Hermeneutics

Academic Quarterly Journal for Theoretical and Applied Hermeneutics and their Methodologies

Vol. 4
2021

Editor

Mohamed Mahjoub

Associate Editor

Fathi Nguezzou

Editorial Board

Mohamed Hamza

Sayyid Abdallah Ould Oubah

Fawzi Bedoui

Abdessalam Benabdlali

Advisory Board

Jean Greisch

Jean Grondin

Christian Berner

Saïd Taoufik

Fathi Meskini

Moncef Ben Abdeljelil

Abdeljabbar Refaï

© All rights reserved
Mominoun Without Borders

Beirut – Lebanon
Alhamra – Almakdissi st.
P.O.BOX 1136306
Tel: 009611747422
Fax: 009611747433
Email: info@mominoun.com
www.mominoun.com

حفريات

مجلة فصلية علمية محكمة

تُعنى بالتأويليات النظرية والتطبيقية والمناهج

العدد الرابع - 2021

رئيس التحرير

محمد محجوب

مستشار التحرير

فتحي إنقزّو

هيئة التحرير

محمد حمزة
السيد عبد الله ولد أباه
فوزي البدوي
عبد السلام بنعبد العالي

الهيئة الاستشارية

جان غرايش
جان غروندان
كريستيان برنر
سعيد توفيق
فتحي المسكيني
المنصف بن عبد الجليل
عبد الجبار الرفاعي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الحمراء - شارع المقدسي - بناء البلبيسي
ص.ب 113-6306 - هاتف 009611747422 - فاكس 009611747433
publishing@mominoun.com - info@mominoun.com
www.mominoun.com

فهرس المحتويات

4 **تصدير العدد**
محمد أبو هاشم محجوب

بحوث ومقالات

6 **القولُ الجديدُ في الوحي**
عبد الجبار الرفاعي

20 **نهاية النص وبداية التأويل**
محمد أبو هاشم محجوب

42 **تأويليات النفس والروح في النص القرآني**
صابر مولاي أحمد

68 **حفريات التراث الإسلامي**
يحيى بن الوليد

100 دريدا قارئاً هُوسّرل
فتحي إنقزّو

128 اللامُفَسَّر القرآنيّ: هل في القرآن ما لا يمكن أصلاً تفسيره؟
كريم الصياد

158 من القصدية اللغوية إلى القصدية التواصلية
عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

168 مسألة السيادة لدى كارل شميت
الأسعد الواعر

مقاربات تأويلية

192 التأويل في الكتاب المقدس
رسلان جاد اللّه عامر

نصوص وترجمات

228 الهرمينوطيقا ومدرسة دلتاي (1991)
ترجمة: محمد عبده أبو العلا

قراءات ومراجعات

250 مارتن هيدغر: الأنتولوجيا، تأويليات الحدثية
مراجعة: عُمَر بن بوجليدة

ببليوغرافيات

262 هايدغر في العربية (1949-2019)

تصدير العدد

محمد أبو هاشم محجوب*

مع هذا المجلد الجديد من «تأويليات» يغوص البحث في ثنايا عملية التأويل الذي يغتني بموضوعات جديدة، لئن كانت لا تتناول، لأول مرة، فإنها مع ذلك تنحو منحى هو أقرب إلى التطبيقي منه إلى النظري. ما الذي نعنيه بالتأويليات التطبيقية؟ إنّه مشروع نعتزم من خلاله توجيه النّظر إلى النّصوص والممارسات ومجادلتها على معناها، ومحاولة إعطائها حياة جديدة من خلال استنبات إمكانيات دلالية تخاطبنا. كيف يمكن اليوم أن يكون لعلم الكلام معنى إذا ما نحن تجاوزنا حدوده القديمة التي تحصره ضمن «معرفة الله وصفاته»، وتقدير أفعال العباد؟ ذلك ما يحاول عبد الجبار الرفاعي الذي تتشرف تأويليات باستقبال أول مقال له فيها، وترى في ذلك عنوان ثقة تعتز بها، ذلك ما يحاول مناقشته من خلال تحليل أبعاد التحول الذي طرأ على علم الكلام الجديد، بإقحام عنصر التاريخ مقوماً لهذا التحول، سواء عندما يتعلق الأمر بفهم علم الكلام القديم في إطار «عقلانية عصره ومعطياتها العلمية والمعرفية ومقولاته الاعتقادية»، أو عندما يتعلق بسياق «إعادة بناء علم الكلام»، أعني بسياق تتحكم فيه هو أيضاً ضرورات «التصالح مع المحيط» والعصر.

إن النظر المتبصر الذي يمارسه عبد الجبار الرفاعي، ضمن مقاله الذي يفتتح العدد، يبني معنى علم الكلام على ضرورة مغادرة المسلم للاغتراب الذي يفرضه عليه تمسكه بممارسة عقلية لم تعدد تتلاءم مع معقولية العصر. سيؤدي التفكير بالرّفاعي حتى إلى حد إقلاق التسليم بأن علم الكلام القديم كان يستجيب إلى توقع المؤمن وهمومه في عصره. ثمة نوع من القراءة الجريئة التي تنزل بروز التصوف كردة فعل على نسيان الذات في علم الكلام. أعتقد أن هذا المذهب التأويلي يفتح إمكانات جديدة لإعادة القراءة وإعادة الفهم. لعله يكون ممكناً اليوم أن نعيد تناول الحالات الفردية للأفعال والعقائد التي ناقشها المتكلمون التقليديون في ضوء المعارف الإنسانية الجديدة من أجل «علم كلام جديد». ولكن هذا المعنى ليس هو المعنى الوحيد الذي

* جامعة تونس.

يؤسس إمكانه الرفاعي في إثر مفكرين من طينة جديدة، لعل أهم توصيف لهم هو ما ينتهي إليه الرفاعي عندما يكتب: «إن المتكلّم، الذي يفكّر في آفاق عقلانية العصر الحديث، ولا يفتقر إلى الحس التاريخي، ويفهمُ الوحيَ فهماً ديناميكياً، خارجَ مفهومه في علم الكلام القديم، هو ما يدعونا إلى تصنيفِه متكلماً جديداً، وتوصيفِ رؤيته بكونها كلاماً جديداً».

إن هذا المنحى التطبيقي هو الذي يفتتحه، على نحو مختلف، محمد أبو هاشم محجوب عندما يريد أن يفتح المفهوم الفلسفي على ضرب من التأسيس الجمالي له ضمن الحدس الشعري من خلال قراءة تجمع بين نطق أبي الطيب المتنبي بالذات التي سيفهمها من بعد ذلك ابن سينا ضمن برهانه الميتافيزيقي الشهير «الرجل الطائر/الرجل المعلق». كيف يكون المفهوم الفلسفي تزييداً للاستعارة الشعرية؟ إن هذا السؤال هو الذي يمكن محجوب من أن يرتب العلاقة التأويلية بين الشعري والفلسفي على أنها بناء لعالم هو عالمنا «نحن الذين بتنا نرى، حولاً، مدى القفر الذي هو قفرنا، ومدى ما يمكن أن يصبح آهلاً هذا القفر متى ما ضممنا فيه استعارة المتنبي إلى مفهوم ابن سينا».

ولعل هذا المنحى التطبيقي هو الذي يواصله مولاي أحمد صابر على طريقته؛ إذ يحاول إقامة تأويليات للنفس والروح في القرآن بناء على قراءة داخلية للنص القرآني، وكذاك حي بن الوليد في حفره في الممارسة التأويلية لفاطمة المرنيسي عودة إلى التراث ومعالجة تفكيكية له، متحاورة في هدوء معه، من أجل استجلاء وضع آخر للمرأة، وهو أيضاً ما ذهب إليه كريم الصياد في قراءته الهرمينوطيقية الرصينة والمتأنية للقرآن، محاولاً الإجابة عن أسئلة محرجة قدر ما هي حاسمة، هي الأسئلة المنسية لما لا يُفسَّر «هل في القرآن ما لا يقبل التفسير؟ وما فائدته؟ وما تأثيره في الإيمان وفي البلاغة العربية؟ أيمكن تجاهله أم ينبغي علينا محاولة تفسيره؟»

مقال فتحي إنقزو يغادر، دون أن يفارق، على طريقته، التأويليةَ التطبيقية التي طغت على هذا العدد ليحفل بالحدود التي تكونت فيها الإشكالية الفلسفية لدريدا، والتي حملتها ضمن أثر هوسرل عليها إلى علاقة «باللغة عامة وبلغة المنطق الفلسفي، ثم لغة الفلسفة ذاتها»، وإلى «مزاولة للغة والكتابة والقراءة إلى حد المغازلة الغرائبية لألاعيب جيمس جويس ومفارقات إدغار ألن بو، وأطياف ماركس وأشباحه»...

ولعل محاولة الأسعد الواعر تغادر الممارسة التأويلية المباشرة للنصّ لتهتم بالقدر التأويلي لمفكر أساسي معاصر (كارل شميدت) من خلال إعادة تأهيله الفلسفي ضمن الجدل التأويلي الفرنسي المعاصر في قراءته لمسألة السيادة عنده.

وكالعادة يحتوي العدد على الأبواب القارة للمقاربات التأويلية والترجمات والبيبليوغرافيا..

محمد أبو هاشم محجوب

كانون الثاني/يناير 2020

القولُ الجديدُ في الوحي

معيارُ تمييزِ علم الكلام الجديد

عبد الجبار الرفاعي*

علـم علـم الـكلام الجديـد لا يتوقـف عنـد حـدود «معرفـة اللـه وصفاتـه وأفعالـه»، ومـا يتصـل بهـا مـن مشـاغل علـم الـكلام القديـم، بـل ينشـغل أيضـاً بـ «معرفـة الإنسـان»؛ لأن الطريـقَ إلى «معرفـة اللـه» يمـرّ عـبر «معرفةِ الإنسـان» نفسَـه، واكتشـافِ الطبيعـة البشريـة. لا ينشـغل الـكلامُ الجديـد كثـيراً بالغـوص في ماهيـة اللـه وأسرارهـا وعوالمهـا، قـدر انشـغاله بـ«معرفـة الإنسـان»؛ لأن هـذا النـوعَ مـن المعرفـة يعتمـد بشـكل أسـاسي عـلى تطـوّر العلـوم والمعـارف المتنوعـة، فكلّـما تطـورت العلـومُ والمعـارفُ تكامـل، تبعـاً لهـا، وعـيُ الإنسـان لذاتـه، واكتشـافُه لطبيعتـه المركبـة العميقـة، فالطبيعـةُ البشريـة أحـدُ أعقـد ألغـاز هـذا العالَـم العصيـة، والكثـيرُ مـما أنجزتـه الفلسـفةُ وعلـومُ الإنسـان والمجتمـع يكشـف باسـتمرار عـمّا هـو مجهـولٌ في طبيعـة الإنسـان، ويدلنـا عـلى الطبقـاتِ العميقـة لنفسـه، وفـرادةِ خلقـه، وتميـزِه، وتفوقِـه عـلى غـيره، وأنمـاطِ عيشـه، وعلاقاتِـه بمـا حولـه.

ولا أعنـي بذلـك اسـتغناء الإنسـان عـن اللـه، فقـد

> **إن المتكلّـم، الـذي يفكّـر في آفـاق عقلانيـة العـصر الحديـث، ولا يفتقـر إلى الحـس التاريخـي، ويفهـمُ الوحـيَ فهـماً ديناميكيـاً، خـارجَ مفهومـه في علـم الـكلام القديـم، هـو مـا يدعونـا إلى تصنيفِـه متكلـماً جديـداً، وتوصيـفِ رؤيتـه بكونهـا كلامـاً جديـداً.**

* مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد.

تحدثت في محل آخر عن أن طبيعة الإنسان تفتقرُ في وجودها المتناهي المحدود إلى اتصالٍ بوجودٍ غنيّ لا نهائيّ لا محدود، وعندما لا يتحقّق للإنسان مثلُ هذا الاتصال الوجودي يسقطُ في الاغترابِ الميتافيزيقي[1]. ولا يرادف الاغترابُ الميتافيزيقي في مفهومي تفسيرَ فويرباخ الذي يرى أن خيالَ الانسان هو من اخترع فكرةَ الإله وأسقط عليها كلَّ كمالاته، فأصبح الانسانُ مُستلَباً، عندما صيّر الإلهَ كلَّ شيء، في حين سلب من ذاته كلَّ شيء. الإله في مفهوم فويرباخ مجرد أحلام الإنسان بالكمال؛ إذ يقول: «فالآلهة تجسيد لرغبات الإنسان»[2]، أو أن طبيعة الله هي الطبيعة الإنسانية بحسب قوله: «إن سرَّ طبيعة الله ليس شيئاً آخر سوى سرِّ الطبيعة الإنسانية»[3].

علمُ الكلامِ الجديد يعتمدُ العقلَ قبل النقل، وتخضع فيه مختلفُ المقولاتِ والقضايا لأحكام العقلِ وأدلته. العقلُ هو المرجعيةُ لاختبار الخطأ من الصواب، والمعيارُ الذي نقيس به صدقَ كلِّ قضية أو كذبها. العقلُ كائنٌ تاريخي يتغير ويتطور ويتكامل تبعاً لنموِّ وتراكمِ معقولاته كيفاً وكماً. بلغَ العقلُ الحديث مرحلةً متقدّمةً في فهمِ الطبيعة والكشفِ عن قوانينها، والتعرّفِ على الطبيعة البشرية، واكتشاف أعماق النفس الإنسانية. نثقُ بالعقل الحديث، على الرغم من كلِّ النقد الذي صوّبه له الفلاسفة منذ نيتشه، وجماعة مدرسة فرانكفورت، ومفكّرو ما بعد الحداثة في الغرب. العقلُ الحديث يضيء لنا كلَّ يوم أفقاً جديداً في مختلف مجالات العلوم والمعارف المختلفة، لينتقل بنا من الخطأ إلى الصواب، ومن الظلام إلى النور.

وكما تتراكم معرفةُ الإنسان بنفسه، وتتطوّر علومُه ومعارفُه بالطبيعةِ وكلِّ ما حوله، يتطور تبعاً لها فهمُه للدين ومناهجُ قراءة نصوصه. لم يدرك الإنسانُ الحقيقةَ الدينيةَ ناجزةً منذ فجر تاريخه، ولم تتكشّف له كلُّ وجوهها، وأبعادُها، وطرقُ الوصول إليها، بل تجلّت له هذه الحقيقةُ بالتدريج، تبعاً لظهورِ الأديان وتوالي النبوات، وتكاملِ عقله، ونضجِ وعيه، وتطورِ علومه ومعارفه، واكتشافِه المتواصلِ لذاته وما حولَه بمرور الزمن.

وظيفةُ علم الكلام هي بيانُ المقولات الاعتقادية والتدليلُ عليها، ولا يمكن بلوغُ قولٍ نهائي في هذه المعتقدات، مادامت الحقيقةُ الدينيةُ تتكشّف للإنسان بالتدريج، ولا يمكنه الظفرُ بكلِّ وجوه هذه الحقيقة دفعةً واحدة، ويتطلّب ذلك أن يواصل المتكلّم السعيَ لاكتشاف ما لم يعرفه من أبعادِ المعتقدات ووجوهِها الخفية. معرفةُ الإنسان للحقيقة الدينية تتناسب مع مستوى عقلانيته، ونضجِ وعيه، ودرجةِ تطوره الحضاري، فعلومُ الدين ومعارفُه تخضع في نموِّها وتطورِها لنموِّ علوم الإنسان وتكاملِ معارفه الدنيوية المتنوعة.

1 - الرفاعي، عبد الجبار. الدين والاغتراب الميتافيزيقي، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2019، ص267-273.

2- فويرباخ، لودفيغ، جوهر الدين، ترجمة جورج برشين، تقديم وتعليق نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، ص99.

3- فويرباخ، لودفيغ. نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، ترجمة نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، دار الأمان، الرباط، ص201.

علـمُ الـكلامِ القديـم كان يفكّـر في آفـاقِ عقلانيـة عـصره، ومعطياتِهـا العلميـة والمعرفيـة، ومقولاتُـه الاعتقاديـة ثمـرةُ تلـك العقلانيـة. وقـد تقدّمـت العلـومُ والمعـارف كثـيراً، وذلـك يكشـف عـن المـدى الـذي بلغتـه العقلانيـةُ هـذا اليـوم. وذلـك يفـرض عـلى المتكلّـم الجديـد ألا يتعاطـى مـع علـم الـكلام الـذي صنعـه أئمـةُ الفـرق المؤسّسـون، وكأنـه حقائـقُ نهائيـة، ولا يصـحّ البقـاءُ عـلى تقليدهـم في آرائهـم الاعتقاديـة؛ لأن كلمتَهـم ليسـت الكلمـةَ الأبديـة، وقولَهـم ليـس القـولَ الفصـل، وتفسـيرَهم للنصـوص الدينيـة ليـس التفسـيرَ الأخـير، وفهمَهـم ليـس الفهـمَ الـذي لا يصـحّ عبـورُه مهـما تغـير الإنسـانُ والزمـانُ والمـكان.

إعـادةُ بنـاء علـم الـكلام ضرورةٌ يفرضهـا اسـتئنافُ الديـن لوظيفتـه الأصيلـة، وتمكـينُ المسـلم مـن التصالـح مـع محيطـه الـذي يعيـش فيـه، مـن خـلال تحريـره مـن مقـولات المتكلّمـين التـي تسـوقه إلى الاغـتراب الوجـودي والنفـسي والاجتماعـي والثقـافي عـن عالَمـه.

أكـثرُ مفكـري الإسـلام في العـصر الحديـث مقلِّـدون في العقيـدة لأئمـةِ الفـرق كالأشـعري والمتكلمـين المؤسسـيين للمقـولات الكلاميـة للفـرق. وإن كانـت لأكـثر هـؤلاء المفكريـن آراءٌ جريئـةٌ في الفقـهِ وغـيرِه مـن معـارف الإسـلام، لكنّهـم مقلِّـدون في العقيـدة؛ لأنهـم يـرون ألّا اجتهـادَ في الاعتقـاد، وهـذه الرؤيـة تبتنـي عـلى مسـلمات ليسـت صحيحـة، تتلخّـص في أن كلَّ الحقيقـة الدينيـة تـمَّ الكشـفُ عنهـا في وقـت مبكـر، عندمـا رسـم إطارَهـا مؤسّسـو الفـرق والمتكلمـون المتقدّمـون، ومـن يخـرج عليهـا يعـدُّ مبتدعـاً مارقـاً وخارجـاً عـلى العقيـدة.

نعـثر في كتابـات أكـثر مفكـري الإسـلام منـذ القـرن التاسـع عـشر عـلى دعـواتٍ تتحـدّث عـن ضرورة تغـيّر وتطـوّر الفكـر بتغـيّر الزمـان والمـكان، غـير أنّهـم يحسـبون كلَّ شيء قابـلاً للتطـور إلاّ العقائـد، لكنّـي وجـدتُ أمـين الخـولي لا يـتردّد في القـول بـأنّ «تطـور العقائـد ممكـن، وهـو اليـوم واجـب لحاجـة الحيـاة إليـه، وحاجـة الديـن إلى تقريـره، حمايـة للتديـن، وإثباتـاً لصلاحيتـه للبقـاء، واسـتطاعة مواءمـة الحيـاة، مواءمـة لا يتنافـر فيهـا الإيمـان مـع نظـر ولا عمـل»[1]. ويحيـل الخـولي الخـلافَ بـين المتكلمـين، وتغـيّرَ الأقـوال وتنوّعَهـا في مسـائل: «الـذات والصفـات، والـكلام الإلهـي، والقضـاء والقـدر، والجـبر والاختيـار... وغـير ذلـك»، إلى التغـيّر في البيئـات والزمـان والمـكان، والتغـيّر هـو التطـور، تبعـاً لمفهومـه[2]، لكـنّ الشـيخَ الخـولي لم يشـأ أن يتحـدثَ أكـثر عـن كيفيـات ومديـات تطـور العقائـد، ولم يفصـح عـن رأيـه في مقـولات الـكلام المعروفـة لمختلـف الفـرق، ولعلّـه كان يـدرك المشـكلةَ لكنّـه لم يهتـدِ إلى سـبل حلهـا.

معارفُ الدين تستقي من منطقِ تفكير واحد

معـارفُ الديـن مترابطـةٌ عضويـاً كلوحـةٍ واحـدةٍ تتنـوّع ألوانُها، يغـذّي بعضُهـا بعضَها الآخـر، ويتغذّى

1- الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة، ص52.
2- المصدر السابق، ص54–55.

بعضُها من بعضِها الآخر، لا يستقلُّ أحدُها عن الآخر. وهذه المعارفُ تستقي من الرؤية الكلامية، التي تستند على مسلّمات معرفية ومنطقِ تفكير واحد، هي المرتكزاتُ الأساسيةُ لكلِّ عمليةِ تفكيرٍ ديني. التغيّر والتحوّل فيها لا ينجزه إلا التغيّر والتحوّل في مسلماتها ومقدماتها المعرفية.

المتكلّمُ الجديد يدرك جيداً أنّ مفهومَ العقل في علم الكلام القديم يختلف عن مفهومه في العقلانية الحديثة؛ لأن العقلَ يتشكّل من معقولاتِه وآفاق رؤية عقلانية عصره للعالَم.

علمُ الكلام هو العلم الذي يبحث العقيدةَ ويقنّنها، لذلك شكّل إطاراً مرجعياً للتفكير الديني في الإسلام، وصارت مسلّماته هي المسلّمات لكلّ مجالات هذا التفكير. الرؤيةُ العقائديةُ التي صنعها علمُ الكلام تغلغلت في مختلف معارف الإسلام، وظلّت المقولاتُ العقائدية، التي تبلورت في مقولات المتكلمين، أحدَ أبرز مرجعيات ومسلّمات المفسّرين والأصوليين والفقهاء في إنتاج آرائهم، واستند كثيرٌ من الاختلافات في اجتهاداتهم إلى تنوّعِ مواقفِهم الاعتقادية ومقولاتِهم الكلامية. وتخطّى أثرُ المقولات الكلامية هذه المجالات، وامتدَّ ليحسم اختيارات اللغويين لمعاني الألفاظ في معاجمهم أحياناً، فقد يرجّح أحدُ اللغويين معنى محدّداً للفظ من عدّة معانٍ متداولة، حين يكون ذلك المعنى قريباً من رؤيتِه الكلامية، فيما يستبعد كلَّ ما لا يقترب من شبكة آرائه العقائدية[1].

علم الكلام، في رأيي، يمثّل نظرية المعرفة في الإسلام، وهو الذي ينتج منطق التفكير الديني، ومنطق كلّ عملية تفكير هو الذي يحدّد طريقة التفكير ونوع مقدماته ونتائجه. وذلك يعني أن أيةَ بدايةٍ لتحديثِ التفكير الديني في الإسلام لا تبدأ بعلمِ الكلام ومسلّماتِه المعرفية ومقدِّماتِه المنطقية والفلسفية، فإنّها تقفز إلى النتائج من دون المرورِ بالمقدِّمات. تجديدُ الفقه مثلاً يبتنى على تجديدِ علم أصول الفقه، وتجديدُ الأخير يبتنى على تجديدِ علم الكلام؛ ذلك أنّ الأسسَ التي يقوم عليها علمُ الأصول ليست سوى مسلماتٍ ومقولاتٍ لاهوتية، حقلُها هو علمُ الكلام. وممّا لا شك فيه أنّه لا يمكن تخطّي القراءةَ السلفيةَ الحرفية المغلقةَ للنصوص، وإنتاجُ قراءةٍ تواكب العصر، مالم نُعِد النظرَ بالبنيةِ التحتية العميقة لإنتاجِ تفسير النصوص، ونتخطّ آلياتِ النظر والفهم المتوارثة[2].

1- الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط3، 2019، ص97.

2- الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، «موسوعة فلسفة الدين – 3»، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016، ص54-57.

الدعـوةُ لعلـم الـكلام الجديـد تجـد ضرورَتَهـا في أن علـمَ الـكلام القديـم انتهـت صلاحيتُـه، إن كان صالحـاً عنـد نشـأته؛ لأنّي أرى أنـه وُلـد ولادةً مجهضـة، وفـرض عـلى المسـلم رؤيـة توحيديـة عملـت عـلى اغترابـه عـن عالمـه حيثـما وأنّى كان، ولذلـك لم يسـتجب علـمُ الـكلام للمتطلبـات العقيديـة والروحيـة والأخلاقيـة التـي يؤسّسـها القـرآنُ لحيـاة المسـلم، بـل عمـل عـلى إغـلاقِ العقـل، وإفقـارِ الـروح، وإطفـاءِ القلـب. لم تـرد آيـاتُ القـرآنِ بأسـلوبٍ ريـاضي أو منطقـي أو فلسـفي أو علمـي، ولم يتحـدّث القـرآنُ وكأنـه كتـابٌ في العلـم أو الفلسـفة أو المنطـق أو الرياضيـات، نعـم هـو كتـابٌ لا يخلـو مـن محاججـات ونقاشـات متنوّعـة، لكنّهـا تنتظـم في سـياقِ آياتـه، بنحـوٍ يتعاطـى فيـه مـع انفعـالاتِ وأحاسـيسِ النفـس البشريـة، ببيـانٍ يتغلغـلُ في أعـماقِ روحِ وقلـبِ المؤمـن، ويحـرص عـلى إيقـاظِ قلبـه، وتجديـدِ صلتِـه بالله عـلى الـدوام. لم يهتـم علـمُ الـكلام القديـم بالـروح والقلـب، ولا ينفـكّ عـن إغـراقِ عقـل المسـلم بجـدالاتٍ ومحاججـاتٍ ذهنيـةٍ تجريديـة، لا تسـتند إلى بديهيـات، بـل تحيـل غالبـاً إلى فرضيات ومسـلّمات غـير مبرهنـة. كذلـك لا تتعاطـى مقـولاتُ الـكلام مـع الإنسـان بوصفـه خليفـةَ اللـه المكـرّم، ولا تفصـح عـن تجـلّي اللـه فيـه بمـا لم يتجـلَّ في سـواه مـن مخلوقاتـه. لذلـك انبثـق التصـوّفُ بوصفـه ردَّ فعـلٍ عـلى مـا طغـى في علـم الـكلام مـن نسـيانِه للـذات الفرديـة، ولمقـامِ الإنسـان في العـالم، وتغييـبِ أبـرزِ حوافـز سـلوكه العميقـة، وتجاهـلِ مـا هـو الأهـمّ في أعماقـه، فقـد حـاول بعـضُ العرفـاء إنقـاذَ مشـاعر المسـلم وإيقـاظَ عاطفتـه مـن خـلال اسـتلهامِ الأفـقِ الروحـي والعاطفـي في آيـات القـرآن، وكشـفِ مـا تـشي بـه مـن قيـم روحيـة وروافـد عاطفيـة ومفاهيـم أخلاقيـة[1].

المتكلم الجديد والفهم الديناميكي للوحي

منـذ القـرن التاسـع عـشر، أدركـت جماعـةٌ مـن المصلحـين الأثـرَ البالـغ لمعتقـدات القضـاء والقـدر وغيرهـا مـن مقـولات الـكلام التقليـدي في تخلّـف المسـلمين، فنقـدوا مفهومَهـا الشـائع، وبالتدريـج اتسـعت دائـرةُ النقـدِ والدعـوةِ لعـدمِ تقليـد المتكلّمـين المتقدّمـين، وضرورةِ إعـادة النظـر في مقولاتهـم، وفتـحِ بـاب الاجتهـاد في علـم الـكلام. وأُنجـزت مسـاهماتٌ متنوعـة في هـذا الحقـل، اختلـط فيهـا مـا يمثّـل اجتهـاداً تأسيسـياً يختـطّ مسـاراً بديـلاً في التفكـير الكلامـي، ويفـكك البنيـةَ التحتيـة العميقـة لعلـمِ الـكلام التقليـدي، والأصـولِ المعرفيـة الظاهـرة والمضمـرة المولـدة لـه، مـع كتابـاتٍ متنوعـةً لا يضبطهـا ناظـمٌ منهجـي، ولا تقـول شـيئاً جديـداً.

ونظـراً لعـدم اسـتناد الباحثـين إلى معيـارٍ كليّ يمكـن العـودةُ إليـه في معرفـة مـا يصـدُق عليـه بأنـه علـمُ كلام جديـد، حـدث التبـاسٌ لـدى أكـثر الباحثـين في تمييـز المصاديـق، ووجدنـا عشـوائيةً في انتقـاءِ كتابـات وإدراجِهـا في الـكلام الجديـد مـع أنهـا لا تنتمـي إليـه، ولعـل إدراجَهـا تحـت هـذا العنـوان يعـود إلى ظـنّ البعـض أن كلَّ كتابـةٍ تدعـو للإصـلاح والتجديـد، أو الكتابـةَ التـي تبتكـر معجمَهـا اللغـوي الخاص،

1- مصدر سابق، ص35-36.

ينطبـقُ عليهـا عنـوانُ الـكلام الجديـد. وهـذا وهـم؛ إذ ليـس كلَّ مـا يدعـو للإصـلاح والتجديـد، أو مـن ينحـت مصطلحـاً غريبـاً، يصـدق عليـه أنّـه متكلـمٌ جديـد.

المتكلّـمُ الجديـد لا يفتقـرُ إلى الحـسِّ التاريخـي، الـذي يدعـوه ألا يكـرّر أكـثرَ مقـولات المتكلّمـين الأوائـل، ولا يعتمـد معظـمَ تفسـيراتهم للنصـوص، لكـن ذلـك لا يعنـي إهـدارَه لـكلِّ الـتراث الكلامـي المتنـوع، بـل إنـه يعمـل عـلى الإفـادةِ مـن شيء مـن عنـاصره الحيـة التي يمكـن أن توقـظ معناهـا العقلانية الحديثـة، وإعـادةِ بنائـه في سـياق المتطلبـات الاعتقاديـة للمسـلم اليـوم، وفي ضـوء الآفـاق الرحبـة للعلـوم والمعـارف ومعطياتهـا المتنوعـة.

المتكلّـمُ الجديـد يـدرك جيـداً أنّ مفهـومَ العقـل في علـم الـكلام القديـم يختلـف عـن مفهومـه في العقلانيـة الحديثـة؛ لأن العقـلَ يتشـكّل مـن معقولاتِـه وآفـاق رؤيـة عقلانيـة عـصره للعالَـم. عقـلُ المتكلّـم ينتمـي إلى عقلانيـة عـصره وآفـاق رؤيتهـا للعالَـم، مضافـاً إلى أنّ وظيفتـه دفاعيـة عـن آراءِ ومقـولاتِ المتكلّمـين المؤسّسـين للفـرق، بمعنـى أنّـه عقـلٌ مقيَّـدٌ بهـا، وكلُّ عقـلٍ مقيَّـدٍ ينفـي العقـلَ؛ إذ ينتفـي كونُـه عقـلاً حـرّاً، بعـد تقييـده بتلـك الآراء والمقـولات.

المعيـارُ العلمـي الـذي يمكـن اعتـمادُه بوصفـه مقياسـاً لتمييـز الـكلام الجديـد مـن القديـم، وعـلى أساسـه يمكـن تصنيـفُ أحـد المتكلّمـين بأنـه متكلـمٌ جديـد، يبتنـى هـذا المعيـارُ عـلى اجتهـادٍ جديـدٍ يقدمـه المتكلـم لبنـاء مفهـومٍ للوحـي لا يكـرّر مفهومَـه في الـكلام التقليـدي، وتفسـيرٍ للنبـوة بوصفهـا ظاهـرةً ميتافيزيقيـة، وتحليـلٍ لنـوع الصلـة الوجوديـة التـي يعيشـها النبـي مـع اللـه. أمـا طبيعـةُ الـكلام الإلهـي، وكيفيـةُ تشـكّل النـصّ القـرآني، وتاريـخُ تدويـن الآيـات، وجمـعُ المصحـف، فـكلُّ ذلـك وغـيرُه مـن مباحـث تتفـرّع عـن الكيفيـةِ التـي يفهـم فيهـا المتكلّـمُ حقيقـةَ الوحـي وكيفيـةَ تلقـي النبـي لـه. وعـلى هـذا نـرى أن كلَّ قـولٍ جديـد في علـم الـكلام ينبغـي أن يتأسـس عـلى بنـاءِ مفهـومٍ للوحـي في آفـاق العقلانيـة الحديثـة.

ولا يتحقّـق ذلـك إلا أن تكـون ذهنيـةُ المتكلّـم الجديـد ومفهومُـه للعقـل يحيـل إلى العقلانيـة الحديثـة، ولا يكـون مقيَّـداً بأيـة مسـلَّمات معرفيـة تفـرض عليـه آراءَ ومواقـفَ مسـبقة، وتقـوده عنـد قـراءة النصـوص الدينيـة إلى مـا تريـد أن تـراه فيهـا مـن آراء ومقـولات.

كلُّ متكلـم يفكّـر في آفـاق العقـل الحديـث، ويفهـم الوحـيَ فهـماً ديناميكيـاً، هـو متكلـم جديـد. وكلُّ متكلـم يفكّـر في آفـاق العقـل القديـم، ويفهـم الوحـيَ فهـماً ميكانيكيـاً، هـو متكلـم قديـم. هـذا هـو المعيـارُ الـذي يمكننـا، عـلى وفقـه، أن نصنّـف آثـارَ مفكـرٍ مـا بأنهـا علـمُ كلامٍ جديـد. وفي ضـوء هـذا المعيـار، إن كان مفهـومُ المتكلّـم للعقـل يكـرّر مفهـومَ المتكلّمـين السـابقين، ولا يفهـم الوحـيَ خـارجَ فهمـه في علـم الـكلام القديـم، فـلا يمكننـا تصنيفُـه عـلى أنـه متكلـمٌ جديـد، مهـما كانـت الوجهـةُ الإصلاحيـةُ في أعمالـه وكتاباتـه، ومهـما كان نـوعُ اشـتقاقاته اللغويـة ومنحوتاتُـه اللفظيـة وأسـلوبُ كتابتـه وبيانـه.

المتكلّـم التقليـدي يقـرأ الـتراث الكلامـي قـراءة لا تاريخيـة تهـدر السـياقات المختلفـة التي تشـكل فيها

علـمُ الـكلام غـيرُ الفلسـفة، علـمُ الـكلام لا يفكّرُ خارجَ إطار الإيمان بالله والوحي. فلسفةُ الدين تفكرُ خارجَ إطار الإيمان بالله والوحي؛ إنها تبحث كلَّ مُعتقَد بحثاً عقلياً فلسفياً، بلا سقفٍ تقف عنده أو حدٍّ معيَّنٍ لا تتجاوزه

هـذا الـتراث، ويفكّـر في إطـار مرجعيـة النصـوص الدينيـة، ويظـلّ يدافـع عـن تفسـيرها الـذي لا يتخطـى المدلـول الـذي أنتجتـه مناهـجُ الفهـم التقليديـة، ولا يجتهـد في فهم يخـرج عـلى مقـولاتِ المتكلّمـين، وأوعيـةِ الفهـم وقواعـدِ التفسـير الموروثـة لـدى المفسريـن والأصوليـين ومسـلَّماتهم المعرفيـة، لذلـك يظـل فهمُـه حبيـسَ آفـاق رؤيتهـم؛ إذ يلبـث فهمُـه كمـرآة تتكـرر فيهـا صـورُ مقـولات مؤسـسي الفـرق الكلاميـة والمتكلمـين المشـهورين، وحتـى لـو اجتهـد فهـو يجتهـد في حـدود تلـك المقـولات، ولـن يخـرج مـن آفـاق رؤيتهـا ومسـلَّماتها. المتكلّـم الجديـد يمتلـك حسـاً تاريخيـاً، يدعـوه إلى أن يفكّـر بـلا أسـوارٍ أو مرجعيـاتٍ موروثـةٍ، ويفكّـر في آفـاق العقلانيـة الحديثـة، ويفهـم الوحـيَ والمقـولاتِ الكلاميـةَ في ضـوء هـذه العقلانيـة ومعطياتهـا المعرفيـة.

المضمون الميتافيزيقي للوحي

فهمـي للوحـي لا يهـدرُ المضمـونَ الميتافيزيقـي الغيبـي المتعـالي عـلى التاريـخ الـذي ينطـقُ بـه الوحـيُ، عـلى الرغـم مـن توظيـف هـذا الفهـم لفلسـفة الديـن وعلـمِ الأديـان المقـارن وعلـومِ الإنسـان والمجتمـع في الكشـف عـن المضمـون التاريخـي في الوحـي.

أرى أن الوحـيَ قبـسُ نـورٍ إلهـي تجـلّى في شـخصياتٍ أصيلـةٍ صادقـةٍ تتفـرّد بيقظتهـا الروحيـة، وأشرق عـلى أرواح سـاطعة كالمـرآة المصقولـة، فشـعّ ضوءُهـا عـلى النـاس، لكـن هـذا النـورَ الإلهـي عندمـا يظهـر في مواقـف البـشر وسـلوكهم يختلـط بظـلام الـتراب.

في ضـوء هـذا الفهـم يكـون للقـرآنِ والكتـبِ الوحيانيـة وجـهٌ إلهـيٌّ ووجـهٌ بـشري، فهـو مـن جهـة اتصالـه بالغيـب إلهـيٌّ، وهـو مـن حيـثُ تعبـير النبـي عنـه بلغتـه وثقافتـه والواقـع الـذي كان يعيـش فيـه بـشريٌّ؛ أي تظهـر فيـه ملامـحُ عـصر النبـي ومجتمعِـه وشـخصيتِه.

الوحـيُ في تحققـه أوسـعُ مـن النبـوة، كـما أنّ الوحـيَ أوسـعُ مـن النبـوات الكتابيـة، فليـس بالـضرورة أن يقـترنَ كلُّ وحـي بكتـاب، وليـس بالـضرورة أن تقـترن نبـوةُ كلِّ الأنبيـاء بكتـاب؛ بـل إنّ أكثرَهـم لم يُعـرف لـه كتـابٌ[1]. تحـدّث القـرآنُ عـن زبـورٍ لـداود لا نعرفـه[2]، وأمـر يحيـى بأخـذ الكتـاب بقـوة[3].

1- ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ النساء، 164/4.
2- ﴿وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ النساء، 163/4.
3- ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم، 12/19.

عندما نفهم الوحي بوصفه أوسع من النبوات الكتابية، يمكن أن ننفتح على الأديان الأخرى خارج أسوار علم الكلام القديم، وبلا أن تضعنا مقولات «الولاء والبراء» وغيرها من مواقف المتكلمين في عزلة عن كلّ الأديان. وفي ضوء هذا المفهوم للوحي يمكننا فهم التعددية الدينية من منظور خارج مقولات احتكار الحقيقة والحقانية والخلاص. ويمكننا أن نرتقي بالحوار بين الأديان، فبدلاً من أن يظلّ حوارنا في إطار المجاملات والعلاقات العامة، يصير حواراً بناءً مثمراً، منتجاً لأسس السلام ومبادئ العيش المشترك.

في ضوء هذا الفهم يكون للقرآنِ الكريم وجهٌ إلهيٌ ووجهٌ بشري؛ الإلهيُّ كونيٌ يتسع لكلِّ زمانٍ ومكان، والبشريُّ يعبّرُ عن شخصية النبي بوصفه بشراً، وترتسم فيه ملامحُ الواقعِ عصرَ البعثة. وهذا هو الحالُ في كلِّ كتابٍ مقدّسٍ يتسعُ لما هو محليٌّ ظرفيٌّ خاصٌّ بمجتمع عصر التأسيس، وللقيمِ الكونية الكلية العابرة للزمان والمكان. مشكلةُ الأديان تكمنُ في عدم التمييز بين المحلي الظرفي الخاص والقيم الكونية الكلية.

لم يميز أكثرُ مفسّري وفقهاء الإسلام بين ما هو ظرفي محلي في القرآن، وبين القيم الكونية والمفاهيم الإنسانية الكلية، لذلك اضمحلَّ الاهتمامُ بما يحفل به الكتابُ من: قيم روحية وأخلاقية، وميتافيزيقا، وقصص ثرية بدلالاتها المتنوعة، وحِكم مُلهِمة لمعنى وجود الإنسان وحياته.

وفي ضوء هذا الفهم للوحي يمكننا قراءةُ السُنَّة والسِّيرَة من منظورٍ مختلف، يحرّرنا من مأزق القراءة اللاتاريخية لهما، التي تسرف في تأبيد دلالاتِ كلِّ ما هو ظرفي محلي خاص بثقافةِ الجزيرة العربية ونمطِ عيش الناس عصرَ البعثة، على الرغم من أنّ الظرفيَّ يحتلُّ مساحةً واسعة في أحاديث السُنَّة وحوادث السِّيرَة، وتأبيد دلالاتِه يعني المكوث المتواصل للمسلم في عصر الصحابة، وتجاهل الأنماط المتنوعة، التي يفرضها تنوعُ العصور، لعيشه وثقافته وعلاقاته ومختلف شؤون حياته.

وفي وسع هذا الفهم التمييزُ بين ما هو وحياني في أقوالِ النبي الكريم (ﷺ) وأفعالِه، وما يتميّز به على غيره من البشر، والذي يعبّر عن المدلول الروحي والأخلاقي في الرسالة الإسلامية. وما هو شخصي في سلوك النبي بوصفه بشراً، ما يتفق فيه مع كلِّ البشر، وذلك الشخصي ليس قليلاً في السّنَّة والسّيرَة، لكن تغلّبَ في القراءة اللاتاريخية ما هو شخصيٌّ على ما هو وحياني، كما تغلّبَ ما هو ظرفي على ما ينتمي إلى القيم الأبدية في الدين، وتحوّل كلُّ بشري إلى إلهي في السُنَّة والسِّيرَة.

المضمونُ الروحي والأخلاقي في السُنَّة والسِّيرَة هو الأصلُ الثابت، وهو الوحياني الذي يمثّل الرصيدَ المُلهِمَ فيهما، لكن هذا المضمونَ احتجب إثر دمج ما هو متغيّر فيه. والمتغيّرُ هو ما يمثّلُ مرآةً للواقعِ عصر البعثة، وللبعدِ الشخصي البشري في حياة النبي. إنّ تحويلَ المتغيّرِ إلى ثابت، والتعاملَ مع الكلِّ بوصفه وحيانياً، واعتمادَه في فهم الدين، والوثوق بالأخبار والمرويات التي كانت تعالج حالاتٍ ظرفية، وتوجيهَ سلوك المسلم الفردي والاجتماعي في ضوء المفاهيم والأحكام

المستنبطة منها، عملَ على إهدار المعنى الثابت الذي حجبه المتغيّر؛ ذلك المعنى الذي يعبّر عن المدلول الروحي والأخلاقي.

أكثرُ ما في السُنَّة والسِّيرَة لا يمكن الوثوقُ بنقله على وفق المناهج الحديثة في التوثيق التاريخي؛ لأنه لبث أكثرَ من جيلٍ والرواةُ يتداولونه شفاهياً، وتأخر تدوينُه حتى القرن الثاني للهجرة، وإن ظهرت محاولاتٌ للتدوين أسبق من ذلك، غير أنّها كانت بسيطةً وفي نطاق محدود، ونادراً ما نمتلك وثائقَ تنتمي إلى المدونين الأوائل. ولا يمكن الاعتمادُ على سند الأخبار والأحاديث الذي يصنّفها إلى صحيح وغيرِه، وعدُّه مقياساً للاطمئنان بصدورها، لأنه معيارٌ تبناه أصولُ الفقه في تصنيف الحديث من أجل إنتاج الأحكام الشرعية، فجعلَ الصحيحَ حجةً في الاستنباط الفقهي وما سواه ليس بحجة.

إنّ مضمونَ الأخبار والأحاديث المرويّة هو ما شكّلَ منبعاً أساسياً لإنتاج متخيَّلِ المسلم، وهو ما صاغَ رؤيتَه للعالم، وفهمَه، وحدّد مواقفَه، ووجّه سلوكَه، بغضِّ النظر عن قيمة سنده واعتباره، بل إنّ أكثرَ ما يصنعُ متخيَّلَ المسلم هو أحاديثُ ضعيفة السند ومروياتٌ موضوعة في السُنَّة والسِّيرَة.

كانت المدوناتُ الأولى للسُنَّة والسِّيرَة الأصلَ لكلِّ ما كُتب في السيرة؛ إذ تكرّر نسخُها والإضافة إليها لدى كلِّ من كتب لاحقاً. في المدونات الأولى تشكّلت صورةٌ متخيَّلةٌ للنبي الكريم (ﷺ)، تكونت مادتُها من المرويات الشفاهية لذاكرة مجتمع الجزيرة، وما يحفل فيه من أساطير متنوعة، أنتجها المتخيَّلُ العربي لأبطاله وحروبه وملاحمه وقيمه ورموزه وأحلامه، وهذه الصورةُ طمست كثيراً من ملامح التاريخ الحقيقي الذي عاشه النبي، ولم تكشف لنا بوضوح طبيعةَ حياته وسيرته الحقيقية قبل البعثة الشريفة وبعدها.

منذ وفاة النبي نشطت مخيلةُ المسلمين بتغذيةِ البعد اللاتاريخي للسُنَّة والسِيرَة والامتدادِ به في مديات واسعة، وبالتدريج أضحى يختفي تبعاً لذلك البعدُ التاريخي في شخصية محمد (ﷺ) بوصفه بشراً كان يعيش مثل الناس، وتحتاج حياتُه إلى كلّ احتياجات البشر الضرورية للاستمرار في الدنيا. وهكذا بدأ الوجهُ البشري للوحي يغيب، ويختفي معه ما انعكس فيه من تضاريسِ واقع الجزيرة العربية ونمطِ العيش فيها عصرَ البعثة، واحتجبت أيضاً صورةُ ذلك الواقع الذي ارتسم في الوحي والنبوة، وتمادى المُتخيَّلُ الإسلامي حتى أمعن في طمس كلِّ ما يشير إلى ذلك الواقع، ليمدّد بقوةٍ وكثافةِ الوجهَ الإلهي في شخصيةِ محمد (ﷺ) ونبوّتِه، ويُغيِّب الوجهَ البشري، حتى كاد يصيِّر النبيَّ إلهاً، أو شريكاً لله في الخلق والرزق وأكثر الصفات الإلهية.

تمييزُ ما هو تاريخي وما هو لا تاريخي في مدونات السُّنَّة والسِّيرَة تفرضه ضروراتٌ عاجلةٌ لتحرير وعي القارئ المسلم من وطأةِ القراءة اللاتاريخية للسُّنَّة والسِّيرَة، وانسدادِ آفاق المعنى الحيوي الفاعل فيهما.

فهم الوحي في علم الكلام الجديد

علمُ الكلام غيرُ الفلسفة، علمُ الكلام لا يفكّرُ خارجَ إطار الإيمان بالله والوحي. فلسفةُ الدين تفكرُ خارجَ إطار الإيمان بالله والوحي؛ إنها تبحث كلَّ مُعتقَد بحثاً عقلياً فلسفياً، بلا سقفٍ تقف عنده أو حدٍّ معيَّنٍ لا تتجاوزه، لذلك إنّ من يفكر في الدين تفكيراً فلسفياً هو فيلسوفُ دينٍ مهما كان. وبذلك يتّضح الفرقُ بين المتكلم الجديدِ وفيلسوفِ الدين.

المتكلّمُ الجديد غيرُ الفيلسوف، المتكلمُ الجديد يؤمنُ بالله والوحي، لكنّه يبحثُ عن صورةٍ لله تفيض على حياة الإنسان السكينةَ والطمأنينة، وتجعل لحياته معنى. ويحرّر صورةَ الله من أن تكون ذريعةً لسفكِ الدماء، وإنهاكِ الناس وترويعِهم، واستنزافِ عمليات البناء والتنمية. كما يبحث المتكلّمُ الجديد عن فهمٍ للوحي لا يهدر مضمونَه الميتافيزيقي الغيبي، مع كشفه عن بعده التاريخي، ويفكّك بين الوحي من حيث هو، وتمثلاته المتنوعة في الحياة الفردية والمجتمعية في مختلف العصور، ويحرصُ على تحرير معنى الوحي من إكراهاتِ التاريخ وصراعاتِ البشر وحروبِهم.

في ضوء ذلك، لا ينطبق عنوانُ علم الكلام الجديد على كتاباتٍ بحثتْ ظاهرةَ الوحي من منظورٍ مادي لا يؤمن بالله، أو يرى الوحيَ بوصفه ظاهرةً أنتجها البشر. كما لا يمكننا تصنيفُ أيّةِ كتاباتٍ تنفي المضمونَ الميتافيزيقي الغيبي للوحي عن علم الكلام الجديد.

وبذلك نلتقي بمسارين لا يفتقران إلى الحسّ التاريخي في فهم الوحي خارجَ المسار الموروث للمتكلّمين والفلاسفة والعرفاء:

1- المسارُ الأول يفهم الوحيَ بوصفه ظاهرةً وقعت في التاريخ، فانعكست عليها الثقافةُ واللغةُ والبيئة، وظهرت ملامحُها فيها بوضوح، مثلما انعكس الوحيُ على التاريخ فتفاعل معه، وأعاد صياغتَه على وفق رؤيته. وهذا تيارٌ يرى الوحيَ «مُنتَجاً ومُنتِجاً ثقافياً»[1]. وموقفُه ملتبِسٌ حيالَ المضمون الميتافيزيقي للوحي، فهناك من نقرأ في بعض عباراته ما يشي بنفي أيّ بعدٍ ميتافيزيقي للوحي وصلتِه بالغيب، وهناك من يعلن أنه يعتقد بمصدرٍ غيبي للوحي، على الرغم من تشديده على أن الوحيَ مرآةٌ انعكست عليها الثقافةُ واللغةُ وتضاريسُ البيئة العربية وظروفُها الاجتماعية في عصر البعثة. ونرى ما يشير إلى رؤية هذا التيار للوحي في كتابات محمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي، وغيرِهم. هذا التيار يعتمد الفلسفةَ وعلومَ الإنسان والمجتمع، أكثر مما يعتمد آثارَ العرفاء والفلاسفة، وما يمكن أن تتصيّده فيه من إشارات وشذرات تستمدّ فرادتَها من تفكيرها بعيداً عن فهم المتكلّمين التقليدي.

1- أبو زيد، نصر حامد، «قصتي مع القرآن»، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 69-70، 2018.

2- المسارُ الثاني يفهم الوحيَ بوصفه ظاهرةً ميتافيزيقيةً قبل كلِّ شيء، الوحيُ في مفهومه حالةٌ وجوديةٌ يعيشها النبي من خلال اتصاله بالله، تتشبّع بها روحُه، وتمتلئ بها مشاعرُه، وتتشكّل بها رؤيتُه للعالَم. وينشغل هذا التيارُ بتفسيرِ حقيقة الوحي وبيانِ ماهيته في عالم الغيب، ونمطِ الصلة الوجودية التي تتحقّق بين الله والإنسان؛ إذ يذهب بعضُ مفكريه إلى تفسير كيفية الوحي بأنّها نتيجةٌ لتسامي روح الإنسان وصعودِها حتى ينكشفَ لها الله، في حين يذهب آخرون إلى أن الوحيَ هو نزولٌ أو تنزيلٌ من الله على الإنسان. ونعثر على رؤية هذا التيار للوحي في كتابات: أحمد خان، ومحمد إقبال، وفضل الرحمن، ومحمد مجتهد شبستري، وعبد الكريم سروش. ويعتمد هذا التيارُ آثارَ العرفاء في تفسير البعد الميتافيزيقي للوحي، في حين يعتمد الفلسفةَ وعلومَ الإنسان والمجتمع في تفسير البعد التاريخي للوحي.

