تأليف جماعي

حوارات في الدين واللغة

فعاليات المؤتمر الدولي المنعقد بقسم الفلسفة ،جامعة مستغانم ،الجزائر،بتاريخ 15و16 أفريل 2013.

بسم الله الرحمن الرحيم

حوارات في الدين واللغة

تأليف جماعي

فعاليات المؤتمر الدولي المنعقد بقسم الفلسفة ،جامعة مستغانم ،الجزائر،بتاريخ 15و16 أفريل 2013.

منسق الكتاب :د براهيم أحمد، رئيس قسم الفلسفة.

ردمك 2013-353

ISBN 978-9931-9091-3-2

حقوق الطبع محفوظة:

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من منسق هذا الكتاب.

الفهرس:

اسم المؤلِف	عنوان المداخلة	الصفحة
	إشكالية المؤتمر	06
أحمد براهيم	كلمة رئيس القسم	08
أحمد شعلال	كلمة رئيس المؤتمر	09
صديقي أمحمد محمد صالح الدين	الكلمة الافتتاحية للسيد رئيس الجامعة	11
زكي الميلاد	حفريات معرفية في معنى الآخر	12
مختار لزعر	حوار في اللغة بين مبدأ الفطرة والوجود الإنساني: مقاربة تأويلية	17
محمد بنعمر	إشكالية المنهج في القراءة الحداثية للنص الديني	23
بن جدية محمد	مقومات الحوار والاختلاف في الموروث الديني	29
مجدي عزالدين حسن	إشكالية فهم النص الديني الإسلامي	31
موفق طيب شريف	الحوار في النص القرآني بين التأويل الشرعي والهرمنيوطيقا الفلسفية	41
صليحة بن عاشور	التأويل في المذاهب الإسلامية والقانون الإسلامي في فلسفته	47
قواسمي مراد	تجربة الدين- من الحدس إلى الحياة الترانساندانتالية-	55
نورالدين الشابي	ايتيقا اللقاء بالآخر: ليفيناس نموذجا	61
أحمد رنيمة	الجدال المسيحي وأدبيات الحوار مع المسلمين:قراءة في نماذج من العصور الوسطى	69
اليزيد بوعروري	نبهاني كريبع والحوار مع الآخر من خلال مفهوم الإنسان الشامل.	77
عبد الكريم عنيات	الهوية والاختلاف في الخطاب الديني (القرآني)؛ قراءة تحليلية نقدية في تجربة أركون الفكرية.	83
منصور مرقومة	أنثروبولوجيا الاختلاف والتشابه، تأملات في فهم الآخر :(الغرب والعرب والمسلمون)	89
عبدالله بن عيسى الأحمدي	الصلة الإلهية بين الله والعالم في نظر الفلاسفة المتقدمين وأثرها في تعظيم الله جلَّ جلاله عرض ونقد	96
كريم محمد بن يمينة	اللغة والاعتقاد بين أدلوجة النص وابيستيمية اليقين	109
جلول مقورة	اللغة بين الوظيفة التداولية والضرورة التأثيلية(هابرماس، طه عبد الرحمان)	116
سميرة زغبيب	الوجود اللغوي من التأسيس إلى الخلق	125
مالفي عبد القادر	الأسس اللغوية للتواصل و الحوار الديني من أجل إرساء قواعد الديمقراطية عند يورغن هبرماس	130
محمد قادة	طقوسية الحوار من خلال الكتابة المقدسة-قراءة في الأصول الثقافية والأدبية المسيحية-	139
عبد الرزاق حسين	الحوار وإشكالية الجدل في القرآن الكريم	143
شرقي عبد النور	الجسد مبدأ تواصل مع الغير-قراءة في فلسفة موريس ميرلوبونتي	153
حموم لخضر	اللغة و الجذمور لدى جيل دولوز	158
سامي سمير عبد الفتاح	الآخر في فكر الشيخ الشعراوي- دراسة في تفسيره لآيات الحوار مع أهل الكتاب-	167
العربي ميلود	المقاربة التأويلية للنظرية التواصلية-الغيرية عبر ممر التواصل-	171
سليمان بن صالح الغصن	مكانة العقل في تأسيس الاتجاه التأويلي للنص الديني	176
مروان معزي	الآخر في الكتب المقدسة - اليهودية نموذجاً -	180
البخاري حمانه	بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين	186
حمادي السايح	الآخر في المشروع الإسلامي -البيروني نموذجاً-	189
	توصيات المؤتمر	194

الجهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

ينظم

الملتقى الدولي الثاني حول

حوارات في الدين واللغة

يومي 15 و16 أفريل 2013

بمساهمة:

إشكالية المؤتمر:

يقوم مبدأ الحوار على تلكم القناعة الكافية والكاملة في اتخاذ الطرف الآخر (Autre) دليلا وجوديا ومعرفيا، وذلك على نية تحقيق بعد تواصلي/إبلاغي في ما يخص الحقائق المعرفية والفلسفية والفكرية التي تجمع طرفي المحاورين في ذاتية مفهوم "الآخر"، سواء على جهة الدين أم اللغة؛ الأمر الذي يجعل من هذا النوع من الجمع أن يعكس تلكم الحقيقة الوجودية/الكونية المعبّر عنها في القرآن الكريم بلفظ–الكلمة السواء–{قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى **كلمة سواء** بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله}آل عمران الآية 64.

ولعلنا لا نغالي في الحكم والتقدير إذا قلنا بأنّ هذه"**الكلمة السواء**"لن تؤتي أكلها وفق ما تقتضيه طبيعة الوجود الإنساني إلا في ظل واقع اللغة في علاقتها بواقع الدين القائم على أبعاد روحية/عقائدية/فلسفية/فكرية/اجتماعية/عرفية وغيرها مما نجده مجسدا بوضوح في الديانات؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، تماما ما يريد هذا الملتقى تبيانه في العلاقة الوجودية/الكينونية بين اللغة في سياقها الإطلاقي والدين في سياقه الشمولي الاستغراقي بما يحقق في نهاية المطاف بعدا معرفيا وفلسفيا وفكريا سواء من جهة الحكم أم التصور الذي نريد تجسيده بين العلوم الإنسانية جمعاء.

من هذا المنطلق غدا تصور هذا الملتقى يرسي معالمه على مجموعة من المحاور لعل من أهمها أثرا ما يأتي:

محور الدين

- الذات الإلهية في الكتب المقدسة.
- النص الديني والاتجاه الهرمنيوطيقي.
- النص الديني والعالم.

محور الغيرية

- الغيرية في الكتاب المقدس.
- الغيرية في القرآن الكريم.
- حوارية الآخر(Autre)بين النص الديني والوجود الإنساني.

محور اللغة

- اللغة والسر الوجودي/المعرفي.
- اللغة والبعد التأويلي بين الغرب والعرب.
- اللغة وشرعية أفق السؤال/الجواب بين الغرب والعرب.

محور الحوار

- اللغة والبعد الحواري/الوجودي.
- حاملية الرسالة السماوية والبعد الحواري/اللغوي.
- الحوار وإشكالية الجدل في النص الديني.

اللجنة العلمية للمؤتمر

أ .د.صديقي امحمد محمد صالح الدين(رئيس الجامعة)	**الرئيس الشرفي للمؤتمر**
د .شعلال أحمد	**رئيس المؤتمر**
أ.د/ نصر الدين العياضي	(جامعة الشارقة،الإمارات)
أ.د/ عبد اللاوي محمد	(جامعة وهران،الجزائر)
أ.د/ محمد مسعود قيراط	(الشارقة، الإمارات)
أ.د/ عمر بوساحة	(جامعة الجزائر)
أ.د. لزعر مختار	(جامعة مستغانم)
أ.د/ حسين الانصاري	(جامعة لاهاي)
د بن جدية محمد	(جامعة مستغانم)
د مالفي عبد القادر	(جامعة مستغانم)
د .بن دنيا سعدية	(جامعة مستغانم)
د. لعربي ميلود	(جامعة مستغانم)
د. حموم لخضر	(جامعة مستغانم)
د. عبد الكريم العجمي الزياني	(جامعة ليبيا)
د. عمارة الناصر	(جامعة مستغانم)
د. جين داهي	(جامعة كوبنهاجن)
د. مصطفى الكيلاني	(جامعة سوسة ،تونس)
د. قواسمي مراد	(جامعة مستغانم)
د. براهيم أحمد	(جامعة مستغانم)
د. عبد الجليل بن محمد الأزدي	(جامعة مراكش،المغرب)
د. حمادي محمد	(جامعة مستغانم)
د. مرقومة منصور	(جامعة مستغانم)
د. حمادي السايح	(جامعة مستغانم)
د.راجعي مصطفى	(جامعة مستغانم)
أ. بوجلال مصطفى	(جامعة مستغانم)
أ. عريس مختار	(جامعة مستغانم)
أ. بوصوار نجمة	(جامعة مستغانم)
أ.بلهواري الحاج	(جامعة مستغانم)

اللجنة التنظيمية للمؤتمر:

د. براهيم أحمد

يحياوي عبد القادر

فلاق شبرة ميلود

بن سعدية سعاد

بن لباد مصطفى

هونة خيرة

واضح عبد الحميد

يحياوي بختة

شاشو محمد

معاريف أحمد

***السكرتارية*:**

غزالي تواتية

خلول زهرة

كلمة السيد رئيس قسم الفلسفة :

الدكتور أحمد براهيم[1]

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته؛

لقد تبلورت الفكرة الأساسية لمؤتمرنا هذا"***حوارات في الدين واللغة***" أثناء مشاهدتنا للحملات الغربية التي طالت وتطاولت وأساءت إلى رسولنا الكريم محمد عليه ألف صلاة وسلام، وكذلك بعد التطاولات التي جاءت بحرق كتب القرآن الكريم وكذا مشكلة ارتداء الحجاب بالنسبة لجالياتنا المقيمة في الخارج ومشكلة الصلاة في طرقات أوروبا بالقرب من المساجد...الخ، إذ أردنا اليوم التعبير والقول بأن أفضل رد على مثل هذه التصرفات غير الحضارية هو الحوار، لنبين للعالم الغربي أننا لسنا همجيين ولا متعصبين ولا سفكة دماء.

ولقد بتنا اليوم نعرف ماذا يواجهنا، وماذا نريد، فالإسلام جاء بنظريات ومفاهيم واضحة ومحددة في مسائل الحوار والتعامل مع الآخر في شتى قضايا السياسة والاقتصاد والتربية والتي تشكل في مجموعها قواعد لانطلاق مشروع حضاري إسلامي للأمة العربية والإسلامية قاطبة، متجاوزة التحديات التي تواجهها في طريق النهضة والإبداع. ولما كنا نفكر في إشكالية المؤتمر مع الأستاذ الصديق أ.د لزعر مختار حاولنا من خلال مؤتمرنا هذا -"***حوارات في الدين واللغة***"- على وجه الإجمال أن نضع خطوط المدار الإشكالي للمؤتمر الدولي الثاني ضمن مجموعة محاور أساسية وأخرى فرعية على النحو التالي:

- محور الدين.
- محور الغيرية .
- محور اللغة.

وأخيرا محور الحوار؛ محاولين بذلك الإجابة عن سؤل جد مهم ألا وهو: كيف يمكن لأشغال مؤتمر حوارات في الدين واللغة أن يؤسس لواقع بديل قوامه التعايش السلمي بين مختلف شعوب المعمورة؟

مرة أخرى نرحب بكل الحضور، ونسأل الله السداد والتوفيق.

د. براهيم أحمد.رئيس قسم الفلسفة ورئيس اللجنة المنظمة

[1]- أستاذ فلسفة اللغة في قسم الفلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس-الجزائر- ويشتغل حاليا رئيسا للقسم.

كلمة السيد رئيس المؤتمر:

الدكتور أحمد شعلال[2]

يبسط نفسي ويبهجها أن تشهد هذا المحفل العلمي في ضميمة من الوجوه الكريمة لباحثين تنادوا وتجاوبوا مع انشغال بحثي علمي ذي وزن راجح ألا وهو: ***حوارات في الدين واللغة***.

أستهل بشكري القائمين على هدا الملتقى من رئاسة الكلية إلى رئاسة القسم وطاقمها الإداري ولجان التنظيم والقراءة، أشكركم للفكرة الطيبة من حيث انتقاء الموضوع وتفصيله، ومن حيث تهيئة حيثيات الملتقى وسياقاته.

وأعبر عن امتناني للأخوة الأساتذة الباحثين الذين وفدوا إلينا من الأقطار الشقيقة رغم المشقة وبعد الشقة ليقاسمون الهم العلمي الحضاري، وأرجوا أن يجدوا متعتهم في تناول الموضوع وفي الإقامة الهنيئة، وبالمثل إخوتنا من الأساتذة الجزائريين الوافدين من جهات الوطن العزيز فأهلا ومرحبا وكرامة للجميع.

أيها السادة الأفاضل:

يتجه عالمنا الراهن إلى رفع شعارات ومعالم الإنسانية في معانيها الرحيبة والسمحة المتجاوزة لحدود الذاتية البغيضة والضيقة، والعابرة للأقاليم، والمتخطية للثقافات، وكل ذلك السعي الدءوب نشدان "**للسعاد**" فردوس الإنسانية المفقود.

وحقيق بالعلم أن يتجه هذا المتجه وينحوا هذا المنحى فلم يَجْنِ من أهوانه العارمة وذاتيته للمتحكمة إلا الأشواك والجراح صراعات وخلافات وحروبا، تثقل رصيد الإنسانية بالدماء المهدرة، والنفوس المشردة والخيرات المضيعة سدى، هكذا تجد الإنسانية نفسها تصدح بدعوات الأنبياء، إلى الحق والخير والعدل والجمال، عساها تعصمها في سفينة النجاة من الفناء الذي يتهددها.

أيها الإخوة؛

الدين والعقل واللسان ثلاثية متعالقة ترسم معالم الوجود الإنساني بمقوماته الحضارية، فالدنيوية صلة لعالم الشهادة بعالم الغيب والعقل هو المرسل إليه والمتلقي المسؤول عن وعي رسالة الوحي ولكن وفق نظامين، نظامه الداخلي بما فيه من معاني فطرية منسجمة ونظام لسان الوحي بما يحمله من علامات.

هكذا يتوسط العقل بين الدين واللسان محولا يكابد في فهم الرسالة ووعيها، ومن ثم الدعوة إليها مشدودا بين نظامين، أحدهما في ضفة الغيب وثانيهما في ضفة الشهادة، وعلى هذا النحو تتملص منه اللغة بين المنطوق والمفهوم، وبين الحقيقة والمجاز، وبين النص والتأويل، ويتسلسل البحث متراجعا إلى قصة نشأتها وتكوينها في تاريخ أقرب إلى الغيب، كل ذلك مبسوط في فكرة اللغة.

وبالمثل أنجب العقل في رحلاته البحثية فلسفة معلم وكلام وعرفانا، وعلى غرارهما تصور الدين شرائع ونحلا ومذهب.

إن هذا التداخل والتعالق يلقي بكثير من الضبابية على الحقائق، وقد يسرب إلى نفس الباحث شيئا من اليأس والفتور، غير أن شعوره بالدور الرسلي وإيقانه بالحقيقة وجودا يهّون من سائر المتاعب المكلفة زمنا وجهدا، وعدّته التي يتكئ عليها الصبر والموضوعية وطلب الحقيقة **والحقيقة وحدها** من غير مكابرة أو تعصب وذلك روح العم وحيلتيه.

إن إيماننا بالحوارات المحتملة بين الديانات واللغات والأفكار مؤسس على النسبية التي تحكم المتلقي أو المحاور بحكم محدودية إدراكية المتعلق بدينه أو فكره أو لغته على وجه الخصوص وإلا فإنه لا أحد يملك الحق جملة وتفصيلا وليس الآخر خلوا فارغا من الحقيقة كليا.

ولعل ما يحول بين المرء وبين الرؤيا الصادقة هو المواقف النفسية أحيانا والانخراط في جبهات إيديولوجية بشكل حرفي لا يناقش ولا يراجع.

ودلينا أن الأديان تحاور إتباعها في مناظرات ومساجلات حركت الكوامن ونشطت الدرس الديني وما يستتبعه.

وكذلك تحاورت اللغات وتجاورت بل وتعاضدت في خدمة الثورات والمعاصرة من غير رتبة ولا سذاجة، وحسبنا حركة الترجمة التي فتحت نوافذ الأمم بعضها على بعض في تلقائية أتاحت التعارف ومكنت من إفادة بعضها من بعض على مستوى المضامين أو الأشكال فهي حتى في حال الحروب غنيمة ثمينة تضاف إلى عدة الواقعين تحت الاحتلال لأنها مدخل إلى معرفة الآخر والتفاوض معه.

---

[2]- أستاذ بجامعة عبد الحميد بن باديس-الجزائر- في كلية الاداب والفنون، ويشتغل حاليا نائب رئيس الجامعة مكلف بالعلاقات الخارجية والتعاون.

إن إشكالية الملتقى تستحق الإثارة والمتابعة والتقويم في كل مظانها، كل في تخصصّه، وفي تكامل بين الاختصاصات في حرية وتجرد حسبما يتيحه الفهم والوعي الذي يقوده حب الخير لبني الإنسان جميعا من عقيدة أن الجميع إخوة وحّدهم الحق وفرّقهم الباطل، وحسبُ العالم الباحث طلب الحقيقة وحب السلام.

أقدر أن هذا الجمع في مستوى حجم هذا المبحث الإنساني الهاجس فإن هذه المنتديات ونظرياتها محضن الأفكار الطيبة ومغرس المشاريع الإنسانية الطموحة، تبدأ بذورا تتقلب في رحم الزمن إلى أن تستوي دوحا ظليلا يتفيأ الناس ظلاله الوارفة.

حلفكم التوفيق، وحزتم مبتغاكم ومطمحكم من البحث في جو من الحرية والتفهم واستيعاب الآخر بإرادة خيرة طيبة، شكرا لكم على فضل الانصات والمتابعة.

د. أحمد شعلال

الكلمة الافتتاحية للسيد رئيس الجامعة

أ.د صديقي امحمد محمد صالح الدين.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته؛

السيدات السادة الحضور؛

السادة الضيوف من الدول الشقيقة؛

السيدات السادة الضيوف من الجامعات الجزائرية؛

السيدات السادة الزملاء الأساتذة؛

السادة أسرة الصحافة والإعلام؛

أعزائي الطلبة؛

نرحب بكم في جامعة عبد الحميد بن باديس بمستغانم والتي تستضيف اليوم فعاليات المؤتمر الدولي الثاني: حوارات في الدين واللغة.

هذا الحوار الذي له هدف واحد هو أن يُيَسِر للناس العيش معا في سلام ووئام، عيشا تسود فيه الأخوة الإنسانية، ويجري على قاعدة المشاركة المتساوية في المواطنة.

فالحوار اليوم يجب أن يتجه إلى الإجابة عن السؤال: **كيف يعيش الناس معا في عالم يتسع للجميع، على الرغم من اختلاف العقائد والملل؟**

ونحن من الجزائر ومن هذه الجامعة ندعو الجميع إلى تحقيق فكرة "***العيش الواحد***" بين أفراد المجتمع.

بهذه الصورة، وبهذا النطاق يمكن أن يستمر الحوار بين الحضارات وينجح. أما إذا أُريدَ بالحوارِ بين الحضارات خُضُوعُ الناس جميع لنمط واحدٍ من أنماط الحياة البشرية، وتحويل الأساليب المتباينة إلى منظومة واحدة من الأساليب المقبولة في حضارة بعينها والقضاء على ما سواها فهنا فسيفشل الحوار.

لهذا نريد من هذا المؤتمر أن يخرج بمجموعة من التوصيات من أجل دعم ركائز ومقومات الحوار.

وفي الأخير نشكر كل من أتانا من بعيد أو من قريب ليشاركنا هذا الحفل العلمي ونتمنى النجاح لمؤتمركم وأعلن عن الافتتاح الرسمي لفعاليات المؤتمر الدولي الثاني:حوارات في الدين واللغة.

أ.د.صديقي م أ ص د

حفريات معرفية في معنى الآخر

زكي الميلاد[1]

1 . مفهوم الآخر.. بين السلب والإيجاب

يعد مفهوم الآخر أحد أكثر المفاهيم حضورا وتداولا في عالمنا اليوم، ويجري الحديث عنه في مختلف المجتمعات والثقافات، وبات يتصل بالعديد من المجالات والميادين ويتلون بها، ففي المجال السياسي هناك حديث عن الآخر السياسي، وفي المجال الديني هناك حديث عن الآخر الديني، وفي المجال الفلسفي هناك حديث عن الآخر الفلسفي، وهكذا في المجال الثقافي والاجتماعي والاقتصادي وغيرها.

كما يرتبط هذا المفهوم ويتداخل بالعديد من الحقول المعرفية كالفلسفة، والدراسات الثقافية، والنقد الثقافي والأدبي، والتحليل النفسي وغيرها، ويدرس ويعتنى به في هذه الحقول، ودخل حديثا في المعاجم الثقافية والأدبية والفلسفية، بوصفه مفهوما ومصطلحا له ملامحه وبنيته المفهومية والدلالية والتاريخية.

وعقدت حول هذا المفهوم وما تزال تعقد العديد من الندوات والمؤتمرات والحلقات، وعلى النطاقات كافة، الوطنية والعربية والإسلامية والدولية، كما نشرت حول هذا المفهوم وما تزال تنشر العديد من الكتابات والدراسات والمؤلفات بصور ومقاربات مختلفة، وبلغات العالم المتعددة.

ولا شك أن العولمة والتطورات المذهلة في ثورة المعلومات وشبكات الإعلام وتقنيات الاتصال، أسهمت بفاعلية كبيرة في إثارة هذا المفهوم، وتحريكه ولفت الأنظار إليه بين مختلف المجتمعات والثقافات، وذلك لكونه شديد الصلة بمسألة الهوية التي تفجر الحديث عنها مع انبعاث تيار العولمة، وأصبح هناك تلازم في الحديث بين العولمة والهوية.

وفي ظل الانطباعات التي تصور أن العالم بات شديد التداخل والترابط بين أجزائه المتباعدة، وتحول إلى ما يشبه القرية العالمية المتصاغرة مع مرور الوقت، الوضع الذي غير جذريا منظورات الرؤية لمفهوم الآخر، فلم يعد الآخر خارج الأسوار المحصنة، أو ذاك الذي تفصلنا عنه تلك المسافات البعيدة، أو ذاك الذي تحول بيننا وبينه البحار والمحيطات الممتدة على مدى البصر، أو الذي تحول بيننا وبينه الوديان والجبال الشاهقة، أو الفلول والصحاري الشاسعة، فقد بات الاحتكاك بهذا الآخر يحدث في كل لحظة، وفي كل مكان، وبكثير من الوسائط المباشرة وغير المباشرة، السمعية والبصرية، الشفهية والمكتوبة، وبلغات مختلفة.

من هنا كانت الضرورة للتوقف عند هذا المفهوم وفحصه، لمعرفة حده وحدوده، وكشف هويته وماهيته، وتحديد علائقه وتداخلاته.

وأول ما يستوقف الانتباه هنا، التساؤل التالي: هل مفهوم الآخر هو تسمية سلبية أم إيجابية؟ وهل يستبطن هذا المفهوم قدحا وذما واستنقاصا أم لا؟ وهل يحدث فصلا وتباعدا وقطيعة أم لا؟ وهل يتضمن إلغاء ونفيا واستبعاداً أم لا؟

في الانطباع العام قد يوحي مفهوم الآخر بالطابع السلبي، وقد يشير إلى تلك الدلالات السلبية أو بعضها، وأشار إلى هذا المنحى ما جاء من تعريف لمفهوم الآخر في كتاب (دليل الناقد الأدبي)، فبعد تتبع لاستعمالات هذا المفهوم في دراسات بعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين مثل سارتر وفوكو وجاك لاكان، الذين شاع عندهم هذا المفهوم أكثر من غيرهم، ينتهي الكتاب بالقول: يرى المعنيون بأمر هذا المصطلح، أن الآخر في أكثر معانيه شيوعا يعني شخصا آخر، أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوية موحدة، وبالمقارنة مع ذاك الشخص أو المجموعة يتحدد الاختلاف معه أو معها، وفي مثل هذه الضدية ينطوي هذا التحديد على التقليل من قيمة الآخر، وإعلاء قيمة الذات أو الهوية، ويشيع مثل هذا الطرح في تقابل الثقافات خاصة.[2]

قد يكون هذا المعنى هو السائد في مقالات الأوروبيين المعاصرين، لكن ليس بالضرورة هو المعنى الثابت والمتفق عليه في تحديد ماهية هذا المفهوم.

ومن جهتي، فقد وجدت أن هذا المفهوم يحتمل كلا الوجهين السلبي والإيجابي، فالجانب السلبي بات واضحا ومعروفا، أما الجانب الإيجابي فيتحدد في النظر إلى الطرف المغاير بعيدا عن التسميات والتوصيفات والكنى والألقاب غير المفضلة وغير المستحسنة، والتي لا يرتضيها هذا الطرف، ولا يقبل بها، وقد يرى فيها قدحا أو ذما أو تنابزا بالألقاب.

فبدل وصف الطرف الآخر المختلف أو المغاير، بأوصاف وتسميات مثل العلماني أو الماركسي أو الكافر أو الملحد أو المشرك أو الحداثي أو الوجودي أو غيرها من التسميات والتوصيفات الأخرى، بدل كل ذلك يأتي وصف الآخر بقصد التجرد والتعالي

والتنزه عن إطلاق مثل هذه التسميات والتوصيفات وغيرها التي قد لا تكون محبذة.

2 . مفهوم الآخر.. بين الأخلاق والفكر

عند النظر في مفهوم الآخر، يمكن الفصل والتمييز بين جانبين أساسيين لا بد من الإشارة إليهما، والتأكيد عليهما في تكوين المعرفة بهذا المفهوم، وفي طريقة التعامل معه، وهما الجانب الأخلاقي والإنساني من جهة، والجانب الفكري والثقافي من جهة أخرى.

في الجانب الأخلاقي والإنساني ليس هناك ما يسمى بالآخر، ولا ينبغي إطلاق مفهوم الآخر في هذا الجانب، وذلك لأن الطبيعة الإنسانية هي واحدة وثابتة من حيث الجوهر والخلق والتكوين، ولا تختلف أو تتمايز بين جميع البشر، وهذا ما يعرفه البشر أنفسهم، منذ أن وجد الإنسان على هذه الأرض، ومهما اختلفت ألسنة الناس ولغاتهم، ألوانهم وأعراقهم، مدنياتهم وثقافاتهم.

وليس هناك إنسان غير بني الإنسان، فالخلق كلهم عيال الله، فطرهم على فطرته ولا تبديل لخلق الله، وخلقهم في أحسن تقويم، وجعلهم على أحسن صورة.

ومن هذه الجهة، فإن النظرة الأخلاقية تنفي إطلاق مفهوم الآخر بين البشر على أساس اللون أو العرق أو اللسان، وترفض وتواجه من يقبل أو يتبنى مثل هذه التصورات وهذه الأفكار، ومن يتحدث عنها أو يميل ويشير إليها.

وعند العودة إلى القرآن الكريم نجد أنه استعمل تسمية بليغة جدا، وفي غاية الدقة، لا مكان فيها ولا وجود لمفهوم الآخر، ولا تعطي إيحاء به على الإطلاق لا من قريب ولا من بعيد، وهي تسمية (الناس) التي وردت وتواترت مرارا في السور القرآنية المكية والمدنية، وتسمت بهذه التسمية آخر سورة في هذا الكتاب المجيد، وتبوأت مكان آخر كلمة فيه، إذ أصبح يقال إن آخر كلمة في القرآن هي كلمة (الناس)، في دلالة على أهمية هذه الكلمة، وقيمة حقها الدلالي، وهذا ما لم يلتفت إليه كثيرا!

ووجه البلاغة والدقة في كلمة (الناس) التي جاءت تعبيرا عن اسم الجنس البشري، أن هذه الكلمة تختلف وتتمايز عن سائر الكلمات القريبة منها والتي تدور في فلكها، أنها لا تقبل التجزئة أو التثنية أو الإضافة أو التقابل على مستوى اللغة، كما هو حال كلمات (الأمة والمجتمع والشعب والجمهور.. وغيرها)، فكلمة الأمة تقبل التثنية فيقال أمتان، وتقبل الجمع فيقال أمم، وتقبل الإضافة فيقال أمة عربية وأمة إسلامية، وهكذا الحال مع كلمات المجتمع والشعب والجمهور، وهذا بخلاف كلمة (الناس) التي لا تقبل التجزئة والتثنية، وليس لها كلمة تقابلها، والمراد منها الإشارة إلى العموم والاستغراق دائما، أي الناس كافة دون أي وصف زائد أو إضافة أو تمايز.

بمعنى أن كلمة (الناس) هي الكلمة الوحيدة التي تستغرق عموم البشر، فلا مجال فيها لشيء اسمه الآخر، أو للحديث عنه، ولا أدري إن كان يوجد في اللغات الأخرى كلمة تشابه هذه الكلمة من جهة العموم والاستغراق في النظر إلى عموم الناس، وأشك في ذلك.

ويتأكد هذا الموقف الأخلاقي والإنساني في النظر إلى مفهوم الآخر، بالاستناد إلى المقولة التي تروى عن الإمام علي عليه السلام، حين يصنف الناس، بقوله: الناس صنفان إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق، فهذه المقولة تجعل الناس ينظرون لأنفسهم من خلال رابطتين لا ثالث لهما، والثالث مرفوع كما يقول المناطقة، وهما رابطة الاشتراك في الدين، ورابطة الاشتراك في الخلق.

والحكمة البالغة في هذه المقولة، أن رابطة الاشتراك في الدين، لا تلغي رابطة الاشتراك في الخلق، بل إن رابطة الاشتراك في الدين هي التي تفتح وعي الإنسان على رابطة الاشتراك في الخلق، وتجعل منها منظورا له في رؤية الناس والعالم.

وهذا يعني أن هذه المقولة ليست بصدد الإشارة إلى مفهوم الآخر، وإنما جاءت لكي ترتفع بوعي الإنسان بعيدا عن مفهوم الآخر، بكل ما يحمل هذا المفهوم من مضمنات فكرية.

لهذا جاز القول أن مفهوم الآخر ليس له مجال أو مكان أو اعتبار في الجانب الأخلاقي والإنساني، ولا ينبغي تحكيم هذا المفهوم والتعامل به في هذا الجانب.

من هنا فإن مفهوم الآخر إنما يتحدد في الجانب الفكري والثقافي، ويتأطر به بشكل خاص، بوصفه المفهوم الذي يشير بصورة أساسية إلى الاختلافات الفكرية والثقافية بين الأفراد أو المجموعات البشرية، الصغيرة أو الكبيرة، وقد تتلون هذه الاختلافات تارة بلون سياسي، وتارة بلون اقتصادي، وتارة بلون اجتماعي، وتارة بلون آخر أيضا.

وربط مفهوم الآخر بالجانب الفكري والثقافي، يستند على خلفية أن هذا المفهوم هو الذي يشير إلى تلك الاختلافات الفكرية والثقافية الفارقة والفاصلة التي تظهر بين المجموعات والجماعات البشرية، ولا يتعلق بالاختلافات البسيطة أو السطحية أو العابرة.

ويكشف عن ذلك طريقة التعاطي بهذا المفهوم بين المجموعات المختلفة، فهو لا يجري التعامل معه عند هؤلاء إلا على أساس الاختلاف الفكري والثقافي الفارق والفاصل بين هذه المجموعات.

3. الآخر.. بوصفه الذات

من هو الآخر الذي قفز إلى أذهاننا، وبدأنا لا نتوقف في الحديث عنه؟ وماذا نريد من الحديث عن الآخر؟ هل نريد اكتشاف أنفسنا من خلال البحث عن وجود الآخر، باعتبار أن معرفة الآخر هي جزء من معرفة الذات، وأن معرفة الذات لا تكتمل إلا بمعرفة الآخر؟

أم نريد معرفة من يكون هذا الآخر، نوعه وفصله وجنسه وشكله؟ وأين يختلف معنا وأين يتفق؟ وأين يفترق معنا وأين يشترك؟

أم نريد أن نقول: إننا أحسن وأفضل من هذا الآخر أو ذاك، لكي نطمئن على حالنا ونحمد الله على ما نحن عليه؟

وهل نريد أن نقرب المسافات التي تفصلنا عن الآخر؟ أم نريد أن نباعد بيننا وبينه، اتقاء لشره ودفعا لضرره علينا؟ وقبل هذا كله، من أين جاء مفهوم الآخر؟ وهل هناك شيء اسمه الآخر بين البشر والناس، الذين خلقهم الله من نفس واحدة؟.

هذه التساؤلات، ينبغي أن نطرحها على أنفسنا، حين نريد الحديث عن معنى الآخر، لأننا جميعا في لحظة واحدة نمثل الآخر، وجميعا نمثل الذات. فالآخر بالنسبة إلينا هو الذات بالنسبة لمن أعطيناهم هذا الوصف، والذات بالنسبة إلينا هي الآخر بالنسبة إلى الناظر إلينا.

بهذه الطريقة ينبغي أن ننظر إلى الآخر، النظرة التي تستحضر الذات في مفهوم الآخر، ولا تجعل من الذات مفهوما متعاليا أو فوقيا، أو يعطي الذات صفة التفاضل والتمايز، وحتى لا نقع في إشكالية الإلغاء أو الإقصاء أو الاستعداء.

وهذا يعني أن الآخر ليس من نقول عنه هو أو هم، وإنما الآخر من نقول عنه أنا ونحن أيضا، والغير الذي يأتي بمعنى الآخر يشملنا نحن وهم، فلا ينبغي أن نخرج أنفسنا من مفهوم الآخر، فنحن والجميع جزء من هذا المفهوم.

ولا شك أن النظر إلى الآخر بهذه المنطق، هو الذي يصحح صورة الآخر، ويكسب هذه الصورة تحسبا واحترازا.

والقصد من وراء ذلك، أن نثبت طريقة عقلانية في النظر إلى الآخر، نلتزم بها نحن حينما نكون في منزلة الذات، ويلتزم بها من جهة أخرى، أو هكذا يفترض أن ينظر إلينا، حينما نكون نحن في منزلة الآخر.

والمشكلة دائما كانت وما تزال حينما نضع أنفسنا في منزلة الذات، وننزه أنفسنا من منزلة الآخر، وجميعنا معرض في أن يصاب بهذه الآفة، وقد نكون جميعا وقعنا فيها بالفعل، ولا ينبغي أن نبرئ أنفسنا.

والقرآن الحكيم يدفعنا دوما لمثل هذا الموقف في العديد من آياته الكريمة، كقوله تعالى: (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى)،[3] وقوله تعالى: (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين* قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون)،[4] وقوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا). [5]

هذه الآيات الثلاث، واحدة ناظرة إلى الذات في سياق النهي عن الادعاء بتزكية النفس، والثانية ناظرة إلى المصير في سياق إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين، والثالثة ناظرة إلى وحدة الأصل الإنساني في سياق الدعوة إلى التعارف بين الناس كافة.

وفي آثار الفكر الإنساني المعاصر، لفت انتباهي كتاب للمفكر الفرنسي بول ريكور عنوانه: (الذات عينها كآخر) على ترجمة، أو (الذات نفسها كآخر) على ترجمة أخرى. وقد جاء هذا الكتاب في تحليل البعض، بعد أن وجد ريكور نفسه، في وضع يسمح له بقيادة الحوار المثلث، بين الفكر التأملي الفرنسي، والفلسفة الألمانية، والفلسفة التحليلية الأنكلو. سكسونية.

ويقابل مقولة ريكور الذات نفسها كآخر، مقولة الآخر بوصفه الذات.

4. الآخر.. وتلازم القراءتين

تغيرت اليوم صورة العلاقة مع الآخر، ولم يعد الآخر ذلك الذي نستطيع أن نفصل أنفسنا عنه، ونضع بيننا وبينه حواجز ومسافات، فقد أصبح هذا الذي نصطلح عليه بالآخر حاضرا معنا، وفاعلا ومؤثرا في حياتنا ومحيطنا وبيئتنا، في ظل عالم شديد الترابط والتداخل والتفاعل، كما لو أنه في صورة قرية كونية تتصاغر باستمرار، وهذه هي الصورة الافتراضية التي جاءت العولمة للإعلان عنها، والتبشير بها.

ومن هنا كان لا بد من تجديد نظرتنا إلى الآخر، ومن التصورات والأفكار التي تعيننا في إنجاز مثل هذه المهمة:

أولا: في العلاقة مع الآخر نحن دائما أمام قراءة مزدوجة، قراءة نابعة من الذات، وقراءة نابعة من الآخر، بمعنى لا يكفي أن نحدد كيف ننظر إلى الآخر ونتعامل معه، بل لا بد أن ندرك كيف ينظر الآخر إلينا ويتعامل معنا.

فنظرتنا إلى الآخر تؤثر في طبيعة نظرة الآخر إلينا، كما أن نظرتنا إلى أنفسنا هي الأخرى تؤثر في طبيعة نظرة الآخر إلينا. وبقدر ما نحن بحاجة إلى تصحيح نظرة الآخر إلينا، بقدر ما نحن بحاجة أيضا إلى تصحيح نظرتنا إلى الآخر.

هذه هي القراءة الفعالة والمؤثرة في تصحيح العلاقة والصورة بين الذات والآخر، أما القراءة الأحادية، والتي تكون من طرف واحد، فإنها لا تستطيع أن تصل إلى ذلك الآخر وتؤثر في قراءته، وتبني جسور التعارف والتواصل معه.

ثانيا: إن الآخر ليس جوهرا ثابتا، ولا يمثل حالة كلية، ساكنة وجامدة، وإنما هو محكوم بصيرورة زمنية وتاريخية، يتغير فيها حال الآخر وطبيعته من زمن إلى آخر، ومن طور تاريخي إلى طور آخر.

وهذا يعني لا يمكن أن نفهم الآخر بالعودة إلى الماضي والتاريخ والتراث، ونكتفي بهذا القدر من المعرفة، كما لا يمكن أن نكتفي بما لدينا من معرفة جاهزة وحاضرة، ونعتمد عليها بصورة كلية وثابتة. لأن الآخر في حالة تحول وتغير بحسب قوانين الصيرورة التاريخية، فغرب القرن التاسع عشر مثلا، غرب عصر الأنوار، يختلف عن غرب النصف الأول من القرن العشرين، غرب عصر الثورة الصناعية، والذي يختلف بدوره أيضا عن غرب النصف الثاني من القرن العشرين، غرب عصر الحداثة، وهكذا إلى غرب القرن الحادي والعشرين، غرب ما بعد الحداثة.

وهذا يدعونا إلى أن نجدد فهمنا ومعرفتنا بالآخر، حتى لا نقع في إشكالية الصور النمطية الجامدة والساكنة في فهم الآخر. والحاجة إلى هذه المعرفة قائمة، باعتبار أن معرفة الآخر هي جزء من معرفة الذات، وأن معرفة الذات لا تكتمل إلا بمعرفة الآخر.

ثالثا: إن الآخر لا يمثل حالة واحدة، متحدة لا تقبل التجزئة والتفكيك، وإنما يمثل حالة متنوعة، تقبل التحديد والتصنيف. فهنالك الآخر الذي يتقدم ويتفوق علينا، بين من يتفوق علينا في ميادين المعرفة والعلوم كالغرب مثلا، وبين من يتفوق علينا في ميادين الصناعة والتقنية كاليابان مثلا، وبين من يتفوق علينا نهضة وتقدما وبات يتجاوزنا كالصين مثلا.. إلى غير ذلك من نماذج وتجارب.

والنظر إلى الآخر في مثل هذه الحالات، هو من أجل الوصول إلى تلك المعرفة، وإلى ذلك التقدم والنهوض، ومحاولة الاقتباس والاستلهام منه، والتثاقف والتفاكر معه، وهذا يعني أن الآخر يمثل لنا حاجة حقيقية، يدعونا إلى الانفتاح عليه، والتواصل معه.

5. الآخر.. وإعادة الاكتشاف

لعلنا اليوم بأمس الحاجة للنهوض بمراجعات جذرية وعميقة وجادة، تعيد لنا فهم الآخر والتعرف عليه، واكتشافه بصورة مختلفة، عن تلك الصورة النمطية المتوارثة والملتبسة. ولعلنا أيضا قد تأخرنا في إنجاز مثل هذه المهمة التي باتت اليوم في منزلة الضرورة، وأصبحت شرطا لتجاوز ما أصاب الفكر الديني من أزمة ومحنة تجلت في انبعاث ظواهر التطرف والغلو والتكفير، هذا على مستوى الذات، وشرطا للخروج من المأزق الحاد الذي جعلنا وكأننا في عداء مع العالم، أو العالم في عداء معنا، وهذا على مستوى الآخر.

فهناك تراث متراكم في الخطاب الثقافي والديني والتاريخي، لا يرى في الآخر إلا كافرا ومشركا، ضالا ومبتدعا، عدوا ومتآمرا، لا ينبغي التعامل معه إلا بمنطق الخصومة والقطيعة والصدام، وتطبيق قاعدة عقوبة هجر المبتدع.

وقد تكرس بسبب هذا الخطاب كراهية الآخر، وإلغاؤه وإقصاؤه كليا وبشكل تام وصارم، لا يسمح لإعطاء هامش من المرونة أو المراجعة، أو حتى نسبية الفهم. فالحوار الإسلامي المسيحي كان مرفوضا، والتقريب بين المذاهب الإسلامية كان ممقوتا، وحتى الحوار بين الحضارات كان ممنوعا أو غير مرحب به.

لذلك فنحن أمام مهمة تستدعي منا التحول والانتقال من إلغاء الآخر إلى اكتشافه، ومن القطيعة مع الآخر إلى التواصل معه، ومن الصدام مع الآخر إلى التعارف معه.

ولإنجاز هذه المهمة يتطلب إدراك الأبعاد التالية:

أولا: إن الخطاب الذي يلغي الآخر، ليس باستطاعته بالتأكيد، أن يبني وحدة وطنية، ويشكل نسيجا مجتمعيا متماسكا، أو يصنع أمة متمدنة، ومتفاعلة مع العالم، مندمجة في المجتمع الدولي، مواكبة لروح العصر، ومتواصلة مع المعرفة الإنسانية.

ثانيا: علينا أن نعلم أن الآخر ليس شرا محضا، ونحن لسنا خيرا محضا. بهذا المعيار ينبغي أن ننظر إلى الآخر ونتعامل معه، وننظر لأنفسنا ونتعامل معها. ولا يجوز أن نزكي أنفسنا، وقد نهانا القرآن الكريم عن ذلك، في قوله تعالى: (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى)،[6] ودعانا من جهة أخرى إلى التعارف على مستوى الناس كافة شعوبا وقبائل: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا).[7]

لهذا ينبغي أن نتخلى عن الطريقة التي ننظر بها لأنفسنا حين نبالغ في تزكيتها، وفي الطريقة التي ننظر بها إلى الآخر حين نبالغ في تجريحه.

ثالثا: مراجعة وتصحيح المفاهيم، التي كرست في خطابنا الثقافي والديني، القطيعة والصدام مع الآخر، خصوصا تلك المفاهيم التي بالغنا كثيرا في تطبيقها والاستناد إليها، ولعل في مقدمة هذه لمفاهيم، مفهوم الولاء والبراء، الذي يجري التعامل معه كما لو أننا ما زلنا في عصر الإسلام الأول، في حين أن الواقع ليس كذلك على الإطلاق.

رابعا: التأكيد على البعد الإنساني والأخلاقي في النظر والعلاقة مع الآخر، وهو البعد الذي ليس له قوة التجلي في خطابنا الثقافي

والديني. في حين أن الدين هو المعاملة، وأن الله يأمربالعدل والإحسان، وأن النبي (ص) إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق.

خامسا: لا يمكن تجاوز هذه المحنة التي أصابتنا، إلا بالتحول والانتقال، من حالة الأحادية إلى حالة التعددية، من الأحادية التي لا تتيح مجالا للآخر، ولا تتواصل معه، فهذه الأحادية هي التي كرست الجمود والانغلاق، وكانت سببا للاحتقان والتأزم الذي أصابنا، فلابد من التحول من هذه الأحادية إلى التعددية، التي فيها تجليات الثراء والتجدد والإبداع، وفيها أيضاً اكتشاف الآخر والتعرف عليه.

الهوامش

1. رئيس تحرير مجلة الكلمة . السعودية.
2. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002م، ص23.
3. سورة النجم. الآية 32.
4. سورة سبأ. الآية 2524.
5. سورة الحجرات. الآية 13.
6. سورة النجم. الآية 32.
7. سورة الحجرات. الآية 13.

أ.د مختار لزعر[1]

تقتضي طبيعة الطرح القائم على مبدأ التعدد الوجودي/الكوني أن يكون متعدد الأبعاد،وهو بذلك كله يفارق مبدأ أحادية المعنى؛ذلك أنّ تصور مفهوم التأويلية بالنسبة للعقل البشري يقوم أساسا على أنّه قادر على أن يحكي ابتداء من الله،حكاية الوجود والواجب، حكايته«...عن ذلك الحق الذي هو الأول،ووجوده هو الأول،وتجد الفطرة الإنسانية تعرفه ولا تجهله،وهو ممدّ الوجود كلّه بقوته،وإليه تختصم العقول لأنه على كل شيء شهيد،فهو مطلوبنا من حيث هو شهيد على مشهود؛ فإذا وجدناه قائما به حق المشهود سكنت النفس،واستراح إليه الضمير».[2]

إنّ الذات الإنسانية بمفهومها المطلق عندما نجد الذات القدسية تتحدث عنها سواء في واقع الكتاب المقدس(العهد القديم/العهد الجديد)،أم في النص القرآني بشكل خاص؛ فإنما تتحدث عنها باعتبارها كائنة حية مدعوة لأن تحيا ضمن المنظور الأوسع لمفهوم المطلق للذات القدسية؛على أساس أنّها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالرؤية، وصاحب الرعاية المطلقة عندما يقترح عليها هذه الرؤية؛فإنما يقترحها عليها لكي تنمّي مسئوليتها المنوطة بها وذلك في علاقتها مع المطلق، وهذا من شأنه أن يكون سببا في إلغاء كثير من التبعية العمياء المتداولة والسائدة بالنسبة للعلاقات الإنسانية في ما بينها.

ثم إنّ الحديث عن عالم الذات الإنسانية هو حديث عن ذلكم العالم الكينوني/الوجودي الذي تسبح فيه الذات من أجل فرض وجودها تبعا لما تقتضيه طبيعة السر الوجودي الذي خلقت من أجله.غير أنّ الحامل المادي لتحقيق هذا الغرض عن طري الذات لا يتأتى إلا باعتمادها على اللغة ليس كنظام فحسب،بل كحقيقة وجودية كونية تستطيع أن تحقق مع عالم الذات عالما يقوم أساسا على مبدأ الحوار الشمولي الاستغراقي الذي لا ينقطع إلا بانقطاع حركية الوجود الإنساني.

ولعل خير ما نستند إليه في هذا النوع من التلازم بين الوجود الإنساني والوجود اللغوي تلكم الإشارة التي أشار إليها كل من الكتاب المقدس (**La Bible**) والحديث النبوي عليه السلام في شأن علاقة الفطرة أو الطبيعة الإنسانية بمبدأ الحوار الذي يستدعي بالضرورة المشاركة والمجاورة؛الشيء الذي جعل من هذا التلازم بين الحوار والمشاركة/المجاورة أن تكونت لدى الذات الإنسانية قابلية فطرية لتحقيق نوع من الحوار مع أي ذات إنسانية تؤمن بضرورة الانفتاح على مستوى الذات كذات مستقلة في عالمها الكينوني،ومستوى الواقع كشرط لتحقيق بعد تواصلي/إبلاغي بين البشر على اختلاف مستوياتهم الفكرية والعقائدية والفلسفية والدينية واللغوية وهلم جرا.

تلازم الوجود الإنساني بالوجود الكينوني في الكتاب المقدس:

جاء في سفر التكوين ما نصّه:«يوم صنع الربّ الإلهُ الأرض والسماوات، لا شجر البريّة كان بعدُ في الأرض،ولا عشبُ البريّة نبت بعد. فلا كان الربّ الإله أمطر على الأرض، ولا كان إنسان يفلح الأرض،بل كان يصعد منها ماء يسقي وجه التربة كلّه، وجبل الربّ الإلهُ آدم ترابا من الأرض ونفخ في أنفه نسمةَ حياة.فصار آدمُ نفسا حيّة.وغرس الربّ الإلهُ جنة في عدن شرقا،وأسكن هناك آدم الذي جبله.وأنبت الربّ الإله من الأرض كلّ شجرة حسنة المنظر،طيّبة المأكل،وكانت شجرة الحياة،وشجرة معرفة الخير والشّر في وسط الجنة.وكان يخرج من عدن نهر فيسقي الجنة، ويتشعب من هناك فيصير أربعة أنهارٍ،أحدها اسمه فِشون،ويحيط بجميع أرض الحويلة حيث الذهبُ،وذهبُ تلك الأرض جيّد. وهناك اللؤلؤ وحجر العقيق.واسم النّهرِ الثاني جيحون، ويحيط بجميع أرض كوش،واسم النّهر الثالث دِجلة، ويجري في شرقي أشُّورَ.والنّهر الرّابع هو الفرات. وأخذ الربّ الإلهُ آدمَ وأسكنه في جنة عدن ليَفلحها ويحرُسَها.وأوصى الربّ الإلهُ آدمَ قال:مِن جميع شجر الجنة تأكل، وأمّا شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. فيوم تأكل منها موتا تموت.وقال الربّ الإلهُ:لا يحسُن أن يكون آدم وحده، فأصنع له مثيلا بعينه. فجَبَل الربّ الإله من الأرض جميع حيوانات البريّة وجميع طير السّماء،وجاء بها إلى آدم ليرى ماذا يُسمّيها،فيحمل كلّ منها الاسمَ الذي يسمّيها به. فسمّى آدم جميع البهائم وطيور السّماء وجميع حيوانات البريّة بأسماء، ولكنّه لم يجد بينها مثيلا له يُعينه.فأوقع الربّ الإله آدم في نوم عميق، وفيما هو نائم أخذ إحدى أضلاعه وسدّ مكانها بلحم. وبنى الربّ الإله امرأة من الضّلع التي أخذها من آدم، فجاء بها إلى آدم. فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي، ولحم من لحمي، هذه تُسمّى امرأة، فهي من امرئ أُخذت، ولذلك يترك الرجل أباه وأمّه.ويتّحِد بامرأته،فيصيران جسدا واحدا...».[3]

إنّ أدنى تأمل في طيات النص السالف الذكر–الكتاب المقدس–يهدي بالمرء إلى أنّه يصب في عمق بُعد علاقة الإنسان بهذا

الوجود المطلق، وعليه فلا ضير من الإشارة إلى بعض من النقاط القائمة على هذا المعنى الأخير وهي على النحو الآتي:

- يرتبط وجود عالم الخلق(الكون)ارتباطا وثيقا بالإنسان.
- لا قيمة معرفية للوجود المطلق(الكينونة) بمعزل عن الوجود الإنساني.
- إنّ الأفضلية للإنسان(آدم)إنّما جاءت من قبل الخالق سبحانه وتعالى؛ الأمر الذي جعل من الخالق سبحانه يؤهل لهذا الإنسان المرتقب وجوده في الأيام المستقبلة أن يخلق له وجودا(الكون)،حتى يستطيع أن يفرض وجوده على جميع مستوياته: الداخلية والخارجية.
- إنّ الأفضلية التي خُصّ بها آدم عليه السلام إنّما كانت على نية الاختيار والاصطفاء ليس إلا.
- إنّه ذلك الالتحام الفطري/الوجودي/والمعرفي الذي ظل سائدا ردحا من الزمن بين آدم عليه السلام والواقع الذي وجد فيه؛ الأمر الذي جعل من هذه الحالة تعكس في عمقها ميزة تصب في الرضا الربّاني ليس غير.
- إنّ خروج آدم عليه السلام من ذلك الإطلاق إلى عالم البشر ليدل دلالة واضحة على أنّ سنة الخلق لا يمكن بحال من الأحوال أن تنسجم مع عالم الملائكة؛الشيء الذي جعل من الخالق سبحانه وتعالى يبث في عالم البشر على الإطلاق ما سمّي في ما بعد بالخلافة،قصد تحقيق عملية تواصلية مبنية على نية الخير والصلاح في ظل واقع اللغة القادرة على تحقيق ذلك.

لعلها بعض من الأبعاد رأيناها تتماشى أساسا مع طبيعة العلاقة الأزلية القائمة بين الوجود الإنساني وعالم الكينونة؛ إذ كل يكمّل الآخر. وقد ظلت هذه الحقيقة على هذه الشاكلة تسير وفق الوقائع والمستجدات إلى أن جاء القرآن الكريم الذي راح هو الآخر يتعامل مع الإنسان تعاملا انفرد ببعض من الحقائق والمميزات إن على مستوى الطريقة أو في الغاية. بعبارة أخرى إنّ سند هذه المعاني والحقائق المعرفية،إنّما منشؤها ومنبعها واحد فلسفي وفي الوقت نفسه ديني؛ ذلك أنّ هذا الإنسان عندما نجد الخالق سبحانه وتعالى يتحدث عنه؛فإنما يتحدث عنه باعتباره كائنا حيا مدعوّ ومدعوّا لأن يحيا ضمن المنظور الأوسع لمفهوم المطلق؛إذ إنّ الإنسان في حقيقة الأمر مرتبط ارتباطا وثيقا بالرؤية،وصاحب الرعاية المطلقة عندما يقترح عليه هذه الرؤية؛فإنما يقترحها عليه لكي ينمّي مسئوليته المنوطة به وذلك في علاقته مع المطلق،وهذا من شأنه أن يكون سببا في إلغاء كثير من التبعية العمياء المتداولة والسائدة بالنسبة للعلاقات الإنسانية في ما بينها.

كونية الوجود الفطري/الإنساني في الخطاب النبوي:

يعكس لفظ(الفطرة)الوارد في قول النبي عليه الصلاة والسلام"كل مولود يولد على الفطرة؛فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه،كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء"،[4] حقيقة معرفية مفادها،أنّها(الفطرة) تحقق نوعا من الانسجام مع طبيعة النظام اللغوي ليس بمعناه التقعيدي/المعياري، بل بمعناه الاستعمالي الوظائفي الذي يراعي عدة أحوال هي من لب الضابط التعليمي/ البيداغوجي، من بينها:

- تلازم إطلاقية اللغة مع إطلاقية الفطرة،سواء على جهة التصور أم على جهة الحكم؛ الأمر الذي جعل من هذا التلازم يعطي للنظام اللغوي شرعية معرفية ومنهجية تتماشى وما تقتضيه طبيعة الدراسات العلمية.
- تلازم مبدأ الاستعمال في اللغة مع شمولية الفطرة؛ وهو ما جعل من النظام اللغوي يحوي في باطنه على هذا النوع من الشمولية–الاستغراق– الذي يراعي أهم جانب في مجال حقل التعليمية وهو: الاستعداد لعملية التعليم والتعلم معا.
- تلازم مبدأ التكامل في اللغة–النظام/الاستعمال–مع استغراقية الفطرة،مما أدى في ما بعد إلى تحقيق نوع من الترابط المحكم بين اللغة والمتكلم؛فكانت اللغة منه وكان المتكلم منها.[5] ولعل السبب في هذا النوع من التلازم القائم على مبدأ التكامل هو تماشي واقع الفطرة مع واقع اللغة –الاستعمال–، وهو تصور يحملنا أن ننبه في ظله إلى أنّ ما سمّي في الدرس اللساني/التعليمي بـ: التعايش اللغوي (Le Bain Linguistique) إنّما هو عبارة عن تلازم محكم بين مبدأ الاستعمال اللغوي ومبدأ الفطرة التي تتماشى ومنطق الأشياء.
- تعكس المحطات الثلاث المشار إليها من قبل سيد البشرية عليه الصلاة والسلام "يهودانه – يمجسانه–ينصرانه"عالما يتماشى ومبدأ الاستعمال؛على أساس أنّه لما كانت اللغة سرّ الوجود والحامل المادي للرسالة السماوية،مصداقا لقوله تعالى{وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ما نزّل إليهم}استوجب من مبدأ الاستعمال اللغوي أن يظل سائرا على هذه الحقيقة التي تجعل من عملية التعلم والتعليم تؤتي أكلها حسب ما تقتضيه طبيعة السياقات والمقامات.
- إنّ تلازم اللغة مع فطرتها على جهتي:الحقيقة والحكم؛يعطي لها –على حد تعبير ابن تيمية – وجودا متعددا يختلف باختلاف الماهية؛على أساس أنّ الأشياء لها وجود في الأعيان ووجود في

الأذهان ووجود في اللسان (الاستعمال) ووجود في البيان (الاكتساب)؛فهي من ثمة موجودات لا تخرج عن الوجود العيني والذهني واللفظي والرسمي.[6] إنّ مثل هذا التعدد الوجودي يعكس في طياته عملية التلفظ،التي هي ناتجة عن تأليف إبداعي شخصي من حروف وأسماء متداولة يتلقاها الشخص من اللغة المتداولة؛[7] حيث الإضافة والتركيب في هذا النوع من التأليف لهما الأثر الأساس في عمليتي:التعليم والتعلم.

إنّ المتأمل جليا في الفطرة الإنسانية التي فطر الخالق النّاس عليها،يدرك لا محالة أنّ الخالق قد منح الإنسان منذ أن أوجده في هذا الوجود القدرة للبحث عن الصلاح بمفهومه الواسع وعلى التعرف إليه.إنّ ما يسمى بـ:"الضمير الشخصي Conscience Individuelle، إنّما يكمن أساسا في معرفة الإنسان لواقعه الخاص بكونه إنسانا له ملكة العقل، التي تمكنه من إصدار الأحكام بحثا عن الحقيقة.ومن ثمة وجدناها في مجال حقل الفلسفة تنصب أساسا على إمكانية أو قدرة الكائن على معرفة ذاته كذات،والتميّز عن الموضوع وهذه هي غاية المعرفة".[8]

إنّه التفضيل/التكريم الربّاني للإنسان حتى يستطيع أن يؤدي وظيفته الإبلاغية التي كلّف بها،مصداقا لقوله تعالى:{ولقد كرّمنا بني آدم وحملّناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيّبات وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا}.[9]

لعل ما حاولنا الإشارة إليه سالفا ينم بحق عن ذلكم البعد الوجودي/الكوني للغة في علاقتها بعالم الكينونة من بابها الواسع؛الأمر الذي جعلنا نستشف أنّه من خلال هذا التصور العربي راح بعض من القدامى يتعاملون مع هذه الحقيقة وفق مبدأ واحد لا شريك له وهو مبدأ الحوار القائم على مبدأ الجدل الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى تحقيق بعد معرفي ومنهجي بين التصور العربي والتصور الغربي.

وعليه لا مانع من أن نأخذ في هذا السياق شخصية ابن عربي حين كان يتعامل مع مفهوم فعل اللغة القائم على البعد الكينوني وذلك في ربطه بالسر الوجودي المطلق سواء في عالم الحقيقة المطلقة،أم في عالم اللغة الكائنة في ذاتية الإنسان،ونحن إذ ذاك تجدنا ملزمين حسب ما تقتضيه طبيعة الحوار،أن نقيم نوعا من التقاطع المعرفي/الجدلي مع شخصية هايدجر حين كان يتعامل مع اللغة في تحقيق بعد وسطي بين عالم الموجود وعالم الوجود الإنساني.

يعجب المرء المتخصص في المجال النحوي عندما يسمع بأنّ غالبية النحاة-إلا من رحم ربّك- أنّ الفعل الناسخ-كان-حكمه من حيث الموقع التركيبي أنّه يحتاج دائما وأبدا إلى مرفوع-اسمها-وإلى منصوب-خبرها-وهو حكم ظل يتصدر التصور النحوي تارة على نية ما تمليه القاعدة وتارة أخراة على ما تمليه الوظيفة شكلا لا مضمونا؛الأمر الذي جعل من هذا النوع من التعامل في حق فعل الناسخ-كان-لا ينسجم مع الطبيعة الوجودية الكونية لهذا الفعل.

إنّ المتمعن جليا في شأن فعل الناسخ-كان-من المنظور الصوفي يجده يتماشى إلى حد بعيد مع طبيعته الخارجية والداخلية؛بحكم أنّ المتصوفة يدركون بأنّ الفعل مهما كان نوعه أو جنسه لا يمكن أن يوجد في الوجود إلا وهو مصحوب بخاصية:الحدث والزمن،ويكفي لهذا التصور أن ينماز بشرعية معرفية أنّه كان ينطلق في أساسه الأول من واقع الخطاب القرآني، وهي لفتة لطيفة تجعلنا نتماشى مع هذا التصور لطبيعته الاستعمالية الوظائفية التي تجعل من فعل الكينونة يجد متنفسّه من جهة الاستعمال والوظيفة ليس على جهة القاعدة بل على جهة الذوق والعقل والمنطق الملازم لعالم الفطرة.

يقول ابن عربي في شأن فعل الناسخ ما يأتي:"فشهادة صورة كن اثنان كاف ونون، وهكذا عالم الشهادة له وجهان ظاهر وباطن؛فظاهره النون وباطنه الكاف،ولهذا مخرج الكاف في الإنسان أدخل لعالم الغيب؛فإنّه من آخر حروف الحلق بين الحلق واللسان. والنون من حروف اللسان،وغيب هذه الكلمة هو الواو بين الكاف والنون،وهي من حروف الشفتين؛ فلها الظهور،وهي حروف علة لا حرف صحيح، ولهذا وجد عنه التكوين؛ لأنّه حرف علة،ولما كان من حروف الشفتين بامتداد النفس من خارج الشفتين إلى ظاهر الكون،ولهذا كان ظهور الحكم في الجسم للروح،فظهرت منه الأفعال والحركات من أجل روحه،و كان روحه غيبا؛لأنّ الواو لا وجود لها في الشهادة لأنّها حذفت لسكونها وسكون النون، فهي تعمل من حذف الحجاب؛فهي غائبة في العين ظاهرة في الحكم".[10]

تتكون كلمة-كن- من تلكم الحقيقة المطلقة الكينونة التي لا تخرج عن ثلاث أحرف؛لأنّ أصلها مأخوذ من الحدث الكوني ومن ثم حذفت الواو على حد تعبير أهل الصوف لالتقاء الساكنين-الواو والنون-. غير أنّ هذه العملية الحرفية تكتسب لدى ابن عربي الصوفي دلالات وجودية تتماشى وما يقتضيه السر الوجودي الكوني المطلق، وعليه فحذف الواو من المنظور الصوفي يوازي ذلكم التوجه الإلهي القائم في كل شيء في هذا الوجود.

لا شك أنّ هذا التصور في شأن الفعل الكينوني-كان-من منظور الفكر الصوفي لدى ابن عربي ومن تبعه من المتصوفة يجعلنا نستشف بأنّه يحوي في باطنه الاستعمالي على بعد حواري جدلي ليس مع ذات عالم المتصوف فحسب،بل مع كثير من النقاد الغربيين

الذين تناولوا بعد مفهوم اللغة وفق ما تمليه طبيعة السر الوجودي/الكينوني سواء على سبيل التحديد أم الوظيفة السياقية. ولعل خير نموذج نستدل به على هذا النوع من التقاطع بين الفكر العربي والفكر الغربي في إطار حوارية اللغة من بابها المطلق ما أشار إليه هايدجر الألماني حين كان يتحدث عن اللغة في إطارها التلازمي بين الوجود–العالم– والموجود–الإنسان–.

تروى الروايات النقدية على أنّ الناقد الألماني هايدجر Heidegger Martin[11] قد انتقل في بحثه عن واقع اللغة في علاقتها بالفعل التأويلي/الوجودي، من الاهتمام بفكرة الوعي الظاهراتي،إلى الاهتمام بفكرة الوجود (العالم). إنّ قضية الفهم التأويلي عند هايدجر، لا يمكن بحال من الأحوال أن تخرج عن الوجود؛لأنّ هناك علاقة حميمة بين الفهم والوجود الإنساني، وعليه فالفهم هو نفسه وجود الإنسان في هذا الوجود، وهو أساس كل التفسيرات التالية التي بنى هايدجر عليها جل تصوراته الوجودية والمعرفية.[12] إذن فالعلاقة بين الموجود(الذات الإنسانية)، وحركية الوجود المطلق، لا ينبغي أن تقوم على مبدأ المعرفة،وإنّما هي علاقة قائمة على حركية الجانب التأويلي ليس غير.

إنّ العالم بمفهومه الوجودي في نظر هايدجر ليس عبدا لحركية الذات، وما تمليه من السيطرة والجانب التسّلطي في اتخاذ الأحكام والقرارات المزيفة البعيدة عن عالم الحقيقة، وهي تتعامل مع الأنساق المختلفة والمتغيرة وفق حركية الوجود، وإنّما العالم هو أبعد من ذلك كله.وعليه كان لزاما على هذه الذات الإنسانية أن تتواضع وهي تتعامل مع هذا المطلق الذي يحويها من كل ناحية.إنّه التعامل الوجودي الهيدجري،الذي أراد من حركية العالم(الوجود) أنّها دائما تكون في استعداد تام ومتواصل، في إعطاء للذات الإنسانية كل ماله علاقة بمقامها الوجودي والمعرفي والفكري على حدّ سواء.[13]

إنّ الوظيفة التأويلية الأولى للكلمة راحت تشغل ذاتية هايدجر في أبحاثه المتأخرة وظفرت بمكانة بالغة في الجانب التأويلي اللاهوتي الحديث.يرى هايدجر أنّ قضيّة الفهم التأويلي لا يمكن بحال من الأحوال أن ينبع من الجانب اللّغوي، وإنّما الفهم يتمّ من خلال اللّغة فحسب، وهو بذلك يريد بطريقة أخرى أن يعيد الاعتبار لفكرة التكلم ذاتها؛بعبارة أخرى أنّ أمر التكلم يأخذ بعدا حركيّا آخر يسميه ب: التجلي والبلاغ.[14]

وإذا كان الأمر كذلك؛فإنّنا نجد مسار حركيّة الفنومنولوجيا الحديثة، إنّما تنبني أساسا على ثلاثة موضوعات تتماشى والبعد الدلالي الوجودي في علاقته بالذات الإنسانية:أولها ذلك المجال الدلالي الذي يعدّ فعلا أعمّ مقولات الوصف الفنومنولوجي. ثانيها المتمثل أساسا في حركيّة الذات الإنسانية الحاملة في غورها المسار الدلالي الوجودي .وآخرها تلك الإحالة التي نجدها مجسّدة أساسا في الفعل الذي يجعل دلالة أيّ كائن ما، ممكن الوقوع والحدث.[15]

إنّ ما يهمّنا في هذا التقسيم الثلاثي الفنومنولوجي، هو علاقة الإنسان بحركيّة الوجود عند هايدجر الألماني؛ على أساس كيف راح ينظر إلى واقع الفهم التأويلي عبر حركيّة الوجود مع الموجود؛الأمر الذي يجعلنا نطرح بعضا من التساؤلات، لعل من أهمها: هل الوجود والموجود شيئان منفصلان بعضهما عن بعض؟ هل الوجود هو سبب في وجود الموجود؟ ثم أين تكمن العملية التأويلية في هذا وذاك، لاسيّما وأنّ صاحبنا هايدجر راح يعبّر عن الفهم التأويلي الذي صاحب التراكيب النصيّة عبر رؤية فلسفية قلّ ما يفصح عنها بصريح العبارة؟[16]

إنّ فكرة التماثل أو التطابق الذي ظلت العقلانية منذ زمن بعيد تكرّسها على مجموعة من السياقات على اختلاف أنواعها، إنّما هي فكرة قائمة على مبدأ الاستبداد والظلم والتسلط، على أغلى شيء بثه صاحب الرعاية المطلقة في كل ذات إنسانية دليلا ساطعا على أنّه كائن بكينونته التي لا يعلمها إلا هو.إنّه مبدأ الاختلاف الوجودي الذي يتماشى مع الفهم التأويلي التخريجي المتغيّر والمتجدّد عبر تغيّر حركيّة الواقع.يقول هايدجر في هذا السياق:«ليست الذاتية هي التطابق؛ لانّ التطابق يلغي كل اختلاف.أمّا في غضون الذاتية فإنّ الاختلافات تبزغ وتظهر بوضوح وجلاء».[17] بمعنى أنّ فكرة التطابق أو التماثل إنّما هي رؤية تريد أن تضاهي الاختلاف الفطري الوجودي الذي هو سرّ حركيّة الاكتمال الذي خلقت الذات الإنسانية من أجله لكي تصبو من خلاله نحو التحلي بمبدأ الإطلاق والنظرة الشمولية؛لأنّ في التطابق معنى تشنيعيّا يصبو أساسا إلى إقامة العراقيل أمام حركيّة الذات وهي صاعدة نحو لغة استشرافية شاملة ترى من خلالها وجودها الكينوني.

نسلسل القول بأنّ المنطق التأسيسي والتأصيلي لحركيّة الفهم التأويلي التخريجي الذي يتماشى مع الواقع المتغيّر والمتجدّد، إنّما ينبني أساسا على منطق مبدأ الاختلاف الذي يرفع الإنسان إلى إدراك بعد حركيّة الوجود المطلق العالم.إنّها الإحاطة الشاملة التي تتحلى بها الذات الإنسانية يوم تتصف بمبدأ الاختلاف، وليس بمبدأ الهروب إلى العالم كالذي نجده عند كثير من الذوات، لحظة عجزها عن فهم كينونتها الوجودية حالة عدم قبضها بزمام حركيّة الفهم التأويلي.

إنّ الرغبة في إضفاء هذا الطابع من الفهم التأويلي على المرحلة الجديدة تبدو مشدودة إلى قراءة تأويلية،همّها الوحيد البحث عن البعد الحقيقي الذي ينبع منه الفهم الوجودي، والمعرفي على حدّ

اعتقاد غادامير،[18] وذلك من أجل إدراك وبلوغ المعنى.وعليه والحال كذلك، يكون مسار حركيّة الجانب التفكيري إنّما يعمل أساسا على بلورة القدرة على النفاذ إلى الأصل الذي تنتمي إليه غالبية الأشياء والصور؛الأمر الذي يجعل فعلا الدازاين يستطيع أن يعيش لحظته الوجودية الكينونة، والمعرفية، والفكرية على حدّ سواء.

إنّه الدازاين المطلق الذي له القدرة الكافية في تحقيق نوع من الانسجام والترابط بين الوجود المطلق–العالم– والموجود–الذات الإنسانية–، وذلك في إطار ذلكم النظام اللغوي الذي همّه الوحيد هو إعطاء الشرعية الكافية لمبدأ الاختلاف الواقع بين بني البشر،تماما ما حاول تبيانه ابن عربي حين كان يتحدث عن الكينونة اللغوية التي لا ينبغي أن تستقر اسقرارا مطلقا حسب ما تمليه القاعدة أو المقياس،بل هي سائرة في عالمها الإطلاقي محاولة أن تجعل من اللغة بابا لتحقيق تلازم وجودي/كينوني بين الإنسان–متكلم اللغة–وواقع الوجود المطلق بكل ملابساته الداخلية والخارجية التي هي في الحقيقة انعكاس لما هو كائن في عالم الفطرة الإنسانية.إنّه التقاء وتقاطع ومن ثم حوار بين شخصية ابن عربي وهايدجر الألماني في ظل تلكم الشرعية الوجودية والمعرفية التي جعلها الرب جلّ وعلا في غضون عالم الفطرة الإنسانية الواحدة مصداقا لقوله تعالى{فطرة الله التي فطر الناس عليها،لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيّم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون}.[19]

البيبيلوغرافيا:

القرآن الكريم

ابن البناء المارکشي:

- مراسيم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الحقيقة. مخطوطة بالخزانة العامة. رقم: 2378.
- الكتاب المقدس.أي كتب العهد القديم والعهد الجديد. الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية. تصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.

فرانسوا أرمينغوا:

- المقاربة التداولية. من مقدمة الكتاب، ترجمة سعيد علوش. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد: 41، 1986.
- ابن تيمية:
- درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية،1979م.

محمد بدري عبد الجليل:

- المجاز وأثره في الدرس اللغوي. دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.

رفيق العجم:

- البعد الذاتي في عرفانية الحلاج وتصوفه. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع70-71. مركز الإنماء القومي. لبنان بيروت. 1998.

عبد الكريم كريبي:

- الألوهية في الفكر الهيدجري. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع112-113. مركز الإنماء القومي. لبنان بيروت. 1998م.

باللغة الأجنبية:

- Heidegger Martin:
- Identité et différence. In Question I Gallimard. Paris.
- Heidegger Martin:
- Lettre sur l'humanisme. Aubier. .Paris. 1964.
- Gadamer:
- L'art de comprendre: herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Mariana Simon, introduction de Pierre Fruchon, Ed Aubier-Montaingne, Paris, 1982.
- Le petit Robert (1982)

الهوامش:

1. أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والفنون جامعة عبد الحميد بن باديس–مستغانم
2. ابن البناء المارَكشي: مراسيم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الحقيقة. مخطوطة بالخزانة العامة. رقم: 2378. ص:85.
3. الكتاب المقدس.أي كتب العهد القديم والعهد الجديد. الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية. تصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
4. ينظر في هذا الصدد مسند الإمام مسلم في الحديث الصحيح تحت رقم:2658. الذي جاء فيه:حدثنا حاجب بن الوليد حدثنا محمد بن حرب عن الزبيدي عن الزهري أخبرني سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة واقرءوا إن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله الآية
5. إنّ المتكلم الحق الممارس للفعل الكلامي من جهة الاستعمال والوظيفة،هو من انتمى إلى اللغة اتصالا وتواصلا واتصافا،وانتسبت اللغة إليه تأليفا وإنشاءا؛فهو يمارسها نقلا وإبداعا.وعليه فإنّ الكلام لا يكون بل لا يوج إلا من متكلم،واللغة تحمل في طياتها صفات المتكلم بها؛هذه الصفات هي التي تجعله بحق شخصا متعينا،والصفات التي تعين المتكلم هي: العقل(التصور) والإرادة.مما يؤهل من اللغة أن تكون خاصية إنسانية صرفة وأداة للتعبير عن الفكر. ينظر فرانسوا أرمينغوا: المقاربة التداولية. من مقدمة الكتاب، ترجمة سعيد علوش. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد: 41، 1986.
6. ينظر بالتفصيل إلى ابن تيمية:درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية،1979م. 102/5.
7. ينظر في هذا الصدد إلى محمد بدري عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي. دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.
8. Conscience individuelle: c'est la connaissance qu'a l'homme de sa propre réalité en tant qu'être humain doué de raison, et de pouvoir la juger. En philosophie, c'est la possibilité ou capacité de l'être de se connaître entant que sujet et de se distinguer de l'objet, but de la connaissance. Cf. Le petit Robert (1982)
9. من سورة الإسراء الآية 70.
10. ابن عربي: الفتوحات المكية–أربعة مجلدات– دار صادر،بيروت، بدون تاريخ. مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ .2/331–332.
11. فيلسوف ألماني(Messkrirch, Bade 1989- id 1976) درس علم اللاهوت، تتلمذ على أستاذه هوسرل.شغل مباشرة أستاذا بجامعة(De Fribourg-en- Brisgau) 1928م بعدها صار عميدا للجامعة نفسها عام 1933–1934. انخرط في الحزب النازي ثم عاد إلى التدريس سنة 1956م مؤلفا كتابه المشهور (Sein Unt Zeist) الكينونة/الزمن.كما ألف عدة رسائل في مختلف التخصصات على نحو ما نجده مثلا : ما وراء الطبيعة (L'essence de la vérité) سنة 1934م. وكذا رسالة حول مفهوم الإنسانية سنة 1947م وما معنى الفلسفة سنة 1956م..إنّ أغلى شيء كان يشغل الذاتية الهيدجرية في أبحاثها بعامة هو تلك العلاقة الكائنة بين حركية الذات الإنسانية والعالم(الوجود).لقد أراد هايدجر من هذه التاريخية الوجودية المعرفية كشف الحياة من داخل الحياة نفسها؛ حيث راح يناقش جذور الفلسفة الغربية وافتراضاتها. بعبارة أخرى يرى هايدجر أنّ الكينونة سجينة مقولات وهو حريص على أن يطلق سراحها على مستوييها الداخلي والخارجي على السواء.

Cf Le Petit Robert 1996.

12. Heidegger Martin: Identité et différence. In Question I Gallimard. Paris. P: 263. –
13. Ibid.
14. Heidegger Martin: Lettre sur l'humanisme. Aubier. .Paris. 1964. P: 157.
15. ينظر رفيق العجم: البعد الذاتي في عرفانية الحلاج وتصوفه. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع70–71. مركز الإنماء القومي. لبنان بيروت. 1998م. ص:76 بشيء من التصرف
16. ينظر عبد الكريم كريبي: الألوهية في الفكر الهيدجري. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع112–113. مركز الإنماء القومي. لبنان بيروت. 1998م. ص:92.
17. Heidegger Martin: Identité et Différence. Ibid. P: 281.
18. Cf. Gadamer: L'art de Comprendre, herméneutique et traditio philosophique, P: 88.
19. من سورة الروم الآية 30.

إشكالية المنهج في القراءة الحداثية للنص الديني

محمد بنعمر[1]

1- اشكال اولي:

من ابرز القضايا التي تستوقف الباحث والمتابع والدارس لما يكتب حول القرءان وتفسيره في الفترة المعاصرة هو ظهور بعض الاتجاهات المعاصرة الداعية إلى قراءة القرءان الكريم قراءةحداثية جديدة حداثية وجديدة وفق المستجدات والتحولات التي طرأت على المناهج الحديثة والمعاصرة خاصة ما تعلق باللسانيات ومناهج تحليل الخطاب....

ومما حملته هذه المشاريع انها اخدت عدة أسماء منها: –القراءات الجديدة– القراءات الحداثية – القراءات المعاصرة–[2] إلى غيرذلك من الأسماء.... وهذه الأسماء تشترك في قاسم واحد وهو إعادة قراءة القرءان الكريم بدعوى أن ما بذله علماء التفسير من جهود واجتهادات لم توف القرءان حقه من البحث والقراءة والدراسة..

وما يجمع هذه الاتجاهات.[3] أنها تدعو إلى قراءة حداثية للنص القرءاني مستغلة أهم التحولات الجديدة والطارئة على مناهج القراءة وتحليل الخطاب خاصة اللسانيات المعاصرة ومناهج تحليل الخطاب.إذ دعا المناصرون لهذا الاتجاه إلى تسخير الآليات المعاصرة والحديثة في قراءة النص القرءاني وتأويله بدعوى أن الحاجة ماسة وضرورية لإعادة القراءة.

ومن المبادئ الكبرى للاتجاهات الحداثية في القراءة والتأويل هو سعيها نحو التقاطع مع كل الجهود المبذولة في التفسير وهي الجهود التي بذلها علماء التفسير القدماء على امتداد التاريخ في تفسيرهم للقرءان الكريم. بدعوى أن هذه الجهود اختزلت التفسير في مناصرة المعنى الواحد ومنح المفسر السلطة في القراءة... ذلك أن النص القرءاني يحمل معنى واحدا أودعه الله في النص وألزم المفسر أن يكشف عنه ويقف عنده دون مجاوزة أو تعديةوان مهمة المفسر تتحدد في الكشف عن ذلك المعنى والالتزام به ودون الخروج عنه بأي حال من الأحوال...

فعلى الرغم مما بذل من جهود بحيث لا يخفى على أي أحد أن جهودا كبيرة بذلت في تفسير القرءان الكريم وهي جهود تكشف عنها حجم الدراسات والبحوث المنجزة في التفسير.مع ذلك فان هذه المشاريع الحداثية تعد هذه الانجازات لم تصل بعد الى المعنى المودع في النص..

2- اشكالية تفسير النص في التراث العربي الإسلامي:

يعد مشكل تفسير النص من أبرز المشاكل المعرفية والمنهجية التي أثارتها كثير من الثقافات والحضارات الإنسانية، ومما زاد من أهمية هذا الموضوعي في العصر الحديث هو التطور الكبير الذي مس اللغويات المعاصرة بشكل عام ومناهج تحليل الخطاب بشكل خاص.

ونظرا لأهمية النص في بنية الثقافة العربية الإسلامية فإن الهاجس الذي شغل هذه الثقافة هو هاجس تفسير النص وبيان دلالته اللغوية والشرعية.

وبمقتضى هذه المرجعية التي نالها النص في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، فإن كثيرا من الدارسين والمشتغلين بمناهج تحليل الخطاب اختاروا وصف الثقافة العربية الإسلامية بأنها ثقافة نص، وهذا الوصف يرجع إلى أن الثقافة الإسلامية قامت في أصولها الأولى على النص المؤسس وهو القرآن الكريم.

ومحورية النص في فضاء الثقافة الإسلامية قاد جميع العلوم خاصة البيانية منها إلى خدمة النص في عدد من مستوياته ومكوناته سواء على مستوى التوثيق والتحقيق أو على مستوى البيان والتفسير والقراءة.

وإذا كنا نقر بأن تفسير النص شكل قطاعا مشتركا بين كثير من النظم والمعارف التي شكلت المحاور المعرفية الكبرى في التراث العربي الإسلامي، فإن ما قدمه علم أصول الفقه وعلم التفسير بشهادة الكثير فاق ما قدمته النظم المعرفية الأخرى خاصة فيما اتصل بقضايا القراءة والتأويل والبيان..

فعلم أصول الفقه من أهم العلوم التي استطاعت أن تضع نظرية متكاملة في تفسير النص وتأويله، لأنه علم يؤسس منهج الاستنباط ويقوم عملية الاجتهاد ويسدد النظر في الفهم على قانون علمي صارم ومضبوط، ولا يتيسر الاستنباط إلا بفهم النص وفق ضوابط اللغة العربية وأعرافها في الأداء، بحيث لا تظهر ثمرة الاستدلال إلا بفهم النص كما صرح **الإمام الشاطبي** في الموافقات قال في الموافقات: "لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط".[4]

فتوجه علم أصول الفقه نحو التفسير والقراءة والبيان شيء معترف به بين الباحثين والدارسين، وهو توجه يجد مبرره في توقف الاستدلال على فهم النص وإدراك حمولته اللغوية ومعانيه الشرعية، لان الفهم هو الطريق الأول للاستنباط.

ذلك أن موضوع علم أصول الفقه هو الاستنباط والاستدلال واستجلاء دلالة الخطاب وهذا لا يتأتى إلا بفهم النص

الشرعي فهما سليما ومنضبطا تقره ضوابط اللغة العربية وتشهد له أصولها في التعبير والأداء والإبلاغ.

وهذا ما جعل مصنفات ومدونات علم أصول الفقه مثقلة بالمباحث اللغوية والبلاغية الدلالية والمعجمية، وهي مباحث هدفها والقصد منها فهم النص القرآني فهما منسجما مع طبيعة اللغة العربية ومعهودها في التخاطب وأصولها في التفسير ومنطقها في البيان دون حجب أو تحريف أو إبعاد للنص عن معناه الحقيقي.

لقد كانت كل الاتجاهات الفقهية واللغوية والنحوية في التفسير تسعى إلى الوصول إلى معنى النص القرآني، لكن الذي يمكن قوله إن علماء الأصول حاولوا أكثر من غيرهم بناء وتشييد نظرية دلالية متماسكة ومنسجمة في الفهم والتأويل والقراءة لغاية تمثل المعنى في النص....

1- أهمية النص في الثقافة العربية الإسلامية:

لا يخفى الأهمية التي يحتلها النص القرءاني في فضاء الثقافة العربية الإسلامية داخل المنظومة الثقافية الإسلامية وهي مكانة لا نجد لها مثيلا في الديانات السماوية السابقة.

وهي المكانة التي جعلت علماء الإسلام على اختلاف مدارسهم يبذلون جهودا كبيرة ومضنية لضبط المعنى في النص القرءاني..فالتفسير والبيان شكلا الرهان الأساسي عند علماء الإسلام...

ومن ثم فقد يحظى النص بموقع خاص في التراث العربي الإسلامي، لأن النص الشرعي الذي يتحدد في القرآن الكريم والسنة النبوية يشكل الإطار المرجعي في معرفة الأحكام وهذه الأهمية هي التي جعلت جهود العلماء تتجه نحو العناية بالقرءان الكريم ،فلقد بذلت في علوم القرءان الكريم وتفسيره جهودا بحثية كبيرة وهي جهود لم تبذل في غيره من الكتب السماوية، ولقد غطت هذه الجهود عدة حقب بحيث غطت جميع فترات التاريخ وهو ما تكشف عنه كتب الفهارس والتراجم المخصصة لعلم التفسير. (5)

وقد عملت هذه الجهود على ضبط معنى القرآن الكريم وتوجيه فهمه وذلك عن طريق تسديد النظر الصحيح في الفهم والتمثل واكتساب الدلالة. بوضع القواعد ورسم الضوابط الفاصلة والحاكمة للاستنباط السليم من الفاسد والتفسير الصحيح والمقبول من التفسير المردود....

والذي ترسخ في وعي الدارسين والباحثين قديما وحديثا رغم اختلاف التخصص وتنوع التوجه أن جميع العلوم التي نشأت في الحضارة الإسلامية إنما هي علوم خادمة للنص. ذلك ان اغلب العلوم اتجهت نحو خدمة القرآن الكريم في جميع جوانبه ومستوياته ومكوناته خاصة ما اتصل بالتوثيق والتحقيق والرسم والقراءة وكذا ما اتصل بالبيان والفهم والتفسير والاستمداد... (6) فلما كان الوحي هو مركز المعرفة في التراث الإسلامي نشأت جميع هذه العلوم والمعارف انطلاقا من هذا المركز... (7)

فلقد تحول النص الشرعي عامة والقرءاني خاصة ليكون منطلقا لكل الجهود الفكرية والعقدية للمسلمين وقطب الرحى الذي تدور حوله مختلف الدراسات والبحوث.

فهذا الأصل المعرفي الثابت هو ما جعل كثيرا من الباحثين يرى أن عطاء الفكر العربي الإسلامي وإبداعه إنما نشئ ابتداء وأساسا من خلال تعامله المباشر مع النص القرءاني توثيقا وتحقيقا وفهما وضبطا وبيانا واستمدادا.... (8)

فلقد شكل القرءان الكريم منطلق كل الجهود الفكرية والعلمية في التراث العربي الإسلامي. وهو ما نجم عنه تحقق نوع من التكامل بين العلوم خاصة العلوم الخادمة للنص القرءاني.

1- الاتجاهات التأويلية الجديدة والحداثية في قراءة القرآن الكريم وتفسيره:

رغم الجهود البحثية التي بذلت في تفسير القرآن الكريم، فإن هذه الجهود العلمية لم تكن مانعا أو حائلا من ظهور حركة تأويلية حداثية في العصر الحديث تدعو لنفسها بالريادة والأسبقية المعرفية والأسبقية المنهجية في تفسير النصوص الدينية وتأويلها بشكل عام والنص القرءاني بشكل خاص. بغية حل الإشكالات الدلالية واللغوية التي تطرحها هذه النصوص القرءانية بشكل عام .

ولقد شكل البحث في قراءة النص احد أهم الانشغالات والاهتمامات الفكرية التي استقطبت اهتمامات الباحثين في الدراسات القرءانية في العقود الثلاثة الماضية.وهذا يعود إلى دور القرءان الذي يشكل مركز المعرفة في العقل العربي الإسلامي ومحور المعارف التي نشأت في الحضارة الإسلامية...

ومن دعوات أصحاب هذا الاتجاه التأويلي أن المناهج الجديدة في التفسير والتأويل المستمدة ممن مناهج تحليل الخطاب ستكون بدون شك بدائل منهجية لكل المناهج التقليدية التي سادت لفترات طويلة في ميدان التفسير والتأويل. وهيمنت على كل الجهود العلمية التي تعاطت لتفسير النصوص وتأويلها. (9)

ومن توجهات هذا الاختيار انه نعت الجهود السابقة بأنها جهود تقليدية من جهة وتقعيدية من جهة أخرى لا هم لها سوى وضع القواعد والمعايير للكشف عن معنى النص وهو ما أدى إلى غياب الوعي بعملية الفهم والقراءة وإلى تغييب العديد من عناصرها إضافة إلى إهمالها لدور المفسر أو القارئ في عملية الفهم والتفسير...

ومن أهم النتائج التي أسفرت عنها هذه الجهود أن دور المفسر هو استمداد المعنى الذي يحمله النص القرءاني دون زيادة لأن المنطلق المنهجي في التفيسر هو استمداد هذا المعنى، انه هو المقصود والمراد كما وصفت جهود السابقين أنها تخضع لسلطة النموذج وهو النموذج الذي ارس دعائمه الإمام الشافعي والسند الذي استند إليه أصحاب القراءات الجديدة في ادعاءاتهم أن هذه المناهج الجديدة في التفسير والتأويل ستكون بدائل منهجية للقراءلت التقليدية والقديمة التي انتصرت للمعنى الواحد ولم تعمل علـى مجـــاوزته ذلك ان الاتجاه الحداثي في القراءة يعمل على إثراء المعنى وتنويع القصد. وتجعل النص أكثر اتساعا ورحابة في قبول التعدد والانفتاح في فهم القرءان. فهذه المناهج تعمل على اختراق المعاني المألوفة والمضامين والدلالات المعهودة وتسمح بالتأويلات المتعددة وتصادر القراءة الأحادية التي لا ترى في النص إلا معنى واحدا وتحضر الانفتاح ولا ترفع من شأن القراءة المتعددة التي لا ترى مانعا في تعدد المعنى[10] للنص الواحد حتى وإن كان هذا التعدد يفضي إلى استشكال المعنى في الاختلاف...

وسندهم في هذا الإدعاء أن القراءة ذات المعنى الواحد للنص الواحد هي قراءة ثابتة وراكدة تمنح السلطة للنص بدل القارئ. وهو ما يجعل القارئ للنص تحت الرقابة والوصاية من قبل النص لا يمتلك أية حرية أو سلطة أمام النص.

بالمقابل اعتبر المناصرون لهذا الاتجاه أن النص المكشوف والواضح نص راكد لا حياة فيه بطيء الحركة يتصف بالثبات ويستوي في معرفته وتفهمه الجميع. وترتفع منه المفاضلة وتلغى منه المنافسة وتتساوى فيه المؤهلات والإمكانيات والطاقات.

فالنصوص قسمان: نصوص إشكالية وهي النصوص التي لا تطاوع قارئها بيسر وسهولة ولا تنقاد له إلا بعد بحث شديد ومضني. كما أنها لا تبوح بمكنوناتها إلا بعد جهد ومشقة وعناء.

بالمقابل هناك نصوص مبتذلة وسطحية تنقاد لصاحبها بيسر وسهولة وتمنحه المعنى بسهولة بدون جهد ولا عناء...

ولقد اشتغل على هذا المشروع التأويلي عدة نخب ثقافية وفعاليات فكرية تختلف في التوجهات الفكرية والرؤى الثقافية المذهبية. لكن القاسم المشترك الذي يجمع هذه الفعاليات هو دعوتها بشيء من الإلحاح على ضرورة تخطي المناهج الكلاسيكية والقديمة في النقد والقراءة والتفسير عن طريق الاستعانة بالمناهج الحداثية. بما تحقق من تراكمات وإنجازات في العلوم اللغوية والاجتماعية،[11] فهذه المناهج قامت بالأساس على تجاوز سلطة النص التي تسعى إلى تكريس سلطة **النموذج الواحد** في فهم النص وتمثل معناه ومعارضة بشكل قطعي كل احتمالية للنص في تعدد المعاني. وهو النموذج الذي أرسى دعائمه الإمام الشافعي.

فالتعدد في القراءة هو منبع الانفتاح الدلالي بحيث يجعل النص منفتحا على عوالم دلالية جديدة تتجدد بتجدد فعل القراءة. كما أن النص المفتوح يثير المتلقي ويستهويه من أجل الإقبال عليه.[12]

كما اعتبر دعاة التأويلية أنه لا سبيل إلى معانقة الحداثة إلا بالتخلي عن المناهج الكلاسيكية القديمة المنسوبة إلى المفسرين القدماء في قراءة النصوص وتأويلها. [13] لأنها مناهج عقيمة غير منتجة تنتصر للمعنى الواحد ولا تلتفت إلى الانفتاح...

ومن أبرز التحولات المعرفية التي عرفها الاتجاه التأويلي في قراءة النصوص ونقدها هو انتقال هذا المنهج من نقد النصوص الدينية القديمة الى نقد النصوص البشرية خاصة ما كان من قبيل النصوص الأدبية والنقدية. [14]

ولقد ساهم في هذا التطور التحول الكبير الذي مس الدراسات اللغوية والأدبية والنقدية في الآونة الأخيرة بسبب تداخل هذه العلوم مع العلوم الإنسانية واستفادتها من مناهجها ونتائجها. بحيث أخذت هذه المناهج تعبر إلى الدراسات الأدبية والنقدية بدعوى أن هذه المناهج بمقدورها حل مشكلة ومعضلة تفسير النصوص، لأن من أساسيات هذه المناهج هو أن السلطة في قراءة النص هي للقارئ وليس للنص. [15]

وأمام اتساع دائرة الاتجاهات التأويلية والنقدية في نقد النصوص وقراءتها خاصة ما كان من قبل النصوص الأدبية فقد دعا مستخدموا هذه المناهج إلى نقل تجاربهم وخبراتهم من أجل تطبيقها في قراءة القرءان الكريم وتفسيره. وقد تزامن هذا التوجه مع ظهور الاتجاهات التأويلية التفكيكية التي لا تؤمن إلا بالعقل المتحرر من كل السلطات والقيود. وأن القداسة في الكتب المقدسة يجب أن ترفع من أجل الوصول إلى التسوية بين النصوص الدينية والنصوص البشرية.

إن المنعطف في ما حملته مشاريع القراءات الحداثية في دعوتها إلى تطبيق مبادئها على النص القرآني وفق التوجهات الجديدة في تفسير النصوص وتأويلها هو إصرارها على التخلص من قيود التفسير وضوابط التأويل كما هي مودعة ومؤصلة في كتب أصول التفسير. لأن هذه القواعد من شأنها أن تجرك إلى معنى واحد أودعه الله في كتابه. وهذا المعنى صار معنى ملزما للقارئ بحيث يحضر المصير إلى معنى آخر. [16]

إذ من الثابت أن النص القرآني في دلالته على المعنى لا ينفك عن القانون والنظام اللغوي للغة العربية الذي تعد جزءا منه وأحد مكوناته مما يجعل التقيد بهذا النظام اللغوي من أحد شروط التفسير. (17)

ومن ادعاءات العاملين في هذا المشروع قولهم بأن تفاسير القدماء للقرآن الكريم مارست رقابة قوية ووصاية شديدة على النص ووضعت حواجز كثيرة على كل من أراد أن يخترق الحدود والشروط في تفسير القرآن الكريم وتأويله. فلا سبيل لتفسير القرآن الكريم إلا بالانضباط بقواعد التفسير والتقيد والاحتماء بضوابط التأويل وفق ما هو مؤصل ومقنن في كتب أصول التفسير ومقرر في علوم القرآن.

ولقد عمل المناصرون لهذا الاتجاه على الدفع بقوة بمشاريعهم حتى تكون مشاريع بديلة لكل الإنجازات والتراكمات التي تحققت في ميدان التفسير في كل العصور.

ومما استند إليه المناصرون لهذه المشاريع هو قولهم بوجود أشكال تخاطبية وتفسيرية في التراث تقر بالتعددية الدلالية في النص القرآني الواحد وتساند القول في انفتاح النص لأكثر من معنى وعدم انضباط المعنى ونسبيته في النص القرآني .لخضوع هذا المعنى للمحيط الثقافي والفكري والحضاري الذي فيه نزل القرآن الكريم.

وسندهم في هذا الإدعاء أن القراءة ذات المعنى الواحد للنص الواحد هي قراءة ثابتة وراكدة تمنح السلطة للنص بدل القارئ. وهو ما يجعل القارئ للنص تحت الرقابة والوصاية من قبل النص لا يمتلك أية حرية أو سلطة أمام النص. (18)

بالمقابل اعتبر المناصرون لهذا الاتجاه أن النص المكشوف والواضح نص راكد لا حياة فيه بطيء الحركة يتصف بالثبات ويستوي في معرفته وتفهمه الجميع. وترتفع منه المفاضلة وتلغى منه المنافسة وتتساوى فيه المؤهلات والإمكانيات والطاقات.

فالنصوص قسمان:نصوص إشكالية وهي النصوص التي لا تطاوع قارءها بيسر وسهولة ولا تنقاد له إلا بعد بحث شديد ومضني.كما أنها لا تبوح بمكنوناتها إلا بعد جهد ومشقة وعناء.

بالمقابل هناك نصوص مبتذلة وسطحية تنقاد لصاحبها بيسر وسهولة وتمنحه المعنى بسهولة بدون جهد ولا عناء...

ولقد اشتغل على هذا المشروع التأويلي عدة نخب ثقافية وفعاليات فكرية تختلف في التوجهات الفكرية والرؤى الثقافية المذهبية. لكن القاسم المشترك الذي يجمع هذه الفعاليات هو دعوتها بشيء من الإلحاح على ضرورة تخطي المناهج الكلاسيكية في النقد والقراءة والتفسير عن طريق الاستعانة بما تحقق من تراكمات وإنجازات في العلوم اللغوية والاجتماعية، هذه المناهج قامت بالأساس على تجاوز سلطة النص التي تسعى إلى تكريس **النموذج الواحد** في فهم النص وتمثل معناه ومعارضة بشكل قطعي كل احتمالية للنص في تعدد المعاني.

فالتعدد في القراءة هو منبع الانفتاح الدلالي بحيث يجعل النص منفتحا على عوالم دلالية جديدة تتجدد بتجدد فعل القراءة. كما أن النص المفتوح يثير المتلقي ويستهويه من أجل الإقبال عليه.(19)

كما اعتبر دعاة التأويلية أنه لا سبيل إلى معانقة الحداثة إلا بالتخلي عن المناهج الكلاسيكية القديمة المنسوبة إلى المفسرين القدماء في قراءة النصوص وتأويلها. (20) لأنها مناهج عقيمة غير منتجة تنتصر للمعنى الواحد ولا تلتفت إلى الانفتاح.....إضافة انها تتقيد بشكل شديد بالمعايير دون ولا تنفك عنها فهي بهذا قراءة معيارية للنص، فالمنطلق المنهجي في التفاسير الكلاسيكية أن القرءاني يحمل معنى واحدا أودعه الله في كتابه والمفسر كلف باستمداد هذا المعنى بدون زيادة. واية زيادة فهي تكليف غير مطلوب..

ومن أبرز التحولات المعرفية التي عرفها الاتجاه التأويلي في قراءة النصوص ونقدها هو انتقال هذا المنهج من نقد النصوص الدينية القديمة التي نقد النصوص البشرية خاصة ما كان من قبيل النصوص الأدبية والنقدية. (21)

ولقد ساهم في هذا التطور التحول الكبير الذي مس الدراسات اللغوية والأدبية والنقدية في الآونة الأخيرة بسبب تداخل هذه العلوم مع العلوم الإنسانية واستفادتها من مناهجها ونتائجها. بحيث أخذت هذه المناهج تعبر إلى الدراسات الأدبية والنقدية بدعوى أن هذه المناهج بمقدورها حل مشكلة ومعضلة تفسير النصوص لأن من أساسيات هذه المناهج هو أن السلطة في قراءة النص هي للقارئ.

"فالتفسير الخاضع لسلطة النموذج الذي وقع عليه القبول يتطلب تحييد الدلالات المفسرة وتجاهلها من حيث هي كينونة تنتمي إلى سياق تاريخي وثقافي ليتحول التفسير الى العملية التي يتحكم فيها مأثور السلف وتتحكم فيها قواعد اللغة العربية. (22)

- المواقف اتجاه القراءات الحداثية للنص القرءاني:

اختلفت المواقف والاتجاهات اتجاه القراءة الحداثية للنص القرءاني وأخدت منحين:

1- اتجاه يعارضها بالمرة لأنها قراءة تفرغ القرءان عن مضمونه ومحتواه. فهذا الاتجاه يرى ان "القراءةالحداثية للنص القرآني تهدف الى تخطي المعاني الاصلية في القرءان الكريم، اذكانت غايةُ القراءة الحداثية للقرآن الكريم تفريغَ القرآن من مضمونه الإعتقادي والتشريعي

والأخلاقي، وتحويله إلى وعاء فارغ من المعنى لكل ما يمكن أن يلصق به من المعاني والأفكار.".[23]

ومما استند اليه الرافضون لهذه المناهج تخضع النص القرءاني لمناهج النقد الغربي،اذ تقرر أنه لايمكن أن نشك في النص —القرآن– الذي هو بين أيدينا اليوم . إنه النص نفسه (المصحف) الذي جمع ورتب وأقر كنص رسمي زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وكما هو معروف فلقد كان للنبي كتاب يكتبون الوحي، أي القرآن، وكان هناك حرص شديد على أن لا يكتب غيره من كلام النبي حتى لا يقع اختلاط. وكان لكل من كتاب الوحي "مصحف" يتكون من مجموع ما كتبه من الآيات، وكان نزول القرآن قد استمر مدة 23 سنة إذ كان ينزل منجما مقسطا حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال. ويتحدث المؤرخون عن عمليات تمهيدية لجمع القرآن تمت زمن أبي بكر وعمر.

ومهما يكن فإن الثابت تاريخيا هو أنه في زمن عثمان شكلت "لجنة" من كتاب الوحي لجمع ما عندهم من القرآن ومقارنة مصاحفهم بعضها مع بعض والخروج بنسخة واحدة رسمية هي المصحف المتداول منذ ذلك الوقت إلى اليوم. أما النسخ الأخرى، أعني ما كان قد جمعه كتاب الوحي أو غيرهم، كلا على حدة، فقد صدر الأمر بإحراقها لتجنب الخلط.

ولا يستقيم القول مثلا بأنه من الممكن افتراض أن تكون هناك اختلافات جوهرية بين النص كما جمع ورسم زمن عثمان وبين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبي. ذلك لأن المسلمين والصحابة أنفسهم قد اختلفوا وتنازعوا وقامت بينهم حروب الخ... ومع ذلك لم يتهم أي منهم طرفا ما بالمس بالقرآن كنص. وكان هناك من بين كبار الصحابة خصوم لمعاوية (الذي كان من كتاب الوحي)، قاتلوه يوم صفين وهم يخاطبونه وقومه الأمويين قائلين: "قاتلناكم على تنزيله واليوم نقاتلكم على تأويله". بمعنى أن هؤلاء الصحابة قاتلوا قريشا بزعامة بني أمية وعلى رأسهم أبو سفيان –قبل أن يدخلوا الإسلام ويؤمنوا بالقرآن وحيا منزلا– و"اليوم"، يوم صفين، يقاتلونهم على "تأويله": تأويل القرآن. وإذن فالخلاف والنزاع زمن عثمان ومعاوية كان حول "التأويل" ولم يكن يمس في شئ "التنزيل" (النص). أما ما يروى عن بعض الشيعة من أنهم شككوا في آية أو آيتين، سواء على مستوى الصيغة أو على مستوى البتر، فإن أئمة الشيعة في الماضي والحاضر يتبرأون من ذلك ويجمعون على أن القرآن كما هو متداول اليوم هو نفسه القرآن كما كان زمن النبي.

وإذن فليس هناك مجال لممارسة "النقد التاريخي" حول صحة النص القرآني، ولا أعتقد أنه قد يكشف عن شئ آخر غير ما هو معروف أي ما ذكرناه أعلاه ملخصا.

هذا بالنسبة لصحة نص القرآن. أما بالنسبة للحديث فالأمر يختلف. والمسلمون يميزون فيه بين المتواتر وبين حديث الآحاد. أما المتواتر، وهوالذي روته جماعة لا يصح اتفاقها على الكذب لكثرة أفرادها وتفرقهم، فقليل جدا وليس فيه ما يحمل على الشك فيه إذ يتسق اتساقا تاما مع ما يقرره القرآن من عبادات وأخلاق. وأما حديث الآحاد، أي الذي رواه شخص عن آخر إلى النبي فقد كان موضع نقد واسع. إن نقد الرواية في هذا النوع من الحديث قد مورس منذ عصر التدوين، وهناك من علماء المسلمين وأئمتهم من يتشدد في صحة ما يروى عن النبي من حديث الآحاد فلم يقبل إلا بضعة أحاديث تتعلق بالعبادات. وهناك بالعكس من هؤلاء من يتساهل ويقبل الصحيح والضعيف. والوضع في الحديث معروف مدروس. وكتب الحديث الصحيحة، كصحيح البخاري وصحيح مسلم إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث. الحديث الصحيح ليس صحيحا في نفسه –بالضرورة– وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم. ونقد الحديث يتناول نقد السند، كما قد يتناول مضمونه. أما نقد السند أو الرواية فلهم في ذلك قواعد وأساليب تقوم على "التعديل والتجريح". أما نقد المضمون –ولو أن الاهتمام به أقل– فيقوم على اعتبار السنة النبوية (قولا وعملا وإقرارا) مبينة للدين شارحة للقرآن وبالتالي يجب ألا يتناقض الحديث مع القرآن. وإذن "فالنقد التاريخي" بالنسبة للحديث قد مورس على نطاق واسع منذ عصر التدوين وهو يشكل جزءا من التراث وهو قابل للنقد كغيره من أجزاء التراث الأخرى.

أما ما يتعلق بفهم القرآن، أعني تفسيره وتأويله، فالباب مفتوح على مصراعيه أمام كل من يأنس من نفسه القدرة على ذلك من حيث الكفاءة اللغوية والاطلاع على تاريخ نزول القرآن، أعني الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول الخ... مما هو مفصل فيما يعرف بـ"علوم القرآن". والقرآن مفتوح بأسلوبه البياني لأنواع من التفسير والتأويل. وهناك فعلا أنواع كثيرة من هذا وذاك.

أما علاقته بالجماعة الإسلامية الأولى وحياتها اليومية فموضوع للدراسة والبحث منذ زمن الوحي: فالتمييز في القرآن بين المكي منه والمدني، بين الناسخ والمنسوخ، وربطه بأسباب النزول وبسيرة الرسول وبأساليب العرب في التعبير الخ... كل ذلك كان وما يزال مجالا للاجتهاد ولا شئ يمنع من تطبيق الأساليب الحديثة في هذا المجال.

الهوامش:

1. عضو فريق قراءة الوحي بمركز الدراسات وحدة – المغرب.
2. من الأسماء التي تقترحها الدكتورة رقية العلواني
3. اختلفت الأسماء والمسميات في تسمية هذه الاتجاهات فهناك من يدعوها بالاتجاهات المعاصرة، وهناك من سيسميها بالاتجاهات الجديدة وهناك من يسميها بالقراءات الحداثية...
4. الموافقات:117/4
5. يراجع الجامع لتفسير القرءان الكريم ، أعده مركز مبدع واشرف عليه الدكتور الشاهد البوشيخي وهو عرض لأهم الكتب المدونة في تفسير القرءان الكريم.
6. يراجع ندوة الرابطة المحمدية للعلماء "الاستمداد من الوحي" وكانت في مناهج وأصول التفسير: وصدرت مطبوعة سنة 2008.
7. يراجع دليل المطبوعات في الدراسات القرءانية:55، إعداد مركز الدراسات والمعلومات القرءانية بمعهد الامام الشاطبي:2011
8. مفهوم النص لناصر ابو زيد: 22
9. للوقوف على حقيقة هذا الاتجاه في بناءه ومكوناته ودعواه يستحسن الرجوع إلى هذه البحوث والدراسات:

قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة للدكتورة رقية العلواني، بيروت 2006.

القرآن الكريم والتأويلية العلمانية للدكتور إدريس الطعان، دار الفكر،الرياض.

القراءة الجديدة للنص الديني للدكتور عبد المجيد النجار، مركز الراية،2006.

الفهم الحداثي للنص القرآني الجيلالي بن التوهامي ضمن أعمال مؤتمر مناهج التفسير ماليزيا، 2006.

القراءات المعاصرة للقرآن على ضوابط التفسير للدكتور محمد محمود كالو، دار اليمامة 2010، مصر

10. الفاعليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص لوجيه قانصو .مجلة اسلامية معاصرة العدد 45-46 ربيع 1430هـ.
11. نظرية التأويل للدكتور مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، مارس 2000.
12. أنظر الدكتور عبد المالك مرتاض. مجلة عالم الفكر م29ع، 1- 2000.
13. أنظر في مفهومي القراءة والتأويل لمحمد المتقن، مجلة عالم الفكر ع 33- 2004.
14. قراءة النص للدكتور حسن حنفي، مجلة البلاغة المقارنة ، ع8، س 1992.
15. من سلطة النص إلى سلطة القراءة لفاضل تامر، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 48 و49، 1988.
16. موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني لأحمد الطعان، دار الفكر بالرياض: 2009.
17. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية لناصر أبو زيد: 89.
18. للوقوف على هذا الإشكال التأويلي الذي طرحته الاتجاهات التأويلية في العصر الحديث يستحسن الرجوع إلى: نظرية التأويل للدكتور مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، مارس 2000.
19. التأويلية بين المقدس والمدنس، الدكتور عبد المالك مرتاض. مجلة عالم الفكرم 29ع، 1-2000.
20. في مفهومي القراءة والتأويل لمحمد المتقن، مجلة عالم الفكر م 33-2004.
21. قراءة النص للدكتور حسن حنفي، مجلة البلاغة المقارنة، ع8، س 1992.
22. الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص للدكتور ناصر ابو زيد مجلة فصول العدد:3 أبريل 1981.
23. أنظر نظرات في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي. على موقع: http://www.tafsir.net/vb/tafsir26035/

مقومات الحوار والاختلاف في الموروث الديني

بن جدية محمد[1]

تمهيد

إن التيارات الإسلامية السابقة وفي إطار اختلافها في رسم خريطة المشروع الإسلامي كان تمارس حوار والحوار مباشرا كان أو غير مباشر، لابد له من مقومات من شأنها أن تقوي الإيمان بحرية الاختلاف، وتعزز الوعي بإستراتيجية الحوار سبيلا للفهم المتبادل، ذلك أن الاختلاف في ثقافتنا الإسلامية وخلافا لما يقع في الغرب ليس مطلوبا لذاته إلا بقدر ما يمهد لعملية بناء الوحدة الإسلامية. في هذا السياق نحن معنيون بتقصي الشروط الحضارية التي تمثلها القيم والأفكار والاجتهادات والمفاهيم التي تؤسس مضامينها أساسيات الوعي الوحدوي وسلوكياته النفسية والفكرية وكذا توضيح الشروط المنهجية التي من شأنها أن تكون النظرة الصحيحة نحو المسلم الذي يحمل اجتهادا آخر كمنطلق للتفاهم ومنتهي للقبول المتبادل.

ومن الضروري في ظل واقع الاختلاف وحقيقته وحدوده المشروعة، أن نتابع شروط الاختلاف ومقوماته فيما بين ذوي الرأي والاجتهاد المتعدد، الذين يجدون أنفسهم على مائدة البحث أو المقارنة أو الجدل أو غيرها من الاتصالات الفكرية والسلوكية، وذلك في ضوء ما يمكن بلورته من أسس ومبادئ وأخلاقيات وضوابط علمية من شأنها تيسير التقريب وتحقيق الأخوة والوحدة والعيش المشترك، غير أنه ثمة مقومات تربوية وأخرى حضارية لممارسة الاختلاف المسؤول.

أولا: المقومات التربوية للخلاف:

- **التشبع بثقافة الوعي الوحدوي:**

قصد إيجاد مناخ سليم للعلاقات الحوارية بين مختلف التيارات الإسلامية لابد من اضطلاع التربية بمهمات تكوين الوعي الوحدوي وتعليم ممارساته ومن ضمن هذه المهمات والممارسات:

1. ترسيخ احترام التنوع في إطار الوحدة: إن ترسيخ احترام التنوع الفكري والفقهي مشروط بعناصر التوعية التالية:

أ. لابد أن يتعلم الفرقاء أن الاجتهاد الواحد ليس دينا يطلب إلزام الآخرين به، كما أنه لابد أنه لابد أن يتعلم الفرقاء أيضا أن الاختلاف المشروع مشروط بالتزام العقائد والأحكام والقيم الثابتة التي تشكل إطارا لوحدة الجميع.

ب. إن جميع المذاهب والاجتهادات الصحيحة لا تخرج عن دائرة الإسلام الكبرى ولا يمكن حرمان أصحابها ومقلديها من الانطواء تحت مظلة الأمة الواحدة إلا من خرج بالفعل عن أصل من أصول الدين المجمع عليها، أو أنكر معلوما منه بالضرورة وشريطة أن يكون ذلك الخروج أو الإنكار بطريقة التصريح لا بطريقة الإلزام التي اعتاد الجدليون من أهل الكلام ترتيبها، كأن يقول المتجادل الآخر.

إذا قلت كذا يلزمك كذا كقول الأشعري للمعتزلي في موضوع الصفات إذ قلت أنها ذاتية يلزمك التعطيل، وقول المعتزلي للأشعري: إذا قلت أنها غير ذاتية يلزمك التعدد.[2]

ج. إن الآراء والاتجاهات المخالفة لابد أن تظل–أيا كان الموقف منها–محل تقدير أدبي كما في التعود على التنويه بالأدلة والمسوغات التي تسند تلك الآراء والاجتهادات حتى في الحالة التي يبقى فيها الموقف الشخصي ملتزما بالرأي أو الاجتهاد المخالف.

2. استبطان شر الفرقة وفضل الوحدة على الدوام:لابد من التحريض على نبذ الاتجاهات التي تقسم صف المسلمين اجتماعيا أو سياسيا بحسب فرقهم أو مذاهبهم والحيلولة دون تحول التباينات المذهبية أو الاجتهادية إلى وحدات اجتماعية مغلقة أو كانتونات سياسية متنافرة تفكك التماسك العام وتقسم أبناء الدين الواحد.

3. إبراز المواقف الفكرية والعلمية الرافضة للأراء والكتابات التفريقية القائمة على التعصب أو الجهل أو الذاتية أو الإثارة والتي سيغت بلغة عدوانية أو تناحرية أو إقصائية، وضرورة تحذير العقل المسلم من التعامل معها أو الاستسلام لمنازعها مع تشجيع الحس النقدي لمناهجها المرفوضة إيا كان أولئك العلماء أو الكتاب.

4. الاستفادة تربويا من معطيات البحوث والدراسات المقارنة والتقريبية ومن نتائج ومعطيات الحوارات المضيئة[3] في تكوين التيار الوحدوي وتقوية اتجاهاته وتدعيم تقاليده وامتداداته المتنوعة.

ثانيا: تكوين نظرة صحيحة عمن يحمل اجتهادا آخر:

قصد تكوين نظرة سليمة عند المسلم نحو المسلم الآخر فكرا وشخصا لابد من إرساء القواعد التربوية التالية:

1. الفهم الإيجابي لحديث الفرقة الناجية والفرقة الهالكة:

هناك موقف يتردد عند قدمائنا لا يخلو من مفارقة فهم من جهة يسلمون بأن الاختلاف أمر قد وقع منذ السلف الأول وهم من جهة ثانية قد ظلوا متمسكين بأن الحق إنما اتجاه واحد لا غير من بين الاتجاهات المختلفة، إن هذا الموقف مفارقة لأن تسليمهم بأن الاختلاف أمر طبيعي وأنه قد وقع فعلا، ومنذ البداية لم تبنى عليه نتيجته المنطقية: أي استعداد موضوعي لقبول الاختلاف حقيقة

وواقعا وترسيخ عوائد الحوار[4] وعليه كثيرا ما يساء فهم الحديث النبوي الذي ينبئ بافتراق الأمة إلى فرق متعددة ويبشر بنجاة واحدة وهلاك الأخريات حتى أن غرور البعض قد أدى بهم إلى الإدعاء بأن مذهبه أو فرقته هي المعنية تحديدا ببشارة النجاة.

2. القطيعة مع ذهنية فصل المقال فيما كان رأيا أو اجتهادا:

من مقومات تكوين النظرة الصحيحة نحو المسلم المختلف التعامل معه من منطلق الشعور بقصور الذات وباتهام الرأي الشخصي، والإقرار بمحدودية القرارات الخاصة كما لا يقع المرء وهو يخالف أو يحاور بوهم العجب فينساق إلى الادعاء بأنه قد إمتلك الحقيقة المطلقة وأن الحق معه غير منقوص وما عند الآخرين ليس إلا باطلا أو سرابا.

3. استيعاب المختلف من داخل نسقه الاجتهادي

إن اقتناع المسلم بمدرسة كلامية أو فقهية لا ينبغي أن يمنعه من أن يقيم مواقف الآخرين من داخل مدارسهم ووفقا لطبيعة النوايا التي تشكل أو تحرك تلك الآراء أو المواقف، وذلك على النحو الذي يجنبه الإجحاف أو المبالغة أو التطرف حين يصدر أحكامه بحقهم.

وهذه مسألة تربوية في الأساس قوامها التخلص من القراءات السطحية أو المتسرعة للآراء وقناعات الآخرين، والأخذ بالجدية في استيعاب مقولاتهم واجتهاداتهم والنظر في أدلتها، إذ لا يمكننا أن نقوّم الآخرين بموضوعية وإنصاف إلا إذا اعتدنا أن نفهمهم من داخل نسقهم الاجتهادي، وبناء هذه العادة سيخفف كثيرا من المشاعر والأحكام السلبية المضادة.

إن الخوارج كفروا عليّا فوق المنابر وحاربوه وحاربهم، ولكن حين استأذنه قضاة البصرة أن يقبل شهادة أهلها منهم أمر بقبولها، إدراكا منه أن هذه الفئة حاربته على تأويل ولم يدفعه اقتناعه بخطأ تأويلهم إلى التخلي عن المرونة أو رد شهادتهم أو إقصائهم عن دائرة المسلمين.

من هنا لابد أن نعمق الوعي بأن إسلاما نرضى عن بعض تفاصيله أفضل من كفر لا نلتقي معه في أي شيء.

المقومات الحضارية لمرحلة الاختلاف:

إن الإقرار بحرية التنوع في الاجتهادات والآراء في إطار الالتزام بالوحدة، لا يعني القبول السلبي لما تذهب إليه الأطراف الأخرى من اجتهاد أو تصور أو رأي مختلف، بل الرفض وارد كذلك شريطة الالتزام بأسس ومبادئ وأخلاقيات من شأنها تزكية الحوار وترقيته المتحاورين، ويمكن بلورة المقومات الحضارية للاختلاف على النحو التالي:

1. حس المسؤولية في الاختلاف:

لابد أن يخضع الحوار إلى هيمنة المسؤولية كقيمة وسلوك تتحدد بموجبها علاقات المسلم وحواراته مع المسلمين الآخرين على النحو الذي ينسجم مع ما تقتضيه المصلحة وضروريات الائتلاف وواجب الوحدة، إن الشعور بالمسؤولية والالتزام بها كأصل من أصول تربية حوارية مشروط بما يلي:

2. التماس الأعذار للمخالف:

من الضروري في إطار العلاقات الحوارية **أن** يستبطن المسلم روحية التسامح وتلمس الأعذار العلمية أو الواقعية أو الموضوعية للمختلفين المخلصين، إن اكتساب هذه الخصال والتربية عليها من شأنه أن يوجد جوا مفعما بالثقة البعيدة عن الأحكام النهائية المسبقة وخاليا من الشحناء والتوتر وبالتالي منا سبا للتخاطب والحوار.

3. الصبر على المخالف

لابد من التعود على الصبر مع المخالفين "واصبر وما صبرك إلا بالله" (النحل: 127) فإذا كان هذا مطلوبا من غير المسلم أو غير الإسلامي، فإنه مع المسلم والإسلامي مطلوب من باب أولى، فالتطبع على سعة الصدر مطلوب على النحو الذي يجب أن تهيمن المرونة والإيجابية على التعامل فلا يضيق طرف برأي مهما بدا ذلك الرأي غريبا أو شاذا.

4. الإقلاع عن إستراتيجية إفحام الخصوم:

يفقد الحوار أو المناظرة قيمتها الإيجابية حين يخطط لهما بشكل مبيت لإحراج الطرف الآخر أو تعريته أو دمغه وبالتالي إقصائه من الدائرة.

ضمن هذه الإستراتيجية لا يكون هم المحاور الحرص على استكشاف الصواب أو إظهار الحق أو محاولة كسب الطرف الآخر أو حتى السعي للوصول معه إلى حل ما، بل مجرد إشباع شهوة التغلب وتحقيق الانتصار.

والحوار حين يبنى على هذه الإستراتيجية وضمن هذه الأهداف ينطوي ولا شك على ذاتية قوامها الأنانية وحب الإساءة أو الحقد أو الافتقار إلى روح الهداية ومسؤولية الإنقاذ، ولهذا ففي ظل هذا اللون من الحوار يحق لنا أن نتوقع لجوء الأطراف إلى إتباع مختلف الأساليب والوسائل الجدالية المحقة والباطلة النظيفة وغيرالنظيفة للوصول إلى الأهداف المقصودة.

5. الاهتمام بالقواسم المشتركة:

إن الشعور بالمسؤولية لابد أن يجعل المسلم وهو يتحاور مع المسلم كثير العناية بنقاط التلاقي وشديد التركيز على أوجه التطابق

ومهتما بتجميع النقاط المتقاربة أو المشتركة وهو يضع في اعتباره أساسا مبدأ الوحدة ونبذ الفرقة وضرورة محاصرتها وإن أمكن القضاء عليها.

6. ديمومة الشعور بالمعية الإلهية:

إن مراقبة الله تعالى واستبطان خوفه وابتغاء مرضاته هو الأساس الأقوى في أي حوار إسلامي، ومهمات التربية الحوارية في الإسلام جدل العلاقة بين التقوى والحوار وتحسيس كل متحاور بخطر الفكر التفريقي والكلمة المدمرة، وضرورة مقاومة ما يعتري الذات من ترعات اللجاجة والمراء وروح الغلبة والمباهاة بالإثم والعزة ودوافع الانتصار الذاتي المشئوم وكلها عوائق ابستمولوجية. (5)

إذن تلك هي معالم رؤيتنا حرية الفكر وآداب الاختلاف والحوار، تجمع بينها روحانية المثل الأعلى أنا ظاهرة وأخرى خافية، فزمننا زمن الوحدة والتوحد لا زمان الفرقة والتفرقة، وفكرنا ينبغي أن يكون فكر المواحدة والمؤالفة تجاوزا للاختلاف المجرد وتجسيدا للاختلاف الملتزم بأولويات العصر الرئيسية، الوحدة والتقدم والمسدد بمثاليتنا الضرورية العدل والأخوة وعليه ينبغي أن نعمل نحن الذين آمنا بقضية الأمة الإسلامية وحقها في وجود كريم وسعادة حقيقية على أرض عامرة ومحررة ثغورها ومحصنة حدودها.

الخاتمة:

هكذا يظهر من كل ما تقدم أن الحاجة إلى الاختلاف في راهننا أصبحت التعبير الوحيد الذي يمكن من حماية الذات من الذوبان ودفع الاستلاب، إذ لا يمكن تصور تعايش داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها من دون استيعاب معرفي يرقي أحيانا إلى حد الإيمان بأن الاختلاف ضروري كي نستمر، ذلك أن الاختلاف هو قدر الاجتماع، فهو كائن قديم كان ولا يزال، يعيش معنا وينبغي أن نسلم به ونتكيف معه ونحاول ترقيته والانتقال به إلى الحالة الإيجابية، أو يكون هدفنا جميعا، البحث عن الحقيقة متسلحين بنقد الذات قبل نقد الآخر سواء أكان هذا الآخر فكرا أو رأيا أو شخصا.

