A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد السادس

صيف 2015

A L B A B

ألباب

فصلية محكمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

مدير النشر:
د. مولاي احمد صابر

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

ألباب
ردمد:2421-9983
يتفكرون
ردمد:2421-9975

تلفون: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
www.mominoun.com
info@mominoun.com
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر, الرباط، المغرب
ص.ب: 10569

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 عبد المجيد الشرفي
الأستاذ الدكتور رضوان السيد
الأستاذ الدكتور فتحي المسكيني
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

12 استعمالات القرآن بوصفه كتاباً مخطوطاً
تأليف: فرانسوا ديروش
تقديم وترجمة: سعيد البوسكلاوي

33 القرآن: مقاربات جديدة
تأليف: مهدي عزيّز
ترجمة: عبد العزيز بومسهولي

53 نظرة عامة على القرآن وتفسيره
تأليف: يوهانس جانسن
ترجمة وتعليق: حازم زكريا محي الدين

75 علم الدلالة والرؤية القرآنية للعالم
عبد الله هداري

84 أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية
أشرف حسن منصور

107 الذات المتعددة لدى بول ريكور
مصطفى بن تمسّك

127 ترجمة مقدّمة «معجم الرموز»
تأليف: جون شوفالييه & ألان قيربرانت
ترجمة: فيصل سعد

ألباب الكتب:

161 «التلمذة الفلسفية» لغادامير
خالد طحطح

178 «الرجولة المتخيّلة» لمي غصوب وإيما سنكلير
هاجر خنفير

كلمة رئيس التحرير

عرفت الدراسات القرآنيّة في الغرب في السنوات الأخيرة نموّا نوعيا باللغات الأوربيّة الرئيسيّة (الإنجليزية والألمانية والفرنسية)، سواء من حيث الكمّ والمضمون أو من حيث المناهج والمقاربات، في الوقت الذي لم يواكب هذا المجهود تطوّر مماثل في الحقل العربي الإسلامي الذي لا يزال يتردّد بين المنظور الكلاسيكي والأبحاث الاستشراقيّة التقليديّة المتجاوزة.

وقد اتّجهت الدراسات القرآنيّة في الغرب بين اتّجاهين بارزين : اتّجاه نقديّ تاريخيّ استلهم المناهج التي طبقت على النصّ المقدّس اليهودي – المسيحي، واتّجاه لغويّ بلاغيّ تأرجح بين مباحث البيان السامي التّي طبقت على نصوص العهدين القديم والجديد والدراسات اللسانية والأسلوبيّة المعاصرة .

ولا بدّ أن ننبّه إلى رهانات ثلاثة متمايزة اكتنفت الدراسات القرآنيّة في الغرب وطبعت أثرها في السياق الإسلامي:

أوّلا: الانطلاق من وحدة المدوّنة الكتابيّة التوحيديّة في النظر إلى القرآن الكريم بوصفه نصّا يستجيب من حيث البنيات التركيبيّة والدلاليّة والأفق القيمي والرمزي إلى نفس أدوات وآليّات النصّ اليهودي - المسيحي، ولذا اقتضى الحال أن تسلّط عليه نفس المسالك النقديّة التاريخيّة في النظر لمسار تشكّل النصّ وتقنينه. هذا التوجّه الذي بدأ منذ كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق الألماني «ثيودور نولدكة» (صدرت صيغته الأولى عام 1860) وأخذ منعرجا جديدا مع أعمال «المراجعين الجدد» الذين ذهبوا بعيدا في نزوعهم الشكّي في الرواية الإسلاميّة التقليديّة إلى حدّ رفض المسلّمات المألوفة في الدراسات القرآنيّة الكلاسيكية، وقد شكّلت أعمال المستشرق الأمريكي «جون واسنبرو» حول القرآن التي بدأ نشرها منذ نهاية سبعينيات القرن الماضي نقطة تحوّل كبرى في هذا المسلك، وتبعه فيه تلاميذه «مايكل كوك» و «باتريشيا كرون» التي توفيّت مؤخّراً. بيد أنّ هذه المدرسة التي غالت في نظريّاتها التفكيكيّة النقديّة تعرضّت لامتحان عسير إثر تفنيد الأبحاث الحفريّة والنقوش والنصوص المكتوبة لأغلب أطروحاتها المثيرة، في حين برز اتّجاه جديد مغاير يذهب إلى النظر للحدث القرآني في سياق «العصر الكلاسيكي المتأخّر» بربطه بالنصوص الدينيّة

اليهوديّة المسيحيّة المعاصرة لظهور الإسلام أو القريبة من نشأته (اشتهرت في هذا الباب أعمال الباحثة الألمانيّة أنجليكا نويفرت التي أثّرت تأثيرا واسعا في الدراسات القرآنيّة المعاصرة في الغرب).

ومع أنّ لهذا النقاش جوانبه العلمية والبحثية، إلاّ أنّه لا يمكن فصله عن سياق الجدل الديني حول علاقة الإسلام بالتقليد اليهودي المسيحي الذي يقدّم نفسه امتدادا له ومصحّحا ناسخا له، في حين يوظّف خطاب الإسلاموفوبيا السائد جوانب من هذا الجدل في رصد ما يطلق عليه في بعض الأدبيّات « الاستثناء الإسلامي «بإرجاع ظواهر راهنة مثل الإرهاب والتطرّف الديني بالبنيات العقدية والتمثلية في الإسلام.

ثانيا: كانت لهذه الأبحاث والدراسات النقديّة جوانب إيجابيّة في دفع وتوطيد العمل التوثيقي المادّي الدقيق حول تاريخ المخطوطات القرآنيّة (عثر إلى حدّ الآن على آلاف الأوراق من القرن الهجري الأوّل) والنقوش والحفريات القرآنيّة، بما شكّل بالفعل في السنوات الأخيرة ثورة كبرى في الدراسات المتعلّقة بتاريخ تدوين وتقنين القرآن من خلال جهود المختبرات والكراسي المختصّة في كبريات الجامعات الأوربيّة (من آخر الاكتشافات في هذا المجال مخطوط برمنغهام الذي لا يزال الجدل حوله قائما بعد الإعلان أنّه أقدم مخطوط قرآنيّ ويعود للعصر النبوي وقد سبقه الاهتمام الكبير بمخطوطات صنعاء المكتشفة في سبعينيات القرن الماضي).

ثالثا: لم تؤثّر الدراسات القرآنيّة في الغرب تأثيرا نوعيا في الحقل الإسلامي باستثناء بعض المحاولات الأكاديميّة المحدودة، وقد اتّجهت في المقابل الدراسات القرآنيّة في العالم الإسلامي في اتّجاه المباحث التأويليّة في اتّجاهيها : التأويليّة النقديّة من خلفيات تنويريّة تحديثيّة، والتأويليّة التجديديّة الإصلاحيّة التي سعت إلى إعادة قراءة النصّ المقدّس من منظور مقاصدي يراعي القيم الناظمة والمعاني الروحية الثابتة بقدر ما يراعي تبدل السياقات الفكريّة والمجتمعيّة.

لقد حاولنا في هذا العدد تتبّع هذه المباحث والدراسات من خلال ملفّ جامع، وسيظلّ هذا الموضوع من المشاغل الدائمة للمجلة في أعدادها القادمة.

عبد الله السيد ولد أباه

كلمة سكرتير التحرير

يطلّ العدد السادس من مجلّة ألباب الفصليّة المحكّمة بترتيب مختلف نسبيًّا عمّا عهده القارئ في الأعداد السابقة، متخلّيًا عن تبويب الموادّ المنشورة إلى دراسات، فترجمات، ثمّ قراءات في الكتب. ولم يكن هذا التخلّي اعتباطيًّا نظرًا لوصول عدد من الأعمال العلميّة المتعلّقة بما أصبح معروفًا باسم «الدراسات القرآنيّة»؛ ذلك المجال المعرفيّ الذي ما فتئ يتطوّر ويتّسع منذ القرن التاسع عشر خاصّة بعد ظهور إنجيل هذه الدراسات ونعني كتاب «تاريخ القرآن» لتيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) سنة 1860.

وتتداخل ضمن «الدراسات القرآنيّة» اليوم خمسة مباحث أساسيّة على الأقلّ يصعب، في الحقيقة، الفصل بينها لتشابكها، ونقصد التاريخ، والأديان المقارنة، والفكر الديني، واللغة والتفسير. وضمن هذه المباحث مجتمعة تتنزّل الأعمال الأربعة الأولى المنشورة في هذا العدد من ألباب وتتمثّل في ثلاث ترجمات وقراءة في كتاب ذي علاقة مباشرة بالدراسات القرآنيّة، والغاية من ذلك تقريب هذه الدراسات من القارئ العربي وفتح باب النقاش حول أطروحات لم يعد من الممكن اليوم تجاهلها وغضّ النظر عنها، إذ أنّها أصبحت مركزيّة في دوائر المجموعة العلميّة بصورة عامّة.

البحث الأوّل في هذا العدد ترجمة قدّمها سعيد البوسكلاوي تحت عنوان «استعمالات القرآن بوصفه كتابًا مخطوطًا» عن الأصل الفرنسي لواحد من أبرز المختصّين في المخطوطات القرآنيّة فرنسوا ديروش (François Déroche) وبقطع النظر عن تفاصيل العمل الذي نترك للقارئ فرصة الاطّلاع المباشر عليه، فمن الواضح أنّ الأمر يتعلّق بمشغل جوهريّ ضمن الدراسات القرآنيّة ويتعلّق بتاريخ المصحف وتشكّله، وهو مشغل غدا معروفًا اليوم تحت عنوان «القرآن نصًّا» (The Qur'an as a text) بكلّ ما يحيل عليه ذلك من إشكاليّات تتعلّق بالانتقال من الشفويّ إلى المكتوب وما يستتبعه من مباحث الترتيب والقراءات وغير ذلك ممّا يتعلّق بعلوم القرآن.

وغير بعيد عن هذا المشغل تتنزّل ترجمة ثانية أنجزها عبد العزيز بومسهولي لمقدّمة مهدي عزيّز التي وضعها لكتاب جماعي أشرف على نشره؛ كتاب شارك فيه باحثون متميّزون في مجال الدراسات القرآنيّة من أمثال فرنسوا ديروش، وجاكلين الشابي (Jacqueline Chabbi)، وكلود

جيليو (Claude Gilliot)، وأنجيليكا نويفرت (Angelika Neuwirth) وفريديريك لمبار، ومحمد علي أمير معزّي، وآن ماري بوازيفلو، وبيار لارشار، وجونياف جوبيلو، وميشال قيبارس. وتأتي أهميّة هذه المقدّمة من النظرة العامّة التي قدّمتها حول المنعرجات الحاسمة التي عرفها تاريخ الدراسات القرآنيّة ومجالات مقاربة القرآن تاريخًا وتشكّلاً وقراءةً، وعلى هذا الأساس يقدّم النصّ أعمالاً تنتمي إلى مجالات متقاطعة صلب الدراسات القرآنيّة تتعلّق بتاريخ القرآن، فسياق ظهوره التاريخي، ثمّ الدراسات المهتمّة بمقاربة النصّ مقاربات أدبيّةً وبلاغيّةً مستندة إلى نظريّات مختلفة من أهمّها نظريّة التقبّل.

ونجد لمثل هذه الدراسات الأساسيّة والمقاربات المتجدّدة وفق تطوّر المناهج وأدوات البحث أصولاً ضمن بحوث سابقة، وهو ما نقف عليه مثلاً من خلال الاطّلاع على ترجمة حاتم زكريّا محيي الدين لمقدّمة كتاب يوهانس جانسن الذي نشر سنة 1974 حول «تفسير القرآن في مصر الحديثة: 1900- 1970». وهذه المقدّمة مهمّة لا بالنظر إلى محتواها فحسب، وإنّما أيضًا لأنّها تكشف جوانب من مشاغل الاستشراق في دراسته للقرآن في فترة مهمّة جدًّا بالنسبة إلى الدراسات القرآنيّة، ونقصد فترة السبعينات من القرن العشرين التي ستشهد تحوّلاً جذريًّا في تلك الدراسات ببروز المدرسة الأنجلوسكسونيّة ممثّلةً بالخصوص في أعمال جون إدوارد وانزبرو (John Edward Wansbrough) ومايكل كوك (Michael Cook) وباتريسيا كرون (Patricia Crone)، وقد لا نبالغ إنّ مثل هذه المدرسة سيكون لها الأثر العميق في الدراسات اللاحقة عنها، وستكون محلّ جدل بين متبنّ لمقولاتها ورافض لها، بل ربّما ستكون نواةً لأعمال كثيرة ظهرت في بداية القرن الحادي والعشرين أكثرها شهرةً كتاب كريستوف لوكسمبورغ (Christoph Luxenberg): «قراءة سريانيّة ـ آراميّة للقرآن: مساهمة في حلّ شفرة لغة القرآن»Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache ذلك الكتاب الذي سيكون له أثر في دراسات عديدة أخرى تهتمّ لا بالدراسات القرآنيّة فحسب وإنّما أيضًا بنشأة الإسلام والسيرة والنبوّة والوحي، ونحسب أنّ دراسات كلود جيليو (Claude Gilliot) التالية لهذا الكتاب وألفريد لويس دي بريمار (Alfred-Louis de Prémare) واقعة تحت تأثيره على الرغم من أنّ كتاب لوكسمبورغ كان بدوره امتدادًا لدراسات كلاسيكيّة قديمة مثل دراسات ألفونس مينجانا (Alphonse Mingana) وغونتار لولينغ (Günther Lüling).

غير أنّ المقاربات اللغويّة والفيلولوجيّة للنصّ القرآن لم تكن حكرًا على هذا التوجّه في البحث وإنّما نقف على زوايا نظر أخرى من قبيل تقليب نصّ القرآن من خلال علم الدلالة القائم لدى المهتمّين به على تحليل المصطلحات الأساسيّة التي تستعملها لغة ما بغاية الوقوف على رؤية للعالم

(Weltanschauungs) يمكن اكتشاف ملامحها من خلال النصّ، وهذا هو المنطلق النظريّ الّذي يمكن من خلاله قراءة ما قدّم به عبد الله الهدّاري وجهة نظر توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Isutzu) من خلال كتابه «الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم» ذلك الكتاب الذي لا يمكن عزله عن مشروع كامل للباحث الياباني من بين علاماته إلى جانب الكتاب المذكور بحثه في «مفهوم الإيمان في العقيدة الإسلاميّة» بكلّ ما يعنيه ذلك من محاولة النظر في رؤية الكون انطلاقًا من اللغة، فتنفتح المفاهيم بابًا شارعًا يمكّن من تحديد رؤية مخصوصة للكون برمّته. إنّ علم الدلالة إذن مدخل نظريّ لتحديد رؤية العالم، ونحسب أنّ ذلك التحديد لا يتمّ إلاّ بالمقارنة وهو ما سار فيه إيزوتسو في بحوث أخرى من قبيل بحثه في البوذيّة والتصوفّ والطاويّة.

إنّ المقارنة في حدّ ذاتها منهج يمكّن الباحث من تدقيق أوجه الائتلاف والاختلاف، ومن تبيّن مظاهر الخصوصيّة والكونيّة في مجال معرفيّ ما، ونحسب أنّ دراسة أشرف حسن منصور حول «أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهوديّة»، مهمّة في هذا السياق، وهي دراسة تتقاطع ضمنها في تقديرنا الفلسفة بعلم العقائد والتاريخ وتاريخ الأديان وعلم الأديان المقارنة من خلال النظر في مصادر موسى بن ميمون واضع الأصول الاعتقاديّة اليهوديّة ومدى أثر كلّ من أبي نصر الفارابي وأبي الوليد بن رشد في تحديد تلك الأصول. لقد أدّى هذا الأثر المزدوج إلى جمع تلفيقيّ بين فلسفتين متعارضتين؛ الفلسفة المشائيّة من جهة والأفلاطونيّة من جهة ثانية، فكان ذلك أحد جوانب قصور تقعيد ابن ميمون للأصول الاعتقاديّة اليهوديّة وهو يحاول عقلنتها.

غير أنّ منهجيّة الجمع و»التوفيق» قد تكون في الآن نفسه مفرزة لفلسفة ثالثة تفرض نفسها بديلاً، وهو ما يمكن الوقوف عليه في الفترة المعاصرة مع أحد أقطاب الفلسفة المعاصرة بول ريكور (Paul Ricœur) الجامع بين الفلسفة الأوربيّة القاريّة والفلسفة الأنجلوسكسونسّة وذلك عبر الجمع بين الفينيمينولوجيا التأويليّة والبراغماتيّة والاستناد إلى الأنثروبولوجيا ممّا جعل فلسفة ريكور في أحد جوانبها بحثًا في الذات في إطار وحدتها وتعدّدها. وفي هذا السياق تحديدًا يتنزّل بحث مصطفى بن تمسّك «الذات المتعدّدة لدى بول ريكور».

ومن أهمّ مجالات الأنثروبولوجيا التي كان لريكور نظر فيها يتصدّر مبحث الرمز والرمزيّة مكانًا مهمًّا، إذ أصبح البحث في ذلك في فروع متعدّدة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة خاصّة بعد أن خرج المتخيّل عمومًا من منزلة الاحتقار والتهميش مزاحمًا الوضعانيّة و»العقلانيّة» بل واكتسب معقوليته الخاصّة. وكان من نتائج ذلك التحوّل وضع معاجم وقواميس خاصّة بالرموز من

أهمّها «معجم الرموز» الذي أصدره كلّ من جون شوفالييه (Jean Chevalier) وألان قيربرانت (Alain Gheerbrant) مصدّرًا بمقدّمة مهمّة جدًّا حول الرمز تعريفًا وتصوّراتٍ وطبيعةً ووظائف وتصنيفات إضافة إلى تحديد منطقي المتخيّل والعقل. كلّ هذه المواضيع المتداخلة كانت محلّ نظر في مقدّمة المعجم التي كتبها جون شوفالييه ويقدّمها فيصل سعد معرّبة.

وسيرًا على ما دأبت عليه مجلّة ألباب تقدّم في عددها الحالي قراءتين في كتابين. القراءة الأولى يقدّمها خالد طحطح لكتاب غادامير (Gadamer) «التلمذة الفلسفيّة» ذلك الكتاب الممثّل لوجه من وجوه البيوغرافيات التاريخيّة التي يمكن اعتبارها أحد الحلول لصراع التاريخ الاجتماعي والتاريخ الثقافي الذي يمكن اعتباره فرعًا ما فتئ يتطوّر في إطار المعرفة التاريخيّة.

أمّا القراءة الثانية فقدّمتها هاجر خنفير لكتاب مي غصّوب وإيما سنكلير «الرجولة المتخيّلة: الهويّة الذكريّة والثقافيّة في الشرق الأوسط»، وبقطع النظر عن أهمّ محاور الكتاب والإشكاليّات التي يطرحها وتعرّضت لها الباحثة في قراءتها، فإنّه من المهمّ، في تقديرنا الإشارة، إلى أهمّيّة الدراسات الجندريّة لا في مستوى تعلّقها بالمرأة خصوصًا، وإنّما أيضًا في كشفها في كثير من الأحيان عن البنى الذهنيّة والفكريّة في مجتمع ما، إضافة إلى أنّها دراسات تبين صراعًا قيميًّا بالأساس بين دعاة الكونيّة ودعاة الخصوصيّة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة خاصّة.

نادر الحمّامي

François Déroche, «les emplois du coran, le livre manuscrit», Revue de l'histoire des religions, tome 218, N. 1 (Les usages du livre saint dans l'Islam et le Christianisme), 2001, pp. 43-63.

استعمالات القرآن بوصفه كتابا مخطوطا[1]

تأليف: فرانسوا ديروش[2]
تقديم وترجمة: سعيد البوسكلاوي[3]

تقديم

نقدّم إلى القارئ العربيّ دراسة مهمّة في حقل الدراسات القرآنيّة الغربيّة؛ وهي مثال جيّد عن البحث المتواصل الذي ينجز، بما له وما عليه، في الجامعات الغربيّة عن القرآن الكريم، وخاصّة ما يتعلّق بموضوع المصاحف وتاريخها. فقد شكّل المخطوط القرآنيّ موضوع دراسات عديدة ومتباينة في منطلقاتها وغاياتها، ومن ثمّ في نتائجها بين من رأى أنّ نسخة المصحف الحالية تشكّلت في عصور متأخّرة عن عهد عثمان مستبعدا، من ثمّ، صحّة الروايات الإسلاميّة التقليديّة المعروفة؛ ومن يرى أنّ القرآن تشكّل قبل ذلك بكثير، بل لا يعدو أن يكون جمعا لنصوص وقصص قديمة، من السريانيّة بالأساس، لم تكن معروفة كثيرا ومن ثمّ شكّل نشرها بالعربيّة دعما لقبول فكرة

1- المترجم: أتقدّم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ محمد بلسعل، الكاتب والباحث في اللغة العربيّة والدراسات القرآنيّة، الذي تفضّل بقراءة هذه الترجمة، فأبدى ملاحظات أفدت منها في ضبط بعض مواضع العبارة العربيّة كما بعض المصطلحات المتعلقّة بالدراسات القرآنيّة؛ غير أنّي وحدي أتحمّل مسؤولية ما قد يبقى من نواقص في ترجمة هذا العمل.

2- المترجم: فرانسوا ديروش François Déroche دارس فرنسيّ ولد في ميتز Metz عام 1952، خريج المدرسة العليا للأساتذة، مبرّز في الآداب القديمة ومتخصّص في الإسلام كما في علم المخطوطات وعلم الكتابات القديمة تحديدا، ويشتغل على انتقال المخطوط القرآنيّ بشكل أخصّ. اشتغل بالمكتبة الوطنيّة في باريس حيث انكبّ على دراسة المخطوطات العربيّة، وخاصّة مخطوطات القرآن. زاول التدريس والبحث في إستانبول وسويسرا وفرنسا واستقرّ به المقام في المدرسة التطبيقيّة للدراسات العليا l'École pratique des hautes études، وفي عام 2015 حصل على كرسي القرآن في كوليج دو فرانس. أصدر أعمالا كثيرة جلّها يدور حول المخطوطات العربيّة وقضايا الإسلام، نذكر منها: فهرس المخطوطات العربيّة، 1 و2، المكتبة الوطنيّة (فرنسا)، قسم المخطوطات العربيّة، 1983؛ التقليد العباسيّ، القرآن فيما بين القرنين الثامن والعاشر، لندن، 1992؛ دليل كوديكولوجيا المخطوطات العربيّة، المكتبة الوطنية لفرنسا، 2000؛ الكتاب العربيّ المخطوط، مقدّمات في التاريخ، المكتبة الوطنيّة، فرنسا، 2004؛ القرآن، سلسلة Que sais-je?، المنشورات الجامعيّة، فرنسا، 2014، PUF.

3- معهد دراسات العالم الإسلاميّ، جامعة زايد، الإمارات العربيّة المتّحدة/كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة محمّد الأوّل، المغرب.

الوحي؛ وبين هذا وذاك ثمّة من اتّخذ مواقف وسطا وأكثر علميّة غير رافضة للروايات الإسلاميّة وفي الآن نفسه فإنّها تدعّمها بشواهد نقديّة وتفصيلات علميّة مفيدة. وإلى هذا الصنف الأخير من الدراسات التوثيقيّة ينتمي العمل الذي نقدّم له هنا لصاحبه فرانسوا ديروش، وهو دارس فرنسيّ متخصّص في علم المخطوطات والمخطوط القرآنيّ تحديدا، رغم ما قد يؤاخذ عليه في هذه المسألة أو تلك. فهذا النصّ يسلّط الضوء بالأساس على الجانب الماديّ في القرآن الكريم ودوره في المجتمع الإسلاميّ، ويحفل بمعطيات تاريخيّة ذات أهمّية كبيرة، وذلك بعين علميّة حذرة في إطلاق الأحكام. وقد رام الدارس إبراز كيف حدث الانتقال من الوحي الشفهيّ إلى النصّ الكتابيّ من جهة، وكيف أنّ المصاحف في جانبها الماديّ كان لها دور مهمّ في ترسيخ الإيمان بالدين الجديد داخل الجماعة الإسلاميّة من جهة أخرى. ومن النافل التذكير بأنّ هذا العمل، وغيره من الأعمال التي أنجزها المؤلّف في هذا الصدد، يعدّ استمرارا للتقليد الذي بدأه بعض الدارسين الروّاد في هذا المجال؛ فقد تمّ جمع أوراق ونقوش وألواح قديمة جدّا للقرآن الكريم سمحت بإعادة النظر في الأطروحات التي كانت تزعم أنّ النصّ القرآني تمّ تدوينه في مرحلة متأخّرة، كما تضيء جوانب ظلّت غير معروفة في تاريخ المصاحف وأحجامها وأدوارها في المجتمع الإسلاميّ. واستنادا إلى معطيات تاريخيّة مستقاة من المصادر الإسلاميّة التراثيّة بالأساس، تتبّع ديروش تطوّر المصحف الكريم في موادّه وأحجامه وأمكنته وأزمنته، والأشخاص الذين اعتنوا به من الخلفاء والنسّاخ والخطّاطين وغيرهم والمساجد التي حوت النسخ القديمة المحتفظ بها وغير ذلك. وقد تبنّى المؤلّف أطروحة مخالفة لمن رأى من المستشرقين أنّ الوحي كتب في مرحلة لاحقة مستثمرا بقوّة الروايات الإسلاميّة التي تتّفق على أنّ القرآن جمع في عهد عثمان. وأكثر من ذلك، فإنّه دافع عن فكرة كون المسلمين قد حرصوا منذ البداية على كتابة الوحي أيّما حرص، وقد أفادوا في الجانب المادّي للمصحف من نموذج الأديان التوحيديّة الأخرى.

وقد انطلق الدارس من الدلالة اللغوية للقرآن، من جذر قرأ، التي تكشف الطابع الشفهيّ للوحي إلى الكتاب، ومن مرحلة ما قبل لفظ ‹القرآن›، وهي مرحلة قصيرة، إلى لفظ «القرآن»، الذي استعمل أكثر في مكّة وبداية الاستقرار في المدينة، انتهاء إلى لفظ «الكتاب»، الذي بدأ يستعمل أكثر منذ غزوة بدر، حسب تصنيف ر. بيل (R. Bell). وقد ربط استعمال لفظ الكتاب بالعلاقة بالتقليدين اليهوديّ والنصرانيّ حيث إنّ عمليّة تدوين الوحي قد انطلقت في المدينة، في نظره، مشيرا إلى الموادّ التي كانت تستعمل في ذلك كما توردها المصادر الإسلاميّة التقليديّة من العظم الكتفيّ وسيقان النخل وورق البردي والحجارة وغيرها، مستنتجا أنّ تدوين الوحي ربّما كانت بدايته في وقت قريب من عصر الدعوة؛ لكن لاشيء يؤكّد، في نظره، أنّ الرسول أشرف بنفسه على تدوين نسخة كاملة؛ بل لم تكن ثمّة حاجة إلى ذلك في حياة النبيّ أصلا، لأنّ الوحي كان مفتوحا. غير أنّ الظروف تغيّرت

بعد وفاة النبيّ، وتمّ التعبير عن الخوف من هلاك الحفّاظ، وإن كان أهمّ سبب دعا إلى الإسراع في تدوين القرآن، في نظره، هو ما لوحظ من وجود اختلافات في تلاوة القرآن؛ فانبرى عثمان إلى جمع القرآن وضبطه في صورة كتاب أرسل نسخا منه إلى الحواضر الكبرى. غير أنّ نسخ عثمان تطرح بعض الصعوبات: فهي تفتقد إلى نقاط الإعجام وحركات الإعراب. ولذلك، فهي تستدعي من القارئ حفظ القرآن عن ظهر قلب، فلم تقض على تشعّب القراءات المختلفة كما لاحظ بلاشيرBlachère . وقد لاحظ المؤلّف أنّ تفادي ذلك كان ممكنا، غير أنّه لم يكن هو الغاية المقصودة بالدرجة الأولى؛ فما رامه الخليفة ومحيطه هو ضبط ما في القرآن (ومن ثمّ لما ليس فيه) علاوة على ترتيب سوره لا أكثر. هذا مع وجود نسخ أخرى، ويبدو أنّه كان ثمّة فائدة مقصودة من ترك شكل الكتابة مفتوحا، في نظره، بما يعنيه ذلك من «ترك إمكانات القراءات المختلفة مفتوحة ومن ثمّ ربح انخراط عدد أكبر من المسلمين في اعتماد هذا النصّ» بتعبير المؤلّف. وقد تكاثرت المصاحف مع مرور الوقت، وتطوّرت زخرفتها وتزيينها وأحجامها. وقد قدّم ديروش نماذج تاريخيّة من مصاحف كبيرة الحجم أنجزت برعاية خلفاء في مناطق وأزمنة مختلفة من العالم الإسلاميّ. كما أبرز ممارسات واستعمالات المصحف في المجتمع الإسلاميّ؛ وخلص إلى أنّ المخطوط القرآنيّ بوصفه شيئا ماديّا مرئيّا مزخرفا ذا حجم كبير يعكس المنزلة التي كان يحتلّها في حياة الجماعة والوظيفة الرمزيّة والسياسيّة التي كان يضطلع بها.

ولعلّه من المفيد التذكير بأنّ فرضيات هذه الدراسة ومناهجها ونتائجها، مثل أيّ دراسة غيرها، قابلة للنقاش؛ ولا سبيل إلى ذلك سوى بمزيد بحث وإتيان فرضيات ومناهج ونتائج بديلة، تفيد من مجهود السابقين وأخطائهم في آن واحد؛ وتلك هي متعة البحث وفائدته. وإذا وجدت بعض المؤاخذات على هذه الدراسة، بل هي موجودة وليس هاهنا مجال عرضها ومناقشتها، فإنّ جوانبها الإيجابيّة لا تضاهى في انخراط علميّ في دراسة المخطوط القرآنيّ من حيث موادّه وتنقّله وأحجامه وأشكاله ونساخه وغير ذلك. وإذا كان من فائدة مرجوّة من نقل هذا العمل إلى اللغة العربيّة، في سياقنا الثقافيّ الإسلاميّ الحالي، فهي المساهمة في فتح باب التفاعل مع ما ينجز من دراسات في الغرب واستثمار نتائجها وطرائقها ونقد نتائجها ومقارباتها؛ والأمر لا يكون من دون تكريس تقاليد البحث العلميّ في مؤسّساتنا الأكاديميّة في أبسط مستوياتها وأصولها. ولا يمكن تطوير البحث في مجال الدراسات القرآنيّة، وغيرها من مجالات البحث، سوى بمناقشة الأعمال المتخصّصة والتفاعل معها من داخل التقليد العلميّ لا من خارجه؛ هذه هي المهمّة الصعبة التي يتحاشاها عموم المسلمين اليوم، في غياب مشاريع بحثيّة مؤسّساتيّة كبرى. وبتحاشي العلم والنقد نفقد فرصة اللحاق بالركب واستثمار الأدوات والمناهج العلميّة واستنباتها في محيطنا من أجل التصالح مع الذات والتاريخ، ومن ثمّ بناء الحضارة. فالأمّة الإسلاميّة جزء من التاريخ لا متعالية

عليه، تخضع للتطوّر مثل باقي الأمم. والقرآن الكريم نفسه، مع تعالي مصدره، لم يتشكّل مرّة واحدة، ومن ثمّ فهو يعطينا نموذجا حيّا عن هذا التطوّر؛ فقد نزل الوحي على النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم آية آية وسورة سورة؛ رتّبت الآيات في سور ورتبت السور في كتاب. والتطوّر لا يعني الانحراف والتحريف بقدر ما يعني مزيد ضبط وترتيب. فلا أحد يقول بأنّ النصّ القرآنيّ نزل كتابا مكتملا؛ لقد خضع الوحي لمنطق التدرّج والجمع والترتيب والضبط، من ثمّ فإنّه خضع لمنطق التاريخ وأسباب النزول ودواعي الترتيب وتقنيّات الضبط، ولا يمكن أن يفهم إلا في هذا الإطار، لذلك شكّل مبحث أسباب النزول مبحثا أساسيّا في علم التفسير؛ وفي هذا إقران التأويل بالتاريخ حتّى لا يجمح التأويل بعيدا عن مقتضى النصّ وسياقه التاريخيّ. وإن كان هذا البعد التاريخيّ حاضرا لدى المفسّرين القدامى بقوّة، فإنّه لا يحضر اليوم إلا نادرا لدى المؤوّلين المعاصرين لآيات غالبا ما تعزل عن سياقها النصيّ والتاريخيّ. من هنا يبدأ الفكر العلميّ الذي لا يمكن إلا أن يكون نقديّا وتاريخيّا. وهذا لا يجعل من الوحي قطّ خطابا بشريّا وليس من وظيفة البحث العلميّ التنقيص من قيمة الكتب المقدّسة، ولا أن يجعل من كتاب الله كتابا من تأليف محمّد كما قد يذهب الزعم ببعضهم عن قصد أو غير قصد؛ بل هو سبيل إلى تاريخانيّة لا تعارض الوحي وإلى وحي لا يعارض التاريخانيّة. فالعلم لا يعارض العلم. صحيح، ليس كلّ خطاب يزعم العلميّة هو كذلك، وليس للعلم البشري وجه واحد لأنّه ليس مطلقا ولا يمكن أن يكون كذلك؛ لكن لا بديل عن استنبات الثقافة العلميّة في جامعاتنا، ومن خلالها في مجتمعاتنا؛ والأبحاث الأكاديميّة مهما غالت في غاياتها ومنطلقاتها لا تواجه إلا بأبحاث أكاديميّة أكثر رصانة ودقّة وموضوعية وليس بالوقوف دونها.

ملخّص

أصبح القرآن كتابا على نحو تدريجيّ: كان لنموذج الأديان السماويّة الأخرى أثر كبير في هذا التطوّر، سواء من حيث فكرته أو تحقّقه الماديّ. إنّ المقارنة بين ما روي عن كيف حدث التحوّل من الوحي إلى الكتاب وبين المقاطع القرآنيّة القديمة تسمح بالتعرّف بشكل أفضل على الظروف التي حصل فيها هذا الانتقال. وبمجرّد تشكّله، وجد الكتاب-القرآن مكانه تدريجيّا في المدينة الإسلاميّة؛ والدور الخاصّ الذي قامت به بعض المخطوطات الاستثنائيّة يبرز كيف أفاد الإسلام من المصاحف حتّى في جانبها المادّي.

النصّ

لاحظ أ. ويلتش (A. Welch) أنّ الاستشراق لم يكن ربّما يدرك تماما أهمّية النقل الشفهيّ للنصّ القرآنيّ: إنّه لأمر ذو دلالة عندما قامت السلطات المصريّة في سنوات 1920م بإعداد طبعة نموذجيّة للقرآن

الكريم[4]، جلبوا الموادّ الضروريّة في بناء هذا المشروع من أعمال في علم القراءات، ومن التفاسير، لا من أقدم مخطوطات القرآن بأيّة حال[5]. فهل يمكن القول، مع ذلك، إنّ المتخصّصين الغربيّين قد أثبتوا لتاريخ القرآن، بوصفه كتابا، تطوّرا جديرا بالذكر؟ فالجوانب المتعلّقة بتاريخ الفنّ درست بشكل دقيق أحيانا، على سبيل المثال، ولكنّها ليست سوى جزء من الكلّ[6]. إنّ مجال الاستكشاف أكبر من ذلك بكثير، وتظلّ مسائل عديدة متعلّقة باستعمال الكتاب غير واضحة. كما أنّه ليس من الممكن، في حدود ما يسمح به هذا النصّ، أن نحيط بجميع جوانب هذا الموضوع، لأنّها كثيرة كما أنّ معطيات كثيرة تظلّ جزئيّة جدّا. وعليه، فإنّنا سنقف، وبشكل اعتباطيّ إلى حدّ ما، عند أمرين فقط، يوضّحان كيف أخذ القرآن مكانه بوصفه موضوعا في العالم الإسلامي: أوّلهما، بدايات تاريخ المخطوط القرآنيّ؛ وثانيهما، ما يمكن تسميّته تقليد المصاحف الكبيرة الحجم[7].

من «القرآن» إلى «الكتاب»

فعل أمر «اقرأ»، الذي يفتتح سورة 96 (العلق)[8] التي تعدّ الأقدم عادة، ترجم على مدى زمن طويل إلى الفرنسيّة[9] بـ (Lis) بدلا من (Récite) أو (Psalmodie): (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ). وإلى هذا الجذر نفسه «قرأ»، تعود كلمة قرآن، التي صارت في الفرنسيّة (coran)، وهي تبرز الطابع الشفهيّ في الوحي[10]. غير

4- المترجم: صفة 'الكريم' من إضافتنا؛ والملاحظة تسري على مختلف المواضع التي ترد فيها في هذا النصّ ولن ننبّه على ذلك مرّة أخرى.

5- EI2, t. V, p. 428 (s. v. Kur'ân).

انظر أيضا ملاحظات ج. ج. فيتكام؛

J. J. Witkam, «Establishing the stemma : Fact or fiction ?», Manuscripts of the Middle East 3 (1988), p. 89-90

6- المعارض والمؤلّفات التي تفرد للمخطوطات القرآنيّة لا تنقصنا؛ نذكر على سبيل المثال المعرض الذي نظّم بلندن عام 1976. انظر (M. Lings et Y. H. Safadi, The Qur'ân, Londres, 1976) ou celle, toute récente, de Munich (voir n. 31).

7- لقد قمنا بمراجعة النصّ الذي قدّمناه في لاربريسل L'Arbresle ولم نحتفظ سوى بالجانبين المذكورين لأسباب متعلّقة بالحيّز.

8-المترجم: (العلق) من إضافتنا.

9- المترجم: أضفنا عبارة "إلى الفرنسيّة" من أجل تحديد اللغة المقصودة خارج النصّ الفرنسيّ الأصليّ؛ وهو أمر كان المؤلّف في غنى عنه.

10- Th. Nôldeke, Geschichte des Qorâns, bearbeitet von F. Schwally, I, Leipzig, 1909, p. 31-34 (citée : GdQ 2); R. Blachère, Introduction au Coran, Paris, 1959, p. 14-15.

ربط ف. شوالي F. Schwally كلمة القرآن بكلمة قيريانا qeryânâ السريانيّة، وهو مصطلح قد يعني القراءة، كما قد يعني الكتاب المخصّص للقراءة الطقوسيّة الجماعيّة un lectionnaire أيضا؛ (انظر أيضا

A. Neuwirth, «Koran», Grundrifider Arabischen Philologie, II, Wiesbaden, 1987, p. 102

ومع ذلك، فإنّه ليس من المؤكّد أنّ الآثار المادّية لنسخة من هذا النوع كانت منظورة على نحو كامل في الإسلام الناشئ: لو كان الحال كذلك، لكان قد تمّ إدخال القراءة العموميّة لمقاطع من الوحي في طقوس العبادة التي كانت في طور التشكّل.

أنّ النصّ القرآنيّ يستعمل أيضا مفردات أخرى تحيل على رسالة الوحي. وفي ضوء تحليل دقيق، أوضح ر. بيل (R. Bell) أنّه يمكن تمييز ثلاث مراحل رئيسة، اثنتان منها تحدّدها الطريقة التي سمّي بها القرآن الكريم[11]. أولى هذه المراحل (أو المرحلة المبكّرة[12]) قصيرة جدًا؛ تليها مرحلة هيمنت فيها كلمة قرآن (أو المرحلة القرآنيّة[13]) وتغطّي، حسب ر. بيل، السنوات الأخيرة في مكّة وبداية الإقامة في المدينة المنوّرة[14]- إلى حدود عام 624م، تاريخ غزوة بدر. وفي هذا الوقت بدأت المرحلة الثالثة (أو مرحلة الكتاب[15]) وخلالها أصبح استعمال كلمة «قرآن» أكثر ندرة، وفي المقابل تضاعفت الإحالات على ‹الكتاب› الذي يمثّل استمرار الوحي.

لعلّ فرضيّة ر. بيل تحتاج إلى بعض التدقيقات؛ يمكن التساؤل حول معيار هذا التقسيم إلى مراحل محدّدة جدًا[16]. لكن يبدو أنّها تطابق في الجوهر التطوّر الذي نسعى إلى رصد خطوطه العريضة والذي يقود تعاليم الوحي إلى الكتابة. لعلّه ينبغي أن نضع هذا التطوّر في علاقة مع الطابع المحدّد أكثر لصورة الكتب المقدّسة الأخرى المعروفة، لدى اليهود والنصارى: في سور المرحلة الأخيرة (المرقمّة من 89 إلى 113 في النشرة المصريّة للقرآن الكريم، ومن 94 إلى 114 عند

11-W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'ân, completely revised and enlarged by..., Edinburgh, 1970, p. 135-144.

12- (Early period).

13- المترجم: ترد بالإنجليزيّة في النصّ (the. Qur'ân period)).

14- المترجم: وصف 'المنوّرة' من إضافتنا؛ والأمر ينطبق على مختلف الأوصاف التقليديّة في الثقافة الإسلاميّة لكي يأخذ هذا النصّ مكانه في هذا السياق بشكل عاديّ.

15- المترجم: بالإنجليزيّة في النصّ (Book Period).

16- W. M. Watt, op. cit., p. 139-140.

نقد جاك بيرك J. Berque في كتابه

(«The Koranic text: From revelation to compilation», The Book in the Islamic World,The Written Word and Communication in the Middle East,G. N. Atiyeh éd., Albany, 1995, p. 18-19)

ينطلق من ملاحظة مناسبتين يرتبط فيهما لفظا الكتاب والقرآن (القرآن الكريم 15، 1 و27، 1). يلتزم المؤلّف بترتيب السور الوحيد في النشرة المصريّة ويتجاهل الملاحظات التي اقترحها ر. بيل في ترجمته القرآن الكريم وإعادة ترتيب نقديّة للسور، أدنبرة، 1939-1937؛

(The Qur'ân, transl. with a critical re-arrangement of the Surahs, Edinburgh,1937-1939)

وهذا الترابط مثير للاهتمام على وجه التحديد لأنّه يمثّل لحظة حاسمة في عملية الانتقال من مفهوم إلى آخر.

ثيودور نولديكي [17]Th. Nôldeke، باستثناء سورة 7 (الأعراف[18])، آية 147 من القرآن الكريم)[19]، تمّت الإحالة عليهما بمصطلحات ‹تقنيّة›، التوراة والإنجيل، وهما مصطلحان يفترضان أنّ الجماعة معتادة على هذه النصوص، بما فيه مظهرها الماديّ. إنّ آيتي 3-4 من سورة 3 (آل عمران[20])، من القرآن الكريم (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدىً لِلنَّاسِ..)[21]، يشيران إلى أنّ الكتاب الذي أرسل إلى المسلمين يمكن مقارنته تماما بالكتب التي توجد من قبل عند الديانتين الأخريتين؛ وبالنسبة إلى أوديتورس، وجب أن يكون من الممكن مقارنته أيضا في صورته الماديّة بوصفه كتابا – وكون هذه في طور التشكّل، إذاً، لا يغيّر شيئا في المشروع.

تذكر المصادر القديمة في مواضع عدّة كتابة القرآن الكريم. وهكذا، بمجرّد ما استقرّ محمّد (ص)[22] في المدينة المنوّرة[23]، عمد كثير من الكتّاب الأمناء إلى تحرير كلام الوحي[24]. يعترف التقليد الإسلاميّ بوجود كتابات (مدوّنات أو حتّى ربّما نسخ جزئيّة) أنجزت على مراحل، على ما يبدو، وعلى موادّ متنوّعة يتمّ سردها بوضوح مثل العظم الكتفيّ وسيقان النخل وقطع مسطّحة من الحجارة وورق

17- ثيودور نولديكي (Th. Nôldeke 1836-1930) دارس ألمانيّ فاز بجائزة الأكاديميّة الفرنسيّة للآثار والآداب الجميلة عام 1869 عن كتابه تاريخ القرآن؛ وقد أعاد كتابة هذا النصّ بالألمانيّة في العام الموالي بعنوان ((Geschichte des Qorâns. اشتغل أستاذا في جامعات ألمانيّة وشغل منصب كرسيّ اللغات الشرقيّة بستراسبورغ. نشر أعمالا كثيرة، نذكر منها: اللغات الساميّة؛ تاريخ الإسلام وحضارته؛ حياة محمّد (1863)؛ وله مساهمات في معرفة الشعر العربي القديم (1864)؛ دراسات في نقد العهد القديم (1869)؛ وتاريخ الفرس والعرب في زمن الساسانيّين؛ ومخلّفات الوثنيّة العربيّة (1887)؛ وقواعد اللغة العربيّة الفصحى (1896)، كما ترجم الطبريّ إلى الألمانيّة (1879) وغير ذلك كثير.

18- المترجم: (الأعراف) من إضافتنا، والأمر يسري أيضا على كلمة 'آية' التي تليها في هذا الموضع وغيره.

19- تحمل رقم 87 حسب ث. نولديكي، في حين تعطيها النشرة المصريّة رقم 39. غير أنّ ث. نولديكي ور. بيل يريان في هذا المقطع إضافة لاحقة؛ انظر

(R. Bell, op. cit., t. 1, p. 136 et 152); W. M. Watt, op. cit., p. 206-213.

20- المترجم: "آل عمران" من عندنا؛ وهي في الترتيب رقم 3 لا 2 كما في النصّ الأصلي؛ وقد صحّحناه في المتن.

21 Trad. de D. Masson, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

22- المترجم: (ص) من إضافتنا؛ والأمر يسري على مختلف المواضع المماثلة.

23-Th. Nôldeke, GdQ 2, II, Leipzig, 1919, p. 13; P. Casanova, Mohammed et la fin du monde, Paris, 1911-1913, p. 96-98.

24-R. Blachère, op. cit., p. 13-14.

البردي أو الجلد أيضا. اقترح ر. بيل تحليلا مبدعا جدّا للقرآن الكريم يسمح باكتشاف عدد من المقاطع حيث يحتفظ النصّ، في صورته المكتوبة، بآثار الموادّ المستعملة. وفي الواقع، إنّ ظهور مجموعة من الآيات، في مواضع عدّة، في مجرى سورة من السور، التي يبدو أنّها[25] تشكّل انقطاعا في السياق، يتوافق مع استخدام ما يسمّيه ر. بل «قطع ورق»[26]- وهو ما يجب أن يفهم منه بالطبع قطع من ورق البردي، أو البرشمان، أو الجلد وغير ذلك؛ أي، باختصار، مختلف الموادّ المعزولة المستعملة من قبل أولئك الذين كانوا يكتبون آيات الوحي كما تنزل[27] تدريجيّا. وقد استخدم في ذلك جانبي الورقة معا، لكن لا بشكل مستمرّ ضرورة؛ وأثناء نسخ منظّم في إطار عمل الضبط، فإنّ الناسخ أو النسّاخ يكونون قد نسخوا بعد ذلك الوجه ثمّ الظهر (أو العكس)، دون الالتفات إلى انفصالهما ولا إلى ترتيبهما الزمنيّ.

وهكذا، فإنّ الطريق إلى كتاب يتضمّن الوحي بدأت في وقت قريب بما فيه الكفاية من دعوة محمد (ص): لقد جعل نموذج أهل الكتاب، الذي يستشهد به عادة، مشروع الضبط عن طريق الكتابة مشروعا ملحّا. ومع ذلك، يبدو لنا أنّه من المستبعد أن تكون نسخة مكتوبة كاملة[28] قد رأت النور خلال حياة النبيّ وتحت إشرافه[29]؛ إنّ الأدلّة التي قدّمت مؤخّرا على وجود مثل هذا النصّ غير مقنعة، لأنّ عوامل كثيرة تفيد عكس ذلك[30]. بالإضافة إلى ذلك، طالما أنّ النبيّ على قيد الحياة، كانت الرسالة القرآنيّة في تطوّر: ثمّة وحي مستمرّ، آيات سابقة

25- المترجم: 'يبدو أنّها': من إضافتنا.

26-W. M. Watt, op. cit.; p. 101-107.

إنّ اعتراض أ. نويفيرت A. Neuwirth (نفسه، ص. 102، هامش 16) على الانتشار الواسع نسبيّا لورق البردي والبورشمان في الجزيرة العربيّة القديمة لا يبطل ملاحظات ر. بيل؛ هذه الموادّ قابلة أن تقسّم بالفعل إلى قطع حسب الحاجة.

27- المترجم: في الأصل: se présentent

28- تفادينا استعمال ما تدلّ عليه كلمةrecension من معاني الجرد والمراجعة والتنقيح، لمكان ما قد تثيره هذه المعاني من حساسيّة لدى القارئ الذي لم يتعوّد على مثل هذه المصطلحات الفنيّة في دراسة النصّ المقدّس.

29- R. Blachère, op. cit., p. 18-27; W. M. Watt, op. cit., p. 143; A: Welch, op. cit., p. 405.

30- A. Neuwirth, op. cit., p. 101, n. 15 (reprend brièvement son c.r. de la thèse de J. Burton dans OLZ 76 (1981), col. 372-380).

تنسخ[31] وتحلّ آيات أخرى محلّها[32]، تتعايش دروس مختلفة[33]- وإن كان يجدر، في صدد المسألة الأخيرة، تفادي الارتماء في ماضي وقائع متأخّرة على نحو أبرز. إنّ ضرورة فسح مجال مفتوح لمسار الوحي كان لها بلا شكّ دور حال دون ضبط نسخة كاملة لها صورة كتاب تامّ-، وهذا لا يستبعد تماما الملاحظات المذكورة أعلاه. وفي هذا الصدد، يمكن القول إنّ ما ينقص الدعوة لكي تصير كتابا هو أمر صريح حملته وفاة نبيّ الإسلام بشكل قاس جدّا. ويهمّ قولنا بشكل مباشر أكثر موضوع القرآن منذ اللحظة التي أخذ فيها صورة كتاب.

مخطوط من أجل الجماعة

إنّ الروايات التي تتحدّث عن جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر (تولّى الخلافة بين 632-634م)، ثمّ عثمان (تولّى الخلافة بين 644-656م) تذكر بشكل صريح دوافع الاشتراك في تدوين نصّ الوحي[34]: يتعلّق الأمر بوضوح في الحالتين معا بالتخفيف من نواقص النقل الشفويّ. إنّ هدف ما اقترحه عمر على أبي بكر هو تفادي خطر هلاك جماعيّ قد يصيب حفظة القرآن؛ وقد أوضح المؤرّخون منذئذ أنّ الحدث الذي يفترض أنّه أثار هذه التخوّفات، وهو معركة اليمامة

31- المترجم: النسخ بهذا المعنى مختلف فيه. وقد طلبت من الأستاذ محمد بلسعل التعليق على هذا الموضوع، وأنا أعرف أنّ له قولا متميّزا فيه، فأفادني مشكورا بما يلي: "الظاهر المتبادر من هذا التعبير أمران: الأوّل: أنّ الآيات المنسوخة كثيرة بحيث تنسجم مع الظرف الزمنيّ المتّسع لنزول القرآن والذي قدر بنحو 23 عاما مع أنّ العلماء في آخر عدّ قد أوصلوها إلى سبع أو خمس. الثاني: كون الآيات المنسوخة قد أزيلت لتحلّ أخرى محلّها وهذا لم يقل به علماء المنسوخ وإنّما المراد زوال حكم الآيات مع بقائها في أنفسها أي نسخ الحكم وبقاء التلاوة للدلالة عليه. وبفضل تأمّل وتدقيق نظر يتبيّن أنّ النسخ بهذا المعنى وبصوره الأخرى المختلفة والمقرّرة في كتب التفسير والأصول وكتب علوم القرآن لا وجود له إلا في ذهنيات القوم لأنّه غير واقع فلا معنى له ولا سبيل إلى انتظامه معرفيّا ومنطقيّا لا حملا ولا مدخلا لا في حدّه ولا في عدّه ناهيك بخفاف الأمثلة المضروبة بشأنه لتعزيز وقوعه. ولا عبرة بكثرة من يهمّ من المتساهلين فليس لما قالوه مسكة غير هداية الظنّ وما هم بمستيقنين. وقد أمكن بحمد الله وتوفيقه تحقيق كلّ أولئك في كتابنا المسمّى (المنسوخ القرآنيّ وإشكالية المقاربة) وقد تجاوزت صفحاته 300".

32-W. M. Watt, op. cit., p. 89-101; A. Welch, op. cit., p. 405.

يشكّك ج. بورتون في أقدميّة هذا المفهوم؛ انظر

J. Burton, The collection of the Qur'àn, Cambridge, - 1977, passim).

33-Th. Nôldeke, GdQ 2, II, p. 48-49; R. Blachère, op. cit., p. 26,

(حيث يشكّك المؤلّف في أصالة النصّ) و16-17، حيث يلحّ على تقطّعات الذاكرة.

34- Th. Nôldeke, GdQ 2, II, p. 11-15 et 47-50; R. Blachère, op. cit., p. 30-31 et 53; A. Welch, op. cit., p. 406-407.

(عام 633م)، كان في الواقع أقلّ هلاكا بالنسبة إلى الحفّاظ ممّا يفهم من كلام عمر[35]. إنّ الأسباب التي كانت وراء قرار عثمان ضبط النصّ القرآنيّ هي أكثر دقّة حسب الرواية التقليديّة؛ فقد فوجئ حذيفة، قائد الجيش الإسلاميّ، بما لاحظه من وجود اختلافات في تلاوة النصّ بين جنوده عشية غزو أرمينيا. فذهب إلى الخليفة مرعوبا ينبّه على الأمر، وكان لتقريره أثر مباشر: فقد شكّل عثمان لجنة كلّفها بجمع القرآن في نسخة واحدة منقحّة وأرسل منها نسخا إلى الحواضر الكبرى في الإمبراطوريّة[36].

لقد تنبّه المفسّرون، منذ زمن طويل، إلى الصعوبات التي تثيرها هذه النسخ التقليديّة[37]. ومع ذلك، يبدو أنّ ثمّة أمرا يحظى بالإجماع تقريبا، وهو فعل جمع القرآن في عهد عثمان. غير أنّ هذه الرواية تصطدم باعتراض أساسيّ إذا أخذنا بعين الاعتبار الغاية المرجوّة من هذه المصاحف. إنّ فحص أقدم المخطوطات أو المقاطع من القرآن الكريم، التي تعود إلى النصف الثاني من القرن السابع[38]، يبيّن أنّها غير قادرة تماما على أن تقدّم حلّا موثوقا للمشكل الذي كان من المفترض أن يحلّه مصحف[39] عثمان: نقط الإعجام (les points diacritiques) التي وحدها تسمح بتمييز الألفاظ المشتركة نادرة جدّا وحركات الإعراب (la vocalisation) غائبة عنها. إنّها ليست مشكلات سهلة ناتجة عن نواقص الكتابة في ذلك العصر فقط[40]، وإنّما هي نقص أساس في تحقيق غاية المشروع المعلنة: يستدعي هذا النصّ المكتوب من القارئ حفظ القرآن عن ظهر قلب، دون أن تقضي مع ذلك على تشعّب القراءات المختلفة، كما سبق أن لاحظ ذلك ر. بلاشير (R. Blachère)[41]. ومن الملاحظ أنّ الأمر كان اختيارا فيما يخصّ نقط الإعجام؛ فهذه الرموز

35- وقد سبق أن ذكر ذلك ف. شوالي

F. Schwally (dans Th. Nôldeke, GdQ 2, II, p.: 20).

36- Ibid., p. 47-50; A. Welch, op. cit., p. 406.

37- A. Welch, op. cit., p. 407.1.

38- ويمكن الرجوع إلى صورة عن المخطوطة، باريس: المكتبة الوطنيّة، المخطوطات العربيّة، 328 أ، وهي واحدة من أقدم المخطوطات القرآنيّة المحتفظ بها؛ انظر

(F. Déroche et S. Noja Noseda, Le manuscrit arabe 328 (a) de la bibliothèque nationale de France [Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, I : Les manuscrits de style higâzi, 1], Lesa, 1998).

39- المترجم: في النصّ: 'محصف عثمان'!

40- R. Blachère, op. cit., p. 66; A. Welch, op. cit., p. 409; W. M. Watt, op. cit., p. 47-48.

41- Op. cit., p. 16.

كانت معروفة، وكان بمقدور النسّاخ، لو أعطيت لهم تعليمات في هذا الشأن، أن يرفعوا كلّ شكّ في قراءة طاء بدل ياء أو نون. وفي المقابل، تتّفق المصادر العربيّة على اعتبار حركات الإعراب اختراعا متأخّرا[42]. وقد يعترض علينا بالقول إنّه لم يحتفظ بأيّ مصحف من مصاحف عثمان- أو إن وجد واحد منها اليوم، فإنّه ليس بإمكاننا معرفته؛ فسيكون من المحال إذاً معرفة ما إذا لم تكن هذه النسخ المرجعيّة أكثر دقّة في تدوينها من المخطوطات المحفوظة والمعروفة اليوم. من الصعب قبول هذا الاعتراض: غياب حركات الإعراب هو في ذاته دليل على أنّ الغايات المنسوبة إلى عثمان متجاوزة في هذه المسألة. وأيضا، فإنّ عناية أياد حديثة جدّا بإغناء المخطوطات القديمة من حيث الشكل يبرز أنّ الحاجة إلى تحصيل هذه المساعدة كانت قائمة[43]. وأخيرا، فإنّ المراجعات التي بادر الحجّاج إلى القيام بها (بين 694-714م) وتطوّر الرسم القرآنيّ إلى حدود القرن التاسع يبيّن أنّ النصّ لم يبلغ في تدوينه درجة من الدقّة من أجل تحقيق المهمّة المسندة إلى المصحف العثمانيّ.

فما هو الدور الذي رامه الخليفة ومحيطه على نحو واقعيّ من المخطوط الذي أرادوا تشكيله؟ تشكّل نسخة عثمان في المقام الأوّل ضبطا لما في القرآن (ومن ثمّ لما ليس فيه)، وتقترح على النحو نفسه ترتيبا للسور؛ إذ قد نقول إنّ الأمر يتعلّق بـ«رسم حدّ أدنى»[44]. في ذلك العصر، كانت ثمّة نسخ أخرى متداولة، نذكر على سبيل المثال نسختي الصحابيّين عبيد وابن مسعود، اللتين تقدّمان رواية مختلفة عن هذين الأمرين[45]. إنّ نواقص النصّ من حيث نقط الإعجام والإعراب قد لا يجب أن ينظر إليها جميعها على أنّها غير قادرة على تطوير تدوين دقيق للوحي؛ لقد استطاعت أشكال الغموض في المخطوطات القديمة أن تجيب عن حاجة محدّدة، وهي مثلا ترك إمكانات القراءات المختلفة مفتوحة ومن ثمّ ربح انخراط عدد أكبر من المسلمين في اعتماد هذا النصّ. ويمكن عموما أن يكون ثمّة استمراريّة نسبيّة في قبول المزايا التي يمنحها شكل مفتوح من الكتابة بين مرحلة دعوة محمّد (ص) ومرحلة خلفائه الأوائل على رأس الجماعة.

42- A. Welch, op. cit., p. 409.

43- انظر على سبيل المثال مقطع إستانبول،

le fragment Istanbul, tiem se 54л.

44- «rasm minimal».

45- R. Blachère, op. cit., p. 35-45; .W. M. Watt, op. cit., p. 45-46; A. Welch, op. cit., p. 407-408; A. Neuwirth, op. cit., p. 104.

وما يمثّل بلا شكّ ثورة في منزلة المخطوط في الجماعة الإسلاميّة، هو قرار توزيع النسخة التي حقّقتها اللجنة التي كلّفها الخليفة على الحواضر الكبرى[46]. فبينما ظلّت النسخ الأخرى، وخاصّة نسخة أبي بكر[47]، مندرجة في عملية تقليديّة، على ما يبدو، حيث احتفظ بالملاحظات المكتوبة بخطّ اليد بغرض الاستعمال الخاصّ، شرع الخليفة عثمان في عمليّة تحقيق؛ وهذا ما تؤكّده واقعة أنّ النسخ وضعت في المساجد ولم تودع لدى السلطة المحلّية ولا لدى هذه الشخصيّة أو تلك من الشخصيّات المهمّة. أمّا التدوين الدقيق للنصّ القرآنيّ، فكان من الضروريّ أن يستغرق عدّة قرون حتّى كان القرن العاشر حيث ظهرت مصاحف وضعت أمام القارئ كلّ العناصر الضروريّة في فكّ رموز النصّ.

المادّة في خدمة النصّ

لقد وجد قرار عثمان فيما بعد صدى كبيرا في المجتمع الإسلاميّ؛ ومن المحتمل أنّه أعيد النظر في أهمّية ذلك القرار مع تغيّر صورة الخليفة في الذاكرة الجماعيّة، إذ تفوّقت صورة الشهيد عام 656م تدريجيّا على صورة الأمير المتّهم بالمحسوبيّة والمحاباة. أمّا المخطوطات القرآنيّة التي ارتبطت فيما بعد باسمه، فقد تدخّلت فيها تدريجيّا عناصر شتّى: الأمّهات التي أرسلها الخليفة إلى الأمصار الكبرى في الإمبراطوريّة، المصحف الذي كان يقرأ عندما ضربه قاتلوه والذي ظلّ ملطّخا بدمائه، بل أيضا النسخ التي قد يكون هيّأها بيديه- وهو أمر يمثّل صياغة لاحقة. لقد تكاثرت «مصاحف عثمان» مع الزمن؛ ومن الغريب أنّ الأمر يتعلّق، في كلّ الحالات التي استطعنا فحصها، بنسخ تعود إلى قرن أو قرنين بعد وفاة الخليفة. وفي الجملة، علاوة على تقدير مدروس لأصالة هذه المخطوطات، فإنّ التصوّر الذي شكّلته الأجيال اللاحقة من المسلمين عن الطابع الاستثنائيّ لفعل عثمان هو الذي كان حاسما في ربط اسمه بهذا المصحف أو ذاك: فليس مفاجئا، إذاً، أن لا يحمل اختيارهم على نسخ حسنة الخطّ- وليس الأمر كذلك في حالة الخطّ الحجازيّ- الذي تميّز بعضه بأبعاد استثنائيّة. وفيما يخصّ هذه الأخيرة، فإنّها لا تنسب إلى ما قبل القرن السادس/الثاني عشر، فقد تعود إلى القرن السابق على الأكثر؛ وبالنسبة إلى المؤمنين في هذه المرحلة الحرجة، فإنّ الحجم الكبير لنسخ عثمان قد شكّل علامة ملموسة وواضحة على الدور المركزيّ الذي كانت تؤدّيه الرسالة التي كلّف محمد (ص) بتبليغها في الحاضرة الإسلاميّة.

46- G. Schoeler, «Schreiben und Verôffentlichen, Zur Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten », Der Islam 69 (1992), p. 24.

47- إذا قبلنا بوجودها، وهو أمر يشكّك فيه كثير من المؤلّفين.

ثمّ ماذا عن العصر الذي أعدّت فيه هذه المصاحف؟ ما هي الرسالة التي تكلّفت بنقلها داخل المجتمع؟ يمكن استخلاص بعض الإشارات من فحص مخطوطين، احتفظ بأحدهما في طشقند، والثاني في مسجد سيّدنا حسين في القاهرة. إنّهما يصنّفان، إذاً، ضمن مجموع المصاحف التي لها أحجام استثنائيّة (حوالي 55 65 X سنتم)[48]، بل وتعدّ ضمن أكبر مخطوطات البورشمان المعروفة، وهي مادّة يتحدّد حجمها، إن كان من الضروريّ التذكير به، من خلال طبيعة – أو على نحو أدقّ، النوع الحيوانيّ الذي استخدم في إعداده. وأيضا، فإنّ الكتابة نموذج مذهل، مادامت كلّ صفحة لا تتّسع لأكثر من اثني عشر سطرا: هذا الاختيار له تأثير قويّ جدّا في عدد الأوراق الضروريّ في كتابة النصّ القرآني كلّه. وحسب المعطيات التي استطعنا الحصول عليها، يبدو أنّ هذه المخطوطات تحتوي على 560 إلى 720 ورقة[49]؛ وكلّ واحدة من هذه، إذا حكمنا عليها بأحجامها، تقابل جلدا من الجلود، وهو أمر يرجع بنا إلى القول بأنّ إنجاز مخطوط يستدعي التضحيّة بقطيع صغير من 560 إلى 700 رأس حيوان حسب الحالات. ومن أجل تقدير هذا الرقم بشكل أفضل، يجب علينا أن نتذكّر أنّ مصاحف ذات أحجام أصغر، نسخت بكتابة ذات حجم صغير، لا تحتوي سوى على بضع عشرة من الأوراق: وفي غياب نماذج قديمة موثّقة على نحو جيّد، يتعيّن علينا الانتقال إلى العصور الحديثة من أجل إجراء هذه المقارنة. ففي القرن السابع عشر، وفي تركيا، قد احتوى مصحف من 25,5X15,5 سنتم على 64 ورقة[50]، وآخر متأخّر أكثر، ومن مصدر إيرانيّ، لم يشتمل سوى على 34 ورقة من صنف 30,5X19,5 سنتم[51].

يكشف تحليل خطّ هاتين النسختين المنسوبتين إلى عثمان عن كونهما قد نسختا خلال النصف الثاني من القرن الثامن كما هو حال مخطوطات أخرى لها خاصيّات متقاربة جدّاً. إنّ مثل هذا العمل يعكس مشروعا قائما بالفعل. ومن المستبعد أنّ مصاحف من هذا الحجم كانت مخصّصة لحاجات طقوسيّة لدى الجماعة: لا تتضمن الشعائر أيّ قراءة عموميّة على خلاف الديانتين

48- س. منجّد، دراسات في تاريخ الخطّ العربّي، بيروت، د. ت، ص. 53-50.

49-A. N. Shebunin, «Kuiïcheskij Koran - Imperatorskoj Sankt-Petersburgskoj Publichnoj Biblioteki», Zapiski: Vostochnogo OtdelenijaImperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva 6 (1891), p. 75-81; « Kuficheskij Koran Khedivskoj Biblioteki v Kaire», Zapisok Vostochnago Otdvlenia. Imperatorskogo Russkago Arkheologicheskago Obshestva 14(1902), p. 117-154.

50-H. Rebhan et W. Riesterer, Prachtkorane aus Tausend Jahren, Munchen, 1998, n° 22 (= Munchen, Staatsbibliothek, Cod. arab. 2693).

51- H. . Rebhan, op. cit., n° 25 (= Munchen,- Staatsbibliothek, Cod. arab. 1118).

النصرانيّة واليهوديّة[52]. ولهذا لا يمكن أن يكون الأمر متعلّقا بـ كتاب فصول معدّ لقراءة جماعيّة un lectionnaire- كما تسمّى أحيانا هذه المصاحف ذات حجم كبير.

يجب البحث عن تفسيرات أخرى. وأوّل هذه التفسيرات التي تتبادر إلى الذهن ذات طابع نفسيّ: لا يمكن لهذه المصاحف، بحجمها المثير تماما للإعجاب، أن لا تترك أثرا في الأذهان. وثانيهما يمكن أن تقدّم في سياق السجالات بين الإسلام والديانات الكتابيّة الأخرى. وفي هذا الإطار، فإنّ مسألتين قامتا بدور مهمّ: مسألة الحجم من جهة، وتلك المرتبطة بشكل العرض. وكما لاحظنا سلفا، فإنّ القرآن هو نصّ ذو حجم صغير- كما قد يلاحظ الجميع من خلال تصفّح نسخة مطبوعة حديثة. وعلى سبيل المقارنة، فإنّ الإنجيل العبريّ، بل أيضا العهد الجديد وحده أكبر حجما من حيث عدد الرموز. بعض المقاطع القرآنيّة، مثل المقطع الذي أوردناه أعلاه (القرآن الكريم، سورة 3، 3-4)، تقيم مقارنة بين القرآن من جهة، والتوراة والإنجيل من جهة أخرى؛ وقد كان بإمكان المسلمين، إذاً، أن يشعروا بواجب إثبات صحّة هذا التقارب، بل تحقيق شكل من أشكال التفوّق على المستوى الماديّ. وقد أتاحت الفتوحات للإمبراطوريّة، ولا سيّما لقادتها، وسائل ماليّة كبيرة قلّلت إلى حدّ كبير من القيود التي عادة ما تفرضها تكاليف إنجاز مشاريع طموحة. يبدو أنّ دور النسّاخ تمثّل في جزء منه في صقل كتابات كبيرة الحجم تحتاج إلى مساحة واسعة من شأنها أن تثير إحساسا بأناقة فخمة[53]. وهكذا، صار من الممكن إعداد مصاحف ذات أحجام كبيرة- في العرض والطول والسمك- حوّلت المخطوط إلى دليل دفاعيّ وبيّنت بالملموس أهمّية النّص الذي أوحي به إلى محمّد (ص).

هذا البحث عن الطابع الأثريّ قد تطوّر جنبا إلى جنب مع تطوير رسوم زخرفة بغرض تزيين المخطوطة. وهذا، في نظرنا، أحد معاني الحكاية التي تضع خالد بن أبي الهيّاج وجها لوجه مع الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز (تولّى الخلافة بين 717-720م)[54]: أنجز الخطّاط مصحفا نسخ

52- H. C. von Bothmer, « Korané», Orientalische Buchkunst in Gotha, Gotha, 1997, p. 103. Voir également supra, à propos de l'étymologie syriaque du mot qur'ân (n. 4).

53- في هذا الأفق يجب قراءة ما نسب إلى عمر وعلي من موافقة على المصاحف ذات الحجم الكبير (السيوطي، ك. الإتقان في علوم القرآن، ج. 2، بيروت، 1407/1987، ص. 375؛

N. Abbott, The Rise of the North Arabic Script and its kur'anic Development, Chicago, 1939, p. 54, sans référence).

54- ابن النديم، ك. الفهرست، نشرة ر. تجدّد، طهران، 1350/1971، ص. 9.

بحروف ذهبيّة، على غرار الممارسات الراسخة في النصرانيّة الشرقيّة[55]. غير أنّ ردّ فعل الخليفة، الذي رفض شراء المخطوط بسبب سعره المبالغ فيه، يعكس بلا شكّ نقد التباهي بالنسخ الفاخرة التي ظهرت في عهد الأمويّين وأوائل العبّاسيين. وحسب م. وات M. Watt[56]، فإنّ إحصاء الموادّ غير المتجانسة والمتواضعة جدّا التي استعملت في عهد النبيّ في تدوين الوحي يعود إلى القرن الثامن؛ ويشكّل ذلك أيضا تذكيرا بتقشّف الأيام الأولى ونقد ممارسات التباهي التي أدخلت لاحقا. وعلى الأرجح فإنّ المقصود المباشر بالنقد، في هذا النقاش الداخليّ، هو توظيف ممارسات مشتركة لدى النصرانيّة واليهوديّة في المخطوطات الإسلاميّة. وقد كان النقاش لا يتوقّف عند موضوع زخرفة المخطوطات فقط، بل إنّ المصادر العربيّة المعاصرة قد حفظت لنا ملاحظات تتعلّق بهندسة بنائها وتزيينها أيضا. وهكذا، بينما كان الخليفة الوليد (تولّى الخلافة بين 705-715م) يتأمّل مسجد النبيّ في المدينة الذي أتمّ الصنّاع النصرانيّون إعادة بنائه حسب تعليماته، تقدّم منه رجلٌ مسنّ وقال له: «لقد بنينا على طريقة المساجد، وأنتم بنيتم على طريقة الكنائس»[57]. أمّا أنصار الأمويّين، فيمكن أن يتبنّوا رأي ابن العبّاس[58] (619-687/688م) الذي كان يقول: «يجب أن تزيّن ‹المساجد› بالذهب كما يفعل اليهود والنصارى»[59]. ثمّة ملاحظات أخرى، منسوبة إلى الصحابة مثل أبي الدرداع (ت. 652م) أو أبي هريرة (ت. ح. 379/677م)، تربط في استنكار واحد بين تزيين المساجد وتزيين نسخ نصّ الوحي[60].

55- لائحة مخطوطات Sinopensis (باريس: المكتبة الوطنيّة، ملحق يونانيّ 1286، الأوّل والثاني) هو خير مثال على هذا التقليد؛ قد تكون نسخت في سوريا أو بلاد الرافدين في القرن السادس بأحرف من ذهب على برشمان أرجوانيّ.

56- Op. cit., p. 32.

57- ص. 347 (مسجد) الذي يحيل على EI2، VI حسب

F. Wustenfeld, Geschichte der Stadt Medina, Im Auszuge aus dem Arabischen... [Abhandlungen der. kônigl. Gesellschaft der.Wissenschaften zu Gôttingen, 9. Bd, Hist.-philologische Classe], Gôttingen, 1861, p. 74.

58- EI2, I, p. 41-42 (عبد الله بن العبّاس).

59- نفسه، حسب البخاري، صلاة، باب 62.

60- هذه الشخصيات التي عاشت في بداية الإسلام، وابن مسعود نفسه (ت. 652) الذي لا يرفض استخدام الذهب لتزيين المصاحف، أقحمت في النقاش لاحقا (ابن أبي داوود، ك. المصاحف، تح. أ. جيفري [موادّ في تاريخ نصّ القرآن]، ليبدي، 1937، ص. 150؛ السيوطي، نفسه، ص. 3376؛

G. Bergstrâsser et O. Pretzl, GdQ 2, III, p. 260, n.1)

لقد كان إعداد هذه المصاحف، التي يمكن وصفها بأنّها مخطوطات احتفالية، مناسبة استكشاف منسجم لإمكانات مختلفة تسمح بتحقيق النتيجة المرجوّة. وهو ما يؤكّده، في نظرنا، وجود نسخ كانت، مع أنّها تعتمد حجم صفحة أقرب إلى الاستعمال الشائع، تحافظ على نمط مهمّ من الكتابة وتفيد من تقسيمات النصّ إلى سبعة، وعشرة، وثلاثين قسما بالخصوص؛ وقد كان بإمكان النسّاخ، والحال هذه، أن ينجزوا سلسلة من سبعة، أو عشرة أو ثلاثين مجلّدا تشكّل وحدها، في مكان حفظها في خزانة، مكتبة صغيرة. هذا هو الحلّ الذي تبنّاه أمير من القرن التاسع، أماجور، عامل دمشق بين عام 870 و878م[61]. وقد أشرف على إنجاز سلسلة من ثلاثين مجلّدا، نسخ كلّ واحد منها بثلاثة سطور في الصفحة، قد تصل في مجموعها إلى 4000 ورقة وكان يحويها صندوقان وضعا في مصلّى صور[62]. يمكن أن نتساءل عن الوجهة العمليّة لهذا النوع من المصاحف التي كانت تشكّل في ذلك الوقت ظاهرة هامشيّة لم تعرف استمرارا. لقد تمّ الحدّ من الحجم المفتوح، وكميّة النصّ المرئيّة على صفحة مزدوجة: لا يحتوي السطر أحيانا سوى على كلمة واحدة! بقدر ما كان مصحف أماجور مرئيّا، كان يشكّ في كونه مقروءا بشكل أوضح. وقبل كلّ شيء، يظهر الراعي تقواه – وقوّته؛ والمؤسّسة الدينيّة التي تأوي هذه النسخة تفيد منها أيضا حظوة ما على الأرجح.