إعادةُ تعريف النبوة

يظهر أثرُ إعادة بناء مفهوم الوحي في فهمِ الدين وكلِّ ما يتصل بالمعتقدات وتفسير النصوص؛ ففي ضوء المفهوم الجديد للوحي يمكن إعادةُ تعريف النبوة، والكشفُ عن أفق انتظار الإنسان منها، وتعريفُ وظيفتِها في الحياة، ورسمُ حدود ما هو ديني وما هو دنيوي في حياة الفرد والمجتمع، في ضوء فهم النبوة وحدود مهمتها الدينية. كلُّ ذلك يتّضح عندما يُعادُ تعريفُ الوحي، وفي ضوء هذا التعريف للوحي أيضاً يمكن إعادةُ بناءِ صورةِ الله وصفاتِه وأفعالِه، ونمطِ صلته بالإنسان وصلةِ الإنسان به، وحدودِ تدخله في حرية الإنسان واختياراتِه في إنتاج علومه ومعارفه، وتنظيم حياته، وإدارةِ مختلف علاقاته. وفي ضوء ذلك أيضاً يمكن الكشفُ عن حدودِ الدين الوحياني، وخارطةِ تأثيره في بناء الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية للإنسان.

إنّ مفهومَ الوحي في علم الكلام التقليدي هو ما يجعل الدينَ يتخطّى حدودَه، فيستولي على المعرفةِ والثقافةِ ومعاشِ البشر ومعادِهم. وعندئذٍ يكون ذلك الفهمُ عاملَ هدمٍ لا بناء، ومُعيقاً لتطور المعرفة؛ إذ لا قيمةَ لمعرفةٍ لا يعرفُ الدينُ فيها حدودَه. الدينُ لا يمكنه أن ينجزَ مهمتَه ما لم يتموضع في مجاله الخاص، فلو تخطّى حدودَه، واحتكر العلمَ والمعرفةَ والثقافةَ والإدارةَ والاقتصادَ والسياسةَ والدولةَ، يتحول إلى أداةٍ للهدم لا للبناء، وتصعب جداً إعادتُه إلى مجاله الخاص[1].

الفهم الميكانيكي للوحي

بناءً على ذلك لا يمكننا وضعُ جهود محمد عبده مثلاً في خانة الكلام الجديد؛ لأنه كان يفكّر بذهنيةٍ كلاميةٍ قديمة، ويفتقر إلى الحس التاريخي، ولم يجتهد في بناء مفهومٍ للوحي خارج تلك

1- الرفاعي، عبد الجبار. الدين والاغتراب الميتافيزيقي، بيروت، دار التنوير، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط2، 2019، ص5.

الذهنيـة. علـمُ التوحيـد لديـه هـو الـكلامُ التقليـدي ذاتـه، كـما وصفـه عبـد اللـه العـروي بقولـه: «لا شيء، غـير بيـان العبـارة ووضـوح الاسـلوب، يميّـز علـم التوحيـد عنـد عبـده وعلـم الـكلام التقليـدي»[1]. يجـد الـدارسُ إسـهامَ محمـد عبـده في علـم الـكلام في «رسـالة التوحيـد» التـي اسـتأثرت باهتـمامٍ واسـع مـن دارسي فكـره، ووصفهـا بعضُهـم بأنّهـا محاولـةٌ رائـدةٌ في تأسـيس علـم كلام جديـد[2]، لكـن قـراءةً متأنّيـةً لهـذه الرسـالة ترينـا أنّهـا تعـبّر عـن موقـفٍ مـن علـم الـكلام أكـثر مـما تعـبّر عـن موقـفٍ في علـم الـكلام؛ إذ وردت المسـائلُ الكلاميـة فيهـا بشـكل مـدرسي، لا يتجـاوز صياغـةَ القديـم ببيـانٍ جديـد، وهـي تفكّـر في آفـاق العقـل الكلامـي التقليـدي، وتفتقـر إلى الفهـم الديناميـكي للوحـي المختلـف عـن الفهـم الميكانيـكي للمتكلمـين، كـما لا تبتكـر منهجـاً آخـر في البحـث الكلامـي، أو تعمـل عـلى توظيـف المكاسـب والمناهـج الحديثـة في الفلسـفة وعلـوم الإنسـان والمجتمـع في دراسـة وتحليـل وغربلـة الـتراث الكلامـي، كـما تخفـق في بلـورة أدوات إجرائيـة مختلفـة، أو تركيـب هندسـة معرفيـة جديـدة للمباحـث الكلاميـة. وإن كان محمـد عبـده كـفَّ عـن الخـوض في مسـائل تسـلطت عـلى علـم الـكلام، كالسـؤال عـن الصفـات وعلاقتهـا بالـذات، وهـو موقـف مشـابه لمـا فعلـه الغـزالي في (تهافـت الفلاسـفة). كـما نـصّ فيهـا عـلى عـدم التعـارض بـين الوحـي والعقـل، تبعـاً لمـا قالـه ابـنُ رشـد وغـيرُه مـن الفلاسـفة، واهتـمّ بطـرح بعـض آراء المعتزلـة في خلـق القـرآن والحريـة والإرادة الإنسـانية، لكنّـه أسـقط «هـو أو تلميـذه رشـيد رضـا» مسـألةَ خلـق القـرآن في طبعـة تاليـة، خشـيةَ الاحتجـاج الـذي يمكـن أن تثـيره هـذه المسـألة. وعـلى الرغـم مـن أنّ محمـد عبـده كان في (رسـالة التوحيـد) أكـثر تعبـيراً عـن روح الـكلام الأشـعري منـه إلى الاعتـزال، لكنّـه، في تعليقاتـه عـلى شرح الـدواني للعقائـد العضديـة، حـاول أن يقـدّم تفسـيراً جديـداً لمقولـة الكسـب الأشـعرية، اقـترب فيـه مـن الحريـة، فـكان أكـثر تعبـيراً عـن مفهـوم المعتزلـة الكلامـي للحريـة، وأبعـد مـن مقولـة الكسـب الأشـعرية[3].

وهنـاك محـاولاتٌ لتصنيـف كلّ كتابـةٍ بلغـة جديـدة في الديـن والعقيـدة عـلى أنّهـا علـمُ كلام جديـد، لكـن عـلى وفـق المعيـار الـذي اقترحتـه لتمييـز علـم الـكلام الجديـد، لا يمكـن مثـلاً وضـعُ المنجـز الإشـكالي لطـه عبـد الرحمـن في سـلة علـم الـكلام الجديـد؛ لأنـه متكلّـمٌ يسـتأنف الغـزالي وغـيرَه مـن المتكلّمـين المتقدمـين، لكـن بلغـةٍ تبتكـر معجمَهـا الاصطلاحـي الـذي تنفـرد بـه، ويحـاول الإفـادةَ مـن المنطـق الحديـث وفلسـفة اللغـة لدعـم موقفـه التبجيـلي لمقـولات الـكلام التقليـدي. طـه عبـد الرحمـن يفكّـر بذهنيـة تراثيـة لا يزيـغ عنهـا إلا بمنحوتاتـه اللغويـة. أعمالُـه وفيـةٌ للـتراثِ ومسـلّماتِه المعرفيـة ومناهجِـه ورؤيتِـه للعـالم، بنحـو لا نقـرؤه في أعـمال مجايليـه، وعلـمُ الـكلام الجديـد ليـس وفيـاً للـتراثِ ورؤيتِـه للعـالم ومسـلّماتِه المعرفيـة ومناهجِـه ومفاهيمِـه، وفقـاً للطريقـة التـي يفكّـر بهـا طـه عبـد

1- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012، ص101.

2- هكذا يقول: د. حسن حنفي، في: من العقيدة إلى الثورة. القاهرة: مكتبة مدبولي، مقدمة الجزء الأول.

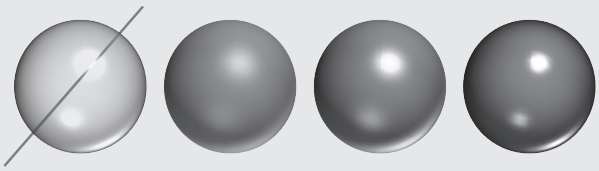
3- الرفاعـي، عبـد الجبـار، الديـن والنزعـة الإنسـانية، دار التنويـر، بـيروت، مركـز دراسـات فلسـفة الديـن، بغـداد، ط3، 2018، ص216.

الرحمـن، بـل غالبـاً مـا يقطـع الـكلامُ الجديـد مـع الـتراث، ليكتشـفَ آفاقَـه البديلـةَ في العقلانيـة الحديثـة، ويسـتفيدَ مـن مناهـج الفلسـفة وعلـوم الإنسـان والمجتمـع.

وعندمـا نعـود إلى الـتراث نعـثر عـلى بعـض الاجتهـادات في موضـوع الوحـي لـدى العرفـاء والفلاسـفة خـارج إطـار الـكلام التقليـدي؛ إذ «يلاحـظ أنّ الـرأيَ السـائد بـين المسـلمين في أمـر الوحـي يميـلُ في عصـور الركـود النظـري إلى مذاهـب المتكلّمـين، ويتأثـرُ بـرأي الفلاسـفة في عصـور النهـوض»[1]. وتـزداد الفجـوةُ وينكشـف الاختـلافُ الواسـع في مفهـوم الوحـي بـين العرفـاء والمتكلّمـين في بعـض مـا تـشي بـه شـذرات العرفـاء، فقـد خـرج عرفـاءٌ في الإسـلام عـلى المفهـوم الميكانيـكي للوحـي عنـد المتكلّمـين، وهـو مـا نـراه بوضـوح في شـطحات أبي يزيـد البسـطامي والحـلاج، وآراء محيـي الديـن بـن عـربي. لكـن لا يصـدق عـلى هـذه الآراء المهمـة للفلاسـفة والعرفـاء في الوحـي أنّهـا كلامٌ جديـد، وإن كان يمكـن الإفـادة منهـا منطلقـاً في بنـاء مفهـوم للوحـي لا يهـدر مضمونـه الميتافيزيقـي المتعـالي. آراء الفلاسـفة والعرفـاء في الوحـي ليـس في وسـعنا تصنيفهـا عـلى الـكلام الجديـد، عـلى الرّغـم مـن أنّهـا تفهـم الوحـي خـارجَ مفهومـه في الـكلام التقليـدي؛ لأنهـا تفكّـر بآفـاق عقلانيـة لا تنتمـي إلى العقـل الحديـث، وتفتقـر إلى الحـس التاريخـي.

إن المتكلّـم، الـذي يفكّـر في آفـاق عقلانيـة العـصر الحديـث، ولا يفتقـر إلى الحـس التاريخـي، ويفهـمُ الوحـيَ فهـماً ديناميكيـاً، خـارجَ مفهومـه في علـم الـكلام القديـم، هـو مـا يدعونـا إلى تصنيفِـه متكلـماً جديـداً، وتوصيـفِ رؤيتـه بكونهـا كلامـاً جديـداً.

1- عبد الرازق، مصطفى، الدين الوحي الإسلام، مركز المحروسة، القاهرة، 2018، ص76.



نهاية النّص وبداية التأويل

عالم النّص: من الأفق الشعري إلى الحدس الفكري*

محمد أبو هاشم محجوب**

إنّ التّمييز، الذي أقامه ريكور[1] بين مسار إبستمولوجي [شلايرماخر - ديلتاي] ومسار أنتولوجي [هايدغر – غادامر - ريكور] للتأويلية، إنما يقوم ضمن ما يَعدّه حركة تجذر وتجذير للهرمينوتيقا قادتها من المنحى الأول إلى المنحى الثاني. ويعلّق ريكور على مسايرة هذا التمشي كل تبصير للهرمينوتيقا «بمفارقتها الداخلية» [aporie interne] التي تحملها على توجه جديد وحاسم مداره جدلها مع السميولوجيا [sémiologie] وعلوم

> **استشكال العلاقة بين الاستعارة والخطاب الفلسفي، وهو الاستشكال الذي يهدف إلى استكشاف التكييف الفلسفي للتّحول الذي يتحقق تأويلياً من خلال المرور من البلاغة إلى علوم الدلالة، ومن مسائل المعنى إلى مشاكل الإحالة، لا بد له من إجلاء الافتراضات الفلسفية التي يقتضيها هذا المرور التأويلي.**

---

* نص مداخلة قدّمت في ندوة «التأويليات وعلوم النص» في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في تطوان (المغرب)، 17-18 أبريل/نيسان 2019.

** جامعة تونس المنار.

1- راجع خاصة بول ريكور:

Paul Ricoeur, «La tâche de l'herméneutique», in *Cinq études herméneutiques*, Labor et Fides, Genève, 2013. وقد سبق نشر هذا النص مع تغيير طفيف للعنوان ضمن ريكور:

Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986: la tâche de l'herméneutique en venant de Schleiermacher et de Dilthey, pp 83-111.

التفسير [exégèse]، وهو يبلغ ذروته في تعيين التأويل ضمن تماسف عن النفس هو الذي يمكن من تحوز «عالم الأثر» [monde de l'œuvre] أو «أمر النص» [chose du texte] ضمن حضور إلى النفس؛ أي ضمن ذاتية قراءة لا تدرك فيها النفس نفسها إلا وهي «معلّقة»، إلا وقد فقدت وشيجتها التي كانت تشدّها إلى الواقع، إلا وقد تحوّلت من واقع معطى إلى «إمكان» يتراءى ولا يصمد أمام الرؤية.

إنّ الحدس الجوهري، الذي يبلغه هذا التأمّل الريكوري، هو فكرة «عالم الأثر» التي يلتقي فيها مع مفهوم «أمر النص». ولكنّه ليس جوهرياً إلا بالنظر إلى ما يتيحه من **مغادرة** المشروع القديم لكلّ موقف تأويلي موروث عن الرومنتيقية الألمانية، أعني «التسرب التعاطفي» إلى القصود السيكولوجية لآخر غير قابل للإرجاع [irréductible]، مغادرته إلى ضرب من التبيين، من الإجلاء، من رفع الغطاء، من الكشف، عن العالم الذي يواجه النص وينقله النص كأثر منه. إنّ الذي نتأوله، في ما يقوله ريكور، ليس إلا ضرباً من «مقترح العالم، عالم يكون بحيث يسعني أن أسكنه حتى أشترع فيه أحد أخص ممكناتي»[1].

لقد بنى ريكور مقالته، ضمن النّصوص الثلاثة الأولى من مجموعه الموسوم **بخمس دراسات هرمينوتيقية**، على التدرج من استعراض مساريْ الهرمينوتيقا، إلى تحليل حدسه الذي يصادي فيه مفهومَ «أمر النص» الغادامير بمفهوم «عالم الأثر» الذي كان استنبطه منذ (**الاستعارة الحية**) [*La métaphore vive*] سنة 1975، ومنذ (**الزمان والسرد**) [*Temps et récit*] سنة 1983، وصولاً في الأخير إلى ما سماه «تطبيقاً على المجال الكتابي (في **العهد القديم**)»[2].

1- ريكور، معطيات الهامش 1، ص70. راجع كذلك «التأويلية وعالم النص»، ضمن مقالات ومحاضرات II، في التأويلية، ترجمة محمّد محجوب، دار سيناترا، تونس، 2013، المقالة الثانية: التأويلية وعالم النّص، ص19 - 27 (وهي تعود، بحسب تنبيه النّاشر، إلى شهر أيار/مايو من سنة 1988)؛ حيث يكتب ريكور: «فلدى نهاية السّفر الثّاني [من الزّمان والسّرد] أُبلور بديّاً فكرةَ أنّ نصّاً أدبيّاً عموماً، ونصّاً سرديّاً خصوصاً، يشترِعُ [projette] أمامه عالماً - للنّص ، هو عالم ممكنٌ، لا محالة، ولكنّه عالمٌ مع ذلك، من جهة كونه مُقاماً يمكنني أن أقُوم به وأُقيم فيه لإقامة أقرب ممكناتي. إنّ هذا الموضوع القصدي [objet intentionnel] الذي يقصِدُه [viser] النّصّ بما هو خارجُ – النّصّ الذي له، يمثّل، دون أن يكون عالماً واقعيّاً، توسُّطاً أوّلاً، في حدود كون ما يستطيع قارئٌ ما تملُّكَه ليس هو القصدَ الضائعَ للكاتب وراءَ النصّ، وإنما هو عالَمُ النّصّ أمام النّصّ» (ص 26).

2- راجع كذلك: ريكور، مقالات ومحاضرات II، في التأويلية، مرجع مذكور، المقالة الثانية: التأويلية وعالم النّص. وإنما ثمة -يذكّر ريكور- أوّل بلورة لمعرف عالم النص فيقول (ص 22 وما يليها):

«وإنما في *La métaphore vive* [الاستعارة الحية] وفي *Temps et récit* [الزّمان والسّرد] بلورتُ معرَف عالم النصّ، امتداداً لتفكّر في الوظيفة المرجعيّة لخطابات غير وصفيّة، من نحو القصائد والرّوايات. فالأدبُ، في رأيي، يُجلي لُغزاً كبيراً للّغة، أعني الصّراعَ في داخله بين اتجاهين متباينين هما حاضران منذ اللّغة المعتادة، ولكنّهما لا يصبحان جليّيْن إلا في مستوى تلك الوحدات التأليفية الكبرى التي هي النصوصُ والآثار. فمن جهة يبدو أنّ اللّغة تنعزل خارج العالم، وتنغلقُ على نشاطها المهيكِل، وأنها بأخَرة، تحتفي بنفسها في وحدة مجيدة: وتجسّد

لا شك أن أهم سمات التأويليات الحديثة، أعني تلك التي تولدت بها على إيقاع[1] مغادرة نهائية لمشغل التفسير الكلاسيكي، مع شلايرماخر، أنّها أدمجت ضمن المجال التأويلي كلَّ أشكال الخطاب، ولم تعد تقتصر على النصوص اللاهوتية أو الأدبية. لم تعد التأويليات الحديثة تأويليات جهوية [لاهوتية، أو قانونية أو أدبية]، وإنما صارت تأويليات عامة يسيطر عليها المشغل الإبستمولوجي، وتجتمع على سؤال واحد هو السؤال عن إمكان الفهم[2].

المنزلةُ الأدبيةُ للّغة هذا الاتجاه الأوّل. ومن جهة ثانية، فإنّ اللّغة الأدبية، خلافاً لاتّجاهها النّابذ، تبدو قمينة بالزّيادة في قوّة كشف الواقع وتحويله، ولاسيّما الواقع الإنساني، وذلك على قدر ابتعادها عن الوظيفة الوصفية للّغة الاعتيادية للمحادثة. لقد كان يمكن ملاحظة هذا النبض المضاعف، والحق يقال، بواسطة تفكر بسيط في العلاقة بين العلامة [signe] والشّيء [chose]؛ فعلى قدر ما لا تكون العلامةُ هي الشّيء، تكون على أهبة المنفى؛ ومع ذلك لا شيء يشبه عالماً للعلامات؛ بل العلامة هي محسوبة على العالم. فهذا النّبض المزدوج -خارج العالم، نحو العالم -يتم في اللّغة الاعتيادية دون مشكل؛ إذ تعوِّض الإحالة دائماً مسافة المعنى؛ ذلك هو مبدأ اشتغال كلّ خطاب يصف وصفاً مباشراً. ولكنّ الأمر لا يكون على هذا النّحو مع أدبيّة اللّغة الأدبية ومع عبقريّتها. فكأنما يتثبّتُ الخطابُ ويتقوّى في منفاه بعين نشاط التّأليف الذي يعطي النصَّ كياناً [existence] مستقلاً، نكاد نقول إنّه قوّة بقاء خارج العالم. وإنّما ضدّ مجد هذا المنعزَل تخفق آنذاك النّبضة العكسية التي تعيدُ «سكْب اللّغة إلى الكون»، على حدّ عبارة جميلة لغوستاف غيوم [Gustave Guillaume].

إنّ هذا المشكل، رجوع العلامة إلى الشيء، في مستوى الملفوظ الاستعاري، هو الذي يُعسر علينا في الاستعارة الحيّة وفي الزّمان والسّرد».

1- راجع في هذا الخصوص وللتوسع في مفهوم الإيقاع:

Jean Quillien: «Pour une nouvelle scansion de l'histoire de l'herméneutique», in André Lacks et Ada Neschke–Hentschke (éds), *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Asq, 2008[2], pp. 71 et ss.

2- راجع في هذا الخصوص محاضرة شلايرماخر، بتاريخ 12 آب/أغسطس 1829، على منبر أكاديمية بروسيا، بعنوان: «في معرَف الهرمينوتيقا، بالإحالة على إشارات ف. أ. فولف [F.A. Wolf] وعلى متن آست [Ast]»؛ حيث يقول تحديداً: «يمكننا أن نصنف كثيراً من الأنشطة التي تتكوّن منها الحياة الإنسانية، إن لم يكن أغلبها، ضمن ثلاثة مستويات، بحسب الكيفيات التي تُنجز بها: كيفية [أولى] تكاد تكون خالية من الروح، بل هي ميكانيكية على التمام، ثم أخرى تقوم على تجارب وملاحظات ثرية، وختاماً كيفية أخيرة هي، على الحقيقة، كيفية فنيةٌ. وإنما يبدو لي أن هذه الأخيرة هي التي إليها يرجع التأويل، وذلك تحديداً من جهة ما أُضمِّن في هذه العبارة كل فهم يتعلق بخطاب أجنبي». فمن البين أن شلايرماخر يُفرد الهرمينوتيقا بمعنى لم يكن لها، أعني بالمعنى العام الذي يتسع لكل فهم «لخطاب أجنبي». ويضيف شلايرماخر: «فنحن نجد الفهم الأول، لا فقط يومياً في السوق وفي الشارع، وإنما كذلك في بعض المواضع التي يتبادل فيها الناس عبارات وصيغاً حول موضوعات عادية؛ حيث يكاد يعلم المتكلم علم اليقين، في كلّ مرة، ما سيجيبه به مخاطبه من قبل أن يجيبه، فيظلّ يُتلقّف الخطاب بينهما، ثم يُقذف آلياً كما الكرة. أمّا الفهم الثاني فهو الذي يبدو أنّنا لدنه عموماً؛ إذ على هذا النحو يمارس التأويل في مدارسنا وجامعاتنا، وتتضمّن الشروح التفسيرية التي يقدّمها الفيلولوجيون واللاهوتيون، وهم أهمّ من غرس في هذا الحقل، كنزاً من الملاحظات والإشارات المفيدة التي لا تنفكّ تشهد بكثرة ما فيهم من الفنانين الحقيقيين في حذقهم للتأويل، في حين تظهر طبعاً ، قريباً منهم، وفي نفس الميدان،

ولذلك فإنّ مغادرة هذا الأفق الإبستمولوجي للتأويلية نحو الأفق الأنتولوجي الذي فتحه لها هايدغر في (**الوجود والزمان**)، ولكن منذ دروسه عن (**تأويليات الحدثية**)، إنما تقوم، ضمن مساءلة النصوص عن شروطها الأنتولوجية: أي مفهوم عن الوجود تحمله تلك النصوص حتى يكون مقولها قابلاً للقول؟ أي «شيء»، أي «أمر» لا هو مخصوص بالمؤلف، ولا هو مشترع من القارئ، يحمل الكاتب والقارئ معاً ضمن العملية التأويلية غادامر]؟ أي عالم للنّص يتعين على التأويل أن يدركه باعتباره العالم الذي يمكن أن يسكننا فيه النص، والعالم الذي يطرحه أمامنا [ريكور]؟ سيتعلق الأمر، على حدّ عبارة ريكور، «بالحفر» [creuser sous l'entreprise épistémologique] تحت السؤال الإبستمولوجي الذي يريد من علوم الروح أن تضاهي من حيث اليقين علوم الطبيعة،

أعسف الاعتباطات في تأويل بعضهم لمقاطع عسيرة، من جهة، كما يظهر، من جهة ثانية، ما في بعضهم الآخر من انعدام الإحساس الذي يجعلهم إما يمرون مرور الكرام غير مبالين بما هو الأجمل [فيه]، أو يشوّهونه فيخرقون به». ولعلّ المقتضى التّعليمي هو الذي يبرر، في نظر شلايرماخر، الحاجةَ إلى الخروج من أعمال هؤلاء الفنانين «التأويليين» الحقيقيين بعرْض علمي مناسب لكامل امتداد الإجراء الذي تقوم عليه هذه الصناعة، وفي الوقت نفسه قصورَ هذه المصنفات عن الإيفاء بمطلوبه: «لقد كان بحثاً دون جدوى». فليس في مصنفات اللاهوت، ولا سيما لأرنستي [Ernesti]، ولا في مصنفات الفيلولوجيا، أكثر من «مجموعات من القواعد المفردة التي جمعت من تلك الملاحظات التي قام بها المعلمون، والتي كانت أحياناً أدقّ تحديداً، وأحياناً معلَّقة، وغير مؤكّدة، وكانت أحياناً ذات ترتيب أخرق، وأحياناً أخرى مرتبة ترتيباً أوفق. لقد كنت آمل أن أجد خيراً من ذلك حتى صدرت موسوعة فولُبورن [Fülleborn]... ولكن النزر الهرمينوتيقي القليل الذي كانت تحتويه لم يكن هو أيضاً يتجه نحو خططة كل جامع، ولو كان حتى بواسطة بعض الملامح... فلم أكن أرضى بهذا مما كنت بذاك». إن اقتصار الهرمينوتيقا على مجالي اللاهوت المسيحي وعلم نصوص القدامة الإغريقية هو ما يؤرق شلايرماخر، ولا سيما أنّ هذا الاقتصار لا يبدو فقط هو موقف فولف، وإنّما هو كذلك، مبدئيًا، موقف آست. على أن آست يذهب إلى القول بأنّ الموضوعين لا يمكن أن يعالجا إلا ضمن وحدة عليا للروح التي تجمع بين «الحياة الإغريقية والحياة المسيحية». إنّ هذا الارتفاع الموحِّد للفكر المعالج للقدامة الإغريقية وللاهوت المسيحي هو الذي يوجه شلايرماخر إلى البحث عن وحدة الموضوعات التي يعدّدها (اللاهوت المسيحي، النصوص الأدبية الأغريقية، نصوص الاستشراق، نصوص الأدب الرومنتيقي) ضمن تعريف الهرمينوتيقا على أنّها تعمل حيثما كان ثمّة كتاب يكتبون، دونما تخصيص للكتاب الكلاسيكيين في الآداب الإغريقية. «فالهرمينوتيقا»، في ما يقول شلايرماخر: «ليست خبيرة فقط في المجال الكلاسيكي، ولا هي مجرد أرغانون فيلولوجي... وإنما هي فاعلة حيثما كان ثمّة كتّاب؛ وعلى مبادئها، تبعاً لذلك، أن تكون قائمة بكامل هذا الميدان، لا أن تقتصر، مثلاً، على الرجوع إلى طبيعة الآثار الكلاسيكية». هكذا يجد شلايرماخر أول المفاهيم المحددة لموضوع الهرمينوتيقا، وهو في رأينا المفهوم الذي به تتولد معه الهرمينوتيقا الحديثة: أنه ثمة فهم كلّما كان ثمة شيء [خطاب، كلام...] خارجي يتطلّب أن يفهم، دون أن يقتصر ذلك على الكلام الأجنبي، وإنّما تتمثل أجنبية الكلام في كونه ليس كلامنا نحن، دون أن يكون أجنبياً بإطلاق، ولا قريباً بإطلاق. إنّ هذا التوسيع لمجال الهرمينوتيقا، توسيعاً يذهب بها إلى حدّ المحادثات اليومية الخاصة، وفي لغتنا الأم، وفي مختلف التبادلات المباشرة، دون قصرها على الغرض الأدبي أو اللاهوتي؛ هو الذي يعطي مفهومَ الهرمينوتيقا الجديد، وهو الذي يعطي غرضها مضمونَه وقوامه الإبستمولوجي المتمثّل في إدراك بنية الدلالة وترابط الأفكار التي في خطاب ما، وصولاً إلى إدراك الفكرة والقصد من خلال منهجي التأويل الحرفي [النصي، اللغوي...] والتأويل السيكولوجي.

إنّ ما تنفثه الاستعارة في اللّغة من الخيال يطرح من زاوية النظر الميتافيزيقية مشكل الاحتواء المفهومي للخيال، ويطلق مفهوم التأويل نشداً للمعنى الواحد، أعني عقلنة.

حفراً يروم الكشف عن الافتراضات التي تتحرّك ضمنها رؤية النص، والتي ضمنها يصبح النّص ممكناً، بل التي نصبح معها ممكنين ضمن النص.

وإنما في (الاستعارة الحية) [*La métaphore vive*]، وتحديداً ضمن الدراسة السابعة، يطور ريكور معرف عالم الأثر [*monde de l'oeuvre*]، ليعرّف الهرمينوتيقا بكونها «النظرية التي تعدّل التخلص من بنية الأثر إلى عالم الأثر»[1]. لقد أراد ريكور بهذا المعرف الجديد استبعاد كلّ اعتراف بضرورة اشتراك في العبقرية [congénialité] بين الكاتب والقارئ يكون هو حامل ما يجده القارئ في النص من الدلالة ومن إدراك القصد. إنّه «مسعى مضلّل»[2]، في عبارة ريكور. ولذلك هو يقترح، في مقابل ما وراء النص، ما «ينتشر»، ما ينبسط عالماً [monde déployé] أمامه. إنّ هذا العالم هو الحاصل من «تعليق الإحالة التي من الدّرجة الأولى، إحالة الخطاب في وظيفته الوصفية»[3]. وإن هذا التعليق هو الفاعل في أدبية الخطاب الأدبي، تلك الأدبية الحاصلة من التلفت عن المعنى الحرفي للكلام؛ أي من التلفت عن إحالته الحرفية، أو عن الشكل الأول من «التعيين» [dénotation]؛ لأن هذا التلفت هو الذي يُظهر ضرباً من الوصف هو تعيين من الدرجة الثانية لعلّ أهم خصائصه أنّه لم يعد يتعلّق بهذه الاستعارة أو بهذه الجملة، قدر ما يتعلّق بما يهيئه عالماً كاملاً يحصل من الشكل الثاني من التعيين، ضمن ما يسميه ريكور الإحالة الاستعارية.

وإذا كان ريكور قد ترك السؤال عمّن هو الذي يحيل على العالم ضمن ما يسميه «المعجزة الاستعارية»: هل هي اللغة بما هي كذلك؟ هل هو المتكلم استعارياً؟ فإن جوابه الذي يتكفل **(الزمان والسرد)** بصياغته هو أنّ الذي يحيل هو القارئ، في معنيين من الإحالة: نسج التقاطع بين العالم الممكن والعالم الواقعي [التّعيين الأول والتّعيين الثاني]. إنّ هذا الجواب هو الذي يفتحنا على تمثل القراءة والتأويل ضمن استراتيجيتين: 1. الإقناع و2. التملك. وهاتان الاستراتيجيتان هما استراتيجيتان مشتركتان ومتبادلتان للكاتب وللقارئ: القارئ هو الذي ينْقنع، وهو الذي يقبل

1- ريكور:

Ricoeur, P., *La métaphore vive*, septième étude: Métaphore et Référence, Seuil, Paris, 1975, p. 278: «l'herméneutique n'est pas autre chose que la théorie qui règle la transition de la structure de l'œuvre au monde de l'œuvre».

2- معطيات الهامش السابق هي هي.

3- ريكور، مقالات ومحاضرات في التأويلية، مصدر مذكور، ص24-25.

تعليـق «عـدم التصديـق» [*disbelief*]، في نـوع مـن اللّعبـة التـي يتخلّى فيهـا مـن تلقـاء نفسـه، للكاتـب، عـن كلّ جحْـد، والقـارئ هـو الـذي تأخـذه لعبـة الاقتنـاع إلى «تمـرد» مـا [«صراع» في عبـارة ريكـور][1] يتملـك بهـا المقـروء لا تماهيـاً معـه وإنمـا تماسـفاً...

إنّ بلـورة مـآل فكـرة الإحالـة الاسـتعارية في كتـاب (**الزمـان والـسرد**) [1985] تتطلـب التذكـير أولاً بـأن السـياق الـذي نتكلّـم فيـه هـو سـياق الإحالـة الاسـتعارية عـلى عـالم النـص لا بمـا هـو قصـد الكاتـب مـن وراء النـص، وإنمـا بمـا هـو العـالم المنشـور أمـام القـارئ. لذلـك يسـأل ريكـور ضمـن السـفر الثالث من **(الزمـان والـسرد):** «مـا الـذي يـبرّر توسـط القـراءة هـذا؟». إن جـواب ريكـور يقـوم عـلى ضرب مـن النقـد الـذاتي الـذي يعايـن أولاً قصـور معجـم الإحالـة [في **الاسـتعارة الحيـة**] عـن ضـمان، عـن تأمـين، المـرور مـن الملفـوظ الاسـتعاري إلى مضايفـه الأنتولوجـي، بمجـرد تخصيـص الإحالـة «كإعـادة وصـف للعمـل الشـعري»، كتجديـد لحيـاة العمـل الشـعري [والـسردي بالتبعيـة] «في لحـم التجربـة اليوميـة الحيـة». إنّ هـذه المـداورة المقـصَّرة للمسـافة الفاصلـة بـين جهـة التمثّـل [الرؤيـة عـلى جهـة كـذا] وجهـة الوجـود [الوجـود عـلى جهـة كـذا] هـي التـي ظـنّ ريكـور، عـلى مـا يصـف، أنّـه يمكنـه تكليفهـا بإعـادة تشـكيل الحيـاة خـارج القصيـد. لا شـك في أنّ مـا ينتهـي إليـه ريكـور يُـدرج وسـاطة القـراءة لإعـادة تشـكيل الحيـاة خـارج الوصـف الـذي يقدّمـه النـص، أعنـي لإعطـاء العـالم، ونـشره أمـام القـارئ[2]. ولكـنّ ريكـور،

1- ريكور: Ricoeur, P., *La métaphore vive*، مصدر مذكور، ص374.

2- هـذا مـا يكتبـه ريكـور في نـصٍّ نعتقـد أنـه لا غنـى عنـه في فهـم العلاقـة بـين الاسـتعارة الحيـة والزمـان والـسرد مـن وجهـة نظـر ريكـور، أعنـي في إعـادة تركيبـه هـو للعلاقـة بينهـما ضمـن «تأويليـه الـذاتي» [-son auto-interpréta tion]: «لم توسـط القـراءة هـذا؟ لأننـا لم نقطـع إلا نصـف الطريـق عـلى درب التطبيـق، بإدخـال معـرف عـالم النـص لـدى نهايـة القسـم الثالـث، وهـو المعـرف الـذي يُقتـضى في كلّ تجربـة زمنيـة قصصيـة. لا شـك في أنّنـا عندمـا تبنينـا، كـما في الاسـتعارة الحيـة، أطروحـة تجـاوز الأثـر الأدبي نفسَـه نحـو عـالم، جنّبنـا النـص الأدبي مـا يفرضـه عليـه، مـن غـير تعسـف، تحليـل بنـاه المحايثـة مـن الغلـق والإغـلاق. فقـد أمكننـا أن نقـول سـاعتها إنّ عـالم النـصّ يعلِّـم عـلى انفتـاح النـص عـلى «خارجـه»، وعـلى «آخـره»، مـن جهـة كـون عـالم النـص يكـوّن، بالنظـر إلى البنيـة «الداخليـة» للنـص، تسـدّداً قصديـاً طريفـاً بإطـلاق. غـير أنّـه لا بـد لنـا مـن الاعـتراف بـأنّ عـالم النـص؛ إذا مـا ابتعدنـا بـه عـن القـراءة، يظـلّ تعاليـاً ضمـن المحايثـة. ويظـل وضعـه الأنتولوجـي معلقـاً: هـو فائـض بالنظـر إلى بنيتـه، ينتظـر أن يُقـرأ. ففـي داخـل القـراءة وحدهـا تكمـل ديناميكيـة تشـكيل [العـالم] مسـارها. وفي مـا بعـد القـراءة، في العمـل الفعـلي الـذي يفيـد مـن الآثـار التـي يتلقاهـا، يطفُـر تشـكيل النـص [configuration] إلى تشـكيل مسـتأنف [refiguration]...

إنّ هـذا الالتجـاء إلى القـراءة هـو العلامـة عـلى الفـرق الأكـبر والأجـلى بـين هـذا العمـل الـذي نحن بصـدده والاسـتعارة الحيـة. فقـد ظننـت في هـذا العمـل السـابق أنـه يمكننـي الاحتفـاظ بمعجـم الإحالـة التـي تـمّ تخصيصهـا وصفـاً مسـتأنفاً للعمـل الشـعري في لحـم التجربـة اليوميـة الحيـة، ولكنّـي، فـوق ذلـك، قـد نسـبت إلى القصيـد نفسـه قـوة تحويـل [transformer] الحيـاة بفضـل ضرب مـن الـدارة المقـصَّرة التـي أجريتهـا بـين جهـة الرؤيـة [‹الرؤيـة عـلى جهـة كـذا› *voir- comme* =] وهـي التـي تخصّـص الملفـوظ الاسـتعاري، وجهـة الوجـود [‹الوجـود عـلى جهـة كـذا› = *être-comme*]، بمـا هـي مضايفـه الأنتولوجـي. ولمـا كان يجـوز لنـا، دون أيّ عسـف، حمـل الروايـة القصصيـة عـلى أنّهـا حالـة خاصـة مـن الخطـاب الشـعري، فإنّـه قـد يتزيّـن لنـا أن نجـري، لـدى مسـطّح السرديـة، نفـس الـدّارة المقـصَّرة

الـذي يريـد خاصـةً أن يجـلي العلاقـة التـي تربـط بـين آثـاره، إنمـا يقـع، في رأيـي، في ضرب مـن غَـبن أعمالـه السـابقة، وغمْطهـا، بسـبب حرصـه عـلى إبـراز مكتسـبات أعمالـه اللاحقـة[1]. لذلـك فإننـي أطالـب، عـلى العكـس مـن ريكـور، بمراجعـة مكتسـبات (**الاسـتعارة الحيـة**) بالمقارنـة مـع (**الزمـان والسـرد**). ويبـدو لي أنّ الدراسـة الثامنـة مـن (**الاسـتعارة الحيـة**) تفـي بـضرب مـن السـبق يمكّـن مـن ترسـيم عـالم النـص لا ضمـن توسـط القـراءة فحسـب، وإنمـا خاصّـة مـن رفـع هـذه القـراءة إلى ضرب مـن الحـدس المفهومـي الفلسـفي، الـذي يسـتأنف عـلى طريقـة الاعـتراض مفهـوم التمثّـل [représentation]، مسـتظهراً بمفهـوم الاسـتحضار [présentation، ومتـأوّلاً للأسـاس الأنتولوجـي «الضمنـي»[2] للاسـتعارة، معضّـداً كلّ ذلـك بإحالتـين فلسـفيتين «مبكّتتـين»، إن جـاز التعبـير، أعنـي بإحالتـين فلسـفيتين مـن الحجـم الكبـير: كانـط وأرسـطو. إنّ الدراسـة الثامنـة تمثّـل قمـة النّظَـران [spéculation] الريكـوري الـذي يعطـي التأويـل، في علاقـة بالاسـتعارة، مفهومـه الحقيقـي: أن نفكّـر أكـثر.

فاستشـكال العلاقـة بـين الاسـتعارة والخطـاب الفلسـفي، وهـو الاستشـكال الـذي يهـدف إلى استكشـاف التكييـف الفلسـفي للتّحـول الـذي يتحقـق تأويليـاً مـن خـلال المـرور مـن البلاغـة إلى علـوم الدلالـة، ومـن مسـائل المعنـى إلى مشـاكل الإحالـة[3]، لا بـد لـه مـن إجـلاء الافتراضـات الفلسـفية التـي يقتضيهـا هـذا المـرور التأويـلي. إنّ العمـل الـذي يقـوم بـه ريكـور هـا هنـا هـو عمـل تفكّـري «فـلا مفكّـر مُعفـىً مـن تفـسِرة[4] افتراضاتـه التـي لـه، عـلى قـدر الطاقة»[5]. ويسـتهدي هـذا التفكّـر بسـؤالين رئيسـين أولهـما: هـل ثمّـة فلسـفة يقتضيهـا هـذا المـرور اقتضـاء ضمنيـاً؟ ومـا هـي؟ وثانيهـما: مـا الـذي تتّحِـد فيـه كـثرةُ الخطابـات، الشّـعري منهـا، والعلمـي، والدّينـي، والنَّظَـراني...؟[6].

إن تفـسِرة الافـتراض الأنتولوجـي، الـذي يجـري مـن تحـت الاسـتعارة الحيـة، تقتـضي أولاً تجذيـر القطيعـة، بـل المنافحـةَ عـن القطيعـة، التـي بـين الخطـاب النظـراني الفلسـفي والخطـاب الشـعري، وفضـح أوهـام الاحتـواء الفلسـفي للاسـتعارة الشـعرية: «فإنمـا فقـط عـلى قاعـدة الفـرق الـذي في الخطـاب، وهـو الفـرق التـي يقيمـه الفعـل الفلسـفي بمـا هـو كذلـك، يمكـن بلـورةُ جهـات التفاعـل،

بـين ‹الرؤيـة عـلى جهـة كـذا› و‹الوجـود عـلى جهـة كـذا›... ومـع ذلـك فقـد اقتنعـت، بعـد أن دققـت التفكـير مزيـداً حـول معـرف عـالم النـص، وبعـد أن ضبطـت مزيـداً تخصيـص مـا فيـه مـن منزلـة التعـالي ضمـن المحايثـة، بـأنّ المـرور مـن التشـكيل إلى التشـكيل المسـتأنف كان يتطلـب أن أواجـه بـين عالمـين: العـالم المتخيـل للنـص والعـالم الواقعـي للقـارئ. بهـذا أصبحـت ظاهـرة القـراءة، رأسـاً، الوسـيط الـضروري لاسـتئناف التشـكيل.

1- رغـم أنـه ينبّـه، منـذ الجملـة الأولى مـن السـفر الأول مـن الزمـان والسـرد، إلى أنّهـما عمـلان توءمـان قـد تـم تصورهـما واشـتراعهما معـاً.

2- ريكور: Ricoeur, P., *La métaphore vive*، مصدر مذكور، ص374.

3- ريكور، المصدر السابق هو هو، ص323.

4- نقترح حجز هذا المصدر [تَفْسِرة] من جذر فَسَرَ لأداء معنى «expliciter/explicitation».

5- ريكور، المصدر السابق هو هو، ص323.

6- ريكور، المصدر السابق هو هو، ص323.

بـل التناشـط، بـين ضروب الخطـاب، تلـك الجهـات التـي يسـتلزمها عمـلُ تفـسرة الأنتولوجيـا التـي مـن تحـت بحثنـا»[1].

وهـي تقتـضي ثانيـاً تفسـير «الحـي»، و«الـمُحْيي» ضمـن الاسـتعارة عـلى النحـو الـذي يجعلهـا تعطـي «إمـكان» الخطـاب النَّظَـراني الفلسـفي، وتنفتـح عـلى مفهـوم الوجـود عـلى نحوهـا المخصـوص.

إن هـذا الإمـكان الثـاني هـو الـذي يهمّنـا في ريكـور الـذي نفـرد لـه وللعلاقـة بـين الاسـتعارة الحيـة والزمـان والـسرد دراسـة مخصوصـة: كيـف تجـد الاسـتعارة لا حقيقتهـا الإحاليـة البلاغيـة التعبيريـة [Ausdruck] ضمـن القـول الفلسـفي؟ فهـذا هـو شـأن الاحتجـاز الفلسـفي الكلاسـيكي للقـول الشـعري، وإنمـا اسـتعادة الوجـود إقامـة لمنطـق الاسـتحضار [Présentation]، وتلفـت عـن منطـق التمثـل [Représentation]: ذلـك مـا يحصّلـه ريكـور مـن هايدغـر في مناضلتـه، في محاولـة الانـصرام عـن المفهوم الميتافيزيقـي للاسـتعارة الـذي يكـرس سـلطة الدّلالـة الداخليـة عـلى معنـى خارجـي، مـن خـلال قراءتـه لهولدرلـين: ليسـت الاسـتعارة الشّـعرية موازنـة تأخـذ مـن متكـدس الأوراق اليابسـة الميتـة لترصفهـا كـما في حوانيـت بائعـي الأعشـاب: «بـل الشّـعر يصّاعـد منحـدر الكلـمات الـذي تهبطـه اللّغـة عندمـا تترامـى الاسـتعارةُ الميتـة لترقُـد في معاشـب اليُبـس. مـا الشّـعر عـلى الحقيقـة إذاً؟ إنّـه، عـلى مـا يقـول هايدغـر، ذاك «الـذي يوقـظ الرّؤيـة الأرحب»، والـذي «يعـود بالكلمـة فيمتاحهـا رشـحاً مـن نبعهـا»، والـذي «يجـلّي العـالم»[2]. وهاهنـا تتجـلى الاسـتعارة الحيـة، مـن جهـة كونهـا هـي التـي «تحيـي» الكلمـة المـوات، فتجعلهـا كلمتنـا.

إنّ مـا تنفثـه الاسـتعارة في اللّغـة مـن الخيـال يطـرح مـن زاويـة النظـر الميتافيزيقيـة مشـكل الاحتواء المفهومـي للخيـال، ويطلـق مفهـوم التأويـل نشـداً للمعنـى الواحـد، أعنـي عقلنـة. ولكـن ريكـور يعـترض عـلى هـذه التأويـلات المعقلِنـة بمـا يسـمه «الأسـلوب الهرمينوتيقـي» [style herméneutique]، الـذي يعرّفـه بكونـه الأسـلوب الـذي «يسـتجيب التأويـل فيـه في آنٍ لمعـرف المفهـوم ولمعـرّف القصـد المقـوّم للتجربـة؛ إذ تسـعى إلى أن تنقـال عـلى الجهـة الاسـتعارية. وسـاعتها يكـون التّأويـل ضربـاً مـن الخطـاب الـذي يعمـل لـدى تقاطـع دائرتـين: دائـرة الاسـتعاري، ودائـرة النظـراني. إنّـه إذاً خطـابٌ مزيـج لا يمكنـه، بمـا هـو كذلـك، ألا يقـع تحـت جاذبيـة مطلبـين متنافسـين؛ فمـن جهـةٍ هـو يبتغـي وضـوح المفهـوم، ومـن جهـة أخـرى هـو يسـعى إلى المحافظـة عـلى ديناميـة الدّلالـة التـي مـن شـأن المفهـوم أن يوقفهـا ويسـمّرها تسـميراً»[3].

وإنمـا هاهنـا يحيـل ريكـور عـلى كانـط إحالتَـه «المبكّتـة» كـما قلنـا. هـو يعـود -لا محالـة- إلى (**نقـد**

1- ريكور، المصدر السابق هو هو، ص324.
2- ريكور، المصدر السابق هو هو، ص361.
3- ريكور، المصدر السابق هو هو، ص383.

ملكـة الحكـم)[1]، في الفقـرة 49؛ حيـث يقـول كانـط: «إننـا عندمـا نضـع، تحـت مفهـوم مـن المفاهيـم، تمثـلاً مـن تمثـلات المخيلـة هـو ينتمـي إلى عـرض [هـذا المفهـوم واسـتحضاره] ولكنـه يمكّـن، بمفـرده، مـن التفكـير أكـثر ممّا قـد يسـعه أبـدًا [مـن التفكـير] مفهـومٌ معـين، فيوسِّـع إذاً، عـلى نحـو إسـتتيقي وبمـا لا حـد لـه، مـن المفهـوم، فـإنّ المخيلـة تكـون سـاعتها خلاقـة، كـما تحـرّك ملكـةَ الأفـكار العقليـة (العقـل)، وذلـك عـلى نحـو يتيـح لهـا، لـدى تمثّـلٍ مـا، أن تفكـر أكـثر بكثـير (مـا هـو مـن خصـوص مفهـوم الـشيء طبعـاً) مـما يمكـن أن يـدرَك في ذلـك التمثـل ويُجـلى بوضـوح». إن مـا يسـترعي انتبـاه ريكـور، ضمـن هـذه الملاحظـة الكانطيـة، هـو أن إبـداع المخيلـة، مـن خـلال تمثلاتهـا، **يمكّـن مـن التفكـير أكـثر**. لم يعـد الأمـر متعلقـاً بزعزعـة نظـام المفـردات المـوات التـي تحييهـا الاسـتعارة الحيـة. وإنّمـا بـات الأمـر متعلقًـا بـ«ترسـيم توثـب المخيلـة وسـورتها ضمـن «**تفكـير أكـثر**» في مسـتوى المفهـوم». ويضيـف ريكـور أنّ هـذا الـصراع، الـذي تقـوده الاسـتعارة الحيـة مـن أجـل «تفكـير أكـير»، هـو «روح التأويـل». ريكـور يسـتعمل عبـارة الـروح في معنـى التـي «مـن أمـر ربي» لا في معنـى الموقـف الروحـي الـذي يعطـي الأسـلوب. روح التأويـل هـي إذاً سر آليتـه، ومفتـاح عملـه الأصيـل. ولـولاه لـكان الـتأويل بـلا روح.

إن عـالم النـص، عـلى مـا أسـتنتج مـن ريكـور، وعـلى مـا أذهـب إليـه منـه، هـو أن عـالم النـص الـذي تنـشره الاسـتعارة أمـام القـارئ، لا وراء الكاتـب قصـداً مـن قصـوده، هـو تأويليـاً معنـاه الـذي يضعـه القـارئ في جدلـه، في صراعـه مـع النـص. عـالم النـص هـو، إذاً، خـروج مـن حـدود النـص إلى رحابـة عـالم. لذلـك يبـدو لي أنّ ريكـور بهـذا الأسـلوب الهرمينوتيقـي يغـادر النـص رغـم حديثـه عـن عـالم النـص: إن عـالم النـص يعنـي أولاً تـرك مغاليـق النـص وراءنـا.

ذلـك مـا سـأحاول، ضمـن هـذه الحركـة الثانيـة مـن هـذا الغـرض، تجريبـه مـن خـلال قـراءة تأويليـة لنـصّ مـن أقـدم نصـوص الشـعر قـد أُشـبع نصيـة في قراءاتـه، وأعنـي قصيـد أبي الطيـب المتنبـي في رثـاء جدتـه. مـا العـالم الـذي يفتتحـه نـص أبي الطيـب؟ جـوابي هـو أنّ هـذا العـالم هـو أولاً حـدس شـعري بعـالم جديـد، وبمقـام جديـد ضمـن العـالم، سـتضطلع بـه الفلسـفة كتفكـير أكـثر، تحديـداً، ولكـن كتفكـير يرشـح مـن حـدس شـعري لعلـه هـو الـذي يجعلـه ممكنـاً.

هـذه قـراءة تتنـزل في سـياق مـشروع المعـاودة القصصيـة والاسـتئناف القصـصي للحداثـة. ولذلـك فموضوعهـا، مـن جهـة كونـه قصيـداً لأبي الطيـب المتنبـي، ليـس مـن موضوعـات الفلسـفة عـلى مـا نعلـم مـن تقاليدهـا... ولكـن الاسـتئناف القصـصي للحداثـة عندنـا يقتـضي أن نبحـث لأنفسـنا عـن منابـع هويـة حديثـة مـن نصـوص الأدب، ومـن كتابـات التاريـخ، ومـن المدونـات والأرشـيفات غـير الرسـمية، دون أن تقـصي بدعـوى عـدم الفلسـفية، ولا بدعـوى «البيانيـة»، أو «العرفانيـة»؛ أيّ عنـصر مـن عنـاصر الوعـي: تاريـخ المـدن، تاريـخ الجنـس والمجـون، تكـون المعاجـم المختلفـة، قـرارات الترجمـة، أعـمال

1- وكان في إمكانـه أن يعـود كذلـك إلى نقـد العقـل الخالـص، لـدى نهايـة المقطـع الأول مـن الفصـل الثالـث مـن الكتـاب الثـاني مـن الجدليـة الترنسـندنتالية، حيـث يتحـدث كانـط عـن «مثُـل الإحساسـية».

