلاف الأصلاح لينفذ أمر الله الحاكم بالحكم (بين) الناس وليس حكماً على الناس بدون تحكم ولا تسلط. والحكم العادل بدءاً بالجوانب الإيجابية والإيمانية وليس البدء بالجوانب السلبية في القطع والصلب والقتل

لعامة الناس والمستضعفين منهم متغاضين عن فساد الحكام وإفسادهم للناس وهي مشكلة مستشرية بل هو فساد وإفساد وظلم وطغيان من في أيديهم أمر الناس متناسين قول رسول الله «أيم والله لو سرت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها» فالحد لمن يخرج عن الحد - أياً كانت مكانته - وليس العكس. (١)

٢- الحكم الراشد:

أربعة سلطات:

١. السلطة التشريعية.

٢. السلطة القضائية

٣. السلطة التنفيذية.

٤. سلطة الشعب.

كل السلطات معرفة بالألف واللام (آل) إلا سلطة الشعب والتي لم تمارس حتى الآن، حتى في الحكومات الديمقراطية والديمقراطية الانتخابية ديمقراطية صورية حيث لا يمارس الشعب أي سلطة لا يحكم بل هو محكوم، وهذا ما نريد توضيحه في هذه الدراسة، فيجب ممارسة أخلاقيات المهنة^(٢) في السلطات الأربعة.

(١) السلطة التشريعية:

في تشريع القوانين من خلال رؤية مكانية وزمانية وإنسانية من خلال مراكز دراسات في الأمور الشرعية وممارسة أخلاقيات العبادة والمعاملات، وعدم توظيف الفتاوى الشرعية في الأمور السياسية وممارسة من خلال (أولي الأمر) أي الذين لديهم حكمة - الحكماء وليس الحكام.

(٢) السلطة التنفيذية:

إدارة الشؤون العامة للذين لديهم حكمة (حكماء) والتشاور مع أهل الرأي من خلال

(١) يتوينا الشعوب أمل الشعوب المغلوبة على أمرها - مقال - مصطفى عبده، الجمعية الفلسفية المصرية (٢٠١١م).

(٢) الأخلاق العملية - الأخلاق البيولوجية (بيوطقيا) منهج دراسي، مصطفى عبده.

أخلاقيات الحاكم والمحكوم، السياسة (فعل الممكن) على عكس السياسة الممارسة في الحكم بالتحكم، والسلطة بالتسلط فيجب قيادة الأفراد والمجتمع إلى الإصلاح والصلاح في تدبير شؤون الدولة.

(٣) السلطة القضائية:

ممارسة القضاء في الحكم (بين الناس) وفك الارتباط بين الخصمين بعدالة ورد الحقوق المسلوبة إلى أصحابها باستخدام أخلاقيات القانون، والسلطة القضائية مثال في ممارسة العدالة على السلطات الأخرى، والقضاء هو الميزان العدلي في الحكم.

(٤) سلطة الشعب:

وهذه السلطة غائبة تماماً في الممارسات السياسية حتى في الدول الديمقراطية، والديمقراطية الانتخابية هي أقل سوءاً في الممارسة السياسية. ماذا يفعل الفرد غير أن يضع صوته في صندوق الانتخابات لا يقترح حلولاً ولا يمارس الحكم ولا يشارك ولا يراقب ولا يحاسب، وعليه يجب التركيز على السلطة الشعبية وكيفية ممارستها في المقترح الذي سوف نقدمه في هذه الدراسة في الحكم الراشد والعاقل [رؤية جديدة].

المحور الثاني: مقاربات ومقارنات لمفهوم (الحكم والسلطة)

أ- محمد أبو القاسم حاج حمد ومفهوم الحاكمية:

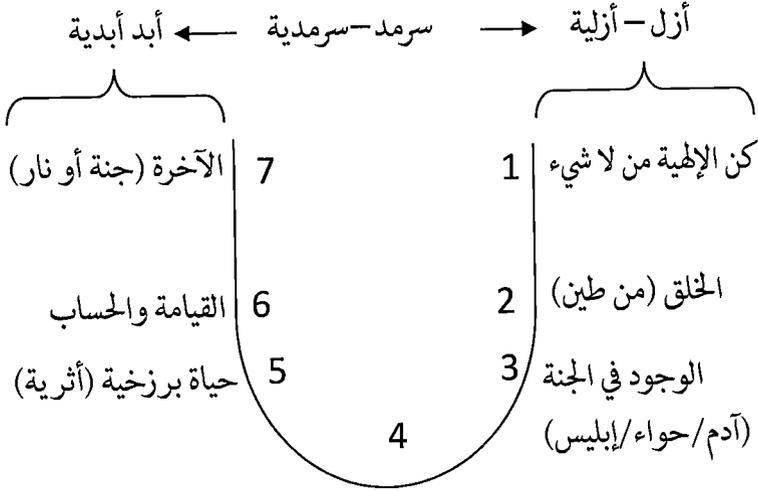
تستند هذه الدراسة إلى مفهومنا الفلسفي للجدلية الكونية الثلاثة التي تتجاوز الفكر اللاهوتي Theology والفكر الوضعي Positivism وهي جدلية (الغيب والطبيعة والإنسان) حيث تقابل الغيب الإلهي بكامل مطلقيته التي تتكشف عبر الكتاب القرآني الكوني مع مطلق الوجود الإنساني ومطلق الوجود الطبيعي.^(١)

والإنسان كائن مطلق ممتد في الزمان والمكان ما قبل الميلاد وما بعد الموت^(٢) ونوافق حاج حمد في هذا الطرح بأن حياة الإنسان ممتدة دنيوية موقوتة (أمد) إلى أبدية خالدة (سرمد)

(١) حاج حمد - الحاكمية - ص (٢٧).

(٢) المرجع السابق - ص (٣١).

فقد قال سبحانه وتعالى (كن) فكانت الكائنات وكنا مع هذه الكائنات لمراحل سباعية حتى الآخرة الأبدية.^(١)



الحياة الأرضية (أمد) مؤقتة

المراحل السباعية للحياة الإنسانية من الأزل إلى الأبد:

١. الوجود الأول - عندما قال بديع السموات والأرض كن فكانت الكائنات.
٢. الوجود الثاني - خلق الإنسان من طين ونفخ فيه من روحه.
٣. الوجود الثالث - في الجنة - آدم وحواء وإبليس - حيث الغواية والعصيان.
٤. الوجود الرابع - الحياة الأرضية من الميلاد وحتى الممات - حياة موقوتة (أمد).
٥. الحياة البرزخية بجسد أثيري.
٦. القيامة والحساب.
٧. الآخرة الأبدية وجود في الجنة أو البقاء في النار بالتلاشي المستمر.

يرى حاج حمد (ثلاثية) أن الحاكمة انتقلت من (الحاكمة الإلهية) إلى (حاكمة الاستخلاف) ثم إلى الحاكمة البشرية، فيقول: «فإذا أدركنا هذه الأنماط الثلاثية للحاكمة عبر القرآن فهنما

(١) مصطفى عبده - الإيقاع السباعي ص (٣٦).

معنى الحاكمية الإلهية ومتعلقاتها - وأنها ليست لنا - وفهمنا حاكمية الاستخلاف وقدرتها الموكلة إليها فيها هو مسخر مرئي وغير مرئي - وإنها ليست لنا - ثم نفهم حاكميتنا البشرية التي تجاوز بنا الكتاب ضيق اللاهوت الجبري وضيق الوضعية العلمانية باتجاه الوعي الكوني المطلق، فالمودودي وسيد قطب أشاعا بين المسلمين ما هو ليس لنا من دينهم ومنهجهم دون أن يدركا ذلك^(١) ولقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨].

الحاكمية الإلهية:

هو تعبير شاع استخدامه لقول تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فكانت الثنائية الحادة فإذا الحاكمية الإلهية وإما الكفر، أدى ذلك إلى تكفير الآخرين مثل معتقد اليهود حين ظنوا أنهم من (مدينة الله) في مقابل (الأميين)، أدى ذلك إلى تجريد الناس من جميع السلطات.

يرى حاج حمد أن الحاكمية الإلهية تعني حكم الله المباشر على البشر دون استخلاف بشري وهذا ما كان لدى اليهود، فالحاكمية الإلهية تناسب العهد اليهودي بالحوار الإلهية والعقاب المماثل.

حاكمية الاستخلاف:

بدأ الأمر بالتمرد لبني إسرائيل فاستجاب لهم الله واستصفي فئة مؤمنة فاختر الملك (طالوت) ثم وهب الملك (لداود ثم سليمان) تحولا بالأسرائيليين من مرحلة (الحاكمية الإلهية) إلى مرحلة (حاكمية الاستخلاف) عن الله في الأرض وهي حاكمية وسطية بين الإلهية والبشرية، وهو تفويض إلهي للإنسان للسيطرة على الطبيعة والكائنات وخليفة موصولاً بالله وكل شيء مسخر له (الطير والجن والريح والحديد) سلطة استخلاف كوني وهيمنة على البشر والطبيعة لسلطة ليست مطلقة.

حاكمية البشر:

المفهوم يعود إلى (حاكمية الإنسان) في إطار التعلق (الغيبى) بالله بدون حوار ومعجزات مكانية وكونية فكان الرسول الخاتم على رأس هذه المرحلة.

(١) حاج حمد - الحاكمية - ص (٣٥).

فالله قد تدرج بالبشرية لتحكم نفسها بنفسها وتلك غاية الخلق في تأسيسها على يد (خاتم النبيين).

ويقول حاج حمد أن الرسول الخاتم لم يمارس خارقة ولا معجزة فكان افتتاح هذه المرحلة الاستخلافية بالتعلق غيب بالله دون محسوسات.

ولكننا نرى أن للرسول خوارق ومعجزات ولكنها تختلف عن معجزات الرسل المكانية والكونية، فمعجزات الرسول الخاتم ليس بالخروج عن القانون الطبيعي كما عند الرسل إلى خوارق فوق القانون الطبيعي فمعجزات متفوقة وزمانية وأبدية.

مثلاً الماء مستطرق فكانت معجزة موسى عدم استطراق الماء والنار تحرق فكانت معجزة إبراهيم عدم إحراق للنار وهذه المعجزات خروج عن القانون الطبيعي، أما معجزة (الغار) فإن بيت العنكبوت الواهن والحمام الوادع حميا رسول الله، وعيسى يحيي الموتى لروح إنسانية خرجت فأدخلها بإذن الله وقد دخلت روح إنسانية في جذع نخل ميت لرسول الله (حنين الجذع) وهكذا فإن معجزات خاتم الأنبياء والمرسلين هي معجزات أبدية وزمانية خاصة معجزة القرآن.

معجزات القرآن الأبدية (الزمانية):

١. الإعجاز اللغوي والبلاغي.
٢. الإعجاز العلمي.
٣. الإعجاز الرقمي والإيقاعي.
٤. القرآن كتاب ومنهج ومعجزة في آن واحد متناسق.
٥. لا يستطيع أحد أن يأتي من مثله من (٢٨) حرف عربي.
٦. الاتساق مع الزمان والمكان والإنسان (انسزمكان).
٧. محفوظ عند الله ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

خصائص الحاكمة البشرية:

هو التعلق الغيبي بالله بدون خوارق وهذه المرحلة تطور علاقة البشر بالله في كشف فعل

الله في الوجود غيبياً ويقول حاج حمد «لقد جاء محمد في أول مفترق بين مرحلتين تاريخيتين من عمر البشرية بدأت الأولى بآدم وانتهت لديه، وبدأت الثانية به وتنتهي بنهاية العالم».^(١)

والتجربة المحمدية جاءت لتنتقل المستوى الثاني من الإيمان عبر الجمع بين (القراءتين) أي القراءة بالله بوصفه خالقاً والقراءة بالقلم الموضوعي^(٢) في قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) أِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥].

ونحن نرى أن القراءة هي ثلاثية متسقة مع ثلاثية حاج حمد في (الغيب والطبيعة والإنسان).
القراءات الثلاثية:

١. قراءة الوحي كتاب الله المقروء - القرآن (الغيب).

٢. قراءة الكون كتاب الله المنظور - الوجود - (الطبيعة).

٣. قراءة النفس كتاب الله المحفوظ - D. N. A - (الإنسان)

لم يستخلف الرسول أحد فقد أراد ألا يجعل الاستخلاف أمراً دينياً، فكان الخليفة أبو بكر فقط واتفق مع حاج حمد في الاستخلاف وكذلك بأن الرسول لم يفسر القرآن حتى لا يكون التفسير تفسيراً توفيقياً ولقضى على عطاءات القرآن المستمرة عبر الأزمنة حتى قيام الساعة.

واتفق معه أيضاً أنه ليس هناك عصمة غير عصمة المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى وبالمثل لا وجود لولاية الفقيه أيضاً وهو ابتداع كهنوتي لتكبيد الإنسان وإعطاء للحاكمية قدسية ليست له أي دكتاتورية مقنعة بسر بالدين.

الإنسان هو المستخلف في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع وهو الذي يقرأ القراءات المتعددة في قراءة الوحي (الغيب) وقراءة الكون (الطبيعة) وقراءة النفس (الإنسان) وهو أي الإنسان منوط به بأن يقرأ وهو الذي يقرأ الوحي والكون بالنفس لقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَلْرِهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ (١٣) ﴿أَقْرَأْ كَتَبْنَاكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٣-١٤].

(١) حاج حمد - الحاكمية - ص (٨٧).

(٢) نفس المرجع بنفس الصفحة.

ب- الدكتور محمد شحرور - الدين والسلطة:

يتناول محمد شحرور العلاقة بين الدين والسلطة انطلاقاً من مفهوم الحاكمية، مستعرضاً تطور هذا المفهوم بدءاً من الكتب الفقهية الذاتية، مروراً بالإسلام السياسي المعاصر وصولاً إلى الحركات السلفية الجهادية، ويقوم مفهوم المعاصرة للحاكمية الإلهية التي يرى أنها تمثل الميثاق العالمي الذي يمكن من خلاله تحقيق السلام في العالم، باعتبار أن الإسلام دين عالمي أبدي مبني على الطوعية لا على الإكراه والولاء للقيم الإنسانية.

فدين الله لا يحدده زمان ولا مكان بل هو دين مجرد شمول مطلق لا يرتبط بمصالح شخصية لفئات من الناس، وكل إنسان ينفذ طواعية ويمارس ما اختاره من دين بكل حرية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

لكل لفظ صورة ترتسم في ذهن السامع فإن تغير اللفظ تغيرت الصورة فارتفع الترادف: فالدين غير السلطة والحاكمة ليست هي الدين، والظلم غير الفسق وغير الكفر، والحرام لا يمكن أن يكون هو المنهي عنه.

وإرهاصات أدلجة مفهوم الحاكمية إذ يرجعها البعض إلى قبل الإسلام ويرجعها بعضهم إلى الخوارج وأهم الأسباب كانت الثورة ضد الخليفة عثمان^(١).

من أسباب الثورة ضد عثمان ضمنت تتمثل في توليته أقاربه على الأمصار وإغداق عليهم الأموال، وهو خطأ إستراتيجي في الحكم العادل، وقال عثمان عبارته الشهيرة «ما كنت لأخلع سربالا سربلنية الله»، ويقول محمد شحرور «كان ذلك أول إعلان جاء فيه (عباءة) الخلافة يرتديها الحاكم بتفويض من الله، فلا يخلعها بناءً على طلب الناس»^(٢) وكان ذلك أو احتجاج ضد رأس الدولة بترك الحكم والاعتزال ولكن عثمان رحمه الله تمسك بالحكم فتحول الثوار من الاحتجاج السلمي إلى عنف ظناً منهم أنها الوسيلة للإصلاح.

(١) كما أرى أن الخليفة هو أبو بكر الصديق فقط، فهو خليفة رسول الله، أما عمر وعثمان وعلى يلقبون بـ (أمير المؤمنين).

(٢) محمد شحرور - الدين والسلطة - ص (٢٧).

فكانت النتيجة المأساوية هو مقتل عثمان (ذي النورين) قتل وهو صائم وهو الذي اشترى بئر (رومة) للمسلمين ونضح دمه على المصحف الذي جمعه فكانت الفتنة الكبرى.

وحروب المسلمين بينهم جيش معاوية وجيش علي وكانت معركة (صفين) ومعركة (الجمل) وظهر الخوارج ضد علي بعد (التحكيم) وقتل عبد الرحمن بن ملجم علي واستمرت الفتن وتحول الحكم من الاستخلاف إلى ملك وتوريث من معاوية إلى ولده يزيد بن معاوية وكانت معركة (كربلاء) حيث قتل أحفاد رسول الله ﷺ وعلى رأسهم الشهيد الحسين بن علي ثم توالت النكبات ومن ثم استخدم مصطلح (الحاكمية) على يد الداعية الإسلامي الهندي (أبو علي المودودي) حيث انتقل مفهوم الحاكمية إلى الاستخدام السياسي واستمر مع تنظيم الأخوان المسلمين بقيادة (سيد قطب) حيث أفرزت أبعاداً أيديولوجية في رفع شعار الخوارج مرة ثانية (إن الحكم إلا لله) ثم حملته الأصولية المتطرفة واستباححت استناداً عليها التكفير والقتل تحت ذريعة هذه الأيديولوجية الدخيلة فظهرت (القاعدة)، ثم (داعش) في تطبيق هذه المفاهيم المتشددة المتطرفة.

وفي ذلك يقول الدكتور محمد شحرور «إن فهم المودودي للحاكمية يعتبر الخلية الأولى التي انقسم منها الفكر الإسلامي المتطرف في العالم العربي والإسلامي».^(١)

هذه الحاكمية المودودية تتأكد كما أوضحها الدكتور حسن حنفي من خلال ثلاث حقائق الأولى السلطة العليا التي يجب أن يخضع لها الإنسان وهي سلطة الله وحده ويجب التسليم الانقياد لها، والثانية مكملة الأولى وهي طاعة النبي بوصفه ممثلاً للسلطة الأولى، والثالثة قانون إقرار الحلال والحرام ونسخ القوانين البشرية دون أن يكون للعباد حق النقاش^(٢) ثم كان التطرف واندياح نحو طرقي الإفراط والتفريط.

ويقول شحرور «إن الخلاص في رأي المودودي يكمن في الدولة الإسلامية وهي التي ليست دولة (ثيوقراطية) لأنها ليست دولة رجال الدين، وليست دولة (ديمقراطية) لأن الحكم فيها ليس للشعب ولكنها دولة (ثيوديمقراطية) الحاكمية فيها لله طبقاً لاختيار الشعب، الله هو المشرع والمسلمون هم المنفذون».^(٣)

(١) محمد شحرور - المرجع السابق - ص (٤٤).

(٢) حسن حنفي - الدين والثورة - مدبولي - ص (١٦٥).

(٣) محمد شحرور - مرجع سابق - ص (٤٧).

ومن ثم ظهر النداء (إن الحكم إلا لله) و(الإسلام دين ودولة) ثم (الجماعات السلفية) و(الجهادية) بنفس الأفكار التكفيرية، حيث توقف (العقل) فكانت التفسيرات الخاطئة لمقاصد الشريعة السمحة وعدم معرفة لخصائص رسالة السماء (الإسلام) منذ آدم وحتى خاتم الأنبياء والمرسلين.

والإسلام رفع القيود ووضع الحدود فلكل شيء حد، والحد لمن يخرج عن الحد، ولا حد لمن لا يخرج عن الحد، ولعقوبة (الإعدام) للإسلام مفهوم متطور، الغرب ألغى عقوبة الإعدام ولكن هناك من يستحق الإعدام، أما الإسلام وضع ثلاثة مخارج للإعدام - (الإعدام أو الدية أو العفو) وبهذا أوقف الإسلام القتل، وهناك فرق بين قاتل ومقاتل فالقاتل مجرم يقتل الآخر، أما المقاتل قد يموت من أجل الآخر، وأنت هو ذلك الآخر وأنت آخر لأي آخر.

يرى شحرور أنه يجب الفصل بين الدين والسلطة، حيث يمتلك الدين سلطة (الضمير) بينما تملك الدولة سلطة (الإكراه) والعلاقة بين الدين والسلطة تتمثل في أن الدين يمثل المرجعية الأخلاقية للدولة والشعب معاً، بينما تتكفل السلطة بمهمة البنية الهيكلية للدولة وتنظيم الأمور الدنيوية فيها لضمان حقوق وحرريات كل أفرادها تحقيقاً للاستقرار.^(١)

ويردف فيقول «مع وجود سلطة رقابة على الأداء وهي السلطة التشريعية (أولي الأمر) في محاسبة رجال السياسة بالنظر إلى أخلاقياتهم وليس إلى تدينهم».^(٢)

ويقسم شحرور السلطات إلى أربعة سلطات:

أولاً: السلطة (التشريعية (أولي الأمر) ثم السلطة (التنفيذية) في تنفيذ القرارات ثم السلطة (القضائية) وأخيراً سلطة الشعب (سلطة المجتمع) ويرجع شحرور إلى أن أول دولة إسلامية أقامها الرسول في المدينة في زمن قياسي.

وعليه نرى أن الرسول ﷺ أقام أول دولة راشدة في التاريخ في زمن قياسي عشرة سنوات فقط ذلك لأنه بنى الإنسان أولاً في مكة لئبني بهم دولة عادلة وراشدة وهم الصحابة الذين انتصروا على أنفسهم أولاً (جهاد النفس) الجهاد الأكبر وقد تمرحل الإسلام على ثلاثة مراحل:

(١) الطليعة الباهرة - مقال - مصطفى عبده.

(٢) المرجع السابق.

المرحلة المكية: (١٣) عام في بناء الفرد والانتصار على النفس وجهاد النفس وبناء الإنسان الصابر مرحلة تأسيسية مثالية (نموذج ممتد).

المرحلة الثانية: الهجرة وقد دخل الرسول ومعه أصحابه المدينة وقد خضعت لهم يثرب، وكل غازي لمكان يبدأ بالدمار أما الرسول بدأ بالإعمار.

المرحلة الثالث: بناء مسجد قباء بناء معماري وعمراني وتأليف للقلوب وأخوة في الإسلام، وصحيفة المدينة الشهيرة والعيش في سلام، ولم يستقبل الرسول بالحرب والسيوف فقد كان استقباله بالترحاب بالغناء والموسيقى والإيقاع رجالاً ونساءً وأطفالاً وعند فتح مكة لم يستعبد أهل مكة بل عفا عنهم وأطلق سراحهم وهم الطلقاء. (١)

يقدم الدكتور محمد شحرور مشروعه النقدي التحليلي والتحديثي للفكر الإسلامي حيث أن المشكلة المعاصرة هي ليست مشكلة اقتصادية ولا سياسية ولا عسكرية بل هي مشكلة (فكرية) أي أزمة فكرية، للغرب والشرق على السواء، ويسعى شحرور لإبراز عالمية وإنسانية الإسلام بوصف الرسالة المحمدية هي رسالة رحمانية لا عقيدة طاغوتية. ويقدم شحرور مفهومه المعاصر للحاكمية الإلهية الذي يمكن من خلاله تحقيق السلام العالمي وأن الإسلام دين عالمي شامل أبدي مبني على الطوعية لا على الإكراه لقوله (لا إكراه في الدين) والولاء للقيم الإنسانية في الحق والخير والجمال في التمسك بالقيم الإنسانية والسلوك الراشد مبنية على الانقياد الطوعي ومحاربة الطغيان وسلبهم حرياتهم التي أعطاهها الله للإنسان فالإنسان مجبول على الحرية ومجبر على الاختيار.

ومحاولة شحرور في إبراز ما في الإسلام من سباحة وحرية وانقياد طوعي ومحبة وخشوع وتححرر للإنسان من ذل العبودية ليستظل بظل الألوهية، والإنسان كائن مكرم كرمه الله وفضله على كثير من خلقه واستخلفه في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع ونفخ فيه روحه فهو مكرم وحياته مقدسة بتلك الروح القدسية التي فيه فهو مخلوق ليعمر لا ليدمر وما نراه اليوم من تدمير وحروب وطغيان وفساد وإفساد غير إسلامي، ومشروع شحرور دعوة للسلام العالمي الذي يحث عليه الدين الإسلامي دين السلام والاطمئنان.

(١) أرجع لقائنا عن الطليعة الباهرة النيرة.

المحور الثالث: رؤية جديدة للحكم والسلطة

مكة أول أرض برزت على سطح الأرض وأول بيت وضع للناس كانت الكعبة وأول لقاء لآدم وحواء كان على جبل عرفة (الرحمة) ومع ذلك لم تقم دولة في أرض الحجاز خاصة في مكة والمدينة. وكانت الإمبراطوريات والحضارات المادية حول أرض الحجاز (سبأ وتدمر والحضارة الفينيقية والفرعونية والكوشية والأمهرية والبابلية والكلدانية وغيرها).

أما أرض الحجاز لم يحكمه ملك قاهر أو إمبراطور ظالم منذ كانت فقد كانت الإمبراطوريات والممالك والدول حول الجزيرة العربية حكومات ظالمة وقاهرة ومذلة لشعوبها ومستعبدة لأفرادها فلم يذوق العرب طعم العبودية لم يحكمهم ملك ولا إمبراطور ولم يذلم أحد كان العربي يضع قانونه بنفسه ويطبقه بنفسه (الإنسان الحر)، وقد حاول وائل ابن مرة (كليب) أن يكون ملكاً على العرب فكانت حرب البسوس لـ (أربعين عاماً).

فكانت الجزيرة العربية مهياً لاستقبال دين جديد ومنهج جديد ودولة جديدة ليس على مثال دولة قائمة، وفي هذا الجو المشحون حيث كان العرب يبحثون عن قائد ورائد يخرجهم من هذه البيئة الفاسدة فكان الإسلام هو الحل لبناء دولة جديدة ليس على مثال فكانت دولة المدينة أول دولة راشدة وعادلة في التاريخ.

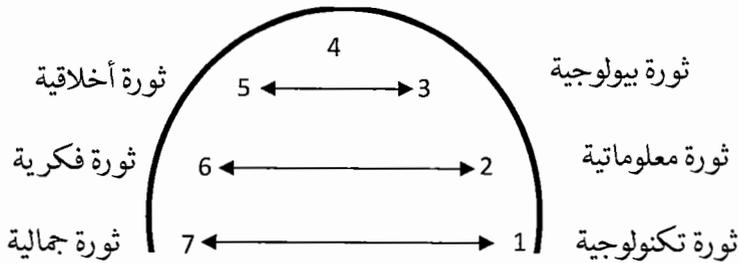
وقد تمكن الرسول ﷺ من بناء دولة وإخراج أمة وبناء حضارة مستمدة من المنظور الإسلامي للحضارة في عشر سنين فقط، والميزان الحضاري لهذا البناء لا يتم قبل مائة سنة كان ذلك لأن الرسول ﷺ بنى الإنسان أولاً في مكة المكرمة ذلك الإنسان الذي انتصر على نفسه ولم تكن الدولة أمراً ربانياً ولا تكليفاً قرآنياً بل كانت لضرورة دعوية وضرورة حضارية لتمكين شرع الله العادل بين الناس، ولم تكن هذه الدولة المحمدية للتسلط والتحكم بل لإقامة دولة عادلة وراشدة ورفع الظلم عن الناس وإقامة حياة إيمانية خاشعة هذه هي الدولة المثالية التي أرادها الله سبحانه وتعالى وطبقه الرسول ﷺ في بناء هذه الدولة الراشدة كمثال يحتذى. (١)

(١) الطليعة الباهرة - مقال - مصطفى عبده.

لتسير عبر العصور والأزمات والأمكنة لتحقيق إنسانية الإنسان المهذرة ذلك الإنسان الذي كرمه الله وفضله على كثير من خلقه، فاستعبد الإنسان الإنسان فكان الظلم وهذا الظلم هو تعدي لحدود الله فالله لا يظلم فكيف يظلم الإنسان الإنسان!؟

وما نراه من حروب ظالمة وتدمير ممنهج وإذلال للإنسان تسلسل ذلك عبر الأزمنة لأزمة فكرية فالأزمة المعاصرة ليست عسكرية ولا اقتصادية ولا سياسية هي (أزمة فكرية) وانحراف عن الوسط المعتدل إلى إفراط وتفريط. لنخلص بعد هذه السياحة أن الحكم ليس غاية والسلطة ليست غاية فالدولة وسيلة لبناء دولة والدولة وسيلة لتحقيق العدالة، والديموقراطية الانتخابية الممارسة اليوم أحسن حالاً من الديكتاتورية ولكنها أقل سوءاً.

أما الديمقراطية التي نريدها هي الممارسة الفعلية والفاعلة في التشريع والتنفيذ والمراقبة والمحاسبة وذلك بخلق مجتمع (معرفي) وخلق حكومة (الالكترونية) لتحقيق الديمقراطية الحقة (حكم الشعب لنفسه بنفسه على نفسه) في مشاركة كل فئات المجتمع لتحقيق التنمية الموازية للثروات الالكترونية والبيولوجية والفكرية باستخدام المنهجية العلمية والتقنية الحديثة من خلال مرجعية أصولية وتراثية بطريقة نقدية وتحليل للمفاهيم ومواكبة للمحدثات العلمية والعملية لغايات إبداعية.



المنحنى السباعي للتناسق المعرفي
تناسق معرفي (ابستمولوجي)

نجد في هذا العصر تتابع للثورات العلمية والمعرفية فلا بد من اتساقات معرفية وقيمية تقابل هذه الثورات العلمية:

١. ثورة الالكترونية وتقنية (مخترعات وإبداع) تقابلها ثورة جمالية.
٢. ثورة معلوماتية (هندسية وحاسوب) تقابلها ثورة فكرية ومنطقية.

٣. ثورة بيولوجية (طب وعلوم أحياء) تقابلها ثورة أخلاقية.

ثورات علمية ثلاثة تقابلها ثورات قيمية من خلال تناسق معرفي (ابستمولوجي).

وعليه نضع أمامكم السلوك المعرفي (لمجتمع المعرفة) في خطوات سباعية لتكوين (دولة العدالة) التي نتطلع إليها:

أولاً: تعريف بالمصطلحات والمعاني بتألف المتخالفين، والحكم بين الناس بالعدل وبناء دولة لإخراج أمة وبناء حضارة إنسانية جمالية لتحقيق إنسانية الإنسان المنسي.

وقد قال سقراط (أعرف بنفسك بنفسك) ونحن نقول «أدركوا ذلك الإنسان الذي نسي نفسه بنفسه في خضم الثورات التكنولوجية والالكترونية الرهيبة والثورة البيولوجية المرعبة» وما يقابلها من ثورات قيمية ومعرفية وفكرية.

ثانياً: تعريف لمعنى الحرية والحكم الرشيد والدولة الراشدة العادلة بتوزيع الثروة والمشاركة الفعلية في السلطة بلا تسلط وفي الحكم بلا تحكم.

ثالثاً: محور الأمية الحضارية الأبجدية - القيمة - الاقتصادية - العقائدية - المعرفية - العملية - الحاسوبية - السياسية - الجمالية - القانونية - التعددية من خلال طرح المرحومة الدكتور أماني مصطفى عبده (مركز أماني لمحو الأمية الحضارية للنساء).

رابعاً: التحول من الميكانيكية العمياء إلى الديناميكية الإبداعية ومن الاتباع إلى الإبداع، وبتحويل المجتمع من تابع إلى رائد، وتفجير الطاقات الشبابية الكامنة، والاستخدام الأمثل للثروات المخبوءة حتى لا ندوس على الياقوت في بحثنا على القوت وبالعامة (جالسين فوق الياقوت وكايسين القوت).

خامساً: توظيف التكنولوجيا في خلق مجتمع معلوماتي لتكوين - مجتمع معرفي فاعل، وحكومة الكترونية، وتكريم العلماء والاستفادة من خبراتهم وتجاربهم ومؤهلاتهم العلمية والحياتية والدخول في (المارايثون الحضاري) في الساحة الفكرية المكشوفة.

سادساً: العدالة - السلام - الرخاء - الرفاهية من خلال المحبة (وطلب شعبي).

سابعاً: خلق الإنسان الحر المتحرر - لتربية الإنسان القادم - جعل النصر - (الخاشع النقي، والمبدع التقني، والحر الوفي) (بالتخلي والتخلي والتجلي) بالتخلي عن الدنيا والخطايا والرذايا

والعيش في المستويات العليا الرحبة، بتحقيق الاستخلاف في الأرض لتعمير الأرض بالإبداع والعمل الصالح، وعمل ممتد لدنيا فانية مؤقتة إلى آخره باقية أبدية بعد هذه الخطوات السبعة في تكوين مجتمع معرفي وحكومة الكترونية يجب فتح كل القنوات وطرح الخطط والسياسات مع الجمهور ليشارك الأفراد في وضع السياسات وكل مجموعة أو مصلحة أو تجمع ينتخب فيها الأفراد لقيادة هذه المجموعة ويكون التنافس الحر بالمؤهلات والخبرات والسلوك الأخلاقي المتجمل.

كل الأفراد يشاركون في وضع السياسات والمشاركة في التنفيذ والمراقبة والمحاسبة ويتم ذلك بالانتخابات الحرة الاختيارية الشفافة.

أما بخصوص انتخاب الوزراء على أن يُنتخب الوزير من خلال العاملين في الوزارة نفسها، مثلاً (وزير الصحة) لينتخبه الأطباء والصيادلة ومن يعمل في الحقل الصحي، و(وزير الزراعة) ينتخبه المزارعون والزراعيين، و(وزير التعليم العالي) ينتخبه الأساتذة والعاملين في الجامعات و(وزير الخارجية) ينتخبه السياسيون وهكذا ينتخب الوزراء من خلال انتخابات حرة لمن يصلح لهذه المهمة وزارات لوزراء متخصصين ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

ولا يكون الوزير المنتخب لوحده بل يجب انتخاب نائب له ومستشار للوزير، يكون نائب الوزير من الشباب (Black head) وعمره ما بين (٢٠ - ٤٠) سنة والوزير (Gray head) وعمره ما بين (٤٠ - ٦٠) سنة أما المستشار (White head) وعمره ما بين (٦٠ - ٨٠) سنة لكي يعمل الوزير من خلال اندفاع وثورة شبابية وحكمة الشيوخ وتجاربهم ثم مجلس استشاري من كل التخصصات لمعاونة المجلس الوزاري (الوزير ونائبه والمستشار).

يجب تجنب المفاصد السبعة: الفساد الاقتصادي والأخلاقي والسياسي والمهني والإداري والأمني والإعلامي.

وإطلاق الحريات السبعة: استقلال القضاء - حرية الصحافة - حرية النقد والحوار - حرية الانتخاب - حرية الكلمة والتأليف - حرية العبادة - تحرير المرأة (حقوق المرأة).

وتوظيف الفلسفة النقدية إلى فلسفة عملية تتجاوب مع الواقع المعاش، فلسفة الأخلاق العملية - فلسفة الدولة - فلسفة الحكم - فلسفة التنمية - فلسفة الجمال - فلسفة العلوم ولكل علم من العلوم فلسفته فيجب تطبيق المفاهيم الفلسفية في الحياة العملية والواقع المعاش، ثورة جمالية إيجابية وثورة إبداعية في مجالات الحياة، وتدريس الفلسفة في المراحل التعليمية والفنون الجميلة والتطبيقية حتى يكون التلميذ والطالب مبدعاً وليس متلقياً فقط.

النتائج

١. الحكم في حقيقته هو حكم (بين) الناس وليس حكماً (على) الناس.
 ٢. الحكومة وسيلة بناء دولة، والدولة وسيلة لتحقيق العدالة.
 ٣. لاءات الحرية الثلاثة.
 - لا للاستبداد في التحكم السياسي.
 - ولا للاستعباد في التسلط الديني.
 - ولا للاستغلال في الإفساد المالي.
 ٤. بمجيء الإسلام تحرر الإنسان من القيد الوثني والأسر الكهنوتي والقهر الديكتاتوري والقسر الايدولوجي.
 ٥. مارست الكائنات الحرية أمام الله (آدم/ إبليس/ الملائكة/ الكائنات).
 ٦. أولي الأمر وليس ولي الأمر ولا أولياء الأمور، لمن له الحكمة، حكماء وليس حكام، ومنكم وليس عليكم أو فيكم، مقولة أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.
 ٧. لم يستخلف الرسول أحد، بل ترك الناس ليختاروا ما يرون وما يريدون.
 ٨. لا توجد خلافة الخليفة الوحيد هو (أبو بكر) خليفة رسول الله وليس خليفة المسلمين - كما يشاع.
 ٩. السلطات أربعة:
 - السلطة التشريعية.
 - السلطة القضائية
 - السلطة التنفيذية.
 - سلطة الشعب.
- كل السلطات معرفة بالألف واللام (ال) إلا سلطة الشعب والتي لم تمارس حتى الآن، حتى في الحكومات الديمقراطية والديمقراطية الانتخابية هي (ديمقراطية صورية).

١٠. يرى حاج حمد انتقال الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الاستخلاف وهي لليهود لنتقل إلى حاكمية البشر بقيادة خاتم الأنبياء كانت الثنائية الحادة فإما الحاكمية الإلهية وأما الكفر أدى ذلك إلى تكفير الآخرين ومن خصائص الحاكمية البشرية التعلق الغيبي بالله بالجمع بين القراءتين، ونحن نرى أنها ثلاثة قراءات (الوحي/ الكون/ النفس).

١١. استخدام مصطلح (الحاكمية) على يد (أبو الأعلى المودودي) حيث انتقل مفهوم الحاكمية إلى الاستخدام السياسي ويقول محمد شحرور إن أول ثورة على الحكام في الخطأ الاستراتيجي لعثمان بن عفان حينما رفض التنازل عن الحكم وقال قوله «ما كنت لأخلع سر بالاً سر بلبنيه الله».

١٢. هناك فرق بين (قاتل) و(مقاتل) القاتل مجرم يقتل الآخر، أما المقاتل قد يموت من أجل الآخر، وأنت هو ذلك الآخر، وأنت آخر لأي آخر.

١٣. مشروع محمد شحرور دعوى للسلام العالمي كما يحث عليه الدين الإسلامي وما نراه اليوم من تدمير وتخريب وفساد وإفساد غير إسلامي.

١٤. كانت (المدينة المنورة) أول دولة راشدة وعادلة في التاريخ حيث استقبل الرسول بالغناء والموسيقى والإيقاعات الجمالية، وأول فعل فعله الرسول بناء معماري (مسجد قباء) والإخاء بين المسلمين وصحيفة المدينة، بنى دولة وأمة وحضارة في عشر سنوات فقط لأنه بنى الإنسان أولاً لبنييهم دولة عادلة.

١٥. الأزمة المعاصرة ليست أزمة عسكرية ولا سياسية ولا اقتصادية بل هي أزمة فكرية في انحراف (الفكر الإنساني) من الوسطية إلى إفراط وتفريط فمهمة الإنسان هي التعمير وليس التدمير.

١٦. الديمقراطية التي نريدها تكمن في الممارسة الفاعلة في التشريع والتنفيذ والمراقبة والمحاسبة والمحاكمة بخلق مجتمع (معرفي) وحكومة (الكثرونية) ليحكم الشعب نفسه بنفسه على نفسه لتحقيق التنمية المتوازنة للثورات الفكرية والالكثرونية والبيولوجية من خلال القيم الإنسانية.

١٧. ثورة معلوماتية تقابلها ثورة فكرية، وثورة تكنولوجية تقابلها ثورة جمالية، وثورة

بيولوجية تقابلها ثورة أخلاقية وثورات علمية ثلاثة تقابلها ثورات قيمة من خلال التناسق المعرفي (الابستمولوجي).

١٨. خطوات السلوك المعرفي لبناء دولة راشدة وعادلة:

- تعريف بالمصطلحات والمفاهيم.
- تعريف لمعنى الحرية والحكم الرشيد والدولة الراشدة.
- محو الأمية الحضارية (مركز أماني لمحو الأمية الحضارية للنساء).
- التحول من الميكانيكية العمياء إلى الديناميكية الحركية الإبداعية.
- خلق مجتمع معلوماتي لتكوين (معرفي) وحكومة الكترونية.
- تحقيق مطالب الشعوب في (اليوتوبيا) أمل الشعوب المقهورة.
- خلق الإنسان الحر المتحرر (الخاصع النقي، والمبدع التقني، والحر الوفي) (بالتخلي والتخلي والتجلي).
- ١٩. اخناتون أول ملك فيلسوف يقدر ثورة ضد نفسه الفرعونية.
- ٢٠. (يوتوبيا) الشعوب (المدن الفاضلة) أمل الشعوب المقهورة.
- (يتاح حتب) وميزان العدالة في (الماعت) في القرن (٢٨) ق. م.
- مدينة (اخناتون) الفاضلة في تل العمارنة (اخيتائون) في القرن (١٤) ق. م.
- جمهورية (أفلاطون) المثالية في القرن الخامس قبل الميلاد.
- المحبة والسلام لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.
- مدينة الله للقديس (أوغسطين).
- (المدينة المنورة) عاصمة أول دولة راشدة في التاريخ (مدينة الرسول) المثالية.
- (المدينة الفاضلة) للفارابي.
- طبيعة الإنسان الاجتماعية لـ (كانط).

- كمال الدولة البروسية عند (هيجل).
- المجتمع اللاطقي لـ (كارل ماركس).
- فكرة الأمة عند (ميكافلي).
- نور العقل عند (فولتير).
- يوتوبيا (توماس مور).
- دراسات عن البنية الحضارية والإنسانية مثل:
 - (انهيار الغرب) لـ (شتينجلار).
 - (صراع الحضارات) لـ (هنتون).
 - (نهاية التاريخ) لـ (فوكوياما).

ودراسات فلسفية وجمالية أخذت منحى تخليص الشعوب المقهورة والمغلوبة على أمرها بأمر حكامها الظلمة فيجب تربية الإنسان (الإنسان القادم) - (جيل النصر) وذلك بتربية المرأة المريية بمحو أميتها الحضارية من خلال ثورة جمالية إيجابية وأخلاقية قيمة وإبداع الأخلاق الجمالية (أخلاق الإبداع).

التوصيات

بالانتقال من النقل إلى العقل ثم إلى المجال الإبداعي:

١. لا تسلط على الناس سواء كان دينياً أو مدنياً.
٢. لا نسخ في القرآن، فالنسخ في الآيات (الكونية) وليس في الآيات (القرآنية).
٣. لا توجد (خلافة) إلا لأبي بكر الصديق فهو خليفة رسول الله وليس خليفة المسلمين.
٤. بناء الإنسان لبناء دولة راشدة وعادلة.
٥. بناء مجتمع (معرفي) وحكومة (الالكترونية).
٦. مشاركة الشعوب في حكم نفسها بنفسها على نفسها.
٧. بناء المدينة الفاضلة (يوتوبيا) الشعوب أمل الشعوب المقهورة.
٨. محو الأمية (الحضارية) وليست الأمية (الأبجدية) فقط.
٩. العمل بالقراءات الثلاثة (الوحي / الكون / النفس).
١٠. تناسق الإيقاعات الثلاثة (الزمان / المكان / الإنسان).
١١. المعابر الثلاثة: (الاعتقاد / الاختيار / الإبداع).
١٢. حرية الصحافة والتأليف بالنقد الإيجابي وإبداء الرأي.
١٣. الثورة الجمالية الإيجابية بالوثبة الحضارية.
١٤. بالتخلي والتخلي والتجلي - للخاشع النقي والمبدع التقي والحر الوفي.
١٥. لا وجود لـ (ولي الأمر) ولا (أولياء الأمور) بل الذين لديهم حكمة (حكماء) وليس (حكام).
١٦. دولة المدينة أول دولة عادلة في التاريخ كنموذج مثالي للدولة الراشدة.
١٧. الإنسان كائن (معتقد) وعابد، فإن لم يعبد الله فهو لغيره عابد، تعس عبد الدرهم والدينار والدولار، وتعس عبد السلطة وعبد الجاه، فيجب فصل الثروة عن الثورة، وفصل السياسة عن الدين، بتدين السياسة وليس بتسييس الدين.

أهم المراجع

١. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي - ١٩٨٣م.
٢. عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص - قراءة في توظيف النص الديني، الطبعة الثانية، سيناء للنشر ١٩٩٨م.
٣. علي حرب: نقد النص - النص والحقيقة - المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م.
٤. _____: أزمة الحداثة الفائقة (الإصلاح بالإرهاب - الشراكة) المركز الثقافي العربي - الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
٥. محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية (الغيب والإنسان والطبيعة)، دار الساقى، ط (٣)، ٢٠١٢م.
٦. _____: الحاكمية - دار الساقى - بيروت، ط (١)، ٢٠١٠م.
٧. محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقى، بيروت، ط (٥)، ٢٠١٣م.
٨. محمد شحرور: الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية - دار الساقى، ط (٢)، ٢٠١٥م.
٩. _____: الكتاب والقرآن - رؤية جديدة - دار الساقى بيروت، الطبعة الثانية ٢٠١٣م.
١٠. مصطفى عبده: دور العقل في الإبداع الفني - مطبعة مدبولي - ط الثانية - ١٩٩٩م.
١١. _____: مدخل لفلسفة الجمال - مطبعة مدبولي - ط الثانية - ١٩٩٩م.
١٢. مصطفى عبده: الدين والإبداع - مطبعة مدبولي - ط الثالثة - ١٩٩٩م.
١٣. _____: الإيقاع السباعي الرابع المتألق - مطبعة جامعة النيلين - ٢٠٠٧م.
١٤. محمد عابد الجابري: مدخل القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - ٢٠١٣م.
١٥. _____: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول - القسم الأول - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢م.

١٦. —: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول - القسم الثاني - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢م.
١٧. —: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول - القسم الثالث - مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م.
١٨. موريس بوكاي: القرآن والتوراة والإنجيل، دراسة في ضوء العلم الحديث - الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.
١٩. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي - ط (٦)، ٢٠٠٥م.
٢٠. —: التفكير في زمن التكفير، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م.

مقالات في مجلات محكمة لمصطفى عبده:

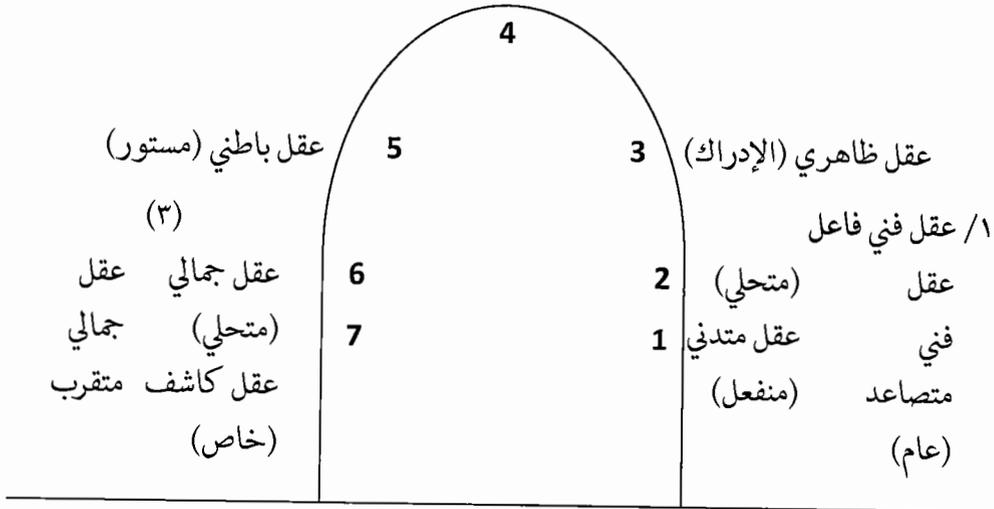
١. الإيقاع السباعي والرابع المتألق.
٢. الطليعة الباهرة النيرة المثالية.
٣. نشأة الكون بالانبتاق العظيم وليس بالانفجار الكبير.
٤. الحكم حكم (بين) الناس وليس حكماً (على) الناس.
٥. (يوتوبيا) الشعوب - أمل الشعوب المقهورة.
٦. الثورة البيولوجية (البابوطيقا).
٧. الإنسان ذلك الكائن الجمالي المكرم.

الملاحق

العقل الإبداعي والقيمي (السباعي) للعقل

عقل اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات مستخلف في الأرض ليعمر الأرض
بالإبداع (إبداع حضاري) (علمي عملي في قيمي جمالي تربوي منطقي سلوكي تعبدي)
(٢) عقل إبداعي رائع مبدع

(متألق)



١- عقل فني متصاعد (عام) عقل (متدني) (منفعل) و(عقل فني) (متحلي) -

باستخدام (الحواس الخمس) للقوى الظاهرية.

٢- عقل إبداعي رائع (متألق) يحوي: (العقل الظاهري والباطني) مبدع (مستنير)

باستخدام (القوى الإبداعية السابعة والحاسة السابعة)

٣- عقل جمالي متقرب (خاص) (عقل جمالي متحلي) و(عقل كاشف متجلي)

ما فوق الحاسة السابعة، كاشف للقوى الباطنية

لكل إنسان عقل (فني) عام وعقل (إبداع) مبدع، وعقل (جمالي) خاص وما يخصنا هو

ذلك (العقل الإبداعي) الذي يحوي العقل (الظاهري والباطني) وبين العقل (الخاص والعام) بـ (التخلي والتخلي والتجلي)، عندما يكون الإنسان (خاشعاً نقياً، ومبدعاً نقياً وحرراً وفيماً).

٣/ اتساق مقامات النفس السباعية مع القوى العقلية والجسدية والمراتب الأخلاقية

	العقل وقواه السباعية	مقامات النفس السباعية	القوة الجسدية السباعية	مراتب الأخلاق السباعية	الحواس والعقل
١/ القوى الظاهرية	١ عقل متدني منفعل	نفس أمارة بالسوء	القوة الجسدية المادية	الأخلاق الأنانية	الحواس الخمس
	٢ عقل فني فاعل متخلي	النفس اللوامة	القوى الحركية الحيوية	أخلاق المنفعة الذاتية	عقل فني متصاعد
	٣ عقل ظاهري دراك	النفس الملهمة المبدعة	القوى البارعة	أخلاق المنفعة الاجتماعية	الحواس الخمس
٢/ القوى الإبداعية	٤ عقل إبداعي رائع	النفس الآمنة المطمئنة	القوى المتأملة	الأخلاق الإبداعية	عقل إبداعي متألق (الحاسة السابعة)
	٣/ القوى الباطنية	٥ عقل باطني مستور	نفس نقية زكية	قوى الواعية الباطنية	أخلاق الواجب
٦ عقل جمالي متخلي		نفس راضية مرضية	القوى الأثرية	الأخلاق الجمالية	عقل جمالي خاص متقرب
٧ عقل كاشف متجلي		نفس كاشفة صديقية كاملة	القوى المتحلية	الروحية والإيثار	أخلاق المحبة



قراءة للنص الصوفي

ملاحظات هرمنيوطيقيّة

د. جوزيب سكاتولين (*)

مقدمة: نحو هرمنيوطيقا للنصوص الصوفيّة^(٢)

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه كثير الشيع بين عامة الناس، على شتى مستويات حياتهم. فهناك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب أو مشاعر روحية مستجدة غريبة، أو عن تبصّرات ورؤى باطنية مثيرة... إلخ، التي في نظرهم تمثّل «التجربة الروحانية الباطنية» (mystical experience). إلا أن بحثهم هذا ينتهي بهم في أغلب الأحيان إلى قراءة ذاتية للنص الباطني مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رؤاهم ومشاعرهم الذاتية، على تلك النصوص «الروحانية»، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم حسب أهوائهم ونزواتهم الذاتية المتغيرة المتقلبة. والواقع أنه بهذه الطريقة تُجرى على تلك النصوص عملية خيانية عظمت بلا شك، عملية بعيدة كل البعد عن الهدف الأساسي لها ومعناها الحقيقي الأصيل المقصود من طرف مؤلفيها.

على هذا الأساس، بدا لي أن هناك حاجة ماسة لإيجاد منهج دقيق أمين لقراءة وفهم النصوص الأدبية بصفة عامة، وتلك الروحانية الصوفية بصفة خاصة، في محاولة جديدة لإدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمنة فيها حق الإدراك، حسب ما أرادها وقصدها مؤلفوها دون خيانة أو تحريف. على الجملة، هناك حاجة ماسة بلا شك إلى هرمنيوطيقا (hermeneutics) مستجدة وجادة للنصوص الصوفية عامة لتواصل على قدر الإمكان بعالم مؤلفيها ومعانيها المقصودة من طرفهم.

(*) أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما.

(٢) كمقدمة لقضية الهرمنيوطيقا نحيل القارئ إلى المقالة القيمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت ٢٠١٠) في هذا الموضوع وهي من أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، مجلة فصول، القاهرة، ١٩٨١، العدد الثالث، ص ١٤١-١٥٩.

وعلى هذا الأساس، يهدف بحثي هذا في المقام الأول إلى عَرَض بعض الملامح الأساسية العامة لقراءة هِرْمَنِوِطِيْقِيَّة متكاملة للنصوص الصوفية. ويعتمد عملي هذا لا على نظريات هِرْمَنِوِطِيْقِيَّة لكن على عملٍ صوفيٍ ملموس، وهو ديوان الشاعر المصري الصوفي الشهير عمر ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ / ١٢٣٥م). فقد كان ديوانه موضوع رسالتي للدكتوراه وهي بالأساس محاولة تطبيقية لإدراك عالم ابن الفارض الصوفي. إذن، ما أقدم بحثي هذا هو ملخص لما توصلت إليه من نتائج في هذا المجال.

في بدء عملي هذا بدت لي أهمية البحث عن منهج هِرْمَنِوِطِيْقِي مناسب دقيق، مؤسَّس على مبادئ علمية واضحة ومقبولة عند كبار الباحثين في مجال علم الهِرْمَنِوِطِيْقَا على اختلاف مدارسهم. وعلاوة على ذلك، يجب الأخذ في عين الاعتبار الطابع الخاص للنصوص الصوفية ولغتها المتميزة، وإلا فلا سبيل للبلوغ إلى محتواها العميق والخبرة الروحية المتضمّنة فيها.

ولا نزيل الكلام هنا حول مُصطلح «هِرْمَنِوِطِيْقَا» وأصله اليوناني (<ερμηνεία hermnēia) الذي نُقل إلى اللغات الغربية المختلفة بمعنى «شرح وتفسير وتوضيح معنى للفظٍ أو حدثٍ ما. أما في اللغة العربية فهناك عدد من الألفاظ المقابلة له، مثل «التأويل» و«التفسير» و«الشرح». إلا أن أيًّا من هذه الألفاظ لا يعبرُ بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني المذكور، إذ إنها تأتي محملة في طياتها بإيماءات ودلالات أخرى نابعة من استعمالها في سياقات لغوية دينية. لذلك فضّل الكثير من الباحثين نقله حرفياً إلى اللغة العربية بصيغ مختلفة: «هِرْمَنِوِطِيْقَا أو هِرْمَنِوِطِيْقَا أو هِرْمَنِوِطِيْقَا». وآخر الأمر، فضّلنا مع الكثير منهم صيغة «هِرْمَنِوِطِيْقَا» إذ إنها تبدو الأكثر شيوعاً في مجال الدراسات اللغوية.

وكذلك لا نزيل الكلام حول المصطلح العربي «صُوفِيٌّ»، المشتق بلا شك من الأصل (ص وف) ومنه الـ«صوف» (هو في الأصل شعر الخروف) الذي أصبح في البداية رمزاً للحياة الزهد والتقشف، ثم تطور معناه حتى صار يشير إلى الحياة الروحية التي نمت عبر التاريخ الإسلامي. وأخيراً استعمل هذا اللفظ لترجمة ما يُشار إليه في اللغات الغربية بألفاظ مشتقة من الكلمة اليونانية (μυστικός)، من أمثال (mystic, mystique, mistico, etc).

ومن المعروف أيضًا أن اللفظ اليوناني (μυστικός) صار يشار به عامة إلى خبرة روحية باطنية أو جَوَانِيَّة (interior) خاصة تنشأ من داخل كل دين لتعبر عن علاقات متميزة عميقة

بين الإنسان والله، وهي علاقات تشتمل عادة على أسرار روحية تفوق المدركات البشرية العادية، فلذلك يشار إليها في أحيان كثيرة بلغة رمزية متميزة، لا يسع المجال هنا لمعالجتها.

١- المسألة الهرمنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

إن عملية فهم أي نص من النصوص الأدبية الإنسانية (أي التي تعبر عن الخبرة الإنسانية الخاصة بالإنسان على ما هو كذلك) ظلت ولا تزال مُهمّة معقدة شاقة. فثمة مسافة مستديمة تقع بين العالم المعرفي أو الإستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك العالم الخاص بمؤلف النص. والتغلب على هذه المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من عالمنا الروحي المؤلف إلى عالم المؤلف الغريب، وبالعكس من العالم الروحي البعيد الخاص بالمؤلف إلى عالمنا القريب. فهذه رحلة محفوفة بالكثير من المخاطر، إلا أنه لا بدّ منها إذا أردنا بالفعل فهم عالم الآخر البعيد. فعلى المرء إذن، أن يحاول بقدر المستطاع أن يدخل في العالم المعرفي الخاص بالمؤلف، وكذلك عليه أيضاً أن يجعل عالم المؤلف يدخل في عالمه الخاص، حتى يحصل له تواصل وإدراك ما بذلك العالم البعيد والغريب عنه. (١)

إنّ عملاً كهذا، أو قلّ رحلة كهذه، هو ما نعيه عندما نتكلم عن «الهرمنيوطيقا». فالهرمنيوطيقا في الواقع هي طريقة لإنجاز هذه الرحلة بين عالمين معرفيين أو أفقين روحيين مختلفين، سعياً إلى تحقيق تداخلهما بل اندماجهما أو أكثر من ذلك، ما عُرف بـ«انصهار الآفاق» (fusion of horizons; German: Horizontverschmelzung) بينهما، حسب التعبير الشهير

(١) هناك بيبليوجرافيا واسعة في مجال الهرمنيوطيقا، نذكر هنا بعض المراجع الأساسية:

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

الذي صيغته العالم الألماني العظيم والمفكر المبدع المعروف في علم الهرمنيوطيقا، هو هانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer).^(١)

والواقع أن العلوم الهرمنيوطيقية قد حظيت باهتمام واسع في الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل جهود عدد كبير من المفكرين البارزين في مجال العلوم الهرمنيوطيقية. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: فريديريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت ١٨٣٤)، الذي يُعتبر حقاً مؤسس العلوم الهرمنيوطيقية الحديثة، وقيلهلّم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (ت ١٩١١)، ومارتن هيدجر (Martin Heidegger) (ت ١٩٧٦)، وهانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت ٢٠٠٢)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت ٢٠٠٤)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت ٢٠٠٥)، وأمبرتو إيكو (Umberto Eco) (ت ٢٠١٦)، وهناك آخرون كثيرون.

هكذا أصبح لعلم الهرمنيوطيقا مركزية في كل مجالات العلوم الإنسانية عامة، وخاصة تلك التي تهتم بقضية الإنسان كإنسان، أو قل في علوم الإنسانيات. وعلى ضوء هذه التبصّرات (insights) الهرمنيوطيقية الجديدة أصبحنا ننظر الآن إلى كل فعل من أفعال الإنسان، على أنه حقاً «فعلٌ تأويلي»، أي مقارنةً هرمنيوطيقية للوجود، بل إننا نعتبر الآن كل عملية إنسانية، خاصة تلك التي تتعلق بالإدراك والمعرفة، على أنها مقارنة هرمنيوطيقية للوجود أولاً وأخيراً، وهي مقارنة تتخللها دائماً الكثير من المخاطر والإشكاليات.

من هنا يمكننا أن نستنتج أيضاً أنّ التعريف المشهور للإنسان الذي وضعه الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ ق. م)، قائلاً بأن: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ أو عاقلٌ» (logikòs)، يمكن، بل يجب، في رأيي، أن تُعاد صياغته في تعريفٍ أشملٍ وأكمل. والواقع أننا صرنا الآن ننظر للإنسان على أنه في جوهره «كائنٌ هرمنيوطيقيٌّ» (hermeneutical being)، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود (being) - أي كل ما يقع في أفق تجربته الوجودية- إلى عالمه الداخلي الخاص لكي يُدرّكه ويفهمه. وهكذا، فإنّ الإنسان من هذا المنظور يبدو أنه المؤوّل والمترجم (interpreter) الأكبر والمركزي للوجود بأكمله. فهنا

(١) انظر

Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, New York, 1997: «Fusion of horizons», pp. 304, 336, 366, 389, 397, 577.

نصل إلى بعض من أعمق التبصّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات موجودة ومتشابهة في الكثير من النظريات الفلسفية والدينية قديماً وحديثاً.

على ضوء كل هذه التطورات المعرفية (epistemological)، علينا قبل كل شيء أن نستبعد فكرة ساذجة شائعة، وهي أن النص ليس إلا مجردّ مرآة بسيطة مساوية للعالم الداخلي للمؤلف. فحسب هذه الرؤية، تقدّم كلمات النص في حرفيتها تعبيراً واضحاً مباشراً لعالم المؤلف ورؤيته. لذلك، فإن الكثير من القراء يتصوّرُون أنهم يستطيعون فهم أي نص أدبي بمجرد قراءة حرفية (literal reading) لألفاظه، فيها يحصل له بطريقة شبه آليّة فهم ذات رؤية المؤلف. والواقع أنّ هذه القراءة الحرفية التبسيطية للنصوص تُؤدّي آخر الأمر إلى تناقضات فاضحة بينها أو إلى معالجتها بتعسف شديد السطحية. ولذلك نقول ونكرر بأن كل قراءة لنص إنساني ما هي بالضرورة «ترجمة لهذا النص» لأنها تُجرى عملية هرمنيوطيقية في ذلك النص.

وكذلك، علينا أن نستبعد أيضاً الفكرة الرومانسية الكثيرة الشيوع أيضاً بين قراء النصوص الصوفية، وهي أن هناك إمكانية «تجانس فطري» أو «تواصل مباشر» بين القارئ والمؤلف، أو قل «روح» المؤلف، وكأن هناك توأماً بين تلك الأرواح المتبينة، أي المؤلف والقارئ. وبناء على ذلك، يتصوّر بعض القراء أنه بمجرد اعتماده على حدسه الداخلي (inner intuition)، أو شعوره الجوّاني (empathy)، أو على قدرته على التقمص (identification) بـ«روح» المؤلف يحصل له إدراك العالم الروحي الخاص بالمؤلف وفهم تبصراته الباطنية (interior insights)، وكأن هناك إلهاماً مباشراً يأتيه من طرف المؤلف نفسه أو قل من روحه. فهناك حكايات عديدة ومتنوعة جداً عند الصوفية حول رؤى أو إلهامات حصلت لهم من طرف روح المؤلف بأساليب مختلفة خاصة مثل الأحلام والرؤى في المنام... إلخ، وعلى كل حال عليّ أن أصارح بأنني لم يحصل لي أي نوع من تلك المظاهر الخارقة للطبيعة.^(١)

(١) أقر أنني في هذه القضية، أي العلاقة بين النص ومؤلفه، لا أتفق أيضاً مع ما كتبه بعض النقاد الما بعد البنيوية، ولا سيما يأتي من المدرسة التفكيكية التي تعزل النص عن مؤلفه عزلاً تاماً، فتفسره وكأن المؤلف لم يكن أبداً على قيد الوجود. من أمثال هؤلاء نذكر المفكر الفرنسي رولان بارت (Roland Barthes) (ت. ١٩٨٠) الذي كتب مقالته الشهيرة بعنوان واضح الإشارة: «موت المؤلف» (١٩٦٨)، وهناك كثيرون ذهبوا نفس المنهج، انظر:

Roland Barthes (1968), «La mort de l'Auteur», Le bruissement de la langue. Essais critiques IV, Seuil, Paris, 1984, pp. 61-67; (Italian translation, La morte dell'autore, in Il brusio della lingua, Einaudi, Torino, 1988).

والواقع أننا نجد الآن إجمالاً واسعاً بين الدارسين على حقيقة جلية قد تكون بديهية، وهي أننا لا يمكننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو إلى رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى غير ذلك. إن احترام «موضوعية النص» يُنظر إليها الآن على أنها الخطوة الأولى والأساسية في أي عمل هرمنيوطيقي جاداً. فكل المعلومات التي قد نحصل عليها حول المؤلف من خارج نصه قد تُساعدنا في فهم شيء ما من عالمه وظروف حياته وعصره... إلخ، إلا أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا النص وحده كالمراجع الأساسي الثابت والمفتاح الضروري المحوري للاطلاع على عالم المؤلف الداخلي.

وعلاوة على ذلك، فإن العلوم الهرمنيوطيقية الحديثة قد أثبتت بلا شك أن النص ليس مجرد تراكم عشوائي من كلمات منفصلة بعضها عن بعض، بل إن له اتساقاً داخلياً وبنية أساسية متماسكة في تركيبه من طرف المؤلف. إذن، فقط عند إدراك وفهم هذا التناسق السياقي الداخلي في النص يمكننا فهمه فهماً صحيحاً وعميقاً. فقد أثبتت العلوم الهرمنيوطيقية كذلك أن كل لفظ في النص يأتي مرتبطاً بالألفاظ الأخرى ارتباطاً وثيقاً عبر علاقات محددة قصدها المؤلف، بكامل وعيه أو لا، لكي يعبر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنية. إذن، فقط في داخل هذا السياق النصي الخاص يكتسب كل لفظ وعبارة معناه الكامل الحقيقي الذي قصده المؤلف في التعبير عن خبرته الداخلية. والحقيقة أن الكلمات والعبارات اللغوية المتواجدة في نص ما يمكن قراءتها وفهمها، بقدر المستطاع، فقط في داخل شبكة علاقاتها الدلالية النصية التي توضح وتحدد معانيها الأصلية التي كانت في ذهن المؤلف عند تأليفه ذلك النص. فهذا ما يُسمى بالقراءة الدلالية أو السيمنطيقية لنص أدبي. ومن الملاحظ أن هذه العملية الدلالية نادرة ما نجدها مطبقة في الدراسات الأدبية حتى الجادة منها. كل ما نجده هناك «قراءات عشوائية للنص» أجريت على أساس بعض التصورات الذاتية للنص بدون مقارنة دلالية أو السيمنطيقية له.

زد على ذلك، أنه يجب أن يؤخذ في عين الاعتبار أيضاً أن كل مؤلف يأتي بالضرورة ودائماً كجزء من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغة كل مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخي معين في مجتمع معين وفي ظروف تاريخية معينة. فهذا ما يُسمى بالقراءة التاريخية للنص الأدبي، ويجب أن يلاحظ أنها لا بد منها لفهم نص أدبي بدون إسقاطات مفاهيم غريبة من طرفنا على ذلك النص.^(١)

(١) وهناك ما يجعل النص مجرد ثمرة الظروف الاجتماعية وتغيراتها من أمثال لوسيان جولدمان (Lucien Goldmann)=

إن مقارنة هرمنيوطيقية كهذه يجب أن تقودنا في النهاية إلى ما سمّاه العالم هرمنيوطيقي المذكور جادامير بـ «انصهار الآفاق» (fusion of horizons)، أي انصهار أفق المؤلف المعرفي وأفقنا نحن قراءه. فعند هذه النقطة فحسب يمكننا أن نقول بأن تلك الرحلة الروحية الاستكشافية التي بدأناها للوصول إلى عالم المؤلف الروحي والرجوع منه إلى عالمنا قد أكملت، وأن التواصل بين العالمين، عالمه وعالمنا، قد أقيم.

ومع ذلك، فعلينا أن نكون دائماً على أتم الوعي أيضاً بأن «انصهار الآفاق» هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة أبداً. والحقيقة أن المرء يجد نفسه في عمل هرمنيوطيقي، أو قل في عملية هرمنيوطيقية مستمرة ومتجددة لا نهاية لها، لأن آفاقنا في فهم أي نص من النصوص الأدبية تنمو وتتسع وتعمق دائماً نحو آفاق جديدة أعمق وأوسع. وهذه العملية مستمرة تتمثل في تلك «الدائرة الهرمنيوطيقية» (hermeneutic circle) التي تكلم عنها مؤسس العلوم الهرمنيوطيقية الحديثة، هو الفيلسوف فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت ١٨٣٤). فهذه الدائرة الهرمنيوطيقية يتم فهم ذلك النص فهماً متنامياً ومتسعاً ومتعمقاً، أكثر شمولاً ووضوحاً، كلما أعيدت قراءته على مستوى كليته وجزئياته.

وكان من منطلق هذا المفهوم حول القراءة الهرمنيوطيقية أنني حاولت، وما زلت أحاول، فهم العالم الروحي الخاص بالشاعر الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فقد بذلت جهداً كبيراً في إعادة فهمه أو قل في إعادة إدراك رؤيته الصوفية وتجربته الروحية الخاصة بطريقة جديدة وأكثر ملاءمة لطبيعة لغة نصه الصوفي. لذلك قمت بدراسة تحليلية دلالية لأشعار ابن الفارض الصوفية، دراسة أسفرت عن نتائج متميزة لها شأن في تجديد فهم هذا الشاعر الصوفي العظيم وتقييمه. وفيما يلي أقدم ملخصاً لأهم تلك النتائج.

٢- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصّرات الهرمنيوطيقية السابق ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة لطريقة جديدة في مقارنة شعره الصوفي. على المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهم لغته الصوفية والشعرية حسب ما ترد في نص ديوانه

= (ت ١٩٧٠) لا سيما كتابه بعنوان: Pour une sociologie du roman, Gallimard, Paris, ١٩٦٤ (نحو علم اجتماع للرواية).

الموضوعي الذي وصل إلينا منه، مع تجنّب أيّ نوع من الإسقاط عليه بمفاهيم أجنبية عنه، مهما كانت. فقد لاحظنا هذا الإسقاط عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو محدّثين، كما أشرنا إليه سابقاً. بتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية «شرح النص من خلال ذات النص»، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه إذ إنها قد تُذهب جزئية أو الكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لذلك لجأت، في مقاربتني من قصيدة ابن الفارض الشهيرة، هي «التائية الكبرى»، إلى مقارنة هرمنيوطيقية للغته الصوفية لمر يسبق لها سابق: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلالها، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاث مراحل أو مستويات لا بدّ من المرور بها في اقترابنا من أي نص أدبي عامة، ولا سيما في اقترابنا من نص صوفي^(١).

ويمكننا تصنيف هذه المستويات الثلاثة على النحو التالي: أولاً، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)؛ ثمّ المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثاً، المستوى عبّر التاريخي (trans-historical) أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)^(٢). سنشرح كلاً منها بصيغة إجمالية.

(١) انظر دراساتي في شعر ابن الفارض:

Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri* attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā. Un'analisi semantica del poema, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research), summarized in Id., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri* attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā, PISAI, Roma, 1988; Id., «L'expérience mystique de Ibn al-Fāri à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā», in MIDEO 19 (1989) 203-223; Id., «The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāri or the Realization of Self (Anā, I)», in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

(٢) من المعروف أن التمييز بين المستويين اللغويين الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (1857-1913) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genève, Suisse) فيما بين عامي 1907-1911. وقد جمعت ونشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة 1916 في كتاب عنوانه Cours de linguistique générale, Paris, 1955. أي (محاضرات في علم اللغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأنطولوجية المتسامية للخبرة الصوفية، المسمّى هنا بالمستوى عبّر التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي نتيجة تفكيري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي =

١-٢: المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic):

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص إنساني أدبي، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) التي تضارع المستوى السياقي أو التزامني، وهي دراسة تحليلية لألفاظ النص داخل النص الأدبي الموضوعي الذي وصل لنا من المؤلف. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ في أي نص أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصي الفعلي وصلاتها المطردة وعلاقاتها المتبادلة التي تربطها بعضها ببعض داخل ذلك النص، أو بعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكةً في نسيج النص ذاته، إذ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية فقط تتخذ معانيها النصية الفعلية. فبعبارة أخرى هذه الطريقة نحصل على المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصراته التي عبّر عنها فيه. وهذه المقاربة الدلالية ستقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمى بـ«المعجم الدلالي» (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص. ومعروف أن المعجم الدلالي ليس مجرد مجموعٍ رياضيٍّ من ألفاظ النص الموضوعي، لكنه يتألف من جملة ألفاظ النص المدروس مرتبةً حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن المعجم الدلالي يُلقى ضوءاً مفيداً على الطريقة التي تنتظم وتترابط بها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على أساس هذا التحليل الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما- مثلاً كلمة «حب»- الذي كان في ذهن ووجدان المؤلف عند ما أبدع وألّف ذلك النص.

وفضلاً على هذا، فيكون بإمكاننا أيضاً ربط الحقول الدلالية المتعددة فيما بينها لنبهرز كيفية علاقاتها المتبادلة التي تلقي ضوءاً جديداً في التركيب الكليّ ذلك النص. وبهذه الطريقة تأتي إلى النور البصيرة الباطنية (interior insight) الكامنة في ذهن المؤلف عند تأليفه، ومن ثم يتم توضيحٌ أساسي وأفضل للغته وبالتالي فهمٌ أدقُّ لتبصراته ومواجهته الصوفية.

غير أن الهدف النهائي لعمل كهذا يتمثل آخر الأمر في اكتشاف وإبراز، قدر المستطاع، الكلمة المركزية (focus-word) لذلك النص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عددٍ من

= استلهمت من جهات مختلفة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspere Mura) في كتابه *Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, 1990*، أي (الهرمنيوطيقا والحقيقة).

الكلمات المحورية (pivotal words) له، وهي تلك الألفاظ التي ينتظم حولها المعجم الدلالي كُله فمن خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها وعمقها وأطرادها وتماسكها.

هذا العمل الذي أجرينته على قصيدة ابن الفارض الصوفية «التائية الكبرى». والجدير بالذكر أنني اتخذت موضع الاستلهام فيه المقاربة الدلالية الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني المعروف، توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت ١٩٩٣)، على النص القرآني في كتابه «الله والإنسان في القرآن».^(١) فنتيجة بحثه المدقق في المعجم القرآني الدلالي أثبت توشيهيكو إيزوتسو آخر أمره:

«في الحقيقة، فإن كلمة «الله» هي الكلمة-المركزية أو الكلمة البؤرة (focus-word) الأعلى منزلةً في المعجم القرآني بحيث إنها تسود مجاله (اللغوي) كله. فما هذا إلا الوجه الدلالي لما نعينه عموماً عندما نقول: إن عالم القرآن عالمٌ ذو «مركزية إلهية» (theo-centric)».^(٢)

وفي دراستي لقصيدة «التائية الكبرى» لابن الفارض توصلت إلى نتيجة متشابهة. فإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزاً حول لفظ «الله» على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، من خلال دراستي الدلالية التي أجريتها على القصيدة الفارضية وجدتُ أن اللفظ «أنا» (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزية في المعجم الدلالي لقصيده «التائية الكبرى» كلها بلا منازع. والواقع أن الضمير «أنا» هو اللفظ الذي يتصدّر كلّ الحقول الدلالية فيها معطياً إياها ولألفاظها معانيها السياقية المحددة الخاصة. وعلى هذا، يبدو أن معجم «التائية الكبرى» في جوهره معجم متمركز حول اللفظ «أنا» (ego-centric) (أي أنوي) على النحو أن معجم النص القرآني يبدو متمركزاً حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلاليًا كهذا توصل، في رأيي، إلى نتيجة أساسية في غاية الأهمية وهي توضيح معجم ألفاظ القصيدة الفارضية مُلقياً ضوءاً جديداً على معاني ألفاظها مع تأليف معجمها الدلالي الخاص الذي من خلاله عبّر الشاعر الصوفي المصري عن تجربته الصوفية.

(١) انظر:

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

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

وعلى ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنّبين في الوقت نفسه خطر إقحام وإسقاط مفاهيم دخيلة عليها، كما حصل في الكثير من الحالات مع شروحها ودراساتها قديمة وحديثة.

وهناك نتيجة أخرى في غاية الأهمية بدت من تلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه ثلاثة ألفاظ فيها، يمكن تسميتها بـ«ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح لغوية»، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسه ليشير إلى المراحل الأساسية الثلاثة التي مرّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصوفية، هي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

(١) الفرق (separation-division) أي الانفصال: هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضائير المؤنث: «أنت-هي»، فبها يعبر الشاعر عن مشاعره تجاه محبوبته على شكل غزلي حوارٍ لطيف. وفي هذه المرحلة تسود لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. ومعروف أن هذه اللغة الغزلية الحسية كانت قد دخلت في الأدب الصوفي عامة منذ القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، مع صوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ / ٧٧٨م) ورابعة العدوية (ت ١٨٥هـ / ٨٠١م)، وغيرهما. فكان هؤلاء الصوفية قد تبّنوا هذه اللغة الغزلية باعتبارها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حُبهم المطلق لله.

(٢) الاتحاد (unity-identity) أي الوحدة المطلقة: هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية، يختبر الشاعر فيها اتحاداً تاماً وتماهيًا (identity) كاملاً مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصوفي أن هذا الاتحاد والتماهي مع محبوبته، إنما هو في النهاية اتحاد مع ذاته. فيعبر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صيغ لغوية مُدهشة، شديدة الحُبك والسبك، محاولاً أن يعبر من خلالها عن وعيه الجديد والعميق بذاته. فيقول مشيراً إلى حركة خبرته الجديدة هذه: «أنا إيّاها»، ثم «هي إيّاي»، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول «أنا إيّاي». فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى ذروتها الأسمى إذ يتبين الشاعر أنه وحيبته حقيقةً واحدة، لا تعدد فيها.

٣) الجمع (universal union) أي الوحدة الكلية الشاملة: هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنية. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه بحالة «الجمع»، أي بالوحدة الكلية الشاملة الكل. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخلًا عجيبًا بل وحدة مُدهشة بين الواحد والكثرة، ويَجُزُّ أن هناك اندماجًا أساسيًا بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر الكونية والتاريخية التي تتعاقب على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود والمفاهيم العقلانية.

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

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

٢-٢: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic):

من ناحية أخرى، فعلينا أن نلاحظ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامية لنصّ أدبيّ ما ولنص صوفي خاصة، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدّم بالكلية

مدى وعمق معجم النص اللغوي الخاص بمؤلفه. وهذا لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نص أدبي يجب وضعها أيضاً في إطار تطورها عبر التاريخ حتى الوقت الذي تواجد فيه مؤلف ذلك النص، أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أن أية لغة، وكذلك أي مجال محدّد فيها، كاللغة الصوفية على سبيل المثال، ليست مجموعاً ساكناً استاتيكيّاً (static) من الكلمات وكأنها كتلة ثابتة تظل جامدة عبر الزمان بدون تغيير أو حركة يذكر. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت عبر كل شك أن كل كلمة في أية لغة كانت تخضع لتحول مستمرّ وتغير متواصل في معناها بسبب الاستخدامات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة في مختلف ظروفها التاريخية. زد على ذلك أن الكلمة المفردة ليست هي فقط التي تخضع لتغيرات متواصلة في معناها الخاص، إنما كل النظام المعجمي اللغوي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضع تحوّل مطرد وتغير دائم. وأخيراً، والواقع أننا نرى أن معجم ثقافة معينة بأكمله مع كل مجالها اللغوية فيه، يخضع لتحول تاريخي مطرد: هناك عناصر قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصر جديدة تأخذ في الدخول، فليس هناك لفظ ثابت المعنى بدون تحول أو تغيير إلى الأبد.

وبناءً على ذلك، لكي نفهم لغة شاعر معين حق فهمه، وهو في حالتنا عمر ابن الفارض، فعلينا أن نحاول وضع معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محدّدة من تاريخ المعجم الصوفي الإسلامي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطوراً كبيراً منذ بدايتها في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. إذن، ألفاظه وتعبيراته اللغوية لا يمكن فهمها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه لغته. والواقع أن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمن هذا التراث استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أن ابن الفارض لم يكن مجرد متلقٍ سلبي له، بل كان يتعامل معه مضيفاً إليه تبصرات ودلالات جديدة حسب خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجماً شافياً لتاريخ وتطور اللغة الصوفية قد يقدم للباحث فائدة كبرى في توضيح الخلفية التاريخية لمختلف مجالات اللغة الصوفية المتواجدة في المؤلفات

الصوفية عامة، وفي حالتنا في المعجم الغوي الصوفي الخاص بابن الفارض. هكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجددًا خلًا نسبةً للتراث الصوفي السابق عليه، أو كان مجرد متلقٍ مقلد دون جديد يُذكر.

وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسني في دراستي الدلالية أن أرسم الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية، التي لها أهمية متميزة في لغة ابن الفارض الصوفية، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربة ابن الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطًا واضحًا وثيقًا بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي على ضوءها يجب أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

٢-٣: المستوى عبر التاريخي (trans-historical) أو الما وراء التاريخي (meta-historical) (historical) أو المتعالي (transcendental):

ومع هذا كله، فيجب أن نُقرَّ في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتين المذكورتين أعلاه، أي السياقية-التزامنية (contextual-synchronic) والتاريخية-التعايية (historical-diachronic)، ليس بإمكانها أن يكشفًا عن كامل عمق التجربة الباطنية الصوفية (mystic) المعبر عنها في نص صوفي معين. والواقع، في رأينا، أن هاتين المقاربتين تأتان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي «تاريخي-ظاهراتي» (historical-phenomenological) فحسب، وهو ليس في النهاية إلا مجرد مقارنة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية الخاصة بمؤلف ذلك النص الصوفي. فعلينا أن نمضي قُدُمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى الأصلي لهذه الكلمة المركبة من كلمة (onto-) التي تعني «كينونة» أو «الوجود»، وكلمة (lógos-) التي تعني «العلم والمعرفة». وعلى ذلك، فالكلمة «أنطولوجي» تعني فهم كائن ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يُدرك المعنى الأعمق له. فبهذا الإدراك يُتخطى المستوى «التاريخي-الظاهراتي» الأفقي (horizontal) بلوغًا إلى المستوى عبر التاريخي، أو الما وراء التاريخي (meta-historical)، أو المتعالي-المتسامي (transcendental)، الذي هو الأساس والمنبع والسند لكل المظاهر الكونية-التاريخية التي تطرأ على مسرح تجربتنا الكونية الظاهرية. والحق أننا عند هذا المستوى المتعالي فقط نلمس وندرك أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز وتعبر حوزة المستوى الظاهراتي

(phenomenological) الصَّرف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الكينوني - الأنطولوجي (ontological). والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي تلك الصوفية أيضاً، تهدف في المقام الأول أن تكون في الأساس اختباراً بالحقيقة المطلقة التي الأساس الأخير والمقصد الأسمى لكل الوجود، أي هي تسعى أن تكون بالأساس اختباراً «بومع المطلق»، هو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك الأنطولوجي بالاكتفاء والتوقف داخل حدود وحيزات المستوى «التاريخي-الظاهري» (historical-phenomenological) الصرف.

إنَّ الأساس المطلق للوجود قد سُمِّي ولا يزال يُسمى بأسماء كثيرة في مختلف الديانات العالمية، من بينها اسم الله في الأديان الإبراهيمية، وكذلك وُصفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics) فيها. والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختباراً حياً وواقعياً مع وبذلك «المطلق»، وإلا فلا تعود كونها «صوفية» البتة. زد على ذلك أن أية تجربة صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون في النهاية أيضاً تأويلاً للتجربة الإنسانية الأصلية العامة بالضبط على مستوى أساسها الأخير وهدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل المستويات الوجودية دون ذلك. فالمطلق، كما تشهد له الخبرات الصوفية في كل الأديان يقع دائماً وراء كل التحديدات الحيشية المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يُمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي-المتسامي (transcendental)، أي كهرمنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة بالوجود على مستواه الأعمق وغايته الأسمى وقصده الأقصى. فهنا، بطبيعة الحال، نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهري (phenomenological) الأفقي (horizontal) الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية أوسع وأعمق حيث تكون هذه العلوم الأخيرة مطلوبة كمساعدة ضرورية من أجل المضيِّ قُدماً نحو تأويلٍ أصدق وفهمٍ أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المتضمَّنة فيه.

لا يمكن هنا التوغُّل في مناقشة النظريات المختلفة التي وضعتها المدارس الهرمنيوطيقية المذكورة سالفاً. فكثير منها قد لا تتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي، لأنها تتوقف في الغالب عند المستوى الظاهري الأفقي الصَّرف، لا غير. إلا أنني أرى، على أساس قراءة متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه محض مُنتج

ثقافي لعوامل اجتماعية ولغوية وسياسية... إلخ، تنطمس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصية الصوفي (mystic) وذاتيته المتميزة، حتى تنحلّ وتذوب في بُنى ثقافية ومعرفية محضّة، غير ذات صبغة ذاتية الصوفي. هذا موقف عام في الكثير من التيارات الهرمنيوطيقية خاصة في المدارس البنيوية والتفكيكية، حتى مدرسة رولان بارت (Roland Barthes) الذي قال بـ«موت المؤلف»، كما أشرنا إليها سابقًا. فبدون إنكار أهمية تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإنني أرى لزامًا أيضًا إثبات أن كل تجربة إنسانية باطنية (interior)، وخاصة تلك الصوفية، تبدو حسب ما يُقرّ المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربة شخصية (personal experience) على أعلى درجة، فلا يمكن إدراكها وفهمها إلا عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرة بالمطلق أي بالله ومع الله وفي الله، حسب عباراتهم المعروفة.

والحق أن هذا الانفتاح من طرف البشر نحو المطلق واللامحدود والمتعالى هو بالفعل واقع تاريخي لا يمكن إنكاره إذ إنه يشهد له جملة تاريخ البشر على شتى تياراته من دينية وفكرية وفنية. على سبيل المثال، فقد أثبت الفيلسوف الإغريقي العظيم أرسطو أن العقل البشري فيه استعداد أن يصير كل شيء. ^(١) إذن، فالإنسان يختبر في نفسه انفتاحًا أصليًا نحو المطلق، وهذا الانفتاح الوجودي الأصلي نعتبه الأفق الشامل لكل الخبرة البشرية والذي من داخله فقط نفهمها حق فهمها على مختلف آفاقها الجزئية. وهذه الحقيقة الأصيلة في الإنسان قد سمّاها المفكر المسيحي الشهير توما الأكويني (ت ١٢٧٤) بـ«الاشتياق الطبيعي نحو المطلق»، مؤكدًا أيضًا أن هذا الاشتياق الطبيعي في الإنسان «لا يمكن أن يصير فارغًا»، أي أن يذهب باطلاً أدراج الرياح، وهذا لأن الإنسان في كنه جوهره الوجودي هو «الكائن للتسامي»، أي في مسير نحو المطلق، وإلا سيتوقف عن كونه إنسانًا. ^(٢)

(١) هذا ما يقوله أرسطو في كتابه عن النفس: «وهناك نوع من النفس الذي يوجد ليصير كل شيء، وهناك نوع

آخر يوجد لينتج كل شيء، كحالة إيجابية، مثل النور»

«The English translation says: «...and one sort of mind exists by coming to be all things and one sort of mind exists by producing all things, as a kind of positive state, like light», Aristotle, De anima III, 5;430a, quoted from Supplement to Aristotle's Psychology, «The Active Mind of De Anima iii 5», by Christopher Shields <Christopher. Shields@nd.edu>, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

(٢) وحول هذه القضية عن «الاشتياق الطبيعي» في فكر توما الأكويني انظر Contra Gentiles, I, c. ٣. ٥٠-

(٥١) وغيره من المواقع في كتبه. أما بالنسبة للإنسان كـ«الكائن للتسامي» انظر مقالنا «في جذور وأبعاد»

ومع ذلك يجب أن نزيد أيضًا أن موقفنا هذا لا ينكر، بل يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسطها بالضرورة آفاق أخرى من ثقافية ومعرفية وتاريخية يتفاعل معها الصوفي على المستوى الأفقي لوجوده. إلا أن تلك الآفاق المحدودة لا يمكنها أن تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية في كنه عمقه الأنطولوجي.

من ثم، فإذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على كلا البعدين: البعد الثقافي-التاريخي (cultural-historical) والأفقي والبعد الشخصي-المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن البحث عن المطلق، أي عن الله- حسب ما يُخبر عنه المتصوفة نتيجة تجاربهم الفعلية- ليس مجرد «مُعْطَى» (datum) شائع وعامّ متاح للكل في كل وقتٍ وظرف. فهذه نقطةٌ جد مهمة، تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبراتٍ أخرى، إلا أنها لا تؤخذ دائماً في عين الاعتبار. إن تجربة صوفية تبدو دائماً أنها تجربة شخصية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلاً للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل لا يمكن التوصل إليها إلا عبر مجاهدات شخصية جادة، تتحقق في أغلب الأحيان عبر ممارسات روحية دراماتيكية وشاقّة إلى أقصى درجة. والحق أن الصوفي الحقيقي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق ويلمس ملامحه الشخصية الأصدق، التي لا تقبل التكرار. وبالتالي، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نصٍ روحي صوفي (mystical) على مختلف أنواعه فهماً مستوفياً. وفقط عند هذا المستوى العميق يمكن للأفقيين المعرفيين، أي أفقي الصوفي وأفقنا نحن القراء، أن يلتقيا وينصهرا، أو بالأحرى أن يحاولوا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. والجدير بالذكر أن هذه العملية الهرمنيوطيقية ستقود في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مجمل التجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق والأسمى، هو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يفهم حق فهمه فقط من خلال تجربة تكشف عن أعمق أبعاده الكينونية. وفي آخر الأمر، فعند هذا المستوى المتسامي فقط يمكن أيضاً إجراء مقارنة حقيقية بين مختلف التجارب الصوفية الباطنية الواردة في مختلف الأديان، دون طمس الفوارق المتميزة القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية.

وعلى ضوء هذه التوضيحات الهرمنيوطيقية نرى أن تجربة شخصية عميقة، كالتجربة

الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الصوفي الخاص لكل صوفي.

كان على أساس هذه المقدمات الهرمنيوطيقية أنني أجريت تحليلاً دلاليّاً على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ«الثائية الكبرى»، وهي أهم القصائد في ديوانه بلا منازع، إذ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل صورة. ولقد أظهرت هذه الدراسة الدلالية دون أدنى شك أن ضمير المتكلم «أنا» هو اللفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بنى الشاعر عليها النسق اللغوي الخاص بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزية في معجمه بأكمله معنئ وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة «أنا» يجب اعتبارها «الإبداعية أو العبقرية البنائية» الأساسية الخاصة بمعجم ابن الفارض الصوفي، إذ إنها اللفظة المحورية المركزية التي بُني وانتظم حولها معجمه بأكمله، وبالتالي، فهي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

على ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكانني أن أختتم بحثي عن التجربة الصوفية الخاصة بالشاعر المصري الصوفي عمر بن الفارض قائلاً:

«... إن لبَّ تجربة ابن الفارض الصوفية يجب البحث عنه قبل كل شيء في استيعاب الشاعر الشخصي والعميق لمفهوم «الإنسان الكامل»، وهو مفهوم شائع في البيئات الصوفية في عصره. فمن خلال مثل هذا التحقق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقّق هدفه الأقصى ومراده الأعلى، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية (mystical experience)، أعني الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنّ «أناله» التجريبي الإمبريقي (empirical) المدرك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوّل الطريق عند مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فني في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في «أناله» الحقيقي المتفرد، وهو الـ«أنا» المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبر الشاعر أن هناك «أنا» واحداً مطلقاً، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ«أنا» المطلق اندمج الشاعر اندماجاً تاماً لا يبقى فيه أي أثر من «أناله» الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يُدرك الشاعر الصوفي أن أيّاً ما كان يقال أو يُفعل

في الكون كله، إنما يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: «أنا»^(١).

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلى أن نكون دائماً على أتم الوعي بأننا في تعاملنا مع التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالم التعبير الظاهري المكوّن بألفاظ وكلمات لدخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها في حقيقتها وكيبتها من خلال كلمات بشرية محصورة ومحدودة بحيثيّ الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلّها يُنظر إليها من قِبَل الصوفية على أنها مجرد آثار وإشاراتٍ لحقيقةٍ تُجاوِز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي، فتتسامى نحو عالم اللا محدود والدائم التسامي والتعالّي (transcendent).

وفي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته «التائية الكبرى»، رأيت لزاماً عليّ أن أصارح:

«وأخيراً، ورغم كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سرّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب منابع السامية الخفية لرحلته الروحية، أي إلى «كأس المحبة والولاء» تلك، وذلك «المحيط الفائض اللامحدود» اللذين وجد فيهما الشاعر الصوفي «أنه» الحقّ أو «ذاته» الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر الصوفي لنا قصيدته هذه على أنها مجرد آثارٍ لطريقٍ يتبع (فكان أحد عناوين للقصيدة «نظم السلوك» أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمتسامية التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيقٍ لذاته»^(٢).

(١) انظر:

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

(٢) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāriḡ, p. 11.

٤- ملاحظات ختامية

٤-١: النص الصوفي والذوق؛

الهَرْمَنِوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقارنة للحقيقة من خلال اللغة، أما الحقيقة فتمتد دائماً وراء كل عبارة لغوية، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهَرْمَنِوطيقية المذكورة آنفاً، التي تقول بأن الهَرْمَنِوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية. والحق أن المرء بعد كل مجهوده للمقارنة من نص ما، يصير واعياً بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبرة فيه، عليه أن يترقى إلى مستوى تلك الحقيقة بل أن يصير عين تلك الحقيقة وإلا فلا سبيل له لفهمها. وهذا واقع تشهد له التجربة الإنسانية في مجالاتها المختلفة. فالذي ليس له ذوق فني فعبثاً يقف أمام لوحة فنية أو يقرأ أشعاراً رفيعة المستوى، وهذا لأنه ليس له استعداد داخلي لفهم تلك الأعمال الإنسانية الفنية. إذن، هناك دائماً، كما سبق أن قلنا، مسافة أنطولوجية، وبالتالي مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

الوجود (being) واللوجوس (logos) يتفقان، قال الفلاسفة اليونانيون القدماء، و فقط عند تحقيق هذه الوحدة بينهما يصل المرء إلى إدراك فعلي للحقيقة في ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الآفاق الذي تكلم عنه العالم الهَرْمَنِوطيقي الكبير ج. جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلا إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضاً. وهنا تقع، في رأيي، الإشكالية الهَرْمَنِوطيقية الحقيقية والأساسية، التي كثيراً ما تُترك جانبا بطرق مختلفة. إن المقارنة من النصوص الصوفية (وكذلك من كل تعبير إنساني حق) بطريقة ذهنية وتقنية وعلمية محضة، لن تعود أبداً كافية، رغم ضرورتها، لفهم التجربة الصوفية المعبر عنها في النصوص المدونة. فعلى القارئ إذن أن يحاول أن يصل أولاً، قدر المستطاع، إلى تناسب داخلي (correspondence - affinity) حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية المعبر عنها في تلك النصوص، إذا أراد حقاً فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب هو الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية أو قل بتلك الحقيقة التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. والحق أن المتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائماً ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت ٣٥٤-٣٦٦هـ / ٩٦٥-٩٧٦م تقريباً)

عن هذه الإشكالية الهرمنيوطيقية المحيرة من خلال جملة في غاية من الإصابة والدقة، هي: «كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة»^(١).

إذن، فلكي يفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة العقلية القياسية (analogical) على أساس تحليل ذهني للنص، أيضًا بما يمكن أن نسُميها بمقاربة وجودية متسامية (anagogical) تناسبية (correspondent)، محاولاً أن يرتقي إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك التي عاشها المؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، من أمثال الخبرة الشعرية والفنية والأخلاقية.. إلخ. وقد يبدو جدّ بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائماً في عين الاعتبار، أنه دون تناسب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراكٍ حقيقي لها. فمثلاً، كما قلنا آنفاً، إذا لم يكن للمرء ذوق فني حقيقي، فلا جدوى أن يظل متأملاً في لوحاتٍ فنية، إذ إنها لا طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشدد المتصوفة باستمرار على أن فهم حقيقتهم لا يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصوفي المتميز. بدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيفلت دائماً من إدراك قارئٍ عقلائيٍّ محض ولكنه بدون ذوق فني. فقد حذر ابن الفارض نفسه قراءه، وهو على أتم الوعي بأن الكلمات تأتي دائماً قاصرة في التعبير عن الحقيقة العالية، من هذا الخطر في بيت واضح من قصيدته «التائية الكبرى» (البيت ٣٩٧):

وَعَنِّي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملاً سهلاً يسيراً. فهناك عدد من الخطوات يجب اتخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا، وإلا، فلا عمل في إكمال الرحلة الهرمنيوطيقية. يجب الانطلاق من «موضوعية» (objectivity) النص مع مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) له بتحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي متجنباً أي شكل من الإسقاط فيه مفاهيم أجنبية عنه. إلا أن هذا كله لا يكفي للخوض العميق في الخبرة الباطنية المعبر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقب أيضًا في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical) والمتعالية والمتسامية (transcendental)، أي

في الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك عمق أبعادها الروحية الباطنية ومقاصدها القسوى. وأخيراً، فإن العمل الهرمونيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويين، العلمي النظري والتجريبي العملي معاً، إذا كان هناك أمل في إدراك أعمق وأكمل له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنكر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من أمثال المقاربة الفنية والبلاغية.. إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تقرب من البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتبّع المراحل المذكورة أعلاه في تحليل النص.

وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبداً بأنه قد وصل إلى إدراك كامل للنص الصوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تامٍّ مع خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. فالواقع أن هناك، كما قلنا، مسافة أنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطي بين المؤلف وقارئه. هكذا، والواقع أن إدراكنا للنصوص الصوفية سيظل دائماً قاصراً وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخل تلك الدائرة الهرمونيوطيقية المعروفة السالف ذكرها.

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

٢-٤: المتصوفة وجماعاتهم الدينية؛

وإكمالاً لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير أيضاً إلى أبعادٍ أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها بالكامل. إن المتصوفة ليسوا أناساً متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في بعض التصورات الصوفية الشائعة بين عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج منحرف مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصورهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال التسويقي لكلمة «صوفي» (mystic) أو للفظ «درويش» في ثقافتنا التسويقية الاستهلاكية الحالية السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصوفية الباطنية ضرباً من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفاً شاذاً خاصاً بأفراد

فاقدين التوازن النفسي، فيحبون أن يلونوا الأمور بمشاعرهم النزوية الغريبة، وأن يعيشوا في صدمات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الموروثة الثابتة. عكس ذلك كله، كما يثبته تاريخ الحركات الروحية الجادة في كل دين، فإن الخبرات الصوفية الحقيقية تأتي دائماً متصلة اتصالاً وثيقاً بالتقاليد الدينية التي يتربى الصوفي بها ويتأصل فيها تأصلاً عميقاً. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. وإضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثّلوا في أكثر الحالات التأويل الأكثر راديكاليةً وأصالةً لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح التي قد تطرأ عليها من عامة الشعب. هذه حقيقة يُثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقاً وغرباً. وقد أوضحنا سابقاً كيف أن اللغة الصوفية في الإسلام لم تتكوّن خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة الصوفية الخاصة منذ بدايتها متأصلة في منبعها الأساسيتين، هما القرآن الكريم والسنة النبوية، هذا ما يثبته عمر بن الفارض في شعره بلا شك. فالمتصوفة في الإسلام صارحوا دائماً أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدية ودقة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تُفهم الخبرة الصوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضاً بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية. فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفية حقيقية من خلال كوكتيل (cocktail) روحيّ يصنعه الصوفي بنفسه حسب مزاجه الخاص بخلط غريب من عناصر دينية روحية مختلفة جمعها هو حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في عصرنا عند الكثير من التيارات الدينية الحديثة المسماة بأسماء عديدة من أمثال «العصر الجديد أو العصر البعدي» (New Age or Next Age).

على ضوء هذا الواقع، فهناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصوفية الباطنية التي يجب التحذير منها والعمل في تصحيحها، كما يقول بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (١٩٤٤-) في العديد من أعماله القيمة في هذا المجال^(١).

(١) راجع:

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

لقد أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلة مقنعة، ردًا على قراءات جدّ سطحية للأدب الصوفي، أن المتصوفة في كل دين يُثبتون أنهم في أغلب الأوقات هم المترجمون الأكثر أمانة للتقاليد الدينية القائمة في جماعاتهم. والواقع أنهم يجاهدون بكل قواهم وينقّبون بجديّة في تراثهم الديني لكي يصلوا إلى أعماقه غير المسبورة ومتطلباته الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة الناس المنتمين لذلك الدين.

وحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن تفسير «روحاني» أو «صوفي» للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوفة، أو القديسون، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في عين الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصون فيها بألياتهم الذهنية العقلية. فإننا نرى أن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي المقاربة العقلانية، في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سابقًا أن المقاربة الذهنية المحضبة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. ولاحظنا أيضًا أن هناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية من خلال تجربة روحية متناسبة لها لكي يصل المرء بها إلى فهم أكثر صحة لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًا المفسّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع الحقيقة المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتواجدة في قراءاتهم ليست بنقص، إنما هي تُبرز تنوع وغنى الثروة الروحية المتضمنة فيها والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن تُفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير الصوفية المختلفة لا تُستنتج بمقاربة ذهنية مجردة بين تلك النصوص، إنما يتوصل إليها من خلال خبرة عملية حيّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحى بها. والحق أن المتصوفة في الإسلام، مع الناس الروحانيين في شتى الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. وأن هذا موضوع ينبغي، بل يجب التعمّق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية ببعد روحي متعالٍ متجدد.

وختامًا لهذا البحث في مجال هرمنيوطيقا النصوص الصوفية، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ / ٦٦١م)، مقولة قالها في موقفٍ جدّ خطير. فمعروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ / ٦٨٠م) في معركة صفّين (ت ٣٧هـ / ٦٥٧م)

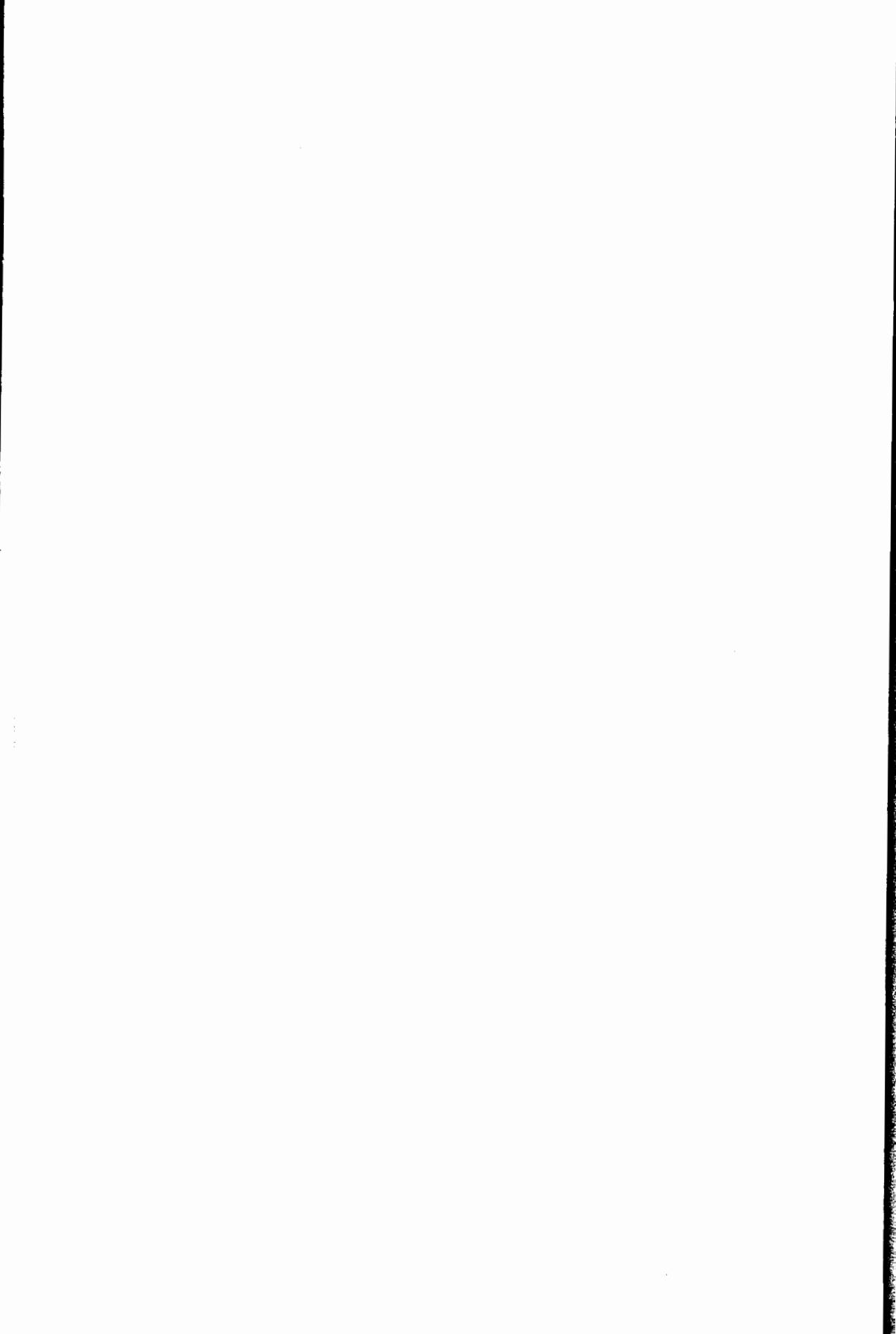
عندما شعر بالهزيمة أمام علي بن أبي طالب أمر جيشه برفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة رماحهم وسيوفهم، داعياً بذلك إلى حكم بكتاب الله على الاختلاف في شأن الخلافة. فقد أثار ذلك المشهد في أنصار علي بن أبي طالب حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. وحينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة:

«وهذا القرآن إنما هو خطٌ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور وهو أصح) بين دفتين لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال»^(١).