ولعل ارتباط الاختلاف هنا بالمثل الأعلى، تحقيقا وتطبيقا من أكثر الضروريات التي تجعل من الحق في الاختلاف حقا مكفولا لأهله، نظرا لاطمئناننا إلى استيعابهم دلالة الاختلاف وغاياته وسعيهم إلى تحقيق تلك المثالات التي يتطلعون إليها، فبهذا فقط يمكن جمعهم على كلمة سواء أكانت الديمقراطية أو الشخصية الحضارية أم الحرية والاستقلال أم الإصلاح والنهضة...إلخ، ولا يخفى أن مثل هذا الفهم يجعل قيم الإسلام صالحة فعلا لكل زمان ومكان وإنسان، حيث تغذي فكره السياسي بالحيوية والمرونة والقدرة على توصيف الواقع وتكييف الأحكام والتكيف معا.

المراجع:

1. علي يحي محمد، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات بين القديم والحديث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر 1976.
2. علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ط2، دار الطليعة، بيروت، نوفمبر 1993، 56.
3. محمد مهدي التراقي، جامع السعادات، ج1 ، ط4، مؤسسة الإعلامي للمطبوعات بيروت.

الهوامش:

1. أستاذ محاضر بجامعة مستغانم، الجزائر.
2. علي يحي محمد، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات بين القديم والحديث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر 1976.
3. قلة هي الحوارات من هذا النوع كحوار الليث بن سعيد مع الإمام مالك، وحوار الإمام ابي حنيفة مع الإمام عفر الصادق.
4. علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، ص2، دار الطليعة، بيروت، نوفمبر 1993، ص 56.
5. التراقي مهدي محمد، جامع السعادات، ج1، ط4، مؤسسة الإعلامي للمطبوعات بريوت، ص 252-253.

إشكالية فهم النص الديني الإسلامي

د. مجدي عزالدين حسن[1]

مقدمة:

هناك ضرورة لتأسيس رؤية جديدة للنص الديني الإسلامي ومناهج تأويله، ولا يتم هذا التأسيس إلا من خلال التعامل والتعاطي النقدي مع التراث من جهة أولى، بقصد مناقشة طرائق السلف في تأويل وتفسير القرآن، والحداثة من الجهة الأخرى، بقصد مناقشة المناهج والأدوات التي أنتجتها الحداثة وإلى أي مدى بوسعنا توظيفها في تأويل النص الديني واستثمارها في فهمه. وحصيلة هذا التعاطي النقدي –مع جبهة التراث والمستلهم للحداثة وللمعارف المعاصرة خصوصا اللسانيات والهرمنيوطيقا– يُفضي إلى تأسيس رؤية جديدة للقرآن ومناهج تأويله.

على ذلك تكون فرضية البحث على النحو التالي: ليس بوسعنا (التجديد) بذهنية قديمة وبأدوات قديمة، والتجديد لا يكون تجديدا إلا إذا كان موصولا بمنجزات فلسفة اللغة وفتوحات الهرمنيوطيقا واللسانيات.

لنحدد في البداية ماذا نقصد بالتجديد؟ وماذا نعني برؤية جديدة للتعاطي مع النص الديني الإسلامي؟ وعلى ماذا تتوقف الرؤية أياً كانت في مداها وعمقها واتساعها أو في ضيقها وسطحيتها وضحالتها. على الرائي؟ أم تتوقف على المرئي؟ أم على أداة الرؤية نفسها؟ وهل هناك امكانية لاخضاع النص الديني الإسلامي للتفكير العقلاني الرصين؟ وكيف نفكر عقلانيا، وكيف نفكر نقديا فيه؟ ونحن في مجتمعات لم تعرف ما معنى التفكير النقدي، مجتمعات سلطوية وأبوية وقبلية وعشائرية وطائفية. والسؤال: كيف لمجتمعات قائمة على ثقافة النقل والاتباع والتقليد أن تتصالح مع التفكير النقدي؟ هذه في اعتقادي هي أحد أهم الأسئلة التي يجب على أصحاب وأنصار مشاريع التجديد الانشغال بها والاشتغال عليها؟

في سياق انشغالنا هنا، نقول أن (التجديد) الذي نقصده ليس تجديدا على مستوى المضامين والطروحات، وإنما بالدرجة الأولى تجديدا على مستوى آليات الفهم ومناهج القراءة. وهو الانشغال الذي قادنا بدوره إلى تبيان (ما هو سائد) من طرائق تفكير ومن آليات التعامل مع النص الديني الإسلامي، تلك الموروثة من السلف، موضحين في الآن ذاته مكمن الخلل فيها، وهي ذات طرائق النظر (المهيمنة) اليوم في تعاطيها مع النص الديني.

طرائق السلف في تأويل وتفسير القرآن:

نهتم هنا بتبيان آليات التعامل مع النص الديني الإسلامي عند السلف، موضحين في الآن ذاته مكمن الخلل فيها، وهي ذات طرائق النظر (المهيمنة) اليوم والتي تحدد وتشرط العقلية الإسلامية المعاصرة في كيفية تعاطيها مع النص الديني.

أولاً: **ألية التوحيد بين الفكر الديني والدين**، بين التأويل والنص القرآني نفسه. أي الاعتقاد بإمكان تطابق محصلة (تأويل) النص مع (النص) موضوع التأويل. ينبني عليه الادعاء القائل بأن ما ننشئه حول النص من أقوال ونصوص إنما تقول حقيقته وتتطابق مع ماهيته.

ومكمن الخلل في هذه الألية أنها لا تفرق بين النص وحاصل قراءته وفهمه. فلا يمكن للقراءة أن تكون النص نفسه. وبواسطة ألية التوحيد هذه، يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة بين الذات المؤولة والنص الديني المؤول.

ثانياً: **الاعتماد على سلطة السلف أو التراث**، وذلك عبر تحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية. وإذا تساءلنا عن الطريقة التي يفهم بها (السلفي المعاصر) النص التراثي، فسنجد أن القراءة السلفية تنشغل –أكثر من غيرها من القراءات– بالماضي وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود)، المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم (البرهنة) – انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه– على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل. فالقراءة السلفية تأبى إلا أن تتعاطى مع (الماضي) ك (واقع حي)، ولذلك نراها تستعيد الصراع الأيديولوجي الذي كان في الماضي وتنخرط فيه. القراءة السلفية للنص، **قراءة لا تاريخية**، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للنص هو: الفهم الأحادي للنص. والسلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منبسطاً في الوجدان. ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة. [2]

فمنطق القراءة يزعم أن الأجيال الماضية أفضل بكثير جداً من الأجيال الحاضرة ويدعو في اتجاهها إلى ضرورة التغيير وإلى تحكيم القيم التراثية التقليدية باعتبارها نماذج أساسية للفهم. بالإضافة إلى أنها تعتقد أن مقولاتها وأفكارها ومفاهيمها تملك وتعبر عن الحقيقة المطلقة وتزعم في الوقت ذاته أن لديها جواباً لكل شيء وتتصف بالجمودية بمعنى أنها تقف عند الأجوبة التي تم إنتاجها في الماضي

وترى صلاحيتها فوق الزمان والمكان وترفض في الوقت ذاته توجيه أي نقد أو تقويم أو مراجعة أو تطوير لهذه المفاهيم مما يعني فقدانها للقدرة على التكيف مع متطلبات الواقع الإنساني المتغير بوتيرة متسارعة، ومن هنا يأتي تحجرها وانغلاقها المذهبي.

ثالثاً: **ألية التمثيل الوحيد لله، أي الإدعاء بامتلاك القصد الإلهي** الكامن في هذه النصوص. وبالتالي إدعاء الحديث باسم الله واحتكاره. وينظر السلفي العقائدي إلى تأويله أو تأويل الجماعة المنتسب لها باعتباره "واقعاً قائماً، أو معرفة تامة، أو جواباً حاسماً، أو قولاً فاصلاً. أو عالماً مكتملاً".[3] إنه يستبعد من المحيط المعرفي كل ما لا يتفق مع ما يعتقد به أو يعرفه عن المعرفة فهو يتحدث بلغة جازمة قاطعة، قائلا لك: هذا ما أجازه النص وهذا ما لم يجزه. وهو إذ يفعل ذلك فانه لا يرى في مقولاته مجرد وجهة نظر قد تكون صائبة أو خاطئة من بين وجهات نظر أخرى في المعرفة إنه يقول لك باختصار: هذا هو رأي النص في هذه المسألة وما عداه مرفوض يستحق الإدانة والتجريم إن لم يكن التكفير. وعلى ذلك نجد أن بنية القراءة السلفية هي بنية تسعى إلى استعادة جواب جاهز، وهي بذلك لا تحض على التفكير والبحث والاستقصاء، بل جلّ ما يهمها إنما يتمثل في الدفاع والتقريض والتبرير في سبيل تأكيد قبلياتها ومسلماتها التي هي فوق كل مساءلة وتشكيك. وترفض العقلية العقائدية كل المفاهيم والنظريات والنماذج التي لا تمت بصلة إلى أنظمتها المعرفية، وهو رفض ونفي يتم على حساب الحقيقة، لأنها تتعامل مع مقولاتها باعتبارها الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك، وبوصفها المبدأ الذي يفسر كل شيء. ولذلك تنقلب لديها مقولاتها إلى غيب ولاهوت وتتحول إلى أدلوجة تتعالى على الواقع والتاريخ. وبالتالي فهي ترى (تأويلها) (تفسيرا) مطابقاً لمقصدية النص الديني. وهي بذلك تضفي قيمة الموضوعية والصدق المطلق على (تأويلها) في مقابلُ وصم (التأويلات) الأخرى . المنافسة لها في شرح النص وتفسيره . بدلالة سالبة. وقد أوضح نصر حامد أبو زيد الغاية من ذلك بقوله: "إذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح (مكروه) لحساب مصطلح (التفسير) فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر (تأويلي) يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة (الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة).... وفي مقابل ذلك يكون وصف (تأويلات) هذا الفكر الرسمي بأنها (تفسير) وصفا يستهدف إضفاء صفة (الموضوعية) و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات".[4]

على هذا كله، يقوم، بشكل ضمني أو صريح، ادعاء العقائدي السلفي بأن (تأويله) للنص الديني الإسلامي يمثل مقصدية الإله وما أراد قوله لنا. وبناء عليه، فإنه يجيز لنفسه أن يقرر ويفصل على نحو حاسم بين ما هو يمثل حقيقة النص الإسلامي وما هو (ضال) و(منحرف) و(زائغ) من تأويلات أخرى. وهو بذلك يصادر الدين لمصلحته هو أو لمصلحة الجماعة التي ينتمي لها، فيكون من لا يواليها خارجاً على الإسلام ذاته. فهو بذلك يقصي من دائرة الإسلام كل ما لا ينسجم ويتوافق مع ما توصل إليه من اجتهادات تأويلية.

وما تسكت عنه مثل هذه القراءة ولا تصرح به إنما يتمثل في مساواتها وممهاتها لفعل الفهم والتأويل بالنص ذاته، متناسية أو تتناسى أنها مجرد قراءة تأويلية من بين قراءات تأويلية أخرى. إنه "المنطق الذي يحكم العقل العقائدي والأيديولوجي عامة، أكان كلامياً أم لاهوتياً، دينياً أم علمانياً إنه منطق الاستبعاد: استبعاد كل رأي مخالف وكل موقف معارض، ينبني على استبعاد آخر هو الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة متعالية كلية، يشف عنها الخطاب ويمكن أن تعرف على نحو كلي يقيني ونهائي، أي استبعاد أن تكون الحقيقة، وبخاصة الحقيقة الدينية العقائدية، مشروطة، متغيرة، مصنوعة، أي مختلفة باختلاف اللغات والنصوص، وباختلاف التجارب والممارسات".[5]

وواضح جداً مما سبق ذكره، أن تبني مثل هذه المناهج والطرائق في التفكير، محصلته الأخيرة هي التجذير لثقافة الاستبداد والحرب والترسيخ لمفاهيم التكفير وسيادة لغة العنف واتخاذها وسيلة لفرض تصوراتنا عن الحقيقة، بديلاً لثقافة الديمقراطية والسلام وقبول الآخر وقيم التسامح. وعلى المستوى الأخلاقي، فإن نموذج التفكير السابق في استبعاده للآخر " ليس مجرد موقف نظري، وإنما هو موقف له وظيفته السلطوية، وهي الحفاظ على وحدانية المرجعية باحتكار المشروعية. فالنموذج العقائدي لا يقر للغير بأي مصداقية أو مشروعية، لأن من شأن هذا الإقرار زعزعة سلطته العقائدية، أي التشكيك بيقينية معتقده الأمر الذي يفقده مبرر دعواه ودفاعه. ولهذا فهو لا يقبل بطبيعته التعدد والاختلاف. والحال فإنه إذا كان لكل أن يمتلك حق الاختلاف، في المعتقد، وممارسة اختلافه بوصفه مبرراً ومشروعاً، فإن مآل ذلك تعدد المشروعيات والمرجعيات، ومن ثم القضاء على وحدانية الحقيقة اليقينية التي يدعى امتلاكها وحراستها أرباب العقائد وأمناؤها المدافعون عنها".

ليس في مقدور مثل هذه المناهج إضافة الجديد المعرفي والفكري، وليس في وسع مثل هذه الطرائق في التفكير أن تسهم في

تجديد أفكارنا ولا تطويرها، بل على العكس وعلى النقيض من ذلك فهي وحسب تركيب بنيتها ترى الاختلاف والمغايرة بوصفهما ابتداعاً وانحرافاً ينبغي فضحهما وإدانتهما، وبالتالي فهي تنظر إلي الاختلاف بوصفه ضلالاً أو انحرافاً، لا بوصفه مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر أو وجهة نظر أخرى. وهي بذلك تقدم نموذج قراءة ترفض المعرفي الآخر بحجة مخالفته لمعتقدها وبالتالي لجوهر النص. بينما في الحقيقة لا يتعارض إلا مع مفهومها الخاص للنص ومع قراءتها له. وبالتالي تنكر على الغير حقه في الاختلاف معها. وعلى ذلك فإن طرائق النظر هذه تقدم لنا قراءة تضفي صفة الصحة المطلقة على خطابها وفي الوقت ذاته تنفيها عن سائر القراءات المغايرة، قراءة ترى في ذاتها الإيمان الكامل وترى فيمن خالفها الكفر البواح. وهي في طبيعتها ترى أنها تقدم براهين قاطعة على المسائل التي تعالجها وأنها لا تقدم مجرد حلولٍ وإنما حلولاً ناجزة ونهائية وأخيرة للمشكلات التي تنظر فيها. وفي المقابل فإنها تنظر إلى نتائج مقدماتها على أنها تمتلك اليقين والثبوتية وبالتالي فهي وحدها القراءة الجديرة بأن تبحث وتقرر وتبرهن وتقطع. وهذا يؤدي بدوره إلى إلغاء الآخر المختلف معرفياً معها وإقصائه ونبذه ونفيه وتجريمه، وهو الأمر الذي يتنافى ويتناقض مع ثقافة الديمقراطية ولا يشجع على حرية الفكر، ولا يدعم قيم الحوار المتمدن ولا يعمل على تعزيز السلوك الديمقراطي. هذا يعني أن النموذج التفكيري السابق لا يمكن أن يرسخ وليس في مقدوره أن يجذّر لثقافة الديمقراطية– نظرياً وعملياً– لأنه على الضد من ذلك، فهو يؤول إلى وحدانية السلطة وإلى ممارسة الاستبداد والطغيان، بمعنى أنه ليس في مقدوره أن يمارس سلطة مفتوحة قابلة للنقاش، وهو بذلك لا يحترم ولا يفسح المجال لمعتقدات الآخرين ولا لأفكارهم ولا يعترف بحق الآخر في الاختلاف معه، فهو عقل قائم ومبنئ على مسلمات دوغمائية وعلى بداهات أحادية مغلقة لا تتيح حرية التفكير والاعتقاد ولا تعترف بحق الآخر في أن يكون ما يراه، وهو بالتالي نموذج لا يفرخ إلا مواطناً مسلوب الإرادة لا يملك ذاته، وهو بذلك يفرض وصايته على الآخر الذي ينظر إليه باعتباره قاصراً.

إذا نظرنا إلى الكيفية التي من خلالها يتعاطى العقل الاسلامي مع النص، لوجدناه يتعامل مع المنتوج المعرفي انطلاقاً من معايير التمييز ما بين الحلال والحرام أو ما بين الإيمان والكفر. ونجد أن أنصار كل مذهب من المذاهب الإسلامية المتعددة عبر التاريخ كانوا يرون أن مذهبهم وتفسيرهم هو الحق وما عداه الباطل بل وصل بهم الحال لأبعد من ذلك، فالمطالع لكتب التاريخ الإسلامي يجد "كل فرقة تكفر مخالفها وتنسبه إلى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام، فالحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبه وكذّب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذّب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكفير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد ....فينكشف لك غلوّ هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعضا".[6] وهو الشيء الذي يعني أن منهجية التناول التي تحكم طرائق التفكير والنظر الفقهي تقوم على نقض وتجريم الأطروحات أو المذاهب أو النظريات المغايرة والمختلفة مع ما تدعيه وما تتبناه من آراء وأفكار. وهي بدون شك ممارسة تتبنى موقفاً معرفياً يقدم لنا تفسيره على أنه في غاية الإحكام والوثوق والوضوح. وبالتالي فهو تفسير يمارس نبوته ورسوليته على بقية التفاسير، ويختزل ما يقوم بتحليله من خطابات مغايرة له، اختزالاً يصل إلى حد الإلغاء. على ذلك فهي طريقة في التفكير تدعيّ أنها تنتج قولاً محكماً متطابقاً مع مقصدية النص الديني الإسلامي في شقيه القرآني والنبوي، فيما هو قول يمارس فيما ينطق به من حقائق شيئاً من الإسقاط والاستبعاد والتزييف والطمس والنسخ.

وبالرغم من اختلاف المذاهب الإسلامية وتباينها وتعددها، إلا أن طرائق تفكيرها التي على أساسها تتشيد أنظمتها وأنسقتها قائمة على نهج واحد في طلب الحقيقة، حيث تتعامل مع الأقوال المعرفية من خلال ثنائية الإيمان والكفر. وهذا المنطق الثنائي في التفكير يخبرنا أن ليس ثمة في الأفق سوى طريق واحد بمقدورنا إن سلكناه أن نصل إلى الحقيقة المتمثلة فيما أراد الله قوله من خلال النص القرآني. وهي مناهج تتبع طريقة في التعبير عن الحقيقة أحادية الاتجاه وأحادية المعنى، وهذه الأحادية أوضح ما تكون في مفاهيمها وتصوراتها وتفسيراتها وتأويلاتها، التي تدعي أن خطابها هو وحده الخطاب الصحيح، وأن طريقها هو وحده الصراط المستقيم، فالطريق إلى الحق واحدٌ وليس متعدداً ما دام إنتاج الحقيقة يتم بطريقة واحدة. وهو بذلك منهج يتبنى موقفاً معرفياً يرى في خطابه كل الإيمان، ويرمي بالكفر كل من هو خارج دائرته، وهو بممارسته لهذا الإقصاء إنما يصدر عن نزعة اصطفائية وعن نزعة مركزية، تنزه نفسها عن السلب والنقص والخطأ وترد ذلك كله إلى نصوص الغير. وهاهو ابن رشد يقول في ذات السياق: " فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الاضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع. وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة...

وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع".[7]

وعلى ذلك فإن المنطق الذي يحكم طرائق النظر ومنهجيات التناول عند العقلية الإسلامية قائم على منطق الهوية الدائري المنغلق على ذاته الذي لا ينفتح على الاختلاف والمغايرة والضدية، وبذا تتمركز الحقيقة والإيمان في نظره داخل دائرته المغلقة، أما الآخرون الواقعون خارج الدائرة فإنهم يدمغون بالباطل والكفر. إنه يستبعد من المحيط المعرفي كل ما لا يتفق مع ما يعتقد به أو يعرفه عن المعرفة فهو يتحدث بلغة جازمة قاطعة، قائلا لك: هذا ما أجازه النص وهذا ما لم يجزه. وهو إذ يفعل ذلك فانه لا يرى في مقولاته مجرد وجهة نظر قد تكون صائبة أو خاطئة من بين وجهات نظر أخرى في المعرفة، إنه يقول لك باختصار: هذا هو رأي النص في هذه المسألة وما عداه مرفوض يستحق الإدانة والتجريم. وبالتالي هو منطق في التفكير يرى قوله مطابقاً للقول الإلهي الذي يشرحه ويفسره من خلال مقولاته وأفكاره، ولذلك فهو عندما ينتقد الآخر فإنه يقصيه من دائرة الإيمان، لا لسبب سوى أنه لم يكن متطابقاً مع مقولاته وأفكاره، وينفيه لأنه اجتهد وفكر، ولم يكن تابعاً مقلدا لمذهبه.

ما الذي نستفيده من فلسفة اللغة والهرمنيوطيقا بصدد إشكالية فهم النص الديني الإسلامي؟

أولاً: إذا كان شليرماخر يعرِّف الهرمنيوطيقا على أنها " فن تجنب سوء الفهم"[8] وبناءا على هذا التعريف يرى أن المهمة المنوط بالهرمنيوطيقا إنجازها إنما تتمثل في تجنيب المؤول عملية سوء فهم النص وإرشاده للقواعد الكفيلة بمساعدته على تحقيق هذه المهمة والوصول بالتالي إلى الفهم الصحيح للنص. ولذلك لا بد من وجود مجموعة من القواعد تعصم المؤول من الوقوع في شرك إساءة فهم النص، وتكون الضمانة الوحيدة التي إذا أتبعها فإنها سوف توصله للفهم الصحيح للنص. إلا أننا في مقابل ذلك نميل إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية "الغادامرية" والتي انتقدت الهرمنيوطيقا القائمة على أساس ميثودولجي، وبصيرتها في ذلك أن المنهج لا يقودنا إلى الحقيقة، بل يقودنا إلى حقيقته كما يتصوره وكما يريده هو، وبالتالي يُصادر الحقيقة لحساب فهمه لها. ومن هنا فإننا مواجهون بإشكالية المنهج، وتتمثل أزمة المنهج حسب "غادامر" في عملية إدخاله للنص في قوالب معدة مسبقا وأطر جاهزة يقيس المؤول بناء على هذه القوالب والأطر حقيقة النص.

مشكلتنا هي إذن مع المنهج المسكون مسبقا بأوهام اليقينية والموضوعية وتملك الحقيقة المطلقة. فكل ذلك يؤدي بنا حسب التحليل الغادامري إلى الوصول إلى ما يعنيه النص بالنسبة لنا وحقيقة النص كما نراه نحن، وليس (حقيقة النص كما هي). بل إن النص مع التفكيكية لم يعد يمتلك (الحقيقة) بألف ولام العهد، طالما أنه لا يملك سلطة قادرة على تحقيق دلالة نهائية وإنتاج معنى ثابت. فسلطة النص بالمعنى التقليدي تعني قدرة الوحدة اللغوية على إحداث دلالة وحيدة أو إحداث دلالات متعددة لكنها نهائية، يمكن (تثبيتها) والوثوق فيها بشكل نهائي. ومتى ما (نسفت) علاقة التوحد ما بين الدال والمدلول، بين العلامة اللغوية وما تشير إليه، تضرب سلطة النص في الصميم. الأمر الذي يؤدي بنا حتماً إلى لانهائية الدلالة والمعنى. وهو الأمر الذي أكده "دريدا" من خلال مفهوم (اللعب الحر)Free Play ، الذي يؤدي إلى قطع كل خيوط التثبيت التي تستقر بالنص وتثبته عند معنى محدد. ويؤدي إلى رفض وجود مركز تثبيت يفرض علي النص النظام والتراتب، ويفسر العلاقات المختلفة مع ما يتبع ذلك كله من جزئيات مهمة مثل نسف العلامة اللغوية وحرمانها القدرة على الدلالة، واستحالة تثبيت معنى نهائي للنص. إن ما تنفي التفكيكية وجوده، هو تلك السلطة الملزمة التي يفرضها النص على قرائه لتفسيره أو قراءته بهذه الطريقة أو تلك.

أخيرا، يعلمنا "هايدغر" أن ممارستنا لفعل التأويل يجب أن تتوجه إلى فضاء (اللا-مفكر فيه) داخل أروقة النص، وأن نتعلم كيفية الإصغاء له عبر مساءلته لا عما قاله فحسب، بل وعما لم يقله، وهكذا يعلمنا "هايدغر" كيفية الإنصات إلى نداء الوجود من داخل اللغة ومن خارج مبدأ الهوية وسلطة المنطق والتيولوجيا. وهو الأمر الذي يترتب عليه: أن فعل التأويل لا يجب أن يفكر في ما فُكر فيه فحسب، بل عليه أيضا أن ينبش في متن النص وفيما وراء السطور ليفضح ما سكت عنه النص ولم يقله مستنطقا بذلك لدلالات هذا الصمت. وعلى ذلك فإن "الهرمنيوطيقا الهايدغرية تتأسس على فرضية أنّ ما يظل خفيا لا يمثل حدود الفكر أو إخفاقه، بل هو الميدان الخصب الذي يزهر فوقه الفكر وينمو.(...). وما يمثل أهمية فكر ما ليس ما يقوله، بل ما يتركه مسكوتا عنه مسلطا مع ذلك عليه الضوء، مستدعيا إياه بطريقة ليست طريقة القول"،[9] إن التساؤل الهرمنيوطيقي بهذا المعنى الهايدغري هو تساؤل يخرج عن دائرة المألوف لدينا، لينقلنا من هرمنيوطيقا التطابق إلى هرمنيوطيقا التعدد، ومن يقينية التأويل المغلق إلى اقتحامية التأويل المنفتح، ومن النظام إلى (لا-نظامية) النظام نفسه. وبفعل الطرق والنبش والاستنطاق تنفتح كافة أبواب النص ونوافذه المغلقة على

الاختلاف والضدية والغيرية على المستوى الدلالي دون أن ينفي ذلك كله علاقته بتاريخه.

وعلى اختلاف عن الهرمنيوطيقا ذات التوجه الميثودولجي التي جعلت مدار اهتمامها البحث عن المنهجية ذات الصواب الموضوعي أو المعيار الذي على أساسه نقيس ونقوّم مدى صلاحية التأويلات، على خلاف ذلك، تأتي الهرمنيوطيقا الفلسفية عند "غادامر" لتجعل مدار اهتمامها هو فهم الفهم ذاته ولتطرح التساؤل عن حقيقة الفهم بدلا عن منهجيته. عملية الفهم عند "غادامر" لا تأتي كثمرة لتطبيق تقني لمجموعة من القواعد، فالهرمنيوطيقا معه لم تعد معرفة تقنية بالمعنى الذي قصده شليرماخر من خلال نظريته الهرمنيوطيقية. فمع هذا الأخير " فهمت الهرمنيوطيقا تقليديا نفسها باعتبارها فناً أو تقنيةً".[10]

وفي المقابل أصبحت مع غادامر فلسفة وليست علما محددا تمكننا من تشريع قوانين للتأويل أو منهجية معينة له كما ذهب أنصار الرأي الأول إلى ذلك، "إذ لم تعد الحاجة تتمثل، تحديداً، بإعطاء التأويل السليم قواعده، بل برزت، بالأحرى، ضرورة اشمل تسعى إلى تفسير شروط إمكان الفهم ذاتها"[11] ورغم هذا الاختلاف، إلا أن ثمة مبدأ اتفقت عليه جميع الاتجاهات الهرمنيوطيقية على تباين منطلقاتها وعلى اختلاف النتائج التي توصلت إليها، وهو الأمر الذي أكده غادامر بقوله: "مهمة الهرمنيوطيقا كانت أولاً وأخيراً تتمثل في فهم النصوص."[12]وبقوله أيضا: "الهرمنيوطيقا هي الفرع الكلاسيكي الذي يُعنى بفن فهم النصوص"[13] وعلى الرغم من هذا الاتفاق الأولي سرعان ما يتخذ "غادامر" موقفا مفارقا بتأكيده على أن الهرمنيوطيقا معنيّة بالدرجة الأولى بتبيان الشروط التي يمكن في ظلّها أن يحدث الفهم. ولتوصيف الكيفية أو الطريقة التي يحدث بها الفهم فعلا، يبدأ "غادامر" بالتأكيد على أن فعل الفهم يبدأ من بوابة الذات أولا والتي أعطى للدور الذي تلعبه (أحكامها المسبقة) أهمية قصوى، شارطا بذلك عملية الفهم واكتمال حلقته التأويلية بها، مفندا بذلك كل الشروط الموضوعية المؤسسة على دعاوى الهرمنيوطيقا ذات التوجه المنهجي. ومن خلال مفهومه عن (انصهار الآفاق) أكد على أن عملية الفهم لا بد أن تبنى على هرمنيوطيقا لا تحصر نفسها في التاريخ الماضي، تاريخ انبثاق النص، بل هي في حقيقة الأمر، تنطلق من الأفق الحاضر للموقف التأويلي بكل فرضياته وأحكامه المسبقة التي يأتي محملا بها في أثناء عملية فهمه للنص. إلا أن "غادامر" يشدد على أن عملية الفهم والتأويل لا تكتمل إلا بعد الحوار ذو الطابع الجدلي الذي يحدث بين طرفين يمثل المؤول الطرف المنطلق من الأفق التاريخي الحاضر ويمثل النص الطرف المنتمي إلى الأفق الماضي، عملية الحوار هذه لا يرسى لها قرار إلا بعد انصهار للآفاق (الماضي والحاضر) تكون محصلته النهائية تحقق فعل الفهم. ومن هنا ستبدأ عملية تحليل الفهم الهرمنيوطيقي بوضع أسس للفهم والتأويل، وهي أسس ترفض كل مكتسبات عصر التنوير الأوروبي، وترفض كذلك الاتجاه النسقي الذي أفرز البنيوية في بعدها المؤطر للنص، حيث يعتبر "غادامر" الاتجاه البنيوي نسقا من العلامات مغلقا على نفسه ولا يشير إلى شي ء خارجه، مما يجعل النص (يغترب في الشكل المجرد) و تضيع هوية وخصوصية بعده الأونطولجى ودوره التاريخي.

ثانياً: الباحث هنا بصدد طرح التساؤلات وإبداء النقد من منصة الحاضر الهرمنيوطيقي بصدد آليات تأويل النص الديني الإسلامي عند العقلية الإسلامية[14] وكيفية اشتغالها والطريقة التي تعمل بها: وذلك بغرض توسيع مواعين النظرية التأويلية الإسلامية وتطوير مقولاتها إلى أقصى مدى يمكن أن تصله سواء تم ذلك بالاتفاق معها أو بالاختلاف عنها مستندين في ذلك ومسلحين بكل أدوات الكشف والمقاربة، والعدة المنهجية والأدوات المعرفية التي يمكن أن تمدنا بها الهرمنيوطيقا واللسانيات المعاصرة. وكما يقول محمد أركون فأن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه " فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرّمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة (المستحيل التفكير فيه) كل الأسئلة التي طُرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام. ثم سُكّرت وأُغلق عليها بالرّتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية".[15]

والباحث هنا إنما يستهدف تجاوز الإشكالية التي نسجتها وصاغتها أدوات المقاربة والكشف واليات التأويل التي تم توظيفها داخل حقل التأويلية الإسلامية، وتولدت عنها مشاكل عديدة. والتجاوز من وجهة نظرنا لا يمكن له أن يتم إلا إذا عملنا على إعادة صياغة أدوات جديدة بما يسمح بتولد طرائق تفكير جديدة أكثر استجابة وتمثلاً لمتطلبات الكشف الألسني والهرمنيوطيقي المعاصر. خاصة وأنه " لا يخفى على مسلم واحد اليوم أن قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيداً مما كانت بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال الأيديولوجي في زمن الغزالي وابن رشد"[16] وفي ذات الصدد، نتفق مع ما أشار إليه سعيد توفيق بقوله:" أن أدوات التأويل التي كانت معروفة في ثقافتنا الإسلامية في العصر الوسيط، والتي لازال البعض يستخدمها إلى يومنا هذا، هي أدوات محدودة وقليلة الحيلة، فيما يتعلق بتفسير ظواهر حياتنا المعاصرة ومن ثم، فإن من يضطلع بمهمة التفسير الآن،

لابد أن يكون متسلحا بمعرفة واسعة في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة كعلوم اللغة والتاريخ والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والسيكولوجيا، فضلا عن الفلسفة"[17] وفي سبيل ذلك لابد من التأكيد على مجموعة من المبادئ المستوحاة من الدرس الألسني والهرمنيوطيقي المعاصر:

المبدأ الأول: تنطلق الهرمنيوطيقا من مبدأ أن جميع النصوص. سواء كانت دينية أو غير دينية . تستوي طالما أنها تتوسل العلامات اللغوية في إيصال دلالاتها ومعانيها لقارئيها أو متلقيها، وبالتالي إذا وضعنا أيدينا على مجمل القواعد التي إذا طبقناها على النصوص يمكن أن نصل إلى فهمها وحقيقة ما تقصد قوله. نقول أنه برغم ذلك كله إلا أن هذه القواعد هي مجرد مبادئ أولية عامة لا تمتهن خصوصية اختلاف النصوص، ولذلك فإننا نقر بأن التعامل مع النص القانوني يختلف عن الأدبي وهذا الأخير يختلف عن التعاطي مع النص الديني..الخ. وبالتالي فإن ما تمدنا به الهرمنيوطيقا كنظرية في الفهم والتأويل من مبادئ عامة هي بمثابة قواعد هادية ومرشدة يمكن تطبيقها على جميع حقول البحث الإنساني بما في ذلك النص الديني ومع الإقرار في نفس الوقت بأن لكل حقل معرفي (القانون، الدين، الأدب،..) مشكلاته المنهجية المتميزة التي يتوجب على المؤول أخذها في الاعتبار عند تعاطيه مع كل من هذه النصوص. وهو الأمر عينه الذي يؤكده علي حرب بقوله:" في نقد النص تستوي النصوص على اختلافها. فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصاً لغوياً، كلاهما يتألف من وقائع خطابية. صحيح أن النص النبوي يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها، أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية. ذلك أن جميع النصوص تستخدم تقنيات مجازية بما في ذلك النص الفلسفي".[18]

وتأسيساً على ما سبق، يتوجب علينا التخلي عن الطرائق والمنهجيات القديمة التي انحدرت إلينا من التراث الماضي والتي كانت محكومة ومشروطة في عملية تعاطيها مع النص الديني الإسلامي بالمدى الذي وصل إليه تطور المعرفة الإنسانية آنذاك عبر عملية إنتاج المفاهيم واستحداث أدوات الكشف والمقاربة وإبداع آليات توليد المعنى والدلالة. وعلى ذلك فليس ثمة أي مجال للمقارنة بين ما كانوا عليه وما صرنا إليه، فالبون المعرفي الذي يفصل بيننا وبينهم شاسع جداً. ولذلك يتوجب علينا (هتك) هالة القداسة التي لا زال التيار السلفي المعاصر يصبغها على نتاج قراءة الأولين والسابقين للنص بوصفها القراءة الوحيدة الصائبة والمعبرة عن حقيقة المقصدية الإلهية، هذا من ناحية. ومن الناحية الثانية، لا بد من التعاطي مع هذا التراث بوصفه . في المحصلة النهائية للتحليل . نتاج بشري، وبالتالي ليست ثمة أية قداسة هنا، حيث إننا ننظر إلى التراث المتعلق بالنص الديني الإسلامي باعتباره نصوص كتبها بشر، ولذلك فإن تأويلها يجب أن يخضع إلى نفس المبادئ التي يخضع لها تأويل أي نص آخر.

المبدأ الثاني: يتمثل في نقل إشكالية التأويلية الإسلامية من موقعها السابق، الذي كان يُنظر إليها باعتبارها إشكالية تفسير النص الديني الإسلامي، إلى موقع جديد تتجسد معه بوصفها إشكالية فهم الفهم، أي فهم (الطريقة التي نفهم بها) النص الديني الإسلامي، وهو الأمر الذي يعني ولوج الهرمنيوطيقا من أوسع أبوابها. و" لا ريب في أن التفسير الكلاسيكي كان يجهل ألسنية النص الحديثة ونظرية القراءة، وقد أمكن للطبري متخطياً الدقة الحديثة، أن يقدّم لكل من تفسيراته بعبارة: يقول الله..، ويفترض ذلك ضمناً التطابق التام بين التفسير والقصد من الدلالة. وبالطبع بين التفسير والمحتوى الدلالي للكلمات في كل آية. ولم يتخلّص التفسير المعاصر من هذه السذاجة"[19]

المبدأ الثالث (تاريخية التأويل): يتمثل في النقلة النوعية التي حققتها الهرمنيوطيقا الحديثة في نظرتها للنصوص باعتبارها نصوص تاريخية بما في ذلك النص الديني الذي كشفت الهرمنيوطيقا أنه بدوره لا ينفك عن التاريخ ولا يتعالى عليه طالما أنه يلبس عباءة اللغة الإنسانية. ما نهدف إليه هنا يتمثل في التساؤل بصدد ما يمكن أن يمدنا به الإمكان الهرمنيوطيقي بحيث نصبح قادرين معه على الانخراط الواعي في عملية تأويل النص الإسلامي منطلقين من وضعيتنا التاريخية الراهنة وأخذين في الاعتبار ضرورة الانعتاق من عقلية التكرار وإعادة الإنتاج في تعاطيها وتناولها لموضوعات التراث. وبالتالي فلابد للتيولوجيا ولموضوعاتها التي بقي امتياز التنقيب فيها حكراً على علماء الدين التقليديين أن تخضع للدرس الألسني والهرمنيوطيقي. "فالقرآن الذي يرفع رايته المسلمون اليوم بصفته جواباً نهائياً ومؤكداً على التحديات الراهنة (تحديات تاريخهم الخاص) وعن التحديات التي يواجهها كل البشر أيضاً، أقول أن القرآن نفسه لا يمكنه أن يفلت من مواجهة التجربة الراهنة لمحدوديتنا البشرية".[20]

وعلى ذلك فالنصوص الدينية التي تدعي القداسة والتعالي على التاريخ ليست سوى حاملاً زمنيا لأفكار دينية، إنها إبداع تاريخي في لغة تاريخية، "إن مسلمي اليوم يجدون صعوبة كبيرة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي

واللغوي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية ارتكازاً على العقل الإلهي".[21]

وكما يقول المفكر الإسلامي محمد أركون: "عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهي أعمال فكرية، ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجتها، وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقّد الأمور كثيراً فيما يخص الروابط الكائنة بين النص الأول الذي نرغب في فهمه (أي القرآن) وبين كل التفاسير التي نتجت في ما بعد طبقاً للحاجيات الأيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين".[22]

وعلى ذلك، ومثلما انطلق السابقون الأولون من الأفق التاريخي الذي ينتمون إليه في عملية تعاطيهم مع النص الديني وربط معناه ودلالته بمجريات الأوضاع التي عاصروها والظروف التي عايشوها . وهم كانوا محقين في ذلك . كذلك يجب علينا أن نعي نفس الدرس الذي أدركوه، بمعنى أننا لا يجب أن نفهم النص الديني بنفس الطريقة التي فهموا بها . فواقعنا الحالي غير واقعهم الماضي، ولكل مشكلاته التي يتميز بها . وإنما لابد من أن ننطلق من واقعنا الحاضر محملين بكل فرضياته وأحكامه ومفاهيمه داخلين على النص بكل ما هو متاح لنا من عتاد منهجي وترسانة معرفية بقصد جعله يُفصح لنا بعبارة صريحة عما يود قوله لنا بالنسبة لوضعيتنا الراهنة. وهو الأمر الذي يعني أن مهمة التأويل لا تقتصر،فحسب، على شرح ما كان يعنيه النص في عالمه الخاص بل تمتد لتشمل ما يعنيه النص في اللحظة الراهنة لنا، وهو ما يجعل النص الديني الإسلامي موصولاً بحياة المسلم المعاصر ومقبولاً لعقل الإنسان الحديث.

المبدأ الرابع: يجب عدم الخلط بين النص القرآني من جهة وتأويلنا لهذا النص، وضرورة التمييز بينهما، ف" القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي و(أرثوذكسي). وعلى العكس، نجد أن المدارس أو المذاهب المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة"[23] وبالتالي تعلمنا الهرمنيوطيقا الحديثة بأن هناك فرق بين فهم النص وتأويله وبين النص في حد ذاته. وهذا معناه نزع القداسة عن أي فكر بشري يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا وحاضرنا ومستقبلنا باسم الله أو باسم الاسلام أو باسم القرآن أو باسم سلطة السلف والتراث.

نتائج البحث:

1. هناك النص الديني الإسلامي وهناك التراث الديني الإسلامي، مصطلحان مختلفان. فالتراث الإسلامي إنما هو في المحصلة النهائية للتحليل مجرد قراءات في وعلى النص الديني الإسلامي. والسؤال هو: فيما يتمثل النص الديني الإسلامي؟ والإجابة الشائعة والسائدة تحصره في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. القرآن هو كلام الله، هنا لا يستطيع مسلم أن يجادل، لكن الاختلاف يحدث عندما نتساءل عن المنهجية الملائمة لفهم القرآن. أم السنة فهناك الكثير الذي يمكن أن يُقال بهذا الصدد، وهو الشيء الذي ينبغي أن يُرجع العقل الإسلامي المعاصر إلى مسألة تدوين السنة نفسها، والسنة التي نتعاطى معها اليوم هي ما دونه بخاري ومسلم، واللذان نعتبر كتبهما أصح كتب الحديث، وتعاملنا معهما بنوع من القدسية وتناسينا (بشرية) بخاري ومسلم، وجهلنا أن شروط صحة الحديث عندهما كانت مرتبطة بالحد الذي وصل له تطور المعارف العلمية آنذاك.
2. لا بد من مراجعة شاملة وكاملة للطريقة التي يُفكر بها العقل الإسلامي المعاصر، وطرح التساؤلات الجدية بصدد طرائق اشتغاله وآليات عمله: فالطريقة التي يُفكر بها العقل الإسلامي المعاصر لا تختلف عن الطريقة التي فكر بها العقل الإسلامي السلفي القديم. وهو الأمر الذي يمثل أساس الإشكالية نفسها ويعمل كمكانيزم يعوق كل محاولة تستهدف التجديد.
3. يجب التركيز على التعاطي النقدي للمقدمات والمسلمات التي بناءاً عليها يشيد العقل الإسلامي كل أنظمته الفكرية وأنسقته المفاهيمية. إن العقلية الإسلامية المعاصرة هي في أشد ما تكون إلى تجديد وتحديث طريقة تعاطيها مع الإسلام نفسه، وهذا المطلب لا يتأتى إلا إذا وضعت مسلماته موضعاً للفحص والمساءلة.
4. يجب أن لا نتعامل بقدسية مع التراث، لأن التراث الإسلامي ليس إلا مجموعة قراءات في النص الديني الإسلامي، يُمارس عبرها وفيها فهمه للنص، هذا الفهم الذي سُوق لنا لاحقاً بوصفه الإسلام نفسه، وأصبح أي طعن فيه وجرح في شهادته يؤخذ على أنه طعن وجرح في الإسلام نفسه. لا قدسية للتراث، لأن القراءات التراثية هي قراءات تحمل صفة البشرية سواء كانت من فقهاء، محدثين، متكلمين، مفسرين، متصوفة، فلاسفة..الخ. هم قدموا مساهماتهم التي كانت محدودة ومشروطة بالمستوى الذي بلغه تطور

المعارف آنذاك. وفي ذات السياق، ينبغي طرح السؤال: ماذا عنّا وأين هي مساهماتنا نحن؟

5. المشكلة متجذرة في الطرائق القديمة التي لا يزال العقل الإسلامي المعاصر يُفكر بها، ولا يمكن إحداث تجديد بدون عقل جديد. وتجديد العقل الإسلامي يستدعي المراجعة الشاملة التي تطال كل شيء ولا تستثني شيء من هذه العملية، وهو ما يعني أن العقل الإسلامي ينبغي عليه أن يقوم بإعادة تأصيل للأصول الإسلامية نفسها معطيا الأولوية للعقل. وهو الأمر الذي نربطه بدعوتنا إلى إعادة تأصيل الأصول، والأصول نفسها ترجعنا إلى الإمام الشافعي، فالأصول الأربعة المتمثلة في: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ترتبط في تراتبيتها هذه بالشافعي، وهي تراتبية تعلي من شأن النقل على حساب العقل، إلا أن العقل الإسلامي تعامل مع هذه التراتبية بوصفها الدين ذاته، وتناسى أنها مساهمة الإمام الشافعي، وقبل الشافعي كانت هناك تراتبية تُعطي للعقل مساحة ودور في تقرير صحة ما هو نقلي. وهو الأمر الذي يعكس لنا تاريخ صراع العقل والنقل في التجربة الإسلامية والذي حُسم لمصلحة النقل.

6. ما سبق يستوجب على العقل الإسلامي إعادة طرح التساؤل عن الغاية من الإسلام نفسه. فالفهم السائد يتعاطى مع الإسلام بوصفه غاية في حد ذاته، الإسلام ليس غاية وإنما وسيلة لتحقيق مجموعة من الغايات فيها الدنيوي وفيها الأخروي. وحتى ما هو أخروي يتوقف على ما هو دنيوي، ومن هنا أولوية الدنيوي على الأخروي، فما هو دنيوي مِعبر إلى ما هو أخروي. وحتى القيم التي يروج لها الفكر الأوربي المعاصر ويقوم بتصديرها إلى خارج فضائه الحضاري بوصفها قيم إنسانية عالمية، نقول حتى هذه القيم(كرامة الإنسان، وحقوقه، العدالة الاجتماعية..الخ) إنما جاء الإسلام أصلاً من أجل جعلها واقعاً معاشاً ومحسوساً لدى البشرية. وبهذا المنظور يكون الإسلام من أجل الإنسان نفسه، يكون الله من أجل الإنسان نفسه، وليس العكس. فما هو سائد من تصورات يتعاطى مع الإسلام باعتباره غاية في حد ذاته، وهو الأمر الذي ينبغي أن يقود العقل الإسلامي إلى إعادة طرح التساؤل بصدد آليات فهمه للإسلام نفسه، وهو أحد أهم التساؤلات التي ينبغي له الانشغال بها والاشتغال عليها والتعاطي معها بفهم حديث ينتج لنا بدوره تعريف جديد للإسلام.

7. ينبغي على العقل الإسلامي المعاصر أن ينفتح على المنجزات المعرفية الراهنة، ولا يُخفى الدور الذي يمكن أن تلعبه العلوم الإنسانية والاجتماعية في عالمنا العربي والإسلامي خاصة إذا تغيرت وضعيتها الحالية، الوضعية التي يمكن وصفها بأنها وضعية تهميش واحتقار، ولا يمكن للعقل الإسلامي أن ينهض إلا بإعادة الاعتبار لهذه العلوم، فأين هي هذه العلوم من وضعية التخلف والتأخر التي ترزح تحتها المجتمعات العربية الإسلامية، فالتهميش والإقصاء الممارس ضد هذه العلوم وهي العلوم المنشغلة بالإنسان والمجتمع وما يتعلق بهما من قضايا ومشكلات، إنما يعكس بالدرجة الأولى حالة الازدراء والتهميش التي يعاني منها الإنسان العربي والفرد المسلم، وهي الوضعية السائدة في العالم العربي الإسلامي.

الهوامش:

1. أستاذ بجامعة الخرطوم، السودان .
2. محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980م، ص19.
3. على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000م، ص56.
4. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القران، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2008م، ص219.
5. على حرب، نقد النص، مرجع سابق الذكر، ص44.
6. أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص257.
7. أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، شرح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص100.
8. Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Ward & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, London, Second Edition, 2001, p.185.
9. أمبرتو إيكو، السيميائيّة وفلسفة اللغة، أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005م ، ص356.
10. Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, op. cit, p.265.
11. ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، منشورات الجمل، كولونيا/ بغداد، ط1، 2007م، ص11.
12. Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, op. cit, p.392.
13. Ibid, p164.
14. العقلية الإسلامية المقصود بها طرائق التفكير في الإسلام التي تم تأسيسها في عصر التدوين . بداية من القرن الثاني الهجري واكتملت في القرن الرابع الهجري . وهو العصر الذي شهد تأسيس العلوم الإسلامية.
15. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص31.
16. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م، المقدمة.
17. سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م، ص11
18. على حرب، نقد النص، مرجع سابق الذكر، ص11.
19. محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996م، ص70.
20. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سابق الذكر، ص96.
21. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991م، ص96.
22. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993م، ص229.
23. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص145.

الحوار في النص القرآني بين التأويل الشرعي والهرمنيوطيقا الفلسفية

د. موفق طيب شريف[1]

مقدمة:

المعاني والتأويلات ينبغي لها التعلق بالوجود التاريخي والعيني المحدّد، والارتباط بالواقع المنسوب لها، والمحمول عليها، والمسند إليها. ذلك أن وجودنا يشتمل على موقفنا وموقعنا وأدوات في متناول أيدينا، ثم أن اللغة التي هي أساس التأويل ليست منفصلة عن الوجود المرتبط بظروف الزمان والمكان، وإذا كان المرء لا يمكنه أن يعرف العالم إلاّ من خلال الفهم المسبق، فإن العالم وجود عيني يحملنا على مراجعة أفهامنا المسبقة، أو ما يعرف بالخبرة التأويلية.

تلك هي تجليات الهرمنيوطيقا أو علم فهم الفهم، انطلاقا من فلسفة العبور اللفظي بتفكير الآلهة، وصولا إلى ارتباطها بفهم الوجود.

وإذا كانت الهرمنيوطيقا قد نجحت إلى حد بعيد في بناء منهج تفسيري مرتبط بالنص المقدس (العهد القديم) ثم تطورها وتعميمها على العلوم الإنسانية والاجتماعية قصد فهم فلسفة الوجود. فإن تطبيقها على النص القرآني يحتاج إلى كثير من التأمل والدراسة وإثارة العديد من مواطن المقارنات.

- فهل فعلا نحتاج إلى عقل جديد نفهم من خلاله النص القرآني؟
- وهل الفهم الكلاسيكي القديم للقرآن الكريم بمثابة أسنان لبنية وجب أن تسقط لانتفاء وظيفتها؟ ليحل محله فهم آخر وفق ما تقتضيه الدلالات الهرمنيوطيقية؟ .

هذه الإشكالات وغيرها يتم تناولها وبحثها ضمن هذه المداخلة.

المطلب الأول: الهرمنيوطيقا والتأويل القرآني مقاربات في الفهم

الفرع الأول: الجذور اللغوية للهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني "يفسر" والاسم Hermeneia ويعني "تفسير" وكليهما مشتق من "Herms" رسول اليونان الذي كان يتقن لغة الآلهة ويفهمها، ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى البشر. مما يتطلب منه عبور البون

الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر.[2] وبذلك فإن الأصل اللغوي للهرمنيوطيقا مرتبط بعملية الإفهام المرتبط بالنص المقدس. وعليه فالمقصود بالهرمنيوطيقا نظرية التأويل لا التأويل ذاته.

وبمقابلة الهرمنيوطيقا بمناهج تفسير النص القرآني عند المسلمين نجد أنها أكثر ما ارتبطت بفن التأويل إلى درجة أن البعض اصطلح على تسمية الهرمنيوطيقا اليونانية بعلم التأويل.[3]

الفرع الثاني: التأويل القرآني والهرمنيوطيقا اليونانية:

يذهب الكثير من الدارسين في مجال المقارنات الفلسفية والفكرية، إلى مقاربة الهرمنيوطيقا الكلاسيكية المرتبطة بالنص المقدس بالتأويل القرآني الضروري لفهم القرآن وإدراك معانيه واستخلاص أحكامه.

ما كان الناس ليهتدوا بهدي القرآن الكريم و يلتزموا حدوده لو لم يفهموا معانيه و يدركوا أسراره، ولذلك كان القيام بتفسيره من المهام الرئيسية التي كلف الله بها نبيه محمد –صلى الله عليه وسلم– أثناء حياته بمقتضى قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) [النحل 44]، كما كلّف بها علماء الأمة من بعده بمقتضى قوله –عز وجل–: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) [التوبة 122].

ومن مراتب فهم القرآن الكريم مرتبة البحث عن حقيقة مراد الله بأقصى ما تستطيعه الطاقة البشرية من احتياط ودقة في مراعاة ما يلزم مراعاته من أسس منهجية دقيقة لا تتوفر إلا لمن حاز ثقافة عالية ومواهب شخصية متميزة وهذا النوع هو ما يمكن أن نطلق عليه التأويل.

والتأويل لغة هو من آل الشيء يؤول إلى كذا، أي رجع إليه، قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: "التأويل: التفسير، والمرجع والمصير".

ويطلق التأويل في الاصطلاح ويقصد به "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله ، لدليل دل على ذلك".

الفرع الثالث: الهرمنيوطيقا من التأويل اللاهوتي إلى منهج البحث في الفهم:

إذا كان توظيف الهرمنيوطيقا قد ابتدأ أولا بالتأويل اللاهوتي مع الرسول هرمس عند اليونان، إلا أنه مرّ بتطور في استعمالاته وفق المفاهيم الآتية:

- **هرمس** والعبور إلى الآلهة: يرى الدارسون أن أول تطبيقات الهرمنيوطيقا أخذت من هرمس الذي كان يعبر المسافة بين تفكير الآلهة وتفكير البشر.

والظاهر بالرجوع لبعض الأقوال التي تذهب إلى الربط بين هرمس والنبي إدريس –عليه السلام– المذكور في القرآن، يبدو جليا مدى الربط بين النص والتفسير من جهة، والواقع البشري محل تطبيق النص، وواقعه الثابت في مصدره السماوي. حيث أن النبي إدريس –

عليه السلام- المذكور في قوله تعالى: (وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا)[مريم 56] هو أوّل من خطّ بالقلم،[4] وفي ذلك دلالة على معرفته التعامل مع النص، وقد مكّنه الله من الصعود إلى السماء والالتقاء بالملائكة، ثم النزول إلى الأرض والاجتهاد في تطبيق النص داخل الواقع البشري، وهذا هو المعنى الذي يتحقّق معه العبور الذي تقصده الهرمنيوطيقا في أولى تجلياتها.

فهرمس كان بمثابة الجسر أو الواسطة بين رسالات الآلهة والبشر، وذلك بتحوير ماهيتها ومضامينها التي كانت فوق مستوى فهم البشر، من أجل تفهيمها وجعلها ممكنة الإدراك من قبلهم.

- **شلاير ماخر** (1786 – 1834) والهرمنيوطيقا الثنائية: يرى شلاير ماخر أن عملية الفهم قائمة على اتجاهين: الاتجاه اللغوي حيث يخضع النص المقدس في تفسير ألفاظه لنفس قواعد وأصول الفهم اللغوية المطبقة على النصوص البشرية.

والاتجاه النفسي وهو ما عبر عنه شلاير ماخر بالحالة الرومانسية لصاحب النص المرتبطة بواقع والظروف التي رافقت السياق اللغوي للنص، وفق ما اصطلح على تسميته بالبعد السيكولوجي للفهم، فمعرفته ضرورية لفهم النص فهما صحيحاً. (5)

- **دلتاي**(1833–1911) ومنهج الفهم في العلوم الإنسانية: أخرج دلثاي الهرمنيوطيقا من مجال الفهم المحدود بإطار النص إلى مجال الفهم الذي يتّسع لكل علوم الفكر، معتبرا أن فهم العلوم الإنسانية لا يخضع للمناهج التجريبية، ذلك أن العلوم الطبيعية ذات سمة وصفية بعكس العلوم الإنسانية التي ترتكز على المعنى والفهم. (6)
- **مارتن هيدغر** (**1889** – **1976**) وفلسفة الفهم الوجودية: وذلك من خلال محاولاته تأسيس فهم حقيقي للوجود، فاقترنت معه الهرمنيوطيقا بالفلسفة الوجودية. (7)
- **غادامير** والانتقال من المنهج إلى البحث في الفهم: أحدثت هرمنيوطيقا غادامير قطيعة مع الهرمنيوطيقا الرومانسية ذلك أن النص –حسبه- "لا يُفهم بما هو تعبير عن حياة، بل بما يقوله حقًّا"،[8] ذلك أن النص عند غادامير له استقلاليته الخاصة التي انفصلت عن نفسية المبدع ليحقّق وجوده الخاص، وهو ما يعبر عنه بالوجود الموضوعي للنص الذي يكسبه حالة من الثبات والاستقلال عن كل العناصر النفسانية التي تولّد عنها، ويصبح حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت. (9)

ومن خلال هذه المقاربات حول تطور توظيف الهرمنيوطيقا في عملية الفهم، نجد أن مجال المقارنة مع فهم النص القرآني إنما يجد حواره القرآني الهرمنيوطيقي من خلال فلسفة شلاير ماخر المرتبطة بفهم النص المقدّس التي تستمد أصولها من منهج الفهم عند هرمس. قبل أن يتطور مصطلح الهرمنيوطيقا بعد ذلك خارج النص الديني المقدس.

المطلب الثاني: تحديات الهرمنيوطيقا وتفسير النص القرآني:

من خلال المفاهيم السابقة للهرمنيوطيقا اللاهوتية، والتأويل القرآني أثيرت بعض التحديات التي تطرحها الهرمنيوطيقا في تطبيقها على النص القرآني نوجزها فيما يلي:

الفرع الأول: التحدي الأول: الاتجاه السيكولوجي ومحله في التفسير القرآني:

إلى جانب الاتجاه اللغوي ذهب شلاير ماخر إلى بناء هرمنيوطيقيته على الاتجاه السيكولوجي للنص، ذلك أن النص مهما امتلك من تناسق ومتانة في الدلالة إلاّ أنه محكوم بعوامل الزمن وظروف الحال التي تفرض تطوراً دلاليا للنص.

والنص الديني بصفة عامة والقرآني بصفة خاصة يجمع بين ثبات الإطار وحركة المحتوى. فأما ثبات الإطار فلما يُمثله النص من امتداد للخطاب الإلهي، وأما حركة المحتوى فلضرورة انسجام المحتوى المعرفي مع الطبيعة الإنسانية، فالإنسان بوصفه موجودا تاريخيا يتحرك ضمن إطار الظرف الزمني الذي يتواجد فيه، والبيئة المكانية التي يتفاعل معها.

وربط النص بواقعه يجد أصوله في مباحث أسباب النزول المرتبطة عادة بعلوم القرآن، ذلك أن معرفة سبب نزول الآية يعين على فهم معناها، فكثيرا ما أشكلت بعض الآيات على بعض الصحابة حتى عرفوا أسباب نزولها. (10)

فإذا كان التفسير القرآني ينطلق من قواعد اللغة العربية ذلك أن القرآن الكريم عربي فلابد لتفسيره من "معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم"،[11] فإنه لا غنى عن ربط هذه المعاني بواقع النص، خاصة معرفة الوقائع والأسباب التي يتوقف فهم المراد منه عليها. (12)

ذلك أن من سيمات القرآن الكريم الواقعية، فهو يتواكبُ مع كلِّ عصرٍ وَمِصْرٍ ويتناسبُ مَعَ كُلِّ جيلٍ وقبيلٍ، وتنزيل النص القرآني على الواقع يحتاج إلى جانب معرفة أصول التفسير وقواعده الدراية بالواقع ومتابعة أحداثة ومعايشة همومه،[13] وهو ذاته ما قصده شلاير ماخر باللاتجاه السيكولوجي.

الفرع الثاني: التحدي الثاني: الهرمنيوطيقا ونسبية الفهم:

حقيقة الفهم لا يستأثر بها أحد، ولا ينبغي أن يستأثر بها، إذ ليست هناك حقائق، بل مجرد تأويلات فقط، مما يجعل عملية

الفهم عملية غير منتهية، فإمكانية القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدوداً تتوقف عندها، إذ أنه مع كل تحوّل في المفسر وأفقه تتاح إمكانية جديدة للتركيب والامتزاج وولادة فهم جديد . وعليه فليس ثمة فهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم بوصفه الفهم النهائي الذي لا يتغير لنص من النصوص. وهذا ما يؤدي إلى "النسبية التفسيرية".

والنسبية التفسيرية ثابتة في القرآن الكريم لقوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) [آل عمران 7]، إلاّ أنها متعلقة بالمتشابه دون المحكم من نصوصه. وعليه يتم بعث النسبية التفسيرية مع النص القرآني من خلال العنصرين المواليين:

أولاً: المتشابه والنسبية التفسيرية:

قال تعالى –في مطلع الآية السابقة-: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) [آل عمران 7]، فقد شغلت قضية المحكم والمتشابه الفكر الإسلامي في القديم والحديث، وتعدّدت فيه كلمات العلماء، واختلفت أقوالهم وتباينت آراؤهم، ولكل وجهة هو موليها. (14)

والمحكم من الإتقان وهو الواضح الدلالة، ما عرف المراد منه إما بالظهور أو بالتأويل. فالنص القرآني المحكم واضح الدلالة على مراد الله، ليس فيه اشتباه أو إشكال.

أما المتشابه الذي تتحقق معه النسبية الهرمنيوطيقية فهو الخفي غير واضح الدلالة، أي ما استأثر الله بعلمه. فالآيات المتشابهات هي التي تكون محل اختلاف في تأويلها دون أن يستأثر مفسّر أو مؤوّل بالمعنى الحقيقي الذي هو في علم الله وحده. قال ابن عطية: "والآيات المتشابهات هي التي فيها نظر وتحتاج إلى تأويل، ويظهر فيها ببادئ النظر إما تعارض مع الأخرى أو مع العقل". (15) ونسبية المعنى والتفسير المتعلقة بالمتشابه إما أن تكون راجعة إلى اللفظ، وإما أن تكون راجعة إلى المعنى، وإما أن تكون متعلقة باللفظ والمعنى معاً.

فالآيات المتشابهات هي التي لا يتضح معناها، لاحتمالها أوجها من التأويل، ولذلك يحتاج فهمها إلى نظر وتدقيق، وقد لا يدرك تأويلها الذي بمعنى حقيقتها وكنهها مع النظر والتدقيق لأنها مما استأثر الله بعلمها. لكن علماء التفسير فرقوا بين المتشابه الحقيقي والتشابه النسبي.

1. التشابه الحقيقي: وهو ما لا يعلم تأويله إلاّ الله فلا يستطيع البشر أن يدركوا حقيقته ويصلوا إليه، فهذا القسم يشمل جميع ما أخبر به الله عن نفسه، مثل كيفيات أسمائه وصفاته التي منها مثل قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه 5]، وقوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) [الفجر 22]، وقوله –عز وجل-: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) [القصص 88]، وقوله أيضا: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) [الفتح 10] إلى غير ذلك من أسماء الله وصفاته.

وكالعلم بوقت القيامة، وما جاء من حقائق اليوم الآخر؛ كما قال تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ) [الأعراف 187]، والمراد بذلك علم وقتها المحدّد وحقيقتها.

وقد ألحق بعض العلماء بهذا النوع الحروف المقطعة في أوائل السور، قال الشعبي: "إنّ لكل كتاب سرّا، وإنّ سرّ هذا القرآن فواتح السور". (16)

2. التشابه النسبي: وهو ما يناظر النسبية الهرمنيوطيقية بالنسبة للناظر أو المفسّر، فالمتشابه النسبي هو تلك النصوص القرآنية التي جعل الله عز وجل سبيلا إلى معرفتها وإدراك معانيها، ولكنها تشابهت على المفسّر، فخفاء المعنى هنا ليس متعلقاً بالنص بقدر ما هو متعلق بالناظر وسعة إدراكه، فما خفي على بعض المفسرين إدراكه قد يُحكم معناه عند غيرهم. وذلك ما يبيّنه حديث النبي –صلى الله عليه وسلم- بقوله: (إنّ الحلال بيّن وإنّ الحرام بيّن، وبينهما مشتبهاتٌ لا يعلمهنّ كثير من الناسِ)، (17) فدلّ هذا على ان بعض الناس يدرك معانيها، فهي ليست مشتبهة على الجميع.

والمتشابه النسبي على نوعين:

أ. **التشابه لغرابة اللفظ**: النصوص التي يتوهم منها التعارض كقوله تعالى: (فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ) [الرحمن 39] .

ب. **ملا يعلمه إلا الراسخون في العلم**: فهو يحتاج إلى فهم عميق، وبعد نظر، وإطالة تأمل.

قال الراغب الإصفهاني: "المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه: كوقت الساعة، وخروج الدابة، ونحو ذلك، وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته: كالألفاظ العربية والأحكام الغَلِقة، وضرب متردّدٌ بين الأمرين يختص به بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم، وهو المشار إليه بقوله –صلى الله عليه وسلم- لابن عباس: (اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل)". (18) (19)

ثانياً: اختلاف الفهم ووحدة الحقيقة

المعروف لدى علماء الأصول أن "الحق واحد والصواب متعدّد"،(20) وعليه فاختلاف المفسّرين في تأويلهم وتفسيرهم هو من قبيل الصواب المتعدد أما المعنى الحقيقي والتفسير الدقيق فهذا من قبيل الحق الذي هو في علم الله عزّ وجل، إذ أنه لا تناقض في

مفاهيم نصوص الله عز وجل. ولا يستقيم القول بأن المعاني متعددة في النص الواحد.

ودليل ذلك أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)، [21] ففي هذا الحديث قسَّم النبي صلى الله عليه وسلم– المجتهدين إلى مصيب ومخطئ، فالحكم في كل مسألة عند الله تعالى– واحد، يوفق إليه من شاء من عباده، ولذا كان الفقهاء يرد بعضهم على بعض، ويخطئ بعضهم بعضًا، قال ابن عبد البر: "والصواب مما اختلف فيه وتدافع وجه واحد، ولو كان الصواب في وجهين متدافعين ما خطّأ السلف بعضهم بعضًا في اجتهادهم وقضائهم وفتواهم، والنظر يأبى أن يكون الشيء وضده صوابًا كله". [22]

الفرع الثالث: التحدي الثالث: ارتباط الفهم بالنص لا بصاحبه:

يرى غادامير في آخر ما وصل إليه التوظيف المفاهيمي للهرمنيوطيقا وفق ما أطلق عليه بالوجود الموضوعي إلى ضرورة فصل النص عن صاحبه والاستقلال عن كل العناصر النفسانية التي تولّد عنها،[23] وعليه فالمفسّر لا يعبأ بالمقاصد والغايات التي يريد صاحب النص التعبير عنها. ذلك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية ترى "أصالة المفسر" ولا تتوخى معرفة قصد المؤلف إطلاقاً.

وهذا التحدي لا ينسجم مع ما وصل إليه علماء التفسير بخصوص المقاصد والغايات التي يريدها النص القرآني، ذلك أن المتتبع لنصوص القرآن الكريم يجد فيها الكثير من بيان المقاصد، ولذلك قال المفسرون أنهم باستقرائهم لنصوص القرآن علموا أنها جاءت لمقاصد المكلفين من جلب المصالح ودفع المفاسد.

فنصوص القرآن كلّها راجعة إلى حفظ مقاصد الشّارع في الخلق، وقد تقرّر أنّ النصوص القرآنية إنّما شرِّعت لجلب المصالح ودرء المفاسد. [24]

وقد ثبت استقراء وعقلا أنّ الشّريعة مراعية لمصالح النّاس وهي قائمة على أساس توفير السعادة لهم, ولم يخالف أحد في أن جميع الأحكام الشرعيّة متكفّلة بمصالح العباد في الدّارين،[25] فوضع الشَّرائع إنّما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معا، بجلب المنفعة لهم، ودفع الضّرر عنهم،[26] وليس لأحد أن يزعم أن أحكام الله لا تقوم على شيء غير التكليف، ومحض التعبّد، أو أن يدّعي بأنّ نسبة المصالح لأحكام الشرع إن هو إلاّ تكلّف، وتحميل للدّين مالا يحتمل. [27]

وإذا كانت الشريعة قد اعتبرت المصالح، فإنّما المقصود بها المصالح المعتبرة شرعا، أو المصالح الحقيقية، وليست المصالح الموهومة، وعليه فالمرجع والملاذ في ذلك إنّما هو النص القرآني لا محض العقول ومجرّد الأهواء، فالمصالح لا تعتبر إلاّ إذا كانت متوافقة مع خطاب الشّارع . أوامره ونواهيه . لأنّ تقديرها لا يخضع لعوامل الهوى وتأثيرات الشّهوة. [28] وإنما استفيدت من النص، ورافقته وترافقه من خلال اجتهاد الفقهاء وتحليلهم للخطاب الشرعي. فالفقه الإسلامي مبني على نصوص تهدف إلى مقاصد وغايات، فإذا كانت الأحكام الشرعية قائمة على أساس التكليف، إلاّ أنّ هذا التكليف ليس لمحض المشقة وإنما لتحقيق مقاصد وغايات عامة هي واحدة وثابتة لا يمكن أن تتغيّر، ولا أن تتبدّل بتغيّر الأجيال أو تبدّل الأزمان، وتعتبر هذه المقاصد أهم مرجع لتفسير القرآن. [29] فالمقاصد الشرعية هي الأسرار والغايات التي اعتبرها الشارع عند كل حكم من أحكامها، والمتمثّلة أساسا في مراعاة مصالح العباد وحفظ حقوقهم. [30]

ومن أهم ما قيل عن ذلك عبارة ابن قيّم الجوزية التي جاء فيها أن: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله الكريم– صلى الله عليه وسلم–، أتمّ دلالة وأصدقها..". [31]

كما أن المصلحة في الفقه الإسلامي مصلحة دنيوية ذات بُعد أخروي، لأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذه المصالح ليست متروكة للأعراف في تقديرها ولا للأهواء وملذّات النفوس في تحديدها، وإنما ضبطها الفقهاء وضبطوا معها حتى آليات الترجيح بينها عند التعارض على ما سيأتي بيانه. [32]

المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كُلّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض وتدبير المنافع للجميع. وباختصار فالشريعة الإسلامية تسعى لاستخلاف الإنسان في الأرض أحسن استخلاف. [33]

فالوحي هو الذي أوكل إلى العقل كطاقة خلاّقة يمتلكها الإنسان مهمة تنزيل هذه النصوص على الواقع والتبصّر بمآلاتها في ضوء ما يلابس الحياة من تعقيدات وظروف، وما يُلم بها من أحداث وتطورات، لهذا نجد أنّ القرآن الكريم يزخر بالآيات التي تدعو

الإنسان إلى النظر والتأمل في ملكوت السماوات والأرض والأنفس والآفاق، قال تعالى: (إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) [البقرة 164]، وقال تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) [النساء 82]، والتدبّر نشاط عقلي رفيع لا يملكه إلاّ الراسخون في العلم. وما أحسن ما افتتح به الماوردي كتابه القيم "أدب الدنيا والدين" حين قال في بداية مقدمته: "اعلم أنّ لكل شيء أساً ولكل أدب ينبوعا وأس الفضائل وينبوع الأدب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه وألّف بين خلقه مع اختلاف همومهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسما وجب بالعقل فأكّده الشرع، وقسما جاز في العقل فأوجبه الشرع فكان العقل عمادا له".[34]

الخاتمة:

بعد تناول المطالب التي تم بحثها نخرج بجملة من النتائج أهمها:

- المقصود بالهرمنيوطيقا علم التأويل أو فهم الفهم لا الفهم ذاته، أو التفسير ذاته، وهو ما ينطبق على علم التفسير القرآني، والذي اصطلح العلماء على اعتباره علما مستقلا بذاته لا مجرد منهج بحث.
- التأويل القرآني يختلف عن الهرمنيوطيقا اليونانية في أن التفسير ليس حكرا على الرسل بل هو وظيفة عقلية مركزة تتطلب إعمالا عقليا راقيا، وهو ما يرادف الرسوخ في العلم في قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) [آل عمران 7].
- بين الهرمنيوطيقا اليونانية والتفسير القرآني الكثير من المقاربات يتجلى مجموعها في نقطتين أساسيتين:
- الاستناد في التفسير أو التأويل إلى قواعد اللغة التي جاء عليها النص. ودلالاتها المختلفة.
- اعتبار واقع الحال وظروف الزمن والمكان في تفسير النصوص وتأويلها.
- الفهم العقلي للنص القرآني لا ينبغي أن ينقلب على حرفية النص ودلالاته الواضحة البيّنة، ذلك أن النص لا يتبيّن إلاّ بالعقل والعقل لا يهتدي إلاّ بالنص. فلا يمكن تجاوز لغة النص فبها نزل، كما لا يصح إهمال العقل فهو آلة التمييز.

الهوامش:

1. أستاذ بجامعة أدرار
2. عادل مصطفى: فهم الفهم، رؤية للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص 25.
3. صر أبو زيد: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، أبريل 1981، ص 148.
4. ابن كثير (إسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ج2، ص 140.
5. أبو زيد نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1992، ص 13.
6. شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2007 ، ص 33.
7. أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان ، ط1، 2006 ، ص 71.
8. غادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد3، سنة 1988، ص 26.
9. غادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ص 26.
10. الوادعي (مقبل بن هادي): الصحيح المسند من أسباب النزول، صنعاء، اليمن، ط2، 2004، مكتبة، ص10.
11. ابن عاشور (الطاهر بن محمد): التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ج1، ص 18.
12. المصدر نفسه: ج1، ص 47.
13. الشرقاوي (أحمد بن محمد): نحو منهج أمثل لتفسير القرآن، المؤتمر الإسلامي العالمي، الأزهر، مصر، ط1، 2006، ص 18.
14. فضل حسن عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط1، 1997، ج1، ص 485.
15. سعدي أبو جيب: القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، ط2، 1988، ص 190.
16. ابن عطية (عبد الحق بن غالب): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ج1، ص 32.
17. البخاري (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم): الجامع الصحيح, تحقيق مصطفى ديب البغا، دار اليمامة, بيروت,ط3, 1987, ج1، ص 20.
18. ابن حبان (أبوحاتم محمد التميمي): صحيح ابن حبان, تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ج 15، ص 531.
19. الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد): المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان،ط، 2001، ص 258.
20. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): المستصفى، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط4, 1982، ص 358.
21. البخاري: الجامع الصحيح, ج9، ص 107.
22. القرطبي (يوسف بن عبد الله): جامع بيان العلم وفضله، تحقيق فواز أحمد زمرلي، مؤسسة الريان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ج2، ص 177.
23. غادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة، ص 26.
24. الشاطبي (إبراهيم بن موسى): الموافقات, مؤسّسة الرسالة, بيروت، لبنان، ط1999, ج2, ص54.
25. الآمدي (علي بن محمد): الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج3، ط1، 1984، ص411 .
26. الشاطبي: الموافقات، ج2، ص6 / الرّازي (محمد بن عمر): المحصول في علم أصول الفقه، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2 ، 1992، ج5، ص158 .
27. البوطي (محمد سعيد رمضان): ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1986، ص154.
28. الكيلاني (عبد الرحمن إبراهيم زيد): قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص154.
29. علاّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، ط5، 1993، ص4342.
30. الشاطبي: الموافقات، ج2، ص43.
31. ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر): إعلام الموقعين، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1973، ج4، ص14.
32. عبد الرحمن الكيلاني: المرجع السابق، ط1، ص127.
33. علال الفاسي: المرجع السابق، ص4645.
34. الماوردي (علي بن محمد): أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1978 ، ص 3.

التأويل في المذاهب الإسلامية والقانون الإسلامي في فلسفته

د/ صليحة بن عاشور[1]

مقدمة

الحمد لله الذي أنار لنا الحوالك وهدانا لأحسن المسالك وعلمنا ما لم نكن نعلم والصلاة والسلام على سيد العلماء وخاتم الأنبياء محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

إذا كانت الهيرومينوطيقا هي الانبعاث المتطور للتأويل، أو هي الطور المغالي لعلم التأويل الذي عرفته الحضارة الغربية في قراءة النصوص منذ العصر اليوناني، وإذا كانت الهيرومينوطيقا الدينية– في تأويل النص الديني– قد أحلت ما يوحيه عالم القارئ والمتلقي محل الوحي الإلهي.

فإن مسيرة التأويل في الحضارة الإسلامية بدأت بالقرآن الكريم والسنة النبوية مصدرا الوحي والدين، ومعيارا القيم والأخلاق، وضابطا اللغة...فما المراد بالتأويل في القرآن الكريم؟ وما المراد به في السنة النبوية؟ وما المراد به في اللغة؟وما موقف المفسرين من التأويل؟ وما هي القواعد والضوابط والمعايير التي وضعها أصحاب المذاهب الإسلامية للتأويل لجعله معيارا من معايير النظر الفكري؟ هذا ما سأجيب عنه إن شاء الله من خلال هذه المداخلة.

المطلب التمهيدي: التأويل في اللغة والاصطلاح

الفرع الأول: التأويل في اللغة: التأويل مصدر على وزن (تفعيل). وفعله الماضي رباعي مضعف: (أَوَّل). تقول: أَوَّلَ، يُؤَوِّل تأْويلاً. ومادة الكلمة هي: (أوْل).

قال ابن فارس: " أوْل: أصلان. هما: ابتداء الأمر، وانتهاؤه. وقولهم آلَ بمعنى رَجَعَ. والأوْل: بمعنى الانتهاء والمرجع. وتأويل الكلام: عاقبته، وما يؤول وينتهي إليه". وقيل أصله من الإيالة وهي السياسة فكأنّ المؤول للكلام ساسه ووضع المعنى فيه موضعه.

قال ابن منظور: "الأَوْلُ: الرجوع، آل الشيءُ يَؤُول أَولاً ومآلاً: رَجَع، وأَوَّل إليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عن الشيء ارتددت. أَوَّلَ الكلامَ: وتَأَوَّله دَبَّره وقدَّره وأَوَّله. وتَأَوَّله فَسَّره وقوله: **(ولَمَّا يأْتهم تأْويلُه)** [2]

أَي لم يكن معهم علم تأْويله. وهذا دليل على أَنّ علم التأْويل ينبغي أَن ينظر فيه. وقيل معناه لم يأْتهم ما يؤُول إِليه أَمرهم في التكذيب به من العقوبة. ودليل هذا قوله تعالى: **(كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ).** [3]

وفي حديث ابن عباس{**اللهم فَقِّهه في الدين وعَلِّمه التَّأْويل**}".[4]

ويُستخلص من هذه التعريفات اللغوية أنَّ التأويل يرَاد به في اللغة الرَّد والعودة والصيرورة والرجوع إلى الأصل.وعلى ذلك يكون معنى "تأويل الكلام": رده وإرجاعه إلى المعاني الأصلية المقصودة منه.[5]

الفرع الثاني :التأويل في الاصطلاح

للتأويل مفهوم أو دلالة عند السلف تخالف مفهومه عند الخلف. [6]

1– التأويل عند السلف: قال ابن تيمية: "وأما " التأويل " في لفظ السلف فله معنيان:

" **أحدهما:** تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا وهذا – والله أعلم– هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله[7] ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير.

و**المعنى الثاني** في لفظ السلف – وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقا –: هو نفس المراد بالكلام فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به". [8]

1– التأويل عند الخلف:

التأويل في عُرف المتأخرين هو: "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به". [9]

فالمتأوّل مطالب بأمرين:

الأمر الأول: أن يبيّن احتمال اللفظ للمعنى الذي حمله عليه.

الأمر الثاني: أن يبيِّن الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح، وإلاّ كان التأويل فاسدا.

وقال الراغب: "التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل... وهو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا، ففي العلم نحو: { **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**} [10] وفي الفعل كقوله تعالى:{**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ** } أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه". [11]

فالتأويل عند الراغب قسمان:

الأول: رد علمي. وهو رد الكلام إلى حقيقته العلمية.

الثاني: رد عملي. وهو رد الكلام إلى حقيقته العملية، وذلك بأداء المطلوب منه. ومن الأمثلة على ذلك: عن حفص بن عاصم –ر حمه الله – عن ابن عمر– رضي الله عنهما–: {أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ قَالَ: وَكَانَ رَسُولُ اللهِ ص يَفْعَلُهُ}.[12] أي يتأول هذه الآية: **(فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ)** [البقرة: 115]. وفِعْلُه هُنَا نوع من التفسير النبوي، وهو ما يسمَّى بتأوُّل القرآن، ومعنى قوله: (يتأول): أي يطبق ويمتثل.

ومن الأمثلة على ذلك ما روي عن الثوري –رحمه الله – أنه بلغه أنّ أُمّ ولد الرَّبِيْعُ بنُ خُثَيْمٍ من كبار التابعين قالت: {كان الربيع إذا جاءه السائل يقول لي: يا فلانة أعطي السائل سُكَّراً؛ فإن الرَّبيع يحب السُّكَّر}[13] قال سفيان– يعني الثوري– يتأوّل **(لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ)** أي يتأول القرآن؛ وذلك بالامتثال العملي والتطبيق في الحياة الواقعية. فتأويل القرآن هو: رده إلى الغاية المرادة منه علما أو عملا.

المبحث الأول: التأويل في القرآن الكريم

لقد بدأت مسيرة التأويل في الحضارة الإسلامية بالقرآن الكريم الذي هو كتاب الوحي، ومصدر الدين، وموحد الأمة، ومفجر الإبداع الحضاري...

وفي القرآن الكريم يرد التأويل بمعنى التفسير الذي يدرك الكنه والحقيقة والجوهر والمرجعية والمآلات..ولأن القرآن الكريم هو كتاب الوحي الخاتم والخالد..وكتاب الحقيقة الدينية المطلقة، فلقد مثل الكنز المفتوح للعطاء الجديد والمتجدد دائما وأبدا،وذلك حتى يلبي احتياجات كل المستجدات، والإجابات على كل علامات الاستفهام التي يطرحها الواقع المتغير والمتجدد دائما وأبدا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها..ولهذه الحكمة جاء في آياته (**المحكم**) الذي تدرك العقول مآلاته وكنه معارفه وأحكامه دونما حاجة إلى تأويل..وجاء في آياته ، كذلك (**المتشابه**) الذي يفتح الباب لعقول الراسخين في العلم كي يستنبطوا منه بالاستدلال ما لا تدركه عقول غير الراسخين في العلم، والذي يفتح الباب،كذلك، لأن يكتشف فيه الخلف ما لم يكتشفه السلف..ولأن يبصر فيه أهل العرفان القلبي ما لا يبصره أهل الظاهر ولا أهل العقل المجرد،[14] وإذا تمعنا في سور القرآن وآياته وجدنا المعاني[15] التي يدور حولها معنى التأويل، كأداة للنظر الفكري.

1- المطلب الأول: التأويل بمعنى استشراف الحقائق والأبعاد الواقعية أو الحكمة في فقه النهايات أو استشراف المستقبل أو إدراك المآلات.

ورد لفظ التأويل في القرآن الكريم مقترنا بالرؤى في سورة يوسف، ومن ذلك قوله تعالى: **(إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ)** [يوسف:4] فرؤية يوسف للكواكب والشمس والقمر ساجدين هو الظاهر من النص والحاضر، هذا الظاهر الذي تكمن وراءه حقيقة خفية باطنة، ستنكشف مستقبلا في بعدها الواقعي. وقد تمكن يعقوب من إدراكها؛ انطلاقا من ظاهر الرؤيا، "فدلَّته رُؤيا يوسفَ عليهما السَّلام على أنَّ اللَّه تعالى يبلِغه مبلغا من الحكمة، ويصطفيه للنبوّة، وينعم عليه بشرف الدَّارين كما فعل بآبائه، فخاف عليه من حسد إخوته، فنهاه من أن يقصَّ رؤياه لهم".[16] فقال: **(قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ)** [يوسف: 5]

وهو ما يدل على قدرة إخوة يوسف υ على إرجاع ظاهر الرؤى إلى صورتها الحقيقية الواقعية، وفقه مآلاتها.

هذه الحقيقة التي آلت وانتهت إليها القصة بعد فترة زمنية طويلة–اختلف المفسرون في مقدارها بين ثمانية عشرة وأربعين سنة وهو الراجح عند الأكثرين[17] – وأحداث وكوائن كثيرة كانت فيها الرؤيا القائد الموجه، تعرف وجهة الأحداث ومحطتها النهائية؛ لقوله تعالى: **(فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا)** [يوسف: 100] وبهذا البيان تمَّ تأويل الرؤيا، قال أبو حيان: "هذا تأويلُ، أي: عاقبة رؤياي أنَّ تلك الكواكب والشَّمسَ والقمر رأيتهم لِي ساجدين".[18]

فعندما عاين يوسف سجود أبويه وإخوته أدرك أن ذلك يمثل حقيقة تلك الرؤيا، فقد تحققت وصَحّت بعد سنوات عديدة، فجاء تعبيرها مطابقا لها. فتأويل الرؤيا إذا عبارة عن تحققها في الواقع وانكشافها للجميع بعد خفائها تحققا مطابقا لها.

ويؤيد ذلك قوله تعالى على لسان يوسف: **(قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا)** أي "أنَّها كانت من الأخبارِ الرَّمزيَّة الَّتي يكاشِف بها العقل الحوادث الْمُغَيَّبَة عن الحِسِّ"[19] ثم أصبحت واقعا محسوسا ملموسا. قال أبو حيان: "أي: صادقة، رأيت ما يقع لِي فِي المنام يقظة، لا باطل فيها ولا لغو".[20]

فكأنّ المؤول في تأويل الرؤيا يبتدئ من ظاهر الرؤيا الذي يراه الرائي لينتهي إلى باطنها، وهو صورتها الفعلية الواقعية، فالرؤيا لها مبتدأ ومنتهى. "وتأويل الرؤيا: رد صورتها الظاهرية المنامية، إلى حقيقتها المادية الواقعية، ورجوع بها إلى حقيقتها، وانتهاء بها إلى نهايتها الحسية، وبيان انطباقها على الواقع، وذكر مآلها ".[21]

وهو نفس المعنى يكشف عنه لفظ التأويل في رؤيا الملك: **(وَقالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرى سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يابِساتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيا تَعْبُرُونَ (43) قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلامِ بِعالِمِينَ (44) وَقالَ الَّذِي نَجا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ)**[يوسف:43- 45]

قال في المنار: " فَعَبْرُهَا وَعُبُورُهَا بِمَعْنَى. . .تَأْوِيلِهَا، وَهُوَ الْإِخْبَارُ بِمَآلِهَا الَّذِي يَقَعُ بَعْدُ".[22]

وتعبير الرؤيا الإخبار بما يؤول إليه أمرها، وذكر مرجعها المقصود، واستعمل لفظ التعبير لأنَّ المؤول يَعْبُرُ من علنها إلى سرها، فكأنَّ المعبر جَازَ ظاهرها إلى بطن منها، والمادة كلها تدور على الجواز من محل إلى محل ومن حال إلى حال، وأكثر ذلك إلى أجود، من عبر النهر – أي شطه – إلى عبره الآخر، وأعرب – إذا أفصح، أي تكلم بكلام العرب فأبان عن مراده، أي أجازه من العجمة والإبهام إلى البيان. [23]

"وتعبير الرؤيا هو تأويلها، أي: بيان بعدها الواقعي، وصورتها المادية الحسية في عالم الواقع".[24]

وهذا ظاهر الرؤيا، ولكن هذا الظاهر غير مراد، فكيف أوّلَ يوسف عليه السلام الرؤيا؟ قال: **(تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ (47) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ (48) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ)** [يوسف: 47-49]

إذًا أَوَّلها بالكشف لهم عمَّا سيحدث في المستقبل، وكأنّه ينظر إلى الغيب في ستر رقيق؛ وذلك انطلاقا من ظاهر النص إلى باطنه والغوص في معانيه الدقيقة، وأزاح الستار عن أزمة اقتصادية قادمة، فأرشدهم إلى الإجراءات والاحتياطات التي ينبغي اتخاذها لمواجهة تلك الأزمة، وكأنّه كما عَبَرَ ظاهر النص إلى باطنه للكشف عن الحقيقة، عَبَرَ الأزمنة من الحاضر إلى المستقبل؛ لينقل ما سيقع فيه من أحداث بكل أمانة وصدق، وهو ما وقع فعلا بعد زمن على وفق ما أنبأ به. فكَانَ تأويلُه تعبيرا للرؤيا في صورة واقعية محسوسة، ولم يكن مجرد نظرة استشرافية منه للمستقبل، كما قد تكون من بعض البشر الذين يملكون بُعْد النّظر، بل ذلك من قبيل الوحي والإنباء بالغيب المستقبلي الذي يُعد أحد أوجه إعجاز القرآن الكريم.

ولا يخرج التأويل عن هذا المعنى في تأويل يوسف لرؤيا السجينين، قال تعالى: **(وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِيَ أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّيَ أَرَانِيَ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)** [يوسف:36].

فالرائيان في هذه الآية – وهما السجينان– وإن كانا لم يخف عليهما ظاهر الرؤيا إلا أنهما عرفا تماما أنَّ هذا الظاهر غير مراد، إنَّما المراد هو معنى خفي ينبئ بوقوع عظيم وجسيم تنطوي عليه الرؤيا، وتصير إليه الوقائع مستقبلا، هذا المعنى يشير ويرمز إليه ذلك الظاهر ويوحي به، وينتهي إليه؛ ليصبح واقعا محسوسا وملموسا؛ لذلك طلبا استشراف هذا البعد الواقعي للرؤيا من يوسف بسبب ما تفرَّسا فيه من الإمكانات والمؤهلات لذلك، والتي ستجعل لتعبيره شأنا عظيما؛ لذلك استخدما كلمة نبئنا بدل أخبرنا **(نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)**.

وورد الإحسان هنا مطلقا من القيود، مما جعله محل خلاف في معناه عند المفسرين بين قائل بأنَّه العلم بتعبير الرؤى– وهو المناسب للطلب أو السياق–، والإحسان إلى السجناء، وقد يراد إحسان العبادة، وفي ذلك ما يدل على أن التأويل هِبَة ربانية.

وإلى مثله يشير قول الشعراوي: "ومعنى تأويل الشيء أي معرفة ما يؤول إليه الشيء، ونعلم أنَّ الرُّؤى تأتي كطلاسم، ولها شَفرة رمزية لا يقوم بِحلِّها إلا مَنْ وهبه الله قدرة على ذلك؛ فهي ليست عِلْماً له قواعد وأصول؛ لأنها إلهامات من الله سبحانه وتعالى".[25]

فتولى يوسف كشف الستار عن المستقبل، واختصر الزمن في لحظات وأظهر لهم مآل الرؤيا، فقال: **(يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ (41) وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ (42))** [يوسف: 41- 42].

فالتأويل لم يخرج عن معنى استشراف الحقائق والأبعاد الواقعية للرؤى أو بعبارة أخرى الحكمة في فقه النهايات والقدرة على إدراك المآلات أو استشراف المستقبل، وهو ما يحتاج إلى بصيرة نافذة، وهبة إلهية تتجاوز الظاهر والحاضر؛ انطلاقا من مجموعة من المعطيات.

2- المطلب الثاني: التأويل بمعنى الإنباء بالمستقبل

ولم يَدَع يوسف υ مجالا للشك في هذه الحقيقة التي جلاها أمام السجينين، والدليل على ذلك أنّ يوسف υ بإمكانه أن ينبئهما ببعض ما سيحدث في المستقبل، ويتمثل في أوصاف ونوع الطعام الذي يُرزَقانِه قبل إتيان هذا الطعام. رادا العلم بحقيقة بعض ما سيحدث في المستقبل–وهو نوع وأوصاف الطعام الذي سيقدم لهم –إلى الهبة الإلهية، والتعليم الإلهي لعباده المحسنين، قائلا: **(قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ)** [يوسف: 37]. فالتأويل في هذه الآية أُريد به الإنباء بحدوث الحدث قبل وقوعه، وهو من الإنباء الغيبي المستقبلي، وهذا ما لا يكون إلا للأنبياء والرّسل – عليهم السلام–.

3- المطلب الثالث :التأويل بمعنى إرجاع الحوادث إلى عللها وأسبابها بإدراك حقائقها على التّمام وبيان الحكمة منها:[26]

الأحداث في قصة موسى كانت عبارة عن ثلاثة أفعال قام بها الخضر، ولكنها كانت تتحرك على خلاف ما يقتضيه الظاهر، ولم يدرك موسى حينذاك الأسباب والعلل الحقيقية الكامنة وراء تلك الأحداث والوقائع، وهو ما دفعه إلى الاعتراض عليها.

إلاّ أنَّ كَشْف الخضر عن العلل والأسباب والحكم الكامنة وراء تلك الأحداث، وإظهار حقيقتها التي كانت خفية، وإرجاع أفعاله إلى أصلها دفعت كل تلك الاعتراضات المبنية على الظاهر، وبيَّنت أنَّ ما فعله كان مبنيا على العلم بحقائق الأشياء، وبمقتضى الحكمة حيث رام من خلال تلك الأفعال تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فعمل بالصالح واجتنب الطالح؛ لعلمه بحقائق الأشياء، وإن كان ذلك خلاف الظاهر لموسى ولغيره قائلا له: **(سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)**[الكهف: 78].

ولو قابلنا بين اعتراضات موسى وبيان الخضر للعلل بهذا الشكل **(فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا)** [الكهف: 71] فكل من يحتكم إلى الظاهر يحكم بلا تردد بأن خرق السفينة من قبيل الإفساد بلا مراء،، إلا أنه سرعان ما يتراجع عن ذلك ويُقر بخلافه عندما يكشف الخضر لموسى عن الأسباب والعلل التي تدل على حكمة متناهية في إدراك الحقيقة الخفية للخرق، وهي منع غصب السفينة، وهو الواقع الذي كان يجهله موسى فأدى به إلى الاعتراض **(أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا)** [الكهف: 79].

(فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا) [الكهف: 74] فرد مبينا له السبب **(وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (80) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (81))** [الكهف: 81].

(انْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا) [الكهف: 77]قال له مبينا أيضا السبب **(وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي)** [الكهف: 82] هكذا علل الخضر لموسى كل تلك الحوادث، وأرجعها إلى حقيقتها، وبيّن له الحكمة منها، بحيث عرف موسى أنّ الخضر كان على حق، ولم يبق مجال للاعتراض والإنكار فقال: **(ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)**[الكهف: 82].

فكل هذه الأحداث لها ظاهر وباطن، والباطن الخفي هو المراد منها، وهو الذي آلت إليه جميع الحوادث، والخضر قام بتأويل الحوادث الثلاثة؛ وذلك برد ظاهرها إلى باطنها، وبيان الحكمة من أفعاله، وهي الحقيقة التي كانت خفية على موسى وأطلع الله عليها الخضر.

فإذا وقعت الحوادث فعلا فإنّ تأويلها يُراد به إرجاعها إلى عللها وأسبابها بإدراك حقائقها على التّمام، وهو المعنيُّ بالحكمة أو العلم والحكمة.

4- المطلب الرابع :التأويل بمعنى العاقبة ورجوع الرأي واستقراره بعد التأمل إلى ما فيه الصلاح

ورد مصطلح التأويل في سياق الدعوة للعدل وترك الجور في الكيل والميزان، قال تعالى: **(وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)** [الإسراء: 35] وذلك سعيا لخير الدنيا والآخرة، أما خير الآخرة فيتمثل في الثواب الحاصل بسبب الامتثال، وأما خير الدنيا فيكمن في اطمئنان النفس وسعادتها الناجمة عن الإيفاء، وكلاهما أفضل من الربح الحاصل من التطفيف. وهو ما لا يدرك إلا بالنظر في مآل الإيفاء والتطفيف في الدنيا والآخرة؛ لذلك قال تعالى: **(ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)** [الإسراء: 35]

كما ورد مصطلح التأويل في سياق الدعوة إلى الطاعة والاحتكام إلى الكتاب والسنة في النزاعات والخصومات في قوله

تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)** [النساء:59]؛ لأن الإنسان عند التأمل يدرك أن الخير والصلاح والعاقبة الحسنة في الرجوع إلى الكتاب والسنة في فك الخلافات والنزاعات، فكأنّه بعد إحالة النظر يرجع عن النزاع الذي قام على الاختلاف في الرأي إلى رأي الشارع الحكيم.

فالدعوة للعدل وترك الجور في الكيل والميزان، والدعوة إلى الطاعة والاحتكام إلى الكتاب والسنة في النزاعات والخصومات كلاهما خُتِم بقوله تعالى: **(خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)**

أحسن تأويلا أي: "أحسن إرجاعا، إذا أرجعه المتأمِّل إلى مراجعه وعواقبه، لأنَّ الإنسان عند التَّأمُّل يكون كالمنتقل بماهيَّة الشَّيء في مواقعِ الأحوال من الصَّلاح والفساد فإذا كانت الماهيَّة صلاحا استقرَّ رأي المتأمِّل على ما فيها من الصَّلاح، فكأنَّه أرجعها بعد التَّطواف إلى مكانها الصَّالح بها وهو مقرُّها، فأطلق على استقرار الرَّأي بعد التَّأمّل اسم التَّأويل على طريقة التَّمثيل، وشاع ذلك حتَّى ساوى الحقيقة".[27]

5- المطلب الخامس: التأويل إدراك الحقائق الواقعية للغيبيات أو طريق العلم:

قال تعالى: **(وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (52) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ)** [الأعراف:52-53].

فالتأويل في هذه الآية يحتمل معنيين أشار إليهما ابن منظور في قوله:" أي لم يكن معهم علم تأْويله. وهذا دليل على أَنّ علم التأْويل ينبغي أَن يُنظر فيه. وقيل معناه لم يأْتهم ما يؤُول إِليه أَمرهم في التكذيب به من العقوبة".[28]

وإليه ذهب ابن عاشور حيث يقول:"والتَّأويل الّذي في هذه الآية يحتمل المعنيين ولعلَّ كليهما مراد، أي لما يأتهم تأويل ما يدَّعون أنَّهم لم يفهموه من معاني القرآن لعدم اعتيادهم بمعرفة أمثالها، مثل حكمة التَّشريع،... وأيضا لما يأتهم تأويل ما حسبوا عدم التَّعجيل به دليلا على الكذب كما قالوا: **(إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ أَوِ ائْتِنا بِعَذابٍ أَلِيمٍ)** [الْأَنْفَال: 32]".[29]

فهو يرى أنّ التأويل في هذه الآية يحتمل معنيين **أحدهما:** أنّ التأويل طريق للعلم وفهم معاني القرآن.

والثاني: تحقق الأمور الغيبية التي أخبر بها القرآن الكريم، على ما هي عليه في واقع أمرها، قال ابن تيمية: "إنما ذلك مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه من القيامة وأشراطها: كالدابة ويأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، ومجيء ربك والملك صفا صفا،... وغير ذلك فحينئذ يقولون: **(قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)** وهذا القدر الذي أخبر به القرآن من هذه الأمور لا يعلم وقته وقدره وصفته إلا الله"[30].

فالكفار كذبوا بالقرآن الكريم، وبما جاء به من أخبار غيبية كالبعث والجزاء والقيامة وما سيصير إليه أمرهم وغيرها من الغيبيات؛ انتظارا منهم لوقوع وتحقق ومعاينة ما كذبوا به وعدُّوه محالا، فأنكر القرآن عليهم ذلك.

فمتى اعترف الكفار بأنّ ما جاءت به الرسل هو الحق؟ ذلك بعد معاينة ومشاهدة حقيقة ما أخبر به القرآن الكريم، فما علموه نظريا، ولا عملوا به، وهو ما جعلهم يتشوفون العودة من أجل العمل به وتطبيق ما أخبر به، فأخباره لم تتجاوز في الحياة الدنيا آذانهم.

وهو نفس المعنى الوارد في قوله تعالى: **(أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (38) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)** [يونس: 38-39] أي مشاهدة ما أنذرهم به من العذاب، ويؤيد هذا المعنى ما جاء في السياق بعده، وهو قوله تعالى: **(كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ)** [يونس: 39]

فتأويل الأمور الغيبية خارج في هذا عن قدرة الإنسان؛ ذلك أنه إدراك الحقائق الغيبية على ما هي عليه، وهذا مما استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه، قال تعالى: **(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)** [آل عمران:7].

وقد استعمل القرآن التأويل بهذا المعنى، أي إدراك حقائق الغيبيات على ما هي عليه في الواقع، كما استعمله بمعنى وسيلة وطريق للعلم.

فالتأويل يَرِد بمعنى أنه طريق للعلم وفهم معاني القرآن، ويَرِد بمعنى تحقق الأمور الغيبية التي أخبر بها القرآن الكريم، على ما هي عليه في واقع أمرها.

المبحث الثاني: التأويل في السنة النبوية

ورد التأويل في السنة النبوية في عدد غير قليل من الأحاديث النبوية الشريفة بمعنى التفسير.

فعن ابن عمر، رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (رأيت- أي في الرؤيا- سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتى أقامت بمهيعة- وهي الجحفة- فأول الرسول صلى الله عليه وسلم أن وباء المدينة نقل إلى الجحفة) رواه الإمام أحمد.

وفي تأويل- أي تفسير وإدراك حقيقة ومآل التوجه إلى القبلة، كما ورد في الآية القرآنية: (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره)البقرة 144. جاء في الأثر، عن سعيد بن جبير عن ابن عمر، رضي الله عنهم، أن ابن عمر كان يصلي حيثما توجهت به راحلته.. وأنه قال : (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ، ويتأول عليه (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره)..رواه الإمام أحمد.

وفيما روته السيدة عائشة ، رضي الله عنها، فلقد كان رسول الله يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفرلي(يتأول القرآن) أي يتأول ويفسر قول الله سبحانه (فسبح بحمد ربك واستغفره) النصر/3. رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

وجاء في الأثر التأويل بمعنى تفسير التنزيل..فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: (..ورسول الله صلى الله عليه وسلم، بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله) رواه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي.

المبحث الثالث: موقف جمهور فلاسفة الإسلام من التأويل

وسألخص مواقف كل من أبي حامد الغزالي، وابن رشد، ومحمد الطاهر ابن عاشور.

المطلب الأول: موقف الإمام أبي حامد الغزالي من التأويل

ويحدد الإمام الغزالي معالم القانون الإسلامي لفلسفة التأويل فيما يلي: [31]

1- ليس هناك فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل، حتى من كان منهم غير ممعن في النظر العقلي.

2- أن معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، والعارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوزاتها ومناهجها في ضروب الأمثال.

3- ولقد اتفقت الفرق الإسلامية على أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر.. والظاهر الأول هو الوجود الذاتي.

4- واتفقوا على أن البرهان إذا كان قاطعا رخص قي التأويل وإن كان بعيدا، فإن لم يكن قاطعا لم يرخص إلا في تأويل قريب سابق إلى الفهم.

5- واتفقوا على أن مراتب الوجود المقبولة، والتي يشملها التصديق والاعتراف بوجود ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم هي خمس مراتب:

الوجود الذاتي- الوجود الحسي- الوجود الخيالي-الوجود العقلي- الوجود الشبهي.

أ- الوجود الذاتي:وهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكا؛ كوجود السموات والأرض، وهو لا يحتاج إلى مثال. وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول.

ب- الوجود الحسي: وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، وذلك كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة لاوجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه.

ج- الوجود الخيالي: وهي صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة حصان وإن كنت مغمضا عينيك.

د-الوجود العقلي: وهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كاليد مثلا لها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش والقدرة على البطش وهي اليد العقلية.

هـ-الوجود الشبهي: وهو أن لا يكون نفس الشيء موجودا، لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته مثل الغضب في حق الله تعالى.

6- الناس في التأويل على مقامين:

المقام الأول: مقام عوام الخلق، والحق فيه الإتباع والكف عن تغيير الظواهر، والحذر عن إبداء التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة.

المقام الثاني: بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان

القاطع، ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضا، بأن يراه غالطا فيما يعتقده برهانا، وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به..فلا يلزم كفر المتأولين ماداموا يلازمون قانون التأويل.

7- ومن الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع، ولا ينبغي أن يبادر إلى كفره – أيضا-في كل مقام، بل ينظر فيه، فإن كان تأويله في أمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها فلا نكفره، وأما ما يتعلق بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، فالأصول الثلاثة – الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر- وكل ما لم يحتمل التأويل في نفسه، وتواتر نقله، ولم يتصور أن يقوم برهان على خلافه فمخالفته تكذيب محض.

8- والمخالف قد يخالف نصا متواترا ويزعم أنه مؤول، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلا في اللغة، فذلك كفر ، ككلام بعض الباطنية عن بعض صفات الله تعالى،كالعلم، والوجود...

9- ولو أنكر ما ثبت بأخبار الآحاد فلا يلزمه به الكفر، ولو أنكر ما ثبت بالإجماع ففيه نظر؛ للاختلاف حول حجية الإجماع.

فهذه مراتب التأويل وقانونه عند حجة الإسلام أبو حامد الغزالي.

المطلب الثاني:موقف الفيلسوف ابن رشد من التأويل

وأما موقف ابن رشد من التأويل[32] فهو أكثر تشددا في الاقتصاد في التأويل؛ حيث ذهب إلى أن ما ثبت فيه الإجماع بطريق يقيني لم يصح فيه التأويل، كما ذهب إلى أن المقصد من التأويل هو الجمع بين المعقول والمنقول، وليس إحلال المعقول محل المنقول.

ويمكن تلخيص شروط التأويل عنده بما يلي:

1- التأويل جائز.

2- في المواضع التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر.

3- بشرط تحقق شروط اللغة العربية في المجاز؛ الذي تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها.

4- وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ.

5- وبترجيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها.

6- ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول.

7- التأويل حق للخاصة من الراسخين في العلم.، وليس للعامة.

8- لا يجوز التأويل في أخبار عالم الغيب، وكذلك المعجزات ومبادئ الشريعة، وكل ما لا يستطيع العقل الإنساني الاستقلال بإدراكه.

9- لايجوز للحكماء من الفلاسفة تأويل أخبار الغيب ومبادئ الشريعة والمعجزات.

10- الإفراط في التأويل هو سبب الفرقة والافتراق.

المطلب الثالث:موقف الشيخ الطاهر ابن عاشور

حدد ابن عاشور[33] مراتب التشابه وأسبابها بالإستقراء فجعلها عشر مراتب، وخلص إلى أن للتشابه قانونه، كما أن للتأويل قانونه..وهي قوانين ضابطة لهذا المبحث في فكرنا الإسلامي، فإن وجود المتشابه في القرآن الكريم، ومن ثم وجود ضرورة لتأويل هذا المتشابه، قد مثل وفاء القرآن الكريم بمهمة الكنز الذي لا تنقضي عجائبه ليظل دائما وأبدا مستجيبا لتحقيق الحياة السوية للمكلفين أفرادا وجماعات ومجتمعات، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. [34]

يقول ابن عاشور: (فإن من مقاصد القرآن أمرين آخرين: أحدهما كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين).[35]

الخاتمة

1- إن الرسالة المعرفية لوجود المتشابه في القرآن، ومنه الدور الفكري للتأويل يتلخص في أن القرآن لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف فيه إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحدة، ففكر وراجع نفسه وغيره، ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة وقوة في إيمانه ؛ وهو قول الزمخشري. [36]

2- التأويل الإسلامي هو السبيل إلى طمأنينة الإيمان الديني، وليس سبيل تفريغ الدين من الإيمان.

3- علم كامل مآلات المتشابهات هو لصاحب العلم المطلق والكلي والمحيط وهو الله عزوجل.

4- جواز التأويل لأهله من الراسخين في العلم بالمنقول والمعقول بشروطه وضوابطه.

5- من المتشابهات ما لا يعلم حقيقة مآلاتها إلا الله، وإن للراسخين في العلم معرفة نسبيةبهذه المآلات، بما أودع الله في ألفاظ هذه المتشابهات، وبما في محكمات القرآن الكريم من دلالات..ولقد شذ عن هذا التوافق أهل الغلو من الظاهرية والباطنية .

6- التأويل سبيل من سبل الغنى الفكري والثراء التشريعي، والكشف عن كنوز الحقائق القرآنية الداعمة للإيمان الديني.. وليس سبيلا

لتبديده، كما هو الحال في الهيرمينو طيقا الغربية، أو مسخ الإيمان الديني كما عند الباطنية.

فإن أصبنا فبتوفيق من الله وإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان، اللهم لا علم إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، وصل اللهم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

الهوامش:

1. أستاذة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر.
2. [يونس: 39].
3. [يونس: 39].
4. أخرجه البخاري في صحيحه حسب ترقيم فتح الباري، دار الشعب، القاهرة، ط1، (1407هـ – 1987م)، كتاب بدء الوحي، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم (143)
5. ابن منظور،لسان العرب، مادة: فسر، 32/11.
6. تقي الدين أبو العباس بن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى، تحق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء،ط3، (1426 هـ / 2005 م)، 270/13.
7. والمقصود بذلك قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}[آل عمران:7]يعلمون تأويله {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} أي تفسيره.
8. تقي الدين أبو العباس بن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، المطبعة السلفية، مصر، 1394هـ، ص25-26.
9. تقي الدين أبو العباس بن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى، تحق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، (1426 هـ / 2005 م)، 288/13.
10. آل عمران: 7
11. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحق: صفوان عدنان داودي، دار العلم الدار الشامية، دمشق، بيروت، (1412هـ)، مادة: أول، ص99.
12. أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، مؤسسة قرطبة، القاهرة، 44/2 برقم (5040).
13. ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحق: مصطفى البكري، مؤسسة قرطبة، 204/1.
14. محمد عمارة، قراءة النص الديني، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص:23.
15. (1) – نورة بوحنتاش وصليحة بن عاشور، بحث مقدم الى الندوة الدولية المصطلح القرآني،جامعة ابن زهر، المغرب ،ديسمبر 2012.
16. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحق: عادل أحمد بن الموجود، وعلي محمد معوض، وزكريا عبد المجيد النوقي، وأحمد النجولي الحمل، قرضه عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1413هـ/1993م)، 239/6.
17. أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، مطبعة الأوقاف الإسلامية، دار الخلافة العلية، (1335هـ) ، 512/18.
18. أبو حيان، 328/6.
19. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 57/13.
20. نفسه.
21. صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ط1، (1416هـ- 1996م)، ص49.
22. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ط)، (1414هـ / 1993م)، 262/12.
23. البقاعي ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 102/10.
24. الخالدي، التفسير والتأويل، 48.
25. محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، راجع أصله وخرج أحاديثه أحمد عمر هاشم رئيس جامعة الأزهر، أخبار اليوم، إدارة الكتب والمكتبات، (د.ط.ت)، 6855/11.
26. قال ابن عاشور: "والحكم والحكمة مترادفان، وهو: علم حقائق الأشياء والعمل بالصَّالح واجتناب ضدِّه" [ابن عاشور، التحرير والتنوير، 248/12]
27. ابن عاشور،التحرير والتنوير، 99/15.
28. ابن منظور، لسان العرب، 32/11.
29. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 172/1-173.
30. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 278/13.
31. أبو حامد الغزالي، المستصفى، طبعة القاهرة، 1322، ج1ص:384-410.
32. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحق: محمد عمارة، القاهرة، 1999، ص:34-65.
33. نفسه، بن عاشور،158/3
34. محمد عمارة، المرجع نفسه، ص:58.
35. ابن عاشور نفسه.
36. الزمخشري، الكشاف،412/1-413.

تجربة الدين: من الحدس إلى الحياة الترانساندانتالية

(عند شلايرماخر).

د.قواسمي مراد[1]

لقد تأخرت تأويلات وانتقادات فلسفة الدين خصوصا بصدد مفهوم الدين الذي قدّمه شلايرماخر (Schleiermacher). إن تحديد مفهوم التقوى (Piété) بما هو "الشعور المطلق بالتبعية" يؤسس، لا فقط الصيغة المعروفة التي كثيرا ما تمت مناقشتها، والتي كثيرا ما تمت مناقشتها،والتي واجهها شلايرماخر، بل يشكّل أحد التحديدات الشهيرة للدين.

ولأجل تحصيل المعنى الدقيق لهذه الصيغة، فإن الوسيلة الوحيدة، بلا شكّ، هي متابعة تطور التصوّر الشلايرماخري عن الشعور الديني. ولهذا سنقارب، على التوالي، كتاباته:

1. خطاب عن الدين Reden .
2. دياليكتيك Dialektik .
3. الإيمان.Glaubenslehre .

أولا: الشعور الديني في "الخطاب" (Reden) 1799.

في "خطاب عن الدين" يكتسي الشعور استقلاليته بالنظر إلى العقل، إلاّ أنه لا يمكن القول سوى بتصوّر واحد فقط يتجانس مع مفهوم الشعور (Gefühl) يمكن أن تعبّر عنه في كتاب الشباب، فهناك بعض التركيبات التي تقدّم الشعور بما هو ردّ فعل انفعالي، وجداني. "إن أعضاءكم هي الوسائط التي تجري الاتصال بينكم وبين الموضوع، فالتأثير الذي ينجزه (الموضوع)، والذي يوحي إليكم بوجوده لا يمكنه ألا يَنجَزَ، بصورة مختلفة، وألا ينتج تعبيرا على حالة وعيكم الباطني. هذا الشعور، كثيرا ما يقدّم لكم، والأمر حقيقي، تقريرا يجعلكم تدركون، إلا أنه في حالات أخرى قد يبلغ الأمر إلى نوع من العنف فتنسى نفسك وتنسى الموضوع".[2]

إنّ الشعور، هاهنا، مقدّم بما هو تغيير للوعي التابعي/ التابع لأثر عضوي، ولكن في مجال آخر، فعلى المشاعر التي تتولّد عن الدين، "أن تتملّكنا"،[3] بصورة مستمرّة. لنضف إلى ذلك بأن مفهوم الشعور مستخدم أحيانا بصيغة المفرد وأخرى في الجمع، مشيرا إلى صفة المشاعر في الجمع بدلا من المفرد/الوحدة.

الدّين في ماهيته "شعور" (في المفرد) بحيث يريد أن يستسلم، على شاكلة انفعالية الطفل، لتأثيرات الكون المباشرة،[4] فحقيقة أن الخطاب الثاني يقيم نوعا من ذخيرة المشاعر التي توقظ فينا الحدس اللانهائي بالكون: الاحترام، التواضع، حب الآخر، المعرفة، التقوى، التوبة،[5] غير أن هذه المشاعر ليست دينية سوى لدى بعض مجتمعات بناء الأصل (Communauté de constitution).

تحت طائلة التعدد العاطفي توجد وحدة الأرضية، إذ يريد شلايرماخر الحديث عن الشعور الديني. فهذا الشعور وعي باللانهائي،[6] ومن هذا المنظور، فإنّه من العبث التوجّه نحو إرادة توليف التقوى انطلاقا من تعدد الشعور، على العكس من الباطن الذي على الدّين أن يقدّمه.[7]

ففي "خطاب عن الدين" يقدّم شلايرماخر الشعور والحدس بوصفهما متكاملان. إن الدين هو: "تأمّل حدسي وشعور"،[8] ولا يمكننا البرهنة على لانهائية الكون من دون أن نجعل منه صورة، ولا يمكن أن نجعل منه صورة بهذا الشكل من دون أن نكون قد انطبعنا بالعالم.

ففي اللحظة التي نتأمّل فيها الكون حدسيا، علينا، "بالضرورة أن نكون مأخوذين بالعديد من- إذ تتمكلّنا مجموعة من المشاعر".[9] إن العلاقة، في الدّين، بين الحدس والشعور هي كما لو أن الأوّل (الحدس) لا يمكنه السيطرة بينما الثاني في ذاته يمكن القول بأنه غائب تماما (منمح). فالحدس من دون الشعور لاشيء،[10] والأمر نفسه بالنسبة لنفس المنوال الذي يتمثّل به الكون في حدوسنا، إذ يقوم بتحديد خصوصية ديننا الفردي، كما هو الحال نفسه بالنسبة لقوة هذه المشاعر التي تحدد درجة التدّين (religiosité).[11]

يلحّ كتاب "خطاب عن الدين" على الهوية الأصلية للحدس والشعور: هاهنا حيث ينأى الحدس نهائيا ويتجاوزه، فينشطر تأمّل ثان، يكون بالنسبة للحالة الدينية، لحظة ثانية، ممتازة بفقدان المباشرة (أي الطابع المباشر).[12]

رغم أنه لا يمكننا الإنكار بأن الطبعة الأولى لـ"خطاب في الدين" تركّز على الحدس،[13] بينما سيتم استبعاد مفهوم الحدس لاحقا، وأخيرا يمفصل كتاب "خطاب عن الدين" علاقة الشعور بالفعل/السلوك (action)، إذ إنه على كل المشاعر الدينية أن ترافق كل أفعال الإنسان، بما هي موسيقى قدسية؛ إذ على الإنسان أن يفعل كل شيء بروح دينية، ولا شيء باسم الدين.[14] فالمشاعر الدينية، بطبيعتها، تقوم بشلّ طاقة الإنسان وتدعوه إلى سلبية/انفعالية المتعة،[15] وهاهنا يريد كتاب "خطاب عن الدين"، أن يفصل بصورة واضحة الوجدان (affectivité) عن النشاط (activité): ومهما كانت القوة التي يخترقنا بها الشعور الديني، فليس علينا أن نستوحي أفعالنا منه، فالشعور الديني معرّف بما هو كاشف/كشّاف لنظام مختلف عن

نظام الفعل/السلوك. ولكن من جهة أخرى، هو ليس بمعرفة، بما أنّه، يوجد الحدس، من هذا المنظور، بالنسبة لكتاب "خطاب عن الدين".[16] فلا تكفي كل الإحالات السابقة لتقديم عرض مطابق للشعور الديني، إلا أن كتاب "ديالكتيك" يقدّم نظرية أكثر استيفاء.

ثانيا: نظرية الشعور الديني في "الديالكتيك" (Dialektik) 1814.

يشتغل كتاب "الديالكتيك"، لشلايرماخر، على نظرية الشعور الديني في إطار بحث الأساس المشترك للإرادة والفكر،[17] إننا، في الوقت نفسه، على وعي بالمعرفة والإرادة، فخصوصيات المعرفة تنطبق تحديدا على الإرادة (إذ إن هناك إنتاجا مشتركا ووجودا يتلاءم مع الإرادة)، كما أننا بحاجة، من أجل تحقيق اليقين، إلى أساس متعال، أي إلى مستوى المعرفة كما إلى مستوى الإرادة، فالأمر لا يمكن أن يتعلّق سوى بنفس الأساس في كلتا الحالتين.

إن هوية الأساس ضرورية، وإلا فلن يكون هناك وحدة في وجودنا،[18] وهذا الأساس، هوية محض ترانساندانتالية لما هو مثالي وواقعي، إنه ليس شيئا آخر سوى الإله (Dieu)، فلدى أغلبية الناس يرتكز الإيمان بالله على يقين الوعي الأخلاقي أكثر من ارتكازه على يقين الوعي القائم على الفهم (Entendement)، غير أنه وحسب شلايرماخر علينا أن نعرف هذين الجذرين/الأساسين من منظور فلسفي.[19]

فهل نحن من يثبت هذه الوحدة الترانساندانتالية، فقط، أم أنها معطاة بطريقة ما ؟ إنها ليست معطاة، على العموم، لا في أحضان المعرفة[20] ولا للإرادة، بل ينبغي لها أن تواجه وحدة المعرفة والإرادة. فلدينا فقط الأساس الترانساندانتالي في الهوية المرتبطة بالفكر والإرادة، أي في الشعور.[21]

إن هذا الوعي–الذاتي المباشر هو أساس معرفتنا وأساس إرادتنا، ذلك أنه (الوعي–الذاتي) يلازم معرفتنا وإرادتنا بصورة أبدية،[22] إنها آخر أقاصي الفكر، فالشعور أيضا هو البدء (commencement) الأوّل للإرادة، غير أنه لا يزال دائما أكثر قربا من هذا القطب الثاني.[23] هاهنا يمكن وصف الشعور بما هو انتقال (Ubergang) ما بين الإرادة والمعرفة،[24] إنه يمتد لأن يتموقع، بطريقة ما، في النقطة الميتة ما بين حركة العودة إلى الذات (المعرفة) وحركة الخروج من الذات (الفعل/السلوك).

والحالة هذه فالشعور هو ما ليس بمعرفة ولا بفعل، والفضاء الذي نتوقف فيه عن الإحساس، تلك الاختلافات التي تحدد وتفصل المعرفة عن الفعل. يرتكز وجودنا على نقطة الصفر هذه كالذي يصنع هذه الثنائية، ولكن يقيم في لامبالاة الصورتين (المعرفة والفعل)،[25] إن وعي الذات المباشر هو وعي بالأساس الترانساندانتالي للثنائية التي تتم مجاوزتها عن المعرفة والإرادة، عن المثالي والواقعي، وبهذا فإن الأساس الأخير، للمعرفة والإرادة، هو في الآن معا المفهوم/المصطلح الذي يرجع إليه الشعور الديني.[26]

تقوم هذه النظرية على توضيح استمرارية الشعور، الذي تمت الإشارة إليه في "خطاب عن الدين"، وفضلا عن كتاب "خطاب عن الدين" فإنها، مع ذلك، تميّز/تفصل الشعور (sentiment) عن الانطباع الانفعالي/الوجداني (impression affective)، (هذا الأخير بما هو ذاتي بالمعنى السخري للكلمة)، في حين أنه حاليا الـ Gefühl ليس وعيا بالذات التأمّلية وإنما وعي ذاتي مباشر[27] بصورة إيجابية، فإن الشعور يمكن تعريفه بما يمكن العودة إليه، "ففيه يكون لدينا التماثل مع الأساس الترانساندانتالي".[28]

إن هذا التماثل يدلّ في الآن نفسه على التشابه والاختلاف. فالوعي الذاتي المباشر والأساس الترانساندانتالي هما من جهة متشابهان/متماثلان على غرار الوعي الذاتي المباشر. إن الأساس الترانساندانتالي هو وحدة غير قابلة للانقسام، إنه هوية الفكر والوجود،[29] غير أن الوعي الذاتي المباشر والأساس الترانساندانتالي هما، من جهة أخرى، مختلفان: فعلى خلاف الوعي الذاتي المباشر، لا يشكّل الأساس الترانساندانتالي فقط وحدة الفكر والوجود في الوعي، بل أيضا هوية الفكر والوجود بصورة مطلقة (Überhaupt). على خلاف الوعي الذاتي المباشر، فإن التساوي مع الأساس الترانساندانتالي نفسه هو وحدة لا–محدودة، وبالنظر إلى اختلافهما وتماثلهما، فإن الوعي الذاتي المباشر والأساس الترانساندانتالي ليس يمكنهما تأسيس هوية لا متمايزة،[30] فليس "لدينا" الأساس الترانساندانتالي في انتقال الشعور سوى في المعنى التماثلي.[31]

بهذا المعنى، فإن الوعي بالذات يمكن تحصيله بما هو وعي بالإله (Conscience de dieu). في واقع الأمر فإن الأساس الترانساندانتالي ـ هوية المثالي والواقعي، الفكر والوجود ـ هي الإله،[32] فمع وعينا، إن الوعي بالإله هو معطى أيضا لنا، يوجد في الوعي بالذات منطويا/مستغرقا بالوعي بالإله.[33] في صيغة الحياة هذه، التي هي هوية المعرفة والإرادة، بما هي وعي مباشر بالذات "لدينا" الإله، ولن يكون الإله لدينا سوى فيه (في الوعي المباشر بالذات). هاهنا يضع شلايرماخر، بهذه الطريقة، لحظة راحة (عطلة/سبت repos) لن تكون من دون استحضار التأمّل الصامت لـ"خطاب عن الدين"، وإنما هذه التجربة الخاصة بـ "الهوية" مرتبطة كلية، ذلك أنه لا يوجد أبدا سوى الانتقال من صورة/صيغة الفكر إلى أخرى.[34]

نحن هاهنا عند ملتقى ديالكتيك شلايرماخر وثيولوجيته الفلسفية، ذلك أن الأساس الأخير للمعرفة والإرادة هو نفسه ما

يرجع إليه الشعور الديني بالتبعية،[35] إذ إن وعينا المستقل هو وعي بالتزامنا الأساسي لتبعيتنا للإله، وأساس وجودنا.[36] إن صفاء هذه النظرية يتباين مع التطوّر الغامض لـ"خطاب عن الدين"، وبعيدا عن الاستسلام للفيض الرومانسي، يقدّم شلايرماخر من الآن فصاعدا الشعور الديني بما هو وعي في شكله المتعالي. لقد حدث التفكك ما بين تعدد المشاعر الدينية والشعور الأصلي، الوحيد والأصيل التي تدين لـ"العضو" الخاص بالحياة الدينية، فالمزج لم يعد ممكنا ما بين ما يسميه "الإيمان" بالتقوى وما تسميه السيكولوجيا العادية بالشعور. إن الشعور الديني بالتبعية لديه دلالة أنطولوجية، لا فقط دلالة سيكولوجية.[37] فالنظرية التي يقترحها كتاب "الدياليكتيك" لا تنفي القول بأن الشعور الديني يقدّم بعض المشاهد عن الشعور بعامة،[38] ولكنها تركّز على أن الشعور الديني يحتوي عنصرا معرفيا ملحوظا بصورة كبيرة (معرفة، بطبيعة الحال، ليس مجرّد علمية(معرفة علمية))،[39] فذاتيته لا تدلّ على النزوع الذاتي، بل على وعي الذات،[40] خصوصا وأن هذا الشعور يؤدّي بنفسه إلى دلالة واحدة عميقة هي نفسها: إنها الوعي بتبعيتنا بالنظر إلى الوحدة اللانهائية. فالشعور لا يتناسق مع ردّ الفعل الخاطف (المشتق من فعل العطاءات الفردية عنّا)، إلا أنه يعبّر عن وحدة وجودنا في عمق واقعه الأنطولوجي، وبهذا فهو يتواجد في عمق كل وعي بالذات. [41]

إن غاية نظرية الشعور الديني المهيأة في كتاب "الدياليكتيك" واضحة جدا، بحيث يمكن أن نتأسّف على استخدام شلايرماخر لمعنى كلمة الشعور، ففي واقع الأمر هو يستخدم علاوة على ذلك هذا المفهوم نفسه بمعنى أكثر بساطة، الأمر الذي لم ينقص من تضليل الكثير من قرّائه. [42]

ثالثا: شعور التبعية المطلقة في "الإيمان" 1830.