الرسـم والمعـمار، تاريـخ الشـعر، وتاريـخ التصـوف، وتاريـخ الـكلام، ومراسـلات الملـوك وقـادة الجيـوش، وكتـب المذكـرات، تاريـخ الحمقـى والمغفلـين، وتاريـخ الجنـون، تاريـخ العلـوم، وسـير العلـماء والفلاسـفة، لا شيء يعـزب مثقـال ذرة عـن هـذه السردية التـي تجـد في نصـوص الفقـه نظـير مـا تجـده في كتـب البصريـات، لكأنمـا تحكمهـا، كـما عنـد ليبنتـز، هرمونيـا سـابقة، حتـى لكأنـك تجـد في كل واحـدة منهـا عـين مـا تجـده، وإن بشـكل آخـر، في غيرهـا.

مـا هـو الزمـان الـذي ينخـرط فيـه هايدغـر مـع هولدرلـين ليسـمع بـه سـؤاله؟ إنـه زمـان انسـحاب الأربـاب... زمـان انفـراط حلـف الأربـاب الثلاثـة: هرقـل [هيرقليـس]، وديونيـزوس والمسـيح.

لا نريـد إذاً تجريـبَ الـذّوق الشّـخصي عـلى شـعرٍ بـات هـو معيـارَ الـذّوق وعيـارَ الجميـل الشّـعري. ولكننـا، مـن الجهـة الأخـرى، لا نريـد اسـتئناف علويـة النظـر الفلسـفي عـلى الشـعر، بتنزيلـه في منزلـة المحـاكاة، نقيضـاً للمعرفـة الجدليـة، عـلى نحـو مـا فعـل أفلاطـون حـين ألجـأ مُحـاورَ سـقراط في الكتـاب العـاشر مـن (**الجمهوريـة**) إلى الاعـتراف بـأنّ الشّـعرَ كالرّسـم صناعتـا محـاكاة، وأنهـما ليسـتا سـوى رداءة المحـاكاة التـي تعـاشر [συγγιγνομαι] رداءة الملـكات التـي تخاطبهـا فينـا، فـلا يُنسـلان إلا الـرّداءةَ [faulh]. ولم تكـن الفلسـفاتُ اللاحقـةُ إلا حـواشي عـلى مـتن الاسـتبعاد الأفلاطـوني:

سـقراط «وهكـذا يـا صديقـي غلوكـون فإنّـه عليـك، متـى لاقَيْـت معجبـين بهوميـروس يقولـون إنّ هـذا الشـاعر قـد كان معلـم الهلّـين، وإنّ تدبـيره للنـاس وتربيتـه لهـم يجعلانـه جديـراً بـأن يطلـب فيقـرأ ويـدرس، وبـأن يعـدّل المـرء عـلى تعاليمـه كل سـلوكه، أن تُحيِّيَـهم وتقبّـل أيديهـم مثلـما تفعـل مـع أكـثر النـاس جـدارة، وأنْ تسـلِّم لهـم بـأن هوميـروس أعظـم الشـعراء، وأول التراجيديـين، وأن تتذكـر مـع ذلـك أنـه لا ينبغـي في الشـعر أن ندخـل إلى المدينـة إلا الأناشـيد التـي تتغنـى بالآلهـة، وتمتـدحُ الأخيـار. فإننـا لـو اسـتقبلنا فيهـا عـلى العكـس مـن ذلـك مُلهـمات الالتـذاذ، ملحميـاً كان أو طربيّـاً، سـادت اللّـذة وعـمّ الألم معـاً في آنٍ في مدينتـك عوضـاً مـن النامـوس والمبـدأ اللذيـن يعتقـد النـاس أنّهـما هـما الأفضـل في كل الأحـوال» [**الجمهوريـة**، الكتـاب العـاشر، 606 هـ – 607 أ].

ورغـم امتـداح كانـط الكبـير للفـن الشـعري باعتبـاره «سـيد الفنـون الجميلـة»، ورغـم اعترافـه بـأن الشـعر لـئن كان يلاعـب المظهـر، ويتلاعـب بـه، فإنّـه، مـع ذلـك، لا يخـدع بـه ولا يخـادع، وبـأن «الشـعر يوسـع النفـس بتحريـر الخيـال، وبمـا يوفـر داخـل حـدود مفهـوم معطـى، ضمـن الكـثرة اللامحـدودة للأشـكال القابلـة للتوافـق معـه، ذلـك الشـكل الـذي يربـط عـرض هـذا المفهـوم بيسـار [richesse] فكـر لا قبـل للغـة بـأن تخلـع عليـه أيَّ عبـارة ملائمـة عـلى الحقيقـة، تسـتطيع أن ترتفـع هكـذا حتـى تطـاول الأفـكار [المثـل]»، رغـم كل ذلـك، فـإن الأمـر في الشـعر يظـل يجـري عنـده في حـدود الأمانـة للذهـن

والصدق معه، والانسجام مع قوانينه: وما الشعر، بأخرة، إلا لعبة الإحساسية التي يعدلها الذهن، أعني التي تعدلها قوة المعرفة. إن انطلاق الشعر وانعتاقه الأقصى يظلان في المقاربة الحديثة، وضمن النص الكانطي تحديداً، في حدود القيد الذهني.

لا شك أنه يمكننا أن نواصل استعراض وحدة هذا الموقف الميتافيزيقي من الشعر مع هيغل؛ حيث يرتفع الإبداع الشعري -لا محالة- إلى منزلة التوفيق بين الحقيقي والواقعي ضمن تمثل فكري، ولكنه لا يحقق ذلك إلا داخل الظاهراتية الواقعية، في حين يحقق الفكر ذلك التوفيق داخل الفكر نفسه. ولكن أجلى ما يتضح فيه هذا الوضع العميق للشعر ضمن الفكرة الهيغلية هو مقايسته المتعقّلة للعلاقة العسيرة التي بين الشعر والنثر، والتي لعلها تكون من بعض الوجوه مدخلاً إلى مقاربتنا الشعرية. فالشّعري [le Poétique] والنَّظَراني [le spéculatif] دائرتان مختلفتان تمام الاختلاف. ولم يكن على الشعر قيدٌ من النثر ولو كان على سبيل المحاسبة المقارِنة طالما كانت تصورات العالم الأخرى، ذاتُ الأسس الدينية وغيرها، قد التأمت بعد ضمن أنساق متجانسة من التمثلات والمعارف المحكومة بالذهن والمتحكمة في سلوك البشر ومواقفهم. «لقد كان في مكنة الشعر»، على ما يقول هيغل في الفصل الأول من المجلد الرابع من (**الجماليات**)، أن يتطور في حرية كاملة؛ لأنه لم يكن أمامه أي إحداثية يتحدد بالنظر إليها، ولم يكن ثمة أي نثر يوجب عليها أن تستوعبه. لقد كان مجال عملها الوحيد هو الوعي اليومي الذي انشغلت بتعميقه وإجلاء معانيه. إنّ مضامين الفكر لم تكن قد تشكّلت بعد كحوزات مستقلة يكون على الشّعر أن يطرح على نفسه سؤال التمهية الذاتية [auto-identification] بالنظر إليها. «ولكن الشعر، عندما نجح النثرُ في أن يستدرج إلى دائرته جملة مضامين الفكر، وفي أن يطبع بطابعه الخاص كل واحد من عناصره تلك، قد كان عليه أن يضطلع بمهمة إعادة صهر كاملة وضعته في مواجهة صعوبات لا حصر لعددها. فلم يكن عليه فقط أن يقطع الحدس العادي عما يربطه إلى... العارض، وأن يدخل العقل في اعتبارات تقوم على الذهن... أو أن يحمل بقوة الخيال الفكر النظَراني... إلى العياني، داخل الفكر نفسه، وإنما كان على الشعر أيضاً، من أجل تحصيل كل هذه النتائج، أن يحوّل جهة التعبير العادية للوعي النثري إلى العبارة الشعرية، وأن يحافظ، رغم كل القصدية التي يحتويها مثل هذا العمل، على **مظهر** التلقائية والحرية الأصلانية التي يحتاجها الفن».

إن هذا الوضع، الذي تُنزِّل ضمنه الميتافيزيقا الغربية موقفَ الشعر وصناعته، لا يخرج، من خلال الأمثلة الثلاثة التي أشرنا إليها على نحو متعجل، عن المحاكاة، أعني أن الشعر هو، في أقصى حالاته، عبارة الخيال، عن المفهوم الفلسفي، عن المطلق.

أريد أن أجرّب تسيُّراً فكرياً أناظر فيه هذه المواقف الميتافيزيقية الراسخة، التي لكل واحد منها حسبٌ ونسب، لأتساءل عن مدى الإمكان لفهمٍ يجعل القول الشعري افتتاحاً لأفقٍ يمكن أن تنطق فيه الفلسفة، أعني أن يسير في الأخدود الذي يخطّه هذا التمشي، المفهومُ الفلسفي، في

المعنى الذي كنا أشرنا إليه في إثر ريكور، عندما تحدث عن التفلسف بما هو هذا التفكير الأكثر، في قلب الاستعارة. وبطبيعة الحال، إني أصدر عن تقدير مخصوص للمفهوم الفلسفي مؤداه أن هذا المضمون هو مختزل الاستشكال الذي تستشكل فيه ثقافة ما نفسها، في معنيي الاستشكال اللذين أذكر بهما دائماً في المعجم الذي يخصني: الصياغة الإشكالية للنفس بما هي استحضار عناصر الحرج والمعضلة التي تقف أمامها والتي يُطرح عليها الجواب عن أسئلتها [Problématisation]، وثانياً التشكل، أعني الترتيب الدال للعبارة، أو للعبارات الثقافية التي هي الأشكال الثقافية من حيث تراتبها، وخاصة من حيث تداولها على وضع التأسيس [Configuration].

قال أبو الطيب المتنبي في رثاء جدته قصيدته الشهيرة [الطويل]:

ألا لا أُري الأحداث مدحاً ولا ذمّا فما بطشُها جهلاً ولا كفُّها حلما

إنّ منهج القراءة، إذا صحّ أن نتحدّث عن المنهج في مثل هذه القراءات التي تستطلع معنى من تحت طبقات بداهة تراكمت على الفهم، هو منهج يعمد إلى ضرب من الحول، الذي يريد الانتباه إلى تأسيسين غير متزامنين للأنا. هذه القراءة هي إذاً قراءة تقبل المعاصرة لما لم يعد معاصراً. إنها قراءة تريد إقامة صداقة مع نصّ قديم، وتعرف أنّ ثمن هذه الصداقة وهذه المعاصرة تقويض فهم قد ساد عن الأنا. فلعلّ الحولَ وحده قادرٌ على البصر بزمانيتين وعلى ضمّهما في آن.

ولا شك أنّني لست أول من ناظر هذه المناظرة، ولا أوّل من حاور هذه المحاورة. والذين جربوا هذا النوع من القراءة إنما استقبلوا أسئلة الشعراء الذين قرؤوهم على أنّها أسئلة موجهة لهم، تستفز قدرتهم على الجواب، رغم قدم الأسئلة وتداول الأجوبة عليها.

«... إلى هنا يتراءى لي كثيراً
أن الرّقاد خير من البقاء دون رفاق،
وخير من الترقّب هكذا، لا ما نعمل في الأثناء، ولا ما نقول،
لست أدري، ولماذا الشعراء في زمن رديء؟
ألا إنهم، في ما تقول، ككُهان آلهة الخمر المقدسين،
يجوزون في الليل المقدس من برّ إلى برّ».

هولدرلين، **خبز ونبيذ**، المقطع السابع

… Indessen dünket mir öfters
Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,
So zu harren und was zu tun indes und zu sagen,

Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?

Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,

Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

هـذا السـؤال هـو الـذي اسـتقبله هايدغـر في نـصّ عنونـه بـه[1]... ولكـن مـا هـو الزمـان الـذي ينخـرط فيـه هايدغـر مـع هولدرلـين ليسـمع بـه سـؤاله؟ إنـه زمـان انسـحاب الأربـاب... زمـان انفـراط حلـف الأربـاب الثلاثـة: هرقـل [هيرقليـس]، وديونيـزوس والمسـيح. نحـن -في مـا يقولـه هايدغـر- ننتمـي إلى هـذا الزمـان، نحـن رفـاق، أصحـاب، صحابـة، هولدرلـين، ولذلـك نسـتطيع أن نسـمع سـؤال هولدرلـين ونسـتطيع أن نتمثـل جوابـه. زماننـا هـذا: هـو زمـان ابتعـادِ الآلهـة وانسـحابِها، هـو زمـان تـلاشي السـقف الـذي كنـا نحتمـي بـه. ولذلـك يسـمع هايدغـر سـؤال هولدرلـين وجوابـه هكـذا: لمـاذا الشـعراء في زمـن مغـادرة الآلهـة؟ وهكـذا يسـمع بدايـة جوابـه: الشـعراء هـم الذيـن «يقتفـون الأثـر». كيـف سـتكون الاسـتجابة الهايدغريـة إذاً لسـؤال هولدرلـين ولبدايـة جوابـه الملغـزة: سـتكون فقـط تفكـر الأثـر، وغيـاب الأثـر. لذلـك جـاءت قـراءة هايدغـر لقصيـد هولدرلـين «خبـز ونبيـذ» قـراءة للشـعر باعتبـاره تتبّعـاً لأثـر الآلهـة المنسـحبة، أعنـي إذاً إقامـة لزمانيـة مشـتركة بيننـا كقـرّاء وبـين الشـاعر الـذي يحمـل السـؤال.

مـا هـو إذاً الزّمـان المشـترك الـذي بيننـا وبـين المتنبـي؟ وكيـف يمكننـا ابتنـاؤه؟ ومـا شـأن هـذا الزمـان المشـترك بمرثيـة مبينـة المعطيـات:

قـال البرقوقـي في الجـزء الرابـع مـن (**شرح ديـوان المتنبـي**)[2]، ص 226: «وورد عـلى أبي الطيـب كتـاب مـن جدتـه تشـكو شـوقها إليـه وطـول غيبتـه عنهـا، فتوجـه نحـو العـراق، ولم يمكنـه وصـول الكوفـة عـلى حالتـه تلـك، فانحـدر إلى بغـداد، وكانـت جدتـه قـد يئسـت منـه، فكتـب إليهـا كتابـاً يسـألها المسـير إليـه. فقبلـت كتابـه وحمـت لوقتهـا سروراً بـه، وغلـب الفـرح عـلى قلبهـا، فقتلهـا، فقـال يرثيهـا:

ألا لا أُري الأحـداث مدحـاً ولا ذمّـا فـما بطشُـها جهـلاً ولا كفُّهـا حلـما

مـا شـأنُنا اليـوم بجَـدة المتنبـي، وبترحـال المتنبـي، وبـألم المتنبـي؟ فهـذا زمـن نفـسي، سـيكولوجي، وشـأن الزمـن النفـسي أنـه مـن أمـر «أنـا» نفـسي، سـيكولوجي. بـل لعـل الأمـر لا يتعلّـق حتـى «بالأنـا» [مـن جهـة مـا هـو «ذات» Je] وإنمـا بالأنـا [مـن جهـة مـا هـو «أنـا نفـسي»: Self /Moi]. إنّ حضـور الأنـا عـلى امتـداد الأبيـات الأربعـة والثلاثـين التـي تؤلـف القصيـد حضـور كامـل يـكاد لا يخلـو منـه بيـت واحـد، في مـا عـدا البيـت الثّـاني الـذي ينثنـي إلى حكمـة عامـة تسـتوعب فاجعـة المـوت في نـوع

1- هايدغر:

M. Heidegger, Wozu Dichter, in *GA 5* (*Holzwege*), Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, S. 269-320

2- عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان المتنبي، الجزء الر ابع، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

من المعنى الكلّي الذي يذيب فرادة الألم في عمومية الموت وكونيةِ الفاجعة التي تجري على الناس جميعاً. فلا يتجلى الفقد في وحشته ولوعته وحزنه وكمده إلا ابتداء من البيت الثالث، ليستمر كذلك إلى حدود البيت الثاني والعشرين الذي يشيح عن الأنا المكلوم بألم الفقد وذكراه، ليلتفت إلى ضرب ثانٍ من الأنا الذي يرفع، في محاولة أولى، حسرة الموت إلى ضرب من البديل الإعلائي عنه [sublimation de substitution, de compensation] (لأبيات 22 إلى 31)، ثم يرفع في محاولة ثانية قصوى هذا البديل الإعلائي نفسه إلى ضرب من المطلق الذي ينسحب من مواضع العيان، إلى موضع الماهية التي لا تتنزل بأي مكان، في الوقت نفسه الذي تجعل فيه كل مكان هو مكانَها، وكل موضع هو مقامَها، ولكنّها هاهنا لا تجوب العالم، ولا ساحات الحرب، ولا مواكب العزاء، وإنما تخترق الزمان اختراقاً يستبعد الدنيا استبعاداً، ويمهي الأنا بكونه لا يكون بالدنيا وإنما باعتزالها [وإني هاهنا أستعمل عامداً معجماً يحيل على البحث عن جهة من الأصلانية المؤسسة].

إنّ تمثل عذاب الآخر، موت الآخر، لا يعين إحداثيته في العذاب أو الموت، بقدر ما يعينها في أثرهما في أنفسنا. فكأنما نحن نعين أنفسنا غاية لشهادتنا على عذابه أو على موته.

وفي أثناء ذلك سيكون علينا أن نُجيب عن سؤال التأسيس الشعري للأنا: فإنّ هذا التأسيس يَخبر الأنا **كانسحاب** هو القفرُ المشترك بيننا من جهة، ثم يَخبره **كحُضور** سيكولوجي منفعل، ثم **كرفع إعلائي ينكر** تمهية الأنا كانفعال من أجل انفعال أعلى، ثم **كنفي كلي** للانفعال أعني كنفي للعالم هو **بسط مطلق للسلطان** عليه. ساعتها فقط سيتجلّى لنا كيف أن العالم [الدنيا في عبارة أبي الطيب] ليس مجالاً تتقوم الإرادةُ، ويتقوم الأنا، من شهادته لهما، وقيامهما على أساسه، وإنما لا يقوم العالم إلا بشرطٍ، بل بشروطِ هذا الأنا عليه.

وإنما أنا أجرّب هاهنا، في الفضاء الذي يفسحه لي أبو الطيب، حوار الفكر مع الشّعر، وفي الفضاء الذي تتيحه الاستعارة الحية، استزادة الفكر مطلباً للاستعارة وللخطاب الشعري.

أَلا لا أُري الأَحداثَ حَمداً وَلا ذَمّا ... فما بطشُها جهلاً ولا كفُّها حلما
إِلى مِثلِ ما كانَ الفَتى مَرجِعُ الفَتى ... يَعودُ كَما أُبدِي وَيُكري كَما أَرمَى

لن أتّبع في الحديث عن أبيات المتنبي سبيل الشرح وإنما سأمر مباشرة إلى المساءلة. فأي مفهوم للفقد ينطلق منه أبو الطيب؟ لا شك أن القول بأنه مفهوم مجرد، غير متجسد في هذا الموت أو ذاك، ليس كافياً. فما هو الموتُ؟ هو الشّيءُ الوحيد الذي لا فاعل له ولا موضوع. هو

مـن بعـض الوجـوه شـبيه بالزّمـان الـذي كان **أوغسـتين** يقـول عنـه: «ألا مـا الزّمـان إذاً؟ لـئن أنـا لم يسـألنيه أحـد فقـد عرفتـه، فـإذا سُـئلت أن أفسّرَه صرتُ لا أعرفـه». المـوت هـو الـشّيء الوحيـد الـذي إذا مـا حضرَنـا وأردنـا وصفَـه والإجابـةَ عـن السـؤال المتعلـق بـه، «فاتنـا» وصفُـه، وإذا مـا وصفنـاه لم يكـن وصفُنـا وصـفَ حـاضر إلينـا. مـا معنـى أنّ كائنـاً مـا يمـوت؟ أنّـه يفقـد الحيـاة مثـلاً؟ ولكـن هـل يمـوت الـذي يمـوت؟ هـل هـو نفسـه الـذي يمـوت؟ مـا الـذي فيـه يظـلُّ هـو نفسَـه؟ أليـس المـوت تحديـداً هـو عبـارةَ انقطـاع «الأنـا- نفـسي» الـذي يجـري مـن تحـت «الأنـا – أحيـا»؟ لسـت أنـا نفـسي الـذي أمـوت/ الـذي يمـوت؟ وليـس ذلـك لأنّ الـذي يمـوت هـو غـيري، ولكـن لأنّ الـذي يمـوت إنمـا يغـادر الأنا–نفـسي. ولكـنّ «الأنـا – نفـسي» الـذي يَفقِـد، ليـس هـو، أعنـي أنـه لم يعـد ذلـك «الأنـا – نفـسي» [ce moi-même] مـن جهـة مـا يظـلّ هـو هـو قبـل الفقـد وبعـد الفقـد: لا يتعلّـق الأمـر إذاً بتعيـين السـاعة التـي عندهـا يكـون «الأنـا – نفـسي» الـذي يفقـد هـو عـين «الأنـا – نفـسي» الـذي يحيـا، أو الـذي عـلى قيـد الحيـاة.

أن نمـوت إذاً هـو أن يحـدث لنـا مـا لا نسـتطيع أن نجرّبـه؛ أي مـا لا نسـتطيع أن نتفكّـر تجربتـه: الـذي يمـوت ليـس هـو إذاً الهويـة التـي يحـدث لهـا المـوت. ولكـن لا. فربمـا كانـت تلـك الهويـة هـي وحدهـا التـي يصيبهـا المـوت، أعنـي تلـك الـذات التـي ارتفعـت إلى صيغتهـا الكليـة بمـا هـي الإنسـان الفـاني. أمـا النفـس التـي تشـغل حيـز الخصوصيـة الفرديـة[singularité] فهـذه حالهـا تحديـداً كحـال الوعـي مـع أبعـاد الزمـان التـي يصفهـا أوغسـتين، معـاصِرةٌ لهـا، حـاضرةٌ معهـا حضـوراً إلى ماضيهـا، وحضـوراً إلى مسـتقبلها، وحضـوراً إلى حاضرهـا. ولذلـك فهـذه لا تمـوت لأن سرد المـوت عندهـا، وهـو السرد الـذي بـه يكـون الاسـتحضار، لا يمكـن أن يكـون بعـد المـوت: بـل هـو فقـط سرد للمـوت مـن قبـل أن يكـون، **إنـه سرد لحـدث مـوت الآخـر أمامـي**.

فـلا تكـون تجربـة حـدث المـوت إذاً ممكنـة، أعنـي قابلـة للتمثـل، إلا بمـا هـي تجربـة مـوت الآخـر التـي نفـترض أنهـا شـبيهة بمـوتي الممكـن: أي بمـوتي الـذي ليـس بعـدُ، أي بمـوتي الـذي أتصـوره عـلى قيـد الحيـاة، الـذي أتصـوّره حيّـاً. هـو إذاً قطعـة مـن الحيـاة التـي تتسـرّب إليهـا –عـلى نحـو تعاطفـي [en mode de sympathie]- صـورةُ مـوت الآخـر: كلّ شيء في هـذه التّجربـة يجـري إذاً عـلى نحـو مـا كان وصـف برغسـون في كتـاب (**المعطيـات**): عندمـا أراد أن يقـرّب لمـا يرافـق مشـهد عـذاب الآخـر مـن الشفقة/الإشـفاق: ثمـة في مزيـد صيغـة هـذا الثلاثي المجـرد «ش فِ ق»، وتعديتـه إلى «أشـفق» ضرب مـن تسريـب كـرب الآخـر إلى أنفسـنا، ليـس إحساسـاً بـه فقـط، وإنمـا إشـفاقاً منـه، وخوفـاً ورهبـة.

إنّ تمثـل عـذاب الآخـر، مـوت الآخـر، لا يعـين إحداثيتـه في العـذاب أو المـوت، بقـدر مـا يعينهـا في أثرهـما في أنفسـنا. فكأنمـا نحـن نعـين أنفسـنا غايـة لشـهادتنا عـلى عذابـه أو عـلى موتـه:

– في مسـتوى أول هـو مسـتوى تجربـة الخـوف: ولـن تجـد عبـارة عليهـا أوضـح مـن رهبـة محـاوريْ سـقراط في محـاورة (**الفيـدون**) لأفلاطـون: الخـوف مـن أن تتبـدّد النّفـس بعـد مـوت صاحبهـا

فـلا تكـون إلا دخانـاً. فكأنّمـا تجربـة المـوت هاهنـا ليسـت إلا مشـهد **الحيـاة المتفرجـة** عـلى **الحيـاة المتبـددة**. سـأقول في عبـارة لا شـك أنّهـا شـديدة التلخيـص: مـوتي هـو، في أقـصى تجربتـي، قطعـة مـن هـذي الحيـاة، بددتهـا مـن كل موقـف مـن مواقـف مـا بعـد الحيـاة، لأني نذرتهـا لأن تكـون لوحـة تمثـلي لمـوتي الشـبيه.

– في مسـتوى ثـانٍ هـو مسـتوى العـودة إلى النّفـس: اعتبـاراً لهشاشـتها، ولكـن كذلـك تنصّـلاً مـن كلّ تواطـؤ مـع ماديـة مـوت الآخـر: إنـه بشـكل عـام موقـف الرجـاء.

عـن الموقـف الأول كان حدّثنـا أبيقـور في (**الرسـالة إلى مينيـسي**): «إنّ هـذا الـشر المخيـف، أعنـي المـوت، هـو عندنـا لا شيء، مـا دمنـا عندمـا نكـون لا يكـون المـوت، وعندمـا يكـون المـوت، لا نكـون نحـن... فالفيلسـوف لا يخـشى اللاكيـان؛ إذ شـتّان مـا بـين اللاكيـان والكيـان، ثـم لا ضرر في اللاكيـان».

وأمـا عـن الموقـف الثـاني فلعلـه الموقـف الوحيـد الـذي يسـمح لنـا بـأن نجيـب عـن سـؤال المـوت مـا هـو؟ فالحيـاة الأخـرى هـي الموضـع الوحيـد الـذي يمكـن أن يتيـح لنـا أن نسـتكمل الجـواب عـن هـذا السـؤال. ولكـن هـذا الجـواب، ويقـين هـذا الجـواب، هـو فقـط بيـد المـوتى. وإنمـا عـلى هـذا النّحـو يقيمـون بيننـا: إقامـة مـن يمسـك بالمفتـاح، ولـو لم يكـن ثمـة مفتـاح أصـلاً، ومهـما كان الجـواب.

لذلـك فنحـن نضيّـع في كل مـرّة ظاهـرة المـوت، ونخطئهـا: «Nous ratons, à chaque fois, le phénomène, c'est-à-dire le sens de la mort»: نضيّعهـا لأنّنـا نهـرب مـن المـوت إلى العـبرة، أو إلى المعادلـة الكيميائيـة، أو إلى اسـتدامة الحيـاة مـن خـلال الحِـداد. وإنمـا أوّل اسـتتباعات الحـداد مغـادرةُ المـوت والميّـت، أعنـي تركـه لمعانـاة وحـدة المـوت وحـده، وجمـعَ الأحيـاء وحشـاتِهم مـن بعـده لإقامـة ضرب مـن الأنـس يسـمونه السـلوان، أو العـزاء، ويعيشـونه كنسـيان يُقيـم فيـه الميـت كذكـرى في البدايـة، وينتهـي فكـرةً، مجـرّدَ فكـرة.

لذلـك فـإنّ اسـتهلال أبي الطيـب هـو صيغـة هـذه الفكـرة، التـي تبـدأ بالتأمـين عـلى المـوت: أنـه عـلى كلّ حـال ليـس إفـراداً لي، ولا إفـراداً لأحـد. قـال أسـتاذنا الراحـل، محمـد عبـد السـلام، في مصنفـه الكبـير عـن المـوت في الشـعر العـربي، قـال في مـا ترجمـه عنـه بـكلّ اقتـدار زميلنـا العزيـز مـبروك المناعـي: «والمعنـى الجوهـري في هـذا التفكـير [في المـوت] هـو معنـى حتميـةِ المـوت. ولمـا كان التعبـيرُ عـن هـذا المعنـى يقـع في إطـار الرثـاء فقـد بـدا وكأنّـه مـن معـاني التعـزّي، وذلـك لأن فكـرة أن جميـع البـشر ملاقـون مثـلَ هـذا المصـير، تخفّـف مـن ألم مـن أحزنهـم المـوت...»[1] [ص. 69].

ولكـن محمـد عبـد السـلام قـد كتـب هـذا عـن شـعراء البـداوة والوثنيـة العربيـة. فـما الـذي تغـير

1- عبـد السـلام، محمـد، المـوت في الشـعر العـربي، ترجمـة مـبروك المناعـي، معهـد تونـس للترجمـة، مؤمنـون بـلا حـدود، بـيروت، 2017، ص69.

لا يستطيع الأنا، رغم نفيه، مغادرةَ ما ينفيه، ويظلّ في ارتباط به حد الارتهان. فيظل العالم هو الشهادة [attestation] التي يستمد منها الأنا هويته، ويتمهّى بها. إنه يتمهّى كأنا لا يستطيع أن يستغني عن العالم، ولا يستطيع أن يحوله إلى موضوع لإرادته.

منذ هؤلاء إلى المتنبي. لا شيء. وكان يمكن من حيث المعنى أن يستهل البيتان أي مرثية من مراثي الجاهلية أو بداية الإسلام. ولكننا مع أبي الطيب في ما بين 915 و965. إننا لا ننظر إلى الموت هاهنا، وكلّ ما نحصله من هذا الاعتبار «فكرة الموت» التي لا يمكن أن يقيم ضمنها أي موت حقيقي.

لا أقصد بهذه الملاحظة أي تعريج تاريخوي على طور الشعر العربي، ولا أريد بها أن أرصد أي عنصر من عناصر «الثابت والمتحول»، على حد عبارة أدونيس. وإنما أريد فقط أن أشير إلى أن الكيفية التي يباشر بها الوعي البدئي الموت، هي أولاً الهروب منه ضمن العبرة. لا ينتمي الشاعر هاهنا إلى أيّ زمان، ولا يتيح لنا أن نجتمع معه ضمن أية زمانية مشتركة. وليس الأنا، الذي يُفترض أنه يتكلم، أنا حيا، إنه أنا هامد، وعلامة موته أنه لا يتبدل. إن موقف الاعتبار تسليم بأننا لا ننتمي إلى العالم ما دمنا لا نحمل منه أثراً، وإنما فكرةَ أثر.

ما الذي يحدث إذاً عندما يتحوّل الخطاب فجأة إلى مقام مخاطبة؟

لَكِ اللَهُ مِن مَفجوعَةٍ بِحَبيبِها ... قَتيلَةِ شَوقٍ غَيرِ مُلحِقِها وَصما
أَحِنُّ إِلى الكَأسِ الَّتي شَرِبَت بِها ... وَأَهوى لِمَثواها التُرابَ وَما ضَمّا
بَكَيتُ عَلَيها خيفَةً في حَياتِها ... وَذاقَ كِلانا ثُكلَ صاحِبِهِ قِدما
وَلَو قَتَلَ الهَجرُ المُحِبّينَ كُلَّهُم ... مَضى بَلَدٌ باقٍ أَجَدَّت لَهُ صَرما
عَرَفتُ اللَيالي قَبلَ ما صَنَعَت بِنا ... فَلَمّا دَهَتني لَم تَزِدني بِها عِلما
مَنافِعُها ما ضَرَّ في نَفعِ غَيرِها ... تَغَذّى وَتَروى أَن تَجوعَ وَأَن تَظما
أَتاها كِتابي بَعدَ يَأسٍ وَتَرحَةٍ ... فَماتَت سُروراً بي فَمُتُّ بِها غَمّا
حَرامٌ عَلى قَلبي السُرورُ فَإِنَّني ... أَعُدُّ الَّذي ماتَت بِهِ بَعدَها سُمّا
تَعَجَّبُ مِن خَطّي وَلَفظي كَأَنَّها ... تَرى بِحُروفِ السَطرِ أَغرِبَةً عُصما
وَتَلثَمُهُ حَتّى أَصارَ مِدادُهُ ... مَحاجِرَ عَينَيها وَأَنيابَها سُحما
رَقا دَمعُها الجاري وَجَفَّت جُفونُها ... وَفارَقَ حُبّي قَلبَها بَعدَ ما أَدمى
وَلَم يُسلِها إِلّا المَنايا وَإِنَّما ... أَشَدُّ مِنَ السُقمِ الَّذي أَذهَبَ السُقما
طَلَبتُ لَها حَظّاً فَفاتَت وَفاتَني ... وَقَد رَضِيَت بي لَو رَضيتُ بِها قِسما

فَأَصبَحــتُ أَستَســقي الغَــمام لِقَبرِهــا وَقَـد كُنـتُ أَستَسـقي الوَغـى وَالقَنـا الصُـمّا
وَكُنــتُ قُبَيــلَ المَــوتِ أَســتَعظِمُ النَّــوى فَقَـد صـارَتِ الصُّغـرى الَّتـي كانَـتِ العُظمـى
هَبينــي أَخَــذتُ الثَــأرَ فيــكِ مِــنَ العِــدا فَكَيــفَ بِأَخــذِ الثَــأرِ فيــكِ مِــنَ الحُمّــى
وَمــا اِنسَــدَّتِ الدُنيــا عَــلَيَّ لِضيقِهــا وَلَكِــنَّ طَرفــاً لا أَراكِ بِــهِ أَعمــى
فَــوا أَسَــفا أَن لا أُكِــبَّ مُقَبِّــلاً لِرَأسِــكِ وَالصَــدرِ الَّــذي مُلِئــا حَزمــا
وَأَن لا أُلاقــي روحَــكِ الطَيِّــبَ الَّــذي كَأَنَّ ذَكِيَّ المِســكِ كانَ لَــهُ جِســما
وَلَــو لَــم تَكــوني بِنــتَ أَكــرَمِ والِــدٍ لَــكانَ أَبــاكِ الضَخــمَ كَونُــكِ لي أُمّــا

مقـام المخاطبـة هـو مقـام الحضـور. وإذا كانـت العـبرة اسـتحضاراً يقتصـد الحـدث في عموميـة معنـاه مسـتغنية بذلـك عـن «فـرادة الوقـوع» ولحْميـة الأثـر، فـإن مقـام المخاطبـة حضـور لـه دليلـه وقرينتـه: فالـذي نخاطبـه مـؤشر حضورنـا، وهـو ضـارب صلاحيتـه [validité]، ومصـداق يقظتـه. إنـه الصلابـة التـي نصطـدم بهـا، بـل نـود لـو نصطـدم بهـا، حتـى نتأكـد مـن أننـا لسـنا في زيـف أحـلام ورؤى. كـم كان ديـكارت محتاجـاً إلى هـذه المخاطبـة، إلى هـذه الصلابـة الأنتولوجيـة، حتـى يتأكّـد مـن أنّ موقـده الـذي كان يجلـس إليـه لم يكـن حقّـاً[1].

ولكـن أبـا الطيـب كان يخاطـب مـن لا يسـتطيع أن يـرد عليـه مـؤشراً عـلى الحضـور. فبـأيٍّ مـا، مـا هـو [als was] الحضـورُ الـذي كان يجربـه أبـو الطيـب في مخاطبتـه جدّتـه؟ إنّ الأحـوال التـي يعـج بهـا المقطـع المـتراوح بـين البيـت الثالـث والبيـت الثـاني والعشريـن أحـوال وجـدان الفقـد تعبر عـن نفسـها في انفعـالات «الفجْـع»، و«الشـوق»، و«الحنـين»، و«الهـوى»، و«البـكاء»، و«الخـوف»، و«الهجـر»، و«المحبـة»، و«اليـأس»، و«الـترح». مـا الـذي تجتمـع فيـه هـذه الوجدانـات الكثـيرة؟ ورغـم كونهـا ليسـت دائمـاً في نسـبة إلى الوعـي نفسـه الـذي يشـعر بهـا، فأيـة قصديـة تجـري مـن تحتهـا؟ إن سـؤالنا هـذا هـو بالـضرورة سـؤال عـن «المـا – بعـد»، فهـذه الوجدانـات في الأوعـاء [consciences] التـي تخبرهـا هـي مـن معيشـاتها المباشرة عـلى أنحـاء لا بـد مـن الاعـتراف بأنهـا في توصيفهـا الخارجـي مختلفـة تمـام الاختـلاف. ولكنهـا –رغـم اختـلاف الأوعـاء التـي تحملهـا- عـلى مقـام واحـد مـن قصديـة الوعـي، تمامـاً كـما أن الصـوت الموسـيقي يظـل واحـداً مهـما اختلفـت التوشـيات التـي تصاحبـه. إنهـا جميعـاً قصديـاتُ غيـاب، ومعيشـاتُ لا وجـود. مـا يتقـدم في كل واحـد منهـا، في كل وجـدان، هـو «حضـور لا حضـور» [l'entrée en présence d'une non - présence]. ولكـن تجربـة الوعـي لهـذه المعيشـات ليسـت محـضراً للعـدم، إنهـا في كل مـرة معاينـةُ فقـدٍ، وعـدمٍ، في المعنـى القديـم للعـدم، هـذا المعنـى الـذي ترجمـه بعضهـم وجدانيـاً بالحرمـان. نعـم. إن وجدانـات المتنبـي هـي وجدانـات حرمـان، عـدم حضـورِ مـا شـأنُه أن يحـضر. ولكنـه خاصـة عـدم حضـورٍ يسـارع المـرء في كلّ مـرة إلى

1- ديكارت، التأملات، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1951، التأمل الأول.

السؤال عنه «لماذا؟»، **ولا يجد الجواب خارج العبرة [الشامتة] التي ابتدأ القصيد، فأعطى بها جواباً لا يجيب عن شيء.**

إننا بين البيتين الأولين وبين المقطع الطويل الذي يليهما لا نحصّل أكثر من معاينة عدم كفاية العبرة في التعويض عن الفقد. إنّ العالم لا يجيب. ولكن الأنا الذي يسأل العالم هو مجرد أنا سيكولوجي لا يمكن إرضاؤه. وفي هذه الحال، إن العالم الذي يجمعنا بأبي الطيب هو عالم يومي، وإنّ قصدية الوعي الذي يحمل علاقتنا هذه بالعالم قصديةُ نفسيةٍ منشورة [dépliée] لم تُطوَ، ولم تنطوِ بعدُ، لا كثافة فيها أصلاً [sans intensité, sans consistance]، تغضب وتفرح، وتحزن أو ترضى، وتنقبض أو تنبسط، ليس فيها أكثر من الانفعال، في المعنى الحرفي للانفعال، أعني في معنى مطاوع الفعل الذي ليس الفعل.

إنّ الأنا السيكولوجي، الذي يملأ هذا المقطع من قصيدة المتنبي، لا يذهب إلى أبعد من مواجهة العالم الذي يصطدم به دونما غلبة عليه، ودونما تحصيل له في المفهوم. هو الأنا المتباكي، الحزين، الملتاع، المتحسر، الحان، المشتاق، لا يمكن أن يجمعنا به أكثر من الشفقة، تلك الشفقة التي كان برغسون قد رأى فيها **أولاً** ضرباً من الرّهبة المتنبئة، بأنّ «مثل» ذلك **قد**، بل **سوف** يحدُث لي، **وثانياً**، أنّ فيها ضرباً من الرّغبة، أو -لنقلْ- من عدم الممانعة في أن ينتقل إليّ هذا العذاب، بل ربما في أن أنتقل إليه، أن أتسرّب إليه، تعاطفاً؛ أي شعوراً بالمماثل. ثمة، إذاً، في الوقت نفسه، خوف من أن يحُلّ بي ما حل بذلك الأنا، وكذلك ضرب من الرغبة الصامتة في التواضع، في الانكسار: وهو ما يردّني إلى هشاشة وضعي الشبيه، من جهة، ولكنه لا يردني إليها إلا إلى حين؛ إذ سرعان ما ينتبه الأنا إلى أن الانفعال ليس مقاماً مناسباً له. لذلك ينبغي عليه أن يغادر مقام الانفعال: أنّ الأمر يتعلّق بالمقام وبالموضع، فهذا ما تشير إليه نهاية القصيد لدى ما يذهب أبو الطيب إلى التعالي الأقصى، في آخر بيت، عن الزمان والمكان...

فَلا عَبَرَت بي ساعَةٌ لا تُعِزُّني وَلا صَحِبَتني مُهجَةٌ تَقبَلُ الظُلما

فأما الساعة فساعة الزمان يشترط عليه الأنا أن يُعزه، أو أن لا يكون. وأما الظلم فمن العجيب أن لا أحد ممن قرؤوا وفسروا وحللوا تظنَّن على الظلم معنى أشد أصلانية من الحيف والجور، وهو الكون في غير الموضع، فكأنما الظلم المعروف عندنا هو ضرب من إقلاق الموضع. فالمقام الحقيقي هنا هو المقام الذي يواجه الزمان ويناظره، مناظرة العَجُز للصدر، في بيت بني على التناظر والتقابل [symétrie d'opposition]... وما الذي يواجه الزمانَ، إن لم يكن مقامُ المكان. وفعلاً فإن الظلم، أكثرَ من الجور والحيف، هو الكون في غير الموضع.

كيف يصل أبو الطيب إذاً إلى هذا المقام الذي لا يغادر فيه الانفعال المبذول، انفعال البكاء والحنين والتفجع، إلى انفعال متعالٍ، هو انفعال التغلب وارتفاع الهمة، إلا ليغادر الدنيا مغادرة؟

فينتظمُ تعاقبُ نفيٍ وجوه الأنا 1- المنسحبِ من العبرة المجردة المقصيةِ للحدث [ألا لا أري...]، 2- والمنسحب من انفعالات «النّفس» [سميةِ الأنا، ورديفتِه في قصيدة أبي الطيب]، 3- والمنسحب من انفعالات التعالي المتغلب والنافي للعالم، إلى 4- التأوّي، غير الانفعالي، في ضرب من مغادرة النفي، داخل الإثبات الكلي للأنا:

وَإِنّي لَمِن قَومٍ كَأَنَّ نُفوسَهم ... بِها أَنَفٌ أَن تَسكُنَ اللَحمَ وَالعَظما
كَذا أَنا يا دُنيا إِذا شِئتِ فَاذهَبي ... وَيا نَفسُ زيدي في كَرائِهِها قُدما
فَلا عَبَرَت بي ساعَةٌ لا تُعِزُّني ... وَلا صَحِبَتني مُهجَةٌ تَقبَلُ الظُلما

إن هذا الإثبات الأقصى، الذي لم يعد يشترط الدنيا شهادة له ولا مؤانسة، هو الإثبات الذي لا يحتاج فيه الأنا إلا إلى نفسه. أنا لست الحاصل من نفي ما سواي، وإنما أنا أنا، وما على الدنيا إلا أن تقبل بي حكَماً عليها.

لا شكّ أنه يمكن أن يعترض علينا بأنّ هذا المقطع الأخير والمتكون من الأبيات الثّلاثة الأخيرة مسبوق بتسعة أبيات [من 22 إلى 31] تذهب المذهب نفسه في إثبات النفس:

وَلَو لَم تَكوني بِنتَ أَكرَمِ والِدٍ ... لَكانَ أَباكِ الضَخمَ كَونُكِ لي أُمّا
لَئِن لَذَّ يَومُ الشامِتينَ بِيَومِها ... فَقَد وَلَدَت مِنّي لِأَنفِهِمُ رَغما
تَغَرَّبَ لا مُستَعظِماً غَيرَ وَلا ... واجِداً إِلّا لِمَكرُمَةٍ طَعما
يَقولونَ لي ما أَنتَ في كُلِّ بَلدَةٍ ... وَما تَبتَغي ما أَبتَغي جَلَّ أَن يُسمى
كَأَنَّ بَنيهِم عالِمونَ بِأَنَّني ... جَلوبٌ إِلَيهِم مِن مَعادِنِهِ اليُتما
وَما الجَمعُ بَينَ الماءِ وَالنارِ في يَدي ... بِأَصعَبَ مِن أَن أَجمَعَ الجَدَّ وَالفَهما
وَلَكِنَّني مُستَنصِرٌ بِذُبابِهِ ... وَمُرتَكِبٌ في كُلِّ حالٍ بِهِ الغَشما
وَجاعِلُهُ يَومَ اللِقاءِ تَحِيَّتي ... وَإِلّا فَلَستُ السَيِّدَ البَطَلَ القَرما
إِذا فَلَّ عَزمي عَن مَدىً خَوفُ بُعدِهِ ... فَأَبعَدُ شَيءٍ مُمكِنٌ لَم يَجِد عَزما

لا شك أن هذا المقام هو أيضاً مقام نفي، ولكنّه نفي يظلّ في موقف الندّية، فما ينفيه الشاعر هو ندّية العالم له [العالم بما هو جملة الخصوم، وهو كذلك النفس التي قد تتهيب ولا تجد العزم، فتصبح خصيمة نفسها]. لا يستطيع الأنا، رغم نفيه، مغادرةَ ما ينفيه، ويظلّ في ارتباط به حد الارتهان. فيظل العالم هو الشهادة [attestation] التي يستمد منها الأنا هويته، ويتمهّى بها. إنه يتمهّى كأنا لا يستطيع أن يستغني عن العالم، ولا يستطيع أن يحوله إلى موضوع لإرادته. العالم شهادة ميلاد الأنا، مهما بلغ الأنا من التضخم.

وَلَــو لَــم تَكــوني بِنــتَ أَكــرَمِ والِــدٍ لَــكانَ أَبــاكِ الضَخــمَ كَونُــكِ لي أُمّــا

لقد تساءلنا في بداية هذه القراءة عن المقام المشترك الذي يمكن أن نبتنيه للحوار مع أبي الطيب. ولعله يتاح لنا الآن فقط أن نجيب. إن الأفق الذي يتحدث فيه الشاعر هو أفق انعتاق للأنا يتجاوز ارتهانه بالعالم؛ لأنه يريد أن يكون العالم له موضوعاً. كيف يمكن أن يصبح الأفق مشتركاً لنا؟

إننا نحاور أبا الطيب من موقف الفكر، أعني من موقف اضطلاع الفكر بالاستعارة الشعرية مطلباً للفكر [ريكور]. أمّا هو فيكلمنا من موقف الشعر، أعني من موقف امتياح معنى، أو مفهوم يرشح: ولكنه يشير إليه، يقوله دون أن يسميه، هو جهة تجربة الإنسان على أرضية أنه «أنا» يَشهد على العالم، ولا يشهد عليه العالم. إنّ هذه الإشارة المبكرة إلى جهة الذاتية الحديثة لا تنتمي إلى سياق متناغم معها، أعني إلى أيّ سياق فكري تولّى بلورة الأنا، مفهومياً، في معنى الذاتية الحديث. ولكنّها عاصرت بضرب من القرابات الاصطفائية «affinités électives» فيلسوفاً طوّر في الحدود التي أتيحت له شيئاً يشبه أن يكون الأنا الذاتية الحديثة [المتنبي توفي في: 965، وابن سينا في 1037]. وهذا الفيلسوف هو الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا. فلنقرأ في (**الشفاء**):

«يجب أن يتوهّم الواحد منّا كأنه خُلق دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخُلق يهوِي في هواء أو خلاء هُوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يُحوج إلى أن يحس، وفُرّق بين أعضائه فلم تتلاقَ ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيّله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته؛ وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقر به غير الذي لم يقر به، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت»[1].

ويضيف ابن سينا في (**الإشارات والتنبيهات**):

«ولو توهمت أنّ ذاتك قد خلقت، أوّل خلقها، صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنّها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها؛ بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلا عن ثبوت إنيتها»[2].

1- ابن سينا، الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات، المقالة الأولى، الفصل الأول: في إثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس، منشورات Editions du Patrimoine Arabe et Islamique، باريس 1988، ص18. لا بد كذلك من الإشارة إلى المقالة الخامسة، الفصل السابع، حيث نجد النص المطول لهذا البرهان، ص252-254.

2- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة، 1958، ص119.

هـل يكـون الرجـل الطائـر، والرجـل المعلـق، هـو العبـارةَ المفهوميـةَ، هـل يكـون هـو التزييـد [Steigerung] الفكـري، المفهومـي عـن هـذا الأنـا المنسـحب مـن لحـم الدنيـا وعظْمهـا ليقيـم ضمـن الإثبـات الـكلي للإنيـة قواماً يتقـوم بنفسـه، ولا يقـوم بغـير نفسـه؟ ربّمـا. هـل يكـون الكوجيتـو الديـكارتي، الأنـا أفكـر مـن جهـة مـا تجـرّد مـن العـالم هـو الصيغـة المتحولـة لنفـس هـذا الأنـا؟ ربمـا. ولكـنّ الأهـم هـو أنّ هـذه القـراءة التـي تجـد في برهـاني الرجـل الطائـر والرجـل المعلـق تزييـداً لاسـتعارة المتنبـي، أو وراثـة لهـا، هـي التـي تمكننـا مـن رؤيـة النـص ينسـحب مفسـحاً لعالمـه، لا لعـالم المتنبـي الـذي قـد لا يكـون رأى، ولكـن لنـا نحـن الذيـن بتنـا نـرى، حـولاً، مـدى القفـر الـذي هـو قفرنـا، ومـدى مـا يمكـن أن يصبـح آهـلاً هـذا القفـر متـى مـا ضممنـا فيـه اسـتعارة المتنبـي إلى مفهـوم ابـن سـينا[1].

أن يذهـب بعـد ذلـك طـه عبـد الرحمـن مذهبـاً في ترجمـة «cogito ergo sum» التـي أوّجـت التأمـل الديـكارتي الثـاني بتعريـف الـشيء المفكـر، فيقـترح، بعـد جيمناسـتيكا مضنيـة ومتكلفـة وبعـد مماحـكات تنحبـس داخـل البنيـة الاسـتتناجية لحـرف الكوجيتـو، عبـارة: «انظـر تجـد»[2]، فهـذا ليـس أكـثر مـن ترجمـة الترجمـة ظنـاً بهـا أنّهـا هـي الأصـل. تصـوروا لـو أننـا نحصـل معلقـة طرفـة أو لبيـد أو زهـير مـن ترجمـة ترجمـة جـاك بـارك في 1979 [J. Berque] لكأنمـا كانـت ترجمـة بـارك هـي النـص الأصـلي: لـن نغنـم مـن ذلـك أكـثر مـما غنـم طـه عبـد الرحمـن مـن ترجمـة «cogito ergo sum» إلى عربيـة ظـنّ، رغـم كلّ تأصيلاتـه، أنّهـا ثانيـة حـين كانـت هـي الأولى. إن ترجمـة الكوجيتـو ليسـت هـي مختَلَـق الـ«انظـر تجـد»؛ لأن الكوجيتـو ترجمـةٌ بعـدُ للإنيـة، هـذه التـي اسـتعار عنهـا، وبهـا، ولهـا، الشـاعر اسـتعارة، وخطـا في أخدودهـا الفيلسـوف، حتـى رأى.

1- راجـع في هـذا الخصـوص مقـال عبـد المجيـد الغنـوشي: «إثبـات الإنيـة والغيريـة عنـد ديـكارت وبعـض فلاسـفة الإسـلام، أو أضـواء جديـدة عـلى نظريـة المعرفـة عنـد ابـن رشـد، حوليـات الجامعـة التونسـية، العـدد 13، تونـس، 1976، ص81- 102.

2- راجع: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 1995.

تأويليات النفس والروح في النص القرآني

صابر مولاي أحمد*

تحدث الفلاسفة القدماء والمحدثون، بنوع من الاهتمام عن موضوع النفس والروح، بدءاً بالفلسفة اليونانية مع أفلاطون وأرسطو... ومروراً بالفلسفة الإسلامية، وكذلك الفلسفة الحديثة مع ديكارت وغيره؛ فضلاً عن أقوال ونظريات المتخصصين في علم النفس.