مصاحف كبيرة

لقد سمح إدخال الورق، ابتداء من منتصف القرن التاسع، بتفادي القيود التقنيّة، ولكن أيضا الاقتصاديّة، التي كان يفرضها البورشمان: لقد وجد تقليد المصاحف ذات الحجم الكبير إمكانات جديدة. إنّ عادات المصالح الإداريّة الإسلاميّة، التي تجمع في تقاليدها بين كبار هذا العالم وموادّ وكتابات مذهلة، لا يمكن إلا أن تؤيّد إعجاب الأقويّاء الشديد بمصاحف استثنائيّة[63]، خاصّة وقد شاع أنّ اثنين من الخلفاء الأوائل (عمر وعليّ) أعربا عن تفضيلها لنسخ كبيرة الحجم[64]. فقد نقل

61- EI1, I, p. 395; F. Déroche, «The Qur'ân of Amâjûr», Manuscripts of the Middle East 5 (1990-1991), p. 59.

62- يستند هذا التقييم على تقدير حذر لكمّية النصّ في كلّ ورقة.

63- قد يكون تيمورلنك أرسل إلى سلطان مصر رسالة بحجم ثلاثة أذرع في العرض وسبعين ذراعا في الطول؛ انظر

(CL Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman, réimpr. Osnabruck, 1972, p. 9);

في حوار بين أساليب الخطّ التي تعود إلى المرحلة نفسها، يتباهى خطّ طومار- كتابة ذات حجم كبير- بأنّه الخطّ الذي يستخدم من قبل الملوك و كبار هذا العالم؛ انظر

(E. Rudolph, «Der Wettstreit der Schriftarten-eine arabische Handschrift aus der Forschungsbibliothek Gotha », Der Islam 6S (1988), p. 303).

64- Voir supra, n. 34.

أنّ الأعيان كانوا، في مصر المملوكيّة، يشيّدون مؤسّسات دينيّة ينفقون عليها بسخاء؛ كانوا يقتنون المخطوطات القرآنيّة وما احتفظ به من هذه الأخيرة يبيّن أنّ المكلّفين بذلك يختارون نسخا من الحجم الكبير، في مجلّد واحد في معظم الأحيان قد يصل طولها إلى متر أو أكثر[65].

غير أنّ التيموريّين قد تفوّقوا، على ما يبدو، على جميع منافسيهم. إنّ ما عرف بمصحف باي سنغور[66] يشكّل تحفة من حيث مستوى فنّ الخطّ أو صناعة الورق التي توافرت لديهم من أجل إنتاج أوراق من هذا الحجم. يروى أنّ حفيد تيمورلنك، الأمير المحبّ للكتب باي سنغور، نسخ بنفسه هذا المجلّد؛ وممّا لاشكّ فيه أنّ هذا الأمير كان خطّاطا، ولكن لا نتصوّر تماما أنّه يمكن أن يتفرّغ بنفسه للعمل المرهق الذي هو إنجاز نسخة على صفحات تقترب في علوّها من مترين. وحديثا، استطعنا أن[67] نتعرّف على مصحف عملاق أنتج حوالي 1400، في عهد تيمورلنك[68]: نقرأ في القصص الشرقيّة عن فنّ الخطّ حكاية تتعلّق بخلاف بين أحد الخطّاطين والفاتح العظيم. هذا الفنان، وهو عمر الأقطع، ذو اليد الواحدة، وهو نقص لم يمنعه من أن يكون خطّاطا بارعا، أنجز نسخة من المصحف برسم مجهريّ (غبر) وضعها في فصّ خاتم وقدّمها إلى تيمورلنك الذي رفضها بازدراء. ولا شكّ أنّ موقف الملك صدمه؛ فعاد عمر الأقطع لاحقا بمصحف كلّ سطر منه مقياس ذراع تمّ نقله على متن عربة. فجاء تيمورلنك، على رأس موكب من كبار الشخصيّات، من أجل تسلّم هذه الهدية وأعرب عن ارتياحه[69]. وفي الحقيقة، من الصعب أن نعرف ما إذا نحن أمام المخطوطة التي حظيت بإعجاب تيمورلنك حقّا؛ إذ لم يبق من هذا المصحف، في الواقع، سوى بعض المقاطع ينقصها قيد الختام colophon: كما لا يمكن أن نستبعد أنّه كان ثمّة ظاهرة البحث عن التفوّق في مجال المصاحف ذات الحجم الكبير- ربّما امتدادا لما تمّ كشفه في الإنتاج الإلخانيّ.

65- انظر على سبيل المثال المخطوطات، باريس: المكتبة الوطنيّة، عربيّ 437 (707X485 مم) أو دول Dole، الخزانة البلديّة 1 مكرّر (960 مم).

66- Islamic calligraphy/Calligraphie islamique, Genève,1988, p.104-105; D.James, after Timur [The Nasser D. Khalili collection of Islamic art III], Londres-Oxford 1992, p.18-3; A. Soudavar, Art of the Persian Courts: Selections from the Art and History Trust Collection, New York,1992, p. 59-62.

67- المترجم: في الأصل: اقترح علينا أن نتعرّف.

68- D. James, loc. cit.; A. Soudavar, loc.cit.

69- قاضي أحمد، خطّاطون ورسّامون، رسالة قاضي أحمد، ابن مير مونشي (ح. 1015ه/1606م)، ترجمها إلى الإنجليزية ف. مينورسكي V. Minorsky، واشنطن، 1959، ص. 64.

يطرح هذا المجلّد الضخم، من دون شكّ، سلسلة من المشاكل التقنيّة. أوّلها مرتبط بصناعة الأوراق من حجم 177X101 سنتم؛ لقد كان على الورّاقين تجاوز مجموعة من الصعوبات. غير أنّ استعمال المصحف لن يكون بالأمر السهل أيضا. ويوجد بالفعل، في باحة مسجد بيبي خانوم في سمرقند، «منبرا» أثريّا من حجر يطابق في أبعاد حجمه أبعاد المخطوطة- التي شوهد حضورها في هذه المدينة بالفعل في القرن الثامن عشر- وقد حظي ربّما بشرف استقبالها. غير أنّ القراءة لم تكن سهلة على الإطلاق: لقد تمّ وضع الكتاب أفقيّا، على ارتفاع مهمّ عن مستوى الأرض، وكان على القارئ المفترض أن يصعد بضع درجات السلم لكي يكون بإمكانه أن يرى النصّ. وهكذا تطرح من جديد مسألة المكان الفعليّ الذي انتهت إليه هذه المخطوطات الكبيرة الحجم. إنّ مصحف عمر الأقطع ينبغي أن يثير الإعجاب والتلهّف معا: في وقت مبكّر جدّا، يعلن قاضي أحمد أنّ صفحات فصلت منه في القرن السادس عشر[70]. ويبدو أنّ القرن الثامن عشر يشكّل بداية سلخه: أثناء الحملة التي قادها نديز شاه في القرن الثامن عشر على تركستان والتي توجّت بالسيطرة على سمرقند ونهبها، حمل جنود تابعون لأحد إقطاعيّي منطقة قوشان، شمال شرق إيران، صفحات من مخطوطنا انتهى بعضها إلى مسجد قوشان؛ وقد عاينها مسافر إنجليزيّ عام 1821م. وممّا لاشكّ فيه أنّ بعضها أخذ من هنا وتابع ترحاله.

ممارسات واستعمالات

إنّ حجم مصاحف من هذا النوع يجعل منها موضوعات بارزة للعين على نحو كبير: إنّها تشغل دور التمثيل، بكلّ معاني الكلمة. من الصعب التعامل مع المخطوط الآنف، كما تلك المخطوطات المنسوبة إلى عثمان، وربّما من الصعب قراءتها أيضا؛ غير أنّها لا يمكن أن تمرّ دون أن يلاحظها أحد. يتذكّر المؤمنون المكانة التي يحتلّها نصّ الوحي في حياة الجماعة، ولكن أيضا المكانة التي يحتلّها المتبرّع أو الجهة التي تقوم بذلك. ففي الحالة الأكثر شيوعا، كانت هذه المصاحف تتشكّل في الواقع من أملاك الوقف على المساجد في الغالب. أوردنا أعلاه مثال أمانجور؛ ومصحف المربّية يعكس هذا الأمر أيضا: أوكلت مربيّة العاهل الزيري المعزّ بن باديس إلى الخطّاط علي بن أحمد الورّاق مهمّة نسخ النصّ، من أجل ضمان إضاءته وتجليد أجزائه- مادام الأمر يتعلّق هنا أيضا بمصحف يتكوّن من مجلّدات كثيرة[71]. وبعد الانتهاء من إعداد النسخة عام 410هـ/1020م، كان هذا بمثابة وقف على الجامع الكبير في القيروان وكان الحاجب الدرّة قد نسخ عقد تسجيل هذا الإيداع. يحمي

70- Ibid.

71- G. Marçais et L. Poinssot, Objets kairouanais, IXe au xiir siècle..., I,Tunis,. 1948, p. 310-311 et fig. 16.

المخطوط الثمين صندوق خشبيّ نحتت عليه عبارة منقوشة تشيد بتقوى المربيّة[72]. وهكذا أصبح المصحف من أثاث المسجد، فما يجعله بارزا أكثر كون هذا الفضاء لا يحتوي سوى على أشياء قليلة.

وفي بعض العصور التاريخيّة، ارتبطت مخطوطات من القرآن الكريم بمظاهر التقوى التي قد يجعل منها أهل التقليد موضوع نقاش. وفي هذه الحالة أيضا، تحتلّ النسخ التي تربط عادة باسم الخليفة عثمان مكانة خاصّة. ففي القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وضعت تلك المخطوطات التي كانت محفوظة في المسجد الكبير في دمشق في خزانة قريبة من المحراب الرئيسيّ[73]؛ واختيار هذا الموضع يؤكّد ما قلناه أعلاه عن الطابع البصريّ القويّ جدّا الذي تحظى به هذه المخطوطات التي تعرض بشكل مقصود من قبل أولي الأمر أمام أبصار المؤمنين. ومرّة واحدة في الأسبوع، بعد صلاة الجمعة، تعرض النسخة الثمينة من أجل التمليّ؛ وكان بإمكانهم، إذاَ، تقبيلها، في حين كان بإمكان السلطان البوري، إلى جانب ثلّة من المحظوظين، الاطّلاع على هذه النسخة وقراءة نصّ الوحي فيها في كلّ حين[74]. وفي الحقيقة، كان الرهان مهمّا عندما يتعلّق الأمر بمصحف يعود تاريخه إلى عثمان أو نسخ عنه، لأنّ المخطوط، والحال هذه، كان في علاقة شبه مباشرة مع الوحي الإلهّي[75]: لابدّ أنّ بركة هذه المجلّدات كانت تظهر عظيمة في أعين المؤمنين الذين يحيطونها بمعان عميقة من التبجيل. وهذا الأمر يشمل أيضا النسخ التي أعدّت عن نسخ عثمان؛ في بداية القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، فقد كان الناسخ الذي يعود إلى مسقط

72- L. Roy et P. Poinssot, Inscriptions arabes de Kairouan II/1, Paris, 1950, p. 27-33.

تأخذ هذه الخزانة، التي تتكوّن من صناديق ذات أشكال بسيطة بالأساس، صورة بنايات مصغرة أحيانا؛ انظر

(voir The Anatolian Civilizations III, Istanbul, 1983, p. 116-117, N. E. 19; p. 154-155, N. E. 76 et p. 196-198, N. E. 148, 149 et 151m des XVI et XVII siècles).

يوجد المسجد أو الضريح والخزانة في تناسب ويعكس أحدهما الآخر، مع التركيز على قدسيّة المخطوط المحفوظ في الصندوق.

73- J.-M. Mouton («De quelques reliques conservées à Damas au Moyen Âge, Stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides», Annales islamologiques 27 (1993), p. 247-254) identifie ce manuscrit avec le coran Istanbul, TKS HS 32.

74- J.-M. Mouton, op. cit., p. 251.

75- نجد وجهة النظر هذه لدى ابن خلدون: "رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة[...]ثمّ اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبرّكا بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم"؛ مقدّمة ابن خلدون، ج. 2، نشرة عبد الله محمد الدرويش، دمشق، 2004، ص. 122. المترجم: أوردنا النصّ العربيّ الأصليّ، في حين اعتمد المؤلّف الترجمة الفرنسيّة؛ انظر

(trad, de V. Monteil, Discours sur l'histoire universelle, al-Muqaddima II, Paris, 1978, p. 850-851).

رأسه بنسخة من مصحف عثمان، المحفوظ في دمشق، يستقبله مواطنوه استقبال الأبطال[76]. ولأنّه موضوع ماديّ، فللمخطوط القرآنيّ دور في حياة الجماعة. وقد أشار ج. م. موتون J.-M. Mouton، في صدد هذا المثال السوريّ، إلى دور الوسيط الذي كان يلعبه، على غرار قطع أثريّة أخرى، بين الأمير ذي الأصل التركيّ وسكان الحاضرة. وقد نذهب أبعد من ذلك، فنقول: لم يقم الأمير (الأتابك) توغتاكين Tugtakïn (حكم بين عامي 1104-1128م)، الذي عمل على نقل المصحف العثمانيّ من طبريّا إلى دمشق، بتجنّب الخطر الذي كان يمثّله الصليبيّون فحسب، وإنّما يكرّر ما فعله الخليفة عثمان، في الواقع، من خلال إعادة المخطوط إلى مكانه الأصليّ بشكل أو بآخر؛ وبهذا، يضع نفسه في مساواة رمزيّة، وهو الذي اعتنق الإسلام حديثا، مع أحد الوجوه الكبرى في الإسلام في بداياته الأولى. وهكذا، صار المصحف أداة إضفاء الشرعيّة على السلطة السياسيّة. وقد يأتي لتمثيل هذه الجماعة أو تلك رمزيّا: لقد سمحت هذه النسخة، في الواقع، لأهل السنّة في دمشق كي يفسحوا المجال أمام مصحف من نسخ علي كان الشيعة الدمشقيّون يبجّلونه في مصلّى في المدينة. أمام تطوّر التعلّق الشعبيّ بالمصحف العثمانيّ، الذي وضع في الجامع الكبير، عمد الشيعة بدورهم إلى نقل مخطوطهم إلى مشهد علي المجاور غرفة الصلاة في الجامع الكبير. وهذه الانتقالات ذات الرمزيّة الكبيرة تستثمر بمهارة الجانب الماديّ[77] للكتاب- القرآن. إنّ انخراطه في حماية المدينة، في لحظات الخطر الكبير، يعكس الأمر نفسه: عندما هدّد الإفرنج دمشق، عام 1148م، وبعدهم المغول عام 1281م، أخرج السكان المصحف من المسجد من أجل أن يساعدهم في الحصول على الغوث الإلهيّ ضدّ العدوّ[78].

إنّ الأوراق العثمانيّة الأربع التي يفخر الجامع الكبير في قرطبة بامتلاكها، قد تمّ وضعها في وعاء يوصف عرضه الفاخر على نحو مغريّ؛ وعندما تمّ نقلها إلى مراكش في عهد الأمير الموحّدي عبد المؤمن، حوالي 1158م، جمع هذا الأخير لجنة من الصنّاع- من مختصّين في تجليد كتب، ونجّارين مختصّين في الأثاث الفاخر، ومختصّين في الطلاء، ومختصين في صياغة المعادن النفيسة، وغيرهم-

76- J.-M. Mouton, op. cit., p. 252.

77- المترجم:

La matérialité;

اخترنا ترجمة هذه الكلمة بالجانب المادّي تفاديا لكلّ سوء فهم محتمل لدى القارئ العربيّ؛ فثمّة جانب آخر، وهو الأهمّ هو الجانب غير المادّي، هو كلام الوحي الإلهيّ.

78- J.-M. Mouton, op. cit., p. 253.

كلّفوا بتصميم مجلّد نفيس وخزانة من أجل إيواء هذا الأثر[79]. وعندما كانت في قرطبة، لم تكن هذه الأوراق موضوع تبجيل فقط مثل ما سبق وصفه، وإنّما كانت موضوع طقوس حقيقيّة. بالفعل، لقد أورد الإدريسي أنّه أثناء صلاة الجمعة، يقوم رجلان بحمل مصحف عثمان في موكب يسبقه معاون يحمل شمعة، ثمّ يقرأ الإمام مقطعا من هذا المخطوط[80].

وفي مصر المملوكيّة، كان السلاطين والأمراء يتنافسون في تشييد مؤسّسات دينيّة. وقد وهبت هذه الأخيرة مخطوطات من القرآن الكريم تمّ الحفاظ على بعضها. وفي الأغلب، كانت المخطوطات في مجلّد واحد بحجم مثير للإعجاب: يتجاوز قياس كثير منها المتر في الطول ويتّسم بإضاءة أكبر. تقدّم لنا النصوص التي كتبت في ذلك العصر، وخصوصا الوقفيّة منها، شهادة فريدة عن كيف كانت تستعمل هذه النسخ في الشعائر الجماعيّة. لقد قصد السلطان المملوكيّ برسباي (حكم بين عامي 1422-1438م) بعمله الوقفيّ، من بين إجراءات أخرى لصالح المدرسة الأشرفيّة، مكافأة قرّاء مكلّفين بتلاوة الجزء، يوميّا بعد صلاة الظهر، الذي يوزّعه عليهم خادم الربعة: كان هذا الأخير مكلّفا بحراسة الخزانة التي حفظت فيها مجلّدات المصحف- عندما كان هذا الأخير في ثلاثين جزء[81].

وسيكون من المفيد إجراء بحث أوسع من أجل جمع العناصر الضروريّة في كتابة هذا التاريخ، أي تاريخ المخطوط القرآنيّ، الذي لم يدرس بما يكفي بعد[82]. ومن دون التنقيص قطّ من أهميّة النقل الشفهيّ، تستهدف ملاحظاتنا التذكير بالمجهود الكبير الذي بذله المسلمون على مرّ العصور من أجل ضمان نقل كتابيّ لنصّ الوحي. وكما لاحظنا، فإنّ موقفهم إزاء هذه النسخ واستعمالاتهم لها اختلفت باختلاف الزمان والمكان. فقد اختلفت على مرّ الزمن، ومن مكان إلى مكان؛ ولكن لم يحدث قطّ أن خفّت الحماسة التي نسخ بها المؤمنون أو دفعوا بها إلى نسخ القرآن الكريم.

79- A. Dessus Lamare, «Le muṣḥaf de la mosquée de Cordoue et son mobilier mécanique», Journal asiatique, 1938, p. 558-561.

80- A. Dessus Lamare, op. cit., p. 555.

81- أحمد دراج، حجة وقف الأشرف برسباي، القاهرة، 1963، ص. 31.

82- المترجم: تصّرفنا في الترجمة هنا؛ فالمؤلف يقول حرفيًا هنا: لم يوجد بعد؛ ونحن اعتمدنا الاختيار أعلاه تفاديا لكلّ غموض في ذهن القارئ العربيّ بين تاريخ المخطوط ودراسة هذا التاريخ في سياق هذه الجملة؛ فما لم يوجد بعد ليس هو التاريخ الفعليّ، بل الكشف عنه ودراسته دراسة علميّة. وفي الختام، تجدر الإشارة إلى أنّ بعض القضايا التي طرحها المؤلّف في هذه الدراسة فيها نظر، كما كلّ الأعمال الأكاديميّة، ولسنا هنا في موضع يؤهّلنا لمناقشتها أو التعليق عليها. وكلّ رجائنا أن نكون قد وفّقنا في نقل معانيها إلى لغة الضادّ بأمانة.

القرآن: مقاربات جديدة*

تأليف: مهدي عزيّز
ترجمة: عبد العزيز بومسهولي**

مقدمة[1]

شدّد رودولف أوجن جيير(Rudolf Eugen Geyer)[2] أحد المتخصّصين الحصيفين في الشعر العربي[3] سنة 1908م، في مقال يحمل عنوان (zur Strophik des Qurans) على الضرورة الملحّة لإنشاء طبعة نقدية للقرآن، وقد كتب، آنذاك، ما يأتي: «كلّ علم قرآنيّ سيضحّي، مجبراً على الاشتغال في حقلٍ لا يقينيّ لمدة طويلة، إلى أن تزول الشوائب المتعلقة بمنطلقات عدّته الأساسية: طبعة أوروبية للقرآن تغدو مطابقة بحقّ لمقتضيات النقد بكيفية متعاونة ومفيدة، وتتوافر على الأدوات التاريخيةوالفيلولوجية والطقوسية، وبما يعتمل في تاريخ الديانات»[4]. غير أنّه، بعد قرن من الزمان، تفرض الملاحظة الآتية نفسها: لا تزال لا توجد أبداً طبعة نقدية للقرآن تستجيب

---

*مقدّمة كتاب:

Le Coran, Nouvelles approches, par Mehdi Azaiez (Ed.), Sabrina Mervin (collab.), Paris, CNRS Editions,2013. Pp 13-37.

**باحث ومترجم من المغرب

1-أتقدّم بالشكر إلى الأساتذة والباحثين: جاكلين الشابي، وكلود جيلو، وصابرينا ميرفان، وأسماء هيلالي، وجابرييل سعيد رينولد،لمساهمتهم بملاحظاتهم واقتراحاتهم. أمّا فيما يتعلق بالأخطاء المحتملة في المقال، فأنا مَن أتحمل مسؤوليتها.

2- Geyer R.E, «Zur Strophik des Qurans», WZKM, 22, (1908), P.286.

3- رودولف أوجن جيير (1861-1929م) أستاذ اللغات السامية في جامعة فيينا. وقد تتبع عمل أستاذه دافيد هنريش مولر (1846-1912م) المتعلّق بالبنيات المقطعية في القرآن. وهو، على الأخص، صاحب أعمال رائدة حول الشعر العربي.

(DIE Propheten in inhrer ursprunglichen Form, die Grundgesetze der ursemitichen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Choren der griechischen Tragodie, Vienne, Aflfred Holder, 1986, p^.20-602). Il .

4-:هكذا ترجم كلود جيليوالنص التالي

لفيلولوجيا صارمة. بدهيّاً،الوضعية مفارقة للغاية لتلك المتعلّقة بالأبحاث الأكاديمية حول التوراة. في 1998م، حظي العهد الجديد بتعليقاتٍ أو حواشٍ نقديّة، مع ظهور طبعة ستوتغارت للعهد الجديد[5] (Novum Testamentum) لـ إيبيرهارد نيستلي Nestlé (E) (راجعتها باربارا وكورت ألاند) عن الجمعية التوراتية لوورتمبرغ Wurtemberg))،وقد بقي هذا المرجع خاضعاً للمراجعة طيلة القرن العشرين، وما زال إلى اليوم يُعدّ الأداة الخاصة والمفضّلة للمفسّرين[6].

بعيداً عن طرح تعليقات نقدية مثل هذه، ارتكز البحث الأكاديمي حول القرآن ارتكازاً واسعاً على طبعة القاهرة الشهيرة المنشورةفي 10 تموز/ يوليو 1924م (الموافق 7 ذي الحجة 1342هـ)[7]. بناء هذا النص لم يكن حاملاً لأيّ طموح لمشروع نقديّ. وقد أشرف على هذه الطبعة محمد علي الحسيني الحداد، وكان القصد منها توحيد النص القرآني بإعطاء الأولوية لقراءة تمكّن من تبسيط التعليم الديني في مصر، وفق أهداف بيداغوجية. وكما نعلم،هذه الطبعة كانت وفيّة بشدّة

5- Claude gilliot : "[daB] die gesamte Qurânwissenschaft auf einren sehr unsicheren Boden zu operieren gezwungen ist, so ein Haupterfordernis ihres Apparates fehlt : eine wirklich wissens-chaftliche allen Anforderungen der Kritik entsprechende, mit allem historischen, philologischen, religioswissenschaftlichen und liturgischen Rustzeug, vergleichend und diskursiv augetattete europaische Qurânausgabe. Ohne dies mussen malle Einzelforschungen im Qurân vorlaufig unzusammenhangendes Stuchwerk bleiben » CF. Gilliot C. Kropp M. ed, Results of contemporary research ورد في "إعادة بناء نقدي للقرآن أو كيف نقطع مع عجائب مصباح علاء الدين" (on the Qur an, The Question of a Historio-Critical Text of the Qur,an, p.35 (n°7 أنظر أيضا الترجمة الانجليزية لهذا الاستشهاد عند ويلز Wells G.A في ابن الوراق للنشر « The Strophic Structure of the Koran », What the Koran really says, Language, Text, and Commentary, Edited with translations by Ibn Warraq, Amherst, Prometheus Books, 2002, p644.

6- ظهرت طبعته الأخيرة في 2007م، وهي الطبعة الـ 27، وآخر طبعة مراجعة ومصحّحة ظهرت في 1993م. أنظر Novum Testamentum Graece. Novum Testamentum Graece Cum apparatu critico ex editionibus et libris manu postEbehard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland… [et al.], apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasteriensi Westphaliae. -27e éd. Rev. 9e impression corrigée, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, 89-812 p. وبالموازاة مع ذلك يوجد مقابل لها في العهد القديم مع la Biblia Hebraica Stuttgartensia بفضل أعمال رودولف كيتل وبول كاهلRudolf Kittel et Paul Kahele. C.F.Albin M.W., «Printing The Quràn» EQ, IV, 2004. P272-7.

لـ«قراءة» حفص (المتوفَّى في 180هـ/796م) عن عاصم (127هـ/745م)[8]. وهكذا، فقد حجبت كلّ القراءات الأخرى[9] المتعدّدة. رحّب أفضل المتخصّصين الغربيين بهذا العمل المكتمل، وقد غدا بسرعة معادلاً لطبعة رسميّة للقرآن (der Amtliche Koran)[10]؛ فقد انتشر بشكل واسع في العالم الإسلامي. غير أنّ هذا النجاح الباهر لم يخلُ من عواقب؛ فتفضيل قراءة واحدة جعل طبعة القاهرة حاملةً لخطاب تيولوجي قائم على وهم (وجود) قرآن وحيد فقط، مثبت على صيغة واحدة لا صلة لها بنشأته التاريخية التطورية[11].

ومع ذلك، فإذا كان لطبعة القاهرة من غاية لا صلةَ لها بالاهتمامات الفيلولوجية، فإنّ طموح كتابة تاريخ للمصحفقد تمّ التخطيط له بدءاً من الثلاثينيات، وبدافع من ثلاثة باحثين مشهورين هم: غوتهلف برغستراسر (Gotthelf Bergstrasser)، وآرثر جيفرى (A. Jeffry)، وأوطو بريتزل(Otto Pretzl). بدأ القرار في إنشاء تعليقات نقدية استناداً على عمل منهجي على إثر بحث حصيف في أقدم المخطوطات المعروفة[12]، غير أنّ الموت المبكّر لكلٍّ من غوتهلف برغستراسر، وأوطوبريتزل، وضع حدّاً ـ للأسف- لهذا المشروع.

والأكثر من هذا أنّ الهدم (المزعوم) لأرشيفات ميونيخ، إبّان القصف الذي أصابها في الحرب العالمية الثانية، قد أسهم، بدوره، في تأخير هذه المبادرة بشكل دائم. وقد تأكّد في الواقع أنّ هذه الأرشيفات تحتفظ بأفلام تحمل صوراً مصغرة لمخطوطات قرآنية محفوظة. وبالفعل، فقد ظلّ يمتلكها أنطون سبيتالر(Anton Spitaler) لعقود من الزمان، من غير أن يتمكّن هذا من استعادة المشروع.

II

في هذا (الحقل المريب)، وفي غياب طبعة نقدية، وضدّ كلّ توجّه علميّ متشبّع بنصوص المصادر العربية، ظهرت، منذ السبعينيات، أعمال متعدّدة حول نشأة الإسلام، وحول كتابه المؤسّس.

8- Jeffry A., «Asim», EI2, I, P 706-707.

9- بالنسبة إلى هذه القراءة، فقد أدى ابن مجاهد دوراًمهمّاً من أجل إثبات القراءات السبع المشهورة.

انظر: CF. Paret R. «Kirà ʻa» EI2, I, P126-128

10- Bergstrasser G. «Korablesung in Kairo. Miteinem Beitragvon K-Huber» /SL, (20) 1932, P213.

11- على الرغم من دواعي المقاربات التاريخية ـ النقدية، فإنّ القراءات القرآنية المعاصرة تعتمد، خاصةً، على هذه الطبعة، كما أشار إلى ذلك كلّ من مانفريدكروب (Kropp)، وريجي بلاشير (Blachère) في: المدخل إلى القرآن، باريس، 1959م.

12- من أجل وصف دقيق لهذا المشروع،انظر: جيليو (Gilliot)، وراينولد (Reynolds).

يجب أن نذكر، هنا، الأعمال المميزة لـ: ج.لولنغ (G.luling 1972)، ج.وانسبرو (J.Wansbrough 1977م)، ب. كرون (P.Crone)، م.كوك (M.Cook 1977)، ي.دنيفو (Y.D.Nevo 1982)، وبالأخص عمل كريستوف لوكسنبرغ (Ch. Luxenberg 2002).

تشهد هذه الأعمال كلّها (من غير تبخيس لفرادة كلّ منها سواء من خلال أهدافها المحددة، أم من خلال مناهجها المعتمدة)[13] على النزعة الريبيّة التاريخية نفسها،التي ظهرت منذ نهاية القرن التاسع عشر مع غولدزيهر (Goldziher)، ولامنس (Lammens) و كيتاني(Caetani). وحيث إنّ المذهب الإسلامي بنى نصاً مؤسّساً ومقدّساً في أصوله، فإنّ هؤلاء الباحثين، وقد انخرطوا في مهمّة «المراجعين»[14]، بذلوا جهدهم لكتابة تاريخ مغاير تماماً. فقد اقترحوا فهمًا للقرآن ليس بناء على معيار المعطيات السيريّة لحياة محمد، أو على الآداب التفسيرية؛ بل انطلاقاً من توجّهين مهيمنين: الأول مستوحى من الفيلولوجيا، والآخر من التحليل الأدبي. وقد تابعوا فرضيّتين مضادتين للتقليد الإيقوني (Iconoclastes)، بالنظر إلى التقليد الإسلامي؛الأولى لـ غونتر لولنغ، والثانية لـ جون فانسبروغ (Wansbroug)، تفترض الأولى وجود قرآن ـ أوّلي (أصلي) (Ur-Koran)[15]. وهكذا، فإنّ للنصّ المؤسس للإسلام صيغةً أوّلية تنحدر من التراتيل المسيحية قبل الإسلام[16]. إنّ الأطروحة، التي قدّمها غونتر لولنغ (Luling)، قد سلكها بطريقته الخاصة كريستوف لوكسنبرغ، الذي أكد التأثير الحاسم

13-من أجل إيضاح وجهة النظر حول هذه الأسئلة. انظر:

.Bowering G, Recent Recherch on the construction of Quràn» in The Qur'àn in ites Historical contexte op. cit. P70-870

.Amir Moezzima M.A «AU Tour de l'histoire de la redaction du Coran. Rome, Bradley conférence (Pisai) 21 Mai 2010

Korenj et Nevod.y «Methodological Approaches To Islam Studies» Isl, LXVIII (1991). P87-107, in Ibn Warraq - 14

.(éd), The quest for the Historical Muhammad, Amherst, Prometheus 2000. P422-426

15- Luling G. Die Weiderentde chung des Propheten Muhammed. Eine Kritik an «christlichen» Abendland, Erlangen. H. Luling, 1981, P119.

16- انظر، في هذا الصدد:

-Gilliot .C. «Deux études sur le Coran», Arabica 30/1 (1993), P1-37, Id «Ginter Luling, Uber den Urkoran» REMM, 70 (1993), P142-143.

كما أنّألفونس مينغانا (Mingana) أشار إلى تأثير اللغة السريانية، سنة 1927م، في:

«Syriac influence on The style of The Koran» B JRL, 11 (1927),P77.

وهذا النص موجود على الإنترنت في الموقع الآتي:

http://www.answering-islam.org/Books/Minganal/influence/index.htm

للطقوس السريانية. أمّا الأطروحة الأخرى، فإنها مختلفة جداً عن الأطروحة الأولى، فهي تَعدّ القرآن هدفاً لتكوين تقدّميّ، وقد تأسّس ككتابة شرعية لأكثر من قرنين بعد وفاة محمد. ونعلم أنّ هذه المقاربة الأخيرة قد استلهمت الفرضيات الجريئة لباتريسيا كرون (Patricia Crone)، وميكائيل كوك (Michael Cook)[17]. وقد أكد نيفو أنّ هذه الأطروحات المُنحدرة عن الأبحاث النقوشية (épigraphiques)[18]، والأعمال المنبعثة من مبادرات فردية، قد أثارت نوعاً من الارتباك؛ بل نوعاً من العدوانية النشيطة[19]. والأكثر من ذلك أنّ الخلافات المتعدّدة والمتباينة، التي تدور حول نشأة وتاريخ القرآن، قد قادت عدداً من المتخصصين إلى الوقوف على حالة (التشويش)[20]و(الأزمة)[21] أو (الفوضى)[22] (hoffnungstoseschos)، التي توجد عليها الدراسات القرآنية المعاصرة. وعلى الرغم من هذه الوضعيّة، فقد شهد هذا العقد الأخير تجديداً حقيقياً للدراسات القرآنية المعاصرة، التي هي على أهبة أن تصير شأناً جليلاً للإسلامولوجيا المعاصرة. تتجلى هذه الحيوية في البحوث،من خلال هذا الارتفاع الدالّ للمنشورات العديدة[23]، وفي الأطروحات[24]، والملتقيات الدراسية[25]،

17-Crone. P. et Cook M.A, Hagarism, The Making of The Islam World, Cambridge University, Presss, 1977.

18- Nevo. Y. D et koren J. crosskoads to Islam, The origins of the Arab Religion and the arab States, Amherst, Newyork. Prometheus Books 2003. P 340.

19-Burgmerc. Ed, Streit um den koran, Die Luxenberg-Debatte: Stand punkte und Huntergrunde. (Controvese autour du coran. Le débat autour de Luxenberg: point de vue et perspectives) Berlin, Hans Schiler 2005,P152.

20ـ Donner F.M, «The Quran in recent scholarship, challenges and desiserata» in The Quran in its historical contexte. London. Routledge, 2008, P29.

21- Reynolds G.S «The Crisis of Quranic studus» The Quran and its Bilical subtext, london Rout Ledge, 2010, P 3-36.

.Id. introduction» The Quran in Historical context Op. Cit. P18 -22

23- لا شك في أنّ نشر كتاب كريستوف لوكسنبرغ يُعدّ مجسّداًآثارها.انظر:

- Lusenberg Christhof, Die syro-aramaische Lesart des Koran Ein Beitrag zur Entschlusselung der Korans prache. Berlin, Verlattans. Schiler, 2004, P 351.

24ـ انظر، على سبيل المثال، كتابنا حول الأطروحات المتخصصة في القرآن في فرنسا منذ السبعينيات.

- Azaiez.M. «Les thèses consacrées au coran en France depuis les années soixante-dix. Une note biographique», Arabica, 56 (2009), P107-111.

25- في سنة 2009 وحدها أحصينا على الأقل أربعة ملتقيات دولية مختصة بالقرآن، نذكر منها، ملتقى جامعة نوتردام في أبريل 2009، وجامعة ستانفورد (يوليو 2009). وجامعة SOAS في نوفمبر 2009 ومعهد EHESS في نوفمبر 2009، وهو أصل هذا العمل الذي اشتغلت عليه.

ومشاريع الدراسات[26] المتخصصّة في القرآن. وبدافع تجديد المصادر ومنهجيات التحليل، تتوخّى هذه العدّة إثارة نقاش ذي طبيعة هرمينوطيقية، وإعادة تحديد الإشكاليات الجديدة ومنظورات البحث.

III

تتأسس الانطلاقة الجديدة للدراسات القرآنية على توسيع المصادر البارزة، سواء كانت مخطوطات أم منقوشات، أو حفريات على أقلّ تقدير. ومنذ اكتشاف مخطوطة للقرآن، في 1973م، في سقف المسجد الكبير في صنعاء، تمكّن الباحثون من التوافر على عدّة ثمينة. فإذا لم تظهر، بعدُ، طبعة كاملة، فإنّ بعض الدراسات المبادرة، مع كونها معزولة[27]، تبيّن، بكيفية لا جدال فيها، أقدمية هذه المصادر[28]. وبالتوازي مع هذا الاستثمار لمخطوطات صنعاء، يجب أن نضيف إلى ذلك إعادة اكتشاف أفلام مصغّرة تتضمّن صوراً فوتوغرافية لمخطوطات قرآنية قديمة أخرجها برستراسر (Bergstrasser). وحسب كلود جيليو (Gilliot)،«فإنّ 9000 صورة لمخطوطات قديمة، وما يقارب 1100 صورة لمخطوطات لكتب القرون الخمسة الهجرية الأولى حول الآداب القرآنية، قد تمّ تجميعها من قبل لجنة القرآن في أكاديمية العلوم البافارية»[29]. وكانيمتلكهاأنطون سيتالر (Spitalr)، وفي عهدة السيدة إنجليكا نويرت (Neuwirth)، وهي، الآن، تستثمر في إطار مشروع (corpus coranicum) الذي تديره هذه الأخيرة[30].

26- من بين هذه المشروعات، نذكر المدونة القرآنية تنسيق أنجليكا نويرت Neuwirth ببرلين، ومشروع Inarah الذي يديره كارل هينز أو هليج Ohlig بساربروغ Sarrebruck ومبادرات قسم "الدراسات القرآنية" التي يشرف عليها عمر علي بمعهد الدراسات الإسلامية بلندن. ويجب أن نذكر أيضاً مشروع غابرييل سَعيد رينولد ومهدي الزايز الموسوم بـ "Quran Siminal" بجامعة نوتردام (إنديانا، الولايات المتحدة الأمريكية). وهذا المشروع تحت رعاية جمعية جديدة (international Quranic Studies) (IQSA Association).

27-HILALI A, Le Palimpseste de San à et la canonisation du coran: Nouveaux éléments. Cahiers Gustave Glotz 21 (2011), P 443-448.

28- أهمية المخطوطات القديمة للقرآن ترجع إلى بدايات القرن، مع مانكانا (Mingana)، ولويس (Lewis A.S). انظر:

The origins of Koran, classic Essays on islam's Holy Amherst, Promethens Books 1988,P 76-96.

29- Cf. Supra n-12 Gilliot C. «Origine et Fixation du texte coranique», P643.

30- Ibid. P 643.

أخيراً، لابدّ من التذكير بأنّ نشر المخطوطات المحفوظة، واستعمالها بأسلوب جديد،قد تمّ، هذه المرّة، في كبريات المكتبات الأوروبية، من خلال مشروع عماري (Amari)[31]خاصةً. من بين النماذج الأكثر وضوحاً لهذا الاستعمال للمخطوطات،إعادة إنشاء فرنسوا ديغوش (F. Deroche) مجمعاً يُسمّى (Parisiono-Petropolitanus)[32]، الذي جمع نسخاً متفرقة خاصّة في مجموعتين عامّتين؛ إحداهما في باريس، والأخرى في سانت بيترسبورغ. يكشف هذا المخطوط (28 لوحة)، الذي يرجع تاريخه الحقيقي إلى القرن الأول الهجري، عن حالة النص الأوّلي للقرآن (الرسم الإملائي والخصوصيّات النصيّة)، وعن الظروف، التي تشكلت فيها الصيغة القرآنية. يتوخّى هذا العمل أن يبرهن على ضعف المواقف المدافعة عن فكرة إنشاء متأخّر للقرآن. وعلى العكس،المؤلف يدافع عن كون المتن القرآني قد تمّت كتابته بسرعة بعد موت محمّد، ويؤكد الدور الحاسم للنقل الشفهي.

هذا التجديد للمصادر لا يقتصر، فحسب، على المخطوطات القرآنية، كما أنّ استعمال المؤلفات المعروفة والمجهولة عن التقليد الإسلامي، إلى حدّ ما، يؤكّد أهميتها في رسم تاريخ القرآن. نفكّر، خاصة، في أعمال أمير مُعزّ(Amir Moezzi) المخصّصة للمَذهب الشيعي. في هذا العمل الجديد[33]، يستكمل المؤلف معرفتنا بسياق نشأة المصادر القرآنية للإسلام اعتماداً على اختبار محدّد لثلاثة كتب غير معروفة عن التشيّع القديم[34]. كما يبين، أيضاً،أنّ كتابة القرآن لم تنفصل قط عن السياق الجدالي والنزاعات الحربية. وبالمثل فإنّ إغراء المصادر الخارجة عن

31- بخصوص مشروع عماري، انظر:

Fedeli A «Early evisances of variant readings in Quranic manuscripts» dans K. Ohlig. G.R. Puin (ed) The Hidden origins of islam, New Recherch into Early History New York, Promethens Books, 2009. P328 [N°25].

32- Deroche. F, La transmission écrite du coran dans les débuts de l'islam, Le Codex parisino-petropolitanus. Leiden, Brill, 2009, P640.

33- Amir-Moezzi M.A, Le coran Silencieux et le coran parlant, sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur, Paris CNRS éditions, 2011, P 268

34- يهتم هذا العمل بالمؤلفات الآتية: كتاب سليمان ب. قيس حول الفتنة التي تلت موت النبي. كتاب (القراءات) لصاحبه (aL-Sayyàri) (بداية القرن الثالث) حول تحريف الصيغة العثمانية. تفسير الحباري (aL – Hibari) (أواسط القرن الثالث) حول ضرورة الهرمينوطيقا، ونشأة الباطنية الشيعية. كتاب (بصائر الدرجات) للصفار القمي. وأخيراً مجمع المذاهب للقليني (aL-Kulayni) (أواسط القرن الرابع).

التقليد الإسلامي، هذه المرّة، تقود إلى التنويع؛ بل إلى وضع نصوص التقليد موضع مساءلة[35]. إلى جانب هذا العمل حول المخطوطات الأولى، فإنّ البحث والتنقيب الأركيولوجي في شبه الجزيرة العربية، على الرغم من كونه حديث العهد، وإقصائه لمنطقة الحجاز ونواحيها[36]،يمنح المؤرخ معطيات من الطراز الأول من أجل فهم سياق ظهور الإسلام. وقد كشفت التنقيبات في قرية الفاو (1970) (paLFàWم) عن اختراق التيار الهيليني لأرض العرب[37]. ثمة اكتشافات أخرى على إثر تنقيبات في اليمن قد كشفت إلى أيّ مدى استفاد هذا المناخ الجغرافي من ثراء الحارات المتعاقبة منذ العصور القديمة[38]. غير أنه مع انتشار الاكتشافات المتعلقة بالنقوش الكتابية، كانت النتائج باهرة من غير شك. تعرّفنا آلاف النقوش (التقييدات) بالوضعيّة اللسانية والسياسية والدينية والاقتصادية، التي سادت لأكثر من ألفيّتين ونصف من الزمان. وعدد من هذه المنقوشات تسمح بكشف بعض المظاهر الأصلية للزمان الأول للإسلام، ولاسيما ما سماه فريدريك إمبرت (F.Imbert) بصيغة فرحة: «قرآن الحجر»[39]. في مواجهة هذه المصادر الجديدة، وتطور العلوم الإنسانية، يستعين المتخصصون بمناهج التحليل، وبتقنيات ومفاهيم نظرية غير مسبوقة أحياناً. وهكذا، يقتضي تجديد الدراسات القرآنية في الحركة نفسها تطويراً للاستعمالات والأدوات الميتودولوجية.

35-Prémare A-L. des les fondations de l'islam, Entre écriture et histoire, Paris, seuil, 2002. P25-27.

36- Shick. R. «archeology and The Quran». E.Q.I.P 148.

37- Ansari –AL Tayyib. Abdol- Rahman, Qaryat aL-Faw, A Portait of pré-islamic civilisation in sandi-Arabia, aL-Riyad, 1982, P13-30.

انظر، أيضاً:

Cheddadi A. les Arabes et l'appropriation de l'histoire, émergence et premiers développement de l'historiographie musulmane jusqu'au 2e/8e siècle, Paris, sindibad Actes sud, 2004, P 30.

38- مكّن عرض جديد بمتحف اللوفر عنوانه: (طرق العربية ـ كنوز أركيولوجية للمملكة العربية السعودية) (من 16 تموز/ يوليو إلى 27 أيلول/ سبتمبر 2010م) من «إعطاء نبذة بانورامية غير مسبوقة عن مختلف الثقافات التي تعاقبت على الأرض العربية (السعودية) منذ ما قبل التاريخ إلى بزوغ العالم الحديث».

C.F. Routes d'Arabie, archéologie et histoire du royaume d'Arabie Saoudite, sous la direction d'Al Ghabban A.I, et André Salvini B, Paris, Musée du Louvre/ Somogy, 2010,P 633.

39-C.F Imbert. F «Le coran dans les graffiti des deux premiers siècles de l'histoire», Arabica 47/3-4 (2000), P381-390.

من بين المناهج المستعملة، يحتلّ علم القنانة (codicologie) مكانة رفيعة من الطراز الأول.

لهذه الطريقة، كما نعلم، هدف يتمثّل في فكّ الشفرات (قراءة الخطوط الغامضة)، وتقرير الخبرة (تحديد زمن الخطوط، ومكانها، وتطورها). إنّه يتضمن دراسات عن مختلف نماذج الكتابة المستعملة، وعن تكوّنها وتطورها وانتشارها. كما يهدف، أيضاً،إلى تحليل أدوات وتقنيات الصنع، ودراسة سيرورة انتقال النصوص ومراكز النسخ، ودراسة مجلدات المخطوطات في المكتبات[40]. وعلاوة على هذا، استعمال الكربون 14 لتحديد الزمان، وتقنية التصوير الفوتوغرافي بالأشعة ما فوق البنفسجية، يغدو، في الظاهر، أكثر جدوى. أمّا المثال الواضح لإسهام المنهج الكوديكولوجي المستعمل، فهو المؤلف الجديد لدافيد. س. بوير (DVID.S.Power).يتساءل المؤلف،فيهذاالكتاب،عن دلالة المصطلح الغامض(الكلالة)(Kalàla) المذكور مرّتين في القرآن، أولاً في القرآن 12، 4، ومرة ثانية في 176،4. وقد اقترح حلّ هذه المعضلة بالاستناد على فحص مخطوط للقرآن في المكتبة الوطنية في فرنسا 328أ، وهو مكتوب بالخط الحجازي (في النصف الثاني من القرن الأول الهجري). يشير تحليل قراءة النصوص القديمة (paléographique)، وتفكيك الخطوط (codicologique)إلى أنّ هيكل صَوامت (consonantique) القرآن، 4،12، قد تمّت مراجعته، إلى حد أنّ معنى الكلمة والآية قد تعرّض لتغيير جذري. هذا التعديل سيتمّ تفسيره بقصد يروم توضيح آية غير مكتملة في الأصل تعالج قواعد الإرث (الآيتان 11-12 من سورة النساء). وهذه المشكلة تمّ حلّها بزيادة التشريع التام في نهاية السورة،التي غدت حالياً قرآناً 4،176، الآية الثانية،التي ظهرت فيها كلمة كلالة (Kalàla)[41]. وهنا، نفهم إلى أيّ مدى يحمل التحليل التشفيري للخطوط مساهمة حاسمة في تاريخ النص القرآني.

علاوة على ذلك، يسمح تقدّم معرفتنا بالتوثيق التاريخي، ومستندات التحليل البنيوي، بالموازاة، بتأمّل الفرادة الشكلية والتركيبية للقرآن[42] ليس المنظورهنا تعاقبيّاً؛ بل هو تزامنيّ.

40- من بين المتخصصين في هذه المناهج، نذكّر بالأعمال المشهورة لهانس كاسبار بوثمر (Hans Caspar Bothmer)، فرانسوا ديروش (F. Deroche)، وألبا فدلي (A. Fedeli)،وسيرجيو نوجا نوسيدا (S.N Noseda)، وألان جورج، وأسماء هيلاني، وجيرد بوين (G.R .puin)، وبيهنام صديقي (Behnam Sadeghi)، وكيث سمال (Keith Small)، وأخيراً ريزفان (Rezvan).

41-Id. «Paleography and codicology Bibliothèque National de France, Arabe 328 a» Mohammad Isnot The Father of Anyofyour men. Op. cit. P155-196.

42- Boisliveau A-S. «Etat des lieux des approche du coran. Les approche littéraires» in Zwilling A-L (ed) tire et interpréter. Le rapport des religions à leur textes fondateur. Genève. Labor et Fides 2013, P151-161.

فعدد من الأعمال قد طبّقت المناهج السيميائية[43]، والسردية[44]، والسيمانطيقية (الدلالية)[45]، والبلاغية[46]؛ولهذا، فإنّ السورة الثانية عشرة (يوسف) غدت موضوعاً لدراسات إيحائية على الخصوص[47]. وقد أسهم إدخال مناهج التحليل في استخدام المفاهيم المنحدرة عن تحليل الخطاب الأدبي، مثل التناصّية (interxtualité)[48]، وعبرـ النصّية(intratextualité)[49]، أو ما بعد النصّية (métatextualité)[50].

43- El Yagoubi Bouderrao M. Sémiotique de la sourate al A'raf (discours coranique et discours exégétique classique), Paris III, 1989, 2. Vols,P 609.

44- Laroussi G, Narrativité et production de sens dans le texte coranique, le récit de Joseph, Paris, EHESS, 1977, p 293.

45-Izutsu T. God ans man in the Koran, New York, Books for libraries, «Islam»/ «Studies in the humanities and social relations. – Tokyo: The Keio institue of cultural and linguistic studies; v.5», 1980, 1er éd. 1964, p 242. Madigan D.A. the Qur'ân's self image: writing and authority in Islam's scripture, Princeton, Princeton University Press, 2001, XV + p 236.

46-Cuypers M. Le Festin, une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Paris, Lethielleux, 2007, IV + p 453.

47- يمكن أن نشير، هنا، إلى الأعمال الآتية:

Berque J. «Yusuf ou la sourate sémiotique», Mélanges Greimas, tome II, Amsterdam, J.Benjamins, 1985, p.847 sq.; Laroussi G. Narrativité et production de sens dans le texte coranique: le récit de Joseph, Paris, HESS, 1977, p 293. Prémare A. L. de, Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran: étude textuelle, Aix-en Provence, Publication de l'Université de Provence, 1989, p 193. Cuypers M. Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurelle de la sourate «Joseph» et de quelques sourates brèves. MIDEO 22 (1995), p 107-195.

48- يحدد لوران جيني (Jenny) التناصية بالطريقة الآتية: لا تشير التناصية إلى جمع ملتبس وغامض للمؤثرات؛ بل هي عمل تحويلي وتماثلي لمختلف النصوص المستخدمة من قبل نصّ مركزي يحتفظ بالمعنى الرئيس.انظر جيني، استراتيجية الشكل، مجلة (Poétique)، العدد 1976-27م.

49- مفهوم عبر النصية يمكن تحديده باعتباره بناء لعلاقة ملفوظ مع ملفوظ آخر ينتمي إلى السياق نفسه.انظر تودورف:

Todorove T, Symbolisme et interprétation, Paris, Senil, 1978. P28.

50- MC Autiffe J.D, «introduction» The canbridge companion to The Qur'an. Edited by pammen MC Auliffe, cambridge university press, 2006, P2-4.

انظر، كذلك، الببليوغرافيا، التي أنجزها مهدي الزايز لهذا العمل، خاصةً أطروحة الدكتوراه لآن سيلفي بواسليفو (Boisliveau) المخصّصة لهذا الموضوع.

وعلى سبيل المثال، فالتحليل البلاغي، الذي قام به الباحث ميشيل سيبيرس (Cuypers)، يستعين، تماماً، بخطة تحرّك مشاعر القارئ للأبعاد العلائقية للنص؛ في حيويته الداخلية (عبر ـ النصية)، كما في حيويته الخارجية (التناصّية). فالباحث، وهو مهتمّ بنظام ومستوى الخطاب، قد طبّق التحليل البلاغي، الذي تنحدر منهجيّته عن الدراسات التوراتية، على سورة المائدة[51]. وهكذا، فقد أوضح واقعتين رئيستين: أولاً أنّ خطاب السورة يمضي على هيئة الوصايا،وتستند هذه الملاحظة على عدد من التذكيرات التوراتية (الاعتصام بالله، تفسير الأجناس التشريعية والسردية، الأمر بطاعة الشرع...)، التي تشخص السورة، والتي لا تترك أدنى شكّ في خلفيّة نواتها. وثانياً، توجد مقاطع استراتيجية وضعت بلاغياً في المركز، وهي مميزة برسالتها الكونية. وهذا التمركز، الذي يتعارض مع مقاطع أخرى موضوعة بلاغياً في السطح، يجعلها «بارزة بقوة ويمنحها أهمية خاصة [...] يبدو أنّ لها قيمة أولية من أجل تفسير مجموع الآيات المفصلة المحيطة بها»[52]. يستخلص المؤلف، على المستوى الأخلاقي والكلي لهذه المقاطع (تسع آيات)، التي تضع فصلاً قاطعاً مع الطابع المحدود والسجالي، غالباً في ما تبقّى من السورة. هذه المقاربة التزامنية، كما يشهد المنهج، تستند خاصةً على نصّ التلقي. إنّها تتعارض بدهيّاً مع المقاربة التعاقبية الوفيّة للمنهج التاريخي ـ النقدي، وهذا الاختلاف يولد إعادة تقويم لسؤال المعنى المتضمن، أيضاً، للتساؤل الهرمينوطيقي.

ميّز دانيال ماديغان (D. Madigan) في مدخل كتاب(The Quràn in The Hshistorical context) بين توجّهين للنقد القرآني: الأول هو المقاربة التاريخية النقدية التي ترى أنّه من الممكن العثور على المعنى الأولي، وكذلك مقاصد كاتب أو كتاب القرآن (mens auctoris)، في حين أنّ المقاربة الثانية تُدافع عن فكرة مفادها أنّ التفسير ليس ممكناً إلا عبر تجمعات المؤمنين (mens Lectoris)، التي تحين، في كلّ عصر، قراءة ودلالة القرآن بوصفه نصاً شرعياً[53].

شكّل هذان الموقفان المتضادان، إلى حد ما، موضوعاً لنقاش دار بين مناصري قراءة القرآن المرتبطة بالأدب التأويلي، وبين مختصين آخرين مقتنعين بإمكانية إعادة تأسيس المعنى الأولي

51-Michel Cypers, La composition du coran, Nazmal Quran, Paris, Gabalda, 2012.

52-Cypers M. Le Festin. OP. Cit. P 376.

53- Madigan D, «Foreword» in «The Quràn in The Historical contexte» ed-Gabriel Said. Reynolds, oxon, London Routledge, P11.

للنص. وجهة النظر الأخيرة، دافع عنها وات (Watt) وبيل (Bell)، فقد دعا كلٌّ منهما، منذ 1970م، إلى «ترك تفسيرات المعلقين المسلمين المتأخرين جانباً، باعتبار أنّها تعرّضت لتأثير التطوّر التيولوجي بعد موت النبي، والعمل على فهم كلّ مقطع بالمعنى الذي عرفته بالنسبة إلى مستمعيها الأوائل»[54].

وبناء على المنظور نفسه،واستناداً إلى محاولة سياقيّة، اقترحت جاكلين شابي (J)Chabbi. فهماً للقرآن في سياق تلقّيه الخاص؛ أي سياق العالم القبَلي (نسبة إلى القبيلة)، الذي يحيط به، والذي يتوجّه إليه بالخطاب»[55]. ثمّة دراسات حديثة العهد، أيضاً، تلحّ على أهمية قراءة النص القرآني جملة، حيث يكون سياقها،هذه المرّة، عريضاً؛ أي سياق القدامة المتأخرة.

وعلى الأخص،التفاعلات ما بين الأدب (عبر) التوراتي وبين القرآن مثارُ التساؤل من جديد. وقد دافعت أنجليكا نويرت (Neuwirt) عن هذا المنظور البحثي في ثلاثة كتب جديدة[56]. كما دافع عنه غابرييل. س. رينولد (G.S.Reynolds) في مؤلّف يحمل عنواناً موحياً[57]؛ فهذان المؤلّفان المختلفان أساساً حول المكانة، التي يجب إيلاؤها لإعادة البناء الكرونولوجي وللسيرة بقصد تفسير القرآن، يناضلان معاً من أجل التخلص من القراءة المرتبطة بالتقليد التفسيري الإسلامي خاصّة.

وعلى ضوء هذه الملاحظات المنهجيّة والهرمينوطيقية، تفرض ثلاث إشكاليّات وتساؤلات عامّة نفسها، وهي، بالنسبة إلى البعض، قديمة سلفاً؛ أولاً: هل بالإمكان إعادة بناء تاريخ النص؟ وعلى أيّ شروط؟ كيف يجب تقييم صحة المصادر العربية التي هي متعارضة في الغالب؟ كيف يمكن معالجة التعقيد الموجود في المخطوطات القرآنية القديمة جداً، حيث إنّ اختلافاتها العديدة تجعلها بعيدة عن الطبعة القرآنية في القاهرة؟ بالموازاة مع ذلك، ما الذي يمكن أن تفيدنا به المصادر النقوشيّة حول

54-Bell R. et Watt. M, Bell'sintroduction to The Quran, completely revised and enlarged bymontgomery watt, Edinburgh, Edinburgh university Press, 1970, P113-114.

55-Chabbi. J. Le Seigneur destribus, L'islam de Mohomet, préface d4andré caquot, Paris, Noesis, 1997, P22 réed. Paris CNRS aditions, 2010.

56- Der Koran, Hand Kommentar mit ubersetzung ron Angelika Neuwirth. Bd,1 Poetische prophetie. Fuhmekkanische suren, Verlag der wettre ligion en in unsel verlag. 2011, p600.

57- Reynolds G.S, The Quran and its biblical Subtext. Op. cit. p2.

حالة اللغة العربية، ولغة القرآن في فجر الإسلام وقرونه الأولى؟ ثانياً: تضاف إلى هذه الأسئلة،المتعلقة أساساً بالمصادر الداخلية في التقليد الإسلامي، أسئلة أخرى حول السياق المفترض لظهور القرآن. ففي أيّ شيء يؤسّس القرآن نصاً مختلفاً عن التقليد اليهودي المسيحي؟ أيتميّز بفرادة نوعيّة جذرية أم أنّه يندرج في استمرارية يجب مساءلتها على الخصوص بالنظر إلى مناهج التحليل التناصي؟

وفيما وراء تحديد الاقتباسات، كيف يجب فهم ظواهر استعادة المرجعيات التوراتية وعبر-التوارتية، الحاضرة في القرآن؟ أهي نتاج تواصل نبوي منقول إلى جماعة ناشئة من المؤمنين أم هي ثمرة مجموعة من التقاليد المتأخرة المحايثة لوسط عصبة توحيدية؟58. ألا تستلزم هذه الأسئلة إعادة كتابة القرآن في سياق تاريخيّ عريض بوصفه عملاً للقدامة المتأخرة؟

أخيراً: كيف بإمكان التحليل الأدبي للقرآن أن يسهم في إضاءة التحرير المفترض للمتن القرآني؟ ألا يُؤيّد عدم تجانس النص (تشذرات وتعدّد أجناس الخطاب) فكرة تعدّد المصادر والمضامين؟ هل الاستعانة بمناهج العلوم اللسانية (التحليل البلاغي، تحليل اللفظ، تحليل الإيقاع والشعرية) يمكنها أن تسهم في فهم أفضل لدينامية واستراتيجية الخطاب القرآني؟

يطمح هذا العمل، فضلاً عن اقتراحه بعضَ عناصر الإجابة عن هذه الأسئلة، إلى تقديم بعض فرضيات البحث الجديدة، ومناقشة دعائمها، والإخبار بالنقاشات التي تثيرها، وفهم منظورات البحث الجديدة. يتعلق الأمر، قدر الإمكان، بمساءلة تاريخ النص وصيغه ولغته ومصادره. هذا العمل هو امتداد لملتقى أعدّته ونظّمته صابرينا ميرفان (S.Mervin)، عندما كانت مديرة مشاركة في (IISMM)، وكذلك مهدي الزايز، بالاشتراك مع آن سلفي (Boisliveau)في معهد البحث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي. إنّه يجمع المحادثات المجراة في 27 و28 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009مفي معهد دراسات الإسلام ومجتمعات العالم الإسلامي (IISMM,EHESS، باريس).

IV

ينقسم العمل إلى ثلاثة أجزاء، كلّ جزء يحيل إلى إحدى الثيمات الثلاث المفسّرة أعلاه. الجزء الأول يقترح العودة إلى تاريخ النص القرآني، وهكذا يحلّل فرنسوا ديغوش (F.Déroche) أجزاء من

58. Neuwirth A. «Quràn and History-a Disputed Relationships. Some Reflexion on Qur'anic History in the Quran», J.Q.S.5 (2003), P1.

نسخ ترجع إلى فترة الأمويين الأوائل. هذا العمل يمكّن من كشف تطوّر المصحف، بالنظر إلى مدخل معايير الكتابة وقواعد الإملاء. ويدرس محمد علي أمير ـ معز (MOEZZI)، انطلاقاً من أربعة مصادر شيعية مغمورة، التمفصل ما بين الصراعات السياسية، وتكوين المذهب الإسلامي، ونشأة التأمل عند شيعة القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وفي نصّ ثالث،يحلّل فريدريك إمبرت (Imbert) نقوشاً أثرية مكتشفة حديثاً نُقشت فيها آيات قرآنية، وتحليلُه يعيد الاعتبار إلى استشهادات قرآنية سابقة على ترجمة الكتاب المقدّس (Vulgate)؛ بل أيضاً،إلى التعديلات النصيّة، التي لا تجد مصادرها في عدم معرفة الرجال الأوائل في الإسلام لنصهم المقدّس.

ويسائل الجزء الثاني من العمل السياقَ التاريخي لظهور القرآن.وتدعو أنجليكا نوريث (A.Neuwirth) إلى إعادة دمج النص القرآني في السياق العريض للقدامة المتأخرة. من أجل توضيح طرحها، فإنّها تحلّل سورة الإخلاص بكشف عمل إعادة الكتابة، الذي اقتبس من التقليد اليهودي والمسيحي. يركّز كلود جيليو (C.Gilliot) على البيئة التوفيقية، التي شهدت ولادة القرآن، فيؤكّد الاستمرارية الحاصلة ما بين الموضوعات المسيحية للنص القرآني، وبعض أقدم التفسيرات الإسلامية. ثمّ تعرض جاكلين شابي (J.Chabbi) لشرح الكيفية، التي تسمح للمقاربة الأنثربولوجية بالتمكّن من معرفة الظروف الحقيقية لظهور القرآن، فتميز، من جهة، مبحثاً قرآنياً مطبوعاً بنزعة توراتية «مقتبسة»، ومن جهة أخرى «نزعة قرآنية»(Coranisme) تتغذّى من تأثيرات خارجية. وأخيراً، تُعيد جونيفييف غوبيلو (Genivieve Gobillo) الاعتبار لسؤال النسخ (abrogation) اعتماداً على تأمّل تناصّي. وهكذا، فهي تعيد وضع الخطة التيولوجية للقرآن إزاء التوراة في قلب إشكالية خاصة بالقدامة المتأخرة: التوفيق ما بين وصيتين وقانونين: ما بين موسى وما بين عيسى.

الجزء الثالث مخصّص للدراسات ذات الطبيعة الأدبية والشكلية. يبدأ بيير لاغشير(Larcher) بمقارنة النسختين المطبوعتين الذائعتين للقرآن، طبعة القاهرة (بقراءة حفص عن عَاصم)، وطبعة المغرب (بقراءة ورش عن نافع). انطلاقاً من هذا العمل المقارن، يكشف الباحث عن تعديلات توحي بالعلاقة الرابطة ما بين الشفهي والمكتوب المركّب، والتي تظهر في نقل الصيغة الشفهية إلى الكتابة (الصيغة التركيبية)، وأيضاً،في المقابل في ما يفرضه المكتوب على الشفهي (الصيغة التحليلية)، فإذا كانت الصيغة التركيبية توحي بمجرّد نقل للصيغة الشفهية، (وهو ما يعني أولويّة الشفهي على الكتابي)، فإنّ الصيغة التحليليّة توحي،في المقابل، بأولوية المكتوب على الشفهي. ثمّ يقترح مهدي عزايز (M. Azaiez) مدخلاً إلى أحد المميزات الأساسية للجدال القرآني المتجلّي في الخطاب المضاد كما في تنصيص القرآن نفسه على ذكر طروحات أعدائه الواقعيين أو المتخيلين.

يقترح العرض تحديد المتن وتحديد أصالته. وتقدّم آن سلفي بواسليفو(Boisliveau) تعريفاً وتحليلاً للطبيعة الميتاـ نصّية للنصّ القرآني. وهكذا، فهي تضع في المقدمة خصائص الخطاب القرآني في القرآن، وتبيّن مُركبَهُ وأهميته. وأخيراً،مقال ميشيل سيبرس (Cypers)وهو تأمّل حول النسخ (L'abrogation) مكملاً مساهمة جونيفييف غوبيلو(Gobillot)، واعتماداً على تحليل بلاغيّ للنظم القرآني 2، 87-121 يخلص إلى أنّ موضوع النسخ قد أسيء فهمه من قبل التفسير القديم. يتعلق الأمر، في تحليله، بالأحرى، بإبطال الحالات المنحدرة عن التقليد اليهودي، وليس تلك المتعلّقة بالقرآن.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBIN M. W., «Printing the Qurʾān», EQ, vol. IV, Brill, 2004, p. 264276-.
- AMIR-MOEZZI M. A., Le Coran silencieux et le Coran parlant, Sources scripturaires de l'islamentre histoire et ferveur, Paris, CNRS Éditions, 2011.
- ___, Autour de l'histoirede Ia rédaction du Coran, Rome, Bradley Conference (Pisai), 21 mai 2010.
- ANṢĀRĪ AL-ṬAYYIB ʿAbd al-Raḥmān, Qaryat al-Fau, A portrait of pre-islamic civilization in Saudi Arabia, Riyad, Ğāmiʿat al-Riyāḍ, 1982.
- AZAIEZ M., «Les thèses consacrées au Coran en France depuis les années soixante-dix. Une note bibliographique»,Arabica, 562009) 1/), p. l07111-.
- BELL R. et Watt W. M., Bell's introduction to the Qurʾan, Completely revised and enlarged by Montgomery Watt, Edinburgh, EdinburghUniversity Press, 1970.
- BERGSTRĀSSERG., «Koranlesung in Kairo. Mit einem Beitrag von K. Huber», Isl, (20) 1932, p. 142-.
- BERQUE J., «Yusuf ou Ia sourate sémiotique», Mélanges Greimas, tome II, Amsterdam, J. Benjamins, 1985, p. 847862-.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, éd. Rudolf KITTEL, Paul Kahle [et al.], Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BLACHÈRE R., Introduction au Coran, Paris, Maisonneuve Larose. 1959. l9912.

- BOISLIVEAU A.-S., Le Coran par lui-même, L'autoréférence dans le texte coranique, Thèse de doctorat, Marseille-Aix-en-Provence, 2010; à paraître sous le titre Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel, Brill, 2013.
- BOTHMER H. C. von, OHLIG K. H., PUIN G. R., «Neue Wege der Koranforschung», dans Magazin Forschung. Universität des Saarlandes I, 1999, p. 3346-.
- BÖWERJNGG., «Recentresearch on the construction of the qur`ān»,dans REYNOLDS G. S. (éd.), The Qur›an in its historical context, Londres, Routledge, 2008,p. 7087-.
- BURGMER C. (éd.), Streit um den Koran, Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte undHintergründe, Berlin, H. Schiler, 2005.
- CHABBI J.,Le Seigneur des Tribus, L'islam de Mahomet, Paris, Noêsis, 1997. Réédité avec une nouvelle préface de l'auteur, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- CHEDDADI A., Les Arabes et I'appropriation de I'histoire, Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIVII siècle, Paris, Sindbad Actes Sud, 2004.
- CooK M. A., Muhammad,Oxford, Oxford University Press, 1983.
- CRONE P. et Cook M. A., Hagarism: The making of the Islamic world,Cambridge, CambridgeUniversity Press, 1977.
- CUYPERS M., Le Festin, Une lecture de Ia sourate ai-Mâ›ida, Paris, 2007.
- ___, Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurelle de Ia sourate «Joseph» et de quelques sourates brèves, MIDEO, 22 (1995), p. 107- 195.
- DEROCHE F., La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam, Le codex Parisino-petropolitanus, Leiden, Brill, 2009.
- DONNER F. M., «The Qur'an in recent scholarship, Challenges and desiderata», dans Reynolds G. S. (éd.), The Qur›an in Its Historical Context, London, Routledge, 2008, p. 2950-.

- EBERHARD et Erwin NESTLE communiter ediderunt Barbara et Kurt ALND [etal.], apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara etKurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasteriensi Westphaliae. - 27e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft,1993.
- EL YAGOUBI BOUDERRAO M., Sémiotique de Ia sourate al Aʿraf(discours coranique et discours exégétique classique), Paris Ill, thèse de doctorat, 1989.
- FEDELI A.,«Early evidences of variant readings in Qurʾānic manuscripts», inK. OHLIG, G.R. PUIN (éd.), The Hidden Origins of Islam, New ResearchintoItsEarly History, New York, Prometheus Books, 2009, p. 311-334.
- GEYER R. E., Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften, und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der grieschen Tragödie, Vienne,AlfredHölder, 1896.
- ___, «Zur Strophik des Qurâns», WZKM, 22 (1908), p. 265287-.
- GILLIOT C., «Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de Ia lampe dʿAladin» dans Kropp M.S. (éd.), Results of contemporary research on the Qurʾan, the question of a historio-critical text of the Qurʾan, Orient-Institut der DMG/Würzburg, Ergon Verlag, 2007, p. 33137-.
- ___, «Deux Études Sur Le Coran», Arabica, 301983) 1/), p. 137-.
- ___,«Gunter Lüling, Über den Urkoran». REMM, 70 (1993), p. 142143-.
- ___, «Origines et fixation du texte coranique», Études, 4092008) 12/), p. 643652-.
- GRAHAMW.A., Beyond thewritten word, OralAspects of Scripture in the History of Religion, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- HILALI A., «Le palimpseste de Ṣanʿāʾ et Ia canonisation du Coran: nouveaux éléments», Les Cahiers Gustave Glotz, 21, 2011, p. 443448-.

- HOYLAND R. G., Seeing Islam as others saw it, a survey and evaluation of Christian, Jewish andZoroatrian writings on early Islam, Princeton, Darwin Press, 1997.
- IMBERT F., «Le Coran dans les graffiti des deux premiers siècles de l'Hégire», Arabica, 472000) ,4-3/), p. 381390-.
- IZUTSU T., God and man in the Koran, New York, Books for Libraries, 1964.
- JEFFERY A., «ʿĀṣim», El, vol. l, 19864 , p. 706707-.
- JENNY L., «La stratégic de Ia forme», Poétique, n° 27. 1976.
- KOREN J.,NEVO D.Y.,«MethodologicalApproachestoIslamic Studies», Isl,LXVIII (1991), p.87107- dans Ibn Warraq (ed.), The quest for the Historical Muhammad, Amherst, Prometheus Book, 2000, p. 422426-.
- KROPP M., «Preface», Results of contemporary research on the Qurʾān,Beirut, Orient-Institutder DMG/Würzburg,Ergon Verlag, 2007, p. 18.
- LAROUSSI G., Narrativité et production de sens dans le texte coranique, le récit de Joseph, Paris, Thèse de doctorat, 1977.
- LÜLING G., Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritikam «christlichen» Abendland, Erlanger,H. Lüling, 1981.
- ___, Über den Urkoran, Erlanger, H. Lüling, 19932.
- LUXENBERG C., Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur EntschlüsselungderKoransprache,Berlin, Verlag Hans Schiler, 20073 .
- MADIGAND. A.. «Foreword». dans REYNOLDS G. S. (ed.), The Quran inIts HistoricalContext,London. Routledge, p. xi-xiii.
- ___, The Qurʾānʾsself image:writing and authority in Islamʾs scripture,Princeton, PrincetonUniversity Press, 200I.
- MINGANAA. et LEWIS A. S., Leaves from three ancient Qurâns. possibly pre-ʿOthmânic, with a list of their Variants, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.
- ___, «SyriacInfluence on the Style ofthe Koran». Bulletin of the JohnRylands Library. 11(1927),p. 7798-.
- NEUWIRTH A.,«QuranandHistory - a Disputed Relationship. Some

Reflections on Qurʾanic History and History in the Qurʾan», JQS. 5 (2003), p. 1 -18.

- ___, Sinai N., Marx M. (ed.), The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾanic Milieu, Leiden, Brill, 2009.
- ___, DerKoranalsTextderSpätantike.Ein europäischerZugang,Berlin, 2010.
- NEVO Y.D., KOREN J.,Crossroads to Islam, The Origins of the ArabReligion andthe Arab State. New York, Prometheus Books, 2003.
- Novum Testamentum Graece, Novum testamentum graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto.Stuttgart, Privilegierte Wurttembergische Bibelanstalt. 1898.
- PARET R., «Ḳirāʾa». El, tome V, Khe-Mahi, 19862, p. 126128-.
- POWERSD. S.,MuhammadIs Not theFather ofAny ofYourMen. TheMaking of theLast Prophet,Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- PRÉMARE A.-L. de, Les fondations de lʾIslam, entre écriture et histoire, Paris, Seuil, 2002.
- ___, Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran: étude textuelle, Aix-en-Provence, Publications de lʾUniversité de Provence. 1989.
- PRETZL O., Geschiste des Qoräns (GdQ3). Die Geschiste des Korantexts von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig, Dieterich›sche Verlagsbuchhandlung, 19382.
- PUIN G.-R., «MethodsofResearchonQur›anicManuscripts. AFewIdeas»,Maṣāḥif Ṣanʿāʾ, Kuwait, 1985,p. 917-.
- ___, «Observations on Early Quran Manuscripts in Ṣanʿāʾ» dansWildS. éd., The Qurʾanas Text, Leiden. Brill, 1996, p. 107-III.
- REYNOLDS G. S.,New perspectives on the Qurʾān, The Qurʾan in its historical Context 2, London,Routledge,2011.
- ___, The Qurʾān andItsBiblical Subtext, London. Routledge, 2010.
- ___, The Qur ʾān in itsHistorical Context, London, Routledge. 2008.
- RIPPIN A., Approaches to the history of the interpretation of the

Qur'ān,Oxford, OxfordUniversity Press, 1988.

