A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد الرابع
شتاء 2015

A L B A B

ألباب

فصلية محكمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال، قرب مسجد بدر

الرباط، المغرب

ص.ب: 10569

تلفون: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).

A L B A B

ألباب

مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور عبد الله السيد ولد أباه

سكرتير التحرير:
الدكتور نادر الحمّامي

مستشار التحرير:
يونس قنديل

الهيئة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور فهمي جدعان
الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي
الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي
الدكتور فيصل دراج
الدكتور محمد شوقي الزين

الآراء الواردة في المجلة لا تمثل بالضرورة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»،
ولا تعبر بالضرورة عن رأي أي من العاملين فيها.

المحتويـــات

6 كلمة رئيس التحرير

8 كلمة سكرتير التحرير

دراسات وأبحاث:

15 الانتقاد والاعتقاد: قراءة في فلسفة الدين لدى بول ريكور
عبدالله السيد ولد أباه

28 هل ابستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟
قراءة في فلسفة الدين التحليلية
عبد الواحد العلمي

52 ميرلوبونتي قارئًا لديكارت
حسن المكراز

74 «أولو الأمر» في (تأويلات أهل السنّة) للماتريدي
فيصل شلّوف

ترجمات:

95 علم الكلام الطبيعيّ والقرآن
ترجمة: سعيد البوسكلاوي

116 في العلاقة بين الهيرمنوطيقا التوراتيّة والهيرمنوطيقا الفلسفيّة
ترجمة: حسن أوزال

ألباب الكتب:

127 «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ...أين هو الفكر الإسلامي المعاصر»
قراءة ومراجعة: محمّد يوسف إدريس

140 «السنّة والإصلاح»
قراءة ومراجعة: محمد مزيان

كلمة رئيس التحرير

إذا كان العدد السابق من مجلة «ألباب» قد تمحور حول فلسفة الدين في سياقيها الغربي والإسلامي، فإنّ العدد الراهن اهتم أساسا بالمباحث التأويلية في السياقين معا.

إذا كانت فلسفة الدين تحيل إلى المشروع الكانطي في ترجمة مضامين الاعتقاد وقيم الملة إلى لغة العقل العملي وقوانين المجال العمومي، فإنّ الهرمنوطيقا، أي محاولة استكشاف التجربة الدينية نصا وعالما معيشا في مساحة الفراغ التي خلفها انهيار الميتافيزيقا من حيث هي «علم إلهي» للوجود.

في الحالتين، ما خسر الدين بخروجه من دائرة «المعرفة العقلية الممكنة» ومن قبضة مؤسسية على وعي الناس ونمط عيشهم الفردي والجماعي غنمه في صدق التجربة الدينية واتساع أفق الفهم والتأويل.

يخبرنا الفيلسوف الألماني الكبير هابرماس أن عصر نهاية الميتافيزيقا هو في الآن نفسه عصر ما بعد العلمنة، لا من منظور أن الفصل المؤسسي بين الدين والدولة قد انتهى أو أن النزوع الدنيوي(secularism) قد تقلص، بل إن الانفصام بين المصدر الروحي والأخلاقي للقيم الذي هو أساس وعي الفرد بهويته الخاصة والجماعية ومجال القيم العمومية المشتركة أصبح مصدر توتر إشكالي حاد لم يعد بإمكان النظريات الإجرائية للعدالة والنظم التعددية الصورية أن تلتف عليه، ومن ثم حق الدين في العودة للمجال العمومي لا في شكل السلطة المهيمنة أو الفاعل السياسي بل في صورة المخزون الأخلاقي والقيمي للحكمة الإنسانية .

العقل العمومي في المجتمعات ما بعد العلمانية يظل محتفظا بتوقفه وحياده في جوهر المسائل الاعتقادية ولكنه يعترف للدين بالمضامين المعرفية والأخلاقية القابلة للصياغة في لغة دنيوية، كما كان الشأن بالنسبة إلى القيم العلمانية الحديثة التي بيّن «كارل شميت» جذورها اللاهوتية البعيدة.
ما يؤكد عليه هابرماس (ومعه ريكور وتيلور ...) هو أن عصر الصراع بين التقاليد اللاهوتية والنقديات العقلانية قد انتهى ,وان الاعتقاد الديني وان تحول من المسلك الإنساني الأوحد المتاح

إلى مجرد مسلك من بين خيارات أخرى (أطروحة تيلور) ، إلاّ أنه ليس مهددا بالانحسار وفق القانون الفيبري الشهير بتلازم حركية العقلنة وانقشاع الطابع الغرائبي المدهش عن العالم.

كيف يمكن للدين أن يؤدي مهمته الممكنة وحضوره المتاح في أفق ما بعد الميتافيزيقا؟

هل يكون الطريق هو إعادة الروح للأنطولوجيات الواقعية لشحذ البراهين اللاهوتية القديمة بأدوات الفلسفات التحليلية الجديدة؟(خيار الفلسفات التحليلية للدين التي تزدهر في أيامنا في العالم الانغلوساكسوني) أم يكون الخيار الأمثل هو استكشاف الآفاق الرحبة للتأويليات الفينمونولوجية والإنشائية في استكناهها للتجربة الدينية في منظورها الرمزي والسردي خارج أفق الوجود والطبيعة كما هو النهج السائد في التقلد الفلسفي القاري ؟

في هذا العدد والأعداد القادمة محاولات لطرق هذه الإشكالات العصية التي تستوقفنا في مستوين متمايزين:مستوى المشاركة في المناظرة الفلسفية العالمية الراهنة ومستوى الهم الخاص بالسياق الإسلامي الحالي حيث يحثنا الحدث المأساوي اليومي (الحريق المشتعل في المنطقة بفعل قوى التطرف والإرهاب) على طرح الأسئلة المحورية التي تتعلق بالدائرة التأويلية (النص والوعي والمجال العمومي) ..

في لحظة يطلب من الفلسفة أن تستعيد وظيفتها القديمة في تصفية الخطاب من العنف والإكراه ووظيفتها التنويرية الحديثة في الاستخدام العمومي الحر للعقل.

عبد الله السيد ولد أباه

كلمة سكرتير التحرير

تراهن مجلّة ألباب في أعدادها التي تصدر تباعا على تقليب النظر في مواضيع الدين والسياسة والأخلاق بكلّ ما تعنيه واو العطف من تشابك في العلاقات بين هذه المواضيع المركزيّة في الفكر البشري عموما، ممّا جعلها مواضيع مشتركة ومتداخلة في المجال الفلسفي وغدا الحديث منذ اختصاصات فلسفيّة مهمّة مثل فلسفة الدين والفلسفة السياسيّة وفلسفة الأخلاق. وجدير بالتنبيه هنا أنّ الفلسفة في هذه الاختصاصات أصبحت هي المحور والأداة، ونستطيع القول إنّها عوّضت أو نازعت النظرة الدينيّة إلى السياسة والأخلاق، بل إنّ الدين نفسه أصبح موضوع نظر فلسفيّ. ربّما يكون ذلك أحد وجوه الصراع القديم المتجدّد بين الفلسفة والدين. غير أنّ ما تسعى إليه ألباب ليس النظر في ذلك الصراع بقدر التفكير فلسفيّا في الدين والسياسة والأخلاق لعلّها تكون مساهمة في وضع لبنات في هذه المجالات الفكريّة الّتي لم يطرقها الفكر العربي بالكيفيّة الّتي ينبغي أن تطرح بها. ولكن السعي إلى ذلك يتطلّب في مرحلة أولى مراجعات نقدية جدّية للفلسفة الغربيّة الّتي قطعت أشواطا كبيرة في هذا الصدد.

في هذه السياقات العامّة يتنزّل هذا العدد الرابع من مجلّة ألباب فكانت دراسة عبد الله سيّد ولد أباه طارقة لثنائيّة «الانتقاد والاعتقاد في فلسفة الدين لدى بول ريكور»، وهي ثنائيّة تمّت معالجتها من خلال تقليب ثلاثة مفاهيم أساسيّة لدى بول ريكور هي الرمز والسرد والاستعارة، ولئن كنّا راغبين هنا عن التلخيص وتاركين للقارئ مجال اكتشاف مقال مهمّ حول فلسفة ريكور، فإنّنا نشير فقط إلى أنّ الفلسفة الريكوريّة الّتي عالجها السيّد ولد أباه تشير بوضوح من خلال مفهومي الانتقاد والاعتقاد إلى مجالي الفلسفة والدين إذ كثيرا ما ارتبطت الفلسفة بالانتقاد أو الشكّ، وارتبط الدين بالاعتقاد أو اليقين، ويبدو أنّ فلسفة الدين لدى ريكور قد وقفت على طرف نقيض من هذا التقليد اللاهوتي، فدور الفلسفة عنده لم يعد مقتصرا على السؤال بينما يقدّم الدين الإجابة، وإنّما أصبح من الممكن أن تقدّم الفلسفة الإجابة أيضا.

وفي إطار البحث الجدّي والمراجعة النقدية الفلسفيّة ذات العلاقة بفلسفة الدين تتنزّل دراسة عبد الواحد العلمي «هل ابستيمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟ قراءة في فلسفة الدين التحليلية»، ولئن جاءت هذه الدراسة متعلّقة بجانب مخصوص من فلسفة الدين، أي فلسفة

الدين التحليليّة في الغرب، فإنّ دوافعها كانت مشدودة إلى ما يعتمل في المجال الفلسفي العربي حيث لاحظ الباحث عدم إيلاء اهتمام كاف بالانسجام المنطقي للقول الفلسفي إضافة إلى الدعوة إلى تجاوز التبسيط وفكّ عقدة الفصل بين القول الفلسفي والقول الديني.

وغير بعيد عن ثنائيّة الشكّ واليقين المشار إليها سابقا، تتنزّل دراسة حسن المكراز «ميرلوبونتي قارئا لديكارت»، فقد اعتبر ديكارت مؤسّسا لمنهج جديد في التفكير الفلسفي قوامه تجاوز حالة اللايقين في رحلة بحث يمتزج فيها الفكريّ بالنفسيّ منتهاها في نظره «الحقيقة». ومن محطّات الرحلة تقليب النظر في الإدراك في تعلّقه بالموضوع المدرك، وكانت هذه المحطّة موضع خلاف أساسيّ بين ديكارت وميرلوبنتي، وعلى أساسها سيطرح تغيير جذريّ للكوجيطو الديكارتي.

وفي إطار اهتماماتها بالدين والفلسفة والأخلاق تنفتح مجلّة ألباب على الدراسات ذات الصلة بالمجال العربي الإسلامي بغاية الوقوف على الأصيل والطارئ على الفكر الإسلامي في هذه الميادين وتحليله وبيان إشكاليّاته. وفي هذا السياق يندرج بحث فيصل شلّوف في مقولة «أولو الأمر» استنادا إلى تفسير المتكلّم الماتريدي «تأويلات أهل السنّة»، ونحسب اختيار هذا المصدر تحديدا مهمّا للغاية إذ له ما يميّزه عن التأويلات السنّية السائدة باعتبار إخراجه المفهوم من الجزئيّة إلى الكليّة عبر فهم مخصوص، لذلك جاء العمل حفرا في المفهوم، وتتبّعا لثنائية الاتّباع والطاعة، ومقلّبا النظر في منهج التعامل مع النصّ، ولعلّ ذلك مجتمعا جعل الباحث يدعو إلى التفكير في ما أسماه «الأصول الذاتيّة» في الفكر السياسي الإسلامي إلى جانب ما طغى على هذا النوع من الدراسات من بحث عن أصول وافدة على الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

وسيرا على ما تعوّدت عليه مجلّة ألباب خصّص قسم من هذا العدد للترجمات واندرجت ضمنه ترجمتان. الترجمة الأولى أنجزها سعيد البوسكلاوي لمقال روبرت غ. موريسن (Robert G. Morrison): «علم الكلام الطبيعي والقرآن». ويعتبر موريسن أحد أبرز المهتمّين بالبحث في دور العلم في الفكر الإسلامي استنادا إلى المنهج المقارني وفي هذا السياق جاء أهمّ أعماله « الإسلام والعلم: المسيرة الفكريّة لنظام الدين النيسابوري» الصادر سنة 2007. وقد تكشف ترجمة مقاله عن جوانب جديرة بالبحث في الدراسات القرآنيّة وكذلك في دراسة التفاسير لم تحظ بالاهتمام الكافي.

أمّا الترجمة الثانية فأنجزها حسن أوزال لنصّ أحد أبرز المهتمّين بالتأويليّة، ونقصد بول ريكور (Paul Ricœur)، وهو نصّ طريف لقيامه على مقارنة يوحي بها عنوانه «في العلاقة بين

الهيرمونيطيقا التوراتيّة والهيرمونيطيقا الفلسفيّة». وإن كنّا هنا لا نريد قطع طريق التفكير أمام القارئ، فإنّ الانطباع السائد أنّ هذا النصّ كان واقعا تحت وطأة الكتاب الّذي كان ريكور يكتبه بالتزامن مع مقاله هذا ونعني كتاب «الذات عينها كآخر» الرادّ على البنيويّة بنزعته الأخلاقيّة.

وختم هذا العدد الجديد من ألباب بقسم مخصّص لقراءة في كتابين لعلمين بارزين في الفكر العربي المعاصر هما محمّد أركون وعبد الله العروي. وقد سعى في هذا المجال محمّد يوسف إدريس إلى تقديم كتاب أركون «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، وسعى محمّد مزيان إلى قراءة كتاب العروي «السنّة والإصلاح»، ونحسب أنّ قضيّة المنهج ورهان الحداثة هما ما يجمع الكتابين رغم اختلاف توجّه المؤلّفين، ذلك أنّ أركون في كتابه يلحّ على أهميّة الأنتروبولوجيا الدينيّة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلاميّة لتأسيس علاقة أفضل مع غيرها وبين أفرادها قبل ذلك تركّز على المشترك مع المختلف تفاديا للحركات التماميّة بأصنافها المتعدّدة. ولا نحسب كتاب العروي، وإن اختلف منهجيّا بعيدا عن ذلك ولكن بركوبه التاريخانيّة والإلحاح على الوعي التاريخي المفقود لدى العرب في نظره، هذا إضافة إلى الدعوة إلى تخليص الدين من وطأة التأويل الّذي فرضه التقليد (السنّة)، والابتعاد عن تقديس الماضي، واعتبار الحقيقة المطلقة على أنّها حركة وصيرورة على عكس التصوّر التقليدي القائل بثباتها.

نادر الحمّامي

دراسات وأبحاث

الانتقاد والاعتقاد: قراءة في فلسفة الدين لدى بول ريكور

عبد الله السيد ولد أباه*

عُرف عن الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» تمييزه الصارم بين الخطاب البرهاني للفلسفة وتجربة الإيمان الدينيّة، معتبرا أنّهما يحيلان إلى مجالين دلاليين ومنهجيين متمايزين.

فالفلسفة بالنسبة إلى ريكور هي خطاب إنساني، أو بعبارته نمط من «الأنثربولوجيا» المتمحورة حول الفعل الإنساني (الرغبة في الوجود)، ومسلكها المنهجي محصور في «رصانة البراهين»، لا دخل فيها للمعتقد الديني. ومن هنا اعتبر ريكور أنّه حرص في أعماله الفلسفية الغزيرة على أن لا يقدم لقرائه سوى براهين عقلية لا يتوقف عليها أي موقف إيماني: «الذكر الفعلي للإله غائب هنا... ومسألة الإله من حيث هي سؤال فلسفي تظل معلقة في نمط من التوقف الذي يمكن أن نطلق عليه توقفًا لا أدريًّا»[1].

وهكذا رفض ريكور التقليد اللاهوتي المسيحي (اللاهوت الطبيعي) الذي يعطي للإيمان وظيفةً «فلسفيةً مقنعةً» (crypto-philosophique) بحيث ينحصر دور الفلسفة في السؤال بينما يمتلك الدين الإجابة، أو يكون منطلق الإيمان حيث تنتهي الفلسفة.

بيد أنّ السؤال الهام الذي يطرحه ريكور هو: إذا كان مشروع اللاهوت الطبيعي والعقلي قد انحسر واستنفذ زخمه بعد النقد الجذري الذي وجهته إليه الفلسفة منذ كانط إلى نتشه، فهل من الممكن إعادة استكشاف الخطاب الإيماني من منظور تأويلي غير لاهوتي يسمح فلسفيا باستكناه أوجه الثراء والعمق في الفكر الديني (الإيمان التوراتي) من خلال الوقوف على خصائصه الأسلوبية وأنماط تشكله التي تميزه ضرورةً عن النص الفلسفي؟

إنّ هذا السؤال هو الذي سيدفع ريكور إلى إعادة صياغة العلاقة الإشكالية والنظرية بين الفلسفة والدين، دون البحث عن تأليفات توفيقية، هي أبعد ما تكون عن فلسفته التي تتّسم بالتوتر الداخلي

*أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة نواكشوط - موريتانيا.

1- P. Ricoeur: Soi-meme comme un autre, Seuil, Paris, 1990, p 36.

والحيوية السجالية، وتفضي دوما إلى «متاهات» (apories) يحدد لها مخارج غير نسقية ولا كلية أطلق عليها عبارة «الوساطات غير المكتملة» (mediations imparfaites) وتعني بالنسبة إليه الآفاق التي يفتحها المنعرج الجديد الذي يسلكه في سؤاله الفلسفي.

من هذا المنظور يمكن القول إنّ خطوط التماس بين الفلسفة والدين برزت تباعا في مسار ريكور الفلسفي عبر المتاهات النظرية التي توقف عندها في المباحث الكبرى التي شغلته وهي ما يمكن جمعها في دوائر «الأهلية الإنسانية الفاعلة»: في القول والفعل والسرد والعمل الأخلاقي.

ويمكن أن نقف هنا عند مفاهيم ثلاثة محورية في فلسفة ريكور نعتقد أنّها تسمح باستكشاف الخيوط الواصلة بين النصين الفلسفي والديني (الإيمان التوراتي حسب عبارته) وهي: الرمز والسرد والاستعارة.

أولا: في مفارقة الشر الجذري: الرمز

من الإشكالات الأولى التي اشتغل بها ريكور تحليلية الإرادة البشرية في عمله الموسوعي «فلسفة الإرادة»[2].

ينطلق ريكور في تحليليته للإرادة البشرية من مفارقة «تناهي الحرية البشرية» الذي يظهر في الانزياح الجذري بين الشعور بالاختيار والعجز الفعلي عن تحقيقه، مما يضعها في وضعية «استقلال تبعي» (independence dependante)[3] وهو ما يعني أنّها مضطرة لقبول إكراهات الواقع المفروض عليها. ليست الحرية من هذا المنظور «فعلا مجردا» بل لا تقوم إلّا على قبول ما لا تفعله: من معطيات طبيعية وقيمية وسلط متحكمة.

في هذا الأفق تتنزل إشكالية «الشر» le mal الذي هو ما تلاقيه الإرادة، وتصطدم به، وتعجز عن حله، فتتحول الإرادة من أهلية الفعل إلى وضعية الخطيئة. من هذا المنظور يرفض ريكور كل المحاولات الفلسفية التي أرادت التفسير العقلاني لمشكلة الشر في بعديه الطبيعي والأخلاقي معتبرا أنّ كل هذه المحاولات تفضي إلى تمويه «جذرية» الشر و«فضيحته» وتخفيفهما بدلا من الموقف الوحيد الممكن إزاءه وهو فعل المواجهة والرفض.

2- Ricoeur: philosophie de la volonté.

T1: le volontaire et l`involontaire, Aubier, 1950.

T2: Finitude et culpabilité 1,l`homme faillible, Aubier ,1960.

T3:Finitude et culpabilité 2,la symbolique du mal, Aubier, 1960.

3- le volontaire et l`involontaire, Seuil, 2009, p 454.

للخروج من مفارقة الإرادة الذاتية الحرة كما تفضي إليها تجربة الشر[4]، يستكشف ريكور «الرمز» (le symbole) من حيث فاعليته التأويلية «باعتباره «يسمح بالتفكير»[5] بكشفه عن تجارب إنسانية لا تنال بالتفكير الذاتي المباشر، فهو من «الوسائط» التي تتعرف بها الذات على نفسها وفق مقتضيات «الكوجيتو المتهدم» الذي تحدث عنه في أعماله الأخيرة[6].

بدأ ريكور اهتمامه بسؤال الرمز من خلال إعادة طرحه لثنائية القدرة والخطيئة (الإنسان الفاعل والإنسان الخطاء) من منطلق الوقوف عند التجارب الإنسانية ذات الصلة بالفعل الأخلاقي كالخطيئة والدنس والاعتراف والانحراف والضلال... وهي في مجموعها مفاهيم تعود إلى النص التوراتي، اعتبر أنّها توفر فسحة تأويلية واسعة من حيث كونها تحمل دلالات مزدوجة (ظاهرة وخفية). ومن هنا يستنتج ريكور أنّ الرمز من حيث زخمه الدلالي أوسع وأرحب من المفاهيم الفلسفية فهو يكشف ويظهر أكثر مما يعبر، يوجد في ملتقى الطريق بين التجربة الصامتة والخطاب النظري المجرد، وينقل تجارب حية بدونه تبقى حبيسة الشعور والوجدان. ميزة الرمز هي أنّه يتطلب دوما فهما ولا يتحقق إلاّ من خلال الفعل التأويلي فهو ليس لغزا أو كناية ينكشف غطاؤه السري فيظهر في حقيقته أنّه يمنح المعنى من خلال ازدواجيته الدلالية العضوية حيث يقترن المعنى الظاهر بالمعاني اللاحقة التي يكشف عنها التأويل. وتتسم الرموز بقدراتها الكشفية الإيحائية، فهي التعبير الأولي عن الوضعية الوجودية للإنسان. إنّها تسمح بالتفكير من حيث كونها تقدم للفلسفة مصادر انطلاقها وتعيدها إلى منابعها الأولى، وتفسح المجال لأنماط الفكر غير الفلسفي التي من أهمها النصان الديني والأسطوري (الأسطورة هي الرمز مرويًا).

ويقدم ريكور في كتابه «رمزية الشر»، الذي هو الجزء الثالث من عمله الموسوعي في فلسفة الإرادة، تحليلا لرموز الاعتراف بالشر، بالوقوف على صور «التدنيس» التي تحيل إلى جرائم الطهر الأخلاقي، و«الذنب» التي تتعلق بالانحراف عن طريق «الاصطفاء الإلهي»، و«الذنب» الذي هو استبطان الوعي بالخطأ. كما أنّ ريكور يقدم تصنيفا للأساطير المتعلقة بالخلق والنشوء وأسباب الشر والخلاص وفق نظام سردي يستكشف الآفاق الدلالية الإنسانية لهذه السرديات التي يعطي ضمنها الأولوية للقصة التوراتية (ما دعاه بالأسطورة الآدمية التي ترتبط بها فكرة الخطيئة الأصلية).

4- لا يخفى أنّ مفهوم «الإرادة الذاتية الحرة» هو محور الفلسفات الذاتية التأملية reflexive وهو تقليد لا ينكر ريكور الانتماء إليه ولو من منظور تأويلي نقدي.

5- يستخدم هنا ريكور عبارة كانطية حولها إلى مفهوم محوري في فلسفته التأويلية التي مزج بها تحليلاته الفينمونولوجية الأولى للإرادة.

Ricoeur: «le symbole donne à penser» Esprit Juillet – Aout 1959, pp 60- 76.

6- soi – même comme un autre p 22.

الأسطورة بهذا المعنى «تؤسس كل أشكال الفعل والفكر التي يفهم بها الإنسان نفسه في عالمه»[7] ولذا يرفض ريكور تقويمها من منظور ثنائية المعقول – اللامعقول باعتبار أنّ وظيفتها الإيحائية القصدية (أي جانبها الرمزي) هو الأساس وليس وظيفتها التفسيرية المباشرة.

نستنتج هنا نتيجتين رئيسيتين في المدخل الديني للمسألة الأخلاقية (سؤال الشر) من خلال المنظور الفلسفي الذي يقدمه ريكور لمفهوم الرمز: منزلة الرمز في حلّ معضلة «الحرية المقيدة» (الإشكالية الكانطية)، ومنزلة الرمز في تجاوز معضلة الحداثة التي أضاعت، من حيث بعدها النقدي، كل صلة بالمقدس (الإشكالية التأويلية).

في المنحى الأول، يعود ريكور بوضوح إلى الأفق الكانطي مشددا على أنّ تجربة الحرية الإنسانية (التي هي مبدأ العقل العملي) لا يمكن أن تدرك إلاّ بالانفتاح على «مفاهيم حدية» هي بالمنظور الكانطي «أفكار موجهة» تكشف عن قصور الوعي ومحدوديته.

من هذا المنظور يقدم قراءته الطريفة لمشروع كانط المؤسس لفلسفة الدين الحديثة وهو كتاب «الدين في حدود مجرد العقل»8 الذي خرج فيه الفيلسوف الألماني من الإشكالية النقدية في تفكيره في مفهوم «الإله» (سلبا في نقد العقل المحض وإيجابا في نقد العقل العملي) ليكتفي بتأويل «الموضوع الديني» نفسه من منظور سؤال الشر والرجاء الذي هو في عمق مفارقة الحرية الإنسانية. ومن هنا يتسنى لريكور القول إنّ كتاب كانط هو «محاولة في التأسيس الفلسفي للرجاء من خلال تأويل فلسفي لرمزية الشر وللنص المتضمن للتمثلات والمعتقدات والمؤسسات التي يتعين فيها المجال الديني»[9].

ما يريد أن يبيّنه ريكور هو أنّ فلسفة الدين لدى كانط لا تنحصر في نقدية الميتافيزيقا التي يتأسس عليها المنظور التنويري لاستقلالية الإنسان ورشده وتأسيس الأخلاق على قيم الواجب العقلي، وإنّما تدشن منظورا تأويليا جديدا للدين يعيد الاعتبار إلى الرمزية الدينية في منبع الفعل الأخلاقي نفسه، من حيث كون الفعل الأخلاقي الحر يصطدم دوما بحد الشر الذي هو مفارقة لا مخرج منها بالعقل. يذهب كانط إلى القول إنّ الأوامر والتطلعات الخلقية تقبع في حالة «تقييد» أصلي بحيث لا تكون الإرادة قادرة على التحكم في نفسها من جراء العجز المضروب عليها. الشر من هذا المنظور هو «قلب في الأولوية... وإفساد على صعيد النوازع الخلقية»[10]. وهكذا يتمثل الدين في تحرير الإرادة من قيودها

7- Ricoeur: la symbolique du mal, Aubier 1960, pp 168- 169.

8- كانط: الدين في حدود مجرد العقل ترجمه إلى العربية فتحي المسكيني دار جداول بيروت 2012.

9- Ricoeur: «Lectures 3: aux origines de la philosophie Seuil 1994 (une herméneutique philosophique de la religion) p 20.

10 Ibid, p 22.

التي ترسف فيها بتحرير جانب الخير فيها وتأهيلها للفعل الصالح بتأكيد أولوية «الاستعداد للخير» وأسبقيته على «النزوع للشر». نقف هنا عند المقوم الرمزي في الدين الذي ينضاف إلى بعدي الاعتقاد والاجتماع (الملة)، من خلال تأويل «سردية الخطيئة» التوراتية التي تروي الانتقال من «براءة الخلق» إلى حالة «الذنب» بحيث لا يكون الشر الجذري هو الخطيئة الأصلية نفسها ما دامت تسبقه دوما جدارة الإنسان بالاحترام ولو وقع في أفظع الشرور. فمهما كانت راديكالية الشر لا يمكنه، حسب عبارة ريكور، أن يلغي حالة التأهب الإنساني «لنداء الضمير» وبهذا يكون الشر عرضيا حتى لو كان دوما ملازما لوضعية الإنسان وهو ما يمكن أن نطلق عليه مفارقة «السمة شبه الطبيعية للشر»[11].

ما يهم كانط في الرمزية الدينية – حسب قراءة ريكور – ليس مضمونها الحرفي، فهو حريص وفق مقاييسه النقدية الصارمة على الفصل بين التمثل الديني والتأمل الفلسفي، وإنّما آفاقها التأويلية. ومن هنا يتسنى فهم قراءته «لصورة المسيح» في التقليد المسيحي التي لا مكان فيها للتصورات اللاهوتية المألوفة، بل ما يهمه فلسفيا فيها هو صورة «المسيح المؤمن مصوغة في فكرة أو مثال» من حيث دلالتها الفاعلة والموجهة في «بعث الحرية المقيدة وإعادة تنشيطها»[12]. الرمزية المسيحية هنا هي إذن مثال عملي (المسيح من حيث هو رمز لاكتمال الواجب وسموه) وليست فكرة نظرية أو مستوًى من مستويات العقل العملي، وأهميتها تكمن في حاجة العقل العملي إليها «لتعيين الوساطة بين الاعتراف بالشر الجذري والثقة في انتصار المطلق للخير»[13] أي بين ما تفضي إليه تحليلية الإرادة من جسامة تحدي الشر وما يتطلبه احترام القانون الخلقي من رهان على الخير.

وإذا كان ريكور يقر بوضوح لا لبس فيه أنّ كانط هو «الفيلسوف المفضل لديه في فلسفة الدين»[14] فليس فحسب لأنّه يوافقه في تأويليته الفلسفية للدين التي تركز النظر على بنياته الرمزية (المتخيل الديني)، وإنّما بالنظر إلى الدور المحوري لثنائية الخير الأصلي والشر الجذري في مشروع ريكور في فلسفة الإرادة (دوائر الفاعلية الإنسانية)، بل في مشروعه الفلسفي بالكامل الذي يمكن النظر إليه من حيث بعده الانطولوجي نوعًا من «انطولوجيا الفيض والسعة» (غلبة الخير على الشر)، ومن حيث بعده الاتيقي الأخلاقي نوعًا من انتربولوجيا الأمل والرجاء[15].

11 Ibid, p 25.

12 Ibid, p 30.

13 Ibid, p 32.

14- Ricoeur: la critique et la conviction (entretien avec Francois Azouvi et Marc De Launay Fayard/Pluriel 2010, p 224.

15- قارن مثلا بقراءة سو يانغ:

Myung Su Yang: « la représentation religieuse chez Kant et la philosophie kerygmatique de la religion de Ricoeur». Etudes Ricoeuriennes/ Vol 3,No 2, 2012, pp 52 -71.

ومن هنا الجانب الثاني في فلسفة الرمز الريكورية المتعلق بتأويلية الشر، لا من منظور قيود الإرادة في المنابع الأخلاقية (الإشكالية الكانطية)، ولكن من منظور وضعية الإنسان الحديث الذي أضاع الصلة بالرمز إثر قيام التأويليات الشكية والاختزالية التي أفقدته «براءته الأولى» أي إيمانه بحرفية الرمز ومضمون الأسطورة[16].

تحضر هذه الأفكار بقوة في نصوص الستينات التي كتبها ريكور في أعماله التأويلية الأولى التي كرست خروجه من ضيق الفلسفة التأملية وفتحته على المنعرج الهرمنوطيقي، حيث يتبنى نمطا من «التأويلية الاسترجاعية» (recuperatrice) (في مقابل التأويلية الاختزالية).

على عكس تأويلية دلتاي في بحثها عن القواعد الموضوعية الدقيقة لقراءة النص وتفكيك معانيه يتبنى ريكور مسلك البحث عن «قواعد النقل» (transposition) من تجربة المتخيل والأسطورة إلى المفاهيم التي هي أدوات القول الفلسفي باعتبار أنّ التأمل الفلسفي عاجز عن الإدراك المباشر لمفارقة الشر بالمعنيين: العجز النظري المواكب لنمط الخطاب الفلسفي البرهاني المكتفي بذاته (تفكير الذات المباشر في نفسها)، ووضع الفلسفة في العالم الراهن الذي أضاع تجربة المقدس التي هي منبع الرموز التي تغذي الفلسفة.

للتأويلية من هذا المنظور دوران متلازمان: نقدي يرسم الحد الفاصل بين الأسطورة ونمط الخطاب الفلسفي، بحيث تمّ الوعي بالأسطورة في أشكالها التعبيرية والسردية، وإعادة شحن الفلسفة وتنشيطها من خلال ربطها بالرموز الكبرى التي كيفت الضمير الإنساني: «رحابة العلامات والرموز التي ترد علينا وصرامة خطاب لا مهادنة فيه»[17].

ومع أنّ ريكور حافظ في أعماله التأويلية اللاحقة على ثنائية الشك والثقة التي هي إحدى التعبيرات المختلفة عن قطبية الانتقاد والاعتقاد التي تسم مشروعه الفلسفي إلاّ أنّه نبذ مسلك «التأويلية الارتجاعية» الذي راهن عليه في تأويليته الأولى للشر من أجل تجديد صلة الإنسان الحديث بالمقدس معتبرا أنّه سقط في فخ محاولة ملتبسة لعقلنة الشر وفهمه، وهي المهمة التي سيتخلى عنها كما يتجلى في نص هام بعنوان «فضيحة الشر» يعود سنة 1986 وينشر في مجلة «اسبري» سنة 1988 [18].

16- Ricoeur: la symbolique du mal, pp 483 -484.

يبين جان غريش كيف دخل ريكور المنعرج التأويلي من خلال أعمال اللاهوتي البروتستانتي رودلوف بولتمان في أطروحته حول نزع الطابع السحري عن تفسير التوراة.

Jean Gresh: Paul Ricoeur: l›itinérance du sens, Greboble Million, 2001, p 89.

17- Ricoeur: le conflit des interprétations, Seuil, 1969, p 292.

18- Ricoeur: le scandale du mal. Esprit Juillet –Aout 1988.

في النص المذكور يتناول ريكور ثنائية «الشر الطبيعي» (الذي لا دخل للإنسان فيه) و«الشر الأخلاقي» (الذي تسبب فيه الإنسان) معتبرا أنّها تشكل خلفية كل التفسيرات التي أرادت عقلنة ظاهرة الشر من الأساطير إلى الفلسفات الأخلاقية المعاصرة (ليبنتز وهيغل) التي حافظت من منظور التأويل الباطني على روح الأسطورة التي لها قوة تفسيرية كثيفة على الرغم ممّا يظهر من سماتها اللاعقلانية.

وإذا كان التقليد اللاهوتي العبراني (التوراتي) قد انساق أحيانا إلى هذا «الوهم التفسيري» من خلال مفهوم «الثواب» (المصيبة عقابا للخطيئة)، إلاّ أنّ الكتاب المقدس يقودنا كما يرى ريكور بعيدا عن الوظيفة التفسيرية للأسطورة التي يمتزج فيها الطبيعي بالأخلاقي والخير بالشر. ما يؤكده الفكر التوراتي من خلال رمزية مصيبة النبي أيوب هو أنّ الشر لا سبب له، ولا يمكن تفسيره، فهو ما يتعين مواجهته والوقوف دونه ومساعدة المصاب به، لا ما يطلب فهمه وتفسيره. إنّه من مقولات الفعل والعمل لا مفاهيم النظر[19]. ومن هنا يبرز الدور العملي للرمز في معضلة الشر بدل الوظيفة التفسيرية التي كان ريكور قد التمسها في تأويليته الأولى للإرادة.

ثانيا: في مفارقة الزمنية: مفهوم السرد

على عكس التصور الهيغلي، يرفض ريكور أيّ إمكانية لضبط الزمن عن طريق المفهوم الفلسفي معتبرا أنّ كل تفكير فلسفي في الزمن يفضي إلى متاهات نظرية لا خروج منها بالسؤال الفلسفي.

ينطلق ريكور في فلسفته للزمن من ثنائية «التاريخ الكوسمولوجي» (الكوني) الخارج عن الإنسان الذي يخضع له، ويحاول الانفصال عنه معرفيا عن طريق «الحبكة» (intrigue) بالمفهوم الأرسطي، الذي يعني التأليف والتنسيق أي تنسيق الأحداث لتشكل وحدة زمنية معقولة، و«التاريخ الداخلي» بالمفهوم الأوغسطيني أي الزمن المعيش أو «زمن الروح» الذي لا يمكن أن يستمد من البنيات الكوسمولوجية للزمن.

وهكذا يقرّ ريكور بوضوح أنّ التحليلية الفنمونولوجية للزمن بوصف تجربة الإنسان الحية في صلته بالتحول تصطدم بهذه المفارقة العويصة: استحالة التوفيق بين الزمنين الكوني والمعيش. ومن هنا يتحدد دور «السرد» (recit) الذي يؤدي دور الوسيط بين نمطي الزمن (زمن الكون وزمن الإنسان)، فهو ما يسمح بالحبكة التاريخية التي هي عملية سردية متخيلة، وإن تحرت «الحقيقة الفعلية» بقدر ما أنّ الزمن هو مرجعية السرد، ولو كان العمل السردي غير قادر على النفاذ إليه في كثافته الإنسانية الحية. وبذا يتسنى التفكير في مفارقة الزمن داخل هذا الدور التأويلي الذي لا مخرج منه.

19- Ibid, pp 57- 63.

يعبر ريكور عن هذه المفارقة بقوله: «يصبح الزمن إنسانيًّا عندما يصاغ بطريقة سردية، وفي المقابل يكتسي السرد دلالته من رسمه لخطوط التجربة الزمنية»[20].

فعن طريق الحبكة التأليفية تتحول الأحداث المشتتة المتداخلة إلى نص تاريخي متناسق. بيد أنّ الكتابة التاريخية هي إعادة تشكيل للمعطى الزمني وليست كشفًا تلقائيًّا أو مباشرًا عنه، فمن شأن السرد أن يقيم مسافةً فاصلةً بين النص المروي والتجربة الحية، ذلك أنّ الحياة معيشة والتاريخ مرويّ»[21].

وعلى عكس اتجاهات التاريخ اللاحدثي التي هيمنت على الساحة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين (مدرسة الحوليات والمدرسة البنيوية) يركز ريكور على الجانب السردي في عمل المؤرخ باعتبار أنّ التاريخ يظل في نهاية المطاف تاريخ البشر المعبر عن أهدافهم وأنشطتهم وظروفهم، فالحبكة التاريخية من هذا المنظور هي «الوحدة السردية القاعدية» التي تنظم هذه المعطيات المتنافرة في بناء كلي قابل للفهم والتعقل.

من هذا المنظور، يذهب ريكور إلى أنّ الفرق بين الكتابة التاريخية والكتابة الأدبية (الإبداعية) ليس في طبيعة النمط السردي المشترك ولا في التمييز الشائع بين المرجعية الواقعية للتاريخ والمرجعية الخيالية للأدب.

فمن جهة أولى ليس من الصحيح أنّ العمل الإبداعي المتخيل لا مرجع له في الواقع، ومن جهة ثانية ليس من الصحيح أنّ التاريخ هو التسجيل الواقع للماضي كما جرى بالفعل. في المنحى الأول يدعو ريكور إلى تجاوز المفهوم الضيق للمرجع مبينا أنّ العمل الإبداعي ليس مجرد تعبير عن حالة شعورية انطباعية، بل هو ككل الأنساق الرمزية يعيد تشكيل الواقع الذي لا سبيل أصلا للنفاذ المباشر والتلقائي إليه. فالرواية المتخيلة هي من التشكيلات السردية الضرورية لنقل التجربة الزمنية الإنسانية وعقلنتها، وهي في جانبها الخيالي الإبداعي تعبير عن أنماط متعددة من الفعل والممارسة يختبرها الإنسان وتشكّل آفاقا متعددة لفعله، ومن منظور تأويلي يؤكد ريكور أنّ عالم الإبداع هو عالم النص من حيث هو عالم يقترحه النص ويبشر به، ولذا فهو يظل في علاقة قوية وإشكالية مع الواقع اليومي المعيش.

20- Ricoeur: Temps et récit T1 Seuil 1983, p17.

21- Ricoeur: De l`interprétation: Du texte a l`action... Seuil 1986, p15.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الكتابة التاريخية التي وإن انطلقت من مرجع واقعي إلاّ أنّها لا يمكن أن تنفصم عن المرجعية الإبداعية للسردية المتخيلة لأنّ الماضي المنقضي لا يمكن التحقق تجريبيا منه، وإعادة تشكيله هي ضرورة عمل إبداعي. ما يميز المؤرخ بهذا المعنى هو فقط الممارسة التوثيقية التي مهما بلغت من الدقة والرصانة لا يمكن أن تلغي هذا الجانب الإبداعي الملازم للسردية التاريخية، ومن هنا أيضا السمة التأويلية في العمل التاريخي بوصفه نصّاً إبداعيًّا[22].

في سياق هذه الوظيفية التأويلية – العملية للسرد، من حيث هو شكل تعبيري عن التجربة الإنسانية الحية التي لا يمكن للكتابة التاريخية في أكثر أبعادها الوضعية أن تنقلها، تكتسي السردية التوراتية أهمية خاصة باعتبار السرد هو أهم الصيغ التعبيرية في الكتاب المقدس، حيث تمتزج معايير المسؤولية بالكفاءة السردية التي تحرر من سجن الضرورة وتشتت الوضع الإنساني وتفتح العلاقة بالآخرين.

في هذا المنظور تندرج نصوص ريكور التي تناولت «زمنية الإله التوراتي»23 التي يرفض فيها التمييز المبسط بين الزمنية الخطية الإنصاتية (التوراتية) والزمنية الدائرية البصرية (اليونانية) مبينا أنّ الزمنية الواحدة المطلقة هي صورة الرجاء والخلاص التي لا مكان لها في هذا العالم، ولذا فالزمن التوراتي يتوزع إلى أزمنة مختلفة بحسب السمة التعددية للبنية الدلالية التوراتية التي تأتي في مقدمتها الزمنية السردية[24] بالإضافة إلى الشرع والحكمة والدعاء...

ليس السرد إذن مجرد فن قصصي، بل هو في صلب الممارسة التأويلية للنص الديني، باعتبار أنّ «الوحي» هو قبل كل شيء نص مروي أكثر من كونه رسالةً معبرةً عن ذاتية النبي ومن هنا نفور ريكور من «لاهوت الكلام» الذي يحصر الوحي في الرسالة ذاتها بدل استكناه أولوية السرديات الرمزية المؤسسة للتقليد الديني (اصطفاء إبراهيم، الخروج العبري من مصر، تتويج النبي داوود...). يتعلق الأمر هنا بأحداث «تحمل بصمات الإله وأثره»، فهي أحداث لا تنقضي ولا تنتمي لمحض الماضي بل تتسم بالتعالي إزاء «المجرى العادي للزمن»، ودورها مزدوج في بناء الأمّة وتخليصها من الأخطار المهددة، وهي مرتكز الإيمان الذي هو قبل كل شيء إقرار بهذه السرديات المؤسسة ورواية مستمرة لها[25].

22- Ibid, pp 17- 18.

23- العبارة مأخوذة من دراسة ريكور:

Le temps du Dieu biblique. Esprit N391 Janvier 2013, pp 110 -125.

24- Ibid, p 114.

25- Ricoeur: Ecrits et conférences 2: Herméneutique Seuil 2010 (chap: Herméneutique de l`idée de Revelation) pp 207 -208.

يندرج مفهوم السرد في صلب المنظور اللاهوتي لدى ريكور باعتباره مسلك «التعبير عن الإله» الذي لا يمكن أن يتم بالصياغة المفهومية البرهانية. ومن هنا فإنّ الخط الفاصل بين العالمين التوراتي والإغريقي هو العامل السردي الذي يمكنه وحده أن يكشف مسلك التعبير عن الإله من حيث أنّه ليس فكرةً ولا مبدأً ولا صورةً كوسمولوجية أو مثالًا، بل هو فاعل تاريخي يحقق فعله في التاريخ، فالنبوة نفسها حدث تاريخي.

وإذا كان السرد هو الخاصية المميزة للتقليد التوراتي فإنّ ريكور يستشعر خطر عزوف العصور الحديثة عن فن السرد والرواية ملاحظا «أنّنا قد نكون شاهدين – ومسؤولين- على نمط من الموت هو موت فن القصص الذي تنبع منه كل طرق السرد»[26]. من الواضح هنا أنّ ريكور يشير إلى أزمة الرواية الحديثة في الغرب، بيد أنّه يلمح إلى ما هو أعمق، أي انسحاب المقدس (الذي ينكشف في العمل السردي) من الأفق الثقافي الغربي الذي هو التعبير الآخر عن تراجع التجربة الدينية.

ثالثا: في مفارقة الدلالة: مفهوم الاستعارة

تندرج إشكالية الاستعارة في عمق الفلسفة التأويلية الريكورية المتمحورة حول ثنائيات الاختزال والبسط والشك والثقة والانتقاد والاعتقاد، وهي ثنائيات استقطابية حدية لا مخرج تأليفيً منها كما بينا آنفا.

يرفض ريكور التصور المتجذر في المنظومة الدلالية منذ أرسطو بالنظر إلى الاستعارة من حيث هي تعبير منحرف أو إشارة إلى الدلالة الأصلية أو مجرد تنميق لفظي، وهي تصورات تنطلق من غياب مرجعية دلالية خاصة بالاستعارة. من هذا المنظور يتبنى ريكور قلب المسلك التأويلي بالانتقال في النظر للاستعارة من مستوى الجملة إلى مستوى الخطاب، أي الانتقال من اعتبار الاستعارة صورةً بلاغيةً أو توليدًا لمعنى ضمني إلى ضبطها بصفتها نمطًا من الملفوظ له مرجعيته الدلالية المكتملة التي تؤهله لإعادة وصف الواقع بفضل ما يتمتع به من قدرة إبداعية واستكشافية تتجاوز حدود المفهوم التصورية[27].

العلاقة هنا جلية بين الاستعارة والرمز الذي يجمع بين سجلين متمايزين، فالاستعارة ليست كما يظن البلاغيون مجرد تركيب لفظي، بل إنّها تتضمن لحظة حسّيّة مرئيّة غير قولية. ومن هنا المنحى الإبداعي الدلالي في مسارها التعبيري الرمزي، من حيث هي صورة حسية مرئية بقدر ما هي صيغة تعبيرية

26- Ricoeur: Temps et récit 2 Seuil 1984, p 57.

27- Ricoeur: La métaphore vive Seuil 1975, p 10.

لفظية، فلا سبيل إلى الفصل بين المستوين في اللغة الشعرية بالمعنى الواسع للعبارة الذي يشمل كل معاني الإبداع الدلالي. ليست الصورة مجرد لاحق مضاف إلى الملفوظ من خارجه بل هي منبع للمعاني الجديدة وإعادة بناء للواقع واستكشاف لآفاق دلالية غير مسبوقة[28].

كما تبدو العلاقة قوية بين السرد والأسطورة في البعد التخيلي الخلاق الذي يحرر المعنى ويخرجه من قبضة المفهوم مبينا قدرة الملفوظ الاستعاري على الجمع بين فضاءين دلاليين متعارضين لا يمكن ردم الهوة بينهما.

الاستعارة بهذا المعنى تحافظ على هذا الاستقطاب الدلالي وتولد منه آفاقا رحبة للمعنى من خلال «تعليق المرجعية» (أي شروط الدلالة التي يحددها الخطاب الوصفي) لفسح المجال أمام نمط من المرجعية أكثر أهمية ومحورية يتعلق به العمل التأويلي فهما وإجلاء[29].

وهكذا نخلص من الوقوف عند هذه المقاربة التي تجمع بين التأويلية الدلالية وفنمونولوجيا الصورة إلى أنّ للاستعارة مستويين؛ دلالي سيميائي يتعلق بجانبها المقولي المفهومي ومرجعي إحالي يتعلق بجانبها الانطولوجي في علاقتها بالواقع الذي تبدعه وتعيد تركيبه. ومن هنا حديث ريكور عن «الحقيقة الاستعارية»[30] التي تناسب الوظيفة الإنشائية الشعرية للاستعارة (في ما وراء البعد الوصفي للملفوظات اللغوية). وهكذا تندرج الاستعارة في أفق انطولوجي رحب هو الأفق الشعري الذي عبر عنه بمقولة «الزخم الانطولوجي» (vehemence ontologique)[31] الذي بدونه تكون اللحظة النقدية في التأويل «عقيمة» وقاصرة، إنّها لحظة الاعتقاد والشهادة والتأكيد الإيجابي التي هي لحظة خروج اللغة من سياقها وفيضانها خارج مجالاتها الدلالية الثابتة والمقننة.

الاستعارة في هذا الأفق الشعري هي مجال «التعبير عن الإله» في النصوص التوراتية التي تنتمي بالنسبة إلى ريكور إلى صلب «الخطاب الشعري» الذي لا يقوم على البراهين والتصورات، كما هو شأن الخطاب الفلسفي، بل ينبع من «منابع الإبداع والتجدد» التي يستمد منها الوجود الإنساني معانيه ودلالاته. اسم الألوهية من هذا المنظور لا يمكن إرجاعه إلى أنماط الخطاب الفلسفية أو اللاهوتية التي تنزع إلى المقاييس التأملية والتجريدية، ومن هنا رفض ريكور الاتجاهات الميتافيزيقية التي تخلط بين الوجود والإله (في تبنٍّ واضحٍ لأطروحة هايدغر حول اللاهوت الذي عرفه بأنّه علم وضعي بالموجود الأعلى).

28- Ibid, pp 262- 272.

29- Ibid, p 288.

30- Ibid, p 310.

31- Ibib, p 313.

بيد أنّ ريكور وإن كان يستند بوضوح إلى التقليد النقدي للميتافيزيقا في مرجعيته الكانطية وامتداداتها اللاحقة (نفي وهم المعرفة الميتافيزيقية المتعالية) إلاّ أنّه يرى أنّ النقدية الحديثة لا تتخلص من وهم المعرفة المتعالية التي انتقلت إلى الذات المفكرة من حيث هي مبدأ الدلالة والمعنى مما يعني مجرد الانتقال من موضوع المعرفة إلى شروط إمكانيتها، فتغدو الذات الأساس القبلي الذي لا يصدر إلاّ عن نفسه.

في النص الديني لا مكان للقبليات الذاتية المكتفية بنفسها لأنّه نص متلقًّى يسمع وينصت له ويقتضي خروج الذات من نفسها وتحررها من أوهام الاستقلالية والتأسيس المغلق.

وهكذا يحقق النص الديني (غير اللاهوتي) التحرر المزدوج من الموضوع المطلق والذات المطلقة من خلال أدوات لغوية وتعبيرية غير برهانية ولا تأملية هي ما يدخل في الأفق الشعري للاستعارة[32].

نلمس هنا خلفية تصور ريكور لمفهوم «الوحي» (revelation) في ما وراء دلالته الدينية المباشرة بصفته التعبير عن هذا البعد الإيحائي الانكشافي للغة كما ترد للإنسان في نص يتلقاه وينصت إليه. الوظيفة الشعرية من هذا المنطلق تكرس مفهومًا للحقيقة مغايرًا لمعنى التطابق والتحقق، بحيث تكون الحقيقة هي ما ينكشف ويظهر ويبدع «أفقا للعيش» وتجربةً وجوديةً «يسكن» فيها الإنسان وتقدم له بدائل وإمكانات متنوعة لتعديل وجوده «بهذا المعنى للظهور تكون اللغة من حيث وظيفتها الشعرية موطن الوحي»[33].

ومن هنا يتسنى القول لريكور بوضوح إنّ «الإيمان التوراتي» الذي يقوم على «قانون المرجعية المزدوجة» المميزة للخطاب الشعري لا يمكن استكناهه بالمنظور الفلسفي حتى وإن كان من منابع التفلسف على عكس اللاهوت البرهاني.

وإذا كان ريكور كما بينا حريصًا أشدّ الحرص على التمييز بين الخطابين الفلسفي والديني من حيث المنهج والغاية إلاّ أنّه يرى أنّ خيوط الوصل والتبادل عديدة بين النصين رافضا التمييز التقليدي بين إيمان لا تفكير فيه ونقد لا اعتقاد فيه. فليس من الصحيح أنّ الفلسفة خطاب نقدي وتفكيكي صرف بل إنّها لا تخلو من قناعات إيجابية «موزونة»، كما أنّ الدين يتضمن بعدًا نقديًّا داخليًّا[34].

32- Ricoeur: «nommer Dieu». Lectures 3, pp 289- 297.

33- Ricoeur: Ecrits et conférences 2: Herméneutique, p 245.

34- Ricoeur: la critique et la conviction, p 211.

وإذا كانت الفلسفة لا تحتاج في شيء إلى اللاهوت ولا يمكنها أن تتعلم شيئا من عالم اللاهوت إلاّ أنّها بحاجة إلى أن تتلقى الكثير من النص الديني غير التأملي ومن المؤمن الذي يتنور بنور التأويل «أي المؤمن الذي يسعى لفهم نفسه من خلال فهمٍ أفضل لإيمانه»[35].

ما يجمع الفلسفة والدين هو إذن الرابطة التأويلية وإن اختلفا في المنحى ما بين انتربولوجيا فلسفية متمحورة حول الفعل والسؤال وتجربة شعرية وجودية قائمة على الإنصات والمحبة.

إلاّ أنّ السؤال الذي يتعين طرحه في خاتمة هذا العرض لفلسفة الدين الريكورية هو: إذا كان من الصائب تصديق ريكور في نزوعه التمييزي الصارم بين نصه الفلسفي الذي أراده خارج أيّ أفق إيماني ديني وأدبياته التأويلية للنص التوراتي التي خرج بها عن الأفق اللاهوتي واستكشف فيها على حدود التماس مع الفلسفة آفاقاً جديدةً للقول الديني، ألا يمكن في ضوء الوقوف عند متاهات النظر الفلسفي التي توقف عندها ريكور اعتبار القول الديني هو المنطلق والأساس في فكر ريكور ما دامت أشكال التعبير الديني التي رصدنا (الرمز والسرد والاستعارة) هي نفسها المخارج والوسائط الممكنة والمتاحة من متاهات القول الفلسفي؟

35- Ricoeur: Ecrits et conférences 2. Herméneutique, p 201.

هل ابستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟ قراءة في فلسفة الدين التحليلية*

عبد الواحد العلمي**

تقع الفلسفة التحليلية اليوم بعيدًا كل البعد عن الدفاع عن الفكرة التي كانت عزيزة على الوضعية المنطقية، ومفادها أنّ الخطاب الفلسفي عليه التوقف عند عتبة بعض المجالات التي لا تصلح للحجاج العقلاني.

إنّ قراءة كثير من إنتاج بعض الفلاسفة التحليليين في السنوات الأخيرة تطلعنا، بغير قليل من المفاجأة، على جرأة نظرية وفلسفية كبيرة وصلت إلى حد خرق الضابط الكانطي الذي يقضي بتحديد المعرفة عند حدود الظواهر الزمكانية.. هذه الجرأة تجدد الوصل بطموح ميتافيزيقي كنّا نعتقد أنّه قد تم تسفيهه والقطع معه تمامًا... لكن ما يميز هذه الأعمال أنّها تشتغل في إطار احترام كامل لمقتضيات الحجاج المنطقي الصارم عاقدة العلاقة من جديد مع التيولوجيا الطبيعيّة والعقلانيّة..

إنّه لصحيح أنّ الآباء المؤسسين للفلسفة التحليلية لم يتركوا مجالاً لهذا النوع من الفلسفة. ففريجه لم يتعد الإشارة إلى سفسطة الدليل الأنطولوجي بينما لم تنفتح ميتافيزيقا برتراند رسل على هذا النوع من الأسئلة. أما رواد حلقة فيينا الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والذين كانوا عاملاً حاسمًا في تحويل وجهة الفلسفة الأمريكية نحو الفلسفة التحليلية، فإنّهم أبدوا نية صريحة في «استئصال» الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية واعتبارها خالية من المعنى، والنص المشهور لرودلف كارناب «تجاوز الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة»[1] أوضح مسلك في هذا الاتجاه.

* نص المحاضرة التي قدمت في الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود، حول موضوع «فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال « أيام 25-26/ 10/ 2014. بصالون جدل الثقافي. الرباط. المغرب.

** باحث مغربي مقيم في بلجيكا

1-«Überwindung der MetaphysikdurchlogischeAnalyse der Sprache», Erkenntnis, 2, p. 219241.1932-.

لكن الأمر سيختلف تمامًا مع الجيل الجديد من الفلاسفة التحليليين سواء في انجلترا أو الولايات المتحدة الأمريكية. فبعضهم سيدافع، تبعًا لفتجنشتاين، عن التصور البرجماتي للاعتقادات الدينية باعتبارها صورة/شكلاً للحياة وليست محتوى للحقيقة مثل د.ز فيليبس. بينما لم يتوان بعضهم الآخر في الدفاع عن الحجاج المنطقي لهذا الموضوع أو ذاك من الاعتقادات الدينية، إن لم يكن دفاعًا حجاجيًّا عن الحقيقة فعلى الأقل دفاعًا عن الخصيصة العقلانية لهذه الاعتقادات مثل ما نجده عند ب.جيتش أو أنسكومب.

فلم تشهد فلسفة الدين واللاهوت منذ العصر الوسيط كما يقول أحد أقطابها، ازدهارًا وحركية مثل ما شهدته في الأربعين سنة الأخيرة داخل الفلسفة التحليلية التقليدية[2].

يخلص الدارس للفلسفة التحليلية للدين أنّها تجاوزت بشكل كبير الموقف السلبي للوضعية المنطقية من الميتافيزيقا عامة والدين خاصة، بل إنّها تروم البرهنة المنطقية الصارمة على المناسبة الابستمولوجية للاعتقادات الدينية وتجيب بالإيجاب على مثل الأسئلة الآتية: هل لنا الحق «الابستمولوجي» في الإيمان؟ هل لنا الحق في الاعتقاد بالوحي؟ هل صحيح أنّ الدين هو قبل كل شيء مسألة عمل وفعل وشكل للعيش؟

إنّها تقرر أنّه يمكن ابستمولوجيا الدفاع عن الإيمان والوحي بعيدًا عن التبرير الساذج أو الرفض المدعي احتكار الحجاج العقلاني. إنّ الفلسفة التحليلية للدين ليس من أهدافها تقرير وقائع تيولوجية والدخول في سباق مع المؤسسة الدينية باعتناق الدين دون دليل، بل إنّ هدفها الأساسي هو تحليل الشروط أو المستلزمات المنطقية للقضايا التي تقرر محتوى الإيمان. وهكذا تجدد الفلسفة التحليلية للدين الوصل مع مسألة العقل والنقل وإشكاليات أخرى مثل مشكلة الشر ومشكلة القدر ومشكلة البعث، مشكلة طبيعة العلم الكلي لله، مشكلة الجبر والاختيار، ومناقشة أطروحات الأقدمين مثل توما الأكويني وجون لوك وجون سكوت والمحدثين مثل الكاردينال نيومان وفتجنشتاين.. حيث برز فلاسفة جدد ذكرنا منهم ريتشارد سوينبورن وألفن بلانتينكا، ونضيف إليهم أسماء لا تقل أهمية مثل بيتر فان انوانكن ولندا زكزبسكي ودين زمرمان ولين بيكر وكيفن كوركوران...