إن هذه العبارة تلخص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهرمنيوطيقية. والواقع أن النصوص كلها، حتى تلك الموحى بها، تظل في حد ذاتها «خطٌ مسطورٌ بين دفتين»، صامتة، لا تتكلم بذواتها؛ إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلم إما بالصواب أو بالخطأ. حقاً، إن كل قراءة لنص ما، وحتى تلك التي تدعي بأنها حرفية إلى أقصى درجة، تأتي دائماً، ولا مناص، تفسيراً وترجمةً لذلك النص، الذي لا بد له من «ترجمان»، كما قال علي بن أبي طالب في خطابه: فهذا عين العملية الهرمنيوطيقية. ومن هنا يبدو جلياً أن المسألة الهرمنيوطيقية لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبية بصفة عامة، وتلك الدينية والصوفية بصفة خاصة. إنها يجب اعتبارها دائماً المقدمة الضرورية لكل قراءة في نص ديني صوفي.

وأخيراً، نرجو أن يكون هذا البحث الموجز في موضوع واسع عميق قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثر أمانة وإدراكاً وعمقاً للنصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، ولتلك الصوفية خاصة، مع تجنب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمنة حقاً في تلك النصوص، فيتذوقها حقّ ذوقها، ويخبرها ويدركها في غايتها القصوى منتفعاً منها خير الانتفاع.

(١) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ، ج ٢، ص ٥.



نحو رؤية جديدة للتوافق بين النص الديني والتطور العلمي تطبيق في مجال الأخلاق البيولوجية

د. محمد سيد حسن (*)

ملخص

العلاقة بين العلم والدين علاقة تنطوي على إشكاليات عديدة. وعبر تطورات العلم كانت العلاقة بين النظرية العلمية والسلطة الدينية أما علاقة احتواء أو إقصاء أو علاقة توافقية. إذا ما تعمقنا في طبيعة العلاقة بين العلم والسلطة الدينية - في عالمنا العربي- سنجد أنها علاقة هيمنة الأخيرة على الأولى وأداتها في الهيمنة استخدام سلطة النص لوقف وتقييد سلطة العقل. ولهذا فإن البحث الحالي يطرح نوعين من العلاقة بين السلطة الدينية والعلم في المجتمع العلمي. أما أن تكون علاقة رقابة وهيمنة من السلطة الدينية على النظرية العلمية القابلة للاحتواء، أو علاقة تصادمية بين السلطة الدينية والنظرية الثورية الغير قابلة للاحتواء. ولهذا فإن هذا البحث يسعى إلى تقديم تصورا جديدا للعلاقة بين السلطة الدينية وأداتها المتمثلة في سلطة النص الديني وبين النظرية العلمية من خلال محاولة إيجاد حلقة وصل تربط بينهما وذلك من خلال تفعيل دور القانون باعتباره وسيطا وأداة تسمح بتفعيل دور العقل بما يسمح بتقدم العلم. ولتطبيق هذه الرؤية سنأخذ نموذجا الأخلاق البيولوجية كمثال لتطبيق هذه الرؤية ومحاولة رفع الإشكاليات التي ينطوي عليها الاستخدام الخاطيء للسلطة الدينية في مجال العلم.

ولهذا فإننا نسعى للتمييز بين نصا دينيا استاتيكيًا وبين نصا دينيا مرنا من وجهة نظر رياضية. وسنوضح أن ثمة نقيضة ينطوي عليها النص الديني ليس باعتباره ثابتا (المشروط القابل للتغير) conditional changeable ولكن باعتباره ثابتا (اللامشروط اللامتغير) unconditional unchangeable. من خلال طرح فكرة تعددية قراءة النص وقابليته للتأويل واحتمالية النص

(*) أستاذ فلسفة العلوم المساعد جامعة عين شمس.

Possibility of text في مقابل يقينية النص Certainty of text بما يسمح بتمهيد الطريق للعقل العلمي أن يتقدم دون وجود معوقات سلطوية. فهذا البحث يسعى إلى رفع هذه النقيضة وذلك باقتراح رؤية جديدة للسلطة الدينية للنص كما تطبق على الكيان العلمي.

١- مقدمة

تنوعت العلاقة بين الدين ومثليه من رجال الدين وبين العلم عبر تاريخ الحضارة، فعندما يتماشى العلم ونظرياته مع التعاليم الدينية ونصوصها فإن العلاقة تصير علاقة تناغم وانسجام. في المقابل عندما يتجاوز العلم ونظرياته التعاليم الدينية ونصوصها الراسخة التي أجمع عليها رجال الدين فتنقلب هذه العلاقة إلى علاقة صراع وتصادم. بينما عندما يكون هناك اختلاف في الفهم أو اختلاف حول الحقيقة العلمية قد يلجأ إلى إقامة نوع من الجسور بين النص الديني والنظرية العلمية بهدف تجنب التصادم المحتمل بينهما. فعلى سبيل المثال، نظرية كوبرنيكوس حول مركزية الشمس وموقف العلماء اللاحقين عليه أمثال كبلر وجاليليو والمؤيدين لفرضية ثابت الشمس يعد نموذجا للعلاقة التصادمية بين العلماء ورجال الكنيسة الذين أيدوا- في المقابل- فرضية ثبات الأرض. ولدينا من الأدلة والشواهد التي تظهر هذه العلاقة التصادمية. (Hassan,M, 2009).

ولهذا فقد استقبلت الكنيسة الكاثوليكية آراء هؤلاء العلماء بالرفض وليرنته الأمر عند هذا الحد بل وصل إلى مرحلة الإقصاء والتجريم والسجن بل حتى القتل أو الحرق كما فعل أبناء الكنيسة مع جوردانو برونو (١٦٠٠-١٥٤٨) انظر (Weiner, A,D: 1980, 3). التي كانت أعماله خطوة هامة في تطور كلا من الفكر العلمي والفلسفي في القرن السابع عشر وبداية جريئة للتحرر من سلطان النص الديني. (Paterson, A: 1970, 16). فقد سعت الكنيسة إلى دحض النظرية العلمية من خلال اعتمادها على النصوص الدينية التي تؤيد صحة موقفها وصلابته في مواجهة النظرية العلمية. ومع استمرار دفاع العلماء عن فرضيات كوبرنيكوس ومع استمرار سوء استخدام سلطة النص الديني، جعل الكثيرين يفتقدون الثقة في الكنيسة وإثارة الشك في صحة معلومات رجال الدين. مما أدى إلى فتح الباب للتجربة والبحث العقلي باعتبارهما طريقتين متوازيتين للحصول على الحقيقة. وانعكس ذلك على أهمية فكرة المطلق الثابت التي كانت مسيطرة على رجال الكنيسة كأداة للسيطرة على الفكر وحرسته في البحث

والسعي للوصول إلى الحقيقة النسبية. وهنا اعتمد القائلون باستقلالية العقل على فكرة الفصل الجزئي بين سلطة النص الديني وبين الأدلة العلمية مع الاحتفاظ بفكرة الوحي، ومنهم من رأى أن الحقيقة واحدة وأن لا اختلاف بين الحقيقة العلمية والدينية كإسحاق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) وقوانينه عن الحركة وغيره من مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر أمثال جوتفريد لينتز (١٦٤٦-١٧١٦) الذين سعوا إلى التوفيق بينهما. في مقابل هذه النظرة التوفيقية، ومع تقدم الحضارة واستقلال العقل ظهر دعاء التجديد مطالبين باستقلال تام للعقل عن الوحي بل منهم من ذهب أبعد من هذا الحد بالتشكيك في وجود الوحي أو إنكاره كلياً لصالح النظرية العلمية أمثال شارلز دارون (١٨٠٩-١٨٨٢) وتوماس هكسلي (١٨٢٥-١٨٩٥). (Mayer, E, 1982, 84). الأمر الذي أفرز جيلاً جديداً من العلماء الذين طرحوا قضية الدين والوحي وانشغلوا فقط بالعلم وقضاياها دون الحاجة إلى وجود سلطة خارجية متمثلة في سلطة نص. والسؤال الآن، هل يظل العلم بعيداً عن أية سلطة خارجية تحاول أن تكبح جماحه، خاصة مع تعقد الحياة الإنسانية وتناول قضايا شائكة؟

في الواقع سنتناول في المحور التالي أشكال العلاقة بين النظرية العلمية والنص الديني والتي تتمثل - من وجهة نظر البحث الحالي - إلى ثلاث علاقات كما سنوضحها الآن.

٢- أشكال العلاقة بين النظرية العلمية والنص الديني

سنتناول في هذا المحور الأشكال المتعددة بين كلا من النظرية العلمية والنص الديني. وستحاول هذه الدراسة أن تفسر أشكال العلاقة من خلال تبني نموذجاً رياضياً يفسر هذه العلاقات. ولهذا فإن الدراسة الحالية تصنف أشكال العلاقات بينهما على النحو التالي:

أ- علاقة الشمولية والتضمن Inclusiveness Relationship،

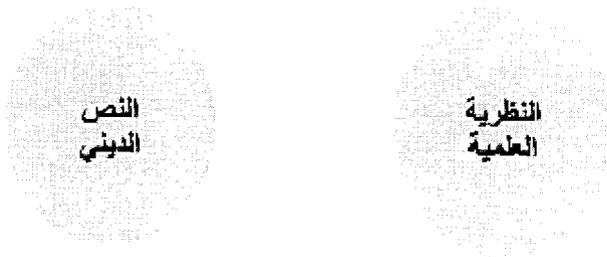
عندما تكون النظرية العلمية متضمنة بأكملها في النص الديني وهنا تكمن تبعية النظرية لسلطة النص الديني. بعبارة أخرى فإن النص الديني يعد ثابتاً ومستقلاً ذاتياً في مقابل القانون العلمي أو النظرية التي تعد تابعا للأخير.



شكل رقم (١): يوضح علاقة الشمولية والتضمن

ب- علاقة الاستقلالية Independence Relationship

عندما تكون النظرية العلمية مستقلة عن النص الديني وبعيدة عن سلطة النص. وهنا فإن كلام النظرية العلمية والنص الديني عاملين مستقلين عن بعضهما، كما انهما يعدان ثابتان في ذاتهما ومستقلان عن بعضهما البعض. ذلك لان كلاهما ينتميان إلى عالمين مختلفين عالم التجربة والملاحظة في مقابل عالم الوحي.



شكل رقم (٢): يوضح العلاقة الاستقلالية

ج- علاقة التقاطع التبادلية Intersective Interrelationship

عندما تتقاطع النظرية العلمية مع النص الديني ويكون بينهما حوارا مشتركا ولغة انسجام قائمة بدلا من الشكلين السابقين. فهذه العلاقة لا تتضمن علاقة أحادية ثابتة ولكنها تتضمن احتمالا لوجود اشكال متعددة، بحيث تكون مساحة التقاطع أكبر أو أقل أو أنها علاقة قد

تتحرك باتجاه النص ولصالحه بنسبة كبيرة أو متفاوتة، كما أنها قد تتحرك في اتجاه النظرية العلمية وبمساحة متفاوتة لصالح النظرية. فنحن هنا بصدد الحديث عن النظرة التوافقية Reconciled approach بين كلا من النظرية العلمية والنص الديني، وبصدد طرح أشكال متعددة للعلاقات المحتملة بينهما. وبهذا تتوقف مساحة وحجم التوافق على تحديد العنصر الثابت ومن سيمثل العنصر المتغير. فإن كان النص الديني ثابتاً Invariant فإن حجم ومساحة التوافق تسير في صالح النص الديني على حساب النظرية التي تعد في هذه الحالة متغير Variant والعكس إذا كان القانون العلمي هو الثابت invariant فإن حجم ومساحة التوافق تسير في صالح النظرية على حساب النص الديني الذي يعد في هذه الحالة variant كما يتضح هذا من النموذج التالي.



شكل رقم (٢): يوضح علاقة التقاطع التبادلية

وسوف تتناول الدراسة العلاقات المحتملة التي قد تنتج عن هذا النموذج الرئيسي وتحديد الثابت ومساحة التقاطع والتداخل بينهما.

والآن دعنا نناقش بالتفصيل هذه العلاقات الثلاث، لكي نوضح النقيضة التي تتضمنها العلاقة بين النظرية العلمية والنص الديني وكيفية رفع هذه النقيضة في إطار هذه الرؤية الفلسفية التي تطرحها الدراسة. ولهذا سنقوم بعملية تصنيف لهذه العلاقات الثلاث السابقة بحيث نجمع كلا من علاقة الشمولية والتضمن وعلاقة الاستقلالية في فئة واحدة. ومن جهة

أخرى نضع علاقة التقاطع التبادلية في فئة أخرى مستقلة. والسبب في هذا التقسيم والتصنيف الذي تستند عليه الحجة المتعلقة بهذه الدراسة، أن العنصر المحدد للفئة الأولى هو ما اطلقت عليه اللامشروط اللامتغير Unconditional unchangeable وهو العنصر الذي يعطى لهذه الفئة خصائصها. بينما العنصر الذي يحدد الفئة الثانية هو ما اطلقت عليه المشروط المتغير Conditional Changeable هو الذي يحدد لهذه الفئة خصائصها. من جهة أخرى، فإن هذه الدراسة تزعم أن حل النقيضة - المزعومة بين النص الديني والنظرية العلمية - يكمن في هذا العنصر الذي سنناقشه لاحقاً.

٣- النظرية العلمية والنص الديني في ضوء اللامشروط اللامتغير

في هذا المحور سنتناول العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية في ضوء اللامشروط اللامتغير من خلال مناقشة الشكلين (١) (٢). ولهذا ستناقش الدراسة العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية من خلال علاقة الشمولية والتضمن، ثم نعقبها بمناقشة العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية من خلال علاقة الاستقلال. وسنجد أن كلتا العلاقتين تتضمنان احتمالين فقط إما أن تكون النظرية متضمنة كلياً في النص الديني أو مستبعدة كلياً. وكذلك الحال بالنسبة لعلاقة الاستقلال فإما أن يخضع النص الديني ويفهم في ضوء اكتشافات النظرية العلمية أو المطالبة باستبعاد الدين كلياً في الشأن العلمي وهذه النظرة ما يعرف بعلمانية العلم Secularism of Science.

٣-١ علاقة الشمولية والتضمن واللامشروط اللامتغير

لقد تحدثنا سابقاً عن موقف الكنيسة الكاثوليكية من نظرية مركزية الشمس Heliocentric theory التي طرحها كوينيقوس واتبعه كلا من كبلر وجاليليو في الفرضيات الأساسية القائلة بدوران الأرض حول الشمس. ولهذا تعرض كل من مؤسس النظرية واللاحقين عليه لضغوطات وممارسات عنف لكي يغيروا هذه الآراء العلمية باعتبارها متناقضة مع الكتاب المقدس والقائل بمركزية الأرض Geocentric theory. ولعل العالم الذي لم يتعرض لاضطهاد من قبل الكنيسة الكاثوليكية هو العالم والرياضي الدنماركي تيكونبراهي (١٥٤٦-١٦٠١) الذي سعى لتحقيق الانسجام والتأليف بين تعاليم الكتاب المقدس القائل بثبات الأرض وبين بعض مسلمات كوينيقوس الخاصة بحركة الأفلاك كما ظهر ذلك في نموذج القائل بثبات الأرض

ودوران الشمس حولها ولكن في المقابل يثبت فيه حركة بعض الكواكب مثل عطارد والمريخ حول الشمس. (Hassan, M 2010). وهذا يشير إلى استعداد النص الديني إلى استيعاب النظرية العلمية إذا ما اتفقت الأخيرة مع النصوص الدينية. أو على النقيض رفضها بالكلية مثل نظرية التطور على سبيل المثال. ومن القضايا التي تطرحها هذه الدراسة هي تلك القضايا العلمية المعاصرة ذات الأبعاد البيولوجية وموقف رجال الدين منها في عالمنا الإسلامي.

٣-١-١ القتل الرحيم Euthanasia:

من المسلمات الأساسية في عالمنا الإسلامي أن الموت والحياة من أفعال الله سبحانه وحده فهو الذي يحيى ويميت. وهناك العديد من الآيات التي يمكن الاستشهاد بها لتأكيد هذا المعنى السابق. وتحت كل الظروف لا يجوز أن يقدم الإنسان على الانتحار حتى لا يشارك الله في فعل من أفعاله. فلا يجوز أن يقتل نفسه من خلال الإقدام على الانتحار أو أن يقتل نفساً أخرى بدون حق. هذه الأحكام المتعلقة بعدم القتل أو الانتحار هي أحكام مطلقة لأنها تدخل في أعمال الشرك وقد نهى عنها. والسؤال الآن ماذا عن الانتحار في حالات الأمراض النفسية كالإصابة بالاكئاب والاضطرابات العقلية Mental Disorders أو الذهانية Psychosis كالفصام؟ وماذا عن المرضى الذين يعانون من الإصابة بحالات متقدمة من مرض ما ويتألم بشده من مضاعفات الألم وينتظره الموت لامحالة بعد عدة أيام؟ وهنا يظهر مصطلحا جديدا يعرف بالقتل بمساعدة الطبيب المعالج (PAS) Physician Assisted Suicide وعلى الرغم من الجدل حول قانونية أو مشروعية القتل الرحيم بمساعدة الطبيب المعالج سواء لأنه ضد مسلمة دينية بعدم قتل النفس أو لأسباب متعلقة بأخلاق طبية أو لأسباب متعلقة بحرية الفرد في أن يضع نهاية لحياته تنهى متاعبه المتضاعفة أو ما يطلق عليه حديثا الموت بكرامة Death with Dignity. فإن ما يهمننا مناقشته في هذا السياق قضية القتل الرحيم - باعتبارها أحد القضايا التي تطرحها الأخلاق البيولوجية- بالنص الديني في عالمنا الإسلامي. ففي إطار علاقة الشمولية والتضمن فإن النص الديني هنا يجرم ويحرم الانتحار سواء كان لأسباب نفسية أو عقلية أو لأسباب فسيولوجية سواء أقدم المريض على وضع نهاية لحياته بنفسه أو كان قتلها رحيميا بمساعدة الطبيب المعالج. ففي كل الاحتمالات فإن النص الديني ثابت وغير قابل للتغيير كما أنه غير مشروط بشروط أخرى قد تسمح بتحريك النص أو إعادة تأويله. ولهذا فإن كل الاحتمالات التي طرحناها الخاصة بمبررات وضع نهاية للمريض تعد كلها عناصر أو متغيرات تظل مشروطة بالنص

الديني الذي أطلقنا عليه اللامشروط واللامتغير. ومن ثمة فإننا هنا أمام احتمالين لعلاقة النص الديني بقضية القتل الرحيم:

(أ) أن يتضمن النص الديني قضية القتل الرحيم ويشملها كليا.

(ب) أن يستبعد النص الديني قضية القتل الرحيم ويكفر مرتكبها أو القائل بها.

٣-١-٢ التبرع بالأعضاء البشرية Human Organs Donation:

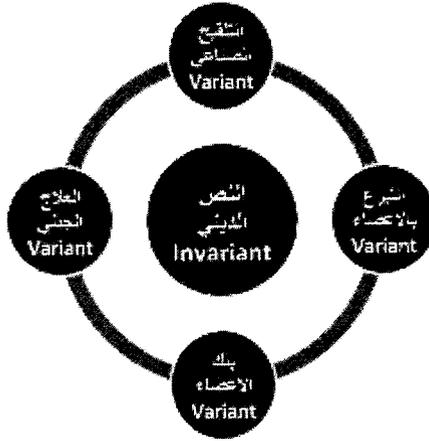
من القضايا المثيرة أيضًا للجدل في عالمنا الإسلامي قضية التبرع بالأعضاء في حالة الوفاة الاكلينيكية للدماغ. ويندرج تحت هذه القضية التبرع بالأعضاء في حالة الوفاة بدون وصية أو التبرع بها بناء على وصية المتوفى وذلك أما لإنقاذ مريض آخر أو من أجل تقدم البحث العلمي. أكدت اللجنة الدائمة للفتاوى التابعة للرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء بمنع وحرمة التبرع بالأعضاء اعتمادا على حديث «كسر عظم الميت ككسره حي» (فتاوى اللجنة الدائمة، ص ١١٩). والمبرر في تحريم نقل أعضاء الشخص المتوفى دماغيا أو توفى لمرض أو بدون مرض، أن الإنسان لا يملك جسده وأعضائه سواء تنازل عنها بوصية أو بدون وصية فإنها ملك لخالقها. وفي الوقت ذاته يرى أنصار هذا التيار عدم جواز التبرع بالأعضاء للشخص المعاف وذلك لإنقاذ مريض آخر أو قريب له مستندين على الفتوى أن المرء لا يملك أعضائه حتى يهبها لغيره، كما أن التبرع قد يؤدي إلى هلاك الشخص وذلك لقوله «لا تقتلوا أنفسكم» وأن التبرع بالأعضاء مثل الكلي أو جزء من الكبد قد يؤدي إلى وفاة المتبرع ذاته. ويرتبط بهذا الرأي عدد من القضايا الأخرى مثل بنوك الأعضاء وبنك العين وبنوك الحيوانات المنوية والبويضات الملقحة ونقل الأعضاء التناسلية وبنوك الجينات والعلاج الجيني وغيرها من القضايا البيولوجية ذات الصلة بالقانون الأخلاقي. فالأصل في أغلب هذه الفتاوى الصادرة من رجال الدين المنتمين إلى هذا التيار أما التحريم أو السماح في أضيق الحدود الممكنة التزاما بالنص وخوفا من الفوضى العلمية التي قد تنتج عن عمليات النقل والزراعة والعلاج. وهنا ندور أيضًا في نفس الفكرة التي طرحناها وهي فكرة اللامشروط واللامتغير حيث يلعب النص الديني دور الثابت الذي لا يتغير والذي لديه القدرة الاستيعابية على احتضان التطورات العلمية الجديدة - بما في ذلك التطورات المرتبطة بصحة الإنسان نفسه- وبحيث يعد هو الشرط المنظم للعلاقات الناشئة بين هذه التطورات العلمية. وفي ضوء هذا الفهم فإن النص الديني هو الثابت Invariant في مقابل

النظريات الجديدة المتعلقة بنقل الأعضاء وزراعتها والتلقيح الصناعي والعلاج الجيني وغيرها من القضايا والتي تمثل هنا مجموعة المتغيرات Variants للثابت الديني.

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام الاحتمالين المتعلقين بعلاقة الاحتواء والتضمن:

(أ) أما أن يتضمن النص الديني قضية التبرع بالأعضاء البشرية وبينوك الأعضاء ويشملها كلياً.

(ب) وأما أن يستبعد النص الديني قضية التبرع بالأعضاء البشرية وبينوك الأعضاء.



شكل (٤): يوضح العلاقة بين الثابت اللامشروط وبين المتغيرات التابعة له

نتقل الآن إلى اختبار صحة هذا النموذج في قضية بيولوجية مثارة منذ فترة وهي قضية الاستنساخ. ولن اتطرق إلى قضية استنساخ الإنسان أو استنساخ أعضاء بشرية قد تفيد في عمليات زراعة الأعضاء واستخدامها كبدايل عن الأجهزة الصناعية مثل دعامات القلب التي قد أثبتت نجاحاً فائقاً مقارنة بالنتائج المتحصلة من الدعامات الصناعية. فهذه القضية تتضمن إشكاليات متعددة سواء كانت دينياً أو أخلاقياً. لهذا ستقتصر المعالجة هنا على قضية استنساخ النباتات والحيوانات.

٣-١-٣ الاستنساخ الحيواني والاستنساخ النباتي Animal and Plant Cloning:

من الموضوعات التي أثارَت الجدل بين رجال الدين وعلماء الوراثة الجينية مدى مشروعية عملية الاستنساخ سواء في النباتات أو في الحيوانات. حيث تعتمد عملية الاستنساخ في كلاهما

على استنساخ الخلية أو من خلال الأنسجة حيث يتم تعديل وراثي في الحامض النووي DNA مما يتيح إنتاج نسخ من النباتات الأصلية أو الحيوانات وإنتاج سلالات متميزة من حيث قدرتها على مقاومة الأمراض أو تحمل التغيرات المناخية أو مقاومة الأمراض وغيرها من المسائل الأخرى. أن تقنية استنساخ الحيوانات تهدف إلى خدمة الإنسان والبحث العلمي في المقام الأول بقدراتها على إنتاج حيوانات يمكن أن تنتج لحم بمعدلات أكبر من الحيوانات العادية بالإضافة إلى كميات اللبن. علما أن الألبان الناتجة تحتوي على نوعيات من البروتينات العلاجية التي قد تعالج أمراضا مزمنة كمرض السكر أو ضعف النمو وغيرها من الأمور الهامة للإنسان. ولكن هذه التقنية وما تقدمه من تحسين شروط الحياة للإنسان تصطدم مع بعض النصوص القرآنية التي ترى أن عملية الاستنساخ النباتي والحيواني هو تبديل صريح لخلق الله. يقول الحق في كتابه الكريم بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ۗ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ صدق الله العظيم [لقمان: ١١] وكذلك يستشهد أصحاب هذا التيار بهذه الآية كدليل لتحريم الاستنساخ في شقيه النباتي والحيواني. ﴿ وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَنِيْنَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَنِيْنَهُمْ فَلْيَعْبُرْتَ خَلْقَ اللَّهِ ۗ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١١٩] ويعتمد القائلون بحرمه الاستنساخ سواء للنباتات أو الحيوانات على حرفية النص بطرف النظر عن الفوائد التي يمكن أن يتحصل عليها الإنسان نتيجة تطبيق التقنية المتقدمة. وهنا نرى أن علاقة الشمولية والتضمن تعتمد على التقنية العلمية التي تحافظ على الصفات والخصائص الوراثية للكائن الحي وتتضمنها. بينما الأساليب التي تعتمد في منهجيتها على تغيير الحامض النووي أو استنساخ حيواني كالاستنساخ الذي طبق على النعجة دوللي Dolly فهو أمر يتنافى مع النص الديني ومن ثمة يجب إقصاء تلك المنهجيات. في إطار هذا السياق نستطيع أن نرى أن الذي يحدد عملية القبول والرفض للنظرية العلمية هو النص الديني وحده باعتباره ثابتا في كل الظروف وغير قابل للتغيير أو للتأويل ومن ثم فهو لا مشروط unconditional لأنه غير خاضع لسلطة اعلى منه أو تساويه بما في ذلك سلطة العقل أو الحاجة البشرية المتزايدة التي تفرضا تقدم الحضارة. وهنا أيضًا في إطار قضية الاستنساخ النباتي والحيواني نكون أمام احتمالين كما في الحالتين السابقتين:

(أ) إما أن يتضمن النص الديني قضية الاستنساخ النباتي والحيواني بصورتها التقليدية دون تطبيق تقنيات الحامض النووي وبهذا يشمل التطبيقات في كليتها.

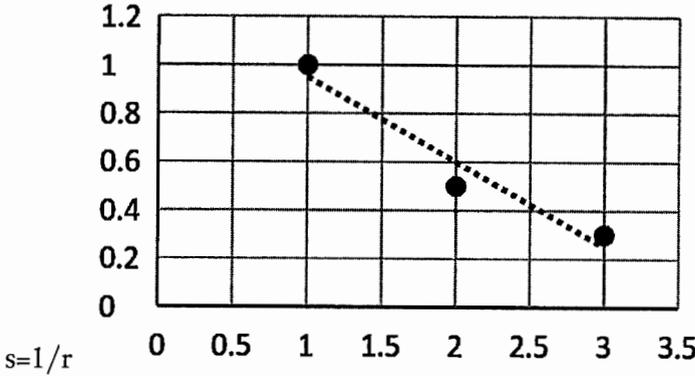
(ب) وأما أن يستبعد النص الديني قضية الاستنساخ النباتي والحيواني التي تطبق تقنيات الاستنساخ بالتعديل الوراثي للخلية.

نتقل الآن إلى القضية الأخيرة التي تمثل علاقة الشمولية والتضمن وهي من القضايا الأساسية التي تمثل عائقاً للعلماء نحو التعبير عن آرائهم بحرية دون الخوف من ملاحقة دينية أو تهديداً من السلطة الدينية.

٣-١-٤ العلماء وقضية الردة عن الدين The Scientists and Apostasy:

في هذه الفقرة نتناول قضية محورية تمثل المنتج النهائي للتفاعل بين النص الديني والنظرية العلمية. فالحكم على اكتشافات العالم دائماً موضع تقييم من قبل رجال الدين باعتبارهم ممثلين للسلطة الدينية. فهم من يحكمون بصحة النظرية أو عدم صحتها في ضوء السلطة الممنوحة لهم من النص الديني. فالعالم قد يحكم عليه بصحة دينه وسلامته وصحة إيمانه trustworthiness of his\her faith أو على النقيض قد يحكم عليه بكفره وإلحاده لمخالفة النظرية أو القانون الذي يطرحه للنص الديني. فمن العلماء الذين تم تكفيرهم الفارابي ابن سينا، ابن رشد. بالإضافة إلى حالات معاصرة- صحيح لم يكونوا علماء للطبيعة أمثال الدكتور نصر أبو زيد أو انهم خريجي كليات علمية كالطبية والكاتبة نوال السعداوي وفرج فودة. وهنا يجد العالم نفسه بين احتمالين أما أن يتخلى عن آرائه لصالح النص الديني وهنا يتجلى الاحتواء في أكمل معانيه، وأما يتم إهدار دمه باعتباره خارجاً عن الدين لمخالفته النصوص الدينية ومن ثم يتوجب على هذا الحكم ضرورة الفصل بينه وبين زوجه وما يترتب عليه من أحكام دينية أخرى.

هذا النوع من أنواع العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية بما تمثله من سلطة العقل لا يترك احتمالات أخرى يمكن أن تتولد في ظل السلطة الدينية والتي تعد بمثابة اللامشروط اللامتغير والذي يحدد علاقة النص وفهمه وتأويله بالنظرية العلمية. وبهذا نستطيع رؤية علاقة العلم بالنص الديني هي علاقة عكسية فكلما زاد جمود النص، كلما ضعفت قيمة العلم والاكتشافات العلمية- التي تتعارض مع حرفية النص الديني. فإذا ما عبرنا عن العلم بالرمز S والنص الديني بالرمز R وعند ثبات السلطة الدينية فيمكننا إيضاح هذه العلاقة في صورة الشكل التالي:



شكل (٥) يوضح العلاقة بين النص الديني والعلم

دعنا الآن ننتقل إلى شكل جديد من أشكال العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية، الذي أشرنا إليه بنموذج الاستقلال الشكل (٢). ننتقل الآن لمناقشة نموذج الاستقلال.

٢-٣ علاقة الاستقلالية واللامشروط اللامتغير:

يحدد هذا النموذج شكل العلاقة الجديدة بين النص الديني والعلم في إطار مخالف حيث يحتل النص الديني دوراً ثانوياً تابعا لصالح النظرية العلمية التي تمثل الثابت الجديد الذي ينظم شكل العلاقة بين الاكتشافات العلمية والنص الديني. وهنا تتم عملية تحول shift حيث يتحول اللامشروط اللامتغير ليصير النظرية العلمية ذاتها وسلطة العقل بدلا من اللامشروط اللامتغير الذي كان يمثله النص الديني في علاقة الاحتواء والتضمن التي سبق وأن أشرنا إليها سابقا. دعنا الآن نتناول بعض القضايا العلمية التي تعكس طبيعة الثابت invariant الجديد وموقف العلم باعتباره ممثلا لسلطة العقل من النص الديني.

تعتمد علاقة الاستقلال على مبدأ أن لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته، وحيث أن الإنسان هو من يقوم بالبحث العلمي، إذاً فإنه يفسر نتائج اكتشافاته اعتمادا على أدواته في البحث وصحة استدلالاته ومشاهداته فقط دون الحاجة إلى سلطة أخرى خارجية يرجع إليها لتفسير تلك الاكتشافات العلمية. وبناء على هذا المبدأ سعى العديد من العلماء لإرساء هذا المبدأ عند تناوهم النظرية العلمية. ونستطيع أن نجد تطبيقات لهذا المبدأ في مجالات علمية عديدة على سبيل الإيضاح.

٣-٢-١ نظرية التطور:

الفكرة الرئيسية التي قامت عليها النظرية أن الكائنات الطبيعية لم تخلق ولكنها نشأت وتطورت نتيجة عملية طبيعية أطلق عليها التطور. فهذه الفكرة تصطدم مع الكثير من المسلمات الدينية المتعلقة بفكرة الخلق Creationism فهذه الفكرة لا شك تنفي وجود خالق للكائنات الطبيعية كما أنها تنفي فكرة العناية الإلهية Divine providence. ولهذا فإن القائلين بنظرية التطور لم يتوقفوا عند تلك المسلمات الدينية وانطلقوا في نظريتهم اعتمادا على المشاهدات التجريبية. وقد فضلوا الاتصاف بالإلحاد Atheist أو الاتصاف بالشك Agnostic كشارلز دوران وتوماس هكسلي على سبيل المثال (See Hassan, M: 2009: 1-9). وقد عبر عن هذا التصور جورج جيلورد سامبسون قائلا:

«يعد الإنسان نتاجاً لعملية طبيعية لا غرضية لم تضعه في ذهنها كما أنه جاء بدون تخطيط مسبق. فالإنسان يعد حالة من حالات المادة، شكل من أشكال الحياة، نوع من الحيوان، وسلالة من القرود العليا متشابه بطريقة قريبة أو بعيدة فكل أشكال الحياة ذات الطبيعة المادية» (Simpson, G. 1971: 345).

فالقائلون بهذا الرأي ينظرون للإنسان باعتباره جزءا من الطبيعة تطور كنتيجة لعملية مستمرة تسمى التطور. ومن ثم فإن أية إشارة إلى فكرة الخلق أو التصميم الإلهي Intelligent Design للطبيعة تعد فرضيات ضد العلم والمشاهدات التجريبية. فعلاقة الاستقلال ترفض الأفكار التي تتجاوز الطبيعة كما ترفض التفسيرات التي تعتمد على أسس دينية لتفسير طبيعة الأشياء التجريبية والمادية. ولاشك أن هذا الاتجاه في التفسير anti-religious attitude يطرح الدين جانبا لان العلم هنا يظهر كثابت يعمل على إزاحة الدين. وهي تعد إحدى سمات العلم المعاصر لأنه يمدنا بالأدلة اليقينية المؤسسة على وصف العالم الطبيعي في مقابل معتقدات يحيطها الغموض. ولهذا ترى جوليان هكسلي أن العلم الحديث يجب أن يسيطر على الطبيعة بعيدا عن فكري الخلق والرعاية الإلهية. (Huxley, J: 1942: 457). ولهذا فإن المؤيدين لنظرية التطور يتفقون مع رأي إسحاق اسيموف القائل بأن:

«هؤلاء العلماء الذين تدرّبوا في مجال العلم، فإن فكرة الخلق تبدو وكأنها حلم سيئ، إعادة فجائية لكابوس، مسيرة متجددة لجيش الليل المظلم لكي يتحدى الفكر الحر والتنوير» (Montagu, A: 1984, 183).

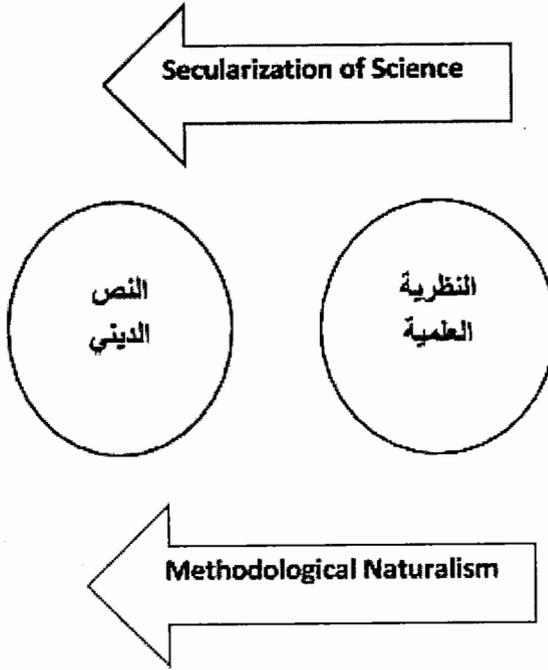
ولهذا فإن العلم عندما ينظر إليه باعتباره ثابتاً لا متغير فإننا نكون أمام احتمالين:

أ- أما أن يتخذ العالم موقفاً دينياً مغايراً للإيمان الأرثوذكسي كأن يتأخذ موقفاً متشككاً
Agnosticism أو ملحداً Atheism من الدين، باعتبار أن كلا من الحقيقة الإيمانية
والحقيقة العلمية متضادين. وقد عبر عن هذا الاتجاه هادلين قائلاً:

«إن ممارستي كعالم تعد ممارسات إلحادية. وهذا يعني، أنني عندما أقوم بتجربة
فيستلزم أفترض أنه لا يوجد إله، ملاك، شيطان سيتداخل مع إجراء التجربة، وهذه
الفرضية قد تم تبريرها من خلال النجاح الذي حققته عبر مسيرتي المهنية. ولهذا
فإنني قد أكون بصورة عقلانية شخص غير أمين إذا لم أكن أيضاً ملحداً بخصوص
أمور العالم الخارجي» (Haldane, J. B. S: 2008,27).

وفي وقتنا الحاضر يطلق على هذا الاتجاه في البحث Methodological Naturalism
المنهجية الطبيعية وهو يمثل اتجاهاً منهجياً يلزم الباحث الطبيعي بالاقْتِصَار على البحث
العلمي من خلال دراسة العِلل الطبيعية واستبعاد كل سبب يقودنا إلى افتراض كائنات
مفارقة. ولهذا فإن هذا الاتجاه المنهجي يلزم الباحث بالبحث عن العِلل التجريبية
والطبيعية فقط القابلة للقياس والتكميم والدراسة المنهجية.

ب- وأما أن يظل محافظاً على موقفه الديني مع الفصل بين مجال العلم ومجال الدين باعتبار أن
الحقيقة الدينية لا مجال لها في مجال البحث التجريبي. وهذا الموقف ما يعرف بعلمانية
العلم Secularization of Science. حيث أن العلم يقدم أسس يمكن الاعتماد عليها
والتحقق من صحتها لإيجاد حلول وتفسيرات مقبولة للاكتشافات العلمية. ونتيجة
لذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه يتمسكون بالمبادئ العلمانية وليست الدينية لتقديم
تفسيراً مقبولاً للنظرية العلمية. ويجدر الإشارة أن هذا الاتجاه يجب ألا ينظر إليه
باعتباره وجهة نظر ضد الدين ذاته. ولكن في الواقع أنها محاولة لوضع المعتقدات
الدينية جانبا أثناء تفسير الاكتشافات العلمية.



الشكل رقم (٦): يوضح البدائل الابستمولوجية لعلاقة الاستقلال

٢-٢-٣ ظاهرة الاحتباس الحراري:

قضية أخرى مرتبطة بنموذج الاستقلال وتعد من القضايا الهامة في فلسفة البيئة وهي ما تعرف بظاهرة الاحتباس الحراري Global Warming phenomenon والمحافظة على البيئة الطبيعية. ويقصد بها زيادة درجات حرارة الأرض تدريجياً نتيجة الثورة الصناعية والغازات الناتجة عنها والغازات الدفيئة الناتجة عن استخدام الآلات الكهربائية. فأحد أسباب تفاقم هذه المشكلة الاستخدام السيئ للطبيعة كقطع الأعشاب وإزالة الغابات واستخدام الطاقة. وتعتمد مشكلة الاحتباس الحراري على رؤية دينية تنص على أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وأن الإنسان مستخلف في الأرض وكل ما عليها هو ملك للإنسان. ونتيجة لهذا التصور الديني نتج عنه سوء استخدام الإنسان للبيئة باعتبارها ملك له وأنه سيد على الأرض. وقد نتج عن هذه الممارسات السلبية مشكلة الاحتباس الحراري التي تهدد الإنسان ذاته. ولهذا فإن حل هذه المشكلة يعتمد على الفصل بين مفهوم البيئة وبين مفهوم استخلاف الإنسان. فكل محاولة علمية لحل المشكلة القائمة سوف تبوء بالفشل طالما أن هناك مزج بين المفهومين البيئة والاستخلاف.

وطالما أن الإنسان مازال يعتمد على التصور القائل بأن الأرض وما عليها قد سخر لخدمته ومن حقه أن يمارس هذا الحق الممنوح له بموجب النصوص الدينية. (انظر سورة الاعراف الآية ٧٤، أيضًا سورة هود الآية ٦١) فكان من الضروري تفريغ القضية من مضمونها الديني ثم يليها مرحلة علمنة القضية بحيث تتيح للعلماء البحث عن حلول تتجاوز المضمون الديني. وهذا غير ممكن بدون الفصل بين النص الديني والمحاولات العلمية لإيجاد حلول تتجاوز مفهوم الاستخلاف. ولهذا يرى ماسيمو بليجي استاذ علم البيئة «أن الفرض الرئيسي للعلم يقوم على الزعم بأن العالم يمكن أن يفسر كلياً في ضوء المفاهيم الفيزيائية بدون الحاجة إلى افتراض كيانات مفارقة» (Pigliucci, M: 2003, 195). وهنا يمثل العلم اللامتغير اللامشروط الذي ينظم شكل العلاقة بين النظرية والدين كما اوضحنا ذلك سابقاً.

٣-٢-٣ نظرية الاكوان المتعددة عند ستيفن هوكنج:

قدم عالم الفيزياء النظرية Stephen Hawking ستيفن هوكنج نظريته التي طرحها في كتابه التصميم العظيم The Grand Design تفسيراً نظرياً لفكرة نشأة الكون تخالف فكرة خلق الكون. وعلى الرغم من اعتراف هوكنج بنظرية الانفجار الكبيرة التي طرحت فكرة سرمدية الكون جانبا وجعلت الكثير من العلماء يؤمنون بفكرة أن للكون خالق. (انظر سورة الانبياء الآية رقم «٣٠» وأيضاً سورة الذاريات الآية رقم «٤٧») فإن هوكنج لا يتطرق لفكرة بداية الكون. ولهذا يزعم أن كان قانون الجاذبية موجود، فالكون يستطيع خلق نفسه. فالخلق التلقائي هو سبب وجود كل شيء. ولعل هوكنج في هذا يستند على الاسس النظرية لنظرية كل شيء Theory of everything فهذه النظرية تقدم وصفا شموليا للمادة ولديها المرونة لتفسير الظواهر الفيزيائية المختلفة. وهنا يطرح فكرة الاكوان المتعددة التي نتجت عن الانفجار الكوني ومن ثم تخضع هذه الاكوان المتعددة للقوانين الفيزيائية وحدها دون الحاجة إلى اللجوء لقوة مفارقة مسؤولة عن خلق هذه الاكوان أو تفسير حركاتها (هوكنج ستيفن & ملودينوو ليونارد: ١٩: ٢٠١٣). وهنا نرى بوضوح أن هوكنج قام بعملية تحول رئيسي في موقفه العلمي تجاه الدين فبعد أن كان في كتابه تاريخ مختصر للزمان A Brief History of Time الذي اصدره عام ١٩٨٨ لم يعترض فيه على فكرة وجود خالق ولم يعترض على المعتقدات الدينية طالما أنها لا تتدخل في التفسير العلمي للكون، وأن الإيمان بوجود خالق لا يتناقض مع العلم. عاد وعدل من موقفه في كتاب التصميم العظيم بقوله أن الكون لا يجب أن يتضمن فكرة

وجود خالق له. وهنا نجد أنه ارتد من الموقف المتعلق بعلمنة العلم إلى موقف أشد صرامة فلم يكتفي بموقف المنهجية الطبيعية ولكنه اتخذ موقف الإلحاد للتعبير عن العلاقة بين النظرية العلمية والدين. فهو كنج ذهب أبعد من شارلز دارون الذي لم ينكر وجود الإله ولكنه اتخذ موقفا متشككا Agonistic وليس إنكارا تاما Atheist.

٤-٢-٣ الهندسة الوراثية وعلم الأجنة والخلايا الجذعية:

٤-٢-٣-I الهندسة الوراثية:

وأخيرا نتناول الآن قضية علمية هامة تؤكد فكرة الاستقلال بين العلم والدين، تلك القضية المتعلقة بمشروع الجينوم البشري والهندسة الوراثية Genetic Engineering. ولهذا فسوف نتناول بالتحليل في هذا الجزء قضيتين مرتبطتين معا: إمكانية تعديل الصفات البشرية من أجل تحسين النسل البشري بالإضافة إلى قضية الأجنة وهل ينظر للجنين باعتباره شخص أم أنه كائن حي ومدى إمكانية استخدام أنسجته لإجراء مزيدا من التجارب لتحسين السلالة البشرية. فعملية الهندسة الوراثية هي تلك العملية التي بمقتضاها يتم التعامل مع المادة الوراثية أو ما يعرف بـ DNA حيث يتم التعديل الوراثي من خلال وسائل تقنية مختلفة أما بالتعامل مباشرة مع الجين داخل الخلية أو عن طريق نقل الجين وإعادة حقنه مرة أخرى. لاشك أن التقدم في مجال البيولوجية الوراثية فتح أمام العلماء مجموعة من التساؤلات المشروعة علميا كتلك المتعلقة بالتحسين الوراثي للإنسان Human Genetic Enhancement مثل تأخير مرحلة الشيخوخة لدى الإنسان، أو زيادة نسبة الذكاء في الأجنة، أو إضافة مجموعة من الصفات الفيزيائية تميز عرق بشري عن عرق آخر، بالإضافة إلى تحديد لون العين ومعالجة الأمراض الوراثية المزمنة كأمراض الدم والسمنة وغيرها التي تسبب مشاكل صحية للإنسان. (انظر الخلف، موسى: ٢٠٠٣، ١٨٤ أيضًا البقصي، ناهدة: ١٩٩٣: ٧٥-٩٠) وهنا تطرح قضية مشروعية العلم واستحقاقه لتناول تلك القضايا التي تتعارض مع النصوص الدينية. وهنا يسعى العلماء إلى الماضي قدما نحو الهندسة الوراثية ومحاولة تحسين الصفات الوراثية الإنسانية بصرف النظر عن النصوص الدينية التي ترى أن الإنسان خلق في حالة كاملة وعلى صورته الله. وعلى الرغم من الانتقادات التي توجه للقائمين بهذه الأبحاث، فانهم ماضون في البحوث مؤسسين قناعاتهم على ما أشرنا إليه بالمنهجية الطبيعية التي ترى أن البحث العلمي ليس له شأن بالفرضيات الدينية التي قد تعيق البحث العلمي.

٣-٢-٤ II علم الأجنة والخلايا الجذعية:

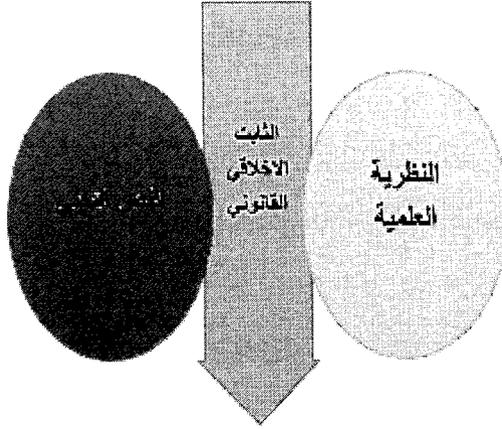
أما القضية الأخرى متعلقة بعلم الأجنة Embryology وامكانية استخدام الخلايا الجذعية stem cells للأجنة Embryo في تطوير البحث العلمي. فخلايا الأجنة تفتح إمكانيات ممكنة وواسعة لتحسين خلايا الأشخاص البالغين أو استبدالها إذا ما تعرضت لتلف نتيجة حادث أو مرض مثل أمراض السكر، والأزمات القلبية ومتلازمة باركنسون أو ما يعرف بالشلل الرباعي والإصابات في النخاع الشوكي. (Suter, D. M, Krause, H. K: 2006, 413).

وعلى الرغم من أهمية هذا المجال البحثي فإن ثمة معوقات تحذر من هذه التطبيقات في مجال الأجنة الإنسانية. فهذه المعوقات تعتمد على إشكاليات أخلاقية وقانونية ثم يليها المعوقات الدينية بتحريم هذه التجارب على الأجنة. وتستند هذه الإشكاليات حول التساؤل ما إذا كانت خلايا هذه الأجنة تعد شخصا أو وجودا كامنا للشخص individual وهل تنطبق على هذه الأجنة الحقوق القانونية التي يجب أن تتوفر للشخص البالغ؟ بالإضافة إلى المعوقات المتعلقة بأن خلايا الأجنة لديها روح وينطبق عليها ما على الجنين المكتمل النمو من حماية ومحافظه على حياته لأنها وهب لها الروح؟ ومن ثم فإن العلم المعاصر -في هذه القضية- يقف موقفا صعبا فعليه الاختيار بين بديلين أخلاقيين على النحو التالي:

١- أن يرفع المعاناة المرضية عن الأفراد البالغين

٢- أن يحترم قيمة الحياة الإنسانية (على أساس أن embryo) أو الانقسام الأولي للخلايا في أنبوبة الاختبار مكافئ لحياة فرد.

ففي حالة البحث العلمي المتعلق بخلايا الأجنة فمن الصعب اتباع كلا البديلين الأخلاقيين، فإما أن يحطم الخلية الأولى للأجنة، وهو بذلك ينهي حياة ممكنة لمشروع فرد محتمل ويتخلى عن الحلم برفع معاناة المرضى الذي باستطاعة الأبحاث المتقدمة في هذا المجال أن تصل إلى نتائج إيجابية في علاجهم، والعكس صحيح. في الحقيقة هذه الإشكالية هامة لأنها ستقود إلى إحداث تغيير هام وجوهري في طريقة تناول العلم للقضايا العلمية من حيث أن العلم لم يعد بمثابة اللامتغير اللامشروط أو الثابت، لأنه في هذه الحالة أصبح متغيرا ثابتا جديدا يمثل هنا الجانب القانوني-الأخلاقي. كما يتضح لنا من الشكل رقم (٧):



فالزعم هنا يدور حول الفكرة القائلة بأنه لولا الجانب الأخلاقي - القانوني وحده باعتباره ثابتا ينظم شكل علاقة البحث العلمي بالظاهرة المدروسة ويقيد البحث في مجال الأجنحة البشرية. فما يحدد العلم ليس النص الديني باعتباره ثابتا ولكن في حقيقة الأمر الجانب الأخلاقي - القانوني. ويزعم هذا البحث أنه مع تطور العامل الحضاري - الثقافي سيتمكن البحث العلمي من تناول قضايا شائكة كتلك الخاصة بخلايا الأجنة وتطبيقها في مجال الإنسان بدلا من اقتصرها في المرحلة الراهنة على خلايا الفئران والتطبيقات عليها بزعم أن الشبه بين وظائف وتركيب الخلايا بينهما متشابهين.

وهنا تكمن إشكالية بحثنا التي نسعى إلى طرحها وتقديم تصورا جديدا لها. أن كلا من علاقة الشمولية والتضمن من جهة وعلاقة الاستقلالية من جهة أخرى تنطويان على نقیضة dilemma باعتبار أن الدين في الحالة الأولى يمثل ثابتا رياضيا invariant قائما بذاته وفي هذه الحالة هو اللامتغير اللامشروط. بمعنى أنه يشكل العلاقات بين عناصر النظرية ويظل هو الثابت الذي لا يتغير. وكنتيجة لهذا التصور الجامد أفرزت العلاقة السابقة احتمالين فقط أما أن يتضمن النص النظرية أو أن يستبعد النص النظرية. وهذه الإشكالية تتكرر في الحالة الثانية حيث أن العلم يمثل ثابتا رياضيا قائما بذاته ويظل هو اللامتغير وهو أيضًا ما وضعنا أمام بديلين فإما أن تترك الباحث العلمي في حالة شك Agnosticism من جدوى الكيانات والموضوعات الميتافيزيقية في المسائل العلمية أو انكرها كليا Atheism وهي تلك الحالة التي اعتبرناها تمثل حالة من الطبيعية المنهجية Methodological Naturalism. أما البديل الثاني أن تبقى على العقيدة الإيمانية للباحث العلمي دون أن يسمح لها التدخل في أبحاثه

أو الاستناد إليها في تفسير الظواهر الطبيعية وهي ما أطلقنا عليها علمنة العلم secularization .of science

ولهذا فإن هذا البحث يطرح العامل الثقافي والحضاري باعتباره ثابتا ينظم شكل العلاقة بين كلا من النص الديني والنظرية العلمية. فما يميز هذا الثابت الجديد إمكانية تقسيمه إلى مستويات متعددة ومختلفة من حيث الدرجة، كما أنه يتصف بالمرونة الأمر الذي يمكنه تشكيل العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية بطريقة تحولها من اعتبارهما اللامشروط واللامتغير إلى اعتبارهما مشروط ومتغير Conditional changeable بالإشارة إلى العامل الحضاري-الثقافي كما سنناقش هذه المسألة الآن.

٤-١ علاقة التقاطع التبادلية:

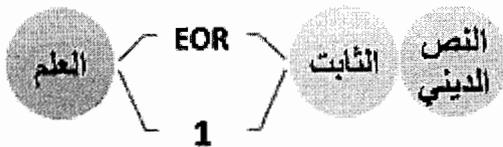
سنسعى إلى إيضاح أشكال أخرى للعلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية تتصف بانها أكثر مرونة وتؤسس للانسجام والتوافق بينهما. قد أشرنا أن السبب الرئيسي في عدم الانسجام بينهما يرجع إلى اعتبار كلا منهما ثابتا invariant فهو شرط وهو من يؤسس شكل العلاقة. وفي ضوء هذا التصور الخاطيء وجدنا انعكاس هذا الثابت اللامشروط على كلا من رجال الدين الذين استمدوا سلطتهم من سلطة النص اللامشروط وسمحت لهم الاعتراض على القوانين والنظريات العلمية بل والحكم على عقيدة الباحثين. وفي المقابل نجد العلماء يتمسكون بسلطة العقل الذي قادهم لهذه الاكتشافات. ولهذا كان البحث عن لامتغير جديد لإحداث نوعا من التوفيق بين النص الديني والنظرية العلمية. ويظل السؤال ما هو هذا اللامتغير وما هي طبيعته وخصائصه؟

لقد أشرنا في الشكل رقم (٦) أن الثابت الذي يحدث نوعا من التقارب بين العلم والنص الديني هو العامل الأخلاقي-القانوني Ethical-Legislative فهل يمكنه إحداث الانسجام بينهما؟ اعتقد- من وجهة نظر النموذج الذي تتبناه هذه الدراسة- أن العامل الأخلاقي-القانوني يمثل نوعا من الانسجام أطلق عليه انسجاما اضطراريا أو External Obligatory Reconciliation (EOR) من ثم فهو انسجاما مفروضا من الخارج لإحداث التوافق المطلوب. بينما ما يسعى إليه هذا النموذج المقترح البحث عن ثابت invariant يكون نابعا من الداخل ولديه القدرة على إحداث التوافق بينهما وهو ما أطلق عليه الانسجام الداخلي التلقائي Internal Spontaneously

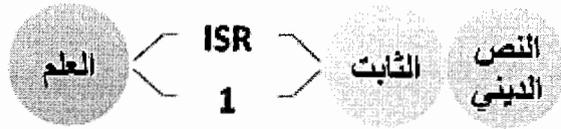
Reconciliation (ISR). ويتمثل هذا الثابت في العامل الحضاري- الثقافي باعتباره أعم وأشمل من الثابت الأخلاقي- القانوني، كما أنه يأتي بطريقة تلقائية ليحدد شكل العلاقة بين العلم والنص الديني دون الحاجة أن يفرض بطريقة إلزامية. ويجب الإشارة هنا إلى أن الهدف من هذا الإيضاح هو عملية تحليل للثابت الجديد. ولهذا كان ضروريا القيام بعملية تفكيكك لهذا الثابت للكشف عن ماهيته ثم إعادة تركيبه من أجل مزيدا من التحليل والإيضاح. وهذه الثنائية بين التوافق الاضطرابي الخارجي (EOR) وبين التوافق التلقائي الداخلي (ISR) ينتج عنها شكلين من أشكال العلاقة بين الثابت الجديد من جهة والعلم من جهة أخرى:

أ- أن يكون العلم موجها نحو الظواهر الطبيعية والفيزيائية وليس له علاقة بالإنسان باعتباره موضوعه المباشر كالفيزياء والفلك وهنا لا يوجد ثابتا أخلاقيا- قانونيا يلزم الباحث بعدم تناول مثل هذه الظواهر الطبيعية. حيث أن الثابت هنا هو العامل الثقافي- الحضاري ذاته الذي يمثل شرط العلاقة. وهنا تكون العلاقة بين العلم والنص الديني متوقفة على طبيعة الثابت ودرجته كما سنوضح هذا لاحقا. بمعنى أن افتراض كيانات مفارقة أو عدم افتراضها، ودرجة تدخلها في تفسير الظواهر- كما هو وارد في النصوص الدينية- أو عدم تدخلها متوقف على درجة الثابت. هذا التوافق بين العلم والدين يتم في إطار البنية ISR وفي ضوء الثابت C.

ب- أن يكون العلم موجها نحو الإنسان كأبحاث الاستنساخ، التبرع بالأعضاء، التحول الجنسي، وبنوك الأعضاء والخلايا الجذعية وهنا يظهر الثابت الأخلاقي- القانوني ليس باعتباره منفصلا عن السياق الحضاري والثقافي للمجتمع ولكن باعتباره جزءا مكونا من بنية المجتمع. ومن ثمة تتحدد طبيعة العلاقة بين العلم والنص الديني في ضوء الثابت C وفي إطار البنية EOR. كما يتضح في الشكل (١-٨) الذي يوضح العلاقة بين العلم والدين في ضوء البنية، EOR وقيمه = ١ والشكل (٢-٨) الذي يوضح العلاقة بين العلم والدين في ضوء البنية ISR وقيمه = ١.



الشكل (١-٨)



الشكل (٢-٨)

وعند مقارنة نموذج ISR و EOR سنجد أن المجتمع الغربي لا يواجه مشاكل مع النموذج الأول ولكنها في الحقيقة تواجه مشاكل مع النموذج الثاني والسبب في ذلك يرجع إلى المستوى الثقافي والحضاري الذي وصل إليه المجتمع الغربي. وكما أوضحنا أن المشكلة في النموذج EOR لا تتمثل في الدين ذاته ولكن في محاذير من العبث بالإنسان لدواعي أخلاقية في المقام الأول. بينما تواجه المجتمعات الإسلامية مشاكل مع كلا من ISR و EOR وهذا يرجع إلى المستوى الثقافي- الحضاري الذي وصل إليه العلم في تلك المجتمعات. والسؤال الذي يجب أن يطرح الآن هل النموذج ISR و EOR يمثل نسقا مغلقا أم نسقا مفتوحا في المجتمعات الإسلامية؟ وهل النموذجان السابقان يمثلان درجة واحدة يخضع لها جميع المجتمعات الإسلامية أم أنه له درجات متنوعة بتعدد المستوى الثقافي- الحضاري؟ نجيب أولا على السؤال الثاني بأن المجتمعات الإسلامية لا تخضع لدرجة واحدة ثابتة من EOR و ISR ولكنها تخضع لدرجات متعددة وفقا للمستوى الثقافي- الحضاري للمجتمع الإسلامي. ولهذا تقسم هذه الدراسة النموذج ISR إلى ثلاثة مستويات على النحو التالي:

١- مستوى ثقافي- حضاري بسيط ويرمز له بالقيمة ١

٢- مستوى ثقافي- حضاري متوسط ويرمز له بالقيمة ٢

٣- مستوى ثقافي- حضاري متقدم ويرمز له بالقيمة X باعتباره مجهولا أو حالة افتراضية لـ تصل إليها المجتمعات الإسلامية لها حتى هذه اللحظة الراهنة.

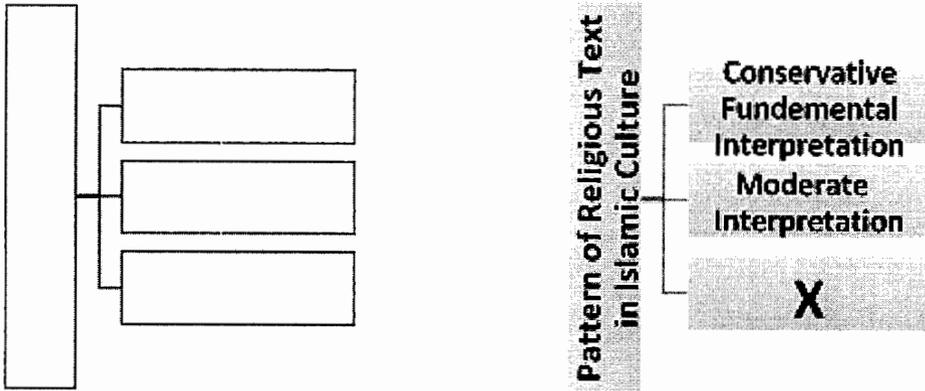
فعند مقارنة الثابت الحضاري- الثقافي في كلا من المجتمعات الغربية والإسلامية سنصل إلى ثلاثة مستويات، يتوقف تأويل النص الديني فيها على قيمة الثابت الحضاري- الثقافي الذي يشغله هذا المستوى. وهنا يجب ملاحظة أن النص الديني أصبح نصا مشروطا ومتغيرا في ضوء المستوى الثقافي- الحضاري الذي يندرج فيه النص الديني. وهنا نرى أن ثمة تحول ابستمولوجي ومنهجي قد طرأ على النص الديني وتأويله فبدلا النظر إليه كشرط لفهم النظرية والحكم عليها أصبح مشروطاً بحركة تطور المجتمع وثقافته.

خصائص النمط	قيمة المستوى	نمط النص الديني السائد	العامل الحضاري الثقافي في المجتمعات الغربية	خصائص النمط	قيمة المستوى	نمط النص الديني السائد	العامل الحضاري الثقافي في المجتمعات الإسلامية
التشدد اللاتسامح الانغلاقية	١	الأصولي- المحافظ Conservative- Fundamental Interpretation	المستوى الأول (ضعيف)	التشدد اللاتسامح الانغلاقية	١	الأصولي المحافظ Conservative- Fundamental Interpretation	المستوى الأول
الاعتدال التسامح القابلية الفهم المرونة العقلانية النزعة الإنسانية	٤	المتحرر وقد يطلق عليه التأويل النقدي- العقلاني- الإنساني Liberal Humanistic- Critical and Rationalistic Interpretation	المستوى الثاني (متوسط)	الاعتدال التوافق التسامح القابلية الفهم المرنة المستوى الثاني (متوسط) المتحرر وقد يطلق عليه التأويل النقدي	٢	المعتدل Moderate Interpretation	المستوى الثاني (متوسط)
العدالة المساواة الاجتماعية البعث القانوني	٦	التقدمي و يطلق عليه التأويل الذي يضع في حسابه العدالة الاجتماعية ومدعم بقرارات سياسية وقانونية Progressive Interpretation	المستوى الثالث (متقدم)	X	X	X	المستوى الثالث (متقدم)

الشكل (٩) يوضح مستويات الثابت الحضاري- الثقافي وخصائصه وعلاقته بالنص الديني

هنا نستطيع ملاحظة وجود المستويات الثلاثة للعامل الثقافي- الحضاري في البلاد المتقدمة حضاريا وثقافيا ومن ثم فإن المستوى الثالث له وجودا فعليا بينما لم تصل إليه البلاد الإسلامية ولهذا رمزنا إليه بالقيمة X وسينعكس بالضرورة على النص الديني كما سيتضح لاحقا.

ويجب الإشارة هنا إلى اختلاف القيم في كل مستوى حضاري- ثقافي في البلاد الإسلامية عنها في البلاد الغربية والسبب في ذلك يرجع إلى الاختلاف الكيفي qualitative difference. ولهذا تشارك كل من المجتمعات الإسلامية والغربية في قيمة المستوى الضعيف بالقيمة (١). بينما سجد تباينا في القيمة عند المستوى الثاني حيث أخذ المستوى الثاني في البلاد الإسلامية القيمة (٢) بينما أخذ ضعف القيمة (٤) عند المستوى الثاني. والسبب في ذلك يرجع إلى الاختلاف الكيفي بين مفهوم التأويل الوسطي Moderate والتأويل المتحرر Liberal لان استخداماته ومعانيه تختلف من حيث الدرجة والتطبيق مقارنة بالبلاد الغربية. بينما المستوى الثالث فأخذ القيمة (X) وكذلك النص الديني السائد عند هذا المستوى أخذ نفس القيمة (X) لأنه يمثل حالة افتراضية من التقدم الحضاري- الثقافي لم تصل إليها البلاد الإسلامية. بينما أخذ نفس المستوى القيمة (٦) للإشارة إلى تباين المستوى الثاني عن الثالث حيث أن المستوى الثالث يعتمد على الرؤية القانونية والأخلاقية والعدالة الاجتماعية كمحددات للتعامل مع النظرية العلمية وليس الدين بمعناه التقليدي. فهو تأويل يتضمن بعدا قانونيا وسياسيا ولهذا أطلق عليه تأويلا تقدما. Progressive Interpretation وهو الذي أشرنا إليه سابقا كمحاولة للتوفيق بين النص الديني والنظرية العلمية في ضوء النموذج EOR



الشكل رقم (١٠-١) والشكل (١٠-٢) يوضح المستويات الثلاثة للنص في الثقافة الإسلامية والغربية

دعنا الآن نطبق هذا الفهم على علاقة التقاطع التبادلية لإيضاح كيف ينعكس المستوى الثقافي-الحضاري على طبيعة العلاقة بين العلم والنص الديني وكيف يمكن أن تتحقق تلك النزعة التوافقية بينهما.

٤-١-١ قضية التعدد الجنسي وعلاقتها التحول الجنسي:

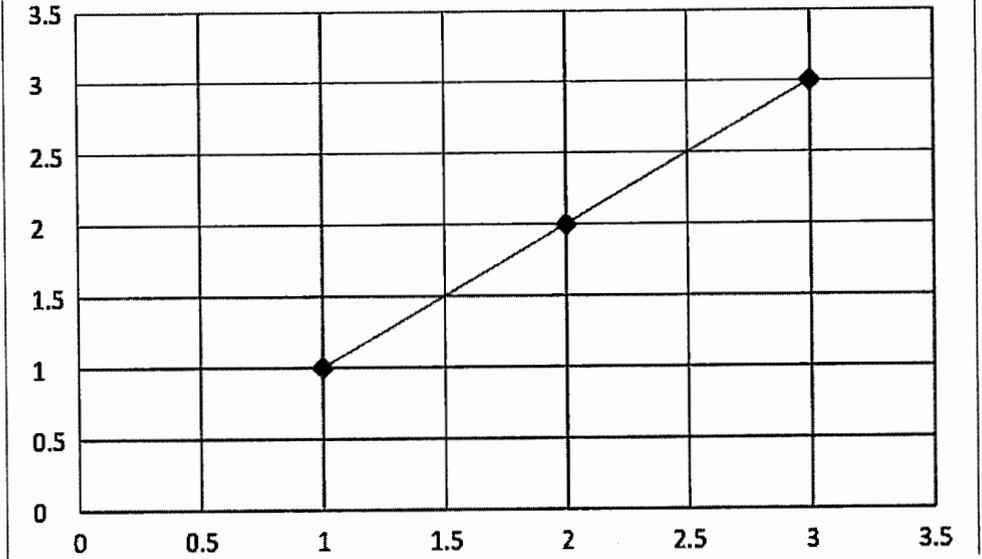
تعد هذه القضية من القضايا الشائكة التي أثارت نوعاً من الجدل والنزاع بين كلا من العلم والنص الديني إذا ما تناولناها في ضوء علاقتي الشمولية والتضمن أو علاقة الاستقلالية. ولكننا سنحاول أن نفهم قضية التحول الجنسي في ضوء الثابت الثقافي الحضاري.

في البداية -نظراً لأهمية القضية- يجب أن نميز بعض المفاهيم المتداخلة حتى نستطيع أن نرفع اللبس والذي جعل كثيراً من رجال الدين والعامّة يحكمون على القضية في غياب بعض الحقائق العلمية بخصوص المتحولين جنسياً. أولاً يجب أن نميز بين مفهوم Transgender أو مفهوم Transsexual وبين المتعدي جنسياً جينياً Genetic Male, Female. فكثيراً من الأفراد يستخدمونها بمعنى واحد. فالمتعدي جنسياً هو شخص يعاني من اضطراب نوعي. Gender Dysphoria فالشخص المتعدي جنسياً هو شخص لا تتماشى أعضائه التناسلية مع تركيبه الفيزيائي ففي العادة يتضمن تركيبات من كلا الجنسين. بينما الذكر الجيني هو شخص لديه Y كروموسوم واحد أو أكثر في الحامض النووي. والعكس الأنثى الجينية غير حاصلة على Y كروموسوم في حامضها النووي. ونتيجة لهذه الاكتشافات العلمية فإن الدول المتقدمة تضع في شهادة ميلاد الطفل ثلاثة اختيارات للنوع ذكر أو أنثى أو غير محدد. فشعور المرء أنه ينتمي إلى نوع أو جنس غير الذي يبدو عليه ظاهرياً ترجع إلى عدم وجود Y، وقد يرجع السبب في ذلك الشعور إلى تركيبين صغيرين في المخ تحدد النوع ذكري أو أنثوي. ويطلق عليهما اصطلاحياً «forceps minor» والتي تعد جزءاً من Corpus callosum الجسم الثفني وهي مجموعة ألياف عصبية توجد في الشق الطولي للمخ وهي المسؤولة عن ميل المرء لنفس الجنس. (Davatzikos, C: 1998, 637 & Ardekani, B: 2010, 2517)

كما أن هناك حالات لأفراد تركيبها الفيزيائي أنثى ولها مواصفات الأنثى من حيث الشعر والصدر وتم تربيتهم كأنثى ولكن عندما تأخر سن الطمث وعندما خضعوا للتحليل تم اكتشاف أنهم يحملون الكروموسوم Y الذي يحدد النوع وهم بذلك يعدوا -من وجهة نظر العلم-

إنات ظاهريا بأعضاء تناسلية أنثوية ولكن جنيا Genetically فهن ذكور. وفي ضوء هذا الاكتشاف العلمي فإن مقولة المتعدين جنسيا عندما يوصفون أنفسهم بأنهم ذكور اسرى في ذهن امرأة أو العكس يبرر هذا الاكتشاف العلمي. فهذه المعاناة لا يدركها ولا يفهم طبيعتها سائر أفراد المجتمع ورجال الدين. وهنا طرحت قضية التحول الجنسي كمنهجية جديدة لعملية التصحيح أو لعملية رد مثل هؤلاء الأفراد إلى جنسهم أو نوعهم الجيني. وهنا تكمن الإشكالية. والسؤال الآن ما هو موقف الدين ونصوده من مسألة التحول الجنسي sex transformation؟ فهل التحول الجنسي أمرا ضروريا للمرأة الذي يعاني نقص أو انعدام في هرمون التستوستيرون المسؤول عن الذكورة أو الإناث اللاتي جينهن ذكري. كيف ينظر الدين لهؤلاء الأفراد الذين قاموا بالفعل بعملية تحول جنسي أو تصحيح جنسي؟

فالإجابة على السؤال السابق مرتبطة بما أوضحناه في الجدول (٨) حيث يتوقف مستوى تأويل النص على حسب المستوى الثقافي-الحضاري. فعلى سبيل المثال ينظر رجال الدين- في المستوى الأول- للمتحوّلين بأنهم يخالفون خلق الله وإرادته، فهم بذلك فاسقين لانهم يفسدون في الأرض فهم اتباع الشيطان لانهم يغيرون خلقه الله التي خلقهم عليها ولا تبديل لخلق الله. وسنرى رجال الدين في المستوى الثقافي- الحضاري في كلا من المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية يتصف تأويلهم للنصوص الدينية بالثشدد والانغلاق وبالتالي تنتفي صفة التسامح في تأويلاتهم الدينية. ولعل أبرز مثال لهذا قصة سيد طالب الطب الذي تحول إلى فتاة تدعى سالي بعد إجراء عملية تصحيح جنسي عام ١٩٨٨ والمعاناة التي واجهتها لإثبات حقوقها كأنتى وخاصة بعد صدور فتوى من الأزهر بانها ليست ذكرا ولا أنثى. ففي طبيعة الفتوى والحكم من قبل رجال الدين سنجد أن التأويل ذاته ينطوي على التثشدد Rigidness ومن ثم فهو غير متسامح ويتصف بالانغلاقية closeness and intolerantable وهنا يمكن التعبير عن هذه العلاقة في الصيغة التالية. إذا رمزنا للعلم بالرمز S والنص الديني بالرمز R في ظل وجود الثابت الحضاري- الثقافي C فنصل إلى تلك المعادلة أن $S = CR$ وتفسير ذلك أن قيمة العلم ومكانته تتناسب طرديا بقيمة كلا من العامل الثقافي والحضاري وقيمة التأويل الديني. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة في صورة الشكل التالي:

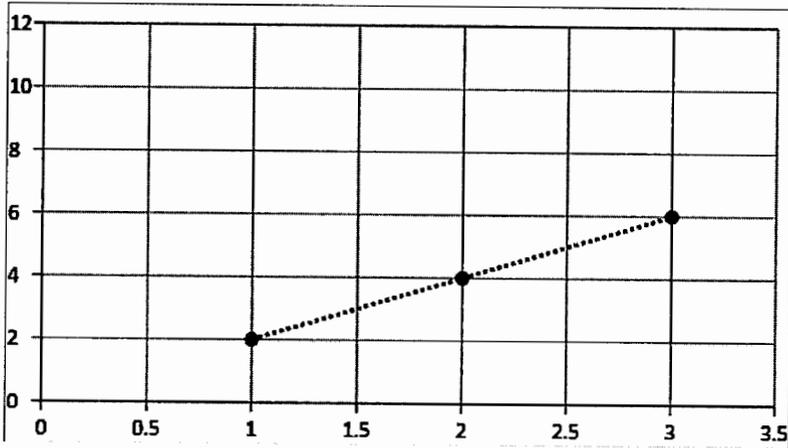


شكل رقم (١١-١) يوضح علاقة العلم بالنص الديني عند مستوى ثقافي - حضاري بقيمة ١

ولعل السبب في هذا التفسير يرجع إلى أن الوعي بقيمة العلم منخفضة وفي ظل مستوى ثقافي يشجع على الموروث والتقليد والتبعية ويرجع إلى انصراف العلماء عن الاطلاع على الحقائق العلمية الحديثة. إذا ما انتقلنا إلى المستوى الثاني سنجد أن ثمة مرونة في فهم وتأويل النص الديني وإحراز نوعا من التقدم الكيفي لطبيعة التأويل بما يتناسب وارتفاع مستوى الوعي الثقافي-الحضاري. فعلى سبيل المثال في المجتمعات الإسلامية التي قد وصلت لمرحلة متقدمة- إلى حد ما - من الوعي الحضاري. تأتي الفتاوى وقد اتصفت بالمرونة والقابلية للفهم. حيث فتح الطريق لأخذ آراء المتخصصين في هذا المجال من الأطباء وعلماء النفس وفي ضوء هذه الآراء المتخصصة تصدر الفتوى. ولا شك أن مقارنة الفتوى الصادرة من رجال الدين الآن -بخصوص المتحولين جنسيا- وبين تلك الفتوى التي قدمناها في المثال السابق- يعكس نضوجا وزيادة في الوعي من قبل رجال الدين نحو النتائج التي كشف عنها الطب في هذه القضية. فمقارنة فتوى اليوم بالأمس فبعد مرور ربع قرن من اكتشاف أول حالة للتحويل الجنسي أصبح الأمر أكثر قبولا اجتماعيا وأن كانت درجة التسامح تظل في أدنى مراحلها عند هذا المستوى كما يظهر في الدول الإسلامية وأعلاها متمثلة في الفتاوى الصادرة من مجلس الإفتاء الأوروبي للمسلمين الذين يعيشون في مجتمعات غربية. حيث نجد الفتوى الصادرة تدور أغلبها

حول مفهوم التصحيح الجنسي trans help وليست التحويل sex transformation حرصا على تنظيم المجتمع وضبطه أخلاقيا ودينيا. وهنا نستطيع ملاحظة أنه كلما ارتفع المستوى الثقافي- الحضاري- ارتفع معه الوعي الديني الذي ينعكس على طبيعة الفتوى المقدمة من رجال الدين. ولهذا يمكننا تمثيل هذا الفهم بيانيا في صورة المعادلة التالية:

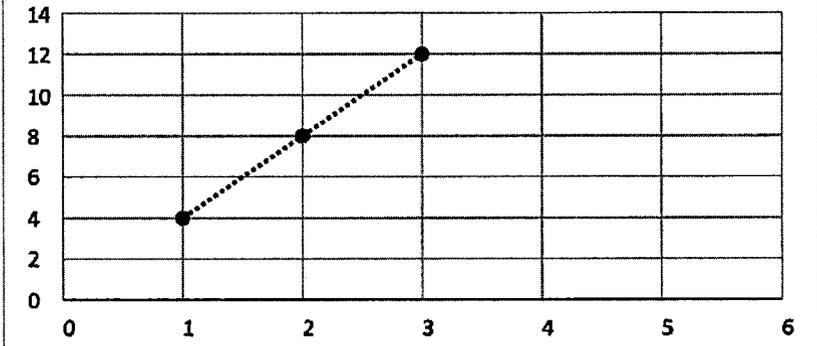
$S=2R$ حيث أن S ترمز للعلم و R ترمز للنص الديني والثابت هنا المستوى الحضاري في الدول الإسلامية وقيمه ٢.



شكل رقم (١١-٢) يوضح علاقة العلم بالنص الديني عند مستوى ثقافي - حضاري بقيمة ٢ في الدول الإسلامية

وفي المقابل إذا ما تناولنا لعلاقة العلم بالنص الديني في المستوى الثقافي- الحضاري في الدول الأوروبية سنجد أن ثمة تنوعا كبيرا وكفيا وكما، فكيفيا من حيث طبيعة التأويل ومرونته ودرجة تسامحه، وكما في قيمة العامل الثقافي. فبالإضافة إلى تمتعه بالمرونة والقابلية للفهم وتسامحه مثل تقديم استشارات نفسية وطبية للذين يعانون اضطراب النوع الجنسي. فيقدم لهم نوعا من العلاج الاجتماعي Social Therapy والذي يسمح لهم بالتعايش مع الجنس الآخر ومشاركتهم في الأكل والملبس حتى يقدم لهم نوعا من التهيئة النفسية لقبول نوعهم ومن ثم جنسهم الجديد. وهي أنواع من الاهتمام بهذه الحالات لا تتوفر في نفس المستوى في البلاد الإسلامية. بالإضافة لهذا النوع من العلاج النفسي والاجتماعي، فالمستوى الثقافي المتاح في الدول الغربية يزيد على نظيره في الدول الإسلامية بالاتساع فيشمل رؤية عقلانية Rationalistic وإنسانية Humanistic تسمح باستيعاب حالات أخرى لم يشملها العامل الثقافي في الدول الإسلامية

كحالات الانحراف الجنسي على سبيل المثال، وحق الشخص الذي يحمل النوع X في الزواج وغيرها من القضايا الأخرى التي سنوضحها لاحقا. ويتضح هذا التنوع الكمي الكيفي في صورة المعادلة التالية $S=4R$ بمعنى أن العلم يتقدم طرديا بتقدم كلامن التأويل الديني والمستوى الثقافي الحضاري. وأن طبيعة النص ودرجة تأويله تتحسن بتحسن شروط العلم وتحسن المستوى الثقافي والحضاري. ويمكننا تمثيل ذلك بيانيا على النحو التالي:



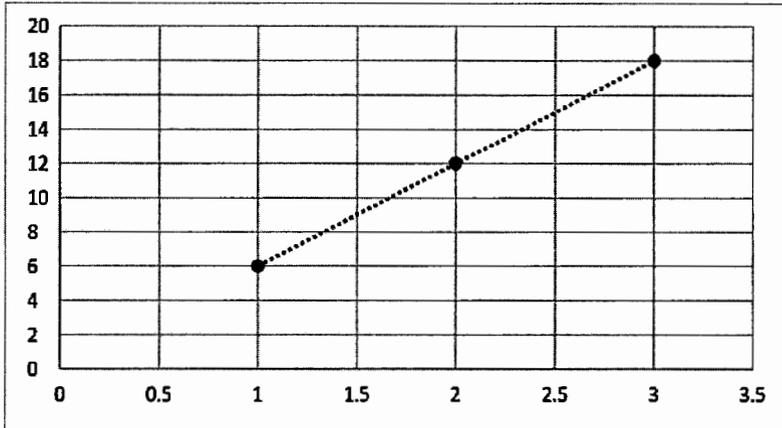
شكل رقم (٣-١١) يوضح علاقة العلم بالنص الديني عند مستوى ثقافي - حضاري بقيمة ٤ في الدول الغربية

دعنا الآن نناقش طبيعة النص المؤول عند المستوى الثقافي والحضاري الثالث فيما يتعلق بقضية المتعدد جنسيا والتحول الجنسي.

٢-١-٤ المستوى الثقافي- الحضاري وعلاقة التحول الجنسي والمثلية وعلاقتها بالدين:

أشرنا سابقا أن الدول الإسلامية لم تدخل بعد في هذه المرحلة المتقدمة من الوعي الثقافي ولهذا فإنه يظل احتمالا مستقبليا قائما. بينما المستوى الثالث يوجد في الحضارة الغربية. وقد أشرنا سابقا أن العلاقة هنا تنتظم في إطار قانوني- أخلاقي وهو الذي ينظم العلاقة بين العلم والدين ويفرض نوعا من الانسجام بصورة اضطرارية وباعتباره مفروضا من الخارج بسلطة القانون EOR. فالاهتمام هنا منصبا على حقوق المتحولين جنسيا والمتعددين جنسيا بالدفاع عن حقهم بالمساواة الاجتماعية مع الأشخاص الطبيعيين. وترفض فكرة الطرد من العمل أو الجامعات بالنسبة للطلاب وتسعى إلى إصدار التشريعات التي تحمي هذه الفئة من الأفراد. بالإضافة للضغط على الحكومات لإصدار قوانين ضد التمييز نتيجة النوع أو ضد المثليين جنسيا والتساؤل حول حقهم في الحصول على منح حكومية لاستكمال دراستهم. لا يتوقف

الأمر عند هذا الحد ولكن أيضًا تلزم السلطة القانونية وزارتي الصحة بتقديم الرعاية لهم بل ووزارة الشؤون الاجتماعية أن تقدم لهم مساعدات مالية لازمة لإجراء جراحات تكميلية أو لشراء أنواع من الشعر المستعار الطبيعي -حتى لا يشعروا بنوع من التمييز ضدهم كما يحدث في أوروبا. وقد يشمل أيضًا تقديم دعوى قضائية للمطالبة بتعويض مادي إذا ما شعروا بنوع من التحرش Harassment اللفظي بكلمات ضدهم أو حتى بنوع من التمييز المعنوي المتمثل بطريقة التعامل أو النظرة التي تعكس تمييزًا مقصودًا لهم. هذه بعض القضايا التي يتناولها هذا المستوى وهي تسعى للتوفيق بين الاكتشافات العلمية والسياق الثقافي ومحاولة فرض الانسجام بين الدين والعلم من خلال القانون باعتباره أحد مكونات العامل الثقافي- الحضاري. وبناء على هذا التصور يمكننا فهم العلاقة بين العلم والدين في ضوء الثابت الثقافي « القانون » الإلزامي. دعنا نرى شكل العلاقة بين S و R في ضوء اللامتغير، المستوى الثالث، وقيمته ٦ وهي قيمة أكبر قيمة اللامتغير الثقافي عند المستوى الثاني. كما في الشكل التالي:



شكل رقم (١١-٤) يوضح علاقة العلم بالنص الديني عند مستوى ثقافي - حضاري بقيمة ٦ في الدول الغربية

في الحقيقة يجب عدم الخلط بين كلا المفهومين التعدد الجنسي والمثلية الجنسية. فكما انخفض المستوى الثقافي كان ثم خلط بين المفهومين باعتبارهما يشيران إلى نفس المعنى، وعلى النقيض كلما ارتفع المستوى الثقافي وتقدم العلم كلما أسهم ذلك في التمييز بينهما على حد واضح. فأغلب رجال الدين الليبراليين والمعالجين النفسيين رأوا أن الشخص المتعدد جنسيا هو الشخص الذي يعاني من اضطراب في النوع يتعارض مع الجنس الممنوح له عند الميلاد. بينما

الشخص المثلي homo هو من يعرف من خلال جنسه الممنوح له والذي يشعر بانجذاب نحو الافراد من نفس نوعه. وهنا تكمن الإشكالية فالفرد الذي يولد ذكرا ويعاني من اضطراب النوع ويقوم بعملية تصحيح أو تحول جنسي يجد نفسه منجذبا للذكور أو قد ينجذب إلى النساء بحكم نوعه وبحكم جنسه الجديد فيصير مثليا. وهذا ما ينطبق على الأثنى التي تولد كأثنى وتعاني من اضطراب النوع. في المقابل يرى المحافظين أن المتعدد جنسيا هو شخص منحرف ورؤيتهم له سلبية، كما انهم يروا ضرورة تحريم عمليات التصحيح الجنسي ويرفضون رفضا قاطعا فكرة الزواج بالمتعدين جنسيا أو من قام بعملية تصحيح ويقفون ضد كل محاولة لتشريع قانونا ينادي بحقوق هؤلاء الأشخاص. أن انغلاقية هؤلاء الأفراد وارتباطهم بحرفية النصوص الدينية هو ما يجعلهم غير قادرين على تفهم الاضطراب النوعي، فهم يروا أن شخص كهذا هو شخصا مثليا إذا ما أقام علاقة جنسية بين ذكر آخر، في حين أنه إذا ما أقام علاقة جنسية مع أثنى فهو شخصا سليما أو heterosexual أو متباينا جنسيا. ففي الحقيقة نستطيع أن نرى أن قضية التحول الجنسي ترتبط بمفهوم المثلية الجنسية أو الثنائية الجنسية bisexual.

هذا الفهم يتوقف على المستوى الثقافي والحضاري للمجتمع وانعكاسه على الوعي لديهم ورؤية كلا فريق للمستوى الثقافي- الحضاري الذي يخضع له مجتمعه. ففي المستوى الأول سنجد أن ثم خلط في المفاهيم، بالإضافة لتشدد تأويل النص وانغلاقه. فهذا الفريق يرى أن المثلية هو سلوك يختاره الفرد بإرادته ومن ثم فهو سلوك قابل للتعديل والتغيير ولهذا يرى انصار هذا الفريق ضرورة العلاج لمعالجة هذا الانحراف، دون الوضع في الاعتبار الجوانب النفسية والسيولوجية للمثليين. بينما يرى أنصار الفريق المرن أو الليبرالي للنص أن المثلية هي سمة لأنها مرتبطة بأسباب جينية ومن ثم فهي تمثل سلوكا دائما وغير قابل للعلاج. ولهذا سنجد أن قضية المثلية هي من القضايا التي يمكن أن نرى من خلالها تنوع استجابات رجال الدين والعلماء بقبولها أو برفضها اعتمادا على السياق الثقافي الحضاري ودرجة هذا المستوى. فتنوع الاستجابات برفضها باعتبارها خطيئة وعدم التسامح مع المثليين فالنص الديني يمثل في هذه حالة ثابتا غير متغير أو القبول التام لهذه القضية وأنها قضية ذات طبيعة علمية إنسانية human-scientific nature وأن لا دخل للنص بتناولها. وأنها قضية مثل سائر القضايا الأخرى كعبودية المرأة والعبودية فكما نظر إلى تلك القضايا بانها مخالفة للنصوص الدينية وأصبح الأمر مقبولا الآن كذلك الأمر بخصوص قضية المثلية. وهذه الرؤية في حالة ما أخذ العلم

باعتباره ثابتاً لامتغير. وستتووع قبول هذه القضية ودرجة قبولها اعتماداً على السياق الثقافي- الحضاري للمجتمع ذاته ودرجة الوعي لكلا من رجال الدين والعلماء، بحيث يكتسب رجال الدين الوعي اللازم لتفهم الحقائق العلمية المتعلقة بالمثلية ومن ثم فهم النص بما يتناسب مع هذه الاكتشافات. إلى أن نصل للمستوى الثالث من مستويات الثقافة وسنجد رجال الدين التقدميين progressive theologians يبحثون عن النصوص التي تدافع عن العدالة والمساواة والعناية تزامناً مع السياق القانوني السائد في هذا المستوى الثقافي- الحضاري.

٤-١-٣ المستوى الثقافي- الحضاري وقضية تأجير الرحم وعلاقتها بالدين:

تأجير الرحم أو Surrogacy هي العملية التي يتم من خلالها تخصيص بويضة زوجة بالحيوان المنوي الخاص بزوجها ثم زراعة البويضة المخصبة في رحم سيدة أخرى كنتيجة لمشاكل صحية لدى الزوجة. وفي هذه الحالة يطلق على الزوجة الأم البيولوجية أو الجنية، بينما يطلق على الأخرى الأم القانونية. وفي الواقع تجد تقنيات عديدة يمكن من خلالها الأطباء مساعدة الزوجة على أن يكون لديها طفلاً من خلال الاستعانة برحم آخر. وينقسم تأجير الأرحام إلى نوعين:

١- يعرف باسم تأجير الرحم أو اصطلاحياً باسم gestational surrogacy وهي عملية تأجير الرحم من خلال بويضة مخصبة للزوجين مقابل أجر مادي أو بدون مقابل.

٢- يعرف باسم التأجير التقليدي ويعرف اصطلاحياً باسم traditional surrogacy ويعرف بالتأجير الجيني الجزئي وفيه يمكن الاستعانة ببويضة غير بويضة الزوجة egg donation وتخصب بحيوان منوي من الزوج ويتم زراعتها في الرحم الذي تم تأجيرها، أو التبرع بحيوان منوي sperm donation وتلقيح بويضة الزوجة وزراعتها في الأم البديلة. أو يكون التبرع بأجنة embryo donation فائضة لدى بعض الوالدين الذين قد قاموا بعملية تخصيب ناجحة. (Imrie, S, Jadv, V: 2014, 425)

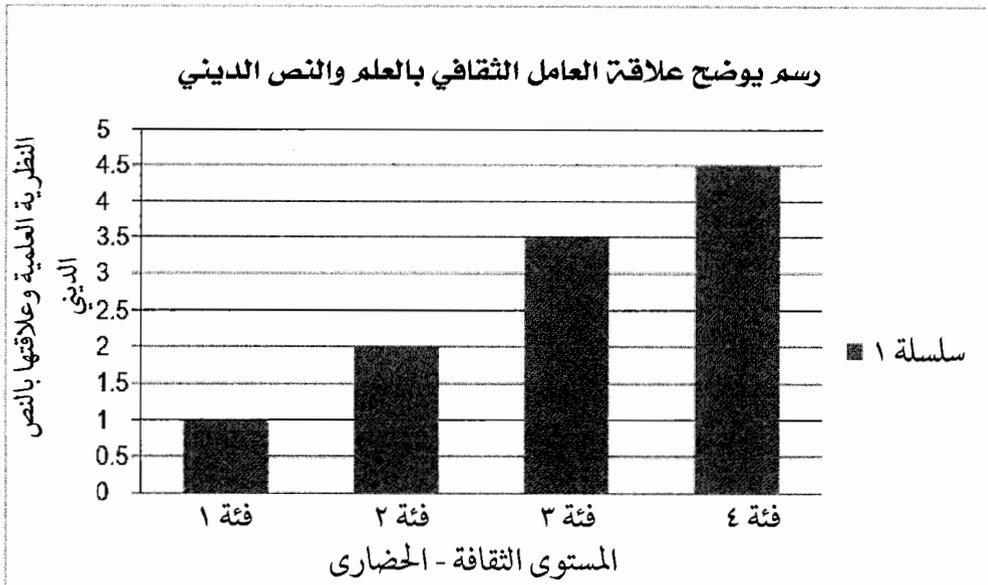
نستطيع أن نرى أن الاستجابة لقضية تأجير الرحم أو الأم البديلة قضية إشكالية ولهذا تتووع الاستجابات اعتماداً على السياق الثقافي- الحضاري. فإذا كان النص يمثل ثابتاً لا متغير كانت النتيجة الرفض المطلق وتحريم هذا الفعل كما هو في حالة التضمن والاشتمال. فالنص لا يجد صعوبة في تبرير الحمل عن طريق تقنيات طفل الأنابيب (In-vitro- Fertilisation (IVF) وتوافقه مع النص الديني، بينما يرفض تقنية تأجير الرحم في كليتها. وفي المقابل يذهب العلماء

إلى أنها تقنية تعطى الأمل للسيدات اللاتي فقدن القدرة على الحمل لأسباب وراثية أو مرضية انطلاقاً من فكرة أن رفع معاناة المريض تمثل الغاية الأسمى وأن الدين عليه أن يتفهم تعقيدات العلم المعاصر، كما اتضح ذلك في نموذج الاستقلال. بينما نجد في إطار علاقة التقاطع التبادلية أن الاستجابة تتنوع بشكل ذي مغزى في ضوء المستوى الثقافي-الحضاري والوعي المصاحب له. سنجد أن في المستوى الأول الاستجابة ضعيفة وأن رؤية رجال الدين الاصوليين Conservative Theologians تتصف بالشدّة والانغلاقية بخصوص قضية استئجار الرحم. بينما في المستوى الثاني سنجد أن الاستجابة لهذه القضية ودرجة مرونتها تتنوع وفقاً لدرجة المستوى الثقافي-الحضاري ذاته. ففي الوقت الذي قد يتفهم فيه بعض رجال الدين قضية تأجير الرحم فقد يقبلها-ولكن هذا القبول مشروط بدرجة المستوى الثقافي ذاته. فالبعض يقبل فقط المعنى الأول لتأجير الرحم المعروف بمصطلح gestational surrogacy بينما المستوى الأكثر تقدماً فإن رجال الدين الليبراليين Liberal Theologians يظهرون مساحة أكبر من المرونة والنزعة الإنسانية فيقبلون قضية تأجير الرحم بشقيها الأول والثاني-الذي يتضمن إشارة إلى التبرع الجيني- كما في ذلك التساؤل حول مدى صلة الأم البديلة بالزوجة أم أنه لا صلة قرابة تجمع بينهما. أما في المستوى الثالث فإن رجال الدين التقدميين Progressive Theologians يظهرون جانباً كبيراً من التعاطف والمرونة لتحقيق فكرة المساواة، بينما في هذا المستوى يظهر الجانب القانوني الذي ينظم العلاقة بين العلم والدين من خلال محاولة التقارب بينهما بفرض إلزاماً قانونياً لإحداث نوع من أنواع التوافق الذي ينعكس على كلا الطرفين. وهنا في هذا المستوى تطرح أسئلة قانونية بديلة عن الأسئلة الدينية لبحث فكرة التوافق. على سبيل المثال:

هل عملية التأجير تمت بطريق إقناع واتفق أو هل مارس نوعاً من الضغوط على الأم البديلة لقبول هذا الوضع؟ هل هي قضية تجارية أن يدفع ثمن تأجير الرحم أم فقط التزام الأسرة بدفع مصاريف العلاج والكشف الطبي والرعاية للأم البديلة؟ وما هو الأثر القانوني إذا ما تم قبول تأجير الرحم بمعناه الأول أو بمعناه الثاني الذي يتضمن التبرع الجيني؟ فهناك تباين في الاستجابة وتنظيم العلاقة بين العلم والدين بناء على القانون ذاته فبعض البلاد تشرع وتسمح بتأجير الرحم بمقابل مادي، بينما في بريطانيا على سبيل المثال يعد تأجير الرحم بمقابل مادي أمراً غير قانوني، فإذا كان المتبرع بتأجير الرحم من الأقرباء أو الأصدقاء ويتم التأجير دون مقابل مادي فإن عملية التأجير تصير قانونية. Brahams,D 1987: 17.

في حين أن بعض الدول الأخرى كجنوب أفريقيا لديها قوانين تدافع عن حق الأفراد في الإنجاب من خلال تنظيم مشروعية وقانونية الأم البديلة. على سبيل المثال فقانون الطفل الذي أدخل عليه تعديلات جوهرية في ٢٠١٠ يعطي الحق في تأجير الرحم تحت شروط -ليست دينية- قانونية كإعطاء الأم المتبرعة بالرحم الحق في إجهاض الجنين إذا ما أردت هذا بشرط أن تتكلف جميع المصاريف التي منحت لها، كما يشترط الإنجاب من قبل، ويكون لديها طفلا على قيد الحياة. كما اشترط القانون الجنوب إفريقي أن الزوجين الذين يرغبون في تأجير رحم أن يكونوا غير قادرين بصفة نهائية على الإنجاب بالطرق الطبيعية. (Christie, A: ٢٠١٢).

والأمر أضحى أكثر قبولاً في الكثير من الولايات الأمريكية ويتم الدفاع عن الأم البديلة وقانونيتها مراعاة لظروف الزوجين الغير قادرين على الإنجاب بطرق طبيعية. ويمكننا أن نوضح هذا التباين في الاستجابة الدينية للاكتشافات العلمية بوجه عام ولل قضايا العلمية التي يكشف العلم حقائقها اعتماداً على المستوى الثقافي- الحضاري وما يتبع ذلك من رفع مستوى الوعي لدى الأفراد. وهذا الفهم يمكننا تمثليه بيانياً كما في الشكل التالي الذي يوضح العلاقة بين الاستجابة الدينية والنظرية العلمية في ضوء ثبات مستوى العامل الحضاري.



شكل رقم (١٢) يوضح العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية عند ثبات المستويات الثقافية.

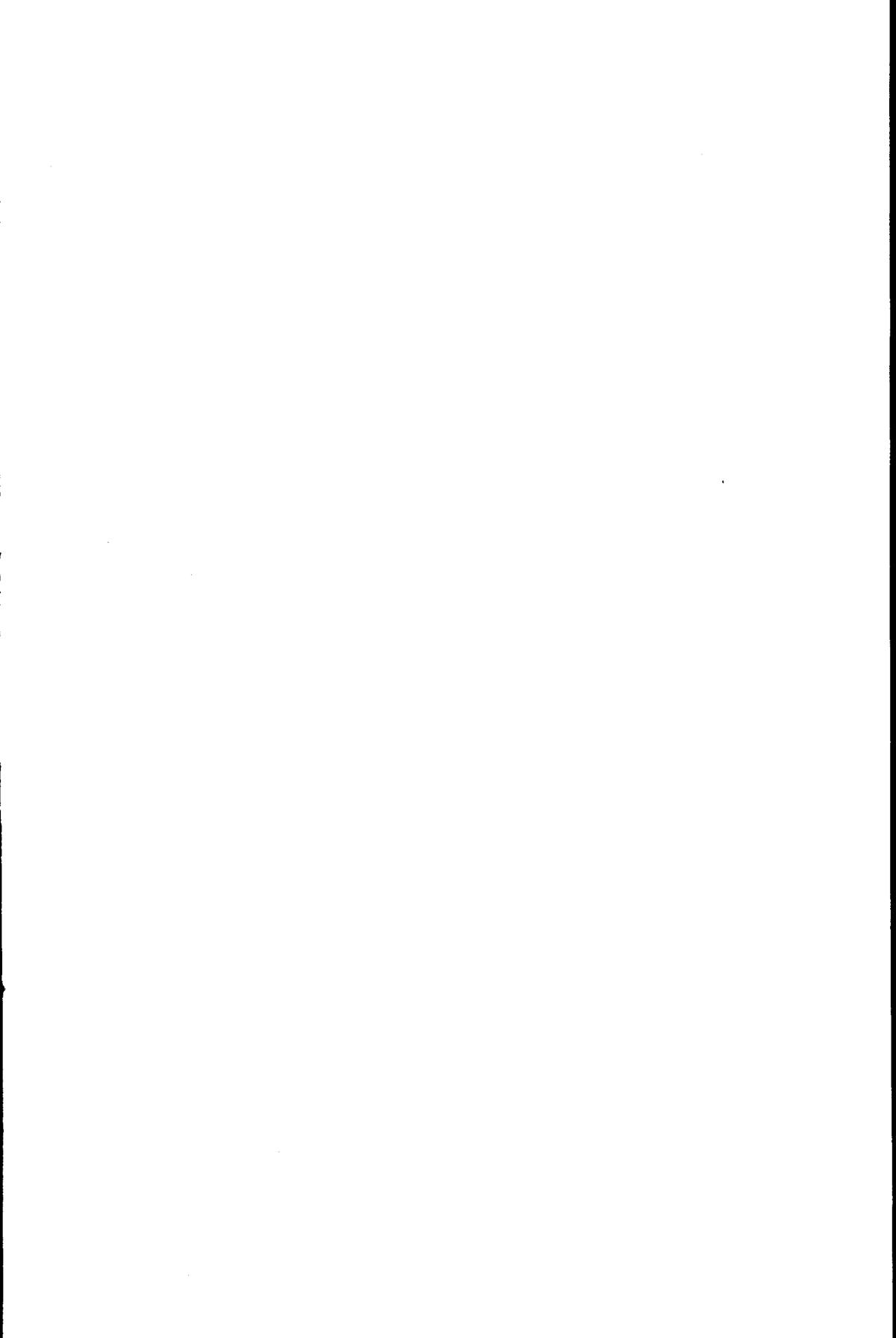
النتائج

هدفت هذه الدراسة إلى حل نقيضة العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية والتي صورت علاقة النص الديني بالنظرية العلمية علاقة لا متغير لامشروط بمتغير والعكس صحيح. وأوضحنا أن هذه العلاقة هي علاقة عكسية وتؤدي إلى احتمالين اثنين إما علاقة احتواء وتضمن للنظرية العلمية في النص الديني أو علاقة استقلال وانفصال بينهما. وكلا الاحتمالين لا يقودان إلى التوافق المطلوب. وقد اقترحت هذه الدراسة تحقيق هذا التوافق من خلال إدخال لامتغير جديد يعد المحور الذي ينظم شكل العلاقة بين النص الديني والنظرية العلمية. وفي ضوء هذا الثابت الحضاري-الثقافي يفرض نوعين من أنواع الانسجام أما أن يكون انسجاما تلقائيا داخليا ISR نابع من داخل السياق ذاته ومحققا نوعا من الانسجام والتوافق التلقائي، أو أن يكون انسجاما مفروضا خارجيا EOR ويتمثل في سلطة القانون لفرض الانسجام بينهما. وللكشف عن ماهية هذا الانسجام، قسمت الدراسة المستوى الثقافي- الحضاري إلى ثلاثة مستويات وأوضحت خصائص النص الديني في كل مستوى من المستويات الثلاثة. وتوصلنا إلى أن علاقة النص الديني بالنظرية العلمية تناسب تناسبا طرديا زيادا ونقصا بالمستوى الحضاري-الثقافي. وقد بينت الدراسة أن التفاوت في درجة الانسجام مرجعه إلى تفاوت المستوى الثقافي-الحضاري والدرجة التي يشغلها في البنية الاجتماعية. وأن كل محاولة لتحقيق الانسجام بين النص الديني- والنظرية العلمية تجد صعوبة في تحقيقه إلا من خلال فهم تلك العلاقة في ضوء السياق ذاته باعتباره لا متغير. وفي هذه الحالة ينظر إلى كلا من النص والنظرية ليس باعتبارهما لا مشروطا لامتغير ولكن باعتبارهما مشروطا متغيرا في ضوء الثابت الحضاري ذاته. فكلا من العلم والنص يصيران متوافقين ليس في ذاتهما ولكن لانسجام المجتمع ذاته باعتبارهما من عناصر المجتمع الذي يعد العامل المنظم لهذا التوافق والانسجام.

المراجع

- Ardekani,B A. & Figarsky,K (2012) Sexual Dimorphism in the Human Corpus Callosum: An MRI Study Using the OASIS Brain Database, Cerebral Cortex 23 (10): 2514-20. Cerebral Cortex Oxford Journal, Oxford.
- Brahams,D. (1987) The hasty British ban on commercial surrogacy. Hastings Cent Rep. 17 (1) 16-19. Published by: The Hastings Center, UK.
- Christie, A (2012) South Africa shows a way to ensure more predictability in surrogacy arrangements. BioNews, January,9. http://www.bionews.org.uk/page_116639.asp.
- Davatzikos,C, Resnick,S,M (1998) Sex differences in anatomic measures of interhemispheric connectivity: Correlation with cognition in women but not men, Cerebral Cortex 8 (7): 635-40. Cerebral Cortex Oxford Journal, Oxford.
- Haldane,J,B,S. (2008) Faith and Facts, Nelison Press,Canda.
- Hassan, M (2009) Darwin's Religious Development and the Responses of Scientific Community: an example of relationship between history and philosophy of science, Journal of Arts and Sciences, Vol (1) (20) Boston, USA.
- Hassan, M (2010) Aristotelian Physics and Copernican Science: an Epistemological shift from metaphysical realism to anti metaphysical realism.
- مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، المجلد (١٦) العدد (٢)
- Huxley,J (1942) Evolution: The Modern Synthesis, New York, Happer and Brothers Publishers.
- Imrie, S, Jadv, V (2014) The long term experience of surrogates: relationships and contact with surrogacy families in genetic and gestational surrogacy arrangements. Reproductive Biomedicine online. 29 (4): 424-435. Published by Elsevier Ltd..
- Mayer, E (1982) , The Growth of Biological Thought, Harvard University Press.
- Montagu, A. (1984) Science and Creationism, Oxford University Press, UK.