يستفيد شلايرماخر، في كتاب "الإيمان" (Glaubenslehre) من مفهوم التقوى (piété)، غير أن ذلك لا يغير من معنى النظرية، فبتأمل التقوى، في حدّ ذاتها، ليست "لا معرفة ولا فعلا/سلوكا وإنما هي تحديد للشعور أو وعي الذات المباشرة"،[43] فلو أن شلايرماخر قام بمقاربة الألفاظ التالية: Gefühl (الإيمان) و Selbstbewußtsein (الثقة بالنفس)، فلن يجد لهما نفس المعنى،[44] فمفهوم الشعور يحدد باللغة العادية؛ أمّا بالنسبة للاستعمال العلمي، فنحن بحاجة لمفهوم آخر، أكثر صرامة، يختار له شلايرماخر مفهوم **الوعي الذاتي**،[45] وهو يشير بذلك إلى أنه لا يتعامل مع مشاعر اللاوعي، إذ يميّز هذا الوعي–الذاتي بما هو "مباشر"من أجل إبعاد فكرة الوعي الموضوعي، لتمثّل الذات المتوسطة باسم التأمّل الذاتي[46] (Betrachtung)، إنه لا يتحدّث هاهنا سوى عن الوعي بالذات المحصّل في حالة الشعور، أو الشعور المرتفع إلى حالة الوعي.[4]

يقترح شلايرماخر، نفسه، مقاربة مع مصطلح صديقه هنريك ستفنز (H. Steffens): فما يسميه هاهنا بالشعور هو: "الحضور المباشر للوجود الكلّي الموحّد، والحسي بقدر روحيته، لوحدة الشخص، من عالمه الحسي والروحي".[48] إن التقوى يرفع الشعور، وإثباته ليس إثباتا بأن التقوى سيكون معزولا عن أية علاقة مع المعرفة ومع الفعل. [49] إنّ الوعي المباشر ينجز عبر كل المجالات التنقل/الانتقال ما بين اللحظات حيث إن المعرفة التي تسودها والتي يسيطر عليها الفعل/السلوك، كما يعود أيضا للتقوى، تحريك المعرفة والفعل، وفي كل لحظة يسيطر الشعور قد يحتوي على بذوره على اللحظتين معا (أو أحدهما)، غير أن تأكيد هذه العلاقات ليس أبدا إضعافا للتأكيد الأساسي. إن الفعل والمعرفة قد يكونا جزء من التقوى، غير أنه لا هذا ولا ذاك (منهما) يشكل جوهره. فبإمكان الشعور، بالتأكيد، الارتباط بفكرة التثبت في فكره ويعبر عن ذاته في الفعل/السلوك، غير أن هناك حالات للشعور نقوم بإسنادها للتقوى ـ التوبة أو الثقة في الله، مثلا ـ من دون أن نهتم لما إذا كانت تنتج فعلا/سلوكا أو معرفة،[50] فبإمكان الفكر أن يستقبل هذا الشعور، إلا أنه لن يفعل ذلك إلا بالنظر إلى/في حدود الميل وتشكّل كل منها في التأمّل، ووفقا للطريقة نفسها وتبعا للميل والتدريب، فإن هذا التحديد الباطني/الجواني يتم عرضه في فعل حي/سلوك حي.

يبدو مما سبق بأنّ الشعور لا يدلّ أبدا على شيء مرتبك ولا حتى على ما هو قاصر، ذلك أنه، من جهة، يبيّن كل قواه في اللحظات الأكثر حيوية ويتواجد، بصورة غير مباشرة أو مباشرة في قاعدة كل عبارات الإرادة، ومن جهة أخرى، فالفكر جدير بامتياز بتحصّل طبيعة الشعور. [51]

هاهنا، إننا ندرك المسافة التي نجوبها بالنظر إلى "خطاب عن الدين"، فبالتأكيد، لم يبارح شلايرماخر التمييز ما بين الفعل–معرفة (سلوك–معرفة) والشعور،[52] ولكن مبدئيا لم يكن هناك أبدا من اتصال ما بين النظامين، أما حاليا، فالشعور لم يعد ليبدو بما هو تلك السلبية/الانفعالية (passivité) التي تصل حتى إفساد مذاق الفعل/السلوك، إذ لم يتم تصعيد الامتداد نحو النزوع بالطمأنينة،[53] ومن جهة أخرى، فإنّ الشعور الديني يفقد خصوصياته الانفعالية أو الوجدانية ليصبح، قبل كل شيء، وعيا بالذات. إن وظيفته هي السماح بتحصيل اللامتناهي (infini)، وبهذا المعنى، فإنه يمتد (الشعور) إلى الاضطلاع نهائيا بالدور الذي يلعبه في البدء باسم الحدس (ومن هنا تحديدا فإنه يبعد هذا الأخير/الحدس). [54]

إن مفهوم التبعية المطلقة يؤسس جوهر مفهوم الدين في كتاب الإيمان، فـ"الخصوصية المشتركة في كل الظواهر، حتى وإن كانت مختلفة، عن التقوى، التي تتميّز عنها (التقوى) في الوقت ذاته (عن كل المشاعر الأخرى)، وبالتالي الجوهر المشابه للتقوى، هو أننا على وعي بأنفسنا بما أننا تابعون بإطلاق أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، بما نحن في علاقة مع الإله".[55]

تتعرّف الذات على ذاتها من جهة، بما هي، "تفترض ذاتها"، ومن جهة أخرى، تنطلق وفقا لكونها "لا تتجه نحو افتراض ذاتها- نفسها في تحديدها". هاهنا وحيث تسلك تعديلات الوعي بالذات سيطرة أوّلية غلبة التقبّل، إننا نبرهن على شعور بالتبعية، ذلك أننا لا يمكن أن نصبح ما نحن عليه بصورة مخالفة إلا عبر الآخر. فإن ساد النشاط، فإننا نشعر بشعور الحرية، بواسطة فعلنا/سلوكنا، بالنظر إلى كون شيء ما قد اكتسب هذا التحديد. [56]

يشكّل وعينا الذاتي بما هو وعي بوجودنا في العالم أو بوجودنا مع العالم سلسلة موزعة ما بين الشعور بالحرية والشعور بالتبعية، فلا يمكن أن يكون بالنسبة لنا شعورا مطلقا، ذلك أن فعلنا/سلوكنا العفوي يتجه هو ذاته دائما نحو موضوع ينعطي لنا، بصورة ما، ويسلك بصورة محدودة، وفقا لتفتحنا، فالشعور بالحرية المطلقة ـ الذي لا نملكه ـ يتضمن استقلالية شمولية.

في المقابل، هناك حتما شعورا بالتبعية المطلقة، وهذا الأخير لا يمكنه أن يتقدّم بأية كيفية في التأثير على موضوع معطى، ذلك أن ردّ الفعل لا يفتقد أبدا لإنتاج بالنظر لهذا الأخير (وحتى فعل نبذه بصورة إرادية يتضمّن شعورا بالحرية)، كما أن شعور التبعية المطلقة لا يمكنه الإقامة، بالمعنى الصارم، في لحظة خاصة، ذلك أن هذا الأخير، وفقا لمحتواه الشمولي، يتحدّد دائما باسم شيء ما معطى، وهو ما ينبغي على شعورنا الحرّ أن يمارسه. بينما في حين أن وعينا الذاتي ـ الذي يرافق نشاطنا وكل وجودنا ـ في عدم الاستحواذ على حرية مطلقة يؤسس مسبقا في ذاتها ولذاته وعيا بالتبعية المطلقة: أي الوعي بأنّ كل نشاطنا تتم إثارته من منطلق ما هو خارج عنّا.

إن الوعي بالذات هو بذلك وعي بكون أن عفويتنا ذات مصدر مغاير لها، قائم فينا، في ذواتنا، ولكن من دون الشعور بالحرية النسبية، فإنّ الشعور بالتبعية المطلقة سيكون مستحيلا.[57] إن هذا الوعي بالتبعية المطلقة هو وعي بالإله، من حيث إنه (الإله)، بهذا المعنى، ينبع من تبعيتنا، إنه أصل وجودنا الفاعل والانفعالي.[58] إن هذا المنبع لا يمكن أن يكون هو العالم نفسه بما هو جملة/مجموعة الأشياء الزمانية (وبصورة أقل أحد أجزاء هذه الجملة/المجموعة)، ذلك أن شعور الحرية، المحدود، والواقعي، الذي نثبته بالنظر إلى هذه الوقائع، ملائم فقط لشعور بالتبعية محدود، لا مطلق، بالنظر إلى العالم.[59]

يمتلك بعض المؤمنين تصورا أصلانيا عن الإله، مفهوما ومستقلا عن كل شعور، بامتياز،[60] إذ يقصون عن هذا الوعي الأعلى (الذي يقترب حينها جدا من أن يكون شعورا بالحرية المطلقة)، بما هو شيء أقرب إلى التحتية الإنسانية (infrahumain)، الشعور الذي يؤسس، بالنسبة لشلايرماخر، بالضبط، الصورة الأساسية لكل تقوى. إن شلايرماخر لا يؤمن بإقصاء هذه المعرفة الأصلانية، بل يتركها على جنب، كما لو أنها شيء لا علاقة له مباشرة مع التقوى والتي ليس للثيولوجيا المسيحية أي انشغال تشتغله بها.

فالتمثّل الذي تنقله هذه الكلمة دائما: "إله" يعبّر ببساطة، حسب شلايرماخر، عن التأمّل الأكثر مباشرة وعن الشعور بالتبعية المطلقة، فليس لديه أية علاقة بالمعرفة الأصلانية الادعائية، وبالتالي فإنّ لفظ: "إله" يدلّ قبل كل شيء، فقط، عما هو في الشعور من تبعية مطلقة، ويتجلى في الوقت ذاته بما هو يحدّد ما نقوم، بناء عليه، بإبعاد طريقتنا في الوجود، وكل محتوى مخالف لهذا التمثّل يتطوّر انطلاقا من هذا المحتوى الأساسي. [61]

إن الصيغة، التي، وفقا لها، يعني شعور التبعية المطلقة والوعي بالوجود في علاقة مع الإله، الشيء نفسه،[62] تعبّر عن ذلك بالتحديد. إنها تشير إلى أن الشعور بالتبعية المطلقة يؤسس العلاقة الأساسية التي تحتوي في ذاتها كل العلاقات الأخرى، وبالتالي، فإن وعي الإله محتوى في الوعي بالذات، وفقا للطريقة التي لا يمكن فيها الفصل بينهما. فسيصبح الشعور بالتبعية المطلقة، إذا، وعيا ذاتيا واضحا من خلال الولوج إلى التمثّل.[63] وبالقياس إلى ذلك يمكننا القول بأن الإله معطى/ينعطي لنا في الشعور بصورة أصلانية،[64] فحينما نتحدّث عن الوعي الأصلي من الإله إلى الإنسان أو في الإنسان، فإننا ندلّ بذلك تحديدا على أن الإنسان، بتبعيته المطلقة التي تؤثّر على كلّ وجود/كيان متناه، ليس أقلّ منه، يستقبل أيضا الوعي الذاتي المباشر لهذه التبعية التي تصبح، احتماليا، وعيا محتملا بالإله.

إن الشعور بالتبعية المطلقة، مثلما يعبّر عن ذاته بما هو وعي بالإله، يشكّل أعلى درجات الوعي التي نحصّلها عن ذواتنا نفسها،[65] غير أن الوعي بالتبعية المطلقة ليس أبدا منفصلا عن الوعي الحسي[66] بما هو محدّد، بصورة ما، في مجال التعارض، بحيث نكون على وعي بتبعيته المطلقة. إن علاقة الوعي الحسي بالوعي الذاتي الأعلى، في وحدة اللحظة (moment) هي النقطة الأكثر

ارتقاء التي يبلغها الوعي بالذات. [67] فصوفية شلايرماخر تتميّز، هاهنا، عن كل الامتدادات نحو النشوة،[68] ذلك أن الغلبة الحصرية للتبعية المطلقة لن تكون مجرّدة من النقص: فهي لا تدّعي الوضوح، وتعيين الحدود الدقيق، الذي ينتج عن العلاقة مع تحديد الوعي الحسي. [69]

الهوامش

1. أستاذ بقسم الفلسفة، بجامعة مستغانم، وعضو بمخبر أنساق، بنيات، نماذج وتطبيقات.

2. F. Schleiermacher, Uber die Religion, Reden an die Febildeten unter ihrenVerächtern, édit. H-J. ROTHERT, Hamburg, Meiner, 1970. Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés, trad : I.J.Rougé, Édition : 1944, Paris Aubier, éd. Montaigne, Aubier-Montaigne, Paris, 1944, P66.

3. Ibid, P162.

4. ترى م.سيمون بأن الشعور في "خطاب عن الدين" يحتوي، Ibid, p151 بالتعارض مع الحدس، عنصر نشاط، غير أن هذا الأخير يتحجّب لاحقا، أنظر:

P.Seifert, Die Théologie des jungen Schleiermacher, Gütersloh, G. Mohn, 1960, p71.

5. Uber die Religion, p 189.
6. M.Simon, op.cit, p101.
7. UR, p166.
8. Ibid, P151.
9. UR, p162.
10. Ibid, p 165.
11. Ibid, p 162.
12. Ibid, P 165.
13. Ibid, p 154, 160, 200. Et voir: M.Simon, op.cit, p 139-141.
14. UR, p 162.
15. Ibid, p163.

يظهر هاهنا بعض الغموض، ذلك أن شلايرماخر يحكم، من جهة، على النشاطات المستوحاة من العواطف الدينية بالعنيفة جدا، (نفسه)، ومن جهة أخرى، "يقصي بصورة ما إمكانية هذا الاستلهام، بما أن العواطف الدينية تشلّ الفعل، وفقا له"، أنظر: م. سيمون: نفسه، ص 127.

16. Ibid. p124-127.
17. F. Schleiermacher, Dialektik, dans : Sämtiche werke, 3/IV-3, édit. L.Jonas, Berlin, Reimer, 1839, p 147-160.
18. Ibid. p426.
19. Ibid. p150.
20. M.Eckert, Gott – Glauben und wissen. F.Schleiermakchers philosophische Theologie, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, p 102.

21. في مقابل ذلك، فإنه لا أحد يستعمل الإحساس (ما يتجلّى للوجود العضوي) الذي يؤسس هوية الفكرة والإرادة (نفسه، DK 151, ص 429)

22. Cf, M.Eckert, op.cit, p105.
23. Cf, H-RReuter, Die Einheit…cité n 21, p212.
24. Cf, DK 152, note 429,Cf, M.E. Miller, Der Ubergang Scleirmachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtdenkens, Gütersloh, G.Mohn, 1970, p34. 50 ; M. Eckert, op.cit p 104.
25. Cf, M.Simon, op.cit, p128-131. Le terme d'«indifférence» appartient au langage de Schelling (ibid. p130, n29).
26. Cf. DK 430. Cf. H-JREUTER, op.cit, p 236, M.Eckrt, op.cit, p 155.
27. Cf. DK 249.
28. Ibid.

29. نلاحظ هاهنا بأن الوعي الذاتي المباشر لا يبقى إلا برفقة الفكرة التي تسعى لتصبح معرفة التي ينبغي معها تشكيل الوجود بصورة متماثلة، فالأساس المتعالي لا يتمثل إلا عبر توحده مع شمولية الوجود النهائي (نفسه، 154، 167، 517)، Cf. M.E. Miller, Der Ubergang…, cité .24 p.30, M.Simon, op.cit, p132.

30. Cf. M.E. Miller, op.cit., p 37.
31. Cf. M.Eckert, op.cit., p. 107.
32. Cf. DK 87, 121. Cf. G.Scholtz, Die Philosophie Schleimachers, Darmstadt, 1984, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p.109, M.E.Miller, op.cit, p41, M.Simon, op.cit, p. 130-132.
33. Cf. DK 152.
34. Cf. M.E.Miller, op.cit, p.132.
35. Cf. Cf. G.Scholtz, op.cit, p. 109 ; M.Eckert, op.cit., p 139.
36. Cf. DK429, Cf. M.Eckert, op.cit., p128 ; M.Simon, op.cit, p.133.
37. Cf. M.E.Miller, op.cit, p. 135.

38. إن نظرية شلايرماخر في الشعور (والتي تنتشر عبر مختلف النصوص) تلح على التكييف الخارجي للشعور وذاتيته؛ Cf. M.Simon, op.cit, p134.

39. Cf. P.Seifertm Die Theologie…, p.18.
40. Cf. M.E.Miller, op.cit, p.33. M.Eckert, op.cit., p93.
41. Cf. M.Simon, op.cit, p.135.

42. لابد هاهنا من أن نلاحظ بأن مفهوم الحدس لن يظهر إلا بصورة عرضية وفي سياق مختلف تماما في كتاب "دياليكتيك". سيصبح الحدس وظيفة عقلية بعامة، وحدة التأمّل والتجريب Cf. DK 392, cf M.Simon, op.cit,, p114.

43. Cf. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, 7e éd. (sur la base de la 2e éd. 1830), édit. M.Redeker, 2vols, Berlin, W. de Gruyter, 1960, I, p.14 ; cité désormais CG. Sur la notion schleirmachérienne de Frömmigkeit, cf. G.Ebeling, «Frömmigkeit und Bildung», dans Wort und Glaube, t.3, Tübengen, J.C.B.Mohr, 1975, p.60-95, spéc. P90, M.Eckert, op.cit. p148, 157

44. يؤكد شلابرماخر بأنه لا يريد إدخال، بصورة عامة، استعمالا للغة يجعل من العبارتين متكافئتين؛ cf. CGI, 16.

45. في علم النفس الشلايرماخري، لا يختزل الوعي بالذات إلى مجرّد شعور.

Cf. F.Siegmund-Schultze, schleiermachers psychologie, in: ihrer Bedeutung füe die Glaubenslehre, Tübengen, J.C.B.Mohr, 1913, p.110, M.Simon, op.cit, p137; G.Scholtz, Die philosophie…, p 164.

46. Cf. CGI, 16. Cf, R.Williams, Schleiermacher and Feurbach on the internationality of Religious Consciousness, dans The Journal of Religion 53 (1973) 425-455, p 431.
47. Cf. F.Beisser, Schleiermachers Lehre von Gott, Göttingen, Vandenhoech und Ruprecht, 1970, p57-61, D.Offermann, Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre, Berlin, W. de Gruyter, 1969, p 40.
48. CGI, 17, note.
49. Cf. G.Ebeling, op.cit, t.3, p 91.
50. Cf. Ebeling, « Schleichthinniges Abhängigkeitsgefühla als Gottesbewußtsein », dans op.cit, t.3, p.116-136, spéc, p. 124.
51. Ibid.p 21-23. Cf. D.Offenmann, op.cit, p 45-47; M.Simon, op.cit, p138.
52. Cf. G.Ebeling, op.cit. t., p124.
53. CF. M.Simon, op.cit. p. 139.
54. Ibid. p 145.
55. CGI, 23.
56. Ibid. 24-26. Cf. D.Offermann, Schleiermachers Einleitung…p 53-57.
57. Cf. CGI, 27. CF. D.Offermann, op.cit, p.57, R.Williams, Schleiermacher and Feuerbach…p436-439.
58. Cf.CGI, 28, Cf.G.Ebeling, op.cit, t.3, p 116-136, 118.
59. Cf.G.Ebeling, ibid. p120, M.Eckert, op.cit, p163.
60. Cf.CGI, 29. Cf.G.Ebeling, op.cit, t.3, p 122. Cf. F.Beisser, Schleiermachers Lehre von Gott, Göttingen, Vandenhoech und Ruprecht, p66.
61. Cf.CGI,30.
62. Ibid.23.
63. Cf.G.Ebeling, op.cit, t.3, p 123.
64. Ibid. p 121. Cf. M.Simon, op.cit. p 105-107.
65. Cf.CGI, 41. Cf.G.Ebeling, op.cit, t.3, p 126.
66. Cf.CGI, 31. Cf. M.Eckert, op.cit, p 172.
67. Cf.G.Ebeling, op.cit, t.3, p 129.
68. Cf.F.Beisser, op.cit, t.3, p 72.
69. Cf.CGI, 35.

ايتيقا اللقاء بالآخر: ليفيناس نموذجا

نورالدين الشابي[1]

" **نحن جميعا مذنبون أمام الجميع وفي حق الجميع ولأجل كل شيء وإنني لمذنب أكثر من الآخرين**" (Dostoievski, *Les frères Karamazov*).

لعل السمة الغالبة على كثير من المجتمعات شيوع ضروب من العنف فيها على نحو يهدد "العيش سويا". وقد بلغت أشكال العنف هذه ذروتها خلال حربين كونيتين كانتا تجسيدا لإرادة الهيمنة والإخضاع لكثير من الشعوب. إنه عنف لا يقدر العقل، وهو القيد، أن يعقله أو أن يمنع حدوثه. بل قد يكون العقل ذاته، بمقولاته، العلة فيه. وهو ما يجعلنا نتساءل:أي خلل يثوي في مقولات العقل يجعله غير قادر على دفع العنف في العلاقة بين الأنا والآخر؟ أي معقولية يمكن في أفقها اللقاء بالآخر؟ هل هي "المعقولية النظرية"، معقولية المعرفة، تلك التي تكتفي بأن تجعل من الآخر موضوع معرفة، مع ما يمكن أن يتولد عن المعرفة من سعي الأنا لأن يرد الأخر إلى الهو هو بحيث يفقد الأخر غيريته؟ أم انه لا يمكن لقاء الآخر حقا إلا في ظل "معقولية ايتيقية" تجعل من الأنا "ذاتا مضيافة" تحتفظ للآخر "بغيريته الجذرية"، أي بما يجعله مختلفا عن الأنا؟ كيف لي أن ألتقي الآخر حقا؟ هل نلتقي ونتقارب لأننا نتشابه أم لأننا نختلف ونتغاير؟ كي نلتقي حقا هل يجب أن نكون متشابهين أم يمكن لنا أن نلتقي حتى وإن كنا متغايرين؟ وكيف يمكن التأسيس لعلاقة بين الأنا والأخر لا تكون علاقة عنف وموضعة متبادلة وفق مصادرة "الجحيم، إنه الآخرون"، بقدر ما تكون علاقة تسامح وسلام وتآنس؟ سؤال لا تخفى راهنيته الحارقة إزاء ما تتسم به العلاقة بين الأنا والآخر من مظاهر الصراع.

إن قطب الرحى في هذه المداخلة السؤال عن شكل التأسيس للعلاقة بين الأنا والأخر: هل نؤسس لهذه العلاقة **انطولوجيا** أم **ايتيقيا؟**

إن مطلوبنا، بالإستناد إلى فلسفة **ليفيناس**، بيان أنه لا يمكن ملاقاة الأخر حقا إلا في أفق **معقولية ايتيقية** قوامها ضرورة الإصغاء لنداء الاخر. إن الآخر في هشاشته هو ما ينبغي الاستجابة له وخدمته قدر المستطاع وعلى نحو لا يدرك منزلة الرضى عن الذات.

I -الأنطولوجيا و"الغيرية الصورية":

هل يتاح لنا لقاء الآخر عندما نتخذ منه موضوع **معرفة؟**

يعتبر أرسطو في مطلع كتاب "الميتافيزيقا" أن كل البشر يتوقون بالطبيعة إلى المعرفة وأن الحكمة تعني أساسا المعرفة الشاملة. "نحن نعتبر أولا الحكيم ذاك الذي يملك المعرفة بكليتها بقدر المستطاع".[2]

لذلك يستنتج ليفيناس أن الإغريق جعلوا من المعرفة قوام الحكمة، إذ"يقال عن الفلسفة إنها محبة الحكمة، ويجري التفكير في الحكمة بمعنى المعرفة"،[3] أو ما يسميه أرسطو "المعرفة بكليتها" مفهومة أساسا على جهة "علم الوجود بما هو وجود".[4] ولما كان "تأمل الماهيات" يأتي على رأس الفضائل في الكتاب العاشر من "إيتيقا نيقوماخوس" لأرسطو،[5] فإن ليفيناس يستنتج أن "سؤال الوجود" يُرَدُّ في نهاية المطاف، إلى سؤال الماهية. حيث "يبحث الفيلسوف عن الحقيقة ويعبّر عنها، وقبل أن تسم الحقيقة بيانا أو حكما ما (un jugement) فإنها تتمثل في إظهار **الوجود**. ولكن ما الذي يظهر صلب الحقيقة على هيئة وجود؟ ما الذي ينكشف فيسمى وجودا (Etre)؟ لا يخلو هذا الاسم من لبس: فهل يتعلق الأمر بمصدر أم بفعل؟ و هل يشير لفظ الوجود إلى كيان، سواء كان مثاليا أو واقعيا، أم إلى مسار تحقق هذا الكيان، أي إلى الماهية (Essence) ؟".[6] بمعنى هل يتعلق الأمر بالموجود (Etant) أم بماهية الوجود (Essence de l'Etre)؟".[7] يجيب ليفيناس عن هذا السؤال فيقول: "يعبر لفظ الماهية (Essence) عن الوجود (Etre) المختلف عن الموجود(Etant). إنه يعبر عن لفظ Sein الألماني المختلف عن لفظ Seindes، ويعبر عن لفظ esse اللاتيني المختلف عن لفظ ens. السكولاستيكي".[8] لقد تحدّد قدر **الأنطولوجيا**، حسب ليفيناس، **كمعرفة بالوجود من جهة الماهية**، أي كمعرفة بماهية الوجود. غير أن السّؤال الذي ينبغي أن يطرح هو: هل يحتفظ الوجود بغيريته إذا كان منظورا إليه من زاوية الماهية؟ هل في المعرفة بماهية الوجود إبقاء على **غيريته؟**

تقتضي المعرفة ذاتا (Sujet) وموضوعا (Objet) لذلك يمكن أن نستنتج للوهلة الأولى أنها ما يمكننا من مغادرة ذواتنا نحو الآخر(l'Autre). [9] ذلك ما يبدو صائبا بالنسبة للوعي الساذج، لأن المعرفة في الحقيقة ليست مغادرة للذات نحو موضوع يحتفظ بخارجيته بقدر ما هي استدخال له من قبل الذات: "المعرفة استيعاب"،[10] فما ينيره الفكر يتملكه ومن ثمة يلغي غيريته، إذ أن "المعرفة، من جهة التعريف، علاقة بموضوع مساو لذات تستدخله وتلغي غيريته. إنها علاقة بما يغدو محايثا لي لأنه يتناسب ومقاييسي".[11] أنها مطابقة بين الفكر وموضوعه. وتعبير عن "عدم

القدرة على مغادرة الذات".[12] ومن ثمة فإن "معرفة الوجود تعني نزع غيريته".[13] وعلة ذلك أن الأنطولوجيا، في انشغالها بماهية الوجود، تظل محكومة بأوّليتين هما **الهوية** (Identité) و**الكلية** (Totalité) . وبمقتضاهما تنزع "الذات" عن "الآخر" غيريته. ذلك أن مبدأ الهوية يقضي بأن يكون الأنا هو هو من جهة كينونته، بحيث تكمن حقيقته في "استمراريته في تلك الماهية" وفي عدم اغترابه في الآخر، لأن الآخر هو ما ينبغي باستمرار ردّه إلى **الهوهو**. و"لقد كانت الفلسفة الغربية، في أغلب الأحيان، أنطولوجيا، إنها ردّ الآخر إلى الهو هو(Le Même) ".[14]

ولعل "أولوية الهوهو هي ما يمكن استنتاجه من الدرس السقراطي، حيث لا أتلقى من الآخر إلا ما كان جزء مني، كما لو أنني أتملك على نحو سرمدي كل ما يرد علي من الخارج".[15] ومن ثمة فإن معرفتي بالآخر هي نفسها معرفة بذاتي طالما أن الحقيقة التي يلقاها الآخر في ذهنه عبر التوليد هي ذاتها الحقيقة التي أعرفها. إن ما يردُ عليّ من الخارج لا يأتيني حقا لأنه في الحقيقة كامن داخلي. ومن ثمة فإن الأنا لا يتلقى شيئا من الخارج. و"يعني عدم التلقي ذاك أن يكون المرء حرّا، ولا تشبه الحرية هنا عفوية إرادة حرّة متقلبة، إنما تجد معناها الأصيل في استقرارها داخل الهوهو، أي داخل العقل.المعرفة انتصار لهذه الهوية:إنها حرية. وليس ثمة ما يفاجئ في واقعة أن يكون العقل، في نهاية المطاف، تجليا لحُرّية تحَيّد الآخر وتشمله، وذلك منذ قيل أن العقل الأسمى لا يعرف غير ذاته".[16] لذلك يجوز القول إن قوام الحقيقة السقراطية اكتفاء أنطولوجي للهوهو على نحو يجعل من الفلسفة مذهبا في "الأنانة".[17]

كما يعتبر الآخر أحيانا عائقا أمام الحرية. "فاللقاء بالآخر عند سارتر يهدّد حريتي بل هو مساو لإرباك حريتي من قبل نظرة حرية أخرى، وربما يتجلى هنا، بشكل واضح، التنافر بين الوجود وما يظل خارجيا".[18] إننا إزاء حرية للذات "واثقة تمام الثقة من ذاتها"،"وهوية مستقلة ومنفصلة عن كل مشاركة" حقيقية،[19] بما أن العلم يقتضي التطابق بين الفكر وذاته على نحو لا يرى في الآخر إلا عنصرا غريبا ينبغي استيعابه داخل الأنا. ولذلك فإن "العلم المطلق الذي تبحث عنه الفلسفة وتعد به وتنصح به هو فكر التطابق، حيث يجري تضمين الوجود داخل الحقيقة. وبالرغم من أن الحقيقة تعتبر غير نهائية فثمة وعد بحقيقة أخرى أكثر اكتمالا ومطابقة. ولا شك أننا كموجودات متناهية لا نستطيع في نهاية المطاف، انجاز المعرفة بتمامها. ولكن، ضمن الحدود التي تنجز فيها هذه المهمة، فان المعرفة تتمثل في ردّ الآخر إلى الهوهو".[20] حيثما وّلينا وجوهنا، إذن، يجري التفكير في العلاقة بين الأنا والآخر من زاوية أنطولوجية حيث يُعتبر الآخر حدّا لمغامرة الماهية أو مجرد متمم لها. وتكمن مغامرة الماهية في" البقاء داخل الأنا أي داخل الهوية".[21]

أما الأولية الثانية التي تبني عليها الأنطولوجيا فهي فكرة **الكلية** (Totalité) ، حيث "تتمثل مهمة الانطولوجيا في فهم الفرد (ذاك الذي وحده يوجد)، ولكن ليس في فرديته بل في عمومه (طالما أنه لا علم إلا بالكلي). إن علاقة الأنا بالآخر لا تكتمل إلا عبر توسّط حدّ ثالث ألقاه داخل ذاتي".[22] هذا الحدّ الثالث هو مفهوم الكلية، ومن تجلياته مفهوما **الوحدة** و**النوع**. حيث تعمل الفلسفة الغربية بما هي أنطولوجيا على ردّ الكثير الى الواحد. إنها تسعى إلى ردّ الكثرة إلى الواحد على نحو يلغي كل غيرية. وفي فعل المعرفة لا يفعل الإنسان سوى التعرف على ذاته، والسّعي إلى التحكم في الموضوعات التي هي خارجه بواسطة المفهوم. ومن ثمة تكون المعرفة حركة نحو الوحدة على جهة "الكشف داخل كثرة الكائنات على نسق عقلي لا تكون فيه هذه الكائنات سوى موضوعات تلقى في النسق كينونتها".[23]

ومن تجليات فكرة الكلية مفهوم النوع، حيث يجري فهم العلاقة بين الأنا والآخر في ضوء وحدة النوع الإنساني، فالبشر "متماثلون من جهة رابطة النوع ويمتلكون عقلا"،[24] وهو ما يفضي إلى إفقاد الآخر غيريته.

الحاصل من ذلك أن سلوك درب المعرفة بهدف ملاقاة الآخر يفضي إلى ضرب من "الغيرية الصورية"[25] أو "الغيرية المنطقية".[26] بما أننا لا نغادر دائرة "الأنا" و"الهوهو" عندما نتخذ من فكرتي"الكلية" و"الهوية" أوليتين أنطولوجيتين لمقاربة مسألة الآخر.

ينبغي السّعي إذن إلى ملاقاة الآخر في اختلافه عن "الأنا". ينبغي البحث، بتعبير ليفيناس، عن "غيرية جذرية"، وهي غيرية لا تتجلى في أفق الأنطولوجيا بل في صلب العلاقات الاجتماعية . إنه "الاجتماعي فيما أبعد من الانطولوجيا".[27] بحيث لن يتعلق الأمر من هنا فصاعدا بمعرفة الآخر بل بالعيش مع الآخر صلب التجربة الاجتماعية: "ستكون اجتماعية الإنسان سبيلا للخروج من الكينونة على نحو يختلف عن درب المعرفة".[28]

II - الاجتماعي، الايتيقي و"الغيرية الجذرية":

لا يمكن الحديث إذن عن " غيرية جذرية" إلا صلب علاقة بين "الأنا" و"الآخر" داخل المعيش الاجتماعي. ولا يحيل مفهوم"المجتمع" عند ليفيناس إلى فكرة النوع لأننا في الحقيقة، إزاء فرديات غير قابلة للاختزال في كلّ، و"الحقيقة أن معنى المجتمع يفلت منا إن نحن اعتبرناه شبيها بالنوع الذي يوحدّ الأفراد المتشابهين. ثمة

بالتأكيد نوع إنساني هو بمثابة النوع البيولوجي. وتسمح الوظيفة المشتركة التي يمكن للبشر أن ينجزوها داخل العالم ككلية بأن ننسب لهم مفهوما مشتركا. غير أن الجماعة الإنسانية هي تلك الجماعة التي تتقوم باللغة حيث يظل الأفراد المتحاورون منفصلين بإطلاق".[29] ولذلك فإن شبهي بالآخر ضمن " وحدة النوع الإنساني" لا ينفي اختلافي عنه. " إنه من البديهي أننا محاطون بكائنات وبأشياء لنا بها علاقات. ونحن في علاقة بالآخرين سواء من خلال النظر أو اللمس أو الملاطفة أو العمل معا. في كل هذه العلاقات ثمة أفعال متعدّية: ألمس شيئا من الأشياء، أرى شخصا أخر ولكني لست الآخر".[30]

ولعل ما يشهد على هذه الغيرية الجذرية ضمن "الجماعة الإنسانية" ما يسميه ليفيناس بـ"تجربة الوجه" (l'expérience du visage)، فالكائن هو الإنسان ذاك الذي لا يكون لقاؤه متاحا إلا من جهة ما هو قريب أي من جهة ما هو وجه".[31] وتشير "تجربة الوجه" إلى علاقة التماس بين الأنا والآخر. ولا يشير مفهوم "الوجه" إلى عضو بعينه في الإنسان بل إن "جسد الإنسان بتمامه وجه".[32] إن ما يعبّر عنه الوجه هشاشة الآخر"، وهي هشاشة تتجلى في عوزه ووهنه وقابلية الموت فيه. ذلك ما نراه في وجه الفقير والمريض والغريب. ويسمي ليفيناس هذه الهشاشة "بالعري" (la nudité). حيث "يعرض الوجه في عريه عوز الفقير والغريب. غير أن هذا الفقر وهذه الغربة –اللذين يستدعيان قدراتي ويقصدانني ولا يلجآن إلى هذه القدرات كمعطيات – هما تعبير الوجه ذاته".[33]

والحاصل من ذلك أن هذا العري يتجلى من خلال الوعي بمنزلة الآخر من جهة ما هو كائن هش. ذلك أن "الوجه هو الأكثر الأشياء عريا في الآخر. والحقيقة أنه ينبغي فهم الآخر انطلاقا من العري. غير أن لهذا العري معنيين يحيلان على بعدين للوجه: فالوجه عار، أولا، لأنه مباين لكل شكل أو سياق ، إنه لا ينصاع لا يضاح أو تحديد من الخارج بواسطة شكل...كما لا ينصاع للتفكير فيه في علاقة بشيء آخر... بل هو يعرض ذاته ويظهر للعيان انطلاقا من ذاته. لذلك ينبغي أن ندرك أن الآخر إذا كان آخر بإطلاق عند ليفيناس، فإنما يعود ذلك إلى أن غيريته تتأتى من وحدانيته: إنه آخر لأنه واحد وغير قابل للمقارنة، غير أن عري الوجه يعني أيضا عوز الآخر وهشاشته القصوى في علاقته بالألم وبالموت".[34] ثمة في الوجه إذن "فقر أساسي"[35] لأن ما يرتسم عليه قابلية الفناء والانكسار والضعف. ذلك ما تجليه فينومينولوجيا العلاقة الاجتماعية عند ليفيناس. "لقد حاولنا انجاز فينومينولوجيا العلاقة الاجتماعية انطلاقا من وجه الآخر، ومن خلال قراءة ما يعبر عنه الوجه في استقامته من تعرّض للموت، ومن خلال الإصغاء، في عمق هذا الضعف، إلى صوت يأمرني".[36] والحقيقة أن هذا الصوت هو صوت الكائن(Etant) وليس صوت الكينونة في كليتها.إن لحظة ظهور الوجه هي لحظة انهدام الكلية إذ " مع الوجه نصل في تقدير ليفيناس إلى تخوم، إلى حدّ".[37] ولا شك أن وجه الآخر بما هو حدّ يحرّرنا من فكرة الكلية الأنطولوجية. وفي ذلك تأكيد على "الأسبقية الفلسفية للكائن على الكينونة"،[38] على نحو يجلي التباين الواضح بين ليفيناس و هيدقر.[39]

لن تتاح لنا إذن إمكانية لقاء الآخر حقا إلا صلب تجربة هي "تجربة الوجه" لأن "الإنسان بما هو آخر يأتينا من الخارج إنه منفصل عنا[40]. إننا إزاء **تجربة ايتقية** في العلاقة مع الآخر. وهي تجربة قوامها **التعالي** (la transcendance) و**المسؤولية** la responsabilité) و**الطيبة** (la bonté). يعتبر ليفيناس أن ما يواجهنا في العلاقة بالآخر إنما هو **التعالي** الذي ينكشف لنا عبر الأمر القطعي (Impératif catégorique) "لن تقتل مطلقا"، ذلك الأمر الذي يعبر الوجه في هشاشتة ويرتسم عليه. إن الوجه معرّض للخطر كما لو أنه يدعونا الى أن نمارس عليه عنفا. ولكنه في ذات الوقت ينهانا عن ذلك. إنه ينهانا عن القتل. الوجه هو ما لا نقدر على قتله، أو هو على الأقل ما كانت دلالته تعني القول:" لن تقتل أبدا" .« " لن تقتل أبدا"، هي أولى كلمات الوجه، إنه أمر، إذ ثمة، في ظهور الوجه، أمر كما لو أن الأمر يتعلق بمعلم يخاطبني».[41] قد تكون لي الرغبة في قتل الآخر وقد أمتلك القدرة على ذلك. ولكن في ذات الوقت الذي تتحقق فيه هذه القدرة على القتل يكون الآخر قد أفلت مني. أن أكون في علاقة بالآخر، وجها لوجه، يعني عدم القدرة على القتل. وما يجعل الأنا يمتنع طوعا عن قتل الآخر ليس قدرة الآخر على المقاومة ماديا، بل عدم القدرة على تلك المقاومة أصلا. هشاشة الآخر هي التي تمنع الأنا عن القتل. ولكن ندرك أن عدم المقاومة ماديا هي ، بمعنى ما، ضرب من المقاومة يسميها ليفيناس" مقاومة ايتقية". " لايتعلق الأمر هنا بمقاومة كبرى بل بشيء آخر مغاير تماما: إنها مقاومة من لا يملك مقاومة، إنها المقاومة الإيتقية".[42] وتتجلى المقاومة الإيتقية في ذلك الأمر المرتسم على وجه الآخر: "لن تقتل مطلقا"، وفي ذلك النداء الذي يوجهه إلينا الآخر حتى ننشغل به. ذلك الأمر وهذا النداء يعبّران عن ضرب من التعالي." أليس حريّا بنا أن نسمي هذا النداء إلى المسؤولية نداء إلهيا؟"[43] يجيبنا ليفناس بالقول:" إنه أمر قطعي هو بمثابة إلهام من قبل إله غير معلوم".[44] يمكن القول إذن إن ما ينكشف من خلال تجربة الوجه هو نداء اللامتناهي والرغبة الميتافيزقية في ملامسة الألوهية، كما لو أن الالحاد لا يعني نفي الإله بقدر ما يعني حرص

الأنا على الانشداد الى المحايثة أي الإكتفاء الأنطولوجي بالإنية والإقامة في الأنا دون الحاجة الى المتعالي. ولا شك أن الحديث عن علاقة الأنا بالآخر ضمن المعيش الاجتماعي قد يجعلنا نستنتج أننا نحيا ضمن محايثة مطلقة. صحيح أن علاقتي بالآخر هي دائما علاقة بكائن فريد من نوعه: "إن الآخر فريد من نوعه دائما وهو بالتالي مختلف عن الآخرين جميعا".[45] إن الآخر بحق هو من لا يقبل الاستيعاب ومن لا يقبل المقارنة أو الرّدّ الى مفهوم. "الفريد هو الآخر في محايثته: إنه لا ينتمي الى نوع ولا يستقر في نوعه".[46] صحيح إذن أن علاقتي بالآخر هي دائما علاقة بكائن فريد على نحو قد يحملنا على الاعتقاد بأننا نحيا ضمن ضرب من المحايثة. وهو اعتقاد يستبعده ليفيناس لأن الآخر وإن كان فريدا بالنسبة للأنا، فإنه يعبّر عن ضرب من التعالي الذي يجد تعيّنه في تجربة الوجه، وجه الآخر بهشاشته والذي يدعوني الى أن أتحمل عبئ مسؤوليتي وواجب الإهمام به. الآخر هو ما به ومن خلاله يُبعث الإله في الفكر في هيئة أمر يمنع القتل.[47] على هذا النحو تكون علاقتي بالآخر تجسيدا للانهاية، حيث "يتجلى اللامتناهي كوجه ومن خلال المقاومة الإيتقية التي تشل قدرتي على القتل".[48] يظهر اللامتناهي في شكل رغبة(Désir) . ولكن الأمر لا يتعلق بتلك الرغبة التي يشبعها تملك موضوعها، بل هي رغبة الأنا اللامحدودة في الاستجابة لنداء الآخر على نحو غير مشروط يمكن أن يصل حدّ التضحية بالذات من أجل الآخر. إنها رغبة متجدّدة في الإصغاء لنداء الآخر وشعور دائم يهدّد طمأنينة الأنا. إنه شعور بألاّيكون الأنا قد أصغى بما فيه الكفاية لنداء الآخر. إننا إزاء رغبة يحركها الشوق الى ما تطلبه دون اشباعه وهو معنى اللانهاية عند ليفيناس، حيث "يظل الغير (Autrui) متعاليا وغريبا على نحو لا متناه".[49]

والحاصل من ذلك أن الإنسان هو ما يتجلى من خلاله المتعالي واللامتناهي على هيئة واجب– Devoir – أي ضرورة لا متناهية داخل كائن متناه. واجب عدم القتل وواجب الاهمام بالآخر. وهو ما يفضي بنا الى الأساس الثاني لإيتيقا اللقاء بالآخر عند لفيناس: **المسؤولية**. وما المسؤولية إلا الاستجابة لنداء الآخر والاهمام به. إنها استحالة الطمأنينة في حضور ألم الآخر. انفتاح الأنا على الآخر هو شعور بالمسؤولية عنه. حيث يدرك الأنا أنه لا يمكن لإنسان آخر أن يقوم مقامه في علاقته بآلام الآخر. لا يمكن للأنا أن يدرك الأتركسيا لأنه يظل دائما إزاء ضرورة إيتقية لا متناهية مضمونها أنه" لا أحد من الناس يمكنه القول إنه قام بواجبه على نحو تام، ولا أحد يدّعي ذلك إلا منافق".[50] إن قوام وضعيتي كذات القدرة على الاستجابة لبؤس الغير، ذلك أن " الآخر الذي يهيمن عليّ في تعاليه هو أيضا الغريب والأرمل واليتيم".[51] ومن ثمة فإن قوام الأنا اضطلاعه بتحمّل آلام الآخر و أخطائه وهو أمر لا يمكن لأحد غيره القيام به. "إن مسؤوليتي لا ينازعني فيها أحد وما هو بقادر إن فعل".[52] المسؤولية إذن هي ما يلقى على عاتقي على نحو حصري، وهي ما لا أقدر على ردّه. " إن هذا الحمل هو شرف الفريد، شرفي أنا غير القابل للتبديل، حيث أكون أنا بقدر ما أنا مسؤول. وبإمكاني أن أحل محلّ الآخرين ولكن لا أحد بمقدوره أن يحلّ محلّي. تلك هي هوية ذاتي غير القابلة للإغتراب".[53] لا أحد إذن بإمكانه أن يحمل عني وزر مسؤوليتي تجاه الآخر وفضلا عن ذلك فإن مسؤوليتي ازاء الآخر لا تقتضي ضرورة أن يتحمل الآخر مسؤوليته ازائي. "أنا إذن مسؤول عن الآخر دون أن أنتظر منه أن يكون مسؤولا عني".[54] لنقل إذن إن الأنا مسؤول في علاقته بالآخر وهو لا يجد ما يلزمه بتلك المسؤولية سوى استعداده المطلق للإستجابة لنداء الآخر حتى وإن لم يستجب الآخر لندائه. المسؤولية، إذن، هي الاستعداد اللامحدود من أجل العمل على الاستجابة لذلك النداء."**ها أنذا** ": ذلك هو التجلي المباشر لتلك الاستجابة. المسؤولية إذن هي الرغبة المتجددة في فعل ما من شأنه أن يكون سندا للأخر . إنها " انعطاء"[55] وتضحية تبلغ مرتبة التضحية بالذات من أجل الآخر." أنها تضحية تبلغ هوس التفكير في أن خشيتي موت الآخر تتقدم خشيتي على ذاتي وتتجاوزها".[56] المسؤولية أيضا شعور بالذنب ازاء كل ما يصيب الآخر من ظلم أو عنف: "نحن جميعا مذنبون في حق الجميع ولأجل كل شيء، وإني لمذنب أكثر من الآخرين"، هكذا حدث دستوفسكي. [57] ونجد عند ليفيناس صدى لهذا القول عندما يقول: "أفهم المسؤولية بمعنى مسؤوليتي عن الغير وبالتالي مسؤوليتي عما لم أفعله".[58]

جلي إذن أن علاقة الأنا بالآخر لم تعد علاقة معرفة أو تمثل كما هو الأمر داخل الأنطولوجيا، بل هي علاقة ايتقية قوامها المسؤولية. حيث" لا يكمن إصغائي لبؤس الوجه المطالب بالعدل في تمثل صورة ذلك الوجه بل يكمن في اضطلاعي بالمسؤولية عنه".[59] والحاصل من ذلك أن الآخر بإطلاق أي الغير(Autrui) لا يهدّد حرية الذات بل هو يختبرها عندما يدعوها الى المسؤولية. وإذا ما تركت الحرية لذاتها دون أن يحدّها واجب الاستجابة لنداء الآخر فإنها ستفضي ضرورة إلى اعتباطية في الفعل.[60] بحيث لا يمكن تلاقي تلك الاعتباطية إلا إذا تم تبرير الحرية بواسطة إلزام ايتيقي طالما أن اقترابي من الآخر يضع حريتي موضع السؤال. إنه يضع موضع السؤال عفوية الكائن الحي بداخلي وسيادتي على الأشياء والبشر على نحو لا يرى ضَيرا في القتل. والحقيقة أن هذه المسؤولية هي ما يجتث الأنا

من النزوع الى الانغلاق داخل الذات. إنها تجتث الأنا من "الهوهو" وتجعله منفتحا على الآخر على نحو غير مشروط. وهو ما يعني أن ليفيناس يسعى إلى تأسيس" معقولية جديدة هي معقولية ما بعد الكينونة.إنها معقولية الخير(la rationalité du bien). معقولية أسمى من كل ماهيّة .

إنها معقولية الطيبة (la bonté)". [61]

وتشكل **الطيبة** حدثا مميزا في اللقاء بالآخر عند ليفيناس وهي تتجلى من خلال **عادات السلوك الحميدة** من قبيل فسح الطريق للآخر. كقولنا لشخص، ونحن قبالة باب مفتوح، "تفضل سيدي".[62] وهو مثال يشهد على أصالة الطيبة، لأن "الطيبة هي التعالي عينه، تعالي ذات تستطيع وحدها أن تستجيب لأمر الوجه"[63] على هيئة خدمة وضيافة (Hospitalité) حيث"تتعيّن العلاقة مع الآخر كخدمة وكضيافة".[64]

ولا تتجلى الطيبة من خلال عادات السلوك الحميدة فحسب بل تتجلى أيضا من خلال **اللغة والعلاقة الإيروسية.** فبواسطة اللغة، تنفتح الذات على الآخر، "فأن يتكلم المرء هو، في ذات الوقت، أن يتعرف على الآخر وأن يعرّفه بذاته".[65] وفي انفتاحها على الاخر بواسطة اللغة تكون الذات "ذاتا مضيافة". بل في وسعنا القول"إن الطيبة والصّداقة والضيافة ماهية اللغة".[66] وطالما أن الأنا والآخر، كلاهما يعرف بذاته للآخر، فهما يتكلمان و"الكلام استبعاد للعنف".[67] كما أن العلاقة الايروسية تعبير عن فكرة العطاء وعن انتفاء حساب المصلحة. ثمة إذن غيرية في العلاقة الإيروسية، ولكن"صلب هذه العلاقة تكون الإنية (Ipséité) عطاء بغير عوض، أنها إنية تخففت من حمل الأنانية".[68]

ثمة إذن في عادات السلوك الحميدة وفي اللغة وفي العلاقة الايروسية عطاء دون عوض. إنه عطاء يتجاوز وضع كائن منشغل دوما بكيانه وبالاستمرار في الكينونة على هيئة كوناتوس (Conatus). هذا العطاء تعطيل مطلق للأنطولوجيا القائمة على الماهية وجهد الاستمرارفي الكينونة. إنه تعطيل قوامه قداسة علاقة يكون فيها الأنا أنا لأجل الآخر. وهو ما يفضي إلى تحديد جديد لمعنى" **الإنساني**" (L'humain) .

يتعلق الأمر بتحديد ايتيقي للإنساني، **فالإنساني هو ما كان قائما على "الطيبة" و"الضيافة" و"المسؤولية" إزاء الآخر.** إن الإنساني بدلالته الايتيقية هو، بهذا المعنى، النقيض المطلق لمصادرات الأنطولوجيا كمثابرة وجهد للكينونة. "إنه الانساني في ما وراء الاستمرارية في الكينونة ، وفي ما وراء إثبات الكينونة المصرّة على كيانها، حيث تثبت الهوية ذاتها في حياة الأفراد وصراعهم من أجل الوجود الحيوي".[69] إنه التعارض من جديد بين **الأنطولوجيا والايتيقا:** بين الماهية والكينونة من جهة ومحبّة الآخر والمسؤولية عن القريب من جهة أخرى.غير أن التعارض بين الأنطولوجيا والايتيقا هو أيضا تعارض بين **العنف والسلام.**

حيث يعتبر ليفيناس أن الأنطولوجيا، في قيامها على مفهومي الكلية والماهية، تفضي الى العنف.

ذلك أن انتظام البشر في كلية قوامها فرديات منشغلة بحفظ البقاء والاستمرار في الكينونة لا ينفي امكان الحرب مثلا بل يؤجل نشوبها. وطالما أن حرية الفرد تقصي حرية الآخرين فإنها تظل حرية" أنانية"[70] يمكن أن تفضي إلى "حرب الكل ضد الكل".[71] ولعل العنف الذي استشرى بين البشر خلال الحربين الكونيتين الأولى والثانية خير تعبير عمّا يمكن أن يتولّد عن أنانية البشر وحرصهم على الوجود وعلى الانشغال بالماهية". الحرب هي ملحمة الانشغال بالماهية وهي مأساة ذلك الانشغال[72] غير أن ما حدث ابان الحربين الكونيتين إنما هو تتويج لقرون من التسلط: "قرون من الصراعات السياسية الدامية التي يقتتل فيها الأخوة، قرون من التسلط يحسب كونية، قرون من الكراهية ومن الاستغلال ومن حربين كونيتين إلى حدود هذا القرن، أضف إليها القمع والمجازر والهولوكوست والإرهاب والبطالة والبؤس الذي ينخر العالم الثالث بشكل لا يتوقف، مضافا إليها نظريات الفاشية والاشتراكية القومية"[73]. تلكالنظريات هي التي كانت قوام أنظمة سياسية كليانية عمل ليفيناس على نقدها: " لقد جاء نقدي للكليانية (Totalitarisme) بعد تجربة لم نزل نتذكرها".[74] وهي إشارة الى ما وسم الحقبة النازية من عنف وجرائم لم يتحرّر الضمير الأوروبي –إلى اليوم– من الشعور بالذنب حيالها. إن "ضمير الأوروبي ليس في سلام في زمان الحداثة، من جهة ما هو الزمان الجوهري لأوروبا، ولكن ساعة الحداثة هي أيضا ساعة الحساب".[75]

ذلك هو مصدر العنف:" الوجود" والمثابرة من أجل الوجود اللذان يتكثفان على هيئة الهو عينه وعلى هيئة إنية (Ipséité) منطوية على ذاتها.[76] ويفضي بها انطواؤها على ذاتها الى إلغاء الآخر.

لا يمكن إذن تحقيق السلام إلا بواسطة الايتيقا. ولذلك ينبغي "للسياسة أن تخضع دوما لرقابة ونقد من قبل الايتيقا".[77] وندرك أن السلام بين البشر المتحاربين لا يتحقق إلا إذا ما انبنت العلاقة بين الأنا والآخر على المسؤولية والطيبة والرغبة في الاستجابة لنداء الاخر. ولا يتطابق السلام مع نهاية المعارك التي تتوقف لغياب المتحاربين وتنتهي بهزيمة البعض وانتصار البعض الآخر، أي تنتهي بالمدافن والامبراطوريات الكونية القادمة. ينبغي أن يكون السلام

سلامي أنا، صلب علاقة تنطلق من الأنا نحو الآخر وصلب الرغبة والطيبة".[78] وصلب علاقة بالآخر قوامها التآخي. "إن منزلة الانساني ذاتها تقتضي وحدة النوع الانساني. وهي تتعارض بإطلاق مع تصور للإنسانية يرى أن ما يوحدها هو التشابه وتصور لكثرة عائلات متنوعة...يفضي الصراع بين ضروب الأنانية فيها إلى تكوين المدينة الانسانية. ولذلك ندرك أن للتآخي بين البشر مظهرا مزدوجا: فهو يقتضي، من جهة، فرديات لا ترد منزلتها المنطقية إلى منزلة الفوارق القصوى داخل نوع ما،إذ تكمن فرادة تلك الفرديات في أن كل واحدة منها تجد مرجعها في ذاتها...و من جهة أخرى، يقتضي هذا التآخي بين البشر رابطة الأبوة، كما لو أن رابطة النوع لا تقرب البشر بعضهم من بعض بالقدر الكافي. ينبغي أن يكون المجتمع جماعة أخوية حتى يكون المرء على قدر استقامة الوجه الذي يقصدني فأستقبله".[79]

لذلك ندرك أن حقوق الإنسان طالما انها تجد قوامها في الدولة، فإنها تظل منقوصة. ولا يمكن أن تكتسب معناها إلا بتأسيسها على مفاهيم التآخي والمسؤولية والإصغاء لنداء الآخر على نحو غير مشروط. "ألا ينبغي لنا أن نتعرف، من خلال، رمز التآخي، ذلك الرمز الذي يرتسم على شعار الجمهورية، على فكرة الكف عن لامبالاة الأنا تجاه الآخر، وعلى هذه الطيبة الأصلية التي تنطبع عليها الحرية، حيث تكتسب عدالة حقوق الإنسان قيمة وثباتا هما أفضل من القيمة والثبات اللذين تضمنهما الدولة؟ إنها حرية داخل التآخي، حيث تتأكد مسؤولية الأنا إزاء الآخر. وهي مسؤولية تتجلى من خلالها للوعي، وعلى نحو ملموس، حقوق الإنسان بما هي حقوق الغير، كحقوق يجب علي أن استجيب لها وأن أجعل منها واجبا. تظهر هذه الحقوق بمظهر حقوق الإنسان الآخر وبمظهر الواجب بالنسبة للأنا. إنها واجباتي أنا داخل التآخي. إنها فينومينولوجيا حقوق الإنسان".[80] وهو ما يعني أن حقوق الإنسان لا تجد مصدر شرعيتها ودوامها في الدولة بقدر ما تجده في إحساس الأنا بالمسؤولية تجاه الآخر وبموجب التآخي الإنساني. إنها مسؤولية لا تنضب لأنه لن يكون بوسع الأنا أن يوفي الآخر حقه.

قد يبدو هذا التأسيس الإيتيقي للعلاقة بين الأنا والآخر على مفاهيم المسؤولية والتضحية والطيبة والتآخي موقفا طوباويا. ولكن يمكن القول إن هذا التأسيس يبدو طوباويا، ليس لاستحالة تحققه بين البشر، وإنما لعدم استجابة الإنسان لما هو إنساني فيه: "إنها علاقة اجتماعية طوباوية ومع ذلك فهي تأمر الإنسانية فينا".[81]

والحاصل من ذلك أن ليفيناس يؤسس لعلاقة بالآخر لا تقوم على المعرفة بقدر ما تقوم على الاستجابة لنداء الآخر. وهو ما يعني أن "الايتيقا قادرة على بلوغ مقصد آخر للمعقولية وطريقة أخرى في محبة الحكمة".[82]

الهوامش:

1. أستاذ بالمعهد التحضيري للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية، جامعة تونس.
2. Aristote, Métaphysique, vrin, T1.p.12
3. Levinas, Entre nous, B. Grasset, Paris, 1991, p.240.
4. Aristote, Métapysique, T1, op.cit., p. 240.
5. Aristote, Ethique à Nicomaque, Vrin, Paris, 1990, pp.515-522.
6. Levinas, Autrement qu'être ou au de là de l'essence, Martinus Nijoff, la Haye, 1978, p.29.
7. Levinas, Autrement qu'être ou au de là de l'essence, op.cit., p.30.
8. Ibid, note préliminaire, IX.
9. من الأصل اللاتيني Alter الذي يعني الآخر في مقابل الهوية. وفي الفرنسية يجري التمييز بين لفظ Autrui الذي يعني الغير ويشير أساسا إلى الإنسان ولفظ Autre الذي يعني الآخر وله دلالة أوسع حيث يشير إلى العالم والأشياء وكل ما يختلف عن الذات. اما في اللغى العربية فقد جرت العادة على استعمال اللفظين كمترادفين.
10. Levinas, Ethique et infini, Fayard, Paris, 1982, p.61.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid., p.14
14. Ibid, p.13
15. Ibid, p.14
16. Ibid.
17. Ibid.. 14.
18. Levinas, Totalité et infini, p.280.
19. Ibid.
20. Ibid., p.96.
21. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op ,cit .p.19
22. Ibid., p.14.
23. Ibid., p.179.

لعل فلسفة هيقل في التاريخ أفضل تعبير عن ذلك. ذلك أن "الفكرة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل والتي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا"(هيقل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير 1983، ص.78). ولما كان تطور التاريخ مسارا عقليا فإن كل ما يحد غنما هو درجة من درجات تحقق الروح ذلك أن " العقل يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته، وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضا القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي بل أيضا في العالم الروحي، اعني التاريخ الكلي"(نفس المرجع). ومن ثمة فإن "تاريخ العالم يعرض التدرج في تطور هدا المبدأ الذي يكون مضمونه الجوهري هو الوعي بالحرية""(نفس المرجع، ص.129). وينتمي تحليل المراحل المتعاقبة في صورتها المجردة إلى ميدان المنطق، أما في صورتها العينية فهو ينتمي إلى فلسفة الروح. مقصد الفيلسوف إذن الفهم العقلي الشامل والبحث وراء التعدد عن وحدة "الفكرة الشاملة".

24. Levinas, Entre nous, p.213
25. Ibid
26. Ibid., p.170
27. Levinas, Ethique et infini, p.58
28. Ibid., p.62.

لذلك يقيم ليفيناس تعارضا في هذا المجال بين المنطقي، الذي يفضي إلى غيرية صورية، والاجتماعي الذي يفضي إلى غيرية حقيقية:

" لا تمنحنا العلاقات الاجتماعية مادة خبرية عليا ينبغي معالجتها بمفهومي الجنس والنوع المنطقيين بل هي عرض أصيل لعلاقة تكتمل بين الأنا والآخر" (Totalité et infini , p.265)

29. Levinas, Totalité et infini, p.189.
30. Levinas, le temps et l'autre, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p.21.
31. Levinas, Entre nous, p.21.
32. Levinas, Ethique et infini, p.104.
33. Levinas, Totalité et infini, p.188.
34. Rodolphe calin, Magazine littéraire, n° 419, avril 2003, p.44.
35. Levinas, Ethique et infini, p.90.
36. Levinas, Entre nous, p.170.
37. Salomon Malka, « un parcours philosophique », Magazine littéraire, n° 419, avril 2003, p.24.
38. Levinas, Totalité et infini, p.22.
39. يرى ليفيناس أن الأنطولوجيا الهيدقرية تنتهي الى الاقرار بأولوية الكينونة على الكائن إذ " يقوم الفهم عند هيدقر على انفتاح الكينونة . ويقتضي فهم الكائن الذهاب الى ما هو أبعد منه أي الى ما هو منفتح تحديدا. وإدراكه ضمن افق الكينونة. ومن ثمة فان الفهم لدى هيدقر هو من قبل تموضع فيما هو أبعد منه. (Entre nous , p.17) " إن وجود الكائن هو الوسيط بالنسبة للحقيقة، ذلك أن حقيقة الكائن تفترض انفتاح الوجود على نحو مسبق"(Totalité et infini, p15) بحيث "تخضع الأنطولوجيا الهيدقرية كل علاقة بالموجود للعلاقة بالوجود" (Totalité et infini , p16). وتتمثل العلاقة بالوجود كأنطولوجيا في تحييد الموجود لفهمه و ادراكه . ومن ثمة فهي ليست علاقة بالآخر كآخر بل هي ردّ الآخر الى الهوهو". إن فهم الآخر في ضوء انفتاح الوجود يهدف الى منحه معنى انطلاقا من الوجود، ومن ثمة فان الفهم لا يستدعي الآخر بل يسميه فحسب. إن الفهم يمارس عنفا ونفيا في العلاقة بالآخر حيث يجري نفي استقلالية الموجود/ الآخر : يغدو الآخر ملكا لي (Entre nous p.22) الموجود يفهم ذاته إذن في ظل أفق un horizon وهو ما ينطق على هيدقر انطباقه على هوسرل إذ أن "الفينومينولوجيا منذ هوسرل انتصار لفكرة الأفق، وهي فكرة تلعب دورا مرادفا لدور المفهوم–le concept– في المثالية الكلاسيكية حيث يظهر الموجود داخل خلفية تتجاوزه مثلما يظهر الفرد انطلاقا من المفهوم" (Totalité et infini, p15).
40. Levinas, Totalité et infini, p.267.
41. Levinas, Ethique et infini, p.93.
42. Levinas, Totalité et infini, p.173.
43. Levinas, Entre nous, p.168.
44. Levinas, op.cit, p.175.
45. Levinas, Hors sujet, Fata Morgana, 1987, p.186.
46. Levinas, Entre nous, op.cit, p.242.
47. Levinas, Altérité et transcendance, L.G.F, Paris, 2006, p.46.
48. Levinas, Totalité et infini, op.cit, p.174.
49. Ibid, p.168.

يرى ليفيناس أن اللامتناهي عند ديكارت يظل مفارقا. ذلك أن ديكارت يدلل على وجود المفارق اللامتناهي من خلال التأكيد على تناهي الانسان وإن كان هذا الآخير يحمل فكرة اللانهاية. اللامتناهي عند ديكارت سمة مميزة لكائن متعال، إنه مفارق لفكرته. أما عند لفيناس فإن اللامتناهي مجسد في المتناهي في شكل رغبة لا محدودة في الاستجابة لنداء الآخر. ومن ثمة يمكن القول إن اللامتناهي يسكن المتناهي." تولد فكرة اللانهاية...على نحو ملموس صلب علاقة بالوجه" . (Totalité et infini, p.170)

50. Levinas, Ethique et infini, op.cit, p.112.
51. Levinas, Totalité et infini, op.cit, p.190.
52. Levinas, Ethique et infini, op.cit, p.108.
53. Ibid.
54. Ibid , p.105.
55. Levinas, Ethique et infini, p.104.
56. Levinas, Entre nous, op.cit, p.258.
57. Dostoïevski, les frères Karamazov, la Pléiade, p.310.
58. Levinas, Ethique et infini, p.102.
59. Levinas, Totalité et infini, op.cit, p.190.
60. Ibid, p.280.
61. Levinas, Entre nous, op.cit, p.258.
62. Levinas, Ethique et infini, op.cit, p.94.
63. Ibid ,p.282.
64. Ibid, p.276.

ثمة قرابة بين ايتيقا ليفيناس و الأخلاق الكانطية وهو ما يؤكده ليفيناس نفسه عندما يقول:" إن ما نقترحه كانت قد اقترحته الفلسفة العملية الكانطية وهي فلسفة نشعر أننا قريبون منها بشكل خاص" (Entre nous, p.23). كلاهما يوجب احترام الانسان وضرورة معاملته كغاية. غير أن ليفيناس يعوّض استقلالية الإرادة الكانطية بطاعة ما يوجبه الوجه. إن القانون الأخلاقي ، بما هو قانون عقلي، يُخضع الإرادة للكوني عند كانط, أما عند ليفيناس فان الايتيقا امتحان لحرية الذات في علاقتها بهشاشة الاخر. ليست الايتيقا طاعة للكوني بل هي استجابة لنداء الفريد والقريب.

65. Levinas, Difficile liberté, le livre de poche, biblio-essais, Paris, 1990, p.20.
66. Levinas, Totalité et infini, op.cit, p.282.
67. Ibid.
68. Levinas, Totalité et infini, p.278.
69. Levinas, Entre nous, op.cit, p.169.
70. Ibid, p.209.
71. Ibid.
72. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit, p.5.

73. Levinas, Entre nous, op.cit, p.211.

يرى ليفيناس أن فلسفة هيدقر تجسيد" لفلسفة القوة" صحيح أن هيدقر يعترض على الفلسفة السقراطية لأنها نسيان للوجود ولأنها تعبّد الطريق لولادة فكرة" الذات" والهيمنة التقنية. وصحيح أن هيدقر يجد في الفلسفة ما قبل السقراطية تجليا لفكر هو بمثابة اصياع لحقيقة الوجود على نحو يجعل من وجود الانسان ضربا من البناء والاقامة في الأرض والتملك لها. صحيح أيضا أن هيدقر ينقد علو قدرات الانسان التقنية ولكنه يشيد بقدرات التملك ما قبل التقنية(Totalité et infini, p.17) " إن أنطولوجيا هيدقر تلك التي تخضع العلاقة بالآخر الى العلاقة بالوجود عموما، حتى وإن كانت متعارضة مع الشغف التقني الناتج عن نسيان الوجود الذي يحجبه الموجود، تظل منصاعة لما هو غير معلوم، وتفضي على نحو محترم الى قوة أخرى و الى الهيمنة الأمبريالية والى الاستبداد، ولكنه ليس استبداد التقنية بل استبداد يجد أصوله في فكرة الإقامة في الأرض و(Ibid) الانغراس فيها : الوجود قبل الموجود".

74. Levinas, Entre nous, op.cit, p.211.
75. Levinas, Ethique et infini, op.cit, p.83.
76. Levinas, Entre nous, p.211.
77. Levinas, Ethique et infini, op.cit, p.86.
78. Levinas, Totalité et infini, p.283.
79. Ibid, pp.189-190.
80. Levinas, Hors sujet, op. cit. p. 187.
81. Levinas, Hors sujet, op. cit. p. 251
82. Ibid., p.9

الجدال المسيحي وأدبيات الحوار مع المسلمين
قراءة في نماذج من العصور الوسطى

أحمد رنيمة [1]

مع ظهور الإسلام وانتشاره السريع سياسيا وفكريا في العديد من مناطق العالم القديم، برزت ردود فعل دينية وفكرية في المناطق التي كانت تقطنها أغلبية مسيحية تراوحت بين الشعور بالارتياح والترحيب الكلي واعتناق الدين الجديد، من طرف السوء الأعظم من سكان الشام ومصر والمغرب، وبين قبول السلطة الإسلامية مع الاحتفاظ بالمقومات الإيمانية المسيحية وقد مثلت هذه الفئة ما يعرف بنصارى الشرق أو الكنائس الشرقية.

وعلى من تعدد الكنائس الشرقية إلا أنّ الامبراطورية البيزنطية كانت الممثل الأكثر قدرة وكفاءة في مواجهة المد الإسلامي وكانت سواحل البحر المتوسط من إيطاليا غربا إلى الأناضول شرقا عبر البيلوبوناز مركز الثقل الجيو-سياسي والثقافي للإمبراطورية. أما امتداداتها الحيوية فكانت من جنوب شرق منطقة الأناضول إلى كل من الشام ومصر وبلاد المغرب التي فقدها في خلال قرن من الصراع مع المسلمين. أمّا باقي أوربا الغربية فإنّ الشعوب الجرمانيةوالقوط الغربيين والفرنجةوالوندالواللمبارديين قد استطاعوا إقامة أشكالا من السلطة السياسية في شبه جزيرة أيبيريا ووسط وشمال إيطاليا، وفرنسا، تحت رعاية البابوية في روما المستفيدة من غياب السلطة المركزية ومكرسة للنظام الإقطاعي.

وفي هذا الجو من الصراع المفتوح، نمت أشكالا من الحوار الفكري والجدال الديني، والسجال العقائدي، بين الطرفين، نقرأه اليوم من الشرق ومن الغرب على السواء، برؤى الواقع المتغير وأفاق المستقبل المأمول من خلال التدوين الذي احتفظت به الحضارة الإسلامية من جهة والثقافة المسيحية في الشرق وفي الغرب.

ولعل الدراسة الجادة التي نال بها الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي درجة الدكتوراه ثم نشرت كتابا، هي من أهم وأفضل الأعمال التي فصّلت في جدال المسلمين لأهل الكتاب من اليهود

والنصارى،[2] وفي المقابل فإن كتاب نورمن دانيال الاسلام والغرب يعد تحفة في مجال الجدال المسيحي الوسيطي ضد الإسلام[3]

إنا ما يهمنا في هذا المقام هو البحث في بعض أشكال الجدال المسيحي الذي تمّ تدوينه خلال العصور الوسطى الأوربية ضمن أدبيات حوارية متنوعة من حيث الشكل والمحتوى.

ظلت الإمبراطورية البيزنطية (روما الشرقية) أكبر خصم للمسلمين سياسيا وعسكريا منذ القرن السابع إلى غاية منتصف القرن الخامس عشر الميلاديين، كما كانت خصما دينيا وثقافيا عنيدا أيضا. وكان يُفترض أن يظلّ الاشتغال بالفكر الجدالي اللاهوتي، من مهام النخب الفكرية والدينية وحدها، فهي المؤهلة والخولة بالحفاظ على الأطر المنهجية والمعرفية المتاحة ضمن الأوساط الدينية الرسمية، لكنّ للأسف، فإنّ وظيفة الجدال قد تمّ نشرها في الأوساط الشعبية، وتحولت مسائل العقيدة المقدسة للآخرين إلى أدبيات شفهية وحكايات خرافية وأساطير أصبحت وقود السجال المضاد للإسلام في كامل أوربا فيما بعد. [4]

وحقيقة الامر أن مواقف اللاهوتيين المنتمون للكنائس الشرقية لم تكن متطابقة فيما بينها في التعامل مع التعاليم التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم. لقد كانت هناك رؤى مختلفة أثارت الجدال والانشقاق بين أباء الكنيسة الإغريق وبين الآباء الشرقيين والذين كان معظمهم من المونوفيزيون.[5] والذين كان يميل موقفهم لصالح الإسلام أكثر من غيرهم من اللاهوتيين الإغريق البيزنطيين. وقد غلب على مواقف الطوائف المسيحية الشرقية الطابع الجدالي الدفاعي أكثر من الطابع الحملات الدعائية. والأرجح أنّ المواقف المعبّرة عن الآراء اللاهوتية المونوفيزية والنسطورية في تقبُّل مبدأ التعايش مع الإسلام عن اختيار موقف الصراع، تعود بشكل خاص إلى الوضعية السياسية التي تمتّعت بها هذه الطوائف تحت حكم الخلافة الإسلامية« فالفتح العربي والسلطة الإسلامية كانت مفضّلة عن الهيمنة البيزنطية، وتكف قراءة الأعمال التاريخية لمؤرخين أمثال ميشال السوري (بطريرك أنطاكيا 1166-1199م) أو أبو الفرج بن العبري (1226-1286م) لتأكد من هذا الموقف».[6]

إضافة إلى اعتبار أنّ أصولهم السامية والعربية خصوصا، وفهمهم الجيد لحقيقة تعاليم الإسلام من تسامح وعدم الإكراه على الاعتقاد، قد جعلتهم يفضلون السلطة السياسية ومنظومة القيم الإسلامية على عقيدة الرغبات والمصالح الدنيوية المادية التي كان يدعيها إخوانهم في العقيدة من البيزنطيين.

وفي هذا السياق فإن دراسة وتحليل المواقف من خلال كتابات بعض اللاهوتيين البيزنطيين على سبيل المثال لا يمكن أن تُعط صورة واضحة على أشكال التدوين التي أخذت أساليب الحوار بين الكنائس الشرقية في مجملها وبين المسلمين. لكنّ الأمر المؤكد هو أنها كانت مصدرا أساسيا لمنظومة الفكر الجدالي ضد الإسلام التي

ميّزت العصور الوسطى اللاتينية وما تبعتها من مواقف تهجمية لزعماء الإصلاح الديني ورواد الحركة الإنسانية وحتى لدى مفكري عصر الأنوار في العصر الحديث.

تشكّل الجدال المسيحي

ارتبط تاريخ الجدال اللاهوتي ضد الإسلام بشخصية **يوحنا الدمشقي** الذي كان من أكبر اللاهوتيين الممثلين للكنيسة الشرقية في لسانها الإغريقي.(7) لقد شرع هذا اللاهوتي في وضع الأسس الأولى لبناء المسيرة الطويلة للمنظومة الجدالية المسيحية ضد الإسلام في المشرق الإسلامي، وقريبا جدا من مركز الخلافة الإسلامية في دمشق. والغريب في الأمر أنه استطاع تدوين الكثير من المعارف المغلوطة والمغرضة عن الإسلام من دون إثارة الانتباه —كما حدث مع "حركة شهداء قرطبة"(8) فيما بعد أي القرن التاسع الميلادي –ولعل اختياره اللغة الإغريقية لم يكن من باب المصادفة، بل أنّه كان على علم بعدم إطّلاع جُل علماء المسلمين المعاصرين له على هذه اللغة وعلى ثقافتها. وأنّ اللغة كفيلة، إن أُتقن استعمالها، بتمرير الكثير من الرسائل من قلب الخلافة إلى الجهة الأخرى، وبالضبط إلى نخب مؤسسة الكنيسة الرسمية في القسطنطينية حتى وان كان محتوى الرسائل مادة معرفية مغرضة لا تمت للحقيقة بصلة. كما أنّ تنسّكه في القدس قد ساعده على استكمال أجزاء مهمّة من بناء علم اللاهوت عامة وما يتعلق بالمسائل الإسلامية خصوصا. لقد ترك لأتباعه وثيقتين اثنتين حاول الوصول فيهما إلى دحض الديانة الجديدة التي فرضت سلطتها على العالم الذي كان يعيش فيه. لقد أخصّ الإسلام بالفصل الأخير من كتابه الكبير المسمّى "كتاب البدع" *De haeresibus liber* حيث درس فيه كل ما وصله عن البدع المسيحية التي زعمت الكنيسة أنّها كذلك. وهناك مؤلَف آخر جاء على شكل حوار جرى في قصة تصورها تحت عنوان "حوار بين مسلم ومسيحي"*Dialexis Sarrakénoukai Christianou* وقد خصصه للدفاع عن مسألتين عقائديتين كانتا من أكثر المسائل إثارة للجدال مع المسلمين وهما مسألة التثليث ومسألة التجسيد. وكان كثيرا ما يحاول مقارنة أشكال التدوين الكتابي أي نصوص الكتاب المقدس بما جاء في القرآن الكريم من قصص، وبخاصة ما ورد حول ما يعرف بنبوءات العهد القديم، وكذلك ما تعلق بالمسيح عليه السلام وبأمه مريم العذراء. (9)

أثار قصص القرآن الكريم اهتمام معظم العارفين بالكتابات المقدسة الذين كثيرا ما كانوا يندهشون لدقة ووضوح رواية الأحداث الغابرة. لذلك اعتبر يوحنا الدمشقي أنّ الإسلام لا يمكن أن يكون سوى بدعة أقرب إلى الأريوسية.(10) وقد كان لهذا الموقف تأثير عظيم فيما بعد، واعتبر أساس للفكرة النقدية التي بقيت تتكّرر مع كل من تزعّم الجدال المسيحي الغربي ضد الإسلام لقرون عدّة «ولعلّ رواد الإصلاح الديني خلال القرن السادس عشر الميلادي قد جّعلوا منها ضجّة حقيقية وجوهرا لفكرة مفادها أنّ عقيدة محمد ليست سوى تحريفاً وتزيفاً للعقيدة المسيحية الصحيحة».(11)

ونتيجة لموقف يوحنا الذي يرى أنّ الإسلام لم يمثّل سوى بدعة جديدة على غرار البدع العديدة التي عرفتها المسيحية منذ نشأتها الأولى، فلا يمكن أن يكتسي أهمية خاصة من الناحية الدينية أوالفكرية. وما زال يعتقد الكثير من الناس في الغرب كما في الشرق أنّ الإسلام قد تأسس أو ظهر مع بعثة النبي. والحقيقة أنّ النبي لم يُبعث سوى لإكمال الدين وتقويم الانحرافات التي عصفت بقيم التوحيد الإنسانية لزمن طويل. وأنّ القرآن كريم لم ينزل سوى ليعيد تصحيح وتفعيل ما كان قد أتى على ألسن الأنبياء السابقين، وكشف طبائع الطغيان والجشع الذي أصاب معظم شعوب قبائل المعمورة.

وقد زعم القديس بيدروبسكوال أنّ يوحنا قد أظهر قدرات جدالية كبيرة وبخاصة عندما تعلقالأمر « بمسألة حل إشكالية الوجود الأبدي للكلمة ولروح الله، وكان يعتبّر "مسألة أنّ الله هو خالق الشّر" مسألة جبرية حسب معتقد المسلمين أنفسهم.» (12) ولم يكن بوسعه الإشارة إلى أن هذا الموقف لا يمثل إلى أصحاب الجبر وهم فرقة أنكر عليهم عامة المسلمين مواقفهم من الناحية المبدئية. ويُعتبر موقف يوحنا في هذه المسألة موقفا انتقائيا اختزاليا وتحريفا صريحا باعتباره الآراء الكلامية الشاذة أراء إجماع بين معظم المسلمين وهذا مما يؤاخذ عليه.

«كما حاول أن يجادل المسلمين وفق مبادئ وأركان تعاليم الكتابات المقدسة واعتمادًا على النصوص الدينية، كما لو كان المسلمون يسلّمون بصحتها وبصدق تلك الكتابات. ولعل هذا الخطأ كان أكثر شيوعا. حيث لم يستسغ المسيحيون فكرة إيمان المسلمين بالكتب السماوية في نُسخها المنزّلة الصحيحة (في منظور المسلمين)، وفي الوقت ذاته رفضهم الكتب نفسها الحالية بحجة أنها تعرضت للتحريف. كما كانت له اعتراضات على التفسيرات التي كان يُستدل بها على التثليث».(13)

كما ظهرت قصة الراهب بحيرى في كتابات يوحنا الدمشقي أيضا، وكان يُروج لفكرة أنّ كل ما جاء به القرآن من تعاليم ومن قصص، وبخاصة تاريخ الأمم السابقة له علاقة مباشرة بالكتابات المقدسة، وهو نتيجة لتعليم الراهب بحيرى للرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ولا مكان لمفهومي الوحي والنبوة عنده بتاتا، ولم يحاول

الإشارة إلى كم من الوقت استغرقه محمد ليكون تلميذًا مُلمًا بالتعاليم الكتابية وبالأحداث والشخصيات الموغلة في القدم بتفاصيلها وبدّقة لا تفوقها روايات الكتابات المقدسة. وقد انتشرت هذه الرواية في أوساط الكنيسة الشرقية البيزنطية، ثم في كامل الغرب اللاتيني إلى وقت متأخر، إلى أن أصبحت أسطورة حسب معظم الدارسين لأدبيات الجدل المسيحي ضد الإسلام.«تجسّدت تلك الأسطورة في ذلك "الراهب الأريوسي" مُعلم محمد والذي أصبح يدعى سرجيوس، وأُعتبر أنه كان نسطورياً وأصبح من الشخصيات الأكثر شعبية في الخرافة البيزنطية والغربية التي نُسجت حول النبي»[14] كما زعم أرمون آبلوهو الذي سخّر معظم حياته العلمية لدراسة مدونات وفكر يوحنا الدمشقي، في أحد بحوثه حول أدبيات يوحنا الدمشقي الجدالية بأنه كان له تأثيرًا كبيرا على أصول علم العقيدة الإسلامية، أي علم الكلام الإسلامي، وقد لخّص مواقفه تجاه الإسلام في هذه الفقرة:

«أنه كان يجّادل في مسألة الإشارات الضمنية للألوهية المسيح في القرآن، والتهجمات العنيفة على أخلاق محمد[...] كما أشار إلى بقاء أشكال الوثنية في طقوس المسلمين، إشارة إلى عبادة الكعبة.[15] وهذه الفكرة التي نُسبت إلى يوحنا الدمشقي. وفي الحقيقة فإنّه قد تمّ تحريفها وتزويرها عن النص الأصلي الذي ورد في الفصل الأخير من كتاب البدع.».[16] لقد حضي يوحنا الدمشقي باهتمام كبير في الدراسات الغربية الحديثة والمعاصرة[17] خصوصا بعدما أعلنت الكنيسة أنه يستحق لقب "معلم المسكونية" أي أبا من أباء الكنيسة العظام ومرجعا موثوقا من مراجعها.

وخلال القرن العاشر الميلادي كان يحي بن عُدي من أشهر المجادلين النصارى العرب، وكان فيلسوفا منطقيا يعيش في بغداد.[18] وقد تجاوز كثيرا اتجاهات يوحنا الدمشقي الدعائية إلى أعمال فلسفية نسقية ومنخجلةمتماسكة. وقد تأثر به اللاهوتي الإسباني رائد التبشير في بلاد الغرب الإسلامي رامون لول (1316-1232م)[19] من حيث البناء المنطقي لأطروحاته الجدالية واللاهوتية. «قد ذهب يحي بعيداً في الاجتهاد لوضع نظام جدال أو حوار مثمر مع المسلمين، وقد تحاشى الاستعانة بالحجج الكتابية، لأنه كان يعي جيداً أنه يواجه أناساً يعتقدون أن الكتابات المقدسة قد تمّ تحريفها وعليه فلا يجب سوى الاستعانة بالأدلة التي تنتهي إلى العقل الطبيعي».[20]

ويبدو أنّ اتجاه يحي بن عدي هذا كان نتيجة انتمائه لنصارى الكنائس الشرقية المعروفة بمواقفها المتعايشة مع المسلمين، وكذا نشأته في الأوساط الثقافية الإسلامية وتأثره بالمحيط الفكري ونمط المجادلات التي كانت منتشرة في العالم الإسلامي آنذاك.

أمّا خارج السلطة الإسلامية فإنّ المواقف البيزنطية تجاه الإسلاملم تكن قادرة على الاستغناء عن مصادر المسيحية الشرقيةالتي كانت تحت الحكم الإسلامي في موضوع الحوار والجدال ضد المسلمين، وبخاصة تلك التي كتبت باللغة الإغريقية. على الرغم من اختلاف المواقع بين الطرفين، فالبيزنطيين يمثلون سلطة سياسية لإمبراطورية قوية لم يستطع المسلمون إزاحة وجودها السياسي بسهولة كما حدث مع خصمها التاريخي دولة فارس العظمى، وعلى الرغم من طبيعة العلاقة بين الطرفين التي ميّزها الصراع العسكري والتنافس السياسي في الغالب، إلّا أنّ فعل التبادل الثقافي والعلمي والجدال والنقاش كان من بين الخيارات المتداولة كذلك بين الطرفين.

لقد كتب الفيلسوف البيزنطي نكيتاس (ت877م) [21] خلال منتصف القرن التاسع الميلادي مؤلفين دفاعيين دعائيين، حاول فيهما وضع أسس جديدة لمنظومة الجدال البيزنطية ضد الإسلام، لكن ميزة هذين العملين أنهما:

«لا يتفقان في الأساس مع ما كان قد ألفه يوحنا الدمشقي. لقد مثّل نكيتاس اتجاهاً أخر مختلف عن اتجاه مدرسة يوحنا، بحيث دفع بالجّدال إلى حد فَقَدَ معه كل معانيه وقوة إقناعه لدى المسيحيين أنفسهم. لقد بقي الدمشقي في نطاق الاستدلال الديني، أما نكيتاس فلم يتجاوز توظيف بعض مظاهر التعاليم القرآنية وبعض المعلومات حول عادات المسلمين، حصل عليها من مصادر مسيحية باللغة العربية واللغة الإغريقية، لقد حاول توجيه النقد للتعاليم الإسلامية باستعمال مفاهيم العقيدة والأخلاق المسيحية الكتابية مع إضافة بعض الشروح وتوجيهها كلها إلى شخص محوري هو محمد، كما وصفه بأنه مجرد مدعي النبوة ولا علاقة له بالنبوة الحقيقية».[22]

وقد تميّز الجدال البيزنطي مع نيكتاس بالانفعال، وردّة الفعل السياسية أكثر من البناء المنطقي الفلسفي بسبب الصدام العسكري للإسلام مع بيزنطة من جهة وبسبب قلّة المعلومات والمعارف حول الإسلام من جهة أخرى. كما خصص أكبر جزء من عمله للتعرّض للقرآن، ولكنه لم يحاول فهمه قبل الإقبال على رفضه جملة. [23]

أما في الغرب اللاتيني فقد ارتبط الوعي المسيحي فكرا وسلوكا لمدّة غير قصيرة من الزمن بالحروب الصليبية والتي يحيل معنها دومًا إلى معنى الحرب المقدسة، فالاسم مشتق من الكلمة اللاتينية Crux والتي تعني الصليب وهو تلك الآلة التي نُفذ بها حكم الإعدام على المسيح عليه السلام حسب روايات الأناجيل المسيحية المعتمدة. والتي تؤطد أنّ ذلك الحكم من تنفيذ السلطات الرومانية وبإيعاز من اليهود. ولما أعلن البابا عن دعوته الصريحة للحروب الصليبية، هرع المحاربون إلى اتخاذ الصليب كرمز وكتعبير عن إيمانهم بالفكرة، وقد

رسموا أشكال الصلبان على كامل ملابسهم وأدوات الحرب التي يستعملونها، كما كانت قطع القماش المقطعة والمحيطة بأجسادهم من الأمام ومن الخلف هي أبرز رموز لتلك الحرب، وقد أقسموا جميعا على أن يحاربوا من أجل المسيح والكنيسة. وكانت الحروب التي شنتها الكنيسة على الوثنيين في منطقة البلطيق وعلى المسلمين في البحر المتوسط هي حروب صليبية بهذا المدلول. مثلها مثل الحملات التي شنتها الكنيسة الكاثوليكية على الطاهوريينالألبجيين في جنوب فرنسا بحجة البدعة والهرطقة. ولكن الدراسات التاريخية تحيلنا دوما إلى ذلك الارتباط العضوي بين الحملات العسكرية الضخمة التي نظمتها الكنيسة الرومانية ضد المسلمين من أجل الاستيلاء على فلسطين، بحجة أنها كانت أرض المسيحيين الأولين، وعلى المدينة المقدسة وهي القدس التي يزعمون أنّ المسلمين قد اغتصبوا حق النصارى فيها وهي مركز الصراع. لقد قام البابا أوربانوس الثاني بالإعلان الرسمي للدعوة إلى الحرب الصليبية سنة (1095م) وذلك بعد لقائه مع الأساقفة كثر في مجمع كلرمون Clermont بفرنسا.لقد طلب من الفرسان حمل أسلحتهم والتوجه إلى الشرق من أجلالحرب، مانحا الغفران الكنسي لكل من سقط ميتا خلال الحملة. لقد كانت الاستجابة فورية وحماسية جدا، وتؤكد الصدى الإيجابي الذي أوقعته دعوة البابا على مختلف شرائح المجتمع الأوربي الإقطاعي آنذاك، وهكذا فتح الغرب بوابة الصدام الدموي العنيف مع المسلمين ما تزال ردوده تظهر، على الرغم من مرور تسعة قرون من الزمن.

وعلى الرغم من محاولة بعض الرهبان إجراء المناظرات والمجادلات مع المسلمين مستعملين في ذلك مفاهيم اللاهوت المدرسي ومناهج أرسطو في الحجاجة والإقناع، في مقابل ما كان المفكرين المسلمون يقومون به في بعض الجوانب من حياتهم الفكرية. لكن القسوة ودموية الصدام قد ألغت معظم فرص الحوار والجدال العقلي والفكري خلال فترة الحروب الصليبية.

لقد أذكت هذه الحروب نار العداوة في أوربا الغربية ضد الإسلام، والأخطر من ذلك عدم اقتصار الثقافة الدعائية التهجمية على الأوساط الكنسية المثقفة لاهوتيا وعلى المتعلمين من ذوي المستوى المعرفي المقبول فحسب، بل انتشر هذا النوع من الثقافة في الطبقات الشعبية الواسعة البائسة. لقد انتشر نوعاً من الشعر يذكُر بما كان رائجا ومعروفا "بخرافة محمد"في الفترة البيزنطية السابقة، مع كثير من التفاصيل التي تشكّلت في الثقافة المسيحية الشرقية. لقد ألّف أمبريكون فون ماينتس كتاب[24] *VitaMahumeti* وألف أيضا غوتيي دو كومبييي كتاب[25] *MachometeOtiade* وقد كان هذان المؤلفان معبران إلى حد كبير عن مواقف ذلك العصر اتجاه الإسلام. لقد كانا مع مؤلفات أخرى نتاج أدبيات شعبية وملاحم مأسوية، لا قيمة من الناحية التاريخية العلمية لها، على الرغم من جدية المجهود المبذول لتحقيق الإقناع فيالأوساط المسيحية الشعبية. ولم تكن تضاهيها سوى الأغاني الملحمية[26] التي كانت لغة العصر آنذاك. وقد دعم هذا اتجاه معظم الباحثين لتاريخ هذه الفترة. [27]

لكن مع مطلع القرن الثاني عشر الميلادي حصلت الثقافة اللاتينية الغربية على مجموع جديدة من المعارف، تبدو أكثر دقة وأكثر اكتمالا في أعين متصفحيها. وقد تمثل ذلك في مؤلف بيدروألفانسو[28] المعنون بالحوار *Dialogus*، كان بيدرو يهوديا ثمّ اعتنق المسيحية، وقد حدث ذلك سنة (1106م). وبدأ تأليف هذا الكتاب الذي يدافع فيه عن العقيدة المسيحية ضد إخوانه السابقين في الإيمان من اليهود، وانتهى من تأليفه مع وفاته سنة (1110م). وقد خصص الفصل الخامس من هذا الكتاب للحديث عن المسلمين. وتظهر أهمية هذا المؤلف في انتشاره الواسع في أوربا حيث تنتشر الثقافة اللاتينية، ويفترض أن يكون له تأثير كبير على تعديل وتصحيح، الكثير من المعارف وإعادة النظر في بعض المعلومات التي كانت ترد عبر أقلام أسلافه ومعاصريه، والتي كانت تتميز بالنقص والتقطع والغموض، زيادة عن التحريف والتزييف. ويُرجح أنّه كان اطلع على "رسالة" عبد المسيح الكندي واقتبس منها. وتعدّ "الرسالة" من أهم المصادر في الجدال المسيحي ضد الإسلام، وهي مدونة باللغة العربية، وذات قيمة معرفية تتجاوز وظيفتها الدعائية حسب كثير من المختصين. [29] «حتى أن تيودور بيبليوندر قد أعاد صياغتها في شكل مبتور في كتابه *Recueil*». ويبدو أنّ ألفانسو كان يعتقد أن الشريعة الإسلامية إباحية بطبعها، بمعنى ليست تحريمية في أصلها، وأنها مبنية على العقل في الأساس. وأنه بإمكان المؤمنين التمتع بما تمنحه لهم الحياة الدنيا الأرضية، وأنّ الله لم يضع لهم الكثير من التعاليم الأخلاقية المكبحة لتحقيق المتعة. ويعتبر هذا شيئا جديدا وغريبا عن لثقافة أوربا المسيحية في ذلك الوقت، والتي كانت تقمع الجسد وتعذب الروح باسم الإيمان والتقوى بالحرمان مما سُخّر للإنسان وجُبل على الرغبة فيه بطبعه. لقد كان يعرف الكثير من الواجبات التي كان النبيρ قد وضعها للمسلمين: خمس صلوات في اليوم الواحد تكون مسبوقة بالوضوء، وكان يعلم جيدا الصيغة التي تنطق بها الشهادة، إضافة إلى معرفته لصوم رمضان وللحج وأركانه.[30]

يبدو أنّ الجدل المسيحي اللاتيني الغربي ضد الإسلام قد اكتملت أجزاء مكوناته وتقاطعاته مع نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، ولعلل أهم ما حدث في هذا القرن هو قيام رهبان

فرانسيسكان ودومينيكان كانوا مبشرين لدى المسلمين ورحّالة إلى بلاد الثقافة العربية. وقد أثر ذلك كل التأثير في مصير الصراع الإسلامي المسيحي الغربي. كان الأول الدكتور "الملقب بالمستنير" رامون لول والثاني رامون بانيفورتوهما اسبانيان والثالث كان ايطاليا يدعى ريكولدودامانتيكروتشيRicoldodaMonteCroce.

تكاد تكون الحملات التبشيرية متزامنة مع الحركة العسكرية الصليبية القادمة من الغرب اللاتيني. وعلى الرغم من أنّ أوربا كانت مهيأة تماما للعمل العسكري، إلاّ أنها ولم تكن تعرف أي استراتيجية للعمل السلمي من أجل إدماج الشعوب الإسلامية داخل منظومة السلطة البابوية. فلم يكن في رصيد الكنيسة الرومانية سوى تلك الأعمال الجدالية القديمة ضد اليهود والوثنيين، والتي تحولت إلى مجهود ضخم للدعاية ضد الإسلام والمسلمين. كما يبدو أنّ التجربة الكنسية في إخضاع شعوب الشمال لم تكن صالحة البتة لعرضها على القادمين الجدد من الجنوب.

كانت البيئة الأندلسية المرشح الأفضل لقيام بهذه المهمة. وعُرف رامون لول[31] كمبشر كبير في الغرب اللاتيني ورحالة عنيد إلى بلاد المسلمين، وكان مقتنعا تماما بأن المسلمين هم الشعوب الأكثر قربا من المسيحية والأكثر قابلية إلى أن يعودوا إلى الديانة المسيحية ديانة التثليث. وكان هذا الموقف يستند إلى منطلق عقائدي، «وهو أنّ المسلمين أكثر إيمانا وإجلالا للمسيح، من كل الطوائف والملل الأخرى، وأنهم الأكثر تعايشا مع المسيحيين عكس اليهود والوثنيين، وبقية الشعوب "الكافرة"، وقد ظهر له أن ضمّهم إلى الكنيسة بتنصيرهم أمر سهل لأن الله قد منحهم قلوب لينة رحيمة».[32] كما كان هناك عنصر عملي ايجابي شجّع لول على الشروع في هذه التجربة، تجربة تنصير المسلمين، وهو أن بمجرد اعتناق المسلمين للمسيحية سيندمجون وسيكون قوة ضاربة للمسيحية ومجال حيويا فعال ومتطور ستستفيد منه الكنيسة على غرار عمليات التبشير الكبرى التي حدثت في أوربا غربا وشمالا، حيث استطاعت الكنيسة إخضاع الجرمان والفيكينغ والسلاف وغيرهم. وهذا من الناحية العملية أسهل من إقناع الطوائف المنشقة والشعوب الكافرة البعيدة والرافضة. ومن أجل تحويل هذا المشروع إلى واقع عملي فعلي، فقد اختار لول طريقتين متوازيتين ومتكاملتين، تمثّلت الأولى في المجادلة والنقاش بالاعتماد على الحجج العقلية الفاعلة والمنتجة التي اكتسبها بشخصية الفيلسوف الذي تعلّم من المسلمين مباشرة وعايشهم في ميوركا والأندلس وفي بلاد المغرب. [33] أما الطريقة الثانية تمثلت في تركيزه على موضوع الحوار السلمي مع المسلمين والإصرار على شرح وتفسير مسألة أساسية تكاد تكون واحدة في كل كتاباته وهي مسألة التثليث.

كان لول المفكر الغربي الأول الذي تبنى مفهوم الحجج العقلية بدلا من الحجج اللاهوتية، وقد أسس بذلك لخطاب سار على أثاره رواد الحركة الإنسانية خلال عصر النهضة في أوربا،[34] وكانت قاعدة هذا الخطاب هي أن المعتقدات المسيحية ممكنة الشرح والإثبات لغير المسيحيين بالحجج العقلية دون التعارض مع الوحيأو رفضه،أو الخروج عن ما ورد في الكتابات المقدسة. وبهذا يمكن التأسيس لمنظومة جدالية لا خطأ فيها، حقيقتها القصوى هي الله.[35]

ومن جهة أخرى فقد تكلّف رامون لول بمهمة الراعي الفكري لدراسة اللغات الشرقية –التي نالت اهتماما متزايدا من الدراسات الحديثة والمعاصرة[36] – حيث استطاع إقناع الكثير من أصحاب القرار في البابوية بالمشروع، وقد تمّ في مجمع فيينّا الكنسي المسكوني سنة (1312م) إقرار تأسيس كراسي اللغات الشرقية، وهي اللغة العربية والعبرية والإغريقية والسريانية أو الكلدانية في الجامعات الغربية، في جامعة باريس وأكسفورد وبولونيا وسلمنكة وروما. وكان قد طالب بتدريسها لأسباب تبشيرية منذ زمن. كما اقترح على بطرس دو بوا (ت1312م) الذي كان من أشهر الناشرين المقربين من الملك فيليب الطيب، إرسال بعثات تبشيرية إلى فلسطين من أجل التمهيد لتأسيس مستعمرات في بلاد المسلمين. ولكن مع حلول سنة (1434م) أعيد النظر في ذلك المرسوم الكنسي بعد انعقاد مجمع بال، وبعدها ضعف الحماس لدراسة وتدريس اللغة العربية خلال عصر النهضة. ويضاف إلى هذا المجهود محاولة الاطلاع على عادات وأخلاق الشعوب التي كان يراد تنصيرها. اعتقد لول انه عن طريق الاتصال المباشر والحوار، والبرهنة العقلية عن المسائل المختلف فيها والمؤسسة على المنطق والمشبعة بروح تعاليم وأعمال المسيح أنه يمكن إقناع الشعوب التي تعيش خارج مجال سلطة الكنيسة العالمية، بالالتحاق والخضوع لتلك السلطة، على الرغم من أنّ الوقائع التاريخية كانت تثبت في أحيان كثيرة نقيض هذه الرغبة وهذا الطموح، فالمغول المرهوبون لم يستطيعوا مقاومة عقيدة وقيم المسلمين رغم انتصاراتهم العسكرية، وتحولوا إلى قوة جديدة ضاربة لصالح الإسلام، وليس ضدّه. كما أنّ الكنيسة العالمية لم تصمد أمام حركة الإصلاح والانشقاقات التي تطورت خلال القرن السادس عشر الميلادي. كما أنّ الحركات اللادينيةاللائكية هي الأخرى لم تعمل على الانفصال مثلما عملت على تحقيق فعل إعادة تشكيل المسيحية الكنسية وتكييفها مرّة أخرى كما حدث يوم أن استقوى بعض الآباء

والأساقفة والرهبان وقبلوا بشروط قسطنطين الأول ليحضوا بالحصانة السياسية التي ضمنتها لهم الإمبراطورية الرومانية مع مطلع القرن الرابع الميلادي.

حاول رامون لول أن يُموضع خطابه الجدالي في نطاق البرهنة العقلية سعيا للسير في خط مدرسة توما الإكويني[37] (1225-1274م) فيلسوف مسيحية العصور الوسطى بامتياز، وكان يحاول دفع خصومه من خلال الحوار إلى البحث عن الحقيقة بالاعتماد على الحواس ووفق صيرورة الطبيعة في تطورها العادي، والاستناد إلى القدرات الفكرية وإمعان النظر بالتأمل، كما شرح ذلك في أحد أهم مؤلفاته وهو كتاب التأمل في الله. [38]

لكن أعماله المدونة منها على الأقل تثبت أنه كان يقدم "للكفار" لحظة الطمأنينة العاطفية أكثر من إقناعهم بالحجج والأدلة العقلية القوية. وفي خريف حياته، كانت حالة اليأس والإحباط قد تفشت في العالم المسيحي الغربي بأكمله حتى أصبحت من مميزات القرن الثالث عشر الميلادي. وكان هذا الفشل نتيجة عدم نجاح العقلانية التبشيرية بعد اندحار الحركة الصليبية العسكرية. لقد رأى بأم عينيه كيف تحول التتار عن الوثنية ليس لصالح المسيحية كما كان يتوقع في كثير من مقولاته، بل لصالح الإسلام. كما أنّ الاختلاف والشقاق الذي أصاب أوربا في عمق مواقفها وفي تحديد أهدافها وغاياتها التي بذل هو شخصيا كل الجهد من أجل تحقيقها قد زادة من يأسه. [39]

سيطرة مشكلة أثبات التثليث على معظم أعمال لول الجدالية والحوارية. لقد حاول إثبات أن عقيدة التثليث المسيحية والتجسيد هي التي تحافظ على مبدأ وحدانية الله وعلى صفاته الأخرى أكثر مما استطاعت الأدلة القرآنية فعله. أما المواقف التي كان يعجز فيما لول عن إثبات مسألة من مسائل المعتقد المسيحي بالأدلة العقلانية كان يرجع إلى الحجج اللاهوتية القديمة. ويكرر التأكيد على أنها هي وحدها أي "عقيدة التثليث" القادرة على إعطاء أدلة تُثبيت وجود ووحدانية الله، وأنها العقيدة الوحيدة التي ترقى وتسمو إلى تحقيق ذلك. لم يُظهر لول أي اهتمام بالأدلة والأطروحات التي كان يعتمد عليها المسلمون، على الرغم من العرض الجيد الذي أورده في أحد أهم مؤلفاته وهو "كتاب الكافر والعارفون الثلاث"[40] في حوار تخيله بين كافر متفلسف لا يؤمن بالشريعة الإلهية وبين ثلاثة حكماء، يهودي ومسيحي ومسلم، وعلى الرغم أيضا من معايشته للمسلمين في الكثير من فترات حياته. [41]

« لم تكن الحجج التي كان يعرضها تتناسب مع حجج المسلمين، لكن تلك الأفكار كانت تعبر عن فهمه للمواقف الإسلامية المعارضة والرافضة لإلهية المسيح، على الرغم من عدم رغبته في الوصول إلى عرض مبادئ وأسس الديانة الإسلامية كما عرضها بطرس المبجل من قبل مثلا. بل أنّ نظامه الجدلي لم يكن يتعدى مستوى إقناع إخوانه من المؤمنين بالمسيحية، ولم يحقق أي نتيجة تذكر في إقناع المسلمين». [42]

لقد أُجبرت المسيحية على مجابهة المسلمين بسبب الوضع المتأزم الذي وضعتها فيها، الحملات العسكرية الناجحة من جهة، ومن جهة أخرى قوة فكرة المسلمين ووضوحها في مقابل عقيدة التثليث التي ظلت غير مستساغة من الفطرة البشرية والفكر العقلاني إلى حد كبير. ولم يكن لدى المسيحية خيارات أكثر من البحث في تراثها، لتجد أعمالا لم تكن أبدا في مستوى فكر خصومها، فانغلقت على نفسها وفضلت المواجهة العسكرية على صعيد ودوغمائيةدينية وثقافية على صعيد أخر. وكل محاولات الحوار والجدال التي ظهرت خلال العصر الوسيط كانت تدافع عن العقيدة المسيحية ضد المواقف الاسلامية، وتُؤطر الفكر والثقافة الغربية وتحصرها ضمن القوالب التي لا يمكن الخروج عنها أو مقاومة تأثيراتها الأيديولوجية. ولكن فصولا طويلة منها كانتفي غاية الإثارة والتأثير يجدر بها الاطلاع عليها وقراءتها لأنّ تأثيراتها ما تزال أقوى حتي اليوم.

الهوامش:

1. أستاذ بجامعة حسيبة بن بوعلى الشلف، مخبر الفلسفة وتاريخها جامعة وهران – الجزائر

2. الشرقي عبد المجيد، (1983)، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع هـ العاشر م، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 597 صفحة.

3. DANIEL NORMAN, (1960-1962-1966), Islam and the West, the making of an image, Edinburgh University Press, Edinburgh, 448 pages.

4. Barthélemy D'EDESSE, Elegchos Agarenou, (Ἔλεγχος Αραγηνού), in MPG, Vol. 104, col. 1383-1448; Kata Moamed, In: MPG, Vol. 104, col. 1447-1458

5. **المونوفيزية**: تعني الكلمة في الأصل الإغريقي: الطبيعة الواحدة، وقد نشر هذا المذهب أوتيخوس في القسطنطينية في منتصف القرن الخامس ميلادي يصرح باتحاد اللاهوت والناسوت في طبيعة واحدة هي التي تشكل المسيح، حرمه مجمع خلقيدونيا (451م) وبقي هذا المذهب متبع لدى بعض الكنائس الشرقية إلى اليوم. ومنهم الأقباط في مصر والحبشة، واليعاقبة في سوريا والعراق. ومنهم أيضا النساطرة الآشوريون: هم طائفة من المسيحيين ينتسبون إلى نسطور، الذي كان راهبا وقسيسا بأنطاكيا (نحو 380-451م) أصبح بطريرك القسطنطينية، قال بطبيعتين في المسيح وأنكر على مريم لقب أم الله، حرمه مجمع أفسس (431م). وقد سكن النساطرة الموصل وأرمينيا، نشروا المسيحية في إيران والهند والصين وانضم قسم منهم إلى الكاثوليكية في القرن (16م) شُتتوا بعد الحرب الكبرى (1914م)، أنظر: موسوعة الأديان مرجع سابق، (مواد: المونوفيزية،اليعاقبة، النساطرة، الأقباط...).

6. SEGESVARY Victor, (1978), l'Islam et la Reforme, études sur les attitudes des réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550), l'Age d'Homme, Lausanne, pp 42.

7. **يوحنا الدمشقي**: (حوالي 675م-749م) من أسرة سرجون بن منصور المشهورة خلال الحكم الأموي، شغل رئيس ديوان المالية في عهد الخليفة الأموي معاوية، وكان ممثل المسحيين لدى الخليفة، ثم ترهبن في دير القديس سابا في القدس، دافع عن عبادة وتقديس الأيقونات، كتب ثلاثية تدعى "ينبوع الحكمة" دافع فيها عن معتقدات المسيحية الأرثوذكسية وكان أول من وضع أسس علم اللاهوت المسيحي، كما كان شاعرا ما تزال تسابيحه ترتل في بعض الكنائس إلى اليوم، أعلنته الكنيسة "معلما للمسكونية" سنة (1890م). أنظر موسوعة الأديان، ط. 2، (2002)، دار النفائس، بيروت، (مادة يوحنا الدمشقي).

8. حول قصة ما يعرف بشهداء قرطبة: يمكن الاطلاع على: رنيمة أحمد، حركة شهداء قرطبة خلال القرن التاسع الميلادي من خلال المصادر اللاتينية، في مجلة العلوم= =الانسانية والاجتماعية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة عدد 4 أكتوبر 2004، ص ص 107-123.

9. DAMASCÈNE JEAN, De haeresibus liber, in, MPG, Vol. 94, col. 677-780, Paragraphe 101 : col. 764-774./ Dialexis Sarrakénou kai Christianou, in MPG, Vol. 94, col. 1585-1598 ; Vol. 96, col. 1335-1348.

10. **الأريوسية**: هي ما نُسب إلى أريوس الذي كان من أكبر العارفين بالإسكندرية وأصله من ليبيا عاش في مصر وهو القائل بالتوحيد: "القديم هو الله والمسيح مخلوق" (**الشهرستاني**، 2001، ص 267)، وقد حاول مقاومة فكرة إلهية المسيح. أنظر: موسوعة الأديان، مرجع سابق، (مادة أريوس).

11. Segesvary Victor, op. cit., p 43.

12. Cf. San Pedro Pascual (1903-1908), «Contra los fatalistas mahometanos», in Obras, ed. P. Armengol Valenzuela, Roma.

13. DanielNorman, op. cit., pp 3-4.

14. Segesvary VICTOR, op. cit., p 43

15. اعتقد الكتّاب اللاتينيين أنّ العرب كانوا يبجّلون أفروديت وهي إلهة الحب والجنس عند الإغريق في شكل إلهة سماوية تدعى "العُزّة" الموصولة بكوكب الزهرة، وقد حافظ المسلمون على هذا التقديس بعد البعثة النبوية، وذلك في التوجه والطواف وتقديس الكعبةالتي كانت تحوي العُزّة بداخلها أيام الجاهلية، وقد ورد هذا في كتابات القديس جيروم St Jérôme (345-419م): أنه لمّا كان في رحلة إلى صحراء قادس ووصل إلى القدس، قد حالفه الحظ في حضور ومشاهدة يوم مصادف لاحتفال سنوي كبير حيث يجتمع فيه الكثير من الناس من السارسيين/ الساراسيين (العرب) في معبد الزهرة... وخذا هو النص:

«... vadens in desertum Cades [...] pervenit Elusam, eo forte die quo anniversaria solemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est…» cf. EUSEBIUS HIERONYMUS, inMPL, Vol. 23, col. 41; / BÈDE LE VÉNÉRABLE, (1939), Expositio Actuum Apostolorum et retractatio, ed. M. L. W. Laistner, Cambridge, Mass., p34. (Segesvary, p72, note 6)

16. Abel ARMAND, «La polémique Damascènienne, et son influence sur les origines de la théologie musulmane», in L'élaboration de l'islam, pp 61-85.

17. Cf.: GRAF GEORG, (1964-1966), Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Vol., I-V Città del Vaticano. /Graf, GEORG, (1910), Die arabischen Schriften des Theodors Abu Qurra, Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, Paderborn./ FRITSCH ERDMANN, (1930), Islam und Christentum in Mittelalter, Beiträge zum Geschichte muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau./ABEL ARMAND, «La polémique Damascènienne, et son influence sur les origines de la théologie musulmane», in L'élaboration de l'islam, pp 61-85./ABEL= =ARMAND, (1935), « L'apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi» in Annuaire de l'Institut de philosophie et de d'histoire orientales, T. III, pp 1-12./ABEL ARMAND, (1945), «La lettre polémique d'Arétas à l'émir de Damas», in Byzantinoslavica, T. 24, Prague, pp 343-370./ ALVERNY D' MARIE THERESE, (1994), «La connaissance de l'Islam en Occident du IXème au milieu du XIIème siècle», in La connaissanc, op cit., p 577-602./ALVERNY D' MARIE THERESE, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age », in La connaissance, op. cit. pp 69-131./ ALVERNY D' MARIE THERESE, VAJDA GEORGES, « Marc de Tolède traducteur d'Ibn Tumart », in La connaissance, op cit. pp 99-148./DANIEL NORMAN, (1960-1966), Islam and the West, op. cit., pp 3-4, 183, 360…

18. **أبو زكريا يحي بن عدي** البغدادي الطبيب اليعقوبي المسيحي، المعروف بالمنطقي (ت 395هـ) له عدّة مؤلفات منها "رسالة في نقض حجج أنفذها الرئيس في نصرة قول بالقائلين بأنّ الأعمال خلق الله واكتساب للعبد" وقد عاصر يحي بن عدي **ابن النديم** الذي ذكره في كتابه: الفهرست، (1998)، دار المعرفة، بيروت، ط الثانية، ص324، أنظر أيضا: **فخري ماجد**، (2000) تاريخ الفلسفة الإسلامية، من القرن الثّامن إلى يومنا هذا، ط2، تر. كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت، ص 307 وما بعدها. وأيضا: SEGESVARY, op. cit., - p 194, note 35.

19. Cf. RENIMA AHMED, « Raymond Lulle (1232-1316), une expérience de dialogue sous l'inquisition espagnole», in GARON LISE, MANSOUR AZZEDINE G., CHADLI EL-MOSTAFA (dir.), L'Islam et l'Occident, Biopsies d'un dialogue, Presses de l'Université Laval, Québec 2008, pp 163-186.

20. DANIEL[NORMAN,] op. cit., p 4.

21. Nicetas Byzantinium, Para tou Arabos Moamet plastografnoeisés biblou, alias Confutatio Mohamedis, et Ekthesis Kataskeuastike alias Expositio demonstrativa…, In MPG, Vol. 105, col. 669-842.

22. Segesvary VICTOR, op. cit., pp 43-44.

23. جمعت أعمال نكيتاس ضمن "المدونة المسيحية الإسلامية" ([CISC]) والتي تضم مصادر بلغته الأصلية مترجمة إلى اللغة الألمانية، في ثلاثة أقسام، القسم العربي المسيحي مع القسم الإغريقي بإشراف ReinholdF. Glei والقسم اللاتيني بإشراف LudwigHAGENMANN ينظر: NIKETAS VON BYZANZ, (2000), Schriften zum Islam, I, Griechisch-deutsch Textausgabe von Karl Förstel, (CISC), Echter Verlag/ Oros Verlag, Würzburg, (Einleitung) pp XI-XVIII.

24. EMBRICON VON MÄNTZ, (1961), «Vita Mahumeti», ed. M. Guy Cambier, in coll., Latomus, T. LII, Bruxelles, 1962; CAMBIER GUY, «Embricon de Mayance est-il l'auteur de la Vita Mahumeti?»in coll., Latomus, T. XVI, 1957, pp 463-479, Cf. SEGESVARY, op. cit., p 72, Note 2.

25. HUYGENS R. B.C., Otia de Machomete, Gedicht vonWalter vonCompiègne, Sacriserudiri, T. 8, 1956, pp 287-328; CAMBIER GUY, «Quand Gautier de Compiègne composait les Otia de Machomete», in Latomus, T. XVII, 1935, pp 531-539.

26. **الأغاني الملحمية**: هي شكل من الآداب، أغلبها أشعار انتشرت واشتهرت في أوربا الغربية بعد القرن العاشر الميلادي، تميزت بلهجة هجائية حادة وعدائية، دعائية للحروب الصليبية. ينظر:

PELLAT CH., «l'idée de Dieu chez les "Sarrasins" des chansons de geste», in Studia Islamica, Vol. XXII, 1965./ SENAC PHILIPPE, (1983), l'image de l'autre, histoire de l'Occident médiévale face à l'Islam, Flammarion Paris, pp 74-82.

27. CF. Munro, D, C., «The Western Attitude Towards Islam During the Crusades», in Speculum, Vol. VI, 1931, pp 329-343. /Comfort, W. W., « The Saracens in the French Epic», in

Publications of the Modem language Association of America, T. 55,1940, pp 628-659./ Meredith JonesC., «The Conventional Saracen of the Songs of Geste», in Speculum, Vol. XVII, 1942, pp 203 sqq.

28. Pedro de Alfonso, (Petrus Alphunsi),Dialogus v, Dialogi in quibus impiae Judaeorum confutantur, in MPL, col. 157.
29. Cf. Segesvary, op. cit., p46 ; Daniel, op. cit., p6; pp13-14, Alverny d', La connaissance, op. cit., pp88-89.
30. Cf. Segesvary VICTOR, op. cit.
31. **رامون لول** (1232-1316م) RaymondLulle، ولد بميورقة بجزر البليار، وقد وفّرت له ظروف عائلته المقربة من الملك جاك الأول ملك كتالونيا كل شروط النجاح بعد احتلال الجزر وإنهاء سلطة المسلمين. لقد درّسه اللغة العربية أحد عبيده من الأسرى المسلمين، كما درّسه أصول الفلسفة ومنطق التفكير العلمي لمدة تسع سنوات، وكان جزاءه القتل، وهذا ما جعله يغتّر بقدراته العلمية والعقلية ويستسهل فكرة إقناع المسلمين باعتناق التثليث وترك التوحيد.
32. Segesvary Victor, op. cit., p 50.
33. SuGRANYES DE FRANCH R., (1954), Raymond Lulle, docteur des missions, Schöneck-Beckenried. / ZWEMER SAMUEL, (1902), Raimundo Lulio, primer misionero entre los Musulmanes, tr. Alejandro Brachmann, Madrid.
34. Cf. BOUWSMAWILLIAM J., (1957), Concordia mundi, the career and thought of Guillaume Postel (1510-1581), Cambridge Mass., pp88-92.
35. Tolan JOHN, (2003), Les Sarrasins, l'Islam dans l'imagination européenne au Moyen âge, Tr. Angl. Pierre Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris, p 340.
36. CF. Altaner B., «Raymund Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne (1312)», in Historisches Jahrbuch, Vol. LII, 1933, pp. 190-219./ALTANER, B., «Die Durchführung des Vienner Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für Orientalische Sprachen», in Zeitschrift für Kirchengeschichte, Vol. LII, 1933, pp 226-236. / MONNERET DE VILLARD, op. cit.,pp 40-41. /DENIFLE P. H. - CHATELAINH., (1889), ChartulariumUniversitatisParisiensis, Paris, Vol. II, pp 154-155. / WEISS R., «England and the Decree of the Council of Vienne on the Teaching of Greek, Arabic, Hebrew, and Syriac», inBibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. XIV, 1952, pp 1-9. / BATAILLON MARCEL, «L'Arabe à Salamanque au temps de la Renaissance», inHesperis, Vol. XXI, 1935, pp 1-17. /HALLER J., (1891), ConciliumBasiliense, Bâle, 1900, Vol, III, p198. / DUBOIS PIERRE, De recuperationeTerraeSanctae, ed. Ch.-V. Langlois Paris, section 59-64.
37. CardiniFranco, (2000), Europe et l'Islam, histoire d'un malentendu, tr. Jean-Pierre Bardos, Editions du Seuil, Paris, p128; pp133-134 sqq.
38. Lulle Ramon, Liber Contemplationis in Deum; alias Libre de Contemplacio en Deu, in Beati Raymandi Lulli Opera Omnia, ed. I. Salzinger, (1721), Mainz; in Catalan, ed. M. Obrador y Bennassar, (1906), Palma de Mallorca.
39. Tolan John, op. cit., p356
40. Lulle Raymond, (1721), Liber de Gentili et Tribus Sapientibus, in Beati Raymandi Lulli Opera Omnia, ed. I. Salzinger, Mainz. Alias, Le Livre du gentil et des trois sages, tr. Dominique de Courcelles, Éditions de l'Éclat, Paris. (1992),
41. Renima Ahmed, «Raymond Lulle (1232-1316), une expérience de dialogue sous l'inquisition espagnole», in Garon Lise, Mansour Azzedine g., Chadli El-Mostafa (dir.), L'Islam et l'Occident, Biopsies d'un dialogue, Presses de l'Université Laval, Québec 2008, (pp 163-186), p 163
42. Daniel Norman, op. cit., p 258

نبهاني كريبع والحوار مع الآخر
من خلال مفهوم الإنسان الشامل

اليزيد بوعروري[1]

تمهيد:

لا جدال بأن الحوار هو من القضايا الرئيسية التي تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر، فما دام أنه لم يعد بوسع أحد الوصول إلى حقائق نهائية وقارة، يجب الاستعاضة عن ذلك باللجوء إلى حقائق متوافق عليها، يؤدي الحوار دورا مركزيا في بلورتها إن لم يكن السبيل الأخير الذي يمنع التطاحن الذي كلّف الإنسانية كثيرا، فبقدر ما يصل المتحاورون إلى الاتفاق يمكن للحوارات عندئذ أن تتواصل وتقترب من الحقيقة، إذ يتجاوز الحوار الحقيقي الذات، فالحقيقة لا يمكن للأنا أو الآخر امتلاكها نهائيا بل تبقى مشتركة بين المتحاورين، وهو ما يجعل للحوار فاعلية كبرى تمكّن كل متحاور من أن يصل إلى رؤية الحقيقة من موقعه الخاص.

وهذا الحوار قاعدته الأساسية تنطلق من مفهوم الإنسان الشامل كمصطلح يتجاوز الذكر والأنثى، اللغة والدين والحضارة، بل هو الإنسان العالمي إن صحّ هذا التأويل.

والمقال الذي بين أيدينا يحاول أن يجيب عن المساءلات الأساسية التالية:

ما هو الحقل المعرفي الذي يتجلّى فيه الإنسان الشامل؟ ولماذا ذاك الحقل بالذات؟ وهل الإنسان الشامل هو وليد اللحظة أم هو رهن تطورات تاريخية وتقلبات ثقافية؟ وما هو المنهج المثالي الذي يتأسّس عليه الحوار؟ وألا يتعارض مفهوم الإنسان الشامل مع التسليم باختلاف المجتمعات وتعدّدها؟

1- مفهوم الحوار:

الحوار في اللغة العربية من حاوَرَهُ، مُحاوَرَة وحِوارًا يعني جاوبه وجادله. [2]

وفي اللغة الفرنسية Dialogueمشتقة من اليونانيةdiaوتعني من الواحد إلى الآخر، وتعني كذلك logosلوغوس أي الخطاب، وتعني كذلك أدب حواري، محادثة...وهي طريقة للخطاب تسمح لشخصين متحاورين بأن يتدرجوا في مساءلات فلسفية. [3]

ومن التعريفين نخلص إلى أن الحوار يدل عموما على تناوب الكلام بين شخصين أو أكثر حول موضوع يفترض فيه الأخذ والردّ للوصول إلى غاية.