2-The Origins of Analytic Philosophy of Religion. Nicholas Wolterstorff .p23

في مساهمتنا سنحاول إذن تقديم الفلسفة التحليلية للدين مركزين على مسألة التأسيس لابستومولوجيا الاعتقادات الدينية متسائلين إلى أي حد استطاعت هذه الفلسفة الحفاظ على استقلالية السؤال الفلسفي وهل ما تؤسس له يدخل في إطار فلسفة الدين حقًّا أم هو علم كلام جديد بلبوس فلسفي؟ هل ابستمولوجيا الاعتقادات الدينية تروم عقلنة الدين أم هي ممارسة عقلانية تقارب موضوعات فلسفية يقع في صلبها الاعتقاد الديني؟..

أصول الفلسفة التحليلية للدين:

يذهب فالطرسطوف[3] أنّه قبل بداية الستينيات لم يكن هناك مكان أكاديمي أو غيره تجد فيه شيوع بحوث فلسفة الدين. أما التيولوجيا الفلسفية فلم يكن لها أثر بتاتًا، وإنّه إن تساءل المرء في ذلك الوقت عن إمكانية قيام فلسفة الدين داخل الفلسفة القارية أو الفلسفة التحليلية لكان الجواب الأقرب إلى المعقولية هو أنّ الفلسفة القارية هي المرشحة لذلك. لكن الأمور لم تسر على هذا النحو إذ انتعشت بحوث فلسفة الدين داخل الفلسفة التحليلية التقليدية. هناك شيء ما جعل تقدم هذه البحوث وازدهارها ممكنًا.

كانت الوضعية المنطقية شديدة الحساسية والعداء للفلسفة بمعناها التقليدي ولفلسفة الدين وللقضايا الدينية بصفة عامة. هذه الحساسية ناتجة خاصة عن تصورهم الاختزالي للفلسفة ودورها ووظيفتها.

لم يخف الوضعيون منذ بيانهم التأسيسي عداءهم للفلسفة بمفهومها التقليدي، أي الفلسفة من حيث هي بناء نسقي يتأسس على مفاهيم مجرَّدة ومُجرِّدة، كما لم يخفوا عداءهم للاتجاه المثالي وأعلنوا بوضوح أنّهم استمرار للحركة التجريبية في الفلسفة.

لم تدع الفلسفة الوضعية المنطقية إلى إلغاء الفلسفة وتجاوزها، لكنها دعت إلى تغيير أهدافها ووظيفتها وكذا آلياتها. ولقد كانت المعرفة العلمية خاصة في شكلها الرياضي هي المثال الذي يصبو إليه فلاسفة فيينا ويرومون تحقيقه في باقي مجالات المعرفة عامة والفلسفة خاصة.

إنّ ما يميز الفلسفة الوضعية المنطقية هو اهتمامها اللافت باللغة. فانطلاقًا من اللغة يميز الوضعيون بين العلم والفلسفة مؤملين بذلك الوصول إلى تأسيس «فلسفة علمية» تتخطى الميتافيزيقا وتتجاوز عقباتها.

3- نفسه ص 24

تنطلق الوضعية المنطقية من اعتبار العلم وحده قادرًا على الحديث بشكل ذي معنى وصحيح عن الواقع الخارج - لغوي، أمّا الفلسفة فمهمتها هي توضيح اللغة العلمية وتوحيدها وتنسيقها وتحليلها.

إنّ العملية العلمية، حسب الوضعيين المناطقة، لغوية-نظرية، ووظيفتها هي إنتاج، خطاب «صحيح» عبر لغة واقعية (مرجعية) (أي تمثيل لساني أو رمزي مطابق للواقع).

أمّا الفلسفة فهي نشاط ثانوي وميتا-لغوي يجعل من اللغة والخطاب العلمي موضوعًا. لا تملك الفلسفة شرعية الكلام على الواقع الخارج-لغوي. ولا يمكنها أن تواصل اليوم نشاطها الفلسفي بشكل «جدي» و«علمي» إلا إذا تقيدت بشرط أساسي وهو التخلي عن الطموح الانطولوجي والميتافيزيقي للفلسفة التقليدية. أمّا صفة «العلمية» فهي لن تكتسبها إلا عن طريق أدوات علمية مثل المنطق الصوري الذي يمكنها من مقاربة تحليلية صارمة للغة. يقول آير:
«إنّ الفلسفة تحليل منطقي للخطاب الذي ينتجه العلم للكلام عن الأشياء المادية»[4]

إنّ«توضيح» العبارات وتحليلها، وليس اقتراح عبارات فلسفية «محضة، هذا ما يشكل مهمة العمل الفلسفي. و منهجية هذا التوضيح هي التحليل المنطقي»[5]. فالفلسفة تتحدد الآن فصاعدًا باعتبارها نشاطًا وفاعلية وليس باعتبارها نسقًا من المعرفة. ليس للفلسفة أن تختلق مضمونها الخاص، لكن عليها فقط توضيح مضمون العبارات العلمية وتحليلها. أمّا هذه المهمة الجديدة فهي في غاية الوضوح: إما أنّ العبارات والإشكالات، التي تخضع لعملية التوضيح، قابلة للاختزال لعبارات تجريبية أو إنّها عبارات ميتافيزيقية لا تقبل هذا الاختزال ومن ثمة فهي غير ذات معنى ولا شأن للفيلسوف بها.

«و هذا المنهج التحليلي المنطقي الذي يميز بشكل أساسي بين التجريبية الجديدة والوضعية الجديدة وتلك القديمة التي كانت ذات توجه بيولوجي وسيكولوجي»[6]

انشغل الوضعيون كثيرًا بقضية المعنى والدلالة لأنّهم اعتبروا أنّ ضبط المعنى يعنى ضبط العلم وعملية بناء العلم. فحاولوا اصطناع طريقة لتصنيف العبارات حتى يميزوا بين العبارات العلمية

4- Gilbert Hottois De la Renaissance à la Postmodernité p245

5- Carnap,Rodelf, Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits..p115

6- idem.p 116

والعبارات اللاعلمية أو الفارغة من المعنى، واعتبروا أنّ المنطق باعتباره لغة صارمة له دور أساسي في هذه المهمة. إنّ الوظيفة الأساسية للغة المنطقية حسب الوضعية الجديدة هي وظيفة وصفية محضة تروم التمثيل الصحيح للواقع. إنّ الفلسفة كانت دائمًا تفضل هذه الوجهة الوصفية التمثيلية لكنها لم تستطع الالتزام بها بالشكل الصحيح، وحسب الوضعيين المناطقة إنّ العلم المعاصر هو الذي استطاع تحقيق ذلك.

تعتبر الوضعية المنطقية أنّ العبارات/ الملفوظات القابلة للتحقيق (وقابلة بالتالي للقول بكونها صحيحة أو خاطئة) وحدها تمتلك معنى.

إنّ القابلية للتحقيق إذن هي معيار المعنى. يعبر شليك عن هذا المعنى بقوله: «إنّ معنى قضية ما تتداخل مع طريقة تحقيقها»[7]

إنّ عبارة غير قابلة للتحقيق –حيث لا توجد طريقة للتحقيق (كالعبارات الميتافيزيقية والدينية والجمالية والذاتية...) هي عبارة غير ذات معنى.

تعلق جويل بروست على كارناب بقولها: «لقد تبين أنّ كل عبارة في نظرية طبيعية تطابق واقعًا يمكن ملاحظته (و هو مركب غالبًا) يحتوي في ذراته الشروط الضرورية والكافية للأشياء التي نروم تحديدها»[8]

و يعرف كارناب مبدأ قابلية التحقيق الذي عليه المعول في تحصيل الصفة العلمية قائلاً «إنّ معنى عبارة ما هو طريقة تحقيقها. إنّ عبارة ما لا تقول إلا ما هو فيها قابل للتحقيق. وهذا هو السبب أنّها لا يمكن أن تؤكد، إذا كانت تؤكد حقًّا شيئاً ما، إلاّ واقعًا تجريبيًّا. و كل «شيء» يقع ما وراء التجربة لا يمكن التعبير عنه أو التفكير فيه أو التساؤل عنه»[9]

7-Clavelin : «la première doctrine de la signification du cercle de Vienne» dans Karl Popper Bouveresse,Renée ,Karl Popper et le Rationalisme critique. p56

8-J.Proust :Question de formes. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap, p232

9-Carnap :le dépassement de la métaphysique par l.analyse logique du language »dans Manifeste du cercle de Vienne. p172

واضح أنّ مفهوم التحقيق هو تجذير لنظرية دافيد هيوم في المعرفة التي ترى ضرورة أن تنبع الأفكار من التجربة الحسية. وهذه النزعة بالطبع هي ضد-قبلية وضد كانطية وذاك واضح في البيان وكذلك في أعمال كارناب: فليس هناك مقولات قبلية في العقل ولا أيضًا أحكام تركيبية قبلية «إنّ الأطروحة الرئيسية للتجريبية المعاصرة تكمن بالضبط في رفض إمكانية المعرفة التركيبية القبلية»[10]

إذن إن كان لفلسفة الدين أن توجد لا بد أنّها ستحتوي على عبارات ينبغي أن تمر بالتحليل المفاهيمي فتكون بذلك صادقة أو كاذبة. لكن الظاهر بداهة أنّه حسب معيار المعنى المذكور ستخرج معظم القضايا الدينية إن لم تكن كلها من حيز القضايا القابلة للتحقيق.

لكن سرعان ما سيكتشف الوضعيون المناطقة أنّهم عاجزون عن تبرير، حسب هذه المعايير نفسها، مسائل علمية كثيرة.

لقد تلقت الوضعية المنطقية نقدًا شديدًا ولاذعًا من مختلف الجهات العلمية والفلسفية، وقد كان هذا النقد تارة ابستمولوجيًّا وفلسفيًّا وتارة أخلاقيًّا.

ابستمولوجيا كان بوبر وكواين من أبرز نقادها. كان الأول قريباً منها وكان ذا علاقات وطيدة مع جل أعضائها بل كثيرًا ما كان يحسب عليها، أما الثاني فقد تتلمذ على بعض ملهميها (ألفرد هواتهد) وكذا على بعض أقطابها (رودلف كارناب) الشيء الذي لم يمنعه من توجيه نقد ابستمولوجي عميق من خلال مقاله المشهور «مبدآن دوغمائيان للتجريبية المنطقية».

إنّ أطروحة «التفنيدية»(أو الدحضانية كما يترجمها بعضهم) عند كارل بوبر هي بالأساس ضد الوضعية إذا كنا نفهم من الوضعية ذلك التصور الذي:

1. يجعل من العلم خطابًا قطعيًّا ودقيقًا لأنّه ذو بناء لغوي متين.
2. يرى أنّ هناك قطيعة بين العلم واللاعلم وأنّ الخطاب الفلسفي باعتباره لاعلميًّا غير ذي معنى.

10-Manifeste p118

إنّ بوبر ضد هذا التصور الوضعي بشكل جذري فهو يرى أنّ:

1. العلم لا هو بالقطعي -فهو احتمالي ولا يتأسس على الملاحظة-و لا هو بالدقيق فهو بالعكس غامض.
2. العلم لا يختلف عن الأنشطة الأخرى في طبيعته والفلسفة، بما فيها الميتافيزيقا يجب أخذها بجدية في إرادتها لحل مشكلاتها.

لقد مثل نقد بوبر كما قيل «الضربة القاضية» للوضعية المنطقية وأول مفهوم طاله نقد بوبر هو مفهوم التحقيق[11].

أما الحجج الموجهة ضد أطروحة التحقيق الوضعية فهي كالتالي:

إنّ مبدأ التحقيق من شأنه أن يلغي عبارات علمية حقيقية ويسمح على العكس بعبارات ميتافيزيقية. فمن جهة أولى إنّ العبارات الكلية (الكليات) التي تشكل القوانين العلمية لا يمكننا تحقيقها أبدًا: فليس ثمة سلسلة من الملاحظات يمكنها أن تعيد بناء هذه القوانين ولا أن تحققها بإرجاعها إلى وقائع بسيطة ومباشرة. من جهة ثانية هناك عبارات ميتافيزيقية لها الشكل المنطقي للعبارات الوجودية المحضة مثل «توجد أفعى البحر» «يوجد كائن قوي يسمى الخالق» ومثل هذه العبارات على الرغم من أنّها لم تحقق أبدًا لكنّها مبدئيًا قابلة للتحقيق. إنّ العبارات الميتافيزيقية لا يخلو منها حدث أو مجال، وإقصاؤها يتطلب استقراء كل هذا الكون اللانهائي، وبذلك يكون الوضعيون اقترفوا خطأ بناء مفهوم التحقيق على مسبقات استقرائية لا أساس لها. فهم لم يتبينوا الهوة غير القابلة للتجاوز بين الملاحظة وصياغة القوانين، وهذا هو الخطأ الذي لم يفتر بوبر عن التذكير به.

من جهة أخرى إنّ جعل معيار التمييز مرتبطًا بمعيار المعنى يدل على مسبقات سيئة تتأسس على تصور مغلوط لما هو عليه العلم. هذا التصور يفهم «علمية» خطاب ما على أنّها معطى في الواقع يتوقف الأمر على استنتاجه وعلى خصائصه المنطقية، أي أنّ استخدام بعض الأدوات يصنع العلم.

كان موت الوضعية المنطقية يعني سقوط حاجز كبير أمام تطور فلسفة اللاهوت خاصة وفلسفة الدين عامة.

11- Renée Bouveresse : Karl Popper et le Rationalisme critique p54

أمّا الحاجز الثاني الذي سقط بموازاة مع سقوط الحاجز الأول فهو، كما يرى فالطرسطوف[12]، الموضوع الثابت في الفلسفة المعاصرة ألا هو موضوع حدود المعرفة وحدود ما هو قابل للتفكير، وهو موضوع نجده عند الفيلسوف الانجليزي لوك ثم بشكل مركزي في فلسفة كانط ثم في الفلسفة المعاصرة. وقد كانت الوضعية المنطقية أبرز الفلسفات التي عالجت موضوع الحدود على الطريقة المذكورة أعلاه، لكن مع سقوط معيار التحقيق الذي أقامته للتمييز بين العبارات العلمية والعبارات الخالية من المعنى سقط موضوع الحدود وفقد جاذبيته بالنسبة إلى كثير من فلاسفة هذا الاتجاه الذين أصبحوا «ينظرون بشك عميق إلى النظريات «الكبرى» التي تزعم تسطير الخط الفاصل بين القابل للتفكير وغير القابل للتفكير، الممكن معرفته وغير الممكن معرفته، بين ما يمكن زعمه وما لا يمكن. فليس هناك فيلسوف تحليلي اليوم مستعد للدفاع عن تلك الفكرة التي مفادها أنّ الحدود العامة بين ما يمكن التفكير فيه وما يمكن أن يدعى تجعل من غير الممكن إنشاء معرفة أو خطاب حول الإله[13].

الفلسفة القارية والفلسفة التحليلية للدين:

كثير من الباحثين والدارسين يفضلون الحيطة والحذر في إطلاق هاتين التسميتين وعيًا منهم أنّ اختلاف التسمية والمصطلح قد يخفي وراءه تماثلاً كبيرًا بين المسميات والعكس صحيح أيضًا. لكن روجيه بويفي الذي خصص فصلاً كاملاً في كتابه الفلسفة المعاصرة لبحث هذين المفهومين يرى أنّ مع وجود المشتركات ومكامن الالتقاء أو الحياد بين النوعين من الفلسفة إلا أنّه لا يمكننا نفي الفروق المنهجية والفلسفية بين هذين القطاعين أو التيارين من الفلسفة الغربية[14].

أولاً إنّه من البديهي القول إنّ الفرق ليس جغرافيًّا، فهو لا يعني الفرق بين فلسفة تمارس باللغة الانجليزية وأخرى تمارس في فرنسا وألمانيا، بدليل وجود فلاسفة قاريين في أمريكا ووجود تحليليين في فرنسا، وبدليل وجود أسماء مشتركة يعدها التياران منطلقًا لفلسفتهما كما هو الحال مع فتجنشتين وجيمس وهوسرل الذين نجدهم في قلب المدرستين. إضافة إلى أنّ هذا التمييز لا يحمل في طياته أي حكم قيمة يجعل من فلسفة أعلى وأفضل من الأخرى[15].

12- The Origins of Analytic Philosophy of Religion. Nicholas Wolterstorff.p26

13- The Origins of Analytic Philosophy of Religion,p26

14- Roger Pouivet: Méta-philosophie de la religion.Théorème 2/2012

15- Roger Pouivet: philosophie contemporaine p31 الجدول

لعله يحسن بنا قراءة الجدول الذي يقيمه روجيه بوييفه بين النوعين من الفلسفة مما سيجلي لنا بشكل أكثر دقة مجالات الاشتراك ومآلات الاختلاف بينهما.

يميل الفلاسفة التحليليون إلى التعبير عن أطروحاتهم بكل مباشرة ووضوح في مجموعة من الملفوظات الدقيقة والبسيطة في بداية كتبهم ومقالاتهم ثم يحرصون على أن يستدلوا بحجج واضحة أيضًا ولا التباس فيها، فالحجاج جزء لا يتجزأ من عمل الفيلسوف التحليلي. في حين يجنح الفلاسفة القاريون إلى عدم التعبير بشكل واضح عن الأطروحة الرئيسية التي يدافعون عنها في أعمالهم كتبًا كانت أو مقالات، فليس من السهل مثلاً صياغة معنى الأطروحة التي يدافع عنها ميشيل فوكو في الكلمات والأشياء حيث الكتاب يبدأ بتأويل لوحة لفيلاسكيس ومناقشتها، وكل الكتاب ينسج على هذا المنوال حتى أنّه من الصعب أيضًا الوقوف على براهين أو حجج بعينها. كل ذلك ينتظم حسب رؤية تمكن من تأويل التاريخ والعالم حيث لا يهم صحة أو خطأ هذه الأطروحة أو تلك وحيث الرؤية نفسها لا تخضع لمعيار الخطأ والصحة المنطقية لكنها رؤية من بين رؤى متعددة خاصيتها توليد التفكير والتأويل.

إنّ الطابع المباشر للفلسفة التحليلية، حيث تعالج الإشكاليات مباشرة، نابع من كون الفلاسفة التحليليين مقتنعون بوجود إشكالات فلسفية مستقلة عن كل تاريخية معينة: هل هناك واقع مستقل عنا؟ هل توجد سببية في الأشياء ذاتها أم هي موجودة في أذهاننا فقط؟ هل تلعب العواطف دورًا في تشكيل المعرفة؟ هل النظريات العلمية وصف للواقع أم هي فقط أدوات كيفية؟ إنّ تاريخ الفلسفة يستعمل كخزان للحجج والبراهين لأطروحات تتعالى المرحلة التي صيغت فيها. ذلك أنّ هؤلاء التحليليين يعتقدون في إمكانية وجود حقيقة مستقلة عن الذوات الباحثة وبالتالي إمكانية الحسم في الجواب على بعض هذه الإشكالات.

على خلاف ذلك تجنح الفلسفة القارية إلى التعليق على النصوص الفلسفية لكي تفهم كيف طرح إشكال فلسفي في مرحلة معينة وما الذي ورثناه من هذا الإشكال التاريخي وكيف يجب أن نتموقع منه. وهي في كل ذلك لا تهتم بالبراهين التي استعملها القدامى ولا تهتم بصحتها من عدمها لكنها تهتم بسبب قول هذه الأطروحة في تلك الفترة وكيفية قولها. ذلك أنّ الفلاسفة القاريين لا يؤمنون بوجود حقيقة مجردة عن الذوات ويشددون على أنّ تأويل الظواهر الإنسانية هي مهمة الفلسفة بامتياز. و التأويل لا يهتم للحجج والبراهين بقدر ما يهتم بالكشف عن معنى ما لهذه الظواهر.

إجمالاً يمكن أن نقول إنّ الفلسفة التحليلية ذات منحى حجاجي بينما الفلسفة القارية ذات منحى تأويلي. تولي الأولى انتباهًا مركزيًّا للمسارات الحجاجية والاستدلالية ومضامينها المنطقية بينما تولي الثانية اهتمامًا بالمسار التأويلي حيث البحث عن كشوفات تأويلية «مهمة».

من جهة أخرى يميل الفلاسفة التحليليون إلى الابتعاد عن المجاز والاستعارات في طرح الإشكالات كما يدققون في التعريفات ويلحون على التعريف بكل مفهوم مركزي في فكرهم. في حين يجنح الفيلسوف القاري إلى استعمال لغة استعارية مكثفة ولا يميل إلى تقرير تعريفات المفاهيم المستعملة ويفضل أن يقوم المتلقي بمجهود في تتبع تفاصيل «مغامرته» الفلسفية حتى يظفر بتعريف شيء، هذا إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً.

من الطبيعي أن يتأثر النظر في فلسفة الدين في كلا الاتجاهين بهذه الخصائص الفلسفية والمنهجية التي أشرنا إليها أعلاه.

إنّ فلسفة الدين القارية فلسفة ذات طابع فينومينولوجي تجعل من «تجربة ما» موضوعًا لها. هذا لا يعني أنّها فينومينولوجية الدين بالضرورة. بينما لا تتعلق فلسفة الدين بالظواهر الخاصة بالتجربة الدينية ولا بتوصيف أشكال من العيش. إنّها لا تنفك أبدًا عن قصدها الإبستمولوجي والأنطولوجي. لهذا تقع مسألة تبرير العقائد الدينية في قلب اشتغالها. يمكن أن تكون هذه الاعتقادات نابعة من تجارب بل ويمكن أن تكون هذه التجارب أساسًا لها، وهي تجارب تحلل أحيانًا في إطارها العملي. لكن طبيعتها وخصائصها قابلة للتقييم بالنسبة إلى الفيلسوف التحليلي. فهو يعتبرها قضايا ويحقق في إمكانية ارتكازها على حجج وأدلة، فمسألة الشرعية الابستمية للاعتقاد في الوحي مسألة مركزية بالنسبة إليه.

فأفق الانتظار مختلف تمامًا عند الفلسفتين القارية والتحليلية. ففي الأولى يتعلق الأمر باستثمار المعنى العميق لبعض التجارب أو بعض الممارسات. أما في الثانية فإنّ البحث يتعلق بابستمولوجيا معيارية تقويمية.

بالنسبة إلى الفلسفة القارية إنّ ملفوظًا دينيًّا لا ينبغي أن يؤخذ على أنّه «ملفوظ يحكي واقعًا أو واقعات معينة. إنّه مرتبط بتجربة (بالنسبة إلى الفنومنولوجيين منهم) وب«شكل حياة»(بالنسبة إلى الفتجنشتانيين الجدد) أو بسرد ما (بالنسبة إلى الريكوريين الجدد). فالخطاب الديني لا يتعلق

بواقع مستقل عن حياتنا «الظواهرية» وبتوصيفاتنا أو اعتقاداتنا أو خطاطاتنا المفهومية»[16] هناك نزعة ضد-واقعية واضحة عند هذا التيار إزاء النصوص والسرديات الدينية. وهذا له نتائجه الحاسمة فيما يتعلق بحقيقة هذه الملفوظات الدينية. فالفيلسوف الضد-واقعي يعتقد أنّ ما يجعل ب صحيحة يكون دائمًا شيئًا آخر سوى ب. في الابستمولوجيا ما يجعل ب صحيحة هو أنّ ب قابلة للتحقيق والتأكيد عقلانيًّا، مقبولة، قابلة للتبرير أو متلائمة مع ملفوظات أخرى..الخ، بدل ذلك يبحث الفيلسوف القاري عن أصالة تجربة أو شكل للعيش. إنّه يمارس فينومينولوجية التجارب ومن ثم المشاعر والمواقف المرتبطة بها. فمن المثير أنّ الفيلسوف القاري الضد-واقعي الديني يضع كل الكلمات الدالة على واقع مستقل عن تجاربنا أو عن لغتنا بين مزدوجتين.

على عكس ذلك يقبل الفيلسوف التحليلي بهذه المعادلة: ب صحيحة إذا وفقط إذا ب.انطلاقًا من ذلك لن يكون «المسيح قد صلب» إلا إذا كان «المسيح صلب حقًّا».لهذا كان الإيمان والإلحاد في فلسفة الدين عدوين لدودين لأنّ لهما الزعم نفسه، لكنه فقط هو زعم معكوس.لا يتصور الفيلسوف الضد-واقعي الإشكال على هذا النحو: عبر أشكال الوجود أو اللاوجود. بالنسبة إليه يجب الخروج من «ميتافيزيقا الحضور».

لا ينفر كثير من الفلاسفة التحليليين من إظهار معتقداتهم الدينية مثل البروتستانتية والكالفينية أو الكاثوليكية، ذلك أنّهم يريدون التدليل على أنّهم «مسموح» لهم ابستمولوجيا بذلك طالما أنّهم يحترمون المقتضيات المنهجية والشروط المنطقية للممارسة الفلسفية كما يتصورونها.

هل ابستمولوجية الاعتقادات ممكنة؟

لا شك أنّ عبارة «ابستمولوجية الاعتقادات الدينية» ستبدو غريبة بل صادمة لكثير ممن تعود على استعمالها في سياق فلسفي فرنكفوني وفرنسي على وجه التحديد.

فالابستمولوجيا في السياق الثقافي الفرنسي تعني تحديدًا «دراسة النظريات العلمية في تشكلها وتاريخ المفاهيم التي تستعملها».. كان باشلار هو أول من أدار الكلام في الابستومولوجيا على هذا النحو. لكن المصطلح داخل الحقل الانجلوساكسوني وتحديدًا في داخل الفلسفة التحليلية يتعلق بذلك النوع من «التفكير الفلسفي حول المظاهر المعرفية في الحياة الإنسانية وبشكل خاص هي دراسة للحجج التي تشكك في إمكانية المعرفة، وهي بذلك لم تتزحزح كثيرًا عما نفهمه من مصطلح نظرية المعرفة.

16- Roger Pouivet: Méta-philosophie de la religion.Théorème 2/2012

لكن المسألة، حتى في الابستومولوجيا بالمفهوم الانجلوساكسوني، تتعلق بالتحقيق في إمكانية المعرفة (الابستمي) وليس الاعتقادات (الدوكسا). فالاعتقادات قد تتطلب تاريخًا أو سيكولوجيا أو سوسيولوجيا أو جينيلوجيا لكن لم يجر «عرف» الابستمولوجيين على الحديث عن ابستمولوجيا للاعتقادات.

لكن أقطاب هذه الابستمولوجيا يرون ضرورة توسيع مجال النظر المعرفي إلى جميع أنواع الاعتقادات أيضًا وعدم تحديده في المجال العلمي فحسب. فكل «زعم اعتقادي» وكل ادعاء بالمعرفة قابل بل يجب أن يخضع للنظر الابستمولوجي. فبالنسبة إليهم إنّ تأكيدك «أعرف أنّ زيدًا في المقهى» هو زعم بمعرفة شيء.

السؤال الابستمولوجي الذي يطرح إزاء هذه التأكيدات والاعتقادات: هل من شرعية لهذا التأكيد؟ وهو سؤال يطال يقيننا الديني كما يطال كل اعتقاداتنا ومعرفتنا.

منذ سنوات الخمسينيات بدأت الابستمولوجيا خاصة داخل الفلسفة التحليلية تركز على مفهوم للمعرفة موروث منذ أفلاطون: المعرفة باعتبارها اعتقادًا صحيحًا ومبررًا.»فالمعرفة على هذا المنحى تستلزم شروطًا ابستمية ثلاثة: 1. شرط الاعتقاد (الاعتقاد أنّ ب) 2. شرط الصحة والصواب (ب صحيحة) ثم 3. شرط التبرير (بحجج جيدة). من هنا فإنّ أحدًا يعرف ب إذا وفقط إذا توفرت الشروط الثلاثة (1) و(2) و (3)[17].

يجب الإشارة إلى أنّ مسألة التبرير الابستمي المعرفي للاعتقادات التي موضوعها وجود الله، وإن كان تعبير «ابستمولوجيا الاعتقادات» حديثًا، هي مسألة كلاسيكية (آباء الكنيسة-التراث الفلسفي اليهودي والإسلامي) في شكل قضية العقل والنقل، الحكمة والشريعة، الدين والفلسفة..الخ

لكن الأسئلة التي تطرحها هذه الضرورة عند أصحاب ابستمولوجيا الاعتقادات هي: ماذا يترتب عن عدم القدرة على التبرير العقلاني لهذه المعتقدات؟ أوالتبرير بشكل غير كاف؟ هل تصبح هذه الاعتقادات مدانة باسم معيار ابستمولوجي يتوجب انطباقه على جميع أنواع المعتقدات؟

هذه المسؤولية الابستمية تتجلى في كوننا يتوجب علينا أن نكون معتقدين في شيء وعارفين بهذا الاعتقاد، ثم معرفة مبررات هذا الاعتقاد (ما يبرر ابستميًّا اعتقادنا فيمنحنا بالتالي الحق في

17- (Roger Pouivet: Epistémologie des croyances religieuses p38

الاعتقاد)، ثم ضبط الصواب الابستمي لمبررات اعتقادنا، وأخيرا تحمل مسؤولية النتائج والتبعات العملية لاعتقاداتنا تمامًا مثلما نطلب من شركة طيران تحطمت طائرتها بما فيها من الركاب إن كان بمقدورها أو واجبًا عليها أن تكون معتقدة أنّ الطائرة لم تكن بالمستوى التقني المطلوب، أو الطاقم هو الذي كان غير كفء، أو الاحتمال المرتفع للخطر. فالمسألة بهذا المنحى ذات طابع أخلاقي وقانوني في الوقت نفسه (في حالتنا ذات طابع أخلاقي وابتسمي).

النزعة الاستدلالية(البدهية)* وأخلاقيات الاعتقاد:

يمكن القول إنّ ابستمولوجيا الدين المعاصرة هي عبارة عن نقاش حول معرفة هل بالإمكان تطبيق الاستدلالية على الاعتقادات الإيمانية أو هل يلزمنا تبني ابستمولوجيا «متسامحة»ومتساهلة؟

النزعة الاستدلالية(البدهية) تستلزم أنّ كل اعتقاد ديني غير مبرر إلا إذا وجدت دلائل حاسمة لإثباته. من تبعات ذلك أنّه إذا لم توجد أدلة كافية لإثبات وجود الله، ومنها الأدلة المبنية على التجربة الدينية، أو وجدت أدلة احتمالية فإنّ تبرير الاقتناع بوجوده غير مقبول.

إنّ «الاستدلالية» البدهية تضع إذن معايير ومقاييس عالية السقف للتبرير والإثبات، معايير ومقاييس لا تكاد توجد في أغلبية الاعتقادات الدينية.

إنّ الجذور الكانطية لهده الابستمولوجيا لا تخفى على الباحثين. لكن يعد وليام كليفورد، وهو رياضي وفيلسوف انجليزي، أبرز من جعل من هذه المقاييس العالية السقف شرطًا للمعرفة الصحيحة وذلك في كتابه (أخلاقيات الاعتقاد) إذ يقرر مبدأً أخلاقيًّا يخص الاعتقاد ما زال محور نقاش وتحليل فلسفي كبيرين، إلى درجة أنّ المشتغلين في الفلسفة التحليلية وفلسفة الدين خاصة لا بد أن يحددوا موقفهم من هذا المبدأ إن أرادوا بناء نظرية مقبولة للمعرفة. يقول كليفورد: «إنّه لأمر سيء، في كل شيء، دائمًا وبالنسبة إلى كل أحد، أن يعتقد في أي شيء على أساس استدلال ناقص» [18]

---

*Evidentialism

هذا المصطلح ليس من السهل ترجمته، وقد أشار جاك بوفريس في محاضرة له إلى ذلك حتى بالنسبة إلى الفرنسية. فالمصطلح بالانجليزية يتضمن معنى البداهة ومعنى الاستدلال القطعي في الوقت نفسه، وهذا ما يبرر اختياري في ترجمته.

18-Faith,Freedom,and Rationality. J.Jordan and D.Howard-Snyder(eds.), Lanhma (Md); Rowman et Littlefield,1996.

يقول كليفورد:

«It is wrong, Everywhere,Always,and for Anyone,to Believe Anything upon Insufficient Evidence»

يحكي كليفورد قصة درامية يروم من خلالها توضيح هذا المبدأ: سفينة مليئة بمهاجرين تغرق. ألم تكن هذه الكارثة بسبب «بداهة استدلالية» غير كافية أو استدلال ناقص اعتقد بموجبه صاحب السفينة بصلاحية السفينة، في حين كانت هناك شكوك أخرى تساوره؟ فإذا كانت تلك البداهة غير كافية فهل يكون اعتقاده في صلاحية السفينة هو المسؤول عما حصل؟ هل كان كافيًا أن يضع ثقته في العناية الإلهية التي حسب اعتقاده يمكنها أن تحفظ هذه العائلات المسكينة؟ ألم يكن اعتقاده نابعًا من رغبته في أن تصل السفينة إلى غايتها أو في رغبته في الربح؟

إنّ الخسّة الابستمية هنا قد كان ثمنها حياة العشرات من الأشخاص. إن الخسّة الابستمية انضافت إلى الخسّة الأخلاقية. ذلك ولو افترضنا أنّه كان صادقًا في اعتقاده، وأنّ الحادث لم يقع، فلم يكن من حقه الاعتقاد أنّ السفينة كانت صالحة مع وجود تلك الشكوك لديه. فمسؤولية الربان كاملة. يقول كليفورد:«إنّ مسألة أن نعرف إن كان على صواب أو على خطأ ترجع إلى أصل اعتقاده وليس إلى موضوع اعتقاده، فالذي يهم ليس ما يعتقده أو إن كان اعتقاده صائباً أم لا، لكن ما يهم هو كيف حصل له هذا الاعتقاد، وما هي الأدلة التي كانت بحوزته، وما إذا كان له حق في هذا الاعتقاد.»[19]

يهدف مبدأ كليفورد إلى ربط الاعتقاد بالتبرير العقلاني، فليس محتوى اعتقادٍ ما هو الذي يبرر لنا اعتناقه بل هي الكيفية التي بها نعتنقه. يمكنني أن أعتنق، بشكل خاطئ، اعتقادًا صحيحاً وذلك عندما تكون الأسباب التي من أجلها اعتنقته غير بديهية ولا كافية. إنّ هذا الاعتقاد ليس له أيّ أهمية ابستمية على الرغم من أنّه صحيح تمامًا مثلما أخمن حلاً لمشكل في الرياضيات دون البرهنة عليه.. فإنّ إجابتي ليست لها أيّ أهمية إبستمية.

أن نعتقد اعتقادًا جازمًا أن الجو سيكون مشمسًا وحارًا غدًا على الرغم من أنّ النشرة الجوية تؤكد احتمالاً كبيرًا لسقوط الأمطار هو اعتقاد غير مقبول، ولو أنّ الجو أصبح فعلاً مشمسًا.في كلتا الحالتين فإنّ الاعتقاد صحيح لكنه غير مبرر. إنّ المسؤولية الابستمية تتعلق بأسبابنا في الاعتقاد وفي تكييفنا لدرجة هذا الاعتقاد مع البداهة المتاحة لنا.

إنّ مبدأ كليفورد يتطلب منا أمانة عقلانية في اعتقاداتنا، وبالنسبة إليه إنّه لواضح أنّ المؤمن الديني لا يمكنه على ما يبدو أن يكون «مؤمناً أمينًا»[20].

19- W.K.Clifford, The Ethics of Belief and Other Essays, New York, Prometheus Books, 1999, p71

20- R.Pouive. Epistemologie des croyances religieuses, p36

إنّ مبدأ كليفورد يجسد النزعة الاستدلالية "البدهية " في الابستومولوجيا، إنّه يعلي إذن من سقف الشروط الديونطولوجية للاعتقاد ويقوم على أساس مفهوم قابل للنقاش لعقلانية اعتقاداتنا. كان وليم جيمس قد أجاب على كليفورد في كتابه "إرادة الاعتقاد" بأنّ هناك سياقات وظروف تتعلق بالطبيعة العاطفية والحاجات الحيوية للإنسان تجعل من المشروع ومن الممكن "إرادة الاعتقاد"، فبالنسبة إلى جيمس هناك أيضًا. مبررات عملية للاعتقاد[21].

يطرح مبدأ كليفورد، على وجاهته، كثيرًا من الصعوبات الابستمولوجية. أولاً إنّ تصوره الديونطولوجي تصور تأسيسي[22]. حيث المعرفة صرح توجد في أساسه بعض الاعتقادات الضرورية والكافية لتبرير باقي اعتقاداتنا.

هذه الاعتقادات الأساس ضرورية لا يمكن الشك فيها وغير قابلة للإصلاح (لا شيء سيقود إلى تغييرها أو تصحيحها) أو معصومة (لا يمكننا أن نخطأ بصددها). فالتصور الديونطولوجي التأسيسي يعطى تعريفًا واضحًا ومحددًا للمسؤولية الابستمية: أفكار واضحة ومميزة (عقلانية) أو انطباعات حسية (تجريبية) تبرر كل الاعتقادات المشتقة عن طريق الاستدلال أو الاستنباط من الاعتقادات الأساس.

بهذا المفهوم تفترض المسؤولية الابستمية أن يبرر كل اعتقاد أو على الأقل كل نوع من الاعتقادات بالبحث إن كانت تستجيب للقواعد الابستمية المنصوص عليها من قبل الفيلسوف، وبالتالي وحدها الاعتقادات المجازة ابستميًّا.

إنّ هذا التصور يستند إلى مفترضات ثلاثة: أولاً إنّ اعتقاداتنا هي حالات ذهنية (ذرات ابستمية) قابلة للعزل. ثانيًا كلنا مسؤول عن اعتقاده. ثالثًا يمكننا أن نقرر أن نعتقد أو لا نعتقد.. فحينما يتبين لنا أنّ اعتقادًا ما لا يفي بالشروط الثلاثة نستطيع ويتوجب علينا أن نتخلى عنه.

21- William James.La volonté de croire

22- التأسيسية هي الأطروحة التي بموجبها تفترض معرفتنا علاقة تساند بين مختلف عناصرها. هذا يستلزم وجود عناصر أولية لا يسندها شيء، ولتبرير اعتقاد ما علينا تحديد هل هي من الاعتقادات الأساس أو ما يربطها باعتقاد أساس.
تتعارض التأسيسية مع الانسجامية التي تعتبر أنّ كل عناصر معرفتنا تتخذ علاقات تناظرية، وبذلك لا وجود لعناصر أولية وتبرير اعتقاد ما يستلزم فقط تطابقه مع نسق من الاعتقادات. الهرم هو الاستعارة التي تمثل التأسيسية بينما يمثل "الطوف" الانسجامية..هناك مقال مشهور لارنستسوصا يشبه فيه هذين المفهومين بالهرم والطوف.
انظر:

Ernest Sosa, "Le radeau et la pyramide", 1980, trad. fr. dans Dutant et Engel, Philosophie de la connaissance, Paris, Vrin, 2005.

التحدي الشكي:

هناك صعوبات في قبول هذه المفترضات الثلاثة حيث أنّها ملغومة ابستمولوجيا ولا يمكن للمدافع عنها إلا التخبط في التبرير. نقف هنا عند اعتراضين اثنين يفصلهما بويفي في كتابه المذكور آنفًا..

هل حقًّا إنّ حالاتنا الذهنية قابلة للعزل وبالتالي للتحقيق كل حالة على حدة؟ يتبين أنّه، عندما نروم توصيف أحد اعتقادات شخص ما، من الصعوبة أن نعزل هذا الاعتقاد عن باقي المعتقدات ومن الصعوبة أن لا ننسب إليه اعتقادات أخرى تسند هذا الاعتقاد أو تستلزمه. فإذا افترضنا أنّ زيدًا أراد الاستمتاع بقراءة رواية بوليسية، فإذا نسبنا إليه اعتقاده القراءة فمن الصعب ألا ننسب إليه اعتقاده أنّه في حاجة إلى استمتاع ثم اعتقاده أنّ الرواية البوليسية بأحداثها وألغازها تنتج المتعة عند قارئها والاعتقاد أيضًا أنّ فعل القراءة ممتع في حد ذاته.. فهذا يستلزم أن توصيف اعتقاد ما لا معنى لها إلا داخل حزمة من الاعتقادات.. فإنّ الإنسان الذي يعتقد ب فهو احتمالاً يعتقد ت ج ح..

الاعتراض الثاني على هذا التصور الابستمولوجي الديونطولوجي التأسيسي هو سقوطه في التصور الإرادي للمعرفة.. فإذا كان من «السيء، في كل شيء، دائما وبالنسبة إلى كل أحد، أن يعتقد في أي شيء على أساس استدلال ناقص». فما هو الموقف الذي ينبغي اتخاذه إزاء الاعتقادات التي أثبت التحقيق أنّ فيها عيبًا أو نقصًا ابتسمي؟ فإذا كان كليفورد قد انتقد الإرادوية المعرفية فإنّ ديونطولوجيته تستلزم نوعًا من هذه الإرادوية المعرفية: أليس يدعو إلى أنّ ما هو من العقلاني الاعتقاد فيه هو بالضبط ما هو عقلانياً واجب الاعتقاد فيه؟ ألا يستلزم ذلك الإرادوية، فهو لا يقول إنّه من العقلاني الاعتقاد فيما نحن مضطرون إلى الاعتقاد فيه، فهو على العكس يرى أنّنا مسؤولون عن اعتقاداتنا بضرورة إخضاعها لنوع من الإذن الضمني من قبلنا.

إنّ الفرق بين الاعتقادات والأفعال داخل التصور الديونطولوجي يدق حتى يتلاشى. إذا كانت ب تستجيب إلى بعض القواعد الابستمية فإنّنا نحبذ (نريد تحبيذ) الاعتقاد في ب. كل اعتقاد غير إرادي هو اعتقاد منبوذ ولو كان صائبًا.

هناك أيضًا ما يسمى بمشكل «كيتييه» حيث كتب هذا الفيلسوف مقالاً من ثلاث صفحات[23] أعمل فيه تخريبًا للوثوقية الابستمية العفوية، وهو يبين في هذا المقال أنّ اعتقادًا صحيحًا بل مبررًا

23- E.Gettier,"Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance?" Philosophie de la connaissance, justification, textes réunis par J.Dutant et P.Engel, Paris, Vrin, 2005.

بأسباب صلبة يمكن أن يكون خلوًا من أيّ قيمة ابستمية.نسوق ها هنا مثالاً ساقه ويلاردكواين: في السابع من نوفمبر 1918 أعلنت جرائد كبرى خطأ نهاية الحرب. في اليوم نفسه اجتاز رياضيان البحر إلى بوسطن ليلتحقا ببرمودا في قارب شراعي صغير. كانا يحملان معهما جرائد اليوم لكن ليس لديهما مذياع. بعد أربعة أيام وصلا معتقدين عن صواب أنّ الحرب انتهت. كان الأمر صحيحًا تمامًا، كانت الحرب قد انتهت لتوها. لكن اعتقادهما لم يكن له من خاصية للمعرفة لأنّ أساسه على الرغم من معقوليته كان خاطئًا[24].

فهذا المثال يظهر بوضوح أنّ اعتقادًا صحيحًا مبررًا بشكل جيد يمكن أن يكون عَرَضًا صحيحًا. فالرياضيان استجاب اعتقادهما لشروط مبدأ كليفورد لكن مع ذلك هل يمكننا القول إنّهما كانا يعرفان ما كانا يعتقدان معرفته؟

إضافة إلى كل ذلك إنّ مبدأ كليفورد لا بد أن يؤدي إذا ذهبنا به إلى مداه الأقصى وطالبنا الكل بألاّ يعتقد إلاّ في ما تتحقق سلامته الابستمية على الشكل المذكور أعلاه، فكثير من اعتقاداتنا الصحيحة العلمية منها وغير العلمية لا بد أن نركنها جانبًا لأنّنا بكل بساطة عاجزون عن اعتقادها عن طرق التبرير العقلاني المباشر لكننا اعتقدنا فيها نتيجة ثقتنا في السلطة العلمية لأحدهم أو حدسًا دون القدرة على البرهنة عليها نظرًا لعدم التخصص..الخ.

واضح أنّ النقد الموجه لمبدأ كليفورد لا بد من أن يلقي بظلال النسبية بمفهومها العدمي على سؤال إمكانية المعرفة بصفة عامة. وواضح أيضًا أنّ النزعة الاستدلالية والنزعة الشكية بمثابة الإخوة الأعداء، حيث تطالب الاثنتان بالضبط الابستمي، فالأولى تجعل منه معيارا للشرعية، أما الثانية فهي تستنتج أنّ هذا الضبط لا يكون مقنعًا أبدًا. إنّ نقد النموذج الاستدلالي البدهي الديونطولوجي في الابستمولوجيا اتخذ أشكالاً متعددة منذ الثلاثين سنة الأخيرة. نعاين فيما يلي اتجاهين اثنين.

نقد الاستدلالية(البدهية) ونقد الشكانية:

يروم اتجاه أول استبدال الابستمولوجيا باعتبارها سؤالاً عن معايير العقلانية بمقاربات أخرى برجماتية أو طبيعانية أو منطقية صورية أو فنومينولوجية. تتخلى هذه المقاربات عن طموحها في إثبات صواب ما يعتقده المؤمن أو خطئه، وينحصر هدفها في توصيف حقيقة هذا الاعتقاد. نمثل لذلك بالنقد البرجماتي للابستمولوجية التأسيسية.

24- W.V.Quine," Connaissance", Quidités, Dictionnaire philosophique par intermittence, Paris, Seuil,1992, p39-40

ففي السبعينيات ظهرت البرجماتية في الابستمولوجيا ممثلة في رتشارد رورتي خاصة كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة[25]. ينتقد رورتي التمثلية التي تشبه العقل بالمرآة وهو تشبيه يحاول تصوير العالم كما هو عليه بأكبر قدر من الإخلاص. في مقابل ذلك طور رورتي نزعة ضد واقعية متطرفة لا تفرق بين الشكل والمحتوى. فالعالم هو ما هو لدينا مشترك، هذا المشترك يمر عبر التواصل والنقاش. نجد لديه فكرة أنّ العالم، عالمنا نشكله بشكل تذاوتي* وهي الفكرة العزيزة على الفنومينولوجية الفرنسية. فالواقع ليس معطى، يقول رورتي «إنّ العالم مفقود حقًّا» نحن نشكل منه مختلف الأنساق الرمزية. إنّ العوالم هي عبارة عن تركيبات تمت من قبل وفي المجتمع الإنساني تنعكس داخل هذه التركيبات آمالنا ومصالحنا، ومن ثم يرتفع التمييز بين النظرية والتطبيق وبين المعطيات والتأويلات.

ابستمولوجيا الفضائل:

هناك اتجاه ثان سماه بعضهم بابستمولوجية الفضيلة. وهو اتجاه ليس أقل نقدية للبدهية الديونطولوجية لكنّها تخفض بوعي سقف الطموح الابستمولوجي بل وتحول وجهة المشروع الابستمولوجي برمته. فهي لا تهدف إلى البحث عن القواعد المعيارية التي يجب احترامها في الاعتقادات لكنّها توجه اهتمامها إلى توصيف الابستمي الفاضل مهما كانت اعتقاداته. فإذا كانت أخلاق الفضيلة تصف من هو الأخلاقي الفاضل مهما كانت أفعاله فإنّ ابستمولوجيا الفضيلة تهتم بتوصيف الابستمي الفاضل مهما كانت اعتقاداته. تصير الابستمولوجيا بهذا المفهوم بمثابة أخلاق للاعتقاد.. وموضوع الابستمولوجيا ليس هذه المعيارية الدوكساتية بقدر ما هو الموقف الابستمولوجي الصحيح للشخصية الإنسانية.

تقطع هذه الابستمولوجية مع البحث عن معايير الاعتقاد الشرعي وعن جواب لمسألة أسس المعرفة وتطرح السؤال التالي: هل إنّ اعتقاداتنا هي المبررة المعللة أو نحن الذين نعتقد شيئًا بكل ثقة؟ فالاثنان ليسا سواء.

تتخذ ابستمولوجية الفضيلة طريقًا مختلفًا. خاصيتان أساسيتان تتسم بهما هذه الابستمولوجية: أولاً إنّها تفترض تحويرًا جذريًّا لموضوع الابستومولوجيا، فليس موضوعها الحالات الذهنية للاعتقادات أو للمعرفة كما عودتنا على ذلك الابستمولوجيات في الفلسفة الحديثة (خاصة مع

25- R.Rorty, L.homme spéculaire, Paris, Ed,du Seuil, 1990 Philosophy and the Mirror of Nature.

*Internalise et externalise.

هيوم وكانط). أصبح موضوعها هو الشخص الذي يعتقد أو الذي يعرف. ثانيًا إنّ ابستومولوجيا الفضيلة تسائل مفهوم التبرير الابستمي وتميل إلى تفضيل مفهوم الضمانة الابستمية عليه.

تنتسج أطروحة ابستومولوجيا الفضيلة على منوال أخلاق الفضيلة التي ظهرت في أواخر الخمسينيات مع الزابث انسكومب وبيتر جيتشوألاسدايرماكلنتاير. تذهب أنسكومب في مقال لها تحت عنوان «الفلسفة الأخلاقية المعاصرة» إلى أنّ الفلسفة الأخلاقية لا ينبغي أن تتمحور حول تخصيص القواعد المكيفة للأفعال الأخلاقية مثلما هو الأمر مع كانط أو النفعيين(أخلاق القواعد) بل ينبغي أن تصبح تفكيرًا حول الخصائص الإنسانية أي الفضائل الضامنة لكمالنا الإنساني. إنّ أخلاق الفضائل في تعارضها مع الأخلاق الديونطولوجية ذات الصبغة الكانطية أو النفعية تجدد العلاقة مع السيكولوجيا الأخلاقية ونظرية الفضائل عند أرسطو والقديس توما الأكويني.

إذن على غرار أخلاق الفضائل وقياسًا عليها تروم ابستمولوجيا الفضائل توصيف الخصائص الإنسانية والفضائل المعرفية الابستمية التي تضمن لنا شرعية اعتقاداتنا. بينما تروم الابستمولوجيا الديونطولوجية (ابستمولوجيا القواعد) تحديد شروط شرعية اعتقاد ما، تمامًا كما تروم الأخلاق الديونطولوجية القواعد والمبادئ التي ينبغي اتباعها لكي يكون السلوك أخلاقيًّا.

إنّ تاريخ التفكير حول «تحقيق الاعتقادات» -خاصة في مآزقه- هو الذي قاد الفلاسفة إلى هذه الابستمولوجيا. فكما ذكرنا أعلاه إنّ كثيرًا من الفلاسفة يرون أنّ نظرية التحقيق ينبغي أن تحتوي على عنصرين:

1. اختبار داخلي للاعتقاد يتجلى في تعيين المضامين الذهنية للـ«أفكار» إذا أردنا الحديث عن طريقة ديكارت أو هيوم، أو معيش قصدي حسب التعبير الفنومينولوجي.
2. تطبيق بعض المعايير الابستمولوجية على هذه المضامين الذهنية لاختبار شرعيتها.

العنصر الأول يفترض أنّ الذهن تحت تصرف ذاته أي أنّ مضامينه يمكن أن تكون مواضيعه مما يعني إمكانية تعيين فكرة أو اعتقاد بمعزل عما هي عليه هذه الفكرة أو الاعتقاد وعن الموضوع الذي تحمل عليه الاعتقاد أو الفكر. في هذه الحالة نتحدث عن التصور الداخلي* للابستمولوجية. الفلاسفة ذوو التصور الخارجي* يرفضون هذه الأطروحة[26].

26- Roger Pouivet; Vertus épistémiques, émotions cognitives et éducation, Revue Education et didactique.Vol 2-n°3(Décembre 2008) p124

* SensusDivinitas

إذا اعتقدنا أنّ ب، إذن ما تقوله ب عنصر من هذا الفكر. إذا اعتقدنا أنّها تمطر، إذن«تمطر» هي عنصر من اعتقادي على الرغم من أنّها واقعة خارجية. إذا أردنا تعيين القيمة الابستمية لاعتقاد ما لا يكفي أن نختبرها هي في ذاتها بما أن بعض مظاهرها خارجية عن الحالة الذهنية التي يحيل إليها ذو التصور الداخلي.

أمّا العنصر الثاني فيفترض أنّ شرعية الاعتقاد لا تنتج، أو على الأقل ليس فقط، من خصائص البداهة والضرورة الموجودة في الاعتقاد نفسه. إنّها تفترض «وثوقية» المسار الذي بموجبه، مثلاً، إذا كان المطر يسقط، إذن أنا أعتقد أنّها تمطر. فالقيمة الابستمية للاعتقاد لا ترتكز على اختبار داخلي لشرعيته وقواعد ابستمية تطبقها الذات العارفة عليه. هذه القيمة الابستمية ناتجة عن وثوقية مسار(الذي هو ليس تحت تحكم أحد) والاشتغال المناسب لملكاته الحسية والذهنية وهذا ما يسمى بالوثوقية الابستمولوجية.

انطلاقًا من ذلك بدل التبرير الابستمولوجي يتحدث هذا التيار عن الضمانة الابستمية. فالتبرير هو نشاط ابستمولوجي يهدف إلى إعطاء أسباب للاعتقاد. وهو غالبًا ما يكون بمثابة تبرير تحت طلب ما. إنّ التبرير هو مجابهة لتحدٍّ شكي (نزوع شكي) اتجاه ادعاء إمكانية المعرفة أو شرعية الاعتقادات. فهو بمثابة اعتراف بضرورة التبرير. بخلاف ذلك تفترض الضمانة الابستمية أنّه مادام اعتقاد ما ليس فيه عيب ابستمولوجي فليس هناك أدنى ضرورة أو سبب للبحث عن الشرعية. فاعتقاداتنا شرعية ما لم يقدح فيها قادح. فنحن ابستمولوجيا على البراءة الأصلية ما لم تثبت إدانتنا. فالشكاك هو الذي يسأل عن شكه وليس الذي يدعي اعتقادًا شرعيًّا، أليس التحدي الشكي هو طلب غير مناسب ومبالغ فيه متطرف. فإذا كان لدينا نزوع نحو المبالغة في ادعاء قدرتنا على المعرفة فهذا لا يستلزم أنّه يلزمنا تبرير كل ما نزعم ادعاء معرفته أو اعتقاده.

بلانتينجا والدين باعتباره اعتقادات أساسية:

تمثل الابستمولوجية المعدلة معارضة قوية للنزعة الاستدلالية البديهية. ومن أبرز ممثليها فالطرسطوفو بلانتينجا.

يعتبر بلانتينجا في كتابه «العقل والاعتقاد في الله» أنّ الاعتقادات لها ضمانة دون أن تسندها الأدلة التي ساقها فلاسفة الأنوار لكن شرط أن تكون:

أ. مؤسسة

ب. مدافع عنها ضد كل الاعتراضات المعروفة.

مثل هذه الاعتقادات يمكنها أن تكون بدورها وهي نفسها دليلاً على اعتقادات أخرى. لكن كل ما هو مؤَسِس يعادل ما هو قابل للنقاش. في أواخر أبحاثه ذهب بلانتينجا إلى اقتراح تفسير لـ"الضمانة" باعتبارها الاشتغال الجيد لنشاطنا المعرفي والذهني. هذا التفسير يستلزم أن س يعتقد أنّ ب مؤسسة على الحدث ج، إذا 1. أنّ ج تسبب اعتقاد س في ب، 2. س مسوق إلى الاعتقاد أنّ ب كانت حالة من الاشتغال الجيد.الضمانة تعنى عند بلانتينجا ما يجب إضافته إلى اعتقاد ما ليصير معرفة.

ما هي الاعتقادات الأساس؟ الاعتقادات الأساس هي مثلاً الاعتقادات الإدراكيّة.اعتقادي برؤية حاسوبي لا تفترض اعتقادًا آخر لكي يتأسس عليه. الشيء نفسه يقال بالنسبة إلى اعتقادي أنّني قد شربت قهوة هذا الصباح. إنّ الاعتقاد في الله، بالنسبة إلى بلانتينجا، له الخاصية نفسها. إنّ البرهنة والحجاج ليسا ضروريين ولا نافعين للتبرير العقلاني للاعتقادات. فبعض الاعتقادات عقلانية دون دليل ولا حجاج. مثل أنّني موجود، إنّ العالم الخارجي موجود، إنّ هناك عقولاً أخرى سوى عقلي، إن لي ماضيًا.. الخ فليس لدينا أدلة لإثبات وجوده هذه الأشياء على الرغم من أنّها عقلانية تمامًا.

لا يتعلق الأمر باستدلال سريع وتقريبي انطلاقًا من استنتاج عظمة الجبال وجمال الزهور أو الشمس فوق هامة الأشجار للإيمان بالله، إنّ الاعتقاد في الله يولد عفويًا حين تبدأ، داخل هذه الاستنتاجات، عملية الحس الإلهي* فالاعتقاد في الله ليس في حاجة إذن إلى التبرير والتأسيس. إنّها مضمونة بالطريقة التي بها نكتسبها (أو هي مكتسبة) كيفية نشأتها. ماهي كيفيات نشأتها؟ يقول بلانتينكا إنّها تمامًا مثل الاعتقادات الأساس الأخرى الحسية أوالذاكرية مثلاً التي تشكل براديغم العقلانية.

«لدينا ملكات حسية وذهنية موثوق فيها، والاعتقادات النابعة من أعمالها موثوق فيها لهذا السبب فقط، فهي تشكل الأسس التي عليها ترتكز عقلانيتنا. بنفس الشكل لدينا حس إلهي» . وهي ملكة لتوليد الاعتقادات التي تنتج، في حالة توفر الشروط المناسبة، اعتقادات لا تستند على بداهات أوعلى اعتقادات أخرى»[27].