فهذه الفقرات لا تنحو منحى البحث في آراء المتقدمين والمحدثين وغيرهم حول الموضوع؛ بقدر ما أنّها اهتمت اهتماماً بليغاً بالعمل على تقريب نظرة القرآن وتصوره لهذا الموضوع؛ مع سابق وعي منهجي بكون النص القرآني نصاً يكتنز رؤيته الخاصة به للوجود والعالم والإنسان؛ فضلاً عن البعد القيمي والإخلاقي الذي تتسم به تلك الرؤية، والقرآن يشهد على نفسه بهذا لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ (4)﴾ (القلم 4/68)، فمفردة الخلق هنا تعود بدرجة أولى إلى منظومة الأخلاق والقيم في القرآن؛ والأخلاق هنا بالمعنى الكلي والنظري والعملي؛ المتصل بالفلسفة وبالنظرة الكلية إلى العالم؛ ولا تنحصر في الجانب المرتبط بالآداب العامة

> صحيح أنّ القرآن يبسط بين أيدينا الكثير من الآيات التي تتحدث مثلاً عن الجبال والبحار والأرض والحشرات... ولكن كل ذلك بمنزلة مداخل معرفية وإشارات كلية لموضوعات تجد كينونتها في الكون (الطبيعة)؛ فالتحدي هنا هو كيف يمكن الاقتراب من فلسفة القرآن في تصوره للعالم وللإنسان وللوجود.

* باحث - المغرب.

وبسلوكيات الأفراد وطباع الناس المتعلقة بطريقتهم في التواصل والكلام والأكل والشرب وغير ذلك، مما ينبغي للفرد السوي أن يتصف به، وما ينبغي أن نعلمه للصغار من آداب وأخلاقيات وغيرها؛ وهذه أمور كلها لها أهميتها الخاصة.

والذي يعطي الأهمية لإفراد القرآن بالقراءة والتحليل، فيما يخصّ هذا الموضوع وغيره؛ هو الحاجة إلى قراءات تأويلية تهدف إلى تحرير فهم القرآن من الأنماط والأطر التقليدية في الفهم؛ وهي لم تعد تستجيب اليوم لمقتضيات ومتطلبات الزمن الحاضر؛ ومن أجل هذا الهدف سيلاحظ القارئ أننا تعاملنا مع النص القرآني بصفته بنية موحدة يعود أولها على آخرها؛ مما يقتضي تتبع المفردات وتقصي دلالتها من داخل السياقات الواردة من خلالها؛ من أجل البلوغ والاقتراب من الرؤية الكلية التي يكتنزها القرآن للموضوع؛ ولا ندعي على الإطلاق أن ما جاء في هذه الفقرات يعد بذاته هو الرؤية الكاملة التي يقول بها القرآن؛ بل على العكس من ذلك؛ فهذه الفقرات تعد مساهمة في الحفر المعرفي للاقتراب من جوهر الموضوع؛ ونذكر هنا بكون المفكر السوداني الراحل أبو القاسم حاج حمد قد سبق أن طرق الموضوع في سياق حديثه عن الأبعاد التكوينية للإنسان وهي: البدن، والحواس، والنفس، والروح من خلال كتبه.

1- النفس

يضم الحديث عن النفس ثلاث نقاط هي: الأبعاد التكوينية للنفس؛ النفس والمؤثرات الخارجة؛ النفس والعلم بالأسماء؛ النفس موطن التغيير؛ النفس والموت.

الأبعاد التكوينية للنفس

سنتتبع في هذه الفقرات موضوع النفس في القرآن الكريم؛ بعداً أساسياً في تكوين الإنسان؛ فكل الأبعاد التكوينية للإنسان، باستثناء البعد الروحي، تنتمي إلى الطبيعة كما يخبرنا العديد من الآيات القرآنية التي ترجع أصل الإنسان إلى مادة الطين قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14)﴾ (المؤمنون 12/23-14). فالنفس مستمدة من البنائية الكونية، باعتبارها مركب تفاعل كوني كما دلت على ذلك سورة الشمس؛ فتركيب النفس عائد إلى هذا التفاعل الجدلي الكوني لظواهر الطبيعة المتقابلة (شمس - قمر) و(نهار- ليل) و(سماء- أرض) نفس (فجور- تقوى) فهي قابلة لتنقسم بين فجورها وتقواها[1] قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6) وَنَفْسٍ

1- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003 م، ص91.

وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)﴾ (الشمس 91/1-10).

بينت الآيات السالفة من سورة الشمس أنه يدخل في عملية تسوية النفس عند الإنسان مكون الفجور والتقوى؛ إذ جاء إلهام الفجور والتقوى بعد التسوية؛ فالإلهام هنا هو منح شيء معنوي ومجرد انحصر بوصف الفجور والتقوى، والحديث عن الفجور والتقوى في حدّ ذاته حديث في موضوعات القيم والأخلاق، وهي خاصيّة يتميّز بها الإنسان عن غيره من الخلق. فلا يعقل أن نتحدث حول منظومة القيم والأخلاق عند الحيوان. وقد بيّنت الآيات من سورة الشمس أنّ الفلاح يأتي نتيجة تزكية النفس بإظهار الجانب الخير منها.

وقد بيّنت الآيات من سورة الشمس كذلك أنّ الفجور يأتي نتيجة تدسية النفس؛ أي إخفاء المزايا الخيرة التي تنطوي عليها؛ كمن يخفي في التراب ما بشّر به بكونه أنثى وليس ذكراً قال تعالى: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (59)» (النحل 16/58-59)، وتدسية النفس يعني من بين ما يعني أنّها تؤدي دور الأمر بالسوء ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف 53/12). وبأمرها هذا ينبغي أن تنهى عن الهوى وعن اتباعه لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (41)﴾ (النازعات 79/40-41)؛ وليس من بعد السوء إلا الخيبة والخسران والظلم والجبروت قال تعالى: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (15)﴾ (إبراهيم 14/15) قال تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا (111)﴾ (طه 20/111). والخيبة والخسران هنا هي خيبة وخسران في الدنيا قبل الأخرة؛ «ولا شك أنّ النفس عند الإنسان تنبثق تبعاً للأحاسيس والانفعالات العاطفية... والنفس ليس لها حدود ولا عمق... النفس هي التي تعاني من ألم معنوي وهي أيضاً تنتشي من وراء الفرح وتتألق عند السعادة... ويمكن للنفس أن تجعل منا أشخاصاً حساسين وسريعي التأثر وكرماء ومتعاطفين... والنفس لا بقاء لها بعد الموت.»[1]

بينما البهيمة لم تلهم في تسويتها على الفجور أو التقوى؛ فكل المخلوقات تحيا وتعيش بموجب القانون الطبيعي بالاستجابة لحواسها وغرائزها وتعرف الاستجابة نفسها والسلوك نفسه على مدى طول الزمن. وهي الحالة التي كانت عليها ناقة صالح التي تمت الإشارة إليها في آخر سورة الشمس قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا (11) إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا (12) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (13) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا (14) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا (15)﴾ (الشمس 91/11-15)؛ إذ قابلت الآية بين تسوية النفس لدى الإنسان المتمثّل في قوم ثمود الذين كذبوا نتيجة طغيانهم، وبين ناقة صالح التي جاءت كبينة لقومه على صدق دعوته؛ فهي

1- موران، إدغار، النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية؛ ترجمة هناء صبحي؛ هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2009م ص134-135 (بتصرف).

تـأكل وتـشرب في أرض اللـه... قـال تعـالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُـمْ صَالِحًـا قَـالَ يَـا قَـوْمِ اعْبُـدُوا اللَّـهَ مَـا لَكُـمْ مِـنْ إِلَـهٍ غَـيْرُهُ قَـدْ جَاءَتْكُـمْ بَيِّنَـةٌ مِـنْ رَبِّكُـمْ هَـذِهِ نَاقَـةُ اللَّـهِ لَكُـمْ آيَـةً فَذَرُوهَـا تَـأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّـهِ وَلَا تَمَسُّـوهَا بِسُـوءٍ فَيَأْخُذَكُـمْ عَـذَابٌ أَلِيـمٌ (73)﴾ (الأعـراف 73/7).

وقـد جـاء النهـي بـأن لا يمسـها قـوم صالـح بسـوء؛ إذ نسـبت الآيـة فعـل السـوء في حـق الناقـة إليهـم؛ والسـوء هنـا يـأتي نتيجـة فجـور النفـس، كـما أنّ الحسـنى تـأتي نتيجـة تقـوى النفـس، فناقـة صالـح ليـس لهـا أي ارتبـاط وأيّ علاقـة بموضـوع السـوء أو الحسـنى مثلهـا كباقـي البهائـم والمخلوقـات تـأكل وتتكاثـر وقـد تفـترس بموجـب الغريـزة ومـا هـو طبيعـي؛ فمـن بـاب المثـال أن البعـض منهـا يفـترس الإنسـان؛ وهـذا لا يعـد مـن بـاب السـوء بالنسـبة إليهـا؛ والبعـض منهـا يـروض عـلى الحراسـة مثـل الـكلاب، فالحراسـة بالنسـبة إلى الكلـب لا تعـد مـن الحسـنى. والناقـة التـي عقرهـا قـوم صالـح نتيجـة تكذيبهـم وطغيانهـم لم تمسـهم بسـوء بعـد تسـويتها. قـال تعـالى: ﴿فَكَذَّبُـوهُ فَعَقَرُوهَـا فَدَمْـدَمَ عَلَيْهِـمْ رَبُّهُـمْ بِذَنْبِهِـمْ فَسَـوَّاهَا (14) وَلَا يَخَـافُ عُقْبَاهَـا (15)﴾ (الشـمس 91/ 14-15) إلى درجـة أنهـم لا يخافـون منهـا، فرغـم ذبحهـم لهـا «فَعَقَرُوهَـا» فهـي لا تعقبهـم بسـوء بعـد تسـويتها؛ «فالقتـل لا يمـارس في عـالم الحيـوان إلا للدفـاع أو الحصـول عـلى الطعـام؛ بينـما يطلـق العنـان للعـف لـدى الإنسـان القاتـل دون الحاجـة لذلـك؛ فحيوانيـة العنـف؛ واللاإنسـانية سـمتان خاصتـان بالإنسـان عـلى وجـه التحديـد»[1].

وبالنظـر إلى السـورة التاليـة لسـورة الشـمس؛ أي سـورة الليـل، نجدهـا تعـرض لظاهرتـين كونيتـين: ظاهـرة الليـل وظلمتـه التـي تغـشي وتحجـب الأشـياء، وظاهـرة النهـار التـي تجـلي الأشـياء وتكشـفها؛ كذلـك هـي النفـس تعـرف حالتـين متباينتـين مثـل ظاهـرة الليـل وظاهـرة النهـار، وقـد عـبرت الآيـة بصيغـة الذكـر والأنثـى بـدلاً مـن صيغـة النفـس.. قـال تعـالى: ﴿وَاللَّيْـلِ إِذَا يَغْـشَى (1) وَالنَّهَـارِ إِذَا تَجَـلَّى (2) وَمَـا خَلَـقَ الذَّكَـرَ وَالْأُنْثَـى (3)إِنَّ سَـعْيَكُمْ لَشَـتَّى (4)﴾ (الليـل 92/1-4)؛ فسـعي الذكـور والإنـاث مـن النـاس متعـدّد ولا متنـاهٍ، ولكـن محكـوم بسـياقين، فإمـا أن يكـون محكومـاً بالعطـاء وبالإحسـان قـال تعـالى: ﴿فَأَمَّـا مَـنْ أَعْطَـى وَاتَّقَـى (5) وَصَـدَّقَ بِالْحُسْـنَى (6)﴾(الليـل 92/5-6)، وإمـا أن يكـون متصفـاً بالبخـل والتكذيـب بالحسـنى والاسـتغناء عـن مقومـات تزكيـة النفـس ﴿وَأَمَّـا مَـنْ بَخِـلَ وَاسْـتَغْنَى (8) وَكَـذَّبَ بِالْحُسْـنَى (9)﴾ (الليـل 92/8-9). فالإقبـال عـلى قيـم العطـاء والإحسـان أو الإعـراض عنهـا يرتبطـان بطبيعـة العلاقـة التـي ينبغـي أن تسـود بـين النـاس، والـذي يؤكـد أن الموضـوع هنـا لـه علاقـة بالإنفـاق وبالـبر وبالإحسـان هـو قولـه تعـالى: ﴿وَمَـا يُغْنِـي عَنْـهُ مَالُـهُ إِذَا تَـرَدَّى (11)﴾ (الليـل 11/92). فالمتصـف بالبخـل والمعـرض عـن الحسـنى لا يغنـي عنـه مالـه في شيء في الدنيـا والآخـرة نتيجـة الـتردي النفـسي الـذي هـو عليـه. إنّ الحسـنى والعطـاء المشـار إليهـا هنـا يعـود عـلى العطـاء والحسـنى في كلّ شيء سـعى الإنسـان مـن أجلـه. قـال تعـالى: ﴿وَأَنْ لَيْـسَ لِلْإِنْسَـانِ إِلَّا مَـا سَـعَى (39)﴾ (النجـم 39/53). فجـدل النفـس هنـا يرتبـط بطبيعـة التحـول بـين الإقبـال عـلى العطـاء والحسـنى وبـين البخـل والتكذيـب بالحسـنى، فالنفـس قـد تقـع في اسـتلاب مـا هـو

1- النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ص143 (بتصرف).

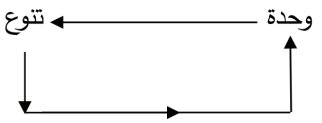
ما دامت النفس تتصف بخصوصية الخطأ والنسيان فهذا يعني أنها تتصف بالنسبية وبالنقص ما يستوجب أنها في حاجة إلى ترشيد وتوجيه من خارجها، وفي الوقت ذاته هي معرضة إلى الاستلاب والانحراف عن الصواب.

طبيعي وغريزي أي تتردى تبعاً للتعبير القرآني «تَرَدَّى» كما ورد في سورة الليل وكما ورد في سورة طه «فَتَرْدَى». قال تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (15) فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى(16)﴾ (طه 15/20-16)، وهذا ما يحيل بينها وبين الخير؛ أي الحسنى.

في تقديرنا أنه ليس من باب المصادفة ورود الحديث عن (النفس- الذكر والأنثى) من خلال سورة الشمس وسورة الليل؛ بين ثنايا الحديث عن طبيعة الحركة الكونية. (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا)، فالشمس تعد مصدر النور في الكون بأكمله، وتدل على ذلك مفردة «ضحاها»/ (وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا) القمر يستمد نوره من ضحى الشمس/ (وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا) (وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى) النهار يعد حالة تجلٍّ لضحى الشمس/ (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا)(وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى) الليل هو حالة غشاوة لضحى الشمس/ (وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا) السماء هي الفضاء الذي يسع الكل قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (47)﴾ (الذاريات 47/51) «/(وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا) الأرض/ (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا) (وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى). بعد ذكر الأرض تم الانتقال إلى التذكير بتسوية النفس؛ أي الإنسان المستخلف في الأرض؛ وقد ذكرت النفس هنا غير معرفة، فالله -جل وعلا- لم يقل والنفس كما قال والشمس، فليس هناك إلا شمس واحدة وليس هناك إلا قمر واحد، فالأمر هنا يتعلق بالإنسان وليس بكل النفوس من باقي المخلوقات، أما التعبير عن النفس من خلال سورة الليل بصيغة (وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى)، فالنفس هي الأصل الذي تفرع وخلق منه الذكر والأنثى قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (1)﴾ (النساء 1/4). وقد أورد القرآن هنا مفردة «زوجها» وهي مفردة لا تعني الأنثى ولا تعني الذكر، بمعنى أن النفس هنا في الأوّل غير خاضعة لقانون الزوجية؛ إذ لا يسري عليها القول: أهي ذكر أم أنثى، ولكن في المرحلة الثانية من الخلق جعلت تحت نظام الزوجية؛ إذ خلق من النفس زوجها والزوج هنا تفيد الذكر والأنثى معاً، فهما يشكلان زوجاً، فضلاً عن أننا حين نتحدث عن الإنسان، فالحديث يشمل الذكر والأنثى معاً؛ فمفهوم النفس لا تسري عليه صفة النوع؛ فصفات النوع تعود على البدن؛ أي الجسد، الذكر والأنثى منه؛ فالتنوع الإنساني، من حيث صورة البدن، «من أقزام وسود وصفر وبيض وهنود... ينتمون إلى النوع نفسه ويمتلكون السمات الأساسية نفسها؛ فكنز الإنسانية يكمن في تنوعها الإبداعي؛ لكن مصدر إبداعها في وحدتها المولدة»[1]. قال

1- النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ص83 (بتصرف).

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (8)﴾ (الانفطار).



ونشير هنا إلى أن القرآن يميز بين الجسد (أي البدن) والنفس، فالنفس بمنطق القرآن قابلة للتزكية والتدسية وغير ذلك، بينما الجسد ما هو إلا حامل للنفس/ فطبيعة التحول والحركة التي تعرفها الحركة الكونية بين تجلية وتغشية، تعرفها النفس بالتحول بين الفجور والتقوى، إلا أنّ عناصر الحركة الكونية بأكملها ليس لها حرية الإرادة في الحركة؛ إذ لا يمكن أن يكون لها سعي ما، فهي غير مؤتمنة على شيء. قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (72)﴾ (الأحزاب 72/33)، بينما النفس على العكس من ذلك: «إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى»، ففجورها سيجلب الخيبة وتزكيتها ستجلب الفلاح، فالإنسان هو الوحيد المؤتمن على هذا الكون بما فيه لكونه المخلوق الوحيد المستخلف في الأرض، ومن ثم فهم النفس وتحولاتها بين الفجور والتقوى لا يقلّ شأناً عن فهم وتحليل الحركة الكونية بشتى تفاصيلها. ولهذا جاء في القرآن في حق الإنسان: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (54)﴾ (الكهف 54/18). كما أن فجور النفس أو تقواها لا يعد شأناً بسيطاً في الوجود، بل إنّ ذلك يمسّ كلّ مجربات الحياة. قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف 56/7، وكذلك الآية 85 من السورة نفسها). فليس هناك مخلوق يتصف بالجدل باستثناء الإنسان؛ أي أهليته ليقبل على الفعل وعلى نقيضه مثل: الإصلاح ≠ الفساد؛ الخير≠ الشر...

إذا تمعّنا في نوع التقابل الوارد في سورة الشمس بين مظاهر المشهد الحركي في الكون من جهة والنفس من جهة ثانية، باعتبارها تسع الفعل بمنطق الجدل (الفجور أو التقوى) نجد أنّ سعة الفعل الإنساني بشكل عام ما هي إلا انعكاس وتفاعل ومحاكاة وتأثير وتأثر بتحولات ومجريات المشهد الكوني؛ فالإنسان يستمد ضروريات العيش من المأكل والمشرب والملبس والمسكن من الطبيعة... والأمر لا يتوقّف بالنسبة إليه عند هذا الحد كباقي المخلوقات؛ فالإنسان وحده هو الكائن الذي يسعى جاهداً في فهم وتفسير الكون وما يحيط به، ونجده دون غيره يتصف بخاصيات متعددة من بينها على سبيل الحصر: (اللغة/ الفن/ العلم/ التقاليد/ العادات/ المؤسسات...) وكل هذا يمكن أن نجمله في كلمة «ثقافة» و«حضارة»؛ أي ما عبر القرآن عنه بالسعي ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾، ولهذا نجد القرآن الكريم وهو يحدّثنا عن الحضارات الغابرة مثل حضارة عاد وحضارة ثمود وحضارة فرعون، فكل ما قدمته تلك الثقافات والحضارات وما جاءت به يدخل تحت قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾.

إن مفردة «سعى» لا تعني الحركة في الفعل فحسب، بل تشتمل على حركة الفعل والغاية والهدف الذي من ورائه وما يترتب عليه، قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ (20)﴾ (القصص 20/28) قال تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20)﴾ (يس 19/36)، فمفردة «يسعى» جاءت بعد مفردة «جاء» فالمجيء هنا يدل على الانتقال من أقصى المدينة إلى أقصاها؛ كما هو الشأن بالنسبة إلى كل من ينتقل في المدينة؛ ولكن مجيء هذا الرجل يختلف عن مجيء غيره، فمجيئه «يسعى» خبراً في غاية الأهمية بما كان، والأمر نفسه بالنسبة إلى الرجل الذي جاء الرسول الكريم لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9)﴾ (عبس 8/80-9). ومن ثم كثيرٌ من مقتضيات الناس وما هم عليه... كل ذلك نتيجة سعيهم، فهم يرون ما سعوا من أجله في الدنيا التي منتهاها إلى الله قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (39) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى (40) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى (41) وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى (42)﴾ (النجم 39/53-42). وتبعاً لهذا قد يظهر الفساد أحياناً في البحر والبحر نتيجة ما كسب الناس وسعوا من أجله؛ وقد يذوق الناس عذاب وويلات ما كسبوا لقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (41)﴾ (الروم 41/30)، والسعي يرتبط بعمر نبلغه؛ أي سن الرشد وهو الأمر الذي ورد في القرآن في حق إسماعيل عليه السلام ابن إبراهيم عليه السلام. قال تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (101) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ...﴾ (الصافات 101/37-102)؛ وتبعاً لهذا ينبغي أن يكون مجيئنا إلى المساجد من يوم الجمعة عن «سعي» ﴿فَاسْعَوْا﴾؛ أي بغاية وهدف ومقصد وإلا فلا فائدة من حضورنا ونحن مجردون من أي سعي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (9)﴾ (الجمعة 9/62). ونشير إلى كون سعي الإنسان قد يكون بقصد الخير وقد يكون بغيره. قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ(204) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (205)﴾ (البقرة 204/2-205)؛ تبعاً لهذا، السعي الحضاري والثقافي للإنسان في الأرض ينبغي أن ينحو منحى الإعمار والإصلاح بدل الفساد والدمار، وهذا هو أهمّ مبدأ يبسطه الدين بين يدي الإنسان.

يخبرنا الله -جل وعلا- بأنّه ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة 223/2) ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة 286/2) ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (الأنعام 152/6؛ المؤمنون 62/23 ؛ الأعراف 42/7)؛ وهذا يعني أن النفس تسع ما يعسى الإنسان من أجله فهي موطن التكليف فالكسب إما لها وإما عليها ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾(البقرة 286/2)؛ وسعتها هذه لا يعني أنها مطلقة بل مقيدة بوسع معين، ولهذا جاء الاستثناء «إِلَّا وُسْعَهَا» فوسعها هذا يتصف بطاقة معينة ترتبط بما عليه الواقع ومتطلباته ومقتضياته... فضلاً عن مراعاة ضروریاتها وخصوصياتها، ومن بين تلك الخصوصيات النسيان والخطأ؛ إذ جاء في سياق الحديث

عـن النفـس قولـه تعـالى: ﴿رَبَّنَـا لَا تُؤَاخِذْنَـا إِنْ نَسِـينَا أَوْ أَخْطَأْنَـا رَبَّنَـا وَلَا تَحْمِـلْ عَلَيْنَـا إِصْرًا كَـمَا حَمَلْتَـهُ عَـلَى الَّذِيـنَ مِـنْ قَبْلِنَـا رَبَّنَـا وَلَا تُحَمِّلْنَـا مَـا لَا طَاقَـةَ لَنَـا﴾ (البقـرة 286/2)، ومـا دامـت النفـس تتصـف بخصوصيـة الخطـأ والنسـيان فهـذا يعنـي أنهـا تتصـف بالنسـبية وبالنقـص مـا يسـتوجب أنهـا في حاجـة إلى ترشـيد وتوجيـه مـن خارجهـا، وفي الوقـت ذاتـه هـي معرضـة إلى الاسـتلاب والانحـراف عـن الصـواب كـما أخبرتنـا سـورة الشـمس. ﴿قَـدْ أَفْلَـحَ مَـنْ زَكَّاهَـا (9) وَقَـدْ خَـابَ مَـنْ دَسَّـاهَا (10)﴾. والسـؤال هنـا: مـا هـي طبيعـة المؤثـرات في النفـس سـلباً وإيجابـاً؟

النفس والمؤثرات الخارجية

الإنسـان عاقـل ومجنـون؛ منتـج وتقنـي؛ بـانٍ ومضطـرب؛ واعٍ ولا واع؛ سـاحر وتقـي... كل هـذه السـمات وغيرهـا تتكـون وتتبـدد؛ ثـمّ تتكـون مـن جديـد بحسـب الأفـراد؛ والمجتمعـات؛ والأزمنـة؛ فجميع هـذه السـمات تظهـر مـن خـلال إمكانـات الإنسـان؛ وهـو مخلـوق معقـد لكونـه يضـمّ داخلـه سـمات متناقضـة؛[1] ولفهـم المؤثـرات الخارجيـة التـي تنجـذب نحوهـا النفـس؛ ينبغـي منّـا أن نعـود لنحـاول فهـم وتحليـل وقائـع الحـدث الإنسـاني الأول وهـو الحـدث الـذي يتعلـق بقصـة آدم؛ لأن القـرآن الكريـم، عندمـا بسـط أمامنـا هـذه المداخـل المعرفيـة حـول تسـوية النفـس كـما تقـدم؛ بسـط بـين أيدينـا في الوقـت نفسـه تجربـة آدم؛ وهـي تجربـة، في جـزءٍ كبـير منهـا، تقربنـا مـن ماهيـة موضـوع النفـس عنـد آدم، ونحـن أبنـاؤه وامتـداد لـه؛ فمـن المعلـوم أن قصـة آدم بـدأت بقـول اللـه للملائكـة بأنّـه سـيخلق بـشراً مـن طـين؛ فـإذا خلقـه وسـواه ونفـخ فيـه مـن روحـه عليهـا أن تسـجد لـه (أي تسـجد لآدم)؛ ففـي الوقـت الـذي سـجد فيـه الملائكـة جميعهـم لآدم امتنـع إبليـس عـن السـجود قـال تعـالى: ﴿إِذْ قَـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلَائِكَـةِ إِنِّي خَالِـقٌ بَـشَرًا مِـنْ طِـينٍ (71) فَـإِذَا سَـوَّيْتُهُ وَنَفَخْـتُ فِيـهِ مِـنْ رُوحِـي فَقَعُـوا لَـهُ سَـاجِدِينَ (72) فَسَـجَدَ الْمَلَائِكَـةُ كُلُّهُـمْ أَجْمَعُـونَ(73) إِلَّا إِبْلِيـسَ اسْـتَكْبَرَ وَكَانَ مِـنَ الْكَافِرِيـنَ(74)﴾ (ص 71/38-74)؛ وقـال تعـالى: ﴿ وَإِذْ قَـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلَائِكَـةِ إِنِّي خَالِـقٌ بَـشَرًا مِـنْ صَلْصَـالٍ مِـنْ حَمَإٍ مَسْـنُونٍ (28) فَـإِذَا سَـوَّيْتُهُ وَنَفَخْـتُ فِيـهِ مِـنْ رُوحِـي فَقَعُـوا لَـهُ سَـاجِدِينَ (29) فَسَـجَدَ الْمَلَائِكَـةُ كُلُّهُـمْ أَجْمَعُـونَ (30) إِلَّا إِبْلِيـسَ أَبَى أَنْ يَكُـونَ مَـعَ السَّـاجِدِينَ (31)﴾ (الحجـر 28/15-31)؛ وقـال تعـالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَـا لِلْمَلَائِكَـةِ اسْـجُدُوا لِآدَمَ فَسَـجَدُوا إِلَّا إِبْلِيـسَ أَبَى وَاسْـتَكْبَرَ وَكَانَ مِـنَ الْكَافِرِيـنَ(34)﴾ (البقـرة 34/2).

أمـا حجـة امتنـاع إبليـس عـن السـجود فقـد أرجعهـا لخيريـة الأصـل الـذي يعـود إليـه في الخلـق وهـو النـار في مقابـل الطـين الـذي خلـق منـه آدم؛ وقـد أخـذ إبليـس عـلى عاتقـه غوايـة آدم وذريتـه؛ ولا ينجـو مـن غوايتـه إلا عبـاد اللـه المخلصـين. قـال تعـالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيـسَ اسْـتَكْبَرَ وَكَانَ مِـنَ الْكَافِرِيـنَ (74) قَـالَ يَـا إِبْلِيـسُ مَـا مَنَعَـكَ أَنْ تَسْـجُدَ لِـمَا خَلَقْـتُ بِيَـدَيَّ أَسْـتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْـتَ مِـنَ الْعَالِـينَ (75) قَـالَ أَنَـا خَـيْرٌ مِنْـهُ خَلَقْتَنِـي مِـنْ نَـارٍ وَخَلَقْتَـهُ مِـنْ طِـينٍ (76) قَـالَ فَاخْـرُجْ مِنْهَـا فَإِنَّـكَ رَجِيـمٌ (77) وَإِنَّ عَلَيْـكَ لَعْنَتِـي إِلَى يَـوْمِ الدِّيـنِ (78) قَـالَ رَبِّ فَأَنْظِـرْنِي إِلَى يَـوْمِ يُبْعَثُـونَ (79) قَـالَ فَإِنَّـكَ مِـنَ الْمُنْظَرِيـنَ (80) إِلَى

1- النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ، ص80 (بتصرف).

يَـوْمِ الْوَقْـتِ الْمَعْلُـومِ (81) قَـالَ فَبِعِزَّتِـكَ لَأُغْوِيَنَّهُـمْ أَجْمَعِـينَ (82) إِلَّا عِبَـادَكَ مِنْهُـمُ الْمُخْلَصِـينَ (83)﴾ (ص 38/74-83).

قـال تعـالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيـسَ أَبَى أَنْ يَكُـونَ مَـعَ السَّـاجِدِينَ (31) قَـالَ يَـا إِبْلِيـسُ مَـا لَـكَ أَلَّا تَكُـونَ مَـعَ السَّـاجِدِينَ (32) قَـالَ لَـمْ أَكُـنْ لِأَسْـجُدَ لِبَـشَرٍ خَلَقْتَـهُ مِـنْ صَلْصَـالٍ مِـنْ حَـمَإٍ مَسْـنُونٍ (33) قَـالَ فَاخْـرُجْ مِنْهَـا فَإِنَّـكَ رَجِيـمٌ (34) وَإِنَّ عَلَيْـكَ اللَّعْنَـةَ إِلَى يَـوْمِ الدِّيـنِ (35) قَـالَ رَبِّ فَأَنْظِـرْنِي إِلَى يَـوْمِ يُبْعَثُـونَ (36) قَـالَ فَإِنَّـكَ مِـنَ الْمُنْظَرِيـنَ (37) إِلَى يَـوْمِ الْوَقْـتِ الْمَعْلُـومِ (38) قَـالَ رَبِّ بِمَـا أَغْوَيْتَنِـي لَأُزَيِّنَـنَّ لَهُـمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُـمْ أَجْمَعِـينَ (39) إِلَّا عِبَـادَكَ مِنْهُـمُ الْمُخْلَصِـينَ (40) قَـالَ هَـذَا صِرَاطٌ عَـلَيَّ مُسْـتَقِيمٌ (41) إِنَّ عِبَـادِي لَيْـسَ لَـكَ عَلَيْهِـمْ سُـلْطَانٌ إِلَّا مَـنِ اتَّبَعَـكَ مِـنَ الْغَاوِيـنَ (42)﴾ (الحجـر 15/31-42).

قـال تعـالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَـا لِلْمَلَائِكَـةِ اسْـجُدُوا لِآدَمَ فَسَـجَدُوا إِلَّا إِبْلِيـسَ قَـالَ أَأَسْـجُدُ لِمَـنْ خَلَقْـتَ طِينًـا (61) قَـالَ أَرَأَيْتَـكَ هَـذَا الَّـذِي كَرَّمْـتَ عَـلَيَّ لَـئِنْ أَخَّرْتَـنِ إِلَى يَـوْمِ الْقِيَامَـةِ لَأَحْتَنِكَـنَّ ذُرِّيَّتَـهُ إِلَّا قَلِيـلًا (62) قَـالَ اذْهَـبْ فَمَـنْ تَبِعَـكَ مِنْهُـمْ فَـإِنَّ جَهَنَّـمَ جَزَاؤُكُـمْ جَـزَاءً مَوْفُـورًا (63) وَاسْـتَفْزِزْ مَـنِ اسْـتَطَعْتَ مِنْهُـمْ بِصَوْتِـكَ وَأَجْلِـبْ عَلَيْهِـمْ بِخَيْلِـكَ وَرَجِلِـكَ وَشَـارِكْهُمْ فِي الْأَمْـوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُـمْ وَمَـا يَعِدُهُـمُ الشَّـيْطَانُ إِلَّا غُـرُورًا (64) إِنَّ عِبَـادِي لَيْـسَ لَـكَ عَلَيْهِـمْ سُـلْطَانٌ وَكَفَـى بِرَبِّـكَ وَكِيـلًا (65)﴾ (الإسراء 17/61-65).

وقـد كان لإبليـس[1] (أي الشـيطان) الـدور الأسـاس في غوايـة آدم وزوجـه وهبوطـه مـن أعـلى درجـة

1- تحـدّث القـرآن، في ثمانيـة وسـتين موضعـاً، عـن الشـيطان بلفـظ المفـرد «الشـيطان»، وفي أحـد عـشر موضعـاً بلفـظ الجمـع: «الشـياطين». وفي جميـع هـذه المواضـع يجـيء الحديـث عـن الشـيطان أو الشـياطين في مقـام التحذيـر مـن الضـلال والغوايـة للإنسـان مـن كيـد الشـيطان... ﴿إِنَّ الشَّـيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَـانِ عَـدُوًّا مُبِينـاً﴾ (الإسراء 17/53). ﴿إِنَّ الشَّـيْطَانَ لَكُـمْ عَـدُوٌّ فَاتَّخِـذُوهُ عَـدُوًّا﴾ (فاطـر 35/6). وهـذه العـداوة التـي بـين الشـيطان وآدم وذريـة آدم هـي امتـداد لتلـك العـداوة التـي حملهـا إبليـس لآدم، حـين امتنـع عـن السـجود لـه مـع الملائكـة، كـما أمـره اللـه، وكان ذلـك سـبباً في أن لعنـه اللـه وطـرده مـن الجنـة. وفي هـذا يقـول اللـه تعـالى: ﴿يـا بَنِـي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُـمُ الشَّـيْطَانُ كَـما أَخْـرَجَ أَبَوَيْكُـمْ مِـنَ الْجَنَّـةِ﴾ (الأعـراف 7/27)، ويقـول سـبحانه عـن الشـيطان، وهـو يوسـوس لآدم ويغريـه بالخـروج عـن أمـر ربـه: ﴿فَوَسْـوَسَ إِلَيْـهِ الشَّـيْطَانُ قَـالَ يـا آدَمُ هَـلْ أَدُلُّـكَ عَـلى شَـجَرَةِ الْخُلْـدِ وَمُلْـكٍ لا يَبْـلى﴾ (طـه 20/120). ويقـول سـبحانه: ﴿فَوَسْـوَسَ لَهُـمَا الشَّـيْطَانُ لِيُبْـدِيَ لَهُـما مـا وُورِيَ عَنْهُـما مِـنْ سَـوْآتِهِما وَقَـالَ مـا نَهاكُـما رَبُّكُـما عَـنْ هـذِهِ الشَّـجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونـا مَلَكَـيْنِ أَوْ تَكُونـا مِـنَ الْخالِدِيـنَ﴾. (الأعـراف 7/20-21) وهنـا يبـدو الشـيطان وإبليـس وكأنّهـما اسـمان لـذات واحـدة، فـما عـرف إبليـس إلا بهـذا الوجـه المنكـر الملعـون، ومـا عـرض الشـيطان إلا في هـذه الصـورة الكريهـة المخيفـة». انظـر: التفسـير القـرآني للقـرآن، عبـد الكريـم يونـس الخطيـب، دار الفكـر العـربي، القاهـرة، دون تاريـخ، ج1، ص56. والـذي يؤكـد أن مفـردة «شـيطان» تعـد امتـداداً لمفـردة «إبليـس»، وأن المفردتـين تـدلان عـلى ذات واحـدة. قـال تعـالى في سـورة سـبأ: ﴿وَلَقَـدْ صَـدَّقَ عَلَيْهِـمْ إِبْلِيـسُ ظَنَّـهُ فَاتَّبَعُـوهُ إِلَّا فَرِيقًـا مِـنَ الْمُؤْمِنِـينَ (20) وَمَـا كَانَ لَـهُ عَلَيْهِـمْ مِـنْ سُـلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَـمَ مَـنْ يُؤْمِـنُ بِالْآخِـرَةِ مِمَّـنْ هُـوَ مِنْهَـا فِي شَـكٍّ وَرَبُّـكَ عَـلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيـظٌ (21)﴾ (سـبأ 34/20-21)، وظـنُّ إبليـس هـذا يكمـن في المهمـة التـي اختارهـا لنفسـه؛ جـاء في سـورة الأعـراف قولـه تعـالى: ﴿قَـالَ فَبِـمَا أَغْوَيْتَنِـي لَأَقْعُـدَنَّ لَهُـمْ صِرَاطَـكَ الْمُسْـتَقِيمَ (16) ثُـمَّ لَآتِيَنَّهُـمْ مِـنْ بَـيْنِ أَيْدِيهِـمْ وَمِـنْ خَلْفِهِـمْ وَعَـنْ أَيْمَانِهِـمْ وَعَـنْ شَـمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِـدُ أَكْثَرَهُـمْ شَـاكِرِينَ (17)﴾ (الأعـراف 7/16-17).

الاستحلاف؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(31)قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36) فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (38)﴾ (البقرة 30/2-38).

إن آدم بعد هبوطه من الجنة صار يسري عليه قانون الزمن والسيرورة، وصارت أفعاله وأفعال ذريته من بعده محور الحدث التاريخي؛ فلولا وجود الإنسان على الأرض لم يحصل هناك شيء اسمه التاريخ.

وقد تلقّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37)﴾ (البقرة 37/2)؛ واستمر آدم من جديد في تحمل أمانة الخلافة بعد معصيته السالفة، ولم يثبت أن آدم وزوجه أساءا في أداء مهمة الخلافة بعد فشلهما الأول الذي كان لهما ولذريتهما فيه عبرة أزلية. إلا أنّ غواية بني آدم من لدن الشيطان مازالت مستمرة إلى يومنا هذا، جاهداً لينزع عنا لباس التقوى لقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (26) يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (27)﴾ (الأعراف 27/7).

قصة آدم هذه تلخص لنا المهمة المنوطة بآدم وذريته، وهي مهمة الخلافة في الأرض؛ التي دشنت في أعلى درجاتها بالسكن في الجنة؛ إلى ما هو أقل منها درجة، وهي درجة الحياة الدنيا التي تتصف بالزوال بدل الخلود الذي أغراهما به إبليس (الشيطان)؛ وهذا هو الوصف الذي أعطاها إياه القرآن قال تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا(20)﴾ (الحديد 20/57). فالدنيا وكل ما تحويه محكومة بالسيرورة الزمنية التي تقتضي التبدل والتغير

إلى درجة الفناء والزوال (الموت) قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (27)﴾ (الرحمن 26/55-27)، كما أنها تتشكل من ثنائيات ضدية متقابلة من بينها ثنائية الخير والشر، الإيمان والكفر، الحلال والحرام، العلم والجهل، الأمن والخوف، الجميل والقبيح... قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (19) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (20) وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ (21)﴾ (فاطر 19/35-21). فالشيطان إما أن يشارك بني آدم في زين الحياة الدنيا وفي الأولاد والأموال... كما أخذ على عاتقه لقوله تعالى: ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (64)﴾ (الإسراء 64/17)؛ وإما أن تكون الحياة الدنيا بما فيها من اللعب واللهو والزينة والأموال والأولاد... مسلكاً إلى الصالحات، وهي خير وأبقى عند الله لقوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (46)﴾ (الكهف 87/18).

فالفعل الإنساني في بعض تجلياته ما هو إلا نوع من التفاعل بين هذه الأضداد المتقابلة التي لا وجود لها في الجنة، ذات العيش الرغيد، والمتصفة بالبقاء والخلود، وهذا هو البعد الذي أغفله آدم بعد أن صدق الشيطان في دعوته، والتي مفادها أن الخلود والبقاء خارج عن مكانة الجنة التي كانت تحتضنه قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آَدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى (120)﴾ (طه 120/20).

إن آدم بعد هبوطه من الجنة صار يسري عليه قانون الزمن والسيرورة، وصارت أفعاله وأفعال ذريته من بعده محور الحدث التاريخي؛ فلولا وجود الإنسان على الأرض لم يحصل هناك شيء اسمه التاريخ؛ فالإنسان هو الفاعل في التاريخ وفق مكسب الحرية والاختيار التي تميز بها عن غيره من الخلق، فالملائكة سابقة في الوجود على آدم، ولكن لكونها لا تتصف بالحرية والاختيار بقيت عاجزة عن صناعة التاريخ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ(6)﴾ (التحريم 6/66).

لقد انتقل آدم (بعد هبوطه من الجنة) من مرحلة تعليم الأسماء في بداية عهده إلى مرحلة تلقّي الكلمات التي بمقدوره أن يفكّ رموزها وأسماءها ومسمياتها، في علاقة الأشياء والظواهر بعضها مع بعض. وعلى هذا الأساس، إن الكلمات والوحي اللذين جاء بهما الأنبياء والرسل، ما هو إلا سند وعون للإنسان في القيام بمهمة أمانة الخلافة؛ التي تقتضي من بين ما تقتضي الإعمار والإصلاح بدل الفساد وسفك الدماء لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف 56/7 وكذلك 85). ولم ينقطع حبل الصلة بين تلقي آدم لكلمات ربه، وتلقي محمد (ﷺ) للقرآن الكريم بما أوحي به من كتب الهداية إلى الأنبياء والرسل كما دلت الآية (83) من سورة البقرة و(123) من سورة طه «﴿تَلَقَّى آَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37)﴾ (البقرة 37/2)؛ ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآَنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (6)﴾ (النمل 6/27).

بعد تتبع قصة آدم هذه؛ يظهر جلياً أن القصة، من حيث وقوعها، لها مؤثران خارجيان في علاقتهما بآدم هما:

الأول: مؤثر الملائكة التي سجدت لآدم منذ لحظة الخلق، وهذا مؤثر إيجابي في علاقته بآدم وبموضوع استخلافه في الأرض.

الثاني: مؤثر إبليس (الشيطان) الذي أخذ على نفسه غواية آدم؛ وهو مؤثر سلبي في علاقته بآدم وبموضوع الخلافة في الأرض.

بينما آدم يملك حرية الاختيار والإرادة في الفعل تبعاً لعلم الأسماء الذي وهبه الله؛ وحرية الإرادة والاختيار هذه لا تملكها الملائكة؛ فهي لا تعصي الله ما أمرها، وتفعل ما تؤمر به؛ وإبليس كذلك لا يملك فرصة العودة عن تمرّده أمام الخالق بعد رفضه السجود لآدم؛ وبهذا يكون آدم في موطن التنفيذ والمسؤولية عن الفعل؛ فالنفس قابلة للانقسام بين الخير والشر؛ فالملائكة لا تريد من آدم وذريته أن يفسدوا في الأرض ويسفكوا الدماء، بينما إبليس على العكس من ذلك.

والذي ينبغي أن ننبه إليه هنا أن القرآن، وهو يعرض بين أيدينا هذا الحدث المؤسس لملحمة التاريخ الإنساني (قصة آدم)، الذي يعني كل بني آدم بوعي منهم أو من دون وعي؛ فهو يعرضه ويذكرنا بأن التاريخ جاء امتداداً لهذا الحدث ولا يزال؛ فالملائكة لها وجود في عالمنا. قال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ (2)﴾ (النحل 2/16)؛ والشياطين لهم وجود كذلك قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آَدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآَتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (27)﴾ (الأعراف 27/7)؛ فالشيطان وقبيله يرانا، ونحن ليس لدينا القدرة لكي نراه؛ والجن كذلك لهم وجود قال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآَنًا عَجَبًا (1) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآَمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا (2)﴾ (الجن 72/1-2)؛ وهذه كلها مخلوقات تحيط بنا ولا سبيل للعلم المختبري في أحوال المادة أن يقبض عليها؛ لأنها مخلوقات خارجة عن المادة، وهذه عين المشكلة؛ فالإنسان لا يبلغ من العلم إلا القليل منه لقوله تعالى جوابا عن سؤال الروح ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (85)﴾ (الإسراء 85/17)؛ فسواء آمنا بهذه المخلوقات أم لم نؤمن بها، هي موجودة ولها أثر وتأثير؛ القرآن يطرح أمامنا هذا المعطى مدخلاً معرفياً كلياً في تصوره للعالم والإنسان. ومن هنا فمن التعسف بمكان أن يختزل الوجود بما فيه في بعد المادة فقط؛ ومن التعسف كذلك المراهنة في فهم أي شيء بإرجاعه إلى المادة فقط؛ ولا يعني هذا، في الوقت ذاته، فتح الباب للخرافة والوهم.

النفس والعلم بالأسماء

بعد قصة آدم أورد القرآن بين أيدينا قصة بني آدم قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ

إذا تأملنا في الجزء الكبير من مسيرة وحياة بني آدم في الوجود نجده قد خلد للعلم بالأسماء وسلطانها في علاقة بعضها مع بعضها الآخر؛ فكل ما عليه بني آدم اليوم جاء نتيجة الكثير من الجهود والاجتهادات والافتراضات...

آَدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآَخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (30) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31) مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ﴾ (المائدة 5/27-32). إن خسارة القاتل هنا تعود للنفس التي طوعت له فعل القتل؛ والمفردة المقابلة لمفردة «طوعت» «طوعا» هي مفردة الإكراه «كرها». قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآَصَالِ(15)﴾ (الرعد 13/15). عين المشكلة، إذاً، تعود إلى النفس التي تنجذب إلى الفجور أو التقوى كما أشرنا سابقاً؛ بينما النفس التي قتلت تمسكت بقاعدة السلم ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾، والخروج عن قاعدة السلم والسلام يعد اتباعاً لخطوات الشيطان لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة 2/208).

فهذا الحدث يعود بنا لتحفظ الملائكة عن استخلاف آدم (وذريته من بعده) في الأرض بحجة أنه سيفسد فيها ويسفك الدماء بقولها: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾(البقرة)، وأسندت إلى نفسها مهمة التسبيح والتقديس لله جل وعلا، وقولها هذا يتضمن، من جهة، نوعاً من التشكيك في قدرة آدم على القيام بالمهمة التي أسندت إليه. ويتضمّن، من جهة ثانية، أن الفساد وسفك الدماء أفعال تتعارض مع الخلافة في الأرض، وهي محقة فيما ذهبت إليه، وحتى يكون آدم في مستوى هذه المهمة (مهمة الخلافة في الأرض)، علمه الله الأسماء ﴿وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا(31)﴾ (البقرة). وهذا ما تميز به آدم عن الملائكة؛ فما دام هناك تعلم فهناك علم؛ إذ أصبح آدم يتصف بالعلم والقدرة على معرفة ما هو مجهول من خلال استقراء ما هو معلوم، إلى درجة أنه أنبأ الملائكة بعلم الأسماء التي تعلمها قال تعالى: ﴿قَالَ يَا آَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ (33)﴾ (البقرة). بينما بقيت الملائكة عاجزة عن أن تفصح عن علم الأسماء التي علم آدم، وعلى هذا الأساس استحق أن ينال سجودها منذ لحظة

الخلق والتسوية ونفخ الروح، بقولها للحق جل وعلا: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ(32)﴾ (البقرة). فعلمها بالأسماء علم جزئي واستثناء من كل (إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) فلا تليق صفة الجهل بمقامها، بينما آدم اتصف علمه بالكلية (كُلَّهَا) التي أهلته لينبئ الملائكة بعلم الأسماء التي تعلمها. فالعلم بالأسماء الذي علمه الله لآدم، سيحول بينه وبين الفساد في الأرض إن شاء ذلك؛ وفضلاً عن هذا أنه ما دام أنّ هناك أسماء متعددة (بِأَسْمَائِهِمْ)؛ فهذا يقتضي القدرة على تمييز وفرز بعضها عن بعضها الآخر. وما دام الأمر فيه قدرة على الفرز والتمييز فهناك حرية إرادة واختيار؛ وهو المغزى الذي يصب في موضوعنا «النفس»، وقد عبر القرآن عن هذا الأمر بـ «النَّجْدَيْنِ» قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (4) أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ (5) يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا (6) أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ (7) أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10)﴾ (البلد 90/4-10)؛ والنجدين -أي المسلكين- إما شاكراً وإما كفوراً؛ قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا (1) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا(3)﴾ (الإنسان 76/1-3)؛ وقد أشارت الآية ها هنا إلى السمع والبصر مقدمةً للأخذ بخيار الشكر أو الكفر.

ولكن آدم أعرض عن الأخذ بالعلم بالأسماء والتمييز بينها تبعاً لحرية الإرادة والاختيار الذي تميز به... عندما وسوس له الشيطان بأنه يدله على شجرة الخلد وملك لا يبلى لقوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آَدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى (120)﴾ (طه 120/20)، وانساق مع ما وعده به الشيطان؛ دون أن يعود ويحتكم لسلطان العلم والمعرفة بالأسماء؛ والعلم بالأسماء يقتضي من بين ما يقتضي معرفة الأشياء والظواهر في علاقة بعضها مع بعض؛ والعمل على معرفة ما تؤول إليه تلك العلاقات بإعمال ملكة السمع والبصر والفؤاد... وهي الملكات المسؤولة عن العلم لدى بني آدم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (36)﴾ (الإسراء 36/17).

إن الأسماء هنا ليست من باب الصفة التي تنعت بها الأشياء تبعاً للغات التي يتواصل بها الناس، وقد ينعتون بعض الأشياء أحياناً تبعاً لأهوائهم بمعزل عن سلطان العلم لقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى (23)﴾ (النجم 23/53). إن الأمر أوسع مما نتصور؛ فالأسماء تعد سلطاناً في الوجود بأكمله تتآلف مع أسماء الله الحسنى ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (24)﴾ (الحشر 24/59)؛ فالعلماء وصفهم القرآن بخشية الله ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾؛ فالسياق الذي وردت فيه الآية يعود على الكون ففيه تتجلى أسماء الله الحسنى وعظمته وحكمته في الخلق لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ

بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (28)﴾ (فاطر 35/27-28)؛ العلماء هنا لا يتوقفون عند المعنى اللغوي للمفردة؛ فالماء وصف أو نعت لمادة سائلة تتعدد نعوتها وأسماؤها تبعاً للغات المتعددة؛ فاللغة لها أهميتها ودورها في الموضوع كظاهرة تختص بالإنسان وهي بذاتها تعد آيات من آيات الله لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ (22)﴾ (الروم 30/22)؛ بل يتعدى فهم العلماء وإدراكهم لمعرفة ماهية الماء في علاقته بإخراج الثمرات المتعددة الأنواع والناس والدواب والأنعام... فالماء يعد أصل الحياة لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (30)﴾ (الأنبياء 21/30)؛ فالحي من أسماء الله الحسنى ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2)﴾؛ فمصدر الحياة هو الله، وهو الذي جعل من الماء كل شيء حي؛ والله أخبرنا في أكثر من موضع في القرآن أنه ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (95)﴾ (الأنعام 6/95). هنا لم يعد عنصر الماء مكتفياً بذاته، فهو يستمد عنصر الحياة من الله جل وعلا؛ والعلماء هنا كما وصفهم القرآن لا يتوقفون في معرفتهم عند عنصر الماء، بل يكون علمهم مدخلاً ومسلكاً في معرفة الله وخشيته. فالاسم، تبعاً لهذا المنوال والمنهج (الماء)، سيتحول إلى مفتاح وسلطان يتم من خلاله اتساع الفهم والروى والاقتراب أكثر من الحكمة في الوجود في معرفة شروط الحياة ومقومات استمرارها وزوالها؛ وكيف يعد الماء سلطاناً في علاقته بالأشياء والحياة. وبإمكاننا أن نتساءل بشكل عابر: هل يمكن أن تستمر الحياة دون ماء؟

نأتي إلى مثال آخر هو اسم «النور» ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...(35)﴾ (النور 24/35)؛ ماذا يعني هذا؟ ألا يقتضي معرفة ماهية الضوء! فالنعوت والأوصاف لا تفيدنا شيئاً في معرفة النور مفتاحاً وسلطاناً تمتد وتتسع علاقته بالوجود بأكمله؛ فالنور من أسماء الله الحسنى؛ والله جل وعلا نور السماوات والأرض؛ فالضوء والنور الذي نراه كل صباح لا يستمد كينونته من ذاته، فهو متصل بذات الله جل وعلا؛ ويعد النور سلطاناً على الأشياء والكائنات في الوجود بأكمله؛ وبمعرفة النور نعرف معنى الظلام؛ والظلام لا يعد اسماً من أسماء الله الحسنى؛ وقد جاء العلم في القرآن مقروناً بالنور والجهل مقروناً بالظلام، ولا نرى أن هذا من قبيل المصادفة قال تعالى: ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة 2/257).