- Routes d'Arabie, archéologie et histoire du royaume d'Arabie Saoudite. sous Ia direction de AL-GHABBAN A. I. et André SALVINI B. [et al.] (dir.), Paris, Musée du Louvre/Somogy, 2010.
- SADEGHI B. et BERGMANN U., 'TheCodex of a Companion oftheProphet and the Qurān of the Prophet', Arabica. 572010) 4/), p. 343-436.
- SHICK R., «Archeology and the Qur'ān», EQ. vol. I. 2001. p. 148157-.
- TheCambridgecompaniontо the Qur'ān. edited by JaneDAMMEN, Cambridge, CambridgeUniversity Press, 2006.
- TZVETAN T., Symbolisme et interprétation, Paris, Seuil, 1978.
- WANSBROUGH J., Quranic studies. Sources and methods of scriptural Interpretation,Foreword, Translations. andExpanded Notesby Andrew Rippin,New York, PrometheusBooks, 20042 .
- ___, The Sectarian Milieu, Content and Composition of Islamic Salvation History. Foreword. Translations, and expandednotes by GeraldHawting, Amherst, Prometheus Books. 20062.

نظرة عامة على دراسة القرآن وتفسيره[1]

تأليف: يوهانس جانسن

ترجمةوتعليق: حازم زكريا محي الدين*

مقدمة المترجم

لفتت حركة التفسير الحديثة النشطة والمتجددة في العالم الإسلامي أنظار الباحثين المسلمين[2] والغربيين على السواء، وفي الحقيقة فقد كان الغربيون هم الأسبق إلى رصد هذه الحركة ومحاولة التأريخ لها، مستفيدين في هذا المجال من الخبرة الغربية في ميدان التأريخ لجهود المشتغلين في تأويل الكتاب المقدس.

يُعد المستشرق المجري غولد زيهر (ت1921م) صاحب أول محاولة قام بها المستشرقون في العصر الحديث لرصد محاولات التجديد في التفسير في العصر الحديث، وذلك في الفصل الأخير من كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»، الذي كتبه في عام 1913م، ولكن هذا الفصل لا يزيد عن أن يكون محاولة استكشافية عامة لبداية ظهور حركة التفسير في العصر الحديث مع التركيز بشكل خاص على جهود أحمد خان في الهند، ومحمد عبده في مصر.

---

*جامعي من فلسطين

1- هذه ترجمة الفصل الأول(مقدّمة)من كتاب: تفسير القرآن في مصر الحديثة (1900-1970م) (The Interpretation of The Koran in Modern Egypt)، تأليف الدكتور يوهانس جانسن (J. J. G. Jansen)، وقد صدر الكتاب بلغته الأصلية (هذه طبعة ثانية، الطبعة الأولى سنة 1974).عن E. J. Brill، Leiden، 1980.

2- لعل أولى وأهم المحاولات التي قام بها المسلمون في ميدان التأريخ لحركة التفسير في العالم الإسلامي الحديث، تتمثل في الجزء الثالث من كتاب"التفسير والمفسرون" للدكتور محمد حسين الذهبي الصادر في أربعينات القرن الماضي. ومن الكتب الجديدة التي اعتنت بدراسة مناهج التفسير في العصر الحديث: مصطفى الحديدي الطير، اتجاهات التفسيرفي العصر الحديث من الإمام محمد عبده حتى مشروع التفسير الوسيط، القاهرة، 1971م. وعفت الشرقاوي "الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث"، القاهر، 1972م. الذي أرّخ فيه لاتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، ومحمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر في القرن العشرين، القاهرة، 1982م. وعبد المجيد المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عمآن، 1982م. وفهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، بيروت، 1986م. احميدة النيفر، الإنسان والقرآن: التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، دمشق، 2000م. محمود عزب، ملامح التنوير في مناهج التفسير. القاهرة، 2006م. وفضل عباس، المفسرون [في العصر الحديث] مناهجهم ومدارسهم، عمان، 2007م، محمد السيسي، المدرسة السلفية في التفسير في العصر الحديث، القاهرة، 2010م

أما المحاولة الاستشراقية الثانية في مجال التأريخ للجهود الحديثة في ميدان التفسير فهي محاولة المستشرق الهولندي بالجون (تفسير القرآن في العصر الحديث 1880-1960) الذي اجتهد في سبيل رصد علاقة القرآن بالأزمنة الحديثة من خلال متابعة أسلوب ومنهج تفاعل بعض المفسرين في الهند ومصر بشكل خاص مع بعض القضايا العقدية والدينية ذات الـتأثير في العصر الحديث، ومحاولة الوقوف على مدى أثر الأبعاد العلمية والعملية والفكر السياسي والحياة الاجتماعية الحديثة في نتاج هؤلاء المفسرين.

وأما المحاولة الثالثة على طريق تأريخ المستشرقين لظاهرة التفسير في العصر الحديث، فكانت أيضاً على يد مستشرق هولندي آخر هو يوهانس جانسن الذي خصص أطروحته للدكتوراه في جامعة ليدن لدراسة وتحليل اتجاهات التفسير في مصر الحديثة، التي نُشرت فيما بعد في كتاب يحمل عنوان «تفسير القرآن في مصر الحديثة» تناول فيه بالدراسة والتحليل أهم الاتجاهات التفسيرية في مصر من نهاية القرن التاسع عشر إلى بداية السبعينات تقريبا.

قسّم جانسن كتابه إلى خمسة فصول، ونقدم هنا للقارئ ترجمة الفصل الأول من الكتاب والذي عرّف فيه المؤلف قرّاءه الغربيين على القرآن الكريم ومناهج تفسيره بشكل مكثف من أول نشأة علم التفسير إلى العصر الحديث.

أما بالنسبة لعملي في الترجمة فقد حاولت قدر الإمكان الالتزام بمبدأ ترجمة حرفية المعنى مع مراعاة ما تفرضه التراكيب والأساليب العربية من إعادة بناء الجملة وصياغة الأسلوب، حتى لا يشعر القارئ الكريم بعجمة النص الأصلي وثقل أسلوب ترجمته قدر الإمكان.

وأما عملي في الحواشي فقد حاولت الاقتصار على بعض الشروح والإيضاح لبعض الأمور التي رأيت أنها بحاجة إلى شيء من الإضاءة والتعليق عليها، فضلاً عن حرصي في بعض الأحيان على تحديث بعض المعلومات التي يشير إليها المؤلف سواء في متن الكتاب أو في حواشيه. ووضعت كل ما أضفته في الحواشي بين قوسين معكوفين[ ]، حتى أميز تعليقاتي عن هوامش المؤلف وتعليقاته.وأشير بأني قد اضطررت في بعض الأحيان أن أُدخل بعض الشروحات والتعليقات الموجزة ضمن متن الكتاب لإضاءة بعض المعاني التي تحتمل اللبس، وقد وضعتها هي أيضاً بين قوسين معكوفين [ ] تمييزاً لما أضفته عن كلام المؤلف. ومن جهة أخرى فقد حرصتُ ما استطعت إلى ذلك سبيلا أن أعود إلى النصوص الأصلية التي أدرجَ المؤلف ترجمتها في متن نصه أو في حواشيه، وأَثبتُ هذه النصوص في المتن أو في الحواشي مع ذكر بعض الزيادة فيها من النص الأصلي أحياناً حتى يتضح السياق الكامل لها.

يوهانس جانسن (1942_ 2015م):

الأستاذ الدكتور يوهانس جانسن من مواليد أمستردام عام 1942م، باحث بارز في ميدان الفكر الإسلامي المعاصر في هولندا، أنهى دراسته الجامعية الأولى في جامعة أمستردام، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الدراسات العربية من جامعة ليدن عام 1974 عن أطروحة حملت عنوان «تفسير القرآن في مصر الحديثة» التي نُشرت للمرة الأولى في ليدن عام 1974م، وصدرت طبعتها الثانية عام 1980، وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في ترجمتنا هذه.عمل جانسن مديراً للمعهد الهولندي للدراسات العربية في القاهرة منذ عام 1979م إلى عام 1982، وعمل أيضاً أستاذاً للدراسات العربية والإسلامية في عدد من الجامعات الهولندية منها جامعة ليدن، وجامعة أوتريخت.

رموز الاختصارات

دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية	EI
تاريخ الأدب العربي لبروكلمان	GAL
تاريخ القرآن لنولدكه	GdQ
تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين	GAS
منوّعات معهد الآباء الدومينيكان للدراسات الشرقية في القاهرة	MIDEO

النص المترجم

عُزيت أقوالٌ كثيرة إلى رسول الإسلام محمد [عليه السلام]، وقد أُدرجت هذه الأقوال، بعد وفاته، في مدونات حديثية شهيرة تتناول حياة النبي وصحابته. إحدى أهمّ هذه المدونات كتاب (الجامع الصحيح) للبخاري[3]، الذي يتضمّن عدة آلاف من الأحاديث النبوية. وقد تمّ، من قبلُ، أثناء حياة الرسول محمد [عليه السلام]، وضعُ حدود تمييزٍ واضحة فارقة بين هذه الأقوال النبوية وبين ألفاظ أخرى كان يتلفّظ بها الرسولُ، وكان يُنظر إليها على أنها ألفاظ إلهية لم تصدر عن الرسول شخصياً؛ بل هي منزَّلة عليه من طرف الله [تعالى]، عن طريق الرؤى والأحلام، أو بوساطة المَلَك جبريل، أوفي حالات النشوة الدينية والاتصال الروحي بالله [تعالى]، أو بوساطة طرق أخرى.

3- محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري (194هـ/810م _256هـ/ 870م)، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، GAL., I 147)). في الأصل 157 الجامع الصحيح، عدة طبعات. انظر، على سبيل المثال، الجامع الصحيح بشرح أحمد بن محمد القسطلاني، القاهرة، بولاق، 1288هـ في 10 مجلدات. والحديث حسب معجم لين: «جديد، مؤخر(قريب العهد)... قصة... رواية معزوة إلى محمد». انظر: Lane, Lexicon, ii, 529a.

هذه الأقوال، التي يُعتقد أنها إلهية المصدر، قد جُمعت، فيما بعد، في مدوّنة واحدة مستقلة دُعيت بـــالقرآن الكريم[4].

يعتقد جميع المسلمين، في جميع العصور،بأنّ القرآن محض كلام الله، ويظهر المغزى الظاهري لهذا الاعتقاد، بكلّ جلاء، عندما يعقد أحدُنا مقارنة بينه وبين التصور المسيحي للأناجيل الأربعة؛ حيث إنّ كتّابها الأربعة معروفون بالاسم: مرقس، ومتّى، ولوقا، ويوحنا. وقد دوّن كلّ واحد منهم بكلماته الخاصة، ولجمهوره الخاص، وصفاً مفصّلاً للأحداث الإلهية، التي جرت في عهد السيد المسيح. في حين أنّ القرآن لم يكن هكذا؛ بل هو كلمات إلهية تُوحَى إلى محمد أثناء تواصله الروحي العميق مع الله تعالى. وقد كان محمد يبلِّغها للناس بدوره، دون أيّ تدخّل شخصيّ منه على مستوى الصياغة، وبهذا، فإننا لا يمكن أن نعدّ محمداًمؤلفَ القرآن؛ بل إنّ الله –تعالى-نفسَه، وفق الاعتقاد الإسلامي، هو الذي يتكلم، ويصوغ العبارات بنفسه، ويتكلم، أحياناً، مستخدماً ضمير المتكلم الأول، ويوجّه حديثه إلى رسوله محمد، ومن خلاله إلى البشرية جمعاء[5].

وقد ذهب علماء مقارنة الأديان، في بعض الأحيان، إلى أنّه لا تجوز المقارنة بين المكانة، التي يحتلها القرآن في الدين الإسلامي، والمكانة التي يشغلها الكتاب المقدس في الدين المسيحي. وذلك بسبب أنّ القرآن، الذي صدر عن الله بشكل مباشر هو المقابل للسيد المسيح «ابن الله» وفق الاعتقاد المسيحي.

وبينما استنتج علماء اللاهوت المسيحيون من طبيعة المسيح أنّه كائن غير مخلوق، كذلك فعل زملاؤهم المتكلّمون المسلمون، حيث استنبطوا من طبيعة القرآن وخصائصه أنّه غير مخلوق أيضاً. وبناءً على طريقة التفكير هذه، فإنّ محمداً هو الشخص الأول، الذي أتى برسالة ذات نصٍّ إلهي غير

4- Nöldeke, Th., Geschichte des Qorâns, Leipzeg 1909². 1\258-260

18-25. W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'ân, Edinburgh,1970.

أما فيما يتعلق بالحديث القدسي، فانظر: GdQ: 1, 258-60

5- ليس من المؤكد ما إذا كان القرآن، وقتَ نزوله، كان من المعتقد أنّه موجّه إلى كلّ البشرية، أو إلى قوم محمد [عليه السلام] فحسب. في الوقت الحالي، يتّفق المسلمون على أنّ رسالة القرآن عالمية.

[توجد في القرآن الكريم آيات عديدة تشير إلى عالمية رسالته؛ بل إننا نجد أنّ القرآن المكي ينصّ بوضوح على هذه العالمية. انظر قوله –تعالى- في سورة الأنعام، التي نزلت في مكة جملة واحدة، كما يقول معظم المفسرين:)قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِـي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ([الأعراف: 158]. ومن هنا، لا مجال للشك في أنّ الذين تعاملوا مع القرآن الكريم، وقت نزوله، كانوا يعلمون أنّه يحمل رسالة إلى البشرية جمعاء] المترجم.

مخلوق، وبهذه السمة يمكن مقارنة الرسول محمد برسولٍ مسيحي مثل الرسول بولس، أوّل إنسان قام بالتبشير بمغزى دلالة موت السيد المسيح وقيامته.

كتب أحد العلماء الكنديين، في محاولةٍ منه لشرح التطابق بين «ابن الله» وبين كتاب الله ما نصّه: «تكاد تكون محاولة القيام بنقد تاريخي للقرآن مثلَ محاولة القيام بتحليل نفسي لشخصية السيد المسيح [أي من حيث رفض المؤمنين بهما إخضاعهما لمباضع هذين المنهجين، نظراً للقداسة التي يتمتّعان بها في عيون المؤمنين بهما]»[6].

لم تمنع عقيدةُ قِدَم القرآن علماءَ المسلمين من الاهتمام برصد وتدوين تفاصيل نزول القرآن إلى العالم الأرضي، حيث أبدى هؤلاء العلماء اهتماماً بكلّ الحيثيات التاريخية، التي رافقت نزوله. فقد صنّفوا، منذ القرون الإسلامية الأولى، السورَ القرآنية، حسب نزولها، إلى سور مكية وسور مدنية. وحرصوا على تدوين السياق التاريخي الذي رافق نزول كلّ آية قرآنية. وقد نتجت عن هذا الحرص كتبٌ قليلة العدد، إلا أنّها كبيرة الحجم تحمل اسم أسباب النزول[7]. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ العالم المصري السيوطي (849هـ 911-هـ) لاحظ، في كتابه (الإتقان في علوم القرآن)[8]، أنّ أهل الأصول اختلفوا في: «هل العبرة بعموم اللفظ أوبخصوصالسبب؟ والأصحّ، عندنا، الأول. وقد نزلت آيات في أسباب، واتفقوا على تعديتها إلى غيرأسبابها، كنزول آية الظهار في سلَمة بن صخر، وآية اللعان في شأن هلال بن أمية، وحدّ القذف في رُماة عائشة، ثمّ تُعدّى إلى غيرهم»[9].

وقد يتكون لدى المرء انطباعٌ -على الرغم من وجود من يرى عكس هذا الانطباع بين علماء الدراسات القرآنية-بأنّ معظم علماء المسلمين لم يبدوا اهتماماً كبيراً بالتفاصيل التاريخية لعملية نزول الوحي. فنحن، على سبيل المثال، لا نجد بين الكتب المصرية المنشورة بين عامي 1926و1940م أكثر من كتابين فقط يختصان بجمع أسباب النزول[10].

6-W. C.Smith, Islam in Modern History, Princeton 1957, 17 ff.

Macdonald, Development of Muslim Theology, Lahore 1964, 146-152.

7-يُعدّ كتاب الواحدي (أسباب النزول) أحد أهمّ المراجع العلمية المعتمدة في معرفة أسباب النزول.. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي،(Gal I 411, S I 730).

8- الإتقان، 1/29: «هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب».

9- [جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تعليق، الدكتور مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط2، 2006م، 1/95].

10-Nussayr, Arabic Books Published in.. Egypt between 1926 & 1940, 23.

واجه المجتمع الإسلامي، بعد وفاة الرسول في المدينة عام 632م، مشكلات عديدة، بعض هذه المشكلات كان يحمل صبغة سياسية، من قبيل مَنِ الذي سيقود الجماعة الإسلامية الوليدة؟ هل عيّن الرسول خليفة له؟ ولكنّ المسلمين لم يختلفوا على الإطلاق في أنّ الوحي القرآني كان شأناً خاصاً برسولهم، وأنّه قد انقطع بعد وفاته، وبهذا، فإنّ القرآن قد اكتمل نزوله، وتمّ أمره بإعلان وفاة الرسول. وبقي على المسلمين، بعد ذلك، أن يفكّروا في جمع القرآن وتدوينه؛ لأنه لم يتمّ لهم ذلك من قبل، وكان عليهم أن يقوموا بإعداد مدوّنته النهائية. وقد قام المسلمون بكلّ هذه المهمات في عهد الخلفاء الأوائل، نواب الرسول ووكلائه في مهماته الدنيوية[11].

لم يكن الخط، الذي كان يستخدمه العرب، في تلك الأيام، واضحاً بما فيه الكفاية، وقد استدعت قضية عدم اكتمال نظام تدوين أحرف اللين والحركات، وتشابه أشكال عددٍ من الأحرف الساكنة [كلّ ما ليس بحرف علة من حروف الهجاء العربي] جهوداً كبيرة لإزالة كل أنواع الغموض من النص المدوّن للقرآن[12]. وقد أخذت عملية الاعتناء بالقرآن شكلها النهائي -وهي العملية التي قام المستشرق أُتّو برتزل[13](Otto Pretzl) بعرض تفاصيلها في الجزء الثالث من كتاب (تاريخ القرآن)، الذي أشرف عليه نولدكه- في نسخة القرآن، التي نشرتها لجنةٌ مصرية ملكية من الخبراء في علوم القرآن في عام[14]1924؛حيث لم تحظ نسخة أخرى للقرآن بمثل شرعيّة وصدقيّة هذه النسخة.

وتنبغي الإشارة، بالعودة إلى المقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن، إلى أنّه يوجد بينهما-على الرغم من وجود الاختلافات السابقة- تطابقٌ مهمّ وواضح، وذلك أنّ كلاً منهما عبارة عن نصوص قديمة

11-Th. Nöldeke Geschichte des Qorâns, II 13-15, 47-50;W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'ân, 40 ff.

12-لقد تمّ تخفيف الصعوبات الناجمة عن تشابه صور بعض الحروف، من خلال إضافة علامات صوتية خاصة، مثل الباء المهملة غير المنقوطة تصبح ب، أو ت، أو ث...

13-[أوتّو بريتزل((1893)Otto Pretzl ـ 1941)، مستشرق ألماني يُعدّ أحد أبرز المستشرقين المتخصصين في القراءات القرآنية. عمل، إلى جانب برجشترس، في مشروع نشر المؤلفات الأساسية في القراءات القرآنية، حيث قام بتحقيق كتابيْ أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني: كتاب (التيسير في القراءات السبع)، وكتاب (المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النَّقْط). انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1984م، 53 ـ 54] المترجم.

14- Der Islam 2-3, (1932), Xx. غيرأنّ الفضل في إصدار الطبعة الأولى للقرآن ونشرها يعود إلى عالم أوربي؛ حيث قام غوستاف فلوجل(Gustav Flügel)، في ليبزغ ((Leipzig، بنشر هذه الطبعة عام 1834م.

لمعرفة الإشكالات، التي أُثيرت حول الطبعة الأولى للقرآن، وكلّ الطبعات التي سبقت الطبعة العثمانية، انظر:

, 40 ff.W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'ân

مكتوبة بلغات أجنبية بالنسبة إلى الكثير من قرائهما، وقد تعرّضت هذه اللغات إلى التغيّر والتطور مقارنة بحالها في الأيام الأولى التي دُوّنت فيها. وعليه، فإنّ معظم المسلمين والمسيحيين يحتاجون إلى المساعدة لتأويل وتفسير، وإعادة صياغة، و، أحياناً، ترجمة هذه النصوص. ونتيجةً لذلك، ظهرت إلى الوجود مكتبات ضخمة من كتب التفسير، وعدد كبير من الترجمات (في حالة الكتاب المقدس).

لم تكن المشكلة اللغوية، في الحقيقة، نقطة البداية التاريخية لنشأة كتب التفسير للكتاب المقدس والقرآن الكريم؛ بل كانت هذه البداية بسبب العدد المتزايد من المشكلات الواقعية، التي كانت تفرض نفسها على المؤمنين، والتي لم تتناولها النصوص المقدسة في هذين الكتابين بصورة مباشرة.

لم تظهر الحاجة، بالنسبة إلى العهد القديم، إلى وجود تفاسير بشكل ملحٍّ وسريع، فقد مرّت أزمان وعهود لم يحاول فيها المؤمن الحائر أن يجد حلاً لمشكلاته الطارئة، من خلال تأويل النصوص المقدسة، التي بين يديه؛ حيث كان يأمل، بالإضافة إلى ما سبق أن تلقّاه من النصوص المقدسة، نزولَ مزيدٍ من نصوص الوحي التي تحلّ له مشكلاته. فعلى سبيل المثال، سأل زعماء «يهودا» المنهكون، الذين كُتب لهم البقاء بعد تدمير الهيكل، في عام 586 قبل الميلاد، نبيَّهم إرميا وحياً جديداً، ولم يحاولوا استنتاج طريقة للتعامل مع مشكلاتهم من خلال العودة إلى كلمات إرميا السابقة[15].

وهكذا، فقد ظهرت الحاجة في اليهودية والمسيحية إلى الانتقال من مرحلة «انتظار المزيد من الوحي» إلى مرحلة محاولة «تأويل النصوص المقدسة المعترف بسلطتها الدينية، التي شكّلت بمجموعها الكتاب المقدّس» بشكل متدرّج استغرق وقتاً طويلاً[16]؛ حيث كانت توجد لدى المسيحيين، ولسنوات عديدة، إمكانيةٌ لأن يرسل الله –تعالى- لهم رسولاً آخر، وكان لديهم، لسنوات عديدة، احتمال أن يتلقّوا رسالة رسولية لها سلطة دينية.

أما في حالة الإسلام، فقد استغرقت مرحلة الانتقال من حالة انتظار الوحي إلى حالة تأويله عدّة ساعات فقط، فقد انقطع الوحي بشكل نهائي بموت رسول الإسلام، ومن ثَمَّ لم يعد بإمكان الناس أن يطلبوا من رسولهم، أو من أي أحد غيره، أيّ حلّ سماوي لمشكلاتهم الجديدة، لأنهم فقدوا الأمل تماماًفي أن يتلقوا المزيد من الوحي بعد وفاته. لذلك، أصبح لزاماً على المسلمين فوراً أن يلجؤوا إلى استثمار كلّ ما يستطيعون استثماره من دلالات نصوص الوحي الموجودة بين أيديهم، وعليه، فقد وجّهوا جهودهم شطر التأويل المكثف لهذه النصوص.

15- إرميا : 42.

16-J. w. Doeve, Jewish Hermeneutics, 52 ff.

وهكذا، فقد كان على الرعيل الأول من العلماء المسلمين من علماء الكلام، واللغة والنحو، والفقهاء، أن يبادر، ويأخذ على عاتقه، إبّان انقطاع الوحي مباشرة، مهمة تزويد المؤمنين بالهداية والتعاليم الدينية. وهنا يمكن الإشارة إلى أنّ أول عالم مسلم بين هذا الرعيل الأول، كان عبد الله بن عباس ابن عم الرسول، الذي كان أصغر منه بخمسين سنة، وعاش بين عامي (3 قبل الهجرة- 68هـ/ 619-687م)[17]. ونستطيع، بعد الاطلاع على الجهود الكثيفة التي بذلها هؤلاء العلماء، أن نقف على صدقيّة الخبر المأثور الذي يتردّد على كلّ لسان: «العلماء ورثة الأنبياء»[18].

لقد قام العلماء، بوصفهم ورثة الأنبياء، بمهمّتهم خير قيام. فقد كرّسوا جهوداً عظيمة لخدمة القرآن، ولكنّهم لم ينفردوا بهذه الخدمة لوحدهم، فقد شاركهم فيها مجموعات أخرى من المسلمين مثل الخطّاطين، والنسّاخين، والمجلِّدين، والقرّاء، حيث قضى كلّ هؤلاء حياتَهم، وهم يزاولون مهنهم في سبيل خدمة القرآن الكريم. ولقد كان حفظ القرآن، حتى وقت قريب، المادة التعليمية الوحيدة في التعليم الابتدائي الإسلامي[19]. ويمكن القول إنّ الجهد الفكري، الذي كان يبذله الأطفال لحفظ القرآن في جميع أصقاع العالم الإسلامي، يتجاوز كلَّ ما يمكن أن تتصوره المخيلة الغربية.

لقد كانت مؤلفات المفسرين المسلمين موضع اهتمام دائم من قِبل علماء الغرب المهتمين بالإسلام والمراقبين لشؤونه. قد يكون هذا الاهتمام الغربي مثار استغراب الكثير من المسلمين التقليديين، وذلك بسبب محدودية عناية علماء المسلمين بتاريخ التفسير بشكل مستقل، حيث لم يصبح من المألوف، ولا من العمل الاستثنائي، أن نرى الباحثين المسلمين يؤلّفون كتباً مستقلة حول تاريخ التفسير إلا ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين[20]. والكتاب الوحيد المهمّ في

17-EI2, I, 40, GAS I 25.

18-Wensink, A. J., A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Leiden 1971². P 234.

19-[يشير المؤلف إلى حلقات «الكتاتيب»، التي كانت منتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي حتى وقت قريب، والتي ما زالت مستمرة حتى الآن في بعض المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وبشكل خاص في إفريقية. وقد حلّت، الآن، مدارس تحفيظ القرآن الكريم بأشكالها المتنوعة في معظم بلاد العالم الإسلامي محلّ تلك «الكتاتيب»] المترجم.

20 - على سبيل المثال، مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، 1968م. عبد الله محمود شحاته، منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، 1959م. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 1961م. عبد العظيم أحمد الغوباشي، تاريخ التفسير، 1971م. أبو اليقظان عطية الجبوري، دراسات في التفسير ورجاله، 1971م. عفت محمد الشرقاوي، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، 1972م. [يمكن أن نضيف إلى الدراسات السابقة، قاسم القيسي، تاريخ التفسير، بغداد، 1966م. ومحمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، القاهرة، 1970م. ومساعد مسلم آل جعفر، ومحي هلال السرحان، مناهج المفسرين، بغداد، 1980م.

التراث الإسلامي، الذي اهتم بالتأريخ للتفسير هو كتاب السيوطي (طبقات المفسرين). ولا يمكن الوصول إلى هذا الكتاب إلا إذا استخدمنا النشرة الغربية له، وهي النشرة التي قام بها أحد علماء مدينة ليدن، مورسينج (A. Meursinge) في عام 1839م[21]. وفضلًا عن ذلك، يبدو لنا أنّ الجمهور الإسلامي يُظهر قدراً من الاهتمام باقتناء نسخ جميلة مزركشة، أو متلوّة، أو مرتّلة من القرآن يوازي قدر اهتمامه باقتناء كتب التفسير.

يُعد كتاب غولدزيهر (Richtungen der Islamischen oranauslegung)(Goldziher)أشهر ثمرة من ثمرات الاهتمام الغربي بدراسة تاريخ التفسير. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان (المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن)[22]. كما يبدو من عنوان هذا الكتاب، إنه لا يُعنى بسرد تأريخ زمني لكتب التفسير؛ بل هو محاولة لتصوير اتجاهات عدة يمكن استخلاصها في مجال تفسير القرآن من البداية إلى محمد عبده (ت1905م). فهذا الكتاب لا يقدّم لنا تصنيفاً زمنياً لأدبيات التفسير، لذلك هو يترك، بطبيعة الحال، الإشارة إلى كثير من كتب التفسير، التي تحظى بإقبال القرّاء عليها في العالم الإسلامي، لأنها لا تخدم الهدف الذي أراده غولدزيهر من وراء تأليف كتابه؛ أي تبيين معالم اتجاهات

وعبد الغفور محمود مصطفى جعفر، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، القاهرة، 2007م. وصلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دمشق، 2008م] المترجم.

21-De Interpretibus Korani, Ed. A,Meursinge, Leiden 1839.

[في الحقيقة، أبدى العلماء المسلمون، عبر تاريخهم العلمي، اهتماماً ملحوظاً بالتأريخ لعلماء التفسير، من خلال عدد لا بأس فيه من الكتب التي حملت عنوان (طبقات المفسرين). من أشهر هذه الكتب التي وصلتنا اليوم: (طبقات المفسرين) للسيوطي، بتحقيق علي محمد عمر ، نُشر في مصر عام 1976م، وكتاب (طبقات المفسرين) لشمس الدين محمد بن علي الداوودي (ت 945ه)، وهو تلميذ السيوطي، بتحقيق علي محمد عمر، نُشر في مصر عام 1972م، وكتاب (طبقات المفسرين) لأحمد بن محمد الأدنه وي من علماء القرن الحادي عشر الهجري، بتحقيق الدكتور سليمان بن صالح الخزي، نُشر في السعودية عام 1997م، ومن الكتب الحديثة، التي تابعت الاهتمام العلمي بالتأريخ للمفسرين، نذكر: كتاب (معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر) في مجلدين، لعادل نويهض، لبنان، 1983م. وقد قامت مجموعة من الباحثين، في عام 2003م، بإصدار (الموسوعة الميسرة في أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة من القرن الأول إلى المعاصرين)، في ثلاثة مجلدات، والموسوعة من نشر مجلة الحكمة الصادرة في لندن] المترجم.

22- ترجم هذا الكتاب علي حسن عبد القادر، بعنوان، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، القاهرة، 1944م، وأُعيدت طباعته. انظر: L. Gardet & M.-M Anawati, Introduction à la théologie musulmane, 26.

[في الحقيقة كانت ترجمة الدكتور علي حسن عبد القادر لهذا الكتاب الرائد ترجمة جزئية، لذلك قام، بعد ذلك، صديقه الدكتور عبد الحليم النجار بإنجاز ترجمة كاملة لهذا الكتاب، وقد عنون ترجمته تلك بـ (مذاهب التفسير الإسلامي). انظر مقدمة هذه الترجمة، التي كتبها الدكتور النجار، إجنتس جولد تسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت،ط3، 1985م] المترجم.

تفسير القرآن عند المسلمين. فهو لم يُشر، في كتابه هذا، إلى تفاسير مشهورة، مثل: تفاسير ابن كثير (ت774هـ/ 1373م)، والآلوسي (ت1271هـ/1854م)، والنسفي (ت710هـ/1310م)، وأبي السعود (ت982هـ/ 1574م)، وأبي حيان (ت 745هـ/ 1344م)، ولم يظفر تفسير جلال الدين السيوطي (ت911هـ/ 1505م)، وجلال الدين المحلّي (ت 864هـ/ 1459)، المعروف بتفسير (الجلالين)[23]، وهو تفسير منتشر بين الأوساط الشعبية للمسلمين، إلا بإشارة موجزة في الهامش. يفترض غولدزيهر وجود خمسة مذاهب أو اتجاهات لتفسير القرآن عند المسلمين: 1ـ تفسير بالأثر 2. تفسير عقدي 3. تفسير صوفي 4. تفسير مذهبي 5. تفسير عصري. يصبح الجانب الضعيف في هذا التقسيم واضحاً، عندما نرى أنّ غولدزيهر قد تعرّض لدراسة الزمخشري، الذي يُعدّ المفسر الأكثر أهميّة في ميدان التفسير اللغوي والبياني، في الفصل المخصّص للتفسير العقدي؛ لأنّ الزمخشري متكلّمٌ مبتدعٌ، ويمثّل مدرسة المعتزلة في العقائد.

في هذه الدراسة، سوف نركّز، بشكل رئيس، على ما درسه غولدزيهر في الفصل الأخير من كتابه؛ أي الفصل المخصص لدراسة التفسير العصري. ولكي نرسم صورة واضحة لتفسير القرآن في مصر في العصر الحديث، فإنّنا ندعو القارئإلى أن يتخيّل معنا مفسِّري القرآن -كما سبق أن أشرنا إلى ذلك من قبل - وكأنهم يعملون معاً في غرفة مستديرة كبيرة في مكانٍ ما وسط القاهرة. ويضع في باله أنّ هؤلاء المفسرين ينظرون إلى القرآن ومقتضيات تفسيره من ثلاث زوايا مختلفة: العلوم الكونية، اللغة والبيان، الشؤون اليومية والعملية للمسلمين في هذا العالم. ويستخدم كلّ هؤلاء الكتّاب مصادر تفسير واحدة، حيث يستخدم الجميع تفسير الطبري (ت310هـ)، والزمخشري (ت538هـ)، وابن كثير (ت774هـ)، ومحمد عبده (ت1905م). ويقتبس كلٌّ منهم من هذه المصادر بحريّة واسعة، دون أن يشيروا، في الغالب، إلى أسمائها في كتبهم. ويستخدمون، أيضاً، معاجم لغوية واحدة، وهذه المعاجم هي لابن منظور (ت711هـ)، والجوهري (ت393هـ)، والفيروزآبادي (ت817هـ). ويستخدمون، أيضاً، كتابين آخرين من كتب علوم القرآن هما: أسباب النزول للواحدي، وكتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي. وتُعدّ كلّ هذه المصادر مُلكيّة عامة.ولذلك فإنّه من النادر أن يتمّ التصريح بها، والاعتراف بفضلها في حالة الاقتباس، أو الاقتراض منها. وكلّ هؤلاء المفسرين يستخدم النص القرآني نفسه الذي نشرته لجنة مصرية ملكية من الخبراء في عام 1924م.

ويستخدم كلُّ مفسِّر منهم كتباً خاصة ينفرد باستخدامها، من مثل تفاسير أبي حيان، والرازي، وأبي السعود. ونجد، في غرفة القراءة التي نتخيل وجودها، كتباً إضافية يبدو لنا في الظاهر أنّ صلتها

23-Goldziher, I.,Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung,Leiden,1920.P 346.

بالقرآن ضعيفة، أو لا توجد لها صلة به على الإطلاق؛حيث نجد كتباً في العلوم الكونية، والنقد النصي، وفقه اللغة والبيان، كما نجد، أيضاً، منشورات عامة عن الإسلام من قبيل كرّاسات قادة الجماعات الإسلامية، وكتب في الفقه الإسلامي، وخطب ومواعظ دينية، ومجلات وجرائد وصحف. وفي الحقيقة أن الكثير من الكتب، التي أشرنا إليها أولاً [الكتب في العلوم الكونية] ليست كتباً أصلية؛ بل هي كتب مقتبسة من الكتب الغربية. وعلى الرغم من أنّ الأفكار الغربية كان لها تأثير كبير بشكل عام، إلا أنه يبدو لنا أنّها مارست دورها بشكل رئيس عن طريق مصادر غير مباشرة، ويكاد يكون من المستحيل علينا أن نعرف المصادر الأصلية لهذه الأفكار. وهذا الأمر قد دفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنّه من الممكن أن تكون هذه المصادر عبارة عن مصادر شفهية.

تتنوع الاهتمامات والأنشطة في الغرفة المتخيّلة، بحسب مركز اهتمام كلّ مجموعة من المفسرين فيها. فلدينا مجموعة من المفسرين تشكّل قضية إثبات أنّ العلوم الحديثة لا تتناقض مع القرآن؛ بل يمكن أن نستنبطها منه، محور اهتمامها. ويرى أفراد هذه المجموعة الملتزمون بهذه القضية والمنافحون عنها أنّ القرآن لا يمكن أن يُفهم حقّ الفهم إلا بعد انتشار العلوم الطبيعية والتطبيقية للقرن التاسع عشر والقرن العشرين في العالم الإسلامي. هذا النوع من التفسير يُسمّى، في اللغة العربية، (التفسير العلمي). وهذا النوع من التفسير لا يحظى بمجموعة من المناصرين المتحمسين فحسب؛ بل يحظى، أيضاً، بمجموعة من الخصوم الأقوياء الذين يرفضون بشدّة هذا النوع من التفسير، ويصفونه بأنّه «بدعة حمقاء»[24]. سنتناول بالمناقشة والتحليل التفسير العلمي في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وتعتبر مجموعة أخرى من المفسرين، داخل غرفة القراءة، أنّ قضيتهم الأساسية هي مساعدة قرائهم في فهم القرآن كما فهمه الصحابة أيام نزول القرآن. وبحسب هذه المجموعة، من المستحيل الاستفادة من الهداية الروحية للقرآن، من دون أن يُفهم بالضبط المقصودمن العبارات القرآنيةمن الناحية اللغوية والأدبية. ويبُدي علماء الدراسات القرآنية في الغرب اهتماماً خاصاً بجهود مفسري هذه المجموعة؛ لأنّه لا يُشترط أن يكون الباحث مسلماً حتى يكون مهتماً بالمعاني الأدبية للقرآن. سوف نناقش التفسير الأدبي والبياني للقرآن في الفصل الرابع. وتتخذ مجموعة ثالثة في «غرفتنا» من القضايا اليومية والاجتماعية للمسلمين في هذا العالم بؤرةً تتجمع حولها جهودها؛ حيث يتساءل أعضاء هذه المجموعة حول مدى تأثير القرآن الكريم في واقع المسلمين وحياتهم الاجتماعية. ويظهرون، في بعض الأحيان، قلقاً حول تأثير العالم الغربي بالحياة الروحية للمسلمين، وهم يرفضون تأثير الأفكار الغربية في مصر فيما يتعلق بالعدالة والأشواق الاجتماعية، عندما تتعارض هذه الأفكار

24-محمد كامل حسين، الذكر الحكيم، 182.

مع المبادئ والقواعد المتوارثة للشريعة الإسلامية. وهم يشكّكون في الصبغة الإسلامية للمجتمع المصري. لذلك هم يرون ضرورة نشر رسالة القرآن في المجتمع المصري بمساعدة الجمعيات الدينية، ومنشوراتها الدورية، وذلك من خلال الخطب والدروس في المساجد، وعبر قنوات الصحافة العامة. سنتناول التفسير العملي في الفصل الخامس من خلال مناقشة مجموعة خاصة من التفاسير. يبدو لنا أنّه لم يحصر أيُّ مفسِّر نفسَه في جانب واحد من الجوانب الثلاثة الآنفة الذكر. وعليه فإنّ التفاسير التي أنتجوها لم تكن حكراً على جانب واحد من جوانب التفسير. ولكننا، على الرغم من ذلك، نجد بعض الاستثناءات، مثل المفسّر حنفي أحمد، الذي لم يُبدِ أيّ اهتمام إلا بالقضايا التي تثيرها الآيات الكونية في القرآن. وكذلك الدكتورة بنت الشاطئ، التي اقتصرت، في كتبها، بشكل رئيس، على تفسير القرآن في ضوء اللغة والأدب والبيان. غير أنّ تقرير هذه الحقيقة لا ينفي أنّ كتب التفسير في العصر الحديث، الكبيرة منهابشكل خاص، عبارة عن كتب تحوي مزيجاً من العلوم والمعارف، فهي تتضمّن، فضلاً عن القضايا العملية، والمواعظ والخطب العصماء، استطرادات لغوية وبيانية، وعلمية.

يعتقد الكثير من المفسرين أنّ القرآن الكريم كتابٌ غنيّ بالدلالات إلى درجة أنّه قد يكون من العبث أن نقصر المعاني العديدة لكلماته وآياته على معنى واحد. وبناءً عليه، إنهم يقومون، أحياناً، بعرض قائمة كاملة من المعاني المحتملة لكلمة واحدة من غريب القرآن، من دون المجازفة بترجيح أحد هذه المعاني واختياره بوصفه هو المعنى «الحقيقي»، أو المعنى «الصحيح» لهذه الكلمة، أو تلك الآية.

وهذا المسلك في التعامل مع المعاني القرآنية-على الرغم من أنّ بعض العلماء المصريين المعاصرين يعترض على المفسرين الذين لا يجتهدون في تقرير معنى محدّد واحد لكلّ كلمة أو آية قرآنية- له جذور في التراث التفسيري، فعلى سبيل المثال، يفسّر البيضاوي (685هـ) الكلمة الغامضة (العاديّات) (وكذلك يفعل مع كل كلمات الجمع المؤنثة التي أقسم الله –تعالى- بها في صدر سورة العاديات) بأنها تشير إلى الملائكة، أو النجوم، أو النفوس، أو الخيول، أو أيدي الرجال الذين يقاتلون في سبيل الإسلام[25].

يميل المفسرون، في العصر الحديث، إلى اقتباس أفكار بعضهم بعضاً بحرية واضحة، فعلى سبيل المثال،

25- ربما ليس من فضول الكلام أن نشير، هنا، إلى أنّ القول بتعدّدية المعاني موجود، أيضاً، عند علماء اللاهوت المسيحيين. فعلى سبيل المثال، إنّ القديس توما الأكويني يقول: «يجب القول بأنّ كلّ التأويلات المختلفة هي تأويلات صحيحة المعنى، و... يجب أن تكون كلّ هذه التأويلات متفقة مع السياق». يقتبس توما الأكويني هذه الفكرة من كلام القديس أوغسطين، الذي يقول فيه : «حتى لو أخذنا بالمعنى الحرفي، فإنّ المقطع الواحد من الكتاب المقدس يمكن أن يكون له أكثر من معنى واحد».

انظر المرجع التالي، الذي أخذنا منه النصين السابقين:J. Wilkinson,Interpretation and community, 186. وعلى وجه العموم، إنّ مشكلة الغموض في الأدب، ولاسيّما في الشعر، ليست من البساطة بمكان، كما يمكن أن يتصور أحدنا. وقد برهن إمبسون في كتابه (أنواع الغموض السبعة) على مدى تشعب وصعوبة قضية الغموض.W. Empson'sSeven Types of Ambiguity.

تقترح الدكتورة بنت الشاطئ، وهي أستاذة في اللغة العربية في جامعة عين شمس الحكومية، حلاً للمشكلة، التي تثيرها قضية الكلمتين اللتين أقسم بهما الله –تعالى- في بداية سورة الضحى؛ أي القسم بالضحى، والقسم بالليل، وهما لحظتان متناوبتان في اليوم الواحد، فهي تفترض أنّ الله يشير، بهذين القسمين، إلى التناوب المتساوي والطبيعي بين اللحظة التي يتلقّى فيها رسول الله الوحي، وتوازيها لحظة (والضحى)، واللحظة التي لا يتلقى فيها هذا الوحي، وتوازيها لحظة (والليل إذا سجى)[26]. لقد اقتبس هذه الفكرة، محمد فرج العقدة، وهو أستاذ مساعد للغة العربية في جامعة الأزهر الدينية[27]. وهذا الاقتباس لافت للنظر، ومثير للاهتمام بشكل خاص؛ لأنّ بيئة جامعة الأزهر تشكّل عالماً مختلفاً عن العالم الذي تشكّله بقية الجامعات الحكومية، إلى درجة أنّه يكاد لا يوجد أيّ اتصال علميّ بين هذين العالمين.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ المفسرين المصريين لا يكتفون باقتباس أفكار بعضهم بعضاً فحسب؛ بل إنّ الأمر قد يصل، أحياناً، إلى وجود صفحات كاملة متطابقة في كتبهم. فعلى سبيل المثال، نجد أنّ ما كتبه الشيخ محمد حجازي[28]، حول تعدّد الزوجات، يتطابق بشكل كامل مع المقطع، الذي كتبه محمد عبد المنعم جمال[29]، في تفسيره حول تعدّد الزوجات، دون أن ينسب ما نقله إلى حجازي. ونظراً إلى أنّ عبد المنعم جمال قد أدرج بين أسماء مصادره اسم تفسير حجازي، وأنّه قد نقل نصوصاً نسبها إلى أصحابها المفسرين، مثل ما فعل مع النصوص، التي نقلها من الطبري والآلوسي، وغيرهما، فإنّنا يمكن أن نتجاهل الاحتمال القائل إنّ إغفال عزو جمال هذا المقطع بشكل خاص إلى حجازي لا يعدو أن يكون أمراً عرضياً، ويمكن أن نتجاهل، أيضاً، الاحتمال القائل إنّ كلا المفسرين قد استخدم مصدراً مشتركاً بينهما، وبهذا، فإنّه لم يبقَ أمامنا إلا أن نذهب إلى أنّ جمال قد نقل نصاً طويلاً من حجازي دون الإشارة إلى اسمه.

لا يحصر الجمهور المصري اهتمامه بالتفاسير الحديثة فحسب، فما زالت تفاسير القرآن، التي كُتبت قبل القرن الثاني عشر الميلادي/السادس الهجري، مقروءة على نطاق واسع. فعلى سبيل المثال، إنّ تفسير (الجلالين)، المكتوب سنة (871-872هـ/ 1466-1467م)، قد طُبع في القاهرة، على الأقل، سبع مرات بين عامي 1926 و1940م[30]. و(تفسير الكشاف) للزمخشري المكتوب عام

26-عائشة عبد الرحمن، بنت الشاطىء، التفسير البياني للقرآن الكريم، 1/17ـ26.

27- محمود فرج العقدة، تفسير جزء عمّ، 98.

28-محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، 4/ 71.

29-محمد عبد المنعم الجمال، التفسير الفريد، 502.

30-Nussayr, Arabic Books Published in.. Egypt between 1926 & 1940, 26.

1132/1131م، طُبع، على الأقل، خمس مرات قبل عام 1919م[31]. وطُبع في القاهرة، على الأقل، ثلاث مرات ما بين عامي 1926 و1970م[32]. قد يكون من الصعب أن نجد عاصمة غربية طبعت تفسيراً للكتاب المقدس يعود تاريخُه إلى القرن الثاني عشر ثلاث مرات في غضون خمسين سنة، أو طبعت تفسيراً يعود إلى القرن الخامس عشر سبع مرات في خلال خمس عشرة سنة[33].

على الرغم من أنّ الجمهور المصري يتكلّم بالعربية، ويقرأ بها، ولا يحتاج، بطبيعة الحال، إلى ترجمة القرآن، إلا أنّنا شهدنا، في الثلاثينات بشكل خاص، نقاشاً وجدلاً حول جواز ترجمة القرآن. وقد كان هذا النقاش مرتبطاً بشكل صميمي بالجدل السياسي، الذي كان سائداً يومئذٍ حول مسألة «الجامعة الإسلامية»بشكل خاص؛ حيث ألغت الحكومة التركية، بزعامة مصطفى كمال أتاتورك[34]، الخلافة العثمانية، وعمدت إلى تغيير لغة الأذان من اللغة العربية إلى اللغة التركية. وقد أراد حكام تركيا، في ذلك الوقت، تغيير لغة خطب الجمعة في المساجد من العربية إلى التركية، وقاموا بدعم ترجمة القرآن من العربية إلى التركية.

ونظراً إلى أنّ قراءة القرآن في الصلوات الخمس المفروضة يومياً واجبة، فقد «أصبحت مسألة ترجمة القرآن محور القضية، التي تساءل من خلالها الناس عن مدى جواز قراءة القرآن في هذه الصلوات باللغة التركية بدل العربية»[35].وفي الحقيقة أنّ العلماء في مصر قد قاموا بحمل أعباء مقاومة مشروع ترجمة القرآن، بعد أن تمكّن النظام التركي، بقيادة أتاتورك، من التغلّب على مقاومة إسلاميي تركيا لهذا المشروع.

اتخذ رشيد رضا موقفاً متشدداً في الجدل، الذي ثار حول ترجمة القرآن، فلم يكن يستطيع، بوصفه من أنصار «الجامعة الإسلامية»، إلا أن يرفض أيّ شيء من شأنه أن يؤدّي إلى إضعاف الوحدة الإسلامية، مثل إلغاء الخلافة، أو ترجمة القرآن من لغته العربية الأصلية إلى واحدة من اللغات، التي يتكلم بها المسلمون، وهي لغات لا تؤدّي، في نظره، إلا إلى تمزيق شمل المسلمين.

31- يوسف إليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، 974- 975.

32-141/2 انظر:. (sic).Nussayr, ArabicBooks

وقد طبع مصطفى الحلبي (تفسير الكشاف) في أربعة أجزاء في القاهرة عام 1966م.

33-ولكن قد يختلف الأمر، لو أنّ أحدنا بحث عن سِيَر للسيد المسيح بدلًا من البحث عن تفاسير للكتاب المقدس، وأخذ القرن الثامن عشر أو التاسع عشر بدلاً من القرنين الثاني عشر والخامس عشر.

34-مصطفى كمال أتاتورك (1881ـ 1938م)، وصل إلى السلطة عام 1922.

35- N. Berkes,The Development of Secularism in Turkey, 487-489.

وبحسب رشيد رضا، إنّ اللغة العربية هي اللغة الحقيقية الوحيدة في العالم الإسلامي، وقد تبنّى الرأي القائل بأنّ على الحكومة التركية اعتماد اللغة العربية لغةً رسمية لها داخل تركيا نفسها، لتثبت أنّ الأتراك قد بقوا في إطار الإسلام[36].

بعد أن خفتت حدة حمّى الجدل السياسي، الذي رافق هذه القضية، وصل النقاش حولها إلى نهاية منطقية، وهي النهاية التي تمثّل الرؤية المصرية اليوم. وقد عبّر عن هذه الرؤية المرحوم الشيخ محمود شلتوت (ت1963م)[37]، شيخ الجامع الأزهر؛ حيث يرى هذا الشيخ أنّ ترجمة القرآن ضرب من ضروب تفسيره، وعليه، فإنّه لا يمكن أن يوجد أيّ مانع منها إذا نظرنا إليها على أنّها تفسير ليس أكثر. وعليه، فإنّ القرآن، في نسخته المترجمة، لا يصلح أن يكون مصدراً شرعياً لاستنباط الأحكام الشرعية منه، كما هو شأن القرآن الكريم بلغته الأصلية[38].

وإذا علمنا أن مجموعةً من المواعظ والخطب المسيحية -على الرغم من أنّ بعضها قد يكون شديد الإحكام والتأثير- التي يستخدمها الوعاظ، والتي تعتمد على استثمار ذكي لكلّ طاقات التعبير المستخدمة في ترجمة الكتاب المقدس، متناقضةٌ إلى حدٍّ ما مع معاني الكتاب المقدس المدوّن بلغته الأصلية، فإنّنا لا يمكن إلا أن نُبدي إعجابنا بالحكمة الثاوية خلف الموقف الذي أخذه المسلمون إزاء قضية ترجمة القرآن الكريم.

وهنا، نحبّ أن نشير إلى أنّ الشيخ شلتوت قد أجاز، لأسباب تقويّة، أن يستخدم المسلم، الذي لا يحسن العربية، القرآنَ المترجم في صلواته الخمس المفروضة يومياً.

تختلف لغة القرآن الكريم شيئاً ما عن اللغة العربية الفصيحة المستعملة في مصر في العصر الحديث؛ حيث نجد بعض التراكيب النحوية، وبعض الأدوات والأسماء والأفعال،مستعملة بشكل

36-محمد رشيد رضا، ترجمة القرآن وما فيها من مفاسد ومنافاة الإسلام، القاهرة، 1925ـ 1926م. وانظر، أيضاً، محمد المحياوي،ترجمة القرآن الكريم: عرض لسياسة وفتنة الدين، القاهرة، 1936ـ1937م.

37- [محمود شلتوت (1893_ 1963م): من أعلام التفسير والفقه والإصلاح الديني في مصر والعالم الإسلامي في العصر الحديث، كان عضواً في هيئة كبار العلماء، وعضواً في مجمع اللغة العربية في القاهرة، ثم أصبح شيخاً للأزهر إلى وفاته. من مؤلفاته: تفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم، الإسلام عقيدة وشريعة، القرآن والمرأة، القرآن والقتال. انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 1993م، 3/812_813] المترجم

38- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، 481.

حصريّ تقريباً في إحدى هاتين اللغتين دون اللغة الأخرى. وقد أدّى هذا الاختلاف بين اللغة العربية الفصحى في العصر الحديث، وبين اللغة العربية في القرن السابع الميلادي المستعملة في القرآن الكريم، إلى ظهور تفاسير سعت لإعادة صياغة لغة القرآن باللغة العربية الحديثة. وهكذا،يمكن النظر إلى هذه التفاسير على أنّها أشبه ما تكون بالترجمة له إلى اللغة العربية المعاصرة.

أهمّ وأكبر هذه التفاسير كتاب (المنتخب في تفسير القرآن)، الذي أصدرته لجنة حكومية مصرية هي المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. وقد ظهرت أقسام من هذا التفسير في ملاحق مجلة (منبر الإسلام)، التي يصدرها هذا المجلس.

وعلى سبيل المثال، إنّ معنى كلمة (الدين) في الآية الرابعة من سورة الفاتحة (مالك يوم الدين)، التي ترجمها بل (Bell) بـــــ «صاحب القوة والسلطة يوم الحساب»، يختلف في لغة القرآن، عن معناه المستعمل اليوم في اللغة العربية المعاصرة. فإذا أُطلقت هذه الكلمة في الكتابة العربية المعاصرة، فإنّها تعني «الدين»، أو «الإيمان»، في حين أنّها تعني في القرآن الكريم «الدين»، أو «الطاعة» أو «الحساب». ولهذا، عندما فسّر كتاب (المنتخب) هذه الآية، قام بإعادة صياغتها على الشكل الآتي: «ملك يوم الجزاء والحساب»؛ لأن كلمتي الجزاء والحساب مفهومتان تماماً في اللغة العربية المعاصرة.

وإذا عدنا إلى مقدمة تفسير (المنتخب)، فإننا نجد المشرفين على إعداده يخبرون القرّاء بأنّهم: كتبوا هذا التفسير «من أجل جعل (نص القرآن الكريم) ملائماً للترجمة إلى لغة أجنبية». وعليه، فإنّنا لا نرىمانعاً يمنعنا من أن نعدّ تفسير (المنتخب) ترجمةً للقرآن الكريم إلى اللغة العربية الفصيحة المستخدمة في العصر الحديث.

وقد أدّى وجود نوع من الاختلاف بين لغة القرآن واللغة العربية الفصحى في العصر الحديث إلى بروز نوع آخر من التفاسير القرآنية، وهو التفسير المدرسي الموجّه إلى تلامذة المدارس الثانوية. أكثر كتب هذا النوع طباعة وتوزيعاً تفسيرٌ مؤلّف من ثلاثين جزءاً صغيراً، كتبه ثلاثة رجال: محمود محمد حمزة، أستاذ سابق في دار العلوم، ومفتش سابق في التعليم الثانوي والفني، وحسن علوان، المراقب في وزارة المعارف، ومحمد أحمد برانق، المفتش العام في التعليم الابتدائي[39].

طريقة تصنيف هذا التفسير بسيطة؛ حيث يضع المؤلفون، بعد إيراد نصّ قرآنيّ قد يصل إلى صفحة كاملة تقريباً، قائمةً تضمّ شرحاً بلغة عربية حديثة بسيطة للكلمات القرآنية الواردة في النص

39-نشرت هذا التفسير دارُ المعارف في القاهرة .

المدروس، والتي يتوقعون أنّ فهمها يثير بعض الصعوبة بالنسبة إلى تلامذة المدارس الثانوية، ومن ثمَّ يعقدون فقرة تحمل عنوان«مجمل المعنى»، يقومون، من خلالها، بإعادة صياغة للمعاني العامة للنص، يمكن أن نعدّها من قبيل الترجمة المعنوية لمجمل النص المدروس. وبسبب هذه الطريقة البسيطة، من الممكن أن يكون هذا «التفسير» نافعاً ومفيداً جداً للطلاب الغربيين، الذين يمتلكون قاعدة معرفية لا بأس فيها في اللغة العربية الفصحى، ويرغبون في البدء بدراسة القرآن الكريم.

لم يحاول جميع المفسرين المصريين، الذين بدؤوا عملهم التفسيري بعد 1900م، تصنيفَ تفاسير كاملة. وهذا أمر يثير الاستغراب؛ لأنّ جميع التفاسير الكلاسيكية، التي كانت لا تزال في أيدي الناس في ذلك الوقت، تفاسير كاملة، تفسّر القرآن كلمة كلمة من أوّل سورة إلى آخر سورة. ويُسمّى هذا النوع من التفاسير الكاملة، التي تراعي الترتيب القرآني في تفسيرها التفسيرَ «المسلسل».

وفي الوقت الحالي، يوجد لدينا نحو عشرين تفسيراً من تفاسير القرن العشرين «المسلسلة». وأسماء هذه التفاسير، بحسب ما وصل إليه علمي، على النحو الآتي:

- عبد الجليل عيسى، المصحف الميسر، (1961م)[40].
- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (1967_1969م).
- أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (1945م).
- حافظ عيسى عمار، التفسير الحديث، (1959م).
- ابن الخطيب، عودة التفسير، (1934م).
- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المنتخب، (1961م).
- محمود محمد حمزة، (بالاشتراك مع حسن علوان، ومحمد أحمد برانق)، تفسير القرآن الكريم، (1952م).
- محمد عبد المنعم الجمال، التفسير الفريد، (1952م).
- محمد عبد المنعم خفاجي، تفسير القرآن، (1959م).
- محمد أبو زيد الدمنهوري، الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، (1930م).
- محمد علي السايس، تفسير آيات الأحكام، (1953م).
- محمد فريد وجدي، المصحف المفسَّر، (1905م).
- محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، (1960م).

40-التواريخ الموضوعة بين قوسين هي تواريخ مقدّمة الطبعة الأولى من هذه الكتب، أو التواريخ التقريبية للطبعة الأولى، علمًا بأنّ جميع هذه الكتب قد تمّ نشرها في القاهرة.

- محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، (1952م).
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (1901_1935م).
- مصطفى السقا، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (1967م).
- سيد قطب، في ظلال القرآن، (1950_1960م)[41].

ما عدا هذه الكتب الكبيرة، إننا نجد عدداً لا يُحصى من كتب التفسير الأقلّ حجماً، التي تتناول بالتفسير الكامل سورة واحدة، أو مجموعة من السور. ويمكن أن نعدّ كتب التفسير، التي كتبتها الدكتورة عائشة عبد الرحمن، المعروفة ببنت الشاطئ، أكثر هذه الكتب أهمية.

ونجد، إلى جانب كتب التفسير المطولة، التي تتناول القرآن بكامله بصورة مسلسلة، مجموعةً من التفاسير «الموضوعية»؛ التي تعالج موضوعات قرآنية معيّنة، من قبيل: الصيام، والطلاق، والمرأة، أو تعالج موضوعات مثل القيادة. وغالباً ما يذهب العلماء، الذين يعملون في ميدان التفسير الموضوعي، إلى التشديد على الحقيقة القائلة: إنّ «جمع القرآن» لم يتمّ إلا بعد وفاة الرسول عليه السلام؛ ولذلك، لا يوجد، في نظرهم، إلا قليلاً، أو لا يوجد أبداً؛ أدلّة «توقيفية» تتعلق بترتيب آياته وسوره الحالي. ويقولون إنّه بسبب الأزمنة والعادات الثقافية التي تغيّرت، فإنّه لا يوجد أيّ شيء يمنع، في الوقت الحاضر، من إعادة ترتيب القرآن الكريم وفق موضوعاته، ومن ثَمَّ إنجاز (المصحف المبوّب)، وهو المشروع الذي تبناه ودعا إليه أمين الخولي (ت1967م) في كتابه (مناهج تجديد)[42].

إنه من المستحيل،ومن غير الضروري، أن نضع حداً فاصلاً ودقيقاً يفصل بين التفاسير «الموضوعية» للقرآن وبين الكتب التي تتناول القرآن، أو الكتب التي تتناول الإسلام. وربّما تكون

41-[أغفل المؤلف ذكر تفسير كبير ومهمّ ظهر في تلك المرحلة هو تفسير الشيخ طنطاوي جوهري (ت1940م) (الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات)، الذي نشرت مطبعة مصطفى البابي الحلبي طبعته الثانية في القاهرة، سنة 1350هـ/1932م، وهو تفسير كامل للقرآن الكريم يقع في ثلاثة عشر مجلداً] المترجم.

42 أحمد الشرباصي، قصة التفسير، 163. أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير، 304ـ 307. وفي النجف (العراق) قام محمد باقر الموحد الأبطحي بإعداد ونشر مصحف مبوّب عام 1969م، وذهب إلى أنّ القرآن نفسه أعطى المشروعية الدينية لترتيب القرآن بشكل منهجيّ، وذلك عندما قام بذكر قصة يوسف مرتبة بصورة منهجية في سورة يوسف. (انظر، المدخل إلى التفسير الموضوعي، النجف، 1969م، ص 8). وانظر، أيضاً، محمد محمود حجازي، الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، (رسالة جامعية)، القاهرة،1970م. وانظر ما كان يقوله محمد عبده في تفسيره: «أول القرآن في هذا الترتيب..» (عبده، تفسير الفاتحة، 17).

أيّ محاولة للفصل بينها علامة مؤكّدة على «الزيف في العمل العلمي». وكذلك الأمر؛ لا يمكن وضع حدٍّ فاصل وقاطع بين التفاسير الموضوعية وبين التفاسير التقليدية الكاملة للقرآن الكريم. ولعلّ أشهر كتاب يمثّل الصيغة الوسيطة بين هذه الصيغ والقوالب التفسيرية هو كتاب (تفسير الأجزاء العشرة الأولى)[43] للشيخ محمود شلتوت، الذي سبق أن أشرنا إليه.لم يتبع شلتوت في تفسيره نصّ القرآن كلمة كلمة، ولكنّه كتب بشكل موسّع حول المفاهيم المركزية في السور التي فسّرها[44]. فعلى سبيل المثال، في تفسيره لسورة البقرة، تحدث بشكل موسّع عن كلمة (البر) التي تعني -حسب قاموس (lane)- «التقوى، المعروف، طاعة الله ...». ولقد تكرّرت هذه الكلمة في هذه السورة أكثر من خمس مرات[45]. منها،على سبيل المثال، الآية رقم177:(لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ).

يُعدُّ كتاب شلتوت مصدراً مهماً للباحثين، الذين يهيّئون أنفسهم للتخصص في الفكر الإسلامي المعاصر، ولكن هذا الكتاب لا يُعدّ مثالاً نموذجياً للتفاسير القرآنية في العصر الحديث. وقبل أن يظهر هذا التفسير على شكل كتاب، كان يخرج على شكل مقالات منشورة على صفحات مجلة (رسالة الإسلام)، وهي مجلة مخصصة لـ«التقريب بين المذاهب الإسلامية»[46].

ومن المفهوم، أن يُظهِر دارسو الإسلام، ومتابعو شؤونه في الغرب، اهتماماً أكبر بتفاسير القرآن الكريم، التي أثارت الرأي العام، وتركت صدىً كبيراً فيه، بطريقة أو بأخرى، أكثر من اهتمامهم بعشرات تفاسير القرآن الأخرى التي لم تترك الأثر نفسه. وفي الوقت الذي نكاد لا نجد فيه تفسيراً للكتاب المقدس، من بين التفاسير الكتابية، التي ظهرت في هولندا في القرن العشرين، وصل إلى الصفحات الأولى في المجلات الهولندية، فإنّ معظم التفاسير، التي ظهرت في مصر في القرن العشرين، لم تحظَ هي الأخرى باهتمام رجال الصحافة. ومع ذلك، فإننا نجد في مصر بعض الاستثناءات

43- قسّم العلماء القرآن الكريم إلى ثلاثين جزءاً لتسهيل تلاوته، ولأسباب عملية أخرى.

44- انظر، أحمد الشرباصي في كتابه قصة التفسير، عن الشيخ محمود شلتوت، ص 165.

45- في الآيات الآتية: 44، 177، 189، 224. وانظر إرميا: 7/ 22ـ23.

46- مجلة (رسالة الإسلام)، مجلة ربع سنوية إسلامية، صاحبها محمد المدني، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، 1949م،ظهر فيها تفسير شلتوت ابتداء من المجلد الأول. انظر مراجعة لتفسير شلتوت في (مجلة الأزهر)، 32 ، 112(حزيران، 1960م)، و31، 1013 (31، 1960).

الملحوظة، مثل تفسير أبي زيد الدمنهوري [الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن] (1930م)[47]، وكتاب أحمد خلف الله [الفن القصصي في القرآن] (1947م)[48]، وكتاب مصطفى محمود [محاولة لفهم عصري للقرآن] (1970م)[49]، التي ظفرت باهتمامٍ كبيرٍ من الصحافة بسبب طبيعتها الجدالية.

بالنسبة إلى المراقب الخارجي، من الصعوبة بمكان، إن لم يكن من المستحيل، أن يميز بين القضايا السياسية والقضايا الدينية، التي نتجت عن الفوضى الفكرية التي أثارتها تلك الكتب. وبطبيعة الحال، إنّ الأمر نفسه ينطبق على كتبٍ أخرىتناولت القرآن، وأحالت إليه بطريقة غير مباشرة، ولكنّهاوقعت تحت طائلة الاتهام من قبل المرجعيات الدينية المعترف بها بسبب بعض الآراء الجريئة الواردة فيها،لذلك فقد جلبت الكثير من المتاعب لمؤلفيها[50].

لقد كتب علماء الغرب الكثير عن الأزمات والمشكلات، التي أثارتها هذه الكتب[51]. لكن

47- انظر ما قاله آرثر جيفري عن أبي زيد وتفسيره في:A, Jeffery, Der Islam, XX (1932), 301- 308.

48J. Jomier, " Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypt révélée par une polémique récente (1947-1951)", MIDEO I (1954), 39-72.

49- مصطفى محمود، القرآن، محاولة لفهم عصري للقرآن، القاهرة، 1970م. سبق لمصطفى محمود نشر كتابه هذا على شكل مقالات على صفحات مجلة أسبوعية (صباح الخير) في بداية عام 1970م. وقد كتبت الدكتورة بنت الشاطئ عدة مقالات نقدية في جريدة (الأهرام) اليومية ردّت فيها على أفكار مصطفى محمود في مقالاته تلك، وقد جمعت بنت الشاطئ مقالاتها في كتاب مستقل حمل اسم (القرآن والتفسير العصري)، القاهرة، 1970م. وقد عبّر عددٌ من علماء الدين البارزين عن رأيهم في كتاب مصطفى محمود على صفحات مجلة جمعية الشبان المسلمين (مجلة الشبان المسلمين). انظر على سبيل المثال: 157 (-3-1 1970).

50-على سبيل المثال، طه حسين (في الشعر الجاهلي) 1926م، أو علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) 1925م.

انظر:H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam, 54.

51-على الرغم من وجود عددٍ كبير من الدراسات، التي تناولت كتاب خلف الله (الفن القصصي)، إلا أنّ هذه الدراسات ،كما يبدو لي،لم تنتبه إلى أنّ خلف الله قد استخدم في كتابه منهجية تفسيرية تُدعى المنهج الطيبولوجي (typology)، وهي المنهجية التي استخدمها علماء الدين المسيحيون، وطبقوها في دراسة العهد القديم، وهي منهجية قائمة على دراسة الأنواع، أو الرموز والإرهاصات الموجودة في الكتاب المقدس. [أي دراسة الأنواع والرموز والشخصيات المذكورة في الكتاب المقدس على أنها مثالات وتقريبات لأشياء أخرى، أو إرهاصات لأشياء وأشخاص ستحدث وتأتي في المستقبل]. انطلقت هذه النظرية المدعوة بـ(التفسير الطيبولوجي)exegesis (typological) من مقطعين من رسالة بولس الرسول، أولهما: «لكن قد ملَكَ الموت من آدم إلى موسى، وذلك على الذين لم يُخطئوا على شِبه تعدّي آدم الذي هو مثال الشخص الآتي». رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس: 14. وثانيهما: «فإني لست أريد أيّها الإخوة أن تجهلوا أن آباءكم جميعهم كانوا تحت السحابة، وجميعُهم اعتمدوا لموسى في السحابة وفي البحر، وجميعهم أكلوا طعاماً واحداً روحياً، وجميعهم شربوا شراباً

لا بُدَّ من التذكير، أيضاً،بأنه حتى أثناء ذروة الاضطراب والجدل حول هذه الكتب الجدالية والمثيرة، كان ينشر بين الناس المزيد من طبعات تفسير الجلالين، الذي ظهر في القرن الخامس

واحداً روحياً، لأنهم كانوا يشربون من صخرة روحيةٍ تابَعَتهُم والصخرة كانت المسيح... وهذه الأمور حدثت مثالاً لنا». رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثُوس، الإصحاح العاشر: 6-1. إنّ كلمة (الشخص)figure)) الواردة في مقطع رسالة الرسول بولس إلى أهل رومية، وكلمة (مثال)(example) الواردة في نهاية مقطع رسالة الرسول بولس إلى أهل كورنثوس، كلتا الكلمتين عبارة عن ترجمة للاسم اليوناني (tupoi)، التي اشتُقّ منها مصطلح التفسير الطيبولوجي(typological exegesis). في هذين المقطعين، يقدّم الرسول بولس تفسيراً خاصاً جداً لما جاء في سِفر الخروج الإصحاح 13: 21: (وكان الرب يَسيرُ أمامهم نهاراً في«عمود من غمام» ليهديهم الطريق [في الصحراء]). والإصحاح 17: 6: (فقال الرب لموسى: «ها أنا قائمٌ أمامك هناك على الصخرة، فتضربُ الصخرة، فإنه يخرج منه ماءٌ فيشرب الشعب (بنو إسرائيل)» ..). ومقاطع أخرى في سِفر الخروج، مثل: الإصحاح 14: 22، والإصحاح 16: 4.

(انظر:J. Wilkinson, Interpretation and community, 95 ff)

إنّ اللاهوتيين الكاثوليك الرومان مثل:H. de Lubac))و(J. Daniélou)قد توسّعوا في تأويلات الرسول بولس، وجعلوا منها نظاماً اعتبروه قابلاً للانطباق على جميع نصوص العهد القديم.

(انظر:H. H. Miskotte, Sensus Spiritualis, 123 – 137).

غير أنه من خلال اختزال «العمود»، و «الصخرة» إلى «ظلال للأشياء التي ستأتي»، فإن المفسِّر يذهب عكس قصد مؤلفي ومدوني نص العهد القديم، وعكس قصد الذين قننوا هذه النصوص. وكذلك الجمهور، الذي وُجِّهت إليه هذه النصوص في المقام الأول، لا يعتقدون بأنّ هناك أشياء ستأتي. بالنسبة إليهم هذه النصوص والقصص المروية فيها تحمل قيمة في حد ذاتها، ولا تحمل أيّ دلالة أخرى. ومن جهة أخرى، عندما يتحدث القرآن عن الأنبياء الذين جاؤوا قبل الرسول محمد، فإنّ قصصهم، كما جاءت في القرآن، تهدف، في المقام الأول، إلى الإشارة بشكل دائم إلى محمد عليه السلام، وما سيحدث معه، ولا تهدف إلى ذكر تواريخ الأنبياء السابقين، إلا في أضيق الحدود. (راجع:.A Jeffery, the Koran as Scripture). فعلى سبيل المثال، عندما يخبرنا القرآن كيف كان الناس «يجعلون أصابعهم في آذانهم»، عندما كانوا يستمعون إلى رسول الله نوح يدعوهم إلى الله تعالى، فإنّ العرب، الذين استمعوا لقصة نوح كما وردت في القرآن أوّل مرة، سيفكّرون كيف استُخف بمحمد من قِبَل قومه أهل مكة. سورة نوح: 5ـ7. وعندما يسمع هؤلاء الناس الدعاء، الذي دعاه نوح على قومه، والذي ورد في السورة نفسها:)وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً{26} إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِراً كَفَّاراً{27} رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَاراً{28}(، فإنهم سيدركون، دون شك، أنّ والديّ محمد قد ماتا وثنيين قبل ظهور الإسلام.

يشير خلف الله في كتابه (الفن القصصي)، بشكل غير مباشر، إلى المنهج الطيبولوجي في تأويل النص القرآني، عندما يكتب على سبيل المثال: «أما صور هود وشعيب مثلاً، ومحاورتهم الأقوام، فهي الصورة العامة التي تصلح لكلّ رسول كما قلنا، وهي التي تصلح للنبي العربي عليه السلام» (278)، «وإنا لو حاولنا فهم ما يعرض لكل منهم (شخصيات الرجال في القصص القرآني)، من انفعالات نفسية، وتأثرات عاطفية، لا بدّ لنا من فهم الظروف المحيطة بالنبي العربي، والعوامل المؤثرة في الدعوة الإسلامية؛ إذ هي التي تفصح لنا عن المواقف التي توضح لنا شخصية البطل وتجلّي صورته» (280).

عشر الميلادي، ويباع ويُدرّس أكثر من كلّ تلك الكتب ذات الطابع الجدالي التي أشرنا إليها سابقاً.

حافظت التفاسير المصرية الحديثة[52]، بصفة عامة، على الطابع التراثي والتقليدي. ويمكن لنا أن نبرهن على ذلك ليس من خلال الإشارة إلى الاهتمام الكبير، الذي يُبديه الجمهور المصري العريض بالتفاسير «الكلاسيكية» فحسب؛ بل منخلال الإشارة، أيضاً، إلى المحتوى «التراثي والتقليدي» للكثير من هذه التفاسير «الحديثة».

وهكذا، فإنّ الجدّة والأصالة في هذه التفاسير تكاد تكون استثنائية، والقاعدة فيها هي اقتباس وتحديث محتوى كتب التفسير القديمة، وتفسير الزمخشريبشكل خاص. ومن الصعوبة، غالباً، أن نفهم فقرةً ما في التفاسير الحديثة إذا لم نقم، أولاً،بالبحث عن جذورها في تفسير الزمخشري أو الجلالين.