يقول بلانتينجا في سياق البرهنة على وجود الاعتقادات الأساس وفي سياق نقده الشديد للتيولوجيا الطبيعية لتوما الأكويني وأتباعه: «لماذا يجب أن يكون هناك حجة جيدة عن وجود الله لكي يكون الاعتقاد في الله عقلانيًا مقبولاً حقًّا؟ فقبل كل شيء، لا أحد يفكر في وجوب وجود حجة جيدة

27- A.Plantinga, Warranted Christian Belief,p 172-173

لصالح وجود الماضي حتى يكون الاعتقاد في الماضي عقلانيًّا، أو للاعتقاد أنّني قد تناولت فطوري هذا الصباح»[28]

لنفترض أنّ مجموعة من الاعتقادات لشخص ما نسميه س زائد العلاقات المنطقية والابستمية التي تقيمها هذه الاعتقادات حيث تشكل الأساس ج (هنا بلانتينجا يتحدث عن «البنية العقلية») لفكر س. إنّ اعتقادًا ما نسميه ع سيكون عقلانيًّا مقبولاً داخل س إذا كانت ع ملائمة لـ ج.

هل وجود الله مطابق لـ ج ؟ تحاول التيولوجيا الطبيعية تبرير الجواب بالإيجاب بجعل الاعتقاد في وجود الله نتيجة استدلال. لكن هل من الممكن أن يكون الاعتقاد في وجود الله منتميا إلى ج، أي إلى الاعتقادات الأساس.؟

بالنسبة إلى بلانتينجا، كما أنّ بعض الاعتقادات الأساس نابعة من ملكاتنا الإدراكية (اعتقاد أنّ هناك حاسوبًا أمامي)أو ملكاتنا العقلانية (الاعتقاد أنّ 6+3= 9)«هناك نوع من الملكة أو الميكانيزم الذهني، ما يسميه كالفان الحس الإلهي، أو معنى إلهي يولد فينا، من خلال شروط مختلفة، اعتقادات بخصوص الله»[29]. إنّنا لا نختار أن تكون عندنا هذه الاعتقادات لكن ليس لدينا أدنى سبب أن نعتبرها اعتقادات لا شرعية. إنّ فعل الاعتقاد لا يجعلنا نخرق أيّ واجب ابستمي ولا يجعلنا بأيّ حال، ابستمولوجيًّا غير مسؤولين.

الحس الإلهي حسب بلانتينجا «يستجيب لشروط ومؤثرات وهي تفعِله، وهو ترتيب أو مجموعة من التراتيب تشكل، في شروط متعددة، اعتقاداتنا الإيمانية». الحس الإيماني لا يختلف عن باقي الملكات والميكانيزمات التي تنتج اعتقادات: الإدراك، الذاكرة، والبداهة الأولية[30]. وبالتالي فإنّ الاعتقادات الدينية هي اعتقادات أساس ولا يوجد باعث ضروري لأن تبرر انطلاقًا من اعتقادات أخرى.

لا أحد يشك في اعتقاداته الإدراكية إلا في حالات استثنائية مثل السياقة في جو ضبابي أو حينما نكون تحت تأثير مخدر أو أي مؤثر مثله. كما أنّ هناك طريقة فلسفية تتعمد إثارة الشك للوصول إلى المعرفة، وبما أنّه شك متعمد فلا يمكن اتخاذه قاعدة. لكن قد نتساءل: إذا كانت الاعتقادات

28- Ibid .p173

29-A.Plantinga, "Reformed Epistemology", in P.L.Quinn, C.Talafierro (ed.), A Companion Philosophy of Religion, Oxford Blackwell,1997, p384.

30- A.Plantinga; Warranted Christian Belief, p 173

الدينية من الاعتقادات الأساس بدرجة الاعتقادات الإدراكية والعقلانية نفسها فلماذا يوجد من لا يؤمن بالله؟ يجيب بلانتينكا إجابة مسيحية تقليدية: إنّ المعرفة الطبيعية لله قد شوهتها الآثار العقلية للذنب الأصلي. هناك أمراض معرفية/ذهنية: العمى،الصمم، عدم القدرة على التمييز بين الخير والشر، الجنون. الأمراض نفسها تصيب اشتغال الحس الإلهي.

إنّ الابستمولوجية المعدلة يمكن اعتبارها تعديلاً للاستدلالية البديهية، حيث إنّها تزعم أنّ أنواع الأدلة المقبولة متعددة، إذ يذهب ألستون في هذا السياق إلى أنّ بعض أنواع التجارب الدينية يمكن اعتبارها مماثلة للإدراك.

خاتمة:

في ختام هذا البحث أرى أنّه لا بد من «تبرير» اختيارنا عرض هذا الاتجاه في فلسفة الدين. فقد يتبادر إلى ذهن قارئه سؤال جدوى تقديم اتجاه آخر في فلسفة الدين غير مألوف الحديث عنه في الساحة العربية: هل كان ذلك من باب الفضول المعرفي الذي يتوخي تتبع الجديد في القطاعات المعرفية المختلفة من غير اهتمام بأهميته المعرفية والابستمولوجية للقارئ العربي، أو من باب تقديم الجديد على أنّه «الأفضل» دائمًا من القديم ومن ثم يصير تتبعه غاية في ذاته؟

إنّ اختياري كان نابعاً من اعتبارين يتعلق أولهما بالحقل الفلسفي العربي بينما يتعلق ثانيهما بحقل فلسفة الدين عامة: إنّ كثيرًا من المتفلسفة العرب والباحثين في حقل الفلسفة عمومًا لا يولون اهتمامًا للانسجام المنطقي للقول الفلسفي إلاّ لمامًا وكأنّ التفلسف قول ينتج عن الانطباع والذائقة (وإلقاء الكلام على عواهنه أحياناً كثيرة). وبما أنّ كثيرًا منهم يشتغلون على تأويل الأعمال الفلسفية لكثير من الفلاسفة المعاصرين خاصة منهم المنتمين إلى الاتجاه القاري في التفلسف القائم كما أشرنا أعلاه على عدم الايمان بوجود حقيقة مجردة عن الذوات ويشدد على أنّ تأويل الظواهر الإنسانية هي مهمة الفلسفة بامتياز. والتأويل لا يهتم للحجج والبراهين بقدر ما يهتم بالكشف عن معنى ما لهذه الظواهر. فيكون عمل هؤلاء المتفلسفة العرب هو تأويل وتمثل لتأويل وتمثل أولئك للظواهر الإنسانية. فقليل من المشتغلين بالفلسفة عندنا من يشتغل على الظواهر مباشرة بل إنّ اشتغالهم محض تمثل لتمثل غيرهم. و هذا التمثل لا يكلفهم الاعتناء بالانسجام المنطقي والاتساق الحجاجي لـ«سردياتهم».

الاعتبار الثاني هو إبراز أنّ هناك في الفلسفة الغربية طرائق أخرى للتفلسف لا تجد غضاضة في الاشتغال على موضوعات دينية وإعمال الطرائق المنهجية والمنطقية الصارمة دون الخوف على القول الفلسفي أو القول الديني ودون عقدة الفصل بين الفكرين الديني والفلسفي التي ما زالت تطرح بأشكال تبسيطية ومغلوطة في الفكر الفلسفي العربي.

مصادر البحث ومراجعه:

1. Bouveresse,Renée ,Karl Popper et le Rationalisme critique.Vrin 2000
2. Carnap, «Überwindung der MetaphysikdurchlogischeAnalyse der Sprache», Erkenntnis, 2,.1932.
3. Carnap, Rodelf, Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits.Vrin.2010.
4. Clifford, W.K. ,The Ethics of Belief and Other Essays,New York, Prometheus Books, 1999
5. Gettier.E, "Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance?" Philosophie de la connaissance, justification, textes réunis par J.Dutant et P.Engel, Paris, Vrin, 2005.
6. Gilbert Hottois, De la Renaissance à la Postmodernité.De Boek.2005
7. James Williams, La Volonté de croire, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005
8. Plantinga,Alvin ,"Reformed Epistemology" ,in P.L.Quinn,C.Talafierro (ed.), A Companion Philosophy of Religion ,Oxford Blackwell,1997.
9. Plantinga,Alvin; Warranted Christian Belief (Oxford: Oxford University Press, 2000.
10. Plantinga,A et Wolterstoff,N (dir.), Faith and Rationality, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983
11. Proust, Joelle : Question de formes. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap.P.U.F.Paris,1987.
12. Pouive,Roger Épistémologie des croyances religieuses, Paris : les Éd. du Cerf, 2013
13. Roger Pouivet; Vertus épistémiques, émotions cognitives et éducation, Revue Education et didactique.Vol 2-n°3(Décembre 2008).
14. Quine.W.Q," Connaissance", Quidités,Dictionnaire philosophique par intermittence. Seuil,1992.
15. Rorty,Richard; L.homme spéculaire,Seuil, 1990.
16. Sosa,Ernest, "Le radeau et la pyramide", 1980, trad. fr. dans Dutant et Engel, Philosophie de la connaissance, Paris, Vrin, 2005
17. Wolterstorff, Nicholas The Origins of Analytic Philosophy of Religion.in Philosophy of Religion: Selected Readings.Oxford,UP.1996.

ميرلوبونتي قارئًا لديكارت

حسن المكراز*

ملخص:

يحاول هذا البحث تسليط الضوء على موقف ميرلوبونتي اتجاه فلسفة ديكارت، تحديدًا المرحلة الأولى من تطور فكر ميرلوبونتي، لأجل ذلك حاولنا التحقق من فرضية بموجبها اعتبرنا ميرلوبونتي قارئًا غير وَفِيٍّ للديكارتية، مبرر ذلك ؛ أنّ قراءته أُقيمت أساساً على محاولة «قلب الكوجيتو الديكارتي» عبر تأزيم صورته الأصلية وتبيان عيوبه ونواقصه. فبعدما كان الكوجيتو مع ديكارت يمشي على رأسه (أنا جوهر مفكر)، أصبح مع ميرلوبونتي يمشي على جسده (أنا جسماني أو كوجيتو متجسد). وبعدما كان متعاليًا عن الوجود ومفصولًا عن العالم، أرجعه ميرلوبونتي إلى تربته الأصلية؛ تربة العالم، متعالقًا مع أشياء العالم ومشاركًا الآخرين وجودهم في هذا العالم. لمقاربة تلك الفرضيات والأفكار، اخترنا الإجابة على التساؤلات الآتية: كيف صار الكوجيتو الديكارتي المبني على اليقين والبداهة داخل الفكر والمتن الميرلوبونتيين؟ ما حدود تجربة الكوجيتو في التعبير عن ارتباط الذات بالعالم؟ وما مبرر رفض ميرلوبونتي للكوجيتو الديكارتي؟ وكيف أعاد له دوره المعرفي والانطولوجي، بعد تأزيم صورته التقليدية؟

المفاهيم الرئيسة: الإدراك الحسي، الرؤية، الكوجيتو، القصدية، التعبير.

في دلالة العنوان

قبل إنعام النظر في ما تحويه هذه المقالة من أفكار تكشف عن وجه ديكارت كما تبيَّنه ميرلوبونتي، يستوجب تسليط الضوء على عنوانها وما يحمله من دلالات ومعان.

---

* باحث من المغرب.

تجدر الإشارة – بداية – إلى أنّ تجربة قراءة فيلسوف لعمل فيلسوف آخر ليست وليدة العصر[1]، بل هي عملية قديمة قدم الممارسة الفلسفية ذاتها، إلى درجة يُمكن وصف تاريخ الفلسفة كونه سلسلة من قراءات الفلاسفة للفلسفات السابقة عليهم أو المعاصرة لهم. فلم تكن فلسفة أرسطو إلاّ قراءة لأفلاطون ولم تكن فلسفة كانط أو هوسّرل غير قراءة لفلسفة ديكارت... الخ. دون أن نفهم من تلك القراءات مجرد نسخ أو شرح وتلخيص، على طريقة الإسكندر الأفروديسي أو ثامطيوس لأثر أرسطو. إذ لم تَتوخَّ تلك القراءات الخروج عن النص الأصلي.

تأخذ القراءة التي نروم توضيح معناها؛ دلالة أخرى هي «التأويل». مبرر ذلك؛ «أنّ النص يشكل كونًا من العلامات والإشارات، ويقبل دومًا التفسير والتأويل، ويستدعي أبداً قراءة ما لم يُقرأ فيه من قبل»[2].

كل قراءة إذاً، تدّعي استنساخ النص المقروء مآلها الفشل، بل متعذرة الحصول أصلاً، على اعتبار أنّ التشابه علامة على ضعف النظر3 والتطابق وهم وقتل للنص، بل إلغاء له بوصفه نصًّا مقروءاً[4].

هكذا تبدو القراءة الحرفية قراءة مبتورة لا مبرر لها، « إذ الأصل يكون عندئذ أولى منها، بل هو يُغني عنها»[5]. وإذا تَبيَّن استحالة وجود قراءة «استنساخية»، لأنّ نتائجها تؤدي إلى قتل النص كما سلف الذكر، لزم عنه أنّ كل قراءة ـ بالضرورة ـ تأويل واختلاف، بوصفهما السبيلين لإبقاء النص حيًّا، وذلك عبر تحوير ألفاظه وإزاحة معانيه[6]. بهذا المعنى؛ فالقراءة «هي نشاط فكري/ لغوي مُولّد للتباين، منتج للاختلاف»[7]، لأنّها ـ أي القراءة ـ تمضي بصاحبها إلى فلسفة جديدة، تسعى إلى تقديم وجه محتمل من وجوه عديدة محتملة.

1- حتى وإن حكمت القراءة منطق الممارسة في الفلسفة المعاصرة خاصة في ثوبها الفرنسي. ذلك أنّ هذه الأخيرة؛ ما هي إلا قراءات متعددة الوجوه لتاريخ الفلسفة، سواء الحديثة منها أو المعاصرة. حسبنا شاهدًا على ذلك أعمال، جيل دولوز: «اسبينوزا ومشكلة التعبير»، «التجريبية والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم»، «البرغسونية»... كذلك أعمال جاك دريدا: «الصوت والظاهرة» دراسة في فلسفة هوسيرل،
« المهماز» دراسة في فلسفة نيتشه...

2- حرب علي، «نقد الحقيقة: النص والحقيقة II»، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1995، ص6.

3- بنعبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1991، ص99.

4- حرب علي، مرجع مذكور، ص5.

5- المرجع نفسه والصفحة.

6- المرجع نفسه، ص6.

7- المرجع نفسه، ص5.

إنّ القارئ/ الفيلسوف لا يعيد إنتاج المقروء كما كُتب، وإنّما « يعير الأشياء أسماءه، ويخلع عليها أوصافه»[8]. باختصار، إنّ القارئ/الفيلسوف في قراءته لنص فيلسوف آخر، يعيد بناء النص بشكل يجعله أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمنًا. ذلك أنّ النص الفلسفي، بما هو كذلك، لا يحتمل القراءة الأحادية الجانب، بل يقبل أكثر من قراءة.

تلك هي وضعية النص الديكارتي، الذي تعرض لقراءات مختلفة ومتباينة، خاصة في ما تعلق «بالكوجيتو»، الذي يمكن تشبيهه بـ«طائر العنقاء/الفينيق Phoenix»، ما أن نعتقد باختفائه بعد حرقه، إلا ويفاجئنا بانبعاثه من رماده، ليتخذ له صورة جديدة: قد تكون كانطية أوهيجيلية، هوسّرلية أو ميرلوبونتية، سارترية أو فوكولتية...الخ. تتعدد صوره (أي الكوجيتو) بتعدد قراءاته، وفي تعددها واختلافها بقي النص الديكارتي حَيًّا طيلة العقود الأخيرة. كما أضحى بذلك الكوجيتو مرآة، كل قارئ/ فيلسوف يرى فيها صورته ويتعرف من خلالها على ذاته. وهذا ـ بالضبط ـ ما كان يقصده ميرلوبونتي بقوله «أنا الذي أعيد تكوين الكوجيتو التاريخي، وأنا الذي أقرأ نص ديكارت، وأنا الذي أتعرف فيه على حقيقة غير قابلة للزوال، وفي نهاية المطاف لا معنى للكوجيتو الديكارتي إلاّ بواسطة الكوجيتو الخاص بي (...) فأنا الذي أُعيّن الهدف لفكري لكي يستعيد حركة الكوجيتو، وأنا الذي أتحقق في كل لحظة من اتجاه فكري نحو هذا الهدف»[9].

فما حقيقة الهدف الذي توخاه صاحبنا من قراءته للمتن الديكارتي؟ وقبل ذلك، ما سِرّ حضور النص الديكارتي ضمن جل مؤلفات ميرلوبونتي، بدءاً من «بنية السلوك» وانتهاء بـ«المرئي واللامرئي»، حضورًا يأخذ طابع التصريح تارة وطابع التلميح تارة أخرى؟

يكمن هدف هذه المقالة في إعادة ترتيب صورة ديكارت كما تصورها ميرلوبونتي. استناداً إلى هذا الأساس سنحاول الإجابة على التساؤلات الآتية:

- كيف صار الكوجيتو الديكارتي المبني على اليقين والبداهة داخل الفكر والمتن الميرلوبونتيين؟
- ما حدود تجربة الكوجيتو الديكارتي في التعبير عن ارتباط الذات بالعالم؟
- ما مبرر رفض ميرلوبونتي للكوجيتو الديكارتي؟ وكيف أعاد للكوجيتو دوره المعرفي والانطولوجي، بعد تأزيم صورته الأصلية؟

8 المرجع نفسه والصفحة.

9- Maurice MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Edition Tel Gallimard, 1976, p. 429.

لن نجيب على هذه الأسئلة بطريقة ميكانيكية، أي الجواب عليها ترتيباً الواحد تلو الآخر، وإنّما سنعمل على تحقيق الهدف المعلن عبر عقد مقارنة بين الفيلسوفين، خاصة في أهم القضايا التي تدخل ضمن اهتمام فلسفة ميرلوبونتي. لأجل ذلك، اخترنا معالجة المشكل المطروح وفق التصميم التالي:

تذكير بفلسفة روني ديكارت، مع التركيز على أهم النتائج اللازمة عن القول بالكوجيتو، وفي ذات الوقت، تبيان موقف موريس ميرلوبونتي القاضي بتأزيم الكوجيتو ودفعه نحو الطريق المسدود، في أفق العمل على تجاوز مفارقاته.

استخلاص النتائج المتمثلة في تشكيل صورة الكوجيتو كما تبينها ميرلوبونتي

ديكارت مؤسسًا لميراث فلسفي جديد

إذا جاز لنا اختزال فلسفة ديكارت في جملة قصيرة أمكننا القول بأنّها «رحلة فكرية/ نفسية»[10] من حالة اللايقين المتمثلة في الأفكار القبلية والمعتقدات المسبقة، التي تلقاها ديكارت منذ حداثة سِنِّه والذي تبيّن له بطلان النتائج اللازمة عن الإقرار بها وفسادها، إلى حالة اليقين المبني على الوضوح والتميز. لقد كانت رغبة ديكارت تُختزل في مطلب «الحقيقة»[11]، التي لا يجب أن تقبل أي ذرة للشك، فكان ذلك، بعد أن اتخذ طابعًا منهجيًّا سبيلاً لتحقيق تلك الرغبة.

غير أنّ فحص تلك الأفكار والمعتقدات فكرة تلو الأخرى ومعتقداً تلو الآخر من أجل تبيان بطلانها، عمل شاق لن ينتهي؛ إذ يلزمه العمر كله[12]. لذلك ارتأى صاحب «القواعد»، تبيان بطلان البعض منها ـ الأفكار والمعتقدات ـ وفساد النتائج المترتبة على القول بها سببًا كافيًا لممارسة الشك، حتى ولو كان مرة واحدة في حياة المرء[13].

هكذا يبرر ديكارت أهمية الشك بوصفه طريقًا منهجيًّا يُمكّن الإنسان من تحصيل اليقين عبر تجاوز حالة اللايقين. لايقين ناتج عن فساد الآراء المسبقة والأحكام القبلية،كما هو ناتج عن خطأ

10- Denis Morceau, Méditations métaphysiques : le doute. Article situé dans Le point Références, Les maîtres de la Raison, n° 41, septembre-octobre 2012, page. 22. Voire aussi: Geneviève RODIS-LEWIS, préface de Discours de la méthode, édition Flammarion, paris, 1992, p. 7.

11- Méditations Métaphysiques, in Descartes, Œuvres Philosophiques tome II, Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Edition illustrée, Classique Garnier, Bordas, paris. 1992. p. 404.

يقول ديكارت في التأمل الأول «أريد أن أقيم في العلوم قواعد وطيدة، ثابتة، مستقرة»

12- Ibid, p. 405.

13- Ibid, p. 404.

الحواس وخداعها. لهذا امتد اللايقين ليصل العقل ذاته وما يحويه من حقائق رياضية أثبت الزمن خطأ البعض منها. بل شمل الشك حتى العالم الخارجي والله. ليجد ديكارت نفسه في بئر ما استطاع الوصول إلى قعره؛ فينعم بالأمان واليقين، وما استطاع الصعود إلى سطحه[14]؛ فينجو من حالة الشك ويقتنع بأنّ اليقين ممتنع حصوله لعدمه. لذلك لزم عنه حينئذ استبداله بالأحكام والمعتقدات القبلية سبيلاً لتحقيق طمأنينة النفس؛ طمأنينة دفعت بصاحب «التأملات» إلى مواصلة البحث عنها مهما كانت التكلفة. غير أنّ النتيجة كانت ـ هذه المرة ـ إيجابية على الشكل الآتي:

إنّ الشك في الحواس وفي الأحكام المسبقة وفي الحقائق الرياضية...، كلّ ذلك أدى إلى استحالة الشك في الشك؛ لأنّ الذات التي تشك لا يمكنها أن تشك في كونها تشك. وما دام الشك تفكيراً، فالذي يشك لا بد أنّه يفكر والذي يفكر قطعًا موجود. إذ يستحيل تصور ذات تشك وتفكر دون أن توجد. هكذا وبطريقة حدسية وفي عزلة أنطولوجية، توصل ديكارت إلى نتيجة يقينية واضحة ومتميزة قوامها: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»[15].

تلك كانت خطاطة موجزة لخطوات الشك والنتيجة اللازمة عنه كما عرضها ديكارت في كتابه «تأملات ميتافيزيقية». وما يهمنا نحن، بصدد ما نشتغل عليه، ليس الطريقة، بل النتائج اللازمة عنها. إذ يمكن اختزالها في ثلاث نقط مترابطة في ما بينها ترابطًا تلازميًّا، ذلك أنّ الإقرار بالأولى يلزم عنه القول بالثانية والإقرار بالثانية يلزم عنه القول بالثالثة:

أمّا النقطة الأولى: فتقر بأنّ الإدراك الحسي، ومنه فالرؤية، لا يمكن اعتبارهما ـ بأي حال من الأحوال ـ وسيلتين للمعرفة سواء بالذات أو بالعالم الخارجي وأشيائه.

في حين تؤكد **النقطة الثانية:** أنّ الكوجيتو، بوصفه أنا أفكر، هو اليقين الأول الذي يقود إلى نتيجتين: **الأولى أنطولوجية:** إثبات الذات. **والثانية ابستيمية:** أساس معرفة الذات والعالم الخارجي.

أما **النقطة الثالثة:** فتقول بمبدأ الثنائية (Dualisme) ؛ ثنائية النفس والجسد[16].
فما مضمون كل نقطة على حدة؟ وما طبيعة ردود ميرلوبونتي عليها؟

14- Méditations Seconde, Op.cit . p. 414.

15- Discours de la Méthode, in Descartes, Œuvres Philosophiques tome I, Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Edition illustrée, Classique Garnier, Bordas, paris, 1988, p.603.

16- سنقتصر في هذه المقالة على معالجة النقطتين الأولى والثانية.

الإدراك الحسي والرؤية بين ديكارت وميرلوبونتي

تتأسس الأطروحة الديكارتية في تحديدها لدلالة الإدراك ووظيفته على نتيجة يُمكن صياغتها في القول التالي:

«يتحدد الإدراك بوصفه تنظيمًا للمعطيات الأولية للحواس، بواسطة عمل الحكم (le jugement)»

يمكن توضيح هذه النتيجة برجوعنا إلى التأمل الثاني والعمل على تحليل مثال « قطعة الشمع»[17]، وهو مثال يمكن تقسيمه إلى ست فقرات:

تطرح **الفقرة الأولى** مشكل كيفية إدراك الأجسام المادية الخارجة عن الذات؟

للإجابة على هذا السؤال وَظَّفَ ديكارت أسلوبًا استقرائيًّا، الغرض منه؛ الانطلاق من جزء مادي مفرد[18] ومن ثمة تعميم نتيجة معالجته على باقي الأجسام الأخرى[19].

في حين تقوم **الفقرة الثانية** بتحديد خصائص الجسم المادي، التي يمكن حصرها في الصفات التالية:

أ . لكل جسم/شيء مادي، صفات وكيفيات[20] : طول، عرض، ارتفاع، لون، رائحة...

ب. كل جسم/شيء مادي يحتل حيزًا مكانيًّا[21].

ج. كل جسم/ شيء مادي يعرف الامتداد[22].

مَيَّزَ ديكارت في هذه الصفات والكيفيات **(الفقرة الثالثة)**، بين صفات أولية ثانوية: كالمذاق، واللون، والرائحة... لأنّها صفات متغيرة ومتقلبة. وبين كيفيات وخصائص ثابتة أساسية لا تعرف التبدل ولا التغير كالامتداد. فبمجرد اقتراب قطعة الشمع من النار حتى «يتطاير ما بقي من طعمها، وتتلاشى رائحتها، ويتغير لونها، ويذهب شكلها»[23]. أي تفقد صفاتها الثانوية وكيفياتها الحسية.

17- نظرًا لطول المثال، آثرنا عدم إدراجه في متن هذا المقال، والاكتفاء بتحليله والتعليق عليه. وذلك تجنبًا لإرهاق القارئ، وظنًّا منّا بأنّه مثال معلوم لدى الأغلبية. ولمن فاتته فرصة الاطلاع عليه، يُرجى الرجوع إلى: ديكارت، المؤلفات الكاملة، مرجع مذكور، كتاب التأملات، التأمل الثاني، ص 423 ـ 426.

18- يقول ديكارت» لنقتصر منها (يقصد الأجسام المادية) على جسم معين مخصوص ننظر فيه. لنأخذ كمثال، هذه القطعة من الشمع». المرجع نفسه، ص 423، الأقواس من عندنا.

19- «والذي أقوله عن الشمعة، يمكن تعميمه على كل الأشياء البرانية، الواقعة خارجة ذاتي». المرجع نفسه، ص428.

20- «الجسم هو كل ما يمكن أن يحده شكل». المرجع نفسه، ص417.

21- الجسم «هو كل ما يمكن أن يتحيز فيحتويه مكان». المرجع نفسه والصفحة.

22- « الذي يبقى منها حقًّا هو شيء ممتد». المرجع نفسه، ص424.

23- المرجع نفسه، ص3 ـ 424.

خلف هذا التغير الملحوظ/المدرك، للصفات الثانوية لقطعة الشمع، يبقى شيء ما لا يقع تحت الحواس (**الفقرة الرابعة**)، بموجبه يتم تحديد ماهية الشمع ؛ إنّه الامتداد (L'étendue) [24]. فالشمع تغير على مستوى المظهر، دون أن يلحقه تبدل على مستوى الجوهر والماهية. لكن، رُبَّ متسائل يسأل: كيف السبيل إلى إدراك ماهية موضوع/ جسم ما، يحتوي على ما لا نهاية من الأشكال والكيفيات؟

تنهض **الفقرتان الخامسة والسادسة**، بتقديم الإجابة على هذا الاعتراض. فبعدما أعلن ديكارت ـ مرارًا ـ عن فشل الحواس[25] في إدراك ماهية شيء ما، يعالج في الفقرة الخامسة دور المخيلة في إدراك ماهية الشمع بعد تغير كيفياته الحسية. غير أنّ ديكارت سرعان ما يعلن عن فشل المخيلة في تحقيق ذلك، مُحتجًّا على ذلك بكون المخيلة ما هي إلاّ إحساسات تم تجميعها وتخزينها وحفظها لاستعادتها عند الحاجة. وبما أنّ الإحساسات لا تمدنا بمعرفة يقينية بماهية الأشياء، فالمخيلة بدورها عاجزة عن فعل ذلك؛ لأنّها تتأسس على ما هو عاجز بذاته (الحواس). وإذا لم تكن الإدراكات الحسية ولا المخيلة أساس إدراك ماهية الشمع، فلأنّ تلك المهمة من اختصاص طبيعة وملكة أخرى، هي الفكر/الفهم. فهذا الأخير، بوصفه نورًا طبيعيًّا، هو ما يجعل الأشياء تبدو على حقيقتها وماهيتها بعد التغيرات التي تطرأ على خصائصها الحسية الثانوية.

وبعد، ماذا يمكن أن يستفاد من تقديم هذا المثال؟

إذا نظرنا إليه بعمق، تَبَيَّنَ لنا تضمنه نتيجتين سيرفضهما ميرلوبونتي بشدة. أمّا النتيجة الأولى فهي ذات طبيعة أنطولوجية ؛ تنص على فصل الذات عن العالم وموضوعاته. في حين أنّ الثانية ابستيمية تقر بفشل الإدراكات الحسية (الرؤية نموذجًا) ومن ثمة الجسد في بناء المعرفة، سواء بالذات أو بالعالم. وبالمقابل النظر إلى المعرفة بوصفها نتاجًا عقليًّا خالصًا. سنترك الحديث عن النتيجة الأولى إلى نقطة لاحقة وسنعمل على تحليل النتيجة الثانية.

يكشف الفهم الديكارتي للإدراك، من خلال المثال السالف الذكر، عن عيوب ومغالطات ستشكل مادة للتحليل والتفكير الميرلوبونتيين.

24- المرجع نفسه، ص424.

25- «غير أنّي وجدت الحواس خداعة» يقول أيضًا «ولئن كانت الحواس تخدعنا» وغير ذلك من النصوص التي تدين دور الحواس في بناء المعرفة. التأمل الأول، مرجع مذكور، ص 405.

من جملة تلك المغالطات اعتقاد صاحب «التأملات الميتافيزيقية» بأنّ المعرفة الحسية خاطئة بالضرورة ما لم يتدخل الفهم لتصحيحها. ذلك أنّ الكشف عن الكيفيات الأصلية (= الامتداد) «لقطعة الشمع»، عمل من اختصاص الفهم وليس الحواس.

ووجه العيب في هذا الاعتقاد نابع من أمور عدة:

أولها: فصل الإدراك عن الموضوع المدرك، مع الاعتقاد في صحة الأول والتشكيك في عينية الثاني، والنتيجة ضياعهما معًا[26]، فلا الموضوع المدرك حافظ على وجوده بوصفه موضوعًا؛ إذ يصير كذلك بفضل الحكم الصادر عن الذات المفكرة. ولا الإدراك الحسي حافظ على وظيفته الإدراكية؛ إذ أصبح نشاطًا عقليًّا خالصًا، مهمته إلغاء «تشتت الحواس»[27] وإعطاؤها معنى يُرجِع للموضوع المدرك وحدته وهويته.

بخلاف هذا المعنى، سيعمل ميرلوبونتي على محاولة إعادة الصلة بين الإدراك والمُدْرَك[28] ومن ثمة بين الشيء/الموضوع والفكر/الذات. والمدخل لتحقيق ذلك، الانطلاق من «الخبرة الإدراكية (بوصفها) الواقع الأصيل، حيث يلتقي الوجود مع المعنى والحياة والموت بشكل مباشر وواقعي»[29]، وباعتبارها أيضًا، الفضاء المعيش الذي يتحقق فيه الإدراك فعلاً جسديًّا ومتجسدًا في الآن نفسه.

يصبح الإدراك ـ من خلال توظيف مفهوم القصدية ـ «عوداً إلى الأشياء ذاتها»[30] وعلاقة أصلية لا تحتاج إلى واسطة مع الوجود. ذلك أنّ كل ما يوجد ويكتسب معنى، يظهر أوَّل ما يظهر من خلال تجربة الإدراك الحسي.

ليس الإدراك إذاً؛ عملية بسيطة، إذ يتطلب تحققه وجود موضوع مُدْرَك يُشتق منه معنى ما. ومن ثمة فالإدراك الحسي هو الفعل المُتجَسَّد الذي يهدف إلى تتبع المعنى الأولي كما هو موجود في العالم قبل معرفتنا به[31] وتأويلنا له. وفي ذلك إرجاع لوجود العالم ولأشيائه ومواضيعه في استقلال عن الذات، بخلاف ما اعتقد ديكارت، أنّ الموضوع المُدرَك لا يصير كذلك، ذا معنى ودلالة، إلاّ بفضل

26- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la Perception, Op.cit . p. 27.

27- للحكم «وظيفة إلغاء التشتت المحتمل للإحساسات». فينومينولوجيا الإدراك، مرجع مذكور، ص56.

28- «فالإدراك والمُدرَك لهما بالضرورة الشكل الوجودي نفسه، لأنّنا لا نستطيع أن نفصل عن الإدراك وعيه أو بالأحرى وعيه لبلوغ الشيء بالذات. لا يمكن الإبقاء على يقين الإدراك عندما نرفض يقين الشيء المُدرَك». المرجع نفسه، ص433.

29- علا مصطفى أنور، «علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية: دراسة في فلسفة ميرلوبونتي»، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994، ص 105، الأقواس من عندنا.

30- علا مصطفى أنور،«علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية: دراسة في فلسفة ميرلوبونتي»، مرجع مذكور، ص128.

31- «الرجوع للأشياء ذاتها، هو رجوع لهذا العالم قبل المعرفة، الذي تتكلم عنه المعرفة باستمرار» فينومينولوجيا الإدراك، ص9.

الوعي/الحكم/ الفهم، الذي يُعطي الشيء أحقيته في الظهور وهو الضامن لإخراجه إلى حيز الوجود. أصبح الإدراك مع ميرلوبونتي إذاً، «العمق الخلفي الذي تبرز عليه الأفعال وهي تستلزم وجوده»[32]، إنّه معرفة الموضوع المُدرَك في ظهوره.

لقد انطلق ميرلوبونتي ـ على عكس ديكارت ـ من تجربتنا في العالم[33]، بوصفها المنبع الأساس للإدراك. إدراك لا يتحقق إلا بوصفه تجربة معيشة يقوم بها الجسد، ففعل «أدرك»[34] معناه لدى ميرلوبونتي، جعل الشيء حاضراً بمساعدة الجسد، دون اعتبار هذا الأخير «كموضوع من العالم، وإنّما كوسيلة لاتصالنا به»[35]، إنّه وسيلة للتحويل والتحول بين العالم الخارجي وذاتي، «فبواسطة جسدي أعي العالم»[36]. ذلك أنّ وضعية الجسد وحركيته، هما أساس رؤيتي وتحديدي لكل ما أرى وألمس. يمتلك جسدي إذاً، حواسّ تُشكل وسيلة الربط بين الذوات والعالم وباقي أشيائه وبفضلها أصبح «محور العالم (le pivot du monde)»[37].

هكذا يتحدد الإدراك لدى صاحب «فينومينولوجيا الإدراك»؛ إنّه تجربة جسدية بالضرورة، متجسدة في العالم، تتحقق وفق مقاربة كلية وشمولية غير مُجَزَّأة.

ثانيها: فصل الشيء المدرك عن خصائصه، أي فصل «قطعة الشمع» عن لونها ومذاقها وصوتها ورائحتها...، معتقدًا (ديكارت) بأنّ الصفات الحسية، شأنها شأن اللباس في علاقته بالإنسان. فكما أنّ حقيقة الإنسان تبقى هي هي بدون لباس أو بوجوده، كذلك الشأن لباقي الأشياء الأخرى. فماهية» قطعة الشمع» تبقى ثابتة سواء تغيرت صفاتها أو كيفياتها الحسية أم بقيت. وبما أنّ الصفات ليست هي عين الذات/الشيء، لزم عنه القول بأنّ وحدة الذات/الشيء لا تُعْطَى من خلال الصفات، بل عبر تجاوز اختلافاتها (الصفات) وتغيراتها وتعددها.

32- Ibid, p. 11.

33- «فالإنسان داخل العالم، ولا يُعْرَف إلا في العالم» المرجع نفسه والصفحة.

34- يكمن خطأ المقاربة الديكارتية ـ حسب وجهة نظر ميرلوبونتي ـ في خلطها بين: الإدراك/ الإحساس والفهم/الحكم، أي بين فعلي: أدرك percevoir وتصور/ فهمconcevoir . فالمعنى المدرك لدى ميرلوبونتي، ليس هو المعنى المتصور (المُمَثَّل)، فمن خلال هذا الأخير يمكن إضافة، أو إزاحة، أو التخلي عن أشياء، وبالتالي هو معنى آخر. المرجع نفسه، ص 59.

35- Ibid, p .122 .

36- Ibid, p. 111.

37- Ibid, p. 111.

ضدًّا على هذا التحليل، سيبلور ميرلوبونتي موظفًا نتائج أبحاث المدرسة الجشطالتية ومفاهيمها الرئيسة: (الشكل والصورة والبنية والعمق والأفق...) وبعد إعطائها مضمونًا فينومينولوجيًّا، تصوراً جديداً قوامه استحالة وجود إحساسات خالصة ومفردة ومنعزلة[38]. وما دام الأمر كذلك، أمكننا القول باستحالة الفصل بين الكيفيات الحسية المُشكّلة للشيء عن مضامينه ودلالته المُكوّنة له[39]. فلا وجود للون أحمر خالص في ذاته، ولكن كل لون أحمر هو لون السجادة الحمراء أو لون قطعة قماش أحمر[40].

بالمحصلة ليست هناك خصائص خالصة، كما أنّ الإدراك لا يعطيها لنا. فكل الكيفيات والحقائق هي موضوع معطى حامل لمعنى . يقودنا هذا الفهم إلى معالجة العيب الثالث في المقاربة الديكارتية للإدراك إنّه: فصل المعنى عن مضمونه، فقد أصبح المعنى مع ديكارت مُعطًى قبلياً، مُؤَسّساً من قبل ذات واعية واهبة للمعنى، وليس يُستنتج المعنى من الظاهرة المُدركَة.

يرفض ميرلوبونتي هذا التحليل، مؤكدًا أنّ فهم الإدراك يستلزم البقاء ضمن «التجربة الإدراكية» للموضوع المُدرك وليس رده واختزاله إلى معنى أُعطي له من قِبل وعي متعالٍ. على هذا الأساس لا وجود لمعنى مجرد قبلي وثابت، ولا وجود لدلالة خارج الشيء المُدرك[41]. كل معنى نُدركه هو إدراك لشيء ما؛ إدراك معيش بمثابة انفتاح وحضور للأشياء ذاتها، على اعتبار أنّ المعنى يحضر في قلب الواقع المعيش[42].

ليس المعنى إذاً، مضمونًا عقليًّا خالصًا يُمثّل صورة الأشياء انطلاقًا من رؤية مؤسسة في وضوح أحكام الذات المفكرة. بل المعنى يتولد من العالم الذي نراه[43]. فلنأخذ على سبيل المثال: نغمة موسيقية، لا يمكن النظر إليها بوصفها ربطًا بين نوتات وإنّما هي بالأساس صورة/شكل، يُعطي معنى لتلك النوتات، كما أنّ القطعة الموسيقية غير منعزلة عن النوتات. بعبارة أخرى، «فالنغمة الموسيقية ليست لها أي دلالة إذا ما أُخذت بمفردها، فهي تستمد دلالتها من الوظيفة التي تؤديها

38- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la Perception, Op.cit . p. 26.

39- «مما يعني أنّ الموضوع المُدرَك يعطى ككل أو كوحدة قبل أن نتمكن من التقاط قانونه الداخلي»، المرجع نفسه، ص 67.

40- Ibid, p. 26-27.

41- «لا يوجد تأويلٌ متعالٍ، ولا حكم لا ينبثق من هيكل الظواهر بالذات ... ولا مجال حيث يكون وعيي في مقامه مؤمِّناً ضد أي خطر يوقعه فيه الخطأ «، المرجع نفسه، ص 435.

42- بوحناش نورة ،» فينومينولوجيا الموقف الأخلاقي عند ميرلوبونتي»، في: الطريق إلى الفلسفة، دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي، إشراف جمال مفرج، تقديم علي الشنوفي، الجزائر: منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009، ص 116.

43- «ليس العالم موضوعًا أمتلك في سري قانون تكوينه، إنّه الوسط الطبيعي، وحقل كل أفكاري وكل إدراكاتي البارزة» فينومينولوجيا الإدراك، مرجع مذكور، ص 11. ويقول أيضًا «العالم ليس الذي أفكر فيه، بل الذي أعيشه». المرجع نفسه، ص 17.

داخل الكل (أي داخل مجال إدراكي سمعيّ متصل زمانيًّا). ولذلك فدلالة اللّحن ليست في مجموع نغماته، وإنّما في علاقتها الزمانية، فالنغمات نفسها يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها في علاقات أخرى لتعطي لحناً آخر»[44].

لقد أدى فصل المعنى عن مضمونه إلى عيب آخر سقط فيه ديكارت إنّه: فصل الرؤية عن الموضوع المرئي. ذلك أنّ شك ديكارت في قدرة العين (= الرؤية) على تشكيل صورة ومعنى عن الموضوع المرئي؛ فما نراه من النافذة (أناس)[45] هو نتيجة الحكم وليس نتاجاً لرؤية العين، لزم عنه القول بفشل الرؤية بمعناها الحسي في تسجيل ما تراه في شبكية العين. على هذا الأساس اعتقد ديكارت « بأنّ النفس هي التي ترى وليس العين»[46].

رفض ميرلوبونتي بشدة هذا التحليل واصفًا إياه بالسذاجة والتفكير غير الكامل[47]، لأنّ القول بنتائجه يضع المرء في إحراج صعب، يمكن التعبير عنه من خلال السؤال الآتي:

إذا سلّمنا مع ديكارت بأنّ النفس هي التي ترى وليس العين، ومن ثمة فوظيفة الحكم هي إزالة « تشتت الحواس» وخطأ الانطباعات الحسية، ألا نجد أنفسنا والحالة هاته أمام ذاتين[48]: إحداهما تُدرك من خلال العين والأخرى تَتأمل من خلال الفكر؟ بمعنى آخر هل الذات التي تُدرك الأشياء من خلال الرؤية هي عينها الذات التي تتأمل الأشياء وتعطيها معانيها ودلالتها وتخلع عليها أسماءها؟ وهل هي الذات نفسها التي تُصدر أحكامًا على صحة ما تراه؟

إذا كان الأمر بالإيجاب فما مبرر حقيقة ما تراه الذات المُدْرِكَة؟ وإن كان الأمر بالسلب كيف السبيل للمرور من الذات المُدركة حسّيًّا (بواسطة العين) إلى الذات المتأملة حدسيًّا (من خلال الحكم)؟

44- مخلوف سيد أحمد، «العلامة والتواصل اللغوي: مقاربة في نظام العلامات لدى م. ميرلوبونتي»، في: الطريق إلى الفلسفة، مرجع مذكور، ص 65.

45- «عندما أُطل صدفة من النافذة، وأرى رجالًا يسيرون في الشارع (...) أحكم بأنّهم رجال حقيقيون، وهكذا أُدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم، ما كنت أحسب أنّي أراه بعيني». : ديكارت، المؤلفات الكاملة، مرجع مذكور، كتاب التأملات، التأمل الثاني، ص 426 ـ 427.

46- La Dioptrique, in Descartes, Œuvres Philosophiques tome I, Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Edition illustrée, Classique Garnier, Bordas, paris, 1988, p.710.

47- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit . p. 10.

48- «إنّ بين الأنا الذي يحلل الإدراك، والأنا المُدرِك مسافة»، المرجع نفسه، ص 68. يحاول ميرلوبونتي ردم الهوة بينهما، في أفق استعادة وحدة الكوجيتو ومعناه، والمدخل إلى ذلك، النظر إلى الإدراك (والرؤية نموذجًا) بوصفه نشاطًا جسديًّا ومتجسدًا في الآن نفسه، بدل اعتباره فعلاً عقليًّا خالصًا. المرجع نفسه والصفحة.

سنترك الإجابة (الحل) التي يقترحها ديكارت لتجاوز هذا المأزق/الإحراج وسنركز الحديث على مقاربة ميرلوبونتي « لفعل الرؤية»، من خلال نقده لفهم ديكارت لها.

يكمن خطأ المقاربة الديكارتية ـ حسب وجهة نظر ميرلوبونتي ـ في تأكيدها الفصل بين تجربة الرؤية واحتماليتها. مع التشكيك في الأولى والتسليم بالثانية؛ أي التشكيك في وجود الأشياء المرئية، في حين أنّ رؤيتنا باعتبارها فكرة بسيطة للرؤية ليست موضع شك[49].

لتصحيح هذا الخطأ تساءل ميرلوبونتي عن دلالة الرؤية ووظيفتها الأساسية، رافضًا اعتبارها فعلاً عقليًّا خالصًا أو اختزالها في انطباع حسي أو التعامل معها تعاملاً ميكانيكيًّا بوصفها نشاطًا فيزيولوجيًّا نتيجة لمنبهات تنطبع على شبكية العين. على العكس من ذلك، اعتقد ميرلوبونتي بأنّ الرؤية بالأساس وظيفة جسدية ترقى إلى مستوى عين الفنان، فعن طريقها يتجلى أمامنا جمال الكون[50].

لقد انتهى التحليل بميرلوبونتي إلى الإقرار بأنّ يقين المحتمل ليس سوى احتمال اليقين ومن ثمة «ففكرة الرؤية ليست سوى رؤيةٍ في الفكر، ولن نملكها إذا لم نملك قبلاً الرؤية حقاً»[51]. فكرة الرؤية إذاً، ليست مؤكدة إلا إذا كانت الرؤية الحسية الفعالة مؤكدة. فأنا أرى يعني أنّي أرى شيئاً، أن أرى لوناً أحمرَ يعني أرى لوناً أحمرَ موجوداً بالفعل[52]. يلزم عن هذا القول إقرار ـ من جهة ـ بالوجود العيني لأشياء العالم ومواضيعه. ومن جهة ثانية، التأكيد على اندماج الجسد في العالم بوصفه جسدًا حَيًّا يُدرك ويَعيش في عالمه وليس جهاز استقبال لانطباعات حسية[53].

لقد أصبحت الرؤية مع ميرلوبونتي «منظورية (Perspective)»، تتحقق بوصفها نتاجًا لتفاعل الجسد مع عالمه المرئي الذي يحيا فيه. ذلك «أنّ رؤيتنا للعالم أو أسلوب إدراكنا للمرئيات يتأثر بأسلوبنا في الحياة وبحضارتنا»[54]. غير أنّ الرؤية باعتبارها وظيفة جسدية لدى ميرلوبونتي عاجزة وقاصرة عن تحقيق هدفها السالف الذكر (أي التوحيد بين الإدراك وموضوعه، بين الجسد والعالم، بين الفكر والمادة، باختصار بين الذات والموضوع)، ما لم تَسْتَدْعِ وظيفة جسدية أخرى، إنّها وظيفة «الحركية (La motricité)». ذلك أنّ الأشياء والمواضيع المرئية تُظهر لنا فقط جانباً

49- Ibid, p. 305.

50- مفرج جمال، « فينومينولوجيا الفن عند ميرلوبونتي»، في: الطريق إلى الفلسفة، مرجع مذكور، ص 100.

51- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit . p. 305.

52- Ibid . p.305

53- مفرج جمال،» الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات»، الجزائر: منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009، ص 90 .

54- المرجع نفسه، ص 89 ـ 90.

من جوانبها ولا تكشف عنه إلا وهي تُخفي بقية الجوانب الأخرى، «فحضور الأشياء غير ممكن بدون غيابها»[55].

إنّ الرؤية لا تسمح لي مثلاً برؤية كل جهات المكعب56، إنّي أعلم بأنّ له (أي المكعب) ستة وجوه، غير أنّ الرؤية لا تمنحني إلاّ إمكانية رؤية ثلاثة وجوه منه. فكيف والحالة هذه، نَصِفُ ما يحدث خلف ظهرانينا؟ أي كيف نصف وجود الموضوعات الغائبة أو الشذرات غير المرئية للموضوعات الحاضرة ؟[57]. فهل ننفي وجود الوجوه الثلاثة الغائبة المُشَكِّلة للمكعب أم نلجأ إلى الحكم والافتراض دليلاً على صحة وجودها؟

تُمكّنني وظيفة الحركية من حل مشكل الرؤية. بواسطة حركية جسدي ومن خلال تحركي ودوراني على الشيء المرئي، بإمكاني معرفة جوانبه الكثيرة الغائبة والتأكد من وجودها. بهذا المعنى يتضح استحالة تحقق الرؤية دون وضعية الجسد وحركيته، ذلك أنّ الرؤية تستلزم زاوية من خلالها ننظر، وهذه يوفرها لي جسدي . فأنا ألمس وأسمع وأرى الموضوعات الخارجة عن جسدي وأستطيع الدوران حولها ورؤيتها من زوايا مختلفة. على هذا الأساس لم يتردد ميرلوبونتي في القول «أعي العالم بواسطة جسدي» [58].

تكمن الغاية إذاً، من تحليل وظيفة الرؤية وعلاقتها بحركية الجسد، التأكيد على استحالة تحديد موضوع ما بمعزل عن الذات/ الجسد. انطلاقًا من هذا الجسد ننظر إلى الموضوع الذي لا يكون كذلك إلا إذا وُجد أمام ذات تراه. والذات أيضًا، لا تصبح ذاتاً إلا بواسطة موضوع تراه. فلا فصل بين الذات والموضوع، بل التأكيد على تداخلهما وترابطهما.

كوجيتو الجسد

تقوم الفلسفة الديكارتية على فكرة تأسيس العلم على اليقين، متخذة من الكوجيتو ـ الذي يفيد التفكير ـ قاعدة وأساسًا لكل معارفنا الممكنة. ترتّب على ذلك ؛ اعتبار «الحكم»، بوصفه نشاطاً عقلياً، واهباً للأفكار وضوحها وتميزها، وللأشياء حقيقتها بما فيها الذات، فيقين وجود هذه الذات متوقف على دوامها التفكير[59].

55- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit . p. 82.

56- M. MERLEAU-PONTY, le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Edition Verdier, 1996, p. 45.

57- Ibid, p. 44.

58- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op. cit . p. 111.

59- «إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود انقطاعًا خالصًا»، ديكارت، المؤلفات الكاملة، مرجع مذكور، كتاب التأملات، التأمل الثاني، ص 418.

يُثني ميرلوبونتي على أهمية الكوجيتو الديكارتي، إذ فتح له أفق التفكير وطرح قضايا جديدة. غير أنّ هذا الثناء لا يُفهم منه القبول بمضامين الكوجيتو، بل على العكس من ذلك، عمل ميرلوبونتي على تقويض الكوجيتو الديكارتي عبر تبيان عيوبه ومآزقه، في أفق تأسيس كوجيتو جديد[60]. ذلك أنّ صورة الكوجيتو التقليدية اعترتها صعوبات جمة، حالت دون حلّها لمشكلة وجود الذات في العالم وارتباطها بأشيائه، كما حالت دون حلّ مشكلة إثبات الذات وتعالقها مع باقي الذوات الأخرى. كيف ذلك؟

إذا كانت الذات المفكرة لا تملك إلاّ يقينًا واحدًا هو كونها موجودة من حيث هي ذات مفكرة، فكيف السبيل إلى فهم كل ما لا يرتبط بالذات ولا يحيل إليها؟ بمعنى آخر؛ كيف نربط بين ما لا ينتمي إلى الذات (العالم الخارجي، الأشياء..) وفهمنا له؟ وإذا كان ديكارت ينتقل من الشيء إلى فكرة الشيء، فوجود الشيء بوصفه حقيقة ليس نتاجاً لإدراكه في عينيته، بل يتم ذلك من خلال الفكر بوصفه واهبًا للمعنى والدلالة. وإذا صح هذا القول: أي التشكيك في الوجود العيني للذات/الشيء، لحساب فكرة الشيء. فكيف نبرر الانتقال من فكرة الشيء وهنا هي الذات، إلى إثبات وجودها الحسي وهو في الحالة الأولى مشكوك فيه؟ وإذا سلّمنا بصحة ما ذهب إليه ديكارت، فإنّ النتيجة اللازمة عن القول بالكوجيتو الديكارتي هي الإقرار بوعي أزلي مطلق، يطابق الذات الإلهية[61]. فكيف نتعرف حينئذ على ذوات أخرى وننقل إليها تجربة الكوجيتو؟ وبالتالي نتأكد من تعددية الوعي؟ ما دام الكوجيتو تجربة ذاتية أتحصّل عليها في تطابقي مع تجربتي الذاتية ولا يمكنني التعرف عليها إلاّ داخليًّا، دون أن يشاركني فيها أحد[62].

استناداً إلى هذا الأساس رفض ميرلوبونتي «الكوجيتو» في صورته الديكارتية، معتقدًا بأنّ نتائجها ستقود إلى جملة عيوب، يمكن صياغتها على الشكل الآتي:

عزل الأشياء الماثلة/الحاضرة أمام الجسد عن أفكارها: ذلك أنّ الكوجيتو الديكارتي لا يعير اهتمامًا للأشياء في ذاتها، حاضرة أمام الجسد، فقط يعتبر حضور الأشياء من خلال أفكارها؛ أقصد الأفكار والمعاني التي يُولّدها «الحكم» في الذهن والتي يجعل من خلالها تلك الأشياء حاضرة وماثلة أمامه بمثابة حقائق واضحة ومتميزة. هكذا يتحوَّل المُدْرَك من قبل الجسد إلى كائن مُدْرَك في الذهن بواسطة الحكم، وكأنّ هذا الأخير هو ما يُعطي للأشياء وجودها العيني بدل الجسد، فوجود الأشياء أمامه مجرد أشباح وأوهام.

60- «قبل أن نشكك في هذا التأويل الأزلي للكوجيتو، لنَر ما فيه من نتائج تبرز ضرورة التصحيح»، فينومينولوجيا الإدراك، مرجع مذكور، ص 430.
61- «إذاً فالكوجيتو في النهاية يجعلني أتطابق مع الله»، فينومينولوجيا الإدراك، مرجع مذكور، ص 432.
62- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit . 432.

عزل الذات عن تجربتها في العالم: يكمن عيب الكوجيتو الديكارتي ـ من وجهة نظر ميرلوبونتي ـ في قوله بـ»الذات الخالصة». وهو عيب يقود في نهاية التحليل إلى الاهتمام بالذات فقط وعدم الاهتمام بتجربة الذات في العالم، بوصفها تجربة إدراكية ووجودية. في الوقت نفسه ستشكل مدخلاً لفهم علاقتنا بالعالم وأشيائه والآخرين.

عزل الذات عن العالم: يقود الكوجيتو الديكارتي إلى نتيجة تُثْبِتُ ـ بشكل حدسي ـ وجود الأنا المفكرة، وبالمقابل وضع العالم خارجها. وهي نتيجة ستجعل من الفكر في نهاية المطاف «لا زمنيًّا»[63] ومن الذات «إنسانًا مجردًا»، أنا منغلقة على ذاتها؛ لأنّ كل ما يأتيها من الخارج، يتم عبر لعبة «المرآة»، التي يقوم الإله[64] بتنظيمها على شكل انعكاسات، تصبح تمثلات بفضل التحويل الذي يقوم به حكم الإدراك على الأشياء.

عزل الحواس عن العقل: ذلك أنّ العلاقة بينهما لا تتم في النفس ولكن عبر«الإله»، فبدونه لا تتحقق تلك العلاقة وتبقى الذات المفكرة سجينة الأنانة/الأنا وحدية (Le Solipsisme) .

بناءً على ما سبق، انبنى مشروع ميرلوبونتي، على تغيير جذري للكوجيتو. ليس فقط من خلال رفض انفصاله عن الجسد أو تعاليه ومفارقته للأشياء على مستوى الماهية. بل أيضًا من خلال الحقائق التي يدعيها بوصفها يقينية وواضحة ومتميزة. لقد اعتقد ميرلوبونتي أنّ هذه الأمور مجرد أضغاث «أوهام وظلال»[65]. لأجل ذلك عمل على تأسيس كوجيتو جديد، عبر ترميم عيوب الكوجيتو الديكارتي والعمل على تصحيحه، في أفق تجذيره في تربة الحقيقة، تربة العالم والجسد. والمدخل إلى ذلك؛ الانطلاق من فكر واقعي في هويته لا يوجد إلاّ ملتصقًا بالمادية، إنّه تفكير متجسد (une pensée incarnée) أو إدراك جسدي، وليس نشاطاً عقلياً خالصاً. غير أنّ هذا الفكر الواقعي والمتجسد، غير قابل للتحقق داخل تجربة العالم، إلاّ من خلال ركيزتين اثنتين: القصدية والتعبير.

1. القصدية L’intentionnalité

يكمن اعتراض ميرلوبونتي على الكوجيتو الديكارتي ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ في كونه (أي الكوجيتو) وضع مسافة بين الوجود والفكر، بين الذات والموضوع، بل حتى بين وعي الذات وفكرها

63-«L’intemporalité de l’esprit.» M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit .p.430.

64- «فالحل الديكارتي ليس إذاً، اتخاذ الفكر الإنساني في وضعه الواقعي كضامن لنفسه، بل إسناده إلى فكر يملك نفسه بالمطلق. فترابط الجوهر والوجود لا يوجد في التجربة، بل في فكرة اللامتناهي»، المرجع نفسه، ص 70.

65- يُشّبِه ميرلوبونتي الكوجيتو الديكارتي بوصفه «سجين الكهف يفضل حقيقة الظلال التي اعتاد عليها ولا يفهم بأنّها تنجم عن النور»، المرجع نفسه، ص 67، التشديد من عندنا.

عن وجودها. لهذا تساءل ميرلوبونتي ما إذا كان من الجائز الفصل بين التفكير وموضوع التفكير؟ أو بلغة فينومينولوجية، الفصل بين فعل القصد (أي الوعي) وموضوع القصد[66].