وفي مجال الأدب، فالحوار عنصر أساسي من عناصر البناء المسرحي، وهو العنصر الأدبي الوحيد في النوع التمثيلي، وما عداه من عناصر الإخراج والتمثيل والديكور وسواها فهي خارجة عن مهمة المؤلف ونطاق إبداعه، وذلك لأن ما تمتاز به المسرحية عن القصة كونها مسكوبة في حوار يجري بين شخوصها من البداية إلى النهاية.

والحوار هو أيضا أحد عناصر الأسلوب القصصي لكنه ليس العنصر الأدبي الوحيد كما في المسرحية، يعتمده القاصّ في جملة ما يعتمده من تقنيات التعبير كسرا لرتابة السرد وإضفاء حيوية على الحادثة وأبطالها وإيهام القارئ بواقعية الحدث وحركية الأشخاص.

والشرط في الحوار الأدبي هو أن يكون مطواعا، ومتناسبا مع شخصية كل محاور ومع الظروف المحيطة والموضوع المطروح، وكثيرة هي المؤلفات العالمية والعربية التي اعتمدت الحوار نسجاً أسلوبيا خاصا بالإضافة إلى اعتماده في الآثار المسرحية والقصصية. [4]

والحوار المقصود في موضوعنا هو دخول القارئ في هذا الحوار مع الشخصيات، ومع المبدع في الأعمال الأدبية والتفاعل معهم مهما اختلفوا عنا في ثقافتهم ومستواهم الاقتصادي والاجتماعي، ومعتقداتهم، وزمانهم التاريخي.

2- مفهوم الإنسان الشامل:

قبل تحديد مفهوم الإنسان الشامل يستعرض نبهاني المفهوم العامي والمفهوم النتشوي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني نتشه) ثم ينتقدمهما ويقيم بدلهما مفهومه للإنسان.

أ. الإنسان بالمعنى العامي: هو موجود بمنطقة وعينا، ملازم لفرديتنا، ومن تجلياته الإشفاق على الآخرين، والخضوع لغريزة البحث عن المنفعة والأمن، وهذا المعنى كما يبدو أناني وجماعي إلى درجة أنه يمتلك أسس فينا كأحياء أو داخل المجتمع، وهو يقيدنا ويعتقلنا في دائرة الغرائز. [5]

ب. المفهوم النتشوي للإنسان يقوم على نقد الإنسان بالمعنى العامي، ويقترح ما يسميه بالإنسان الأعلى الذي يظهر على مسرح الأحداث وهو مطهّر من الأساطير، وبقيم نسبية، حرّ ومتخلّص من الله ليصبح هو نفسه الله في سماء ميتافيزيقية، هذا الإنسان الأعلى والقيم الجديدة التي يجرّها وراءه لا يعطي فقط إنتاجا تأليفيا غير واقعي ولكن يمنح له إمكانية أن يفرض نفسه، ويزدري القيم الحقيقية للإنسان. صحيح أن نتشه هو نفسه عبقري أصيل عكس بدرجة ما الإنسان في تعابير روحه الممزقة، وحتى شخصياته (زرادشت مثلا) حققت النهوض من الخمول، وتجاوزت الشكلانية والدغمائية، وأعادت إدماج ذواتها، ولكنه

أفلس على الصعيد الإنساني عندما أراد أن يقيم أخلاق مثالية تقطع مع الإنسانية، فأن تكون عظيما هو أن تتوافق مع الآخرين وتدخل في تنافذ روحي مشترك.

ج. الإنسان الحقيقي: هو الفرد الذي يسعى للتخلّص من أخطائه، ومن الأنانية، الزهد في المتع الجسدية، والابتعاد عن المظاهر وكل ما هو شاذّ، غير خاضع لمجتمعه وقيمه الباطلة عن طريق تطهير حقيقي لوعيه، خبرته وثقافته، ويكشف عن إمكانياته وطموحاته. وهذا الإنسان كل منا دون استثناء يملكه في ذاته. هذا الإنسان يظهر في الأدب، لأنه أكثر مباشرة إذ يضع الفرد على تماس مع المبدع، يسمح باكتساب الوعي بالذات بعد اكتساب الوعي بالآخرين، هو صديق النوع الإنساني ويعرف كيف يقيم الرابطة العقلية الأكثر سعادة مع الآخرين، والحقيقة التي يكتشفها في الآخرين يظهرها عن طريق الفنّ أو الأخلاق هو صدى صادق للإنسان الذي ينام في داخله. هذه الحقيقة المشتركة عند الجميع تسمح كذلك للفرد بأن يتأثر عند تماسه بالناس ويظهر إنسانيته العميقة، ويعترف بدور اللغة كعنصر محرّك يوقظ بالصوت والصورة الفعالية الكامنة فينا. (6)

3- تجليات الإنسان الشامل والحوار الأدبي:

يعتقد نبهاني كريبع –كما أشرنا في الأسطر السابقة– أن الإنسان الشامل هو ذاك الذي يحمله كل الناس في ذواتهم، يفكّر بطريقة منتظمة وخالصة، متحرّر من الحادثات، الزمان والمكان، ومن كل الإكراهات الاجتماعية، السياسية والروحية، وهو ما به يشعر وما يميل إليه.

وهذا الإنسان يتجلّى بطريقة موضوعية(7) في الأعمال الفنية والأدبية، ففيها تنكشف الحياة الكثيفة للشخصيات وأفعالها في بيئتها، ورغم أنه في كل تخصص فني أو أدبي هناك معايير تسمح بموازنة الإنسان حسب أصالته: الشعر، الموسيقى، الرسم...ولكننا نستطيع أن نتخذ معيارا واحدا لكل الأنواع الفنية والأدبية، وهذا المعيار الأساسي هو الفرد الذي ينبثق منه الإنسان.

ولكن لماذا الفن والأدب(8) بالذات هما اللذان يصوران الإنسان بصدق ووضوح؟

يجيب نبهاني بأن الأديب يضع الناس على اختلافهم في مجال واحد، يجعلهم يلتقون ويتطابقون عند هذا الإنسان الشامل الذي يخلقه المبدع في عمله الفني أو الأدبي، ويصبح بيئة مشروعة حيث تلتقي النفوس في حوار مفعم، وتتوسع مشاركتها وليس هناك أي فرع معرفي يستطيع أن يفعل ذلك. هذا الإنسان إذن يقبع في قلب المبدع الذي يعبّر عنه وليس في داخل الأشياء أو في بعض الحقائق الميتافيزيقية، من هنا يكون الموهوب أحسن تعبيرا عن الإنسان الشامل من العامي ولكل موهوب طريقته في محاورتنا. (9)

وقد يتساءل القارئ عن الانتماء أثناء قراءتنا للأعمال الأدبية كيف نقرأ أو بالأحرى نحاور أديب وشخصياته من عصور سحيقة في القدم، وكيف ذلك ونحن ربما في بيئة وهو في بيئة أخرى مخالفة تماما؟

يعتقد نبهاني أن الفن يعبّر بطريقة نموذجية عن الإنسان، فالفنانون ليسوا من زمن محدّد أو بلد محدّد ولكنهم ينتمون إلى كل الأوقات وإلى كل البلدان، وطنهم ليس بالضرورة ذلك الذي ولدوا فيه، ولكن يمكن أن يكون ذلك حيث يريدون أن يعيشوا. ووراء أسيجة الأجناس، المعتقدات، الحضارات واللغات هناك الفنانون العباقرة الذين يعبرون عن عمق مشترك إنساني وشامل، يلتقون في الذروات العالية وفي الأعماق، فالفنان المبدع يرى الأشياء على صعيد الإنسانية، ومثلما يعبّر عن كل ما يشعر به الناس بوعي أو دون وعي في أنفسهم، يحرّك كذلك مشاعره. (10)

وفي هذا المستوى كل الثقافات تكمل بعضها البعض ويحصل التقارب لأنها تعبر عن نفس العواطف، نفس الإلهامات ونفس القلق، خذ مثلا هومير، فرجيل، دانتي، شكسبير، جوته، دوستويفسكي... إنهم يمارسون تأثيرا على كل الناس مهما كانت المناخات التي يعيشون فيها.

ولكن كيف نمارس هذا الحوار المشترك الذي يتخطّى الزمان والمكان والعقائد والأجناس في جنس أدبي كالشعر مثلا أو المسرح الهزلي؟

لنأخذ الشعر كمثال للنظر إليه من وجهة نظر إنسانية، فهذا الإنسان يصبح معيارا شعريا حقيقيا حسب كثافته ونقاءه، فاللغة الشعرية المثلى وسيلة أمينة وشفافة تدخلنا في عالم الشاعر، إذ يؤثر فينا بحساسيته، يتواصل معنا بدون توقف، يحملنا معه، يربطنا مع حياة شخصياته، وبهذا يربط الكاتب حياته بحياتنا، ويعطي معنى في العمل الأدبي للشاعر الذي لا يتوقف صداه فينا، ومثل هذه اللغة وما تحمله من مشاعر وما تبسطه من قنوات للحوار مليئة بالمعاني، خفيفة كالهواء، سائلة كالماء، عميقة كالمحيط ومضيئة مثل الشمس.

وعلى صعيد المسرح الهزلي نلتقي بـ "موليير" فهو يعبّر عن الإنسان بطريقة أصيلة، وأسلوبه يفرز جوهره الفردي، ملهاته تعبير غني لا يقارن مع كتاب آخرين في عصره إن لم نقل في كل العصور، وهو يظهر بأنه أكثر إنسانية في تحليله للذات، وفي شخصياته وهي معروضة بشكل أفضل، الحياة طافحة بالتعابير، وتناغم الكل ميزة

أعماله الأدبية من ملهاة الآداب إلى الملهاة الفلسفية، وهو يحافظ على التماس معنا، ويشاركنا بالقلق الأخلاقي الذي يجسّده، الكلّ متحقّق بأسلوب بسيط، مجازي، حيّ، فموليير باسم طبيعة إنسانية سليمة وكلية يضعنا في حالة استنفار ضد الإنحرافات. (11)

إذن التجلّي والحوار الحقيقيين لا يكونان إلاّ في الأعمال الأدبية لأن هذه الأعمال تحمل في طياتها اللغة الأعمق في الإنسان، والقارئ للنص الشعري أو المسرحي لا ينفكّ يشارك أفكار ومشاعر وسلوكات الشخصيات مهما اختلف عنها ثقافيا وتاريخيا لأن العمق الإنساني واحد.

4- القراءة-الحوار للإنسان الشامل عبر التاريخ:

يذهب نبهاني كريبع إلى أن لكل حضارة إنسانها الذي ترك بصمته في التاريخ، والذي لايمكن إزاحته، وإنكار مساهمته: إنسان الصين، إنسان الهند، الإنسان المصري القديم، إنسان الكلدانيين، الإنسان الغربي والإنسان المسلم، والنموذجان القريبان إلينا تاريخيا هما الإنسان الغربي والإنسان المسلم، ففي البداية كان الإنسان التوراتي الذي خرج من غطاء الحضارات القديمة، وأبرز إلى حدٍّ ما تصور للإنسان ولد مع الأنبياء العبرانيين، وكان هدفه التهذيب، وإخضاع حيوانيته للأوامر المقدّسة، ونموذجه كان أبراهام، يعقوب، جوزيف (يوسف)، موسى، دفيد، والصبغة الوجدانية الإنسانية أزهرت مع الأنبياء الأربعة: إسحاق، أزيشيل، جيريمي ودانيال، فهذا النموذج للإنسان التوراتي وحده كاف لتغذية روح الإنسانية بأسرها، ومن هذا الإنسان التوراتي البسيط على الصعيد المادي، والغني روحيا، برز الإنسان اليهودي، إنسان المسيحية وإنسان الإسلام. هذا الأخير الذي ظهر مع الوثنية العربية، ثم مع النبي محمد (ص) الذي طبع مفهوم الإنسان دون أن ننسى تأثره بالحضارات الأخرى، ولكن الإسلام هو الذي هذّب الإنسان أخلاقيا وترك فيه بصمته النهائية.

أما الإنسان الغربي الذي كان ظهوره في خطّ مستقيم بداية من الوثنية الأوروبية، والتي عرفت شيئا من التهذيب بمجيء الوثنية الحضرية في اليونان وروما، ومفهوم الإنسان-المواطن الذي جسّده الإغريق متأثرين بالحضارات الشرقية، ولكنهم تحرّروا وقدّموا الأفضل لتطور عقل الإنسان ووضعوا قواعد الحضارة الحديثة التي ساهم فيها الإسلام. والحال هذه فإن الإنسان الغربي تمثّل تأثير المسيحية الروحي والذي فتح له آفاقا ميتافيزيقية واسعة. (12)

نستنتج أن نبهاني لم يقم بهذا الاستعراض التاريخي للإنسان إلاّ ليؤكّد على الفكرة القائلة بأن الإنسان واحد، وإنما خضع لتوجيهات وتأثيرات تمليها الظروف والعوامل التي تحيط به، وهي التي تصنع النموذج، وهذا لا يمكن اتخاذه أبدا ذريعة للتفريق بين البشر بالنظر إلى أدياتهم وأعراقهم لأن الإنسان في النهاية هو واحد وهو ضحية ظروفه، وعندما نقرأ أو نحاور الإنسان في التاريخ فكأنما نحاور أنفسنا في لحظة تاريخية ما أو ظروف معينة.

5- التجسيد المنهجي للحوار:

يؤكّد نبهاني كريبع أن الحوار قبل أن يكون في أطر ثقافية وقانونية لا بدّ أن يكون روحيا تعاطفيا ينطلق من ذواتنا، وأن إمكانية ذلك موجودة في كل فرد، وهذه المشاركة الوجدانية هي التي توصلنا إلى التطابق، وفي قراءتنا للأعمال الأدبية يتطابق عقلنا مع عقل الكاتب باعتباره مصدر الإنسان الشامل ومحرّك النفوس الأخرى، وعندما نقرأ "هومير" مثلا نصل إلى حدّ التطابق مع شخصية من شخصياته، وحسب انقلاب الأحداث قد ننحاز إلى أشيل أو هكتور، ويضيف نبهاني أن: (هومير أصبح صديقا أقرب إليّ روحيا، أعجبت ببساطته، بتصويره لانقلابات الحياة البطولية...هومير الذي جعلني أعيش مرة أخرى العصر القديم، بعد أن فصلني عن عالمي، وأدخلني في عالمه، اكتشفت في هومير ذاك الإنسان الذي يفصلنا عن ذواتنا وخصوصياتنا، ويربطنا ثانية بحياة الإنسانية في دراما اجتماعية لا تتوقف. هومير أفرز الإنسان من أبطاله الذين أصبحوا عاديين بالنسبة لنا...عالم هومير مليء بالأبطال، عالم مضيء فيه من الدفء الإنساني...هومير قريب إلينا بقوة التعبير بثّ فينا حماسا لا ينقطع). (13)

وداخل هذا التطابق نكون في حالة قابلية كاملة للانفعال، ونصل كقرّاء إلى احتلال مكان الكاتب أو شخصياته ونتورّط معهم وننبعث من حياتهم ونندمج في عالمهم، ويحدث أن ننسى أنفسنا ونتأمّر بأوامرهم، ونتأثر ببطولاتهم وفي عمق القارئ يعاد إدماج الإعجاب الذي شعر به في ذاته، والكتاب أنفسهم لا يستهدفون إلاّ إعادة تأهيل أو ترميم الإنسان بهكذا طريقة.

وعند قراءتنا للتاريخ يمكن أن نفضّل بعض القادة والعظماء الذين ينبثق منهم الإنسان، فإنسانيتهم في شكلها الخام والطاقوي الحيوي هي التي جعلتهم لامعين، وعوّضوا بطريقة ما الجانب الشرس فيهم بالجانب الإنساني، فالقائد حنبعل كان إنسانيا عندما جسّد إنسانية ما في حالتها الواقعية، والإسكندر الأكبر لم يكن فقط ذلك البطل العنيف ولكنه كان الحريص على الفلسفة والفلاسفة، ونابليون ليس مجرد محارب خلّف وراءه مدافن لعظام الموتى، ولكنه كان مشيّدا للقانون المدني، وحامي العلم، كما نشعر بحميمية لا حدود لها ونحن نقرا مذكراته. (14)

6- المجتمع الروحي:

رأينا فيما سبق أن نبهاني كريبع تجاوز الزمان والمكان والأديان والأعراق، بمعنى أنه كان يبحث عن مفهوم أشمل تستظل به الإنسانية بأسرها، وهو يعامل الأديان على قدم المساواة، ويعتبرها – خاصة السماوية منها- لعبت دورا كبيرا في التاريخ لأنها قدّمت إجابات ميتافيزيقية هدّأت من روع الإنسانية، كما أنها تعايشت مع الحضارات، وإلى اليوم لا زالت هذه الأديان غذاء لأرواح معتنقيها، وما دام المخطّط الديني هو مخطّط العقل الصافي، فإن الله عزّ وجلّ دخل في حوار مع عباده عن طريق أنبياءه ورسله، كذلك يجب أن يفعل الناس. (15)

وإذا كان الناس يتعرفون على تماثلاتهم الجسدية أو الغريزية، فلا بد أن يتعرّفوا على تماثلهم الروحي لأن من طبيعتهم الشعور بالتضامن إزاء القلق في حياتهم لذلك فهم يجتمعون في جماعات مما يوسّع إطار تفكيرهم وسلوكهم ويولّد الحوار بينهم، ويوضّع (من الموضوعية) بطريقة ما حساسيتهم الذاتية المركز ويوجّهها نحو الغير، والحياة في تجمعات يجعلهم يستشعرون شمولية الإنسان، ثم هنالك اللغة التي يتواصل بها المجتمع تسمح بتحديد الفكر وصرفه في الزمان والمكان مما يخفّف عن الذاكرة الفردية ليكون نوعا من الذاكرة الإنسانية.

ويعترف نبهاني بأن مفهوم الإنسان الشامل الذي يدعو إليه لم يكن نابعا من لغته ودينه وبيئته هو، وإنما يرجع إلى قراءاته لعدد من الكتاب والأدباء الكلاسيكيين الغرب وهذا ما أكسبه الوعي بذاته وبالآخرين، لأن هؤلاء الكتاب أثّروا فيه إلى درجة الاعتياد عليهم، لهذا فهو يشعر بأن هناك مجتمعا روحيا واحدا. (16)

هذا المجتمع الروحي صنعه هؤلاء الأدباء بنبرتهم التي تدوي في نفوس القرّاء، ببساطة تعبيرهم وشمولية حكمتهم. إنّ الأدباء العظام هم القادرون على إشاعة حماسهم في الآخرين بواسطة لغتهم المثالية.

قراءات ختامية:

إن انطلاق نبهاني كريبع من مفهوم الإنسان الشامل، هو البداية من مفهوم واضح، وهو في الحقيقة اختصار للطريق وتجنّب للضياع في الإجراءات والمعايير المتعدّدة التي قد تختلف عليها الشعوب للانطلاق في الحوار، والاستمرار فيه، والوصول به إلى الغايات البعيدة، وعلى كل المستويات هذه المعايير متعدّدة منها: التفهم، الصدق، الإرادة، الثقة، التحرّر من الأحكام المسبقة والنظرة الدونية، والابتعاد عن التعميم والتناقض والرفض، وما دام الحوار خاصية إنسانية، كذلك كان مفهوم الإنسان الشامل بوتقة يلتقي فيها الأفراد والأمم والشعوب بثقافاتها المتعدّدة، وهو الجوهر الذي لا يزول لأن الحوار من أجل المصالح المادية الآنية قد يتوقف وينقطع بانقطاع هذه المصالح.

وإذا كان الأدب مكون أساسي من مكونات أية حضارة ومرآة لها في وقت واحد، فهو يعبّر عن الأوضاع والخصوصيات والقيم الحضارية التي تنهض عليها حضارة الأمة، ولذا من البداهة أن تظهر فيه التناقضات والحالات الصحية القائمة بين الأفراد والأمم، ولهذا السبب يمكن أن تشكّل الآداب أحد المداخل الممكنة للحوار سواء على صعيد ثقافي كما في الحوار بين الحضارات، أو على صعيد ديني كما في الحوار بين الإسلام والمسيحية أو بين اللاهوتيين (رجال الدين) والعلمانيين، ثم على صعيد سياسي

مدني كما في المناقشات الديمقراطية بين الكتل البرلمانية أو الأحزاب السياسية أو الهيئات النقابية والمنتديات الثقافية، وأخيرا على صعيد وجودي، ذلك أن الإنسان بوصفه ناطقا إنما يمارس علاقته بوجوده كفعل تواصلي عبر المحادثة مع الآخر. وبهذا المعنى يشكّل الحوار بعدا من أبعاد الكينونة.

ولما كان نبهاني يعتقد بأن الإنسان الشامل يتجلّى في الفنّ والأدب بطريقة موضوعية، ولا يتجلى في الفلسفة مثلا، فذلك يعود برأيه إلى أن الأدب يعرّفنا بمواضع التلاقي والاختلاف في التقاليد الأدبية لدى الشعوب، مما يعرّف كل شعب بما لدى الشعوب الأخرى من تقاليد، أما نقاط التلاقي أو التقاطع بين تلك التقاليد فهي تبين للناس أن القواسم الأدبية المشتركة بين الشعوب حتى النائية منها أكبر بكثير مما يتوقعون، وبالمقابل فإن جوانب الاختلاف التي تنطوي عليها تلك التقاليد الأدبية تبين للناس أن لكل شعب هويته أو خصوصيته التي تميزه عن الشعوب الأخرى، وهي جزء من هويته أو خصوصيته الحضارية، وبفضل تعرّفهم إلى تلك الخصوصية يتعلّم الناس احترامها واحترام الشعوب والحضارات التي أبدعتها ويكون بذلك القارئ قد حقّق ركنا هاما من أركان الحوار.

وفي هذا المجال قد تطرح مسألة الأصالة بمعنى الاكتفاء بما عند الذات من إمكانيات ثقافية، ولكن المعنى الحقيقي للأصالة ليست هي بقاء الذات في حدودها، وليست هي رفض التجاوب مع العالم الخارجي لكي تبقى كما هي دون تغيير، ولكن الأصالة الحق هي القدرة على الإفادة من مظان الإفادة الخارجية عن نطاق الذات حتى يتسنى الارتقاء بها عن طريق تنمية إمكانياتها، ولا يستطيع أي إنسان أن يصقل نفسه ولا أن يبلغ أقصى ما يتيسّر له من الكمال إلاّ بتطعيم ذهنه بأفكار ومشاعر وتجارب الآخرين والأخذ بالملائم منها. وفي هذا الصدد كتب الشاعر الفرنسي "بودلير" (1821-

1887) إلى صديق له يقول: (أتعرف لماذا ترجمت في صبر ودأب ما كتبه إدجار آلان بو (1804–1849) [الناقد والشاعر الأمريكي] لأنه كان يشبهني، ففي أول مرة تصفحت فيها كتابا من كتبه رأيت فيه ما كان مثار فتنتي وروعتي، ولم أعثر فيه على الموضوعات التي كنت أحلم بها فحسب، ولكني وجدت فيه، كذلك الجمل التي كانت تراود أفكاري وكان له السبق إلى كتابتها قبلي بعشرين عاما.)

ومن هذه المنظور —منظور التجاوب في الميول والاتجاهات الفنية والفكرية– تنمحي الحدود المعوقة من اللغة والجنس، يشعر الكاتب والقارئ الذي يحاكي الآخرين أو يتأثر بهم أنه بصدد نماذج إنسانية تشبه مواطنيه لكثرة ما بينه وبينهم من تشابه، بل ليشعر أنهم مشاركوه في وطنه الفكري المثالي.

وهكذا فمسألة الأصالة أو الهوية كعلاقة بين الذات والغير هي أعقد مما نحسب، إنها مسالة وجودية في النهاية، ذلك لأن الآخر هو ما لا قوام لنا إلاّ به، لذا فالعلاقة به ضرورية بقدر ما هي ملتبسة، هي ضرورية لأنه ما دام المرء يرمز ويتكلم أو يفكّر ويعمل، إنما يحتاج إلى آخر بعينه، يتجه إليه، أو يقيم معه علاقات تواصل وتفاهم، وقد تكون العلاقة في حدّها الأقصى علاقة تلاحم. والآخر الذي نتحاور معه يدفعنا إلى التحرّر من ديكتاتورية الحقيقة وقوقعة الخصوصية لأننا في الحقيقة لا نتحاور مع الآخر لأنه يشبهنا، أو لكي نصير مثله، ولا لكي نتطابق معه في الفكر والموقف، ولكن نتحاور لكي نتعلّم ونتبادل ونغتني به، ولكي نتقن فنّ العيش معه وعن طريقه.

والإدراك المتزايد لأخوة البشر جعل من صيغة الأنا والآخر يتغير على صعيد حياتنا الثقافية والاجتماعية، ويجعلنا نقفز من الجانب الأدبي إلى الجانب السياسي والاقتصادي، ذاك الإدراك غيّر

التسمية وقسّم العالم إلى "نحن وهم" وهي قسمة جديدة لا تقوم على الحدود الجغرافية والروابط الوطنية أو الخصائص الثقافية، وإنما قسمة تقوم على "نحن" وهي الشعوب التي تريد أن تحيا في سلام وتنبذ الحرب و"هم" أصحاب المصالح الرأسمالية الذين يشعلون الحروب لبيع منتجات الأسلحة التي تنتجها مصانعهم، أو الاستيلاء على موارد الطاقة اللازمة لصناعتهم، أو السيطرة على الأسواق لحسابهم، هذه القسمة الجديدة أخذت تتشكّل وتتصاعد وتعبّر عن نفسها بأشكال مختلفة، فالمظاهرات ضدّ العولمة، واجتماعات منظمة التجارة العالمية، ومنتدى دافوس، وغيرها من أشكال عولمة السيطرة الرأسمالية هي الدليل الواضح على هذه القسمة الجديدة قد أخذت تتشكّل بشكل متسارع، إذ أن هذه المظاهرات المعادية للعولمة (بمعنى سيطرة القوى الرأسمالية على العالم) قد اندلعت في معظم أجزاء العالم، وحتى داخل أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية نفسها تعبيرا عن رفض "نحن" الناس العاديين في كل أقطار العالم لسيطرة "هم" الذين يمثلون الاحتكارات الرأسمالية.

ونعود إلى الأدب مرة أخرى ولنسائل نبهاني كريبع: هل بقي شيء للأدب بفنونه يمكن أن نمارس من خلاله حوارا في ظل تطور وسائل الإعلام والاتصال وسيطرة ثقافة الصورة؟

في الجواب على هذا السؤال يمكن أن نفرّق بين الثقافة في ذاتها وتحديدا الأدب، وبين الحضور الإعلامي للثقافة والإبداع، فنحن بإزاء ظاهرتين متماثلتين تماما، فهناك أدباء ومذيعون وأصحاب أفكار على درجة من الأهمية منسحبون من الواجهات الإعلامية والواجهات الصحفية وبالتالي هم بعيدون قليلا عن التأثير ولكن أقرب من الثقافة في جوهرها ومحركاتها القوية والتي ستكون مستمرة في المستقبل، بينما نجد ظواهر صحفية وإعلامية سرعان ما تندثر وتزول لأنها موجودة بقوة الدفع الصحفي، وبقوة الإمكانات المتاحة لها على حساب غياب الغائبين بما يملكون من قيمة.

وحتى وسائل الإعلام نفسها قد تنبهت إلى ما يمكن أن يلعبه الأدب من دور في الحوار بين الشعوب وراحت تنقل إلينا على المباشر الملتقيات، الندوات والحوارات الأدبية، وكان بين تلك الملتقيات التي اهتمت به وسائل الإعلام "ملتقى الشعر من أجل التعايش السلمي" الذي استضافته دولة الإمارات العربية المتحدة في الفترة من 16 إلى 18 أكتوبر 2011م، وكان القصد منه كما عبر عن ذلك منظموه والمتدخلين فيه هو الارتقاء بالحوار عن طريق الشعر إلى ملامسة الهمّ الإنساني، وأن يسند الشعر الحوار ليصبح ثقافة يتبناها الجميع، فالشعر والحوار في أرفع تجلياتهما هما من نبع واحد، فالشعر العظيم هو انطلاقة للروح من قيودها ومن تضاريس الواقع الخانقة إلى آفاق لا نهائية حيث يمتزج العلم بواقع جديد أكثر إشراقا وشفافية، كما ينطلق منهج الحوار بالناس من الخنادق التي حفرت لهم، والكهوف التي حُشِروا فيهاإلى الفضاء الإنساني العام حيث السلام والأمن والاحترام للجميع، كما طمح ذاك الملتقى –الذي ضمّ نخبة من المثقفين والسياسيين والإعلاميين والأدباء وفدوا من مختلف القوميات والبلدان ويمثلون الأديان والمذاهب على تعدّدها– إلى التأكيد على وحدة الإنسان في وجه كل من يعملون على تقسيمه طوليا وعرضيا، والأمل في بقاء الكلمة في وجدان الشاعر والإعلامي طاهرة مقدّسة تجنح إلى تأكيد التآلف والتفاهم وقبول الآخر، وتسعى إلى نزع الألغام من نفوس البشر. (17)

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر:

- NabhaniKoribaa, *Humain Universel,* entreprise nationale du livre, Alger, 1989.
- NabhaniKoribaa, *L'homme en Islam- historicité et ouverture*, éditions ZYRIAB, France, 2001.

2- المراجع:

- إميل بديع يعقوب، ميشال عاصي، المعجم المفصّل في اللغة والأدب، المجلد الأول، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1987م.
- علي حرب، العالم ومأزقه-منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط 1، 2002م.
- قاسم عبده قاسم، الأنا والآخر...أو "نحن" و "هم"، مجلة العربي، العدد 583، فبراير 2004م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، جمهورية مصر العربية، ط 1، 1980م.
- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 3، 1998م.
- مصطفى عبد الله، ملتقى الشعر من أجل التعايش السلمي، مجلة العربي، العدد 639، فبراير 2012م.
- نوري الجراح وسعدية مفرح، لا أعتقد بخلاص العالم من دون الشعر، مجلة العربي، العدد 525، أغسطس 2002م.
- Michel, Blay, Larousse-Grand Dictionnaire De La Philosophie, CNRS éditions, paris, 2005.

الهوامش:

1. أستاذ بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف، الجزائر.
2. مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، جمهورية مصر العربية، ط 1، 1980م، ص 177.
3. Michel, Blay, Larousse-Grand Dictionnaire De La Philosophie, CNRS éditions, paris, 2005, p. 285.
4. إميل بديع يعقوب، ميشال عاصي، المعجم المفصّل في اللغة والأدب، المجلد الأول، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1987م، ص 587-588.
5. NabhaniKoribaa, Humain Universel, entreprise nationale du livre, Alger, 1989, p. 16.
6. Ibid. p. 17-18.
7. وهو يعتقد بوجود موضوعية في الأعمال الأدبية لأنها تعبر بصدق عن واقع الإنسان.
8. حيل القارئ إلى ما تناوله الكاتب الياباني نوبوأكينوتوهارا عن حوار البيئة والشخصيات في الأدب عن روايات الكاتب الليبي ابراهيم الكوني، ويوسف إدريس في كتابه الذي وضعه باللغة العربية (العرب وجهة نظر يابانية، منشورات الجمل، 2003، ص 89 وما بعدها).
9. NabhaniKoribaa, Humain Universel, p.21-22.
10. Ibid. p. 38.
11. Ibid. p. 19.
12. Ibid. p. 23.
13. Ibid. p. 14.
14. Ibid. p. 25.
15. NabhaniKoribaa, L'homme en Islam- historicité et ouverture, éditions ZYRIAB, France, 2001, p. 99.
16. NabhaniKoribaa, Humain Universel, p. 33.
17. اعتمدت في كتابة هذه الملاحظات الختامية على المراجع التالية:

- علي حرب، العالم ومأزقه-منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط 1، 2002، ص 167. 171. 178.
- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 3، 1998م، ص 95. 97.
- قاسم عبده قاسم، الأنا والآخر...أو "نحن" و"هم"، مجلة العربي، العدد 583، فبراير 2004، ص16 وما بعدها.
- نوري الجراح وسعدية مفرح، لا أعتقد بخلاص العالم من دون الشعر، مجلة العربي، العدد 525، أغسطس 2002، ص 68 وما بعدها.
- مصطفى عبد الله، ملتقى الشعر من أجل التعايش السلمي، مجلة العربي، العدد 639، فبراير 2012، ص 60 وما بعدها.

الهوية والاختلاف في الخطاب الديني القرآني؛
قراءة تحليلية نقدية في تجربة أركون الفكرية.

عبد الكريم عنيات[1]

مقدمة الإشكال:

النزوع التشذري للفكر الفلسفي المعاصر، إلى جانب الكشف عن وهم الوضاحة والبساطة في الفكر، هذا المبدأ الذي شكل الخلفية الفكرية لذهنية التبسيط بما هي ذهنية الفكر الديني الرافض لكل مراجعة. كل هذا يجعلنا نعتقد بأن الاجتهاد والمراجعة هما جوهر وعماد الفكر المتوثب نحو أفق التجديد بما هو تعبير عن قوة وتفجر فيزيولوجي وسيكولوجي لإنسان رفض ببساطة الهدوء والسكينة الأونطوقية. نحن هنا إزاء فكر صيروري لا يرضى إلا أن يكون إلى النهر الجارف المجنون أقرب منه إلى بحيرة راكدة ميتة وتُميت كل حي متحرك.

إننا نشير دوما إلى مشكلة كم الحداثيين العرب، بما هي مشكلة أهم بكثير من نمط الفكر ونوعية المعقولية. نحن لا نخوض في مدلول العقلانية الحداثية والعقلانية المضادة للتحديث، على اعتبار أن الحداثة لا تدل إلى على عملية "تسليم شُجاعة" passation courageuse لكل شيء لمعقولية في أقصى درجاتها وأعلى مراتبها. ومشكلة العدد، بما هو تعبير عن "كم ومقدار" الذهنيات الحداثية في العالم العربي الإسلامي، تطرح بحدة على اعتبار أن الحداثيين أصبحوا يمثلون أقلية شاذة نادرة. بل ويعتبرون بكل أسف أذيال الاستشراق الذي لا يعدوا يجدد طرقه للسيطرة والاستقواء. وهنا نراهن على تكوين عقليات حداثية عربية بعدد أكبر من أجل تخطى ضغط ذهنيات التحريم والتبسيط الاختزالية.

إن الذهنية الحداثية لا تتعامل مع المواضيع المدروسة، إلا بالطريقة التماسفية حيث لا خلفية ولا أوهام تؤثر في الوعي دون دراية. والدراسة العلمية بما هي دراسة نزيهة تراهن على "انطلاقة صحيحة وبداية حقيقية"[2] من خلال إسقاط التراكمات التي فقدت أهم مبررات الفكر المتوثب والمتجدد خاصة مبرر التحيين والأرضنة، بما هما شرطا الحيوية الإبستمولوجية لأي فكر مهما كان. والفكر العربي المعاصر بما هو فكر "نصي" إن بطريقة مباشرة اعتقادية أو بطريقة إرتكاسية انتقادية، عجز حتى اليوم عن التفكير بمعزل عن الأثر الفعّال لسلطة النص الخالد المتعالي عن التقادم، مما يجعله فكرا أقل تنويرا. خاصة إن استعملنا المعيار "الكانطي" الذي يحدد التنوير بما هو التجرأ العلني على استعمال العقل استعمالا استقلاليا. ألم يقل فيلسوف الكونية الأخلاقية في مقالته Réponse à la question qu'est-ce les lumières?: " هؤلاء الأوصياء(...) بعد أن يحكموا على قطيعهم بالحمق ويحرصوا على منع تلك المخلوقات الوديعة من أن تُقْدم على القيام بخطوة من غير العجلة التي حبسوها فيها، فإنهم ينبهونها إلى الخطر الذي يتهددها إن حاولت المشي بمفردها."[3] لذا سنأخذ المعيار "الكانطي"، دون نسيان المقياس "الهايدجري" الذي كان جذريا مثلما كان نيتشه من قبله، ونعلن بأننا سنفكر هذا الموضوع" موضوع الخطاب القرآني والمناهج الإنسانية" على المنوال الذي يحدد بأن الفكر الصحيح والجذري هو الاعتراف بأننا لم نفكر بعد في مثل هذا الموضوع، أي "أن الشيء الأكثر استدعاء للتفكير، يتجلى في أننا لا[ولم]نفكر بعد." [4]

لذا، وبالنظر إلى كل ما قيل، فإن الأسئلة التي تحتفظ بها هذه المقالة المخصوصة لموضوع الخطاب القرآني والمناهج الإنسانية الحداثية وما بعد الحداثية؛ هي كالتالي:

- كيف صور الخطاب القرآني مسألة الهوية والاختلاف أو المؤمن والكافر ؟ وما هي الآلياتالمضمرة الموظفة فيه ؟
- ما هي صورة الهوية والاختلاف في الفلسفات العقلانية الغربية ؟
- ما هي حدود المنهج الأركوني في دراسة "موضوع الأغيار" في الخطاب القرآني ؟

من أجل انجاز المهمة المرسومة أعلاه، والإجابة عن تلك الأسئلة وغيرها من الأسئلة القريبة، وجب اعتماد منهجية أقرب ما تكون إلى منهجية الشك الديكارتي الذي يقتضي تتبع المسائل بغية استيضاحها وتمييزها دون كَلَلْ. وتقتضي كذلك الذهنية المَمَنْهجة استعمال التحليل الذي يشترط ويستلزم التركيب تباعا، إلى جانب المنهج السيكولوجي الذي يتمثل في إزالة الأقنعة المفهومية والكشف عمّا يقبع خلفها من قوى وفواعل اجتماعية وسياسية وقبَلية اثنية، بالإجمال قوى غير مفهومية تحرك المفهوم وتشكله.سنعمل على الكتابة "بأيدي كثيرة" من أجل الهروب من التصنيف المذهبي الشنيع لفكرناومواقفنا. رغم أننا نعتقد أن التمذهب لا عيب فيه، بل وهو ضرورة فكرية لا مهرب منها، إن التمذهب دلالة على نضج المنظور، واكتمال النسق.

1-قواعد الخطاب الديني بعامة:

سنأخذ هذا النص النيتشوي كنقطة انطلاق في هذا التحليل على اعتبار أنه آخر فيلسوف ميتافيزيقي استوعب بحدة مدهشة التاريخ الغربي بما هو تاريخ لامتداد الأفلاطونية في الديانات الإبراهيمية الثلاثة.[5] يقول نيتشه كاشفا غطاء الفكر الديني بما هو

فكر مثالي بامتياز: " عندما استيقظ زارادشت ذات صباح، تقدم إلى الشمس وحدثها بهذا القول: أيها النجم الضخم العظيم، يا ترى كيف يمكن أن تكون سعادتك لو لم يوجد من يتلقى نورك هذا ؟ كنت تطلع لعشرية كاملة على كهفي هذا، الأكيد أنه لو لم أكن موجودا، ولو لم يكن نسري وأفعواني أيضا موجودين، لمللت من الإشراق المتكرر، ومن ارسال نورك أيضا... O grand astre ! Quel serait ton bonheur, si tu n'avais pas ceux que tu éclaires ?". (6)

إننا نوافق هايدجر في اعتبار هذا النص يمس مركز وصميم الفكر الغربي برمته، ونحن نعتبر الدين الإسلامي سواء في الظهور أو في التأسيس والاكتمال مرتبط بسياق الفكر الغربي بما هو فكر متولد من تطور الفلسفة الإغريقية مسقفة في فكري أفلاطون وأرسطو من بعده. إن الدين الإسلامي ليس شرقيا، ويجب أن نؤكد ضرورة مراجعة مفهوم الشرق والغرب. فالشرق من الناحية الجغرافية يبدأ من أفغانستان والدول المجاورة وصولا إلى الهند. وكل من يعتبر شبه الجزيرة العربية تابعة للشرق، فقد تنصل من السياق التاريخي للحضارة الإسلامية كما أنه اخطأ التقويم الجغرافي. ونحن ندري جيدا بأن هناك تطور منطقي في الفكر الغربي سار من الوثنية إلى التوحيدية ثم إلى تنزيه الواحدية إلى أعلى الدرجات، وهذا ما تجسد خصوصا في الدين الإسلامي. على اعتبار أن اليهودية والمسيحية، وبالرغم من كونها ديانات توحيدية إلا أنها لم تتخلص كلية من الأنثروبومورفية في تصور الإله.

ما يمكن أن نعتبره "زبدة" النص الذي كتبه نيتشه عام 1883، هو أن هوية المقدس بما هو تعبير عن الأعظمية والعجائبية والتعالي لا تكتمل ولا تأخذ أي معنى إلا بالنظر إلى الوعي المتواضع والمعقول والأدنى، أي الإنسان بما هو تعبير عن الدونية والنقصان والتغير. إن نفاذ بصيرة نيتشه تعود إلى تفكيره فيما وراء القيم Au de la des valeurs، أي القاعدة الخفية التي تتأسس عليها كل القيم سواء ا أخلاقية(خير وشر، ونحن نستذكر هنا كتاب نيتشه المهم حول ما وراء الخير والشر) أو الدينية(مقدس ومدنس) أو حتى معرفية(الصحة والخطأ). فلا يمكن تصور الخير رغم قدسيته وأفضليته، إلا بوجود الشر بكل ما يحمله من مدنسات ومُردّلات. والحقيقة أن هذا الأساس المتين للقيم بما هو تعبير عن حقيقة الحقائق التي بشر بها زازادشت الفارسي، هذا هو الذي جعل نيتشه يسمي "زارا"نبيا ورسولا له يتحدث على لسانه ويتشيع بأرائه.

المسألة التي تهمنا، في معرض الحديث عن البنية الأساسية والثابتة لمسألة الهوية في الخطاب الديني بعامة، هي مسألة تفرد "الخطاب القرآني". هل الدين الإسلامي يحمل خصائص كل خطاب ديني توحيدي أم أنه بلغ الفرادة التي تؤسس للفاصل النوعي بينه وبين الأنواع الأخرى من الأديان الإبراهيمية ؟ هذا هو سؤال الأسئلة ومربط المعضلة التي قسمت مفكري المغرب قسمين، طبعا نقصد التوجه الطاهوي (نسبة لطه عبد الرحمان، خاصة في كتابه لسنة 2012 حول ماهية الدين) والتوجه الجابري. (7) فلو أخذنا النص القرآني القائل:﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف:157)، فإننا وفق المبدأ القائل "مثلما أن ليس هناك ظواهر أخلاقية بل هناك تأويل لظواهر أخلاقية، كذلك ليس هناك نصوص معرفية بل تأويل فقط لنصوص"؛ يمكن أن نتأول هذا النص للدلالة على أن المسافة بين الديانات التوحيدية كمية أكثر مما هي كيفية، ومن ثمة ضرورة استبدال حكم التحريف بحكم "نسبة ودرجة التحريف" من أجل الاقتراب إلى الأحكام العلمية التكميمية. ونخلص إلى النتيجة التي توصل لها عالم الميثولوجيا المختص "مرسيا إلياد" بأن كل الديانات قائمة على النمذجة والمركزية للأقاليم والمدن والمعابد؛ يقول موسعا الأمثلة ورابطا الأفلاطونية كتمهيدية والديانات التوحيدية كاكتمالية: "على وجه الخصوص – وهو المكان المقدس بامتياز – نموذج سماوي: على جبل سيناء، أطّلع الإله يهوه النبي موسى على "صورة" قدس الأقداس الذي يجب عليه أن يشيده [الخروج 25: 8-9] (...) قبل أن تبنى مدينة أورشليم بيد الإنسان، كان ثمة أورشليم سماوية قد خلقها الله [رؤيا يوحنا – 21:2](...) كذلك المدينة المثلى عند أفلاطون ذات نموذج سماوي. "الصور" الأفلاطونية ليست صورا نجمية؛ لكن إقليمها الميطيقي أقيم مع ذلك بناء على تخطيط فوق – أرضي." (8) ونحن لا نشعر بصعوبة العثور على مثل هذه الحالات في الأدب الميطيقي الإسلامي، حيث خيال ابن عباس المتوقد قد شرح كل التفاصيل المتعلقة بالبداية الأولى والنهاية الأخيرة وما بينهما، ونوافق كلية حكم المفكر الحداثي السوري "عبد الرزاق عيد" في اعتباره هوميروس العرب بخياله المتوقد.

ومنه يمكن القول، بأن الخطاب الديني بعامة واحد من حيث الأصول والقواعد، وإن اختلف في الفروع والتفاصيل بفعل التبيئة والأقلمة كأفعال أنثروبولوجية بعامة تقوم بها كل مؤسسة اجتماعية. ونلاحظ أن التقسيم بين "النحن المتهوية" و"الغير المغايرة"، هو الأساس في كل الديانات. وتفصيل ذلك هو كالتالي:

أولا– "النحن" الذي يمثل الهوية الثابتة، المحتضنة للمقدس والإلهي، القائمة على تمجيد التكرار المغلق على عبادة الأجداد.

ثانيا – "الأغيار" بما هم ممثلي المخالفة المتقلبة، منبع المدنس والإبليسي، ونهجه هو التجديد من خلال الإيمان بالصيرورة كقلب للوجود وجوهر له، مما يدل على الكفر بالعوائد وعبادة المستقبل بدل الماضي. وهذه هي النتيجة التي توصل لها عالم الاجتماع الديني "اميل دوركايم" Durkheim عندما عرّف الدين في مؤلفه les formes élémentaires de la vie religieuse, chapitre I, Définition du phénomène religieuse et la religion. قائلا: "إن الدين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدّسة، أي منفصلة، محرّمة، وهي معتقدات وممارسات جمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه".[9] وقد لاحظ إمام المدرسة الاجتماعية بأن قوام الدين في العموم ومن زاوية علمية - اجتماعية هو التفريق بين المقدس وغير المقدس (المدنس). وعلى هذا الأساس والمنظور تم فهم الوجود ككل والكينونة الإنسانية على وجه التخصيص.

سنسمح لأنفسنا بالقول أن الخطاب الديني التوحيدي monothéisme أو الإبراهيمي القائم على مسلمة امتلاك الحقيقة كاملة غير منقوصة بعامة، قائم على مبدأ الفصل الحاد والأكيد بين المقدس (مدينة الآلهة) والمدنس (مدينة الأناسي la cité des hommes).[10] وإن كان هناك استثناء، فإننا نجده في الديانات الأنثربومورفية الوثنية polythéisme. وهي تلك الديانات التي أنْسَنَتْ الوجود بأكمله من أبسط المظاهر إلى أعلاها متمثلة في الآلهة، والأدب الإغريقي الملحمي والتراجيدي قد تكفل بإظهار هذه الخصائص التي تجعل المسافة قصيرة بين المقدس والمدنس أو بين الإلهي والإنساني من خلال خلق مخلوقات نصف إلهية، وتصوير آلهة مجرمة ومتهتكة، تُنافس البشر منافسة البشر بعضهم البعض مثلما وصف هوميرنيبتو نوفينوس الخائنة بنت زوس الجبار القهّار المنتقم ويداه الملطخة بدماء ضحاياه، وآخرون كثر...الخ.يقول يوريبيديس في هذا السياق على لسان أوريست: حتى الآلهة اللذين يحملون على الأقل لقب الحكماء، قد تبّين أنهم ليسوا أقل زيفا من الأحلام المجنحة، ففي عالم الآلهة كما في عالم البشر يسود الاضطراب." mais les génies divines, qu'on appelle sages, ne sont pas moins trompeurs que les songes ailés. Dans les desseins des dieux comme dans ceux des hommes, il est beaucoup de choses troublantes"[11]

2– مفهوم الهوية بين الفلسفة والقرآن:

المعضلة الخفية والحقيقية في مسألة مفهومية الهوية هي الحرية، بمعنى أن التمسك الحرفي بمكونات الهوية يلغي بالضرورة حيز الحرية الإنسانية، من خلال إلغاء كل إمكانيات المناورة الفكرية والسلوكية. إن الهوية الحرفية هي بمثابة سجن مفهومي أوجده الإنسان لنفسه، ومن هذا المنظور نفهم جيدا عبارة أبو حيان التوحيدي الذي كرر القول:" إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"، كما نفهم نظرية الأقفاص الثقافية لهيردر. فالهوية موضوع صناعة، شأنها شأن كل صناعة لها آثار سلبية مدمرة وهي إلتغاء الحرية الكينونية من خلال اقصاء امكانيات أخرى للتحقق.

سوف نعترف أن تحديد مفهوم الهوية في القرآن الكريم، مهمة طويلة ومحفوفة بمخاطر عدة سواء على المستوى اللغوي الفيلولوجي أو التاريخي أو الألسني أو حتى مستوى الاستقبال المجتمعي بما هو موقف محافظي...الخ وتتطلب دراسة مستقلة ومخصوصة. رغم ذلك سنعمل على تحديد معالم ظاهرة أو معالم كبرى تكشف عن الخلفية المفهومية للهوية في النص الديني القرآني. وهذا ما يجعلنا نقف عند ثلاث مستويات من الفهم للهوية هي:

1– الهوية بمعنى الثبات على الموقف وعدم تغييره رغم تغير الظروف الاقتصادية والتنظيمية أو الثقافية. يقول الله عز وجل معبرا عن الهوية بما هي "عدم النقض":﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: 27) بمعنى أن نقض العهد والانقلاب عليه من خلال "الفصل" وممارسة قطيعة عقائدية يدل على الخروج من الهوية الدينية الإسلامية. مما يعني أن المراجعة والاستبدال والتغيير هي كلها مواقف مناقضة للهوية بما هي رمز الديمومة والإنوصالية.

2– الهوية بمعنى الالتزام المطلق بالأوامر الإلهية وعدم المخالفة أو "الإذعان للرغبة أو الرأي الشخصي". ويظهر ذلك في قصة الشجرة المحرمة والممنوعة، كرمز لكون فعل المخالفة يدل على الخروج عن الهوية أو أن الحرية بما هي مخالفة هي اللا–هوية. يقول عز من قائل في البقرة على ما يدل على ذلك:﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة: 35–36)

3– الهوية تدل على إفراغ المغاير من أي قيمة منطقية تدل على الصحة والصواب، أو قيمة أخلاقية تدل على الخيرية والأفضلية...الخ فالحق لا يمكن أن يتقسم أو يمتكله فئتين متعارضتين. فالخطاب الديني بعامة قد تأسس على مقولة "إما كل شيء أو لا شيء"، فلا نسبية ولا تقاسم. يقول الله عز

وجل في محكم تنزيله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (الحج:62)

من هذه الملاحظات المحدودة، نكتشف أن الهوية في الخطاب القرآني تدل على الثبات والالتزام والملكية المطلقة للحقيقة بما هي حق أخلاقي وابستمولوجي. كما أنها هوية ناجزة العناصر، بمعنى أن مكوناتها محدودة من حيث الكم والنوع، فلا يمكن إضافة عنصر ما كما لا يمكن إنقاص عنصر آخر. إن الهوية القرآنية تامة وناجزة لا تحتمل المراجعة أو إعادة النظر، مما يدل على أنها مطلقة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأنظمة الإبسيمية. وهذا ما يدل على الصلاحية المطلقة والتامة لها على اعتبار أنها متعالية، أي نازلة من السماء التي تحيط بكل الأراضي وليست نابتة من منطقة جغرافية أو حقبة تاريخية مخصوصة.

هذا المفهوم السابق للهوية، يجعلنا نعرج إلى الميدان الأصلي لمفهوم الهوية، والأكيد أنها نابعة من الحقل المفهومي الفلسفي. ونجد أولى النصوص التأسيسية للهوية في قصائد بارمنيدس الفلسفية وحجج زينون المنطقية بما هي تعبير عن مولد الجدل البرهاني.[12] وتحدد مفهوم الهوية التحديد المنطقي المعروف اليوم، والمعروف أيضا في كل النصوص المقدسة بما هي نصوص معقولة ومنطقية. وعلى يد أرسطو الأسطاجيري عندما حدد مبدأ عدم التناقض كمبدأ ضروري لكل تفكير معقول على الشكل التالي: " لا يمكن أن نحمل محمولين متناقضين على نفس الموضوع من نفس الجهة" واستنتج المعلم الأول، وفق هذا المبدأ الصارم بأن كل مفكر لم يتقيد به يكون مفكرا لا –معقولا ومهدما. يقول في الميتافيزيك: "ولو أننا قمنا بمسائلة هيراقليطس ذاته بهذه الطريقة –كون الشيء موجود وغير موجود – فمن المحتمل أن نجبره على الإذعان بأن الحدود المضادة لا يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لنفس المحمول (...) فهؤلاء – أي هيراقليط سوبروتاغوراس– قد هدموا الخطاب العقلي بصورة تامة."[13] ولا نجد صعوبة في ملاحظة مدى صرامة مبدأ الهوية المنطقي عند أرسطو، تلك الصرامة التي ازدادت صرامة عندما تعلق الأمر بمسألة عقائدية مثل الدين والإيمان. وقد طرحنا فيمناسبات عديدة سؤال مهم يتعلق بمدى ضرورة التزام الخطاب الديني بمبدأ عدم التناقض كمبدأ منطقي صاغته نظرية فلسفية مثالية مثل نظرية أرسطو ؟(نعتبر أرسطو مثالي على اعتبار أنه سقّف النظرية الأفلاطونية في العلة الصورية والمعاني الكلية، وبهذا فإننا نخالف نصوص الفلسفة الوضعية). وهو في الحقيقة السؤال الذي طالما أثاره رجال التصوف والمشاهدة النورانية، بما هي فلسفة تجاوز العقل للعقل ذاته. هل الخطاب الديني وبالتالي العقل الإلهي مُلزم بأن يتفكر الأمور تفكرا منطقيا وفق مبدأ عدم التناقض الذي هو التعبير الثاني أو السلبي لمبدأ الهوية المركزي ؟

إن التفكير خارج الهوية من منظور الفلسفة الحيوية (أي فلسفة الحياة) أو اللا–عقلانية بما هي تعبير عن انبثاق المنظور الما–بعد حداثي، هو من الأمور الممكنة بل والضرورية أيضا. على اعتبار أن الحقيقة لا تكمن في المعقول والمرتب والمنضود، بقدر ما تكمن في الإرادي والتراجيدي والفوضوي (هنا نتذكر نص يوريبيديس السابق الذي يعتبر الفوضى كائنة في العالم الإلهي أيضا). يقول نيتشه باعتباره المفكر المضاد للهوية المتكلسة؛ معبرا عن عدم ضرورة مبدأ عدم لتناقض: "لا يمكن لنا إثبات ونفي في آن واحد أيتزامنيا، هذا المبدأ هو مبدأ تجريبي وذاتي، لا يعبر عن ضرورة، بقدر ما يعبر عن عدم قدرة بسيطة. وإذا كان التناقض حسب أرسطو هو الأكثر تأكيدا من كل المبادئ الأخرى، وهو الأكثر أساسية، والذي يجمع كل البراهين، ويحمل كل البديهيات (...) المنطق مثله كمثل الهندسة وعلم الحساب، لا ينطبق إلا على الجواهر التخيلية، المخلوقة من طرف الذهن الإنساني، المنطق هو محاولة لفهم العالم الواقعي انطلاقا من مخطط للكينونة صنعناه نحن، أو بأكثر دقة، المنطق هو انشاء كما نستطيع تصوره فقط، أو توقعه في أكبر الأحول...". [14]

إننا نلاحظ هنا هويات أو مفاهيم مختلفة لحد التناقض للهوية، مما يدل على أنها ليست مسألة بديهية. ففي حين يدل المفهوم الديني والفلسفي القابع خلفة على الثبات والديمومة والمعقولية، يُظهر المفهوم الفلسفي الصيروري على أن الهوية "وهم وتوهيم"illusion اختلقه العقل الإنساني، أي أن الهوية هي بنت التذّهن والإفراط في المعقولية. لذا نحن نوافق على المفهوم الذي اقتطعه الدكتور "على سامي النشار" لتصور الهوية الذي يستبطن التغير ويتقبله في عملية نُشدانه للثبات. أي أن التغير هو شرط تصور الهوية، وكل مفهوم يقوم على اقصاء الاختلاف والتغير من الهوية، فهو تفكير تبسيطي واختزالي. يقول سامي النشار في كتابه حول تاريخ المنطق:"فلا بد من وجود اختلاف بين عنصري الحكم (...) أما أن نقول بأن الشيء هو هو فلن يكون له معنى، ولن تكون له صفة الحكم. فالحكم هو الذي يتضمن حملا جديدا، ولن يتحقق الحكم إلا إذا كان هناك تغاير بين طرفي الحكم، فإذا قلت مثلا الألماني هو ألماني، فلا أقصد بهذا تكرار لا معنى له، وإنما أريد أن أحمل على الموضوع صفة لم تكن ملحوظة في أول وهلة فيه، فحين أقول أن الألماني هو الألماني فإني أريد أن أحمل على الألماني الأول صفات متعددة من قسوة وعدم وفاء...". [15] وكما هو ملاحظ، فإن مبدأ الهوية في الحكم المنطقي يقتضي وجود طرفي الحكم وهما

الموضوع(الهو الأولى) والمحمول(الهو الثانية)، والتأكيد على ثبات بعض الصفات لا يدل على إنكار التغير أصلا. فعندما نقول مثلا أن: "المسلم هومسلم"، فإننا نعترف بأن هناك أشياء قد تغيرت وتتغير دوما بفعل الضرورة التاريخية والجغرافية، رغم ذلك فإن هناك ما يبقى ثابتا رغم موجات التغير التي لا تتوقف مثل صفات الاحترام والعفة والرحمة والعبادة والتعاون...الخ.

3- محاولة تمرينية في مشروع أركون لتحليل الخطاب القرآني:

إن الفضيلة المعرفية للأستاذ أركون، تكمن بالدرجة الأولى في عمله الدؤوب على تحيين الفهم والوعي الإسلامي للإسلام ذاته. وذلك من خلال استعمال آخر النظريات والمناهج الغربية المستجدة. وإن كان هناك من يتهمه بالعمالة ضد الإسلام، فالأكيد أنه خاض حربا معرفية مريرة ضد المناهج الاستشراقية الكلاسيكية، محاولا دراسة التاريخ الإسلامي من الداخل من خلال تفهم الظاهرة الدينية بعامة تفهما يساعد على الولوج لعمق الحدث المفهومي الأول. إنه المفكر الذي اقتنع منذ البداية بأن الفكر الدين الإسلامي الحالي لابد أن يتحيّن وإلا وقع في المحظور المتمثل في التكرارية والتقليد الفج. ما المانع من دراسة القرآن دراسة علمية "صارمة" ؟ هذا المهمة التي لازالت تشكل عقدة عُصابية في الوعي الإسلامي التقليدي. وقد تكفل أركون في مناسبات عديدة بإنجاز أجزاء من هذه المشروع الذي يحتاج إلى آلاف من العقول الأركونية لتشتغل دون كلل.

إن خطاب الهوية والغيرية في القرآن، من المسائل التي خصص لها أركون بعض دراساته الكثيرة. ومن المسائل أيضا التي كلف بها تلاميذه المباشرين لإنجازها. لذا – ونحن تلاميذ غير مباشرين للأستاذ أركون – سنعمل على التمّرن في مثال محدد من أجل فهم وتفّهم (التفهم يقتضي ضربا من التعاطف)التجربة الأركونية مع النظر إلى حدودها. ومن الكتب المخصصة لهذا الموضوع نجد " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني". وكما هو ملاحظ من العنوان، فإن التقيد بمعطيات علم اللغة المعاصر هو مفتاح الفهم العلمي والشفاف لبنية النص القرآني. ألم يقل مؤسس علم اللغة في الفقرة الأخيرة من كتابه التأسيسي بأن الهدف الحقيقي والأوحد للألسنية هو كون اللغة تدرس في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط. l'idée fondamental de ce cours : la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même. **(16)**

والعنوان الذي وضعه أركون لتلك الدراسة يكشف عن نهجة الظواهري الذي يتقضى تعليق الأحكام التي تراكمت طوال عشريات من القرون. وأول خطوة قام بها هي رفض التفسيرات القديمة للقرآن على اعتبار أنها تفسيرات ترفض دوما الدراسة العلمية للخطاب القرآني والتي تقتضي التمييز بينالعبارات المجازية والحقيقية. **(17)** ويمكن تلخيص ملاحظات أركون في النقاط التالية:

1- تحليل الخطاب القرآني يدل على أن الفصل التام والكلي بين السماوي والأرضي كما هو مألوف في التحليلات التراثية، قد تم الكشف عن زيفه ومطلقيته الميتافيزيقية. على اعتبار أن هناك دوما علاقة ما بين الوثني والتوحيدي أو الأرضي والسماوي. يقول أركون موضحا المسألة: "شاع مصطلح الأديان السماوية تمييزا لها عن الأديان الأرضية. ولكن المشكلة هي أن الباحثين اكتشفوا وجود علاقة تاريخية بين هذه وتلك. وكان كشفا صاعقا لا يقل أهمية عن اكتشاف داروين وكوبرنيكوس(...) هذا لا يعني بالطبع نفي الوحي." **(18)**

2- هناك قولان في الخطاب القرآني فيما يخص مسألة الأغيار والآخرين. إذ نجد نمطين من النصوص مما يجعلنا نقر بأنها نصوص متشابهة تتطلب التأويل والتفسير أو الانتقاء مثلما يفعل الأغلبية:

أ – النصوص التي تستبطن الآخر وتتقبله بوصفه مشروعا للآنا: حيث نجد مثلا الآية القائلة:﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ 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: 48). وفي هذا السياق نجد كل الكتب المقدسة التوحيدية تشيد بالآخر قبولا واعترافا. **(19)**

ب- النصوص التي تستخرج الآخر وتُخرجه على اعتبار أنه خارج الصراط المستقيم مما يستوجب اقصائه وتصفيته. والآية التي ركز عليها أركون هي آية السيف الواردة في سورة التوبة، وفيها يقول الله تعالي:﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾(التوبة:5) وهذا النص يكشف عن انعدام الروح التسامحي، على الرغم من أن هناك نصوص أخرى في القرآن توحي بتسامح واضح. **(20)** مثل الآية الثانية والثلاثون من المائدة.(5:32)

– خاتمة للاستنتاج:

سنعمل في هذه المرحلة الختامية على الإجابة بالترتيب على أسئلة المقدمة تواليا:

1. كيف صور الخطاب القرآني مسألة الهوية والاختلاف أو المؤمن والكافر ؟ وما هي الآليات المضمرة الموظفة فيه ؟ نقول بأن نصوص القرآن الكريم في هذا الموضوع كانت متشابهة بعيدة عن الإحكام. شأنها شأن مواضيع مماثلة كالحرية الإنسانية والتنزيه والتجسيم...الخ، لكن من الصعب تفسير معضلة التشابه في الأحكام القرآنية، إذ يستحيل أن يكون المنطق الإلهي متناقضا أو متصدعا على اعتبار أنه خطاب معقول البنية والهيئة. فمثلما لاحظنا سابقا هناك نصوص تفيد قبول المختلف عقائديا والتسامح مع المغاير دينيا، وفي المقابل هناك نصوص تعترف بشريعة الاختلاف الطبيعية سواء اللغوية أو العرقية أو العقائدية، وبين هذا وذاك تبقى مرجعية المسلم مرتبطة "بإرادة التأويل"، مما يدل على أن النزوع أسبق وأقوي من المعقول. ونحن نعتقد بأن المرجعية الفكرية والتبريرات المنطقية تعتبر خادمة للإرادة بما هي الأصل والبداية والأكثر عمومية عند كل الكائنات بما فيها الحيوان الناطق. [21] أما الآليات المضمرة في هذا الخطاب، فهي آلية عقائدية بعامة. أي كل الديانات وبخاصة الإبراهيمية تستعمل آلية التمييز بين المقدس والمدنس، لصالح مريدي المتعالي والمدافعين عنه.

2. ما هي صورة الهوية والاختلاف في الفلسفات العقلانية الغربية ؟ ما توصلت إليه ألة الفكر الفلسفي الغربي كان ثوريا بالكامل مقارنة بالمناخ الفكري القروسطي l'espace Montale médiéval أين كان النموذج الديني هو المسيطر. أصبح المغاير والمختلف عنصرا أساسيا في تشكيل الهوية، ومن مظاهر هذا التلازم نجد المجال السياسي أين أصبحت المواطنة تلغي الهوية والحرية تتغلب على القومية، والتوحيد يستبدل بالتعدد كما أن المغايرة أصبحت تُشجَع أكثر من المماثلة...الخ.

3. ما هي حدود المنهج الأركوني في دراسة " موضوع الأغيار" في الخطاب القرآني ؟ نحن نخطأ كثيرا عندما نحاكم أركون بقيم ابستيمولوجية تقليدية مثل الصواب والخطأ، أو قيم دينية كالحلال والحرام...الخ. لأنه كمفكر حداثي وما بعد حداثي قد انفلت من هذه المعايير العتيقة التي تفترض وجود حقيقة تامة وناجزة. إن معيار الفكر الأركوني هو المنظور والمراجعة، معيار أخذ بعين الاعتبار آخر ما توصلت إليه المناهج الغربية. ومع ذلك فيبقى أهم مأخذ يحسب على أركون هو أنه استخدم " سوق للمناهج" مما جعله غير منهجي بالمرة. بمعنى أن التكوثر الطرائقي يؤدي في النهاية إلى انعدام الطريقة بالمعنى الأصلي.

الهوامش:

1. أستاذ بجامعة سطيف.
2. ادموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الاولى، 2002، فقرة 341، ص103
3. إمانويل كانط،ما هي الأنوار ؟ ترجمة محمود جماعة، دار محمد على للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2005، ص 84-85.
4. مارتن هيدجر، ماذا يعني التفكير ؟ ترجمة نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، فقرة 3، ص 53.
5. Martin Heidegger, Nietzsche, tome 1, traduit Pierre Klossowski, éditionGallimard, Paris, p 336. Et aussi : Martin Heidegger, chemins qui ne mènent nulle part, traduit Wolfgang Brokmeire, édition Gallimard, Paris, 1962, p 254
6. Friedrich Nietzche, Ainsi Parlait Zarathoustra-un livre pour tous et pourpersonne, traduit Henri Albert, Club Géant-presses de la renaissance, France, 1985, le prologue de Zarathoustra, § 1, p 9.
7. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص33.
8. مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1987، ص24-26.
9. André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P U F, Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002, p 917
10. Paul Hasard, La Pensée européenne au XVIII Siècle – de Montesquieu à Lessing, librairie Arthéme Fayard, France, 1963, p p 118-133.
11. Homère, Odyssée, traduction Victor Bérard, édition Gallimard-Folio classique, Paris, 1999,para V-108-139, p 110.et Euripide, iphigénie en tauride, dans théâtre complet, tome 1, traduit Henri Berguin et Georges Duclos, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, para 556-572, p 46-250.
12. Homère, Odyssée, traduction Victor Bérard, édition Gallimard-Folio classique, Paris, 1999,para V-108-139, p 110.et Euripide, iphigénie en tauride, dans théâtre complet, tome 1, traduit Henri Berguin et Georges Duclos, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, para 556-572, p 46-250.
13. Frederick copleston ,A history of philosophy-volume I Greece and Rome, image book Doubleday, New york , 1993, p 54.
14. Aristote, la Métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint – hilaire, poket –brodard et taupin, 1991, livreK (11), chapitre 5, para 1062 a, p371.
15. Friedrich Nietzche, la volonté de puissance, tome1, traduit Geneviève Bianquis, édition Gallimard Paris, 1995, para 115, p50-52.
16. علي سامي النشار، المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، دون مكان، الطبعة الخامسة، 2000، ص 83.
17. Ferdinand de Saussure, cours de linguistique générale, éditions E.N.A.G, Alger, 2004, p376.
18. محمد أركون، القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 33-34.
19. المرجع نفسه، ص 95.
20. محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة صالح هاشم، دار الساقي، بيروت- لندن، الطبعة الأولى، 2011، ص313.
21. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني –كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 243 وما تلاها.
22. Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et représentation, tome II, traduit Christian sommer, Vincent stanck et Marianne Dautrey, éditions Gallimard- Folio essais, Paris, 2009, p 1230.

أنثروبولوجيا الاختلاف والتشابه، تأملات في فهم الآخر
(الغرب والعرب والمسلمون)

مرقومة منصور[1]

مقدمة:

في ظل التحولات الراهنة في عالم الاقتصاد والسياسة والاجتماع، وفي ظل التنوع العرقي والثقافي والانفتاح على العالم الخارجي، والرؤية الموضوعية في بعض الأحيان للذات وللغير، وفي كنف العولمة وإمكانيات التواصل التي وفرتها وسائل الاتصال الحديثة، خاصة مع الآخر، أضحت الآخرية "الغيرية" من المفاهيم الهامة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية لما تمثله من دور في خلق فضاءات متعددة للتواصل والتفاهم والتعاون مع الآخر (أي معرفة الغير والاعتراف به في آن) وقبوله كشريك أولا في صفة الإنسانية، وثانيا كمشابه ومختلف أيضا في الثقافة (العادات، التقاليد، العقائد...). وأصبح الخطاب السائد في الوقت الراهن يأخذ أبعادا متعددة في الاهتمام بالآخر يتأرجح بين القبول والتواصل والتفاهم، ليصل إلى الرفض ومحاولة الاستيعاب، وفي أحيان كثيرة إلى السيطرة وحب التملك واستعباد الآخر.

لقد ألحت علي فكرة الخوض في هذا المنحى منذ سنوات خلت، ولعدة أسباب، وتبلورت خاصة عندما أصبحت الإساءة إلى الدين الإسلامي وإلى شخصية رسولنا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم تزداد يوما بعد يوم، وتزداد شراسة وحقدا من موقف إلى آخر، وفي الآونة الأخيرة حيث طلعت علينا وسائل الإعلام الغربية الحاقدة بأحدث إنتاجاتها في مجال الرسوم والرواية والسينما. كما ازدادت هذه الفكرة وضوحا وإلحاحا عندما أصبح الآخر يهزأ بالآخر، ويسخر منه، وينتقص من قيمته ويحط من ثقافته وينعتها في كثير من الأحيان بالثقافة "المتدنية".

"... وعموما فإن ظاهرة الرفض القائم على الجهل بالآخر هي ظاهرة منتشرة بين الثقافات، وتقود غالبا إلى موافق سلبية منه، قائمة على التنميط المسبق بدءا باستبعاده وإقصائه، وتضخيم الذات، مرورا بالخوف والعنصرية والتخندق الثقافي، وانتهاء بالتباعد في الثقافة والزمن، وتجميد صورة الآخر". [2]

لقد جاء هذا العمل كمحاولة لتحديد الآخر وفهمه، أو على الأقل محاولة فهمه من خلال ثقافته المشابهة والمختلفة في نفس الوقت، ومحاولة فهم هذا التشدد والحقد الذي يمارسه البعض (الغرب) ضد الآخر (العرب والمسلمون)، والاستعلاء العنصري غير المبرر، رغم ما وصل إليه العالم من معارف وعلوم في شتى الميادين، ورغم الثقافات المتبادلة والمنفتحة بعضها على بعض في ظل التواصل العالمي (العولمة) الذي كرسته وسائل الاتصال الحديثة. من جهة أخرى محاولة فهم تلك النعوت والممارسات ضد كل ما هو غربي من طرف العرب والمسلمين، والنظرة التي يرون بها هذا الغرب، والتصور الذي يتصورونه له.

لقد طالعتني فكرة الموضوع هذا بعد اطلاعي على أعمال رائدة تدعو إلى التأمل والتفكير في أحوال الآخر، منها على سبيل المثال لا الحصر، ندوتين علميتين عقدتهما الجمعية العربية لعلم الاجتماع وأخرجت أعمالهما في كتاب يحمل عنوان " صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه". [3] العمل الثاني وهو عدد خاص من مجلة " لوبوان" (Le point) الفرنسية يحمل عنوان "فهم الآخر" (comprendre l'autre)[4] الذي جمع في طياته دراسات معتبرة وقراءات متعددة لأعمال علماء وباحثين خاصة مؤسسي التيارات الفكرية وروادها، أمثال ابن خلدون، وهيرودوت، وروسو، ودوركهايم، وليفي ستروس وغيرهم كثير. والتي دارت حول الآخرية بجميع مستوياتها الثقافية والدينية والعرقية والسياسية...

أولا: مفاهيم ودلالات:

الآخر:

الآخر هو كل من لا ينتمي إلى نفس الجنس أو النوع أو العرق أو القومية أو الدين أو الوطن أو القبيلة... هو من ليس على شاكلة ومبدأ وإيديولوجية الذين ينعتونه بالآخر. "حيث يتم إقصاؤه، واستعباده، وإبادته، وإخضاعه، وأيضا استحسانه (الإعجاب به)، ففي معارضة الآخرين يجد الشخص نفسه بكل سهولة".[5] وقديما قيل : الأشياء بأضدادها تعرف، وقيل أيضا: خالف تعرف.

قد يكون لكل "آخر" تعريف خاص يوليه إليه من كان له به شأن، أما جُل ما عايشته وقرأته، فهو "آخر" ذو معالم كثيفة، حادة، عدوانية... يتحول غالبا إلى مادة لقضية يستغني العديدون عن حياتهم أو عن "موتهم" من أجلها؛ لاتقاء شره، أو لتهدئة سطوته، أو للتصدي له...بل أحيانا لإفنائه" .[6]

الآخر ليس قادما من الخارج فقط أو نجده في المناطق البعيدة فقط بل يأتي أيضا من الداخل. من داخل الديانة أو العقيدة الواحدة من داخل الوطن الواحد من داخل المجتمع الواحد. "يمكن للذات أن تنقسم على نفسها ويحارب بعضها البعض الآخر" . [7]

" يدل ذلك على أن هناك "آخر" كان موجودا من قبل، وكان ينعت بالأجنبي أو بالجار أو بالعدو: فالآخر هو من ليس له لا أجداد أنفسهم ولا آلهة نفسها، ولا حتى اللغة نفسها التي لنا".[8]

نزعة حب وتمجيد الذات l'ethnocentrisme : كل شخص أو مجتمع تكون لديه نزعة الإعجاب بالذات، وبالعادات والتقاليد والأعراف الخاصة، وبالمؤسسات المختلفة التي تنظم حياته فيظهر بذلك، وكأنه مركز الكون. نزعة حب الذات وتمجيدها هي الشيء الأفضل تقاسما بين أفراد العالم، بما في ذلك من هم عرضة وضحية لهذه النزعة، أي أن جميع أمم وشعوب العالم، وأفراده يمارسون هذه النزعة حيال الآخر. [9]

أصبح الآخر ينعت بجميع النعوت، " بالنسبة إلى أرسطو فإن الآخر المستبعد هو الغريب، الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة (اليونانية)، ونتيجة لذلك أصبح البربري هدفا للمطاردة، أي أصبح عدوا". [10]

ثانيا: في أنثروبولوجيا الاختلاف والتشابه:

لقد أكدت الدراسات التاريخية والفلسفية والاجتماعية الأنثروبولوجية، وهذا منذ فترة ليست بالوجيزة، أن صفة الآخرية (الغيرية) يجب أن تستثمر في خلق فضاء للتفاهم والتواصل والتقرب من الآخر (الشبيه المختلف) من حيث أنه لا يختلف في شيء سوى في العادات أو التقاليد ليس إلا، وأنه له ثقافته الخاصة به. كما تواصلت الدراسات الميدانية باهتمام العلماء بمقارنة الشعوب الأوروبية مع غير الأوروبية، وتفسير الاختلاف والتشابه، والأصول والتطور، فقد كان اهتمام مفكري ومؤسسي علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) خاصة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي ينصب حول أصول الاختلاف بين الشعوب، والأبحاث في العادات والتقاليد، وبإشكاليات تعتمد على الاختلاف الملاحظ. وظهر ذلك جليا، وبشيء من الموضوعية، في أعمال العالم "فاري بارتولوميو دو لاس كازاس" (1566/1474) (Fary Bartolomeo De Las Casas) الذي وهب نفسه للدفاع عن شعوب الهنود الحمر،[11] (كما وقف هذا العالم في وجه استبداد الغرب بهؤلاء الهنود، وحاول إقناع الطبقة الحاكمة بحسن معاملتهم كبشر وكإخوة في صفة الإنسانية (un semblable, un frère humain)، وعندما تم الاعتراف بالهنود استبدلهم الغرب بعبيد وعمال أفارقة. [12]

كما ظهرت هذه الروح الإنسانية في أعمال الكثير من الفلاسفة والباحثين أمثال "لافيتو" و"جون جاك روسو" و"هيغل" و"كروبر" و"كلايد كلاهون" وغيرهم ممن قبلوا على الأقل بإشراك الآخر في صفة البشرية، وبالاختلاف والتشابه الحاصل بين البشر.

وعليه سنحاول التطرق إلى أهم الدراسات التي اهتمت بذلك، وإلى جملة من المصطلحات والمفاهيم التي لها علاقة بالآخرية، خاصة في ظل التطور الذي تشهده علوم الإنسان بصفة عامة والأنثروبولوجيا بصفة خاصة.

ثالثا: الآخر في الفكر الغربي (من المتوحش إلى المتوحش الطيب)

تأخذ الغيرية (الآخرية) في الدراسات الأنثروبولوجية، وفي بداياتها على وجه التحديد، بعدين أساسيين: البعد الأول تاريخي عندما اهتمت بدراسة الإنسان المسمى آنذاك بالبدائي، والثاني جغرافي لأنها اهتمت بدراسة الشعوب غير الأوروبية. وكانت هذه الدراسات تتم بشيء من السخرية في وصف هذه الشعوب: الاستبداد المشرقي، اللاعقلانية الإفريقية، التوحش الهندي...، وبتقابلية الأضداد التي اعتمدتها كثير من النظريات والدراسات رغم عدم إقرارها بأنها تعتمد نظرة استعلائية حيال الآخر: بدائي/متحضر، مجتمعات تقليدية/ مجتمعات عقلانية عالمة، طائفة/ مجتمع. [13]

لقد كان لحب الإطلاع الذي أبداه اليونان ومن بعدهم الغرب حيال المجتمعات البشرية الأخرى دور هام في ترسيخ الجذور التاريخية للمجتمعات التي اعتبروها آنذاك بعيدة عنهم، وذلك من خلال محاولاتهم تحديد أوجه التشابه والاختلاف بينهم وبين هذه المجتمعات. لقد تم وضع أسس الأنثروبولوجيا كعلم أو كتخصص في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على الرغم من أن الكثير يعتبرون أن هيرودوت (القرن 5 ق.م) هو أب التاريخ والأنثروبولوجيا باعتباره أول من قام بوصف ودراسة المجتمعات غير اليونانية وتقاليدها وبالتالي اعتبار الأنثروبولوجيا هي الأقدم بالنسبة للعلوم الإنسانية. "فأعمال العالم هيرودوت (البطل الأسطوري) الذي أسس لعلم التاريخ والجغرافيا المقارنة والإثنولوجيا"[14] كان لها الدور الهام في ذلك. فالخطاب السائد آنذاك أخذ منحيين حول الآخر (غير اليوناني)، فلقد أُعتبرت المجتمعات غير اليونانية "برابرة"،[15] رغم ذلك يجب دراستهم لمعرفة لماذا هم كذلك. لقد كان لهذا الخطاب المزدوج المعتمد على الإقصاء الإيديولوجي والتضمين العلمي[16] دور هام في تبرير البعثات الاستكشافية والاستعمارية التي شهدتها العصور الوسطى مصحوبة بالتطور التجاري والسياسي للغرب الأوروبي، مما أعطى فرصة لامتداد الخطاب الإثنولوجي إلى كل أنحاء الكرة الأرضية بالطرح الإيديولوجي لرجل الغرب الذي سيطر على المجتمعات غير الأوروبية. فقد شهد القرن السادس عشر الميلادي اكتشاف العديد من الأماكن التي لم تكن معروفة في أنحاء مختلفة من العالم، كاكتشاف القارة الأمريكية الذي لم يكن في الحسبان بالنسبة

للبحارة التجار الذين كانوا يقصدون الهند وآسيا الشرقية طلبا للتوابل والذهب على آثار الرحالة "ماركو بولو" (Marco Polo). فقد كان كل من الرجل الذي يسعى بحثا عن الذهب واكتشاف عالم جديد (le conquistador)، ورجال الدين (المبشرين) أبطالا لهذه الفترة، فالأول مدفوعا بحب جمع الثروة، فتح الطريق ومهدها أمام الثاني المدفوع بمبدئه الديني المتمثل في نشر المسيحية و تعاليمها. لقد كانت دهشة هؤلاء عظيمة عندما صادفوا شعوبا أخرى لا يعرفون عنها شيئا، فهم يشبهونهم في الشكل ولكنهم يختلفون عنهم في المأكل والملبس والسلوك العام، وبعد الفحص والتمحيص اكتشف هؤلاء أن هذه الشعوب المسماة "بدائية" لها طريقة حياتها التي تختلف عن حياة الأوروبي، ولها منطقها الخاص بها وعالمها الخاص أيضا بقيمه وشعائره وطرق إيمانه ومعتقداته. وهذا الباحث إكزينوفون (Xenophon) يصف العالم البربري بأنه "واسع ومتنوع، إقطاعي وقديم، قبلي ومتوحش، بينما العالم اليوناني محكم وموحد بحدود البحر، ومتماثل بصفة أساسية في مقاربته للحياة، وكان في المعتقد أن البرابرة هم بالطبيعة عبيد، وأن الأساليب البربرية غير مقبولة كليا لليونانيين المتمدينين". [17]

لقد لعبت الرحلات دور هام في ذاكرة الرحالة وحنينه إلى وصف ما شاهده من عادات وتقاليد ومعتقدات لدى الشعوب التي مر بها مما أعطى فرصة لبداية تشكل أسس الفكر الأنثروبولوجي وقواعده خاصة عندما اكتشفت المجتمعات المسماة "بعيدة" أو "بدائية" (Sociétés primitives) أي (الإنسان في حالته الطبيعية)، أو ما أسماه المكتشفون في بداية الأمر بالإنسان "المتوحش" وهذا خلال القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، حيث تميزت هذه الفترة بالنظرة الاستعلائية لرجل الغرب حيال هذه الشعوب المكتشفة التي اعتبرها دون مستواه في الثقافة والعادات والتقاليد، بل منهم من ذهب إلى أبعد من ذلك حينما ساد الشك بعضهم بعد اكتشاف القارة الأمريكية حول كون الهنود الحمر آدميين أم لا.

كما كان للغزو الاستعماري في القرن التاسع عشر دور في التطور التدريجي والنسقي لملاحظة الأجناس البشرية والطوائف (les ethnies)، ووصف عادات وتقاليد الشعوب من طرف الإداريين والعسكريين، على اعتبار أنهم اصطدموا بهذه الشعوب التي لا يعرفون عنها شيء، فكان لزاما عليهم دراستها في أدق تفاصيل حياتها، وهذا قصد السيطرة عليها. واعتبر الإنسان "المتوحش"، إنسان بدائي يجب أن يقاد إلى الحضارة (un primitif à civiliser) كما جاء في السياسة التبريرية لغزو الشعوب، ثم ظهر مصطلح "المتوحش الطيب" (le bon sauvage) خاصة في الفترة التي عرفت بعصر الأنوار على اعتبار تغير نظرة الغرب للإنسان البدائي أو البعيد.

رابعا: العربي والمسلم والغرب:

لماذا الغرب والعرب والمسلمون؟

لقد أضفنا طائفة المسلمين إلى العنوان، لأنه ليس كل العرب بالضرورة مسلمون، وليس بالضرورة أيضا كل المسلمين عرب. إن نظرة الغرب للمسلمين تجمع بين العرب وغير العرب من بلاد المسلمين، فهم عندما يتحدثون عن الإرهاب (الإسلامي) يقصدون بذلك العرب والأتراك والإيرانيين والأفغان والاندونيسيين وغيرهم من المسلمين. والعرب ليسوا هم وحدهم من لهم خلافات مع الغرب، خلافات تاريخية وحديثة، تقليدية وعصرية في بعدها الزماني والمكاني، حيث اعتُبر الغرب مستعمرا للشرق قديما وحديثا في محاولة احتواءه للآخر (العربي والمسلم) والسيطرة أو القضاء عليه أو أقله، الانتقاص من ثقافته واحتقار عاداته وتقاليده. ولقد عبأ الغرب كل طاقاته وجمع كل وحداته ليخرج في نهاية الأمر بوحدته الإيديولوجية. "وفي هذا السياق كان ينظر إلى العالم الإسلامي كنظام سياسي إيديولوجي معاد، وكذلك كمدنية مختلفة... وكمجال اقتصادي بعيد أجنبي".[18] بل ذهبت أوروبا وأمريكا إلى أبعد من هذه الحدود عندما حاولت توحيد العالم تحت رايتها في عملية ما أسمته بمحاربة (الإرهاب العالمي)، واعتبرت أن كل رفض للانضمام تحت لواءها أو"كل مقاومة لهيمنتها تمثل مؤامرة شريرة مستوحاة من روح حاقدة". [19]

في التاريخ القديم كان الآخر بالنسبة لليونانيين (بربري)، وهو الذي لا يتكلم لغتهم، ثم أصبح يسمى في العصور الوسطى ب"غير المؤمن" (الكافر)، وكان يدخل تحت طائلة هذه التسميات كل من العرب والأتراك وغيرهم من الشعوب التي اعتبرت آنذاك دونية بالنسبة للغرب. لقد كانت هذه الشعوب عبر التاريخ هي "البربرية" و"الكافرة" و"المتوحشة" و"البدائية"،[20] و"المتخلفة" والمنحطة"... وصولا إلى "دول العالم الثالث" أو"النامية" أو"السائرة في طريق النمو". نظرة لا يمكن أن تخرج عن مسارها الوصفي الاستعلائي في فكر الغرب ومخيلته حيال العرب والمسلمين، فهم "الإرهابيون" و"المتخلفون" والمنحطون" و"من لا تاريخ لهم".

لقد كان وصف المواطن الجزائري وتسميته في الخطاب الكولونيالي الاستعماري على سبيل المثال لا الحصر، يحمل كثيرا من المعاني الإضافية (connotations)، أو ما يسمى ب "تضمين المعاني" والتي جاءت لتلتصق بالمعنى الذي يريد أن يطلقه المستعمر على الجزائري، فهو "العربي، و"الساكن الأصلي" arabe, indigène,

autochtone, aborigène, ولكن بشيء من التحميل العنصري وبنوع من السخرية والاستهزاء، مما يدل على الانتقاص من القيمة الاجتماعية والثقافية لهذا العربي. [21]

"فالغرب من عليائه يتهم الشرقي بأنه متعصب وغير عقلاني... والشرق، أو الأشراق على اختلاف أنواعها، تغتاظ من علامات الوسم التي تلحقها وتتمرد عليها وتتحملها وترفضها في الآن معا. أما الدين، فبعد أن استخدم سابقا للانفتاح على الآخر واستقباله كجزء متمم للذات تحول في نهاية هذا القرن إلى كلية مناقضة للآخر". [22] الآخر العربي المسلم يرى في الغرب شيطان يجب محاربته وأخطبوط يجب القضاء عليه، وبين هذا وذاك تتواصل العداوة والبغضاء.

خامسا: الاغتراب الثقافي والاستتباع الحضاري:

الملاحظ اليوم لحال الثقافة بشكل عام، "يلاحظ أن هناك ثقافة عالمية آخذة في التشكل تتجاوز كافة الحدود الثقافية القومية أو المحلية الأخرى. قد يصف البعض هذه الثقافة العالمية الجديدة بأنها ثقافة سطحية، أو استهلاكية، أو غزو ثقافي، أو مادية، أو غير ذلك من النعوت التي يمكن أن تطلق عليها. ولكن مهما كان الوصف المعطى فإنه لا ينفي الحقيقة القائمة التي هي أن مثل هذه الثقافة تنتشر وتسود على حساب ثقافات محلية وقومية عديدة. وبذلك قد نشجب مثل هذه الثقافة، وقد نرفضها، ولكن لا الرفض ولا الشجب قادران على وقف زحفها، طالما أننا لا نقدم بديلا ثقافيا قادرا على المنافسة في عصر متغيرات متسارعة، وليس مجرد الوعظ والنصح". [23] هذه العولمة لا تعطي الوقت الكافي للتمحيص والتخمين، فهي تتم وتتسع بل وتنتشر بشكل سريع ورهيب وفي كثير من الأحيان مفاجئ. والمثال على ذلك ما وصلت إليه وسائل الإعلام والاتصال من تطور رهيب وفي مدة زمنية يمكن وصفها بالقياسية.

و"هذه الثقافة العالمية المتشكلة، ليست قاصرة على (الصراعات) أو (الأمركة) التي نشاهدها في مختلف المجالات الحياتية، ولكنها تذهب إلى الجذور المعرفية الثقافية". [24] وتطرح الآن وسائل أخرى كما طرحت في السابق قضية الهوائيات المقعرة، ونجد أنفسنا كعالم ثالث، وكمجتمع عربي إسلامي، في صراع يعتمد على حلين أساسيين أحلاهما مر، وهما: إما الذوبان الكامل في هذه الثقافة الجديدة (استهلاك بجميع أنواعه)، أو الرفض السلبي دون تقديم البديل الإيجابي. تفرض ذلك كله الشركات العالمية التي تمتلك رؤوس أموالها الدول الكبرى المهيمنة على العالم في ميدان الثقافة والاقتصاد. و"الشركات التي كانت ذات يوم تسمى (الشركات متعددة الجنسية)، تتحول اليوم إلى أخطبوطية دون جنسية، لا وطن لها ولا مركز مكاني معين. فقد قضت ثورة الاتصالات على أهمية المكان، بحيث أصبح أي مكان هو المكان طالما أنه يحقق أغراض الشركة وأهدافها". [25]

ولقد أثبتت السياقات العالمية والمحلية، أنه ليست لدينا القدرة على التصدي أو البديل، بل ليست لدينا القدرة على المساهمة والمشاركة في الثقافة العالمية. لسنا من القوة بمكان، لنواجه الدول الكبرى، ولسنا أيضا في مقام بعض الدول الأخرى كاليابان والصين اللتان تمتلكان من القوة الاقتصادية، بل ومن القوة الثقافية أيضا، ما نساهم به في العولمة، فتفرد هاتين الدولتين بثقافتهما أولا ثم بخلق اقتصاد يواكب الاقتصاد العالمي، استطاعتا أن تحافظا على هوياتهما، رغم مشاركتهما الفعالة والفاعلة في السياق العالمي الجديد. وتكون العولمة على أساس ذلك إجراء تاريخي واقتصادي وثقافي.

لقد "سعت الثقافة الغربية، إضافة إلى كونها أيديولوجية بطبيعتها، إلى قهر وسائل النقد والعقلانية في العالم الإسلامي، وفي حالتنا استهدفت العقل العربي الإسلامي محاولة جعله ينسى ماضيه المتفرد المجيد". [26]

إننا نلاحظ التغييب التام، والتهميش شبه المطلق لدول العالم الثالث عامة، والعربية الإسلامية خاصة، كخصوصية ثقافية مرتبطة بقضايا السيادة والهوية والحق في التميز والاختلاف، وأصبحت تُعتبر مجتمعات استهلاكية ليس إلا. فتعرضت للتعتيم المقصود، والانتقاص من شأنها، وأصبحت ثقافات دول العالم العربي الإسلامي، ومعها ثقافات بعض الدول الأخرى تنعت ب "الثقافات المتدنية". إن اعتبارات القوة، متمثلة في شركات الإعلام والاتصال متعددة الجنسيات، "هي التي بدأت إذا، وبعمق، في تحديد الإنتاج الثقافي، سواء تعلق الأمر بإبداع وإذاعة الأفلام والبرامج التلفزيونية، أو التقاط وتوزيع الأخبار، وإلى حد ما الإبداع الأدبي ونشره". بدأت بقوة في كسب مزيد من المساحات الثقافية والاقتصادية على المستوى العالمي بشكل عام والعربي بشكل خاص، فكان ذلك على حساب الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية. يقول جاك ديلكور في هذا الصدد: "إن الهيمنة الثقافية وفرضها على دول الجنوب إنما هي أحد شروط غزو الأسواق وتوزيعها". يقول محمد عابد الجابري في المسألة الثقافية في الوطن العربي " إننا معرضون لغزو ثقافي مضاعف: الغزو الكاسح الذي يحدث على مستوى عالمي، الغزو الذي تمارسه علينا الدول الاستعمارية التقليدية، أما الوسائل فهي نفسها: الإعلام بالمعنى الواسع والمتشعب، الإعلام الذي يغزو العقل والخيال والعاطفة والسلوك، ناشرا قيما وأذواقا وعادات جديدة تهدد الثقافات الوطنية القومية في أهم مقوماتها ومكامن خصوصياتها". [27] ويردف قائلا "

إن تعميم الاستهلاك أو بالأحرى فرض نمط معين من الاستهلاك على الشعوب، النمط الذي تسود فيه السلع الكمالية والوسائل الترفيهية...ذلك هو الهدف من الاختراق الثقافي والاستتباع الحضاري". [28]

سادسا: كلمة سواء:

يعيش العالم اليوم حالة من الألم والخيبة الذريعة عندما يرى تكريس الهيمنة الغربية في "رفع علامات الثقافة الفرنسية والأوروبية إلى أعلى السلم ووضع الثقافات المغربية والعربية والإسلامية والعالمثالثية عموما في أسفل السلم (أو حتى خارج السلم)". [29]

إن التجارب اليومية التي يعيشها المهاجر العربي والمسلم اليوم إلى أوروبا وأمريكا غنية وحافلة بالمغامرات، ومشوبة بكل أنواع الاحتقار ولو ضمنيا لهذا المهاجر الأجنبي ولثقافته. إن هذا الحضور القوي لمهاجري العالم الثالث في دول الغرب (حضورا جسديا إن صح التعبير) لم يصاحبه الحضور الثقافي بما يتضمنه من عادات وتقاليد ومعتقدات إلا في اليسير من ذلك. فالعرب وفي رحلتهم إلى الغرب وتجربتهم مع الآخر يحاولون فهم أنفسهم من خلال هذا الآخر، أي فهم "الأنا" من خلال "الآخر"، وفهم "النحن" من خلال "الهُمْ". بل وقراءة "الأنا" و"النحن" من خلال "الآخر" و"الهم". هذه المحاولة جاءت نتيجة (لتفوق الآخر وتدني الذات)،[30] وهذا التفوق أدى إلى اهتمام الشرق بالغرب أي بالآخر، مما خلق نوعا من الإثارة والإعجاب بهذا الغرب، خاصة بعد الطرح الموضوعي غير المنحاز للذات في حق الآخر (الغربي) من طرف الكثير من المفكرين والباحثين أمثال محمد عبده ومحمد إقبال ومالك بن نبي الذين استطاعوا تقديم صورة واضحة عن الغرب تبتعد عن الذاتية الضيقة وتهتم بالطرح الموضوعي والعلمي الرفيع، فجاءت البعثات إلى الغرب لتنهل من العلوم والمعارف ولتقذف على أسباب التقدم والنجاح. [31] غير أن الهجرات اليوم من بلاد الشرق إلى بلاد الغرب اتخذن مناح عديدة، ولم تكن أهمها لطلب العلم أو المعارف أو الاستفادة من التقدم والرقي، بل جاءت نتيجة لانبهار المجتمع الشرقي بالمجتمع الغربي، مما أدى بالشباب إلى أن يلقي بنفسه في عرض البحر لأجل أشياء يمكن أن يحققها في بلده بنوع من العزيمة والثبات.

"ولن ترض عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم" (قرآن كريم).

عندما تحدثنا عن وضعية المهاجر الشرقي إلى الغرب ذكرنا الصعوبات التي يمكن أن يواجهها في الاندماج الثقافي رغم ما يبديه بعض المهاجرين من تفهم ومحاولة تأقلم ومسايرة لثقافة المجتمع الذي يحل به، بل محاولته لتقمص الأدوار الثقافية التي يمليها عليه هذا المجتمع، وسعيه بكل الوسائل لكسب وده واحترامه، وقد يصل مسعاه في كثير من الأحيان إلى ضرورة تخليه عن جزء لا يستهان به من ثقافته وعاداته وتقاليده. رغم ذلك كله قد يقابله هذا المجتمع الجديد بالنسبة له، ولو بعد مرور سنوات عديدة على وجوده فيه، يقابله بالرفض والنكران، و"لا بد لهذا المهاجر أن يبرهن أولا على أنه يحذق استعمال الكودة الثقافية ذات الأغلبية، وأنه يتماهى تماما مع النموذج السائد على نحو ما فعلت قبله أقليات أخرى في فرنسا، حينئذ قد تحظى علامات ثقافته أو بعض منها بنوع من الاعتراف في يوم ما".[32] قد لا يصل هذا المهاجر، أو حتى الرجل الشرقي الذي يعيش في بلده، إلى محو تلك الصورة النمطية التي كونها حوله رجل الغرب. فهو يراه كسولا خاملا يتربع على حقول من النفط ويتودد إلى جماعات متطرفة إن لم يكن هو متطرفا بنفسه. ويرى فيه إن كان مهاجرا أنه يزاحمه على فرص العمل أو في المقهى أو السكن أو حتى في الشارع. [33] بينما يرى هذا الشرقي نفسه سواء كان مهاجرا أو مقيما في بلده، بأنه شخص غير مرغوب فيه، وأنه يتعرض للضغط من طرف الأوروبيين النصارى، وأن بلاده قسمها المستعمر إلى دويلات وزرع فيها كيانا صهيونيا يقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم وهذا لضمان مصالحه. بل أن كثيرا من المثقفين العرب يحملون الاستعمار كل مظاهر التخلف والبؤس والشقاء التي يعيشها وطنهم، زيادة على محاولات العرقلة التي يتعرضون لها في مسارهم التقدمي.[34]

لا ينكر سماحة الإسلام وعدله إلا جاحد أو كافر. فهذا هو القرآن الكريم دستور المسلمين يدعو إلى التسامح والعدل بين الشعوب والأمم. وإن التطرف الذي نشاهده اليوم ناتج عن سوء فهم للدين الإسلامي وشريعته سواء من طرف أبناء الإسلام أو من طرف المعادين له. "...إن ربط التطرف في العالم العربي الإسلامي ب «الإسلام» هو عمل ينطوي على تمويه إيديولوجي صارخ، سواء من جانب أولئك الذين يمارسون التطرف تحت شعار « الإسلام » أو أولئك الذين يحاربون ما يصدر عن ذلك التطرف من ممارسات وينسبونها إلى الإسلام..."[35]

{ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون}[36]

{ ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين}[37]

{ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميع عليم }[38]

ولقد أكد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في سنته المطهرة القولية والفعلية والتقريرية على ضرورة قبول الآخر كشريك في الإنسانية بعامة، وفي الحياة الاجتماعية والاقتصادية بخاصة، وفي التعامل التجاري مع هذا الآخر الشبيه المختلف، وفي العيش المشترك المبني على الأمان والثقة المتبادلة " معاملة ونية حتى لقد ترك درعه عند اليهودي والدرع هو السلاح وهو عتاد الحرب...وهذا مبدأ جوهري في السلوك والتعامل وقبول الآخر ورفع الحجب عنه أي في فهمه. وقصته صلى الله عليه وسلم معروفة حين قام من مجلسه احتراما لجنازة يهودي مرت به لأنها نفس بشرية".[39] وهو الذي افتقد جاره اليهودي وزاره عندما مرض رغم أن هذا اليهودي كان يؤذي النبي برمي مهملاته أمام بيته صلى الله عليه وسلم.

وثيقة المدينة التي وضعها صلى الله عليه وسلم لتنظيم حياة المدينة المنورة، والتي اعتبرت دستورا لمدينة متعددة الأديان والطوائف والأعراق، وكما اعتبرت أيضا قانونا للعلاقات الخارجية التي تجمع بين المدينة وباقي الشعوب لا ضرر ولا ضرار فيها، تقبل الكل في ظل الاحترام المتبادل، والعيش المشترك مع الآخر وإن لم يكن من نفس الدين وعلى نفس الملة. ولقد اعتبرها البعض من الدساتير الأولى المكتوبة في العالم وأنها وثيقة أسست للمواطنة الحقّة المنشودة في وقتنا الحالي وعصرنا الحديث.

والعهدة العمرية التي وضعها الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل القدس حيث ضمن لهم حرية المعتقد.

{ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون }[40]

الهوامش:

1.أستاذ بقسم علم الاجتماع، جامعة مستغانم.

2.صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1999.

3.صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، مرجع سابق.

4. Le Point, Références, Comprendre l'autre, les textes fondamentaux, n° 07 Mai -Juin, 2011.

5. Catherine Golliau, Nous et Eux, in « Le Point » Comprendre l'autre, Op. cit. p.3.

6.دلال البزري، الآخر: المفارقة الضرورية، صورةالآخر، سبق ذكره ص 99.

7.حيدر إبراهيم علي، صورة الآخر المختلف فكريا: سوسيولوجيا الاختلاف والتعصب، في صورة الآخر، سبق ذكرة، ص 111.

8.جان فارو، الآخر بما هو اختراع تاريخي، في كتاب صورة الآخر، سبق ذكره ص 51.

9. لمزيد من المعلومات أنظر:

Le point , Comprendre l'autre, op. cit. p.9.

10. فيلهو هارلي، مفهوم ومواريث "العدو" في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية، في كتاب صورة الآخر، سبق ذكره ص 54.

11. COPANS Jean et al. L'anthropologie sciences des sociétés primitives ?, p. 17.

12. لمزيد من المعلومات أنظر:

Sophie Pujas, La très brève relation de la destruction des indes de Las Casas. In Le Point, op. cit. p.24.

لمزيد من المعلومات أنظر:

LAUDE Rivière, introduction à l'anthropologie, 2eme édition, Hachette,Paris, 1995, 1999. P. 12

13. COPANS Jean et al. Op. cit. p. 20.

14. البربري تعني أجنبي أو متخلف وغير متحضر (منتم إلى حضارة أخرى).

15. [1]- COPANS Jean et al. Op. cit. p. 20.

16. فيلهو هارلي، مفهوم ومواريث "العدو" في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية، في كتاب صورة الآخر، سبق ذكره ص 61.

17. فيلهو هارلي، مفهوم ومواريث "العدو" في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية، في كتاب صورة الآخر، مرجع سابق، ص 61.

18. فيلهو هارلي، مرجع سابق، ص 61.

19. TESTAR Alain, De moi à Eux, Les affres de l'anthropologue, in Le Point, op. cit. p. 7.

20. أنظر في هذا الصدد:

BOUGUERRA Tayeb, Le dit et le non dit à propos de l'Algérie et de l'algérien chez Albert Camus, OPU, ENAL, Alger, PP. 30-33.

21. أسماء العريف بياتريكس، الآخر أو الجانب الملعون، في كتاب صورة الآخر، سبق ذكره ص95.

22. تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2003. ص 11 بتصرف.

23. المرجع نفسه. ص. 11.

24. المرجع نفسه. ص. 9.

25. إبراهيم أبو ربيع، هل من رد إسلامي على العولمة؟، ترجمة عبد الله جاد، http:/www.islam-online.net/iol-arabic /

26. [1]– محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مرجع سابق.

27. المرجع نفسه.

28. منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي. في كتاب صورة الآخر، مرجع سابق، ص 80.

29. أنظر في ذلك: صورة الآخر، مرجع سابق، ص 264.

30. أنظر في ذلك: أسماء العريف، الآخر أو الجانب الملعون، في كتاب صورة الآخر، مرجع سابق، ص 95.

31. منذر الكيلاني، مرجع سابق، ص 80.

32. لمزيد من المعلومات أنظر: الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان، ص 8.

33. أنظر: الجابري، مسألة الهوية، مرجع سابق، الصفحات، من 8 إلى 31.

34. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 111.

35. القرآن الكريم، سورة العنكبوت الآية 46.

36. القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

37. القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

38. عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة' المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان،2009، ص 120 بتصرف

39. القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 64.

الصلة الإلهية بين الله والعالم في نظر الفلاسفة المتقدمين
وأثرها في تعظيم الله جلَّ جلاله عرض ونقد

عبدالله بن عيسى الأحمدي[1]

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستغفره ونتوب إليه، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً –صلى الله عليه وسلم– عبده ورسوله بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة حتى أتاه اليقين، وبعد:

فنعم الله علينا لا تعد ولا تحصى ومن نعمه سبحانه أن يسر المشاركة في هذا المؤتمر الكريم برعاية كريمة من جامعة مستغانم فشكر الله جهدهم ونفع بهم وجزاهم عنا خيرا.

وقد رأيت أن أشارك ببحث عن ((الصلة الإلهية بين الله والعالم في نظر الفلاسفة المتقدمين وأثرها في تعظيم الله جلَّ جلاله عرض ونقد)).

ومن المعلوم أنَّ توحيدُ الربوبية عند المسلمين عقيدة راسخة، وأن الإيمان به يقتضي: ((إفرادُ الله – سبحانه وتعالى — بأفعاله من: خلق، وملك، وتدبير)).[2]

والتوحيد إن تعلق بأفعال الله –سبحانه وتعالى– فإنه توحيد الربوبية، والقرآنُ دلَّ على أن جماع أفعال الله –سبحانه وتعالى– هي الأفعال التالية: الخلق، والملك، والتدبير، فكل فعل له –سبحانه وتعالى– فإنه يرجع إلى هذه المعاني، أما تفاصيل أفعاله: فأعظم من أن تدرك، وأجل من أن تحصر أو تعرف، والنصوص التي دلت على هذه الأفعال هي:

- **أما الخلق: فمن النصوص التي دلت عليه:** قولُه سبحانه وتعالى: ((**الله خالق كلِّ شيءٍ**))،[3] وغيرها من النصوص التي تدل على أنه سبحانه وتعالى هو الخالق وحده.

وإفرادُ الله تعالى بالخلق يراد به: الإقرار والاعتراف بأن الله تعالى وحده هو الخالق لكل شيء لا شريك له في ذلك.

- **وأما الملك: فمن النصوص التي دلت عليه:** قولُه سبحانه وتعالى: ((**تبارك الذي بيده الملك وهو على كلِّ شيءٍ قدير**))،[4] وغيرها من النصوص التي تدل على أن الله سبحانه وتعالى هو المالك وحده، **وإفرادُ الله تعالى بالملك يراد به:** الإقرار والاعتراف بأن الله تعالى وحده هو المالك لكل شيء لا شريك له في ذلك.
- **وأما التدبير: فمن النصوص التي دلت عليه:** قولُه سبحانه وتعالى: ((**قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون**))،[5] وغيرها من النصوص التي تدل على أنه سبحانه وتعالى هو المدبر وحده، **وإفراده سبحانه بالتدبير يراد به:** الإقرار والاعتراف بأنه تعالى وحده هو المدبر لكل شيء لا شريك له في ذلك.[6]

وهذه الأفعالُ الثلاثةُ: التلازم بينها واضح، فالخالقُ هو المالك، وهو المدبر، ومَن له الملك المطلق فهو المدبر، ومَن له الملك المطلق فهو الخالق، فلا يكون ذو ملك مطلق إلا هو الخالق، وأما الملك القاصر فلا يلزم منه الخلق أو التدبير، والله تعالى أعلم.

ويقرر أهلُ السنة والجماعة أن الفطر مركوز فيها الإقرار بوجود خالق، وكل من أنكر ذلك فإنما أنكره لفساد فطرته، أما الفطر السليمة: فلا تنكر وجودَ خالقٍ خلق كلَّ شيء بما فيه هذا العالَم.

وأهلُ السنة يرون أن جنس الحوادث قديم، أما آحاد الحوادث فإنها حادثة، فالله سبحانه وتعالى لم يكن معطلاً عن الفعل، ويزول الإشكال عند من استشكل هذا الأمر إذا ما تأمل في صفة الكلام، وكيف آمنوا بها، فإن أهل السنة قرروا أن كلام الله تعالى قديم النوع، حادث الآحاد؛ لأنه سبحانه وتعالى لم يكن معطلاً عن الكلام، وكما أنه لم يكن معطلاً عن الكلام: فإنه لم يكن معطلاً عن الخلق؛[7] فإن مخلوقاته هي أثر كلماته، قال تعالى:﴿**إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**﴾،[8] وقال تعالى:﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾.[9]

وإذا كان أهلُ السنة والجماعة يؤمنون بأن الله خالق كل شيء، بما فيه هذا العالَم، فما هو رأي الفلاسفة المتقدمين في هذه المسألة؟

منهج البحث

سأتبع بحول الله تعالى في هذا البحث المنهج التالي :

1- الاعتماد على النصوص الشرعي الصحيح في دراسة الموضوع.
2- عزو الآيات لمواضعها من السور؛ فإن ورد رقم الآية معها تبعا للبرنامج المستخدم في الطباعة لم أذكره في الحاشية مكتفيا باسم السورة، وإلا ذكرته في الحاشية .
3- تخريج الأحاديث فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت

بعزوها إلى موضعها، وإن لم تكن فيهما أو في أحدهما اجتهدت في بيان درجة الحديث مستعينا بما قاله أهل العلم بهذا الفن في درجة الحديث.

4- نسبة الأقوال لأصحابها في مظانها ما أمكن.

5- الترجمة للأعلام غير المشهورين، ولا يخفى أن الشهرة أمر نسبي، والأمر فيه اجتهاد بحسب غلبة ظن الباحث .

6- التعريف بالطوائف والفرق الواردة أثناء البحث.

7- التعريف بالأماكن- غير المعروفة- التي يرد ذكرها أثناء البحث.

8- شرح الغريب من الكلمات التي يرد ذكرها أثناء البحث.

9- عمل الفهارس اللازمة.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين .

المبحث الأول : آراء أشهر الفلاسفة اليونانيين في صلة الله بالعالم:

1- أفلاطون :

يقرر أفلاطون وجود عالَمين: أحدهما عالَم الأشياء، أي: هذا العالَم المحسوس، والعالَم الآخر: هو ما يسميه ((عالَم المثل))، وأن الأصل والحقيقة الجوهرية التي على أساسها صنع الإله الصانع هذه الكثرةَ من الأشياء هو عالَم المثل، وعن طريق مزج المثال بالمادة: صنع الإله هذه الكثرةَ من الأشياء في هذا العالَم المحسوس.

ونتيجة لهذا الرأي فقد ذهب عدد ممن كتب عن أفلاطون إلى القول بأن أفلاطون يرى حدوث العالَم، وهذا الرأي يميل إليه أغلب من كتب عن الفلسفة أو تعرض لها من أهل الإسلام،[10] إلا أن هناك من يرى أن أفلاطون لا يقول بحدوث العالَم؛ لأنه يرى أن للمادة أزلية قديمة لا أول لها.

وأن الصانع إنما كان يشكل موجودات العالَم محتذياً المثل، وذلك بأن يضع الصور في المادة المضطربة القديمة، التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها.

ويستندون في تصحيح رأيهم بأن أفلاطون يرى أن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج إلا عن الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر؟

كما يرون أنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان، فقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل الصانع؛ إذ إنه قد ولد بميلاد العالَم المحسوس، وهو الصورة المتحركة للأبدية التي يتصف بها العالَم المعقول.

كما يرون أن سبب عدم الفهم الصحيح لرأي أفلاطون هو أن أفلاطون كان يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالَم الطبيعي.[11]

ويبدو – والعلم عند الله – صحة الرأي الأول؛ لأن أرسطو أبرز تلاميذ أفلاطون قد قال مبيناً رأي أفلاطون : ((لكنا نجد الجميع ماخلا واحداً – يقصد أفلاطون – متفقي الرأي في أمر الزمان، وذلك أنهم يقولون إنه غير مكون، أما أفلاطون وحده فإنه يكونه (أي : يقول إنه كائن – حادث)، وذلك أنه يقول: إنه تكون مع السماء، وأن السماء مكونة))،[12] وقد تقدم عند بيان رأي أفلاطون في مبحث الوجود أن من كان قبل أرسطو كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء، ويتأثرون ببعض ما سمعوه، ومن ذلك حدوث العالَم عند أفلاطون، الذي شهد لقوله به تلميذُه أرسطو، وكل هذا يؤيد صحة الرأي الأول، والله تعالى أعلم.

ومع القول بصحة الرأي الأول، إلا أن أفلاطون يرى أن الإله الصانع علة مباشرة في وجود العالَم، كما يقول في محاورة (تيماوس)، ولكنه لا يقوم بوظيفته إلا بالاستعانة بعالَم المثل، أو النماذج، أو العلل الغائية.[13]

فهل يكون أفلاطون بهذا قد أثبت صفة الخلق للإله كما هو لائقٌ به، أم أنه – وإن قيل بأنه يرى حدوث العالَم – قد سلب الإله القدرةَ على الخلق وحده ؟

لا شك أن أفلاطون في هذا الرأي كان متأثراً بالوثنية التي يعيشها قومُه، وهو ذو المنهج القائم على التلفيق بين المذاهب.[14]

كما أن من التلفيق والتضارب في رأي أفلاطون في قضية الخلق: أنه يثبت وجودَ آلهةٍ يخلقها الصانع ويعلو عليها، ويرى أن هذه الآلهة التي يخلقها الصانع لا تسمو إلا على النفوس التي توجِدُها، وهي النفوس الفانية، التي لا تعلو إلا على الإنسان الذي أوجدته.

فهو إذن يرى وجود آلهة تخلق غير الإله الصانع، وهي مخلوقة له، كل هذا يؤكد منهجه التلفيقي ومدى التضارب في رأيه.[15]

2- أرسطو:

استبعد أرسطو فكرة خلق الله العالَم، وقصر فعل الله في العالَم على تحريكه فقط بطريق العشق، وجعل هذا التحريكَ فعلاً ضرورياً لا إرادة فيه.

وفي بيان رأي أرسطو في أدلة وجود الله تقدم بيان أنه يقول بأن الحركة والزمان كلاهما أزليان، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق إلى الله سبحانه وتعالى[16] أو المحرك الأول بتعبير أرسطو، ومن قدم الزمان والحركة يبرهن أرسطو على قدم العالَم، ومما قاله في هذا الأمر: ((ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات، فإن كانت الجواهر فاسدة؛ فالأمور تكون كلها فاسدة، إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذاك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً؛ فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو

متأخر إن لم يكن زمان، والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان..)). [17]

فالوجود في نظر أرسطو قديم، فالهيولى[18] موجودة بالقوة منذ الأزل، ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمده هذه الهيولى من الفعل المحض – أو الله، أو المحرك الأول – فهي على كل حال ليست عدماً؛ لأنها لو كانت عدماً لاستحال أن تكون مبدأ لوجود ما بالفعل، فلها إذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحطّ قدره؛ ولهذا فقد قال أرسطو بقدم العالَم، فالعالَم في نظر أرسطو ليس بحاجة إلى موجِد يوجِده وكل شيء فيه أزلي وأبدي، فلا يفتقر إلى خالق يُخرجه إلى حيز الوجود، وإلا لم يتحرك، فالحركة –كما تقدم في أدلة الوجود – لا بد لها من موضوع تقوم فيه، والهيولى هي هذا الموضوع، فلو كانت حادثة: لحدثت عن موضوع، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الأشياء، وإلا للزم أن توجد قبل أن توجد، لذلك استحال الحدوث المطلق، أي:حدوث الهيولى لا عن هيولى، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث أو الحركة.

وعلى كل حال: فإن نتيجة ذلك كله هو قول أرسطو بقدم العالَم، فهو يرى أنه منذ الأزل، وسيظل إلى الأبد، وكل الصلة بين هذا العالَم وبين المحرك الأول : هي التجاور في الوجود،[19] فالله لم يخلق العالَم؛ لأنه ثابت له نفس القدرة، وليس هناك زمان أولى من زمان في أن يكون بداية للخلق، فالأزمان متساوية، ولو كان الله خالقاً في زمان دون زمان: للزم منه إثبات العجز فيه، أو فقدان آلة أو تجدد إرادة لم تكن، وكل هذا محال.

والخلاصة: أن الوجود موجود وليس هناك من يسلبه الوجود، كما أن العدم معدوم وليس هناك من يخرجه إلى الوجود، فالأوضاع للموجود والمعدوم ثابتة على حالها لا تمس، وإنما الصور والأشكال هي التي تمس، فالوجود يظل كما هو، أما الصور فهي التي تظهر وتختفي لتحل صورٌ أخرى محلها في دوامة مستمرة.

يقول الدكتور محمد بيصار مبينا رأي أرسطو: ((فلا وجود من عدم، ولا عدم بعد وجود، فالموجودات قديمة بموادها، حادثة بصورها، وكل فعل للفاعل منحصر في إحداث هذا الانتقال من القوة إلى الفعل، وبالعكس)).[20]

3– أفلوطين :

يرى أفلوطين أن العالَم قد وجد عن طريق الفيض، ويقصد الفلاسفة بالفيض: فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وهذا الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض، والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، والفيض بهذا المعنى يكون مرادفاً للصدور، تقول: فاض الشيء: صدر عنه على مراتب متدرجة.[21]

وبالنسبة لأفلوطين: فإنه يرى أن الأول هو مبدأ الوجود، وعلة له، ولكنه لَما كان يرى أن الأول واحد من كل وجه، ورأى أنه لا يوصف بأي وصف؛ لأنه فوق التمام والكمال،[22] ولَما كان يرى أن صدور الكثرة عنه تنافي وحدته وبساطتَه : لهذا قال إن الأشياء صدرت عن واحده عن طريق الفيض، ومجمل ما قاله في نظرية الفيض: يقول أفلوطين – فيما ذكرت د/ أميرة حلمي: ((إنه لولا الواحد لَما وجد شيء على الإطلاق، فهو فوق الحياة، وعلة الحياة؛ لأنَّ الحياة تفيض منه، كما تفيض الحياة مع النبع)),[23] ولَما كان الواحد كاملاً: فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبهه، وإن لم تساوه في الكمال، وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة؛ لأن هذا التوالد لو تم بحركة : فسوف يكون الناتج في المرتبة الثالثة بعد الواحد، وبعد الحركة، ثم كيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد.

ويشبه أفلوطين عملية الفيض من الواحد: بالأشعة الصادرة عن الشمس، أو الحرارة الصادرة عن النار، أو البرودة الصادرة عن الثلج.[24]

ويرى أفلوطين: أن فيض الأول لا يعني خروج الأول عن ذاته وفيضانه بما فيه في الخارج أو على الخارج؛ لأن هذا من شأن الفيض المحسوس، أما الفيض في عالَم العقول: فيظل فيه ((الأول)) على حاله دون أن ينقص منه شيء، فالأول هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، وإلا لحدث تغير في ذاته، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره، وإنما يبذل آثاره، كالعلم ينتقل من إنسان إلى آخر دون أن ينقص منه شيء، بل ربما زاد، وهكذا فكل موجود فإنما يستفيد وجوده من الأول ويقوم به، ويعتمد عليه، دون أن ينقص من الأول شيء، وإنما هو ينجذب إلى كماله فيتأثر به ويستجيب له،[25] يقول أفلوطين: ((كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً، إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هي بينه وبين الأول، فيكون إذن للأشياء نظام وشرح، ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث، أما الثاني فيضاف إلى الأول، وأما الثالث: فيضاف إلى الثاني، وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه، وألا يكون مختلطاً بالأشياء، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وألا يكون شيئاً ما، ثم يكون بعد ذلك واحداً؛ فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً، وألا يكون له صفة، ولا يناله

علم ألبتة، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي، وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقا، خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب: لم يكن أولا ألبتة)). [26]

وأول ما يفيض عن الواحد هو الوجود؛ ولأن الوجود الصادر يجتهد دائماً قدر إمكانه أن يظل قريباً من مصدره الذي تلقى منه حقيقته : فإنه بمجرد صدوره عنه يلتفت إليه فيصير عقلاً، فوقفته عند الواحد تجعله عقلاً، وهكذا ينشأ الأقنوم الثاني عن الأول، فيكون: العقل، أو العالَم المعقول.

يقول أفلوطين: ((وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لَما أبدع الشيء التام: التفتَ ذلك التامُّ إلى مبدعه وألقى بصرَه عنه، وامتلأ نوراً وبهاءً، فصار عقلاً))، [27] ويضع أفلوطين هذا العقلَ في منْزلة صانع العالَم الذي قال به أفلاطون، ويجعله أيضاً متضمناً لِمُثل أفلاطون عدا مثال الخير الذي هو الأول.

فهو حين يفكر ينتج معقولات، وهذه العقول هي المثل الأفلاطونية، وهذه المثل جزء منه وليست مجرد أشياء مختزنة فيه، وتختلف عن مثل أفلاطون بأنها فاعلة وليست ساكنة، كما أن مثل أفلاطون محدودة توجد للأجناس والأنواع فقط، ولا توجد للأفراد، ولهذا فهي لا تزيد ولا تنقص، أما مثل أفلوطين فهي توجد للأفراد ويزيد عددها وينقص بحسب العصر؛ فهي غير متناهية، كما أن هناك فرقاً بين مثل أفلاطون وبين المحسوسات، أما أفلوطين فلا يفرق بين العقل والوجود، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها، بل هناك شبه بينهما، والاختلاف في الرتبة والدرجة، لا في النوع والحقيقة.[28]

ومِن تأمُّلِ العقل للأول يتولد الأقنوم الثالث أو النفس الكلية، وهي صورة للعقل وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالَم العقول، وهي كالعقل في كونها تنتمي إلى العالَم الإلهي، لكنها دونه في الدرجة، والكثرة التي دبّت في العقل تزيد فيها؛ لأنه أشرف منها، وهي تقف على تخوم العالَم المعقول قريبة من العالَم المحسوس، وإذا كان العقلُ مع قربه من الأول يموج بالحركة والتغير لِما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث : فإن النفس الكلية أولى بأن تموج بهذه الأشياء، ومنها جاءت قدرتها الخارقة على إنتاج العالَم المحسوس عندما تتوجه للعقل الذي صدرت عنه، وتلتفت إليه لتتأمله وتجعله موضوعاً لتعقلها، فهو علة وجودها، كما أن الأول علة وجود العقل.

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة لا فيض واحد فقط بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها عن العقل، ففاضت عنها: نفوس الكواكب، ونفوس البشر، وسائر الموجودات في العالَم المحسوس، ولكن هل هناك صلة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية ؟

والجواب: إن هناك صلة للنفوس الجزئية والنفس الكلية، هذه الصلة تشبه صلة المعانِي المتعددة بالعقل الذي يتضمنها، فهي موجودة فيها كوجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم.

ويجب التفريق بين جانبين في النفس الكلية:

- جانب كلي : تطل منه على العالَم المحسوس في مجموعه، لتدبير أموره وتصريف أحواله العامة.
- وجانب جزئي : تطل منه على شؤون كل فرد على حدة، فالجانب الجزئي ينطوي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالَم المحسوس؛ وبذلك فإننا نشارك عالَم العقل في طبيعته وشرفه، ونشارك عالَم البدن في خسته، وبذلك أيضاً تتحقق الصلةُ بين العالَم الأعلى والعالَم الأسفل.

وبهذا يظهر أن أفلوطين سلبَ صفة الخلق عن أوَّلِه، فالخالق غيره.[29]

وينتج عن القول بنظرية الفيض في زعم الفلاسفة :

أن العالَم محدث باعتبار الذات؛ لأن هناك من أوجده، ولكنه قديم باعتبار الزمان؛ لأنه لم يوجد في الزمن، وهذا رأي الفارابِي وابن سينا، كما سيأتِي بحول الله.[30]

المبحث الثاني: آراء أشهر الفلاسفة المنتسبين للإسلام في صلة الله بالعالم:

1- الفارابِي: تبع الفارابِي أفلوطين في قوله بنظرية الفيض إجمالاً، وكانت له تفاصيل فيها غير تفاصيل أفلوطين، إلا أن جوهر الفكرة متوافق معه.