وهكذا، إنّ التفاسير المصرية الحديثة تبقى جزءاً لا يتجزأ من التراث العظيم للتفاسير الكلاسيكية، كما تشير إلى ذلك بوضوح الأعداد الوفيرة لأجزاء بعضها، حيث إنّه ليس من السهولة أن يملأ أحدٌ كتاباً من ثلاثين جزءاً، كلّ جزء منها يزيد على مئتي صفحة بالأفكار الأصيلة حول نصٍّ دُرس لأكثر من ألف سنة.

ولكنّنا إذا أردنا أن نبحث عن التجديدات الحقيقية في التفاسير المصرية الحديثة، فإنّنا سنجدها فقط في مؤلفات محمد عبده (ت 1905م)، وأمين الخولي (ت1967م).

52 إنّ أهمّ التفاسير الحديثة، التي ظهرت في العالم العربي خارج مصر، ما يأتي: 1ـ عبد القادر المغربي (تفسير جزء تبارك) عام 1919م، في سورية، اقتفى فيه مؤلفه أسلوب ومنهج محمد عبده في تفسيره لجزء عمّ. 2ـ محمد عزة دروزة (التفسير الحديث، ترتيب السور حسب النزول)، فلسطين. 3ـ محمد الطاهر بن عاشور (تفسير التحرير والتنوير)، تونس.

[ربما كان الأدق أن يقول المؤلف: إنّ أهم علماء التفسير، الذي ظهروا في العالم العربي خارج مصر، بدلاً من كلامه أهمّ التفاسير التي ظهرت خارج مصر، لأنّ تفسير جزء تبارك للشيخ عبد القادر المغربي (ت1956م)، والتفسير الحديث للأستاذ محمد عزة دروزة (ت1984م)، قد طُبعا أساساً في مصر. وتجدر الإشارة إلى أنّ المؤلف قد نسي الإشارة إلى عالم سوري كبير كانت له ريادة في علم التفسير في بلاد الشام في العصر الحديث، هو جمال الدين القاسمي (ت 1914م) صاحب تفسير (محاسن التأويل)، الذي طبع تفسيره، أيضاً، في مصر بعناية محمد فؤاد عبد الباقي] المترجم.

علم الدلالة والرؤية القرآنية للعالم
دراسة في المداخل اللسانية لمشروع الباحث الياباني إيزوتسو توشيهيكو

عبدالله هداري*

يقول إيزوتسو في تعريفه لعلم الدلالة « إن علم الدلالة، [...] وكما أفهمه، دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومي لـ«الرؤية للعالم» الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط بهم وتفسيره. إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من «علم الرؤية للعالم (Weltanschauungslehre) أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها. وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغتها.»[1].

إذن، فعملية «التحليل الدلالي» لتمامها عند إيزوتسو لابد أن تقترن بدعائم مفهومية لا غنى عنها وهي:

1. مفهوم «الرؤية للعالم».

يقوم هذا المفهوم على فكرة « أن لغة الإنسان تشكل إدراكه للواقع أو أن العالم الذي يعيش فيه الإنسان هو بناء لغوي [...] وقد ارتبطت باسمين أمريكيين هما إدوارد سابير وبنيامين لي وورف و[إن

*باحث من المغرب.

1-توشيهيكو إيزوتسو. الله والإنسان في القرآن. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة وتقديم د هلال محمد الجهاد. مركز دراسات الوحدة العربية.ط1. بيروت. 2007م.ص 32.

كانت] أكثر التصاقا بالأخير»[2]. دون أن نتجاوز الفلسفة الألمانية تحديدا، والتي يعود لها الفضل في نحت وإثراء هذا المفهوم من أمثال: إيمانويل كانط، وهيجل، ودلتاي، وماكس فيبر، وكارل ياسبرز، وهيدجر[3]. وحسب الباحث عبد الرزاق الدواي فقد دل هذا المصطلح في بدايات ظهوره على ذلك المنظور الذي يقارب من خلاله الإنسان تصوره للعالم المحيط به، ويسير من ثم وفقه معتقداته وطريقة عيشه، هذا التحديد سيعرف تطورا سيلخص «الرؤية للعالم في» الكيفية الخاصة لتصور العالم وإدراكه والتعامل معه، كما هي سائدة في حقبة تاريخية معينة، أو داخل ثقافة معينة، أو في مجال معرفي معين[4].

---

2 - جفري سامبسون. المدارس اللغوية. التطور والصراع. ت أحمد نعيم الكراعين.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ط1. 1993م. ص 83. ويحيل الباحث إيزوتسو إلى البروفيسور (ليو فيسجيربر) من جامعة بون، والذي يعود له الفضل إلى جانب العلمين الأمريكيين المذكورين في تشكيل فكرة أن علم الدلالة نوع من "علم الرؤية للعالم". أنظر: الله والإنسان في القرآن. مرجع سابق. ص 33. وللإطلاع على هذه النظرية عند روادها الأوائل سواء سابير أو وورف، يمكن الإطلاع على :

Sapir, Eduard . 1921. Language, New York. Harcourt.

Sapir, Eduard. Language and Environment. American Anthropologist, New series, Vol. 14, No. 2(Apr. Jun. , 1912), pp. 226-242. by Blackwell Publishing.

Sapir, Eduard. Language as a form of behavior. The English Journal. Vol. 16, No. 6(Jun. ,1927), pp . 421-433. by National concil of teachers of English.

وحول فرضيتهما يمكن الاطلاع على الدراسة التالية:

What is the Sapir-Whorf Hypothesis ?. Paul Kay and Willett. New series, Vol. 86, No. 1 (Mar. , 1984) , pp. 65-79. By Blackwell publishing.

ويمكن اعتماد مقالة ستانلي ناومان حول سابير :

Eduard Sapir (1884-1939). Stanley, Nawman. International Journal of American Linguistics ; Vol. So, No. 4(oct. , 1984), pp. 355-357. By The University of chicago Press.

3- عبدالرزاق الدواي. مجتمع المعرفة، معالم رؤية تكنولوجية جديدة للعالم. مجلة عالم الفكر. العدد 3 المجلد 40. يناير- مارس 2012. ص 96.

4- عبدالرزاق الدواي. مجتمع المعرفة. مرجع سابق. ص 96. وحسب تصور تركيبي لعلاقة الإنسان بالعالم وأشيائه وأحداثه ..الخ، نجد مقاربة هايدغر التي تعتبر الإنسان فاعلا لأنه مرتبط بفواعل إنسانية أخرى وبالعالم المادي، هذه العلاقة أساسية لأنها تجعل من العالم ليس ذلك المعطى الخارجي عنا، يدرس عقليا وتأمليا فحسب، بل المسالة أعقد مما نتصور، إذ لا نقوم بعزل العالم لنتأمله، وإنما بمفهمه باعتبارنا عنصرافيه، وفواعل لا تنفصل عن مواضيعه، ولهذا لا تتوقف الدلالة فيما نصوره عن التولد المستمر. انظر أحمد الوردني، نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد. مركز النشر الجامعي. مركز النشر الجماعي. 2007. ص 151. 145.

يُرجع اللغوي (جفري سامبسون) هذه الفرضية المشتهرة بـ (فرضية سابير وورف) إلى المدرسة الوصفية، باعتبارها تشكل تطورا طبيعيا لها، كما أنها بقدر ما اعتمدت على الكثير من أفكارها، فقد تعارضت حد التنافر مع الكثير من أفكارها الأخرى[5].

وتعد هذه النظرية امتدادا كذلك لأفكار همبولت «الاتجاه العقلاني»، الذي حاول إقامة نظرية لغوية شاملة، لا تقتصر على لغة بعينها، إذ اللغة لديه[6] « ملكة من عمل العقل، وهي فوق هذا قوة فعالة[..]، وليست مجرد تحصيل حاصل [..]، إذ لولاها لما كان هناك أي نوع من التفكير. وهذه القدرة الخلاقة هي التي تجعل أعمال الإنسان تتميز بالذكاء والإبداع»[7]، ولهذا فقد تم تجاوز ذلك التقسيم المجحف تجاه ثقافات الشعوب، و تجاه قدرات الإنسان اللامحدودة في الإبداع، بالأخص مع تطور الاتجاهات اللغوية في أمريكا التي دمجت الانتروبولوجيا باللغويات[8]، فصرنا نتحدث عن مميزات كل لغة وخصوصياتها،

5- جفري سامبسون. المدارس اللغوية. مرجع سابق. حيث توافقت مع نسبية " فرانس بوس" (1858-1942)(Frans Boas) واختلفت مع الاتجاه السلوكي عند "ليو بلومفيلد" واتجاهه العلمي الصارم. ص 84. ويعتبر "بوس" و"إدوارد سابير" (1884-1939)(Edward Sapir) امتدادا لأفكار همبولت. كما واشتراكهما كذلك " في التعاون والارتباط القوي بين الانتروبولوجيا وعلم اللغة في الجامعات الامريكية" .أنظر : ر.ه. روبنز. موجز تاريخ العلم (في الغرب). ت أحمد عوض. سلسلة عالم المعرفة.الكويت.227. 1997م. ص334 . وللاطلاع بنوع من التوسع على أفكار كل من سابير وورف أنظر، أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي في القرن العشرين. جون إي جوزيف. نايجل لف. تولبت جي تيلر. ت أحمد شاكر الكلابي. دار الكتاب الجديد المتحدة. ج 2. 2006.

6- " يرى همبولت أن اللغة عمل إبداعي ينطوي على الفعل، وليس شيئا يفعل" . روي هاريس وتولبت جي تيلر. أعلام الفكر اللغوي. التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير. ج1. ت أحمد شاكر الكلابي. دار الكتاب الجديد المتحدة. ط1. 2004م. ص 228. ولمزيد التوسع في نظرية وأفكار هذا العامل يرجع إلى الفصل الثاني عشر ضمن هذا الكتاب والمخصص لأفكار هذا الأخير وطروحاته. يقدم طه عبدالرحمن نقدا للنسبية اللغوية عند (همبولت) و (وورف) و (كواين) باعتبارها " تجعل من الألسن عبارة عن أنساق (متوحدة) لا صلة لرموز الواحد منها برموز الآخر، ولا تواصل بين = مستعملي الأولى ومستعملي الثانية؛ لذا، صح عندنا أن نسميها ب (النسبية اللغوية المنغلقة)". طه عبدالرحمن. فقه الفلسفة 1-- الفلسفة والترجمة. المركز الثقافي العربي. ط1. 1995. ص 145.

7 -أحمد مومن. اللسانيات النشأة والتطور. مرجع سابق. ص 60.

8- يمكن الإطلاع على الدراسة الهامة لريشارد هاندلر حول موقف سابير النقدي من الرومانسية والفردانية الأمريكية :

Anti-Romantic Romanticism : Edward Sapir and the critique of American Indivdualism. Richard Handler. Anthropological Quarterly , Vol. 61, No. 4, culture theory and cultural crticism in boasian anthropology (oct. ,1988), pp. 1-13. By the George Washington University Institute for. Ethnographic research.

وتوفرها على منطقها الخاص، وحسب فرضية سابير-وورف، توفرها على «رؤية للعالم»[9]. فاللغة هنا – حسب الفرضية نفسها – تتجاوز تلك الأبعاد المثالية والرومانسية التي توقفت عند حدودها أعمال كل من هيردر وهمبولت، لتنسج علاقة متلازمة، بلغ في وصفها الكثيرون بـ«الحتمية» بين اللغة والثقافة والواقع. ولهذا، عد سابير اللغة ناظما لشتات تفكيرنا ومساهما أساس إن لم نقل أوحد في تشيكل تصورنا للعالم الموضوعي[10].

2. المصطلحات المفتاحية.

تشكل المصطلحات المفتاحية غاية وناظما منهجيا أطر عمل إيزوتسو في جل مشروعه، الذي يروم الكشف عن « رؤية القرآن للعالم» ، فالمصطلحات المفتاحية هنا مقابل للمفاهيم المركزية[11]، إذ يقوم الباحث وفق «التحليل الدلالي»[12] الذي يتبعه بمحاولة تحديد الصنف الدلالي للمفردات، حيث تحمل المفردات دلالتها الأولى (المفترض كونها أصلية) والتي تحددت وفق الوظيفة الدلالية التي التصقت بها، ضمن سياقات مختلفة.

إذن، يعتمد تحليل إيزوتسو بداية على عملية مقارنة وتحليل وتركيب للمعطيات الأولية المتوفرة حول المفردة، سواء معجميا أو ثقافيا، وكذلك تحليلها في انسجامها والوعي التاريخي سكونيا أو حركيا. وذلك بعد أن تم جرد المفردات وفرزها من مجموع المعجم القرآني. ولابد من التنبيه أن الباحث في توافقه مع الفلسفة اللغوية التي تؤطره، يؤكد دوما «على نحو دقيق إنه حيث ينتهي الشكلي الصرف

9- مصطفى غلفان . في اللسانيات العامة.دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت لبنان.ط1. ص59.

10- نفسه. ص 57

11- والمقصود ب "المفاهيم المركزية " تلك الفكرة الأساسية التي يتم تكونها لدى الباحث بعد أن قام بالأجرأة المطلوبة منهجيا، أي بعد دراسة المفردات في سياقها الاجتماعي والثقافي، وتحديد "النواة الحقيقية لبنيتها الدلالية"، والتي تعني تلك الفكرة الضامة لمجموع صور ورودها وتمظهرها داخل سياقات استعمالية مختلفة. ثم وبعد دراستها داخل السياق الخاص القرآني، تتكون لدينا فكرة مركزية مقابلة للمفردة داخل النص. والتي تعني بعبارة أخرى ولادة مفهوم يحمل دلالات جديدة مرتبطة بالنص وحده. وتشكلها كمفوم تعني أنها تمثل وعيا ومفهمة وتصورا معينا يتطابق وبنية النص المفاهيمية في كليتها، تلك البنية التي تقدم لنا مجتمعة صورة عن العالم.سنتعرف على هذا المفهوم بتفصيل أكبر في الفصول اللاحقة. أنظر : توشيهيكو إيزوتسو. المفهومات الاخلاقية-الدينية في القرآن. ت، عيسى علي العاكوب. ط1. دار الملتقى، حلب، سوريا. 2008م.. ص -94 104.

12- يعرف ايزوتسو التحليل الدلالي بكونه " ليس تحليلا بسيطا للبنية الشكلية لكلمة ما،[...]إن التحليل الدلالي في تصورنا شيئ يعتزم الذهاب بعيدا وراء ذلك، ويسعى أن يكون علما للثقافة" أنظر توشيهيكو إيزوتسو. الله والإنسان في القرآن. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة هلال محمد جهاد. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط1. 2007. ص51.

تبدأ المسائل الدلالية ذات المغزى الحقيقي»[13]، ولهذا يتعامل ولغة القرآن باعتبارها معجما دلاليا خاصا، يتقابل والمعجم العربي الجاهلي[14].

وتخضع عملية تحديد الصنف الدلالي للمفردات كذلك، للتحليل السياقي الذي يقوم بوضع المفردات في وضعيات مختلفة (تقابل، توافق، توازي، مركزية، ثانوية، علاقية)، ودائما داخل السياق، سواء على مستوى الجملة، أو الحقل الدلالي، أو النص كبنية ونظام في جملته. وتعني عملية التصنيف الدلالي في وجهها الآخر، تحديدا للقيمة الدلالية بتحديد وظيفتها داخل الأسيقة سالفة الذكر، والتي تُقَومُ تصورنا للفكرة الأساسية التي يمكن أن نستجمعها حول المفردة. إذن، يمكننا حسب هذا التحليل استخلاص الوظيفة الدلالية الأولى، والثانية وهكذا دواليك، إلى أن تتحدد معالم القيمة[15] الدلالية للمفاهيم.

لذلك فالمصطلحات المفتاحية باعتبارها تشكل حقلا دلاليا، ستندمج بالحقول الدلالية الأوسع للمعجم القرآني، لتنتظم داخل نظام تأويلي جديد كليا[16]، سترابط حقوله الدلالية وفق علائق منطقية عامة ممكنة قائمة بين هذه الحقول الدلالية، إما بتضمن حقل لأخر أو لمجموعة حقول، أو من خلال علاقة عبر حقولية يمكن وصفها بالتقاطعية بين حقول لا يتضمن واحدها الآخر، أو عبر علاقة انفصال بين حقول «غير متماسة» حسب تعبير محمد غاليم[17]. ولا نعني بهذه الإمكانات العلائقية الممكنة والقائمة

13- توشيهيكو إيزوتسو. المفهومات الأخلاقية. مرجع سابق. ص 82.

14- وهو في ذلك يتوافق مع فكرة " الوضع القرآني الخاص " عند أبو القاسم حاج حمد في مشروعه الفكري. والذي ترد لديه الفكرة قريبة مما ورد عند إيزوتسو، وإن اختلفت مقدمات البحث المنهجية عند كل منهما. دون أن نغفل التنبيه على سمة عدم الوضوح المنهجي في مشروع الحاج حمد، سواء في كتابه "عالمية الإسلام الثانية"، أو كتابه "منهجية القرآن المعرفية". و لايفوتنا التلميح أيضا لكون كلمة "الجاهلي" هنا، لا نبتغي منها تلك الحمولة السلبية المطلقة التي ألصقت بالمجتمعات العربية في مرحلة ما قبل الإسلام. ولكن نروم منها ذلك التمايز الدلالي فحسب، المفارق لما جاء به النص القرآني .

15- لابد من استرعاء " التمييز بين الدلالة Signification والقيمة Valeur . إن دلالة العنصر اللغوي هي مدخله المعجمي، أي معناه المحايد المسجل في المعجم، وهو معنى موضوعي يوجد باستقلال عن كل سياق لغوي وعن كل استعمال فعلي لهذا العنصر في علاقته مع عناصر أخرى. أما القيمة فهي الدلالة التي يكتسبها هذا لعنصر أو ذاك في= سياق معين من خلال طبيعة ونوعية العلاقات التي تجمعه بغيره من العناصر." مصطفى غلفان. في اللسانيات العامة. مرجع سابق. ص 262.

16- إيزوتسو توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن. مرجع سابق.ص 76.

17- محمد غاليم. التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء المغرب.ط 1. 1987م.ص 171.

بين الحقول الدلالية حصرها فيما ذكر[18]. وإنما أردنا التنويه باختزال للعلائق المفترض مركزيتها بين الحقول الدلالية- مع استرعاء الوجوب المنهجي تقديمنا لغيرها في موضع بحثي آخر لا تتسع للتفصيل فيه هذه الدراسة المختزلة -، وحسب تعبير إيزوتسو» فإن أية شبكة معقدة من الترابطات هي «معجم» في وجهها اللغوي، وهي «رؤية للعالم» في وجهها المفهومي»[19]. رغم كل ذلك، قد يواجهنا إشكال، يتمثل في السؤال عن المنهجية المثلى لتحديد المفاهيم المركزية؟، كما سيقابلنا تساؤل آخر ملح، عن كيفية التحديد الدقيق للمفهوم؟ ولعل ايزوتسو استشعر قيمة هذين المأزقين المنهجيين، إذ هما محط اختلاف كبير، لذلك جعل من «المفاهيم المركزية» ذات طبيعة مرنة من حيث اختيارها وترتيبها[20]، ما يعني اعترافه بنسبية العملية، وانحصارها في إطار الفرضية الممكنة.

أما المفهوم، وفق الرؤية المحددة سابقا، فهو نقطة جد معقدة ونسبية، في توافق إجماعي كبير لدى العديد من المنظرين، تابعهم في ذلك إيزوتسو في تصوره للمفهوم، إلا أنه أطر تصوره هذا باتجاهه الفلسفي في فهم اللغة، إذ المفهوم – لديه – رغم ضبابيته، « لا يبدأ في الظهور كوجود مستقل ذي حدود ثابتة مستقرة قليلا أو كثيرا، إلا عندما يتخذ هيئة لغوية، أي كلمة»[21].

3. مقاربة «العلم - لغوية».

قد لا نبالغ إن قَرنا أهمية ما سمي بالمقاربة العلم – لغوية حسب تعبير الباحث فضل الرحمان[22]

18- هنالك التقاسيم التي يمكن وسمها بالكلاسيكية، من مثل الحركة، والزمن، والإدراك، واللون، والملكية والتعيين ..الخ، ويمكن لهذه السمات أو الخصائص سواء إدراكية أو لغوية، أن تتوافق وبناها التصورية، لكن دون أن تعبر عن الدقة التامة أو تبلغها، لأن عدم صرامتها في التحدد تابع لعدم الوضوح التام في الدلالة بالدقة الكافية، ونقصد أي عدم توافقها ومبدأ : نعم أو لا، وإنما مجال الدلالة يبقى رهينا بالبنى الإدراكية واللغوية. للتفصيل أكثر انظر : محمد غاليم. المعنى والتوافق، مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي. سلسلة أبحاث وأطروحات. منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط. مارس 1999. ص248 .250. 252.

19- محمد غاليم. المعنى والتوافق. مرجع سابق. ص 67.

20- توشيهيكو إيزوتسو. الله والإنسان في القرآن. مرجع سابق.ص 59.

21- توشيهيكو إيزوتسو. الله والإنسان. مرجع سابق. ص 67 . واضح هنا إعتماد إيزوتسو على ما كان قد اسماه وورف ب " الأنماط الخفية" والتي تفسر بالدور الذي تلعبه اللغة دون وعي منا في صوغ الكثير من أفكارنا، أي تجاوز الاعتقاد الكلاسيكي الذي يتصور اللغة معبرا عن الأفكار، إن اللغة والفكر هنا، تماهيان يؤثر كل منهما في الآخر. لمزيد من التفصيل أنظر: جون إي جوزيف- نايجل لف- تولبت جي تيلر. أعلام الفكر اللغوي. مرجع سابق. ص 85.

22 - أنظر مقدمة المُراجِع لكتاب "الله والإنسان"، المفكر فضل الرحمان. وهي مما تُرجم في النسخة العربية كذلك، حسب ترجمة محمد جلال جهاد.

بالأساسين الأولين ضمن المنهج المتبع هنا، تنزيلا لرؤية إيزوتسو واستهداء بمعالمها المركزية. فميزة هذا النوع من المقاربة تتمثل في:

تحقيق كفاية معرفية جد مستوعبة للآلية العلمية « علم الدلالة « الموظفة في قراءة القرآن. نظرا للانشغال الطويل من قبل إيزوتسو بهذا العلم، وتتبعه لكل تفاصيله ونقاشاته المختلفة، إلى جانب الدراية بالشرطيات التنزيلية لعمليات الأجرأة القرائية. فمصطلح علم الدلالة « يفترق في دلالاته الإجرائية عن «المعنى» في دلالاته الحدوثية. [فهذا العلم] ليس هو المعنى، ولكنه طرق دراسة المعنى. وبهذا يصبح جليا من وجهة نظر منهجية، امتناع العلم الدارس عن الاختلاط بموضوع درسه»[23].

وعي المنهجية المقترحة من قبل الباحث، بالحدود الإبستمولوجية للمنهج، يؤكد أن هذا الأخير يتحرك ضمن نسق الفرضية في وعي تام بالحدود النسبية المتلبسة بالقارئ، والمتلبسة كذلك بتراكب البديهيات المؤطرة لنظام الرؤية المتبعة.

ولذلك فما قدمه إيزوتسو، ودون أن يلح في ذلك، ينسجم وروح العلوم المعاصرة، التي لم تعد تقيم ذلك الفارق بين العلمي واللاعلمي، كما وينسجم والتماسك المنهجي والفلسفي الذي لابد أن تسترعيه أية فرضية تقترح.[24]

4. علم دلالة القرآن

أول ما قد يشد انتباهنا، التخصيص الذي أرفقه إيزوتسو بعلم الدلالة في عناوينه، فجعله»

23- منذر عياشي. اللسانيات والدلالة: الكلمة. دراسات لغوية. مركز الإنماء الحضاري. ط1. 1996. ص 32-31 . دون أن ننفي هذا الاختلاط بتاتا، وإلا فإنا نخالف ما سبق وأقرته المباحث المفهومية، والتي كان من أبرز خلاصاتها؛ ذلك الفصل المستحيل للذات الدارسة أو المبدعة عن مادة درسها وإبداعها، في أشكال نستطيع تفسير البعض منها، دون أن نستطيع تفسير البعض الآخر في عفويته. وقريب من هذا المعنى، ما عبر عنه " همبولت " بالقول: " اللغة، عالم موجود بين العالم الخارجي، والعالم الذي يتفاعل داخلنا". رفيق البوحسيني. معالم نظرية للفكر اللغوي العربي، مقاربة ابيستمولوجية، المزهر نموذجا. افريقيا الشرق. 2013. ص 32.

24- لعل هذا النوع من المقاربة، وهذا النوع من التنزيل لعلم الدلالة، كان العامل الأساس في تجسير العلاقة بين دراسات إيزوتسو والقارئ الإسلامي، دون أن نغفل دور الترجمة في ذلك. لكن الأهمية تكمن أساسا في الانعتاق من إسار الإيديولوجي والمحاولة ما أمكن تقديم قراءة علم – لغوية، وقراءة معرفية، بعيدة عن الحسابات اللامعرفية.

علم دلالة القرآن»[25]، بدل أن يظل المصطلح على عرفه في عدم الاقتران بنص ما، أو مادة درس كيفما كانت طبيعتها. لذلك فتحليل سبب الإرفاق والتعالق، كفيل بتعرية معنى هذا المصطلح علميا.

دفعا لأي لبس وتحقيقا للوضوح المنهجي، فليس المقصود باقتران علم الدلالة بالقرآن، تبيين مدى قدرة هذا الأخير على المواكبة أو إعجازه وما إلى ذلك من التعابير التي تبين عن مدافعة حضارية ما؛ بمعنى كون المصطلح المساق هنا لا يعدو مجرد توليد علمي ينسجم والتطور الحاصل في العلوم اللغوية اليوم، يبين قدرتها على المواءمة مع الاقتضاءات المتجددة لبنى اللغة/الثقافة حتى لا تنسلخ تماما عن صبغياتها، أو أن تصاب بالجمود ودون أن تساير الركب العلمي[26].

إن المقصود هو أن المقاربة المزمع تنزيلها على القرآن، هي ذات منحى دلالي، سيطبق فيها منهج «التحليل الدلالي أو المفهومي لمادة مستمدة من المعجم القرآني»[27]، فالقرآن كما تقبل مقاربات عدة داخل العمل التراثي الضخم الموروث عبر المدارس التفسيرية، سواء في اعتمادها الأثر، أو الفقه، أو الكلام، أو الأشاري، أو اللغوي ..ألخ، يؤكد خاصيته المنفتحة على وجهات نظر عدة تتساوى كلها في الأهمية، إن لم نقل تعكس في تكاملها صورة مركبة تحمل الكثير من أبعاد رؤية القرآن للعالم وللوجود. لهذا فغاية المنهج المذكور إذن، حسب المعنى الذي أدرجناه سابقا لعلم الدلالة عند إيزوتسو، هو» كيفية تبنين عالم الوجود في منظور هذا الكتاب»[28]ـ أي القرآن ـ لهذا، فالانشغال التام حسب مشروع الرجل سينصب على دراسة المفاهيم الكبرى التي يُعتقد أن لها الدور الأبرز في تحديد معالم هذه الرؤية القرآنية للكون[29]. وهي منهجية علمية يؤكد (برتيل مالبرج) معقوليتها في إطار توافقه مع هذه الرؤية، إذ أنه من المعقول أن ينصب تفكيرنا على دراسة المفاهيم والعلاقات القائمة بينها، مما ترحل إلينا عبر التاريخ محملا بالكثير من رؤى العالم الخاصة بنا والتي ورثناها عن طريق اللغة[30].

25-التسمية من وضع الباحث إيزوتسو في كتابه الله والإنسان، وقد اقتبسناها لأهمية إيرادها في متن هذه الدراسة، ولما تلعبه من دور في إيضاح الرؤية والمنهج التطبيقي الذي يروم الباحث إجراءهما على القرآن الكريم ثانيا. أنظر . أيزوتسو. الله والأنسان في القرآن. مرجع سابق . ص 29. 30. 31. 32.

26- عبد السلام المسدي.مباحث تأسيسية في اللسانيات. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت لبنان. ط1. 2010. ص 49.

27- توشيهيكو إيزوتسو. الله والإنسان في القرآن. مرجع سابق. ص 30.

28- نفسه. ص 32.

29- توشيهيكو إيزوتسو. الله والإنسان. مرجع سابق. ص 33.

30- برتيل مالبرج. مدخل إلى اللسانيات. ت السيد عبد الظاهر. مراجعة وتقديم صبري التهامي. المركز القومي للترجمة. القاهرة. ط1. 2010. ص 222. دون أن يعني ذلك انكفاء على الوجه التارخي من حيث تحميله المفردات الكثير من حمولات الوعي التاريخي للمفردات ومعانيها حول الوجود والوعي به. بينما المنحى التاريخي في الدراسة لا يعدو تقابلا متوازيا من حيث الأهمية والوجه الآني إن لم نقل بنوع أكبر من الأهمية - حسب التحليل الدلالي المعمل عند إيزوتسو هنا- للمنحى الآني في تجاوزه للمنحى السابق، لكن دون استغنائهما عن التكامل المنهجي والضروري بينهما.

يجمع جل الباحثين ـ ودون مبالغة في ذلك ـ على عناية علم الدلالة بالدراسة لموضوع أوحد هو المعنى لغويا، رغم أن الدلالة قد تطال جوانب عديدة غير لغوية. كما يتفقون أيضا على الصعوبة والتعقيد البالغ الذي يشكله تحديد هذا العلم تبعا لتعقد تحديد موضوعه، وقد صنف كلود جيرمان هذه المعضلة التي تجابه الباحثين في التالي :

عدم قابلية المصطلح للتحديد بدقة.

تناول المصطلح ضمن تخصصات مختلفة[31].

ويرجع هذا التعقيد الذي يعرفه تحديد علم الدلالة في دراسته للمعنى، في كونه أقل جوانب علم اللغة قابلية للمعالجة العلمية على أسس إمبريقية صارمة[32]، ولذلك وصف بلومفيلد هذه النقطة بـ «رؤية يائسة»، حينما قال: «تعيين المعاني هو النقطة الأضعف في الدراسة اللغوية»[33]، حيث إن موطن الضعف هذا شكل دافعا لانفتاح هذا العلم أكثر على التخصصات المختلفة، نظرا لاحتياجه لمعارف فوق لغوية علها تستطيع مقاربة المعنى ومحاولة تفسيره، ما حدا بالعديدين لاعتبار ذلك التوظيف خارجا عن ميدان علم الدلالة، ناسجا لحقل قد تسبغ عليه مسميات كثيرة، دون أن تعني علمية المجال أو اقترانه بعلم الدلالة[34]. إذن فالمعاني[35] التي لا يستقر لها قرار، لاعتمادها على مجال تداولي من المتكلمين والسامعين والسياق، يتحكمون في رسم معالم المعنى، فالمعنى وليد تعالق ذاتي وخارجي، يمكن أن نوصفه بالذاتي ضمن النص والبنية والنظام وما تمثله هذه المراجع من اختلاف ومدى تأثيرها في تشكل المعنى، أما خارجيا فالمسألة تتداخلها حينا جوانب لغوية وحينا آخر جوانب الفوق لغوي من رؤى ومخيال ونفسيات ... ألخ، مما هو أقرب لميادين علم النفس المعرفية منه إلى الألسنية[36].

لذلك، فعلم دلالة القرآن حسب إيزوتسو انسجام معرفي وهذه المداخل الابستمولوجية، حيث هو رؤية للعالم تحتملها لغة القرآن «العربية»، وهو رؤية للعالم تفترضها بنية المعرفة في تركيبيتها داخل القرآن باعتباره «نص»، وهي رؤية للعالم تفترضها كذلك بنية تفكير القارئ وموضعيات رؤاه.

31- كلود جيرمان – ريمون لوبلون. علم الدلالة. ت نور الهدى لوشن. دامعة قاريونس. بنغازي. ط1. 1997 م. أنظر ص 19. 20. 21. 22. 23.

32- ر.ه. روبنز. موجز تاريخ العلم (في الغرب). ت أحمد عوض. سلسلة عالم المعرفة.الكويت.227. 1997م . ص 342.

33- نفسه. ص 342.

34- نفسه. ص 362.

35- للتوسع في العوامل التي تؤطر تشكل المعنى، أنظر: المعنى وتشكله. (الجزء الأول). أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب منوبة. في 17-18 و19 نوفمبر 1994. تكريما للأستاذ عبدالقادر المهيري. تنسيق المنصف عاشور. منشورات كلية الآداب. منوبة. 2003.

36- نسيم عون. الألسنية. مرجع سابق. ص 148.

أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية

د. أشرف حسن منصور*

كان هدف ابن ميمون من الأصول الثلاثة عشر هو أن يحصل على إجماع كل الناس عليها على اختلاف مراتبهم في التصديق: البرهانيون والجدليون والخطابيون. ذلك لأن هذه الأصول تتنوع بين الأصول الفلسفية البرهانية الخالصة: وجود الله، ووحدانيته، ونفي الجسمية عنه، وقِدَمه؛ والأصول الجدلية: أنه الأحق بالعبادة، وعلم الله بأفعال البشر؛ والأصول الخطابية الشعرية: علو نبوة موسى، وأيام المسيح، ونفي نسخ التوراة. إن هذه الأصول بهذا الترتيب وبنوعية كل أصل منها هي تحقيق لمشروع الفارابي في الجمع بين الفلسفة والدين، إذ قد سبق للفارابي أن ذهب إلى أن الاجتماع البشري لا يستقيم إلا باعتناق الجمع لآراء صادقة حول طبيعة الوجود وطبيعة المبدأ الأول وما يصدر عنه من مباديء ثوان وموجودات، وبتمثيل كل هذه المباديء للجمهور بطريقة خيالية شعرية تسهل عليهم تقبلها والاعتقاد فيها.

إن هذه الأصول وبالصياغة والشرح الذي قدمه ابن ميمون عليها تقف دليلاً على أنه كان يتعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي بالطريقة التوفيقية والتلفيقية، وهي نفس الطريقة التي ظهرت واضحة في «دلالة الحائرين». فهو يجمع أفكاراً فارابية مع أفكار رشدية يمكن أن تكون متعارضة مع بعضها البعض. وأكبر تعارض رأيناه هو أنه يصل بعدد الأصول الإيمانية إلى ثلاثة عشر في مقابل الأصول الثلاثة لدى ابن رشد. لكن نظراً لرغبته في معاملة المعتقدات الخاصة باليهودية إلى أصول إيمانية فقد زاد هذا العدد، في حين أن أصول ابن رشد الثلاثة لم تكن سوى نقاط الالتقاء العامة والكلية بين الشريعة والحكمة.

مقدمة:

اشتهر موسى بن ميمون (1138 – 1204) بكونه أول من وضع للديانة اليهودية أصولاً اعتقادية يجب على كل يهودي الإيمان بها وأخذها تسليماً وتقليداً، وفي حالة إنكار أصل واحد منها لن

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

يستحق اليهودي نصيباً في العالم الآتي. كانت هذه الأصول الثلاثة عشر محل اهتمام بالغ من قبل كل مفكري اليهود منذ عصر ابن ميمون وحتى الآن؛ إذ كانت هدفاً للشرح والتفسير والتأويل، كما كانت أيضاً هدفاً للنقد والهجوم. في الصفحات التالية سوف أستعرض هذه المباديء، ثم أوضح دور الخلفية الفلسفية لابن ميمون في صياغتها، تلك الخلفية التي سيطر عليها الفارابي وابن سينا وابن رشد.

البواعث الفكرية والدينية:

لكن قبل أن نبدأ في استعراض هذه الأصول، يجب علينا الإجابة عن السؤال التالي: لماذا لم يُقدم أحد من اليهود قبل ابن ميمون على وضع أصول إيمانية لليهودية؟ لقد كانت اليهودية ديانة قائمة قبل ابن ميمون بألفي عام، فلماذا ظهرت الحاجة في عصر ابن ميمون بالذات إلى صياغة هذه الأصول؟ الحقيقة أن هذه الأصول ذات طابع نظري بحت، ولم تكن المراحل التي مرت بها الديانة اليهودية قبل ابن ميمون في حاجة إلى النظريات بل كانت في حاجة إلى العمليات وحسب، أي في حاجة إلى مجرد أوامر ونواه وقواعد عملية للسلوك، وإلى شعائر دينية فيما يخص العبادة والنظافة والعادات الغذائية وشروط الذبح والأضحيات... إلخ. وقد كان هذا هو حال اليهودية في مرحلة ما قبل السبي ومرحلة المعبد (أي فترة تواجدهم في فلسطين وقت الحكم الديني للمعبد، أي لمؤسسة هيكل سليمان وحتى الأسر البابلي سنة 605 ق.م)، ومرحلة ما بعد الشتات التي يطلق عليها اسم اليهودية الحاخامية (نظراً لتولي حاخامات اليهود شؤون الدين والجماعات اليهودية بعد الشتات سنة 70 م.). أما بعد ظهور المسيحية والإسلام اللذن ميزا نفسيها عن اليهودية بمجموعة جديدة وخاصة من العقائد، فقد ظهرت الحاجة من داخل هاتين الديانتين إلى صياغة أصول إيمانية فارقة تميز أتباع كل دين عن أتباع الأديان الأخرى، لأن الأوامر والنواهي والشعائر لم تكن لتستطيع القيام بهذا الدور التمييزي الفاصل بين دين وآخر. ولذلك كان أول ظهور لأصول الدين من قبل اللاهوت المسيحي. أما ثاني ظهور لأصول الدين فكان في الإسلام، وقد كان المعتزلة هم أول من وضعوا أصولاً إيمانية (الأصول الخمسة التي وصلت إلى اكتمالها عند القاضي عبد الجبار)، ثم قلدهم الأشاعرة؛ ووجدت الأصول الأشعرية صياغتها المكتملة مع الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد». لكن كانت هذه الأصول مجرد أصول «كلامية» تميز الفرق الكلامية الإسلامية، إذ كانت أصول «المعتزلة» أو أصول «الأشاعرة»، قدموها على أنها هي أصول «الدين».

وفي مواجهة هذه الأصول الفِرَقية قام ابن رشد بوضع أصول أخرى أكثر كلية وعمومية وبعيدة عن التحزب الفرقي الكلامي، وذلك في «فصل المقال»، إذ ذهب إلى أن أصول الشريعة التي يقع لها التصديق من كل الطرق (الخطابية والجدلية والبرهانية) والتي لا يمكن لأحد إنكارها إلا بخروجه

عن الإيمان كله، هي ثلاثة: «الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي»[1]. تتصف هذه الأصول بأنها قليلة العدد للغاية، وعامة كلية تجمع عليها كل الفرق الإسلامية؛ والأهم من هذا كله، أن كل الأديان تجمع عليها كذلك.

وتحت تأثير ازدهار مبحث أصول الدين في الثقافة الإسلامية كان ابن ميمون مدفوعاً لإقامة أصول مماثلة لليهودية. ولم يكن ابن ميمون على صلة بالفكر المسيحي ولذلك لم يكن دافعه نحو وضع أصوله الإيمانية من التراث المسيحي بل من محيطه الثقافي والحضاري الإسلامي وحده.

الأصول في إجمال:

وتتلخص الأصول الثلاثة عشر في الآتي:

1. وجود الله
2. وحدانيته.
3. نفي الجسمية عنه.
4. قِدَمه.
5. أنه الأحق بالعبادة.
6. النبوة.
7. علو نبوة موسى.
8. التوراة وحي من الله.
9. نفي نسخ التوراة.
10. علم الله بأفعال البشر.
11. الله يثيب من ينفذ أوامر التوراة ويعاقب من يخالفها.
12. أيام المسيح.
13. البعث.

1. ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1997. ص 108.

المضامين والخلفيات الفلسفية:

نبدأ الآن في عرض الأصول الثلاثة عشر، مركزين من شرح ابن ميمون لكل أصل على ما يهمنا في تحليلاتنا التالية[2]:

«الأصل الأول: وجود الخالق. أي أن هناك موجوداً في غاية الكمال وهو علة كل الموجودات، وفيه مصدر وجودها وسبب دوامها في الوجود. وإذا استطعنا أن نمحي وجوده فلن يكون لشيء سواه وجود، وإذا استطعنا أن نمحي وجود كل شيء، فسوف يبقى هو موجود، لأنه مكتف بذاته ولا يفتقر في وجوده لشيء آخر غير ذاته. وكل ما سواه من العقول [المفارقة]، أي الملائكة، والأجرام السماوية، معتمد عليه في وجوده».

نستطيع أن نستشف من هذا الأصل، أصوله الفارابية والسينوية، إذ هو إعادة صياغة لدليل الواجب والممكن على وجود الله عند الفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة»[3]، و«السياسة المدنية»[4]، وعند ابن سينا في الكثير من أعماله[5]. لا يعترف الكثير من الباحثين اليهود بالأصل الفارابي – السينوي لهذا الأصل الإيماني، كما لا يلاحظ أغلبهم، سواء من القدامى أو المحدثين، أن هذا الأصل يحتوي في شرح ابن ميمون له على البرهنة العقلية الفلسفية عليه من دليل الواجب والممكن، ربما لعدم رغبتهم في إرجاع أصول الإيمان اليهودي إلى الفكر الفلسفي الإسلامي. لكن الوحيد الذي أشار بوضوح إلى الأصل السينوي لهذا البرهان الخفي هو هاري ولفسون[6]. وما يجب الانتباه إليه هنا

2- اعتمدنا على النص الذي نشره مناحم كيلنر:

Menachem Kellner, Dogma in Medieval Jewish Philosophy. From Maimonides to Abravanel. (Oxford. Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1986), pp. 11 – 17.

وهناك ترجمة أخرى أقدم لكنها ليست أكثر دقة:

Alexander Meyrowitz: "Maimonides's Creed". The Old Testament Student, Vol. 4, No. 2 (Oct., 1884), pp. 83-86.

3- الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، 2002، ص 56 – 57.

4- الفارابي: كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات. حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار. دار المشرق،بيروت. الطبعة الثانية 1993، ص 48.

5- ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، 1428 هـ ص 49 – 50؛ النجاة. في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له د. ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985، ص 261؛ المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984، ص 5.

6- Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. 1, pp. 127ff, 188ff.

هو أن ابن ميمون قد سرب برهاناً عقلياً على وجود الله مستقى من الفلسفة الإسلامية في شرحه للأصل الأول. كما نلاحظ في هذا النص أن ابن ميمون يتعامل مع العقول المفارقة على أنها هي الملائكة باللغة الدينية، متبعاً في ذلك الفارابي[7].

«الأصل الثاني: وحدانية الله... فهذا الذي هو مبدأ الوجود واحد. ووحدانيته ليست وحدانية الجنس أو النوع، وليست وحدانية الفرد الذي يمكن أن ينقسم إلى وحدات عديدة، وليست مثل واحدية الجسم البسيط الذي يمكن أن ينقسم إلى أجزاء متماثلة إلى ما لا نهاية. إنه بالأحرى واحد بوحدانية تخصه وحده لا يشاركه فيها أحد».

وفي هذا الأصل أيضاً يتبين الأساس الفلسفي الذي يعتمد عليه ابن ميمون، الذي ليس سوى مفهوم ابن سينا عن وحدانية الله كما ورد في إلهيات الشفاء[8]، وفي النجاة، وفي «المبدأ والمعاد»، والذي أعاد الغزالي صياغته في «الاقتصاد في الاعتقاد»[9]. ففي شرح ابن ميمون لهذا الأصل يستخدم مفاهيم فلسفية (الجنس، النوع، الفرد، الجسم، الانقسام، الوحدة، الجزء)، سبق لفلاسفة الإسلام تعريفها واستخدامها في تمييز وحدانية الله عن كل المعاني الأخرى للواحد.

«الأصل الثالث: نفي الجسمية عنه. أي أن هذا الواحد ليس جسماً وليس قوة في جسم. ولا تلحقه صفات الجسم سواء في ذاته أو باعتبارها عرضاً له، مثل الحركة والسكون... وهو ليس منقسماً وليس متصلاً... أو كما قيل: ليس جالساً وليس قائماً... فلو كان جسماً لتماثل مع الأجسام. وكل ما قيل في التوراة واصفاً إياه بصفات جسمية مثل التحرك من مكان لآخر، أو القيام والقعود، [أو النزول والصعود]، أو الكلام، وما في ذلك، هو مجاز كله، واستعارات ورموز، أو كما قيل «التوراة تتحدث بلسان البشر».

وقد اتفق كل فلاسفة الإسلام على نفي الجسمية، ومعهم المعتزلة والأشاعرة، ما عدا الحشوية والحنابلة الذين أثبتوها، مع احتفاظ الأشاعرة بجواز رؤية الله على الرغم من كونه ليس جسماً، لكن ليس هذا موضوعنا. أما ابن رشد فقد كان موقفه مختلفاً. لقد نفى الجسمية عن الله، لكنه أوصى بعدم التصريح للجمهور بانتفاء الجسمية، وبالاحتفاظ بهذا النفي للخاصة وحدهم؛

7 - الفارابي: كتاب السياسة المدنية، ص 79 – 80، حيث يفسر الفارابي الوحي على أنه فيض من المبدأ الأول على النبي بوساطة العقل الفعال، مما يعني أن ملاك الوحي هو هذا العقل الفعال.

8- ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 56 – 61.

9- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر. الحكمة للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص 81 – 82.

ذلك لأن الجمهور يصعب عليه تصور شيء موجود إلا إذا كان جسماً، وإذا انتفت الجسمية عسر عليهم تخيل الإله. وفي ذلك يقول: «إنه من البين أنها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب من نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات[10]... والواجب عندي في هذه الصفة، أن يُجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يُصرح فيها بنفي ولا إثبات». ومن بين الأسباب التي يعطيها ابن رشد تبريراً لموقفه في عدم التصريح بنفي الجسمية وترك الجمهور على ظاهر النص القرآني الذي يفيد التجسيم: «أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم: إن هاهنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل[11]... إذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك... إذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة. فإذا صرح بنفي هذا، عسر تصور ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع على أهل الحشر وأنه الذي يتولى حسابهم...»[12].

لقد رأينا كيف أن ابن ميمون قد صرح في الأصل الثالث بنفي الجسمية، وفي نص ابن رشد السابق نراه يسكت عن الجسمية، وهو إلى تركها للجمهور أقرب من نفيها. لأن الجمهور لا يمكنهم تصور شيء موجود إلا إذا كان جسماً، وإذا قيل لهم إن الله ليس جسماً عسر عليهم تخيله، لأن الجمهور يتخيل فقط، إذ هو لا يستطيع أن يعقل الله أو يتصوره بالعقل. يبدو أن ابن ميمون قد تقدم خطوة إلى الأمام على ابن رشد في هذا الشأن، فهو قد أصر على نفي الجسمية، وكذلك على اعتبار كل نصوص التوراة التي تفيد الجسمية مجاز واستعارات ورموز، وهو ما يتضمن الدعوة لتأويلها، ذلك التأويل الذي صرح ابن رشد بعدم جواز التصريح به للجمهور. وما يؤكد لنا أن ابن ميمون قد تقدم عن ابن رشد خطوة، (وهي خطوة واحدة فقط لأن ابن رشد يشاركه في النفي المطلق للجسمية وكل الخلاف بينهما هو في التصريح بهذا النفي وحسب)، أن ابن ميمون قد أوصى في «دلالة الحائرين» بالتصريح بنفي الجسمية للجمهور، ولم يعذر هذا الجمهور بحجة جهله أو تمسكه بظاهر النص. يقول ابن ميمون في ذلك: «فاعلم يا هذا، أنك متى اعتقدت تجسيماً أو

10- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص 138.

11- المرجع السابق: ص 139.

12- المرجع السابق: ص 140.

حالة من حالات الجسم، فإنك تستفز غيرة الرب وغضبه، وتوقد نار سخطه، و[أنك] كارهه وعدوه وخصمه، [و] أشد من عابد الوثن بكثير. وإن خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور، لكونه رُبي عليه أو لجهله وقصور إدراكه، فكذلك ينبغي لك أن تعتقد في عابد الوثن، لأنه ما يعبد إلا لجهل أو لتربية على منهج آبائهم... وإن قلت إن ظاهر النص يلقيهم في هذه الشبهة، كذلك فلتعلم أن عابد الوثن إنما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة. فلا عذر لمن لا يقلد المحققين الناظرين، إن كان مقصراً عن النظر»[13]. إن ابن ميمون يتوجه بنفي الجسمية للجمهور لا للخاصة، ولا يعذر الجمهور بحجة جهله أو قصور إدراكه أو اعتياده على معتقدات خاطئة ورثها من آبائه. وهو فوق ذلك وكأنه يرد على ابن رشد عندما يقول «وإن خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور لكونه... وإن قلت إن ظاهر النص يلقيهم في هذه الشبهة...»؛ فابن رشد هو الذي يعتقد أن معتقد التجسيم معذور، لأن ظاهر النص يدفعه إلى ذلك، إذ أن النصوص «هي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب من نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات». إن نص ابن ميمون السابق الذي يصرح فيه بنفي الجسمية عن الجمهور ويرد على من يعذر الجمهور في اعتقاده الجسمية هو من الأدلة النصية الهامة على أثر ابن رشد في فكره. صحيح أن هذا الأثر في هذه النقطة بالذات سلبي وليس إيجابياً، إذ أنها النقطة التي خالف فيها ابن ميمون ابن رشد، إلا أنها تدل بوضوح على اطلاع ابن ميمون على كتاب «الكشف» لابن رشد.

ونعود إلى ما كنا فيه، ونقول إن ابن ميمون قد وضع نفي الجسمية كأصل من الأصول الإيمانية لليهودية، وهي أصول ليست للخاصة من الفلاسفة بل للخاصة والجمهور في الوقت نفسه، على الرغم من أن نفي الجسمية لا يستطيع استيعابه إلا من تلقى تعليماً فلسفياً. فماذا كان هدف ابن ميمون من ذلك؟ أستطيع أن أفسر ذلك بأن ابن ميمون كان يريد للجمهور (اليهودي بالطبع) أن يأخذ هذا النفي للجسمية تقليداً من الفلاسفة، على أساس أن الذي لا يعرف ليس معذوراً في جهله وعليه تقليد من يعرف. فالجمهور ليس معذوراً في نقص قدراته العقلية لأن الواجب عليه اتباع علماءه ومفكريه وفلاسفته. فابن ميمون هو الذي يقول في «دلالة الحائرين»: «فلا عذر لمن لا يقلد المحققين الناظرين، إن كان مقصراً عن النظر». لقد صنع ابن ميمون للفيلسوف سلطة من داخل أصوله الإيمانية، وهي سلطة تأويل نصوص التجسيم والتي يجب على الجمهور التسليم بها. إن ابن ميمون يوفر بذلك مكاناً مركزياً للتأويل العقلي المجازي

13- ابن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية 2008، ص 86 – 87.

والرمزي للنص التوراتي ويجعله واجباً دينياً، ويفرض على الجمهور طاعة الفيلسوف. وهو هنا يخرج عن المجال الرشدي تماماً ليدخل في المجال الفارابوي، إذ ذهب الفارابي إلى أن الفيلسوف أفضل من الفقيه ومن المتكلم[14].

«الأصل الرابع هو قدم الله. ويعني أن هذا الواحد الذي وصفناه يتصف بالأسبقية المطلقة على كل شيء آخر، وليس لموجود سواه أسبقية عليه».

قد يعني هذا الأصل في ظاهره أن الله هو القديم وأن العالم محدث. لكن ليس هذا هو التفسير الصحيح. فالقدم هنا يمكن أن يكون قدماً من حيث الأولوية الأنطولوجية ومن حيث العلية، لا القدم بمعنى السبق الزماني. ذلك لأن الفلاسفة القائلين بقدم العالم يقولون أيضاً إن الله قديم، وأن قدمه هو أن العالم هو المعلول الدائم والأبدي له، وأن قدم الله هو أسبقية العلة على معلولها في السببية لا في الزمان. وهذا هو موقف ابن رشد، ومن قبله موقف ابن سينا. ربما كان ابن ميمون يهدف تسريب فكرة قدم العالم بهذا الأسلوب الماكر، فهو أستاذ التخفي والسرية. وهكذا فهمه أغلب مفكري اليهود، القدامى والمحدثين[15].

«الأصل الخامس أنه هو الأحق بالعبادة وأنه لا يجب أن يعبد سواه...ولا تجب الطاعة والحمد إلا له... وأن [العبادة والطاعة والحمد] لا تجب لأي موجود سواه، سواء الملائكة أو الأفلاك أو العناصر أو ما تركب منها... لأنها لا حيلة لها بدونه... ولا تمسك بالوسطاء كي تصل إليه بل وجه أفكارك نحوه هو وحده...»

14- على الرغم من أن آرثر هايمان قد أشار إلى هذا الاختلاف بين ابن ميمون وابن رشد، وأنه يخرج ابن ميمون عن المجال الرشدي، إلا أنه لم ينتبه إلى تأثير الفارابي:

Arthur Hyman, "Maimonides' 'Thirteen Principles,'" in Alexander Altmann, ed., Jewish Medieval and Renaissance Studies (Cambridge, 1967), pp. 119 – 144, (at 137 – 138, 141).

أما الذي ركز على تأثير الفارابي في ابن ميمون فهو ليو شتراوس:

Leo Strauss: "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi". Interpretation. Fall 1990, Vol. 18, No.1, pp. 3 – 30.

15- وأبرزهم ليو شتراوس:

Leo Strauss: "The Literary Character of the Guide of the Perplexed", in Persecution and the Art of Writing. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952), pp. 38 ff.

هنا تتضح الخلفية الفلسفية لابن ميمون بقوة. ذلك لأن الكثير من المذاهب السابقة عليه والمعاصره له كانت تصور فعل الله في العالم على أنه يتم من خلال تأثير النجوم والكواكب وحركاتها على العالم الأرضي، وكانت تصور الله على أنه لا يفعل مباشرة في العالم بل عن طريق هذه الوسائط، وأن الله هو محرك العقول المفارقة (الملائكة) التي تحرك بدورها الأفلاك وما عليها من نجوم، فتُحدث هذه الحركة التغيرات الأرضية. كانت هذه الأفكار منتشرة على نطاق واسع، في الأفلاطونية المحدثة وفي المذاهب الغنوصية والعرفانية والصوفية، وبدأت في الانتشار لدى القبالة اليهودية. وتأكيد هذا الأصل على عدم فاعلية الملائكة (العقول المفارقة) والأفلاك والعناصر بدون فعل الله، واعتبار كل الأفعال هي أفعال الله مباشرة لأن هذه الوسائط لا شيء بدونه، يوحي بقوة أن هذا الأصل موضوع خصيصاً لفئة الفلاسفة والمفكرين والمتصوفين والعرفانيين الذين اعتقدوا في الفعل المستقل للأفلاك وتوجهوا نحو عبادتها من دون الله، أو على الأقل نحو تفسير ظواهر العالم بردها لا إلى الله مباشرة بل إلى تأثير الأفلاك. أي أن ابن ميمون يقف هنا ضد التفسير الطبيعي والفلكي البحت لما يحدث على الأرض.

وهنا نتلمس محاولة ابن ميمون للانفلات من الإطار الصدوري أو الأفلاطوني المحدث الذي حكم التأملات الفلسفية في الدين عند الفارابي وابن سينا. ذلك لأن التصور الصدوري للكون يعطي للأفلاك تأثيراً مستقلاً وفاعلية خاصة بها على الظواهر الأرضية، وينظر إلى هذه الفاعلية على أنها فاعلية وسيطة بين العقول المفارقة وعالم ما دون فلك القمر[16]. فالله حسب هذه الرؤية الأفلاطونية المحدثة لا يفعل في العالم مباشرة، بل عن طريق تحريك العقول المفارقة للأفلاك. وإرجاع ابن ميمون كل فاعلية في العالم إلى الله مباشرة هو نفي من قبله للوضع المتميز الذي كانت تحتله الأجرام السماوية وحركاتها في المذاهب الأفلاطونية المحدثة. وموقفه هذا يقترب من موقف ابن رشد الذي رفض فكرة فعل الله في العالم عن طريق وسائط. وعلى الرغم من أن ابن ميمون قد كشف عن تأثر في صياغته للمبدأ الأول بالفارابي، إلا أنه في هذا المبدأ الخامس يكشف عن خلفية رشدية قوية تحاول الانفلات من الرؤية الصدورية والتصور التراتبي الصارم للكون من المبدأ الأول إلى العقول المفارقة ونفوسها إلى عالم ما دون فلك القمر. ابن ميمون إذن يكشف في أصوله لا عن مجرد محاولة للجمع بين الفلسفة والدين، بل كذلك عن محاولة للجمع بين المشائية في صورتها الرشدية والأفلاطونية المحدثة في صورتها الفارابية والسينوية، وهو جمع تلفيقي يميز فلسفته كلها.

16- بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية. ترجمة د. أبو يعرب المرزوقي. دار الفكر، دمشق 2009، ص 177 – 190.

«الأصل السادس هو النبوة. يجب أن تعلم أن في النوع البشري أفراداً يملكون استعداداً فائقاً ودرجة عالية من الكمال. وعندما تكون نفوسهم مهيأة للكمال العقلي، فإن هذا العقل الإنساني يتصل بالعقل الفعال، الذي يصدر عنه فيض هائل على العقل الإنساني. وهؤلاء هم الأنبياء، واتصالهم هو النبوة... لكن شرح هذا المبدأ يطول... ويكفي ما قررناه وما تقوله التوراة في هذا الشأن...».

وهذا هو أقوى عنصر أفلاطوني محدث في فكر ابن ميمون، ورثه عن الفارابي الذي سبق له أن فسر النبوة على أنها فيض من العقل الفعال على النبي، على عقله أولاً ثم من عقله على مخيلته. وهذه النظرية الفيضية في النبوة هي أوضح ما يختلف فيه ابن ميمون عن ابن رشد الذي فسر النبوة تفسيراً طبيعياً ابتعد به عن الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض. لقد كان ابن ميمون في نظرية النبوة فارابياً تماماً ولم يكن رشدياً أبداً. لكن الملاحظ أن ابن ميمون لا يكتفي بوضع الإيمان بالنبوة باعتباره أصلاً إيمانياً وحسب، بل هو يفسر النبوة كما رأينا التفسير الأفلاطوني المحدث المشهور منذ الفارابي، وربما منذ إخوان الصفا من قبله. فما معنى أن يدمج ابن ميمون نظرية فلسفية في النبوة كتفسير لها وكشرح لأصل من أصول العقيدة اليهودية؟ أكان يهدف من ذلك جعل اليهود يؤمنون بالتفسير الفيضي الأفلاطوني المحدث للنبوة مع إيمانهم بالنبوة ذاتها؟ ربما كان هذا هو هدفه، لكن المؤكد أن ابن ميمون كان يريد من هذه الأصول الثلاثة عشر أن تكون جامعة للفلاسفة والجمهور معاً، فكأنه كان يبرر للفلاسفة ظاهرة النبوة تبريراً قريباً مما يعتقدونه في الهيئة التي ترتب عليها الكون من عقل أول وعقول مفارقة تنتهي بالعقل الفعال، وما يعتقدونه من ملكات معرفية بشرية تتدرج من الحس إلى المخيلة إلى العقل حتى تصل إلى الكمال العقلي الأقصى الذي يقول عنه إنه هو الكمال الذي يؤهل النبي للاتصال بالعقل الفعال. وهو يفسر النبوة على أنها اتصال من هذا النوع، ويفسر الوحي على أنه فيض من العقل الفعال على النبي، هادفاً بذلك الجمع بين إيمان الجمهور بالنبوة ونظريات الفلاسفة في العقول المفارقة وملكات المعرفة البشرية. وما كنا نراه من تفسير مجمل ونظري بحت للنبوة عند الفارابي على أنها فيض من العقل الفعال على النبي في مؤلفات فلسفية للخاصة، نراه موضوعاً كأصل إيماني عند ابن ميمون، هادفاً بذلك إدخال العقلانية الفلسفية في صميم الإيمان اليهودي.

لكن الملاحظ في هذا الأصل ورود مصطلحين ينتمي كل منهما إلى نظرية مختلفة في النبوة: «الاتصال» و«الفيض». لقد فسر ابن رشد النبوة على أنها اتصال بالعقل الفعال، وابتعد عن تفسيرها على أنها فيض من العقل الفعال، نظراً لالتزامه المشائي الصارم المبتعد عن نظرية الصدور والفيض لدى ممثلي الأفلاطونية المحدثة المسلمين، وأهمهم

الفارابي وابن سينا[17]. لكننا في هذا الأصل نرى ابن ميمون يستخدم المصطلحين معاً. هل كان ابن ميمون يجهل انتماء كل مصطلح منهما إلى نسق معرفي مختلف عن الآخر، اختلاف المشائية الأرسطية عن الأفلاطونية المحدثة؟ هل كان يجهل نقد ابن رشد للعناصر الأفلاطونية المحدثة التي أدخلها الفارابي وابن سينا في المنظومة الأرسطية؟ من خلال خبرتنا بنصوص ابن ميمون نستطيع القول إنه حتى ولو كان يعرف كل ما سبق، فمن الممكن أنه تعمد الجمع بين تفسيرين مختلفين للنبوة، أي على أنها اتصال وعلى أنها فيض، نظراً لسوابق عديدة من جانبه. فابن ميمون كان توفيقياً وتلفيقياً، إذ كان يتعمد الجمع بين اتجاهات فلسفية مختلفة، مشائية وأفلاطونية محدثة. وأبرز مثال على ذلك هو جمعه في البراهين الفلسفية على وجود الله بين برهان الواجب والممكن الفارابوي والسينوي، وبرهان الحركة الأرسطي في «دلالة الحائرين»[18]. ولذلك فإنني أعتقد أنه جرى على نفس عادته في الجمع التلفيقي عندما فسر النبوة على أنها فيض واتصال في الوقت نفسه. وربما كان يريد أن يجمع على أصوله المشائين والصدوريين من أتباع ملته.

«الأصل السابع هو علو نبوة موسى». والمقصود به أن نبوة موسى متميزة عن باقي النبوات وتعلوها جميعاً، على أساس أن كل النبوات ماعدا موسى كانت بوسائط، إما عن طريق ملك أو رؤيا أو حلم أو علامة أياً كان نوعها، أما نبوة موسى فهي وحدها التي حدثت بالاتصال المباشر بينه وبين الله، إذ كلمه الله مباشرة ووجهاً لوجه، وحدث بينهما حوار كما بين اثنين. كما أن نبوة موسى تعلو باقي النبوات لأنه تلقى الشريعة كاملة من الله، ولم تنزل شريعة أخرى قبله أو بعده، وأن كل الأنبياء السابقين هم مقدمة لمجيئه، وكل الأنبياء اللاحقين يستمدون شرعيتهم منه ورسالتهم للناس أن يطيعوا شريعته. ولا ينسى ابن ميمون أن يفسر علو نبوة موسى تفسيراً فلسفياً، إذ يذهب إلى أنها حدثت عن طريق العقل لا عن طريق المخيلة مثل باقي الأنبياء؛ ذلك لأن الوحي الذي تلقاه موسى كان من أجل كمال عقله، فتلقى بذلك معرفة المبدأ الأول للوجود وهو الله الواحد البسيط الذي ليس بجسم، وهي الصفات الإلهية الحقة، أما باقي الأنبياء فإن الوحي كان على مخيلتهم لا على

17) تناول ابن رشد موضوع الاتصال بالعقل الفعال بطريق غير فيضي عن طريق وصول النفس إلى كمالها الأقصى بالمعرفة، على أساس أن العقل الفعال ليس مجرد شيء يقع خارج النفس الإنسانية وخارج العالم كله، بل على أساس أنه فينا، وصورة لنا. وقد ظهرت هذه المعالجة في أكثر من عمل: ابن رشد: مقال "هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟" منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة 1950. ص 124؛ تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1994، ص 129 – 132.

18) دليل الحركة هو من ص 269 إلى ص 273، ودليل الواجب والممكن هو من ص 273 إلى ص 277.

عقولهم، عن طريق الصور الحسية والرموز والمجازات. وهنا يتضح أن أساس تمييز ابن ميمون لنبوة موسى هو أساس فلسفي، إذ يعتمد على نظرية المعرفة الأرسطية وتمييزها بين الملكات المعرفية من حس ومخيلة وعقل، وعلى العلاقة التراتبية بينها والصلة بين هذا التراتب والتراتب الكوني للعقول المفارقة والتي تتضح في المذاهب الأفلاطونية المحدثة. كما أن تمميزه لنبوة موسى عن نبوة باقي الأنبياء على أساس أن نبوة موسى كانت بالعقل الخالص وأن نبوة باقي الأنبياء كانت بالمخيلة، يعتمد على النظرية الفارابية في النبوة والتي ترجعها إلى فيض العقل الفعال على النبي، عقلاً ومخيلة، بحيث تكون النبوة الأكمل هي عن طريق العقل وتكون النبوة الأنقص عن طريق المخيلة.

«الأصل الثامن هو أن التوراة وحي من الله... إذ يجب الإيمان بأن التوراة التي بين يدينا اليوم هي التي نزلت على موسى، وأن كل ما فيها من الله، والتي نزلت منه عن طريق ما يسمى مجازاً بالكلام، وأن لا أحد يعلم كيفية هذا الكلام إلا الذي تلقاه...». والواضح في هذا الأصل أن ابن ميمون يرد على المسلمين الذين يعتبرون التوراة محرفة، إذ يصر على أنها صحيحة وأنها هي التي نزلت على موسى، وأنه ليس فيها زيادة من عند البشر، لأن «كل ما فيها من الله». لكن الأمر الهام هنا هو أن ابن ميمون يعتبر الوسيلة التي انتقل بها الوحي من الله إلى النبي، وهي الكلام، على أنه مجاز. فقد انتقل الوحي من الله إلى النبي، وهذه حقيقة واقعة في نظر ابن ميمون، وعقيدة إيمانية يجب التسليم بها، أما القول بأن هذا الانتقال كان بالكلام فهو مجاز، لأن لا أحد يعرف الطريقة ولا الوسيلة التي انتقل بها الوحي من الله إلى النبي إلا النبي نفسه. وهنا يظهر أثر المعتزلة في ابن ميمون، والذين قالوا بحدوث القرآن، وبأن الله لا يتكلم على الحقيقة لأنه ليس جسماً كي يصدر عنه صوت، وأن الله خلق كلاماً سمعه النبي لكنه لم يتكلم بنفسه. كما يظهر تأثره بابن رشد، الذي قال في «الكشف»: «وأما الحروف التي في المصحف فهي من صنعنا، بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق»[19]. واللفظ في النص الديني مخلوق لأنه بشري، إذ أن النص الديني بلغة البشر. وبذلك يكون اللفظ بشرياً والمعنى إلهياً. وأعتقد أن أفكار المعتزلة وابن رشد كانت في ذهن ابن ميمون وهو يكتب شرحه لهذا الأصل. والذي جعله يقول إن القول بأن الكلام كان وسيلة انتقال الوحي من الله إلى النبي هو قول مجازي، أنه لا يعتقد في إمكان استخدام الله للغة بشرية كي يتواصل مع البشر، لأن الله لا يتجسد في أي صورة بشرية حتى لو كانت بالكلام البشري. ويبدو من التحليل النصي الدقيق لمنطوق هذا الأصل أن ابن ميمون يميز بين شيئين: الوسيلة التي تواصل بها الله مع النبي، والوسيلة التي نقل بها النبي هذا التواصل للناس. فالذي نعرفه على وجه اليقين أن النبي نقل إلى الناس ما تلقاه من الوحي

19- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 132.

بالكلام، لكن هذا لا يعني أن النبي نفسه تلقى الوحي من الله بالكلام، بل من الممكن أن يكون قد تلقاه بوسائل أخرى لا نعرفها، وهو فقط الذي يعرفها، لكنه (أي النبي) نقل إلى الناس بالكلام ما تلقاه من الوحي بوسائل أخرى. هذا هو المتضمن في نص ابن ميمون، وهو مبني على ما قاله ابن رشد. ألم يقل ابن رشد إن اللفظ مخلوق، أي بشري؟ فالكلام البشري هو طريقة التواصل بين البشر وبعضهم، لكنه ليس شرطاً أن يكون هو وسيلة التواصل بين الله والنبي. وهنا نلاحظ على هذا الأصل تسريب ابن ميمون لأفكار فلسفية ثورية داخل أصل من أصول الدين، وذلك بالتلميح والإشارة السريعة التي تتضح من استخدامه لكلمة «مجاز» لوصف ما يعرف بكلام الله. ويبدو أن ابن ميمون كان يريد إجماعاً بين فلاسفة اليهود وجمهورهم على أصول واحدة، فهو يعطي للجمهور ما يعتقدونه من أن التوراة من الله، ثم يعطي للفلاسفة ما يعتقدونه من أن كلام الله مجاز. وابن ميمون هو أستاذ أساليب التخفي والبارع في إخفاء مذهبه السري.

«الأصل التاسع هو نفي نسخ التوراة». ومن الواضح للغاية في هذا الأصل أنه يقف في مواجهة المسيحية والإسلام معاً، اللذان اعتبرا الإنجيل والقرآن على التوالي ناسخين للتوراة ويحلان محلها. فلما كانت نبوة موسى هي الأعلى على كل نبوة أخرى، فمن المنطقي أن تكون توراته ثابتة لا تتغير ولا تنسخها شريعة أخرى. والغرض من هذا الأصل هو المحافظة على الديانة اليهودية نفسها وعلى التماسك الداخلي للمجتمع اليهودي والهوية اليهودية التي عمادها الدين. وبذلك يكون هذا الأصل ليس مجرد أصل إيماني، بل أصل سياسي اجتماعي من الدرجة الأولى.

«الأصل العاشر هو علم الله بأفعال البشر». هذا الأصل من الأصول الاعتقادية البحتة، وهو يضعه عن قصد في مقابل قول بعض الفلاسفة إن الله لا يعلم الجزئيات وأن علمه بالكليات فقط، مثل أرسطو وبعض فلاسفة الأفلاطونية المحدثة والفارابي وابن سينا. وكان يجب على ابن ميمون أن يضع هذا الاعتقاد على أنه أحد الأصول، لأنه هو الذي ينبني عليه الثواب والعقاب، فلا يمكن لله أن يثيب ويعاقب ما لم يكن عالماً بأفعال البشر الجزئية، لأن الثواب والعقاب هو على هذه الأفعال الجزئية. والواضح من هذا الأصل أنه موضوع للجمهور كي يعرفوا أن الله يعلم أفعالهم وبالتالي يرتدعوا ويلتزموا الصواب؛ إنه أصل سياسي أيضاً، هدفه السيطرة على الجمهور. فليس رجل الدين فقط ولا الحاكم وحده هو الذي يبغي السيطرة على الجمهور، بل الفيلسوف أيضاً، لأن الفيلسوف لا يستطيع العيش في مجتمع يسوده الفوضى.

«الأصل الحادي عشر هو الثواب والعقاب. فالله يثيب من يطيع أوامر التوراة ويعاقب من يخالفها ويفعل المحرمات. وأكبر ثواب من الله هو العالم الآتي، وأكبر عقاب هو الحرمان من هذا العالم الآتي...».

الملاحظ في هذا الأصل أنه لم يصف الثواب والعقاب بأنهما هما الجنة والنار، ولم يصفهما كذلك بأنهما النعيم والعذاب، بل يتحدث فقط عن «العالم الآتي». وأعتقد أن ابن ميمون قد تعمد عدم تصوير الثواب والعقاب بالجنة والنار كإشارة منه للفلاسفة الذين يعتقدون في أن التصوير الحسي للثواب والعقاب هو للعامة فقط بهدف الترغيب والترهيب بحسب عقولها القاصرة وتفكيرها المحدود، ومنهم ابن رشد[20]. كما أنه يتجنب بذلك إشكالية البعث وهل هو جسدي أم لا. فلو كان البعث للأجساد فسوف يكون الثواب والعقاب حسيين، في صورة الجنة والنار، ولو كان البعث للروح فقط فإن الثواب والعقاب لن يكونا حسيين بل معنويين، مثل السعادة والشقاء (وهما المصطلحان اللذان يفضلهما ابن رشد). ولتجنب كل ذلك تحدث ابن ميمون عن الثواب باعتباره نصيباً من العالم الآتي، مع عدم تحديد طبيعة هذا العالم الآتي، والعقاب على أنه حرمان من هذا العالم الآتي. وبهذه الصيغة يستطيع ابن ميمون الوصول لإجماع على أصوله من العامة ومن الفلاسفة في الوقت نفسه. لقد كان ابن ميمون يكتب هذا الأصل وفي ذهنه الخلافات الإسلامية حول البعث، والتي وصلت إلى قمتها في «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت»[21].

«الأصل الثاني عشر هو أيام المسيح، أي الإيمان والتوكيد بقدومه...».

ويملأ ابن ميمون شرحه لهذا الأصل بالكثير من آيات العهد القديم التي تتنبأ بقدوم المسيح المنتظر. وهذا الأصل هدفه الأساسي مواجهة المسيحية والحفاظ على الكيان اليهودي والعقلية اليهودية من أن يتم اختراقها من المسيحية؛ ذلك لأن المسيحية تؤمن بقدوم المسيح وبأنه هو يسوع الناصري، أما اليهودية فلا تؤمن بيسوع باعتباره المسيح وتنتظر شخصاً آخر غيره؛ وإذا اعتقد اليهود بيسوع فلن يعودوا يهوداً. ولذلك كان من الضروري للمحافظة على اليهودية ذاتها التأكيد على أن المسيح لم يأت بعد وأنه أتٍ في المستقبل. واستشهاد ابن ميمون بآيات العهد القديم الدالة على قدومه هو توكيد منه على الشروط اليهودية التي يجب أن تتوافر في المسيح، وغير المتوافرة في

20- ابن رشد: الضروري في السياسة. مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان. مقدمة وتحليل وشروح د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص 80 – 89.

21- قد يعترض علينا معترض ويقول إن ابن ميمون قد ألف "مشناة التوراة" التي وضع فيها الأصول الثلاثة عشر حوالي سنة 1168 أو 1169، أي قبل أن يؤلف ابن رشد "تهافت التهافت" (1180). وردنا على هذا الاعتراض أن هذا صحيح بالفعل، لكن المعروف أن ابن ميمون كان دائم المراجعة لمؤلفاته، إذ أن ما سكت عنه في مشناة التوراة ذاتها وهو خلق العالم، عاد في أواخرأيامه لإضافته في نسخة نهائية. فحتى لو كان يؤلف المشناة وهو لا يعلم ب"تهافت التهافت"، فقد حصل عليه قبل أن يضع النسخة النهائية للمشناة. حول التعديل الذي أجراه ابن ميمون على الأصول الثلاثة عشر، انظر:

Menachem Kellner, Dogma in Medieval Jewish Philosophy, P. 33.