يتمثّل وجه الاعتراض في صعوبة الانتقال من الفكر إلى الوجود، أقصد من فكرة الذات إلى إثبات وجودها. ذلك أنّ الشك الديكارتي انسحب على الوجود الحسي للذات، على حساب يقين وجودها فكرًا. وهو أمر اعترض عليه ميرلوبونتي بقوة، مؤكداً بأنّ عزل الفكر أو الشك عن موضوعه، سيجعل منهما حلقتين مفرغتين وسيجعلنا ندور في شك أبدي لا ينتهي. فما دام الشك مرتبطًا بالأفكار دون الأشياء، فإنّ فكرتي عن الشك يلزم عنها الشك في فكرة هذه الفكرة، وهذه ستؤدي إلى الشك في فكرة فكرة هذه الفكرة.. وهكذا دواليك[67].

للخروج من هذا المأزق، اقتفي[68] ميرلوبونتي أثر إ.هوسّرل في نقده للكوجيتو الديكارتي وتبيان عيوبه، وذلك عبر توظيف ميرلوبونتي لمفهوم «القصدية»، التي أصبحت حاضرة في كل أفعال الذات: فالوعي «هو وعي بشيء ما»[69] و«الحب هو وعي الحب، والإرادة هي وعي الإرادة»[70]، كذلك الرؤية «هي رؤية شيء ما»[71] وليست مجرد عملية فيزيولوجية فقط، بل الرؤية فعل لا يتحقق إلا في الشيء. وينسحب هذا القول نفسه على التفكير؛ إذ لم يعد معزولاً عن موضوعه .على هذا الأساس رفض ميرلوبونتي النظر إلى «الفكر» خارج التجربة الإدراكية. فلا وجود لفكر بدون تجربة، وليس للفكر خارج ولا داخل، فليس له داخل؛ بمعنى النظر إليه بوصفه تأملاً خارج العالم الذي نعيش فيه، مُفارقًا لأشيائه ومواضيعه. وليس له خارج ؛ بمعنى النظر إليه جزءًا من الأشياء والموضوعات.

وبما أنّ الأمر كذلك، فمن الخطأ النظر أيضًا إلى أشياء العالم بوصفها امتدادات خارجة عن الكوجيتو، بل يجب النظر إليها ككائنات مُدرَكة، يتم إدراكها بشكل متوازٍ، انطلاقًا من الوضعية التي يوجد عليها جسدي.

66- «لقد وسع ميرلوبونتي من دلالة القصدية ووظيفتها، فأصبحت وظيفتها كشف العالم باعتباره جاهزًا من قبل، وموجودًا من قبل... أصبحت القصدية لا تنطبق على أفعالنا الواعية فحسب، وإنما تُلقي الضوء على علاقتنا بالعالم وسلوكنا اتجاه الآخرين»، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع مذكور، ص 197.

67- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op. cit . p.442.

68- تجدر الإشارة إلى أنّ معنى الاقتفاء، لا يعني التقليد الأعمى. فقد أخذ ميرلوبونتي مفهوم القصدية عن هوسيرل، دون أن يُسلم بنتائجها. المتمثلة في القول « بالأنا المتعالية» وهو عيب رفضه ميرلوبونتي بشدة.

69- Ibid. p.17.

70- Ibid, p.436.

71- Ibid. p.433.

أما الشك فقد أصبح مع ميرلوبونتي ذا معنى لا يتحقق إلاّ بوصفه تشكيكًا في شيء ما[72] ؛ أي ممارسة فعلية تمارسها الذات في تعالقها مع موضوع ما. ومن ثمة فيقين الشك لم يعد يأتي من الأفكار، أقصد فكرتنا عن الشك، بل يأتي من الأفعال، أعني فعل الشك باعتباره ممارسة تقوم بها الذات المتجسدة.

هكذا اعتقد ميرلوبونتي أنّ السبيل الوحيد للخروج من الكوجيتو بوصفه «الأنا مُقفل»[73] يكمن في التوقف عن الشك، وذلك بالانخراط في تجربة الشك[74]، بوصفها طريقًا نحو فسح المجال للذات كي تنتقل من مجال الفكر إلى مجال الفعل والممارسة. بهذا المعنى، ومن خلال قصدية أفعال الذات، أعاد ميرلوبونتي للأشياء أحقيتها في الوجود الحسي وفي ذات الوقت أعاد للتفكير وللذات ارتباطهما بالموضوع ومن ثمة إرجاعهما إلى تربتهما الأصلية، تربة العالم، من حيث أنّ معرفة الذات لا تتم إلا في وجودها داخل العالم وارتباطها الإدراكي مع أشيائه وموضوعاته وكذا مشاركتها الوجودية مع الآخرين.

2. التعبير L'expression

«أوجد وأستطيع، إذن أفكر وأمتلك يقين أنّي أفكر». تلك هي النتيجة التي انتهى إليها تحليل ميرلوبونتي لتجربة الجسد الخاص (le corps propre) داخل العالم. هي نتيجة تُبَيِّن أنّ الوجود الفعلي للأفكار يتحقق من خلال ممارسة التفكير الفعلي، لأنّ هذا الأخير هو ما يُعطي إمكانية وجودها الذهني[75]. ذلك أنّ الضمانة لتحقق الكوجيتو وتطابقه مع ذاته، هو مجال الفعل والممارسة. فأنا ـ عند ميرلوبونتي ـ لا أملك جسدي إلاّ في الفعل، أقصد التجربة المعيشة؛ بوصفها مكان إقامة كل أفعالي اليومية داخل العالم. من خلال موقعي في العالم وعبر فعل الرؤية والحركية، أستطيع إدراك ذاتي بوصفها أنا متجسدة داخل العالم وفي ارتباط بأشيائه ومشاركة مع الآخرين. بحسب منظورية الجسد داخل العالم إذاً، يكون وعينا بالعالم.

لكن؛ يجب التأكيد على نقطة في غاية الأهمية، هي أنّنا لسنا أمام قلب للمواقع والأدوار، أعني ما شكّل أهمية بالنسبة إلى الفكر لدى ديكارت، أصبح مهمة جسدية لدى ميرلوبونتي. على العكس من ذلك، نحن أمام فهم جديد للكوجيتو، يختلف جذريًّا عن صورته التقليدية. فإذا كانت هذه الأخيرة

72- Ibid . p.442.

73- M .MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op. cit p.432.

74- «إننا لا نخرج من هذا (يقصد الشك) ولا نصل إلى « الصراحة» إلا بتلاقي هذه الشكوك، وبالارتماء مغمضي العينين في «الصنع»، المرجع نفسه، ص 442، الأقواس من عندنا.

75- «فلكي نعرف أنّنا نفكر، يجب أولًا أن نفكر فعليًا» المرجع نفسه، ص 461.

قد اختزلت مختلف الوضعيات الإنسانية في ذاتٍ مفكرة ووعي قبليٍّ واهب للمعنى والدلالة وما اللغة إلا لباس له، أصبحنا مع تصور جديد ينفي نفيًا قاطعًا «وجود حياة خاصة للوعي»[76]، ويؤكد بالمقابل على دور الكلام والتعبير في تحقق الوعي داخل العالم[77]. إنّه عالم حافل بالمعنى والدلالة والرمز، دون أن تكون له صورة نمطية واحدة مُختزلة في فكر الرؤية.

إنّ المدخل لفك شفرة معنى العالم، مع ميرلوبونتي، هو الجسد (الوعي المتجسد) بوصفه قدرة على التعبير وعلى تحقيق المعنى وخلقه. وهما قدرتان تُحدّدان ـ إضافة إلى فعل الممارسة ـ مكانة الجسد في العالم، وتُمَيِّزانه عن باقي الأشياء الأخرى؛ «لأنّ الوعي بالجسد الخاص يفترض المعنى ويرتبط هذا المعنى بالقدرة على التعبير ويكون الجسد حاضراً في كل مناطق المعنى، باعتباره مصدراً للمعنى»[78].

في ضوء ما سبق، يندرج نقد ميرلوبونتي للكوجيتو الديكارتي، وإبراز عيوبه. عيوب يمكن اختزالها في عزل ـ صاحب التأملات ـ اللغة عن الفكر. ذلك أنّ التسليم بوجود فكرٍ متعالٍ، يلزم عنه افتراض وجود تجربة تعبيرية مكتملة[79]. غير أنّ حال الواقع يفيد عكس ذلك، إذ لا وجود للغة مكتملة، تنحصر مهمتها ـ فقط ـ في إخراج الفكر إلى حيز الوجود، بوصفها لباسًا له. بل أصبح الكلام مع ميرلوبونتي «تملكاً لهذا الفكر بالذات»[80]، وليس تعبيراً عن فكر قبلي قائم سلفًا يوجد خلف اللغة. أما الفكر فلم يعد خارج اللغة، بل «يتعالى في الكلام، وبأنّ الكلام يصنع هذا التطابق للأنا مع الأنا وللأنا مع الآخر»[81].

وهذا ما كان يقصده ميرلوبونتي أثناء قراءته «للتأملات»، خاصة العبارة التي صيغ بها الكوجيتو: أفكر، إذن أنا موجود. فعندما أقرأ (يقول ميرلوبونتي) هذه العبارة لا أعثر على ذاتي، وإنّما أعثر على كوجيتو مُتكلّم (cogito parlé)، ينسحب على الجميع دون أن يخص أحداً؛ لأنّ كل قارئٍ يكتشف ذاته في الكوجيتو، لكنّها ذات «على شكل فكرةٍ»[82]، لأنّها ببساطة ذات «ليست الأنا التي أملكها، ولا حتى أنا ديكارت، بل هي أنا كل إنسان يفكر»[83]. على أساس هذا الاعتبار، دعا ميرلوبونتي إلى

76- Ibid .p.435.

77- «فالكلام هو بالضبط الفعل الذي يصبح به الفكر حقيقة أزلية» المرجع نفسه، ص 448.

78- بن سباع محمد ،«الجسد والسلوك اللغوي»، في: الطريق إلى الفلسفة، مرجع مذكور، ص 136.

79- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op. cit . p.452.

80- Ibid, p. 449.

81-Ibid, p .452.

82- Ibid, p. 462.

83- Ibid, p.462.

ضرورة تصحيح عبارة الكوجيتو فبدل«أنا أفكر، إذن أنا موجود» تصبح «نفكر فنوجد ,On pense on est»[84] فـ ال «نحن» التي تحيل إلى أي أحد، تصبح «أنا».

بهذا المعنى، فالكوجيتو القارئ (أنا أقرأ ديكارت)، ليس كوجيتو (وعي ذاتي)، إلا إذا أصبح كوجيتو متكلم يُعَبَّرُ عنه بالكلمات، بوصف هذه الأخيرة شرطاً أساسياً لتحققه. لكن، على الرغم من ذلك، فلا الكوجيتو القارئ ولا الكوجيتو المتكلم سوى تفكيرين مجهولين، لا يحيلان بالضرورة على وعي الذات لذاتها، إلاّ إذا اتخذت الذات المتجسدة وضعية ما واحتلت موقعًا ما داخل العالم، أي أصبحت منظورية.

توضيح ذلك؛ أنّ وجود معنى ثابت وقار متعذر حصوله، لأنّ المعنى يُؤخذ في سياقه. الأمر نفسه بخصوص الكلمات التي لا تعني شيئًا إلاّ عندما تُشكّل وضعية بالنسبة إلى قائلها أو قارئها أو سامعها. وإلاّ اعتقدنا كما يعتقد الطفل الصغير أنّ لبس نظارة جدته تُمَكّنه من رؤية القصص نفسها التي كانت ترويها له. فالطفل يرى القصة لا باعتبارها دلالات ومعاني، وإنّما بوصفها عالماً ينكشف له فقط بمجرد لبس النظارات والانحناء على الكتب[85].

هكذا فالقصة لن تأخذ معنىً ودلالة بالنسبة إلى الطفل إلاّ عندما تُشكّل وضعية بالنسبة إليه. كذلك الأمر والمثال بالنسبة إلى الكوجيتو المُتكلم ؛ فعلى الرغم من كونه «يُصاغ بالكلمات، ويُفهم من خلال الكلمات»[86]، إلّا أنه لا يأخذ معنى إلّا عندما يُشكّل وضعية بالنسبة إلّي. وضعية ألتقط فيها حركاتي وإيماءاتي ووجودي. على اعتبار ـ كما سلفت الإشارة إلى ذلك ـ حضور القصدية في كل أفعال ذاتي، بما فيها التكلم، والذي يعني أنّني أتكلم في شيء ما، كذلك التفكير؛ هو تفكير في شيء ما، حدث مضى أو حدث لا مفكر فيه...

على هذا الأساس فالمعنى الذي ألتقطه من الكوجيتو المتكلم بواسطة اللغة يجد جذوره في حياتي الخاصة وعلى صلة بفكري الخاص. أو قل بعبارة ميرلوبونتي نفسه «لا أتمكن من قراءة نص ديكارت... إذا لم يلتق الكوجيتو المتكلم فِيَّ كوجيتو آخر مضمر (cogito tacite)»[87] بوصفه «حضور الذات لذاتها»[88]، وباعتباره أيضًا، أساسَ كل العمليات التعبيرية ومحركَها؛ لأنّ هذه العمليّات لا يمكن

84- Ibid, p. 462.

85- المرجع نفسه، ص 462 ـ 463. منه أخذنا المثال الموضح أعلاه.

86- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op. cit p.463.

87- المرجع نفسه، ص 463. هذا ويطلق ميرلوبونتي على الكوجيتو المضمر صفة أخرى إنّه: كوجيتو صامت cogito silencieux.

88- Ibid, p. 465.

القيام بها ما لم تكن لدينا نظرة عن وجودنا داخل العالم وحضورنا مع الآخرين. بهذا المعنى إذاً، يصير الكوجيتو المضمر/الصامت ؛ القاعدة الوجودية التي تربط التفكير والمعرفة بالوجود.

تبقى الإشارة إلى أنّ العلاقة بين الكوجيتو المضمر/الصامت والكوجيتو المتكلم، لا يجب فهمها على أرضية المقولات الأرسطية؛ وذلك بقولنا إنّ الذاتية تمرّ من الوجود بالقوة (الكوجيتو المضمر/ الصامت) إلى الوجود بالفعل (الكوجيتو المتكلم). كما لا يجب فهم تلك العلاقة من خلال النظر إلى الكوجيتو المضمر/الصامت باعتباره مُؤَسِّسًا، في مقابل ذلك النظر إلى الكوجيتو المتكلم مُؤَسَّسًا، بل كلاهما مُؤَسِّس ومُؤَسَّس[89].إنّها علاقة جدلية، بموجبها يُؤَسّس الكوجيتو المضمر الكوجيتو المتكلم، بالمعنى الذي يفيد: افتراض وعي للغة سابق عن اللغة «وصمتًا للوعي الذي يُغلّف العالم المتكلم حيث تتلقى الكلمات أولاً الهيكل والمعنى»[90]. كما أنّ الكوجيتو المتكلم يُؤَسّس الكوجيتو المضمر/ الصامت، بالمعنى الذي يفيد أنّ صمت الوعي» الذي لم يُفكر فيه بعد هو في حاجة لإيقاظه»[91] ولا يصبح كوجيتو حقيقياً إلاّ من خلال التعبير (الكوجيتو المتكلم).

هكذا انتهى التحليل الفينومينولوجي بميرلوبونتي إلى رفض الكوجيتو الديكارتي بوصفه أساساً لوجود الذات. فمن خلال آلية الرد والاختزال اكتشف ميرلوبونتي وجود كوجيتو آخر، خلف الكوجيتو الديكارتي. إنّه كوجيتو الجسد «باعتباره فضاءً رئيساً يُؤطّر كل التجارب ويُعتبر شرطاً أساسياً لوجودها»[92]. لقد أحدث ميرلوبونتي قلباً[93] للكوجيتو الديكارتي، بعد ترميم عيوبه وإصلاح نواقصه. فبعدما كان يمشي على رأسه (أنا جوهر مفكر)، جعله يمشي على جسده (أنا جسماني أو كوجيتو متجسد). وبعدما كان متعاليًا على الوجود ومفصولاً عن العالم، أرجعه إلى تربته الأصلية؛ تربة العالم.

أصبح الكوجيتو مع ميرلوبونتي إذاً، «كوجيتو وجودياً، ذا طابع فينومينولوجي»[94]. ليس بوصفه وعيًا بالذات، ينكشف فيه وجودها من خلال الفكر. بل أصبح وعيًا جسديًّا، أنا جسدي يتقرر فيه الفكر والوجود في آن واحد، فالأنا أفكر هو الأنا الموجود الجسماني أفكر، يكشف عن وجود الذات في العالم ووجودها مع الآخرين. وهو ما يعني انفتاح الذات المتجسدة أمام العالم، وليس انغلاقها على ذاتها. التزامها ومشاركتها في هذا العالم، وليس امتلاكها له.

89- Pascal Dupond, Le Vocabulaire de Merleau-Ponty, Ellipses Edition, 2001, p. 8.

90- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, Op.cit . p.465.

91- Pascal Dupond , Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Op. cit . p.8.

92- سواريت ابن عمر، قراءة في مصدر ظواهرية الإدراك «لموريس ميرلوبونتي»، في: الطريق إلى الفلسفة، مرجع مذكور، ص 181.

93- «لا يقوم الكوجيتو الحقيقي le véritable cogito بتعريف الذات بواسطة الفكرة الموجودة لديه عن الوجود، ولا برد يقين العالم إلى يقين الفكرة عن العالم، ولا يضع مكان العالم معنى هذا العالم. إنّه على العكس، يعترف بأنّ فكرتي هي واقع لا يقبل التصرف، ويُلغي أي شكل من أشكال المثالية، يمكنني من اكتشاف نفسي «ككائن في العالم»»، فينومينولوجيا الإدراك، مرجع مذكور، ص 13.

94- علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع مذكور، ص 193.

إنّ الغاية من هذا التأكيد إذاً، تحرير الذات من سجن الكوجيتو. وبالمقابل العمل على«تحقيق الكوجيتو في العالم، في صورة يقين محسوس هو الجسد الإنساني»[95]. والسبيل إلى ذلك النظر إلى الكوجيتو بوصفه فعلاً يقوم به كائن متجسد موجود وله موقع في العالم[96].

خاتمة

إذا كان إ. هوسّرل يُعَدُّ مرجعًا أساسيًّا يؤثث التفكير الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي، فإنّ اهتمام هذا الأخير بفلسفة ديكارت لا يقل أهمية عن لاحقه هوسّرل. إذ نجد التباشير الأولى لذلك الاهتمام منذ كتاب ميرلوبونتي الأول « بنية السلوك»، حتى»لحظة موته المفاجئ في الثالث من أيار/مايو 1961، وهو على طاولة العمل، وبين يديه كتاب انكسار النور لديكارت، وكان يُعِدُّ لدرس يوم 4 أيار/ مايو الذي عنوانه الله نورًا وغايةً (Dieu comme lumière et comme abîme)»[97].

بالجملة يمكن النظر إلى فلسفة ميرلوبونتي كونها « متابعة غير وفية للديكارتية»[98]، وهي متابعة كان الهدف من ورائها قراءة ديكارت، ولكن ليس من خلال ما قاله (ديكارت)، بل من خلال ما لم يقله؛ أي التفكير في ما لم يفكر فيه ديكارت (L'impensé de Descartes) [99]. والذي سيصبح مُفَكَّراً فيه من قبل ميرلوبونتي. غير أنّ هذا «المفكر فيه»، سيتم تناوله من زاويتين، كل واحدة ستعكس مرحلة من مراحل التطور الفكري لدى ميرلوبونتي.

أما بخصوص زاوية النظر الأولى (وهي التي تم التركيز عليها في متن هذا المقال)، يمكن الكشف عنها ضمن مؤلفيه: «بينة السلوك (La structure du comportement)» و«فينومينولوجيا الإدراك (Phénoménologie de la perception)». وهي زاوية اتسمت عمومًا برؤية سلبية، قوامها النظر إلى فلسفة ديكارت كونها فلسفة عمياء[100]. وذلك نظراً لمنطلقاتها القاضية بقطع الصلة مع الإحساسات ومن ثمة فصل الذات عن عالمها الإدراكي.

95- المرجع نفسه، ص 209.

96- المرجع نفسه، ص 211.

97- مورس ميرلوبونتي، «المرئي واللامرئي»، ترجمة وتقديم العيادي عبد العزيز، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، تموز/ يوليو، 2008، ص 17، (التشديد ليس من عندنا).

98- Clara Da Silva-Charra, Merleau-Ponty, le corps et le sens, 1re édition, PUF, août 2005. p. 10.

99- Ibid., p. 10.

100- Clara Da Silva-Charra, Merleau-Ponty, le corps et le sens, Op. cit . p. 8.

يأتي اهتمام ميرلوبونتي بديكارت في هذه المرحلة، في إطار انتقاده للمقاربات الكلاسيكية، سواء في مجال العلم (الفيزيولوجيا والسلوكية والجشطالتية) أو سواء في مجال الفلسفة (الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلاني ممثلاً في ديكارت)، بحيث اعتبرهما ـ ميرلوبونتي ـ اتجاهين قاصرين في فهم الذات وتحديد علاقتها بالعالم ولكونهما وقعا معًا في الخطأ نفسه الذي حال دون فهم طبيعة الذات/ الإنسان؛ ألا وهو منطق الثنائية، القاضي ـ في نهاية المطاف ـ بفصل الذات عن الموضوع ومن ثمة فصل النفس عقلاً أو وعياً عن الجسد حسًّا أو إدراكاً.

إنّ هدف قراءة ميرلوبونتي لفلسفة ديكارت، في هذه المرحلة، تأتي من منطلق محاولة تجاوز منطق الثنائية الميتافيزيقية التي سَيَّجَتْ الديكارتية بها نفسها، وذلك في أفق اقتراح مقاربة جديدة ـ فينومينولوجية بالأساس ـ تعمل جاهدة على تجاوز تلك الثنائية ورد اللُّحْمَة إلى وحدة الإنسان وتجذيره في تربة العالم، بوصفه (أي العالم) «الوسط الطبيعي وحقل كل أفكاري وكل إدراكاتي البارزة»[101].

أمّا زاوية النظر الثانية، فتعكس المرحلة المتأخرة من تطور فكر ميرلوبونتي ونضجه، وكذا بداية وضع مسافة بينه وبين هوسّرل، ومن ثمة التحرر من قبضته. يُمْكِنُ تلمس معالم هذه الرؤية من خلال مؤلفين: «العين والفكر (L'œil et l'esprit)» و«المرئي واللامرئي (Le visible et l'invisible)».

إنّ الطابع المهيمن على هذه المرحلة هو إعادة مراجعة شاملة لنتائج «فينومينولوجيا الإدراك»، ومن ثمة تأسيس «انطولوجيا جديدة»، من خلال مفاهيم: اللحم (La Chair)، التشابك/ الانشباك (L'Entrelacs)، التصالب (Le Chiasme)، عالم الحياة أو عالم العيش (lebenswelt)...

الشيء الذي دفع بميرلوبونتي إلى إعادة قراءة ديكارت من منطلق إيجابي. غير أنّها إيجابية لا تفيد استعادة الأطروحة الديكارتية والدفاع عنها عبر تحويرها على غرار «تأملات ديكارتية». على العكس من ذلك، عمل ميرلوبونتي على استعادة أهم القضايا التي تطرق إليها ديكارت، من قبيل الرؤية والعلاقة بين النفس والجسد.. وذلك في أفق بناء (وتأسيس) فلسفة تأملية، تعمل على تجذير الإنسان في عالم الحياة.

101- M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception, op. p. 11.

«أولو الأمر» في (تأويلات أهل السنّة) للماتريدي

فيصل شلّوف*

ملخّص

بنى الماتريدي تفسيره لآية «أولو الأمر» على مفهومين جزئيّين هما الطّاعة والاتّباع، منسوبين إلى المسلم المؤمن في مقابل الطّرف الموكول إليه «الأمر»، وهو صاحب سلطة بالضّرورة، وقد فصل في سياق ذلك بين مصادر السّلطة التي تنقسم إلى سلطة إلهيّة مجالها النّص وطبيعتها مطلقة ومفارقة، وسلطة مذهبيّة فقهيّة مجالها القراءة تفسيرا وتأويلا وطبيعتها خاصّة ومحدودة، وسلطة سياسيّة مجالها الواقع وطبيعتها عامّة ودنيويّة، ورغم أن المسلم يبدو طائعا أو متّبعا لأنماط متعدّدة من السّلطة؛ هي سلطة الإله، وسلطة المذهب، وسلطة السياسي، فإن تبادليّة تلك السّلطة لا تتحقّق بين الدّيني والسّياسي، فكما أنّ الفقيه لا تخوّل له سلطة النّص أن يمارس السّلطة العامّة إلا بتكليف أو بيعة، فإنّ الماتريدي يبيّن في مقابل ذلك امتناع أن تتحوّل سلطة السّياسي إلى سلطة نصّ مطلقة، وبالتّالي امتناع أن يستحوذ السّياسي على سلطة الدّيني، لذلك أبدى رغبة واضحة في إلحاق أبي بكر بالنّص، وذلك بتقديم أمثلة موجّهة ومجتزأة من السّياق العام لآي القرآن توسّع من حدوده لتجعله شاملا بقداسته أبا بكر، ويبدو أن السبب وراء ذلك يعود إلى مفهوم الطّاعة في حد ذاته، فهو مفهوم مرتبط في أذهان العامّة بفكرة الخضوع لله، أكثر من ارتباطه بفكرة الخضوع للحاكم، وقد اعتمد الماتريدي نمطا من التّرتيب العقلي لمفهوم الطّاعة، يخرجه من الجزئيّة إلى الكلّية، ليصل به في النّهاية إلى ما تجمع عليه الجماعة المؤمنة من طاعة الله، فيبدو واجبا بأوّليّات العقل وضرورته إلى جانب وجوبه بالتّصديق الإيماني، بناء على طبيعة علاقة المؤمن بالنّص وبالجماعة الحافظة له من الهلاك.

اختلف مفسّرو النصّ القرآني في تحديد المراد بـ «أولي الأمر» في نص الآية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...)[1]، فتنوّعت آراؤهم وتعدّدت وجهات نظرهم حسب اختلاف المؤثّرات المحيطة بهم، وحسبب انتمائهم العقائدي والمذهبي، وقد أدّى اهتمام

*باحث من تونس.

1- النساء 4/ 59.

الماتريدي[2] في «تأويلات أهل السنّة» بالمسألة إلى كشف العلاقات السّلطويّة الكامنة في النّص، وتوجيهها تارة إلى الإثبات وطورا إلى الدّحض، ومحاولة فهمها بإعادة توزيعها على ثنائيّات عديدة من داخل النّص ومن محيطه، ونتج عن ذلك توسيع حدود النّص القرآني بإلحاق ما هو خارج عنه بمضمونه المتأوّل، وإخضاع الدّلالات التي أعلن الماتريدي التوصّل إليها إلى ترتيب عقلي خاص يجعل منها واجبة بأوّليّات العقل وضرورته إلى جانب وجوبها بالتّصديق الإيماني، ويخرجها بالتّالي من الجزئيّة إلى الكلّية، ليصل بها إلى ما تتّفق عليه الجماعة على اعتبار مكانتها الخاصّة من النّص.

حركة المفاهيم:

المراد بـ«أولو الأمر»:

تفرّقت في المراد بـ«أولو الأمر» أقوال عديدة، يعرض أكثرها الطّبري في «جامع البيان»، كما نجدها مبثوثة في كتب التّفاسير السّابقة عن الماتريدي واللاّحقة عنه، وتتوزّع تلك الأقوال على معان محدّدة لأولي الأمر؛ فمن المفسّرين من ذهب إلى أنّ أولي الأمر هم «الأمراء»، قاله أبو هريرة وابن عباس ورجّحه الطّبري، ووصفه النّووي فقال: «وهو قول جمهور السّلف والخلف»[3]، وهناك من قال إنّهم أصحاب السّرايا على عهد النّبيّ[4]، و«أمراء السّرايا»، قاله الشّافعي، وبيّن أنّهم ليسوا أمراء لإمارات قائمة، وإنّما هم الذين أمّرهم الرّسول على قيادة السّرايا في الغزوات والقتال، لأنّ كل من كان حول مكّة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يُعطيَ بعضُها بعضاً طاعة الإمارة[5]، وقيل هم «أصحاب الرّسول»[6]، وقيل هم كناية عن أبي بكر وعمر[7]، وعن مجاهد قال: هم «أولي الفقه في الدّين والعقل»[8]، وقيل هم «العلماء»، وبه قال الحسن البصري والنّخعي وجمهور

2- المَاتُرِيدي (ت 333 هـ)، هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند) من كتبه (التوحيد - خ) و (أوهام المعتزلة) و (الرد على القرامطة) و (مآخذ الشرائع) في أصول الفقه، وكتاب (الجدل) و(تأويلات القرآن - خ) و (تأويلات أهل السنة - ط) الأول منه، و(شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة - ط). مات بسمرقند. الأعلام للزركلي، 7/ 19.

3- انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن... 8/497.

4- الطبري، 8/498.

5- انظر: الشافعي، تفسير الإمام الشافعي... 2/618.

6- «حدثني يعقوب بن إبراهيم قال، حدثنا ابن علية قال، حدثنا ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله:«أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، قال: كان مجاهد يقول: أصحاب محمد». الطبري، 8/501.

7- «حدثنا أحمد بن عمرو البصري قال، حدثنا حفص بن عمر العدني قال، حدثنا الحكم بن أبان، عن عكرمة: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، قال: أبو بكر وعمر». الطبري، 8/502.

8- تفسير مجاهد، ص285. «حدثنا جابر بن نوح، عن الأعمش، عن مجاهد في قوله: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، قال: أولي الفقه منكم». الطبري، 8/500.

من السّلف[9]. وعن ابن وهب قال: «أولي الأمر منكم، أهل العلم؛ وعن قتادة مثله»[10]، وقيل هم «الفقهاء والعلماء» معا[11]، وقيل بأنّهم «عامّة في كل الأمراء والعلماء» وهو قول ابن كثير، وقال به بعده ابن القيم الجوزيّة والشّوكاني[12].

والملاحظ أن تفسير «أولو الأمر» انقسم حسب ميول المفسّرين للنّص وانتماءاتهم المذهبيّة، فلم تكن النّظرة الموجّهة للنص نظرة أحاديّة بقدر ما كانت نظرة متعدّدة، وقد أدّى ذلك إلى اختلاف الفهوم للنّص وتطوّرها باختلاف الزّمان والمكان، نظرا إلى ارتباط المسألة بالجانب العملي لفعل السّلطة في المجتمع الإسلامي، وإحالتها أوّلا على من يتوجّه إليه النّص وهو المطالب بالطّاعة والامتثال والخضوع، أي المسلم/ المؤمن، وثانيا على الطّرف الموكول إليه «الأمر»، وهو صاحب سلطة بالضّرورة، فـ«الأمر» إنّما هو فعل ممارسة للسّلطة (موجب)، بينما الطّاعة هي فعل امتثال لتلك السّلطة (سالب)، وهكذا فإن النّص يميّز عناصر السّلطة الثلاثة بدءا بصاحب الأمر/ السّلطة (الله ثم الرّسول ثم أولي الأمر) وصولا إلى موضوع السّلطة (المسلم/ المؤمن) مرورا بمضمون السّلطة (النّص نفسه). ولمّا كان مضمون السّلطة وموضوعها محدّدين سلفا في أذهان المفسّرين باعتماد دوالّ واضحة تؤكّد مجال النّص القائم على الأوامر والنّواهي والحلال والحرام، وعلى ضرورة التزام المسلم بالنّص لأنّه المُكلّف بذلك، فقد أبدى المفسّرون اهتماما واضحا بمعرفة المقصود بـ«أولو الأمر» لتحقيق اكتمال عناصر السّلطة، وقد انقسموا في تحديد ذلك عموما بين المجال الدّيني والمجال السّياسي.

وأبدى الماتريدي في سياق ذلك اهتماما واضحا بتفسير المراد بـ«أولو الأمر» في النّص، وقد عدّد الاحتمالات وفقا لما يبدو لديه من ميل إلى الاحتجاج بالعقل والتّرجيح بالقرينة من النّص، ذلك أنه يقدّم التّعليل الذي يلي تفسيره، فيثبته به، وقد ذهب في مرحلة أولى إلى أنّ «أولي الأمر هم الفقهاء» مستندا في ذلك إلى قرينة «التّنازع» في نص الآية (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) مؤكّدا أن التّنازع يكون بين الفقهاء، وأن الله «أمر أولي الفقه بردّ ما يختلفون فيه إلى كتاب اللّه - تعالى - وسنّة رسوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ»[13]، وعليه فإنّ المقصود بأولي الأمر الفقهاء، لأنّهم يجتهدون في استنباط الأحكام من النّص وفي فهم مقاصده، ويختلفون في ذلك ويتنازعون فيحتكمون إلى الكتاب والسنّة. لكن الماتريدي لا يستقر له رأي على ذلك فيحاول في موضع آخر

9- تفسير مجاهد، ص285.

10- انظر: ابن وهب، تفسير القرآن من الجامع 2/9. وانظر: الطبري، 8/501.

11- الطبري، 8/501.

12- انظر: الناصري، التيسير في أحاديث التفسير 1/371.

13- الماتريدي، تأويلات أهل السنة... 3/228

من تفسيره إثبات أن «أولي الأمر هم الأمراء (الحكّام)» مستندا إلى قرينة أخرى في نص الآية (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) وهي قرينة «العدل» ذلك أنّ الله «أمر الحكّام في الآية الأولى بالعدل، وأمر الرّعيّة بالسّمع لهم والطّاعة فيما يحكمون ويأمرون...»[14]. فالعدل قيمة مرتبطة بالحكم، وهي لا تتعلّق بالفقهاء بل بالسّاسة، وذلك ما يوجّه النّص نحو إثبات الطّاعة للحكّام دون الفقهاء. ويعمد الماتريدي في موضع ثالث إلى التّوفيق بين التّفسيرين حتى لا ينفي واحد منهما الآخر، فيقدّم «أولو الأمر» على أنّهم الفقهاء والأمراء معًا، ويثبت ذلك بتلازم مفهومي «الطّاعة» و«الاتّباع» في علاقة العامّة بالحكّام، أوّلا، وبالفقهاء، ثانيا؛ ذلك «أن على العامّة طاعة أمرائهم في أحكامهم، وعليهم اتّباع علمائهم في فتواهم»[15]، وفي الحقيقة لا يدلّ التّلازم في هذا الموضع من «تأويلات أهل السنة» على الانصهار أو التّداخل، فالماتريدي يفصل بين مجالين اثنين؛ فهو يفرد الأمراء والحكّام بالمجال السّياسي الذي يفترض علاقة عموديّة أعلاها الأمر وأدناها الطّاعة، ويُفرد الفقهاء والعلماء بالمجال الدّيني الذي يفترض الاتّباع في شكل خطّي تواصليّ وهو ما يفترض علاقة أفقيّة، الهدف منها تحقيق الإيمان والامتثال لله.

ثنائية الاتّباع والطّاعة:

الطّاعة مفهوم ملازم لممارسة السّلطة، فأينما وجدت سلطة ما، مادّية كانت أو روحيّة أو رمزيّة، وجدت معها الطّاعة، لذلك تعرّف السّلطة عادة بأنّها القدرة على فرض الطّاعة، وتعرّف الطّاعة في المقابل بأنّها استجابة للأمر وقبول به، وبالتّالي فهي استجابة للسّلطة مهما اختلفت مصادرها بشريّة كانت أم إلهيّة أم أسطوريّة، ويعرّفها الجرجاني بقوله: «هي موافقة الأمر طوعًا، وهي تجوز لغير الله عندنا، وعند المعتزلة هي موافقة الإرادة»[16]، ويحيلنا تنوّع مصادر السّلطة المواجهة بالطّاعة على طبيعة الذّوات المطيعة أو الطّائعة، فرغم ما تظهره من استجابة تجعلها تبدو وكأنّها في مرتبة سلبيّة غير فاعلة في الثّنائية (أمر/ طاعة)، إلاّ أنّ السّلطة تكمن في حقيقتها في الذّوات المطيعة أكثر ممّا تكمن في الذّوات الآمرة أو الموجودات الاعتباريّة.

ورغم ما يوجبه فعل الطّاعة من خضوع لصاحب الأمر، فإنّ عمليّة السّلطة (أمر/ طاعة) لا يمكن أن تكتمل في غياب الذّوات الطّائعة. لذلك أخذ فعل الطّاعة في الثّقافة العربيّة والإسلاميّة

14- المصدر نفسه، 3/227

15- الماتريدي، تأويلات أهل السنة... 3/228

16- الجرجاني، التعريفات... ص140.

أشكالا أخرى يمكن اعتبارها مفاهيم جزئيّة منبثقة عنه[17]، ومن بينها مفهوم الاتّباع، الذي يحضر في التّصوّر العام لثنائيّة السّلطة عندما يتعلّق الأمر بالتّعامل مع النّص (القرآن)، ولعلّ الاتّباع مفهوم سياقي متأثّر بطبيعة الأوامر والنّواهي الإلهيّة، التي تحتاج إلى وسيط (المفسّر/ الفقيه) بينها وبين المتقبّل (العامّة / المؤمنون) ولمّا كان الوسيط خارجا عن النّص المقدّس، ومنتم إلى عالم المتقبّل، فإنّ درجة الطّاعة لابد أن تتأثّر أو تختلف، لذلك نلاحظ استعاضة عن مفهوم الطّاعة في تفسير الماتريدي باعتبارها مفهوما مباشرا يحصل وجوبا من الإنسان (المؤمن / المحدود) في اتّجاه خالقه (المطلق / المتعالي)، واستعمل الماتريدي محلّه مفهوم الاتّباع باعتباره مفهوما سياقيّا غير مباشر، وهو متطوّر في اتّجاه الطّاعة أو في اتّجاه عدم الطّاعة.

ويحيلنا ذلك على فهم أدقّ لعلاقة السّلطة عندما يختصّ الأمر بالجانب المقدّس (الإلهي) طرفا أوّل في تلك العلاقة، مواجها بالمؤمنين طرفا ثان، وكلاهما متّصل بالوسيط (المفسّر / الفقيه) حيث تبدو سلطة النّص في حقيقتها كامنة في الذّوات الطّائعة/ المتّبعة أكثر ممّا هي كامنة في الذّوات الآمرة والنّاهية استنادا إلى فهمها الخاص، أو المتفوّق، للنّص (المفسّرون والفقهاء)، ومصدر سلطة النّص، حينئذ، لا يكون الفقيه أو المفسّر، كما لا يكون النّص المقدّس في حدّ ذاته، وإنّما مصدر السّلطة هو وازع الإيمان (أو الخوف أو الضّعف أو عدم الفهم...) المتأصّل في الذّوات الطّائعة.

ومن الملاحظ في متون «تأويلات أهل السنّة» أن الماتريدي لم يشمل الفقهاء بمفهوم الطّاعة منسوبا إلى الرّعيّة، بل نجده استعمل محلّه لفظ الاتّباع، لأن الفقيه لا يطاع في ذاته، ولكنه يُتَّبَع، سواء كان ذلك بالتّقليد من دون معرفة الأدلّة، كما هو الحال بالنّسبة إلى العامّي، الذي لا يستطيع معرفة الأدلّة، وإن عرفها أو عُرّف بها وسمعها لا يستطيع معرفة دلالتها أو وجه دلالتها على الحكم الشّرعي، فهذا يجعله يقلّد أحد الفقهاء إذا غلب على ظنّه واطمأنّت نفسه إلى مذهبه. وهذا التّقليد اتّباع، حسب الماتريدي، وليس طاعة، لأنّه لا يكون إلا عن رضا واختيار، ولأنّ الفقيه يبيّن الأحكام في المسألة، فيقلّده العامّي في القول ثم يقوم بالعمل طاعةً لله. أمّا من بلغ مرتبة فهْم دلالة النّص على الأحكام فهو متّبع، وليس مقلّد، وكذلك من بلغ مرتبة الاجتهاد في مسألة معيّنة فهو مستنبط لنفسه الحكم في تلك المسألة، فإذا كان تقليد العامّي لا يعد طاعة فمن باب أولى ألاّ يكون اتّباع المتّبع بالدّليل طاعة.

17- مثل مفاهيم: الانتماء، المناصرة، التّقليد، الولاء، المريد، التحزّب، التشيّع، المرجعيّة الدينيّة/ السّياسية، الطّائفيّة، التّفرّق (...) إلى غير ذلك من المفاهيم المكثّفة في الثقافة العربية الإسلامية التي قامت عليها مفاهيم أخرى كلّيّة، كما تفرّعت عنها مفاهيم جزئية، وكلّها ذات ارتباط وثيق بمفهوم الطّاعة، ونجد أصول أغلبها في كتب التّراث، من ذلك أن الطّبري في «جامع البيان» في تأويل الآية 75 من سورة البقرة تعامل مع لفظ «التّفرّق» {وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ} باعتباره انتماء جزئيا إلى فرقة في مقابل الانتماء إلى الجماعة؛ يقول: «أما «الفريق» فجمع، كالطائفة، لا واحد له من لفظه. وهو«فعيل» من«التفرّق» سمي به الجماع، كما سميت الجماعة بـ «الحزب»، من«التحزب»، وما أشبه ذلك». انظر: الطبري، جامع البيان... 2/ 244.

ويبدو أنّ كلا النّموذجين للعلاقة العموديّة (حاكم / محكوم) والعلاقة الأفقيّة (فقيه / مؤمن) ليستا بمعزل عن ممارسة نمط خاص من السّلطة، هي في المجال الأوّل سلطة سياسيّة محض، وفي المجال الثّاني سلطة دينيّة صرف. وإذا تصوّرنا تبعا للمسار الذي اختاره الماتريدي الفصل بين المجالين، دون اعتبار التّقاطعات المتواترة بينهما، فإنّنا لا نتعدّى بذلك مرحلة الفصل النّظري البعيد عن واقع الممارسة الفعليّة للسّياسي والدّيني على حد سواء. فقد كان الأمر يقوم، عمليّا، على نمط من التّداخل المبني على التّفاعل بين كلا المجالين السّياسي والدّيني، الذي في إطاره يظهر مفهوم السّلطة السّياسية باعتباره شكلا من أشكال الممارسة العمليّة التي تمتدّ باتجاه توظيف كل ما حولها من مكامن السّلطة بما في ذلك الجانب الدّيني الذي يعتبر وعاء مهمّا لأشكال سلطويّة ذات فاعليّة عالية ميّزت الإسلام منذ بدايته وعبّر عنها المستفيدون من الشّرعية الدّينية[18]، وتظهر تلك الأشكال في ما هو مطلق ومشترك (عامّ) أي طاعة المؤمنين لله، كما تظهر في ماهو محدود وخاص أي اتّباع المسلمين للمذاهب الفقهيّة.

ولئن كان الأمراء والحكّام يمارسون السّلطة بشكل بديهي إذ هي من صلب عملهم في إدارة الشّأن العام، في مقابل طاعة الرّعيّة لهم والتزامها مطلقا بتطبيق إرادتهم، من خلال سير «مؤسّسات» الدّولة، فإن السّؤال يُطرح بإلحاح أكبر بخصوص علاقة المجال الدّيني بالسّلطة مفهوما وممارسة، ولتبيّن تلك العلاقة السّلطوية في المجال الفقهي يمكن أن «نتأوّل» مفهوم «الاتّباع» الذي يبني عليه الماتريدي فهمه للآية وتفسيره للسّياق العام للنص بمقتضاه، فنتوصّل إلى أن الاتّباع ومن ثمّ التّقليد في الأحكام المستنبطة من النّص يُسار فيه تبعاً للفقيه «الأعلم»؛ فإذا كان الفقيه أقلّ علمًا فإنّ عليه أن يقلّد الفقيه الأكثر علمًا منه ويخضع لرأيه، فالسّلطة كامنة حتى في تلك العلاقة الأفقيّة بين فقيه وآخر، ومن البديهي أن تكون أكثر تمكّنا ووضوحا في علاقة الاتّباع التي تجمع العامّي (من لا علم له) بالفقيه (صاحب العلم)، وعليه فإنّ الفقيه يستمد سلطته من كونه فقيها، أي من تلك القدرة على استنباط الأحكام من النّص وتوجيهها نحو الواقع العملي ليمتثل لها ‹‹المؤمن›› وينتظم في حياته ومعاملاته وفق تلك الأحكام.

وهكذا فإن فقه الفقيه هو الذي يعطيه سلطة على أموال النّاس ودمائهم وأعراضهم، مع الإشارة إلى أن الفقيه -وفق هذا التّمشي الذي حاولنا أن نتأوّل فيه منتهى قراءة الماتريدي لنص «أولو الأمر»- يمتلك سلطته من النّص وليس بالنّص، أي إنّه يمثّل سلطة النّص في الواقع ولا سلطة له هو في ذاته، لذلك يمكن أن نعتبر سلطته في ذلك الحيّز المرتبط بالنّص والمرتبط بالتّأويل والاستنباط،

18-Christian Décobert, L’autorité Religieuse Aux Premiers Siècles De L’Islam, P23.

سلطة خاصّة ومحدودة، في مقابل السّلطة الدّنيويّة العامّة، التي يتمتّع بها الحاكم ولا يتمتّع بها الفقيه في المجتمع الإسلامي، بل هو خاضع لها وملتزم بإكراهاتها.

وبناء على ذلك يمكن أن نميّز في «تأويلات أهل السنّة» بين مصادر السّلطة التي تنقسم إلى سلطة إلهيّة مجالها النّص المقدّس وطبيعتها مطلقة ومفارقة، وسلطة مذهبيّة فقهيّة مجالها القراءة تفسيرا وتأويلا وطبيعتها خاصّة ومحدودة، وسلطة سياسيّة مجالها الواقع وطبيعتها عامّة ودنيويّة، وهو ما يوضّحه الجدول التّالي:

طبيعة السّلطة	مجال السّلطة	مصدر السّلطة
مطلقة / مفارقة	(النصّ الإلهي) القرآن والسنّة	سلطة الإله
خاصّة / محدودة	(القراءة) التّفسير والتّأويل	سلطة المفسّر / الفقيه / المذهب
عامّة / دنيويّة	الواقع المعيش المتغيّر	سلطة السّياسي

والملاحظ أن مصادر السّلطة ومجالاتها وأنواعها متفاعلة بناء على طاقة التّوظيف المتبادلة فيما بينها، وانطلاقا من حاجة كلّ منها إلى التّوسّع باستمرار باتّجاه احتواء ما حولها لتحقيق رهانها، ومع ذلك فهي لا تظهر من خلال «تأويلات أهل السنّة» قابلة للإنصهار الكلّي في شكل سلطة واحدة نهائيّة، رغم تفاعلها، وهو ما يجعل المسلم في النّهاية طائعا (أو متّبعا) لأنماط متعدّدة من السّلطة؛ هي سلطة الإله الخالق، وسلطة المذهب الفقهي واجب الاتّباع، وسلطة الحاكم الذي يحتكر أدوات الإكراه على الطّاعة بشكل مباشر في الواقع. ورهان السّلطة يقوم في النّهاية على الإنسان المؤمن، باعتباره متقبّلا سلبيّا، أو منفعلا، من خلال ثنائيّة الطّاعة والاتّباع التي يتقيّد بها في مواجهة مصادر السّلطة، التي تحدّد مجال فعله في الكون، وبالتّالي فالفرد (المؤمن / المسلم) هو موضوع السّلطة.

ولذلك اتّصال بنظرة الماتريدي لمنزلة الإنسان في الكون وتراتب الفاعلين بحسب طبيعة أفعالهم[19]، فلئن كان الإنسان يتميّز بقيمة فعله في الدّنيا خيرا وشّرا، ولئن كان لطبيعة تلك القيمة علاقة بفعل الطّاعة أو الاتّباع، فإنّ الفعل في حدّ ذاته لا يأخذ طبيعته من النّص وإنّما من القراءة (الفقيه / المفسّر) التي خضع لها النّص، والقراءة بدورها لا تكون في معزل عن الاتّباع والطّاعة

19- Daniel Gimaret, Théorie de L`Acte Humain En Théologie Musulmane, p180.

بفعل الانتماء المذهبي، فلها من هذا المنظور سلطة على المسلمين محدودة، مجالها التّعامل مع النّص، وهي سلطة خاصّة لأنّها ليست بمنأى عن الاختلاف والتّعدّد أمام النّص الواحد. ولذلك لا يصبح الفقيه ذا سلطة عامّة إلاّ إذا بايعه النّاس على ذلك أو ولاّه ذلك الخليفة، صاحب الصّلاحية، بإسناده منصب القضاء أو الولاية ممّا يجعله مشاركا في السّلطة العامّة وجزءا منها. وفي المقابل لا يبدو شرط التّفقّه في الإمام أو «صاحب السّلطان» عموما شرط انعقاد بقدر ما هو شرط أفضليّة، فمن يسيطر على السّلطة، إذا أيّده الناس، أو سكتوا عنه، فإنّه يصبح ذا ولاية عامّة بقبول النّاس به وليس بسبب فقهه أو علمه.

وهكذا فلئن بدت مظاهر السّلطة قائمة في كلا العلاقتين العموديّة (حاكم/محكوم) والأفقيّة (فقيه/مؤمن) فإنّ ذلك لا يؤدّي إلى انصهار كلا السّلطتين، لا نظريّا ولا عمليّا، بالعودة إلى اختلاف مجال كلّ منها عن الآخر، رغم أنّ الماتريدي كان يميل إلى اعتبار الإنسان مكلّفا (مسؤولا عن أفعاله) في الكون، وأنّ الأفعال أفعال الله كما هي في الوقت نفسه أفعال الإنسان [20]، وبالتّالي لا تتحقّق تباديليّة السّلطة بين الدّيني والسّياسي، فكما أنّ الفقيه لا تخوّل له سلطة النّص أن يمارس السّلطة العامّة، فإنّ الماتريدي يعمد إلى ضبط المسألة بشكل واضح، فيبيّن في مقابل ذلك امتناع أن تتحوّل سلطة الإمام (السّياسي) إلى سلطة نصّ مطلقة، وبالتّالي امتناع أن يستحوذ السّياسي على سلطة النّص.

منهج التّعامل مع النّص:

2.1. الإلحاق بالنّص:

تبدو تلك السّلطة التي يعرض إليها الماتريدي قائمة على ثنائيّة الدّيني والسّياسي، ومع ذلك فهي ليست تباديليّة، لكن الماتريدي لا يقدّم ذلك بشكل مباشر على اعتباره خلاصة يتوصّل إليها منهجيّا بعد تفسير النّص وتأوّل معانيه، وإنّما نجده يناقش مسألة تباديليّة السّلطة بين الدّيني والسّياسي في سياق الرّدّ على المناوئين من الفرق والمذاهب، ويأتي ذلك تحديدا في سياق ردّه على «الرّافضة»[21] فيدحض فرضيّة أن يكون أولو الأمر ممثّلين في شخص الإمام (المعصوم)، «فإن كان المعنى في أولي الأمر الفقهاء أو الأمراء، ففيه إبطال قول "الرّافضة" إنّه الإمام الذي يصفونه، ومحال أن يكون ذلك

20- المرجع نفسه، ص183 -.

21- قال الأشعري: «... وإنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا لتركهم الاقتداء به». انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 1/33.

هو الإمام الذي يذكرونه»[22]؛ ويعود الماتريدي لإثبات رأيه إلى قرينة «التّنازع» السّابقة في الآية [23]، فيبيّن أن عقيدة «الرّافضة» التي تنبني على الطّاعة المطلقة للإمام الذي يعدّون مخالفته كفرا، لا تجد أصلا لها في النّص على الحقيقة، «وذلك الإمام عندهم طاعته مفترضة، وهم بين أظهر المتنازعين عندهم، ومخالفته كفر في مذهبهم، فلو كان ذلك كذلك، لقال - واللَّه أعلم -: «فردّوه إلى الإمام؛ فإنّ من خالفه فقد كفر»، ولكنّه - عَزَّ وَجَلَّ - أمر بردّ المتنازع إلى كتاب اللَّه - تعالى - وسنّة رسوله - صلَّى الله عليه وسلّم -؛ فدلّ على أنّ قول أحد لا يقوم في الحجّة مقام قول الرّسول - صلَّى الله عليه وسلّم -»[24]. وخلاصة الإثبات أن سلطة الإمام لا تجد لها سندا مباشرا من النّص لأنّ النّص يردّ المتنازعين في فهم مقاصده وأحكامه إلى القرآن، ثمّ إلى الرّسول في حياته ثمّ إلى سنّته بعد وفاته [25]، ولا يردّه إلى الإمام، وذلك طعن في عصمته المفترضة (في المتصوّر الشّيعي)، وإعلاء في المقابل لسلطة النّص.

إلاّ أن صورة الإمام في «تأويلات أهل السنّة» لا تبدو، في ما عدا مقتضى الرّدّ على «الرّافضة»، ضعيفة أو ناقصة، كما لا تبدو مكانة الإمام محدّدة بشكل صارم في مقابل سلطة النّص، ذلك أن صورة الإمام (صاحب السّلطة السّياسية) وصورة الإمام (صاحب سلطة النّص) لم يكونا قد تمايزا بعد بشكل دقيق [26]، فقد يتبنّى الإمام حكمًا معيّناً، ويسنّه نظاماً عاماً فيما يقع في حدود صلاحيّاته، فيلزم الجميع مقلّدين، ومتّبعين، ومجتهدين، العمل برأيه حتّى ولو خالف آرائهم، فالعمل يكون بتبنّي موقف الإمام ولا بدّ من طاعته لا محالة، كما أطاع المسلمون أبا بكر في قراره خوض «حروب الردّة» رغم تلكّؤ بعض الصّحابة مع أنّهم من أولي البأس والقوّة، ومثال ذلك ما ذُكر عن علي بن أبي طالب من تعلّل بقلة الأنصار لخوض «حروب الردّة»، وقد استغلّ الماتريدي ذلك الحدث في بناء المفاضلة في الأحقّيّة بالإمامة "فعلي - رضي الله عنه - مع شدّته وقوّته وفضل علمه بأمر الحرب؛ حتّى لم يبارز أحدًا من الأعداء إلا غلبه وأهلكه؛ فكيف توهّمتم فيه ترك طلب الحقّ لفقد الأنصار له والأعوان في ذلك؟! هذا لعمري لا يتوهّم في أضعف أصحاب رسول اللَّه - صلَّى الله عليه وسلّم - فضلا أن يتوهّم في علي - رضي اللَه عنه - فدلّ ترك طلب ذلك منه على أنّه ترك؛ لما رأى الحقّ له، واللَّه أعلم» [27]. ولعلّ ذلك يشي من جهة أخرى برغبة الماتريدي في إظهار قلّة الأنصار حول عليّ، ما يضعف فكرة طاعته من قِبل الرّعيّة، ويؤدّي إلى فقدانه الأحقّيّة في الإمامة بتضاؤل عنصر الطّاعة، وفي المقابل يصبح ذلك تأييدا لخلافة أبي بكر الذي لم يتعلّل بقلة الأنصار وأقدم على

22- الماتريدي، تأويلات... 3/228

23-(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) النساء 4/ 59.

24- الماتريدي، تأويلات... 3/228

25- الماتريدي، تأويلات... 3/228

26- Christian Décobert, L'autorité Religieuse Aux Premiers Siècles De L'Islam, P23.

27- الماتريدي، تأويلات... 3/545.

خوض الحرب رغم ضعفه في بدنه، وتكاثر حوله الأنصار بعد أن رأوا عزمه. فكانت كلمته عليهم ذات وقع وردّوا بالاستجابة والطّاعة.

والملاحظ في تلك الاستجابة التي قوبلت بها دعوة أبي بكر لإعلان الحرب على المرتدّين أنّها لم تكن استجابة لوازع إيماني كما كان ذلك في شأن دعوة الرّسول لهم من قبل لنصب القتال والغزو تحت راية الدّين الجديد، فأبو بكر ليس مسنودا بالوحي، ولا يمتلك من نفوس النّاس ما يسند إرادته بموجب إيماني خالص في شخصه، إذ هو فرد منهم ولا يتفوّق عليهم بسند النّص على الحقيقة، وذلك ما كان الماتريدي يحاول «تعويضه» بإلحاق أبي بكر بالنّص، أو حمل النّص (الموحى به إلى الرّسول) على استيعاب شخصيّة أبي بكر (غير المسنود بالوحي في ذاته) لتفسير حدث الطّاعة له في نصب الحرب في أوّل عهد له بحكم المسلمين بُعيد وفاة الرّسول، ونجد شواهد كثيرة عن ذلك، على امتداد «تأويلات أهل السنّة»، تكشف عن رغبة واضحة من الماتريدي في إلحاق أبي بكر بالنّص، وذلك بتقديم أمثلة موجّهة ومجتزأة من السّياق العام لآي القرآن توسّع من حدوده لتجعله شاملا بقداسته أبا بكر، من ذلك أنّه يرجّح عند تفسيره الآية (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) أنّها «نزلت في أبي بكر الصدّيق - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - حملته أمه كرهًا؛ أي بمشقّة، ووضعته بمشقّة، ثم وضعته على تمام ستّة أشهر» [28]، ورغم أن هذا المنهج التّأويلي الذي يفضي إلى إلحاق أبي بكر بالقرآن لم يكن سائدا لدى كلّ المفسّرين الأوائل للنّص، إلاّ أنّ ذلك لا يؤكّد تفرّد الماتريدي بفكرة الإلحاق، إذ نعثر على بوادر تلك الفكرة في «جامع البيان في تأويل القرآن» للطّبري (310 ه) حين اعتبر أن «أولو الأمر» كناية عن أبي بكر وعمر[29]، لذلك يبدو أن مصدر فكرة الإلحاق بالنّص كان علم التّفسير في البداية، وقد وظّفها علم الكلام فيما بعد، وطوّرها، وما يؤكّد ذلك أنّنا نعثر لدى أبي الحسن الأشعري (323 ه) على ذات منهج الإلحاق بالنّص لإثبات خلافة أبي بكر ومن بعده عمر بن الخطّاب، في قوله:«وقد دلّ القرآن على إمامة الصدّيق والفاروق رضي الله عنهما»[30]، وربّما يكون الأشعري قد انتهى، انطلاقا من ذلك، شيئا فشيئا، إلى توسيع حدود النّص ليشمل فترة بعينها من التّاريخ، هي فترة خلافة أبي بكر ومن بعده من الخلفاء الرّاشدين.