ونظرية الفيض تفسر عندهم خلقَ هذا العالَم، وينتج عنها — كما تقدم — القول بقدم العالَم زمانياً؛ لأن الفلاسفة يرون أن ما كان بحاجة إلى مؤثر فهو حادث، ولكنه لَما كان في غير زمان معين: كان قديماً أزلياً.[31]

ولا شك أن قولهم بقدم العالَم زمانياً غير صحيح، لكن يهمنا هنا بيان رأي الفارابي في نظرية الفيض، ثم النقد له مكانُه، أما مجمل رأيه في نظرية الفيض:

فيرى الفارابِي أنّ الله يعقل ذاتَه، وعقلُه لذاته علة لصدور العالَم عنه، فهو إذن لا يحتاج في صدور العالَم عنه إلى شيء غير ذاته، ولا إلى عرض يطرأ عليه، كما لا يحتاج إلى حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له، ولا إلى آلة خارجة عن ذاته، بل العالَم يفيض عنه لذاته وبذاته.

ويرى الفارابِي أن فيض الوجود عن الله لا يُكسِبه كمالاً؛ لأن وجوده بعد فيض الموجودات عنه مثل وجوده قبل فيض الموجودات عنه، يقول الفارابِي:

((فالأول ليس وجودُه لأجل غيره، ولا يوجد بغيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه)). [32]

ويرى الفارابِي: أن علة وجود الأشياء هي علم الله بما يجب عنه.

أما كيف تم صدور الموجودات عن الله ؟ فيرى الفارابِي: أن الموجود الذي يفيض عن الأول هو الموجود الثانِي –ويسميه: العقل الأول– وهو: جوهر غير متجسم أصلاً، وهو أحدي الذات؛ لأنّ الأول أحدي الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً.[33]

وهذا العقل لا يخلو من شيء من التركيب؛ لأنه ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بالأول.

والعقل الأول يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكنه إذا عقل الأولَ فإن هذا التعقلَ يلزم عنه وجود العقل الثانِي، وتعقله لذاته من جهة كونها ممكنة الوجود يلزم عنه وجود الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس.

ثم إن العقل الثانِي يعقل ذاته، ويعقل الأول، فإذا عقل الأول: فاض عنه عقل ثالث، وإذا عقل ذاتَه: لزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وهكذا دواليك.

- فيفيض عن العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل.
- وعن العقل الرابع عقل خامس وكرة المشتري.
- وعن العقل الخامس عقل سادس وكرة المريخ.
- وعن العقل السادس عقل سابع وكرة الشمس.
- وعن العقل السابع عقل ثامن وكرة الزهرة.
- وعن العقل الثامن عقل تاسع وكرة عطارد.
- وعن العقل التاسع عقل عاشر وكرة القمر.
- وينتهي الفيض عند العقل العاشر الذي يطلق عليه الفارابي العقل الفعال.[34]

ولكن لِماذا يرى الفارابي أنه ينتهي عند العاشر ؟

يعلل ذلك بأن تسلسل الموجودات بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون بلا نهاية، ولكن لِماذا اختار أن تكون عشرة؟ لم يعلل بتعليل واضح.[35]

ويرى أن الأول أكملها، ثم يتلوه ما هو أنقص، وهكذا، حتى يصل إلى موجود لو تخطاه لتخطاه إلى ما لا يمكن وجوده أصلا.[36]

ويقسم الفارابِي الموجودات إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الموجودات المفارقة، ولها ثلاث مراتب :

- أولها – مرتبة الله.
- وثانيها – مرتبة عقول الأفلاك.
- وثالثها – مرتبة العقل الفعال.

القسم الثاني : الموجودات الملابسة للأجسام، ولها ثلاث مراتب :

- أولها – النفس.
- وثانيها – الصورة.
- وثالثها – المادة.

القسم الثالث : الأجسام، وهي ستة :

الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، والنبات، والمعادن، والأسطقسات[37] الأربعة.[38]

ومعنى ذلك كله: أن الموجودات رتب بعضها فوق بعض في نظام هندسي بديع، يبتدئ من الأكمل، وينتهي إلى الأنقص.

والفارابِي قال بنظرية الفيض ليحاول – بزعمه – تعليل صدور الكثرة عن الوحدة.[39]

وصلة الله بالعالَم عند الفارابِي :

إنّ الله هو السبب الأول الذي يصدر عنه العقل الأول، والعقول التي تليه، حتى تنتهي إلى العقل الفعال، وكل عقل من هذه العقول مبدأ لِما بعده، وكل فلك من الأفلاك له عقل يدبره، ونفس تحركه حركة دائرية دائمة. والله علة فاعلة وعلة غائية معاً، أما كونه علة فاعلة : فلأن تعقله سبب صدور الموجودات عنه، وأما كونه علة غائية : فلأن جميع الموجودات تؤمه وتقتفي غرضه.

والعقل الفعال سبب وجود الأنفس الأرضية، وكل ما تحت فلك القمر من موجودات فإنها تابعة لِما يفيض عليها من الله بواسطة العقل الفعال الذي يسميه الفارابِي (الروح الأمين)، و(روح القدس)، و(واهب الصور)، ولا يرى الفارابِي ذلك شركاً؛ لأن الله هو المبدع لها، وإبداعها يتم بقضاء الله وقدره، ولا شك أن هذه مغالطة من الفارابِي.[40]

وجملة القول: إن الموجودات في نظر الفارابِي تؤلف سلسلة متصلة؛ لأن الوجود عنده واحد،[41] كما أن إبداع العالَم وحفظ وجوده شيء واحد، وليس العالَم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط، ولكنه أيضاً في نظامه البديع مظهر للعدل الإلهي.[42]

2– ابن سينا:

آراء ابن سينا في نظرية الفيض مثل آراء الفارابِي، يقول الدكتور جميل صليبا: ((وليس بين آراء ابن سينا وآرائه كبير اختلاف؛ لأنَّ ابن سينا أخذ عنه قوله: أنَّ التعقل إبداع، وأن الموجود الأحدي الذات لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الموجودات قسمان : ممكن وواجب، وأن الممكن لا يستطيع أن يهب ذاتَه الوجود، ولا أن

يتحول إلى موجود واجب إلا بتأثير موجودٍ آخر واجب الوجود بذاته، وأن الواجب بذاته تقتضي طبيعته وجوده، على حين أن الممكن لا تقتضي طبيعته وجوده، وكثيراً ما يظن المرءُ أنه يرى ابن سينا في مرآة الفارابِي، أو يرى الفارابِي في مرآة ابن سينا، وقد قلنا سابقاً: إن هدفهما واحد وإن اختلفت طريقة أحدهما عن طريقة الآخر)). [43]

ونظراً للتشابه بين آراء الفارابِي وابن سينا في صلة الله بالعالَم: فسأكتفي بما وردَ من بيان لآراء الفارابِي في هذا المبحث، والذي تمثلها ابن سينا.[44]

3- **ابن رشد:** [45]

لم يرتض ابن رشد نظرية الفيض التي قال بها الفارابِي وابن سينا، وبين أن قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد غير صحيح، وهو مخالف لرأي أرسطو وأتباعه الذين يرون أن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة، وليس هناك ما يحول مطلقاً دون صدور المخلوقات كلها دفعةً واحدة بإرادة الله، ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقة إلى جانبه – سبحانه وتعالى.[46]

ويرى ابن رشد أن الله مخرج العالَم من العدم، ومريد وجوده وعالِم به، وكل ذلك على نحو أشرف مما هو في الإنسان حين يريد فعلَ شيء من الأشياء، بمعنى: أن العالَم وجد عنه من غير ضرورة داعية إليه، لا من ذاته، ولا لشيء من خارج، وإنما بسبب جوده وفضله، ولهذا لا يلحقه النقص الذي يلحق المريدَ في العالَم المشاهَد، وبذلك فإن الله علة لوجود العالَم، ولولاه لَما وجد، وكل مَن كان علة لشيء: فهو فاعل له.[47]

ويرى ابن رشد أنَّ العالَم مصنوع لله تعالى، والعقل يستدل على وجود صانع لهذا العالَم بما يجده في المصنوعات من نظام ضروري لا يمكن أن يوجد أتم ولا أتقن منه،[48] وتقدم في الأدلة الدالة على وجود الله أن ابن رشد يرى أن طريقة الشرع في الاستدلال على الصانع هي أفضل الطرق، وقد حصرها ابنُ رشد –كما سلف بيانُه – في دليل العناية والاختراع وليس هذا موطن بيانهما.

ولكن هل يرى ابنُ رشد العالَم قديم أم حادث؟

لقد وقع الاضطراب في بيان رأيه في هذه المسألة بين الباحثين؛ لأنه في شروح أرسطو يبرهن على قدم العالَم، متابعاً رأي أرسطو؛[49]

ولهذا فهناك من يرى أن ابن رشد يقول بقدم العالَم.[50]

وهناك من الباحثين من يرى أنه يقول بحدوث العالَم، وأن الله قد خلقه في غير زمن، ومن غير مادة، أي: خلقه من العدم.[51]

وهذا الرأي الثانِي يصرح به ابن رشد في كتبه الخاصة، التي ألفت لبيان وجهة نظره، كتهافت التهافت، وفصل المقال، ومناهج الأدلة، وقد بنى ابن رشد رأيه الثانِي على أن فكرة الزمن لا تنطبق على أفعاله تعالى، كما أنه قبل خلق العالَم لم تكن حركة، وإذا لم توجد الحركة: لم يوجد الزمن؛ لأن الزمن مقياس للحركة، كما أن تقدم الباري على العالَم ليس تقدماً زمانياً، وتأخر العالَم عنه إنما هو تأخر العلة عن المعلول، فإذا كان التقدم غير زمانِي: فإن التأخر يكون كذلك.[52]

ويرى ابن رشد أن هذا المعنى – القول الثانِي – لَما كان عسير التصور على الجمهور : فإن الشرع سلك بهم طريق التمثيل بالشاهد، وإن لم يكن لذلك مثال في الشاهد، ولَما لم يمكن للجمهور أن يتصوروا ما ليس له مثال في الشاهد : فقد أخبر سبحانه أنه خلقه للعالَم وقع في زمان، وأنه خلقه من شيء، فقال – سبحانه – مخبراً عن حاله قبل وجود العالَم: ﴿ **كان عرشه على الماء**﴾ [53] وقال تعالى: ﴿**إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام**﴾،[54] وقال تعالى أيضاً: ﴿**ثم استوى إلى السماء وهي دخان**﴾.[55]

فيجب ألاَّ يتأول شيء من هذا للجمهور، وإلا بطلت الحكمةُ الشرعية.[56]

ويرى ابن رشد أن ((من العجب الذي في هذا المعنى : أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالَم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالَم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ (الخلق) ولفظ (الفطور))).[57]

ويرى ابن رشد أن ((استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع)). [58]

ويحاول ابن رشد أن يجعل الخلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة لفظياً في هذه المسألة، وذلك بأنه يرى أنهم اتفقوا على أن الموجودات ثلاثة أصناف: طرفان وواسطة، فاتفقوا في الطرفين وتسميتِها، واختلفوا في الواسطة.

أما الطرف الأول: فهو موجود، وجد من شيء، أي : عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم على وجوده، وهذه حال الأجسام التي يُدرك تكونها بالحس، كتكون الماء والهواء والنبات.. فقد اتفق الجميع على تسمية هذا الصنف من الموجودات بالموجودات المحدثة.

وأما الطرف المقابل: فهو موجود لم يكن من شيء، ولم يتقدمه زمان، وقد اتفقوا على تسميته قديماً، وهذا الموجود إنما يدرك

بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له.

وأما الواسطة: فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أي: عن فاعل، وهذا هو العالَم بأسره، ففيه شبه من للموجود المحدث، وشبه من للموجود القديم، فمن غلّب شبه القديم سماه قديماً، ومن غلّب شبهَ المحدث سماه محدثاً، وهو في الحقيقة —في نظر ابن رشد —ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً؛ فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة،[59] والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثاً أزلياً، وهو أفلاطون وشيعته،[60] لكون الزمان متناهياً عندهم من للماضي.[61]

كما أن ابن رشد بعد تقريره الآنف يرى أن ((المذاهب في العالَم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها، ولا يكفر)).[62]

وإذا كان هناك من يرى أن ابن رشد يقول بقدم العالَم، وهناك من يرى أنه يقول بحدوثه: فإن الدكتور عبدالفتاح دويدار يرى أن إجمال رأي ابن رشد في هذه المسألة بأن: ((العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين في مسألة القدم والحدوث، وفي كيفية صدور العالَم عنه تعالى، وأن ابن رشد عندما نهانا في هذه المسألة عن التفصيل مع الجمهور: لم يكن يعتقد أن الجمهور على ضلال، وأنه يدخر اليقين للخاصة، بل تبين لنا أنه يعتقد أن الخاصة أيضاً لم يصلوا إلى اليقين في هذه المسألة، وإنما هي محاولات)).[63]

والذي يظهر: أن ابن رشد يقول بقدم العالَم، وهناك عدة مرجحات يطرحها الباحث تبين أن ابن رشد يقول بقدم العالَم، ومن ذلك:

1- أن ابن رشد من الممجدين لأرسطو، ويرى أن مذهبَه أقل المذاهب شكوكاً، ومتابعته لأرسطو في البرهنة على قدم العالَم تأكيد لتأثره به في هذا القول.

2- أن ابن رشد يؤول صفة القدرة، ويحرفها عن معناها الصحيح، ويُرجعُها لصفة العلم، ويرى ((أن العلم هو علة للمعلوم الذي هو الموجود)).[64]

ثم هو في صفة العلم يرى — قد قرر — أن الله لا يعلم الجزئيات؛ لأن علم الباري قديم، كما أن العلم القديم هو سبب وجود المحدثات، وعليه فإن العالَم قديم.

3- كما أن ابن رشد ينهى عن التصريح للجمهور، بخلاف الخاصة، وبهذا يعلم أن لفلسفته وجهين.

4- كما أن من حقق بعض كتب ابن رشد الخاصة كتهافت التهافت تبين له منها أن ابن رشد يقول بقدم العالم.[65]

5- وجود بعض العبارات في كلامه تدل على قوله بقدم العالم، ومن ذلك قوله: ((فإذن تقدم أحد للموجودَين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير، ولا في زمان، على الوجود للمتغير الذي في الزمان، وهو نوع آخر من التقدم، وإذا كان كذلك: فلا يصدق على الوجودين: لا أنهما معاً، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر..)).[66]

فهذه بعض المبررات التي ترجح قولَه بقدم العالَم، والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث:

تقييم موقف الفلاسفة من صلة الله تعالى بالعلم وبيان أثرها في تعظيم الله تعالى جلَّ جلاله.

عندما تمت دراسة أبرز الفلاسفة اليونانيين، وكذا الفلاسفة الذين ينتسبون للإسلام: تبين أنهم — ما خلا أفلاطون — يقولون بقدم العالَم، وأفلاطون حتى مع قوله بحدوث العالَم تبين أنه يرى أن الله يصنع هذا العالَم بالاستعانة بالمثل، ونفى خلق الله للشر، فقد كان متأثراً بالشرك في قومه، مع تأثره بما يسمعه من أرض النبوة التي كان يهاجر إليها من كان قبل أرسطو.

وتبين أن أرسطو لا يرى الله خالقاً هذا الكون، وإنما هو علة غائية لهذا العالَم فحسب، وكل الصلة التي بين الله وبين هذا العالَم هي التجاور في الوجود فحسب.

أما الفارابي وابن سينا وقبلهم أفلوطين: فيرون أن العالَم قديم، وأن مبدعه هي العقول التي فاضت عن الباري، ودون إرادة منه !!.

وهذا معناه أنهم لا يرون أن الله تعالى خالق هذا الكون، ولكي يخففوا من هول رأيهم: على الناس لجأوا إلى ما قالوه من باطل، فجعلوا القدم ينقسم إلى نوعين:

- قدم ذاتِي : وهو عدم المسبوقية بشيء.
- وقدم زماني : وهو عدم المسبوقية بالعدم.

وجعلوا الحدوث أيضاً ينقسم إلى نوعين :

- حدوث ذاتي : وهو المسبوقية بالغير.
- وحدوث زمانِي : وهو المسبوقية بالعدم.

وبناءً على هذا التفريق: جعلوا العالَم قديماً بالزمان، فالعالَم عندهم لا أول لوجوده، ولم يُسبق بعدم، لكنه حادث بالذات، بمعنى: أنه معلول لله، وصادر عنه، وإن كان مساوقاً له في الوجود، وقديم بالزمان قدم علته.[67]

والفرق بين ما قاله أرسطو وبين الفلاسفة الذين ينتسبون للإسلام:

أن المنتسبين للإسلام يقولون بقدم العالَم والأفلاك، وأنها لم تزل ولا تزال معلولة لعلة قديمة أزلية، لكنها صادرة عن الواجب بذاته، وبعبارة ابن سينا: أنه ممكن بنفسه، واجب بغيره.[68]

أما أرسطو ومن تبعه من فلاسفة اليونان: فيرون أن العالَم قديم بنفسه، واجب الوجود بنفسه، وليس له صانع أبدعه، وكل

العلاقة والصلة بين الله وهذا العالَم هي علاقة التجاور، والله علة غائية لهذا العالَم فحسب.[69]

أما ابن رشد: فقد كان لفلسفته وجهان، وترجح أنه يقول بقدم العالَم تبعاً لأرسطو، ولكنه ينكر عملية الفيض التي قال بها الفارابي وابن سينا، متبعين أفلوطين في هذا القول.

لكن ابن رشد يرى أن علم الباري هو علة في الموجود، فهل هو بهذا الرأي يثبت أن الله تعالى خالق هذا الكون على الحقيقة أو لا ؟

والذي يظهر لي – والله أعلم – أنه يتبع أرسطو في رأيه؛ لأنه جعل علم الباري هو المؤثر في الموجودات، كما أنه يرى الباري علة غائية يتحرك نحوها هذا العالَم،[70] وإذاً فإن الوجه الحقيقي لفلسفته في هذا الأمر: أنه متابع لأرسطو، ولكنه لَما كان لا يستطيع التصريح للجمهور بذلك: أكثر من المقدمات التي تبعد عنه التهمة، لكن المتأمل في هذه المقدمات يرى أرسطو بعبارات رشدية، والذي يظهر لي أن كل من قال بأن العالَم قديم: فإنه أراد تعطيل الخالق عن خلقه، شعر القائل بذلك أو لم يشعر، فإن القول بقدم العالَم ينتج عنه أن العالَم غير مخلوق حقيقة لله تعالى.

والتفاصيل التي يكثر منها الفلاسفة إنما هي ستار يختبئون تحته عن التصريح بما يؤدي إليه حقيقة قولهم.

والأوجه التي تبطل قول الفلاسفة بقدم العالَم هي ما يلي:

أولاً – الأدلة النقلية التي تدل على أن العالَم مخلوق لله، وليس بقديم، من ذلك:

1– قال – سبحانه وتعالى–: ﴿**وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء**﴾،[71] قال القرطبي – رحمه الله تعالى – في تفسير هذه الآية الكريمة: ((بين أنه خلق العرشَ والماءَ قبل خلق الأرض والسماء)). [72]

ويُستفاد من هذا الكلام: أن هذا العالَم مخلوق، وأن هناك من المخلوقات ما هو قبله، وهذا ردٌّ على من قال بقدم العالَم؛ لأن العالَم مخلوق، فكيف يكون قديماً، وفيه رد على من قال إن العالَم وإن كان معلولاً: إلا أنه قديم بالزمان؛ لأن هناك من المخلوقات ما هو قبله، فالعرش والماء قد خلقا قبله.

2– وقال – سبحانه وتعالى–:﴿**قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين (9) وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين (10) ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين(11) فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم (12)**﴾. [73] فهذه الآية تفيد ما أفادته الآية الكريمة السابقة، من كون هذا العالَم مخلوقاً مربوباً لله رب العالَمين، وليس بقديم كما يزعمه الفلاسفة اليونانيون وأذنابهم ممن ينتسب للإسلام.

3– روى الإمام مسلم بسنده عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله قال: ((كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء)). [74]

وهذا الحديث نص ظاهرٌ واضح في كون العالَم مخلوقاً محدثاً مربوباً لله تعالى، وهو يؤيد ظاهرَ القرآن، كما في الآيات السابقة، وهذه النصوص تبين بطلان ما يزعمه الفلاسفة، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

والنصوص في هذا الباب كثيرة، لكنَّ ما مضى منها كافٍ في إقامة الحجة والبرهان لِمَن آمن بالسنة والقرآن.

ثانياً– مما يدل على بطلان قول الفلاسفة بقدم العالَم: اتفاق جماهير العقلاء من أهل الملل وغيرهم: بأن العالَم حادث، وليس بقديم.

قال شيخُ الإسلام – رحمه الله تعالى–: ((وكان ما علم بالشرع مع صريح العقل أيضاً: رادٌّ لما يقوله الفلاسفة الدهرية من قدم شيء من العالَم مع الله، بل القول بقدم العالَم قولٌ اتفق جماهيرُ العقلاء على بطلانه؛ فليس أهلُ الملة وحدهم تبطله، بل أهلُ الملل كلهم، وجمهور من سواهم من: المجوس، وأصناف المشركين : مشركي العرب، ومشركي الهند، وغيرهم من الأمم، وجماهير أساطين الفلاسفة، كلهم معترفون : بأن هذا العالَم محدث، كائن بعد أن لم يكن، بل وعامتهم معترفون بأن الله خالق كل شيء، والعرب المشركون كلهم كانوا يعترفون بأن الله خالق كل شيء، وأن هذا العالَم كله : مخلوق، والله خالقه، وربه)). [75]

وإذا كان جماهير العباد من المؤمنين والمشركين يرون أن العالَم حادث ومخلوق لله تعالى: فهل يصح قول شرذمةٍ من الفلاسفة المعاندين للحق الواضح، المكذبين للنصوص الصحيحة، والعقول الصريحة، فهل يصح تقديم قولهم بقدم العالَم بعد هذا الاتفاق من جماهير العباد ؟!

ثالثاً – إبطال أعظم ما يحتج به الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من القول بقدم العالَم ، وذلك أنهم يقولون: إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً، إن كانت موجودة في الأزل: لزم منه وجود المفعول في الأزل؛ لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول: لم تكن تامة، وإن لم تكن العلة تامة في الأزل: فلا بد

إذن إذا وجد المفعول بعد ذلك أن يكون قد تجدد لسبب حادث، وإلا لزم ترجيحُ أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث: فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول، ويلزم من ذلك التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء.

قالوا: فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول : يوجب إما التسلسل، وإما الترجيح بلا مرجح، ولهذا قالوا بقدم العالَم [76]!!.

وحجة الفلاسفة هنا باطلة لِما يلي :

1- أن الفلاسفة يدعون أن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية، فيُقال لهم: إنَّ العلة التامة الأزلية لا يتأخر معلولها عنها، والواقع : أن الحوادث مشهودة في العالَم، مما يدل على أن فاعلَها ليس بعلة تامة في الأزل، وإذا انتفت العلة التامة في الأزل : بطل القول بقدم شيء من العالَم.[77]

2- أن القول بأن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية: يترتب عليها لوازم باطلة؛ لأن العلة التامة الأزلية لا يتأخر عنها معلولها، إلا أن الواقع – كما تقدم – يشهد أن هناك حوادث حادثة، فيلزم منه: إما أن تكون الحوادث حادثة بنفسها؛ لأنها لو كانت معلولة للعلة التامة الأزلية: لَما تأخرت عن علتها، وإما أن يكون لهذه الحوادث فاعل آخر، والقول فيه كالقول في الأول، فإن كان علة تامة: لزم ألا يحدث عنه حادث، وإن لم يكن علة تامة: بطل قولهم بالموجب بالذات، مما يبين فساد قول الفلاسفة على كل تقدير.[78]

3- أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وما جاز عدمُه: امتنع قدمُه، فلو كان العالَم قديماً: لامتنع عدمه، والتقدير أنه جائز العدم؛ وعليه فإن قدمه ممتنع.

كما أن ما جاز حدوثه: لم يمتنع عدمه، والعالَم جائز العدم، فهو حادث.[79]

وأخيراً يقول شيخ الإسلام – رحمه الله تعالى-: ((فإن القول بأن المفعول المعين مقارن لفاعله أزلاً وأبداً، مما يقضي صريح العقل بامتناعه)). [80]

وكل دليل يستدل به الفلاسفة وغيرُهم فإنه يدل على مذهب السلف الصالح، الذين يتبعون الرسول، فإن السلف يرون أن جنس الحوادث قديم، أما آحادها فحادثة، يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: ((وإن قدر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق: فهذا لا ينافي أن يكون خالقاً لكل شيء، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم، ليس معه شيء سواه قديم بقدمه؛ بل ذلك أعظم في: الكمال، والجود، والإفضال)). [81]

الخاتمة:

وفي ختام البحث أحمد المولى سبحانه حمدا يليق بجلاله فإنه أهل الحمد والمجد وأسجل أبرز نتائج البحث تاركا تفاصيله مبثوثة في ثناياه لمن أراد الاطلاع عليها، فمن أبرز نتائج البحث:

– أن أهل السنة والجماعة متفقون على أن العالم كله مخلوق لله تعالى دل الكتاب والسنة والإجماع والعقل على هذه العقيدة الراسخة.

– أن أبرز الفلاسفة الذين يقولون بوجود إله من القدامى كانت آرائهم كالتالي:

- أفلاطون يرى أن الإله الصانع علة مباشرة في وجود العالَم، كما يقول في محاورة (تيماوس)، ولكنه لا يقوم بوظيفته إلا بالاستعانة بعالَم المثل، أو النماذج، أو العلل الغائية، فهو يرى أن العالم محدث لكنه واقع في الشرك بالله رب العالمين.
- أرسطو وأفلوطين قالا بقدم العالم لكن أفلوطين قال بنظرية الفيض.
- أن الفارابي وابن سينا قالا بقدم العالم متبعين أفلوطين في نظرية الفيض ظانين أن ذلك رأي أرسطو لكن أرسطو لم يقل بنظرية الفيض وإن قال بقدم العالم.
- أن ابن رشد قال على الراجح بقدم العالم كما هو رأي أرسطو وقدم الباحث الأدلة على ذلك؛ لكن ابن رشد لم يقل بنظرية الفيض، وهذا يدل على عمق معرفة ابن رشد بأقوال أرسطو وشدة تأثره به.
- إن من يقل بقدم العالم لم يعظم الله ويجله حق تعظيمه وحق إجلاله؛ لأنه قد عطل الله عن فعله وخلقه وكفى به إثما مبينا، وأن من يقل بوجود إله دون أن يقرر أنه خالق كل شيء قد خرق عقيدة المسلمين وخالفهم وشابه عقيدة الملاحدة؛ فالأقوال وإن اختلفت بينهم لكنها تشابهت في تعطيل الله عن فعله وكمال خلقه، وهذا يخالف تعظيم الله وإجلاله.

والله أعلم وصلى الله على محمد وآله وصحبه

فهرس المراجع:

1. **ابن رشد سيرة وفكر**، د/ محمد عابد الجابري، طبع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الثانية، 2001م.
2. **ابن رشد منهجاً وعقيدة**، د/ عبد الفتاح دويدار، رسالة علمية مقدمة لكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة الأزهر بالقاهرة، مخطوط.
3. **ابن رشد وفلسفته الدينية**، د/ محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الثالثة، 1969م.
4. **آراء أهل المدينة الفاضلة**، للفارابي، تحقيق د/ألبير نصري، مكتبة دار المشرق، بيروت، الخامسة.
5. **أرسطو عند العرب**، د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الثانية، 1978م.
6. **أفلوطين عند العرب**، د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.
7. **أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته**، د/مرفت بالي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1990م.
8. **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، د/ محمد يوسف موسى، مكتبة العصر الحديث، بيروت، الثانية، 1408هـ.
9. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، لدي بور، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، مصر، الخامسة، 1981هـ.
10. **تاريخ الفلسفة العربية**، د/ جميل صليبا، طبع الشركة العالمية للكتاب، الثالثة، 1415هـ.
11. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ليوسف كرم، دار القلم، بيروت.
12. **تاريخ المذاهب الفلسفية**، لسانتلانا= ينظر الوجود الإلهي، لسانتلانا.
13. **تفسير ما بعد الطبيعة**، لابن رشد، تحقيق الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الأولى، 1952هـ.
14. **تهافت التهافت**، لابن رشد، تحقيق، د/سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر.
15. **تهافت الفلاسفة**، للغزالي، تحقيق د/سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر.
16. **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، تحقيق د/محمد الحفناوي، دار الحديث، القاهرة، مصر، الأولى، 1414هـ.
17. **الجانب الإلهي عند ابن سينا** ، د / سالم مرشان، دارقتيبة، بيروت، الأولى، 1412هـ.
18. **الجواب الكافي**، لابن القيم، تحقيق عامر علي ياسين، دار ابن خزيمة، الرياض، الأولى، 1417هـ.
19. **خريف الفكر اليوناني**، د/ عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الثالثة، 1959م.
20. **الداء والدواء**، لابن القيم =ينظر الجواب الكافي.
21. **درء تعارض العقل والنقل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، دون ناشر، مصور عن طبعة جامعة الإمام.
22. **الرد على المنطقيين**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، بإشراف: عبد الصمد شرف الدين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الرابعة، 1402 هـ .
23. **رسالة في إثبات المفارقات((ضمن مجموع رسائل الفارابي))**، لأبي نصر محمد الفارابي، طبع بمطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، 1345هـ
24. **السياسة المدنية**، لأبي نصر الفارابي، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، 1346هـ.
25. **شرح ثلاثة الأصول**، للشيخ ابن العثيمين، بعناية/ فهد السليمان، دار الثريا، الرياض، الثانية، 1417هـ.
26. **صحيح البخاري**، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري= ينظر فتح الباري.
27. **الصفدية**، لشيخ الإسلام، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبع دار الهدي النبوي ودار الفضيلة، الأولى، 1414هـ.
28. **الطبيعة**، لأرسطو، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1404هـ.
29. **طريق الهجرتَين**، لابن القيم، تحقيق عمر أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، الثانية، 1414هـ.
30. **عيون المسائل**، لأبي نصر الفارابي، ضمن رسائل الفارابي، طبع دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، الأولى، 1354هـ.
31. **فتح الباري**، لابن حجر، دار السلام، الرياض، الأولى، 1418هـ.
32. **فصل المقال**، لابن رشد، مع مقدمة د/ محمد عابد الجابري، طبع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الثالثة، 2002م.
33. **فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية**، د/ مصطفى النشار،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الثالثة، 1997م.
34. **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، د/ أميرة حلمي مطر، دار قباء، القاهرة، 1998م.

35. **الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب**، د/ محمد بيصار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.
36. **قدم العالم وتسلسل الحوادث**، لكاملة الكواري، تقديم د/ سفر الحوالي، دار أسامة، الأردن، الأولى، 2001م.
37. **القضاء والقدر في الإسلام**، د/ فاروق دسوقي، دار الاعتصام، القاهرة.
38. **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**= ينظر آراء أهل المدينة الفاضلة.
39. **الله ذاتا وموضوعا**، لعبدالكريم الخطيب، طبع دار الفكر العربي، الثانية، 1971م.
40. **مجموع الفتاوى**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن القاسم، الرئاسة العامة لشئون الحرمين.
41. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تقديم طه عبد الرؤوف سعد، طبع مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ونسخة أخرى بتحقيق د/ حسن أتاي، مكتبة دار التراث القاهرة، الأولى، 1411هـ.
42. **المعجم الفلسفي**، د/ جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م.
43. **الملل والنحل**، للشهرستاني، تحقيق أمير علي مهنا وآخر، دار المعرفة، بيروت، السابعة، 1419هـ.
44. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، د/ محمد بن عبد الرحمن مرحبا، طبع عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1420هـ.
45. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، لابن رشد، تحقيق د/ محمود قاسم، طبع مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الثانية.
46. **منهاج السنة النبوية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الثانية، 1409هـ.
47. **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة**، د/ صالح الغامدي، مكتبة المعارف، الرياض، الأولى، 1424هـ.
48. **النجاة** ، لابن سينا، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الأولى، 1424هـ.
49. **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، د/ عاطف العراقي، دار المعارف، بمصر، 1968م.
50. **نقض المنطق**، لابن تيمية، تصحيح محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة .
51. **الهداية**، لابن سينا، تحقيق د/ محمد إسماعيل عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الثانية، 1974م.
52. الوجود الإلهي، لسانتلانا،تحقيق عصام الدين محمد علي، مكتبة الخافقين، دمشق، الأولى، 1401هـ.

الهوامش:

1. رئيس قسم الثقافة الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز –كلية العلوم والآداب برابغ– السعودية.
2. ينظر: شرح الأصول الثلاثة، لابن عثيمين، 39.
3. سورة (الزمر)، الآية (62).
4. سورة (الملك).
5. سورة (يونس).
6. مما ينبغي التنبيه إليه أن بعض العلماء يكتفي في تعريف توحيد الربوبية: بالخلق والملك باعتبار أن الملك يتضمن التدبير، وبعضهم يعرفه بأنه إفرادُ الله بالخلق والحكم بدلاً عن الملك، والمعنى واحد، ينظر: طريق الهجرتَين، لابن القيم، 264.
7. ينظر: منهاج السنة، لشيخ الإسلام، 195/1، ومجموع الفتاوى، له، 184/12-191، و154-157، وقدم العالَم وتسلسل الحوادث، لكاملة الكواري (مقدمة الدكتور سفر)، 15، و21 الحاشية.
8. سورة (يس) (82).
9. سورة (الأعراف)، الآية (54).
10. ينظر : الملل والنحل، للشهرستاني، 149/2، ونقض المنطق، لشيخ الإسلام، 112، والرد على المنطقيين، له، 337، والصفدية، 167/2، وموقف شيخ الإسلام من الفلسفة، د/ صالح الغامدي، 590.
11. ينظر :من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ مرحبا، 132/1-134، وفكرة الألوهية عند أفلاطون، د/ مصطفى النشار، 195.
12. الطبيعة، لأرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، 810/2، تحقيق د/ بدوي.
13. ينظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، 169.
14. ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، 83، وتاريخ المذاهب الفلسفية، لسانتلانا، 139.
15. ينظر: مبحث الوحدانية والصفات من هذه الرسالة في بيان رأي أفلاطون، 480-487.
16. وابن القيم وغيره عدوا القول بقدم العالم من تعطيل المصنوع عن صانعه، ينظر: الداء والدواء، 329.
17. مقالة اللام ، له ، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، د/ بدوي، 3.
18. كلمة (هيولى) معربة عن اليونانية، ومعناها: مادة أولى غير معينة أصلاً، ينظر: المعجم الفلسفي، د/ صليبا، 536/2.
19. وهذا ما أقر به تلاميذ أرسطو كما ذكره سانتلانا.
20. [1]- الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د/ محمد بيصار، 127، وينظر :من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ مرحبا، 196/1، 197، والجانب الإلهي عند ابن سينا، د/ سالم مرشان، 190-194، والفلسفة اليونانية، د/ أميرة حلمي، 276، 277، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، 145-147.
21. ينظر: المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، 172/2، 173.
22. ينظر: أفلوطين عند العرب، أثولوجيا، الميمر العاشر، د/ بدوي، 134.
23. الفلسفة اليونانية، د/ أميرة حلمي، 411.
24. ينظر: المرجع السابق، 412.
25. ينظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ مرحبا، 235/1، 236.
26. التاسوعة الرابعة، له، ضمن كتاب خريف الفكر اليوناني، د/ بدوي، 174، 175.
27. الميمر العاشر، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، 135.
28. ينظر :من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ مرحبا، 237/1.
29. ينظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/مرحبا،238/1، 239، والفلسفة اليونانية، د/أميرة حلمي مطر، 415-420، وأفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، د/ مرفت بالي، 368-373.
30. ينظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي، 134، والجانب الإلهي عند ابن سينا، د/مرشان، 188.
31. ينظر: النجاة، لابن سينا، 218، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، 54،55، والجانب الإلهي عند ابن سينا، د/ سالم مرشان، 196.
32. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص55.
33. ينظر : رسالة في إثبات المفارقات، للفارابي ، 4، 5.
34. ينظر : تاريخ الفلسفة العربية، د/ جميل صليبا، 151.
35. ينظر : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، 57.
36. [1]- ينظر : المرجع السابق ، 61 ،62.
37. العناصر الأربعة : الماء، والهواء، والنار، والتراب، ينظر : المدينة الفاضلة، حاشية المحقق، ألبير نصري، 63.
38. ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، د/ صليبا، 152.
39. ينظر: المرجع السابق، 152.
40. ينظر: المدينة الفاضلة، 120-122، وعيون المسائل، له، 9، والسياسة المدنية، 2،3، وتاريخ الفلسفة العربية، د/ صليبا، 152-154، ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ مرحبا، 416/1-421.
41. بناء على رأيه في نظرية الفيض، فالموجودات فاضت من واحد.
42. ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، لدي بور، 143.
43. تاريخ الفلسفة العربية، د/جميل صليبا، 152، وينظر:الجانب الإلهي عند ابن سينا، 240.
44. ينظر: النجاة، لابن سينا، القسم الثالث، 273، والشفاء، له، 409/2، والجانب الإلهي عند ابن سينا، د/ سالم مرشان، 236-252، وتاريخ الفلسفة العربية، د/جميل صليبا، 232-236.
45. ينظر: تهافت التهافت، 295-325، ومناهج الأدلة، 193-207، وابن رشد وفلسفته الدينية، د/محمود قاسم، 156-166، وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، 389-391، والنزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د/عاطف العراقي، 81-132، وبين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، د/محمد يوسف موسى، 198-211.
46. ينظر: تهافت التهافت، لابن رشد، 295/1-305، وابن رشد وفلسفته الدينية، لمحمود قاسم، 159.
47. ينظر: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد، د/ محمد يوسف، 209.
48. ينظر: مناهج الأدلة، 193-196.
49. ينظر: تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد، 1497/3-1499، والنزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د/ عاطف العراقي، 129-131.
50. ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، د/ صليبا، 487.
51. ينظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، د/ محمود قاسم، 161، ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ مرحبا، 752/2.
52. ينظر: تهافت التهافت، لابن رشد، 142/1-146.
53. سورة (هود)، الآية (7).
54. سورة (فصلت)، الآية (3).
55. سورة (فصلت)، الآية (11).
56. ينظر : مناهج الأدلة، لابن رشد، 205.
57. المرجع السابق، 205، 206.
58. المرجع السابق، 206.
59. يفهم من هذا أن ابن رشد يقول بأبدية العالَم، هذا ما يفهم من تقريراته.
60. هذه نسبت قول من ابن رشد لأفلاطون غير صحيحة، ينظر ماتقدم عرضه في رأي أفلاطون.
61. ينظر: فصل المقال، لابن رشد، 104، 105.
62. [1]- فصل المقال، 105.

63. [1]- ابن رشد منهجاً وعقيدة، د/ عبد الفتاح دويدار، 224، بتصرف يسير.
64. فصل المقال، 103.
65. ينظر: ملحق د / سليمان دنيا، في تهافت التهافت، 2 / 881، السطر الثالث.
66. تهافت التهافت، 144/1.
67. ينظر: النجاة، 218، والجانب الإلهي عند ابن سينا، د/ مرشان، 195-200، والقضاء والقدر في الإسلام، د/ فاروق دسوقي، 342/3.
68. ينظر: النجاة، 218، والهداية، لابن سينا، 164.
69. ينظر: درء تعارض العقل والنقل، 281/9، ومجموع الفتاوى، 154/12 ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ مرحبا، 196/1، 197.
70. ينظر: تهافت التهافت، لابن رشد، 60، والله ذاتا وموضوعا، لعبدالكريم الخطيب، 179.
71. سورة (هود)، الآية (7).
72. الجامع لأحكام القرآن، 12/9.
73. [1]- سورة (فصلت) .
74. الصحيح، كتاب القدر، باب حجاج آدم موسى- عليهما السلام-، 2044/4، برقم (2653)
75. مجموع الفتاوى، 565/5.
76. ينظر: مجموع الفتاوى، 85/8، والصفدية، 10/1، ومنهاج السنة النبوية، 148/1.
77. ينظر: منهاج السنة النبوية، 148/1، 234، والصفدية، 18/1، و مجموع الفتاوى، 86/8، 106/12.
78. ينظر: الصفدية، 18/1، و مجموع الفتاوى، 86/8.
79. ينظر: منهاج السنة النبوية، 233/1، والرد على المنطقيين، 147-148، ومجموع الفتاوى، 331/6.
80. الرد على المنطقيين، 147.
81. المرجع السابق، 147، 148.

اللغة والاعتقاد ..بين أدلوجة النص وابستيمية اليقين

كريم محمد بن يمينة[1]

مقدمة

الإنسان كائن **لغوي** يستمد جوده من اللغة التي يعبّر بها عن الموجودات الماثلة أمامه، يحيا أنطولوجيا العلاقات في تواصلية الدوال وانفصالية المدلولات، يبتغي ولوج عوالم اليقين وإيجاد تمثلات ونصوص تقوده إلى الاعتقاد، وتحطيم أصنام الاستيلاب وسلطة المنظومات وأسطرة الملفوظات، وتجاوز أدلوجة القطيع، هذه الإرادة الفاهمة التي تنقله من القول إلى الفعل، فيمارس الفعل اللغوي تحريكا فكريا ودفعا وجدانيا لتنمية إرادة الاعتقاد، فأفعال الكلام من دقيقها إلى جليلها وكذا جميلها لا تخلص من قضايا الاعتقاد، فاللغة في كثير من مراحلها تؤسس لأفهوم الإيمان وماهيات اليقين، حتى أنّ أبحاث الفلاسفة لم تخل من اعتقاد بما يخالف أصول اللغة، بينما شغل نهج اللغة آخرين عن منهج الاعتقاد، ولم يسلم العلم بدوره من جدلية الإدراك واليقين، ومن إبداعية البيان والتبيين.

أولا: في المنهج [من ابستيمية العلامة إلى سيميوزيس اليقين]:

نستعين **بالإبستمولوجيا** لفك شفرة اعتباطية اللغة، هذا الهاجس الذي رافق الفلاسفة والمفكرين منذ الأسماء الأولى، وبذلك يمكننا أن نعرّف اللغة **إبستيميا** بأنها «معرفة الدال قصد التداول به»، إذ لا يمكن أن ننشئ نظاما فكريا دون أن نؤسس له **سيميوطيقيا** ودون أن نفتح أمامه جغرافية الأنساق، ونحن بذلك لا نقف عند حدود الخلق اللغوي، إنما نتجاوز ذلك إلى الاستعمال، فإذا كانت الدلالة بحث في التصورات، وخارجه لفقه العلاقات التي تجمع بين مختلف الألفاظ الممكنة والمعاني المقترحة، فإنّ الابستيما تعيننا على إدراك تلك التركيبة التي توحد بين الظواهر، وتعطينا حق ممارسة التفكيك، فنخلص من جدل التوقيفية والتوفيقية، ونجتاز كل تلفيقية تبتغي مدنا بجينيالوجيا مبتورة الأصل محبوكة الأطراف.

ثانيا: في اللغة [من أنطولوجيا الدال إلى إرادة المدلول]:

يعرف **دوسوسير اللغة** بأنها:«نظام لساني من العلامات الصوتية المنطوقة التي تمكن الأفراد من التواصل بينهم .. وهي قدرة مشتركة بين أفراد البشر يتم تحسينها بواسطة اللسان. ويستعمل لفظ ***Language*** للإشارة إلى النظام الاصطلاحي الذي يتعلق بميدان معين مثل: لغة الحاسوب، لغة الحيوان، لغة الصم والبكم...».[2] وحسب **دوسوسير فاللغة** : «نظام خاص من العلامات يُمَكِن أفراد جماعة لغوية معينة من التواصل فيما بينهم».[3]

ويضيف أنّ اللغة «نظام من العناصر المعتمدة بعضها على بعض، تنتج قيمة كل عنصر من وجود العناصر الأخرى في وقت واحد»،[4] فاللغة اشتراك كوني بين مختلف الموجودات التي تخضع لنظام واحدة قصد التواصل وتبادل الفعل الدلائلي داخل نظام من العناصر.

و**اللغة** وظيفة تمد الفكر بأدوات الاتصال، لتصبح بذلك إرادة تواصلية، ولا تقف عند حدود الصوت، إذ يؤكد **دوسوسير**: «أنّ الدور المميز للغة بالنسبة للفكر ليس وسيلة صوتية مادية للتعبير عن الأفكار، بل القيام بوظيفة حلقة الوصل بين الفكر والصوت».[5] فالدال صورة صوتية، أما المدلول فهو صورة ذهنية، وبذلك يعتمد التواصل الإجتماعي على الاتصال الصوتي، لبلوغ التواصل الذهني، أي من الصوت إلى الصورة، من الفيزياء إلى الرياضيات، هذه الإبستيمة التي تنفتح على كل الاحتمالات السوسيولوجية والسيميائية والابستمولوجية في تحليل شتى أنواع الخطابات.

تنتج **اللغة** كمًا هائلا من النصوص، مما يحرك أنماطا وفيرة من أصول المعرفة **كالهرمنيوطيقا** و**الأركيولوجيا** وصولا إلى **السيميولوجيا** و**الأنثروبولوجيا** أو إلى نواحي غير مأهولة هي شبيهة **باليوتوبيا** أو **الميتافيزيقا**، «إنّ الإرث الإجتماعي لا يحيل، في تصورنا، على لغة بعينها باعتبارها نسقًا من القواعد فقط، بل يتسع هذا المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة، أي المواصفات الثقافية التي أنتجتها اللغة، وكذا تاريخ التأويلات السابقة الخاصة بمجموعة كبيرة من النصوص»،[6] فتاريخ الإنسان من تاريخ اللغة، وجدل **البنيوية** من جدل العلامات.

يقوم فعل **التواصل** على ثنائية (الكلام والسمع)، فالكلام هو الحديث (أي من الأفكار إلى الكلمات، باستخدام مدركات ومشاعر ومقاصد)، أما السمع فهو التحويل (أي من الكلمات إلى الأفكار بإعادة صياغة وتركيب المدركات والمشاعر والمقاصد). إنّ القصدية التي تمارسها **اللغة** في كثير من الأحيان بقصد أو دونه، قد تُحملها دلالات غير معلن عنها، فيتلبس على الشعور الاستعلاء،

فالشعور ينتهي حينما تبدأ اللغة، «فهي التي تصنع الشعور وهي التي تبني القصدية القاصدة، فاللغة في علوها ليست موضوعا عاليًا، لكنها في عامل الممكن غير المتحقق لها وجود، و هذا ما نقصده من أنّها عالية على الشعور»،[7] فاللغة عبارات قابلة لكل ممكن، وإمكان، لكل تأويل وتفسير، لكل تناقض، وتضاد، فحين تلقي بدلالاتها على الشعور، تكتسب علوا آخر، علوا من شأنه أن يضر بالشعور ذاته، لذا على الشعور أن يستجيب **لدلائلية اللغة** قبل أن يمارس تداولا ما.

والتراث الإنساني زاخر بتساؤلات مبدئية تمحورت حول ديمومة لقاء الإنسان باللغة منذ البدء، و«التفكير في المشكل المجرد قد كان في تنوّعه وطرافته على قدر ما كان يلابسه من مضايقات التناقض الحتمي في محاولة المفكرين النظر في علاقة الإنسان باللغة من حيث كانوا يفكرون في اللغة وباللغة في نفس الوقت»،[8] فاللغة دليل إنساني على أناسة البشر، ويقين معرفي على ثورة السيمياء، واعتقاد بدقة منظومة العلامة في تحليل وتفكيك مختلف الأنظمة الأخرى، وما تحمله من مفارقات.

ومن قضايا علم اللغة العام المعروفة (**أنّ اللغة ملك من يتعلمها لا أثر فيها للوراثة أو الجنس**)، فهناك فرق بين الاستعداد للتكلم، والكلام نفسه، الأوّل ضروري للإنسان لا يختلف، فطبيعي أن يتكلم الإنسان، كما هو طبيعي له أن يمشي وأن يتنفس، وهذا الاستعداد الفطري لابد أن يتحقق للإنسان في صورة كلام فعلي، ما لم يوجد طارئ قاهر يمنع تحققه، وهذا الكلام الفعلي يعتمد على التعليم و التدريب المستمر لاكتساب لغة المجتمع الذي يعيش المرء فيه، تماما كما يكتسب المظاهر الاجتماعية الأخرى من تقاليد وعادات، حتى تصبح اللغة بالنسبة له أمرا عاديا لا يكاد يشعر به حين يستعمله،[9] فالدلالة إرادة بين طرفين، الفرد الذي يحقق حيوية اللغة بفعل القول، والجماعة التي تمد اللغة بقول الفعل.

والإنسان عنصر كوني على مستوى الخلق، وعلى مستوى الحركة لممارسة الحياة، و**باللغة صار الإنسان إنسانا**، وباللغة بلغ العقل الإنساني ذروته، كما أنّ **الإنسان خص بقطبية للكون على المستوى المعرفي**، وهي المتمثلة في قدرته على الاستيعاب المعرفي للكائنات، فيصبح هذا الكائن الصغير حاملا في ذاته لذلك العالم الكبير، فتحصل له بذلك القيومية والإشراف على سائر الكائنات، وهو ضرب من الرفعة والاستعلاء،[10] وهذا ما تأكد في قوله تعالى: «**و علم آدم الأسماء كلّها، ثم عرضها على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء عن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا**».[11]

و**اللغة** في حد ذاتها وضع من الإنسان للتعبير عن ما يخالج نفسه، وما يريد الإفصاح به في حياته، فهي تتفاعل مع الأحداث، وتكتسب قدراتها وطواعيتها من متكّلميها باختلاف مستوياتهم اللغوية والفكرية، حسب مواقع نشاطاتهم الميدانية. **فاللغة كائن حيّ معبر عن مختلف الأشياء بصيغ مختلفة**، « .. ويتفق **اللغويون** على أنّ الكلام هو أرقى درجات التعبير، وهذا الكلام لا يكون إلاّ بجملة من المفردات اللغوية يختارها الإنسان المتكلم تبعا لمستواه اللغوي، ولمستوى بيئته، وتتفق اللغات المستعملة في أنحاء الكرة الأرضية مع بعضها في الجوهر المعبّر عن الشيء »،[12] واللغات مهما اختلف وتنوعت وتباينت إلاّ أنّها تقف على ثنائية العلامة (الدال/المدلول)، فالدلائلية حاضرة في كل قول ومع كل كلام، وهذا ما يعطي للدلالة الحق في التعبير عن ماهية اللغة وتحديد مرتكزاتها الأساسية.

وتحلينا **الدلالة** إلى حقول معرفية ساكنة ومتحركة قصد إنتاج المعنى الممكن وبما يتجاوز الإمكان، هذا المفهوم **السارتري** للنظرية العلامية التي «.. تحيل على تصوّر حركي وسكوني في الوقت ذاته ضمن الحقل النظري الذي تنتمي إليه. ومن هذه الوجهة يمكن أن نعتبر أنّ **الدلالة** تعني إما "إنتاج المعنى" أو "المعنى الذي حصل"»،[13] فالدلائلية حاضرة في زمنية المعنى وقبله، كما أنّها امتداد لفعل القول المصاحب لصوت اللفظة.

ولا تقف **الدلائلية** عند علاقة الدال بالمدلول، إنّما تفتش عن ماهياتها في مختلف الأنساق النحوية والصرفية والبلاغية والبيانية والتعبيرية، التي تنتج عن احتكاك الكلمات داخل النص، فكلما تكاثفت الحمولة اللغوية تنوعت دلالاتها إذ «تستخدم المعلومات من المستوى الإدراكي لاتخاذ قرارات على المستويين النحوي والدلالي، ويتضمن علم النحو ترتيب الكلمات في الجملة، أمّا علم الدلالة، فيتضمن اختيار الكلمات، ويمكن أن يؤثر اختيار بنية نحوية محددة للمجلة على اختيار الكلمات، كما أنّ اختيار كلمات محددة يمكن أن يوجّه أو يعقد الاختيارات النحوية»،[14] فاختيارات اللغة ودلالاتها من إمكانات الكلمات وخياراتها.

لم تعد **اللغة** هي الوسيلة المسيطرة في تنظيم المعرفة أو إعادة عرضها، فهي موضوع كغيرها من موضوعات المعرفة، تُبحث بنفس الطرق التي تبحث بها الموضوعات الحية، والثروة، والقيمة، والتاريخ. **ولم يعد السؤال الآن : ما الذي يجعل الكلمات ممكنة ؟ بل أصبح : هل نحن قادرون على إضفاء المعنى عليها؟ وأصبح**

الصـراع الفلسـفي الآن يعنـي إعـادة روابـط جديـدة بـين اللغـة والوجود،[15] وبين الدلالة وعناصر الفعل القولي.

يعرف **دوسوسير** التداول بأنّه:« التطابق الموجود بين صوتين معينـين أو مجمـوعتين مـن الأصـوات والتغير المنتظم الـذي يقـع بـين مجمـوعتين مـن الأشـكال الموجـودة معـا».[16] فليس غـرض التداوليـة الوقوف عند دلالة اللفظ وتجلياته، إنّما القصد منها مقاربة المنظومة اللغوية بالظاهرة الاجتماعية، فاللغة بـذلك تنتقـل مـن التفاعليـة إلى الفاعلية، وإلى هذا جرى عرف الألسنيين بأن: «**التداولية** علم جديد يدرس الظواهر اللغوية في مجال **الاستعمال**، ويدمج، من ثمّ، مشاريع معرفية متعددة في دراسة "التواصل اللغوي وتفسيره"»،[17] فـالتغيير الصوتي يؤثر على الشعور والفكر معًا، وبذلك يشوه الناس الكلمات التي يتداولونها، حيث أنّهم يتعمدون البتر أو الإضافة أو اللحن فيها، فتكون الدلالة بذلك أفقية أو عمودية، لا تتجاوز مدلولات معنية، أو أنها تتجاوز ذلك عند المتلقي، لا عند المتكلم، وهنا تبدأ عملية التأويل التي تشبه إلى حد بعيد الخيانة بقصد أو بلا قصد، ذلك الكوجيتو المغاير، **أنا موجود إذا أنا أفكر**، فالوجود اللغوي بكل ما يحمل من براغمايتة وأدلجة ودوغمائية وبرادوكسية، لن يحيلنا إلا على مزيد من الغوغائية الشريدة والانطباعية العابرة، لأنّ ابستيمية اللغة نسق يصعب الوثوق به في وجود لا يهدأ و في تفكير نابع من الحس والشعور في الوقت ذاته.

ود تفقد **اللغة** تواصليتها مقابل التداولية التي تحفظ ذاكرة الكلمات والمفاهيم، ويعجز الفرد عن إنتاج مدلولات بمفرده، إلاّ إذا استند إلى جماعة من الناس ليكتسب الوثوقية التي تضفي على تواصليته فعلا تداوليا يبشر بميلاد دلالات قابلة للتداول، وتنفيذ حلقات من التواصل، فاللغة طبيعة الإنسان، الذي يسعى لفك العزلة عن كلماته أمام الآخرين، و كأن الآخر يمارس نوعا من الرقابة المشروعة أو المشروطة، مقابل فعل تواصلي قد ينتهي قبل أن يبدأ، أو أنه لا يبدأ أبدا ونحن ننتظر في حيرة أن يشرف على الانتهاء.

وتظهر جليا علاقة التداولية بالدلائلية، التي تؤكد صعوبة الاتفاق بين الفلاسفة واللغويين في إشكالية أصل اللغة أنّ الدراسة اللغوية تتدرج من علم الأصوات إلى الصرف إلى النحو، وعلى مستوى النطق من الصوت إلى الكلمة إلى الجملة، والجملة هي هدف الدراسة اللغوية التي تسبقها، وهي التي يتحقق بها الفهم والإفهام. بسبب المستويات الثلاثة للغة الواحدة، **اللغة المفهمة**: أن تكون أداة للإفهام في أدنى درجاته، حيث لا يراعي فيها غالبا عرف اللغة المستعملة وما يقرره من نظام في الأصوات والصيغ والجمل. **اللغة الصحيحة**: هي درجة أعلى من كونّها للإفهام، فلا يتحقق لها هذا الوصف –الصحة– إلا بمراعاة ما يحققها من نظام في الأصوات والبنية والإعراب. **اللغة البليغة**: هي التي تحقق مستوى الجمال في التعبير أو كما يقول **جراي** *Gray* "استعمال الكلمات استعمالا صحيحا تصور به الظلال الدقيقة للمعاني التي يرغب الكاتب في إثارتها"،[18] فبين الناقل والمتلقي مستويات لغوية مختلفة ومتباعدة من العادية إلى الإبداعية، وهذا ما يؤزم العملية التواصلية، لكنه لا يحرم التداولية من نشاطها الأناسي، « .. ولقد ذكر لنا المتصوفة كلاما كثيرا وعميقا وصادقا، في شكواهم بأنّهم يشعرون بما يشعرون به، ثم يعجزون عن نقله إلى الآخرين، لعجز اللغة عن نقل ما هو بطبيعته خبرة موحدة فإذا فككتها في جمل وكلمات، أفسدتها... وفي حدود هذه المفارقة في العلاقة بين الأشياء والكلمات، مما يؤدي إلى كثير جدا **من عدم التفاهم الصحيح بين متكلم وسامع، أو بين كاتب وقارئ** »،[19] بعض هذه المستويات قد لا يكون للإنسان دخل فيه، كما لا يمكنه في الوقت ذاته أن يخرج منه.

ويكمن نزوع التداولية في وظائف اللغة وأهميتها في حقول التفكير والتواصل والتعلم، وبقية الأنشطة الإنسانية، **فاللغة** أداة التفكير، كما أنّها وسيلة التعبير عمّا يدور في خاطر الإنسان من أفكار، وما في وجدانه من مشاعر وأحاسيس وخلجات وجدانية. و**اللغة** وسيلة الاتصال والتفاهم بين الناس، وذلك في نطاق الأفراد والجماعات والشعوب. و**اللغة** أداة التعلم والتعليم، ولولاها لما أمكن للعملية التعليمية/التعلمية أن تتم، ولانقطعت الصلة بين المعلم والمتعلم، أي لتوقفت الحضارة الإنسانية، وظلّت حياة الإنسان في نطاق الغرائز الفطرية والحاجات العضوية الحيوانية. و**اللغة** خزانة تحفظ للأمة عقائدها الدينية، وتراثها الثقافي، ونشاطاتها العلمية، وفيها صور الآمال والأماني للأجيال الناشئة. و**اللغة** ذاكرة الإنسانية وواسطة نقل الأفكار والمعارف من الآباء إلى الأبناء، والتي لولاها لانقطعت الأجيال بعضها عن بعض. وحينذاك سيضطر كلّ جيل أن يبدأ من نقطة الصفر، وبذلك تبقى الإنسانية في مهد طفولتها العلمية و المعرفية،[20] ولأنّ **اللغة** « أداة ذات أهمية بالغة في الحضارة الإنسانية، إنّها شيء لا غنى عنه. وأيضا فاللغة ملك مشاع لكل طبقات المجتمع من أعلاها إلى أدناها. ليس كلّ الناس يكتبون، وقليل منهم نسبيا من يهتمون بصناعة الأدب، ولكن كل الناس يتكلمون»،[21] والتركيبة اللغوية لكل جملة مفردات متصلة أو منفصلة تضعنا أمام تداول كثيف لعلامات قصد فهم الآخر والتواصل معه، لأنّ «**اللغة صناعة خطرة**، تظهر خطورتها في كشفها عن عقلية صاحبها، ومقامه الاجتماعي... ما إن يتكلم المرء في موضوع من المواضيع حتى تنكشف حرفته وعمله ووضعه»،[22] ورغم

أنّ اللغة ملك مشاع بين كلّ النّاس، ينهل منها كلّ حسب قدراته الفكرية، ويعمل كلّ حسب كفاءته على تطويرها. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أن تترك اللغة هباء منثورا بين العارفين والجاهلين يعيثون فيها دون قيد أو شرط، فالرقابة واجبة بخصوص الاستعمالات الحسنة للغة حسب القواعد الموضوعة، والمصطلحات المفروض وضعها للمحافظة على سلامتها وأصالتها وهويّتها وخوفا من الصيغ المغلوطة، وكثرة المصطلحات، حدّ الازدحام .

وهناك فرق بين ما يعتاده المتكلم من نظم اللغة التي يقيس عليها وما يفعله علماء النحو من وضع القواعد والقوانين، الأوّل يحدث دون قصد وتعمد أمّا الثاني فنية العمد واضحة مقصودة، الأوّل يتعوده الشعور حتى يصبح عادة من عاداته كالمشي والطعام، والآخر مقاييس محددة موضوعه للاكتساب والفهم. الأول انعكاس الاستعمال على ناطق اللغة، والثاني آراء الدارسين المقننة لمن يستعمل اللغة،[23] فقد يكون النحو عائقًا ابستيميًا، يحول دون تحقيق أنظمة التواصل الفعلي، إلا إذا كان فعلا خطابيًا بلا تكلف ولا اصطناع، ولا مباغتة، فدقة التواصل من سلاسة التداول ومن بساطة الإجراء النحوي لكل نسق لغوي.

ونجد المقاييس الاثنا عشر التي اقترحها **سيرل** (*Searle*)، والخاصة بالأفعال الإنجازية تظهر لنا تلك الاختلافات والتصدعات التي تتعلق بأفعال الكلام، نظرا لتعلق بالتداولية بسبب:— اختلافات بالنسبة لغاية الفعل.— اختلافات في توجيه الترتيب بين الكلمات والأشياء.— اختلافات تمس الحالات السيكولوجية المعبر عنها. — الاختلافات في حدة الاستثمار أو الالتزام المعبر عنه في تقديم وجهة الإنجاز.— اختلاف مقياس أو وضعية المتكلم والمستمع في حدود حساسية قوة إنجاز الفعل.— الاختلافات في الطرق التي يرتبط بها القول بمصالح المتكلم والمستمع .— اختلافات في العلاقة بمجموع الخطاب والسياق الخطابي.— اختلافات المضمون القضوي، التي تحددها علامات أو طرق تشير إلى القوة الانجازية.— الاختلافات بين الأفعال، وبين تلك التي تنجز كأفعال لغة دون خضوع لما هو مطلوب.— الاختلافات بين الأفعال التي تتطلب مؤسسات خارج-لسانية في إنجازها وبين تلك التي لا تتطلب ذلك .— الاختلافات بين الأفعال، أو الأفعال الإنجازية المطابقة لإنجاز ما، أو غير المتوافرة على ذلك.— اختلافات في أسلوب إنجاز الفعل الإنجازي.[24] فالمتكلم حين يتلفظ بجملة ما، فإنّه ينجز فعلاً مركبا لا من حيث الكلمات، إنّما من حيث الاقتراحات الممكنة من الدلالات والتأويلات، «فنظرية **أفعال اللغة**، تُعد دراسة نسقية للعلاقة بين العلامات ومؤوليها ويتعلق الأمر بمعرفة ما يقوم به مستعملو التأويل، وأي فعل ينجزون باستعمالهم لبعض العلامات »،[25] وكثيرا ما تعيقنا لغة الفعل عن فعل اللغة.

تخضع اللغة في تداولها الراهن اليومي والواقع السياسي، والديني والثقافي، والإعلامي، إلى مؤثرات ومثيرات تقود الإنسان إلى إيجاد حلول تواصلية مع الآخرين لنقل التفكير في الشعور وبالشعور إلى الفعل السلوكي الصحيح، ولا يمكن للغة أن تتحرر من سلطة العادة و الرغبة والإمتاع والامتناع، إلا إذا خضعت لسلطة المعرفة، ليجد الفاعل اللغوي ما يروق له من الكلمات المناسبة، خدمة للمنظومة الشاملة الموحدة بين أقطاب المجتمع، وكذا علاقة الإنسان بالموجودات، لينتقل من مقولة "ما يجب قوله" إلى إمبريقية "ما يجب فعله"، « .. ولكن حينما أصبحت اللغة سجينة الكلمات، عاجزة عن نقل الحقيقية لمجتمع ما أو فرد ما، أدى ذلك إلى قيام نوع من الاختناق. الشيء نفسه يحصل حينما تعود مكانة الأب غير قادرة على التعبير عن نفسها بسبب فقدان سمات الرجولة. يوم يتم الاعتراف بالمذكر في لقائه مع المؤنث، وليس في إقصائه أو رفضه، آنذاك يمكن لتداول جديد للكلمة أن يحلّ محل الاستيهامات والمخيال»،[26] وتبقى الدلالات هي أصل لكل المعاني، وتبقى التداولية هي الحيوية التي تتميز بها كل لغة، أما عن التوهيمية البلاغية التي ننجذب إليها في كل حين، فهي من فوبيا الصمت الذي نخشاه كلما حاولنا أن نتقن الفعل الصوتي.

لقد أدرك **نيتشه** فعليّا **خطورة "الكلمات"**، كما أدرك خطر الاستخفاف بها من خلال الركون إلى التعويل على قدراتنا الذاتية في ادعاء كلّ منّا القدرة على التفسير والتباهي بالمعرفة. إنّ عالم المفاهيم والرموز لا ينجلي كلّيا ليمنحنا حضوره الوضاء في تمام الشفافية والوضوح، بل إنّ المسافة لكبيرة بين ما تظهره الرموز وما تحجبه، بين ما تومئ إليه وما تستره. إلاّ أنّ ذلك التباعد ذاته، هو ما يجعل عملية التأويل ممكنة، وتلك المسافة وما تتطلّبه من عنت وجهد، ومن شكّ وتساؤل هي التي ترفع "القراءة إلى مرتبة تجعلها فنا من الفنون"،[27] فيوم تصبح اللغة فنا رائجا كالغذاء والماء، يمكننا القول عندئذ أننا تمكنا من معرفة اللغة، أو على الأقل من فعل اللغة، لكن هل نستطيع أن نتكلم بفنية عن فن خارج إرادة الفعل؟

ثالثا: في الاعتقاد [من دلائلية الإبلاغ إلى تداولية البلاغ]

يُكسب الاعتقاد الوعي لغة ذات تبصر أحادي الجانب، فبدل أن تقودنا الدلالة إلى معالم الإيمان واليقين، يلزمنا الشعور بالخلاص إلى انتقاء ألفاظ تستجيب لأدلوجة الكلام، ويؤكد **راسل** أنه« ليس ثمة اعتقاد بدون لغة رمزية بل هناك شعور معتقد، أي أنّ

الاعتقاد هو شعور معتقد»،[28] فالثورة الحقة هي ثورة في الكلمات، وثورة في المعتقد وضده، أليس الإعتقاد هو كفر بالشرك ونفي له، وثورة ضد الوثن والصنم، وكل أشكال الهيمنة الملغاة؟

ويلازم الانتقادُ الاعتقادَ في كثير من قضاياه، فالإنسان يحيا الشك مثلما يحيا اليقين، ويقابل الفكر بالكفر، ليصبح الاعتقاد نفورا من فوبيا المصير، مثلما كان الشك تملصا من رتابة الوجود،«فالفلسفة الأكثر نقدية تتضمن لا محالة اعتقادات قوية، و الاعتقاد الديني يتوفر اليوم من دون شك على حس نقدي لم نعد نجد له نظيرًا في مجتمعاتنا، لأنّه إذا سلمنا بأنه في مقدورنا قول كلّ شيء، و البرهنة على أي شيء، فإنّ الشيء الوحيد المتبقى أمامنا هو أن نكون الأقوى لنثبت آراءنا بما يكفي من الثقة كي نطمئن الحيارى و نجذبهم إلينا»،[29] أن نبهر في خطاباتنا، ونبدع بلغاتنا.

يقسم **الغزالي أبو حامد** في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد"[30] الناس حسب عقائدهم إلى أربع فرق:

الفِرق	الاعتقاد	الطبيعة/الفطرة	اللغة/التواصل
المعتقدة / المشتغلة	آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدته الحق وأضمرته واشتغلت إما بعبادة و إما بصناعة.	تعلق النفس بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق.	ينبغي أن يتركوا و ما هم عليه ولا تحرك عقائدهم. مخاطبتهم بالتصديق.
الكافرة / المبتدعة	مالت عن اعتقاد الحق، فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممتري على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن.	تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل، فنور العقل كرامة لا يخص الله بها إلاّ الآحاد من أوليائه.	لا ينفع معهم إلا السوط والسيف، فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف، إذ يفعل الله بالسيف و السنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان.
المقلدة / التابعة	اعتقدوا الحق تقليدا وسماعًا.	خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم.	يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم.
الضالة / القابلية	من أهل الضلال	يفترس فيهم مخائل الذكاء والفطنة و يتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة.	يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب، فإنّ ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي والإصرار.

فلكل طبيعة إنسانية مداخلها و أسرارها مما يحدد سبل التواصل وكيفيات التحاور وأسس التعامل اللغوي لتعزيز اليقين وتثبيته في النفوس والقلوب والعقول، فنظرة **الغزالي** للاعتقاد تقوم على فقه النفس البشرية وكذا حسن التواصل معها قصد ممارسة بخلاف ما يراه **ويليم جيمس** الذي أعطى للاعتقاد كل الفاعلية، إرضاءً للنفس التي يُخشى عليها من الموت لأنها لا تستجيب لعقلانية الواقع، «فإذا أزلت ذلك اليقين من نفوس هؤلاء، وجدت أنّ كلّ ما في الوجود من ضوء وإشعاع قد اختفى من نظرهم، وتأتي بعد ذلك غالبًا تلك النظرة للحياة المتهجمة العابسة التي هي حالة الانتحار».[31] فمبدأ اليقين أساس الحياة، وهو أضمن مقولة لاستمرار الكائن البشري الذي يخشى على عقله من عقلنة تتجاوز حدود الإدراك، وتتوافق مع مطالب الاعتقاد.

بينما يرى **بول ريكور** أنّ تنوع الطبائع البشرية يضع الإنسان أمام احتمالين، احتمال القاعدة، واحتمال الاستثناء، ليصل إلى أن هذين الاحتمالين هما احتمال واحد، لأنّ كل إنسان ينظر إلى ذاته نظرة استثنائية، بينما ينظر إليه الآخرون أنه قاعدة أنطولوجية متكررة، «فتخضع **القاعدة** إلى نوع آخر من الاختبار هو اختبار الظروف والنتائج ... وهناك نوع آخر من الاستثناء –وهو الاستثناء عن القاعدة لصالح ذاتنا عينها– يقدم لنا نفسه لنا؛ الاستثناء هنا يأخذ وجهًا آخر، أو بالأحرى، إنّه يصبح وجهًا، وذلك حين تجعل الغيرية الحقيقية للأشخاص من كلّ واحد منهم **استثناء**».[32]

واللغة رهان تعين الإنسان على ممارسة الفعل الأخلاقي داخل بوتقة من الوعود والتعهدات، فكل اعتقاد في اللغة ، هو اعتقاد بهاو تحصينا لألفاظها وممارسة ليقين المعنى، «إنّ مبدأ الأمانة للكلمة المعطاة لا يفعل هنا سوى تطبيق قاعدة المعاملة بالمثل على صنف الأعمال، حيث تكون **اللغة** موضع الرهان، بما هي مؤسسة تحكم كل صيغ المجتمع»،[33] يستبدل **ويليم جيمس** عنف اللغة بإرادة الاعتقاد، فيدعو إلى تقبل الفطرة، وال«لا تخشوا الحياة ولا تخافوها، بل اعتقدوا أنّها تستحق العيش فيها، وسوف يساعد هذا الاعتقاد على إيجاد تلك الحقيقة، وأنّ **الدليل العلمي** على أنكم على حق قد لا يتضح لكم تماما قبل أن تقوم الساعة».[34]

وندرك بتعقل واعتقاد أنّه لا وجود لنشاط إنساني خارج اللغة، فكثيرا ما نمارس هذا النشاط في غفلة عنه أو منا، وكثيرا ما نطالب بلغة و نحن نملكها، أو أننا لم نعد في حاجة إليها، فبين الاعتقاد باللغة والاعتقاد فيها توجد مسافات رحيبة من المدلولات والعلامات، ومستويات متباينة من الوعي، ودرجات من التحمل والاستيعاب، وعلينا أن نخرج اللغو من السوسيولوجيا والسيكولوجيا أولا، ونعهد به إلى السيميوطيقا، حتى نجد له ما يناسبه من أنظمة تواصلية، وفقه واقع، وآفاق إستشرافية، كي لا تصبح اللغة قفزة في المجهول، أو نشاطا بيولوجيا عنيفا، لا وعي فيه ولا قبس ضوء، و قد يكون العنف اللغوي بسبب الخلل وعدم التوازن داخل المنظومة الواحدة، وليس بسبب الظلم والخلافات، فاللغة ليست محاولة لتغيير الطبقات أو خلق بدائل غوغائية بقدر ما هي محاولة لاستعادة

التوازن، مع المحافظة على الاختلاف والإبقاء على التنوع، وربط الدال بالمدلول، والحلم بالمحال.

رابعا : في النص [من أدلوجة السياق إلى ميتافيزيقا النسق]

والنص في أبسط تحلياته هو «.. المدخل إلى الحقيقة يُتوسل به لإثبات موقف أو مبدأ من مبادئ عقيدة كاملة»،[35] كما نظرة **جوليا كريستيفا** إلى النص «.. تحوّل النص إلى مجال يُعلب فيه ويُمارس ويُتمثل التحويل الابستيمولوجي والاجتماعي والسياسي، فالنص الأدبي خطاب يخترق حاليًا وجه العلم والإيديولوجيا والسياسة، ويتنضع لمواجهتها وفتحها وإعادة صهرها، من حيث هو خطاب متعدد اللسان أحيانا ومتعدد الأصوات غالبا»،[36] فالنص حقل لكل اعتقاد وأدلجة وسياق لتأسيس أنظمة الخطاب والتواصل، بكل أجناسه وأنساقه، إذ «يقوم النص باستحضار كتابة ذلك البلور الذي هو محمل الدلالية، المأخوذة في نقطة معينة من لا تناهيها، أي كنقطة من التاريخ الحاضر حيث يلحّ هذا البعد اللامتناهي»،[37] فيوقع بالعلامات كل الإمكانات في مفارقات عجيبة تقودها الميتالغة إلى أفق رحيبة من اللانهايات، إلى جانب ذلك نجد أن الأصوليين «لم ينظروا إلى النص تلك النظرة التي ضيقت مجاله إلى الحد الذي جعلته أمثلة محصورة العدد لا تتجاوز أصابع اليد، في الوقت نفسه الذي لم يوسعوا ذلك التوسيع الذي يميع الفوارق ويقضي على التمايزات»،[38] فكل نسق يسوق نهجه على وتيرة النصوص القابلة لكل تأويل وفضح، فالاتفاق الوحيد الذي تقر به الأنساق المعرفية كلها، أنّ النصوص ولادة لكل إمكان وتمكين، وفي مقدمتها النص الديني.

إن الكلام في الدين بما ليس هو دين يعد بمثابة الانسحاب من كل مقولة محتملة، أو تواصل ممكن، فأنظمة الخطاب الديني تستوجب قبل الخوض في، فهو من المواضيع الخاصة التي يرتادها إلا الخواص، ولا ينثر عنها الغبار إلا خاصة الخاصة، هذا الحكر المدجج بالمعوقات والطوباويات يحل كل نقد خارج منظومة الفقه إلى الإلغاء والصدامية، فكل محاولة للتقريب بين الفقهاء والفلاسفة بعيدا عن نسق الأدلوجة محكوم عليها بالفشل والتجاوز والموت، وكأنّ النص لا يجد نشاطه إلا داخل قاموسية معلنة سابقا، ولغة محضرة في مخابر الاعتقاد وأسواق الإيديولوجيا، «... واليوم أيضًا نحن بحاجة ماسة إلى ما يخلق الاطمئنان في قلوبنا عبر التوسل بحجج دامغة أو حقائق سحرية تمنح لعالمنا، الموسوم بالتعقيد الشديد، نوعًا من التماسك والبساطة الديماغوجية .. إنّ من شأن الاعتقادات الوازنة والراسخة أن تعيد تأسيس نقاش أكثر ذكاء، وتهب للجميع الإحساس بأننا نتوجه في العالم نحو مزيد من الحوار والعمل المشترك»،[39] وبالتالي لا يمكننا إيجاد يقين ما بمعاداة اللغة التي تسهم في نسج الحكمة، والقضاء على عنف الكلمات.

ويبقى النص في اتصال دائم مع الواقع، يمده بالدلالات ويستفيد منه، ليقترب أكثر من المدلولات، والنص كفيل بنقل كل أجزاء الواقع، إذا أحسنا حبك الجمل، وصياغة المفردات، ولسنا نخشى على النص من أدلوجة ما، إذا أحكمنا التعامل معه والغوص فيه بدواع سيميولوجية واضحة، ومناهج إبستمولوجية خالصة، فاللغة لا تبالي بالهيرمنيوطيقا بل تمدها بالشرعية واليقين، وكلما حققنا إرادة الاعتقاد أكدنا مرة أخرى على صحة الاقتباس ورحابة اللغة.

الهوامش:

1. د.الطاهر مولاي ، جامعة سعيدة، الجزائر .
2. دي سوسور فردينان، علم اللغة العام، تر: د.يوئيل يوسف عزيز، مر: د.مالك يوسف المطلبي، دار آفاق العربية، الأعظمية، بغداد، ط3، 1985، ص175.
3. نفسه ، ص 175 ،176.
4. نفسه، ص 134.
5. نفسه، ص 132.
6. أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات و التفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004، ص 86.
7. سامي أدهم، فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي، بحث ابستمولوجي أنطولوجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص178.
8. عيد محمد (د)، الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون ، عالم الكتب ، القاهرة، مصر، دط، 1979، ص 26 ،27.
9. عبد السلام المسيدي (د)، التفكير اللساني في الحضارة العربية ، الدار العربية للكتاب، تونس ، ط1 ، 1981، ص46.
10. النجار عبد المجيد (د)، خلافة الإنسان بين الوحي و العقل "بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص41 42 ينظر أيضا : فريحة أنيس، (د)، نظريات في اللغة ، مرجع سابق، ص 14.
11. القرآن الكريم، سورة البقرة،الآية:31.
12. طبي محمد ، وضع المصطلحات ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغاية، الجزائر، دط، 1992، ص 27 ،28.
13. سارتر جان بول، دفاع عن المثقفين، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، لبنان، دط، دس، ص227.
14. جون بيرنثال، نيكولاس بانكسون، الاضطرابات النطقية والفونولوجية، مرجع سابق، ص: 4.
15. كريس هوروكس وزوران جفتيك، فوكو، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1 ، 2002 ، ص 69 ،73 .
16. دي سوسور فردينان، علم اللغة العام، مرجع سابق، ص 180.
17. مسعود صحراوي (د)، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص16.
18. عيد محمد (د)، الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، مرجع سابق، ص26،27.
19. زكي نجيب محمود (د)، رؤية إسلامية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 55،56 .
20. معروف نايف (د)، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 5، 1998، ص31.
21. باي ماريو، أسس علم اللغة، ترجمة (د) أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط2، 1983، ص 43.
22. محمد كشاش (د)، صناعة الكلام كيفية اكتساب مستحسن الخطاب ومسكت الجواب في ضوء الأساليب التربوية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1 – 2000 – ص 78.
23. عيد محمد (د)، الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، مرجع سابق، ص31.
24. أرمينكو فرانسوا ، المقاربة التداولية، ترجمة د سعيد علوش ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان، د ط ، د س ، ص 63.
25. نفسه، ص 64.
26. غلبير غرانغيوم، مقال " الأب المقلوب واللغة الممنوعة"،ترجمة: محمد أسليم، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان ، العدد 80-81، سبتمبر، أكتوبر،1990 ، ص 35 .
27. عبد العزيز العيادي ، ميشيل فوكو، المعرفة والسلطة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 7 .
28. سامي أدهم (د)، فلسفة اللغة تفكيك العقلي بحث ابستمولوجي أنطولوجي، مرجع سابق، ص 178.
29. بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، تر: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص6.
30. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، الإقتصاد في الاعتقاد، تق: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1994، ص ص 29-32.
31. ويليم جيمس، إرادة الاعتقاد، تر: د.محمود حبّ الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، 1946، ص133.
32. بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: د.جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص501.
33. نفسه، ص506.
34. ويليم جيمس، إرادة الاعتقاد، مرجع سابق، ص133.
35. الأزهر الزنّاد، نسيج النص، بحث في ما يكون به الملفوظ نصًا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص13.
36. جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، مر: عبد الجليل ناظم، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997، ص13.
37. نفسه ،ص14.
38. يحيى رمضان (د)، القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية و الإجراء، عالم الكتب الحديث، عمان، ط1، 2007، ص324.
39. بول ريكور، الانتقاد و الاعتقاد، مرجع سابق، ص6.

اللغة بين الوظيفة التداولية والضرورة التأثيلية

(هابرماس، طه عبد الرحمان) من التداولية الى التداولية المضاعفة

جلول مقورة [1]

لابد أن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة عن التواصل الحضاري يفترض وعيا تاما بذلك التباين السوسيولوجي، والتفاصل الايديولوجي، والاختلاف الثقافي، وفي خضم هذه المنظومة من الحواجز الحوافز وجب التركيز على ترقية الحوار عن طريق الارتقاء باللغة ليس صوريا وحسب وإنما تداوليا وهذا لن يتأتى إلا من خلال التأسيس لرؤية فلسفية تحول الفاعلية التواصلية الى كينونة إنسانية تتقلص فيها حدة الصراع، وتتجلى فيها مياسم التفاعل القائم على ما هو أخلاقي وعقلاني وجاد وهادف.

ولأن الانية العربية ارتبطت دائما بالموروث الغربي في صورته القديمة والحديثة وحتى المعاصرة ،فإن الحديث عن دور اللغة من حيث بعدها التأويلي والتداولي يقتضي إنصافا وليس الماما التركيز على أنموذجين في عملية التفلسف حول اللغة غربي من خلال يورغن هابرماس وعربي من خلال طه عبد الرحمان

فالى أي مدى يمكن لفلسفة التواصل أن توفق بين الأبعاد التداولية الكونية للغة ، والمرامي التداولية القومية لها في ظل الانقطاع وضرورة التقاطع ؟

أولا : الفعل اللغوي عند هابرماس من الصورية إلى التداولية

إن الحديث عن التذاوت والتواصل ينبع أساسا من جسر اللغة، التي تبزغ من الإرث الاجتماعي، والحضاري الذي يحيط بالفرد المتكلم، وهي لا تأتي مستوردة من الخارج ولا من علياء السماء، بمعنى أن مفرداتها موجودة، قبل أن توجد ،وهي خزان المعارف والتجارب لمن سبقونا. فعندما نتبادل الكلام نلتجئ إلى معجم نفهمه، ويفهمه المتحدث الذي أمامنا وإلا انعدم الاتصال بالصوت، والتواصل الاجتماعي بيننا وبهذا تصبح" العقلانية هي الاستعداد الذي يبرهن عليه الناس القادرين على الكلام والفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ.[2]

من أجل ذلك يرتكز هابرماس على مسلمة اللغة التحليلية، التي تؤكد على أنه لا يجوز حصر اللغة في سحر البيان، وربطها فقط بالتعبير والوصف، فما نتلفظ به من ملفوظات يتجاوز بكثير ما رسمته النظرية الاسمية في المعنى للغة، ليصبح القول قولا ينجز فعلا.

يشير هابرماس في مقاله الشهير: ماذا نعني بالتداولية الكونية؟ إلى أن الحديث عن اللغة لن يكون على مستوى الشكل بقدر ما هو على مستوى الفعل، ولذلك وجب تجاوز المفاهيم الصوتية، التركيبية، والدلالية للغة لنتحدث عن مفهوم رابع أساسي وهو التداولية (pragmatique)، وبهذا ننتقل من دراسة الكفاية اللغوية إلى دراسة الكفاية التواصلية[3] ومعنى ذلك أن النشاط اللغوي لا يهتم باللغة كموضوع وحسب، وإنما يجعلها وسيلة لخلق الفعل التواصلي، فلا يكفي أن تكون العبارات صحيحة ما لم تترجم فعلا في الحياة اليومية" فالفعل يفرض نوعا من التداخل بين الذوات الفاعلة ،وهذا يتم من خلال المشاركة في التواصل معبر عنه بواسطة اللغة".[4] ولعله يجب الإشارة هنا إلى ذلك الاختلاف على مستوى النشاط اللغوي، بين هابرماس وتشكومسكي، فهذا الأخير يعتبر اللغة كيانا مستقلا دون الاهتمام بالنواحي المعرفية والتواصلية، ويؤكد مرارا على التمايز بين الكفاءة والأداء، ويعتقد أن هنالك فاصل بين ما يمكن أن يقوله ويفهمه الإنسان نظريا، وما يقوله فعليا، ولذلك فهو يركز على الجانب الشكلي للغة دونما الحديث عن الاستخدام اللغوي،[5] وهذا يعني أن هابرماس لا يتوقف عند حدود الكفاية اللغوية، وإنما هدفه الأساسي هو الأداء التواصلي ،وهكذا فان اللغة عند هابرماس لا تعبر عن قيمة مجردة في ذاتها، وإنما تهدف إلى خلق التواصل عن طريق التفاهم، ضمن إطار ما اسماه بالتداولية الصورية، والتي تعني "إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم".[6] هذا وإذا كانت مقتضيات البحث عند "تشومسكي" اهتمت أساسا بطرق توليد الكلام، وأكدت بأنه يتضمن العديد من الأخطاء نظرا لتأثره بالحالة النفسية، والمزاجية للمتكلم، ولذلك كان اهتمامه منصبا حول مفهوم المتكلم المثالي، من خلال تحديد المعرفة اللغوية لديه: فان هابرماس أضحى له مفهوما جديدا للمتكلم المثالي التواصلي يعبر عن أنموذج الذات المتكلمة القادرة على انجاز لغوي سليم.[7]

وما نفهمه من ذلك أن نظرية الفاعلية التواصلية، تمرحتما بنوع من النظرية الاجتماعية للحقيقة، والتي تبنى على التفاعل اللغوي، فلا يجب أن تكون اللغة حبيسة العبارات، والجمل والألفاظ، وإنما يجب أن تحقق النجاح على مستوى خلق التواصل في إطار لغة صحيحة وسليمة،فهابرماس لا يهتم باللغة في سياق التداوليات من زاوية اعتبارها نسقا من الرموز له تركيبه النحوي وحسب، وإنما يركز على اللغة من المنظور التداولي، وفي هذا الصدد يقول:"إن البنيات الكلية للخطاب يجب أن تدرس أولا وقبل كل شيء من جانب مسألة التفاهم"[8] وهكذا تكون الكفاية اللغوية بمفهوم أكثر شمولا، وأكثر واقعية عندما تكون كفاية لغوية تواصلية.

إن فهم النشاط التواصلي لدى هابرماس، حتما يمر باعتبار هابرماس فيلسوف لغة، على اعتبار أن العقلانية التواصلية ،ترجع إلى التجربة المركزية للخطاب ألبرهاني القادر على خلق اتفاق، وإجماع بدون عوائق، وتجدر الإشارة هنا أن التفاهم على أساس اللغة المشتركة عند هابرماس يستثني بعض أنماط الخطاب، كالخطاب العلمي الذي لا يتضمن أي غموض، ولذلك فالحوار يكون مجرد تحصيل حاصل يقول هابرماس: "العلوم التجريبية الصارمة تتحرك ضمن هذا الأفق الذي لا يتعرض إلى المساءلة[9] وهذا الأفق يقصد به أفق تجاوز التأويل، والخروج دائما إلى فهم مشترك، وهو ما يعرف عنده باللغة الخالصة وهنا يشير "مطاع الصفدي" إلى أن هابرماس يركز على اللغة العادية فهي اقرب إلى التواصل الانفعالي.[10]

ويظهر من خلال ذلك أن اللغة اليومية العادية القريبة من النسق الاصطلاحي الرمزي،بما تتضمنه من إشارات وحركات جسدية تحتاج على تأويل، لكي يكون هناك تفاهم ،واتفاق بين أفراد المجتمع.

ويرى هابرماس أن اللغة العادية تسمح بخلق علاقة حوارية بين الناس، وبالتعبير عن الفردي والخاص اعتمادا على مقولات عامة، ومن ثمة فان التفهم التأويلي، يجب أن يستعمل هذه البنية التي تقوم على تطويع التجربة التواصلية اليومية والتفاهم بين الذات وبين الأخر.[11]

وما يقصد بذلك أن اللغة العادية هي التي توجد الحوار، من خلال أن تكون قابلة للتأويل أولا.

وانطلاقا من ذلك اتجه هابرماس نحو"جعل ما هو غير قابل للوصف من المستوى الفردي، قابلا لتوصيله"،[12] وهكذا انتهى إلى أن اللغة العادية تنطوي بين نوعين من الفعل" اللغوي (التحدث)، وغير اللغوي(الفعل). وإذا أردنا الفصل في سهولة التواصل من صعوبته نجده غير يسير في الفعل غير اللغوي. وفي هذا الصدد يضرب هابرماس مثالا قائلا: عندما أشاهد أو ألاحظ زميلا يمر بسرعة من الجهة الأخرى من الطريق، تتكون لدي إمكانية التعرف على مروره السريع كونه فعل لأغراض معينة، فالعبارة يمر بسرعة تكفي لوصول الفعل، فبالفعل نعطي للفاعل النية للوصول بسرعة إلى مكان معين في الطريق"[13] أي أن ملاحظة الفعل ترتبط بقصدية ونية الفاعل.

وهذا يعني لدى هابرماس أن هذا الفعل يحتاج إلى قراءة، وفهم، وتأويل، لان النوايا تتعدد، ذلك أن النشاط غير اللغوي لا يعطينا المعنى تلقائيا علي عكس النشاط اللغوي.

وهنا يورد هابرماس مثالا مضادا:" عندما أفهم الأمر الذي أعطاني إياه صديقي أو شخص آخر،كان يطلب مني مثلا رمي سلاحي، فاعرف بدقة ما هو الفعل الذي أنجزه، فهو أعطى أمرا دقيقا وهذا الفعل لا يتطلب تحليلا مثلما تطلب ذلك المثال الأول.[14]

وهذا معناه أن الفعل اللغوي يظهر نية وقصد المتكلم، لان له بنية وتركيبة تعطى المعنى مباشرة، وهذه البنية تظم الفعل والكلمة، وهو ما يسميه أفعال كلامية. وبصفة إجمالية فكل الأفعال مهما كانت لغوية لا يمكن فهمها الاكنشاطات موجهة نحو غايات. وبالتالي لكي يكون هناك تواصلا لا بد أن يتجه هذا النشاط نحو المفاهيم بين المتكلم والمستمع، وهذا التفاهم لا يمكن الوصول إليه إلا بالتعاون، ويتوقف على القبول العقلاني المبرر من طرف المستمع، وهكذا يدعو هابرماس إلى ضرورة التحدث بنفس اللغة من حيث معاييرها، وبالتالي المشاركة في العالم المعيش علائقيا تشترك فيه جماعة من نفس اللغة. [15]

وما نصل إليه من كل ما قلناه، أن التواصل يرتبط باللغة، واللغة التي يقصدها هابرماس هي اللغة العادية وليست الخالصة، والهادفة إلى تحول المجتمع من عالم الأنساق إلى العالم المعيش، من خلال خلق التفاهم الفعلي. وهكذا فان هابرماس وفي معرض تشييده للعقلانية التواصلية القائمة على اللغة يركز على مفهومين أساسيين هما: التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة.

إن الحديث عن الهدف التواصلي للغة عند هابرماس، لن ينجح بأي حال من الأحوال، إلا أن تكون هناك ضوابط صورية،ونحوية للغة التي نستعملها في التواصل، فالنجاح المرجو من التواصل هو التفاهم والاتفاق، إنما يتأتي من لغة صحيحة وسليمة." ومن ثمة فكل شخص يمتلك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية، ولكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولية، والحقيقية والدقة والصدق".[16]

إن الفعل الكلامي لدى هابرماس يمكن فهمه من خلال انه تعبير يريد غرضا ليصل إلى تأثير. وهذا لن يتأتى إلا من خلال التداولية المرتبطة بمعايير:

– المصداقية: يجب على المتكلم ألا يكون مقلا في حديثه فلا يفهم. ولا ثرثارا فيحشو ويطنب، بل محكم التعبير عن نواياه ومقاصده (الدقة)

– الصلاحية المعيارية: يجب أن يكون استخدام العبارات والكلمات متطابقا، ولا يخرج عن السياق المتعارف عليه في لغة المجتمع الذي ينتمي إليه.

– المعقولية: ترتبط بشكل البرهان، والخطاب الذي يجب أن يخضع لضوابط عقلانية حتى يؤدي إلى الاتفاق.[17]

وفي هذا الصدد يقول هابرماس:" يتعين على كل متكلم أن يختار تعبيرا معقولا لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد الأخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون حقيقي، لكي يتمكن المستمع من مشاطرة معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضا، أن يعبرعن مقاصده بصدق لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم والثقة به، وأخيرا يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق ذي الخلفية المعيارية".[18]

فالهدف إذن هو التفاهم عن طريق الاتفاق انطلاقا من لغة صحيحة ومعبرة و هادفة، وهذا يؤدي إلى نوع من التبادل والتقارب والمشاركة والتذاوت، والذي لن يتحقق إلا من خلال ادعاءات الصلاحية في الصدق والمعقولية والدقة....فالتفاهم برأي هابرماس هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على أساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك،[19] وهنا نلاحظ أن هابرماس يجمع بين التداولية والصورية ليصل إلى مفهوم التداولية الكلية، والتي من خلالها يتم التفاعل والتواصل ضمن إطار لغوى ومعياري مناسبين.يقول هابر ماس:" الجملة المصاغة جيدا من الناحية النحوية تستجيب لشروط المعقولية، وعلى من يشارك في التواصل أن يكون مستعدا للتفاهم بالتعبير في كل مرة عن ادعاءات الحقيقية والصدق والدقة، ومفترضا، بشكل متبادل أن هذه الادعاءات محترمة، ومن ثمة فإن الجمل تكون موضوع تحليل لساني، بينما أفعال الكلام تكون موضوع تحليل تداولي".[20]

من كل ما ذكرنا يمكن قول أن الذات المتكلمة تمارس الفعل اللغوي من خلال علاقتها بالعالم الخارجي عالم الوقائع،فكلما كان التطابق بين الفكر والواقع حصل الإدراك والفهم، ولذلك وجب أن تبدأ و تنتهي إلى "الصدق" وما نشعر به وهي مسالة نفسية وذهنية، وبالتالي فهو يتعلق "بالمصداقية"، هذه المصداقية ما دامت أنها موجهة للحياة الاجتماعية فهي ملتزمة بمراعاة القيم والمعتقدات والأحكام المختلفة، فهي ناجحة متى ارتبطت بالصلاحية المعيارية .

إن التواصل يكون باللغة التي يكون لها معنى عندما تكون تداولية، وهذا يفضى إلى الحوار والمناقشة، ونجاح الحوار وتداوليات الصورية، إنما يرتكز على أخلاقيات المناقشة.

ثانيا– الفعل اللغوي عند طه عبد الرحمان من التداولية الى التداولية المضاعفة :

بداءة يجب الإشارة إلى أن طه عبد الرحمان ينحت كما تعود دائما، وهو يبرز جنبات مشروعه الفلسفي، مصطلحات تخرج من رحم توجهاته الفكرية واضحة المعالم، لذا نجده هذه المرة يميز بين فلسفة الفلسفة، والعلم بالفلسفة إذ يقول: "إن العلم بالفلسفة لا يحصل بطريق الفلسفة من حيث هو مجال لكثرة السؤال، وإنما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السؤال عن الفلسفة"،[21] ونظن أن طه عبد الرحمان وهو يقترح مفهوم فقه الفلسفة، يحاول أن يمايز بينه، وبين مدلول الفلسفة من حيث هي قول وحسب بينما يتعدى فقه الفلسفة القول إلى العمل.

وعلى ذلك فإن مياسم التأثيل في مشروعه الفلسفي يظهر شكلا من خلال فقه الفلسفة، ويتجلى مضمونا فيما يتعدى إلى تطبيقات التأثيل إن كان على مستوى فقه الترجمة الفلسفية، أو كان يعنى بفقه الفلسفة، وتأثيل القول الفلسفي و"تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف"،[22] ولا يجب أن نفهم هنا كما يجب أن ننتبه دائما، وكما يقر هو ذاته، أن طه عبد الرحمان بأنه ضد فكرة التحديث، وإنما وإن أردت أن أنحت على منواله، وأتشبه به، وأخذ بعض صفاته في إنتاج منظومته الاصطلاحية الشاقة والشائقة، فإنني أقول أنه يتبنى مشروعا "تحثيليا" لا يقوم على التوفيق بين التحديث والتأثيل وإنما يستل من فكرة التماهي بينهما بحيث لا يمكن فهمهما إلا من خلال مدلول ومفهوم فلسفي واحد هو "التحثيل" ولكي نتجاوز ما هو عام، وإلى ما هو خاص، ومن المفهوم إلى الماصدق ارتأينا الحديث عن جانبين أساسيين لفقه الفلسفة لدى طه عبد الرحمان هما: فقه الترجمة الفلسفية، وفقه القول الفلسفي.

2–1– فقه الترجمة الفلسفية:

انسجاما مع مدلول روح الحداثة واعتمادا على مبدأ تعددها، فإن طه عبد الرحمان يدعو إلى ضرورة نحت منظومة اصطلاحية جديدة لا تقوم على التبيّء، ونقصد الانصهار في مضامين البيئة الثقافية والفلسفية للآخر، وإنما تتأسس على التبيىء ومعناه اعادة صقل مفاهيم جديدة تتلاءم والروح الحضارية للإنية، وذلك على عكس ما يقوم به بعض المفكرين في المجال التداولي العربي عندما يستخدمون مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل... الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارسة دورهم وحقهم في الإبداع الفلسفي المختلف،[23] ولذلك يصبح من باب الضرورة القصوى الاعتماد على مصطلحات نابعة من الثقافة الأصيلة وإنشاء ما يلزم

من مصطلحات بذلك وجب الإسراع في انجاز وسائل التحرر من الفلسفة الغربية وتحويل فكرة الاختلاف عن الآخر إلى أرض الواقع وبكيفية تطبيقية، وبذلك دعا طه عبد الرحمان المتفلسف العربي إلى التحرر بأن "يهيئ من الآن اختلافه الفكري، ويضع أصوله ويبني مناهجه، بما يجعل للأمة إسهاما متميزا في هذا المعترك الفكري المقبل".[24]

وإن المتأمل في تاريخ تبلور الفكر الإنساني عامة والإسلامي خاصة يجد أن التراكم الحضاري يطرح تقريبا نفس الأسئلة التي طرحها، والآنية الإسلامية تحاول في وقت سابق أن تعانق الموروث الشرقي والغربي القديمين على الرغم من الاختلاف الجوهري في الروح الحضارية لكل حضارة، فما كان الفلاسفة المسلمون إلى صورة مطابقة حينا، ومتطورة أحايين أخرى، للنماذج اليونانية، أفلاطونية، أو أرسطية، أو أفلوطية، وغيرها لأن حركة الترجمة في العهد العباسي والتي لاقت رواجا كبيرا وتوجها سياسيا غير مسبوق، وجدت ضالتها في المدارس السريانة والمترجمين السريان الذين كان لهم الفضل في جمع وتنظيم وترجمة التراث الإنساني السابق، وبالتالي لم يكن الوقت كاف لطرح أسئلة من مثل من الذي يترجم؟ كيف نترجم؟ وماذا نترجم؟

ولأن السؤال يعيد طرح نفسه من جديد، فإن طه عبد الرحمان يقترح أنموذجا تنظيريا لفعل الترجمة، ليس على منوال المقلدين وإنما على شاكله المبدعين الذين لا يتشدقون بالاختلاف به من أجل تحديد المسافة مع الآخر، بطرق ومناهج علمية ومنطقية ولذلك فإن من المتوجب على المفكر العربي أن يتحصن بتكوين منطقي خاص، يتم بواسطته تأصيل مفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي الإسلامي، ومطبوعة بالقيم العملية التي تميز هذا المجال ويتم ذلك كله من خلال "كتابة تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق، باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها"،[25] ويتبنى ما أسماه طه عبد الرحمان التأليف الاجتهادي، الذي يقوم على اختراع المفاهيم وتوليد المصطلحات، وتبيان الفروق، وإنشاء الدعاوى، وصياغة المبادئ، ووضع القواعد، وترتيب القوانين، والتدليل على المسائل واستخلاص النتائج، وتصحيح الآراء وإراد الشبه.... [26]

لكل هذه المبررات وغيرها يقترح أنموذجا تنظيريا لفعل الترجمة يتأسس على التمييز بين ثلاثة أنماط للترجمة تعبر عما هو كائن، وعما يجب أن يكون، هي الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية والترجمة التأصيلية.

2- 1-1: الترجمة التحصيلية:

يجب الإشارة في بداية الأمر أن الترجمة تعتبر مقولة مركزية في البناء الفلسفي لطه عبد الرحمان لدرجة يكاد لا يخلو مؤلف من مؤلفاته من التعريج على فعل الترجمة ولكن قد يكون التقسيم بمفاهيم ومصطلحات مختلفة فالتحصيل في الترجمة يعبر عنه بالترجمة التعليمية حينا كما هو الشأن في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" وقد تأخذ اسم الترجمة التركيبية أحايين أخرى كما في مؤلفه "روح الحداثة".

والترجمة التحصيلية تقوم على دعوى الأمانة العلمية فتتوخى الحذر إلى درجة أنها تنظر إلى الإبداع في نقل النصوص، نوعا من الخيانة لمدلولات النص الأصلي، فلا مناص إذن للمحافظة على مبدأ العلمية في النقل والترجمة بالتقيد بالحرفية لفظا أولا، ومعنى ذلك تركز الترجمة التحصيلية على الإلتزام بالبناء اللغوي في صيغته الصرفية والتركيبية والنحوية، ومراعاة دقائق المكونات الجزئية، والفرعية، ولذلك فإن قدرات المترجم تقتصر على تمكنه من اللغتين لغة النص الأصلي، واللغة التي نريد أن نترجم لها، والهدف لا يتعدى الأساس المعرفي وبهذا كانت تعليمة: "فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه".[27]

ويتحامل طه عبد الرحمان على هذا النوع من الترجمة لأن أسلوبها في الحفاظ على ثبات النص وحرفيته يحيل إلى نوع من الاضطراب والركاكة شأنها في ذلك شأن ممارسة فعل الترجمة في المغرب، فطغيان الأشياء على فكر الفيلسوف المغربي يجعله يسارع إلى الترجمة بتعلمها بداية وحفظ لصورها اللفظية، ثم توصيلها وتعليمها نهاية وبذلك تكون الترجمة التعليمية هي استنساخ للعناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي مما يولد الإطناب والإطالة وتضييع الوقت، والابتعاد عن الفهم أولا ومجانبة الإبداع من خلال عدم تجاوز الفهم إلى فهم الفهم، ويستدل طه عبد الرحمان بمقولة شهيرة لابن تيمية في أن هذا الأمر فيه إتعاب للأذهان وتضييع للزمان، وكثرة الهذيان،[28] وخلاصة القول هو ما جاء على لسان طه عبد الرحمان: "الترجمة التحصيلية، وتختص بنقل الأصل لفظ، واقعة في الحرفية اللفظية".[29]

ولأن طه عبد الرحمان يسكنه كما قال في إحدى مداخلاته التلفزيونية على قناة الجزيرة، ضمن برنامج مسارات من تقديم مالك التريكي بتاريخ 2006/06/12، يسكنه هوس الإبداع، ويؤكد بأن هذا الهوس هو الذي يبقي الأمة حية، لأننا الآن ميتون، ولكي نحيا لا بد من الإبداع الذي هو ابتكار على منوال غير مسبوق، ويؤكد طه عبد الرحمان في ذات المقابلة أن هنالك جانب مغفول لدى الجميع، وهو أن الإبداع يتجاوز حدود الابتكار بصفة الجمال أن نقول هذا شيء

بديع معناه أنه بلغ نهايته في الجمال، فإذن المبدع برأي طه عبد الرحمان هو الذي ينشئ الأشياء، وقد تحقق معنى الجمال فيها، وهذا المعنى لا ينسحب تماما على مدلول الترجمة التحصيلية التي تساير النص حرفا بحرف، ولو بعدم فهم مضامين النص، وحركة الترجمة في العهد العباسي طبعها ميزة أن المترجمين ليسوا عربا ولم يكونوا حتى مسلمين، بل كانوا من ملل آخرى، لم يتقنو اللغة العربية جيدا ونخص بالذكر السريانيين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة جمع وتنظيم وترجمة التراث الإنساني ونقله إلى السريانية ثم إلى العربية.[30]

وعلى عموم الطرح يعتقد طه عبد الرحمان أن الترجمة التحصيلية مشوبة بثلاثة معايب الأول هو التعارض الكلي بين مضامين النص الجزئية والخاصة، وبين المقاصد الفلسفة الكلية، والثاني النقل الكلي بحيث لا يعارض أي محتويات معرفية أو فلسفية وينتابه نوع من تبني الأفكار الواردة أما العيب الثالث وهو التوجه اللغوي فيركز المترجم على تقديس العبارة عوض إبراز الفكرة والإشارة.

2-1- 2 الترجمة التوصيلية:

وهي انتقال من الحرفية اللفظية، إلى الحرفية المضمونية بمعنى أن المترجم يسكنه هاجس الأمانة في نقل المعاني والمضامين، فينتج عن ذلك محاكاة مطلقة للمضمون الأصلي للنص المنقول، وبذلك يطلق عليها طه عبد الرحمان اسم الترجمة التعليمية حينا في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والترجمة الدلالية كما هو في مؤلفه روح الحداثة أحايين أخرى.

ويعتقد صاحب هذا التقسيم الثلاثي أن المترجم في هذه الحالة يبلغ المضمون من غير تصرف فيه وإنما في الألفاظ، وهذا يعبر عن مرتبة أعلى في ممارسة فعل الترجمة، ولكنه يسقط في نفس المأزق وهو مأزق التقليد، ويرى أيضا بأن ابن رشد أكبر شراح أرسطو، وأقدر فيلسوف في نقل المنطق الأرسطي في العرب والغرب وقع في هذا النوع من النقل من خلال إجلاله البالغ لأرسطو، وهنا يستشهد طه عبد الرحمان بأحد المتقدمين، وهو ليس الوحيد "ابن سبعين" الذي يصف ابن رشد بأن بلغ القمة والنهاية في تهويل ما جاء به أرسطو من خلال ترجمة غير موضوعية، وهو يصفه بأنه لو سمع أرسطو يقول أن القائم قاعد في زمن واحد، لقال به واعتقده، وأكثر مؤلفاته من كلام أرسطو يأخذ طابعين إما أن يلخصها وإما يمشي عليها،[31] وهذا دليل وتوضيح كبيرين على هذا النوع من الترجمة الذي يكتفي بالتقيد فيقع في التقليد، ابن رشد إذن برأي طه عبد الرحمان هو فيلسوف غربي بلسان عربي، قدم الفلسفة الغربية للعالم العربي صافية مخلصة من أي بصمة إسلامية، فنقاها من كل الإضافات والتحويلات التي قام بها فلاسفة الإسلام وهنا يؤكد على أن المعجبين والمقدسين لابن رشد لا يقفون على أرضية علمية، لأنهم لم يعرفوا اللغة اليونانية، ولم يقارنوا بين النصوص فيقول: "على الرغم من تمكن ابن رشد أكثر من أسلافه في فهم مؤلفات أرسطو، لما توفر له من الشروح المختلفة، والمفصلة، ولو أننا اكتشفنا عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية، أخطاء غير قليلة في هذا الفهم، فإننا نرى أنه أخطأ كلية في منطلقاته الفلسفية، فضل الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي، فكان بحق فيلسوفا غربيا بلسان عربي، لا فيلسوفا غربيا بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة لغيرنا. [32]

وموجز هذه التجربة الترجمية هي أن المترجم التوصيلي، ينقل النصوص على واجهة التوصيل، فيكون غرضه التعليم، فيقع في التقليد والتهويل، ولذلك فإن طه عبد الرحمان ومن موقع تجربته الفلسفية الداعية إلى إنتاج حضارة إسلامية، وفلسفة عربية، لا يمكن أن يكون ساذجا بالدعوة إلى الانقطاع عن تراث الغير، ولكن يدعو إلى ضرورة التقاطع معه، في شاكلة إنتاج ترجمة إبداعية تتجاوز حدود التطويل والتهويل، فتحكم عملية النقل بالتأصيل

2-1-3: الترجمة التأصيلية:

يعيب طه عبد الرحمان على الفلسفة، تبعيتها للترجمة، وقد جاهد من خلال مشروعه الفلسفي لأجل تخليصها من هذه التبعية العمياء، لأنه وجب الوقوف على ذلك التعارض بين الفلسفة ذات الطابع لعقلاني والترجمة ذات المقومات الأيديولوجية والفكرانية،[33] وكذا التعارض بين الفلسفة ذات الطابع الشمولي الشكلي، والترجمة الموجّهة نحو الاعتبارات الخصوصية والجزئية، بين الفلسفة ذات الطابع المعنوي والترجمة ذات الطابع اللفظي، بين تبعية الفلسفة، واستقلالية الترجمة،[34] ولذلك أفرد طه عبد الرحمان لهذه المسألة مؤلفا كاملا من خلال التأسيس لما يسميه بالترجمة التأصيلية "أن الترجمة بالنسبة إلى الفلسفة العربية مسألة حياة أو موت"،[35] (ذلك أن الفلسفة العربية ماتت عندما ارتبطت بالترجمة بالمعنيين التحصيلي والتوصيلي، فحياة الفلسفة ترتبط بروح الإبداع وليس بالمحاكاة والتقليد، وينعت طه عبد الرحمان الطريقة التي تمارس بها الترجمة بقوله: "هي طريقة بكماء لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار، ويأتي بكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذاك".[36]

وعلى هذا الأساس فإن صاحب مشروع الترجمة التأصيلية يطرح بديلا تداوليا لا يقوم على النقل والتقيد بحرفية النصوص اللفظية والمعنوية، وإنما يقترح عملية ترتكز على تبييئ المنتج الغربي بحيث يتماشى والمجال التداولي العربي الإسلامي، فالغاية لا يجب أن تكون معرفية عمياء وإنما تداولية تتأسس على الانتقاء المدروس المحكوم بمعيار التأصيلية والتصرف الإبداعي الذي ينقل النص الفلسفي للآخر من وضعه الأول وبنيته القديمة إلى بنية جديدة بأفكار جديدة، ولغة قلقة تستشعر المنقول بأحاسيس المأصول، ولذلك فإن طه عبد الرحمان يعتقد أن الترجمة التأصيلية تتجاوز المفهوم التقليدي للترجمة، ويتحول بموجبها المترجم إلى مبدع وإلى مؤلف، والفرق البسيط بين المؤلف والمترجم التأصيلي ليس على مستوى إبداع الأفكار، وإنما فقط على حدود جمع وتنظيم المعارف، فالمؤلف يخلص إلى نصه من خلال جمع شتات المعارف المتفرقة، بينما ينشئ المترجم المبدع من نص واحد بدمج معارف ذات النص. (37)

فيقول: "المترجم الإبداعي يزاوج ما وسعه ذلك بين الأشكال، وشكله الواردين في النص الأصلي، وبين بعض الإشكالات، والأشكال التي يقتضيها مجاله التداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب النص في إشكاله وفي شكل هذا الأشكال، ومتى كان الأمر كذلك، اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدأ الكونية الفلسفية المنفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف إما تنويعا لاستشكالاته أو توسيعا لاستلالاته"،(38) ومعنى ذلك أن مدلولا القومية أو الخصوصية والكونية، يجب إعادة النظر فيها على اعتبار أن الكونية بمعناه الغربي هو تعميم الأنموذج الحداثي، بينما تقتضي روح الحداثة احترام الاختلافات، واستشراف كونية من نوع آخر هي الكونية الإسلامية، بحيث أن المفكر العربي يضطلع بدور إنتاج فعل حضاري إسلامي إبداعي يقوم على التوفيق بين روح الحداثة وروح التراث، من أجل تأسيس ما بعد حداثة ذات طابع كوني، وإحداثيات قومية إسلامية.

يختار طه عبد الرحمان لتطبيق أنموذجه النظري في الترجمة، الكوبيتو الديكارتي، وهذا ليس من قبيل الصدفة، لما تمثله هذه المقولة في التاريخ الغربي خصوصا، والإنساني على وجه العموم، فميلاد الحداثة تأسس انطلاقا من فلسفة للوعي عنوانها أنا أفكر أنا موجود "moi je pense donc moi je suis existe" حيث يقول ديكارت: "ولما رأيت هذه الحقيقة –أنا أفكر أنا موجود– هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين... حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أوليا في الفلسفة التي كنت أفتش عنها"،(39) وبذلك تكون فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها مع هذه الصرخة الديكارتية، ولذلك يرى ألان رونو أن الكوجيتو الديكارتي هو أول إرهاصات الحداثة.(40)

التعامل مع الحداثة برأي طه عبد الرحمان يقتضي التمييز بين روح الحداثة وواقع الحداثة، وهذا التمييز يقتضي أيضا فك الارتباط بين الفلسفة والترجمة، ولإحداث التواصل مع الحداثة الغربية وجب تأثيل القول الفلسفي لها وتحريره من مضامينه الأصلية، لهذا يقترح طه عبد الرحمان إخضاع الكوجيتو للترجمة التأصيلية حتى ينتقل الفكر العربي من التبيء، ولأجل ذلك فهو ينادي بضرورة مراجعة الصور والأنماط التي خضعت لها الترجمة العربية الإسلامية للنصوص الفلسفية، وهذه المراجعة المطلوبة لن تقوم إلا عبر الانتقال من منزلة الاشتغال بها إلى مرتبة الاصطناع لها لقد أوصلنا المترجم التفصيلي والتوصيلي لعبارة "أنا أفكر أنا موجود" واقعة في تهويلين، أولهما تهويل لفظ "موجود" على اعتبار أنه لا يمكن استبداله لا شكلا ولا مفهوما في الوقت أنه من الأرجح تحصيليا وتوصيليا أن يميل إلى مفاهيم من مثل الكون، الذات الشيء، الحق، أما ثاني تهويل فيخص لفظ "إذن" حيث أن ديكارت لم يقصد أن الكوجيتو تعبيرا على استدلال منطقي، وإنما حدسي، ففي الوقت الذي أريد به الجزاء أو الجواب، أحيل عن مقصده نحو التوكيد والحشو لذلك فإن طه عبد الرحمان وهو يعدد مواضع الخلل في الترجمتين السابقتين وبروح تأصيلية ينتهي إلى ترجمة الكوجيتو على النحو التالي "أنظر تجد".(41)

يرى طه عبد الرحمان بأنه وجد تجاوز الكوجيتو التقليدي القائم على التكلم، وعلى الذات والتأسيس لكوجيتو حواري، تواصلي خطابي ينتهي إلى التذوات بلغة هابرماس، فالترجمة التأصيلية للكوجيتو تخرجه هو ذاته من ذاكرته المغلقة التي تؤسس للعقلانية وتكتوي بنارها، لأنها تفتح نافذة خارج إطار المجرد إلى ما هو حي ونفسي وديني وغيرها، ولهذا يدعو طه عبد الرحمان ليس فقط لتطبيق أنموذج الترجمة التأصيلية، وإنما إلى شيء أخطر كما يقول: "قولي بضرورة إعادة النظر في التصور التقليدي للفلسفة، الذي يجعل منها معرفة كلية وتجريدية، وبرهانية، وضرورة استبدال صفات أخرى مكانها تناسب صفات الترجمة التي تقوم على مبدأ تعدد اللغات واختلافها".(42)

2–2: التأثيل طريق تحرير القول الفلسفي:

يبدو أن هنالك شعور مشترك واعتراف شبه جماعي باستحالة وصف ما يطبع الفكر الفلسفي العربي الحالي بأنه يمثل إبداعا وإنتاجا فلسفيا، والتبريرات متعددة، فهناك من يرد ذلك إلى تبعية الإنتاج الفلسفي إلى نمط القول الغربي، وهنالك من يؤكد على

عدم اندماج القول الفلسفي العربي في الأبعاد العالمية والكونية للفلسفة، وحتى الحديث عن خنق المنتوج الفلسفي بعلة استئساد التيار القومي، والقراءة الايديولوجية المتسرعة، إلى قائل بندرة التفكير، وغياب الخطاب النقدي داخل المحصول الفلسفي، إلى المؤكد على هيمنة اللاهوت، وضغط الهاجس السياسي لننتهي في نهاية المطاف إلى تأليف في الفلسفة، وليس إلى تأليف فلسفي وفي هذا الصدد يقول سالم يفوت: "إن التراكم الفلسفي الذي كان المعول عليه في خلق مناخ فلسفي عربي حقيقي، لم يحقق أهدافه، لا لقصور ذاتي فيه، بل لعوائق خارجية منعته من أن يستمر لينجز مهامه المتمثلة في تأسيس أرضية صالحة للنظر، والتأمل الفلسفي وتهيأ تربة ينبت عليها النقد"،[43] كما يؤكد محمد وقيدي لحظات اليأس هذه من خلال قوله: "لا يرقى التأليف الفلسفي إلى تأليف شمولي يساهم في بناء إشكاليات جديدة".[44]

فإذن هم المفكر العربي هو الخروج إلى دائرة الإبداع والتجديد والإنتاج الفلسفي، وهذا لن يتأتى برأي طه عبد الرحمان إلا ضمن إطار تجاوز فلسفة التقليد، وتأسيس فلسفة للتواصل التأصيلي وإذا كان محمد سبيلا يعتقد أن الشرط الأول لا مكان قيام إبداع فلسفي عربي هو أن تنقل إلى لغتنا الأفكار والقضايا والمفاهيم الفلسفية من الفلسفات المتقدمة علينا، فنحن لا نستطيع أن نبدع إن لم نحقق أولا الإستعاب الجيد عن طريق النقل،[45] فإن طه عبد الرحمان يتجاوز حدود القول بالنقل التحصيلي أو التوصيلي إلى النقل التأصيلي حيث يقول: "من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، لفظا أو جملة أو نصا، هو قول مستغرق في التقليد؟... لقد قطعنا عمرا ليس بالقصير ننظر في هذا التقليد الذي ليس بالقليل، متطلعين إلى ما يمكن أن يدفع عن جيل الغد ما لحق أجيال الماضي من شروره، وفي قلبنا من الهم والألم ما أسهر ليلنا، وأشغل وقتنا لما آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف".[46]

التواصل مع الآخر المختلف عن الأنا ثقافة وفلسفة، وبيئة، يقتضي برأي طه عبد الرحمان المرور من التقليد إلى الإبداع، انطلاقا من آلية التأصيل، وتأسيسا على حجة الخصوصية التداولية، ولكي يحاجج على طرحه فإنه يجمل مضمون تحرير القول الفلسفي في كتابه فقه الفلسفة "القول الفلسفي – كتاب المفهوم والتأثيل– وهو يبين كيف يضع الفيلسوف مفاهيمه، وكيف يوظفها في سياق أقواله، مستخرجا جملة من الآليات والطرق التي يحتاج المتفلسف العربي إلى معرفتها، لكي يقتدر على ابداع مفاهيمه الخاصة به، ويتحرر من تقليد غيره فيها، ضمن المجال التداولي الخصوصي العربي الإسلامي.

2-2-1: التواصل المفهومي بين البيان العباري والبيان الإشاري:

نستطيع أن نقول أن طه عبد الرحمان يسكنه هاجس التقليد، وهم التبعية، لذا يرى في الإبداع عن طريق التأصيل أو التأثيل هو المخرج بالنسبة لأي إنية تريد أن تحدث فعلا حضاريا إنشائيا وليس تحويليا، لذا بنى مشروعه التأثيلي على حقائق ثلاث:

- أن قيم الماضي التي تنتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج؛
- العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة؛
- التحقق بالاجتهاد في ما مضى من القيم، أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من القيم.[47]

فالتأثيل عنده اجتهاد، وهو على خطئه أفضل من التقليد الذي يعتبره المقلدة تحديثا على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد.

لقد عمل طه عبد الرحمان على تأصيل أو قل تأثيل مفاهيمه من منطلق أن المفهوم فيه جانب عباري، وآخر إشاري، وسعى إلى أن يكون كلامه عن التأثيل كلاما علميا من باب فقه الفلسفة، وليس فلسفة الفلسفة، وعليه اجتهد من أجل تأثيل نوعين من لمفاهيم: مفاهيم من وضعه، يضع مدلولاتها الاصطلاحية، وينمي قدرتها الإجرائية وأخرى من وضع الغير يعمل على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى أنها لا تظهر أحيانا عند طه عبد الرحمان بغير ما تظهر به عند الغير، ذلك أن الدلالات الإشارية يثمر في العربية تصورا تخاطبيا تداوليا للمفهوم لا نظير له في لغات أخرى.