- Paterson, A (1970) *The Infinite Worlds of Giordano Bruno*. Charles C. Thomas Springfield, Illinois.
- Pigliucci, M (2003) *Darwinism, Design and Public Education*, John Angus Campbell & Stephen C. Myer, (Eds) Michigan State University Press, U. S. A.
- Simpson, G,G (1971) *The Meaning of Evolution*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Suter,D.M, Dauphin,M. D, Krause,K. H (2006) Genetic engineering of embryonic stem cells. *Swiss Med Wkly EMH Swiss Medical publisher*,136 (27-28): PP413-415, Swiss.
- Weiner, A, D (1980). *Expelling the Beast: Bruno's Adventures in England*. *Modern Philology* 78 (1) , The University of Chicago Press Journal, Chicago.
- الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء، اللجان الدائمة للفتاوى، الجزء ٩، ص ١١٩، المملكة العربية السعودية.
- هوكنج، ستيفن & ملودينوو ليونارد (١٠١٣) التصميم العظيم، ترجمة عياد امين أحمد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
- الخلف، موسى (٢٠٠٣) العصر الجينومي: استراتيجيات المستقبل البشري، عالم المعرفة، الكويت.
- البقميصي، ناهدة (١٩٩٣) الهندسة الوراثية والأخلاق، عالم المعرفة، الكويت.



دور الدين في تشكيل السلطة السياسية الفلسطينية

د. مها توفيق شبيطه (*)

الملخص

إن الإصرار على تسييس الدين أو تدين السياسة يجر الولايات على البشرية، كما يحصل حالياً في عدد من الدول العربية ومنها: العراق وسوريا واليمن وليبيا، ل يتم جعلها دولا دينية. لذا يجب وضع حد لادلجة الدين، واعتبار مرتكبي الانتهاكات الجسيمة مجرمي حرب، لارتكابهم جرائم تستهدف السيطرة على السلطة بالقوة لإقامة «كيان لهم» يفرض استبداد مؤدلجي الدين، وطريقهم إلى ذلك يعتمد التوظيف الأيديولوجي للدين؛ لأنه يؤدي لإعداد أجيال متحولة إلى متفجرات، وهذا الإعداد لا يمكن تجاوزه إلا باستعادة سلامة الدين من الأدلجة وبذلك يتحول الدين إلى تعبير عن إنسانية الإنسان، وباعتقادي أن الأكثر استحقا للبحث ليس الدين وإنما التدين. فالمجتمع الفلسطيني برمته؛ هو مجتمع متعدد الديانات (مسيحية، إسلام، دروز، السامرية)، لذا يجب توظيف هذه الأديان لإنهاء آخر احتلال على وجه الأرض، وليس لتقسيم الأرض والبشر إلى أجزاء حسب المصالح والمعتقدات سواء السياسية أو الدينية، فنحن بصدد إبراز الهم الوطني بكل تجلياته أمام العالم بروح الفريق الواحد، فنحن مع الاختلاف والتنوع الأيديولوجي السياسي العقائدي، وتداخل الماضي مع الحاضر، والدين مع السياسة مع القانون، الوطني مع القومي مع الديني، لكن بحدود تضمن الوحدة السياسية الدينية للمجتمع الفلسطيني.

فلسطين تعيش حالة من فقدان لم تشهد لها مثيل من قبل، وذلك بسبب الخلل في النظام السياسي، الناتج عن العلاقات غير المتزنة بين الأحزاب المكونة لمنظمة التحرير والسلطة الفلسطينية، وبين أحزاب الإسلام السياسي، لذا على الطرفين {فتح+حماس} إنهاء حالة الانقسام السياسي للسلطة، وتوحيد سلطاتها ضمن اتفاق على الإطار السياسي الذي يجمع كل الفصائل

(*) باحثة علمية فلسطينية.

الفلسطينية من خلال إستراتيجية وطنية شاملة وبرنامج يتفق عليه جميع الأحزاب والتنظيمات والفصائل ومؤسسات المجتمع المدني، وتحديد رؤية وطنية من أجل العمل على التخلص من الاحتلال وإقامة دولة تقوم على الحريات وعلى المنافسة على السلطة كحق طبيعي لأي حزب سياسي ضمن النظام السياسي وسيادة القانون.

Abstract:

The insistence on politicizing religion or religionizing politics may have disastrous consequences on humanity as what is happening nowadays in Arab countries such as: Iraq, Syria, Yemen, and Libya in order to be changed in religious countries. So, it should be put a limit for this phenomenon (politicizing religion) and those who commit crimes must be regarded as war criminals as they commit such crimes to take the authority by force to set up «their own entity» by taking religion as an ideology to prepare an explosive generation. This preparation can't be prevented only by restoring the integrity of religion in order to become an expression of humanity, and I think what deserves studying not religion but religiosity. The Palestinian society is a multi-religion society (Christian, Islam, Druze , and Samaritan) which should be employed to end the last occupation on Earth, not to use these religions to divide people and land into parts according to interests and beliefs either political or religious. We're in the process of showing the national worry with its all manifestations for the world as one team. Despite the ideological, religious, and political differences, and despite the overlap between the past and the present and religion with politics, despite the admixture between the national and the religious, we live within the same area that grants the religious and political unity for the Palestinian community.

Palestine lives a unique case of loss due to the imbalance of the political regime resulting from the imbalance relationship between the parties that form the Palestinian's Liberation Organization (PLO) and Political Islamic parties. So, both parties [Fath and Hamas] have to put an end to the political division of the authority and to unify themselves within an agreement with a political framework that gathers the Palestinian factions through a comprehensive and national strategy agreed upon all the parties, factions and civilian society institutions, then deciding a clear national vision in order to get rid of the occupation, and to establish a state the grants freedoms and the competition on authority as a natural right for any political party within the political regime and the rule of law.

المقدمة

تشهد الدول العربية للعقد الرابع على التوالي حالة من الفوضى، والاستنزاف للمقدرات والثروات في حروب ومؤامرات لم يستفد منها غير أعداء الأمة العربية والإسلامية وعلى رأسهم الإسرائيليين، لذا نرى الدولة العبرية منتشية فرحاً لأنها لم تعرف هدوءاً على جبهاتها كما تعرفه اليوم، كما ساعدها على ذلك انشغال دعاة الجهاد والمقاومة بالصراع من أجل السلطة ومواجهة أنظمة وحكومات لإسقاطها. فالمشكلة ليست في الإسلام كدين بل في جماعات صادرت الدين؛ الذي هو ملكية مشتركة لكل المسلمين لتحويله لملكية خاصة بعد أدجلته وتسييسه بما يتناسب مع مصالحها وتطلعاتها السلطوية أو مصالح حلفائها.

وسط كل ذلك تراجع الاهتمام بالقضية الفلسطينية رسمياً وشعبياً، وأصبحنا في زمن وظفت فيه القضية الفلسطينية لخدمة أهداف ومشاريع خارجية، وتغلغل الانقسام في العالم العربي ما بين مشروع إسلامي ومشروع وطني ومشروع قومي، وتم تجاهل قضية شعبنا والذي يخضع لأخر احتلال على وجه الأرض، وظروفه لا تسمح بالدخول في جدل الإسلام والوطني، بل ما نحتاج إليه: هو جبهة وطنية يتم فيها توطين كل الأيديولوجيات، فليس مطلوباً إقصاء الدين من الصراع مع إسرائيل ولا إقصاء جماعات الإسلام السياسي - حماس، الجهاد الإسلامي، حزب التحرير، السلفيين - بل المطلوب توظيف الدين في إطار إستراتيجية وطنية بعيداً عن حسابات السعي للسلطة أو الارتباط بأجندة خارجية، وأن تُوطن جماعات الإسلام السياسي أيديولوجيتها لتصبح جزءاً من المشروع الوطني التحرري، لا أن نلتحق بمشاريع خارجية.

فمشكلة البحث؛ كما حاولت الباحثة التطرق لها تكمن في الحساسية المفرطة لموضوع الدين والسياسة، فالحديث في الدين والسياسة على مستوى العالم العربي عامة، وفلسطين خاصة حديث في «المحرمات»، وتزداد تعقيدات هذه المحرمات وبؤسها عند الحديث عن السلطة، ففلسطين ليست كدول العالم تتمتع بنظام سياسي متكامل له مقوماته «فليس هناك سيطرة لا على الأرض ولا المياه ولا المعابر والحدود» بل يمكن القول أنه موضع محاربة غير عادية، على اعتبار أن الحديث في الدين يعني الحديث في السياسة.

كما تُعد فلسطين مهبط الديانات السماوية الثلاث، فالدين من أهم مكونات الشخصية الفلسطينية، لذا يُوصف المجتمع الفلسطيني بأنه مجتمع متدين، وينظر إلى التيار الديني بأنه

التيار الذي تتصارع من أجله الأجيال الشابة، والمفترض أنه العامل الذي يقوي ويدعم التشابه داخل المجتمعات العربية وليس السبب في اختلافهم، فالهوية الدينية صارت مصدر قوة في الدول الديمقراطية التي تنادي بالحرية، ومصدر ضعف تحارب بها المجتمعات العربية وتوصفها بأنها مجتمعات إرهابية متخلفة، والمجتمع الفلسطيني واحد منها. لذا برز الإسلام السياسي في انتفاضة الحجارة في ٩/١٢/١٩٨٧م كحزب سياسي ديني (حركة المقاومة الإسلامية حماس) كرد فعل على تراجع اليسار الفلسطيني، وافتقاد الشعور بالحرية والعدالة وتفشي الفقر والتصحر الفكري، كما لعبت الثقافة العربية الإسلامية والدعم المالي الخارجي العربي والغربي غير المحدود الدور الأكبر في إظهار السطوة لفكر الإسلام السياسي. فبعد أن كان النضال وتحرير الأرض هو الهم الوطني لكل الفلسطيني، أصبحنا شعب مجزئ لأكثر من تيار أو فئة، منها من يقاتل باسم المعتد السياسي، والأغلب اليوم يقاتل باسم الدين وتجسد هذا الصراع الأكبر بين التيارين المتحاربين في فلسطين (فتح+حماس).

ومن هنا تتجسد مشكلة البحث في السؤال الرئيسي:

ما المقصود بدور الدين في تشكيل السلطة السياسية الفلسطينية؟

ويتفرع عنه الأسئلة التالية:

- ١- كيف يتجلى البعد الديني في المشروع الوطني الفلسطيني؟
- ٢- إلى أي مدى يظهر تأثير الصراع الديني على السلطة السياسية للفلسطيني؟
- ٣- ما مستقبل السلطة السياسية الفلسطينية في ظل الانقسام؟

أهمية البحث

تمر القضية الفلسطينية بأحرج مراحلها، بسبب الوضع المحلي غير المتوازن/ الصراع الدائر بين قطبي الحركة السياسية {فتح+حماس} منذ أكثر من عشرة أعوام والذي تسبب في الانقسام بين شقي الوطن {الضفة الغربية+ قطاع غزة}، حيث أملت الجهات الخارجية ومنها العربية على السلطة الفلسطينية والتي استأثرت بها حركة فتح منذ توقيع اتفاقية أوسلو عام ١٩٩٣م، بتضييق الخناق على حركة «حماس» والتي فازت بالانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٦م بأغلبية الأصوات، حيث حددت «حماس» هويتها السياسية بأنها حركة جهادية شعبية تسعى

إلى تحرير فلسطين كاملة من البحر للنهر، تستند في فكرها ووسائلها وسياساتها ومواقفها إلى تعاليم الإسلام وتراثه الفقهي، وإقامة دولة إسلامية مستقلة، وهو ما ترفضه الدول العربية قبل الصهيونية العالمية. لذا تكمن أهمية الدراسة في إظهار دور الدين في تشكيل السلطة السياسية الفلسطينية، مع أن فلسطين على مر التاريخ كانت تتسم أيديولوجيتها بالسياسية، وهي بعيدة عن تداخل الدين بالسياسة ويتجسد هذا في أن الدين سواء (الإسلامية أم المسيحية) لم تكن يوماً محل نزاع أو صراع بل كانت الملهم للفلسطينيين ليستمروا في نضالهم من أجل تحرير واستقلال فلسطين كل فلسطين.

منهج البحث

استخدمت الباحثة المنهج التحليلي، لتحليل الوقائع من أجل معرفة دور الدين في الحياة السياسية الفلسطينية، وكيف أثر الانفراد بالسلطة السياسية، وفرض الانقسام السياسي على مجمل فلسطين.

الإطار النظري

تُمثل جدلية العلاقة ما بين الدين والسلطة السياسية، صراعاً يعتبر الأعنف هذه الأيام، يتجسد في القتال الدائر في عدد من الدول العربية ومنها فلسطين، تتبادل من خلاله من هو الأساس في الصراع؛ الدين أم السلطة؟ فالمجتمع الفلسطيني يعتبر من المجتمعات المحافظة، والمتأثرة في الثقافة السائدة، من عادات وتقاليد وقيم، والتي أحياناً يزيد تأثيرها تفوقاً على الدين حيث تقوم بتوظيفه وفقاً لمصالحها الآنية.

مع أننا لسنا في زمن الأنبياء والرسل والقديسين، ولا ندعي النبوءة، ومصادرة الدين الإسلامي وتوظيفه لمصالحنا الشخصية، كما أن التطرف ليس من شيم الإسلام والمسلمين، لكن هناك بعض المحاولات والتي تعمل على استنهاض الحالة العربية والإسلامية في شكل الرجوع للتاريخ الإسلامي ولفقه إسلام سياسي لا يعبر عن الإسلام الحقيقي إن لم يكن معادياً له. ومن اللافت للانتباه أن ما تسمى اليوم بالصحوة الإسلامية، وخصوصاً ما يندرج منها تحت مسمى الإسلام السياسي، يعيش حالة انقسام وفرقة حتى أن ما يفرقها أحياناً من تصورات وتفسيرات واجتهادات دينية لها تظاهرات سياسية، أو خلافات سياسية بأبعاد دينية، أكثر مما يوحدتها

ويجعل منها كتلة واحدة في مواجهة عدو مشترك، وهي الاختلافات التي تتمظهر اليوم في تباين مواقفها من السياسة والسلطة. فالإسلام ليس مجرد رب يُعبد ونصوص تُحفظ وتُقدس، ولكنه الإنسان أيضاً، الذي وجد الدين من أجله، والعقل الذي تكررت الإشارة إليه في القرآن. لأن الإسلام جاء لينقل البشرية من وضع التردّي والعبودية إلى الحياة الكريمة فإن أكثر الناس - أشخاص أو حركات وأحزاب وأنظمة - إسلاما هم أكثرهم احتراماً للإنسان وتحقيقاً لمصالحه وصوناً لحرّيته والتزاماً بالعدالة والحق والإنصاف.

لكن الصراع الدامي على السلطة والمرتبب بمشاكل الجهل والفقر والبطالة والهيمنة الأجنبية، والإحباط واليأس المسيطر على فئات الشعب، لهتبعات مختلفة على الساحة الفلسطينية، ولا نزال نشهد التشرذم لقضيتنا من خلال تضيق الخناق على «الضفة الغربية» وفرض الحصار على «قطاع غزة» لفرض أمر واقع وهو التسليم بإبقاء الحال على ما هو عليه: أي البقاء في ظل سلطة منقوصة الصلاحيات مرتبطة باتفاقيات جائرة بحق الأرض والشعب.

ما المقصود بمفهوم الدين

يعد الدين أحد العوامل الأساسية - بل الجوهرية - في الحياة الاجتماعية، إذا لا يخفى على أحد في مجال التكامل والتساند الاجتماعيين، فالولاء الاجتماعي للمجتمع وللجماعة هو في أصله ولاء ديني، بمعنى أن الدين يمس جميع مظاهر الحياة الاجتماعية في المجتمع ويصبغها بصبغته، كما يؤثر على جميع مقومات الثقافة الأساسية. (القصاص، ٢٠٠٨، ص: ٣٩)

ويُعد نظام من الرموز يعمل من أجل إقامة حالات نفسية وحوافز كلية ودائمة في الناس عن طريق صياغة مفاهيم عن النظام العام للوجود، وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفاهيم بحيث تبدو الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد. (الإبراهيمي، ٢٠١٦، ص: ٢)

ويتحدد الدين ابتداءً بأنه جمعي واجتماعي ينشأ في النظام الثقافي للجماعة، ويشغل في ديناميتها داخل عالم الإنسان الذي جاء إلى الوجود عبر إرادته العقلية الإدراكية في إنتاجيته لنمط الحياة والعيش، وبذلك فكل دين هو ممارسة وظيفية ثقافية اجتماعية يحقّقه العمل المشترك للأفراد، من حيث هم يمارسون فهمهم الرموز، ويحققون نظام تواجدهم المتزامن والمشارك، غير أن الوظيفة الدينية منظورا إليها في التحقق تبقى معلقة على مفهوم الدين

وماهيته، فالممارسة الدينية موجودة في الاجتماع منذ وجود هذا العالم المرّمز للجماعة، ولكن ذلك يستدعي ضرورة سؤال عن أصل الدين المتجلي في العملي. كما يمثل الدين المعتقدات اللاهوتية لمجموعة سكانية محددة، لكن الدولة تمثل طموحات وسبل الحياة الدنيوية لجميع السكان ولا ينبغي إطلاقاً إخضاع الكل للجزء، بل يتوجب أن تساهم جميع الأجزاء في خدمة المجموع. (سعدي، ٢٠١٤، ص: ١٨٩)

ويمكن تعريفه: نبدأ بفعل (دي ن) الدال والياء والنون له أصل واحد ترجع إليه الفروع كلها- حسب معجم مقاييس اللغة- وهو « جنسٌ من الانقياد والذل. فالدين: الطاعة، يقال دان له يدين ديناً، إذا أضحَب وانقاد وطاعَ. وقومٌ دينٌ، أي مُطيعون منقادون. قال الشاعر: « وكان الناس إلا نحنُ ديناً، والمدينة كأنها مفعلة، سميت بذلك لأنها تقام فيها طاعةٌ ذوي الأمر». ومن هنا نفهم قوله تعالى: ﴿ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٧٦]، أي في طاعته، وقيل في حكمه. وقوله تعالى ﴿ مَلِكٍ بَوْرِ الدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤] أي يوم الحكم.

فالدين ظاهرة إنسانية بحته تخص الكائن العاقل وتتجلى من خلال سلوكه الواعي. إذ بعد نفع الروح فيه صار إنساناً عاقلاً واعياً ومدركاً وهو مدين لله بذلك، ومدين له بإخراجه إياه من المملكة الحيوانية ومساعدته على التطور لبناء مجتمع مدني، لهذا قال تعالى في حكم تنزيله ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [آل عمران: ١٩].

هذه الظاهرة تتعلق بالانقياد الطوعي لله تعالى من مقام إلهيته، لان الدين يتمحور وجدانياً حول الإيمان بالله واليوم الآخر، بحيث يتمظهر هذا الإيمان في سلوكات الإنسان من جهتين: أولاهما عند أدائه الشعائر التي تربطه بشكل مباشر بخالقه إذ تسمح له ممارستها بالشعور بالطهانية والراحة النفسية عند إحساسه بالقرب من الله عزَّجَلَّ؛ وثانيها في سلوكات الإنسان مع الآخر بتعامله بأسلوب قيمي أخلاقي بكل طواعية، وفي ذلك كله خضوع طوعي لمقام الإلهوية. (شحرور، ٢٠١٤، ص: ٢٣٧)

لذلك؛ ينبني الدين على (معتقد، طقس، نص) عناصر رئيسية ويضاف إليها عنصر المؤسسة

الذي يلتحق في زمن يمتد فيه الفضاء الثقافي للمجتمع، ويتحدد في هذه السلسلة عنصران جذريان وآخران ناشئان؛ هما: المعتقد والطقس (العمل) والآخران هما: النص والمؤسسة. فالدين عموماً وبشكل جامع خارج الحصر الاسمي له معتقد وعمل، يتألف من «عنصرين أحدهما نظري وهو الإيمان في وجود قوى أعلى وأسمى من الإنسان، والآخر عملي هو محاولة استمالة هذه القوى وإرضائها، وواضح أن العنصر الإيماني هو أسبق العنصرين. (دواق، ٢٠١٦، ص: ١٢٤)

وفي نظر (بشارة، ٢٠١٥) الدين هو ظاهرة اجتماعية تقوم على الإيمان المشترك بعقيدة وممارسة طقوس وشعائر محدودة يفترض أن تصل بين مجالي المقدس والعادي، في حين أن تجربة المقدس فردية وتشمل الشعور بالرهبة أو التسامي أو غيرها من المشاعر غير العادية، خلافاً للتجربة الدينية الواسعة التي تتداخل فيها مجموعة من التمايزات والمؤسسات والعوامل المجتمعية. والفرق بين الإيمان بوجود المقدس الحي في الغيب ومأسسة هذا الإيمان في عملية إنتاج جماعة وإعادة إنتاجها من جهة، والانفعال بتجربة من جهة أخرى، هو الذي يميز التدين من بقية تجارب المقدس.

ولقد أدت مأسسة الدين تحت كنف الدولة وفي ظل توجيهها، إلى توحيد الفهم للدين لدى العموم، ومن ثمّ القضاء على التعددية في فهم النص الديني، وتفسيره وتنزيله، وقد شكّل ذلك «قطيعة كبرى ومفصلية في تاريخ المسلمين، وطريقة تحصيل العلم التي كانت سائدة في الماضي، كالتلمذ على الشيوخ مثلاً، واختيار المتعلم للشيخ الذي يريد تلقي العلم عنه والسفر في طلبه، لا سيما أنّ هؤلاء الشيوخ كانوا في الماضي بمثابة مدارس للعلم، وكان الأخذ عنهم بمثابة التخرّج في مدرسة معيّنة، لديها مناهجها في التعامل مع النصوص وفي فهم الواقع. (الكنبوري، ٢٠١٣، ص: ١٧٨)

لذلك طغت خصوصية الحالة الفلسطينية التي تقع تحت الاحتلال الإسرائيلي، وعداد أبناء الأقلية المسيحية لهذا الاحتلال، على سرعة اندماج المسيحيين مع المسلمين في دولة فلسطين. وهذا دليل قوي على مؤشرات المواطنة الفاعلة لمسيحيي فلسطين، والذين اندمجوا في الحالة الفلسطينية حتى أنهم انتخبوا حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في عام ٢٠٠٦م، ولهذا عبرت حركة «فتح» أكثر من مرة عن غضبها منهم، كما أنهم انتخبوا وبقوة حركة المقاومة في آخر انتخابات لاتحاد الطلاب في جامعة بيرزيت، لذا نستطيع أنه لا يوجد فرق بين المسلمين

والمسيحيين في فلسطين، فكلنا نواجه نفس العدو الغاصب. لذا يعد الدين؛ عند المسلمين من المسلمات التي لا يمكن الخروج عنها، فله مصادره الثابتة، من القرآن والسنة والإجماع. والغيب جزء مهم من الدين الإسلامي الذي نؤمن به، وهذا الغيب ينقسم إلى نسبي ومطلق، فالله عَزَّوَجَلَّ هو عالم الغيب والشهادة، فلا يغيب عنه شيء في الأرض ولا في السماء، أما نحن البشر فالغيب بالنسبة لنا منه النسبي ومنه المطلق. (الشوبكي، ٢٠١٣، ص: ١٣)

أما المطلق: فهو الذي لا يمكن أن نعلمه أبداً، فإنه لا يعلمه أحد إلا الله سبحانه، حيث يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله- عند قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل ٦٥]، «فإن العقلاء مع كونهم من أهل العلم والمعرفة لا يعلم أحد منهم الغيب إلا الله، وهذا هو الغيب المطلق عن جميع المخلوقين الذي قال فيه: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦]». (ابن تيمية الحراني، ٢٠٠٥)

أما الغيب النسبي الذي يعلمه بعضنا دون بعض، حيث إنه سبحانه قد يطلع بعض خلقه على بعض الأمور المغيبة عن طريق الوحي، كما قال تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (٦١) إِلَّا مَنْ أَرْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿١٧﴾ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٦-٢٨]، وقد يحاول بعض الناس الاطلاع عليه بطرق غير مشروعة كما يحصل مع الكهان والسحرة والدجالين من الاطلاع على الغيب الماضي والحاضر.

لذا يدور جدل حول دور الدين والشريعة الإسلامية في مشروع الدستور الفلسطيني المقترح يعبر: عن قضية خلافة فلسطينية داخلية بين تيارين متناقضين، يرى التيار الأول: ضرورة تحديد الإسلام كدين رسمي للدولة واعتبار مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع. أما التيار الآخر: فيرى أنه لا ضرورة لتحديد دين للدولة في الدستور كونها ليست شخصاً طبيعياً، كما ويطلب بعدم الإشارة للشريعة الإسلامية واعتبارها مصدراً من مصادر التشريع وليس المصدر الرئيسي له. (الشوبكي، ٢٠١٣، ص: ١٧)

وبما أن فلسطين أرض الديانات؛ ليرغب في تاريخنا المعاصر مسيحيو فلسطين عن الهم الوطني، فكان انتماؤهم لفلسطين كبير، فشاركوا بالنضال الوطني ضد الاحتلال الإسرائيلي، وانتموا إلى الحركة الوطنية الفلسطينية، ابتداءً من حزب المفتي الحاج أمين الحسيني الذي كان

له مساعده من نصارى فلسطين، ووصول جورج حبش إلى منصب أمين عام للجبهة الشعبية، ونايف حواتمه كأمين عام للجبهة الديمقراطية، فمسيحيي فلسطين طالبوا دوماً بعدم تسييس الدين المسيحي، الذي يجسد تعاليم الكنيسة والعقيدة المسيحية لدعم تنمية المجتمع فقط، ذلك أن دمج الإيمان الديني في السياسة يترتب عليه تلويث المعاني الأخلاقية الرفيعة للدين، وتحويل الدين إلى ساحة صراع وليس إلى ساحة بناء. (رشاوي، ٢٠١٦)

ما المقصود بمفهوم السلطة

كلمة سلطة بأصلها اللاتيني (auctoritas) وصلتنا من اللغة القانونية الرومانية؛ وهي تعبير يتلاءم مع ميادين متعددة القانون - العام والخاص - حيث تأخذ دلالات متنوعة، وتشتق من فعل (augere) أي «زاد» تضيف مزيداً ضرورياً من الدعم والصلاحية فعل يصدر عن شخص أو عن مجموعة لا يستطيعون بمفردهم إضفاء الصلاحية على الفعل الذي ينفذونه، كما أنها القيمة التي تتعلق بفعل قانوني، وبقرار قضائي. (دالون، ٢٠١٢، ص: ٣٥)

كما أن لها معانٍ متعددة تختلف دلالاتها باختلاف مواضع استخدامها؛ فهي سلطة شخصية وسلطة فردية للإشارة إلى ما يمتلكه الشخص من صلاحيات هي مطلقة بالضرورة سواء أكان زعيماً لدولة أم لتنظيم سياسي أم لحركة اجتماعية، كما قد تستخدم مرة أخرى للتعبير عن وظائف معينة للدولة وخصوصاً عند حديثنا عن السلطات الثلاث؛ السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولم يجد الباحثون ما يشير إلى كلمة السلطة سواء في القرآن الكريم أم في معاجم اللغة العربية وما وجدوه هو فعل سلط والذي يحمل معنى القوة والغلبة والقهر. (الأسود، ١٩٩١، ص: ١٢٦)

أما فعل (س ل ط) أو السين واللام والطاء - حسب معجم مقاييس اللغة - هو أصل واحد: «وهو القوة والقهر. من ذلك السلاطة، من التسلط وهو القهر، ولذلك سمي السلطان سلطاناً وهو القوة والقهر، لأنه ملك القوة القاهرة وكذلك من يملك قوة الحجة». (شحرور، ٢٠١٤)

كما تمثلت السلطة بؤرة اهتمام لكل من تقلد مهمة البحث في علم السياسة، فهي عنصر أساس تدور حوله جوانب ومحتوى للعديد من الظواهر السياسية بل أن الكثير من تلك الظواهر لا يمكن أن تقوم بدون سلطة على اختلاف أشكالها أو أنواعها. (لابيار، ١٩٨٣، ص: ١٨).

لذا تقوم السلطة على القوة؛ سواء أكانت روحية معنوية أم مادية بمعناها المجرد وربما جاءت مقنعة بقيم ومفاهيم معينة وربما قامت أيضاً على أساس من الثروة، ومع ذلك تبقى القوة أساس كل سلطة. فالقوة وحدها لا يمكن أن تخلق حقوقاً دائمة ومستقرة لأنها - أي القوة - بطبعها غير مستقرة من ناحية وتتميز بنسبيتها من ناحية أخرى. (عبدالجليل، ٢٠١٤، ص: ١١٩)

«فوكو» يرى أن السلطة إستراتيجية أكثر منها ملكية، آثارها لا ترجع إلى تملك ما، بل إلى «حيل، وسائل، أعمال وتقنيات»، تمارس، ليست حقاً يُحتفظ به ونحتكره، بل هي مفعول مجموع مواقعها الإستراتيجية، ليست مؤسسة ولا بنية، ولا قوة معينة، إنها «وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين» فالصراعات الطبقيّة هي جزء من هذا الوضع. (رابينوف، ١٩٩٠، ص: ١٦٥)

يبد أن الأهم من ذلك هو اختلاف جوهر مفهوم السلطة عند أبناء الحضارات الإنسانية لاعتبارات السياقات التاريخية والسياسية والثقافية والاجتماعية التي شكلت وعي من أسهموا في تعريف مفهوم السلطة وتفصيل أبعاده المختلفة. وهو أمر طبيعي لاعتبارات اختلاف تصور كل حضارة عن السلطة وأسسها التي تعطيها القوة الفعالة على أرض الواقع. فثمة من يرى في القوة المادية الأساس الأوحد للسلطة، ومنهم من يرى في الدين ذلك الأساس، ومنهم من يراه في الإنجاز الاقتصادي، ومنهم من يرى أن أساس السلطة هو توليفة من تلك العناصر. (نصار، ٢٠٠١)

وبدورها فإنها مهما تنوعت أشكالها هي في جوهرها لا تعدو كونها علاقة تقوم بين طرفين قوامها الأمر - الاستجابة؛ طرف يأمر كي يستجيب الثاني لمطالبة، وحول ذلك دارت أغلب التعريفات ووجهات النظر. (عبدالجليل، ٢٠١٤، ص: ١٢١)

ولفهم موضوع السلطة السياسية لابد من التمييز بين صاحب السلطة السياسية وبين من يمارسها، وجدير بالذكر، أن البشرية اعتقدت ولفترات طويلة من تأريخها بوحدة هذين الشقين عند بحثهم لهذا الموضوع، وهي الفترة التي سادت فيها ما يسمى بنظرية (شخصية السلطة)، على اعتبار أن شخص الحاكم هو أساس السلطة، إلا أن المسلم به حديثاً، وفي أغلب الثقافات السياسية، أنه ليس هناك من ارتباط بين السلطة السياسية وبين من يمارسها بالواقع، فالسلطة حالياً فكرة مجردة عن الذي يمارسها. (دالون، ٢٠١٢، ص: ١٣٤)

وتعتبر السلطة السياسية مبحثاً رئيسياً في مجال العلوم الاجتماعية عامة، وفي مجال علم الاجتماع السياسي على وجه الخصوص. وقد شهدت الأوساط الأكاديمية في تلك المجالات

اهتماماً ملحوظاً واجتهاداً معتبراً من أجل فهم ظاهرة السلطة، وتفكيكها إلى العناصر المكونة لها. وتوصلت تلك الاجتهادات العلمية الحديثة، ضمن ما توصلت إليه، إلى أن السلطة كانت ظاهرة محل اهتمام الحضارات الإنسانية بشكل عام وأن هذا الاهتمام بالسلطة قد ظهر من خلال كتابات وإسهامات مفكرين وفلاسفة ومنظرين وعلماء ينتمون إلى مختلف الحضارات الإنسانية على مر العصور. (حسين، ٢٠٠٨، ص: ١)

كما تعد أحد العناصر المكونة للدولة، وقد ساد عبر التاريخ، وخاصة في العصور القديمة والوسطى، خلط بين السلطة والدولة نتيجة ترابط السلطة السياسية بشخصية الحاكم، كما قال لويس الرابع عشر عبارته الشهيرة «أنا فرنسا» أي أنا الدولة. وكان مفهوم السلطة بهذا المعنى يشكل نظام من السيطرة والهيمنة المستمدة من القوة والعنف. (الصالح، ٢٠١١)

وبقي هذا التصور السائد لحين ظهور الفلسفات المعاصرة والمفاهيم الليبرالية التي مهدت الطريق لبناء الديمقراطيات في العالم الحر، إذ أصبحت السلطة أحد مكونات الدولة وزوالها أو تبديلها لا يؤثر على كيان الدولة. أي أصبحت الدولة وحدة قانونية مستقلة ومتميزة عن الأفراد المكونين لها. (صالح، ٢٠٠٧)

أما السلطة السياسية في الفكر الإسلامي، فقد اتصفت بصفتين أساسيتين منذ عهد النبي ﷺ ولحد الآن، الأولى: في عدم الفصل بين الدين والدولة أما الثانية: فتتمثل في إعلاء قيمة القوة والتأكيد على ارتباط السلطة بالقوة خصوصاً بالمراحل التي تلت الدولة الراشدية حيث أصبح الحكم يتأسس عن طريق القوة أو عن طريق الوراثة. (الكنبوري، ٢٠١٣، ١٧٨)

وأخيراً يمكن القول، أنه في أغلب الأحيان، لا تتحقق السلطة بدون القوة، فمن مستلزمات السلطة هي امتلاك أجهزة القهر والسيطرة، إلا أن على السلطة السياسية أن تستخدم هذه القوة ضمن نظام ديمقراطي ليبرالي حديث، لبطء المساواة والعدل والحريات للمواطنين دون تمييز وأن تكون الحارس لهذه القيم حتى لا ينفرد التلاحم الاجتماعي وتعم الفوضى وتهدر كرامة الإنسان.

السلطة الوطنية الفلسطينية

السلطة من المفترض أن تكون ذات حكم ذاتي فلسطيني كان نتاج اتفاق أوسلو ١٩٩٣م

الموقع بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل في إطار حل الدولتين. أنشأت بقرار من المجلس المركزي الفلسطيني في دورته المنعقدة في ١٠ أكتوبر ١٩٩٣ في تونس، ويعول عليها أن تكون نواة الدولة الفلسطينية المقبلة على جزء من أرض فلسطين وهي: { الضفة الغربية وقطاع غزة }، حيث تشكل مساحة هذه الأراضي ما نسبته ٢٢٪ من إجمالي أرض فلسطين التاريخية. وهي هيئة إدارية مؤقتة مسؤولة عن الفلسطينيين داخل هذه الأراضي.

أي أن السلطة تتصرف ضمن المفروض واقعياً ضمن الممكن أما المنظمة فهي تتصرف على وفق الطموح والفرق شاسع بين الواقع والطموح. الواقع أن هناك احتلالاً متغولاً وهو احتلال يدمر وينسف ويغتال ويقتل ويأسر ويهود ويصادر ويعتقل يومياً ويبنى المستوطنات، أما الطموح فهو السعي إلى الحقوق الوطنية الفلسطينية المشروعة في مقدمها حق العودة والقدس العاصمة وإقامة الدولة الفلسطينية على كامل الثرى الوطني الفلسطيني.

وحين قامت السلطة الفلسطينية والتي هي أقل من دولة، على أجزاء محدودة من الأراضي المحتلة في سنة ١٩٩٤م، بموجب اتفاق أوسلو، لم تحاول السلطة وضع دستور لها، وحكمت من خلال أمرين:

الأول: القانون الأساسي المؤقت، الذي عرفته مقدمته فقالت؛ لقد قرر هذا القانون الأساسي الأسس الثابتة التي تمثل الوجدان الجماعي لشعبنا، بمكوناته الروحية وعقيدته الوطنية، وانتهاه القومي، كما اشتمل في أبوابه على مجموعه من القواعد والأصول الدستورية المتطورة، سواء فيما يتصل بضمان الحقوق والحريات العامة والشخصية على اختلافها بما يحقق العدل والمساواة للجميع دون تمييز، أو فيما يخص مبدأ سيادة القانون وتحقيق توازن بين السلطات، مع توضيح الحدود الفاصلة بين اختصاصات كل منها، بحيث تكفل لها الاستقلالية من ناحية، والتكامل في الأداء من ناحية أخرى. (وزارة العدل، ٢٠٠٨، ص: ٤)

وقد حددت المادة ٤ منه علاقة الدين بالدولة فقالت: «الإسلام هو الدين الرسمي في فلسطين، ولسائر الديانات السماوية احترامها وقديستها». وحددت المادة ٥ منه طبيعة نظام الحكم فقالت: «نظام الحكم في فلسطين نظام ديمقراطي نيابي، يعتمد على التعددية السياسية والحزبية، وينتخب فيه رئيس السلطة انتخاباً مباشراً من الشعب». (رزقة، ٢٠١٤، ص: ٧-٨)

الثاني: هو الحكم من خلال مفهوم القيادة النضالية التاريخية، والكاريزمية الشخصية

للقائد، وهو ما وصفه هشام شرابي منتقدا المجتمع الأبوي: «السلطة فيه بيد أناس قلائل يتكلمون عن الشعب، ولا يتكلمون إليه، ويظنون بطبيعة تفكيرهم أنهم لا يخطئون». (الحروب، ١٩٩٦، ص: ١٨)

العلاقة بين الدين والسياسة

تعتبر إسرائيل الدولة الوحيدة في العالم التي يتشكل ساكنها اليهود، من أفراد جُلبوا من كل بقاع الدنيا ولا يربطهم بالأرض التي يقيمون عليها سوى مزاعم دينية أسطورية، إنها الدولة الوحيدة التي تقوم على أساطير دينية كمقولات (كشعب الله المختار) و(أرض الميعاد)، والدولة الوحيدة التي تتعامل مع الآخرين «كأغيار»، والأغيار حسب التوراة يجوز قتلهم وتعذيبهم وانتهاك حرمتهم وهذا ما يقول به كتابهم المقدس وعلى لسان نبيهم يشع بن نون: « ابقروا بطون الحوامل، اذبحوا الأطفال، اقتلوا الرجال، احرقوا الأرض ثم استولوا عليها». وهي الدولة الوحيدة التي لا تعترف بالشرعية الدولية ولا بالقانون العام ولا تحترم معاهدات أو اتفاقات إلا بما يتفق مع كتبهم المقدسة وأساطيرهم المزعومة التي على أساسها تم ارتكاب مجازر دير ياسين وقانا وصبرا وشتيلا، وتدمير البيوت والاعتقالات والإرهاب ضد الأطفال والمدنيين، وتدنيس المقدسات الإسلامية والمسيحية ومصادرة الأرض. (بشير، ٢٠٠٦، ص: ٣٢-٣٣)

لا يقتصر البعد الديني على قيام إسرائيل وسياستها تجاه الفلسطينيين والعرب بل أصبح محمدا في علاقات وتحالفات إسرائيل الخارجية، فالعلاقات المتميزة بين إسرائيل والغرب وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية لا تقوم على نفس الأسس التي تحكم علاقات الدول بعضها ببعض بل للدين دور في تحديد هذه السياسة وخصوصا عند قطاع من المتدينين المسيحيين المؤمنين بالكتاب المقدس الذي يشمل العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل)، كما عزز صعود (المحافظون الجدد) في الولايات المتحدة من البعد الديني في العلاقات الأمريكية الإسرائيلية وفي نظرة الولايات المتحدة للصراع في الشرق الأوسط، وليس حديث الرئيس بوش الابن عن الحرب الصليبية عشية الحرب على العراق مجرد زلة لسان - مع أنه تراجع عنها لاحق. (أبراش، ٢٠١٦)

وبالرغم من ذلك، تبقى جملة «الفلسطينيون المسيحيون ملح الأرض» جملة تتردد أو بالأحرى قضية تطفو على السطح الاجتماعي الفلسطيني بين الفينة والأخرى. هذه الجملة وأن

كانت تؤكد في مضمونها على قدم وتجذر الوجود الفلسطيني المسيحي في فلسطين الذي كان ولا يزال مصدراً للخصب والعطاء، إلا أنها تلوح بمفهوم «الأقلية»، وهو مفهوم مرفوض من قبل كل فلسطيني مسيحي. الفلسطينيون المسيحيون ليسوا أقليات في وطنهم بل هم جزء لا يتجزأ من النسيج الوطني والاجتماعي. (رشماوي، ٢٠١٦)

وفي التجربة الإسلامية لم يكن أي سعي أو طموح لبناء سلطة هي في الوقت نفسه دينية وزمنية، فمنذ الخلافة الأموية وحتى نهاية الخلافة العثمانية كان النمط السائد هو «نمط الدولة السلطانية التي تميز، بدقة مهام السلطة الزمنية ومهام السلطة الدينية الموكلة للعلماء، ثم لدار الإفتاء ولشيخ الإسلام فيما بعد». (غليون، ١٩٩١، ص: ٥٤) ومن هنا لم تكن الدولة بحال دولة الله، بل دولة المسلمين بما هم كائنات بشرية قابلة للخطأ والصواب وبما هم جماعة مدنية ذات مصالح متضاربة. (الشياب، ٢٠١١، ص: ٨٩٣)

وبناء على ذلك؛ شكلت العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، عنصرى معادلة يحكمها منطق التصارع والتنافس طوال التاريخ الإنساني والإسلامي، لسعي أحدهما لتطويع الآخر وإخضاعه لنفوذه، وقد نجم عن هذا الصراع جدل إيديولوجي وسجال سياسي تبلور في شكل أطروحتين، أطروحة الدور السيادي للسلطة الدينية وخضوع السلطة السياسية لها، والأطروحة الثانية المحددة في سيطرة السلطة السياسية للسلطة الدينية وضبطها لمجال عملها وتقنينه. (مقتدر، ٢٠١٢)

أما «السلطة» السياسية Le Pouvoir Politique فهي مركز قوة يتولى في كل مجتمع من المجتمعات الحكم ويمارسه. وتسمى الأجهزة التي تمارس السلطة السياسية في الدولة في الديمقراطيات التقليدية سلطات عامة. وهناك فصل بين سلطات ثلاث: التشريعية، التنفيذية والقضائية. والسلطة الملموسة، هي بصورة عامة، إما السلطة التي تحكم الدولة وإما بصورة خاصة الأشخاص أنفسهم الذين يمارسون الحكم. (حسين، ٢٠٠٨، ص: ٢١١)

ووفقاً لذلك؛ يمثل موضوع العلاقة ما بين الدين والسياسة أهم الإشكالات التي طرحت نفسها بقوة على الساحة الفكرية والثقافية نتيجة الاختلاف الحاد بين مختلف مكونات التيارات الفكرية، إذ يكفي لكل باحث أن يطلع إلى حجم الكتابات المهمة بجدلية الدين والسياسة حتى يتبين له معنى مركزية هذا الموضوع في الخطابات السياسية والدوائر الفكرية،

كما أن الناظر لحدة السجلات والمناظرات التي حفلت بها الكتب الفكرية على اختلاف توجهاتها المرجعية يدرك إلى أي مدى أصبح موضوع العلاقة بين الدين والسياسة يمثل أحد مظاهر التفرق الفكري بين الأطر والنخب، فإذا كان الغرب قد انتهى به المطاف في صراعه المرير مع رجال الدين إلى انتصار كاسح تحوّل بموجبه الدين إلى وظيفته الروحية واختزاله في البعد الروحي بعيداً عن قواعد التشريع المؤسساتي والنفوذ الاجتماعي فإن الأمر يختلف إلى حد كبير في العالم الإسلامي حيث شهدنا فصولاً وحملات وعراك فكري عكست بوضوح حالة الفوضى في الأطر التأسيسية وغياب الوحدة المرجعية. (أبراش، ٢٠١٦)

ومع موجة الثورات العربية، عادت هذه الجدلية إلى الواجهة بعد أن استطاعت بعض الأحزاب الإسلامية أن توظف الدين للوصول إلى الحكم ضمن سباق سياسي تقليدي، إضافة إلى ما يفرزه المشهد السياسي والديني من تحولات عميقة طرأت على البنى والمنظومات الفكرية والشرعية الإسلامية من الخط السلفي، إذ شهد مناورات سياسية ومشاركة حقيقية في بعض البلدان العربية، فضلاً عن الأحزاب الحركية بتاريخها السياسي القديم التي بلغت منصات الحكم والقيادة، واصطدمت بمراكز القوى الراسخة. كل ذلك أذكى الحديث الذي لا يزال قائماً حول مساحة التشابك المعقدة بين الديني والسياسي في مسألة الدولة والشأن العام. (الكنبوري، ٢٠١٣، ص: ١٧٨)

فالمعضلة ليست وجود تداخل بين الفضاء السياسي والديني، بل المشكلة في التوظيف والاستخدام المتبادل لهذه المفاهيم، ويمكن القول أن أهم نتائج هذا الاستخدام هو ارتهان مشروع الدولة المدنية الحديثة التي تقوم على عقد اجتماعي توافقي يحفظ الحقوق ويقننها، ويحمي السلم الأهلي، ومؤسسات المجتمع المدني التي تمثل كياناً مقابلاً لمؤسسات الدولة الرسمية، ما يحقق نوعاً من المشاركة الشعبية التي ترسخ لنظام مدني مستند على هوية إسلامية.

وعلى هذا الأساس، فمن السذاجة اعتبار أن الدين ينأى بنفسه عن السياسة، ولا يتدخل في وضع أسسها ومسارها؛ لأنه في هذا يُناقض نفسه، عندما يطلب من الأفراد أن يجسّدوا قيم الصدق والشفافية والإخلاص والأمانة والاستقامة وما إلى ذلك، في الوقت الذي لا يهّمه أن يتحرّك نظامهم السياسي ضدّ كل ذلك، بما يعيقهم عن تجسيد ذلك، بل يمارس عليهم نوعاً من التربية التي تصوغ شخصياتهم في غير تلك الوجهة. (فضل الله، ٢٠١٣، ص: ٢)

صحيح أن خلاص مسألة التحول السياسي والرهان في حل إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي يبدآن من البحث في مسألة التحديث السياسي، ومعالجة كبرى وتأصيلية لمسألة المرجعية والاختيارات الفكرية والثقافية، وهو ما خلص إليه (الطويل، ٢٠١٢) في مقارنته قائلاً: «إلى أن الكسب التاريخي لرهان الحداثة والتحديث عموماً والتحديث السياسي على وجه الخصوص يستلزم معالجة حضارية لإشكالية المرجعية، كاختيارات ثقافية وقيمة ومعيارية، عبر الإقرار بشرعية الاختلاف والشرعية الديمقراطية كآلية حضارية لتدبير مختلف الصراعات المادية والرمزية». (الأنصاري، ٢٠٠٩، ص: ١١١)

كيف يتجلى البعد الديني في المشروع الوطني الفلسطيني؟

بالرغم من انكشاف المشروع الصهيوني بأبعاده الدينية منذ بداية القرن العشرين إلا أن الحركة الوطنية الفلسطينية الوليدة نأت بنفسها عن الطائفية والتعصب الديني. فبداية ظهور الحركة الوطنية الفلسطينية في نهاية العقد الثاني من القرن الماضي ١٩١٨- كان من خلال جمعيات حملت اسم (الجمعيات الإسلامية - المسيحية) وهي التي مهدت لظهور أحزاب وطنية، وكان ظهور هذه الجمعيات كمؤطر للحركة السياسية الفلسطينية ومُعبر عن مطالب الشعب الفلسطيني له دلالة واضحة وهي أن الشعب الفلسطيني بمسليمه ومسيحيه متحد في مواجهة الغزو الصهيوني والاستعمار البريطاني، وأنه شعب يؤمن بالتعايش بين أصحاب الديانات في الوطن الواحد. (شبيطه، ٢٠١١)

لا يوجد شعب بدون وطن يمارس فيه أبنائه حياتهم الطبيعية ويحققوا ذواتهم ويفتخرون بالانتماء إليه، ولا وطن بدون فكر وثقافة وهوية وطنية تعزز انتماء أبناء الشعب لوطنهم، ولا فكر وطني بدون مشروع وطني يحدد أهداف وطموحات الشعب وآليات تحقيق هذه الأهداف، ولا مشروع وطني بدون ثوابت ومرجعيات تعبر عن القواسم المشتركة والحقوق الوطنية محل التوافق الوطني بغض النظر عن الدين أو اللون أو الطبقة أو الأيديولوجية، وتحشد من خلفها الشعب في مواجهة النزعات والارتباطات ما قبل الوطنية وفي مواجهة التحديات الخارجية. (أبراش، ٢٠١٦) وإذا كان الوطن متجسداً بدولة مستقلة ينتفي مبرر الحديث عن مشروع وطني لأن المشروع هو الفكرة قبل التحقق، وعندما يُنجز المشروع بقيام الدولة يتم التعبير عن الفكرة والثوابت الوطنية من خلال الثقافة ورموز الهوية والقانون الأساسي

أو الدستور، أو من خلال أحزاب أو قوى وطنية قد تدخل في حالة صراع مع إيديولوجيات ذات امتدادات عبر وطنية كالأممية الاشتراكية أو الشيوعية والأيدولوجية القومية والأيدولوجيات الدينية وفي مواجهة النزعات التي تهدد وجود الدولة الوطنية ووحدة الأمة. (البرغوثي، ٢٠١٢) ولكن عندما تغيب الدولة ويصبح الوطن كهوية وثقافة مهددا وجوديا بسبب الاحتلال، يصبح المشروع الوطني ضرورة وجودية وينتفي مبرر وجود إيديولوجيات عابرة للوطنيات أو ما قبل الوطنية إلا كتوظيف وسائل وغايات لخدمة المشروع الوطني، بمعنى أنه في حالة وجود أحزاب وحركات في إطار حركة التحرر فعلى هذه القوى توظف إيديولوجياتها واستراتيجياتها ضمن ثوابت وطنية لا يجوز الاختلاف عليها، فتوظف امتداداتها القومية أو الأممية أو الدينية لصالح المشروع الوطني وليس العكس، وإلا سيصبح الاشتغال على هذه الإيديولوجيات على حساب العمل الوطني ومتطلبات تحقيق الوطن كهوية ودولة. (دراج، ٢٠٠٨)

فالمتمتع لتاريخ الشعوب الخاضعة للاستعمار والتي أطرت حركتها السياسية في إطار مشروع وطني سيلاحظ أن هذه المشاريع كانت دوما مشاريع وحركات تحرر وطني واحد بثوابت ومرجعيات محل توافق الأمة ولا يجوز وجود أكثر من مشروع وطني أو قيادة وطنية أو إستراتيجية عمل وطني لنفس الشعب وفي نفس مرحلة حركة التحرر والإستتضارب وتتصارع هذه المشاريع مع بعضها البعض ويتحول الصراع من صراع الشعب، كل الشعب، ضد العدو المُهدد للوجود الوطني، لصراعات داخلية مما يستنزف جهود الشعب. (أبراش، ٢٠٠٧)

في الوضع الطبيعي يفترض ألا يكون هناك تناقض ما بين الانتماء الوطني والانتماء القومي والانتماء الإسلامي أو الديني بشكل عام، فإن أكون مصريا أو سوريا أو فلسطينيا لا يتعارض مع حقيقة كوني قوميا عربيا ومسلما، لكن المشكلة تبرز عندما يتم أدلجة الهويات والانتماءات، أي عندما تظهر أحزاب ونخب تصادر الفكرة والانتماء وتُنصب نفسها صاحبة الحق بالتعبير عن هذه الفكرة وهذا الانتماء أو الهوية، أحزاب تزعم بأنها وطنية وبالتالي تصيغ مفهوم الهوية والانتماء الوطني حسب مشيئتها وبما يخدم مصالحها ومصالح النخب أو الطبقة التي تمثلها، وأحزاب تصادر الدين وتحتكره وتنصب نفسها ناطقة باسمه فتفسر وتؤل وتلون في الدين وتحلل وتحرم وتمنح صكوك غفران للبعض وتكفر آخرين، وأحزاب تصادر الفكرة القومية وتنصب نفسها ناطقة باسم الأمة العربية وتقضي بتهمة الإقليمية والشعبوية، كل من يناصبها العدا، وحيث أن هذه القوى والحركات تسعى للسلطة فأنها توظف هذه الانتماءات

كايدولوجيا تعبوية وتحريضية في مواجهة خصومها السياسيين، ففتتعد الوطنية والقومية والدين عن معانيها ودلالاتها الأصلية والأصيلة وبدلا من أن تكون انتمايات موحدة للأمة تتحول لعوامل فرقة وفتنة، وقد لاحظنا خطورة تسييس وتحزب الانتمايات عندما مارست السلطة أحزاب باسم القومية العربية، ونلاحظه اليوم في ممارسات جماعات إسلامية في أكثر من بلد إسلامي. (الجرباوي، ٢٠٠٦، ص: ٤٦-٥٥)

ما كان كل ذلك يحدث لولا تراجع الأيديولوجيات القومية والماركسية والثورية، وأزمة الدولة الوطنية وفشل النخب الحاكمة وغير الحاكمة في عملية الانتقال الديمقراطي، ولولا الجهل والفقر، التربة الخصبة، لترعرع التطرف والتعصب للدين. وحيث إن السياسة لا تعرف الفراغ فقد فرضت الجماعات الإسلامية نفسها على المشهد السياسي من خلال العمل الاجتماعي والإغاثي حيناً، وبالعنف أحياناً، وبتواطؤ مع الأنظمة الدكتاتورية الحاكمة حيناً آخر، وبتوظيف آليات الديمقراطية أخيراً كما جرى في تونس وفي مصر بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م، مع تعاون وتنسيق خفي حيناً وظاهر حيناً آخر مع الغرب وعلى رأسه واشنطن. (هلال، ٢٠٠٩)

لكن المشكلة ليست في الإسلام كدين كما يُروج البعض حيث يسوّقون الخلاف في الساحة الفلسطينية وكأنه صراع بين مسلمين وكفرة أو بين مسلمين وعلمانيين مع تسويق فهم خاطئ للعلمانية بأنها الكفر والخروج عن الإسلام، المشكلة ليست كذلك لأن الإسلام لم يكن غائبا يوما عن المجتمع الفلسطيني وحتى عن النظام السياسي والممارسة السياسية، فالميثاق الوطني الفلسطيني أكد على البعد الديني للصراع وعلى الانتماء الإسلامي للشعب الفلسطيني وكذا الأمر بوثيقة الاستقلال ١٩٨٨ والقانون الأساسي للسلطة، هذا بالإضافة إلى أن قادة منظمة التحرير وحركة فتح لهم خلفية إسلامية وكان خطابهم وطنياً إسلامياً ومن يعرف هؤلاء القادة يدرك أن الإسلام والبعد الإسلامي كان حاضراً وموجهاً لهجهم وسلوكهم السياسي ولكن ضمن رؤية عقلانية وفي إطار المشروع الوطني. (أبراش، ٢٠٠٧)

ولفلسطين بعد ديني، فهي مهبط الديانات والشعب الفلسطيني بالمجمل شعب متدين، ويعد الدين من مكونات الشخصية الفلسطينية، ولا بد من الحفاظ على الهوية الوطنية الفلسطينية بكل مكوناتها، و«فتح» على اعتبار أنها الحزب الحاكم والممثل للسلطة الفلسطينية تفرض عليها المحافظة على الدين، تجنباً لغضب شعبي غير متوقع.

ثم أن كثيرا من الفلسطينيين يفهمون الصراع العربي الإسرائيلي، والفلسطيني الإسرائيلي على أنه صراع ديني متجسدا في المقدسات الإسلامية المسيحية، وهذا يدفع باتجاه تعزيز التوجه نحو الدين في الحركات السياسية وفي المجتمع ككل.

لكن الذي ميز فترة النهوض الوطني الفلسطيني في فترة السبعينات وبداية الثمانينات من القرن الماضي، هو سيطرة الفكر النهضوي العلماني، وحتى الحركات الإسلامية التي نشأت في تلك الفترة، ومن بينها الجهاد الإسلامي ومن ثم حماس، كان اهتمامها الأبرز هو العمل الوطني التحرري، وذلك بعكس الحركات السلفية الوهابية التي ظهرت وتظهر فترات التراجع الوطني، والتي يغلب عليها العمل الديني الدعوي، والمعادي غالبا للعمل الوطني، والمهتم بالاختلاف والصراع بين المذاهب المختلفة أكثر من أي شيء آخر. (البرغوثي، ٢٠١٢، ص: ٢٢)

لذا يظهر الانسجام والتكامل بين المفاهيم الدينية والمفاهيم الوطنية عند حركتي حماس والإخوان المسلمين، وتتغلب عندهما الأبعاد الدينية على غيرها من الأبعاد التي جاءت بها الفكرة الوطنية والقومية التي سادت أوروبا في عصر النهضة. ويبدو أن مفهوم الوطنية لم يكن محدد الدلالة حتى عند من نادوا بها في العالم العربي في بواكير العصر الحديث، إذ قدمها بعضهم على أنها بديل عن «الإسلامية» التي هي الرابطة الأكثر اتساعا عند الإخوان المسلمين. (رزقه، ٢٠١٤، ص: ٩)

وعلى الرغم من الانسجام والتكامل بين مختلف قطاعات وأحزاب المجتمع الفلسطيني، ظهرت بوادر الاختلاف والانقسام بين الأيديولوجية السياسية الدينية والتي تجسدت في الحزبين الأكبر وهما {فتح+حماس} لذا ظهرت معاناة الشعب الفلسطيني من تداخل السلطات الدينية والدنيوية، وقد دفع الشعب ثمن باهظ لهذا التداخل نتيجة الصراعات بين الأحزاب الدينية والسياسية، تمثلت في الحصار الاقتصادي السياسي النفسي.

وبتنا نعيش زمن صعود جماعات إسلام سياسي استطاعت، توظيف نفوذها المالي ودقة وسرية تنظيمها وسياستها البراغماتية التي تؤسس لتحالفات غير مبدئية من أجل الوصول للسلطة على حساب الدولة الوطنية والثقافة الوطنية والوحدة الوطنية، وأصبحنا نعيش زمن تجري فيه عملية أدلجة وتسييس فظ للدين الإسلامي بما يُخرجه عن روحانيته وجوهرة المتسامح والمنفتح. (هلال، ٢٠٠٩)

لكن حركة فتح هي أكثر الحركات السياسية الفلسطينية العلمانية قربا من الفكر الديني وتصالحا معه، وربما انحيازاً له واستخداماً لرموزه، سواء أكان ذلك في الخطاب، أو في المواقف التي تتخذها الحركة من القضايا التي لها علاقة بالدين، بشكل أو بآخر (برغوثي، ٢٠١٢، ص: ٣٤)

لقد كان الكثير من مؤسسي حركة فتح أعضاء في حركة الإخوان المسلمين، إلا أن دخول عدد من الأعضاء ممن لديهم خلفية أيديولوجية علمانية إلى صفوف الحركة قد أحدث تغييرا في الخطاب، وذلك دليل على مدى تأثير هذه الخلفية فيما يتعلق باستخدام الدين أو عدم استخدامه، وعلى مرونة الحركة في التعامل مع الدين والأيديولوجيا بشكل عام. (البرغوثي، ٢٠٠٠)

و«فتح» حركة قادت منظمة التحرير الفلسطينية عندما طرحت مشروع الدولة الديمقراطية العلمانية لحل القضية الفلسطينية، وبذلك غلبت الوطني على الديني في كل مراحل وجودها، إلا أن الوطني الذي ميز «فتح» في شعاراتها السياسية، وفي تعاملها مع القضية الوطنية.

فالمتممون لحركة «فتح» عبر تاريخها من المتدينين وغير المتدينين من كافة الأديان، وعلى رأسهم «ياسر عرفات» الذي كان حريصا على التمثيل الديني للجميع يهود ومسيحيون ومسلمون، كما كان ذلك واضحا لدى أعضائها في سجون الاحتلال الإسرائيلي، حيث انقسم هؤلاء إلى ثلاثة أقسام: ماركسيون ومتدينون، والقسم الثالث لا تعنيه الأيديولوجيا، أما التنظيم الديني فقد خرج من فتح باتجاه حركتي «حماس» والجهاد الإسلامي» وسموا في حينه «بالمفلسين»، وبقي ما يسمى بالتيار المعتدل أو غير الأيديولوجي، فتداعي التيار الديني في حركة فتح فترة الثمانينيات مع أن مؤسسي فتح من الإخوان المسلمين لهو دليل على حدوث تغيرات دراماتيكية لدى الحركة، سارعت بالعودة قبل الانقسام السياسي بين الحركتين الأكبر «فتح وحماس» بسبب غضب جزء كبير منهم على ما آلت إليه أوضاع الحركة وتفرد عدد بسيط بالسلطة السياسية. (أبو سيف، ٢٠١١)

كما استخدمت حركة «فتح» الدين في تنافسها السياسي مع مكونات الحركة الوطنية الفلسطينية الأخرى، فمع نهاية الستينيات حتى أواسط الثمانينيات، شكل المنافس الديني «لفتح» الحركات اليسارية، وقد استخدمت الدين للحد من نفوذ اليسار في الأوساط الشعبية الفلسطينية. كما استخدمت الدين - كحركة محافظة- لتوطيد علاقاتها مع بلدان الخليج العربي وخاصة السعودية، إضافة إلى تأثرها بالثورة الإيرانية عام ١٩٧٨م. (البرغوثي، ٢٠١٢)

لكن الصراع الحاد بالنسبة لـ «فتح» تجسد مع حركات الإسلام السياسي وخاصة حركة «حماس» بعد إنشائها في ١٩٨٧م، وازدادت الحدة بعد دخولها النظام السياسي الفلسطيني على أثر فوزها في انتخابات المجلس التشريعي في العام ٢٠٠٦م، ثم الانقسام الذي جرى وسيطرة «حماس» على قطاع غزة و«فتح» على الضفة في ٢٠٠٧م.

على الرغم من ذلك؛ نجحت «فتح» كقائده للنظام السياسي في الحفاظ على التعددية بغض النظر عن شكلايتها، إلا أنها فشلت في مسألة تداول السلطة أثر فوز حماس في الانتخابات، حيث تعثرت التجربة الديمقراطية الفلسطينيين بشكل كبير. فدخل الإسلاميين «حماس» للساحة الوطنية نقل حالة التنافس بينهم وبين «فتح» إلى حالة صراع، لأن ذلك يمس الحالة التي لا تقبل «فتح» بالتخلي عنها وهي مسألة تمثيلها للشعب الفلسطيني وقضيته الوطنية. فالصراع بين الطرفين هو صراع مساحات وتمثيل ولم يكن يوماً صراعاً فكرياً، وكانت أدوات «فتح» في صراعها مع «حماس» السياسة والدين، وميدان الصراع فلسطين وخارجها. (اشتياق والشوبكي، ٢٠١٥)

في السياسة؛ كانت الانتخابات، وكان العنف الذي أوصل إلى الانقسام. وفي الدين كان الصراع؛ على الفكر والمؤسسة، حيث ذهب الخطاب الفتحاوي إلى الدين أكثر وهذا يدل على أمرين، أولهما؛ إما لتوظيف الدين في الصراع الدائر بين الحركتين. وثانيهما: يدل على مزيد من التدين في الحركة، وهذا ما لاحظناه بعد أن زاد الفساد الإداري والمالي في مؤسسات السلطة وأصبحت ثقافة الفساد هي السائدة داخل المجتمع الفلسطيني، واستغناء السلطة عن جزء كبير من كوادرها وقياداتها بعد موت «أبو عمار»، وهذا ما دفع الكثير من الشباب الفتحاوي إلى انتخاب حركة «حماس» في ٢٠٠٦م، والسقوط المدوي لحركة «فتح»، وتقسيمها إلى أجزاء ما بين (فتح أبو مازن، وفتح دحلان)، وشكل هذا الانقسام بداية انتهاء دور منظمة التحرير الفلسطينية التي هيمنت على فلسطين الخارج قبل الداخل منذ العام ١٩٦٤م.

وهذا ما زاد في هيمنة حركة حماس على قطاع غزة، وأجزاء من الضفة الغربية، والتي أكدت في خطاباتنا على أن السياسة جزء من الدين، فالموقف السياسي لدى حماس هو فتوى شرعية بشكل من الأشكال. (المقادمة - ١٩٩٨)

ما مستقبل السلطة السياسية الفلسطينية في ظل الانقسام؟

إن فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين - كما تريد العلمانية المعاصرة - هو فعل ديني سياسي في آن معاً، على نحو سلبي كذلك، فالسياسي يريد أن ينفرد بالحكم دون مزاحمة الديني له، كما هي الحال في بعض النظم العربية المعاصرة، والديني الذي يريد إقصاء السياسي، إنما يريد جعل الدين حكراً عليه، وعلماً مغلقاً ملكوته الخاص دون أن ينافس فيه رجال السياسة. (حنفي، ٢٠٠٢، ص: ٥٧)

فتحديد مجال اشتغال السلطة الدينية بعيداً عن ميدان السياسة والحكم، محكومة بعدة اعتبارات، فالسلطة الدينية ليست سلطة سياسية بل سلطة معرفية، ينحصر دورها في التأطير العلمي والتعريف بالدين وعلومه وتبليغ رسالة الإسلام، ثم مساعدة أولي الأمر على بلورة وتحقيق السياسة الشرعية وتنفيذها، وبالتالي فإن الاعتراف جدلاً أن سلطة العلماء سلطة سياسية وليست سلطة معرفية، من شأنه إقحام هذه الفئة في متاهات السياسة وصراعات الحكم وتكتيكاته وحساباته، التي لا تخضع بالضرورة لمقتضيات الشريعة، بل تسعى لتكون منسجمة مع مراميها، وفي علاقته بموازن القوى وطبيعة المرحلة ونوعية التحالفات والمصالح، مما قاد العلماء لهيبتها الدينية وموقعها السامي، الذي يجعلها فوق الحسابات السياسية والتحالفات المرحلية الضيقة، التي تبقى مجالاً للتقدير والنسبية. (ابن خلدون، ٢٠٠٥، ص: ٢٧٦-٢٧٧)

لكن السلطة في الحقل السياسي الفلسطيني انتقلت، من حقل يخيم عليه خطاب التحرير والمقاومة ويقيم ائتلاف فصائل وحركات وقوى مسلحة، ويتسم بالتعددية السياسية والفكرية والإعلامية وبدرجة عالية من التسييس الجماهيري، ويدير علاقاته وتحالفاته الإقليمية والدولية على أساس الموقف من حقوق الشعب الفلسطيني، إلى حقل تسيطر عليه سلطة مركزية تحتكر مهمة حفظ الأمن والنظام على إقليمها الخاص، وتتولى إدارة عملية تفاوض مع إسرائيل حول حدود إقليمها وصلاحياتها من جهة أخرى. (عودة، ٢٠١١، ص: ١٥١) فالتغيرات التي دخلت على الحقل السياسي الفلسطيني تمخضت عن قيام سلطة فلسطينية، بعدما وقعت منظمة التحرير الفلسطينية اتفاقية أوسلو عام ١٩٩٣م، وبذا خرجت منظمة التحرير من المشهد السياسي والتي سيطرت بالكامل على كل ما هو فلسطيني منذ العام ١٩٦٤م وحلت محلها سلطة

أصبحت أمراً واقعاً، بدأت بترميم مؤسساتها التي خلفها الاحتلال، وتقلد أعضائها المناصب الرفيعة فيها سواء الأمنية أو المدنية. (هلال، ٢٠٠٦، ص: ٧٩-٨١)

وتأسيس السلطة جاء كحدث حمل معه الكثير من التحديات لحركة «حماس» فيما يتعلق بموقفها من الآخرين ليس من الناحية النظرية فقط، بل من الناحية العملية أيضاً، فاختارت «حماس» أن تترك بينها وبين السلطة مسافة تتناسب مع رقعته التباين بين موقفها إزاء اتفاقيات أوسلو، بمعنى أنها آثرت أن تشتبك مع السلطة وأن تعارضها عبر الطعن بشرعيتها وعبر توفير الظروف الغير مواتية لنجاحها، مما وضع كلا من السلطة والحركة في مواجهة مباشرة وعلى طرفي نقيض، فبينما مارست «فتح» {السلطة} أساليب متنوعة تراوحت بين الضغط، والتضييق، والملاحقة، ومحاولة الاحتواء، وشق الصف، والترغيب والترهيب، اختارت «حماس» الاستمرار بالعمليات المسلحة، وخاصة ضد المدنيين الإسرائيليين، وبالمعارضة الشديدة للسلطة وسياساتها، والتعبئة والتحرير ضد العملية السياسية قولاً وفعلاً. (الزبيدي، ٢٠٠٨، ص: ٢٧)

ووفقاً لذلك؛ دفع الفلسطينيون ثمن وصول وإيصال الإسلام السياسي المعتدل- خصوصاً جماعة الإخوان المسلمين- للحكم في إطار أكبر تخطيط استراتيجي غربي/ إسلام سياسي عبر التاريخ، تشارك فيه حركة حماس باعتبارها امتداد لجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين.

ففكر حركة حماس ينطلق من المرجعية الفكرية الإسلامية للحركة وذلك لفهم طبيعة الصراع مع العدو الصهيوني، حيث تعتبر حماس صراعها مع الصهيونية صراعاً حضارياً شاملاً ما بين العرب والمسلمين من ناحية والغرب من ناحية أخرى. وذلك على اعتبار أن احتلال فلسطين لا يهدد الفلسطينيين فقط وإنما جميع العرب والمسلمين في دينهم وعقيدتهم وحضارتهم، ويحاول تمزيقهم وتفريقهم من أجل إقامة حضارته على أنقاض الحضارة الإسلامية.

فمنذ اليوم الأول لانطلاق حركة حماس تم تبني اسم الحركة: {حركة المقاومة الإسلامية حماس}. ومن هنا استند اسم حماس على مدلولين وتأصيلين واضحين: الأول: أنها حركة مقاومة، والثاني أنها حركة إسلامية. بمعنى أنها تمايزت عن الحركات الفلسطينية المشكلة لحركة التحرير الوطني الفلسطيني فتح في قضية أساسية ومهمة بعدم ربط اسمها بالتحرير، كما هي حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح)، أو «الجهة الشعبية لتحرير فلسطين»... إلخ. من هنا

يمكن اعتبار «حماس» على أنها مشروع اجتماعي-سياسي نهضوي أكثر منها برنامجاً تحريراً. (نعيرات، ٢٠٠٨، ص: ١٠)

أما القضية الأهم والتي ميزت حركة «حماس» فكانت اعتمادها كلمة الإسلامية في الاسم وهو ما ميز حماس عن باقي فصائل منظمة التحرير الفلسطينية، وفي عملية البحث عن تأصيل الفكر الإسلامي لدى حماس وضح ميثاق الحركة هذا المفهوم بأن «حركة حماس هي الجناح العسكري لحركة الإخوان المسلمين، وهنا تكون حماس قد حصرت منهجها التفكري تجاه الاستناد الإسلامي بمنهج حركة الإخوان المسلمين العالمية، المستند أصلاً إلى ثلاثة ركائز أساسية: الوسطية، الاعتدال، التدرج في التغيير. (ميثاق حركة المقاومة الإسلامية حماس، المادة الأولى. نشرة تعريفية)

ومنذ انطلاق حركة حماس في ١٤/١٢/١٩٨٧م حتى توقيع اتفاق أوسلو كان الخلاف بين الحركتين ضمن الإطار السياسي والتنافس بين تيارين سياسيين، لكنه بقي تحت السيطرة ومضبوطاً حتى بعد قيام السلطة الوطنية عام ١٩٩٤م (صالح، ٢٠٠٧، ص: ٦٨)، على أن لكلا الحركتين برنامجين مختلفين، كون برنامج حركة فتح ومنظمة التحرير يستند أساساً إلى خطة التسوية عبر المفاوضات والعمل على إقامة الدولة الفلسطينية على حدود عام ١٩٦٧م، وتمثل ذلك من خلال اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣م، والبرنامج الآخر لحركة حماس الذي يستند إلى خط المقاومة وعدم جدوى المفاوضات ورفض اتفاق أوسلو وتبعاته.

ووفقاً لذلك؛ شكلت العلاقة بين فتح كتتنظيم ثوري جماهيري والسلطة السياسية أحد أهم أبعاد العلاقة السياسية المعقدة والمتشابكة بين التنظيمات والأحزاب الفلسطينية والسلطة السياسية، وأحد أهم معضلات الديمقراطية والإصلاح السياسي. فمن الأمور المسلم بها أن الديمقراطية تقوم على إقرار مبدأ التعددية السياسية ومبدأ المشاركة السياسية في صنع القرار عبر عملية تداول للسلطة تتم من خلال انتخابات تنافسية دورية. وهذا من شأنه أن ينهي ظاهرة الحزب أو التنظيم المهيمن والمسيطر على مصادر القوة والسلطة في المجتمع. وفي ظل هذه القواعد تحل قيم ومعايير جديدة لتحديد مكانه حزب أو تنظيم سياسي ما، والقواعد المشاركة والشراكة السياسية بين القوى والتنظيمات القائمة وفي مقدمة هذه القواعد بالتأكيد إقرار مبدأ الانتخابات الدورية التي عبرها يثبت كل تنظيم أن الأجدد شرعياً على تمثيل أو كسب تأييد المواطنين بإقرار برنامجه السياسي، وهنا أيضاً تبرز أهمية قاعدة العقلانية والموضوعية كأساس

وإطار لتحديد شرعية من يحكم أي الإقرار بوجود قواعد ومبادئ موضوعية بدلاً من الحديث عن قواعد وشعارات عامة تتجاوزها الواقع السياسي والاجتماعي التغير. (أبراش، ٢٠١٦)

لكن الخلاف الأيديولوجي كبير بين الحركتين؛ والنتيجة عن عدم التقاء مصالح الطرفين لقيام حركة حماس بعملية الاستقطاب والتنظير من أجل الوصول للحكم والسلطة، وبما أن حركة حماس تحمل أيديولوجيا دينية وأنها تمثل الدين فإن ممارساتها على الواقع سوف تنطلق من هذا المنطلق، وأن كل ما يصدر عنها يمثل الصواب وكل من يخالفه يعتبر خارجاً عن الجماعة وعن شرع الله. (سلامة، ٢٠٠٩، ص: ٣٠-٣١)

وجوهر الخلاف بين الحركتين يكمن؛ في وجود تناقض بين مشروعين وما له علاقة بالمرجعية الإيديولوجية لكلا الحركتين، واستناد كل منها إلى منطلقات إيديولوجية وفكرية متضاربة ومتباعدة، فمنها من ينطلق من أرضية دينية، بأن فلسطين من البحر إلى النهر أرض وقف إسلامي وأن المرجعيات السياسية الدنيوية لا تعني لها شيء، وأخرى تبنت حلول التسوية الداعية إلى خيار الدولتين في فلسطين التاريخية والعيش جنباً إلى جنب مع إسرائيل في سلام شامل.

وبدأت دائرة الخلاف بين الجناحين بالاتساع مع ازدياد القاعدة الشعبية لحركة حماس على حساب باقي الفصائل، وتحديداً حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح) التي تقود فصائل منظمة التحرير، وتعمقت الفجوة أكثر بعد توقيع اتفاق أوسلو يوم ١٣ سبتمبر/أيلول ١٩٩٣.

وفي عام ١٩٩٤ ومع قيام السلطة الفلسطينية وتسلمها غزة وأريحا وباقي المدن الفلسطينية في فترة لاحقة، زاد الشرخ تعمقا بتنفيذ السلطة حملات اعتقال واسعة تركزت على قيادات حركة حماس وعناصرها وجهازها العسكري بعد كل عملية ضد الاحتلال.

لذا كرست «حماس» التكفير السياسي منذ قيام السلطة الوطنية، وعززت خطابها السياسي والأيديولوجي الذي قام على اعتبار السلطة خارجة على الإجماع الوطني، حتى أنها كفرت المشاركة في الانتخابات التشريعية الأولى، بل اعتبرت المفاوضات ونهج التسوية أموراً تندرج في إطار الخيانة وأحياناً الخروج على الإسلام، مقسمة المجتمع الفلسطيني إلى عالم الكفر واللاوطنية وهذا هو عالم السلطة ومن يدور في فلكها من علمانيين ومساومين ومستسلمين، وعالم الإيمان والوطنية التي لا تشوبها شائبة وهذا هو عالم «حماس» ومن يدور في فلكها. (نعيرات، ٢٠٠٨)

ساعدها في ذلك، تفرد حركة فتح بالسلطة ودخول حركة «حماس» بعد ذلك في فلك السلطة من خلال مشاركتها في الانتخابات والسيطرة على السلطة وتشكيل حكومة منفردة في ظل اتفاق أوسلو الذي لا تعترف به أصلاً وعدم اعتراف حركة حماس بمنظمة التحرير الفلسطينية، شكل بداية للتنازع على الصلاحيات بين الطرفين.

رغم أن الانقسام الفلسطيني ظهر جلياً في صيف عام ٢٠٠٧م فإن جذوره تعود إلى بدايات الانتفاضة الفلسطينية الأولى أواخر عام ١٩٨٧، وتحديدًا مع نشأة حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في ظل بيئة فصائلية يغلب عليها الطابع اليساري والعلماني.

إلا أن وصول حركة «حماس» إلى سدّة السلطة، عبر الأغلبية البرلمانية لم يكن سهلاً، بل احتاج إلى عقدين من السنين، سارت خلالها الحركة على طريق معارضة «السلطة» الفلسطينية قبل أن تنشأ، نقصد من خلال دخول المعتزك الوطني، من خارج إطار م. ت. ف، فإن ما ينتظر الحركة وهي في موقع الحكم والمسؤولية، يدفعنا إلى القول إن البقاء فيها قد يكون أصعب بكثير من الوصول إليها. فرغم ما تستند إليه الحركة من أغلبية برلمانية صريحة وواضحة، بمقدورها أن تؤمن الاستقرار النيابي لأية حكومة تقوم بتشكيلها حتى بمفردها، إلا أن جملة الاستحقاقات الداخلية والسياسية التي تقف في طريقها، لن تجعل ما ستقوم به من مهمات أمراً سهلاً على الإطلاق. (الأشهب، ٢٠٠٧)

ونظراً لكل ذلك؛ «حماس» لم تستطع التحول من حركة مقاومة إلى سلطة قادرة على إدارة شؤون المجتمع المعاصر بأفكار عصرية، شأنها في ذلك شأن معظم الحركات السياسية الإسلامية. ولعل هذا هو ما يجعل الحركات الأصولية الإسلامية على الرغم من طابعها الجهادي التعبوي ومواقفها المعادية للاستعمار والصهيونية، قوة تراجع لاقوة تقدم، فهذا ما حدث بعد فوز حركة حماس في الانتخابات ثم الحكم، فسنوات حكمها جعلت من معظم فئات الشعب تقارن أداء حركة فتح الذي شابه الفساد والفوضى، وبين أداء حركة حماس وتفردتها وقمعها للآخرين، وبالتالي إعادة إنتاج التجربة السابقة من التفرد والاستبداد وإن كان بدرجة أعلى في التعدي على الحريات الشخصية. (جرباوي، ٢٠٠٦، ص: ٤٦-٥٥)

لذا فإن حركة «حماس» وإن كانت تتحمل وحكومتها في قطاع غزة مسؤولية كبيرة عن الانقسام وانتهاك الحريات الشخصية والعامّة وحقوق الإنسان وتراجع الديمقراطية

والأوضاع الاقتصادية المتدهورة وتغييب مبدأ تداول السلطة بشكل سلمي، وتدهور السلم الأهلي، إلا أن من الظلم أن نحمل «حماس» المسؤولية وحدها عن كل ما سبق. فهنا لا ينبغي تجاهل مسؤولية حركة فتح التي تتحمل جزءاً من المسؤولية، بسوء إدارتها وتفردا وعجزها عن تقديم نموذج حكم ديمقراطي. كما تتحمل باقي قوى المجتمع جزءاً من المسؤولية لعجزها عن وقف الانحدار، والتصدي الفاعل للتفرد والانتهاكات للحقوق والحريات. (هلال، ٢٠٠٨، ص: ٥٧-٦٥) وينبغي ألا نغفل مسؤوليات الاحتلال الإسرائيلي باعتباره المسبب الرئيس لمعاناة الشعب الفلسطيني، فمنذ فوز «حماس» في الانتخابات التشريعية وجدت نفسها في موضع بين الأيديولوجي من جهة، والسياسي من جهة أخرى. وخلال فترة قصيرة نسبياً خطت خطوات عدة باتجاه السياسي والبراغماتي، فقبلت «حل الدولتين»، وإن كان «مرحلياً»، وقبلت الهدنة «لقاء التهذئة مع الاحتلال»، وفي الشأن الاجتماعي سعت لتكريس أسلمه المجتمع على طريقتها. ومع أنها لم تعط الفرصة كما تدعي لإثبات أهليتها للحكم، إلا أنها نجحت في الصمود على الرغم من التحديات التي واجهتها، كما نجحت في تثبيت الأمن الداخلي في القطاع على الرغم من كل الملاحظات السلبية على أدائها الأمني الذي اقترب من حدود تكريس السلطة البوليسية، لكن الصمود والبقاء ليس معيارين للنجاح في الحكم، فقد خسرت «حماس» الكثير من بريقها وشعبيتها جراء الإخفاق في تحقيق التنمية، والانتهاكات المتكررة لحقوق الإنسان والحريات. (عوده، ٢٠١١)

الخلاصة

منذ زمن ليس بالقصير وعلاقة الدين بالسياسة أضحت محل اهتمام الكثير من المفكرين والمثقفين والفلاسفة قبل هؤلاء جميعاً. كما امتد هذا الاهتمام إلى المتخصصين في العلوم السياسية ومن ثم الساسة أنفسهم حيث يمارسون السياسة في حياتهم اليومية بما يتخذونه من سياسات وبما يصدرونه من قرارات أو بما يرسمونه من خطط واستراتيجيات. وقد امتد هذا الاهتمام إلى عامة الناس حتى أن هؤلاء أصبحوا يناقشون هذه العلاقة في مجالسهم وأحاديثهم اليومية سواء بهدف التسلية والترريح عن الذات أو بهدف معرفة الحقيقة حيال بعض القضايا التي تلتبس فيها الأمور ولا يعرف فيها الحق من الباطل ولا الخطأ من الصواب ولا الضار من النافع ولا الشرعي من اللا شرعي.

وتمثل علاقة الدين بالسياسة إحدى المواضيع الحساسة بسبب كثير من المتغيرات، ذلك أن تدخل متخصصي العلوم الشرعية في القضايا السياسية قد يفسر من قبل البعض بأنه تدخل مرفوض وغير مقبول لأن الدين في نظر البعض لا علاقة له بالسياسة ويجب أن يبتعد عنها كالبعد ما بين المشرق والمغرب.

لكن لماذا تنص دساتير الدول الإسلامية والعربية على ألا تكون الأحزاب ذات طابع ديني أو يدخل في تركيب اسمها ما يدل على الدين؟! هاهم ذوو التوجه الفكري الإسلامي يمنعون من دخول انتخابات البرلمانات ولو قدر وسمح لهم دخول الانتخابات لدخلوها كمستقلين أو تحت مظلة حزب آخر. وما ردود الفعل المتشنجة التي صدرت من البعض حين فازت «حماس» بالانتخابات البرلمانية الفلسطينية إلا دليل على ما نقول!!! هل يمكن للدول الإسلامية والعربية أن تراجع نفسها في ثقافتها السياسية وتحرر موقفها من الدين ودوره في السياسة؟! الدين وكما هو مشاهد في كافة أرجاء الأرض يُشكل ثقافة كثير من الناس ويؤثر على كثير من ممارساتهم اليومية ولذا فلا معنى من فصله عن السياسة ولا معنى من منع قيام أحزاب ذات شعارات دينية طالما أن هذه الشعارات لا تخرج عن الدين السائد في الوطن ولا تضر بالمصلحة العامة، فها هي أوروبا التي اتخذها البعض قبلة ومصدر وحي وإلهام يوجد فيها أحزاب قائمة على أسس دينية وتدخل هذه الأحزاب في تشكيل الحكومات ولا يوجد دستور يمنع قيامها أو قرار يستثنيها من دخول الانتخابات.

لكن ما نراه متجسداً على أرض الواقع في العالم الغربي من تداخل للأحزاب السياسية والتي أصبحت تسمى نفسها بمسميات دينية، فالحزب المسيحي الديمقراطي والحزب المسيحي الاجتماعي في ألمانيا والحزب المسيحي الديمقراطي في إيطاليا وغيرها من الدول لم تعد سراً، فبناء هويتها تم على أساس ديني فمسمى الحزب والممارسة تلازما ليعبرا عن الثقافة والهوية السياسية بل والأهداف التي يسعون إليها. هل هذه الدول تعرضت للنقد وهي ترفع شعار المسيحية في ممارساتها السياسية وتضع الصليب على علمها؟! وهل انكفأ الناس في مجتمعاتهم عن هذه الأحزاب أم دعموها حتى أوصلوها سدة الحكم كما حدث في ألمانيا حين فازت انجيلا ميركل زعيمة الحزب المسيحي الديمقراطي؟!.

إن إقصاء أبناء المجتمع وحرمانهم من المشاركة السياسية كما هو حاصل في بعض المجتمعات العربية والإسلامية يمثل أزمة ثقافية تحدث آثارها النفسية والاجتماعية فما التدهور الذي نراه

على مستوى الأمة إلا نتيجة الإقصاء والاستبعاد الذي يمارس بحق من يعتنقون الايدولوجيا الدينية وبنون عليها برامجهم السياسية فهل تقتنع النخب الحاكمة وتراجع مواقفها هذه والتي أوجدت انفصلاً نكداً بين الدين والحياة وهل تراجع النخب المتخصصة في العلوم الشرعية والسياسية والإعلامية نفسها وتدخل عالم الحياة الحقيقي الذي يبرز آراءهم ومواقفهم السياسية حيال الكثير من القضايا التي تمر بها الأمة بدلاً من الانعزال والانكفاء على الذات أو الانشغال في قضايا وأمور أقل أهمية وأقل جذباً للناس.

المراجع

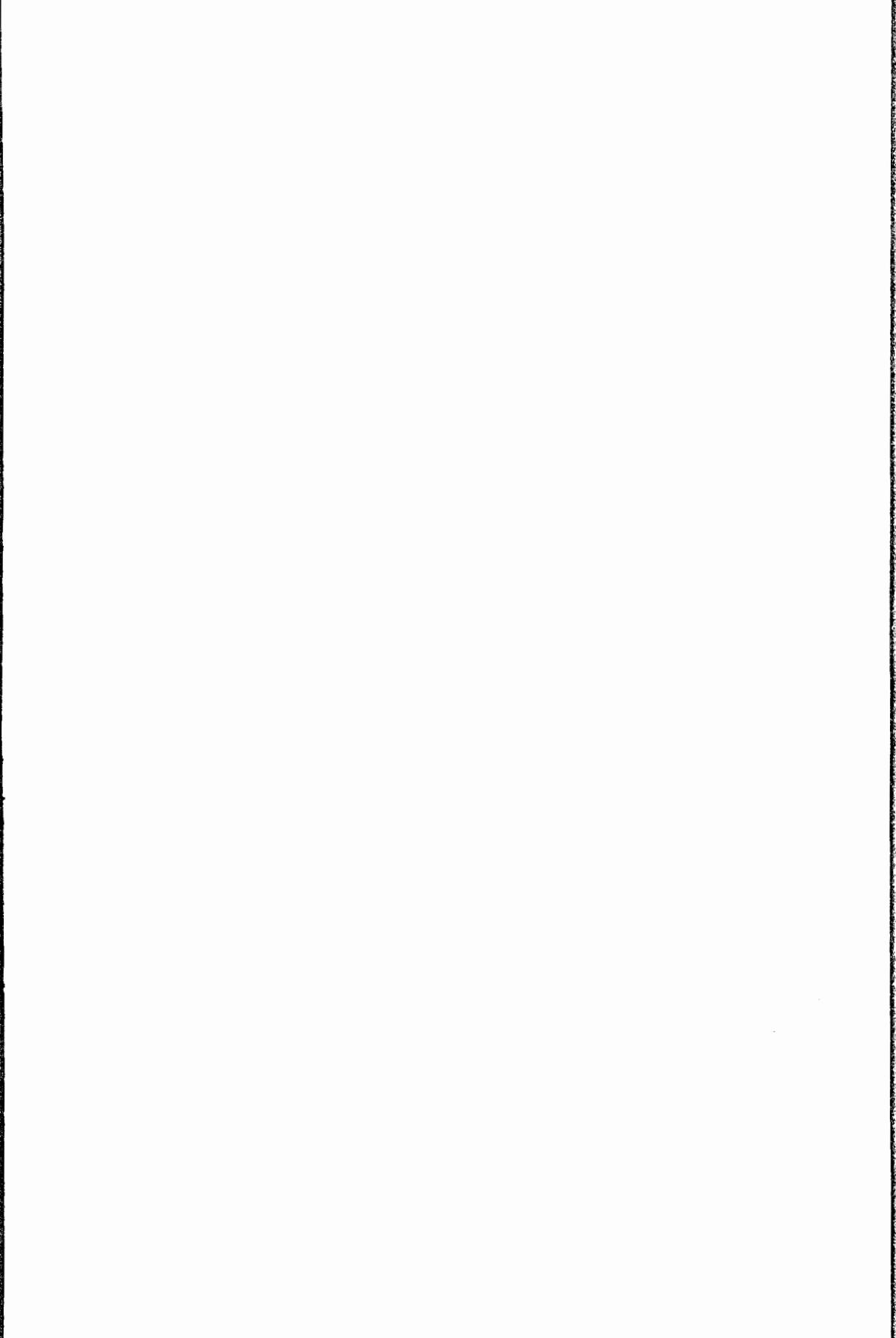
- أبراش، إبراهيم (٢٠٠٧)، من ثنائية القومي والوطني لثنائية الإسلامي والوطني: نحو «توطين» الإسلام سياسياً، مجلة شؤون تنموية، العدد ٣٣، السنة السادسة عشر، ص: ١٣-١٨.
- أبراش، إبراهيم (٢٠١٦)، صناعة الانقسام..... النكبة الفلسطينية الثانية، منشورات الزمن، الرباط، المملكة المغربية.
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، ١٦/١١٠، تحقيق أنور الباز- عامر الجزار، دار الوفاء، ط: الثالثة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (٢٠٠٥)، «المقدمة»، تحقيق وتعليق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة. ص ٢٧٦-٢٧٧.
- الإبراهيمي، زكريا (٢٠١٦)، كليفورديغريتز: والتأويل الأنثروبولوجي للدين، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- أبو سيف، عاطف (٢٠١١)، ندوة «فصائل منظمة التحرير الفلسطينية والمسألة الدينية»، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، غزة، ٤/٦/٢٠١١م.
- بشارة، عزمي (٢٠١٥)، الدين والعلمانية في سياق تاريخي- الجزء الأول- الدين والتدين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.
- البرغوثي، إياد (٢٠١٢)، العلمانية السياسية والمسألة الدينية في فلسطين، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله، فلسطين.
- البرغوثي، إياد (٢٠٠٠)، الإسلام السياسي في فلسطين- ما وراء السياسة، القدس: مركز القدس للإعلام والاتصال.
- بشير، نبيه (٢٠٠٦)، جدلية الديني والسياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، رام الله، فلسطين.
- حسين، ابتسام علي (٢٠٠٨)، أصول السلطة السياسية ووظائفها الاجتماعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٣٠، لبنان.

- حسين، اشتياق والشوبكي، بلال (٢٠١٥)، حماس في الحكم: دراسة في الايدولوجيا والسياسة ٢٠٠٦-٢٠١٢، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت.
- حنفي، حسن (٢٠٠٢)، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة في: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي.
- الحروب، خالد (١٩٩٦)، حماس: الفكر والممارسة السياسية، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- الجرباوي، علي (٢٠٠٦)، حماس مسيرة الوصول إلى السلطة، المؤتمر الدولي الحادي عشر، الدين، الدولة والمجتمع الدولي، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، بيرزيت، فلسطين، ص٤٦-٥٥.
- دالون، مريام ريفولت (٢٠١٢)، سلطان البدايات: بحث في السلطة، ترجمة سايد مطر، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- دراج، فيصل (٢٠٠٨)، قضايا فلسطينية - السياسة والثقافة والهوية، المجلس الأعلى للتربية والثقافة، منظمة التحرير الفلسطينية، ص: ٤٠.
- دواق، الحاج (٢٠١٦)، الدين والهوية: بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤمنون بلا حدود.
- راينوف، بول (١٩٩٠)، فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، القاهرة.
- رزقة، يوسف (٢٠١٤)، الرؤية السياسية لحماس، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت.
- الزبيدي، باسم (٢٠٠٨)، حركة المقاومة الإسلامية (حماس) والنظام السياسي: دخول إلى النظام أم خروج عنه، رام الله، مركز البحوث والدراسات المسحية.
- رشماوي، ديم (٢٠١٦)، مسيحيو فلسطين «هوية وعيش مشترك»، رسالة ماجستير، برنامج التعاون والتنمية الدولية، جامعة بيت لحم، فلسطين.

- سعدي، رشيد (٢٠١٤)، سؤال الدين والأخلاق والسياسة: المسارات التكوينية وانغلاقات العالم العربي الإسلامي، الباب ٢، الرباط، المملكة المغربية.
- سلامة، عبدالغني (٢٠٠٩)، العلاقة بين حركة فتح وحماس، مجلة تسامح، العدد ٢٧، كانون الأول، ص: ٣٠.
- الأسود، صادق (١٩٩١)، علم الاجتماع السياسي: أسسه وأبعاده، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد.
- شبيطة، مها توفيق (٢٠١١)، «تصور مقترح لتطوير دور المؤسسات غير الحكومية في التربية المدنية للمرأة الفلسطينية»، رسالة دكتوراه منشورة، معهد الدراسات التربوية، جامعة القاهرة.
- شحرور، محمد (٢٠١٤)، الدين والسياسة: قراءة معاصرة للحاكمية، ط ١، دار الساقى، بيروت، لبنان.
- الأشهب، نعيم (٢٠٠٧)، حماس من الرفض إلى السلطة، دار التنوير للترجمة والنشر والتوزيع، رام الله، فلسطين.
- الشوبكي، محمود يوسف (٢٠١٣)، النسبي والمطلق في مفهوم الدين والحق والأخلاق، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول، ص: ١-٣٥.
- الشياب، محمد خالد (٢٠١١)، جدل الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر (برهان غليون ومحمد أركون وراشد الغنوشي نموذجاً) مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٣٨، العدد ٣.
- صالح، محسن (٢٠٠٧)، قراءة نقدية في تجربة حماس وحكومتها ٢٠٠٦-٢٠٠٧، ط ١، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات.
- الصالح، طارق علي (٢٠١١)، السلطة السياسية بين الماضي والحاضر، الحوار المتمدن، العدد (٢٣٠٥)، بتاريخ ٢٣/٦/٢٠١١.
- طويل، عبد السلام (٢٠١٢)، ما بين الدين والسياسة، منشورات مدارك، ط ١، الرباط، المملكة المغربية.

- عبد الجليل، رعد (٢٠١٤)، مفهوم السلطة السياسية: مساهمة في دراسة النظرية السياسية، مجلة دراسات دولية، العدد السابع والثلاثون.
- عوده، عواد جميل (٢٠١١)، «إشكالية العلاقة بين حركة فتح وحركة حماس وأثرها على عملية التحول الديمقراطي في فلسطين (٢٠٠٤-٢٠١٠)»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعه النجاح، نابلس، فلسطين.
- غليون، برهان (١٩٩١)، نقد السياسة: الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- فضل الله، جعفر محمد حسين (٢٠١٣)، علماء الدين بين السياسة والفكر، مجلة الوحدة الإسلامية، السنة الثانية، العدد مائة وسبعة وثلاثون.
- القصاص، مهدي محمد (٢٠١٣)، علم الاجتماع الديني، مطبعة البحيرة للنشر، الإسكندرية.
- الكنبوري، ادريس (٢٠١٣) الإسلاميون بين الدين والسلطة، منشورات طوب بريس، الرباط، المملكة المغربية.
- لايبان، جان وليام (١٩٨٣)، السلطة السياسية، ترجمة حنا الياس، منشورات عويدات، ط٣، بيروت-باريس.
- مقتدر، رشيد (٢٠١٢)، حدود العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية: مقدمات تمهيدية للفهم، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٥٦-١٥٧.
- المقادمة، إبراهيم (١٩٩٤)، معالم في الطريق إلى تحرير فلسطين، غزة.
- نصار، ناصيف (٢٠٠١)، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ط٢، دار أمواج، بيروت، ص٣٢٦.
- نعيات، رائد (٢٠٠٨)، الثقافة السياسية لحركة حماس وأثرها على السلوك السياسي للحركة في الحكم، مجلة جامعه النجاح الوطنية للأبحاث والعلوم الإنسانية، مجلد ٢٢.
- الأنصاري، محمد جابر (٢٠٠٩)، «تسييس الإسلام العربي»، ضمن كتاب، «تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي»، م، س، ص١١١.

- هلال، جميل (٢٠٠٩)، اليسار الفلسطيني إلى أين؟ اليسار الفلسطيني يحاور نفسه ويتأمل مصيره، مؤسسة روزا لوكسمبورغ، مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع، رام الله، فلسطين.
- هلال، جميل (٢٠٠٨)، في الذكرى الستين للنكبة: الانقسام الفلسطيني والمصير الوطني، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ثلاثة وسبعون، ص٥٧-٦٥.
- هلال، جميل (٢٠٠٦)، النظام السياسي بعدى أوسلو: دراسة تحليلية نقدية، ط٢، مؤسسة مواطن لدراسة الديمقراطية، رام الله.



اللاهوت النسوي بين مبررات الاجتهاد ومخاطر التطرف

د. نعيمة إدريس (*)

تمهيد

توصل الفكر النسوي إلى قناعات عدة منها أن الوضع المهين الذي عاشته ومازالت تعانيه المرأة سببه الرئيسي الدين بنصوصه المقدسة، لكن حدث انقسام في الفكر النسوي حول هذه المسألة، نجد نساء برأن النص الديني، متهمات الرجل الذي سيطر على المؤسسة الدينية بتقديم تفسير وتأويل للنص يخدم السلطة الذكورية، وبالتالي ضرورة الاجتهاد وتقديم قراءة ثانية للنص الديني من منظور نسوي أصح. هذا بخلاف أصحاب الفكر الراديكالي الغربي الذي دخل في مواجهة مباشرة مع الدين، فجميع الأديان السماوية بزعمهن تدعم الفكر الذكوري الأبوي وتهمش المرأة، بل هي السبب الرئيسي في الوضع المهين المزري الذي عاشته النساء لأجيال طويلة.

لقد وجد الفكر النسوي في فلسفة الحداثة وما بعدها دعماً، فكلاهما يشكل الثورة على الدين ويمجد إعلان موت الإله ليفسح المجال للإلحاد، فارتد الكثير من الغربيين إلى الأديان الوثنية القديمة التي تعبد أصناماً محسوسة وتتعدد فيها الآلهة، وأصبح الفكر البدائي هو النموذج الأعلى الذي يمكن تمثله، وهذا بالضبط ما وصل إليه بعض أنصار الفكر النسوي في الغرب في الوقت الراهن الذين أسسوا لما يسمى باللاهوت النسوي، فبشرت دعاة النسوية المتطرفات أن تتحول النسوية من نظرية أو فلسفة إلى دين يتم اعتناقه. دين للنساء فقط، دين يعيد العصر الأمومي الذي يبذلون جهوداً خارقة للترويج له حيث تتصالح الطبيعة مع المرأة فهما يحملان روحاً أنثوية واحدة وتعبد فيه إلهة ربة.

(*) المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة.

تعتقد كثير من الحركات النسائية اليوم، بأنه إذا لم يكن مؤكداً بأن الله قد مات، ولسنا نملك أي يقين يؤكد أنّ فكرة الله قد دخلت طور الاحتضار، فمن الممكن ومن الحكمة أن تتّجه الحركة النسائية نحو نزع طابع الأبوة والذكورة عن الله، وأن تضي عليه لمسات أنثوية، إلى إحداث انقلاب عقائدي غير مسبوق، تتجند من أجله اليوم عديد الحركات النسائية، ومعها بعض الكنائس البروتستانتية في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وكندا، عبر صلوات وشعائر دينية تقودها نساء، ومن خلال أدعية وترانيم تعيد تأسيس فكرة الخلق وصفات الذات الإلهية، وفق حسّ جمالي أنثوي يهدف إلى تحرير الأديان من نزعة التمرکز الذكورية، لقد بات من المؤكد أنه يوجد الآن علم جديد اسمه علم اللاهوت النسوي له عالمات ينظرن له ويشرن به يرمي إلى تأسيس دين أنثوي.

لكن في الواقع أيضاً هناك اتجاهات داخل اللاهوت الأنثوي، لا تحاول الانقلاب على النصوص أو التعاليم اللاهوتية، لكنها في الوقت نفسه تحاول تقديم صورة إيجابية للأنثى من التقليد المسيحي والنصوص الكتابية مثل خلق الإنسان ذكر وأنثى على صورة الله كما ورد في سفر التكوين، وشمولية الفداء للذكر والأنثى في الإنجيل، وكذلك التركيز على النماذج الأنثوية في التاريخ المسيحي والكتاب المقدس، من أجل تطبيق ذلك في النهاية على فكرة المساواة بين الجنسين.

والإشكال: قصة الخلق تعبر عن مساواة كاملة بين الرجل والمرأة لكن المنطلق اللاهوتي الذي يبدأ من سفر التكوين هو منطلق ذكوري بحت، فإلى أي مدى ممكن أن يكون الاجتهاد على النصوص أو القراءة الجديدة لها حلاً لمشكلة تهيمش المرأة، وكيف استغل البعض هذا التهيمش سبباً للخروج عن الدين برمته؟

أولاً: الأسس اللاهوتية للتمييز ضد المرأة

نحاول التطرق لهذا العنوان من خلال دراسة نشرتها مدونة التنوير المسيحية تبرز وتعرف التمييز ضد المرأة بأنه كل تفرقة أو اختلاف في المعاملة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس Gender بهدف الانتقاص من حقوق المرأة لصالح الرجل أو التأثير على تمتع المرأة بالحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية وأية حقوق أخرى.

لكن ما تلفت له الحركات النسوية أنه يوجد مع الأسف الشديد فكر تمييزي يستند لأسس

لاهوتية مسيحية وقبلها يهودية، ساهمت في تدني وضع المرأة في اللاهوت المسيحي وفي الكنيسة وبالتالي في عدم المساواة حيث تشير Rosemary Radford^(١) إلى أن الحركة النسوية هي موقف حاسم يتحدى النموذج القائم على السلطة الأبوية (الذكورية) والتي تُعرّف الذكور ككائنات مهيمنة (القوة) وفائقة (العقل)، والنساء ككائنات مساعدة أي ليست أساسية وأقل شأنًا، لهذا فالحركة النسوية قامت من أجل إعادة بناء هذا النموذج الموجود بين الجنسين من أجل إشراك المرأة في الإنسانية الكاملة والمتساوية تماماً مع الرجل. وبالتالي فاللاهوت النسوي يحاول إعادة بناء العلاقة السائدة بين الجنسين في لاهوت جديد في منهجه وطرحه وتأويله للكتاب المقدس.

لكن مؤكد الطرح الجديد يؤدي للاصطدام بالأنماط اللاهوتية التقليدية والسائدة والتي تمنح الذكر الهيمنة والسيادة وتعطي التبعية والخضوع للأُنثى، وأنماط أخرى مثل حصر اللغة في الحديث عن الله في التعبيرات الذكورية، وأن القيادات الكنسية هي فقط ذكورية، وأن المرأة خلقت من الرجل لكن الرجل خلق من الله إلى غير ذلك من التأويلات التي تميز الرجل ضد الأُنثى وتجعله أعلى منها.

لهذا يضع اللاهوت الأُنثوي أو النسوي هدفاً أساسياً يسعى لتحقيقه يتمثل في إعادة بناء الرموز اللاهوتية الأساسية لله والإنسانية، الذكر والأُنثى، الخلق، الخطيئة الفداء، والكنيسة، من أجل تحديد هذه الرموز في صورة تجمع بين الجنسين وتسوي بينهما. داخل هذا اللاهوت نجد اتجاهات نسوية، لا تحاول الانقلاب على النصوص أو التعاليم اللاهوتية، لكنها في الوقت نفسه تحاول تقديم صورة إيجابية للأُنثى من التقليد المسيحي والنصوص الكتابية مثل خلق الإنسان ذكراً وأُنثى على صورة الله^(٢)، وشمولية الفداء للذكر والأُنثى، وكذلك التركيز على النماذج الأُنثوية في التاريخ المسيحي والكتاب المقدس، من أجل تطبيق ذلك في النهاية على فكرة المساواة بين الجنسين.

من هنا كان المجال مفتوحاً لطرح عديد الأسئلة بداية من قصة الخلق نفسها:

فهل قصة الخليفة تعبر عن مساواة كاملة بين الرجل والمرأة أم أن المنطلق اللاهوتي الذي يبدأ من سفر التكوين هو منطلق ذكوري بحت؟

(١) سفر التكوين ١: ٢٧

(٢) التكوين ٢: ٦-٧

قصة الخلق في سفر التكوين؛

كما نعلم يقص علينا سفر التكوين قصة خلق الكون بتفاصيلها من سماء وأرض وماء وصولاً إلى خلق الإنسان أو آدم، والدراسة التي أشرنا إليها تقف عند خلق الإنسان تحديداً بالتحليل والتقصي لمعرفة إن كانت توجد دلالات إلهية تبين دونية المرأة عن الرجل كما أشاع ذلك رجال الدين واللاهوت في تفسيراتهم، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تعسفاً وتجاوزاً منهم على النص الإلهي لحساب أنانية الرجل.

سفر التكوين لا يحكي أصل الإنسانية ولا يحكي كيف تكونت الأرض ووجد الإنسان فقط بل يقدم تبريراً وجودياً في صورة أجوبة على أسئلة الإنسان الملحة: من أين جاء؟ ومن أوجده؟ وإلى أين يذهب؟ وكيف أصبح على هذه الصورة؟ وكذلك يقدم تبريراً وتمهيداً لما يجب أن يحدث في المستقبل من تجسد وفداء وخلص... لكن بداية الإنسان كانت من آدم فمن الضروري التوقف عند آدم لفهم قصة الرجل والمرأة على حد سواء.