ولعل تلك الرغبة لدى الماتريدي مشابهة لما لاحظه بعض الدّارسين في كتب السّيرة من معطيات مسنودة بروايات عن الصّحابة والتّابعين، تحيل على مشاركة أبي بكر وعمر للرّسول في الوحي في مستوى المضمون دون الشّكل، أي الفكرة دون اللّفظ، وحتى في مستوى المضمون والشّكل معا،

28- الماتريدي، تأويلات... 9/247.
29- الطبري، 8/502.
30- الأشعري، الإبانة، ص 255.

وهو ما سمّاه السّيوطي «ما أنزل من القرآن على لسان الصّحابة»[31]، أو كان فيه الوحي استجابة مباشرة لرأي الصّحابي [32]. وبغضّ النّظر عمّا إذا كانت تلك الصّورة عن الصّحابة قبليّة، سابقة عن فترة التّدوين، أو هي بعديّة، لاحقة عنها، فرغبة إلحاقهم بالنّص، وجعلهم أكثر رسوخا في محيطهم العام، وبالتّالي أكثر مشروعيّة في التّاريخ السّياسي القريب من القرن الرّابع الهجري، كانت واضحة في «تأويلات أهل السنّة»، وهي رغبة تبدو ذات دوافع كلاميّة بعيدة عن علم التّفسير ومناهج التّأويل، وقريبة من واقع الصّراع المذهبي بين الفرق، ذلك الصّراع الذي لم يكن يخلو من دوافع سياسيّة، بدت سماتها الأولى واضحة منذ اجتماع السّقيفة، وظهرت في إرادة الصّحابة أنفسهم تحصيل طاعة العامّة، من خلال الاستقواء بالنّص لمواجهة متغيّرات الواقع السّياسي والعقائدي بعد وفاة الرّسول.

إنّ لفكرة إلحاق الصّحابة بالنّص علاقة بصورة الصّحابي في الضّمير الإسلامي، تلك الصورة التي قد شهدت تحوّلات كثيرة؛ قام بتحليلها نادر الحمّامي في كتابه «صورة الصّحابي في كتب الحديث» و توصّل إلى أنّ الصّحابة لم تكن لهم المكانة الكبيرة التي اكتسبوها لاحقًا في التّاريخ بعد استقرار المذاهب الكلاميّة وقيام العلوم الإسلاميّة من تفسير وحديث وفقه وغيرها، وأنّ تلك الصّورة المثاليّة التي صيغت لهم بداية من القرن الثّالث بالخصوص؛ أي في الفترة اللاّحقة للتّدوين، كانت بناء على ما يقبله الضّمير ويستسيغه، بما يُروى عن سلوك الصّحابة وأخلاقهم ومعاملاتهم وعلمهم وكلّ ما يتعلّق بهم [33]. فكانت صورة الصّحابي/ الإمام، بهذا المعنى ضربا من ضروب التّمثّل الاجتماعي، ترى المجموعة فيها نفسها وتسقط عليها أحلامها وطموحاتها، وتجعل منها مثالاً للاقتداء، بما يتضمّنه مفهوم الاقتداء من وجوب الطّاعة. فلم يكن، انطلاقا من ذلك، تمثّل الصّحابي بمنأى عن تمثّل النّص القرآني عموما في «تأويلات أهل السنّة»، مع وعي الماتريدي (السنّي) باختلاف درجة القداسة بين الإلهي والإنساني في مقابل الوعي الشّيعي الذي أنتج تصّورا مختلفا لمنزلة الإمام، وهو ما جعله يُخضع المسألة إلى نمط من التّرتيب العقلي الذي ينسحب بدوره على مفهوم الطّاعة.

31- السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن... 1/127.

32- من ذلك أن أبا بكر احتج بالآية (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (آل عمران 3/ 144) للقضاء على فتنة كادت أن تنشب بين المسلمين بوفاة قائدهم. فقد ادّعى بعضهم وعلى رأسهم عمر بن الخطّاب أن الرّسول رُفع ولم يمت، على غرار موسى بن عمران، فتدخّل أبو بكر وتلا هذه الآية، وقد أثارت تلاوتها استغرابا لدى السّامعين فكأنّهم لم يعرفوا أنها من القرآن، وبعد تلاوتها انتشرت بين الناس وأخذها الناس عن أبي بكر، فإنما هي في أفواههم. ولم يكن عموم المسلمين وحدهم في عدم معرفة الآية، بل إن أكثر الصحابة ملازمة للرسول، عمر بن الخطاب جهلها أيضا: فبعد تلاوة أبي بكر الآية، قال عمر: هذا في كتاب الله؟؟ قال (أبو بكر) نعم. انظر تفصيل ذلك في كتاب: الورمي بوعجيلة (ناجية) في الائتلاف والاختلاف ثنائية السّائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم... ص، ص 90-89.

33- انظر تفصيل ذلك في كتاب: الحمامي (نادر)، صورة الصحابي في كتب الحديث، ص، ص 12، 17.

التّرتيب العقلي:

لعل السّبب الأساسي الكامن وراء الرّغبة في إلحاق الإمام/الصّحابي بالنّص، ومن ورائه إلحاق السّياسي بالدّيني، يعود إلى مفهوم الطّاعة في حد ذاته، فهو مفهوم مرتبط في أذهان العامّة بفكرة الخضوع للخالق، وتحقيق الفوز بالجنّة، أكثر من ارتباطه بالواقع المادّي المعيش والمتداول، وذلك التّمييز راسخ في «اللاّوعي الجماعي» وهو الذي يحرّكه، فتنتج عنه تلك الاستجابة للفعل أو لردّ الفعل، كما ينتج عنه سلسلة متكاملة من القيم التي يختلط فيها السّياسي بالدّيني، والواقعي بالغيبي، والدّنيوي بالأخروي... لنجد في نهاية السّلسلة تداخل صورة الإمام (الخليفة القائد السّياسي) بصورة الرّسول (القائد الدّيني الملهم بالوحي).

ونقع في «تأويلات أهل السنة» على ما يؤكد ذلك من خلال إلحاق مفهوم طاعة الخليفة (الجزئي) بمفهوم طاعة الله (الكلّي)؛ فطاعة أولي الأمر ليست لذاتها، وإنّما هي بناء على أمر الله بطاعتهم، فهي فرع لطاعة الله، وليست أصلاً، وهي أدنى، بالضّرورة، مرتبة من طاعة الله، التي هي الطّاعة الأصليّة العليا المطلقة، ذلك أن «من عرف الرّسول - صلّى الله عليه وَسلّم ، عرف أن طاعته هي طاعة اللَّه؛ لأنّه إليه يدعو، وعن أمره ونهيه يأمر وينهى؛ إذ هو رسول اللَّه - صلّى الله عليه وَسلّم - منه إلى الخلق، وليس من عرف اللَّه وعرف الرسول - صلّى الله عليه وسلّم - يعرف أن عليه طاعة أولي الأمر بما لم يرو عن رسول اللَّه - صلّى الله عليه وسلّم -؛ فبين اللَّه - تعالى - ذلك في هذه الآية؛ ليعلموا أن طاعتهم هي طاعة اللَّه وطاعة رسول اللَّه - صلّى الله عليه وسلّم -؛ وذلك هو الدّليل على جعل الإجماع حجة، وأن متبعهم هو مطيع للَّهِ - تعالى - إذ صير اللَّه - تعالى - طاعتهم طاعته، وهم في ذلك الإجماع» [34].

فالماتريدي يعتمد نمطا من التّرتيب العقلي لمفهوم الطّاعة، يخرجه من الجزئيّة إلى الكلّية، ليصل به في النّهاية إلى ما تجمع عليه الجماعة (المؤمنة/الطّائعة) من طاعة الله، فيبدو مفهوم الطّاعة حينئذ واجبا بأوّليّات العقل وضرورته إلى جانب وجوبه بالتّصديق الإيماني، بناء على طبيعة علاقة المؤمن بالنّص، فورود الأمر من عند الله (أطيعوا الله...)، إنّما هو تذكير بهذه الضّرورة العقليّة الأوّليّة، وليس هو أمر حقيقي، وإن جاء (لغويّا) في صيغة الأمر. وبالاستناد إلى منهج الماتريدي في ترتيب مفهوم الطّاعة عقليّا، فإنّنا إذا جوّزنا مثلا أن يأمر الله بطاعة غيره، حتّى ولو أمر هذا الغير بمعصية الله، فسوف نقع بذلك في التّناقض، وسيتعارض ذلك حتما مع مبادئ العقل الأوّليّة الضّروريّة، ويسقط التّكليف الإلهي بالطّاعة، لأنّه لن يستجيب للعقل، مع ثبوته بالنّص، لذلك

34- الماتريدي، تأويلات... 3/231.

يحتجّ الماتريدي بالحديث عن الرّسول ليبيّن استثناء النّص للمعصية من استحقاق الطّاعة، فـ«على المرء المسلم السمع وَالطّاعة فيما أَحبّ وكره، إلا أن يُؤمر بمعصيةٍ، فمن أُمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة»[35]. لأنّ ذلك يخرج عمّا قرّره من ارتباط مفهوم الطّاعة بسياقه العقلي.

ههنا يبدو الماتريدي قريبا من المعتزلة أكثر من قربه من الأشاعرة؛ فقد جعل للعقل منزلة كبيرة في كثير من القضايا بدرجة أقوى ممّا توصّل إليه الأشاعرة [36]. على اعتبار أن العقل في نظر علماء الكلام وسيلة يتعرّف بها الإنسان على الكون من حوله، وهو الوسيلة التي يعقل بها الأشياء، فيتأمّل هذا العالم الظّاهر بجزئياته المتعدّدة، وعن طريق هذا التّأمّل والتّفكر يصل إلى ما في بناء العالم من نظام وإلى ما وراءه من حكمة، ويصل من ثمّ إلى معرفة الله وأنّه مفارق لكل صفات هذا العالم ومنزّه عنها [37]. وهو يعرف جيّد المعرفة متى يجب التّمسّك بالنّص ومتى يأخذ بالعقل، وفي أي المسائل يأخذ بهما معا. وقد التزم في تفسير مسألة الطّاعة بالسّمع والعقل معا لأنّهما «أصل ما يعرف به الدّين» حسب ما صرّح بذلك في مقدمة «كتاب التوحيد» [38].

وهكذا فإنّ الماتريدي يُخرج مفهوم الطّاعة الموجّهة إلى الإمام عن إمكان أن يتحوّل إلى معصية للخالق، فيستند، في ذلك، إلى النّص، ومن ثمّ يحاول إثبات صلته الوثيقة بطاعة الخالق من خلال التّأكيد على السّياق العقلي، وينتهي به إلى التّقييد فهو ليس مستقلّا أو مطلقا، وإنّما هو مفهوم محدّد بشروط أوجبها التّرابط العقلي بين جميع الأطراف التّالية: (المؤمن/ الإمام/ الرّسول/ الله) من جهة، ومفهوم الجماعة من جهة أخرى. ذلك أنّ تحقيق طاعة أولي الأمر في واقع المسلمين السّياسي مع ضمان مناعتها من أن تتحوّل إلى فعل معصية للخالق على أساس العقل، إنّما هو أمر موكول، حسب الماتريدي، إلى الجماعة.

دور الجماعة:

يُخرج الماتريدي فعل الطّاعة لا باعتباره فعلا فرديّا يجمع الإنسان بالإمام أو بالرّسول أو بالإله بشكل منفصل عن الجماعة المؤمنة، وإنّما هو يخرجه باعتباره فعلا جماعيًا، يرتبط بطبيعة الجماعة ويخضع لدورها في مقابل دور الفرد، فمفهوم الطّاعة في «تأويلات أهل السنّة» مفهوم جماعيّ بالأساس

35- الماتريدي، تأويلات... 3/228.

36- اهتم الماتريدي بالعقل وخاض في قضية المعرفة ونقد آراء المخالفين، كما كتب بحثًا تفصيليًا عن الصفات وإثبات التوحيد، واستخدام العقل في ذلك، وكان علم الكلام غير مقبول عند أهل السنة قبله لعدم تفطنهم إلى مكانة العقل في الدفاع عن العقيدة، فجاء الماتريدي وأسس منه علمًا قائمًا على سوقه يلقى تأييدًا ويجد قبولاً لدى علماء أهل السنة. انظر: الماتريدي، تأويلات... 1/83، وانظر: David Richard Thomas, Christian Doctrines in Islamic Theology… p80.

37- أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل... ص55.

38- الماتريدي، التوحيد... ص 4.

وحتى لا يكون انفصال لمفهوم الطّاعة عن مفهوم الجماعة، اعتبر الماتريدي الطّاعة أمرا أساسيّا للمحافظة على ترابط الجماعة، وانتقل بين الأضداد (الطّاعة ≠ المعصية) و(الإيمان ≠ الكفر) (الجماعة ≠ الواحد والاثنان) و(الإسلام ≠ الارتداد)، لإثبات تلك الأهمّية، وليستخلص الحلول التي يقدّمها النّص للإبقاء على مفهوم الطّاعة، وتحويله من مفهوم ملازم لعلاقة المؤمنين بالرّسول في حياته حين أمرهم بذلك، إلى مفهوم متواصل في الزّمان والمكان، ومتعلّق بمن يتولّى حكم المسلمين بعده (أبو بكر)، ومن أجل ذلك استدعى الماتريدي وقائع «حروب الردّة» التي خاضها أبو بكر، واستند إلى أهمّية مفهوم الجماعة ليصل إلى دلالة وجوب المحافظة عليها بمنع الارتداد عن الإسلام ونصب الحرب لمنع الفرقة، ذلك أنّ الارتداد الجماعي كان يهدّد وحدة النّواة الأولى للدّين الجديد«ولأنّ الواحد - والاثنين - إذا ارتد عن الإسلام يؤخذ ويحبس ويقتل إن أبى الإسلام، والجماعة إذا ارتدّوا عن الإسلام احتيج إلى نصب الحرب والقتال؛ على ما نصب أبو بكر الحرب مع أهل الردّة» [39].

ومن هنا يبدو التّوازن مختلاّ بين التّصوّر الذي يوليه الماتريدي لتأثير الفرد فيبيّنه ضعيفا غير ذي قيمة، «فلا يعتدّ بإيمانه أو بكفره»، ويمكن أن يعاقب عقابا فرديّا لقاء معصيته أو ارتداده عن الإسلام، في مقابل تضخيم صورة الجماعة وتعظيم تأثيرها السّلبي على الإسلام النّاشئ إن هي ارتدّت عنه، ولعلّ ذلك التّصوّر يستند إلى وعي ما لدى الماتريدي بأن الجماعة نتاج للنص، وبأنّها «ظهرت نتيجة تلاقي القرآن (النّص) مع المجتمع في التّاريخ» كما يحلّل ذلك رضوان السيّد في معرض حديثه عن تأثير النّص في ظهور الجماعات في الإسلام [40]. وقد كان مألوفا حرص الجماعة (باعتبارها مفهوما) على الادّعاء بأن النّص هو الذي أوجدها بشكل مباشر، لا أنّها وجدت بشكل غير مباشر عن طريق دلالة النّص أو اقتضائه[41]. وهذا يجعل منها مجرّد بنية هشّة في غياب النّص الذي يسندها، من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ذلك يجعل من النّص «محض فراغ وعدم» إن هو لم يتوجّه إلى جماعة ما.

فالجماعة في تصوّر الماتريدي ترتقي إلى مرتبة النّص، ولا يفوقها النّص فضلا، على الحقيقة، بالاستناد إلى اختلاف المفسّرين في مفهوم «حبل الله» في الآية (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...) [42]«قيل حبل اللَّه؛ يعني القرآن، وهو قول ابن مسعود»، وقيل «حبل الله هو الجماعة وهو قول ابن عبّاس»[43]. وبين القولين لا يبدو أن الماتريدي يفصل بين قيمة النّص في مقابل قيمة الجماعة،

39-الماتريدي، تأويلات... 3/541.

40- انظر: السيد (رضوان)، مفاهيم الجماعات في الإسلام... ص 15.

41- المرجع نفسه، ص 16.

42- آل عمران 3/ 103.

43- الماتريدي، تأويلات... 2/444.

بل إنّه يؤكّد هذا التّرابط بينهما من خلال تحليل تعلّق النّص بالجماعة، وتعلّق الجماعة بالنّص، فكلاهما يثبت الآخر، والنّص يأمر بالكون مع الجماعة لا في «معزل» عنها، لأنّ في ذلك مناعة من الهلاك، «وإنّما هلكت الأمم الخالية بتفرّقها، (وأنّ الله) أمر بالكون مع الجماعة، ونهى عن التّفرّق؛ لأن أهل الإسلام هم الجماعة» [44]، ويبدو أن المناعة من الهلاك في ذهن الماتريدي مفهوم متعلّق بالنّص والجماعة على حدّ سواء، فبالارتباط والانصهار بين النّص والجماعة يمنع كل منهما من الهلاك، فالنّص يتطلّب الجماعة والجماعة تتطلّب النّص.

ولعل هذا «التّطلّب» المتبادل بين الجماعة والنّص، كما يقدّمه الماتريدي، لا يبدو غريبا عن مسار تفسير النّص القرآني، كما لا يبدو مفرغا من كل شحنة كلاميّة أونزعة مذهبيّة، فالماتريدي، المفسّر والفقيه والمتكلّم، لا يعتمد الفصل الواضح في منهج التّعامل مع النّصوص سواء تعلّق الأمر بنص القرآن أو الحديث أو الآثار، أو تعلّق بالتّفسير والتّأويل، أو بالرّدّ على المذاهب المناوئة أو باستنباط الأحكام الشّرعيّة، فالملاحظ أنّ منهجه متقارب في ذلك كلّه، وهو يحاول في معظم تآليفه أن ينتهي إلى خلاصات تثبت اتّصال النّص الإلهي بالواقع الإنساني المعيش [45]، وليس مفهوم الجماعة ببعيد عن الواقع المحايث للنص المفسِّر، بل إنّه قريب منه ومحيط بمساراته وفاعل في أنساقه.

ويستبطن إقرار الماتريدي بأنّ أهل الإسلام هم الجماعة، إقرارا آخر مفاده أنّ من خرج عن الجماعة فقد خرج عن الإسلام، إذ لم يعد من أهله بعد أن تفرّق عنه، ومن ليس من الإسلام فهو بالضّرورة ليس من الجماعة، لذلك فإن الله «وصف أهل دين الإسلام بالجماعة، وأهل أديان غيرها بالتّفرّق» [46]، فالماتريدي يقيم معادلة المفاهيم الثّلاثة (الجماعة = النّص = الإسلام) على التّساوي في القيمة والتّكامل من حيث الفعل والتّأثير والتّفاعل فيما بينها، وهو بالتّالي يخضعها جميعا إلى التّعبير عن واقع الصّراع المذهبي والكلامي الذي يجعل من النّص مجرد وسيلة تستوي في القيمة مع بقية الوسائل الأخرى (الممكنة) في سبيل إعلاء أهل السنّة في مقابل الحطّ من بقيّة الفرق والمذاهب الأخرى المتفرّقة عنها، ولئن كان ذلك الصّراع هو ما تميّز به علم الكلام، فإنّ أصداءه في ذهن الماتريدي تبحث باستمرار عمّا يبرّرها أو يثبتها من النّص في سياق تفسيري وتأويلي. والحقيقة أن ما يظهر من تأكيد الماتريدي على أهمّية الجماعة والحرص على عدم تفتّتها، وبيان صواب اتّخاذ قرار خوض «حروب الردّة» واتّفاقه مع النّص، إنّما يرد ضمن سياق تبريريّ واضح يوظّف من خلاله النّص من أجل التّوصّل إلى استنتاج يثبت به أحقّية أبي بكر بالخلافة.

44- المصدر نفسه، 2/444.

45- David Richard Thomas, Christian Doctrines in Islamic Theology… p 81.

46- الماتريدي، تأويلات... 2/445.

خاتمة:

هكذا بدا اهتمام الماتريدي بمسألة «أولو الأمر» في تفسيره للآية، اهتماما فاصلا في فهمه العام للنّص القرآني وللظّروف المحيطة به منذ زمن الوحي إلى بداية القرن الرّابع الهجري، فتناول المفهوم من خلال تحليل متعلّقاته أفقيّا (بين الإنسان والإنسان) وعموديّا (بين الإنسان والإله) بشكل يحيل على مختلف العلاقات الممكنة التي يحدثها اندراج النّص المُفارق في واقع المسلم عن طريق وساطة التّفسير والتّأويل، واستنباط الأحكام. وبناء على ذلك استحضر الماتريدي في تعامله مع النّص: أوّلا البعد الإلهي المفارق وثانيا البعد الإنساني المرتبط بالدّين وثالثا البعد السّياسي المتعلّق بالواقع المباشر، ممّا جعل مفهوم «أولو الأمر» لا ينحصر في الإحالة التي يتضمّنها النّص على من يمتلكون جماع أمر المسلمين / المؤمنين، وهي إحالة مباشرة وخالية من كلّ تحديد أو تعيين، وإنّما يتعدّاها إلى مفهومين جزئيّين هما الطّاعة والاتّباع، اللّذين يدرك الباحث أنّهما على قدر كبير من الأهمّية، خاصّة إذا وضع في الاعتبار أن «تأويلات أهل السنّة» هو تفسير متقدّم زمنيّا (بداية القرن الرّابع الهجري)، ولم تكن بعض المفاهيم المشحونة سياسيّا قد تبلورت أو اكتسبت سياقا دلاليّا خاصّا بها من النّص، وأنّ تفسير الماتريدي كان من أولى المحاولات التي رمت إلى كبح جماح الواقع السّياسي وتبريره بإرجاعه إلى النّص، باعتماد آليات التّفسير والتّأويل التي يتيحها له الواقع آنذاك. ثمّ إنّ الاهتمام بالمسائل السّياسية لدى المفسّرين لم يكن مطروحا فيما وصلنا من تفاسير قبل «تأويلات أهل السنة»، ولعلّ السّبق الذي يمكن أن يحسب للماتريدي، باعتباره مفسّرا قبل اعتباره متكلّما، هو اهتمامه بمسائل السّياسة في صلب تفسيره للنّص. ولعلّه بذلك فتح مجالا مهمّا لم يتواصل من بعده بشكل لافت في ميدان التّفسير والتّأويل، ولم يستفد منه المفسّرون للنص القرآني، بقدر ما تواصل في متون الفقه السنّي وعلم الكلام، واستفاد منه الفقهاء السنّة والمتكلّمون، سواء في دفاعهم عن حدود المذهب أو في محاولاتهم التّأصيل الفقهي للمسائل السياسيّة بداية من القرن الخامس الهجري على غرار ما نجد في كتاب الأحكام السّلطانية للماوردي (450 هـ)، الذي يبدو أنّه استفاد من مجهود الماتريدي استفادة كبرى، رغم أنّه أشعريّ.

وحتى وإن كان الأمر يقتصر على بعض إشاراتٍ ومفاهيم أوّليّة أو جزئيّة متعلّقة بالسّياسة، لدى الماتريدي في «تأويلات أهل السنّة»، فإنّ لذلك أهمّية بالغة وجب استثمارها في البحث عن «الأصول الذّاتيّة» لنشأة التّفكير في السّياسة لدى المسلمين، في مقابل الأصول الأخرى التي تأثّر بها المسلمون من خارج الإطار الثّقافي والعقائدي الإسلامي، مثل الأفكار اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة وغيرها من الرّوافد التي أنتجت وعيا عمليّا مهمّا بالمسائل السّياسية لدى المسلمين.

المصادر والمراجع:

المصدر الأساسي:

1. الماتريدي (أبو منصور)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق مجدي باسلوم، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط. 1، 1426 هـ - 2005 م. (10 أجزاء)

المصادر الثانوية:

1. ابن وهب (أبو محمد)، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، تحقيق ميكلوش موراني، لبنان، دار الغرب الاسلامي، ط. 1، 2003. (3 أجزاء)
2. الأشعري (أبو الحسن)، - الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ط. 1، 1977.
3. الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط. 1، 2005، (جزءان)
4. الجرجاني (الشريف)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ - 1983م
5. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، دار العلم للملايين، أيار / مايو 2002. (8 أجزاء).
6. السّيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، (4 أجزاء)
7. الشافعي (محمد بن إدريس)، تفسير الإمام الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة أحمد بن مصطفى الفرَّان، المملكة العربية السعودية ، دار التدمرية، ط. 1، 2006. (3 أجزاء)
8. الطبري (أبو جعفر)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط. 1، 2000، (24 جزء)
9. الماتريدي (أبو منصور)، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، (د.ت)
10. مجاهد (أبو الحجاج)، تفسير مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، مصر، دار الفكر الإسلامي الحديثة، ط. 1، 1989.

المراجع باللّغة العربيّة:

1. أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الدّار البيضاء -المغرب، المركز الثقافي العربي، ط. 7، 2005.

2. الحمّامي (نادر)، صورة الصحابيّ في كتب الحديث ، مؤسسّة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2014.
3. السيد (رضوان)، مفاهيم الجماعات في الإسلام ، بيروت - لبنان، دار المنتخب العربي للدرات والنشر والتوزيع، ط. 1، 1993.
4. الناصري (محمد المكي)، التيسير في أحاديث التفسير، بيروت - لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1985، (6 أجزاء).
5. الوريمي بوعجيلة (ناجية) في الائتلاف والاختلاف ثنائية السّائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، سورية، دار المدى، ط. 1، 2004.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Christian Décobert, L'autorité Religieuse Aux Premiers Siècles De L'Islam, Arch. de Sc. soc. des Rel., 2004, 125, (janvier-mars 2004) 2344-
2. Daniel Gimaret, Théorie de L'Acte Humain En Théologie Musulmane, Volume 24 de Etudes Musulmanes, Vrin, 2012.
3. David Richard Thomas, Christian Doctrines in Islamic Theology, Volume 10 de The History of Christian-Muslim relations, BRILL, 2008.

ترجمات

علم الكلام الطبيعيّ والقرآن*

تأليف: روبرت غ. موريسن**
ترجمة: سعيد البوسكلاوي

علم الكلام الطبيعيّ هو قراءة كتاب الطبيعة، لا كتاب الوحي، من أجل معرفة الله[1]. لقد نشأ علم الكلام الطبيعيّ، بوصفه مبحثا زاوله علماء الإلهيّات، داخل تاريخ النصرانيّة، مع ما أثارته مقاطع من العهد الجديد (الرومان 1: 20 على سبيل المثال) من إمكانية معرفة الله في غياب الوحي[2]. إنّ أشهر عمل في علم الكلام الطبيعيّ هو عمل وليام بايلي (William Paley) (ت. 1805م) بعنوان الإلهيّات الطبيعيّة أو أدلّة وجود الله وصفاته، جمعت من مظاهر الطبيعة[3]. وقبل ذلك، كان طوماس الإكويني (Thomas Aquinas) (ت. 1275م) قد قدّم أدلّة في سياق روح الإلهيّات

*Robert G. Morrison, «Natural Theology and the Qur›an,» Journal of Qur›anic Studies, Volume 15, Issue 1, 2013, pp. 1- 22.

**تخرّج رتشرد موريسن من جامعتي هارفرد وكولومبيا، ويشتغل حاليا رئيس شعبة الدين بكلّية بودون Bowdoin College ببورتلاند؛ حيث يلقي دروسه في قضايا العلم والإسلام واليهوديّة. وتتركّز اهتماماته البحثيّة أساسا على إبراز مكانة العلم، وخاصّة علم الفلك والعلوم الطبيعيّة، في النصوص الدينيّة الإسلاميّة واليهوديّة كما في تاريخ العلوم الإسلاميّة من تفسير وكلام وغيرها. نشر أبحاثا عديدة في هذا المجال، من أبرزها كتاب الإسلام والعلم، سيرة نظام الدين النيسابوريّ الفكريّة (الصادر عن دار روتليدج عام 2007 والحائز على جائزة السنة في إيران عام 2009).(المترجم)

1-انظر

Matthew Barker, Natural Theology, or the Knowledge of God, from the Works of Creation; Accommodated and Improved, to the Service of Christianity (London: Printed for Nathaniel Ranew, 1674; accessed through http://eebo.chadwyck.com), B2v.

ينبغي مقارنة هذه الواجبات بتلك التي نعرفها عن طريق الوحي فقط (باركر، اللاهوت الطبيعيّ، أ 5 وجه). كتب باركر: «من خلال اللاهوت الطبيعيّ، وهو ما قد يفهمه الجميع، أعني معرفة الله، وواجبنا إزاءه، التي قد يقود ضوء الطبيعة الإنسان إليه، والذي يتشكّل من روحه أيضا. إنّ صورة الله عند الإنسان في أوّل خلقه، المؤتمن عليها في المعرفة كما في القداسة والمعرفة التي كانت لآدم عن خالقه، هي في جزء منها كلمة مزروعة بما أنّها صفة وجوده المنقوش في روحه، الذي هو نتاج كلمة الله الفطريّة stiled [كذا] εμφυτον؛ وفي جزء آخر هي نتاج ما قد تتوصّل إليه قدرة ملكته العقليّة الكبيرة من أعمال الخلق؛ إذ من خلالهما معا يشقّ طريقه إلى الله بوصفه غايته القصوى». ومن أجل دعم فكرته، استشهد باركر بـ (الرومان 1: 20). ومحاضرات (Gifford) جيفورد www.giffordlectures.org في اسكتلندا تشهد على الاستمرار الحالي لعلم اللاهوت الطبيعيّ.

2-Romans 1:20 (NRSV);

حيث نقرأ: «منذ خلق العالم كان يتمّ فهم قدرته وطبيعته الإلهيّة الأزليّة والنظر إليها، مع أنّها غير مرئيّة، من خلال الأشياء التي خلقها».

3-William Paley, Natural Theology, or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity: Collected from the Appearances of Nature (Albany: Printed for Daniel and Samuel Whiting, 1803).

الطبيعيّة وكان روبرت بويل (Robert Boyle) (ت. 1691م) مهتمًا بالموضوع[4]. وبالمثل، يشير القرآن إلى عجائب الطبيعة في سياق أدلّته على وجود الله وقدرته[5]. إنّ مناقشة القرآن فطرة البشر والحنفاء (جمع حنيف)[6]، جنبا إلى جنب مع استحضاره عجائب الخلق بوصفها دليلا على وجود الله وقدرته، تعني أنّ بعض موضوعات القرآن على الأقلّ يمكن معرفتها دون الرجوع إلى الوحي، وأنّه من الجدير استكشاف موضوع علم الكلام الطبيعيّ في الفكر الإسلاميّ[7]. غير أنّ الأهمّية العامّة لشريعة الوحي في الإسلام والمذهب الخاصّ في النسخ تنبّه على أنّ تفاصيل نصّ الوحي لا تخلو من أهميّة. ولأنّ الطبيعة تحتوي على بعض الأشياء التي هي حرام[8]، فإنّ كتاب الطبيعة لن يؤخذ على قدم المساواة مع الشرع.

يستكشف هذا المقال كيف أنّ ثمّة أدلّة، في إسلام ما قبل العصر الحديث، يمكن التعرّف عليها بوصفها تنتمي إلى سياق علم الكلام الطبيعيّ أو روحه مع أنّ المتكلّمين لم يستخدموا هذا المصطلح في ذلك الوقت. ومع ذلك، كان ثمّة تمييز بين ما يمكن أن تخبر به الطبيعة عن الله، مثلا عن حكمته وقدرته وعنايته، وما يمكن للطبيعة أن تخبر به عن الواجبات الدينيّة؛ أو أنّ الطبيعة قد تخبر ببعض الواجبات الدينيّة العامّة، ولكن بالتأكيد لا جميعها بالتفصيل[9]. لقد وضع ناصر الدين البيضاوي (ت. 1316/716)، موضوع هذا المقال، بدوره قيودا على ما يمكن للمرء أن يعلمه عن الله دون

4-Peter Harrison, 'Natural Theology, Deism, and Early Modern Science' in Arri Eisen and Gary Laderman (eds), Science, Religion, and Society (2 vols. Armonk, NY and London: M.E. Sharpe, 2007), vol. 2, pp. 426–33, at pp. 427–8.

5-تتناول هذه الدراسة بعضا من هذه الآيات؛ انظر، على سبيل المثال، سورة 3، آية 190، (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ).

6-سورة 30، آية 30: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)، يذكر كلا الكلمتين حنيف وفطرة. مع أنّ كلمة فطر تنطق بـ رَ، لا بتاء مربوطة، فإنّ البيضاوي يقرأ الكلمة بوصفها اسما (أنوار التنزيل (جزءان، بيروت: دار الكتب الكليّة، 1988)، ج. 2، ص. 220).

7-Alistair McGrath, Open Secret: A New Vision for Natural Theology (Oxford: Blackwell, 2009), p. 181:

«لا يعترف الإسلام بمعرفة حقيقيّة بالله خارج القرآن [كذا!]، مثيرا صعوبات حقيقيّة في وجه أيّ مفهوم لعلم الكلام الطبيعيّ». ينبغي أن تصحّح هنا كلمة القرآن بكلمة "الوحي"؛ غير أنّ القرآن، مرّة أخرى، يستدعي الطبيعة، وهذا هو السبب الذي يفسّر لماذا نجد مناقشات أوسع في سياق علم الكلام الطبيعيّ الإسلاميّ في علم التفسير. وإذ يستشهد ماكغراث (ص. 182) بعمل ريتشارد فرانك Richard Frank ووقف على أنّ علم الكلام يمكن أن يشمل أيضا مناقشات في سياق اللاهوت الطبيعيّ، فإنّه قد فهم أنّ الغزالي لا ينتقد علم الكلام فحسب، ولكنّه ينتقد العقلانيّة بشكل عامّ، وهو رأي كشف فرانك نفسه زيفه (انظر الغزالي والمدرسة الأشعريّة [بالإنجليزيّة] (دورهام، NC: منشورات جامعة ديوك(Duke University)، 1994).

8-Anver Emon, «Natural Law and Natural Rights in Islamic Law», Journal of Law and Religion 20 (2004–5), pp. 351–95, at p. 361.

9- يمكن أن يفهم مبدأ الاعتدال على نحو أفضل من خلال دراسة الطبيعة. انظر

Robert Morrison, Islam and Science: The Intellectual Career of Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī (Oxon:Routledge, 2007), p. 71.

روبرت موريسن، الإسلام والعلم: سيرة نظام الدين النيسابوري (أوكسن: روتليدج، 2007)، ص. 71. ومع ذلك، لا يمكن تحديد القصد دون مساعدة الوحي؛ بل، إنّ دراسة الطبيعة تكشف عن عقلانيّة الشريعة. راجع أيضا تفسير الرازي على سورة 2، آية 22 (مفاتيح الغيب، الطبعة الثانية (32 ج. في 16، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، دون تاريخ)، ج. 2، ص. 111) وقد ذهب إلى أنّ العلاقة بين المرض والطبّ والصحّة تعكس العلاقة بين التزامات الناس والأفعال الحميدة والثواب.

مساعدة الوحي[10]. (لقد تمّ تحديد تاريخ وفاة البيضاوي في عام 1286/685 أو 9312/692[11]، غير أنّ دراسة حديثة تثبت تاريخ 6-1613/715[12]). وفي الآونة الأخيرة، تحدّث طارق رمضان عن الكون بوصفه كتابا موحى مثل القرآن[13]. وكما هو الحال في العالم المسيحيّ، فإنّ الأدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ وضعت في سياق فكريّ أصبح فيه المشروع العلميّ المزدهر جزءا من تقليد الدراسة الدينيّة[14]. وقد سجّلت بعض هذه النصوص العلميّة من داخل المجتمعات الإسلاميّة كيف يمكن لفهم المخلوقات أن يعزّز تقدير المرء لدور الإله في الخلق وربّما أيضا فهمه الكيفيّة التي يفعل بها الإله[15].

10-Lutpi Ibrahim, «The Relation of Reason and Revelation in the Theology of az-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī», Islamic Culture 54 (1980), pp. 63–74 at p. 65.

تبدو هذه الحدود بارزة في تفسير البيضاوي سورة 4، آية 65، (فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا).

11-A.H. Johns, «Exegesis as an Expression of Islamic Humanism: Approaches, Concerns, and Insights of al-Baydawi», Hamdard Islamicus 22 (1999), pp. 37–58, at p. 38.

12-Charles Melville, 'Qāḍī Bayḍāwī's Niẓām al-tawārīkh in the Safīna-yi Tabrīz: An Early Witness of the Text' in A.A. Seyed-Gohrab and S. McGlinn (eds), The Treasury of Tabriz: The Great Il-Khanid Compendium (Amsterdam and West Lafayette, IN: Rozenberg Publishers and Purdue University Press, 2007), pp. 91–102, at pp. 94–5.

13-Andrew March, «The Post-Legal Ethics of Tariq Ramadan: Persuasion and Performance in Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation», Middle East Law and Governance 2 (2010), pp. 253–73.

يحيل معظم مزاولي التفسير العلميّ المحدثين على البيضاوي، محور هذا المقال. انظر العزيز حاجي، البيضاوي مفسّرا (دمشق: دار الحسنين، 2000)، صص. 377-81، وبالخصوص ص. 377.

14-تفسير النيسابوري، بعنوان غرائب القرآن يتابع فيه التفسير الكبير للرازي، لكنّه لا يوافقه دائما. انظر موريسن، الإسلام والعلم، الفصل السادس. انظر أيضا مقال أحمد دلاّل، (أحمد دلاّل، "العلم والقرآن" ضمن موسوعة القرآن Encyclopaedia of the Qurʾān) الذي يعلّل وصفه (ص. 551) تفسير الرازي(ت. 1210/606) (مفاتيح الغيب) بكونه أبرز مثال عن أبلغ تفسير من الناحية العلميّة والفلسفيّة. انظر أيضا طارق جعفر، فخر الدين الرازي (ت. 606-1210): فيلسوف ومتكلّم ومفسّر [بالإنجليزيّة](رسالة دكتوراه غير منشورة: جامعة يائل، 2005).

في الحضارة المسيحيّة، بزغ مبحث عرف باسم الفلسفة الطبيعيّة، الذي دافع أندرو كونينغهام على أنّه مباين للعلم ("هويّة الفلسفة الطبيعيّة: ردّ على إدوراد غرانت"؛ انظر

Andrew Cunningham, «The Identity of Natural Philosophy: A Response to Edward Grant», Early Science and Medicine 5 (2000), pp. 259–78.

انظر أيضا بيتر موريسن، «الفضول، والعلم المحرّم وإعادة تكوين الفلسفة الطبيعيّة في بداية العصر الحديث في إنجلترا»، Peter Harrison, 'Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early-Modern England', Isis 92 (2001), pp. 265–90.

15-انظر

Nahyan Fancy, «The Virtuous Son of the Rational: A Traditionalist's Response to the Falāsifa» in Y. Tzvi Langermann (ed.), Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy (Brepols: Turnhout, 2009), pp. 217–47.

بيّنت فانسي أنّ أفكار ابن النفيس حول البعث كانت وثيقة الصلّة بعمله في الطبّ.

انظر أيضا (حول كيف أنّ كتاب الأردي (ت. 1266/664) في الهيئة كتب في سياق النقاش مع المتكلّمين)،

Heidrun Eichner, The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context (Habilitationsschrift: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2009), p. 285.

وإلى حدّ ما، كانت مثل هذه الأدلّة جزءا من النصوص الكلاميّة أيضا، وبالخصوص عندما أصبح علم الكلام ذو طابع وجوديّ أكثر منه لاهوتيّ. لقد احتلّ التراث العلميّ والفلسفيّ الثانويّ في علم الكلام[16] مكانة مركزيّة في كتاب المواقف في علم الكلام الذي ألفه عضد الدين الإيجي (ت. 1355/756) حوالي 1330/730، وهو نصّ كلاميّ نموذجيّ كان موجّها أكثر نحو تصنيف الوجود (ما المادّة؟ مثلا) منه نحو الأسئلة الكلاميّة التقليديّة (هل الله عادل؟ مثلا)، وقد كشف عن مرونة واضحة في تملّك مفاهيم تجد أصلها في العلم والفلسفة[17]. لقد استدلّ الإيجي بالفعل على أنّ معطيات مستقاة من الطبيعة يمكن أن تخبرنا بشيء ما عن الله، ولو عن عناية الله واهتمامه[18]. فبينما استدلّ عبد الحميد صبرة على أنّ الإيجي عدّ النظريّات العلميّة مجرّد أدوات تفسيريّة لا يمكن إثباتها ولا نفيها[19]، فإنّ مقالة لي، سوف تنشر قريبا، تبيّن أنّ الإيجي، في الواقع، استدلّ أحيانا على أنّ التفسيرات العلميّة قد لا تكون صحيحة[20]. وإذا كانت التفسيرات العلميّة ربّما غير صحيحة، فإنّه قد كان بإمكان الإيجي أن يقترح بدائل أفضل، لكنّه لم يفعل. ومن أجل الاستدلال بشكل أقوى على أنّ علّة مادّة السماء وظواهرها هو الله وحده، فإنّه يتّضح أنّ الإيجي اختار أن يستدلّ قدر الإمكان ضدّ أيّ محاولة بشريّة لشرح السماوات، وهي طريقة في الاستدلال تضع وضوح الطبيعة أو معقوليّتها موضع السؤال. وعلى سبيل المثال، فقد انتقد الإيجي مبدأ علماء الفلك الذي مفاده

16-A.I. Sabra, «Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century», Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 9 (1994), pp. 1–42.

انظر أيضا

Josef van Ess, Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddin al-Īcī(Wiesbaden: Franz Steiner, 1966).

لمزيد اطّلاع عن تطوّر التوجّه الأنطولوجيّ في علم الكلام، انظر

Eichner, The Post-Avicennian Philosophical Tradition.

انظرأيضا

A.I. Sabra, «Kalām Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa» in James E. Montgomery (ed.), Arabic Theology, Arabic Philosophy: Essays in Celebration of Richard M. Frank, Orientalia Lovaniencia Analecta, 152 (Leuven: Peeters, 2006), pp. 199–272.

17-Sabra, «Science and Philosophy», p. 12:

"ثمّة ميزة أخرى تتّسم بها هذه المرحلة الثانية هي هذا الميل المتزايد لدى المتكلّمين إلى الخوض في أعمال الفلاسفة حيث يوردون آراءهم وأدلّتهم ويلخّصونها ويردّون عليها".

18-مؤيد الدين الإيجي (تح. عبد الرحمان عميرة)، كتاب المواقف (مع شرح الجرجاني) (3 أجزاء، بيروت: دار الجيل، 1997)، ج. 2، صص. 4-493. كتب الإيجي: "فسال الماء بالطبع إلى الوهاد، فانكشفت التلال معاشاً للنبات والحيوان. ولم يذكر له سبب إلا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات، إذ كان لا يمكن تكوّنها وبقاؤها إلا بذلك".

19-Sabra, «Science and Theology», p. 38:

«هذا يفترض رأيا ذرائعيًا (أو افتراضيًا) في علم الفلك الرياضيّ في عصره».

20-روبرت موريسن، "ما الغاية من علم الفلك في كتاب المواقف في علم الكلام للإيجي"، قريبا.

Robert Morrison, «What Was the Purpose of Astronomy in Ījī's Kitāb al-mawāqif fī ʿilm al-kalām?», forthcoming.

أنّ الأفلاك تتحرّك حركة دائريّة واحدة[21]. وكثير من عبارات الإيجي التي انتقدت علم الفلك حملت أيضا، وبإصرار، أحكاما غير صحيحة على علم الفلك، وكان لها تأثير في التنقيص من حظوة علم الفلك الفكريّة، وهو أمر يبيّن أنّ نصوص العلم لم تكن مصدرا فحسب للمتكلّمين، بل إنّ المتكلّمين دخلوا أيضا في جدال مع دارسي العلم حول كيف يمكن أن تخدم الطبيعة النظر العقليّ حول الله على نحو أفضل. لقد كانت الأدلّة التي نشأت في سياق اللاهوت الطبيعيّ في خدمة بعض غايات علم الكلام، لا جميعها. غير أنّ السؤال حول ما إذا كانت المعرفة اللاهوتيّة الطبيعيّة يقينيّة، من منظور علم الكلام، كانت أعقد لأنّها قطعت بين ادّعاء علم الكلام أنّ الإسلام لم يكن في حاجة إلى أن يقبل دون تمحيص من جهة، وبين حاجة علم الكلام إلى تقويض بعض نتائج العلم والتنقيص منها من جهة أخرى (على سبيل المثال، لعبت الأسباب دورا مهمّا في التفسيرات المقدّمة، وإن لم يكن بالإمكان إثبات وجودها بشكل قاطع).

لقد سبق أن رصدت أبحاث حديثة بعض الدارسين الذين سعوا إلى دحض أدلّة المتكلّمين المنتقدة للعلم وسلّطت الضوء عليهم[22]. وردود الفعل تلك تتعارض تماما مع موقف الإيجي، سواء كانت في خدمة نظرية المعرفة العلميّة أو منتقدة لها؛ هؤلاء الدارسون لم يفهموا الإيجي على أنّه يقدّم لهم نوعا من الحلّ الوسط[23]. لقد افترضوا ضمنا أنّه لا يوجد غرض لإثارة العالم الطبيعيّ في النصوص الكلاميّة مرارا إذا لم يكن هناك برنامج إيجابيّ في دراسة الطبيعة دراسة عقلانيّة ودقيقة. وهذا المقال يحاول توسيع معرفتنا بهذه المناقشة لعلم اللاهوت الطبيعيّ وكيف وجدت وجهة نظر مختلفة عن قيمة الأدلّة في سياق اللاهوت الطبيعيّ في كتب التفسير. وعندما يتعلّق الأمر بالإسلام، فإنّ أعمالا عامّة عن اللاهوت الطبيعيّ تميل إلى حصر نفسها في علم الكلام، ومن ثمّ لدى بعض المتكلّمين فقط[24].

21-الإيجي، المواقف، ج. 2، ص. 451: «وفي الكلّ فإنّ حركة الأفلاك إراديّة فماذا يمنع أن تختلف بحسب ما يتعاقب عليها من إرادات جزئيّة؟» وفي الصفحة نفسها، يرجع الإيجي فشل علماء الفلك في موضوع التماثل إلى إلحاحهم على الدورة المنتظمة.

22-أثار صبرة انتباه الباحثين في «العلم والفلسفة»، ص. 37 (تابعا في ذلك كتاب المواقف، ج. 2، ص. 432) إلى ردّ السيّد الشريف الجرجاني (ت. 1413/816) على رفض أبنية علماء الفلك الرياضيّة بوصفها متخيّلة. يوردها صبرة كما يلي: متخيّلة تخيّلا صحيحا في نفس الأمر. عن رسالة الجرجاني المستقلّة عن «نفس الأمر»، انظر رجب دوران، «رسالة نفس الأمر»؛

Recep Duran, «Nefsu'l-emr Risaleleri», Bilim ve Felsefe Metinleri (1992), pp. 77–102.

23- انظر جميل رجب، «تحرير علم الفلك من الفلسفة»، ص. 56؛

Cf. F. Jamil Ragep: «Freeing Astronomy from Philosophy», Osiris 16 (2001), pp. 49–71, at p. 56.

انظر أيضا موريسن، الإسلام والعلم، ص109-12، حول رفض النيسابوري تصوّر الرازي الخاطئ لحركة الكواكب الثابتة.

24-انظر ماكغراث McGrath، السر المفتوح [بالإنجليزيّة]، ص. 182. لا يمكن أن يعزى الميل إلى التغاضي عن التفسير ببساطة إلى غياب الاهتمام بالإسلام؛ محاضرات جيفورد 1992 لـ آن ماري شيمل التي نشرت بعنوان فك رموز آيات الله: مقاربة فينومينولوجيّة للإسلام [بالإنجليزيّة](ادنبرة: منشورات جامعة إدنبرة، 1994). اعتمد هذا الكتاب على التفسير القرآنيّ في إثبات أنّ كثيرا من المؤلّفين الصوفيّة الذين ذكرتهم كانوا يحاولون فهم القرآن؛ قدّمت شيمل نفسها تفسيرها الخاصّ. غير أنّها لم تناقش كثيرا النصوص في إطار مبحث التفسير. ثمّة أعمال أكثر تخصّصا (على سبيل المثال، دلّال، «العلم والقرآن») شرعت في دراسة التفسير دراسة فاحصة.

وهذه الدراسة تركّز على عمل ناصر الدين البيضاوي، وتقارن تعاليقه على العالم الطبيعيّ وتعارضها في نصّه الكلاميّ وفي تفسيره[25]. والبيضاوي شخصية جديرة بالدراسة لأسباب ثلاثة. أوّلا، كان نصّه الكلاميّ، طوالع الأنوار، نموذجا بالنسبة إلى مواقف الإيجي في الشكل والمضمون على حدّ سواء، بما فيه الانتقادات الضمنيّة الموجّهة إلى نظرية المعرفة العلميّة[26]. وهذا الاهتمام بالمرحلة التي سبقت مواقف الإيجي مفيد أيضا لأنّنا نرى كيف أنّ كتاب المواقف كان مجرّد عرض بيانات (لكنّها مهمّة) في تاريخ الجدال حول أهمّية دراسة الطبيعة ودورها في معرفة الله دراسة علميّة.

ثمّة شهادة ممتازة عن كيف يعكس كتاب طوالع الانوار مرحلة مبكّرة في دمج العلم في الكلام تكمن في ردّ الدارسين المتأخّرين على ما ورد في طوالع الأنوار من نظر في مصدر إشعاع الكواكب. والشهادة نفسها ترد في النصوص التي تلت بعض عبارات البيضاوي. وبالنظر إلى أنّ وجوه القمر تفترض أنّ القمر، إذا كان منيرا، قد لا يكون منيرا بالقدر نفسه، استعمل البيضاوي دليل الخسوف من أجل إثبات أنّ المرء قد لا يثبت أنّ القمر هو نصف مضيء ونصف مظلم، وهو نفسه يدور في فلكه[27]. والحالة هذه، فإنّه لم يكن ثمّة طريقة لشرح الظلمة المفاجئة للقمر أثناء الخسوف. وملاحظة البيضاوي تعكس حدس الفلكيّين، على أساس ملاحظات، بأنّ الشمس تضيء القمر وأنّ مسار القمر كان مائلا إلى مسار الشمس بخمس درجات[28]. ويستدلّ شارح البيضاوي، محمود الإصفهاني (ت. 1348/749)، الذي تعكس شروحاته الأخرى ميلا إلى علم الفلك، أنّه إذا كان صحيحا أنّ كسوفا وقع في تقابل الشمس والقمر، فإنّ عدم

25-وإن لم يكن هو موضوع هذا المقال، فإنّ البيضاوي كان أيضا إمام الفقه الشافعي في شيراز. انظر شمس الدين الدؤودي، طبقات المفسّرين (في جزئين، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983)، ج. 1، صص 248-9. ينقل، في الجزء الأكبر من عرضه، قصّة عن البيضاوي بوصفه شخصا مغمورا في تبريز استطاع أن يحلّ مسألة معقّدة في أحد الدروس في مجلس علم.

26-إشنر Eichner، التقليد الفلسفيّ بعد ابن سينا(The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy)، ص. 373. يمكن للمرء أن يرى كيف أنّ بعض المقاطع في المواقف هي تفصيلات لعبارات وردت مقتضبة في طوالع الأنوار. وقد لاحظ صبرة (العلم والفلسفة، ص. 13) هذا الارتباط أيضا.

27-البيضاوي، طوالع الأنوار، تح. عباس سليمان (بيروت: دار الجيل والقاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، 1991)، ص. 140. وبشكل عامّ (أرسطو، في السماء 290أ)، إنّ الدليل على أنّ القمر لا يمكن أن يدور في فلك التدوير هو أنّ وجها من القمر هو الوجه نفسه المرئيّ دائما.

28-في تهافت الفلاسفة، تر. مارمورا Marmura ((Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), p. 6)، اعترف الغزّالي بأنّ الأدلّة صحيحة ومؤسّسة على الحساب والهندسة. لم يذكر الغزّالي دور الحدس في براهين علماء الفلك. وتعدّ حالة الكسوفات، مع ذلك، المثال الذي قدّمه ابن سينا عن الحدس في كتاب البرهان. انظر ابن سينا، الشفا: كتاب البرهان، تح. أ. ع. عفيفي (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1956)، ص. 259. عن إحالة أخرى على الحدس، انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تح. سليمان دنيا (3 أجزاء، القاهرة: دار المعارف، دون تاريخ)، ج. 2، ص. 207. وقد حدّد دمتري غوتاس صورة معدّلة من الحدس يمكن معها تحصيل الحدّ الأوسط من القياس بشكل فوريّ أو بواسطة الفكر. انظر

Dimitri Gutas, «Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology» in Robert Wisnovsky (ed.), Aspects of Avicenna (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001), pp. 3–4.

وقوع الكسوف في كلّ تقابل قد يدلّ على أنّ ضوء القمر لا يأتي من الشمس[29]. تبرز تعليقات الإصفهاني على هذه المسألة أنّه لم يفهم أنّ مسار القمر كان مائلا إلى مسار الشمس بخمس درجات، ولا السبب الذي جعل أن ليس كلّ تقابل للقمر والشمس قد يؤدّي إلى الكسوف. ولاحقا، ذهب الإيجي إلى الاستدلال على أنّ جرما آخر، غير الشمس والقمر والأرض، لعب دور في الكسوفات[30]، وهذا يعني أنّ الإيجي رفض التفسير الذي كان قد قبله البيضاوي (والغزالي (ت. 1111/505)) من علماء الفلك عن الكسوف. وكون تفسير الإصفهاني لعلم الفلك كان خاطئا والإيجي كان مرتابا بشكل كبير يعني أنّ طوالع الأنوار قد كتب في مرحلة مبكّرة من التحوّل من علم الكلام إلى مقاربة أكثر وجوديّة، وهو تحوّل تتبّعه هيدرون إيشنر Heidrun Eichner على نحو دقيق[31].

والسبب الثاني الذي يجعل البيضاوي مثيرا للاهتمام هو أنّ كلا من البيضاوي والإيجي ارتبطا بالبلاط الإلخاني في تبريز، وهو البلاط الذي رعى أيضا قطب الدين الشيرازي (ت. 1311/710) ونظام الدين النيسابوري (ت. حوالي 1330/731)، وهما باحثان موسوعيّان كانا يثقان تماما في نظرية المعرفة العلميّة والعلوم ذات الصلة بعملها في الفقه والتفسير على الأرجح[32]. وهكذا، فإنّ الوسط الفكريّ الذي عاش فيه البيضاوي ضمّ علماء الفلك الأكثر كفاءة في ذلك العصر. وكذلك ينبغي للمرء أن لا يغفل الشروح على كتاب المواقف (على سبيل المثال شرح الجرجاني (ت. 1413/816)، وكذلك حاشية مير زاهد الهروي (ت. 1100-1689/1))[33]وتعاطفهم النسبيّ مع نتائج علم الفلك، وإنّ من شأن مزيد فحص أن يبيّن كيف تعكس كتابات البيضاوي في البلاط الإلخاني موقفا دقيقا حول ما إذا كان يمكن للطبيعة أن تنقل حقائق دينيّة. وفي الواقع، إنّ البيضاوي وشارحه الإصفهاني على السواء، بوصفهما متكلّمين أشعريّين، لم يتأثّرا أبدا بالتمييز الذي أقامه ابن

29-محمود الإصفهاني، مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار (إستانبول: 1887-8)، ص. 265. تشمل هذه النسخة المطبوعة حاشية السيّد الشريف الجرجاني. أي، أنّ البيضاوي كان على صواب في قوله إنّ حدوث الكسوفات يفنّد فكرة أنّ نصف القمر قد يكون مضيئا من تلقاء نفسه مع دوران القمر. لكن، ودون أن نأخذ في الحسبان ميل مدار القمر خمس درجات، إنّ كون ليس كلّ المقابلات تؤدّي إلى الكسوف قد يعني أنّ الشمس لا تضيء القمر. ولأنّ تعليقات الإصفهاني الأخرى كشفت عن تعاطف إزاء استنتاجات علماء الفلك، فإنّ الإصفهاني قد يكون اعتنى بدحض ما قد يترتّب عن القول بأنّ القمر لا يضيء من تلقاء نفسه، وأنّ الأجرام السماويّة ليست موحّدة و/ أو أنّ الكواكب الأخرى ربّما ليست تضيء من تلقاء ذاتها أيضا لأسباب مجهولة.

30-الإيجي، المواقف، ج. 2، ص. 463.

31-إشنر Eichner، التقليد الفلسفيّ بعد ابن سينا (The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy).

32- (Joseph van Ess, Der Wesir und seine Gelehrten, Steiner, Wiesbaden 1981) ، ص.29 وص.48. يذكر الإيجي باسم «عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد المطرّزي» الذي عدّه فان إس الإيجي. كان والد الإيجي وأخوه أيضا في اتّصال مع رشيد الدين (ت.1319/719). عن دور فضاء تبريز في تشكيل علم الكلام عند الإيجي، انظر إشنر Eichner، التقليد الفلسفيّ بعد ابن سينا [بالإنجليزيّة]، ص. 378.

33-موريسن، الإسلام والعلم، ص. 110.

سينا (ت. 1037/428) بين الماهية والوجود[34]. ولم يكن موقف المتكلّمين من العلم والفلسفة واحدا على نحو كامل. والسبب الثالث الذي يدعو إلى الاهتمام بالبيضاوي هو أنّ بعدا مهمّا من هذه المناقشات كانت موجودة في التفسير. فقد كتب البيضاوي نصّين تناول فيهما اللاهوت الطبيعيّ؛ استغرق كلّ واحد منهما جانبا معيّنا من المناقشة[35].

سنبدأ برسالة البيضاوي في علم الكلام، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار وتلقّيها من خلال شرح الإصفهاني[36](مطالع الأنظار)[37]قبل الانتقال إلى تفسير (أنوار التنزيل)[38]. ومن وجهة نظر تخصّص علم الكلام، تعدّ الأجسام السماويّة وثيقة الصلة بالموضوع ما دامت صنفا من الموجود. وهذه الأجسام تتألّف من ذرّات غير قابلة للقسمة (أجزاء) ظاهريّا[39]. يتناول الباب الثالث من طوالع الأنوار الأجسام وأقسامها[40]. وعلاوة على الأجسام المركّبة، ثمّة أجسام بسيطة كرويّة ومنقسمة إلى عنصريّات وفلكيّات، وهذه الأخيرة أفلاك وكواكب (وهي المقدّمة التي تقوم عليها دراسة علم الفلك في إطار علم الكلام)[41]. عادة ما يتحدّث علماء الفلك عن فلك واحد لكلّ كوكب، الذي كان اختزالا لمجموع الأفلاك التي تمثّل جميع حركات كوكب ما. وهكذا، كان من الشائع أن نتحدّث عن نظام كونيّ من تسعة أفلاك، مع سبعة أفلاك لخمسة كواكب ونجمين، أحدهما (الثامن) لحركة الكواكب الثابتة في المبادرة (precession) [42]، والآخر (التاسع) لحساب حركة الكون النهاريّة.