وانطلاقا مما ذكرناه يظهر أن المفهوم برأي فقيه الفلسفة مستريان مستوى عابري، وآخر إشاري حيث يقول: "إن القول الفلسفي ليس قولا عباريا خالصا، ولا هو قولا اشاريا خالصا، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة"،[48] ويعتقد بأن العبارة تقوم على مجموعة من المبادئ أهمها: مبدأ الحقيقة، ومبدأ الإحكام، ومبدأ التصريح، أما مبادئ الإشارة فهي نقيضها أي مبدأ المجاز، ومبدأ الاشتباه، ومبدأ الاضمار، وكل مبدأ من هذه المبادئ يتفرع فروعا بحسب مقتضياته ودلالته، وعلى الجملة يتبين من التعريفين اللذين وضعهما د.طه للبيان العباري، والبيان الإشاري، أنهما طريقتان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما لا يصدق على الآخر، فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها

على معنى الثبات، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلبة وحيث تصرح الأولى بجميع أجزائها تغمر الثانية بعضها. [49]

وقد أبطل مؤلف فقه الفلسفة ادعاء أن العبارة إشارة، سواء من جهة مضمونها، كما يرى "نيتشه"، أو من جهة صورتها كما يؤكد "ميكائيل ريدي" اللساني الأمريكي المعاصر، فالأول يرأى طه، يقوم بتوسيع لمضمون الإشارة من وجهين كلاهما مردود، أولهما توسيع عمودي يجعل الإشارة تقوم على مستويين متباينين أيا كانا فيقع في الخلط الفاسد، والثاني توسيع أفقي يجعل الإشارة تحتمل الدلالة على نقيضها، وهو العبارة، فيقع في الابتذال، أما "ريدي" فقد أضاب حيث أخطأ "نيشته"، لكن موقفه من التداخل بين العبارة والاستعارة لا يقوم على حجة كافية لدرء التضاد بينهما. [50]

والقول بناء على كل ذلك، قد يرجّح فيه أحد البيانين بحسب رتبته، فإن كان قولا فلسفيا علميا رجحت العبارة، وإن كان قولا فلسفيا أدبيا رجحت الإشارة، وإن كان قولا فلسفيا طبيعيا، فلا رجحان، وهذا الرجحان إما أن يكون مقبولا عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني توافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي، وإما أن يكون مردودا عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي، بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقى التداولي. [51]

وقد أجمل طه عبد الرحمان مضمون العلاقة بين المفهوم والتأثيل في مجموعة من العناصر:

- إن للفيلسوف تقنية خاصة في الاصطلاح على مفاهيمه، والاشتغال بها تقنية لا بد من الإحاطة بدقائق آلياتها لكل من أراد أن يقتدر على إنشاء مفاهيمه، واستثمارها من غير ما نقل ولا تقليد؛
- إن هذه التقنية تقتضي التحرك على الدوام على مستويين لغويين أحدهما مستوى العبارة الذي هو الجانب الحقيقي والمحكم، والمصرح به من المفهوم الفلسفي، والثاني مستوى الاشارة الذي هو جانبه المجازي أو المشتبه أو المضمر؛
- إن الفيلسوف يستمد جانب مفاهيمه العباري، من الحقائق المقررة في باب المعرفة الفلسفية، ويستمد جانبه الإشاري من محددات ومقومات مجاله التداولي، أي مجال تفاعله مع بني قومه؛
- إن الجانب الاشاري من المفهوم يشتمل على دلالات مضمرة تفيد الاستشكال الفلسفي لهذا المفهوم، وعلى بينات مضمرة تفيد في الاستدلال المنطقي به وعليه؛[52]
- إن الأصل في إبداء المفهوم الفلسفي هو التوسل بالمضمون الاشاري، في تقرير المضمون العباري، إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك. [53]

إن تأثيل المفهوم يفترض إذن التمييز بين الجوانب الأساسية له وهما الاشاري والعباري، ويؤكد طه عبد الرحمان أن الجانب العباري هو الذي يشترك فيه جميع المتفلسفة على اختلافهم، أقواما وألسنة، وهذا ما جعل المقلدة يدعون الشمولية للمفاهيم الفلسفية من غير انتباه إلى أن المعنى الفلسفي لا يقبل الرد إلى مدلوله الاصطلاحي وحسب، وإلا كان قصورا علميا، بل هو مردود إلى مدلول غير اصطلاحي، وهو الإشارة أي جملة آثار تداولية ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم، مما يثبت في هذا المفهوم أسباب الخصوصية، فتمتزج خصوصية الإشارة بشمولية العبارة في المعنى الفلسفي، وهو امتزاج إغناء وإثراء للمفهوم الفلسفي، إذ ما يتولد من الشيئين في حال الازدواج لا يتولد منهما في حال الانفراد التداولي للفيلسوف، والمفاهيم التي يتم وصلها بهذا المجال هي أصول الخطاب الفلسفي، فوظيفه الجانب الاشاري هو ربط الجانب العباري بأصول المجال التداولي لواضعه، وهذا الوصل هو ما يطلق عليه "التأصيل" أو بعبارة ابلغ التأثيل، فتكون وظيفة الإشارة في المعنى الفلسفي النهوض بتأصيل عبارته بما أنها تتضمن مبادئ المجاز والاشتباه، والإضمار،[54] ولذلك يدعو طه عبد الرحمان إلى ضرورة ربط المفهوم الفلسفي بالتأثيل لارتباط جوانبه الاشارية والعبارية، وهنا يستثنى المدى الأقصى للقول الذي يغلب عليه الطابع العباري، وهو ما نجده في القول المنطقي الذي استبدد "ديفيد سن"، ويستثنى أيضا القول الصرفي الذي لا يظهر فيه سوى البيان الاشاري الذي منتهى القول الشعري الذي سيطر على لغة "نتشيه"، ولهذا يقول طه عبد الرحمان: "تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب اشاري، يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الاشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف"،[55] وهذا المعنى ينسحب حتى على اقامه الدليل لأن الأصل في التدليل هو التصريح، ولكن إذا احتمل الدليل التصريح لكل أجزائه، أو عدم التصريح بها، كان التصريح أولى، ولكن إذا احتمل بالقليل أولى،[56] وهذا يعني في الحقيقة أن الإشارات الاضمارية مثلا هي التي تحصل من الاختصاصات المختلفة في القول، على أساس العلاقة التداولية بين المصدر والمتلقي.

خاتمة :

من خلال هذه المقارنة والمقاربة إن شئنا القول فإننا نكاد نجزم بأننا أمام أنموذجين للعقلانية مختلفتين تفضي إلى اختلاف شبه تام في منظومة المفاهيم والنتائج، فطه عبد الرحمان ومن منطلق مبدأ التفضيل يقترح أنموذجا حضاريا تواصليا يقوم على التأثيل الذي يتجاوز الإثراء والاغناء الى تحوير كامل للمصطلح ينتهي إلى القومية أو الى الكونية ولكن في صورتها الاسلامية، بينما يقدم هابرماس ومن منطلق أن العقلانية مشروع لم يكتمل بعد، تصورا يتمأسس على نقد التفاصل الأيديولوجي، والتأسيس لفلسفة للغة ترتكز على التذاوت وتروم إلى الكونية بالمفهوم الإنساني .

الهوامش:

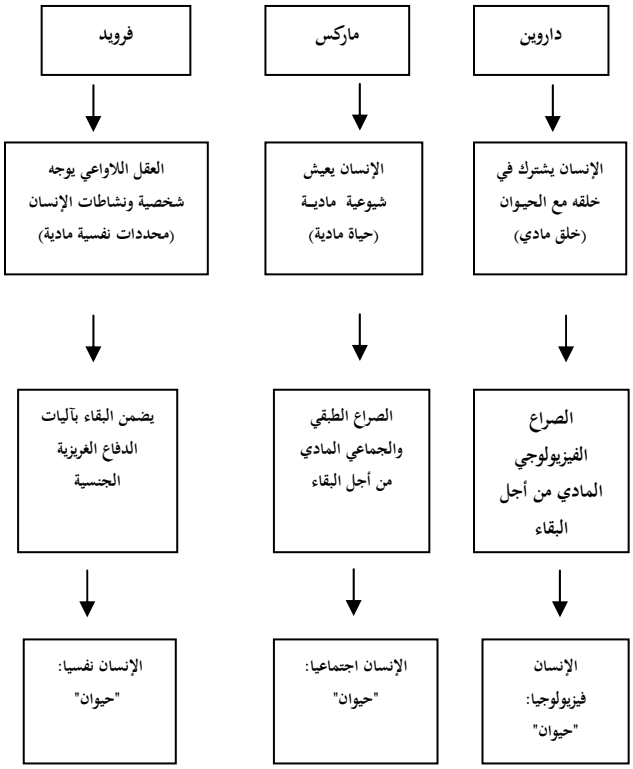
1. أستاذ بجامعة المسيلة.
2. Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, tra Christian bouchindhome, et rainerrochilts, paris, ed Gallimard, 1988, p: 371.
3. حسن مصدق: هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية ،تقديم برهان غليون، الطبعة1، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،2005 ، ص 127.
4. Jürgen Habermas, logique des sciences sociales ;op, cit :p416.
5. حسن مصدق: هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 127.
6. Jürgen Habermas. Logique des sciences sociales et autres essais, tra par rochilts.presses universitaire de France .paris 1987..p329.
7. حسن مصدق: هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق،ص 127.
8. Jürgen Habermas, logique des sciences sociales, op, cit, p358.
9. يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، ط1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا.2001ص169
10. مطاع صفدي: نقد العقل العربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 14.
11. محمد نور الدين افاية: الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة،أنموذج هابرماس،الطبعة الثانية،افريقيا الشرق،الدار البيضاء،المغرب، 1998، ص 179.
12. Jürgen Habermas, la pensée post métaphysique essais philosophique tra, de Lallemand, par: rainer rochilts, ed, colin, paris, p : 66
13. 12- ibid. p66.
14. ibid. p66
15. ibid. p67.
16. محمد نور الدين افاية: الحداثة والتواصل: مرجع سابق،ص 196.
17. حسن مصدق:يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 131.
18. Jürgen Habermas: logique des sciences sociales :op, cit, p :331.
19. ibid. p332.
20. ibid. p368
21. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 45.
22. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 129.
23. طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 30.
24. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، الطبعة الأولى، منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر، المغرب، 2000، ص 62.
25. طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 17.
26. المصدر نفسه، ص 18.
27. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، 1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 305.
28. المصدر نفسه، ص 328.
29. طه عبد الرحمان: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم- الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012، ص 195.
30. سمير عبده: السوريون والحضارة السريانية، الطبعة الأولى، دار الحصار للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1998، ص 87.
31. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 2 ، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 11.
32. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 362.
33. المصدر نفسه، ص 61.
34. المصدر نفسه ، ص 65-95.
35. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2011، ص 105.
36. المصدر نفسه، ص 105.
37. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 362.
38. طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاستقلال الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2006 ، ص 150.
39. رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمل مهبيل، 2001، ص 12-13.
40. سعاد حرب: في الفرد والحداثة عند نبشة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، 2000، 05.
41. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 498.
42. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 109-110.
43. سالم يفوت: النظام الفلسفي الجديد، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الأنماط القومي، عدد 104-105، السنة 1998، ص 36.
44. محمد وقيدي: الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة، شروط طرح الإشكال، مجلة الوحدة، س 5، عدد 60، 1989، ص 53.
45. محمد سبيلا: متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، 1998، ص 178
46. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 12.
47. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 33.
48. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 68.
49. المصدر نفسه، ص 68-76.
50. المصدر نفسه، ص 77-86.
51. المصدر نفسه، ص 117.
52. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 115-116.
53. المصدر نفسه، ص 117.
54. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 131.
55. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 129.
56. طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 145

سميرة زغبيب[1]

"تأويلي الجديد يمكن فلاسفة المستقبل من تسيير العالم" نيتشه

–الحداثة.. حدث لم يكتمل:

تقول فلسفة الحداثة: إن "الإنسان مصدر الحقيقة". هذا المشروع الذي فعّلته ثلاثية داروين (Darwin)، وماركس (Marx)، وفرويد (Freud) الشهيرة، حين وزعت على العالم الاشتغال الفلسفي للمادية، والعدائية (تجاه الأخر المختلف) والتماثلية (مع الأنوية التمركزية) بعد أن صدمت العقل الغربي، وبرمجته على تطبيق مبادئها وتحقيق طموحاتها التي قررتها ثورة العقلنة والتقانة والعلمنة التنويرية. فالداروينية والماركسية والفرويدية تكشف ثلاثتُها عن قصديات إبيستيمولوجية ذات توجه أحادي متمركز، ترعاه وتباركه العقائدية الفكرية الخصيصة باليهودية، لما أنتجت محاولات علمية –مع وقف تنفيذ العلمية– تريد بها أن تضع دمغة الشرعية على هذه الاعتقادات الأسطوريات:



فراحت هذه الداروينية، المتحالفة معها الماركسية والفرويدية، تستهدف في الإنسان روحية العقل والفكر بالمنهج التجريبي، يؤطره القانون التجريدي للفلسفة اليهودية المادية، تغري وتدهش بجدليتها- وهي الخصوصية التي حيت منها وبها الحداثة الغربية– لما أوهمت العالم بالأصل المادي للمخلوقات، وزعمت بتكونها مصادفة فتسمها إذن: الموجودات، منكرة الخلق الخاص والمستقل إنكارا عنيدا. ولأجل هذا المبدأ أشهرت عداوتَها الشروس على الأديان، وحجتها على موقفها أننا نعيش عالما واقعا هو الحقيقة الوحيدة لا يحتضن مجاله إلا من ملك أسباب البقاء.

فهاجمت في المعرفة أنساقها العليا، وسلبتها إنسانيتها، وكرامتها باسم الحقيقة العلمية. وصنعت في الإنسان عنصرا طبيعيا، أو لنقل شيئا من أشياء الطبيعة. محركا بطاقة العقل اللاوعي، ومسيرا بقانون صراع التضادات الثنائية "العدائية". فتصيّرت التجريدية، والمادية، والاختزالية وثقافة الـ"ضد" العدائية ملمح الفكر الغربي الحداثي، وركزه الأساس بدءا بأفكار فيلسوف اللغة دوسوسير (F. De Saussure) حين نظّرها في بنيويته، واستمرارا مع ليفي ستروس (C. Lévi-Strauss) الذي أكدت تطبيقاته اللغوية انتشارها على العالم، بفعل توجهها نحو قصر حدود معاينتها التحليلية الوضعية على الظواهر والوقائع الاجتماعية والثقافية، وتخصيصا الإبداع (بوصفه نشاطا تحرر فيه المعرفة) لتنادي باستقلاليتها، وتقتل في المعرفة عاملها الإنساني، وعالمها الروحي.

فهي بعد أن أنكرت على اللغة خالقها، جردت العملية الإبداعية من فاعلها، وصارت تعاين في المختبر بتقنيات وأدوات عقلية، تجريبية، تجريدية تخضع إلا للنموذج القيمي النفعي الواقع في خدمة الإنسان "العالي" أو الأصح "المتعالي". ما يجعل كل اللغات وآدابها تختزل اختزالا آليا متماثلا في فحصها واختبار معانيها في مبانيها، بمعزل عن المحدّدات والمثيرات الشعورية.

وأولى المراجع الحيوية التي قتلت في البحث النقدي المعاصر قتلا منكرا: التاريخ، وكل ما يتعلق بالذات الفاعلة من نظرات في الحياة وخبرات. ومبررها في صنع هذا الموت المفجع الموضوعية والحيادية في طلب الحقيقة، وعدم الانحياز لأحكام تقريرية منحرفة تسجلها السياقات المحيطة والعناصر الخارجية.

فلم يعد الإنسان إلا عضوا تقنيا في البنية العقلية العميقة المنغلقة على النماذج اللغوية التواصلية والتفاعلية التي تبنيها بناءا معقدا. يضطلع بممارسة وظيفته الآلية في مؤسسة النظام اللغوي والمعرفي الشمولية المسيطرة بقوانينها الثابتة، وتصبح أداءاته التعبيرية،

وسياقاتها الجوّانية التي تحكمها حلقة من سلسلة البنية الموضوعية العامة.

فتمنح العقلانية الوضعية، المشروع الحداثي الواقع في خدمة الفلسفة التنويرية (على العقلانية الكانطية) ذات المبادئ: الاستقلالية، والغائية، والعالمية، بوساطة هذا الجهاز المنهجي الإيديولوجي، امتياز احتكار صنع التاريخ وتحريكه، ويحل لصاحب المشروع أن يحكم العالم باسم الفتوحات العقلية–التقنية وليس للأخر في ذلك خيار. فهذا الأخر بحكم موقعه الدوني–السلبي غير مؤهل (المجتمعات المتخلفة)، وهو بحكم طبيعيته "المتوحشة"[2] (في المجتمعات التي وصفت بالبدائية) يمثل الإنسان الأول، أو هو الإنسان الأول بالفعل،[3] ليس يملك تاريخه أصلا، والذات الغربية بصفتها الأنموذج الإنساني المتعالي والمثالي تجود على هذا "الأخر" فرصة ولوج التاريخ. ووحده الاستعمار الأمبريالي يغنمه هذه الفرصة، ولكن لابد من ترويضه، وتدجينه، ونفي علامات الاختلاف فيه، حتى تضمن الذات المتمركزة السيطرة على الوضع التاريخي.

وهنا وجب تركيز الانتباه على التحليلات الوظيفية الكبرى للبنيوية الاجتماعية التي دعا إليها دوركايم (E. Durkheim) بعدئذ، وذلك حتى تعطي معاينتها الميدانية النتائج المقنعة والمرضية. [4] فالوظيفية التي نعتت بالأداة المفضلة للأمبريالية، تتناول المجتمع بوصفه نظاما وظيفيا من المؤسسات والممارسات يخضع لحركية داخلية، تمكنه من القيام بوظيفته التي تلبي حاجات إنسانية أساسية. ورغم التغييرات التي تظهر عليه. فإنه يبقى يمارس وظيفته التي تعطي المؤسسات الاجتماعية شبه شرعيتها وديمومتها.

ولذلك كان تفسير المعنى الحقيقي للثقافة الإنسانية، ليس فيما تؤكده من حقيقة تاريخية، بل في الطريقة التي تؤكد بها وظائفها، وفي علاقتها بالبنية الاجتماعية العينية، بوصفها آلية تضامن تهدف إلى تحقيق الحاجات الاجتماعية الكلية، بحيث يرتبط كل عنصر فيها بالباقي ويظل مشروطا به. ولهذا كان منطقها العلمي البراغماتي الأمبريالي يملي عليها الاستقلالية، ويجعل التاريخ مجرد خادم مميز كما ينعته دوركهايم. هذا هو خط البنيوية الذي التزمت السير فيه حين قدم ليفي ستروس خدمات علمية جليلة للرأسمالية الأمبريالية. [5]

وهذه استراتيجية نراها سببا أوّلا يبرر توجه الخطاب الغربي نحو سحب معنى المرجعية التاريخية في الدراسة اللغوية والسوسيوثقافية، وتحالفه بإيديولوجيته مع وسائل الإنتاج الاستعمارية تحالفا متينا، ليصنع ممارسته التاريخية، بحكم أن الإنسان في الواقع يصنع التاريخ، والتاريخ يفعّل وعي الإنسان بأي حال من الأحوال، ولأجل ذلك لابد من التأثير على هذا الوعي، وتشويشه لإخضاعه للسيطرة بدعوى الحتمية التاريخية (مادية) أو "قدرا تاريخيا متعاليا خُصّ به الغرب" (حسب فوكو Foucault).

ما يذكرنا بموقف هيجل (Hegel) حين نزع عن إفريقيا تاريخها في قولته الاستعمارية الشهيرة: "إن إفريقيا بلا تاريخ"، ويزيدنا موقف ماركس توضيحا حين يجتر فلسفة مواطنه، ويقر هو الأخر بأن الهند مدينة لبريطانيا بدخولها في سياق التاريخ. [6]

إن الحداثة بهذه الإقصاءات والإفناءات التي تمارسها على القيم والموروثات الثقافية للمجتمعات المختلفات تريد جعل العالم يعيش الأسطورة اليهودية–الصهيونية: اليهود أبناء الله وأحبته. الأسطورة التي تحولت علما ودينا جديدا للعالم. فتبرز الذات الغربية–اليهودية المتعالية والمتألّهة وحدها صاحبة النظام والسلطة، ووحدها مالكة "الحقيقة" فستقطب إليها الأغيار وتتسيّد عليهم بثوابتها، التي أسستها في منظومة غير منتهية من العلاقات والوظائف اللغوية والثقافية المتماثلة، التي تمنحها إمكان مراقبة وملاحظة صيرورة التجارب المتحركات والمتحولات، والتحكم فيها وتوجيهها نحو الخضوع للنظام الإداري المركزي الشمولي خضوعا مستقرا. ولكنها لم تكن تنتظر أن ينفلت متحولها في داخلها ويقوم هو بزحزحة ثوابتها المصنوعة عقليا التي عطلته زمنا.

من التأسيس إلى الخلق:

وينشأ الفكر ما بعد البنيوي الذي أعلن عن استكماله المشروع. وقد عقد العزم على التطبيق الصارم والحازم للمخطط الإمبريالي، ووضع حد للنظم السياسية التي يرى نواياها تتدرّق في الخطابات الدينية والاجتماعية والفكرية.... [7] لما فشلت البنيوية العقلانية فشلا مخيبا في تحقيق الأهداف "الشمولية".

فعارض الفكر ما بعد الحداثي بعدئذ نظرية البنيوية، بكون الإدراكات العقلية العفوية المضمونة في الأبنية الدلالية، ذات وحدة جدلية ثابتة، وما بعد البنيوية لما تزعزع استقرار بنية اللغة وتنادي بعدم جوهرها، فإنها تزعزع نظم العالم، وتجرده من ثوابته –لأن النص عند البنيوية هو العالم– بدعوى أنه لا يوجد ما يمكن اعتباره أصل وثابت ونظام تنطلق منه الحقيقة وتلتف حوله مادامت الـ"حقيقة" حدث وجودي تحوّلي يصنع ذاته من داخله ويستحيل تأسيسه. إنه موجود فقط في رؤى وتجارب تفكير لغوية منطوقة داخليا ذات صيرورة متحركة ومتغيرة أبدا تمنح الذات خطاباتها. ولذلك« فهي لا تسعى لأن تجعل من نفسها كيانا منطقيا يخضع لما اعتبر كمبادئ للمنطق. فهي تضع نفسها خارج "عدم التناقض" و"الهوية" و"العلية" ولا تلزم ذاتها بأي ضرورة قبلية. فهذه المبادئ بالنسبة إليها ليست إلا

انتقاءات لتوليفات لغوية ذات أساس اعتباطي تحولت إلى تقاليد للقول ذات طابع إكراهي ». [8]

ولذلك فالحداثة البعدية تعيد إنتاج مفهومات الواقع والحقيقة عن طريق استهداف معاني الخطاب الصريحة والضمنية الصناعية، وتشويش منطقه، بفتح احتمالات غير منتهية من القراءات المابعدية، تعتمد تخييلات ومجازات ورموز وإشارات وعلامات تسيء إلى المعنى وتخدع الحقيقة، حين تجعل الدلالة ممتدة على ما لانهاية من الاختراقات والإزاحات والتأويلات، والتحويلات التي تعتمد حركية نقدية قائمة على تنظيمات، وتشفيرات، وحيل، وألعاب لغوية تعمل على زعزعة المعنى وتحريكه في اتجاه يعدم الدلالة الكلية بل يطرح المعنى في التماهي اللامتناهي. معتمدة في ذلك على تجربة القارئ الذاتية، وعلى انفتاح بنية النص.

فصار الـ"قارئ" هو الذي يستنطق النص ويخترق نسيجه اللغوي الداخلي بنظره التأملي التكاملي–بعدما كان النص في البنيوية ينطق عن حضوره نطقا منتهيا أو محدودا– ليعيد إنتاجه إنتاجا انسيابيا مفتوحا لا تحتويه حدودًا دلالية. لما يبسط كل قارئ إرادته الوجودية على فضاءات وفراغات الخطاب في لحظة القراءة الرؤيوية، دون الاحتكام إلى قواعد منهجية أو منطقية سوى التفاعلية والعوم في ما ورائية اللغة التي تسكنه ولا تستنفذ مادتها وأدواتها المتعارفة منطوقه الداخلي، ومعنى اغترابه عن غيابه، ولا تعطي الذات حظها وقدرها من التفاعلية، وهي تعاني في تجربتها اللغوية الوجودية التي تقصد رفع الحجاب عن الغياب. ولا تسأل عن الحال التي ليست تبحث عن القرار والاستقرار في الزمان والمكان، وإنما تجيبها بالارتحال والتأمل في أسئلة الإنسان، بالاستبطان في الكون وفي السر والكتمان. وكأن الأمر يخص رؤيا الرؤيا –وليس تعبير الرؤيا، التي تقع في غفلته أو نومته– بوصفها البرهان على تجلي العرفان. فكانت إذن هذه اللغة الهلامية غير المعجمية، التي ترحل في فضاء الإنسان الكوني، الطريقة التي تمكن الذات الإنسانية من الفناء في مطلق الحقيقة، بعدما صيرت العقل التماثلي خياليا مطلقا يعينها في الكشف عن أحوالها وأهوالها التي تسعفها أخيرا في النطق بالوحدة، وهي تسكر في تجربتها وحضرتها الوجودية فتتحد باللغة "الوجود" اتحادا مستحيلا وجميلا، فيغدو كل شيء هو ولا هو في آن. وذاك هو الخلاص نحو تحقيق الإنسان الكامل في عالمه الفاضل.

ولذلك توجّه ما بعد الحداثة عدائيتها التدميرية لكل شيء من الثوابت والعليات والقيم والمنطلقات، وتعدم كل الثنائيات التضادية التي يديرها منطق المركز/ الهامش. لأن المادة المتحولة في لحظتها وحدها التي تمتلك معنى الحدث الوجودي الذاتي في صيرورته البلاغية اللانهائية. فتخترق ما بعد البنيوية بنظرها السيلاني المابعدي الدوال الهوامش، وتزيح ثوابتها العميقة. وتنتشي بعد إفناء العوالم الواقعية بالارتحال في عتمات الخطاب ومساحاته الصامتة لتنشر بلاغة الفراغ الرهيب –المؤصّل إلى أساس المعنى العميق– على المجرى الأنطولوجي اللامتناهي وتصّيره إلى العوالم النيتشوية العدمية. « إن رهانها هو المجرى الأنطولوجي باعتباره تدفقا وسيلان احتمالات– حدوث، يتولد من خلالها عالم غير قابل للتكرار ولا للاختزال في تعدديته وكثرته واختلافه، والذي تكون كينونته كإبداع مستمر وليس كاسترجاع أو تكرار لصدى أصلي. إنها متاخمة لأفق الاستحالة: ذاك المنفلت، غير قابل للتكرار، غير قابل للقول أو للتحول إلى كلمات، والذي مع ذلك يحفز على إن يقال عنه طوفان من الكلمات لا تطابقه ولا تعينه ولا تحيل إليه، كلمات هي في نهاية المطاف فجوة الاستحالة التي عبرها ينتعش هذا المنفلت ويستفيض في انفلاته». [9]

وإذا كان التأويل يزعم أنه « طاقة حيوية، وإمكان وجودي، لا يحصر الحدث، ولا يزعم القبض عليه، أو سجنه واحتكاره، وإنما يحرره من أوهامه التأسيسية، وأطيافه التأصيلية »[10] المسكونة في الفراغ الذي تخشى معناه، فإن التفكيك يرفع شعار الشك الأول: المحايثة، ويقف في عتبة المركز – الهامش حين يجعل الإنسان يعيش عالمه في لا عالمه، ويحمل حقيقته في لا حقيقته.

أليس في هذا الفكر الفلسفي إحالة على تطويع العالمين لعبادة كينونة وجوهر الذات اليهودية "الإله" دوما، وهو الجوهر المادي، السري المتحرك مطلقا، بعدما عجزت بنظامها القاعدي عن بناء المشروع اليهودي–الصهيوني، وامتلاك "عالمها" ؟ فاستمرارية تَحَرُّك المعنى في الدال إلى ما لانهاية تأكيد على أن اليهودية تمسك وحدها بجوهر الحقيقة "المطلقة". هي تنطلق من الدّال –والدّال هو دّالها وهو ذاتها ومادّتها – نحو إدراك جوهر الحقيقة (الخطاب) في النص بعدما قتلت الحقيقة الواقعة في العقل.

الفلسفات الحداثية وما بعد الحداثية التصادمية، ليست إلا نتاج مادي طبيعي لمحددات الذات اليهودية المادية، والصراعية المتصادمة دوما مع ذاتها، ومع الشخصية الغيرية، التي عاشت بجوارها تصادما مؤلما (نقصد الاضطهادات والتمزقات التي عانتها الجماعات اليهودية في العالم النصراني الغربي) ويبدو أن الشخصية اليهودية تريد إثبات انتصارها بفلسفتها التي تسيطر بها (في كل المعارف والعلوم) بنقلها لدائرة الصراع في العالم. فلما تحررت الشخصية اليهودية من الأسر المسيحي (المادي وليس الروحي لأن الشخصية المسيحية خضعت دوما للفكر اليهودي) انطلقت نحو مهاجمة أعدائها

كأحسن وسيلة للدفاع. وراحت تزعزع العالم لكسر أي سيطرة مفترضة. بإيجاد ميكانيزمات ثقافية داخلية هدمية وتدميرية للسيطرة على سيطرة الأخر ولنا أمثلة من ذلك في التاريخ.

على أن الشيء الوحيد الذي يسيطر على الشخصية اليهودية ويوجهها وتدين به هو يهوديتها (نقصد الانتماء وليس الديانة) فالانتماء هو الأمر الألوهي المعبود من الشخصية اليهودية، وقد وضعت خطا أحمر لمن يجرؤ على هذه اليهودية (معاداة السامية) ولهذا نراها تلجأ إلى قتل الإنسان وإعدام تاريخيته لطمأنة اليهودية المتشككة أبدا في التاريخ عدوها اللدود والواقع الذي تخاف أن ينفلت من سيطرتها. نزعة تشكك في امتلاك الأخر للمعرفة والحقيقة. فالفلسفة اليهودية تحتكر المعرفة التي تراها حقيقتها وليس للأخر الحق والسبيل لأن يوقع اسمه عليها.

لكنها فيما بعد الحداثة تصل إلى تمثيل انعكاسية ذاتية للصراع الذي تعانيه. صراعية الذاتية التي لها طبيعة غير متوازنة ومشككة، وتخشى من وعلى يهوديتها. فهي تحفظ هذه اليهودية وتخشى عليها في الآن ذاته من الخسارة والفقدان. وترى أنها تمتلك الحقيقة ولكنها تخشى من حقيقتها. عالمها الوحيد الذي تعتقد به هو مادي لا ماوراء له، ولذلك فهي في صراع دائم بين ذاتها المتألهة المقدسة للمادة تقديسا مطلقا، وذاتها "الأخرى". الذات النقيض التي تحيا بداخلها خائفة من المجهول الذي لا تؤمن به، ولا تنوي أن تفعل، ولكنها تستشعره وتعاني من صمت الروح برفضها الإله والأنبياء والعالم الأخر، وعبادتها المادة عبادة مطلقة، والمادة ليست أيضا إلا اليهودية. وهي إذن في صراع أخر بين الذات المتألهة والذات الإله العليا التي يؤمن بها الفراغ الذي يحدث ضجيجه أكثر مما تحدثه اللغة. وقد نقلت صراعها الذاتي المادي مع نقيضه الذاتي الروحي إلى العالم بفلسفتها التشكيكية، التي تدفع بالشخصية المنظرة إلى التسابق مع الزمن، من أجل السيطرة على لحظته وراهنيته، وإدارة حقيقتها في حيرة المتاهة، لأن الشخصية اليهودية تخشى هذا الخطاب الرهيب الذي يهدد كيانها المادي وينسف ألوهيتها. فلجأت إلى مناورة ميتافيزقية لتعدم لغة الفراغ.

لأن الذات اليهودية لا يمكنها احتمال انفجاراتها الداخلية، وهمّ البحث عن الحقيقة الموءودة في داخلها وباطنها. وصحيح أن فوضاها الداخلية انعكست على رؤيتها للعالم، فصارت تحيا بها وتعيشها في فكرها وكتابتها... الكتابة التي لم تجد فيها جوابا لسؤال: من نكون حقيقةً؟ أنحن بشر أم ألهة؟ ولكن الاستقرار على الجواب المحايث بين البشرية والألوهية: أبناء ألهة. أعطى الذات مسكنا لصداع فراغها...أما نيتشه فإنه اختار قدره بنفسه، أن يكون إلها يظهر من صلب الإنسان، ويتحد بجسد الإنسانية اتحادا روحيا أبديا لتعيش صفائها الألوهي وطهارتها ونقاوتها في لغتها الوجودية المتحركة أبدا (إنه يقلب الأمور على طريقته) هذا الجسد الواحد المتعدد لا يمكنه إدراك حقيقته اللاحقيقية. وهذا الخيار الجنوني هو الذي أرق العالم وجعله يعيش الأزمة التي تنبأ لها نيتشه.

الصراع النفسي الذي نقل في أشكال معينة عند أرباب الفلاسفة اليهود يكشف عن ضعف الذات الإنسانية، لما تتصارع مع زوجها نقيضها الذي يسكنها وتقصيه أو تعطل حركة التحول فيه. فما توجد تضادات ثنائية عدائية متعارضة، متضادة، يهيمن فيها طرف على شقيقه ويسيطر، وإنما زوجية خلقية تفعل مبدأ التكامل في الاختلاف الكوني وتضمن استمرارية الخلق والحياة: "ومن كل شيء خلقنا زوجين" ويكشف الصراع أيضا عن اغتراب الذات لما تعادي قوتها الساكنة في الروح، وتستعلي على القوى العليا التي تتصل بها هذه الروح، وتشحن منها طاقتها ومصدر قوتها. ولذلك فإن الذات الإنسانية تظل تحتاج إلى نزعة تشغل الفراغ الروحي، الذي تعاني منه، بعدما وئدت توأمها "الروح"، تصير هي الميتافيزيقيا، الإنسان مهما حاول توهم انفلاته من السيطرة العليا فإنه يقع في هذه الميتافيزيقيا بشكل من الأشكال.

ولذلك فإن العالم اليوم يعيش أسطورته الكبرى. الأسطورة التي تغير شكلها المفهومي مع كل تغير راهن، مثلما تُبدل الحرب(اء) لونها حتى تضمن انتصارها. (وهذه هي صيرورة الفلسفة وجوهرها كامن في تحوليّة مفاهيمها حتى تثبت بقائها). فلما أُعلن فوكو (M. Foucault) عن نهاية الإنسان الإله الحداثي (الإنسان العالي أو الأصح المتعالي) الصنم الذي يرتكز حوله العلم والعالم، فإن المفهوم الإيبيستيمولوجي المتداول الذي ولج تجربة الاختلاف التحولية، هو ما تعرض للقتل، ليولد منه مفهوما أنطولوجيا نقيضا للإله تشكيلا وليس تأسيسا.

الإله الذي تتكلم عنه ما بعد الحداثة في تأويلها وحفرها وقلبها وتفكيكها إنما اليهودية وعقائديتها الفكرية المادية، التي جُعلت أنموذجا يُعبد في كل مستوى فقد انسلخت ميتافيزيقيا التحول الذاتية من عقلية العلم الذي حجر على حريتها وحركتها، هذه الفكرية وهي تصرّ على سيادة العالم إلى الأبد، وتتحدى بصيغة الـ"ما بعد" (Poste) والـ"ماوراء" (Meta). فإن كانت الحداثة قد أبطنت لاهوتها الظاهر وتحالفت به مع القوى اليسارية (الماركسية) الاستعمارية، فإن ما بعد الحداثة أظهرت لاهوتها الباطن ووضعت فلسفته التدميرية، التي تستعمل النقد (عبر وسائل الإعلام خصوصا) طريقا تعبر فيه إلى

غاياتها نحو استدمار العقل واستعمار الذات والجوهر، خدمة للأمبريالية الرأسمالية اليمينية خدمةً مطلقة.

إن الفكر توأم الحياة، ولا يعكس إلا روح بيئته. لأن من شرائع الحياة أن يكون الإنسان ابن بيئته، مطبوعا بسماتها الثقافية. ونحن نرى الفكر العولمي يصنع الفوضى، لما يجرّد معاني اللغة من روحانياتها، ويأسرها في منطق البراغماتية المادية، وهي الكائن المخلوق في الإنسان خلقا مباشرا وشموليا "وعلم آدم الأسماء كلها"، والذي يرفض الكشف عن أسراره. إنها كائن يحيا ويهرم ويموت (إلا العربية) فينطق إذن بأصل الخلق تماما مثلما تنطق بها الذات الإنسانية على الفطرة، ثم بالتأمل والتدبر، ورفع الأسئلة الحرجة، وكما ينطق هذا المخلوق بأصله، فإنه يجهر بالمعرفة بكونها هي الروح.

فالله وهو الأصل الثابت بسط المعرفة في خلقه، وهي موزعة على معارف ظاهرة وأخرى باطنة، انتشرت عبر دائرة امتدادية محكومة بنقطة بدايتها. والمعرفة الإنسانية بصفتها صيرورة ديمومة تتصل اتصالا يقوى ويضعف بأصلها. وما حدث أن هذه المعرفة ابتعدت بمسافات متعرجة وملتوية عن المعرفة الأصل "التوحيدية" وتحولت لكنها تبقى تمسك بحبلها السرّي، باعتبار الإنسان خليفة الله في أرضه، ولن تُوقّف هذه الصيرورة رحلة البحث الفطرية عن أصلها، مادام يوجد بجانب كل فرع أصله، والإنسان بطبعه مجبولا على تتبع اللغزية واكتشاف لحظة الحدث الدهشة. وهذا ما يجعله يقدس التجارب الغامضة كالدين والموت والحب... ويحاول إدراكها بمكاشفاته العقلية، والاستبصار بالحدس. وهنا يتيح لنا الحفر مثلا التنقيب عن مصدر المعرفة والبحث في جينيالوجيتها التي لم تضع أبدا، ولكنها تهجّنت وتأدلجت وتدجّنت. لما تفرقت على الزمان والمكان. حتى تصيّرت طبقات مترسبة متماهية في بعضها البعض.

والفكر العولمي أيضا يصنع الفوضى حين يجرد العلم من قيمته، وعلم بلا قيمة من المهلكات كما يقول غاندي، والتماثلية التي ينادي بها هذا الفكر ليس لها سبيل إلا إلى الفوضى: فوضى في الفكر وفوضى في المعرفة، وفوضى في الحياة والفوضى مهلكة للبشر. فهي سبيل إلى العدمية لأن التماثلية تحطم مبدأ الاختلاف القائمة عليه اللغات وباقي النشاطات : "ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين" فالاختلاف رحمة لما كان لكل لغة خصوصيات ومحددات أسهم المحيط في تعيينها، ويأتي بيان ذلك في اللغة العربية التي تتمايز عن لغات العالمين. لأنها لغة المطلق ولا مطلق إلا الله.

الهوامش:

1. أستاذة بكلية الآداب واللغات بجامعة قسنطينة 1/الجزائر.
2. Lévi-Strauss, Claude: La pensé sauvage. Plon. Paris. (1962)
3. لكلرك، جيرار: الأنثروبولوجيا والاستعمار. تر جورج كتورة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ط2. (1990م). ص11- 214.
4. Voir: Durkheim, Emile: Les règles de la Méthode Sociologique. P.U.F. Paris. (1977).
5. انظر: لوسيان، غولدمان: العلوم الإنسانية والفلسفة. تر يوسف الأنطكي. مراجعة محمد برادة. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. (1996م). ص 14 ومابعدها.
6. الرويلي، ميجان والبازعي، سعد: دليل الناقد الأدبي. إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. ط 4. (2005م).
7. انظر: بوغرارة، خميسي: "بعض التيارات فيما بعد البنيوية أو شجرة الأنساب النيتشوية". مجلة نزوى. ع 20. عمان. (1999م). ص 36 ومابعدها.
8. الزين، محمد شوقي: إزاحات فكرية مقاربة في الحداثة والمثقف. منشورات الاختلاف. الجزائر. ط1. (2005م). ص23.
9. الكباص، عبد الصمد: المجرى الأنطولوجي. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. (2006م). ص6.
10. نفسه. ص 7.

الأسس اللغوية للتواصل والحوار الديني
من أجل إرساء قواعد الديمقراطية عند يورغن هبرماس

مالفي عبد القادر[1]

يستقطب هبرماس عدة مفاهيم إجرائية لغوية تعود إلى فلسفة اللغة، بالاستناد على كل من هومبولت، فنجستين، سيرل واوستان من زاوية أن فعل الكلام في الأصل هو فعل اجتماعي، من ذات التصور طرح هبرماس مفهوم الفعل التواصلي القائم على فعل الكلام. حدد لهذا الفعل أسس الحوار والتفاهم دون إلحاق الأذى بالآخر. من المحتمل ان يكون الآخر مختلف معي في عدة نقاط من اهمها العرق كبعد اثني ويضاف إلى ذلك البعد الديني. الحوار بتقبل الآخر وفق مبدأ الاختلاف يعمل على إرساء قواعد الديمقراطية. وهو الهدف الأسمى الذي أراده هبرماس من معالجته لقضايا ارتبطت بالعالم المعيش طارحا مسألة التعايش والاندماج ضمن فلسفته الاجتماعية، التي تقوم على التزاوج بين الفيبيرية والماركسية. من الاولى أخذ مفهوم الفعل الاجتماعي ومن الثانية مفهوم البراكسيس القائم على نقد الاوضاع الاجتماعية. غير أن عملية المعالجة لا تقوم فقط على الدراسة الاجتماعية القائمة على تقنيات تعود إلى الأمبريقية تارة وإلى التفهمية تارة اخري بل إلى اللغة كنشاط إنساني به يتمكن من فهم الفعل الاجتماعي، فالإنسان عنده هو الذي يتكلم و يفعل، هنا هبرماس يلتزم بفعل الكلام ليأسس نظريته في الفعل التواصلي لينطلق في تحليلاته للعالم المعيش مدرجا مسألة اخلاق المناقشة التي بها ينظم الحوار داخل الفضاءات العمومية. من اهم المسائل التي يثار النقاش حولها مسألة النسالة (L'eugénisme)، والدين خاصة المتطرف منه الذي انجر عنه العنف والإرهاب كظاهرة كونية أصبحت تهدد استقرار العالم، خاصة التطرف الإسلامي الذي نمى فيه الاعتقاد أن سبب التأخر والتخلف والبؤس الذي تعيشه الشعوب العربية الإسلامية هو الغرب، هذا الآخر الذي كان يوما ما مستعمرا، من هذه المقدامات الاولية نطرح مجموعة من التساؤلات التي سنحاول الإجابة عنها بمعية هبرماس، ففيما تكمن مكانة اللغة في تأسيس الفعل التواصلي وبالتالي نظريته في الفعل التواصلي ؟ على ماذا يقوم الفضاء العمومي؟ وهل يؤسس مقومات الممارسة الديمقراطية وبالتالي الدولة التي تحترم الحريات الفردية ؟ وهل ضمن الحريات الفردية توجد حرية المعتقد ؟ وهل تقوم هذه الحرية على الاحترام المتبادل؟ وهل الدين يواجه تحديات ارتبطت بالعلمانية؟ وهل العلم تجاوز الديني ولم يعد يخشى من سلطة الدين ؟

وهل العلم تجاوز كل اعتبارات دينية واخلاقية ؟

أولا من فعل الكلام إلى الفعل الاجتماعي:

سنركز اهتمامنا على التواصل كنشاط إنساني، يعتمد في الأساس على العلامة (signe) ومدلولها، كنشاط فكري يجري بين المتكلم وبين المتلقي. مما دفعنا إلى تتبع خطي التداولية المتعالية، والمدرسة التحليلية في تناولهما لمسألة اللغة، ذلك من خلال تتبع أهم رموز هذه المدارس. كلبنة أولي التي تحرك منها هبرماس للوصول إلى التواصل كمضمون اجتماعي يعمل على تحقيق التفاهم، هي تلك الحركة التي تتم من فعل الكلام إلى فعل التواصل أين أكد عليها هبرماس من خلال كل من شارل ساندرس بيرس وفينجشتين وصولا إلي أوستان على جعل حلقة التذاوت أو البيذاتية مربط الفرس لتأسيس الفعل التواصلي.

بالنسبة لبيرس، كل أعماله تقوم على مفهومه للعلامة من حيث كونها أساس للتواصل اللغوي، فالعلامة تتكون من ثلاث أسس الماثول والموضوع والمؤول،[2] بحيث يجعل من هذا الأخير أساس الربط بين الموضوع وتمثله، هذا الربط يعد أساس التواصل اللغوي. التأويل عنده المقولة الثالثانية مقابل الأولانية عالم الموضوعات، هو عالم مستقل يملك خاصية مجردة تمنحه إمكانية الاستقلالية، والثانياتية الممكن الحدوث أو بالأخص عالم الممارسة الفعلية والتجارب الفردية أين تتدخل الثالثانية من حيث أنها تقدم تأويلا مرتبطا بالموضوع وهي خاصية عامة وإنسانية مرتبطة بالفعل التواصلي الذي توقف عنده **هبرماس**. فالتأويل في حد ذاته نابع عن فكر غير معلن الهوية، كل ما يتجلى للعيان التأويل الناتج عن الربط بين الموضوع والماثول. بينما الفينمولوجيا التي تأطر ضمنها بيرس شكلت التصور الذي يقضي بوجود منتج للمعاني عن طريق حركة فكرية تربط بين الموضوع والماثول، والتي اصطلحت عند بيرس **بالسيميوز**، إذ تنتقل من العالم الموضوعي إلى العالم المجرد (الفكر) وصولا إلى اللسان(المعني). التصور البيرسي يقوم على **التذاوت** (intersubjectivité) والتساوي بين الذاتين، من خلال المعني المنتج والمتواصل بينهما،[3] فرسالة طلب النجدة تنتقل من المرسل إلى المتلقي بنفس مستوي الفهم والتأويل،[4] مثل هذه الخاصية البدائية التي شكلت أساس التفاهم عند **هبرماس**، بحيث مداعبة الضمائر في مدلولاتها والتي تحركت ضمنه ضمير واحد "أنا" وبتمظهره عبر عن إدراكه للآخر. خاصية التفاهم لا تعتمد أساسا على الصيغ الشكلية للجمل، ولا على

القواعد التي تحكمها بل على محاكمة قائمة على التأويل الذاتي للتفاعل، أي الممارسة الفعلية للتواصل المؤسس على التفاهم.[5]

أما فينجشتين تعامله مع الفلسفة اللغوية تكمن عند دراسته للنشاط الاجتماعي على مستوي التذاوت كمعطى ناتج عن تنظيم العالم المعيش من قبل قواعد نحوية تتفاعل وتنضم بالرموز (Symboles).[6] الفكرة التي نجدها عند **فينجشتين** تقوم على فلسفته في اللغة والقائمة كذلك على نظام النحو وبالتالي الربط ما بين أشكال الحياة ولُعب اللغة (Formes de vie et jeux de langage). فلعب اللغة فرضية أسست تصورا حول سيميائية سلوك الأفراد غير المبني على الصدفة، بل وفق قواعد تقوم بوظيفة تنظيم هذا السلوك الذي هو في الأصل عملية تطبيق لمنطق يحكم الجسم كحد موجود في العالم. تتبع فقرات **فينجشتين** التي يقول فيها: المنطق يستغرق العالم ...(5.61) العالم والحياة واحد (5.621)، الذات لا تنتمي إلى العالم بل تشكل حدا متضمنا به (5.632)،[7] نفهم من ذلك أن العلاقة المنطقية التي تربط حدود الدالة المعرفة بواسطة العلامة كانت في الأصل مقترح ينظم اللغة، ومنه كانت مجمل الإنتاجات والنشاطات والتأويلات الخاصة بالعلامة مادتها الأولية للفعل، وعليه اعتبر **هبرماس** الأبحاث الفلسفية لـ **فينجشتين** كمن يثقب الخيال في عز النهار بواسطة لغة متعالية، يكشف ضمنها النحو الخاص بالتواصل، والقواعد المفبركة لأشكال الحياة.[8]

أما ما تعلق بأوستين، فهو يميز ما بين الملفوظات (énonciations) من حيث دلالاتها وارتباطها بالفعل الكلام، فتمييزه يتأسس على عملية تجريدية يوضح بها الفرق الموجود ما بين ما هو إنشائي (Performatif)، وبين ما هو تشخيصي (Constatif). فالتشخيصي لا يهتم إلا بالجانب اللغوي من الكلام، بينما الإنشائي يهتم بالجانب المنجز منه، وعليه كان التمييز مؤسسا لفعل الكلام.[9] والتأسيس ذاته أعتبر من قبل **هبرماس** مؤسسا للفعل الاجتماعي . فالوعد بإتمام شيء، ومن جانبه الإنجازي يتطلب شيئا ملموسا من قبل الآخر باعتباره ذات قيمة تداولية، فتتبع **هبرماس** في تعامله مع التداولية المتعالية في كونها تهتم بالفعل المنجز لا التركيبة اللغوية للملفوظة وعلى **التذاوت** بين المرسل والمتلقي، لأن الملفوظة الإنشائية تحمل في طياتها تركيبتين لعملية التواصل التركيبة التذاوتية بين المرسل والمتلقي حول موضوع الكلام، والتركيبة الثانية تخص التفاهم الذي خلص إليه كل طرف،[10] التداولية من وجهة نظر هبرماس، يطلب منها أن تبلور نسقا يتضمن قواعد تمكن المرسل الكفء ليحقق اتصالا جيدا.

ثانيا من الفعل الاجتماعي إلى الفعل التواصلي:

يربط **هبرماس** ما بين مفهوم **ويبر** للفعل ومفهومه عند **أوستان**، من حيث كونه عند الأول موجه نحو هدف والثاني موجه نحو التأثير بالعالم الخارجي من خلال الكلام. كلاهما يتفقان على الحركة التي تتم في الذهن إذ كل واحد يستند على تصور فلسفي عقلاني ولغوي، فاللغوي وحتى نستمر على نفس الوتيرة مع **أوستان هو ذلك** الذي ميز ضمن فعل الكلام ثلاث أفعال، الفعل اللغوي (locutoire) ويعني عنده المحتوي التبليغي الذي يريده المتكلم بينما الفعل المنجز (illocutoire) يحول التبليغ إلي فعل غير أن الفعل العالق (Perlocutoire) هو الأثر الذي يحدثه المتكلم بالمتلقي . فالعملية تتم عنده على ثلاث مراحل، فعل الذهن أين يتم التفكير في العملية الإنشائية من اختيار الملفوظات التي تقوم بالتبليغ ثم إنجازه أي تحريكه نحو المتلقي الذي ينتظر منه أن يعبر عن أثر الملفوظة.[11] من هذا يربط **هبرماس** الفعل العالق بالفعل السببي (téléologique) أي ما يعرف لدي المتكلم من خلال الكلام أنه قد حدد هدفا.[12] هنا لا يختلف مع **ويبر** عندما يربط الفعل بهدف ما يعتبره صاحبه استراتيجيا، فكل إنسان متكلم وفاعل لديه استراتيجية توجه أفعاله نحو هدف من حيث أن العملية عقلانية بها يتحدد الهدف، **فويبر** يضع أمامه النموذج السببي للفعل، إذ من خلال تعريفه له من حيث هو نشاط إنساني ذا معني ذاتي يوجه نحو هدفٍ اجتماعي.[13]

ثالثا من الفعل الاجتماعي إلى تكون الفضاء العمومي:

يعرف هبرماس الفضاء العمومي بالاستعمال العمومي للعقل وذلك عن طريق الإعلان، فمثل ما يبينه **هبرماس** الإعلان مرتبط بالقراء الذين يقرؤون النصوص الأدبية التي تأخذ كصيغة تعبيرية لتمثيل النبلاء وتشكل الطبقة الجديدة المكونة من الأدباء الذين يتقربون من البلاط الملكي(النبلاء).[14] كذلك قراء الأحكام الصادرة عن مجلس الحكم والمعلقة على الجدران بالساحة العمومية للمدينة، قراءتهم للأحكام ومناقشتهم لها بالساحة العمومية شكل ما اصطلح عليه رجال القانون بالعموم الذين تكون لديهم الحكم وسوسيولوجيا الرأي العام، ومنه أتى مصطلح إعلان (Publicité) الذي يختلف عن ما هو معروف عند الفرنسيين بالترويج (Réclame). فالأول أخد الصيغة القانونية والسياسية وهو كذلك مصطلح متعدد إجرائيا، بينما الثاني تجاري استهلاكي يحكمه قانون السوق هدفه الترويج لسلعة أو خدمة، وهو بذلك لا ينفصل عن التسويق لكونه يقوم على دراسة السوق والزيادة في الاستهلاك، وكي نميز بين ما هو قانوني وسياسي عن ما هو تجاري نستخدم كلمة إشهار للُثاني. تعقد المصطلح من حيث الفهم وما يقابله باللغة العربية لكونها مصطلحات غربية نشأت ضمن سياق فكري ثقافي غربي، فالمجال العمومي(publique Sphère)

عند مترجمي **هبرماس** لا يختلف عن الفضاء الخاص(Sphère privée) الذي جاء نتيجة احتكاك النبلاء بالأدب مع تخصيص غرفهم للاستقبال للتعبير عن ذواتهم وتشخيصها في أدوار مسرحية، وهذا الانزلاق من شأنه أن يشكل فضاءً عاما مرتبط بالمسرح، مما أدى إلي تشكل طبقة جديدة عرفت بالبورجوازية النشطة بحكم ما تمتلك من مؤسسات إنتاج، والتي أصبح لها كذلك نشاط سياسي أدي بها إلى تكوين أحزاب سياسية.

رابعا الفضاء العمومي المتضمن للمجتمع المدني :

هبرماس يطور مفهوم المجتمع المدني الذي ارتبط عند كل من هيجل وماركس بالبورجوازية، لأن في الأصل البورجوازي النشط هو الذي شكل الطبقة الجديدة المعارضة وقاد الثورة الفرنسية، ويصبح بذلك مرتبطا بالتشكيلات الإرادية الخارجة عن دواليب الاقتصاد والسلطة والممثلة بالجمعيات السياسية والنقابات والأحزاب.[15] مثل هذه التشكيلات تساهم في تكوين الرأي العام على حسب تصور هبرماس. ضمن المجتمع الاتصالي، يجدر الإحاطة كذلك بتلك الأعمال التي قام بها **هبرماس** والمنشورة عام 1992 والمعنونة بالحق والديمقراطية،[16] فبين العملين يتبين أنه أحدث نقلة نوعية بين التحليلات السوسيو تاريخية لماكس ويبر، أين جمع بينه ماركس وهيجل. وجمعه مع كانط بالعمل الثاني أين قدم البعد الأخلاقي للمجتمع المدني، وبالتالي قدم الصياغة القانونية له مستلهما في ذلك فلسفة القانون لكانط، فجوهر هذه الفلسفة أخلاقي قائم على الأمر المطلق (Impératif catégorique)؛ الذي قامت عليه الفلسفة الأخلاقية والقانونية الكانطية. الصلة بين المجتمع المدني ضمن أعمال التسعينات والفضاء العمومي تختلف عن تلك التي أنجزت في الستينات، إذ ترتبط بالعالم المعيش كآلية للتنشئة الاجتماعية، أين يلعب النشاط التواصلي دورا جوهريا. فمثل هذا النشاط المعتمد بالأساس على التدفق الاتصالي القائم على اللغة الطبيعية كنشاط يساهم في بلورة المواقف والآراء. الفضاء المتقاسم بيذاتيا وضمن وضعية تخاطبيه تفتح العلاقات البيشخصية ملزمتا المهتمين أن يتخذوا موقفا وبصفة انجازيه(Illocutoire) لما يقدمه فعل الكلام حتى يتم تحديد البنية التحتية للعامة من خلال المجالس، أين يشير **هبرماس** إلي المجالس القضائية للرأي العام.[17] فالفضاء العمومي من هذا التصور يصبح نتيجة مجردة ترتبط بمتتبعين لمسرحٍ مجسد واقعيا، ومن متتبعين افتراضين لوسائل الإعلام و من قراء للصحف.

خامسا الفضاء العمومي كفضاء المناقشة مضبوط بقيم أخلاقية:

يتبين أن هبرماس وعلى لسان أحد مترجمي نصوصه وكذا نصوص آبل أن مسألة أخلاق المناقشة تحددت ببرنامج لكل من هبرماس وآبل،[18] فالفكرة الأساسية التي شكلت حجر الزاوية بالنسبة لهبرماس هي كيف يكون فعلنا صحيحا (وعادلا وهو الهدف الأسمى لهبرماس=Agir juste)، والاعتماد على التبرير حتى يتحقق الادعاء بالصحة. مثل هذه الفكرة لا تتحقق إلا داخل مجمع مثالي للتواصل، أين مبدأ الصحة (Validité) يأخذ صيغة(ص=V)، فالصحة مصدرها مجموع الأفعال المضبوطة بالقيم، أين المعنيين قد شاركوا في مناقشة عقلانية.[19] يتحرك المشاركون للمناقشة عندما تمس مصلحتهم وتكون المحفز للمشاركة في المناقشة، وتصبح بذلك مصلحة مشتركة تربط المشاركين محددة بذلك أفعالهم الصحيحة والمضبوطة بالقيم. ومنه ترتفع القيم إلى الشمولية آخذة بذلك الصيغة الرمزية (ش=U)، ونقول عنها أن كل قيمة مقبولة يجب أن تستوفي الشروط التالية: من حيث أسبابها ونتائجها تكون بالإجمال ملاحظة من قبل كل واحد، ويكون قصدها إرضاء مصلحة كل واحد، وتكون مقبولة من قبل كل فرد معني بها.[20] يتمثل دور (ش=U) أن تقوم بمهمة اختبار وتصديق القيم دون إنتاجها، لأنها في الأصل القيم يُحتمل أن تقبل عن طريق اتفاق عقلاني كلى أين تسود المصلحة الشاملة (العامة)، وتكون بذلك العقلانية ضرورة ميزت فلسفة هبرماس. فالأفعال الانجازية هي وحدها التي تميز بين الأخلاق ذات مصلحة شمولية والأخلاق ذات استلهام فردي، تعتمد على قيم ذاتية، فما نقصد به أخلاق المناقشة هو التمييز الأول، ومنه ترتسم التداولية المتعالية، أين لا يكون لأي فرد الحق في امتلاك الحقيقة ولا النقد، بل عملية مشتركة تكون نتيجتها الاتفاق لكل المعنيين ضمن مجمع مثالي للتواصل.[21] وتشكل كذلك مربط الفرس لنظرية الفعل التواصلي من جهة، وأخلاق المناقشة من جهة أخري.

من هذه الأسس نطرح التساؤل عن القضايا التي يتم مناقشتها ضمن مجمع مثالي للتواصل وداخا فضاءات عمومية تستخدم فيه التداولية المتعالية كإجراء للتواصل و التفاهم .

من القضايا التي يتم مناقشتها داخل الفضاءات العمومية:

أولا مستقبل الدين داخل دولة القانون ذات توجه علماني:

وفق الاختلاف الموجود بين الأديان التي رضت بالعلمانية في إطار الليبرالية التمثيلية والتي تحترم حقوق الإنسان والمواطن، مثل هذه الأديان لطالما دخلت في صراع دموي إلا أنها تشهد نوعا من العودة إلى الأصولية سواء كانت بالشرق أو بالغرب خاصة ما يعيشه العالم في تزايد عدد الأصوليين خاصة بالعالم الإسلامي. هناك حالات من المقاومة يمكن وصفها بالدموية التي تتمادي بهويات عدائية مستخدمة الخطاب الديني، مثل هذه الأصولية التي برزت مع أحداث 11 سبتمبر 2001 والتي تبناها تنظيم القاعدة ، أخذت صفة الإرهاب

العالمي أو الكوني هدفه إعطاء شكلا يستدعي فيه غضبه تجاه الغرب الاستعماري الذي استغل وهمش العالم الإسلامي. ردت الفعل هذه شكلت إرهاب الدولة آخذا خطابا مضادا تمثل في الأصولية اليسوعية والبروتستانتية والذي ترجم بصدام الحضارات. هبرماس يأخذ موقفا غير ثابت تجاه هذا التشخيص ويعيد التفكير في الأديان من منطلقات اخري بعيدة عن التصورات المرتبطة بالأصولية والإرهاب. في تصوره لا بد من إخضاع أشكال الأديان إلى اختبار فلسفي معمق يفكك العلاقة بين الدين والعقل، ويمكن في ذات الوقت إلى توجيه الأديان الكونية إلى النقد الذاتي وندعوهم إلى التفكير حول قدراتهم الأخلاقية الشمولية لتحقيق التفاهم البي إنساني مع الاستمرار في تصفيتهم من محتواهم السيمائي الحامل لدلالات الخصوصية والتعصب والأصولية وكل ما يوحي إلى استخدام العنف. مثل هذا العمل أسس له هبرماس بداية من نصه الذي حدد فيه نظريته في الفعل التواصلي، الذي من وراءه يريد تأسيس فضاء للنقاش والحوار المتبادل قصد إرساء قواعد التفاهم و بالمثل يكون بين الأديان. مثل هذا النقاش يكون بادرة لتأسيس الديمقراطية التشاركية (Démocratie participative).

هبرماس يواجه نوعا من الصعوبات التي نتجت عن التحولات التي مست العالم من جانبه التاريخي والاجتماعي، التي قد تحطم آمال الفيلسوف في وضع قواعد معقولة للتفاهم . منذ أحداث 11 سبتمبر واستنادا على الحوار الذي أجرته معه جيوفاني بورادوري بنيويورك أين يقول: منذ 11 سبتمبر لم اتوقف عن التفكير وأسأل نفسي أمام مثل هذا الحدث و مثل هذا العنف أن نظريتي التي طورتها منذ صدور كتابي نظرية الفعل التواصلي الذي أدعو فيه إلى الحوار والتفاهم قد هوى في الفراغ.[22] العنف المتأصل الموجه ضد العولمة الرأسمالية يتعارض مع وجود بنية تدعم حالة من التواصل، ضمن هذا الظرف الممتد إلى حدوده القصوى، التواصل في حد ذاته يمكن له أن يحمل معنى خفي للعنف. ما لا بد من معرفته وهو الأهم من وظيفة التواصل كقوة تمكن من القضاء وبدون ضرر العنف ودون إعادة انتاجه تحت أي شكل من الأشكال سوي أنه السبب المحقق للتفاهم وأننا ضمن ما نوفره للتواصل نقصد مثل هذه النهاية[23] وهي التفاهم وإقصاء كل نوع من العنف. مثل هذا الهدف نسجه هبرماس ضمن العديد من نصوصه خاصة نظرية الفعل التواصلي وقبله الفضاء العمومي. هبرماس يلتزم بروح الحوار والتفاهم بتقديم المبررات المؤيدة والمعارضة دون اللجوء إلى العنف الناتج عن التطرف الديني، مما دفعنا إلى استدعاء نصوص أخري له ضمن نفس السجل أين يحلل علاقة الدين بالعقل. ضمن كتابه ما بين النزعة الطبيعية والدين،[24] هبرماس يلطف ويروض أفق الرأسمالية العالمية بصياغة تضعها في الوجهة التي وعد بها وفق قيم أخلاقية وسياسية وقانونية، وكذا الحداثة التي رنت إليها المجتمعات قبل أن تنحرف بالكامل. حتى ندرك الرهان المعلق بهذا النص توجب العودة إلى نص تعود النسخة الفرنسية إلى عام 2002،[25] أين يطرح إمكانية التحكم في النسالة وإعادة بناء المجتمع تكنولوجيا مما استدى نقاشا على مستوى الدين والأخلاق والقانون والمحاكمة التي تتعرض لها البيو تقنية. إذا كان بإمكان الأديان أن تحافظ على ماهية الإنسان وعدم جواز النكل به حتى أمام حالات علاجية، وبالتالي تمنع التكنولوجيا من إصلاح جسم الإنسان وتشكل عائقا أمامها. خاصة إذا ما اتضح ان جسم الإنسان يتعرض إلى عملية متاجرة، منه تصبح المسالة مفهومة جزئيا ويمكن المشاركة فيها إذا كان المبرر انفلات البرنامج من مراقبة العقل. امام هذه الحالة هناك نوع من التعارض النسبي بين العقل والإيمان، ومن الصدى الصادر منهما يمكن أن تنجز بين الأديان الكونية قواعد علمانية يتقبل فيها كل دين الآخر ويدينون في ذات الوقت كل انحراف نحو الأصولية أين يتقبل المؤمن الآخر المؤمن وغير المؤمن. هذا ما شكل جوهر النقاش الذي دار بين هبرماس والبابا بنوى السادس عشر (le cardinal Joseph Ratzinger) سابقا قبل ان يعتلى هرم البابوية.[26] علاقة الدين بالإيمان لا يمكن أن تكون إلا علاقة العقل بالميتافيزيقا التي تقدم تصورا للعالم بالاعتماد على البداهة العقلية وعلى الإيمان المفعم بالدوغمائية على أنه إلهام صادق. العقل المقصود هنا هو ذلك الذي تعرض إلى عدة اختبارات بإلجام طموحاته التفسيرية. وفرض على الدين ودوغمائتيه بصيغة شرعية بممارسة النقد الذاتي باستخدام التأويلية.

أمام هذه الوضعية على الفضاء العمومي القائم على قواعد علمانية أن يمثل الضرورة والاعتراف المدني للمساواة بين الأديان. لأنه في وقت مضى مثل هذا المبدأ شكل حجر الزاوية لإرساء الحريات الفردية خاصة حرية المعتقد وكذا الاعتراف بالانتماء إلى ثقافة مختلفة. مبدأ شمولية التساوي والنزعة الإثنية الفردية يتعرض إلى صعوبات شبيهة بالدراسات التي تقام على أحوال الضمير بالمستوى التطبيقي، أين الأفراد يدعون ووفق مبدأ الحرية والمساواة انهم ينتمون إلى ثقافات مختلفة ويطالبون بحقوق الاعتراف بهم كخصوصية ثقافية ضمن الثقافة المهيمنة.[27] هنا يطرح سؤال على هبرماس حول العلاقة الموجودة بين الخصوصية الثقافية والحريات الفردية ؟ خاصة وأن في الأصل النزعة الليبرالية السياسية ترتكز على علاقات الاعتراف بشكلها التناظري بين مجموعة أفراد ومجتمعات ذات هويات مختلفة. عن هذا السؤال يجيب هبرماس بفرض إجراء عملي

يضع الاختلاف حول مفهوم المسواة والحرية، فهو من جهة المفهوم يوحي بمحاربة اللا مساواة بالاعتراف ومنح الحقوق الاجتماعية إلى كل من تم إخضاعه لكل أشكال الاستغلال والهيمنة. من جهة أخري المساواة لا يمكن لها أن تكون إلا مدنية من باب أن الأفراد الموجودين داخل تجمعات لا يطالبون إلا بالاندماج.

بالنسبة لهبرماس الإسلام لم يحسم أمره بين ما هو مطلق وتعصب وبين شكل من العقلانية المتسامحة .. فإذا ما كان الأمر شرعيا بحيث كل الديانات تعيد النظر في العقلانية الغربية من جهة ومن جهة أخري ادعائها بالشمولية وهي فكرة مستوحاة من المسيحية. فهذا يعني أن المسيحية لا يمكن لها أن تستغني عن الفهم الذاتي الذي يؤهلها لأخذ مكانة مرموقة ضمن الحقيقة والحرية. كخلاصة يمكن القول أن أخلاق الاتصال والديمقراطية التشاركية هي أفكار تنتمي إلى مملكة الحريات التي عبرت عنها أشكال غربية سجلت في تاريخه.

ثانيا مسألة النسالة ومستقبل الإنسانية في ظل التطورات الحاصلة في البيو تقنية: يطرح هبرماس في هذا النص[28] مسألة البرمجة على مستوى الجينات والشكل المرغوب للمولود مع ربطها بالقضايا الفلسفية التي تعالج مسألة حرية الاختيار. طلاب الفلسفة يدركون تمام الإدراك علاقة الوعي بالذات كمعطي فينمولوجي وكذا الوعي بالقيم الأخلاقية. فالحياة عقل وأخلاق ووفق هذه الحدود يراجع هبرماس طروحات كيركغارد حول الوجود والماهية ومسألة الاختيار، مثل هذه المسألة نسجت خيوط الوجودية التي حللت حالة الإنسان بعلاقته مع شعوره وضميره من حيث هو انا يدرك ذاته بوعيه، فالإنسان يتمرد ضد اليأس حين يجد نفسه بأنه ليس هو. الفلسفة الوجودية عبرت عن الإمكانية التي عرفت الحقيقة الإنسانية التي تثبت حرية الإنسان، غير أن الإمكانية الجديدة المتاحة من قبل البيو تقنية مكنتها من التحكم في الجينوم البشري، وتتيح لنا الفرصة في إجراء تحولات تفاضلية أي تفضيل جينوم عن جينوم آخر من باب أن المفضل يعطي لنا شخصا يحقق الرضى. فك الجينوم البشري ومعرفة الصفاة الوراثية وتحديد المرغوب منها يستعرض أبعاد التدخلات الممكنة والتي توضح فرضية الفهم المعياري للإنسان.

الحداثة الغربية تجاوزت الفهم الديني للإنسان من خلال البرمجة التي يخضع لها للمولود الجديد وبالتالي تحديد سيرته المستقبلية، مثل هذه البرمجة تكون مقصودة. الشخص عندما يكبر يخضع تاريخه الشخصي إلى حكم نقدي وتحليل استنباطي. فعلى حد تعبير كيركغارد سيرتنا الذاتية هي ملك لنا و لا يمكن أن تخضع إلى إكراه خارجي، غير أن الحالة هذه وبحكم البرمجة الجينية للمولود الجديد السيرة الذاتية قد حددت سلفا. فمنذ اليوم الذي أصبح بإمكان الأولياء من اختيار مولودهم، بناء على التصور الذي حددوه له بتعديل وراثي على مستوى الجينات فقد المولود إمكانية تحديد هويته. بهذا الإجراء نقول بأن الأولياء قد تدخلوا بأخذ شكل الاستعدادات الجسدية وتعديها على الحرية والقيم الأخلاقية ويصبح المولود منتوج باختيار الوالدين. غير أن المولود الذي خضع إلى التعديل الوراثي بحكم خريطة الوراثية التي رسمها له والديه بإمكانه إن يسائل من كان مسؤول عن سيرته.[29] قد تكون المساءلة سلبية عندما يترتب عن الشخص المحدد السيرة سلفا أفعال لا يحمد عقباها، غير أن المولود الذي يولد معوقا وكان الوالدين على علم بإعاقته من خلال التحاليل التي خضع لها الوالدين، هنا المولود يحمل المسؤولية الأخلاقية للوالدين لأنه كان بالإمكان تفادي مثل هذا الخطأ على مستوى الجينات. فالمنتوج الإنساني قد يخضع الوالدين إلى محاكمة قضائية أو إلى الأطباء الذين أخطئوا في التشخيص. هل بإمكان سيناريو التشخيص أن يتسع إلى التشييء الذاتي عند البالغ الذي عمد على تعديل خريطته الوراثية ؟ فالجواب الذي يمكن تقديمه يتناول الفهم الأخلاقي الذي اكتسبته البشرية جمعاء عبر تاريخها. تشريع الحقوق الأساسية الصادرة عن الاتحاد الأوروبي قد أخذ بعين الاعتبار واقع فعل النسالة والولادة بفقدان عنصرا أساسيا في الفهم المعياري لأنفسنا، ضمن نص احد من هذه المواد نقرأ عدم ممارسة النسالة خاصة تلك التي تهدف إلى انتقاء الأشخاص بما فيها الاستنساخ الإنجابي بالنسبة للكائنات البشرية. مثل هذه العملية غير مرغوب فيها في أوروبا الهرمة بينما نجدها مسموحة في العالم الجديد.[30]

لماذا هي مسموحة في العالم الجديد ؟ لأن التشخيص ما قبل الزرع يسمح بإخضاع الجنين و هو في ثمان خلايا إلى

إجراء اختباري وراثي تقديري، هذا التشخيص يمكن من تفادي أي خطر يهدد الجنين بوجود أمراض مزمنة تنتقل عبر الوراثة. وبالتالي يتم التدخل إما بتو قيف الحمل بالإجهاد أو عدم زرع الجنين في رحم الأم. مثل هذا الإجراء أثار سجالا على المستوى السياسي والأخلاقي وكذا الشرعي داخل الفضاءات العمومية، مما استدعى إيجاد نظم تراعي رغبة المواطنين في الإنجاب خاصة ما وصلت إليها التقنية وما تقدمه من حلول لمن يعانون من عدم القدرة على الإنجاب، وكذا من يعانون من أمراض مزمنة ويخشون تنقلها إلى الجنين. إلا أن ما نلتمسه من تحذير **يوهانس رو** رئيس ألمانيا الاتحادية المؤرخ في 18 ماي 2001، لمن يعمل على تحويل الحياة البشرية إلى أداة، أو من يميز بين حياة تستحق أن تعاش عن حياة لا تستحق ذلك، إن من يقوم بذلك يكون قد دخل طريقا لا نقطة

نهاية فيها. فهذا تعبير صريح لما تعتقد فيه أوروبا التي تنتمي إلى العالم القديم.[31]

يجدر الإشارة وفي ذات السياق أن علم البيولوجيا وخضوعه لتقنيات جد متطورة مكنت البشرية من أن تخطوا خطوة جبارة في الوقاية من الأمراض المتنقلة عبر الوراثة، إذ بإمكان تفادي عدة أمراض تنتقل عبر الوراثة بمجرد تعديل على مستوى الADN ، وكذا عملية الاستنساخ البشري العلاجي الذي لا يهدف إلى تكوين كائن بشري كاملا وإنما استنساخ أعضاء منه كوسيلة علاجية، وهناك أيضا الخلايا الجذعية التي نجد من بينها الخلايا الجذعية الجنينية التي يتم الحصول عليها من الجزء الداخلي للبلاستوسايت (blastocyste) والتي هي احدى مراحل انقسامات البويضة المخصبة بالحيوان المنوي، حيث تكون البويضة عندما تلقح بالحيوان المنوي خلية واحدة قادرة على تكوين انسان كامل بمختلف اعضائه، مثل هذه الخلية توصف بأنها كاملة الفعالية (Totipotent) التي تنقسم فيما بعد إلى عدة انقسامات لتعطي مرحلة تعرف بالبلاستوسايت (blastocyste)، والتي تتكون بدورها من طبقة خارجية من الخلايا المسؤولة عن تكوين المشيمة والانسجة الداعمة الاخرى التي يحتاج اليها الجنين اثناء عملية التكوين في الرحم. مثل هذه المعطيات لم تكن معروفة من قبل وحتى استخداماتها في عملية المعالجة خاصة من الأمراض المستعصية كالشلل والامراض المزمنة. إجراءات علاجية ومحاولة استنساخ أعضاء بشرية طرحت مسألة مفاهيمه تحاول الفصل بين النسالة والوقاية من الأمراض، مثل هذه الحالة وكما اشرنا من قبل أدت إلى الإسراع في عملية التشريع بغية إلجام بعض الانتهازيين الذين يعمدون على استخدام مثل هذه التقنيات لعملية الاستنساخ الإنتاجي لأعضاء بشرية، التصور الذي فرض ذاته على الساحة العلمية والسياسية وكذا الدينية هو ان الجنس البشري أصبح قادر أن يحمل على عاتقه مسألة تطوره البيولوجي، ان يكون بطل التطور وان يلعب دور الله. تعبير مجازي يشير إلى تحول النوع ذاتيا. أمام هذا الوضع تعالت أصوات تدعوا للتدخل من أجل حضر مثل هذه الإنجازات لاعتبارات أخلاقية، فالمشرع الألماني لم يتدخل لمنع التشخيص قبل الزرع والأبحاث الاستهلاكية للأجنة بل منع ما هو مسموح به في مكان آخر (الولايات المتحدة) مثل الاستنساخ العلاجي، الأمهات الحوامل، الموت الرحيم (L'euthanasie) بالمعاينة الطبية، فما تم حضره يعود سببه إلى الممارسات غير الأخلاقية والتي مفادها تهذيب الطبيعة الإنسانية.[32]

إن النسالة الليبرالية كمفهوم مستحدث أثاره هبرماس لا يمس فقط القدرة على أن يكون المرء نفسه بتجاوز كل إعاقة بل ما يتخذه شخص ما تجاه شخص آخر عند التدخل في تنظيم جينومه الخاص، ويكون هذا التدخل وفق رغباته مما تطرح فرضية اخلاقية تستدعى فهما لما يكونوه الأشخاص عن أنفسهم، الفهم الكوني للحق والأخلاق ينطلق من فكرة عدم وجود أي عائق مبدئي يتعارض مع نظام العلاقات المتساوية بين الأشخاص، غير ان مجتمعاتنا تميزت بعنف سواء كان هذا ظاهريا أو بنيويا، بناء على ما تمارسه من طغيان ونهب اقتصادي. مثل هذا احدث علاقات غير متوازنة تعارضت مع الوضعية المعيارية التي تحدد العلاقات الإنسانية، فلا يجب أن يتعلق الواحد منا بالآخر، ومنه كانت البرمجة الوراثية على مستوى الجينات تولد علاقات غير متوازنة على اكثر من صعيد. إن الشعور الذي يمنعنا من استخدام الجنين استخداما آليا هو ما سيكون عليه الإنسان كشخص ثان، الذي يكون له موقف خاص به. غير أن العلاقة التجريبية المدركة داخل مختبرات البحث وتعاملها مع الجنين تجعل منه شيئا آخرا متحولا بفعل الولادة. من حيث المبدأ يفترض ان يكون كائنا قد حقق الرضى لوالديه.[33]

النسالة الليبرالية تطرح من الجانب الدستوري بالدول الديمقراطية علاقة جديدة وصفت بالعمودية بين السلطة والمواطن أين يستوجب طرح السؤال عن حق الوالدين بصدد الأولاد المبرمجين وراثيا وكيف تطرح مسألة تأثير النتائج على الاولاد. مسألة مثل هذا النوع طرحت على وجهين وجه يحاول ان يضمن حقوق الوالدين في اختيارهم ووجه يحاول ان يضمن المولودين حرياتهم الشخصية. الأمر يبدو حرجا من وجهة نظر الدستور خاصة ما تعلق الأمر بين بالأشخاص الذين تزرع لهم اعضاء جاءت عن طريق الخلايا الجذعية مما يدفع إلى القول بتشيء الحياة البشرية ما قبل الشخصية. هنا نعود إلى التصور الوجودي بدأ من كيركغارد الذي يقول أن الاختيار يجر إلى الخطيئة، وإلى المخاطرة التي بطبعها تؤدي إلى القلق: قلق من الإمكانيات العامة، قلق من الوجه الذي اختاره، (فهل المولود اختار وجهه أو ماهيته أو شخصيته؟) معضلة عبر عنها كيركغارد بالدوار الذي يصيب المرء حين ينظر إلى الهاوية وهو قلق من وعلى،[34] قلق على من اختار وكان حر في اختياره وقلق على من لم يختار وفق حريته في ذلك. منه ارتفعت كذلك بعض الأصوات مذكرة بما جاء في سفر تكوين 1،27 "خلق الله الإنسان على صورته، خلقه على صورة الله"[35] (لم يخلقه على صورته بل خلقه على صورة الله أي بمثابة الله الذي يكون خليفته فوق الأرض)، الله هو الحب الذي خلق به آدم وحواء ككائنات حرة تشبهه. ليس من الضروري أن نكون مؤمنين حتى نفهم المعنى المجازي لكلمة خلقه.. على صورة الله جملة بهذه البلاغة تحتاج إلى تأويل وإلى فهم يقودنا إلى التأويلية

الفلسفية.. توجه تأثر به هبرماس على إثر المناظرة التي جمعته مع غادامير. ومنه كان الفهم بالنسبة لهبرماس يقتضي الصيغ التعبيرية التالية، فلا حب بدون معرفة الآخر، ولا حرية بدون اعتراف متبادل، مثل هذه عبر عنها هبرماس بالمقابلة التي أعطت شكلا بشريا تستجيب لعطاء الله من حيث هو حر. كذلك من كونه على صورة الله فهو مخلوق من الله ومنه لا يكون على مستوى الله. [36]

ثالثا العودة إلى المناظرة التي جمعت هبرماس مع جوزيف راتسينغر. نشرت المناظرة كما أشير إليها سابقا تحت عنوان: ماذا يوحد العالم؟ أسس الحرية الما قبل السياسية للدولة الديمقراطية، وجمعت المساهمتين في كتاب واحد وترجمت إلى اللغة الغربية[37] أين طرحت مسألة علاقة الدين والإيمان. الدين من جهته يبني تصورا عن العالم يمكنه من المطالبة بحقه في ممارسة السلطة الكلي على العالم، غير أن هذا الادعاء سرعان ما يفشل أمام التوجه العلماني لأشكال الحياة بالمجتمعات الحديثة التي تعيش ما بعد الحداثة بوجهها العلمي والتقني. ما بعد الحداثة التي تلزم الدول الليبرالية والديمقراطية اعتماد العلمانية لضمان حدود الحرية الدينية لجميع المواطنين. مثل هذا الإجراء يحقق الإندماج بالاتفاق على نمط معيشي Modus vivendi يشترك فيه الجميع. يشير هبرماس إلى الإيتوس الديني الذي حرف الحق في الاندماج إلى صالحه ويدعو إلى نظام الحق الكوني وأخلاق المجتمع إلى تنظيم الإيتوس للجماعة الدينية. بالنسبة لهبرماس اختيار جون راولس لمعنى العدل بمفهومه العالمي أو الكوني يعود تأسيسه بمساعدة أسباب دنيوية محايدة تجد مكانها في الأرثودوكسية.[38] الدولة الليبرالية مكنت الجماعات الدينية من التأثير على الرأي العام السياسي، حتى وإن كانت النتائج سلبية على ممارسة التسامح مما جعل الجماعات الدينية تتعارض مع مسألة الإجهاض المقنن بالدولة الليبرالية. علاوة على هذا الجماعات الدينية لم تتلقى بالتساوي بين معتنقي ديانة ما وبين الذين لا يؤمنون بأي دين في ظل العلمانية من باب أن الوعي العلماني لا يقدم حرية المعتقد بالمجان مما يتطلب على الجماعات الدينية تقبل الآخر غير المؤمن ضمن إطار الثقافة الليبرالية القائمة على العلمانية مما يدرك التنازل التصور الديني عن حقه في تسيير الأشكال الاجتماعية لصالح الثقافة الليبرالية. حرمان المواطن المؤمن من التعبير عن تصوره للعالم ضمن المواضيع التي تناقش في الإطار العام والذي عرفه هبرماس بالفضاء العمومي، جعل من الثقافة الليبرالية المصانة من قبل الدولة الليبرالية الديمقراطية تطالب المواطن العلماني من أن يجتهد لترجمة الدراسات الدينية ويقدمها للعامة. [39]

جوزيف راتسينغر يشير إلى القلق الذي يواجه العالم ليس من الحرب العالمية بل الإرهاب المتواجد في كل مكان، قلق يضاهي وقوع حرب نووية وبتصعيد أقوى إذا ما امتلكت الجماعات المتطرفة السلاح النووي وأسلحة الدمار الشامل المحضورة من قبل هيئة الأمم المتحدة. ومنه وجب التساؤل عن المصادر الفكرية واللوجستيكية لهذه الجماعات، بحيث لم يعد كافي التساؤل عن العلاقة الموجودة بين الحق والإيتوس أو بين العقل والإيمان. فالمسألة الجوهرية ارتبطت من التصور النظري للإرهاب وتحركه نحو الفعل، أسامة بن لادن حرك الشعور نحو الغرب من حيث هو مصدر الكفر والغبن، مثل هذه التعبيرات وجدت الأرضية الخصبة داخل المجتمعات التي تعاني الغبن والقهر المسلط عليهم من القوى الرأسمالية وغيرها. هناك مسألة جوهرية أخري متعلقة بما يغذي الإرهاب، فهل يمكن اعتبار التطرف الديني ناتج عن التعصب؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن القول أن سلطة الدين في تقديمه لتصور عن العالم يغذي الإرهاب ويقف ضد التسامح؟ مثل هذا التساؤل يجعلنا تقفى خطى تشكل الجماعات الدينية الإرهابية، والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في تشكلها. أم ان الإجابة تقتضي إزاحة الدين بسلطة العقل. معضلة حددت موقف جوزيف راتسينغر في تعامله مع العقل والدين وكيف تعاطى مع الإرهاب كظاهرة نتجت عن التطرف الديني.

بالنسبة إليه يجب وضع الدين تحت رقابة العقل، فمن يقوم بهذا العمل إذن ؟ يتمظهر لدى العامة أن هناك ثقافتين تسيطران على العالم، الثقافة المسيحية والثقافة العلمانية، الأولى شكلت مركز الصراع بين الدين والعقل مما تشكل مفهوم العلمانية من جهة ومن جهة أخرى أن مفهوم التسامح يتم إرجاعه إلى التقاليد اليهودية والمسيحية. راتسينغر يركز الضوء على مفهوم العلمانية الناشئة بالغرب وكيف يمكن تصحيحها؟ في الواقع العقلانية العلمانية بالرغم من وجود جانب تنويري بالعقلانية الغربية من باب أن العقلانية (Rationalisme) أتت من كلمة مفهومة لدى الجميع فالعقل بمعنى(Ratio) تدل على الحساب وهو عمل تقديري يقوم به العقل، وهو ما حدد الثقافة الغربية التي تقوم على حساب اللذات والمنافع وبالتالي المصلحة. وهي المعادلة المحددة لقيم الدين والأخلاق العالمية التي يمكن ان نتفق عليها. غير ان هذا الاتفاق لم يحصل بعد، وعليه يكون القول بالإيتوس العالمي يكون سابق لأوانه ويكون مجردً.[40]

أمام هذه الوضعية يجد راتسينغر نفسه متفقا مع ما قاله هبرماس حول المجتمع ما بعد العلمانية ، اتفاق لخصه في أطروحتين:

الأطروحة الأولى: مستلهمة من طروحات الكنيسة التي عبر عنها قديما والمرتبطة بالعقل والإيمان خاصة ما يشهده العالم من تطور، بحيث فقد السيطرة على ذاته من خلال ما وصل إليه على

مستوى السلاح النووي الذي يمكنه من تدمير ذاته والعالم بكامله. فإذا تعود العقل على عدم الإنصات بحكم التوارث الذي أحدثته العلمانية، فجاء الوقت الذي لا بد عليه من سماع صوت وحي الإنسانية التي بمقدورها على تصويبه. الذي هو في الأصل وحي من الله.

الأطروحة الثانية: ارتبطت بتعدد الثقافات، ليس هناك شك من ان الثقافة الغربية شكلت مركزية قائمة على الإيمان المسيحي والعقل العلمي الأوربي، مركزية جعلت منها ثقافة سائدة والثقافات الأخرى على الهامش أو شبه معدومة وغير معترف بها. مما ولد الاعتزاز الغربي الذي يدفع ثمنه الغرب جراء نشوء حركات مناهضة للثقافة الغربية بما فيها الحركات الأصولية التي تظم التيار الأصولي الإسلامي.[41] خلق قنوات اتصالية حوارية مثلما يريده الغرب يمكننا من تفادي مثل الهجمات التي تتعرض لها الثقافة الغربية. المطلوب هو فتح الحوار على الثقافات الأخرى بتصدير العلاقة الثنائية بين العقل والدين وانتاج منظومة قيمية أخلاقية تكون نظامية تعتمدها الإنسانية.

خاتمة الحديث من ما وصل إليه الغرب المسيحي الذي أرسى ثنائية العقل والإيمان التي لا تختلف عن الثنائية التي أسستها الحضارة العربية الإسلامية عندما طرحت إشكالية النقل والعقل وبين المعلوم والمجهول وبين الشاهد والغائب ثنائية ما فتئت أن انتقلت إلى الغرب بتأسيسها للرشدية اللاتينية. بالفعل هناك العديد من المسائل التي طرحها الغرب عندما العقل العلمي انفلت من رقابة الإيمان، هذا الانفلات أصبح لا يحترم القيم الإنسانية التي دعت الديانات السماوية إلى احترامها. قد يحقق التلقيح الاصطناعي آمال العديد ممن يعانون العقم ويرغبون في الإنجاب، قد تعالج الخلايا الجذعية العديد من الأمراض، التحكم في الجينوم بإمكانه أن يرفع القلق من استمرار وجود الأمراض المزمنة المتنقلة عبر الوراثة. غير الأمر يبقي في غاية الخطورة عند تصنيع كائنات بشرية مبرمجة تسخر لغايات حربية ويكون الأمر أخطر عندما توجه كائنات بشرية وهي بكامل وعيها إلى قنابل متنقلة بمجرد أنها اقتنعت بالجهاد ضد الكفار وأن جزاؤهم الجنة. يكون الأمر أخطر كذلك إذا ما انتشرت أسلحة الدمار الشامل. هنا لابد من الإشارة إلى ان التحرر الذي حققه العقل من سلطة الدين أو بتعبير آخر من سلطة الله أوقع البشرية في مخاطر لا يمكن التخلص منها إلا بمبدأ الحوار و الاعتراف بالأقليات المهمشة. مثل هذا الإجراء دعت إليه كل نفس بشرية عاقلة تدعو إلى السلم والحوار و إرساء مبدأ التسامح.

الهوامش:

1. أستاذ بكلية العلوم الاجتماعية – جامعة مستغانم
2. Peirce (Charles Sanders) , Ecrits sur le signe ,Seuil , Paris, 1978 , p : 120
3. Ibid , p :12-13
4. Habermas (Jürgen), Textes et contextes, Cerf –Paris 1994, p : 11
5. Ferry(Jean-Marc),Philosophie de la communication (1-De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison ,édition Cerf-Paris, 1994,p :14
6. Habermas (Jürgen) , Logique des sciences sociales et autres essaies , PUF, p : 154
7. Wittgenstein (Ludwig), Tractatus logico-philosophicus, suivi de : *Investigations philosophiques*, Gallimard pp:86-87-90
8. Habermas (Jürgen), Logique des sciences sociales et autres essaies,Op.cit p :156
9. Austin (J L) , Quand dire , c'est faire , Onzième conférence , Seuil , pp : 139-140
10. Habermas (Jürgen), Sociologie et théorie du langage , Armand Colin Paris 1995 , p :87
11. Austin (J L) , Op.cit ,p :124
12. Habermas (Jürgen), Théorie de l'agir communicationnel (tome 1) , Fayard , 1987, p : 299
13. Weber (Max) , Economie et société , Fleuri, 1934, p :28
14. Habermas Jürgen , L'espace public ,Payot Paris 1990, p :36
15. Ibid , Préface de 1990 (p :XXII) .
16. Habermas (Jürgen), Droit et démocratie, Gallimard, Paris, 1997, p :386.
17. Ibid ,p :388.
18. Mark Hunyadi , l'éthique de la discussion , in dictionnaire de l'éthique et de la philosophie morale , sous la direction de Monique Canto-Sperber , PUF, 1996 , p :425.
19. Ibid , p :429.
20. Habermas(Jürgen) , Morale et communication , Les éditions du Cerf ,Paris, 1986, p :86-87
21. Mark Hunyadi , l'éthique de la discussion, Op-cit , p :430
22. Jürgen Habermas et Jacques Derrida, Le « concept » du 11 septembre. Dialogue à New-York avec Giovanna Borradori. Paris, Galilée, 2003, p. 67.
23. op. cit., p :71-72
24. Jürgen Habermas, Entre naturalisme et religion (Les défis de la démocratie), Gallimard , Paris,2008,p ;160
25. Jürgen Habermas, L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? Gallimard , Paris, 2002
26. (1)- Jurgen Habermas et Joseph Ratzinger, Les fondements pré politiques de l'État démocratique, Revue *Esprit*, n°306, 2004
27. Jürgen Habermas, Entre naturalisme et religion (Les défis de la démocratie),op-cit , p :245
28. يورغن هبرماس ، مستقبل الطبيعة الإنسانية – نحو نسالة ليبرالية ، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم ، دار الشرقية بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2006
29. المصدر نفسه ، ص : 20-22.
30. المصدر نفسه ، ص: 24.
31. المصدر نفسه، ص :30.
32. المصدر نفسه ، ص :34-35.
33. المصدر نفسه، ص: 87
34. عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت ط1 1980، ص: 22
35. يورغن هبرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية– نحو نسالة ليبرالية، ص: 120.
36. المصدر نفسه، ص: 138-139.
37. يورغن هبرماس، جوزيف راتسينغر، جدلية العلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع بيروت ط1، 2013.
38. المصدر نفسه، ص60-61.
39. المصدر نفسه، ص 63.
40. المصدر نفسه ، ص 79-80.
41. المصدر نفسه، ص 82 .

طقوسية الحوار من خلال الكتابة المقدسة
قراءة في الأصول الثقافية والأدبية المسيحية

محمـد قــادة[1]

تمهيد:

يبدأ الحديث عن الكتابة المقدسة من تلك اللحظة التي حقق الأدب فيها نقلة نوعية فاتخذ من الكتاب المقدس منهلا ومصدرا لموضوعاته الأخلاقية، سواء تعلق الأمر بالاسفار في العهد القديم أو النسخ في العهد الجديد وولج بها عالم الغيبيات والرموز والكنايات وهو يرتبط ارتباطا عضويا بالمجال الروحاني الديني المحض، وغالبا ما يطلق عليه ـ الأدب الكنسي .

ولم تشكل الذهنية المسيحية في بداية الأمر سوى موقفا عارضا يحاول أن يبني كيانه على أنقاض ما ساد قبل المسيحية نفسها وعليه بدأ التصلب في المواقف ومواجهة الزحف القادم من تلك الأبعاد الأسطورية القديمة الأمر الذي سيغيب مبدأ الحوار وإن كانت هذه الأخيرة مقننة علميا بتصورات مفاهيمية فبدت في نظر رجالات الدين، ثقافة وثنية بُنيت على أسس ميثولوجية متعارضة مع تعاليم الكنيسة من حيث المعتقد والرؤية نحو العالم والتاريخ.

من هنا انطلق شكل من أشكال الحوار القاتل لحيوية الثقافة القديمة ولحظتها بدأ بعث قوانين الحصار والتحريم لكل موروث قديم، فهل سيكون لهذا النوع من الأدب دور في بعث شكل حواري جديد ؟ وكيف سيتم ذلك ؟ ماهي مظاهره ؟ وهل سيكون له تأثير على الأشكال الثقافية والمعرفية فيما بعد؟

1- البراعم الأولى للحوار الديني:

كان للكنيسة في المراحل الأولى وخاصة المذهب الكاثوليكي منها باعتباره التوجه الديني الأكثر تفتحاوعلى طيلة قرون عديدة تأثيرا عظيما في كل الحياة الفكرية وليس غريبا أن يمتد هذ التأثير على تطور الثقافة والفن والأدب بشكل عام انطلاقا من مبدأ أن الحياة الأرضية ليست إلا ومضة من ومضات الحياة السماوية، ومن هنا جاء عدم الاهتمام بالعالم المحسوس وسادت الكنايات والرموز الغامضة والأوهام على الفن عموما وكان هذا هو الطابع المميز لفن العصور الوسطى. فظهر الأدب الكنسي في أناشيد وأشعار روحية وسير حياة القدسين والمسرحية الكنسية وكان يلاحظ الشيء نفسه

في كامل ثقافة العصر ومنها في الرسم والهندسة المعمارية والموسيقى، واسطبغت هذه الأنواع من الفنون بالصبغة الكنسية (الدينية المحضة).

ففي بداية الأمر لم تعتبر موضوعات الفن والأدب في بداية العصور الوسطى إلا مقدمات عارضة منعزلة. ولم تشكل أحداثا بارزة في تطور الآداب عموما مما ترتب عن ذلك بزوغ بعض السيمات الخاصة بالحوارالديني الباطني ويضفي عليه صبغة غنائية. وكان أحد الأسباب المباشرة في ظهور بعض هذه الملامح الأدبية في العرض الديني الكنسي وبطريقة غير مباشرة. ورغم قوانين الحصار والتحريم لم تنقطع هذه الممارسات التي كانت تحاول دوما العمل على التعبيروعرض أحوال الانسان والمجتمع بطريقة وضعية وواقعية من مجتمعات القرون الوسطى بفضل فرق المنشدين والجوالين (التروبادور) والرواة والبانتوميم. [2]

أ ـ من خلال الطقس الدرامي :

فبالنسبة للأدب الدرامي مثلا، فالمسيحية كانت تعتني أكثر من غيرها بإظهار الدراما،(العالم والضمير البشري). وهذه احدى الصور التي تكشف عن شكل الصراع المعبر عنه بحوارمقدس , إذ أن تاريخ البشرية في نظرها ليس إلا مأساة تنتهي بالصليب وآلامه، والعالم عبارة عن مسرح لثلاثة مناظر، السماء (الفردوس) والأرض (ما بعد الخطيئة) والجحيم. أما الضمير البشري فموطن النزاع متجدد دائما بين الإنسان القديم الذي يحيا على الخطيئة الأولى والإنسان الجديد الذي خلقه التعميد خلقا آخر، هذه هي النواة الجوهرية ومبعث الحوارالباطني. فالكنيسة هي التي وجدت فيها البشرية هذا النوع من القلق الذي تبحث عنه في الدراما.

ففي بعض الأعياد كانت الاحتفالات الدينية تتخذ لها طابعا دينيا بشكل واضح،وكان المصلون يقومون أحيانا ببعض الأدوار مثل عيد الميلاد الذي يصحب بحوار يتلى على باب الكنيسة وبسهرات الصليب التي تقام يوم الجمعة الكبيرة ومباركة شمعة الفصح ويوم السبت المقدس (السبت النور).

كما استطاع العنصر الغنائي أن يحتل مكانا هاما في الطقوس منذ عصر قديم جدا (ق 4 م) فكان إنشاد المزامير (مزامير داوود في التوراة) يتناوب الدور مع تلاوة النصوص، وكان المصلون يرددون الأجزاء الختامية في صورة جوقة، مع الحركات المنتظمة المنسجمة مع اللباس الخاص.

القرن الرابع (4م) هو الذي أدخل عادة الانشاد الشعري الفردي، وأناشيده اللاتينية هي التي اتخذها الشعر المسيحي نموذجا له طوال قرون عديدة ثم ابتدعت مقطوعات غنائية في صورة حوارات كالتي تقام في افتتاح عيد الفصح.

ومن خلال هذه البراعم الأولى للتمثيليات الصادرة عن الطقوس الدينية يمكننا أن نقول إن المسرحية الطقسية المكتوبة باللاتينية المبنية على أساس الحوار ,ولدت بالأديرة وأخذت تتطور إلى أن بلغت درجة من الارتقاء إلى مسرحيات دينية مثل نص ميلاد المسيح، ونص قيام عازار، ثم ظهر بعدهما نصان مهمان في نهاية القرن 12م هما: قطعة من القيامة، و- تمثيلية آدم - التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من الطقوس الدينية الرسمية. (3)

وتوجد هذه الأخيرة كمخطوط في مكتبة (تور) يرجع تاريخها إلى القرن 12م، وقد وجدت خصيصا لكي تقدم في أعياد الميلاد في ميدان الكنيسة الخارجي. وتشتمل التمثيلية على ثلاثة أجزاء:

- سقوط آدم وحواء
- مقتل هابيل على يد قابيل
- موكب الأنبياء لإعلان قدوم المسيح

وعلى الرغم من أن هذا النص وما شابهه يبدو مفتقرا للوحدة ومفكك الأوصال إلا أنه ينطوي على فكرة حوارية باطنية تجعل منه وحدة لاهوتية. فهو يبدأ بالخطيئة الاولى وينتهي بالخلاص بعد المرور على مقتل هابيل الذي يعتبر الجريمة الأولى.

ب - من خلال الثيمات الأدبية :

وفي السياق نفسه من التطور تحولت هذه الكتابات المقدسة إلى ما يعرف بالأسرار في فرنسا، والمعجزات في انجلترا، والمدائحيات في إيطاليا وكل هذه الأشكال التعبيرية لاتعرف وسيلة أخرى غير الحوار. وهي تغرف موضوعاتها من الكتاب المقدس وسير القدسين، وقد عرفت نوعا من التأثر بالقصائد القصصية في مراحل متأخرة نوعا ما. والتي كان يؤلفها الشعراء المتجولون (التروبادور)، وقد تجلى هذا النوع من الكتابة ذات الطابع الشعبي في نصوص "سر الآلام" التي ألفها القس (أرنو جرسيان) عام 1450م، ويعد هذا عملا ضخما – تمثيليا غنائيا – يتضمن مناظر واقعية هزلية احيانا، يحتوي على 34574 بيتا من الشعر وعلى 224 شخصية، وينقسم إلى أربع مراحل:

الخلاص – حياة المسيح – الآلام – البعث.

فالخروج عن النصوص الدينية المحضة لم يكن بالشكل القطعي الذي ينفي كل مسحة مسيحية عن النصوص الأدبية عامة، فقد كان لهذه الموضوعات أهمية بالغة في حياة الإنسانية.

لأن الدين في هذه الحالة لم تكن وظيفته المثلى إلا تغذية الصراع الميتافيزيقي وبعث الذات الإنسانية من جديد للانسحاب إلى قاع ذاتها مؤسسة بذلك وعيا وموقفا متكاملا. فأصبحت موضوعات العزوف، الحب، الشرف، الوفاء والحرية من القضايا التي تعالج بتفاصيلها الدقيقة وإلا كيف يمكن الحديث عن الأدب الرومانسي عند الغربيين؟ أو بالأحرى ما هي مصادره؟.

فليس العزوف إلا طورا للتأمل، طورا حنينيا عابرا، ومن هنا بالضبط نجد أن الأدب يبحث عن قفزة نوعية متقدمة آخذا في بحثه عن حرية أرفع من تلك التي انتهت إليها المسيحية، قدره في ذلك ليس الانسلاخ عن الدين بقدر ما هو امتداد وتكملة له كما يبدو من خلال نماذج حديثة: "هذا الصمت الحزين ،هل يبشرني بخالقي؟ قاتم غلافه كذاته إذ بعزوفي وحده أستطيع الاحتفاء به."(ماكس شيلر.– دروس في التربيةالجمالية) (leçons sur l'education esthétiques).

" وهذه الفراغات اللامتناهية تخيفني." (بلاز باسكال - الافكار. Les Pensées)

2- الحوار وأدب القوميات :

كان الفكر الكنسي في الفترة المبكرة من العصور الوسطى موقع مؤثر في التفكير الاجتماعي، لكن الأدب المعبر عن هذا الفكر– أو ما يسمى – بالكتابة المقدسة – وكل ما يشبهه من أدب الطقوس الدينية، لم يكن يشكل أدبا قوميا ولا أساس له بالمعنى الحقيقي للأدب القومي، فتلك الكتابة الكنسية لم تكن ادبا فنيا، بل كان أدب توحيد – قصري – يعرقل التطور الخاص للآداب القومية. ذلك أنه كان يسعى بكل الوسائل إلى تأكيد فكرة الحتمية القدرية لواقع وفكرة ثبات هذا الواقع كقدر لا مهرب منه، وبهذا يكشف ذلك الأدب ليس عن فكرة الكنيسة فحسب بل وعن سعيه لتأكيد الواقع الإقطاعي للقرون الوسطى كوضعية حتمية أبدية التي لا يخرج معها الحوار بكل أطيافه، أدبي كان أو اجتماعي . انساني من قبضة الكنيسة. يضاف إلى هذا، أن هذا الإنتاج قد فرض عليه أن يكتب ليس باللغات القومية، بل بإحدى لغتي الكنيسة في العصور الوسطى: اللاتينية أو البلغارية القديمة (لغة الكنيسة الارثوذكسية). ولا يستثنى من ذلك إلا بعض الآداب التي وصفت رحلات الحج إلى البيت المقدس والتي تنطوي على بعض ملامح الأدب القومي على الرغم من سيطرة ذهنية الكنيسة الإقطاعية عليه.

ولم يكن ذلك الأدب الوحيد في العصور الوسطى، فقد وجد إزاؤه أدب دنيوي– ليس بالمعنى الأخلاقي– يعكس مضمونه العام بعض خصائص الأدب القومي. وكان هذا أدبا بطوليا تاريخيا معبرا عن حركة تكون القوميات الحديثة بقيادة الفئات الطليعية من مالكي الأرض. وأغلب ذلك الأدب اتخذ شكل ملاحم لمؤلفين مجهولين، ومن أشهر نماذجه: أغنية رولاند الفرنسية، أغنية عن - السيد الإسبانية ، وحكاية فان إيفروف السلافية. وتشكل هذه الكتابات

الغنائية مصدرا قصصيا يؤسس للكتابات النثرية كالملاحم والروايات اللاحقة يغلب على جميعها حوار أدبي بالمعنى المألوف وأكثر من ذلك أنه حوار واقعي انساني ...

3- الحوار الأدبي خارج الإطار الديني:

- في القرن 12م و13م ظهر أدب مغامراته الحب والفروسية التي تميزت بأجوائها الدنيوية، وامتاز بعضها بروح مرحة تعكس ذوق وذهنية الفئات الدنيا وميلها إلى نقد الطبقات المسيطرة.

وهذه النماذج مع الملاحم القومية البطولية تشكل أساس الآداب القومية التي ستظهر في آخر العصور الوسطى وصدر عصر النهضة في إيطاليا.

ففي مجرى تطور هذا النوع من الابداع الأدبي ذي المواضيع الواقعية والحوار الانساني- بهذه الدرجة أو تلك- تبلورت تدرجيا النظرة لإنسانية لدى الأدباء وكان ذلك كله الأساس الذي قامت عليه تشكل الملامح المميزة للآداب القومية، ويظهر تنوعها مقابل رتابة الأدب الكنسي ذو الحوار المنطوي الغامض.

وأحسن نموذج معبر عن هذه السمات القومية والنزعة الإنسانية لآخر العصور الوسطى، عمل دانتي ـ" الحياة الجديدة " والكوميديا الالاهية ـ يكاد يكون مكرسا لموضوع الحب، لكن دانتي يخطو به إلى الأمام، فهو يستشعر مقاييس الطهر والعفة كصفتين تبدوان في الأدب الكنسي أساس الصورة النموذجية للسيدة العذراء، مسبغا عليها طابع الأنانية (طابعا إنسانيا) يجعل المرأة أقرب إلى صورة حبيبات الفرسان في الشعر البروفانسيالي والتروبادور من ناحية، وهو من ناحية أخرى يعني في عمله هذا عناية شديدة بوصف المشاعر الإنسانية وتحليلها تحليلا على درجة من التركيز تجعل هذا من هذا العمل أحد النماذج المبكرة للرواية النفسية قبل ظهورها في الآداب الأوربية في عهود لاحقة.

إن شدة عناية دانتي بالشخصية الإنسانية ومشاعرها تجعل منه ليس فقط ممثلا لإنسانية العصور الوسطى، بل وممهدا لعصر النهضة المبكر. وبهذا يقدم أدب دانتي نموذجا لتداخل المراحل والعصور الأدبية ومؤكدا فكرة أن جذور أية مرحلة تمتد في المرحلة السابقة.

وهنا يجب أن نؤكد حقيقة أن دانتي لم يكن حالة شاذة تقع خارج التاريخ الفعلي لمجتمعها فهو يقدم أدبا مستلهما من الروح المسيحية ومتفاعلا مع مأساة واقعية، بل إن اشتراك دانتي في الصراع السياسي الذي نشب بين سلطة إقطاع العصور الوسطى والبورجوازية التجارية الناشئة، وتعرضه للنفي المؤبد نتيجة مواقفه الراديكالية، كل ذلك يؤكد حقيقة ان الظاهرات الأدبية العامة ليست إلا نتاجا مباشرا أو غر مباشر لما يجري في الحياة ذاتها وفي الآن نفسه فهي تعلن عن بداية حوار انساني عميق .

ضروري هنا أن نشر غلى سمتين أساسيتين في إنسانية آخر القرون الوسطى وفترة من عصر النهضة من خلال أدبها.

أ- أنها كانت فردية ذاتية النظرة تهتم بالبعد الغنائي الذاتي أكثر من اهتمامها بالعلاقات النثرية التي تنبني على التحاور الموضوعي.

ب- افتقارها وافتقادها النظرة التاريخية مما يقلل من أهمية الجدل التاريخي ويقدم صورة لشكل حواري غامض لا يؤطره العقل.

وهي بهذا تتميز عن آداب القرون اللاحقة التي قامت فيها النظرة الإنسانية على فهم اعمق لوجود الإنسان الاجتماعي، وفهم متطور لتاريخية الوجود الاجتماعي ذاته. أي تطوره المتواصل المادي والروحي، ما منح التيار الإنساني في الأدب مضمونا يتجاوز حدود البلدان والطبقات الاجتماعية وينفتح أكثر على عوالم جديدة تمكنه من التحاور والتقدم.

لكن الهام في انسانية آخر العصور الوسطى هو أنها مهدت للاتجاه بالأدب نحو الاهتمام بالحياة الإنسانية المادية والروحية وتنوعها اللامحدود مما سنلاحظه حتما وبالنتيجة في نماذج عصر النهضة المبكر محافظة بذلك على كثير من ملامحها الروحية التي تتشكل منها الموضوعات والمضامين الأدبية ذات البعد الإنساني.

ويلاحظ على الأعمال الأدبية المتأتية فيما بعد أنها لم تخلو من التأثيرات المسيحية سواء بالنفي أو بالاثبات وحتى النصوص التي مارست الأفكار الفلسفية واعتنت بالقضايا الإنسانية بعيدة عن مراعاة الأسلوب الأدبي الذي تصاغ به هذه الكتابات حوارية كانت أم قصصية سردية، وهذا دليل آخر على أن الأثر الرومانسي الناتج عن تفاعل الدين والممارسة الأدبية شكل بدوره خلفية وإطارا فكريا لنهوض مذاهب أدبية كبرى حاولت التغلغل في أعماق الذات البشرية لتؤسس منطقا حواريا وتبحث عن المرتكز الأساسي والصحيح لقيام الروح في اسمى تجلياته، الأمر الذي لا يتحقق إلا بفضل العودة إلى الوعي المرتبط بالوازع الديني.

استنتاجات عامة :

- لم تعرف هذه الأشكال الثقافية وسيلة تعبيرية سوى اللهجة البلغارية القديمة أو اللغة اللاتنية فترتب على أنقاض هذا الأمر ما يلي :

1. بقدر ما اهتمت المسيحية في بناء الانسان ميتافيزيقيا بقدر ما كانت الأدوات التعبيرية باطنية وهذا ماأضفى على طبيعة الحوارات التي كانت تجري آنذاك بعدا غنائيا انعكس أصلا على طبيعة الحياة الرومانسية وأسس لذاتية جديدة .

2. بعدما كانت الذاتية مصدرا للفكر الوثني القديم ولاتقدم للحياة البشرية إلاّ صورة محاكاة عن الواقع العام فهي اليوم تنظر بمنظار الالوهية مما جعل العالم الخارجي بموضوعيته يتسم بقدوسية كما يظهر على وجه أكثر تطور .

3. فيما يتعلق بالأشكال الأدبية وخاصة الدرامية منها فإن الكنسية هي التي وجدت فيها البشرية هذا القلق والتشاؤم الذي تبحث عنه في الدراما رغبة منها في التغلب على طبيعة الحياة المأسوية .

الهوامش:

1. أستاذ بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والفنون، جـامعة مستغانم.
2. البانتوميم : نوع من التمثيل الهزلي الصامت وقد انتهج هذا النهج الصامت كنتيجة للحصار والتحريم حيث كان يتخذ من رجال الدين موضوعا للسخرية والاستهزاء والتهكم برؤية نقدية لاذعة للأوضاع الاقطاعية .

- التروبادور : وهي فرق جوالة منشدة تأثرت كثيرا بالأشعار الزجلية والموشحات كما عرفت بأسلوب شعرها الغنائي وكان لها أثر في بلورة التوجهات الانسانية.

3. هذه النصوص المذكورة / مأخوذة عن كتاب : Les grandes aventures du theatre – Guy Leclerc وكلما تعلق الامر بالمسيح أو العذراء مريم أو القديسين فموضوعات هذه النصوص مستلهمة من النسخ الانجيلية . العهد الجديد . وحينما يتعلق الامر بقصص الانبياء أو أحداث القيامة فتكون النصوص مستلهمة من الأسفار التوراتية . العهد القديم . .

- دروس في التربية الجمالية - ماكس شيلر
- الافكار - بلاز باسكال
- الحياة الجديدة - دانتي
- الكوميديا الالاهية - دانتي

الحوار وإشكالية الجدل في القرآن الكريم

أ.د/ عبد الرزاق حسين[1]

مقدمة :

إذا كانت غاية الرسالة توحيد الله عز وجل، فإنَّ أساليبها في العرض تقصد هذه الغاية قصدًا، وتسعى إليها سعيًا، وأسلوب الحوار من الأساليب التي استخدمها القرآن الكريم لتأكيد هذه الغاية، وتثبيتها في النفوس.

والدراسات في القرآن الكريم هي أجل الدراسات وأعظمها، فهي العلم بالله جل وعلا، وهو أشرف العلوم، وأعلاها، بل هو العلم الحقيقي .

ومن خلال استعراضنا للقطات الحوارية في القرآن الكريم فإنَّنا نلحظ تنوّعًا في الحوار، واختلافًا في المتحاورين، والاعتماد على الأسلوب البياني المعجز من حيث التعبير، وعلى ضوابط من العقل والحكمة والدليل من حيث الإقناع، وعلى إتاحة الفرصة لعرض وجهات نظر المتحاورين للوصول إلى الغاية من نزول هذا القرآن الكريم ألا وهي هداية البشر، والقرآن الكريم أحاط بكل الأشكال والأساليب الفذة في عرضه لأنواع الحوار المختلفة، مستخدمًا في ذلك كل أدوات الإقناع العقلية والقلبية واللسانية، فآيات الحوار فيها من الأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة، والأساليب البلاغية الواضحة، والأجوبة الشافية لكل مسألة من المسائل التي تناولها الحوار، فأنار المظلمات، وأزال الشبهات، وكشف زيف المعتقدات الفاسدة، ما جعلها الأصل الذي يُحتذى في كل حوار.

واعتماد القرآن الكريم الحوار أسلوبًا دعويًّا وضع قاعدة من قواعد حرية التفكير والاختيار، وأساسًا من أسس الوصول إلى الحق عن طريق الإقناع المؤدي إلى ترسيخ وتثبيت الفكرة موضوع الحوار.

ولمكانة كلمة الحق الصادعة بالحجة القوية في التأثير على القلوب والعقول، كان أمر الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم وللمسلمين بفتح باب الحوار مع الأديان المختلفة، وحتى أهل الكفر والنفاق، وفي ذلك يقول ابن حزم: [2] (ولا غيظ أغيظ على الكفار والمبطلين من هتك أقوالهم بالحجة الصادعة ، وقد تهزم العساكر الكبار، والحجة الصحيحة لا تُغلب أبدا فهي أدعى إلى الحق وأنصر للدين من السلاح الشاكي والأعداد الجمة) .

وسيسير هذا البحث في مقدمة تبين عن أهمية الدراسات القرآنية ومكانة الحوار في القرآن الكريم، ويتبعها تمهيد تعريفي للحوار والجدل والمناظرة والحجاج في اللغة والمصطلح والإشكالية بينهما، ويعبر من خلال ثماني نقاط ليبين عن:

أنواع الحوار: ومستوياته، وموضوعاته، وآدابه، وسمات أسلوب الحوار، وسمات الخطاب، وسمات أسلوب الجدل، ونماذج حوارية.

تمهيد:

لم ترد كلمة حوار في القرآن الكريم إلا في آيات ثلاث، جاءت اثنتان منها في سورة الكهف في معرض الحديث عن قصة صاحب الجنتين وحواره مع صاحبه الذي لا يملك مالًا كثيرًا، إذ قال الله تعالى عنهما في الموضع الأول: ﴿ وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴾ الكهف 34 .

وورد أيضًا قوله تبارك وتعالى عنهما في السورة نفسها: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا ﴾ الكهف 37

أما الآية الثالثة التي وردت فيها كلمة حوار فهي من سورة المجادلة في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ المجادلة 1 .

وعلى الرغم من محدودية ورود لفظ الفعل من " الحوار " إلاَّ إنَّ القرآن الكريم يستخدم هذا الأسلوب بكثرة واضحة تبين عن أهمية هذا الأسلوب الذي يدفع طرفيه إلى استماع الواحد إلى الآخر، كي يؤدي ثمرته العقلية والقلبية التي توصل إلى المعرفة والقناعة، فتكون من نتائجه الهداية، أو العلم والمعرفة، أو إزالة بعض الشبهات والشكوك، أو الوصول إلى اتفاق، أو بناء جسور التفاهم والمودة .

تعريف الحوار والجدل والمناظرة والحجاج اللغوي والاصطلاحي:

هناك مصطلحات في لغتنا العربية قريبة في الوظيفة، وبعيدة في الجذر اللغوي قد تحدث إشكالية مع مصطلح الحوار مثل: مصطلح الجدل، ومصطلح المناظرة، ومصطلح الحجاج، فهل مجموعة المصطلحات هذه تنتمي لعائلة واحدة ؟ وهل هذا الانتماء يفوِّضُها في أنْ يقوم الواحد منها مقام الآخرين ؟ أم أنَّها مع قربها من حيث المضمون لا الجذر يجعلها مستقلة ومختصة بأمرٍ يجعل لها معنىً مغايرًا؟ أو لنقل بينهما بعض اتفاق وبعض اختلاف، وسأحاول من خلال العودة إلى جذور هذه المصطلحات في المعاجم اللغوية أنْ أبيِّن مواطن الاختلاف والتلاقي.

عبور اللفظ (**حَوَرَ**) من خلال المعجم اللغوي، يوصلنا إلى أنَّ (الحَوْر الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، والمحاورة: المجاوبة أي

أنت تقول ويجيبك، وهو يقول وتجيبه، ولذلك قالوا: (لا يحير جوابًا) أي لا يرد جوابًا.

وجاء في لسان العرب[3]: (الحَوْرُ: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، حارَ إلى الشيء وعنه حَوْراً ومَحاراً ومَحارَةً وحُؤُوروا: رجع عنه وإليه ؛ وكلَّمته فما رَجَعَ إِلَيَّ حَوَاراً وحِواراً ومُحاوَرَةً وحَوِيراً ومَحُورَة، بضم الحاء، بوزن مَشُورَة أَي جواباً).

(والفعل الرباعي (حاور) على وزن فاعَلَ يأتي للمشاركة، فلا يتم هذا الفعل دون اشتراك طرفين، فلا نقول (دارَسَ) إلا ويكون دارسان يشاركان بعضهما بعضاً في الدراسة، وكذلك (لاعَبَ، وقاوَمَ، وساوَمَ). ولذلك جاء اللفظ في القرآن الكريم في مواضعه الثلاثة بصيغة المفاعلة التي لا بدَّ لها من طرفين يقومان عليها.

والحوار يحتاج إلى طرفين متحاورين، يحاور الواحد الآخر حول موضوع معين، أو قضية ما.

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فهو: مراجعة الكلام بين طرفين، والأخذ والرد فيما بينهما. [4]

الجدل :

جاء في لسان العرب[5]: (والجَدَل: اللَّدَدُ في الخُصومة والقدرةُ عليها، وقد جادله مجادلة وجِدالاً. ورجل جَدِل ومِجْدَل ومِجْدال: شديد الجَدَل. ويقال: جادَلْت الرجل فجَدَلته جَدْلاً أَي غلبته. ورجل جَدِل إذا كان أَقوى في الخِصام. وجادَله أَي خاصمه مُجادلة وجِدالاً، والاسم الجَدَل، وهو شدَّة الخصومة). وتعريف الجدل من: شدة فتل الحبل، وكأنك تجدله أي تفتله فتلاً محكمًا، وفي كتاب التعريفات للجرجاني يرى أن الجدل هو[6]

(دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة). وقد ورد في كتاب الله عز وجل قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ المجادلة-1

المناظرة :

وقريب من المجادلة المناظرة، التي لم يرد لها ذكر في القرآن الكريم، وهي تعني عند الجرجاني[7] (النظر بالبصيرة من الجانبين، في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب).

وهذا التعريف الموجز يبين لنا عن ضبط المصطلح من خلال أمرين: الأول: النظر بالبصيرة، والثاني: الوصول للصواب، فالثاني نتيجة للأول وغايته وهدفه، فالنقاش الذي يعتمد البصيرة النافذة من خلال علم جاد، ونقاش مسؤول، واعتمادٍ على الأدلة والحجج العقلية والنقلية، يصل بنا إلى قناعة، هذه القناعة هي التي تفرض نفسها على الخصم.

وقد عرفها معجم مصطلحات الأدب بأنها[8]: (نوع من المحاورات التي احتدمت بين النحاة والمناطقة والمتكلمين والفقهاء وأصحاب الملل والنحل).

و(المناظرة في اللغة مأخوذة من النظير أو من النظر بمعنى الإبصار أو الانتظار، وفي الاصطلاح هي النظر بالبصيرة من الجانبين المعلل والسائل بغرض إظهار الصواب. وعلم المناظرة علم عربي أصيل يختص بدراسة الفعالية التناظرية الحوارية من خلال تقعيد قواعدها المنطقية وشروطها الأخلاقية بقصد تطوير أسلوب المباحثة التي تتم بين طرفين يسعيان إلى إصابة الحق في ميدان من ميادين المعرفة، حيث يواجه كل طرف الطرف الآخر بدعوى يدعيها ويسندها بجملة من الأدلة المناسبة، مواجهًا في ذلك اعتراضات الخصم[9]) وما يجعل للمناظرة هوية خاصة هو أنها تُطلب من اثنين متخصصين في موضوع واحد، وتجري لها استعدادات في المكان والزمان، ويحضرها عدد من المختصين والمهتمين بهذا الشأن، وتُعلن نتيجتها بعد الانتهاء منها، وهذا يقربها من البحث العلمي بما تحويه من قدرات لغوية ومنطقية وعلمية. وبهذا فهي تفترق عن المصطلحين السابقين اللذين قد يجريان دون سابق إنذار أو تحضير، ونتائجهما غير مضمونة في الحكم. وتبدو المناظرة (أدل على النظر والتفكر، بينما الحوار أدل على الكلام ومراجعته). [10]

وفرّقوا بين: الحوار، والجدل، والمناظرة، والحجاج، وجعلوا لكل واحد من هذه المصطلحات ميزات، في: الأسلوب، والعرض، والنتيجة، والخصم، أو الطرف الآخر، ولا نستبق الأمور، لأن العرض التعريفي، والتوضيح للآراء يوصلنا إلى مواطن التلاقي والاختلاف.

وكون المناظرة والحجاج لم يردا ضمن محاور المؤتمر، فسنعرض لها تعريفًا، ونتوسع في الحديث، ونركز على مصطلحي الحوار والجدل.

فهل هناك التباس أو اشتباه بين مصطلحي الحوار والجدل في استخدام القرآن الكريم لهما ؟ وهل هناك فرق واضح بين المصطلحين بحيث يعبر كل واحد منهما عن حالة مخالفة للآخر ؟ أم أنهما يتبادلان الوظيفة، ويحل أحدهما مكان الآخر دون خلط أو لبس ؟

معروف أنَّ الحوار ينتمي إلى فئتين: فئة الدليل بأنواعه، وفئة التعبير.

والجدل ينتمي في غالبه إلى فئة الغلبة والإفحام، وفئة التعبير، ومن هنا يتحدَّد استعمال اللفظين

فالمحاور يسعى للوصول إلى الحقيقة والالتزام بها، والمجادل يريد أن يبسط رأيه بالقوة على خصمه

والجدل كما يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي[11] (ينتسب إلى منطق الاحتمال لا إلى منطق اليقين، فهو يدخل في موضوع إفحام الخصم، وبالتالي فهو أقرب إلى الخطابة منه إلى المنطق. بعكس الحوار الذي يتسم بالمنطق ويعتمد الحجة والإقناع).

وكل من عرض من العلماء لمصطلحي الحوار والجدل يضع الجدل في خانة القصد إلى الغلبة بسلوك الطرق المختلفة من قوّة الصوت، والسعي للظهور على الخصم بالحق أو بالباطل، والرد على أدلة الآخر بعدم القبول من خلال ما يورده من شبهات، ويبدو في الجدل جانب العصبية، والإصرار على الرأي

ومن هذه الفروق نجد أنَّ الحوار أقرب إلى النقاش والأُلفة، واقتراب الطرفين المحاورين من بعضهما على الرغم من الاختلاف، أو وجود نية على الأقل لدى الطرفين المحاورين لإيجاد أرضية يقفان عليها معًا. بينما يظهر الجدل في صورة المشاحنة، وهو أقرب إلى الخصومة والمنازعة، وتنافر الطرفين المتجادلين، ومحاولة كل طرف الظهور والعلو والغلبة والوصول لمراده.

وفي ذلك ما ورد في القرآن الكريم يبين عن ذلك، قال تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾

وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ الكهف:37

فالمتحاوران صاحبان، ولكنَّ أحدهما يكفر بهذه النعمة التي أنعم الله بها عليه، فينكر الإيمان باليوم الآخر، بل هو متردد أو شاك، وإذا حصل الرجوع اليقيني، كما قال، فسيجد في منقلبة خيرًا من هذه الجنة، ويشتد في الاعتداد بالنفس، والثقة بنيل ما يريد.