وتبعاً لموضوع سلطان الأسماء هذا؛ نجد كل سور القرآن بدأت بـ «بسم الله الرحمن الرحيم»، ويستثنى من هذه القاعدة سورة التوبة؛ وقد طلب منا أن لا نأكل مما لم يذكر اسم الله عليه قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ (121) أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (122)﴾ (الأنعام 6/121-122)؛ فموضوع الأكل هنا لا يتوقف عند هدف أكل أو عدم أكل

طعام معين دون آخر؛ فسلطة ذكر اسم «الله» هنا تمتد إلى الفلسفة التي ينبغي أن تكون من وراء الطعام والمأكل والمشرب... أي العمل على إطعام الفقير والمحتاج... لقوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (8) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (9)﴾ (الإنسان 76/8-9)؛ فالشيطان لا يريد لهذه الفلسفة أن تسود بين الناس؛ إذ يعد الناس الفقر ويحيل بينهم وبين الإنفاق وإطعام الطعام؛ والله جل وعلا يأمرنا بالفضل الواسع، وهذا ما ينبغي أن نستحضره ونحن نذكر اسمه. قال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (268)﴾ (البقرة 268/2).

هذا المستوى من التحليل والإدراك لسلطان الأسماء في الكون لا يتأتى إلا لمن أوتي الحظ الوافر من العلوم الكونية، ساعياً وجاهداً في الاقتراب من حكمة الله في الوجود؛ فالأمر هنا لا يتعلق بعمل وعظي أو إرشادي بل أكبر من ذلك؛ فهو عمل فلسفي ومنهجي بالدرجة الأولى؛ إذ يبقى التحدي المنهجي في معرفة الله وذكر اسمه من خلال قراءتنا لآياته في الوجود (الكون) قال تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (123) وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (124) قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا (125) قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى (126)﴾ (البقرة 124/2-126)؛ فالكون، بما فيه (الطبيعة) وكل ما يحيط بنا، آيات من آيات الله نبصرها صباح مساء نحن جميعاً بني آدم؛ وقد ورد في حقنا قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)﴾ (فصلت 53/41)؛ فالعلماء في الدرجة الأولى وفي الصف الأول في النظر وتتبع آيات الله في الآفاق. وهنا يعترضنا السؤال الآتي: أي صنف من العلماء هؤلاء؟ قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (28) إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ (29) لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ (30)﴾ (فاطر 35/27-30)؛ والعلماء الذين يخشون الله هنا هم العلماء في شتى تخصصات العلوم الكونية؛ وقد جاء الإشارة إليهم بين ثنايا الحديث عن الظواهر الكونية؛ فالأمر ليس كما هو شائع بإطلاق لفظ العلماء على أولئك الذين يتحدثون باسم الدين وباسم نصوصه.

وقد جاء في سورة النجم قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى (23)﴾ (النجم 53/23). وقد وردت مفردة «سلطان» مقترنة بمفردة «العلم» في الرد على أولئك الذين قالوا اتخذ الله ولداً قال تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ(68)﴾ (يونس 10/68). وتبعاً لسلطان العلم جاء في القرآن تنبيه للإنسان بأن ينفذ من أقطار السماوات والأرض، وتحذير في

الوقت ذاته من أن النصر لا يكون حليفاً له؛ فعلم الإنسان مهما بلغ لا يساوي شيئاً أمام علم الله جل وعلا لقوله تعالى عندما ورد السؤال عن الروح: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (85)﴾ (الإسراء 85/17). قال تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لاَ تَنْفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ (33) فَبِأَيِّ آَلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (34) يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ (35) فَبِأَيِّ آَلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (36)﴾ (الرحمن 33/55-36).

فإذا تأملنا في الجزء الكبير من مسيرة وحياة بني آدم في الوجود نجده قد خلد للعلم بالأسماء وسلطانها في علاقة بعضها مع بعضها الآخر؛ فكل ما عليه بني آدم اليوم جاء نتيجة الكثير من الجهود والاجتهادات والافتراضات... بقصد ومن دون قصد، التي لا تعد ولا تحصى؛ صحيح أن الإنسان أحياناً يعرض عن العلم بالأسماء، ولكن المحور الأساسي في تاريخه في الأرض هو العلم والمعرفة.

وحتى لا يفهم ما ذهبنا إليه على عكس ما نريد؛ بالقول إننا ندعو ليخضع البحث العلمي في الظواهر لسلطة الآيات القرآنية؛ أو القول بإسقاط المعطيات العلمية على الآيات القرآنية؛ لا نريد كل هذا، ولا ندعو ولا نطمح إليه؛ القرآن لم يأتِ لينفرد بنا ويسجننا بين سوره وحروفه وآياته بل، على العكس من ذلك؛ جاء ليحفزنا ويدفعنا أكثر لقراءة الكون؛ والأكثر من ذلك أن القرآن جعل من الكون وما فيه دليلاً على ما يدعو إليه؛ ألم يقل لنا ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)﴾ (العنكبوت 20/29)؟ ألم يقل لنا ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (46)﴾ (الحجر 46/15)؛ ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (137)﴾ (آل عمران 137/3)؟ ومن ثم لا فائدة ترجى ممن اكتفى بالقرآن وسجن نفسه داخله؛ لأن القرآن لا يريد ذلك، فهو الكتاب المفتوح على الكون والإنسان؛ وقد شبه من على هذه الحال بالقول ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (الجمعة 5/62)؛ المشكلة هنا ليست في الحمار الذي «يُسبح» يتجه نحو وجهته وهي حمل الأثقال وغيرها ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ (النحل 8/16)، ولكن المشكلة في من أعرض عن ملكات السمع والبصر والفؤاد...؛ صحيح أنّ القرآن يبسط بين أيدينا الكثير من الآيات التي تتحدث مثلاً عن الجبال والبحار والأرض والحشرات... ولكن كل ذلك بمنزلة مداخل معرفية وإشارات كلية لموضوعات تجد كينونتها في الكون (الطبيعة)؛ فالتحدي هنا هو كيف يمكن الاقتراب من فلسفة القرآن في تصوره للعالم وللإنسان وللوجود.

أما العلم، في جزء منه، فيعد بحثاً في الجزئيات الكثيرة التي تلتقي وتترابط فيما بينها وهكذا... فالتحدي هنا كيف نجعل من العلم مدخلًا للتفكير؛ بفهم الجزئيات المدروسة والظواهر... في سياقها الكلي والغائي بالاقتراب من فهم الوجهة التي تتحرك نحوها، وبتعبير القرآن تسَبِّحُ نحوها. قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (1)﴾ (الجمعة

1/62)؛ ما يمكِّن من بناء فلسفة غائية للعلم تدور تبعاً لمدار الإصلاح في الأرض بدل الفساد فيها.

الفعل الإنساني بشتى أبعاده؛ أي ما يقبل عليه الناس من الأعمال؛ فقد تعمّ بين الناس نعمة الأمن والسلام واتساع الرزق... وقد تزول هذه النعم لكفر الناس بها وعدم تقديرهم وحفاظهم على استمرارها نتيجة جهلهم؛ ويحلّ محلّ تلك النعم أضدادها.

لا نريد هنا فكراً دينياً يوظف العلوم لصالحه ويحتكر الحقيقة باسم الدين؛ وفي الوقت ذاته لا نريد فكراً يحول العلم إلى إيديولوجيا تقصي الدين (الغيب) وتستعدي القيم والأخلاق «فالإنسان، اليوم؛ نتيجة للمتغيرات الحضارية والفكرية؛ يجد نفسه بين حجري رحى يتمثلان في تيارين متطرفين: الأول: تيار التطرف العلماني، والثاني: تيار التطرف الديني؛ فتيار التطرف العلماني يتصرف وكأن الله غير موجود؛ وتيار التطرف الديني يتصرف وكأن الإنسان غير موجود بتجاهل فاعلية الإنسان ومسؤولياته ومواهبه؛ لقد أحل التطرف العلماني المال والقوة والرفاه الاجتماعي محل الله، وفهم التطرف الديني تعاليم الله على أنها تعاليم شكلية وحرفية تتعلق بالظواهر أكثر مما تتعلق بالبواطن. والحل، في نظرنا، هو البحث في خيار ثالث ألا وهو العقلانية الروحية بالنظر إلى العالم بمنطق النظرة السببية، وفي الوقت ذاته الوعي بأن العالم غير مكتفٍ بذاته وليس له معنى من دون نقطة الارتكاز القصوى وهي الله»[1]؛ فكل شيء في الكون يسبح بحمده ويتجه نحوه. وبهذا، الوجود بأكمله يدور في دائرة توحيد الخالق، فليس هناك إلا إله واحد وله يعود الأمر؛ قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (22)﴾ (الأنبياء 22/21). وحقيقة التوحيد هذه ينبغي التعاطي معها بوصفها فلسفة للحياة وللوجود ولفهم العالم؛ فالأمر هنا لا يتوقف عند الفهم السطحي للواحد، بل هو أبعد وأكبر مما نتصور؛ فالتوحيد قيمة كبرى يدور في فلكها كل شيء؛ وبالعودة إلى القرآن الكريم نجد كلمه اسم «الله» هي الكلمة المركزية العليا في الحقل الدلالي القرآني، ولا تفوقها كلمة أخرى في المكانة والأهمية[2].

ونشير هنا إلى نقطة في غاية الأهمية، فامتلاك العلم وسلطان الأسماء يلتقي بحرية الإرادة في النفس؛ وقد سبق أن بينا أن النفس ملهمة للفجور والتقوى معاً، ولها الحرية في الاختيار؛ والعلم لا يفكر (هايدغر) يعني لا يملك له إرادة واختياراً؛ وهذه النقطة المهمة تذكرنا بقصة آدم الذي، على الرغم من علمه بالأسماء كلها كما بينا سالفاً؛ لم يحُل علمه بالأسماء هذا بينه وبين معصية

1- الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص.9-10 (بتصرف).

2- إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م، ص35. 157.

الأكل من الشجرة المنهي عنها؛ تبعاً لحرية الاختيار والإرادة لديه؛ ما نتج عنه الهبوط في درجة الاستحلاف كما تقدم؛ والأمر نفسه كذلك معنا اليوم نحن بني آدم؛ إما أن يقودنا امتلاك سلطان العلم بالأسماء إلى الخير والسلام والأمن والعيش المشترك... وهذا جلي في كثير من مناحي حياتنا اليومية؛ وهناك الكثير ممن يدافع عن هذا الخيار؛ وإما أن يقودنا ما ملكت أيدي الناس من سلطان العلم بالأسماء إلى الحروب والدمار والتلوث البيئي، ونحن المؤتمنون على ما في الأرض تبعاً لمبدأ الاستخلاف فيها... ومن أسف، الفساد جلي وبيّن، وربما هو الخيار الغالب. قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (41)﴾ (الروم 41/30)؛ فنحن في الكون على الأرض بمنزلة البيت الذي يحتضن الجميع، فالإصلاح فيه خير ونجاة للجميع، والعبث والفساد فيه خسارة وندم للجميع.

وعليه، كما أشرنا سالفاً، ليس من باب المصادفة أن يأتي الحديث عن (النفس- الذكر والأنثى) من خلال سورة الشمس وسورة الليل؛ بين ثنايا الحديث عن طبيعة الحركة الكونية؛ وذلك لكون ما تنطوي عليه النفس من السعي نحو الفجور، أو السعي نحو التقوى؛ يمتد إلى تلك الآفاق؛ وقد ذكرتنا سورة البقرة بأسوأ الاحتمالات التي تتصل بإرادة الإنسان قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ(204) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (205) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ (062) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (207) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ(208)﴾. فالأمر هنا لا ينحصر في حدود القول، بل يصب في خانة الفعل؛ عندما يجعل الإنسان من نفسه خصما «أَلَدُّ الْخِصَامِ» لكل المخلوقات والنباتات على سطح الأرض... بوهم السيطرة والتحكم في الطبيعة واستغلالها أكبر استغلال بدلاً من الائتمان عليها؛ والمفردة المقابلة لمفردة «الْخِصَامِ» من خلال هذه الآية التي نحن بصددها هي مفردة «السِّلْمِ»؛ فالخصام من خطوات الشيطان؛ هنا يبقى كامل الخيار للإنسان فإما أن يؤسس لفلسفة وثقافة الخصام، التي ترى أن الصواب يكون مع الأقوى؛ بينما البقاء يكون للأصلح قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (17)﴾ (الرعد 17/13)؛ وإما أن يؤسس لثقافة السلم والسلام والأمان. وتبعاً لحرية الاختيار هذه عند الإنسان؛ قصة آدم، بشكل أو بآخر، ليست بالبعيدة عنا؛ فهي لم تفارقنا حتى هذه اللحظة التي نحن فيها؛ عكس ما يظن البعض؛ خاصة إذا نظرنا إلى الموضوع من باب الإرادة والاختيار. ومن خطوات الشيطان إشاعة العداوة والخصام والبغضاء بين الناس؛ وخاصة في لحظة التخلي عن ملكات الإدراك (السمع، البصر، الفؤاد...) لعار معين كالخمر مثلاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (90) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ

وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (91)﴾ (المائدة 5/90-91)؛ فموضوع الخمر هنا ذو صلة وطيدة بالنفس التي من الصعب جداً أن تكون لها الإرادة والاختيار بشكل مسؤول وهي في حالة سكر؛ ففلاح النفس الذي يأتي تبعاً لتزكيتها كما تقدّم لا يتحقق على الإطلاق مع حالة السكر؛ وهذا يعني من بين ما يعني أن تزكية النفس، في جزء كبير منها، تقتضي الإقبال على العقل والتفكير والتفكر والذكر والتذكر؛ بدلاً من الجهل والنسيان والغفلة المصاحبة لحالة السكر؛ فبالنسيان، وهو ضد التذكر، وبالجهل، وهو ضد العلم والعقل... تتفشى العداوة والبغضاء بين الناس كما يريد الشيطان الذي لا يريدنا أن نكون في مستوى العلم بالأسماء.

نعود إلى قصة ابن آدم الذي أعرض عن العلم بالأسماء هو كذلك؛ وأفسد وسفك الدم بقتل أخيه كما طوعت له نفسه، واتبع خطوات الشيطان، إلى درجة أنه اتصف بالعجز في معرفة ما يفعل بسوءة أخيه التي تحولت إلى عبء نفسي يثقل عليه؛ وقد ذهل عندما كان الغراب مصدراً له في معرفة كيف يواري سوءة أخيه. ويؤكد القرآن، من خلال قصة ابني آدم، على محورية الإعراض عن الفساد وسفك الدماء في سيرة خلافة بني آدم في الأرض إلى درجة أَنَّهُ ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ﴾.

النفس موطن التغيير

بعد كل هذا نخلص إلى القول إنّ موضوع النفس يعد مدخلاً رئيساً في فهم الإنسان؛ فقد جعل الله التغيير مرهوناً بتغيير الأنفس؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد 11/13)؛ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (53)﴾ (الأنفال 53/8). من البين أن الآيات هنا عبرت بصيغة الجمع؛ بمعنى أن التغيير مهمة جماعية؛ مقرونة ومرتبطة بالأنفس؛ فزوال النعم أو دوامها يأتي نتيجة ما تصنع الأنفس تبعاً للتعبير القرآني «يَصْنَعُونَ» كما ورد في الآية (112) من سورة النحل؛ فالأمر هنا يرتبط بصناعة الحدث والوقائع؛ أي الفعل الإنساني بشتى أبعاده؛ أي ما يقبل عليه الناس من الأعمال؛ فقد تعمّ بين الناس نعمة الأمن والسلام واتساع الرزق... وقد تزول هذه النعم لكفر الناس بها وعدم تقديرهم وحفاظهم على استمرارها نتيجة جهلهم؛ ويحلّ محلّ تلك النعم أضدادها، فالخوف ضد الأمن والطمأنينة، والجوع ضد الرزق الوافر... وبإمكاننا القول إن نعمة الأمن والطمأنينة والرزق الوافر تعد أم النعم التي تتفرع عنها باقي النعم قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ(112)﴾ (النحل 112/16)؛ فالنفس لها دور محوري مؤثر وفاعل في طبيعة التحولات في الواقع المعاش بين الناس. وبقصد الإمساك بمفاصل الموضوع ينبغي تتبعه تبعاً لطبيعة التغير والتحول الذي تعرفه الجماعات والشعوب والأمم، وهذه مهمة المتخصصين في علم الاجتماع وغيره من العلوم؛ فالقرآن ذكرنا هنا بمدخل وإشارة في غاية الأهمية

تتعلق بطبيعة القانون الذي يسري على العمران البشري.

هل الروح الذي نفخ الله بعضاً منه في آدم وفي مريم هو الروح نفسه المصاحب للملائكة في النزول والعروج، وكذلك في نزول القرآن على قلب محمد؟ أم هل الروح ذات مستقلة مثل الملائكة والجن والإنسان؟

النفس والموت

ربط القرآن الموت بالنفس، وهو يتحدث عن الإنسان قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (185)﴾ (آل عمران 185/3)؛ قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (35)﴾ (الأنبياء 35/21)؛ قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (57)﴾ (العنكبوت 57/29): مفردة «الموت» هنا جاءت تابعة لمفردة «الذوق» فالموت له ذوق وطعم، ولكن لا نعرف شيئاً عن ما بعد تذوق الموت، في الوقت الذي نعرف فيه ونحس بأشياء كثيرة في عالم الحياة الدنيا قبل أن نتذوق الموت. الموضوع مرة أخرى يعود بنا إلى قصة آدم؛ إذ شكل حدث تذوق الشجرة لحظة الهبوط إلى درجة الحياة الدنيا بالنسبة إليه، كما بينا فيما سبق ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ﴾ (الأعراف 22/7)؛ ونحن لا نعلم شيئاً عن ما قبل حدث تذوق الشجرة إلا ما أخبرنا القرآن به؛ والأمر نفسه عند تذوق الموت؛ يعني لحظة العبور إلى عالم آخر؛ وقد سبق أن بينا أن الوجود يضم عوالم أخرى بدل العالم الذي نحياه.

ومن صفات الموت أنه يدركنا أينما كنا لقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ...(78)﴾ (النساء 78/4)؛ بمعنى أننا لا قدرة لنا على رده أو الفرار منه؛ فالموت متجاوز لكل قدراتنا؛ ولا يمكن بحال أن نصده عنا؛ وقد عبرت الآية بالبروج المشيدة في إشارة إلى قدرات الإنسان الضعيفة، التي لا تساوي شيئاً أمام سلطان الموت؛ وهناك شيء شبيه بالموت وهو النوم. قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (42)﴾ (الزمر 42/39)؛ فالموت إذاً خاصية تخص النفس بينما الروح لا تخضع لسلطان الموت.

من خلال الفقرات السالفة نكون قد اقتربنا من التصور الكلي من داخل القرآن لموضوع النفس؛ إذ تتبعنا السياق الذي وردت من خلاله مفردة «النفس» في سورة الشمس، وكذلك في سورة الليل، بين ثنايا الحديث عن الظواهر الكونية؛ وقد أشرنا إلى أن سياق الحديث عن النفس هذا ليس من باب المصادفة؛ فالنفس باستعداداتها السلبية والإيجابية تكون من وراء الفعل الإنساني؛ إذ ربط القرآن موضوع الكسب عند الإنسان بالنفس، فيعود إليها الخيار والاختيار في الفعل، فهي

غير مكرهة على شيء؛ فالله لا يكلف نفساً إلا وسعها؛ بينما المخلوقات الأخرى لا تتصف بالاختيار في الفعل؛ ويخبرنا القرآن أن النفس قابلة للتزكية التي تكون نتيجتها الفلاح وقابلة للتدسية ونتيجتها الخيبة والخسران. وتبعاً لهذا بسطنا القول بكون موضوع النفس وتبعاته يمتد إلى الكون بأكمله في علاقة ذلك بالفعل الإنساني؛ فإعمار الكون والإصلاح فيه بدل الفساد من لدن الإنسان يعود إلى موضوع النفس؛ فهي موطن التغيير لدى الإنسان؛ فالله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

وقد توقفنا عند قصة آدم، وكذلك قصة بني آدم، وموضوع الأسماء التي علم آدم؛ في علاقة كل هذه الموضوعات وغيرها بموضوع النفس؛ وبينا بالقدر المستطاع أن تلك القصص ما زال لها نوع من الامتداد والوصل مع الفصل بموضوع النفس عند الإنسان.

2- الروح

يضم الحديث عن الروح النقاط الآتية: نفخ الروح؛ نزول الروح وعروجه؛ الروح من أمر الله.

نفخ الروح

خص الله آدم بنفخ الروح، وربط هذا النفخ بذاته جل وعلا؛ (نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي). وعليه يُعدّ البعد الروحي في تكوين الإنسان أعلى درجة من مكون النفس التي لم يربطها الله جل وعلا بذاته مثل الروح؛ والحديث عن الروح في القرآن خارج عن الطبيعة، فالملائكة مثلاً تتنزل بالروح... والقرآن نزل بالروح؛ وتبعاً للقرآن الكريم ليس هناك مخلوق حظي بأن ينفخ الله فيه من روحه باستثناء الإنسان؛ أي آدم؛ وهذا أمر في غاية الأهمية في الوجود بأكمله.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (29)﴾ (الحجر 15/28-29)؛ وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72)﴾ (ص 38/71-72)؛ فقد جاءت «من» قبل مفردة «روحي» في كلتا الآيتين؛ بمعنى أن الله نفخ بعضاً من روحه ولم ينفخ روحه؛ فلو نفخ روحه لكان شيئاً آخر. يا ترى بماذا يتصف ويتميز هذا البعض من روح الله التي نفخت في آدم؟!

وقد تكرر نفخ الروح من لدن الله مرة واحدة بنفخ الله من روحه في مريم كما ذكرنا القرآن في موضع الحديث عن عيسى وأمه مريم عليهما السلام. قال تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (17)﴾ (مريم 19/17)؛ وقال تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ (91)﴾ (الأنبياء 21/91)؛ وقال تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا

وَكُتُبِـهِ وَكَانَـتْ مِـنَ الْقَانِتِـينَ (12)﴾ (التحريـم 12/66)؛ ولحسـم جـدل ولادة نبـي اللـه عيـسى مـن دون أب نبـه القـرآن لقصـة الخلـق الأولى المتعلقـة بـآدم بقولـه تعـالى: ﴿إِنَّ مَثَـلَ عِيـسَى عِنْـدَ اللَّـهِ كَمَثَـلِ آَدَمَ خَلَقَـهُ مِـنْ تُـرَابٍ ثُـمَّ قَـالَ لَـهُ كُـنْ فَيَكُـونُ (59)﴾ (آل عمـران 59/3)؛ فاللـه جـل وعـلا نفـخ في مريـم مـن روحـه كـما هـو الأمـر مـع آدم.

نزول الروح وعروجه

يخبرنـا اللـه جـل وعـلا أن القـرآن الكريـم نـزل بـه الـروح الأمـين عـلى قلـب الرسـول عليـه السـلام قـال تعـالى: ﴿نَـزَلَ بِـهِ الـرُّوحُ الأَمِـينُ (193) عَـلَى قَلْبِـكَ لِتَكُـونَ مِـنَ الْمُنْذِرِيـنَ (194) بِلِسَـانٍ عَـرَبِيٍّ مُبِـينٍ (195)﴾ (الشـعراء/ 193-194-195). وقـد وردت مفـردة الأمـين في الآيـة وصفـاً للـروح؛ ويخبرنـا القـرآن أن الملـك جبريـل هـو المصاحـب للـروح في نـزول القـرآن عـلى قلـب الرسـول عليـه السـلام. قـال تعـالى: ﴿قُـلْ مَـنْ كَانَ عَـدُوًّا لِجِبْرِيـلَ فَإِنَّـهُ نَزَّلَـهُ عَـلَى قَلْبِـكَ بِـإِذْنِ اللَّـهِ مُصَدِّقًـا لِـمَا بَـيْنَ يَدَيْـهِ وَهُـدًى وَبُـشْرَى لِلْمُؤْمِنِـيَن (97)﴾ (البقـرة 97/2)؛ ونـورد كذلـك هنـا قولـه تعـالى: ﴿تَنَـزَّلُ الْمَلَائِكَـةُ وَالـرُّوحُ فِيهَـا بِـإِذْنِ رَبِّهِـمْ مِـنْ كُلِّ أَمْـرٍ (4) سَـلَامٌ هِـيَ حَتَّـى مَطْلَـعِ الْفَجْـرِ (5)﴾ (القـدر 4/97-5).

وفي الوقـت ذاتـه يخبرنـا القـرآن بعـروج الملائكـة والـروح إليـه جـل وعـلا؛ قـال تعـالى: ﴿تَعْـرُجُ الْمَلَائِكَـةُ وَالـرُّوحُ إِلَيْـهِ فِي يَـوْمٍ كَانَ مِقْـدَارُهُ خَمْسِـينَ أَلْـفَ سَـنَةٍ (4)﴾ (المعـارج 4/70)؛ فوضـع النـزول في القـرآن يقابلـه وضـع العـروج. وكلتـا الوضعيتـين مرتبطـة بالسـماء لقولـه تعـالى: ﴿يَعْلَـمُ مَـا يَلِـجُ فِي الْأَرْضِ وَمَـا يَخْـرُجُ مِنْهَـا وَمَـا يَنْـزِلُ مِـنَ السَّـمَاءِ وَمَـا يَعْـرُجُ فِيهَـا وَهُـوَ الرَّحِيـمُ الْغَفُـورُ (2)﴾ (سـبأ 2/34)؛ ﴿يَعْلَـمُ مَـا يَلِـجُ فِي الْأَرْضِ وَمَـا يَخْـرُجُ مِنْهَـا وَمَـا يَنْـزِلُ مِـنَ السَّـمَاءِ وَمَـا يَعْـرُجُ فِيهَـا وَهُـوَ مَعَكُـمْ أَيْـنَ مَـا كُنْتُـمْ وَاللَّـهُ بِمَـا تَعْمَلُـونَ بَصِـيرٌ (4)﴾ (الحديـد 4/57).

ويخبرنـا كذلـك القـرآن بقيـام الملائكـة والـروح قـال تعـالى: ﴿يَـوْمَ يَقُـومُ الـرُّوحُ وَالْمَلَائِكَـةُ صَفًّـا لَا يَتَكَلَّمُـونَ إِلَّا مَـنْ أَذِنَ لَـهُ الرَّحْمَـنُ وَقَـالَ صَوَابًـا (38)﴾ (النبـأ 38/78). ونلاحـظ هنـا أنـه في وضـع النـزول والعـروج جـاءت مفـردة «الـروح» بعـد مفـردة «الملائكـة»؛ بينـما في وضـع القيـام كان العكـس بمجـيء مفـردة «الملائكـة» بعـد مفـردة «الـروح». ومـن الملاحـظ بشـكل عـام أن مفـردة «الـروح» وردت مصاحبـة لفعـل الملائكـة خاصـة عندمـا يتعلـق الأمـر بالنـزول والعـروج والقيـام.

والسـؤال الـذي يعترضنـا ونحـن نتتبـع موضـوع الـروح مـن خـلال البنائيـة القرآنيـة هـو كالآتي: هـل الـروح الـذي نفـخ اللـه بعضـاً منـه في آدم وفي مريـم هـو الـروح نفسـه المصاحـب للملائكـة في النـزول والعـروج، وكذلـك في نـزول القـرآن عـلى قلـب محمـد؟ أم هـل الـروح ذات مسـتقلة مثـل الملائكـة والجـن والإنسـان؟ مـن البديهـي جـداً القـول بـأن الـروح ليسـت ذاتـاً مسـتقلة مثـل الملائكـة؛ إذ ربطهـا اللـه جـل وعـلا بنفسـه كـما أشرنـا سـابقاً ﴿وَنَفَخْـتُ فِيـهِ مِـنْ رُوحِـي﴾ (ص 71/38-72)، ﴿مِـنْ رُوحِنَـا﴾ (الأنبيـاء 91/21)، وارتبـاط الـروح باللـه جـل وعـلا يعنـي مـن بـين مـا يعنـي أن الـروح ليـس كمثلـه شيء لقولـه

تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (11)﴾ (الشورى 11/42)؛ والله جل وعلا واحد أحد لا يليق بمقامه التعدد والتجزيء. وعليه، الروح الذي يكون مع الملائكة نزولاً وعروجاً وقياماً هو الروح نفسه الذي نفخ في آدم؛ إذاً الروح وما يتعلق بها أمر يخص الله جل وعلا؛ وليس في القرآن ما يدل على ماهيتها وتكوينها.

فماهية الروح لا تدركها الحواس ولا يصل العقل إلى مكنونها؛ إذ لا يمكن أن تكون موضوعاً للتجربة؛ فالعقل بطبعه مجبول على الإدراك في حدود الزمان والمكان، ومعدٌّ لإدراك ما هو محسوس وفيزيائي؛ أما الروح فليست كذلك؛ إنّها لا مادية وغير فيزيائية؛ إنّها في مقابل الجسد بغرائزه؛ وفي مقابل الطبيعة بما فيها من ضرورة؛ وتتعارض مع ما هو محسوس بما فيه من تركيب وكثرة؛ وهي غير مركبة ولذا لا تتحلل؛ ومن ثم لا تفنى[1]. وقد سبق أن بينا أن الموت خاصية الأنفس، فكل الأنفس ستذوق طعم الموت؛ بينما البقاء من خاصيات الروح؛ فمادام البقاء من صفة الحي الذي لا يموت وهو الله جل وعلا؛ فالروح الذي منه الشيء نفسه قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (27)﴾ (الرحمن 55/26-27)؛ ونحن هنا نتحدث عن الروح فقط بوصفها بعداً تكوينياً للإنسان ولا نتحدث عن الإنسان؛ وحديثنا هنا لا يعني وليس المقصود منه أن يفهم البعض أننا نقول إن ما هو إلهي قد حل في ما هو إنساني.

إذاً الروح مفارقة للطبيعة، وتعود إلى الله جل وعلا؛ وبكرم منه، وتكريماً للإنسان نفخ -سبحانه- بعضاً من روحه في أبي الإنسانية جمعاء (آدم)، وقد ورثنا -بني آدم- هذا التكريم دون سائر الخلق؛ وهي الروح نفسها التي نفخها الله في مريم عليها السلام؛ وهي الروح نفسها كذلك التي تتنزل وتعرج وتقوم مع الملائكة؛ وهي الروح كذلك التي تتنزل بالوحي إلى جانب الملك جبريل على قلب الرسل. وبهذا يلتقي الروح الذي نفخ الله في الإنسان (الرسل) مع الروح الذي نزلت به الملائكة؛ والروح هنا يعود إلى أصل واحد وهو الله الواحد الأحد؛ ومن ثم الروح هي موطن التواصل بين الإنسان المخلوق وبين الله الخالق.

الروح من أمر الله

قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (85) وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (86) إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا (87) قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (88) وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (89)﴾ (الإسراء 17/85-89)؛ حصر الجواب هنا عن ماهية الروح، من خلال الآية السالفة؛ بأن الروح من أمر الله؛ وفي الوقت ذاته تم استبعاد العلم بالروح وماهيتها؛ وهذا

1- مدخل إلى فلسفة الدين؛ (م.س)، ص209.

يعني أنه لا يمكن، بحال من الأحوال، الاستدلال من الطبيعية والأشياء عن ماهية الروح وطبيعتها المتميزة تمام التميز عن عالم الطبيعة الفيزيائية؛ فمبدأ السببية الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية لا يصدق إلا في عالم الظواهر الطبيعية فقط[1]. فالروح، إذاً؛ لا تنتمي إلى العلم بالأسماء الذي علمه الله لآدم كما بينا سابقاً.

ففي سياق الجواب عن سؤال الروح؛ ورد موضوع الوحي والقرآن؛ في إشارة إلى أن الإنس والجن لا قدرة لهم على أن يأتوا بمثل القرآن؛ فوجه المثلية غير المقدور عليه إطلاقاً بأيّ وجه من الوجوه؛ ولو استنفذ الإنس والجن معاً كل قدراتهم ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ يرتبط بجانب الروح؛ والقرآن الكريم نزل به الروح الأمين؛ والروح من أمر الله ولا علم لنا بها. وعليه، أحرف القرآن وكلماته وعباراته كلها تنتمي إلى اللغة العربية التي يتواصل بها العرب؛ وقد نجد بعضاً من المفردات التي تنتمي إلى لغات أخرى؛ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195)﴾ (الإسراء 195/17).

فعين تحدي القرآن وإعجازه يكمن في روحه التي لها الدور المحوري في عملية التركيب والربط بين الموضوعات والقضايا التي تشتمل على الإنسان والكون (عالم الشهادة) وعالم الغيب. وهنا يبدو الفرق جلياً بين الارتباط بالقرآن والنظر إليه في بعده الحرفي والنصي؛ وبين تدبر آياته بغية الارتقاء نحو روحه؛ ومن أجل هذا دعانا القرآن إلى تدبره. قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (82)﴾ (النساء 82/4)؛ ففي الوقت ذاته الذي يدعونا القرآن لتدبره وينفي عن نفسه الاختلاف يدفعنا لنخوض غمار البحث والنظر في آياته في علاقة بعضها مع بعضها الآخر وفي علاقتها مع الكون؛ ومن ثم نجد أنفسنا سلكنا مسلكاً في فهم القرآن في أبعاده الكلية والغائية؛ بدل الوقوف عند القراءة الصنمية التي لا تتجاوز الأحرف والكلمات؛ وتجعل من الأحرف والكلمات أقفالاً على القلوب قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)﴾ (محمد 24/47)؛ فالقرآن نزل على قلب محمد وارتبط التدبر هنا بالقلب؛ وقد دعا القرآن، في أكثر من موضع، إلى إعمال العقل وإلى تشغيل ملكة التفكير ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا...﴾ (سبأ 46/34)؛ فالذين ينتسبون إلى القرآن ويؤمنون به وحياً نزل به جبريل على قلب الرسول الأمين؛ ولكن إيمانهم هذا لا يتعدى أحرفه وآياته وسوره؛ لا فرق بينهم وبين أولئك الذين يتوقف موقفهم من القرآن بكونه أحرفاً وكلمات مثله مثل باقي الكتب التي توارثها الناس عبر الأجيال؛ إذ يعد التفكير والدعوة إليه من بين الغايات الكبرى التي نزل القرآن من أجلها؛ قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (21)﴾ (الحشر 21/59).

وعليه، عندما نسعى لفهم وتدبر القرآن، تبعاً لروحه بدل جسده الظاهر المتشكل من

1- مدخل إلى فلسفة الدين؛ (م.س)، ص110.

الأحرف والكلمات؛ سيلتقي الجانب الروحي فينا الجانب الروحي من القرآن؛ وهنا يعترضنا السؤال الآتي: ما الجانب الروحي في القرآن؟ وما الجانب الروحي في الإنسان؟ وكيف يلتقي ما هو روحي في الإنسان بما هو روحي في القرآن؟ هنا يكون الجواب هو الآية (85) من سورة الإسراء: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، فالروح والوحي رحمة وفضل من الله كما بينت الآية (87) من سورة الإسراء؛ فبروح الله وفضله جاء القرآن مواكباً ومفارقاً في الوقت ذاته للأرضية المعرفية والثقافية لزمن النزول؛ فلا وكيل ولا معين لمحمد عليه السلام في عملية الوحي هذه كما ورد في سورة الإسراء عطفاً على جواب سؤال الروح. قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (86) إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا (87)﴾ فما يضمه القرآن يعد فوق المعرفة الفردية لمحمد عليه الصلاة والسلام وفوق المعرفة الجماعية التي تحيط به؛ وفي الوقت ذاته محيط ومهيمن على ثقافة زمن النزول بأكملها؛ وهذا مدخل منهجي مهم جداً، ولا بد منه في فهم القرآن.

إن ما ينطبق على القرآن ينطبق على الإنسان كذلك؛ فكلّ مكونات الإنسان الفيزيولوجية تنتمي إلى هذا العالم الذي نحن فيه بدءاً من التراب الذي خلق منه؛ بينما الروح التي نفخ الله فيه لا تنتمي إلى هذا العالم كما تقدم. وعليه اختزال الإنسان في مكوناته التي تنتمي إلى هذا العالم ينتج عنه تضييق وضياع لماهية الإنسان؛ بينما فهم الإنسان في أبعاده الكلية والغائية باستحضار الجانب الروحي الذي اختص به دون الخلق؛ يترتب عليه رهان الارتقاء القيمي والأخلاقي لدى الإنسان؛ «فمن يكون محمولاً بقوة الروح على مستوى الجسد فإنه يتعالى على الطبيعة ومؤثراتها»[1].

1- حاج حمد، أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، ج2، دار ابن حزم، ط2، 1996، ص، 98 وما بعدها.

حفريات التراث الإسلامي

بحث في تأويليات فاطمة المرنيسي

يحيى بن الوليد*

قارة التراث

الظاهـر أن السـياق التاريخـي، في دلالـة عـلى مركزيـة فهم غالب ومحدّد للتراث (الإسـلامي) في السـياق نفسـه، كان مسـؤولاً عـن أشـكال مـن التنميـط الثقـافي والـوأد السـياسي... لا تـزال تلـوي بالمـرأة في السـياق الحـاضر، وبالقـدر ذاتـه لا تـزال تصادرهـا مـن دوائـر المعرفـة ومجـالات الوجـود معـاً. وكـما قيـل فـ«الـتراث يوجـد أمامنـا وليـس خلفنـا»، وذلـك كلّـه في دلالـة عـلى الأفـكار المعياريـة المسـبقة -والمتصلّبـة في الوقـت ذاتـه- التـي تجعـل مـن الـتراث رهانـاً -متخشّـباً- في صراعـات إيديولوجيـة طاحنـة في سـياقات تاريخيـة كـبرى خانقـة وضاغطـة بدورهـا.

والملاحـظ أن محمـد عابـد الجابـري يقـدِّم تعريفـاً جامعـاً للـتراث عندمـا يصـل بـين العديـد مـن أنمـاط هـذا الأخـير مـن فلسـفة وفقـه ونحـو وكلام وأدب... مـن جهـة؛ وعندمـا يصـل بـين المـاضي والحـاضر مـن جهـة موازيـة، دون تغافـل عـن السـند الإيديولوجـي والمرتكـز العاطفـي اللذيـن

* باحث-المغرب.

> **إنّ حفريـات فاطمـة المرنيـسي، بخصـوص موضـوع المـرأة في الـتراث الإسـلامي، تبحـث في النسـق المتيبّـس مـن شـدة تداخـل التأويـلات المغرضـة وتوالدهـا وتلازمهـا واختلاطهـا. وقبـل ذلـك تعكـس هـذه الحفريـات دخـول المـرأة ذاتهـا عـلى خـط «الكتابـة» عـن بنـات جنسـها كـما عـن الإسـلام دون تجريـح أو تطـاول عـلى الثوابـت الإسـلامية.**

يؤثّران في طبيعة التعامل المعرفي والعقلي مع التراث. يقول موضّحاً: «ومن هنا ينظر إلى «التراث» لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه «تمامُ» هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة الإسلامية»[1].

ولقد أدركت الباحثة السوسيولوجية والمفكرة المغربية فاطمة المرنيسي (1940 - 2015)، موضوع بحثنا هذا، أنّ الإشكال، على نحو أبرز وأرجح، ليس في التراث في حد ذاته؛ وإنما الإشكال في تعطيل قراءته من قبل مجموعات وتيارات... تأويلية مغرضة تستقرّ على الظاهر المادي والحرفي، لـ«النصوص المؤسِّسة» للإسلام، دون إيلاء أهمية للتأويل الذي يراعي طبيعة المجاز الكامن في لغة النصوص... في إطار ذلك الصنف من «التناص الموجب» ما بين تاريخية النصوص وتاريخية القرّاءة، اعتماداً على مفاهيم الدراسات التأويلية المعاصرة ومناهج العلوم الإنسانية وتيارات الفكر الفلسفي والدرس النقدي المعاصر. وعلى ذكر محمد عابد الجابري، هذا الأخير يشرح لنا، كما تلخّص المرنيسي، «بلباقة ونعومة، أن بحثنا المرضي عن الماضي يمنعنا من قراءته»[2]. وتضيف الباحثة التونسية آمال قرامي (دارسة «الجندر» في الإسلام)، في حوار معها: «هناك علاقة ـ في الغالب ـ مرضية بالماضي، نقدّسه، ونرفض مراجعته، وإزاحة الحجب عنه. ونحن إزاء معضلة تفضح رؤيتنا للزمن، فنحن نعيش الماضي في الحاضر، ولا نستطيع أن نفكّر باتجاه المستقبل، وبالإضافة إلى ذلك لم نستطع أن نتصالح مع منظومة الزمن»[3].

وإذا كان «هذا واقع الحال في عموم الخطاب»، كما يقال، فإنّ الأمر أكثر حضوراً، وأكثر ضغطاً، بخصوص المنتج الشرعي والفقهي المرتبط بقضية المرأة[4]. وهذا ما يتجسّد في حال التعاطي مع موضوعات الإرث والولاية والقوامة... من خلال فتاوى قديمة/جديدة، ومن خلال أفكار مترسّخة وأحكام مترسّبة في الذهنية العربية الإسلامية. فالفكر التحريمي، مثلاً، بعناوينه «النارية»، ومن ناحية فتاويه بخصوص المرأة أو غيرها من الموضوعات، ليس من الهيّن مجابهته... ما دامت تسنده آلاف الكتب والمجلات والصحف والقنوات الفضائية وآلاف المكتبات ودور النشر وآلاف المفتين... كما يقول المفكر محمد سبيلا في أثناء الحديث عن عنوان من العناوين سالفة الذكر والمقصود كتاب ابن باز (**من منكرات الأفراح والأعراس**) الذي يدافع عن الكثير من المواقف المتشدّدة التي تشكّل

1- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991، ص24.

2- المرنيسي، فاطمة، **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ترجمة المحامي عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، (د.ت)، ص32.

3- قرامي، آمال، «الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية»، (حوار)، (02 آب/ أغسطس 4102) على الموقع الآتي:
archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=781654...

4- انظر: إدالكوس، عبد الله، «المرأة وأزمة الخطاب»، (07 آذار/مارس 2016)، على الموقع الآتي:
http//:www.mominoun.com/articles

دستوراً للفكر التحريمي بخصوص التعامل مع المرأة[1]. والتطرّف، كما تقول المرنيسي، قد يؤدي بأصحابه إلى مواقف تعارض القرآن ذاته؛ أي كلام الله، إذا كان غير متلائم مع مصالحهم[2].

إن ما حصل من فصل بين الجنسين، بيولوجياً وثقافياً، ومن إلزام للمرأة بالخضوع، بدليل أن في هذا الخضوع ما يدلّ على الحجب والخِدْر والحشمة والحرمة، ومن حصر لإدوار المرأة في الزواج والإنجاب والبيتيّة وتربية الأولاد... إلخ. بكلام آخر: إن ما حصل للمرأة من تكريس لـ«لامرئيتها» (Invisibilité) في المجتمع، ومن تغييب لها داخل الفضاء العام، ومن نظر إليها من «وراء الحجاب» (وإذا كان هناك ما يحتّم هذا النوع من النظر)... ذلك كلّه حصل نتيجة فهم محدّد للتراث اكتسح أشكال الفهم المضاد الأخرى؛ وحصل نتيجة قراءات محدّدة ومقرّبة نجحت في الانتشار والتأثير والاستحواذ... إلخ.

ولعلّ في العودة إلى الماضي، وفق تصوّر للإسلام في سياقه السوسيوتاريخي وللتراث في سياقه المعرفي التاريخي، بدلاً من القول بـ«القطيعة» مع الماضي، وعلى النحو الذي يفسح لتنامي «عموم الخطاب»، ما يدلّ على أهمية الوعي بجبهة التراث وبأهمية القراءة أو بالأحرى الفكر القرائي باعتباره إشكالية ومعركة في الوقت ذاته. والأهم كذلك، من خلال العودة ذاتها، مواجهة العقل الذكوري، ومن ثم «الارتهان الذكوري»، بأسلحته نفسها المتمثلة في استثمار التراث واستخدامه... على النحو الذي أفضى، ثقافياً وسياسياً، وفقهياً وقانونياً، إلى «الحريم» الذي نذرت المرنيسي أبحاثها لتفكيك بنيانه، وتبيان أنساق اشتغاله، ولفت الانتباه إلى نتائجه المجسّدة على أرض الواقع ابتداءً.

ويستلزم ما سلف إعادة النظر في ركام من التأويلات الخاطئة المقصودة والمستثمرة، لـ«النص المؤسِّس»، تشدّد المرنيسي داخلها على «أحاديث كاذبة» (كما تنعتها)، وخصوصاً أنّ هذه الأحاديث سرعان ما تعزّزت بجزئيات ومرويّات ومساجلات وأوصاف... أو بـ«جهاز رواة حديث»؛ ما أفضى، في ظل سيادة ثقافة يغلب عليها التسطيح والتجييش والتشحين خاصّة، إلى بلورة أفكار راديكالية جاهزة بموجبها تمّت -بـ«اسم مرحلة تاريخية» هي مرحلة «فجر الإسلام»- إدانة المرأة بل تمّ حفر أكثر من مقبرة لهذه الأخيرة. ومن ثم ترسيم «الاستعمار الفقهي» (الداخلي) الذي لا تزال تعاني المرأة منه حتّى الآن، مثلما لا تزال «مراجع» تزكّيه وتخدمه وتوسّع من دوائره الجبروتية والتسلّطية.

وفي هذا الإطار بدت لفاطمة المرنيسي، ضمن قارّة التراث، أو بالأحرى الماضي كما تسميه، ضرورة التركيز على السنوات الأولى لبناء الدولة في الإسلام. فمصدر احتكار السلطة كان من هذا

1- سبيلا، محمد، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2010، ص84.

2- المرنيسي، فاطمة، شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002، ص35.

المنطلق، وخصوصاً إذا ما ذكّرنا بالنقص الحاصل في الكتابة عن «الإسلام التأسيسي»، كما يذكّرنا بذلك المؤرخ التونسي هشام جعيط[1] (صاحب الأبحاث المشهود له بها في هذا المجال من البحث). والتصدّي لاستمرار هذا الاحتكار يقتضي الانطلاق من هذا المنطلق بغية تفكيك مداخله الكبرى ونتائجه التفصيلية، وبغية تشخيص الأنساق التي تفضي بهذه المداخل إلى النتائج المرسومة سلفاً. لقد حصل انقطاع أو بالأحرى حصل توقّف في زمن المسلمين.

وسيبرز خيار التعاطي للتراث بدءاً من أوّل كتاب للمرنيسي (ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية) (Beyond the Veil) (1975)[2]، وذلك كلّه في دلالة على الرجوع إلى الماضي لاستخلاص مقتضيات السياقات التاريخية للموضوعات المدروسة وآليات التفكير وتوظيف النصوص الدينية وطبيعة الاستجابة للواقع... وذلك كلّه أيضاً في ضوء عدّة معرفية كاشفة عن نوع من الإحاطة بـ«النص المؤسِّس» جنباً إلى جنبٍ مع الاطلاع على أهم التفاسير ومصادر التاريخ الإسلامي. غير أنّ أهمية الكتاب الموازية، وخاصة من ناحية بناء الموضوع، ليست من مصادر التراث الكبرى فحسب، إنما هي أيضاً من «وحدته الخطابية» بتعبير الفيلسوف ميشيل فوكو في (حفريات المعرفة)[3]. تلك الوحدة التي هي قرينة منظور تحليلي معرفي ونقدي معاصر، وقرينة إجراءات اقترابية منهجية مغايرة وجديدة، بالنظر إلى ما كان سائداً ضمن المنتوج السوسيولوجي في المغرب، وعلى وجه الخصوص من ناحية دخول المرأة حلبة البحث السوسيولوجي[4].

الحريم السياسي

ويبقى الكتاب الأبرز، الذي تعرض فاطمة المرنيسي فيه بجرأة تحليلية لموضوع الماضي، هو كتابها (الحريم السياسي: النبي والنساء) (1987)[5]. وقد استقرّت فيه، دون لفّ أو دِوار، على أن جذر المشكلة، بالنسبة إلى المرأة المسلمة، وبالنسبة إلى صياغة نسوية إسلامية تساير العصر،

1- حوار مع هشام جعيط على الموقع الآتي: Https://www.alaraby.co.uk/culture

2- ظهر الكتاب أوّل مرة باللغة الانجليزية تحت عنوان:

- Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society, Cambridge: Schenkman, *1975*.

وترجم إلى الفرنسية تحت عنوان:

- Sexe, Idéologie, Islam, Editions Tierce, Paris, 1983.

وترجم إلى العربية تحت عنوان: الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الفنك، الدار البيضاء، 1987.

3- فوكو، ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1987، ص23.

4- انظر: أعراب، محمد، «البحث السوسيولوجي»، مجلة الكلمة (الإلكترونية)، العدد 78، تشرين الأول/أكتوبر 2013، ص7.

5- المرنيسي، فاطمة، الحريم السياسي: النبي والنساء، ص6. وفيما يتعلق بالإحالات المتعلقة بالكتاب نفسه سنعمل على تثبيتها داخل المتن.

لا يمكن القول بأنّ المرنيسي تجعل من الخليفة عمر «المشرّع» كما تذهب إلى ذلك قراءات تصنّف الكتاب ومشروع صاحبته برمّته ضمن مخطّطات الاستغراب والاستشراق معاً دون تمييز بينهما.

مرتبط بالماضي؛ ما يستلزم تعاملاً معيّناً مع النص المقدّس، وممّا يستلزم استحضارَ وتسمية «الأطراف» التي أسهمت، بدورها، في تكريس «مؤسّسة الحريم» في التشريع كما في المجتمع، ومع إضفاء طابع سياسي على جميع هذه الأطراف. وهي المشكلة التي ستأخذ في التزايد، الذي سيتجاوز التفاقم نحو التصلّب، على امتداد تاريخي ظلت تزكّيه ماكينات الاستبداد والقهر والتجهيل والتخويف والاتجار بالدين... جنباً إلى جنبٍ مع تسييج التراث بتأويلات مغلقة وخاصّة من ناحية الثوابت التي يرتكز عليها... وجعل هذا التراث، على صعيد التأويل ذاته، حبيس عمليات «طِلاء» بدلاً من عمليات «بِناء» بلغة الراحل المفكر نصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد الخطاب الديني)[1]. ومن دون بناء من هذا النوع، ودون تطاول على الثوابت، لا يمكن أن تسود سوى أشكال من الاتكال والاستهلاك ومن التأجيل والمصادرة... بدعوى مراعاة أصل أو أساس مجمد، ولاسيما داخل مجتمعات تقليدية أو مجتمعات تتحكّم فيها «التقليدانية» ((Traditionalisme (بالتعبير الجامع لعبد الله العروي)[2]؛ حيث يصعب الأخذ بقيم العقل والحوار والتقدّم والتسامح... على صعيد التعامل مع النص الديني، وعلى صعيد كل ما يمتّ بصلة إلى قيم التحاور والتداول والتشارك... إلخ.