34-Robert Wisnovsky, «Avicenna and the Avicennan Tradition» in P. Adamson and R. Taylor (eds), The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 92–136, at pp. 112–3.

35-لقد صنّف وليد صالح، («ملاحظات أوليّة حول إسطغرافية التفسير في العربيّة: تاريخ مقاربة الكتاب"[بالإنجليزيّة]، مجلّة الدراسات القرآنيّة 12 (2010)، صص. 6-40، في ص. 21) أنوار التنزيل بوصفه مدرسة-أسلوبا في التفسير. وحسب صالح، فإنّ المدرسة-الأسلوب في التفسير عكست نوعا من العقلانيّة في تأليفها، بدل أن تكون موسوعيّة.

36-كان الإصفهاني معروفا عند رشيد الدين؛ انظر فان إس، الوزير [بالألمانيّة]، ص. 24.

37-الإصفهاني، مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار. درس الإصفهاني إلى جانب البيضاوي في تبريز في العقد الأخير من القرن السابع/الثالث عشر والعقد الأوّل من القرن الثامن/الرابع عشر (إدوين إ. كالفيرلي وجيمس و. بولّوك (تح. وتر.)، الطبيعة والإنسان والله في الإسلام الوسيطيّ: نصّ عبد الله البيضاوي، 'طوالع الأنوار من مطالع الأنظار'، ومعه تفسير محمود الإصفهاني، 'مطالع الأنظار'، شرح طوالع الأنوار (ليدن وبوسطن: بريل، 2002)، ص. Xxix. والتفسير نفسه لم تنته كتابته سوى في حدود عام 1330 (كالفيرلي وبولّوك، الطبيعة والإنسان والله، ص. Xliii.

38-عن مزيد من التعليقات على طوالع الأنوار، انظر كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ [بالألمانيّة] (ليدن: بريل، 1943)، ج. 1، ص. 533. وتفسير الإصفهاني نفسه أنتج حاشية من قبل الجرجاني وحاشية على الحاشية من قبل الدوّاني. عن لائحة أفضل، انظر روبرت فيسنوفسكي، «طبيعة التفسير الفلسفيّ العربيّ ونطاقه في التاريخ الفكريّ الإسلاميّ ما بعد الفترة الكلاسيكيّة (ج 1100-1900 م.): بعض الملاحظات الأوليّة» [بالإنجليزيّة]، ضمن ب. أدمسن وه. بالتوسن وم. و. ف. ستون (إشراف)، الفلسفة والعلم والتفسير في اللغات اليونانيّة والعربيّة واللاتينيّة، ج. 2، ملحق لنشرة معهد الدراسات الكلاسيكيّة 83: 1-2. (لندن: معهد الدراسات الكلاسيكيّة، 2004)، صص. 149-91، في ص. 177.

39-البيضاوي، طوالع الأنوار، صص. 133-5.

40- البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 138.

41-البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 138. كتب البيضاوي أنّ الأجسام البسيطة كانت دائريّة، في نظر الحكماء، ما دامت الأجسام ذات طبيعة واحدة لا تقتضي صورا متعدّدة. وافق تفسير الإصفهاني (مطالع الأنظار، ص. 258) على أنّ الأجسام البسيطة لها شكل دائريّ.

42-المترجم: لعلّ المؤلّف يقصد مبادرة الاعتدالين Precession of the equinoxes، أي تساوي طول النهار والليل مرّتين في السنة.

لقد ناقش البيضاوي بعض استنتاجات الفلكيّين حول الجرم التاسع. ولاحظ أنّ ملاحظات الحركة النهاريّة للكون قدّمت أدلّة على الجرم التاسع، لكن لا على استنتاج الفلكيّين الذي مفاده أنّ الجرم التاسع يشمل جميع الأجسام[43]. والقضية هنا هي أقلّ ممّا إذا كان الجرم التاسع يشمل سائر الأجسام بما في ذلك الأجرام الثمانيّة الأخرى على نحو ضمنيّ؛ ولكن إذا كانت الملاحظات وحدها يمكن أن تكون أساسا كافيا في بيان ما إذا كان الجرم التاسع يشمل بالضرورة كلّ شيء، إلا أنّه ليس واضحا كيف أنّ الجرم التاسع سيحرّك الأجرام الثمانية الأخرى الحركة اليوميّة إن لم يكن يشملها. وإذا لم يكن الجرم التاسع لا يشمل جميع الأجسام السماويّة الأخرى، فهل هناك بعض الأجسام خارج الجرم السماويّ التاسع؟ ولكن لماذا لا توضع تلك الأجسام، إذاً، في فلك هو علّة الحركة اليوميّة؟ وفي الواقع، رغم أنّ الملاحظات وحدها لن تكون دليلا كافيا على الجرم التاسع[44]، ومع افتراض فلك تاسع هو علّة الحركة اليوميّة، فإنّ الملاحظات قد تستلزم أنّ هذا الجرم السماويّ التاسع يشمل جميع الأجرام الأخرى لأنّ كلّ الأجسام السماويّة تتحرّك الحركة اليوميّة. لم يقدّم الإصفهاني أيّ تعليق مع الأسف.

وقد تضمّنت مناقشة البيضاوي للأجرام السماويّة انتقادات أخرى لافتراضات الفلكيّين واستنتاجاتهم التي أثارت النقاش. لقد كتب البيضاوي، على سبيل المثال: «ولقائل أن يقول إن سلّم استحالة الخرق، فلم لا يجوز أن يكون لكلّ كوكب نطاق يتحرّك بنفسه، أو باعتماد الكواكب عليه؟»[45]. كانت فكرة البيضاوي، وهي فكرة لها تاريخ ومستقبل، هي أنّ وجود نظام من الدوائر، بدلا من الأجرام السماويّة، كلّ واحدة قد تتحرّك عن شيء آخر غير النفس، يمكن أن تفسّر عن طريق الملاحظة تماما وبسهولة[46]. وقد نازع الإصفهاني البيضاوي، قائلا إنّه إذا نظرنا في علم الفلك واعتبرنا الأصول التي يقوم عليها، سينهار هذا الاعتراض[47]. والإصفهاني ربّما يقول إنّ اعتماد الكوكبعلى الدائرة قد تفسّر حركة الدائرة التي تأخذ مكان فلك التدوير الذي له هذا الكوكب، لا حركة الدوائر (أو الأفلاك) الأخرى التي شكّلت مجموع دوائر (أو أفلاك) كوكب معيّن. ومن ثمّ،

43-البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 139. إنّ تفسير الإصفهاني (مطالع الأنظار، ص 258) وضع، من وجهة نظر علماء الفلك، بعض المبادئ الفلسفيّة لدراسة الأفلاك. وتلك كانت: نسب كلّ حركة إلى جسم متحرّك بالذات، جسم يحرّك ما يطوقه بالعرض، إنّ حركات الأفلاك البسيطة متّصلة، وحركات الأفلاك واحدة، والأفلاك لا يمكن أن تخترق أو تعدّل.

44-اعترف الطوسي بإمكانيّة نسب الحركة اليوميّة إلى الكون بوصفه كلّا في كتاب التذكرة. انظر الطوسي، التذكرة في علم الهيئة، تح. وتر. وتع. ف. ج، رجب (في جزئين، نيويورك، هيدلبرغ، برلين: سبرينغر-فيرلاغ، 1993)،ج. 1، ص. 140. حجّة الطوسي في تفضيله الكون ذي التسعة أفلاك، أنّ للكواكب حركتين، نظر إليها الشيرازي على أنّها غير صحيحة (فعلت فلا تلم، إستانبول، مخطوط فاتح، 2/3175، 168 وجه).

45- البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 139.

46-صبرة، "العلم والإلهيات"، ص. 35. ناقش صبرة على حدّ سواء سوابق فكرة الدوائر في فرضيّات الكواكب عند بطليموس وظهور هذه الفكرة لاحقا في كتاب المواقف عند الإيجي.

47-الإصفهاني، مطالع الأنظار، ص. 262.

فإنّ تلك الأجرام لا يمكن تحريكها من خلال اعتماد الكوكب عليها لأنّ محرّكا واحدا لا يمكن أن يحدث حركتين مختلفتين. إنّ فحوى تعليقات الإصفهاني يعكس الموقف الذي مفاده أنّ علم الفلك له قيمة أكبر عندما يدرس في لغته الخاصّة. وقد لاحظ الجرجاني، في حاشيته على شرح الإصفهاني، أنّ المتكلّمين الذين انتقدوا علم الفلك، والبيضاوي واحد منهم، لم يستدلّوا على دعاويهم (وجود الفراغ على سبيل المثال)[48]. ولم تكن الأدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ أقلّ جدوى وأكثر صعوبة فحسب، ولا كانت أيضا معرفة محتملة بهيئة السماء، بل إنّ الاستدلال من العالم الطبيعيّ نفسه كان مفتاحا لهذا المشروع.

وأخيرا، إنّ سؤال كيف أنّ سلوك الأجسام السماويّة يمكن أن ينسب إلى تركيبها، وإلى أيّ درجة يعتمد ذلك السلوك على إرادة الله مباشرة، قد تترتّب عنه آثار على ما يمكن أن تقدّمه دراسة الطبيعة. ناقش البيضاوي، في طوالع الأنوار في سياق تحديد ما إذا كانت السماء تتحرّك بالطبع حركة دائريّة واحدة، مسألة ما إذا كان يمكن لصورة السماء أن تنفكّ عن الهيولى. فبينما ذهب الفلاسفة إلى أنّ مثل هذا الانفكاك غير ممكن (قالوا إنّ الصورة لا تنفكّ عن الهيولى)، وأنّ الأجسام (ومنها الأجسام الأوليّة أيضا) هي تركيبات من الصورة والمادّة الأولى، رفض البيضاوي هذه الأدلّة وفهمها على أنّها قامت على أساس نفي الفعل المختار[49]. ومع ذلك، اعترف بأنّ المرء قد يستدلّ على أنّ سبب الاختلافات في أعراض الأجسام السماويّة وهيئاتها كان اختلافات في الموادّ الفلكيّة (واختلاف المواد الفلكيّة سبب لاختلاف الأعراض والهيئات)[50]، لا الأعراض التي يضعها الله قي تلك الموادّ. وهذا يكشف عن رغبة البيضاوي اعتبار شيء آخر غير موقف المتكلّمين الذي مفاده أنّ الأجرام تشكّلت من ذرّات موحّدة تختلف في الأعراض التي وضعها الله فيها فقط.

يبرز موقف الإصفهاني الخاصّ أنّ ثمّة علماء لا تعتمد أنساقهم على توحيد المادّة السماويّة. فقد كتب يقول: «وأمّا اختصاص الأجسام الفلكيّة بصورها النوعيّة فلأنّ لكلّ مادّة مخالفة بالماهية لمادّة الفلك الآخر[...] وأمّا الأجسام الفلكيّة فإنّما يختصّ كلّ واحد منها بالكيفيّة المعيّنة لأنّ مادّته لا تقبل إلا تلك الكيفيّة»[51]. وهكذا، فإنّ السؤال المباشر الذي يطرح هو ما إذا كانت الاختلافات ترجع إلى صورة مرتبطة بالمادّة بطبيعتها أو ما إذا كانت المادّة تختلف من جرم إلى آخر.

48-الجرجاني، حاشية تجريد العقائد (في هامش مطالع الأنظار)، ص. 258؛ «فلم يمكنهم الاستدلال بها على تلك الأحكام المبنيّة عليها».

49- البيضاوي، طوالع الأنوار، صص. 137-8. إنّ أحد هذه الأدلّة المرفوضة هي أشكال القسمة الوهميّة التي تنطوي على قسمتها الفيزيائيّة وارتباطها بالمادّة.

50-البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 138.

51-الإصفهاني، مطالع الأنظار، صص. 256-7. [المترجم: اعتمدنا نشرة دار الكتبي، 2008، ص. 120]

ولكن، كما أشار البيضاوي إلى ذلك من خلال مثال العناصر الأرضيّة، يمكن أن توجد المادّة الموحّدة دون أن تتحرّك الحركة الدائريّة بالضرورة[52]. وكما بيّن الإصفهاني، إنّ الطريقة الوحيدة لتمييز المادّة السماويّة عن المادّة العنصريّة هي، إذا صحّت العبارة، أنّ إحداهما لها مبدأ حركة موحّدة فيها، والأخرى ليس لها ذلك. والنتيجة هي أنّ وجود هذا الأثر ينطوي على وجود المؤثّر، الذي يعطي هذا الأثر. ومن المثير للاهتمام أنّ البيضاوي يقدّم صورة عن السماء مخالفة لتلك التي نجدها عند الإيجي، وذلك بغرض التأكيد على أنّ مادّة الأجرام السماويّة لا تقتضي حركة دائريّة موحّدة مختلفة. وكان يمكن للمرء أن يقترح حركات غير متساوية في السماء، كما فعل الإيجي؛ وغياب اليقين حول طبيعة الأثر قد يؤدّي إلى عدم القدرة على الاستدلال من الأثر إلى المؤثّر، وهو الاهتمام الرئيس للأدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ. ولابدّ أن يذهب المرء مباشرة إلى الاستنتاج الوحيد الممكن، وهو أنّ علّة الحركات هو الله بنحو ما، مع أنّ دراسة الطبيعة قد لا تتوصّل إلى هذا الاستنتاج بالضرورة. فكلّما قوّض المتكلّمون علم الفلك أكثر وغيره من محاولات الإنسان الأخرى فهم الطبيعة، كلّما كانت الأدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ أقلّ قوّة[53]. وهذا المسح الموجز للعرض الذي قدّمه البيضاوي عن علم الفلك في نصّه الكلاميّ، مع استحضار كتاب المواقف الذي ألّفه الإيجي لاحقا، يبيّن أنّ موقف المتكلّمين حول موثوقيّة استنتاجات الفلكيّين وضعت من خلال السجال مع تلك الأدلّة التي صيغت في سياق علم الكلام الطبيعيّ. وسنرى، في تفسير البيضاوي أنوار التنزيل، أنّ الأدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ حظيت بقدر كبير من العناية ومزيد من الاهتمام والمصداقية.

لم يكن علم التفسير مبحثا متميّزا فحسب، بل كان يشكّل المبحث الإسلاميّ المركزيّ، كما استدلّ على ذلك وليد صالح بلا كلل[54]. لقد كتب البيضاوي تفسيره في تبريز في أواخر حياته[55] تقريبا، مؤكّدا في هذا النصّ أنّ علم التفسير هو أهمّ العلوم الدينيّة[56]. فبينما لم يُعرف تفسير البيضاوي، على نطاق واسع، على أنّه يضمّ محتوى علميّا، فإنّه يستحقّ الدراسة لمكان أهميّة البيضاوي بوصفه

52- البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 140.

53-(Ahmed S. Dallal, Islam, Science, and the Challenge of History, Yale University Press, 2010)، «في الواقع، رغم موقفه السجاليّ القويّ، يعترف الإيجي في مواضع عدّة بسلطة محتوى شذرات معرفيّة داخليّة أخرجها من دائرة علم الكلام. وفي أحد المواضع، يستخدم الإيجي فرضا هندسيّا من أجل إثبات تناهي المسافات». ودلال على حقّ في إشارته إلى أنّ المسألة لم تكن فقط هل كان الإيجي يثق في العلم. غير أنّ الإيجي لم ينظر إلى العلم منفصلا عن الكلام كما افترض دلال (صص. 132-3)، بل إنّ العلم كان منافسا بوصفه مصدرا للنظر في الله.

54-وليد صالح، تشكّل تقليد علم التفسير الكلاسيكيّ؛ تفسير القرآن للثعالبي [بالإنجليزيّة](ليدن وبوسطن: بريل، 2004)، ص. 2.

55-ذكر البيضاوي عمله الكلاميّ في تفسيره. انظر حاجي، البيضاوي مفسّرا، ص. 77.

56-Yusuf Rahman, Hermeneutics of al-Baydawi in his Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil', Islamic Culture, 1997, p4 ,1 ,71)، انظر أيضا البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 3 عن طبقة التفسير: «هو رئيس العلوم الدينيّة ورأسها ومبنى قواعد الشرع وأساسها».

متكلّما أشعريّا. لم يذكر البيضاوي، في مقدّمة تفسيره، أنّه قد يستقي معطيات من العلوم الطبيعيّة، غير أنّه قال إنّ من هو أنسب إلى فهم التفسير ينبغي أن يكون على دراية بمعطيات من خارج العلوم الدينيّة[57]. ومع ذلك، فإنّ مناقشات البيضاوي كانت موجزة، لكنّها تستحقّ الدراسة. نودّ أن ننظر في تفسير البيضاوي آيات تناقش العالم الطبيعيّ من أجل أن نرى إلى أيّ مدى عدّ البيضاوي التصوّر الذي يقدّمه العلم عن الطبيعة، في مبحث مختلف، طريقا إلى معرفة الله.

إنّ التمييز في عمل البيضاوي بين هذا المبحث أو ذاك ليس مطلقا، إذ ثمّة حالة واحدة على الأقلّ حيث نجد في تفسير البيضاوي على آية تتعلّق بالعالم الطبيعيّ حذرا في التعامل مع استنتاجات فلكيّة شبيهة بتلك التي نجدها في كتابه طوالع الأنوار. ففي تفسيره سورة 2، آية 29، (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)، وتحديدا السماوات السبع، زعم البيضاوي أنّ ثمّة حدودا لما يمكن أن يخبر به علم الفلك بالفعل. ولاحظ أنّ علماء الفلك اختلفوا حول عدد الأجرام السماويّة، متسائلا عمّا إذا كانت أجرام الفلكيّين تطابق السماوات السبع المذكورة في الآية. لقد كتب البيضاوي قائلا: «فإن قيل: أليس إنّ أصحاب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك؟ قلت: فيما ذكروه شكوك، وإن صحّ فليس في الآية نفي الزائد مع أنّه إن ضمّ إليها العرش والكرسيّ لم يبق خلاف»[58]. وهذا تعليق رائع، لأنّه يعكس، على ما يبدو، السجال بين علماء الفلك، ومن بينهم الشيرازي، معاصر البيضاوي، حول ما إذا كانت هناك سبعة أو ثمانية أو تسعة أجرام في السماء[59]. وكلّ إجابة، أي وجود كون بسبعة وثمانية وتسعة أجرام، تفسّر جيّدا تلك الملاحظات على قدم المساواة. كان هذا النقاش مثالا ممتازا يوضّح كيف أنّ متكلّما ومفسّرا، مثل البيضاوي، تتبّع عن كثب السجالات العلميّة بوعي حادّ بما كان مطروحا، بل ونشر هذه المناقشات من أجل بناء دليل نحا الأفق الفلكيّ الموجود في نصوص الكلام. والمقصود أنّ علم الفلك لا يمكن أن يقارب اليقين المعرفيّ لعلم الكلام إذا كان علماء الفلك أنفسهم مختلفين حول أمر أساسيّ جدّا مثل عدد الأجرام السماوية الموجودة. وإذا لم يكن بإمكان علماء الأرصاد التيقّن من عدد الأجرام السماوية الموجودة، فإنّه لم يكن ثمّة جدوى من محاولة معرفة الله من خلال الطبيعة. وبدلا من ذلك، سيكون الطريق الأنسب هو استدعاء سلطة الله المطلقة بوصفها حلاّ. وعلاوة على

57-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 3: "علّة من برع في العلوم الدينيّة كلّها أصولها وفروعها، وفاق في الصناعات العربيّة والفنون الأدبيّة بأنوائها". انظر أيضا صالح، تشكّل، ص. 16، حيث أورد صالح أسماء موسوعات تفاسير القرآن ومدارسها.

58-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، 48. [المترجم: اعتمدنا طبعة دار الرشيد، دمشق/بيروت،1421/ 2000، ج. 1، ص. 80] انظر أيضا موريسن، الإسلام والعلم، صص. 115-6 عن إحالة النيسابوري، في تفسيره، على المناقشات حول عدد الأفلاك في نصوص علم الفلك.

59-قطب الدين الشيرازي، فعلت فلا تلم، مخطوط فاتح 2/3175، 168 وجه. انظر أيضا رجب (تح، وتر. وتع.)، التذكرة، ص. 390. إنّ إحدى السمات الضروريّة للكون ذي السبعة أفلاك قد تكون نفسا واحدة قد تحرّك ذلك الكون بأكمله حركة يوميّة، وهذا يعني أنّ كلّ فلك قد يكون عندئذ يتحرّك عن نفسين.

ذلك، إنّ إدراج البيضاوي هذا النقاش حول علم الفلك، الذي دار في القرن السابع/الثالث عشر، وغيره يضفي صعوبة أكبر على الانطباع السائد بأنّ تفسير البيضاوي كان مجرّد نسخة أشعريّة من تفسير الزمخشري (ت. 1144/538)[60].

غير أنّه في مكان آخر، عندما قبل البيضاوي مبدأ الجواز ‹العادة›، فإنّه لم يفعل ذلك بغرض التقليل ممّا يمكن للمرء أن يتعلّمه عن الله من خلال الطبيعة ولكن بغرض إظهار أنّ الله خلق نظاما طبيعيّا عاديّا. وتفسير البيضاوي سورة 41، آية 53، (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)، يبرز كيف أنّ بعض الإدراك للعادة كان مهمّا من أجل استيعاب ما يورده القرآن عن المعجزات[61]. وعلى نحو غير مفاجئ، نظر البيضاوي إلى أحداث الماضي البارزة «على وجه خارق العادة»، وذلك من أجل الاستدلال على أنّه لم يكن ثمّة طريقة أخرى في فهم الأحداث مثل نجاحات المسلمين الأوائل السياسيّة سوى أنّها كانت نتيجة عون الله وتوفيقه. ومن ثمّ، أشار البيضاوي، في تفسير عبارة القرآن «وفي أنفسهم»، إلى عجائب البدن الإنسانيّ. وهذه العجائب ليست خرقا للعادة، ولكنّها دليل على كمال القدرة، ومن ثمّ، فهي لا تتجاوز حدود الفهم البشريّ. وعلى المنوال نفسه، فيما يخصّ سورة 21، آية 32، (وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ!)، أوضح البيضاوي أنّ العلامات المذكورة كانت دليلا على وجود الله وواحديّته وقدرته وحكمته الكاملة؛ وأنّ بعض هذه العلامات تمّت دراستها في علمي الطبيعة والهيئة[62]. وفي الواقع، فقد قيل إنّ البيضاوي كتب مختصر علم الهيئة كما كتب شرحا على فصول الطوسي؛ ولم يحتفظ بأيّ نصّ منهما[63].

ومع أنّ هذه الإحالات على مباحث مثل علمي الفلك والفيزياء هي إحالات مقتضبة، فإنّها قادت الدارسين إلى الكشف عن العلاقة التي تربطه بكتاب مفاتيح الغيب للرازي (المعروف بكتاب

60-لاحظ أنتوني جونز (جونز، «التفسير»، ص. 38) في آن واحد أنّ مثل هذا التوصيف للبيضاوي هو توصيف اختزاليّ وأنّ البيضاوي حظي بقدر أكبر من التقدير في العالم الإسلاميّ منه لدى دارسين الإسلام من الغربيّين. ثمّة أيضا عمل باكر معروف جدًا حول تفسير البيضاوي سورة 12 من إنجاز (A. F. L. Beeston, Baidawi's Commentary on Surah 12 of the Qur'an, Oxford, 1963.) وتناولت Andrew J. Lane: A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshaf of Jar Allah al-Zamakhshari d.) 1144/538, Leiden and Boston: Brill, 2006, pp 89-90) العلاقة بين كتابي الكشاف للزمخشري وأنوار التنزيل. وقد علّق لين بقوله: «لم ينجح البيضاوي في مهمّة «نزع العناصر الاعتزاليّة» عن كتاب الكشّاف سوى جزئيًا، لأنّ بعض المؤلّفين المتأخّرين كتبوا أعمالا أشاروا فيها إلى ما كان قد أغفله أو لم ينتبه إلى أنّه هرطقة». والمقاطع المدروسة في هذا المقال لا توجد في الكشّاف. لقد لاحظ محمد الطاهر بن عاشور (التفسير ورجالاته (تونس: دار السلام، 2008)، ص 105) أنّ مؤلّف الحواشي على كتاب الكشاف كتب أيضا حواش على أنوار التنزيل، مشيرا إلى أنّ النصين تمّت دراستها معا.

61-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 357.

62- البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 69.

63-محمد الزحيلي، القاضي البيضاوي: المفسّر، الأصوليّ، المتكلّم، الفقيه، المؤرّخ، الأديب، صاحب التصانيف المشهورة (دمشق: درا القلم، 1988)، ص. 176. انظر أيضا حاجي، البيضاوي مفسّرا، ص. 84.

التفسير الكبير) أيضا[64]؛ وهو ما يتّضح أيضا في شرح البيضاوي على سورة 2، آية 164: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ). وهذه الآية كانت مناسبة لمختصر مطوّل لعلم الهيئة في كتاب الرازي مفاتيح الغيب[65]. وكان تفسير البيضاوي موجز جدّا، مشيرا إلى أنّ الآخرين قد أفاضوا في ذلك، ولكنّه يظلّ غنيّا بالمعلومات، وأنّه يعكس اطّلاعا على علم الفلك. كان فحوى دليل البيضاوي هو أنّ الدلالة[66] على وجود الله في سورة 2، آية 164 تلخّصت في كيف حصل أنّ أشياء كثيرة خلقت على نحو خاصّ مع أنّ أنحاء كثيرة كانت ممكنة[67]. لقد بدا البيضاوي، في البداية، وكأنّه يحيل على المصطلحات الفنّية لعلم الهيئة من أجل الاستدلال على أنّه مع وجود نظام في الطبيعة، فإنّ علم الهيئة وحده لا يمكنه أن يعلّل النظام الطبيعيّ القائم، في مقابل نظام آخر ممكن. وقد أنهى تفسيره بتذكير بشرف علم الكلام[68]. لكنّنا سنرى، بناء على قراءة فاحصة، أنّ رغبة البيضاوي في تحديد النحو الذي خلقت به الأشياء، من بين إمكانات كثيرة، يعني أنّ أنوار التنزيل قدّم أدلّة في صميم علم الكلام الطبيعيّ.

لقد كتب البيضاوي أنّه «من الجائز مثلا أن لا تتحرّك السماوات أو بعضها كالأرض، وأن تتحرّك بعكس حركاتها وبحيث تصير المنطقة دائرة مارّة بالقطبين وأن لا يكون لها أوج وحضيض أصلا»[69]. إنّ خطّ الاستواء السماويّ هو إسقاط خطّ الاستواء الأرضيّ إلى الخارج في اتّجاه السماء. إنّ أيّ دائرة تمرّ عبر قطبي السماء الشماليّ والجنوبيّ ستكون عموديّة بالنسبة إلى خطّ الاستواء السماويّ. واستدلّ البيضاوي من كون السماوات عديمة الأوج والحضيض بطبيعتها أنّ وجودهما دلالة على حكمة الله وتعاليه عن كل من قد يعارضه[70]. وقدّم الرازي فكرة مماثلة عندما لاحظ أنّ تحديد بعض النقاط بوصفها تمثّل القطبين، من بين جميع النقاط المماثلة الموجودة على الفلك، كان تجليّا من تجليّات الحكمة الإلهيّة[71].

64- مع أنّ أنوار التنزيل ليس تفسيرا فلسفيّا موسّعا كما هو الشأن عند الرازي، فإنّ واحدا على الأقلّ من الدارسين المحدثين قد لاحظ أنّ تفسير البيضاوي التقط بالفعل الروح الفلسفيّة الموجودة في مفاتيح الغيب. انظر ابن عاشور، التفسير ورجالاته، صص. 100-2. ومن أجل مزيد اطّلاع على الارتباط بين تفسيري البيضاوي والرازي، انظر حاجي، البيضاوي مفسّرا، صص. 169-77.

65-الرازي، مفاتيح الغيب، ج. 4، صص. 177-203.

66-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 98. علّق البيضاوي قائلا إنّ الدليل على وجود الله وواحديّته في هذه الآيات هي كثيرة جدّا بحيث إنّ تفسيرا مفصّلا سيكون مطوّلا إلى حدّ ما.

67-انظر أيضا جار الله الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنزيل (4 أجزاء، بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ) ج. 1، صص. 105-6. لا يوجد تداخل بين تفسير البيضاوي والزمخشري .

68- البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 98. ختم البيضاوي تفسيره بالاستشهاد بسورة 21، آية 22، (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ !)

69-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 98.

70- البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 98.

71- الرازي، مفاتيح الغيب، ج. 4، ص. 187.

وقد يفهم من قول البيضاوي أنّه لم يكن ثمّة سبب مفهوم حقًا عند البشر يفسّر لماذا وجدت الأمور على النحو الذي هي عليه، وتحديدا لماذا كان خطّ الاستواء خطًا للاستواء ولم يوجد مقلوبا مع الدائرة التي تمرّ عبر القطبين السماويّين. وعلاوة على ذلك، إنّ الاستدلال على أنّ خطّ الاستواء والدائرة التي تمرّ عبر القطبين السماويّين كان يمكن أن يأخذ أحدهما مكان الآخر ولم يكن أعلى السماء وأسفلها محدّدا بالضرورة، يذكّرنا بتعليق الإيجي الشهير الذي مفاده أنّ الأبنية الرياضيّة لعلم الفلك، مثل خطّ الاستواء السماويّ، كانت مجرّد خيال[72]. غير أنّ البيضاوي أضاف توضيحا مهمًا إلى العبارات السابقة، في صدد تفسيره السبب الذي جعل إرادة الله وضع خطّ الاستواء حيث هو والدوائر التي تجري حول القطبين السماويّين حيث هي في الواقع، لا يمكن أن تكون إرادة متقلّبة. وقد كتب يقول: "[هو] على هذا الوجه لبساطتها وتساوي أجزائها[73]. وفي الواقع، لم يكن موضع خطّ الاستواء السماويّ عشوائيًا، لأنّ خطّ الاستواء الأرضيّ، الذي هو منطلق خطّ الاستواء السماويّ، هو أيضا الدائرة التي تجري عبر أماكن يكون فيها طول النهار والليل واحدا. وهكذا، فإنّ البيضاوي قد ذكر أنّ الطريقة التي خلق الله بها الكون في الواقع كانت هي الخيار الأفضل. وأكثر من ذلك، فقد خلق الله الكون "على ما تستدعيه حكمته"[74]. وكما قال الجرجاني في وقت لاحق، في ردّه على تهمة الإيجي بأنّ أبنية علم الفلك الرياضيّة كانت خيالا محضا، إنّ الدوائر كانت متخيّلة على نحو صحيح[75]. ولن تكون حكمة الله ملموسة إلا إذا كان خطّ الاستواء السماويّ فعلا خطّ استواء سماويّ؛ وإنّ من شأن استكشاف الأبنيّة الرياضيّة، ومن ثمّ لماذا هي صحيحة، أن يسفر عن تفكّر في الحكمة الإلهيّة.

أثار البيضاوي مسألة حركة الأرض أيضا في تعليقه السابق ('من الجائز مثلا أن لا تتحرّك السماوات أو بعضها كالأرض، وأن تتحرّك بعكس حركاتها')[76]. كان ثمّة نقاش، قبل زمن البيضاوي وأثناءه وبعده، في نصوص علم الهيئة عند الطوسي (ت. 1274/672)، والشيرازي، والنيسابوري والبيرجندي (ت. 1525/2-931) حول ما إذا كان يمكن البرهنة عن طريق الملاحظة على افتقار الأرض إلى حركة يوميّة أو ما إذا كان اللجوء إلى السماع الطبيعيّ، بوصفه فرعا من الفلسفة، ضروريًا[77]. وعلى سبيل

72-البيضاوي، مواقف، ج. 2، ص. 41. انظر أيضا صبرة، "العلم والإلهيّات"، ص. 37. أخذ صبرة هذه الشروحات بوصفها تعكس موقف الإيجي الذي مفاده أنّ تفسيرات علماء الفلك الفيزيائيّة كانت، في أحسن الأحوال، عارضة وموقف الإيجي الآليّ من النماذج النظريّة لعلم الفلك.

73-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 98.

74-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 98.

75-البيضاوي، مواقف (مع شرح الجرجاني)، ج. 2، ص. 432. انظر أيضا صبرة، "العلم والإلهيّات"، ص. 37.

76-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 98.

77-ف. جميل رجب، "الطوسي وكوبرنيك: حركة الأرض في السياق" ضمن العلم في السياق 14 (2001)، صص. 145-63.

.F. Jamil Ragep, «Ṭūsī and Copernicus: The Earth's Motion in Context», Science in Context 14 (2001), pp. 145–63

إنّ نتائج الفلسفة (ص. 155) إقناعيّة، لا يقينيّة. عن البيرجندي، انظر روبرت موريسن، «القسمة بين الفلسفة وعلم الفلك»

«The Division Between Falsafa and Astronomy» in Tzvi Langermann (ed.), Avicenna and his Heritage: A Golden Age of Science and Philosophy (Turnhout: Brepols, 2009), pp. 307–26, at pp. 321–6.

التوضيح، لم تكن تؤخذ حركة الأرض السنويّة حول الشمس بعين الاعتبار[78]. لقد انتهز البيضاوي فرصة هذا النقاش، تماما كما فعل مع النقاش حول عدد الأفلاك، من أجل التأكيد على أنّه لا يوجد سبب يفسّر لماذا لم يكن بالإمكان أن يخلق الله أرضا متحرّكة؛ لقد كانت فكرة الأرض الثابتة ضروريّة على الإطلاق. وانظر في تفسير البيضاوي سورة 22، آية 65، (وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ): "فتكون قابلة للميل الهابط قبول غيرها"[79]. وبما أنّ السماء لا تقع، وبما أنّ الله خلق أرضا ثابتة، فإنّ لدينا مثالا آخر عن توافق اكتشافات العلم مع الحكمة الإلهيّة، ومن ثمّ، عن كونها تجلّيا لها.

لقد فسّر البيضاوي سورة 55، آية 7، (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ) وأدلى بملاحظة عامّة مفادها أنّ الخلق يمكن أن يكون مصدرا للتفكّر في الأساس المنطقيّ[80] الكامن في الأفعال الإلهيّة. وأوضح البيضاوي، أوّلا، أنّ السماوات كانت نقطة بداية و"منشأ أقضيته ومتنزّل أحكامه"[81]. ومعنى أنّ الله وضع الميزان أنهّ "وفّر على كلّ مستعدّ مستحقّه". وبه أيضا "انتظم أمر العالم" ووضع نظام "الحقوق والمواجب"[82]. ومع أنّ البيضاوي اقترح نظاما تكون فيه السماوات سببا وسطا بين الأحداث الأرضيّة، فإنّه لم يكن ثمّة دليل على أنّه قبل بنظام من التنجيم حيث يمكن أن تصير أحكام الله معقولة من خلال قراءة السماوات. وبدل ذلك، تقوم أمثلة من النظام والتفكّر في الطبيعة بتبليغ أبعاد إضافيّة من الحكمة الإلهيّة. وفي تفسير سورة 20، آية 53 (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى)، يحيل البيضاوي على الله باسم 'المطاع' في سياق تفسيره (فَأَخْرَجْنَا بِهِ)[83]. وكون الله أحدث الماء من السماء التي كانت آنذاك تحصر بين الجبال هو جزء من الدلائل على حكمة الله وقدرته. ووصف الله بالمطاع يذكّرنا بمناقشة الغزالي دور الله السببيّ في مشكاة الأنوار[84]. وقد عزّز وصف الله على هذا النحو أطروحة البيضاوي، في شأن سورة 55، آية 7، التي مفادها أنّ بعدا من ذلك النظام الطبيعيّ هو الثواب والعقاب للأفعال الإنسانيّة. فكما ذكر القرآن الكريم أنّ الله عادل،

78-تشير آيات من القرآن الكريم إلى شمس متحرّكة؛ على سبيل المثال سورة 36 آيات 38-40. إنّ حركة الأرض اليوميّة حول مدارها قد لا تعارض هذه الآيات القرآنيّة التي تصف شمسا متحرّكة.

79-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 95.

80-كتب النيسابوري (غرائب القرآن، على هامش كتاب جامع البيان للطبري بيروت: دار المعرفة، 1992)، ج. 1، ص. 98) أنّ استعمال الملكة الشهوانيّة في نظر الشريعة تعكس الوسط. انظر أيضا موريسن، الإسلام والعلم، ص. 71.

81-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 451.

82-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، صص. 451-2.

83-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 49.

84-Frank Griffel, Ghazālī's Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 253.

في سياق وصف الطائفة الرابعة في قسم الحجاب من المشكاة، «يرى الغزالي أنّ الموجود الذي يضفي الوجود على غيره ومطاع من قبل محرّكات الأجرام، في كوسمولوجيا الفارابي وابن سينا، هو أوّل خلق للإله الحقّ. بالفعل، إنّ الله الحقّ فعل أكثر من خلق المطاع... ».

استدلّ البيضاوي أنّ عدل الإله يتجلّى في العالم الطبيعيّ[85]. لقد كتب البيضاوي، في طوالع الأنوار، أنّ حكمة الله واضحة لكلّ من تفكّر في عجائب الطبيعة، سواء كانت عجائب الجسم الإنسانيّ أو أنظمة الأفلاك السماويّة[86]. غير أنّ البيضاوي قدّم في التفسير أمثلة عديدة عن كيف تتجلّى هذه الحكمة في الطبيعة.

وأخيرا، عندما يستخدم البيضاوي العلم في تفسير حدوث المعجزات تفسيرا عقليّا، فإنّ من نتيجة أدلّته أنّها تجعل أفعال الله أكثر شفافية. في مثال سورة 17، آية 1، (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا...)، استشهد البيضاوي بمعطيات من علم الفلك والهندسة من أجل إثبات لماذا لم يكن إسراء محمد ليلا مستحيلا، بل ممكنا تصوّره تماما. فقد كتب البيضاوي: "والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة أنّ ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مائة ونيفا وستين مرّة، ثمّ إنّ طرفها الأسفل يصل موضع طرفها الأعلى في أقلّ من ثانية، وقد برهن في الكلام أنّ الأجسام متساوية في قبول الأعراض وأنّ الله قادر على كلّ الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبيّ(ص)"[87]. يشبه تفسير البيضاوي تفسير الرازي، لكنّه لا يطابقه[88]. لقد لاحظ الرازي النسبة نفسها بين حجم الأرض وحجم الشمس، غير أنّه أضاف أنّه عندما تشرق الشمس، فإنّها تفعل ذلك "في زمن لطيف سريع"، لكن ليس في ثانية بالضرورة. وبما أنّ الله يحرّك جسما كبيرا جدّا بسرعة فائقة جدّا بشكل يوميّ، فإنّ نقل محمد من مكّة إلى القدس سيكون سهلا على النحو نفسه. لقد منح العلم تفكّرا أكبر في عمل الله؛ ولم يكن العلم أبدا حجّة من أجل وقف البحث العقلانيّ.

وهذه المقاطع من تفسير البيضاوي التي قرأت كتاب الطبيعة من أجل معرفة المزيد عن الله كانت متميّزة لأنّها تعتمد على نتائج علم الفلك، بما فيه تلك التي انصبّت على دراسة الأبعاد النسبيّة للأجرام السماوية التي يتعذّر إثباتها على نحو استنباطيّ محض. وقد افتتح كتاب طوالع الأنوار، مثل غيره من نصوص الكلام في ذلك الزمان، بباب في البرهان، بغرض تذكير القارئ ربّما

85- بالفعل، إنّ قدرة الله على التحكّم في تصّرفات البشر أتاحت، في نظر النيسابوري ومن وجهة نظر تميل أكثر إلى العلم، المزيد من فرص العثور على أمثلة عن حكمة الله في العالم الطبيعيّ. راجع أيضا، تفسير الرازي على سورة 2، آية 22(مفاتيح الغيب، ج. 2، ص. 111) الذي ذهب إلى أنّ العلاقة بين المرض والطبّ والصحة تعكس العلاقة بين واجبات الناس والأفعال الحسنة والثواب.

86-البيضاوي، أنوار التنزيل، ص. 181.

87-البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 564. انظر أيضا محمد بلال حسين، القاضي نصير الدين البيضاوي وآراؤه في تفسير القرآن الحكيم (القاهرة: دار البصائر، 2010)، ص. 100. أشار حسين إلى هذا التعليق بوصفه دليلا على التزام البيضاوي بالعلم واعتماده على تفسير الرازي في آن واحد.

88-الرازي، مفاتيح الغيب، ج. 20، ص. 148.

باليقين البرهاني ّغير المسبوق الذي يقدّمه علم الكلام[89]. وعلّق البيضاوي على الصعوبات التي تعترض النظر الصحيح أثناء حديثه عن رأي المهندسين[90] في النظر الصحيح في علم الله، وقد نفوا إمكانية هذا النظر عن الإلهيّات[91]. والمشكلة الوحيدة التي ركّز عليها هؤلاء هي أنّ الكيان الأقرب إلى الإنسان هو روحه أو روحها، وبالنظر إلى تضارب آراء الفلاسفة في علم النفس، فكم ستكون معرفتنا أقلّ يقينا عن السماوات التي هي شيء بعيد عن البشر. لقد اتّخذ البيضاوي هذا الموقف إقرارا بكيف يمكن أن يشبه الأمر الخاطئ الأمر الصحيح عندما يشتغل الوهم مع العقل[92]. وعلى سبيل الإشارة إلى أنّ احتياطات البيضاوي في شأن المعرفة التي لا تقوم على الاستنباط لم تقلّل من جاذبيّة الأدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ، وقد علّق الإصفهاني بالقول إنّ نقطة الانطلاق بالنسبة إلى البحوث الاستقرائيّة حول الله قد تكون هي العلوم الطبيعيّة[93].

لقد اعترف علماء الفلك بأنّ بعض استنتاجاتهم لا يمكن البرهنة عليها بالاستنباط، ولكنّهم قد سلكوا طرقا أخرى من أجل الاستدلال على القيمة الحقيقيّة و/أو الإثباتيّة[94] لنتائج أبحاثهم[95]. وهذه الأدلّة نجدها حاضرة في أنوار التنزيل (لا في طوالع الأنوار). والبيضاوي فحص، في شرحه على سورة 3، آية 190، (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ)، كيف يمكن أن تكون عقول بعض الناس أكثر قدرة من غيرها على إدراك آيات قدرة الله في الطبيعة وفهمها من خلال عمليات غير استنباطيّة. وعلى وجه التحديد، فإنّ العقول الأكثر تحرّرا من شوائب

89-البيضاوي، طوالع الأنوار، صص. 55-69.

90-ربّما كان المهندسون في المقام الأوّل عبارة عن مجموعة من الشكّاك، لا مزاولين للعلوم الرياضيّة. فهم الإيجي (فان إيس، نظرية المعرفة Erkenntnislehre، ص 274-6) أنّ المهندسين هم شكّاك نفوا إمكانيّة المعرفة الحقّة فيما وراء الإدراك الحسيّ. ومع ذلك، ينظر الإيجي (Erkenntnislehre، ص. 276) إلى نفسه بوصفه من اقترض كثيرا من الهندسة، ولذلك قد يكون هؤلاء المهندسون، في نظر البيضاوي أيضا، مجموعة لطيفة.

91- البيضاوي، طوالع الأنوار، صص. 65-6.

92- البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 67.

93- الإصفهاني، مطالع الأنظار، ص. 76. "فإن مأخذ العقل في المسائل الإلهيّة من الطبيعيّات التي هي مدركة بالوهم" [المترجم: اعتمدنا نشرة دار الكتبي، 2008، ص. 31].

94-كتب نظام الدين النيسابوري (موريسن، الإسلام والعلم، ص. 70) أنّ طريقتي الفقه وعلم الهيئة متشابهتين.

95-يعدّ مؤيّد الدين الأردي (ت. 1266/664) أكثر علماء الفلك اهتماما بصلاحيّة علم الفلك الإبستمولوجيّة. انظر الأردي (تح. صليبا)، كتاب الهيئة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1990)، ص. 212. انظر أيضا جورج صليبا، العلم الإسلاميّ وتشكيل النهضة الأوربيّة (كامبريدج ولندن: منشورات ميت، 2007)، ص. 106.

George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance (Cambridge and London: MIT Press, 2007),

لمزيد اطّلاع عن أدلّة علماء الفلك على صحّة نتائجهم، انظر برنار ر.غولدستين،

Bernard R. Goldstein, 'The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses', Transactions of the American Philosophical Society, New Series 57:4 (1967), pp. 3–55, at pp. 37–8.

الحس والوهم هي العقول المقصودة بتلقّي هذه العلامات[96]. ومن هم أقدر على فهم المغزى من آيات الله في الطبيعة هم أولئك الذين يملكون أرواحا لم تنحرف كثيرا عن فطرتها الأصليّة. إنّ من لهم عقول "خالصة عن شوائب الحسّ" هم الأنسب للذهاب أبعد من الاعتراف بأنّ الطبيعة مظهر من مظاهر حكمة الله نحو استيعاب تجلّيات الحكمة الإلهيّة في الطبيعة. وقد وقف غوتاس Gutas على أنّ معنى الفطرة السليمة قد تكون أقرب إلى معنى الحدس، مفترضا أنّ الفلاسفة والعلماء يعتقدون أنّ بعض العقول أنسب إلى فهم عمل الطبيعة أكثر من غيرها[97]. وعلّل البيضاوي تفسيره بإيراد حديث يقول فيه النبي محمّد: (ويل لمن قرأها ولم يتفكّر فيها)[98]. يذكّر تفسير البيضاوي بالعلامات المذكورة في سورة البقرة، ولذلك لابدّ أنّه كان يفكّر في طريقة تسمح لبعض الناس بتصوّر هذه الأمور أو إدراكها دون أن يضلّهم إدراكهم الخياليّ والحسيّ. وقبول أنوار التنزيل أدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ جاء من قبول أدلّة علم الفلك ونتائجه غير البرهانيّة بوصفها نقطة انطلاق في قراءة كتاب الطبيعة.

وقد انصبّ السؤال الأساس في النقاش حول طرائق علم الفلك غير البرهانيّة على واقعيّة الموجودات العقليّة؛ إذ أعرب البيضاوي عن شكوكه، في طوالع الأنوار، حول كيف نبرهن على وجود الموجودات العقليّة. وأفاد أنّ 'الحكماء' صنّفوا الوجود إلى وجود خارجيّ ووجود ذهنيّ، في حين صنّف المتكلّمون الوجود إلى "ما لا أوّل لوجوده " وما له أوّل[99]. وعلّق البيضاوي قائلا إنّه لن يقبل بوجود شيء ذهنيّ دون دليل[100]. وأوضح الإصفهاني: "فإن قيل: كيف يمكن الشكّ في الوجود الذهنيّ عند تصوّر الشيء، وتصّوره عبارة عن وجوده في الذهن؟ أجيب بأنّ تصوّر الشيء وإن كان عبارة عن وجوده في الذهن، لكنّ تصوّر الشيء غير ذلك الشيء، بل يكون زائدا على ذلك الشيء، فيمكن أن نشكّ في وجوده الذهنيّ عند تصوّر الشيء. ولهذا أمكن أن ننكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوّره"[101]. وعلى مدار تلك السطور، نفى البيضاوي وجود المثل الأفلاطونيّة على نحو أزليّ ومن ثمّ على نحو ضروريّ[102].

96- البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 195.

97-دمتري غوتاس، ابن سينا والتقليد الأرسطيّ (ليدن: بريل، 1988)، ص. 170. ترد الإحالة على فطرة سليمة ضمن دفاع الجرجاني عن علم الفلك في المواقف؛ انظر صبرة، "العلم والفلسفة"، ص. 39. وفي التحفة الشاهيّة (باريس مخطوط عربي 2516، 8 وجه)، ينسب قرار علماء الفلك عدم اتّباع كون بسبعة أفلاك إلى فطرة سليمة.

98-البيضاوي، طوالع الأنوار، ج. 1، ص. 195.

99-البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 75-6.

100- البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 78.

101-الإصفهاني، مطالع الأنظار، ص. 86. [المترجم: اعتمدنا نشرة دار الكتبي، 2008، ص. 40]

102-البيضاوي، طوالع الأنوار، ص. 83.

وقد ألّف نصير الدين الطوسي، وهو سابق عن البيضاوي، رسالة موجزة في حال من الوجود عرف باسم «نفس الأمر». وهذا الحال من الوجود لم يظهر في طوالع الأنوار (ولا في مواقف الإيجي)، ولكنّه كان مهمّا على نحو واضح بوصفه أساسا للأدلّة التي قدّمت في سياق علم الكلام الطبيعيّ[103]. واستدلّ الطوسي، في تلك الرسالة على أنّ الأفكار الرياضيّة يمكن أن يكون لها وجود واقعيّ فيما وراء مفهومها في العقل[104]. فإذا حكم شخص عاقل بأنّ قطر الرباعيّ الأضلاع ليس مشتركا مع ضلعه (بوصفه قولا يعارض حكم شخص جاهل بأنّها كذلك)، فإنّ هذا يجب أن يحصل من خلال المطابقة مع شيء يسمّى 'نفس الأمر'. إنّ 'نفس الأمر' موجود خارج العقل، ولكنّه غير ذي وضع[105]. إنّه لم يوجد من خلال امتلاكه وضعا لأنّه لا يمكن وصفه من خلال المقولات ولا يمكن بلوغه بواسطة الإدراك الحسيّ. و'نفس الأمر' يمكن أن يوجد بذاته دون ارتباط بأيّ موجود آخر. ويمكن للمرء التوصّل إلى استنتاج حول قطر الرباعيّ الأضلاع دون عقد مقارنة بأيّ شيء ماديّ رباعيّ الأضلاع. وليس 'نفس الأمر' إلها، لأنّ 'نفس الأمر' يتضمّن التعدّد في حين أنّ الله ليس كذلك، ولا يطابق 'نفس الأمر' الصور، لأنّ الصور "كانت قائمة بغيرها" في حين أنّ 'نفس الأمر' ليس كذلك[106]. وخلص الطوسي إلى أنّ 'نفس الأمر' هو "عقل الكلّ"، الذي رأى أنّه هو نفسه اللوح المحفوظ والكتاب المبين الذي يحيل عليه القرآن[107]. إنّ المقصود من دليل الطوسّي حول 'نفس الأمر' هو أنّ مصدر أبنيّة علم الفلك الرياضيّة هو الله، وأنّ شيئا موجودا في 'نفس الأمر' هو صحيح حتّى ولو لم يكن إثبات وجوده من خلال الاستنباط. ومع أنّنا لم نجد البيضاوي يناقش مفهوم 'نفس الأمر' في التفسير، فإنّ قبوله بوصفه حال وجود قد جعل الأدلّة التي قدّمت في سياق علم الكلام الطبيعيّ، وتلك التي نجدها في أبنية علم الفلك الرياضيّة تحديدا، أكثر وثوقا.

103-انظر صبرة، "العلم والفلسفة"، ص. 39. لعب مفهوم 'نفس الأمر' دورا في دفاع الجرجاني عن واقعيّة أبنية علم الفلك الهندسيّة ضدّا على انتقادات الإيجي.

104-عن رسالة إثبات جوهر مفارق للطوسي، انظر

Muḥammad Mudarrisī Zanjānī (ed.), Sargudhast wa-ʿaqāʾid-i falsafī-yi Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihrān #309, 1957), pp. 169–72.

ترد الرسالة نفسها أيضا ضمن محمد تقي مدرّس رضاوي، أحوال وآثار خواجة نصير الدين الطوسي، ط. 2 (طهران: بونياد فرهنغ إيران، 1354)، صص. 464-7. انظر أيضا

Robert Wisnovsky, «Avicenna and the Avicennan Tradition» in P. Adamson and R. Taylor (eds), The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 92–136, at p. 127.

105- الطوسي، رسالة في إثبات، ص. 466.

106-الطوسي، رسالة في إثبات، ص. 456.

107-الطوسي، رسالة في إثبات، ص. 476. إنّ تفسير البيضاوي سورة 85، آية 22 (أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 586) احتفظ فقط بأنّ اللوح المحفوظ يوجد فوق السماء السابعة. يوضّح البيضاوي، في تفسيره سورة 6، آية 59 (أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 304)، وأوضح أنّ الكتاب المبين قد يعني علم الله أو اللوح المحفوظ.

إنّ موقف البيضاوي في علم الكلام، الذي مفاده أنّ بعض نظريات علم الفلك لم تكن غير قابلة للبرهنة وحسب، بل يمكن أن تكون خاطئة أيضا، نبع من موقفه الضمنيّ في أنّ الوجود الذهنيّ بلا وجود خارجيّ يقابله هو أمر محال. ومع ذلك، لم يدافع البيضاوي في طوالع الأنوار، على أنّ دراسة العالم الطبيعيّ، بما فيه السماوات، يمكن أن تعزّز تقديرنا الحكمة الإلهيّة. ومن شأن هذه الدراسة أن تكون مفيدة أكثر كلّما كانت ثقتنا أكبر في نتائج العلم. وتفسير البيضاوي (أنوار التنزيل) يبيّن لنا أنّ ثمّة خطاب آخر حول استخدام تخصّصات علميّة من قبيل علم الفلك في النصوص الدينيّة، لأنّه بإمكان علوم، مثل علم الفلك، أن تقدّم تفكرّا أوسع في خلق الله ممّا هو عليه الأمر في نصوص علم الكلام. إنّ قدرة العلماء على الاستدلال في سياق علم الكلام الطبيعيّ كان موقفا قويّا ومن يجب أن يكافأ على طريقته البرهانيّة هو من يستطيع أن لا يكون استباطيّا على نحو صارم دائما. وإلا كيف يمكن تفسير تفضيل البيضاوي النسبيّ لأدلّة علم الكلام الطبيعيّ في أنوار التنزيل؟ ومن ثمّ، يجب أن يكون المقصود من انتقادات المتكلّمين الموجّهة إلى علم الفلك إضعاف خصم جدير بذلك النقد.

وفي سياق تفسيره سورة 2، آية 22، (فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ)، أوضح البيضاوي أنّ الله "قادر أن يوجد الأشياء بلا أسباب"، لأنّ الله خلق الأسباب نفسها بلا أسباب[108]. غير أنّ البيضاوي يرى أنّه قد كان على أولي الأبصار أن يجدّدوا فرص فهمم عبرة الله وقدرته من خلال قوّة العمليّات الطبيعيّة فقط، ولكن "ليس في إيجادها دفعة". فإمّا أنّ البيضاوي يقول إنّ الله يدبّر الكون في الواقع من خلال العمليّات الطبيعيّة، ومن ثمّ كان يمكن لله أن يختار أن لا يفعل ذلك، من أجل تسهيل الأدلّة في سياق علم الكلام الطبيعيّ، أو أنّ البيضاوي يقول إنّه مع أنّ المرء لا يمكن أن يستبعد إمكانيّة أن يخلق الله كلّ شيء دفعة، فإنّ ثمّة مزايا في التفكير في تدخّل الله في الكون على نحو أقلّ عرضيّة[109]. وفي كلّ الأحوال، فإنّ كلا النتيجتين يدعّمان أدلّة من سياق علم الكلام الطبيعيّ.

108- البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 37. وفي وقت لاحق، لاحظ البيضاوي في تعليقاته أنّ المطر يكون عن الغيوم والسماء، فضلا عن الأفلاك.

109-قدّم الرازي (مفاتيح الغيب، ج. 2، صص. 110-1) أدلّة مماثة. إنّ واحدا من التمييزات الممكنة بين المفسّرين هو أنّ الرازي خلق ظهور الأسباب الطبيعيّة وفق العادة (مفاتيح الغيب، ج. 2، ص. 111)، في حين ترك البيضاوي المجال مفتوحا للقول إنّ الله خلق القوّة في الماء بالفعل «بأن أجرى عادته...أو أودع في الماء قوّة فاعلة» (أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 37). عن تفسير الرازي، انظر أيضا دلّال، «العلم والقرآن»، ص. 549.

في العلاقة بين الهيرمنوطيقا التوراتيّة والهيرمنوطيقا الفلسفيّة*

بول ريكور

ترجمة: حسن أوزال*

ملحوظة:

كُتِب هذا النص من طرف بول ريكور، لينضاف إلى كتابه:

(Fe y filosofia.Problemas del lenguage religioso,Buenos Aires :Docencia y Almagesto,1990)

؛ الذي يضم ستة نصوص من نصوصه المترجمة إلى الإسبانية. وأُدْرِج كخاتمة للكتاب تحت عنوان:

« El caracter hermeneutico commun a la fe biblica y a la filosofia ».

وهو بالمناسبة نصّ لم يسبق له أن نُشِر بالفرنسية، علْماً أنها اللغة التي كتَب بها بول ريكور النصّ، واحتفظ به ضمن أرشيفه.

النص:

اعترافاً بجميل أصدقائي الأرجنتينيين الذين أرادوا أن يَجمعوا لأوّل مرة أهمّ أبحاثي حول الهيرمنوطيقا التوراتية، ارتأيتُ أن أُوَضِّح في هذا التمهيد العلاقات التي تقوم، بنظري، بين الهيرمنوطيقا الفلسفية الكامنة في أهم مؤلفاتي وما دعوته بالهيرمنوطيقا التوراتية. فأن نتكلم عن الهيرمنوطيقا في كلتا الحالتين، إن كان يعني شيئاً، فإنّما يعني أن نعتبر التأويل بمثابة السبيل المشترك للمشروعين. وأقصدُ بالتأويل التطورَ الدلالي والتأمليّ لِفَهْمِنا العفوي لِذَوَاتنا، في إطار ارتباطنا بالعالم وبباقي الكائنات البشرية. ويتجلّى فَضْلُ التأويل على الفهم ، فيما يُضيفه من انعراجات طويلة بواسطة الوَضْعَنَات التي يُنْشِئُها عالم العلامات والرموز والأعمال الإبداعية الشفوية والمكتوبة التي بدونها سيبقى الفهم غامضاً وملتبساً، ولن يتميّز في شيء عن الإحساس.