أ- آدم لغة:

خلق الله الإنسان (آدم) على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم، كما ورد في التكوين، الدراسات اللغوية المتخصصة في اللغة العبرية تبين أن مصطلح «آدم» يأتي هنا مسبقاً بأداة تأكيد وأداة تعريف، هو مصطلح يتكرر دائماً مصحوباً بأداة التعريف عندما يشير إلى الإنسانية (البشرية) وليس كاسم علم. كما أنه لا يشير تقليدياً لـ«رجل» أو للذكورة.

نفس الاستخدام يتكرر في سفر التكوين «وجبل الرب الإله الإنسان (adam) تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار الإنسان (adam) نفساً حية» و«وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً ووضع هناك الإنسان الذي جبله»^(١). هذا الفهم اللغوي هو نفسه الذي فهمه مترجمو التوراة السبعينية وهو نفس الفهم أيضاً الذي فهمه آباء الكنيسة الأولون.

طوال قصة خلق الإنسان وما تلاها في سفر التكوين، ٢٦: ١-٢٨، ٧: ٢، ٢١: ٢-٢٥، ٣ يُستخدم مصطلح آدم بمعنى البشرية (الإنسان) وليس بمعنى ذكوري أو رجل، بصورة أخرى - وهو ما يؤكد استخدام السبعينية (لكن ليس في كل المواضع) - هو تعبير يشير للجنسين.

وأول استخدام واضح لمصطلح آدم ك اسم علم نجده في النص التوراتي «وعرف آدم امرأته»^(١)، ويتضح من التحليل اللغوي التأويل المتعسف لاستخدام مصطلح آدم كاسم علم يعني الرجل الذكر بدل الإنسان، لكن المستنتج من هذا التحليل اللغوي أن آدم تعني الوجود البشري المكتمل في الذكر والأنثى أي تعني الوجود الإنساني، وفي مواضع أخرى تشير إلى آدم اسم العلم، وهذا التفسير يحل جزئياً أن آدم لا تعني الذكر الرجل بل الإنسان البشر، وبالتالي الخطاب الإلهي لآدم في أغلب مواضع النص لم يكن يقصد آدم الرجل، وإنما يقصد الإنسان ذكراً وأنثى عكس ما يروج له التفسير اللاهوتي الذكوري.

ب- الخلق حسب صورة الله:

مما سبق يمكننا القول أن كلمة آدم هي كلمة «وجودية» أي تشير لجوهر «أن تكون إنساناً»: جوهر البشرية، لا يوجد بها أي دليل أن هناك قصد إلهي لكي تعبر اللغة العبرية عن البشرية بكلمة مذكرة.

ففي سفر التكوين ٢٧: ١ وضعت الكلمات «على صورة الله... على صورته» قابلة للتبادل مع كلمات «ذكراً وأنثى»، صورة الله ليست فقط ممثلة في الذكر وحده أو الأنثى وحدها، بل صورة الله هي في شركة الاثنين معا لذلك فإن المحبة هي الصفة الأكثر تمييزاً بين الذكر والأنثى.

ويركز جو كابوليو على أن «وجودنا البشري في جنسين، ذكر وأنثى ليس مجرد ترتيب غير مقصود للنوع الإنساني وليس مجرد طريقة مناسبة لحفظ النوع الإنساني. لا، فهو مركز بشريتنا الحقيقية، تنوعنا الجنسي وقدرتنا على أن نحب وأن نكون محبوبين مرتبط جداً بخلقنا على صورة الله».

كما يؤكد أنطوان نوي أيضاً على هذه الحقيقة: «صورة الله ليست شخصاً واحداً، ولكنها زوج مع ما يعنيه ذلك من تغيير، تجاذب، تنوع وحب. تظهر تلك الصورة في العلاقة، وتوجد في المقابلة مع الآخر مع ماله من تباين... لم يصنع الإنسان ليكون وحيداً، فهو يحتاج لمن يكون في مواجهته حتى يعكسا معاً صورة الله»^(٢).

(1) http://www.freeorthodoxmind.org/2011/05/blog-post_5306.html.

ويرى آباء الكنيسة عموماً في هذا النص أنه يعني أن الرجل والمرأة كلاهما على صورة الله، وأن الصفات الشخصية لكل منها تعكس مع الصورة المتكاملة لطبيعة الله وهذا ما يريد أن يعتمد أصحاب اللاهوت النسوي.

فصورة الله لا يمكن التعبير عنها إلا في الشركة، هي ليست في الذكر وحده أو الأنثى وحدها، بل في شركة الاثنين معاً، إن خلق المرأة من ضلع الإنسان، من منتصف وسطه، يعني أنها تمثل نصفه تماماً، الإنسان فقد الإنسان نصفه (رمزياً) ليصبح غير مكتمل إلا في وجوده في شركة مع النصف الآخر، والمعنى المقصود هنا ليس الزواج بل الشركة مع باقي الإنسانية، لهذا تختتم قصة خلق المرأة بتعبير «ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً»^(١) أو كما تنقلها التوراة السامرية «يكونان بشراً واحداً».

لكن ثمة إشكال آخر يطرح يثيره خلق حواء بعد آدم، فهل أسبقية آدم تعني أن حواء دونها وجوداً وقيمة؟

ج- خلق حواء بعد آدم:

يجيب أنصار اللاهوت النسوي الذين يحاولون إعادة بناء وتفسير الكتاب المقدس وفق نظرة نسوية تنصف المرأة، بأن قصة خلق الرجل أولاً ثم المرأة بشكل متعاقب هو من أجل إظهار الحاجة إلى الشركة أو الشريك وليس لتبرير أي تسلل هرمي (رئاسي).

فالحقيقة المؤكدة أن الإنسان يحتاج لمعين نظيره يساعده كما ورد في الكتاب^(٢) وهذا علامة على النقص وليس التفوق أو السيادة، كذلك هناك أمر آخر، مثلما جُبلت حواء من آدم فأدم نفسه قد جُبل من التراب، لكن هذا لا يعني أن للتراب سيادة أو تفوق على آدم. كذلك آدم لم يكن له أي دور في وجود حواء، فقد أوقع الله سباتاً على آدم ثم بنى الله المرأة، ومن خلال بناء حواء من أحد أضلاع آدم (من منتصف جسده)، يبدو أن الله يشير إلى العلاقة المتبادلة والمتساوية (الشركة)، وصلابة الحياة التي لا تنفصم فيها بين الرجل والمرأة، والملفت هنا مصطلح البناء الذي استخدمه الله لبناء أو خلق حواء، هذا يشير لأهمية وعظمة ما فعله الله.

(١) التكوين ٢: ١٨

(2) http://www.freeorthodoxmind.org/2011/05/blog-post_5306.html

ومع ذلك من الصعب التكهن عما إذا كان هذا هو ما فعله الله حرفياً من أجل أن توجد حواء (الأثني)، فالرمزية تتداخل بشدة مع الواقعية في سفر التكوين، ربما أراد الوحي الإلهي أن يشير فقط للشركة والمساواة بين الرجل والمرأة، لا أن يقدم رواية تاريخية لكيفية الحدوث الفعلي لخلق الإنسان^(١)، ربما في هذا التأويل مخرج لخلق حواء بعد آدم. لكن كيف يكون الأمر مع قصة السقوط والخروج من الجنة، والتفسير اللاهوتي المستند للنصوص التوراتية يحمل حواء المسؤولية كاملة؟

د- حواء ونتائج السقوط:

بحسب القصة التوراتية فإن حواء أكلت من الشجرة المحرمة فغضب الرب عليها «فقال آدم المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت. فقال الرب الإله للمرأة ما غرك فأكلت. فقال الرب الإله للحية لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية، على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك، وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها... وقال للمرأة: تكثر أكثر أتعب حبلك، بالوَجع تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك»^(٢).

من هذا النص تفسر قصة السقوط والغواية، وأكثر من ذلك البشرية كلها تحمل الخطيئة نتيجة طاعة حواء للحية مما أدى إلى أن يحكم الرب على المرأة بأن تقع تحت سيطرة الرجل طوال حياتها وأن يسود عليها، وطبعا انعكست هذه الصورة المتدنية للمرأة على كتبة نصوص العهدين وعلى الفلاسفة والمفكرين الغربيين، مما شكل تراثاً غريباً يحمل كراهية شديدة للمرأة جعلت منها شيطانا نقض أوامر الله^(٣).

مثل هذا التقليد الديني والتفسير اللاهوتي ترفضه منظرَات اللاهوت النسوي، ليقدمن تفسيراً آخر لا يحمل حواء المسؤولية، الإنسان (ذكر وأنثى) هو المسؤول، يصور السفر الأول لآدم وحواء ما حدث بصورة رمزية، بعد السقوط وجد آدم وحواء أنفسهم في كهف الظلمات: «حينئذ وقف آدم في الكهف وقال: أيها الإله لماذا غادرنا النور وألثف حولنا الظلام؟.... لأنه

(١) التكوين ١٢: ٣-١٦.

(٢) خالد قطب: اللاهوت النسوي وثنية جديدة، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٣٧، ٢٠١٣، ص ١٣٥.

(٣) إيجرافا وابوكريفا العهد القديم: ت إبراهيم سالر الطرزي، الكتاب الأول: أسفار جنة عدن المسيحية وأسفار آدم وحواء، القاهرة ٢٠٠٦.

طول وجودنا في الجنة.. لم أكن محتفياً من حواء ولا هي أيضاً كانت محتفية عني، فحتى الآن هي لا تقدر أن تراني، ولم يأت ظلام يغطيها ويفصلنا وحداً عن الآخر... غطانا الظلام وفصلنا واحداً عن الآخر»^(١) (سفر آدم وحواء الإصحاح الثاني عشر)

ما المقصود بهذا الكلام؟ من الصعب الوقوف على المقصود والمعنى الحقيقي، لكن المؤكد الإنسان وليس حواء، الإنسان كسر علاقته مع الله، لقد وصل إلى عالم إمتلاك الخير والشر، وبالتالي كُسرت علاقة الإنسان بالإنسان، الرجل بالمعين نظيره المرأة. بدلاً من أن يكملا بعضهما كانعكاس لصورة الله اصطدما: أذان آدم حواء وأدانت حواء الحية: توترت علاقة الرجل بالمرأة وتوترت علاقتهما بالخلقة من حولها.

كانت كلمات الله لهما لتعريفهما بنتائج التعدي أو العصيان الذي أدى إلى:

□ انفصاهم عن الله: «يوم تأكل منها موتاً تموت (الموت هنا هو الانفصال عن الله)»، «فأخرجه الرب الإله من جنة عدن»،

□ توترت علاقتهما بالخلقة: «ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً تنبت لك وتأكل عشب الحقل».

□ توترت علاقة الشركة بينهما: «إلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك»، الرغبة في السيادة هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرغبة في التآله: بالكبرياء: أي بالسبب الرئيسي للسقوط، برغم سقوط الإنسان فلازال سبب السقوط قائماً داخله: رغبته في التآله والسيادة والتسلط وانعكس هذا على علاقته بأخيه الإنسان.^(٢)

سيادة الرجل على المرأة ليست إذاً وصية من الله مثلما يقول الفكر اللاهوتي السائد، بل إنها نتيجة دخول في عالم محكوم بعوامل القوة والقدرة والدعوة للإنسان في التاريخ هي مصارعة تلك العوامل الخاصة بالقوة والسيادة من أجل تأسيس علاقات مبنية على التكامل.^(٣)

لقد خلق الله الرجل والمرأة على قدم المساواة، ليعكسا معاً الصورة الإلهية، منفردين لا يمكن لأي منهما أن يعكس صورة الله وحده، حُلُفاً دون أدنى تمييز، لا سيادة لأحدهما على الآخر بل في شركة محبة قائمة دائماً.

(1) http://www.freeorthodoxmind.org/2011/05/blog-post_5306.html.

(٢) أنطوان نوي، وقائع أيام الخليفة، ص ١١٠.

(3) http://www.freeorthodoxmind.org/2011/05/blog-post_5306.html.

لكن في السقوط كُسر التناغم بين الأجناس، كان الأمر نتيجة الإنسان الذي يريد أن يكون الله. رسالة النص لا تأمر النساء أن يخضعن لأزواجهن، كذلك لا يقول أن أوجاع الولادة منفعة أو أن تعب العمل ضرورة، بل إنه يشرح عواقب السقوط ويدعو لتجاوز هذه الحالة لإعادة اكتشاف العلاقة المبنية على التكامل. في السقوط تأثرت العلاقة الشخصية بين الرجل والمرأة، تغرب الإنسان عن الله وتغرب بالتالي عن أخيه الإنسان، فشركة الإنسان مع الإنسان مستمدة من شركته مع الله. السقوط أدى إلى نتائج مصيرية على رأسها:

□ العيش والإحساس بالفردية والعزلة.

□ الارتباب والمزاحمة والعداوة بين الجنسين^(١).

مما سبق نلاحظ أن هذا التوجه اللاهوتي الجديد يحاول تقديم قراءة جديدة للنص المقدس خاصة المتعلقة منه بالمرأة، قراءة تعيد بناء علاقة الشراكة والمساواة بين الجنسين كما تهدف للقضاء على النظرة الاستعلائية التسلطية للرجل التي رسخها اللاهوت التقليدي. اللاهوت النسوي المعاصر يحاول اكتشاف العلاقة القائمة على التساوي والشراكة، بالنظر في الصورة الأولى للرجل والمرأة كما حددها الله بعيدا عن الأفكار اللاهوتية التي حادت عن القصد الإلهي.

لكن يوجد توجه داخل موجة اللاهوت النسوي ابتعد مسافات عن النص، بل هو يستند إلى نصوص قديمة جديدة، نصوص تبعث الوثنية من جديد لكن في لباس نسوي خالص.

ثانياً: تطرف اللاهوت النسوي والوثنية الجديدة

تمت الإشارة في مقدمة البحث أن أصحاب الفكر الراديكالي الغربي دخلن في مواجهة مباشرة مع الدين، فجميع الأديان السماوية بزعمهن تدعم الفكر الذكوري الأبوي وتهمش المرأة، بل هي السبب الرئيسي في الوضع المهين المزري الذي عاشته النساء لأجيال طويلة.

لقد وجد الفكر النسوي في فلسفة الحداثة وما بعدها دعماً، فكلاهما يشكل الثورة على الدين ويمجد إعلان موت الإله ليفسح المجال للإلحاد، فارتد الكثير من الغربيين إلى الأديان

(١) أنتج اللاهوت المعاصر أنواعاً عديدة جديدة في طرحها منها: لاهوت التحرير، لاهوت السود، اللاهوت النسوي... كل نوع يقرأ النص ويؤوله حسب توجهه ومصطلحاته، لاهوت السود مثلاً يصور المسيح رجلاً أسود، كما يصور اللاهوت النسوي الله كأنثى.

الوثنية القديمة التي تعبد أصناما محسوسة وتتعدد فيها الآلهة، وأصبح الفكر البدائي هو النموذج الأعلى الذي يمكن تمثله، وهذا بالضبط ما وصل إليه بعض أنصار الفكر النسوي في الغرب في الوقت الراهن الذين أسسوا لما يسمى باللاهوت النسوي، فبشرت دعاة النسوية المتطرفات أن تتحول النسوية من نظرية أو فلسفة إلى دين يتم اعتناقه. دين للنساء فقط، دين يعيد العصر الأمومي الذي يبذلون جهودا خارقة للترويج له حيث تتصالح الطبيعة مع المرأة فهما يحملان روحا أنثوية واحدة وتعبد فيه إلهة ربة.

تأسس علم جديد اسمه علم اللاهوت النسوي^(١)، له عالمتا ينظرن له ويبشرن به، كما تعتقد كثير من الحركات النسائية اليوم، بأنه إذا لم يكن مؤكداً بأن الله قد مات، ولسنا نملك أي يقين يؤكد أنّ فكرة الله قد دخلت طور الاحتضار، فمن الممكن ومن الحكمة أن تتجه الحركة النسائية نحو نزع طابع الأبوة والذكورة عن الله، وأن تضيف عليه لمسات أنثوية، إلى إحداث انقلاب عقائدي غير مسبوق، تتجدد من أجله اليوم عديد الحركات النسائية، ومعها بعض الكنائس البروتستانتية في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وكندا، عبر صلوات وشعائر دينية تقودها نساء، ومن خلال أدعية وترانيم تعيد تأسيس فكرة الخلق وصفات الذات الإلهية، وفق حس جمالي أنثوي يهدف إلى تحرير الأديان من نزعة التمركز الذكورية. ويضربن مثالا على هذه النزعة الذكورية في عقيدة التثليث مثلا بأنه تعبير عن ذكورية اللغة والفكر، فالأب مذكر، والابن مذكر، والروح القدس مذكر، وفي هذا قمة القسوة والسلطة التي يمارسها الأب والابن داخل هذه العقيدة، هذا ما وقفت عليه كاترين كيلر أستاذة اللاهوت وغيرها من المنظرات^(٢). وللتخلص من الأديان السماوية الذكورية لابد من تأسيس دين جديد يعيد للمرأة والإنسانية روحها وجمالها وهذا ما تم بالفعل إنجازه.

أ- إحياء الوثنية القديمة:

تهدف الوثنية الجديدة إلى بعث وإحياء الوثنية القديمة بأشكالها المتعددة فتظهر الوثنية الجديدة تارة بأنها تعتقد بتعدد الآلهة لأن الاعتقاد في إله واحد يتنافى مع التعددية والنسبية اللتين شدد عليهما فكر ما بعد الحداثة في الغرب، وتارة أخرى تتخذ من أفعال: كالسحر

(١) نقلا عن خالد قطب: اللاهوت النسوي وثنية جديدة، ص ١٤٢.

(٢) خالد قطب: المرجع نفسه، ص ١٣٩.

والكهانة القديمة وقراءة الطالع والكف والحظ وممارسة الأفعال الجنسية والرقص والموسيقى الصاخبة طقوساً^(١). وأكد أن وصول الإنسان الغربي إلى هذا التوجه وإلى هذه الحالة من التخبط والتيهان والفوضى التي يعيشها الإنسان الغربي مؤسفة جداً، لأنها انعكست على أدائه الروحي الإيماني وأوقعته في هذه الحالة من العث والغموض والفوضى، لكن يحاول أن يضيء عليها شيئاً من المنطق والجاذبية، فهو يسعى لاختراع دين جديد يشبع ولو حيزاً صغيراً من الظمأ الروحي الذي يعانيه، وفي الوقت ذاته يشبع شهواته ويخدم أفكاره.

هذا تحديداً ما توصلت إليه دعاة النسوية المتطرفات، فهن يعملن ويجتهدن أن تتحول النسوية من نظرية أو فلسفة إلى دين يتم اعتناقه، دين للنساء فقط، دين يعيد العصر الأمومي الذي يبذلون جهوداً خارقة للترويج له، حيث تتصالح الطبيعة مع المرأة فهما يحملان روحاً أنثوية واحدة وتعبد فيه إلهة ربة، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وقد روج لهذه الدعوة الوثنية أنصار الحركات البيئية الذين نادوا بضرورة عودة الوفاق بين الإنسان الفرد والطبيعة وإعادة التوازن والاحترام والوصول إلى حالة من الوحدة بينهما، معتبرين أن الأديان السماوية هي المسؤولة عن الأزمات البيئية، التي جعلت الإنسان يعتقد أنه سيد الطبيعة بما أنه خلق على صورة الله، ومن ثم جاءت الدعوة إلى تقديس الطبيعة بكل مخلوقاتها^(٢). ومثل هذا التوجه يبرز لنا تطرف اللاهوت النسوي، بل وشذوذه الذي أنتج أفكاراً خطيرة مقززة تعكس رداءة الوضع بل تعفنه خاصة روحياً ودينياً.

وأهم ما يمكن الوقوف عليه من هذه الموجة النسوية المتطرفة:

□ أصبح هناك علم جديد اسمه علم اللاهوت النسوي له عالمات ينظرن له ويشرن به حيث تذهب سالي ما كفيجش عالمة اللاهوت النسوي إلى ضرورة تجسيد الإلهة/ الأنثى واعتبار أن هذا العالم كله جسد لها.

أما الفيلسوفة وعالمة اللاهوت النسوية الشهيرة ماري ديلي، فتذهب إلى أن تحرير المرأة الحقيقي يأتي أولاً من إسقاط الفكر الذكوري عن المعتقدات والرسالات والممارسات الدينية واستبدال هذا الفكر بدين وثني نسوي جديد تكون فيه الإلهة الأنثى هي المعبودة الوحيدة.^(٣)

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٩-١٤٠.

(٢) خالد قطب: الحركة الإسلامية واخللة المجتمعات الإسلامية، ص ٤٢.

(٣) http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=3543.

ب- عقائد وعبادات اللاهوت النسوي:

لم تهمل عالمات اللاهوت النسوي والمبشرات بدين المرأة الجديد جانب العقائد والعبادات بل حاولن إبراز الصفات المقدسة للإلهة الأنثى، وكيفية الإيمان بها، وكذلك الشعائر التي تأمر بها من ذلك:

□ هذه الإلهة المزعومة رمز الحب والخصوبة والسلام وهي تجسد بأنثى عارية لها نهدان كبيران.

□ هذه الإلهة تحيط بنا في كل مكان فهي ماثوثة في الطبيعة ذاتها التي دمرها الذكور بسيطرتهم وعجرتهم.

□ هذه الإلهة عالمة بكل شيء ولا تخطئ أبداً.

□ لا بد من التبشير بهذه الإلهة ونشر تعاليمها.

□ أن تقع في حب الإلهة فهذا هو عين الإيمان ولن تحتاج إلى طقوس كنتك الموجودة في الأديان.

□ تتقرب إلى الإلهة بما تحبه ألا وهو الرقص والغناء والممارسات الجنسية المثلية، فهي تحب النساء اللاتي يمارسن الجنس مع بعضهن البعض، وممارسة الشذوذ هو من الطقوس اليومية⁽¹⁾.

□ دين الإلهة الأنثى يجمع بين أديان كثيرة، فهو يجمع بين البوذية والمسيحية والطاوية (عقيدة تجمع بين الكونفوشيوسية والهندوسية والبودية) واليهودية وعقائد السيخ والهندوسية والإسلام.

□ تطالب هذه الإلهة المزعومة المعتنقات لها بأن يأكلن الحبوب والخضروات والفواكه في معظم الأوقات، وهي لا تحرم أكل اللحوم وعندما يأكلن اللحوم فعليهن أن يشكرن الحيوان ويصلين له.

□ كما تطالب بتخصيص مكان في البيت لعبادة الإلهة الأنثى ثلاث مرات عند الشروق ووقت الذروة وعند الغروب.

(1) http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=3543.

□ يجب تعليم الأطفال العبادة اليومية للإلهة الأنثى ويجب الاهتمام بالاحتفالات والأعياد التي ترضى عنها.

كانت تلك أهم الأفكار والتعاليم التي أوردتها عالمات اللاهوت النسوي حول هذه الإلهة التي اخترعتها ووضعن تعاليمها، ووصل الأمر ببعض المبررات بهذه الديانة الجديدة إلى الزعم بأن الإلهة الأنثى توحى إليهن كتلك المبشرة النسوية النشطة (آنا ليفيا بليرا بل) التي نصّبت من نفسها رسولة، وهذا نموذج من الوحي الذي أوحته الإلهة الأنثى إلى رسولتها.. تقول الإلهة المزعومة:

«متى تحتاج إلى أي شيء تفضله عندما يكتمل القمر سوف تجديني في مكان ما تهيم روحي عليه. أنا ملكة كل حكيم وسوف تتحررون من العبودية وعندما تكونون أحرارا ستتخلصون من كل الطقوس الدينية فتغنون وتقيمون الاحتفالات وترقصون وتعزفون الموسيقى وتحبون كل هذا في وجودي أما أنا فإن روحي وبهجتى وسروري على هذه الأرض وقانوني هو الحب لكل الموجودات.

إنني السر الذي يفتح الباب للشباب، إنني كأس نخب الحياة الذي يمدكم بالخلود، إنني مصدر المعرفة الأبدية وحياة ما بعد الموت، إنني واهبة السلام والحرية والرعاية، وأجمع حولي هؤلاء الذين رحلوا من قبل ولا أطلب أن تفعلوا لي شيئاً أو تقدموا لي قربانين لأنني أم كل شيء وإن حبي يعم الأرض كلها.

إنني جمال الأرض الخضراء والقمر الأبيض بين النجوم، وإنني سر الماء، كما أدعو لروحك أن تسمو وتأتي إلي لأنني روح الطبيعة التي تعطي الحياة للكون كل الأشياء تأتي مني وتعود إلي. إن الحب والسعادة هي طقوسي الدينية وينبغي أن يكون بداخلك جمال وقوة وطاقة ورحمة وشرف وتواضع وبهجة ووقار.. وأنت الذي تبحث عني لتعرفني»^(١).

هذه الجمل التي اتخذت طابعا شعريا وخليطاً من الأفكار الدينية القديمة والإنسانية العامة والنسوية الشاذة أصبحت وحيا جديداً، يعيد ترسيخ الخرافات للأسف تحت مظهر حدائي وحقوقتي.

(١) فاطمة عبد الرؤوف http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=3543

خاتمة

قد يتصور القارئ الكريم أنه ثمة مبالغة أو تهويل للتحذير من خطورة انتشار هذا الفكر ولكن هذا الفكر الشاذ يجد طريقه بسرعة ليتحول لأمر ممكن واتخذت الدعوة إليه أشكالاً فنية جمالية حتى تقترب أكثر من وجدان الإنسان، والأخطر من ذلك أن هذه الأفكار تقدّم للأطفال الصغار حتى يتشربوها، عبر الرسوم المتحركة وأفلام الأطفال ذات المناظر الخلابية والألوان الزاهية، لقد عرض فيلم مدبلج على قناة أطفال عربية شهيرة جدا يطلب فيها المعلم من التلاميذ أن يجسدوا له روح الوجود ويظل التلاميذ يفكرون ويحاولون حتى يخرج أحدهم بتمثال (إلهة أنثى) لامرأة بدائية عارية حيث يحتفي به المعلم ويطلب من التلاميذ أن يتأملوا ألوهة ويشعروا بها.

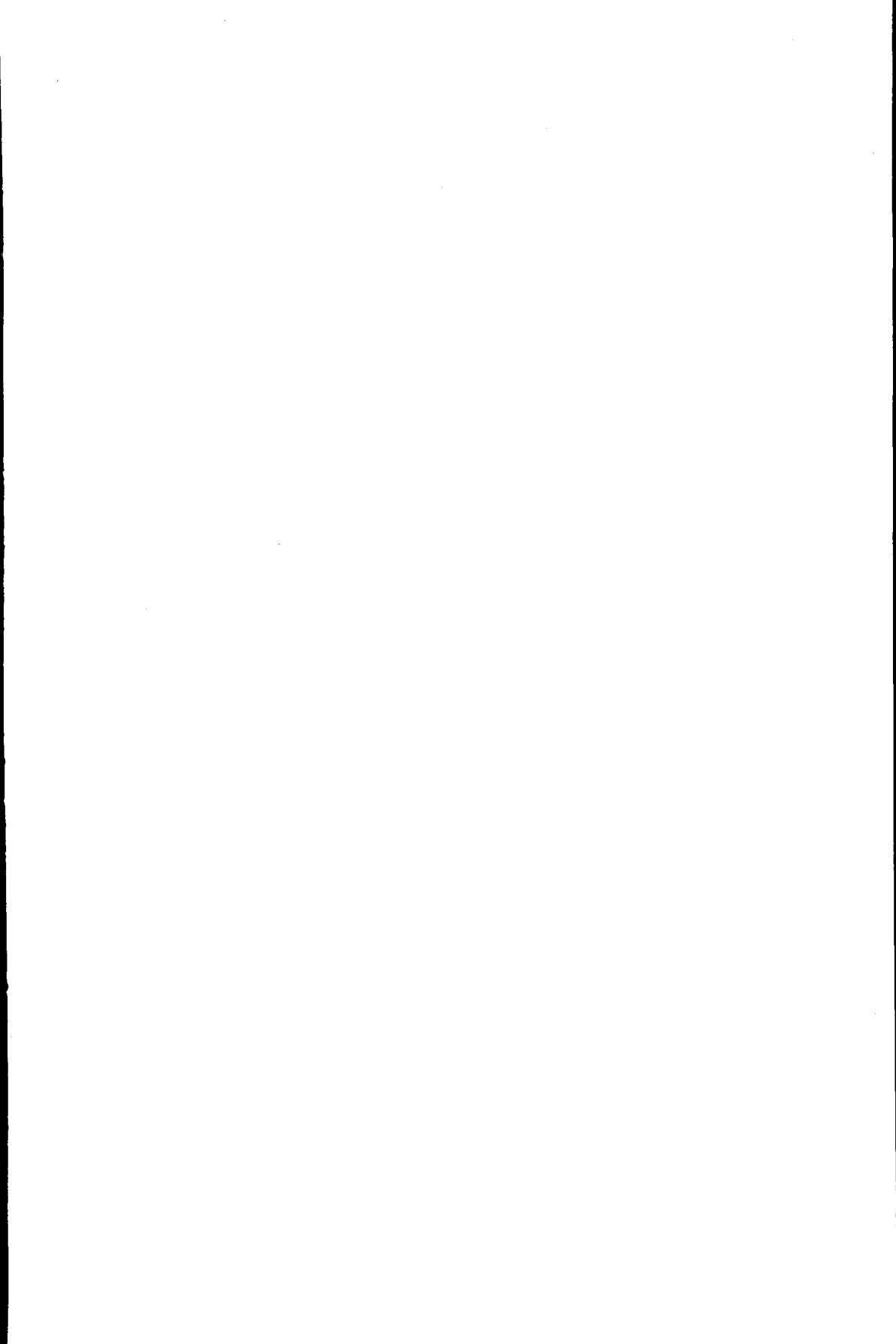
أن يكون هناك لاهوت جديد يخدم القضايا المعاصرة للمؤمن أمر جيد ومطلوب، وأن يتأسس لاهوت نسوي يحاول إنصاف المرأة بإعادة قراءة النصوص التي أولت بطريقة خاطئة أو ذكورية أيضاً أمر جيد جدا، لكن أن يجحد الاجتهاد عن مقصده، نحو انحرافات فكرية وسلوكية من بعث للوثنية وتشجيع للشذوذ فهذا لا علاقة له بحرية وحقوق المرأة ولا نجد له مسوغاً منطقياً أو شرعياً، إنه صدى لفوضى فكرية روحية حادة.

والمرأة العربية والمسلمة كما نعلم كثيراً ما تنساق وراء موجات التجديد التي تأتي من الغرب بحكم حالة التبعية التي تعانيها هي والرجل معا. أكيد ظلمت المرأة باسم الدين الإسلامي، وبالتالي المنظومة الفقهية على هذا المستوى بحاجة إلى المراجعة والقراءة الجديدة للنصوص لأجل تصحيح المفاهيم الخاطئة ضد المرأة التي روج لها منذ قرون حتى صارت وكأنها تعبر عن موقف الإسلام الحقيقي.

توجد تيارات نسوية في الساحة العربية الإسلامية تناضل من أجل المساواة، دون الخروج على تعاليم ومبادئ الشريعة الإسلامية بل بالالتفاف حول الشريعة نفسها من خلال ما أطلقوا عليه إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسوي، كما توجد تيارات تطعن في الإسلام مباشرة وتردد عنه، بل وتردد مقولات اللاهوت النسوي الغربي المتطرفة، وطبعاً الجهل بحقيقة الإسلام وعقيدته، وراء هذا الموقف الشاذ هذا ما سنتطرق إليه في دراسة عن اللاهوت النسوي الإسلامي.

المحور الثاني

**قراءات لمشروع حسن حنفي الفلسفي
«التراث والتجديد»**



التعددية المنهجية في مشروع «التراث والتجديد»

أ. د. يمنى طريف الخولي (*)

منذ خمسين عاما خلت أعلن حسن حنفي بيان مشروع «التراث والتجديد»^(١)، وتتابع خطواته وإنجازات مراحل المتعاقبة، وفقا للتخطيط الدقيق والشامل المرسوم في ذلك البيان. وعلى مدار نصف قرن يتصاعد بنين هذا المشروع الشامخ، المدماك إثر المدماك، ليحتل موقعا فريداً ومتميزاً وسط أقرانه ورفاقه من مشاريع تعتمل في ساحة الفكر العربي المعاصر، تتبارى جميعها من أجل تجاوز واقع مأزوم بأفاق فكرٍ نهضوى... مشاريع تحاول تقديم حلول لمشكلة الأصالة والمعاصرة التي طال انشغالنا بها حتى كادت تبدو عصية علينا، بينما استوعبتها وتجاوزتها أمم أخرى بدأت رحلتها مع التحديث بعدنا بزمان، وبعضها - كالتجربة اليابانية الرائدة التي سميت بالمعجزة اليابانية - كانت قد استفادت وتعلمت من بعض الخطى التي قطعناها في محاولتنا السباقية،^(٢) السابقة لسائر محاولات أمم الشرقين الأوسط والأقصى.

ولئن كانت محاولاتنا تبدو الآن على مستوى الواقع متعثرة بعض الشيء، أو كثيراً من الشيء، فإن مشروع «التراث والتجديد» على مستوى الفكر يبدو من الناحية الأخرى مشروعاً فريداً متميزاً عن سواه من مشاريع الفكر العربي المعاصر؛ لأنه الأجرأ في التركيب والإبداع، والأكثر نزوعاً نحو الالتحام بالواقع، وحرصاً على مخاطبة مستوياته المختلفة، واستقطاب شتى توجهاته: التحديثية العقلانية واليسارية والقومية العروبية والإسلامية معاً.. وأيضاً الأكثر طموحاً وجموحاً. هذا فضلاً عما حققه «التراث والتجديد» من نجاح لافت في جذب

(*) أستاذ فلسفة العلوم ومناهج البحث - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

(١) إنه الكتاب الذي يسمى مانيفستو المشروع: حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧.

(٢) يمنى طريف الخولي، الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية، في مجلة: دراسات يابانية وشرقية، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة ومركز سيسمور بجامعة دوشيشا، العدد الأول، يوليو ٢٠٠٧. ص ٩٩-١٣١. ص ١٠٣.

اهتمام دوائر بحثية عديدة في الشرق وفي الغرب.. وحيثما أحل وأرتحل من أقصى الشرق في كيوتو إلى أقصى الغرب في جامعة هاواي، وصولاً إلى قلب أفريقيا في نيجيريا ومروراً بغالبية الدول العربية والأوروبية، أجد اهتمام الدوائر البحثية وعمالة الباحثين بحسن حنفي ومشروعه: سيمينارات علمية وبحوث ورسائل جامعية ومقررات دراسية وأوراق مؤتمرات دولية... حول حنفي ومشروعه.

المرتکز الأولي في هذا المشروع هو الوحي القرآني كفعل توحيد فذ مَثَل نقطة تحول متفردة، تجعل العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي.^(١) ويعتمد المشروع على التفاعل بين الوحي والواقع، ليصل إلى هدف إستراتيجي هو أنسنة علوم تراثنا وتصحيح دورها في المنظومة الحضارية بغية القضاء على اغتراب الإنسان المسلم، ومن ثم تمكينه من النهوض بالاستغراب، بمعنى تحجيم دور الغرب وتحويلة إلى موضوع دراسة بدلاً من أن يكون مصدر العلم ومنبع المعرفة. وبهذا يفتح الطريق أمام عالم جديد تمثل الحضارة الإسلامية فيه مركزاً حضارياً رائداً.

ولبلوغ هذا الهدف، ينتهج مشروع «التراث والتجديد» المسار الفينومينولوجي أساساً، ويعتمد كذلك على المنهج الجدلي مصحوباً بقيم اليسار، وعلى الاستفادة القصوى من مناهج التأويل الخصيصة الكامنة في هيرمينوطيقا النصوص، فضلاً عن تفعيل منهجيات تحليل المضمون، ومنهجيات أخرى عديدة. وأحاول الآن استكشاف دلالة التلاحم أو التفاعل أو التحوار أو التقابل بين هذه المناهج جميعها، بمعنى استكناه أمر هذه التعددية المنهجية التي وسمت مشروع «التراث والتجديد».



لقد بدا لي هذا المشروع دائماً مدعاة للمعالجات التحليلية والنقدية. وتتابع أبحاثي فيه واحداً تلو الآخر. وعلى الرغم من أن «التعددية المنهجية» موضوعنا اليوم تمثل بحثي السادس

(١) يمني طريف الخولي، المنهج في مشروع «التراث والتجديد»: دراسة نقدية - «من العقيدة إلى الثورة» مثالا تطبيقياً، في: مجلة كلية الآداب «الإنسانيات والعلوم الاجتماعية»، جامعة القاهرة، المجلد ٥٦، العدد ٢، أبريل ١٩٩٦. ص ١٠٥-١٦٤. وقارن: يمني الخولي، جدل الأنا والآخر في مشروع التراث والتجديد، في: لفيف من الباحثين، جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ١٩٩٧. ص ١٨١-١٩٦.

في مشروع «التراث والتجديد»، إلا أن شيئاً من الهيبة يتملكني. فالفصل بين المنهج والمذهب أمر عسير؛ لأنه أشبه بالفصل بين مكنن النور وهيكله، بين مجمر النار ولهيها. ثم هو موضوع ينطوي على قدر من الجرأة لأن الحديث عن المنهج حديث عن الآليات والإجراءات.. المسار والمسير.. الطبع والطبيعة.. الديدن والوتيرة.. روح المشروع ونبضه.. باختصار حديث عما لير يقله حسن حنفي، فما يقوله هو المذهب.. ونحاول أن نستنبط منه المنهج.. أو نستنتقه بالمنهج.

يشد من أزري ويساعدني في الإقدام على هذه المحاولة الجسورة أن تخصصي الدقيق هو مناهج البحث العلمي أو مبحث الميثودولوجيا. وذلكم هو المنطلق الرسمي والشرعي ل طرح قضية المنهج، وأصفي مواطن بلورة سؤال المنهج في الفكر الفلسفي.

وفي هذا أبدأ بأن المصادرة التي ينبني عليها حديثي عن التراث والتجديد اليوم تتلخص في أن الفارق بين الميثودولوجيا العلمية في مرحلة الحداثة وبينها في مرحلة ما بعد الحداثة، أو بين رؤية فلسفة العلم الحداثية ورؤيتها بعد الحداثة يمكن أن يتمثل في الانتقال من مرحلة الأسسية الواحدة للمنهج العلمي إلى مرحلة التعددية المنهجية^(١) التي هي بحق تجلٍ لروح الطرح المنهجي الذي انبنى به مشروع التراث والتجديد.

ولست أعتذر، لأنني أؤكد خلافاً لأستاذي وأستاذ الجيل حسن حنفي أن مرحلة ما بعد الحداثة التي هي مرحلة ما بعد الاستعمارية، ككل مرحلة أحدث، هي أكثر تقدماً.. هي أفضل.. تنطوي على إيجابيات أكبر لا بد أن نجد السعي ونسرع الخطى لاستيعابها. ولا أفهم معنى للاعتراض على ذلك بأننا لمر بما قبل الحداثة لكي نلحق بما بعدها.. لمر نمر بمراحل مرت بها الحضارة الغربية؛ فهل هو فرض عين علينا أن نحذو حذوهم باعاً وذراراً بذراع وشبرا بشبر، حتى إذا دخلوا حجر ضبٍ دخلناه وراءهم؟! هل من الضروري أن نمر بمراحل عبيد الأرض واستغلال الطبقة العاملة وشن الغزوات والحروب في أركان العالم الأربعة تحقيقاً للمرحلة الاستعمارية؟! ولماذا لا نمر بمراحل التجربة الصينية أو حتى الماليزية أو أي سواهما من تجارب نهضوية أحدث وأكثر استجابة لعصرنا الراهن.. عصر ما بعد الاستعمارية.. ما بعد المركزية الغربية.. ما بعد الحداثة..

(١) مبنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥. خصوصاً: «مفهوم المنهج العلمي وما بعد الحداثة»، في ص ١٨٩ وما بعدها.

لا بد من الاستفادة من الدروس بعد الحداثيّة، حيث باتت فلسفة العلم ترفع لواء التعددية والدعوة إلى علم لا تكبله وحدة وضعيّة مزعومة.^(١) ونذكر في هذا الصدد فيلسوف العلم النائر المشاغب بول فييرآبند Paul Feyerabend (١٩٢٤-١٩٩٤) وهو في طليعة ممثلي ما بعد الحداثة في نظرية المنهج العلمي ومنطق العلم، وكتابه الشهير «ضد المنهج» *Against Method* الذي يحمل معالم فلسفة فييرآبند، وقد اختار لها عنواناً: «الأناركية المنهجية» ولن أقول «الفوضوية». فكلمة أو مصطلح الفوضوية ترجمة خاطئة وآثمة.. شاعت وذاعت. الأناركية anarchism تعني حرفياً اللاسلطوية، فحرف الألفا في اللغة الإغريقية يعني non يعني النفي. إذن التعددية المنهجية لا تعني الفوضوية بل تعني اللاسلطوية.

يستهل فييرآبند الفوضوي/اللاسطوي كتابه «ضد المنهج» بأن اللاسلطوية قد لا تكون أساساً جذاباً أو جيداً للسياسة ولكنها الأساس الحق والرائع للإبستمولوجيا وللمنهجية العلمية، مبيناً أن واحدية المنهج التجريبي، سواء الاستقرائي الكلاسيكي أو الفرضي الاستنباطي المعاصر على السواء، تعني الطرح الوضعي البسيط المُمَثَل الذي يكتفي برد العلم إلى الأسس المنطقية والتجريبية منكرأ دور الإطار الحضاري المتعين، فتخفي وراءها واحدية العلم الغربي الحديث ومركزيته واستعماريتها.. تخفي وراءها سلطة معرفية. والبحث العلمي لا يعترف بأية سلطة، بل إن العلم مشروع لاسطوي *Anarchic Enterprise*، لمر يكن أبداً أسير منهج واحد، وكل المناهج المنجزة الفعالة يمكن أن تجدي فيه،^(٢) تبعاً لشعار فييرآبند الشهير: كل شيء مقبول *Anything goes*. وكانت أسانيد الأساسية في فحص تسلسل الأحداث الكبرى التي شكلت تاريخ العلم ليوضح أنها لم تأت أبداً عن طريق منهج واحد ووحيد محدد، بل مناهج عديدة. وانكب فييرآبند على تأكيد النسبوية والتعددية المنهجية. كل منهج مقبول على الرحب والسعة طالما يلائم طبيعة المشكلة المطروحة للبحث، فيؤدي إلى حلها والإضافة إلى رصيد العلم. أما تكبير البحث العلمي بمنهج واحد محدد، فهذا ضد الإبداع، يخنق الروح الضرورية للإنجاز

(١) في المعالجة الإبستمولوجية والمنهجية والمنطقية الجيدة والرصينة الرصينة لهذه القضية الهامة، أنظر: J. Margolis, *Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

(2) Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Revised Edition, Verso, London, 1992. P. 9.

ولزيد من تفاصيل فلسفة فييرآبند راجع كتابنا: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق المستقبلية، طبعة ثانية عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ٢٠٠٩. ص ٤٦٣-٤٧٦.

العلمي. والعلم ليس نظاماً مقدساً يستدعي الرأي الواحد أو الكفر بما عداه، بل إن العلم نظام عقلائي على الأصالة.. إبداعي فعال.. ينمو ويزدهر وسط الأنظمة الثقافية الأخرى والتفاعل والتآزر بين مناهج منتجة شتى، رافضاً لأية سلطة. هكذا ينتهي فيرأبند إلى أن الإجماع على رأي واحد - بشأن منهج واحد - إنما يناقض طبيعة العلم التجريبي.



وأطروحتنا أن الزعم بمنهج واحد ووحيد كمفرد علم يناقض أيضاً طبيعة مشروع «التراث والتجديد» من حيث أننا نراه مشروعاً قد تمثل عصر التعددية المنهجية ومثلها، ويبدو الأقدر على استقطاب روح العصر. ومن الناحية الأخرى، هو مشروع قادر على التعامل الكفاء الفعال مع الدوائر المتداخلة والمتراصة التي يضطلع بمواجهتها في جبهاته الثلاث، وتستحيل مثل هذه المواجهة بمنهج واحد ووحيد.

كانت التعددية المنهجية أداة فعالة مكنت مشروع «التراث والتجديد» من إنجاز هذا فيما اتسم به من قدرة على توظيف وتفعيل مناهج عديدة، أتت متعاونةً ومتآزرةً ومتكاملةً لتشييد المشروع. لم يكن المنهج أو المناهج فيه إلزاماً والتزاماً، أو إساراً يكبل الباحث ويحدد له الطريق المرسوم، لم تكن - بتعبير الشاعر صلاح عبد الصبور - رداءً يتسربل به المشروع أو وشماً فوق جبين المشروع أو قيلاً فوق أضلعه^(١)، بل كانت المناهج كما ينبغي أن تكون: أدوات تفيد الفائدة الجمّة حين حُسن تشغيلها وتفعيلها.

وقد استفاد مشروع «التراث والتجديد» حق الاستفادة من مناهج عديدة أحسن تشغيلها وتفعيلها: من المنهج الفينومينولوجي، ومن المنهج الجدلي، ومنهج تحليل المضمون، وأيضاً المناهج المقارنة، والمنهج التاريخي.. دون أن يخلو الأمر من استنباط صريح من مقدمات ومصادر ومبادئ، وأيضاً عود إلى الاستقراء التجريبي حينما يقتضي الأمر ارتكاناً إلى وقائع تجريبية. وحتى البنيوية ذاتها، التي قد توضع كمقابلة للفينومينولوجيا (الظاهراتية)، ويؤكد حنفي

(١) نص أبيات صلاح عبد الصبور التي قرأتها في إحدى مسرحياته منذ سنوات عديدة خلت:

لا أدري كيف أحلق فوق المسأة

والمسأة ردائي

وشم فوق جبيني

قيد فوق ضلوعي.

مرارا وتكرارا أنه يرفض البنيوية رفضا قاطعاً، ويناقض تماماً ما قد تحمله من قطيعة معرفية. مع هذا يمكن أن نجادل: هل خلا «التراث والتجديد» تماماً من أي استفادة وتشغيل لمناهج البحث البنيوي.. البحث عن الثوابت الكامنة وراء كل متغيرات؟^(١)

وإذا أردنا استكشاف حدود ودور كل منهج من تلك المناهج المتعددة في مشروع «التراث والتجديد»، يبرز السؤال: ما هو المنهج الذي نبدأ منه؟ ما هو المنهج المركزي والأساسي الذي رسم هيكل المشروع؟

على أن قضيتي الكبرى هي قضية الفلسفة النسوية: نقض المركزية، وبمزيد من التعيين نقض مركزية المركز،^(٢) التي تعني نفي السلطوية، لقناعتي بأن السلطة تفيد القاصرين والجانحين. ولسنا قاصرين ولا جانحين.. بل ميثودولوجيين ومفكرين وباحثين، نرفض السلطوية التي تكبل الإبداع.

من هذا المنطلق الذي نلح عليه، وبدلاً من السلطوية والمركزية والمحورية، أ طرح السؤال: ما هو المنهج الناظم لتشغيل بقية المناهج في مشروع التراث والتجديد؟ قد تبدو الإجابة التي تفرض نفسها: الفينومينولوجيا. لأن هذا ما قد يعلنه حسن حنفي نفسه إذ سؤل عن المنهج.

بدايةً، الفينومينولوجيا كالبنيوية وكمعظم التيارات الكبرى في فلسفة القرن العشرين، أتت منهجا كأكثر من أن تكون مذهبا.. أي أنها طريقة للبحث أو أسلوب للنظر، وليست منظومة من الحقائق. وقد أتت الفينومينولوجيا في «التراث والتجديد» وكأنها جسد المشروع وخامته. لافتته وبطاقته، عبارة موجزة: الفينومينولوجيا هي المنهج والمذهب معاً.. ولعل تجلياتها اللافتة في جسد المشروع.. في المذهب، تجعلنا غير مستطيعين الزعم بتصدرها ساحة المنهج.. أي روح المشروع.

(١) ناقشنا مشروع «التراث والتجديد» من هذه الزاوية في بحثنا: القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر، في: مجلة قضايا فكرية، الكتاب ١٥ و١٦: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥. ص ص ٢٣٩-٢٤٦.

(٢) انظر ترجمتي لكتاب: ساندر هاردنج وأوما ناربان (محررتان)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم بعد استعماري متعدد الثقافات ونسوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء الأول عدد (٣٩٥) ديسمبر ٢٠١٢، الجزء الثاني عدد (٣٩٦) يناير ٢٠١٣.

فهل هو المنهج الجدلي؟ إذ يبدو أوسع نطاقاً، وأبعد مراماً، يستوعب داخله المنهج التاريخي من ناحية، وأفق الصراع أو الحوار بين الحضارات من الناحية الأخرى. المنهج الجدلي قضية ووعي وإعلان رأي، بل وربما تأسيس حزب سياسي لولا الملامة. فهو قضية القيم الاشتراكية واليسار الإسلامي. والمنهج الجدلي من ناحية أخرى تنضيد لوضع الدين.. حتى نجد طموح حسن حنفي الآتي مزيدا من الطرح الهيجلي.. ومن توظيفات المنهج الجدلي لتقنين وضع الدين في المسار الحضاري.

وحيث أن حديث الساعة بيننا الآن حول النص وبالتالي التفسير، فقد تتقدم مناهج التفسير، أو بالأحرى إعادة بناء مناهج التفسير، عن طريق الهيرمنيوطيقا. فهل الهيرمنيوطيقا هي المنهج الأول الناظم؟ إن مشروع التراث والتجديد يمتضي في طريقه لإعادة بناء الحضارة عن طريق نظرية، في سويدائها يرايض الوحي/ التراث/ النص، بعد تأهيله لهذا، ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، في عالم حديث تحرر من الاغتراب وظافر ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابي^(١)... وذلك عن طريق القراءة الهيرمنيوطيقية لهذا الوحي/ التراث/ النص. ألا إن الهيرمنيوطيقا صيحة الجهاد المعرفي وشريرة العمل والبناء.. شيء ما أكثر كثيراً أو أقل قليلاً من أن يكون منهجا ناظما للمشروع بأسره.

فهل هو منهج تحليل المضمون؟ إنه المنهج الذي جعل «التراث والتجديد»، قبل أن يكون دعوى فكرية، هو قبلاً، مشروعاً علمياً وفلسفياً قائماً على درسٍ وبحثٍ رصين وعلم غزير، يثير الدهشة قبل الإعجاب. بيد أن منهج تحليل المضمون لا يمارس فعله إلا في هوامش صفحات المجلدات العديدة الفخمة الضخمة التي تشكل الجبهة الأولى. فلن يكون هو المنهج الناظم حتى لو قلنا إن العبء الأكبر يقع على عاتق هذه الجبهة الأولى من المشروع التي تهدف إلى إعادة بناء الموروث، لأنها جبهة تحدى الذات، وتمثل فضاءً فكرياً تجتمع فيه أبعاد الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العملي.



وبصدد جبهة إعادة بناء الموروث، أتوقف بوصفي ميثودولوجية عند الصرح العتيد والحصن الحصين للمنهجية في تراثنا، أي علم أصول الفقه الذي هو علم منهجي بامتياز. أراه

(1) Issa J. Boullata, Trends and Issues in contemporary Arab Thoughts, University of New York, 1990. P. 40.

كنزا ميثودولوجيا لا مثيل له في التاريخ، وعن طريق صورة هذا العلم وتجريده من الزوائد والمتغيرات واستخلاص الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأسس لها، يكشف لنا عن روح منهجية مقننة، استنباطية وتجريبية واختبارية نقدية، تشهد بتوطن الروح العلمية في ثقافتنا. وقد كان هذا موضوع كتابي الصادر حديثاً «نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا»^(١).

ويتصل بهذا أن بحثي السابق مباشرة في مشروع «التراث والتجديد»، كان حول علم أصول الفقه فيه، حيث الانتقال من النص إلى الواقع وحيث الإصرار على تفعيل المنهج التجريبي بل واستقراء الوقائع التجريبية.^(٢) ولكن قبل هذا وبعده يستطيع حنفي إبراز كيف كان علم أصول الفقه علماً منهجياً فريداً وجامعاً. قبلاً، يعلن حنفي كيف تبرز أصول الفقه «قدرة العقل الإسلامي على تحويل الدين إلى علم، والوحي إلى منطق، والنص إلى منهج»^(٣). وبعداً، يبين في كتابه 'من النص إلى الواقع' بجزئيه، وهو الكتاب الذي يعيد بناء علم أصول الفقه.. يبين حنفي المميزات المنهجية لهذا العلم، التي لا تفصل بحال عن تعددية المناهج الفاعلة فيه.

أول هذه المميزات عناية علم أصول الفقه خاصة بالتحليل العقلي والقسمة العقلية. وثانياً التجربة، بمعنى المشاهدة والتجريب والتعليل كما هو معروف في المنهج التجريبي، والانتقال من الجزئيات إلى الكلية اكتفاء بعدة أمثلة على طريقة الاستقراء العلمي التقليدي حيث يستحيل حصر جميع الجزئيات. على أن التجربة في علم أصول الفقه إنسانية وليست طبيعية؛ فهي تجريب الشريعة على الواقع الإنساني حتى تتم صياغتها طبقاً لقدرات البشر وإمكانيات الفعل، وكان العقل والتجربة في علم أصول الفقه وجهين لعملة واحدة، وهما

(١) د. يمني طريف الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، المؤسسة العربي للفكر والإبداع، الرياض، ٢٠١٦.

وثمة أيضاً كتابي: توطين المنهجية العلمية: رؤية فلسفية.. تاريخية ومستقبلية، دار نيو بوك، القاهرة، (قيد الطبع). والفكرة معروضة قبلاً في بحثي: نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي: رؤية فلسفية، في: مجلة عالم الفكر، المجلد ٤٣، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر-ديسمبر ٢٠١٤. ص ص ١١٩-١٧٨.

(٢) ثمة مقارنة لعلم أصول الفقه في مشروع «التراث والتجديد» في كتابي المذكور: نحو منهجية علمية إسلامية، ص ١٨٣-١٨٧، ص ٢٠٩-٢١١.

(٣) د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١. ص ٩٤.

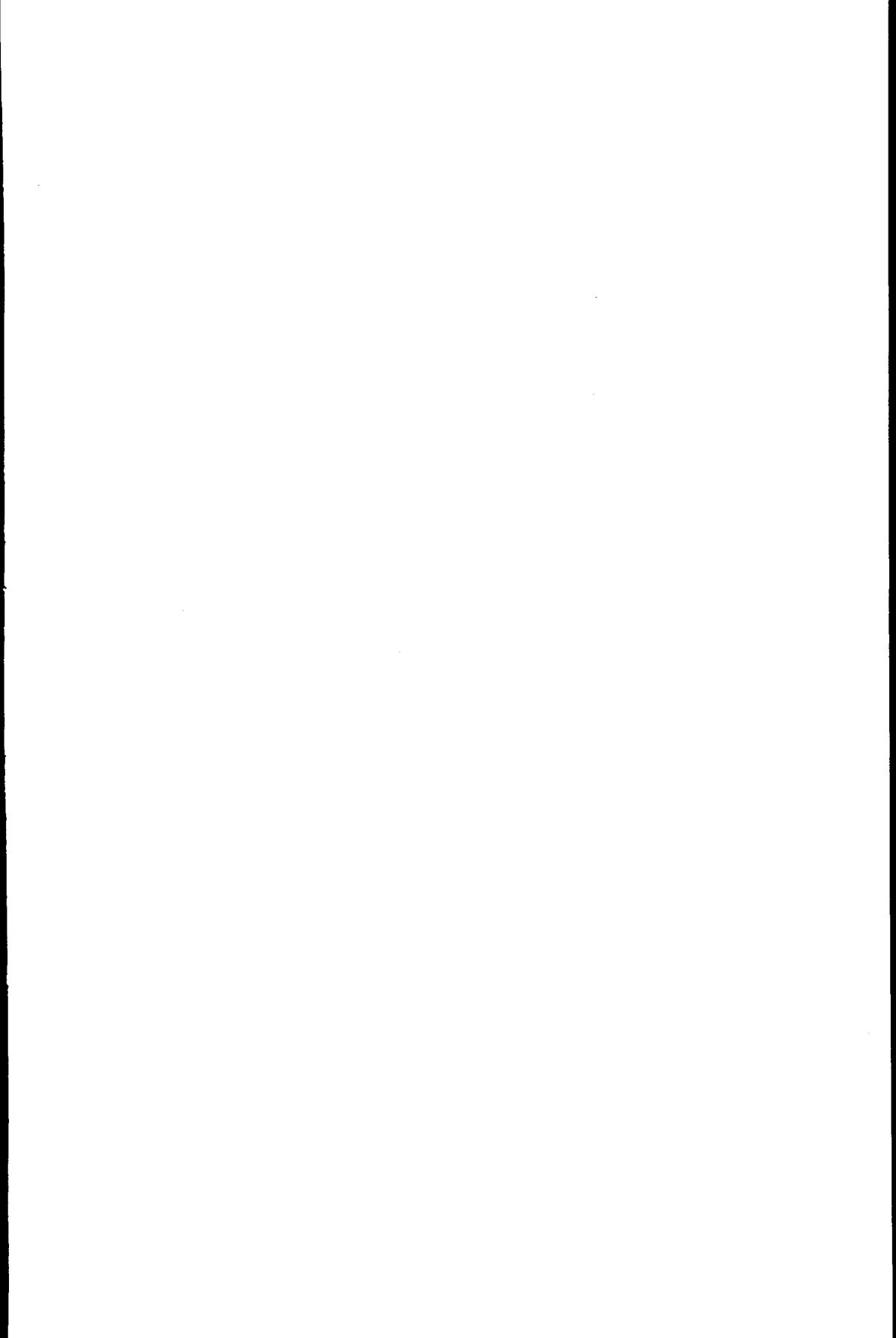
دائماً عماداً الميثودولوجيا العلمية. وثالثاً المنهجية أو روح المنهج ذاته بمعنى النظامية والبحث عن نقطة بداية يقينية تتوالى بعدها الخطوات المرتبة، البداية هي الوحي والخطوات في الفهم والاستدلال للوصول إلى الحكم. ورابعاً المنطقية بمعنى العقل البديهي، كل سؤال له إجابة وكل اعتراض له رد، ولا يسمح الفكر الأصولي بما يخرج على قواعد المنطق وأصول الفهم السليم. إن منطق علم أصول الفقه منطق عملي يقوم على الحس المشترك والخبرة المتبادلة وليس فقط منطق صوري مجرد. وخامساً الفطرة وهي الطبيعة البشرية الثابتة المطردة، فيظل علم الأصول ثابتاً وإن تغيرت مادته، وهو منطق الوحي بعد أن اكتمل في ختم النبوة. والخاصة السادسة في رؤية حسن حنفي هي الذاتية كأفق التحليل وميدانه، ميدان أصول الفقه هو العالم الإنساني، وهذا العالم بؤرته الذاتية، وعالم الذاتية هنا ليس مغلقاً على الذات بل منفتحاً على اللغة وعلى الآخرين ويتحقق في الواقع (الذاتية المشتركة). وسابعاً الوضعية لتعني أن الذاتية ليست خواءً و فراغاً، فالأحكام وضعية كما يقول الشاطبي، موضوعة في الواقع وفي التاريخ والشرعية، وليست معلقة في الهواء، فيجمع علم الأصول بين الذاتية والموضوعية في آن واحد. والميزة الثامنة هي العملية، فيتسم علم الأصول بأنه ذو نزعة عملية، الوحي فيه نداء للعمل وللإنجاز في واقع الإنسان. وتأسعا الإنسانية، علم الأصول يفهم الوحي كمقصد نحو الإنسان والعالم.^(١) هكذا يساهم حنفي بدوره في بلورة إيجابيات منهجية فعالة في علم أصول الفقه.



نكتفي بهذا القدر من استعراض أدوار مختلفة، أو بالأحرى متكاملة ومتآزرة، لمنهج شتى تكاتفت لتشييد الصرح العظيم.. الذي هو مشروع «التراث والتجديد»، ليكون المنهج الأولي الناظم لبقية المناهج هو هذا التكتاف والتآزر نفسه.. هو التعددية المنهجية التي اتفقنا على أنها تنبذ السلطة والسلطوية.

وأخيراً. كم هو جميل أن نستكشف معاً كيف أن التعددية المنهجية، أي اللاسلطوية المعرفية منبثة في أعطاف مشروع «التراث والتجديد»، ما دمننا في ملتقى فلسفي جعل عنوانه وموضوعه «سلطة النص»؛ تمهيداً لزعرعتها من حيث هي السلطة العليا في ثقافتنا، مما يفتح الباب لزعرعة كل سلطة أخرى.. إلا سلطة التراث الاعتبارية، وسلطة التجديد الفعلية.

(١) حسن حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الأول: بنية النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤. ص ٢٤ - ٣٠. والجزء الثاني، ص ٢٤ - ٣٥.



مشروع «التراث والتجديد» العقل والنقل ومعالم نظرية التفسير

د. جيلالي بوبكر (*)

مقدمة

يحمل مشروع «التراث والتجديد» هموم الإنسان فكرا وواقعا ووطنا في العالم العربي المعاصر، وهو يقاوم لإبداء الموقف الحضاري من التراث العربي الإسلامي ومن التراث الغربي ومن الواقع بأبعاده الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية والفكرية والفلسفية، هذا الصراع والاجتهاد في فكّه يعكس حاجة الإنسان المعاصر في عالمنا العربي والإسلامي إلى نظرية تفسر الواقع، وهو اجتهاد يتم بصورة لا تخلو من الانسجام والنسقية بين الجهات التي فتحها المشروع، وهو شرط التخلص من التخلف الفكري والاجتماعي، الانسجام بين العقل والتراث والواقع والآخر.

١- العقل والنقل والواقع في مشروع «التراث والتجديد»

لقد فتح «حسن حنفي» مشروعه الفكري الحضاري على ثلاث جهات، في كل جهة يصارع ويقاوم لإبداء موقفه الحضاري، جبهة التراث العربي الإسلامي وجبهة التراث الغربي وجبهة الواقع بأبعاده الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية والفكرية والفلسفية، هذا الصراع والاجتهاد يتم بصورة لا تخلو من الانسجام والنسقية، وحسب وصف الكثير من المشتغلين بهذا الفكر والدارسين للمشروع بأنه فكر يرقى إلى البناء النسقي المنظم بالمعنى الفلسفي، بحيث تحقق الفلسفة وجودها، ويحقق الفكر ذاته من خلال التقسيم المؤلف لمباحث الفلسفة إلى ثلاثة: مبحث المعرفة، مبحث الوجود، ومبحث القيم. وهو تقسيم يحفظ للمشروع انسجامه واتساقه المنطقي والفلسفة وجودها الفعلي والفكر وحدته.

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف.

فالموقف الأول من التراث العربي الإسلامي يصنع صاحبه مفكراً إسلامياً مبدعاً، والموقف الثاني من الغرب وثقافته يجعل من صاحبه مفكراً غريباً، أما الموقف الثالث من الواقع وكما يسمى لدى صاحبه «نظرية التفسير» يجعل صاحبه مفكراً وصاحب مشروع حقيقي وجريء في السياسة والاجتماع والأخلاق والحياة العامة، هذا الفكر وهذا الموضوع كلاهما مرتبط بالعقل والنقل والواقع. مرتبط بالعقل لأن العقل هو الذي يعي ذاته ومحيطه، يقرأ ذاته ويقرأ الواقع، يحلل كيانه ويحلل الواقع، ينقد ضعفه وينقد الواقع، يبني ويركب، يكشف الواقع، ويغيره ويطوره، يبني الواقع ويصنع التاريخ والحضارة.

وهو موقف مرتبط بالنقل لأن الحضارة إنتاج أمة لها ماضي وتراث وتاريخ ولها دين، فالأمة الإسلامية لها حضارة قامت وتوقفت، منتجاتها الفكرية والعلمية لازالت مخزونة، تأثيرها لازال يطبع نفوس أصحابها بالرغم من مرور الزمن عليها. فالتراث قضية شخصية وقضية وطنية ومسؤولية فردية واجتماعية، وهو محفوظ في ذات الأمة مرتبط بهويتها بل إحدى مكوناتها، فهو جدير بالاعتناء والاهتمام، يشغل في مشروع «حسن حنفي» وفي فكره الحيز الأكبر، ويوليه أهمية قصوى قراءة ودراسة ونقداً، محاولاً إعادة بنائه من جديد وفق مقتضيات العصر ومستجداته، حتى أنه الحيز الذي أخذ السبق في إعادة البناء من خلال إعادة بناء العلوم العقلية النقلية، علم الكلام والفلسفة وأصول الفقه والتصوف، والعمل مستمر.

ومرتبط بالواقع لأن الواقع يجد فيه صاحبه آماله ويعيش أحزانه، فيه حياته في مستوياتها المختلفة فكرية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، ولا ينفصل الواقع عن العقل، فهو يفكر فيه ويحلله وينقده ويبنيه، وأحياناً يهدمه ثم يعيد بنائه، وإذا كان العقل والنقل يشغلان حيزاً مهماً في فلسفة «حسن حنفي» من خلال قراءة ونقد التراث العربي الإسلامي ومحاولة إعادة صياغته، وقراءة ونقد التراث الغربي، ومن خلال تأكيد دور الفكر ورسالته في حياة الإنسان الفرد والأمة، يهتم بنقد الواقع وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم والازدهار حتى أصبح الواقع محور إحدى الجبهات الثلاث والهدف من المحاربة فيها وهي جبهة نظرية التفسير وتسمى جبهة الواقع أو معركة الواقع. ومن جانب آخر يتضح في المشروع أن قراءة التراث وإعادة بنائه، وقراءة الآخر ونقده ووضع في مكانه الطبيعي كل ذلك لامتلاك القدرة على مواجهة تحديات العصر والتحول من الفعل الإصلاحية إلى الفعل النهضوي لأن التراث ليس غاية في ذاته ولا وزن له إن لم يقدم تفسير علمي عملي للواقع ويعمل على كشفه وتغييره وتطويره.

و«حسن حنفي» يسعى إلى «بناء القديم كله ليكون قادراً على مواجهة تحديات العصر والانتقال من الإصلاح إلى النهضة، وذلك بالاعتماد على سلطة العقل واجتهاد المحدثين فالتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية عملية في تفسير الواقع والعمل على تطويره. ويمكن توظيف التراث ليكون نظرية للعمل وموجهاً للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجر العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية... فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها، والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه.»^(١)

تحمل فلسفة «حسن حنفي» هموم الإنسان فكراً وواقعاً ووطناً في العالم العربي المعاصر أي هموم الواقع والوطن وهي عبارة جعل منها عنواناً لأحد مؤلفاته، وهو كتابه هموم الفكر والوطن في جزأين، الأول حول التراث والعصر والحداثة والثاني حول الفكر العربي المعاصر، وهي هموم مفكر في واقع متأزم، ويعتبر صاحب الكتاب مؤلفه هذا الشهادة الثالثة على العصر بعد أن كان قد التزم الصمت وعكف على مشروع التراث والتجديد. لإنهاء أجزائه المختلفة الموزعة على الجبهات الثلاث. «وهذه الشهادة الثالثة فرضت نفسها في السنوات التسع الأخيرة (١٩٨٧-١٩٩٥) إذ يبدو أن العالم لا يستطيع مهما عزم ألا يشهد على عصره. فهو عالم ومواطن. يحمل هموم العلم والوطن. وتعب عن الأحوال في الجمهورية الثالثة، عصر مبارك، وهو العصر الذي ضاعت فيه القضية، وغاب فيه الوطن. إذ تخلّت مصر عن مسؤولياتها القومية أو كادت، كما غاب الوطن الذي ينعم فيه الجميع بالحرية والأمان. هو العصر الذي بدأ فيه التفسخ وتحلل الوطن. لذلك حمل عنوان (هموم الفكر والوطن) من أجل إعادة صياغة الفكر وإبراز القضية، المشروع القومي العربي، وإعادة إبراز الوطن في الوجدان القومي.»^(٢)

الواقع المتأزم، ارتباط المفكر وأتمته بالماضي والتراث، ووجود ثقافة غربية غازية كل هذا جعل الفلسفة عند «حسن حنفي» لا تتوقف وكتاباته وحواراته لا تنتهي بل وجدت ضالتها ولم يكف الفكر عن القراءة والتأمل والتحليل والنقد من خلال التحوّل والانتقال من النظر

(١) حسن حنفي: حوار موضوعه الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي، تقديم وحوار قيس خزععل جواد في مجلة الوحدة تصدر بباريس عن المجلس القومي للثقافة العربية، عدد ٦، مارس ١٩٨٥، ص ١٢٧.

(٢) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، دار قباء، القاهرة، الطبعة ٢، سنة ١٩٩٧، ص ٨.

إلى العمل، فالأحداث السياسية والاجتماعية التي عاشها صاحب مشروع «التراث والتجديد» في مصر وفي بيروت وغيرها جعلته يعبر عن همّه كمفكر وكمثقف قائلاً: «لو أردت أن أعبر ليس فقط عن همّي أنا، بل عن هموم المثقفين العرب، وأسمح بالحديث باسمهم، لقلت إننا نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي، هذه الظاهرة هي ظاهرة الإحباطات المستمرة، وكأننا نقع بمجرد أن نتعلم السير، لم يحاول أحد حتى الآن أن يفكر: لماذا حاولنا ولكن هذه المحاولة تنتهي باستمرار إلى فشل أقرب مما نتوقع، حتى أننا نبذر ولا يأتي حصاد؟»^(١)

إن المشكلة الفلسفية التي طرحها ولا زال يطرحها صاحب مشروع «التراث والتجديد» والمرتبطة مباشرة بالواقع في مستوياته المختلفة، اجتماعية وسياسية واقتصادية وأخلاقية وتمثل إحدى الجبهات الثلاث وهو السؤال الذي لم يفارق الواقع في أتون الاندفاع والتصدي والانكسار والتحدي يُطرح بشدة وبوضوح وبدقة: «لكن التحدي الأعظم هو هل نحن قادرين على التنظير المباشر للواقع؟ أي على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لإيجاد نظرية مباشرة عن الواقع، أي لإنشاء تراث. يعني أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربي أو من التراث القديم بل إنشاء تراث كما أنشأ القدماء تراثاً.»^(٢)

إن صلة التراث بالواقع هي صلة توظيف وتنزيل، تنزيل التراث إلى الواقع باعتباره نقلاً عن الآباء والأجداد مغروساً في ذواتنا، يمثل أحد عناصر هويتنا التاريخية والحضارية، وذلك بعد إعادة صياغته وبنائه ثم تجاوزه لإنشاء تراث جديد في الواقع بالانطلاق من نظرية التفسير، أما تراث الآخر وفكره وثقافته كل ذلك يتعرض لإعادة القراءة والنقد لبناء علاقة صحيحة وصحيّة بالآخر وردّه إلى حدوده الطبيعية وتحجيمه لكي تتخلص الشعوب وثقافتها من آثاره ومن عقدة النقص، وكشف مستواه ومصادره ليقلع عن عقدة القوة والعظمة وتنطلق الشعوب والثقافات نحو الإبداع الذاتي. فالنقل أو التراث نوعان تراث ذاتي وتراث الغير، التراث الذاتي يُبنى من جديد ليساهم في تجديد الواقع وفي إنشاء تراث جديد وتراث الغير يُكشف ويُوضع في مكانه الطبيعي ويُستفاد منه.

ومثلما يرتبط العقل بالواقع، يرتبط بالنقل أشد الارتباط، فمن الإشكاليات الكبرى التي

(١) حسن حنفي: من بيروت إلى النهضة، أسئلة واختيار، حوار مع حسن حنفي، أنجزه محمد وقيدي، عبد الصمد بلكبير، ومحمد بنيس، في مجلة (الثقافة الجديدة) المغربية، عدد ٢٩، ١٩٨٣، ص ٨ و ٩.
(٢) المرجع نفسه: ص ١٥.

طُرحت حول الفلسفة الإسلامية هي إشكالية العقل والنقل، هل الفلسفة الإسلامية هي فكر يوناني في ثوب إسلامي كما يرى البعض أم أنّها فلسفة إسلامية بالأصالة؟ وما زال السؤال مطروحاً حتى الآن. رغم تناول العديد من الفلاسفة هذا الموضوع وفصلوا فيه، منهم ابن رشد في كتاب «فصل المقال» وانتهى إلى عدم التعارض بين العقل والنقل، العقل ممثلاً في الفلسفة والمنطق والاستدلال، والنقل ممثلاً في الوحي الإلهي أي الكتاب والسنة، وانقسم المفكرون في عصرنا إلى فريقين، فريق يرد الفلسفة الإسلامية إلى العقلية اليونانية، وفريق آخر يقول بتجاوز فلاسفة الإسلام وعلمائهم العقلانية اليونانية، وفي هذا يقول «حسن حنفي»: «موضوع «العقل والنقل» أحد موضوعات علم أصول الدين، ويسمى أيضاً «السمع والعقل» واختلاف البداية بالعقل أو النقل يدل على اختلاف الفرقة الإسلامية في تصور العلاقة بينهما: هل يكون العقل أساس النقل أم هل يكون النقل أساس العقل؟ وقد عرض الفقهاء أيضاً لهذه القضية من الناحية المنهجية... لم يظهر موضوع «العقل والنقل» كموضوع مستقل في علم أصول الدين وكأحد مسأله فقط بل ظهر في ثنايا العلم كله من مقدماته الأولى حول نظرية العلم حتى موضوعيه الأخيرين: الإمامة والتاريخ».^(١)

إذا كانت صلة العقل بالوحي طرحت إشكالية العقل والنقل وأيهما أسبق وهل بينهما توافق أم تعارض؟ فهناك صلة بين الوحي والواقع «تبدو أهمية الموضوع من تحليل الألفاظ ذاتها، فالألفاظ الثلاثة: الوحي، الواقع، النزول موجود في أصل الوحي للتركيز على إحدى سماته الرئيسية. تمت دراسته في علوم القرآن في أبواب مستقلة. كما تمت دراسته في علم أصول الفقه ولو بصورة أقل من «الناسخ والمنسوخ» وهو موضوع يشارك أسباب النزول في نفس الدلالة».^(٢)

تتضح صلة الوحي بالواقع في تراثنا الإسلامي من خلال قول «حسن حنفي»: «صلة الوحي بالواقع أساساً وأصلاً في أسباب النزول، وتطوراً وتكيفاً وصياغة في الناسخ والمنسوخ... وهو موضوع في علم التفسير استعمله بعض المفسرين عنواناً للعلم، وقد أصبح أحد الموضوعات الرئيسية في علم الحديث لأن أسباب النزول تتعلق أيضاً بالأحاديث قدر تعلقها بالقرآن ولو أنه كمصطلح ارتبط بالقرآن. بل أنّ كثيراً من الأحاديث هي ذكر أسباب النزول في القرآن.

(١) حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، لسنة ١٩٨٢، ص ٣٧-٣٨.

(٢) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، دار قباء للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٩٨، ط٣، ص ١٧.

ثم أصبح موضوعاً مستقلاً يتم فيه التأليف مثل باقي الموضوعات عندما تتحول إلى علوم مثل «علم الناسخ والمنسوخ»، «أسباب النزول».^(١)

أما بالنسبة لصلة الفكر بالواقع أي صلة العقل بالواقع تأخذ طابعاً متميزاً في فكر «حسن حنفي»، بحيث نجده يؤكد على ارتباط دور العقل بمفهوم الواقع في كل تقدم يحققه في إنجاز مشروعه الفكري المتجدد والمتواصل باستمرار فكانت الحياة السياسية والاجتماعية هي مظهر من مظاهر الفكر ودوره ورسالته فإلقاء « نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي في صميمه لألفينا أن الفلسفة تحاول دائماً أن تقيم ضرباً من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة، معرفة ترمي إلى تغيير وجودنا، ومعرفة أخرى ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء.»^(٢)

رغم الترابط والتواصل الدائم بين العقل والواقع، فالواقع هو الفاصل والحاسم لأن «معرفتنا بغايتنا الشخصية ومصيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بأن تلخع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا في الفعل من جهة، وإدراكنا لدورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى.»^(٣)

في علاقة الفكر بالواقع وفي بيان رسالة الفكر ودوره يقول حسن حنفي: «ليس الفكر كلمة تقال بل هو شهادة على العصر، وتعني الشهادة كلمة الحق التي تفصل بينه وبين الباطل، وهي حكم على واقع وكشف لحقيقته والمفكر هو هذا الشاهد، والشاهد هو الشهيد، فليست الشهادة فقط إظهار للواقع على أنه حقيقة، بل هي أيضاً فعل شعوري يعبر عن وجود المفكر. فوجود المفكر في حد ذاته في العصر شهادة، والمفكرون شهداء الحق أي هم الذين قد يلقون الشهادة أي الاستشهاد جزاء على شهاداتهم. المفكرون في العصر هم شهداء لذلك كان سقراط شاهداً على عصره وشهيداً له، وكان ابن حنبل في محنته شاهداً على عصره وشهيداً له، وكان جيوردانو برونو الذي حُرق علناً بأمر من محاكم التفتيش لإيمانه بالعقل والعلم الجديد شاهداً على عصره وشهيداً له. ويكون المفكر شاهداً أو شهيداً إذا حقق رسالة الفكر.»^(٤)

(١) المرجع نفسه: ص ١٧.

(٢) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص ٥٩.

(٣) المرجع نفسه: ص ٥٩.

(٤) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ط ٢، ص ١١.

عند «حسن حنفي» يأخذ العقل مشروعيته المنطقية والمنهجية، ويجد ضالته في بذل الوسع ويحقق الانتصار تبعاً لإكراهات الواقع وتبعاً لكبوات التاريخ وكذلك انتصاراته تعطي العقل الحق في البحث وفي المزيد من الاجتهاد، «فالعقل لا يكون مطلقاً في أزمة، وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل. فقد بدا الشعور الأوربي بواقعة الكوجيتو على ما يصفه هوسرل <في أزمة العلوم الأوربية> باسم العقل ثم تطور الشعور الأوربي من خلال الاتجاه العقلي عامة والمثالية الترنسندنالية خاصة بكفاح العقل. وظهرت الفينومينولوجيا في النهاية كي تقيم العقل على أساس من التجربة الحية، وهي التي يأخذها البعض على أنها بديل العقل، معلنة انتصار العقل. وقد يكون ما اصطلاح على تسميته «باللامعقول» هو الواجهة الأخرى للعقل. فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع، وإذا اتضح في هذا الواقع ما يندد عن القانون العقلي الثابت ويخرج على التصور فإننا نظن أنّ هناك أزمة للعقل لأننا قد حققنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يجيد عنها، مثل تعقيل الواقع، أو تحويله إلى كم رياضي، أو السيطرة عليه من أجل التنبؤ لمساره، فإذا لم يؤديها تحدثنا عن أزمة العقل، ويكون القصور مناً وليس من العقل، لأننا لم نستطع إقامة منهج متسق مع موضوعه، وتصورنا منهجاً معيناً ثم أردنا صبّ الواقع فيه، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل.»^(١)

إنّ قراءة المفاهيم الكبرى في فكر «حسن حنفي» وفي مشروعه كمفهوم العقل ومقولة النقل ومفهوم الواقع وقراءة صلة هذه المفاهيم مع بعضها البعض داخل المشروع يدل بوضوح على ورودها بمدلولات متعددة ومتباينة حسب سياقاتها ومصادرها، أخذت نصيبها من العرض الموضوعي والتحليل في مستوى أعلى من الدقة والعمق والكفاية، لكنها تبقى تعبر دوماً عن مواقف صاحبها الفكرية والفلسفية والإيديولوجية والسياسية ويغلب عليها الطابع التاريخي أحياناً والطابع النظري التجريدي في أحيان أخرى رغم أن المشروع يعطي الأولوية للواقع على النص وللعمل على النظر وللعقل والإبداع على النقل وللمصلحة على الحرف.

٢- معالجه نظرية التفسير في مشروع «التراث والتجديد»

تمثل نظرية التفسير في مشروع «التراث والتجديد» سبيلاً رئيسياً إلى إعادة بناء الحضارة والتاريخ من خلال العودة إلى أصلها في الوحي، أو بالعودة إلى الحضارة الإنسانية وتفسير الوحي

(١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في الفكر الغربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة ١، لسنة ١٩٨٢، ص ٣٦.

من خلالها لأجل التخلّص من الجمود الحضاري وركود التاريخي. «فالغائية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق نظرية في التفسير تكون منطقاً للوحي... أن الأفكار البشرية كلها تخضع في الحقيقة إلى نظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع... التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصّبّها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة.»^(١)

يتساءل «حسن حنفي» كثيراً عما إذا كان لدينا نظرية في التفسير وعن إمكانية إيجادها في حالة انعدامها، خاصة ونحن أمة وحي ودين وشريعة، فالوحي عندنا يتصف بالاكتمال وفي صورته النهائية في آخر مرحلة من تطوره في التاريخ من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى محمد ﷺ وهو محفوظ من التزييف والتحريف في القرآن الكريم ليس كالكتب المقدسة التي تعرضت للتحريف فتعددت وتباينت، ويتصف وحيناً بالتجسيمية في النزول وهو أمر يدل على أنه ليس مجرد معطى بل هو مطلوب تقتضيه ظروف أحوال الناس واحتياجاتهم في الواقع، «تأتي كل آية كحل لموقف ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فأهم ما يميّزنا عن غيرنا من الأمم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن.»^(٢)

إن عملية فهم القرآن مطلوبة، وفهمه عبارة عن نظرية في التفسير، وتفسير القرآن منطق لفهمه، لذا «جاءت أهمية علوم التفسير باعتبارها العلوم الأولى الضرورية لفهم القرآن ولإقامة نظرية دينية للمعرفة قائمة على الوحي كمعطى سابق أي نظرية التفسير هي منطق الوحي... وهي الخطوة الأولى التي لا بد منها قبل استنباط الأحكام الشرعية، وقبل تأسيس أي علم ديني أو حتى قبل إعادة بناء علومنا التقليدية الإسلامية من أصول وفقه وتصوف وكلام وفلسفة.»^(٣)

الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة وطابعها التراثي التاريخي وصلتها بالآخر وبتقافته وحضارته، وأزماتها ومشاكلها جعلت نظريات التفسير المنبثقة من أوضاع ثقافتنا في مجتمعاتنا تفتقد إلى الإحكام والدقة والأسس المدروسة وإلى القصد والغائية في الاختيار. فالتفسير لم

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢، طه، ص ١٨٣-١٨٤.

(٢) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٥.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٧٦.

يتجاوز الشرح والتلخيص والتكرار والمنهج اللغوي الاستنباطي المتبع على حساب المنهج الاستقرائي التجريبي «الذي هو أساس الشرع واستنباط الأحكام عن طريق القياس الشرعي القائم على البحث عن العلة المؤثرة كما أنه ينسى الفهم البسيط للنص عن طريق الحدس المباشر دون حاجة إلى منطق لغوي منظم ومتقن»^(١).

فنظرية التفسير الجديدة تقوم على الحدس المباشر للموقف الإنساني من خلال علوم التنزيل مثلاً حينما تقدم أسباب النزول للوصول إلى معنى الآية في صلتها بالواقعة التي نزلت لها. فالواقعة ترتبط بنزول الآية فهي تعبر عن تجربة حيّة وخبرة حقيقية، خبرة تتكرر، ففهم الآية يتم بالكشف عن خبرتها الحيّة في وعي المفسر في حياته الفردية والاجتماعية.

فأسباب النزول تتحول إلى مواقف إنسانية فيها يحصل فهم الوحي فهما مباشراً بالتعاطي مع الواقعة نفسها التي يدل عليها الوحي. والوعي الديني يتحدد بأبعاده الثلاثة بالتاريخ، وبالعقل، وبالعمل والواقع وكل بعد له دوره ووظيفته، فإن «الشعور التاريخي ووظيفته نقل الوحي شفها أم كتابياً، وضمان صحته وضبطه عبر التاريخ، والشعور الفكري، ومهمته فهم الوعي-بعد التأكد من صحته - وتفسيره، وتحويله إلى أسس نظرية للسلوك، وأخيراً الشعور العملي ومهمته تحويل الوحي -بعد التأكد من صحته وفهم معناه- إلى أنماط السلوك، وإلى مناهج عملية في الحياة حتى يصبح الوحي نظاماً للعالم ويتم تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع، أو بين الروح والطبيعة أو إن شئنا بين الله والعالم»^(٢). هذا هو جوهر نظرية التفسير، فخارج الوعي الديني بأبعاده الثلاثة لا وجود لنظرية في التفسير محكمة ودقيقة، أسسها ومنطلقاتها واضحة، وأهدافها ومراميها معلومة، لأن العقل والوحي والواقع معطيات ترتبط مع بعضها البعض ولا وجود لمعطى مستقل تماماً عن الآخر الأمر الذي يفرض على المفسر تفسير الوحي في إطاره الشعوري الديني التاريخي والنظري والعملي للوصول إلى نظرية التفسير المحكمة.

فنظرية التفسير لدى «حسن حنفي» تجمع بين الوحي والواقع، بين الدين والدنيا، بين الله والإنسان، وإن لم تقم بهذه المهمة لا تصلح للتأسيس أو التشريع أو التجديد، مثلما الأمر عليه في تفسيراتنا الحالية. فالوضع الحالي «يكشف عن وجود ثنائية بين النص الديني والعالم الواقعي، كل منهما في جانب: النص الديني غارق في الشروح التقليدية أو في الخطابة الحماسية،

(١) المرجع نفسه: ص ١٧٦.

(٢) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١، سنة ١٩٧١، ص ٣٦.

والعالم الواقعي يسوده فكر إنساني محض دون نظر التفسير مباشر من النص الديني بالرغم من اتفاقهما في البواعث.^(١) على الرغم من وجود بعض المحاولات لتفادي هذه القطيعة بين الوحي والواقع، ولتكوّن منهجاً في الإصلاح والتغيير لكنها لم تنجح لكونها تقوم على التصور الرأسي العمودي فهي نظرية تنطلق من الإنسان نحو الله ومن الأدنى إلى الأعلى فهي نظرية في وجود الله لا في وجود الإنسان على الرغم من أن مقاصد الشارع وضعت ابتداءً لحفظ الضروريات. ولكونها تتصل بأوضاع وأحوال البيئة الإسلامية التي نشأ بها الإسلام فكثيراً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، ولكونها لا تعتمد على النقد ولا تدعو إلى التغيير والإصلاح لما هو معارض للشرع فهي تابعة وموافقة لأي تغيير أو إصلاح يبدأ خارج النص الديني.

إن التفسير التقليدي يسلك الطريقة التحليلية النظرية في التعاطي مع الوحي أو التراث بصفة عامة، فالمفسر لم يكن سوى شارحاً يستخرج المعنى من النص بعقله المحض المستقل ثم يستشهد على ذلك بحجة عقلية أو بما هو مأثور إلا أن هذا الأسلوب فيه نقائص وعيوب عدة منها الحاجة بالمأثور لا تعطي يقين معنى النص من خارجه خاصة وأن معنى النص مستخرج من النص بطريقة ظنية. والتفسير بالرأي لا يحيل معنى النص من ظني إلى قطعي ناهيك عن كثرة الآراء وتباينها والمفسر يقوم بشرح النص ككل دون استثناء مع أن القرآن نزل منجماً. «كل آية تحمل معنى مستقلاً كحل لموقف مشكل في حياة الناس اليومية».^(٢)

يرى «حسن حنفي» أن منهج تحليل الخبرات هو المرجع الطبيعي للنصوص الدينية في نشأتها الأولى، وتؤكد ذلك أسباب النزول من خلال نزول القرآن منجماً وارتباط آياته بوقائع وأحداث تدل على أن الخبرة الحية والتجربة الشعورية الإنسانية كانت وراء الوحي. ولفهم النص الديني ينبغي معرفة معناه كتجربة شعورية وكخبرة حية في شعور الفرد الذاتي والاجتماعي الذي لأجله نزلت الآية. «فالنص الديني لم يكن رأياً أو وجهة نظر ولا معنى مجرداً بل كان قلقاً وضييقاً وألماً وتوجعاً يحس به الفرد حتى يأتيه النص بما يفرج همّه وكربه. فالخبرة الحية هي مصدر النص الديني ويكون التفسير إذن هو رداً لشيء إلى أصله كما يقول المفسرون في المعنى الاشتقاقي للفظ التأويل».^(٣)

(١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٨٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٨٠.

إن الخبرة الحية ليست في حاجة إلى أن نفهمها بالمأثورات أو بالآراء ووجهات النظر، لكنها تحتاج إلى تحليل الخبرة الحية ذاتها لتحديد مدلولها، فالمفسر يقوم بتحليل خبرته الشخصية ويدرك معناها قبل نقلها إلى الآخرين فهو يتحدث وسماع وكتب وقارئ ويصبح النص الديني محسوساً لديه فلا يحتاج إلى شرح النصوص الدينية بل يحتاج إلى وصف ما يشعر به وما يعيشه من تجارب شعورية حية تتحقق في حياته اليومية أكثر من مرة. فإذا استقام المفسر على هذه المنهجية يستطيع أن ينقل خبرته إلى غيره. ويكون على بينة بأن تفسيراته وتحليلاته لخبراته كانت صحيحة له أن يعود إلى خبرات الغير فيصير النص الديني خبرة إنسانية شاملة وواقعة إنسانية عامة تتصف بالموضوعية ولها ما يسمح بأن تكون من الحقائق الإنسانية العامة.

عند المقابلة والمقارنة بين نظرية في التفسير ومنهج تحليل الخبرات ومما سبق يتضح أن منهج تحليل الخبرات هو «النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير وذلك لأن فهم النصوص لا تأتي إلا بإرجاعها إلى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها فالمفسر في نفس الوقت قارئ للكتاب. وإنسان يحيا ويدرك المعاني بقدر ما يشعر بالخبرات المحققة لها في حياته اليومية، فهو لا يحتاج لفهم ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] إلى البحث عن معناها، ولكن إلى التأمل في حياته اليومية التي يمكن أن تمدّه بخبرة أو بأكثر تبين له أن ما ظنّه مرة أنه شر ظهر بعد ذلك خيراً، وأن ما حسبه يوماً أنه خير بأن له بعد ذلك شراً... فبدوام قراءة المفسر للنصوص الدينية، وبمقدار خبراته في حياته اليومية فإن معاني النصوص الدينية يتم إدراكها مباشرة دون الحاجة إلى منطلق صارم للغة.»^(١) ويضيف «حسن حنفي» للتأكيد على ضرورة قيام نظرية التفسير على منهج تحليل الخبرات بأن قراءة المفسر للنصوص الدينية «تتحول إلى رؤية مباشرة لنفس المعاني ولكن مستقراة من الخبرات اليومية التي يعيشها المفسر ومن ثم يصبح المعنى الرباط بين النص الديني والخبرة الحية، وهذا ما قلناه سابقاً من أن نظرية التفسير هي التي تربط بين الوحي والواقع، وعلى هذا يُمحي الفرق بين الحقيقة النظرية والواقعة المشاهدة.»^(٢)

ومنهج تحليل الخبرات باعتباره نظرية في التفسير شهدته الحضارة الإسلامية سابقاً، فهو ليس غريباً عن ثقافتنا وفكرنا المعاصر فلا يوجد علم من العلوم الإسلامية القديمة عقلية أو

(١) المرجع نفسه: ص ١٨٠-١٨١.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٨١.

نقلية أو عقلية نقلية تأسس وتكوّن بعيداً عن منهج تحليل الخبرات، فالحكم في الفقه ما هو إلا موقف إنساني يعيشه المكلف ويعيش خبرته والقياس هو تحليل عقلي نظري للخبرة بردها إلى إطارها في الشرع كخبرة منزلة، وطرف التصوف وهو تحليل للتجربة الصوفية وما يعيشه الصوفي في ذاته من شوق ووجد وهيام ويعبر عن ذلك بالأحوال والمقامات وتعرف بالسطحات الصوفية. أما نظريات علم الكلام فهي الأخرى تحليل للوجود الإنساني في مختلف مظاهره مثل الإيمان والحرية والعدل والسلوك الاجتماعي، وأيضاً تقوم نظرية النبوة لدى الفلاسفة على الجانب الإنساني والاجتماعي فمحمد قبل البعثة كان أميناً وصادقاً وأخير خيرة شباب مكة، وهكذا مع علوم الحديث التي تقوم على تحليل شعور الراوي وخبرته لمعرفة درجة الضبط عنده.

يرى «حسن حنفي» أن رد النصوص الدينية إلى مصادر في التجارب والخبرات الحية في تفسيرها لا يغفل المصدر الديني الإلهي. فالتفسيرات التي لا تقوم على منهج تحليل الخبرات تتجه نحو الله لا نحو الإنسان. والحقيقة أن الشريعة وضعت ابتداءً لاعتبارها الضروريات وهي التي تبني حياة الإنسان الفردية والجماعية، إن الوحي موجود ومحفوظ، والنبوة قائمة ومصانة، «إنما الشيء الجديد هو محاولة العثور على أساس الوحي داخل الخبرة الإنسانية، ومن ثم يصبح مرادفاً للوجود الإنساني، وذلك ما نحن في أشد الحاجة إليه خاصة في عصر المذاهب الفكرية والسياسية التي تحاول كلها العثور على نظام اجتماعي سياسي اقتصادي للإنسان وللجماعة الإنسانية.»^(١) وقد يخشى على النصوص الدينية مما تتصف به الخبرة الإنسانية من ذاتية لكن الطابع الموضوعي للوحي واستقلاله عن الوجود الإنساني يقلل من قيمة هذه الحشية. مع أن النسبية تختلف عن الذاتية فالأولى تعني «استحالة وجود حقيقة موضوعية شاملة يتفق عليها كثيرون، أما الذاتية فهي إمكان وجود مثل هذه الحقيقة الموضوعية ولكن لا يتم الكشف عنها إلا من خلال ذات الفرد.»^(٢) فالتصوف الإسلامي طريق ذاتي محض فهو يتوصل إلى خبرات موضوعية لدى أكثر من متصوف. والخبرة الحية هي مادة التفسير أما النص الديني فهو يحوّل مادة التفسير إلى رؤية مباشرة يصبح فيها معنى النص عنصر الوحي المحقق للموضوعية في الخبرة الحية، وارتباط الخبرة الحية بتفسير النص الديني لا يشكل خطراً من ناحية أخرى على الطابع

(١) المرجع نفسه: ص ١٨١-١٨٢.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٨٢.

الموضوعي للشريعة الإسلامية لأن الشرع مصدره الوحي والوحي طابعه موضوعي ومستقل عن الوجود الإنساني. فأوجه وأساليب تطبيقه من إنتاج الوجود الإنساني ففي الفقه تكون كليات الشريعة صالحة لكل زمان ومكان فهي تحتوي على موضوعية مطلقة عامة وشاملة مرتكزة على طبيعة الوجود الإنساني. فالارتكاز على طبيعة الوجود الإنساني بانتهاج منهج تحليل الخبرات الحية في الوجود الإنساني لتفسير النصوص الدينية يضمن الموضوعية للوحي والشرع ولا يغفل المصدر الإلهي للنصوص.

يؤكد «حسن حنفي» على عيوب النظرية التي تفسر النص الديني بالرأي أو المأثور لا تصلح لتكون نظرية في التفسير لأن معنى النص فيها يظل ظنياً يحتاج إلى يقين يأتيه من الداخل ويربطه بالواقع ويجعله مرادفاً له. لذا ينبغي التفتيش عن معنى النص في التجربة الحية والخبرة الإنسانية التي يدل عليها النص ومن ثم تحويل النظرية العقلية للمعنى إلى مشاهدة عينية. ويوجد تطابق في الحضور داخل الزمن بين النص والخبرة الحية فهناك معية زمنية بل الضامن لصدق الخبرة هو المعنى. إن منهج تحليل الخبرات والذي ظهر خلال نشأة العلوم الإسلامية في الحضارة الإسلامية «ليس تابعاً لمناهج أخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنه ظهر من صور شتى في العلوم الإسلامية سواء في علوم القرآن والحديث وفي علوم الفقه والتصوف بل وفي علم الكلام والفلسفة... لا يُخشى من هذا المنهج على الوحي باعتباره مصدراً إلهياً للنصوص الدينية، فالوحي مازال، أو من ذاتية الخبرة أو من النيل من موضوعية الشريعة الإسلامية، لأن الوحي هو الضامن الأول له في صدق تحليل الوجود الإنساني»^(١)

يطرح «حسن حنفي» قضية التفسير على مستوى آخر، بين العودة إلى المنبع والأصل والعودة إلى الطبيعة على أساس وجود حركة تدعو إلى الأصالة وإلى التمسك بالكتاب وهي دعوة لها خطورتها على الحاضر ولها مصاعبها في تعاطيها مع الماضي، خطورتها على الماضي في الانعزال عنه ومصاعبها في الحاضر عجزها الكلي عن تغييره طبقاً لنموذج الماضي وهذه الصعوبات تتمثل في اللغة أولاً والوقوع في مناهج تفسير مشتتة بين لغوي ومعنوي وباطني وظاهري واللغة العربية فيها الباطن والظاهر، المحكم والمتشابه، المبيّن والمجمل، والحقيقة والمجاز. «فتتحول مشكلة تغير الواقع إلى مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ولا يتم تغيير شيء من الواقع... وتأتي هذه الصعوبات هي الوقوع في تفسير مضاد لحركة التاريخ

(١) المرجع نفسه: ص ١٨٢.

وجعل العودة إلى المنبع وسيلة للقضاء على تغيّرات الواقع الطبيعية خاصة إذا سمحت اللغة بذلك... وثالث هذه الصعوبات هو أن يحدث بالفعل تفسير تقدمي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المنار، ولكن يكون التقدم نابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها وبالتالي يفقد قيمته ومبررات وجوده ويصبح مجرد مباركة للتقدم الذي يقوم به بحيث يستطيع أن يفرض نفسه.»^(١)

إن العودة إلى الطبيعة ليس أمراً غريباً عن حضارات الإنسان وثقافات الشعوب، ففي الثقافة الغربية الحديثة نجد الطبيعة هي مصدر الفكر وليس العكس. فالعودة إلى الطبيعة أعطى سبينوزا أسسها النظرية. وأعطى جون جاك روسو مبادئها الاجتماعية والفنية، وأعطى العلماء بعدها العلمي في القرن التاسع عشر، وأعطى الفلاسفة أساسها الوجودي في القرن العشرين فتمرد الفكر الأوربي الحديث عن تراثه وقيّمه، فتحرر من اللاهوت إلى السياسة، ومن المثل إلى أسس المنهج العلمي ومن التربية القائمة على الثواب والعقاب إلى التربية الطبيعية. فتميز العود إلى الطبيعة بأنه ارتباط عضوي كبير بالواقع، ويؤكد رفض كل مظاهر الخوف وصور العجز والضعف والتخلص من جميع عقبات اللغة والتبعية فقط لبناء حضارة العلم.

ولر يكن الوحي هو الآخر خالياً من ظاهرة العودة إلى الطبيعة. ففي علم الأصول وعلوم التفسير نجد أسباب النزول التي تتطلب الطبيعة الوحي، «ولأول مرة لا يعلن الوحي مرة واحدة بل يستدعي حسب المواقف كلها اقتضت الواقعة أساساً نظرياً نزل الوحي ملياً لمقتضيات الطبيعة، ولقد كان عند عمر ابن الخطاب حدس يستطيع به الوصول إلى حكم ينزل الوحي بتأييده. كان الوحي إذن دعوة من الطبيعة وتلبية لمقتضياتها، ولر يكن مفروضاً من الخارج يعمل ضدها ويبغي قهرها.»^(٢)

يعقد «حسن حنفي» أمالاً كبيرة في نظرية التفسير التي تقوم على منهج تحليل الخبرات الذي يعود إلى الطبيعة في التفسير أي تفسير طبيعي لا ينطلق من اللغة بل من تحليل الواقعة ذاتها التي تشير إليها النصوص وتحليل الإدراكات الحسية. فالتفسير الطبيعي لا يبدأ من النص بل من الواقع غايته معرفة تكوين الطبيعة وهو في جوهره المعنى الحسي المشخص للنص،

(١) المرجع نفسه: ص ١٨٤.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٨٥.

فالنص والواقع شيء واحد، والنص الديني موقف إنساني ويتحول التفسير الطبيعي للنص إلى تحليل الإنساني فيحصل الانتقال من اللفظ إلى الشيء ذاته.

ويبين «حسن حنفي» دور التفسير الطبيعي فهو يقوم بتحليل الشخصية الحاضرة والواقع الاجتماعي القائم وأوضاعه وظروفه وإدراك مكونات هذه الشخصية وهذا الواقع بعيداً عن الأحكام المسبقة المستوحاة من التفسير اللغوي للنصوص، فالرجوع إلى الطبيعة وإلى التفسيرات الطبيعية هو «كفيل بتوجيه الطبيعة نحو الكمال.. هو الكفيل برد الاعتبار إلى الشخصية الإنسانية وذلك بالتعرف على مكوناتها، وبالحرص على تكوينها السوي، ورفض الازدواجية والثنائية معاً وما يتبعها من عمليات التعويض والنفاق والمدارة والتستر.»^(١)

إن خيوط نظرية التفسير، تفسير النص الديني وتفسير الشخصية، وتفسير الواقع بجميع مستوياته لا يصنعها منطلق اللغة من شرح وتأويل وتبعية بل يصنعها منطلق تحليل الخبرات والتجارب الإنسانية في صلتها بالوحي تطلبه وتناديه فيلبي النداء ويقدم الطلب من خلال صلة الواقع بالوحي، ويصنعها الانطلاق من الطبيعة والعودة إليها لا الانطلاق من المنبع والعودة إليه وهي نظرية حسب ما يراه صاحبها قامت في التاريخ القديم والتاريخ الحديث لكنها ليست تابعة لمناهج أخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنها إفراز نابع عن تعدد وتنوع في صور العلوم الإسلامية.

تمثل نظرية التفسير الجبهة الثالثة في مشروع «التراث والتجديد»، الهدف من النضال في هذه الجبهة هو تحويل الوحي إلى علوم إنسانية والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي وفي البيان النظري للمشروع يظهر مشروع نظرية التفسير بأقسام ثلاثة، المناهج والعهد الجديد والعهد القديم، فالأول محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرضها تراثنا القديم، والثاني «محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة أعني التوراة والإنجيل.»^(٢) أما الثالث ففيه «يتم تحليل العهد القديم المقدس عند اليهود... وما زال المطلب قائماً فنحن مازلنا في مواجهة أهل الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية.»^(٣) وحسب «حسن حنفي»

(١) المرجع نفسه: ص ١٨٥-١٨٦.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٨٤.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٨٤-١٨٥.

فإن الجبهة الثالثة تبدأ من الحاضر إلى الماضي «على نحو تراجعي لا زمني، فالحاضر هو الذي يكشف الماضي، واكتمال الوحي إنما يكشف عن مراحلته»^(١)

خاتمة

الأسس التي تبني عليها نظرية التفسير مصادرها في التاريخ وفي الواقع وبالتالي لا يمكنها أن تكون جديدة ولا مثل لها. فمنهج تحليل الخبرات نجد آثاره في تراثنا وفي الثقافة الغربية الحديثة، والتفسير الطبيعي للنص مصدر العلم الحديث والمعاصر والثورة في وجه التفسيرات اللغوية وغيرها إنما من سنة التطور الحضاري والبناء التاريخي. فالنهضة الحديثة في الغرب والتقدم الحضاري الجاري فيه من تجاوز التفسيرات القديمة وظهور نظرية تفسير محكمة فهل الأسباب مهيأة لظهور نظرية التفسير المحكمة في العالم العربي والإسلامي المعاصر؟ هل يمكن تجاوز الصعوبات القائمة، وإذا قامت محاولات تطبيق نظرية التفسير المحكمة فهل ذلك ممكن في الواقع؟ الإجابة بالنفي تجعل دعوة «حسن حنفي» وجزء من مجرد ترف فكري.

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ١١.

منطق الفقه الإسلامي في «التراث والتجديد» بين الظواهرية والتأويلية

د. جيلالي بوبكر(*)

مقدمة

«من النص إلى الواقع» مصنف في أصول الفقه الإسلامي معاصر في جزأين: «تكوين النص» و«بنية النص» للمفكر «حسن حنفي» صاحب مشروع «التراث والتجديد» الذي يشتغل على الجبهات الثلاث، جبهة التراث، تراث الأنا والآخر، وجبهة الوافد في القديم وفي الحديث وفي عصرنا، وجبهة الواقع وتحدياته، في الجبهة الأولى ويسمياها «موقفنا من التراث القديم» يجتهد المشروع لتقديم محاولة لإعادة بناء التراث الفكري الديني والعلمي والفلسفي وفق منظور جديد معاصر يرتبط فيه الماضي بالحاضر لبناء مستقبل واعد، ومنه جاءت محاولة إعادة بناء فلسفة التشريع الإسلامي في عصرنا حسب ما يقتضيه العصر وتتطلبه ظروفه وأحواله، وهو الأمر نفسه جرى مع سائر العلوم التراثية الإسلامية النقلية والعقلية والعقلية النقلية، وعلم أصول الفقه نقلي عقلي.

اتسمت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في «التراث والتجديد» بالعمق والجدّة والثراء والجرأة، لما تضمنته من دلالات وإيحاءات مهمة، ولما بحثه وعالجته من متون أصولية كثيرة ومختلفة عبر تاريخ أصول الفقه الإسلامي، وللتعدد والتنوع في المناهج المتبعة القديمة والمعاصرة، وللمرجعيات الفكرية والعلمية التي ارتكزت عليها، وللنتائج الهامة التي توصلت إليها وفي مقدمتها طرق باب علم أصول الفقه في عصرنا هذا الباب الذي أغلق مع الشافعي في كتابه «الرسالة» وأحكم غلقه مع الشاطبي في «الموافقات».