يسوع الناصري، أي أن يكون قائداً عسكرياً وزعيماً شعبياً وطنياً يهزم أعداء اليهود ويحررهم من العبودية. وهدف ابن ميمون من هذا الأصل أن يحافظ لليهود على أملهم في الخلاص من الشتات والاضطهاد في الدنيا وعدم انتظار الآخرة.

الأصل الثالث عشر هو البعث، وقد شرحناه من قبل». وهذه هي أكبر خدعة مارسها ابن ميمون عبر كل مؤلفاته، إذ لم يشرح البعث من قبل، بل أقره وحسب. هذه العبارة القصيرة هي كل ما قاله عن البعث، ولم يزد، ولم يشرح، ولم يُفصِّل، ولم يأت بنصوص من التوراة كعادته. ترك الأمر هكذا ولم يقل لنا ما طبيعة هذا البعث، هل هو للأبدان، أم للنفس فقط؟ هل هو عودة إلى نفس الأبدان التي كانت في الحياة الدنيا أم أن الله سيخلق لنا أبدانا أخرى جديدة؟ لقد تجنب ابن ميمون كل هذه الإشكاليات بمهارة فائقة، وألقى لنا كلمة ثم هرب سريعاً دون أن يشعر به أحد. والجدير بالذكر أن موقف ابن رشد في هذا الصدد هو القول بجواز عودة الأنفس إلى أبدان أخرى لا إلى نفس الأبدان، لأن ما يفنى لا يعود كما كان، والجواز ظني وليس بيقين. أما أحوال المعاد فابن رشد يميل إلى تأكيد الأحوال الروحية واعتبار السعادة والشقاء روحيان وعقليان لا حسيان، مع الاحتفاظ بالتمثيلات الحسية للجمهور لأنهم لا يفهمون إلا إياها[22]. وقد جنب ابن ميمون نفسه كل هذه الإشكاليات ولم يدخل في هذا الطريق الوعر، واكتفى بإقرار «البعث» فقط، في كلمة واحدة خاطفة، ولم يقل لنا شيئاً عن طبيعته أو كيفيته أو حاله.

تحليل لمجمل الأصول وللمشروع الفكري الكامن فيها:

بعد عرضنا للأصول الثلاثة عشر وشرحنا لكل أصل، نكون الآن في موضع يُمَكِّننا من تحليل مجمل هذه الأصول للكشف عن دلولاتها وأهداف ابن ميمون من وضعها بهذا العدد وبهذا الترتيب.

بعد فحصنا لهذه الأصول الثلاثة عشر، نلاحظ أنها تجمع بين الأصول الفلسفية البحتة والأصول العقائدية التي تشترك فيها كل الأديان والأصول الخاصة بالديانة اليهودية وحدها. ذلك لأن نفي الجسمية من الأصول الفلسفية الخالصة، والثواب والعقاب هو ما تشترك فيه كل الأديان، أما علو نبوة موسى وعدم إمكان نسخ التوراة والإيمان بقدوم المسيح (كما يفهمه اليهود) فهي أصول خاصة بالديانة اليهودية وحدها. والحقيقة أن الأصول بهذه الطريقة مرتبة حسب درجة العمومية، من الأكثر عمومية إلى الأقل، ومرتبة كذلك حسب درجات التصور العقلي، من الأكثر تجريداً إلى الأكثر

22- ابن رشد:الكشف عن مناهج الأدلة، ص 199 – 204.

عينية، ومن التصوري إلى التخيلي[23]، ومن الفلسفي إلى الديني، نهاية بالأسطوري (قدوم المسيح). ولا شك أن ابن ميمون قد أقام هذا الترتيب عن قصد وفي ذهنه نفس هذا التدرج.

هذا الجمع المقصود بين الأصول الفلسفية المجردة والعامة عمومية مطلقة من جهة، والأصول الاعتقادية الخاصة بالديانة اليهودية من جهة أخرى، يخدم عند ابن ميمون هدفين: الهدف الأول هو أن يقيم إجماعاً بين الجمهور والفلاسفة حول هذه الأصول، بحيث يتمكن الفيلسوف من العيش في سلام وانسجام مع مجتمع مستقر تسيطر عليه الشريعة، ويستطيع الجمهور أيضاً قبول بعض المباديء الفلسفية البسيطة على أنها مباديء إيمانية، مثل نفي الجسمية والنظرة الفلسفية للكون (العقول المفارقة والعقل الفعال)، والتبرير العقلي للنبوة باعتبارها فيضاً من العقل الفعال، وهي نظرية فلسفية أراد ابن ميمون تسريبها في صورة أصل إيماني. والحقيقة أن ابن ميمون بذلك كان ينفذ برنامج الفارابي الذي وضعه في «مباديء آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية». فقد ذهب الفارابي إلى أن الاجتماع البشري في حاجة إلى آراء صادقة كي يتماسك ويسوده النظام. والملة عند الفارابي هدفها تمثيل هذه الآراء الصادقة في صور خيالية وتشبيهات واستعارات ومجازات يستطيع الجمهور استيعابها. أما هدف ابن ميمون السياسي وهو أن يتمكن الفيلسوف من العيش في المجتمع وسط جمهور متدين فقد استعاره من ابن رشد.

أما الهدف الثاني فهو أن يضفي شيئاً من العقلانية على العقائد اليهودية، وذلك بتفسيرها تفسيراً فلسفياً، وإخفاء هذا التفسير الفلسفي في صورة أصول وقواعد إيمانية، والتعتيم عليه باعتباره تفسيراً وتقديمه في صورة شرح للأصول الإيمانية، مثلما نجد في شرحه للوحدانية والقدم والأحقية بالعبادة، والنبوة واختلاف نبوة موسى عن باقي الأنبياء. كما أن من أساليب التخفي التي اتبعها ابن ميمون، أن هذه الأصول لم يضعها منفردة ومستقلة، بل أدخلها بين ثنايا شرحه على المشناة، في الفصل الذي يتناول سلطة ومسؤوليات السنهدرين، أي المحاكم اليهودية وما يتعلق بها من قواعد إجرائية وقوانين وعقوبات. وفي تناوله لعقوبة الإعدام، ذهب إلى أن من يعاقب بها سوف يظل يهودياً ويحتفظ بنصيبه في العالم الآتي، طالما كان يؤمن بالأصول الثلاثة عشر. أما الذي لا يؤمن بها، أو الذي ينكر أصلاً واحداً فقط منها، فهو لا يستحق نصيباً من العالم الآتي[24]. وبعد هذه «الفتوى» يسرد ابن ميمون أصوله الثلاثة عشر. إنه إذن أخفاها داخل شرحه الضخم على المشناة، ووضعها في سياق التعليق على قوانين وإجراءات المحاكم اليهودية. وهو كان يتوقع أن المتفحصين من الفلاسفة سوف يصلون إليها.

23 - انظر في ذلك، رضا الزواري: المخيلة والدين عند ابن رشد. دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، 2005، 150 – 178.

24- Menachem Kellner, Dogma in Medieval Jewish Philosophy, P. 10.

أثر ابن رشد في التقسيم الداخلي للأصول:

لقد تعرفنا حتى الآن على الأثر الفارابوي الواضح في صياغة ابن ميمون للأصول الثلاثة عشر، وأشرنا إلى أثر لابن رشد أيضاً. فهل هذا هو كل أثر ابن رشد أم أن هناك المزيد؟ هل يقف الأثر الرشدي في أصول ابن ميمون على المضامين الفلسفية لبعض هذه الأصول، أم أن هناك أثراً آخر غير ملاحظ؟ الحقيقة أن الأثر الرشدي الأكبر والأهم لم يظهر بعد، لأنه صعب الاكتشاف للغاية، وابن ميمون كما علمنا هو أستاذ التخفي والسرية. فماذا يمكن أن يكون هذا الأثر؟

إنه في التقسيم الداخلي لهذه الأصول وفي العلاقة بينها. لقد سبق وأن قلنا إن ابن رشد قد وضع ثلاثة أصول فقط للدين: «... الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي»[25]، والحقيقة أن الأصول الثلاثة عشر لابن ميمون تتوزع داخلياً على هذه الأصول الرشدية الثلاثة. فالإيمان بالله وبالنبوات وبالسعادة والشقاء الأخرويين هي الفئات الثلاث التي تنقسم إليها أصول ابن ميمون.

ولسنا نحن الذين اكتشفنا هذه الحقيقة، بل الذي اكتشفها هو شمعون ديوران؛ وهو فيلسوف يهودي أسباني كان يعيش في أواخر العصور الوسطى (1361 - 1444)[26]. أعاد ديوران فحص الأصول الثلاثة عشر واختزلها في ثلاثة أصول، وهي نفسها أصول ابن رشد (الإيمان بالله، وبالنبوات، وبالسعادة والشقاء الأخرويين)، ثم اعتبر باقي أصول ابن ميمون مشتقة منها ونظر إليها على أنها أصول فرعية. يقول ديوران: «... إذا عددنا الأصول الأساسية فسوف يكون لدينا ثلاثة فقط، أما إذا عددناها مع الأصول المشتقة فسنجد المجموع أكثر من ثلاثة عشر. لكن الأصول الأساسية ليست سوى ثلاثة ولا أكثر من ذلك»[27]. ويقصد ديوران أن ابن ميمون كان مجبراً على الوصول إلى ثلاثة عشر أصل وأنه كان يمكنه أن يتوصل إلى عدد أكثر، لكن ما حكمه في ذلك هو آيات التوراة التي كان يستخدمها للتدليل على كل أصل؛ فلما وجد أن الآيات التي أمامه تفرض عليه ثلاثة عشر أصلاً كان مضطراً إلى وضع هذا العدد. لكن لو كان ابن ميمون قد

25- ابن رشد: فصل المقال، ص 108.

26- Hirsch Jacob Zimmels. "Duran, Simeon Ben Zemah". Encyclopedia Judaica, Fred Skolnik, editor-in-chief; Michael Berenbaum, executive editor. -- 2nd ed. (Thomson – Gale: 2007), vol. 6, pp. 58 – 60.

27- Duran, Ohev Mishpat, chapters viii – x, cited in, Menachem Kellner, Dogma in Medieval Jewish Philosophy, P. 86.

نظر إلى الأصول في ذاتها بصرف النظر عن الآيات التي تؤيدها وبالتركيز فقط على الأساسي منها لوجد أنها ثلاثة أساسية فقط[28].

ثم يعمل ديوران بعد ذلك على اشتقاق الأصول الفرعية من الأصول الثلاثة الأساسية على النحو التالي: الأصل الأساسي الأول هو الإيمان بالله، والأصول المشتقة منه هي وحدانيته وقدمه ونفي الجسمية عنه وأحقيته بالعبادة. هذه الأصول الفرعية مع الأصل الأساسي تشكل الأصول الخمسة الأولى في قائمة ابن ميمون. والأصل الأساسي الثاني هو النبوة، ويشتق منه علو نبوة موسى، والمصدر الإلهي للتوراة، ونفي نسخها، وهذه هي الأصول الأربعة من السادس إلى التاسع في قائمة ابن ميمون. والأصل الأساسي الثالث هو الثواب والعقاب (الأصل الحادي عشر عند ابن ميمون)، وهو يفترض علم الله بأفعال البشر (الأصل العاشر)، وأنه سيجازيهم إما في الحياة الدنيا بقدوم المسيح (الأصل الثاني عشر)، أو في الآخرة عند البعث (الأصل الثالث عشر)[29].

لكن إذا كان تفسير ديوران صحيحاً، فلماذا لم يكتف ابن ميمون بالأصول الرشدية الثلاثة وحسب، وجعل أصوله تصل إلى هذا العدد الذي يجمع فيه بين ما هو عقلي فلسفي خالص وما هو عقدي إيماني بحت؟ إجابتي عن هذا السؤال أن ابن ميمون كان ملتزماً بنظرية الفارابي في الآراء المناسبة للاجتماع المدني، وفي أن هذه الآراء يجب أن تشمل كل ما يمكنه أن يحث الجمهور على الطاعة والفضيلة، ويعطيهم نصيبهم من السعادة، مثل الإيمان بالثواب والعقاب، وأحقية الله بالعبادة[30]؛ مضافاً إلى ذلك التزام ابن ميمون بما قاله ابن رشد في «تهافت التهافت» من أن الفلاسفة هم أكثر الناس تعظيماً للشرائع، قابلين لكل معتقداتها لما فيها من نفع للجمهور.

ولم يكتف ديوران باختزال أصول ابن ميمون الثلاثة عشر إلى الأصول الرشدية الثلاثة، بل اعتبر أن هذه الأصول الثلاثة هي أصول الديانة اليهودية ذاتها، وأن تأويلها محرم والخطأ في هذا التأويل غير معذور ويخرج المؤول عن اليهودية ويصير كافراً؛ أما الخطأ في تأويل الأصول الفرعية المشتقة فليس كفراً بل هو بدعة يمكن أن يُسامح عليها المؤول. وهذا المعيار في الحكم على تأويل الأصول هو كما نرى رشدي تماماً، إذ سبق لابن رشد أن نص عليه في «فصل المقال»، إذ يقول: «وبالجملة

28- Ibid: P. 87.

29- Ibid: loc.cit.

30 - الفارابي: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني. منشور في: الرسائل الفلسفية الصغرى. تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم. دار التكوين، دمشق، 2012، ص 245 – 246.

فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يُعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ... وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس. بل إن وقع في مباديء الشرع فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المباديء فهو بدعة»[31]. بمعنى أن الخطأ في تأويل شيء ما عدا المباديء الثلاثة للإيمان ليس كفراً، أي لا يخرج المؤول من الملة. وهذا هو نفس معيار ديوران.

والحقيقة أن الذي أشار إلى اختزال ديوران لأصول ابن ميمون الثلاثة عشر إلى الأصول الرشدية الثلاثة هو الباحث يوليوس جوتمان في كتابه الشهير «فلسفات اليهودية»[32]. كما أنه أشار إلى أن يوسف ألبو (1380 – 1444) ، تلميذ ديوران، قد اتبع نفس الطريقة في اختزال أصول ابن ميمون إلى أصول ابن رشد، متبعاً في ذلك أستاذه ديوران، ومقدماً مبررات خاصة به كذلك[33]. وقد تعرض جوتمان لهجوم شديد على هذا الكتاب من الباحثين اليهود، ويبدو أن السبب في ذلك يرجع إلى أنه زاد من الكشف عن الأصول الفلسفية الإسلامية للفلسفة اليهودية[34].

لكن الذي لم يتناوله جوتمان هو علاقة أصول ابن رشد الثلاثة بأصول ابن ميمون الثلاثة عشر. فإذا كان ديوران قد حلل أصول ابن ميمون بدقة واكتشف أنها تُرَد في نهاية التحليل إلى الأصول الرشدية الثلاثة، وبنفس الترتيب الرشدي، فهل كان ابن ميمون واعياً بذلك؟ وهل كان معتمداً هو الآخر على الأصول الرشدية الثلاثة بحيث فصَّلها وأخرج منها أصولاً فرعية مشتقة منها ليصل عددها إلى ثلاثة عشر؟ لقد عرفنا من ديوران أن أصول ابن ميمون الثلاثة عشر ترد إلى أصول ابن رشد الثلاثة، فهل هذا يعني أن ابن ميمون نفسه اعتمد على الأصول الرشدية وقام بالعملية العكسية، أي بتفكيك أصول ابن رشد الثلاثة إلى ثلاثة عشر؟ لم يتناول أحد من الباحثين هذه الأسئلة، ربما نظراً لكون معظمهم من اليهود، والباحثون اليهود، والمعاصرون منهم على الخصوص، يتجنبون عن قصد الدخول في إشكاليات تأثر ابن ميمون بابن رشد، فهم لا يريدون رد فكر ابن ميمون، أحد أهم وأكبر فلاسفة اليهود على مر العصور، إلى ابن رشد.

31 - ابن رشد: فصل المقال، ص 108.

32- Julius Guttmann, Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig. Translated by David W. Silverman. (New York: Anchor Books, 1966), pp. 278 – 280.

33- Ibid: pp. 282 – 283.

34 - يذكر جوتمان اسم ابن رشد في 51 صفحة، وابن سينا في 28 صفحة، والفارابي في 11 صفحة، والغزالي في 11 صفحة، وهذا يفوق قدرة اليهودي على التحمل.

إنني أميل إلى التأكيد على أن ابن ميمون كان يكتب أصوله الثلاثة عشر وفي ذهنه أصول ابن رشد الثلاثة، نظراً لاعتبارات كثيرة. منها أن الاختزال الذي أجراه ديوران لأصول ابن ميمون إلى أصول ابن رشد يكشف لنا عن أن التقسيم الداخلي لأصول ابن ميمون هو في تماثل تام مع أصول ابن رشد، ولا يمكن أن يكون هذا التماثل قد حدث عرضاً. كما أن ابن ميمون يأتي بأصوله في الفصل الذي يتناول قوانين السنهدرين من شرحه للمشناة، وهي المحكمة الجنائية الدينية اليهودية، والمختصة بالحكم في الجرائم الكبرى ومنها الكفر. وفي تمييز ابن ميمون بين الذي ينتمي لليهودية على الرغم من جرائمه والذي يخرج عنها، يقوم بسرد الأصول الثلاثة عشر التي إذا أنكر أحد اليهود واحداً فقط منها يصير كافراً. هذه الأصول إذن وظيفتها التمييز بين المؤمن والكافر بين اليهود، وهي نفس وظيفة الأصول الثلاثة عند ابن رشد، إذ هي التي تحدد مَن الكافر، بإنكار أحدها، ومَن المبتدع إذا أخطأ في تأويل فروعها، ومن المعذور إذا كان من أهل العلم والاختصاص الذي فرْضه النظر في هذه الأشياء(35). هذا بالإضافة إلى أن تصريح ابن ميمون في الأصل الثالث بنفي الجسمية يشي باطلاعه على «الكشف عن مناهج الأدلة»، إذ خالف ابن رشد الذي كان أميل إلى عدم التصريح بنفي الجسمية للجمهور. فقد نقد ابن ميمون في هذا الأصل كل من يترك الجمهور لشبهة الجسمية متعذرا بجهل الجمهور ونشأته على أفكار خاطئة وتمسكه بالمحسوس والمتخيل، وهي نفس الأعذار التي قدمها ابن رشد لعدم التصريح بنفي الجسمية للجمهور في ذلك الكتاب.

خاتمة:

كان هدف ابن ميمون من الأصول الثلاثة عشر هو أن يحصل على إجماع كل الناس عليها على اختلاف مراتبهم في التصديق: البرهانيون والجدليون والخطابيون. ذلك لأن هذه الأصول كما رأينا تتنوع بين الأصول الفلسفية البرهانية الخالصة: وجود الله، ووحدانيته، ونفي الجسمية عنه، وقِدَمه؛ والأصول الجدلية: أنه الأحق بالعبادة، وعلم الله بأفعال البشر؛ والأصول الخطابية الشعرية: علو نبوة موسى، وأيام المسيح، ونفي نسخ التوراة. وقد لاحظنا أن هذه الأصول بهذا الترتيب وبنوعية كل أصل منها هي تحقيق لمشروع الفارابي في الجمع بين الفلسفة والدين، إذ قد سبق للفارابي أن ذهب إلى أن الاجتماع البشري لا يستقيم إلا باعتناق الجمع لآراء صادقة حول طبيعة الوجود وطبيعة المبدأ الأول وما يصدر عنه من مباديء ثوان وموجودات، وبتمثيل كل هذه المباديء للجمهور بطريقة خيالية شعرية تسهل عليهم تقبلها والاعتقاد فيها.

35 - ابن رشد: فصل المقال، ص 108 – 109.

لكن ألا يمكن أن يحدث اعتراض من قبل الفيلسوف على هذا الجمع التلفيقي بين الأصول الفلسفية والأصول الجدلية والخطابية؟ هل يرضى الفيلسوف أن تُجمع المباديء العقلية البرهانية الخالصة التي يتوصل إليها العقل وحده مع الأصول الاعتقادية الأخرى التي يعتنقها الناس تسليماً وتقليداً؟ لم ير ابن ميمون أي تناقض في هذا الجمع التلفيقي، لأن الاجتماع المدني في حاجة إليه. والذي يقدم المبرر لذلك ليس الفارابي بل ابن رشد، الذي قال في «تهافت التهافت» إن الفلاسفة هم أكثر الناس تعظيماً للشرائع ولما فيها من إيمان بالمعجزات ومشاهد الثواب والعقاب ومن قواعد سلوكية وشعائر، لأن الفلاسفة يدركون جيداً الأهمية العملية والسياسية للشرائع، وخاصة في ضمان السلم والأمن والاستقرار الاجتماعي بضمانها لجمهور طيع سهل الانقياد. وما قاله ابن رشد حققه ابن ميمون عملياً في صورة تلك الأصول الثلاثة عشر.

والحقيقة أن هذه الأصول وبالصياغة التي رأيناها مع الشرح الذي قدمه ابن ميمون عليها يقف دليلاً على أنه كان يتعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي بالطريقة التوفيقية والتلفيقية، وهي نفس الطريقة التي ظهرت واضحة في «دلالة الحائرين». فهو يجمع أفكاراً فارابية مع أفكار رشدية يمكن أن تكون متعارضة مع بعضها البعض. وأكبر تعارض رأيناه هو أنه يصل بعدد الأصول الإيمانية إلى ثلاثة عشر في مقابل الأصول الثلاثة لدى ابن رشد. لكن نظراً لرغبته في معاملة المعتقدات الخاصة باليهودية إلى أصول إيمانية فقد زاد هذا العدد، في حين أن أصول ابن رشد الثلاثة لم تكن سوى نقاط الالتقاء العامة والكلية بين الشريعة والحكمة.

وإذا كانت أصول ابن ميمون الثلاثة عشر هي محاولة منه لإضفاء العقلانية على الديانة اليهودية، فإن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماماً، لأنها جمعت جمعاً تلفيقياً بين تراثين فلسفيين متعارضين وهما المشائي والأفلاطوني، مع عقائد دينية خاصة باليهودية وحدها. وهذا هو السبب الذي جعل المفكرين التالين على ابن ميمون يختزلون أصوله الثلاثة عشر إلى الأصول الرشدية الثلاثة وبنصها وبنفس ترتيبها الذي قدمه ابن رشد، وأبرزهم شمعون ديوران، ومن بعده يوسف ألبو. إذ قد عادا إلى الصيغة الرشدية للأصول الإيمانية، رغبة منهما في إضفاء المزيد من العقلانية على العقيدة اليهودية، تلك العقلانية التي وجدا أن أصول ابن ميمون لا تحققها تماماً.

بيبليوجرافيا

أولاً : المراجع العربية:

- ابن رشد: الضروري في السياسة. مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان. مقدمة وتحليل وشروح د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998

- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998.
- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1994
- ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998
- ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1997.
- ابن رشد: مقال «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟» منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة 1950.
- ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء.المحقق: آية الله حسن زاده الآملي.قم، مؤسسة بوستان كتاب، 1428ه
- ابن سينا: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984،
- ابن سينا: النجاة. في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له د. ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985
- بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية. ترجمة د. أبو يعرب المرزوقي. دار الفكر، دمشق 2009
- رضا الزواري: المخيلة والدين عند ابن رشد. دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس،
- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر. الحكمة للطباعة والنشر، بيروت، 1994
- الفارابي: الرسائل الفلسفية الصغرى. تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم. دار التكوين، دمشق، 2012
- الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، 2002
- الفارابي: كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات. حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار. دار المشرق،بيروت. الطبعة الثانية 1993

- موسى ابن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية 2008

ثانياً : المراجع الأجنبية:

- Guttmann, Julius, Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig. Translated by David W. Silverman. (New York: Anchor Books, 1966)
- Hyman, Arthur: «Maimonides› ‹Thirteen Principles,›» in Alexander Altmann, ed., Jewish Medieval and Renaissance Studies (Cambridge, 1967), pp. 119 – 144
- Kellner, Menachem, Dogma in Medieval Jewish Philosophy. From Maimonides to Abravanel. (Oxford. Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1986)
- Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952)
- Meyrowitz, Alexander: “Maimonides›s Creed”. The Old Testament Student, Vol. 4, No. 2 (Oct., 1884), pp. 8386-.
- Strauss, Leo: “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”. Interpretation. Fall 1990, Vol. 18, No.1, pp. 3 – 30.
- Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934)

الذات المتعددة لدى بول ريكور

مصطفى بن تمسك*

الملخص

يُعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور[1] أحد أكبر فلاسفة القرن العشرين لغزارة مدونته الفلسفية وخاصة لكونه قد نهل وتشبع من روافد الفلسفة القارية والانغلوسكسونية. انصب كل اهتمامه على التوفيق والوفاق بين التحليلية البرغماتية الانغلوسكسونية والفينمينولوجيا-التأويلية (الهرمنطيقا) الألمانية. حاول الإجابة عن أسئلة العصر الحارقة المتصلة أساسا بتشخيص علل الذاتية الحديثة على ضوء مكتسبات العلوم الإنسانية وخاصة أفعال الخطاب (Les actes du discours) لدى اوستين سورل ستراوسن وريكنتي[2]. بيد أن تحليلاته لم تتوقف عند مستوى المعالجة البنيوية

---

*أكاديمي وباحث من تونس.

1- بمناسبة المئوية الأولى لبول ريكور(1913 2013-) نقدم هذا العمل المتواضع اعترافا باسهما ته الحاسمة في تعميق الحوار الفلسفي والاتيقي والسياسي المعاصر حول أمهات القضايا الراهنة. من أهم مؤلّفاته نسوق ما يلي:

Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1950.

Histoire et vérité, Le Seuil, 1955.

Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité, Aubier, 2 volumes, 1960.

De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, Le Seuil, 1965.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Le Seuil, 1969.

La métaphore vive, Le Seuil, 1975.

Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique, Le Seuil, 1983.

Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction, Le Seuil, 1985.

Temps et récit. Tome III: Le temps raconté, Le Seuil, 1985.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Le Seuil, 2000.

2- Paul Ricœur, Soi même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, Première étude, la « personne et la référence identifiante, pp. 39-107

والبرغماتية، بل انفتحت على الروافد الأنطولوجية والأنثربولوجية والتأويلية كما اشتغل عليها هايدغر وهوسرل وغادمير ودلتاي[3]. وبذلك تكون فلسفة بول ريكور قد نهلت من الضفتين وعيا منها بضرورة توحيد الأقوال حول الإنسان الراهن من أجل وضع نظاما فلسفيا متكاملا قادر على استجماع الروافد المبعثرة وتوحيدها في ذات جديدة تتعايش فيها الوحدة والتنوع.

الكلمات المفتاحية

الذات الحديثة: ليست مدينة في تكوّنها للمرحلة الوضعية-العلمية فقط، بل هي محصّلة المراحل الما قبل-العلمية أي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية

الفكر : الحقيقة التي سيتم الاعتماد عليها لتلمس مسار الفكر نحو الحقائق الأخرى في مسلسل البناء.

فلسفات الوعي: الممتدة من سقراط وأفلاطون وديكارت و كانط ...فلسفات زهدية وثنائية تقوم على شطر الإنسان الى نصفين متفاضلين بالقيمة والماهية: جسد/روح.

لم يستنفذ الفكر الفلسفي أقواله بعد حول مسألتي الذات والذاتية، ذلك أن انفجار ثورة الآحاد على الكليات المستبدة إبان عصر الحداثة الأوروبي، وهذا الاستبدال الضخم من عالم كان ممركزا حول الكليات الثابتة الى آخر بات رهين التحكمات النزوية لكل ذات لم يكن ليرضي كل النفوس المتأملة في الإحتفاظ بالانطولوجيا والتيولوجيا. رغم ولعه وتأثره بالتحليلية البرغماتية الانغلوسكسونية، ظل ريكور ذلك الفليسوف المسيحي البروتستنتي الذي لا يتخلى عن مطلب ال حقيقة «الجامعة» (Compréhensive) بالمعنى الأرسطي للكلمة. إنها الكليات ومقولات الوجود الكبرى أو بلغة ريكور السرديات الجامعة والضامنة لاستمرار العيش المشترك. في أفق ما يمكن أن يعيد مكانة الحقائق الجامعة والسرديات المشتركة وينهي الانقسامات والشروخ التي كرستها فلسفات الذات وإيديولوجيات الفردنة (L'individualisation) يتنزل الجهد والمسار الريكوري الطويل. إنه جهد يرتئي رتق شروخ عميقة في مبيان الذات الحديثة والذات المعاصرة وريثتها الطبيعية. يحمّل ريكور مسؤولية الفهم المشروخ الى مختلف تأويلات الحداثة الغربية. لقد أوهمتنا التأويلات السائدة انه لا مناص لنا من القبول بإحداها: إما الاحتفال بالفردانية الظافرة وبالحريات اللامبالية منذ لحظة الكوجيتو الديكارتي وصولا إلى دعاة الليبرالية والليبرالية-الجديدة(سميث/ ستيورات ميل / بنتام/ رولس/ دواركن. الخ). أو السخط عليها لأنها انتصرت لمصالح الأفراد على مصالح الجماعات. وبالضرورة ألغت الإحداثيات المشتركة للتوافق على معايير مشتركة

3- Ibid., pp .199-264

للعيش السوي (وهو عين الموقف النقدي الذي يتزعمه في عصرنا ما يمكن أن نسميهم بالفلاسفة الجماعتيين (Les communautaires) الأطلنطيين على غرار ماك انتاير / فالزار/ ساندال وتايلور). بحياديته عن هذين التأويلين المتطرفين، يسعى ريكور إلى تأسيس مقاربة توفيقية ووفاقية ممكنة تؤلّف بين منظومتي التنافر المطّرد أعني منظومة الآحاد و منظومة الكليات. تطمح القراءة التوفيقية والوفاقية إلى تجاوز التصورات الوضعية المبتورة لحركة التاريخ عامة وللذات الحديثة خاصة: فالتاريخ ليس تعاقبا خطيا وتصاعديا لحقب يلغي بعضها البعض كما زعم ذلك مثلا أوغست كونت، والذات الحديثة ليست مدينة في تكوّنها للمرحلة الوضعية-العلمية فقط، بل هي محصّلة المراحل الما قبل-العلمية أي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية.

تمكننا هذه القراءة التوفيقية والوفاقية من العدول عن الرهانات الضيقة التي فرضتها علينا الوضعية والنفعانية والإجرائية، ومن ثمة توحيد الشتات الإبستمولوجي والأكسيولوجي والأنثروبولوجي والسياسي لإنهاء وضعية «التشظي» المزدوجة: في مستوى معارف الإنسان، وفي مستوى بنية الإنسان نفسه. يتعيّن الرهان الوفاقي في توحيد هذا الشتات والتبعثر وإنصاف المصادر المكوّنة لهوية الذات الحديثة على قدر إسهاماتها التاريخية بعيدا عن الأحكام المسبقة الاقصائية والانتقائية. وعلى خلفية الوفاق والإنصاف ينتصر ريكور للروح التعددية الشاملة المكونة للذات الحديثة مانحا بذلك الجزئيات المنسية حق الظهور، متصديا بالتوازي للكليات المهيمنة، ولا سيما للرؤية الكلية التقنوية الباسطة سلطانها بلا هوادة على مجمل الوجود الإنساني.

كيف سينجز ريكور مشروع الذات المتعددة الروافد: هل بالقطع جذريا مع نماذج الذاتية الحديثة بدءا من نموذج الكوجيتو المتعالي وانتهاء الى نموذج الأنا الذرية أم بإعادة تأهيل الذات فينومينولوجيا وتأويليا استعداد لغرسها من جديد داخل الفضاء العمومي للعيش المشترك؟

I. الذات الحديثة: من التعالي إلى التهاوي

في تقديمه لكتاب الذات عينها كآخر[4] يعلن ريكور أن استئناف فلسفة الذات في هذه الأزمنة التي سيطرت فيها المقاربات البنيوية والألسنية على مجمل الدراسات الإنسانية ليس بالأمر الهين لكونه يقتضي منا تجاوز براديغم الكوجيتو الديكارتي وأضداده.

4- جورج زيناتي، الذات عينها كآخر، الدار العربية للترجمة ، بيروت، 2007

ملاحظة: نعتمد هنا ترجمة جورج زيناتي للعنوان فقط. أما نصوص ريكور التي سنستند عليها في هذه الدراسة فهي من ترجمتنا الخاصة.

الكوجيتو المتعالي: البراديغم الديكارتي

يصف ريكور الكوجيتو الديكارتي بالمتبجح والمتعالي (Le cogito exalté[5]) لأن عملية تأسيسه وقعت في العزلة التأملية أي خارج التاريخ وفي قطيعة مع الغيرية الخارجية. ولا بأس أن نذكّر بمراحل واجرائيات تأسيس الكوجيتو الديكارتي. انطلاقا من تجربة الشك الشهيرة يتوصل ديكارت الى البداهة التالية: الحواس لا يمكن أن تكون أساسا لبناء العلم والفلسفة لأن من خدعنا مرة يمكنه أن يخدعنا مرات أخرى. لهذا وجب البحث عن نقطة ارتكاز جديدة وثابتة اي واضحة ومتميزة. يجد ديكارت ضالته في العقل. بدلا من البحث عن الحقيقة في العالم الخارجي يجب رصدها داخل الذات. لهذا يقرر ديكارت ايقاف تجربة الشك الافتراضي والاختباري في هذا المستوى تحديدا أعني مستوى فعل الشك ذاته الصادر عن الجهة المفكرة في الانسان. واذن لا يمكن الشك في الشك نفسه. بهذا عاد الفكر إلى ذاته الخالصة بعيدا عن كل تمثلات الأشياء الطبيعية حيث كان تائها. وهكذا تنقدح الحقيقة الحدسية الأولى، وهي «أنه موجود مادام شيئا مفكرا»[6]، هكذا وصل إلى نقطة الارتكاز التي كان يبحث عنها، وهي الكوجيتو.

الكوجيطو هو الفكر الذي يدرك كينونته ووجوده في فعل التفكير، إنه الأنا الذي يشك ويفكر، وبما أنه كذلك فهو شيء ما،»أنا شيء مفكر، أي أنا إدراك أو عقل»[7]. الكوجيطو هو الأنا الذي انطلق من الشك، والذي أدرك أن طبيعته هي الفكر، في هذا الصدد يقول: «لقد اقتنعت قبلا أنه لا يوجد في العالم شيء على الإطلاق، لا سماء، لا أرض، لا نفس، لا أجسام... ولكنني متيقن من أني موجود... ولا يمكن لأي كائن مهما كان قويا وشديد القوة أن يضللني ويجعلني لا شيء، مادامت أفكر»[8]. إن إدراك الذات لذاتها تم بناء على الفكر فقط، لا على الجسم، فيقين الوجود أعطي له من قبل الفكر، وهذا يعني أنه لكي يعي وجوده لا يحتاج إلى شهادة الحواس أو إلى الجسم، في كتابه»مبادئ الفلسفة»، يؤكد ديكارت على أن المعرفة بالفكر أوضح وأيسر من المعرفة بالجسم[9]، ذلك لأنه لو كانت المعرفة بالأجسام والأشياء أيسر لانتهى إليها الشك . لكن أسبقية المعرفة بالفكر جعلته يهتدي إلى أن المعرفة بالأشياء الأخرى تبقى منقوصة وفاقدة لليقين. فالكوجيطو خالص مكتف بذاته، إذ يمكن أن يوجد ويشتغل ويؤدي مهامه حتى في غياب الجسد، من هنا فالفكر أصبح هو النقطة الأولى والحقيقة

5- Paul Ricœur, Soi même comme un autre, Seuil, 1990, p.27

6- ديكارت: تأملات ميتافيزقية في الفلسفة الأولى، ، ترجمة: كمال الحاج يوسف، تونس، سراس للنشر، 2009، ص 43.

7- نفس المرجع، التأمل الثاني، ص 55.

8- نفس المرجع، ص 53.

9- رونيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: د. عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 58.

التي سيتم الاعتماد عليها لتلمس مسار الفكر نحو الحقائق الأخرى في مسلسل البناء هذا. الأنا فكر خالص، والنفس جوهر وظيفته التفكير فقط، وهي ذات طبيعة فكرية تجعلها متميزة عن الجسد الذي هو امتداد عاطل فحسب. بهذا الكشف وبهذا التمييز بدأت مبادئ الفكر القديم، في جانبه الميتافيزيقي تنهار، إذ يسقط التحديد القديم للإنسان بكونه مزيجا من «المادة والصورة»، لم يعد الإنسان حيوانا عاقلا، لأن الحياة خاصية للجسم، وهذا الأخير ليس شيئا ثابتا وقارا مادامت الأرض التي يقف عليها تسبح في الكون. ما يتبقى هو الفكر الخالص، والإنسان لا يقاس بامتداده وإنما بالفكر. هنا تظهر قيمة الشروط النظرية التي أتاحت لديكارت إمكانية التصريح بهذا القول، ذلك أن في هذا القول مخالفات خطيرة تكشف عن مدى خطورة الموقف الديكارتي في مرحلته التاريخية. فالقول بأن الإنسان فكر فقط، كان بمثابة رجة تهز أركان الفكر السكولائي، لأن الإنسان في نظرهم يتموقع في منزلة وسطى بين الفكر أو الصورة الخالصة (الإله) وبين المادة الجامدة، وهو مزيج من المادة والصورة، والقول بأنه فكر خالص يعني وضعه في منزلة الإله، وفي هذا كفر وزندقة، وبهذا القول استحق غصب وسخط القائمين على الميتافيزيقيا القديمة. الكوجيتو :»أنا أفكر إذن أنا موجود»، كانت بمثابة الثورة الكوبيرنيكية في ميدان الفلسفة. يعتبر ظهور الأنا المفكر كمحدد للإنسان تمردا على الجماعة و انسحابا من دائرة الخاضعين للكل. يؤسس الكوجيتو قيمتين غير مسبوقتين في تاريخ المثالية الفلسفية : أولاهما أن الإنسان بوصفه فكر خالص بات مساويا لله. والثانية هي ظهور مفهوم الذات اللامبالية بالعالم وبالغيرية. ما الذي يعيبه ريكور على الكوجيتو الديكارتي وهو الذي شكل المنعرج الحاسم في ميلاد الذاتية الحديثة وتحررها من سلطة القدامى؟

انطلاقا من الأفق الفينومنولوجي، يعتبر ريكور أن عملية تأسيس الكوجيتو رغم ثوريتها داخل سياق عصرها، افتقرت الى حدين أساسيين لا بد أن يتموقع الوعي البشري بينهما وهما العالم الطبيعي والعالم المجتمعي. الأنا الديكارتي صنع نفسه بنفسه في عزلة تأملية خالصة وأثناء صراعات سيكولوجية مفتعلة ونوبات شك افتراضية تتراءى لها في أحلام اليقظة والنوم وفي وسوسات الشيطان الماكر. كما تعزو حضورها في العالم إلى حدس انقدح فجأة في الذهن. يختزل البراديغم الديكارتي صيرورة تكوّن انية الهوية حينئذ في السجلين السيكولوجي والتذهيني مبقيا فقط على «أنا مضخّمة» [10](Un je grand format). يقول بول ريكور :« تتسم هوية ‹كوجيتو –الهو-هو›‘ Le Cogito de la même té المتمركز حول نواة الأنا من خلال أفعال الشك والإدراك والإثبات والنفي والإرادة وعدم الإرادة والتخيل والإحساس باللا-تاريخية (An-Historique) (...).إنها هوية دقيقة (Ponctuelle) ولا-تاريخية «لأنا» يقع في لجج التنوع: إنها هوية ‹الهو› الذي يفرّ

10- J. Habermas, Ecrits politiques. Culture, droit, histoire, Paris, Cerf, 1990, p. 237

من بدائل الديمومة والتغيّر في الزمن لأن هذا الكوجيتو ‹لحظوي›[11]». لا يثبت «الأنا أفكّر» انيّته داخل عالم البشر بل خارجه وبالتحديد داخل عالمه الذاتي. فهذا الأنا لكي يكون هو وليس غيره مجبر على استبطان قواه الإدراكية الداخلية واختبار قدراته الإستدلالية خارج معطيات التجربة الحسية. لذلك لا يجد حرجا في الاستعانة بالعقل النظري الصرف وبالمنهج الرياضي وفي نفس الوقت استدعاء الحدس والتدخل الإلهي. إن الرغبة في الانفصال من أجل تثبيت مركزية الهو-هو، يترجم وهم هذه الهو واعتقادها في مركزية التأمّل ضد العمل، وفي نفس الوقت في مركزية الأنا ضد النحن، وبالتالي لا تعير أهمية للتاريخ ولجدلية الأنا والآخر في الصيرورة التاريخية.

ثالوث التظنن المضاد للكوجيتو الديكارتي

يقول ريكور:» يلتقي الفيلسوف المعاصر بفرويد غير بعيد عن نيتشه ولا ماركس فيقف ثلاثتهم أمامه أقطاب الظنــة (Le Soupçon) وكاشفي الأقنعة. وينشأ مشكل جديد وهو مشكل زيف الوعي ومشكل الوعي بوصفه زيفا»[12].

يصف نيتشه فلسفات الوعي الممتدة من سقراط وأفلاطون وديكارت وكانط بأنها فلسفات زهدية (Ascétique) وثنائية تقوم على شطر الإنسان الى نصفين متفاضلين بالقيمة والماهية: جسد/روح. وهي إذ توطن التفكير داخل الروح وتعتبره إحدى صفاتها، تلغي الدلالات الأنطولوجية والمعرفية للجسد، وتلقي به في خانة الزوائل والأعراض. وتكتفي بمنحه صفة «الوعاء» او الحامل وفي اقصى حالات التهجين والإقصاء «قبر» (Soma)(أفلاطون) يتعين السعي الى مغادرته نحو الموت المحرر للروح من قبرها الأرضي. يعتبر نيتشه أن مثل هذه الفلسفات التي اختزلت الأنا في التفكير والفضيلة المتعالية عن نزوات الجسد، وقعت في المحظور الأقصى ألا وهو العدمية. وتعني باختصار إبادة قوى الحياة وقهر الرغبات[13] من اجل مثل اعلي زهدي لا يوجد الا في أوهام أصحابه.

11- P. Ricœur, Soi-même comme un autre p. .18

12- P. Ricœur, Le conflit des interprétations, Seuil, p.161-162

13- يقول نيتشه: "انك تقول "أنا" وانت فخور بهذه الكلمة، بل هناك ما هو أعظم منها، إلا وهو جسدك وعقلك العظيم. هذا الجسد لا يقول أنا ، بل يكون أنا من خلال الفعل (...) إن في جسدك من العقل ما يفوق خير حكمة فيك"Nietzsche , Ainsi parlait Zarathoustra, ed Gallimard, pp.45-46

أما ماركس فيعتبر الوعي نتاجا اجتماعيا[14] يتشكل تدريجيا وتاريخيا من خلال وضعنا الطبقي والتاريخي. وبعبارة أخرى ليس هناك وعي فردي خارج السياقات الطبقية والتاريخية. لا وجود لانا أفكر خارج وجود الأنا ذاته وتعينه في طبقة اجتماعية واقتصادية محددة. ولو افترضنا وجود مثل هذه الأنا على المنوال الديكارتي فلا يمكن أن يكون تفكيرها خارج الأطر المكانية والزمانية وحتى إن توغل في التجريد والموضوعية والشكلانية فإنه حتما يخفي انتماء فكريا طبقيا وإيديولوجيا معينا. يدعو ماركس إلى الحفر عميقا في ثنايا الفلسفات المثالية وكشف أوهامها الإيديولوجية المتسترة.

في حين يعتبر فرويد أن الأنا المتعالي لفلاسفة الوعي تهاوى نهائيا نتيجة ما تعرض له من جروح نرجسية ثلاثة (Les trois blessures narcissiques) زعزعت كبريائه. يقول في كتابه «مدخل إلى التّحليل النّفسيّ: « وجّه العلم على مدى قرون إلى أنانيّة البشر السّاذجة تكذيبين خطيرين. أمّا التّكذيب الأوّل فقد كان لمّا بيّن العلم أنّ الأرض بعيدة كلّ البعد عن أن تكون مركز الكون، فهي لا تشكّل سوى جزء حقير من النّظام الكوسمولوجيّ الّذي لا نكاد نستطيع تمثيل عظمته. فهذا التّبيان الأوّل قد ارتبط عندنا باسم كوبرنيك (Copernic) (...) أمّا التّكذيب الثّاني فقد وجّهه البحث البيولوجيّ إلى البشريّة لمّا قضى على ادّعاءات الإنسان قضاء تامّا في احتلاله محلاّ متميزا من نظام الخلق وذلك بتنزيله ضمن مملكة الحيوان وبيان الطّابع الدّائم لطبيعته الحيوانيّة. وقد أنجزت هذه الثّورة الثّانية في أيّامنا هذه بفضل أعمال شارل داروين (Darwin) وولاص (Wallace) ومن أتى بعدهم، وهي أعمال قد أثارت عند المعاصرين ردود فعل بالغة الحدّة. ويتوقّع أن يوجّه تكذيب ثالث إلى جنون العظمة البشريّ (mégalomanie) بفضل البحوث النّفسانيّة الجارية في أيّامنا، وهي تريد أن تبيّن للأنا أنّه لم يعد بمفرده سيّدا حتى في بيته، وأنّه قد أجبر على أن يرضى بمعلومات نادرة ومجزّأة على ما يجري خارج وعيه، وفي حياته النّفسيّة... «[15]

عمّق التحليل النفسي الجروح النرجسية عندما كشف أن الأنا لا يمثل عمق الشخصية بل فقط واجهتها الخارجية. وفضلا عن هذا فالأنا لم يتشكل بالتمارين التفكيرية والتأملية، بل من خلال ترسبات العقد الطفولية. وبالتالي فنحن لا نفهم عمق الشخصية من خلال ما تحاول إظهاره على شاشة وعيها بل من خلال الحفر في مسكوت الوعي أي اللاوعي.

14- Marx et Engels, L'Idéologie Allemande, Œuvres choisies, Gallimard, p.131-133

15- Freud, Sigmund: (1916) Introduction à la psychanalyse

يحسم ريكور النزاع العنيف بين فلسفات الوعي وفلسفات الرجة والظنة بدعوته الى التوفيق بين الثنائيات العسيرة المكونة لماهية الإنسان على منوال العقل والجنون/ الحرية والضرورة / الهشاشة والمسؤولية/ الوعي واللاوعي وذلك في إطار مشروع أنتروبولوجيا فلسفية شاملة توحد شتات الإنسان. على الذات أن تتخلى عن تعالويتها المزعومة وان تخضع ذاتها للمراجعة التأويلية. وعلينا أن ندفع نحو الاستعاضة عن تعريف الإنسان من «حيوان عاقل» إلى «حيوان يؤوّل ذاته» (Animals Self-Interpreting [16]).«وعندما نقول أن الإنسان «حيوان يؤوّل ذاته»، فهذا يعني «أنه دوما صنيعة تأويله ذاته وطريقة فهمه للأشياء التي لها معنى بالنسبة إليه»[17]. هنا تكمن أهمية الأنثروبولوجيا-التأويلية القادرة على تخليص الذات المعاصرة من أوهام التجوهر كما من إهانات التذرية[18] والتفكك. يتعين على الهرمنطيقا أن تعود على المؤّول حتى يغتني بروافده المنسية والمكبوتة في أعماقه.. تلكم المتعلقة أساسا بالجسد والرغبة والخيال والأسطورة والذاكرة. من أوكد مهام الكوجيتو الهرمينوطيقي[19] لململة كل هذا الشتات في وحدة قادرة على منح الإنسان توازنا انثروبولوجيا وانطولوجيا وتحصنه من هشاشة وضعيته الوجودية[20].

II. التأسيس الفينمنولوجي للذات

لا شك أن انهيار العالم القديم وانزياح اللوغوس من دائرة الوجود الى دائرة الموجودات هو الحدث الأبرز الذي ميز الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر. اقترنت لحظة الحداثة بحدثين متلازمين: يتمثل الأول في ذلك الانقطاع الكلي عن العالم القديم وهجر ترسانته الميتافيزيقية الثقيلة. أما الثاني فيعلن ميلاد الذات والذاتية الظافرة. أدى الحدث الأول إلى أفول ميتافيزيقا الهوية، وتبعا لذلك انهيار القيم العبودية والإقطاعية والأرستقراطية القائمة على نظرية ثبات الطبائع والأدوار الاجتماعية. أما الحدث الثاني فقد أدى إلى تنامي قيم الحرية والمساواة القانونية.

16- Self-Interpreting Animals", in Human agency and Languag " Charles Taylor Taylor Philosophical Paper I, Cambridge University Press, 1985,p.45

- يقول تايلور أن تعريف الإنسان بهذه الخاصية الهرمنطيقية بات من الموضوعات الرئيسة للفلسفة المعاصرة ولاسيما لدى دلتاي وهايدغر وهابر ماس. وفي المقابل وجدت خصما عنيدا في شخص

17- Charles Taylor , Self-Interpreting Animals", in Human agency and Language, op.cit., p.72 .

18-Voir Charles Taylor, La liberté des modernes, Essais, traduits et présentés par Philipe De Lara , Paris, PUF , 1997.

19- Jean Greisch, Le cogito herméneutique. - L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, éditions, Vrin, Paris, 2000

20- Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Paris calmann-Lévy , 1983.p.209

في خضم عصر الثورات هذا سينبجس الوعي الفردي باحثا عن هوية فريدة لا تكون نسخة وفية لبنية الوجود الميتافيزيقي، بل نسخة وفية من ذاته. ويعني هذا أن الرهان بات منصبا على مدى وفاء الذات لذاتيتها وخصوصياتها، ومدى مقاومتها للبداهات ولأشكال التبعية السلبية المعطلة للحرية والإبداع.

اقترنت الحرية الحديثة باستكشاف هوية الأنا وبتحمّل هذا الأنا الناشئ مسؤولية وجودا عار من كل التحديدات القبلية الجاهزة. أزاحت هذه الهوية الناشئة الهويات التقليدية الجاهزة وحازت تبعا لذلك على ضروب مختلفة من الحرية القانونية والسياسية والأخلاقية والمعرفية. وبذلك تحوّل هذا الأنا من موقع التابع إلى موقع المتبوع . أصبح العقل الأداة المثلى لفهم العالم وفق ما يضعه هو فيه لا وفق ما يمليه عليه النظام الكسمولوجي. تحررت الذات الحديثة من ثقل الهويات الجاهزة وباتت سيدة على ذاتها وعلى العالم. بيد أن هذا الشعور بالاعتداد والاستقلالية وثقتها المفرطة في قدرات عقلها الأداتي/النفعي والحسابي سيدفعها شيئا فشيئا إلى التخلي نهائيا عن ارتباطاتها والتزاماتها الثقافية والإجتماعية بعد انهيار سنداتهما الأنطولوجية. من تبعات هذا التحرر المفرط هو تنامي النزعات البرغماتية الفردية في العالم الحر وتلاشي الحد الفاصل بين الحرية وحق الاختلاف وظاهرة النسبوية الناعمة (Relativisme doux)[21] التي تتساوى فيها كل الآراء ولا تحتكم الى معايير موضوعية ومشتركة. إزاء وضع الانفلات الفردي والأخلاقي يذكرنا ريكور أن شروط استمرار ودوام العيش السلمي المشترك تقتضي ملائمة العناصر الثلاثة التالية:أولا الحياة الجيدة. ثانيا، وهي لا تكون إلا مع ومن أجل الآخر. ثالثا، وهذا الشرط لا يصح إلا اذا توفرت مؤسسات عادلة[22]. لا بد من إعادة تصويب حرية المحدثين وورثتهم من الليبراليين الجدد بشكل يحد من لا مبالاتها ونزوتها ويعيد غرسها في الفضاء العملي المشترك. وبعبارة أخرى أصبح هاجس ريكور هو قران الحرية الفردية بالمسؤولية الاتيقية.

في أفق إصلاح انحرافات الذات الحديثة وما بعد الحديثة وإرفاق الحرية بالمسؤولية الاتيقية يدعونا ريكور الى التفكير في الآخر بوصفه عين الذات. «الآخر - يقول ريكور- ليس ما يقابل الهو (Le Même) بل ما يكوّن معناها الحميمي»[23].

21- P. Ricœur, Soi même comme un autre, Paris, Seuil, 1990. p.28

22- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit, p.202

23- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit., p.380

إن تمثل الآخر بوصفه غيرية ليست فقط خارجية بل داخلية هو إحدى رهانات الإصلاح الريكوري للذات الحديثة. ولكن هل يستقيم إصلاح كهذا دون أن يحضر العالم الموضوعي الجامع للانا والآخر كمكون قبلي لفينمينولوجيا الذات ؟

تتأسس فينمنولوجيا الذات على مقومين:

أولا: التعاطي مع الآخر كجزء من غيرتنا الداخلية كما الخارجية. ثانيا: الإقرار بأن وجود العالم مرتهن بوجود ذات تعيه وتقوله والعكس صحيح ذلك أن وجود الذات لا يكون إلا في عالم سخّر لها. يقول ريكور:«الوجود في العالم غير منفصل عن وجود الذات. كلاهما يفترض الآخر. العالم غير موجود دون ذات فاعلة والذات لا توجد دون عالم مهيأ لها»[24]. الأنا الفينومينولوجية تقصد العالم وتنخرط في حراكه وصخبه الدائمين.»يفترض وجود الذات حضور العالم بوصفه أفقا جامعا لتفكيره وفعله وإحساسه وباختصار لاهتمامه»[25]. تتشكل الأنا الفينومينولوجية في العالم وفي أنماط الانخراط والتكيّف معه. لا يتعلّق الأمر بانية تعتقد في «جاهزيتها» واكتمالها منذ البدء، وفي تميّز كيانها المجرّد عن الجسم. ولا يتعلّق الأمر أيضا بأنا يقظانية (نسبة الى حي ابن يقظان) تشكّلت في الوحدة الطبيعة أي دون وساطة بشرية أو تعبيرية[26]، أو «بأنا روبنسونية»، شبيهة في وحدتها إما بالوحش أو بالإله على حد عبارة أرسطو، بل بنوع جديد من الأنا يتموضع في-العالم تجسّدا وانخراطا وقصدا وتحويلا واستثمارا وترميزا. فضلا عن تشكله في اللغة وفي مختلف شبكات التواصل الرمزي. يقول ريكور: « هذه هي فرضيتي في العمل الفلسفي: إني اسميها «التفكير المتجسد» أي الكوجيتو الذي مر عبر توسط كل عالم العلامات وذلك أن الأنا أفكر إنما يكون قد تجسد بعد في كل مرة ضمن «أنا أكون» هي في ظاهرها أنا مطمئنة، لكنها في باطنها تحمل الشك المؤلم» [27]

إن استيفاء هذه المهارات يظل مشروطا بحضور الأنا قبالة أنا أخرى، فهذا الحضور أو «الوجه لوجه» حسب تعبير لفيناس هو الذي يجعل التفكير في العالم والكلام حوله ممكنا[28].

24- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit., p.360

25- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit.,p..360

26- أنظر مثلا نموج حي ابن يقظان لابن طفيل، وهو النموذج الذي يدافع عن إمكانية تعلّم الإنسان من الطبيعة بما في ذلك اكتشاف العلل الأولى للحياة والموت والبعث، وبالتالي قد لا يحتاج المرء في عزلته لا إلى الكلام والتواصل مع الآخر بل فقط إلى التأمل الباطني.

27- ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: د.منذر عياشي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص.315

28- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit.,p.389.

وندرك من هذا أن علاقة الأنا بالعالم ليست مباشرة بل موسّطة بالآخر وبالرمز وباللغة، فالعالم –الموضوعي هو ما نتحاور بشأنه في اللغة مع الآخر، أما ما هو في الأصل خارج أدوات التواصل مع الآخر فأمر لا ينتمي إلى وعينا التواصلي بل إلى ما هو في ذاته. بفضل تواصل الأنا والآخر أمكن للعالم أن يغدو عالمنا-نحن، وأمكن إخراجه من مجهوليته وغرائبيته واستملاكه في مستوى الأنا أكون.

وعليه يتبيّن أن نموذج الأنا التعددي المنشود ليس ذلك الضرب من الأنا اللا- مبالي بجسده وبالعالم، والمستغرق في تأملاته الميتافيزيقية بعيدا عن فوضى العالم وصخبه (نموذج الكوجيتو الديكارتي والكانطي والهوسرلي)، بل ذلك الذي يستغرقه الآخر والعالم في فعل جدلي تتبادل فيه المواقع والانتصارات. وبهذه الخاصيات لن يكون السؤال عن كينونة الأنا سؤالا حدسيا بل سيكون سؤالا فينزمينولوجيا حيث يذهب الأنا أكون الى الأشياء ليقيم بين ثناياها بالمعنى الهوسرلي للقصدية (Intentionnalité) [29] . وبهذا يكون قد تخلى عن صلفه في التعالي عن الظواهر والتخلي بالخصوص عن التعاطي معها وكأنها أعراضا زائفة لا تحمل دلالات معرفية ثابتة. ولذلك كان الإغريق ولا سيما أفلاطون وأرسطو ينزعون عنها صفة الجوهرية والماهوية ليضعونها إما في المثل او في الكليات الجامعة. بالعودة الى العالم الظاهراتي تغيرت مرجعيات الأنا المعرفية تماما. لم تعد المعرفة عرفانا وإشراقا أو بحثا عن التطابق بين موضوع معرفي جاهز وذات تحمل في داخلها بذور الحقيقة الخالدة. أضحى العالم أمام الذات موضوعا للاستكشاف والمجاهدة. وفق التصور الفينمنولوجي لا يحمل العالم في ثناياه معرفة كامنة او حكمة ثاوية علينا التقاطها بما توفر في دواخلنا من استعدادات لتلقي مثل هذه الحكمة (الموقف الرواقي والعرفاني نموذجان). المعرفة ليست تطابقا ولا تلقيا سلبيا لا يفترض حضور الآخر معنا وقبالتنا. المعرفة الفينوميونولوجية والقصدية بالخصوص هي لقاء مزدوج مع عالم قد من طبيعتنا كما بين ذلك مرلوبونتي ثم مع آخر بوصفه شبيهنا الذي نتحاور معه من اجل ترويض أشياء العالم خدمة لصالحنا المشترك. إن الولوج في العالم وفي الأخر(عين الذات) ليس ولوج الذات في موضوع غريب عن ماهيتها، بل ولوج الشبيه في الشبيه واكتمال حلقات الطبيعة. وبهذا تنزاح الثنائية الثقيلة للذات والموضوع ولتخارجهما الذي افتعلته المثالية الكلاسيكية ليحلّ «اللحم» في العالم والعالم في «اللحم» دون أن يضمر أو يضمحل القصد أي وعي هذا الالتحام. ذلك أن الالتحام دون قصدية قد يفهم على أنه ضرب من الحلول بالمعنى الصوفي للكلمة. والحال أن من أبرز مدلولات الالتحام القصدي الحفاظ على البقاء . إذ لا بقاء خارج العالم إلا بحسن البقاء فيه. ولعل هذا هو مدلول لفظة «الكوناتيس»

29- Paul Riceour, Soi-même comme un autre, op .cit ., p.373

(Conatus) الاسبنوزوية حيث يعمل هنا كرغبة قصدية متصلة بانخراط الإنسان في العالم من اجلب البقاء وحسن البقاء. إن الانخراط بقصدية في عالم هو امتداد للحمنا يجعل من الإدراك الفردي إدراكا لكيفيات الانخراط في هذا العالم. وبالنتيجة الارتقاء شيئا فشيئا من المستوى الأول للبقاء «الكوناتيس» إلى مستوى الرغبة في حسن البقاء من خلال اندماجنا في الآخر.

III. التأسيس الانثروبولوجي-التأويلي للذات

بعد تحصيل تجربة اللقاء الفينومنولوجي المزدوج مع العالم ومع الآخر، ينتقل الأنا الفينومنولوجي الى المرحلة الموالية والتي نسميها بمرحلة التأسيس الانثربولوجي للذات. يقتضي الدخول الى هذه العتبة أن تطرح الذات على نفسها السؤال التالي: «من أكون؟» (Qui suis-je)؟[30].

لكن قد يوحي هذا التأسيس برغبة الذات في الانثناء على ذاتها على إثر فشلها في تجربة الغيرية المزدوجة (العالم والآخر). وقد يوحي أيضا بأننا إزاء سؤال كينوني "مخيف"[31] ربما منذرا بإجابات غير فلسفية وقد تكون إيديولوجية مثيرة لحرب الآلهة. بيد أن ريكور سرعان ما يردف بالقول أن هذا السؤال على وجاهته يظل في صيغته وإجاباته نظريا ومطلقا طالما لم نفككه الى منطوقاته الأربعة التالية: «من يتكلم؟» (Qui parle؟) من يفعل؟ (Qui agit؟) من يسرد ذاته (Qui se raconte؟) من هي الذات الأخلاقية- المسئولة؟ (Qui est le sujet moral d'imputation؟)[32]. عن السؤال الأول يجيبنا علم اللغة وعن الثاني علم العمل وعن الثالث علم السردية وعن الرابع علم الأخلاق والاتيقا.

إن إحالة السؤال الكينوني الى مجال العلوم الإنسانية المذكورة يراد منه القول إن مبحث الكينونة سواء في صيغته الفردي او الجماعية، لا يهدف الى استعادة البحث الأنطولوجي القديم ولا يكترث بالبحث عن ماهية سابقة على وعينا أو بجوهر طمسته الأعراض الحسية والجسدية، أو بلحظة تذكّر نسيان ما لماهية ثاوية في باطننا. ولا ينشد السؤال أيضا تمييزا لأنا عن أخرى على خلفية إيديولوجيا تسعى لتبرير التفوق العرقي والعنصري لكيان على آخر. بل تنحصر انتظارات السؤال وتفريعاته في كونه سؤالا يحرضنا بشدة على الفهم الفاعل أو على ذلك الفهم الذي لا يمكث في

30- P. Ricœur, Soi même comme un autre, Seuil, 1990, p.198

31- Ibid., p.198.

32- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit, p.28 Voire aussi, P. Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Paris, Stock, 2004, p.157.

مستوى المناظرات السجالية حول طبيعة الإنسان. إن مثل هكذا فهم لا ينشد التنظير أو الإمساك بماهية منفلتة، بل يتوق للفعل في الإنسان ومعه في إطار فلسفة تصف نفسها «بالعملية»[33].

*- بأي معنى يمكن اعتبار الذات الفاعلة بديلا عن الكوجيتو والكوجيتو-المضاد؟[34]

يقتضي إعادة تأسيس الذات انثروبولوجيا وضع منهج تأويلي (هرمنطيقي) جديد من شأنه أن يفتح الذات على العالم. لهذا يعتبر ريكور أن التأويل الجديد للذات يجب أن يأخذ في الحسبان انفتاح موضوع التأويل على التجربة والتاريخ الحي. التأويل ليس فقط نوع من الفهم الذي يراد به استنطاق باطن النص من ظاهره (كما يعرفه الجرجاني أيضا)، بل الذهاب بالنص المؤول الى الفعل أي الى التجربة التاريخية وفتح آفاقه على الراهن والوجود-هنا (الدازين) بالمعنى الهايدقري[35]. وفضلا عن ذلك يتبنى ريكور التعريف الغادمري للهرمنطيقا، وينأى عن حصرها في مجرد العملية الفهمية مثلما فعل ذلك ويليام دلتاي[36]. فإذا كان ماركس قد نبه سابقا الى خطأ الفلاسفة الجسيم حين اكتفوا بتأويل العالم دون أن يغيروه، فإن ريكور سيقول على إثره أن فلاسفة الكوجيتو لم يفتحوا نوافذ الأنا على الغيرية والبينذاتية (L'intersubjectivité) ، واكتفوا بهرمنطيقا صورية/تأملية حكمت على الخطاب الفلسفي المثالي بالتموقع خارج الصيرورة التاريخية أي خارج الفعل[37]. يجب أن نمر دائما من هرمنطيقا النص الى مقتضيات الفعل[38]. يقول ريكور: «توجد مسافة معتبرة بين هرمنطيقا عين الذات (L'Herméneutique de Soi) وفلسفات الكوجيتو. أن تقول «عين الذات» (Le Soi -même٠) لا يعني أن تقول الأنا[39]».

33- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit, p..31

34- P.Ricoeur, Soi même comme un autre, Seuil, Paris, 1990, p. 27

35- J.Grondin, "Herméneutique", in Dictionnaire des notions philosophiques, dirigé par Sylvain Auroux, Paris, PUF, 1990, pp.1129-1133.

36- Georges.Hans.Gadamer: Méthode et vérité ,Seuil, Paris, 1976, p.148

37- انظر تجديديات ريكور للهرمنطيقا لدى: عبد الغني بارة، الهرمنطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008 ، ص.361

38- وهذا هو مدار كتاب ريكور:Du texte à l'action من النص الى الفعل.

39-.P. Ricœur, Soi même comme un autre, op.cit, .p.30. voir aussi F. Doss : « « C'est donc par rapport à la tradition cartésienne que Ricœur va remonter le fil de ses études jusqu'à reconstituer la personne à partir de son extériorité d'un Soi qui n'est pas le moi » F.Doss, Ricœur, le sens d'une vie, op.cit.p.620

تكمن طرافة وربما عسر المحاولة الريكورية في رغبتها الاستعاضة عن مفهوم «الأنا» المتهالك بمفهوم «عين الذات» (Le Soi -même) . تتموقع «هرمنطيقا عين الذات «على مسافة متساوية من الكوجيتو الديكارتي المتبجح وأيضا من الكوجيتو النيتشوي المهان»[40] . تبشرنا الهرمنطيقا الانثروبولوجية اذن بميلاد كوجيتو جديد هو ما يطلق عليه جون غريتش Greisch بالكوجيتو الهرمنطيقي[41]. لا يجوز أن نفهم من مفهوم «عين الذات» انكفاء جديدا على الأنا رغم أن تشريح المفهوم ذاته سيعطينا هذه الإمكانية، باعتبار أن لفظة «عين» تفيد أن الشيء يظل هو عينه أي «هو هو» أو «هو نفسه» مهما تغيرت أعراض الذات ومهما داهمتها التأثيرات الخارجية. مثلما يفيد لفظ «عين» او «نفسه» الثبات في الشخص والدوام البيولوجي والاستنساخ الجيني لنسله. كما يفيد أيضا قدرة الشخص على إنشاء هوية-انية (Identité-Ipse) قادرة على أن تبقى هي عينها بعد أن تكون قد انخرطت وتماهت بعالم الصيرورة. يحيلنا مفهوم «عين الذات» إذن الى ازدواجية هوية الشخص: فهو من جهة هوية-ثابتة ومتكررة هي امتداد لهوية تناسلية عرقية رقمية. ومن جهة أخرى يكون قادرا على نحت هوية فردية/ حرة من خلال الفعل مع الآخرين والتداول معهم باللغة وبالرموز ومختلف أشكال التواصل والتذاوت.

الهوية-الثابتة والهوية-المتحولة

الهوية الثابتة أو «الصلبة» (L`identité au sens du même) «تفيد الاستمرارية في الزمن(...) حيث تواجه المختلف، أي المتغير والمتحول. في مقابل«الهوية الانية(L`identité au sens d`ipse) «وهي هوية لا» تفيد أي إثبات لنواة مزعومة ثابتة في الشخصية »[42]. إن الهوية بالمعنى الأول هي النوع أو الجوهر أو الماهية التي تكرر نفسها من خلال الأعراض المؤقتة، أو قل إنها المثال الذي لا يحيا إلا بنسخه. أليست النسخة المنبثقة عن الأصل أو «الانية» (Ipséité) هي تلك الذات التي تحضر إلى العالم مجددة حياة النوع. أو بلغة حنا آرنت أليس كل «قادم جديد» هو بداية جديدة للإنسانية ؟[43]. وإذن فالهوية-الإنية ليست مجرد نسخة مطابقة للأصل من

40- Ricœur, soi même ..p.35

41- Jean Greisch, Le cogito herméneutique. - L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, éditions, Vrin, Paris, 2000.

42- Paul Riceour., op.cit, p.13. Voire aussi F.Doss, « « la memêté évoque le caractère du sujet dans ce qu'il a d'immuable à la manière de ses empreintes digitales, alors que l'ipséité renvoie à la temporalité, à la promesse, à la volonté d'une identité maintenue en dépit du changement : c'est l'identité dans sa traversée des épreuves du temps et du mal ». F.Doss, Ricœur, le sens d'une vie,op.cit, p.620

43- تقول ح. آرنت : " في كل عملية ولادة يظهر شئ جديد . وبالإمكان القول انه لم يظهر أي إنسان قبل ذلك " أنظر :

. Hannah Arendt, La Condition de l'homme moderne, Paris , Calmman-Lévy,1983, p.200

الموروث، بل كيان جديد يحمل شرط استمرار النوع. الأصل يحضر كنوع ويختلف في الفرديات. الحيوانية والنطق وهي الصفات الماهوية أو الطبائع الثابتة في النوع البشري تتجدد في الفرديات. شروق الشمس وغروبها ودورانها حول الأرض وتعاقب الليل والنهار والفصول طبائع كسمولوجية تتكرر منذ الأزل ولكنها لا تتشابه أبدا . فالتكرار هنا ليس رتيبا ولو كان كذلك لتعطلت حركة الخلق ولتوقف السيلان الأبدي. إننا بالفعل «لا يمكن أن نسبح في نفس النهر مرتين». ذلك هو الدرس الهيراقليطسي الذي يبسّط لنا تلازم الصيرورة في صلب الجوهر أو الحركة في صلب التكرار.» الهوية، جدلية موت وحياة مستمرة : «ثبات» في الذات (Constance) «وتحولية» (Mutabilité) ، «ذاكرة» (Passeité) و«مستقبلية» (Futiration) «بحيث لا يمكن أن نتمثلها إلا من منظور تاريخاني (Historial)هايدغري تحضر من خلاله ضروب الأزمنة حيث تتبادل الظهور والاحتجاب دون أن تتنافى»[44] .

وهكذا تتصالح النقائض العسيرة داخل ماهية الهوية بحيث يتعذّر على الاندماج أن يقوم دون اختلاف، كما يتعذّر على الوحدة أن تقوم دون ثنائية [45]. الهوية هي إذن «لوغوس الكثرة» [46]: ففيها تلتقي ضروب الأزمنة وكل طبقات وأبنية الأنا الفردية والجماعية. فقدر الهوية أن تحيا منثنية على انشطارها إلى «هوية التشابه والثبات والجماعة» و»هوية الاختلاف و التعاكس والغيرية»[47]، وبعبارات أخرى يتحكّم في بنيتها قانوني «التفريد» (Individuation) و»التوحيد» (Unification)[48]: فكل هوية تحيل في نفس الوقت إلى ذاتها أي إلى الفرادة والفردية «الرقمية» (Identité Numérique) (مبدأ الاختلاف) والى التوحّد بالأنظمة الثقافية الكبرى (Identité Essentielle) [49](مبدأ الوحدة).

44- Triki Fathi, La Stratégie de l'identité, Paris, Arcantères Edition,1998, p.32

45- Pierre Moessinger, Le jeu de l ' identité, Paris, ,PUF, 2000, p. 97.

46- Fernando Gil, « Identité » ,in Encyclopédia Universalis , France S.A.1996, Corpus 11, p .896 .

47-I.Sow, "Identité masculine- identité féminine, esquisse théorique d 'une analyse culturelle", Actes du colloque, Psychologie différentielle des sexes,Tunis 16-20 Octobre 1984, p. 38

48-Paul Rasse / Nancy Nidol , Unité et Diversité, Les identité culturelles dans le jeu de la mondialisation, L'Harmattan,2001, Introduction, p. 14-15.

49- Alain Montefior, "Identité ", in, Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, dirigé par Monique Canto-Sperber, Paris, PUF,1996 ,pp.740-741

هكذا ينثني كل شخص على عناصر ثبات تمنحه استمرارا في الزمن وامتدادا في الآخرين الذين مضوا والذين لم يمضوا والقادمون في المستقبل. إنها إحداثيات أمان حيث تمنحنا إحساسا بالجذور والانتماء للزمن المطلق. و في مسار مواز تفتح الإنية الإرث الثابت على الغيريات الخارجية و قد تعرّض الذات الى خطر الذوبان في الآخرين من خلال الانخراط في علاقات القوة واستراتيجيا الاستقطاب. إن الغاية من هذا الانفتاح هو الفوز في نهاية المطاف بفلسفة عملية قادرة على وضع تصور اتيقي وسياسي لهذه الذات التي لا تحقق «الحياة الجيدة» بالمعنى الأرسطي الا بواسطة الآخرين وداخل مؤسسات عادلة. يقول ريكور:» يمكن القول أن الرهان الإشكالي لمجمل الدراسات (الواردة في عين الذات...) هو الفعل الإنساني وان مفهوم الفعل لا يفتأ في التوسع على امتداد هذه الأبحاث. وبهذا المعنى فالفلسفة التي تنبعث من هذا الأثر تستحق أن نطلق عليها صفة العملية»[50]

تؤسس الهرمنطيقا الريكورية لفلسفة عملية/ لفلسفة الذات الفاعلة/ المتأملة والملتزمة والقادرة Sujet capable[51]. يتشكل هذا البراديغم عبر الفعل والزمن. إنها (أي الذات الجامعة) بناء متواصل غير قابل للانغلاق والنهائية. يقول ريكور:» إن ما نسميه الذات ليس بالمعطى منذ البدء. وإذا أعطيت فهناك خطر أن تختزل الى ذات نرجسية، أنانية هزيلة «[52]. في مقابل الأنا المثالي المنقطع عن العالم / المكتف بفهم ذاته دون وسطات العالم والآخر والتاريخ والرموز. الذات العملية/الملتزمة والفاعلة تتشكل هويتها عبر الما-يحدث L'A-dvenir أي عبر الصيرورات الزمنية. لأمر كهذا فنحن لا نفهم هويتنا الا من خلال السرد.هنا تكمن مركزية الهوية السردية لدى ريكور.