فيردُّ صاحبه عليه ردًّا رفيقًا رقيقًا، ويذكِّرُهُ بأصل نشأته، وبداية تكوينه، إلى أن استوى رجلًا قد أنعم الله عليه بكل هذه النعم، ثم ينفصل عنه مستقلًا بإيمانه واعتقاده، ومع أنَّه اختلف معه في الاعتقاد، إلاّ إنه أصرَّ برفق على تذكيره، وبكل اللطف يحاول إعادته إلى الطريق السوي، معلِّمًا له كيفية الحفاظ على هذه النعمة، فيقول: ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا (39) فعسى ربي أن يؤتين خيرا من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيدا زلقا (40) أو يصبح ماؤها غورا فلن تستطيع له طلبا (41)}: 39-41

ولما لم يقتنع بحوار صاحبه، جاءه العقاب، فعاد ورجع نادمًا على ما فرَّط، وهذا يدل على صحة اعتقاد شابها غرور واعتداد وكبر، وصل إلى حد الإنكار بل والكفر ، لكنه عندما رأى العقاب، رجع إلى إيمانه ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ الكهف: 42

وقد ورد لفظ الجدل وما تصرف منه في القرآن الكريم في تسعةٍ وعشرين موضعًا بالصيغ التالية: (جدلا، جادلهم، تجادلوا، يجادلونك، تجادلك، المجادلة،..) ويبدو لي أنَّ لفظ الجدل في القرآن الكريم يوحي بمعنىً غير مرغوبٍ فيه على إطلاقه، وكأنَّ الجدل وممارسته، والتعنّت فيه يصرف الناس عن الحق، ويأخذ بنواصيهم إلى التعنُّت وحبِّ الغلبة والتفوق، والظهور حقًّا أو باطلاً، فقد ورد في سورة الأنعام وصف الكفار الذين يستمعون ولكن بقلوب محجبة لا تفقه، وآذان صمّاء لا تسمع، ومع رؤيتهم للآيات والمعجزات إلاّ إنّهم يجادلون جدالاً بعيدًا عن الحق والعقل والمنطق، ويؤدي بهم حبهم للجدل إلى وصف القرآن الكريم بأساطير الأولين، كما ورد في قوله تعالى : وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ ﴿وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ۚ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ الأنعام: 25

والدليل على أنَّ الجدل في غالبه لا يتوقف عند الحق بل يتعداه، ولا يرضى به، قوله تعالى في سورة الأنفال، فبعد ظهور الحق استمروا في جدالهم ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ الآية 6 سورة الأنفال.

وجدالهم ليس له خطوط حمراء، فهم يجادلون في الله عز وجل: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾الرعد: 13

ويجادلون في آياته تبارك وتعالى بلا دليل أو حجة لديهم، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾غافر: 35

ويتكرر ذلك في سورة غافر ثلاث مرات، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۙ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ ۚ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ غافر:56

وقوله عز وجل :﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾ غافر:69

ويبين الله عز وجل أنَّ هؤلاء المجادلين في آيات الله، إنَّما يجادلون بالباطل، ونتيجة هذا الجدال يكون عقابهم حيث لا منجى

لهم ولا مفر.﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ﴾ الشورى: 35

وقد ورد في سورة الكهف ما يظهر ارتباط الجدل بنزعة الجدل المفطور عليها الإنسان، ومع تصريف الله عز وجل للأمثال إلاَّ إن الإنسان يكثر الجدل، كما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾: الكهف45

وكذلك يرد اللفظ في سورة الزخرف مرتبطًا بتعنت الكفار في اعتدادهم بآلهتهم الزائفة، وتفضيلها على سيدنا عيسى عليه السلام، فوصفَهم الله تبارك وتعالى بأنهم ما ضربوه إلا جدلاً، وبأنهم قوم خصمون، أي شديدو الخصومة، ﴿وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾الزخرف:58 كل هذا يجعل معنى الجدل ينصرف إلى ما ذكرناه، ويدل ذلك على استخدام لفظ الجدل في سورة المجادلة على الخلاف بين الزوج وزوجه، وتحوُّل الأمر إلى حوار بين المجادِلة، والرسول صلى الله عليه وسلم .

وربط الجدل بالباطل يؤكد هذا الانصراف المعنوي ، كما في قوله تعالى:﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ۖ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۖ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾غافر: 5

ويرد ربط الجدل بالحسنى كضابط من الضوابط التي تبعد الجدل عن الخصومة والمراء، وحب الغلبة والظهور، وإنكار الحق، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ النحل: 125

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾العنكبوت: 46

ونجد النهي عن الجدل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ النساء:107

وكأنَّ الجدال عن هؤلاء هو من باب الدفاع العاطفي، ولذلك كما قال الراغب الأصفهاني[12]: (ومعنى (وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا) راجع إلى قوله: (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا) ، فنهى عن حسن الظن بأمثالهم، ونهى في هذه الآية عن الدفع عنهم. وأعاد النهي عن الذب عنهم بقوله: (وَلَا تُجَادِلْ) .

فالمنافقون والخونة لا يستحقون منك الدفاع عنهم، فالجدل هنا يقع في باب الرأفة والرحمة التي هي من صفات النبي صلى الله عليه وسلم.

وإن قال قائل، إنَّ سيدنا إبراهيم عليه السلام يجادل الله تبارك وتعالى في قوم لوط، فكيف ينصرف هذا اللفظ إلى ما تقول ؟ فأقول: إنَّ غالب لفظ الجدل ينصرف إلى هذا المعنى، وحتى في هذه الآية، فإبراهيم عليه السلام يجادل في قضية منتهية قضى فيها الله عز وجل، ولكنَّ حلم سيدنا إبراهيم غلب عليه في الدفاع أمام الملائكة عن قوم ساء ما يعملون، فسمِّيَ ذلك جدلاً. وقد ذكر الطبري في قول من قال إنَّ معنى مجادلة إبراهيم عليه السلام مخاصمة.

قال أبو جعفر[13]: وهذا من الكلام جهلٌ، لأن الله تعالى ذكره أخبرنا في كتابه أنه يجادل في قوم لوط، فقول القائل: "إبراهيم لا يجادل"، موهمًا بذلك أن قول من قال في تأويل قوله: (يجادلنا) ، يخاصمنا، أن إبراهيم كان يخاصم ربَّه، جهلٌ من الكلام، وإنما كان جدالُه الرسلَ على وجه المحاجَّة لهم. ومعنى ذلك: "وجاءته البشرى يجادل رسلنا"، ولكنه لما عرف المراد من الكلام حذف "الرسل" وقال: لأن إبراهيم لا يجادل الله، إنما يسأله ويطلب إليه).

والقرطبي يؤكد ذلك بأنَّ المجادلة كانت للملائكة: (يُجادِلُنا) أَيْ يُجادِلُ رُسُلَنا، وَأَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ، لِأَنَّهُمْ نَزَلُوا بِأَمْرِهِ). [14] ويبقى أنَّ هناك جدلاً مقبولاً، وجدلاً مذمومًا (والمذموم شرعا ما ذمه الله ورسوله كالجدل بالباطل والجدل بغير علم والجدل في الحق بعدما تبين. [15]

الحِجاج:

وقريب من الجدل الحجاج، وما ورد في تفسير هذا اللفظ في معاجم اللغة وكتب التفسير يبين عن توافق مع الجدل، فقد جاء في لسان العرب[16]: (والحُجَّة: البُرْهان؛ وَقِيلَ: الحُجَّة مَا دُوفِعَ بِهِ الْخَصْمُ؛ وَقَالَ الأَزهري: الحُجَّة الْوَجْهُ الَّذِي يَكُونُ بِهِ الظَّفَرُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ. وَهُوَ رَجُلٌ مِحْجاجٌ أَي جَدِلٌ. والتَّحاجُّ: التَّخاصُم؛ وَجَمْعُ الحُجَّةِ: حُجَجٌ وحِجاجٌ. وحاجَّه مُحاجَّةً وحِجاجاً: نَازَعَهُ الحُجَّةَ. وحَجَّه يَحُجُّه حَجّاً: غَلَبَهُ عَلَى حُجَّتِه. وَفِي الْحَدِيثِ: "فَحَجَّ آدمُ مُوسَى " أَي غَلَبَه بالحُجَّة. واحْتَجَّ بالشيءِ: اتَّخَذَهُ حُجَّة؛ قَالَ الأَزهري: إِنما سُمِّيَتْ حُجَّة لأَنها تُحَجُّ أَي تقتصد لأَن الْقَصْدَ لَهَا وإِليها؛ وَكَذَلِكَ مَحَجَّة الطَّرِيقِ هِيَ المَقْصِدُ والمسْلَكُ. وَفِي حَدِيثِ الدَّجَّالِ:

"إِن يَخْرُجْ وأَنا فِيكُمْ فأَنا حَجِيجُه" أَي مُحاجُّهُ ومُغالِبُه بإِظهار الحُجَّة عَلَيْهِ. والحُجَّةُ: الدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ. يُقَالُ: حاجَجْتُه فأَنا مُحاجٌّ وحَجِيجٌ، فَعِيل بِمَعْنَى فَاعِلٍ. وَمِنْهُ حَدِيثُ مُعَاوِيَةَ: فَجَعَلْتُ أَحُجُّ خَصْمِي أَي أَغْلِبُه بالحُجَّة).

وما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ۚ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ۚ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾الأنعام: 80

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ الشورى: 16

(قال أبو جعفر[17]: يقول تعالى ذكره: وجادل إبراهيم قومه في توحيد الله وبراءته من الأصنام، وكان جدالهم إياه قولُهم: أن آلهتهم التي يعبدونها خير من إلهه. قال إبراهيم:"أتحاجوني في الله"، يقول: أتجادلونني في توحيدي الله وإخلاصي العمل له دون ما سواه من آلهة "وقد هدان").

والمعنى نفسه يرد عند ابن الجوزي قال:[18] "وَحاجَّهُ قَوْمُهُ" قال ابن عباس: جادلوه في آلهتهم، وخوَّفوه بها، فقال منكراً عليهم: "أَتُحاجُّونِّي".

ولا تعني المحاجة في الآيتين الكريمتين أنَّ الاحتجاج وإن صحبته حجة قد لا يكون سليمًا، فقوم إبراهيم يحاجونه في إشراكهم بالله عز وجل، فحجتهم داحضة. فالجدل تصحبه الحجة سواءٌ أكانت صحيحة أم سقيمة ، ولذلك ارتبط اللفظان ببعضهما .

ويظهر من استعراضنا هذا أنَّ الحوار يميل إلى الهدوء والروية والاتزان، واستخدام الدليل والحجة في الإقناع، مع توفر النية السليمة، وقصد النصح ، أما الجدل فهو أقرب إلى المنازعة، وفي ذلك يقول الشنقيطي في تعريف الجدل بأنه [19]: (المنازعة لا لإظهار الحق، بل لإلزام الخصم) .

أنواع الحوار:

يتنوع الحوار في القرآن الكريم، ويتعدَّد، ومن أظهر أنواعه، الآتي:

1. بين الله عز وجل والملائكة
2. بين الله عز وجل والشيطان
3. بين الله عز وجل ورسله
4. بين الرسل والملائكة
5. بين الرسل وأقوامهم
6. حوارات أخرى

أ . بين الجن وأقوامهم

ب . بين رجال صالحين وأقوامهم كمؤمن آل فرعون.

ج . بين الرسل والحيوانات والطيور، كما في حوار سيدنا سليمان عليه السلام والهدهد .

د . بين أصحاب الجنة وأصحاب النار.

هـ . بين أصحاب النار والملائكة.

ز . حوارات في اليوم الآخر بين السادة والأتباع.

ح . الحوار الذاتي أو ما يطلق عليه بالمنولوج

مستويات الحوار : تتعدَّد مستويات الحوار، فنجد :

المستوى العام والخاص، حيث الحوار مع العموم كحوار أهل الكتاب، أو مع المؤمنين، أو المشركين، والمنافقين، ونجد المستوى الخاص الذي يُخَصُّ به فرد معين، كما من فرد لفرد، ومن فرد لجماعة، ومن جماعة لفرد، ومن جماعة لجماعة .

موضوعات الحوار :

تتركز موضوعات الحوار في: قضايا الإيمان، والتوحيد، والبعث، والنشور، والنبوة، والقرآن، والدعوة الخلقية، والتربوية، والتعليمية، والاجتماعية، هذه هي موضوعات الحوار الغالبة في القرآن الكريم.

آداب الحوار :

اختلاف الناس أمر قضاه الله عز وجل: ﴿ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾هود: 119

وإذا كان الاختلاف الديني، والقيمي، والاقتصادي، والسياسي، واقعًا نعيشه، فلا بدَّ من الحوار لاستمرار الحياة، وضرورات الاجتماع، ولا بدَّ من آداب يتسم بها المحاور لبلوغ أهدافه، والمتتبع لحوارات القرآن الكريم يجد ضوابط لأدب الحوار، أذكر منها بإيجاز :

- العلم بموضوع الحوار، ولذلك عاب القرآن الكريم على من يفتقد هذه الأهلية ، فقال تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ﴾الحج: 3
- تساوي الطرفين في البدء، وذلك تأليفًا وتقريبًا، وحتى لا يشعر أي طرف بالتعالي أو التميز، كما نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾سبأ: 24
- الإيجاز في إيراد الأدلة: ترد الأدلة العقلية موجزة دون إطالة أو شرح، فالآيات الدالة على الخالق تأتي في إطار موجز، بحيث تترك للعقل التدبر والتفكر، والآيات المحسوسة كالمعجزات مثل: الناقة، والآيات التسع لسيدنا موسى عليه السلام، وآيات عيسى عليه السلام، تذكر دون إسهاب، فالناقة لا نعرف مواصفاتها ولا قدراتها، وكذلك عصا سيدنا موسى، يلقيها فتتحول إلى أفعى، أما معجزات عيسى عليه السلام،

فإحياء الموتى، وخلق الطير من الطين، وإبراء الأكمه والأبرص، تذكر دون أن نجد شرحًا للكيفية.

- تقدير المحاور وخطابه بما يليق بمكانته، وهذا ما نجده في خطاب فرعون بلقبه الملكي، والنمرود الذي آتاه الله الملك.
- الهدوء وعدم الانفعال، ويظهر ذلك في لقطات الحوار مع الحكام الطواغيت كالنمرود وفرعون، فدعواهم باتصافهم بصفات الله عز وجل وكفرهم، وافترائهم على الله، كل ذلك لم يخرج الأنبياء عليهم السلام عن هدوئهم، ومواصلة حوارهم. وحصل هذا أيضًا مع الأنبياء عليهم السلام في حوارهم مع المشركين من أقوامهم، ومع رسولنا صلى الله عليه وسلم في حواره مع أهل الكتاب.
- الحكمة والموعظة الحسنة، هي دعوة الله تبارك وتعالى لأنبيائه، فالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة لجميع المخالفين، وجدال أهل الكتاب بالتي هي أحسن، أمر أمره الله عز وجل لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم.
- عدم الاستطراد والدخول في قضايا هامشية ليست هي الغاية المرجوة من الحوار، وعدم الخروج عن الموضوع المقرر الحوار فيه، ولعلَّ أوضح مثال هو الحوار الذي دار بين موسى وهرون عليهما السلام، وفرعون، حيث يريد فرعون جرَّ الحوار إلى شعب جانبية، فمن سؤاله عن ربهما، إلى السؤال عن الأقوام السابقين، إلى اتهامه لهما بالسحر لكن موسى عليه السلام، يظل يتابع الموضوع الأساس.

سمات أسلوب الحوار في القرآن الكريم :

الإيجاز: حيث يترك للعقل مساحة للتفكير والاستنباط، وللخيال للعبور إلى فضاءات المعاني والألفاظ التي يسكت عنها. واعتماده ذلك الأمر ينحّي الفرض بالقوة جانبًا، لأنَّ ما يُفرضُ بالقوَّة قد تكون له نتائج ولكنها تبقى مؤقتة، أمَّا من خلال الاقتناع بالأدلة فذلك أُكُلٌ دائم، فالكلمة إذا ما ثبتت وقبلها العقل والقلب غدت منهجًا وسلوكًا، وأصبحت القوة المكوِّنة للاتجاه، والدافعة المؤثرة نحو تحقيقه .

ميزة العموم والخصوص:

ومن سمات الحوار في القرآن الكريم ميزة العموم والخصوص، وأقصد بها أنَّ هذا الحوار في مختلف موضوعاته ومستوياته صالح لأنَّ يفهمه جميع المتلقين على اختلاف مستوياتهم العمرية، والعقلية، والتعليمية، والاجتماعية، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾القمر: 17

إظهار الأدلة والحجج والمعجزات :

وإظهار ذلك من أساسيات الحوار إذ ليس الحوار مجرد كلام منمق، ففي الحوار مع أهل الكتاب، ومع سيدنا إبراهيم عليه السلام، وعزير عليه السلام، نجد الأدلة العقلية والمادية الحسية ترد لتكوِّن لبنات الإقناع. فمن اقتنع بالأدلة العقلية من خلال الآيات الدالة على قدرة الله وعظمته في خلق السموات والأرض، والشمس والقمر والنجوم، والليل والنهار، والرياح، وإنزال المطر وغير ذلك من عجائب مخلوقات الله.

ومن أصرَّ على تلمس ومشاهدة المعجزات الحسية كان له ذلك، فقوم نوح والسفينة والطوفان، وعاد بالريح العقيم، وثمود بالناقة، وفرعون يريد أن يرى آيات موسى عليه السلام، وكذلك بنو إسرائيل الذين طلبوا من أنبيائهم معجزات كي يؤمنوا، فكانت هذه الآيات الفيصل حيث رأوها ولم يؤمنوا بها، فكانت عاقبتهم العذاب الأليم.

خطاب المحاور بأحب الأسماء أو الألقاب أو الرتب :

فإبليس ينادى باسمه، وفرعون برتبته الملكية، وأهل الكتاب بنسبتهم إلى كتابهم، والأب يخاطَبُ بأبوته، والابن ببنوته (يا أبتِ، يا بني).

سمات الشخصية :

يبين الحوار في القرآن الكريم عن سمات الشخصية المحاوَرَة، ومفاهيمها، وطريقة تفكيرها، فالملائكة في نهاية الحوار مع الله تبارك وتعالى يسلِّمون منزهين للخالق العالم الذي لا يحيط بعلمه أحد، معترفين بقصورهم وضعفهم .

والأنبياء تبدو شخصياتهم المطيعة، وأدبهم الجم، وانقيادهم التام، من لدن آدم مرورًا بنوح وإبراهيم وموسى وعيسى إلى سيدنا محمد صلى الله عليهم جميعًا وسلم .

بينما نجد الشخصية النزقة المتعصبة، والمنغلقة على نفسها ونوازعها في: الشيطان الرجيم، وفي الملوك كفرعون والنمرود، وفي كثير من أهل الكتاب.

سمات الخطاب :

سمات الخطاب تختلف من محاور إلى محاور، إذ نجد عند أصحاب الحق: الهدوء، واللين، والصبر، والثقة بالنفس، والاستماع للآخر حتى يُنهي كلامه، والاعتماد على الأدلة والحجج والبراهين العقلية والحسية.

ونجد مقابل ذلك عند أصحاب الباطل: ارتفاع الصوت، والتهديد والوعيد، واستخدام الألفاظ النابية، والتزمت، وإغلاق باب

الحوار، والشعور بالضيق من المحاور، والإحساس بالحرج من قوة يقين وأدلة المحاور الآخر.

سمات أسلوب الجدل: بالتدبر في الآيات التي ورد فيها الجدل نجد:

ارتباط الجدل بالخصام، وبنكران الحق، وبالغلظة في القول، والشدة في التصرف، وبإيحاء الشياطين لهم بزخرف القول، وبالغرور والاعتداد والكِبْر.

نماذج حوارية:

سيستعرض البحث ثلاثة نماذج حوارية يظهر من خلالها ما سبق وذكرناه من أنواع الحوار ومستوياته، ودوافعه، وآدابه، ولغته.

إنَّ الله عز وجل يضرب لنا المثل بنفسه جل جلاله في كيفية الرد على المحاور، حتى وإنْ تجاوز حدَّه، أو غلا في رأيه ، مع أنه القادر على أن يقضي بما شاء، وكيف شاء، وأنّى شاء، ولكنَّه عزَّ وجل يعلمنا، ويوضح لنا كيف نسلك طريق النجاح في حوارنا مع الموافقين والمخالفين، فإذا كان الطريق هو الحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، فإنَّه عز وجل في حواراته مع الملائكة المقربين ومع الأنبياء المصطفين، وحتى مع الشيطان الرجيم يبين لنا عن أسلوبٍ راقٍ، فيه من الدليل المشاهد الملموس ما يجعل المحاور يسلِّم ويستسلم.

نموذج من حوار الله تبارك وتعالى مع الملائكة :

الله عز وجل في حواره مع الملائكة في خلق آدم، وجد منهم تساؤلاً فيه شبهة الاعتراض اللفظي، فلم ينهرهم أو يبكتهم، بل قدَّم لهم دليلين: أحدهما يعلمونه حق العلم، ويؤمنون به إيمانًا كاملاً، ألا هو العلم المحيط بكل شيء، والثاني: دليلًا ملموسًا، يؤكد الدليل الأول ويعضِّده، وهو تعليم آدم الأسماء كلها التي لا يعرفها الملائكة، وبهذين الدليلين سلَّم الملائكة حيث قالوا: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ البقرة: 32

فهذا الاعتراف بالقصور في علمهم، وقصرهم علمهم على العلم الذي يتلقونه من ربهم جلَّ وعلا، ورؤيتهم وسماعهم لعلم جديد علَّمه الله عز وجل لآدم عليه السلام، ويقينهم بسعة علم الله عز وجل وحكمته، أنهى هذا الحوار.

نموذج من حوار الله جل وعلا مع إبراهيم عليه السلام:

وأمّا حواره جلَّ وعلا مع سيدنا إبراهيم عليه السلام، فيبين على أنَّ المسألة إنْ احتاجت توضيحًا من خلال التجربة الملموسة، فإنَّ الله عز وجل يظهرها لمحاوره لتكون أدعى للتسليم الكامل، فسيدنا إبراهيم عليه السلام خليل الله ومصطفاه يطلب شاهدًا على إحياء الله عز وجل للموتى، فيكون الحوار حوارًا دمثًا هادئًا، ليس فيه صخب الاستنكار، ولا غضب المحب العاتب، ولا التهديد والوعيد لمن يعرف قدرة ربه اختيارًا وتجربةً وإيمانًا، كيف وقد مرَّ بتجارب عديدة ؟ ومع ذلك نسمع هذا النداء العذب حيث يخاطب الله عز وجل محاوره باسمه تلطفًا، وإدناءً، وتقربًا، وتحبُّبًا.

فالحوار يبدأ بطرح سؤال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾البقرة: 260

ويبدو السؤال في صيغة تحبب وتقرُّبٍ، فلم يقل (يا الله، أو أيها الرب) بل بصيغة نداء القرب، والإضافة التي تضفي الخصوصية والحميمية .

ويكون الرد بسؤال أكثر حميمة، وأشدُّ (قربًا قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ) فخطاب الله عز وجل لإبراهيم هكذا دون ذكر اسمه يدل على أن لا حواجز، وهذا لونٌ من ألوان صلة الأخلاء، حيث لا كلفة ولا ألقاب.

أما الإجابة عن السؤال بسؤال فهي أيضًا أسلوب من أساليب الاستئناس، حيث يتبدَّدُ خوف السائل ويزول اضطرابه، فبدل أن يكون هو الطالب يصبح هو المطلوب، والله عز وجل عليم بحال إبراهيم، فلم يسأل ليعرف، ولكنه يسأل ليمهِّد للجواب، ويقدِّم الجرعة الأولى لليقين، فإيمان إبراهيم إيمانٌ راسخٌ ، فكيف له أن يسأل هذا السؤال ؟

وتأتي اللقطة الثانية من الحوار لتبين عن صدق إيمان إبراهيم، ولكنه طلبٌ تأكيدي، يدعِّم فيه إيمانه، ويرسِّخ فيه معتقده، (قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) فالإيمان يقل ويزيد، ويطمئن ويتقلقل، ولذلك كان الأمر للمؤمنين وهو مؤمنون بأن يؤمنوا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾النساء: 136

لو كان للحوار أن يأخذ طريقًا آخر من طرق التصلب والعناد والتعصب، لكانت الإجابة على هذا الطلب من القسوة بمكان، والعقاب من الشدة بقدر ما يستحقه السائل، إذا كيف يُطرح هذا الطلب من إنسانٍ اختاره الله لرسالته، واصطفاه وكرَّمه، وآتاه من العلم، وأبان له من معجزاته ما يجعله على درجة من اليقين لا يحتاج ليسأل شيئًا بعدها ؟.

ولكنَّ الله اللطيف الخبير، يعطينا درسًا بليغًا ورائعًا ومفيدًا فيما قد نلقاه من أقرب المقربين، وتكون الإجابة درسًا عمليًّا تطبيقيًّا،

وكان بالإمكان أن تكون زجرًا وردعًا، ولكنها سعة علم الله، ولطفه، وخبرته بالنفوس التي هو خالقها، فيأمره عز وجل بأن يقوم بتنفيذ الإجراء بنفسه ليكون أبلغ في القناعة، وأعظم في التأثير، وفي ذلك يقول الطبري مبينًا أنَّ سؤال إبراهيم عليه السلام كان (من غير شكّ في الله تعالى ذكره ولا في قدرته، ولكنه أحبَّ أن يعلم ذلك وتاق إليه قلبه فقال:"ليطمئن قلبي"، أي: ما تاق إليه إذا هو علمه). [20]

نموذج لحوار مع عزير عليه السلام :

وحوارٌ آخر مع نبي آخر يظهر منه التعجب لهذه القرية التي دمِّرت وانتهت تمامًا، فيتساءل تساؤلاً ظاهر ألفاظه يدل على حيرة وتعجب، أو أنه يستكثر أن تعود إلى ما كانت عليه، ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾البقرة: 259

وكما جاء في لطائف الإشارات[21]:(لم يكن ذلك سؤال جحد، ولا قضية جهل، ولا دلالة شك فى القدرة، فإن هذا الخبر عن عزير النبي عليه السّلام، والأنبياء عليهم السّلام لا يجوز عليهم الشّكّ والجهل، ولكنه كان سؤال تعجّب، وأراد بهذه المقالة زيادة اليقين، فأراه الله ذلك في نفسه، بأن أماته، ثم أحياه، ثم بعث حماره وهو ينظر إليه، فازداد يقينًا على يقين. وسؤال اليقين من الله، والحيلة في ردّ الخواطر المشكلة، ديدن المتعرفين)

فتكون الإجابة درسًا عمليًّا آخر يظهر لنا مدى رحمة الله بعباده، وصبره عليهم، ولطفه بهم، وتكرُّمه بإجابتهم دون فرض أو رفض للطلب.

فبعد إماتته مائة عام، وبعثه، يتلطف رب العزة بسؤال هذا المستكثر أن تحيا هذه بعد موتها، (كم لبثت) ودليل ضعف السائل، وإمكانيته المحدودة في معرفة ما يجري له، تجعله يجيب (يومًا ..) وتأتي الإجابة الكافية للرد على سؤاله (بل لبثت مائة عام) وكان بالإمكان الوقوف عند هذه الإجابة، فإذا كان السائل قد مات مائة عام ثم بعث، فمن قدر على ذلك قادر على إحياء هذه القرية، ولكنَّ الله عز وجل يعطينا الدرس بعد الدرس، والحجة بعد الحجة، إذ قد لا يكتفي السائل بدليل واحد، فيتم دعم القضية بأدلة وحجج أخرى حتى يستيقن المحاور، ويتبين له وجه الحق .

ويقدم الله عز وجل للعزير كما ورد في كثير من كتب التفسير، أو إرميا ثلاثة أدلة متتابعة :

أولها : إماتته مائة عام ثمَّ بعثه.

ثانيها: الطعام والشراب الذي كان بحوزته لم يأسن ولم يتغير على الرغم من مرور هذه المدة الطويلة، .. وثالثها: حماره الذي تحوَّل بفعل الموت ومرور السنين إلى عظام جافة، تبدأ تتجمّع ويتكون عليها اللحم، ثم تعود إليه الحياة، وبعد هذا الدرس المختبري الذي يتم بتفاصيله أمام عيني المحاور تأتي النتيجة (فلما تبيَّن له قال أعلم) ولم يقل علمت، فاستعمال الفعل المضارع يدل على أنَّ علمه ويقينه وإيمانه بأن الله عز وجل يحيي ويميت هو علم مستمر لا علم حادث، على الرغم من السؤال الذي جاء طلبًا لترسيخ الإيمان لا لكونه يشك، أو يحتار.

نموذج لحوار الله جل وعلا مع إبليس العاصي:

ولنقف عند هذا النموذج الحواري بين الله عز وجل، وإبليس العاصي لأوامر ربه قالَ ما مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (12) قالَ فَاهْبِطْ مِنْها فَما يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيها فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ (13) قالَ أَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (14) قالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (15) قالَ فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (16) ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمانِهِمْ وَعَنْ شَمائِلِهِمْ وَلا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شاكِرِينَ (17) قالَ اخْرُجْ مِنْها مَذْؤُمًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ}.الأعراف18

يبدأ الحوار بعد أمر من الله عز وجل للملائكة ومن ضمنهم إبليس، فيطيع الملائكة الأمر، ويقف إبليس مستكبرًا عاصيًا

وهنا يوجَّه الله عز وجل سؤاله إلى إبليس، وهو سؤال العارف ولكن لتقع الحجة على الرغم من عدم حاجة الله تبارك وتعالى إليها، فالمخالف له عقابه، ولكن قبل العقاب لا بدَّ من سماع وجهة النظر، فإذا ما أقرَّ المذنب بذنبه، وقع عليه الحكم، ويأتي الإقرار في صيغة جافة فيها من التعالي والاستكبار من تلك النفس الوضيعة التي تعلم حدودها، ولكنها تغلو وتتجاوز الحد، فرفض الأمر جاء بناءً على أنه يرى أنه أفضل من هذا المخلوق الجديد، وهو في هذه الإجابة يتحدّى علم الله عز وجل، فالأفضلية في نظره لعنصر الخلق لا للخالق، فالنار عنصره أفضل من الطين الذي هو عنصر آدم .

وتأتي جملة الحوار الثانية من الله القوي القادر القاهر الجبار على هذا الرد الفاضح، بعقاب يسير وهو إخراجه وتغريبه من مكانٍ هيَّئه الله لعباده المخلصين، وجعله للمقربين، وخصَّ به المطيعين، فالذين يتكبرون ويتمردون على أوامر الله عز وجل، ليس لهم في سكناها نصيب .

ولكنَّ هذا الرجيم بدل أن يقف معتذرًا طالبًا العفو والغفران، معترفًا بخطئه، يقف على النقيض من ذلك، وبأسلوبٍ متحدٍّ يعلن أنه ستكون مهمته من الآن فصاعدًا إغواءَ هذا الخلق الجديد، وإضلالَه، وإبعادَه عن طاعة الله، هذا الإعلان هو إعلان حرب، فكان الله قادرًا على أن يُنهي هذا الحوار"بكن فيكون" ولكن حلم الله الواسع، وعلمه بما كان وبما سيكون، يمهل هذا الشيطان الملعون، ويعطيه ما سأل على الرغم من عدم استحقاقه.

وهذا درس لكل محاور، فمهما كانت صفات محاورك فعليك التزام الهدوء والصبر، وإعطاءَه الفرصة ليبين عن ما يكنه، ويريدُ قولَه، وتأخير العقاب يعني أنَّ كلَّ الوسائل المتاحة يجب استخدامها قبل أن يسبق آخر الدواء الكي.

أهداف الحوار في القرآن الكريم :

لما كانت النفس البشرية التي ألفت ما عاشت عليه، أو استقر في عرفها، وورثته عن آبائها، وتمكنت منها أفكار وآراء ومعتقدات أصبحت اتجاهات مغروسة، تحتاج إلى ترويض كي تنفي الزيف، وتعود إلى الحق، كانت دعوة القرآن الكريم للحوار باللين والهدوء، والتأكيد على الحقائق، وإظهار الأدلة والحجج، والتكرار الذي قد يحدث تغيُّرًا في المواقف.

ونستطيع أن نتبين من خلال ما أوردناه من نماذج حوارية أنَّ القرآن الكريم استخدم أسلوب الحوار للأهداف التالية:

1. المقصود بالحوار هو تبيان وجهات النظر دون مجابهة وسطوة.
2. إعطاء الفرصة الكافية لكل طرف لإبداء وجهة نظره وقناعاته وأدلته.
3. توضيح اللبس الذي يعتري وجهات نظر كل من المتحاورين، وذلك بتبيان فساد الرأي، أو الخلل فيه، وإيراد ما ينقضه من أدلة وحجج وبراهين.
4. الإقناع هو الأسلوب الأمثل لتغيير الآراء والمواقف، وإذا استطاع أحد الطرفين إقناع الآخر فذلك سيؤدي إلى تبني وجهة نظر الآخر كليًّا أو جزئيًّا، وإلا يبقى كل واحد على قناعاته، وقد تعاد جولات الحوار مرات ومرات، حيث نجد الحوار يتكرر في القرآن الكريم مع أهل الكتاب.
5. التعليم، فالله عز وجل يعلِّم أنبياءه الحجة التي يحاجون بها ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الأنعام:83

وتفهيم سليمان عليه السلام في الحكم بقضية الغنم التي نفشت في الزرع، ورد الرسول صلى الله عليه وسلم على اليهود في سؤالهم عن الروح وأصحاب الكهف، وغير ذلك، مما يجعل قاريء القرآن يحصل على مهارة الجواب الشافي .

5. الهدف النهائي هو الوصول إلى الهداية .

والمتتبع لهدف الحوار وغايته في القرآن الكريم يصل إلى حقيقة واحدة، وهي أن الدعوة إلى الحوار جاءت تهدف للوصول إلى الحق، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾آل عمران 64.

والكلمة السواء هي كلمة التوحيد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين .

مصادر البحث ومراجعه :

1. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991م.
2. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي –بيروت، الطبعة: الأولى- 1422هـ.
3. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
4. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
5. خالد القاسم، الحوار مع أهل الكتاب، دار المسلم للنشر، الرياض ط1 لعام1414هـ.

الهوامش:

1. أستاذ الأدب العربي بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، السعودية.
2. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
3. مادة حور.
4. عبد الرزاق حسين، مهارات الاتصال اللغوي ص 157.
5. مادة جدل.
6. الجرجاني، التعريفات مادة نظر ص74. .
7. المصدر نفسه.
8. مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان ص 90.
9. موسوعة ويكبيديا.
10. خالد القاسم، الحوار مع أهل الكتاب، دار المسلم للنشر، الرياض ط1 لعام1414 هـ.
11. عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، بيروت 1984،ج2 ص 445.
12. الراغب الأصفهاني، تفسيره 1427/3..
13. الطبري، تفسيره 400/15.
14. القرطبي، الجامع في أحكام القرآن 72/9.
15. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م.
16. ابن منظور، لسان العرب مادة (حجَّ).
17. الطبري، تفسيره 488/11.
18. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير 49/2.
19. الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة ج 2 ص89.
20. الطبري، تفسيره 487/5.
21. عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم البسيوني، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ط3 ج1ص200

الجسد مبدأ تواصل مع الغير
(قراءة في فلسفة موريس ميرلوبونتي)

عبد النور شرقي[1]

إن الهاجس الأكبر الذي أعترض الفلسفة الغربية المعاصرة تمثّل في فكرة الخلاص من سلطان التقليد وهيمنة اللوغوس، ولذلك عملت بمختلف تياراتها للخروج من دوغما الكوجيتو. ويؤكد على ذلك بول ريكور Paule Ricoeur (1913-2005) أحد أقطاب الفكر المعاصر بقوله:"إذا كان يقيننا بالكوجيتو غير قابل للطعن من جهة ما هو يقين فإنه قابل للتشكيك من جهة ما هو معرفة بالذات". [2]

إذا سلّمنا جدلا أن فلسفة ميرلوبونتي M.Merleau-ponty (1908-1961) قد ركزت على الخبرة التأسيسية المعاشة للجسد، ومن خلال إبرازه للوجود المتجسد وحضور الوعي في العالم سوف يكون للجسد دورا أساسيا، وكما يقول بول فاليري[3] P. Valéry (1871-1945) في إحدى دفاتره أن كل نسق فلسفي لا يلعب فيه جسد الإنسان دورا أساسيا هو نسق فاسد بالضرورة. وسوف نجد مع ميرلوبونتي ليس دورا أساسيا فقط بل التأسيس لطريق ثالث وسط اختلاف واضح للثنائيات الميتافيزيقية التي توارثها الفكر الغربي منذ القديم، ثنائيات المادة والفكر، الذات والموضوع، الطبيعة والثقافة، الجسد والروح. حيث يعلن ميرلوبونتي منذ توطئة فينومينولوجيا الإدراك الحسي Phénoménologie de la perception أنه "صحيح كما يقول ماركس، أن التاريخ لا يمشي على رأسه، ولكن صحيح أيضا أنه لا يفكر برجليه، والأصح من ذلك أنه علينا ألا نهتم لا برأسه ولا بأرجله بل بجسده"،[4] لأنه أحد الوسائل الأساسية التي تعبر من خلاله الذات عن تجسدها. فمن خلاله أتواصل مع الغير وبواسطته أدرك الأشياء والعالم، فالجسد حسب ميرلوبونتي "هو ما يجعلني أتجذر في العالم، بل هو محور العالم الذي أعيه بواسطته"،[5] لهذا كان نقده للكوجيتو الديكارتي من منطلق نظرية القصدية التي تهدف إلى إخراج أو توجـــيه الإدراك نحو الموضوعات الخارجية، دون أن يتنكر لهذا الكوجيتو، فـ "كل إنسان حتى ولو كان ماركسيا.....لا يمكن له أن يرفض الكوجيتو أو ينكر الوعي. [6]

يميز ميرلوبونتي بين جانبين أساسيين من الجسد، أحدهما موضوعي والآخر ذاتي، فالأول Corps objectif لا يختلف عن أي جسم مادي أو حيواني فهو موضوع البيولوجيا والطب، أما الجسد الفينومينولوجي Corps phénoménal فهو ملكي وأناي، وقد أهتم ميرلوبونتي بهذا الجانب الذي يمثل جسدي الخاص في علاقتي مع الواقع المعاش إلى جانب حضوري مع الآخرين والتواصل معهم. فالوعي بالجسد الخاص يقتضي منا الخبرة بهذا الجسد، حتى نمتلك وعيا بالوجود، لذلك يقول ميرلوبونتي: "بل الجسد كوعي والوعي متجسد. [7] وباعتبار أن للجسد عدة وظائف يقوم بها فإننا سوف نركز في مقالنا هذا على الجانب التواصلي مع الغير.

كيف يكون للجسد دورا في التواصل مع الغير من خلال التعبيرية الجسدية والتعبيرية الجنسية.؟ كيف لي أن أتواصل مع الغير على أساس المشاركة والشفافية والاتفاق في الحب والعمل دون إحالة العلاقة بيننا إلى الحديث عن جدلية السيد و العبد؟.

لا جدال أن الأنا تبدأ في الانفتاح على الذوات الأخرى منذ الظهور الأول في العالم، فنجد أن الطفل الصغير أول ما يتواصل معه هو والدته، لتكون الانطلاقة لعلاقته مع العالم الخارجي، حيث تبدأ العلاقة جسدية بكل امتياز وتتواصل بعدها مع الآخرين الذين يشاركونه نفس الوسط من خلال الاندماج الاجتماعي فتتوطد العلاقة ولا يكتمل وجوده إلا بوجود ذوات أخرى تشاركه أو تعارضه، فالتفاعل التواصلي مبني أساسا على طرفين أحدهما فاعل والآخر منفعل مع تبادل الأدوار ولولاهما لما انتظم أي تواصل فعّال. "لذلك نجد أن جوليا كريستيفا سبق لها أن قدمت تعريفا للتواصل وأكدت أنه بمثابة نقل للرسالة من مرسل إلى مرسل إليه، بحيث يكون المرسل مرسلا إليه في اللحضة نفسها، كما أن المرسل إليه يكون مرسلا بالدرجة نفسها".[8] ولما كانت الذوات تتواصل وتتقاطع ليس بواسطة الكلام فقط بل ومن خلال الجسد، باعتبار أن الآخر يحضر دوما كجسد حسب ميرلوبونتي. وهذا ما سنعمل على تفصيله هنا قصد إيضاح التواصل الجسدي بين الذات والآخر وأين يتجلّى هذا التواصل وأهميته؟

أولا: الإيماءات أو الإشارات الجسدية

يؤدي الجسد الإنساني دورا هاما في تحقيق التفاعل الاجتماعي الذي يتمثل في التواصل بين أفراد المجتمع، لأن كل منا لا يتكلم بلسانه وأعضاء النطق الأخرى فقط، ولكنه يتكلم بأعضاء جسمه أيضا، فيومئ برأسه، ويغمز بعينه، ويشير بيده وأصابعه، بل إننا قد نجد الإشارة تنوب أحيانا على الكلام في بعض المواقف، وبالتالي يملك الإنسان لغة أخرى ألفاظها الحركات والإشارات التي

تعبر عن مشاعر الإنسان وانفعالاته وأفكاره، وهذا ما يجعل وجود تداخل بين ما هو جسدي وما هو لغوي، وهنا تكمن قصدية ميرلوبونتي من خلال الإيماءة، حيث أن التعبير الإيمائي يتم من خلال المرئيات الحسية التي يوجد فيها.

فالإيماءة تركيب معقد من عناصر مختلفة غير متآلفة ظاهريا، إنها تعبير عن الوعي وانعكاس للاّوعي وإشارة لحالات بسيكو-سوماتية، وهي نقش عابر ودقيق وأحيانا لا يمكن تمييزه عن مجموع الحالات الذاتية والموضوعية التي تؤثر على الجسد. وهي من وجهة النظر الأنطولوجية نوع من أركيولوجيا اللغة المبنية، إنها هيروغليفيا بصرية، بل هي لغة الحيّ وخصيصته، إنها التكملة الطبيعية لجسد حي ومتحرك ومتعدد الأشكال والذي يحمل ما لا نهاية له من الحركات التي تتكفل بإعطاء الكلمة حيّزا جسديا وخصوصية وعمقا للمعنى. لذلك تكون الجثّة دائما صامتة مرّتين، بغياب الكلمات والإيماءات. (9) في المقابل نجد أن الصمت عند الإنسان الحي ليس غياب للكلمات بل حضور للأشياء، فالمرء لا يصمت إلا عندما يستطيع الكلام وأثناء صمته يحمل ضجيج من اللغة في عالمه الداخلي. فالصمت ليس عدمًا حسب ميرلوبونتي بل هو غياب للصوت دون أن يحدث انقطاع في التواصل مع العالم والآخرين، وقد يحدث أن يكون فقدان الصوت بمثابة رفضا للتعايش مع الواقع الحالي مثلما حدث لفتاة منعتها والدتها من رؤية الشاب الذي تحبه، مما أدّى إلى فقدان النوم والأكل لديها ثم فقدت الصوت والقدرة على الكلام نهائيا، لكن ما إن سمحت لها والدتها بمقابلته مرة أخرى سرعان ما استعادت الصوت وزالت تلك الأعراض المرضية.

وبما أن الإنسان يمتلك فكرا بداخل الكلام Une pense dans la parole سواء كان يسمع أو يقرأ،(10) فإن الإنسان يمتلك قدرة على التعبير وهو لا يتصل بالآخرين عن طريق اللغة فحسب بل أيضا بعلامات ورموز هي الأصل في كل تعبير لغوي ولا تنحصر وظيفة الجسم في كونه وسيلة تعبير طبيعية وبوصفه أداتنا في الكلام والتعبير، فوظيفة الجسم إذن هي تحويل الأفكار إلى أشياء. (11) فالتعبير عن الغضب مثلا عن طريق الإيماءة لا ينقل فكرا خالصا من ذهن إلى آخر، فإيماءة الغضب مثلها مثل ابتسامة الأم توصل حالة وجدانية يفهمها طفلها، ويستجيب لها بشكل مباشر، فنحن لا نفهم الغضب كواقعة نفسية مختبئة وراء إيماءة الغضب فهذه الإيماءات هي الغضب نفسه ونحن نقرأ الغضب فيها. (12) وبما أن الجسد يملك القدرة في التعبير على المعاني بواسطة الإشارات والإيماءات التي تحمل معنى معين فإنه بواسطة هذا الجسد نستطيع التعبير عن الحزن، الفرح، الغضب والرغبة. وبواسطته أفهم إيماءات الآخرين تماما مثلما أدرك الأشياء بواسطة جسدي. وفي هذا التواصل بين الأنا والآخر يؤكّد ميرلوبونتي أن كل شيء يحدث كما لو كان قصد الآخر يقطن جسمي أو كما لو أن مقاصدي تقطن جسمه ومعنى ذلك أن التواصل وفهم الإيماءات يحصل عن طريق التبادل بين مقاصدي وإيماءات الآخر وبين إيماءاتي والمقاصد المقروءة في سلوك الآخر.(13)

وبما أن الروابط يتعذر حلها بين اللغة والجسد، فإن هذا يعود إلى تداخل التعبيرية الجسدية مع التعبيرية اللغوية، فالجسد واللغة يعكس كل منهما الآخر، وهذا ما جعل ميرلوبونتي ينقل نظرته حول الإيماءة الجسدية لتشمل الإيماءة اللغوية كذلك. فاللغة لها طبيعة خاصة، ناتجة عن طبيعة الإشارة اللغوية ذاتها، ذلك أنها تظهر رغبات الذات، وهي ناتجة عن قدرة محركة، لأن الوعي كما يرتبط بالتفكير فإنه يتعلق بالممارسة والجانب العملي، لذلك فإن الإشارة اللغوية تحد في العالم اتجاهات كما ترسم أوجها "وتؤسس أبعادا" ومعاني، وهذه الإشارة تكون اتفاقية مقابل الإشارة الجسدية الطبيعية. (14) وهنا نجد أن ميرلوبونتي عبّر في أكثر من مناسبة عن الأهمية القصوى التي تمثلها العلامات غير اللغوية في تعميق التواصل الإنساني، حتى وان كان وجودها ومن ثمة نظامها مرتبطا بالقوانين الداخلية للنسق اللساني، وهو في هذه النقطة لا يختلف كثيرا عن جمهرة اللسانيين والسميائيين. يقول ياكبسون وعلى الرغم من الاقتران العادي للإيماءة بالتفوهات اللفظية، فإنه ليس ثمة تكافؤ مطلق بين نظامي التواصل هذين. لأن هناك نماذج سميائية لحركات جسدية منفصلة عن الكلام والتي يمكن تنفيذها من دون الاستعانة بالوسائل اللفظية. (15) إذ يشير جيل دولوز (Jilles Deleuze(1925-1996 بقوله"إن كانت كل الحركات تتكلم فذلك راجع قبل كل شيء إلى كون الكلمات تحاكي الحركات، إنه يوجد تمثيل إيمائي داخل اللغة، كما يوجد حديث ورواية داخل الجسد".(16)

ثانيا: الرغبة والتواصل مع الآخر

لا جدال أن النزعة الجنسية هي أحد الميادين التي تلتقي فيها أجسامنا مع أجسام الآخرين وتنكشف فيها علاقات كاملة التعقيد والتداخل لما تضفي عليها تبادلية مخصوصة بين الذوات، وبما أن التجربة الجنسية تمثل أحد الوظائف المحدِّدة لوجودنا، فهي تبين أن الإنسان ليس مجرد فكر يستخدم جسمه الخاص للتعبير عن ميوله ورغباته، بل هو يستحيل إلى جسد إذ يعبر عن رغبة تستغرق جانب مهم من كيانه ووجوده، حيث أن نشأة الفكر لا تنفصل عن النزعة الجنسية لحياة الشخص لكن في المقابل لا بد أن نحذر من تضخيم هذا الدور أو نحصر كل الوجود فيها كما فعل التحليل النفسي

وهذا ما أراد أن ينبهنا إليه ميرلوبونتي بالدراسة والتحليل في تناوله للجسد باعتباره موجود جنسي Le Corps Comme etre Sexué.

تتشكل العلاقات الإنسانية من مجموعة من الذوات، فلا يمكن أن نتصور حياة معزولة عن الآخرين، وهذا ما عبّر عنه علماء الاجتماع من أمثال إميل دوركايم (Emile Durkheim 1858-1917) بقوله: أن الإنسان اجتماعي بطبعه يهدف إلى صنع المجتمع من خلال تعامله مع غيره من الناس. هذه الفكرة على أهميتها أشار إليها سارتر (Jean Paul Sartre1905-1980) لكن باعتبار أن الآخر سلبا للحرية. ومثال على ذلك: (النظرة Regard Le) للاستدلال على جحيمية الآخر وتطفله السلبي. فالطفل، مثلا، عندما يكون وحيدا في مكان فإنه يلعب بكل حرية، ويتصرف بعفوية مطلقة، ويعبر من خلال هذا اللعب الطبيعي عن إرادته ووعيه ووجوده وشخصيته الشعورية واللاشعورية. لكن في حالة حضور الآخر الذي يراقبه، تتجمد حركاته، وتتصلب عضلاته، فيتوقف عن لعبه، ويحجم عن أداء حركاته العفوية الفطرية. ومن هنا، تحس الذات أن الغير يقيدها ويحولها إلى موضوع مشيأ ومستلب.

قبل سارتر كان الأنا هو الذي يعرف الآخر، أي أن الأنا كان هو الموجود الإيجابي الفعّال بينما كان الآخر موضوع الفعل، أي الموجود المنفعل، أما فلسفة سارتر فقد عكست الوضع حينما جعلت الآخر هو الموجود الذي يراني أو الموجود الذي أصبح بواسطته موضوعا. فالآخر هو الكائن الفعّال وأنا الموجود المنفعل. وفاعلية الآخر المرئي والمكشوف. [17] فالإنسان ينتابه هذا الشعور كلما أحس بنظرات الغير تقصده أو تراقب أفعاله وتصرفاته لهذا ليس غريبا أن يعلن سارتر "...الجحيم هو الآخر".[18] فالآخر يفرض على الإنسان الوجود الذي يرتضيه ويتماشى مع طموحاته وأفكاره وهذا من شأنه أن يعيق كل الإبداعات والسمات التي هي ميزة الإنسان في حد ذاته، حيث يرى سارتر أن الحب مشروع لا يمكن تحقيقه وما هو إلا محاولة للسيطرة على الآخر، ونفس الشيء عندما يحبني الآخر فإنني بالنسبة إليه موضوع، باستطاعتي أن أؤثر في حريته بطريقة تجعلني أمتلكه كما أمتلك شيئا آخر إذ يبدو الحب بالنسبة لسارتر "في ماهيته مشروع يهدف إلى أن يجعل المرء نفسه محبوبا. من هنا هذا التناقض الجديد وهذا الصراع الجديد: كل واحد من العاشقين هو أسير للآخر كلّيا من حيث أنه يريد أن يحبه هذا الأخير ولا يحب غيره. [19]

وإذا كان الآخر على حد تعبير سارتر هو "الغير، أي الأنا الذي ليس هو أنا، وأنا لست هو"[20] فإن وجوده بالنسبة لي يكون موضوع إذا وقع تحت نظري أحقق من خلاله تجسدي كما يمكن أن يحيلني بنظرته إلى موضوع. ونلمس في الطريقة الأولى تناول الأنا للآخر كموضوع وأداة كما هو في الرغبة الجنسية تحديدا، لأن الرغبة تقصد الآخر في جسمه لتحقيق تجسد الأنا وتكون العلاقة هنا ليست علاقة وعي بوعي بل علاقة جسد بجسد فتظهر "الرغبة تعبّر عن نفسها بواسطة المداعبة كما الفكر بواسطة اللغة".[21] وفي الرغبة الجنسية والمداعبة يتم تجسد الآخر لأكتشف في النهاية تجسدي الخاص. لكن يحدث أن تتحول هذه الرغبة بعد المباشرة الجنسية إلى فشل وتناقض لأنها تفقد مادتها وتصبح مجردة مما يجعل الأنا ترجع إلى الموقف ذاته الذي حاولت أن تخرج منه بواسطة الرغبة وفي هذه الحالة تتوجه وجهة أخرى هي السادية التي تسعى لامتلاك حرية الآخر، ومحاولة تجسيد الآخر هنا تتم عن طريق العنف حيث "يريد السادي أن يستحضر اللحم بشكل مغاير لوعي الآخر: إنه يريد استحضار اللحم عبر معاملة الآخر كأداة، فهو يستحضره عبر الوجع"[22] عكس الرغبة التي استعملت المداعبة. فإذا كان الآخر يمثل سلبا للحرية بالنسبة لسارتر فهذا راجع إلى اعتقاده أن الإنسان يتمتع بالحرية المطلقة التي لا تحدها حدود وهذا ما جعله يثور على الآخر ويؤكد على تحطيم وجوده من أجل إثبات هذه الحرية.

من هذا المنطلق وجب البحث عن مخرج آمن لهذه المفارقة — فلسفة سارتر– ولا يمكن أن نجد هذا إلا مع ميرلوبونتي، فهو ينكر ذلك اللقاء مع الآخر بوصفه صراع وتصادم. بل باعتباره —الآخر– وعيا يشاركني الوجود في هذا العالم، وهنا يكمن امتياز ميرلوبونتي بتجاوزه للقطيعة التي أحدثها سارتر بين الأنا والآخر وقوله بإمكانية التواصل.

وباعتبار أن لي جسدا يمكن أن أصبح سيدا في مقابل الآخر الذي يتحول إلى عبد، وبواسطة (نظرة) يتحول جسدي إلى كائن للآخر. "ومرئية جسدي هذه هي التي تُحدث ما نسميه تخاطرا. إذ يكفي إشارة طفيفة من تصرف الآخر لتنشيط خطر المرئية هذا، فعلى سبيل المثال، تشعر امرأة أن جسدها مرغوب فيه، وتلتهمه النظرات خلسة، حتى دون أن تنظر هي ذاتها إلى أولئك الذين ينظرون إليها".[23] وحتى يكون الآخر آخرا حقا حسب تعبير ميرلوبونتي فإنه لا يكفي ولا يجب أن يكون بليّة... بل على الآخر أن يكون مرآة لي كما أنا مرآة له وتجعل منا نحن أنفسنا لا نمتلك لشخص ولذواتنا صورتين جنبا إلى جنب، بل صورة واحدة نكون متضمنين فيها كلانا، ولا نجعل من وعيي بنفسي وبالأسطورة التي أحملها عن الآخر نقيضين، بل كل منهما هو قفا الآخر. [24]

ما يجعل في الاتصال الجنسي الناجح شبه خبرة جمالية على مستوى التعبير الجمالي، إذ ليس هناك تمييز يمكن رسمه بين البدن

والذهن فما يكون موضوع استمتاع من قبل الآخر، إنما هو وعيه كما يحي خبرته البدنية، فالجسم لا يكون أبدا مجرد موضوع فيزيقي للمتعة الجنسية وما تحاول تملكه في فعل الاتصال الجنسي كما يقول ميرلوبونتي ليس مجرد جسم قد أحياه الوعي، وبالتالي هناك قصدية أو فعل واهب للمعنى في كل أفعال البدن، حتى عندما يقوم بوظيفته الجنسية.

في المقابل لابد من الإشارة إلى "أننا لسنا بصدد جعل الوجود الإنساني "يمشي على رأسه" بل علينا أن نعترف بما لا يدع مجالا للشك بأن للحياة واللذة والحب بشكل عام معنى ميتافيزيقي أي لا يمكن فهمهما لو عاملنا الإنسان كآلة تحكمها قوانين طبيعية أو أنه "شبكة من الغرائز" بل هي أشياء تخص الإنسان كوعي وحرية".[25]

ثالثا: تفاعل الذوات (المشاركة والشفافية)

وجب القول أن جسم الآخر بمثابة موضوع يشكل مع جسمي كلا واحدا فهو امتداد لجسمي تماما مثلما تعمل العينان بالعمل المشترك، في نقل صورة واحدة، لذلك فإنني أشعر حسب ميرلوبونتي بأن الآخر جسمه خاصا مماثلا في تكوينه لجسمي، وقد أهيب بالآخر أن يأتي لمساعدتي على القيام بعمل مشترك وفي هذه الحالة يكون جسم الآخر قد أنضاف إلى جسمي مكونا كلا واحدا. وبمجرد حديثي مع الآخر يكون اتصال حقيقي به وهو ضرب من المشاركة الفعلية تلتقي فيها الذات بالآخر "إننا ندرك الغير عن طريق التواجد معا"[26] ولا يكاد أحدنا أن يشرع في القيام بعمل مشترك مع الآخر حتى ينشأ بيننا ضرب من الاتصال حيث يوجد حضور دائم للآخر ولا يمكن تهميشه أو تغييبه...والحاجز بيننا وبين الغير دقيق جدا إذا كان هناك قطيعة فليست بيني وبين الآخر... فالغير وجسمي يولدان معا إلى الوجود الأصلي. [27]

لا بديل عن الغير فهو ضروري بالنسبة لي لأنني لا أستطيع أن أكون حرا بمفردي، ولا أكون إنسانا بمفردي في غياب الآخر، وإذا ما تساءلت فإنني أجد هذا الشخص الآخر الذي يعتبر ثانٍ بالنسبة لي حيث أعرفه منذ البداية لأن جسمه الحي له نفس بنية جسمي. لهذا يعلن ميرلوبونتي أن الآخر، هو "أنا" ملقى في الخارج L'Autre, un ego projeté au dehors

تعتبر الحياة الإنسانية مكان التقاء الذوات مع بعضها البعض، إذ يجد الإنسان نفسه، بعد تردد وخجل يشارك ويدخل، في حوار قصير أو مستفيض مع الغير في مواضيع شتى، مما يولّد تواصل معرفي! وفي هذا الصدد يقول ميرلوبونتي: "إن رفض التواصل عند الإنسان هو بمثابة نمط من أنماط التواصل. وما أن يتحدث إليّ، سواء بكلمة ينطقها أو إيماءة حتى يكف عن التعالي عليّ، ويعود التواصل والمشاركة بيننا. فالمشاركة لا تنعدم بين الأنا والآخر".[28]

بما أن الذات في اختيارها لأفعالها إنما تختار للناس جميعا، وحريتها تتوقف على حرية الغير فإن هذه الحرية تجعل الإنسان أيضا مسئولا يحقق ذاته وذوات الآخرين، حيث إن هناك استئناف للآخر من خلال المشاركة اليومية التي تجمعني به لذلك نجد أن ميرلوبونتي يحيلنا إلى تداعيات العلاقة التي تجمع بين الأنا والآخر فيرى "أن العالم اجتماعي يعمل دائما باعتباره مثيرا لكافة استجاباتي ... ولا يمكن اعتبار الدولة أو الطبقة نكبة تهاجم الفرد من الخارج كما أنها ليست بقيم يصنعها الفرد من الداخل فهي أنماط من المشاركة نستدعيها كما أنه لابد منها"[29] وهذا ما يؤكد أن المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية وغيرها تمثل الصورة الواضحة لمشاركتنا مع الغير، وهي الأرضية والبنية الأساسية في تواصل الذوات وتفاعلها.

لا يمكن للأنا أن تتكيّف مع الوجود وتتموقع بداخله وبشكل ملائم إلاّ بحضور الغير. لذلك نجد ميرلوبونتي –عكس سارتر الذي بقي أسيرا لثنائية الوجود في ذاته والوجود لذاته L'être Pour soi et L'être en soi– يعترف بالعلاقة الإيجابية الممكنة بين الأنا والغير، وأن هذه العلاقة قائمة على أساس التعارف والتواصل (الجسد) والتعاون.

إذا تأملنا الآخرين عبر ظهورهم في جسد العالم...فإنهم ليسوا تخيلات أعمر بها صحرائي وليسوا اختلاقات لفكري...إنهم توائمي أو جسد جسدي chair de ma chair؛[30] لكن هذا لا ينفي أن العلاقة بالغير تكون محدودة نوعا ما؟ حيث إن كل إنسان يحاول أن يقيم في أعماقه عالما خاصا به، بالرغم من أن غيره يشاركونه الفرح أو الحزن، ذلك أن الذات في علاقتها بالآخر تفرض وجودا أو تملك دينامية فعالة، لهذا نجد أن ميرلوبونتي ينتقد الكوجيتو ويرى أنه يقلل من قيمة إدراك الآخر ويؤكد على الأنا فقط.

العلاقة بين الأنا والآخر ليست شيطانية /ملائكية، بل هي علاقة بشر يخطئون و يخونون ويتواجهون ولكنهم يلتقون أيضا ويتفقون فيما بينهم في الحب والعمل وتستجيب الأحداث لإرادتهم. إنها علاقة حية بين أحياء لا يصح أن نطبق عليها معايير الموت، فنحن وحيدين لكننا نعيش مع الآخرين، إننا الصورة التي يحملونها عنا، وهناك حيث هم نكون نحن أيضا.[31]

وتجدر الإشارة أن في المشاركة لا يعني الذوبان في الطرف الثاني حسب ميرلوبونتي، لأنّ كل منّا له أصالته الخاصة به. فالإنسان لا يستطيع أن يدرك ماضي حياة الآخر، فحزن الآخر أو ثورته لا

يحملان نفس المعنى بالنسبة لي كالمعنى الموجود بالنسبة له، فبالنسبة له هي مواقف يعيشها، أما بالنسبة لي فهي مواقف تحدث أمامي؛ "إذا كان ثمة آخر فإنّني لا أستطيع بالتعريف أن أستقر داخله، أن أتطابق وإيّاه وأن أحيا حياته: فأنا لا أحيا إلاّ حياتي".[32] لذلك يجب القول أنّي مهما حاولت أن أشاركه وأقرأ صورة الغضب أو الفرح على ملامح وجهه أو سلوكه فإني أبقى عاجز عن إدراكها كما يعيشها، وبالتالي لابد من أن أكون شفافا معه قدر الإمكان، لأن كل إنسان له حياة خاصة فهو يملك أفكارا وأسرار تبقى بينه وبين ذاته وأخرى يشاركه فيها الغير.

الهوامش:

1. أستاذ الفلسفة بولاية مسيلة .
2. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003، ص 13.
3. شاعر وكاتب وفيلسوف فرنسي، و هو أحد زعماء المدرسة الرمزية في الشعر الفرنسي الذي تألق قبل الحرب العالمية الأولى.
4. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Edition Gallimard, Paris,1945, p. XIV
5. Ibid, p. 97
6. -Merleau-Ponty, Sens et non sons, Parsis, Gallimard, 1996,p.138
7. - Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 206.
8. الحسين الزاوي، اللغة و السيميائيات في فلسفة ميرلوبونتي، من كتاب الطريق الى الفلسفة (دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي)، تأليف جماعي، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف لبنان و الجزائر،ط1،2009، ص 28.
9. عبدالعزيز العيادي، مسألة الحرية و وظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس ط1، 2004، ص 475-476
10. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p.209.
11. زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ص 550-551.
12. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1992، ص211.
13. حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع 2009 ، ص 116.
14. محمد بن سباع، الجسد والسلوك اللغوي، من كتاب الطريق الى الفلسفة (دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي)، ص 142.
15. الحسين الزاوي، اللغة والسيميائيات في فلسفة ميرلوبونتي، من كتاب الطريق الى الفلسفة (دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي)، المرجع نفسه، ص 48 .
16. جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، دار أمية للنشر، ط2،1993، ص45.
17. حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص 102.
18. جان بول سارتر، الأبواب المقفلة، تر: هاشم الحسيني منشورات دار الحياة، بيروت د-ت ص97.
19. جان بول سارتر، الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية) ترجمة نيقولا متيني, مراجعة عبدالعزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة , لبنان, ط1،2009، ص 470
20. المرجع نفسه, ص 322.
21. المرجه نفسه، ص 508.
22. المرجع نفسه، ص 518.
23. موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، ترجمة و تقديم د. عبدالعزيز العيادي، مراجعة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان ط 1، 2008 ص 366.
24. المصدر نفسه، ص 153
25. Merleau-Ponty, phénoménologie de la perception, p.404
26. Ibid, p.404
27. موريس ميرلوبونتي، تقريظ الفلسفة، تر قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت 1983، ص 204.
28. -Ibid .P414-415.
29. Ibid .P409.
30. Merleau-Ponty,Signes, Gallimard, Paris, 1960, P22.
31. عبدالعزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، مرجع سابق، ص165.
32. موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، ص 149.

اللغة والجذمور لدى جيل دولوز

د.حموم لخضر[1]

1-الفلسفة المعاصرة واللغة :

يقول ميشال فوكو: إن عصرنا كله، سواء من خلال المنطق أو من خلال الابستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيغل "[2]... ولكن أن يفلت المرء فعلاً من هيغل، فهذا أمر يتطلب تقديراً مضبوطاً لما سيكلفه الانفصال، وهذا يقتضي أن نعرف ما الذي ما يزال هيغلياً، ضمن ما يمكننا التفكير ضد هيغل، وان نقيس القدر الذي يحتمل فيه أن يكون سعينا إلى مناهضته خدعة ينصبها في وجهنا وهو ينتظرنا في نهاية المطاف هناك هادئاً".

لقد مثل هيجل لحظة اكتمال الميتافيزيقا الغربية، ذلك أن الحقيقة مكتملة مع هيغل سواء على محور الذات أو الوعي أو التاريخ، فالنهج الهيجلي يحتل موقع القلب في فلسفات التاريخ، ذلك انه أدمج البعد الزمني في عمق الأنطولوجيا ،ميتافيزيقا هيغل نسقية وشاملة وكليانية، حيث لم يعد من المستطاع أن يضيف أي فيلسوف شيئا جديدا، لقد دخلت الفلسفة في مرحلتها النهائية والأخيرة كما يرى ذلك هايدغر.

إن الفلسفة المعاصرة وخاصة فلسفة الاختلاف تعمل من أجل نقد الأفلاطونية وتجاوز الميتافيزيقا التي أقامتها للتمييز بين عالم المثل وعالم الظاهر، وبين العقل ولا معقوله وكذلك نفد الفلسفة الحديثة، خاصة فلسفة الذاتية لدى ديكارت، والنقدية مع كانط، وفلسفة الديالكتيك الهيغلية. لذلك تسعى فلسفة الاختلاف إلى تجاوز فلسفة الذاتية ومنطق التمثل الذي يُرجع الاختلاف إلى مبدأ الهوية والتشابه، الوحدة وعمل السلب، وإلى الذات الفاعلة، المفكرة، التي تمنح للمفهوم خصائصه الذاتية الملازمة له وهي الذاكرة، التحقق والوعي الذاتي.

يمكن أن نرصد أهم ملامح هذا التجاوز في ثورات معرفية وتاريخية مهمة معاصرة، نذكر منها: الثورة اللغوية خاصة مع دي سوسيرو وما تبعها من تطبيقاتها في البنيوية. وكذلك الثورة الابستيمولوجية، خاصة باشلار ومفهوم القطيعة الايبستيمولوجية.

والتحليل النفسي مع فرويد، وكذلك الثورة التاريخية خاصة مع مدرسة الحوليات وبروديل، والجينيالوجيا لدى نيتشه، والاركيولوجيا مع فوكو، هذه الجهود والثورات كلها تندرج في سياق نقد الذاتية ومنطق التمثل، لقد "حاول كل هؤلاء أن يفصلوا المعنى عن الوعي ويخرجوا المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وأن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنتالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية، كما أن الذات ليست فاعلا وإنما حصيلة مفاعيل".[3]

وأهم ما يمكن ملاحظته في هذه الثورات هو أن المحور المشترك بينها هو اللغة، أي أن اللغة لم تعد شفافة وناقلة للمعنى والدلالة، لم تعد تابعة للفكر والوجود، بل أصبحت هي ما يتيح الفكر وما يسبق الوجود، أي أن "اللغة نفسها تشكل نسق الوجود"،[4] لم تعد تعمل في الحضور والمثول أمام الذات، بل في الغياب، غياب الذات (البنية، اللاشعور، القطيعة، الانفصال، الايبستيمي). كما أن العلاقة بالفكر ليست شفافة ومطابقة، والكلام لا يتطابق مع ما يقوله، والكلمات ليست مرايا للأفكار، بل أن الأفكار نفسها شبكة من الرموز والعلامات، لقد "انفصلت اللغة عن التمثيل".[5]

لقد نهض الفكر الفلسفي ابتداءً من نيتشه إلى **نقد التمثيل والحضور واليقين المعرفي**، من خلال فهم جديد للغة، لغة لا تفهم من خلال الحضور، ومعرفة لا تستمد من اليقين، ومعنى لا ينتج من المعنى فقط، بل اتسع مجاله إلى اللاوعي، وأصبح ينتج فيه، حيث " يقرأ نيتشه الميتافيزيقا، بما هي طريقة في التفكير والاستدلال، كخطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة؛ وهذه الوحدة تجد دعامتها في منطق الهوية والتطابق وهو منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم، كالعقل والماهية والحقيقة. خطاب مُوجهٌ ضد الاختلاف والصيرورة والرغبة".[6]

لم يعد الخطأ شرا ينبغي إقصاؤه من دائرة التفكير. لقد بينت الايبستيمولوجيا المعاصرة أن **العلم هو نتيجة أخطائه**، ومع نيتشه أصبح الخطأ ملازما للوجود، فأفكارنا ليست دائما انعكاسا للواقع. كما أن الحقيقة مرتبطة، بل متورطة مع السلطة وألاعيبها واستراتيجياتها، هذا ما جسدته أعمال فوكو ورولان بارت حول السلطة والخطاب، فالحقيقة تُعد "في منظور الفكر المعاصر، مفعولاً لا فاعلا، أثرا أو نتيجة لشيء آخر هو إرادة القوة أو السلطة ؛ إنها مفعول سلطة .أي أنها من هذا العالم، وإنتاج ألوان من القسر وحاصل (سياسات الحقيقة) و(أنظمتها) التي تسمح بالتمييز بين العبارات الصحيحة والعبارات الخاطئة".[7] لذلك على الفلسفة من منظور دولوز أن "تبدع أشكالا من التفكير تكون جديدة كليا، وأن

تستثمر الثورات التي تجري في الميادين الأخرى وعلى المسطحات الأخرى ، لصالحها".[8]

فنيتشه قد كرس قطيعة مع الفكر الحديث، فكر عصر الأنوار، من خلال نقده للحقيقة والعقل، ومقولات الميتافزيقا، حيث بيّن بمنهجه الجينيالوجي أن الحقيقة هي سلسلة من الاستعارات اللغوية والتأويلات التي اصطنعها البشر لأجل فائدتهم، ثم ما لبثوا أن اعتقدوا في ثباتها وسرمديتها،حيث "تلكم أهمية اللغة، بالنسبة إلى تطور الحضارة، في أن الإنسان أودع فيها عالما خاصا به، إلى جانب العالم الآخر، ولأنه اعتقد، خلال حقب زمنية طويلة، في المفاهيم وأسماء الأشياء باعتبارها حقائق خالدة"، وكانت اللغة وسيلة نيتشه في هذه الرؤية الجديدة للفكر الفلسفي، " فنيتشه، يعتبر أول من قرب المهمة الفلسفية من حدود التفكير الجذري في اللغة"،[9] بل إن نيتشه قد "انغمس في تيار اللغة ينحت منه ما يشفي قلبه المتوقد بالتمرد والثورة، فترسى قلاعه الأخيرة على اسم زرادشت يُحمِّله ما في قلبه من طموح، ويشحذه باللهب بعيدا عن الناس في جبال الألب"[10].

فنيتشه كان يدرك أن إحراجه الجديد للفكر الفلسفي، وتناوله غير المعهود لمقولات ومفاهيم الميتافيزيقا لن يفهم في عصره، بل في المستقبل (الحقبة المعاصرة)، لذا يقول: "إن تأويلي الجديد سيضمن **لفلاسفة المستقبل**، الذين سيكونون سادة الأرض، **الوقاحة الضرورية**"،[11] ذلك أن فلسفة الاختلاف المعاصرة ارتادت حقولا لم تكن معهودة في إطار الحقل الفلسفي التقليدي، من هنا تبدو وقاحتها أي خروجها عن العقل والوعي الرسمي وطرقها لأبواب وحقول ظلت إلى عهد قريب بمنأى عن التناول الفكري والاشتغال الفلسفي، وخارج عالم الميتافزيقا. بل "إن البحث عن إمكانات جديدة للفكر الفلسفي قد دشنه نيتشه ويجب أن يتابع اليوم بالموازاة مع التجديد الحاصل في الفنون الأخرى مثل المسرح والسينما".[12]

لم يبحث جيل الاختلاف في الفلسفة عن معنى الجوهر والماهية، الذات والحرية والوجود، بل تَتبعوا بالحفر والتنقيب والتفكيك نمط تشكل العقلانيات حتى أكثرها إيغالا في التجريد، ولم يعد مجال بحثها هو الماورئيات والمقولات والمواضيع الميتافيزيقية، بل ستبرحُ الفلسفة مع تيار الاختلاف مكانها المعهود لتنزل إلى السجون والمستشفيات وساحات المحاكم. وقاعات العرض السينمائي ودور المسرح ومعارض الرسم، ومصحات التحليل النفسي. لم تعد الفلسفة رؤية موحدة للوجود، تُنظِر له ولمجالات المعرفة والأخلاق والسياسة، يقول فوكو عن المعنى الجديد للفلسفة: "لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نظري ما أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت، ومعنى الحياة الحسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا؟، وما تكونه الحرية، لقد تكون لدينا انطباع بأنه لم يعد من الممكن ترويج مثل هذه الفلسفة، والتي قد تكون في حالة تشتت إن لم تكن قد تبخرت فعلا، وبأن ثمة عملا نظريا يغلب عليه بشكل أو بآخر طابع التعدد، وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين الأسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو ميدان التاريخ عامة... وفي هذا النوع من تعدد العمل النظري، إنما تكتمل في النهاية، **فلسفة لم تجد بعد مفكرها الوحيد وخطابها الموحد**".[13] أي أن الفلسفة لم تعد ذلك النشاط الذي يتبلور في نسق أو مدرسة أو مذهب، بل هي حصيلة نشاطات مختلفة تتناول مباحث الوجود من خلال ميادين متنوعة وانطلاقا من رؤى متعددة ومختلفة، حيث في النهاية لا تنصهر في نسق واحد ولا في مدرسة وحيدة، فالثورات الفكرية والمعرفية التي تطرقنا إليها سابقا ، جعلت من **فلسفة الاختلاف نقطة التقاء ابرز التوجهات الفكرية المعاصرة**، واستثمرتها من اجل تخليص الفكر من التناول الموسوعي والشامل لموضوعاته، وبالتالي فتحه على الحاضر، والمتعدد والمختلف، "فإذا ما كان ثمة، على وجه الاحتمال، نشاط فلسفي اليوم، وجدت فلسفة لا تكون مجرد نوع من النشاط النظري الداخلي للرياضيات أو اللسانيات، أو الاثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي، إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحررة من كل هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: **بأنها نشاط تشخيصي**، حيث يشخص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيما يختلف حاضرنا اختلافا جذريا عن كل ما عداه، أي عن ماضينا، ولا ربما كانت هذه المهمة الموكلة للفلسفة الآن"،[14] لن يتأت ذلك حسب فلسفة الاختلاف إلا بفتح النشاط الفلسفي بصفة عامة على ميادين ظلت بعيدةً عن الاستكناه الفلسفي، بل فتح الفلسفة على الحياة وممارساتها.

2- الجذمور ضد الهيغلية :

لقد ظل الفكر الفلسفي الكلاسيكي حسب دولوز يفترض وجود وحدة أصلية وينطلق منها، إذ تصير هذه الأخيرة ثنائية يظل العالم يرزح تحت قسمتها الأولية وبالتالي يظل يفتقد المتعدد الحقيقي الذي يشكل الفكر والوجود معا. إن الفكر الكلاسيكي حسب دولوز لم يفهم قط المتعدد، بل ظل ينطلق من "وحدة رئيسية قوية ومفترضة ليصل إلى الاثنين وِفْق منهج ميتافيزيقي".[15] فالجذمور- الكتاب- الذي ينمو في جميع الاتجاهات، بلا جذر ولا ساق، هو ضد صورة الكتاب - الشجرة، الكتاب المكتمل المنغلق على ذاته الذي يحيل على النسق الهيغلي المغلق .

تلك هي صورة الجديدة للفكر التي سعى دولوز إلى بنائها، هي صورة جذمورية، أي الجذمور في مقابل الشجرة، والجذير في مقابل الجذر، الرؤية الأفقية للفكر عوضا عن الرؤية العمودية، الاستناد إلى أفق الجغرافيا للتخلص من الرؤية التاريخية التطورية والغائية وأسر الجدل، إنه أفق الترحال والسفر والتيه عند الحواشي والمهمش والمقصي، صورة جديدة تعمل من خلال التجاور والشبكة والأفقية من أجل تجاوز النظام الهرمي والتراتبي والمتعالي للفكر التقليدي.

لذلك يرفض دولوز التاريخ التمثيلي للفكر وطابعه العمودي الذي يحيل إلى التعالي الذي يميّزه، وهذا ما جعله يبحث عن آفاق جديدة للفكر؛ عن الامتداد والأفق، ذلك ما وجده في الجغرافيا، والأفقية، إن للفكر توجهات ومحاور يتحدد طبقا لها، "إنه له جغرافيا، قبل أن يكون له تاريخ، يعمل على مد الأبعاد قبل أن يبني أنساقا".[16] نرى أن **لغة** دولوز ومفاهيمه طبعتها مفردات ومصطلحات تعود إلى ميادين الجغرافيا والزيولوجيا، السفر والترحال، أي الاهتمام بالمحور الأفقي للفكر، عوضا عن المحور العمودي الذي يحيل إلى التاريخ، والتراتبية والهرمية التي ظلت تطبع الفكر التقليدي. مع أن هذا الاهتمام بالشكل الأفقي للفكر ظل حاضرا منذ البداية في أعمال جيل دولوز كما يلاحظ ذلك (جون ليشته)،[17] أي أن دولوز يقرأ كافة الفلاسفة والمفكرين الذين كتب عنهم قراءة أفقية، وليست قراءة تاريخية تطورية، فالتعبير لدى سبينوزا لا يحيل إلى الماهية، والأخلاق لديه ليست مجموعة مثل يسعى المرء لكي يتحلى بها، التعبير هو طريقة في الوجود والكينونة والفعل في العالم، والأخلاق أخلاق الفرح التي تدفع بقوة للقيام بالعمل.

في **ضد أوديب** كان الفصام ضد عقدة أوديب، حيث إن هذه الأخيرة تؤكد في نظر دولوز على هيمنة الفكر الهرمي والشبيه بالشجرة من خلال فكرة الحدث الأصلي والصدمة، الرغبة كنقصان، والمبدأ الرمزي الأبوي كأصل وهوية، ويقابله دولوز بالآلات الراغبة والجسم بدون أعضاء، الرغبة إنتاج ودفق وخطوط هروب وترحال، والجسم بدون أعضاء، هو جسم دائم التشكيل والتكوين كالجذمور، "فالفلسفة إنشاء وبناء بقدر ما هي تفكير، وهذه الإنشائية تأخذ اليوم شكل امتداد ومحايثة أفقية لقضايا الواقع، امتداد جذموري Rhizomatique يفرض على الفكر أن يعيد النظر في مفاهيمه كل لحظة".[18]

نلاحظ ذلك أيضا ،في كتابه مع فليكس غوتاري في ما هي الفلسفة؟ حيث اختارا التعبير عن الفلسفة باستعمال **لغة غير مباشرة** هي لغة الاستعارة المكانية،: المسافة، الحجم الشكل، الامتداد، الكثافة، الترابطات. وحتى العلاقات بين المفاهيم يطغى عليها البعد المكاني كالجسور والمعابر، والمحايثة والمسطحات. فلغة الجغرافيا لدى دولوز هي ضد التاريخ، ضد التصور العمودي للفكر والوجود، بل هي إثبات للصيرورة، "فالصيرورة تعبير واقعي يقوم بواسطته دولوز باقحام الحياة في الفلسفة والفن، بقواها الشديدة وبحركيتها المتواصلة. فقد حرر الفكر من التمركز العضوي وأصبح يعمل من خلال محاور واتجاهات وحركات وتغيير الأمكنة والانتقال باستقلال كامل عن هيمنة فكرة التمركز".[19]

- **خصائص الجذمور**: يتميز الجذمور حسب دولوز بخصائص تميزه عن مبادئ الميتافيزيقا التقليدية، كمبدأ الهوية والاتصال والذاتية والتأسيس، ونذكر منها الخصائص التالية:

أ- **مبدأ الترابط والتنافر**: يتميز الجذمور بالتخلي عن فكرة الأصل والمبدأ، حيث يمُكن الانتقال من أي نقطة فيه إلى نقطة أخرى دون التقيد بأي نسق وترتيب محدد سلفا، وكذلك يمكن لأي نقطة فيه يمكن لها أن تتواصل وترتبط مع أي نقطة أخرى، بل يجب عليها فعل ذلك، وهذا عكس منطق الشجرة، منطق الفكر التقليدي الميتافيزيقي، الذي يفرض نقطة الانطلاق من المبدأ المتعالي وِفْق نظام وتراتب هرمي في الفكر والوجود معا، هذا ما تحدده مقولات الفكر الميتافيزيقي والأنساق والمذاهب الكبرى في الفلسفة، حيث الانطلاق من رؤية معينة للوجود تُسحب في النهاية على كل مباحث الوجود من معرفة وأخلاق، وعليه يمكن الجذمور وانطلاقا من خاصية التجاور والأفقية التي يتوفر عليها من تناول الفكر كمحايثة وليس كمفارقة وتعالٍ.

يعطينا دولوز وغوتاري هنا مثالا عن اللسانيات بشكل عام ولسانيات شومسكي بشكل خاص والتي تشتغل وفق تقسيم ثنائي أي هي ميتافيزيقا داخل اللغة، أساسه الدوال والمدلولات، الكلمات والأشياء، اللغة والفكر؛ حيث سعى إلى دراسة اللغة دراسة علمية تقنية ثابتة وعامة. دراسة لا تخرج عن المنحى الميتافزيقي التقليدي الذي يقابل بين الفكرة والمادة والجسم والروح. لكن رؤية الجذمور للغة تتجاوز التفسير اللساني القائم على الدال والمدلول، بل يتم ربطه بأنظمة السلطة والصراعات الاجتماعية والفنون والعلوم، فاللغة غير موجودة في ذاتها، ولا وجود للغة كونية، بل هناك دائما تنافس بين اللهجات، وحتى بين اللهجات المحلية والعامية، لتسيطر في النهاية لهجة معينة وتصير هي اللغة السائدة، حيث "لا وجود لجماعة لسانية منسجمة، لأن اللغة متنافرة بالأساس، كما أنه ليست هناك لغة-أُم، بل استيلاء لغة مهيمنة على السلطة ضمن التعددية السياسية".[20]

ب – مبدأ التعددية: إن التعددية نفسها جذمورية، حيث لا تعود للواحد، ولا توجد في مقابل الواحد، بل تفقد كل علاقة لها مع الواحد، والذات، حيث تفضح أشباه التعدديات الشجرية، إن التعددية لا ذات ولا موضوع لها، بل هي ترتيب من الأبعاد والأحجام والتحديدات. "إن التنسيق (الترتيب Agencement) هو نمو الأبعاد داخل تعددية تتبدل طبيعتها بالضرورة كلما ازدادت ترابطاتها، لأنه لا وجود للنقاط والمواقع داخل الجذمور كما هو الحال داخل بنية الشجرة أو الجذر، لا وجود إلا للخطوط".[21]

ذلك أن مفهوم الوحدة في الفكر التقليدي لا يظهر دائما إلا في ظل وجود التعددية، من خلال الاستيلاء الدال على السلطة، وتأسيس علاقات أحادية المعنى ومزدوجة العناصر، فالواحد يظل ينقسم حسب قانون المنطق الثنائي للتمييز داخل الذات، أما الجذمور فهو ليس رؤية مُؤسِسَة ومُوحدة للعالم والأشياء، بل هو ما يعمل على تحرير الفكر من الواحد والأساس، وفتحه على الاختلاف والمغايرة والتعدد، ذلك "إنه لمن الغريب أن يكون كاتب مثل مارسيل بروست، الذي يظهر كمثقف خالص، هو الذي يقول بوضوح تام، تعاملوا مع كتبي مثل النظرات المصوبة إلى الخارج فإذا لم تساعدكم استعملوا نظرات أخرى، إن عليكم أن تجدوا بأنفسكم أجهزتكم التي هي بالقوة أجهزة معركة. **النظرية لا تعمم وإنما تتعدد ولقد تعددت**".[22]

ج– مبدأ القطيعة غير الدالة: إن خاصية الشبكة والتجاور والترابط لدى الجذمور توفر له الاستمرار عند كل انقطاع أو انكسار في أي نقطة ما منه. فهو ضد القطائع الدالة، يشبه في ذلك خط **سير النمل** الذي لا ينتهي لأنه ما يلبث أن يتشكل من جديد عند كل انقطاع وانكسار، مشكِّلاً مسارات جديدة وَفْقًا لخطوط جديدة ولتوجّهات مستجدة، فالخطوط التجزيئية وخطوط الهروب لا تنفك من التبادل فيما بينها، وهو ما يشكل نفيا لكل نزعة ثنائية، أو تقسيم ثنائي، فالكتاب الكلاسيكي أي الكتاب – الجذر يظل يعتمد التقليد والمحاكاة سواء مع الطبيعة أو مع الفن، ويبقي التقليد رهين التقسيم الثنائي، أما الكتاب كجذمور فهو يعتمد على حركات الترحال وحركات إعادة التموطن (Déterritorialisation et Réterritorialisation) النسبية والمتحفزة دوما والمتشابكة، من خلال البحث عن ما هو ذري وجزئي، ويتعين متابعة الجذمور "بواسطة القطيعة والتمدد وخطوط الهروب. حيث يجب القيام بالكتابة وإنتاج الجذمور وتنمية الموطن عبر الترحال وتمديد خط الهروب".[23]

د– إن فكر الجذمور ضد كل نموذج بنائي أو تكويني، أو نموذج تمثيلي كما هو الحال مع منطق الشجرة–الجذر، الذي يدور حول نفسه وَفْقَ مراحل متتالية ، ففكر الشجرة – الجذر يتلخص في منطق الاستشفاف والتوالد، سواء تعلق الأمر باللسانيات أو التحليل النفسي، فموضوعه هو اللاشعور المعروض وفق رموز مشفرة (surcodage) وموزع على محور توليدي وداخل بنية عميقة، فهذا المنطق يهدف إلى " الكشف عن لا شعور موجود سلفا وقابع في الزوايا المظلمة للذاكرة وللغة، وتتلخص مهمته في استشفاف شيء جاهز انطلاقا من بنية تضاعف الترميز، فالشجرة تخلق التراتب بين الأوراق الشفافة وكأنها أوراق الشجر"[24].

أما منطق الجذمور فهو خريطة وليس ورقا شفافا، لذا "يتعين رسم الخريطة وليس تقليد الرسم"[25] فالخريطة تعمل على تجريب الواقع وتشييده عكس الورق الشفاف الذي يعيد إنتاج اللاشعور المنغلق على ذاته، إن الخريطة تمكن من إزالة الحواجز وخلق الروابط وزيادة التماسك. إنها تعمل مثل الشبكة، لذلك هي تشكل جزءا من الجذمور، فهي منفتحة دوما وقابلة للتواصل على مستوى كل أبعادها، وقابلة للتفكيك والقلب والتحول والتمزق والتكيف مع التركيبات الجديدة، ويستخدمه الفرد والجماعة والتشكيلة الاجتماعية "كما يُمكننا رسمها على الحائط وتصورها كعمل فني وبنائها كنشاط سياسي".[26]

تلك كانت خصائص صورة الجذمورية للفكر، التي تتخلى عن مبادئ الصورة التقليدية للفكر مثل مبدأ الهوية والواحد، الكلي والذاتية والمركز والقسمة الثنائية والقطائع الدالة والغائية التاريخية كذلك. وبالمقابل تؤكد هذه الصورة الجديدة للفكر على التعددية والاختلاف، الانفتاح على الهامشي، الترحال والصيرورة.

3– اللغة كنظام جذموري للعلامات:

لقد كان مشروع نيشته يتمثل في إدخال مفهومي القيمة والمعنى إلى الفلسفة كما يرى ذلك دولوز، المعنى باعتباره مقرونا بالقوة التي تقف وراءه، والأخلاق مقترنة بقيمتها المتوخاة منها، حيث لا يمكن معرفة معنى شيء ما، سواء كان ظاهرة إنسانية أو بيولوجية أو حتى فيزيائية حسب دولوز ما لم نعرف القوة التي تمتلك هذا الشيء وتستغله، أو تستولي عليه وتعبر عن نفسها فيه،" فالظاهرة ليست مظهرا، بل هي علامة، تجد معناها في قوة حالية.فالفلسفة بكاملها علم أعراض(Symptomatologie) وسيميولوجيا (Sémiologie)"،[27] أي أن الظواهر هي العلامات والفلسفة هي سيميولوجيا. و"إذا كان الشيء هو علامة على نفسه وإذا كانت العلامة لا تنفصل عن وجودها، هذا يعني أن الكل حياة، الكل علامات ".[28]

بل لا يكفي –حسب دولوز– بأن تكون الفلسفة تشخيص أعراض وعلامات فقط. بل إن العلامات نفسها تحيل على أنماط حياة وإمكانات وجود. فالحياة متدفقة ونابضة، ففي عمله حول رواية بروست "البحث عن الزمن الضائع "يولي دولوز أهمية للعلامة عوضا عن الكلمة، فالنص مليء بالكلمات وما يغيب هو العلامات، لذا يجب البحث عنها بغية تأويلها وتفسيرها، فالعلامات هي أكثر مرونة من الكلمات وهي ما يُمكن من فتح النص على أفاق جديدة تظل الكلمات تعجز عن بلوغها، بل ينبغي التعلم من العلامات، لأنها هي مدار الإبداع، حيث "لا يستطيع الإنسان أن يكون نجارا ما لم يكون له إحساس اتجاه علامات الخشب، ولا يستطيع أن يكون طبيبا ما لم يكن يملك إحساسا بعلامات المرض، إن الموهبة استعداد أولي اتجاه العلامات"،[29] فهذه الأعمال تقتضي وجود موهبة لممارستها، لكن أن تكون نجارا مبدعا أو طبيبا ماهرا يجب أن تتقن تلقى العلامات ومن ثمة تأويلها، فالإبداع هو حالة يشترك فيها كل حسب اختصاصه سواء كان المرء كاتبا أو فنانا أو طبيبا أو نجارا ...الخ، هذه الحالة تتعلق بحسن تلقى العلامة وفك رموزها، فالأمر يتعلق بالتعلم وليس الذاكرة كما ير ى دولوز.

لا يقتصر اهتمام دولوز بالعلامات على دراسته حول بروست بل كذلك امتد إلى مجال الفن من خلال السينما، فالعلامات السينمائية هي التي تُنبئ عن الشخصيات السينمائية سوءا من خلال ملامحها أو طريقة تحركها أو حتى من اللباس وكذلك الديكور. فالفن هو النوع الأسمى من العلامات، كما يرى دولوز وهو علم العلامات النهائي، فهو يؤثر على جميع العلامات الأخرى الباقية، ويعطيها جمالية، "لذا تتوجه جميع العلامات نحو الفن؛ وكذلك عملية التعلم، بل هي كانت منذ البداية عمليات تعلم لاواعية للفن نفسه. إن علامات الفن هي ما يشكل الجوهري في ذلك.". [30]

هذا ما يجعل عمل الفنان وكتابات المفكر شيئا أرفع من أن تكون شأناً شخصيا، بل هي الكتابة من اجل تحرير الحياة مما يسجنها، وفك القيود التي تأسر قوة الإبداع والحيوية، أي التعاطي مع الكتابة بصفتها تدفقا(Flux)، وليس باعتبارها شفرة(code). يقول دولوز: "نكتب دائما **لنحرر الحياة من سجنها**، لنرسم مسالك للهرب. فالإبداع لا يعني التواصل بل المقاومة، هناك رابطة عميقة بين العلامات والحدث والحياة والحيوية، هذه الرابطة هي قوة الحياة التي يمكن أن توجد في أي عمل فكري وفني كالرسم والموسيقى.لا وجود لعمل إبداعي لا يشير إلى **مخرج للحياة** ولا يرسم طريقا بين المعابر. كل ما كتبته كان **حيويا** –إنني أرجو ذلك على الأقل– ويكون **نظرية للعلامات والحدث**".[31]

ورغم أن العلامات تتميز عن بعضها البعض، إلا أنها "تشكل مادة لهذا العالم، فكل شيء منتظم ضمن العلامات وأنظمتها والتي تظهر من خلال شخوص، مواد، أو مواضيع"،[32] حيث لا يمكننا أن نكتشف أية حقيقة، ولا نستطيع تعلم أي شيء، ما لم نفك رموز هذه العلامات والعمل على تأويلها. فضد "فكرة المنهج الفلسفية"، يطرح بروست فكرة "الإرغام" و"الصدفة". فالحقيقة هي نتاج لقاء مع شيء ما يرغمنا على التفكير، والبحث عما هو حقيقي. فصدفة اللقاءات، وضغط الإرغامات هما موضوعي بروست الهامين، والعلامة هي ما يشكل موضوع اللقاء، وما يمارس علينا ذلك العنف. كذلك فإن صدفة اللقاء هي ما يضمن ضرورة ما يتم التفكير به".[33] إن الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة لا يفعل ذلك إلا مرغما ومجبراً. ولا يبحث عنها إلا من خلال لقاء ما، وارتباطها بعلامة ما. فما يسعى إليه هو: تأويل، فك رموز، ترجمة، ومن ثم العثور على معنى العلامة.فاللغة نظام جذموري للعلامات به يتحقق منطق المعنى العلامة حدث في العالم وهي موضوع ملاقاة وليس تأويل.

لكن ماذا يفعل دولوز غير اقتراح ثنائيات مكان ثنائيات أخرى، أي الجذمور/ الشجرة، الجذير/ الجذر، الآلة الحربية/ الدولة، التعدد/ الوحدة الكلية، النسيان/ الذاكرة التنسيق/ التراتب، المحايثة/التعالي، الجغرافيا / التاريخ، الاختلاف/الهوية، الخط /النقطة... الخ، يرجع الأمر حسب دولوز إلى أن اللغة نفسها مخدوعة في عمقها من طرف الثنائيات والتي تقسمها على اثنين مذكر –مؤنث، مفرد وجمع، تركيب اسمي وتركيب فعلي. لكن المتعدد في نظر دولوز لا يُعرف بواسطة حدوده.و لا عناصره، ما يحدده هو واو العطف كشيء ما يحدث بين العناصر أو بين المجموعات، أو واو التلعثم حيث يمكن دائما فك الثنائيات من الداخل بواسطة خطوط الهروب.

مع أن اللسانيات لا تجد في اللغة غبر ما توفره هذه الأخيرة من نسق شجري للتراتبية والطبيعة الآمرة للغة الأمر، فحينما تُدرس المعلمة للأطفال التركيب والنحو فهي لا تعطيهم في الحقيقة معارف فقط بل **أوامر** كذلك، وتعليماتٍ وأفكار صحيحة، تتماشى مع الأفكار والقيم السائدة، هذا ما يؤكد الطبيعة الآمرة للغة . فحسب دولوز، لن يتم فك ما يسميه اللسانيون بالسمات المميزة خارج السمات الوجهية (visagiette)، وذلك بديهي جدا، حيث إن اللغة ليست محايدة وليست إخبارية. لم تُصنع اللغة من أجل الاعتقاد فيها وإنما من أجل الخضوع لها. لكن لا يجب الاستغناء عن اللسانيات وعن اللغة، بل "أن يكون الصمت أو التلعثم، هو عبارة عن خط

هروب اللغة، بمعنى أن يتكلم المرء داخل لسانه الخاص كأجنبي ويجعل من اللغة استعمالا مرتبطا بالأقليات. يجب النضال ضد اللغة، وابتكار التلعثم لا من أجل الالتحاق بشبه واقعٍ قبل –لساني وإنما من أجل وضع خط صوتي وكتابي سيجعلُ اللغة تسري بين هذه الثنائيات وسيحدد استعمالا هامشيا للسان ".[34]

فما يقوم به الأدب كما هو الحال مع بروست هو" خلق لغة أجنبية و هي ليست لغة أخرى، ولا هي لهجة محلية ، بل هي صيرورة أخرى لهذه اللغة حيث يمكننا التخلص من نظام الهيمنة الذي تحمله اللغة سابقا، انه خلق النحو للأسلوب الذي يمثل صيرورة اللغة"[35] فالأسلوب أو البهاء كما يسميه دولوز هو السرعة. كما أن السرعة في الكتابة تجعلنا أجانب داخل لغتنا، لساننا الخاص، كما هو الحال مع الكتابة من أجل الأقليات أو الأدب القاصر أو أدب الأفقليات لدى كافكا.

اللغة ليست إخبارية بالدرجة الأولى ، هناك أولا علاقة لغة – وجه وهي التي تظهر على سمات الوجه كسمات للوجهية، مثلا انظر إليّ حين أكلمك.. أو أغضب أو أَنْشرِحْ من كلامك. ودولوز وغوتاري يعودان عدة مرات إلى التكامل بين الوجه والمنظر، فهما قطبان، يبدوان لأول وهلة أنهما مختلفان، لأن الأول يحيل على الطبيعة، أما الآخر فهو علامة على الكائن الإنساني. لكن الوجه يظهر هنا كمساحة مشفرة مرمزة (Codée)، وفضاء جغرافي في نفس الوقت الذي يكون فيه المنظر قد أخذ خطوطا وملامح الوجهية، بل حتى الشِعر والآداب يجمعان الوجه مع المنظر، كما أن الرسم جعل من الوجه جوهرا أساسيا لفن البورتريه، وأصبح معه للمنظر مفهوما نظريا. إن الفن يؤدي بنا إلى التجاور والارتباط الغريب بين الوجه والمنظر.[36]

4– اللغة علاقة و ليست إحالة:

اللغة حسب دولوز ليست صورة عن الأشياء، بل هي نفسها شيء من العالم وأشيائه، وكل هو عبارة عن سلسلة علامات؛ ليست اللغة دوالا، بل هي تنسيق أو تركيب أو توليف ظرفي يتحقق بالأشياء، واللغة بما أنها تنسيق فهي ليست تماهي قبلي بين الفكر والدوال، بل هما فقط تلاقي عابر وإلحاق ظرفي يتواطأ فيه المعنى مع العلامة لاصطناع "آلة مجردة" هي عينها اللغة، على أن العلامات ليست موضوع تأويل، بما أن التأويل كمفهوم يجر معه فرضية الكوجيطو بالضرورة، باعتبار أن الذات هي المرجع الذي يؤول، بل العلامات موضوع ملاقاة تتحول فيها الذات نفسها بقدر تحول العلامة.[37]

التنسيق هو خاصية "روائية بامتياز وذلك من جهتين: هو ترتيب جماعي للملفوظات وترتيب آلي للرغبة من جهة أخرى، ليس كافكا هو أول من بين هاذين الوجهين لكنه هو أول من انتبه للربط بينهما".[38] يذهب دولوز هنا إلى نقد اللسانيات التي تربط الملفوظ بالدلالة والدال بالعلامة، وليس بالمحيط الخارجي الذي تنتج فيه وتبرز منه، أي التنسيق الجمعي للتلفظ، اللسانيات تُرجع الملفوظ إلى الجانب اللساني الخالص، معزولا عن الواقع السوسيولوجي والسياسي الذي أنتجه، لذا يجب أن يكون الجانب السوسيولوجي محايثا للغة والتلفظ وليس خارجيا، والملفوظ لا يأتي إلا من تنسيق جمعي للتلفظ يحدده ويضع إطاره، فاللغة ليست نقلا شفافا للواقع، بل **هي ما شاع من الأقوال حول الواقع**، فالتنسيق يسبق كل تلفظ وكل رغبة، لذا تؤكد التنسيقات في تعابيرها على أسماء الأعلام لا الأشخاص، بل على **الأحداث**، والضمائر غير المعرفة، إن التنسيق محايث، لا متعال، مجاور لا تراتبي، تعددي، اختلافي، محرر لا قمعي. حيث "لن يعود التعبير خاضعاً قط لنظام خطي ثابت، بل يصير "متعدد الخطوط". لا تحيل كل سمة ضرورة إلى سمة لغوية أخرى: السلاسل اللغوية / السيميائية متباينة الطبيعة توصل بأنواع من التركيزات المتباينة جداً، سلاسل بيولوجية، سياسية، اقتصادية، ..إلخ – واضحة ليس فقط أنظمة علامات مختلفة، بل كذلك أنظمة حالات أشياء".[39]

فاللغة حسب دولوز ليست صورة عن الأشياء،بل هي نفسها شيء من العالم وأشيائه، وكل هو عبارة عن سلسلة علامات؛ اللغة هي تنسيق أو تركيب ظرفي يتحقق بالأشياء، تماما كما الحدث اللاجسماني الذي يتحقق بالأجسام عند الرواقيين، إن ما يوجد في عمق الأشياء هو حالات الأشياء من حيث الكم والصنف والنوع والأبعاد، مثلا شفافية الماء، وزرقة السماء، صفرة الرمال، وخضرة العشب، لكن عندما نقول انساب الماء وتلبّدت السماء، واخضر العشب، ليس هذا بمثابة حالات الأشياء بل أحداث لا جسمانية تطفو على السطح. لقد قدّم الرواقيون تعريفا جديدا للحدث يختلف عن تعريف الفلسفة الأفلاطونية التي تميز بين الجوهر والعرض، وبين المثال والنسخة، لقد اهتموا بالسطح لا بشيء آخر غيره، فالحدث التقاء مع الأشياء وليس قائما بها كما يحصل عندما يحكم قضائيا على رجل، أو يدخل شخص ما في علاقة حب، فما يتغير ليس هو مادة وطبيعة الشخص، بل حدث يلحق بالشخص، يغير فيه، أو "حدث يجعل الطرفين يتحولان إلى محب ومحبوب، ليست اللغة صورة عن الأشياء عند دولوز إذن، بل حدثا يلحق بالموجودات فيحول فيها، من حيث أن الأشياء ذاتها علامات وليست تاريخا ،تماما كما

تلحق كلمة "احبك" حدثا بمن نطق بها ومن قيلت له، فيحول في وضعهما السابق ليصيرا حبيبين".[40]

ففي الفن مثلا يبدو واضحا المنحى الفينومونولوجي لدى دولوز في وصفه العلاقة بين الذات والموضوع، تلك العلاقة التبادلية بين الذات والموضوع، حيث لا يستطيع الفنان أن يعبر عن موضوع ما دون أن يدخل في علاقة مع هذا الموضوع فيما يشبه الصيرورة، التي ترى العالم في تغير مستمر، حيث يجب على الفنان أن يصير ذلك الموضوع الذي يعبر عنه وأن يصير هذا الأخير شيئا أخر غير ما كان عليه، وذلك بفعل العلاقة التبادلية بينهما، " فليس الفن انعزالا عن الواقع أو استدعاء لذكرى، بل هو نتاج احتكاك الفنان بالعالم. كما يترتب على ذلك أيضا، أن الفنان لا يختار موضوعاته بطريقة عشوائية، بل أن الأشياء ذاتها تسعى للفوز بنظرته ، ثمة تنافس بين الأشياء للدخول في العملية التعبيرية للفنان، واكتساب معنى جمالي. وهذا ما يفسر لنا سر تعلق بعض الفنانين بموضوعات خارجية معينة، تكون موضوعا متكررا لإبداعاتهم الفنية".[41]

لذلك يقترح لذلك دولوز مفاهيم جديدة نقارب بها المسألة اللغوية عوضا عن الثنائيات الميتافيزيقية التي تكرسها اللسانيات التي كان محتوما أن تصل إلى هذا الفهم مادام قد رامت الدراسة العلمية الساكنة للغة، من هنا سعى دولوز إلى كسر الثنائيات التقنية اللسانية و"قلب مفاهيم الدلالة والتعبير والتأويل والأسلوب وتعويضها بمفاهيم التوليف "التنسيق" والعلامة والحدث ....مفاهيم حية تتحول معه اللغة من تركيب ساكن محدد متراتب كما في اللسانيات إلى مجرد تواطئات توليفية وأوامر طارئة أي مجرد تحديد لكيفيات و إمكانيات عارضة في القول".[42]

5- الإيمان:

إذا كانت العلامات هي مدار الإبداع لدى دولوز فإن الإبداع هو حالة يشترك فيها كل حسب اختصاصه سواء كان المر كاتبا أو فنانا أو طبيبا أو نجارا ...الخ،هذه الحالة تتعلق بحسن تلقى العلامة وفك رموزها، إن الإبداع هو مبرر بقاء الفلسفة والفن ومقاومتهما لإشكال الفكر الأخرى التي تدعي الإبداع، مقاومة الموت والاستعباد والبشاعة والعار، الاستغلال والتفاهة والابتذال اليومي، إن بوسع الفلسفة والفن إبداع عوالم افتراضية تمكن من مقاومة السلطة وآلياتها القمعية، فنحن لا نحتاج للتواصل، بل للمقاومة. هو ما يمكننا من تجاوز الميتافيزيقا عن طريق إثبات للحياة، لا نفيها. وتحويلها إلى **ظاهرة فنية وجمالية وخلقية**.

لقد أصبح الإنسان يواجه ما لا يطاق داخل العالم، ويواجه بشيء ما لا يمكن تصوره داخل الفكر، الذي يبقى يواجه تحجرا غريبا، عجزا عن العمل، لم يعد معها الفكر باستطاعته أن يفكر في العالم ولا التفكير في ذاته، إنه عالم لا يطاق، ما لا يطاق فيه ليس الظلم الفادح، بل الابتذال اليومي والتفاهة اليومية، سيلجأ الإنسان إلى "**الإيمان**، ليس بعالم آخر، بل بالعلاقة بين الإنسان والعالم، بالحب وبالحياة، والإيمان بذلك، كما الإيمان بالمستحيل، بما لا يمكن تصوره، والذي لا يمكن أن يكون مع ذلك إلا متصورا أو مفكرا به، ذلك أن الإيمان هو الذي يجعل من اللامتصور القوة الحقيقية للفكر".[43]

لم يكن العجز عن التفكر عند أرطو نقصا أو دونية تعترينا، بل ينتمي للفكر ذاته، ليغدو طريقة في التفكير، أن يكون طريقة للإيمان بالحياة والعثور على وحدة الفكر والحياة، يقول روسيلليني (Rossellini)*: " **كلما كان العالم أقلَّ إنسانية، كان يتوجب على الفنان أن يؤمن، وأن يجعل الآخرين يؤمنون بعلاقة الإنسان بالعالم، مادام العالم من صنع البشر**"،[44] لقد أصبحت العلاقة بين الإنسان والعالم مقطوعة، وبحيث لم نعد نؤمن بالعالم ولا بالأحداث التي تعترينا، كالموت والحب، كأنها لا تعنينا إلا جزئيا، إن هذه العلاقة هي بالتالي موضوع الإيمان، هو رد الفعل الذي لم يعد يملكه الإنسان، إنه المستحيل الذي لا يتحقق إلا عبر الإيمان، إن الإيمان هو الوحيد القادر على أن يُعيد ربط الإنسان بالعالم، أي بما يراه ويسمعه. لذا لا ينبغي للسينما أن تصور هذا العالم فقط، بل الإيمان به، ويجب على" المعرفة ترك مكانها للإيمان لأن الفكر لا يستطيع أن يعرف كل شيء، فالروابط التي توحدنا بالعالم يجب أن تمر بالإيمان وعليه على السينما الحديثة واجب تصوير هذه الروابط، لأننا لم نعد نؤمن بهذا العالم".[45]

سعى دولوز إلى إرساء هذه الصورة الجديدة للفكر التي تتخلى عن المسلمات السابقة لصورة التقليدية للفكر، ليس من أجل وضع مسلمات أخرى تعوض المسلمات السابقة الذكر، بل فكر بدون صورة كما يسميه دولوز؛ أي ذلك الوجه الآخر للفكر، الذي يتخلى عن النموذج والمركز والواحد، ويلتفت إلى الهامش والمقصي والمتعدد والمحلي، حيث لا تصدر الأفكار عن الطبيعة المستقيمة للفكر والإرادة الطيبة للمفكر، وإنما سيترتب الفكر عن العنف الذي يرغمه على التفكير، "فبروست لا يعتقد بأن الفرد، أو حتى أي عقل خالص مفترض، يميل بطبيعته نحو الحقيقي، أو أنه يتمتع بإرادة الحقيقة. فنحن لا نبحث عن الحقيقة إلاَّ إذا كنا مُصِّرون على القيام بذلك نتيجة موقف محدد، أي حينما نتعرض لنوع من العنف يدفعنا نحو ذلك البحث. من الذي يبحث عن الحقيقة؟ **الغيور، تحت ضغط أكاذيب المحبوب**. فهناك دائماً عنف علامة ترغمنا على

البحث، وتحرمنا من الاستقرار. ذلك لأن الحقيقة غير قائمة بالتوافق، ولا بالإرادة الحسنة، لكنها تفضح نفسها عبر علامات لاإرادية".[46]

حيث لا يكون التفكير نتاج انغلاق الذات على نفسها، بل انفتاحها على الخارج، ولا يسعى التفكير إلى تجنب الخطأ،بل محاربة البلادة والبلاهة والابتذال، أي ما يُهدِدُهُ على الحقيقة، وتتكون الأفكار من خلال حركة التعلم وليس كنتيجة للمعرفة واليقين والتمثل. ذلك أن اليقينيات لا تدفعنا للتفكير مثلما تدفعنا إليه الدهشة والشك والريبة، بل والعنف، فاليقين عاجز عن توليد فعل التفكير في الفكر، وفعل التفكير هو ما يخلق صورة جديدة له ،حيث إن الفكر لا يفكر إلا مكرها ومرغما، وهذا لا يتأتى دون نقد مفهوم التمثل الذي تقوم عليه صورة التقليدية للفكر، "لقد كان الجهد الأكبر للفلسفة قائما على جعل التمثل لا متناهيا. باختراع التقنيات اللاهوتية والعلمية والجمالية التي تسمح بالاستحواذ على الاختلاف في ذاته. يتعلق الأمر بإسالة القليل من دم ديونيزوس في شرايين أبولون*".[47]

الهوامش:

1. أستاذ بكلية العلوم الاجتماعية ،جامعة مستغانم ، الجزائر.
2. فوكو ميشال: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1984. ص .46.
3. بنعبد العالي عبد السلام: التراث والاختلاف: هايدغر ضد هيغل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص 112.
4. Foucault Michel : Raymond Roussel, éditions Gallimard .Paris, 1992, P.203
5. فوكو ميشال: الكلمات والأشياء ، ترجمة مطاع صفدي، سالم يفوت، وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان ،(د ط)، 1990.ص.25
6. أندلسي محمد : نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1 .2006. ص 192.
7. يفوت سالم: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص 26.
8. Gilles Deleuze : L'ile déserte et autre textes. Textes et entretiens 1953-1974. (Édition et préparée par David Lapoujade, éditions de Minuit. Paris, 2002., P191.
9. فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 259.
10. مهيبل عمر: الخطاب الفلسفي للحداثة، مجلة اللغة والأدب، يصدرها معهد الأدب العربي، جامعة الجزائر، العدد 10، ديسمبر 1996. ص.50.
11. ذكره السيد ولد أباه: الحقيقة والتاريخ لدى ميشال فوكو، دار المنتخب، ط1، 1994، بيروت ص 18.
12. Gilles Deleuze : Différence et Répétition. Ed. P.U.F, 11 éditions, Paris, 2003., P.04.
13. فوكو ميشال: تشخيص الحاضر، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، محمد سبيلا، ضمن دفاتر فلسفية: التفكير الفلسفي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1991، ص ص : 80-81.
14. فوكو ميشال: تشخيص الحاضر، مرجع سابق ص 81.
15. Gilles Deleuze .Félix Guattari : Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2, éditions de Minuit, Paris 1980. P. 11.
16. - Gilles Deleuze : Logique du Sens, éditions de Minuit, Paris, 2002. P. 152.
17. جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1. 2008، ص 217-218.
18. مصطفى لعريصة: دولوز، قارئا لفوكو، مجلة مدارات فلسفية العدد 2، الجمعية الفلسفية المغربية، الرباط. الموقع الالكتروني للمجلة، يوم 2011/01/15. Philosophiemaroc.org/madarat_02/madarat02_07.ht.
19. التريكي فتحي: فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، تونس، ط 1 2009، ص .48
20. Gilles Deleuze .Félix Guattari : Mille Plateaux, Op.cit,P .14.
21. Deleuze .Félix Guattari : Mille Plateaux, Op.cit,P .15.
22. جيل دولوز في: المثقفون والسلطة: حوار بين جيل دولوز وميشال فوكو، ترجمة عبد الجليل بن محمد الأزدي في: جيل دولوز: الفوضوي المتَوَّج وتكرار الاختلاف، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط 1، 2009، ص ص 72-73.
23. Gilles Deleuze .Félix Guattari : Mille Plateaux, Op.cit,P .19
24. Ibid. P .20.
25. Gilles Deleuze .Félix Guattari : Mille Plateaux, Op.cit. P .20.
26. ibid. p20.

* يقول دولوز: "إذ يظهر المحبوب وكأنه علامة، فهو يعبر عن عالم ممكن وغريب علينا. ذلك لأن المحبوب يملك و يغلف، ويحتجز عالماً يجب فك رموزه، أي تأويله. فأن يُحِبَ المرء، معناه أن يسعى لتفسير و فتح تلك العوالم الغريبة، والتي تظل مع ذلك مغلفة داخل المحبوب. لهذا نقع بسهولة في حب نساء ليس من "عالمنا" ولا حتى من نوعنا " في:

Gilles Deleuze : Proust et Les Signes, Op.cit,P.14.

27. Gilles Deleuze : Nietzsche et la Philosophie, 3ème éditions P.U.F, Paris, 1970, P.03.
28. Gilles Deleuze :Immanence et Vie.in revu Rue Descartes, éd P.U.F,.Paris 1ere édition, 1998. P. 33.
29. Gilles Deleuze : Proust et Les Signes, Ed. Quadrige- P.U.F, 3ème éditions, Paris, 2006, P.10.
30. Gilles Deleuze : Proust et Les Signes, Op.cit,PP :21-22.
31. Gilles Deleuze : Pourparlers.1972-1990, éditions de Minuit, Paris, 2003, PP :192-196.
32. - Gilles Deleuze : Proust et Les Signes, Op. Cit. P.11.
33. Ibid, P .25.
34. Gilles Deleuze Claire Parnet : Dialogues, éditions Flammarion, Paris ,1977 ,P :30-43
35. Gilles Deleuze : Critique et Clinique, éditions Minuit, Paris, 1993, P15.

* – يعتبر فرانز كافكا (1883 .1924) من أهم الكتاب والمبدعين الذين ميّزوا النصف الأول من القرن العشرين، حيث كان ينتمى إلى أقلية دينية، بحكم أنه كان يهودي الديانة وسط محيط مسيحي، وكان ينتمي إلى أقلية لغوية، بحكم أنه كان يكتب بالألمانية وسط محيط لغوي يتحدث التشيكية. لكن هذا كان حافزا حسب دولوز وغوتاري لأن يبدع كافكا في اللغة نفسها مخارج ومسارات لغوية وأدبية جديدة، فالأدب القاصر، أدب الأقليات ليس أدبا ناقصا و لا غير ناضج ،بل بالعكس هو أدب الأسياد الذين يكتبون بلغة جديدة تتجاوز هيمنة اللغة القائمة .

36. Antonioli Manola : Géophilosophie de Deleuze et Guattari, Éditions Harmattan. Paris.2003. P.188.
37. حدجامي عادل : فلسفة جيل دولوز عن الوجود و الاختلاف ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2012 ، ص 237-240.
38. Gilles Deleuze .Félix Guattari : KAFKA .pour une littérature mineure.éditions de Minuit .Paris, 1975.Op.cit .P.145.
39. محمد أبكير: الرغبة عن جيل دولوز، يوم 2010/04/30.
=316 d http://www.awan.uob.bh/showin.asp?mo
40. حدجامي عادل: فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص 240.
41. بدر الدين مصطفى أحمد: دولوز، الفن صيرورة وإبداع للحياة، ضمن جيل دولوز، سياسات الرغبة، سلسلة أوراق فلسفية، الفكر المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1 .2011، ص 227.
42. حدجامي عادل: فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص 238.
43. جيل دولوز: الصورة – الزمن، ترجمة حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، سوريا، 1999، ص .225.

* روبرتو روسيلليني : (1906-1977) مخرج ايطالي.

44. جيل دولوز: الصورة –الزمن، مصدر سابق، ص 226.

45. Hème De Lacotte Suzanna Hèm: Deleuze : philosophie et Cinéma. Edition L'Harmattan, Paris. 2001. P.75.
46. Gilles Deleuze : Proust et Les Signes Op.cit, PP : 23-24.

*ديونيزوس وأبولون (Apollon) (**Dionysos**) إلهين في الميثولوجيا اليونانية

47. Gilles Deleuze : Différence et Répétition, Op.cit , P.337-338.

الآخر في فكر الشيخ الشعراوي
دراسة في تفسيره لآيات الحوار مع أهل الكتاب

سامي سمير عبد الفتاح [1]

مقدمة:

يعد الشيخ الشعراوي واحداً من أشهر الدعاة في العصر الحاضر، وقد ولد في 15 إبريل عام 1911م، بقرية (دقادوس)، مركز (ميت غمر)، بمحافظة (الدقهلية)، بجمهورية مصر العربية، وبدأ مرحلة الطلب في الكتاب ومنه إلى الأزهر، وتخرج بالعالمية عام 1941م، ثم حصل بعدها على إجازة التدريس عام 1942م، عمل بعد ذلك في المعاهد الأزهرية مدة ست سنوات، ثم "انتقل الشيخ الشعراوي إلى العمل في المملكة العربية السعودية عام 1950م ليعمل أستاذاً للشريعة بجامعة الملك عبد العزيز) [2] ". [3]

وبعد خلاف بين الرئيس عبد الناصر والملك عبد العزيز رجع إلى مصر، ثم إلى الجزائر رئيساً لبعثة التعريب عام 1977م، وبقي هناك سبع سنوات،[4] ثم رجع إلى مصر ثم إلى السعودية ليشغل منصب رئيس قسم الدراسات العليا بجامعة الملك عبد العزيز، وبقي في السعودية إلى عام 1976م؛ حيث رجع إلى مصر لشغل منصب وزير الأوقاف،[5] وبقي في مصر إلى أن لقي ربه فيها في يوم الأربعاء الموافق 1998/6/17م، عن عمر مديد بلغ (87عاماً) تقبله الله في الصالحين، وجمعنا به في مستقر رحمته آمين!

وقد عمل الشيخ في مجال الدعوة الإسلامية عمراً مديداً، أثمر العديد من الأعمال العلمية)، [6] التي كان أشهرها تفسير القرآن الكريم، الذي عرف باسم (خواطر الشيخ الشعراوي).

تفسيره:

وكتابه: (خواطر الشيخ الشعراوي)، هو تفسير وعظي معاصر، اهتم بالجانب اللغوي، ومظاهر البلاغة، والإعجاز في آيات الذكر الحكيم، وقد وصف الشيخ الشعراوي تفسيره قائلاً: "خواطري حول القرآن الكريم لا تعني تفسيراً للقرآن، وإنما هي هبات صفائية تخطر على قلب مؤمن في آية أو بضع آيات ولو أن القرآن من الممكن أن يفسر؛ لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بتفسيره؛ لأنه عليه نزل، وبه انفعل وله بلّغ، وبه علم، وعمل وله ظهرت معجزاته)". [7]

ومصطلح (الآخر) في هذا البحث خص به أهل الكتاب: اليهود، والنصارى.

الفصل الأول: آيات الحوار مع أهل الكتاب ومنهجه في تفسيرها

الآيات موضوع هذا البحث هي:

1-قوله تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ). [8]

2- قوله تعالى: (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ). [9]

3- قوله تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ). [10]

4- قوله تعالى: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ). [11]

5- قوله تعالى: (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ). [12]

6- قوله تعالى: (ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقاً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ). [13]

7- قوله تعالى: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ). [14]

8- قوله تعالى: (لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَآءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ). [15]

منهجه في تفسير آيات الحوار مع أهل الكتاب:

كتبت عن الشيخ الشعراوي العديد من الرسائل العلمية في البلاد الإسلامية، وكان منهجه في التفسير هو محور العديد من تلك الرسائل؛ الأمر الذي يجعل التوسع في الحديث عنه هنا نوع من الإسهاب، وأركز هنا على أهم النقاط التي بنى عليها منهجه في التفسير، ويمكن إيجازها فيما يلي:

1. يربط بين الآيات التي تتحدث عن موضوع واحد في القرآن، حيث يرى أن القرآن وحدة واحدة وأنه قد بني على الوصل لا على الفصل.

2. الاهتمام ببيان الجوانب اللغوية والبلاغية.
3. محاولة الكشف عن علل النصوص.
4. رد شبهات المستشرقين والملحدين والعلمانيين.
5. محاولة تقريب المعني للسامع باستعمال اللهجة وضرب الأمثال من واقع حياة الناس.
6. الحس الصوفي .
7. ربط الآيات القرآنية بالاكتشافات العلمية الحديثة.