عرفت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المتن الأصولي المعاصر «من النص إلى الواقع»

(*) جيلالي بوبكر أستاذ محاضر بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر.

عدّة مناهج فكرية وعلمية وفلسفية ولغوية، منها المنهج الفينومينولوجي والمنهج التأويلي، ويمثل التأويل الذي استخدمه «التراث والتجديد» في إعادة هيكلة أصول التشريع الإسلامي وسيلة مهمّة استخدمها الفكر الإنساني منذ القديم كما استخدمها الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، ويتعرض الفكر العربي المعاصر لظاهرة التأويل كإشكالية وكمنهج من خلال الموروث والوافد في التعاطي مع النص ومع الذات ومع العلاقات بين الذات ومع الطبيعة ومع الزمان أو التاريخ، والغاية «من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع»^(١) وبومضة إسقاطية للتأويل كإشكالية وكمنهج على النص الأصولي المعاصر في «تكوين النص» وفي «بنية النص» نجد الفينومينولوجيا ونجد التأويل يتأسس عليهما «من النص إلى الواقع» من منظور معاصر يراعي حضارة العصر الراهن وواقعه وتحدياته وأوضاعه ومطالبه.

١- المرجعية الظاهرية

على الرغم من أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» يؤكد على أن النص الأصولي القديم أو الحديث هو عبارة عن تجربة شعورية حيّة لدى صاحبه ويؤكد أن التحليلات الشعورية ليست جديدة على الفكر الإسلامي وتراثه القديم ويظهر ذلك في أسلوب التعبير باستخدام ضمير المتكلم المفرد وفي تقسيم القدماء للكلام إلى ظاهري خارجي ونفسي داخلي. كما يؤكد بوضوح أن «الكوجيتو الفينومينولوجي» يسعى إلى تحريك الجوهر وإزاحته خارج ذاته في الوقت الذي يقدم الكوجيتو الديكارتي نفسه على أنه جوهر قائم بذاته وأن «المنهج الظاهراتي قد يكون أكمل المناهج لأنه يبدأ من التجربة الحيّة التي تتكون في الواقع وكما عرض هوسرل في «التجربة والحكم» وفي نفس الوقت يصف الماهيات المستقلة ويتجه نحو المعاني كما أنه يحلل لغة الخطاب. فالفكر وكما وضح في الهيرمنيوطيقا»^(٢) نجد الفكر يعتبر التحليل الشعوري ليس وافداً من الخارج، ويعترض على الموقف الذي يردّ المنهج الظاهراتي

(١) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ص ٧٨.

(٢) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، تكوين النص، مركز الكاب للنشر، القاهرة، مصر، ط ١،

المتبع من قبل المثقفين والمفكرين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي إلى الثقافة الغربية الوافدة. ففي «من النص إلى الواقع» وهو يقوم على التحليل الظاهراتي ويستخدم منهج تحليل الخبرات يرى صاحبه أن الأساس الظاهراتي ومنهج تحليل الخبرات استمرار للموروث الداخلي ليس فقط في علم أصول الفقه بل في التراث ككل.

فالتحليل الشعوري مستوى من المستويات التحليل يمثل منظورا من منظورات عدة كالأصول الفقهية لقراءة التراث وإعادة صياغته وبنائه، ويظهر دور الشعور وبوضوح في علم أصول الفقه في تركيبته الثلاثية في الوعي التاريخي أولا وهو تحليل لشعور الراوي ومناهج النقل التاريخي، والمتواتر والآحاد وارتباط صحة الرواية بدرجة السمع والحفظ والأداء وهي تجليات الشعور الحسية. وفي الوعي النظري ثانياً وتتمثل في مباحث اللغة والمعنى وهي مرتبطة بشعور المجتهد فتحليلات اللغة أو المنطق في العلة وغيرها كلها تحليلات شعورية وفي الوعي العملي ثالثاً ويتمثل في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وفي أحكام الوضع وأحكام التكليف والأمر هنا يرتبط كذلك بشعور الشارع وبشعور المكلف الذي يدير الفعل انطلاقاً من اعتباره سلوكاً وقصدًا ونية. و«يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع وأنه قائم على مقاصد الحياة الكلية وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف، فالشعور إذن مستوى خصب لتحليل المادة الأصولية ولو أنه متخف وراء المادة التقليدية. بل إن مادة الأصول وهي الأمثلة الفقهية لا تتعدى كونها مواقف إنسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة. فهي ليست فروضاً مجردة ولو أن البعض منها كذلك: كما أنها ليست أشياء طبيعية مصممة بل هي مواقف حيّة تحدث في الحياة اليومية. والإشكال الفقهي إن هو إلا حل لهذه الأزمة وعلاقة المفتي بالمستفتي هي أيضاً في نهاية الأمر علاقة شعور بشعور.»^(١)

ويتجلى الشعور وتتجلى التحليلات الشعورية ظاهرة أو متخفية في علم أصول الدين، ففي المنزلة بين المنزلتين مثلاً يظهر الشعور هو أساس الفعل. فالمادة في أصول الدين لن تأخذ دلالتها إلا إذا صارت مادة شعورية وعادت إلى مصدرها في الشعور. ويتجلى الشعور في علوم الحكمة في النقل والترجمة والشرح بين شعور الناقل وشعور المنقول عنه. فأخوان الصفا مثلاً «زادوا قسم النفسيات لتعلن صراحة عن عالم النفس، وهو عالم الشعور باللغة، والنص

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طه، سنة ٢٠٠٢، ص ١٣٣.

الديني نفسه أصبح عند الفلاسفة بعدا للشعور بتأويله كصورة فنية مهمتها الإيحاء والتأثير في النفوس.^(١) وتجلي الشعور بوضوح في التصوف كأحوال نفسية يعيشها الصوفي مع ذاته ومع غيره، والنص الديني ذاته تكوّن في الشعور عند الذات الإلهية وعند الرسول وعند الناس. والشعور كذلك جزء من حياتنا المعاصرة في صلتنا بالثقافات خاصة الثقافة الأوروبية المعاصرة، الأمر الذي جعل «التراث والتجديد» يقوم على هذا المستوى الحديث للتحليل وهو المستوى الظاهراتي الذي يطبع فكر «حسن حنفي» ككل ومشروعه «التراث والتجديد» ومحاولته إعادة بناء أصول الفقه رغم بحثه عن مصادر له في التراث الموروث.

٢- المرجعية الفيلولوجية

لقد اهتم القدماء من المفكرين المسلمين بدراسة اللغة وكانت تسمى عندهم «علم اللسان»، ولعلّ مصطلح «علم اللسان» كما عرض له الفيلسوف العربي أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) ... يعد من أقدم المصطلحات في تاريخ الفكر اللغوي العربي بل الفكر اللغوي الإنساني في الدلالة على دراسة اللغة الإنسانية دراسة علمية بهدف الوصول إلى قوانين عامة تخضع لها هذه اللغات وذلك من خلال فحص وتحليل المادة اللغوية للغة معينة أو لعدة لغات، وهو مفهوم عرفه التراث العربي قبل أن يعرف العرب في العصر الحديث مفهوم الدراسة العلمية للغة، وينقلونه عن الغرب يقرون كما عرض الفارابي لا من القدماء ولا من المحدثين.^(٢) فالأساس اللغوي في مشروع «التراث والتجديد» وفي محاولة بناء أصول الفقه في «من النص إلى الواقع» تعكسه اهتمامات القدماء بعلم اللسان والذي أدى إلى تطوير علوم اللغة العربية والعلوم التي تتصل بها، كما تعكسه التطورات التي شهدتها علوم اللغة ومناهجها في عصرنا وهي فروع كثيرة، فيلولوجيا، وعلم تاريخ اللغة، وعلم الأصوات والمرفولوجيا وهو علم الصرف وعلم النحو وعلم الدلالة، وعلم اللهجات وغيرها والفيلولوجيا أو فقه اللغة في عصرنا في الدراسات الأوربية الحديثة «دراسة لغة أو لغات من حيث قواعدها وتاريخ أديها ونقد نصوصها. دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما أو طائفة من الأمم.»^(٣) صار هذا التطور في علوم

(١) المرجع نفسه: ص ١٣٥.

(٢) حلمي خليل: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، سنة ٢٠٠٣، ص ٤٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ٨٧.

اللغة وفروع كل علم يمثل مرجعية البحوث والدراسات في مشروع «التراث والتجديد»، التراث من خلال اللغة العربية وعلومها قديماً وحديثاً والتجديد يتعلق بما وصلت إليه علوم اللغة من تطور في دراسة الصوت، واللفظ، والحرف، والدلالة والمعجمية واللهجات والكتابة والجغرافيا اللغوية والاجتماع اللغوي والأسلوب وأمراض الكلام وغيرها.

ويتحدد الأساس اللغوي في «التراث والتجديد» عامة وفي محاولة إعادة بناء أصول الفقه ومنهجها خاصة وباعتبارها جزء من المشروع ككل من خلال مناهج وطرق التجديد، ويعتبر منهج التجديد اللغوي المنهج الأول الذي يحتاجه البحث في التراث والتجديد إلى جانب منهج يخص المعاني وآخر يخص الأشياء تبعاً لأبعاد الفكر الثلاثة وهي اللفظ والمعنى والشيء. وإذا كانت العلوم الأساسية في التراث القديم ما زالت تستخدم ألفاظاً ومصطلحات قديمة تعبر عن مادة ثقافية وفكرية قديمة نشأت هذه الألفاظ وهذه المادة في ظروف قديمة تختلف تماماً عن الظروف المعاصرة في الواقع المعاصر صارت تلك الألفاظ والمصطلحات ومادتها تمنع تطوير تلك العلوم كما تعيق تطوير اللغة ذاتها. «ولا يتم التجديد بطريقة آلية، بإسقاط لفظ ووضع أي لفظ آخر محله، بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيد ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولاً ولا شائعاً في العصر القديم.»^(١) ونظراً لقصور اللغة التقليدية بسبب تجريدها ومحدوديتها وانغلاقها في الدين وصوريتها وعدم قدرتها على إيصال المعاني أصبح من الضروري إيجاد لغة جديدة بأوصاف جديدة تخص اللفظ والمعنى والشيء ومثلما تكونت اللغة القديمة من اللفظ مثل التجسيم والتنزيه والخير والعقل والنقل... إلخ. يمكن إيجاد ألفاظ جديدة مثل الأنا، الآخر، الموضوعية، الذاتية، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، والتنمية والعولمة وغيرها.

٣- المرجعية التأويلية

لقد مارس مفكرو الإسلام قديماً التأويل باعتباره أسلوب في قراءة النصوص وفهمها وتفسيرها. مارسه علماء التفسير والمتكلمون معتزلة وأشاعرة ومارسه الفلاسفة في الإلهيات وفي الطبيعيات، وعلوم التأويل في عصرنا تشهد تطوراً كبيراً مثل علوم اللغة. والتأويل ظاهرة

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١١٠.

لغوية ترتبط باللفظ والدلالة وهو لا يعني الشرح أو التفسير وإن كان التأويل في التراث الإسلامي ظاهرة عامة في كل علومه وعند جميع صانعيه ابتداء من الرسول ﷺ إلى الصحابة إلى التابعين إلى العلماء والفلاسفة والمفكرين فقد عمل التأويل على توسعة الدراسات والبحوث في كل مجال دخله خاصة المجال التشريعي، حيث «عمل على اتساع هذه الدراسة وشمولها وفاء بحاجة الحياة ومصلحة الإنسان بما ساعد به في نمو الدراسات الفقهية واتساعها.»^(١) ومصطلح التأويل في عصرنا ونتيجة لتطور علوم التأويل اتسع مفهومه «في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع الأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور... الهرمينوطيقا إذن قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت. وهي في تركيزنا على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء.»^(٢) فالتأويل استخدم في قراءة وفهم وتفسير النص الديني واستخدم في أصول الفقه في الأدلة والأحكام ومباحث الألفاظ واستخدم في التصوف وفي علوم الحكمة وفي أصول الدين. «وفي الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعد اكتشاف النص حتى أنه أصبح علماً علم النص» نظره دلثاي في أول دراسة معاصرة «محاولة في التأويل» وبعد تأسيس الفينومينولوجيا في أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى «مدرسة الأشكال الأدبية» عند بلولتمان وديبيلوس في أواخر العشرينات من القرن الماضي، وأصبح جزء من تحليل الوجود الإنساني عند هيدجر ثم تطبيقه في التجربة الجمالية عند جادمر وفي الأشكال الرمزية للمعرفة عند كاسيسير وفي الأساطير الدينية عند بول ريكير.^(٣)

ويعني التأويل صرف النظر عن المعنى الظاهري للخطاب إلى معنى آخر لا يدل عليه النص في ظاهره، التأويل عادة يكون للنصوص، والنصوص متعددة ومتنوعة فهناك النص التاريخي والنص الأدبي والنص الفلسفي وغيره يقول «حسن حنفي» في دور وأهمية التأويل: «يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص حتى يصبح النص مفهوماً ومصدراً للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كמידان للفعل. وبلغة القدماء يحقق

(١) السيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل، دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٣، ص ٤٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد: إمكانيات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٥، سنة ١٩٩٩،

ص ١٣-١٤.

(٣) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، ص ٦٣.

التأويل هذه الهوية بين العقل والنص وهذا التماهي بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحي والطبيعة نسق واحد يكشفه التأويل. وهو ما سباه الكرمانى علم الميزان، وما سباه إخوان الصفا التقابل بين العلم الأصغر والعلم الأكبر.^(١) ويكون التأويل فهماً ذاتياً لمعرفة الذات قبل معرفة الغير، وتأويل الذات سابق على تأويل الغير وربما ينكشف الغير في تأويل الذات. ويقوم التأويل في تأويل العلاقات بين الذوات وتأويل الطبيعة وتأويل الزمان والتاريخ. «إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات.»^(٢)

لما كان التأويل بهذه الأهمية وبهذا الدور ارتبط به مشروع «التراث والتجديد» وتأسست عليه محاولات إعادة بناء العلوم التراثية داخل المشروع. فعملية إعادة بناء العلوم تتم بواسطة تغيير المادة العلمية من مادة قديمة إلى مادة جديدة، «ولا يتم التفسير آلياً إلا بعد فهم تكوين المادة الأولى على نحو تاريخي دقيق من أجل تحليلها وتفكيكها والقضاء على تكلسها وتحويلها إلى عقائد ومقدسات وهي في بدايتها من صنع التاريخ... فإذا ما خلت العلوم من مادتها وأبنيتها القديمة تم ملؤها بالمادة الجديدة واكتشاف أبنية جديدة لها مطابقة لها مع ثقة كاملة بالقدرة على التنظير... ثم تأتي الوسيلة المساعدة لهذا التنظير وهو تأويل النصوص وإعادة فهمها وإقامتها على جوانب جديدة يسمح بها التأويل ابتداء من معاني الألفاظ الاشتقاقية وتحليل الآليات شكلاً ومضموناً.»^(٣) وهو العمل الذي قام «حسن حنفي» في محاولته إعادة بناء أصول الفقه وظهر جلياً في «بنية النص» من خلال تأويل المصادر لتصبح الوعي الشعوري التاريخي، وتأويل مناهج الاستدلال اللغوية والعقلية لتصبح الوعي الشعوري النظري، والمقاصد والأحكام تصبح الوعي الشعوري العملي. وعلم أصول الفقه ككل يصبح تجربة شعورية واعية ذات طابع تاريخي نظري وعملي.

(١) المرجع نفسه: ص ٦٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٧٨.

(٣) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج ١، دار قباء للطباعة، شركة مساهمة مصرية، عبده غريب، ط ٣، سنة، ص ٣٥٥.

٤- النص الأصولي تجربة شعورية

وهو نفسه تقسيم الموضوع «الوعي التاريخي لاستقبال الوحي في قنواته الأربعة: الكتاب (التجربة الإنسانية العامة)، والسنة (التجربة النموذجية)، والإجماع (التجربة المشتركة)، والاجتهاد (التجربة الفردية)، ثم يتلوه الوعي النظري من أجل فهم الوحي بعد استقباله ابتداءً من مباحث الألفاظ التي تضم الصيغة أي اللفظ ثم المفهوم أي المعنى ثم المضمون أي الفحوى والإحالة إلى العلم الخارجي ثم المنظور وتعدد الصواب. ثم يتلوه الوعي العملي الذي يتضمن أحكام الوضع أي بناء الشريعة في العالم وأحكام التكليف أي تحقيقها كأنماط للسلوك البشري»^(١).

ولما كان «من النص إلى الواقع» تجربة شعورية لدى صاحبه، جاءت لتؤدي رسالة في العصر هي رسالة التجديد والنهضة والتقدم بدل ما في الواقع المعاصر من العيش على الماضي والتخلف والأزمة. ففي «بنية النص» وفي مضمونها نجد قراءة النص الأصولي القديم والبناء الذي ظهر به والإيحاءات التجديدية التي يتضمنها كل هذا جاء من منظور جديد على القديم وهو منظور العصر، ينطلق هذا المنظور في القراءة وإعادة البناء وإعادة الصياغة وفي التجديد من طرق جديدة لم يعرفها الأصولي القديم بطابعها المعاصر كطرق ومناهج قائمة بذاتها وإن كان الأصولي قد مارسها بالبداية وعرفها بالفترة، وهي طريقة التحليل النفسي الشعوري أي اكتشاف مستويات حديثة للتحليل وأهمها تحليل الشعور وتحليل التجارب الشعورية وعلم أصول الفقه بجميع نصوصه الأصولية تجارب شعورية تقبل التحليل، و«بنية النص» و«تكوين النص» تجارب شعورية تُدرس وتُحلل على مستوى الشعور. وكذلك منطق التجديد اللغوي لأن العلوم التراثية خاصة في الميدان الإنساني والاجتماعي لم تعد قادرة بألفاظها ومصطلحاتها على مسايرة ظروف العصر ومتطلباته فهي ذات دلالات مستقلة لا تسمح بإعادة فهمها وتطويرها. والمستوى الثالث الذي يعيش كل المستويات الأخرى هو الشعور فهو مطلب من مطالب العصر وجزء من البنية الثقافية يعيش العصر وبيئته من خلال ارتباط الذات بالموضوع وتبادل القصدية معه.

الوعي التاريخي المصدر الأول فيه هو «الكتاب» وهي تجربة إنسانية عامة لأنها تُلخص

حكمة الشعوب وخبرات التاريخ المتتالية وقوانينها العامة. لم يدع أحد تأليفها. تطابق تجارب الأفراد والجماعات من مختلف الثقافات والعصور. ويشمل العرف وهي العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية.^(١) والتعاطي مع الكتاب يتطلب معرفة حقيقته وتعريفه وألفاظه ثم الأحكام التي ينطوي عليها.

المصدر الثاني في الوعي التاريخي السنة، «وهي التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية العامة في الزمان والمكان. وصدقها في ذاتها في مطابقتها للتجربة الإنسانية وليست بمعجزة تدل على صدق الرسول. فالمعجزات بين قوسين لأنها أدخل في علم أصول الدين منها في علم أصول الفقه. هي البيان الثاني الذي يكشف عن مضمون البيان الأول، ويخصه في وقائع جزئية... وتعني لغة الطريقة والعادات وشرع العبادات النافذة فيما صدر عن الرسول من قول وفعل وإقرار... والسنة ليست فقط في ذاتها السند والمتن والتواتر والآحاد وشروط الراوي والتعارض والتراجيح إنما في علاقتها بالمصدر الأول الكتاب. السنة ما جاء منقولاً عن الرسول وما لم ينص عليه في الكتاب بل كان بياناً وتفصيلاً له. هي المصدر الثاني ومتأخرة عن الكتاب لأن الكتاب قطع والسنة ظن.»^(٢)

ويمثل الإجماع التجربة المشتركة في الوعي التاريخي باعتبار الإجماع المصدر الثالث من رباعية التشريع في أصوله. والإجماع في اللغة العزم وهو، «عمل إرادي وجهد جماعي على القرار والفعل. يعني الاتفاق والإجماع والفعل المشترك. وهو التجربة غير النصية للجماعة خوفاً من التفرد بالرأي. وهو ضد الخلاف والتفرق وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع. هو اتفاق علماء العصر على حكم حادثة. واتفاق جميع المجتهدين في البقاع. وفي الاصطلاح إجماع الأمة على شيء وليس رأياً واحداً قامت عليه الحجة. هو اتفاق الأمة على بدايات الشرع مثل أركان الإسلام الخمس وهي نصوص متواترة أو أمور معلومة في الدين بالضرورة وبقرائن الأحوال ولا يعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء.»^(٣)

أما الاجتهاد الأصولي يمثل التجربة الفردية الخاصة في الوعي التاريخي داخل الوعي الأصولي باعتبار الاجتهاد أحد مصادر التشريع الإسلامي ومصدره نظرية الأدلة العامة.

(١) المرجع نفسه: ص ١٠٨.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٣٩-١٤٠-١٤١.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٩١-١٩٢.

فالأدلة ثلاثة أصل وهو الكتاب والسنة والإجماع ومعقول الأصل وهو دليل الخطاب والقياس واستصحاب الحال وعقلي وشرعي وهو مستنبط من بدهة العقل ومن النص وهو «التجربة الفردية لو عزت التجربة الجماعية غير النصية تعتمد على الجهد الفردي للوصول إلى الحكم الشرعي»^(١).

أما التجربة في العقل وحسب تحليل المستوى الشعوري للوعي الأصولي هو الوعي النظري الذي يعني «ملكة فهم الوحي بعد تلقّيه من خلال القنوات الأربع، الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي تكون مضمون الوعي التاريخي. ويعتبر عمدة علم الأصول لأنه هو الانتقال من الوعي التاريخي إلى الوعي العملي والذي يمثل قطب الاجتهاد فيه. وهو قائم على جهد الإنسان وإعمال العقل. لذلك تضخّم على حساب الوعي التاريخي والوعي العملي على حد سواء مما يدل على أولوية الفهم على التاريخ والفعل عند القدماء»^(٢).

إلى جانب المنظوم وهو مباحث الألفاظ، وإلى جانب المفهوم وهو معنى ودلالات النصوص والأفعال وإلى جانب المعقول وهو القياس، يشمل الوعي النظري المنظور وهو الاجتهاد والتقليد والاستفتاء.

إن مضمون الباب الثالث في «بنية النص» وحسب تحليل مستوى الشعور واعتبار النص الأصولي تجربة شعورية هو «الوعي العملي» الذي يدور حول المقاصد والأحكام. المقاصد مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. والأحكام أحكام الوضع وأحكام التكليف. «وبعد أن ينتقل الوعي عبر التاريخ، المصادر الأربعة للشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس في الوعي التاريخي، وبعد أن يتم فهمه بالعقل. عن طريق مبادئ اللغة وبالمصلحة عن طريق إحصاء الواقع في الوعي النظري، يكون الوحي جاهزاً للعمل والتطبيق والدخول في العالم والتأثير فيه عن طريق الوعي العملي. والوعي العملي هو آخر ما تكوّن في بنية علم الأصول وبمسميات عديدة قبل أن يكمله الشاطبي في «الموافقات». في بنيته الثنائية، المقاصد والأحكام، ثم رباعية في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف»^(٣) والشرعية الإسلامية في جوهرها مقاصد ووسائل وأدوات وتتكون المقاصد من مقاصد الشارع ومقاصد

(١) المرجع نفسه: ص ٢١٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٤٧.

(٣) المرجع نفسه: ص ٤٨٣.

المكلف ومقاصد الشارع أربعة أقسام هي: وضع الشريعة ابتداءً، وضع الشريعة للأفهام، وضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للامتثال.

«بنية النص» تضمن قراءة جديدة وصياغة جديدة وبنية جديدة لعلم أصول الفقه فتضمن ثلاثة أبواب كبرى تعكس المستوى الشعوري والتجارب الشعورية التي نشأ فيها ونما وتكون علم أصول الفقه. فالباب الأول تضمن الوعي التاريخي في مكوناته الأربعة الكتاب ويمثل التجربة الإنسانية العامة والسنة وتمثل التجربة النموذجية والإجماع ويمثل التجربة المشتركة والاجتهاد ويمثل التجربة الفردية. أما الباب الثاني فهو الوعي النظري وفي مكوناته الأربعة المنظوم وتمثله اللغة، والمفهوم وتمثله الدلالات والمعاني، والمعقول ويمثله الشيء أو القياس والمنظور ويمثله الاجتهاد والتقليد والاستفتاء. أما الباب الثالث والأخير فهو الوعي العملي في مكوناته الأربعة مقاصد الشرع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف. فالبنية في «بنية النص» ثلاثية ولكل قسم «باب» من أقسام الشعور بنية رباعية. وهذا ليريد في المصنفات الأصولية القديمة ولير تعرف هذه المصنفات الكيفية التي جاء بها «من النص إلى الواقع» في «تكوين النص» أو في «بنية النص»، والذي يقول فيه صاحبه: «تكوين النص» فيه العلم الدقيق القادر على تجنب الأحكام العامة والشائعة دون تأسيس علمي. في حين أن «بنية النص» فيه الفلسفة القادرة على الإيحاء. فإذا كان «تكوين النص» هو الأساس فإن «بنية النص» هو البناء. ^(١)

يرى «حسن حنفي» أن من نتائج البحث في «من النص إلى الواقع» من خلال «تكوين النص» و«بنية النص» تمّ تحديد الأساس ثم البناء لعلم أصول الفقه من منظور معاصر حول العلم من علم استدلال فقهي يغلب عليه الطابع النظري الاستدلالي البرهاني على الطابع العملي الواقعي المصلحي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام، ويتجلى ذلك بوضوح في البناء الثلاثي للعلم، الوعي التاريخي، والوعي النظري والوعي العملي، وفي المصطلحات المتعلقة بالمضمون ومصدرها التجربة الشعورية المعيشية مثل التجربة النموذجية والتجربة الفردية وغيرها، وفيما يتعلق بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ أي فيما يتعلق بالمكان والزمان، ونقد المتن ونقد السند بالنسبة للسنة، وإعطاء الأهمية والأولوية للاستدلال الحر بمختلف أشكاله ومن جهة «حسن حنفي» قد تمّ تطوير مقاصد المكلف والنية والفعل نظراً لتآكلها عند القدماء، وإبراز أهمية

(١) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، ص ٤٩٦.

المباح وتضمن الطبيعة شرعيتها في ذاتها. وهناك دلالات أخرى متناثرة بين السطور مهمتها المقارنة المستمرة بين تحليلات القدماء ودلالات المحدثين. ولكن ما ظهر فيها يكفي لتطوير العلم من «الموافقات» للشاطبي إلى مرحلة أبعد... وبعد ذلك ربما يمكن تأسيس «علم أصول الفقه المطلق» هو العلم المتكامل الذي يجمع بين التاريخ واللغة والفعل، بين الأخذ بالوعي التاريخي والفهم بالوعي النظري والعطاء بالوعي العملي بين الحاضر والماضي والمستقبل، بين الرسالة والمرسل إليه والمرسل إليهم فتنتهي القطيعة باسم النص، والحداثة باسم اللغة، ويتوجه الجميع نحو الفعل.^(١) ومن جهة أخرى يساهم البحث الأصولي في «من النص إلى الواقع» في علوم النص وعلوم اللغة لدى المجددين في العصر الحديث والمعاصر مساهمة تسمح بتحريك النص على كل المستويات وتحريك العلم ليعملاً طبقاً لروح العصر وظروفه وحاجياته.

ومن حيث المنهج الذي اتبعه البحث في «من النص إلى الواقع» أفرز نتائج كثيرة هي عبارة تحليلات جزئية وعامة ودلالات متناثرة في ثنايا البحث في «تكوين النص» وفي «بنية النص» وهذه النتائج بعضها يتعلق بالمنهج الأصولي الكلاسيكي من حيث سماته ونصوصه وبنائه وبعضها يتعلق بالنص الأصولي المعاصر من حيث صورته ومضمونه ودوره. حيث جاء النص الأصولي الجديد المعاصر «من النص إلى الواقع» على طريقة المحدثين لا على طريقة القدماء متكلمين أو فقهاء أو الاثنيين معا كما جاء البحث فيه مستخدماً مناهج وطرق جديدة ومستويات جديدة للتحليل، مناهج لغوية وتأويلية وظواهرية ومستويات مثل مستوى الشعور ومستوى البيئة الثقافية الجديدة. واستخدم طرق البحث المناسبة للموضوع، وهو النص الأصولي الذي يتضمن بنية النص هذه البنية التي تتناولها البحث من حيث النشأة والتكوين في النص وخارج المؤلف ومن حيث هي تجربة إنسانية معيشة في ارتباطها بالتاريخ والمكونات الثابتة لعلم أصول الفقه كقواعد وكأصول، ومن الطرق المستخدمة في البحث طريقة تحليل النصوص أو طريقة تحليل المضمون بكافة بشروطها ولوازمها وأدواتها من قراءة وتحليل وتركيب وتعليق وتعقيب وشروح وتهميش ونقد واستنتاج سواء في شرح نشأة وتكوين البنية أو في شرح البنية ذاتها، كما تم استخدام المنهج التاريخي والمنهج البنوي للإحاطة بالجوانب الصورية والجوانب المادية في النص الأصولي وفي منهجه ومنه إلى علم أصول الفقه كبناء نظري وكقواعد للسلوك.

(١) المرجع نفسه: ص ٥٨٥-٥٨٨-٥٨٩.

تمكّن البحث من خلال المناهج المتبعة من التأريخ لأكثر من مائة نص أصولي وهو أمر غير معهود في مصنفات علم أصول الفقه القديمة أو الحديثة، ناهيك عن كون البحث يمثل قراءة جديدة لأصول الفقه وللنصوص الأصولية من منظور جديد أساسه النزعة الظاهرية دون اعتبارها من الثقافة الوافدة لأن لها جذور في التراث وامتداد في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ومناهجه معاصرة وإن كان لها هي الأخرى وجود لدى مفكري الإسلام القدماء مثل منهج المحدثين، ومنهج الأصوليين ومنهج المؤرخين ومنهج التجريبيين وهي المنهج الوصفي البنيوي والمنهج التاريخي واستخدام التأويل وغيرها من المناهج العلمية المعاصرة، خاصة تلك المتبعة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأهداف المنظور الجديد الذي انبثق منه البناء الجديد وانبثقت منه الصياغة الجديدة لعلم أصول الفقه هو تحريك هذا العلم طبقاً لروح العصر ومستجداته وحاجاته، تطوير العلم ليصبح مع الزمن علم أصول الفقه المقارن إلى علم أصول الفقه المطلق الذي يتجاوز الخصوصية والمحلية إلى التنوع والعموم من خلال التكامل بين الحضارات والثقافات والديانات في الشرق والغرب في الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك من خلال التكامل بين أبعاد الشعور الإنساني في أصول الفقه، الشعور التاريخي والشعور النظري والشعور العملي.

خاتمة

إن ارتباط محاولة إعادة بناء أصول الفقه بمشروع «التراث والتجديد» وبالفلسفة التي يقوم عليها عرضها ويعرضها لعدة انتقادات مثل المحاولتين السابقتين لإعادة بناء علم الكلام ولإعادة بناء علوم الحكمة. وانتبه صاحب المشروع لهذه المسألة إذ نجده يقدم نقدا ذاتيا في كل محاولة لاحقة للمحاولة السابقة، وقد يردُّ النقد الذاتي لمحاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المحاولة الرابعة لإعادة بناء علوم التصوف في 'من الفناء إلى البقاء'، فيُحسب على المشروع ومحاولات إعادة بناء التراث وتجديده الانتماء إلى المذهب العقلي المعتزلي والانتماء الإيديولوجي وهو اليسار الإسلامي وربطه بالماركسية كاتجاه فلسفي وفكري. وطغيان العقل والواقع والمصلحة والعمل على الوحي مما يجعل المشروع وأعماله يفتقد الصبغة العلمية والتوازن في الرؤية وفي المنظور على المستوى النظري والعملي. وبهذا فالمشروع وأعماله لا تزيل التباين السائد في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، ولا تُرضي التيار العلماني لأنها أعمال تراثية تقييم وزنا

للتراث ولا ترضي التيار السلفي لأنها أعمال تعطي الأولوية للعقل والمصلحة والواقع والعمل على الوحي. فهي أعمال تُحسب على العلمانيين لكنها ليست علمانية كما تُحسب على السلفيين لكنها ليست سلفية، هذا التفرد وهذه الخصوصية هما ما يميّز فكر «حسن حنفي» وفلسفته وسائر أعماله عن غيرها.

على الرغم من الانتقادات التي تعرّضت لها وتعرض أعمال «حسن حنفي» في قراءة التراث وفي قراءة الآخر وفي قراءة الواقع تبقى تتصدر الواجهة حالياً على الساحة الفكرية في العالم العربي والإسلامي. ومحاوّلته تجديد علم أصول الفقه عمل من هذه الأعمال فيه الدعوة إلى تجاوز القديم وفيه الكثير من التجديد وفيه الإبداع وفيه الكثير من التناقضات والعيوب. فهو اجتهاد ردّ الفقه وأصوله إلى الواقع قصد معالجته ولحفظ مصالح الفرد والمجتمع والأمة، ولتحقيق حاجات الإنسان عامة القرية والبعيدة، المادية والروحية، الدنيوية والأخروية، وهذا هو مبنغى الإسلام ومقصده. ودور المسلم ومسؤوليته هو التمكين لأحكام الإسلام وقيّمه على أرض الله.

المفهوم وتحجيم السلطة (حسن حنفي نموذجاً)

د. مدني مدور(*)

تستوعب المشاريع الفكرية مختلف حاجياتها، وفق ما تفرضها طبيعة التحديات القائمة، وحقيقة الخيارات المستعجلة، حيث تتفاوت درجة الأخذ بأولويات دون أخرى بناء على هذه المعطيات؛ فمن سيكون مراده الإصلاح، غير هذا الذي ستكون حاجته التجديد على صعيد هذا الفكر. أما ما لا خلاف حوله فإن العملية في مجملها -حين ستتعلق بالفكر- سيتخللها الكثير من الممارسات المتفاوتة من حيث العمق والتركيب، انسحب الأمر في ذلك على الكليات أو الجزئيات. حيث قد يشمل هذا الإجراء وغيره الإشكاليات الكبرى وما سيتبعها من قضايا ومضامين متباينة في تنوعها وتشعبها، ومن جهة أخرى سيتجلى دور الأدوات المنهجية المعتمدة وكذا الأساليب اللغوية، ليمثل ذلك الجزئيات غير أنها لا تقل أهمية، ومعها سنكتشف المساحة الممتدة لعامل اللغة الذي يتراوح مجال اشتغاله وتأثيره انطلاقاً من مستوى الجزئيات الخاصة تحديدا بالمنظومة الاصطلاحية والمفاهيمية لكل مشروع فكري، وينتهي تأثير اللغة إلى مستوى الكليات، حيث يظل اتساع الفكرة وعمقها رهينا بطبيعة اللغة المستخدمة وقدرتها على التكيف مع متطلبات العصر، واستيعاب حاجاته الملحة من المفاهيم والمعاني المتجددة بشكل مستمر لا يقتصر على ثقافة دون أخرى، رغم أن هذه الصورة الحيوية قد تبدو أشد بؤساً وجموداً على مستوى بعض الثقافات التي تظل عالية على غيرها، نتيجة عجزها عن فهم حاجياتها ومتطلباتها.

إن المشهد الفكري في العالم العربي سيبدو مأزوماً على أكثر من صعيد، وإن كانت هذه الدراسة سيهما أن تسجل وقفة لدى الكيفية التي سيتعامل من خلالها هذا الفكر الطموح

(*) قسم اللغة العربية وآدابه - جامعة باتنة- الجزائر.

إلى التجديد في اللغة بوصفها عنصرا يقتضي المراجعة، وهذا ما يتضح من خلال ارتفاع جملة من الأصوات التي تشكلت لديها قناعات لا تقبل الشك، بأن تحلف الفكر العربي يرجع في حقيقته إلى لغته التقليدية ولتجاوز هذا العجز المزدوج فكريا ولغويا، ينبغي تجديد اللغة العربية وجعلها في مستوى التحديات المطروحة. كون اللغة العربية بحاجة إلى التجديد في حد ذاتها، ستكون محل جدل سيطول آمادا بين (المشككين) و(المتحمسين)، نظرا لتباين الآراء بين الفريقين واختلاف زوايا النظر، ناهيك عن انحياز (المشككين) إلى التراث واعتبار أن اللغة من ثوابت الدين، أما (المتحمسين) لعملية التجديد، فإنهم يعلنون عن انحيازهم إلى الحاضر بمختلف قضاياها، وقد يعتبرون أن القدماء أوجدوا ألفاظهم ومفاهيمهم، وعلى الإنسان العربي في الوقت الراهن أن يوجد بدوره لغته التي تستوعب التصورات والمدارك المختلفة باختلاف معارفها.

في ظل هذه الآراء المتباينة، وانطلاقا من ثقافة عربية تحكمها جملة من المعطيات هي محل للمراجعة وإعادة النظر، وذلك بسبب الهيمنة المطلقة للتراث العربي القديم الذي سيمثل أرضيتها الصلبة - خصوصا في المراحل الأولى لتشكيل النهضة العربية- حيث ستأتي نظرياتها المعرفية وموافقها الفكرية منحاذاة إلى معارف القدماء، ولغتهم، من هنا واثرا غياب (النزعة النقدية الصارمة)، سيستبدل المشهد الثقافي العربي لحظته الراهنة بمختلف تعقيدات، تحت ثقل الحضور اللافت للتراث، بزمن الماضي، وقضايا هذا الماضي.

سيسترب بالفعل إلى الثقافة العربية وبقية أنساقها المعرفية، جملة من المعضلات التي ستظل حجر عثر أمام التخلص الشامل من الرجعية والتخلف، حيث ستقف ثنائيات عدة بمضامينها التي أشكلت على القدماء، فارضة أصنافا من الأخذ والرد في الراهن، يتصدرها هنا ثنائية (العقل) و(النقل)، وأيهما ينبغي أن يتبنى الفكر الراهن وتشريعات الأمة الدينية والقانونية، وعن هذه الثنائية، ستنبثق مشكلات فرعية من: انفصال النص عن الواقع، والأخذ بحرفية النصوص، وسلطة النص الدينية، إذ عن طريق هذه السلطة، سيتم إسكات الاجتهاد والنظر العقلي، ومن خلال مزاجية هذه السلطة بعيار (القياس)، سينتهي الأمر ب (العقل) و(التفكير العقلي) إلى العزلة التامة والعجز عن الانطلاق.

سلطة النص القديم التي تحققت من خلال اجتهادات بشرية تتراوح بين التعصب للنص وجعله مجالا صلبا ومرجعية نهائية، يتم الاشتغال من خلالها لفهم الواقع، بل عن طريق تلك

السلطة النصية ستحكم السلطة الحاكمة قبضتها على مقاليد الدولة، وتفرض أيديولوجية تخدمها، وبواسطة هذه السلطة المادية يتم قمع المعارضة ويستمر الصوت الواحد واللغة الواحدة عبر العصور.

كغيره من المفكرين والفلاسفة، سيعمد (حسن حنفي) من خلال مشروعه الفكري الضخم إلى الاشتغال على هذه القضايا الفكرية المتداخلة التي ستبلغ أحياناً درجة عالية من التركيب، كاشفاً في أثناء ذلك عن كيفية استيعاب الآفاق الخارجية والحاجيات الداخلية لمشروعه الفكري، متبعاً ذلك بجرأة الطرح وصرامة المعالجة ونشدان الحلول الممكنة للإشكاليات العالقة. من هنا فقد كان حنفي من أحد الأصوات التي نبهت إلى ضرورة تجديد اللغة من داخل اللغة، على مستوى ألفاظها ومفاهيمها ومعانيها، لتكون قادرة على استيعاب متطلبات الإنسان العربي المعاصر، وقد دعم دعوته التجديدية تلك، بتصور مفصل سيتصدر فاتحة مشروعه الضخم.

إذا كانت هذه الدراسة الموسومة بـ (المفهوم وتحجيم السلطة) عند حسن حنفي، فإن المفهوم الذي تقصده، هو الذي تم تجديده وفق ما دعا إليه الفيلسوف حسن حنفي، وصاغ له تعريفاً جديداً وأصبح متداولاً، يمكن الوقوف عليه ومعالجة صياغته الجديدة، من هنا ستحاول هذه الدراسة الإجابة على التساؤلات الآتية: هل تجديد مفاهيم اللغة تجديد حتمي للفهم والوعي؟ هل تجديد المفاهيم هو نوع من التحرر للإنسان العربي من لغة قديمة محدودة الآفاق؟ هل هذا التجديد، هو إعادة اعتبار للفكر العقلي وتحجيم للسلطة النصية بأنواعها؟!

١- واقع المسائل

تجديد اللغة لم يعد من المسائل التي تقبل التأجيل، وبتحقيق هذا التجديد سيجد كل منتم إلى اللغة العربية، فرصته لمواكبة عصره واستيعاب ما استجد من مفاهيمه ومعانيه، فلا تلجئه حاجة الفهم، نظراً لضيق أفق اللغة التقليدية ليطلبها من لغة أجنبية، نتيجة شعور حاد بعجز عربيته.

حقيقتا المفهوم:

يمكن الوقوف على معنى (المفهوم) من خلال قول طه عبد الرحمن « المفهوم ليس هو مجرد المدرك العقلي، وإنما هو المدرك العقلي في تحصيل المتلقي له من اللفظ الملقى به إليه أو قل هو

المدرک العقلي الذي يحصله المخاطب من اللفظ الذي تلقاه»^(١). بعبارة أخرى، فإن المراد لن يكون اللغة اليومية العادية بألفاظها ومعانيها، بل المقصود هي هذه المفاهيم التي تكتسب نوعاً من الاستخدامات في حقل المعارف الجادة.

من هنا يتم التفريق بين المصطلح اللغوي والمفهوم حيث أن «المصطلح يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى في ذهنه إلى مخاطب من دارسي نفس الفن. أما المفهوم فهو المعاني المختلفة للمصطلح الواحد، حيث يختلف معنا المصطلح وفقاً لنوعية الجمهور المخاطب، وهنا تظهر مشكلات عديدة تتمثل في أن اختلاف جمهور المخاطبين ينشأ عنه اختلافاً في المعنى، وهنا تبرز مشكلة علاقة الوحي بالمفاهيم الشائعة، حيث يختلف مدلول اللفظ عند السلف عنه في الوقت الحاضر»^(٢).

بناءً على هذا الاستخدام للمفاهيم ستتسع الدائرة وتمتد خارج العصر في إطار اللغة الواحدة للثقافة الواحدة، وهذا ما يدعو بالضرورة إلى التدخل لجعل (المفهوم) و(اللفظ اللغوي)، يمتلك القدرة على استيعاب المعاني المستحدثة لفائدة الأفكار ومن يتلقى الأفكار، ضمن العصر الواحد، وكيف الحال إذا طال الزمن واختلفت الأعصر؟

المفهوم والسلطة:

يقول هيدغر: «اللغة بيت الوجود»، بمعنى أننا أمام أهمية دور اللغة وخطورته في الآن نفسه حيث سيكون هذا الدور ممثلاً في وساطة اللغة بين الذات، والعالم محل الإدراك، من خلال اللغة نفسها، ومنه يتحدد عبرها، معنى للوجود، الذي يثبت هيدغر على خلاف الاعتقاد السائد أن هذا الوجود أكثر اتساعاً. وعليه تتضح ضرورة التمكين للغة عموماً وهنا اللغة العربية خصوصاً وجعلها أكثر ارتباطاً بمستجدات الأفكار ومختلف المدارك قصد تعميق أفكارنا واستيعاب دقائق العصر عن طريق تخليص المفاهيم من ارتباطها بمعان قديمة، وحين سيتعلق الأمر باللغة العربية، ينبغي على الدارسين تجاوز تلك المسلمات التي ارتبطت باللغة

(١) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ج ٢، ط ٢. المركز الثقافي لتعربي، الدار البيضاء، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥. ص ٦٤.

(٢) عبد الناصر زكي العسائي: ملخصات كتب المعهد الفكرية. دط. مركز الدراسات المعرفية، الزمالك - القاهرة ن ٥١٤٣٢-٢٠١١ من. ص ٢٠.

العربية، من أمثال كونها (لغة مقدسة) وأنها (لغة الدين)، وأنها لغة (لاتاريخية) وذلك بفعل طريقة الجمع في عصر التدوين القديم، حسب توصيف الجابري حيث ستعبر عن حياة البدو بغرض ضمان معيار (الصفاء)، غير أن ذلك سيؤدي إلى التخلي عن صيرورتها ومنه «فقد نظر العلماء إلى التطور الذي أصاب اللغة العربية» يومئذ كما لو كان ضرباً من الخطأ والانحراف، يجب طرحه وإهماله، ومن ثم أوجبوا وقف الاستشهاد في مسائل النحو والصرف في منتصف القرن الثاني للهجرة.^(١)

كأننا هنا سنواجه معضلة بحجم عدم مواكبة اللغة العربية للمنحى التصاعدي التطوري للمجتمع بل إن الأمر لا يتوقف لدى حد الجمود فحسب، «في اللغة العربية خاصيتان أساسيتان هما: لا تاريخيتها وطبيعتها الحسية.»^(٢) أما الطبيعة الحسية، فقد اكتسبتها العربية بسبب الوعاء البدوي الذي تم اعتماده من قبل العلماء كمرجعية نهائية للمعاجم اللغوية والشواهد النحوية.

يعتبر الجابري من جهة أخرى أن التضخم الذي أصاب المعاجم العربية من كثرة المترادفات مقابل نقص واضح في بعض المعاني، سيرجع بدوره إلى اعتماد هذا الاختيار لجملة من القبائل البدوية حيث ستلتقي لغاتها عند معان بألفاظ مختلفة، في حين أن المناطق الحضرية بقبايلها ومجتمعاتها لم تؤخذ بالاعتبار في عملية جمع اللغة، وبذلك ضاع نصيب من اللغة الحضرية، وتم تفويت فرصة إكساب اللغة معجماً حضارياً هاماً. ومن ناحية أخرى سنجد أن العلماء اللغويين القدماء، اعتمدوا «طريقة لصنع اللغة وتجميعها في قوالب ثابتة صلبة، لا أمام قواعد لجمع شتاتها وتنظيم حياتها الداخلية مع الحفاظ لها على إمكانية التطور والتجدد (...). لقد حكم القياس بدل السماع، فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية وهي ممكنة مادام هناك أصل يمكن أن ترد إليه، أو نظير تقاس عليه، وهي ليست واقعية لأن الفرع هنا في الغالب فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية»^(٣). حيث ستؤدي تلك الممارسات إلى شكل من العزل التدريجي للغة، تتحول اللغة الفصيحة بذلك إلى

(١) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، ج ١. ط ٨. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ٢٠٠٢. ص ٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٣.

لغة بخاصة لخاصة من النخبة، وما عزلة هذه النخبة عن الجماهير نتيجة لمقدمات تشكلت عبر سنوات طويلة.

إن من نتائج تعامل القدماء مع اللغة، ما يعرضه أدونيس، حيث يعتبر، أن «الإيمان المسبق بإعجاز اللغة الشعرية القديمة أدى إلى أن تصبح اللغة مؤسسة مستقلة عن الأشياء قائمة بذاتها»^(١). مؤدى ذلك عند أدونيس الانتهاء إلى العزل والشكلية. أما الجابري فقد اعتبر أن كل تلك المظاهر كان مآلها بالغ الخطورة حقا حيث «جمدت اللغة العربية بعدما حنطت، ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنط».^(٢)

هذه المظاهر السلبية الطارئة على اللغة العربية لدى القدماء، هي التي ستصاحب اللغة لاحقا إلى وقتنا الراهن، والتي ستكون مرتكزا أساسيا للفكر العربي الحديث، ووسيلة الإنسان العربي للتعبير والتواصل، والنتيجة الحتمية، أن تكون المادة الأولية للثقافة. أما استدعاء العصر الحديث هنا، كونه المختبر الذي سيباشر استخدام اللغة العربية لحاجاته الملحة المباشرة منها كالتعليم والتواصل الموسع، والعلاقات الاجتماعية والأنشطة الدينية.. وغير المباشرة من جهة ثانية، كأن تكون اللغة مجالا للروح القومية، ومرجعية للهوية وهكذا. يتم بالفعل الاشتغال على هذه اللغة، لتتضح صعوبة تكييفها مع الراهن بل ستم المحاولة تلو الأخرى ويتحقق شيء ما، غير أن الحاجة إلى التحديث ستظل قائمة.

عند هذا الحد، سيقول القائل: عرفت علل اللغة المختلفة من (اللاتاريخية) و(الحسية) و(الجمود) والعزلة.. وعرف معها عجز هذه اللغة في التكيف مع كثير من المجالات الراهنة، لكن كيف يتم ربط ذلك كله بالسلطة؟

هنا ستأتي الإجابة أبسط من المتوقع، ذلك أن اللجوء إلى تلك الممارسات في التراث، من نشدان (الصفاء) للغة، ومعاودة الدخول تحت هذا الشعار في الوقت الراهن، خصوصا أصحاب الخطاب السلفي. ليتضح بذلك أن شمولية النسق الديني هي السبب الفعلي لتقديس اللغة بذريعة الحفاظ على النص القرآني المقدس، الذي كتب له الحفظ كوحى رباني. بل إن إحاطة اللغة وألفاظها ومفاهيمها بكل تلك الإجراءات، يرجع إلى السلطة الحاكمة، وسلطة

(١) أدونيس: الثابت والمتحول، ج ٤. ط ٩ دار الساقي، بيروت لبنان، ٢٠٠٦، ٢٣٨.

(٢) محمد عابد الجابري. مرجع سابق. ص ٧٩.

النصوص الدينية، التي ستكسب اللغة القديمة نوعاً من السلطة من خلال إلحاق صفة القداسة بها.

في هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كانت شمولية (الدين) أو سيادة سلطة النصوص، هي التي أدت إلى ضمور مفهوم (التراث) ووقوفه عند حدود التراث الديني، فإن آلية توليد (النصوص) هي المسؤولة عن جعل التراث الديني الإطار المرجعي الوحيد للعقل العربي»^(١).
 عن طريق هذه (الشمولية الدينية)، ستتشكل حالة من التوجه الإيديولوجي الديني، وهي التي ستسعى إلى تكريس أمثال هذه الممارسات (التوليدية للنصوص)، وعليه فإن اللغة والألفاظ التي سترافق تلك النصوص المكررة لن تكون غير هذه اللغة التقليدية بمفاهيمها التي تستمد حيويتها وفعاليتها باستمرار من خلال أنواع الارتباطات التي تجمعها بتلك الأنماط النصية، شرحاً أو شرحاً على الشرح. وهكذا.

حل القضية:

العقل العربي لن تعجزه الحيلة ولن تنقصه الإرادة، ورغم أن ارتفاع الصوت بعدم مساس الشيء تعتقد الأمة بقداسته، وتجتهد السلطة الحاكمة على جعل الخطاب الذي يتبنى (شمولية الدين) يظل مستمراً مادام يتيح لهذه السلطة إمكانية الاستمرار وفرض أساليب الطاعة والإذعان على الجماهير، والقضاء على كل صوت مخالف. بل سيأتي دور الجماعة المتواطئة بحكم العاطفة الدينية، ويحركها الانتماء الإيديولوجي الديني، حيث تعتمد إلى توظيف الدين بنوع من الاستخدام الذي يغذيه الحماس الزائد ليبلغ أحياناً درجة من التعصب تتعدى أثره طبيعة العلاقة مع السلطة الحاكمة التي ستعرف كيفية استغلال أمثال هذه التوجهات، لتحقيق مزيد من التمكّن وبسط سلطانها لخدمة أغراضها.

من هنا لم تكن قضية الاقتراب من بعض قضايا التراث، في مطلع النهضة العربية من المسائل التي يستحسن الخوض فيها، فكيف إذا تعلق الشأن بالدعوة إلى الإصلاح أو التجديد؟ إن أمثال تلك الدعوات ستكون تهديداً مباشراً في السلطة السياسية نفسها، ذلك ما سيجعل حرص السلطة على سد منافذ إعادة النظر، أمراً محكوماً بيقظة تامة.

(١) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. ط ٥. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦،

إن أمثال تلك الدعاوى في هذه المراحل، بل بالكاد تم تبرير (التطوير) و(الإصلاح)، لما تماسا مع بعض شؤون الدين، على اعتباره حركات بريئة من طرف أصحاب تلك الدعاوى، لأن الخصوم يعتبرون أن تلك الحركات، هي طعن في الدين الإسلامي وكماله.

لقد واجهت تلك الحركات في سعيها إلى التغيير الكثير من العسف، تفاوتت درجات قسوته، خصوصا إذا تعلق الأمر بتلك القضايا التي تقترب أكثر وأكثر من مركز (النصوص الدينية) ولسوء الحظ فإن اللغة العربية التقليدية ستعدّ أحد تلك الرموز.

لقد تأخرت الدعوة الصريحة إلى التجديد لكنها جاءت أخيرا وخرجت أصوات كثيرة عن صمتها لتدعو صراحة إلى (التجديد) في حقل اللغة ومفاهيمها. تقول نازك الملائكة في هذا الصدد: «نؤمن أعمق إيمان بالتجديد المبدع ونعتقد أن هذا التجديد لا يتم إلا على أيدي الشعراء والأدباء والنقاد المثقفين المهووبين. غير هذا كل شيء والعبث بالمقاييس شيء آخر. نحن نرفض بقوة وصرامة أن يبيح شاعر لنفسه أن يلعب بقواعد النحو واللغة لمجرد أن قافية تضايقه أو تفعيلة تضغط عليه». (١) بعبارة أخرى يتضح مضمون هذه الدعوة للتجديد ووعي الباحثة الشاعرة العميق بأن التجديد اللغوي ضروري وينبغي أن يوجه إلى داخل اللغة، ويجب أن يكون هذا التجديد في صالح اللغة.

تجديد اللغة بألفاظها ومفاهيمها أضحى أمرا لا بد منه، لأنه دون هذا التجديد سيتراجع دور الفكر ومعه، سينحصر الوعي وتنصرف الثقافة إلى الأشكال الشعبوية البسيطة.

٢- صدى المسألة عند حسن حنفي

يحسب المفكر العربي حسن حنفي على الرعيل الذي رفع شعار التجديد، على هذا الأساس سنجد أن مشروعه الفكري الضخم ظل يعرف بوضوح مجال تحركه وحقيقة منطلقاته وطبيعته وسائله ومرام أهدافه، التي سنتحاز في مجملها إلى التجديد.

التجديد أولا:

منذ البداية سيتحدد الموقف الفكري للفيلسوف حسن حنفي بكل بوضوح لا يكتنفه

(١) نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر. ط٢. مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٥. ص٢٩٦.

أي لبس، لأجل ذلك كان يردد في مراحل متقدمة ستكون سابقة لإصداراته الفكرية (التراث والتجديد) حيث يقول: «لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي، خطئي أنني لم أطورها إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع... (احتمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص، هذا ما قاله محمود درويش، أي الانتقال من النص إلى الواقع من السلطة إلى العقل...»^(١).

إذا كان الموقف المعرفي والاستيعاب المعرفي يتحدد عند المفكر بهذه الدقة فإن واقع التحديات المحدقة، لا تغيب عن المفكر هي الأخرى، «نحن شئنا أم لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحججة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة، وما أكثر الاستشهاد لـ (قال الله)، و(قال الرسول) الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ (قال الحاكم) و(قال الزعيم) و(قال الرئيس)، أو الاستشهاد بالأمثال العامية وسير الأبطال»^(٢). المسألة - إذن - لا تقتصر على ظاهرة سلبية طارئة أو عابرة، بل تخص ظاهرة قديمة متجذرة، شديدة الإحكام شديدة التوسع، إنها مواجهة قناعات راسخة من خلال مواجهة نواتها الصلبة، وهي هنا اللغة بألفاظها ومفاهيمها، كونها أداة الإدراك والتفكير.

بناء على ما تقدم، سينخرط حسن حنفي، ضمن مشروعه الفكري، في عملية تجديد شاملة من خلال مشروعه الموسوم (التراث والتجديد)، ومن قضاياها ذات الأولوية القصوى الاشتغال على (تجديد اللغة) حيث يقول في هذا الصدد: «لقد فرض كل فكر جديد لغته وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللغة أولاً، إذ يحدث أحيانا عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكثر عدد ممكن من الناس فتنشأ حركة تجديد لغوية وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير»^(٣)، تتضح هنا، الأهمية القصوى لتجديد اللغة الذي يكون

(١) محمود وقيدي وآخرون: مقابلة: من بيروت إلى النهضة (مع حسن حنفي). مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، السنة ٧، العدد ٢٩، ١٩٨٣. ص ١٣-١٤..

(٢) المرجع نفسه، ص ٣.

(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم. ط ٥. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢. ص ١٠٩.

سببا مباشرا في رسم معالم جديدة لفكر جديد ويكون كذلك سببا في إعطاء ملمح جديد لحضارة متميزة.

أما حقيقة هذا التغيير اللغوي المنشود، فستكون مجالاتها كما يحددها حسن حنفي، على النحو الآتي، حيث «يحدث التجديد بعدة طرق، بعضها خاص باللغة، والبعض الآخر خاص بالمعاني والبعض الثالث خاص بالأشياء ذاتها طبقا لأبعاد الفكر الثلاث: اللفظ، والمعنى، والشيء»^(١).

التجديد اللغوي -إذن- كما يناقشه حسن حنفي، يظل أصيلا من خلال تعلقه بحركة تلقائية تتسم بالهدوء والدراية التامة بدقائق اللغة، إضافة إلى هذه الحركة التجديدية التي تتبع من داخل اللغة ولا تكون مشوهة من خلال استخدام تراكيب دخيلة على العربية، تشوه جمالها.

مفهوم النص:

سنحاول هنا الوقوف على عينة من المفاهيم التي ستكون رائجة الاستخدام في الثقافة المعاصرة واسعة الانتشار والتداول تتقاطعها عدة حقول معرفية، عامدين بذلك إلى تتبع ملامح التجديد انطلاقا من إعادة التعريف التي ستحدد معها حاجة العقل وأولويات الاستخدام.

يتصدر تلك المفاهيم، (مفهوم النص)، لما له من ارتباط بالتراث القديم، وما أصبح له من أدوار مركزية في الوقت الراهن، ومع هذا المفهوم سنقف على (لفظة)، استخدمها التراث الفقهي وفق معنى محدد شديد الشعب سيتطلب استحضار المعطيات الداخلية والخارجية لإدراك المعنى أو المغزى المنصوص عليه، بل إن مكانة (النص الديني) كانت هيمنتها لا تفتأ في تصاعد مستمر مقارنة بزمن نزول الوحي، وأصبحت المنظومة المعرفية لا تفكر إلا من خلال النص وحرفية هذا النص، وتم إسكات المعتزلة كحركة معارضة وأشباهها فقط لأنها قدمت العقل، لقد أصبح (النص الديني)، سلطة لا ينبغي التفكير إلا بواسطتها.

يتحدد مفهوم النص عند حسن حنفي، بقوله: «النص صورة بلا مضمون، روح بلا جسد، والقراءة هي التي تعطيه مضمونا وجسدا، تجعله يضم هذا الفرد أو هذه المجموعة، هذه الأمة البشرية جمعاء. القراءة هي التي تحدد مضمون الخطاب وتشير إلى من يتوجه إليهم النص»^(٢).

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٢) حسن حنفي: مقال: قراءة النص. مجلة القراءة المقارنة، العدد ٨، القاهرة، ربيع ١٩٨٨، ص ١٥.

مادامت الأولوية هنا، للواقع، والعقل، فإن المفهوم يحاول أن يعطي أكبر قدر لهذه القيم دون السكون إلى سلطة النص، هو نوع من الدخول في تبادل مواقع على مستوى النظرية المعرفية، كما أسلفنا الإشارة، وفق رأي حسن حنفي، حيث يكون التوجه الجديد انطلاقة من تجاوز سلطة النص إلى فاعلية العقل، ومن شمولية الدين، إلى فهم متخصص يتأسس من خلال الواقع.

أما جابر عصفور صاحب النزعة البنيوية، فيعتبر أن «هذا الفهم للنص تدمير لتاريخيته ونفي لوجوده المستقل عن حضور قارئه، واستبدال للتاريخ القارئ بتاريخ المقروء على نحو يزيغ الوعي بكلا التاريخين. من المؤكد أن النص لا يمكن أن يتصف بالثبات أو ينحصر في مدلول واحد جامد. إنه نص موجود في العالم، فيما يقول ادوارد سعيد. ولأنه كذلك فمن المنطقي أن يعاد إنتاجه دلاليًا لصالح العالم الذي كتبه أو العالم الذي يقوم بقراءته...»^(١).

الواضح أن حسن حنفي سيكون أقرب إلى تعريف ميشال فوكو الذي ناقش حقيقة (السلطة والمعرفة). ولو كان حنفي يقصد إهدار حقيقة النص، بدل تجاوز سلطة هذا النص، لما جعل منه (الروح) القائمة.

مفهوم القراءة:

أما مفهوم (القراءة)، سيستمد حسن حنفي بصورة كاملة من السياق الثقافي الغربي الذي توصل إليه بعد أن احتل القارئ موقع الصدارة في عملية إنتاج معاني النص، والثقافة العربية التي تهدف إلى التجديد صار يعينها الارتباط بالواقع، عن طريق الإبداع من خلال هذا الواقع، ذلك أن الخط الفاصل بين المناهج التقليدية ونظيرتها المعاصرة سيبدو جلياً، ذلك أن «العيب الرئيسي في المناهج التقليدية في التفسير هو اعتبار النصوص مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها، لا تحتاج إلى واقع تشير إليه وبالتالي تقع في الحرفية والقطعية والشيئية». ^(٢) أدى ذلك بالفعل إلى انفصال النص عن الواقع، بل إن تلك النصوص ستقرأ بمعزل عن الزمان والمكان ولأنها ستفقد الكثير من فاعليتها خارج سياقها سيتراجع دورها خصوصاً إذا تم فهمها وفق حدود حرفيتها.

(١) جابر عصفور: مقال: قراءة التراث النقدي. كتاب ندوة النادي الثقافي والأدبي جدة، المملكة العربية السعودية، ص ١٦٨.

(٢) حسن حنفي، مقال: قراءة النص. مرجع سابق. ص ١٩.

لأجل تجاوز (القراءة التفسيرية) المذعنة لحرفية النص، الواقعة تحت سلطة هذا النص الديني الذي تأسس حول (النص القرآني والسنة الصحيحة)، من خلال اجتهادات القدماء، وفق ما كان يخدم عصرهم وواقعهم. بل ستنشأ نصوص حاجبة للنص الأصلي، سيتم الأخذ بها دون نظر يذكر، ليكون هذا الموروث النصي بسلطته، مجال اشتغال العقل لا يتخطاها، لفهم قضايا الواقع بمختلف تعقيداتها.

في ظل هذه المعطيات التي تكرس للتبعية والجمود، والبقاء تحت سلطة النص، يأتي مفهوم القراءة ليبرز مساحة معتبرة لفاعلية القراء والتمكين لدور العقل والذوق، حيث يعرف حسن حنفي القراءة هنا، على أنها «خلق جديد للنص واكتشاف لمكونات فيه ربما لم تكن مقصودة في نشأته الأولى»^(١). بعبارة أخرى، فإن حنفي لا يلغي النص إنما يحاول إسقاط، سلطة النص، والتمكين لإعمال العقل، بناء على حاجيات الواقع ولهذه الصورة مثلتها في التراث العربي من خلال (المعتزلة) بتقديم أدلة الوجوب لإثبات التوحيد، ثم أدلة الاختيار لإثبات العدل، وذلك على أدلة (المواضعة) و(المقصدية)، التي تختص بالنص، أي جعل العقل أولاً، يليه النقل ثانياً.

حقيقة التجديد التي سترافق مفهوم (القراءة) عند حسن حنفي، لا تختص بنص دون غيره كأن يكون قراءة النص الديني والاشتغال على الحياة الدينية بل ستحاول توجيه حركة القراءة لخدمة الإبداع في مختلف الحقول المعرفية من اجتماع وتاريخ وأدب وقانون وفلسفة... إنه نوع من الاستنهاض الشامل، والدعوة إلى المبادرة بعيداً عن التقيد بحرفية النصوص، أو بمضامين تلك النصوص التي طالما تحولت إلى عملية (توليد) و(إعادة إنتاج).

مفهوم الخطاب،

بما أن (الخطاب) شكل كل هذا الحضور في قراءة الكثرة من المثقفين العرب الحديثين، ستتعالى الأصوات لنفض الغبار على واقع الخطاب العربي قصد إعادة تأهيله وتكييفه مع حاجيات الوعي الجديد، بحيث يصبح مجالاً يعبر من خلاله الإنسان العربي عن ذاته وامتداد وعيه وفق ما تقتضيه قيمه الجديدة انطلاقاً من واقعه الجديد واستيعابه لمحيطه العالمي، هذا الخطاب هو الذي سيعبر عن حقيقة هذا الإنسان العربي الجديد، متجاوزاً بذلك عزلته التي

(١) حسن حنفي، مقال: قراءة النص ن مرجع سابق، ص ١٦.

فرضتها عليه بعض الثنائيات الموروثة التي ظلت تشكل عماد خطابه كما هو الشأن مع ثنائية، دار الحرب ودار السلام. من هنا سنجد بعض المفكرين يلح على ضرورة «التفكير في كيفية إعادة صياغة الخطاب الإسلامي المعاصر ليكون أولاً وأخيراً إنسانياً بل والتفكير بجدية تتعدى الخطب والمواعظ الإمثالية وتتجاوز الاتهامات الجاهزة»^(١).

الغاية المنشودة عند حسن حنفي من خلال تجديد مفهوم (الخطاب)، هي اخراج الخطاب العربي من حالته، التي طغت عليها الكثير من الثنائيات الموروثة، المدعومة بتوجيهات نصية، بل لا يكاد هذا الخطاب أن يستجيب لمعطيات الواقع ومقتضيات العصر، والأمر لا يقتصر على الخطاب الديني القائم على الموروث التقليدي بل سيشمل خطاباً معارضاً، طالما قدم نفسه بديلاً مغايراً له أدواته، بيد أن حسن حنفي يبصر الخلل في كلا الخطابين، حيث يرى أن «الناس تعودوا على خطابين. الأول خطاب ديني يعتمد على النصوص وتفسيرها خارج الزمان والمكان كانت نصوص عقائدية شعائرية، أو نصوصاً تتعلق بأمور الآخرة وظيفتها الترويح عن النفس وتبخير الأزمات والتعويض الروحي، والانتقال من هذا العالم البائس الشقي إلى عالم آخر، عالم السعادة والنعيم. وهو الخطاب السائد في معظم خطب الجمعة والبرامج الدينية... والثاني خطاب اجتماعي علمي يحلل الواقع الاجتماعي الإحصائي بدعوى الالتزام بالموضوعية وإعطاء الحقائق على الأرض كما هي.. وهو ما يستحيل أيضاً في العلوم الاجتماعية. فكل تحليل كمي له قراءة كيفية. وكل واقع له رؤية. فالواقع متغير ومتحرك ومتطور ينتقل من مرحلة إلى مرحلة فالعلم الاجتماعي يرصد مسار التغير الاجتماعي إلى الوراء لا إلى الأمام. وهو ما يسمى بمعارك التخلف والتقدم. الخطاب الأول نص دون واقع والخطاب الثاني واقع دون نص»^(٢).

عند هذا الحد، يحقق مفهوم (الخطاب)، بتجاوز سلطة النص والانخراط في الواقع لا بالدوبان في هذا الواقع من خلال العمل على فهم الظواهر، وتجاوز الإشكاليات السائدة أو الطارئة، وإثبات فاعلية الإنسان في أوسع نطاق ممكن.

(١) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر. ط ١. دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤. ص ١١.

(٢) حسن حنفي: الوحي والواقع. ط ١. مركز الناقد الثقافي، دمشق-سورية، ٢٠١٠. ص ١٣.

خاتمة

تحجيم السلطة الذي تحقق من خلال هذه المفاهيم التي تمت إعادة صياغتها استجابة لدعوى التجديد، ستمثل - على الأقل ضمن الإطار النظري- في تمكين الإنسان العربي المعاصر، من أن ينتقل من مجال نظرية معرفية نصية، تفرض عليه منطلقاً من الوصاية، إلى مجال نظرية معرفية عقلية، تسقط كل أشكال الوصاية البغيضة، وتعيد إليه عافية ذاته، مخلصه إرادته العقلية من سلطة النصوص، والدخول به في حوار مع هذه النصوص، التي لن يكون لها بعد الآن أن تصادر حرّيته الفكرية أو تضايقها. إنه فجر جديد يصنعه وعي وفهم جديد، انطلاقة من الواقع الحي واستجابة لمعطياته. إنها مرحلة جديدة للغة ومفاهيم جديدة وتحرر يبشر بأفق إبداعي مرتقب.

من تجليات مفهوم البقاء في مشروع التراث والتجديد لحسن حنفي

د. محمد صالحين^(*)

يُعدُّ مشروع حسن حنفي «التراث والتجديد» من المشروعات النادرة في عصرنا هذا، من حيث كُتِبَ له الاستمرارية، بل أوشك صاحبه على الانتهاء منه؛ كما أخبرنا بنفسه.

وبتعبير صاحبه: هو «أهم وأكبر مشروع يعبر عن الوضع الحضاري، في نهاية القرن الرابع عشر، وبداية القرن الخامس عشر الهجريين، نهاية القرن العشرين، وبداية القرن الحادي والعشرين الميلاديين، ويعبر من مرحلة جديدة من تطور الحضارات، ودورانها في العالم، وإغلاق الفترة العثمانية، واستئناف الإصلاح الديني، وتحويله إلى نهضة شاملة، في مرحلة ثالثة من الحضارة الإسلامية، تلحق بالمرحلة الأولى، في القرون السبعة الأولى؛ من الأول حتى السابع؛ مرحلة الازدهار التي أرخ لها ابن خلدون، وتغلق المرحلة الثانية في القرون السبعة التالية؛ من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجريين؛ لتبدأ المرحلة الثالثة؛ قرون سبعة ثالثة؛ من الخامس عشر، حتى الواحد والعشرين الهجريين.^(١)

التراث والتجديد إذن: مشروع مفصلي؛ كما حدث في الحضارة الغربية عند ديكارت (١٦٥٠م): أنا أفكر: فأنا إذن موجود، ومشروع سيكون (١٦٢٦م): الآلة الجديدة.

قضية البحث

تأتي الورقة البحثية تحت عنوان (من تجليات مفهوم البقاء)، في مشروع حسن حنفي؛

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم جامعة المنيا.

(٢) حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء.. محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م، ج ١، ص ١٤.

في بيانه الأول: «موقفنا من التراث»؛ بمحاورة الأربعة: «من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع، من النص إلى الواقع، من الفناء إلى البقاء»، وليس في محور إعادة بناء علوم التصوف فقط؛ كما قد يتبادر لأول وهلة؛ لأن الباحث يريد معالجة بعض تجليات هذا المفهوم على نطاقه الواسع، وليس حصره في زاوية لا تمثل الهدف من البحث، والواقع أنه ليس بوسع الباحث أن يتناول تجليات مفهوم البقاء في البيان الثاني للمشروع: (موقفنا من التراث الغربي)؛ لأنه يُضخّم البحث أكثر مما تحتمله الطاقة الفردية، وأما البيان الثالث: (موقفنا من الواقع.. نظرية التفسير) فلما يصدرُ بعدُ، على حد علمنا.

من أسباب اختيار قضية البحث:

هذا، وقد دفعتني أسبابٌ عديدة إلى دراسة تجليات هذا المفهوم في «التراث والتجديد»؛ منها:

- أن (بقاء الإنسان) هو ساحة حسن حنفي الفكرية؛ بقاءه هو؛ كمفكر ثائر، وبقاء من حوله؛ من موطنيه، ومجتمعه، وأمته، وعالمه، وما أجدر أن نبحت مفهومًا اختار صاحبه أن يجعله عنوانًا للمنازلة الفكرية، في مشروعه العريض، العميق.
- وأنه مفهومٌ مظلةٌ؛ لمشروع حسن حنفي؛ فهو يبحث عن البقاء الذاتي في زمن ذوبان الهويات الخاصة، وتلاشي الانتماءات الوطنية، وضعف الثقافات القومية، فكان (البقاء) هو الغمامة التي تظلل هذا المشروع، في كافة مراحلها، وتحتة تندرج عشرات المفاهيم، وربما مئاتها.
- وهو كذلك مفهوم حاكم لكل مشروع التراث والتجديد؛ بمحاورة الأربعة الرئيسة، وما انبثق عنها من فروع؛ كروافد الاستغراب، وحوار المشرق والمغرب، وحصار الزمن، والإسلام اليساري، وموسوعة الحضارة الإسلامية، وغيرها من الروافد والفروع للمشروع الرئيس، فقد رأيتُ أن «مفهوم البقاء» ينساح في كافة دروب هذا المشروع الكبير؛ الرئيسي منها، والفرعي، لا يلوي على شيء، اللهم إلا ضمان البقاء الإنساني؛ للفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، والأمة؛ في زمن العولمة المتغول على كل أحد، وعلى كل شيء!
- وهو مفهومٌ واضحٌ، ومقيسٌ، يُمكن أن تُحدّد خريطته، وتبين معالمه، وتُوضَع

أركانُه، بشيء كثير من اليسر، عكس مفاهيم أخرى، يعترها الالتباس، وتحيط بها الإشكالات، وتبقى وجهات النظر فيها متباينة إلى حد التناقض؛ ربما!

□ ومن أهم الأسباب: جدّة الموضوع، فقد حظي مشروع حسن حنفي بكثير من البحوث والدراسات^(١)، غير أن (مفهوم البقاء) لم يطرّفه أحد من قبل، على حد علمي؛ مما قد يضيف بُعداً مقرّباً إلى المشروع الفكري الكبير.

□ وأخيراً: فإن «البقاء» مفهومٌ قابلٌ للتطبيق؛ لأن به من المرونة النظرية، والأريحية الفكرية، ما يجعله صالحاً للتنفيذ، على كافة الأصعدة الحيوية، في حقبة زمنية خطيرة، نواجه خلالها تحديات مصيرية، في مجرد «بقائنا» ضمن عداد هذا الكون، بله أن نكون رقماً صعباً فيه.

تقسيم البحث

وجاءت هذه الورقة البحثية - بعد توطئة قصيرة - للكشف عن تجليات مفهوم البقاء في زاويتين جامعتين من زوايا مشروع التراث والتجديد:

[أ] الزاوية الأولى: من التجليات العقدية والروحية لمفهوم البقاء؛ وتشمل محوري الكلام، والتصوف في المشروع.

[ب] الزاوية الثانية: من التجليات الفكرية والحيوية لمفهوم البقاء؛ وتشمل محوري الفلسفة، وأصول الفقه في المشروع.

خاتمة: فيه خلاصة نتائج البحث.

(١) من هذه الدراسات: - عبد المنعم تليمة، التراث والتجديد، - ناهض حتر، في نقض منطق تجديد التراث، - ناهض حتر، التراث.. الغرب.. الثورة.. بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، - محمود إسماعيل، أدلجة التراث، - محمود أمين العالم، الوعي.. والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، - عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، - محسن الملي، ظاهرة اليسار الإسلامي، - كريم الصياد، مدخل لقراءة «التراث والتجديد» لحسن حنفي.... وغيرها كثير.

توطئة

البقاء اصطلاحًا هو: سلب العدم اللاحق للوجود، أو استمرار الوجود في المستقبل إلى غير نهاية، وهو أعم من الدوام، والدائم الباقي: هو الله تعالى؛ بافتقار الموجودات إليه، وهو كذلك: الوجود المستمر، فيكون أخص من مطلق الوجود، والمعقول من بقاء الباري: امتناع عدمه، كما أن المعقول من بقاء الحوادث: مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد زمان أول، وذلك لا يعقل فيما ليس بزمان، وامتناع العدم ومقارنة الزمان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، والباقي بنفسه لا إلى مدة هو الباري، وما عداه باقٍ بغيره، وبقاٍ بشخصه إلى أن يشاء الله أن يفنيه؛ كالأجرام السماوية، والباقي بنوعه وجنسه دون شخصه وجزئه؛ كالإنسان والحيوانات، والباقي بشخصه فهي الآخرة كأهل الجنة، وبنوعه وجنسه هو ثمار أهل الجنة، كما في الحديث؛ وكل عبادة يقصد بها وجه الله فيه الباقيات الصالحات^(١).

وبداية فنحن هنا نعرض لبعض تجليات مفهوم البقاء الإنساني، لا غير في التراث والتجديد. ويرصد حسن حنفي صفة «البقاء الإلهي» عند المتكلمين رصدًا دقيقًا؛ حيث يقرر أنها صفة برزت كاسم فعل «باق»؛ أي: كائن مشخص، قبل أن تتحول إلى وصف مجرد، بعد: موجود، قديم، واحد، أحد، ويذكر في صيغة إنشائية، بعد القدم والأول، على أنه لا آخر لدوامه دون صفة البقاء؛ مما يدل على أن التجربة سابقة على المصطلح، وقد يذكر في التمهيدات، مع واجب الوجود، مع استحالة الفناء، وقد يذكر في صيغة سلبية؛ ضمن العشرين صفة، على أنه استحالة طرد العدم، أو إحالة العدم؛ مما يدل على أنه وإن لم يكن وصفًا سلبيًا، إلا أنه من الأضداد، وأن السلب أصل الإيجاب، والتنزيه سابق على التشبيه^(٢).

ثم يظهر «البقاء» كمسألة مستقلة، تدل على أن الوصف بدأ يتموضع، ويصاغ ويتفرد، ويتحول إلى وصف مستقل، من مجرد تعبير إنشائي عن عواطف الإجلال والتعظيم، وتتداخل صفة البقاء مع صفات المعاني السبع، وتظهر كصفة معني، وليس كصفة ذات، بعد صفات

(١) يُنظر: أبو البقاء الكفوي؛ أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح. عدنان درويش، محمد المصري، ن. مؤسسة الرسالة، بيروت، دت،

٢٣٨، ٢٣٧/١

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ١٢٥، ١٢٦.

المعاني السبع، وقبل صفات التشبيه، وقد تأتي بعد الصفات السبع، ولا يذكر منها إلا الوجود، وكأنه نتيجة للقدم؛ فما وجب قدمه؛ وجب بقاؤه، ويثبت على أنه إثبات للمعاني، وهو أن الذات باقية ببقاء، وليس مما اتفق عليه الجميع، وأنها صفة ثبوتية مختلف عليها، ويظهر البقاء بعد أوصاف الذات، وبعد صفات المعاني السبع، وقبل الرؤية، وبعد صفات التنزيه والوحدانية... وعندما يستقر البقاء النظري؛ كثالث وصف فيما يجب لله، كما يظهر في نفي طرد العدم؛ كثالث وصف فيما يستحيل على الله من الصفات العشرين المضادة، كما يذكر البرهان على وجوب البقاء، كما يظهر كأحد الأضداد الخمسة والعشرين، الفناء ضد البقاء، ويظهر أيضاً كثالث وصف في تفسير لا إله إلا الله؛ على أنه المستغني عن كل ما سواه، وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة: يظهر القدم والبقاء ونفي التركيب كأحكام واجبة.^(١)

والأدلة على إثبات البقاء ليست منفصلة عن الأدلة لإثبات الوجود والقدم، فهو ثلاثي واحد، كما لا تفصل أدلة ثبوت البقاء كصفة، عن أدلته لإثباته زائداً على الذات، أو عين الذات، وهو السؤال الرئيسي في موضوع الصفات.^(٢)

ثم يدلي حسن حنفي برأيه قائلاً: (والحقيقة أن البقاء وإن لم يكن من السلوب، وأن الصورة اللفظية له ليست منفية بلا أو ليس، إلا أن البقاء من الأضداد، عكس الفناء، ويظل السلب أصل الإيجاب) ثم يضيف: (وبصرف النظر عن إثبات البقاء كصفة زائدة على الذات، أو هي عين الذات: فإن الذي يدل على البقاء عند جمهور المتكلمين هو أن كل واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم؛ أي: أن البقاء متضمن في مفهوم واجب الوجود، وبالتالي يكون تحصيل حاصل، ولو كان قابلاً للعدم لاحتاج إلى معدم، والمحتاج المفتقر يكون محدثاً، وهذا في حقيقة الأمر هو إثبات الشيء عن طريق نفي الضد، وهو برهان الخلف، ويظل دليلاً سلبياً؛ كما أنه قد ينعدم لذاته بطبيعته، دون ما حاجة إلى تشخيص علة فاعلة، ولو انعدم لانعدم لذاته، أو لإعدام معدم، أو لظريان ضد، أو لزوال شروط، وكلها باطلة، والحقيقة أن إبطال الانعدام هو تكرار للحجة السابقة، وهو يكشف عن تشخيص الأفكار بألفاظ الحاجة والعوز والفقر).^(٣)

ونصل إلى بيت القصيد؛ حين يقرر حسن حنفي أن البقاء: «تجربة إنسانية؛ البقاء للفكر

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ١٢٧، ١٢٨.

(٣) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ١٢٧، ١٢٨.

بعد الموت، والبقاء للذكريات بعد مغادرة العالم، بقاء الإنسان في شعور الآخرين، والبقاء للمعاني والأفكار، فالحقائق لا تموت، والحقائق الثابتة باقية لا تتغير، البقاء للأفراد والأبطال الذين يخلدون، يعبر عن رغبة في الخلود، وباعث على قهر الموت والفناء، البقاء للأعمال الصالحة التي تتولد في العالم، للأثر الطيب الفعال، للسنّة الحسنة التي تبقى في التاريخ بقاء الآثار، وهي المعاني الموجودة في تحليل لفظ البقاء في أصل الوحي، فلا يبقى الباطل ولا الزيف، ولا يبقى إلا الحق والشرع، البقاء للخير والرزق، والصلاح والذرية والشعوب؛ التي تقاوم الفساد في الأرض، أكثر مما هو وصف لذات الله.»^(١)

ثم يختتم حسن حنفي هذا المبحث الشائك الشائق برصد أصل (البقاء) ومشتقاته في القرآن الكريم؛ حيث يقول: استعمل لفظ البقاء ومشتقاته في القرآن ٢١ مرة، ولم يذكر على الإطلاق في صيغة «بقاء»؛ أي: اسم الفعل؛ مما يدل على أنه لا وجود لمثل هذا المعنى التجريدي، في صفة؛ لاسم، أو لجوهر، أو لموجود، وأكثر الصيغ فعلية ١١ مرة، أما الصيغ الاسمية فإن تسعاً منها أسماء، وواحد فقط صفة (باقٍ)، وهو لا يصف الله، بل ما عند الله؛ أي: الثواب على الأعمال الإنسانية، وثلاث الاستعمالات (٧مرات) يفيد اللفظ معنىً سلبياً، إما عن طريق النهي: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٨]، أو عن طريق الإفناء من الله: ﴿وَمُودًا مَّا بَقِيَ﴾ [النجم: ٥١]، ﴿ثُمَّ أَعْرَفْنَا بَعْدَ الْبَاقِينَ﴾ [الشعراء: ١٢٠]، ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُم مِّنْ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٨]، أو عن طريق الإفناء من النار: ﴿وَلَنَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾ [طه: ٧١]، ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ [طه: ١٢٧]، ﴿وَمَا أَزِيدُكَ مَا سَقَرُ﴾ (٢٧) ﴿لَا يُبْقِي وَلَا يُنذِرُ﴾ [المدثر: ٢٧ - ٢٨]، أما المعاني الإيجابية (١٤مرة): فمعظمها لوصف معانٍ، أو أشياء، أو أفراد، أو أقوام (١٢مرة)، وليس لوصف الله إلا مرتين؛ ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [طه: ٧٣]، والله هنا: أي الحق غير المشخص، أو ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] التي استعملها القدماء وحدها، ولا تعني أيضاً الوجه المشخص، بل: وجود الحق، أما الاستعمالات الاثنا عشر الأخرى - أي أكثر من نصف الاستعمالات - فإنها غير مشخصة: ما عند الله، النعيم والجزاء، الرزق، الكلمة؛ أي: المعنى والدرس، الأعمال الصالحة، الذرية، والأهم من ذلك كله: هم الأفراد الذين يقاومون الفساد في الأرض: «أولوا بقية ممن ينهون عن الفساد في الأرض»^(٢).

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ١٣٣.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، هامش ص ١٣٣، ١٣٤.

وجدير بالتنويه هنا أن نشبت بعض معاني (التجلي)؛ لغة، واصطلاحاً؛ ليستبين مقصودنا من استعماله في عنوان هذه الورقة البحثية:

قال صاحب مقاييس اللغة: «(جَلَو) الْجِيمُ وَاللَّامُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ: أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَقِيَاسٌ مُطَرِّدٌ، وَهُوَ «انْكَشَافُ الشَّيْءِ، وَبُرُوزُهُ»، يُقَالُ جَلَوْتُ الْعُرُوسَ جَلَوَةً وَجَلَاءً، وَجَلَوْتُ السَّيْفَ جَلَاءً، وَقَالَ الْكِسَائِيُّ: السَّمَاءُ جَلَوَاءٌ أَيُّ مُصْحِيَةٌ، وَيُقَالُ تَجَلَّى الشَّيْءُ، إِذَا انْكَشَفَ، وَرَجُلٌ أَجَلَى: إِذَا ذَهَبَ شَعْرٌ مُقَدِّمٌ رَأْسِهِ؛ وَيَقُولُونَ: هُوَ ابْنُ جَلَا: إِذَا كَانَ لَا يَخْفَى أَمْرُهُ لِشُهْرَتِهِ...»^(١) (٤٦٨/١).

قال أبو البقاء: التجلي: هُوَ قَدْ يَكُونُ بِالذَّاتِ نَحْوُ: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾ [الليل: ٢] وَقَدْ يَكُونُ بِالْأَمْرِ وَالْفِعْلِ نَحْوُ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]^(٢)، وَفِي مَعْرُضٍ تَعْرِيفِ الْيَوْمِ قَالَ: «وَالرُّوحُ الْكُلِّيُّ فِي مَرْتَبَةِ كَمَالِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ يُسَمَّى عَقْلاً، وَفِي مَرْتَبَةِ الْإِنْشِرَاحِ بِنُورِ الْإِسْلَامِ يُسَمَّى صَدْرًا، وَفِي مَرْتَبَةِ الْمُرَاقَبَةِ وَالْمَحَبَّةِ يُسَمَّى قَلْبًا، وَفِي مَرْتَبَةِ الْمَشَاهِدَةِ يُسَمَّى سِرًّا، وَفِي مَرْتَبَةِ التَّجَلِّيِ يُسَمَّى رُوحًا.»^(٣)، ثُمَّ قَالَ: «وَأَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي الْكَشْفِ عَنِ مَا هِيَ الْعِلْمُ: هُوَ أَنَّهُ صِفَةٌ يَتَجَلَّى بِهَا الْمَذْكُورُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهِ فَالْمَذْكُورُ يَتَنَاوَلُ الْمَوْجُودَ وَالْمَعْدُومَ، وَالْمَمْكُنَ وَالْمُسْتَحِيلَ، وَالْمَفْرَدَ وَالْمُرَكَّبَ، وَالْكُلِّيَّ وَالْجُزْئِيَّ، وَخَرَجَ بِالتَّجَلِّيِ الظَّنُّ وَالْجُهْلُ الْمُرَكَّبَ وَاعْتَقَادَ الْمُقَلَّدِ الْمُصِيبِ أَيْضًا إِذِ التَّجَلِّيِ الْإِنْكَشَافَ التَّامَّ.»^(٤)

[أ] الزاوية الأولى: من تجليات عقديّة وروحيّة لمفهوم البقاء في التراث والتجديد

يقرر حسن حنفي أن التراث والتجديد قد كُتِبَ: من أجل دحض شبهة شائعة، روجها المستشرقون، أو بعض الباحثين العرب المتأثرين بالاستشراق، وتصحيح حكم سابق، إما على مجمل التراث، أو أحد علومه.

(١) ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، ن. دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ١/ ٤٦٨.

(٢) أبو البقاء الكفوي، الكليات، م. س، ص ٣١٣.

(٣) السابق، ص ٤٧١.

(٤) السابق، ص ٦١٢.

ومن هنا فحسن حنفي يريد البقاء لكونه، ولأتمته ضمن الكون، ولثقافة الأمة؛ عقيدة، وعبادة، وسلوكًا، وفكرًا، دون أن يشدنا التراث إلى التاريخ الماضي، ودون قطيعة مع الآخر؛ الأوربي، أو الأمريكي، أو الآسيوي، دون أن تديننا قوة الحضارة الغربية المتعلّقة، ودون قطيعة مع الماضي الذي بقي شائحًا سبعة قرون على الأقل من الزمن.

ويتجلى مفهوم البقاء في الزاويتين؛ العقدية والروحية، في مشروع التراث والتجديد بمضامين ورسوم شتى منها:

[١/أ] ألا تكون مقدمات علم العقيدة هي نتائجه؛ حتى لا يكون ما بينهما لهوًا ولعبًا، ولا يكون التسليم بالإيمان نقضًا للبرهان، وهدمًا للاستدلال، وضياغًا للعلم!^(١)

[٢/أ] أن يحضر الأسلوب البرهاني بكل قوة، مع عرض الإشكالات، وبيان الأهداف.^(٢)

[٣/أ] والبقاء العقدي يكون في تحديد علاقة الإنسان بالله تعالى، على مستوى السلوك والعمل؛ تمامًا كما على مستوى المعرفة والنظر، لا يغني أحدهما عن الآخر، فتعدل بوصلة الجماهير من السلبية إلى الإيجابية، ومن الانتظار إلى المبادرة، ومن ترقب الهبات إلى السعي وال عمران، ومن استجداء الحقوق إلى انتزاعها، ومن الحمد على الكفاية إلى تكميل الناقص، ومن الثناء إلى النقد.^(٣)

[٤/أ] أن يكون المحور العقدي قارئًا أزمة العصر، محللاً إياها، مقدمًا حقائق ملموسة لحل أزمت العصر، وفك رموزه من التراث ذاته؛ لأنه المخزون النفسي لدى الجماهير المتطلعة إلى «بقاء إنساني كريم»؛ من ناحية، ولأنه الأساس النظري لأبنية الواقع؛ من ناحية أخرى.^(٤)

[٥/أ] البقاء العقدي يكون بقوة الطالب (الإنسان) كلما شعر بقوة المطلوب (الله تعالى) وليس العكس - كما نراه ماثلاً في واقعنا المنكوب - كلما قوي المطلوب ضعف الطالب؛ حتى تقلع الجماهير عن تقديس القوة في أيّ من مظاهرها؛ فتنقل من السلطان الديني، إلى السلطان

(١) يُنظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٨، ج ١، ص ٧.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ٧/١.

(٣) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١٢، ١٣.

(٤) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ٧/١.

السياسي، وتكون هي التي بذرت بيديها بذرة الاستبداد السياسي التي ما تزال تعاني منه، ويضمحل بقاؤها إلى مجرد بقاء أشباح!^(١)

[٦/أ] والبقاء يعني: الإيمان بأن معرفة الحق والباطل، والتمييز بين الصواب والخطأ: تأتي من تأمل المعطيات الإنسانية؛ الفكرية منها، والواقعية، والمعرفة النظرية لا تأتي كهبة مسبقة، بل عن طريق التحليل العقلي الرصين؛ للأفكار والوقائع معاً، وباستقراء مجريات الحوادث الآتية.^(٢)

[٧/أ] البقاء العقدي يبقى رهيناً ليقظة الوعي الفردي، وتجنيد الجماهير؛ حيث يتحول الوعي الفردي إلى معبر عن وعي الجماعة؛ فتكون الجماهير هي الدرع الواقعي، وتكون الطليعة هي رأس الحربة؛ لأنه لا يوجد صمام إمان إلا في وعي الإنسان بذاته، وليس في (عقدة القبة السماوية)؛ التي تغطي الأرض.^(٣)

[٨/أ] البقاء العقدي يكون: بتأكيد ذات الإنسان، وإعمال عقله، وإحساسه بالمسؤولية، وتحقيق رسالته على الأرض، ووعيه بالجماهير، وإدراكه حركة التاريخ، ومعرفة المسؤول عما وصل إليه حالنا؛ من الاحتلال، والتخلف، والقهر، والطغيان، والفقر، والبؤس، والظنك، والحرمان، والتشردم، والتبعثر، والذل، والهوان، والأزمات، والنكبات، وليس بمجرد إلقاء التبعات على قضاء وقدر، أو إبراء الذمة؛ ليتحول الخالص مسؤولاً عن الشوائب، والبريء مسؤولاً عن ذنوب العصر، والغني مسؤولاً عن الفقر، والعاقل مسؤولاً عن الظلم، والقوي مسؤولاً عن الضعف، والقيوم مسؤولاً عن الاحتلال، والواحد مسؤولاً عن التجزيء، والتفتت، والتبعثر، والتمزق، وهو ما يعني «فناء» الإنسان من الناحية العقديّة، وهذا لا يعني رفض الشمول والعموم، إنما يعني أنها خاصان بالأفكار والمباديء؛ فيترسّد العقل، وتقوى الإرادة، وتثبت الذات، ويبقى الإنسان العاقل المكرم المكلف!^(٤)

[٩/أ] البقاء العقدي يحتاج مع الصلاة إلى العلم، ومع التراتيل الدينية إلى التحليل العقلي، ومع سلامة الاعتقاد إلى سلامة المنهج اليقيني، ومع التركيز على الشخص إلى التركيز على الرسالة، ومع القدوة المشخصة إلى القدوة التاريخية، ومع الفكر إلى إمكانية تحقيق هذا الفكر.^(٥)

- (١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٧.
- (٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٩.
- (٣) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١١.
- (٤) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١١، ١٢.
- (٥) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١٣، ١٤.

[١٠/أ] والبقاء العقدي يكون بإدراك أن فضل الرسول ﷺ نابع من الوحي، ومآثره مقتبسة من الرسالة، وعظمته مستقاة من الجهاد، وقدوته متمثلة في الأخلاق؛ حتى لا نخلط بين الوسيلة والغاية، فنكون قد اقتربنا - بكل أسف، وبدون قصد- من عقيدة الاصطفاء اليهودية، وعقيدة الخلاص المسيحية؛ وكنتاها باطل. (١)

[١١/أ] والبقاء العقدي يحتاج مع شهادة التوحيد إلى الشهادة على العصر؛ ببيان الهوة السحيقة بين نظام الواقع، ومقتضى الفكر، ثم محاولة جسر هذه الهوة؛ حتى لو كان ثمن ذلك: تحول الشاهد إلى شهيد؛ في سبيل الشهادة العقدية العملية. (٢)

[١٢/أ] والبقاء بشهادة التوحيد يكون سلباً، وإيجاباً؛ سلباً بنفي كل آلهة العصر المزيفة، والكفر بها، وإيجاباً بتحرر الوجدان من كل صنوف القهر والظلم والعسف والطغيان والتسلط. (٣)

[١٣/أ] وكذلك البقاء بشهادة الرسالة للنبي ﷺ تعني الإعلان عن اكتمال الوحي، وختم النبوة، وتحقيقها في نظام، وتجسدها في دولة، مع التقدم بحركة التاريخ، وعدم التنكب عن مساره، وحركة تطوره، فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة. (٤)

[١٤/أ] يكون البقاء العقدي بالفكر المصلحي، لا بمجرد العاطفة النبيلة، ويكون بحضور الفكر والواقع معاً، ويكون بالرؤية والتحليل، لا بمجرد التلاعب باللغة وبلاغتها، وبالفصل بين السلطانيين؛ الديني، والزماني؛ لأنه إذا حضر العقل: خف مديح سلاطين الأرض! (٥)

[١٥/أ] يكون البقاء العقدي بالإقلاع عن التملق والمداهنة والتزلف والوصولية والانتهازية والنفاق والخداع والكذب، ويتحول ذلك كله إلى الشورى والرقابة والنقد والرفض حتى الثورة، ويتحول الفكر إلى مركز السلطات، ويتحول السلطان إلى منفذ لقانون الفكر الجماهيري، مطيع للقضاء، مستمع إلى الشورى، قابل للنصح. (٦)

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١٤، ١٥.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١٨.

(٣) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١٩.

(٤) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١٩.

(٥) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٢١: ٢٤.

(٦) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٢٥.

[١٦/أ] يكون البقاء العقدي بالتحول إلى الإصلاح والنهضة، والاتجاه إلى التغيير والثورة، دون تملق لسلطان، ولا رغب في عطاء، ولا رهب من منع.^(١)

[١٧/أ] يكون البقاء العقدي بالدفاع عن الأمة، مقرونًا بالدفاع عن الدين، ويكون بتحرير الأرض المغصوبة، مقرونًا بدفع الإلحاد الديني؛ لأن التوحيد في جوهره: فتحٌ وجهاد؛ جهاد ضد من استباح حرمت المسلمين، وانتهم أعراسهم، واحتل أرضهم، ونهب ثرواتهم، واستولى على مقدراتهم، وأصدر القرارات التي تخصهم في غيابهم.^(٢)

[١٨/أ] يكون بقاءنا العقدي بالاستمرار في التأصيل العقلي لعقائدنا الإيمانية، مع زيادة التأصيل الواقعي، والتأصيل للحريات الإنسانية، والتأصيل للعمل والتطبيق، والتأصيل لقيمة الأرض والعرض؛ بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة، ويُطلق التوحيد من عقاله، ويوقظ الإيمان من سباته؛ ليتحول ذلك كله إلى فاعلية على الأرض، ورحكة في التاريخ.^(٣)

[١٩/أ] والبقاء العقدي يرسخ كلما رسخ المنهج الوسط؛ منهج الإبداع، دون تقليد في طرف، ولا الابتداع في طرف مقابل؛ لأن كلا طرفي قصد الأمور ذميم.^(٤)

[٢٠/أ] يكون البقاء بضبط بوصلة «علم أصول الدين»؛ ليمد الجماهير بتصوراتها للعالم، وبواعثها على السلوك، خاصة بعد فشل جميع الإيدولوجيات العلمانية في تحديث المجتمعات والارتقاء بها، بل إن عقائد الإيمان هي التي حافظت على هوية الجماهير، وعلى الشخصية الوطنية للبلاد؛ إبان نضالها ضد الاحتلال العسكري، فيتحول التراث العقدي إلى تجديد ثوري، ومن الإيمان القلب إلى مطالب الواقع والعصر.^(٥)

[٢١/أ] يكون البقاء العقدي بتحول الإنسان من الفردية إلى حياة الحضارة الجماعية؛ فيتحول الفرد إلى تاريخ، والزمان إلى خلود.^(٦)

[٢٢/أ] ويكون البقاء العقدي بشمول نظرية الوجود للطبيعة والإنسان؛ لأنها الموصلة

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٢٩، ٣٠.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٢٩، ٣٠.

(٣) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٣١، ٣٢.

(٤) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٣٤.

(٥) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٣٨، ٣٩.

(٦) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٤٣.

للعقل الإنساني إلى الإيمان الراسخ بالله تعالى^(١)، مع انفصال علم الكلام عن الفلسفة والميتافيزيقا، وعودته إلى الوجود والعلم الطبيعي، ومع اجتهادنا في تحويل القسمة العقلية إلى تحليل عقلي خالص، يكشف عن البناء الشعوري للموضوع، وفي تحويل القسمة الوجودية إلى خبرات شعورية بالعالم؛ تكشف عن ماهيته، وتكون موضوعاً للتحليل العقلي.^(٢)

[٢٣/أ] ثم يكون البقاء العقدي: بعودة علم الكلام من الحجة النقلية إلى التحليل العقلي، إلى وصف الوجود، ثم يصب في نهاية الأمر في التحليل الاجتماعي والسياسي للوعي التاريخي في حياة الأمة، وبهذا يعود علم الكلام إلى نشأته الأولى؛ أي: إلى علم أصول الدين؛ لتقرأ الأمة واقعها في العقيدة؛ فتأصل ثورتها من خلال عقيدتها.^(٣)، ولحظتها: يكون البقاء للإنسان في السمعيات؛ وهي الشق الثاني من أصول الدين، بعد الشق الأول؛ العقليات، يكون بالتاريخ الذي يصنعه الإنسان؛ ليخلد فيه؛ لأن الخلود في النهاية للشعب صاحب الحضارة، وصانع التاريخ، الخلود عملية يساهم فيها كل الأفراد، كلُّ يكمل الآخر؛ حتى يخلد الذهن البشري الخالق المبدع، وهو ما سباه الحكماء: (خلود العقل الفعال)، ولكنه هذه المرة عقل الأمة؛ أفراداً، وجماعات، حالٌ في التاريخ، وليس مفارقاً للعالم، وإن الخلود الفردي ليجد كماله في خلود الجماعة؛ في الحاضرة، والتاريخ.^(٤)

[٢٤/أ] ويصل حسن حنفي إلى قمة (البقاء) بعد انتهائه من عرض القضية العقدية الكبرى الإسلام «التوحيد»؛ فيقول: «توحيد الذات والصفات -إذن- ليس توحيداً عن طريق إطلاق قضايا موجبة؛ مثل «الله عالم»، أو سالبة؛ مثل: «الله ليس جاهلاً»، بل هو توحيد عملي، عن طريق تحقيق الأوصاف الستة، والصفات السبع، والأسماء التسعة والتسعين، في حياة الإنسان؛ الفردية، والاجتماعية، فإذا تحققت هذه الصفات بالفعل: فلن تدخل كمحمولات في قضايا خبرية إنشائية، يكون «الله» فيها موضوعاً؛ لأن الله هو وعي الإنسان بذاته، مدفوعاً خارج العالم، بعيداً عن الإنسان، منفصلاً عنه، متحجراً جامداً، مهما حاول الإنسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر؛ «الفقه»، أو عن طريق الابتهاال والدعاء والمناجاة؛

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٥٨٦، وما بعدها.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٥٩٠: ٥٩٢.

(٣) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ٥٩٤.

(٤) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، النبوة والمعاد، ن. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م، ج ٤، ص ٦٠٧.

«التصوف»، أو عن طريق التأمل والنظر والحكمة؛ «الفلسفة»، وقد فرّق الفقهاء قديماً بين التوحيد النظري؛ وهو توحيد الذات والصفات، وبين التوحيد العملي، وهو تحقيق الصفات في حياة الأفراد، والجماعات.. علاقة الإنسان بالله: علاقة حق متبادل،....، إن موقفنا الحالي حيتم علينا بيان حق الإنسان على الله، خاصة في هذا العصر الذي ضاعت فيه حقوق الإنسان وما زالت تضيع.. لكن التوحيد العملي في خطر، في توقف وسكون، وتحول إلى توحيد فارغ بعد أن ضاعت الأرض من جوفه، وهُزمت الأمة، وانهارت الدولة.»^(١)

[٢٥/أ] يجد التوحيد العلمي إذن محله في العمل؛ كنتيجة، وفي الإيمان؛ كمقصد، وبالتالي فموضوع التوحيد هو في الحقيقة الأمر: مقدمة لموضوع الإيمان والعمل... فالندم باسترجاع الماضي: استرجاع سلبي، الأولى: البحث عن أسباب الفشل بالفعل؛ حتى يمكن أخذها في الاعتبار حين معاودة الفعل، أما الاكتفاء بتمني اكتفاء النقص بالرجوع إلى الوراء، وتحيل ميدان الفعل الماضي وقد اكتمل: فذلك عجز وضعف، وفي عالم يغيب عنه العدل، ولا يحكمه قانون، ولا يوجهه فكر، يكون الاتكال على الرحمة: تأييداً لقوى العدوان، لذلك فإن عملية الخلق: ليس هو الخلق الفني المجسم، بل الخلق الإبداعي؛ مثل: دك العروش، وإسقاط التيجان، وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية؛ كما فعل الموحدون الأوائل في إيوان كسرى، وعرش قيصر.^(٢)

[٢٦/أ] وفي البقاء التوحيدي العملي لا بد من الانتقال إلى الدفاع عن الشعوب؛ بدلاً من الدعاء للسلطين، إلى مدافعة القدر؛ بدلاً من الرضا بالقدر وإن ظلمًا، إلى تطبيق العدل في الأرزاق كفاية، وفي الأخلاق إحسانًا، وفي الحكم شورى؛ بدلاً من الإيمان بمجرد وجوب العدل، وإلى إحياء الإيمان بالنبوة والمعاد؛ لنستلهم منهما الاستقامة والمقاومة؛ بدلاً من الفناء في النبوة اتباعًا شعائريًا في أحسن الأحوال، وفي المعاد تزهيدًا في الدنيا، مع أن المتبع ليس منتقيًا، والزاهد ليس عاجزًا، فهو في الحقيقة الغني المتعفف، لا الفقير المتكفف.

[٢٧/أ] ويدافع حنفي عن محوره الأول: (من العقيدة إلى الثورة) بأنه ليس نيلاً من العقيدة، ولا تشككًا فيها، بل قراءتها على أنها دفاع للتقدم، بعد اتهامها بالتخلف، فهذا المحور يخاطب الثائر؛ ليؤصل ثورته، ويمد جذورها في مورثه الثقافي، وللمحافظ؛ ليقفل من محافظته، ويساهم في مسار التقدم الاجتماعي، وللعلماني؛ كي يعرف أن التراث الذي يقطع معه يمكن أن يجد فيه

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ٦٠٨-٦١٠.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ٦١٠، ٦١١.

بغيته، وللسلفي الذي يتصور العقائد غاية في ذاتها؛ عالماً مغلقاً، يحتوي على حقائق في ذاتها. وليست مجرد أدوات لتغيير الواقع، وأدوات لتطويره، وللمتكلم: أنه لا يوجد علم مقدس، بل علم اجتماعي، أيديولوجي، يدخل في صراع الأفكار؛ كجزء من عملية الصراع الاجتماعي، وللعالم الاجتماعي؛ كي يعلم أن الصراع الأيديولوجي في المجتمعات التراثية هو العامل الأكثر حسماً في عمليات الصراع الاجتماعي، ولزيد من التوضيح يقول: فقد كُتِبَ: من العقيدة إلى الثورة؛ لدحض شبهة أن الإسلام سبب تخلف المسلمين، وبأنه غير قادر إيديولوجياً على الدخول في عصر الحداثة؛ عصر العقلانية، والعلم، وحقوق الإنسان.