الهوية السردية : اكتمال الفعل الإنساني في السرد والذاكرة

يحتل السرد بكل معانيه: الأدبي والروائي والتـأريخي والديني مكانة مركزية في فلسفة الهوية الريكورية. ونعني بالسرد الملفوظ والمكتوب معا أي الحكاية والرواية والقصة والحدث التاريخي. يتعين السرد في مواضع عدة: الآثار المادية والخطية والفنية والشفوية. انه في كل حالاته إعادة

50- Ricœur, « On peut dire que l'ensemble de ces études à pour unité thématique l'agir humain , et que la notion d'action acquiert, au fil des études, une extension et une concrétion sans cesse croissantes. Dans cette mesure, la philosophie qui se dégage de l'ouvrage mériterait d'être appelé philosophie pratique » . Soi même comme un autre, op.cit, p.31

51- P. Ricœur, Parcours de la reconnaissance,, Stock, Paris, 2004, p.146

52- بول ريكور، "الحياة بحثا عن السرد" ضمن كتاب: الوجود والزمان والسرد ، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1999،ص.55

تمثل لما حدث وما مر من أحداث. انه تذكر وتوثيق مادي ورمزي في المخيال الجمعي لحدث أو أحداث يرمي من ورائها الراوي أو المؤرخ أو الفنان إلى الإمساك بلحظة عابرة وتثبيتها في لا-زمنية متخيلة. السرد هو شكل آخر من الوجود الفردي والجماعي قبل الحدث /أثناءه وبعده. انه الفعل في كل أزمنته. انه الفعل المروي، او الفعل المتلفظ به في كل مراحله. لكن السرد ليس متلفظا فحسب، بل هو نص واثر يحمل دلالات لا حصر لها.

هل يمثل السرد بأنواعه آلية من آليات بناء الهوية الفردية وانفتاحها على التاريخانية؟

يمثل السرد امتدادا للهوية الانية داخل زمنيات الوجود وزمنية الآخر. يقول ريكور: «الهوية الشخصية هي هوية زمنية»[53]. لما كان الفرد عرض وممكن في الوجود، فإنه بحاجة دوما لحضور الآخر حتى يستقيم وجوده ويستكمل حاجياته بالاجتماع والتعاون مع أشباهه. كما أنه لا يمسك بمعاني حياته، إلا متى أصبح جزءا من سيرة جماعته المدنية والتاريخية واللغوية. فبحكم عرضية وجوده، لا يمكنه أن يضفي ماهية أو معنى على حياته الجزئية طالما لم تنخرط هذه في منوال الحياة الجماعية. إن الجماعة هي التي تمنح اذن معنى الحياة لأعضائها حين تدرجهم في منظومة سرديتها اللفظية والمادية. وهي بذلك تعترف بوجودهم بشكل حضوري او غيابي أي بشكل تاريخاني(لا يتقيد بزمنية معينة).

لا ينفصل الاعتراف الوجودي بالأشخاص العابرة من طرف الجماعات عن الاعتراف بحضور ذكراهم في الوعي الجماعي. يستكمل الاعتراف بواسطة السرد او التدوين الحلقة الأخيرة للهوية الفردية. وليس هذا فحسب فرواية أحداث حياتنا من طرف الآخرين لا يمنحها معنى فحسب، بل يمنحها بالخصوص خيطا ناظما فتصبح سلسلة أحداث مترقية ومجاهدة انتهت إلى تحقق هدف نهائي او تلوسTelos تسير على هديه الجماعة الحاضنة[54].

إن السرد أثر وذكرى ووثيقة يراد من خلالها تثبيت نوع من التلوس الجماعي الذي يمنح الجماعة إحداثيات هويتها التاريخية والثقافية. لكن السرد بالنسبة لبول ريكور ليس فقط

53- P. Ricœur, Parcours de la reconnaissance,, op.cit, p.180

54- P. Ricœur, Soi même comme un autre, « McIntyre, dans After Vertue, appelle unité narrative de la vie et dont il fait une condition de la projection de la « vie bonne ». Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrait jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie » op, cit. 190

الإمساك بالذكرى من التلاشي والتصدي للنسيان والاعتراف بالأسلاف، بل هو عنوان استمرارية الانية عبر الزمن والتغيرات والوفاء بوعودها: «رغم التحول ننتظر من الآخر أن يجيب عن المساءلة عن أفعاله باعتباره هو نفسه الذي قام بالأمس بفعل ما ولا بد أن يحاسب اليوم عليه وان يتحمل في الغد تبعات فعله. ولكن هل يتعلق الأمر بنفس الهوية؟ ألا يتوجب إذا أخذنا الوعد (La promesse)كقاعدة لكل العقود والمواثيق والتفاهمات أن نتحدث عن وجود تماسك للانا رغم التحول، أي تماسك بمعنى الوفاء بالوعد ؟»[55]. الهوية السردية تعني الهوية الزمنية التي استطاعت الصمود أمام السيلان الأبدي للحركة والزمن. إنها الهوية التي حققت المعادلة العسيرة بين استمرار طبيعتنا عبر الزمن واستقرار الانية[56].

يمكنّ السرد من تأسيس «أنطولوجيا اتيقية» وتاريخية للهوية في آن واحد لكونه ترحالا مستمرا وراء المعنى المنكشف تارة والمحتجب طورا خلف الأحداث والممكنات العرضية. تراهن انطولوجيا السرد على وصل أزمنة التاريخ ببعضها البعض في إطار رؤية تاريخانية للتاريخ يلعب فيها مبدأ «الرد الفينومينولوجي» الهوسرلي (L›époché الايبوخيا)- أي رد الأزمنة الطبيعية إلى زمانية الحضور الدائم[57] دورا مركزيا في فهم التاريخ والحياة الفردية أو الجماعية ككل لا يتجزأ.

يستلهم ريكور نظرية السرد على ما يبدو من مقاربة آنا أرنت ويستعين في نفس الوقت بالتحليلية الوجودية الهايدغرية. ذلك أن «عطوبية الأوضاع الإنسانية» واستحالة اكتمال الفعل الفردي والهوية الفردية وكذا الجماعية، ليس لها من حل سوى السّرد. فهو المسافة الفاصلة بين الفعل وفاعله من جهة وبين فعل الفاعل والفاعلون الآخرون من جهة أخرى. ففي مساحة هذه المسافات نقبض على المعنى الكلّي لا فقط لفعل جزئ بل للحياة ككل لا يتجزأ. وتكون عملية قبض المعنى التائه منا -إبان انخراطنا في الفعل- لا فقط في السّرد الشفوي (تعداد مناقب وخصال شخص ما بعيد وفاته)، بل وأيضا في السّرد التدويني والوثائقي(تدوين سيرة حدث بطولي فردي أو جماعي أو مجرد تدوين سيرة ذاتية) . إن الذاكرة الأخلاقية الجماعية هي التي تظهر الغائية الثاوية وراء أفعالنا ومن خلال وعبر السرد. ويسمح السرد التدويني بإخراج

55- بول ريكور،العادل، ص. 391

56- « L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaine : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi »

57- P. Ricoeur , Temps et récit ,T III- Le Temps raconté- , Paris, Seuil, 1985, p. 38.

الحدث الفردي أو الجماعي من لحظة زمانيته الضيقة إلى لحظة التاريخ الرحبة والدائمة. وبذلك نقاوم النسيان المهدد لذاكرتنا الفردية والجماعية بالتلاشي والتحريف.[58] إن السّرد المدوّن ليس فقط إمساك بالذكرى بل قد يكون منهجا تربويا وأخلاقيا تنقل بموجبه الخبرات والتجارب إلى الآخرين. السّرد هو لحظة التجميع التأليفي لمختلف المراحل المبعثرة من حياتنا. انه لحظة الإمساك بمختلف ردهات حياتنا ككل لا ينفصم.

انتهت تأويلية الذات إلى الإيغال في إشكالية العصر الراهن وأعني بها إشكالية الهوية. بيد أن ريكور لا يتعاطى معها بالشكل الإيديولوجي رغم أنه لا يخفي في الكثير من المواضع ميلانه العقدي للمسيحية البروتستنتية. تدفعنا تأويلية هويتنا الى إظهار التعدد الحال في دواخلنا بين عناصر ثبات نتعرف من خلالها الى ذواتنا ما حيينا وعناصر تحوّل تمكننا من التكيف والتلاؤم مع منطق الصيرورة الطبيعية والاصطناعية أعني صيرورات المجتمع. وفضلا عن هذا ندرك ان تحقق الغائية النهائية لذواتنا غير قابل للتحقق الا في استكمال الآخرين لحياتنا من بعد رحيلنا وفي حفظهم لذكرانا من النسيان وفي استذكار أثارنا ومآثرنا عبر الزمن. تلك هي امتدادات ذات تريد أن لا تكون عين ذاتها بل وأيضا عين الآخر.

مسرد المراجع والاحالات

- جورج زيناتي، الذات عينها كآخر، الدار العربية للترجمة ، بيروت، 2007
- ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، .. ترجمة: كمال الحاج يوسف، تونس، سراس للنشر، 2009.
- عبد الغني بارة، الهرمنطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008
- الوجود والزمان والسرد ، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1999
- ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: د.منذر عياشي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.
- Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Paris, Stock, 2004.
- P.Ricoeur, Soi même comme un autre, Seuil, Paris, 1990
- J.Grondin, «Herméneutique», in Dictionnaire des notions

58 Paul Ricoeur, La mémoire, l'Histoire, l'oubli, Seuil, 2000.p.83 et p.575

philosophiques, dirigé par Sylvain Auroux, Paris, PUF, 1990

- Georges.Hans.Gadamer: Méthode et vérité ,Seuil, Paris, 1976
- Triki Fathi, La Stratégie de l›identité, Paris, Arcantères Edition,1998
- Pierre Moessinger, Le jeu de l ‹ identité, Paris, ,PUF, 2000
- Fernando Gil, « Identité » ,in Encyclopédia Universalis , France S.A.1996, Corpus 11
- I.Sow, «Identité masculine- identité féminine, esquisse théorique d ‹une analyse culturelle», Actes du colloque, Psychologie différentielle des sexes ,Tunis 1620- Octobre 1984
- Paul Rasse / Nancy Nidol , Unité et Diversité, Les identité culturelles dans le jeu de la mondialisation, L'Harmattan,2001, Introduction.
- J. Habermas, Ecrits politiques. Culture, droit, histoire, Paris, Cerf, 1990
- P. Ricœur, Le conflit des interprétations, Seuil.
- Nietzsche , Ainsi parlait Zarathoustra, éd Gallimard
- Marx et Engels, L'Idéologie Allemande, Œuvres choisies, Gallimard
- Charles Taylor , Self-Interpreting Animals», in Human agency and Language.
- Charles Taylor, La liberté des modernes, Essais, traduits et présentés par Philipe De Lara , Paris, PUF , 1997.
- Jean Greisch, Le cogito herméneutique. - L›herméneutique philosophique et l›héritage cartésien, éditions, Vrin, Paris, 2000
- Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Paris calmann-Lévy

ترجمة مقدّمة «معجم الرموز»
Dictionnaire des symboles
(الأساطير، الأحلام، الأعراف، الإيماءات، الأشكال، الصور، الألوان، الأعداد)
(باريس 1990)

تأليف: جون شوفالييه & ألان قيربرانت
ترجمة: فيصل سعد*

للرموز اليوم مكانة جديدة، إذ لم تعد المُخَيَّلةُ محتقرة بوصفها «مجنونة البيت». فقد رُدَّ إليها الاعتبار أخيًا توأمًا للعقل باعتبارها ملهمة لاكتشافات ولتطوّرات. وتعزى هذه المكانة في قدر كبير منها إلى استباقات الخيال التي يؤكّدها العلم يومًا فيومًا، وإلى الآثار الناجمة عن هيمنة الصورة في الوقت الراهن، تلك التي يسعى علماء الاجتماع إلى معادلتها بالتأويلات الحديثة للأساطير القديمة، وبنشأة أساطير جديدة، ثمّ بالكشوف الجليّة لعلم النفس التحليليّ. إنّ الرموز اليومَ في صلب اهتمامات الباحثين. وهي قلب هذه الحياة المتخيّلة. إنّها تكشف أسرار اللاوعي وتقود إلى محفّزات العمل الأكثر تخفّيًا، وتفتح العقل على المجهول واللانهائيّ.

ويستعمل كلّ منّا الرموز في كلامه وحركاته وأحلامه آناء الليل وأطراف النهار سواء وعى بها أو لم يع. فهي تعيّن ملامح الرغبات وتشجّع عليها، وتكيّف سلوكًا ما، وتصمّم النجاح أو الفشل. ويهمّ تكوّن الرموز وتنظيمها وتأويلها كثيرًا من الاختصاصات شأن تاريخ الحضارات والأديان واللسانيّات والأنثربولوجيا الثقافيّة ونقد الفنّ وعلم النفس والطبّ . ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة دون غلقها مع ذلك تقنيّات البيع والدعاية والسياسة. وتضيء أعمال حديثة العهد، لا تني تتزايد بُنَى المتخيّل والوظيفة الرامزة للمخيّلة. ولا يمكننا اليوم إنكار حقائق شديدة الأثر في هذا المجال. وكلّ علوم الإنسان من قبيل الفنون، وكلّ التقنيّات الصادرة عنها تصادف رموزًا في طريقها. ويتعيّن أن تتضافر جهودها لحلّ الألغاز التي تضعها الرموز. وتتآزر هذه العلوم لتحريك الطاقة التي تحتفظ بها الرموز مكثّفة. فلا يكفي أن نقول: إنّنا نعيش في عالم من الرموز، بل إنّ عالمًا من الرموز يعيش فينا.

---

*جامعي من تونس.

إنّ العبارة الرمزيّة تعبّر عن جهد الإنسان لحلّ لغز يتعلّق بمصير، والتحكّم فيه مصيرًا ينفلت منه عبر ظلمات الغياهب المحيطة به. وقد يكون هذا الكتاب بمثابة خيط أريان (Fil d'Ariane) الذي قد يهدي القارئ في خفايا المتاهة المظلمة. ويمكنه كذلك أن يحثّه على التفكير والحلم بالرموز مثلما كان «غاستون باشلار» (Gaston Bachelard) يدعوه إلى الحلم بالأحلام، وإلى أن يكتشف في هذه الكوكبة المُتَخيَّلَةَ الرغبة والخشية والطموح التي تهب حياته معناها الخفيّ.

1. لوحة توجيه لا مدوّنة تعريفات

لا يمكن لهذا المعجم -اعتبارًا حتّى لموضوعه- أن يكون مجمع تعريفات شأن المفردات والمصطلحات العاديّة لأنّ الرمز يفلت من كلّ تعريف. ومن طبيعته كسر الأطر القائمة وتجميع الأطراف في رؤية واحدة. ومثله في ذلك مثل السهم الذي يطير ولا يطير، ثابتا، شاردا، جليّا ودقيقا. وستكون الألفاظ ضروريّة للإيحاء بمعنى رمز أو بمعانيه. لكن لنتذكّر دائمًا أنّ هذه الألفاظ غير قادرة على التعبير في الرمز عن قيمته كلّها. فلا يُعامِلَنَّ القارئ إذًا صِيَغَنَا الموجَزَةَ كما لو كانت أوعية تنطوي في حدودها الضيّقة على كلّ أبعاد الرمز. فهذا الرمز يستسلم ويهرب. بقدر ما يتوضّح يتخفّى حسب عبارة «جورج غيرفيتش (Georges Gurvitch) القائل: «الرموز تُسفِرُ في تَحَجُّبِها وتتحَجَّبُ في سفورها». وفي المنزل الشهير لألغاز بومبايّي (Pompéï) والذي غمره رماد البركان (فايزيف Vésuve) طيلة قرون يتناول رسم بنفسجيّ رائع بخلفيّة حمراء كَشفَ الأسرار في حفل دينيّ تعميديّ: فقد رُسِمَت الرموزُ بدقّة، وصُمِّمت الحركاتُ الطقسيّة، وانحَسَرَ الحجاب، لكن يبقى اللغز كاملاً ومثقَلاً بالالتباسات لمن لم يقع تعميده.

يسعى هذا المعجم فقط إلى وصف علاقات صور وأفكار وعقائد ومشاعر يتناولها أكثر من 1200 لفظ قابل لتأويلات رمزيّة. ومن أجل فحص أكثر ملاءمةً ركّزنا أحيانًا على المرموز إليه (نفس، سماء وغيرهما...)، وأحيانًا أخرى على الرامز (ظبية، زنبقة ماء وهلمّ جرًّا...). ووردت التأويلات دون نظام متصوّر سلفًا. وجُمِّعت أحيانًا حسب نظام جدليّ ليست جدواه غير جدوى تعليميّة أو جماليّة. وقلّما تُنتَقَدُ هذه التأويلات إلاّ عندما تبتعد عن منطق ما للرموز سنَعرضُ له في الجزء السادس من هذه المقدّمة. لكن تصحب هذه الانتقاداتِ نفسَها تحفّظاتٌ، لأنّه يمكن بخصوص حقيقة الرمز أن نستعيد عنوان القطعة المشهورة لـ»بيرندلّو» (Pirandello) «هكذا يكون إن شئت «. ويحدث أن نقَدّمَ تأويلات شخصيّة، لكن تبقى كلّ فقرة مفتوحة على مصراعيها.

وعلى الرغم من الإغناء الذي طال عديد الإحالات فلا واحدة منها تزعُم أنّها شاملة. وقد دوّنت في كلّ رمز من الرموز الكبرى كتب بأكملها تنوء عن الواحد منها العديد من رفوف المكتبات. وقد

اقتصر اختيارنا على ما كان من التأويلات أكثرها ضمانًا وعمقًا وإيحاءً، أي على تلك التي ربّما تمكّن القارئ من العثور بنفسه على معان جديدة أو من استشرافها. ومن جهة أخرى سَييسّر عمل الابتكار الشخصيّ وإمكان الإدراكات الطريفة اعتماد توافقات عديدة بين الإحالات التي تشير إليها علامة (*)، وإحالات على الكتب المصادر التي يُشار إليها بالحرف الأوّل من الكلمة في متن الكتاب، ويحال عليها في الببليوغرافيا. ومن ثمّ لا شيء أيسر - لمن يرغب في ذلك - من تعميق فهم رمز من الرموز والإفاضة فيه.

وسيجد القارئ المُخَيِّل في هذه الصفحات – حقيقة – من الحوافز أكثر ممّا يجد من المعارف. وسيتّبع- حسب ذوقه أو ميوله - أيّ مسار للتأويل، أو سيتخيّل مسارًا آخر. ذلك أنّ إدراك الرمز شخصيّ بحت، لا بمعنى أنّ هذا يتغيّر مع كلّ ذات فحسب، وإنّما بمعنى أنّه يتوسّل بالشخص في كلّيّته. ولكنّ الشخص هو في الآن نفسه قِنْيَةٌ وتَقَبُّلٌ. إنّه ينتمي إلى الإرث البيولوجيّ والفيزيولوجيّ والنفسيّ لإنسانيّة ضاربة في القدم، ويتأثّر بمتغايرات ثقافيّة واجتماعيّة خاصّة بالوسط المباشر لتطوّره. ويضيف إليها هو ثمار تجربة فريدة وتوتّرات وضعه الحالي. وللرمز تحديدًا هذه الأولويّة الاستثنائيّة لصياغة كلّ مؤثّرات اللاوعي والوعي في عبارة حسّيّة، وكذلك القوى الغريزيّة والروحيّة المتصارعة أو التي هي في طريقها إلى الانسجام في دخيلة كلّ إنسان.

لم نكن نريد عرض المعلومات المجتمعة حول كلّ كلمة حسب نظام ليس له من العلم إلاّ المظهر. وليست الدراسة العامّة للرموز متطوّرة بما يكفي على الرغم من الأعمال المتميّزة التي تضاعفت في السنوات الأخيرة لتسمح بوجود نظريّة تعرض كلّ الوقائع المتراكمة. ومن المؤكّد أنّ عددًا من القوانين يظهر للعيان شأن قانون الاستقطاب الثنائيّ. إلاّ أنّ هذه القوانين لا تكفي لتكوين نظريّة شاملة. فأنْ نصنّف التأويلات حسب علاقتها بنواة مركَزيّةٍ هو أن نخاطر دومًا بتكلّف المعنى فيها أو بتضييقه أو بتقدير القيمة الأساسِيّة لرمزٍما، وبتخصيص النصيب الأوفر للقرار الشخصيّ. لقد فضّلنا - في ما عدا بعض الاستثناءات- أن نترك للمعطيات الخام ثقلها الخاصّ أو تعدّد معانيها واضطرابها. وبات متعيّنًا أن نستبعد النظام السيميائيّ بواسطة تقريب الدلالات حتّى نفسح المجال لتأويلات أخرى ذاتيّة، ولاحترام التعدّد الموضوعيّ للوقائع. وقدّرنا أنّه من الأجدى أن نتجنّب التقريبات النسقيّة توقّيًا من التناقضات والمشكلات .

ولم نقدر كذلك على أخذ قرار في اتباع ترتيب تاريخيّ داخل الإحالات. أمّا مشكل التواريخ فقد توصّلنا فيه إلى ما يكفي من الحلول لعدد من الوقائع ذات المنزع الثقافيّ، في حين بقي المشكل مع وقائع أخرى قائمًا كما هو . فما هو مثلاً أصل أسطورة «زويس(Zeus)؟ وحتّى عندما تكون أسبقيّة

قائمة بشكل تامّ كأسبقيّة مملكة الفراعنة على جمهوريّة روما وعلى إمبراطوريّة «الإنكا (Incas)»، فلربّما يتعيّن أن نحترس من أن يكون القصد أنّ تأويل الرموز مرتبط بتلك الأسبقيّة، وأنّه يوجد رابط أصليّ بين مختلف المعاني: أفلا ينبغي على الأقلّ ألاّ نحكم مسبقًا بأنّ القرابة بين الدلالات المتماثلة تقع في مستوى العلاقات التاريخيّة. فهل يكون من الإنصاف أن نضع إفريقيا السوداء في أسفل الترتيب بسبب كون الوثائق - عدا الرسوم الجداريّة للهوغّار (Hoggar) مثلاً- لا يمكن أن تسمح لنا بالعودة إلى أكثر من أربعة قرون أو خمسة. وتضيع التقاليد العربيّة في عصور التاريخ السحيقة، ولربّما القريبة أو البعيدة، لكنّنا غير قادرين دومًا على تحديدها. ومن ثمّ، قد لا يكون الركون إلى نظام يعتمد التسلسل التاريخيّ للثقافات هشًّا وغير يقينيّ فقط، وإنّما غير ملائم لطبيعة الرموز في حدّ ذاتها. ومردّ ذلك إلى أنّه لا يمكننا إقامة علاقات تاريخيّة بين الرموز ومثل هذه التأويلات. لكن لأنّ علينا أن ندوّن تاريخ التأويلات الرمزيّة، ولم تتوفّربعدُ معطياته اليقينيّة بما يكفي عدا ما يوجد، مثلاً، في الرمزيّة المسيحيّة وفي تبعيّتها الجزئيّة للعصور القديمة الإغريقيّة الرومانيّة في الشرقيْن الأدنى والأوسط القديميْن.

ولم يكن ترتيب المعلومات تحت كلّ كلمةٍ مفتاح ليُختار وفق الترتيب النسقيّ أو التاريخيّ، وإنّما كان اختياره حسب مبدإ قد يحفظ على الوجه الأفضل استقلال كلّ معلومة بذاتها ومجموع قيمها الافتراضيّة. ولكلّ قارئ ومتخصّص الحرّيّة في إدراك العلاقة الدلاليّة أو التاريخيّة بين معطيات من هذا القبيل. وسترتهن المعرفةُ العلميّةُ للرموز - إن وجدت- بالتطوّر العام للعلوم وخاصّة بمجموع العلوم الإنسانيّة. وفي انتظار تطوّر هذه العلوم (الإنسانيّة) سنتبنّى إذًا ترتيبًا عمليًّا وتجريبيًّا محضًا يقحم أقلّ ما يمكن من الأفكار المسبقة ويتغيّر مع كلّ رمز.

ومن المؤكّد أنّ التأويلات المختلفة التي لاحظنا لعدد غير قليل من الرموز ليست من دون علاقة في ما بينها شأنها في ذلك شأن توافقيّات حول الغالبة (الدرجة الخامسة من السُلّم الموسيقي)، لكنّ المعنى الأساسيّ ليس هو نفسه مع كلّ فضاء ثقافيّ. لذلك اقتصرنا في الغالب على تنضيد عديد التأويلات دون أن نحاول اختصارها اختصارًا يوشك أن يكون اعتباطيًّا. وسيعوّل القارئ على حدسه الذاتيّ .

ولا يتعلّق الأمر بالسقوط في مغالاة أخرى هي التفضيل الفوضويّ للانخرام على النظام. ذلك أنّ همّنا الأساسَ هو أن نحفظ كلّ ذاك الثراء مهما كان مشكليًّا، متناقضًا وغائرًا في الرمز. ويبدو لنا التفكير الرمزيّ خلافًا للتفكير العلميّ غير قائم البتّة على اختزال المتعدّد في الواحد، وإنّما على تشظّي الواحد إلى المتعدّد حتّى نكون أفضل إدراكًا في مرحلة ثانية لوحدة ذلك المتعدّد. وما لم

نعمّق ذلك قُدُمًا فإنّه يبدُو لنا من الضروريّ أن نلحّ على هذا الافتراض المتفجّر، وأن نحافظ عليه قبل كلّ شيء.

ويمكن للموضوعات المُتَخَيَّلة التي قد أسمّيها رسم الرمز أو صورته (كالأسد والثور والقمر والطبل وأضرابها...) أن تكون كليّة غير محدّدة بزمن و منغرسة في بنى المخيّلة البشريّة، لكنّ معناها يمكن أن يكون مختلفًا شديد الاختلاف بحسب الناس والمجتمعات وبحسب وضعهم في زمن محدّد . لذلك ينبغي أن يُستَوحى تأويل الرمز - مثلما تحدّثنا عنه في هذا الكتاب بخصوص الحلم- لا فقط من الصورة، وإنّما من حركتها ومن محيطها الثقافيّ ومن دورها الخاصّ الآن وهنا. فليس للأسد الذي يترصّده رامي السهام في مشهد صيد بابليّ المعنى نفسه الذي للأسد في «رؤى حزقيالEzéchiel ». وسنجتهد في البحث عن الفارق والاصطلاح الخاصّ بالرمز توازيًا مع البحث عن القاسم المشترك. لكن علينا أن نحترس من المبالغة في التخصيص بالقدر الذي علينا أن نحترس فيه من الإسراع إلى التعميم: إنّهما عيبان في عقلنة قد تكون قاتلة للرمز.

مقاربة مصطلحيّة

يكشف استعمال لفظ الرمز عن متغيّرات في المعنى ذات شأن. ومن المهمّ- لتحديد هذه المصطلحيّة- أن نَميِزَ جيّدًا الصورة الرمزيّة من كلّ الصور التي تلتبس بها التباسًا في غالب الأحيان. وينتج عن هذه الالتباسات مسخ للرمز ينحدر به إلى الخطابة أو إلى الاتباعيّة أو الإسفاف. وإذا لم تكن الحدود بديهيّة دائمًا بين قِيَمِ هذه الصور في مستوى التطبيق فذلك سبب زائد للتشديد عليها بقوّة.

الشعار

هو صورة مرئيّة نتبنّاها اصطلاحيًّا لتمثيل فكرة، أو كائن مادّيّ أو معنويّ. فالراية شعار الوطن، والإكليل شعار النصر.

الصفة

هي حقيقة أو صورة تصلح أن تكون علامة مميّزة لشخصيّة ولمجموعة ولكائن معنويّ: فالأجنحة صفة لشركة طيران، والعجلة صفة شركة السكك الحديديّة، والهراوة صفة الجبّار، والميزان صفة العدل. وعلى هذا النحو تمّ اختيار ملحق خاصّ للتعبير عن الكلّ.

المجاز الصوريّ

هو تصوير في شكل بشريّ في الغالب، لكنّه أحيانًا حيوانيّ أو نباتيّ لإنجاز ما، لوضعيّة ولميزة، أو

لكائن مجرّد، مثلما أنّ امرأة ذات أجنحة هي المجاز الصوريّ للنصر، وأنّ قرن الخصب هو مجاز صوريّ للازدهار. ويدقّق «هنري كوربان» (Henry Corbin) هذا الاختلاف الأساس بالقول: «المجاز الصوريّ عمليّة عقليّة لا تستدعي عبورًا لا إلى مستوى جديد للكينونة، ولا إلى عمق جديد للوعي، بل هو التصوير في المستوى ذاته من الوعي لما يمكن أن يكون بطريقة أخرى قد عُرف معرفة جيّدة. ويعلن الرمز عن مستوى آخر للوعي غير البداهة العقليّة. إنّه مفتاح لغز، وهو الطريقة الوحيدة لقول ما لا يمكن أن يدرك بشكل آخر، إنّه لم يفسّر بصفة نهائيّة البتّة، بل يتعيّن دومًا تفكيكه من جديد شأنه شأن تَألِفَةٍ موسيقيّة لا تُفَكُّ رموزُها نهائيًّا ولكنّها تستدعي دائمًا جديدًا».

الاستعارة

تعقِدُ مقارنة بين كائنين أو وضعين من قبيل أنّ خطابة متكلّم هي إسهاب لفظيّ.

المقايسة

هي علاقة بين كائنات أو مضامين مختلفة أساسًا، لكنّها متشابهة في ميسم ما. فليس لغضب الله مثلاً سوى علاقة مقايسة مع غضب الإنسان. إنّ الاستدلال بالمقايسة هو مصدر عديد الغلطات.

الأمارة

هي تغيير في المظاهر أو في مجرى الكلام الاعتياديّ يمكن أن يوحي ببعض الاضطراب والخلاف، بينما تزامن الأعراض هو مجموع الأمارات التي تميّز وضعًا تطوّريًّا، وتنبئ بمستقبل على قدر من التعيّن.

المثل

هو حكاية ذات معنى في حدّ ذاتها لكنّها جُعلت لتوحي في ما وراء هذا المعنى المباشر بعبرة أخلاقيّة كمثل الحبّة الجيّدة المزروعة في تربات مختلفة.

الخرافة الحكميّة

هو حكاية مَثَلِيَّةٌ تعليميّة وخيال أخلاقيّ، تُضربُ من خلال وضعيّة متخيَّلَةٍ لتمرير درس ما.

إنّ ما يجمع كلّ هذه الأشكال المصوّرة من التعبير هو كونها علامات، وكونها لا تتجاوز مستوى الدلالة. إنّها وسائل تواصل في مستوى المعرفة المُخَيِّلة أو الذهنيّة التي لها دور المرآة، لكنّها لا تخرج عن إطار التمثيل. إنّها في ما يقول «هيجل» (Hegel)عن المجاز الصوريّ: «هو رمز مُبَرَّدٌ».

ويدقّقه «جيلبار ديران» (Gilbert Durand) بالقول:«هو علم دلالة مُيَبَّسٌ في علم العلامات» (15DURS).

ويتمايز الرمز جوهريًّا من العلامة بما هي اصطلاح اعتباطيّ يترك الدالّ والمدلول غريبين أحدهما عن الآخر (ذاتًا أو موضوعًا)، بينما يفترض الرمز تجانسهما في معنى حركيّة منظِّمة (20DURS). ويؤسّس «جيلبار ديران» اعتمادًا على أعمال «يونغ» (Jung) و«بياجاي» (Piaget) و«باشلار» على بنية المخيّلة نفسها هذه الحركيّة المنظّمة بما هي عامل انسجام في التمثيل. ذلك أنّ المخيّلة «أبعد من أن تكون ملكة لتشكيل الصور، إنّما هي قوّة حيّة تحرّف النسخ الواقعيّة التي يوفّرها الإدراك. وتصبح هذه الحيويّة المعيِّنة للأحاسيس أساس الحياة النفسيّة كلّها. ويمكن أن نقول: إنّ للرمز أكثر من معنًى معطىً اصطناعيًّا، ولكنّه يحتفظ بسلطة أساسيّة وعفويّة للصدى» (20DURS-21). ويدقّق «باشلار» في كتابه «شعريّة المكان» هذه المسألة بالقول: «يدعونا الصدى إلى تعميق وجودنا، إذ هو تحويل للكينونة». إنّ الرمز مجدِّدٌ حقًّا، لا يكتفي بترجيع الصدى، وإنّما يدعونا إلى تحويل في العمق كما ستبيّنه الفقرة الرابعة من هذه المقدّمة.

نرى إذن أنّ الرموز الجبريّة والرياضيّة والعلميّة ليست هي أيضًا سوى علامات تعتني فيها معاهد توحيد المقاييس بالجدوى الاصطلاحيّة عناية فائقة. ولا وجود لعلم صحيح يعبّر عن ذاته بالرموز بالمعنى الدقيق للكلمة. وتنزع المعرفة الموضوعيّة التي يتحدّث عنها «جاك مونو» (Jacques Monod) إلى استبعاد ما بقي من الرمزيّ في اللغة حتّى لا يقع الاحتفاظ إلاّ بالعيار المضبوط. ومن باب الشطط في الكلام، الذي نتفهّمه على كلّ حال، أن نسمّي رموزًا هذه العلامات التي تستهدف الإشارة إلى أعداد مُتَخَيَّلَةً وكمّيّات سلبيّة واختلافات متناهية الصغر. لكن قد لا يكون من الصواب الاعتقاد في أنّ التجريد المتزايد للكلام العلميّ يفضي إلى الرمز. فالرمز مثقل بالحقائق العينيّة، بينما التجريد يُفرِغُ الرمز ويولّد العلامة، في حين أنّ الفنّ يفلت من العلامة ويغذّي الرمز.

وتسمّى عديد الصيغ العقديّة أيضًا رموزًا للإيمان. فهي تصريحات رسميّة وطقسيّة بفضلها يتعرّف المنتمون إلى عقيدة أو إلى أحد الطقوس أو إلى مجموعة دينيّة بعضهم إلى بعض. وقد كان لمُتعبّدي «سيبال» (Cybèle) و«ميثرا» (Mithra) في العصور القديمة رموزهم . وكذا الشأن مع المسيحيّين انطلاقًا من رمز الحَوَارِيّينَ ومختلف المجامع الإيمانيّة كمجمع نيقيّة (Nicée) وخليدونية (Chalcédoine) وقسطنطينيّة (Constantinople) المسمّاة رموزًا. وليس لها في الحقيقة تلك القيمة الخاصّة بالرمز إذا كانت فقط علامات للتعارف بين المؤمنين وتعبيرًا عن حقائق عقيدتهم. وهذه الحقائق من طبيعة علويّة بلا شكّ. وتُستعمل الألفاظ في الغالب في معنى

تماثليّ. لكنّ إعلان العقيدة هذا ليس على وجه الرمز البتّة، إلاّ إذا أفرغت التعبيرات العقديّة من كلّ دلالة أو اختُزِلت في أساطير. لكن إذا كنّا نعتبر هذه العقيدة - إضافة إلى دلالتها الموضوعيّة- بمنزلة مراكز تحوّل ذاتيًّا الانتساب إلى عقيدة و تعلنها - فإنّها تصبح رموزًا لوحدة المؤمنين دالّة على وجهتهم الداخليّة.

فالرمز إذن يتجاوز كثيرًا مجرّد كونه علامة. ذلك أنّه يتخطّى الدلالة ويتعلّق بالتأويل الناشئ عن استعداد مسبق. إنّه مُحَمّلٌ انفعالاتٍ وفاعليّةً. وهو لا يمثّل الأشياء تمثيلاً ما يعتمد التخفّي فحسب، وإنّما هو كذلك يحقّق الأشياء تحقيقًا يعتمد النقض. إنّه يتوسّل بالبنى الذهنيّة. ولهذا السبب يقَارَنُ برَسِيمات(Schèmes) عاطفيّة وظيفيّة محرِّكة حتّى نُظهر جيّدًا أنّه يحرّك بوجه ما الحياة النفسيّة كلّها. وحتّى نرسم طابعه المزدوج الممثِّلَ والناجع يمكن أن نطلق عليه - اعتباطًا- محرّك الصور. و تُسنِده عبارة «صورة»، من جهة صلته بالتمثّل، وفي مستوى الصورة والمتخيّل عوض أن تضعَه في المستوى الذهنيّ للفكرة (أيدوس). وليس معنى هذا أنّ الصورة الرمزيّة لا تثير أيّ نشاط ذهنيّ. على أنّها تبقى بمنزلة المحور الذي تدور حوله كلّ الحياة النفسيّة بحيث تضعها في حيّز العمل. فعندما تدلّ عجلة مرسومة فوق قبّعة على وجود عامل بالسكك الحديديّة فهي ليست سوى علامة، بينما يختلف الأمر عندما تكون في صلة بالشمس وبالدورات الكونيّة وبتسلسل الأقدار وبمنازل فلك البروج وبأسطورة العود الأبديّ، إذ تأخذ العجلة قيمة الرمز. لكن بابتعادها عن الدلالة الاصطلاحيّة تفتح الصورة الرمزيّة المجال للتأويل الذاتيّ. ونبقى مع العلامة في طريق متواصل وآمن: ذلك أنّ الرمز يفترض قطيعة في المجال وتقطّعًا ومرورًا إلى نظام آخر. إنّه يندرج في نظام جديد ذي شُعَبٍ متعدّدة. وما زالت الرموز، وهي معقّدة وغير محدّدة لكنّها موجّهة وجهة ما، تسمّى مناَسِقَ (Synthèmes) أو صُوَرًا بديهيّة.

إنّ الأمثلة الأكثر حضورًا لهذه الرسيمات المحرّكة للصور هي تلك التي يسميّها كارل غوستاف يونغ النماذج الأصليّة (Archétypes). ويمكن أن نُذكّر هنا بتصوّر سيغموند فرويد (S. Freud)، هو بلا شك أكثر تقييدًا من تصوّر يونغ للاستيهامات الأصليّة التي قد تكون بُنى استيهاميّة أنموذجيّة (حياة داخل الرحم، مشهد أصليّ، خصاء وإغراء). وهو التصور الذي يجده علم النفس التحليليّ منظِّمًا للحياة الاستيهاميّة مهما كانت التجارب الشخصيّة للمرضى. وتفسّر كونيّة هذه الاستيهامات حسب فرويد بأنّها قد تمثّل إرثًا منقولاً عن طريق السلالة (LAPV 157).

وقد تكون النماذج الأصليّة عند يونغ بمنزلة نماذج أصليّة لمجموعات رمزيّة منغرسة بعمق في اللاوعي الذي قد تكوّنه بصفته بنية وانطباعات حسب عبارة هذا العالم النفسيّ الزوريخيّ. وتكون

هذه النماذج في الروح البشريّة بمنزلة أنماط مُشَكّلة سلفًا ومُنَسّقَة (تصنيفيّة) ومنظّمة (قصديّة)، أي مجموعات ممثّلة وانفعاليّة مُبَنْيَنة ذات حركيّة مكوّنة. وتتجلّى النماذج الأصليّة في صورة بنى نفسيّة شبه كونيّة فطريّة أو موروثة، وفي ضرب من الوعي الجمعيّ. وتعبّر عن نفسها من خلال رموز خاصّة مشحونة بطاقة فائقة. وهي ذات دور محرّك وموحّد وذي أهمّيّة في تطوّر الشخصيّة.

ويعتبر يونغ الأنموذج الأصليّ « إمكانًا شكليًّا لإعادة إنتاج أفكار متشابهة أو على الأقل متماثلة أو شرطًا بنيويًّا ملازمًا للنفس التي لها هي الأخرى - بطريقة ما- جزء متّصل بالدماغ «(JUNH 196). لكن ما تشترك فيه الإنسانيّة هو تلك البُنى الثابتة وليس الصور الظاهرة التي يمكن أن تتغيّر حسب العصور والأعراق والأفراد. ويمكن لمجموعة واحدة من العلاقات أن تنكشف تحت تنوّع الصور والحكايات والإيماءات، كما يمكن لبنية واحدة أن تشتغل . لكن إذا كانت صورًا متعدّدةً قابلة لأن تُختزَلَ في نماذج أصليّة فينبغي مع ذلك ألاّ ننسى توضيبها الفرديّ، وألّا نهمل الحقيقة المعقّدة لهذا الإنسان كما وُجِدَ قصد الوصول إلى الطراز المثاليّ. وينبغي أن يَصْحَبَ اختصارَ الصور الذي يصل إلى الأساسيّ عن طريق التحليل، والذي ينزع منزعًا مُكَونِنًا إدماجٌ ذو طابع تأليفيّ وذو نزعة مُفَرِدنة. ويعيد الرمز الأنموذجيّ الأصليّ ربط الكونيّ بالفرديّ.

وتُقدَّمُ الأساطير بصفتها نقلاً مسرحيًّا لهذه النماذج الأصليّة والرَسِيمات والرموز، أوللتشكيلات العامّة والملاحم والروايات والتخلّقات والنشْكَوْنيّاتِ (Cosmogonies) وأصول الآلهة وحروب العمالقة ضدّ الأرباب، والتي تكشف سلفًا سيرورة تعقّل. ويرى مرسيا إلياد (Mircea Eliade) في الأسطورة « ذاك الطرازَ الأعلى لكلّ عمليّات الخلق مهما كان المستوى الذي تجري فيه بيولوجيًّا كان أو نفسيًّا أو ذهنيًّا».

إنّ وظيفة الأسطورة الرئيسة هي تثبيت الأنماط المثاليّة لكلّ الأفعال البشريّة الدالة (ELIT 345). وستتجلّى الأسطورة كما لو أنّها مسرح رمزيّ للنزاعات الداخليّة والخارجيّة التي يقوم بها الإنسان في مسار تطوّره بحثًا عن شخصيّته. وتُكثّف الأسطورة في حكاية واحدة عددًا وافرًا من الوضعيّات المماثلة، وتسمح فضلاً عن صُوَرِهَا المحرّكة والملوّنة – كأنّما هي فعلاً صور متحرّكة - باكتشاف أنماط ثابتة من العلاقات، أي بُنًى.

على أنّ هذه البنى التي تحرّكها الرموز لا تبقى ثابتة، إذ يمكن لحركيّتها أن تتجه وجهتيْن متقابلتيْن. وتؤدّي طريق التماهي مع الآلهة والأبطال المُتَخَيَّلَين إلى ضرب من الاستلاب، ومن ثمّ تُوصف البنى بكونها فصاميّة الأشكال (ج. ديران) أو مُغَايِرَة (س.ليبسكو) (S. Lupasco). وبالفعل هي تسعى إلى جعل الشخص مشابهًا للآخر ولموضوع الصورة وإلى مماهاته بهذا العالم المتخيّل

وعزله عن العالم الحقيقيّ. وعلى عكس ذلك يشجّع طريق إدماج القيم الرمزيّة التي تترجم عنها بنى المتخيّل على التفريد أو على النموّ المتناسق للشخص. وتُسمّى هذه البنى إذًا متشاكلات ومُجانِسة كأنّها تحثّ الفرد فيها على أن يصبح هو ذاتَه عوض أن يتحوّل بطلاً أسطوريًّا.

وإذا تبصّرنا بالطابع التأليفيّ لهذا الإدماج الذي هو تمثّل داخل الذات للقيم عوض مماثلتها بقيم خارجيّة فسننعت هذه البنى بكونها موازنة أوبنى تقابل متوازن (DURS4). وسنعيّن تحت اسم الرمزيّ من ناحية مجموع العلاقات والتأويلات ذات العلاقة بالرمز، رمزيّة النار مثلاً، وسنعيّن من ناحية أخرى مجموع الرموز الخاصّة بتقليد ما شأن الرمزيّة القباليّة (Kabbale) أو المايا (Mayas) ورمزيّة الفن الرومانيّ إلخ، وأخيرًا فنّ تأويل الرموز باعتماد كلّ من التحليل النفسيّ وعلم السلالات المقارن وكلّ مسارات الفهم وتقنيّاته (انظر مادّة «حُلْم») التي تكوّن هرمينوطيقا حقيقيّة للرمز. ونسمّي أحيانًا بالرمزيّ علم الرموز أو نظريّتها مثلما أنّ الفيزياء هي علم الظواهر الطبيعيّة وأنّ المنطق هو علم العمليات العقليّة. وعلم الرموز هذا علم وضعيّ مؤسَّس على وجود الرموز وعلى تاريخها وقوانينها الفعليّة، بينما الرمزيّة علم تأمّليّ مؤسَّس على جوهر الرمز وعلى نتائجه المعياريّة.

إنّ الرمزيّ حسب جاك لاكان (J. Lacan) هو أحد ثلاثة سجلّات أساسيّة يميّزها في مجال علم النفس التحليليّ من المتخيّل والواقع: «ذلك أنّ الرمزيّ يشير إلى نظام الظواهر التي يهتمّ بها علم النفس التحليليّ من حيث هي مبنيّة بوصفها لغة» (LAPV 474). أمّا الرمزيّة عند سيغموند فرويد فهي مجموع الرموز ذات الدلالة الثابتة والتي يُمكن أن تُوجد في مختلف إنتاجات اللاوعي (LAPV 475) .ويلحّ فرويد إلحاحًا متزايدًا على العلاقة بين الرامز والمرموز إليه، في حين ينظر جاك لاكان في بَنْيَنَة الرمز وترتيبه، أي في وجود نظام رمزي يُبَنْيِنُ الواقع بين البشر. وكان كـلود ليفي ستروسC.Lévi-Strauss) قد استخرج مفهومًا مماثلاً في الدراسة الأنثروبولوجيّة للأفعال الثقافيّة، فكتب يقول: «يمكن اعتبار كلّ ثقافة بمنزلة مجموع أنظمة رمزيّة في المقام الأوّل منها اللغة وقواعد الحياة الزوجيّة والعلاقات الاقتصاديّة والفنّ والعلم والدين» (نفسه 475).

أخيرًا تُعَرَّفُ النظريّة الرمزيّة بكونها مدرسة ثيولوجيّة تفسيريّة فلسفيّة أو جماليّة لا يكون - حَسبها- للنصوص الدينيّة وللآثار الفنيّة دلالة حرفيّة أو موضوعيّة، ولن تكون سوى تعبيرات رمزيّة وذاتيّة للإحساس والتفكير. ويستعمل هذا المصطلح كذلك ليعني قدرة صورة أو واقع على أن يقوم مقام الرمز: فمثلاً تتميّز النظريّة الرمزيّة للقمر من الرمزيّة التي أشرنا إليها سلفًا في ما يتعلّق باحتوائها على مجموع العلاقات والتأويلات الرمزيّة التي يوحي بها القمر فعلاً بينما لا تستهدف

النظريّة الرمزيّة إلا خاصّيّة عامة للقمر بصفته أساسًا ممكنًا للرموز. وعندما نتحدّث كذلك عن النظريّة الرمزيّة الهندوسيّة والمسيحيّة والإسلاميّة فإنّ الأمر أقلّ تعيينًا لمجموع الرموز المستوحاة من هذه الأديان منه إلى التصوّر العامّ الذي تكوّنه هذه الأديان عن الرمز وعن استعماله. ومن الممكن أيضًا تنسيب هذه التدقيقات اللفظيّة. على أنّها تكفي لإشعارنا بطرافة الرمز وبثرائه النفسيّ الذي لا يقارن.

3. طبيعة الرمز الحيّة وغير القابلة للتعريف

رأينا كيف يتميَّز الرمز من مجرّد العلامة، وكيف يغذّي مكوّنات المتخيّل الكبرى والنماذج الأصليّة والأساطير والبُنَى. ولن نتوقّف أكثر عند هذه القضايا المصطلحيّة على أهميّتها. ويجدر بنا أن نتقصّى طبيعة الرمز ذاته.

إنّ الرمز في الأصل شيء قُسِمَ نصفيْن، قِطَعًا من الخزف أو الخشب أو المعدن. ويحتفظ شخصان كلّ منهما بجزء، ضيفيْن كانا أو دائنًا ومَدِينًا أو حاجَّيْن أو شخصيْن سيفترقان طويلاً. وعند التقريب بينهما سيقرّان لاحقًا طبيعة العلاقة التي كانت تربطهما سواء كانت علاقة ضيافة أو دَيْن أو صداقة. وكانت الرموز أيضًا عند قدماء اليونان علامات تعارف تسمح للأولياء بالتعرّف على أبنائهم المعروضين للبيع. ثمّ اتّسع المصطلح عن طريق القياس ليشمل الشارات التي تمكّن صاحبها من تسلّم الرواتب أو المنح أو المعاشات، وكلّ علامة على الانتماء والتكهّن بالمصير والاتفاقات. إنّ الرمز يفرّق ويجمع، وهو ينطوي على معنيَيْ الفصل والوصل، ويُشير إلى جماعة قد انقسمت ولكن يمكن أن تتشكّل من جديد. ويحمل كل رمز نصيبًا من علامة منشطرة. وينكشف معناه في ما هو في الآن ذاته انشطار ووصل لطرفَيْه المنفصليْن.

ويشهد تاريخ الرمز بأنّ كلّ شيء يمكن أن يكتسب قيمة رمزيّة سواء كان طبيعيًّا (أحجارًا أو معادن أو أشجارًا أو أزهارًا أو ثمارًا أو حيوانًا أو ينابيع أو أنهارًا أو محيطات أو جبالاً وأودية أو كواكب أو نارًا أو صاعقة، وغيرها...) أو مجرّدًا (شكلاً هندسيًّا أو رقمًا أو إيقاعًا أو فكرة، وما سواها...). ويمكن أن نفهم هنا مع «بيار إيمانيوال» (Pierre Emmanuel) أنّ «الشيء» لا يقتصر على كائن أو شيء واقعيين فقط وإنّما يعني نزعة أو صورة وسواسيّة أو حُلمًا أو نظامًا من المسلّمات المتميّزة أو مفردات مألوفة وغيرها. وكلّ ما يثبّت الطاقة النفسيّة أو يحرّكها لفائدته يحدّثني عن الكائن بأصوات متعدّدة وبمستويات مختلفة وبصيغ شتى بواسطة الأشياء المتنوّعة التي سأتبيّنها، إن انتبهت، إلى أنّها تتالى في خاطري عن طريق التحوّل (ETUP 79). وهكذا يتأكّد الرمز بصفته طرفًا يمكن إدراكه ظاهريًّا ويمثّل طرفه الآخر ما لا يمكن إدراكه.

فرويديًّا يعبّر الرمز بطريقة غير مباشرة أو مجازيّة يصعب فكّ رموزها عن الرغبة أو النزاعات. فالرمز هو العلاقة التي تجمع بين المحتوى الظاهر والمعنى الخفيّ لسلوك أو لفكرة أو لقول. وبمجرّد أن نقرّ بوجود معنييْن على الأقلّ لسلوك ما يحلّ أحدهما محلّ الآخر بأن يحجُبَه أو يعبّر عنه في الآن نفسه يمكننا أن ننعت هذه العلاقة بالرمزيّة (LAPV 477). وتتميّز هذه العلاقة بشيء من التلازم بين العناصر الظاهرة والخفيّة للرمز. ويرى غير واحد من المحلّلين النفسانيّين أنّ المرموز إليه غالبًا ما يكون لاشعوريًّا. وقد كتب «س. فرنكزي» (S. Ferenczi) يقول: «ليست كل المقارنات رموزًا، لكن فقط تلك المقارنات التي يكون الطرف الأوّل فيها كامنًا في اللاوعي (نفسه). والحاصل أنّه لمّا كان الطفل أقلّ كبتًا لغرائزه من الراشد فإنّ حُلْمه يكون أقلّ رمزيّةً و أكثر وضوحًا. وقد لا يكون الحلم دائمًا وبشكل كامل رمزيًّا. وتتنوّع طرائق تفسيره وفق الحالات بحيث تلجأُ أحيانًا إلى مجرّد الربط وأحيانًا أخرى إلى الرمز بالمعنى الدقيق للكلمة.

ويرى يونغ أنّه من المؤكّد أنّ الرمز ليس مجازًا ولا مجرّد علامة، إنّما هو على الأصحّ صورة خالصة تحدّد على أفضل وجه طبيعة الذهن التي يتلبّس علينا أمر تخمينها. ولْنُذَكِّر بأنّ الذهن في معجم المحلّل النفسي يشمل الوعي واللاوعي، ويكثّف إنتاجات الإنسان الدينيّة والأخلاقيّة والخلاّقة والجماليّة، ويلوّن كافّة أنشطة الكائن الفكريّة والمُخَيِّلَة والعاطفيّة، ويتعارض بصفته مبدأً مكوِّنًا مع الطبيعة البيولوجيّة، ويُحافظ في حالة يقظة دائمة على توتّر الأضداد الذي هو أساس حياتنا النفسيّة (J.Jacobi). ويواصل يونغ مدقّقًا أنّ الرمز لا يتضمّن شيئًا ولا يفسّر إنّما يحيل على ما يتخطّاه باتّجاه معنى مازال في الماوراء، معنًى يتعذّر إدراكه ويصعب استشعاره إلى درجة أنّه لا يمكن لأيّ كلمة في اللسان الذي نستعمل أن تُعبّر عنه بشكل ضافٍ (Junp92). ولكن خلافًا للمعلّم الفيانّويّ (فرويد) لا يعتبر يونغ الرموز أقنعة لأشياء أخرى إنّما هي نتاج الطبيعة. وبالتأكيد لا تخلو هذه التجلّيات من معنى، ولكنّ ما تُخفيه ليس بالضرورة موضوع رقابة قد يعاود الظهور في شكل مستعار لصورة رمزيّة. وقد لا تكون هذه الصورة سوى أمارة على وضعيّة خلافيّة عوض أن تعبّر عن نزعة النفس الطبيعيّة لتحقيق كلّ احتمالاتها. وتتأكّد قيمة الرمز في تجاوز المعلوم إلى المجهول والمعبّر عنه إلى ما لا يوصف. ويموت الرمز إذا عُرِفَ فيه الحدّ الخفيّ يومًا ما. « ويُعدّ رمزيًّا التصوّر الذي بتجاوزه كل تأويل مُتصوّر يعتبر الصليب تجسيدًا لحدث مازال مجهولاً وغير قابل للفهم، وروحانيّ أو متعالٍ، ومن ثمَّ هو حدث نفسي في المقام الأوّل حتّى إنّه يستحيل تمثّله بمنتهى الدقّة إلاّ بالصليب. وما دام رمز ما حيًّا فهوُ أفضل وسيلة ممكنة للتعبير عن حدث ما. وهو ليس حيًّا إلاّ بقدر ثراء دلالته. ولتظهر هذه الدلالة للعيان أو بعبارة أخرى حتّى نجد التعبير الأفضل لتأدية الشيء المنشود وغير المنتظر أو المتوقّع فإنّ الرمز يموت ولم تعد له إلا قيمة تاريخيّة (JUNT 492). ولكن حتى يظلّ الرمز حيًّا عليه ألاّ يتجاوز الإدراك الذهنيّ والفائدة الجماليّة فحسب، وإنّما عليه

أن يُوجد نوعًا من الحياة. فالرمز الوحيد الحيّ هو الذي يعتبره المشاهد التعبير الأسمى لما يُستشعرُ لكن لم يُعترف به بعد. إنّه إذًا يحثّ اللاشعور على المشاركة. ذلك أنّه ينطوي على الحياة ويحفّز على تطوّرها. ولْنُذكّر بما قاله «فاوست» (Faust): «كم تؤثّر فيّ هذه العلامة بشكل آخر... إنّها تُحرّك في كلّ منّا الوَتَرَ المشترك». (JUNT 494).

وقد أجمل «رُو دو بيكار» (R. de Becker) مظاهر الرمز المختلفة. ذلك أنّه يمكن مقاربته ببلّور يعكس الضوء بطرائق مختلفة حسب الوجه الذي يتلقّاه. ويمكن أن نقول أيضًا إنّه كائن حيّ وجزء من وجودنا المتحرّك والمتغيّر، حتّى إنّنا عندما نتأمّله ونتناوله موضوع تفكّر نتدبّر أيضًا المسار الخاصّ الذي نتهيأ لاتّباعه ونمسك باتّجاه الحركة التي تعصف بالكائن (BECM 289).

إنّ إعادة الاعتبار لقيم الرمز لا تعني المناداة بذاتانيّة جماليّة أو عقديّة، ولا تعني البتّة أن نجرّد الأثر الفنيّ من عناصره الفكريّة ومن ميزاته في التعبير المباشر، ولا أن نجرّد العقائد والوحي من أسسها التاريخيّة. ويستمرّ الرمز في التاريخ. فهو لا يلغي الواقع ولا يستبعد العلامة، بل يضيف إليهما بُعدًا وبروزًا وعموديّةً. ويُقِيمُ انطلاقًا منها فعلاً وموضوعًا وعلامةً وعلاقات ما فوق عقليّة ومخيَّلَة بين مستويات الوجود وبين عوالم الكون الإنسانيّة والإلاهيّة. وعلى حدّ قول «هيغوُ فون هُوفمنسْتال» (Hugo Von Hofmannstal): « يُبْعِدُ الرمز القريبَ ويقرِّب البعيد بطريقة تجعل الإحساس يدرك هذا وذاك».

والرمز بصفته مقولة متعالية للعلوّ ولما فوق الأرضيّ وللامتناهي يتبدّى بكليّته للإنسان ولعقله كما لرُوحه. ويؤكّد مرسيا إلياد أنّ النظريّة الرمزيّة معطًى مباشر للوعي بتمامه، أي للإنسان الذي يكتشف نفسه إنسانًا، وللإنسان الذي يعي منزلته في الكون. وتتصل هذه المكتشفات الأساسيّة اتصالاً عضويًّا متينًا بمأساته حتّى إنّ النظريّة الرمزيّةُ نفسها تحدّد نشاطَ شعوره الباطن و أنبل تعابير حياته الروحيّة على حدّ سواء (ELIT 47).

ويستبعد إدراك الرمز إذاً دور المشاهد البسيط، ويتطلّب مشاركة الفاعل فيه. ولا يوجد الرمز إلا في مستوى الذات، ولكن على أساس الموضوع. وتستدعي المواقف والمدارك الحسّيّة تجربة ملموسة لا عمليّة مَفْهَمَة. وأهمّ مميّزات الرمز المحافظة الدائمة على الإيحاء. وكلّ يرى فيه ما تمكّنه قدراته البصريّة من إدراكه. فعلى قدر تعمّقنا في الشيء يكون إدراكنا له (WIRT 111).

ومثلما أنّ الرمز مقولة للعلوّ فهو أيضًا إحدى مقولات اللامرئيّ. ويقودنا حلّ الرموز إلى أعماق الروح الجوهريّة التي يتعذّر سبر أغوارها على حدّ قول «كلي»(Klee)، لأنّ الرمز يضيف إلى الصورة

المرئيّة نصيب اللامرئيّ الذي يعسر إدراكه. وقد فصّل «جان سرفياي» (Jean Servier) القول في هذه الوجهة من النظر في كتابه الإنسان واللامرئيّ (SERH).

ولا يتعلّق فهم الرموز بالعلوم العقليّة بقدر تعلّقه بضرب من الإدراك الحسّيّ المباشر عن طريق الوعي. ومن المؤكّد أنّ بحوثًا تاريخيّة ومقارنات بين الثقافات ودراسة تأويلاتها المتأتّية من التقاليد الشفويّة والمكتوبة وكذلك من ضوابط التحليل النفسيّ قد أسهمت في جعل فهم الرموز أقلّ خضوعًا للصدفة. ولكنّها قد تنزع بلا موجب إلى تجميد دلالتها إذا لم نركّز على طابع المعرفة الرمزيّة الشامل والنسبيّ والمتحرّك والمُفَردِن. إنّها تفيض دائمًا عن الرَسِيمات والآليّات والمفاهيم والتمثّلات التي تسندها. فهي ليست مكتسبة بصفة نهائيّة ولا متماثلة للجميع، ومع ذلك لا تلتبس البتّة بغير المحدّد المحض والبسيط. إنّها تعتمد على ضرب من الموضوعات ذات التغيّرات غير المحدودة. وليست بِنْيَتُها ثابتةً ولكنّها فعليًّا موضوعاتيّة. ويمكن أن نقول في شأنها ما قاله «جان لاكروا» عن الوعي في معرض حديثه عن مفارقات الوعي وحدود اللاإراديّة «لريمون رويار» (Raymond Ruyèr). «إنّها تحوّل العلامات حسب الموضوعات المفضّلة بدل أن تجعلها في مجموعة مترابطة أشدّ الترابط. ويمكن أن نطلق عليها خاتمة تأليفيّة». ويضيف قائلاً: «تكمن مفارقة قصديّة الوعي في كونها استباقًا رمزيًّا للمستقبل». ويمكن أن نكمّل الصورة فنقول: « إنّ غائيّة الرمز هي في وعي الكائن في كل أبعاد الزمان والمكان وفي انعكاسها في الماوراء. والحياة أثقل معنى من مجموعة الفائسين» [الضبّاط الذين يتقدّمون القضاة الرومان قديمًا حاملين قضبانًا على رؤوسها فؤوس لفرض القانون].

ويتجاوز الرمز كذلك معايير العقل المحض دون أن يقع جرّاء ذلك في العبث. فهو لا يبدو ثمرة ناضجة لخلاصة منطقيّة بعد برهنة لا نقيصة فيها. ولا يقدر التحليل الذي يجزّئ ويُلغي تمامًا على إدراك ثراء الرمز. ولا يتوصّل الحدس دائمًا إلى ذلك. ويجب أن يكون هذا الرمز تأليفيًّا وعلى غاية من الكمال وجذّابًا، أي أن يتقاسم رؤية للعالم ويستشعرها. ذلك أنّ من مزاياه التركيز على حقيقة البداية قمرًا كانت أو ثورًا أو زنبقة ماء أو سهمًا، وكل القوى التي تستحضرها هذه الصورة وأمثالها في مستويات الكون كلّها وفي مستويات الإحساس جميعها. وكلّ رمز هو بمنزلة كون صغير بل عالم بأكمله. ولا يمكن إدراك معناه الإجماليّ بتراكم التفاصيل التي يوفّرها التحليل، فذلك يتطلّب نظرة شاملة. ومن أهمّ خاصيّات الرمز تزامن المعاني التي يبوح بها. ويصلح رمز قمريّ أو مائيّ لكل مستويات الواقع. ويتزامن الإيحاء بتعدّد هذا الصلاح.(Elit 378)

وفي خرافة «بول» (Peule) بكيدرا (kaydara) يقول العجوز المتسوّل (المسارّي) لحمّادي (الحاجّ الباحث عن الحقيقة): « تعلّم يا أخي أنّ لكلّ رمز معنى أو اثنيْن أو

أكثر، وهذه المعاني منها النهاريّ ومنها الليليّ. أمّا النهاريّة فنافعة، وأمّا الليليّة فضارّة». (Hamk,56)

وقد أوضح «تزفيتان تودوروف» (Tzvetan Todorov) بجلاء أنّه تحدث في الرمز ظاهرة كثافة، قائلاً: «إنّ دالاً واحدًا يُفضي بنا إلى معرفة أكثر من مدلول، أو ببساطة أكثر إنّ المدلول أَوْفَر من الدالّ». ويستشهد بقول «كروزر» (Creuzer) عالم الميثيولوجيا في الحقبة الرومنطيقيّة، والذي إليه يعود الفضل في إحياء الوعي بالرموز التي جمّدتها مطامح العقل إلى الهيمنة الفكريّة:»يكشف الرمز عن عدم تلاؤم الكائن مع الشكل وعن طغيان المحتوى على تعبيرته» (TODS 291).

ويحتوي الرمز من جملة خصائصه ومن جهة تعدّد أشكاله وتعبيراته على ثبات الإيحاء بوجود علاقة بين الرامز والمرموز إليه. فالكأس المقلوبة الرامزة إلى السماء لا تعبّر عن المماثلة الظاهريّة للصورة نفسها، ولكن عن كلّ ما توحي به السماء للاوعي في الآن ذاته من أمان وحماية، ومن منزل للكائنات العُلويّة ومن مصدر ازدهار وحكمة. وسواء استعار هذا الثبات شكل قبّة في كنيسة أو في جامع، أو شكل خيمة عند الظاعنين الرُحّل، أو مخبإ بُنِيَ من الخرسان في الخطوط الدفاعيّة فإنّ العلاقة الرمزيّة تبقى مستقرّة بين الطرفين، القُبَّة والسماء، مهما كانت درجة الإدراك والمنافع المباشرة المستفادة منها.

وللرموز خاصيّة أخرى تتمثّل في تداخلها بحيث لا يُوجد بينها حاجز عازل. وثمّة على الدوام علاقة ممكنة بين هذا وذاك. ولا شيء أكثر غرابة على الفكر الرمزيّ من التشبّث بالمواقف الصارمة أو «بمبدإ الثالث المرفوع». وتمتلك المضامين الرمزيّة ما يُسمّيه يونغ التجانس الجوهريّ (JUNR 147). ونعتقد أنّ هذا التجانس يكمن في علاقة - من حيث الأشكال والأسس المتعدّدة - بالمتعالي، أي في حركيّة تصاعديّة ذات قصديّة. ويتأسّس رمز ما افتراضيًّا بمجرّد ظهور صلة بين صورتيْن أو حقيقتيْن أو علاقة تراتبيّة ما مؤسّسة على تحليل عقليّ أو غير مؤسّسة.

وتكون الرموز دائمًا متعدّدة الأبعاد إذ تعبّر بالفعل عن علاقات من قبيل أرض-سماء، فضاء-زمان، محايث-متعال مثل الكأس الموجّهة نحو السماء أو الأرض. وهذه ثنائيّة قُطبيّة أولى. وثمّة أخرى تتمثّل في التأليف بين الأضداد، إذ أنّ للرمز وجهًا نهاريًّا وآخر ليليًّا. وعلاوة على ذلك فإنّ للعديد من هذه الأزواج أوجه تشابه تعبّر عن نفسها أيضًا بالرموز. و قد تكون من الدرجة الثانية مثل المشكاة أو القبّة المرتكزة على قاعدتها قياسًا إلى الكأس منفردة. وعوض أن ترتكز على مبدإ الثالث المرفوع على غرار المنطق التصوّري تفترض الرمزيّة خلافًا لذلك مبدأ الثالث المتضمّن، أي

وجود تكامل ممكن بين الكائنات وتضامن كونيّ يُدْرَكان في الواقع المحسوس للعلاقة بين كائنيْن أو مجموعتيْن من الكائنات أو أكثر. ويُفترض في الرمز المتعدّد الأبعاد قابليّته لعدد لا ينتهي منها. ومن يدرك علاقة رمزيّة يجد نفسه في مركز الكون. ولا يوجد الرمز إلا لفرد أو لمجموعة يتماثل أفرادها في وجه من الوجوه لتكوين مركز واحد. و الكون كلّه يتمحور حول هذا المركز. ولهذا السبب لا تعدو الرموز الأكثر قداسةً عند مجموعة ما أن تكون أشياء مدنّسةً عند الآخرين. ويكشف هذا الأمر بوضوح عمق اختلاف مفاهيمهما. ويضعنا إدراك الرمز وتجلّيه بالفعل وسط عالم روحانيّ ما. وينبغي ألاّ نفصل البتّة بين الرموز وملازمتها الوجوديّة كما ينبغي ألاّ ننزع عنها الهالة المضيئة التي تكشّفت لنا هذه الرموز وسطها، ومثال ذلك سكون الليالي المقدّس في وجه قبّة السماء الشاسعة المهيبة والفتّانة (CHAS 49). ويرتبط الرمز بتجربة مُكَلِينَة. ولا يمكن أن ندرك قيمته ما لم نتنقّل بالفكر إلى المحيط العام الذي يعيش فيه حقيقة. وقد وضّح كل من «جيرار دو شامبو» (Gérard de Champeaux) و» دوم ستارك»(Dom Sterckx) هذه الطبيعة الخاصّة للرموز. « ذلك أنّها تكثّف في بؤرةِ صورةٍ واحدةٍ تجربةً روحانيّة بأكملها. وهي تتجاوز الأمكنة والأزمنة والوضعيّات الشخصيّة وكلّ الإمكانات المحتملة، وتوائم بين الحقائق الأكثر تنافرًا في الظاهر بإرجاعها جميعًا إلى حقيقة واحدة أكثر عمقًا تمثّل مبرّر وجودها الأخير» (نفسه 202). ألا تمثّل هذه الحقيقة العميقة المركز الروحيّ الذي يتماهى معه أو يشارك فيه كل من يدرك قيمة الرمز؟. ويكون للرمز وجود قياسًا إلى هذا المركز الذي لا وجود لمحيطه في أيّ مكان.

4. الحراك الرمزيّ ووظائفه

يؤدّي الرمز الحيّ الذي يصدر من لاوعي الإنسان الخلاّق ومحيطه وظيفة ملائمة كل الملاءمة للحياة الشخصيّة والاجتماعيّة. ومع أنّ هذه الوظيفة تمارس بصفة إجماليّة فسنسعى إلى تحليلها لنستجلي منها ثراء الحراك وتعدّد وجوهه. ولكن لا ننسى أن نجمع بعد ذلك في نظرة تأليفيّة مختلف هذه المظاهر حتى نُعيد إلى الرموز طابعها المميّز الذي يتعارض مع التجزئة المفهوميّة. وإذا كان علينا أن نتّبع نظامًا ما في هذا العرض النظريّ فإنّ هذا العرض لا يعني أيّ تراتبيّة حقيقيّة، بل إنّه سيزول في وحدة الواقع.

1.يمكن أن نقول إنّ وظيفة الرمز الأولى استكشافيّة مثلها كمثل رأس باحثة أُلْقِيَ بها في المجهول، فهي تجِدُّ في التعبير عن معنى المغامرة الروحيّة للناس المُلْقَى بهم عبر المكان والزمان. وفعلاً هو يمكّننا من الإدراك بطريقة ما لعلاقة لا يستطيع العقل تحديدها لأنّ أحد طرفيْها معلوم والآخر مجهول. ويُوسّعُ الرمز حقل الوعي إلى مجال يستحيل تحديد مقاساته بدقّة. ويمثّل ولوجه نوعًا من المغامرة والتحدّي. فما نُسمّيه رمزًا حسب «يونغ» هو كلمة أو اسم أو صورة، حتى إن كنّا

متعوّدين عليها في الحياة اليوميّة، فإنّ لها مع ذلك معاني ضمنيّة تضاف إلى مدلولها الاصطلاحيّ والبديهيّ. وينطوي الرمز على شيء غامض أو مجهول أو خفيّ عنّا. وعندما يستكشف العقل رمزًا فإنّ ذلك يفضي به إلى أفكار تقع في مجال يتجاوز ما يدركه عقلنا: فيمكن لصورة العَجَلَة مثلا أن تُوحي إلينا بمفهوم الشمس الإلاهيّة، لكن عند هذا الحدّ يعلن تفكيرنا عن قصوره لأنّ الإنسان غير قادر على تعريف كائن إلاهيّ. ولأنّ العديد من الأشياء تقع خارج حدود الإدراك الإنسانيّ، نستعمل دائمًا مفردات رمزيّة للتعبير عن مفاهيم لا يُمكننا تحديدها ولا فهمها فهمًا جيّدًا. غير أنّ استعمالنا الواعي للرموز ليس سوى مظهر من مظاهر حقيقة نفسيّة على غاية من الأهميّة. ذلك أنّ الإنسان يبتكر أيضًا رموزًا بصفة غير واعية وعفويّة (JUNG 2021) محاولة منه التعبير عن الخفيّ والفائق الوصف. ومع ذلك، فإنّ اللفظ المجهول الذي يوجّه إليه الرمز التفكير لا يمكن أن يمثّل غرابة في المخيّلة. ولنَحْذَرْ من أن نصف بالغرابة كلّ ما يتجاوز ذهننا، بل الأجدر أن نبحث في العلاقات الغريبة عن نصيب الحقيقة التي يُمكن أن تعبّر عنها بكل جرأة. وإذ ما استثنيْنا استشباحًا محضًا، لكن لا يخلو من معنى في نظر المحلّل دون أن يكون رمزيًّا بالضرورة، يمكننا أن نرى مع «يونغ» «أنّ رمزًا ما يفترض دائمًا أنّ التعبير المختار يصوغ بما يمكن من الإحكام عديد الأحداث المجهولة نسبيًّا أو هو يشير إليها، لكنّ وجوده مُثْبَتٌ أو يبدو ضروريًّا» (JUNT 491). ويمكّن الرمز حسب عبارة «مرسيا إلياد» «من حريّة الانتقال عبر كلّ مستويات الواقع». ولا شيء يتعذّر اختزاله في الفكر الرمزيّ . فهذا الفكر يبتكر دومًا علاقة، وهو بمعنى من المعاني في طليعة الذكاء، لكنّه قد يندثر إذا تشبّث بالصياغات النهائيّة. وتفرز المشاكل والألغاز ذاتها أجوبة لكن في شكل رموز. وتمثّل ألعاب الصور والعلاقات المتخيّلة هرمنيوطيقا تجريبيّة للمجهول. وإذا ما تحدّدت هويّة هذا المجهول من قِبَل المحلّل أو التفكير العلميّ، فإنّه بإمكان الرسيمات المتخيّلة أن تستمرّ لكن من أجل أن تدعو الإنسان إلى البحث عن المجهول في اتّجاه آخر وتقوده إلى اكتشافات جديدة.

2. هذه الوظيفة الأولى على صلة وثيقة بالثانية، وبالفعل ليس المجهول من الرمز هو الفراغ المتأتّي من الجهل، بل هو اللامحدّد من الاستشعار. وستغطّي صورة سهميّة أو رسيمة محرّكة للصورة هذا اللامحدّد بغشاء يكون في الآن نفسه إشارة أولى أو إيحاء. وهكذا يضطلع الرمز بوظيفة البديل. وهو في نظر المحلّل وعالم الاجتماع -وفي شكل تصويريّ - بمنزلة إجابة أو حلّ أو ارتياح يحلّ محلّ سؤال أو فراغ أو رغبة معلّقة في اللاوعي. ويتعلّق الأمر بتعبير استبداليّ يستهدف بطريقة مموّهة تمرير عدد من المضامين في الوعي لا يمكنها بسبب الرقابة أن تنفذ إليه (PORP 402). ويعبّر الرمز عن العالم المدرك والمعيش كما يعانيه الشخص المعنيّ. ولا يكون ذلك حسب عقله النقديّ، وفي مستوى وعيه بل حسب حياته النفسيّة العاطفيّة والتصويريّة، وأساسًا في مستوى اللاوعي. فهو إذًا ليس مجرّد خدعة مثيرة أو ممتعة وإنّما هو حقيقة حيّة ذات سلطة واقعيّة بمقتضى قانون المشاركة

(نفسه). إنّه يحلّ محلّ علاقة الأنا بمحيطه وبوضعه أو مع ذاته عندما لا تُتَحَمَّلُ هذه العلاقة بالدراية الكاملة. لكن ما ينزع إلى الإيحاء به لا يقتصر على موضوع الكبت حسب منظور المدرسة الفرويديّة، وإنّما هو يمثّل حسب «يونغ» اتّجاهًا في البحث وإجابة عن حدس خارج عن السيطرة. «إنّ وظيفة الرموز الأصليّة هي بالتحديد ذلك الكشف الوجوديّ للإنسان ذاته عبر تجربة كونيّة» (CHAS 239) يمكن أن نضمّنها كامل تجربته الشخصيّة والاجتماعيّة.