أما عن منهجه في تفسير الآيات السابقة فيمكن حصره في النقاط التالية:

1-ركز على تأكيد القرآن على حقيقة أن الفعل المنكر من أهل الكتاب هو من بعضهم فقط، وليس كلهم شريك في هذا الإثم، نجد ذلك في تفسيره لقوله تعالى: (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)،[16] حيث يقول:" لقد أراد بعض من أهل الكتاب أن يشككوا المسلمين في أمر المنهج".[17]

وقال في التعليق على قول الحق سبحانه:(وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ):[18] "إنه مطلق الإنصاف الإلهي، فإذا كان الحق قد كشف للرسول بعضا من مكر أهل الكتاب فذلك لا يعني أن هناك حملة على أهل الكتاب وكأنهم كلهم أهل سوء، لا، بل منهم مَنْ يتميز بالأمانة، وهذا القول إنما يؤكد إنصاف الإله المنصف العدل ".[19]

وقال في التعليق على قوله تعالى: (ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقاً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ):[20] "الحق يحدد قسما من الذين أوتوا الكتاب، وذلك تأريخ بنزاهة وصدق وحق ودون تحامل، كأن الحق سبحانه يبلغنا أن هناك فريقا من أهل الكتاب سيسلكون الطريق السوي، ويجيئون إلى المسلمين أرسالا وجماعات وأفرادا مع الإسلام؛ فالحق لا يتكلم عن كل الذين أوتوا الكتاب".[21]

2- تودد القرآن لأهل الكتاب، ظهر ذلك في تعليقه على قوله تعالى: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ)،[22] حيث يقول: " تجد آيات كثيرة من كتاب الله تُعوِّل على أهل الكتاب في معرفة الحق الذي جاء به القرآن، يقول تعالى: (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ)، [23] فهم أيضاً شهداء على صدق رسول الله بما عندهم من الكتب السابقة فاسألوهم، ويقول تعالى: (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى* إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى)،[24] ويقول سبحانه: (وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ للَّهِ)،[25] وإلا، فلماذا أسلم عبد الله بن سلام وغيره من علماء اليهود؟".[26]

وقال في تعليقه على قوله تعالى: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ):[27] "لا يستقيم أن يستنكف الإنسان من أنه طعام أهل كتاب؛ لأن الحق سبحانه وتعالى يريد أن يجعل من الإنسان الذي ارتبط بالسماء ارتباطا حقيقيا كالمسلمين، ومن ارتبطوا بالسماء وإن اختلف تصورهم لله، يريد سبحانه أن يكون بينهم نوع من الاتصال لأنهم ارتبطوا جميعا بالسماء، ويجب أن يعاملوا على قدر ما دخلهم من إيمان باتصال الأرض بالسماء، إياك أن تقول بمقاطعة أهل الكتاب لا، ولكن انظر إلى طعامهم فإن كان من جنس الطعام المحلل في الإسلام فهو حلال، ولا يصح أن تمنع واحداً من أهل الكتاب من طعامك؛ لأن الله يريد أن ينشئ شيئا من الألفة يتناسب مع الناس الذين سبق أن السماء لها تشريع فيهم، ويعترفون بالإله وإن اختلفوا في تصوره".[28]

ويقول أيضاً: "وضرب لنا – سبحانه – المثل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففي أول مجيء الدعوة الإسلامية، واجهت معسكرا ملحدا يعبد النار، ولا يؤمن بالإله وهو معسكر فارس؛ ومعسكراً يؤمن بالإله وهو معسكر الروم؛ كانت هناك قوتان في العالم: قوة شرقية وقوة غربية. وعندما يأتي رسول ليأخذ الناس إلى طريق الله، فلا بد أن يكون قلبه وقلوب المؤمنين معه مع الذين آمنوا بإله وبنمهج ورسالة، ولا يكون قلبه مع الملاحدة الذين يعبدون غير الله".[29]

وقال أيضاً:"وقد علَّم الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم أنْ يجادل المشركين بقوله: (فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ)[30] فعلم الرسول أن يرجع إلى أهل الكتاب، وأنْ يأخذ بشهادتهم، وفي موضع آخر علَّمه أن يقول لمن امتنع عن الإيمان، (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ)،[31] إذن: فرسولنا يستشهد بكم، لما عندكم من البينات الواضحة والدلائل على صدقه. حتى قال عبد الله بن سلام: لقد عرفته حين رأيته كمعرفتي لابني، ومعرفتي لمحمد أشد،

ولم لا يعرفونه وقد ذُكر في كتبهم باسمه ووصفه: (الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ".[32]

3-الثناء على المؤمنين من أهل الكتاب: قال في التعليق على قوله تعالى: (لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَآءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ)"[33] وكأن هذا البعض من أهل الكتاب لم يكتفوا بإعلان الإيمان بالإسلام فقط، ولكنهم دخلوا بثقلهم، فصلوا آناء الليل. وأحبوا أن ينطبق عليهم قول الله تعالى:(إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ مَآ آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ)"،[34] ويقول أيضاً "وهؤلاء الذين آمنوا بالله من أهل الكتاب ويتحدث عنهم القرآن، لقد دخلوا بثقلهم في الإسلام فصلوا آناء الليل وقرءوا القرآن، ودخلوا مقام الإحسان، وأرادوا أن يطبقوا القول الحق:(كَانُواْ قَلِيلاً مِّن اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ".[35] [36]

وقال في تعليقه على يؤمنون بالله واليوم الآخر:(يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ)، [37]: "وهم بالإيمان بالله واليوم الآخر، وبالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، إنما يتصفون بالصفات التي أوردها الله صفة لخير أمة أُخرجت للناس وهي أمة محمد صلى الله عليه وسلم. لقد دخل هذا البعض من أهل الكتاب بثقلهم – ومن أول الأمر – في مقام الإحسان، وما داموا قد دخلوا في مقام الإحسان فهم بحق كانوا مستشرفين لظهور النبي الجديد. وبمجرد أن جاء النبي الجديد تلقفوا الخيط وآمنوا برسالته، وصاروا من خير أمة أخرجت للناس...وهؤلاء الذين آمنوا برسلهم، ثم آمنوا برسول الله استحقوا هذه المنزلة، ونالوا هذين الأجرين لأنهم تعرضوا للإيذاء ممَّنْ لم يؤمن في الإيمان الأول، ثم تعرَّضوا للإيذاء في الإيمان الثاني، فصبروا على الإيذاءين، وهذه هي حيثية: (يُؤْتُونَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُواْ)".[38]

الفصل الثاني: أسس الحوار مع أهل الكتاب من خلال تفسيره لتلك الآيات

بين الشيخ الشعراوي أسس الحوار مع أهل الكتاب في تفسيره لقول الله تعالى: " وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ"،[39] ويمكن حصرها فيما يلي:-

1-تحري سلامة المنطق وخفة البيان، ومراعاة الحالة النفسية للطرف الآخر، يقول رحمه الله: " سلامة المنطق وخِفَّة البيان أمر مهم، وعلى المجادل أن يراعي بيانه، وأن يتحين الفرصة المناسبة، فلا تجادل خصمك وهو غضبان منك أو وأنت غضبان من"،[40] والمراد هنا ليس التشدق والتفصح حين الحديث معهم بل المراد أن يكون القول فصلاً بيناً، يفهمه كل من يسمعه، كما أن بناؤه على العقل والمنطق أمر لا بد منه لضمان عدم التخبط والتعثر، والحالة النفسية للشخص الآخر لها دورها الفاعل في نجاح حملية الحوار، والوصول إلى النتائج المرجوة منه.

2-اللين واللطف في الحوار، يقول رحمه الله: " يُعلِّمنا ربنا – عز وجل – أصول الجدل وآدابه؛ لأنه يريد أن يُخرِج بهذا الجدل أناساً من الكفر إلى الإيمان، ومن الجحود إلى اليقين، وهذا لا يتأتّى إلا باللطف واللين"،[41] اللين من صفات النبي صلى الله عليه وسلم وإخوانه من المرسلين، وهو صفة لازمة لكل من أراد أن يبلغ دعوة الله، والتحلي بها أصبح لازماً في عصرنا هذا أكثر من أي عصر مضى؛ وذلك لتصحيح تلك الصورة الكئيبة القاتمة التي رسمها أعداء الإسلام عن أتباعه بمساعدة من بعض الفرق المغالية المحسوبة على الإسلام.

3-الانطلاق في الحوار من الأمور المتفق عليها، وذلك أمر بدهي يهدف إلى بناء قاعدة متينة للحوار يبني عليها لتحقيق الأهداف المرجوة منه، يقول الشيخ رحمه الله بعد أن بين تميز أهل الكتاب عن غيرهم: " هم مؤمنون بالبلاغ عن الله، ومؤمنون بالكتب التي نزلت، والخلاف بيننا وبينهم أنهم لا يؤمنون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم في حين نؤمن نحن برسلهم وكتبهم، وهذه أول مَيزة تميَّز بها الإسلام على الأديان الأخرى، ونقول لهؤلاء: لقد آمنت برسولك، وقد سبقه رسل، فلماذا تنكر أن يأتي رسول بعده؟ ثم هل جاء الرسول بعد رسولك ليناقضه في أصول الأشياء؟ إنهم جميعاً متفقون على أصول العقيدة والأخلاق، متفقون على أنهم عباد لله متحابون، فلماذا تختلفون أنتم"،[42] فينطلق الحوار من الإيمان بوجود الله تعالى وأنه بعث رسلاً، وأنهم جاؤوا بكتب، ليمتد الحوار بعد ذلك إلى إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

4- ضرورة أن يكون الحوار بالتي هي أحسن، وللشيخ رأيه في هذه القضية إذ جعل الحوار الحسن مع غير المؤمنين، والأحسن مع أهل الكتاب، واشترط لهذا الحوار الحسن أن ينزهوا الله عن كل ما لا يليق بوحدانيته تعالى، يقول رحمه الله: "جادل غير المؤمنين بالحسن، وجادل أهل الكتاب بالتي هي أحسن، لما يمتازون به عن غيرهم من ميزة الإيمان بالله، فإنْ تعدَّوْا وظلموا أنفسهم في مسألة القمة الإيمانية، فادعوا أن لله ولداً أو غيره، فإنهم بذلك يدخلون في صفوف سابقيهم من المشركين، فإنْ كنا مأمورين بأن نجادلهم بالتي هي أحسن وقالوا بهذا القول، فعلينا أن نجادلهم بما يقابل الأحسن".[43]

خاتمة

في نهاية هذه الورقة يمكن القول إن الحوار مع أهل الكتاب في فكر الشيخ الشعراوي يقوم على بعض الأسس، هي: تحري سلامة المنطق، ووخفة البيان، ومراعاة الحالة النفسية للطرف الآخر، واللين واللطف في الحوار، والانطلاق في الحوار من الأمور المتفق عليها، وضرورة أن يكون الحوار بالتي هي أحسن.

الهوامش:

1. باحث دكتوراة بالجامعة الإسلامية العالمية كوالالمبور – ماليزيا
2. قال صاحب كتاب: الشعراوي وقضايا إسلامية حائرة تبحث عن حلول، ص12: "جامعة أم القري"، والأقرب للصواب أنها جامعة الملك عبد العزيز لأنه رجع إليها أستاذا زائراً عام 1970.
3. عطا، عبد القادر أحمد، *شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها*، دار التراث الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت، 8.
4. فوزي، محمود، *الشيخ الشعراوي..ويسألونك عن الدنيا و الآخرة*، الوطن، القاهرة، ط2، د.ت، 14.
5. الأشقر، إبراهيم حسن، *دعوني وربي*، دار الروضة، القاهرة، د.ط، د.ت، 90.
6. عرف عن الشيخ الشعراوي أنه كان يفضل الحديث على الكتابة، وأن ما تركه من تراث عبارة عن طباعة لدروسة المسجلة في الإذاعة والتلفاز.
7. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج1، ص3.
8. آل عمران 64.
9. آل عمران 72.
10. العنكبوت46.
11. القصص 52.
12. آل عمران 75.
13. آل عمران 100.
14. المائدة 5
15. آل عمران 113
16. آل عمران72
17. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997ج3، ص 1538
18. آل عمران 75.
19. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج3، ص 1542.
20. آل عمران 100.
21. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج3، ص1649.
22. القصص 52.
23. الرعد 43.
24. الأعلى 16-19.
25. آل عمران 199.
26. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج18، ص10956.
27. المائدة 5.
28. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج5، ص 2938.
29. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج5، ص 2939.
30. النحل 43.
31. الرعد 43.
32. الأعراف 157.
33. آل عمران 113 .
34. الذاريات 15-16.
35. الذاريات 17
36. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج3، ص1688.
37. آل عمران 114 .
38. القصص 54.
39. العنكبوت 46.
40. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج18 ص 11205.
41. الشيخ محمد متولي الشعراوي، *خواطر الشيخ الشعراوي*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د.ط، 1997، ج18 ص 11206
42. نفس المرجع، ص 11207.
43. الشيخ محمد متولي الشعراوي، المرجع السابق، ص 11209.

المقاربة التأويلية للنظرية التواصلية

–الغيرية عبر ممر التواصل–

العربي ميلود[1]

تكمن أهمية المنعطف الهرمنوطيقي الذي أحدثه بول ريكور على النظرية النقدية لهابرماس في تعزيز مسألة الحوار الأفقي بين ذات وأخرى في الفضاء العمومي، لأن النظرية التواصلية بوصفها نظرية تستند إلى فكرة البينذاتية، لم تكتف بتناول العلاقة الحوارية بين الذات والموضوع. فالفهم لم يعد قائما على العلاقة العمودية، بل أصبح يقتضي علاقة أفقية تمكن من انصهار أفق الذات مع ذات أخرى، فالمقاربة التأويلية كلما اهتمت بالحوار الأفقي بين الذوات، إلا وابتعدت عن فكرة الصراع، وتعزز الفعل التواصلي في المجتمع.

كما أن نظرية الفعل التواصلي، باستنادها إلى فلسفة التأويل، تكون قد عززت من آليات تحليلها لطبيعة العلاقات الاجتماعية، إذ تقدم لنا الوسائل التي تمكن الذوات المتحاورة فيما بينها، سواء أكانت أفرادا أم جماعات من كشف المعيقات التي تشوه تواصلهم، وتعيق تحقيق التفاهم بينهم. فتأويلية ريكور بمفاهيمها النظرية حول الذات والغيرية، مع النظرية التواصلية لهابرماس بإجراءاتها المنهجية، بإمكانهما تحقيق مفهوم الغيرية الذي ننشده في مجتمع أصبحت تهيمن عليه لغة العنف واللاتواصل، بدل الحوار والتواصل.

وبحكم المشاكل المطروحة على الإنسانية في بعدها الكوني، لم تعد أية ذات فردية قادرة على حل هذه المشاكل لوحدها، لذا فالبينذاتية من خلال تصور عقلاني لأخلاقيات المناقشة يمكن أن تقدم لنا الآليات اللازم إتباعها من لدن جميع الذوات لبعث حوار عقلاني يحفز الجميع على المشاركة الفعالة والإيجابية في الفضاء العمومي.

لقد كشفت لنا تجربة الغيرية مدى هشاشة الوجود المتمركز حول الذات، ومدى التباسه حينما نبحث في شروط تحققه، التباسا يجعل من السؤال عن حقيقته موضع جدال غير منتهي، لأن هذا الشكل من الوجود يتوجه أساسا لإحلال منظومة قيم متمركزة حول الذات، تميل من خلالها هذه الذات إلى إخضاع كل غير لها، وتأطير علاقتها بالعالم، بينها وبين الوسط الذي يحملها، بين ما هو داخلها وكل خارج عنها.

ولعل هذا ما تابعناه ابتداء من كوجيتو أنا أفكر، الذي يمثل تأكيدا على هوية المركز، مرورا بالفلسفات المتعالية بلوغا إلى هوسرل، فهذين الفيلسوفين على التحديد –كما يقول ريكور– "يبدءان بفعل التعليق، معبرين بذلك عن حرية تصرف الذات بذاتها (..) وهو الأمر الذي تصبح فيه متعادلة مع عبدها الفعلي".[2]

هنا إشارة إلى مؤامرة تقيمها الذات مع العقل، تستعبد من خلاله الذات هذا العقل أولا ثم يخضع لها كل آخر عنها، ولعل هذا التوجه الذي يعتقد بالعقل الواحد والذات الواحدية يهدف إلى تحطيم البنى الوثوقية لكل تفكير في معاني التواصل والغيرية، ونلمس ذلك نحن "الذين جئنا بعد الأنوار، بعد كذب وعود علموية، وبعد المؤسسة العقلانية للأنظمة التوتاليتارية أين تظهر استحالة وضع كل الأمال التحررية في العقل الأحادي أين أصبح العقل لا يختلف عن الأدوات الأخرى التي نستعملها"،[3] والغرض من كل ذلك هو عزل الفرد بكل الطرق الدعائية وبشكل نسقي منظم.

الحل المطروح لتجاوز سلطة هذه الذات يتمثل في إزاحة القيم التي أفرزها هذا العقل المركزي وإحلال فعل التواصل، الذي يعد السبيل لتخليص الذات من نرجسيتها وتحريرها من أوهامها، بيد أن الفعل التواصلي يعد السبيل نحو الإرتقاء بالإنسان إلى محك الحوار والنقاش والتواصل الفعال المؤسس من خلال ما يعرف بأخلاقية التواصل المدعمة بفكرة الواجب، لتتحول مع ريكور إلى الأخلاق الواجبية للتواصل، والتي تستمد مصدرها "بشكل أساسي من أنها دمجت في إشكالية واحدة الأوامر المطلقة الكانطية الثلاثة: مبدأ الإستقلال الذاتي بحسب مقولة الوحدة، ومبدأ الإحترام بحسب مقولة التعددية، ومبدأ مملكة الغايات بحسب مقولة الشمولية، وبتعبير آخر فإن الذات مؤسسة مرة واحدة في بعدها الكلي (الكوني) وفي بعدها الحواري البين شخصي والمؤسساتي".[4]

وهنا ستتخلى الذات تدريجيا عن المواقف الصراعية، وتتمكن من الخروج من ثنايا الفكر التأملي الباطني العاجز عن إقامة مشروع تواصلي بين الذوات المختلفة، "فبراديغم فلسفة الوعي، قد اختفى، ويجب الخروج من فلسفة الذات للانفتاح على براديغم التفاهم بواسطة العقل التواصلي"،[5] بلوغا إلى التفكير التذاوتي المعترف بالآخر.

هذا الشكل التواصلي لم يعد يرضخ لسلطة الذات العارفة الديكارتية ولا بالتفكير التأملي الميتافيزيقي الحدسي المتعالي على بلوغ الحقائق، إن فعل التواصل هو الإمساك بلحظة تجاوز العقل الذي لا

يفكر إلا بذاته ولا يعترف إلا بسلطته، حاجبا رؤية الذات عن كل خارج عنها واختلافاتها مع الآخرين.

إن فعل التواصل ينقل الذات من "الأنا" المنغلق إلى أفاق النحن، والتي "تحضر فيها الكائنات العاقلة أكثر مما تحضر باقي الكائنات الحية الأخرى، "حضورها بقدر ما هي واعية"، فهي تعارض الأنانية لا التعددية".[6]

إن التواصل يحقق الإجماع والاتفاق على المعايير الواجب حلولها في الأخلاق الواجبية للتواصل، والممثلة في الحوار البعيد عن كل أشكال الإقصاء أو العنف، حوار بين ذاتين تنقل كلاهما رؤيتها الخاصة للأشياء وللآخر، مراعية البعد التواصلي المحقق للتفاعل والإندماج، والغرض الأساس من وراء كل هذا —كما يقول ريكور– يتمثل في "تبيان البعد الأخلاقي الواجبي للهوية الذاتية".[7]

التواصل بين الذوات يرّسم جغرافية التثاقف من خلال جدلية الذات والآخر، بما يضمن لهذا الفعل أن يقيم جسرا يسمح للذات أن ترى صورتها في ضوء صورة الآخر، ولتندمج فيما بعد صورتيهما معا لتشكلا صورة موحدة يمثلها الإنسان، بواسطة العقل التواصلي الذي يعمل على تغيير ثنائيات الميتافزيقا الكلاسيكية (الخير — الشر / الصواب– الخطأ / الحق — الباطل ...)، إلى ثنائيات نسق الغيرية الباعثة لإنسان أخلاقي تواصلي جديد، ثنائيات (الأنا — الأنت / نحن — هم / الأنا — الآخر...).

– من نقد الأنا المعرفي إلى تحقيق الآخر التواصلي.

التواصل خاصية ينفرد بها الإنسان وتهبه نمط وجود مميز يختلف عن باقي الوجودات الأخرى، فهو تواصل بين الإنسان والإنسان لتحقيق إنسانية تجمعهما، وهو لا يلغي خصوصية أي من الذات والآخر بل يحافظ على التمايزات والاختلافات الموجودة بينهما، لأن الإقرار بها يجعل من التواصل أمرا ممكنا وذو مغزى، فهذه التفردات تشبه إلى حد كبير مسألة وجود الشر في العالم، والتي يقول بشأنها ريكور على أنها "تستحق أن نسميها "تحد"، ولكن بالمعنى الذي لا يزال يزداد غنى، تحد هو دوريا فشل توليفات كانت دائما غير ناضجة واستفزاز لتفكير أعمق وبطريقة مختلفة".[8]

يقود التفكير في جدلية الذات والغيرية إلى البحث في الوسائط الرمزية التي تعتبر بمثابة الجسور المحددة للمسافة الكامنة بين طرفي الجدلية، وإلى ضرورة تحقيق آليات التواصل التي تنتظم كوسيط بين الذات والآخر، وبين الإنسان والأشياء، ف"التشويه يقع حينما تخفى وقائع الحياة، وتحول القوانين بطريقة أو بأخرى بين البشر، ومشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار، وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه".[9]

إن مجمل هذه المستويات تعد من المبررات الأولية لنشوء إستجابة لدى الذات والآخر لبث مقاربة نقدية إزاء مشروع تحقق الإنسان، تكون منبثقة عن منظومة من القيم ترتكز على وعي الذات باستيعاب مضمون هذا الوجود وتحديد ميكانزمات التواصل مع الآخر.

الميكانيزم الأبرز الذي يعد كوسيط رمزي تفاعلي داخل العالم المعيش يتمثل في اللغة، فداخل نسقها ترتفع وتقوى عقلنة العالم المعيش، لأن "الفاعلية التواصلية تعمل بأخلاق استطرادية تستبعد كل أشكال الوسائط التقنية والعقلانية الأداتية، كالسلطة والمال كنماذج للتنظيم في العالم المعيش التي تسارع في استعماره الداخلي، حين تحاول أن تعوض بعض الأشكال التنظيمية اللغوية بتنظيمات نقدية "مالية" من صميم النسق".[10]

للخوض في هذه المسألة نستحضر هابرماس الذي أعطى تصورا مميزا لعلاقة الذات بالآخر، يعد بمثابة تصور نموذجي يعقلن الإرادة الإنسانية ويعيد الإعتبار للسؤال الأخلاقي كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية، لكن هابرماس سيطرحه كعلاقة ما وراء نقدية تحيل إلى لحظة تأويل الذات للواقع تأويلا يقيم جسور التواصل بينها وبين العالم على أساس عقلاني، "فما يريد هابرماس إظهاره أن ما وراء النقد يبقى نقدا طالما أنه القضية المركزية للأخير، كما نتعلم من نقد العقل الخالص لكانط، هي تركيب الموضوع، المشكلة كيف تواجه الذات موضوعا، أو بعبارة أكثر فرويدية، كيف نفهم مبدأ الواقع؟".[11]

هذا السؤال الريكوري هو ما سنحاول تتبعه مع فلسفة هابرماس باحثين عن مجموعة القيم والمبادئ التي ترّسم معنى الإنسان التواصلي كمفهوم قابل للتحقق في الحياة.

فكيف سيعالج هابرماس هذا السؤال الوجودي المقلق؟ وما الجديد الذي ستطرحه نظريته التواصلية في بعث إنسان الذات والآخر؟.

في مباشرة هابرماس لبناء الأخلاقيات يستبعد الماورائيات ولا يجعلها أساسا لأخلاقه، ولا الرؤى الميتافيزيقية مؤشرا للعقل الأخلاقي، كما انه يستعيض عن القضايا الدينية ويبحث عن قاعدة أكثر مرونة وشمولية، فهو لا يحيل إلى أي قبلية أو وازع قيمي، ولا يسندها إلى أوامر شرطية خلافا لفلسفة كانط، بل هو يفهم الوعي الأخلاقي على أنه معايير تنظيمية يؤسسها العقل اللغوي التداولي التي تسعى إلى الكونية وقابلة للتعميم، فلا جدوى من البحث عن

الحقيقة في أي كوجيتو أو وعي ذاتي، ف"نحن الكائنات الضعيفة المتموضعين في العالم المعيشي ليس لنا في الواقع أي طريق آخر بضمان ما هو حقيقي غير الحوار الذي في نفس الوقت هو عقلاني ومفتوح على المستقبل".[12]

على الإنسان أن يمتحن أفكاره مع الآخرين، وهذا ما يقصد به هابرماس بالبراجماطيقا (التداولية)، من حيث أن نظرية الفعل اللغوية تبحث في اختبار الفرد لصلاحية آرائه في خضم تواصله مع الآخر، فهو يؤسس لإرساء معيار الحقيقة، بإثبات صلاحية أحكامه الذاتية متحررا من أي مضمون قد يقضي على مضامين الآخرين، فهو يستقي مصداقيته وشرعيته وحقيقته مما يتفق فيه مع الآخرين، إنه يشجب الحقيقة الواحدة أو الزعم بامتلاكها، فلقد ولى زمن الحقائق النهائية، وعلى البشرية إعادة إنتاج ذاتها، وإعادة تكوين الهوية والثقافة الإنسانية على نحو نقدي تواصلي. فالإنسان بحسب ما يقوله هابرماس "لا يحتاج (..) إلى أن يعيش طويلا كي يصل إلى الحقيقة الكاملة، إذ أنه يوجد في رأي محدد يميل إليه العقل البشري بالكامل على المدى الطويل، هناك استعداد كامل للوصول إلى اتفاق حول أسئلة كثيرة"،[13] أي بمعنى أن الحقيقة لا تعني شيئا سوى المفهوم الكلي للحقائق التي يمكن أن يتفق حولها الناس.

ولبلوغ الحقيقة يجب الحد من مستويات عدة، كالمستوى الأنطولوجي الذي يتوجب تقليصه، أين تكون علاقة الإنسان بعالم الأشياء محكومة بالنزعة المعرفية، كما يجب تقليص حدة العقلانية الغائية صاحبة ملكة التنظيم المفرد في المستوى الإبستيمولوجي، ولا يخرج اللسان عن القاعدة، فمن الضروري إذن تقليص المستوى الدلالي لتحليل اللسان الموغل في تمركز العقل وحصره في القضايا التوكيدية وأحادية المعنى.

هابرماس من خلال إعادة مفهمة الأشياء المتعلقة بالإنسان نجده يطمح لتوجيه الاستعمال التواصلي للقضايا، في إعادة إنتاج المعنى الاجتماعي، فمقولات فلسفة التواصل، مرتبطة بالصحة المعيارية والصدق الذاتي، ما يجعلها تقدم فهما للحقيقة يتأسس على اتفاقية العلاقات بين الأشخاص، حقيقة تستند إلى التجارب المعاشة الذاتية، وتحيل إلى عالم معيش مشترك، نستمد منه نماذج تفسيرية يتفق عليها الجميع، "ففي النشاط التواصلي، كل شخص محفز عقلانيا بواسطة الآخر للاتفاق معا".[14]

فماذا يقصد هابرماس بالحافز العقلاني؟.

يجيب هابرماس عن ذلك بقوله: "إن ما نسميه عقلانية هو أولا الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق المعرفة القابلة للخطأ".[15]

عكس مقولات فلسفة الوعي، فلن تكون المعرفة والحقيقة حكرا على العالم الموضوعي، ولن تكون العقلانية سجينة الذات العارفة المنغلقة على نفسها، بمعنى أن الواقع المادي لن يضحى المحك الوحيد والأوحد لقياس نجاح الأفكار، إنما ستقاس المعرفة والحقيقة بالعقل التواصلي، وفقا للحجة التي يمتلكها أفراد يشتركون في تبادلها.

إن هذا المفهوم الإجرائي للعقلانية التواصلية، يظهر جليا أنه أوسع وأغنى من مفهوم العقلانية الغائية، ويتأكد ذلك في معاني متكررة منها: إنفكاك العقلانية التواصلية من تمركز الذات (النرجسية)، فهي عقلانية متضمنة في التفاهم ما بين الذوات إلى اعتراف متبادل واتصاف بالمسؤولية.

لقد كان فك السحر عن العالم -كما عبر عنه "ماكس فيبر"- تصاعد في العقلنة تتجاوز الميتافيزيقا والأشكال الدينية والصور التقليدية، لكنه ضعّف جانب التنشئة والتضامن الاجتماعي، مما يجعل الرهان موقوف على العقل التواصلي، كونه الأقرب إلى تنظيم العالم المعيش، وينخرط في سيرورة الحياة الاجتماعية، مما يجعله يشتغل دور المفّعل، والوسيط لإعادة إنتاج أشكال الحياة الاجتماعية، بمعزل عن مقدمات فلسفة الوعي، لكن مع حضور الإدراك بأن "التوجه نحو الآخرين عنصر مكون للمعنى الذاتي".[16]

من هذه الزاوية يفهم التنسيق الذي تحدثه الأعمال التواصلية، الساعية إلى إصلاح لحظة الانحراف وانشطار العقل المتمركز على الذات، الذي كان نتاج كارثي لسيرورة الذاتية. وبناء على هذا يمكن للعقل التواصلي أن يعيد تقديم التصور الهيجلي لمفهوم الكلية الأخلاقية، دون أن يفهم من معنى الكلية عودة إلى مقولات فلسفة الوعي، وإنما يقصد بها إجماع ما بين ذوات تقيم أرضية لقيم كونية ولمشروع تحقيق إنسان الذات والآخر.

إن التهميش والإقصاء الذي مارسه المشروع البرجوازي على "الغير"، هو ما حاولت فلسفة البراكسيس منذ ماركس إلى الماركسيين الغربيين، التقريب بينهما، وتخفيف التناحر فيما أسموه "البراكسيس الاجتماعي"، لذا تأتي محاولة هابرماس لتستفيد كثيرا من هذه التجربة، فتجد العقل التواصلي همزة وصل بين "الأنا" و"الآخر"، فكيف ذلك؟.

هناك نزعة لتمركزات كثيرة، كانت موجودة، رفض للتوحد القبلي لصالح توحد بعدي، هناك تفادي لإحلال العمل بدل وعي الذات، لأنها تدفع دفعا إلى عقلانية الأداتية منطقها الوحيد لإنتاجية المردودية والاستهلاك، فقد استفادت الفاعلية التواصلية كثيرا من الانتقادات الحادثة، والنقد الموجه لفلسفة البراكسيس، وكله نقد

يحاول الخروج من إحراجات فلسفة الذات، بالأخص منها المقولات المولدة للأزواج الثنائية.

هابرماس يريد التنويه بشكل آخر من أشكال التفاعل داخل العالم المعيش، فالمنتمين إليه لا تربطهم فحسب الأعمال الأداتية، من حيث هي الإنجاز لمشاريع متدخلة، بل يوجد هناك قابلية للفعل الموجه نحو التفاهم، بمعنى تشابك سيرورات التفاهم بين المشتركين في التفاعل (شبكة التواصلية)، "وعليه تعتمد نظرية الفاعلية التواصلية هي أيضا، على واقع أن إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش، هو مزاوجة بمفعول رجعي مع إعادة الإنتاج المادي".[17]

إن النموذج الذي تقدمه الفاعلية التواصلية، يعتبر بمثابة شكل "تفكيري"، لكن المقصود بالتفكير لا يعني الذات العارفة، التي تفرضها مقولات فلسفة الوعي، كما كانت تحول إلى موضع فيحل محل هذا الشكل، إنما المقصود بها ممارسة تواصلية يومية تجمع بين القول والفعل، كونها قضايا مصداقية افتراضية، تستند إلى الحجج، فعندما يدخل المشتركين في النقاش لابد عليهم من افتراض مطالب مصداقية، وهي تلبي الحد الأدنى من شروط الموقف المثالي للكلام.

يسعى هابرماس لأن يكون للبشر عالمهم المعيش، وفق تفاهمهم، لا أن يولدو ليجدوا سقفا عاما متعالي يخضع له الجميع دون العلم أن هذا الوضع هو نتاج لإرادة السوق، وليس قانون إنساني اجتماعي، إنه نابع من خارجهم، نابع من عالم مموضع، عليهم التحرر منه، لبناء عالم إنساني يقرونه جماعيا ويعبر عنهم، فلا وجود لاتصال تام ضمن هذا العالم المتعدد، والذي تثبت عملية نشوء الكائن- الفرد فيه على أن الأنا يتشكل "من خلال الجوانب الثلاثة الخاصة بقدرات المعرفة واللغة والفعل، ويمكن إدراج هذه الجوانب الثلاثة للتطور الإدراكي واللغوي والتفاعلي ضمن فكرة واحدة توحيدية لتطور الأنا: يتشكل الأنا في نظام من الانفصالات".[18]

وحتى على صعيد الفضاء العمومي بتنا نلمس تحولات تاريخية داخل هذا المجال، وتحوله إلى حقل للتحاور العقلاني كما تبلور في عصر التنوير، والثورتين الأمريكية والفرنسية، ليغدو بسبب الثورة الإعلامية ميدان لإنتاج الرأي العام (صناعة الثقافة) والتضليل الجماهيري، وسيطرة الروح السلبية "فكتاب (الفضاء العمومي) لهابرماس سطر نوع من صفة تكوين الفضاء العمومي المعاصر ووضعيته اليوم تحت هيمنة إمبراطورية الإعلام، أين أصبح ضحية المنطق التجاري الخالص، وتحول من مكان يمارس فيه المواطنون الفاعلون النقد ليصح شيئا فشيئا مكان سلبي للاستهلاك".[19]

إذن هناك علاقة جدلية بين اللغة والبراكسيس الاجتماعي، فيتكون الثاني عبر الأول، ويختبر الأول في الثاني، فلا يمكن إنتاج العالم المعيش بدون أن يعيدا إنتاجه رمزيا، وهم يقومون بإعادة إنتاج ذواتهم كونهم ينتمون إليه.

البحث في مفهوم للإنسان يراعي مبدأ الذاتية ويمنح مكانا للآخر كفاعل في هذا الوجود، لم يقتصر فقط على الجانب الفلسفي بل طال مجالات العلم والثقافة، القانون، السياسة، والفن... وغيرها من المحطات التي شهدت انزياح مفهوم الذات والوعي والآخر من مجرد أسئلة أنطولوجية تحمل أبعادا ميتافزيقية وأحيانا أخلاقية، إلى المجال العملي، ف "النقاشات خاضعة هي كذلك لمحددات زمكانية، تتموضع في سياقات اجتماعية من حيث أن المشاركين في التواصل ليسوا أرواحا خالصة، وإنما هم كذلك مدفوعين بدوافع أخرى، غير كونهم ساعين لبلوغ الحقيقة المشتركة، بل هم مقيدين ببعض ضوابط العالم المعيش".[20]

يكمن الهدف الأساسي من وراء هذه الزحزحة لمفهوم الإنسان –حسب ريكور- في "صوغ الأطروحة التي مفادها أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية تستويان في الرتبة، ولا تكون أي منهما فلسفة أولى بالنسبة للأخرى، وإنما تشكلان معا فلسفة ثانية".[21]

الهوامش:

1. أستاذ بقسم الفلسفة – جامعة مستغانم- الجزائر
2. بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2005، ص 238.
3. Hice Giard, le moment politique de la pensée, in, Esprit 17 mai 1978, p55.
4. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط01، 2005، ص 526.
5. Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas et Thomas d'Aquin, l'Harmattan, Paris, 2008, P17
6. Jürgen Habermas, idéalisation et communication, Agir communicationnel et usage de la raison », Tr. Christian Bouchindhomme, Fayard. 2006.P 94.
7. بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص 526.
8. بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003، ص 241.
9. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسوتر إلى هابرماس، ترجمة محمد حسن غلوم، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 244. ص349.
10. (1)- Aldo .J Hassler, Sociologie de l'argent et postmodernité, librairie O.R.O.Z. Paris, P 119.
11. بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، تحرير وتقديم جورج هـ تيلور، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2002، ص 301.
12. Jürgen Habermas, idéalisation et communication, op, cit, P46.
13. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل مصر، ط1،2001. ص111.
14. Jürgen Habermas, Morale et communications ,Ed, champs Flammarion, paris, P 79.
15. يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995. ص482.
16. بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، مرجع سابق، ص 301.
17. هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص393.
18. يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط1، 2002، ص 26.
19. Aldo .J Hassler, Sociologie de l'argent et postmodernité, op, cit, p48.
20. Jürgen Habermas, Morale et communications, op, cit, p 218
21. بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والأداب والفنون "بيت الحكمة"، (دط، دس).، ص 361.

مكانة العقل في تأسيس الاتجاه التأويلي للنص الديني

سليمان بن صالح الغصن [1]

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

فإن مسألة التعارض بين العقل والنقل قديمة ولا زالت كثيراً من الفرق والاتجاهات والشخصيات تثيرها بأساليب متنوعة وفي قضايا مختلفة فالمسألة قديمة متجددة لأنها متعلقة بعقل الإنسان المتجدد المتغير بتغير الظروف والأحوال.

ولذا أحببت الإسهام ببحث في منهج هذه القضية وتشخيص منطلقاتها وذلك حسب الخطة التالية:

خطة البحث:

– التمهيد: التعارض بين الوهم والحقيقة. وفيه :

1– التعارض الوهمي.

2– التعارض الحقيقي.

الفصل الأول:

منطلق منهج تقديم العقل على النقل وأسلوبه وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: العقل أصل النقل.

المبحث الثاني: الرد للنص بالإبطال.

المبحث الثالث: الرد للنص بالتأويل.

المبحث الرابع: الرد للنص بالتفويض.

الفصل الثاني:

منطلق منهج تقديم النقل على العقل وفيه مبحثان:

المبحث الأول: عدم وجود تعارض بين العقل والنقل في حقيقة الأمر.

المبحث الثاني: فساد العقل المعارض للشرع.

الفصل الثالث:

مفاسد إطلاق القول بتقديم العقل على النقل.

– الخاتمة

التمهيد: التعارض بين الوهم والحقيقة

1. التعارض الوهمي:

قد يستشكل بعض الأشخاص نصاً شرعياً ثابتاً ويزعم أنه يعارض العقل، فيسعى في مواجهته بأنواع الإبطال الممكنة، وفي الحقيقة فإن هذا الاستشكال والزعم ناشئ عن توهم هذا الشخص وجهله، وإلا فإن الواقع أنه لا تعارض في نفس الأمر بين النص الشرعي والعقل البشري السليم الذي يتسع أفقه، ويخرج عن دائرته وحدود تصوراته.

ومن ذلك لو أن شخصاً قرأ الحديث المتفق عليه من رواية أبي هريرة وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة سنة لا يقطعها".[2]

وسارع لإنكار ذلك لاستبعاد عقله وجود مثل هذه الشجرة بهذا الحجم.

فهذا الإنكار في الحقيقة مثال لغرور العقل البشري ومحدوديته وقصوره، وإلا فإن ذلك غير ممتنع عقلاً في الحقيقة، وأمور الغيب ليست كأمور الشهادة، وأحوال الآخرة ليست كأحوال الدنيا، ولذا ورد في الحديث القدسي أن الله تعالى قال: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر".[3]

فهذا مثال للتعارض الوهمي الناشيء عن جهل الناظر، وعدم استيعابه للنص، بسبب ضيق أفقه وقلة إيمانه.

2. التعارض الحقيقي:

وقد يوجد تعارض حقيقي بين مقتضى النص ودلالة العقل وفهمه وهذا يمكن إرجاعه إلى أحد أمرين:

الأول: أن يكون النص باطلاً في ذاته فلا تصح نسبته إلى الشرع أصلاً مثل ما جاء في الحديث الموضوع: "رأيت ربي بمنى يوم النفر على جمل أورق عليه جبة صوف أمام الناس" فهذا الحديث حكم العلماء ببطلانه. [4] ومخالفته للعقل والشرع ظاهره فمثل هذه النصوص الموضوعه لا يصح أن يقال فيها تعارض العقل والشرع لأن نسبتها إلى الشرع باطلة.

الثاني: أن يكون النص ثابتاً ولكنه مخالف لقاعدة أسسها الشخص وجعلها معياراً يرد ما يخالفها من النصوص.

ومن ذلك أن نفاة الصفات عن الله تعالى لما أسسوا منهجهم على نفيها بحجة أن في إثباتها تمثيلاً لله تعالى بخلقه وهو مخالف للعقل والشرع لما أسسوا ذلك ردوا كل نص يخالف هذا المنهج، وغلبت عليهم أهواؤهم مع أن باستطاعتهم أن يثبتوا الصفات الواردة في النصوص الشرعية مع نفي مماثلة الله تعالى للمخلوقات كما قال سبحانه:" ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[الشورى:11].

فنفى المثلية وأثبت الصفة فدل على أن إثبات الصفات لا ينافي ما دل العقل على نفيه من المماثلة.

الفصل الأول: منطلق منهج تقديم العقل على النقل وأسلوبه

المبحث الأول: العقل أصل النقل

بنى الذين يقدمون عقولهم على الشرع قولهم على أن العقل هو الذي دل على صحة الشرع، وذلك بمعرفة الله، وصدق الرسول، فلو قدم النقل على العقل لكان في ذلك تقديم للفرع على الأصل ولكان فيه إبطال للأصل، وإذا أبطل الأصل الدال على الفرع بطل بالتالي الفرع المترتب عليه.

يقول عبد الجبار المعتزلي في كلامه على صفة الاستواء "إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأنا ما لم نعلم الكريم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل؟".[5]

ويقول الرازي:

" لا أعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فليزم تصديق النقيضين وهو محال.

وإما أن نبطلهما فليزم تكذيب النقيضين وهو محال وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية وإما أن تصدق بالظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم قال، وظهور المعجزات على يد محمد صلى الله عليه وسلم قال. ولو جاز القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل منهما غير مقبول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل".[6]

المبحث الثاني: الرد للنص بالإبطال

لا يتردد من يرى تقديم العقل على النقل عند توهم التعارض في رد النص الذي يخالف عقله بأنواع الرد، ومن أنواع الرد القول ببطلان النص المخالف للعقل وهذا الأسلوب من الرد يستخدم عند أصحابه تجاه الأحاديث النبوية المخالفة لأصولهم ولقولهم، فترد مطلقاً بحجة مخالفتها للعقل، أو بدعوى كونها آحاداً لا يؤخذ بها في العقائد، ومن الأمثلة على ذلك رد المعتزلة لأحاديث الشفاعة لأهل الكبائر رغم تواترها كما نص على ذلك العلماء.[7]

يقول القاضي عبد الجبار في كلامه على حديث الشفاعة" إن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي، ومسألتنا طريقها العلم فلا يصح الاحتجاج به،[8] " وكذلك موقفهم من أحاديث رؤية المؤمنين لربهم تعالى يوم القيامة والتي نص العلماء على تواترها،[9] فقد قال القاضي عبد الجبار لما ذكر حديثها "يجب أن نقطع على كذبه على النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لم يقله، ,وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم".[10]

المبحث الثالث: الرد بالتأويل

رد النصوص المخالفة للعقول بالتأويل باب واسع جداً سلكه أصحابه في كثير من النصوص التي يدعون أنها تخالف عقولهم ومنهجهم وما أسسوه من قواعد.

يقول أبو منصور البغدادي:

" فإن روى الرواي ما يحيله العقل، ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً، فخبره مردود.. وإن كان ما رواه الثقة يروع ظاهره في العقول، ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته، وتأولناه على موافقة العقول".[11]

ويقول الغزالي:

وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله، ونفى الصورة وإذا قيل لك" إن الأعمال توزن..[12] علمت أن الأعمال عرض لا يوزن، فلا بد من تأويل، وإذا سمعت: أن الموت يؤتى في صورة كبش أملح فيذبح..[13] علمت أنه مؤول.[14]

وهناك أمثلة كثيرة جداً على استخدام الفرق للتأويل في أبواب كثيرة كالصفات والقدر والإيمان وأمور اليوم الآخر وغير ذلك.

المبحث الرابع: الرد بالتفويض

سلك بعض من يرى تقديم العقل على النقل عند توهم التعارض منهج التفويض الذي يعنى تعطيل النص عن دلالته الظاهرة إلى معنى غير معلوم، فزعموا أنه لا يفهم من النص شيء، وأن دلالته المخالفة للعقل –في نظرهم– غير مراده.

وأكثر ما يسلك هذا المنهج فيما يتعلق بصفات الله تعالى.

قال الجويني في العقيدة النظامية:

" وذهب السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظاهر على مواردها، وتفويض معناها إلى الرب تعالى..".[15]

ويقول السيوطي في آيات الصفات: " جمهور أهل السنة- منهم السلف وأهل الحديث- على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها".

والزعم بأن التفويض هو مذهب السلف غير صحيح لأن السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم كانوا يثبتون معاني النصوص ولا سيما صفات الله تعالى على الوجه اللائق به سبحانه ويفوضون في الكيفيات والحقائق التي استأثر الله تعالى بعلمها فالنصوص الشرعية جاءت باللسان العربي البين ومعانيها معلومة وليست مجرد أحرف مركبة لا معنى لها، ولأن معناها لا يعلمه إلا الله تعالى. والمقصود أن التفويض هو أحد المسالك التي سلكها من رد معاني النصوص لمخالفتها لعقولهم".[16]

الفصل الثاني:منطلق منهج تقديم النقل على العقل

المبحث الأول: عدم وجود تعارض بين العقل والنقل في حقيقة الأمر

يرى السلف الصالح أنه لا تعارض في الحقيقة بين العقل والشرع، فإذا صح الشرع وثبت فإن العقل السليم لا يعارضه بل يوافقه. ذلك لأن الشرع وحي من الله تعالى وما كان كذلك فلا يمكن أن يأتي بما يخالف العقول السليمة.

وإذا وجدنا تعارضاً بين عقل ونقل فإما أن يكونا قطعيين أو ظنيين أو أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فإن كانا قطعيين فلا يمكن أن يتعارضا لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين وهذا لا يشك في امتناعه أحد من العقلاء وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تعين تقديم القطعي، وإن كانا ظنيين رجح بينهما".[17]

ثم إنه لو قدر تعارض بين الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع، لأن العقل قد صدق الشرع ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس، وأكثر من غلطه بكثير".[18]

المبحث الثاني: فساد العقل المعارض للشرع

الشرع حينما يثبت فإنه لا يصح أن يعارض بعقل، بل إن معارضة العقول للشرع دليل على فسادها وانحرافها وقصورها إذ لو كانت صحيحة لم تعارضه

يقول شيخ الإسلام بن تيمية:

" ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البته، بل المنقول الصريح لا يعارضه معقول صريح فقط.

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع..

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته".[19]

ثم إن القول بأن العقل أصل النقل يقال فيه" ليس كل المعقولات أصلاً للنقل، وحينئذ فإذا كان المعارض للنقل من المعقولات مما لا يتوقف العلم بصحة النقل عليه لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل النقل، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، وكما لا يلزم من صحة بعض النقليات صحة جميعها.

فالعقليات ليست شيئاً واحداً، بل فيما يسمى عقليات ما هو حق وفيها ماهو باطل.[20]

الفصل الثالث: مفاسد إطلاق القول بتقديم العقل على النقل

إن إطلاق القول بتقديم العقل على النقل عند ظهور التعارض له مفاسد كثيرة، ومضار عظيمة على عقيدة الفرد ومنهجه. ومن تلك المفاسد والآثار السيئة ما يلي:

1- ضعف الثقة بالشرع بحيث يصبح النظر في النصوص الشرعية كالنظر في النصوص البشرية من أدب وثقافة وآراء اجتماعية ونحو ذلك.

2- الزندقة والإلحاد في آيات الله وأسمائه وصفاته وشرعه.

3- ألا تكون نصوص الشرع مصدراً للهداية ومرجعاً للحق بل تكون العقول البشرية الضعيفة المتناقضة القاصرة هي المرجع في معرفة الحق والصواب.

4- أن جعل العقل هو المرجع الحاكم على الشرع يفضي إلى كثرة النزاع والخلاف والتفرق وعدم الوصول إلى الحق القاطع. فكون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر. فلو قيل بتقديم العقل على الشرع -وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها اختلاف واضطراب- لو جب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق الناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، وقد جاء في التنزيل رد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة لا

إلى آراء الرجال ومقاييسهم كما قال تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" [النساء: 59].

الخاتـمة:

بهذا العرض السابق تبين لنا أن النقل حينما تثبت صحته فإن العقل الصحيح يوافقه وأن كل تعارض مدعى بين العقل والشرع فإنه راجع إما لعدم ثبوت النقل وإما لعدم صحة العقل حيث توهم وظن التعارض بسبب الهوى أو الجهل.

كما تبين أن المعارضين للشرع بعقولهم سلكوا عدة مسالك في رد الشرع المخالف لهم فهم تارة يكذبون الشرع ويردونه صراحة وتارة يردونه بطريقة التأويل وتارة يردونه بطريقة التفويض. كما عرفنا أن من أهم منطلقاتهم في سلوك ذلك استحضارهم أن العقل أصل النقل وتبين التفصيل في ذلك وأن كون العقل أصل في العلم بصحة النقل لا يلزم منه تقديم كل ما يقال إنه دليل عقلي على الشرع، لاختلاف العقول وتفاوتها، ووجود بعض الخلل والفساد في بعض ما يدعى أنه من المعقول.

كما اتضح لنا منهج المقدمين للنقل على العقل وأنه مبنى على عدم وجود تعارض بين العقل والشرع في حقيقة الأمر، وإنما يرد التعارض في الحقيقة لفساد العقل المعارض للشرع لقصوره ومحدوديته وضعف إيمان صاحبه.

كما ظهر من خلال البحث المفاسد العظيمة المترتبة على إطلاق القول بتقديم العقل على الشرع وأن ذلك سبب لضعف ثقة الناس بمصادر دينهم وإلى كثرة اختلافهم وتفرقهم وضلالهم.

والله أعلم بالصواب وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الهوامش:

1. أستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة العربية السعودية.
2. رواه البخاري في كتاب بدء الخلق برقم 3251-2352 ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها برقم 2827
3. رواه البخاري في كتاب بدء الخلق برقم 3244 ومسلم في كتاب صفة الجنة برقم 2824.
4. انظر: تنزيه الشريعة المرفوعة 146/1
5. شرح الأصول الخمسة ص226.
6. أساس التقديس ص220-221.
7. ينظر: التمهيد للباقلاني 69/1، مجموع فتاوى ابن تيمية 16/18، نظم المتناثر ص 150-151.
8. شرح الأصول الخمسة ص690
9. انظر: الشريعة للآجري ص257-270، نظم المتناثر ص155.
10. شرح الأصول الخمسة ص 268.
11. أصول الدين للبغدادي ص23.
12. كما في حديث " كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده وسبحان الله العظيم" رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى :" ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ 19/8 .ومسلم في كتاب الذكر والدعاء برقم: (31).
13. رواه البخاري في كتاب التفسير، تفسير كهيعص 236/5 ومسلم في كتاب صفة الجنة برقم 40.
14. قانون التأويل للغزالي ص238-240.
15. الرسالة النظامية ص32.
16. الاتقان في علوم القرآن 6/2.
17. انظر: درء التعارض 78/1-80، 87، الصواعق المرسلة 796/3- 798.
18. انظر: درء التعارض 138/1-139، الصواعق المرسلة 807/3-809.
19. [1]- درء التعارض 147/1.
20. انظر: درء التعارض 87/1-90، 377/5، النبوات لشيخ الإسلام ص67-68، الصواعق المرسلة 799/3-801، 1067-1080، إيثار الحق ص123.

الآخر في الكتب المقدسة – اليهودية نموذج –

مروان معزي[1]

أخذت الغيرية في منظومة بناء الشخصية اليهودي بعدا عقائديا وفكريا مركبا، فكلما وُجد يهوديا كان احتمال سطوع الفكرة التباينية في المخيلة والاحساس والشعور إلى الواجهة كبير مهما كان انتماؤه العقدي أو الفكري،[2] فالكل يعمل على تجسيدها بأبعادها وخلفياتها بسلوكيات وانماط متعددة، وما يهمنا في هذا المجال البعد الديني كخلفية مؤثرة في بناء الشخصية والفكر اليهودي.

ولمعرفة المجال الديني كان لا بد ان نعمل على استعراض مكانة الغير في المصادر الدينية المقدسة والمعتبرة عند أصحابها، ونقصد بها الكتاب المقدس والتلمود بالدرجة الأولى.

فكيف نظرت هاته المصادر إلى الغير وكيف نظَّرت التعامل معهم؟ نبدأ بالنصوص المقدسة في التناخ والتي ركزت على مبدأ هام سنجد له الأثر الكبير في بناء الموقف من الذات والآخر، ومتى ادركنا هذا المفهوم كان من السهل علينا بيان اطار التعامل مع الغيرية في سياقه الطبيعي، بالاستقراء نجد[3]

"وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً. هذِهِ هِيَ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تُكَلِّمُ بِهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ."[4]

"وَتَكُونُونَ لِي أُنَاسًا مُقَدَّسِينَ"[5] "كَلِّمْ كُلَّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: تَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ الرَّبُّ إِلهُكُمْ".[6]

"فَيَصْنَعُونَ لِي مَقْدِسًا لأَسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ"...[7]

"وَأَسْكُنُ فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَكُونُ لَهُمْ إِلهًا."[8]

"فَيَصْنَعُونَ لِي مَقْدِسًا لأَسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ ".[9]

"وَلِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ وَبَيْنَ النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ"،[10] "وَتَحْفَظُونَ فَرَائِضِي وَتَعْمَلُونَهَا. أَنَا الرَّبُّ مُقَدِّسُكُمْ ..[11]

"لِكَيْ تَذْكُرُوا وَتَعْمَلُوا كُلَّ وَصَايَايَ، وَتَكُونُوا مُقَدَّسِينَ لإِلهِكُم"[12]

"لأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ. إِيَّاكَ قَدِ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِتَكُونَ لَهُ شَعْبًا أَخَصَّ مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ،"[13]

"أَنْتُمْ أَوْلاَدٌ لِلرَّبِّ إِلهِكُمْ. لاَ تَخْمِشُوا أَجْسَامَكُمْ، وَلاَ تَجْعَلُوا قَرْعَةً بَيْنَ أَعْيُنِكُمْ لأَجْلِ مَيْتٍ.لأَنَّكَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ، وَقَدِ اخْتَارَكَ الرَّبُّ لِكَيْ تَكُونَ لَهُ شَعْبًا خَاصًّا فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ.[14]

"وَالرَّبُّ مِنْ صِهْيَوْنَ يُزَمْجِرُ، وَمِنْ أُورُشَلِيمَ يُعْطِي صَوْتَهُ، فَتَرْجُفُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ. وَلكِنَّ الرَّبَّ مَلْجَأٌ لِشَعْبِهِ، وَحِصْنٌ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ"[15]

"اعْلَمُوا أَنَّ الرَّبَّ هُوَ اللهُ. هُوَ صَنَعَنَا، وَلَهُ نَحْنُ شَعْبُهُ وَغَنَمُ مَرْعَاهُ "[16]

"أَنَا قُلْتُ: إِنَّكُمْ آلِهَةٌ وَبَنُو الْعَلِيِّ كُلُّكُمْ ".[17]

"وَيَكُونُ الْمُلُوكُ حَاضِنِيكِ وَسَيِّدَاتُهُمْ مُرْضِعَاتِكِ. بِالْوُجُوهِ إِلَى الأَرْضِ يَسْجُدُونَ لَكِ، وَيَلْحَسُونَ غُبَارَ رِجْلَيْكِ، فَتَعْلَمِينَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ الَّذِي لاَ يَخْزَى مُنْتَظِرُوهُ[18]

"أَمَامَهُ تَجْثُو أَهْلُ الْبَرِّيَّةِ، وَأَعْدَاؤُهُ يَلْحَسُونَ التُّرَابَ".[19]

لِيَكُنْ مُبَارَكًا الرَّبُّ إِلهُكَ الَّذِي سُرَّ بِكَ وَجَعَلَكَ عَلَى كُرْسِيِّ إِسْرَائِيلَ. لأَنَّ الرَّبَّ أَحَبَّ إِسْرَائِيلَ إِلَى الأَبَدِ جَعَلَكَ مَلِكًا، لِتُجْرِيَ حُكْمًا وَبِرًّا ."[20]

هذا فيما يخص الكتاب المقدس، أما التلمود المصدر الثاني فإنه غني بهذه المسائل التي تجعل من الصعب على اليهودي التجانس أو التأقلم مع الغير إلا من خلال سلوكيات محددة مركبة، منها ما تمت صياغته في المبحث الثامن من الجزء الرابع من كتاب نزيقين، ونقصد به مبحث عبوداه زراه – أي عباد الأوثان–، ويضم خمسة فصول كلها تندرج في تنظيم العلاقة بالأغيار والذين هم في مصاف عبدة الأوثان .[21]

لقد وضعت المشنا اليهودي في دائرة مغلقة يحظر عليه التعامل مع الغير بما يستحيل في ظلها إقامة العلاقات المستمرة، ناهيك أن تطلب منه حوارا جادا، لأنه لا يعترف بوجود الأخر أصلا، وسنذكر مقتطفات موجزة حسب المضمون منها :

– بتحريم التعامل مع الجوييم قبل أعيادهم بثلاثة أيام (يشمل جميع المعاملات سواء الإعارة أوالبيع ...)، ويذهب بعض بعضهم إلى كون الثلاثة أيام يُعنى بها قبل وبعد الأعياد.[22]

– تحريم التعامل بالبيوع مع المدينة الوثنية،وبيان الأشياء التي يحرم التعامل بها مع الجوييم يدخل فيها: (سلوك الطرق،الأشجار الحيوانات البهائم والدببة،الحلي والذهب، الاستئجار).

- اجتناب البهائم بيوت الجوييم لأنهم يشكون في مضاجعتها أو سفك دمها، وعدم جواز أن تولد اليهودية غيرها لكن جاز أن تُولَد اليهودية من الأجنبية.

-جواز تطبيب بهائم اليهودي عند الجوييم، ولا يجوز تطبب اليهودي نفسه عندهم، كما لا يجوز الحلق لديهم. [23]

هذه مجموعة من النصوص التي تعمل على صقل وصياغة الشخصية اليهودية بناء من التربية والتكوين الى مرحلة التطبيق العملي، ولكي لا نظلم القوم كان لزاما علينا الاستدلال بما يقبلونه من مقدساتهم لكي لا نجني عليهم.

إن التموقع الذي وضع اليهود فيه انفسهم جعلهم ينظرون الى الغير نظرة استعلاء وتباين مما يجعل هذا اليهودي دائما مبرءا من كل تصرف مع الغير كالإله تماما الذي لا يسأل عما يفعل، وهذا لكونهم أمة مقدسة، ففكرة القداسة أخذت بُعدا بعيدا، ومحطا مُهما جعلت كل يهودي يتمركز حوله ويهتم به في حياته الكونية تماما، فهم أمة مقدسة ومجموعة قدسين فوق الارض لا يحق لباقي الامم ان تشاركهم هذا الامتياز، وبالتالي كان لزاما على كل يهودي العمل بكل ما يملك للمحافظة على هذا الامتياز مهما كلفه الامر.

ومن اهم مظاهر وركائز المحافظة نجد العمل على الالتزام بالوصايا المرتبطة بالقداسة[24] فالعلاقة الناشئة عن النعمة الاهية- القداسة- تؤدي بدورها إلى مطالب ادبية شديدة، أي التركيز على مبدأ الالتزام بالوصايا، واستمرارها بين الشعب والرب كعلاقة تزاوج، وهنا تجلى مبدأ الحلولية والتي يراد بها حلولية الإله في الشعب اليهودي بحيث يتم استبعاد بقية العالم " الأغيار". [25]

ففكرة الاله هنا تختفي وتتحد بالشعب البديل وهو شعب اسرائيل؟، كيف؟ لأن فكرة الشعب المختار ركيزة المبدأ الثلاثي المكون للوجود المقدس ويتجلى من خلال الاتحاد: "الشعب ونقصد به: - العرق-، الارض، الدين."[*] من خلال الممازجة نصل إلى مرحلة النشوة وهي الوحدة الحلولية.

وبناءا على توظيف الفكر الفلسفي اليهودي لهذه الأصول[26] يأخذ هذا المبدأ في صورة الجزء الالهي .

فتوظيف هاته الفكرة — الاختيار- عقديا يعطى الحق للشعب أن يصبح عنصرا اساسيا في عملية إصلاح الخلل الكوني، فبِه يستعيد الاله وحدته، ويبقى معتمدا على اليهود في إصلاح الكون وإكمال ذاته، وهنا يتجلى دور اليهود من خلال الالتزام بالأوامر والنواهي. [27]

ويورث هذا المبدأ اي قداسة الشعب قداسة كل ما يتعلق به، ونقصد هنا بالتحديد أن الانسان كائن يعيش في زمن على تراب- الأرض-، فكان لزاما على قداسة الشعب قداسة الزمن والارض ؟

هنا بالذات نجد التمركز للقداسة حول الفرد والزمن والارض، أو كل ما له علاقة بهذا الثالوث من كتب أو وصايا، المهم الخط الثابت عنصر القداسة .

ومفهوم القداسة بمعناه العميق هي تعريف بطبيعة الله كما يتوقع ان يراها منعكسة على أبنائه؟[28] وفكرة البنوة جسدها النص المقدس: " "أَنْتُمْ أَوْلاَدٌ لِلرَّبِّ إِلهِكُمْ. لاَ تَخْمِشُوا أَجْسَامَكُمْ، وَلاَ تَجْعَلُوا قَرْعَةً بَيْنَ أَعْيُنِكُمْ لأَجْلِ مَيْتٍ.لأَنَّكَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ، وَقَدِ اخْتَارَكَ الرَّبُّ لِكَيْ تَكُونَ لَهُ شَعْبًا خَاصًّا فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ"..

وهذا المفهوم عن قداسة الله بدوره، نجده ينعكس ويصور في نفس بناء خيمة الاجتماع،[*] وفي أعماقها قدس الأقداس، وإذا ما كان الناموس هو التعبير المنطوق عن قداسة الله، فإن خيمة الاجتماع هي النموذج المرئي لها، كما قصد أن يكون ببني اسرائيل أن يكونوا النموذج المتحرك لها[29].

هنا تتجلى الحقيقة الحلولية التي ذكرناها سابقا.

وهنا أساسا نستطيع فهم المبدأ المراد به في النصوص السابقة بالقداسة ومدى ضروريتها في صياغة قاعدة الشعب المختار ومن بعده العلاقة مع الآخر ؟ :

"وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَ أُمَّةً مُقَدَّسَةً. هذِهِ هِيَ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تُكَلِّمُ بِهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ."

وَ"تَكُونُونَ لِي أُنَاسًا مُقَدَّسِينَ."...

وهنا كذلك يتجلى لنا المعني الحقيقي لدلالة كلمة مقدس في النسق اللغوي العبراني .

يذكر اصحاب التفسير الحديث للكتاب المقدس حول مدلول هاته الكلمة : " ودون الدخول في مجادلات تخص فقه اللغة، فالفكرة الأساسية لأصل الكلمة العبرية " الفرز " أو "التميز" عن باقي الأشياء العادية ..."، [30] وهو ما أكدنا سابقا حول المغايرة للشعوب الأخرى .

وللمحافظة على استمرارية القداسة كان لزاما على المجموعة اليهودية بجميع اشكالها العمل بمبدأ التمايز من خلال الالتزام بجملة الشرائع الملزمة للفرد اليهودي، فكانت الشرائع تعبر عن الخصوصية المباينة للجميع من ختان واحتفال وذبائح، وموقف من الغير، هذا الاخير الذي ربما نجد له تموضع هام من خلال جملة الشرائع، أو في

الفكر والثقافة الفردية، وقد سمته بعدة تسميات ك : " الأجنبي، الغير، المستوطن ، الغريب. "....

وألزمت التعبير عن اليهودي حصرا بجملة من المسميات لا تنصرف لغيره منها: " القريب أخوك الاسرائيلي العبراني ... "، وهنا يتجلى للقداسة مظهر في البعد العرقي: " وَأُقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيَالِهِمْ، عَهْدًا أَبَدِيًّا، لأَكُونَ إِلهًا لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ".[31]

فكل معاملة خاصة بمن سبق ذكره لا تنصرف لغيره لا في المبدأ أو المعاملة لا من حيث الالتزام أو الاحترام.

بعدما أصلنا فكرة ودلالة مبدأ القداسة وما تحمله بين طياتها، نستطيع ان نفهم الآن السلوكيات التطبيقية مع الغير في إطارها الديني ونسقها الذاتي وبعدها الفلسفي، والتي عليها بنيت فكرة الآخر في هاته المنظومة المركبة.

والجدير بالذكر أنه ليس علينا ان نلوم الآخر– اليهودي– إذا ما وَضَعنا في هاته الخانة،[32] لأن الأمر وضع قبل مجيئه ولم يستشار فيه، بل إنه اختيار واصطفاء لا يد له فيه وبالتالي سلوكه هذا لا يُعَدُّ إلا كونه من باب الالتزام بالنعمة التي انزلت عليه ؟ والتي متى التزم بها سارع في التعجيل بالوحدة الحلولية التي هي المقصد لكل يهودي من خلال الاعتبار بالنموذج المتحرك للذات الالهية؟

وبالعودة إلى علاقة اليهودي بالآخر وبناءا على ما سبق نتناولها بجملة من خلال هاته العناصر :

أولا :من خلال الوجود : العنصرة البشرية:

يرى اليهود أن المبدأ البشري لا ينسب إلا لمن كان يهودي فقط وما خلا اليهودي فهو من باب الانتساب المجازي لا غير ، فغير اليهود ما خلقوا من نفس الطينة التي خلق منها اليهود، فهم ليسوا بشرا وان أخذوا نفس الشكل، وما هذا إلا لعلة أن يصلحوا لخدمة اليهودي ؟.

"وَعَشِقَتْ مَعْشُوقِيهِمِ الَّذِينَ لَحْمُهُمْ كَلَحْمِ الْحَمِيرِ وَمَنِيُّهُمْ كَمَنِيِّ الْخَيْلِ"...[33]

يقول مدراش تالبوت: " خلقهم الله في شكل آدمي لتمجيد إسرائيل، إلا أن العكوم خلقوا لغاية واحدة هي لخدمة بني إسرائيل ليل نهار، وهم لا يستطيعون التخلص من هذه الخدمة، ومن اللائق أن يقوم على خدمة ابن ملك (اسرائيل) حيوانات في أشكال طبيعية فالكائتبا في أشكال إنسانية عليها أن تخدمه[34] " وهذا ما يُنَظِرُ له موسى بن ميمون[*]: " ...أما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص إنسان لا عقيدة مذهب عنده، لا نظرية ولا تقليدية، كأطراف الترك المتوغلين في الشمال، والسودان المتوغلين في الجنوب، ومن ماثلهم ممن معنا في هذه الأقاليم وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق(؟)، وما هؤلاء عندي في مرتبة الانسان، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان، وأعلى مرتبة من القرد(؟) إذ قد حصل لهم شكل الإنسان، وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد ".[35]

وهنا صادفت الجماعة اليهودية اشكال اليهودي الذين ينتمون لأب أو ام يهودية فقط لا لكليهما، فكان الاعتبار بالأم عند اليهودية الأرثوذكسية، وبالأب أو الأم عند الاصلاحيين.

ثانيا : من خلال التسمية :

يطلق اليهود على غير اليهودي عدة مسميات منها الغريب الآخر العكوم الأغيار، الجويم، وكل لفظ له دلالة خاصة :

- الغريب: والغريب عادة عند الشعوب المحافظة المنكمشة على نفسها، مثل الشعوب الشرقية في الزمن القديم، ومثل اليهود بوجه خاص، لا يلقى من الشعب إلا الرفض أو الريبة أو التمنع، وقد انبثقت هذه النظرة إلى الغرباء عن عادة اليهود بتسمية كل ما هو غير يهودي بالغريب. ونظرتهم إلى أنفسهم كشعب مختار وجنس مصطفى.
- عكوم : وعكوم عبارة عن تجميع للحروف الأوائل لكلمات "عوبدي كوخيم ومازالوت"، والتي تعني عبدة الكواكب والنجوم،[36] مع انحصار والتصاق هذه التسمية بالمسيحيين على الخصوص.
- الجوييم: والتي تعني الأغيار وهو المصطلح الشائع والأكثر استعمالا واستخداما، وهو يعني ما يقابل اليهودي في الوجود، كما توجد هناك تسمية اخرى وهي: الأممي.

ثالثا من خلال المعاملات :

وهي الاهم، لأن ما سبق يدخل في إطار معتقد الفرد ولا يمكن الاطلاع عليه إلا من خلال الاظهار، والتعاملات هي الصورة المانحة والترجمة الفعلية لهذه المبادئ، منها نحاول بقدر الايجاز اجمالها فيما يلي :

- المعاملة الانسانية: من حيث الاعتراف بالأديان الأخرى: لا تعترف اليهودية بأي دين إلا الدين اليهودي دين ابراهيم، وكل ما خلا هذا الدين فهو دين وثني حتى وان دعا إلى التوحيد ونبذ الأوثان كالإسلام، وبناءا عليه جعلت جميع العلاقات بمعتنقي الأديان الأخرى موضع احتراز، سواء في العلاقات الاخلاقية او التعاملات المالية وغيرها.

فالوثني وفقا للمبادئ اليهودية قد نقض العهد مع الرب والذي في أصله إله قومي خاص باليهود فقط،[37] وبذلك انجرت على فعلته هاته جملة من الأحكام منها عدم الاعتداد والتنزه في أخذ

ما لديهم والابتعاد عن المبادئ التي تعد من الاخلاقيات في المعاملات لأنها خاصة بين اليهود فقط. والمبدأ الوثني جعل مبررا لانتهاك الوثنيين ؟

يقول ايورديا ص 142: محرم الوقوف في ظل بيت وثني سواء من الداخل أم من الخارج عن بعد أربعة اذرع من المدخل الأمامي ....إذا كان بيت الوثنية قد وجد قبل الطريق، فلا يجوز المرور بقربه، وهناك من يقول: إنه حرام المرور في أي حال" [38]

– التعاملات المالية الربوية : " لأَجْنَبِيٍّ تُقْرِضُ بِرِبًا، وَلكِنْ لأَخِيكَ لاَ تُقْرِضْ بِرِبًا، لِيُبَارِكَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ فِي كُلِّ مَا تَمُدُّ إِلَيْهِ يَدُكَ فِي الأَرْضِ الَّتِي أَنْتَ دَاخِلٌ إِلَيْهَا لِتَمْتَلِكَهَا". [39]

فهنا التفصيل في طبيعة المتعامل لا النظر في فضائل المعاملة، فركز التعامل بالربا على غير اليهودي طلبا لماله لأن اليهودي يرى أن المال ماله مهما كان في يد غيره بل الواجب عليه استرداده بأي وسيلة.

وهذا ما بينته نصوص المشنا: " يجوز أخذ الربا من المرتدين الواقعين في الوثنية، ويقول إيورديا: ويجوز وفقا للتوراة إقراض مال بربا العكوم". [40]

– تحريم التعامل مع غيرهم: الاصل في العلاقة هي الخدمة والاستعباد لكل ما هو غير يهودي: "وَبَنُو الْغَرِيبِ يَبْنُونَ أَسْوَارَكِ، وَمُلُوكُهُمْ يَخْدِمُونَكِ "...[41] وفي حالة ما اذا رفضت الامم الخدمة كان الجزاء: "لأَنَّ الأُمَّةَ وَالْمَمْلَكَةَ الَّتِي لاَ تَخْدِمُكِ تَبِيدُ، وَخَرَابًا تُخْرَبُ الأُمَمُ [42]

وبالعودة الى طبيعة التعاملات، يقول أوراش شائيم: "لا تبع معطفك بهدباته إلى العكوم مخافة أن يرافق يهوديا على الطريق لقتله، ومحرم أيضا أن تبادل معطفك او تغيره لغير يهودي الا لوقت قصير وحين لا يكون ما يخشى منه"".. [43]

– تحريم بيع الأراضي للأممين: يقول ايورديا: البراء من اليهودي واجب في أربعة وعشرين حالة (24) منها : أي يهودي يبيع مزرعته من عكوم يجب نفيه والبراء منه "... [44]

– تحريم الاكل مع الأممي :يذكر صاحب معجم المصطلحات التلمودية تحت عنوان خبز الجوييم: "قرار الحاخامات عدم الكل من الخبز الذي يخبزه الأغيار – الجوييم–، ولقد قرروا ذلك لإبعاد الاسرائيليين عن الحياة المشتركة مع الأغراب وليس من جراء الخوف من اختلاط التحريم، حيث انها مشكلة في ذاتها، وهذا الحكم قديم جدا (حيث ورد في سفر دانيال) ولكنهم خففوا منه بمرور الاجيال

وبصورة عامة فإن التشريع ينص على عدم الأكل من خبز الجوييم إذا كان هناك في المكان نفسه خبز للإسرائيليين من النوع ذاته". [45]

الجانب الأخلاقي: من غير المنطقي ان نصنف الاخلاق اليهودية في خانة الاخلاق الذميمة، وهذا من باب ظلم القوم لكن من المبدأ الموضوعي ان نعمل على فهم الاطار القيمي للفكرة الاخلاقية وفقا لخلفيتهم هم، فقد اوجدوا نسقا ومضمارا اخلاقيا لا يليق الا بهم ولا يمكن أن يتقمصه أحد غيرهم، ولذلك فالأخلاق المراد بها هنا الأخلاق ذات البعد التوراتي والتلمودي فقط، ومن هذا المنطلق يصعب تحديد المعنى الاخلاقي الا في الصورة التي تقدمها لنا النصوص المقدسة، فما يلقى بالاستنكار لا يكون الا من خارج المجموعة اليهودية، أما اليهود انفسهم فهم ينظرون اليها نظرة اجلال وقداسة، وبذلك نخلص الى فكرة التميز للمفهوم الاخلاقي والضمير عند اليهود، فهم اوجدوا منظومة خلقية خاصة بهم لا تتماشى الا معهم ولا يستطيع تقمصها الا هم.[46]

– نماذج: يذكر الفصل الثاني من المشنا الفقرة أ: "لا (يجوز) ان ترضع الاسرائيلية ابن الاجنبية، ولكن (يجوز) أن ترضع الاجنبية ابن الاسرائيلية بإذنها". [47]

-عدم تقديم معاونة للاممي :وفقا للمنطق التوراتي والتلمودي يحضر على اليهودي انقاذ عير اليهودي يقول التلمو: "غير اليهود ليس واجبا رفعهم (من البئر) ولا انزالهم (فيها)، وهذا ما يشير اليه ابن ميمون بقوله: بالنسبة لغير اليهود الذين لا نكون في حالة حرب معهم ...يجب ان لا نتسبب في موتهم ولكن يحظر علينا انقاذهم اذا كانوا على وشك الموت مثلا اذا شوهد احدهم يسقط في البحر وجب عدم انقاذه لنه مكتوب "لا تقف ضد دم رفيقك "وغير اليهود ليس رفيقك "

يجب على الطبيب اليهودي بصورة خاصة ان لا يعالج مريضا غير يهودي، لكن ان ادى رفض العلاج الى اثارة العداوة بين اليهود وغيرهم يقول ابن ميمون: ...أما اذا خشي منه او من عداوته فعالجه مقابل اجر ويبقى ممنوعا ان نفعل ذلك من دون اجر"،[48] وهذا ما تؤكده نصوص المشنا: "(يجوز) ان يتطببوا لديهم فيما يتعلق بالأموال (كالبهائم) لكن لا يتطببون لديهم فيما يتعلق بالأنفس"،[49] هذا اذا كان المريض يهوديا فما بالك اذا كان جوي.

هذه عقيدة بكاملها – حظر انقاذ يهودي أو علاجه وتعليق الحظر في حالات الخوف من العداوة ". [50]

مسائل الجنس : الاتصال الجنسي بين اليهودي واليهودية المتزوجة جريمة، أما غير اليهود فلا تزاوج معهم لأنه لا زواج

بالوثنيات، وبالتالي لا ينطبق عليهن مفهم الزواج، والمنطق يجعل العلاقة الجنسية بغير اليهودية ليست من باب الزنا لأن الصوايا نثبت الزوجية للقريب بالرغم من التحريم بالزواج من غير اليهوديات الا ان الاتصال الجنسي معهم لا يدخلها في اطار العقوبة ؟

يذكر اسرائيل شاحاك في هذا المجال: "وهذا لا يعني ضمنا ان الاتصال الجنسي بين اليهودي وغير اليهودية مباحبل على العكس، ولكن العقوبة الرئيسية توقع على المرأة غير اليهودية اذا يجب ان تعدم ولو كان اليهوي قد اغتصبها، اذا اتصل غير يهودي جنسيا بغير يهودية سواء كانت طفلة عمرها ثلاث سنوات او بالغة متزوجة أو غير متزوجة وحتى لو كان قاصر عمره تسع سنوات ويوم واحد ولأنه اتصل بها جنسيا وجب ان تقتل كما في حالة جماع الحيوان. (51)

وبالعود الى النصوص المقدسة تحرم اقامة المصاهرة مع باقي الامم: "وَالآنَ فَلاَ تُعْطُوا بَنَاتِكُمْ لِبَنِيهِمْ وَلاَ تَأْخُذُوا بَنَاتِهِمْ لِبَنِيكُمْ، وَلاَ تَطْلُبُوا سَلاَمَتَهُمْ وَخَيْرَهُمْ إِلَى الأَبَدِ لِكَيْ تَتَشَدَّدُوا وَتَأْكُلُوا خَيْرَ الأَرْضِ وَتُورِثُوا بَنِيكُمْ إِيَّاهَا إِلَى الأَبَدِ.(52) وكان أنبياء الكتاب المقدس ضد الزواج من أجنبيات لأن ذلك الزواج كان يستتبع اختلاط الإيمان اليهودي بأديان ومعتقدات الشعوب الأخرى وتنازل المتزوجين بأجنبيات عن تعاليم الله واقتفاء أثر أصنام زوجاتهم. (53)

– اليهودي والحروب: وهنا نجد التطبيق للفكرة النظرة اتجاه الغير :فمن يحارب، الرب هو الذي يتولى المحاربة عن اليهود، فهو رب الجنود ورب الحروب ،فالرب له حقد كبير على باقي الشعوب خاصة المصريين والحيثيين والعمونيين، فهنا نجد مبدأ النيل من الامم وفقا لعنصرية عقدية مقدسة لها اثر عميق على الوجدان الديني لليهودي.

كيف ركبت هاته العقيدة وفقا لما سبق العنصرة المقدسة، ويضاف اليها الهالة التي وضعت على باقي الشعوب الصورة التي وصفت بها والقباحة وضف ما شئت لهذا المبدأ، وبذلك فكل الشعوب هي شعوب متربصة باليهودي، فكان لزاما ان يشحن بالخوف والحقد ز العداء والتوتر اتجاه كل ما ليس يهودي.

لقد ركبت النصوص الدينية من الحالات التاريخية التي مر بها هذا الشعب وصاغت منه شعب مختار وكأنما ارادت تعويض ما فاته، من خلال الصور المتعددة عن الغير، والصورة الثابتة عن الذات ؟ فجاءت التشريعات خادمة للعقيدة التي وضعت مسبقا ؟

لكن والحق يقال ان هناك من النصوص ما تعطي الحق للغير بل وتعترف لهم بالحقوق الانسانية، لكنها وجهت توجيها ايديولوجيا، عانت منه اليهودية نفسها قبل الاخرين، وذلك عن طريق عزل اتباعها عن العالم، بل ووجهت الاحتقار الى بعض طوائفها كالسامريين، مما حدا في الزمن المعاصر الى ظهور بعض الحركات الاصلاحية التي تدعوا الى اعادة الروح الانسانية الى الديانة اليهودية والابتعاد بها عن الفكر العنصري المظلم ومثالها، حركة ناطوري كارتا(54) والتي تصلح كنموذج مبدئي لإقامة حـوار مع اليهود.

المراجع :

ونقصد هنا تقسيمات المجتمع اليهودي في العصر المعاصر الى: المتدين وغير المتدين – العلماني.-

هنا اخترنا بعضا لنصوص ذات الدلالات الصريحة الواضحة غير المؤولة في الاعتداد بفكرة التمايز.

الهوامش:

1. باحث أكاديمي جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.
2. ونقصد هنا تقسيمات المجتمع اليهودي في العصر المعاصر إلى: المتدين وغير المتدين– العلماني.
3. هنا اخترنا بعض النصوص ذات الدلالة الصريحة الواضحة غير المؤولة في الاعتداد بفكرة التمايز.
4. اللاويين19: 6.
5. الخروج22: 31.
6. اللاويين19: 2.
7. الخروج25: 8.
8. الخروج29: 45 .
9. الخروج25: 8.
10. اللاويين19: 2.
11. اللاويين20: 8.
12. العدد15:40
13. التثنية 6:7
14. التثنية 14: 1-2
15. يوئيل 16:3
16. المزمزر100:3
17. المزامير 82:6
18. اشعياء49:23
19. المزامير 72:9
20. الملوك الأول 10:9
21. كنموذج فقط وإلا فالمطلع على نصوص المشنا وشروحاتها – الجمارة – والتي تضم التلمود،يجد الحديث بإسهاب حول هذا الموضوع يحتاج إلى دقة كبيرة للدراسة، وقد اعتمدت على الترجمة العربية الحديثة للمشنا، وحسب علمي أنها الأولى، وان كانت هناك ترجمة للتلمود البابلي إلا أننا لم نستطع الحصول على نسخة منها والتي قامت بها دار الشرق الأوسط والتي كنا نعتمد سابقا على الترجمة الانجليزية.
22. المنشا، ترجمة مصطفى عبد المعبود، مكتبة النافذة، ط2007،1، القسم الرابع نزيقين الأضرار، المبحث الثامن عقوداه زاراه– عبادة الاوثان– الفصل الاول،ص 279.

23. المشنا، ص 279، 280،281 .
24. يمكن ان نقول أن مبدا القداسة يقابلها مبدا الخيرية في الاسلام، على اختلاف في المرجعية والمفهوم والتطبيق فالأولى على العرق، أما الاسلام فالالتزام بالمبادئ الاخلاقية ذات البعد العالمي الانساني .
25. المسيري عبد الوهاب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية المجلد 5 ص 28- يرجى النظر كذلك التفسير الحديث للكتاب المقدس العهد القديم سفر الخروج – مجموعة من المؤلفين – ترجمة نكلس نسيم، دار الثقافة ، القاهرة ط1 1979 ص 22.
- وفكرة قداسة الأرض ظهرت زمن ظهور الرب لموسى – في نفس الموضع – وبذلك أصبح – أرضا مقدسة – الخروج : 3 : 5.
26. وهنا الاشارة الى مبدأ الفلسفة القبالية و أثرها في بناء الشخصية اليهودية من خلال صياغة المبادئ الدينية بنظرة فلسفية متطرفة
27. المسيري : الموسوعة – مرجع سابق – م 5 ص : 29 بتصرف.
28. التفسير الحديث للكتاب المقدس العهد القديم سفر الخروج، المرجع نفسه ص 22

**- خيمة الاجتماع: الخيمة الأصلية التي كان يجتمع فيها الرب بشعبه (خروج33: 7 ، 10)، ولذلك سميت [خَيْمَةِالاِجْتِمَاعِ] وأطلقت [الْخَيْمَةِ] على بيت آخر وضع فيه داود التابوت أما الخيمة الأصلية فهي التي أمر الله موسى أن يقيمها في البرية لكي يسكن الله فيها بين شعبه ولذلك سميت [الْمَسْكَنَ]. وكانت تودع فيها ألواح الناموس والشهادة ولذلك سميت [مَسْكَنِ الشَّهَادَةِ] وقد أطلق عليها اسم علم [بيت الرب]

29. التفسير الحديث للكتاب المقدس العهد القديم سفر الخروج، المرجع نفسه ص 22
30. التفسير الحديث للكتاب المقدس العهد القديم سفر الخروج، المرجع نفسه ص 21.
31. التكوين17: 7
32. لأن الغالب في كافة الأديان على اختلافها وتنوعها أن تميز بين المعتقد والمنتمي إليها والخارج عن إطارها،لكن على تفاوت بيّن بينها في المعاملة والاعتبار، وهذا ما تجسدها جملة النصوص التي لها علاقة مباشرة في توجيه المعتنق وبناء شخصيته اتجاه الآخرين
33. حزقيال23:20
34. الأب برانايتس فضح التلمود ص 92 ،نقلا عن عبد المجيد همو، مفاهيم تلمودية نظرة اليهود إلى العالم ،دار الاوائل دمشق الطبعة الاولى 2003 ، ص 110

* أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (30 مارس 1135 – 13 ديسمبر 1204) المشهور بالرمبم (نوتريقون: הרמב"ם أي الحاخام موشيه بن ميمون) ، أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى عاش ابن ميمون في المحيط العربي والإسلامي، فقد تلقَّى العلم على يد ثلاثةٍ من العلماء المسلمين، حيث تلقَّى مباشرةً من ابن الأفلح ومن أحد تلاميذ ابن الصائغ.. وتلقى من ابن رشد بشكلٍ غير مباشر، حين عكف – كما يذكر ابن ميمون نفسه– على دراسة مؤلفات ابن رشد طيلة ثلاثة عشر سنة. ويلقب بموسى الثاني .

35. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين،ترجمة حسين أتاي، منشورات الجمل بغداد بيروت،ط1، 2011،ص 639.
36. عبد المجيد همو: مفاهيم تلمودية نظرة اليهود إلى العالم، مرجع سابق ص 104.
37. هنا نجد أن غير اليهودي لا يجوز له التقرب من الإله يهو لأنه إله قوم يخاصب اليهود حصرا.
38. الأب برانايتس فضح التلمود، ص 101 عبد المجيد همو : مفاهيم تلمودية نظرة اليهود إلى العالم مرجع سابق ص 113.
39. التثنية 23: 20.
40. عبد المجيد همو: مفاهيم تلمودية ،ص 120.
41. اشعيا 60: 10.
42. اشعيا 60: 12.
43. الأب برانايتس فضح التلمود، ص 88. عبد المجيد همو: مفاهيم تلمودية نظرة اليهود إلى العالم، مرجع سابق ص108.
44. عبد المجيد همو: مفاهيم تلمودية نظرة اليهود إلى العالم: ص 119
45. الحاخام عادين شتينزلتس ،معجم المصطلحات التلمودية، ترجمة د مصطفى عبد المعبود سيد، سلسلة الدراسات الدبية واللغوية العدد 19، 1426، 2006 ص 214.
46. مروان معزي، الشرائع الإسرائيلية في العهد القديم والقرءان الكريم شرائع المعاملات أنموذجا، رسالة ماجستير جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،قسنطينة 2009 – غير منشورة.
47. المشنا، المبحث الثامن عفوراه زاراه – العبادة الوثنية ، ص 283.
48. إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود وطأة 3000 عام، قدم له: ادوار سعيد ترجمة: رضى سلمان،شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان، طبعة أولى، 1995، ص 127.
49. إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود وطأة 3000 عام، مرجع سابق،ص 127.
50. المشنا، عبوداه زاراه، ص 283.
51. إسرائيل شاحاك، مرجع سابق، ص127-128
52. عزرا 9 : 12.
53. قاموس الكتاب المقدس، مادة غريب.
54. ناطوري كارتا (آرامية "נטורי קרתא أي حارس المدينة" ; العبرية "שׁוֹמְרֵי הָעִיר") هي جماعة دينية يهودية تم تأسيسها في سنة 1935 – حركة يهودية أرثوذكسية ترفض الصهيونية، وتعارض وجود دولة إسرائيل–

البخاري حمانه [1]

"إن المهمة الأولى للفلسفة تتمثل في الإثراء والتنوير المستمرين للوجود الإنساني" بول ريكور فلسفة الإرادة: الإرادي واللاإرادي

أ . لقائي مع بول ريكور:

كنت قد التقيت في شهر أغسطس 1968، لأول مرة وكصحفي[2] بالفيلسوف الفرنسي" بول ريكور" Paul Ricoeur ت2005 بباريس، مثلما التقيت بها، وخارجها، قبل ذلك، وبعد ذلك، بغيره من العديد من الفلاسفة، ومن غير الفلاسفة، الفرنسيين، وغير الفرنسيين،[3] خاصة أولئك الذين ناصروا، بطريقة، أو بأخرى، ثورتنا التحريرية،[4] وغيرها من القضايا العادلة في العالم، والذين كان الجيل الذي أنتمي إليه ينظر إليهم بإعجاب وبإكبار شديدين.

ولقد تم هذا اللقاء المباشر، الذي لم أكن أدري أنه سيكون الأول والأخير[5] بمعية الصديق المرحوم "بيير برنار Pièrre Bernard [6] بجامعة نانتير (Univ.de Nanterre) التي كان بول ريكور أستاذا فيها، وهذا قبل أن يصبح عميدا لها (1966–1972)...

كما تم هذا اللقاء كذلك في وقت كانت فيه هذه الجامعة تعيش، مثل غيرها من الجامعات الفرنسية، أثار الانتفاضة الطلابية المعروفة " بانتفاضة ماي 1968[7] وهي الآثار التي مست سنة 1972، بول ريكور، مثلما مست بصورة أو بأخرى، العديد من المثقفين ومن الساسة الفرنسيين. [8]

كانت شهرة بول ريكور قد سبقته، لدي ولدى العديد من أبناء جيلي، لا باعتباره واحدا من الفلاسفة الواعدين في القرن العشرين فحسب، بل وكواحد من الفلاسفة ومن المثقفين الذين

ساندوا، وكما سبق أن أشرنا، الكثير من القضايا العادلة في العالم وعلى رأسها الثورة التحريرية الجزائرية. ومن هنا الدلالة الفلسفية والدلالة الإنسانية لحديثي عنه اليوم... وهو الذي احتفت العديد من الجامعات.العربية (بيت الحكمة، تونس 2003)، وغير العربية به ولا تزال.

أعود إلى بول ريكور لأقول إن مواقفه هذه، مضافا إليها غزارة... وأصلة فكره، وطيبته وتواضعه... هي التي ستكون منذ ذلك الوقت، وإلى اليوم، وراء اهتمامي به وبإنتاجه الفلسفي المتجدد والمجدد. [9]

ب . فلسفته:

ولأنني لن أتوقف، هنا طويلا للحديث عن هذا الإنتاج، جذورا ومفاهيم وأطروحات... ومواضيع، فذلك ما لا أشك أن معظمكم يعرفه، فإني سأكتفي بالتالي بالإشارة إلى الملامح والطروحات الكبرى لفلسفته...

لقد تأثرت، وتفاعلت، فلسفة بول ريكور التي تعد واحدة من كبريات فلسفات القرن العشرين، بالعديد من التيارات الفلسفية والفكرية التي سبقتها.. أو عاصرتها، خاصة الفلسفة الظواهرية، ممثلة في إدموند هوسرل Ed.Husserl) (والفلسفة الوجودية، ممثلة في كل من كيركيجارد (S. Kierkegaard)، وهيدغر (M. Heidegger) ، وغابريال مارسيل (G. Marcel) وبالتيار الحيوي ممثلا في برغسون H. (Bergson)، إضافة إلى تاثرها بالتيار البنيوي وبالدين المسيحي، في نزعته البروتستانتية خاصة.

على أن من بين ما يميز فلسفته هذه هي رؤية صاحبها للفلسفة عامة، على أنها أساسا تفلسف، وليست مجرد أطروحات وخطابات نظرية لا صلة لها بالواقع،[10] فهو يرى أن الفلسفة الجديرة بهذا الاسم هي تلك الحاملة لخطابات متضمنة لمشروع (أو لمشاريع)، معيشي للإنسان قادر علي تجسيد كينونة هذا الأخير في العالم.. وصولا إلى تمكينه من تحقيق حريته وكرامته، بعيدا عن أي إستيلاب كان. (aliénation). [11]

ولأن تلك هي الفلسفة في نظر بول ريكور وتلك هي أهم أهدافها، فإنها تأخذ بالتالي ذلك الطابع الأخلاقي الذي يؤكد ريكور، بعد سبينوزا، (Spinoza) أنه لا تصور لأي فلسفة بدونه.[12]

إن ذلك يعني، من بين ما يعني، أن الفلسفة، في نظر بول ريكور، ليست أنساقا مغلقة[13] (systèmes fermés) أو سلوكات مجردة.. أو تأويلات نظرية لا صلة لها بالواقع الإنساني، أو معرفة علمية، أو عملية، منغلقة على نفسها.. أو على إيدولوجياتها، بل إنها فكر حامل لكل الآمال الإنسانية، ومنهج متفاعل مع كل هموم الإنسانية كذلك، وعامل من أجل تمكين الإنسان من تجاوزها باستمرار... بعيدا عن أي شكوك لا مجدية.[14]

لذلك جاءت فلسفة بول ريكور متضمنة لكل مجالات الحياة الإنسانية، النظرية منها والعملية على حد سواء، وهذا ابتداء من التأويل والتفسير، والتحليل النفسي واللساني، والعلم والسياسة،

وانتهاء بالتاريخ والفلسفة، والشعر والتقنية، والإرادة والأخلاق، والعقل والنقل..,الخ... [15]

كما جاءت فلسفته هذه عاملة بالتالي، من خلال تعدد أطروحاتها.. وتجدد أفكارها.. وإنسانية وأخلاقية أبعادها وأهدافها، عاملة على تمكين الإنسان من التغيير المستمر لذاته.. ولمجتمعه..ولإنسانيته.. نحو الأفضل.. وصولا إلى تحقيق تعاليه[16] (sa transcendance) انطلاقا من مثوليته (à partir de son immanence)، وأخلاقيته انطلاقا من مسؤوليته.. ومسؤوليته انطلاقا من حريته وكرامته.

بذلك يصبح فعل الفلسفة، عند بول ريكور، هو ذاته فعل الحياة وليس الفعل العائق أو المضاد لها، أو اللامبالي بها، كما يتوهم البعض، أو يوهمون، لأنه فعل يتمثل أساسا الاستكشاف (l'exploration) والتطوير المستمرين للوجود الإنساني).

ولكي تحقق الفلسفة مثل هذا التحول الإنساني الذاتي(la conversion)، المتجدد والجاد، الجديد والمجدد، لمختلف مناحي الحياة، النظرية منها والعملية، الروحية منها والمادية، فإنها مطالبة، فيما يرى بول ريكور، بالتخلي بالتالي عن متاهات الإيديولوجيات وعن دهاليز النخب[17] (les élites) التي لا تربط غالبيتها بالواقع الاجتماعي أي رابطة تذكر..، وبالتفاعل بالتالي مع الواقع ومع المجتمع، في مختلف مكوناته، وأبعاده ونشاطاته وأهدافه.

بذلك تتحول عملية التفلسف، من مجرد مفاهيم وأنساق نظرية لا صلة لها بالواقع اليومي للإنسان، إلى مرادفة للمعيش اليومي له (le vécu)، ومن مجرد الترديد لهذه الأنساق والإيديولوجيات المنغلقة على ذاتها، والغالقة لكل أمل، إلى" حارسة للمدينة.".، والى حامية للعلم من مخاطر الانزلاق في دروب التطرف واللا أخلاقية، والى مرشدة للإنسان بالتالي الى دروب التجديد والحرية والكرامة والتعايش السلمي والتسامح .. والتضامن..

تلك هي، باختصار شديد، الفلسفة التي ظل بول ريكور يعمل على إقامتها.. وعلى نشرها بين أبناء الإنسانية.. وهذا حتى آخر يوم من أيام حياته.

ج. الفلسفة ومسؤولياتها في القرن الحادي والعشرين:

انطلاقا من مفهومه هذا للفلسفة، أطروحات ومناهج، مفاهيم وممارسة، حدد بول ريكور، مهام هذه الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وذلك في الكلمة التي ألقاها[18] بمناسبة تسلمه لجائزة مؤسسة إيناموري Inamori Foundation [19] "بكيوطو"(Kyoto) باليابان في سنة 2000. [20]

وفي تحليله لهذه المهام.. يرى بول ريكور أن واقع الفلسفة، خاصة الفرنسية، في القرن العشرين، يجعل من الصعب على الباحث وضع هذه الفلسفة في مجال، أو في خانة، محددة، مثلما يصعب عليه كذلك تصور ما يمكن فعله اليوم بها..

فالفلسفة، وكما يضيف، لا تسهم اليوم في التفكر المدني (la réflexion civique)، كما أنها تحولت إلى معارف جهوية (des savoirs régionaux). والفلسفة لم تعد، منذ زمن، أم المعارف، نظرا لمنافسة العلوم والمعارف الأخرى، غير الفلسفية لها، ومحاولة احتواء خطابها.. الذي كان ذات يوم متضمنا لكل تلك العلوم والمعارف. [21]

من هنا حدة وشمولية أزمة الفلسفة اليوم، وهي الأزمة التي لا يزيدها اليوم تعدد المهام الجسيمة المناطة بها في هذا القرن، الحادي والعشرين، إلا تعقدا.. والتي لا يمكنها تجاوزها إلا بالإجابة الكافية على الأسئلة التي يطرحها عليها الوعي المعاصر حول مسار ومصير الإنسانية[22] من جهة، وبتجديد بنائها الأنطولوجي من جهة أخرى وبالتالي.[23]

انطلاقا من هذا الواقع الذي تعيشه الفلسفة منذ القرن الماضي واليوم، بصورة خاصة، يحدد بول ريكور للفلسفة ثلاث مسؤوليات كبرى.[24]

1- مسؤوليتها عن حماية التراث الذي خلفه الفكر الإنساني عبر التاريخ ، وعن الاستعمال الأفضل له..

2- مسؤوليتها عن الاستمرار في التفتح، خاصة على العلوم الإنسانية والتجريبية، وصولا إلى مواكبة مسارها وتوجيهها وجهة أكثر إنسانية.. بعيدا عن أي غلو.. علماني..أو عقائدي.

3- مسؤوليتها عن التوطيد المستمر.. والمتجدد للمسار الأخلاقي والإنساني للإنسان.. بعيدا عن أي تطرف ديني أو عقلي أو أخلاقي .. أو مذهبي.. أو علمي..

تلك هي أهم المسؤوليات التي يحددها بول ريكور للفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وهي المسؤوليات التي سبق لكانط (ت E. Kant 1804) أن وضع جذورها الكبرى.. والمتجسدة اليوم، في دورها في العمل على توطيد حقوق الإنسان، وفي ترسيخ قيم الحرية والديمقراطية، والعدالة والأخلاق.. وفي ترشيد وأنسنة العولمة la mondialisation), والثورة االرقمية اليوم (la révolution numérique)، (البيولوجية، والفيزيائة، والإتصالية والإعلامية)، وتوجيههما وجهة أكثر إنسانية.

أليست المهمة الأولى والأخيرة للفلسفة، فيما يرى بول ريكور، هي الإثراء ..والتنوير المستمرين للوجود الإنساني؟.

الهوامش:

1. أستاذ التعليم العالي بقسم الفلسفة جامعة وهران – الجزائر.
2. شغلت منصب مدير وكالة الأنباء الجزائرية بالقاهرة والشرق الأوسط من سنة 1966إلى سنة 1972.
3. من بينهم .J.P. Sartre وG. L .labica وJ. Derrida و Putanam (جامعة هارفارد)...الخ.
4. أيد ريكور حق الشعب الجزائري في الاستقلال، مثلما أيد حقوق كل من شعب فلسطين وكوسوفوKossovo.كما كان، وهو البروتستانتي، غير معاد للإسلام..
5. كنت اتفقت على اللقاء معه بجامعة بولونيا بايطاليا، بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني والثلاثون للجمعيات الفلسفية الناطقة باللغة الفرنسية(ASPLF سبتمبر2000) ولكنه حضر هو هذا المؤتمر ولم أتمكن أنا من حضوره..
6. هو مؤسس المكتبة العربية "سندباد" (Sindbad) بباريس، في بداية السبعينات من القرن الماضي، وهي المكتبة التي نشرت الكثير من التراث العربي والإسلامي..
7. وهي الانتفاضة التي أرجعها بول ريكور إلى انسداد المجتمع الفرنسي وجامعته..
8. القيت عليه حاوية قمامة بنفس الجامعة من طرف الطلبة المتظاهرين..
9. ألف بول ريكور العديد من الكتب... من بينها: في المدرسة الظواهرية، عن التأويل.. فلسفة الإرادة.. التاريخ والحقيقة.. صنع الجامعة.. صراع التأويلات.. الصراع من أجل الاعتراف الخ...للتعرف أكثر عليه وعلى فلسفته انظرالعدد الذي خصصته له:magazine littéraire, no,390,septembre 2000..
10. Michel Philibert:Ricœur,col. Philosophes de tous les temps, édit. Seghers, Paris, 1971, p145
11. Ibid. p, 146
12. P. Ricœur: de l'interprétation : Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p 5.
13. M. Philibert: Ricœur, p 139.
14. Ibid,. p, 50.
15. Ibid,. pp, 5;53.
16. Ibid,. p, 40.
17. Fatma Haddad Chamakh: Vivre , Philosopher, 4e rencontre internationale de Carthage, Académie Tunisienne des sciences, des lettres et des Arts, Beit El Hikma, Tunis, 2001, pp,233-24
18. أنظر:The Inamori Fondation newsletter, March,2001
19. The Inamori Foundation هيئة علمية وثقافية، تشجع البحوث الجديدة في مختلف ميادين المعرفة، العلمية والفلسفية والأدبية، والفنية، بمختلف أنواعها وأشكالها.. ويوجد مقرها بمدينة كيوطو(Kyoto).. باليابان، وجائزتها سنوية، وهي ذات أهمية معنوية ومادية..
20. لا زلت واحدا من أعضاء اللجنة المختصة في ترشيح أهل العلم والثقافة لجوائز هذه المؤسسة. وكان بول ريكور واحدا ممن رشحتهم لهذه الجائزة التي نالها سنة 2000.
21. Quotidien, le Monde, Paris,7 Février, 1986 -20.
22. Ibid.
23. M. Philibert:Ricœur, p,1.
24. The Inamori Fondation: newsletter, March,2001.

الآخر في المشروع الإسلامي

(البيروني نموذجا)

الدكتور: حمادي السايح [1]

الآخر في المشروع الإسلامي ليس كمشروع سياسي(لأن فيه ما يقال) وليس كمشروع اقتصادي (...) لكن سنركز على هذا المشروع: كمشروع أخلاقي، بمعنى حاضن لمجموعة أو منظومة من القيم الأخلاقية، كالتسامح: الذي يعتبر الأساس الفكري الذي بني عليه الإسلام، أي سماحة الأفكار التي غرسها الإسلام في نفوس معتنقيه لعل أهمها قوله تعالى (لا إكراه في الدين) والتعاون (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تتعاونوا على الإثم والعدوان)، **ولم يحدد إطلاقا مع مَنْ يكون التعاون**. ناهيك عن نبذ مطلق لكل أنواع التعصب والتزمت، دينيا كان أم عرقيا أم طائفيا. وقبول الاختلاف (أي أن الإسلام كدين لا ينكر الاختلاف). قال تعالى(ولو شاء ربك لأمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تُكْرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين). وهي مشيئة الله اقتضت أن يكون الناس مؤمنين وكافرين حسب اختياراتهم.

حتى الإسلام كدين كوني، إن كان يفرق بين العربي والعجمي مثلا، فذلك لا يكون إلا على أساس الإيمان (إن أكرمكم عند الله أتقاكم). وحتى إنْ لم يتوفر شرط الإيمان، فالله تبارك وتعالى لا يقول اكرهوا وانبذوا وقاطعوا وقاتلوا من كان على غير الإيمان أو على غير دينكم.

ولنا في التاريخ شواهد كثيرة عن ذلك "فمنذ عهد الرسول(ص) لم يكن الإسلام شرطا للانتماء للدولة الإسلامية بل كانت جميع الديانات مقبولة سواء المنزَّلة كالنصرانية أو اليهودية أو الديانات الوثنية ولم يكن يسري على غير المسلمين سوى شرط الولاء للدولة الذي كان يسري أيضا على المسلمين".[2] كذلك حينما فتح المسلمون بلاد الهند، لم ينخرط كل الهنود في الإسلام بل اقتصر على مناطق معينة. "فوجد الفاتحون المسلمون أنه من المناسب أن يعاملون الهندويين الذين لم يقبلوا الإسلام كأنهم أهل كتاب مع أن الهندويين كانوا مشركين، أو إذا لم يكونوا مشركين فهم على الأقل من الأحديين ومن ثم فالهندويين لم يكن لهم أن يعاملوا بالتسامح، إذا طبقت الشريعة تماما. ولكن في هذه الحال كان لا بد من التسامح لأن السكان الهندويين كانوا كثرة ومتمدنين ولا يمكن الاستغناء عنهم".[3] بالمقابل نهى الإسلام الهنود عن بعض العادات الوحشية التي لا يقبلها أي عقل ولا نقول أية شريعة سماوية من مثل إجبار المرأة على أن لا تبقى على قيد الحياة بعد موت زوجها.

بهذا يكون الإسلام دين **حوار** ومحبة وتسامح.

المشروع الإسلامي واحتضان الآخر

نقف على ذلك مثلا من خلال ما يبرزه (ابن خلدون)، ذلك حسبه أن المشروع العربي الإسلامي منذ الفعل النبوي التدشيني بَرهَنَ على قابلية لا محدودة على استقبال الاختلاف واحتضان الآخر. وهذا من خلال ما أضافه مثلا العجم للتجربة العربية الإسلامية من إسهامات متنوعة في العطاء والعلم والخيال وفي كل المجالات.

فعلى صعيد اللغة واللسان "كان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم. وإنما ربوا في اللسان العربي، فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب، وصيَّروه قوانين وفنا لمن بَعدِهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه على أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى"،[4] أيضا يتحدث(ابن خلدون) عن علماء أصول الفقه فيقول "كلهم عجم"[5] وكذا "حملة علم الكلام وأكثر المفسرين، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم".[6]

هذا المثال يبين بوضوح قدرة المشروع الإسلامي على تبني الاختلاف واستقبال الآخر من دون حط ولا تحقير. "فالرؤساء أبدا يستنكفون عن الصنائع والمهن، وما يجر إليها ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين، وما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حملتها كل الاحتقار".[7]

انطلاقا من ذلك يكون هذا المشروع قد تَمكَّن بفضل الاختلاف واستقبال الآخر، فهو وإن انطلق عربيا وبلسان عربي، قد تَمكَّن بفضل نزوعه الكوني، من التفاعل مع الثقافات والتجارب الأخرى، كما أن الجماعات غير العربية وَجَدَت في هذا المشروع، بالمقابل، مناسبة لإعادة تنشيط مهاراتها المتجذرة وقدراتها على العطاء. وسواء كانوا من الناس الذين أدركوا الملة في عنفوانها واللغة في شبابها، أو اندمجوا في الجماعة، بفضل الممارسة والاعتياد والتكرر. فإن العجم، بوصفهم اختلافا حضاريا ولغويا أعطوا للتجربة العربية الإسلامية أبعادا حضارية، لم يكن من الممكن للعرب وحدهم الوصول إليها".[8]

هنا يقدم ابن خلدون نموذجا بليغا على قدرة المشروع الإسلامي على استضافة الآخر.

وبذلك "يبدو ابن خلدون مقتنعا بأن المجد العربي الإسلامي كان للآخر دور أساسي فيه".[9] ولعل البيروني يكون واحدا من صانعي هذا المجد الذي تحدث عنه ابن خلدون واعترف به.

من هو البيروني؟

نشر المستشرق الألماني(سخاو) في كتاب(الآثار الباقية) "أن مولد هذا الشخص العجيب النادر والبحر العميق الزاخر والبدر المنير الباهر الإمام الشيخ الأستاذ الرئيس الحكيم برهان الحق أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني أنار الله برهانه وأسكنه جنانه ورضي عنه وأرضاه وجعل أعلى العليين مثواه، كان بمدينة خوارزم صبيحة يم الخميس ثالث ذي الحجة (سنة363هـ)".[10] أما وفاته، تبقى أكثر المصادر متفقة على أن (سنة 440هـ) هي الأصح.

البيروني والتسامح:

لقد كان الإيمان بوجود الآخر والاعتراف بحقه في الحياة عقيدة لديه وتعبير صادق عن قيمة التسامح التي حاول نشرها، وهذا ليس بغريب عنه، فهو لم يتوان لحظة واحدة في بيان الحق والدفاع عنه والكشف عن الحقيقة. قال عنه المستشرق الألماني(سخاو): "والبيروني قبل كل شيء، يحب الحق، وهو خصم عنيد للكذب وعدم الأمانة ولا يتأخر عن الهجوم والعنف إذا ما رأى الحق في خطر".[11] لا شك أن الذي يحب الحق والحقيقة لا يحب الآخر أو على الأقل لا يحترمه، فالبيروني حينما كتب عن الهنود لم يجعل من حضارتهم وثقافتهم نموذجا للشذوذ والتفاهة والسخرية، إنما عرض ما هم عليه بكل صدق ونزاهة وإخلاص. ومن "غير عصبية تعمي الأعين البواصر وتصم الآذان السوامع وتدعو إلى ارتكاب مالا تسامح باعتقاده العقول".[12]

إنَّ هذا، إنْ كان ينم عن تقدير للآخر فإنه في الوقت نفسه يُعبِّر عن أخلاق عالية متشبعة بقيم التسامح وتقديس الاختلاف.

لقد حضر البيروني"الصراع المذهبي والصراع الديني بين الإسلام وخصومه، وكان(المعتزلة) هم فرسان الحلبة في الدفاع عن الإسلام كالقاضي(عبد الجبار الهمذاني ت1024م). وصاروا يرتابون بكل التيارات السرية والعلوم البرهانية والفلسفية، التي بدأت تتسرب من الديانات الآسيوية (كالمانوية والبوذية والديصانية) وما يزعمونه من اتحاد الله بالإنسان، وما يمارسونه من طقوس ونذر ويأملون أنْ تَحِلَّ مَحَلَّ العبادة في الجوامع، فوقف المعتزلة في وجه كل الفلسفات مما أثار عليهم حفيظة(أبي الريحان البيروني)، فوقف ضدهم مدافعا عن أصحاب الديانات الأخرى، لأنه يؤمن بوجود الآخرين وحقهم في الحياة".[13] إنه الأمر الذي يذكرنا بالحكمة الخالدة التي دافع عنها الأديب والفيلسوف والمؤرخ الفرنسي(فولتير1694-1778) "أنا لا أصدق كلمة واحدة تقولها، ولكنني أدافع حتى الموت عن حقك في قولها".[14] لقد تحدث في مشروعه التاريخي عن الاختلاف فيما بين الحضارات والثقافات، بين الهنود واليونانيين وبينهما وبين المسلمين، وغيره من الحضارات والثقافات التي يتضمنها المتن البيروني من دون أي نقد أو تجريح. لأنه كان باختصار يؤمن بالاختلاف عقيدة والتسامح والحوار مذهبا، لقد تعلم البيروني لغات عدة، الهندية واليونانية بما فيها العربي طبعا، تعلم لا ليأتمن شر الآخر المغاير كما ورد في معنى الحديث النبوي فقط ولكن لينفتح بها عليه —الآخر– ويعرفه. ألم يعتبر سقراط المعرفة فضيلة؟

معرفة الحق، إن الحق هو الإنسان. ذلك الذي كرس البيروني حياته كلها تنويرا له وإيمانا به رغم الأعلال المفسدة وفساد الحواس "لما شارفت ذلك الوقت اكتنفتني أعلال مهلكة اجتمع بعضها في وقت واحد وترادفت بعضها في وقت دون وقت حتى رضت العظام وهدت البدن وأقعدت عن الحركة وأفسدت الحواس".[15] إنها التضحية بكل بساطة التي تعتبر من أنبل القيم الخلقية.

لقد كان يطلب الحقيقة حتى وهو على فراش الموت، لا لنفسه ولكن للآخرين. فهل هناك أبلغ من هذه الرسالة التي تعبر عن مكانة الآخر في عقل وقلب البيروني؟

التسامح لا يعني اللاتسامح

واللاتسامح ليس المقصود به، استعمال العنف كما هو شائع، وإنما عدم التعصب لأي مذهب كان. فليس من شك في أن البيروني كان مسلما صادقا، لكنه كان شيعي المذهب على ما هو وارد وما يُؤخذ من كتاب(الآثار الباقية)، ومع ذلك نجده لا يتسامح مع الشيعة أنفسهم.

فمثلا نجده ينفر ممن يتظاهرن بالانتساب لآل البيت بالصوم والدعاء دون أن يقتدوا بهم في العمل.

يقول البيروني "وهذه الأخبار في كتب الشيعة مقصورة على الصوم، والعجب من سادتنا عترة الرسول عليه وعليهم السلام أنهم صاروا يقتفون إلى ذلك، ويقبلونها تأليفا لقلوب جمهور المتوسمين بتشيعهم، ولا يقتفون أثر جدهم أمير المؤمنين في إعراضه عن استمالة الضالين المعاندين بقوله "ما كنت متخذا المضلين عضدا".[16]

كذلك لا يسكت عن المزيِّفين من المتظاهرين بحب(آل محمد)(ص)من مثل الداعية الشيعي (أحمد بن محمد شهاب)، وكالداعي الشيعي الذي لم يذكر اسمه. قال أبو الريحان: "كان يموه كأحد دعاة الشيعة، كان استخبرني شيئا، ينتفع به، فاستخرجت له من كتاب التلويح للكندي نسخة دواء مركب من أشياء حارة يقطر، ويكتب بمائها على العقيق، ويدنى من النار، فَتَبِينُ الكتابة فيها

بيضاء، فكان يكتب محمد وعلي وغير ذلك، أن يتنوق في الكتابة أو يحسنها، ويدعي أنها طبيعية، قد جلبت من موضع كذا، فكان يأخذ من الشيعة أموالا".[17]

اللاتسامح لا يناقض الاحترام

روح البيروني المتسامحة مثلا جعلته لا يتسامح مع الأخطاء مهما كان مصدرها وصاحبها، وهاهو يصحح (لثابت بن قرة220-287هـ) رغم الاحترام الذي يكنه له، فيعرض الخطأ الذي وقع فيه "وقد وقع لأبي الحسن ثابت بن قرة في مسائله المشوقة سهو".[18]

موضوعية الطرح ونزاهته عنوان للتسامح

1. المستبدع في رسومهم:(الهنود)

يحدثنا عن ذلك فيقول أن في "سير الهند ما يخالف رسوم أهل بلادنا في زماننا مخالفةتصير بها عندنا أعجوبة..فمنها أنهم لا يحلقون شيئا من الشعر..ويضفرون اللحى ضفائر صيانة لها..ويطوِّلون الأظفار..ويحْسُون بول البقر ولا يأكلون لحمها..ويبتدئون في الغسل بالرِّجل قبل الوجه، ويغتسلون ثم يجامعون".[19] وهناك رسوم أخرى قد تكون أعجب من هذه يصفها البيروني غير أنه يظل دائما وفيا لروحه العلمية، فلا نجد له أي تعليق عليها. فما يفعله فقط يقارنها بما عند اليونان أو المسلمين. وهو دليل قاطع على تسامح البيروني وتقديره للآخر حتى لو كان الأمر مرتبط بحضارة وثنية طبعا قبل أن يدخلها الإسلام.

2. الموضوعية تعني روح النقد الخالص

حين نتصفح كتابيه تحقيق ما للهند والآثار الباقية وهما الباقيان على ما يقول أحدهم نجدهما يُعدان تسجيلا تاريخيا للحقائق وضع فيهما أمام القارئ كل ما يتعلق بالتاريخ الحضاري-الحضارة الهندية-والعالمي "ونرى فيما قصصناه كفاية لمن أراد مداخلة الهند فخاطبهم في المطالب بحقيقة ما هم عليه".[20] بشكل بعيد كل البعد "عن غرائز النزوع ومشروطية المواقف الإيديولوجية والدينية، فالبيروني لم ينقض تاريخ الهند من وجهة نظر إسلامية ولا من خلال ممارسة إيديولوجية، بل كان شديد التحري في وصف جوانب هذه الحضارة ودراستها والخوض في معانيها والاستفادة منها بعقل نيِّر وقلب متسامح، مما أدى بالبعض إلى اتهامه بالشعوبية ومعاداة الدين الإسلامي".[21]

حتى أن المستشرق الروسي (رزن) في موضوع له عن كتاب الهند يقر ويرى فيه "أثر فريد لا يمكن أن نجد له نظيرا في كل الآداب العلمية في الغرب والشرق خلال العصور الوسطى، فهو-البيروني-يوضح روحية النقد الخالص المتحرر من التحزبات العرقية أو الطائفية والخزعبلات"،[22] حتى أنه كان عندما يتحدث عن المعتقدات الدينية مثلا "يحافظ ما أمكن على العبارات التي يستعملها معتنقو كل دين، وإذا قارن دينا بدين آخر فإنما يقارنهما مقارنة علمية محضة".[23]

"ولست أفرد الهند بالتوبيخ على الجاهلية، فقد كان العرب في مثلها يرتكبون العظائم والفضائح من نكاح الحيض والحبالى واجتماع النفر على إتيان امرأة واحدة في الطهر الواحد وَوَأْد الابنة، دع ما في عباداتهم من المكاء والتصدية وفي طعامهم من القذر والميتة وقد فسخها الإسلام كما فسخ أكثر ما في أرض الهند التي أسلم أهلها والحمد لله".[24]

من جهة أخرى، يقول البيروني في مقدمة كتاب(تحقيق ما للهند) واصفا كلامه عن الهند: "وليس الكتاب كتاب حِجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم فإن فلاسفتهم وإن تحروا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم، ومواضعات ناموسهم، ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والإتحاد".[25]

الاستشهاد بالآخر اعتراف به

يقول(أي البيروني): "أفلا ينظرون في كتب الطب ولا يسمعون من أقاويل من يحكي عنهم الفاضل(جالينوس130م-200م) في كتبه من المتقدمين".[26] قال الفاضل ولم يقل الوثني المشرك السافل. وحتى عندما يتكلم عن غيره من الفلاسفة من أمثال(أقليدس وأفلاطون وأرسطو)نجده دوما محافظا على سماحته وتقديره للآخر.

<u>البيروني وموقفه من الفتوح:</u>

لقد وقف البيروني من الفتوح موقفا عجبا ذلك أن الجيوش حينما كانت سائرة لم تكن هواجسه التفكير في النصر أو الهزيمة، إنما كانت محاولة معرفة الآخر الذي يباينه في كل شيء "إن القوم يباينوننا بجميع ما يشترك فيه الأمم"،[27] إيمانا منه بأن المعرفة فضيلة ليس فقط المعارف كما هو شائع إنما معرفة الآخر. "فبينما كانت الجيوش تسير كان البيروني يدرس ويتعلم ويبحث ويقارن ويقيد ما يصل إليه من نتائج".[28] يقول عنه الأستاذ أحمد أمين: "والحقيقة أنه وقف من الفتوح موقفا عجبا، يذكر بالجمعية العلمية الفرنسية، في حملة نابليون على مصر، ولكن البيروني كان جمعية وحده، فعكف على الهند يدرسها من جميع نواحيها، جغرافيتها، وعلومها ودينها، بل وجواهرها، وألف في ذلك الكتب الكثيرة، مثل(تاريخ الهند) و(الجماهر في معرفة الجواهر)...إلخ.

من الشواهد السابقة والأمثلة الرائعة في الإنتاج العلمي والفلسفي وفي التسامح واحترام الغير خصوصا نرد على بعض النظرات الغربية الاستعلائية التحقيرية العنصرية للآخر التي وردت مثلا على لسان(أرنيست رينان) الذي يرى حسبه "أن العرب لم يزيدوا على تبني مجموع الموسوعة اليونانية كما قبلها العالم أجمع في القرن السابع والثامن الميلاديين"،[29] وتبلغ العنصرية ذروتها معه حين يتصدى للأجناس التي تنتمي إلى الإسلام، فلم يكن للإسلام أي تأثير على الفرس أو الهنود"، فقد استطاعوا الحفاظ على حقوقهم كأمة هندية أوروبية في حين أن الجنس التركي، قد أثبت دوما افتقاره الكامل للروح الفلسفية والعلمية، أما أجناس التتار والبرابرة فهي تمثل أجناسا ثقيلة غبية ودون تفكير".[30]

الخاتمة:

لقد نقل تاريخ الهند إلى العالم أجمع بكل إجلال وإكبار وبروح شكك البعض في نزاهتها

وموضوعيتها، إنك حين تتأمل كتابه (الآثار الباقية) وحتى (تاريخ الهند) تتأكد أن الرجل(أي البيروني)فعلا يجسد حلقة بكل ما تحمل الكلمة من معنى في الحوار الديني والثقافي والحضاري بين مختلف الشعوب والأمم، مبرهنا بذلك على أن قيم التسامح والتكافل والإيمان بالاختلاف هي التي تمثل ربما بداية تاريخ إنسان أفضل وهو ما عمل على ترسيخه البيروني.

باختصار، يكون البيروني قد نظر إلى الآخر المغاير من خلال طرح مشروع فكري إنساني مثّل بحق حلقة وصل بين الديانات والثقافات والحضارات، ولذلك يستحق أن يكون واحدا من الأبطال المعدودين في معبد الثقافة العالمية.

لهذا كله يحق للحضارة العربية الإسلامية أن تفتخر بهذه العقلية الفريدة من نوعها على ما يقول المستشرق الألماني(سخاو). أو كما قال بالحرف الواحد(إن البيروني أعظم عقلية عرفها التاريخ).

الهوامش:

1. أستاذ بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم.
2. الإسلام والفلسفة والعلوم، اليونسكو، 1983، ص22.
3. أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ج2، نقله إلى العربية/نيقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت، 1986، ص124.
4. عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج2، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، فيفري 1984، ص708.
5. المرجع نفسه، ص708.
6. المرجع نفسه، ص708.
7. المرجع نفسه، ص708.
8. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص267
9. المرجع نفسه، ص267.
10. الآثار الباقية، القسم الألماني، ص16، نقلا عن صالح مهدي العزاوي، البيروني حياته وفكره، مرجع سابق، ص88.
11. عبد الحميد محمود وآخرون، البيروني، الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي، منشورات المكتبة المصرية بيروت، ص11
12. البيروني، الآثار الباقية، دار صادر بيروت، ص66.
13. محمد عبد الحميد الحمد، حياة البيروني، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2000، ص171.
14. نقلا عن كتاب الفكر السياسي الحديث، فايز صالح أبو جابر، ص107.
15. البيروني، الآثار الباقية، مرجع سابق، ص.111
16. المرجع نفسه، ص67.
17. المرجع نفسه، ص298.
18. بركات محمد مراد، البيروني فيلسوفا، الصدر لخدمات الطباعة (سيسكو)، ط1، 1988، ص118.
19. البيروني، تحقيق ما للهند، عالم الكتب، ط2، 1983، ص119.
20. البيروني، الآثار الباقية، مرجع سابق، ص503
21. تحي التريكي، الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني، الثقافة، مجلة تصدرها وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، مارس/أبريل 1987، عدد98، ص185
22. صادق مهدي العزاوي، البيروني حياته وفكره، مجلة المورد، وزارة الثقافة والفنون العراق، شتاء 1977، العدد 4، دار الحرية للطباعة بغداد، ص162.
23. المرجع نفسه، ص89.
24. البيروني، تحقيق ما للهند، مرجع سابق، ص132.
25. البيروني، تحقيق ما للهند، مرجع سابق، ص15.
26. البيروني، الآثار الباقية، مرجع سابق، ص297.
27. البيروني، تحقيق ما للهند، مرجع سابق، ص17.
28. عبد الحميد محمود وآخرون، البيروني، الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي، منشورات المكتبة المصرية بيروت، ص11.
29. عبد الرزاق قسوم، حوار الحضارات عبر المنهج الرشدي، ابن رشد، عدد خاص، دار مارينور للنشر، ص172.
30. المرجع نفسه، ص173.

توصيات المؤتمر:

السادة الضيوف

السادة الأساتذة

السادة رجال الصحافة والإعلام

أعزائي الطلبة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

نقرأ عليكم توصيات المؤتمر الدولي الثاني حوارات في الدين واللغة الذي انعقد بجامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم- الجزائر، بقسم الفلسفة التابع لكية العلوم الاجتماعية.

في البداية نود أن نشكر كل من أتانا إلى مدينة مستغانم وتحمل مشقة السفر.

ثم نشكر كل من ساهم من قريب أو من بعيد في انجاح هذا المؤتمر.

–الشكر موصول إلى السيد مدير مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية د.عمارة الناصر

–الشكر موصول إلى السيد مدير الجامعة ونوابه بسهرهم على توفير كل شروط إنجاح فعاليات هذا المؤتمر الهادف.

– وعليه تقرر ما يلي:

1. أفضل رد حضاري هو الحوار لقوله تعالى "وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" العنكبوت الآية 06.
2. إن إعطاء صورة صحيحة للإسلام الذي جاء به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو أوضح رسالة للعالم الغربي بعظمة هذا الدين، وإن إعطاء أي صورة خاطئة للإسلام الصحيح لن يتقبله العالم الغربي ولا المسلمين.
3. يجب الاهتمام بإبراز اهتمامات العلماء المسلمين المتقدمين حتى نرسم منهجا حضاريا صحيحا كما قال الإمام مالك " لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها".
4. جرب العالم الإسلامي تطبيق أطروحات غربية كثيرة وكثيرة منها إن لم نقل كلها فشلت، ففيما المانع أن نطبق الرسالة والشريعة التي ارتضاها الله والرسول صلى الله عليه وسلم وارتضاها الرعيل الأول من الصحابة والتابعين فأشرقت حضارتهم على العالم كله، واستطاعوا أن يتعاملوا مع اليهود والنصارى ومع جميع الأصناف بعدل وإعطاء حق وإنصاف.
5. التوصية بتدريس مضامين مداخلات الملتقى بما لها علاقة بالفكر الفلسفي واللغوي والنفسي والاجتماعي وهو الأمر الذي نعتقد أنه يفيد الطور الأول من التعليم الجامعي(ل م د) .
6. الدعوة إلى تأسيس مرصد وطني للحوار يضطلع بمهمة متابعة تجسيد سلوك الحوار على المستوى الاجتماعي والتربوي نظرا لأهمية ثقافة الحوار في استقرار المجتمعات وتعاف الحضارات.
7. كما توصي جميع لجان المؤتمر بطبع أعمال المؤتمر في شكل كتاب جماعي.

والحمد لله رب العلمين.

مستغانم في 2013/04/16 على الساعة الخامسة مساءً