ثم جاءت كلمة الختام في العلم الأول (أصول الدين) «ونحن إنما نقدم من العقيدة إلى الثورة؛ اجتهاداً منا، واستثناءً لعلم أصول الدين، بعد أن توقف منذ سبعة قرون، وتطويراً له بعد (المواقف)، و(رسالة التوحيد)، في عصر التحرر من الاستعمار في الخارج، والقهر في الداخل، وفي فترة الردة، من قلب مصر المحمية.^(١)

وخلاصة الخلاصة أن من العقيدة إلى الثورة يحاول إعادة بناء علم أصول الدين؛ كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، تمدّها بأسس النظرية العامة وتعطيها موجّهات السلوك^(٢)؛ فإذن ما انتقلنا إلى تجليات البقاء في الجانب الروحي من مشروع حسن حنفي فيمكننا مواصلة رصدها في البنود الآتية:

[٢٧/أ] البقاء الإيماني عند حسن حنفي أن يعني «الله» في السلوك: قوة الباعث ونقاءه، وشمول الهدف وعمومه، وبذل الجهد والطاقة، والاستعداد للتضحية والشهادة... العمل هو التوحيد الذي يقتضي فعله للشعور، فعل نفي ورفض، وفعل إثبات وقبول، رفض كل القوى الزائفة، القوى اللاشرعية في الطبيعة؛ مثل قوى الاستبداد والقهر، قوى الجبر والطاغوت، وإثبات قوى الطبيعة الشرعية؛ قوى الحرية والعدل والمساواة، قوى التحرر والثورة؛ الأول فعل: (لا إله)، والثاني: فعل (إلا الله)، ويسبقهما: (أشهد)؛ أي: الشهادة على العصر وأحزانه، ورؤية هزائمه ومصائبه، وإدراك هزئمه وانهياراته، بينما الشرك هو محو فعل الرفض، والإبقاء

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإيمان والعمل (الإمامة)، ن. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م، ج ٥، من ص ٦٥١: ص ٦٥٣.

(٢) يُنظر: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط ٤، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص ٩.

على فعل القبول، لكلا القوتين معاً؛ القوى اللاشعرية، والقوى الشرعية، الإخلاص: هو الواجهة الأخرى للرياء والنفاق، الإخلاص تحقيق لفعل الشعور؛ الرفض والقبول، علناً، وصرحةً، وعلى رؤوس الأشهاد، وأمام الناس، ولما كان النفاق توجيهاً للشعور على مستويين كان شركاً... الشرك أيضاً: هو طاعة البشر الذين استحوذوا على قوى غير شرعية؛ للتسلط على رقاب الناس، والحكم في مصائرهم، والتوحيد: تخلص الشعور العاقل وتحرير له من كل ما يشده إلى غير الفعل الحر؛ فيصبح التوحيد إعلاناً لاستقلال العقل، وحرية الإرادة.^(١)

[٢٨/أ] وعلى ساحة التصوف يرى أن شيوخه المعاصرين خارج الواقع؛ فيهدي إليهم الجزء الأول (من الفناء إلى البقاء) «كي يعودوا إلى العالم من جديد»^(٢)؛ نعم؛ فعلم التصوف: أبعد العلوم عن اللحظة الراهنة، بعد علمي أصول الدين، والحكمة (الفلسفة)، مع أن التصوف أكثرها اقتراباً من تحليل التجارب الشعورية.^(٣)

[٢٩/أ] والتحول من الفناء إلى البقاء؛ أي من علوم الأقدمين، إلى رؤية المحدثين: رؤية سابقة لإقبال^(٤)، وغيره من الغربيين؛ حيث استعملوا (الآلة الجديدة) لدى بيكون، و(العلوم الجديدة) لدى نيوتن وفيكو، وكذا فعل هوسرل: (من المنطق الصوري إلى المنطق الترنسندنالي)، وهو لا يبعد أيضاً عن موقف الحركة السلفية عند ابن تيمية؛ الذي يجعل البقاء هو نهاية المقامات، وليس الفناء.^(٥)

[٣٠/أ] وعلوم التصوف تجمع تحته: علم الأخلاق، وعلم النفس، والفلسفة؛ معتمداً على الفقه، والحديث، والتفسير، والسيرة، خاصة في التصوف العملي^(٦)، وينقم حنفي على الغزالي؛ مرة حين جعل التصوف إيديولوجيا الطاعة للناس، ومرة حين جعل الكلام إيديولوجيا القوة للسلطان؛ ممثلاً حلقة الوصل بين المرحلتين؛ الخلقية قبلاً، والنفسية بعداً؛ تماماً كما مثل ابن عربي حلقة الوصل بين مرحلتين؛ المرحلة النفسية قبلاً، والمرحلة الفلسفية بعداً.^(٧)، وعلى

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، ج ٢، ص ٦١١، ٦١٢.

(٢) حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء.. م. س، ج ١، ص ٥.

(٣) من الفناء إلى البقاء.. م. س، ج ١، ص ١٤.

(٤) يُنظر: حسن حنفي، إقبال.. فيلسوف الذاتية، دار المدار، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩ م.

(٥) يُنظر: من الفناء إلى البقاء.. م. س، ج ١، ص ١٥.

(٦) يُنظر: من الفناء إلى البقاء.. م. س، ج ١، ص ١٥.

(٧) يُنظر: من الفناء إلى البقاء.. م. س، ج ١، ص ١٦.

هذا يرى حنفي أن أهم كتابين نظريين في التصوف هما: (إحياء علوم الدين)، و(الفتوحات المكية).

[٣١/أ] ثم جاء التصوف الجماعي الطريقي في المرحلة العثمانية، ودام سبعة قرون من الزمان، وما زال مستمرًا، وآن الأوان لإنهاء التصوف الطريقي؛ من خلال الإصلاح الديني المعاصر، لبدء المرحلة الثورية التي بدأت بالأفغاني ومحمد عبده، والمرحلة الثورية لها جذورها في التاريخ الإسلامي؛ الحلاج في ثورة القرامطة، ونجم الدين كبري في حروبه ضد التتار، والثورة المهديّة في السودان، والسنوسية في ليبيا، ومحمد إقبال في شبه القارة الهندية، ضد المحتل الخارجي، والتخلف الداخلي، والبقاء: بعرض التصوف كطريق؛ كفهم عملي مستقل عن التاريخ، طريق صاعد من أسفل إلى أعلى، من الإنسان إلى الله، يبدأ بالتوبة، وينتهي بالفناء، وبين البداية والنهاية المقامات والأحوال؛ بواسطة الرياضات والمجاهدات، من الداخل إلى الخارج، ثم من الخارج إلى الداخل، من العالم إلى النفس، ثم من النفس إلى الله، من أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب، ومن أفعال القلوب إلى الأفعال الإلهية.^(١)

[٣٢/أ] ويمكننا أن نبقى على التصوف بتداخل المراحل؛ الخلق مع النفسي؛ الفضائل مع المقامات والأحوال، صدًا وورعًا وإخلاصًا... فنكون قد فضلنا البنية على التاريخ، ونبدأ في تفعيل التحولات الكبرى: من الشريعة إلى الأخلاق، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن الأوامر والنواهي إلى الفضائل والردائل؛ رياضة ومجاهدة وتوحيد شهود، ويكون التحويل المرجو في علوم التصوف، في القلب: سلامة، وفي الضمير: نقاء، ولبذخ الدنيا: مقاومة إيجابية؛ دفاعًا عن الثقافة والأرض والعرض والمصير المشترك.

[٣٣/أ] والإبقاء على التصوف يكون بإدراك سماته: العملية، والمنهجية؛ كأصول الفقه، والذوقية؛ بعكس علوم الحكمة، والباطنية؛ بعكس علوم الشريعة، والحركية؛ كالعالم، والإبداعية؛ بعكس الواقع الجاثم، والإنسانية.

[٣٤/أ] بقاء التصوف يكون بالتخلص الفعلي من الركام الذي هيل عليه؛ من شعوذة، وخِرَق، وخواء، وجهل، وطُرقية، وأشكال، ورسوم؛ كما عبر القشيري صادقًا: «كان للقوم إشارات، ثم صارت حركات، ثم لم تبق إلا الحسرات»^(٢)

(١) يُنظر: من الفناء إلى البقاء.. م. س، ج ١، ص ١٧.

(٢) يُنظر: من الفناء إلى البقاء.. م. س، ج ١، ص ٩٠٨، عن الرسالة القشيرية ١٢٧.

[٣٥/أ] يبقى التصوف حياً: بعودته؛ ليكون تأسيساً وجدانياً لعلوم الصحة والنهضة، يبقى بأن يعود لسعته ورحابته، بأن يكون معناه أكبر من اسمه، وفحواه أعظم من رسمه.

[٣٦/أ] وعلى مستوى البحوث العملية الإيمانية، والبحوث السياسية المختصة بالحكم والإمامية يهتم حسن حنفي تصويره للبقاء الإنساني الإسلامي فيما يلي:

يكون البقاء بالانتقال من الفرق الاعتقادية، إلى الوحدة الوطنية، ويكون بترك التكفير النظري والعملية، والتمسك بالحقوق الخاصة بالأفراد والمجمعات، على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، ويكون باستيعاب المخالفين، لا قهرهم.^(١)

أب] الزاوية الثانية: من تجليات فكرية وحيوية لمفهوم البقاء في التراث والتجديد

في محور (من النص إلى الواقع) في (التراث والتجديد): يرد حنفي على شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية، تضحى بالمصالح العامة، قاسية؛ لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، والصلب والتعليق على جذوع النخل، وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا يطاق؛ كما أن من مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي، وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله، وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي، دون مراعاة لواقع متجدد، أو لتدرج في التغيير.

وهذا بمثابة التمهيد لقناعته أن التلقي جزء من الخطاب، وقد كتب للفقهاء؛ من أجل أن يحسن الاستدلال، ويغلب المصلحة العامة، وهي أساس التشريع، على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص.

وهذه بعض التجليات الفكرية، والحيوية؛ لمفهوم البقاء في (التراث والتجديد):

[ب/١] يقول عن محور (من النقل إلى الإبداع) إنه كتب لكل من يريد الحكم على الذات العربي الإسلامي، وقدره بين النقل والأبداع، وفي أية مرحلة، وفي أي علم، وفي أي نص؛ من أجل تقييد إطلاق الأحكام، أما الحكم بالنقل على الإطلاق؛ لا كما يفعل المستشرقون، أو ابلإبداع على الإطلاق؛ كما يفعل بعض الباحثين العرب الغيورين على التراث ودوره الحضاري.

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإيمان والعمل (الإمامة)، ن. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م، ج٥، من ص٣٩٣: ص٥٣٦.

وفي المجلدات الثلاثة التي تضمنها: «من النقل إلى الأبداع»؛ النقل/التحول/الإبداع: تستبين معالم «البقاء» في محاولة حنفي لإعادة بناء علوم الحكمة «الفلسفة» على النحو التالي: [ب/٢] البقاء عند حسن حنفي ليس مجرد مفهوم مخالف للفناء، بل هو بقاء يؤسس على ما كان؛ من غير تقليد، لذلك فهو يستلهم روح التراث، ولا يتقيد لا بمنهجه، ولا بأدواته؛ فضلاً عن حرفيته وآلاته.

[ب/٣] وهو البقاء الذي لا يقيم قطيعة مع الماضي، ولا يستنكف أن يمد عينيه إلى كثير مما مر بالحضارات الإنسانية؛ استخلاصاً لعبرة، أو إجراء لقياس، أو ترجمة لمعلومة نافعة، أو استلهاماً لتجارب جماعية أو فردية ذات أثر، أو استنفاراً لبني الدين والوطن والعرق؛ لينهضوا؛ لذلك اشتمل مشروع حسن حنفي على ترجمات ودراسات وإبداعات خارج حدود العروبة والإسلام.

[ب/٤] البقاء عند حسن حنفي يكون باستيعاب النزعة العلمية؛ تاريخية، تحليلية، إسقاطية، أثر وتأثر، جنباً إلى جنب مع النزعة الخطابية، ثم الانتقال إلى منطق التجديد اللغوي؛ حيث تدارك قصور اللغة التقليدية، وإدراك مميزات اللغة الجديدة، والتفريق بين زاوية المثلث: اللفظ/المعنى/الشيء.

[ب/٥] ويكون البقاء المنهجي كذلكم باكتشاف مستويات حديثة للتحليل الشعوري، مع وضع تغير البيئة الثقافية في الحسبان.

[ب/٦] والبقاء في مشروع حنفي لا يكون بالاستسلام للواقع الظالم، بل بمقاومته؛ لذلك يبدع عن «فشته»؛ فيلسوف المقاومة، ويهدي إبداعاته إلى المقاومة الفلسطينية حيناً، وإلى ثورات الربيع العربي حيناً آخر، ويقرر عن «فيلسوف المقاومة» تأخر عن مواعده في المشروع طويلاً، تأخر عشرين عاماً بأكلمها، في تقدير صاحب المشروع، ومع ذلك؛ لا تزال الأرض محتلة، ولم نستطع تحقيق شعار: «إزالة العدوان»، بعد هزيمة ٦٧، وتحلفنا عن تحرير كامل الأرض الفلسطينية، من البحر إلى النهر، والحل عنده هو البقاء؛ متمثلاً في مزيد من المقاومة: (الأنا تضع نفسها حين تقاوم، لو آمنتُ بمثل أعلى، ثم اتضح لي بعد ذلك أنه غير موجود، فليس خطأي أنني آمنتُ به، بل خطؤه هو؛ أنه غير موجود!)

[ب/٧] والبقاء عند حسن حنفي: أن تُعطى الأولوية للمصالح العامة، على حساب

النصوص والحروف، حيث لا يمكن الاكتفاء بالإنشائيات؛ من العقيدة إلى الثورة، ولا يمكن الوقوف عند التحليلات الكمية؛ من النقل إلى الإبداع، ولكن البقاء يكون بالولوج إلى أساليب التحليل والبرهان.

[ب/٨] يكون البقاء بإعادة قراءة العقيدة؛ بحسبانها دافعاً إلى التقدم والنهضة، بعد اتهمها أنها سبب مباشر للتراجع والتخلف.

[ب/٩] وذروة البقاء ليس في رفض الغرب، بل بتحويله؛ ليكون موضوعاً للعلم، والتخلص من آثار كونه مصدرًا للعلم.

[ب/١٠] والبقاء من داخل المنهاج الإسلامي ممكن؛ بشرط حُسن تصويره؛ إذ إنه ذو صورتين؛ صورة ثابتة، وصورة حركية، وللثابتة جانبان؛ التصور (العقيدة)، والنظام (الشرعية)، وللصورة الحركية جانبان كذلك؛ الطاقة (الإيمان)، والحركة (الجهاد).

[ب/١١] وقد يكون البقاء في معالجة قضايا تراثية قديمة بمنهج تجديد حديث؛ كما فعل حنفي في رسالته للدكتوراه.

[ب/١٢] ثم إن البقاء في (التراث والتجديد) بقاء بالكل؛ بالشباب الثائر المثقف، وبالعامل الكادح الصنّاع، وبالمعلم القدوة المرابي، وبالأستاذ الحكيم المرشد، وبالواعظ اللطيف المستنير، وبالعالم المفكر، وبالثري الاشتراكي، وبالفلاح المنتج المنتزع حقه بالإنتاج، وبالنزاهد المليء المتعفف، وبالسياسي الجماهيري الوطني.

[ب/١٣] ورحابة «مفهوم البقاء» عند حنفي؛ مساحة شملت الكون كله، وكثافة فضمت جميع البشر، ودوائر فوسعت جميع الأغيار، والفرقاء، بل المتخاصمين والمتقاتلين.

[ب/١٤] لذلك جعل البقاء الأولوية للإنسان الكامل، بعد التسليم بالإله الواحد، وبتطبيق العدل، وليس الاكتفاء بوجود العدل، والانتقال من حقوق الحاكم والإقطاعي المعاصر إلى حقوق الإنسان؛ المواطن العادي؛ فضلاً عن المعوز الكادح، والضعيف العاجز؛ لتكون بوصلة الإنسانية دائماً إلى الأمام.

[ب/١٥] والبقاء عند حنفي -في التراث والتجديد- بقاءً شامل كامل، جامع مانع؛ بالروح والجسد، وبالعدل والحرية، وبالتزكي والعفاف، وبالرأسمالي الوطني مع العامل الشامخ، وبمبهر

الجامعة مع منبر المسجد، وبالضباط الأحرار، وقبلهم بالمفكرين الأحرار، وقبل الجميع بالمواطنين الأحرار، في وطن حر.

[ب/١٦] ويكون البقاء بنباهة المفكر -رغم كل أعبائه الكبرى- بالحوادث الجزئية، التي ربما لا يلفت إليها أحد، لكنها تمثل لديه إشارة إنذار، أو علامة تحول، أو دليل تغير قادم؛ لذلك كان حنفي متمثلاً مشروعه في سلوكه، وفي أولوياته، فمقالاته الحية ترصد الحوادث الجزئية، ووساطاته بين الدول تخدم مصلحة أمته، ورفضه لجميع المناصب الإدارية داخل الجامعة وخارجها: تركز تفرغه لعقله، وورقته، وقلمه، وتلامذته، ومحبيه، ومريديه، ومؤيديه، ومعارضيه، ومشاغبيه، بقدر فرار من الأعلام ذي الضجيج ولا طحين، إلا السموم الناقعات.

[ب/١٧] وبقاء الأمة عند حنفي يكون بالتوافق لا التناحر، وبالتمايز لا بالتهاهي، وباحترام التغيرات، لا بافتعال الاختلاف، وبالحرص على النجاة للجميع، لا بالاستئثار بالنجاة، والحكم على الأغيار بالهلاك، فالسياسة هي التي وظفت حديث الفرقة الناجية، وليس الدين!

[ب/١٨] البقاء عند حنفي باليقين عملي، وليس باليقين التاريخي، فلندع الحكم من منظور تاريخي؛ المتكلمون أهل أهواء، والمعتزلة مجوس، والثوار خوارج، والشيعية رافضة، وأهل الحديث نواصب، ومن ثم الإسقاط على الواقع: فالمعارضة خونة وعملاء، والمجتهدون ملحدون مارقون، والسلطة هي الجماعة، والخارج عليها ليس خارجاً على القانون، بل خارج عن الدين، وبهذا نكون قد أرحنا أعداءنا، وأفئنا أنفسنا بأنفسنا!

[ب/١٩] البقاء يكون بحل عقد التنازع الحاضر، فليس هو تنازعاً فكرياً، هذه خدعة، بل هو تنازع على كراسي السلطة، على مساحة الأرض المحكومة، وكثافة البشر المحكومين، وتضخم الموارد تحت الأرض وفوقها، وبدلاً من أن يكون بالحق وللحق: تنقلب الآية؛ فيسمى الاعوجاج استقامة، والشذوذ اجتهاداً، والبدعة إبداعاً، والتفريد اجتماعاً!

[ب/٢٠] البقاء يكون بتكريس النجاة للجميع، لا بقصره على فئة وحيدة ناجية، ونحن لا ندري أهي ناجية في الدنيا أو في الآخرة، ناجية عند الله أو عند السلطان!؟

[ب/٢١] والبقاء يكون بكسر نصل التكفير السياسي؛ المتخفي تحت عباءة الدين، يقذف به الحاكم وجوه المعارضة المقلقة، فلا يكتفي أن يتخذهم خصوماً سياسيين، بل يوعز للجماهير أن تتخذهم خصوماً في الدين المقدس، ويلقي بهم في السجون، بدلاً من أن يضمهم في أهل الشورى!

[ب/٢٢] كما يكون البقاء بعدالة السلطة: يكون كذلك بنزاهة المعارضة، فلا تخون السلطويين كافة، فيكونوا دائماً متهمين بالفساد الداخلي، أو العمالة الخارجية؛ لأننا بذلك نكون قد أحكمنا دائرة الفناء الذاتي، والإفناء الغيري، على أنفسنا وأمتنا، بدلاً من البقاء على مع الذات، والأبقاء على الآخر، والحل عند حنفي في العودة إلى التجارب الإنسانية، بالاتفاق على حد أدنى من المواقف السياسية والاجتماعية؛ لتنتهي ظواهر الفناء، والإفناء، وتعلو ثقافة البقاء، والإبقاء!

[ب/٢٣] وفي سبيل البقاء الإنساني العادل الفعال لا يألو حنفي جهداً في تحفيز الجميع -من يؤثرون الفناء والإفناء- على أن ينضكوا إليه في مقاومة الاغتراب الديني، والاغتراب السياسي، وأن يكون البقاء بالهوية، مع الاعتراف بالآخر، بل بالتعاون والتشارك مع الآخر؛ على أسس الحرية المسؤولة، والعدالة المطلقة.

[ب/٢٤] وفي معركة اليمين واليسار يبقى حنفي متوازن الفكر رابط الجأش، لا يعتمد التحليلات الإحصائية، بل التجارب الحية، ووصف الخبرات الشعورية المشتركة، مستثمراً قدرته الفائقة على الاستنباط، والاستبطان.

[ب/٢٥] ويرى أن البقاء يكون بالنأي عن معركة البناء الفوقي والتحتي، أيهما علة وأيهما معلول؛ لأنهما معركة فناء بالية، فهي أكلاذمية صرفة، والحياة تكون بوصف الظواهر الفكرية؛ فبقدر ما تكون الأفكار تعبيراً عن الواقع: بقدر يكون الواقع موجهاً للأفكار، وربما يتكون هذه العبارة جوهر مشروع التراث والتجديد بأكمله.

[ب/٢٦] ولضمان البقاء لابد أن يعمل الجميع؛ لصالح الجميع؛ فينزل المفكر إلى القاعدة العريضة بفكره، ينزل إلى رجل الشارع المهموم برغيف العيش، لينهض به في مجلداته الضخمة: «الدين والثورة في مصر»، ويفهمه أن أمن البطون وأمن النفوس يكون في تأمين الفكر؛ بالثقافة الوطنية، والتحرر الثقافي، بالإبداع الذاتي للفكر، وبالجمع بين الأصالة والمعاصرة، وعدم رفض التنوير الذي يناسبنا، وبتقديم المفكرين الأحرار على الضباط الأحرار، وفي كل خير، بمعالجة الأديب الفيلسوف أزمت الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية، موضحاً أولوية الواقع على النظرية، مع البقاء الشرس في أتون معركة التحرر الثقافي، ومرسحاً علاقة الدين بالنضال الوطني، بادئاً بالجدور التاريخية للغزو الصهيوني للتراث الإسلامي؛

ليتحرك في محور الدين والتنمية القومية، مروراً بالحركات الدينية المعاصرة، مع كونها شائكة للغاية، بل رقعة ملغمة، ولكن لا بد مما ليس منه بد، مرجحاً أن اليسار الإسلامي؛ أي: الوقوف بجانب المعارضة الوطنية للسلطة المستبدّة أو الجائرة: هو السبيل الأصوب والأنجع إن لم يكن الأوحده.

[ب/٢٧] والبقاء السياسي عند حنفي يكون بإيثار الحرية على لقة الخبز، والشورى على أبهة السلطة، وبالحكم المدني على الكهنوت المقدس، والقوة الغشوم، والاستبداد الجبري، والانقلاب العسكري.

[ب/٢٨] والبقاء الفكري عند حسن حنفي يكون بدحض شبهة أن علماء المسلمين كانوا نقلة عن اليونان، مترجمين لعلومهم، شارحين لمؤلفاتهم، وملخصين وعارضين لها، وأن الفلسفة يونانية، والتصوف مسيحي أو فارسي أو هندي أو يوناني؛ أفلاطون أو أرسطو أو النحلة الأورقية، وأن علم الكلامي نصراني، أو يهودي، وأن أصول الفقه يوناني في القياس، وكأن المسلمين لم يبدعوا شيئاً، وأنهم مجرد حفظة ونقل، يسيئون النقل، ويخلطون بين أرسطو وأفولون، وبين أفلاطون وأرسطو، وينتحلون نصوصاً على لسان الفلاسفة!

[ب/٢٩] والبقاء الفكري مع التسليم بأنّ ثم وجوداً لمقاييس للصدق، وأنماط مثالية للفكر، غير أن المعطيات المسبقة إنما تنبع من طبيعة العقل، ويدركها الشعور بحدسه، ولا يمكن التسليم بشيء على أنه حق ما لم يُعرض على العقل، ويثبت في الواقع أن كذلك.^(١)

[ب/٣٠] والبقاء الإنساني عند حسن حنفي - في محور أصول الدين - يكون بكمال إنسانيته في أصل التوحيد، وبتعين إنسانيته في أصل الوحي، وبتمام حريته وعقله في أصل العدل، ومن هنا ينقم حسن حنفي على مصنفات أصول الدين أهمهاها للإنسان، بل تغيبه، والتعامل معه كشيء، لا كإنسان حاضر في الطبيعة بثنائيته متزنة بين النفس والبدن، بلا فصل بينهما، ولا تمايز، بل إن النتيجة النهائية - في تقدير حسن حنفي - للعقلية في علم أصول الدين: هي الإنسان؛ ذاته، وصفاته، وأفعاله.^(٢)

[ب/٣١] كما ينادي حسن حنفي بالإبقاء على الأمة، من خلال التحذير من الانتقال من

(١) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، م. س، ج ١، ص ١٠.

(٢) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة، الإنسان المتعين (العدل)، ج ٣، من ص ٥٣٢: ص ٥٤٠.

الوحدة إلى التفرق، سواء كان التفرق جغرافياً، أو عرقياً، أو قومياً، أو حضارياً، أو مذهبياً، على المستويات الثلاثة؛ البنائي المذهبي، والجذلي التاريخي، والاجتماعي السياسي.^(١)

[ب/٣٢] يكون البقاء بالتراث والتجديد معاً، وليس بأحدهما على حساب الآخر، لابد من التراث، فهو نقطة البدء؛ به نحافظ على الثقافة الوطنية، ونؤصل للحاضر، وندفع نحو التقدم، ونشارك في قضايا التغيير الاجتماعي، والتجديد هو إعادة تفسير التراث؛ طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، والغاية: هي المساعدة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره، والتراث ليس قيمة في حد ذاته، إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية، في تفسير الواقع، والعمل على تطويره، فهو ليس متحفاً للأفكار، نفخر بها، وننظر إليها بإعجاب، ونقف أمامها في انبهار. . . بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها؛ من أجل إعادة بناء الإنسان، وعلاقته بالأرض، وهما حجرا العثرة اللذان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية، في التطور والتنمية، والتصنيع، والإصلاح الزراعي قد يتحطمان؛ لأن الإنسان وهو العامل والفلاح، لم تتم إعادة بنائه ووضع في العالم، وظل متخلفاً عن مظاهر التقدم، فالثورة الزراعية والصناعية في البلاد النامية لا تتم إلا بعد القيام بثورة إنسانية؛ سابقة عليها، وشرط لها. . . فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها، والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم، دون مضمونه وشرطه، التراث والتجديد إذن يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي، على نحو طبيعي، وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط، قبل المؤسس والمشروط.^(٢)

[ب/٣٣] ويرى حنفي أن (بقاءنا) لا يكون بالاكْتفاء بالتراث، ولا يمكن أن يكون بالاكْتفاء بالجديد، بل بالتوفيق بينهما؛ نأخذ من القديم ما يتفق مع العصر، ونُرجع الجديد لمقاييس القديم، فهو موقف شرعي من الناحية النظرية، يود أن يستوعب مزايا كلا الموقفين، السابقين، وأن يتخلى عن عيوبهما، ولن يكون ذلك بالتجديد من الخارج فقط؛

(١) يُنظر: حسن حنفي، حديث الفرقة الناجية بين تعدد الروايات والتوظيف السياسي في علم أصول الدين، مؤتمر لوحدة الإسلامية وديعة محمد ﷺ، المنامة، البحرين ديسمبر ٢٠٠٧ م.

(٢) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، ص ١٣، ١٤.

بمعنى اتخاذ مذهب أوربي غربي أو معاصر، ثم قياس التراث عليه، فتتكون عندنا نماذج شائهة؛ كالأرسطية الليبرالية، والمادية الاشتراكية، والديكارتيّة الإصلاحية، والكانطية الأخلاقية، والماركسية الغربية، والشخصانية الإسلامية، والوضعية الأصولية، ولن يكون أيضًا بالتجديد من الداخل فقط؛ لأنها محاولات جزئية ليست كافية، والحق أن المحافظ لها حق التقدمي بالضبط في الانتقاء التراثي، غير أن العبرة بالفعل، وليس بالنية، ولا بالخطابة؛ لأن الواقع لا يستنبط من الفكر، ولا الفكر يأتي من الواقع المسطح الجزئي، بل قد يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحي، وهو مصدر التراث، وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع، وتكيف أساسه^(١)

[ب/٣٤] وعليه: يصل حسن حنفي إلى مبتغاه في الإرشاد إلى وسيلة (بقاء الأمة)؛ بالجمع بين الأصالة والمعاصرة؛ بين القديم والجديد، بين التراث والواقع؛ إن في أزمت التغيير الاجتماعي^(٢)، أو أزمت المناهج في الدراسات الإسلامية^(٣)، أو طرق التجديد^(٤)، أو إعادة بناء العلوم؛ الإنسانية، والحضارية، والأصولية، والصوفية، والنقلية، والرياضية، والطبيعية، والتاريخية^(٥)، دون قطع العلائق مع التراث الغربي؛ إذ لنا منه موقفنا^(٦)، ودون ترك المشروع معلقًا في الفضاء، بل لابد من تنزيله على الواقع؛ بواسطة إسقاط نظرية التفسير عليه.^(٧)

[ب/٣٥] وفي كتيبه عن (الهوية)، والذي يهديه إلى شهداء الربيع العربي^(٨): يقرر أن «الهوية خاصة بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة، هي موضوع إنساني خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي، أو القسمة بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل، هو الذي يشعر بالفصام، وهو الذي تنقلب فيه الهوية إلى اغتراب، الإنسان وحده هو الذي يمكن أن

(١) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، ص ٣١: ٣٤.

(٢) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، من ص ٣٥: ص ٦٦.

(٣) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، من ص ٦٧: ص ١٠٨.

(٤) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، من ص ١٠٩: ص ١٤٦.

(٥) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، من ص ١٤٧: إلى ص ١٧٥.

(٦) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، من ص ١٧٦: ص ١٨٠: ص ١٨٣..

(٧) يُنظر: التراث والتجديد، م. س، من ص ١٨٠: ص ١٨٣: ص ١٨٦.

(٨) يُنظر: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٢م، ص ٥.

يكون علي غير ما هو عليه، فالهوية تعبير عن الحرية؛ الحرية الذاتية، الهوية إمكانية؛ قد توجد، وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذاتي، وإن غابت فالاغتراب»^(١).

[ب/٣٦] إذن فبقاؤنا لدى حسن حنفي مرهون بمدى تمسكنا بهويتنا، ضد الاغتراب؛ إن في الدين^(٢)، أو في السياسة^(٣)، فالهوية التاريخية-إسلامية وعربية- تتحرك الآن، ونحن في قلبها؛ تطير عائدةً من جديد من الغرب إلى الشرق.^(٤)

[ب/٣٧] ويشعر حسن حنفي بوطئة الزمن، بثقله على نفسه وعقله وجسده، بحصاره له، ولكل من حوله، فينفث زفرته في «حصار الزمن»؛ حتى لا يهزمَ هذا الحصارُ «البقاء» الأبدي في تصور حسن حنفي، وشعوره، فيهدي الجزء الأول من الحصار إلى المواطن العربي؛ حتى يفك حصار الزمن!^(٥)

[ب/٣٨] وفي حصار الزمن (الإشكاليات) يتناول حنفي الإشكالات النظرية، ويدلف منها إلى أزمة الإبداع المصرية العربية؛ واضعاً سؤاله الأكبر: هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟^(٦)، وتبين إيمان حنفي بمبادئه؛ حين يجيب بالإثبات: «تستطيع الفلسفة أن تساهم في انتزاع جذور التسلط والقهر من الوجدان العربي المعاصر؛ عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية، وخلقها من جذورها الأحادية الطرف، وإحياء جذور أخرى أكثر قدرة على إثبات حرية الفرد وديمقراطية الحكم، وهو عمل تاريخي طويل، يقتضي حصاد ألف عام، من جذور التسلط والقهر، والبداية بنهضة عربية ثانية، غير النهضة الأولى التي بدأت في القرن الماضي، تتعلم من تجربتها في الحداثة، وتغوص في عمق الوعي التاريخي؛ لتوسس الوعي السياسي الجديد، وهو ليس عملاً نخبويًا، بقدر ما هو ثورة ثقافية عامة؛ في العليم، والإعلام، اللذين ما زالا خاضعين للنظم العسكرية والملكية، ولما كانت دورة التاريخ لا تتوقف: فليجري المثقفون الوطنيون حظهم في نهضة عربية ثانية، في

(١) يُنظر: الهوية، م. س، ص ١١.

(٢) يُنظر: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٢م، ص ٣٩، وما بعدها.

(٣) يُنظر: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٢م، ص ٥١، وما بعدها.

(٤) يُنظر: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٢م، ص ٧٥.

(٥) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠٤م،

ص ٤.

(٦) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ١٩١، وما بعدها.

القرن القادم^(١)، بعد أن جرب المفكرون الأحرار حظهم في النهضة العربية الأولى في القرن الماضي، وجرب الضباط الأحرار حظهم في القرن الحالي.^(٢)

[ب/٣٩] وفي إشكال «التنوير» يسلك حنفي السبيل المزدوج؛ بالجمع بين (تراث السلف)، ونهضة «الغرب العلماني»، بضم الوعي الفكري إلى الوعي السياسي، وتأسيس الأخير على الوعي التاريخي؛ فلا يعود من حق الغرب أن يزهو علينا بأنه صانع حضارة تقوم على بعدين؛ الإنسان، والتاريخ، بل تشارك حضارات البشر جميعاً، في حوار حضاري عام، متكافئ الأطراف.^(٣)

[ب/٤٠] وبعد دراسة مقومات الوفاق العربي: يرى حنفي إمكانية أن يقوم الموروث العربي في تحقيق الوفاق العربي، بشرط الانتقال من الأحادية إلى التعددية، وأن يصبح الإيجاب هو الأساس، وليس السلب؛ لأن الوعي الثقافي تراكم تاريخي، والوعي السياسي في الشعوب التراثية ووعي ثقافي، ومن ثمَّ كانت إعادة بناء الموروث الثقافي داخل الوعي التاريخي: هي المدخل المستدام للوفاق العربي.^(٤)

[ب/٤١] ويرى حنفي أن بقاءنا رهين بمدى استيعابنا لفلسفة الجمال؛ فناً، وأمثالاً؛ فالفن في منطلقة فكر، والفكر في تحققه فن، للفن مكوناته الثقافية؛ الموروثة، أو الوافدة، والتي تؤثر في وجدان الفنان... بصرف النظر عن جمهور متلقي الفن.^(٥)

[ب/٤٢] ويطرح حنفي السؤال الحائر: ومع ذلك يظل السؤال قائماً: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أبقى في الذوق العربي؟^(٦)

[ب/٤٣] ويتحقق البقاء حينها لا نضحى بالرأي في سبيل المرئي؛ كما فعلت الوضعية، ولا بالمرئي في سبيل الرائي؛ كما فعلت المثالية، فالصورة تجمع ولا تفرق، تضم ولا تشعب، تربط ولا تفك؛ حتى يستطيع الإنسان أن يعيش في عالم واحد قادر على التعامل معه، بدلاً أن يعيش في عالمين.^(٧)

(١) يقصد القرن الحالي؛ الحادي والعشرين الميلادي؛ بقرينة الجملة بعدها.

(٢) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٠٦.

(٣) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٢٧.

(٤) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٦٢.

(٥) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٦٥.

(٦) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٧٠.

(٧) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٨٠.

[ب/٤٤] ومن وسائل البقاء: استيعاب الفلسفة الإسلامية للثقافة الشعبية، التي تربط بين الماضي والحاضر، وبين القدماء والمحدثين؛ بغاية بناء الإنسان، وبقائه.^(١)

[ب/٤٥] وللمرأة، ومكانتها في ثقافتنا: دور في البقاء؛ فبعد استعراض لطيف لتصور العقل العربي للمرأة؛ مجتزئاً من الأمثال الشعبية؛ المرأة: الأثني، والزوجة، والضرة أو الخليفة، والأم، والبنت أو الأخت، والحمة، أو امرأة الأب، أو زوج الأم، والقرية أو الحارة، والعاملة: يقرر حنفي أن تصورنا للمرأة ما زال يقف عائقاً لحركات التغيير الاجتماعي.^(٢)

[ب/٤٦] وفي زاوية أخرى من «حصار الزمن.. إشكالات الحاضر»: يقدم حنفي رؤيته للدين؛ الذي يكرس «للبقاء الإنساني»؛ إنه وسيلة للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، حرجة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة في المجتمع، ضد قوى التسلط والطغيان، وهو كذلك: أداة لتحرير الشعوب بأكلمها، ووسيلة لتجميع الشعوب المتفرقة المتناحرة، وتأليف القلوب؛ فوحدة الأمة: انعكاس لوحدة الألوهية، وهو وسيلة لتوحيد الأوطان، وتوحيد الثقافات، والتحرر الثقافي، ويؤكد حنفي هنا رفضه القاطع عزل السياسة عن الدين، أو الدين عن السياسة، بقدر رفضه لاحتكار الدين، أو احتكار السياسة؛ فضلاً عن احتكارهما معاً؛ لصالح أية جهة، مهما كانت؛ مؤكداً أن كل العلوم الإسلامية نشأت نشأة سياسية اجتماعية؛ فتحولت فيها القبيلة إلى دولة، والنبوة إلى خلافة، والخلافة إلى مُلك.^(٣)

[ب/٤٧] ويقدم حنفي للصرع بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية: بتحكيم الشرعية التاريخية، وفك حصار الزمن عن الوعي القومي، بين الانجذاب إلى الماضي؛ كما هو الحال عند السلفيين، والانبهار بالمستقبل؛ كما هو الحال عند العلمانيين، والانسداد في الحاضر؛ كما هو الحال عند سواد الأمة، والتي لا تجد حلاً إلا بالنزول تحت الأرض؛ لاكتساب الشرعية الدينية، أو الصعود إلى مراكز الحكم؛ لاكتساب الشرعية السياسية، أو الهجرة إلى خارج الأوطان؛ لاستعارة شرعية من الآخر، أو التوقف في المكان، حتى يتوقف القلب؛ لانعدام الحركة: «ولكل أجل كتاب»، للأفراد، «وتلك الأيام نداولها بين الناس» للشعوب!^(٤)

(١) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٩٤.

(٢) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٢٩٥، وما بعدها.

(٣) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٣١٨، ٣١٩.

(٤) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٣٦٩.

[ب/٤٨] والبقاء يقتضي عند حنفي بالحنين إلى الحاضر، والتطلع إلى المستقبل؛ بدلاً من الحنين إلى الماضي؛ الإسلاميين إلى عصر الخلافة، والليبراليين إلى ثورة ١٩١٩، والقوميين إلى العصر الناصري، والماركسيين إلى الأممية التي ورثتها العولمة، فغامت الرؤية، ولر يعد أحدٌ يدري في أية مرحلة من التاريخ نعيش. (١)

[ب/٤٩] وينتقل حنفي نقلة نوعية حين ينقل «حصار الزمن» إلى المفكرين المعاصرين؛ ليأخذ من كل مفكر عناصر جديدة للبقاء؛ من طبائع الكواكبي، إلى تجديد الباقر، وفلسفته التاريخية، إلى الثورة عند الخميني، إلى فعل مالك بن نبي، إلى هامش طه حسين على السيرة، إلى التراث السياسي عند حامد ربيع، إلى لاهوت التحرير عند وليم سيدهم، إلى التمدن عند الطهطاوي، وثقافة شرابي، والأنثروبولوجيا عند أحمد أبو زيد، ونقد العقل عن الجابري، والتاريخ والتراث عند أومليل، وتكوين الفكر عند شبلي شميل، والقياس الحضاري عند فرح أنطون؛ حيث يختتم هذا التطواف البديع بقوله: «القضية هي في الموقف الحضاري، في القدرة على الإحساس بالتمايز، بين الأنا والآخر، على نقد الآخر قدر الانبهار به، وعلى الثقة بالنفس وأصالتها قدر نقدها؛ حتى لا يكال بمكيالين، والوقوع في الأحكام المطلقة، الخير كله من الغير، والشر كله من النفس.» (٢)

[ب/٥٠] ثم يختتم حنفي مشروعة الجزئي «حصار الزمن» في جزئه الثالث: «الماضي والمستقبل.. علوم» حيث يتناول مفهوم العلم، والروح والجسد في القرآن الكريم، ثم يعرج في الحديث النبوي على نقد المتن، بدلاً من الاكتفاء بنقد السند، ثم يغوص في علم الفقه وأصوله؛ بداية من مكانة الجهاد في التراث، مروراً بمفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي، وفقه النساء، ومقاصد الشريعة وأهداف الأمة، انتهاءً بالموازنة بين الشورى والبيعة والديمقراطية والعقد الاجتماعي، ثم يؤصل لقضايا علم الفقد الجديد: حقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والتنمية، والفقر، والاشتباه، والتحديات الراهنة، ثم يعرج على علوم الحكمة؛ من ملحمة أرسطو، إلى الوحي والعقل والطبيعة، لا إلى الفقه والاشتباه عند ابن رشد، ومكانته بين الأشعرية والظاهرية، وتوظيفه بين الثقافتين؛ العربية والغربية، وصولاً إلى الأنا المتعالية عند ملا صدرا،

(١) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، م. س، ص ٦٩٩.

(٢) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الحاضر.. مفكرون) مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠٤م،

والتيارات السلفية المعاصرة، إلى سؤال منهج؛ مختتمًا هذا التطواف بالثابت أو الباقي: روح العصر، وروح التاريخ؛ أي روح الإنسانية، مع كل نبي، مع كل مذهب... روح التاريخ هو التقدم الذي قد ينكص ثم يعود للتقدم من جديد، وروح الإنسان التي تسري عبر مراحل التاريخ، فالنضال هو روح الإنسانية، والمقاومة أدواته، فقد خلق الإنسان لكي يكبد في الأرض ويسعى، لتحقيق رسالة التعمير في الأرض؛ فالغائية في الإنسان مثل الغائية في الطبيعة، والغائية في الكون؛ لذلك جعل الفلاسفة مثل كانط الدليل الغائي هو الدليل الوحيد على وجود الله.^(١)

[ب/٥١] ومن تجليات البقاء في مشروع حسن حنفي: انفتاحه على نفسه، وعلى الآخرين، فلهذه من الشجاعة أن يعيد تقويم بيانات مشروعة الكبير، وحكاية انتقادات الآخرين له؛ بكل رحابة صدر؛ مما يرشح المشروع إلى البقاء أطول فترة من الزمن؛ لكونه يواكب الزمن، ويقبل التصويب، ولا ينغلق على ما كان منه، ويصدر أحد فروع مشروعه بتسعة مآخذ جديدة، على الفرع الأسبق مباشرة، وهو أمر نادر.^(٢)

خاتمة

قدم الباحث جهده؛ لرصد بعض تجليات (مفهوم البقاء) للبيان الأول (من التراث إلى التجديد.. موقفنا من التراث) بمحاورة الأربعة (علم الكلام/ الفلسفة/ أصول الفقه/ التصوف)، وقد خلصت هذه الورقة البحثية إلى ما يلي:

□ أن عشرات التجليات التي رصدتها هذه الورقة البحثية: ما هي إلا رؤوس أقلام؛ تشير من طرفٍ خفي إلى مئات التجليات الأخرى، والتي تحتاج إلى فريق بحث؛ لإتمام رصدها، وإخراجها في مشروع فرعي؛ لتتحول من (التراث والتجديد) إلى: (تفعيل التجديد)؛ وإلا بقي المشروع نظريًا؛ إن في جانبه العقدي، أو محوره الروحي، أو ركنه الفلسفي، أو زاويته الواقعية.

□ أن الباحث يرجح أن حسن حنفي مُدْشِع في تخطيط مشروعه، وكتابته: كان يقصد أن يكون مشروعًا (باقيًا)؛ لا أن يكون مشروعًا عابرًا، فأعلن أن صاحب فكرة البقاء

(١) يُنظر: حسن حنفي؛ حصار الزمن (الماضي والمستقبل.. علوم) مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠٦م، ص ٧٤٥.

(٢) يُنظر: حسن حنفي؛ من النقل إلى الإبداع، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠م، ج ١، من ص ٧: ص ١٤.

لا يفنى، وصاحب دعوات الأمل لا ييأس، وصاحب فكرة التبشير لا يُنقَر، وصاحب فكرة الحياة لا يموت، وتكررت هذه المعاني مراراً في مجلدات مشروعه المتكاثرة.

□ أن البقاء في مشروع حسن حنفي: هو عموده الفقري، وفص محه الأيسر، وصمام قلبه بين القبض والبسط، هو مشروع علمي للحياة الكريمة، ومشروع حياة بالعلم الكريم.

ويختتم الباحث ورقته ببعض مؤاخذات دقيقة، وسؤال كبير:

□ أن لغة حسن حنفي الشعرية (المجازية) توقع القارئ في كثير من اللبس، بلا داعٍ.

□ أن لغة حسن حنفي الثورية تظهره أحياناً بمظهر المنتكر لثوابت الدين، مع أننا خبرنا الرجل غير ذلك، بل ربما على النقيض من ذلك.

□ أن لغة حسن حنفي الفلسفية تجعل قراءة مشروعه أمراً عسيراً على جمهور المثقفين، فضلاً عنّ هو أبسط منهم.

□ أن ضخامة المشروع، وتشعبه: يجعل من الواجب على صاحبه أن يقدمه في كتيبات؛ ترصد الخلاصة، وتحيل من يرغب في التوسع على المؤلفات الكاملة، وقد فعل ابن سينا هذا بنفسه، لكن حنفي يعلن أنه يترك هذه المهمة للأجيال المقبلة.

والسؤال الكبير:

هل استطاع حسن حنفي أن يكون مدرسة ثقافية، أو مدرسة فكرية، أو مدرسة أكاديمية؟ أم بقي رصيده مجرد مئات من التلاميذ، منتشرين في مصر، وبعض البلاد العربية والإسلامية والأوربية فحسب، دون منهاج ينظمهم، أو رابطة تفعلُّ بقاء فكر الفيلسوف الكبير على الساحة الوطنية والثقافية؟

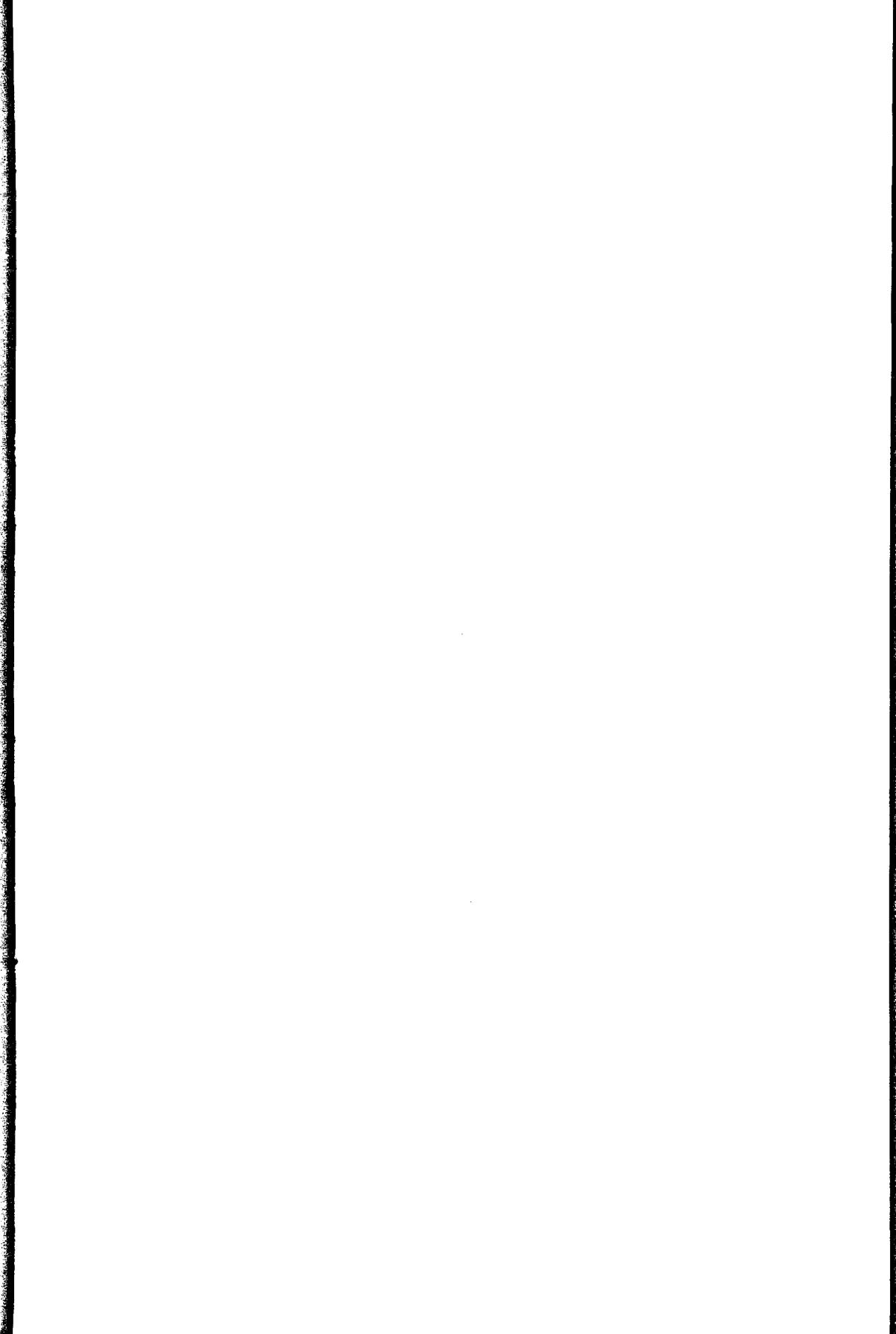
مصادر الدراسة من مؤلفات حسن حنفي

- التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط ٤، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- حديث الفرقة الناجية بين تعدد الروايات والتوظيف السياسي في علم أصول الدين، مؤتمر لوحة الإسلاميه وديعة محمد ﷺ، المنامة، البحرين ديسمبر ٢٠٠٧م.
- حصار الزمن (الحاضر.. إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤م.
- حصار الزمن (الحاضر.. مفكرون) مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤م.
- حصار الزمن (الماضي والمستقبل.. علوم) مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م.
- حوار المشرق والمغرب.. نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، بالاشتراك مع: عابد الجابري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.
- في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.
- محمد إقبال.. فيلسوف الذاتية، دار المدار، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.
- من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
- من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل (التوحيد)، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
- من العقيدة إلى الثورة، الإنسان المتعين (العدل)، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
- من العقيدة إلى الثورة، النبوة والمعاد، ن. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م.
- من العقيدة إلى الثورة، الإيمان والعمل (الإمامة)، ن. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م.
- من الفناء إلى البقاء.. محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، الوعي التاريخي.. دار المدار الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.
- من الفناء إلى البقاء.. محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، الوعي الذاتي.. دار المدار الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.
- من النص إلى الواقع.. بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م.

- من النقل إلى الإبداع.. النقل، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- من النقل إلى التحول.. النقل، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م.
- الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م.
- اليمين واليسار في الفكر الديني، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، دار علاء الدين دمشق، ١٩٩٦م.

المحور الثالث

النقد وقراءة النص الفلسفي والأدبي



أثر النقد في النص ما بعد الاستعماري

د. بكري خليل (*)

صدر فكر ما بعد الاستعمار (Post - Colonialism) من التجربة الجماعية التي خضعت للسيطرة الأجنبية، وتطور من خلال الحراك التاريخي السياسي والثقافي والتحويلات التي تمخضت عن الاحتكاك الحضاري المعاصر بين الشعوب، وعن حقائق القوة المتمددة في العلاقات الدولية غير المتكافئة.

واستمد ذلك الفكر طاقته من الجهود الدائبة لتجاوز مخلفات الحقبة الاستعمارية لتشمل كل صيغ وأشكال الهيمنة التي تتصل بإعاقة نمو وتطور المعرفة من أجل كشف الخطاب الاستعماري وتعرية حمولته الثقافية، وإعادة البناء بوعي استناري مبرأ من تعقيدات الماضي ومستند إلى الحرية وآفاق المستقبل الأرحب^(١).

فالدراسات ما بعد الاستعمارية تطرح في أديباتها مناهج الخطاب الفكري التي تحلل وتفسر التراث الثقافي الاستعماري وآثار السيطرة التي هدفت إلى الاستغلال الاقتصادي لأهالي المستعمرات وأراضيهم. وهكذا فإن تلك الدراسات تحلل أنماط السياسة المعرفية: خلقاً وتوجيهاً وتوزيعاً استناداً لعلاقات القوى السياسية والاجتماعية التي تدعم وتديم النظام الاستعماري.

فمن الناحية التاريخية يهتم فكر ما بعد الاستعمار بأشكال الفهم الذاتي ورؤية الآخر، وانثرولوجياً تعنى بالعلاقة بين الشعوب الخاضعة ومستعمرها. وكنظرية نقدية فإن فكر ما بعد الاستعمار يقوم بتقديم وشرح وتفسير الايديولوجيا والممارسة الاستعمارية مستشهداً بأمثلة من العلوم السياسية والتاريخية والإنسانيات وعلم الاجتماع والجغرافيا البشرية

(*) أستاذ بجامعة النيلين، الخرطوم، السودان.

(٢) للمزيد راجع ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٩٩٥م،

واللسانيات والثيولوجي والديني النسوية والانثروبولوجي، وإعطاء صورة لسرديات مقاومة الاحتلال والاستعمار والتي تحكي فصول الاخضاع الاستعماري^(١).

وإذا كانت للبنى الاستعمارية نصيبها الوافر في الأوضاع اللاحقة، فإن استراتيجيات مراكز النفوذ الاقتصادي والمالي والعسكري والقدرات العلمية والتقنية، ما زالت تتحكم في صناعة الواقع العالمي وإنتاج المزيد من التخلف والاستغلال والقمع والافقار. ففي نقد مرحلة ما بعد الاستعمار يبدو بجلاء الترابط العضوي بين قضايا ومنازعات الحاضر وخلفية الظاهرة الاستعمارية التي تنغرس فيها المشكلات المعاصرة وجذور تحديات التقدم والحداثة التي هي مفاتيح ضرورية لمغاليق ما بعد الاستعمار.

ويتضح فحوى الخطاب النقدي ما بعد الاستعمار في شطره الأعظم بوصفه يعبر عن موقف حيوي لتجاوز الأمر الواقع فيتوجه لما على الذات من مسؤولية، وعلى الآخر من أخطاء ومثالب، انتصاراً لاختيارات ومراجعات استنهاضية للوعي والإرادة وإشادة عالمٍ مشروط بتصورات إنسانية وعملية في مواجهة الخطاب التوسعي الاستعلائي والقهر المعنوي، والانكفاء ورفض الآخر ومعاداته.

المشهد ما بعد الاستعماري واستشراف المستقبل

فتح فكر ما بعد الاستعمار إمكانات جديدة في التعااطي مع المكونات الثقافية التقليدية كما عرض رؤى راديكالية على درجة من الابتكار والتركيب المتفرد اللذان عكسا صفحات العبودية والإلحاق المنظم والقمع المباشر، وذلك في سياق النظرة للحاجة إلى إعادة البناء من الداخل^(٢).

ولعلنا نلاحظ أن الخطاب الوطني السياسي والأدبي قد أتى ابتداءً داعياً إلى استجماع عناصر التوحيد لتحريك الوعي بمتطلبات الظفر بالاستقلال والتثقيف بتعميق النظر في طبيعة الخصم وسياساته التفريقية.

غير أن انعطافاً حقيقياً قد تحقق مع تبدل المناخ الدولي مع نذر الحرب العالمية الثانية

(1) <http://en.wikipedia.org/wiki/postcolonialism>

(2) Gregory Tropea, Post Colonial Thought, in: Brook Noel Moore, Kenneth Bruder, Philosophy, the Power of Ideas, Mayfield Publishing Co., California, 1996, P. 635.

وإبانها، مما أدى إلى الخوض في بحث قضايا المستقبل والمضي في تناول مشكلات الوحدة الوطنية والتنمية أي في استراتيجية ما بعد الاستعمار.

وأصبحت النصوص التي أفصحت عن هذه الأحوال والمطالب تبدي نضجاً ملموساً يتناسب مع تلك المتطورات التي ألمحنا إليها، ودور النخب وانتظام الحركات السياسية والقوى الاجتماعية. ونجد إذ ذاك الكثير من المبادرات التي دارت حول التوقعات وتقديم البدائل للنموذج الاستعماري والتطلع للإفادة من التقاليد والاصول الوطنية في تعبيد طريقها.

وأعقب ما تقدم نيل العديد من الدول استقلالها مما أثار مخاوف الاستغراق في الآمال، الأمر الذي قرع ناقوس التحذير من عواقبه جواهر لال نهرو (Nehru Jawaharlal) (١٩٦٤ - ١٨٨٩) الزعيم الهندي ورئيس الوزراء من ١٩٤٧م - ١٩٦٤م.

فقد خاطب «نهرو» مؤتمر «باندونج» في أندونيسيا عام ١٩٥٥م والذي ضم قادة الدول المستقلة وحركات التحرر المنضوين لمنظمة عدم الانحياز في أول تجمع لهم، في كلمة هامة تميزت بإبعادها الاستشرافية والتي أثبتت الأيام صحة تقديراتها.

وبالنظر لدلالاتها نورد بعض مقاطعها التي عبرت المميزات الرئيسية لمرحلة ما بعد الاستعمار وآثار التبعية وتناقضات الأوضاع الداخلية ونتائجها المتوقعة.

«أيها السادة، أنتم تثيرون فزعي إلى درجة الموت وكثيرون من أصدقائنا يتكلمون عن الحرية والاستقلال. سوف يعطونكم ما تطلبون». «ولأنكم جميعاً منهوبون ومواردكم مربوطة بنظم دولية تواصل عملية نهبها» «سوف تذهبون إلى الأسياد القدامى طالبين منهم مساعدتكم على مسؤولية الاستقلال. أي وضع هذا الذي يستنجد فيه الضحية بالجاني حتى يساعده على تلافي آثار جرميته... جريمة الاستعمار التي لن تصححها قروضه إنما سوف تزيدها سوءاً»^(١). «حقوق الحرية التي طالبنا بها وناضلنا من أجلها كأوطان سوف تحدث أثرها في داخل الأوطان نفسها.. جماعات كثيرة سوف تطالب بحقوقها في الداخل، سكتت عليها لأنها اختارت أن لا تكسر الوحدة الوطنية في ظروف المطالبة بالاستقلال، لكنها سوف تجد الفرصة ملائمة لتطالب: أقليات عرقية وعنصرية ودينية سوف تطالب بترتيبات خاصة.. وبنوع من تحقيق الهوية الذاتية»^(٢).

(١) نبوءة نهرو في مؤتمر باندونج، مجلة الثقافة الوطنية، العدد الرابع، السنة الأولى، الخرطوم، يناير ١٩٨٩م جمادي الثاني ١٤٠٩هـ، ص ٢٦.

(٢) جواهر لال نهرو، المصدر السابق، ص ٢٧ - ٢٨.

«سوف ننشئ جيوشاً محلية. ولأن كل البنى الاجتماعية والاقتصادية هشّة، فإن هذه الجيوش سوف ينتهي الأمر بها إلى أن تأمرنا بدل أن تتلقى أوامرنا».

«أريدكم أن تأخذوا قضية الاستقلال بجديّة.. فجواز الدخول إليه ليس بقصصات الورق التي ستوقعونها مع مستعمر يكم. فكلمة الاستقلال والحرية ليست تعبيرات فرح وإنما هي أفعال مسئولية، ومسئولية مخيفة. فالسيطرة الجديدة لن تكون بالجيوش وإنما بالتقدم. أنتم متقدمون فإذا أنتم سادة، أنتم متخلفون فإذا أنتم مقهورون».

«سوف تأخذكم جميعاً حمى التنمية وسوف نتكلم عنها ونملاً الدنيا كلاماً. ولكن هناك سبيل واحد للتنمية هو العلم، فماذا لدينا منه؟» «لقد وجدت من واجبي أن اعرض قليلاً تبعات الاستقلال بعد أن سمعت رفاقاً كثيرين يتحدثون شعراً ونثراً عن مباحجه»^(١).

وترجمت المقتطفات السابقة، نقد مبكراً للحماس والنزوع التفاؤلي، انطلق من موقع الممارسة لأحد أقدم المستعمرات، واتصف بالواقعية والاستباق وبعد النظر التي عرف بها رواد النضال الاستقلالي في الهند، وشكلت مواقفهم دروساً ثمينة اغنت خبرات شعوب العالم خاصة في باب الاعتماد على الذات والثقة في القدرة الوطنية كحجر زاوية لسياسات الهند منذ أمد طويل^(٢).

ومن المعترك ما بعد الاستعماري يتلمس جمال عبدالناصر قائد ثورة يوليو ١٩٥٢م مواضع خطى التحرر مصرحاً في كتابه «فلسفة الثورة» بأن محتوى مؤلفه هو مهمة أشبه ما تكون بدورية استكشاف في الأهداف والطاقة التي ينبغي حشدها لمعرفة طبيعة المسار^(٣).

ونراه يشدد على توخي الحيطة لأن كفاح الشعوب لا يعرف الفجوات، كما أنه لا يتحمل المفاجآت التي تقفز للوجود دون مقدمات، فكل حدث يعقب ما قبله.

ويضيف عبد الناصر قائلاً «لو خطر لي أننا نستطيع أن نحل كل مشاكل وطننا لكننت واهماً» «وما أسهل الحديث إلى غرائز الناس وما أصعب الحديث إلى عقولهم». «فغرائزنا جميعاً واحدة أما عقولنا فموضع الخلاف والتفاوت»^(٤).

(١) راجع، روبين ميرديث، الفيل والتنين، صعود الهند والصين، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة،

الكويت، يناير ٢٠٠٩م، ص ٥٥ - ٨٨.

(٢) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ط ١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، المقدمة، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.

وعلى خشبة عصر ما بعد الاستعمار تناوبت الأدوار وازدحمت المرتجيات ومواقع الحمل الكاذب أحياناً والصادق أحياناً أخرى، والتي قدمت فصلاً من الإجهاض والتراجع. وترادفت هذه التجارب بمحاولات الإجابة على أسئلة التحرر والحقا بركب العالم المعاصر وإقامة الدولة الوطنية الحديثة وتخطي حالة التبعية الثقافية والاقتصادية وشق دروب الحوار وتعميد تاريخ يضع المعنى والحق فوق القوة والتسلط.

أساليب الكفاح ومشروع التحرر السياسي والثقافي

تزامن نقد ما بعد الاستعمار تاريخياً مع مطلع عصر استقلال الشعوب المستعمرة. فقد عدت كتابات «فرانزفانون» (Fanon Frantz) (١٩٦١ - ١٩٢٥)^(١) بداية للنقد، بعد الاستعماري منذ أوائل خمسينيات القرن العشرين خاصة كتابته «بشرة سوداء وأقنعة بيضاء» الذي صدر عام ١٩٥٢م.

وكانت لأفكار فانون وتعبيراته اللاذعة والصادمة دورها على مستويين، الأول التأثير العميق على حركات المطالبة بالحقوق المدنية للزواج وإيقاظ وعي السود والاعتداد بشخصيتهم، والتنبيه إلى التشوهات التي أحدثها الاستعمار على الصعيد الإنساني والتلميح إلى اللجوء للعنف إذا لزم الأمر. أما المستوى الثاني فهو إجبار الأوروبيين لإعادة التفكير في علاقتهم بتاريخ شعوب المستعمرات وتجربتهم معها وانبعثت الدراسة النقدية للاستعمار وتجديد الاهتمام بموضوعات الإخضاع والسيطرة^(٢).

وبوحي من النظرة التحليلية النفسانية أظهر فانون تبعات الممارسات العنصرية على التكوين السيكولوجي للمستعمرين بكيفية تؤدي إلى انشطار ذواتهم الواعية وإخفاء الخضوع لمعايير بيضاء، تفضي إلى اغتراب الوعي عن إدراك حقيقتهم وثقافتهم الأصلية.

فالاستعمار عمل على إخضاع الوعي الجماعي لشعوب المستعمرات بفرض لغته، وحملها على قبول ثقافتها فيما كان يعتبرها شعوباً متوحشة ومتخلفة. وبالنسبة للون الأسود اعتبر

(1) Post colonialism, in: Richard Peet, Elaine Hardwick, Theories of Development, the Gilford Press, N. Y., London, 2009, PP. 209 - 210.

(٢) للمزيد راجع: د. أحمد أبو زيد، فانون صراع ضد سرطان الاستعمار والجسد، كتاب العربي ٤٦، الكويت، ٢٠٠١م، ص ٤٤ - ٤٥.

رمزاً للخطيئة والرذيلة. فلكي يتخلص السود من هذه «الوصمة» لبس هؤلاء أقنعة بيضاء عن طريق محاكاة البيض في سلوكهم وقيمهم ويوهمون أنفسهم بالتساوي مع البيض في أنهم على قدم المساواة معهم^(١).

ومن خلال تجربته مع الثورة الجزائرية خرج «فانون» بدروس ثمينة جعلت من كتابه «معذبو الأرض» سجلاً تقويمياً للمسألة الاستعمارية ورد مخاطر الإحياء الثقافي والاستعباد المنظم والمتعدد الأوجه.

وفي مقابل الاستعمار، يرى «فانون» أنه لا محيص عن الكفاح المنظم والواعي لاسترداد السيادة كأكمل مظهر ثقافي ممكن. فالتحرر بالكفاح لا يزيل الاستعمار فحسب بل يغير ويزيل المستعمر أيضاً.

ودعواه في ذلك هو أن الوعي القومي بحسبانه شكل من أشكال الثقافة، وأن الشعور القومي ليس تعصباً أو حائلاً دون التواصل بل هو ضمان التواصل وهو «الأمر الوحيد الذي يهب لنا بعداً عالمياً». «ففي قلب الوعي القومي ينهض الوعي العالمي ويحيا»^(٢). فثمة بزوغ مزدوج يمثل بؤرة كل ثقافة.

ولكنه في نفس الوقت يشير إلى مغبة الاتباع والتقليد، لأن الإنسانية تنتظر شيئاً آخر غير التقليد الكاريكاتيري العاجز، فلا ينبغي علينا أن ندفع «جزية لأروبا بخلق دول ونظم ومجتمعات تستوحي أوروبا»، من أجلها ومن أجل انفسنا ومن أجل الإنسانية^(٣).

فالملاحظ على أسلوب «فانون» مزيج من الخطاب التقريري ومحاوره المفاهيم والانفتاح على الأفاق البعيدة. لكنه يميل إلى مزاج الجولات المحترمة آنذاك بما فيها من جيشان. فهو يطل على الصدام اليومي بين قوى التحرير والاستعمار، ومن اتونه يخلص إلى الوسيلة الناجعة من تلك المنازلة «العنف هو الطريقة المثلى وأن الإنسان المستعمر يتحرر من الضعف بالعنف» «فالعنف يطهر الأفراد من السموم، ويخلص المستعمر من مركب النقص» إنه يرد المستعمر إلى شجاعته ويرد إليه اعتباره في نظر نفسه^(٤).

(١) فرانز فانون، معذبو الأرض، طء، ترجمة د. سامي الدروبي، د. جمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت،

١٩٨١م، ص ١٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٥ - ٤٩.

(٤) نفسه، ص ٧٧.

غير أن «فانون» الذي يكشف عن طبيعة المواجهة ويختار لها السلاح الماضي ويفكر بعقل المناضل، لا يغادر موقعه وينسى دوره كمفكر يحلل الأمور ويضعها حيثما ينبغي أن تكون.

فهو يعيد النتائج إلى أسبابها، ويدرك رداد الفعل لما يقترفه الاستعمار من جرائم وبطش «تدخل العناصر الانفعالية في الكفاح، وما تفتأ تعد المناضل بدواع جديدة إلى الحقد، وما تفتأ تزوده بأسباب جديدة تحفزه على أن يبحث عن المستعمر الذي يجب عليه أن يذبحه. لكن قادة الثورة يدركون يوماً بعد يوم أن الكره لا يمكن أن يكون برنامجاً»^(١).

فهناك وحشية ليست من الروح الثورية في شيء، «بل هي منافية للثورية ومغامرة فوضوية» «إذا لم تحارب هذه الوحشية الصرفة الكلية فوراً، أدت حتماً إلى إخفاق الحركة في غضون أسابيع»^(٢).

وعلى هذا السبيل يعمل «فانون» على طرح تصوره لإعطاء العنف الثوري مبرراته وشرعيته لأن تغيير العالم الاستعماري ليس معركة عقلية بين وجهتي نظر وليس خطاباً في المساواة بين البشر وإنما تأكيد عنيف لأصالة تفرض مطلقة «فالعالم المزروع بأنواع المنع لا يمكن تبديله إلا بالعنف المطلق»^(٣).

ونجد «فانون» حريصاً على بيان رد ربط كفاح الشعوب المستعمرة بعوامل ذاتية عدوانية من ناحية، وكذا وضع العنف في إطاره الاجتماعي والتاريخي بعيداً عن الدوافع الفطرية، وعدم الربط بين السلوك الصدامي والانفعالات أو الغضب من ناحية أخرى. فالأمر على هذا النحو ليس استجابة وقتية أو نوبة منقطعة عن ظروفها العامة^(٤).

وهنا يربط إشكالية ممارسة العنف بالوضع الاستعماري والاستعمار ويقارن بين البرجوازية الغربية ونظيرتها الوطنية. فالبرجوازية الغربية حقيقتها عرقية، إلا أنها تستطيع أن تخفي وجهها بقناع الكرامة الإنسانية، والمناداة بتساوي البشر وذلك حتى تظل منطقية مع نفسها، وتدعو البشر المختلفين أن يصبحوا أسوياء من خلال النموذج الغربي الذي تجسده.

(١) المصدر السابق نفسه، ٨١.

(٢) نفسه، ص ١٤ - ١٧.

(٣) للمزيد انظر باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة د. ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة

(٢٣٧)، الكويت، ٢٠٠٧م، ص ١١٩.

(٤) فرانز فانون، معذبو الأرض، مصدر سابق، ص ١٢١.

فالتعصب البرجوازي الغربي تعصب احتقار واستهانة، بينما تعصب البرجوازية الوطنية في البلاد المستعمرة تعصب دفاعي قائم الخوف ولا يختلف في جوهره عن القبلية والخصومات المحلية بين الفرق الصوفية والجماعات الدينية.

فإضفاء الطابع العرقي على الفكر وعلى خطاه هو من فعل الاوربيين لأنهم دأبوا على المقابلة بين حضارة البيض وبين اللاحضارات الأخرى. ففي أفريقيا ارتأى الاستعمار أن لا يضيع وقته في إنكار حضارات أممها فردياً، فأنكرها مجتمعة ليشمل ذلك القارة بأكملها.

وبالنتيجة فإن تلك الدعاوى الاستعمارية بأن الزواج لا ثقافة لهم، قد أفضى منطقياً إلى تمجيد وحماس للظواهرات الثقافية لا على الصعيد القومي بل على الصعيد الثقافي الافريقي، وإسباغ طابع عرقي، والاعتصام ببؤرة عاطفية متأججة^(١).

فبعد أن يحاول المثقف من أبناء المستعمرات أن يجعل الثقافة الغربية ثقافته، يترد إلى موافع تنمي في نفسه حساسية مفرطة وانكفاء يعيده إلى الجذور، ويقطع شوطاً ثلاثي المراحل: المرحلة الأولى يبرهن فيها أنه استوعب ثقافة المحتل، والثانية يتذكر فيها نفسه ويتوتر، والثالثة يصحو ويتحول إلى موقف ومنذفح لحمل قضيته^(٢).

وإذا كانت إسهامات «فانون» قد مثلت البدايات النقدية السياسية والثقافية لما بعد الاستعمار، فقد ألهمت وحركت موجات الحركات الاحتجاجية التي ظهرت في الستينيات من القرن العشرين، إذ كانت كتابات «فانون» مدونة تاريخية وسفراً فكرياً لمعركة التحرر من سياسات الاستعمار المطبوعة بروح التفوق والتعمية التي تنم عن الوصاية والإمعان في محاولة طمس حقائق مراميها، فكانت ترياقاً مضاداً للعنف بمختلف أشكاله الثقافية والناعمة، أملاً في كسب معركة الإلحاق تحت يافطات التمدين ورسالة الرجل الأبيض التي ظلت مرفوعة لتمرير شتى أشكال السيطرة الأجنبية^(٣).

وإذا كان كل ما اجترحه ذهنه في ظل الطور البطولي لحركات التحرر الوطني، قد جعله رسول عفوية الجماهير و«العنف العلاجي» كما جرى وصفه، فإنه لم يشغل نفسه إلا بالمرحلة

(١) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٢) For example, see: J. D. Fage, A History of Africa, Hutchirson, London, 1978, PP. 388 - 455.

(٣) كريستيان ديكان، ايدولوجيات التحرير، في: فرانسوا شاتليه، تاريخ الايدولوجيات، الجزء الثالث، ترجمة د. انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م، ص ٣٦٩ - ٣٧٤.

وشروط عبورها بوعي وطني لا يحجبه أو يغيبه أي دفاع بدائي عن النفس من متراكم عصور الاستبعاد^(١).

التحليل الحضاري والنقد ما بعد الاستعماري

يتضح من استقراء ما سبق، بعض خطوط مقدمات ما بعد الاستعمار كمجال تنوع التداول في المسائل المعنية بخبرة شعوب المستعمرات، إلى جانب توارد التصورات الاستعمارية الثقافية عن تلك الشعوب ونقد هذه التصورات. ويمكننا القول بأن مناقشات تلك الفترة قد رسمت حدود التقسيم بين الأنا والآخر، على الرغم من أن إشكالية الهوية قد ظلت بمنأى عن التوظيف المباشر، واستمرت متوارية خلف عناوين التحرر الأساسية إلى ما بعد الاستقلال^(٢).

والجدير ذكره أن الجهود الأولى التي عرضنا لها إنما انصبحت على مشكلات تأسيسية استأثرت باهتمام قادة حركات التحرر أو زعماء دولها الحديثة الاستقلال، أو ارتبطت بمهمات وطنية مرحلية لتأمين الفوز بإجلاء المستعمر.

لكن سنرى انعطافاً باتجاه أوسع مدى في تحليل البنى الحضارية وتعقب طروحات قوى السيطرة وخطابها ورفع سقوف الحجاج ما بعد الاستعماري إلى جانب النقد الثقافي والسياسي للخبرة الوطنية. وتوقف بهذا الخصوص عند شخصيتين علميتين هما جمال حمدان العالم الجغرافي المصري، والعالم الانثروبولوجي الكيني علي مزروعى.

أولاً: آراء جمال حمدان (١٩٢٥م - ١٩٩٣م):

يستهل جمال حمدان تحليله للظاهرة الاستعمارية الحديثة بتعريف الاستعمار. فالاستعمار يعني السيطرة المنظمة لجماعة على جماعة أخرى. ومع اطراد نمو الدولة كشكل سياسي تأخذ الحركات البشرية بالتدرج باتجاه نحو الاستعمار^(٣).

وفي تتبعه لتلك الظاهرة ومحدداتها يميز بين جغرافية الاستعمار وجغرافية التحرير.

(١) راجع: د. بكرى خليل، الوعي الذاتي وهوية السودان الثقافية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٥٠ - ٦٤.

(٢) د. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، ١٩٨٢م، ص ١٣.

(٣) جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، ١٩٨٢م، ص ١٣.

لذا فهو يضع الدولة العربية الإسلامية كفصل أول في جغرافية التحرير، وعدها أول كمنولث في التاريخ، بينما يرى أن الحروب الصليبية شأن السواد الأعظم من المؤرخين، حرباً استعمارية، وحلقة الوصل ومرحلة الانتقال بين الاستعمار الجزئي القديم الذي باشرته روما واثينا وبين الاستعمار الحديث الذي خرجت به أوروبا مسقبلاً. واستراتيجياً ما هي إلا مظهر من مظاهر الصراع بين القوى البحرية الغربية والمناطق البينية في العالم القديم^(١).

ويفسر هذه المعطيات التاريخية على أسس جيوسياسية وديمغرافية. فاندفاع التتر والمغول مثل حلاً للمشكلة السكانية في واقع المجتمعات الرعوية؛ بينما كان الخروج الصليبي هو الحل الأوروبي لمشكلة الانفجار السكاني في ظل النظام الإقطاعي، فالأول اندفع بفعل موجات الجفاف المناخي والثاني مدفوع بالجفاف الحضاري الذي أصاب النظام الإقطاعي. فالخطر الصليبي كان استعمارياً استيطانياً يتصف بأنه هجرة ومجتمع منقول، بينما كان الخطر المغولي التتري استخراباً وغزواً.

وكانت الإمكانية المتاحة لمعاودة أوروبا الكرة في عصر الكشوف وبعد انكسار الحملات الصليبية، هي وجود وحدات وطنية أكبر من تلك الوحدات الفسيفسائية الضيقة والصغيرة، بعد أن أصبحت على طريق إقامة الدولة الوطنية الحديثة.

وهكذا «ولد الاستعمار الحديث في حجر الكشوف الجغرافية» وليس في رحمها^(٢). وبعد التوسع الغربي نحو الشرق في زمن الكشوف والعصر التجاري، جاء استعمار الانقلاب الصناعي نحو الجنوب. واستطاعت الجغرافيا الحضارية والطبيعية أن تصد الاختراق الاستعماري لحضارة الانقلاب التجاري وأن تهزم الاستعمار الديمغرافي والاستنزاف البشري لتجارة الرقيق. واستقرت الصيغة الاستعمارية في ظل الانقلاب الصناعي على نمط سائد كاستعمار استغلالي واستراتيجي فيما كان النمط السكني قد توقف في المناطق المدارية، واستمرت الشعوب في مقاومتها لمراحل السيطرة اللاحقة^(٣).

ويرى «حمدان» أن منطق الاستعمار في الاحتلال وتوسيع استثماراته، يزيد أعباءه، مما

(١) جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، المصدر السابق، ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.

(٣) نفسه، ص ١٠٦ - ١١٦.

يؤدي إلى نقضه. لذا فإن الاستعمار يهزم أغراضه ويستهلك نفسه بنفسه لأنه يحمل في كيانه جرثومة فناءه. كما أن اضمحلال احتكار القوة العالمية قد أضعف من إمكانية سيطرتها، وفضحت نزاعات الأطراف الاستعمارية حقيقة أطباعها وكشفت أكاذيبها، إلى جانب تحطيم هيبتها أمام الشعوب المستعمرة، وحولت خطابها عن السيادة إلى مادة للسخرية^(١).

وفوق هذا وذاك يرد جمال حمدان على المبررات التي ساقها الاستعمار من أجل السيطرة على أفريقيا بالاستناد إلى مفهوم تمدنيها، ذلك أن أفريقيا كانت مهداً حضارياً وظلت عامرة بالسكان والثقافات وأبدت حيوية استطاعت أن ترد عملية إفنائها. فلامعنى لما قاله «رينر» من أن أفريقيا هي ثانية القارات مساحة ورابعها سكاناً وفي الحضيض حضارة بعد «انتاركتيكا» اللامعمورة^(٢).

وبطبيعة الحال كان تاريخ الاستعمار شاهداً على تجاهل تغيير الأوضاع المتأخرة، ويكفيها «هوبزباوم» في ذلك عندما يقول «لر يكن تصنيع العالم التابع وارداً في مخطط أي احد» وكانت مصالح البريطانيين شأنهم شأن أي منتجين شماليين إبقاء السوق التابعة كما كانت عليه تابعة كلياً لإنتاجهم أي جعله سوقاً زراعية^(٣).

فما أثير عن صلة الاستعمار بأفريقيا يعكس مدى تصميمه على البقاء فيها. ومن هنا كان التركيز على الوحدة المورفولوجية (التركيب) للقارة الأفريقية، وتصويرها منقسمة جغرافياً وثقافياً ودينياً. و«حمدان» ينظر إلى البحث عن وحدة تركيبية لقارة بأكملها أمراً غير مقبول كما أن البحث عنها هو قضية علمية، لكنه يأتي لمقاصد سياسية لشغل وتمزيق أفريقيا^(٤).

وفي هذا السياق يفيدنا «حمدان» بأن أي قارة لا يمكن أن تكون حتى وحدة جيولوجية، أو تعبيراً جغرافياً أو سياسياً، وإنما هي تعبير «جيوذيي» أي وحدة من الوحدات الكبرى التي يتألف منها هيكل سطح الأرض.

(١) د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، سلسلة العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ص ٣١.

(2) Renner, G. T., A study in Colonialism, in world political Geography, G. Etzel and R. H. Fifield, N. Y., 1951, P. 393, Exerted from the above reference, P. 17 (in Arabic).

(٣) ايريك هوبزباوم، عصر النهايات القصوى، الجزء الأول، عصر الكارثة، ترجمة هشام الدجاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٤) د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، مصدر سابق، ص ٣٣٨.

وينبأ يوضح حمدان أن وجود قومية أفريقية لكل الأفارقة أمر غير وارد وأنها كلمة عالقة Catch word يتداولها الناس دون أن تدرك معناها، فهو ينبري للرد على النظر للقومية في أفريقيا وكأنها رد فعل وانعكاس للوجود الاستعماري. ففي أفريقيا شعوب عرفت القومية قبل أن تتخطى أفريقيا مرحلة القبيلة. فالقارة تضم جميع مراحل التطور السياسي وأنماط الدولة ابتداء من الدولة القومية إلى الأشكال القبلية الدنيا، والشعور الجماعي من الأمة وحتى القبيلة وكل درجات التفاعل والتكامل بين الأرض والسكان وثبات الوطن السياسي، فتتمثل فيها كل أنماط الدول الجيوبوليتيكية^(١).

ويخلص «جمال حمدان» إلى أن للقومية في أفريقيا ثلاث خصائص. أنها على درجات من التكون، نضج في الشمال وانتقالي في الوسط للمخاض، وحبل بالقومية في الجنوب. كما أنها ليست جميعها أصلية مثلما أن جميعها ليست دخيلة. ومن هذه العوامل يتوصل إلى أن أفريقيا ليست قومية أو أمة واحدة. فإن أصبحت كذلك تصبح قومية قارية لا معنى لها، أو عنصرية لونية لا مكان لها^(٢). «لذا فإن مفهوم القومية الأفريقية اسم نوع لا اسم علم»^(٣).

وأياً كان، فلا غضاضة من وجود مؤثرات على التبلور القومي من خارج المكونات العضوية للشعوب، فقد عملت أخطار ثلاثة خارجية بحسب «ماكيندر» Makinder هي التتار من الشرق، والفيكنج من الشمال والعرب من الجنوب، قد نقلت أوروبا من مرحلة القبيلة إلى الشعوب وخلقت الوعي الذاتي والشعور بالقومية^(٤).

فالاستعمار قد شكل القالب السياسي الحديث، إلا أن ذلك لا يعد خلقاً للقومية من عدم، لكنه بعث لها، وفي هذه الحدود يكون دور الاستعمار تكتيفاً للقومية وليس موجداً لها. لكن التطور الثقافي والمادي الذي صحب الاحتكاك الحضاري قد خلق بيئة اجتماعية واقتصادية ومناخاً سياسياً وحرراً كفاً فتوياً، فتكاملت عناصر الوعي القومي وصهرت المجتمع حتى اختمرت وحدة إرادته السياسية الوطنية^(٥).

(١) المصدر السابق، ص ٣٤٣.

(٢) د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، مصدر سابق، ص ٣٦٢.

(٣) د. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٤) يرى اريكسون، أن فهم الظهور التاريخي لتشكيل العرق بدءاً من الخواص البدائية الأصلية مضلل. فالعرقية يمكن أن تدرس كظاهرة ابتكرت من خلال ظروف اقتصادية وسياسية وكرد فعل لمثل هذه الظروف راجع اريكسون، توماس هايلاند، العرقية والقومية، ترجمة د. ابكرت عبد الحسين، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٣)، الكويت، أكتوبر ٢٠١٢م، ص ١٣٢، ١٣٣.

(٥) راجع، د. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، المصدر السابق، ص ٣٥٢ - ٣٥٤.

ثانياً: آراء علي مزروعى (1933 - 2014) (Mazrui, Ali, 1933 - 2014)،

انطلق «علي مزروعى» من محاور قريبة مما أوردناه إذ تسير المقاربات على نحو يوثق العوامل التاريخية والثقافية، على الرغم من تركيز «حمدان» على الجغرافيا السياسية والبشرية، وتركيز «المرزوعى» على التاريخ السياسي والموروث الثقافي.

فالحلظة التي دشن فيها كتبه الثلاثة الأولى استصحابها «المرزوعى» بنقد ما بعد الاستعمار بعد توالي مشاهد التدخلات والحروب على اثر دخول مشروعات التحرر الوطني في حيز التطبيق وإسقاطات الحرب الباردة عليها. فقد أشاعت هذه العوامل الاهتمام بإشكالية التبعية وقضايا الهوية القومية والاثنية والتعددية الثقافية والسيادة والغزو الثقافي... إلخ.

ويضع «المرزوعى» مقدمة يعتقد أنها صادقة، وهي أن نهاية الحكم الاستعماري ليست رديفة لمفهوم الاستقلال، ويتساءل بعدئذ عما إن كانت هناك درجات من التبعية كما هو الحال بالنسبة للأوضاع الاستعمارية. ويضيف أيضاً، هل التبعية حالة نسبية؟، بما يعنى وجود حالة هي دون مستوى السيادة مع كلما يتخفى به وضع كهذا من مظاهر^(١).

ويطلعنا «المرزوعى» على أن الإجابة جاءت من المؤتمر الإفريقي في القاهرة عام ١٩٦١م الذي أقر مفهوم الاستعمار الجديد Neo-Colonialism والمقصود به استخدام الوسائل السياسية والاقتصادية للسيطرة الخارجية على أفريقيا ومن جانبه فقد فضل «مزروعى» استخدام عبارة التبعية الجديدة No-Dependence لوصف حالة الدول الإفريقية الواقعة تحت نفوذ وفعالية القوى الخارجية^(٢).

والجدير بالذكر أن تغيير الاستعمار لأدواته وأساليبه من طابعها الاحتلالي والعسكري المباشر إنما ينبع من دور إرادة التحرر العالمي فضلاً عن اختلاف معطيات الأوضاع الدولية^(٣).

(1) Mazrui, Ali, A., Towards a Pax Africana, Study of Ideology and Ambition, Weidenfeld and Niclson, London, 1967, P. 74.

(2) Ibid., P 75.

(٣) للمزيد انظر: د. منيف الرزاز، الأعمال الفكرية والسياسية، الجزء الثاني، ط ١، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، ١٩٨٧، ص ٥٤٢، ٥٤٣.

ويتوجه «مزروعى» إلى لب قضية التبعية وهي القصور عن التجدد والتحديث، والظروف الصعبة التي تمر بها القارة الافريقية في مرحلة ما بعد الاستعمار.

وبالنتيجة تعاني أفريقيا تغرباً بلا تحديث Westernization without Modernization، فالجيوش التي قامت على الطريقة الغربية تدبر الانقلابات، والشرطة التي نظمت على شاكلة النظم الغربية تفشل في انفاذ القانون، فيما تزايد فساد الدواوين التي اتبعت تلك الأساليب. وذلك هو أيضاً خط الزراعة التي تسير على ذات المنوال من ضعف الكفاءة والإنتاجية.

لذا فإن ترويج من هذا النوع للتحديث، هو ضرب من وهم الحداثة: فالتحديث هو تغيير مبتكر ومؤسس على معرفة متقدمة تؤدي إلى توسيع الأفق الاجتماعي بينما التنمية الجدية هي تحديث بدون تبعية لتحقيق الارتقاء من غير اعتماد مفرط على الآخرين^(١).

وفي تحليله لتجربة الدولة والثقافة في أفريقيا يعيد «مزروعى» قراءتها على ضوء ثلاثة أجواز من الأصول. فالدولة في أفريقيا الحديثة هي نتاج ثلاث قوى في تاريخ العالم، هي ما يسميها الاستبداد السامي والتنظيم الأوروبي وتقديس التراب الافريقي.

فالمعتقدات السامية تؤمن بتلك القدرة الكلية والعلم التي تتضافر مع أيديولوجيا الملكية المطلقة. أمام عبقرية التنظيم فتسهم في فكرة الدولة المركزية المنظمة. ويكون تقديس الأرض عنصر تفاعل مع مبدأ السيادة الاقليمية الذي يشدد على نطاق وتخوم الدولة وحدودها^(٢).

ويناظر ما تقدم التفاعل بين الثقافة الافريقية المحلية والإسلام والحضارة الغربية. فالعملية الرئيسية لهذا الإرث تتشعب في نتائجه سياسياً واقتصادياً. ويعرف «مزروعى» الثقافة بانها نسق ذو علاقات قيمة متبادلة وفعالة تؤثر بقدر كاف على المفاهيم والأحكام والسلوك والتواصل وتكيفها في مجتمع ما^(٣).

وبتقديره أن تعريف الحضارة هي أنها ثقافة دائمة ومتجددة وترتقي إلى مدارك أخلاقية جديدة، ويرى أن ذلك ربما كان ما قصده المهاتما غاندي عندما سؤل:

What do you think of western civilization?

(1) Mazrui, Ali, A., The African Triple Heritage, Little Brown, Canada, 1986, P. 201.

(2) Ibid., P 261.

(3) Ibid., P 239.

فاجاب: I didn't know they have any

وهكذا فإنه يرى أن أفريقيا بمقوماتها تعد معجزة التنوع Miracle of diversity، إذ تضم مجتمعات الدولة إلى العروش الواسعة، ومن زمر الصيد والحضارات المركبة إلى الجماعات الريفية. ويشير «مزروعي» إلى مدى الانقطاع الذي وقع بين نظام الدولة ما قبل الاستعمار وتجربة الدولة ما بعد الاستعمار فقد عمد النظام الاستعماري خاصة البريطاني إلى الإفادة من النماذج الإسلامية في إمارات شمال نيجريا ورسى على اعتماد ما توارثته في قضايا الأرض والضرائب وتوزيع السلطات والقضاء ونظام الطاعة والولاء مما اتسق مع توجهات السلطة الاستعمارية في الإدارة غير المباشرة على يد «لوجارد» Gugard وما يتناسب مع عدم رغبة الأهالي في جلب موظفين محليين أجانب وحكم الوطنيين بإشراف البريطانيين^(١).

فضلاً عما تقدم تأتي أزمة المساواتية وحيازة الأرض. فدول أفريقيا الإمبراطورية ودول المدينة الأفريقية لم تعهد نظاماً مساوياً قبل الدولة الاستعمارية، كما أن نظام حيازة الأرض ظل محل احترام ذي تقديس ديني للتراب.

وكل ذلك لم يمثل موضع شقاق مثلما مثله جانب القيم والأخلاق مما شكل حالة من صراع القيم والمبادئ^(٢).

وأياً يكن فإن أفريقيا لا تستطيع أن تعود إلى نقطة بداية ما قبل الاستعمار، ولكن ثمة حالة على الأقل لتراجع جزئي لإعادة تأسيس صلات مع معالم الماضي ومعاودة بدء رحلة التحديث بزخم اصلائية.

وبغض النظر عن جذور نظام الدولة، فينبغي أن يفسح المجال لممارسة إنسانية، ونظام عالمي عادل. ولا بد من الإبقاء على تفاعل الثقافات الثلاث: المحلية والإسلام، والتغريب درءاً لتوترات التجارب السياسية في أفريقيا، وضماناً للإطلال على العالم الخارجي الأوسع. فافريقيا يمكن أن تنمو وتنبثق من أوضاعها الحالية كما تنبت شجرة المانجو من بذرة متحللة^(٣).

(١) للمزيد، راجع د. يواقيم رزق مرقص، تطور نظام الإدارة في السودان في عهد الحكم الثنائي الأول ١٨٩٩ - ١٩٢٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ص ٢٠١ - ٢٠٣.

(2) Mazrui, Ali, The African Triple, Op. Cit. , P. 273..

(3) Ibid. , P. 21.

المعرفة والسلطة والنقد الثقافي للإمبريالية

يمثل المفكر والناقد الأدبي الفلسطيني الأصل لإدورد سعيد (١٩٣٥م - ٢٠٠٣م) Edward Said أحد الأضلاع الرئيسية في تشكيلات الفكر ما بعد الاستعماري والذي ظل يستشعر مسؤولية المثقفين في عدم نيل قسطهم من سيرورة التنوير والتحرر بالمعنى الفكري^(١).

وينوه «سعيد» في كتابه «المثقف والسلطة» إلى أن المواقف الفكرية للمثقفين تعتبر في ذاتها نشاطاً مستقلاً يعتمد على نوع الوعي الذي يتشكل فيها حوله ويتميز بالالتزام ويكرس عمله دائماً للبحث العقلاني والأحكام الخلقية». «ومن شأن هذا أن يلفت النظر إليه ويعرضه للخطر معاً. وهكذا فإن عليه أن يعرف كيف يجيد استخدام اللغة وكيف يتدخل باستخدام اللغة، وهاتان سمتان جوهريتان من سمات عمل المثقف»^(٢).

واعمل منهجيته ومعايره في نتاجاته التي تراوحت بين النقد الأدبي والثقافي والقضية الفلسطينية والسيرة والموسيقى والموضوعات الاجتماعية والتراثية، إلا أن ما يتعلق ببحثنا هو آرائه في قضايا ما بعد الاستعمار والإمبريالية. فقد كانت هذه الآراء بمثابة مقدمات تأسيسية في دراسات ما بعد الكولونيالية التي استهلها في كتابه الاستشراق» والتي طورها فيما بعد بكتابه «الإمبريالية والثقافة».

ويستند فكر «إدورد سعيد» على منهج القراءة الطباقية للعلاقة بين الثقافة والإمبريالية، فهناك قراءة مقابلة وموازية للمقاومة بوجه قراءة السيطرة الاستعمارية، لتعرض قراءة متضادة ومختلفة^(٣).

ونجد «سعيد» ينظر إلى وجود تحالف بين العمل الثقافي والنزعات السياسية وتدابير السيطرة. وضمن هذا الأفق يقبل على معالجة العلاقة الثنائية بين الشرق والغرب، إذ يفيدنا بأن دراسته للاستشراق قد أقرته بأن المجتمع والثقافة الأوروبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً. كما أنه لا يستطيع أن يعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية التاريخية بوصفها نمطاً من العمل

(١) صبحي حديدي، لإدورد سعيد، حوار القدس العربي، لندن ١٩٩٤م، أعادت نشره جريدة الأحداث السودانية في ٢٠/٦/٢٠٠٩م، ص ١١.

(٢) إدورد سعيد، المثقف والسلطة، ط ١، ترجمة د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٦م، ص ٥٥.

(٣) إدورد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ط ٣، ترجمة كمال أبو ديب، دار الأدب، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٢٠.

الإنساني العقلي الحر. فتاريخ الاستشراق ينعكس عليه تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب والإسلام، والمعرفة والقوة التي تخلق الشرقي وبمعنى ما تلغيه ككائن إنساني^(١).

في ذلك يمكن دراسة الطريقة التي مارستها السيطرة الثقافية فاعليتها. ذلك يتم عن طريق التوضع الاستراتيجي وهو طريقة لوصف موقع المؤلف في نص ما بالنسبة للمادة الشرقية التي يكتب عنها، والتشكيل الاستراتيجي وهو طريقة لتحليل العلاقة بين النصوص والنهج الذي تكتسب به مجموعات من النصوص... بل حتى الأجناس النصية^(٢).

فالاستشراق يستجيب للثقافة التي أنتجته أكثر من الاستجابة لموضوعه، فهو متنسق داخلياً وعلى علاقة واضحة بالثقافة المسيطرة.

ففي مجال الاستشراق نشأ شكل خاص من التأطير أصبح فيه المستشرقون سلطة مرجعية مركزية للشرق، ذي نظام من التمثيلات والقوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية والوعي الغربي.

وبهذه الخصائص يصبح الاستشراق نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية، ومدرسة للتفسير ومادتها الشرق بحضارته وأقاليمه وشعوبه المحلية^(٣).

وقد أثار معالجة «سعيد» لموضوع الاستشراق بالكيفية التي لخصنا بعض جوانبه ردوداً لها، إذ لم تقف عند توصيف الأثر الثقافي للتدخل الاستعماري، وإنما فتحة لجهة واسعة لتقويض خطاب الهيمنة الاستعماري كخطاب لمركزية الثقافة الأوروبية وعرض ما يناظره من مناهضة ذلك في الأطراف، وشملت تلك الردود أطياً فكرية عديدة^(٤).

فقد أعاد مؤلفه «الثقافة والإمبريالية» إحياء المناظرة حول السيطرة والمقاومة، والذي أراد «سعيد» من خلاله الإجابة على الأسئلة التي أثارها «الاستشراق»، فجاء ذلك العمل لتأكيد: رفض فكرة الفصل المطلق بين البيض وغيرهم وكذا طبيعة أن العالم عالم مشاركة وثقافات متقاطعة. واهتم «سعيد» بالشرق في تاريخ «الإمبراطورية» وعالمها غير المؤول إلا

(١) إدورد سعيد، الاستشراق، ط ٢، ترجمة كمال ابوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(٤) راجع للمزيد: أنور مغيث، سعيد وماركس والاستشراق، مجلة البلاغة المقارنة، الف، العدد ٢٥، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، ٢٠٠٥م، ص ١١٧.

بقدر ضئيل مما قاله الروائيون الغربيون وأيضاً ما اعتمدته الشعوب المستعمرة لتأكيد هويتها الخاصة ووجودها التاريخي^(١).

فثمة روابط بين سرديات ومرويات الأمم والتي تمثل أهمية كبرى للثقافة والإمبريالية. فالسرديات الكبرى للتحرر والتنوير قد حفزت الشعوب على التحرر وجندتها ضد المستعمر فيما كان لقصص وأبطال مرويات الخاضعين للاستعمار فعلها بين الغربيين الذين عملوا بعد أن هزتهم تلك الصور بالصراع من أجل سرديات جديدة للمساواة والروح المجتمعية. فالثقافة مخزون لأفضل ما يحقق المعرفة ومفهوم دافع للسمو يعمل على النقاء في المجتمعات. ولكن الثقافة هي ساحة عراك لأنها مصدر من مصادر الهوية والصدام كما نراها في حالات الرجوع للتراث فتولد أنواع من الأصوليات الدينية والقومية^(٢).

فمختلف الأصوات التي ترنو إلى أن يسمع العالم سردياتها قد تكون كحصيلة للعملية الكونية التي دفعت بها الإمبريالية الحديثة للوجود، إنما تعبر عن تجربة متقاطعة والاعتماد المتبادل للمديات الثقافية التي تعايش وتصارع فيها المستعمرون والمستعمرات من خلال الجغرافيات والسرديات والتواريخ المتنافسة^(٣).

وفيما يبني «سعيد» مقارنته على الإقرار بمرارة التجربة بين الاصلايين والاستعماريين، يرى أن الفصل بينهما كان إثماً وظلماً على الدوام.

وحالياً تبدو تحالفات وتموضوعات واصطفافات جديدة تستفز وتتحدى مبدأ الهوية السكوني الذي ظل يشكل لب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي. ولكن حقيقة التجربة التاريخية توضح لنا أن عصر ما أسماه «هوبسباوم» «عصر الإمبراطورية» قد انتهى على الرغم من تأثيراته الثقافية الكبيرة في الوقت الحالي.. ولكن تلك التجربة هي متشابكة ومهجنة ومتخالطة ومتمايزة.

فنحن أشد وعياً الآن بأن التجارب التاريخية كثيرة ومتعددة ولطالما كانت متناقضة ولكن ذلك لا يعني أن الثقافات يمكنها أن تكون متوحدة أو مستقلة ذاتياً^(٤).

(١) انظر: لإدورد سعيد، الثقافة والإمبريالية، المصدر السابق، ص ١٠، ١١، ٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤) راجع المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٨٥.

فعبّر منهجه الوصفي والاستردادي يذهب «سعيد» إلى أن هناك حاجة لموضعة هذه الأمور في جغرافيا من الهويات والشعوب والثقافات، ودراسة كيفية تقاطعها دائماً رغم الفروق بينها. فهي تداخلت عبر تأثير لا تراتبي ومن هنا فإن تلك الحقائق التكاملية هي عنده التحدي الفكري والثقافي الأهم شأنًا.

ويلفت «سعيد» انتباهنا إلى دور الشرائح التي قادت النضال القومي من فئات الطبقة الوسطى، التي شكلتهم وأنتجتهم القوة الاستعمارية إلى حد ما، فأسئلة القوة والسلطة تلاحق أنظمتها الوريثة ومدى قدرتها على أن تكون بديلاً فعلياً للنظام الاستعماري في أوطانها. فإن لم يتم تحويل وعيها القومي في لحظة انتصارها إلى وعي اجتماعي كما قال «فانون» فإن المستقبل لن يأتي بالتحريير وإنما بامتداد للإمبريالية^(١).

فالوعي القومي يجب أن يثير ويعمق لتحويله إلى وعي الحاجات السياسية والاجتماعية أي إلى إنسانية حقيقية، وفي تبني هذه الطروحات، يلتقي «سعيد» بما أورده «فانون» في كتابه «معدبو الأرض» في التماس طريق مشترك بين الأصلافي والأوربي لسير معاً نحو مجتمع غير عدائي من الوعي ومناهضة الإمبريالية^(٢).

وإذا كانت أفكار «لإدورد سعيد» قد دارت في مساحة واسعة لرفع الغطاء عن التواطؤ بين الإمبريالية والثقافة، فقد نهضت أيضاً بنقد اتجاهات العزلة والاستعلاء والتعصب الأصولي الديني والانفلات القومي.

لكن مع ذلك، تظل أمهات المسائل التي أثارها في سيرورة قراءاته الطباقية والثنائية والهجنه، محل خلاف بحسبانها جزء من استفاضة مفكري ما بعد الكولونيالية في معارضة رأس المال العالمي وتحريفها لمعارضتها، مما يحول موقعها إلى أداة لتلطيف لمعاناة المضطهدين وتبشيرهم بأوهام ثقافة حانية^(٣).

(١) راجع المصدر السابق، ص ٢٨١ و ٣٢٣.

(٢) للمزيد انظر، فرانز فانون، معدبو الأرض، مصدر سابق، الفصل المعنون، «مزلق الشعور القومي»، ص ٨٢-١١٦.

(3) E. San Juan, Jr., The Limits of Post Colonial Criticism, The Discourse of Edward Said, <http://solidarity-us.org/rode/1781>.

الاختلاف والهجنة ونقد النسوية للتمركز

١- أفكار هومي بابا:

لما كان الاختلاف الثقافي هو النتيجة الأبرز في نتائج المرحلة الاستعمارية فإن إمكانية معالجته أصبحت متاحة بطرق مختلفة في فكر ما بعد الاستعمار^(١).

وهومي بابا Homi Bhabha المفكر البريطاني الهندي الأصل يجعل من المضي بالتفكير في الاختلافات الثقافية أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية، إلى الصيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية. وتلك هي التي تفتح طريق تفسير وبلورة علامات الذات الفردية أو الجماعية، ومواضع جديدة للتعاون والتنازع وتعريف فكرة المجتمع^(٢).

فهذه الفراغات أو السطوح والفرجات التي تشكلها تداخلات مبادئ الاختلاف وانزياحها هي المكان الذي يتم فيه التفاوض أي محاولة تعديل ما يفرض. كما يصبح الفضاء السياسي الجغرافي، محلياً أو عابراً للقوميات محل استنطاق وبداية جديدة.

وينطلق «بابا» في ذلك من الواقع البيئي المتداخل الذي يشهد دفع المهاجرين واللاجئين بوصفه سرداً أصلياً من خلال السكنى في «المابعد» إنما يعبر عن إمكانات توصيف التعاصر الثقافي^(٣).

فتأكيد «هومي بابا» على مراجعة من هذا النوع إنما للوقوف على دراسة الطريقة التي تدرك بها الثقافات ذاتها من خلال إسقاطات الآخريّة فيها، ذلك أن انتقال التراثات القومية بفعل المهاجرين واللاجئين السياسيين العابرة للقوميات يفتح مجالاً غير مسبوق للأدب العالمي. وذلك يعني أن مركز الدراسة لم يعد لا سيادة الثقافة القومية ولا كونية الثقافة الإنسانية بل «الانزياحات الاجتماعية والثقافية العجيبة» كما يعبر عنها «بابا»^(٤).

وهذا التصور الذاتي يلح على اللحظية في رسم شكل الكتابة، يمنح ديناميات الكتابة

(1) Ibid.

(٢) هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ط١، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٣٨.

(٣) هومي بابا، موضع الثقافة، المصدر السابق، ص ٤٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٦.

والنصية قوة إنتاج للمعرفة الاجتماعية. فمشكلة الهوية في النص ما بعد الاستعماري تعود إلى سيرورة وتواجه الصور في فضاء التمثيل، إذ تتعين الهوية في خصوصية تاريخية وثقافية تنبض بالحوية وانشطار الذات ما بعد الكولونيالية أو المهاجرة.