3. ينطوي الاستبدالُ على وظيفة ثالثة هي وظيفة الوسيط. ذلك أنّ الرمز يؤدّي فعليًّا وظيفة وسائطيّة. فهو يقيم الجسور ويجمع العناصر المتنافرة ويصل السماء بالأرض والمادة بالروح والطبيعة بالثقافة والحقيقة بالحلم واللاوعي بالوعي. ويقابل الرمز قوّة نابذة لحياة نفسيّة غريزيّة نزّاعة إلى التوزّع بين تعدّد الحواس والانفعالات بقوّة جاذبة مندفعة نحو الوسط، ويقيم مركزًا للعلاقات يعود إليه المتعدّد وفيه يجد وحدَتَه. إنّه ينتج عن المواجهة بين نزعات متضادّة وقوى متناقضة يجمعها في علاقة ما. إنّه يعوّض هياكل تفكّك الليبيدو المضطرب ببنى تجميع الليبيدو الموجَّه. وفي هذا الصدد يعتبر الرمز عامل توازن. ويضمن نظامُ رموز حيٌّ في نفسيّة ما نشاطًا ذهنيًّا كثيفًا وسليمًا ومحرِّرًا في الوقت ذاته. ويقدّم الرمز أهمّ مساعدة لتكوين الشخصيّة «فهو يحتوي فعلاً على تعبيريّة رائعة على هامش تعبيره الشكليّ حسب ملاحظة «يونغ»، أي إنّ له فاعليّة عمليّة في مستوى القيم والأحاسيس». وهو الذي يساعد على هذه الانتقالات التناوبيّة والعكسيّة بين مستويات الوعي من ناحية وبين المعلوم والمجهول والظاهر والخفيّ والأنا والأنا الأعلى من ناحية ثانية.

4. ينزع التوسّط في نهاية المطاف إلى التجميع. وهذا هو المظهر الآخر لدور الرموز الوظيفيّ. ذلك أنّ هذه الرموز قوى مُوَحِّدةٌ (ELIT 379). وتلخّص الرموز الأصليّة تجربة الإنسان الشاملة الدينيّة والكونيّة والاجتماعيّة والنفسيّة في المستويات الثلاثة (اللاوعي والوعي وما فوق الوعي). وتحقّق أيضًا خلاصة للعالم بإبراز الوحدة الأساسيّة لمستوياته الثلاثة (السفليّ والأرضيّ والسماويّ) ولمركز اتّجاهات الفضاء الستّة، وذلك بإبراز محاور التجميع الكبرى (قمر، ماء، نار، وحش ذو أجنحة...). وفي الأخير تصل الرموز الإنسان بالعالم. وتنخرط مسارات التكامل الذاتيّ للمستوى الأوّل في تطوّر شامل دون عزلة أو غموض. ولا يشعر الإنسان بالغربة في الكون، بفضل الرمز الذي يضعه وسط شبكة شاسعة من العلاقات. وتصبح الصورة رمزًا حين تتمطّط قيمتها حتى إنّه لَيَصل في الإنسان أعماقه الملازمة له بتعال لا حدّ له. ويكمن الفكر الرمزيّ في أحد أشكال ما يسمّيه «بيار إيمانوال» «التأثير المتبادل والمتواصل بين الداخل والخارج».

5. يؤدّي الرمز إذا بصفته موحّدًا وظيفة بيداغوجيّة وحتّى علاجيّة. وفعلاً هو يوفّر شعورًا إن لم يكن دائمًا بتحقيق الذات فلا أقلّ من أن يكون شعورًا بالمساهمة في قوّة تتجاوز الذات. وهو عندما يصل بين عناصر الكون المختلفة يجعل الطفل والرجل يشعران بأنّهما ليسا وحيديْن وضائعيْن في هذا الكلّ الشاسع الذي يحيط بهما. ولكن يجب ألاّ نخلط هنا بين الرمزيّ والوهميّ، وألا ندافع عن هذا الأخير بتقديس الخياليّ. ويعبّر الرمز بطريقة علميّة غير مدقّقة، بل ساذجة عن واقع يستجيب لعدّة احتياجات في المعرفة واللطف والأمان. ومع ذلك، فإنّ الواقع الذي يعبّر عنه ليس هو الواقع الذي تمثّله مياسم صورته الخارجيّة تيْسًا كان أو نجمًا أو حبّة قمح. إنّه شيء يتعذّر وصفه، ولكنّنا نشعر به بعمق مثل وجود طاقة ماديّة ونفسيّة تُخَصِّبُ وتُربّي وتُغذّي. ويشعر الفرد عن طريق حدسه فقط بانتمائه إلى مجموعة تُرعبه وتُطَمْئِنُهُ في الآن نفسه لكن تُعِدُّهُ للحياة. وأن نقاوم الرموز يعني أن نحرم أنفسنا من جزء من ذواتنا، وأن نُفَقِّرَ الطبيعة بأكملها، وأن نردّ بداعي الواقعيّة دعوة حقيقيّة إلى حياة شاملة. إنّ عالمًا بلا رموز عالم خانق يؤدّي بسرعة إلى موت الإنسان الروحيّ.

لكنّ الصورة لا ترتقي إلى مستوى الرمز إلا إذا قَبِلَ المشاهد بتحويل خياليّ بسيط في الواقع، لكنّه معقّد عند التحليل . وهو تحويل يضعه داخل الرمز ويضع الرمزَ داخل الإنسان. ويسهم كلّ منهما في طبيعة الآخر وفعاليته في ما يشبه التكافل. وتزيلُ هذه المماثلة أو هذه المشاركة الرمزيّة حدود المظاهر، وتقود نحو كينونة مشتركة، وتحقّق وحدة. وهذا ما عبّر عنه - دون شكّ- «راينرماريا رايلك» (Rainer Maria Rilke) في قصيدة يقول فيها:

«إذا أردت أن تفلح في إحياء شجرة
فانشر حولها هذا الفضاء الداخليّ الكامن فيك
ولن تصير حقيقة شجرة إلا متى تشكّلت من زهدك»

وندرك الدور العظيم لهذه الحياةِ المتخيّلة. ولكن ربّما يكون أهونَ علينا تضييعُ معنى الرمز ومعنى الوقائع في الآن نفسه من التنكّر للتمييزات الضروريّة بينهما. وينبغي ألاّ نكفّ عن التحذير بما يكفي من أخطار المماثلة وتجاوزاتها. وإذا كان في طريقها مزايا فسيكون من التهوّر التأخّر عنها دون التفكير في الابتعاد عنها في الوقت ذاته.

ويمكن لهذه المماثلة مثلاً أن تساعد الطفل خاصّة على اكتساب المواقف الإيجابيّة للبطل المختار. لكنّها تُوشك -إن طالت- أن تُحْدِثَ بعض التصرّفات الصبيانيّة وأن تؤخّر تكوين الشخصيّة المستقلّة. وكتب أحد رجال الدين البارزين يقول: « إنّ مماثلة الكائنات التوراتيّة هي أفضل السبل

لاكتشاف تصرّف الإنسان في حضرة الربّ «. على أنّ تعاسته في التشبّه بقابيل. لكن بعد كلّ شيء، ومهما كان الأمر مثيرًا للشفقة فإنّه لا يعدو أن يكون خطأً شخصيًّا فادحًا، والأفدح منه أن يكون الخطأ منهجيًّا، أي أن نتّخذ دون أن ننتبه من مماثلة الآخر مبدأً بيداغوجيًّا ونجعل من التركيبة المُغَايِرَة أساسَ تربية ما. ومن المؤكّد أنّ الرموز تسهم بفعاليّة في تكوين الطفل والراشد، لا بوصفها تعبيرًا تلقائيًّا واتصالاً مناسبًا فحسب ، وإنّما بوصفها وسيلةً لتنمية الخيال الخلاّق وإدراك اللامرئيّ. على أنّه يتعيّن أن تظلّ الرموز عامل إدماج ذاتيّ، وألاّ تتحوّل إلى خطر في ازدواج الشخصيّة.

6. وإذا كان ثمّة خطر في أن يضعف الرمز معنى الواقع بسبب من انقطاع في الوحدة فإنّ ذلك لا يحول بينه وبين كونه واحداً من أهمّ عوامل الاندماج في الواقع بفضل وظيفته المُجَمْعِنَةِ. إنّه يعمّق التواصل مع الوسط الاجتماعيّ. ولكلّ مجموعة رموزها، ولكلّ عصر رموزه. ويعني تأثّرنا بهذه الرموز إسهامنا في هذه المجموعة أو في هذا العصر. ذلك أنّ عصرًا بلا رموز عصر ميْتٌ، ومجتمعًا بلا رموز مجتمع مَيْتٌ. إنّ حضارة لم يعد لها رموز آيلة إلى الزوال، ولن يكون في القريب سوى تاريخ.

قيل إنّ الرمز لغة كونيّة. وهو أكثر وأقلّ من كونه كونيًّا ، إنّه فعلاً كونيّ لأنّه - افتراضيًّا - في متناول كلّ كائن بشريّ دون الاعتماد على لغات متداولة أو مكتوبة، ولأنّه يصدر عن النفس الإنسانيّة. وإذا سلّمنا بوجود أصل مشترك للاّوعي الجمعيّ قادر على تقبّل الوسائل وبثّها، فيتعيّن علينا ألاّ ننسى أنّ هذا الأصل المشترك يغتني ويتنوّع من كلّ الإسهامات العرقيّة والشخصيّة. وسيصطبغ الرمز الظاهر نفسه إذن، أَيْلاً كان أو دُبًّا مثلاً، بصبغة مغايرة حسب الشعوب والأشخاص، وكذلك حسب العصور التاريخيّة ومزاج الحاضر. ومن المهمّ أن نكون مدركين لهذه الاختلافات الممكنة إذا أردنا تجنّب سوء الفهم، وأن ننخرط خاصة في فهم عميق للآخر. وهنا نرى كيف يُؤدّي بنا الرمز إلى ما هو أبعد من الكونيّ ومن المعرفة. ذلك أنّه ليس مجرّد إيصال معارف وإنّما هو نقطة التقاء الانفعالات: فعن طريق الرمز تدخل الغرائز الجنسيّة (اللّيبيدوات) بمفهومها الطاقيّ في تواصل. ولهذا يُعَدُّ الرمز أكثر الوسائل نجاعة في التفاهم بين الأشخاص وبين المجموعات وبين القوميّات حتى إنّه يقودها إلى أعلى درجات قوّتها وإلى أعمق أبعادها. ويُعدّ التوافق حول الرمز خطوة مهمّة في طريق الجمعنة. وبطابعه الكونيّ يمكنه الوصول إلى قلب الفرد والجماعة. ومن ينفذ إلى معنى رموز متعلّقة بشخص أو بشعب يعرف أغوار هذا الشخص وهذا الشعب.

7. يميّز علم الاجتماع والتحليل النفسي الرموز الحيّة من الرموز المَيْتَة. ولم يعد لهذه أيّ صدى في الوعي الفرديّ ولا في الوعي الجمعيّ، ولم تعد تنتمي إلا إلى التاريخ أو إلى الأدب أو الفلسفة. وتعتبر الصور نفسها ميْتَة أو حيّة وفق استعدادات المتقبّل المشاهد ووفق أغوار دخيلته وحسب

التطوّر الاجتماعيّ. وتعدّ الصور حيّة إذا كان لها في كيانه كلّه صدى موقّع. وهي مَيْتة إذا لم تكن غير مجرّد شيء خارجيّ يقتصر على خواصّ دلالاته الموضوعيّة. فما تمثّله البقرة من اهتمام روحيّ لدى الهندوسيّ المتشبّع بمبادئ «الفيدا» مختلف عمّا تمثّله لدى المربّي النورمنديّ. وتتعلّق حيويّة الرمز بموقف الوعي وبمعطيات اللاوعي. وهي تفترض نوعًا من الإسهام في اللغز ونوعًا من الطبيعة المشتركة مع المخفيّ. إنّها تنشّطها وتقوّيها وتجعل المشاهد فاعلاً. وإن لم يَحصل ذلك فإنّ الرموز حسب تعبير «أراغون» (Aragon) تصبح «مجرّد كلمات أفرغت من خاصّيّاتها، واختفى مدلولها القديم مثلها كمثل كنيسة لم نعد نُصلّي فيها».

يفترض الرمز الحيّ إذا وظيفة الترجيع. وإذا تناولناها في المستوى النفسيّ فيمكن مقارنة هذه الظاهرة بما يسمّيه علم القوى الطبيعيّ ظاهرة ارتجاجيّة. فالجسم أو الجسر المعلّق مثلاً يهتزّ بمفعول تواتره الخاص الذي يتغيّر بفعل المؤثّرات التي يخضع لها كالريح مثلاً. وإذا تفاعل أحد هذه المؤثّرات بتواتره الخاص مع هذا الجسم، وإذا اتّحد تواترهما فسينجم عن ذلك تضخيم في الارتجاجات وتسارع في الاهتزازات يمكن أن يصل تدريجيّا إلى الاضطراب وإلى التصدُّع. وتكون وظيفة ترجيع الرمز أكثر فاعليّة بحيث تتلاءم أكثر مع المناخ الروحيّ لشخص أو لمجتمع أو لحقبة تاريخيّة أو لظرف. وهي وظيفة تفترض أنّ الرمز على صلة بنفسيّة جماعيّة، وأنّ وجوده لا يرتبط بنشاط شخصيّ صرف. وهذه الملاحظة تنطبق على المحتوى المخَيِّل قدر انطباقها على تفسير الرمز. فهو يسبح في وسط اجتماعيّ حتى إن انبثق من وعي فرديّ. وتتغيّر قوّته الإيحائيّة والتحريريّة بمفعول الصدى الناتج عن علاقة الاجتماعيّ بالفرديّ.

8. لا يمكن أن تكون هذه العلاقة متوازنة إلا في ظل تأليف ينسجم مع المتطلّبات المتباينة غالبًا للفرد و الجماعة. وهذا أحد أدوار الرمز ممثّلاً في الوصل حتى بين الأضداد والتأليف بينها. ويطلق كارل غوستاف يونغ وظيفة التعالي (وظيفة الأدوار الأكثر تعقّدًا، وظيفة ليست أوليّة إطلاقًا، وإنّما متعالية بمعنى المرور من وضع إلى آخر بمفعول هذه الوظيفة) على خاصّيّة الرموز في ربط الصلة بين قوى متضادّة، ومن ثم تجاوز التعارضات وفتح الطريق أمام تقدّم في الوعي. وتصف صفحات تُعدّ من أدقّ آثاره كيف تتفكّك بواسطة هذه الوظيفة المتعالية للرموز وتنحلّ وتنتشر قوى حيويّة متضادة ولكن غير متنافرة إطلاقًا، وليس بإمكانها أن تتّحد إلا وفق سيرورة تطوّريّة مندمجة ومتزامنة (JUNT 496-498).

9. نلاحظ إذن انخراط الرمز ضمن حركة تطوّر الإنسان بأكملها. ولا يقتصر على إغناء معارفه وتحريك حسّه الجماليّ. إنّه يؤدّي في المنتهى وظيفة المحوّل للطاقة النفسيّة. فهو كمن يستقي

من مولّد طاقة به بعض اضطراب وفوضى ليضبط تيّارًا كهربائيًّا ويجعله صالحًا للاستعمال في سيرة الحياة الشخصيّة. وكتب أدْلِر (ADLI 55) (Adler) يقول: « تُحوَّل الطاقة اللاواعية غيرُ المستوعَبة في شكل أمارات عُصَابيّة إلى طاقة يمكن إدماجها في سلوك واع بفضل الرمز سواء كان هذا السلوك صادرًا من حلم أو من كل مظاهر اللاوعي الأخرى. ويتعيّن على الأنا استيعاب الطاقة اللاواعية التي يُطلقها حلْمٌ أو وهْمٌ « .ولا يمكن لهذا الاستيعاب أن يتمّ إلا إذا كان جاهزًا لهذا المسار من الإدماج. ولا يكتفي الرمز بالتعبير عن أعماق الأنا التي يمنحها شكلها وصورتها، وإنّما يحفّز بصوره المسارات النفسيّة بواسطة الشحنة العاطفيّة. إنّه يحوّل الطاقات شأن فُرن الكيمائيين يُمكِنُه تحويل الرصاص إلى ذهب، و[على وجه المجاز] الظلمات إلى نور.

5. من التصنيفات إلى التشظية وقعت محاولات عديدة بهدف تصنيف نسقيّ للرموز. وقد جاءت إمّا تتويجًا طبيعيًّا لدراسة علميّة أو فرضيّة عمل وقتيّة لإعداد دراسة علميّة. ويُحْسَبُ لها جميعًا أنّها رسمت الأطُر التي تُيسّر العرض. لكن لا واحدة منها كانت مرضيّة فعلاً. وهذه بإيجاز شديد بعض الأمثلة. يُميّز أ. هـ كراب (A.H.Krappe) في كتابه «تكوّن الأساطير» بين الرموز السماويّة (السماء والشمس والقمر والكواكب) والرموز الأرضيّة (البراكين والمياه والكهوف). ولا يبتعد مرسيا إلياد كثيرًا عن هذا التقسيم في كتابه «بحث في تاريخ الأديان» عندما يحلّل الرموز الأورانوسيّة (كائنات سماويّة، آلهة العواصف، عبادة الشمس، التصوّف القمريّ والتجلّيات الإلاهيّة المائيّة...) والرموز الجهنّميّة (حجارة، أرض، امرأة، خصوبة). وتضاف إليها في حركة تضامن كونيّة كبرى رموز المكان والزمان مع حركيّة العود الأبديّ. ويوزّع غاستون باشلار الرموز على العناصر التقليديّة الأربعة: الماء والنار والتراب والهواء التي يعتبرها بمنزلة هرمونات المخيّلة. ويُتناول كل عنصر من هذه العناصر في كامل تعدّديّة معانيه الشعريّة.

ويَجمَعُ «ج. ديمازيل» (G.Dumézil) الرموز حول وظائف ثلاث أساسيّة استخلصها من بنية المجتمعات الهندو-أروبيّة، وظائف أنتجت ثلاثة أنظمة أو طبقات مغلقة من فئة الكهّان وفئة المحاربين وفئة المُنْتِجين. ويميّز «بقانيول» (Piganiol) بين الرعاة أو البدو والمزارعين أو المستقرّين، والذين لكلّ منهم منظومات خاصّة من الرموز. ويعتمد «بريزولسكي» (Pryzulski) في تصنيفه على نوع من التطوّر الصاعد للوعي. وتتمحور الرموز في البدء حول عبادة الإلهة الكبرى والخصوبة، ثمّ في مستوى الإنسان حول الأب والإله.

أمّا في التحليل النفسيّ الفرويديّ، فإنّ مبدأ اللذّة هو المحور الذي تتمفصل حوله الرموز. وهي تتركّز تباعًا في المستويات الفمويّة والشرجيّة والجنسيّة تحت تأثير هيمنة الليبيدو المراقب

والمكبوت. أمّا «أدلر»(Adler) فيُحِلُّ محلّ هذا المبدإ مبدأ القوّة الذي يتولّد منه ازدهار الرموز عن طريق ظاهرة تعويض الشعور بالنقص. وقد نجد عند يونغ أكثر من مبدإ للتصنيف: فمثلاً يمكن للإواليّات أو مسارات الانبساط والانكفاء الذاتيّ أن توافق أصنافًا مختلفة من الرموز. ويمكن أن نضيف إليها الوظائف النفسيّة الأساسيّة في ظلّ أنظمة مختلفة من قبيل الانبساطيّ أو الانطوائيّ، أو كذلك في مسارات التفريد بواسطة رموز تميّز كل مرحلة تطوّرية أو كلّ عارض أو حادث سير. وفي الحقيقة كثيرًا ما تُوحي الرموز نفسها - وإن كانت موسومة بعلامة أو غارقة في سياقات- بهذه المراحل أو المواقف المختلفة. وفي كلّ الأحوال لم يغامر المحلّل الزوريخيّ الكبير بتصنيف الرموز تصنيفًا منهجيًّا. وقد تصطدم كلّ محاولة في هذا الاتجاه انطلاقًا من إنتاجه الأدبيّ الغزير بعقبة أساسيّة وحتّى بروح البحث اليونغي الذي يعارض بشدّة كل نسقنة (Systématisation).

ويمكن أن نعيب مع جيلبار ديران (DURS 24-33) على غالبيّة محاولات التصنيف نزعتها الوضعانيّة والمُعَقلِنَة التي تتناول الرموز كأنّها علامات أو حبكات روائيّة ومقتطفات تفسير اجتماعيّ أو دينيّ وأشياء يتعيّن معرفتُها. وهي تتنكّر لتجذّرها الذاتيّ ولتعقّده المتغيّر، وتشكو من ضيق ميتافيزيقيّ غير معلن. علاوة على ذلك يُعابُ على تصنيفات التحليل النفسيّ التوسّعيّةُ المركزيّة والإفراطُ في تبسيط الدوافع. فالرموز تصنّف عند فرويد بسهولة وفق خطاطة الازدواجيّة الجنسيّة الإنسانيّة، وعند»أدلر» وفق الخطاطة العدوانيّة. وبعبارة أخرى، فإنّ المخيّلة -حسب المحلّلين النفسانيّيين- ناتجة عن صراع بين النزعة الجنسيّة والكبت الاجتماعيّ (محاولة مخجلة لتجنّب الرقابة) في حين أنّها تظهر - خلافًا لذلك - في معظم الحالات في اندفاعها، كأنّها نتيجة اتفاق بين الرغبات ومواضيع البيئة الاجتماعيّة والطبيعيّة. والمخيّلة أبعد من أن تكون نتيجة كبت، وإنّما هي -خلافًا لذلك- مصدر تصريف الطاقة المكبوتة (DURS 30).

وقد استعار جيلبار ديران من الأنتروبولوجيا مبادئ تصنيفه الخاصّ للرموز. وصرّح بأنّه اعتمد «طريقة تقارب براغماتيّة ونسبويّة بالتمام تسعى إلى معاينة جمهرات واسعة من الصور، جمهرات مستقرّة تقريبًا، و تبدو كأنّها مهيكلة بنوع من تشاكل رموز استقطابيّة» (DURS 33). ويكتشف مثل هذه الحزمة من نقاط الالتقاء بين الارتكاسيّة (علم الارتكاسات: الحركات المهيمنة) والتكنولوجيا (علم الأدوات التي يتطلّبها المحيط امتدادًا للحركات المهيمنة) وعلم الاجتماع (علم الوظائف الاجتماعيّة). وهكذا تبدو الرموز رَسِيماتٍ محرّكة تهدف إلى دمج الغرائز الجنسيّة وردود أفعال شخص ما، والتوفيق بينها وبين متطلّبات المحيط ومحفّزاته. والحركات المهيمنة الثلاث (علم الارتكاس) هي الوضع والغذاء والجِماع. وتتطلّب الحركات المرافقة لردود الأفعال المهيمنة هذه دعائم ماديّة وأدوات مساندة (تكنولوجيا). وتأتي بعد ذلك الوظائف الاجتماعيّة

للقسّ والمنتج والمحارب أو مباشرة السلط التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة. وهكذا يمكن أن نجمع الرموز الأكثر تنافرًا ظاهريًّا في ثلاث مجموعات كبرى غير منعزل بعضها عن بعض. وتُميّزُ التفسيرات البيوبسيكولوجيّة والتنكولوجيّة أو الاجتماعيّة التي تتفاوت درجات هيمنتها حسب الرموز والمستويات المعبّرة. غير أنّ جيلبار ديران -ولأسباب غير مقنعة البتّة تُبِينُ عن التأثيرات المستمرّة للانشطارات العلويّة والجهنّميّة التي يقول بها مرسيا إلياد أو المظلمة والمضيئة عند المحلّلين النفسانيين - لا يُطبّقُ هذه المبادئ تطبيقًا صارمًا. فهو يميّز بين نظامَيْن في النظريّة الرمزيّة: نظام نهاريّ ويشمل الرموز التي تغلب عليها النزعة الوضعيّة المتّصلة بوضع الجسم وتكنولوجيا الأسلحة وعلم اجتماع المرزبان المجوسيّ والمحارب وطقوس الارتقاء والتطهير، والنظام الليليّ الذي يشمل الخاصيّات الهضميّة الغالبة والموحّدة أو الدوريّة. وتتناول الأولى تقنيّات الحاوي والسكن والقيم الغذائيّة والهضميّة وعلم اجتماع الأمومة والحضانة. وتضمّ الثانية تقنيّات الدورة والروزنامة الفلاحيّة مثل تقويم صناعة النسيج ورموز العَوْد الطبيعيّة والمصطنعة والأساطير والمآسي الفلكيّة البيولوجيّة (DURS 50). ونعتقد أنّ لكل رمز مهما كانت خاصّيّته الغالبة مظهريْن اثنيْن نهاريًّا وليليًّا: فالوحش مثلاً رمز ليليّ بما أنّه يلتهم ويفترس. ويصبح نهاريًّا إذا حوّل كائنًا جديدًا ولفظه. وبصفته حارس المعابد والحدائق المقدّسة هو في الآن نفسه عقبة وقيمة، ظلمات ونور ليليّ ونهاريّ. وقد أبرز جيلبار ديران ببراعة هذه الثنائيّة للرموز. وفضلاً عن ذلك نأسف لأنّ بحوثه العلميّة الجيّدة لم تفض به إلى تصنيف يتماشى ومعاييره الخاصّة. ولكن يمكن أن يكون هذا دليلاً على أنّ الرمز في غاية التعقيد، حتى إنّه يتجاوز كل نظام.

ويميّز مؤلّفون آخرون بين الرموز الكونيّة والرموز المجرّدة والأخلاقيّة والدينيّة والملحميّة والتكنولوجيّة والبسيكولوجيّة. وكلّ رمز من هذه الرموز يقابل أنموذجًا إنسانيًّا بجانبيه الإيجابيّ و السلبيّ. لكنّ مختلف هذه المظاهر توجد مجتمعة في أغلب الرموز ذات الطبيعة المُوَرِّقَة وفق تعبير «ليفي ستروس»، إذ تتمثّل أهم وظائفها تحديدًا في ربط عديد المستويات. ولذا، لا يمكن اعتمادها مبدأ للتصنيف. إنّها تشير فقط إلى مستويات تفسير ممكنة.

ويرفض «ليفي ستروس» في بحوثه عن الأسطورة أن يجعل مشروعه رهينَ تصنيفٍ ما. ومهما كانت الطريقة التي نَتَناوله بها فإنّ مشروعه ينمو كركام مختلط دون أن يجمع بطريقة دائمة أو نسقيّة مجمل العناصر التي يستمدّ منها مادّته دون تبصّر وكلّه ثقة بأنّ الواقع سيكون دليلَه ويهديه إلى طريق أكثر أمانًا من تلك التي كان يمكنه اختراعها (LEVC 10). هذا التحفّظ المنهجيّ هو من ضمن التحفّظات التي أوحت بوضع هذا القاموس الذي يرفض كل تصنيف نسقيّ. وقد جمع «جيرار دو شامبر» و«سيباستيان ستارك» (Gérard de Champeaux et Sébastien Sterckx)

في كتابهما «عالم الرموز» الذي تناول الرمزيّة الرومانيّة مجمل الرموز حول ما أَسْمَيَاهُ أشكالاً بسيطة أو رموزًا أساسيّة للنفس البشريّة. وهذه الأشكال هي المركز والدائرة والصليب والمربّع. ولا يتعلّق الأمر باستنتاج كلّ الرموز من هذه الأشكال ولا بردّها جميعها إليها. وقد تدلّ هذه المحاولة على بناء كامل للفكر الرمزيّ. وهكذا، فإنّ رمز المعبد – على الرغم من أنّ الصرح المقدّس هو في الغالب مربّع أو مستطيل- يرتبط برمزيّة المركز لأنّ المعبد يضطلع فعلاً بوظيفة مركز مقدّس. وكذلك تنتمي الشجرة إلى المجال الرمزيّ للصليب، مع أنّ بعض كثافة الأوراق توحي بصورة القبّة والدائرة. ويفترض هذا التصنيف - كما نلاحظ - تأويلاً قد يبعد كثيرًا عن الظواهر، ويكون موجّهًا إلى الحقائق البعيدة.

أمّا «بول ديال»(Paul Diel)- وقد درس النظريّة الرمزيّة في الأساطير الإغريقيّة - فقد وزّع الأساطير ومواضيعها وفق تمفصلات جدليّة مستوحاة من تصوّر للنظريّة بيو-إيتيقيّ نفسيّ فهو يعتبر أنّ الحياة بصفتها قوّة تطوّر تُوَجِّهُها النفسيّة الإنسانيّة. ويُوجَدُ التخيّل العاطفيّ صلب هذه النفسيّة. ويكمن قانونُ الحياة الأساسُ في تصرّفها السليم، أي في التحكّم في الذات والعالم. وتؤكّد الصراعات في الأساطير مغامرات كلّ كائن إنسانيّ بإمكاناته الدائمة وبمراحله المتعاقبة لاندفاعه الروحيّ وسقوطه في الانحراف. ويتجزّأ البطل الأسطوريّ مثل انعكاس رمزيّ جزئيّ أو كليّ لذواتنا مثلما نكونُ في مرحلة من وجودنا. لكنّ الحياة حسب «بول ديل» تتطوّر في اتّجاه رَوْحَنة بموجب تأثير بطيء، ولكنّه إجمالاً لا يُقاوَمُ. وتُؤدّي الروح وظيفة ما فوق الوعي مثل سائل عصبيّ مُوَجَّه. والعقل وظيفة واعية تهيّئ الإنسان طوال مساره التطوّريّ لمتطلّبات الحياة الملحّة وغاياتها. ويصطدم تجاوز الوعي في إدارة ما فوق الوعي بعراقيل كثيرة متأتّية أساسًا من المخيّلة الجامحة. وتؤدّي هذه دورًا زائدًا من شأنه أن يعرقل المجهود التطوّري أو يؤدّي إلى نكوص في اتّجاه ما قبل الوعي أو اللاوعي. ويغذّي هذا الخلل الوظيفي الحياة النفسيّة الممزّقة بين جاذبيّة «ما فوق الوعي» ووزن اللاوعي «ما تحت الوعي» عن طريق ما يصحبه من عادات غير معقولة ومن صور ملحّة وأوضاع متناقضة. وليس ما تكشفه الأسطورة عن طريق الصور والوضعيّات الرمزيّة كذلك هو مخلّفات ماض منمّق، وإنّما هو صورة لحاضر من النزاع يتعيّن تجاوزه ومشروع لمستقبل ينبغي تحقيقه. ووفق هذا المنظور تخصّ الرموز الأساسيّة الدرجات الثلاث التي تُضاف في النفسيّة الإنسانيّة إلى الغريزة الحيوانيّة من المخيّلة المُجَمِّحَة والكابِتة (ما تحت الوعي)، ومن الفكر (الوعي)، ومن الروح (ما فوق الوعي) (DIES 36). وهكذا يصنّف المؤلّف الرموز أربعة أصناف هي: رموز الإثارة المُخَيِّلة (إيكار (Icare)، تانتال (Tantale)، إكسيون (Ixion)، بارساي (Persée) وغيرها...) ورموز الخلل الوظيفيّ (الفتن الأوّليّة، أنساب الآلهة، حرب العمالقة وما سواها...) ورموز التبسيط مخرجًا أوّل للاختلال: من ذلك التبسيط بأوجهه الثلاثة: الاصطلاحيّ

(الميداس (Midas)، الإيروس (Eros)، النفس (Psyché)) والشهوانيّ (أورفاي Orphée) والجبّار (أوديب Oedipe) ورموز تخطّي النزاع أو الصراع ضد التبسيط (تايزاي (Thésée)، هيركلاس (Héraclés)، بورمثيوس (Prométhée) وأضرابهم...). واعتمادًا على التأويل العام تجد رموز كل من الرجل والنسر والقميص (الجلباب) والسهم والنهر مكانةً مميّزةً في هذا التصنيف. وإليه يعود فضل الانسجام والعمق. غير أنّ هذا التصنيف يُسْتَلْهَمُ من نظام تحليل ذي قيمة مرموقة .لكنّه يرتكز حصريًّا تقريبًا على الإيتيقا . وهو لا يضع في صدارة اهتمامه بقيّة أبعاد الرموز مثل الأبعاد الكونيّة والدينيّة. ولا يمكن أن نؤاخذه على ذلك بما أنّه لا يسعى إلى أكثر من ترجمة الرمزيّة الأسطوريّة إلى لغة بسيكولوجيّة. ولنستنتج فقط أنّنا إن لم نجد بعدُ هنا الأسس لتصنيف عام، فيمكننا أن نكتشف طريقة تحليل في مستوى معيّن من التقصّي.

من عبقريّة «أندري فيرال» (André Virel) في كتابه « تاريخ صورتنا « اتّخاذه المراحل الثلاث التي تظهر في تطوّر مفهوميْ الزمان والمكان نظامًا مرجعيًّا، وفي التطوّر البيولوجيّ، وفي التاريخ الإنسانيّ، وحتى في تاريخ الفرد. وتقدّم المرحلة الأولى التي يُسمّيها كونيّة المنشإ (Cosmogénique) خصائص يمكن تركيزها في مجموعة الاطّراد ممثّلة في الموجة والدورة والتناوب. إنّها المرحلة السماويّة ذات الفيض الحيويّ والفوضويّة الغامضة. أمّا في المرحلة الثانية الفصاميّة التولّد فيتخلّص فيها الفرديّ من الرواسب. ولايتعلّق الأمر كذلك بالتفريق، بل بالثنائيّة وبالانفصال بوصفه تقابلاً مع المحيط. وتتميّز هذه المرحلة بالتقطّع ممثّلاً في ضبط الحدود والتثبيت والتراكم والتناظر والزمن الموقّع والتعديل إلى غير ذلك... إنّها مرحلة التوقّف الزُحَلِيّة للاستراحة والاستقرار. أمّا المرحلة الثالثة الواقعة تحت تأثير زويس Zeus)، (أو المشتري) فمرحلة إطلاق التوسّع، ولكن في تواصل منتظم. «وفي حين كان الكائن أوّل أمره غير مُتَمَيِّز في بيئته أضحى بعد ذلك متميّزًا فيه. ويتعارض دوام التميّز مع استمرار عدم التميّز في المرحلة الأصليّة. وفي غضون المرحلة الثالثة التي نسمّيها مرحلة التولّد الذاتي يتناسل الكائن ذاتيًّا ويتواجد بذاته مثله مثل عالَم مستقلّ بذاته. وتَتْرُك ثنائيّة التولّد الفصاميّ مكانها للعلاقة الحيويّة بين الكائن والعالم».

وتجد الأساطير والرموز والبُنَى من قبيل أوزيريس (Osiris)، ساث (Seth)، إيزيس (Isis)، أورانوس (Uranus)، زحل (Saturne)، المشتري (Jupiter)، الشجرة، العقدة، الفأس، الكهف، الثعبان، السهم إلخ ... مكانها ومعناها في هذه النظريّة التطوّريّة للمجموعة. ويُفسّر علم الرمز النشوئيّ هذا عددًا من الأحداث اللامعقولة. ويقدّم طريقة جديدة في التحليل مخصّصة بإرساء نظام من بين العناصر المتنافرة والموروثة من عوالم قديمة غير متجانسة، وتفتح الطريق لتحاليل علاجيّة. ومع أنّه بإمكاننا أن نجمع عددًا معيّنًا من الرموز في هذه المراحل الثلاث، لا يمكن لهذه

المراحل أن تكون أساسًا للتصنيف لأنّ كل رمز - عدا بعض الاستثناءات، وكما بيّنه بكلّ وضوح أندراي ميرال - يندرج في مجموعة تجتاز المراحل الثلاث: فالموجة مثلاً تقدّم على أنّها عاتية في المرحلة النشكونيّة ومحجوزة في المرحلة الفصاميّة التولّد، ومنتظمة في مرحلة التوّلد الذاتيّ. ويتعيّن أن نفهم هذه الكلمات وفي مقدّمتها الموجة في معناها الرمزيّ. وهذا أيضًا مبدأ للتحليل وليس للتصنيف.

لقد استبان حتى اليوم أنّ كل تصنيف نسقيّ للرموز لا يكفي إلاّ لغايات عمليّة لعرض ما. ويجعل تعدّد معاني الرموز نفسه المهمّة عسيرة. ويبدو لنا في مستوى البحوث الحاليّة أنّ أنسب الأساليب لتذليل العقبات أو لتجاوزها هو أن نضبط قائمة للرموز ونماذج تحليلها تكون ممثّلة وسهلة المأخذ. وبإمكان هذا الإطار أن يقبل كل الإضافات والمقترحات الجديدة. وهذا مجرّد إطار وليس مدوّنة اصطلاحات كاملة. وثمّة الكثير ممّا يمكن إضافته. وقد تركنا نحن أنفسنا عديد الملاحظات جانبًا. ولم نحتفظ إلاّ بما كان أنموذجيًّا بما يكفي، أي مأخوذًا من فضاءات ثقافيّة مختلفة ومن أنظمة تحليل متعدّدة.

6. منطق المتخيّل ومنطق العقل، ليس مجال المتخيّل مجال فوضى واختلال، حتى إن استعصى على كلّ مشروع يستهدف تصنيفه. ذلك أنّ عمليّات الخلق الأكثر عفويّة تخضع لنوع من القوانين الداخليّة. وحتى إن أدخلتنا هذه القوانين إلى اللامعقول فمن الحكمة أن نحاول فهمها. فليس الرمز حجّة، لكنّه يندرج في منطق ما. وثمّة بالفعل حسب «جان بياجيJean Piaget» تماسك وظيفيّ للفكر الرمزيّ . وقد كتب «جيلبار ديران» يقول: «إنّ التدفّق الغزير للصور حتى في أكثر الحالات غموضًا محكوم بمنطق الرموز حتّى إن كان هذا المنطق محدودًا». (DURS 21). وقد ألحّ «مرسيا إلياد» على أنّ منطق الرموز لا يتأكّد من خلال النظريّة الرمزيّة السحريّة الدينيّة فحسب، وإنّما من خلال النظريّة الرمزيّة التي يَجْلوُها نشاط الإنسان تحت الواعي والمتعالي (378-ELIT 337).

ويتأتّى هذا المنطق من خاصيّتيْن أساسيّتيْن للرموز تميّزانها من كلّ الأباطيل هما استقرارها ونسبيّتها. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ الرموز تحافظ على نوع من الاستقرار في تاريخ الأديان والمجتمعات ونفسيّة الفرد. فهي على صلة بالوضعيّات والغرائز الجنسيّة ومجموعات مماثلة لها. و تتطوّر وفق المسارات ذاتها. ويبدو أنّ إبداعات الوعي واللاوعي وما فوق الوعي مستوحاة في تنوّعها الأيقونيّ أو الأدبيّ من النماذج نفسها، وتتطوّر وفق خطوط البنى نفسها. لكن لنَحْذَرْ من تجميدها في قوالب نهائيّة. ذلك أنّ تصلّبها موت محقّق وثباتها ثبات نسبيّ.

وكنّا قد لاحظنا أنّ الرمز علاقة أو مجموعة متحرّكة من العلاقات بين حدود عديدة. ويرتكز منطق الرموز مبدئيًّا على أساس هذه العلاقات بالذات. لكن يبرز هنا تعقّد المشكل وصعوباته لأنّه ينبغي البحث عن أساس هذه العلاقات في اتجاهات عديدة . وهو يتغيّر مع كلّ شخص ومع كلّ مجموعة وفي كثير من الحالات مع كلّ مرحلة من وجوده. وبإمكاننا أن نتبيّن بالفعل مع «ج. دي لاروشتّري» (J.de la Rocheterie) المادّة أو الصورة التي تصلح أن تكون رموزًا أو ما ترمز إليه، أي التركيز على المرموز إليه أكثر من الرامز: من ذلك أنّنا ننظر في رمز من رموز العَموديّة إلى القمّة تنزل إلى القاعدة أو إلى القاعدة تصعد إلى القمم العالية. ويمكن أن نتساءل كيف ينظر شخص مستيقظ إلى الرمز وكيف ينظر إليه الحالم النائم والمحلّل النفسانيّ، وبمَ يرتبط عمومًا، وبم شعرت الإنسانيّة أمام هذا الرمز (من خلال تضخيمه)، وفي أيّ مستوى يقع في الحال من المتقبّل المُدْرِك له، أفي المستوى الماديّ أم الروحيّ أم النفسيّ. ثمّ تساءل عن وظيفته في نفسيّته وفي وضعه الحالي وفي ماضيه ودوره شاهدًا وعامل تطوّر وغيره.. ومهما تعدّدت الأطراف المتدخّلة في العلاقة الرمزيّة فهي تُسْهِمُ كلّ بطريقته في إعطائها قيمتها وميزتها الخاصة. فهي - وإن تعذّر إدراكها- غالبا ما تمتلك بعض الحقيقة التي تحتلّ مكانة فاعلة في الحياة. وتستجيب هذه المكانة لنظام الأشياء وتؤسّس لمنطق أصيل يتعذّر اختزاله في الجدليّة العقليّة. «إنّه العالم ينطق بالرّمز، حسب تعبير «يونغ». وكلّما تقادم الرمز وتعدّد أصبح جمعيًّا وكونيًّا. وكلّما كان مجرّدًا مميَّزًا ونوعيًّا قَرُبَ على العكس من طبيعة خصوصّيات وأعمال فريدة ومحسوسة وتجرَّدَ من صفته الكونيّة رأسًا. ويوشك أن يصبح في تمام الوعي مجرّد مجاز لا يتجاوز حدود التصوّر الواعي. وهنا أيضًا يكون عرضة لمختلف التفسيرات العقلانويّة» (JUNA 67). ومن الأهميّة بمكان إدراك مميّزات هذا المنطق الخاص في مستوى «الرمزيّ» بالذات وليس في المستوى الأدنى» للمجازيّ الصوريّ «. وفي هذا يقول مرسيا إلياد: «يجري استعمال الرموز وفق منطق رمزيّ» (ELIT 41).

لا يصدر الوصل بين الرموز عن منطق تصوّريّ: ذلك أنّه لا يدخل في مدلول المفهوم ولا في تضمّنه، ولا يظهر في منتهى استقراء أو استنتاج ولا في أي منحى حجاج عقليّ، بل يتأسّس منطق الرموز على إدراك علاقة بين طرفيْن أو مجموعتيْن. ولا يخضع هذا الوصل كما تقدّم القول لأيّ تصنيف علميّ. وإذا استعملنا عبارة «منطق الرموز» فلمجرد تأكيد وجود صلات أو ترابطات صُلب الرموز وفي ما بينها، ولتكوّن سلسلة رموز (النور، القمر، الليل، الخصب، القربان، الدم، البذر، الموت، البعث، الدورة، وغيرها...). والحال أنّ هذه المجموعات تتعلّق بروابط ليست فوضويّة ولا غير مبرّرة ولا غير طارئة البتّة. وتتواصل الرموز في ما بينها وفق قوانين وجدليّة مازالت لم تُعرف بعد بما يكفي. وسيبدو من اليقين القول: إنّ النظريّة الرمزيّة ليست منطقيّة. إنّها غريزة جنسيّة حيويّة واعتراف غريزيّ. وهي تجربة للذات الشاملة التي تولَدُ من مأساتها الذاتيّة عن طريق اللعبة العصيّة عن

الإدراك للعلاقات العديدة التي تنسج في الوقت نفسه مستقبله ومستقبل الكون الذي ينتمي إليه والذي منه يستمدّ مادّة كلّ معارفه الجديدة. وفي نهاية المطاف يتعلّق الأمر دائما بـ«يولد مع» مع إبراز هذه ال «مع». وهي كلمة صغيرة غامضة يكمن فيها سرّ الرمز كلّه (CHAS 25-26). لكنّ المنطق المستبعد هنا هو منطق تفكير تصوّري لا منطق نظام داخلي متجاوز للعقل يمكن إدراكه فقط ضمن تصوّر شامل. وهكذا أمكن للرومنسيّين الألمان الحديث عن منطق للرموز مظهرين في هذا الصدد أنّهم أقرب إلى سرياليّي المستقبل منهم إلى منطقيّي عصرهم .

وفعلاً، إنّ الإفراط في تحليل الرمز وجعله لصيقًا بسلسلة تضمّ (الصاعقة، السحب، المطر، الثو، الخصوبة..) واختصاره في وحدة منطقيّة قد يؤدّي به إلى الاندثار. ذلك أنّ من ألدّ أعدائه عقلنته. ولا يمكن أن نفهم بما فيه الكفاية أنّ منطقه لا يخضع لنظام عقلانيّ. وهذا لا يعني أنّ وجوده لا مبرّر له، أو أنّه لا يخضع لنظام ما يحاول العقل إدراكه. ولكنّ الرمز لا يتعلّق بالمعرفة فقط. يقول «بيار إيمانيال» (Pierre Emmanuel): «مثل من يحلّل الرمز فكريًّا كمثل من يقشّر البصل ليعثر على البصل. ولن يضبط الرمز بإرجاعه تدريجيًّا إلى ما ليس هو، بينما هو لا يوجد إلا بمقتضى ما لا يُدرَك الذي يؤسّسه. إنّ المعرفة الرمزيّة واحدة غير قابلة للتجزئة، ولا تكون إلاّ عن طريق حدس هذه العبارة الأخرى التي تُفيدها وتُخفيها في الآن نفسه» (ETUP 79). وهذا ما يؤكّده «هنري كوربان» (CORI 13) الذي ذكرناه آنفًا. وتهدف هذه التحذيرات إلى تقديم طرافة الرموز غير القابلة للاختصار، أكثر منه إلى إنكار المنطق المحايث لها، والذي يبعث فيها الحياة. يقول ليفي ستروس: «لا مجال لأيّ فوضى أو نزوة في اختيار العقل البشريّ لصوره وطريقة جمعها أو تقابلها أو ترتيبها. حتّى هناك يبدو هذا العقل أكثر حريّة في الاستسلام لتلقائيّتة الخلاّقة» (LEVC).

ويَنِمُّ التفكير الرمزيّ عن نزعة يشترك فيها مع التفكير العقلانيّ مع أنّ وسائل استجابته تختلف عنها. فهو يثبت - كما لاحظ ذلك مرسيا إلياد (ELIT 381) «الرغبة في توحيد الإبداع والقضاء على التعدّدية، رغبة هي كذلك وبطريقتها الخاصّة تقليد لنشاط العقل بما أنّ العقل ينزع كذلك إلى توحيد الواقع».

لكنْ أن نتخيّل ليس أن نبرهن. والجدليّات تنتمي إلى نظام مختلف. وستكون معايير النظريّة الرمزيّة هي الثبات في نسبيّة الإدراك حدسًا، وفي عقد الصلة مع اللانهاية. أمّا معايير العقلانيّة فهي المقاس والبداهة والتماسك العلميّ. والمساران متنافران داخل المبحث نفسه. ويسعى العقل إلى استبعاد الرمز من مجال رؤيته ليتّسع لاشتراك المقاسات والحدود والتعريفات.

وتضع الرمزيّة العقلانيّ بين قوسين لتفسح المجال لمماثلة المتخيّل وغموضه. وإذا تعيّن على هذه المساعي المحافظة على سماتها الخاصّة فهي مع ذلك تستجيب جميعها كلّ في مجالها لضرورات. ويقتضي تقدّم العلوم نفسه وخاصّة علوم الإنسان وجودها معًا. وبإمكان الرمز أن يتصوّر مسبقًا ما سيكون عليه حدث علميّ في يوم ما، كما هو شأن الأرض باعتبارها كوكبًا من بين الكواكب، أو شأن التبرّع بالقلب. ويمكن لحدث علميّ أن يصبح يومًا ما رمزًا شأن تفجيرات هيروشيما التي ظهرت في شكل فُطر. وعندما يقرّر عالم أن يهب حياته للبحث فهو يخضع لقوى لاعقلانيّة و لنظرة إلى العالم يحتلّ فيها الرمز بشحنته العاطفيّة مكانة مميّزة. ولكي ينفتح الإنسان- على عكس ذلك- على عالم الرموز يجب عليه ألاّ يتخلّى مع ذلك عن متطلبّات عقله. ويدعو تعقّل الرموز وحدسها أحدهما الآخر حتى يتقدّما في طريقهما الخاص وقد تباعدا منهجيًّا - لضمان بقائهما- ويحافظ أحدهما على الآخر ويغنيه بتجاوزاته وإغراءاته واستكشافاته.

لكن ألا يمكننا التساؤل عن موضوعيّة رمز ما إذا كان التفسير الذي يقدّمه المحلّل النفسيّ اليوم مثلاً يختلف ظاهريًّا عمّا يقدّمه بدويّ شرقيّ عاش في عصر قبل عصرنا؟ ألا يمكن أن نعتبر هذا السؤال مسألة مغلوطة، أليست هذه المصطلحات ذاتها مصطلحات نظريّة تصوريّة للمعرفة؟. وليست الموضوعيّة في الرمزيّة تماهيًا في التصوّر ولا مطابقة معقّدة قليلاً أو كثيرًا بين العقل العارف وشيء معلوم وصيغة شفويّة، وإنّما هي تَشَابُهُ مواقف ومشاركةٌ مخيَّلَةٌ وشعوريّة للحركة ذاتها وللبنية ذاتها وللرسيمات ذاتها، قد تختلف تعابيرها وصورها اختلافًا كبيرًا حسب الأشخاص والمجموعات والأزمنة. فإذا نظرنا مثلاً إلى التفسير الرمزيّ للأساطير اليونانيّة كما قدّمها «بول ديل» (Paul Diel)، فإنّه من السخافة أن نظنّ أن كلّ الإغريق من عامّة الشعب والفنّانين يتقاسمون صراحة وجهات نظر المفسّر المعاصر. إنّ التفكير الرمزيّ أثرى بكثير في نواح من التفكير التاريخيّ . ذلك أنّ التفكير التاريخيّ واع وعيًا تامًا ومرتكز على وثائق وقابل للتواصل بعلامات محدّدة، بينما التفكير الرمزيّ غارق في اللاّوعي، ويعلو إلى ما يتجاوز الوعي، ويستند إلى التجربة الخاصّة والتقليد. وهو لا ينتشر إلاّ بنسبة الانفتاح والقدرات الذاتيّة. والرمز ماثل هنا مثول الأسود المقابلة لأبواب «ميسان» (Mycènes) ومثول الأسد المنتصب الذي ذبحه أمير أو قسّ على أبواب بارسايبوليس (Persépolis) أو كقصيدة المقبرة البحريّة لبول فاليري (Paul Valéry) أو أيّ قصيدة أخرى وكسمفونيّة « الإيخاء العالميّ «مع كل مدلولاتها المُمكنة. وعلى مرّ العصور وبفضل تطوّر الثقافات والعقول، يعبّر الرمز في لغة جديدة، ويبعث أصداء غير متوقّعة، ويكشف عن معان خفيّة، لكنّه يحافظ على توجّهه الأوّليّ بوفائه للحدس الأصليّ وبالتماسك في تأويلاته المتتالية. وتنتظم الرسيمات الناقلة حول محور واحد. إنّ قراءة ميثيولوجيا تعود إلى آلاف السنين بعينيْ

محلّل نفسيّ معاصر لا تعني خيانة الماضي ولا توجيه الاهتمام إليه أكثر ممّا عنده، بل يمكن أن يكون في ذلك تغاض عن حقيقة ما. لكنّ هذه القراءة الحيّة التي تذكيها شعلةُ الرمز تسهم بحياتها الخاصّة وتجعلها في الوقت ذاته أكثر قوّة وأكثر راهنيّة. وتبقى القصّة أو الصورة هي ذاتها لكنّها تتفاعل مع مستويات مختلفة من الوعي والإدراك في أوساط على قدر من القابليّة للتأثّر. وتتغيّر درجات الفوارق الرمزيّة مع حدود العلاقة التي تكوّنها. ومع ذلك تبقى هذه العلاقات متماثلة، وتظلّ قوى سهميّة في صلب البنية العميقة تحكم مختلف التأويلات التي تتطوّر على مرّ العصور حول المحور الرمزيّ نفسه.

لنضربْ صفحًا عن كلّ تفكير نسقيّ. فهذا القاموس لا يستهدف إلاّ تقديم مجموعة من الرموز الإيحائيّة والاستحضاريّة الهادفة إلى توسيع آفاق الذهن والإيحاء للمخيّلة وإثارة ردّة الفعل الشخصيّة لا إلى تحنيط المعطيات المكتسبة. ويكتسب القارئ بتصفّحه هذه الورقات دُربة على التفكير الرمزيّ، ويرتقي إلى حلّ الكثير من الألغاز بنفسه. وإذا رام التعمّق في موضوع ما فما عليه إلاّ الانكباب على المؤلّفات ذات الاختصاص. وقد استعنّا بالكثير منها، ويجدها القارئ مثبتة في الببليوغرافيا. وأخيرًا له منّا كلّ الامتنان إذا وجّه إلينا ملاحظاته النقديّة أو التكميليّة. وليكُن هذا الكتاب حسب رغبة نيتشه (Nietzsche) خاصّة حوارًا وإثارةً ودعوةً وإيحاءً.

وفي الختام لننصف المؤسّسين من الشعراء شأن «نوفاليس» (Novalis) و«جون بول هلدرلن»(Jean-Paul Hölderlin) و«أدغار بو» (Edgar Poe) و«بودلير» (Baudelaire) و«رمبو» (Rimbaud) و«نرفال» (Nerval) و«لوترايمون» (Lautréamond) و«مالارمي» (Mallarmé) و«جِرّي» (Jarry) ومتصوّفي الشرق والغرب وماحيي طلاسم عصور العالم في إفريقيا وآسيا والأمريكتيْن. فالرموز تجمعهم. ألم يوجّه «أندري بروتون» (André Breton) سهام نقده في قرن العلوم الصحيحة والطبيعيّة إلى هوسِ ردِّ المجهول إلى المعلوم وإلى القابل للتصنيف المحتضن للعقول؟ ولنُذكِّرْ بإعلان مبادئ البيان: «إنّني أومن بحلّ مستقبليّ لهاتيْن السلطتيْن المتاضدّتيْن في الظاهر وهما الحلم والحقيقة في نوع من الحقيقة المطلقة والسرياليّة إذا صحّ التعبير» .

والآن حتى نستعيد كلمات «مارت أرنولد» (Marthe Arnould) «لِنجُدَّ في البحث عن مفاتيح السبل القويمة ولْنَبْحثْ عن الحقيقة في ما وراء المظاهر وعن الفرح وعن المعنى الخفيّ والمقدّس لكلّ ما على البسيطة الساحرة والرهيبة. إنّه طريق المستقبل».

مسرد المصطلحات

رتّبنا مصطلحات هذا المسرد حسب ورودها في نصّ الانطلاق وقابلناها بما في نصّ الوصول.

Aliénation	استلاب
Allégorie	مجاز صوري
Analogie	مقايسة
Apologie	خرافة حكميّة
Archétypes	نماذج أصليّة
Attribut	صفة
Autogénique Conceptualisation	ذاتي التولّد مفهمة
Contenant (Le)	الحاوي
Cosmogonie	نشكونيّة
Cosmogénique	كونيّ المنشأ
Dogmatique	عقديّة- دوغمائيّة
Emblème Epiphanie symbolique	شعار تجلّ رمزيّ
Exploratoire	استكشافي
Fantasmagorie	استشباح
Fantasmatique	استيهامي
Fantasme	استيهام
Hétérogénéisant	مُغايِر
Homogène	متجانس
Homogénéîsant	مُجَانِس
Homogénéîté	تجانس
Identification	مماثلة

Imaginatif	مُخيِّل
Imagination	خيال/مخيّلة
Imagination créatrice	خيال خلاّق
Imagination exaltée	مخيّلة جامحة
Imaginaion exaltive	مخيّلة مجمِّحَة
Individualisante (tendance)	نزعة مُفَرْدِنة
Individuation	تفريد
Initiateur	مسارّي(معمِّد)
Invisible (L')	اللامرئيّ
Médiateur	وسيط
Métaphore	استعارة
Objet	موضوع
Parabole	مَثَلٌ
Perception	إدراك
Positiviste (tendance)	نزعة وضعانويّة
Pressentiment	استشعار
Principe du Tiers exclu	مبدأ الثالث المرفوع
Principe du Tiers inclus	مبدأ الثالث المتضَمّن
Psyché (Le)	النفس
Rationalisation	عقلنة
Rationaliste	عقلانويّ
Rationnelle (opération)	عمليّة عقليّة
Retentissement	صَدَى
Résonnance	ترجيع
Schèmes	رسيمات
Schèmes eidolo-moteurs	رسيمات محرّكة للصور
Schémes conducteurs	رسيمات ناقلة

Schizomorphe	فصاميّ الشكل
Socialisante (fonction)	وظيفة جمعنة
Spiritualisation	رَوْحَنَة
Structuration	بَنيْنَة
Structuré	مُبَنِيَن
Subjectivisme	ذاتانيّة
Substitut	بديل
Sujet	ذات
Symbolique (adj)	رمزيّ
Symbolique (La)	الرمزيّة
Symbolisante (fonction)	وظيفة رامزة
Symbolisme (le)	النظريّة الرمزيّة
Symbologie (la)	علم الرمز
Symptome	أمارة
Synthème	مَنْسَق
Systématisation	نسقنة
Téléonomique	قصديّ
Totalisante (expérience)	تجربة مُكلَبِنَة
Universalisante (tendance)	نزعة مُكَوننة
Verticalité (La)	العموديّة

البيوغرافيا الثقافيّة

الكتاب: «التلمذة الفلسفية»
تأليف: هانز جورج غادامير
ترجمة: حسن ناظم
الناشر: مؤسّسة دار الكتاب الجديد للنشر والتوزيع 2013
قراءة: خالد طحطح

الكلمات المفتاحية

البيوغرافيا الثقافية: تقتضي إعادة الصلة للقطيعة التي سادت طويلا بين الفكر والوجود
الوجود: هو مفهوم له دلالة انطولوجية وفلسفية هائلة في مشروع هايدغر،بل هو المحك في بيان الاختلاف الانطولوجي بين الوجود والموجود.
النازية: نزعة سياسوية وقومية ارتبطتْ بـ«هتلر» في ألمانيا.

تقديم:

رغم تعدد وجهات النظر حول الجوانب التي يجب التركيز عليها في سير المفكرين، ما المهم وما غير المهم في حياة الشخص المفكر، لا بد أن نشير إلى أن التاريخ الفكري وتاريخ المفكرين لم يتمتع بسمعة جيدة في أوربا، فقد اعتبر ولزمن طويل أحد الطابوهات المحرمة، ولذا انصرف الإهتمام عنه، لأنه اقترن دائما بسير حياة الأفراد[1]، وقد اعتبر جاك لوغوف (Jacques Le Goff) أن تاريخ الفكر يدخل ضمن لغط الأجواء الباريسية، وعده مجرد موضة عابرة، واستهزأ به قائلا: «دراسة الموضة الفكرية من الأمور الجدية، وهي جديرة بأن تكون موضوع بحث تاريخي طريف». ولذا فقد أسس مقابله تاريخ العقليات، الذي وضع حاجزا كبيرا بين التاريخ الإجتماعي والإقتصادي من جهة والتاريخ الفكري من جهة ثانية، وتم تصنف هذا الأخير خارج مجال التاريخ.

1- جاك لوغوف .التاريخ الجديد. ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2007، ص41.

التاريخ الفكري، كفرع مستقل، يمثل ظاهرة حديثة بالرغم من وجود صور له بشكل أو بآخر في الماضي، وتبقى اللحظة التي يرتبط بها ازدهاره بشكل حقيقي بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، مع تأسيس دورية تاريخ الأفكار من قبل آرثر لافجوي (Arthur O. Lovejoy). أما في الولايات المتحدة، فقد اتسع نطاقه وتوسعت مؤسساته الحاضنة، وقد تطور في أوربا هذا النوع من التاريخ مع بروز تيارات اتخذت من التاريخ الفكري ميدانا لاشتغالها وبالخصوص في ألمانيا، حيث ازدهر تيار المفاهيم مع أعمال كوزيليك (Reinhart Koselleck) ورفقائه، وفي بريطانيا بالخصوص تم التركيز بشكل خاص على تاريخ الفكر السياسي منذ السبعينيات.

بدأ التاريخ الثقافي يجدد منذ بضع سنوات حقل البحث التاريخي، وقد استطاعت البيوغرافيات التاريخية بخصائصها الجديدة أن تحل العلاقة المتشنجة بين التاريخ الثقافي والتاريخ الاجتماعي، فقد انخرط عدد كبير من المؤرخين الحاليين في إعادة الاعتبار لهذا الجنس، حيث تم دراسة تاريخ الفكر، وحركة تطور الأفكار في العلوم الإنسانية والفلسفة، التي تم تجديدها وتوسيعها بعد تجاهلها بشكل تام في السابق[2]، ويعتبر هذا الموضوع فرعا جديدا من المعرفة التاريخية، وقد بدأ يزدهر بشكل كبير مع الإصلاح الجامعي وتغير طرق التدريس. ومع تزايد مكانة المثقفين في المجتمع، وانخراطهم في المشاركة بفعالية في الحياة العامة من خلال شبكة من العلاقات والنفوذ التي تغذيها التوجهات والايديولوجيات المختلفة، تصاعدت مكانة المثقف وتأثيراته، وبالخصوص بعد فصل ارتباطاته المالية والسياسية والفكرية بالسلطة الرسمية[3].

نتناول في معرض قراءتنا بيوغرافية ثقافية ذاتية هامة، أنجزها الفيلسوف هانز جورج غادامير، والموسومة بـ التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية. والكتاب ترجمه عن اللغة الألمانية حسن ناظم، ونشرته مؤسسة دار الكتاب الجديد للنشر والتوزيع سنة 2013، في 332 صفحة، والعنوان الأصلي للكتاب في لغته الأصلية (Gadamer –Hans Georg, philosophische lehrjahre, vittorio klostermann GmbH. Frankfyrt am Main. 1997) ، ومن الجدير بالذكر أن الكتاب قد أعيد طبعه سنة 1995.

2- وذلك من خلال كتبه: مسيرة الأفكار:التاريخ الفكري وتاريخ المفكرين، وتاريخ البنيوية، وأيضا أطروحته التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، والتي هي تاريخ نقدي لتاريخ الحوليات. راجع:

La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle, Paris, La Découverte, 2003

L'Histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire", Paris, la découverte, 1987 (2e édition : Presses Pocket, "Agora", 1997

3- عن بيوغرافيات المثقفين، يراجع: خالد طحطح، البيوغرافيا والتاريخ، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2004، من ص 96 الى ص102.

ولد هانز جورج غادامير في ماربورغ بألمانيا، وعلى عكس رغبة أسرته اختار التخصص في الفلسفة، وقد تمكن من الحصول على شهادة الدكتوراه سنة 1922 في موضوع جوهر المتعة في حوارات أفلاطون، وبعدها بفترة وجيزة التحق بدروس مارتن هايدغر Martin Heidegger بفرايبورغ، وقد أسهم هذا الأخير بشكل كبير في تشكُّل فكره الفلسفي، وجعله يبتعد بشكل تدريجي عن تيارات الكانطين الجدد، الذين تأثر بهم في بداية مساره، وقد اشتهر غادامير بعمله المميز الحقيقة والمنهج، وأيضا بتجديده النظرية التأويلية (الهيرمونيطيقيا).

بدأ جورج غادامير مهمة التدريس في ماربورغ سنة 1930، وخلافا لأستاذه هايدغر ظل بعيدا عن النازية، وهو ما أهله بعد الحرب لشغل منصب رئيس جامعة لايبزيغ، وفي سنة 1949 شغر كرسي كارل ياسبرس Karl Jaspers بعد وفاته؛ فشغله . وظل في منصبه التدريسي هذا إلى أن وافته المنية عام 2002.

يلقي غادامير في سيرته الذاتية، موضوع القراءة، الضوء على أحوال الجامعة بألمانيا في ربيع العام 1933 زمن صعود النازية؛ ففي هذه المرحلة العصيبة التي كانت فيها الحياة عرضة للموت الاعتباطي والنفي، داهمت الجامعة المراسيم الأكاديمية الجديدة المتعلقة بتحية أدولف هتلر[4]، حيث أصبح رفض أداء التحية يعني الطرد من الجامعة، يقول غادامير: «ظهرت في المراسيم الأكاديمية مسألة تتعلق بتحية هتلر. وهي مسألة كانت حساسة لقادة الجامعة، فظهر إعلان غير واضح نوعا ما يفيد بأن التحية غير ملزمة للذين يرتدون العباءة الجامعية لأسباب تتعلق بالشكل، وقد أطلق هذا الإعلان رسميا ككلمة سر، وكان من اللافت مشاهدة بعض منا ممن كانوا مفرطي الحماسة، إذ ظلوا رغم ذلك يرفعون أيديهم للتحية، بعد نصف عام من ذلك صار رفض تحية هتلر سببا للطرد من الوظيفة»[5].

ضمن هذا السياق العام ستطرح إحدى أهم القضايا في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، وهي علاقة الإبداع الفكري بالالتزام السياسي، ولأن الأمر يتعلق بمفكر بارز هو الفيلسوف الألماني مارتن

4- التحية الهتلرية كانت إلزامية، ذلك ما أكده بول ريكور في شهادته عندما كان رفقة زوجته بألمانيا في فترة صعود النازية، حوار مع بول ريكور: من فالانس إلى نانتير، أنجزه فرانسوا أزوفي، ومارك دولوني، ترجمة حسن العمراني، مجلة يتفكرون، فصلية ثقافية، فكرية، العدد الثالث، شتاء 2014، ص244.

5- جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، الكتاب الجديد، الطبعة الأولى 2013، ص151

هايدغر؛ فإن هذه العلاقة ستكتسي أهمية كبرى في نقاش العديد من الفلاسفة والمفكرين[6]. فكيف تحددت العلاقة بين الفيلسوف هايدغر والنازية؟ وما مكانة الفكر الهايدغري في الفلسفة المعاصرة في ظل تصاعد الجدال بشأن التزامه السياسي؟ وما السر في حضور هذا الفيلسوف بشكل مستمر في الحياة الفلسفية والفكرية في حياته وبعد مماته؟ وكيف نظر غادامير إلى التزامه السياسي ومنعطفاته الفكرية؟ وكيف تناول باقي الفلاسفة وكتاب البيوغرافيا في ألمانيا وخارجها مواقفه السياسية والايديولوجية في علاقاتها بخطاباته ومساره الإبداعي كمفكر ؟ وما حدود العلاقة بصفة عامة بين الشخص الفيلسوف وأعماله ؟

استهل غادامير كتابه التلمذة الفلسفية بوعد ضمني: «من الأولى عدم الحديث عن الذات»[7]، وهذا الوعد يُعتبر واحدا من مفاتيح سيرة غادامير الذاتية؛ فهو ينبهنا بدءا أن الخيار الأفضل هو الصمت إزاء الذات، وهو المبدأ الذي احترمه ونجح في تطبيقه غالبا في الكتاب، حيث الأولوية للفكر، فالتلمذة الفلسفية سيرة ذاتية غادامرية بناها الآخرون بحيواتهم، إنها سيرة ذاتية آخرية، سيرة تكشفت عبر الفلاسفة الآخرين الذين عاش معهم، وإذا استثنينا جزءا بسيطا من هذه السيرة، وهو ما يتعلق بتفصيلات عن مراهقته وشبابه، سنجد سيرة الآخرين ممن عاش معهم غادامير أكثر حضورا، فكل عنوان من عناوين هذه السيرة، إنما يتعلق بفيلسوف ألماني خبر سجيته وشخصه، ودقائق حياته، ناهيك عن تفلسفه، يكتب غادامير سيرته مستحضرا عشرة فلاسفة ألمان، يتحدث عن تفاصيل حياتهم، عن كيفية تفلسفهم، وحماسة كلامهم، وعن لفتات عيونهم، وحركات أيديهم، وأشكال ملابسهم، وأمكنة سكناهم، وحتى أحذيتهم[8].

ونقف في الكتاب على مدى الأثر الذي خلفه هايدغر في حياة غادامير، إذ كان الشخص الذي سلك به إلى التجربة الفلسفية التي شبهها بالصعقة الكهربائية[9]، وهو دين وفاه غادامير لأستاذه

6- يورغن هابرماس، هايدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي، ترجمة عز الدين الخطابي، تقديم ، منشورات عالم التربية، الطبعة الأولى، 2005، ص3 من تقديم عبد الكريم غريب.

7- نجد نفس الرأي عند رولان بارط، فالظاهر أنه مستعد لأن يفعل المستحيل حتى لا يحتويه تعريف، إنه لا يحتمل أن تتشكل له صورة ويتعذب لدى ذكر اسمه. ونجد في الحوار الذي أجراه الفيلسوف المثير للجدل السلوفيني سيلافوي جيجيك حجاجا غير عادي بخصوص الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية، فهي لا تغذي أي اهتمام حقيقي بالنسبة إليه، بل اعتبر من الخطأ أن يتحدث الآخرون عن شخصه، لأن المهم هو النظرية، أما الأنا فليس موجودا. راجع: خالد طحطح، البيوغرافيا والتاريخ، م،س، ص 94.

8- جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية ،م س، ص9-8 من تقديم المترجم.

9- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى.2007، ص27.

من خلال جهوده التي بذلها لإعادة دمجه في الحياة الفكرية بعد الحرب العالمية الثانية، حيث خلفت أفعال هايدغر في الثلاثينيات أعداء له خصوصا في هايدلبيرغ، فبعد سقوط الرايخ الثالث، كان هايدغر ممنوعا من مواصلة عمله كأستاذ في فرايبورغ جزاء تورطه مع النازية، حيث انعزل في كوخ جد متواضع في شفاردتسفالد، وكان غادامير خلال هذه الحقبة يزوره كثيرا رفقة عدد من طلبته. وقد أفلح في الخمسينيات، رغم معارضة بعضهم، من أن يحصل على الموافقة على قبول هايدغر في أكاديمية هايدلبيرغ للعلوم، وكان هذا أمرا بالغ الصعوبة مثل الصعوبة التي واجهها أثناء تقديمه هايدغر بكتاب يحتفي به في عيد ميلاده الستين، فقد قوبل بحالات رفض صاعقة وحالات قبول فاترة، غير أنه نجح في الأخير بفضل شجاعة أصدقاء هايدغر وطلابه[10]. وقد عاد غادامير إلى الحديث مرة ثانية عن أستاذه في كتاب سماه طرق هايدغر، ونلاحظ أن هذا العنوان مقتبس من العبارة التي تتصدر الإنتاج الفكري لهايدغر «طرق وليست أعمالا»، فعندما عزم هذا الأخير كتابة مدخل لأعماله الكاملة التي أشرف عليها بنفسه اختار لها هذا الشعار[11]. وفي الحقيقة نلمس عنده في أعماله اللاحقة دوما طرقا جديدة وخبرات فكرية جديدة، فقد بدأ العمل في هذه الطرق لسنوات قبل انغماسه في السياسة، وبعد فترة قصيرة من تخبطه السياسي، استأنف من دون توقف يذكر الاتجاه الذي كان قد بدأه[12] .

إن التأثير الكبير الذي تركه هايدغر تم خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، قبل أن تزري به السياسة، وبعد الحرب استعاد تأثيره ثانية، فقد حدث هذا بعد فترة من العزلة النسبية؛ ففي أثناء الحرب لم يكن قادرا على النشر، لأنه بعد سقوطه السياسي لم يرغب أحد في إعطائه أي مجال، ولكن رغم هذا كله كان لهايدغر حضور طاغ في فترة ما بعد الحرب[13].

انطلق غادامير في كتابه عن سيرة هايدغر الفكرية من تساؤل أساسي، وهو: ما سر حضور هذا الفيلسوف بشكل دائم في الفلسفة بعد وفاته؟

يبذل غادامير جهدا قويا من أجل فهم مواطن جذرية تجربة هايدغر الفلسفية وأصالتها، فمن المعروف أن هايدغر ينحدر من عائلة كاثوليكية، ترعرع بين أحضانها، ودرس في مدينة كونستانز،

10- هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية،م س، ص270.

11- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، م،س، ص287

12- المرجع نفسه ص58.

13- نفسه ص59.

وبعد تخرجه أمضى مع اليسوعيين فترة قصيرة في فيلدكرش، ثم انضم لاحقا إلى حلقات دراسية لاهوتية في فرايبورغ لفصول قليلة، ويظهر خلال هذه المرحلة من شبابه انغماسه الديني الواضح، كما في سنواته المبكرة، إلا أنه كان مولعا إلى جانب ذاك بالفلسفة[14].

إن موهبة هايدغر تفتقت في مرحلة مبكرة، وجلبت له النجاح السريع، فبإشراف ريكرت كتب أطروحته عن مبدأ الحكم في النزعة النفسانية، وذلك أهله لأن يكون محاضرا جامعيا وهو في سن السابعة والعشرين، وأصبح مساعدا لأحد أتباع ريكرت في فريبورغ، وهو ادموند هوسرل (Edmund Husserel)، وظل لسنوات مساعدا لمؤسس الفينومينولوجيا (Phénoménologie)، وفيما بعد صار زميلا له[15]، وكأستاذ مساعد كان هايدغر في تلك السنوات معلما ذا نجاح غير اعتيادي، وسرعان ما نما تأثيره السحري على من كانوا أصغر منه وعلى من كانوا في سنه، فالطلبة الذين كانوا يأتون إلى فرايبورغ حتى في العام 1920-1921 كانوا يتحدثون عن هوسرل أقل مما يتحدثون عن هايدغر، وعن محاضراته الثورية العميقة، وطريقته غير المألوفة[16].

وبالطبع ازداد تأثير هايدغر الأكاديمي بصورة كبيرة خلال السنوات الخمس التي قضاها في التعليم في ماربورغ، وفجأة برز للعيان عام 1927 بكتابه الوجود والزمان، واحدا من جبابرة الفلسفة في القرن العشرين، فبهذا الكتاب حصل على صيت عالمي، وأصبح بذلك المفكر الأشهر في زمانه بعد النجاح الفوري الذي حصده كتابه،[17] وبالطبع حقق ذلك في سن مبكرة من حياته.