وفي الحق نحن لا نهدف إلى تلخيص الكتاب، أو حتى استعادة أهم أفكاره، قدر ما نهدف إلى التعرّف إلى طبيعة «التعاطي الحفري» للتراث الإسلامي من قبل الباحثة وفي المدار ذاته الذي لا يفارق التأويل. غير أن ذلك لا يحول دون التذكير بالواقعة «البيوغرافية والميدانية» التي كانت في أساس ظهور الكتاب. وفي هذا المنظور، وبمجرد ما سألت المرنيسي مواطناً بسيطاً في محل تجاريّ شعبي في «المغرب العجيب»، عن موقفه من تولّي المرأة (المسلمة) السلطة في بلد إسلامي... أجابها، مستعيذاً بالله في الوقت ذاته، بالحديث النبوي الذي يقول: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً». وقد توقفنا عند الحديث لا لشيء إلا لأنه كان، على المستوى الظاهري فقط، في أساس شرارة الإقدام على تأليف الكتاب؛ ذلك أن الكاتبة/ المفكرة كانت، بدورها، حتى قبل «حيلة السؤال/الجواب»، على أهبة للكتابة ونيران التأويل والتأويل المضاد... حتى لا نسقط

1- انظر: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992.

2- نأخذ «التقليدانية» (Traditionalisme)، هنا، نقيضاً لـ«التاريخانية» (Historicisme) التي انتصر لها عبد الله العروي، من موقع التحليل التاريخي والفكري الصارم، في العديد من كتبه. انظر على سبيل المثال: Abdallah Laroui: *Islam et Modernité*, La découverte, Paris, 1986

في تفسير ميكانيكي وتبسيطي للكتاب بالنظر إلى العدّة المعرفية والدينية والتاريخية والمنهجية لهذا الأخير. ومهما كان، إن هذا الشخص، الذي تقدّمت نحوه فاطمة المرنيسي، يعكس «شرطاً تاريخياً» (بمعنى من المعاني). و«أهمية المرنيسي تعود إلى قدرتها على تطويع الشرط التاريخي لصالح شكل تفكيرها» كما قالت الكاتبة المغربية زهور كرام في شهادة من الشهادات التي وردت في سياق تأبين فاطمة المرنيسي[1]. وربما كانت المسألة، في نظرنا، مسألة أو «لحظة الفكر العامة التي يرتبط بها المؤرّخون في كل حقبة» بتعبير المؤرّخ مارك بلوخ (Marc Bloch) في كتابه (دفاعا عن التاريخ)[2]. وربما كانت المسألة مسألة «استخدام» وسجال وإنتاج للمعرفة الدينية... إلخ. الحديث، هنا، يتجاوز «العتبة» (Seuil) (بلغة الرطان السيميائي)، ويتجاوز حكايات البداية... نحو الانتظام والتأسيس، في الوقت ذاته، لـ«بنية» (Structure) الكتاب ذاتها تحليلاً وتأويلاً وتفسيراً وتقويماً. وكما قالت الباحثة اللبنانية حُسن عبود عن الحديث نفسه في حوار معها: «المرنيسي ساهمت في استخدامه [الحديث] لأوّل مرة لصالح النساء المسلمات»[3].

والمواطن البسيط سالف الذكر، في النظر الأخير، مجلى للثقافة الشعبية (المغربية) ذاتها التي لا نعدم داخلها أسئلة تمسّ موضوع المرأة باعتبارها موضوعاً شرعياً وفقهياً، غير أنّ هذه الأسئلة تنحصر، بطريقة تجزيئية، في مجال أحكام الزواج أو الطلاق أو النفقة أو تربية الأولاد؛ أمّا أن يرقى السؤال إلى مجال السلطة، فهذا موضوع آخر وغير مرغوب فيه، أو بالأحرى غير مفكّر فيه. فمن الجلي، إذاً، أنّ الأمر لا يتعلّق بسؤال بسيط زائل وعابر... إنما بسؤال يخصّ «لغم السلطة» التي تسعى الحركات الدينية، بدعم من المجموعات التأويلية، إلى الاستيلاء عليها من أجل أسلمة المجتمع وفي مقدّمه المرأة. وذلك كلّه من أجل تثبيت تعطيل الاجتهاد الذي أغلقه الفقهاء منذ القرن الثالث الهجري.

والحديث سالف الذكر، الذي يرويه أبو بكرة، كان ينتظم ضمن تيار عريض، كاسح وغالب؛ ما ضمن له انتشاره الواسع. ولذلك، المسألة لا تتوقّف عند هذا الحديث فقط، بل تتجاوزه نحو أحاديث أخرى في مقدّمها حديث أبي هريرة الذي يحشر المرأة، في سياق استخلاص الأشياء التي تبطل الصلاة، مع الكلب والحمار؛ إضافة إلى النظر إلى المرأة بوصفها عامل اضطراب. فقد روى حديثاً عن النبي أنّه ذكر عن عائشة: «ما يقطع الصلاة؟ فقالوا يقطعها الكلب والحمار والمرأة». والحديث الأخير (يقطع صلاة المسلم المرأة والحمار والكلب الأسود) أكثر إيغالاً في العداء

1- سليمان الحقيوي: «فاطمة المرنيسي.. من وراء حجاب السوسيولوجيا» (01 ديسمبر 2015)/ على الموقع التالي: Https://www.alaraby.co.uk/culture

2- بلوخ، مارك، دفاعاً عن التاريخ أو مهنة المؤرخ، ترجمة أحمد الشيخ، المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة، 2005، ص63.

3- حوار مع حُسن عبود: «نبوة مريم»؛ في النِّسْوية الإسلامية التأويلية، (01 كانون الثاني/يناير 2015) على الموقع الآتي: http://www.mominoun.com/articles

والكراهية (للنساء). وأبو هريرة، هذا الصحابي الذي يعدّ المرأة مع الحمار والكلب مزعجات للمؤمن... لم يفهم مطلقاً رسالة محمد (ﷺ) بحسب المرنيسي. ومن قبل عارضته عائشة وعمر بن الخطاب، كما أنّ البخاري أخذ عليه إكثاره للحديث (روى الكثير من الأحاديث). وعلى الرغم من أنّ الحديث رُوِيَ بوصفه حديثاً صحيحاً من قبل البخاري وغيره، فقد عورض بعنف من قبل كثيرين. ولم يتّفق الفقهاء على إعطاء أهمية لهذا الحديث حول النساء والسياسة. ويمثّل الطبري أحد الذين أخذوا موقفاً من هذا الحديث «الكاره للنساء» كما تسهب المرنيسي الشرح في ذلك. إلا أن المسألة، هنا، ذات صلة بجانب آخر أو بمحور آخر، متفرّد وخصوصي، هو محور «الصحابة والشؤون البيتية» في ما يتعلق بالرسول (ﷺ). وفي هذا السياق يلفت انتباهنا أحمد أمين، في كتابه (فجر الإسلام)، إلى عائشة أم المؤمنين التي كان لها بين الصحابة منزلة عالية؛ حيث يستشيرونها في مسائل دينية وقضائية. وقد مكّنها ذكاؤها وخلطتها بالنبي صلى عليه وسلم، كما يقول أحمد أمين، من أن تروي عنه كثيراً، وخصوصاً فيما يتعلق بالشؤون البيتية التي لم يتيّسر للصحابة الاطلاع عليها[1].

وتخلص المرنيسي إلى «تضخّم الأحاديث الكاذبة المصنّعة» (ص50)، بل تقول بأنه «يوجد من الأحاديث الكاذبة أكثر ممّا يوجد من الأحاديث الصحيحة» (ص13). ثمّ إنّ من أعطى لنفسه مهمّة نقل الحديث يفرض عليه بالضرورة، بحسب المرنيسي، أنّ يطوّع التقنية التي تسمى اليوم (التعامل) (ص49). والتحرّي والتدقيق ليسا وقفاً على الحديث فقط، إنّما يشملان تراثاً بأكمله من أخبار النبي وأقواله ومواقفه ومسلكياته... إلى جانب أخبار المحيطين به من صحابة ومن أعداء أيضاً... بل حتى من «أنبياء كذبة» بتعبير مؤرّخين مسلمين مكرَّسين.

ويبقى الموضوع المركزي، في (الحريم السياسي)، هو موضوع الحجاب الذي تراه المرنيسي في أصل ما يمكن نعته بـ«الرزايا» التي لوّث بالمرأة منذ تلك الفترة حتى الآن. وتشرح قائلة: «نزل الحجاب، لغة (الستار)، ليس من أجل وضع حاجز بين رجل وامرأة، وإنما بين رجلين. والحجاب هو حدث محدّد التاريخ يناسب الآية 53 من السورة 33 التي أوحي بها في السنة الخامسة هجرية (627م)» (ص107). ويستعمل «نزول الحجاب»، كما تضيف، بمعنى حدثين متزامنين: حدث من السماء (الوحي) وحدث حجاب من قماش؛ أي ستار مادي أسدله النبي بينه وبين الرجل الذي كان موجوداً على عتبة غرفة زواجه (ص107). ومفهوم الحجاب ثلاثي الأبعاد، طالما أنه صمّم على إبعاد الرجل الثالث (ص108). وخلاصة صاحبة الكتاب: «أن السنة الخامسة (سنة نزول الحجاب) كانت، إذن، سنة مفجعة بصورة خاصة» (ص113). و«إذا كان الحجاب جواباً على اعتداء جنسي، على التعرّض، فإنّه، في الوقت نفسه، يركّز ويعكس هذا الاعتداء بالاعتراف بأن الجسد النسوي عورة، جسد عطوب بدون دفاع» (ص 220).

1- أمين، أحمد، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص349ـ350.

إجـمالاً لقـد ترتّـب عـلى سـقوط الحجـاب عـلى المدينـة، أو دار الإسـلام في بداياتهـا، بـتر ذكـرى انطلاقـة «تجربـة رائـدة في مجـال الحريـات الفرديـة والديمقراطيـة» كـما تصفهـا المرنيـسي (ص225).

إنّ الحديـث، الـذي يرتبـط بـأبي حجـرة، كان في أسـاس «الترسـيم الفقهـي» لمكانـة اجتماعيـة محدّدة للمـرأة في الإسـلام، وخصوصـاً أنـه تمّـت تقويـة الترسـيم نفسـه بأحاديـث أخـرى وبأنمـاط تأويليـة لآيـات في موضـوع الحجـاب.

وبعـد ذلـك تعـرض الباحثـة، مـن خـلال التنـاول المبـاشر، للآيـات التـي نزلـت في موضـوع الحجـاب، وللأسـماء التـي كان لهـا أبلـغ التأثـير في تثبيـت «الحـلّ بالحجـاب»، وفي مقـدّم هـؤلاء عمـر الخليفـة الراشـدي الثـاني المعـروف بمواقفـه المتشـدِّدة تجـاه النسـاء. وتسـلك مـع الآيـات المنهـج ذاتـه الـذي سـلكته مـع الأحاديـث؛ إذ تربـط كلّ آيـة بسـياقها التاريخـي، تلافيـاً لإهـدار هـذا السـياق، وبعـد ذلـك تبـدي ملاحظاتهـا (النقديـة)، مـع اسـتحضار الأدبيـات الفقهيـة التـي تعنـى بالآيـات. الظاهـر أنّهـا تحـرص عـلى مراعـاة «حقائـق التاريـخ ومتطلبـات الواقـع» في تفسـير الظاهـرة.

كـما تشـير الباحثـة إلى فكـرة في غايـة الأهميـة ذات صلـة بمحـاولات النبـي (ﷺ)، في سـياق الـتراوح، أو «اتجـاه الخيـال الصعـب» (كـما تنعتـه)، عـلى مسـتوى التعاطـي مـع مطلـب «المسـاواة بـين الجنسـين أو بقـاء الإسـلام». تقـول: «وذلـك هـو عـلى الأقـل مـا دفـع عبقريـة محمـد وعظمـة ربـه، في بدايـة القـرن السـابع، لوضعـه ولدفـع الجماعـة لتفكّـر فيـه. إنّـه نقـاش يرفضـه السياسـيون بعـد خمسـة عـشر قرنـاً كـشيء غريـب عـن الثقافـة، غريـب عـن السـنة، وعـن التقليـد النبـوي» (ص164).

وعـلى الرغـم مـن مقاومـة نسـاء، ورفضهـن الحجـاب، ومطالبتهـن بحـقّ الخـروج سـافرات («بـرزة»، تبعـاً للمصطلـح الوليـد)، فـإن ذلـك لم يحقّـق لهـنّ الحـدّ الأدنى مـن مطالبهـنّ. ومـن ثـمّ إن الحجـاب، الـذي خصّـص لحمايتهـن مـن شـارع عنيـف، وفي ظـل تمـام «حـرب أهليـة» في المدينـة، سـوف يلازمهـنّ مثلـما سـيلازم بنـات جنسـهنّ خـلال الخمسـة عـشر قرنـاً التـي سـوف تـأتي مـن الزمـن العـربي. ويمكـن أن نلخّـص مـع المرنيـسي: «إن النسـاء المسـلمات سـوف يظهـرنَ حجابهـنّ في كل مـكان، كبقيـة أثـر لحـرب أهليـة، لـن تنتهـي أبـداً» (ص231).

فـلا يمكـن القـول بـأنّ المرنيـسي تجعـل مـن الخليفـة عمـر «المـشرّع» كـما تذهـب إلى ذلـك قـراءات تصنّـف الكتـاب ومـشروع صاحبتـه برمّتـه ضمـن مخطّطـات الاسـتغراب والاسـتشراق معـاً دون تمييـز بينهـما[1]. وهـي وسـيلة، في منطـوق القـراءة نفسـها، للطعـن في إسـلامها. فهـي تطـرح الموضـوع

1- الشارف، عبد الله، «الاستغراب في مجال المرأة من خلال كتابات فاطمة المرنيسي»، على الموقع الآتي:
http://www.charefab.com/?p=160. وقـد ضـمّ الدراسـة إلى كتـاب تحـت عنـوان: الاسـتغراب في الفكـر المغـربي

بمعزل عن النبي، وبمعزل عن «واقع النبوة». ثمّ إنّ مشكلة المرأة، هنا، مع البنيات الذهنية السائدة. ولذلك فإن عمر بن الخطاب كان يقع في خط عريض، أو إنه كان يمثّل صحابة كثيرين بالنسبة إليهم (ونستحضر النص على طوله لأهميته) «يجب أن تقتصر التغييرات، التي على الإسلام أن يدخلها، على الحياة العامة والحياة الروحية. أمّا الحياة الخاصة فيجب أن تبقى محكومة بعادات الجاهلية. العادات التي كان محمد وربّه قد رفضاها وأداناها. وفيما يخصّ الرجال فقد كانوا «مهيّئين ليعيشوا الإسلام كثورة علاقات في الحياة العامة، وقلب الطبقات السياسية والاجتماعية، ولكنّهم ما كانوا يريدون أن يغيّر الإسلام كيفما كان الأمر في العلاقات بين الجنسين... كانوا يشعرون بارتياحهم في تقليد الجاهلية عندما كان يتعلق الأمر بالأسرة والعلاقات مع النساء وخاصة المكّيّون أمثال عمر، الذين فوجئوا منذ وصولهم إلى المدينة بحرية تفكير النساء وحريتهن بالعمل» (ص172).

ويمكن أن نلخّص بأنّ الحديث، الذي يرتبط بأبي حجرة، كان في أساس «الترسيم الفقهي» لمكانة اجتماعية محدّدة للمرأة في الإسلام، وخصوصاً أنه تمّت تقوية الترسيم نفسه بأحاديث أخرى وبأنماط تأويلية لآيات في موضوع الحجاب. وقد كان لضغط الحرب، وهاجس ضمان وحدة الجماعة الإسلامية، تأثير معكوس على مستوى المناداة بالمساواة بين الجنسين ومحاربة العبودية.

إن المسألة ليست مسألة حديث معزول عن سياق محدّد، أو مسألة آية معزولة، وإلا فكيف يمكن التعاطي مع موضوعات مثل الإرث على سبيل المثال؟ ألم «ينقضوا على تفسير النص كوسيلة للتخلّص منه، وكلّ ذلك في حياة النبي (ﷺ)» (ص147) بتعبير المرنيسي نفسها، وبخصوص موضوع الإرث نفسه؟ إن الحديث السالف، المعادي للنساء، والذي كان شرارة تنزيل الكتاب، «يقدّم اليوم كحقيقة مقدّسة لا يمكن مهاجمتها» (ص78) كما سلفت الإشارة إلى ذلك. ثمّ إنّ الذين اغتالوا الرئيس السادات، من المتطرّفين، امتاحوا عدداً من حججهم وطرقهم، في الأحداث والأحاديث، من «تلك الفترة» كما تنعتها المرنيسي. لقد كيّفوا أقوالاً للرسول ﷺ لصالحهم. ففي أثناء الأزمة، يبزغ الحديث كـ«سلاح سياسي لا يردّ» كما تحسم المرنيسي (ص49).

إنّ ما حفّز المرنيسي على الموضوع، كما في باقي كتبها ذات الصلة بالتراث الإسلامي، هو فهم الأسباب العميقة التي دفعت العلماء لكي يجرّدوا أقلامهم، ويؤلّفوا الكتب حول ضرورة إقصاء النساء عن السياسة شرطاً لإنقاذ الهوية الإسلامية (ص33). وذلك كلّه بالتستّر على ما تنعته المرنيسي بـ«كثافة المراهنات السياسية والاقتصادية التي رأست ولا تزال ترأس التعامل مع النص المقدّس» (ص63). وهذا مع أنّ النبي، كما تقول، استبعد فكرة الرقابة: الرقابة البوليسية. وذلك هو ما يفسّر غياب رجال الدين (Clergé)، وفي مقابل ذلك تشجيع كلّ مسلم لكي يتدبَّر

المعاصر من خلال كتابات محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، فاطمة المرنيسي، نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، 2003.

وحده فهم النص (ص223). غير أنّ ما حصل كان مغايراً ومعاكساً؛ إذ لم يجرِ تداول النص المقدّس فحسب، بل جعل هذا التداول قرين «خاصَّة بنيوية لتداول السلطة» في المجتمعات الإسلامية (ص19). لقد روقب الماضي بإحكام وشدة (ص20).

ويمكن التعامل مع (**الحريم السياسي**)، كما في قراءة كاشفة ولافتة للكتاب (في صيغته الفرنسية) من قبل الناقدة اللبنانية خالدة سعيد[1]، بوصفه «معاودة كتابة مشهد» أو «إعادة تركيب مشهد إجمالي عام، ومتحرّك، لعالم المدينة المنوّرة وللدولة الفتية» من خلال جملة من العناصر، ومن خلال شتات من الجزئيات الموّزعة ما بين أقوال وأفعال ومرويّات ومساجلات، وعلى النحو الذي يجعلنا بإزاء «مادة عينية تفصيلية» -كما تنعتها المرنيسي- تسمح بالتمييز داخلها بين ما هو أساسي وما هو عرَضي في سياق استنباط مبادئ أو قوانين أو محاور أو خلاصات ما تنعته بـ«الموقف الإسلامي المبدئي» بخصوص المرأة.

فالمشكل، في نظر المرنيسي، ليس في الإسلام («المبدئي»، تعييناً). والمفارق أن الفقهاء والمفسّرين لا يزالون يمتنعون عن استنباط مبادئ هذا الموقف؛ ما أتاح تناقضات كثيرة، وممّا سمح باتخاذ النص الديني سلاحاً سياسياً ضدّ المجتمع ككل. وكان نصيب المرأة، هنا، أوفر. لقد أدرك تيار «الخطاب النقيض»، بمصالحه الإيديولوجية والاقتصادية، كما تسهب المرنيسي في تحليلها، أنّ ترسيم الهيمنة على المجتمع من إغلاق دروب التأويل المفضية إلى «بوابّات الماضي».

فمصدر تميّز كتاب (**الحريم السياسي**) هو هذا الفهم للتراث وللمعرفة الدينية، وهذا المنهج القائم على «جرد التفاصيل واستخلاص الجزئيات». ولا تتضّح دلالات التوصّل إلى الموقف الإسلامي، المبدئي، إلا من خلال استنباط المبادئ من الجزئيات. تقول الناقد خالدة سعيد بخصوص الفكرة ذاتها (ونستحضر نصّها على طوله لعدم قابليته للتلخيص): «هذه الرؤية الإجمالية، التي تبني المشهد العام بدءاً من التفاصيل، هي أساس الحدّة في الكتاب، والقاعدة التي ارتكزت إليها الكاتبة لتعمل آلية الربط المنطقي بين الجزئيات. وهو الربط الذي يسمح لها، ودائماً، باعتماد المناهج المعترف بها في علم الحديث. وبالاستناد إلى المراجع المعترف بها، سيسمح لها باستخلاص مبادئ عامة ومواقف عامة تتشكّل من سياق الجزئيات وحكمة التعاليم. وسوف يكون استخلاص هذه المبادئ هو تميّزها ومفترقها عن الفقهاء»[2].

و(**الحريم السياسي**)، في مضمره، أو على مستوى «النص التحتي» (Subtexte)، كاشف عن «مواجهة ثانية» للإنتاج الذكوري. أجل، لقد تحدّث كلّ من السخاوي في (**الضوء اللامع**)، وابن حجر في (**الدرر الكامنة**)، وابن رافع السلمي في (**تاريخ علماء بغداد**)، وغيرهم كثير، عن محدِّثات

1- خالدة سعيد: المرأة... التحرر الإبداع، نشر الفنك، الدار البيضاء،1991، ص123 - 133.

2- م.ن، ص125.

إنّ تحقير المرأة وتشويهها، بعد حبسها في «حجاب»، ومن ثَمَّ إخراجها من التاريخ، لم يكن موجوداً في الماضي الإسلامي، أو على الأقل خلال القرون الأولى على نحو ما يمكن استخلاصه من كتاب (الحريم السياسي).

(عالمات الحديث النبوي) أجاز لهنّ علماء الحديث النبوي روايته وتعليم المعرفة بصحيحه من ضعيفه[1]... إلا أنّ الإنتاج الذكوري استحوذ على التراث الإسلامي، وبسط «رؤيته المتصلّبة» داخل هذا التراث، بحيث لم يكن للمرأة من رأيٍ أو مساهمة تذكر داخل هذا التراث العريض والبعيد. وحصل ذلك سواء من خلال تفاسير القرآن والسنة النبوية أم من خلال التراكم الهائل في مجال الأدبيات الفقهية. وذلك كلّه كان له تأثيره الحاسم على مستوى إنتاج القوانين الوضعية وعلى مستوى تكريس القوانين الاجتماعية المحدّدة لمكانة المرأة العربية المسلمة ووظيفتها. ثم «إنّ الإسلام، بوصفه شريعة، وباعتباره قانوناً اجتماعياً من أصل إلهي، ولد من المدينة» كما تجزم المرنيسي (ص44). وتشرح الباحثة النسوية أسماء المرابط أنّ «كراهية النساء» (Misogynie) مرتبطة بالأديان الثلاثة وليس بالإسلام فقط. والهدف من الكراهية عزل النساء وإقصاؤهنّ، بدايةً من حرمانهنَّ من إنتاج المعرفة الدينية جنباً إلى جنبٍ مع قطع الطريق عليهنّ من أجل مزاولة السلطة. إنّ المسألة لا ترتبط بالنصوص الدينية المقدسة، وإنّما تعود إلى المضمون المؤسّساتي التمثيلي للأنساق الدينية كما تنعتها الباحثة[2]؛ ومن ثَمَّ الهيمنة الذكورية بنتائجها المرسومة والمدروسة.

ومن خلال الآليات سالفة الذكر، كشفت فاطمة المرنيسي، بليونة ومرونة، أنّ التراث العربي، الذي يحدّد ببداية عصر التدوين إلى سقوط الأندلس، كان في مجمله إنتاجاً ذكورياً، بما في ذلك تفاسير القرآن الكريم والسنة النبوية. فلم يكن للمرأة أيّ مساهمة في إنتاج هذا التراث، وهو ما عطّل حضورها، وجعلها باستمرار مؤطرة برؤية ذكورية جبروتية. وهذا ما كان له تأثيره على مستوى الفكر العربي المعاصر ذاته، الذي يكاد يكون بدوره ذكورياً وخاصة من ناحية تأثير نساء مفكّرات. ومن هذه الناحية تكمن أهمية قيمة المرنيسي، المضاعفة، ضمن لائحة المفكرين، بما في ذلك داخل المغرب الذي عادة ما يحصر في أسماء مثل: محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وعبد الكبير الخطيبي، وعبد الفتاح كيليطو، وعبد الأحد السبتي، وعبد الله الحمودي... إلخ[3].

1- جابر عصفور: دفاع عن المرأة، كتاب اليوم، دار أخبار اليوم، العدد رقم 492، مارس 2007، القاهرة، ص18

2- Asma Lamrabet: *Femmes et Religions: émergence de nouvelles voix féminines Femmes et Religions*: *Points de vue de Femmes du Maroc*, Hakima Lebbar, Editions La croisée des Chemins, Casablanca, 2014, pp. 21-29

3- نصوص من الثقافة المغربية، عنوان كتاب (هام) (دار توبقال، الدار البيضاء، 2008) أعدّه كل من الأستاذ عبد

ثـم إنّ باحثـاً أو مؤرخـاً محترمـاً، في حجـم هشـام جعيـط (حتـى نخـرج مـن الجزيـرة المغربيـة) المعـروف بأبحاثـه التاريخيـة الرصينـة المرتبطـة بالإسـلام المبكّـر، لا تحظـى المـرأة عنـده بحضـور يـوازي مـدى حضورهـا الميـداني في «جدليـة الديـن والسياسـة في الإسـلام المبكـر» تبعـاً للعنـوان الفرعـي لكتابـه (**الفتنـة**) الـذي صـدّره بمقدّمـة أشـار فيهـا، ضمـن مـا أشـار فيـه، إلى مرحلـة الفتنـة الكـبرى «الغنيـة بالرجـالات والأحـداث»[1]. وهـي المرحلـة التـي تشـغل، في تصـوّره، «الخلافـة الأولى ومرحلتهـا الأخـيرة التـي شـهدت، طيلـة خمسـة أعـوام أو أكـثر، تمـزّق الأمـة»[2]. وعندمـا عـرض لعائشـة، وهـي الوحيـدة التـي عـرض لهـا، في الكتـاب نفسـه، وعـبر عنـوان فرعـي داخـلي (تحـرّك عائشـة)، في إثـر مقتـل عثـمان، فعـرض لهـا باعتبارهـا «أرملـة النبـيّ، «أم المؤمنـين» بحسـب الـكلام الإلهـي»[3]. ثـم إن مطالبتهـا «بالقصـاص لـدم عثـمان، وفقـاً لـشرع اللـه»، في سـياق «التنديـد بظلـم المقتـل»، مـا كان لهـا أن تبلـغ مـا بلغتـه مـن «صـدق وتأثـير»... بـل مـن أخْـذِ زمـام «مبـادرة حركـة احتجاجيـة»... لـولا انضـمام «رجلـين صحابيّـين بارزيـن ندّيـن لعـليّ»؛ هـما: طلحـة والزبـير. ثـم «إن وصـول طلحـة والزبـير سرعـان مـا جعـل الأحـداث تتسـارع، وجعـل خيـوط العمـل تتشـابك»[4]. فنحـن، إذاً، أو بالأحـرى كـما يسـتخلص، إزاء نـوع مـن «الارتهـان الذكـوري».

في التجربة النبوية

إنّ الفكـر الذكـوري المتصلّـب، عـلى نحـو مـا يتأكـد مـن خـلال كتـب مسـتقلّة ألّفهـا علـماء، مـن منطلـق ضرورة إقصـاء النسـاء عـن السياسـة شرطـاً لإنقـاذ الهويـة الإسـلامية كـما أسـلفنا، هـو مـا حرصـت المرنيـسي عـلى التصـدّي لـه في (**الحريـم السـياسي**). ومـن دون شـك، الحيّـز المـكاني للدراسـة لا

الجليـل ناظـم والشـاعر جـلال الحكـماوي. واللافـت أن الكتـاب، مـن خـلال نصـوص منتقـاة عـن اطـلاع، يغطـي فـترة زمنيـة تمتـد مـن بدايـات اللقـاء مـع الغـرب (وخاصـة مـن ناحيـة الاسـتعمار) إلى فـترة ظهـور الكتـاب... غـير أنـه لا يتضمّـن أيّ نـص سـواء لفاطمـة المرنيـسي، التـي كان مـن المفـروض أن تكـون حـاضرة فيـه، أم لغيرهـا مـن بنـات جنسـها مـن المتعاطيـات مـع الفكـر والنقـد. أعتقـد أنّ المرنيـسي لا تقـلّ أهميـة عـن العديـد ممـن تـمّ اختيـار نصوصهـم، ولا يمكـن أن نفـسّر ذلـك إلا بـ«الهيمنـة الذكوريـة» التـي تسـتحوذ عـلى أذهـان أصحابهـا. ومـن قبـل الكتـاب الجماعـي المخصّـص لتسـعة مفكريـن مغاربيـين بارزيـن:

Penseurs maghrébins contemporains, Editions Eddif, Casablanca, 1993.

دون أن تكـون بينهـم امـرأة واحـدة، وكأن الفكـر المغـاربي لم ينتـج امـرأة في حجـم المرنيـسي أو سـواها مـن المسـاهمات في الإنتلجنسـيا المفكـرة. والغايـة مـن الإحالـة، هنـا، هـي الإيحـاء بتقاليـد هيمنـة الفكـر الذكـوري التـي لم يسـلم منهـا أيضـاً مـا يمكـن نعتـه بـ«العقـل الأكاديمي».

1- جعيـط، هشـام، الفتنـة: جدليـة الديـن والسياسـة في الإسـلام المبكـر، ترجمـة خليـل أحمـد خليـل، دار الطليعـة، بـيروت، ط4، 2005، ص8.

2- م.ن، ص5.

3- م.ن، ص166.

4- م.ن، ص168ـ169.

يسمح بالتفصيل كثيراً في هؤلاء النساء. وهذا التصوّر، الذي يقرّ بمكانة المرأة وبمشاركتها، والذي حرصت المرنيسي على الدفاع عنه على مدار عمرها الأكاديمي والنضالي، مرتبط بالإسلام باعتباره «تجربة نبوية». والمؤكد أنّ هناك من لا يتفق معها بخصوص هذا التصوّر.

أجل، إنّ الكتاب لا يخلو من طابع تاريخي، على نحو تسعى المرنيسي فيه إلى رفع الحجاب عن الماضي الذي تمّ فرضه من خلال تأويلات تلاعبت بالنصوص المؤسِّسة لتجربة الإسلام. وهو الحجاب ذاته الذي يقاتل التأويل الذكوري على فرضه على الحاضر. ويبقى الأهم، كما يستخلص من (**الحريم السياسي**)، هو تغييب «معيش» الرسول (ﷺ)، ومن خلاله تغييب الحضور التمثيلي والتشاركي للمرأة في هذا المعيش.

وعلى ذكر «المعيش»، أو بالأدق «التجربة النبوية»، هناك ما تسميه المرنيسي «المثال النبوي» الذي يوضّح هذه التجربة ويعزّزها، وذلك كلّه في المدار الذي يجعل من كتاب (**الحريم السياسي**) كتاباً في «مديح الرسول» من ناحية تعامله مع المرأة. تقول المرنيسي في الكتاب نفسه: «إنني متشبعة بالمثال النبوي، والنبي (ﷺ) كان يُحبُّ عائشة، وأحبّ خديجة وأم سلمة، ولقد انزعج النبي مرة أيّما انزعاج لأن عائشة وصفت خديجة بعد موتها بالعجوز، انزعج، لأنّه رفض أن تمسّ خديجة التي كان يحبّها حتى بعد موتها. ولك أن تتصوّر أيّ احترام وأية علاقة جميلة كانت تربط النبي بنسائه، فكيف يُقال لي اليوم إنّه ليس من صميم حضارة الرجل العربي أن يحب المرأة إلا إذا كانت صامتة؟ هذا أحد أمثلة القمع!» (ص141). وتضيف مستزيدة في التوضيح: «عندما طلب النبي يد أم سلمة، في السنة الرابعة الهجرية/666 كانت عائشة غيورة جداً؛ لأنها سمعت الحديث عن جمالها، وعندما رأتها أوّل مرّة تقطّع نفسها: «إنها أكثر جمالاً مما كنت أعتقد»» (ص142).

فالنبي، علاوة على أنه كان عبقرياً في الدين، وعلاوة على أنه كان **سياسياً كبيراً، كان إنساناً كذلك** (بما ينطبق على الإنسان) كما أكّد ذلك أحد أهم المستشرقين من الذين درسوا الحضارة العربية الإسلامية وهو مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) في كتابه (**محمد**). وهذه المستويات، كما يواصل مكسيم رودنسون، ليست مفصولة، ولا متجاورة، ولكنها مظاهر لشخصية في توحّدها أو في مجموعها؛ مظاهر لا يمكن التمييز بينها إلا في إطار التحليل[1]. غير أن القول ببشرية محمد لا يعني نفي أيّ صفة من القداسة عنه، أو أي نوع من الحرص على هذا النفي، كما نهجت الكاتبة التونسية في كتابها (**أيام محمد الأخيرة**) (2016). «فلم يكن العرب سذّجاً ينقادون إلى شخص لا ميزة له». وقبل ذلك كشفت الكاتبة عن «قراءة مسبقة» ومتأثّرة ببعض الأدبيات الاستشراقيّة[2].

1- Maxime Rodinson: *Mahomet*, Paris, Seuil, 1961, p. 18.

2- انظر: الملكي، باسم، «أيّام محمّد الأخيرة: قراءة نقديّة في كتاب هالة الوردي»، (10 آذار/مارس 2017):

Hela Ouardi, *Les derniers jours de Muhammad*, Albin Michel, 2016.

على الموقع الآتي: http://www.mominoun.com/articles

والاستشراق، هنا، على نحو ما تصدّى له الأكاديمي الأمريكي والكاتب الفلسطيني إدوارد سعيد، في كتابه (**الاستشراق**) (1978)، الذي صار علامة على مدرسة معرفية وفكرية في «نقد الاستشراق» في العالم ككل.

وتذكّرنا المرنيسي، في كتابها (**ما وراء الحجاب**)، بكتب السيرة التي تشير إلى عدد من النساء اللواتي وهبن أنفسهنّ للرسول (ﷺ)، فتزوّج من بعضهن ورفض الزواج من البعض الآخر. وعلاقة الرسول (ﷺ) مع نسائه جزء لا يتجزأ من تراثنا كما تقول فاطمة المرنيسي[1]. ومحمد لم يكن رئيساً لدولة فحسب، بل كان أيضاً عاشقاً لعائشة. وفي واقعة حياتية دالّة، كما تواصل المرنيسي، طلب عمرو بن العاص من الرسول (ﷺ) مرّةً: من الشخص الذي أحببته أكثر في العالم؟ فأجاب الرسول: إنها عائشة. وقد أذهله، وهو الصحابي والمحارب المجرّب، ألا يكون بين الأوائل من الرجال، ولما سأله: ومن الرجال من هو الذي تحبّه أكثر؟ أجاب: بأن الرجل الذي أحبّه أكثر كان... أبا عائشة، حبيبته (**الحريم السياسي**، ص86). وفي جميع الأحوال، وحتى لا نستقرّ على فهم ظاهري وقبل ذلك سطحي للجواب، تشرح المرنيسي في (**الحريم السياسي**): «كان محمد رجل دولة يعلن أهمية التأثير العاطفي والجنسي. ولم تكن نساؤه على ساحة المعركة مجرد متفرّجات، بل كنّ يشاطرنه اهتماماته الاستراتيجية. كان يسمع نصحائهنّ التي تكون حاسمة أحياناً في مفاوضاته الشائكة» (ص129). فالنبي محمد (ﷺ) كان يخصّص وقتاً للحياة العاطفية مثلما كان يخصص وقتاً للعبادة وإدارة دار الإسلام. وكان حريصاً على الجمع بينهما كما قالت المرنيسي في كتابها (**المرأة في الوعي الإسلامي**)[2].

سلطانات منسيات

إنّ تحقير المرأة وتشويهها، بعد حبسها في «حجاب»، ومن ثَمَّ إخراجها من التاريخ، لم يكن موجوداً في الماضي الإسلامي، أو على الأقل خلال القرون الأولى على نحو ما يمكن استخلاصه من كتاب (**الحريم السياسي: النبي والنساء**) (1987)، ومن قبل كتاب (**المرأة في الوعي الإسلامي**) (1982)، الذي نشرته المرنيسي ذاتها لكن تحت اسم مستعار هو فاطنة آيت الصباح (Fatna Ait Sabah) الذي شدّدت فيه على خطورة الخطاب الأرثوذكسي عكس الإسلام الكلاسيكي الذي قدّر المرأة ولم يعدّها البتة «ناقصة عقل»[3].

والمرنيسي، في (الحريم السياسي)، كما يلخّص الناقد العراقي عبد الله إبراهيم، عنيت «بحالة الرسول (ﷺ) قبل هيمنة التصوّر الإقطاعي للإسلام، وبحالته العمومية كفرد يتواصل مع أسرته

1- المرنيسي، فاطمة، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2001، ص42.

2- *La femme dans l'inconscient musulman* ,Fennec, Casablanca, 2016, p. 11.

3- م.ن، ص31.

في منـأى عـن الضخ الإيديولوجـي الـذي ولّـده الإسـلام المتأخّـر، حيـث لم يكـن ثمـة انفصـال بـين الفـرد وعالمـه». ومـن هـذا المنظـور، كـما يواصـل الناقـد، تنعطـف فاطمـة المرنيـسي إلى عـالم النسـاء في حيـاة الرسـول (ﷺ)، بعيـداً عـن «التجريـد اللاهـوتي الـذي قـام وتصلـب فيـما بعـد»[1]. ولا يـزال هـذا التجريـد متواصـلًا حتـى وقتنـا الراهـن، وعـلى نحـو كاشـف عـن نـوع مـن «اغتيـال العقـل الفقهـي المعـاصر». وقـد آلم المرنيـسي هـذا الـتردّي الحاصـل في تعامـل الفقيـه المسـلم المعـاصر مـع المـرأة مقارنـة مـع الطـبري وسـواه مـن الفقهـاء والعلـماء المسـلمين المتنوّريـن[2].

وعـلى ذكـر التحقـير الـذي طـال المـرأة، لاحقـاً، يلخِّـص جابـر عصفـور الفكـرة التـي نفكّـر فيهـا، عـلى النحـو الـذي يصـل مـا بـين النـص والواقـع، قائـلاً: «ولم يقتـصر أمـر المـرأة الإسـلامية عـلى التميّـز في الأدب والمعرفـة فحسـب، بـل جـاوزت ذلـك إلى مجـالات رسـمية بالغـة الأهميـة، فـبرزت في سـوق العمـل كمحتسـبة في عهـد الخليفـة عمـر بـن الخطـاب، ورئيسـة محكمـة مثـل أم الخليفـة المقتـدر. ولم يكـن هنـاك أيّ اعـتراض مـن أيّ شـكل عـلى الوجـود الفاعـل للمـرأة في المجتمـع الإسـلامي الصاعـد ومشـاركتها الرجـل في همـوم النهـوض بالمجتمـع»[3].

وفاطمـة المرنيـسي ليسـت مـن الصنـف الـذي بإمكانـه التشـديد عـلى الانحطـاط المتزايـد للمـرأة المسـلمة المرتبـط بـ«النظـام النظـري المتضمَّـن في القـرآن»[4]، ومـن ثـمّ تعـارض الإسـلام مـع الديمقراطيـة مـن نـواحٍ عـدّة ضمنهـا حقـوق المـرأة. ويشـهد تاريـخ الإسـلام عـلى أدوار مهمّة لنسـاء حاكـمات وبطريقـة لا تخطر عـلى البـال. وحصـل ذلـك سـواء عـلى مسـتوى الإسـهام في صياغـة القـرار السـياسي أم عـلى مسـتوى المشـاركة في التخطيـط الاسـتراتيجي (الفعـلي) في بنـاء الدولـة الإسـلامية مـوازاة مـع أدوارهـنّ في البنـاء الثقـافي والـصراع الاجتماعـي. إضافـة إلى صنـف مـن النسـاء ارتقـينَ إلى مراتـب عاليـة في سـلّم الدولـة. غـير أن الموضـوع منـسيّ ومطمـوس وغـير مرغـوب فيـه، وهـو في حاجـة إلى حفـر ونبـش وسرد؛ وهـذا مـا جـرّدت لـه المرنيـسي معاولهـا الفكريـة في كتابهـا (**السـلطانات المنسـيات: نسـاء عـلى رأس الدولـة في الإسـلام**) (1990)[5]، الـذي أحصـت فيـه مـا يزيـد عـلى (15) امـرأة مارسـت السـلطة والإمـارة عـلى اختـلاف أنواعهـا في البـلاد الإسـلامية.

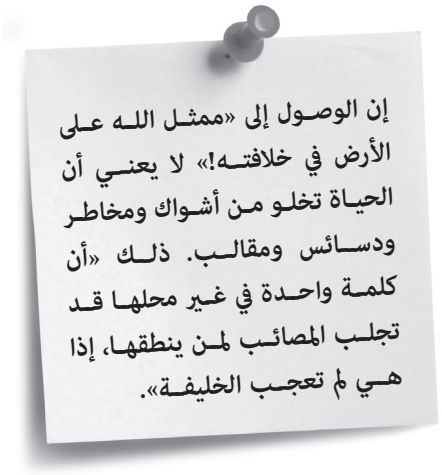
1- إبراهيـم، عبـد اللـه، «مجتمـع الحريـم: التمثيـل الـسردي لعـالم المـرأة عنـد فاطمـة المرنيـسي»، مجلـة نـزوى، العـدد: 31، تموز/يوليـو 2002، النسـخة الإلكترونية، عـلى الموقـع الآتي: http://www.nizwa.com

2- «فاطمة المرنيسي تتحدث عن نفسها»، (06 كانون الأول/ديسمبر 2015)، على الموقع الآتي:
http://www.Thewhatnews.net/postpage.php?post_alias

3- عصفور، جابر، دفاعا عن المرأة، ص6.

4- فهمي، منصور، أحوال المرأة في الإسلام، منشورات الجمل، كولونيا، 1997، ص8.

5- ظهر الكتاب أوّل مرّة باللغة الفرنسية تحت العنوان الآتي:
Sultanes oubliées: Femmes chefs d'Etat en Islam, Paris, Albin Michel, 1990.
وترجـم الكتـاب إلى اللغـة العربيـة ترجمتـين: السـلطانات المنسـيات: نسـاء ورئيسـات دولـة في الإسـلام، ترجمـة جميـل معـلى وعبـد الهـادي عبـاس، دار الحصـاد للنـشر والتوزيـع، سـورية، 1994؛ سـلطانات منسـيات: نسـاء حاكـمات في بـلاد الإسـلام، ترجمـة فاطمـة الزهـرة أزرويـل، المركـز الثقـافي العـربي، 2000.



والكتاب، بدوره، لا يقل جرأة فكرية وجدّة معرفية... مقارنة مع كتب المرنيسي الأساسية وخاصة (**الحريم السياسي**). لقد واصلت فيه الجدّة المعرفية الجذرية للقراءة ذاتها من خلال اقتراح قراءة جديدة للإسلام. كما أصرّت، من خلاله، على إعادة قراءة التاريخ السياسي وعلى «استجواب» هذا التاريخ في تعاطيه مع نساء مسلمات حكمنّ في التاريخ الإسلامي، غير أنّه تمّ إسقاطهن ليس من الذاكرة (الجمعية) فحسب، بل من التاريخ أيضاً. وليس هناك ما هو أخطر من «استعمال التاريخ» من أجل «الذبح الثقافي». ومن قبل تمّ حرمان النساء، في حياتهن، من لقب الخليفة بالمعنى المتعارف عليه. ونهج عدم التسمية، هنا، من استراتيجيا السلطة وليس من التاريخ ذاته. والمرنيسي تطرح موضوع «ثورة الحريم»، من سلطانات ومن منسيات، في إطار من محور «التاريخ والذاكرة»، وتحديداً من ناحية «نحر الذاكرة» الناجم عن «بيلدوزر النسيان» للدور النسائي (السياسي) في المجال السياسي وفي مجال الخلافة، وخاصة من ناحية مواصلة بناء الدولة الإسلامية وتحصين المجتمع الإسلامي الوليد.

وفي كتاب (أخير) حول (**نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره**)، لصاحبه الباحث محمد جبرون[1]، ورغم أهمية الكتاب من ناحية بناء الأطروحة ونظام الإحالة، لا نعثر فيه ولو على ذكر واحد لامرأة أسهمت في «مؤسسات دولة الرسول وهياكلها» (كما يسميها الباحث). فالإشارة إلى المرأة في مواضع محدودة جدا، إضافة إلى أنها لا تفارق موضوع السبْي والهشاشة الاجتماعية. تبدو كما لو أنها مشلولة الإدارة ومسلوبة الهوية. ويمكن أن نردّ هذا «الإقصاء» إلى مفهوم المسجد الذي جعل الباحث منه مقرّا لرئاسة الدولة من أجل مزاولة السلطة السياسية ومن أجل الانفراد بالمجال السياسي[2]؛ دون استحضار لما كان يتاح للنساء من حيّز للاجتماع داخل «مسجد محمد الذي كان في آن معا البرلمان وقصر العدل» كما تقول فاطمة المرنيسي[3]. المسألة، هنا، مسألة تصوّر للتاريخ ومسألة خلفيات فكرية مندغمة في هذا التصوّر. ومن ثمّ التفكير، من عدمه، في تاريخ النساء في الإسلام من حيث هو تفكير في حالات مهمّشة ونماذج استثنائية.

نساء، أو سلطانات من أصول عربية وأخرى غير عربية، في نطاق انفتاح الإسلام على الثقافات

1- محمد جبرون: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2015.
2- م.ن، ص43.
3- فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات، ص128.

الأخرى وفي نطاق تسامحه مع الأعراق الأخرى. نساء جمعن ما بين العلم والذكاء والجمال والإغراء واللغة... ولم يهدأ للكثير منهن بال إلى أن ولجن قصور الحكام والخلفاء والملوك والسلاطين، ليصرن بالتالي «شريكات» لـ«ممثل الله على الأرض في خلافته!» كما قيل في توصيفه، وليمارسن السلطة والإمارة في البلاد الإسلامية. واللافت أن البعض منهن مارست السلطة كأي قائد عسكري استراتيجي يفرض احترامه على المرؤوسين والمحكومين وعلى البلاد والعباد. وكان بينهن جواري من غير الأرستقراطيات بالضرورة. وكان عليهن، في البداية، أن يقاتلن حتى يبلغن مرتبة الجارية في القصر؛ لأن هذه المرتبة تفتح لهن الأبواب للتسلّق والارتقاء الذي يبلغ حد الزواج من الخليفة والإنجاب منه. غير أن الوصول إلى «ممثل الله على الأرض في خلافته!» لا يعني أن الحياة تخلو من أشواك ومخاطر ودسائس ومقالب. ذلك «أن كلمة واحدة في غير محلها قد تجلب المصائب لمن ينطقها، إذا هي لم تعجب الخليفة»[1] وخاصة إذا ما استحضرنا «الطبع غير المنضبط لأهل السلطان» كما يذكّرنا به المفكر رضوان السيد وإن في سياق دراسة «الآداب السلطانية»[2]. ولذلك لم تخل حياة النساء الحاكمات من نيران الغيرة والشر والغدر والقسوة والقتل... ومن فصول العزل والنسيان والتآمر.... كما يشرح يحيي وهيب الجبوري في كتابه الموجز والممتع «النساء الحاكمات من الجواري والملكات»[3].

وكما أشرنا من قبل فالحريم مفهوم مكاني وزمني، ولذلك ارتبط المفهوم أكثر بالعصر العباسي الذي نشطت فيه حركة الجواري وبما في ذلك جواري تركيات ومن بلاد فارس والروم. وبقدر ما ارتفعت أعدادهن بقدر ما لازمهن ـ بسبب من الازدراء الذي كان يطالهن ـ نوع من الإصرار على التحرّر من مصيرهن من خلال تثقيف ذواتهن وتعلم صنوف من الشعر وضروب من الموسيقى... بغية الوصول إلى قلوب الحكام و«ثالوث السلطة والثروة والمتعة». ومن ثم فإن ما ذهب إليه إرفن جميل شيك من «أن تصبح المرأة امرأة حريم، كان يعني تخليها عن ذاتيتها وفرديتها، أن تصبح واحدة بين كثيرات، رقما لا اسم له لجمع لا متمايز من النساء»[4]... كلام لا يصمد في هذا السياق. والمثال على الجواري حبابة وشجرة الدر والخيزران... دون أن ننسى الجارية تودُّد التي تفوّقت على علماء زمنها في بغداد القديمة. وهذا ما دوّنته، بتلك الطريقة البارعة، حكايات (**ألف ليلة وليلة**).

والكتاب، بأفكاره وأسمائه وتواريخه وخطاطاته وأرقامه، قابل للنقاش والنقد... والإثراء أيضا، وقابل لأن ينظر إليه في ضوء كتب أخرى سبقته أو تلته مثل كتاب المؤرخة التركية بدرية أوسوك

1- فاطمة المرنيسي: نساء على أجنحة الحلم، ص18.

2- رضوان السيد: «الآداب السلطانية ومرايا الأمراء والفكر السياسي الإسلامي» (2012)، على موقع رضوان السيد: www.ridwanalsayyid.com

3- يحيى وهيب الجبوري: النساء الحاكمات. من الجواري والملكات، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، 2011.

4- إرفن جميل شك: الاستشراق جنسيا، ترجمة: عدنان حسن، قَدْمُس للنشر والتوزيع، سورية، 2003، ص303.

«النسـاء الحاكـمات في التاريـخ» الـذي قـام شـيخ الباحثـين العراقيـين إبراهيـم الداقوقـي بنقلـه إلى العربيـة وصـدر عـن مطبعـة السـعدون ببغـداد العـام 1973، والمرنيـسي تحيـل عليهـا وتناقشـها[1]، أو كتـاب المحقّـق والباحـث العراقـي (المختـصّ في الشـعر الجاهـلي) يحيـي وهيـب الجبـوري (**النسـاء الحاكـمات مـن الجـواري والملـكات**) (2011) (وقـد سـلفت الإشـارة إليـه قبـل قليـل)... أو غيرهـما مـن الكتـب وبمـا في ذلـك الكتـب التـي أرَّخـت لحاكمـة مـن الحاكـمات الشـهيرات في البـلاد الإسـلامية. وبمـا في ذلـك أيضـا نصـوص سرديـة حرصـت عـلى التعاطـي للموضـوع نفسـه مـن خـلال المزاوجـة بـين التخييـل والتأريـخ، ومـن منظـور مجابهـة الصـورة النمطيـة السـلبية للمـرأة في المجتمـع الإسـلامي، كـما في حـال روايـة متيـم جـمال (**أمـيرات منسـيات، عائشـة بنـت طلحـة و سـكينة بنـت الحسـين**) (2011) التـي تقـترب، حسـب مراجـع لهـا، ومـن حيـث الخطـاب الثقـافي المتضمّـن في تفاصيـل الـسرد، مـن الجهـد الثقـافي والفكـري لفاطمـة المرنيـسي في «السـلطانات المنسـيات»[2].