وفيما مثل الخطاب الكولونيالي مفهوم الثبات في البناء الايديولوجي والصورة النمطية للهوية، فقد همشت أشكال الاخرية العرقية الثقافية والتاريخية.

غير أن تلك الظاهرة التي تفرض التكرار تنطوي على غير ما تبدو. فمثلاً نجد أن تمثلات الشرق في الخطاب الغربي لها بنايات عميقة متناقضة إزاء الآخر الذي يصبح موضوعاً للكراهية والسخرية. وعنده فإن ذلك الخطاب الكولونيالي قد قام على القلق أكثر من العجرفة. فالسيطرة الاستعمارية ذات بنية صراعية. لذا فإن تلك الصورة النمطية للتابع معقدة ومتناقضة وفي نفس الوقت متقلقة ومهزوزة وليست حاسمة^(١).

وهنا يشدد «هومي بابا» على الاختلاف الثقافي الذي تعني به النظرية النقدية، ذلك أن الاختلاف الثقافي سيرورة تدليل تتباين عبرها اقوال الثقافة أو عن الثقافة بينما التنوع الثقافي موضوع ابستمولوجي ومقولة من مقولات علم الأخلاق المقارن أو الانثولوجيا المقارنة وعلم الجمال المقارن، وهو ذو علاقة بالمضامين والعادات السابقة المتعينة مسبقاً. فالاختلاف الثقافي يركز على علاقة تجاذب السلطة والثقافة ومحاولات السيطرة ومشكلة الماضي والحاضر وتدخل في قضايا القيمة الثقافية والحكم والتأويل الثقافي^(٢).

وبأفق الاختلاف والهجنة والتجاذب، يعيد «بابا» دروب استكشاف فعل الانشطار الاجتماعي وسيرورات الهوية وما يضع المستعمر والمستعمر في حالة من الاعتماد المتبادل والحوار المتصل، فهذه مفردات يحدد كل منهما الآخر وليست متضادة وكيانات منفصلة.

فعلى الرغم من أن الخطاب الكولونيالي يؤول المستعمرين بوضعهم شعوباً منحطة وذلك لتبرير استعمارهم وإقامة سلطته وفرض سيطرته وأنظمتها، فإنه ينتج المستعمرين بوصفهم واقعاً اجتماعياً هو آخر، لكنه قابل للمعرفة^(٣).

(1) Theories of Development, Op. Cit., P. 212.

(2) للمزيد انظر موضع الثقافة، المصدر السابق، ص ٨٦، ٩٩، ٢٧٩.

(3) المصدر السابق، ص ١٤٢.

٢- نقد الفلسفة النسوية للتمركز ما بعد الاستعماري:

يشترك فكر ما بعد الاستعمار والنسوية في اهتمامها بمسألة إحلال ذوات محل أخرى ومن ثم تشكيل حالة التهميش وخلق حالة التبعية.

فالنظريات النسوية ترفض المعايير الأبوية وفكرة السيطرة الذكورية، بينما تطرح نظرية ما بعد الاستعمار قضايا مناظرة في النسوية بشأن جوهرية الاختلاف والهوية والدونية وفضح مؤسسات الهيمنة^(١).

والأساس الأيديولوجي للاستعمار هو الإيمان بالسيطرة التي تفرض على الشعوب الأخرى الطاعة وعلى العالم التمركز الغربي والتفوق المطلق والسيادة على الثقافات.

فالفلسفة النسوية ترضي ذلك التراتب وتنزع إلى تقويض مركزية الفعل الذكوري وسيادة الحضارة الصناعية التي قهرت المرأة والطبيعة وشعوب المستعمرات.

وانخرطت المرأة في النضال التحرري، ودعت إلى التضامن العالمي لمواجهة الأخطار الثقافية والاقتصادية، والحقوق الأساسية للإنسان، ومناصرة الفئات الضعيفة وقضايا الدفاع عن البيئة ومناهضة الحروب.

وغدت مشكلات التنمية المستدامة والتطور الاجتماعي والرعاية تلتحم بمنظورات النقد ما بعد الاستعماري لكون أن قضايا المرأة كالتبعية والعرق تقوم على أساس العلاقات لاسيما وأن نتائج التنمية تنعكس على أوضاع المرأة مباشرة وتتجاوز عواقبها الحدود القومية^(٢).

وينشغل الفكر النسوي كما نجده عند «أوفيليا شوته» لمسألة الغيرية الثقافية وبمشكلة التواصل العابر للثقافات في سياق علاقة الشمال والجنوب وترى أن أضخم التحديات هو كيفية التواصل مع الآخر المختلف ثقافياً عن الأنا، في عصر العولمة والهجرة والترحيل.

والأنا عندها ليس الآخر الذي يسلم بسلبية بما أميل إليه لأن دوره ليس مرآتيًا وإنما الخبرة

(١) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ط١، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢م، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٢) د. منى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة لقصور الشباب، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ١٢٤.

التي تهيئ للذات التعرف على أفعالها الخارجي في ضوء علاقات لا تماثلية، والتي من شأنها أن تهز أركان الأنا المهيمنة لكي تنزع عنها مركزيتها^(١).

وبدورها فإن المفكرة الهندية «جياتري شاكرافورتى سيفاك Gayatri Chakaravorty Spivak» سعت إلى الكتابة في أثر التمركز في إخضاع مجال نفوذه وفرض وصاياته وعن تلك الأوضاع المتعارضة للتابع، التي ترجع إلى علاقات السيطرة الاستعمارية. فالنساء التابعات يخضعن إلى سيطرة ثلاثة أنظمة، هي الطبقة والأثنية والنوع. لذا فإن النساء ليست لهن وضعاً أو موضوعاً يمكنهن الكلام، فالمرأة التابعة لا يمكنها الكلام^(٢).

وتستعير «سيفاك» من «ميشيل فوكو» وتستخدم مصطلح العنف المعرفي Epistemic Violence لوصف تحطيم الأساليب غير الغربية لإدراك العالم وفهمه ومحصلته هو هيمنة الأساليب الغربية لفهم العالم. وهكذا فإن الضعف المعرفي يتعلق بالمرأة بالذات ذلك لأن المرأة التابعة مقضي عليها دائماً بعدم التعبير الحقيقي عن نفسها، لأن تدمير السلطة الاستعمارية لثقافتها تدفع أساليبها لإدراك وفهم ومعرفة العالم إلى الهوامش الاجتماعية^(٣).

(١) أوفيليا شوته، الغربية الثقافية والتواصل، في اوما نارايان، ساندر هاردينغ، نقض مركزية المركز، الجزء الأول، ترجمة ميني الخولي، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٥)، الكويت، ديسمبر ٢٠١٢م، ص ٩٧ - ٩٩.

(2) Theories of Developments, Op. Cit. , P. 211.

(3) The Limits of Post-Colonial Criticism, Op. Cit. ,

الاستنتاجات

جاء النص النقدي ما بعد الاستعماري في سياق التوجه نحو فحص الخلفية التاريخية لتجربة المجتمعات التي خضعت للسيطرة الأجنبية، فكان أن انطوى في مرحلة التحرير على الخطابات المباشرة والتعبوية الهادفة إلى رفع مستوى الوعي بمتطلبات ما بعد الاستعمار وشروط الخروج من التخلف والتبعية.

ومع تطور أوضاع تجربة التحرر الوطني وتنامي مشكلات الدولة الوطنية، في ظل التحولات باتجاه الأنماط الاستهلاكية ونشوء تيارات الحراك الاجتماعي والثقافي الاحتجاجي، ومطالع الثورة العلمية والتقنية والمعلوماتية، أخذت إسقاطات ما بعد الحداثة تتجلى على الممارسة النقدية لاسيما وأن الأطر النقدية والمنطلقات التحررية للأمم الحديثة الاستقلال قد دمغت بنسبتها إلى النظام الكولونيالي.

ومن هذا الواقع تولي مفكرو ما بعد الاستعمار عملية توضيح هوية شعوبهم الثقافية، ونقد مرتكزات الوعي الغربي الاستعمارية، وجهدوا في البحث عن مواطن التمايز والمكونات الحضارية لشخصية شعوبهم.

وتولي الفكر النقدي ما بعد الاستعماري توضيح ما حاق بروابط التجربة الثقافية والظروف المحلية، وبات يفك واثاق الكثير من المفاهيم من مرابطها المألوفة، فلا يخضع مفهوم التابع إلى الوقوع تحت اضطرهاد الآخر، ويرى في جوهرانية الهوية تبسيطاً مخللاً بمعنى الهوية الثقافية في الوقت الذي يؤكد فيه عدم تجاهل تنوع الهويات ومناهضة المركزية الغربية.

وإزاء ما جرى من تكثيف في ثقافة التمايز والآخرية، فقد استتبع قسم من منظري ما بعد الاستعمار نقد تلك الثقافة، ودلّوا على وجود تبادل وتواصل وتواجه بين الأنا والآخر فليست هناك حدوداً فاصلة بينهما. فكل المعاني والمعارف تنجم عن العلاقات التي يخلقها الانشطار الخطابي والاجتماعي أياً كانت مواقعنا، فالهجنة هي عادة الأشياء وديدها، فلا مسوغ لاختلاف متعين وعازل.

وكحصيلة لما ذكرنا من منعطفات نقدية، فقد تحول النص النقدي من صيغته التقريرية إلى حيز تحليلي وحواري، وتعمقت أهمية فكر ما بعد الاستعمار وتجاوز طابعه الوصفي التوجيهي إلى

ميدان واسع للبحث والتداول والحفر في مختلف الأنماط المعرفية وأدوات التعبير اللغوية واللسانية والإبداع الأدبي، والانفتاح على شتى أنواع الدراسات والمذاهب والعلوم المعنية بمستقبل البشرية وعلاقتها وملتقاتها التحررية والديمقراطية واجتثاث السيطرة والهيمنة من جذورها.

وأيّاً يكن حظ تلك الطروحات الحافزة لبلوغ تلك المرامي، فإنها قد قدمت تصحيحاً لكثير مما علق بالأذهان، وتحقيقاً للمطالب التي وضعتها التيارات النقدية ما بعد الاستعمارية، فإن وعائها النصي قد اكتسب الموضوعية وحض على حق الاختلاف وخلق روح التفاهم المتبادل بين الشعوب. وعلى الرغم من أن بعض رهانات النقد ما بعد الاستعماري قد مال إلى تصوير الإرث الاستعماري وكأنه أصبح من مخلفات الماضي، فإنه لا يمكن التقليل من محصلة ذلك الخطاب وأفكاره التي أدامت التنقيب في أوجه الهيمنة وقدرتها الاختلافية وفعلها المستمر في إحداث الفجوة والأوضاع غير المتوازنة عالمياً.

كما لا يخفى أن الترويج للثقافة الكونية والعولمة في الكثير من كتابات ما بعد الاستعمار، لا يحفل بمجريات الأوضاع العملية التي جاءت على عكس وعود ما يسمى بالنظام الدولي الجديد سواء في إرساء الديمقراطية أو تقليص دور الدولة أو نهاية التاريخ. وهي أمور حركت العديد من أفكار ما بعد الحداثة المنتمية إلى النقد ما بعد الاستعماري.

فإسقاط السياق الموضوعي من التقديرات في سبيل تجنب الشروع في التعاطي مع المسبقات والحلول الخلاصية، جعلها تفرط في التجريد النظري وتبتعد عن تاريخية فكر ما بعد الاستعمار التي تعد بعداً لا غنى عنه.

وخلاصة القول أن النص ما بعد الاستعماري قد تطور بفعل أزمان وأوضاع مختلفة، وبفضل المجهود النقدي والتحليلي ومحاولات الإضافة والاعناء، اكتسب ذلك النص حيويته التي نجمت عن الأغراض السجالية والمقارنة والاستعانة بالصور والتجارب التاريخية.

وكل ما تقدم لبي الحاجة لتحريض الفكر النقدي وكشف السياسة المعرفية الاستعمارية، وتفكيك خطابات الانغلاق والتعصب. وكان لذلك المحتوى أثره البالغ في دعم قدرة الشعوب على تجاوز ما اعترضها من عقبات وابتداع نتائج فكرية امنت معافاتها وعبور العديد من محطات إثبات البقاء وتشكيل رؤى الانبثاق الذاتي، الأمر الذي يجعل فكر ما بعد الاستعمار إضافة للنظم المعرفية المنتجة في العالم المعاصر.

قائمة المصادر

المصادر العربية

١. أحمد أبو زيد، فانون صراع ضد سرطان الاستعمار والجسد، كتاب العربي ٤٦، الكويت، ٢٠٠١م.
٢. لإدورد سعيد، الاستشراق، ط ٢، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤م.
٣. لإدورد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ط ٣، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٤م.
٤. لإدورد سعيد، المثقف والسلطة، ط ١، ترجمة د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٦م.
٥. اريكسون، توماس هايلاند، العرقية والقومية، ترجمة د. ابكرت عبد الحسين، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٣)، الكويت، أكتوبر ٢٠١٢م.
٦. أنور مغيث، سعيد وماركس والاستشراق، مجلة البلاغة المقارنة، ألف، العدد ٢٥، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، ٢٠٠٥م.
٧. أوفيليا شوته، الغربية الثقافية والتواصل، في أوما ناريان، ساندر هاردينغ، نقض مركزية المركز، الجزء الأول، ترجمة يمني الخولي، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٥)، الكويت، ديسمبر ٢٠١٢م.
٨. إيريك هوبزباوم، عصر النهايات القصوى، الجزء الأول، عصر الكارثة، ترجمة هشام الدجاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
٩. باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة د. ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٧)، الكويت، ٢٠٠٧م.
١٠. بكرى خليل، الوعي الذاتي وهوية السودان الثقافية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١١. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، ١٩٨٢م.
١٢. جمال حمدان، أفريقيا الجديدة، سلسلة العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.
١٣. جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، المقدمة.
١٤. روبين ميريديث، الفيل والتنين، صعود الهند والصين، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير ٢٠٠٩م.
١٥. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ط١، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢م.
١٦. صبحي حديدي، لإدورد سعيد، حوار القدس العربي، لندن ١٩٩٤م، أعادت نشره جريدة الأحداث السودانية في ٣٠/٦/٢٠٠٩م.
١٧. فرانز فانون، معذبو الأرض، ط٤، ترجمة د. سامي الدروبي، د. جمال الاتاسي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.
١٨. كريستيان ديكان، ايديولوجيات التحرر، في: فرانسوا شاتليه، تاريخ الايديولوجيات، الجزء الثالث، ترجمة د. انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م.
١٩. منيف الرزاز، الأعمال الفكرية والسياسية، الجزء الثاني، ط١، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، ١٩٨٧.
٢٠. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٩٩٥م.
٢١. نبوة نهرو في مؤتمر باندونق، مجلة الثقافة الوطنية، العدد الرابع، السنة الأولى، الخرطوم، يناير ١٩٨٩م جمادى الثاني ١٤٠٩هـ.
٢٢. هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ط١، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦م.

٢٣. يمينى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة لقصور الشباب، القاهرة، ٢٠١٤م.
٢٤. يواقيم رزق مرقص، تطور نظام الادارة في السودان في عهد الحكم الثنائي الأول ١٨٩٩ - ١٩٢٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

المصادر الاجنبية:

25. E. San Juan, Jr., The Limits of Post Colonial Criticism, The Discourse of Edward Said, <http://solidarity-us.org/rode/1781>.
26. For example, see: J. D. Fage, A History of Africa, Hutchirson, London, 1978.
27. Gregory Tropea, Post Collonial Thought, in: Brook Noel Moore, Kenneth Bruder, Philosophy, the Power of Ideas, Mayfield Publishing Co. , California, 1996.
28. <http://en.wikipedia.org/wik,postcolonialism>
29. Mazrui, Ali, A. , The African Triple Heritage, Little Brown, Canada, 1986,.
30. Mazrui, Ali, A. , Towards a Pax Africana, Study of Ideology and Ambition, Weidenfied and Niclson, London, 1967.
31. Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, 1994.
32. Post colonialism, in: Richard Peet, Elaine Hardwick, Theories of Development, the Gilford Press, N. Y. , London, 2009.
33. Renner, G. T. , A study in Colonialism, in world political Geography, G. Etzel and R. H. Fifield, N. Y. , 1951, P. 393, Exerted from the above reference, (in Arabic).

القارئ والقراءة في النص الأدبي

محمد أحمد محمود (*)

تمهيد

ثارت في الأونة الأخيرة الاهتمام بالنص من قبل العلوم الاجتماعية والإنسانية على السواء، فنجد أن علم الاجتماع يهتم بدراسة النص وإعادة صياغته في السياق الاجتماعي، ويحاول الكشف عن المضامين الاجتماعية والأيدولوجية والرؤى والتصورات الماثلة في النص، واكتشاف نسق القيم الكامن داخل النص؛ وتقوم الانثروبولوجيا بمحاولة الحفر والتنقيب في طبقات النص للوقوف على التراث الشعبي المتمثل في العادات والطقوس والتراث المادى واللامادى، والذي يمكن أن يكون متمثلاً في لا وعى النص.

فالنص يتضمن بشكل كامن أو صريح على بعض القيم الاجتماعية والأخلاقية ويعكس عادات وتقاليد وأعراف الجماعات الإنسانية التي ينتمي إليها النص، وقد يتضمن بعض الطقوس الاجتماعية المختلفة كطقوس المرور (ولادة - زواج - وفاة)، وطقوس الرقص والغناء، أمثال شعبية وغيرها قد نجدها ماثلة في النص.

ويهتم علم النفس بالكشف عن كافة العمليات اللاشعورية، والوجدانية في النص، فيعمل على إمطة اللثام عن الأفكار والأحلام والرغبات المكبوتة، وكذلك أهتم علم النفسي بالكشف عن أثر هذه النصوص في تشكيل الرأي العام.

وجاء اهتمام علم اللغة بتحليل النص بوصفه بنية لغوية فنية، ورصد كل ما هو دلالي وجمالي في النص، والبحث عن مواطن الأصالة فيه من خلال النظرة الشاملة لعناصره الثلاثة: الفكر والخيال والانفعال، ومن ثم يتم رصد السمات اللغوية داخل النص، من مجاز وتباين وبناء الجملة وموسيقى اللغة والمعجم والسياق.^(١)

(*) باحث اجتماعي، معهد البحوث والدراسات العربية.

(١) اللسانيات والنقد الأدبي، متاح على: <http://www.dzodz.com/vb/showthread.php?t=3741>.

وانطلاقاً من هذه الأهمية البارزة للنص، كانت هذه الدراسة: القارئ والقراءة في النص الأدبي، والتي تهدف إلى التعرف على: الكشف عن بعض أنواع القراء، وأنواع القراءات المختلفة للنص الأدبي، والوقوف على أهميتها، والتعرف على كافة المنظورات التي يمكن استخدامها في عملية القراءة والاستفادة منها، لتحقيق تأويل منسجم مع القراءة.

ومن ثم طرحت الدراسة التساؤلات الآتية: ما مفهوم القراءة؟ ما أنماطها؟ هل هناك منظور واحد للقراءة أم منظورات متعددة؟ هل قراءة النص الأدبي قراءة أحادية أم متعددة؟ ما أنماط القراء؟ ما العلاقة بين النص والقارئ؟.

وتبدو أهمية هذه الدراسة في كون التعرف على الأنماط المختلفة للقراءة، وتطبيقها على النص الأدبي، تجعل كل قراءة تكتشف ما هو كامن في النص، وما يحاول أن يخفيه النص ولا يقوله. فمع كل قراءة جديدة للنص هناك كشف جديد لمضمونه ودلالاته، ومن ثم يكون النص منفتحاً على العديد من التأويلات والتفسيرات، وبذلك نكون قد برهنا على خرافة التأويل الأول والأخير.

وللإجابة على هذه التساؤلات، تبنت الدراسة منهج تحليل المضمون.

وفي هذه الدراسة نتناول مفهومين أساسيين هما: النص والقراءة، والعلاقة بين القارئ والقراءة والنص في إنتاج معاني النص، وذلك على محاور متعددة: محور النص الأدبي والقارئ حيث تعرض الدراسة لأنواع القارئ، وتأثير ذلك على دلالات النص وتأويله. ومحور يتناول النص الأدبي والقراءة حيث نعرض لمفهوم القراءة، والمنظورات المختلفة التي تنطلق منها القراءة، ثم نتعرض لأنواع القراءات وأثرها على عملية المعنى والدلالة، وتختتم الدراسة ببعض النتائج المنبثقة عن العلاقة بين النص والقارئ والقراءة.

الكاتب والنص والقارئ: البدايات

يحتل النص ولا يزال مكانة بارزة في عملية التأويل النصي، وقد تعددت مفاهيم النص، بحيث يصعب الإمساك بمفهوم معين يكون جامعاً مانعاً، وقد يرجع ذلك إلى الأيديولوجيات والخصوصيات الثقافية التي ينطلق منها الباحثين، فقد يرى البعض أن النص ماهو إلا نسيج متشابك من الأفكار والجمل والكلمات المترابطة والمتوالية، والتي تدخل فيما بينها في علاقات

فيوضح بعضها البعض، إحالة على الألماني هارولد بنريش Harld Weinrich أو كما يرى هلمسليف L. H. Jelmslev باعتباره أي ملفوظ، منطوقاً كان أو مكتوباً، أو بوصفه بنية لغوية قائمة بذاتها كما هو عند رولان بارت والبنويين بصفة عامة^(١).

وقد يخرج البعض المفهوم الضيق للنص وانغلاقه على ذاته كما هو عند بارت إلى نطاق أوسع مفتوح، يربطه بالمجتمع والتاريخ ليعرف النص وبالإحالة على جوليا كريستيفا، باعتباره نظام عبر لغوي، يقوم الكاتب فيه بإعادة توزيع نظام اللغة، من خلال إقامة علاقات بين الكلام التواصل، الذي يهدف إلى الإبلاغ المباشر، وبين الملفوظات القديمة والمعاصرة^(٢). وقد يرى البعض أن النص هو كل ما ينقرئ ما بين دفتي الكتاب، والبعض الآخر لا يقصر النص على الكلمة أو الرمز أو الإشارة، وإنما يدخل في نطاقه الرسومات واللوحات الفنية باعتبارها قابلة للقراءة.

وعناصر أي عمل أدبي تتمثل في الكاتب، والنص (الرسالة التي يريد توصيلها)، والقارئ، وقد طُرحت تساؤلات، حول هذا الثلاث المشكل لجذور الدراسات الأدبية والسردية منها على الأخص. فكان التساؤل المثير: من يملك النص؟ هل هو الكاتب؟ أم القارئ من يملك سلطة التفسير والتأويل هل هو المؤلف؟ أم القارئ أم النص نفسه؟ وقد اختلفت الإجابات وفقاً للرؤى والاتجاهات النقدية المختلفة فمثلاً: الرؤية النقدية الكلاسيكية ترى في النص بنية مغلقة منتهية له بداية ونهاية، ومن هنا فهو يتميز بالأحادية على مستويات عدة: أهمها الدلالة؛ أي له دلالة محددة وعلى القارئ الإمساك بها لذا أجهدت النظريات الكلاسيكية نفسها في البحث عن الدلالة في المجتمع أو النفس أو في الشكل والمضمون أو بعبارة أخرى: بدت النظريات الكلاسيكية مهتمة أكثر بالنص الأدبي في سياقه الاجتماعي والنفس والتاريخي وبما أن النص بنية مغلقة فهو ملك لصاحبه بما يرسخ في الأذهان ما عرف «بسلطة المؤلف» الذي يعتبر المنتج الحقيقي للنص، في حين اعتبر القارئ مستهلك له. وترتب على ذلك عقم القراءة والتفسير حيث سارت قراءة النص في خط أفقى.

(١) محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالاته وتطبيقاته، الدار العربية للعلوم، بيروت، دت، صص ١٩-٢٢.

(٢) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٩١، ص ٢١.

وبعد الأتجاه الكلاسيكي ظهر الاتجاه الشكلافي/البنوي الذي عزل النص عن سياقه الاجتماعي والنفسى والتاريخي، فحاول هذا الاتجاه مقارنة النص الأدبي في ذاته ولذاته، ونتج عن ذلك النظرة إلى النص باعتباره شيئاً موضوعياً يملك وجوداً مستقلاً؛ أى بعيداً عن المؤلف والمجتمع والقارئ، وبالتالي ليس له امتداد خارج وجوده، وقد قاد هذا التصور إلى دراسة النص الأدبي دراسة وصفية بالكشف عن بنياته وكيفية تركيبته وشكله وانساقه، مما جعل تودوروف والبنويون بصفة عامة يرون أن الهدف من القراءة أو التفسير أو التأويل جعل النص يتكلم بنفسه أى بعيد عن الكاتب والقارئ^(١). وأن النص هو وحدة المعنى، وهو «موضوع أكثر منه أداة، مناسبة لتوضيح المعنى، أكثر من كونه قوة تمارس على العالم^(٢)».

لقد كان مقارنة النص في هذا الاتجاه تهدف إلى الكشف عن أدبيته ونصيته، وتركز في ذات الوقت على قصدية المؤلف في فهمه وتأويل النص، مع الاعتماد على قراءة النص من الداخل (البنويات، السيميائيات، والسرديات، تحليل الخطاب) وهنا يكون القارئ واصفاً للبنيات النصية لا يتخطاها للبنيات الخارجية.

لقد عمدت الشكلانية الروسية والبنوية على الحد من فيتيشية المؤلف والدعوة إلى التحليل المحايد للنص، والوقوف عند بنيته الداخلية، في إهمال صريح لأى بنية خارجية. وكان ذلك إيذاناً بأفول عصر المؤلف، وبزوغ سلطة أخرى هي (سلطة النص). فقد كان المؤلف باعتباره منتج النص، وله سلطة تفسيرية، قد أعلنت وفاته بصوره رسمية مع دعاوى التفكيكية التي شككت في العلاقة بين الكلام والمعنى، وفي تصريحات دوسوسير في أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتبارية، وكذلك مع إعلان رولان بارث Rolan Barthes «موت المؤلف» في مقاله عام ١٩٦٨. في سياق حديثه عن الكتابة، حيث يقول: «الكتابة هدم لكل صوت، وعلى كل أصل، فالكتابة هي هذا الحياد، هذا المركب، وهذا الانحراف الذي تهرب فيه ذواتنا، الكتابة هي السواد، والبياض الذي تتيه فيه كل هوية بدءاً بهوية الجسد الذي يكتب^(٣)».

(١) وردة سلطاني، النص بين سلطة الكاتب والقارئ، مجلة المخبر، المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، العدد الأول، ٢٠٠٩، ص ١٠٣-١٠٤.

(٢) انظر مقال جورج بوليه ضمن كتاب جين تومبكنز، نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنوية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم، القاهرة، المشروع القومي للترجمة عدد رم ٦٣، ١٩٩٩، ص ٢٨٠.

(٣) رولان بارت، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشى، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٥.

وفكرة موت المؤلف ليست بدعة بارتية، فقد وجدت قبل ذلك عند مالارميه الذي أدرك وتنبأ بضرورة إحلال اللغة محل المؤلف. على أساس أن اللغة هي التي تتكلم وتتجاوز وليس المؤلف، وتعمل من خلال فعل الكتابة وليس أنا، وتعرف ذاتا لأشخصا. وهذه الفكرة نجد لها أيضاً صدى عند بريخت الذي أكد على غياب المؤلف في قراءة النص، فهو يمثل ماضي كتابة^(١). انقطعت صلته بالنص بعد إنجازه. وكذلك في تأكيد جان بول سارتر على أهمية عدم إقصاء القارئ، وفي جعل القارئ منتج للنص^(٢).

ويعلن رولان بارت موت المؤلف؛ بقي النص وحيدا مغتربا، لوجود له بدون القارئ. فهو ساكنا مقيدا على الرف لا حراك فيه، وفي انتظار قارئ يتحاور معه؛ يجره ويبعث إليه الحياه من جديد. ومن هنا أصبح القارئ بعد أن كان نسيا منسيا في المناهج الشكلانية/ البنيوية- ومورس ضده الإقصاء والتهميش والتعتيم حول علاقته بالنص وتفاعله معه- أصبح بؤرة الاهتمام والدراسة في الدراسات الحديثة التي تستهدف التلقي، ولاسيما نظرية التلقي، التي كانت تتويجا لإرهاصات تأكيد العلاقة بين النص والقارئ والتفاعل بينهما، والتي تعزو إلى بعض كتابات بول فاليري، وجان بول سارتر في كتابه «ما الأدب» وغيرهم.

ولقد سبقت نظرية التلقي إرهاصات عديدة ارتبطت أساساً بنشأة حركة الحداثة في الأدب. ساعدت على بزوغ هذه النظرية، فقد كانت المعاناة في الحرب العالمية الأولى وما خلفته من دمار؛ قد جلبت معها نهاية الإحساس بالتفاوت الذي كان سائدا بين الناس قبل الحرب. ولذا فالكثير من الناس أصابهم حالة من التشاؤم والشك والتفكك، فقد استفاقوا على الواقع المر، وفقدوا ثقتهم في الأفكار والقيم السائدة في العالم والتي أنتجت هذه الحرب البشعة، وطالبوا بأفكار جديدة أكثر قابلية للتطبيق في الواقع وهذا الاتجاه نحو الأفكار والتغير امتد إلى عالم الأدب ولذلك نشأت حركة الحداثة في الأدب. فقد عمد كتاب الأدب الحداثي إلى البحث عن أساليب جديدة وأخذوا يفتشون عن جوهر الحياة الحديثة ليعبروا عنها في الأدب، وليعكسوا حالة التفكك والتشتت والاعتراب في هذا العصر.

(١) ج. نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة عيسى علي العاكوب، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٦ ص ص ١٦٣-١٦٤
 (٢) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة وتقديم محمد غنيمي هلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٠، ص ١٠٧، ص ١١٤.

وقد كان النتاج الأدبي للكتاب في عصر الحداثة في هيئة كسور وشظايا فهم لا يوضحون أفكارهم ولا ينقلونها صراحة، فهي تنقل ضمناً وبشكل غير مباشر ونتيجة لذلك كان لزاماً على القارئ أن يبحث ويتمعن لكي يصل إلى الفكرة الأساسية التي يريد الكاتب أن يوصلها للقارئ التي هي غير مباشرة وضمنية وذلك ألقى عباً كبيراً على القارئ حيث بات القارئ أكثر اعتماداً على نفسه من ذي قبل لكي يصل إلى المعاني والأفكار التي يريد الكاتب أن يوصلها له. ولذلك اختلفت العلاقة بين الكاتب والقارئ، فالكاتب لم يعد يكشف عن أفكاره للقارئ بشكل مباشر كما في السابق^(١). ومن ثم انتقل اعتماد القارئ من الاعتماد على الكاتب في التعرف على معنى النص وفكرته إلى الاعتماد أكثر على ذاته في تفسير وتأويل النص الأدبي، وهذا بدوره أعطى النص الأدبي معاني وتفسيرات متعددة، ولم يعد المعنى واحداً كما كان من قبل، إنما انتقل معنى النص من الثبات والتأويل الأحادي إلى ديناميكية المعنى والتفسير. يفتش وينقب ويحفر في طبقات وثنايا النص الأدبي لكي يصل إلى أفكاره ودلالاته.

وتشير بعض الأبحاث أن الأسس النظرية لنظرية التلقي/استجابة القارئ تستند إلى علاقاتها بالمادية التاريخية، الشكلانية الروسية، البنيوية، علم الاجتماع، التحليل النفسي، والسيموطيقا. كما تستند إلى بعض الفلسفات كالفلسفة الظاهرية، الفلسفة التأويلية الجديدة وتتقاطع مع مجموعة من النظريات المعاصرة كعلم النفس المعرفي والذكاء الأصطناعي.

ونظرية التلقي/استجابة القارئ هي نظرية أدبية تركز على القارئ، (الجمهور) وعلى خبرته في العمل الأدبي، على العكس تماماً من النظريات الأخرى التي تركز اهتمامها في المقام الأول على الكاتب أو المحتوى أو الشكل في تفسير العمل الأدبي، إذ هي تولى القارئ سلطة تكاد تكون مطلقة في فهم وتفسير النص، مؤكدة على دور خبرة القارئ وتجربته في خلق المعنى للنص، وإبداع النص الموازي الذي قد يفوق النص الأصلي. وهي نظرية ظهرت حديثاً في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ولا زالت لها صدى إلى الآن، ومن أهم روادها نورمان هولاند، ستانلي فتش، هانز روبرت يابوس، فولفانج أيزر، رولان بارت وآخرون.

فالقارئ تبوأ مركزاً مميزاً في المنظومة النصية الجديدة، حيث أعلن امتلاكه للنص: تأويله، مفاتيحه، تكملته، وملء فراغاته واكتشاف تناقضاته. من خلال تفاعله مع النص،

(1) Premtic Hal, Literature The American, penguin, 2005, P. P: 558-560.

الذي يتم من خلال الحوار القائم بين القارئ والنص (ثيمات النص ذات العلاقة - الشخصيات - الأصوات المتعددة داخل النص) وواقعه الثقافي والاجتماعي من ناحية أخرى. وأصبح صوت القارئ أعلى من صوت المؤلف، ومن صوت النص ذاته. فلا صوت يعلو فوق صوت القارئ. ونجد أيضًا في التراث الفكري العربي اهتمامًا ماثلاً بالقارئ أو المتلقي، فهذا هو الجاحظ في كتابه البيان والتبين يولي الجمهور أو المتلقي أهمية كبيرة في مدار العمل الأدبي إذ ينسب له عملية الفهم والإفهام، ومن قبله الفردوق الذي أشار إلى تعدد قراءات النص الواحد، في مقولته للأعرابي: علينا أن نقول وعليكم أن تؤولوا. وهي مقالة تتماهى مع المقولات المعاصرة التي تنادي بوحدة النص وتعدد التأويلات. بالإضافة إلى مصطلحات عبد القادر الجرجاني التي تتماهى مع تفكيكية دريدا والتي شكلت خصائص الأثر الجمالي للنص من قبل الجمهور أثناء عملية القراءة مثل مصطلحات من قبيل: التأثير، والقراءة، والتأمل، والتأويل. وهذه المصطلحات ينظر إليها الآن على أساس أنها أدوات أو مناهج تساعد المتلقي في فهم النص. من هنا نجد أن التراث الفكري العربي لم يغفل أهمية المتلقي في العمل الأدبي، ولم يغفل طبيعة العلاقة والتفاعل بين النص - المتلقي - المبدع، من أجل الكشف عن كل ما هو غامض في النص، وفهم أسراره الكامنة^(١).

في أنماط القراءة والقارئ

طبقاً لنظرية التلقي أصبح القارئ يؤدي دوراً رئيسياً في الكشف عن خبايا النص من خلال قراءته له والعمل الأدبي مرهون بمحورين أساسيين هما: النص والقارئ، وبغياب أي منهما لا يصبح هناك أدبا، حيث تنتفي مبررات وجوده كأداة اتصال وتثقيف للناس. وتبليغ للناس. فالنص لا يتحقق وجوده إلا بالقارئ، ومن هنا تأتي أهمية القارئ وتبرز خطورة القراءة كعملية أساسية-تفاعلية لوجود أدب ما. فالقراءة تحدد مصير النص على حسب استقبالنا له ومدى تفاعلنا معه، ومن ثم لا يمكن الحديث عن قراءة واحدة ديكتاتورية تسجن النص في معنى وحيد وإنما أصبح ثمة قراءات متعددة منفتحة على المعاني والدلالات المختلفة للنص، وتسعى إلى تحرير النص وفك أسرهِ من القراءات المقيدة التي تطوق معانية. ولكن ما هي القراءة؟ وكيف نقرأ؟ وما هي أنماطها المختلفة؟ وما هي أنواع القارئ؟

(١) محمد ملياني، المنهج الأدبي: منهج جمالية النص الأدبي - الواقع والمأمول (مقالة) في مجلة الكلمة، بيروت، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد الثاني والسبعون، صيف ٢٠١١، ص ١٤٥-١٤٨.

مفهوم القراءة

يصعب تحديد مفهوم القراءة، ذلك أن مفهوم القراءة عصى على التحديد والإسك به. فقد تعددت المفاهيم، واختلفت باختلاف وجهات النظر النقدية، والإطارات المعرفية التي ينتمي إليها الباحثين ولذلك سوف نستعرض أهم المفاهيم الخاصة بهذا المصطلح:

القراءة بالمعنى الضيق يتمثل في كون القراءة عبارة عن تتبع بصري لما هو مكتوب على الصفحة بغرض التعرف على مكوناته، وموضوعه، ومغزاه، وباعتبارها إذاعة نص مكتوب، بصوت مرتفع، بانتقاله من سنن المكتوب إلى سنن المقول.

والقراءة ظاهرة اجتماعية، ومنتجة لثقافة الأفراد وموجهة لأفكارهم، وصناعة لأرائهم داخل مجتمع القراءة، واجتماعية القراءة تتمثل في كونها أداة توصيل وتواصل^(١). فكل نص له كاتب وقارئ، وهو وسيط بينهما، ويقم علاقة مع القارئ، والقراءة توصيل لرسالة معينة، وفي نفس الوقت تؤسس لرسالة أخرى.

القراءة هي ملكة ذهنية إنسانية مشتركة بين جميع الناس، وهي تمثل طريقة للعيش في العمل الخيالي والتاريخي على السواء^(٢).

ويعتبر نورمان. ن. هولاند Norman. N. Holland مفهوم القراءة بوصفها إعادة خلق للهوية الذاتية للقارئ، من خلال علاقة (تعاملية) بين القارئ والنص.. فالقارئ أثناء فعل القراءة يصب على النص خبراته، قيمه، أفكاره واعتقاداته، وإطاره المعرفي ككل^(٣).

ويشير حاتم الصكر إلى مفهوم القراءة ليس بوصفها تتبع بصري، أو تفسيراً معجمياً ولكن بوصفها فعل خلاق ونشاط إبداعي يعيد صياغة النص عند تلقيه، وتعمل على استنباط المعاني

(1) M. P. Schmitt et Alain Viala, *Savoir-lire (précis de lecture critique)*, ed. Didier, Paris, 1982, pp. 12-15

نقلا عن: عبد الحق بلعابد، مكونات المنجز الروائي: تطبيق شبكة القراءة على روايات محمد برادة، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور واسيني الأعرج، كلية الآداب واللغات، الجزائر ٢٠٠٨ ص ١٩-٢٠.
(٢) سعيد الغانمي، الوجود والزمن والسرد، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم واعداد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٩، ص ٤٩.

(٣) نورمان هولاند، القراءة والهوية الذاتية، في ك. م. نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين (مرجع سبق ذكره) ص ٢١٢-٢١٣.

الكامنة خلف بنية النص الظاهري. من خلال وعى القارئ وخبراته، وشعوره التي يعكسها على النص^(١). وهو مفهوم قريب جداً من مفهوم نورمان هولاند.

وتعرف سيزا قاسم القراءة بوصفها خبرة محددة في إدراك شيء مادي ملموس في العالم الخارجي ومحاوله التعرف على مكوناته وفهم هذه المكونات: وظيفتها ومعناها فهي عملية ذهنية، واعية، مركبة ومعقدة ذات مراحل ومستويات متعددة تشمل: الإدراك التعرف، الفهم، التفسير^(٢).

وعلى العكس تماماً من الأراء التي تؤكد على ذهنية وعقلية عملية القراءة، فإن عادل مصطفى يؤكد على أن القراءة ليست عملية عقلية rational، ولكن باعتبارها ممارسات واستراتيجيات خاصة بالمعنى، ذلك أن المرء أثناء القراءة فإنه يراجع مراراً وتكراراً فهمه وأحاسيسه ومواقفه الخاصة تجاه النص المقروء^(٣).

والمفهوم البنيوي للقراءة^(٤) يعتبرها: عملية تفاعل بين أنظمة لاواعية والتمثلة في اللغة، تنطوي على قدرة القارئ من جهة، ولغة النص من جهة أخرى. ومحور هذا الالتقاء والتفاعل مرتبط بالأنساق الشفرية (الشفرة في أبسط أشكالها هي علاقة تبادل دلالي بين عنصرين يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر، وهي مجموع القواعد والقوانين التي تحدد السلوك الذي يجب أن يتبع في مواقف معينة، مثل آداب السلوك الاجتماعي، وليس للشفرة دور في تحديد الدلالة بقدر دورها في تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية: فهي القواعد والشروط التي تحكم إنتاج النص الثقافي الحضاري^(٥)). التي تصل بين النص وقارئه، وتتجاوز النص وقارئه في الوقت نفسه.

والقراءة عند جورج بوليه نوعاً من الوجد أو الاستيهام (الغيوبة) التي تتيه فيه الذات

(١) حاتم الصكر، ترويض النص: دراسة للتحليل النصي في النقد المعاصر - إجراءات.. ومنهجيات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧، ص ٥٢.

(٢) سيزا قاسم، القارئ والنص: من السيموطيقا إلى الهرمينوطيقا، (مقال) في مجلة عالم الفكر الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد العشرون، العدد الثالث والرابع، يناير/ مارس - ابريل/ يونيو ١٩٩٥، ص ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٣) عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من افلاطون إلى جادامز، بيروت، منشورات دار النهضة العربية ٢٠٠٣ ط ١، ص ١٣.

(٤) اديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، الكويت، دار الصباح، ١٩٩٣، ص ٤٠٥.

(٥) سيزا قاسم، القارئ والنص: من السيموطيقا إلى الهرمينوطيقا (مرجع سبق ذكره) ص ص ٢٦٣-٢٦٤.

وتتحد وتمتاز بوعي الآخر، بهدف الحصول على كشف وتأويل صوفي للنص. وهذه القراءة عندما تنتج نصاً، فهي غير مرتبطة بأي واقع آخر إلا واقع اللحظة^(١) (لحظة القراءة).

أن القراءة في تصورنا عبارة عن طوافة تجوب في كافة أنحاء النص، في حركة دائرية لتكتشف قيم النص، دوافعه، غايته، أهدافه، سلوكياته، وقضاياه المختلفة. وهي تفتح آفاقاً معرفية على معرفة النص من خلال اكتشاف التفاصيل المجهولة داخل النص، وإجابات على تساؤلات قد يطرحها القارئ، على النص، أو هي إجابات يطرحها النص على بعض التساؤلات الثابتة في ذهن القارئ. والقراءة تنبأنا بـ لاشعور النص الذي يفضح عمليات الإخفاء والتمويه ويكشف أسرار النص، وخباياه، من رغبات مكبوتة أو معلنة.

إن هذا التصور لمفهوم القراءة يندرج ضمن الاتجاه التفكيكي (مابعد البنيوي) كما يندرج أيضاً ضمن نظرية التلقي (استجابة القارئ)، والتي تؤكد على دور القارئ في إنتاج النص. وهو ما يؤسس للتعدد والانفتاح على القراءات المختلفة.

أهمية القراءة

تعتبر القراءة نشاط ثقافي/اجتماعي من الدرجة الأولى، فهي تلعب دوراً بارزاً في عمليات التنشئة الاجتماعية، لأن الفرد منذ صغرة ينمي معارفه وخبراته المختلفة من خلال عملية التعلم، وهذه العملية إحدى صورها القراءة التي تتم من خلال المدرسة أو الأسرة. ويمكن اعتبار القراءة ميكانيزم للضبط الاجتماعي؛ للحفاظ على حالة استقرار وتوازن المجتمع بجانب بعض الأدوات الأخرى التي تضطلع بهذه الوظيفة. وهو ما أكدته جاك لينهارت J. Leenhardt عندما اعتبر أن القراءة: «مضمون اتصال بالدرجة الأولى» وتأكيداً على تصور تالكوت بارسونز ولويس كوزر في كون القراءة «وسيلة لتفريغ الشحنات العدوانية»^(٢).

كما أصبحت القراءة في الأونة الأخيرة، عملية بالغة الأهمية؛ لكونها أصبحت تمثل أداة اتصال بالتراث الثقافي العالمي اللامادي، وهذا التراث - كما حددته منظمة اليونسكو - يتمثل في: كافة أشكال التعبير الشفاهي، في الفنون الأدائية كالمسرح والموسيقى والرقص، وفي التقاليد

(١) أحمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي الحديث، (مرجع سبق ذكره) ص ٢٣.

(٢) محمد حافظ دياب، القارئ والمجتمع: مدخل إلى علم اجتماع القراءة، ضمن الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، إشراف محمد الجوهرى، القاهرة، دار المعارف، العدد الرابع، ١٩٨٣، ص ٢١٤، ص ٢٢٩.

الاجتماعية، الطقوس، والاحتفالات والأعياد الشعبية، والمعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون، فضلا عن القيم والعقائد والمذاهب الاجتماعية، والتجارب الإنسانية المختلفة.

وتكمن أهمية هذا التراث في كونه يمثل أحد المصادر الرئيسية للإبداع والتنوع الثقافي وحارس الهوية لدى شعوب العالم المختلفة. وهذه العناصر هي في حد ذاتها مختلفة؛ باختلاف المجتمعات الإنسانية وطبقا للخصوصية الثقافية/الاجتماعية لكل مجتمع. فعناصر التراث الثقافي لدى الأمريكي، ليست هي لدى الصيني، أو المصري فهي مختلفة بحكم التنوع الثقافي/الاجتماعي/الجغرافي، بل نجد اختلاف في العناصر داخل المجتمع الواحد. وهذه العناصر تنتقل بشكل مستمر، من فرد إلى آخر من خلال الأسرة بكونها النواة الأساسية للمجتمع، ومن جيل لآخر داخل المجتمع وبدون توقف.

وهذا التراث الثقافي العالمي الذي يعكس القيم والمعايير السائدة في مجتمع ما يمكن التعرف على مكوناته وخصائصه بشكل يقيني، من خلال الأعمال الأدبية المختلفة: رواية - قصة - مسرحية - مقالة - قصيدة، أو من خلال لوحة فنية، أو من خلال مشهد سينمائي / مسرحي. ولن يتم ذلك إلا من خلال القراءة والفعل القرائي على اعتبار أن القراءة ليست عملية ميكانيكية، تقتصر على الحروف الهجائية المكتوبة، والتي تحدث وحداتها تأثيرا في القارئ. وإنما بوصفها عملية ديناميكية متسعة تشمل قراءة الأعمال المسرحية، اللوحات الفنية، وحركات وإيماءات الجسد. ذلك يمكن أن نعثر عليه داخل النص المقروء/المرئي أو خارجه^(١).

وإذا كانت القراءة تمثل نشاط ثقافي اجتماعي، ويمكن من خلالها التعرف على التراث الثقافي للمجتمعات الإنسانية المختلفة؛ للوقوف على عناصر هذا التراث من قيم وعادات وتقاليد وعقائد ومذاهب وتجارب الآخرين، فهنا تتحول القراءة لأداة استكشافية يمكن من خلالها التعرف على رؤى وتصورات المجتمعات والأفراد المختلفة، حيال الموضوعات المختلفة، فنعرف من خلال القراءة كيف يفكر الآخرون، وما هي تصوراتهم حول الدين أو العقيدة أو الطبيعة، أو ما هي نظرتهم للموضوعات السياسية والقضايا الاجتماعية المثارة، أو ما رؤيتهم للتغيرات والمتغيرات المجتمعية. واطلاع القارئ على هذه الرؤى أو التصورات للمجتمعات

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: عماد أبو فخر، قراءة في اتفاقية اليونسكو لصون التراث الثقافي اللامادي ٢٠٠٣، شبكة مواقع وزارة الثقافة في سوريا، مديرية التراث الشعبي، وهو متاح على: www.folklore-syr.org/

أو الأفراد؛ يؤسس لديه نوع من الوعي الممكن، يعمل على تشكيل رؤيته وتصوراتهِ للعالم وموضوعاته المختلفة. وكل هذه الموضوعات متضمنة في النص الأدبي.

ما هي إذن مواصفات هذه القراءة؟ وكيف نقرأ؟ أنها القراءة النقدية *Lecture critique* التي تجعل القارئ منتجاً للنص وليس مستهلكاً له. والتي لا تسجن النص في قراءة أحادية سلفية، وإنما تتأسس على مبدأ الحرية والتعدد في القراءة. فاختلاف القراء والقراءات يأتي لنا بإنتاجات مختلفة للقراءة طبقاً لاختلاف رؤيتهم. ومن هنا كانت القراءة النقدية متعددة. لأنها تقارب النص من رؤى، ووجهات نظر متعددة، ومن منظورات متنوعة، وبهذا التنوع تتعدد زوايا النظر نحو النص. وهذا التعدد في القراءة يرجع إلى طبيعة النص الذي يشتمل على أنظمة وشفرات متعددة من الحقائق^(١): واقعة اللغة، وتنظيم النص، وعلاقات القوى داخل النص (صراع الشخصيات)، العلاقة بين القارئ والنص، والبحث في الأثر الذي يطبعه النص في القارئ، والمعطيات الفكرية والعاطفية والشعورية، والمعطيات الاجتماعية والتاريخية على اعتبار أن أي نص وليد مجتمع معين، زمان معين، اديولوجيا معينة، وثقافة خاصة. وتتحدد أهمية هذه المعطيات في كونها تكشف لنا عن المظهر التداولي (الاجتماعي - التاريخي) والرمزي للنص.

شروط القراءة النقدية

والقراءة النقدية الواعية القادرة على اكتشاف بطن النص، وظاهرة. تتم من خلال عمليتي الهدم والبناء. فعملية الهدم تتضمن تفكيك الجسد المادي للنص، من أجل إعادة بناؤه من جديد، وتأويله. وهذه العملية تتطلب شروطاً في القارئ منها: ضرورة أن يكون على دراية كافية من الوعي الأدبي والجمالي واللغوي، وأن يكون واسع الاطلاع على الثقافات والعلوم الإنسانية المختلفة^(٢)، فعلم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، الفلسفة، علم اللغة، وعلم النفس؛ أصبحت تتبوأ مكانة بارزة في كيفية قراءة النص وفهمه وتأويله؛ ولذلك فإن علوم الإنسان لها تأثيرات غير قليلة على النتاج الأدبي. كما تتمثل القراءة النقدية في قدرة القارئ على التحاور مع النص من

(1) M. P. Schmitt et Alain Viala, *Savoir-lire (précis de lecture critique)*, op. cit. p. 144

نقلاً عن: محمد بوعزة، قراءة في المنظورات الستة متاح على موقع:

www.Aljabriabed.net/n20_05buaza.htm

(٢) عبدالله الغدامي، الخطيئة والتكفير: من النبوية إلى التشريرية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦ ص ٥١.

خلال طرح التساؤلات المختلفة على النص، والتلقى الإيجابي للنصوص، وليس الاستسلام لها، والوقوع في قبضتها^(١).

المنظور السداسي للقراءة

قراءة نص ما قراءة نقدية، يعني أن نأخذ بعين الاعتبار كافة المنظورات التي يمكن استخدامها والاستفادة منها، لتحقيق تأويل منسجم مع القراءة، لهذا نجد كل النصوص المقروءة لا تخرج في نظر البعض عن منظورات ستة هي^(٢):

□ منظور تتبع الحدث، من خلال الكشف عن سلسلة الوقائع، أو الأدلة التي تشكل نسيج النص، الذي يحتوي على وقائع تدل على إننا في قصة أو حكاية، ومجموعة المبادئ التي توجه الحدث في النص، وكيفية تأثير المتكلم في القارئ.

□ المنظور المؤسس لعلم النفس الذي يكشف لنا عن السياق العاطفي، والجمالي، والثقافي للنص، وإظهار هذه العلاقة الجامعة بين هذه السياقات والقارئ، وهذا المنظور يتيح لنا الكشف اختلاف الشخصيات من حيث مشاعرها وعواطفها وطباعها وسلوكها والكشف عن «الذاكرة السردية» داخل النص، التي يكون لها القدرة على جعل القارئ في حالة راحة واستكانة، من خلال عملية تحويل الخيال اللاواعي إلى دلالة واعية.

□ المنظور المؤسس لعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا والذي يكشف لنا عن علاقة النص بالوقائع الاجتماعية والثقافية، سواء من وجهة النظر المبنوثة داخل النص، حيث يقدم الواقع في النص انطلاقاً من وجهة نظر من يتكلم أو يكتب، وتتمظهر وجهات النظر في النص من خلال الملفوظات والكلمات التي تكون محملة بالعواطف والأديولوجيات المختلفة، أو من خلال علاقة النص بأحداث اجتماعية وتاريخية معينة.

(١) محمد المتنن، في مفهومي القراءة والتأويل (مقال) في مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلد ٣٣، العدد الثاني، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠٠٤، ص ١٨.

(2) Op. cit. pp. 144-

أيضاً: المصدر السابق نقلاً عن عبد الحق بلعابد (مرجع سبق ذكره ص ٣٣) أيضاً: راضية خسروي، حميد اكبرى، جامعة تربيت مدرس طهران، مبادئ تحليل النص القصصي، جمعية اللسان العربي الدولية متاح

□ المنظور المؤسس للبنية الناظمة ككل. فهناك عناصر أساسية تشكل بناء النص منها:

أ- المظهر المادى للنص، ونتعرف من خلاله على طبيعى النص، طويل أم قصير، شعر أم نثر، مكتمل أم شذرى.

ب- المظهر اللفظى: دراسة النص عبر كلماته، وفهم فقراته من حيث التركيب.

ج- المظهر الدلالي: يبحث في إنتاج الدلالات المختلفة للكلمات والفقرات في النص.

د- المظهر الداوولي: يتحدد فيه النص باعتباره فعلا تواصليا يقيم علاقة بين الكاتب والقارىء.

هـ- المظهر الرمزي: يتحدد فيه النص باعتباره حدثا ثقافيا وشكلا من أشكال التعبير التي من خلالها يعبر المجتمع عن مواقفه وسلوكياته وقيمه.

فهذه العناصر تشكل بنية النص، الذي لن تتمكن من فهم معناه، إلا بإدراك كيفية استغلال هذه المظاهر، وإغفال أي عنصر أو جزء من الأجزاء المشكلة للبنية ككل، يعنى إغفال جزء من معنى النص، فهذه الأجزاء التي تشكل بنية واحدة توجد متداخلة مع النص، وتشكل في مجموعها جزءاً جوهريا من معنى النص.

□ منظور تقويم القوى الفاعلة، الذي يكشف لنا عن موضوع صراع الشخصيات المختلفة، التعرف على أنماط الشخصيات المختلفة (الشخصية الرئيسية، الشخصية المساعدة، الشخصية المعارضة، الشخصية الثابتة، الشخصية النامية، الشخصية المسطحة، الشخصية المعقدة). مما يجعلنا نقبض على المبادئ الحاملة لديناميات النص.

□ المنظور المؤسس لأسلوب النص: فمن خلاله يمكن معرفة اللغة المتفردة التي يستعملها الكاتب في النص: وسائل الإقناع والتأثير، طريقة الكاتب في اختيار الألفاظ وتأليف الكلام، طريقة التفكير والتصوير والتعبير، مدى اقترابه من لغة الحياة اليومية، هل لغة النص مسطحة خالية من الجمال؟ أم هي لغة تعبيرية تلذها الأرواح وتوقظ بها الضمائر؟

أن هذه المنظورات لا يمكن الجزم بأنها النموذج القرأى الوحيد، فقد يكون هناك منظورات قرأية أخرى.

النص وتعدد القراءات

تبدو السمة الأساسية للقراءة هي الاختلاف والتباين بين أنماطها، فليس هناك قراءة وحيدة للنص، وإنما هناك قراءات متعددة للنص الواحد. وذلك لاختلاف القراء من ناحية، واختلاف أمزجتهم وميولهم وخلفياتهم الفكرية والأدبوية. ومن هنا فإن القراءة فعل غير «بريء» لأنها تعكس مفاهيم مترسبة في ذهن القراء، وهذه المفاهيم لها «خلفيات فكرية وأدبولوجية واقتصادية، واجتماعية وقيمية»^(١). وبالتالي فإن هذه الخلفيات الفكرية والأدبولوجية تختلف من قارئ لأخر حسب إطارة المعرفي؛ وبالتالي تتعدد القراءات للنص الواحد، ولذلك يمكن أن نحصر عدد أنواع القراءة بعدد القراء ذاتهم.

وتختلف أنواع القراءات طبقاً لاختلاف معايير ثلاثة^(٢):

- ١- معيار المنهج: وفيه تأخذ القراءة طبيعة المنهج المتبع فيها ومنها: القراءة التاريخية، القراءة الاجتماعية، القراءة النفسية، القراءة البنيوية، القراءة التفكيكية.
- ٢- معيار القارئ: وتكون القراءة طبقاً لهذا المعيار عبر التلقى المباشر حيث القراءة الاستنساخية، أو الاستبطانية التي يشارك فيها المتلقى في تشكيل وإنتاج معنى جديد للنص.
- ٣- معيار الغرض من القراءة: فتكون القراءة التفسيرية أو التأويلية أو التحليلية/التركيبية. لا جدال أنه يوجد عدد من أنماط القراءة المختلفة طبقاً لهذه المعايير مع الأخذ في الاعتبار أن هذه المعايير ليست مطلقة وإنما هي نسبية، متغيرة، وليست ثابتة ويمكن أن يضاف عليها أو يتم تعديلها.

يميز «روبير اسكاربيت^(٣)» من منظوره الاجتماعي للأدب بين نوعين من القراءة:

- ١- القراءة العارفة: هي قراءة تجاوزية، تنطلق من النص لتكشف خباياه، وتحلل أدواته، وتنقب عن مرجعياته التي تصنع قيمه الجمالية.

(١) حبيب مؤنسى، القراءة والحداثة: مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مكتبة الأسد، ٢٠٠٠ ص ٢١٦.

(٢) اعتدال عثمان، إضاءة النص، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٨، ص ٢١٧.

(٣) حبيب مؤنسى، القراءة والحداثة (مرجع سبق ذكره) ص ص ٢١١-٢١٢.

٢- القراءة الذوقية: هي قراءة استهلاكية، تعتمد على ذوق القارئ الذي يسجل إعجاباً أو استهجاناً بالعمل الأدبي، وهي خاضعة لذوق القارئ، المتغير بفعل الدعاية والإعلان، وهوى القارئ، والهوى متقلب في المكان والزمان، وطبقاً لهذا المنظور فإن هناك أعمالاً أدبية تكون مميزة ولكنها لا ترى النور بفعل هذه المعطيات.

ويعرض تزفتان تودروف^(١) (TODOROV) علينا ثلاثة أنواع من القراءة:

□ القراءة الإسقاطية: لا تلتزم بالنص، ولا تركز عليه، وتتجه ناحية المؤلف أو المجتمع، وتتعامل مع النص على أساس أنه وثيقة تاريخية أو اجتماعية تقرر إشكالية أو قضية معينة، فهي تنطلق من خارج النص، حيث يسقط القارئ مرجعياته الاجتماعية والثقافية على النص.

□ قراءة الشرح: تلتزم بالنص، ولكنها لا تغوص في أعماق النص لتكشف كوامنه وخفياها، فهي أسيرة المعنى الظاهري للنص فقط، ولا شيء غيره، ولذا فإن شرح النص فيها يكون بوضع كلمات بديلة لنفس المعنى، أو من خلال تكرار ساذج لنفس كلمات النص بدون أي إبداع، فهي قراءة تعيد صياغة المكتوب بلغة مغايرة.

القراءة الشعرية: مفهوم وافد من الثقافة الأوروبية، وأصلها متحدر من الكلمة اللاتينية poetica التي تعنى عند الفرنسيين في القرن السادس عشر: «كل ما هو مبتكر مبتدع خلاق، وخلال القرن السابع عشر ظهر مصطلح الشعرية بالمفهوم الأرسطي الذي عنى به: فعل أو صنع، ثم أخذ المفهوم بعد ذلك في التطور من المعنى الواسع: الصنع والابتداع والابتكار إلى معنى ضيق ومحدود ليشير إلى «فن التأليف والأسلوب الخاص بالشعر» وعد كل من تودوروف ودوكرو الشعرية باعتبارها «نظرية للأدب». هذا المصطلح قديماً ترجمه العرب إلى بويطيقا - أو إلى - فن الشعر - وقد اعتبر عبد القادر الجرجاني أن اللغة المجازية هي نبض الشعرية. ومع

(١) مزيد من التفاصيل: عبد الله محمد الغدامي، الحظيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشرىحية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦ ص ص ٧٧-٧٨. - يوسف وغيلسي، تحولات الشعرية في الثقافة النقدية العربية الحديثة: بحث في حفريات المصطلح (مقال) عالم الفكر (مجلة) الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد ٢٧، العدد الثالث ٢٠٠٩ ص ٨. - عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص (مقال)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة (مجلة) عدد ٢٩٨ نوفمبر ٢٠٠٣ ص ٢٨٢. - حسين الأنصاري، شعرية الجسد في بنية الفضاء المسرحي: بلاغية النص ومركز الجذب، (مقال) في مجلة الرافد، الشارقة، دائرة الثقافة والإعلام، العدد ١٦١، يناير ٢٠١١، ص ص ٨٣-٨٤.

مرور الوقت أصبحت الشعرية أحد فروع علم الجمال الفلسفي، في بداية القرن الثامن عشر. ويعرف ياكسون مفهوم الشعرية بأنه (كل ما يجعل من رسالة لفظية أثراً فنياً).

في حين نجد أن تودروف يركز عن البنى الداخلية للنصوص وكيفية انتظامها، والتزامها بشروط الإبداع فيرى «أن الشعرية لا تسعى إلى تسمية المعنى، بل معرفة القوانين التي تنتظم ولادة كل عمل» ويوضح جان كوهين «أن قانون اللغة العادية يعتمد على التجربة الخارجية في حين أن قانون اللغة الشعرية يعتمد على التجربة الباطنية ويختصر المتشابهات. نرى أنه من الضروري الإحالة على أرسطو الذي استعمل هذا المصطلح بمفهوم» دراسة الفن الأدبي بوصفة إبداعاً لفظياً.

وتمتد جذور الشعرية إلى اللسانية الحديثة، والفكر البنيوي في طوره الشكلاني. فالشعرية يمكن أن تشكل قسماً من اللسانيات، وطبقاً لتودروف «كل شعرية - مهما تكن تنوعتها- هي بنيوية، مادام موضوعها بنية مجردة (هي الأدب)، كما أن للشعرية دوراً بارزاً في ظهور المشروع السيميائي العام الذي يوحد كل المباحث التي تمثل العلامة منطلقاً له.

وأساس القراءة الشعرية هي قراءة النص من خلال شفرته، بناء على معطيات سياقه الفني، والنص هنا، خلية حية، تتحرك من داخلها، مندفعة بقوة لا ترد، لتتحطم كل الحواجز بين النصوص لتقرأ فيه أبعد مما هو، في لفظة الحاضر. ذلك من خلال الكشف عن المعنى المخفى في ثنايا النص ليقوم القارئ بالكشف عنه وإزالة الحجب عنه والكشف عن مستورة عن طريق التحليل اللغوي. إن المعنى عند تودروف شيء تولده الحركة المكوكية المستمرة بين لغة النص وبين شبكة السياقات التي اشتركت في إنتاجه وتحققه. فهي أولاً وأخيراً قراءة تأويلية.

وقد تخطت الشعرية تجاوز استخدامها مستوى الأجناس الأدبية إلى ناحية النصوص التي تعتمد وسائل أخرى في التعبير والاتصال وتأتي حركة الجسد في مقدمة ذلك، هنا يكون من أهداف القراءة الشعرية هو اكتشاف الحركة وماتضمنه من آلاف الإيماءات والإشارات والرموز والإيماءات الموجودة في النص ودلالاتها وأهميتها في نقل الأفكار والمعاني.

ويقترح ريفايتر^(١) قراءتين في سياق حديثه عن طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والقارئ:

١- قراءة استكشافية: وهي قراءة لا تتعدى حدود المسح البصري للنص، أو الكشف المعجمي لألفاظه.

(١) عزيز محمد عدمان، حدود الانفتاح الدلالي في قراءة النص الأدبي (مقال) منشور بمجلة عالم الفكر، الكويت، للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلد ٣٧، العدد الثالث يناير، ٢٠٠٩، ص ٨٣.

٢- قراءة استرجاعية: وهي قراءة تتجاوز مرحلة الفهم السطحي للنص، إلى الولوج في العملية التأويلية للنص.

وكشف لنا جاك لينهارت^(١) عن ثلاثة أنماط من القراءة:

١- القراءة الواقعية Factuel: وهي قراءة تتوقف عند سطح النص ولا تتعداه، يكتفى فيها القارئ بإعادة إنتاج الوقائع والأحداث كما هي في النص، بدون تقييم نقدي فهي قراءة خطية للنص.

٢- القراءة العاطفية EMOTIONNEL: وهي القراءة التي يحكمها الحكم القيمي العاطفي فعند قراءة النص الأدبي يقوم القارئ بترك العنان لعواطفه وقيمه في الحكم على العمل الأدبي ذاته فيؤيد أو يلوم أو ينقد الشخصيات في العمل الأدبي ويؤكد الكاتبان جاك لينهارت Jacques Leenhardt وبيير يوجا Pierre Jozsals أن هذه القراءة تتأسس على قيم اجتماعية/ثقافية/أخلاقية لدى القارئ، هذه القيم تقوم بوظيفة المثل الأعلى فقد يدين القارئ سلوكاً معيناً للشخصيات ويتهمهم بأنهم أكثر عنفاً أو قسوة، أو يتهمهم بالضعف أو بالليوننة، أو بالتردد، ويوضح غياب القوة والإصرار لديهم، فهذه الشخصيات تدان طبقاً للإطار القيمي للقارئ (المتلقى).

٣- القراءة التحليلية/التركيبية ANALYTICO - SYNTHETIQUE وهذه القراءة تعمل على شرح وتفسير سلوك الشخصيات في النص، دون تأييدها أو إدانتها، ويسعى القارئ من خلالها إلى تفكيك وحدات النص ثم كشف علاقاته المتشعبة، والوقوف على أسبابه وعقله. وفي كتاب البنيوية وما بعدها يميز جون ستروك^(٢) بين نوعين من القراءة:

١- القراءة الكامنة: وهي التي يمكن استخلاصها من مجموع العلاقات القائمة في النص نفسه، أي أنها كامنة فيه.

(١) بييرزيم، النقد الاجتماعي (مرجع سبق ذكره) ص ٣١٩-٣٢٠. وانظر أيضاً: حبيب مونسي، القراءة والحدائق: مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مكتبة الأسد، ٢٠٠٠، ص ٢١٣.

(٢) جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد ٢٠٦ فبراير ١٩٩٦، ص ١٧.

٢- القراءة المتعالية: هي القراءة التي تعتمد على معلومات في خارج النص كالسيرة، أو على نظام فكري سابق مثل الماركسية. والمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية تكون حاضرة أثناء قراءة النص.

ويميز محمد عابد الجابري^(١) بين ثلاثة أنواع من القراءة طبقاً لمعيار القارئ وتعامله مع النص:

١- القراءة الاستنساخية: هذه القراءة تكون خاضعة للنص، أي ترى وترصد ما يراه النص ولا شيء خارجه، فهي لا تبرز إلا ما يبرزه النص، ولا تتكلم إلا بلسان النص، لتقدم لنا تعبيراً مطابقاً لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يتبناها صاحب النص، دون سبر أغوار النص وكشف ألغازه. والقراءة (الاستنساخية)، أو (ذات البعد الواحد) هي قراءة تأويلية طبقاً لرأى الجابري.

٢- القراءة الاستنطاقية: هي قراءة واعية بكونها «تأويلاً» تحاول بكل إخلاص أن تساهم في إنتاج معنى النص، وإعادة بناؤه في بنية متماسك ومنسجم، ليكون معبراً عن رؤى وتصورات «المؤلف» و«القارئ»، لأن هذه القراءة «ذات بعدين» البعد الذي يتحدث منه مؤلف النص، والبعد الذي يتحدث منه القارئ، ومن هنا تكون القراءة ناجحة إذا استطعنا توظيف البعدين معاً في بناء جديد يبدو متناسقاً ومتماسكاً. وهذه القراءة لها مستويان الأول: مستوى البناء الذي ينطق به النص، والثاني: مستوى استنطاق النص، وذلك للكشف عن بناء آخر ملازم للبناء المباشر المقدم. ورغم أهمية هذه القراءة إلا أنها كسابقاتها تعمل على إخفاء التناقضات والأديولوجيات المتصارعة في النص، بعد تبريرها وتذويبها عن (طريق التأويل).

٣- القراءة الشخصية: وهذه القراءة تحاول أن تكشف المستور، والمسكوت عنه في النص، كما تحاول أن تبرز عمليات التهميش والإقصاء في النص، هي تجاهد لكي تقوم بموافة بين القراءتين: القراءة الاستنساخية، والقراءة الاستنطاقية، من أجل كشف وتشخيص تناقضات النص سواء على مستوى السطح، أو العمق، أو البناء،

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة نقدية تحليلية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤، ط ٥، ص ١١-١٣ (بتصرف من الباحث)

كشفت تناقضات ونقائض المتكلم في النص. ويتحدد هدف هذه القراءة هو «تفكيك النص» والكشف عن «تهافت النص» وتعريته من تناقضاته ونقائضه. فالهدف الأسمى لهذه القراءة هو تشخيص علامات «اللاعقل» في النص.

وتختلف القراءات طبقاً لاختلاف المنهج المتبع، فهناك:

١- القراءة المدققة الشكلية:

ارتبطت القراءة المدققة الشكلية بنظرية النقد الجديد، التي تفصل النص عن أي شيء خارجه؛ بمعنى فصله عن الخلفيات والمصادر الاجتماعية وتاريخ الأفكار والسياسة، مع التركيز على «النص الأدبي» في المقام الأول، ولذلك نرى أن القراءة المدققة قد حزت حزو ونظرية النقد الجديد في أنها قد استبعدت كل ما هو خارج النص من خلفيات ومصادر اجتماعية وثقافية وتاريخية ونفسية، ولم تتردد في إقصائها عن عملية القراءة، لاقتناعها بعدم جدوى هذه المصادر، وفي نفس الوقت عملت على إقصاء القارئ أو استجابة القارئ عند قراءة النص الأدبي، لأن المعنى لا يخلقه القارئ، ومن ثم أولت اهتماماً بالغاً بالتركيز على كلمات النص في علاقاتها بمضمون النص. وهكذا أصبح الاقتراب من خلفيات النص الاجتماعية أو الثقافية أو التاريخية، وقراءة النص من خلال ردود أفعال واستجابة القارئ بمثابة (تابو) لا يجب الاقتراب منه عند قراءة النص، وتدعى في ذلك أن القارئ قد ينحرف عن القراءة النقدية.

والقراءة المدققة الشكلية لم تستبعد القارئ، وكل ما هو خارج النص فقط، وإنما أقصت بشكل لافت للنظر زيف القصدية عند المؤلف (الكاتب)، وركزت على عملية التوصيف داخل النص، فهي تهتم بالعلاقات الدلالية المتداخلة داخل النص وعلى عملية الشرح البلاغي الفني للنص، في محاولة لتعيد الاندماج بين السياق والمعنى في النص.

والقراءة المدققة الشكلية تهتم بالمعنى ليس بوصفه مضمون للنص، وإنما بوصفه دراما مليء بالصراعات، لأن من الهرطقة اختزال مضمون النص في جملة أو عبارة، فهذا الاختزال لا يمثل «لب المعنى»، لأن المعنى الحقيقي للنص يظهر في بناء النص، الممتلىء بالتوترات والصراعات مركبة وبالإحالة على كليث بروكس، ينشأ من المقولات والاستفسارات والرموز الماثلة في النص.

ولذلك تركز هذه القراءة على اكتشاف مراكز الصراع والتوتر في النص، من خلال أداة التورية المعبرة عن التضاربات في النص، ويهدف فك هذه التوترات والصراعات المتنوعة

التي يمكن الاستدلال عليها من الأقوال والرموز والاستفسارات في النص، لتصل في النهاية إلى وجود بناء درامي موحد من وحدات النص اللغوية والبلاغية والدلالية والرمزية والنفسية في حالة من التوازن، بحيث يصبح هذا البناء المتوازن هو الممثل للمعنى ولا ينفصل عنه، وبالتالي يتم تفسير النص انطلاقاً من عملية التوازن هذه^(١).

بقي هنا أن نؤكد على إذا كانت القراءة المدققة الشكلية قد تجاهلت كل ما هو خارج النص، فإن الأمر كان مختلفاً عند الشكلية الروسية وخاصة باختين الذي أولى اهتماماً بالغاً بالعناصر الثقافية والاجتماعية المؤثرة في النص.

٢- القراءة النفسية:

تعزو القراءة التحليلية - النفسية إلى أعمال سيجموند فرويد (نظرية التحليل النفسي، يونج، شارل مورون (النقد النفسي)، أعمال جاك لا كان (إعادة قراءة فرويد)، جان بيلمان نويل، جوليا كريستيفا، وغيرهم.

وتعتبر القراءة التحليلية - النفسية من أهم المناهج النفسية الحديثة، التي يمكن تطبيقها على النص الأدبي؛ فإن كان التحليل النفسي كنظرية يمكن الاستفادة منها في العلاج النفسي، وفي تأويل الأحلام، فإنه بالإمكان تطبيق ذلك على النص الأدبي باعتبار أن النص كالحلم تماماً، فالحلم يستخدم اللغة، والنص أيضاً ما هو إلا بناء لغوي، والتطابق بين الحلم والنص ليس قليل، ولذلك فإن استخدام هذا المنهج على النص الأدبي يكشف لنا عن المعنى اللاسطحي المخبوء في طبقات النص والمترسب في أعماقه. ومن هنا تتجلى أهمية القراءة التحليلية - النفسية للنص في أنها «مارست تصوراتها النفسية على النص، فحاورته، وسبرت أغواره، وأعادته إلى مرجعيات اللاشعور وقضايا الكبت وغير ذلك»^(٢).

وإذا كان النص له أشكاله وتراكيبه، وبنيته، وله سياقه «العلمي والإدراكي والنفسي والتداولي والثقافي»^(٣)، ومقيد بعملية التلقى التي لولها لتجمدت هذه السياقات المختلفة.

(١) فنسنت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي: من الثلاثينات إلى الثمانينات، ترجمة محمد يحيى ومراجعة ماهر شفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد ١٨١، ٢٠٠٠ ص ٤٧-٥٢.

(٢) محمد عيسى، القراءة النفسية للنص الأدبي العربي، في مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول والثاني، ٢٠٠٣ ص ٦١.

(٣) حاتم الصكر (مرجع سبق ذكره) ص ٣٢.

لذلك فإن القراءة التحليلية - النفسية للنص هي (تأويل) لأنها منوطة بالكشف عن المعنى الكامن في بطن النص، وهي كما يقول كارلو غينسبرج Carlo Ginzburg مبنية على الأدلة أو القرائنية أو الآثار، حيث يمكن جمع الدلائل المجهولة، الخفية أو المهملة وتقفي أثرها أو علاماتها في النص من خلال: حركة ما، كلمة، نبرة مميزة، صوت، التعارضات والتطابقات بين مختلف الروايات لواقعة محددة، السهو، الإنكار الذي هو بمثابة اعتراف؛ وبعد ذلك يتم تصنيفها وإبراز العلاقات القائمة بينها، ومن ثم إعادة تنظيمها من جديد، ليتم إعادة بناء النص وابتكاره من جديد^(١).

والقراءة التحليلية - النفسية من وجهة نظر سيجمند فرويد وبالتطبيق على رواية (غراديفا) لا تركز على قصد المبدع أو المؤلف، وإنما جل تركيزها على النص وما يحمله من صور ومضامين تكشف الكوامن اللاواعية أو اللاشعورية داخل النص، من هنا كان اهتمام فرويد بتحليل النص من الداخل، وبالتركيز على مراحل حياة الشخصيات الرئيسية داخل النص: أحلامها، هواجسها، رغباتها، ميولها^(٢).

وتعتبر القراءة التحليلية - النفسية عند نورمان هولاند قريبة من التماثل مع قراءة فرويد، فهي في بعض مستوياتها تهتم بتحليل دوافع الشخصيات في النص، وتحليل أفكارهم وأفعالهم، مع إقصاء لأفكار الكاتب وتصويراته تجاه الشخصيات في النص، فالقارئ يتكر النص ويعيد بناءه من جديد، ويعيد قراءة الشخصيات والرموز في عملية خاضعة لخبراته السابقة وثقافته؛ حسب تصورات وفهمه هو، وليس حسب رؤية وتصوير الكاتب^(٣).

والقراءة التحليلية - النفسية تأخذ منحى آخر عند شارل مورون، فهي تهتم بالغوص في طبقات النص، الذي يتجلى فيها محتوى اللاوعي أو اللاشعور (رغبات، أحلام)، من خلال مراكبة نصوص Juxtaposition texts لكاتب معين، بعضها على بعض، للكشف عن البنية النفسية

(١) مارسيل ماريني، النقد التحليلي النفسي، في مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، مجموعة من الكتاب، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة المنصف الشنوفي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٢١، مايو ١٩٩٧، ص ٧٢.

(٢) حميد الحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، فاس، منشورات مشروع «البحث النقدي ونظرية الترجمة» - كلية الآداب ظهر المهرز، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٩٥-٩٩.

(٣) السيد إبراهيم، المتخيل الثقافي ونظرية التحليل النفسي المعاصر، القاهرة، مركز الحضارة العربية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٤.

للنص، واكتشاف العلاقات النسقية القائمة بينها، على أساس أن « كل نص يمكن أن يستخدم كأداة سياقية بالنسبة لنص آخر، ونصوص الأديب الواحد يمكن أن تتصادى مع بعضها البعض على مستوى الموضوعات والبنىات التصويرية»^(١).

والقراءة التحليلية - النفسية تروم الكشف عن التضادات والتمفصلات بين الرغبات والأفكار والرؤى المختلفة للشخصيات في النص (الروائي مثلاً) وبين ما يفرضه المجتمع من قيم ومعايير وقواعد سلوك يفرضها المجتمع، ويجبر أفرادها على الخضوع والامتثال لها^(٢)، وهذا يوجب الإحالة إلى أهمية فكرة الصراع النفسي الذي يعترى بعض شخصيات العمل الأدبي، والتي تعمل القراءة التحليلية - النفسية على اكتشافه في النص. فالصراع النفسي المتمثل في «الصراع بين الرغبة والمحذور، وبين الرغبة الواعية واللاواعية، وبين الرغبات اللاواعية ذاتها» جنسية وعدوانية على سبيل المثال^(٣)، فعقدة أوديب تمثل صراع رغبة لا واعية متمفصلة، فهي تحمل رغبتين متناقضتين: الأولى حب، والثانية عدوان، تتمثل الرغبة الأولى في رغبة جنسية محرمة تجاة الأم، وهي رغبة يرفضها المجتمع، والثانية الرغبة في قتل الأب وهي رغبة تمثل فعل شائن ترفضة القيم والمعايير الاجتماعية.

من هنا كان الاستدلال الرغبات اللاواعية أو اللاشعورية في النص مرهون بالبحث عن «تكرار ملح، تنافر بين موضوع وعاطفة، عن غرابة أو زلة لسان أو تناقض، عن كلمة غير متوقعة، عن غياب أو وجود مفاجئين^(٤)»، وأيضاً من خلال الاهتمام ببنية النص، وجملة وصورة الحلمية، وعباراته وكلماته ذات الدلالة، والكشف عن الاستيهامات المتمحورة حول موضوع معين، فقد يكون كل ذلك صدى لأحلام وذكريات الطفولة التي طواها النسيان واسترجاع لها، أو صدى لكبت عاطفي (وقد تكون رواية غراديفا تمثيلاً للكبت العاطفي، وتعبيراً عن الذكريات والأحلام المنسية بحسب تأويل فرويد)، دون إغفال للعلاقات والارتباطات النصية والدلالية الداخلية، لبلوغ تأويل متماسك للنص^(٥).

(١) حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مرجع سبق ذكره) ص ١٠٨.

(٢) المرجع السابق ص ٦٧.

(٣) مارسيل مارييني، مرجع سبق ذكره ص ٧٠.

(٤) المرجع السابق ص ٩٤.

(٥) حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مرجع سبق ذكره) ص ١٠٢-١٠٣.

إن كافة العمليات النفسية من إسقاط ونكوص وتعويض واستدماج (تماهي) وكبت وتبرير وإزاحة والنسيان وأحلام اليقظة وتسامى ومرض عقلي... وغيرها يمكن أن تكون ماثلة في العمل الأدبي (النص)، فقد نجد من الشخصيات من ينسب ضعفة وأخطاه وعيوبه على الآخرين (إسقاط)، ومنهم من يقوم بتأويل أفعاله السلبيّة، وسلوكياته الغير مقبولة اجتماعيا بأسباب تبدو منطقية (تبرير)، ومنهم من يوجه انفعالاته المكبوتة كالغضب مثلا نحو شيء ثانوي غير أساسي (إزاحة)، وهناك من يؤكد رفضه للوجود الاجتماعي والواقع المعاش فيهرب من عالم الواقع المليء بالصراعات والشقاء إلى عالم خيالي طوباوي لوجود له إلا في أحلام الشخصية (أحلام يقظة)، وقد يستمر هذا الهروب من الواقع إلى عالم خيالي لا صلة له بالواقع، للدرجة التي لا تستطيع الشخصية التمييز بين العالم الواقعي والعالم الذي اخترعه من نسيج أحلامه (ذهان)... وهكذا.

٣- القراءة التفكيكية:

عند تعريفنا «للتفكيكية» نستحضر هنا مقولة جالك دريدا، التي تؤكد على الرفض التام لوجود مفهوم اسمه «التفكيكية»، وأن أي محاولة للوصول إلى معنى محدد ودقيق لكلمة «التفكيكية» هي محاولة فاشلة وزائفة، ويرى دريدا أنه من الأنسب وصف التفكيكية على أنها: الشك في ماهية الشيء. إضافة إلى ذلك تأكيد دريدا على أن التفكيكية ليست منهجا للتحليل أو أداة ما، ومع ذلك فإن ذلك ينطبق بشكل خاص على التفكيكية الأمريكية المعروفة بـ تفكيكية يال Yal Deconnstruction^(١)؛ طبعاً يكون من المهم جداً على الأقل تقديم مقارنة لمفهوم «التفكيكية» لأن ما من شيء إلا وله مفهوم، ولذلك نرى أن دريدا كان متطرفاً جداً ومرواغاً في محاولته نفي صفة المفهوم عن التفكيكية. ولذلك يمكن تعريف التفكيك بحسب كريستوفر نوريس على أنه: «تفتيش يقظ عن السقطات أو نقاط العمى أو لحظات التناقض الذاتي حيثما يفضح النص لا إرادياً التوتر بين بلاغته ومنطقه، بين ما يقصد قوله ظاهرياً وما يكره على أن يعنيه رغماً عنه»^(٢)

(١) جيف كولنز وبييل مايبلين، أقدم لك... دريدا، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد ٦٩٤، ٢٠٠٥، ص ص ١٠٣-١٠١.
 (٢) ميشيل رايبان وآخرون، مدخل إلى التفكيك، ترجمة حسام نايل، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة آفاق علمية، ٢٠٠٨ عدد ٦٩٥، ص ص ٣٠٤-٣٠٥.

ترتبط القراءة التفكيكية بفلسفة جاك دريدا، والتفكيكين الأمريكيين أمثال بول دي مان، هيليس ميلر وغيرهم (تفكيكية يال). والقراءة التفكيكية ليست مجموعة من الإجراءات أو المناهج الجاهزة والمفصلة التي يمكن تطبيقها على القراءة، إنما يمكن اعتبارها (استراتيجية) أو (ممارسة)، تقوم على «إحياء النص»، ذلك أن النص في حد ذاته قد يكون مغلقاً، غير قابل للقراءة وممتنعاً عن الفتح، وغير منتج، ومن هنا تأتي الحاجة إلى «الآخر» لفتح مغاليقه وإعادة إنتاجه من جديد، من خلال استراتيجية تعمل على إمكانية «ابتكار النص» بمعنى ابتكار الابتكار ذاته، ابتكار التخيل نفسه، ابتكار الاكتشاف من جديد، لأن الابتكار يمكن اعتباره ظاهرة يتجلى عنها اكتشاف أو إيجاد الشيء. من هنا يؤكد جاك دريدا أن كل حديث عن الابتكار، هو بمثابة الحديث عن إعادة ابتكار الابتكار ذاته^(١).

والقراءة التفكيكية - كما هي عند دريدا - ترى أن النص فضاء يشتمل على بنى واقعية واقتصادية واجتماعية وثقافية وتاريخية، وبالتالي فإن صور هذه البنى متضمنة داخل النص، وهو ما يفسر تأكيد دريدا على عدم وجود شيء خارج النص، لأن كل إحالات النص الممكنة الخارجية محفورة (مسجلة) داخله للدرجة التي يتطابق فيها مفهوم النص والسياق text and context، فالتطرق للسياق هو في الواقع توغل داخل «النص» فكلاهما وجهان لعملة واحدة^(٢). ومن هنا يكون هدف القراءة التفكيكية هي اكتشاف بنى النص المختلفة.

القراءة التفكيكية تؤكد على غياب الكاتب (المؤلف) في النص، فصلته بالنص قد انقطعت بعد إنجاز النص، ولذلك فإن التحكم في معنى النص لا يكون من قبل المؤلف، وإنما من خلال القارئ. ومن هنا تؤكد التفكيكية على أن دراسة نوايا الكاتب وأفكاره وبيئته كمعيار للنقد ولقراءة النص الأدبي، لا يمكن من خلالها «تقديم أسسس ثابتة لفهم وتفسير الأعمال الأدبية»^(٣). كما أنها لا تهتم بالبحث عن ملائمة النص لوحداته، بل المبدأ غياب الملائمة الكلية.

(١) عبد القادر بودومة، دريدا وتفكيك علوم الإنسان (مقال)، مجلة الكلمة، بيروت، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد التاسع والستون، ٢٠١٠، ص ٩٩-١٠٠.

(٢) جاك دريدا، علم الكتابة، ترجمة انر مغيث ومنى طلبه، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ط ١، ص ٥٣.

(٣) جيف كولينز وبييل مايبلين، (مرجع سبق ذكره) ٢٠٠٥، ص ١١٢.

فالقراءة التفكيكية تزلزل النص، تحرضه ضد نفسه، تروم في ذلك الشك في المقابلات، وتسجيل التناقضات والتعارضات والتشوشات بين وحدات النص^(١).

القراءة التفكيكية إذن تعتمد على كشف التخلخلات والتشوشات والتعارضات والتناقضات الداخلية للنص، وهو ما يسميه بول دي مان (Paul Demen) ممثل التفكيكية الأمريكية عدم إمكانية قراءة unreadability أو بحسب ج. هيليس ميلر J. HILLIS MILLER القارئ الجيد the good reader الذي يمكنه رصد هذه التناقضات والتشوشات في النص، أو في القراءة المغلقة Close reading وهي نمط من القراءة الأخلاقية الموجودة عند ميلر في كتابه victorian subjects وهي قراءة تعمل على إبراز البنية التي يفرضها النص على القارئ، وتهتم بسلطة كلمات النص على أفكار القارئ، فاحترام النص هو محور ارتكاز كل قراءة جيدة، ويشكل أساس التفكيكية كما يراها ميلر، ويصفها بأنها تتمثل في القراءة الجيدة التي تحصر المعنى. ومن ناحية أخرى يؤكد بول دي مان على أن القراءة التفكيكية تهدف دائما إلى الكشف عن وجود تمفصلات وتشذرات مخفية في وحدات النص وفي الموضوع^(٢).

فالتخلخلات والتعارضات يمكن أن يتمظهرها في النص من خلال حالات الشك والريب بالقيم أو الأديولوجيا التي يطرحها النص، تمردات الشخصيات ورفضهم لواقعهم المعاش وفي دعوتهم لواقع جديد، أو في المعنى الظاهري الذي يقوله النص والمعنى الخفي الذي لا يبوح به النص، بين ما يقال في النص والمسكوت عنه.

والقراءة التفكيكية بحسب بول دي مان ومثلو التفكيكية الأمريكية أمثال: جون كروز رانسوم، كلينث بروكس، وروبرت ين وارن تعتمد إلى إقصاء السياق الاجتماعي والنفسي التاريخي عند قراءة النص، ولا تهتم بالكشف عن التجانس الصوتي والدلالي في النص، وإنما يبحثون بالأحرى عن اجتماع الأضداد، وعن التناقضات، والتعارضات، والمآزق المنطقية في النص^(٣). ومن ثم تكون القراءة التفكيكية معنية بالكشف عن تعدد الدلالات، التي هي متعارضة تعارضا جذريا مع بعضها البعض^(٤) ومن ثم فإن المعنى في النص ليس نهائي، وهو ما

(١) فيرناند هالين وآخرون، بحوث في القراءة والتلقى، ترجمة محمد خير البقاعي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٨، ط١، ص٢٠.

(٢) بييرف زيماء، (مرجع سبق ذكره) ص١٠٥، ص١٠٨، ص١٢٧، ص١٢٨.

(٣) المرجع السابق ص١٠٥.

(٤) ميشيل رايبان وآخرون (مرجع سبق ذكره) ص٢٥٢.

أكدت عليه التفكيكية الهندية سيففاك، في رؤيتها حول لا نهائية الدلالة أو المعنى في النص المقروء، لأن القارئ، كما يؤكد جميع التفكيكين، يحاول أن يعطى للنص المقروء معنى نهائي، ولكنه يفشل كل مرة، ولا يقدم غير «إساءة قراءة للنص» لأن المعنى النهائي للنص يكون خاضعا لعملية الأرجاء والتأجيل بصفة مستمرة^(١). وطبقا لهذه العملية يصرح بول دي مان في كتابه العمى والبصيرة Blindness and Insight: ليس من البديهي قطعاً أن نستطيع قراءة نص ما قراءة حقيقية.

القراءة الأنثروبولوجية الرمزية

وهي القراءة التي أسس لها الأنثروبولوجي كليفورد جيرتز G. Geertz وفيكتور تيرنر V. Turner وهي تقرأ النص الأدبي على أساس أنه ثقافة، لأن النص يحمل علامة البيئة الإنسانية ثقافتها، فهي تقوم باكتشاف الدلالات ومعاني الرموز في النص الأدبي، وتتبع التغيرات التي طرأت على معنى الرمز في المراحل الزمنية المختلفة، وتقوم باكتشاف المعاني التي يخضعها شخصيات العمل الأدبي على الأفعال والسلوكيات والموضوعات الماثلة في النص من وجهة نظرهم^(٢).

وتعمل القراءة الأنثروبولوجية الرمزية على اكتشاف وتمييز «نسق الإشارات» في النص، سواء أكانت هذه الإشارات «إشارات لفظية» تتمثل في اللغة كالعبارات والألفاظ (المسموعة أو المكتوبة)، أو تلك «الإشارات الصوتية» الدالة على الانفعالات والتغيرات في نبرة الصوت، والإيماءات وحركات الجسد المختلفة، التي يمكن تأويل دلالاته الرمزية الاجتماعية. وذلك ما يطلق عليه «الإشارات الشخصية». أو تلك «الإشارات السياقية»، كالملابس وشكل الشعر ونوع الحلى والوسط الذي تتفاعل فيه الشخصية من خلال الموقف الاجتماعي. إن نسق الإشارات هذا يمكن من خلاله التعرف على الرؤى والتصورات التي يطرحها النص على لسان شخصياته، وبالتالي يكون من المهم فهم معاني تلك الإشارات من وجهة نظر الشخصيات في النص^(٣).

(١) عبد العزيز حمودة (مرجع سبق ذكره) ص ٣٩.

(٢) السيد حافظ الأسود، الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية، مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ٢٢٨.

(٣) فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الشنواني، مدخل لدراسة الأنثروبولوجيا المعرفية (مرجع سبق ذكره) ص ص ٨٠-٨١، ص ص ٢٨٢-٢٨٣.

وتعمل القراءة الأنتروبولوجية على، استكشاف رؤى العالم وتحليلها، من خلال اللغة وإبراز وجهات نظر شخصيات العمل الأدبي ذاتها عن الأشياء والموضوعات والقضايا الاجتماعية المختلفة. ومن خلال تصورات هذه الشخصيات عن طبيعة العلاقة بينها وبين الآخر داخل النص الأدبي، أو من خلال الأسئلة التي يتم طرحها على النص واستنباط إجاباتها، أو تلك الإجابات التي يطرحها النص على تساؤلات معينة قد تكون ظاهرة صريحة أو كامنة خفية، مع ربط تلك الرؤى والتصورات بالسياق الاجتماعي الثقافي. كما يتم الكشف عن الرؤى والتصورات الماثلة في النص من خلال الحكايات والأساطير والرموز والأمثال الشعبية والطقوس التي قد تكون ماثلة في النص ذات البعد الحوارية، حيث تعدد الأصوات الكرنفالية، من خلال الرواي والشخصيات المختلفة والمتنوعة داخل النص، وهو ما يعني أن لكل صوت داخل النص له لغته وأسلوبه الخاص في التعبير عن أفكاره ومعتقداته ومشاعره، التي تحتاج إلى تأويلات وتفسيرات. هذه التأويلات التي نقف فيها على المعنى، يمكن استكشافها في النص من خلال رصد أفعال الشخصيات ومواقفها من القضايا والموضوعات المختلفة المطروحة في النص.

في أنماط القارئ Type Reader

أدى الاهتمام المتزايد بنظريات القراءة وأنماطها، كما بينا سابقاً، إلى تعدد القراء، لأن كل قارئ يفضل القراءة بنظرية معينة، أو لنقول منهجية خاصة به، ولذلك قال نورثروب فراي «لقد قيل لبويميم أن كتبه تشبه النهاية التي يجلب لها المؤلف الكلمات والقارئ المعاني»^(١)، في دلالة واضحة على تنوع القراء بحسب فهمهم لمعاني النص. فإذا كان من البديهي لا يمكن تصور قراءة واحدة للنص، فإنه من الأولى التسليم أيضاً بعدم إمكانية وجود قارئ واحد للنص، لأن القراء متعددون كما النص.

ولقد صادف الباحث أنواع عديدة من القراء:

القارئ الأعلى (السوبر)، القارئ الضمني، القارئ العليم (الخبير)، القارئ الفعلي، القارئ العادي، القارئ النموذجي، القارئ المتأمل، القارئ المحايد، القارئ

(١) سامي إسمايل، جماليات التلقي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص ١٢٤.

التجريبي، القارئ النوعي، القارئ المثقف، القارئ المنهجي، القارئ المفسر، القارئ المهووس، القارئ العمدة، القارئ الرديء، القارئ الصوري، القارئ المجرد، القارئ المتطوع، القارئ العاشق، القارئ الناقد، القارئ الكاتب، القارئ المحتمل، القارئ الحصيف، القارئ الجاهز، القارئ المنتج، القارئ الكفء، المروي له، القارئ التاريخي، القارئ الناقد، القارئ المؤهل، المقصود، القارئ الافتراضي، القارئ المعاصر، القارئ المتوهم (الوهمي)، القارئ المزعوم، القارئ اللامركزي، القارئ الغير رسمي، القارئ الحديث، القارئ المثالي، القارئ البارد. وسوف نتعرض لأهم هذه الأنماط للوقوف على بعض الأنماط المختلفة من القراء:

أولاً: نمط القارئ السوبر Super Reader عند ميشيل ريفايتر؛

القارئ السوبر «هو مصطلح جمعي لقراء متباينين لهم كفاءات مختلفة»^(١)، ويتمحور حولة العديد من أنماط القراء المختلفة، مثل القارئ الناقد (لدى بعض النقاد)، القارئ المهووس (لدى بارت)، القارئ المثالي (لدى ايزر)، القارئ الكفء^(٢) (لدى ميلتون). والقارئ السوبر يمثل جهاز رؤية يعمل على اكتشاف كثافة المعنى الكامن في النص، المحتملة منها والمشفرة^(٣)، وهو قارئ متمرس على دراية بالغة بالاختلافات الموجودة بين لغة النص الشعرية (العالم الخيالي) وبين اللغة اليومية (العالم اليومي الواقعي)^(٤)

ثانياً: نمط القارئ العليم (الخبير) Reader Informed عند ستانلي فيش؛

القارئ العليم (الخبير) هو مصطلح طوره ستانلي فيش، ويقصد به قارئ لديه خبرة بالقراءة ودراية بالأنواع الأدبية، وعلى دراية بدلالات النص، فضلاً عن براعته في التحدث بلغة النص المكتوب. وهو يعتبر النص وثيقة تترجم الأفكار والأحاسيس من خلال اللغة. والقارئ

(١) السيد حسين، فاعلية برنامج مقترح قائم على نظرية التلقى في تنمية مهارات القراءة الناقدة لدى التلاميذ المتفوقين بالمرحلة الإعدادية، رسالة دكتوراه، إشراف محمد حسن المرسي، جامعة المنصورة - كلية التربية بدمياط، ٢٠٠٧، ص ٩٥.

(٢) ستانلي فيش، هل في النص صف. ... ص ٢٦.

(٣) سامي إسماعيل (مرجع سبق ذكره) ص ١٢٨.

(٤) محمد المتقن (مرجع سبق ذكره) ص ٢٣.

العليم، قارئ على معرفة كلية بالنص وسياقاته المختلفة، ومهمته اكتشاف التمثيل والتناقض بين الرؤى والتصورات التي يتبناها النص، وبين العالم الواقعي المعاش، واكتشاف العلاقات القائمة بينهما، ومن ثم إمكانية استظهار العالم المتخيل في النص من خلال الأحداث والوقائع، وأفعال الشخصيات وأدوارهم الاجتماعية، وسلوكياتهم المختلفة وتصوراتهم، وطبيعة أفعالهم الصادرة عنهم، والأيدولوجيات الكامنة في النص، خلف الشخصيات المتعددة. وهذا التمثيل الذي يكتشفه القارئ العليم، يلزمه بملء ثغرات وفجوات النص من خلال عملية التأويل، طرح تساؤلات عديدة على النص، يمكن من خلالها الوصول إلى إجابات معينة من خلال التأويل، أو بالإجابات المقدمة من النص ذاته، تمهيدا للوصول إلى فرضية المعنى الممكن، تمهيدا للوصول إلى العالم المتخيل الذي ينطوي عليه المعنى^(١). ويضع فحش مجموعة من الشروط من المهم أن تنطبق على القارئ العليم: أن يكون القارئ متحدثا بكفاءة بلغة النص المكتوب، على دراية بعلم الدلالة، لديه القدرة على الفهم والخبرة بمجموعة المفردات المعجمية (اللفظية)، والتعابير الاصطلاحية، اللهجات، مفاتيح النص، معاني الجمل: ماذا تعني هذه الجملة؟ وما الذي تدور حوله؟ ماذا تفعل هذه الجملة؟، لديه الخبرة بالقراءة ودراسة بالأنواع الأدبية، والوقوف على الصور البلاغية، والقدرة على استبطان خصائص الخطاب وأنواعه المختلفة^(٢).

ثالثا: نمط القارئ العادي Normal Reader عند فرجينيا وولف:

والقارئ العادي بحسب تعبير فرجينيا وولف، هو قارئ غير مثقف، وتمثل القراءة بالنسبة له مجرد أداة أو وسيلة للتسلية والمتعة، وليست وسيلة للتمعن والتفكير، أو أداة هدفها الوصول إلى المعرفة والحقيقة، أو كونها منهجية لطرح ومناقشة الآراء والأفكار. ومعرفته بالأفكار والمعلومات التي يقدمها النص سطحية للغاية. فهو على اقتناع تام بما يقدمه النص من معلومات، حتى ولو كانت هذه المعلومات غير صحيحة أو تعوزها الدقة، فهو يقبلها صراحة دون تفكير ومناقشة وكأنها بديهيات لا يمكن معارضتها، ولا يجهد ذاته في البحث عن مدى مطابقة هذه المعلومات للواقع الخارجي^(٣). وهذه القراءة، تقدم له نوع من الرضا النفسي الزائف.

(١) محمد فكري الجزار، البلاغة والسرد... ص ٣٦٧، ص ٣٧٤، ص ٣٧٦،

(٢) ستانلي فحش، (مرجع سبق ذكره) ص ٦٤، ص ٩١.

(٣) فرجينيا وولف، القارئ العادي: مقالات في النقد الأدبي، ترجمة عقيلة رمضان، القاهرة، الهيئة المصرية

رابعاً: أنماط القارئ عند فولفغانغ آيزر:

١- نمط القارئ الضمني The Implied Reader:

صاغ آيزر مصطلح القارئ الضمني، وهو مفهوم منسوخ عن مفهوم المؤلف الضمني لواين بوث في كتابه «بلاغة الفن القصصي»^(١) لفهم الأثر الذي يطبعه النص في ذهن القارئ، والتجاوب الذي يثيره، من خلال ما يسميه (القارئ الضمني)، الذي يمثل بنية نصية تتوقع حضور قارئ غير محدد المواصفات، وهذا القارئ هو «تشيد، ولا يمكن أن يشخص بأي وجه مع أي قارئ واقعي. فالقارئ الضمني له مظهران: مظهر نصي ومظهر تجريبي»^(٢).

على افتراض أن المظهر النصي يتمثل في الرؤى والتصورات ووجهات النظر التي يقدمها النص القرائي عن العالم، والمظهر التجريبي يتمثل في اكتشاف القارئ لهذه الرؤى والتصورات الكامنة في النص، والتي لم يكن للقارئ أن يبرزها، لولا الأثر الذي يطبعه النص في القارئ، ذلك يجعل القارئ يتكون لديه وجهة نظر يمكن من خلالها رصد التصورات والرؤى المختلفة للعالم الممثلة في النص.

والقارئ الضمني ليس قارئ فعلي، فهو قارئ متخيل من لدن الكاتب، فهو في الحقيقة لا يوجد إلا ساعة قراءة العمل الأدبي، حيث يخرج مهاراته المعرفية وطاقاته الكامنة، ذلك لأنه قارئ يمتلك خيالا واسعا، كما النص تماما. ولا يرتبط بأي شكل من أشكال الواقع المحدد، كما يرتبط النص، ذلك يجعله حرا، يطلق عنان خياله الممتد في النص القرائي وفق استراتيجية تلتصق ببنائه، ومركز القوى فيه، وتوازنه، وواضعا يده على الفراغات والثقوب في النص فيملؤها وفقا للأثر الذي يطبعه النص في ذهنه أو وفقا لاستجاباته الجمالية التي تحدث له. في عملية متواصلة من التعديلات تحمل أفق التوقعات على الشخصيات والأحداث، لأن القارئ هنا عندما يقرأ نصا ما يكون باستمرار في حالة تقييم وتعديل واستقبال للأحداث الغير منتهية، أو المبهمة في جانب من جوانبها، ومن هنا يتغير أفق توقع القارئ للشخصيات

(١) روبرت هولب، نظرية التلقى (مرجع سبق ذكره) ص ١٣٦.

(٢) أحمد بو حسن، نظرية التلقى والنقد الأدبي العربي الحديث، ضمن كتاب: نظرية التلقى إشكالات وتطبيقات، الدار البيضاء، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٢٤، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة، ص ٣٧.

والأحداث والأحكام التي يطلقها القارئ على النص بتغير القراءات وتعددتها، وهو بفعل القراءة مندجاً مع النص متفاعلاً معه يمتد في النص، كما يمتد النص فيه^(١).

وهناك أنواع أخرى من القراء صاغها أيزر مثل القارئ الفعلي، والقارئ المثالي وهي في تصورنا أنماط من القراء منحوتة من مصطلح القارئ الضمني، أو ذات علاقة به:

٢- القارئ الفعلي Real Reader:

القارئ الفعلي/الحقيقي له وجود خارج النص، ويتلقى النص وفقاً لمعطيات كرونولوجية (زمكانية) وهو قارئ إما لا يمتلك الحد الأدنى من الخبرة التي تمكنه من التعامل مع النص القرائي، أو يكون خبيراً متمرساً يمتلك من الإمكانيات والدراية والمعرفة التي تمكنه من التعامل مع النص، بصورة قد تكون أفضل من العمل الإبداعي، وقد تتفوق عليه. والقارئ الحقيقي طبقاً لأيزر يظهر أساساً في الدراسات التي تتم لمعرفة استجابات لقراء حول العمل الأدبي -وهنا يرى الباحث أنه يمكن اعتبار دراسات آ. آي. ريتشاردز الأمبريقية على طلابه في جامعة كمبريدج، التي استهدفت اختبار مدى تعدد القراءات للنص الواحد، والتي توصل من خلالها إلى أن استجابة القراء للنص الواحد تختلف من قارئ إلى آخر. ودراسة نورماند هولاند المعنونة «خمس قراءات لخمس قراء» يمكن اعتبار الأشخاص في كلا الدراستين قراء حقيقيين - فالتقييمات والأحكام والتصورات والآراء الصادرة بخصوص العمل الأدبي (النص) من قبل القارئ أو الجمهور فانها ستعكس مواقف ومعايير هذا الجمهور، ومن هنا يمكن أن نقول أن النص أو العمل الأدبي يعكس الشفرة الثقافية التي تحكم هذه الأحكام والتصورات.

ففعّل القراءة ينطوي على نزعة إنسانية يكون هدفها التعرف على مواقف، ورؤى العالم، وتصورات الشخصيات الممثلة تجاه الواقع، والتي يطرحها النص، عبر اللغة، وهنا يعمل القارئ على اكتشاف السياق الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي الذي يدور حوله النص، ويتحاور مع الشخصيات المختلفة في النص، ويتوقع أحداثه، وسواء صدقت توقعاته أم فشلت، فإنه يعود من جديد لقراءة النص، ويبني توقعه من جديد ثم يبدأ في عملية التأويل بعد ذلك. إذن

(١) انظر في ذلك: وردة سلطاني، النص بين سلطة الكاتب والقارئ (مرجع سبق ذكره) ص ١٠٧. أيضاً: نبيلة إبراهيم، القارئ في النص: نظرية التأثير والاتصال (مقال)، القاهرة، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول، ١٩٨٤، ص ١٠٣.

فالقارئ الفعلي يبدأ من النص، من لحظة القراءة التي يمارس فيها توقعاته للنص. ويعدها باستمرار كلما توغل في القراءة، ثم ينفصل عنها ليمارس عملية التأويل^(١).