كانت شهرة الشاب هايدغر العالمية الواسعة فريدة تماما، واستمرت فرادته حتى بعد سقوط الرايخ الثالث، فعندما كان هايدغر ممنوعا من مواصلة عمله أستاذا في فرايبورغ جزاء تورطه مع هتلر، بدأت رحلة حقيقية لمحبيه نحو توتنابيرغ حيث قضى هايدغر الشطر الأكبر من أيامه في كوخه، وهو بيت صغير وجد متواضع. وقد كرس هايدغر الجزء الأكبر من وقته خلال هذه الفترة العصيبة لشرح نيتشه شرحا مكثفا، فظهر ذلك لاحقا في كتاب ذي مجلدين، وكان هذا الكتاب النظير الحقيقي لكتاب الوجود والزمان[18]. ويشكل عقد الخمسينيات نقطة أساسية في

14- نفسه، ص344.

15- نفسه ص 262.

16- نفسه، ص346.

17- نفسه، ص123.

18- نفسه ص 254.

حضور هايدغر مجددا، بالرغم من ندرة نشاطاته التعليمية، فما السر في هذا الحضور الثابت؟ يتساءل غادامير.

إن عودة هايدغر تمت بطريقة مختلفة عن السابق؛ ففي الثلاثينيات وبواكير الأربعينيات، اعتمد بشكل كبير على الإلقاء الأكاديمي، من خلال محاضراته خاصة، قبل أن يعرفه جمهوره وبشكل واسع، بما دعاه هايدغر بالمنعطف، ويربط غادامير ذلك بحماقة أستاذه السياسية التي حدثت نتيجة توقه إلى القوة وانخداعه بالرايخ الثالث ، فبعد نشره رسالة في الإنسانية سنة 1946، وهي من أجمل مقالاته[19]، واستمر بعدها في التواجد من خلال الخطوات التي قطعها في السنوات اللاحقة.

راهنية هايدغر في هذا الكتاب ترتبط بقوة نصوصه الفلسفية، والموضوعات الجديدة التي اشتغل عليها وهي: العمل الفني، والشيء، واللغة، والشعر[20]، كما تبرز أهميته في مفهوم الوجود الذي صاغه، وفي انعطافه الشديد نحو الشاعر الألماني هولدرلين، وأيضا في محاولته تأويل نيتشه، وليس بانزلاقاته السياسية الخطرة خلال الثلاثينيات. هذا هو جوهر ما أراد أن يبلغه لنا غادامير، ونلمس في الكتاب أيضا الأبعاد القوية للعلاقة الشخصية التي جمعت التلميذ بأستاذه، فغادامير يقدم قراءة لأستاذه هايدغر، الفيلسوف الألماني الأكثر تأثيرا وجدلا في القرن العشرين دون أن يتخلص من جاذبية أستاذه، وعلاقته المتينة به، والتي امتدت لسنوات، فيصف لنا لحظة اللقاء الأول به في فرايبورغ، ويتحدث عن أسلوبه غير المألوف، ويصف لنا مشاهداته له في مناسبات عديدة.

دراسات هذا الكتاب تتناول هايدغر من خلال مقالات ومحاضرات وخطب تذكارية كتبت بين الستينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وقد نبه مترجم النسخة الانجليزية دينس شميدت إلى أن غادامير أحجم عن الكتابة عن هايدغر لحقبة طويلة من الزمن، إذ لم يبدأ بالكتابة عن أستاذه إلا سنة 1960، أي بعد أربعة عقود من لقائهما الأول، وهذه المدة لافته للنظر، سيما وأن عمل هايدغر

19- هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، م س، ص76

20- فكر هايدغر ناتج عن ثمرات محاوراته لعباقرة الشعر وافن واللغة، وربط ذلك بماهية الحقيقة والوجود، وهو يحاور العصر بوصفه عصر التقنية. وفي مواجهته للغة التقنية التي اصبحت تتكلمها مختلف الآلات، وأمام خطر ذلك على مستقبل الإنسان المهدد بالاختراق والتحكم في لغته، اشتغل بسؤال الشعر الذي يسكنه، واستدعى لغتها. راجع: محمد مطواع ، شعرية هايدغر-مقاربة انطولوجية لمفهوم الشعر-، تقديم عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010، ص9، 44، 45، 73.

أصبح خلالها بؤرة جدل ومناقشة حادة في العالم، لم يكن هذا الصمت حسب دينت شمدت مؤشرا على حقبة تجاهل غادامير لهايدغر، وإنما كان غادامير خلالها يبني استقلاليته عن أستاذه، فجاءت تلك السنوات حقبة وجد خلالها المسافة الضرورية التي يحتاجها للكتابة عن هايدغر[21]، ورغم هذه المسافة تحس أثناء القراءة بوجود تلك القرابة القوية.

خلاصة طرق هايدغر، تسجيل الصدى القوي لهذا الفيلسوف الذي بقي حاضرا، دون أدنى شك، عبر جميع تقلبات القرن العشرين، فليس بمقدور المرء حسب غادامير تجنب هايدغر، إنه سد منجرف يغمره تيار الفكر المندفع، وهو سد لا يمكن أن يزحزح من مكانه[22].

تُهم كثيرة لاحقت هايدغر في حياته وبعد وفاته؛ فهو لم يعدم الخصوم، وإن كان شهد في فترات محددة عدم اهتمام، وبالخصوص بين سنوات (1935- 1945) لارتباط ألمانيا آنذاك بالحزب النازي، إلا أن الإقبال على فلسفته زادت في مرحلة الخمسينيات وما تزال إلى اليوم. وقد اهتم غادامير في كتابه الكشف عن السر وراء الإقبال على هايدغر وفلسفته، ولم يتطرق بتاتا إلى مواقفه السياسية خلال فترة صعود النازية، يقول غادامير متهربا: «ليست لدي خبرة شخصية عن هايدغر في فترة فرايبورغ التي بدأت في العام 1933، ومع ذلك فلقد كنت أرى عن بعد أن هايدغر كان يواصل شغفه الفكري بحماسة شديدة بعد فترته السياسية الفاصلة، فقاده هذا التفكير إلى ميادين جديدة غير مطروقة»[23]

وإن كان غادامير قد تجنب الخوض في العلاقة بين أستاذه والنازية؛ فإن عددا من الكتابات البيوغرافية عن حياة هايدغر ركزت بالخصوص على علاقته مع النازية، وتمحور النقاش والتساؤل بخصوص اتجاهه الفكري هل هو الدافع وراء اقترابه من النازية أم أن هناك أسبابا أخرى تتعلق بالسياق العام؟

ولد هايدغر ونشأ في بلدة شفابن جنوب ألمانيا، وهي منطقة اشتهرت بتورطها في مسألة القومية الألمانية، وكره الأجانب ومعاداة السامية؛ ففي العقود التي تلت ذلك سوف تصبح هذه المنطقة واحدة من معاقل الدعم الرئيسية لهتلر.

21- غادامير، طرق هايدغر، ص29-28. وعلى سبيل المثال نلمس في هذه السيرة نقدا شديداً من قبل غادامير للقراءة الهيدغيرية لأفلاطون. راجع من ص191 إلى ص212.

22- المرجع نفسه، ص92.

23- نفسه، ص253.

ينحدر هايدغر من عائلة تنتمي إلى الطبقة الوسطى، وجاءت والدته من خلفية الفلاحين، وكان والده أحد الحرفيين. بدأ طالبا واعدا، وحصل على منحة دراسية للالتحاق بالمدارس الثانوية في كونستانز، وهناك التحق بمدرسة تحضيرية قضى فيها فترة التدريب، وهي مدرسة تابعة للكنيسة الكاثوليكية، واشتهرت بكونها معقلا للتيار المحافظ المعادي للبرالية. ولما حصل هايدغر على شهادة البكالوريا، شارك بشدة في الصراعات الحزبية وأصبح أحد زعماء الحركة الطلابية التي احتضنت المثل اليمينية الشعبوية الكاثوليكية، وخلال هذه الفترة المبكرة في حياته بدأ يعبر عن أفكار متعاطفة مع الرؤية القومية لبلده ألمانيا، وهناك أدلة وثائقية، اعتمدتها عدد من الكتابات البيوغرافية، يعرب فيها هايدغر عن تعاطفه مع النازيين في وقت مبكر من عام 1932، فقد دعم صعود النازية من خلال عبارات واضحة تربط بينها وبين مسيرة ومستقبل ألمانيا.

في 30 يناير 1933 أدى أدولف هتلر اليمين الدستورية مستشارا لألمانيا، وفي فاتح ماي من نفس السنة أعلنت الصحف الألمانية انضمام هايدغر للحزب القومي الاشتراكي المعروف بالحزب «النازي»، وذلك بعد عشرة أيام من توليه رئاسة جامعة فرايبورغ، وتم ذلك بناء على توصية من سلفه فون مولندورف، الذي أجبر على التخلي عن منصبه. وهذه اللحظة بالذات تمثل النقطة السوداء في تاريخه المهني، فقد تحول الفيلسوف هايدغر ذو الشهرة العالمية فجأة الى هايدغر النازي، الذي يحمل بطاقة عضوية الحزب الحاكم. إنه الحدث الذي رافق هايدغر إلى الأبد، وذلك بالرغم من أنه توقف عن المشاركة في اجتماعات الحزب ابتداء من أواخر يونيو 1934، بعدما وقع له خلاف مع السلطات، حيث رفض طلبهم بشأن فصل اثنين من العمداء في جامعة فرايبورج، وهناك من يربط هذا الخلاف بحادث «ليلة السكاكين الطويلة»، التي انتهت بتصفية هتلر لكتيبة العاصفة، وزعيمها إيرنست روم (1887-1934) مؤيده في حملات تصفية الخصوم، وقد قام هايدغر بتقديم استقالته بعدها من منصبه، بعد أن تحطمت آماله في إنجاز إصلاح النظام الجامعي بمساعدة النازية باعتبارها تمثل حالة ثورة، ومن هنا صار هدفاً للمضايقات كما قيل، غير أنه بقي عضوا في الحزب حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، واظب على أداء المستحقات الشهرية خلال كامل الفترة ما بين 1933-1945، وبالرغم من فك ارتباطه بالنازية بعدها، إلا أنه عوقب جراء تورطه، ولم يعف من تهمة التواطؤ بصفته وكيلا على تنفيذ المراسيم النازية ضد اليهود في الجامعة، مراسيم كان أن لديها أثر مدمر على الأصدقاء والزملاء السابقين له، وعلى رأسهم أستاذه ادموند هوسرل، والفيلسوف الكبير ياسبرس.

وابتداءً من الخمسينيات بدأ تدريجيا فك الحظر عن أنشطة هايدغر الثقافية، لكن الجدل بشأن تورطه مع النازية والعلاقة بين فلسفته و الإشتراكية القومية ظل مثار جدل ونقاش. خاصة أنه لم يقدم أي اعتذار صريح، كما أنه لم يدافع عن نفسه ضد الإفتراءات التي توجهت علنا ضده، إذ اختار

من جانبه التزام الصمت، بعد الحرب حول التهم المتعلقة بأنشطته لصالح النازيين. ومات سنة 1976 دون أن يقر بخطئه ولو في كلمة، ولم يعبر يوما عن ندمه، والتصريح الوحيد الذي ناقش فيه باستحياء هذه الفترة من حياته السياسية، كانت في حوار نادر خص به مجلة دير شبيغل الألمانية سنة 1966، ولم ينشر نص المقابلة إلا في العام 1976، أي بعد سنة من وفاته، وذلك بناءا على طلبه، وفي هذه المقابلة التي تحمل عنوان «لن ينقذنا سوى الله»، تناول بعبارات غامضة علاقته بالحزب النازي والرايخ خلال الثلاثينيات، لكنه لم يقدم أي اعتذار، وهذا ما جعل الإتهامات تلاحقه من قبل كثير من الفلاسفة والمؤرخين، الذين اتهموه بمعاداة السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه خلال فترة معينة للحزب النازي. إذ ليس هناك ما يبرر تملص فيلسوف في حجم هايدغر من تأنيب الضمير على انتمائه إلى نظام يتحمل المسؤولية عن القتل.

ما تزال حدود العلاقة بين هايدغر والحزب النازي غامضة، فقد رفض مثل سلفه عرض ملصق معادي لليهود في الجامعة التي كان يرأسها، كما أنه استقال من منصبه عام 1934، وفي سنوات 1936 و1937، ابتعد بشكل كبير عن مجال السياسة وكرس حياته للفلسفة. ومن المعلوم أن علاقات متينة قد جمعته مع حنة أرندت (Hannah Arendt)، التي كانت تنتمي إلى الديانة اليهودية، وقد استمرت علاقتهما حتى عام 1933، ورغم انتمائه إلى الحزب النازي، فقد ظلت متعلقة به؛ ففي سنة 1950، وأثناء عودتها من المنفى، قامت بزيارته، وعادت علاقتهما إلى سابق عهدها، وتعتقد أرندت أن هايدغر لم يكن نازيا أبدا، وإنما كان يتظاهر بذلك، وقد قامت بالتوسط لنشر أعماله في الولايات المتحدة[24]، بل وأجهدت نفسها من أجل إزاحة هذه «التهمة» عنه. ولم يكن هذا الموقف الوحيد المساند له، فقد جادل عدد من أتباعه بعد الحرب أنه انضم إلى الحزب لتجنب الطرد من الجامعة. ويؤكد ذلك تخلفه عن حضور تشييع جنازة أستاذه ادموند هوسرل الذي توفي سنة 1938 بعد مرض ألم به، وكان النظام النازي قد جرده من مكانته ومزاياه الأكاديمية، فعلاقات المرء بأصدقائه اليهود آنذاك كانت دليلا على الإدانة.

24- في نص شهير لها بعنوان: "هايدغر في عيد ميلاده الثمانين" أشارت حنا ارندت إلى أن هايدغر قد استسلم لإغراء استبدال مقامه كمفكر والانخراط في عالم الشؤون الانسانية وذلك بقبوله تقلد منصب رئاسة جامعة فيورباخ ما بين سنتي 1933 و1934، فهذا الانخراط على مدى عشرة شهور قصيرة ومحمومة، أدى به إلى مناصرة الحزب النازي وإلى تقديم مبررات فكرية وايديولوجية ، تزكي استحواذ هذا الحزب على السلطة وعبر مقارنة طريفة بين لجوء أفلاطون إلى طاغية سراكوزة..خلصت إلى القول: نحن الذين نريد تكريم المفكرين ، رغم أن مقامنا يوجد وسط العالم، لا يمكننا أن نمنع أنفسنا من الإقرار بالطابع المدهش ، بل وربما الفاضح لواقع كون أفلاطون كما هايدغر ، قد لجآ إلى المستبدين حينما انخرطا في الشؤون الإنسانية" ، راجع يورغن هابرماس، هايدغر والنازية: التأويل الفلسفي والالتزام السياسي، م س، ص6

هل كانت علاقة هايدغر مع النازية علاقة عرضية؛ فهو استقال في 23 أبريل 1934، بعد اثني عشر شهرا من التعاون مع السلطة النازية، لكن بعد استقالته، هناك عشر سنوات من الصمت السياسي. إذ لم يعط أي إشارة تؤكد معارضته للنظام الرسمي، فما سر صمت الفيلسوف بعد الحرب، إنها النقطة العمياء في كل القضايا كما عبر دافيد رابوين، فما الذي جعله لا يقول أي كلمة عن المحرقة بشكل مباشر، ولماذا لم يتنكر بشكل واضح لماضيه، ولماذا رفض المصالحة التي قامت بها حنة ارندت بينه وبين ياسبرس[25]. إنها أسئلة تحرج من هُمْ تحت تأثير الهايدغيرية.

الروابط بين هايدغر والنازية أثارت الكثير من النقاش؛ فهي قضية متعددة، نطاقها التأويل والتفسير. فلا تكمن إشكالية علاقات هايدغر بالنازية في إقامة وجرد وقائع بقدر ما تتأتى المسألة في تأويل صلاتها بعمل الفيلسوف، صعوبة يغذيها صمت هايدغر[26]، ومازال البحث مستمر عن الصلة المحتملة بين موضوعات عمله وإيديولوجية الإشتراكية القومية، وبالخصوص في فرنسا، حيث تستيقظ «حالة هايدغر» بها بين الحين والآخر، ويحتد النقاش بين مناصريه من جهة، وبين مناهضيه من جهة ثانية؛ ففي كل مرة يصدر فيها كتاب عن سيرته، تعود القضية إلى الواجهة ويتأجج الإنقسام.

تخلق «حالة هايدغر» في فرنسا معارك فكرية وسياسية ساخنة، فلفترة طويلة ظل ينظر إليه باعتباره من «أتباع النازية»، وقد رسخت المقالات التي نشرت عنه هذا الاتهام.

في سنة 1987، أصدر الباحث التشيلي الجذور فيكتور فيرياس (Victor Farias) كتابا بعنوان هايدغر والنازية[27]، يحاول فيه الكشف عن الروابط بين الفيلسوف هايدغر والاشتراكية القومية من خلال تحقيق دام عشر سنوات اعتمد فيه جميع السجلات والوثائق ذات الصلة بأنشطة هايدغر في السنوات ما بين 1933-1945، والتي أتاحتها له آنذاك مراكز التوثيق بألمانيا الشرقية والغربية، من صحافة الرايخ، ومجلات الحزب النازي، والجمعيات التابعة لها، والتقارير الداخلية للجامعات. وقد خلق الكتاب جدلا واسعا في عدد من البلدان ومن ضمنها: ايطاليا، وألمانيا، واسبانيا، بل امتد النقاش إلى القارة الأمريكية، وأصبح موضوع كتاب النازية وهايدغر أحد أفضل المواضيع لعدد من

25-تحدث بول ريكور في حواره أن حنا أرندت "حاولت التدخل للمصالحة بينه وبين هيدغر، وقد توفقت في إقناع ياسبرز، الذي أبدى كرماً كبيراً لكنها اصطدمت بمقاومة شرسة من هيدغر . حوار مع بول ريكور : من فالانس إلى نانتير،م س، ص 250

26- دافيد رابوين، هيدغر والنازية: أية قضية؟ ترجمة سعيد بوخليط، مجلة فكر ونقد، شهرية، العدد 98، مايو، يونيو، 2008، ص116

27- Victor Farias, Heidegger et le nazisme, Verdier (1987)

صفحات المجلات العلمية و أصبحت القضية الشغل الشاغل للصحافة الشعبية ووسائل الإعلام. غير أن صدى الكتاب في فرنسا كان له وقع القنبلة الموقوتة، وهو أمر لا يثير الدهشة، نظرا للانتشار الكبير الذي عرفته فلسفة هايدغر في الحياة الفكرية المعاصرة بعد الحرب، فقد ألهمت كتبه العديد من التيارات الفرنسية التي استمدت مباشرة من أعماله. ويمكن أن نذكر منها الوجودية، التأويلية، التفكيكية، وبعض الاتجاهات المختلفة في علم النفس واللاهوت والأدب. فقد تأثر به كل من الفيلسوف جون بول سارتر Jean-Paul Sartre ، الذي اعترف بالجميل اتجاه هايدغر، إذ بعد قراءته للوجود والزمان نجده يكتب له: لأول مرة أصادف مفكرا مستقلا دخل إلى عمق مجال التجربة التي أفكر انطلاقا منها، يظهر كتابك فهما مباشرا لفلسفتي الأمر الذي لم أصادفه حتى الآن»[28]. وكتب بول ريكور»وشيئاً فشيئاً ركبت الموجة الهايدغرية، بسبب الملل الذي أصابني جراء الطابع التفخيمي، إلى حد ما، المكرور والمطنب الذي اتسمت به الكتب الكبيرة التي ألفها يسبرز..لقد انبهرت بعبقرية هايدغر أكثر مما أبهرتني الموهبة العظيمة لياسبرس «[29]، وتأثر به باقي المثقفين الفرنسيين، الذين قد وقعوا في حبال السحر الذي مارسه الفيلسوف الألماني عليهم؛ ونذكر منهم: هربرت ماركوز، وايمانويل لوفيناس، وجاك لاكان، وبول سيلانكلهم، وميشل فوكو، وجاك دريدا...

تعرض كتاب النازية وهايدغر للنقد من قبل العديد من الفلاسفة، إذ اعتبروه محاولة موجهة من المؤلف لهدم فكر هايدغر، فالصورة التي رسمها عنه قاتمة، ولا تخرج عن إطار التشويه، وتكرسه فيلسوفا للنازية وهتلر، فالكتاب يظهر أن هذا الأخير آمن بأن الوطنية الاشتراكية هي السبيل المحدد لألمانيا، وأنه أيد الفوهلرر، و ساند سياساته العنصرية بشكل مطلق، وأنه ظل حتى نهاية الحرب واحدا من المثقفين الذين كانوا يحظون بتقدير كبير من قبل الحزب النازي.

ومنذ نشر فارياس كتابه الشهير، تناسلت المقالات والتعليقات التي خاضت في مسألة النازية وهايدغر[30]، وكلها تسعى إلى فك ما غمض في حياة هذا الفيلسوف، ومعرفة الحقائق عن حدود علاقاته الفعلية مع النازيين. هل كان هايدغر بالفعل معاديا للسامية؟ هل ساند سياسة «المجال الحيوي» و«الحل النهائي»؟ وهل كان يعلم شيئا عن الإبادات الجماعية؟ هل من الصحيح أن هايدغر بدأ ينأى بنفسه عن النازية منذ سنة 1934؟ هل حطم علاقاته بشكل نهائي مع الأفكار

28- آني كوهن سولال، جان بول سارتر، ترجمة جورج كتورة، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص69

29- حوار مع بول ريكور : من فالانس إلى نانتير، م س، ص251

30- من أشهر الذين ساندوا كتاب هايدغر والنازية الفيلسوف بيار بورديو الذي شن في العام 1988 هجوما عنيفا على هايدغر، معتبرا إياه هتليريا بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

النازية بعد سقوط الرايخ الثالث؟ وهل يمكن تفسير صمته المريب اتجاه هذا الموضوع تحديدا بالتعالي الذي ميز شخصيته أم أن هناك أسبابا خفية تتعلق بقناعات مترسخة خفية؟

ما كاد النقاش يفتر حتى تأجج النقاش بشكل أكثر حدة سنة 2005 مع صدور كتاب „هايدغر، إقحام النازية في الفلسفة"[31]، للمؤلف ايمانويل فاي (Emmanuel Faye) عن «دار ألبان ميشال»، فقد تجدد الصراع حول ماضي هايدغر، مع اتهام فاي صاحب „رسالة حول الإنسانية"، بالترويج للايديولوجيا النازية في محاضراته قبل انخراطه في الحزب النازي. وبتأييده التطهير العرقي ضد اليهود، وبعمله على بث مثل هذه الأفكار بين مؤلفاته الفلسفية" جاعلا منه „المرشد الروحي" للنازية، بل ذهب الى حد الزعم بأن هايدغر من كان يكتب خطب هتلر في السنة الأولى من اعتلائه السلطة. واستند المؤلف إلى عبارات واردة في محاضرات غير منشورة لهايدغر، قدمها أمام الطلبة في جامعة فريبورغ بين 1933 و1935، للادعاء بأنها ألهمت الحل النهائي، وأنها ساهمت في توقد الأفكار العنصرية، لذلك ينبغي -في نظره- تصنيف أعماله كجزء من تاريخ النازية بدلا من اعتبارها فلسفة، ودعا الدولة الفرنسية إلى منع تداولها، باعتبارها تخفي الفكر النازي بين سطورها. وهو ما أثار خلافا كبيرا في دائرة النقاش الثقافي في فرنسا وألمانيا، خصوصا وأن الكاتب شن هجوما بالموازاة على جاك دريدا، الذي يعتبره متهما لأنه ساهم في نشر أفكار شميت وهايدغر[32]، ولم يسلم من لذعته كل الفلاسفة الذين تأثروا به، ومنهم ايمانويل لوفيناس الذي اعتبر كتاب هايدغر الوجود والزمان من أهم المؤلفات العظيمة في تاريخ الفلسفة، ولم يسلم حتى هابرماس من انتقاداته، لأنه مجد الكتاب السابق الذكر، إذ اعتبره الحدث الأكثر أهمية في الفلسفة منذ فينومينولوجيا فريديريك هيغل (Friedrich Hegel).

أثار كتاب «ايمانويل فاي» موجة غضب شديدة في صفوف مجموعة من المتخصصين الفرنسيين في فلسفة هايدغر، والذين تجمعوا حول فرانسيس فيديي (François Fédier)، وقاموا بتأليف كتاب جماعي مضاد، بعنوان «هايدغر من باب أولى»[33]، وهو الكتاب الذي عرف طريقه إلى النشر

31- Emmanuel Faye Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : Autour des séminaires inédits de 1933-1935 Albin Michel; Achève D'imprimer édition, France, (April 1, 2005)

32- سبق أن قام جان بيار فاي والد ايمانويل بنشر سلسلة من المقالات الهجومية ضد الفيلسوف جاك دريدا متهما إياه بالترويج لفلسفة هايدغر في الجامعات الفرنسية دون الأخذ بعين الاعتبار ماضيه النّازي، إن الاتهام شمل المنهج التفكيكي الذي اشتهر به دريدا اذ اعتبره فاي مستوحى من فلسفة هايدغر، ذات الجذور النازية.

33- François Fédier : Heidegger, à plus forte raison, Fayard, Paris, 2007

بصعوبة، فقد بذلت جهود كبيرة من طرف „فاي" للحيلولة دون طبعه، حتى إن دار النشر غاليمار المتخصصة في نشر أعمال هايدغر في فرنسا قررت التراجع عن نشر الكتاب، إلا أن دار النشر فايار أنقذت الموقف، وبادرت بجرأة إلى نشر الكتاب، وبعد نشره، انقسم المشهد الثقافي الفرنسي بين مؤيد ومنتقد لما جاء فيه.

إن هذا الكتاب الجماعي يدحض القراءة «النازية» لفلسفة هايدغر، ويسعى من خلاله فرانسوا فيديي المشرف على العمل ورفاقه إلى تبرئة فلسفة هايدغر من تهمة النازية، ومن تأثير ذلك عليه. وقد استهدفت محاولتهم أيضا تغيير النظرة الأحادية التي يتم تداولها في الإعلام الفرنسي والمستقاة من الحملة العدائية التي يقودها فاي، والتي تستهدف اغتيال فكره وشخصه في فرنسا.

لم ينف المؤلف الجماعي انتماء هايدغر للحزب النازي خلال فترة معينة من حياته، وإنما قام بتقديم قراءة تستند إلى فهم هذا الانتماء، ضمن استحضار سياق فترة صعود النازية وتحكمها المطلق في الحياة الجامعية، أما بخصوص الإدانة التي تتعرض لها أعماله الفلسفية، لحد وصفها بالأعمال النازية؛ فهي في نظرهم كتابة سطحية تستند إلى تأويلات مشوهة في قراءة عمل الفيلسوف، فلا توجد أي إشارات حقيقية تشكل الدليل القاطع، فأي محاولة للربط بين فلسفة هايدغر والنازية إنما هي -في نظرهم- محاولة سخيفة، ولا تقوم على أي أساس متين سوى التأويل الموجه لبعض نصوصه. فلا توجد في كتابات هايدغر الشهيرة أية أفكار واضحة بشأن معاداته للسامية.

إذا كان «فاي» قد فشل في تقديم أدلة دامغة على وجود عبارات تؤيد أطروحته بشأن معاداة هتلر للسامية؛ فإن مفاجأة من العيار الثقيل ستحصل مع قيام بيتر تراوني، (Peter Trawny) وهو أحد المختصين في دراسة هايدغر في ألمانيا، و المدير المؤسس لمعهد مارتن هايدغر في جامعة فوبرتال، ببعث النقاش من جديد حول هذه القضية، وذلك بعد إعلانه سنة 2013 في مؤتمر صحفي عن عزمه نشر الدفاتر السوداء، وهي نصوص مسودات مخطوطة لهايدغر، ألفها بين عامي 1931 وعام 1946، واحتفظ بها بشكل سري خلال حياته، وهي تحتوي على عبارات مناهضة لليهود، مما يكشف عن وجود جذور عميقة لمعاداة السامية عند هايدغر، وفي دراسة استباقية لبيتر تراوني عن هذه الدفاتر[34]، اعتبر أن بعض المقاطع الواردة فيها تتضمن معاداة للسامية بوضوح، غير أنها ليست من نفس النوع الذي روجت له الإيديولوجية النازية، وقد خلفت هذه الدراسة صدمة في فرنسا، فما تحتويه الدفاتر السوداء كاف لزعزعة أكثر مؤيديه ولاء، فما كان محط شك

34- Peter Trawny Heidegger et l'antisémitisme, Sur les "cahiers noirs" Editeur Seuil, France. 11 /9/ 2014.

في السابق أصبح شيئا مؤكدا، وهذا ما وضع أنصاره والمدافعين السابقين عن براءته، في موقف حرج للغاية، لدرجة الارتباك الذي ميز تصريحات أشد الموالين لهايدغر سابقا أمثال فرانسوا فيديي وفرانسوا لانورد.

فهل ستُنهي الدفاتر السوداء جدلا عمر أزيد من خمسة عقود، وهل يمكن القول أن اللغز المحير للصمت الطويل الذي اتخذه هايدغر طيلة حياته من هذه القضية قد كُشف، أم أن الحياة ستظل غامضة، يلفها الضباب كما عبر في نص حواره مع مجلة ديل شبيغل قبل وفاته.

خلاصة:

هناك علاقة وطيدة تربط التاريخ الفكري بتاريخ الأفكار، حيث الأفكار لا تتطور بمعزل عن الأفراد الذين أنتجوها، ولذا وجب دراسة الأفكار باستحضار السياقات الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي أفرزتها، ومن ثم تأتي أهمية البيوغرافيات الثقافية، فلا يمكن تناول التاريخ الثقافي والفكري دون معرفة المثقفين الذين أنتجوا هذه الأفكار.

استطاع جورج غادامير في سيرته الثقافية تبيان أهم تحولاته الفكرية موازاة مع سِيَر حياة أساتذته، وزملائه، مستحضرا الأمكنة والتقلبات السياسية والإجتماعية لتاريخ بلده، بدءا من الحرب العالمية الأولى، وإلى غاية انهيار حائط برلين، إذ يمضي بنا الكتاب معرجا على تاريخ ألمانيا خلال القرن العشرين من خلال سيرته، التي تعتبر وثيقة تاريخية فكرية، تفصل لنا المناخ الفكري السائد آنذاك، وهي أيضا وثيقة اجتماعية بامتياز، وثيقة كتبها مفكر كبير، تعيننا على فهم مجتمعه الذي عانى من القهر والتسلط وخراب النفوس والعقول في ظل هيمنة الفكر النازي المتطرف، يقول غادامير عن التوازن في الحقبة النازية: «كان من الصعب آنذاك الحفاظ على توازن صحيح بين ألا يقبل المرء بتسوية فيفقد عمله، ويظل مع ذلك معترفا به من زملائه وطلبته، أما نحن الذين وجدنا توازنا صحيحا، فلقد قيل عنا ذات يوم إننا كان لدينا تعاطف مهلهل مع اليقظة الجديدة»[35].

يبدو البحث في السيرة أحيانا وكأنه ثانوي بالنسبة لقضايا عصره، غير أنه يندرج تحت كنف ما هو أعمق من الشخصيات، وهو التفكير في القضايا والإشكاليات، ومحاولة الخروج بإجابات عملية عن قضايا العصر والوقوف عندها، ففهم هايدغر يعتبر أحد أهم مفاتيح فهم البنية الثقافية والسياسية لألمانيا؛ فحياته، وكتاباته، تسلط الضوء على بعض الجوانب الخفية من مواقف السلطة، وعلاقة

35- هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية ، م س، من تقديم المترجم، ص9

السلطة بالأفراد، كما يمكن من خلاله تتبع سيرة حياته تلمس الفروقات الفردية بين الفلاسفة خلال الفترة المدروسة.

إن البيوغرافيا الثقافية تقتضي إعادة الصلة للقطيعة التي سادت طويلا بين الفكر والوجود،؛ فالفهم العميق لأفكار الفلاسفة ينطلق من تتبع حياتهم، والتقييم النقدي لأعمالهم لابد أن يمر من العلاقة المعقدة بين ما هو من صميم عمل المفكر وبين واقعه اليومي، من هنا تأتي أهمية حياة الفلاسفة، إذ لابد من مقارنة الفكر والتصور بالواقع المعاش، لأن القارئ يطالب بنوع من الانسجام بين الفكر والعمل[36]. لذلك فمن المفيد جدا المطابقة بين السيرة الاجتماعية والسيرة الفكرية، حتى لا ننسى الفكرة التي تؤكد أن الوقائع لا توجد خارج سياق نشوئها، ولا خارج المعنى الذي نضفيه عليها، كما ينبغي أن نتذكر الإطار السوسيو- تاريخي الذي عاش في كنفه الفيلسوف أو المثقف لنعرف دقة ارتباط الأسئلة التي طرحها بزمانه، ولنحدد عوامل التأثر الفكري الأساسية، ومدى الجرأة والأصالة التي ميزت فكره[37].

مسرد المراجع والهوامش

- جاك لوغوف .التاريخ الجديد. ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2007
- خالد طحطح، البيوغرافيا والتاريخ، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2004.
- التحية الهتلرية كانت حوار مع بول ريكور: من فالانس إلى نانتير، أنجزه فرانسوا أزوفي، ومارك دولوني، ترجمة حسن العمراني، مجلة يتفكرون، فصلية ثقافية، فكرية، العدد الثالث، شتاء 2014.
- جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، الكتاب الجديد، الطبعة الأولى 2013.
- يورغن هابرماس، هايدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي، ترجمة عز الدين الخطابي، تقديم ، منشورات عالم التربية، الطبعة الأولى، 2005.
- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى.2007.
- محمد مطواع ، شعرية هايدغر-مقاربة انطولوجية لمفهوم الشعر-، تقديم عبد الكريم

36- خالد طحطح، البيوغرافيا والتاريخ، م س، ص96.

37- لوران فلوري. ماكس فيبر. ترجمة محمد علي مقلد، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2008م، ص15.

غريب، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010.

- دافيد رابوين، هايدغر والنازية: أية قضية؟ ترجمة سعيد بوخليط، مجلة فكر ونقد، شهرية، العدد 98، مايو، يونيو، 2008
- آني كوهن سولال، جان بول سارتر، ترجمة جورج كتورة، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2008
- لوران فلوري. ماكس فيبر. ترجمة محمد علي مقلد، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2008م

- François Fédier : Heidegger, à plus forte raison, Fayard, Paris, 2007
- Peter Trawny Heidegger et l'antisémitisme, Sur les „cahiers noirs" Editeur Seuil, France
- Emmanuel Faye Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : Autour des séminaires iné Victor Farias, Heidegger et le nazisme, Verdier (1987)
- dits de 19331935- Albin Michel; Achève D'imprimer édition, France, (April 1, 2005)
- L'Histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire», Paris, la découverte, 1987 (2e édition Presses Pocket, «Agora», 1997

محنة الفحولة في المجتمعات العربية المعاصرة

الكتاب: «الرجولة المتخيلة: الهوية الذكرية والثقافية في الشرق الأوسط»
تأليف: مي غصوب وإيما سنكلير
الناشر: بيروت دار الساقي 2002.
قراءة: هاجر خنفير*

مازال الخطاب النسوي العربي عاجزا عن تخطي ذلك المأزق الإيديولوجي المتمثل في تبنيه مقولات أرساها التوظيف السياسي الغربي لمسألة المرأة في المجتمعات العربية[1]، فهو خطاب موصوم بالعمالة أو الخيانة أو الانبتات أو الاستهلاك الفكري وخاصة بشروعه في الانفتاح على المقاربات النسوية الغربية منذ الستينات من القرن الفارط وتفاعله مع الدراسات الجندرية الأمريكية. وقد بات هذا التفاعل مصدر قلق لدعاة الخصوصية الثقافية ورعاة الهوية العربية الإسلامية باعتبار ما أحدثه من اتساع في مدارات الخطاب النسوي العربي، ولعل أهم ملمح لهذا الاتساع هو اتجاه الخطاب نحو دراسة المكونات النفسية والاجتماعية للهوية الذكرية وطبيعة الأدوار النوعية المنمطة لموقعه الاجتماعي[2]. وقد منح هذا الاتجاه نفسا جديدا للنسوية العربية شهدنا أثره

---

*جامعية تونسيّة.

1- لقد كان وضع المرأة أداة تبرير وضغط تلوّح بها الثقافات المستعمرة قبل الإقدام على الاجتياح العسكري، فقد ندّد اللورد كرومر مثلا بتردي الوضع الاجتماعي للمرأة المصرية وأكد ضرورة التعجيل بإجراء تغيير في المنظومة القانونية لتحرير المرأة من ربقة التقاليد البالية، وقد بينت ليلى أحمد تضارب هذا الموقف مع تحفظ بل معاداة كرومر للحركة النسائية الإنقليزية . يمكن النظر في كتابها :
women and Gender in Islam The Roots of a Modern Debate , New Heaven Yale University Press 1992.

2ـ كان صدور كتاب "الرجل والجنس" لنوال السعداوي سنة 1973 وهو تاريخ يزامن ظهور الدراسات الأمريكية المتعلقة بالرجل. غير أنها تفتتح الكتاب بضبط دواعي تأليفه لتجعله استجابة لمطلب قرائها من الرجال والمحتاجين إلى المساعدة على تجاوز المشاكل الجنسية والنفسية التي ترهق علاقته بالمرأة. وكأنها بهذا التوضيح تقدم المبرر الأخلاقي لتناولها مسائل تتعلق بجوهر الدراسات عن الرجل مثل الأبوية والجسد الذكوري وجنسانية الرجل .."وإذا كنت في هذا البحث أحاول دراسة مشاكل الرجل الجنسية وخوفه من فقدان القدرة الجنسية أو خوفه من الجنس بصفة عامة فإنني بالضرورة لا أستطيع أن أفصل الأسباب عن ظواهرها." دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي ، ص 340، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1990.

في دراسات وقراءات جمعتها مي غصوب وإيما سنكلير ويب (Emma Sinclair Webb) تحت عنوان «الرجولة المتخيلة الهوية الذكرية والثقافية في الشرق الأوسط» وتم نشرها سنة 2002[3]. وقد أدرجها الأستاذ العادل خضر ضمن الدراسات المتعلقة بالرجل :(Men's studies) المعنية بـ«كيفيات تشييد الذكورة والفحولة»[4]. وفي تمهيدها للكتاب تبرر غصوب اختيارها لهذا المبحث برغبتها في اقتفاء أثر خلخلة الحركة النسوية البالغة نصف قرن للتركيبة الاجتماعية في المجتمعات الشرقية لا سيما ما تعلق بصرح الذكورة أو الرجولية يحدوها في ذلك تساؤل طرحته الباحثة التركية دنيس كانديوتي Deniz Candiyoti: «إلى أي حد كان الخطاب الذي يعلن أنه موضوع لإصلاح المرأة [..] هو أيضا لإعادة صوغ الجندر عبر تأسيس موديلات جديدة للذكرية والنسائية بهدف تحسين تماسك العائلة النواة؟»[5]ولعل شرعية هذا السؤال مستمدة من خلفيته الفكرية الشرقية أولا واكتسابه حصانة مستمدّة من مفهوم الأسرة ثانيا، وهو ما يخفف وطأة اتهامات العمالة للغرب والتآمر الفكري ضد الهوية العربية الإسلامية التي طالما لاحقت كل مهتم بمسألة الجندر في المجتمعات العربية. ثم إن اعتماد الكاتبتين على مقالات تتنوع مشاربها ومقارباتها ويهيمن فيها قلم الرجل (عشرة مقالات من جملة أربع عشرة مقالا) يبدو مظلة فكرية منيعة تتقي بها الكاتبتان ما يمكن أن يترتب عن تقديم مشهد محنة الفحل. وبين احتضار الفحولة والرجولة المتخيلة يتخذ الرجل كذات عارفة موقعا جديدا في عملية إنتاج المعرفة فموضوع المعرفة في هذه الحالة يقتضي الجهر بالهوية الجندرية التي تسعى الذات العارفة عادة إلى التظاهر بالتجرد منها، ولا نبالغ إن اعتبرنا هذا الموضع الجديد للذات الذكورية في مسار إنتاج المعرفة من الشروخ العميقة في صرح الابستيمولوجيا التقليدية [6]، إذ نزلت الذات العارفة من عليائها وقد تبنت رؤية

3ـ صدر الكتاب ببيروت، دار الساقي. ومي غصوب (1952ـ2007) كاتبة وفنانة وناشطة حقوقية لبنانية من مؤسسي دار الساقي للنشر من أهم مؤلفاتها "مغادرة بيروت: النساء والحروب من الداخل". أما سنكلير ويبفهي باحثة تركية تهتم بالمسألة الدينية والسياسية وقد أصبحت عضوا في منظمة هيومنرايتسواتش منذ سنة 2007.

4ـ بنيان الفحولة: تقديم العادل خضر، ص10. تونس، دار المعرفة للنشر، 2006.

5ـ الرجولة المتخيلة : ص11. وقد اهتمت DenizKandiyoty بدراسة العلاقات بين الأنواع الاجتماعية والسياسات التنموية في الشرق الأوسط، وفي كتابها الصادر في العقد الأخير من القرن الفارط "النساء، الإسلام والدولة" تقدم الكاتبة مقاربة تجمع فيها بين التحليل التاريخي للحكومات الإسلامية المعاصرة والدراسة المفصلة لمشاريعها السياسية لتبيّن موقع النساء في المجتمعات الإسلامية.

6ـ تحت عنوان"تأنيث الابستمولوجيا" يحلل عادل ضاهر خصائص الابستمولوجيا الموضوعانيةFoundationalistEpistemology باعتبارها مدار نقد من قبل طائفة من المفكرين والفلاسفة منذ العشرينية الأخيرة من القرن الفارط ومنهم على سبيل الذكر جاك دريدا وميشال فوكو وهابرماس وغيرهم. ويؤكد الكاتب على أن"الابستمولوجيا السائدة تخدم هذه المصلحة ـ الذكورية ـ عن طريق تكريسها النتائج التي أوصلتنا إليها سيرورات إنتاج المعرفة ـ هذه النتائج التي تعكس المنظور الاجتماعي المصلحي للذكور ـ . وهي تكرس هذه

جوانية إضافة إلى أنها تخلت عن المصلحة الذكورية وقد انكبّت على فضحها باعتبارها الأساس الاجتماعي المتحكم في البنى الثقافية.

وبذلك تفتح هذه الدراسات المجال أمام تفكيك الخلفيات الدافعة نحو إنتاج المعرفة المجوهرة للذكورة وهو ما أكدت سنكلير على أهميته في تحديد توجهات الخطاب النسوي: «ينبغي ألا ينظر إلى التركيز على الذكورية بوصفه ابتعادا عن المشاريع النسوية بل باعتباره مسعى مكملا بل مسعى يرتبط بها ارتباطا عضويا»[7]، فالذكورة المطروحة في جملة المقاربات تخلت عن هالة القداسة وهي تستعرض مراحل تبلورها وتجربة عبورها للبنى الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تؤسسها فإذا هي مقلوب صورة الأنوثة المنبوذة. وترتسم ملامح هذه الصورة في القسم الأول من الكتاب عبر إبراز أهم المؤسسات والممارسات الاجتماعيةالتي ساهمت في صنع الرجال،بينما جمع القسم الثاني مقالات تعكس التمثلات الثقافية للذكورة داخل «السرود والصور والأيقونات»، وشمل القسم الأخير ثلاثة نصوص تعكس شهادات دقيقة عن علاقة الذكر ببعض محددات جندره كالشنب والخصي.

1. الختان والتجنيد: شحذ أم شطب للذكورة؟

ركز القسم الأول على استراتيجيتين أساسيتين من استراتيجيات التجنيس:

طقس الختان: وهو طقس مروري لدى المسلمين واليهود[8] يحفظ عملية الفصل بين الجنسين، وهو يجعل من المختون ممتحنا مشحونا رهبة ومدفوعا للتظاهر بالشجاعة ومعتدا بنفسه إذ هو مركز الطقوس الاحتفالية وقَلقا من فقدان هذه « الامتيازات الباهظة التي تقترن بكونه ذكرا»[9]. لكن هذا الطقس يمنح جسد الذكر رمزية قدسية في اليهودية فهو طقس قرباني يرقى بالذكر عن الجسد الأنثوي الموبوء بالنجاسة ، إذ يذكر عبد الوهاب بوحديبة : «إن الختان اليهودي عهد مع

النتائج عن طريق تحجيب الأساس الاجتماعي لممارسات إنتاج المعرفة. هنا تبدو المعرفة، عن طريق هذا التمويه وكأنها نتاج الفرد المجرد أو الذات الكنطيةالترنسدنتالية." مواقف، قضايا المرأة العربية ص25، العددان 73ـ74 ، دار الساقي، سنة 1993.

7ـ م.ن: ص14.

8ـ من الجلي اختلاف عبد الوهاب بوحديبة عن يورامبيلو في تناول مسألة الختان، فبقدر ما توخى الأول في دراسته لهذا الطقس مقاربة مقارنية بين اليهودية والإسلام كانت الرؤية أحادية شديدة الخصوصية في دراسة بيلو لمراسم الختان لدى اليهود الأرثوذوكس.ولعل تنصيص الأستاذ بوحديبة على الطابع القرباني للختان اليهودي مقارنة بالدلالات الاجتماعية والنفسية والجنسية للختان الإسلامي يرمي إلى رفع اللبس عن هذه العادة لدى المسلمين بخلع طابع القداسة عنها.

9ـ م.ن : ص 37.

الرب بمعنى أنه طقس وتضحية يراد بهما رفع درجة الوعي بين المجموعة وفي الجماعة «[10]. أما في الإسلام فلا يعدو الدلالة السوسيولوجية والوظيفة الجنسانية فهو تحقيق للانتماء إلى جماعة وهو أيضا شحذ وشحن للذكر بحيوية جنسية تؤهله للزواج، وكأن الأستاذ بوحديبة يسعى إلى شطب صفة المقدس الثقافي عن هذه الممارسة التي تنمّط الذوات الذكورية وتنحت علاقة جديدة بالعضو الذكري فيغدو البؤرة التي منها تتحدد ملامح الهوية الجنسية وعلاقة الذات بالآخر لا سيما المغاير. وفي روايته «مدن تأكل العشب» رصد عبده الخال أهمية هذا الطقس في نفخ الذكورة لدى الطفل ورفع منسوب الحب الجنسي في علاقته بالأنثى الأقرب إليه أي الأم، فقد اقترنت لحظة استعداد الراوي لتوديع أمه قاصدا مكّة بذكريات الختان فكلاهما ابتعاد عن المرأة الأم وكلاهما مشبع بأويقات حميمية ولهفة عاطفية تذكي إحساسه بذكورته: « خطفتني لحضنها وبكت.. كنت أحس بها ترتجف وتلتهمني بقبل محمومة [..] اختن يا ختان واقطع من شغافي لأمي .. وجدت أم تحضنني وتشهق بصوت مكتوم تغالبه بحة أحرقها نشيجها [..] تحضنني وتمسد على شعري..»[11]

من الواضح إذن خطورة استراتيجية الختان في المجتمعات الشرقية خاصة بتأليفها بين الرمزيتين الدينية والجنسية مما يبوئها مرتبة الخطاب المحظور ويجعل محاولات تفكيكها عصفا حقيقيا بالمركزية اللاهوتية القضيبية التي ترتهن إليها كل بنى المنظومة الاجتماعية[12]. وقد كشف يورامبيلو هذه الثنائية من خلال مقاربة انتروبولوجية لطقوس الختان لدى أرثوذوكس اليهود باعتبارها مرحلة ضرورية لتلقي تعاليم التوراة الأشبه بتلقين الأسرار في بعض المجتمعات البدائية. غير أن الإجحاف في الالتزام بمراسم هذا الطقس يفضي إلى درجة قصوى من الذكورة ويحدّها داخل دائرة أقلية من المجتمع اليهودي (الحريديم يمثلون 10 بالمائة من سكان إسرائيل)[13] فإذا هم ذكور من نوع خاص أو هم ذكور أكثر ذكورة: وإذا هو شرخ جديد في مجتمع الذكور رغم أنه يهدف إلى

10ـ م.ن: ص34.

11ـ م.ن : ص42ـ43.نشرت دار الساقي هذه الرواية سنة1999، وقد جعل الكاتب السعودي بطله "يحي" مركز شبكة علاقات محبطة مع النساء بدءا من جدته ومشروع الأم البديلة وصولا إلى حبيبته "حياة" المتمنعة وعاشقته "عواطف". فالحب الناجح الوحيد في تجربة يحي هو ذلك الذي أيقظته الأم في قلبه الصغير ونفخت فيه بإذكاء ذكورته وهي تشرف على مراسم ختانه.

12ـ يستعيض المسيحيون عن الختان بطقس التعميد. وقد نقل الأستاذ بوحديبة مقطعا من رسالة بولس إلى أهل غلاطيّة يوضح اختلاف دلالة الختان بما هو تجميل وافتخار بالجسد عن التعميد بما هو احتفاء بالخلق الجديد وتمجيد لفعل صلب المسيح. يمكن العودة للمصدر ص:34.

13ـ وردت كلمة حريديم في التوراة سفر "أشيعيا" 5/66 : "اسمعوا كلام الرب أيها المرتعدون (ها حريديم) من كلمته". وتتمسك هذه الفئة بتطبيق تعاليم التلمود والوفاء لصورة اليهودي المحافظ مظهرا وسلوكا وأخلاقا مما يجعلهم في قطيعة مستمرة مع مقتضيات التحديث الاجتماعي وفي عزلة عن الشعوب.

إعداد «صبي كامل النمو مجهز بعلامات الهوية اليهودية الذكورية إلى نسخة مصغرة بلا ذقن من أبيه»[14].

وما يستوقفنا في هذا السياق هو هذه الوظيفة المزدوجة التي يلعبها الختان في بعض المجتمعات الإسلامية، فبقدر ما كان نفخا في ذكورة الذكر كان استيلابا لأنوثة الأنثى أو إعداما للحسّ الجنسي لديها. ولئن كان النقد المسلط على ختان الذكور محفوفا بعوائق فقهية قوية الأثر في الخطاب المحافظ فإن ما تعلق بختان الإناثصار من القضايا النسوية الأساسية نظرا إلى نسبية الدعامة الفقهية التي يقوم عليها.

واجب التجنيد: إذا كان طقس الختان محل اختلاف بين الأديان من حيث مراسمه ورمزيتهفقد مثّلت الخدمة العسكرية استراتيجية تتقاطع عندها سياسات المجتمعات الذكورية، ولذلك كانت مدار بحث أغلب مقالات الكتاب باعتبار دور المؤسسة العسكرية في إنتاج رجال مميزين عن غيرهم ممن لم يخضع إلى الخدمة العسكرية. غير أن الإعداد العسكري لنموذج الرجل الوطني الشجاع والقوي يصطدم بعقبة الهويات المضطربة التي عجز المجتمع عن احتوائها داخل منوال الهويات الجندرية الثابتة، وقد تعطّله أيضا تحديات الهويات الجندرية المعيارية مثل عمل جمعية مناهضة الحرب في مجال الاعتراض الضميري[15]. ولئن أقرت إيما سنكلير بأن الذكورية النازعة للهيمنة تنتصر باستمرار لما تجده من مساندة اجتماعية وتزكية سياسية فإنها تختم تحليلها بأن تلك الذكورية ليست مطلقة أو أنها تصنّف وفق مراتبية النظام العسكري مما يجعل الذكورية ذكوريات . وقد قدمت سنكلير شهادة أحد الجنود الأتراك تحت عنوان «الخدمة العسكرية رغم أنفي» وفيها استرجع ألم مرحلة التجنيد وأشكال الإهانة وقسوة المعاملة مما يعدم فيه احترامه لهويته الذكورية فهي ذكورة من درجة ثانية والارتقاء عنها يكون بالإمعان في تبخيس شأنها، ورغم حرصه على الرضوخ لمعايير الذكر المجنّد فقد كان عاجزا عن التخلص من التوتر الناتج عن تأرجحه بين ما كان عليه وما يجب عليه أن يكون وهو ما دفع غيره من الجنود إلى تعاطي الحشيش والحبوب والكحول بينما استمرت معاناته النفسية وكانت نهايته مأسوية في حادث سير يرجح فيه دافع الانتحار. وتطالعنا هذه الوظيفة التجنيسية في المؤسسة العسكرية الإسرائيلية وإن كانت النساء مشمولات بهذا الواجب، وهو ما وسم به داني كابلانDanny Kaplan مقاله: «الخدمة العسكرية كتأهيل

14ـ م.ن: ص75. إن مقارنة بسيطة بين أولوية طقس الختان وواجب التجنيد الذي لا يلقى اهتماما لدى هذه الطائفة تكشفعن تطابق بين الهوية الجندرية الذكورية والهوية اليهودية، أو بمعنى أوضح تقع النساء في هذا المجتمع خارج تمثيل الهوية اليهودية.

15ـ نشأت جمعية مناهضي الحرب" في أزمير سنة 1994 لمناهضة الحرب والنزعة العسكرية والعرقية وقد بينت الكاتبة ظروف تأسيس الجمعية وما لقيته من عرقلة قانونية وهي تطالب بالاعتراض الضميريعلى العمل العسكري. م.ن : ص102ـ 105.

للذكورية الصهيونية»[16]. فهو طقس عبور لاكتساب الهوية الإسرائيلية واتخاذ موقع جديد داخل المجتمع الصهيوني ولذلك وضح الكاتب تلك العلاقة بين المصطلحات العسكرية والتوراتية مثل تحمل عبء الفروض للتعبير عن الولاء لمؤسسات الدولة أو اعتبار الجيش حارسا وهو مرادف الله في التعاليم التلمودية . ونظرا إلى هذا الالتباس بين الإيديولوجي الديني والإيديولوجي الصهيوني في الخدمة العسكرية تمسي الهوية مسألة ذاتية وشديدة الحميمية مهما كان درجة توافقها والذكورية الصهيونية المتخيلة ، إذ يذكر «نير» الجندي المثلي في مقامين متباعدين: «لعل من يحدد هويته بوصفه مثليا منذ البداية لن يؤدي الخدمة الفعلية . والحق أني أديتها لكن أبحث عن أي ذكورية فلقد كنت هكذا قبل الجيش وسأكون نفسي بعده وأنا لم أعتمد سلوكا أنثويا لمجرد أني مثلي[..] أشعر بأن الخدمة جعلتني أنضج وليست هذه مجرد فحولة خالصة إنها عملية إنضاج.»[17]

وإذا كان المعسكر الإسرائيلي هو فضاء التدريب على الذكورية الصهيونية المتخيلة فإن معتقلاتهم هي فضاء مهم ليمارس الفلسطيني المعتقل طقوس العبور إلى الهوية الجندرية للمقاوم الفلسطيني، أي الاستعداد لموقع جديد في المجتمع مثلما أوضحت جولي بيتيت. فالضرب والسجن هما طقسا العبور يؤديان وظيفتين تجنيسيتين متقابلتين : هما إفقار للمعتدي من رجولته وإثراء للمعتدى عليه برجولة تعجز الجماعات القرابية عن توفيرها. وتشير الكاتبة أن إدراك سلطات الاحتلال لهذه المفارقة دفعتها إلى استعمال التعنيف الجنسي لإجهاض العبور مما جعل الروح النضالية والشجاعة والتضحية معايير ثانوية في تأكيد الهوية الذكورية.

ويتجسد التعنيف في ممارسات جنسية تناوئ أخلاق الفحولة الجنسية،فيسكت عنها المفعول به ويعرضها الفاعل في صلف وعنجهية. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن العوامل التي تجيز لهم الجهر بما هو مسكوت عنه في الأنظمة الأخلاقية الجنسية. ثم ما علاقة الاحتلال بالهويات الجندرية والأدوار الاجتماعية الموكولة للأفراد، هل تكون مساهمته فيفرقعة النظام الجندري السائد في البلد المحتل وضرب معاييره سلاحا للفتك بالنسيج الاجتماعي وتفكيك عراه؟ أليس التعنيف الجنسي ممارسة معهودة في جل السجون السياسية مهما كانت طبيعة السلطة القائمة وبالتالي يصبح خطر الممارسة الاستعمارية متجسدا في الانتهاك الإعلامي لحرمة الإنسان؟ يبدو أننا في هذا الإطار إزاء حرب هويات وتنافس على التمثيل الأفضل للنوع الاجتماعي. إلا أن النظر إلى المسألة من واجهة واحدة قد يغمط

16ـ ألف داني كابلان كتابا بعنوان "الرجال الذين أحببناهم: علاقات الصداقة الذكورية والقومية في إسرائيل" سنة 2006، وينضوي ذلك في صميم اهتماماته بالدراسات الذكورية انطلاقا من العلاقات بين الرجال في المجتمع الإسرائيلي.

17ـ م.ن: ص159ـ160.

دور واجهات أخرى في إحداث صدع يهدد موقع الرجل الفلسطيني الراعي ـ الحامي لوطنه وأسرته ـ وتدفعه إلى الاستمرار في مقاومة المستعمر وإثبات أهليته بامتيازات الرجولة.[18]

2. المربكات الاجتماعية والثقافية للذكورة

قد يكون في تحديد فريديريك لاغرانج (Frédéric Lagrange) [19] لأنواع التلميحات إلى المثلية الجنسية في الأدب العربي الحديث ما يكشف عن هذا الارتباك الذي يشهده النظام الأخلاقي الجنسي حاليا، فخرق الآليات الانضباطية المنظمة للعلاقات الجنسية بشكل صريح داخل السجون السياسية يتفق مع تلك العلاقة الجُرحيةالنفسية بالآخر ويكون عادة الأجنبي الغربي مثلما بيّن لاغرانج خلال تحليلهرواية «شرف» لصنع الله ابراهيم، وقد علق عليها بقوله : «إن الغرب ببساطة ينكح مصر التي عندما تتحرك دفاعا عن نفسها توضع في السجن»[20].ويمكن تنزيلها في نطاق تلك المقايسة التي تجعل الفاعل في العلاقة المثلية مشبعا بالفحولة والمفعول به نظير الأنثى المحتاجة إلى الوطء. وقد استنتج لاغرانج أن هذا الصمت الحاف بالعلاقات المثلية في المجتمعات العربية لا يعني امتناع شيوعها بل هو إمعان في التستر عليها بما هي معصية، وبما هي تهديد لهوية ذكورية شرقية متخيلة. ومع عدم إرادة المعرفة لمّح لاغرانج أن هذا السكوت يفضح انتظارا لما يمكن ان تحدثه الثقافة الغربية من تجاوز للهويات المنجزة ولعل المؤلف يلوح إلى انفراده بمثل هذا المقال المركز على المثلية من جملة مقالات الكتاب.

لكن تأكيد لاغرانج علىأن المثلية في المدونة الأدبية الحديثة لم تتجاوز حد الهمس يدفعنا إلى التساؤل عن عدم بحث الكاتب في دوافع هذا الصمت المفاجئ فمن نافلة الحديث عن المثلية انها احتلت مساحة هامة من أمهات المتون الأدبية القديمة، وشكلت أخبار المثليين وأشعارهم مصدر جمالية مختلفة بما تحمله من إيقاعات جديدة يخلقها الجسد وهو يتحرك في مدارات مغايرة للمألوف ،ولنا في المأثور عن أبي نواس وصفي الدين الحلي وأخبار الماجنين الواردة في «نثر الدر»

18ـ تحلل ليزا تركي الباحثة الفلسطينية دوافع التغيرات السلوكية الطارئة على المجتمع الفلسطيني ومن بينها ضعف السلطة الأبوية فتتحدث عن هجرة الذكور وتهميش الزراعة وبداية تلاشي الأسرة الممتدة .. وتخلص بالتالي إلى نسبية دور الاحتلال في إحداث انخرام النظام الأبوي: "ليس معقولا إذن أن يجري التركيز على عامل واحد فقط وحصر الاهتمام به هو العنف الذي يمارسه الجنود الإسرائيليين تجاه الرجال الفلسطينيين لتفسير ما يرى من تفتت للسلطة البطريركية داخل العائلة.» المجتمع والنوع في فلسطين" ،ص192 ورد بالعدد التاسع من باحثات2003ـ2004 بيروت، المركز الثقافي العربي.

19ـ ولد لاغرانج بباريس سنة 1964، أستاذ جامعي يشرف على قسم الدراسات العربية والعبرية بجامعة باريس ـ السوربون. وقد اهتم في هذه المقالة ب "النظر إلى تمثيل العلاقات الاجتماعية والحميمية في الإنتاج الثقافي". م.ن: ص185.

20ـ م.ن: ص207.

لأبي سعد الآبي وغيرها شواهد ثابتة على ما شكلته الجنسية المثلية من قيمة إبداعية وهي تتحول إلى تفريغ جمالي يتحدى الأحكام الأخلاقية والسنن الاجتماعية.ولذلك فإن هذا التراجع الذي شهده الأدب العربي لا يمكن أن يكون انتظارا لمدد غربي بل لعله من آليات الدفاع عن النظام الاجتماعي المبني على التغايرية الجنسية أي على تمثل الرجل والمرأة لهويتهما الجنسية تمثلا تاما.

وينسجم هذا التأويل مع ما أبرزته مي غصوب في مقالها «علكة ونساء شبقات»[21] من انتشار رهاب الخصاء المتربص بالهوية الذكرية، إنه كالخوف من لعنة وباء أو مرض يكتفي المرء بالتلميح إليه. لقد كانت العلكة سببا في الاعتراف بالخوف من الاغتصاب على يد أنثى أو تدمير الأعضاء التناسلية أو انفلات السلطة. وهو الخوف الذي بعث بكتب الجنس القديمة إلى الحياة للاستفادة من نصائح التيفاشي[22] والنفزاوي[23] وغيرهما. إنه استنجاد بالمنوال القديم للفحل العربي المتخيل لمواجهة عدو إسرائيلي يدرك نقطة ضعفه، وهو ما يفسر حسب غصوب ذلك التوظيف السينمائي لقدرات المرأة الجنسية من خلال أدوار نادية الجندي مثلا لمقاومة العدو. غير أنه توظيف لا يخلو من مساس بمنظومة الشرف التي ينهض الرجل بدور حمايتها. فهو في مأزق عبرت عنه الكاتبة بسؤال طريف: من قال إن من السهل أن يكون المرء رجلا؟ إن وقوع الذكورة بين خطرين أحدهما أسطوري والآخر تاريخي يفسر محورية المسألة الجنسانية في الثقافة الشرقية، فعملية الضبط والمراقبة التي تتعرض لها النساء عن طريق المنظومة الأخلاقية والفقهية والعرفية تعد عملية ضرورية لتحصين المراتبية والحدود الجنسية التي يقوم عليها البنيان الاجتماعي، وتماسك هذا البنيان وتراصّه هو شرط القدرة على الصمود في وجه خطر الآخر المتربص به. وعندما تصبح العلكة مصدر تهديد لهذه المراتبية فإن تلك علامة هشاشة هذا البنيان الذي جعل التمييز الجنسي مقوما محوريا له.

وبالنظر إلى معضلات استقرار البنيان الاجتماعي يمكن التسليم بأنه ليس من السهل أن يكون الشرقي عامة والعربي خاصة رجلا فعلا. فالرجولة المنشودة تتربع عرش المتخيل

21ـ تتعرض مي غصوب إلى الضجة التي عرفها الإعلام العربي سنة 1996 وكان مصدرها إشاعة علكة تثير نشاطا جنسيا لدى الإناث قد يبلغ حد الهيجان الجنسي، وقد تحول هذا الخبر إلى قضية سياسية بعد أن أكدت التحقيقات الصحفية على أنها مؤامرة إسرائيلية لضرب المجتمعات العربية.

22ـ شهاب الدين أحمد بن يوسف التيفاشي (580ـ651ه): من مؤلفاته "نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب"، وفيه قدم عرضا شاملا لكافة الظواهر الجنسية في المجتمع الإسلامي حتى نهاية القرن السابع هجري غير مستثن ما اعتبره المجتمع من ضروب الشذوذ والانحراف مثل اللواط والسحاق والزنى..

23ـ عمر بن محمد النفزاوي (القرن 8 ه): فقيه وقاض ألف كتاب "الروض العاطر في نزهة الخاطر" وهو كتاب تعليمي جنسي كان سببا في تراجع السلطان الحفصي عن توليته منصب قاضي القضاة.

الذكوري إذ يسعى الواحد منهم إلى اكتساب مكوناتها ولكنها لا تمكنه من الارتقاء إلى مصاف المتخيل.

وهي أيضا هوية مرتبكة لعدم قدرة صاحبها على الانضباط داخل معاييرهامثلما تكشفت عنه دراسة شخصيتين شهيرتين تحولتا في المتخيل الجمعي العربي إلى رمزي فحولة ولكنهما عجزتا عن تمثيلها في الحياة الخاصة. فبين فريد شوقي وصدام حسين تنشأ تخييلات للفحولة كان الإعلام من أهم صانعيها ، ومن أهم ملامحها الدفاع عن الشرف الجمعي والاضطلاع بأدوار القوة والشجاعة التي تؤهل صاحبها للزعامة وانكسار الجميع أمام جبروته، غير أن تضخيم تلك الملامح التي تجعل شوقي رمز الفتوة وصدام رمز الطاغية أفضت إلى وثنية جديدة ـ مثلما وصفها حازم صاغية[24] ـ لم تستمر طويلا وقد اصطدمت بواقع وحش الشاشة الذي كان مهزوما أمام سطوة نجومية زوجته هدى سلطان وتبددت إثر هيمنة شعور الإحباط والخيبة من انكسار الإله البشري ـ صدام حسين ـ في واقعتي أم المعارك والمنازلة الكبرى. فالأحداث التاريخية والدينامية الاجتماعية تحرم المجتمع الذكوري من مداناة هذه النماذج المتخيلة، ولو كان الأمر مقتصرا على رمزية الأب نفسه مثلما أوضح أحمد بيضون[25] في سيرته الذاتية. فلا وراثة الاسم ولا الوفاء للغة العربية ولا التعلق بثقافة الجماعة كان قادرا على تمكين الكاتب من تمثّل ملامح هوية أبيه. وكذلك كان أمر الشاربين في المقالة الأخيرة فقد عرض حسن داوود[26] بشكل مضحك التحولات التي عرفتها هذه العلامة الذكورية وتراجعها من مدار القسم إلى موضع سخرية نظرا إلى تراجع قيمتها الرمزية في رجولة الوسامة والإغراء رغم حرص المؤسسة العسكرية على حفظ مكانة الشارب باعتباره علامة كرامة جماعية.

هكذا تفضح هذه المقالات الثلاثة تاريخ الرجولة الملحمي في المجتمعات الشرقية بما تعترضه من متغيرات تنسف محاولات الاصطفاف وإعادة الإنتاج الهووي الأمر الذي يفضي إلى انعدام تناسب بين الذات وموقعها الاجتماعي. واللافت للانتباه هو الدور الذي تلعبه عوامل التثاقف من استعمار وإعلام في تسويق الصور الجديدة سواء كانت العملية واعية أو عفوية، مما يجعل الحديث عن رجولة «شرقية» محضة فهما سطحيا للمعايير الخارجية التي تضبطها.

24ـ حازم صاغية ساة 1951 في لبنان، صحفي وناقد سياسي له مؤلفات عديدة من أهمها: "العرب بين الحجر والذرة فسوخ في ثقافة سائدة" 1992 و "مأزق الفرد في الشرق الأوسط" 2005.

25ـ أحمد بيضون: سياسي وكاتب ومؤرخ لبناني (ولد سنة 1943). من مؤلفاته "كلمن من مفردات اللغة إلى مركبات الثقافة" 1989 ، "الجمهورية المتقطعة" 1999.

26ـ حسن داوود: صحفي بيومية بيروتية "المستقبل" وكاتب روائي. كانت رواية "ضيعة ماتيلدا" أول مؤلفاته باللغة الفرنسية وذلك سنة 1998.

وبما أن مؤسسات الرجولة الرمزية فقدت قدرتها على الصمود في وجه الديناميكية الاجتماعية، فقد غدت استعادة صور الحريم ملاذ الباحثين عن الفردوس المفقود وهو ما جسده موريس فارحي[27] في قصة استوحاها من سيرته عن سحر الحمامات التركية وفتنة النساء العاريات وقد أيقظن فيه ذكورته الفتية وشحذن حساسيته العالية إلى الجنس.وربما تكون استعادة الكاتب ذكريات الصبا ضربا من ممارسة التلصص (voyeurisme) ليمنح الحياة للرمز الأقدم والأثبت للفحولة وهو هذا القضيب، غير أن القارئ يكتشف ذلك الرهاب الطفولي من الخصي وقد رددت كل نساء الحمام: «الخُصي لم تقع» وهو الرهاب الذي يلازم الرجل وإن تنوعت أشكاله. وربما يكون تشبيه طرده من الحمام بطرد آدم من الجنة بإدراك انخراطه في محنة الفحولة المعرضة للمخاطر والملعونة بقدَر العجز فإذا هو في حركة ارتجاعية إلى صورة الطفل جنسيا مع فارق مريع أنه عاجز عن الاستمتاع بلحظة تقع فيها الخصي من جديد. وتضعنا مسيرة السارد الطفل أمام تلك اللوحة الأسطورية الراسخة في أعماق الذاكرة البشرية على اختلاف انتمائها، لوحة الشرقيات العاريات المحتفيات بذكورة الرجل الأوحد الفحل، تلك اللوحة الديونيزوسية التي تؤله اللذة وتجعل من القضيب رمزا للإله.. وفي انقضاء فترة الطفولة وانفصال السارد عن عالم النساء اللذيذ مفارقة للصورة المتخيلة والتحاق بالواقع الذي يخبو فيه إشعاع عضوه الذكري بانحساره في وظيفتي الإشباع الجنسي والتناسل.

خاتمة:

خلف معرض مشاهد الرجولة المتخيلة تتراءى أخيلة صور الأنوثة الكريهة في مجتمعات تحرص على رسم الحدود بين الجنسين، غير أنها حدود مائعة أو هي كما قدمها جون سكوت Joan Scott زئبقية لا تقبل التقيد بمعايير نهائية، بل هي تاريخية[28] متغيّرة إذ لكل ذات طريقتها في مقاربة تلك المعايير وفق استعداداتها وطبيعة العوائق المطروحة أمامها، وهو ما يخلص بنا إلى اعتبار هذا الكتاب وثيقة تاريخية تساعد على رسم المسارات المتعرجة والمتقطعة للذوات والجماعات في سياقات ذات أطر مرجعية مختلفة.

وربما يكون العجز هو محور التقاطع بين مختلف مقالات الكتاب، ونقصد العجز عن تحقيق صناعة رجولة يتوافق فيها المتخيل مع الواقعي ويضعنا أمام بداهة تنوع الهويات الجنسية. وفي كتابها «بنيان الفحولة»[29] أوضحت الأستاذة رجاء بن سلامة مظاهر إمعان النظام الأخلاقي الحديث

27ـ موريس فارحي: ولد سنة 1935 بأنقرة واشتغل بالتمثيل ثم انكب على التأليف الروائي. من مؤلفاته بالأنجليزية :" أطفال قوس قزح"1999، و"تركي شاب" 2004.

28ـ Del'utilité du genre, p 7 ;traduit de L'anglais par Claude Servan ; Paris Fayard ; 2012

29ـ بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث، تونس، دار المعرفة للنشر، 2006.

في كبت «الالتباس الجنسي» وتأثيم التبديل الجنسي وتجريم المثلية بشكل متشدد لم يشهده العرب من قبل. ويتزامن هذا القمع مع تنامي ثقافة كره النساء ذات النزعة الدينية، وكلاهما آلية ناجعة لتحقيق ما وسمته الكاتبة بالدفاع المهووس عن الهوية. وتستوقفنا عبارة الهوس ذات الدلالة النفسية والتي تعكس حالة انفعالية لا نبالغ إن وصفناها بأنها تميل إلى ضرب من الذهان بما يعنيه من هلوسة ووهم في الحفاظ على أسطورة الفحل جنسيا والأب المقدس والزعيم المنقذ، ولعل هذه الحالة النفسية هي مثال وضع الماليخوليا[30] الذي يسيطر على علاقة العرب برهانات الحداثة عموما كما أشارت الكاتبة. إننا ما نزال رافضين مواجهة محنة الفحولة وما يزال شبح الفحولة المتوحشة يخيم على ثقافة التعامل بين مختلف الهويات الجندرية، غير أننا نسير ولو بخطى وئيدة في طريق الخلاص من هذه الحالة الهذيانية وذلك بفضل تنوع مستويات وأنماط الخطاب النقدي لا سيما وقد شرع في التخلص من آليات ومرجعيات التحليل التي توظف في الخطابات المنافحة عن المركزية الذكورية (الاستدلال الديني على مكانة المرأة، جوهرة الأنوثة في مقابل الذكورة استنادا للطبيعة..) ولعل المرجعية الحقوقية التي استندت إليها الكاتبة في نقدها بنيان الفحولة هي التي مكّنتها من تجاوز التعصب للأنثى ومنحها رؤية محايدة ومنزهة عن السخرية أو التهجم أو التحسر الغالب على المقالات التي جمعتها الكاتبتان.

على أن ذلك لا ينفيدرجة الجرأة التي وسمت مقالات الكتاب وإن بقيتإلى حد ما وفية لجوانب من المسكوت عنه داخلالنظام الفحولي، لا سيما ما تعلق بانفلاتاتالأنوثة من جديد، إذ لا نكاد نعثر على إضاءات تتناول الوضع الاجتماعي والنفسي للمتحولات جنسيا أو السحاقيات أو المترجلات في المجتمعات العربية. فالخوف ما يزال يرمي بظلاله خاصة بالنظر إلى ما تعنيه هذه الهويات المتمردة من ضرب للمركزية الذكورية وقطع مع تقاليد العلاقات الأنثوية من تنافس وغيرة بين النساء من أجل الظفر بمكان ما في عالم الرجال. ويعنينا هذا السكوت بما هو دعم لاستراتيجيات تحصين السياسات الذكورية، أليست الأنوثة صناعة وازعها إفراد الذكورة بالسلطة، صناعة لمعايير تتحكم في صورة الأنوثة المتخيلة التي تتفاوت درجات الدنو منها؟؟ وبذلك كلما تمكن المرء من الابتعاد عن النمط المتخيل كلما تقلص منسوب التمييز الجنسي وكان الحديث عن ذاتيات متنوعة خارج النظام الثنائي القسري،وفي تلك المسافة الفاصلة عن المعايير المنتجة لفانتازم الأنوثة والذكورة تحدث التوترات التي قد تنشأ عنها تلك الهويات المتمردة.

30ـ تفسر الأستاذة رجاء بن سلامة مفهوم الماليخوليا بأنه رفض الحداد وقطع الصلة بالموضوع الحبيب عبر نفاس هذياني للرغبة. بنيان الفحولة: ص168.

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.