لكنّ الاختلافات ما بين الهيرمنوطيقا الفلسفية والهيرمنوطيقا التوراتية تظلّ كبيرة، سواء تعلق الأمر بالفهم العفوي، أو بالتأويل الذي تتوسَّطه الوَضْعَنَات التي تَكَلَّمْنا عنها منذ حين.

---

*باحث من المغرب.

أمّا على المستوى الفلسفي فإنّ الفهم الذي نتكلم عنه هنا هو فهم المرء لذاته؛ وهو فهم مشترك عند سائر الناس دونما تمييز على أساس الاعتقاد الديني أو غير الديني، بينما الوسائط التي تَرْفع الفهم إلى مَدَارِك التأويل هي وسائط تَمُرُّ عبر الوضعنات المشتركة، كذلك عند سائر الناس: هكذا آخُذ بعين الاعتبار، في عملي الأخير الذي أنا قَيْد الاشتغال عليه، بعنوان: «الذات عينها كآخر» وبشكل متتالٍ، الوسائط اللغوية التي بفضلها يغدو الإنسان ذاتاً متكلمة، والوسائطَ العملية التي تجعل منه ذاتاً فاعلة و متألمة، ثم الوسائط الأخلاقية التي بفضل محمولات من قبيل: الخيِّر والعادل والواجب، تجعل منّا كائنات مسؤولة. إنّ الفلسفة باعتبارها على هذا النحو هي ما يصبح أنتربولوجيا فلسفية، مُرَكّزَة بالأساس على الفعل أكثر منه على المعرفة النظرية. لكن وعلى الرغم من كون إنطولوجيا ما هي المَعْنِيَّة بهذا البحث، فهي ليست بأنطو-تيولوجيا في شيء، وذلك لسببين اثنين: أَوَّلاً، لأنّ الكينونة المعنيّة بهذه الأنتروبولوجيا الفلسفية تبقى هي كينونة الكائن الذي نحن إيّاه، خلافاً لكينونة الأحياء وكينونة الأشياء...إلخ. وثانياً، لأنّ الكائن المنظور إليه من حيث هو كذلك ينشطر بحسب تعدّد الدلالات (جوهر، فعل، قوة ، كائن حقيقي أو زائف، إلخ...)، وفق التصريحات الأرسطية الشهيرة المتعلقة بِالْتِباس مفهوم الكينونة من حيث هي كينونة. يترتّب عن ذلك أنّ الكائن، من حيث هو كائن، لا يمكنه أن يمتزج لدينا بإله الأديان حتى لو بلغ أرقى مرتبة من مراتب المقولات التأمليّة. من البداهة بمكان إذن أن يؤدّي التزهّد البرهاني، الذي يُمَيِّز برأيي كل مشروعي الفلسفي، إلى نوع من التفلسف، حيث تغيب التسمية الفعلية لله، وحيث يبقى سؤال الله، من حيث هو سؤال فلسفي، مُعلَّقاً بدوره. وبالعكس، ففي الوقت الذي أدافع فيه عن كتاباتي الفلسفية ضدّ التُّهم التي تزعم أنها مجرد لاهوت مُتخفٍّ (crypto-théologie)، فإنّي أحتاط بالقدر نفسه من أن أمنحَ الإيمان دوراً فلسفياً مُتخفِّياً (crypto-philosophique)، وهو ما سيؤول إليه الأمر بالتأكيد، لو كنا ننتظر من الإيمان أن «يملأ الثقوب» التي أَحدَثَتْها مُختلَف الرهانات التي تقوم عليها على مَرِّ الزمان، جملة من القضايا من قبيل قضية الهويّة الذاتية، أو الأزمات الأخلاقية الناتجة عن النزاع حول الواجبات، وبهذا الصدد فإنّي أحترس من النظر إلى العلاقة القائمة بين الفلسفة والإيمان التوراتي، باعتبارها أشبه ما تكون بعلاقة من صيغة سؤال-جواب؛ تماماً كما لو كان الإيمان يَرُدُّ بأجوبته الخاصة عن التساؤلات التي قد تطرحها الفلسفة وتُبْقِي عليها على نحو مفتوح. تبعاً لذلك، وجب علينا أن نُقِرّ بأنّ الفلسفة هي بدورها غالباً ما تُجيب، قدر ما الإيمان يتساءل؛ سواء عمّا يَتَّصل بالأسرار من قبيل: أصل الشر أو عمّا يتّصل بادعاء الفلسفة كونها تعطي لأطروحاتها وضعاً تأسيسياً نهائياً. وبوسعي القول إنّ الجواب عن سؤال ما، كما لو كنتَ تَحُلُّ مشكلة مطروحة شيء، بينما الاستجابة لنداء الغير بالمعنى الديني الذي سأوضِّحه شيءٌ آخر.

لأنّ تلبية نداء الغير تعني أن تُوافِق على تصوُّر الوجود الذي يقترحه عليك هذا الغير ومْنَحُكَ إياه كَهِبَة. ولِتِبْيان الفرق ما بين النوعين من الأجوبة، أُفضِّلُ التوكيد على الاختلاف الكامن ما بين المشكلة والنداء. فإذا كانت المشكلة هي ما نعمل على بنائه وصياغته في الفلسفة مثلما في الرياضيات، فالنداء خلافاً لذلك هو ما نَتلقَّاه باعتباره لا ينبعث مِنَّا، بل هو ما ينبعث بالنسبة للمؤمن اليهودي أو المسيحي من كلام (Parole) موجود في الكتابات المقدسة، ووصَلَ إلينا عبر التقاليد التي ورثناها عن هذه الكتابات، وفق طرق متعددة بَرَزَتْ بدورها جرّاء التنوّع الأولي الذي عرفَتْه ُهذه الكتابات المقدّسة، والتي لا يمكن لأيّ منها أن يَستنفِد كلّ الثراء الأصلي للكلام.

إنّ تِبْيان مثل هذا الفرق الكامن ما بين العقل الفلسفي والإيمان التوراتي لا يوازي مع ذلك المجاهرة بإيمان ديني مُعيَّن[1]، فكلّ الأبحاث التي جمعتُها هنا تشهد على العكس. فهي تُجسِّد ما يستحق أن أدعوه بـ«عقلانية الإيمان». وهي عقلانية بَرَزَتْ بفضل «تسمية الإله» التي تُميِّز القصيدة التوراتية داخل ما قد نُسمِّيه بشكل عام الخطاب الشعري. ذلك أنّ الخطاب الشعري، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، إنّما يتواجد ليس عند مستوى البراهين كما هو الشأن في الفلسفة، بل عند مستوى منابع إبداع وتجديد كينونتنا العميقة. وبهذا المعنى فالخطاب التوراتي هو نوعٌ من الخطاب الشعري، إنّه يقول قصيدة الإبداع و التجديد. أمّا فيما يخصّ كينونتنا الأخلاقية فهذا الخطاب لا يضيف شيئاً للواجبات والممنوعات التي يعتبر العقل المشترك كفيلا بها. فهو يهتم أساساً بالقدرة الأصلية التي يحظى بها الإنسان للدخول في الإشكالية الأخلاقية. وبهذا المعنى كان كانط على صواب حين ربط «الدين» بالقدرة على أن نَكُون أخلاقيين، دون المَسِّ بالطابع العقلاني الخاص بالأمر القطعي. إنّ تيمة الدين بالنسبة لكانط هي بالتأكيد تجديدٌ لمَقْدرتنا على الفعل، على نحو جذري، هو المستوى نفسه الذي يَعْتَمِل فيه الشر الذي يُعْتبَر أساس كلّ المبادئ السيئة. إنّ نوعية الخطاب الشعري التي عليها يقوم الخطاب الإيماني تتميز كما سبق لنا أن قُلنا بـ»تسمية الإله». والحال أنه فقط اعتباراً بالضبط لـ»تسمية الإله» يستطيع الإيمان أن يستدعي عقلاً خاصّاَ، وبالتالي، فحتى لو قَبلْنا على نحو «وليام جيمس» بوجود شيء ما، أشبه ما يكون بتجربة دينية -إحساس بالتَّبعية المطلقة والثِّقة اللامحدودة بالرغم من كل منطق إحباط، وانفتاحٍ على أفق من

1ـ يعتبر بول ريكور أنّ المجاهرة بالإيمان، المعبر عنها في النصوص والوثائق التوراتية، لا تنفصل عن باقي أشكال الخطاب، لذلك يركز على أنّ ثمة ثلاث قضايا يلزم تفحصها على ضوء أهم شكل من أشكال الخطاب التوراتي، هي: الشبه الحاصل بين شكل معين من أشكال الخطاب وطريقة محددة من الإجهار بالإيمان، والعلاقة بين زوج من البنيات كالسرد و التنبؤ والتوتر المماثل في البلاغ اللاهوتي، ثم أخيراً العلاقة بين مجموع المتن الأدبي وفضاء التأويل الذي تدشنه كل أنواع الخطاب. (المترجم).

الإمكانات غير المسبوقة- فهذه التجربة هي ما يَمُرُّ عبر الكلام.[2] ذلك أنّ كلّ إيمان لم تَتِم المجاهرة به يَبْقى إيماناً صامتاً بلا شكل. وبالمرور عبر كلام الناس يَتَّخِذ خطاب الإيمان أشكالاً عديدة. وعليه فإنّي أؤكد في العديد من الأبحاث المضمومة هنا على أهميّة الأجناس الأدبية، حيث يَتَمَفْصل على نحو جذري الخطاب التوراتي: السرد والقوانين والتنبؤ والترتيل والكتابات الحكمية. إنّ هذا التمفصل يستدعي العقلانية على مستويات ثلاثة، وحتى نُوضِّح كيف تَجري من خلال السرد وعلى نحو جذري عملية تسمية الإله، بوسعنا أن نتوقف عند جنس ما، وليكن مثلاً هو السرد، مثلما بوسعنا أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار مفعول التَّنَاص الناتج عن تلوُّث جنس بجنس آخر (تداخل الأجناس). لكنه بوسعنا أيضاً أن ننتبه إلى طريقة «انسحاب» الاسم، ليس خارج كل جنس معزول من الأجناس فحسب، بل خارج الدائرة التي تؤلفها هذه الأجناس جميعُها. إنه انسحابٌ يفتح النص إلى ما لانهاية، خلافاً للانسداد المرتبط بانغلاق قانون الكتابات المقدّسة. إنّ العقلانية التي تستدعيها مقاربة الكتابات المقدسة التوراتية، بواسطة النهج الأدبي للأجناس التي فيها يتمفصل الإيمان التوراتي، عقلانيةٌ تستحق أن تُسمَّى هيرمنوطيقا، على نحو تؤدي فيه علاقة نص- قارئ إلى ميلاد عمل تأويلي لا ينضب. ذلك أنّ القارئ هنا هو في كل مرّة بمثابة جماعة مؤمنة تفهم ذاتها عبر تأويلها للنصوص التي هي قِوام هويتها. هكذا تنشأ دائرة قد ندعوها بالدائرة الهيرمنوطيقية؛ تنشأ ما بين النصوص المُؤَسِّسة وجماعات التأويل. إنّ عقلانية الإيمان تكون متأثرة بطابع «تاريخي» لا يمكن تجاوزه، كُلَّما كان فهم النصوص الأصلية فهماً محدوداً كأيّ فهم آخر، وكُلَّما عَمِلَتِ النصوص المؤَسِّسة ذاتها على نشر تأويلات للقول الذي تَنقلُه فهي بدورها تأويلاتٌ محدودة. وعليه فإنّ الانتساب إلى جماعة للإنصات والتأويل، بالنسبة لكل مؤمن، هو مجرد مصادفة تتحول إلى قَدَر عبر اختيار عقلاني يجري اتباعه مدى الحياة.

لقد حاولتُ في السطور السابقة أن أُبَيِّن الفرق الكامن ما بين الهيرمنوطيقا الفلسفية والهيرمنوطيقا التوراتية، لكي أُعطي دوراً أكثر جدلية للمبادلات، التي ما انفكت تتوالد ما بين الواحدة والأخرى، منذ أنْ كان الإنسان نفسه هو مَنْ يتعاطى الواحدة والأخرى. وهذه المبادلات هي التي سنعملُ الآن على تفحُّصها. إنّي أودّ تَفَحُّص ثلاثة أنواع من المبادلات، دونما إقصاء نماذج جدلية أخرى، ما فتئ التاريخ الألفي يكشف عنها.

2ـ لعل أول موضع تشرع الهيرمنوطيقا في اختراقه بالنسبة لريكور هو الكلام، وبخاصة الكلام المكتوب، ذلك أنّ الكلام هو بالأساس تأويل لكتابة. هكذا تسمي المسيحية نفسها «لاهوت كلام»، لأنّ المسيح كان داعية أكثر منه كاتباً، فاستطاع أن ينجز الكلام في صيغة خطاب. أي أنه استطاع أن يُحوِّل الكلام إلى حدث، لتتأسس بالتالي هيرمنوطيقا الحدث والخطاب. (المترجم).

وعلى المستوى المنهجي المحض، يتبدّى أنّ نموذجاً من المبادلة يعود أساساً إلى كون الأمر يتعلق من الناحيتين بالهيرمنوطيقا، بالمعنى الذي أتينا على تحديده عند بداية هذا العرض، ألا وهو الصعود من الفهم إلى التأويل، بواسطة وَضْعَنات عديدة تتوسَّط فهماً ساذجاً. إنّ الهيرمنوطيقا التوراتية تبدو حينئذ، تابعة للهيرمنوطيقا الفلسفية باعتبارها هيرمنوطيقا تطبيقية. لكن، وكما أشرتُ إلى ذلك في بحث خُصِّص لهذا المشكل في كتابي «من النص إلى الفعل» («الهيرمنوطيقا الفلسفية والهيرمنوطيقا التوراتية»ص119 ومايليها) فَبِتَعامُلِنا بالضبط مع الهيرمنوطيقا التوراتية، كهيرمنوطيقا مُطبَّقة على صنف خاص من النصوص، أقصد النصوص التوراتية، إنّما نكشف عن علاقة عكسية ما بين الهيرمنوطيقتين. إنّ الهيرمنوطيقا التوراتية تُقدِّم بالتاليسمات أصيلة إلى حدّ انقلاب العلاقة تدريجياً، فتَتْبَعُ أخيراً الهيرمنوطيقا التوراتية الهيرمنوطيقا الفلسفية، كما لو كانت بمثابة قانونها الخاص. وكما رأينا، فإنّ أهم ما يميز الاختلاف بينهما إنّما يعود إلى الوظيفة التبليغية ـ لا معنى آخر لكلمة (kérygme) عدا معنى المجاهرة- المعمول بها في النصوص التوراتية بواسطة تسمية الإله، والتي تبدو لنا تارة مُستثمَرة في كل حين داخل أجناس أدبية مختلفة، وتارة مُتنقِّلة ما بين هذه الأجناس داخل النص التوراتي العظيم، وتارة أخرى مُنسحبَة جرّاء «انسحاب» الاسم تحت تأثير كلّ واحد من أنماط التسمية هذه، سواء باعتبارها منفصلة كما في خضم التناغم الكلي أو باعتبارها مجموعة تؤلف بداخل الفضاء قانوناً. ذلكم هو النوع الأول من التبادل الحاصل في مستوى منهجي محض، والذي أرى أنّه كامن بين الهيرمنوطيقا الفلسفية والهيرمنوطيقا التوراتية.

وعلى مستوى صوري أقلّ، يبدو لي أنّ جدلاً حيّاً يَنشُطُ بين ما قد أسميّه بـ«حماسة الإنسان المؤمن» و«برهانية الإنسان المتفلسف». أعني بالحماسة شيئاً ما يفوق كثيراً الظاهرة النفسية أو السوسيولوجية، ألا وهو تأثير النبع الناتج عن نداء الآخر واستجابة «ذات» مُوافِقة. وأقصد بصورة النبع هذه ذلك النزوع الديناميكي الداخلي الذي يُنبِّه الشخصَ المُفكِّر إلى قُدُراتِه الوجودية الخاصة.

ولقد سبق لي أن أشرتُ للمرّة الأولى إلى هذه الظاهرة، عندما أكَّدتُ عابراً أنّ تسمية الإله كانت هي ما يُميّز خطاب الإيمان داخل الجنس الشعري. وما أوَدُّ الآن التوكيد عليه إنّما هو انتماء الخطاب الإيماني إلى الشعري بعامة، بدلاً من التوكيد على السمات المميِّزة للخطاب الإيماني. ويَكْفينا أن نَدْفَع شيئاً ما بعيداً بتلك الملاحظات التي أثرناها سابقاً حول دور الدين عند كانط كمُجدِّد للإرادة. يتعلق الأمر فعلاً بشيء ما يفوق الإرادة، ألا وهو

مجموع قدرات الإنسان الإبداعية، بما فيها قدراته التخيليّة. وإذا كان بوسعنا أن نتكلم، مثلما أفعل هنا في هذه المحاضرة أو تلك، مِن بين المحاضرات المضمومة هنا أو غيرها، عن «شيء النص» المتصل بالتوراة، فذلك للإشارة إلى الكينونة الجديدة المُقترحَة دونما إكراه، على مُتلقي النص. وبهذا المعنى تَنِمُّ علاقةُ الإيمان بالفلسفة عن نوع من الجدل العميق؛ إنه الجدل الكامن ما بين شعرية الوجود وبرهانية العقل. وتوضيحاً لهذه العلاقة سأتناول مثال جدلية الحب والعدل. إنّ المفهومين لا ينتميان إلى نظام الفكر نفسه: فالحب ينحدر من شعرية الفكر كما يشهد على ذلك الشكل الأدبي بدءاً من نشيد الأنشاد[3]، وعظات الجبل[4] أو أنشودة بولس، حتى المحبة الواردة في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس(I Cor.13). أمّا العدل فهو خلافاً لذلك مفهوم أخلاقي ما انفكّ الفلاسفة يتطرّقون إليه منذ أفلاطون وأرسطو حتى «جون راولز» مروراً بكانط. فأنْ نحيا على نحو جيِّد بمعيّة الآخرين ومن أجلهم، وفي مؤسسات عادلة، هي الصيغة المُعبِّرة بشكل مُوجَز عن أخلاق عقلانية، أمّا الحب فهو لا ينتمي في شيء لهذه الأخلاق، على اعتبار أنّ النظام الشعري للفكر الذي ينحدر منه، ليس هو نظام الفكر البرهاني. فالمحبّة التوراتيّة تنحدر من اقتصاد لِلْهِبَة ذي طابع ما وراء أخلاقي، تربِطُه التوراة بـ«تسمية الإله». وبهذا المعنى يعزو «باسكال» الإحسان إلى نظام مُتعالٍ، يتجاوز نظام الأجساد والأرواح جميعها. أمّا أنْ تكون جدلية الحب والعدل هذه ناتجة عن التفاوت الحاصل ما بين المستوى الشعري والمستوى البرهاني، فهو أمر ليس حتمياً فحسب بل مرغوب فيه، إذا كان لازماً للعدل ألا يبقى حبيس القوانين الشرعية القاسية وغير الإنسانية في آخر المطاف. لكنّ العلاقة ما بين الحب والعدل لا تُعبِّر بدورها إلا جزئياً عن العلاقة ما بين المستوى الشعري والمستوى البرهاني. ذلك أنّ اقتصاد الهِبَة يتَّخذ أوْجُهاً أخرى من أوجه الإبداع، غير وجه النظام الأخلاقي. فهو يتعلق بالانتماء للعالم من حيث هو حدث للوجود (évenement d'exister) مثلما يتعلق بالانتماء للغة من حيث هو حدث للكلام. أمّا المحبة فهي الرِّواق الملكي الذي يَفْتَح على الإبداع بكل ما له من أبعاد وأوجه.

إنّي أريد أن أنهي هذا المقال بالحديث عن نوع ثالث من العلاقة ما بين الإيمان التوراتي والفكر الفلسفي؛ إنه النوع الذي كان مَحطَّ الاهتمام طيلة قرون، والذي أروم هنا أن أُعيده إلى مكانه بالقياس إلى نموذجَيْ الجدل الاثنين السابقين القائمين ما بين الإيمان والعقل. يتعلق الأمر بتلك العلاقة التي أَوْجَزَها «هيجل» في فلسفته عن الدين، في إطار التقابل ما بين الفكر التصويري

3- نشيد الأنشاد: سفر كتبه سليمان الملك، ويعني به أفضل نشيد كان اليهود يقرؤونه في اليوم الثامن من الاحتفال بعيد الفصح. وهو نشيد الحب المقدّم لله، الذي أنقذهم من فرعون بخروف الفصح. (المترجم).

4- حكم ألقاها المسيح على الجبل. (المترجم).

(Vorstellung) والفكر المفاهيمي (Begriff). فالفلسفة بالفعل لا تُساهم في البرهنة فقط، أيْ في طريقةٍ في التفكير تتم بفضل الربط ما بين الفرضيات، بل تُساهم أيضاً في الصعود من التمثلات إلى المفهوم. والحال أنّ الإيمان التوراتي هو بالمعنى الدقيق للكلمة بدون مفاهيم. وحتى عندما نتكلم عن الإبداع والخلاص والتقديس فكلّ هذه التجريدات اللاهوتية هي ما بعد-فلسفية. إنّها تفترض المرور عبر المفهوم. وهذا اللقاء بالمفهوم كان حتميّاً منذ اللحظة التي ظهر فيها الإيمان التوراتي اليهودي والمسيحي في ثنايا عصر ثقافي تَتَحدَّد مَعالِمُه بالفكر اليوناني. ودون أن تكون ترجمة التوراة إلى اليونانية، وهي ترجمة يعود الفضل فيها إلى أولئك الذين يُسَمّون بالسبعينيين[5]، دون أن تكون نقطة انطلاق لهذا التقاطع الثقافي، فإنها في الآن نفسه علامة ورمز لهذا اللقاء الذي حَسَم بشكل كبير مصير الغرب. ولقد نَتجَتْ عن هذا التقاطع ما بين الإيمان التوراتي والفلسفة اليونانية حركةٌ مزدوجة؛ إذ أنّ الإيمان التوراتي عَرف تطوراً مفاهيمياً ونسقياً قوياً، بلغ أعلى درجاته لأوّل مرة مع الدراسات الكنسية اليونانية ثم اللاثينية. أمّا هذا التطور فهو الذي يستحق أن يُدعى كُليّاً بـ«اللاهوت»؛ وهي كلمة لم يسبق لنا أبداً أن استعملناها حتى الآن، مفضّلين الحديث عن الإيمان التوراتي (أو الخطاب التوراتي) بمعنى تفسيري أكثر منه لاهوتياً. فاللاهوت لم يستطع بلوغ نظير هذه القِمَم دون أن يترُك أثراً بالغاً على الفلسفة، وبخاصة منها الأفلاطونية الجديدة ثم الأرسطية فيما بعد. وقد رأَتِ الفلسفة من جهتها برنامجها يَمْتدُّ لِيَطال مجالات اللاهوت نفسها، مع احتمال تَرْكِها لهذا الأخير جزءاً من إشكاليتها باسم اللاهوت العقلاني أوالطبيعي. ليس قصدي أبداً أن أُحاكِم هذا التطور المزدوج، ما دام أنّ الحضارة الغربية تنحدر منه في جزء كبير منها. لكن الأهم في نظري إنّما هو الاعتبار التالي: إذا كان مشروع اللاهوت الطبيعي كما يتبدّى لي، لا سيما بعد نقد كانط وهجوم نتشه العنيف، هو مَنْ يجد نفسه اليوم مَحطَّ اتهام خارجي ومُنْهَكاً داخلياً؛ إذا كان الأمر كذلك ألم يَحِنِ الوقت لإعادة عقلانية الإيمان إلى أصلها،على أساسٍ تفسيري أكثر منه لاهوتيّاً ، بينما يجب على الفلسفة من جهتها أن تتخلى عن غُلُوِّها التشميلي والتأسيسي؟ لكنّ هذا الانفصال الجديد ما بين العقلانية الإيمانية والأنتربولوجيا الفلسفية الذي يروم عملي الإبداعي أن يُنْصِفَه هنا، هو انفصالٌ لا يضع حَدّاً رغم ذلك لِمهمّة الإيمان التوراتي، ولا يَمْنَعه من أن يكون إيماناً مُفَكّراً، منذ أنْ كان العالم الثقافي الذي ما انفك هذا الإيمان يَنتسِبُ إليه، قد أَلِف المفهوم كُليّاً و تَرَبَّى عليه. فليس يُجْدي إطلاقاً أن نعارض القُدس بأثينا. ولذلك فلا يمكن لعقلانية الإيمان، التي ما فتئنا نتساءل عنها في هذه التوطئة، ألا تَسْتَدْمِج الأدوات التأملية والمفاهيمية التي هي مَدينَة بها، لهذه الثقافة المنحدرة من اليونان؟ وبهذا المعنى وفي خضم هذه الثقافة بالضبط إنّما ينبغي لإيمانٍ مُفكّر أن يواصل الحوار الدائر ما بين التمثل والمفهوم.

5-نسبة إلى السبعينية Septante، وهي الترجمة اليونانية للعهد القديم، التي تمّت في القرن الثالث ق.م ، وقام بها اثنان وسبعون من الأحبار، جرّاء جهل بعض اليهود للعبرية. (المترجم).

وهكذا نعود إلى نقطة انطلاق هذا التأمل، ألا وهي السمة الهيرمنوطيقية المشتركة للإيمان التوراتي والفلسفة. إنّ الجدليات الثلاث التي تَطرَّقنا إليها منذ حين - سواء على المستوى المنهجي أوعلى المستوى الوجودي أوعلى المستوى المفاهيمي- لا تُبَشّر بأيِّ التباس جديد ما بين الفلسفة الأنتربولوجية وعقلانية الإيمان. إنّ هذا الجدل الثلاثي الذي يستحيل تَجاوُزُه برأيي، هو ما يشهد على أنّ فلسفة تُتَصَوَّر كـ«أنتربولوجيا فلسفية» وعقلانية للإيمان تُعْتَبَر كـ«تفسير»للكتابات التوراتية المُقدَّسة، هما ما يُقِرَّان بانتسابهما معاً، إلى ما يدعوه «جان غريش» ـ على حد تعبيره الموفَّق ـ بـ«العصر الهيرمنوطيقي للعقل».

ألباب الكتب

في أسس القراءة الجديدة للإسلام

الكتاب: «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ...أين هو الفكر الإسلامي المعاصر»
المؤلف: محمّد أركون
ترجمة وتعليق: هاشم صالح
الناشر: دار الساقي، بيروت - لبنان، ط3، 2006
قراءة ومراجعة: محمّد يوسف إدريس*

نسعى في هذه القراءة إلى تبيّن مميزات رؤية محمّد أركون للفكر الإسلامي المعاصر وقضاياه، وذلك من خلال النظر في الإشكاليات التي تعترض الفكر الإسلامي المعاصر في مستوى علاقة المسلم بالمغاير دينيا وثقافيا، وفي مستوى علاقته بموروثه الديني والحضاري، و ما يتولّد من تلك المستويات من إشكاليات متصلة بالممارسة السياسة و منزلة الأخلاق فيها وانتشار الحركات التمامية/ المتشدّدة، وما يتطلبه تجاوز تلك الإشكاليات من انفتاح على الآخر و إعادة قراءة النصوص الدينية و نفض الغبار عنها من جهة، وامتلاك آليات تحليل الخطاب الديني لا سيما أنتربولوجيا الأديان التي من شأن اعتمادها أنْ يُبيّن المشترك بين الثقافات و الأديان و الحضارات من جهة أخرى.

وقد ارتأينا أنْ نعالج قضايا كتاب « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» بالنظر في:
النص على النص: علاقة نص المترجم هاشم صالح بنص أركون
محتويات النص الأركوني (المتن)

من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر لمحمّد أركون ترجمة وتعليق هاشم صالح الصادر في طبعة ثالثة عن دار الساقي ببيروت لبنان سنة ست وألفين، ويتكوّن من مئتي صفحة - باعتبار المقدّمة- و قد توزّعت صفحات الكتاب على النحو الآتي:

*جامعي من تونس.

- مقدّمة المُؤلّف (28 ص رُقّمت بالأرقام الرومانية)
- الترجمة والعلوم الإنسانية: محمّد أركون نموذجا مقال بقلم هاشم صالح (من ص 1 إلى ص17)
- إيضاحات وردود بقلم هاشم صالح (من ص 19 إلى ص36)
- من أجل تعليم أنتربولوجية الأديان (من ص37 إلى 47). أمّا هوامش المترجم وشروحاته المتصلة بالمقال فامتدت من ص49 إلى ص 54
- مفهوم مجتمعات أم الكتاب/الكتاب (من ص55 إلى 69). أمّا هوامش المترجم وشروحاته المتصلة بالمقال فامتدت من ص 71 إلى ص78
- الإسلام: الوحي والثورات (من ص79 إلى ص 97). أمّا هوامش المترجم وشروحاته المتصلة بالمقال فامتدت من ص 99 إلى ص 107.
- بأيّ معنى يمكننا أنْ نتحدّث عن التسامح في الوسط الإسلامي (من ص109 إلى ص119). أمّا هوامش المترجم وشروحاته المتصلة بالمقال فامتدت من ص 121 إلى ص124
- كيف نتحدّث عن الحركات الإسلاموية؟ (من ص125 إلى ص 137) . أمّا هوامش المترجم وشروحاته المتصلة بالمقال فامتدت من ص 139 إلى ص145
- الحركات «التمامية» في العالم «الإسلامي»(من ص 147 إلى ص 167). أمّا هوامش المترجم وشروحاته المتصلة بالمقال فامتدت من ص 169 إلى ص172
- الأخلاق والسياسة في الإسلام المعاصر (من ص 173 إلى ص191). أمّا هوامش المترجم وشروحاته المتصلة بالمقال فامتدت من ص 193 إلى ص 196
- فهرس المحتويات (من ص197 إلى ص 198)

وفي تقديمنا لهذا الكتاب نعمد إلى توزيع الكتاب على قسمين نخصص الأول للنظر في الشروح والتعليقات التي وضعها المترجم السوري هاشم صالح. أمّا الثاني فنخصصه للنظر في ما ألّف محمّد أركون، ذلك أنّ الناظر في توزيع الصفحات وعددها يلحظ أنّ المقالات والمباحث المكوّنة للكتاب متقاربة في مستوى الحجم (من 10 ص إلى حوالي 20 ص) من جهة، ومن جهة أخرى يتبيّن له أنّ الكتاب قائم على خطابين، وهما: خطاب المؤلّف وخطاب المترجم، فنحن إزاء نص ونص على النص.

النص على النص:

سمّى هاشم صالح نصوصه بـ«الإيضاحات» وبـ«الشروح» وبـ«التعليقات» باستثناء المبحث الأول الذي وسمه بـ«الترجمة والعلوم الإنسانية: محمّد أركون نموذجا». ونحن إذا ما نظرنا في موضع المبحث ألفيناه يأتي بين مقدّمة الكاتب ومحتوى الكتاب، فلا هو بالمقدّمة و لا هو بالتصدير، وإذا

ما تأمّلنا محتوى المبحث ألفيناه بمنزلة القراءة التأليفية لمهمّة المترجم، ففيها وقف هاشم صالح على الصعوبات التي تعترض المترجم في نقل أيّ نص من لغة إلى أخرى مركزا حديثه على الصعوبات التي واجهته أثناء نقل نصوص محمّد أركون من الفرنسية إلى اللغة العربية مقدّما أمثلة على ذلك منها صعوبة ترجمة المصطلحات التي استعارها أركون من ميشال فوكو (ص6 ص8) ومن بيير بورديو (ص 8 ص9) أو تلك الموصولة بمنجزات علمية غربية في حقول الإنسانيات مثل علم التاريخ وعلم الأديان المقارن (ص 9 ص 13).

وفي هذه القراءة المنهجية التأليفية حرص هاشم صالح على إبراز طبيعة الاشتقاقات الصرفية مثل وزن فعلويّ وفعلويّة التي نحتها المترجم كي يستوعب مقاصد فكر محمّد أركون (إسلاموي،إسلاموية/ علموي،العلموية/عقلانوي،عقلانوية...).

وقد شرح المترجم المرجعيات المكوّنة للمصطلحات الأركونية، وذلك بالنظر في مصطلح المتخيّل معتبرا إيّاه مصطلحا وافدا من «علم الأنتربولوجيا وعلم التاريخ الحديث(تاريخ العقليات). وقد تمّت بلورته كرد فعل على التطرّف المادي أو الماركسوي في دراسة التاريخ[...مشيرا إلى أنّ] كلمة متخيّل هي غير كلمة خيال وإنْ تكن تنتمي مثلها إلى العائلة اللغوية نفسها[... فـ] المتخيّل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أيّ لحظة بشكل لا واع» ص12

والحق يقال إنّ ما بذله هاشم صالح في نقل فكر أركون وتعريب مصطلحاته في غاية الأهمية، ذلك أنّ مثل هذا العمل يحتاج إلى التفرّغ و الإلمام الدقيق بفكر الرجل من جهة، وتبيّن مسارات التشكل الدلالي للمصطلحات في اللغة المترجم عنها واللغة المُترجم إليها من جهة أخرى، وهو ما عبّر عنه المترجم في قوله: «لا يعلمون مدى الجهد والتعب المبذول من أجل تعريب هذه المصطلحات وأسلمتها لكي تنطبق بشكل صحيح على تراثنا وتدخل في لحمته ونسيجه» ص15 منزلا ما قام به منزلة المحاولة التي تروم الاقتراب أكثر ما يمكن من «منطقة الحقيقة» ص15. أمّا المبحث الثاني الموسوم بـ«إيضاحات وردود»، فهو بمنزلة الميثاق الذي يعقده المترجم مع القرّاء كي يوضّح من خلاله الدلالات المتعلقة ببعض المفاهيم والوجوه التي اضطرته إلى نحت بعض المصطلحات على صيغ واشتقاقات صرفية غير معمول بها في اللغة العربية، من ذلك قوله في ص19«هناك فرق لغوي بين النعت: إسلامي والنعت إسلاموي. الأوّل هو (Islamique) باللغة الفرنسية، والثاني هو (Islamiste)[وهو يحيل على] تعني الاستخدام المتطرّف لعقيدة ما أو لموقف فكري ما. أمّا كلمة إسلامي فتعني بكل بساطة الموقف الذي يظلّ مرنا ومنفتحا من الناحيتين الفكرية والعقلية». لقد خصّص المترجم هذه «الإيضاحات» لإلقاء الضوء في مشاغل محمّد أركون الفكرية والمنهجية، وهو

بذلك يكون بصدد التقديم للكتاب وما ينطوي عليه من قضايا وإشكاليات لاسيما تلك المتصلة ببنية الثقافة الإسلامية (العقل الديني) بمختلف تجلّياتها.

وقد أشار المترجم إلى سوء الفهم الذي يحيط بقرّاء مؤلّفات أركون ومواقفه سواء تعلق الأمر بالقرّاء العرب أو الغربيين. فالمسألة لا تتصل بالقرّاء العاديين فحسب، و إنّما تتعلق أيضا بالمستشرقين ومفكرين كبار أمثال كورنيليوس كاستور ياديس وبورديو (ص 32) ، وهو بذلك يشير إلى الصعوبة التي تحول دون الإلمام بفكر أركون وأبعاد مشروعه النقدي الذي يروم تجاوز البنى الثقافية وأسس البحث التقليدي في الشرق والغرب. أمّا في ما يتصل بالشروح والهوامش التي جاءت في ذيل كل مقال من مقالات محمّد أركون فقد تعلقت بجوانب عديدة من المقال أو بخصائص عامة لفكر أركون، وهي تتوزع على المحاور الآتية:

- التعريف بدلالات المصطلحات التي يستعملها محمّد أركون
- ما يقصده أركون من خلال اعتماده أسلوب الإحالة على بعض مؤلّفاته أو المفاهيم المعتمدة في الدراسات المعاصرة
- التعريف بالباحثين والمفكّرين الذين أحال عليهم محمّد أركون في مقالاته
- التوسّع في دلالات المصطلحات مثال ذلك ص49
- الإحالة على المقابل الفرنسي للعبارة التي اعتمدها المترجم مثال ص51
- التعريف ببعض العلوم ومجالات بحث بعضها (الهامش «ر» من ص50 والهامش «ق» من ص53)
- تبيّن الدلالات التي أضافها أركون على دلالات مصطلحات مستعملة قبله (الأسطورة/ الخرافة أُنظر الهامش «ظ» من ص52)

وتمثل هذه الشروح مادة مهمّة تحدد الأفق الفكري الذي يتحرّك فيه المشروع الأركوني، و لا تتأتى أهمية ما قام به المترجم من قدرته على الإلمام بأبعاد فكر محمّد أركون بالنظر إلى أنّه قد نقل أغلب مؤلّفات أركون إلى اللغة العربية فحسب وإنّما مأتاها أيضا قرب المترجم من المؤلّف وتعدد اللقاءات بينهما، إذ يمكن القول إنّ شروح هاشم صالح تعبّر بدقّة عن فكر أركون فهي إمّا ناتجة عن فهم واضح للمترجم أو هي توسعة في محتوى لقاءات وحوارات جمعته بأركون، ففي العديد من الكتب ألفينا المترجم يرفق المتن الأركوني بحوارات، وخير مثال على ذلك الجزء الأخير من كتاب «قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟».

وإذا ما تأمّلنا الحوارات التي قام بها المترجم مع المؤلّف ألفيناها تتقاطع في المحتوى، ففي الكثير من الأحيان تكون تعليقات المترجم أو إجابات أركون - في ما يتعلق بالأسئلة- تكرارا لما ورد في هذا الكتاب أو ذاك، وهي طريقة بيداغوجية مهمّة يبدو أنّ المترجم والمؤلّف واعيان بدورها في تقريب فكر أركون من القارئ العربي المسلم، فالتعليقات والحوارات، ... تشرح ما تناوله أركون في مؤلفاته بطريقة مختلفة وبوسائط تعبيرية وأدوات مختلفة (التشابيه مثال ذلك تشبيه أركون في قضايا نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم. ص151 عمل المؤرخ بعمل قاضي التحقيق،...) أو هي تشرح مفاهيم دقيقة يضيق المتن عن شرحها كي لايكون الاستطراد معيقا لاسترسال المؤلّف في تأليف الأفكار والتدرج بينها.

وبناء على ذلك يبدو لنا أنّ ما قام به هاشم صالح يتجاوز الترجمة والنقل من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية ليكون محاولة كتابة على الكتابة لا بمعنى الشرح والتوضيح فحسب، وإنّما أيضا باعتبارها محاولة تقديم قراءة تأليفيّة واضحة المعالم نقول ذلك بالنظر إلى أنّ أغلب أعمال أركون هي في الأصل مقالات ومشاركات في ندوات علمية تقام هنا وهناك، وهو ما يجعل الكتاب الواحد يجمع بين قضايا تبدو في الظاهر منفصلة يصعب على القارئ غير المتمرس بمقاربات أركون أو المطلع على آفاق الفكر التجديدي المعاصر تبيّن الخيوط الناظمة لها، ولعلنا لا نخطئ الصواب إذا ما قلنا إنّ هاشم صالح قام بدور مهمّ في بناء علاقة واضحة بين القارئ العربي وفكر أركون ورفع ما التبس منه.

النص الأركوني

عالج أركون في هذا الكتاب مجموعة من المسائل بعضها متصل بطرق القراءة، وهو ما يتجلى بوضوح في المقال الموسوم بـ «من أجل تعليم أنتربولوجية الأديان»، وبعضها الآخر ينتقل فيه محمّد أركون من البعد النظري إلى القراءات التطبيقية، وذلك بتناول قضايا الوحي والحركات الإسلاموية- الحركات التمامية والأخلاق والسياسة... .

ونحن إذا ما تأملنا الصنف الأول ألفينا محمّد أركون يراهن على «أنتربولوجيا الأديان»، ففي المقال الأوّل من الكتاب الموسوم بـ«من أجل تعليم أنتربولوجية الأديان» فصّل محمّد أركون القول في المسألة انطلاقا من مراجعة دقيقة وموجزة للطرح البنيوي الأنتربولوجي والمآزق التي انتهى إليها، وفي مقدمتها «الفصل بين دراسة أديان الوحي وبين دراسة الأديان الآسيوية المتروكة» ص40 فالنزعة البنيوي الأنتربولوجية بُنيت على مفاضلة لا تبعد عن المفاضلة التي يقيمها المؤمنون في كل دين، وهو ما يجعل» تبنّينا المنهج الحديث لتدريس تاريخ الأديان [...] يصطدم حتما بالاعتراضات المعروفة للمؤمنين. تقول هذه الاعتراضات بأنّ المقاربة العلمية للدين هي اختزالية بالضرورة

لأنّها تحيّد الإيمان أو تضعه بين قوسين [...فلا مفرّ اليوم من أنْ] نعتنق منهجيات الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية وتساؤلاتها وفضولها المعرفي» ص41

وفي هذا السياق راح محمّد أركون يبيّن الخلفية التي تقوم عليها «الأنتربولوجيا الدينية» بماهي ممارسة علمانية يجب أنْ «تكشف عن حقيقة أهداف الأديان وعن وظائفها التاريخية وعن منجزاتها الثقافية...» ص42، وهو بذلك يراهن على أنّ المقاربة الأنتربولوجية الدينية هي المقاربة الوحيدة القادرة على تحرير الإنسان المؤمن وغير المؤمن من سجن المسلمات وأوهام الأيديولوجيا التي تسعى جاهدة إلى تسييرنا وفق أهواء أصحابها (الفاعلون الاجتماعيون) ، فالمقاربة الأنتربولوجية الدينية تقدّم تصوّرا جديدا للمعرفة الأسطورية والتاريخية وللنقد الفلسفي، وفي ما يتصل بهذه المسألة يؤكد محمّد أركون أنّ الأنتربولوجيا بمختلف فروعها لا سيما الاجتماعية والثقافية أعادت بناء أسس البحث، وذلك عندما «أعادت الاعتبار للمعرفة الأسطورية عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته» ص43 فإذا بـ»الأسطورة [...] تلتقط وتجمّع بواسطة التركيب النموذجي للمعنى كل أنواع المثالية والصور الرمزية» ص44، وهو ما يدعونا إلى ضرورة الوعي بأنّ « مجتمعاتنا المدعوة حديثة وعقلانيةوعلمية لا تزال خاضعة لآليات الأسطرة والأدلجة، [وهو ما يؤدّي إلى القول إنّ] المحاكات الجدالية [و] المناقشات الدائرة حول العلمنة والدين تفقد كل متانتها ومشروعيتها» ص45

تلك أهم ملامح المقاربة الأنتربولوجية الدينية القائمة أساسا على أسس تاريخ علم الأديان المقارن/علم تاريخ الأديان، فأركون يدعونا بطريقة واضحة إلى تجاوز الطرق التقليدية التي تُدرّس بها الأديان معتبرا تلك الطرق القديمة «غير منتجة[...وتمثّل] خطرا يهدّد السلام الاجتماعي» ص46 . أمّا في ما يتعلق بمقالات الصنف الثاني فإنّ أركون وضع يده على إشكاليات شديدة التعقيد، فالإقرار بضرورة اعتماد المقاربة الأنتربولوجية الدينية جعله يسعى إلى النظر في الإرث التوحيدي المشترك بين اليهودية والمسيحية والإسلام، وهو مشروع ما انفكّ أركون يساهم فيه بدءا من مشاركته في الكتاب الجماعي لفريق البحوث الإسلامية المسيحيةGRIC الموسوم بـ»هذه الكتابات التي تسائلنا: الكتاب المقدّس(التوراة/الإنجيل) والقرآن» (Ces Écritures qui nous questionnent La Bible & le Coran) إذ تطرق المؤلّف في المقال الثاني إلى «مفهوم مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب»، وفيه شرح الترابط الوثيق بين الأديان الكتابية(اليهودية، المسيحية ، الإسلام) مؤكداً أنّ ممارسة «نقد العقل الإسلامي» لا تستقيم ما لم نمارس النقد على العقل الديني الكتابي (اليهودي/ المسيحي)، وفي ما يتصل بهذه المسألة يشير أركون إلى أنّ المسألة على غاية من التعقيد، وذلك بسبب الاعتراضات التي تصدر من الفكر الغربي الذي يرى أنّ الممارسة النقدية قد حققت أهدافها في الموروث النقدي الغربي، ويذهب أركون إلى أنّ المسألة موصولة بعلاقة دقيقة بين «العقل الشفهي» والعقل الكتابي،

فالنصوص المقدّسة مرّت بطورين، وهما: طور المشافهة وطور الكتابة، وفي هذا المجال يؤكّد أنّ هذا الانتقال تتداخل فيه قوى أربع، وهي: «الدولة والكتابة والثقافة العالمة [...] والأرثوكسية الدينية» ص59، ولكي يوضح المسألة وأبعادها يتناول بالتحليل انتقال القرآن الكريم (الخطاب/ المشافهة) إلى مصحف (النص/ المكتوب)، فيشير إلى أنّ استقرار «المدوّنة النصيّة المغلقة (أي المصحف)[... حوّل] الكتاب الموحى في الواقع إلى مجرّد كتاب عادي كبقية الكتب[...] ولكنّه يبقى محافظا على طابعه التقديسي المثبّت والمحمي من قبل السلطة ذات الجوهر السياسي» ص59

فمحمّد أركون بذلك يدعو إلى ضرورة تجاوز الخطاب الأيديولوجي الملتف حول النصوص المقدّسة والمتحكّم فيها والمسيّر لها من جهة، والوعي بضرورة تفكيك الطبقات المتراكمة على النص المقدّس وحوله من جهة أخرى، إذ علينا أنْ نميّز بين الوحي والنص الذي يعتبر سلطة بيد الفاعلين الاجتماعيين، وهو بذلك يسعى إلى «تعرية المسلمات الأيديولوجية التي ترتكز عليها كل التعاليم [..] المفروضة من قبل الدول العلمانية أو مختلف الكنائس أو الأديان» ص68.

وبهذا المعنى فإنّ محمّد أركون يولي أهمية واضحة لآليات القراءة، ففي هذا المقال وجّه عنايته للآليات التي بها نتجاوز الخطابات التيولوجية التي جعلت من الأديان جزرا منفصلة عن بعضها البعض، يعتقد أتباع كل دين أو مذهب أنّهم أصحاب الصراط المستقيم وأنّ من عداهم ضلّ وخرج عن الطريق السوي، وهي نزعة وَسمها أركون بالنزعة الأرثوذكسيةالتي حوّلت القراءات الفقهية والكلامية ورسائل الآباء والأحبار إلى سلطة مقدّسة و«أسيجة دغمائية» لا سبيل إلى التحرر من أسرها ما لم نمارس قراءة نقدية شاملة، ذلك أنّ العقل الديني أيّا كان (اليهودي، المسيحيّ، الإسلامي) فهو يخضع للآليات نفسها ويقوم على أسس واحدة. ولا يخرج عن هذه الرؤية خطاب الحداثة، فهو قائم أيضا على دغمائية من نوع مخصوص مفادها أنّ الإسلام والعلمنة/العلمانية في عداء، وهو ما اعتبره أركون أحد تجليات الفكر الوضعي، وفي هذا الموقف تجّن على الإسلام والمسلمين لابد من مراجعته بإعادة السؤال عن أسس الفكر الحداثي الغربي وممارسة مقاربة نقدية عليه بالاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية، وهي أبعاد سعى أركون إلى التوسّع فيها في المقال الثالث الموسوم بـ«الإسلام: الوحي والثورات» الذي حدّد له أهدافا ثلاثة منها «تبيان الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلمانوي والتاريخوي والوضعي عندما اختزل الظاهرة الدينية إلى [كذا/ في] مجرّد صيغ عابرة زائلةواستلابيّة وباطلة» ص79

وفي هذا الجزء من الكتاب عرّج محمّد أركون على تاريخ النجاة والتاريخ الواقعي الأرضي ص80 فحدّد دلالات المفهومين، و بيّن أنّ الغاية من الحديث عن الخلاص في الأديان ليست إبعاد الآخر

بقدر ما هي دعوة واضحة إلى تأسيس «تاريخ متضامن تكون فيه كل الشعوب متضامنة لكي نفتح صفحة جديدة في التاريخ ولكي نعيد التفكير جذريا في مسألة النجاة أو الخلاص» ص96

وقد بيّن أركون أنّ الحديث عن الخلاص مفهوم مسيحي صرف يقابله في القرآن مفهوم النجاة، وقد لاحظ المؤلّف أنّ «الثورات السياسية في أوروبا[...] قد أحدثت القطيعة مع بنية الميثاق [القائم على نجاة جماعة دون أخرى] بشكل عنيف ونهائي[..] وعن ذلك تولّدت الجمهورية العلمانية ودولة القانون الديمقراطية والسيادة الشعبية التي أصبحت في آن معا مصدرا للشرعية السياسية وللقانون الذي يضبط نظام المجتمع[...ذلك] أنّ لتجسيد السياسي والمؤسساتي الذي اشتقته الكنيسة منها قد ولّد مقاومة البورجوازية الرأسمالية وثمّ انتصارها» ص84

وفي هذا السياق يبدو أنّ محمّد أركون يحدد الآفاق التي يجب على العقل الديني الإسلامي قطعها، فهو مطالب أنْ يأخذ المسار الذي اتخذه الفكر الغربي في القطع مع الميثاق الكنسي، فهي في أعماقها شكل من أشكال الأيديولوجيا التي ما انفكّت تتخذ أشكالا عديدة، وما يؤكّد هذا الرأي أنّ أركون يقرّ بأنّ «طبقة البورجوازية التجارية ثمّ الرأسمالية [في التاريخ الإسلامي] كانت قد كُسرت منذ القرن العاشر ولم تُجبر فيما بعد، وبالتالي لم يتح لأيّ بديل آخر أنْ يتشكل ضد النموذج الديني الذي استخدم بنية الميثاق والخطاب الألفي القديم» ص85

وفي هذا الإطار لا يكتفي محمد أركون بالدعوة إلى استئناف المسار وإنّما يدعونا أيضا إلى إعادة النظر في ماهية «الخطاب القرآني بصفته خطابا نبويا»، ذلك أنّ هذا الخطاب هو مدار التفكير في الثقافة العربية الإسلامية، وفي ما يتصل بهذه المسألة يلاحظ محمّد أركون أنّه لا مفرّ من إقامة «التحليل الألسني (أو اللغوي) للخطاب الديني[كي] نخرج من المآزق النفسية والنظرية المفروضة والمؤبّدة حتى يومنا هذا من قِبل الأنظمة اللاهوتية»ص87

وفي هذا الشأن يقف على مفارقة مهمّة في تقديره تتصل بطبيعة الخطاب التقليدي فهو إذ يرفض الأسطورة وينفيها يخلق أساطير وخرافات يريد من المؤمنين التصديق بها والاعتقاد فيها (ص90)، وهو ما يُعتبر أحد العوائق التي تحول دون تبيّن أسّ الأديان ونصوصها المقدّسة، فهي في جوهرها دعوة إلى الثورة بما هي قطيعة مع الموجود الذي فَقَدَ أهميته، في حين يعمد الخطاب الديني أي الفاعلون الاجتماعيون في تقدير محمّد أركون إلى إرساء قواعد جامدة للفكر و خلق أصنام تعبد وتقوّض جوهر الدين.

ولا يفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى أنّ أركون قد بيّن أنّ الخطر لا يتأتى من انتصار النزعة الأرثوذكسية فحسب، وإنّما يتأتى أيضا من الإفراط في «النقد الوضعي للدين بصفته مؤسسة وبنية سلطوية [وهو ما من شأنه أنْ يقلّل] من الأهمية الثورية للدين ويحطّ من قدرها» ص93.

أمّا في المقال الرابع الموسوم بـ»بأيّ معنى يمكننا أنْ نتحدّث عن التسامح في الوسط الإسلامي» فقدعالج أركون منزلة التسامح في العقل الديني الإسلامي، ففي الفكر الغربي يُعتبر عصر فلسفة الأنوار اللحظة التي تشكّل فيها التسامح مفهوما وممارسة معتبرا الإسلام دينا قائما على التعصب ورفض الآخر، ولإعادة النظر في المسألة يقترح محمّد أركون تصورا متكاملا يتمثّل في:

1. تحديد المقصود بالتسامح
2. التمييز بين الإسلام والوسط الإسلامي
3. تجنّب أحكام العقل المهيمن (العقل الغربي)

وهو بذلك يلمّح إلى أنّ العقل الغربي الذي يزعم الانفتاح والتسامح هو في جوهره عقل غير متسامح، ومثال ذلك المقارنة بين ما نظر له فولتير في «رسالة في التسامح» وما كتبه عن نبي الإسلام في «التعصب أو النبي محمّد».

وفي المقابل انطلق أركون من فكرة مؤدّاها أنّ «النصوص الكبرى للفكر العربي- الإسلامي كانت تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح وتدلّ على الطريق المؤدّي إلى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة» ص113.

إنّ أركون يستعمل لوصف منزلة التسامح في فكر المسلمين القدامى عبارة «بذور»، إذ لا يكفي في تقديره أنْ تكون لدى الأفراد الرغبة في التسامح، بل لا بدّ من توفّر «الإرادة السياسية الجماعية على مستوى الدولة» ص115، وفي ما يتصل بهذه المسألة يذهب محمّد أركون إلى أنّ المسألة لا صلة لها بصمت النصوص المقدّسة عن تناول مسألة التسامح بقدر ماهي مرتبطة بأسباب تاريخية واجتماعية وأنتربولوجية ص115.

ولا يختلف الأمر في الغرب، ذلك أنّ ثمّة صراعًا خفيًا غير معلن بين «الذين يعملون من أجل نزعة إنسية منفتحة ومتسامحة وبين أصحاب القرار الماسكين بزمام السلطة» ص117. وهو ما يعني أنّ مسألة التسامح تتطلب انتصار النزعة الإنسية وتجاوز الخطاب العلماني النضالي إلى آخر يؤمن بحقّ الاختلاف والتنوّع الثقافي والديني والحضاري.

أمّا المقال الخامس «كيف نتحدّث عن الحركات الإسلاموية؟» ففيه بيّن محمد أركون أنّ الحديث عن هذه الحركة أو تلك يفترض ضمنيا معرفتنا بأسس التفكير والمرجعيات التي بُنيت عليها، ومن هذا المنظور يقدّر أركون أنّ الحديث عن الحركات (لاحظ صيغة الجمع) الإسلاموية يتطلّب التعريف بها، وتمييزها من غيرها، وفي هذا السياق يبيّن الفرق القائم بين الحركات الإسلاموية والحركات الإسلامية، فالإسلاموية لا «تحيلنا على الإسلام كدين أو ميراث فكري، وإنّما إلى مقدرة كل أيديولوجيا كبرى على تحريك المتخيّل الاجتماعي وتغذيته وإشعال لهيبه» ص 126 خدمة لمصالحها من جهة، ومن جهة أخرى بيّن أنّ للإسلاموية أسماء عديدة منها الأصولية والخمينية- نسبة إلى الإمام الخميني- والتمامية والإخوان المسلمين .... .