وكـما تتوجّـب الإشـارة إلى كتـب أخـرى أنجزتهـا باحثـات عربيـات مـن موقـع الحـوار، ومن موقـع الجدل (مـن بعيـد)، مـع كتـاب المرنيـسي. كتـب تـضيء، بخلفيتهـا الفكريـة وبمرجعيتهـا المنهجيـة، كتـاب (**السـلطانات المنسـيات**). وفي هـذا الصـدد يمكـن التشـديد عـلى كتـاب الباحثـة التونسـية ناجيـة الوريمـي بعنـوان (**زعامـة المـرأة في الإسـلام المبكّـر بـين الخطـاب العالِـم والخطـاب الشـعبي**) (2016) بخلفيتـه التفكيكيـة والنقديـة المغايـرة للنفـس الشـذري لكتـاب المرنيـسي. ويشـترك الكتابـان في التشـديد عـلى «ثابـت» الإقصـاء الـذي طـال المـرأة، تحـت تأثـير المركزيـة الذكوريـة، عـلى صعيـد الواقـع وعـلى صعيـد الخطـاب أيضـا... حيـث عمليـات التلاعـب والطمـس والحـذف والتشـويه... إلـخ. ومـع فـارق يكمـن في تركيـز الباحثـة التونسـية عـلى فـترة الإسـلام المبكّـر وفـترة الفتوحـات الأولى عـلى نحـو مـا تجسّـد -عسـكرياً- مـن خـلال أسـماء محـدّدة مثـل سـجاح وعائشـة والكاهنـة البربريـة... في مقابـل تركيـز المرنيـسي عـلى تاريـخ الحكـم الإسـلامي مـن العهـد الأمـوي إلى حـدود الإمبراطوريـة العثمانيـة. وفي أكـثر مـن حالـة مـن الحـالات نالـت المـرأة أكـثر مـن لقـب مثـل لقـب سـلطانة وحـرّة وملكـة... لكـن دون أن تظفـر بلقـب خليفـة[3]. مـن الجـلي، إذن، أن المـرأة تمكّنـت مـن تجـاوز «دوائـر الخـوف»، وتمكّنـت مـن أن تفـرض ذاتهـا رغـم السـياق المعاكـس والضاغـط.

وكـما في حـال باقـي كتـب المرنيـسي ذات الصلـة بالـتراث فالكتـاب، بـدوره، وهـو يعيـد مشـهد السـلطانات المنسـيات، محكـوم بأسـئلة المـرأة في الواقـع السـياسي المعـاصر وبمـدى قيـاس «التحـرّك نحـو

1- فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات، ص144 ــ 145.

2- انظر: د. معن الطائي: «ثنائية السرد والتأريخ في «أميرات منسيات»، على الموقع التالي:
http://alrowaee.com/article.php?id=805

3- هاجر خنفير: «المرأة الزعيمة بين الحجاب السياسي والتاريخي» (10 يوليو 2016)، على الموقع التالي:
Https://www.Alaraby.co.uk/supplementbooks وهـي مراجعـة متينـة لكتـاب ناجيـة الوريمـي: زعامـة المـرأة في الإسـلام المبكـر بـين الخطـاب العالِـم والخطـاب الشـعبي، سلسـلة «معـالم الحداثـة»، دار الجنـوب، تونـس، 2016، وفي إطـار مـن المقارنـة مـع كتـاب فاطمـة المرنيـسي.

إن المرنيسي تتكلّم انطلاقاً من الحاضر؛ ذلك أنّ تراثنا، الذي يحفل بمفردة الحب وغيرها من المفردات الممتلئة والدّالة على الحضارة العربية، صار مقروناً، وخاصةً في ظل تراجع الاستشراق التاريخي في مقابل سيطرة الإعلام الغربي، بالدم والكراهية والإرهاب...

الديمقراطية» الذي يقبل بإدماجها ومساهمتها في مؤسسات الدولة ومجالات السياسة. ولذلك لا يبدو غريبا أن يبدأ الكتاب بحادثة تمسّ بشكل جوهري ممارسة المرأة للسلطة في أعلى مستوياتها الهرمية. وذلك من خلال تولّي السيدة بناظير بوتو الرئاسة الوزارة في باكستان عام 1988. وهو ما تصدى له نواز شريف (رئيس حزب الإتحاد الديمقراطي الإسلامي)، والأخطر بشراسة وقتالية، بـ»دعوى» أن فوز بوتو في الانتخابات «بدعة» مخالفة لطبيعة الأعراف والتقاليد... المتعلقة بالدين الإسلامي. ولو أن الأمر كان يتعلق بمحمد أو حسن ما كان سيحصل ما حصل كما تقول المرنيسي. وتشرح الفكرة: «فالمشهد المزدوج، والالتباس (الحامل دائما للعنف في مادة الحق) لا يوجدان إلا عندما يتعلق الأمر بالمرأة»[1]. وهو ما دفع بالمرنيسي إلى الرجوع إلى الماضي من أجل تفنيد «أطروحة تحريم مزاولة المرأة المسلمة للسياسة» من خلال جملة من الوقائع التاريخية المتناسلة وفي ضوء مرجعية تاريخية عريضة وعدّة معرفية متماسكة.

فالاهتمام بالماضي، هنا، نابع من أسئلة العصر ومن الرغبة في فهم الحاضر من خلال العودة إلى الماضي من أجل استخلاص ما يمكن استخلاصه من دلالات تفيد على مستوى إضاءة هذا الحاضر الذي لا يزال يشهد، كما في حال نواز شريف وغيرها من حالات «مقصلة التأويل»، على الانتقال أو بالأحرى الانقلاب (**من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**) تبعاً لأحد عناوين جورج طرابيشي (2010).

ثمة الحاضر الذي لا يزال يلوي به الفكر الأبوي المتسيّد الذي يعدّ المرأة جارية سواء في البيوت أم في المجال العام. والمشكل، إذاً، في البنيات الذهنية المتكلّسة والجارفة. ويذكّرنا الباحث عبد الرحمن علال، في دراسته «البنية الذهنية للحريم في حفريات المرنيسي»، بمفهوم «الحريم اللامرئي» عند المرنيسي. ويشرحه بأنّه «حريم ذهني من غير أسوار ولا حيطان»، ويتكوَّن من «مجموع الصوّر النمطية التي تجعل من المرأة كائناً مجرداً من العقل»؛ فهو، بمعنى آخر، «كل الإجراءات التي تحرم المرأة من الارتقاء الاجتماعي» ومن الحصول على امتيازات الرجل نفسها؛ أي أنّه في آخر المطاف «عنف آخر ضد المرأة»[2].

1- المرنيسي، فاطمة، السلطانات المنسيات، ص13.

2- علال، عبد الرحمن، «البنية الذهنية للحريم في حفريات المرنيسي»، (9 تشرين الأول/أكتوبر 2014) على الموقع الآتي: www.mominoun.com

وعلى مستوى الإسلام المبكّر يبدو جلياً أنه لم يكن هناك «رجال حول الرسول» فقط، من الذين «دمْدموا على العالم القديم بامبراطوريته وصولجانه وحوَّلوه إلى كثيب مهيب...؟؟» على نحو ما جاء في المقدمة «التخييلية» لكتاب الكاتب الإسلامي خالد محمد خالد الذي يحمل العنوان نفسه[1]، والذي كان في أساس شهرة صاحبه. والكتاب يعرض لستّين شخصية من أصحاب الرسول (ﷺ)، ويختار لكلّ شخصية عنواناً فرعياً مميّزاً لها. و«هؤلاء «الستّين» ينوبون عن الألوف العديدة والمجيدة من إخوانهم الذين عاصروا الرسول وآمنوا به ونصروه». والكتاب، بنسقه الفكري الذكوري الكاسح، نموذج لمئات الكتب التي تصرّ على الطرح نفسه، والتي لا تزال متواصلة حتى أيامنا هاته وفي إطار «منظومة دراسات السيرة النبوية» كما يتمّ الدفاع عن ذلك. وهذا مع أنّ النساء رافقنَ النبي في صحبته في المدينة منذ أن هاجر إليها حتى وفاته العام (11هـ/ 632م)، كما سرن «في ركابه في بعض مغازيه، حيث قمن بإسعاف الجرحى وتمريضهم وسقاية العطشى وتجهيز الطعام أحياناً. وفي بعض الأحيان تضطر بعض النساء إلى اختراط السيوف والذب عن رسول الله وعن الحق الذي جاء به» على نحو ما يمكن أن نقرأ في كتاب محمد بن فارس الجميل «نساء حول النبي»[2]. غير أنّ الكتب، التي تنحو هذا المنحى، تظلّ معدودة، وقبل ذلك تظلّ محدودة التأثير في الأنساق المتكلّسة للفكر الإسلامي. ويبقى خالد محمد خالد، صاحب الكتاب المثير (الديمقراطية أبداً) (1953)، نموذج الذي «يتوقف عند العموميات التي لا تتطلب منه سوى حرارة الإقناع الوجداني لكي ينقل إيمانه إلى قلوب الآخرين ووجدانهم» كما لخّصه الكاتب والمفكر المصري غالي شكري في (**مذكرات ثقافة تحتضر**)[3].

الحب في التراث الإسلامي

وهذا الإحساس بالحب، من حيث هو مثال دالّ على كرامة الإنسان، كما يقول المتصوفة، ومن حيث هو عنوان عريض ودالّ على الحضارة العربية ككلّ، هو ما دفع المرنيسي، من قبل، إلى نشر كتابها (**الحب في حضارتنا الإسلامية**) (1984)[4]، الذي سعت فيه إلى الكشف عن المرجعيات الكبرى للتراث الإسلامي على مستوى التعاطي مع الحب، بما يرتبط به من مفردات كبرى تأسيسيّة مثل السعادة والحرية واللغة والوجود والأخلاق... وعلى النحو الذي بموجبه أكّدت أنّ التراث أكثر ثراءً وتنوعاً ودقّةً في تعريف الحب وتصريفه مقارنةً مع الحاضر الذي تيبّست فيه جوانب عديدة من اللغة العربية بالنظر إلى الشحوب الذي طال «الإبداع» ككلّ في العالم العربي. و«إسلام الحب» هذا، كما تنعته المرنيسي نفسها، هو ما لا نخصّه بالدرس فقط، إنّما هو ما لا نرغب في تدريسه

1- خالد: خالد محمد، رجال حول الرسول، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

2- الجميل، محمد بن فارس، نساء حول النبي، دار جداول للنشر والترجمة، بيروت، 2015.

3- شكري، غالي، مذكرات ثقافة تحتضر، دار الطليعة، بيروت، 1970، ص42.

4- المرنيسي، فاطمة، الحب في حضارتنا الإسلامية، الدار العالمية، بيروت، 1984. وهو الكتاب الوحيد الذي أعدّته المرنيسي بالعربية.

في مدارسنا أيضاً[1]. وهذا مع أنّ الدين الإسلامي أكثر تميّزاً مقارنةً مع «أنساق دينية» (كما تصطلح المرنيسي عليها) همّشت وتنكّرت للذّة والرغبة والحب... كما تضيف المرنيسي[2].

وقد اعتمدت المرنيسي، في (**الحب في حضارتنا الإسلامية**)، أمّهات الكتب التراثية العربية الكاشفة عن مرجعيات متنوّعة من فقه ونثر وتصوّف ودين وفلسفة وآداب... إلخ. ومن مجموع هذه الأنماط تتأكّد «الوحدة السياقية الكبرى» للتراث على صعيد تعاطي موضوع من موضوعات الحضارة العربية على نحو ما هو متمثّل في الحب. وقد فرض الموضوع على المرنيسي الرجوع إلى الناثر العربي البارع، أو إمام النثر العربي، الجاحظ في رسالته (**مفاخرة الجواري والغلمان**)، والفقيه ابن قيم الجوزية في (**روضة المحبين ونزهة المشتاقين**)، والفقيه ابن الجوزي في (**ذم الهوى**)، وابن حزم (الظاهري) في (**طوق الحمامة**)، والإمام الغزالي في (**إحياء علوم الدين**)، ومحيي الدين بن عربي في (**ترجمان الأشواق**)، وداوود الأنطاكي في (**تزيين الأسواق في أخبار العشاق**)، والشيخ محمد السراج في (**مصارع العشاق**)، وشهاب الدين بن حجلة في (**ديوان الصبابة**)... إلخ.

ويندرج ما سبق ذكره من عناوين ضمن «النسائيات» التي تفيد ما يكتبه الرجال عن النساء، والتي تفيد اختبار الرجال الذين يعشقون النساء. تقول المرنيسي: «وقد تميّز العرب بنوع أدبي لا يعرفه الغرب، وهي كتب للرجال، يدور موضوعها الرئيسي حول النساء. وقد حاول صلاح الدين المنجّد، أحد كبار الاختصاصيين في الأدب النسائي، تصنيف هذه الأعمال الأدبية الضخمة، وتوصل إلى إحصاء المئات منها في كتابه ما ألّف عن النساء»[3]. والجديد، هنا، هو الخروج عن كتب الشعر والتصوّف المهيمنة على الموضوع، اعتماداً على مسمّى «مختارات» أو «منتخبات» أو «نصوص» أو «فصول»... إلخ. والجديد، كذلك، على مستوى الخلفية الناظمة للكتابة، التعاطي مع الموضوع من خارج محور «العنف والمقدّس والجنس»، وخصوصاً في المنظور الذي يفضي إلى مقاربة تفيد من الطرح الأنثروبولوجي/ الأسطوري الذي لا ينفع معه «العقل التعليلي». الطرح الذي يجعل من الأسطورة «حيّزاً» و«شاهداً أدبياً وفنياً وأدولوجياً منحازاً لثقافة ذكورية»[4].

وأهم ما في الكتاب هو المقدمة، بل لعلّ الكتاب هو تلك المقدمة في نظر البعض؛ لأن سائره هو عناوين اثنتي عشرة مسألة مطروحة في الحب والشهوة واللغة والحرية والعبودية[5]. ثم إن كل

1- F. Mernissi: *L'Amour dans les pays musulmans*, Casablanca, Ed. Le Fennec, 2007, p. 212.

2- F. Mernissi: *La femme dans l'inconscient musulman,* Ed. Le Fennec, 2016, p. 10.

3- المرنيسي، فاطمة، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ترجمة نهلة بيضون، نشر الفنك/المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، ص197.

4- الربيعو، تركي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، 1994، ص145.

5- انظر القراءة الكاشفة للكتاب التي قام بها الشاعر محمد علي شمس الدين تحت عنوان «المغربية فاطمة المرنيسي الباحثة عن أسرار العشق العربي»، في: المغرب الثقافي، «مغرب النساء»، 9 كانون الثاني/يناير 2016 على الموقع الآتي (جريدة الحياة): http://www.ahdath.info/?p=136477

عنوان تليه نصوص من التراث دالّة على تيمة العنوان. ولعلّ الأهم في الكتاب تأكيده على الحب باعتباره «فكرة» غير مرغوب فيها من قبل مجموعات تأويلية متزمتة. ولعل الأهم، في الكتاب كذلك، تأكيده على فكرة الحب في ذاتها قبل ربطها، من منظور التأثير والتأثّر أو «لعبة التأثّر المتبادل»، بتيمات الجنون والمرض والحيرة والاشتياق والعذاب والموت... إلخ. وما أكثر القراءات التي نظرت للحب في ضوء التيمات نفسها.

والكتاب، بدوره، محكوم بالحاضر، ومحكوم بالتصدّي للأفكار التي تخصّ المرأة. تلك الأفكار التي لا تنحو، في الكثير من الحالات، نحو التعامل مع المرأة باعتبارها ذاتاً وشرطاً إنسانيين. والتأسيس لهذا الشرط مشروط بالعودة للتراث الذي هو مجال للقراءات (بمعناها التأويلي الأنطولوجي) ومجال لصراع القراءات في سياق استخلاص دلالات محدّدة تخدم حاضر الثقافة العربية المعاصرة، أو تعوق هذه الأخيرة على مستوى تجديد رؤاها لموضوع الجسد... والثقافة ذاتها.

وقد عادت المرنيسي إلى إحصاء (**خمسين اسماً للمحبة**)[1]، في كتاب يحمل العنوان نفسه، وصدر العام (2011)، لكن بالتركيز على ابن القيم الجوزية في القرن الرابع عشر، وتحديداً من خلال كتابه (روضة المحبين ونزهة المشتاقين) الذي تناول فيه، بعفة وأدب وعقل، أسماء الحب وأحوالها. وذلك كله بعد أن أحصى ستين اسماً للحب. وبعد إبراز معنى ومغزى كلّ مفردة ترتبط بالمحبة، من خلال تعريفات جامعة وملخصة، تعمل المرنيسي على ترهين المفردات، في السياق الحاضر، اعتماداً على إواليات الاستنتاج والتركيب والاستشكال... ومع التعليق على المفردات والكشف عن مرجعياتها اللغوية والمجازية وأبعادها الدلالية والثقافية.

والكتاب تتخلله لوحات تشكيلية مصاحبة تخدم التيمة نفسها، وذلك كله في دلالة على ضرورة إشراك العين إلى جانب الفكر والعاطفة من أجل استخلاص دلالات الحب. ويشار إلى أنّ الكتاب صدر عن دار «مرسم» في نسختين تحملان العنوان نفسه. وقد ساهمت في النسخة الأصلية (بالفرنسية) الفنانة العصامية فاطمة الورديغي والفنان العصامي محمد بنور، فيما ساهم في النسخة المترجمة من قبل الأستاذة فاطمة الزهرة أزرويل الفنان التشكيلي والخطّاط المغربي محمد إدعلي المقيم في بريطانيا. وفي كلتا الحالتين، الرهان واضح، وهو رهان الجمع بين متعة العين وهدأة الفكر. والملاحظ أن الكتاب لم يلفت الانتباه إليه مقارنة مع باقي كتب المرنيسي.

وسواء في الكتاب الأخير أم في الكتاب السابق، الأمر يتعلق بمستوى من التحليل لا يخلو من عمق على الرغم من منحاه التعريفي/ اللغوي الظاهر مثلما لا يخلو من رسالة محدّدة مفاد عنوانها العريض أنّ «التراث أنصف الحب»... وأن هناك «مراجع تأسيسية» في الموضوع وهي في حاجة إلى «فكر قرائي» يصل ما بين النسوية اليقظة والنظرة المتسامحة. ألم يقل ابن حزم عن

1- Fatima Mernissi: *Les 50 noms de l'amour: Le Jardin des amoureux*, d'al-imam Ibn Qayyim al-jawziyya, Les Editions Marsam, Rabat, 2011.

الحب إنّه «ليس بمنكر في الدين ولا بمحظور في الشريعة؛ إذ القلوب بيد الله عز وجل، وقد أحبّ من الخلفاء المهذّبين والأئمة الراشدين كثير...»[1]؟ أليس الحب تبجيلاً لما تسمّيه المرنيسي بـ«الرقة الإنسانية ووداعة الكرامة»[2]؟

وما ينبغي تأكيده أيضاً أن المرنيسي تتكلّم انطلاقاً من الحاضر؛ ذلك أنّ تراثنا، الذي يحفل بمفردة الحب وغيرها من المفردات الممتلئة والدّالة على الحضارة العربية، صار مقروناً، وخاصةً في ظل تراجع الاستشراق التاريخي في مقابل سيطرة الإعلام الغربي، بالدم والكراهية والإرهاب... وبالعناوين التي تشدّد على «الصارم المسلول» و«الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة» و«منكرات الأفراح والأعراس»... إلخ. والخلاصة المريرة، هنا، تراجع الأبحاث حول الرغبة والجمال والجسد والإيروتيكية والليالي وظرافة الحب ومعاجم الحب... في الإسلام.

ودون أن نتغافل، هنا، عن «تأويلات المتزمّتين»، من داخل التراث ذاته، ومن الذين لم يخلُ منهم مكان وزمان كما يقول جابر عصفور، ومن الذين أسهموا في إشاعة الصورة الزائفة ذاتها التي يحرص الإعلام سالف الذكر على إشاعتها وترسيخها في المخيال الغربي. لقد كان هؤلاء في أساس تلفيق العديد من المرويّات الشعبية التي تبخس المرأة وتحطّ من مكانتها[3]. وهذه المرويّات هي التي تؤجّج تنميطات الاستشراق التي تشدّد على «التفوّق المعرفي والوجودي» للغرب على الشرق سواء في التعاطي مع موضوع المرأة أم غيره من الموضوعات الصانعة للحضارة. وباسم هذه المرويّات برّر الغرب تقدّمه نحو الشرق من أجل جلب الحضارة إلى هذا الأخير، لكن عن طريق الاستعمار العسكري وعن طريق تجريب الأدوية واختبار نجاعة المنظومة الطبية الكولونيالية في نساء العالم الثالث (كما في حصل في الهند).

والمؤكّد أنّ هناك كتباً أخرى تنتظم ضمن النسق الثقافي ذاته الذي تسعى المرنيسي إلى «تشييده»، وبعضها ذهب بعيداً إلى حد ذكر الأعضاء الجنسية من التي«لا جناح عليها في موضعها» كما هو الشأن بالنسبة إلى عبد الله بن مسلم بن قتيبة في الربع الثالث من القرن الثالث للهجرة. وعلى النحو الذي جعله يجعل الرجل ذاته عرضة للتمييز والنقد. يقول ابن قتيبة، على سبيل الاستدلال، في الجزء الرابع (كتاب النساء) من (**عيون الأخبار**): «والرجال ثلاثة: فهيِّنٌ، ليِّنٌ، عفيف مسلم، يُصدر الأمور مصادرها، ويُوردها مواردها؛ وآخر ينتهي إلى رأي اللّبِّ والمقدرة

1- ابن حزم الأندلسي، علي، طوق الحمامة في الأُلفة والأُلاف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص12.

2- المرنيسي، فاطمة، «تراثنا أنصف الحب... وهناك فوضى في القيم ولا شيء تحت السيطرة»، (حوار)، (الثلاثاء 08 نيسان/ أبريل 2008)، على الموقع الآتي:

http://www.hespress.com/interviews/5804.html

3- عصفور، جابر، دفاع عن المرأة، ص19.

فيأخـذ بأمـره، وينتهـي إلى قولـه؛ وآخـرُ حائـرٌ بائـرٌ، لا يأتمـر لرشـد، ولا يطيـع مرشـداً»[1].

وبقـدر مـا توجـد كتـب تنحـو نحـو هـذا المنحـى، بخصـوص المـرأة، توجـد كتـب تقابلهـا نقيضـة في مجموعهـا وعدائيـة في تفاصيلهـا. وقـد تضمنـت هـذه الكتـب أفـكاراً تجـاوزت العـداء والمذمـة نحـو الكراهيـة الفولاذيـة. وهنـاك مـن مـا زال يسـتعيدها في سـياق تثبيـت «بنيـان الفحولـة» ومـآلات الذكوريـة المتصلّبـة وتلفيقـات السـلطة واحتـكارات الاقتصـاد.

منجـز الباحثـة فاطمـة المرنيـسي، عـلى مسـتوى التعاطـي للـتراث، كاشـف عـن مرجعيـة مغايـرة عـلى مسـتوى التعاطـي مـع موضـوع المـرأة في الـتراث الإسـلامي. ويهمنـا أن نختـم بأفـكار محـدّدة بخصـوص هـذا التعامـل.

رسـالة المرنيـسي تمـسّ الحـاضر بشـكل مبـاشر، في إطـار فكـرة المحبـة، بغيـة تـلافي مخاطـر الخـراب والكراهيـة... إلـخ. ويتزايـد المشـكل أكـثر بالنظـر إلى مـا يسـود مـن قيـم مغايـرة وقبـل ذلـك دالّـة عـلى «أزمـة قيميـة»، «هنـاك فـوضى في القيـم ولا شيء تحـت السـيطرة» كـما تقـول المرنيـسي[2]. وفي المقابـل هنـاك المحبـة التـي تفـضي إلى الكرامـة الإنسـانية. والتعاريـف، التـي سـاقتها المرنيـسي للمحبـة، وبلغتهـا، «تسـهّل عـلى القـارئ فهـم ذاتـه دون أن يلجـأ إلى محلّـل نفـسي». وربمـا في هـذا السـياق يمكننـا الإحالـة عـلى فكـرة الباحـث الأنثروبولوجـي كريسـتوف فولـف (Christopher Wolf) حـول «العـلاج التأويـلي (الهرمينوطيقـي)»[3]. فنحـن، هنـا، بصـدد «نـص القـارئ» المـوازي لـ«نـص المؤلِّـف» ذاتـه[4] في سـياق مـا يمكـن نعتـه بـ«الارتبـاط الـذاتي» و«التأويـل [الأنطولوجـي] الـذي نحيـا بـه».

واللافـت أنّ مقاربـة المرنيـسي، مـن ناحيـة موضـوع الحـب ذاتـه، إلى حـدود الفـترة التاريخيـة التـي تعنـى بهـا أو حتـى مـا بعدهـا، لا تـصرّ عـلى الكتـب التراثيـة التـي تمـضي إلى الحـد الـذي يعـرض للظواهـر الجنسـية كافـةً في المجتمـع الإسـلامي، وبمـا في ذلـك ضروب مـن الشـذوذ والانحـراف... إلـخ. وكـما أنّ

1- المختـار مـن كتـاب عيـون الأخبـار لابـن قتيبـة الدينـوري، اختيـار أحمـد عبـد العليـم الـبردوني، مراجعـة إسـماعيل مـرزوق، وزارة الثقافـة والإرشـاد القومـي، الجمهوريـة العربيـة المتحـدة، (د.ت)، ص329-330.

2- المرنيسي، فاطمة، «تراثنا أنصف الحب... وهناك فوضى في القيم ولا شيء تحت السيطرة» (حوار).

3- فولـف، كريسـتوف، علـم الأناسـة: التاريـخ والثقافـة والفلسـفة، ترجمـة أبي يعـرب المرزوقـي، الـدار المتوسـطية للنـشر، كلمـة، أبـو ظبـي، 2009، ص378.

4- انظر:

C. Mazauric, M.–J. Fourtanier & G. Langlade (dir), *Le texte du lecteur*, Editions Scientifiques Internationales, Bruxelles, 2011.

وعـلى الرغـم مـن بعـده التربـوي والنقـدي الأدبي، تضمّـن الكتـاب معطيـات نظريـة مفيـدة بخصـوص تنـوع السـياقات والتجـارب والصيـغ والمخيـال... في عمليـات القـراءة وتطويـر النصـوص وتحريـك رهانـات الأفـراد والمجتمعـات.

مقاربتها تختلف عن مقاربة مالك شابل الذي بحث في (**موسوعة الحب في الإسلام**) وفي (**قاموس الحب في الإسلام**)... وعلى نحو جعله يبحث أيضاً في ضروب من الشذوذ والانحراف سالفة الذكر.

وثمة كتب، في التراث، تسمح بهذا النوع من المقاربة؛ والمثال على ذلك كتاب (**نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**) الذي يقدّم فيه صاحبه الشيخ والأديب والمؤرّخ والجغرافي شهاب الدين أحمد بن يوسف التيفاشي (580 - 651هـ/ 1184 - 1253م) عرضاً شاملاً للجنس والجنس المقدّس عند العرب القدماء والأنكحة كافة (الاستبضاع والمخادنة والبدل والمضامدة... إلخ) أو الظواهر الجنسية والمتخفية منها، أو الظاهرة بصفة عامة في المجتمع الإسلامي حتى منتصف القرن السابع الهجري، بما في ذلك أنواع من الشذوذ وأنحاء من الانحراف مثل اللواط والسّحاق والخنات والزنى والقوادة... إضافة إلى طبقات القوادين والزناة والبغايا... وبأرقام وتفصيل... معزّزاً ذلك بأبيات شعرية حارقة ونوادر جذّابة وأقوال مأثورة[1].

في مركزية التأويل

منجز الباحثة فاطمة المرنيسي، على مستوى التعاطي للتراث، كاشف عن مرجعية مغايرة على مستوى التعاطي مع موضوع المرأة في التراث الإسلامي. ويهمنا أن نختم بأفكار محدّدة بخصوص هذا التعامل. وتتعلق أولاها بمركزية «الحفر» في هذا التراث الثري، على الرغم مما طال العديد من أمهات كتبه ومصنفاته ومصادره... من إتلاف وإحراق. ويبدو مفيداً التشديد، هنا، على أن «الحفر» لا صلة له بـ(**حفريات المعرفة**) (Archéologie du Savoir) تبعاً لعنوان شهير (1969) لأحد كتب الفيلسوف الفرنسي الأشهر ميشيل فوكو؛ ذلك أن الكتاب الأخير إضاءة أو رسم للخطوط العامة والأولية لمشروع ميشال فوكو نفسه، وعلى نحو ما صاغه في كتب سابقة له، وخاصة (**تاريخ الجنون**) (1962) و(**ميلاد العيادة**) (1963) و(**الكلمات والأشياء**) (1966). وفي هذا المشروع، كما يقول ميشيل فوكو، «نسعى إلى قياس التحولات التي تحدث عامة في التاريخ؛ إنه مشروع يطرح موضع السؤال، المناهج والحدود والمضامين الخاصة التي يدور عليها تاريخ الأفكار؛ مشروع نرمي من ورائه إلى القضاء على آخر مظاهر التبعية الأنطربلوجية». ومن جهة ثانية «حفريات المعرفة ليست مبحثاً تأويلياً: ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» يتوارى خلف الخطاب»؛ إنها «ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية: أي تحويلاً منظماً لما كتب لا يتعدى الشكل البراني؛ فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سرّ الأصل ذاته؛ بل إنّها وصف منظم لخطاب يجعل منه موضوعه»[2].

والمؤكد أنّ هذا الخطاب، أو بالأدق «إنتاج الخطاب»، هو مدار «حفريات التراث الإسلامي» في

1- التيفاشي، شهاب الدين أحمد بن يوسف، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، تحقيق جمال جمعة، رياض الريس، لندن، قبرص، 1992.

2- فوكو، ميشال، حفريات المعرفة، ص15ـ16، 78، 118ـ129.

حال منجز فاطمة المرنيسي. وقبل ذلك التأويل لا يمكن الفكاك منه، وكما قيل إن المواقف الرافضة للتأويل بدورها تندرج ضمن نظريات التأويل[1]. ثم إنّ «ما يضمن حياة التأويلات هو ألا نؤمن إلا بوجود التأويلات[2]. هذا وإن كان فوكو يطرح موضوع التأويل في اللعبة المتبادلة بين «القراءة والكتابة» في سياق ما يمكن نعته بـ«خطاب النص المختلف». ومن وجهة نظر أنثروبولوجية، على الرغم من أن ميشيل فوكو لم يكتب إلا القليل جداً عن الدين، وتقريباً لم يكتب شيئاً عن العالم غير الغربي، فإنّ كتاباته عن تشكّل الأفكار والرقابة والمعرفة والسلطة... تظل خصبة ومثمرة؛ كما يقول الباحث الأنثروبولوجي طلال أسد[3].

إنّ فكرة «الحياد الموهوم» غير واردة في مجال التأويل. ثمّ إن الهرمينوطيقا (علوم التأويل كما يترجمها البعض) تشكّلت حول مفهوم خاص بها هو «تحيّز الإنسان المعاصر» أو «إشكالية الفهم المسبق»[4]. لكن شريطة التمييز بين الأحكام المسبقة الشرعية (Préjugés) والأحكام المسبقة غير الشرعية، على نحو ما يقول واحد من أكبر المنظرين في موضوع التأويل وهو هانس جورج غادامر[5]. والقراءة، من حيث هي «حالة هرمينوطيقية»، قرينة الأفق التأويلي الذي يتجاوز جميع أشكال المقاربة المباشرة للنصوص والظواهر. وكما أنّ الفهم، هنا، وبما أنّه مرتكز التأويل، ومن خارج الإلحاح على سنده الأنطولوجي، ليس مجرد موقف يُصار فيه إلى إعادة إنتاج النص... إنّه دوماً موقف إنتاجي خلّاق كما يقول غادامر الذي أحلنا عليه قبل قليل[6].

إلا أن الحرص على رعاية النزعة الموضوعية في التأويل، ومن ثَمَّ مراعاة مبدأ السلامة أو الشرعية أو المقبولية... (Validité) في التأويل، وذلك كلّه في أفق تلافي السقوط في التخييل القرائي/ التأويلي، يستلزم الارتكاز على مستندات أو ضوابط محدّدة تضمن مبدأ السلامة سالف الذكر. وأوّل هذه الضوابط أو المبادئ هو مبدأ «الوعي القرائي» (Conscience Lisante)[7]، وربط النصوص والظواهر بسياقاتها... وذلك كله في المدار الذي لا يفارق دوائر التأويل التي لا تفارق بدورها، هنا، «الحالة الهرمينوطيقية».

خطاب النسوية الإسلامية التأويلية

إنّ فاطمة المرنيسي تضعنا، بدورها، إزاء «نسوية إسلامية تأويلية» قابلة بدورها للتأويل

1- Jean Grondin: *L'Horizon Herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 205.

2- فوكو، ميشال، نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص78.

3- العميم، علي، العلمانية والممانعة محاورات في النهضة والحداثة، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002، ص183.

4- نص المقدمة، الهرمينوطيقا والتأويل، ألف، القاهرة، ربيع 1988، ص5.

5- H.-G. Gadamer: *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 301.

6- Jean Grondin: *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, p. 160.

7- H.-G. Gadamer: *Vérité et méthode*, p. 90.

قد تبدو الخلفية، التي تصدر عنها رجاء بن سلامة، في اختلافها مع المرنيسي، جلية... وعلى النحو الذي يستدرج الإسلام ككل إلى دائرة التأويل (المرسومة) لدى المتصدّية لـ«بنيان الفحولة».

والتفكيك. وينبغي التمييز، هنا، بين التفكيك الإيجابي الذي ما أحوج الثقافة العربية إليه، وبين التفكيك العدمي الذي لا يزيد إلا في إرباك المشهد الفكري العربي. ولعل الصنف الأوّل ما يقصد إليه المفكر هاشم صالح عندما يقول: «التفكيك ينتقل بك من مرحلة سابقة إلى مرحلة لاحقة، من مرحلة الجمود والصدأ إلى مرحلة الانعتاق والإبداع. لا نستطيع الانتقال إلى المرحلة الحداثية قبل تفكيك المرحلة التراثية»[1].

والباحثة فاطمة المرنيسي حريصة على صياغة «خطاب محدّد»، وخاصة أننا نعيش «زمن الخطاب» أو «عالم الخطاب». والصراع، هنا، ليس بالخطاب فقط وإنما على الخطاب أيضاً كما قال ميشيل فوكو؛ وهو ما تلفتنا إليه الباحثة التونسية رجاء بن سلامة في سياق تفكيك «بنيان الفحولة». تقول: إن الخطاب «ليس فقط ما يترجم الصراعات أو بنى الهيمنة، بل هو ما يتصارع من أجله وما يتصارع به، وهو السلطة التي يراد افتكاكها»[2]. وصراع، من هذا النوع، لا يتحدّد إلا من خلال الأفكار الكبرى الحريصة على جعل المجتمعات مجالاً لها والحريصة، بالقدر ذاته، على إحداث تغيير في مجرى التعاطي مع الظواهر الكبرى والقضايا الملحة، دون أن يكون في نيتنا هنا أن نجعل من «المرأة القضية ومن القضية المرأة» ودون التبخيس من الموضوع في الوقت نفسه.

خطاب محدّد، كما أسلفنا، ولعلّ الأهم كاشف عن الانتظام ضمن صنف من «المرجعية الإسلامية» التي لا يوافق عليها المتشدّدون وما أكثر هؤلاء من الذين عارضوا المرنيسي وحاربوها... من اليساريين والقوميين أيضاً حتى لا نحصر «الخطاب المضاد» لها في «الإسلامويين المتزمّتين» فقط. وهي المرجعية ذاتها التي لا توافق عليها باحثات نسويات خريجات جامعات الغرب أو من اللواتي يشهد لهنّ بالجمع بين امتلاك المناهج الغربية ونوع من التمكّن من التراث الإسلامي في الجانب المتعلق بالمرأة.

ويمكن أن نستدل، على المستوى الأخير، باختلاف الباحثة التونسية (الجريئة) رجاء بن سلامة مع المرنيسي في موضوع الحجاب ذاته وعلى نحو ما عالجته المرنيسي في (**الحريم السياسي**) ذاته.

1- صالح، هاشم، «جاء زمن التفكيك!»، جريدة الشرق الأوسط، الجمعة، 29 ذو القعدة 1434 هـ/ 04 تشرين الأول/ أكتوبر 2013، العدد 12729.

2- بن سلامة، رجاء، بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ص114.

تقول رجاء بن سلامة (ونستحضر نصها على طوله حتى يتكشف لنا الفرق بينها وبين المرنيسي): «وقد درست الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي هذا الحدث [نزول الحجاب] دراسة دقيقة متأنية، إلا أن اهتمامها انصبّ على علاقة هذا الحدث بآداب الضيافة والاستئذان وعلى رغبة النبي في حماية حياته الخاصة، فسار بحثها في الاتجاه الأخلاقي المعقلن نفسه الذي كانت تسير فيه التفاسير القديمة، وأغفلت عاملين نعدّهما أساسيين في ضرب الحجاب هما: العامل المؤسسيّ التاريخيّ الذي يجعل الحجاب بنية من البنى الأبوية الضاربة في عمق التاريخ، والعامل النفسي المتعلق بشخصية الرسول وبرغباته ونزواته البشرية.

«فربما أوهمنا حديث القدامى عن «نزول» أو «ضرب» الحجاب باستحداث الإسلام الناشئ لهذه المؤسسة، والحال أنها أقدم من الإسلام، لأنها وثيقة الصلة بتقسيم الأدوار الاجتماعية بين الجنسين، الغالب على الثقافة القديمة، والذي تبنته الأديان التوحيدية لأسباب يضيق المجال عن شرحها، أهمها الحفاظ على النظام الأبوي والأسرة الأبوية القائمة على الزواج»[1].

والفكرة نفسها كان قد أكّدها قاسم أمين في كتابه (**تحرير المرأة**) الذي صدر أوّل مرّة عام (1899) قائلاً: «لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص، مهما كانت مضرّة في ظاهر الأمر، لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة. لكننا لا نجد نصّاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم، فاستحسنوها، وأخذوا بها، وبالغوا فيها، وألبسوها لباس الدين، كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين، والدين براء منها»[2].

ونص، من هذا النوع، جدير بالكشف عن طبيعة التأويل لدى كل من الباحثتين، وجدير بالكشف عن مرجعية كل واحدة منهما، وعلى نحو يباعد بينهما في الوقت ذاته من ناحية استراتيجيا التأويل التي تنحو نحو التلويح بخلاصات أو أفكار محدّدة. وتتضح هذه الاستراتيجيا أكثر في التعقيب الثاني الذي تصوغه رجاء بن سلامة، في أثناء الحديث عن خيبة المجموعات السياسية من تنصيب المرأة لقيادتها، ومن خلال الحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»... الذي تقول عنه: و «هو حديث قامت عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي بتحقيق تاريخي متأنّ وشاقّ لتبيّن ظروف وضعه وعلاقته بالفتنة الكبرى وبمعارضي عائشة في خروجها من حجابها إبّان واقعة الجمل». وتواصل رجاء بن سلامة بما يفيد الفرق بينها وبين المرنيسي: «ونحن نرى أن العوامل التاريخية البنيوية أهم من العوامل الظرفية الأحداثية في ظهور مثل هذا الحديث، فمنع المرأة من تولّي الإمامة والسلطنة والخلافة من النتائج الطبيعية المنجرّة عن الصيغ العلائقية

1- بن سلامة، رجاء، بنيان الفحولة، ص59ـ60.

2- أمين، قاسم، تحرير المرأة، القاهرة، دار المعارف، 1970، ص80.

الأبويّة التي يكرّسها مبد قوامة الرجال على النساء ومبدأ حجاب المرأة، وهما مبدآن ينصّ عليهما القرآن وليسا من افتراءات رجال الحديث»[1].

قد تبدو الخلفية، التي تصدر عنها رجاء بن سلامة، في اختلافها مع المرنيسي، جلية... وعلى النحو الذي يستدرج الإسلام ككل إلى دائرة التأويل (المرسومة) لدى المتصدّية لـ«بنيان الفحولة». على أن المرنيسي لا تنحو المنحى نفسه وعلى ما يستلزمه هذا المنحى من عدّة منهجية تفكيكية تمتد إلى «الأصول» ذاتها. والظاهر أن النقد الذي وجهّه نصر حامد أبو زيد، وإن من خلال مناقشته لكتاب المرنيسي (**الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية**) (1992)، يفيد على مستوى نقد حفريات المرنيسي بخصوص التراث الإسلامي. ولا داعي للتفصيل بخصوص استراتيجيا التأويل أو الفكر القرائي عند نصر حامد أبو زيد في مشروعه الفكري النقدي الذي شمل النص المؤسِّس والخطاب الديني... والدرس التأويلي ذاته. لكن لا بد من التذكير بإلحاح صاحب «مفهوم النص» على ضرورة التمييز بين الإسلام في نصوصه الأساسية، والفكر الإسلامي أو التراث الديني من جهة، وعلى إرجاع الاختلاف في المسائل الفقهية الظنية، في ثبوتها أو في دلالتها، إلى الاختلاف في النظر إلى مسائل اللغة العربية ووجوه بيانها من جهة موازية. ومن هذه الناحية يأخذ على «المؤلّفة» (كما ينعتها) أنها «لا تهتم بإبراز التمييز الواجب بين الإسلام والفكر الديني في تطوّره التاريخي، هذا رغم أن هذا التمييز واضح تماماً في مواطن كثيرة من الكتاب. لكن الأمر أحياناً يكون مربكاً للقارئ إلى درجة لا يستطيع معها الحسم ما إذا كان التحليل في نقاط نقاش بعينها للإسلام -في نصوصه الأساسية- أم للفكر الإسلامي»[2].

ولكن مع ذلك، المرنيسي تحدّد موضوع الاعتراض في الإسلام ذاته، وبعد التمييز داخل هذا الأخير وخاصة من ناحية السلطة القامعة والفاسدة، وذلك حين تقول في (**السلطانات المنسيات**): «تحاشيًا لكلّ سوء فهم وكلّ تشويش، فإنّه من الطبيعيّ، في كل مرّة أتحدّث فيها عن الإسلام دون أيّ وصف في هذا الكتاب، فإنّني أقصد فيه الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة، وأعمالَ الرجال المدفوعين بمصالحهم، والمشبعين بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلامَ ــ الرسالة، الرسالةَ الإلهيّة، الإسلام المثاليّ (المدوّن في القرآن). وعندما أتكلم عن هذا الأخير فإنني أعبّر عنه بالإسلام كرسالة أو الإسلام الروحي...»[3].

أما الفكرة التالية، بعد الفكرة السابقة، ذات الصلة بطبيعة الحفريات والمرجعية الفكرية الناظمة لها، فذات صلة بتعاطي المرنيسي للتراث الإسلامي ككل. وهذا التعاطي ليس موحّداً، على نحو ما يمكن أن نجد عند مفكرين، كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو

1- بن سلامة، رجاء، بنيان الفحولة، ص123ـ124.

2- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف: خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004، ص131.

3- المرنيسي، فاطمة، السلطانات المنسيات، ص18

زيـد... إلـخ. ويمكـن أن نـرد ذلـك، ابتـداءً، إلى الـتراث ذاتـه بالنظـر إلى اختـلاف أنماطـه وبالنظـر إلى تعـدّد سـياقاته، وخاصّـة في حـال التعاطـي مـع موضـوع في حجـم موضـوع المـرأة. وموضـوع مـن النـوع الأخـير هـو، في حـدّ ذاتـه، موضـوع إشـكالي، مـا يسـتلزم التعاطـي معـه في ضـوء قـراءة نسـقية تصـل مـا بـين الديـن والتاريـخ والأدب... لكـن وفـق منهجيـة متفاوتـة ومتفتّحـة ومرنـة وشـذرية كـما في حـال فاطمـة المرنيـسي.

ويمكـن القـول، في خلاصـة مـا تقـدّم، ومـن جهـة أولى، إنّ حفريـات فاطمـة المرنيـسي، بخصـوص موضـوع المـرأة في الـتراث الإسـلامي، تبحـث في النسـق المتيبّـس مـن شـدة تداخل التأويـلات المغرضـة وتوالدهـا وتلازمها واختلاطهـا. وقبـل ذلـك تعكـس هـذه الحفريـات دخـول المـرأة ذاتهـا عـلى خـط «الكتابـة» عـن بنـات جنسـها كـما عـن الإسـلام دون تجريـح أو تطـاول عـلى الثوابـت الإسـلامية. الكتابـة المؤسِّسـة والاستشـكالية نتيجـة تضافـر ثلاثـة مسـتويات هـي: الموضـوع، والمنهـج، والاسـتراتيجيا؛ كـما يشرَحهـا الباحـث السوسـيولوجي أحمـد شراك[1] صاحـب أوّل كتـاب باللغـة العربيـة عـن فاطمـة المرنيـسي في المغـرب[2]. وذلـك كلّـه في المـدار الـذي يفـضِي بالباحثـة إلى الانتظـام في إطـار نـوع مـن النسـوية الإسـلامية المعتدلـة.

ومـن جهـة ثانيـة، لا تسـعى هـذه الحفريـات إلى تقديـم جـردٍ تفصيـليٍّ بالـتراث ولا القفـز نحـو تقديـم «بديـل جاهـز» ولا حتـى الانتظـام في تضاريـس الفكـر المقاصـدي التأويـلي ذاتـه. حفريـات تفـارق «التأويـل المفـرط» (Surinterprétation)، أو أنهـا لا تـردّ عـلى «مقصلـة التأويـل» مـن خـلال الانصهـار في «فـرن التأويـل الجاهـز» أو في «القتـال عـلى التأويـل» بتعبـير محمـد عابـد الجابـري[3]. غـير أنّهـا ترتكـز عـلى ضربٍ مـن النقـد الـذي يفيـد مـن مـشروع «نقـد العقـل العـربي» -تمييـزاً لـه عـن العقـل الإسـلامي عنـد أركـون، مثـلاً[4]- مثـلما تفيـد مـن النقـد التاريخـي والبحـث السوسـيولوجي والنقـد الأدبي والنقـد الثقـافي؛ وذلـك كلّـه في إطـار الانتظـام ضمـن «مقتضيـات التأويليـة الحديثـة» التـي هـي قرينـة تحليـل وغربلـة ركام مـن الأفـكار والمعطيـات والتنميطـات والتلفيقـات والتمثـلات... مـن أجـل اسـتخلاص مكانـة مغايـرة، محترمـة ابتـداءً، للمـرأة التـي ظلـت رمـزاً للمحجّـب والمقنّـع والمبعـد والمقـصي... في الـتراث الإسـلامي؛ وذلـك كلّـه أيضـاً بخلفيـة فكريـة مرجعيّـة وبلغـة مفتوحـة وبدافـع البحـث عـن مكانـة رمزيـة تليـق بهـذه المـرأة في النقـاش العـام والنقـد العـام.

منجـز المرنيـسي، في مجـال التعاطـي للـتراث، غـير معـدّ للاسـتهلاك أو السـياحة أو الموضـة. وحتـى بالنسـبة -لـكي نتكلّـم بلغـة الدراسـات التأويليـة- إلى دعـاة «الوحـدة المفترضـة» أو «الوحـدة الجزئيـة»

1- شراك، أحمـد، المرنيـسي واستشـكال قضيّـة المـرأة المغربيّـة والعربيّـة، ضمـن ملـفّ عـن الراحلـة فاطمـة المرنيـسي في مجلـة الآداب (2016/02/28)، عـلى الموقـع الآتي: http://al-adab.com/article.

2- شراك، أحمد، **الخطاب النسائي في المغرب: نموذج فاطمة المرنيسي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1990.

3- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د.ت)، ص225.

4- انظـر: نـص الدراسـة التـي كرّسـناها للمقارنـة بـين محمـد عابـد الجابـري ومحمـد أركـون ضمـن كتابنـا: الـتراث... القيمـة والفكر، منشـورات سـليكي أخويـن، طنجـة، ص187ـ201.

القائمة بين الذات والموضوع؛ أي تلك الوحدة التي تجعل من القارئ بعض المقروء في الحدث التاريخي للقراءة، وهذا ما يعبر عنه في الدراسات الهرمينوطيقية بـ«التذاوت» (Intersubjectivité) أو «العقدة الرمزية» (Nœud Symbolique) بين الذات والموضوع، أو بين الذات المؤوِّلة والذات المنتجة[1]... تخيّب المرنيسي ظنّهم بخلاصاتها المغايرة لما ينتظرونه أو يتطلّعون إليه. أجل إن منجزها «نسقي» على الرغم من منحاه الكتابي والشذري... لكنه، في الوقت ذاته، متفاوت وكاشف عن «عجين» معارف وتخصّصات... عجين مندغم في مستويات التحليل ومحطات التقويم. ومن مقرّرات الدراسات التأويلية استحالة بناء «نظرية عامة» في التأويل.

وتبدو المرنيسي غير مشدودة إلى الاستجابة لمقتضيات تجديد الفكر الإسلامي، إلا أن تأويلياتها لا تخلو من «ثوابت فكرية». ولعلّ في كتاب (الحريم السياسي)، الذي أثار تلك الضجة، ما أشّر على نوع من انتقال المرنيسي من «اللحظة العلمانية» كما تستخلص الباحثة رجاء الرهوني من (**ما وراء الحجاب**) (1975) و(**المرأة في اللاوعي الإسلامي**) (1982) نحو مرحلة ثانية في مسارها العلمي والأكاديمي والنضالي ابتدأت من (1985) إلى (1990) هي مرحلة «مراجعة الإسلام من الداخل» كما تنعتها الباحثة نفسها[2]. وبكلام آخر: هي ما يصطلح عليها بمرحلة «النسوية العربية الإسلامية المعتدلة» أو «النسوية الإسلامية التأويلية». وهي المرحلة التي تلت مرحلتها الأولى «العلمانية» أو «التيولوجية ــ الإيديولوجية» حتى يتم التخفيف من «الحدّة المفهومية» الملازمة للعلمانية التي لا يتمّ التمييز فيها بين «الطرح العلماني» في حدّ ذاته وبين «الإمكانات المنهجية» التي تتيحها العلمانية. وفي كلتا الحالتين، حالة المقاربة العلمانية أو المقاربة النسوية الإسلامية، لم تذهب المرنيسي إلى أبعد حد على مستوى التحليل... كما تستخلص نزهة جسوس في دراسة كاشفة لها حول المرنيسي[3].

وتصنّف فاطمة المرنيسي ضمن تيار «النسوية العربية الإسلامية»... وهذا مع أنّها لا تصنّف نفسها ضمن التيار، وقبل ذلك هي لا توظف التسمية[4]. ويتمّ تصنيفها ضمن هذا التيار إلى جانب

1- J. Paul, Resweber: *Qu'est qu'interpréter?*, C.E.R.F, Paris, 1988, p. 30.

2- وهذا ما كرست له الباحثة رجاء الرهوني الجزء الثاني من أطروحتها لنيل الدكتوراه حول فاطمة المرنيسي، انظر:
Raja Rhouni: *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Brill, Leiden – Boston, 2010, pp. 165250-.

3- Nouzha Guessous: "Le(s) féminisme(s) de Fatéma Mernissi": http://economia.ma/content/

4- للاطلاع على «النسوية الإسلامية»، من ناحية سياقات النشأة والتداول، انظر: ملف النسوية الإسلامية، إشراف وتنسيق بسام الجمل وأنس الطريقي، سلسلة ملفات بحثية، قسم الدراسات الدينية، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (19 أيلول/سبتمبر 2016)، على الرابط الآتي: http://www.mominoun.com/articles وللاطلاع على النقد الموجّه إلى «النسوية الإسلامية» في السياق الفكري النسوي العربي المعاصر، انظر: قرامي، آمال، «النسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق»، الحوار المتمدن، العدد 4009، 20/2/2013. المحور: حقوق المرأة: ومساواتها الكاملة في كافة المجالات. على الموقع التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=325746

مواطنتها الدكتورة أسماء المرابط صاحبة الأبحاث المشهود لها بها في مجال محور «القرآن والمرأة»، والدكتورة أميمة أبو بكر من مصر، والدكتورتين ألفت يوسف ونائلة السليني من تونس، دون تغافل عن أسماء أخرى تكتب في المهاجر، باللغة الإنجليزية تعييناً، مثل أمينة ودود صاحبة الكتاب الشهير (**المرأة والقرآن**) (1992) والمصرية ليلى أحمد صاحبة (**المرأة والجندر في الإسلام**) (1992). ويتمّ تصنيف المرنيسي ضمن تيار «النسوية الإسلامية» لدفاعها عن عدم تعارض الإسلام مع حقوق المرأة والديمقراطية... على نحو ما درست ذلك في (**الحريم السياسي**) (1987) (وقد سلفت الإشارة إلى ذلك قبل قليل) وفي (**سلطانات منسيات**) (1990) و(**الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية**) (1992). وهذا بالإضافة إلى (المنظور النسائي) المميّز، بتفاوت، لخطاب الباحثات المنتظمات في مجال النسوية الإسلامية التأويلية.