٣- نمط القارئ المثالي Idel Reader:

يمكن القول أن ايزر قد نحت مصطلح القارئ المثالي من مصطلح القارئ الضمني، وهو قارئ غير موجود بشكل موضوعي، فهو كما يقول ايزر «كائن قصصي محض فهو لا يمتلك أساساً من الواقع». وهو لديه من الخبرات ما يجعله يفهم لنص فهماً تاماً، مدركاً إدراكاً تاماً لكافة معاني النص المحتملة، وهذه المعاني لا يقبض عليها هذا النمط من القراء في قراءة واحدة، ولكن من خلال قراءات متعددة، فالأثر الذي تتركه القراءة الثانية يختلف تماماً عن الأثر في القراءة الأولى، وهكذا... والقارئ المثالي عندما يمسك بكافة المعاني المحتملة للنص، فإن ذلك يتم وفق اشتراطات معينة، ينبغي أن يأخذ بها مثل هذا القارئ، ولعل أهمها هو عدم إسقاط البعد الأيديولوجي على المعنى الذي يجلبه القارئ للنص. ومن هنا يؤكد فولفانغ ايزر على ليبرالية القارئ المثالي المتحرر من التحيزات الأيديولوجية التي تمثل عقبة في طريق الفهم الصحيح للنص. والقارئ المثالي يمتلك شفرة مطابقة لشفرة المؤلف، وقد اعتاد المؤلفون على إعادة تشفير الشفرات المتضمنة في النص، مما يجعل القارئ المثالي يشترك ويشتبك مع هو مقصود داخل النص؛ من خلال فك شفرات النص وحل ألغازه، الذي يتوقف وجوده كقارئ مثالي على صعوبة وألغاز النص^(٢).

خامساً: أنماط القارئ عند الكرجيسون:

يطرح والكر جيسون في مقاله الهامة: المؤلفون، والمتكلمون، والقراء الصوريون^(٣) ثلاثة أنماط من القراء:

(١) انظر في ذلك: سامي إسماعيل، جماليات التلقى (مرجع سبق ذكره) ص ١٢٥. أيضاً: محمد فكري الجزار، البلاغة والسرد (مرجع سبق ذكره) ص ٣٣٦، ص ٣٤٤، ص ٣٥٧. أيضاً: السيد حسين محمد، فاعلية برنامج مقترح قائم على نظرية التلقى (مرجع سبق ذكره) ص ٩٩.

(٢) انظر في ذلك: سامي إسماعيل، جماليات التلقى (مرجع سبق ذكره) ص ١٢٥-١٢٧. أيضاً: روبرت هولب، نظرية التلقى (مرجع سبق ذكره) ص ١٥٣-١٥٤.

(٣) والكر جيسون، المؤلفون، والمتكلمون، والقراء، والقراء الصوريون، ضمن نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى مابعد البنوية، تحرير جين ب. تومبكنز، ترجمة حسن ناظم وعلى حكم، مراجعة وتقديم محمد جواج حسن الموسوي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص ٤٣-٤٩.

١- القارئ الحقيقي:

وهو قارئ له وجود حقيقي ملموس، وهو ذلك الشخص الذي نراه يسند الكتاب المفتوح إلى ركبتيه المتصالبتين، وبغية قراءته، ونعته بأنه «شخصية معقدة» ولا يمكن وصفها في الأساس. ولا أدري ما صلة التعريف بنعت القارئ بأنه شخصية معقدة؟! ففى تصوري لا يوجد رابط بين التعريف وبين ما ذهب إليه والكر جسون في نعت القارئ بأنه ذو شخصية معقدة، لأنه سواء أكان القارئ ذو شخصية معقدة أو مسطحة فهو أولاً وأخيراً قارئ وهي صفة عارضة لتمييز القارئ الحقيقي كما ذهب والكر جسون.

٢- القارئ الصوري Mock Reader:

وهو قارئ نصي محض، صنعى، يأتي كعكبال للقارئ الحقيقي، يعمل على اكتشاف الأثر الذي يحدثه النص. ويشير والكر جسون أن القارئ الصوري يكون موجوداً حيثما وجد النص الدعائي والإعلاني والإقناعي، ليس ذلك فحسب، بل يمكن تحديد وجود القارئ الصوري داخل النص في أماكن عديدة منها على سبيل المثال:

□ عندما يكون هناك حواراً في النص بين المتكلم والقارئ أو الراوى والمرؤى له، من خلال ضمير المخاطب (أنا) (أنت) (نحن)، والتكلم بصيغة (الجمع). هنا يوجد القارئ الصوري، الذي يتحاور معه المتكلم في النص.

□ في حالة التناص أو النصوص الموازية للنص الأصلي والذي يكون هدفها التناص.

□ عندما يذكر الراوى (المتكلم) في النص شخصيات معينة، لا يعلمها القارئ، لم يسمع بها قبل ذلك. هنا يوجد القارئ الصوري الذي يتظاهر بأنه يعرفها أو أنه سمع عنها.

والقراء الصوريون هم أشخاص محدودون بدقة، ضمن حدود كرونولوجية (زمكانية) صارمة، ويمتلكون من الدراية والاستعدادات الكثير، كالخبرة والدراية باللغة وعواملها المختلفة، معرفة بالأجناس الأدبية المختلفة، وهو ما يفتقده الكثير من الأشخاص. هذه الدراية والاستعدادات الخاصة تمكنهم من فهم النص فهماً تاماً، واكتشاف الأثر الذي يحدثه النص، والدراية بالمعنى الكلي الذي يقصده المتكلم.

٣- القارئ الرديء bad Reader:

يعتبر القارئ الرديء كيان مخلوق من الكتابة الرديئة، فحيثما تواجدت الكتابة الرديئة ففتش عن القارئ الرديء. هكذا يؤكد والكر جبسون على تحول القارئ الصوري إلى قارئ رديء، نرفض أن نكون مثله. فالكتابة الرديئة تخلق قارئ رديء، يتمظهر في الاقتناع والتسليم الواضح بما يقوله النص، بدون أي جهد أو بحث وتمحيص في مدى صدق أو كذب ما يقوله النص. والتسليم وعدم الارتباب في العلاقات التي يقيمها النص، حتى ولو كانت تتناقض مع العقل والمنطق. القارئ الرديء قارئ لا يكون أي افتراضات ولو بسيطة بخصوص ما يقرأ.

يبقى التأكيد على أن هذه الأنماط من القراء ليست الوحيدة ولا الأخيرة وإنما يوجد أنماط أخرى من القراء مثل القارئ المجرد الذي طرحه لينتفلت J. Lintvelt، والذي يمثل «صورة للمتلقى المثالي القادر على تحقيق المعنى الكلي ضمن قراءة فعلية»^(١)، وهناك القارئ المثالي الذي نادى به الإيطالي أمبرتو ايكو Umberto Eco، مؤخرًا. والقارئ الوهمي عند ج. جينت. والقارئ المفترض عند رولان بارت وهناك القارئ المختلف، الذي يحاول أن يقف على المفاهيم الأساسية في النص، وكشف التناقضات الموجودة في ضوء السياقات الثقافية والاجتماعية والظروف التاريخية التي أفرزتها^(٢).

إذن يمكن القول أن هناك أنماط عديدة للقارئ؛ لأن هناك تعددية في مناهج واستراتيجيات القراءة، تفرض علينا وجود قراء شتى لهم خصائصهم المميزة والمختلفة عن الآخرين.

العلاقة بين النص والقارئ

أن علاقة تنشأ بين النص والقارئ (المتلقى) هي علاقة جدلية تفاعلية في الأساس، قوامها التأثير والتأثر، أو ما يمكن أن نطلق عليه (الاستجابة). لقد ظهر العديد من الآراء التي تناولت العلاقة المتشابكة بين النص والقارئ بدأ بأرسطو وتأكيده على عملية الأثر الذي تحدثه المناسبة في المتلقى، إلى آراء ايزرر، غادامير، يابوس، وستانلي فش، وغيرهم.

(١) عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مكتبي الأسد، ٢٠٠٦، ص ٥٧.

(٢) فهمى جدعان، المنجزات العلمية والإنسانية في القرن العشرين، الأدب والنقد والفنون، المجلد الثاني، بيروت وعمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ومؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٨، ص ٣٠.

فالأدب بأشكاله المختلفة هو شكل من أشكال التمثيل أو التقليد أو المحاكاة وعرض للأحداث كما يؤكد أرسطو، وأن كان أي عمل أدبي مكتمل في ذاته لا بد وأن يكون ذو هدف ومضمون معين ويقدم في لغة ثرية وبعده أساليب فنية تتلائم مع الأجزاء المختلفة للعمل الأدبي، ويقدم في شكل من الأحداث والوقائع. (تكامل الشكل والمضمون)، فإن المنتج الأدبي وخاصة التراجمي يؤثر في القارئ تأثيراً بالغاً فهو يشير بداخله مشاعر مختلفة كالحب والخوف والشفقة... إلخ وبالتالي فعلاقة الأدب بالقارئ تعتمد على إثارة المشاعر والعواطف بداخل القارئ، ومساعدته على التنفيس عن هذه المشاعر والعواطف المكبوتة، وبالتالي يؤثر على مشاعر ونفسية القارئ بشكل إيجابي^(١).

ومن هنا يؤكد أرسطو على الأثر الذي تحدثه المأساة في المتلقي، حيث تثير المأساة لدى المتلقي (الجمهور) مشاعر عديدة ومتداخلة كالخوف، والشفقة، الرحمة، والفرح. لتقوم بعملية أوسع داخل نفس المتلقي تتمثل في (التطهير) من خلال هذه الانفعالات^(٢). ومن هذا المنحى يمكن أن نعتبر أرسطو قد سبق النظريات النقدية الحديثة في القراءة، في اكتشاف علاقة التفاعل والتأثير المتبادل بين العمل الأدبي (النص) والمتلقي، من خلال تصويره لعملية التفاعل بين المأساة وفعلها وبين المتلقي (الجمهور) الذي يتأثر بها فتكون المحصلة بين المأساة والمتلقي هي عملية التطهير. أن التطهير في تصورنا ليس خيراً كلة وليس شراً أيضاً، إنما هو في مسافة بين هذا وذاك، فهو في امكانه أن يترك أثراً أو تفاعلاً سلبياً أو إيجابياً بين الجمهور والواقعة الأدبية فهو من ناحية يساعد القارئ على أحداث نوع من التكيف الاجتماعي مع الظواهر الاجتماعية المختلفة، بكافة سلبياتها، ويخلق نوع من الانسجام والرضا بالوضع القائم وذلك بفعل عمل الأديولوجيا التبريرية أو الزائفة التي يتخللها النص الدرامي، وبذلك يحكم قبضته على الجماهير من خلال عملية الضبط الاجتماعي لضمان عدم شذوذ القطيع عن الحظيرة، ومن ناحية أخرى قد يكون الأثر الذي يتركه التطهير عامل تثوير للجمهور (القارئ) برفضة للواقع المعاش بكل سلبياته ومشكلاته، ويخلق داخل القارئ الرغبة في التغيير واستشراف ما هو أفضل.

والعلاقة التفاعلية بين النص والقارئ ترتبط بأفق الأسئلة عند غادامير، وافق التوقع (الانتظار) عند هانز روبرت يابوس. فحسب غادامير يتحقق التفاعل بين النص والقارئ طبقاً

(1) Aristotle Horace Longinus, Classical Literary Criticism, penguin classics, p: 38-39.

(٢) محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل (مرجع سبق ذكره) ص ص ٨-٩.

لمنطق السؤال والجواب، لأن السؤال هو الـ power التي تولد الأفكار والأجوبة المتعددة، فالقارئ يطرح الأسئلة على النص، تكون الإجابة متضمنة في النص، حيث يقدم النص للقارئ الإجابات على التساؤلات التي يطرحها، وهذه الإجابات بالطبع غير مكتملة، لأن النص يطرح بدوره أيضًا تساؤلات تستدعي بالضرورة إجابة القارئ على تلك التساؤلات، بتجاوزة المعنى السطحي للفظ، والإجابة التي يأتي بها القارئ هي في حد ذاتها أسئلة لأنها وبلا شك تتعلق بجانب معين من الجواب، في حين تبقى الجوانب الأخرى متعلقة بأسئلة جديدة ينبغي طرحها على النص. فمن خلال الحركة الدائرية الجدلية بين أسئلة القارئ وإجابات النص، وأسئلة النص وإجابات القارئ تولد لحظة التفاعل بين النص والقارئ.

إن علاقة القارئ ولقائه مع النص، إنما هو ترجمة لقاء أفقين مندجين معاً، أفق الفهم المسبق للقارئ، الذي يتضمن استعداداته وتصورات وميوله الفكرية والنفسية والأيدولوجية، وافق المناخ الأدبي الذي يتضمن شكله ومعايير وأدواته الفنية^(١). فأفق التوقع عند ياوس هو نواة التفاعل بين النص والقارئ، فهو يمثل مجموع السلوكيات والمعارف والأفكار المسبقة تجاه أي عمل فني أو أدبي معين في زمن صدوره، والذي على أساسه تقاس قيمته الفنية أو الأدبية من قبل القارئ (الجمهور). ومن هنا يؤكد ياوس على ارتباط عملية التفاعل بين النص والقارئ بـ«أفق التوقع» عند القارئ تجاه النص لأن هذا الأفق يجعل من القارئ أن يحدد طبيعة تفاعله مع النص إما بقبوله أو يخيّب ظنه فيه، وهذا التخيّب قد يدفع القارئ أو الجمهور إلى الغضب ويؤدي ذلك إلى تغيير في السلوكيات والمعايير والأفكار تجاه النص، وأما أن يرفض الجمهور النص (العمل الأدبي) كما حدث مع ستاندال Stendhal وجوستاف فلوبر G. Flaubert مما اضطرهما إلى خلق جمهورهما الخاص أولاً وقبل كل شيء^(٢).

ويؤكد فولفانغ آيزر على أن ما هو أساسي بالنسبة لقراءة كل عمل أدبي هو التفاعل بين

(١) خير الدين دعيش، «أفق التوقع عند ياوس ما بين الجمالية والتاريخ» (مقال)، مجلة قراءات، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، المغرب، جامعة بسكرة، العدد الأول، ٢٠٠٩، ص ٨٦.

(٢) حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، فاس، منشورات مشروع «البحث النقدي ونظرية الترجمة» بروتارس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب ظهر المهرز، ط ١، ٢٠٠٩، ص ص: ١٧٨-١٨٠. أنولد روث، دور القارئ في النقد الأدبي المعاصر، ترجمة عبد العال مريني (www.aljabriabed.net/n95_10marini.htm) وهو ترجمة لمقال Arnold Rothe: Le Role du lecteur

بنيته ومثليته، وهذا هو السبب الذي جعل النظرية الظاهرية للفن تولي، على نحو لافت للنظر، اهتماما لحقيقة أن دراسة العمل الأدبي ينبغي أن تهتم ليس فقط بالنص الفعلي، وإنما أيضًا، وبدرجة مساوية، بالأفعال المتضمنة في الاستجابة لذلك النص. ومن هنا يقسم فولفانغ أيزر العمل الأدبي قطبين، هما القطب الفني artistic الذي يمثله نص المؤلف، والقطب الجمالي aesthetic وهو عملية التخيل الإدراكي الذي يقوم به القارئ. وبالنظر إلى هذه القطبية. يتضح أن هناك تفاعل بين القطبين ممثلة بين النص واستجابة القارئ لهذا النص، ويؤكد أيزر على أن العمل الأدبي لا يمكن أن يتطابق مع النص، أو مع إدراك النص، إنما يشغل في الحقيقة مكانا ما بين الاثنين. إذا كان الموقع الفعلي للعمل يقع بين النص والقارئ، فإن تحققه هو، بشكل واضح، نتيجة تفاعل الاثنين^(١).

ومن هنا فإن التفاعل بين النص والقارئ، عملية جدلية ذات اتجاهين: من القارئ إلى النص، ومن النص إلى القارئ.

أن التفاعل بين النص والقارئ عند أيزر يقوم على مفهوم «وجهة النظر الجوال» wandering viewpoint وهو مفهوم يؤكد على أن القراءة والتأويل لا يتم بطريقة خطية أفقية من بداية النص إلى نهايته، ولكن بطريقة متحركة تتجول داخل النص ذهابا وإيابا، فالقارئ يمكنه أن يعيد النظر في عناصر النص التي تم الاطلاع عليه سابقا، ويمكنه أن يعدل وجهة نظره أو تأويله للنص باستمرار طبقا للقراءة اللاحقة، فالقارئ يجري عملية إعادة النظر هذه في كل سطر أو كلمة يقرأها إلى أن تنتهي القراءة بشكل عام. وغاية وجهة النظر الجواله اذن هو وقوف القارئ على التأويل المتسق للنص، وتتضمن مفهوم وجهة النظر الجواله عمليتين أساسيتين: التوقع والتذكر، فالتوقع هو ترقب القارئ للتغيرات التي ستحدث في مسار تمثل النص، والتذكر هو العودة للعناصر المنسية في النص^(٢).

واستجابة القارئ للنص عند ستانلي فش مرتبط بمفهومه عن الظاهرية وخصوصا في كتاباته المميزة (القارئ في الفردوس المفقود) عام ١٩٦٧، «صنائع تستهلك ذاتها: تجربة

(١) فولفانغ أيزر، التفاعل بين النص والقارئ، ضمن القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير سوزان روبين، وانجي كروسمان، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، بيروت، دار الكتب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٧، ط ١ ص ١٢٩-١٣٠.

(٢) حميد لحداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٠.

الأدب في القرن السابع عشر) عام ١٩٧٢ وفيه يركز فشر على تجربة القارئ في قراءة النص الأدبي، من خلال فعل القراءة، وهي العملية المصطلح عليها (جماليات الاستقبال) أو (نظرية التلقى) وهي قراءة تعاقبية للكلمات والجمل الواحدة تلو الأخرى وتحديث عبر الزمن، فتجربته فالقارئ وخبرته تعمل على التعديل المستمر للمفاهيم والأفكار والتقييمات التي يطرحها النص، ومن هنا يصبح النص الأدبي عملية انتقادية تنطوي على معالجة العبارات، وتسلسل الجمل، أحكام، تعديلات، مراجعات، توقعات، احتمالات، وإخفاءات. يمكن أن نقبض على المعنى من خلال التفاعل بين النص والقارئ، أي من خلال نشاط القارئ في النص، والتي تحدد أهم سماته بالجدلية/ الديناميكية، حيث تكون العلاقة بين النص والقارئ تأخذ حركة جدلية ديناميكية من النص للقارئ ومن القارئ للنص. وهذا يعني أن استجابة القارئ للنص ذاتية، ورد فعل استجابة القارئ للنص تستمر في تعديل الأفكار ببطء للوصول إلى عملية فهم المعنى الحقيقي للنص. فالمعنى هنا نتاج العلاقة الجدلية بين القارئ والنص. فالقارئ مشارك في بناء المعنى، فالمعنى يوجد في داخل القارئ، فهو من يقرر شكل النص ومضمونه من خلال افتراضاته الثقافية وفهمه الذاتي الذي يسقطه على النص. ومن هنا تبدأ القراءة كعملية ذاتية شخصية من القارئ وتنتهي إلى عملية موضوعية تنجز هدف النص^(١).

إن العلاقة بين النص والقارئ في تصورنا هي - بالإضافة إلى ماسبق - علاقة (مصاهرة) و(عشق) و(اتحاد) بين القارئ والنص، هذه العلاقة تجعل القارئ قادراً على تسليط الضوء على المناطق المعتمدة في النص، كشف المستور والمسكوت عنه في النص، ومناطق الإخفاء والتمويه في النص، والتي يفضحها لا شعور النص. وعلاقة الوحدة بين القارئ والنص تمكن القارئ من الوقوف على أبعاد النص ومراميه ومغزاه، وهذا بحد ذاته يتطلب قارئاً لديه القدرة على التفسير والتأويل والتمييز والوقوف على علل الأشياء.

الخلاصة

□ استنبطت الدراسة أن هناك أنماط من القراء تحمل أسماء ومظاهر شتى؛ إلا أن أغلبها يبدو منسوخاً في خصائصه من بعضه البعض، فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ نجد أن

(1) Clarissa Lee Ai Ling, The Author, The Text, and the Reader: a study of reader-response theories
(www. Literature-study-online. com/essays/reader-response. html.

القارىء الضمني هو نفسه القارىء المثالي عند ايزر، وهو القارىء الصوري عند والكر جيسون، والقارىء المجرد عند لينتفلت.

كما أن القارىء الفعلي عند ايزر، هو ذاته في خصائصه القارىء الحقيقي عند والكر جيسون. بل نجد أيضا أن بعض أنماط القراءة يأخذ صورا متعددة من القراءة، فمثلا القارىء السوبر عند ميشيال ريفايتر تتعدد صورة في القارىء المثالي، والقارىء العمدة، والقارىء الكفء، والقارىء الخبير أو العليم عند ستانلى فش. والواقع أن أغلب هذه المفاهيم هي مسميات متعددة لمسمى واحد هو (الذات)؛ فبالرغم من تعدد القراءة؛ إلا أنهم في مجملهم لا يمثلون إلا (ذاتا) قارئة تتفاعل مع النص وتتجاوب معه.

□ أن بعض أنماط القراءة قد ادعى امتلاكه للمعنى الكلي للنص، وذلك بحد ذاته مناقض للعقل والمنطق، وضد قانون القراءة الذي ينص على «تعددية المعنى أو الأثر المفتوح». ولا يمكن التقييد بمعنى معين لنص محدد، فالنص فضاء مفتوح على تعددية المعنى، ومن ثم فإن القارىء لا يمتلك المعنى الكلي؛ إنما هو يقارب المعنى الكلي ولا يمسك به. فلا يمكن لقارىء/ مؤؤل ما أن يدعى أنه توصل لفهم والمعنى كلى للنص المقروء، وتظل القراءات المختلفة للنص الواحد محاولات مشروعة لكافة القراء لمقاربة المعنى؛ لأن القارىء في فعل القراءة يتهاهى ويتفاعل مع النص، ويميلء فراغاته، وعمل على إعادة بناء النص لمرات عديدة؛ لكى يصل إلى بنية تأويلية متسقة، وقراءة دلالاته اللفظية والنصية بطرق وصيغ مختلفة. ومن هنا يمكن أن نقول أن المعنى ليس حكرا على قارىء/ مؤؤل معين فكافة القراء شركاء في المعنى.

□ أن كل قراءة هي تأويل؛ لأن كل قارىء مهما اختلفت قدراته وخبراته، يروم الوصول إلى فهم معين للنص وتأويل لأحداثه ولأفعال شخصياته ومواقفها المختلفة، ليس ذلك فحسب، وإنما قد يتعاطف/ يدين بعض الشخصيات التخيلية في النص، وهذا التعاطف أو الإدانة؛ يكون نابعا من تأويله لهذه الشخصية أو تلك. وهذا التأويل يبدأ عندما نشرع في الفعل القرائي؛ لأننا لا يمكن أن نلاحظ أي وقائع في النص قبل عملية التأويل، والتي لا تتم إلا بالفعل القرائي للنص، الذي يروم فهم النص وتحليلية؛ ابتغاء تأويله. وعملية التأويل في النص لا تتم بشكل مباشر؛ إنما تتم بشكل جزئى حيث يتم قراءة وحدات النص المختلفة بشكل جزئى؛ لأجل إمكانية فهم/ تأويل إجمالى للنص.

□ تتماس القراءة مع رؤية العالم فالكاتب عندما يكتب نصه، إنما هو يبني عوالمه الخاصة وفق كيفية ما: محاكيا لبناءات موجودة، أو مبدعة^(١) وعالم النص يختلف بالطبع عن العالم الخارجي، وفي كلاهما تتمثل رؤى وتصورات العالم، تجسدها الأحداث والقيم والمواقف والشخصيات المتضمنة في النص، والتي تحمل رؤى مختلفة للعالم قد تكون متصارعة. هذا العالم الموجود في النص يكشفه القارئ من خلال عملية القراءة.

□ تمثل القراءة والتأويل ورؤية العالم نسيج متماسك داخل النص. فالقراءة تمثل بنية صغرى في بنية أكبر تتمثل في عملية التأويل، فالقراءة تمثل رؤية أو تصور ما للعالم؛ من خلال الأثر الذي يطبعه النص في ذهن القارئ، وهذا الأثر يمثل تصور ووجهات نظر القراء، يمثل بوابة الدخول إلى رؤى العالم المختلفة الذي يطرحها النص المقروء. وهنا يلعب الأثر دورا على مسارين محددين هما: اكتشاف رؤية العالم التي يطرحها النص، الثاني مسار عملية التأويل التي يكون الأثر احدي عملياتها. هذا فضلا عن أن عملية التأويل لا تتم إلا من خلال الفعل القرائي، ومن ناحية أخرى نرى أن بنية النص تسمح بطرق مختلفة للتأويل وفقا للفعل القرائي، وللمنهجية التي يقرأ من خلالها النص، فما أرى أنماط القراءة إلا تأويلا متعددًا، فكل قراءة تمثل تأويلا محض للنص.

وبالطبع فإن كل تأويل ينطوي وأن لم يكن كليًا فجزئيًا على تصورات ورؤية للعالم من منظور معين؛ عندما يحاول المؤول تفسير وتأويل الأفعال والشخصيات والأقوال في النص، فكل ذلك ينطوي على أفكار وقيم وتصورات ووجهات نظر المؤول تتمثل في حد ذاتها رؤى للعالم.

□ النص الأدبي يولد دلالات جديدة مع كل قراءة جديدة، لأنه حمال أوجه ومتعدد الطبقات، وملئ بالإشارات والفجوات، والتي ينبغي على القارئ أن يكملها مستعينًا بالعديد من الآليات كالخيال والحدس والذوق، ومن ثم تتعدد معاني النص مع كل قراءة جديدة له

(١) عبد الحق بلعابد، عتبات: ج. جينيت من النص إلى المناص، تقديم سعيد يقطين، بيروت والجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، ٢٠٠٨، ص ١٤.

المراجع

المراجع باللغة العربية

- ١- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالاته وتطبيقاته، الدار العربية للعلوم، بيروت، دت.
- ٢- جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٩١.
- ٣- وردة سلطاني، النص بين سلطة الكاتب والقارئ، مجلة المخبر، المغرب، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، العدد الأول، ٢٠٠٩.
- ٤- جورج بولية ضمن كتاب جين تومبكنز، نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى مابعد البنيوية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٩.
- ٥- رولان بارت، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤.
- ٦- ج. نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة عيسى على العاكوب، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٦.
- ٧- جان بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة وتقديم محمد غنيمي هلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٠.
- ٨- محمد ملياني، المنهج الأدبي: منهج جمالية النص الأدبي-الواقع والمأمول (مقالة) في مجلة الكلمة، بيروت، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، العدد الثاني والسبعون، صيف ٢٠١١.
- ٩- أحمد بوحسن، نظرية التلقى والنقد الأدبي العربي الحديث، ضمن نظرية التلقى: إشكالات وتطبيقات، مجموعة من المؤلفين، الرباط، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٤، ١٩٩٣.
- ١٠- عبد الحق بلعابد، مكونات المنجز الروائي: تطبيق شبكة القراءة على روايات محمد برادة، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور واسيني الأعرج، كلية الأدب واللغات، الجزائر ٢٠٠٨.

- ١١- سعيد الغانمي، الوجود والزمن والسرد، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم وإعداد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٩.
- ١٢- حاتم الصكر، ترويض النص: دراسة للتحليل النصي في النقد المعاصر - إجراءات.. ومنهجيات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧.
- ١٣- سيزا قاسم، القارئ والنص: من السيموطيقا إلى الهيرمينوطيقا، (مقال) في مجلة عالم الفكر الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد العشرون، العدد الثالث والرابع، يناير/ مارس- إبريل/ يونيو ١٩٩٥.
- ١٤- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من افلاطون إلى جادامز، بيروت، منشورات دار النهضة العربية ٢٠٠٣.
- ١٥- اديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، الكويت، دار الصباح، ١٩٩٣.
- ١٦- محمد حافظ دياب، القارئ والمجتمع: مدخل إلى علم اجتماع القراءة، ضمن الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، إشراف محمد الجوهري، القاهرة، دار المعارف، العدد الرابع، ١٩٨٣.
- ١٧- عماد أبو فخر، قراءة في اتفاقية اليونسكو لصون التراث الثقافي اللامادي ٢٠٠٣، شبكة مواقع وزارة الثقافة في سوريا، مديرية التراث الشعبي، وهو متاح على: www.folklore-syr.org/modules.p.h.p?mans=new&file=article&sid+36
- ١٨- محمد بوعزة، قراءة في المنظورات الستة متاح على موقع: [www. Aljabriabed. net/](http://www.Aljabriabed.net/n20_05buaza.htm)
- ١٩- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشریحية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦.
- ٢٠- محمد المنتنن، في مفهومي القراءة والتأويل (مقال) في مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلد ٣٣، العدد الثاني، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠٠٤.
- ٢١- راضية خسروي، حميد اكبرى، جامعة تربيت مدرس طهران، مبادئ تحليل النص القصصي، جمعية اللسان العربي الدولية متاح على: www.allesan.org

- ٢٢- حبيب مؤنسى، القراءة والحداثة: مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مكتبة الأسد، ٢٠٠٠.
- ٢٣- اعتدال عثمان، إضاءة النص، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، ١٩٨٨.
- ٢٤- يوسف وغليسى، تحولات الشعرية في الثقافة النقدية العربية الحديثة: بحث في حفريات المصطلح (مقال) عالم الفكر (مجلة) الكويت المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، المجلد ٣٧، العدد الثالث ٢٠٠٩.
- ٢٥- عبد العزيز حمودة، الخروج من التية: دراسة في سلطة النص (مقال)، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، عالم المعرفة (مجلة) عدد ٢٩٨ نوفمبر ٢٠٠٣.
- حسين الأنصارى، شعرية الجسد في بنية الفضاء المسرحى: بلاغية النص ومركز الجذب، (مقال) في مجلة الرافد، الشارقة، دائرة الثقافة والإعلام، العدد ١٦١، يناير ٢٠١١.
- ٢٦- عزيز محمد عدمان، حدود الانفتاح الدلالى في قراءة النص الأدبى (مقال) منشور بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، مجلد ٣٧، العدد الثالث يناير، ٢٠٠٩.
- ٢٧- حبيب مؤنسى، القراءة والحداثة: مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مكتبة الأسد، ٢٠٠٠.
- ٢٨- جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفى شتراوس إلى دريدا، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، عالم المعرفة، عدد ٢٠٦ فبراير ١٩٩٦.
- ٢٩- محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر: دراسة نقدية تحليلية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
- ٣٠- فنسنت ب. ليتش، النقد الأدبى الأمريكى: من الثلاثينات إلى الثمانينات، ترجمة محمد يحى ومراجعة ماهر شفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، عدد (١٨١٥)، ٢٠٠٠.
- ٣١- محمد عيسى، القراءة النفسية للنص الأدبى العربى، في مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول والثانى، ٢٠٠٣.

- ٣٢- مارسيل ماريني، النقد التحليلي النفسي، في مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، مجموعة من الكتاب، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة المنصف الشنوفي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٢١، مايو ١٩٩٧.
- ٣٣- حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، فاس، منشورات مشروع «البحث النقدي ونظرية الترجمة»- كلية الآداب ظهر المهراز، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٣٤- السيد إبراهيم، المتخيل الثقافي ونظرية التحليل النفسي المعاصر، القاهرة، مركز الحضارة العربية، ط ١، ٢٠٠٥.
- ٣٥- جيف كولنز وبييل مايلين، أقدم لك... دريدا، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة إمام عبد الفتاح أمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد ٦٩٤.
- ٣٦- ميشيل رايان وآخرون، مدخل إلى التفكيك، ترجمة حسام نايل، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة آفاق عالمية، ٢٠٠٨ عدد ٦٩٥.
- ٣٧- عبد القادر بودومة، دريدا وتفكيك علوم الإنسان (مقال)، مجلة الكلمة، بيروت، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، العدد التاسع والستون، ٢٠١٠.
- ٣٨- جاك دريدا، علم الكتابة، ترجمة انر مغيث ومنى طلبه، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- ٣٩- فيرناند هالين وآخرون، بحوث في القراءة والتلقى، ترجمة محمد خير البقاعي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٨.
- ٤٠- السيد حافظ الأسود، الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية، مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- ٤١- سامي إسماعيل، جماليات التلقى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- ٤٢- السيد حسين، فاعلية برنامج مقترح قائم على نظرية التلقى في تنمية مهارات القراءة الناقدة لدى التلاميذ المتفوقين بالمرحلة الإعدادية، رسالة دكتوراة، إشراف محمد حسن المرسي، جامعة المنصورة - كلية التربية بدمياط، ٢٠٠٧.

٤٣- فرجينيا وولف، القارئ العادي: مقالات في النقد الأدبي، ترجمة عقيلة رمضان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١.

٤٤- أحمد بو حسن، نظرية التلقى والنقد الأدبي العربي الحديث، ضمن كتاب: نظرية التلقى إشكالات وتطبيقات، الدار البيضاء، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٢٤، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة.

٤٥- نبيلة إبراهيم، القارئ في النص: نظرية التأثر والاتصال (مقال)، القاهرة، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول، ١٩٨٤.

٤٦- والكر جيسون، المؤلفون، والمتكلمون، والقراء، والقراء الصوريون، ضمن نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى مابعد البنيوية، تحرير جين ب. تومبكنز، ترجمة حسن ناظم وعلي حكم، مراجعة وتقديم محمد جواج حسن الموسوي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.

٤٧- عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مكتبة الأسد.

٤٨- فهمي جدعان، المنجزات العلمية والإنسانية في القرن العشرين، الأدب والنقد والفنون، المجلد الثاني، بيروت وعمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ومؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٨.

٤٩- خير الدين دعيش، «أفق التوقع عند ياوس مابين الجمالية ولتاريخ» (مقال)، مجلة قراءات، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، المغرب، جامعة بسكرة، العدد الأول؛ ٢٠٠٩.

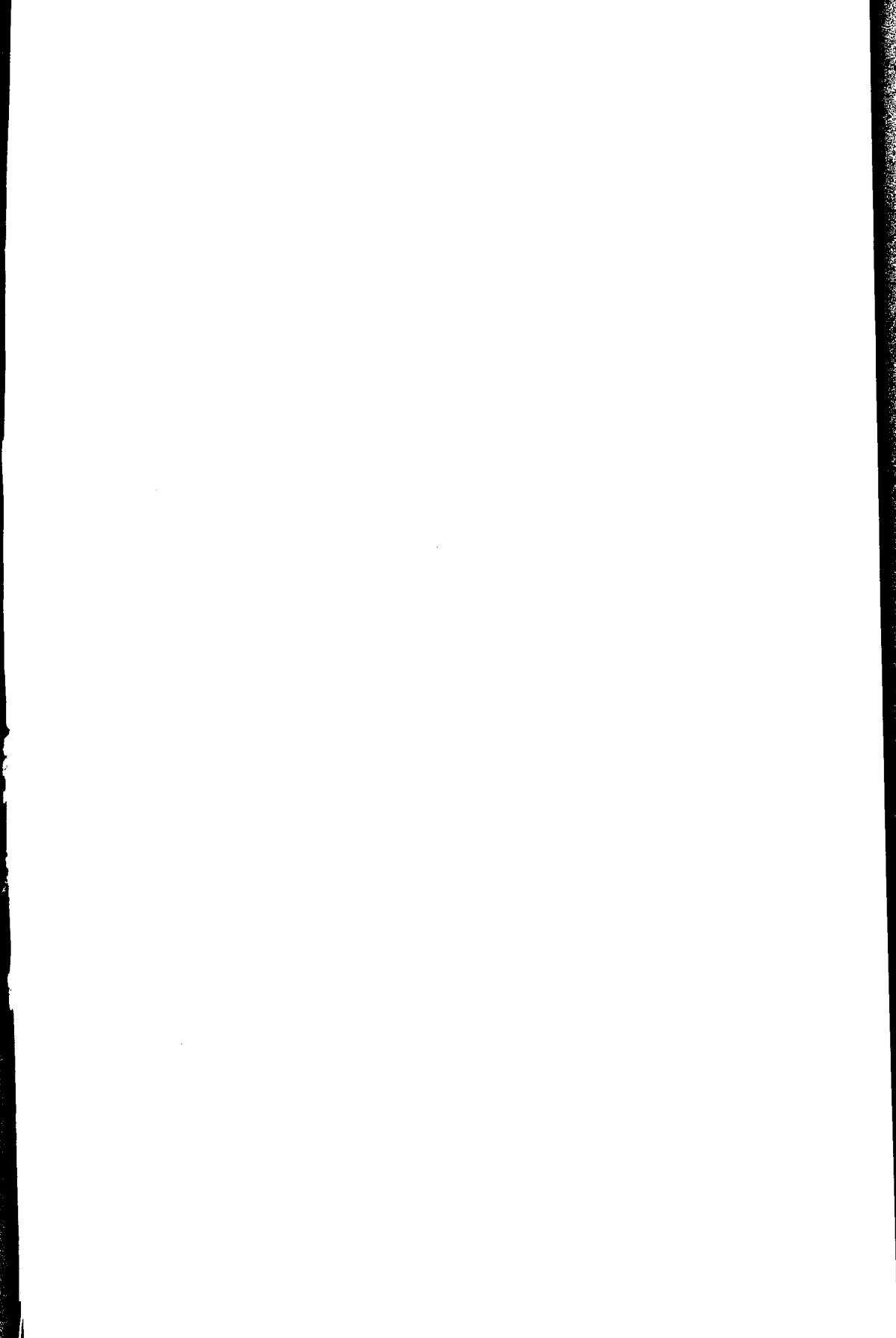
٥٠- حميد لحداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، فاس، منشورات مشروع «البحث النقدي ونظرية الترجمة» بروتارس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب ظهر المهراس. ٢٠٠٩. أرنولد روث، دور القارئ في النقد الأدبي المعاصر، ترجمة عبد العال مريني (www.aljabriabed.net/) (n95_10marini.htm).

٥١- فولفانغ آيزر، التفاعل بين النص والقارئ، ضمن القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير سوزان روين، وانجي كروسمان، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت، دار الكتب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٧، ط١.

٥٢- عبد الحق بلعابد، عتبات: ج. جينيت من النص إلى التناص، تقديم سعيد يقطين، بيروت والجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف.

المراجع باللغة الأجنبية

- 1- M. P. Schmitt et Alain Viala, Savoir-lire (précis de lecture critique) ,ed. Didier, Paris, 1982.
- 2- Premtic Hal, Literature The American, penguin, 2005.
- 3- Aristotle Horace Longinus, Classical Literary Critism, penguin classics.
- 4- Clarissa Lee Ai Ling, The Author, The Text, and the Reader: a study of reader-response theories (www. Literature-study-online. com/essays/reader-response. html).



سلطة النص السقراطي من خلال المحاورات

د. جيهان حمدي جمعه (*)

موضوع البحث هو «سلطة النص السقراطي من خلال المحاورات»، وهو محاولة لتوضيح مفهوم سلطة النص ومظاهرها ومدى قوتها في الفكر اليوناني من خلال فلسفة سقراط، ودور المجتمع في ظل الديمقراطية الآثينية، وما يترتب عليه من قمع سلطة العقل وحرية الرأي، فقد دافع سقراط بشدة عن حرية النقد والمناقشة وتحكيم العقل في جميع المعتقدات الشائعة والموروثة، فالوصول إلى الحقيقة عنده يقوم على العقل وحده دون الاعتبار إلى الرواية أو النقل أو إجماع الجماهير في الحكم على أمرٍ ما. رفض سقراط أن تجبره أي سلطة بشرية أو سلطة قضائية على التخلي عن فلسفته؛ فقد كرّس حياته للبحث الفلسفي تنفيذًا لإرادة إلهية. دعا الناس إلى العناية بأنفسهم ومعرفتها حق المعرفة، وإدراك ضآلة ومحدودية المعرفة البشرية في مقابل العلم المطلق للإله. ولذلك وجب على الإنسان مواصلة التفلسف للارتقاء إلى ما هو أفضل. أتهم سقراط بالكفر والإلحاد وإفساد الشباب، بحجة معتقداته الدينية الخاصة، وحُكم عليه بالإعدام. إن الدين في أثينا وقتذاك كان دين وضعي بحيث يصعب معه تصور إمكان التعصب له بهذا الشكل سواء من المجتمع أو من سقراط، أو من الدولة نفسها، وقد ميّز أفلاطون بين الدين الميثولوجي دين الشعراء أمثال هوميروس وهزيود ودين المدينة، دين السلطة حتى يضمنوا انقياد الشعب بالخوف النابع من الضمير، ويقوم على الولاء وتقديم القرابين وإقامة الشعائر والطقوس الخاصة به. ودين الفلاسفة وهو الذي يقوم على العقل.

لر يترك لنا سقراط مؤلفات خاصة به، وكل معلوماتنا عنه قد جاءت من معاصريه سواء عن طريق أرسطوفان في مسرحية «السحب» أو أكسانوفان في كتابه «ذكريات سقراط» أو أفلاطون من خلال المحاورات، ولقد اعتمدت على المحاورات الأفلاطونية في هذه الدراسة على اعتبار أن الصورة التي قدمها أفلاطون لأستاذه سقراط هي إلى حد كبير أكثر شمولاً

(*) مدرس الفلسفة اليونانية - كلية الآداب - جامعة الفيوم.

وعمقاً وتعبيراً عن فلسفته، ويُعد سقراط هو المتحدث الرئيس في كثير منها خاصةً محاورات الشباب مثل: أوطيفرون- الدفاع، فيدون... إلخ.

ويهدف البحث إلى إبراز الأسس الفلسفية التي أدت إلى سيطرة سلطة النص على الفكر السقراطي. فتعكس طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والعقل. وتكمن إشكالية البحث في أن سقراط يمثل العقل المفكر المتحرر من جهة، ومن جهة أخرى يدعو إلى سلطة النص الديني، والمتمثلة في سلطة الألوهية والقانون. ولذلك يحاول البحث الإجابة على عدة تساؤلات أهمها: كيف استطاع سقراط التوفيق بين السلطة الدينية والسلطة العقلية؟ هل كان اضطهاد سقراط هو صراع بين العقل والنص الموروث؟ أم صراع العقل والسياسة؟ أم مواجهة بين عقل مستنير ومجتمع كهفي مظلم؟ وفي هذه الحالة الصراع الناشئ غير متكافئ لأن المفكرين قلّة بالنسبة للجماهير التي يمكن بسهولة التأثير في توجهاتهم من قِبَل القوة السياسية واستغلالهم كقوة شعبية للفتك بمن يعارضهم؟ فما الخطأ الذي ارتكبه سقراط حتى يُساق إلى المحكمة؟ هل كان التفكير والبحث الفلسفي وحرية المناقشة والتعبير جريمة يعاقب عليها القانون الآثيني حينذاك؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات تناولت بالدراسة الموضوعات الآتية:

- ١- مفهوم السلطة.
- ٢- منهج سقراط الفلسفي (سلطة العقل).
- ٣- نبوءة كاهنة معبد دلفي (سلطة النص الديني).
- ٤- اتهام سقراط (سلطة سياسية واجتماعية).
- ٥- دفاع سقراط (حرية الفكر والاعتقاد).
- ٦- موقف سقراط من القانون الآثيني (سلطة النص القانوني).

والجدير بالذكر أن النص ليس فقط النص المكتوب وإن كان هو الغالب، ولكن هو الحامل لإشارة سواء كان هذا الحامل هو لغة أو صورة أو رمز. فكل إشارة نص.

١- مفهوم السلطة Authority

السلطة في اللغة القدرة والقوة على الشيء^(١) والسلطان الذي يكون لشخص أو مجموعة أو لمنظمة على الآخرين، التي تكتسب ثقتهم؛ فتمكن من التأثير على آرائهم وتوجيه سلوكهم^(٢)، وللسلطة عدة معان: منها السلطة الشرعية وهي السلطة المعترف بها قانوناً كسلطة الحكم، والوالد، والقائد. وهي تتميز عن القوة؛ لأن صاحب السلطة الشرعية يوحى بالاحترام والثقة، على حين أن صاحب القوة يوحى بالخوف والقهر^(٣)، وحين يركز الفكر على واحدة من هذه السلطات يكون معنى ذلك كبت وتقييد حرية العقل الفردي في معالجة الأمور. وأشهر وأقوى مظاهر السلطة هي- بلا جدال- سلطة الوحي^(٤)، الوحي الذي أنزله الله على أنبيائه، ولسنن الرسل، وقرارات المجامع المقدسة، واجتهادات الأئمة، سلطة يمكن تسميتها بالسلطة الدينية^(٥).

ويرى د. فؤاد زكريا أنه في حالة اتباع السلطة يكون التفكير خاضعاً لمصدر يعلو عليه، ويقبل أحكامه بلا مناقشة، على حين أن التفكير المرتكز على العقل يعتمد على الموارد الإنسانية وحدها، ويدرك أن ما يصدر نتيجة لجهود الإنسان الخاصة خاضع لكل ما يسري على الإنسان ذاته من قابلية التغير والتطور والتعديل والتصحيح، بينما يؤدي اتباع منهج الخضوع للسلطة إلى الجمود والثبات، فإن الاعتماد على العقل يعني المرونة والتفتح واتساع الأفق^(٦).

ولكن إذا كان هذا الكلام يبدو منطقياً، إلا أن الواقع والتجربة تفرض عكس ذلك فالإنسان يتمسك بكل ما هو مقدس، إن الإنسان متدين بطبعه، ويشهد على ذلك الحضارات

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج (١)، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ١٩٨٢م، ص ٦٧٠ (مادة سلطة). وأيضاً: د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٦م، ص ٣٩٥ (مادة سلطة).

(2) A. V. Ado, M. N. Afasizhev, M. I. Andrievskaya and others; A Dictionary of Ethics, Translated from the Russian Designed by Alexei Lisitsyn, Progress Publishers, Moscow, p. 27. (Authority).

(٣) د. جميل صليبا: المرجع السابق، ج (١)، ص ٦٧٠ (مادة سلطة).

(٤) د. فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٧٥م، ص ١٥.

(٥) د. جميل صليبا: المرجع السابق، ج (١)، ص ٦٧٠ (مادة سلطة).

(٦) د. فؤاد زكريا: المرجع السابق، ص ١٤، ١٥.

القديمة وشغف الإنسان وتمسكه بالرموز الدينية والمقدسات. أضف إلى ذلك أن التجربة الإنسانية عامة تبدو متداخلة العوامل ومعقدة في كثير من الأحيان، لأن تكوين التجربة الإنسانية هو في جوهره تراكم لخبرات منها خبرات سلطوية إلى جانب قدر ما من الحرية الفكرية بالتالي تحرر الإنسان تمامًا من السلطة هو من قبيل اللاممكن إن صح التعبير. فالفصل التام بين السلطة والعقل يبدو مستحيلًا.

كان سقراط (٤٧٠/٤٦٩-٣٩٩ ق. م) فيلسوف أثيني هو الذي طوّر تعاليم الفلسفة الأخلاقية في شكل حوار ومناقشة. عُرف كسوفسطائي ونقد جوانب معينة من الديمقراطية الآتينية وأعلامها، لذلك أصبحوا أعداء له. اتهم بتقديم آلهة غريبة وحُكم عليه بالإعدام^(١)، وكان دفاع سقراط عن نفسه دفاعًا عن حرية النقد والمناقشة. ولم يكن يتردد في مناقشة أي إنسان ينصت إليه في محاولة لإقناعه أن يُحكّم العقل في جميع المعتقدات، وأن يبحث بعقل موضوعي غير متحيز، وأن لا يحكم على صحة الأشياء بناءً على اعتقاد أغلبية الناس أو سلطة العُرف الموروثة^(٢).

٢- منهج سقراط الفلسفي (سلطة العقل)

لم يهتم سقراط بالأسباب الفيزيائية، وكرّس جهده للسعي إلى الفهم العقلي الخالص دون الاستعانة بالحواس. ولم يكن الديالكتيك السقراطي منهجًا علميًا يقصد به أن يعطينا معرفة عن العالم الخارجي، بل كان طريقة ملائمة لأن تعطينا الحكمة الوحيدة المتاحة للإنسان: فهم أنفسنا^(٣). فمهمة الفلسفة الأساسية عند سقراط هي مهمة أخلاقية، حيث تضع تعاليم توضح كيف يمكن للإنسان أن يعيش حياته، الحياة كالفن، ومعرفة فن أساسي لكمالها، وجوهر المعرفة له الأولوية على المشكلات الأساسية (الأخلاقية) للفلسفة^(٤)، ويرى نيتشه أن سقراط هو أول من تفلسف حول الحياة. حياة يسيرها الفكر! الفكر يخدم الحياة، بينما كانت الحياة لدى جميع

(1) A. V. Ado, M. N. Afasizhev, M. I. Andrievskaya and others; op. cit., p. 392 (Socrates).

(٢) ج. بيوري: حرية الفكر، تعريب: محمد عبد العزيز إسحاق، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط (٢)، القاهرة، ٢٠١٦م، ص ٣٥.

(٣) داود روفائيل خشبة: دعوة للفلسفة، المركز القومي للترجمة، ط (١)، القاهرة، ٢٠١١م، ص ٤٧.

(4) A. V. Ado, M. N. Afasizhev, and others, op. cit., p. 392, (Socrates).

الفلاسفة السابقين تخدم الفكر والمعرفة؛ الحياة الفاضلة هي الهدف لدى سقراط^(١) فهو يوحد بين الفضيلة الأخلاقية والمعرفة، فالفضيلة علم والرذيلة جهل، يتحدد سلوك الإنسان بتصوره للفضيلة، فسلوكه نتيجة لتصوراته، لذلك أكد سقراط على أن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته الحرة، نسب الأفعال اللا أخلاقية للجهل، والحكمة للمعرفة التامة^(٢).

اعتقد سقراط بمبادئ قبلية داخل العقل وجعل من معرفة النفس ضرورة أولى لكل معرفة^(٣) ورفض ما ذهب إليه السوفسطائيين بأن الفضيلة سلوك مكتسب يمكن تعليمه^(٤). يُعد السوفسطائيون أول من أكد على الكمال الدنيوي للحكمة. وإمكانية تحصيله لمن تلقى التعليم الضروري. هذا الاتجاه الديمقراطي للسوفسطائيين يتماشى مع التبسيط الشديد لمهام الفلسفة، وتجاهل بحث الفلسفة لفهم الجوهر والكلي في جميع الأشياء الموجودة. معرفة ما هو أعظم أهمية في الحياة للإنسان، إذ كانت أسس التعليم السوفسطائي موضع نقد من سقراط، وخاصةً أفلاطون الذي أعاد إعلاء الفلسفة على ركائز تحول دون مشاركة العامة^(٥).

ففي محاورة مينون، الفضيلة ليست مكتسبة وإنما هي منحة إلهية «الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعلم، وإنما هي نصيب إلهي يُلقى من غير العقل إلى من يُلقى إليهم»^(٦)، ولذلك معرفة النفس شيء جوهري للمعرفة. إن الفهم اليوناني لمعنى الفضيلة (areté) يعني البحث عن ماهيتها التي تُنسب إلى الشيء. وفي الإنسان يعتبر الجزء الإلهي والعقلي من ذات موطن هذه الماهية. إنها النفس. فالخير هو الفضيلة الخاصة للنفس الإنسانية، ومعرفتها والوصول إليها هو الواجب الأكثر سموًا^(٧).

(١) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط (٣)، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٣٦٦، ٣٦٧.

(٢) A. V. Ado, M. N. Afasizhev, and others, op. cit., p. 393.

(٣) د. جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، منشورات عويدات، ط (٢)، بيروت، ١٩٧٠م، ص ٧٢.

(٤) B. A. G. Fuller; A History of Philosophy, Henry Holt and company, New York, 1949, p. 108.

(٥) Theodor Oizerman, Problems of the History of Philosophy, Trnaslated from Russian to English by Robert Daglish, Progress Publishers, Moscow, 1973, p. 29.

(٦) أفلاطون: محاورة «مينون» (في الفضيلة)، ترجمة وتقديم: د. عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، ٢٠٠١م، ٨٢، ص ١٠٧.

(٧) بيتر كونزمان، فرانز- بيتر بوركارد، فرانز فيرمان: أطلس- dtv الفلسفة، ترجمة: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ص ٣٧.

لاحظ الفلاسفة القدماء المذهب العقلي الأخلاقي لسقراط، فأرسطو- على سبيل المثال- أشار إلى أن سقراط حوّل الفضائل إلى تصورات. نوع خاص للمعرفة يتحقق بالاستقراء لتعريف هذه التصورات^(١)، ويتسم المنهج السقراطي بالحرية في مواجهة المذهب الشكي السوفسطائي، فلا يبحث في المبادئ الجزئية، بل يسعى جاهداً إلى معرفة المعنى الكلي الطلق^(٢).

ونعلم أن الأسلوب الحوارى لدى سقراط يتضمن عمليتين متكاملتين هما «التهكم والتوليد»، فالتهكم هو طرح السؤال مع تصنع الجهل، وكان الهدف منه تخليص العقول من الأفكار الزائفة وإعدادها لقبول الحق^(٣) والتخلص من النزعة الفردية المتغيرة التي عملت السوفسطائية على غرسها في كل مجالات المعرفة، فالتهكم ليس هدفاً للإقحام والهدم وإنما خلق الإنسان الحر، المنفتح على الحقيقة استدراجه لاستعمال طاقاته الفكرية جميعها^(٤). أما التوليد فهو استخراج الحق في النفس، وذلك بطرح مجموعة من الأسئلة على محدثيه بطريقة منطقية يؤدي إلى الحقيقة وهم لا يشعرون فيعتقدوا أنهم إنما استكشفوا الحقيقة بأنفسهم^(٥).

تتمثل القيمة الكبيرة لسقراط الأفلاطوني في دفاعه عن العقل باعتباره المثل الأعلى، وأن سقراط ليؤثر فينا في دعوته لأن نراجع أفكارنا وتقالينا وأن ن فكر أسلم تفكير ممكن بحيث نجعل أفعالنا مطابقة لأفكارنا. ولتحقيق ذلك يجب تعقب معارفنا إلى النقط التي منها بدأت، وإلى مناقشة الآراء على أنها فروض ممكنة لنكشف عما يترتب عليها من نتائج وعما بينها من روابط، وأن نكون على استعداد لتصحيح أفكارنا، إذا اتضح لنا عدم صحتها، والواقع أن محاوره الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل وأن التفلسف أمر إلهي^(٦).

(1) A. V. Ado, M. N. Fasizhev, and others, A Dictionary of Ethics, p. 393, (Socrates).

(2) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy, Translated by, Thomas K. Brown, foreword by Blanshard, Introduction by Julius Kraft, Dover Publications, Inc., New York, 1926, p. 11.

(٣) د. مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانية من منظور معاصر، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر- الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ٩٦.

(٤) ثيوكاريس كيسيدس: سقراط، نقله إلى العربية: طلال السهيل، دار الفارابي- بيروت، ط (١)، ١٩٨٧م، ص ١٨٩.

(٥) د. مجدي كيلاني: المرجع السابق، ص ٩٦.

(٦) جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ط (١)، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ١٩٠ (مادة سقراط).

٣- نبوءة كاهنة معبد دلفي (سلطة النص الديني)

يذكر سقراط في محاوره «الدفاع» لأفلاطون، أنه كُلف برسالة أخلاقية، كانت نتيجة مباشرة لنبوءة كاهنة معبد دلفي (للإله أبوللو)، فقد سألها «شريفون» أحد أصدقاء سقراط: هل يوجد أحكم من سقراط؟ فأجابته أنه لا يوجد من هو أحكم من سقراط. واندهش سقراط من رأي الإله فيه. إذ إنه لم يعتقد أنه ذو حكمة خاصة. فأراد سقراط أن يتحقق من هذا القول^(١)، ويبدو أن سقراط كان قد وصل إلى درجة من الحكمة والشهرة تدفع أحد المعجبين به من التقدم بمثل هذا السؤال للكاهنة دون أن يكون موضع سخرية^(٢).

فشل سقراط في أن يجد ما يدحض به نبوءة الكاهنة. لم يستطع أن يختبر كل الناس. وإنما اختبر مجموعة من القادة السياسيين، والشعراء، والتجار، وكل من استطاع أن يقيم معه حواراً فلسفياً، فلم يستطع السيطرة على رغبته في التعبير عما بداخله ومناقشة الناس للوصول إلى الحقيقة، ولكنه لم يصل إلى ذلك الشخص الذي يستطيع به تكذيب النبوءة، فكل من حاورهم سقراط ممن يدعوا الحكمة، ثبت له أنهم جهلاء، واستطاع سقراط أن يحل اللغز عندما استنتج أن الحكيم هو من يشعر أنه ليس بحكيم، لأن المعرفة الإنسانية ضئيلة ومحدودة، وفقاً لما قالته الكاهنة^(٣).

لقد قسم التفسير الذي قدمه سقراط لإجابة الكاهنة حياته إلى ثلاثة مراحل: الأولى قبل سماعه الإجابة، والثانية بعد سماعها وإدراكه لجهله، ومحاولة فهم معنى كلام الكاهنة ومغزاه، واختبار إجابته ومدى صحتها، والثالثة قد بدأت بعد قدرته على حل اللغز. قضى هذه المرحلة من حياته مدافعاً عن مصداقية الكاهنة ومحاولاً إنجاز مهمته الدينية بتحويل الناس إلى حياة التفلسف وحثهم على البحث والتفكير^(٤). أنه يمك في الحق بالامتياز الذي أصبح به

(1) Plato, Apology, 20c- 21a-b. quoted from, Christopher Shields, the Blackwell Guide to Ancient Philosophy, Blackwell Publishing Ltd., 2003, pp. 59-60.

(٢) الفرد إدوارد تيلر: سقراط، ترجمة: محمد كبير خليل، راجعه: د. زكي نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها- القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٦١.

(٣) أفلاطون: الدفاع، ضمن محاورات أفلاطون- أوطيفرون- الدفاع- أقريطون- فيدون، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، تصدير: د. مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢م، ص ٦٨، ٦٩.

See Also: Christopher Shields, op. cit., p. 60.

(٤) جورج رديبوش: سقراط، ترجمة: د. أحمد الأنصاري، مراجعة: د. حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، ط (١)، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ٥٥.

الإنسان فوق سائر المخلوقات، بشقيه العقلي والخلقي ومعرفة الميزان الصحيح للخير والشر هو في الحق العاصم المؤكد الذي يعصم الإنسان من إهماله وارتكابه للشر، وتأتي هذه المعرفة كنتاج لنظام شاق من تفكير حقيقي يمضي قُدماً بعزم ثابت نحو غايته^(١) فقد استطاع سقراط أن يرى حقيقة الخير كامنة في أغوار العقول، كما رأى والده من قبل رأس الأسد كامناً في الحجر. وقد أراد سقراط أن يشق السطح، ليرزه ويخرجه إلى النور، كالنحات الماهر، وإذا كان الشق يزعج الناس في أول أمره، وبمجرد ظهوره تكون له قدرته الذاتية على فرض السلام والانسجام، ولم يكل من بحثه عن الحق^(٢) ودعوته للحكمة بمعرفة النظام الأبدي، الذي يبدو في صورته العدالة^(٣).

ميّز سقراط بين ثلاثة مستويات للحكمة وهو يحل لغز نبوءة الكاهنة. المستوى الأعلى أي الحكمة الحقة التي لا يمتلكها إلا الله ولا تتوفر للبشر. والحكمة المتوسطة التي يمتلكها كل من يشبه سقراط، من يعرف أنه لا يمتلك «الحكمة الحقة». والحكمة الأدنى أي من يرى نفسه حكيماً ولكنه ليس حكيماً حقاً^(٤). حاول سقراط أن يثبت أن المعرفة الإنسانية غير كاملة ومختلطة بالجهل، ولا يوجد مقارنة بينها وبين الحكمة الإلهية المطلقة^(٥)؛ لذلك في «بروتاجوراس» عرّف سقراط الحكمة الإنسانية بأنها تتجاوز الإنسان لقيوده «إن تقييد الإنسان لنفسه (أي الانغماس في الماديات) هو الجهل، بينما سمو الإنسان بنفسه هو الحكمة»^(٦).

٤- اتهام سقراط (سلطة سياسية واجتماعية)

لقد قدّم كل من مليتوس ممثل الشعراء، وأنيطوس ممثل السياسيين، وليقون ممثل الخطباء، دعوة قضائية ضد سقراط يتهموه فيها بإفساد عقول الشباب والكفر بأهله المدينة، وتقديس آلهة

(١) تيلور: مقدمة ترجمته لمحاورة القوانين لأفلاطون، من اليونانية إلى الإنجليزية، نقلها إلى العربية: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٢٤.

(٢) كوراميس: سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة: محمود محمود، مقدمة: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٣م، ص ١٣٩.

(٣) شارل فرنز: الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار- بيروت، ط (١)، ١٩٦٨م، ص ٧٩.

(٤) جورج رديبوس: المرجع السابق، ص ٤٣.

(5) Theodor Oizerman, op. cit., p. 29.

(6) Plato, Protagoras, p. 186; Quoted from, Theodor Oizerman, op. cit., p. 29.

أخرى^(١) إذ يقول سقراط لأوطيفرون أن مليتوس ادعى «أني شاعر أو مبتدع للآلهة، فأخترت آلهة جديدة، وأنكر وجود الآلهة القديمة، وهذا هو أساس دعواه»، ويرجح أوطيفرون أن يكون سبب الاتهام هو العلامة المعهودة التي تأتي لسقراط من حين لآخر لترشده إلى صواب السبيل، والتي أشاعها سقراط عن نفسه، وبذلك يكون صاحب بدعة في الدين، وأن مثل هذه التهم يقبلها العامة ويصدقها بسهولة^(٢).

وفي محاوره أوطيفرون لأفلاطون نجد سقراط يسأل أوطيفرون عن معنى التقوى، فوجده لا يعلم المعنى الحقيقي للتقوى، الذي يُعد المعيار لكل شخص، إذا أراد معرفة أي الأفعال تقوية وأيها فاسق، ولما كان أوطيفرون - وهو رجل دين - لا يعلم بالتحديد مفهوم التقوى، فكيف يتسنى للآخرين الحكم عليه، يقول سقراط: «... لقد كانت أوّمل أنك ستعلمني طبيعة التقوى والفجور، وعندئذ أستطيع أن أبرئ نفسي من مليتوس ومن دعواه، كنت سأقول له: إنني استنرت بأوطيفرون ونبذت بدعي وتأملاقي الطائشة التي انغمست فيها بسبب الجهل، وإنني أوشك الآن أن أحيا حياة أفضل»^(٣) وهنا إشارة إلى اعتقاده أن الفضيلة علم والرذيلة جهل كما أوضحنا فيما سبق.

فكل ما يهم أوطيفرون في هذه المحاوره هو أن تكون الآلهة قد أصدرت أمراً بضرورة عمل شيء، وقد كان المعنى الفعلي لذلك في إطار المجتمع الآثيني الذي كانت توجد فيه عقيدة رسمية للدولة، هو أن أوامر هيئة الكهنوت ينبغي إطاعتها على ما هي عليه دون تفكير أو مناقشة. ووجد سقراط نفسه مضطراً إلى طرح السؤال الأخلاقي عن نشاط الدولة ذاتها. وهي نقلة لا يمكن حدوثها، ولا ينبغي حدوثها، في نظر كل من هو على شاكله أوطيفرون في عالمنا هذا^(٤).

اهتم أفلاطون في محاوره أوطيفرون بإلقاء بعض الضوء على عقيدة الدولة الأثينية ومدى اختلافها عن آراء سقراط الأخلاقية والدينية المستندة إلى سلطة العقل، فيقابل بين الديانة

(١) أفلاطون: الدفاع، ص ٧١.

(٢) أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ص ٣٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٥.

(٤) برتراند رسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ج (١)، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣م، ص ١٣٣.

الحقيقية والديانة الزائفة التي لم تخضع للنقد والتفنيد، فقد بين سقراط لأوطيفرون أن التقوى هي عمل ما تجتمع الآلهة على حبه، لأنه لو لم تجتمع الآلهة على حب شيء معين فسيكون الشيء محب وبغض في ذات الوقت وهو تناقض. وكان ذلك تعديلاً على مفهوم أوطيفرون للتقوى بأنها عمل ما تحبه الآلهة. ويبدو أن سقراط يود أن يشير إلى أن الإجماع في الرأي يكون هو المعيار للحكم، والإجماع في الحكم على شيء ينبج فكرة كلية لتصورات جزئية وهي تعبير عن منهجه الفلسفي.

يرى ألكسندر كواريه أن المدينة التي تدين شخص مثل سقراط إنما هي مدينة فاسدة. إنها أذنته لأنها، وهي الظالمة، لا يمكنها أن تحتل وجود العدالة في صدره، لأنها جاهلة^(١). ويلاحظ أرمسترونغ شيئين: الأول أن التهم التي وُجّهت لسقراط، والمتعلقة بالإلحاد وإفساد الشباب، كانت تهماً واضحة البطلان، بحيث لم تكن سوى غطاء للتمويه على تهم أخرى لم يكن بالإمكان التصريح بها علناً^(٢)؛ فالإلحاد Atheism لم يكن معروفاً إلا في أضيق نطاق، وكان من الصعب على أي واحد من الوثنيين أن يفهمه بينما الآلهة تحيط به من كل جانب، ليس فقط على جبال الأوليمب، ولكن في موقد النار، حجر الحدود^(٣)، كما أن من الصعب تصور وجود إلحاد أو هرطقات في العصر القديم الإغريقي لأن ديانتهم لم تكن مؤسسة على وحي إلهي، وكانت تجهل بالتالي مفهوم «المبدأ الإيماني» أو «الدوغما». لقد كان لتلك الديانات طابع عُرفي، مجموعة المعتقدات والطقوس في ذلك الوقت لم تشكل عقيدة واحدة مقدسة، أنها معتقدات كان يملها تراث يوقره الجميع، ولكن لم يكن وحي لإله واحد يكشف للناس، بفضل إرادته كلية القدرة، أسس الإيمان الذي يفرضه عليهم^(٤).

كان سقراط متدين وملتزماً في إلهياته من ناحية بالدين الشعبي دين المدينة، ومن ناحية أخرى يحاول أن يخرج عن هذا الدين إلى فكرة سامية عن الألوهية قائمة على العقل، فهو يؤمن

(١) ألكسندر كواريه: محل لقراءة أفلاطون، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني،

الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٣م، ص ١٠٢.

(٢) أ. هـ. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي- الإمارات

العربية المتحدة، ط (١)، ٢٠٠٩م، ص ٥٢-٥٣.

(٣) آي. إف. ستون: محاكمة سقراط، ترجمة: نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، ط (١)، ٢٠٠٢م، ص ١٦٣.

(٤) ج. ويلتر: الهرطقة في المسيحية- تاريخ البدع الدينية، ترجمة: جمال سالم، دار التنوير للطباعة والنشر

والتوزيع- بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٦.

بوجود عدة آلهة، وهؤلاء الآلهة هم آلهة اليونان المعروفون، فكان سقراط مشرّكاً وينسب إلى هؤلاء الآلهة العناية الإلهية- وقد كان يؤمن بالوحي كما آمن بالدين الشعبي- إلا أنه كان يميل مع ذلك متمشياً مع الروح اليونانية حينذاك، إلى جعل إله فوق الآلهة كلها، فمع اعتقادهم بعدة آلهة رتبوا هؤلاء الآلهة وجعلوا عليهم إلهاً واحداً^(١)، وحين يتكلم سقراط عن الإله الواحد في دلفي فإنه يميّز هذا الإله عن الآلهة الأخرى التي يعبدها مثل «زيوس» و«أثينا»، ومع ذلك يلاحظ أن «سقراط» يتحدث في أحيان أخرى كما لو كان هناك إله واحد، وبدلاً من اتهام سقراط بالتناقض في فكره الديني، فإن من الأجدي الاعتراف بأن ثقافته تسمح بمثل هذا الحديث المتنوع عن الآلهة^(٢) بيد أنه لم يؤمن بالقصص الخرافية التي تظهر الآلهة بمظهر المنقسمة على أنفسها بالأهواء التي تتقاسم البشر بالذات، وحاول تنقية المعتقد الديني من مثل هذه التصورات^(٣).

حاول سقراط الارتفاع بالمعتقد الديني إلى درجة شعورية واضحة، فتحدث عن ثمة صانعاً مدبراً فوق الآلهة، وأن بقية الآلهة ليست غير الأدوات التي يُحدث هذا المدبر الصانع بها الوجود، فهناك إذن شيء من الميل إلى التوحيد في هذا المذهب^(٤).

تتركز تقوى سقراط العميقة التي ورثها أفلاطون في الإيمان بأن العالم تحكمه قوى الخير الإلهية العاقلة التي تأمر الأشياء جميعاً بالخير. وربما لم يكن لدى سقراط ما يقوله عن طبيعة هذه القوى، وقد عبدها وفقاً للتقاليد الجارية في مدينته، إن تقوى سقراط تقوم على العقل، تنظر للعالم نظرة غائبة. كل شيء منظم على أحسن وجه، وهناك خير طبيعي ومناسب هو نهاية وغاية كل حركة^(٥)، فجوهر فكر سقراط يتمثل في أن الآلهة تمثل العقل الكوني الذي يحكم العالم بعدالته الحازمة تمثيلاً متنوع الوجوه^(٦) ومنهم الإله أبوللو الذي قال سقراط عن اسمه أنه «الاسم الأكثر تعبيراً عن قوة وسلطة الله بحق»^(٧).

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ط (٢)، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٥٧.

(٢) جورج رديبوش: المرجع السابق، ص ٤١.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص ٥٧.

(٤) نفس المرجع، ص ٥٧.

(٥) أ. هـ. أرمسترونغ: المرجع السابق، ص ٥٥.

(٦) شارل فرنز: المرجع السابق، ص ٦٥.

(٧) أفلاطون: محاوره «كراتيلوس»، ضمن المحاورات الكاملة لأفلاطون، المجلد الرابع، نقلها إلى العربية:

شوقي داود تمتاز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٥٢.

وفي محاوره الجمهورية يبرز أفلاطون من خلال تشبيه الكهف مقارنة بين نوعين من القيم، لا يُعد أحدهما وجهًا سلبياً للآخر فحسب، بل يُعد حالة فعلية يعيش فيها أغلب البشر ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من قوة، ويضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها، أي أنه حالة إيجابية منحرفة، يجد فيها الناس رضاً فعلياً، ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف في مواجهة المتعة التي يجدها الفيلسوف في حياته ويستمدّها من قيمه^(١)، غير أن تحرير الآخرين من الظلام لا يتم بسهولة، والسجين في الكهف لا يدرك أنه سجين، والناس تطمئن إلى ما يعتقدون أنها «الحقيقة» دون التفكير في إمكانية بطلانها، وكان حتماً على رمز الكهف أن ينتهي بانتزاع الحقيقة من حُجُب الباطل، والنور من ثنايا الظلام. لهذا كان تخليص «السجين» من الكهف وإعطائه الحرية هي مسألة صراع حياة أو موت، إذ هي مغامرة وعلى العارف أن يكون مستعداً لمواجهة الخطر المحدق بحياته^(٢).

ويقول ج. ويلتر: «إنه لجميل، وأنه لنبيلا أن يتعلّق المرء بشدةٍ بمعتقدٍ ما، وأن يجعل أفكاره وحياته تتوافق معه، وأن يضحى بالمادة على مذبح المثل الأعلى. وإنه لعظيم حين يكون المرء جزءاً من أقلية مضطهدة، ويفضل على الجحود السجن أو الموت»^(٣).

إن محاكمة سقراط في ظل النظام الديمقراطي لا يتضح معالمها إلا على ضوء موقفه السياسي المعادي للديمقراطية التي توافق على أن رأي الأغلبية الجاهلة هو الرأي الصواب، فقد أثار سقراط الشكوك حول نفسه حين جمع حوله عدد من الشباب الأثرياء أمثال كريتاس وثيرامين وأفلاطون، وكان يحرضهم على الكثير من رجال الديمقراطية، بمختلف مستوياتهم بحجة أنهم من أدعياء الحكمة^(٤). ولو كان عند الأثينيين صحافة يومية في ذلك الحين لما تردد الصحفيون في الحملة على سقراط باعتباره شخصاً خطيراً على النظام ولكنهم لم يكن عندهم ما يحل محل الصحافة سوى المسرحيات الهزلية التي كانت تسخر من الفلاسفة والسوفسطائيين ومذاهبهم الخيالية^(٥)، وكانت لها قدرة كبيرة في التأثير على الرأي العام، فهي تمثل سلطة الأدب والفن على سلطة المجتمع.

(١) د. فؤاد زكريا: دراسته لمحاوره الجمهورية لأفلاطون، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ٥٣.

(٢) د. عبد الغفار مكاوي: المنقذ قراءة لقلب أفلاطون، دار الهلال، ص ٦٢.

(٣) د. ويلتر: المرجع السابق، ص ٣٧١.

(٤) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف - القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٤٤.

(٥) ج. بيوري: حرية الفكر، ص ٣٥.

وربما يكمن وراء الاتهام والاضطهاد لسقراط العداء الأثيني القديم للمثقفين، الذين كان يعتبرهم الإنسان العادي سبب الكوارث والمصائب التي حلت بالمدينة. إذًا فقد كان هناك استياء من الشخصيات السياسية البارزة ممن أظهرت مناهج سقراط في البحث والحوار مدى فراغهم العقلي، ولذلك اعتبروه ذا أثر تخريبي^(١).

ويرى آي. إف. ستون أن سقراط استعمل «حكيمته» الخاصة- أي براعته كرجل منطق وفيلسوف- من أجل غرض سياسي خاص، لكي يجعل قادة المدينة جميعًا يظهرون بمظهر الجهلاء الحمقى. الرسالة المقدسة التي ادعى أنه تسلمها من معبد دلفي تحولت إلى رحلة ذاتية، تمرين لتمجيد الذات بالنسبة لسقراط، وتحقير لأعظم رجال المدينة جميعًا. وهكذا قوض سقراط صرح المدينة، وشوه سمعة الرجال الذين كانت تعتمد عليهم، وبث في الشباب روح الاغترار^(٢).

ويرى د. عبد الرحمن بدوي أنه ربما شعرت الديمقراطية بأنها على وشك نهايتها وأن من الواجب عليها أن تحمي نفسها من علة وجودها، أي وهي صاحبة الفكر أن تحمي نفسها من حرية الفكر إذ أن هذه الحرية الفكرية الجديدة قد طالبت بالأرستقراطية^(٣)، ومن ثم سيكون المبدأ الأساسي للديمقراطية غير أصيل أو وهمي يمكن تقويضه في حالة العصيان أو الاختلاف.

٥- دفاع سقراط (حرية الفكر والاعتقاد)

لقد كافح سقراط في دفاعه عن حرية المناقشة في خطبة رائعة معروفة في التاريخ باسم «دفاع سقراط» ولقد دَوَّن تلك الخطبة الملع تلاميذه وهو «أفلاطون»، ويرى ج. بيوري أن سقراط يقف في تلك الخطبة موقفًا غامضًا حينما كان يدفع عن نفسه تهمة الكفر بألهة أثينا. وهذا الموقف هو أضعف نقطة في خطابه، ولكنه قابل تهمة إفساد الشباب بعبارات وضاعة في الدفاع عن حرية الرأي والمناقشة، ويُعد هذا الجزء هو أثنى ما يحويه الدفاع^(٤).

(١) أ. هـ. أرمسترونغ: المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) آي. إف. ستون: المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص ٦٤.

(٤) ج. بيوري: المرجع السابق، ص ٣٦.

يستهل سقراط دفاعه بنفي كل التهم المنسوبة إليه، والطلب من الحضور عدم الاغترار بخطابه وجمال أسلوب متهميه، وإنما التركيز في كلامه على صدق العبارات فقط، لأنه لن يلجأ إلى الخطابة ليؤثر بها على القضاة، وإنما سيعرض الحقيقة دون تنميق، ويقول سقراط في ذلك: «فدعكم من عباراتي التي قد تكون حسنة وقد لا تكون، وانظروا في صدق العبارة وحده، وإذا حكم منكم قاضي فليحكم بالعدل، وإذا نطق متكلم فلينطق بالحق»^(١)، وهنا يشير سقراط إلى ضرورة الانتباه إلى جوهر الكلام وليس عرضه، ووجوب الالتزام بالعدل والحق في الحكم والكلام.

ويبدأ سقراط دفاعه ضد كل من شوهوا سمعته من قبل ووصفوه بأنه يشتغل بالفلسفة الطبيعية ويبحث فيما يجري تحت الثرى وفي السماء، فعده الناس ضمن الملحدّين من الطبيعيين فضلاً عن أنه يُلبس الحق رداء الباطل، ويذكر سقراط أن هذه الشائعات والافتراءات قديمة، ورائجة بين الناس منذ أن كان القضاة وكثير من الحضور في سن الطفولة، فعقولهم متشعبة بها، ومن ثم هم على استعداد ومهيؤون لتأييدها دون تنفيذ^(٢).

فقد كذب سقراط هذه الافتراءات قائلاً: «أيها الأثينيون! الحق الصّراح أي لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب، ويشهد بصدق كلامي كثير من الحضور. فإليهم أحثكم»^(٣) إذ أن سقراط لم يناقش أي شخص منهم في مثل هذه المسائل وإنما حواراه كان دائماً حول موضوع أساسي هو الكمال الإنساني وكيفية معرفته ودعوة الناس إلى حياة التفلسف والبحث عن الحقيقة، وإن مثل هذا الاتهام منسوب إلى فلسفة أنكساجوراس الذي أزال صفة الألوهية عن الظواهر الطبيعية، إذ وصف الشمس بأنها كتلة من الحجر وأن القمر مصنوع من تراب، ولذلك اتهم بالإلحاد^(٤) ولكنه فرّ من أثينا وآثر النجاة على المواجهة.

ويرى سقراط أن السبب في هذه الاتهامات والشائعات هو نبوءة كاهنة معبد دلفي، ومحاولته التيقن من أنه أحكم الأثينيين. ويبدو أن الإشارة إلى نبوءة دلفي لم تكن من حسن التصرف. يقول زينوفون: «إن القضاة قد أحدثوا صخباً أشد عند سماعهم هذه الجملة». لقد

(١) أفلاطون: الدفاع، ص ٦٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٦.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٧٥.

بدا سقراط أشبه بمصارع الثيران، أي أنه أثار الحضور بدلاً من تهدئتهم^(١)، فقد مثلت المهمة التي كلف الله بها سقراط في «دلفي» طوال حياته حجر الزاوية في دفاعه. «لقد كلفني الله بأمر بأن أقضي حياتي في الفلسفة واختبار نفسي والآخريين». لذلك يُعد التوقف عن التفلسف «عصياناً لأوامر الله وبالتالي شيء مستحيل»^(٢).

أما دفاع سقراط عن نفسه ضد أصحاب الدعوة القضائية، فقد تمثل في حوار مع مليتوس وتفنيد ادعائه، فبدأ بنفي تهمة إفساده للشباب؛ لأنه لو كان هو المفسد فمن هو المصلح، فأجابه مليتوس بأن الجميع مصلحون: القضاة، الحكام، الشعب، فأجابه سقراط بأن المفسد لا يمكن أن يكون فرد واحد وإنما المفسد هو الكثير^(٣)، كذلك نفى سقراط اتهام مليتوس له بأنه كافر، وأثبت كذبه وتناقضه. فذكر أن مليتوس ادعى أنه يعتقد في رسل روحية إلهية، ورداً عليه أن من يؤمن بآثار الآلهة فهو بالضرورة مؤمن بوجودها، ومن ثم يكون سقراط وفقاً لاتهام مليتوس مؤمن وكافر في نفس الوقت وهذا تناقض^(٤).

لقد كان سقراط على الأرجح مؤمناً لأنه لو كان كافرًا لا يقدر إله دلفي، لما شعر بالحيرة عند سماعه نبوءة الكاهنة، ولما تبدلت حياته، ففي محاورته أوطيفرون، نجد سقراط يرجح أن سبب اتهامه بالكفر هو أنه يمقت القصص المشينة التي تُروى عن الآلهة، فإن صح ذلك، يكون الناس قد أخطأوا فهمه^(٥).

يخبر سقراط الحضور بأن لديه رسالة إلهية والتزاماً دينياً لهداية الناس إلى الحكمة والتفلسف ومعرفة حقيقة أنفسهم والعناية بها، أنه لا يمكن أن يعصى أوامر الإله حتى ولو كلفه ذلك حياته، إذ يقول: «بني أثينا، كم كان سلوكي عجيبياً لو أنني اعصيت الله فيما يأمرني به، بأن أؤدي رسالة الفلسفة بدراسة نفسي ودراسة الناس، وفررت مما كلفني به خشية الموت...»^(٦).

(١) آي. إف. ستون: محاكمة سقراط، ص ٢١٧.

(2) Plato, Apology, 28e 4-6, 37e b-7.

نقلًا عن: جورج رديبوش: سقراط، ص ٤٣.

(٣) أفلاطون: الدفاع، ص ص ٧٢-٧٤.

(٤) نفس المصدر، ص ص ٧٦، ٧٧.

(٥) أفلاطون: أوطيفرون، ص ٣٨.

(٦) أفلاطون: الدفاع، ص ٧٨.

أنهى سقراط دفاعه قائلاً: «فأني أضع قضيتي أمامكم وأمام الله لتحكموا فيها بما هو خير لي ولكم»^(١) لكن لم تفلح محاولات سقراط للدفاع عن نفسه، فوغوغائية الحكام ورغبتهم في التخلص من هذا الرجل الذي أقلق راحتهم وكشف عن جهلهم، جعلتهم لا يلتفتون إلى هذا الدفاع الذي كان كفيلاً بتبرئته، ويصوتون ضده بأغلبية ضئيلة. وكان ذلك يعني الإقرار بذنب سقراط ووجوب معاقبته^(٢). وبعد مفاوضات صدر الحكم النهائي بالإعدام، فاستقبل سقراط الحكم بثبات، وأوضح للحضور وللمحكمة عواقب هذا الحكم، وهو أنهم لن يستفيدوا بقتله، بل على العكس سيدفعون له ثمناً غالياً، فسيكون هذا الحدث عاراً على أثينا، وسيستغله أعدائهم للتشهير بهم، لأنهم قتلوا سقراط الحكيم، إذ يقول «فسيدعوني وقتئذ بالحكيم وإن لم أكن حكيماً تقريباً لكم» ويخبرهم بأنهم تسرعوا في الحكم عليه بالإعدام، لأنه كبير في السن واقترب من أجله، وأن هذا الحكم لن يريحهم منه وإنما سيجلب عليهم مصاعب التصدي لكثير مثله، لكنهم شباباً يملكون القوة والجرأة^(٣). وقد عرض أفلاطون في محاوره جورجياس مسألة اضطهاد السلطة الطاغية لأي شخص يختلف عنها ويبغض سلوكياتها، ويبدو أسمى وأنقى في نفسه من دناءة أفرادها إذ يقول: «وهكذا عندما تكون السلطة بين يدي طاغية قاسٍ فظ، فإذا ما وجد في المدينة شخص أحسن منه بكثير، فإن الطاغية سيخشاه، ولا يمكنه أن يخلص له الصداقة»^(٤)، و«أن مقلد الطاغية يستطيع، إذا شاء، أن يقتل كل من رفض هذا التقليد»^(٥).

قد أوصى سقراط الآثينيون بأن يفعلوا بأبنائه مثلما فعل معهم، إذا آثروا المال على الفضيلة أو ادعوا العلم وهم جاهلون. أي يصلحهم وذلك يكون بالتفلسف^(٦). وأكد لهم «أن هناك أمراً واحداً يجب عليهم أن يدركوا صدقه بقلوبهم. إنه لا يوجد للرجل الخيّر شر، حياً كان أو ميتاً فإن الآلهة لا تهمل له أمراً»^(٧).

(١) نفس المصدر، ص ٨٥.

(٢) د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٦م، ص ١٠٣.

(٣) أفلاطون: الدفاع، ص ٨٦-٨٧.

(٤) أفلاطون: جورجياس، ترجمها من الفرنسية إلى العربية: محمد حسن ظاظا، راجعها: د. علي سامي النشار،

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط (١)، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٥١٠ ج.

(٥) نفس المصدر، ٥١١، أ، ب.

(٦) أفلاطون: الدفاع، ص ٩١.

(٧) نقلاً عن: كوراميس: سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ص ١٥٩.

ولعل الدعامتين اللتين بنى عليهما سقراط دفاعه هما كما قال ج. بيوري: «أولاً: أن للإنسان أن يرفض رفضاً مطلقاً أن تجبره سلطة بشرية أو سلطة قضائية على سلوك سبيل يرى بعقله أنه ضلال. وهو بذلك يعلو «بالضمير الفردي» فوق القانون البشري.... ثانياً: يؤكد سقراط أن حرية المناقشة فيها خير الشعب...»^(١) ولو أن سقراط قد استند إلى حرية الكلام كحق أساسي لكل الآثنيين لاستطاع أن يصيب وترًا حساسًا وعميقًا. لأنهم يؤمنون بالديمقراطية. وهذا امتحان لهم وليس له، وبالتالي ستكون أثينا هي التي في موضع الاتهام وليس هو^(٢).

ويذكر أفلاطون في محاورة الجمهورية أن الفيلسوف بطبعه يتسم بالحرية والقدرة على القيادة الرشيدة، أما من يعجز عن التفلسف فهو بالطبع لديه الاستعداد للانقياد والطاعة. إذ يقول: «إن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة، وفطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف ويطيع من يحكمه»^(٣) وهنا نجد تمييزًا طبيعيًا لمن لديه قدرة على التفلسف على من لم يستطع، ولكننا لاحظنا أن دعوة سقراط كانت دعوة عامة للتفلسف وحرية الفكر دون قصرها على فئة معينة أو صفة مميّزتها الطبيعة.

٦- موقف سقراط من القانون الآثيني (سلطة النص القانوني)

تعرض محاورة أقريطون عدم انزعاج سقراط من الحكم عليه بالإعدام، وتبرز موقفه من قوانين أثينا فهو رفض الهرب والإفلات من الحكم الذي أدين به، فأثر أن يموت على أن ينتهك حرمة القانون^(٤). إنه لم يرفض الهرب لأن القانون قد فاز في المحاجة والجدال. بل أنه هو الذي أعطى فرصة الفوز للقانون لأنه لم يكن يرغب في الهرب. إن الباحثين ما زالوا يحاولوا دون جدوى حل لغز هذا التناقض في شخصيته الراضية طيلة حياته الإذعان، وبين استعداده المفاجئ للخضوع لقرار يراه هو ظالمًا^(٥). إن فقهاء القانون ليختلفون في هل يحق للرجل أن يهرب إذا قضت عليه قوانين دولته بحكم جائر؟^(٦)

(١) ج. بيوري: المرجع السابق، ص ٣٦، ٣٧. وأيضاً: د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ص ٦٩.

(٢) آي. إف. ستون: المرجع السابق، ص ٢٤٥، ٢٤٧.

(٣) أفلاطون: الجمهورية، ك ٥٤، (٤٧٤).

(٤) أفلاطون: أقريطون، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ص ١٠٤، ١٠٥.

(٥) آي. إف. ستون: محاكمة سقراط، ص ٢٢٢.

(٦) د. زكي نجيب محمود: مقدمته لمحاورة أقريطون، ص ٩٥.

كان سقراط يُكن كل الاحترام والتقديس لفكرة القانون، فلا ينبغي الخروج على القوانين، إذ إن الخروج عليها في أية مرحلة من مراحلها يعني تقويض سلطتها بأجمعها، لأنها تقي الأوطان وتحميها وذلك أكثر قداسة من حماية الأسرة^(١)، ويذكر سقراط أنه إلى جانب قوانين الدولة المتغيرة يوجد قوانين إلهية لا تتغير أبداً. إن هذه القوانين الإلهية تتميز أيضاً عن القوانين الإنسانية في أنها تحمل جزاءها معها، لأن لها القدرة على إعادة النظام إلى ما كان عليه فور انتهاكها^(٢)، ويذكر سقراط في محاورته القوانين أن مصدر القوانين هو مصدر إلهي إذ يقول: «ويجب أن يأتي القانون الديني من دلفي، ويجب أن يُنابذ ذلك القانون موظفين رسميين يكونون قد عُينوا لذلك منذ البداية...»^(٣).

ويتحدث سقراط في محاورته أقريطون عن القوانين وكأنها كائنات إلهية عاقلة يمكنها المحاسبة والنصح. فقد قال: «أفلن تقول القوانين إذن: إنك يا سقراط ناقض للمواثيق والعهود التي أخذتها معنا على نفسك اختياراً.. لكنك كنت تبدو أكثر من سائر الآثينيين شغوقاً بالدولة، أي بقوانينها... هكذا يا سقراط إن أردت بنا انتصاحاً، لا تدع نفسك بهروبك من المدينة موضع سخرية... لا تفكر في الحياة والأبناء أولاً. وفي العدل آخر. بل فكر في العدل أولاً... فارحل الآن بريئاً مجاهدًا لا فاعلاً للرزيلة، ضحية الناس لا ضحية القوانين... أما إذا ناقضت ما قطعته أمامنا على نفسك من عهود ومواثيق... فسننقم عليك ما دمت حيًّا، وستستقبلك قوانين العالم الأدني وهي إخوتنا، عدوًّا، لأنها ستعلم أنك لمر تدخر وسعًا في هدمنا، أصغ إذن إلينا، لا إلى أقريطون»^(٤). وهذا النص يُعد ردًا على أولئك الذين يدعون أن اختيار سقراط كان إراديًّا، ومن ثم كان معادلاً للانتحار^(٥). فسقراط يحترم القوانين ويخضع لسلطتها. فهو يُرسِّخ مفهوم الواجب وضرورة الالتزام به سواء كان للألوهية أو للوطن. ونلاحظ أنه لمر يستعطف القضاة أثناء المحاكمة، لإيمانه بأن العدل

(١) س. م. بورا: التجربة اليونانية، ترجمة: د. أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١١١.

(٢) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ص ٧٩.

(٣) أفلاطون: القوانين، ك ٦، ص ٢٧٩.

(٤) أفلاطون: أقريطون، ص ص ١١٠، ١١١.

(٥) آي. إف. ستون: المرجع السابق، ص ٢٢٦.

ليس منحة وإنما هو واجب على القاضي الالتزام به^(١). فالعدالة ليست فقط فضيلة للفرد وإنما للدولة أيضًا^(٢).

واجه سقراط الموت بشجاعة وثبات ولم ينزعج من فكرة الموت كغيره من الناس، بسبب شخصيته الفلسفية^(٣)، وتصوره أن موت الفيلسوف هو بمثابة التحقق النهائي The Final Fulfillment، الذي يشاقق إليه كثيرًا، لأنه باب المعرفة الحقيقية، إذ تتحرر النفس من روابط الجسد وتصل إلى رؤية علوية صافية^(٤). ويذكر سقراط أن الفيلسوف منشغل في أن يموت وأن يكون ميتًا، ولذلك لا يغضب من الموت لأنه موضع حبه واهتمامه، لأن الموت هو انفصال النفس عن الجسد. والتطهير بالذات، هو وفقًا للمذاهب القديمة-الأورفية. وضع النفس بعيدًا عن الجسد بقدر الإمكان، وتدريبها أن ترجع إلى ذاتها متخلصة من الجسد، وأن تعيش نقية صافية مترفعة عن شهوات ومتطلبات الجسد، ومن ثم فالموضوع الخاص الذي يمارسه الفلاسفة هو فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه^(٥)، وباقتراب لحظة الرحيل يرى سقراط أنه يجب أن يقدم صلاة للآلهة لشكرهم على النجاح الموفق لهذا التغيير في الموطن من الحياة على الأرض إلى العالم الآخر؛ فيقول: «تلك هي صلاتي: آمين»^(٦).

ففي محاوره «فيدون» تبدو نشوة روحية صوفية ذات مستوى رفيع، لكن هل امتداح الموت عقيدة سقراطية أم لا؟ يرى ستون أنها بالتأكيد عقيدة أفلاطونية تبعًا لما نعرضه من محاوراته الأخرى وبالأخص «الجمهورية» حيث يحصر تعليم الديالكتيك في دائرة الذين يمكنهم أن يتخلوا عن أبصارهم وأذانهم وعن حواسهم الأخرى لكي يرتقوا إلى مستوى الكائن النقي. لكن تبعًا للمفاهيم الفيثاغورثية، فإن هذا لا يتحقق إلا عن طريق الموت^(٧) فالجسد

(١) أفلاطون: الدفاع، ص ٨٤.

(٢) جورج رديبوش: المرجع السابق، ص ٤٣.

(٣) أفلاطون: الجمهورية، ك ٢، (٣٦٨).

(٤) آي. إف. ستون: المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(٥) أفلاطون: فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق: د. علي سامي النشار، عباس

الشريبي، دار المعارف، ١٩٦٥م، ٦٧ ج، ص ٣٨، ٣٩.

(٦) نفس المصدر، ١١٧ ج، ص ١٣١.

(٧) آي. إف. ستون: المرجع السابق، ص ٢٢٧.

يملاً الإنسان بألوان الحب والشهوة وأوهام من كل نوع تجعله ينشغل بها عن التأمل العقلي^(١)، وإذا كان الانفصال النهائي عن الجسد ومتطلباته أمر مستحيل في هذه الحياة ولا يحدث إلا بالموت، فإن الطريق الذي سيجعل الإنسان أقرب ما يكون إلى معرفة الحقيقة هو التطهر، فيظل الإنسان يجاهد ضد جسده حتى تأتي لحظة موته التي قضي بها الإله فيطهره نهائياً من جسده^(٢). إذن النفس مرتبطة بالجسد بنوع من العنف مضاد لطبيعتها الإلهية^(٣). ويتساءل سقراط في «فيدون» هل من الممكن إدراك الشيء في ذاته بالحواس؟ فكانت إجابة الحضور بالنفي، فأوضح أن الإنسان الذي مرّن نفسه على الانفصال عن الجسد يستطيع إدراك الشيء في ذاته، وذلك بالعقل والتفلسف، إذ يقول: «العقل ذاته قائماً بذاته ليدرك الشيء في ذاته قائماً بذاته وخالصاً»^(٤). ويعرض أفلاطون في «فيدون» الساعات الأخيرة لسقراط وهو يتحدث عن الخلود مع أصدقائه وشربه للسم^(٥).

إننا نعتقد أن المحاورات الأفلاطونية المبكرة تعرض تعاليم سقراط، ولذلك يجب ملاحظة أن سقراط لم يكن أخلاقي فقط، بل كان ميتافيزيقي أيضاً، يعبر عن نسق متطور، وعلى أية حال يجب أن ندرك أنه إذا كان قد شارك السوفسطائيون في الشك الميتافيزيقي، إلا أنه لم يتبعهم في مذهبهم المعرفي، وبوضوح هو لم يأخذ المعتقد الديني حرفياً إنما اعتقد في الخلود والعناية الإلهية^(٦).

ويذكر ستون أن عبقرية أفلاطون وحبه لأستاذه قد جعلت من سقراط قديساً علمانياً في الحضارة الغربية، لكن الشذرات والقصاصات التي بقيت لنا مما يسمى بالكوميديا القديمة في القرن الخامس في أثينا، تشير إلى أن مواطنيه كانوا ينظرون إليه باعتباره «شخصية» ذات أطوار غريبة. هكذا يراه معاصروه، وليس كما نراه نحن في ضوء الوهج الذي يشع من محاورات أفلاطون^(٧)، ولكن وفقاً لمحاورات أفلاطون فإن مجتمعنا المعاصر بحاجة إلى مفكر

(1) Plato, Phaedo, The Dialogues of Plato Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, Five Volumes, Vol. I, The Clarendon Press, Oxford, 1892, 66 C.

(2) Ibid., 67 b.

(٣) شارل فرنر: المرجع السابق، ص ١٠٧.

(4) Plato, Phaedo, 65 d, 66 a.

(5) B. A. G. Fuller, A History of Philosophy, p. 110.

(6) Ibid. p. 111.

(٧) أي. إف. ستون: محاكمة سقراط، ص ١٦٠.

مثل سقراط، يحمل المصباح ويتحمل المسؤولية، ويبشر ببداية مجد فكري وعصر مستنير نتمناه^(١).

الخاتمة

يمكن إيجاز أهم النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط الآتية:

١- حاول سقراط إصلاح المعتقد الديني لدى مجتمعه على أسس عقلية وبالحوار الفلسفي. فالقيمة الكبرى لسقراط الأفلاطوني تتمثل في دفاعه عن العقل باعتباره المثل الأعلى. وقد صور أفلاطون سقراط في محاورته الدفاع بأنه شهيد العقل، وأنه كان متدين وتقي لأن التفلسف عنده هو أمر إلهي يطيع به الإله، ومن ثم نجد في فلسفة سقراط تضافر بين سلطة النص الديني وسلطة العقل.

٢- كانت تهمة سقراط بالكفر والإلحاد باطلة لأنه استجاب لنبوءة كاهنة معبد دلفي، واعتقد أنه مكلف برسالة إلهية لا يمكن عصيانها، وكانت الرسالة من الإله أبوللو إله معبد دلفي وهو من الآلهة التي اعتقد بها الشعب الآثيني وقتذاك.

٣- كان اتهام سقراط بإفساد عقول الشباب اتهام باطل أيضًا، لأنه كان يحث الشباب على العناية بأنفسهم، والتحلي بالفضائل الأخلاقية الراقية، ويدعوهم إلى استخدام عقولهم فيما يُعرض عليهم من آراء، ويعكس هذا الاتهام الصدام بين عقل مستنير وعامة الشعب ممن لا يرغبون في مراجعة معتقداتهم وقبولها طواعية دون نقد، وقد عبّر أفلاطون عن هذا الصدام في أسطورة الكهف في محاورته الجمهورية حيث وضح أفلاطون أن السجين في الكهف لا يدرك أنه سجين وأن حياته مظلمة وأن معرفته وهمية، وأن الشخص الذي استطاع بنبوغه التحرر من قيوده وإدراك الحقيقة يجد صعوبة كبيرة في تحرير الآخرين، فتخليص السجن من الكهف ودفعه إلى الحرية، قد تصل إلى صراع حياة أو موت.

٤- يعكس اتهام سقراط الصراع الذي قد يحدث بين المفكر والسلطة السياسية، على اعتبار أن الدافع لاتهام سقراط ربما يكون دافعًا سياسيًا، لأن سقراط من المعارضين

(١) د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، ص ١٠٤.

للنظام الديمقراطي الذي يرى أن رأي الأغلبية الجاهلة هو الرأي الصواب. ويلعب الدين هنا دور السوط الذي يلجأ له السلطة السياسية للضرب على كل من يقوم بالعصيان على نظامها ومبادئها، ومن ثم يبدو سقراط خطرًا على نظام الدولة بعد أن كشف جهل كبار السياسيين الذين اعتقدوا في أنفسهم العلم والحكمة.

٥- أكد سقراط على أهمية الخضوع لسلطة القانون، وسيادة الدولة على كافة أفراد الشعب حتى المفكرين، لأنه لا يمكن لأي دولة أن تكون قوية أو يُكتب لها الاستمرار دون قوانين تُحترم وتُنفذ. حيث أن القانون عند سقراط هو رمز العقل والعدالة وطاعته واجبة، وأن القانون لا يتعارض مع العدالة الإلهية لأن القوانين مصدرها إلهي، ولكن من يظلم هم البشر وليس القانون. فالقانون عادل، ولم يرض سقراط أن يرد الإساءة الصادرة من مجتمعه بإساءة أخرى متمثلة في هربه، فلم يرد الشر بالشر، وإنما التزم بمبادئه الأخلاقية.

٦- لم يستند سقراط إلى الحق في حرية التعبير التي تكفلها النظم الديمقراطية، وربما لم يفعل ذلك لبغضه للديمقراطية ومبادئها، وإيمانه بأن حرية التعبير وتقرير المصير لا بد أن تكون لدى القادرين على التفكير السليم المستنير بالعقل والأخلاق النبيلة.

٧- أن خضوع سقراط للقانون وتنفيذه لحكم الإعدام، ورفضه الهرب، كان نابغًا من تقوى دينية لاعتقاده أنه يُرضي الإله، وبالتالي لا يجب أن نقبل الآراء التي ترى أن رفضه للهرب هو إقبال على الموت وبالتالي يكون هذا نوع من الانتحار، حيث أن حديث سقراط عن الموت هو حديث فلسفي يتضمن عقائد دينية خاصة بالتطهر والحلود والحساب في عالم آخر.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

١- العربية:

- أفلاطون:

١- أقریطون، ضمن محاورات أفلاطون (أوطيفرون- الدفاع- أقریطون- فيدون)، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، تصدير: د. مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢م.

٢- الجمهورية، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر- الإسكندرية، ٢٠٠٤م.

٣- الدفاع، ضمن محاورات أفلاطون (أوطيفرون- الدفاع- أقریطون- فيدون)، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، تصدير: د. مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢م.

٤- أوطيفرون، ضمن محاورات أفلاطون (أوطيفرون- الدفاع- أقریطون- فيدون)، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، تصدير: د. مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢م.

٥- جورجياس، ترجمها من الفرنسية إلى العربية: محمد حسن ظاظا، راجعها: د. علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط (١)، القاهرة، ١٩٧٠م.

٦- فيدون، ضمن محاورات أفلاطون (أوطيفرون- الدفاع- أقریطون- فيدون)، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، تصدير: د. مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢م.

٧- فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق: د. علي سامي النشار، عباس الشرييني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

- ٨- كراتيلوس، ضمن المحاورات الكاملة لأفلاطون، المجلد الرابع، نقلها إلى العربية: شوقي داود تراز، الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت، ١٩٩٤م.
- ٩- مينون (في الفضيلة)، ترجمة وتقديم: د. عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ٢٠٠١م.

٢- الأجنبية:

Plato:

- 1- Phaedo, The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, Five Volumes, Vol. I, The Clarendon Press, Oxford, 1892.

ثانياً: المراجع

١- المراجع العربية والمترجمه لها:

- آرمستروغ (أ.ه):

- ١- مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي - الإمارات العربية المتحدة، ط (١)، ٢٠٠٩م.

- الفرد إدوارد تيلور:

- ٢- سقراط، ترجمة: محمد بكير خليل، راجعه: د. زكي نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها - القاهرة، ١٩٦٢م.

- ألكسندر كواريه:

- ٣- مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ٢٠١٣م.

- د. أميرة حلمي مطر:

- ٤- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م.

- برتراند رسل:

٥- حكمة الغرب- عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ج (١)، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣م.

- بورا (س.م):

٦- التجربة اليونانية، ترجمة: د. أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٨٩م.

- بيتر كونزمان، فرانز- بيتر بوركارد، فرانز فيرمان:

٧- أطلس- dtv الفلسفة، ترجمة: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية، د. ت.

- بيوري (ج.):

٨- حرية الفكر، تعريب: محمد عبد العزيز إسحاق، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط (٢)، القاهرة، ٢٠١٦م.

- ثيوكارس كسيدس:

٩- سقراط، نقله إلى العربية: طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧م.

- جورج رديبوش:

١٠- سقراط، ترجمة: د. أحمد الأنصاري مراجعة: أ. د. حسن حنفي، آفاق، ط (١)، القاهرة، ٢٠١٤م.

- داود روفائيل خشبة:

١١- دعوة للفلسفة، المركز القومي للترجمة، ط (١)، القاهرة، ٢٠١١م.

- ستون (آي. إف.):

١٢- محاكمة سقراط، ترجمة: نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، ط (١)، القاهرة، ٢٠٠٢م.

- شارل فرنر:

١٣- الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، ط (١)، بيروت،
١٩٦٨م.

- د. عبد الرحمن بدوي:

١٤- أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ط (٢)، القاهرة، ١٩٤٤م.

- د. عبد الغفار مكاوي:

١٥- المنقذ قراءة لقلب أفلاطون، دار الهلال، القاهرة، د. ت.

- د. فؤاد زكريا:

١٦- آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة، ١٩٧٥م.

- كوراميس:

١٧- سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة: محمود محمود، مقدمة:
حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.

- د. مجدي كيلاني:

١٨- الفلسفة اليونانية من منظور معاصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،
الإسكندرية، ٢٠٠٤م.

- د. مصطفى النشار:

١٩- فلاسفة أيقظوا العالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٦م.

- ويلتر (ج.):

٢٠- الهرطقة في المسيحية - تاريخ البدع الدينية، ترجمة: جمال سالم، دار التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م.

٢- الأجنبية:

- Fuller (B. A. G):

1- A History of Philosophy, Henry Holt and Company, New York, 1949.

- Nelson (Leonard):

2- Socratic Method and Critical Philosophy, translated by Thomas K. Brown, Foreword by Blanchard, Introduction by Julius Kraft, Dover Publications, Ind. , New York, 1926.

- Oizerman (Theodor):

3- Problems of the History of Philosophy, Translated from Russian to English by Robert Daglish, Progress Publishers, Moscow, 1973.

- Shields (Christopher):

4- The Black Well Guide to Ancient Philosophy, Black Well, Publishing Ltd. , 2003.

ثالثاً: الموسوعات والمعاجم:

١- العربية:

- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون:

١- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ط (١)، القاهرة، ٢٠١٣م.

- د. جميل صليبا:

٢- المعجم الفلسفي، ج (١)، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ١٩٨٢م.

- جورج طرايشي:

٣- معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط (٣)، بيروت، ٢٠٠٦م.

- د. مراد وهبه:

٤- المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٦م.

٢- الأجنبية:

- Ado (A. V.) , M. N. Afasizhev, M. I. Andrievskaya, and others:

1- A Dictionary of Ethics, Translated from Russian Designed by Alexei Lisitsyn Progress Publishers, Moscow.