ثمّ ينتقل أركون بعد ذلك إلى تبيّن خصائص «المتخيّل في مجتمعات الكتاب»، وذلك لفهم بنية الظاهرة الإسلاموية وآليات اشتغالها وطرق تفكيرها، وفي هذا الشأن يلفت أركون الانتباه إلى وجود «طلاق بين الخطاب الديني للأنبياء الذي سُجّل كتابة فيما بعد في الكتب المدعوّة بكتب الوحي، وبين القوانين الفقهية- القضائية التي بُلورت وصيغت مع تشكّل الدول المركزية وصعودها في الإسلام. وهذا الجانب من القوانين الفقهية لكتب الوحي هو الذي سوف يُستخدم كقاعدة ارتكازية فيما بعد من أجل التوسّع الأيديولوجي للحقّ» ص128، وهو ما جعل الفقهاء والمفسّرين... هم من يحددون الأصول وهم من يحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان والله، وهم من يميّز الكافر من المؤمن... . وما يفسّر تنامي الخطاب الإسلاموي وعودته إلى الساحة العامة تغوّل الحضارة المادية، وهو إذ يحلل آليات الخطاب الإسلاموي الذي نسج لنفسه أسيجة دغمائية لا يختلف الشيء الكثير عن بنية العقل الديني اليهودي أو المسيحي، فنحن إزاء «متخيّل ديني مشترك لدى أديان الكتاب كلّها» ص132

وهو ما يدعو إلى ضرورة الوعي بأنّ الوضع الراهن الناتج عن عودة العامل الديني في الحياةالعامة يجب أنْ يتمّ فيه التمييز بين العامل الديني باعتباره مكوّنا من مكوّنات الحياة لدى الأفراد والجماعات، وبين التوظيف الأيديولوجي لهذا العامل، وهو ما سعى إلى إبرازه محمّد أركون في المقال الموالي الموسوم بـ«الحركات التمامية في العالم الإسلامي»، وفيه انطلق محمّد أركون من سؤال جوهري مداره على «كيف يمكن قراءة المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟» ص 148. وقد رام من خلال هذا السؤال الوقوف على أهم العوامل الداخلية والخارجية المشكّلة للمجتمعات الإسلامية منذ بدايات الستينات من القرن الماضي، ففي ما يتعلق بالعوامل الداخلية فقد أرجعها أركون إلى تأثير الاستعمار في الشعوب الإسلامية، فتلك الدول كانت تعيش فراغا قانونيا ومؤسساتيا مما أحوجها إلى استعارة رؤى وتصورات ومشاريع ثقافية وأيديولوجية من «الأنظمة الشيوعية لأوروبا

الشرقية بدعم من الاتحاد السوفييتي» ص149 وفي سياق التأسيس للدولة الوطنية تمّ تكريس أنظمة كليانية استعملت شعارات عديدة منها التأصيل للهوية الوطنية والثقافية، وفي هذا الإطار نزّل أركون ما وقع في العالم الإسلامي لاسيما البلدان العربية بعد نكسة 1967 وموت جمال عبد الناصر (28 سبتمبر 1970)، فالثورة الإسلامية الإيرانية بقيادة آية الله الخميني وانتصار الحركات الإخوانية كلّها تعابير عن» الفشل التاريخي للدولة- الوطن- الحزب بمرحلتيها الإشتراكية الدنيوية أو الأسطورية الإسلامية» ص151

وقد تناول في ما يتصل بهذه المسألة بالدرس نماذج أربعة ، وهي:

- الدولة والأيديولوجيا الناصرية
- الدولة والأيديولوجية جبهة التحرير الوطني في الجزائر
- الدولة والأيديولوجيا البعثية في العراق وسوريا
- الدولة المدعوة إسلامية في إيران

وذهب أركون إلى أنّ هذه الأنظمة على اختلاف رؤاها تستند إلى تأثير «الظاهرة الشعبوية» التي تقوم بالأساس على «التصورات الأسطورية أو الخرافية الموروثة عن الماضي، ومن تلك اليقينيات المثالية التي تتحدّث بإطناب وإسهاب عن الشخصية أو الهوية القومية. وفيما هو يتغنّى بكل ذلك بشكل استلابي تتراكم المشاكل السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية الواحدة بعد الأخرى» ص154 من جهة، ومن جهة أخرى ثمّة –في تصور محمّد أركون- قطيعة تاريخيّة قوامها العيش في عوالم معزولة عن الواقع، فالحلم ببعث مجد الأمّة واسترداد العصور الذهبية... هي وسائل استغلها النظام السياسي لإضفاء مشروعية على أفعاله، وبهذا المعنى فإنّ دعاة الإسلاموية وقادة الأنظمة العربية المتأثرة بالنزعة العلمانية وظّفوا آليات شديدة التشابه، فبدلا من الالتزام بقضايا الواقع ورفع التحديات برفع مستوى التعليم والتنمية ... عمدت هذه الأنظمة إلى تخدير الشعوب. أمّا في ما يتصل بالعوامل الخارجية فاختزلها في وجود ثلاث مجموعات تتمثل في النفوذ الأوربي والنفوذ الأمريكي والنفوذ الياباني ص 157،وهي قوى اقتصادية ومالية تتنافس في ما بينها من أجل الظفر بامتيازات اقتصادية في العالم الإسلامي لاسيما في دول «الإسلام البترولي» ص157، يضاف إلى ذلك انتصار تلك القوى -التي يمكن أن نسمها بقوى الاستعمار الجديد- لإسرائيل مما ولّد لدى المسلمين كراهية جعلت جزءا كبيرا منهم يميل إلى أطروحات التزمت السياسي- الديني، وما زاد المسألة تعقيدا أنّ الأنظمة الاستعمارية الجديدة دعمت الأنظمة الاستبدادية القائمة في الدول الإسلامية والعربية، وهو ما دفع بالمسلمين إلى اعتبار أمريكا الشيطان الأكبر، وبهذا المعنى كانت سياسة أمريكا والدول الأوروبية قد خدمة مصالح التيارات الإسلاموية التي لم تفتأ توظّف الدين لخدمة أغراضها السياسية. لقد عمدت النزعة الإسلاموية إلى بناء

تصوّر منغلق للفكر الديني يذكّرنا بـ«قانون الإيمان المسيحي» ص160 في الغرب قبل التحرر من سلطة الكنيسة، وهو ما يمثل عائقا أمام دخول المسلمين عصر الأنسنة.

وقد تطلب النظر في بنية الفكر الإسلاموي من محمّد أركون تبيّن المرجعيات المشكّلة له، فإذا هي موصولة بتاريخ ضارب في القدم بدءا من حسن البصري وجعفر الصادق والشافعي وأبي حامد الغزالي وابن تيمة ومحمّد بن عبد الوهّاب،.... . فالحركات المعاصرة في ماليزيا وباكستان وأندونسياوالسودان وفي الأردن ومصر وسوريا....امتداد لتلك النزعة الضاربة في القدم. أمّا في المغرب العربي فإنّ أركون ميّز بين خصائص الحركات التمامية في المغرب الأقصى والجزائر وتونس، ففي المغرب الأقصى تمّ السيطرة على الخطاب الأسلاموي. أمّا في الجزائر فالحركات التمامية ممثلة في جبهة الإنقاذ(عباسي مدني، بالحاج،...) وجدت صدى في الشارع الجزائري وهو ما يمثل في تقدير أركون خطرا حقيقيا، في حين لفظ المجتمع التونسي «مناضلي الاتجاه الإسلاموي المدعو بالنهضة [...الذين ألقوا] في مهاوي الهامشية الاجتماعية والسياسية» ص162

وهي قراءة تبدو في ظل المعطيات الحاصلة اليوم (انتصار الإسلاميين في مصر وتونس والمغرب) غير صحيحة، ففي تونس تتصدّر حركة النهضة المشهد السياسي وفي مصر أمسك الإخوان المسلمون بزمام الحكم قبل (الانقلاب / المسار التصحيحي)، وهو ما يستدعي من الباحث اليوم إعادة النظر في أسباب انتصار هذه الحركات التمامية.

يبدو أنّ نجاح هذه الحركات مرتبط أشد الارتباط بطبيعة الخطاب وبطبيعة الوعي السياسي في الشعوب الإسلامية، فالصورة المثالية التي قدّم فيها الماضي (السلف) تجعل النفس تهش إليه وترغب في استعادته واستعادة ألقه، وفي هذا النطاق لا بد من الإشارة إلى ضرورة بناء وعي جديد بماضي الإسلام، ففي الخطاب الديني لا تطرح القضايا مثل الفتنة (صراع علي وطلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين ومعاوية،..) من منظور الوقائع التي تؤكّد أنّ مدار الصراع على السياسة والحكم، بقدر ما تطرح في سياق إيماني يُبحث فيه عن كبش فداء يحمل وزر الفتنة، فإذا باليهودي المُتأسلم عبد الله بن سبأ أصل الداء ومصدر الفتنة والخراب.فهذه الرؤية المثالية للتاريخ والعيش في أوهام الماضي بالارتداء إلى لحظة ولّت وانقضت هي أم الكبائر وهي مربط الفرس.

أمّا المقال الأخير الموسوم بـ «الأخلاق والسياسة في الإسلام المعاصر» فعالج فيه محمّد أركون جملة من الإشكاليات المتصلة بـالخطاب السياسي النضالي القائم على أسس أخلاقية مبيّنا علاقة

السياسة بالأخلاق في الإسلام المعاصر من خلال النظر في آليات توظيف الأخلاق لخدمة الأغراض السياسية وإضفاء مشروعية على الجهة التي تتكلّم باسم الأخلاق.

وفي هذا المجال وضّح محمّد أركون أنّ ثمّة علاقة بين السؤال الأخلاقي و السؤال عن طبيعة الأنظمة السياسية القائمة في المجتمعات الإسلامية مقرّا بأنّ هذه المسألة تحتاج الاعتماد على «المنهجية السيسيولوجية التي تدرس الأخلاق المعاشة فعليا [...] و التحليل السياسي – القانوني» ص 174 مشيرا إلى أنّ الدراسات الاستشراقية لم تهتم بالعلاقة القائمة بين الأخلاق والسياسة في الخطاب الإسلامي المعاصر، فالدراسات الغربية و المواقف الإسلامية لم تقم بدراسة نقدية من شأنها أنْ تمكّننا من تبيّن دور العامل السياسي والسياسات المتبعة في البلاد الإسلامية بعد الاستقلال في جعل الأخلاق «واقعة تحت الهيمنة الصارمة للدولة مثلها في ذلك مثل كل شيء في المجتمع» ص 175

فالمتخيّل السياسي الإسلامي في تقدير أركون شكّل صورة مثالية للممارسات السياسية استند في تشكيلها إلى الموروث الثقافي للأدبيات الإيرانية والأدبيات الإغريقية والأدبيات المسيحية البيزنطية، وهو ما يعد معطى نفسيا اجتماعيا ثقافيا تحكّم في بنية العقل السياسي الإسلامي بمختلف أطيافه ومذاهبه (السنّة، الشيعة، الخوارج،...)، وهي صورة نمطية جعلت الفكر الإسلامي القديم والمعاصر يقيم مقارنة بين صورة النبي/ الإمام وصورة الطاغية، وهو ما أدّى إلى بناء تصوّر للمؤسسة السياسية باعتبارها مؤسسة دينية بالأساس.

قراءة في كتاب التاريخانية والمقدس

الكتاب: «السنّة والإصلاح»
المؤلف: عبد الله العروي
الناشر: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.
قراءة ومراجعة: محمد مزيان*

ليس التأويل السني للقرآن معطى ميتافيزيقيًّا بل وجد وسيظل ضمن زمان ومكان تاريخيين. فقد ظهر هذا التأويل في بيئة صحراوية اقتضت من قاطنيها مزاولة التجارة دون الفلاحة، كما ظهر في سياق مجتمع تتشكل وحداته الأساس من قبائل وعشائر وأسر فاعتبر التأويل السني عمادًا لاستمرار توازن هذه الوحدات، وأخيرًا وجد هذا التأويل في سياق ثقافي يشكل الشعر ركنه الأساس، وخلفية فكرية «هلنستية» لايمكن التنكر لها. وبهذه المعاني مجتمعة يعتبر التأويل السني للقرآن ظاهرة تاريخية. تلك هي الأطروحة الأساس لكتاب «السنّة والإصلاح»، أطروحة من شأن بحثها توسيع دائرة الوعي التاريخي بالقرآن.

السنّة، القرآن والتاريخ:

1. السنّة والقرآن:

إذا كان لابد من تحديد مبتغى كتاب «السنة والإصلاح» نقول إنّ مقصده هو وضع التأويل السني للقرآن تحت مجهر التاريخانية لإبراز البعد التاريخي لتأويل يضفي على نفسه طابع القداسة. فالتأويل السني معطى تاريخي، لذلك تكون مهمة التاريخانية هي بحث شروط الإمكان التاريخية التي كانت خلف ظهوره. نحن هنا بصدد الكشف عن الشروط المتناهية لما يقدم نفسه باعتباره لامتناهيًا، مقدسًا. من هنا، لايخلو الأمر من مجازفة ترافق كل بحث يركب مغامرة اللقاء مع المقدس ومراجعته، لاسيما وأنّ الفهم السني دأب على تقديم نفسه باعتباره رديفًا للمقدس الإسلامي الذي ما يفتأ يكشف عن نفسه بطرق مختلة من خلال حضوره السوسيولوجي والسياسي القوي إلى حد احتوائه لكل ما هو مدني.

---

*أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة القاضي عياض بمراكش(المغرب).

يوحي عنوان الكتاب بأنّ أيّ فهم جديد للقرآن يمر حتمًا عبر مساءلة الفهم السني. لذلك انصب اهتمام العروي على النص السني باعتباره نصًّا رديفًا، نصًّا عبره بلغنا التأويل الأساس للقرآن. لقد ساد الكتاب المقدس، اليوم، وعبر التاريخ بوصفه تأويلاً للسنة إلا أنّه كأي تأويل يعبّر عن مضمون اجتماعي محكوم بمصالح، إنّه مفعول للتاريخ حيث السنّة نفسها مفعول للحدث.

علاقة السنة بالقرآن، فيما يرى العروي، تتمثل في أنّ السنّة شكّلت نصًّا على «هامش» النص المقدس إلاّ أنّ هذا النص الموازي ليس نصًّا ثانويًّا، بل إنّه النص الذي يقدّم نفسه بوصفه فهمًا قطعيًّا للقرآن. هنا يظهر وكأنّ المفعول أقوى من فاعله، يظهر النص السنّي نصًّا فاعلاً للنص القرآني، ففهم القرآن يتمّ بدالّة السنة بوصفها سلطة تأويل. تبيّن العروي أنّ «النص الأصلي» خضع لتحويل شامل ضمن «النص الفرعي»، استأثرت السنّة بحق التأويل فكان لا محيد للعروي عن مواجهة السنة وذلك عبر تجذير الوعي التاريخي بظاهرة القرآن.

يبدأ الوعي التاريخي بالقرآن من تناوله بوصفه ظاهرةً تاريخية، أي ظاهرةً برزت في التاريخ وعبره نشأت، نشأت حيث التفت السنّة على فعل نشأتها وتطوها عبر التاريخ. لذلك تكون مقاربة القرآن على خلفية التاريخ بمثابة لقاء مع السنّة، إلا أنّه لقاء تحت رحمة التاريخ ومكره. من هنا يكون التاريخ مطلق المطلقات إنّه شرط القرآن والسنة، به نستعين لفهمهما باعتبارهما يعبران معًا عن ظاهرة المقدس الإسلامي وهو في غمرة التاريخ.

تقدّم السنة القرآن نصًّا فوق التاريخ والحال أنّها صاغت تأويله تحت ضرورات تاريخية. تنفي السنة ضرورات التأويل وتجعل من تأويلها قراءة خالصة مطابقة لروح النص، ترفض أن تكون قراءتها مجرد تأويل وهي بذلك تنفي أن تكون طرفًا في حرب التأويلات المدفوعة بالحدث التاريخي. توجد السنّة تحت نداء التاريخ وتفعل كما لو أنّها سيّد التاريخ، مبتغاها أن تكشف عن نفسها باعتبارها جماعة دون انتماء اجتماعي وأنّ تأويلها محايد بل أنّ مشروعها إلهي.

تدّعي السنة أنّها جماعة ترهن مصيرها بالسماء لذلك تقدّم نفسها على أنّها فرقة ناجية وحدها كفيلة بحفظ مطلق المقدس، القرآن. وسيلة السنّة في حفظ المعنى المقدس الرواية الشفوية، لكن «الرواية الشفوية اختزالية بطبيعتها، كل سنّة ترتكز على تاريخ مبتسر»[1]. الرواية الشفوية قفزة على التاريخ من أجل حقيقة «حول» التاريخ. وهي مبتسرة لأنّها انتقائية تقول ما يناسبها وتقصي

1-العروي(عبد الله)، «السنة والإصلاح»، ص41، المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.

ما عداه. تسعى الرواية الشفوية إذن إلى اختلاق تاريخ على هواها متمنّعة بذلك على قبضة التاريخ الفعلي، تمكر به فتنسج إيديولوجيا تتحكم فيها مطامح الذات لا منطق الوقائع.

بعملها ذاك حقّقت السنة تضخيم الأصل ليرتقي إلى مافوق التاريخ ويتجاوز منطق الحدث، فالقرآن لاتاريخي وبذلك أصبحت السنّة نفسها فوق التاريخ والمجتمع معا. تتبنى، مبدئيًّا، أنّ التاريخ مجال الناقص فتخشى على المقدس من الدنيوي، وعملاً بهذه الحديّة تشكّل التاريخ كما تريد. إنّ السنّة لاتنفلت من قبضة التاريخ تمامًا، فهو ما يكشف عن انتسابها الاجتماعي وإيديولوجيتها الخاصة، لذلك تجد السنّة أن لا مفر من مواجهة التاريخ الفعلي بالتاريخ-الرواية الشفوية. تاريخيًّا نجحت السنة في ذلك حيث فرض أشراف مكة فهمهم للتاريخ. ففهم الأشراف فهم شريف. إنّه ليس تأويلاً بل محايثة لروح النص، روح متجانسة لا ينال منها التاريخ لأنّها وحي أي معطى فوق تاريخي.

تعيش السنة في التاريخ وتنسج آخرَ، تتنكر للأول وتذيع الثاني. تلك صيغتها في مواجهة الخصوم، الخوارج والشيعة الذين واجهوها بالمنطق نفسه، لذلك يقول «العروي» إنّ «الشيعة سنّة معكوسة»[2]، فهما معًا تأويلان في صلب التاريخ ضد التاريخ. هنا الأمر على خلاف ما اعتادت البحوث الأكاديمية والدراسات المتخصصة حيث التقابل الصارم بين الشيعة والسنة.

السنّة سنّة، تقليد وتكرار للّحظة المطلقة، تماه مع لحظة الوحي. هكذا تتجاهل السنّة شروط إمكانها هي لأنّها تتجاهل الزمن، تنفي الزمن بوصفه تقدمًا لشروط الإمكان لتحصره في تكرار عهد الرسول، إنّه تكرار يعاند تقدم الزمن، يكابر حيث التاريخ لا محالة صائر سائر. تجهد السنّة كي تظهر بمظهر المجدّد الشرعي الوفيّ للمقدس وذريعتها في ذلك أنّها جماعة الرسول، جماعة تستلهم الحق من مصدره قبل أن يفعل التاريخ فعله فيه، بل لكي لا يتمّ للتاريخ ذلك يكون التقليد هو جهد السنّة الأساس، فالتقليد توقيف للزمن باعتباره تقدمًا للتاريخ وانفصالاً عن الأصل.

تابعت السنة مسيرتها، عبرالتاريخ، في نفي التاريخ وضمن كل تمظهراتها يكشف التشخيص عن أعراض متشابهة. فمن الجماعة إلى المتكلم والفقيه هناك إلحاح على البقاء خارج الحدث، أمر يتأكد في صيغة علاقة السنة بالقرآن. فهي، من جهة، تستحضره نصًّا مقدسًا وتنزع عنه، من جهة أخرى، كل طابع ملغز يرافق ظاهرة المقدس بما هو كذلك. تضفي الجماعة إذن، البداهة على

2- نفسه، ص 174.

ظاهرة القرآن وبالبداهة نفسها تسيّج وجودها الاجتماعي، فهي تحصر ما حدث فيما تناقلته الرواية الشفوية أي مطلق المعقول الديني إذ ما كان ليحدث إلا ما حدث وعلى نحو ما حدث. هكذا أصبحت الفاهمة معطلة والتقصي نشازًا.

بلغت الأطروحة السنّية ذروتها في القرن الخامس الهجري حيث «في نهاية القرن الخامس الهجري لم يعد يوجد عندنا فكر ليس له تقليد خاص به، يخضع له خضوعًا تامًا...فلم يعد مجال لأية مناظرة صريحة متعمقة مفيدة»[3]. ترسّخ مفهوم التفكير باعتباره عودة مطلقة إلى أصل يلزم تحيينه باستمرار مع ما يرافق ذلك من معاكسة لسيرورة الزمن ومعاندة لقدر التاريخ، ولعل هذا الحدث الذهني الممانع للحدث التاريخي هو تكثيف أساس لمفهوم السنّة، فالسنّة هي رجعة الفكر دون رجعة والنتيجة هي تفاوت إيقاع الحياة الذهنية مع إيقاع الحياة الفعلية وهو ما يعكسه اليوم التفاوت بين الذهنية والسلوك. ظل هذا التفاوت يغطي تاريخ الثقافة العربية فهي في التاريخ فعلاً، لكنّها تعمل على نفيه ذهنيًّا ودليلها على ذلك السيرة النبوية كما تناقلتها الرواية الشفوية. يلاحظ العروي أنّه في كل لحظة من التاريخ يعمل رجال السنّة على تشذيب «كل ما علا وظهر، أو فاق وفاض وتعدّى، وكل ما لا يقف عند حدّ معلوم ...»[4] ذلك أنّ الحدّ المعلوم هو مكارم الأخلاق كما صاغتها السيرة النبوية.

تشكل السيرة النبوية نواة الإيديولوجيا الفقهية التي تتكثف ضمنها الأطروحة السنيّة مما يقتضي حفرًا في المذاهب الفقهية، حفرًا يكشف عنها وهي في غمرة التاريخ بوصفه مجالاً لصراع المصالح والأهواء، إذ وحده ذلك كفيل بالكشف عن الخاصية الانتقائية للذهنية السنيّة التي تسعى بنهجها الارتكاسي إلى تخليص المقدس من شوائب الدنيوي «المدنّس». لذلك سارع العروي إلى وضع الحلقات الأساس للإيديولوجيا الفقهية ضمن سياقها المدني الذي هو سياق التاريخ حيث تتبدى دعاوى الفقيه في صميم الشرط التاريخي وإن كانت تكدّ من أجل رفض التاريخ.

لقد تعذر على السنة تبيّن الآفاق المسدودة التي يمكن لذهنية ارتكاسية أن تنفتح عليها بفعل معاندتها للتاريخ، وهذا ما أصبح متكشّفاً منذ «ابن حزم» حيث «تراجع الرأي لصالح الحديث... تراجع العقل لصالح النقل ...وتراجع الباطن لصالح الظاهر»[5]. ويضيف العروي مستخلصًا: «هكذا نرى حقولاً معرفية واسعة تهمل تدريجيًّا الواحد بعد الآخر أثناء مسيرة تراجعية دامت سبعة

3- نفسه، ص154.
4- نفسه، ص 149.
5- نفسه، ص 143.

قرون»[6]. إنّ «ابن حزم» إذ عمل على ذلك فهو يبتغي المكر بالتاريخ، إلاّ أنّ مكر التاريخ أشدّ وأقوى ذلك أنّه «عند ابن حزم نرى الثقافة تدعو إلى الأمية، الذكاء يدعو إلى البلادة، الطموح يدعو إلى الخمول، التفنن يدعو إلى البساطة، النباهة تدعو إلى الغفلة، اليقظة تدعو إلى السهو، إلخ»[7] وليس هذا كله غير تلك النتيجة المشينة لمعاكسة حركة التاريخ: التخلف.

حيث تشيع الذهنية السنيّة معاداة التاريخ ويكون التخلف نتيجة طبيعية، فالتقدم وإدراك منطق التاريخ سيّان. تلك هي خلاصة التاريخانية بمعناها عند العروي الذي سبق وأن شدّد على الأمر التالي: «أذكر هنا بأنّني أطلقت اسم التاريخانية على وضع ثقافي معين، وأنّ هذا المفهوم لا علاقة له بما يعرف تحت هذا الاسم في الموسوعات الفلسفية»[8] ثم يضيف: «التاريخانية ليست اختيارًا فلسفيًّا وإنّما هي وصف الواقع»[9]. هكذا تتشكل التاريخانية بوصفها فينومينولوجيا لظاهرة السنّة، فينومينولوجيا يتكشّف من خلالها أنّ تشارط السنّة والتخلف هو بمثابة تحصيل حاصل.

تنسج السنّة تاريخًا إيديولوجيًّا على هامش التاريخ الفعلي، هو تاريخ إيديولوجي بقدر ما يعاند التاريخ الفعلي وينفيه. لذلك لم يفت «العروي» تسجيل الملاحظة التالية: «السنة تكوّن مستمر في كل من أطوارها تتأثر بحادث وتعمل آليا على طمسه» لكن الحدث أشمل وأقوى «الحدث، هو الآخر مزيج من المصادفة والضرورة»[10]، فلاشيء ينفلت من قبضة الحدث، ماهية التاريخ. توجد السنّة، إذن، في التاريخ ولأنّها تصرّ على نفيه فهي تظل على هامشه، لكنّه الهامش الذي تتأكّد من خلاله حيث أنّ «كل سنّة تتقوّى بإخفاقاتها»[11].

يحلّ التاريخ بوصفه حدثًا فتسيّجه السنّة بأحكام قيمة مستوحاة من لحظة خالصة تعلو التاريخ لتصحّحه، إنّها لحظة الرسول كما تناقلتها الرواية الشفوية. الحدث في عرف السنّة مؤامرة الدنيوي على المقدس، والحل هو العودة إلى الأصل والتذكير به. هكذا يكابر أشراف مكة لتأكيد استثنائهم في وجه منطق التاريخ، مكابرة لها ما يبررها كما يستنتج العروي: «بما أنّ أشراف مكة لايزالون يتمتعون بالجاه والنفوذ، لا لسبب غير عراقة النسب، فمن الطبيعي أن يتشبثوا بمفهوم الإرث

6- نفسه، ص 144.
7- نفسه، ص 146.
8- مجلة اختلاف، ع 6 /7 ، ص 8، 1993.
9- نفسه، ص 9.
10- العروي(عبد الله)، «السنة والإصلاح»، ص 191، المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.
11- نفسه، ص 193.

التقليدي»[12]. لا تنشغل ذهنية السنّة بغير التميّز من خلال العودة والتشبّث بالتقليد، فذلك شرط بقائها واستمرارها.

كل عودة خالصة إلى أصل خالص هي عودة تتضمن فهمًا لاتاريخيًّا للتاريخ. هذه الخلاصة يتعذر بلوغها على السنّة وعلى ما تطاله قوتها، وهي بالفعل طالت كليّة الثقافة العربية. إنّ الذهنية السّنية بفعل نزوعها الشمولي لا تتوقف عن تسييج مسارات الفكر والحياة ومراقبتها، فكل ما يبدو لها زيغًا نفته ولعل ذلك ما نفهمه من قول العروي بشأن «ابن حنبل» سقف السنة: «ننتقل من مئات إلى آلاف الأحاديث، متفاوتة الصحة، لأنّنا بحاجة إلى أن تطال السنة كل حوادث الحياة البشرية العامة والخاصة، إذ المسلم، في رأي ابن حنبل، هو من يعيش باستمرار تحت نظر خالقه وبالتالي من تنعكس في حياته صورة ما من حياة الرسول»[13].

تقابل ردّة الفقيه على التاريخ بردّة مضاعفة من التاريخ، فبعدما كان «أبوحنيفة» رائد مدرسة الرأي يستجيب لمقتضيات الحدث أصبح «ابن حنبل» رائد مدرسة الحديث يحكّم مبدئية الحديث على الحدث. ولأنّ الحديث رواية شفوية لا يخلو توضيبها من أغراض خاصة فهو اختزالي انتقائي يروم الكيد بالحدث، بمنطق الضرورة الذي يشرط مكارم الأخلاق نفسها كما يعرضها الوحي. هذه العلاقة الجدلية بين النفي والإثبات، نفي السنة للحدث من حيث هو في الوقت نفسه شرط فعلها الإقصائي وشرط إثباتها، هذه العلاقة هي مقصد العروي من قوله: «تؤسّس السنة بالرفض والإقصاء وتنتعش وتنمو بالانتقاء والتزكية»[14] ثم يضيف: «تتصف عقيدة السنة بخاصيتين: الجدل والنفي. وبذلك لا تستطيع الانفصال عن ظروف نشأتها. ما يثبتها هو بالضبط ما ينقصها، حالاً ومآلًا»[15]، وهذا وذاك هو التاريخ باعتبار الحدث ماهيته الأساس.

يغيب عن السنة أنّ الانتقاء إغفال للتاريخ سياقًا ضروريًّا لسرد الوقائع الإنسانية، فهو سياق لا سبيل إلى تغييره، إلاّ أن إغفالها له لا يترتب عليه إغفاله لها ففعلها بوصفه إقصاءً للتاريخ يتحدد بالتاريخ نفسه إذ التاريخ باعتباره سياقًا للضرورة هو أصلاً هنا قبل قرار السنة. لذلك فما يشغل العروي هو إعادة الاعتبار للوعي التاريخي من حيث هو وعي بإيجابية التاريخ.

12- نفسه، ص 191.
13- نفسه، ص 141.
14- نفسه، ص 168.
15- نفسه، ص 173.

يبحث كتاب «السنة والإصلاح» تاريخ الإثبات والنفي. فقد تراوحت اختيارات الثقافة العربية بين نفي التاريخ والقبول به، وفي كل مرة تخطو فيه الثقافة العربية نحو مصالحة التاريخ يواجه تقدمها ذاك بنزعة نفي التاريخ وتلك كانت الوظيفة الأساس للسّنة، إنّها «رفض عنيد للحدث»[16] ولفكر الحدث. لذلك كانت رفضًا عنيدًا للمعتزلة على مستوى علم الكلام ورفضًا لأبي حنيفة على مستوى الفقه ورفضًا للفلاسفة على مستوى الفكر.

مثّلت المعتزلة موقف مبدئية الحدث وانتهت إلى تأسيس الدين على الأخلاق، كان مبتغاها في ذلك توحيد المجتمع على أرضية أوسع تتجاوز حدود الدين، كانت تريد إمكان الاجتماع وإن لتعدّد ملل وأديان لذلك لاحظ العروي أنّهم «كانوا يرمون إلى أن يوفّروا ... إيديولوجيا حسب تعبير العصر توافق ميول المسلم وغير المسلم وإن أدى الأمر إلى إغفال جانب من النص القرآني وذلك باللجوء إلى قدر من التأويل. الهدف الأبعد سياسي بالدرجة الأولى هو تحقيق العدل، المساواة بين الفئات المختلفة والتوحيد، توحيد المجتمع ...»[17] فباستجابة المعتزلة لنداء الواقع أعلت لواء التأويل الذي لا يعني غير إخضاع النص للواقعة.

إنّ نجاحات المعتزلة هي الوجه الآخر لإخفاقات السنّة لكن ولأنّ «كل سنّة تتقوى بإخفاقاتها»[18] كانت المعتزلة فرصتها لتأكّدها الذاتي والنتيجة أنّه في «متمّ القرن الثالث الهجري انتصرت السنّة على الاعتزال. لكن هذا الأخير لم يختف كليًّا»[19]. تفسخت وشائج الارتباط بين المعتزلة والتاريخ، أصبح المعتزلة هامشًا فألزموا بالحضور من خلال لغة مجردة وهذا ما يرمي إليه قول العروي: «ساد المعتزلة لمدة قصيرة ثم تاهوا في منعرجات عدة...»[20]. التّيه عند العروي فصل للمفهوم عن شروطه المادية، عن التاريخ باعتباره وقائع مادية، عن الحدث تكثيفًا للتناهي. هكذا، عندما يسأل المعتزلة السؤال التالي: «ما العدل الإلهي؟يتعلق الأمر أصلاً بالعدل البشري عدل الخليفة العباسي...»[21] تدير فرقة المعتزلة معركة سياسة بلغة دينية مخافة مراقبة السّنة وعقابها.

حيث تسود روح الاعتزال تستنفر السنّة قواها فلم تقض السنة على المعتزلة فقط بل على امتداداتهم، على وجودهم بوصفهم ظاهرة ثقافية. وتعكس بعض أقوال «أبي حنيفة» حربًا ضارية

16- نفسه، ص 196.
17- نفسه، ص 138.
18- نفسه، ص 193.
19- نفسه، ص 180.
20- نفسه، ص 180.
21- نفسه، ص 137.

في مجال الفقه بين الرأي وأعدائه فقد كان يصف خصومه من أصحاب الحديث على النحو التالي: «أعلم الناس بما لم يكن وأجهل الناس بما كان»[22]. تعبّر شدّة ردود «أبي حنيفة» عن شدّة الانتقادات القوية التي ووجه بها من قبل الجماعة والسّنة، فقد اعتبر ممثلاً لموقف الاعتزال في مجال الفقه، ونعرف أنّ السنّة رموا المعتزلة أحيانًا بالزندقة وأخرى بالكفر، رأوا فيهم جسر الخطر الذي يداهم النص من ملل أخرى دخيلة.

تسارعت ضربات السنّة لأبي حنيفة ولمدرسة الرأي عمومًا فرجحت كفة معاداة الواقعة التاريخية من خلال إخضاع التاريخ للنص باعتباره معطى فوق تاريخي فاكتمل مذهب السنة مذهبًا شاملاً للفقه والكلام، للثقافة العربية وذلك ضمن المذهب الظاهري الذي يقول بشأنه العروي: «المذهب الظاهري هو التنظير الأقوى والأمتن لموقف السنّة وهذا الموقف هو خاص بجماعة معيّنة، نخبة اجتماعية وسياسية»[23].

لم تكن نشأة موقف السنة نشأة تصاعدية. لقد ظهر حينًا وخبا حينًا آخر وهو بذلك يعبّر عن علاقة توتر ظلّت ومازالت تعتمل في صلب الثقافة العربية إذ النصرة منذ قرون هي في صفّ السنّة، فقد «تجدّدت الحنبلية تجدّدت الظاهرية. وإلى غاية عصر النهضة لم يقم أحد بإحياء موقف الخوارج أو المعتزلة كما لو لم يطرح أي من الفريقين أسئلة وجيهة ولم يواجه مشكلات موضوعية كما لو كان المجتمع الإسلامي دائمًا في أوج القوة والازدهار...»[24]. أي كما لو أنّ المجتمع الإسلامي يتعالى على منطق المجتمع بوصفه منطقاً للصراع، وعلى إيقاع التاريخ إيقاعًا للنفي والإثبات.

يعمل موقف السنّة على طمس حقيقة المجتمع باعتبارها ظاهرة أي مجالاً لصراع أغراض، أهواء ورغبات كما طمس حقيقة التاريخ بوصفها سياقات ضرورية. لذلك فهو موقف يعبّر، من جهة، عن أزمة توتر الثقافة العربية مع التاريخ ومن جهة أخرى عن جهد جهيد لتأكيد الأزمة واستمرارها.

إنّ مكر الموقف السنّي بالتاريخ هو تحت سلطة مكر التاريخ، وليس في وسع علم الفقيه إدراك ذلك. يعتقد الفقيه أن مردّ تردي الأحوال هو الابتعاد عن الأقوال، لكن ما يستفيده النظر المشبع بروح التاريخ هو ما انتهى إليه العروي بشأن أوج السنّة الذي هو في الوقت نفسه أوج الأزمة:

22- نفسه، ص 184.
23-نفسه، ص 160.
24- نفسه، ص 143.

«يرسم ابن حزم صورة قاتمة عن أحوال زمنه المتميّزة بالتردد والحيرة وهي أحوال تذكرنا بما عرفه العصر الهلستيني في عقوده الأخيرة»[25]. فحيث تسود السنة يسود التخلف لأنّ السنّة إرجاء للتاريخ ومن يرجئ التاريخ يتجاوزه التاريخ ويتخطاه.

2. السنّة والتاريخ:

انحدرت الثقافة العربية على أكثر من محور طال الأمر أولاً المعتزلة بوصفها هيأةً استشارية لقادة سياسيين أفل نجمهم ليشمل بعد ذلك أفرادًا مثقفين، فقهاء وفلاسفة. عندما يتيه المعتزلي في مفاهيم مجردة، فهو بذلك يعتزل التاريخ ومع مرور الوقت يوغل المتكلم في التصورات دون مراعاة منطق التاريخ وتكون النتيجة ولادة الفيلسوف، إنّه يعبّر عن أزمة أكثر مما يشكل حلاً لها. تقود أزمة الوعي التاريخي باعتباره وعياً بمنطق الوقائع إلى انتعاش الفيلسوف الذي يتيه في تفاصيل المفهوم خارج الزمان والمكان التاريخيين، من هنا لا سبيل إلى الوعي التاريخي إلا بتذكير الفيلسوف بأصوله الكلامية وبذلك وضعه في صلب الصيرورة التاريخية، ولن يتأتى هذا إلاّ باستعادة المفهوم إلى تربة التاريخ. أليس ذلك هو مشروع العروي؟ أليس مشروعه هو وضع الوعي التاريخي في صميم الفكر العربي وذلك من خلال رهن الفلسفة بالعلم التجريبي، رهن الفلسفة بالاجتماعيات والنفسانيات والتاريخانية؟[26]

يجد العروي نفسه ملزمًا بالتخلص من خصمه العنيد، الفيلسوف، لأنّه يتقاسم معه استشكال ما يعتبره سقفًا للتفكير أي الزمن. الزمن التاريخي زمن المجتمعات، الثورات والتحولات الاقتصادية والسياسية فهو زمن الدولة. إنّ همّ التاريخانية هو الزمن الملموس إذ يراوح الفيلسوف مكانه وهو يدرس الزمن خارج الأحداث، بذلك فهو يوجد في التاريخ ويفعل كما لو أنّه خارجه، ينشغل بدراسة النظرة إلى الأحداث دون دراسة الأحداث والنتيجة أنّه يحيد عن التاريخ مجالاً للحقيقة. موقف الفيلسوف هذا هو ما يفسّر تنكّر العروي للفيلسوف حيث يؤكد للسائلة: «لا أرى نفسي فيلسوفًا – من يستطيع اليوم أن يقول إنّه فيلسوف»[27]. إنّ ما أصبح يبرر عدم الحاجة إلى الفلسفة والفيلسوف هو أنّ «العلم الموضوعي، التكنولوجيا، السياسة، الفن، هذه المسالك كلّها لم تعد بحاجة إلى نظيم»[28] لاحاجة للأبناء بأم العلوم، من هنا عندما يقدم العروي نفسه تاريخانيًّا يضيف أنّ «هذا المفهوم لا علاقة له بما يعرف تحت هذا الاسم في الموسوعات الفلسفية»[29] ذلك أنّ الحدّ

25- نفسه، ص 185.

26- نفسه، ص 196.

27- نفسه، ص 6.

28- نفسه، ص 19.

29- مجلة اختلاف، ع 6 /7 ، ص 8، 1993.

الفارق هو الواقع، يعيش الفيلسوف في المفهوم وينسى الواقع . لذلك يضيف العروي: «التاريخانية ليست اختيارًا فلسفيًّا وإنّما هي وصف لواقع»[30].

ينطلق العروي من الواقع الملموس بدافع المنفعة، لا يكتفي بالتمرين العقلي لتحديد المفاهيم وتصنيف المذاهب بل يجعل من التاريخانية ضرورة تظل تحت طلب واقعة التخلف لينتهى بذلك إلى تحديد مبتغى عمله قائلاً: «أظهرت ضرورة تبني النظرة التاريخية على أساس المنفعة فقط، بدون إصدار أيّ حكم فلسفي قيمي»[31]. تلك عقيدة العروي قبل نصف قرن ولا يقول اليوم غير ذلك عندما يخاطب السائلة مؤكدًا أنّه رفع راية التاريخانية بدافع الواقعية.

عندما يتم الاحتكام إلى الواقعية أي منطق المنفعة ينتفي التعامل الانتقائي مع التاريخ. فنجد أنفسنا ملزمين بأن نأخذ بمنطق التاريخ، منطق يقع شأن تقصيه وتبليغه على عاتق التاريخانية. إنّها مدرسة الوعي التاريخي حيث «لا يكتسب المجتمع التقليدي فكرة التاريخ إلا في إطار الدعوة التاريخانية»[32]. التاريخانية وليس التأريخية، لذلك لم ينج المؤرخ العربي نفسه من مطرقة العروي. إنّ المؤرخ يدرس التاريخ خارج منطق التاريخ ليرهنه بلحظة مقدسة خالدة لا يفهم التاريخ إلاّ بدالّتها، لذلك لاحظ العروي حجم القطيعة بين التصور الحديث للتاريخ ومنظور المؤرخ العربي: «الفلاسفة المحدثين يعرّفون التاريخ بأنّه مجال الضرورة ومحكمة العقل. أين هذا التعريف من منظور المؤرخ الذي يرى التاريخ كسلسلة أحداث متماسكة الحلقات بل كإعادة مستمرة لعهد النور والحقيقة؟»[33]. هذا أقصى ما بلغه مفهوم التاريخ عند العرب حتى في أوج عطائهم وهم يشاركون في القضايا الكونية للفكر البشري، لذلك انتهى العروي في «مفهوم العقل» إلى أنّ ابن خلدون يحصر التاريخ حصرًا، فيستبعد إمكانية التجديد بمعاكسة سنن الكون.

استولت تصورات السنّة على مختلف أركان الثقافة العربية من الكلام إلى التاريخ مرورًا بالفقه والفلسفة. الوعي بخطورة الموقف هو خطوة أولى لن يمكّننا منها إلاّ تحكيم الوعي وقد تشبّع بالتاريخ في مدرسة التاريخانية، أي تحكيم الوعي التاريخي الذي ينبئنا بالأمر التالي: «الظرف التاريخي يفرض علينا فرضًا أن نغامر ونتقدم في الحقول الملغومة»[34]. ولا يتحقق هذا التقدم

30- نفسه، 9.

31- العروي(عبدالله)، العرب والفكر التاريخي، ص 98، المركز الثقافي العربي، ط 2، بدون تاريخ.

32- العروي(عبد الله)، مفهوم التاريخ، ص 404، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1992.

33- العروي(عبدالله)، العرب والفكر التاريخي، ص88، المركز الثقافي العربي، ط2، بدون تاريخ.

34- العروي(عبد الله)، «السنة والإصلاح»، ص 163، المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.

إلاّ أخذًا بالمبدأ العام: «السنّة، أية سنّة تنعقد وتنحل بمغالبة العلم والفن والسياسة»[35]، مبدأ يحدد المعرفة المدنية وصميمها المعرفة التاريخية رافعةً لتخطي حالة التخلف من خلال القطيعة المنهجية مع الخلفيات الثقافية للسنّة.

تهدف التاريخانية إلى فهم الظاهرة التاريخية بوضعها في سياق التاريخ لغرض إدراك حدودها، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ العروي عندما يحدد الفهم السني للقرآن ظاهرةً تاريخية فهو لا يسعى إلى التقليل من قيمة الكتاب المقدس بل يرتئي أنّ استعادة الكتاب قيمته تتأتى عبر وضع تأويل السنّة أمام تهافته. وإذا كان من اللازم تصور المستقبل خارج سقف السنّة فإنّ نقطة البداية هي ملاءمة التأويل السنّي مع مقتضيات التاريخ. ويقتضي ذلك الانطلاق من البداهة التالية: «إن كان وضع العرب لايزال غامضًا، فظاهرة القرآن أكثر غموضًا»[36]. كلما تقدّمنا إلى محكمة التاريخ تبدّدت دعاوى السنة وانتقلنا من بداهة إلى أخرى، من بداهة الرواية الشفوية التي تشكّل عماد إيديولوجيا أشراف مكّة والتي تعمد إلى طمس التاريخ، إلى بداهة التاريخ سقفًا للقرآن وليس العكس.

يفيدنا البحث التاريخي بأنّ القرآن كتاب ضمن كتب لذلك أكّد العروي أنّ «القرآن كمصحف يتصفح، كمجموع حروف وكلمات وعبارات وثيقة مادية كباقي الوثائق. لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر»[37]. والنتيجة أنّ الإسلام دين بين أديان هو محصلة لشرط تاريخي وعلاقة اجتماعية. يتمثّل الشرط التاريخي في السياق الثقافي الذي شكّل شرطًا لإمكان الإسلام حيث يؤكد العروي: «عند ظهور الإسلام، إذن، كان الشرق في حلبة المتوسط قد حسم لصالحه المنافسة الروحية بينه وبين الغرب...»[38].

يستجيب الإسلام لنداء الشرق في معركة الريادة التاريخية عبر وسائل مادية وروحية. بهذا يندرج الإسلام ضمن لعبة الإثبات والنفي باعتبارها الماهية الأساس لإيقاع التاريخ، فهناك الإسلام لأنّ هناك التاريخ وهناك القرآن لأنّ هناك سياقًا ثقافيًّا عاماً. وعندما يرى العروي أنّ الشعائر التي جاء بها الإسلام تواترها العرب عمّا قبلهم، فإنّه بذلك يعمل على تحرير الكتاب من المقدس ليكشف عن خلفية إيديولوجيا أشراف مكّة حيث «لا يزالون يتمتعون بالجاه والنفوذ، لا لسبب غير عراقة

35- نفسه، ص 208.
36- نفسه، ص 91.
37- نفسه، ص 125.
38- نفسه، ص 92.

النسب فمن الطبيعي أن يتشبثوا بمفهوم الإرث والتقليد»[39]. يتوافق هوى أسياد مكّة مع دعاوى السنّة، إرادة التميّز ولاشيء غير التميز من خلال العودة إلى الأصل، أصل دون تاريخ.

يحدد العروي القرآن بوصفه ظاهرة تاريخية إلاّ أنّه وككل واقعة تتداخل فيه سياقات من مستويات مختلفة نفسية اجتماعية ولغوية. يبدأ العروي تشخيص السياق بالانطلاق من الخاص إلى العام، من شخصية الرسول التي تتجلى في سلوكه المحدد ببنية اجتماعية لا تأخذه على محمل الجد لا لشيء إلا لأنّه من صغار القوم، ينتمي إلى قبيلة لا شأن لها، رجل فقير وعلاوة على ذلك رجل أمّي. لهذه الأسباب انتهى العروي إلى تقييم وضعية الرسول ضمن سياق يتجاوز أهواء الأفراد وأحلامهم: «ينطلق النبي وهو واع كل الوعي بعائق كبير، هو وضعه الاجتماعي. يدرك جيّدًا أن لا تناسب بين مقاله ومقامه، بين جسامة ما يدعو إليه ودوره المتواضع في المجتمع»[40].

فيم يفيد هنا التذكير بمآسي التاريخ غير تحديد هوية الأطراف المتناحرة، الرسول باعتباره طرفًا يشرح القرآن مشروعه، مشروع تخليص الأرض من الشرّ الذي ظل يلازمها حتى بعد كل الرسالات السابقة. فما يتأكد في كل مرّة هو استجابة الرسالة للتاريخ وتخطي التاريخ للرسالة، إنّه مجال صراع ومغالبة. تسعى كل رسالة إلى تخليص التاريخ من شروره فتقع في حبال التاريخ ثم تظهر الرسالة مجددًا فيخذلها التاريخ مجددًا. لم يكن الرسول إلاّ حاملاً لرسالة تردّ الفعل فيرتد عليها، تريد محاصرة التاريخ فيسارع التاريخ إلى محاصرة حصاره وهكذا دواليك. لذلك لاحظ العروي أنّ «القرآن في منحاه العام...ردة عنيفة على صدمة مروّعة وكشف مذهل»[41]، ردّة فعل لرجل لا شأن له بين بني جلدته يعلي راية إصلاح التاريخ من مآسيه فذلك مبتغى كل رسالة وليس هناك ما يميز الإسلام عمّا عداه من الرسالات، فلا جديد لدى العروبة غير التاريخ بوصفه وحدة سياق، وباعتباره سياق الضرورة يستدرج التاريخ أهواء الأفراد وأمانيهم، لذلك قال العروي: «وقع النبي في التاريخ وفيما يواكبه من عنف ومكر»[42].

القرآن إذن هو ردّة فعل على الفساد المستشري في الأرض، ردّة يسعى من خلالها رسول إلى استكمال ما بدأه أسلافه من الرسل وهم بذلك جميعًا يستجيبون لنداء سياق عام، سياق الثقافة سياق التاريخ القديم حيث «لاحظنا آنفًا أنّ دارس التاريخ القديم لا يسعه إلاّ تسجيل ميل عام،

39- نفسه، ص 191.
40- نفسه، ص 133.
41- نفسه، ص 104.
42- نفسه، ص 118.

تيار جارف نحو فكرة الوحدة على جميع المستويات»[43]. هنا يحدّد العروي السياق الذي قاد إلى ديانات التوحيد، فالأمر يتعلق بجينيالوجيا فكرة واحدية الله إذ تبدو رسالة رسول مكة انعكاسًا لسياق أكثر منها تقريرًا وتوجيهًا للسياق، فضمن سياق طبع الشرق ظهرت الرسالة المحمّدية ذلك أنّه «في الشرق يسهل الانتقال من التعدد إلى الوحدة...من فوضى الغوغاء أو تناحر الأشراف إلى الانقياد لإرادة الفرد المتسلط. يأتي الإسلام في خاتمة هذا التطور العام...»[44].

فكرة الوحدة إذن، سياق عام حدّد الدين الإسلامي فكان القرآن بمثابة الصياغة المثلى لفكرة الله الواحد، إلاّ أنّ الأخطر من ذلك أنّ فكرة الوحدة لم تقتصر على الإسلام دينًا بل أيضًا الإسلام دولةً، والأجدر بنا القول من وجهة نظر تاريخية أنّ تمحور الدين حول فكرة الواحدية هو ما أوكلته العلاقة السياسية للدين من أجل خدمته لها، ففكرة الواحدية فكرة أرضية أوحت بها السياسة للدين كي يوحي بها مجددًا الدين للسياسة لتكتسي طابع القداسة. هذا سياق عام موغل في التاريخ يقول العروي بشأنه: «إذا أخذنا بالمدى الطويل، فإنّنا نخلص حتمًا إلى أنّ حكم الواحد...هو الذي هيّأ الأذهان في المدار المتوسطي إلى اعتناق عقيدة التوحيد...»[45]. فعلت التربية على الواحد فعلها في أهل مكّة وانسحب البساط من تحت أشرافها المشركين بالواحد، فوجدت دعوة محمد السياق الجديد أرضية خصبة قاومها أولاً أسياد مكة فانبطحوا لها ثانية بعدما فهموا السياق على هواهم، وما هواهم إلاّ المشاركة في تأكيد قداسة الرسالة مدخلاً لإثبات قداسة مملكة الإسلام، دولة الخلافة. نجحوا في ذلك حيث «القفز من السياسة إلى الشرع يقوم به الفقهاء بعدما يستنجد بهم أصحاب السلطة»[46] والحقيقة أنّهم مازالوا يستنجدون بهم ومازال الفقهاء يقفزون إلى يومنا هذا.

يقود الوعي التاريخي بالقرآن إلى حقيقة مبدئية السياق التاريخي على وقائع التاريخ، فلا تستكمل الواقعة التاريخية دلالتها إلاّ ضمن السياق العام الذي يحيط بها ويشرطها، وإذا كان القرآن بوصفه وحيًا أي واقعةً ميتافيزيقية يتعذر وضوحها باعتبارها لغزًا خارقاً فإنّ وضعها ضمن سياقها التاريخي ينتهي بنا إلى أنّ القرآن هو حكاية شعب تحت قدر التاريخ بوصفه مجالاً للنفي والضرورة. لعل هذا ما يذهب إليه العروي عندما يقول: «الإسلام ليس سوى «قراءة» يقوم بها شعب بعينه وذلك قبل أن تدوّن تلك القراءة الخاصة المتميزة في نص مضبوط»[47].

43- نفسه، ص 27.
44- نفسه، ص 93.
45- نفسه، ص 167.
46- نفسه، ص 135.
47- نفسه، ص 94.

عندما يجهد العروي لردّ القرآن إلى واقع معيش، إلى سياق التاريخ، فإنّ ذلك من باب تحصيل الحاصل مادامت التاريخانية هي منطق التقييم، إذ كيف يستعصي على المرء تبيّن القرآن في استقلال عن المقدس والمقدس في استقلال عن السلطة إذا كان يحدد مقومات معنى التاريخانية في ثبات قوانين التطور التاريخي ثم في وحدة الاتجاه؟ إنّها مقومات هي شرط إمكان فهم مدني للقرآن، فهم ينتهي به إلى الانكشاف ظاهرةً تاريخيةً.

إنّ القرآن كأيّ ظاهرة تاريخية كلما أحاط بها الوعي التاريخي زادت غموضًا واستشكالاً هذا ما لا يغيب على روح كتاب «السنة والإصلاح»، روح فلسفية لا مثيل لها حتى عند من يحسبون تقليديًّا على مجال الفلسفة، هي روح فلسفية يتنكر لها العروي قولاً ويجاهر متّهمًا إياها بالتجريد والتيه، يعادي منطقها إلاّ أنّه ما يفتأ يحققها فعلاً، لقد كانت الروح الفلسفية سنده لمجابهة منهج السنة القائم على تركيز روح البداهة. وإذا كان لابد من تحديد عام لمنهج العروي نقول إنّه المنهج التاريخاني محملاً بروح فلسفية عالية لا تبقي ولا تذر.

3. القرآن والسؤال:

يدور كتاب «السنة والإصلاح» حول هوية القرآن من وجهة قوانين التاريخ الراسخة، الحقيقة أنّ سؤاله هو: ما هذا الشيء الذي اسمه القرآن؟ يتقصى العروي هذا السؤال من خلال تمحيص أهم جواب قدّم بهذا الشأن، أي جواب السنّة. فانتهى إلى أنّه تأويل مختزل، وسبيل تخطيه هو تأويل ظاهرة القرآن من وجهة نظر التاريخ إذ ذلك وحده كفيل بتحرير ما عملت السّنة على طمسه حيث: «قرنان ونصف بعد الهجرة. هذه مدّة نضيفها إلى القرون الثلاثة السابقة عليها، أي على الهجرة، لنكوّن فترة تعوّدنا على أن نقول في شأنها ما يروق لنا أو ما يخدم أغراضنا دون أن نعرف عنها كثيرًا بالدقة المطلوبة»[48].

تتربّص أسئلة الفكر التاريخي ببداهات الثقافة العربية، أسئلة يطرح عنها العروي السؤال التالي: «ما المانع أن يتوصل متخصص في الخط القديم إلى قناعة، وبحجج دامغة، أنّ لهجة مكّة كانت غير ما توهّمنا إلى حدّ الآن»[49]. لم يكن من الممكن طرح سؤال كهذا لو أبقى الباحث على بداهات السنة، وهي بداهات تحمل في ذاتها تصورًا منفّرًا من التاريخ يحول دون استشراف مستقبل مخلخل لأركان المقدس العربي من جنس المستقبل الذي يرسم العروي ملامحه الأساس ضمن قوله: «من الوارد جدًا أن يعثر أحد الباحثين، في إيثيوبيا أو آسيا الوسطى، على صفحات من الذكر سابقة

48- نفسه، ص 158.

49- نفسه، ص 86.

على مصحف عثمان»[50]. هنا نلمس شأنًا للحقيقة بالتاريخ باعتباره بؤرة احتمالات، الأمر الذي تعذر على الفكر العربي حتى في أعتى لحظات تمسكه بالروح التاريخية مع ابن خلدون.

لاتقوم حقيقة القرآن حقًّا إلاّ على أساس تصور تاريخاني للتاريخ، تصور يصالح التاريخ مع نفسه بتحريره من أغاليط السنّة ومخاتلاتها التي تنتقص من التاريخ بطمسه، لذلك «لكي يكون التاريخ ميدان جدّ ومسؤولية، لابدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة»[51]. ذاك هو أفق قراءة القرآن وفهمه باعتباره ظاهرة تاريخية.

قراءة القرآن في أفق الزمن التاريخي، هذا هو درس كتاب «السنة والإصلاح». لكن هذه القراءة لا تتم إلاّ عبر تحرير الزمن من قبضة التثبيت، تثبيت الزمن الذي هو المقصد الأساس للتأويل السنّي إذ تعرف السنّة أنّ «الزمن هو منبع كل المفارقات التي تواجه المذهب السنّي، بل كل تفكير تقليدي»[52]. إنّه كشّاف البداهات العزيزة على السنة. من هنا مفارقة السنّة كما صاغها العروي، إنّها تريد الإصلاح لكن بمعاكسة الزمن فهي إذ نادت مجددًا في نهاية القرن 19، إثر صدمة الحداثة، نادت وذكّرت بأنّ الإسلام دين ودولة، ارتأت أنّ الإصلاح عودة إلى الأصل، عودة تسخر من الزمن ولا تضعه في الحسبان. تنسى السنّة أو تتناسى أنّ «الزمن مخلاف. يغيّر فينا كل شيء. يغيّر موقفنا من الكون والمجتمع والسياسة والأخلاق. يغيّر علاقتنا بالطبيعة وبالجسد وبالأسرة وبالسلطة»[53]. هذا ماتبيّنه أهل الضفة الأخرى ويظهر في مختلف تجليات حياتهم بدءًا من الملبس والمأكل إلى إدارة الدولة، وهذه الواقعة هي ما يؤكدها هنا قول العروي:»إنّ اليهود والنصارى، بفعل الزمن وحده، لم يعودوا يقرؤون كتابهم المقدس كما كان يفعل أجدادهم»[54]. هذا ما سيظل مسجّلًا على جدول أعمال الثقافة العربية بوصفه أولوية للوعي النقدي.

يحدّد العروي عناصر جدول عمل الفكر التاريخي بقوله: «واجب علينا إنقاذ العلم والسياسة، لا من الدين... بل من التأويل الذي فرضته السنة، والسنّة مؤسسة بشرية»[55]. فإذا كانت السّنة لا تنتعش إلاّ على أساس معاكسة الزمن ولا ترى سبيلاً إلى الإصلاح إلاّ في درء سننه فإنّ «الزمن يواصل سيره ولا يتوقف عند رغبة هذا المتأخر. فيدور عليه كما دار على من سبقه. يرغمه على

50- نفسه، ص 86.

51- العروي(عبد الله)، العرب والفكر التاريخي، ص93، المركز الثقافي العربي، ط2، بدون تاريخ.

52- العروي(عبد الله)، «السنة والإصلاح»، ص 190، المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.

53- نفسه، ص 88.

54- نفسه، ص 87.

55- نفسه، ص 210.

الانصياع لحكم الجميع وطرق سبل المتقدمين»[56]. هذا الوعي الشقي لكن في الوقت نفسه المتطلع إلى مستقبل أفضل هو نقطة البداية.

إذا ما ترسّخ الوعي التاريخي يصبح السؤال الأساس متعلقًا بتدبير شأن علاقتنا بالحاضر والمستقبل، وبنفس القدر والأهمية تدبّر أمر تموضعنا تجاه الماضي، ولا يستقيم التموضع الصحيح إلاّ بطرح السؤال التالي: «كيف تكوّنت السّنة؟ من قام بذلك العمل ولأي هدف؟»[57]. وهو السؤال الذي يعتبر كتاب «السنّة والإصلاح» محاولة قوية ومتميّزة للإجابة عليه.

56- نفسه، ص 84.

57- نفسه، ص 129.

مجلة "ألباب":
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، لا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي وفصائلها الحزبية إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي بـ"ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية، والمِهادات التقعيدية، إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، بحيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، وبالتالي غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها وحسب، بل، وهذا هو الأهم، لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق كدين فطري أولي وكعلم يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة "ألباب" التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أن هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ وبالتالي إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس والصدام والهيمنة والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار ومتطلبات البناء المجتمعي على

وجه التحديد، لا سيما أن الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم وديناميّاته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم، إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد "ألباب"، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها ورسم ملامحها نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين بالفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، فإن الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية كشرط لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من جهة

التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إن رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو للوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، لا سيما فيما يتعلق باستحضار التنظيرات التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطّويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان وكرامته ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير "ألباب" الباحثين والمشتغلين بالفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة التالية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس

شروط النشر في مجلة "ألباب"

ترحب مجلة "ألباب" بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية، ويشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أية مجلة أخرى، سواء تم نشره أو لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word) وأن يرسل بالبريد الإلكتروني، بما في ذلك الهوامش والجداول وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.
2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، وبخاصة في التوثيق، والإشارة إلى المصادر بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتم إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط albab@mominoun.com
5. يرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كل صفحة.
7. ترتّب قائمة المراجع بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner) وإرفاقها بالملف الإلكتروني كصورة.

بالنسبة لعروض الكتب، يرجى التقيد بما يلي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com