لقد تعاطت فاطمة المرنيسي مع موضوع المرأة انطلاقاً من جبهات متعدّدة تصل ما بين التحليل السوسيولوجي والبحث الميداني والمقابلة والروبرتاج والحوار والورش والتقرير الصحفي... دون تفريط في أداء المثقفة الملتبسة بالألغام. غير أن جبهة التراث تظل، في تصوّرنا، أبرز جبهة ضمن جبهاتها المتعدّدة بالنظر إلى التباس التراث بذلك الصنف الكاسح من الثقافة التي بموجب أنساقها المفترسة يتمّ ترسيم الحريم بشقيه المرئي واللامرئي. ومن هنا دلالات «المواجهة الهادئة»، من خلال العودة إلى التراث، اعتماداً على آليات الحفر والتفكيك والتأويل... بدلاً من معاول النقض والتخمين والتحقير. ولعلّ في هذا البحث ما يدلّ على استجلاء جوانب من هذا المطمح الفكري الشاق والصعب.

دريدا قارئاً هُوسّرل

أو في العائدين من الموت*

فتحي إنقزو**

مَا رَغْبةُ النّفْس في الحَيَاةِ وإنْ * * تَحْيَا قَليلاً فَالمَوْتُ لاَحِقُهَا
أمية بن أبي الصلت

تقديم

في ديباجة مقدمة الترجمة العربية لكتاب (**الصوت والظاهرة**)، كنت قد وضعت قول ابن عربي: «فالعالم حروفٌ مخطوطةٌ مرقومةٌ في رقّ الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمةً أبداً لا تنتهي...»[1]. ولعلي لم أكن أعلم على وجه اليقين، أو على وجه يقاربه، ما بين النظرية الصوفية في الكتابة كما بلغت عند الشيخ الأكبر منتهاها وذروتها الأنطولوجية، واستئناف دريدا، في غفلة من

> **إنّ المقابلة بين التواطؤ والاشتراك، التي هي في الأصل من شأن المناطقة وترتيباتهم المقولية لمعاني الوجود وأصناف الأقاويل، تنقل اللغة إلى معترك التاريخ؛ وفي حين يقف الفيلسوف عند مطلب لغة واحدة، استُفرغت من مضامينها وتجردت من الأعراض التجريبية للألسنة الدنيوية، يذهب صاحب الأدب، القائم على «هذه المؤسسة الغريبة»، إلى الأخذ بالألسنة المنطوقة والمكتوبة جميعاً، بحقائقها وأسرارها.**

---

* صيغة مزيدة ومنقحة لمحاضرة قُدّمت ضمن مؤتمر: «القصدية»؛ قسم اللغة والآداب والحضارة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في سوسة (تونس)، أيام 22، 23، 24 تشرين الثاني/نوفمبر 2018.

** جامعة سوسة – تونس.

1- جاك دريدا، الصوت والظاهرة: مدخلٌ إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2005، ص5؛ والديباجة مقتبسة من: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج.101/1؛ ج.455/3.

الزمـان، لعـين المسـألة بعـد قـرون طـوال، عـلى أحـرف هـي في ظاهرهـا غـير أحـرف الباطنيـة والمتصوفـة وكبـار العارفـين بـين ضفتـي الـشرق والغـرب، ممـن كانـوا أجـداداً لدريـدا وأعلامـاً في شـجرة أنسـابه: دريـدا ذو الأوجـه والهويـات المتقلبـة، كمسـوخ الأسـاطير، أو كبروتيـوس (Proteus)، المتشـكّل بـكلّ صـورة، بـأيّ لسـان يتكلـم، وأي قـوم هـو يخاطـب؟ وقبـل ذلـك: عـن أيّ لسـان يبحـث بـين النصـوص والأحاديـث، وفي الكتـب والمكتبـات، وفي ثنايـا أقاويـل الفلاسـفة وخطاباتهـم في العلامـة والإشـارة، في الرمـز والقصـد والمعنـى والدلالـة؛ هـؤلاء الذيـن اسـتقرّوا منـذ يونـان عـلى مركزيـة الصـوت، والعقـل، والمعنـى، وجعلـوا للحـروف والرقـوم والنصـوص والمكتوبـات بأجناسـها رتبـة أدنى مـن رتبـة الحضـور الحـي للنفـس الناطقـة، للنّفَـس الإلهـي في الإنسـان، لصـوت الطبيعـة أو الفطـرة فيـه، أو لصـوت نفسـه يسـتمع إليهـا وينفعـل بهـا في مقـام تَوَحُّـدٍ وقُـرْبٍ وكأنـه يقـرأ صفحـة نفسـه أو صفحـة العـالم: «رقّ الوجـود» بعبـارة ابـن عـربي في الديباجـة المذكـورة.

دريـدا الـذي ندعـو ونخاطـب في هـذا المقـام ليـس الـوارث، الصريـح أو الصامـت، لهـذه الشـحنة التأويليـة الفائقـة التـي تعتمـل المأثـور القبّـالي في ثقافتـه الأصليـة[1]، وقـد عـدّه بعـض قرائـه الكبـار مـن الحاملـين لأثـر التصـوف اليهـودي[2]، ولا المأثـور الصـوفي الإسـلامي الـذي قـد يجـد في نفسـه هـوى إن قـورن بـه أو جمـع معـه في عـين الـبرزخ والمقـام الأوسـط[3]، الـذي لا تخلـو تأملاتـه في الكتابـة مـن وقـع لهـذا المأثـور أو ذاك؛ وإنمـا هـو دريـدا الـذي دون ذلـك، دريـدا «الفينومينولوجـيّ» عـلى خطـا معلمـه الكبـير: دون الكتابـة والكتـاب، دون القيافـة والكهانـة والشـعر، دون الأدب والبلاغـة والمجـاز، دون فـوضى الأحاسـيس والرمـوز وضجيـج الأصـوات في البلبلـة اللامتناهيـة للمسـكونة... ثمّـة دون ذلـك جميعـاً لغـة أخـرى ولسـانٌ وحديـث قبـل اللغـة واللسـان والحديـث، قبـل التنـازع المزمـن بـين الوضـع والطبـع، وقبـل تشـكل الخطـاب وانتظـام القـول بأجـزاء وعنـاصر يتـأدى اجتماعهـا إلى حـدوث النطـق الأول، وإنتـاج المعنـى والدلالـة، في بنيـة مثاليـة يتسـاوق فيهـا حـدوث العلامـات والحـروف والألفـاظ مـع ظهـور القصـود والعبـارات والـدلالات، لا يزعجهـا شيءٌ مـن أعـراض الزمـان والعـالم: كأننـا في «خرافـة أصـل عـالم

1- حول حضور التراث الصوفي اليهودي في أعمال دريدا، راجع:

M. Idel, «Jacques Derrida et les sources cabbalistiques», in: *Judéités: Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, 2003.

2- أقصـد هابرمـاس ورأيـه الشـهير في: القـول الفلسـفي للحداثـة، ترجمـة فاطمـة الجيـوشي، منشـورات وزارة الثقافـة، دمشـق، 1995، ص261.

3- بخصوص مقارنة بين موقف التفكيك الدريدي والموقف الصوفي الإسلامي، راجع:

I. Almond, *Sufism and Deconstruction. A comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*, Routledge, 2004; R. Alpygil, «Derrida and Islamic Mysticism», in: Z. Direk & L. Lawlor (eds.), *A Companion to Derrida*, Wiley Blackwell, 2014, pp. 480-489.

الترجمـة العربيـة: التصـوف والتفكيـك: درس مقـارن بـين ابـن عـربي ودريـدا، ترجمـة حسـام نايـل، المركـز القومـي للترجمـة، القاهـرة، 2011.

مهجـور، عـالم غريـب عـن الأثـر، حضـورٌ خالـصٌ لحـاضر خالـص، سـيان عندنـا أن نسـميه نقـاء الحيـاة أو نقـاء المـوت»[1]؛ هـا هنـا حيـث تكـون المناظـرة الأولى لدريـدا اقتفـاءً لأثـر التعليـم الفينومينولوجـي الأول في اللغـة والعلامـة ولواحقهـما في المنطـق ونظريـة العلـم؛ واسـتئنافاً لـدوره الفلسـفي الممكـن في بنـاء ضرب مـن ضروب المعـاصرة مثـل هـوسرل مقامهـا الأعـلى؛ أي «الإيتـوس» (Ethos) الفلسـفي الأبلـغ دلالـةً عـلى قـوة القـرار وشـدة العـزم عليـه إلى حـدّ يـكاد يبلـغ منازعـة الآلهـة وضـع الأسـماء، ورؤيـة الأشـياء عـلى طبائعهـا الأولى، وتقديـر مـا ينبغـي لهـا مـن الوجـود ومـن مقـدار المعنـى وقوامـه، ومـن الحقيقـة التـي لا تنفـك منهـا...

في التأمـلات التاليـة، لا نعـرض الأغـراض التـي يعرفهـا قـارئ النـص الفينومينولوجـي كقصديـة الوعـي، ومنطـق العلامـة والإشـارة، ونظريـة الدلالـة والعبـارة، مـن حيـث هـي مجـرد أركان فلسـفية لنظريـة العلـم والمعرفـة عنـد هـوسرل الأول، زمـن نـشر (**المباحـث المنطقيـة**) (1900-1901)، وإنمـا مـن حيـث تشـكّل منهـا سـياقٌ مـن الجـدل والمناظـرة في الفلسـفة المعـاصرة يتألـف مـن مواضـع وشـهادات ونصـوص تكونـت عـلى حدودهـا الإشـكالية الفلسـفية لدريـدا، جلهـا وضـع في عقـد الـستينيات مـن القـرن العشريـن، يشـمل مواضـع مختلفـة مـن أثـر هـوسرل، عـلى صلـة بنقـد الميتافيزيقـا ونهاياتهـا، ويشـهد عـلى اعتـمال تصـور للغـة عامـة، وللغـة المنطـق الفلسـفي، ثـم للغـة الفلسـفة ذاتهـا، لا يخلـو مـن التبـاس مكـين، بـل مـن تواطـؤ مـع أشـباه ونظائـر، ومزاولـة للغـة والكتابـة والقـراءة إلى حـد المغازلـة الغرائبيـة لألاعيـب جيمـس جويـس (James Joyce) ومفارقـات إدغـار ألـن بـو (Edgar Allan Poe)، وأطيـاف ماركـس (Marx) وأشـباحه... كل أولئـك وسـائط التمسـها دريـدا قارئـاً هـوسرل: سـتيفين وفالدمـار، جيمـس جويـس وإدغـار ألـن بـو؛ ماكـس شـتيرنر وكارل ماركـس... اللغـة عـلى تخـوم التاريـخ والمـوت، بـين الحيـاة والمـوت، لغـة العائديـن مـن المـوت...

1- دريدا بين هـوسرل وجويس: أية مناظرة؟

أو في اللغة و«كابوس التاريخ»

«فقال لا أدري ما تقول، لا أعقلُ إلا الاشتراك...»
(ابن عربي)

ولعـلّ هـذه الصحبـة الافتراضيـة، غـير المتوقّعـة، هـي التـي أشـار إليهـا في مقطـع لافـت للنظـر مـن (**أوليـس غراموفـون**) (1987) حـين تحـدث مذكّـراً بـأوّل عمـل لـه خصّصـه لهـوسرل ترجمـةً وتعليقـاً، في مقارنـة ذات دلالـة قصـوى بالنظـر إلى موضوعنـا:

1- J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 411 (= GR).
جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008، ص531 (بتصرف).

«منذ عشرين عاماً كانت **مقدمة** [ترجمة] (**أصل الهندسة**) قد قارنت، في قلب الكتاب نفسه، بين استراتيجيات هوسرل وجويس: مثالان كبيران، أنموذجان من جهة الفكر، ولكن أيضاً من جهة ‹إجراء› (opération) بعينه، إرساء العلاقة بين اللغة والتاريخ. كلاهما حاول تلمس تاريخية خالصة. أمّا هوسرل فقد عرض بهذا الخصوص أن يجعل اللغة على أقصى درجة من الإشفاف، ومن التواطؤ، مقيدة بما يشكّل، من بعد ما أمكن له من أن يتبع وأن يستقر على هيئة تقليد، الشرط الوحيد لتاريخية ممكنة. يلزم شيءٌ من مقروئيّة دنيا، عنصر تواطؤ (univocité)، التباسٌ قابلٌ للتحليل، لتقاوم حمولة الكثافة الجويسية، من أجل أن قراءةً **تبتدئ الحدوث**، وكذا ميراث الأثر، حتى وإن كان دوماً على جهة ‹أني لن أبتدئ القراءة أبداً› [...] وأما الأنموذج الآخر الكبير، فهو جويس مؤلف (**سهر فينيغان**) (*Finnegeans Wake*). إنه يكرر ويستنفر ويبلبل (babelise) الكلية اللامتناهية للمشترك (équivoque). فقد اصطنع منه في الوقت غرضاً وإجراءً»[1].

بين هذين الأنموذجين، إذاً، على المعنى القوي والأصلي «للبرادايما» اليونانية، ما بين التواطؤ والاشتراك من المنافسة والمزاحمة في قلب اللغة والخطاب؛ ولا يخفى ما وراء هذا التقريب من التناقض الصارخ، ولو كان مطلب الاثنين هو السعي لملامسة «تاريخية خالصة» (historicité pure)، كلاهما يسلك إليها سبيل اللغة[2]: مرّة، هي لغة حسنة التكوين، معمولة على مثال التواطؤ، قبل كلّ تاريخ وكلّ تراث، خالصة من الشوائب كلها؛ ومرة هي لغة الاشتراك والكثرة والإبهام، لغة القراءة والكتابة، الأثر والتاريخ، الذاكرة القصوى المركوزة في كلّ حرف وكلّ مقطع وكلّ لفظ. هكذا بين المحاضرتين: «كلمتان لجويس» (1982)، و«أوليس غراموفون» (1984) تبقى ذكرى العمل الأول حول هوسرل حاضرة حضوراً ملحّاً: «إنّ هذا الاشتراك (équivoque) المعمم لا يترجم لساناً إلى لسان آخر بناءً على عناصر (noyaux) من الحس المشترك. فهو يتكلّم ألسنةً كثيرةً في وقت واحد...»[3]؛ هو عنوانٌ لإمكان أو لرهان: «أن نكتب ألسنةً كثيرة في الوقت نفسه»[4]. فلا غرابة إذاً أن يكون ذكرُ جويس، في المحاضرتين المشار إليهما، مشدوداً إلى طرفين قصويين: طرف أول نجد آثاره في المحاضرة الأولى، ومفاده أنّ ماهية اللغة والكتابة عند جويس إنما هي من تنويعات الحدث البابلي[5]؛ من الكثرة الكاثرة للألسنة واللهجات؛ وطرف ثانٍ يفتتح به القسم الثالث من عين المحاضرة، هو تذكيرٌ بالالتقاء الأول لاستراتيجيتي هوسرل وجويس في تناول اللغة وعلاقتها بالتاريخ، من مقام يجوز لنا بمفعول رجعي أن نقول عنه إنه ما قبل بابلي –على عكس العنوان الشهير

1- J. Derrida, *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, pp. 27-28 (=UG).

2- *Ibid*., p. 27.

3- *Ibid*., p. 28

4- *Ibid*., p. 29.

5- *Ibid*., pp. 17, 23.

إن الاشتراك؛ إذ يشهد دوماً على شيء من عمق الصيرورة ومن حجب الماضي، يجعلنا، حينما نشاء أن نضطلع بذاكرة ثقافةٍ مّا، وأن نستبطنها، في ضرب من الذكر (Erinnerung) (بالمعنى الهيغلي)، بإزاء خيار بين مسعيين.

لجورج شتاينر[1]– فيما يشهد عليه الاقتباس الموضوع أعلاه، بحيث يمكن لنا أن نفصح عن فرضيتنا الأولى في تأوّل هذه الشهادات بالقول إنّ هوسرل وجويس كلاهما في فلسفة دريدا قارئٌ للآخر، أو كلاهما مفتاحٌ لقراءة الآخر وتأويله. ربما كان علينا بهذا المعنى أن ندرك التساوق، بمعنى التعاصر النموذجي، بين المثالين في تصور اللغة منذ ترجمة (1962) لنص (**أصل الهندسة**)[2]، وسائر النصوص الفينومينولوجية للستينيات، وصولاً إلى كتابات الثمانينيات ومنزعها البابلي الصريح كما في المحاضرات المذكورة حول جويس، أو في النص الشهير «أبراج بابل» (1985) حول والتر بنيامين ونظريته في الترجمة[3]... لا يحضر جويس في قراءة نص هوسرل حضوراً عارضاً، وإنما شأنه، كشأن المدعوين والضيوف والغرباء في محاورات أفلاطون، أن يختفي وراء الفيلسوف كأنه «طيفٌ» (spectre) له، أو شِبْهٌ (simulacre)، بلا مكان (a-topos) كسقراط، أو بلا دور كالسفسطائي، غير ما يمثله في التدرج الدرامي للحبكة الحوارية. ألم يعترف دريدا بأن «طيف» جويس يرافقه حيثما حلّ؟[4] ألا ترى أن أعماله، ومنعطفات فكره، واللحظات الفاصلة في سيرته، هي محاورات متصلة مع جويس؟[5]

1- G. Steiner, *After Babel. Aspects of language and Translation,* Oxford UP, 1975 ; *Après Babel : Une poétique du dire et de la traduction*, trad. L. Lotringer, Paris, Albin Michel, 1998.

2- E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction J. Derrida, Paris, PUF, 1962, 4° éd. 1995 (= IOG) ; *Edmund Husserl's Origin of Geometry : An Introduction*, tr. J.P. Leavey, Linkoln & London, University of Nibraska Press, 1989.

حول هذا النص ومكانته في فلسفته دريدا الأولى:

B. C. Hopkins, « Husserl and Derrida on the Origin of Geometry », in : W. R. Mckenna & J. C. Evans (eds.), *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 61-93 ; L. Lawlor, *Husserl and Derrida. The basic Problem of Phenomenology*, Indiana UP, 2002, pp. 88-142.

3- Cf. J. Derrida, « Des tours de Babel », in : *Psychè I* : *Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, nouvelle édition 1998, pp. 213-235.

الترجمة العربية: «أبراج بابل»، ضمن: استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص. 245-288؛ راجع بخصوص قراءة بنيامين، مقالنا: «في اللسان الخالص: محنة الترجمة بين دريدا وبنيامين»، تأويليات، العدد 2 (خريف 2018)، ص28-49.

4- *Deux mots pour Joyce*, in: UG, p. 27: «Oui, chaque fois que j'écris, et même dans les choses de l'académie, un fantôme de Joyce est à l'abordage».

5- Cf. A. Roughley, *Reading Derrida reading Joyce*, University Press of Florida, 1999, chap. 6, pp. 58-75.

بـيّنٌ أن الصفحـات[1] التـي وضعـت هـوسرل وجويـس وجهـاً لوجـه، في قلـب التصديـر الـذي سـبق الترجمـة الفرنسـية لواحـد مـن أنـدر النصـوص المتماسـكة في فلسـفة التاريـخ الفينومينولوجيـة، إن جـازت هـذه العبـارة، وعلاقتهـا باللغـة وبالتأسيسـات الأصليـة للمعنـى مـن خـلال الـدور النموذجـي للهندسـة، لا تخلـو مـن التعلـق برهـان حقيقـي مفـاده أن الـشرط في قيـام العلـم بوصفـه إنتاجـاً روحيّـاً هـو «... العنايـة بتواطـؤ [Eindeutigkeit] التعبـير اللغـوي، وبتأمـين النتائـج التـي يتعـين التعبـير عنهـا بطريـق التواطـؤ [eindeutig] مـن خـلال نحـتٍ جـدّ حريـص للكلـمات والجمـل ومركّبـات الجمـل التـي يتعلـق بهـا الأمـر»[2]. إنّ مطالبـة هـوسرل بمـا سـماه دريـدا «أمـر التواطـؤ» (impératif d'univocité) هـذا إنمـا يَـردُ في سـياق دقيـق مـن التحقيـق الفلسـفي في وضـع القـول العلمـي مـن حيـث يجـري عـلى الموضوعيـة المثاليـة غـير المقيـدة بالوقائـع الحدثيـة التجريبيـة في الزمـان الفعـلي، ومـن حيـث تتقـوّم هـذه الموضوعيـة، في «المَثَليّـة الهندسـية» تحديـداً، «بواسـطة اللغـة التـي تنـال فيهـا، إن صـح التعبـير، جسـدها اللغـوي [Sprachleib]»[3]. ولكـن اللغـة، مـن حيـث «كونهـا وظيفـة للإنسـان في إنسـانيته»[4]، هـي موطـن الاشـتراك الـذي «لا منـاص منـه»، ولا سـيما في اللغـة الطبيعيـة، أي التـي في المجـرى الفعـلي التاريخـي، وهـو اشـتراكٌ فاسـدٌ (إضافـة إلى اشـتراك حسـن في بنيـة الألفـاظ يمكـن التحكـم فيـه وردّه إلى دلالـة بعينهـا) يتيعـن اسـتبعاده؛ إذ يرجـع، في تقديـر هـوسرل، إلى «الوعـي الانفعـالي» الـذي يقتـضي أن يُصـار إلى تذكّـر الموضـوع المـدرَك وحفظـه، ثـمّ إيقاظـه مـن جديـد بـضرب مـن إعـادة إنتـاج للبداهـة؛ أي للقصـد المحـض، بحيـث تنشـأ بسـبيل التطابـق هويـة الموضـوع وقابليـة تكريـره، ثـمّ تصـير الموضوعيـة ممكنـة لـدى الجماعـة البشريـة مـن حيـث هـي «جماعـة لغويـة» (Sprachgemeinschaft) قائمـة عـلى الاستشـعار (Einfühlung) والمشـاركة (Mitvollzug) والتواصـل (Mitteilung)... أمـا الكتابـة والتدويـن، فإنهـما لا يتيحـان فقـط ضربـاً مـن «التبليـغ الافـتراضي» (virtuell) الـذي يرفـع «اجتـماع البشريـة»[5] إلى رتبـة أعـلى، وإنمـا يجعـلان إيقـاظ المعنـى أو تنشـيطه مرتبطـاً بالانفعاليـة (Passivität) وبمكنـات تحولها إلى فاعليـات وعـي، ونقلهـا مـن طبقـات الترسـب الدنيـا إلى بداهـةٍ حـاضرةٍ؛ وذلـك لكـون الحيـاة البشريـة منغمسـة في حيـاة حدسـية هـي أسـيرة التجربـة الحسـية وضحيـة مـا سـماه هـوسرل «تغريـر اللغـة» (Verführung der Sprache) ومـا فيهـا مـن سـحر البيـان وغوايـة الكلـمات.

هاهنـا نكتـة الإشـكال في نـص هـوسرل واسـتراتيجيته الفلسـفية باسـتنفار التواطـؤ ضـد التاريـخ

1- IOG, pp. 100-110.

2- E. Husserl, *Die Krisis*…, Husserliana Bd. VI, hrsg. W. Biemel, 1954, p. 372/IOG, p. 101.
إدمونـد هـوسرل، أزمـة العلـوم الأوروبيـة والفنمنولوجيـا الترنسـندنتالية، ترجمـة إسـماعيل المصـدق، المنظمـة العربيـة للترجمـة، بـيروت، 2008، ص421 (بتـصرف طفيـف).

3- راجع: Hua VI, p. 369؛ الترجمة العربية، ص415.

4- المرجع المذكور، ص369؛ الترجمة العربية، ص416.

5- المرجع المذكور، ص371؛ الترجمة العربية، ص419.

الفعـلي، التجريبـي والدنيـوي، لفائـدة تاريـخ محـض، ضـد العمـق والغمـوض والالتبـاس والتفـاوت، لفائـدة تاريـخ معقـم بالمَثَليّـات الموضوعيـة الخالصـة التـي تطابقهـا عبـاراتٌ موضوعيّـةٌ خالصـةٌ أيضـاً في تسـاوق ضروريٍّ. هاهنـا موضـع الالتقـاء المنتظـر بجويـس، هـذا الخصـم العنيـد لـكلّ كليـةٍ، الـذي نجـده، في قـراءة دريـدا، وقـد بُعـث هيغليّـاً صميـماً:

«إن الاشـتراك؛ إذ يشـهد دومـاً عـلى شيء مـن عمـق الصـيرورة ومـن حجـب المـاضي، يجعلنـا، حينـما نشـاء أن نضطلـع بذاكـرة ثقافةٍ مّا، وأن نسـتبطنها، في ضرب مـن **الذكـر** (Erinnerung) (بالمعنى الهيغلي)، بـإزاء خيـار بـين مسـعيين. أمـا الأول فهـو أشـبه شيء بمسـعى ج. جويـس: تكريـرٌ واحتـمالٌ لجماع الاشـتراك عينـه، في لغـة تعمـل، بأعـلى تسـاوق ممكـن، عـلى تسـوية أعظـم قـوة للمقاصـد الدفينـة، والمتراكمـة والمتشـابكة في نفـس كلّ ذرة لغويـة، وكلّ لفظـة، وكلّ كلمـة، وكلّ قضيـة بسـيطة، بجـماع الثقافـات الدنيويـة، في أعظـم عبقريـة تكتسـيها أشـكالها (الأسـطورة، الديـن، العلـوم، الفنـون، الأدب، السياسـة، الفلسـفة... إلـخ) [...] أمـا القطـب الآخـر فهـو الـذي [يمثلـه] هـوسرل: رد اللسـان التجريبـي أو اسـتنفاده منهجيّـاً إلى حـدّ الاستشـفاف الفعـلي لعنـاصره المتواطئـة والقابلـة للترجمـة، مـن أجـل أن يُـدرك المنبـع الخالـص لتاريخيّـة أو لمأثوريّـة (traditionalité) ليـس بوسـع أيـة كليـة تاريخيـة أن تبسـطها لي مـن تلقـاء نفسـها، والتـي هـي دومـاً مفترضـةٌ مـن كلّ تكريـر أوديـسي عـلى النمـط الجويـسي، ومـن كل **فلسـفة في التاريـخ** –بالمعنـى المعتـاد– ومـن كل **فينومينولوجيـا للـروح**»[1].

إنّ المقابلـة بـين التواطـؤ والاشـتراك، التـي هـي في الأصـل مـن شـأن المناطقـة وترتيباتهـم المقوليـة لمعـاني الوجـود وأصنـاف الأقاويـل، تنقـل اللغـة إلى معـترك التاريـخ؛ وفي حـين يقـف الفيلسـوف عنـد مطلـب لغـة واحـدة، اسـتُفرغت مـن مضامينهـا وتجـردت مـن الأعـراض التجريبيـة للألسـنة الدنيويـة، يذهـب صاحـب الأدب، القائـم عـلى «هـذه المؤسسـة الغريبـة»، إلى الأخـذ بالألسـنة المنطوقـة والمكتوبـة جميعـاً، بحقائقهـا وأسرارهـا، المسـتعصية عـلى كلّ جمـع (totalité) تزينـه فلسـفات التاريـخ والـروح، وإن كانـت غنيّـة بالذكـر، وافـرة بالمعنـى. في الحالتـين، نحـن بمحـضر «نزعـة تاريخانيـة مضـادة» (anti-historicisme)، تعـبّر عنهـا الرغبـة في «الاسـتفاقة مـن كابـوس التاريخ» بحسـب العبارة الشـهيرة لسـتيفين في (**أوليسـيس**)[2]، باسـتعادته، أو باسـتحضاره في ضرب مـن تواطـؤ نهـائي وأخـير لمعنـاه؛ أو «القبـول بوجـود اشـتراك جوهـري في التاريخيـة الخالصـة، عظيـم الغنـاء ودائـم الانبعـاث» (هـوسرل)[3]. كلا الموقفين مشـدودٌ

1- IOG, pp. 104-105.

2- *Ibid*., p. 105; J. Joyce, *Ulysses*, Wordsworth Classics, 2010, p. 32: «History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake»; cf. C. van Boheemen-Saaf, *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History: Reading, Narrative, and Postcolonialism*, Cambridge UP, 2004.

جيمـس جويـس، يوليسـيس، ترجمـة صـلاح نيـازي، دار النـدى للثقافـة والنـشر، بيروت/دمشـق، 2001 (سلسـلة أعـمال خالـدة، 6) والمقصـود، بطبيعـة الحـال، بهـذا الكابـوس هـو التاريـخ «الكاثوليـكي» لإيرلنـدا موطـن جويـس.

3- IOG, p. 105.

إلى «نسبية» مكينة لا فكاك منها، بما في ذلك «التوازي» بين الأنموذجين، بحسب الصورة الهندسية التي اقترحها دريدا، نسبية تجعل التواطؤ في منطق جويس «الغرائبي» مضافاً إلى اشتراك الألسنة في منابتها في الأشكال اللامتناهية للتعبيرات والصور الثقافية والتاريخية؛ وتجعل الاشتراك، في منطق هوسرل «الترنسندنتالي»، ضرورة من الضرورات الموضوعيّة للغة وللعلم، أي عنصراً للتواطؤ لا غنى عنه في النشأة المثالية للتشكيلات العلمية. وعلى العموم إن التواطؤ لا يكون إلا في الحالات القصوى، أو هو تجريدٌ ضروري لإدراك تعلق الموضوع في هويته وثبوته وموضوعيته بالتشكيل الثقافي الذي لا يمكنه الانفكاك منه بأي وجه، وإن بلغت مَثليّة اللغة ما بلغت من الصفاء والنقاوة والتمام؛ فكأنّ الاشتراك عصب كل ثقافة وكل تاريخ، وكأنّه مركوزٌ في صلب العلم وماهيته من حيث يكون في مساق من النماء اللامتناهي، ومن الاتصال المنطقي للحقائق وللمَثَليّات الخالصة على نحو الفكرة الناظمة (كانط) التي لا تنتظم نفسها فحسب، وإنما انخراطها في قوس من التطور النموذجي. بهذه المثابة يستنتج دريدا معنى الموازاة التي تحدّث عنها بين جويس وهوسرل:

«إن التواطؤ المطلق لا قبل لنا به، وإنما كما تكون الفكرة على المعنى الكانطي. فإن كان التواطؤ المطلوب من هوسرل والاشتراك الذي عممه جويس هما في واقع الأمر **نسبيان**، فذلك ليس **بطريق التناظر** (symétriquement). ذلك أن **غايتهما** (telos) المشتركة، القيمة الموجبة للتواطؤ، ليس لها أن تنكشف **فوراً** إلا في النسبية التي عرّفها هوسرل. فالتواطؤ هو أيضاً الأفق المطلق للاشتراك؛ ذلك أن هوسرل؛ إذ يضفي على التواطؤ معنى المهمة اللامتناهية، لا يجعل له تبعاً لذلك، مثلما يحقّ لنا أن نخشى، قيمة لسان منسحب من التاريخ بطريق الإفقار، وإنما الشرط القبليّ والغائيّ في آن واحد لكل تاريخية»[1].

غنيٌّ عن البيان أنّ هذه الحيلة التأويلية، التي صار بمقتضاها جويس محاوراً سريّاً لهوسرل، حتى لكأنه حدث بين الرجلين شيءٌ يشبه التواطؤ (complicité) بالمعنى الوجداني للعبارة هذه المرة، لا يخطر على بال القارئ الأكثر نباهةً؛ ذلك أن الاهتمام الأول بهوسرل منذ أواسط الخمسينيات قد كان مرفقاً بقراءة سرية لجويس وفرت لدريدا كشفاً عظيماً لن يتخلى عنه في مقبل أعماله[2]، بل لعله هو رهانه في كل مناظرة مع الفلاسفة والأدباء وأصحاب التحليل النفسي...[3] في قراءاته لأفلاطون، وفوكو، وليفيناس[4]، إلى حد المعاني البابلية الطاغية على القسم الأول من (**البطاقة البريدية**)

1- *Ibid*., p. 107.

2- A. Roughley, *Reading Derrida reading Joyce*, op. cit., pp. 1-2.

3- من آخر نصوص دريدا حول جويس المقدمة التي كتبها لكتاب:

J. Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Belfort, Circé, 2001; cf. C. van Boheemen-Saaf, « Matricidal Writing: Philosophy's Endgame », in : *Derrida and Joyce : Texts and Contexts*, Albany : State University of New York Press, 2013, pp. 183-198.

4- J. Derrida, La pharmacie de Platon, in: *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, coll. Points, 1993; «Cogito

لا يهتـم دريـدا بقتـل الأنـا (égicide)، عـلى وزن قتـل الأب الفرويـدي، كـما هـو شـأن لاكان، وإنمـا باتخـاذ الحـدث الميتافيزيقـي للمـوت مدخـلاً للتفكيـك، لتفكيـك الميتافيزيقا نفسـها المتمركـزة عـلى العقـل، ميتافيزيقـا الحضـور بـإزاء الأثـر والكتابـة.

(إرسـالات) عـلى تخـوم النـص الأخـير لجويـس: (**سـهرُ فينيغـان** (Finnegans Wake))...[1] ولقـد أبانـت مقدمـة (1962) عـن تزامـن القـرار بقـراءة هـوسرل والابتـداء بترجمـة النـص الفينومينولوجـي مـع ذكـر جويـس كنسـيج رمـزي خلفـي للإشـكالية الهوسرليـة، تزامنـاً جعـل مـن علاقـة اللغـة بالتاريـخ ووسـائطها وقصدياتهـا الكـبرى محـور الالتقـاء وأفقـه الرئيـس. ولقـد أعـاد دريـدا التذكير بهـذا الالتقـاء في بعـض أحاديثـه ومحاوراتـه التـي جـرت عـام (1987):

«في كتـابي الأول عـن هـوسرل، كنـت قـد سـعيت إلى المقارنـة بـين النحـو الـذي عالـج بـه جويـس اللغـة والنحـو الـذي عالجهـا بـه فيلسـوف كلاسـيكي مثـل هـوسرل. كان جويـس راغبـاً في جعـل التاريـخ ممكنـاً، في تلخيـص التاريـخ وجمعـه، مـن خـلال تراكـم الاسـتعارات والاشـتراكات والمجـازات. أمـا هـوسرل، مـن جانـب آخـر، فقـد رأى أن التاريخيـة إنمـا هـي ممكنـةٌ مـن خـلال التواطـؤ الشـفاف للغـة؛ أي لغـة علميـة، وريـاضيـة، خالصـة. ليـس ثمـة مـن تاريخيـة دون شـفافية الـتراث، في تقديـر هـوسرل، في حـين أن جويـس يـرى أن لا وجـود لتاريخيـة دون هـذا التراكـم للاشـتراك في اللغـة. فإنـه مـن هـذا التوتـر بـين هذيـن التأويلـين للغـة حاولـتُ أن أتنـاول مسـألة اللغـة»[2].

لا شـكّ في أنـه إن كان التاريـخ هـو موضـع التلاقـي والتضـاد بـين فيلسـوف كلاسـيكي مـن طبقـة الفلاسـفة الكبـار، وبـين أديـب مرمـوق تحيـط بـه هالـةٌ أسـطوريةٌ، أديـبٌ غريـبٌ لا يـكاد يُقـرأ، بحسـب رأي دريـدا نفسـه، فـإنّ اللغـة هـي موضـع الاختصـام الحقيقـي في تقديـر قارئهـما، عـلى مـا بينهـما مـن

et histoire de la folie», in: *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, coll. Points, 1994 [= ED] ; «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», in ED, p. 228.

1- J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 7-273.

راجع بخصوص العلاقة بين دريدا وجويس:

A.J. Mitchell & S. Slote, «Introduction: Derrida and Joyce: On Totality and Equivocation», in: *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, op. cit., pp. 1-16; A. Roughley, *Reading Derrida reading Joyce*, op. cit.; M. MacArthur «The Example of Joyce: Derrida reading Joyce», *James Joyce Quarterly*, Vol. 32, .n. 2 (Winter 1995), pp. 225-241

2- J. Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell: Conversations with Jacques Derrida*, New York, Fordham UP, 1997, p. 26. Cf. J. Deppman, «Joyce—Event—Derrida—Event—Joyce», in: A.J. Mitchell & S. Slote (eds.), *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, op. cit., p. 114.

التفاوت الذي يباعد ما بين «تواطؤ شفاف»، وبين «الاستعارات، والاشتراكات، والمجازات». ذلك أنّ نص هوسرل لا يرى إلى التاريخ من موشور الحدثية (facticité) الفعلية لتاريخية مساوقة لمجرى العالم، أو لتاريخية علم الهندسة ابتداءً بأشكاله التجريبية، وإنما هو يأخذ التاريخ من جهة «البدأة الأولى» (Erstmaligkeit) التي تعتني بالنشأة المنطقية للمعنى من حيث تنطوي في نفس المكتشف الأول على قصدية تتجوهر من بعد ذلك بشرائط الموضوعية والكونية، وتصير هي قصدية التاريخ الكلي في أوسع مدى ممكن لها[1]؛ وكذا التاريخ عند جويس لا يستقيم له معنى، إلا ما تصنعه منه اللغة والكلمات، أو هو هذا «الكابوس» (nightmare) الذي لا بدأة له أولى ولا آخرة، كأنه استيهامٌ، أو حلمٌ متّصلٌ لا ينتهي...

2- نظرية العلامة: ميتافيزيقا الحياة والموت – هوسرل وإدغار ألن بو

«إنّ الفكرة التي مفادها: **إنّي غير موجود** (Ich bin nicht) ليس لها أن **تكون** (nicht existieren) بأيّ وجه؛ ذلك أنّي إن لم أوجد، لم يكن بمقدوري أن أعي أيضاً أنّي لا أوجد»

(كانط)

إنّ كلّ شيء يجري كما لو كان هذا اللقاء الخاطف، الفجئي، في قلب نص التقديم، بين هوسرل وجويس، مُنبئاً بشيء هو أقرب إلى فراق حتمي، أو إلى افتراق السبل في النظر إلى اللغة والتاريخ بغير إمكان لوسائط تقرّب بين الحدود والأطراف. ولئن كان دريدا يباشر نص جويس من خلال اقتباسات غريبة عنه، من معنى «الكلية» (totalité) مثلاً، أو من معنى «الذكر»، بل من «الذاكرة» أصلاً كنمط من المُقام عنده[2]، وكثيرٌ منها هيغلي، على جهة هي أقرب إلى الإكراه المزدوج (double-bind)، إلى حدّ تشبيهه ببرنامج حاسوبي شديد الدقة، بذاكرة فائقة (hypermnésie)[3]، فإن الأمر مع هوسرل، لا يقف عند تقرير التعارض بين المنوالين كما عرضنا آنفاً، كنمطين من أخذ اللغة ومن ضبط علاقتها بالتاريخ على جهة إشكالية في كل الأحوال، وإنما يتعين عليه أن يسلك سبيلاً قد تكون

1- ولذلك فإن العنوان الأصلي لمقالة 1936: «أصل الهندسة»، كما نشرها أ. فنك (Eugen Fink)، مساعد هوسرل، بعيد وفاته مباشرة (في العدد 2 من المجلة الدولية للفلسفة، عام 1939) هو: «مسألة أصل الهندسة بما هي مشكلة قصدية تاريخية»، وهو العنوان الذي غاب في نشرة الهوسرليانا حيث نُشر النص كضميمة ثالثة على الفقرة 9أ من كتاب الأزمة:

E. Husserl, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem», in: *Revue Internationale de Philosophie*, I – n° 2 (15 janvier 1939), pp. 203-225.

2- J. Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell*, op. cit., pp. 25-28.

3- *Deux mots pour Joyce,* in: UG, pp. 21-23.

مباينـةً للمتاهـة الجويسـية، الناطقـة بجميـع الألسـنة[1]، تبايـن مسـيرة أوليسـيس الراجعـة إلى منطلقهـا الأول مـع مسـيرة إيـكاروس (Icare) في الأسـطر الأخـيرة مـن (**الصـوت والظاهـرة**) (1967)[2]؛ حيـث الصوت والمتاهـة والحضـور هـي المجـازات الأخـيرة لأول تمريـن تفكيـكي جـدي للنـص الهـوسرلي، نموذجـاً للنـص الفلسـفي، تحمـل صـدى المعـاني التـي تـرددت في القـراءة الأولى لمـتن لم يكـن ليَقبـل بيـسر أن يفـكَّكَ، ولا أن يتنـزل في تاريـخ الميتافيزيقـا تنـزلاً صريحـاً، وإن كانـت بنياتهـا وأغراضهـا مبثوثـة فيـه بأنحـاء متفاوتـة.

إن هـذا التقريـب الـذي أوحينـا بـه بـين أوليسيس/أوديسـيوس (في تسـميته الهومريـة) العائـد إلى إيثـاكا، وبـين إيـكاروس المسـافر بغـير رجعـة، هـو عـين التناظـر الفلسـفي بـين الكتابـة والصـوت، لا فحسـب بـين جويـس وهـوسرل، وإنمـا بـين هـوسرل الأخـير، الـذي ابتـدأ بقراءتـه دريـدا، وهـوسرل الأول، الـذي ثنّـى بـه: مـن قصديـة التاريـخ إلى قصديـة اللغـة، ذلـك هـو قـوس النـزول مـن الأفـق الأعـلى للتاريـخ إلى صـوت لا يـكاد ينطـق أو يتكلـم، «صـوت يحـرس الصمـت»، مـن «قصديـة هـي جـذر التاريخيـة»، هـي روح «التزميـن الفينومينولوجـي»؛ أي عـين «المطلـق»، أو هـي «المعنـى» باختصـار، كـما جـاء في آخـر تحليـلات مقدمـة 1962[3]، إلى القصديـة في المقـام الأدنى لانفعـال النفـس بنفسـها، لحديـث النفـس، لانصـات النفـس لنفسـها... وسـائر النـماذج التحليليـة التـي تجعـل الصـوت (phonè) الفينومينولوجـي، كنظـيره الإغريقـي وأشـباهه عنـد أفلاطـون، روسـو، وهيغـل وغيرهـما، مركـز المراكـز جميعـاً، مثـوى المعنـى والحضـور، نكتـة الآن واللحظـة، مجمـع الوعـي بالزمـان، ونهايـة التاريـخ.

تلـك إذاً هـي دلالـة المناظـرة مـع هـوسرل في الرسـالة الموجـزة التـي نقـترح أن تُقـرأ مـن آخرهـا هـذه المـرة، «قـراءة ليـس لهـا فحسـب أن تكـون قـراءة التعليـق ولا قـراءة التأويـل»[4]، كـما قـدّر ذلـك صاحبهـا؛ ذلـك أن هـذا النـص، خلافـاً للتقديـم السـابق عليـه ببضـع سـنين، إنمـا يواجـه الجهـاز النظـري والمفهومـي للفينومينولوجيـا مـن جهـة المناظـرة مـع الميتافيزيقـا عـلى جبهتـين متلازمتـين: جبهـة النقـد الفينومينولوجـي الـذي بـادر إليـه هـوسرل بعملـه الكبـير: (**مباحـث منطقيـة**)[5]؛ وجبهـة التشـكيك في هـذا النقـد عينـه، أو عـلى الأقـل مسـاءلته في افتراضاتـه الكـبرى، مـن جانـب قـارئ يتظنـن عـلى فلسـفة

1- Cf. G. Steiner, *Après Babel*, op. cit., p. 268.

2- J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : PUF, 1967; *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, D.B. Allison & N. Garver, Evanston, Northwestern UP, 1973.

الصـوت والظاهـرة، ص135. في عـام 1993، وفي نـدوة نظمـت في ممفيـس في الولايـات المتحـدة حـول «دريـدا والفينومينولوجيـا»، اعـترف دريـدا بـأن هـذا العمـل قـد كتبـه دفعـة واحـدة عـلى شـكل مقالـة مطولـة، وأن جـان هيبوليـت هـو الـذي اقـترح عليـه، بعـد أن قـرأه، نـشره عـلى شـاكلة كتـاب، وطلـب منـه تمييـز الفصـول بعناويـن.

3- IOG, pp. 166 sq.

4- الصوت والظاهرة، ص141.

5- إدموند هوسرل، مباحث منطقية، ترجمة موسى وهبه، كلمة-المركز الثقافي العربي، أبوظبي-بيروت، 2010.

لم تنقطع، من هذا العمل الافتتاحي (Durchbruch) الذي انخرطت فيه فلسفة هوسرل كلها، إلى غاية كتاب (**الأزمة**)، و(**أصل الهندسة**) بوجه خاص، عن الأخذ بالأوليات المفهومية نفسها، «وخاصة عندما تتعلق كلها بمسألة الدلالة واللغة عامة»[1]. هي إذاً قراءة موضعية، أو مونوغرافيا، مقيدة بسياق نصي وغرضي محدد، أملاً في «قراءة نسقية» مقبلة[2]، ولكنها في الوقت ذاته تأويلٌ إجماليٌ، بناءً على قراءة مفصلة **للمبحث المنطقي الأول** (العبارة والدلالة)، للحركة (geste) الفلسفية لهوسرل، التي هي تأسيسيّةٌ افتتاحيّةٌ بلا شك، والتي لن يتراجع عنها قط في القرارات الجوهرية التي اتخذها في مقبل أعماله.

وفي تقديرنا، بعد سنوات من قراءة هذا النص النموذجي ومن المجازفة بنقله، والنظر في مكانته في فلسفة دريدا وفي سياق المناظرات المعاصرة مع الإرث الهوسرلي[3]، فإن ما خفي عن أنظار كثير من القراء في هذا المقام قد يكون أولى بالاعتبار: قصدتُ الديباجة التي وضع فيها دريدا اقتباسين من هوسرل، وثالث من (**حكايات عجيبة**) لإدغار ألن بو، وبالتحديد من أقصوصة «الحقيقة بشأن حالة م. فالدمار» (1845)[4]، هذا الأديب الأمريكي الذي ترجمه شارل بودلير، وستيفان مالارمي، والذي اختلف دريدا في تأويله مع جاك لاكان في خصومة شهيرة[5]، يبدو من مفاتح قراءة هذا النص وفهمه، كما كان جويس، بحضوره الخاطف في نص التقديم، من مفاتح قراءة (**أصل الهندسة**). فكيف يلتقي هوسرل وبو (Poe) في هذا المقام؟ هل يمكن أن نقرأ كتاب (**الصوت والظاهرة**) على أنه «مناظرةٌ مطوّلةٌ مع هذا الاقتباس من بو، ومع المفارقة التي ينطق بها»؟[6]

1- الصوت والظاهرة، ص25.

2- المرجع المذكور، ص26، هـ 2.

3- Cf. F. Nguezzou, «Des signes et des différences : Derrida avec Husserl», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 14 (2006), pp. 307-325 ; Id., *La différence*, Actes du colloque de Kairouan, Pub. de la Faculté des Lettres & des Sciences Humaines de Kairouan, 2007, pp. 31-53.

4- E. A. Poe, «La vérité sur le cas de M. Valdemar», in: *Histoires extraordinaires*, trad. Charles Beaudelaire, 1856 (*The facts in the Case of M. Valdemar*).

إدجار ألن بو، «الحقائق في قضية م. فالديمير»، ضمن: الأعمال النثرية (1)، ترجمة غادة الحلواني، المركز القومي للترجمة، سلسلة «الابداع القصصي»، القاهرة، 2006، ص193-207.

5- Cf. C. Richard, «Destin, Design, Dasein : Lacan, Derrida and 'The Purloined Lettre'», *The Iowa Review*, 12.4 (1981), pp. 1-11 (https://doi.org/10.17077/0021-065X.3335); M. Lewis, *Derrida and Lacan. Another Writing*, Edinburgh University Press, 2008 ; J.P. Muller & W.J. Richardson (eds.), *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and the Psychoanalytic Reading,* Baltimore & London, The J. Hopkins UP, 1988; A. Hust, *Derrida vis-à-vis Lacan: Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*, New York, Fordham UP, 2008 ; E. Rottenberg, «Derrida and Psychoanalysis»,, in: Z. Direk & L. Lawlor (eds.), *A Companion to Derrida*, op. cit., pp. 304-320; C. van Boheemen-Saaf, *Joyce, Derrida, Lacan, and the Trauma of History*, op. cit., pp. 155-193.

6- J. Rogozinski, «Vie et mort de M. Valdemar», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 8 (2000), p. 199.

إن عنصر الدلالة -أو جوهر العبارة- الذي يبدو أنه الأخلق بحفظ المَثَليّة (idéalité) والحضور في الوقت نفسه بما لهما من الأشكال جميعاً هو الكلام الحيّ، روحانية النَفَس بوصفه صوتاً (phonè).

لا يذكر دريدا اسم بو في متن نصه حول هوسرل غير مرة واحدة[1]، كما ذكر جويس من قبلُ؛ وذلك بعد أن قرر وضعه في فاتحة الكتاب مع اقتباسين لهوسرل حول الأنا وحول معرض درسدن: «الأنا» التي هي عبارة خالية من الدلالة لمن يقرؤها مكتوبةً، كما جاء في (**المباحث المنطقية**)، قبل أن تتحوّل إلى مبدأ ترنسندنتالي للفلسفة في الأعمال اللاحقة؛ ومعرض درسدن مثلاً ضربه هوسرل في كتاب (**الأفكار**) (1913) دلالةً على اسم نُطق به فأوحى بهذا المعرض وبآخر زيارة له...[2] فهو وضعٌ لمفارقة (paradoxe) تتجلى مزدوجة في محنة فالدمار المستحيلة؛ إذ تجمع الصوت والتصويت، وينطق فيها الأنا بما لا يمكن ولا يُعقلُ أصلاً: «- نعم، لا، - لقد نمتُ، - والآن، - الآن، أنا ميتٌ». هذا الكوجيتو الذي ينطق بالأضداد -نعم ولا- والذي يشهد موته هو، بنفسه، يقول عنه الراوي إنه أمرٌ «لا أحد من البشر كان في وسعه توقعه؛ إنه فوق كل إمكان.»[3] إن هذا الراوي المجهول هو الذي عمد إلى تنويم محتضر وتأجيل موته، اي إطالة مدة احتضاره، بحيث أبقاه على حال بين الحياة والموت، وأمكن له أن يحتفظ بصوته، صوت كأنه آتٍ من وراء القبور، ينطق في لحظة إعجاز خاطفة: «إني ميتٌ» ('Je suis mort')؛ ثم هو يوقظه من غيبته، بعد تنويمه، فإذا هو يشهد ميتته الحقيقية، واستحالة جسمانه إلى «تحلل فظيع»... هذا الحدس بما لا يتيسر أن يحدس به أيّ امرئ، بتجربة الموت والنطق بها لدى حدوثها، كأنما هي، في الحيلة القصصية لإدغار ألن بو، إنباءٌ بما يكون من امتناع كل استباق للموت، واستحالة ذلك من جانب الأنا نفسه، بما في ذلك فالدمار، الذي انفرد بهذه المحنة وحده، وقطع آمال العرافين والأطباء والشعراء. هذا العالم الذي أنشأه بو بين الحياة والموت، بين الأشباح والأطياف والمومياءات والجثث، في فنتاسماغوريا ساحرة، صار عند دريدا مدخلاً من مداخل القراءة والتفكيك، وباباً من أبواب الإقبال على فكر هو أغرب عنه بما لا يقاس ويتقدّر، على «مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل»، وما يمكن أن تحيل عليه أو تنخرط فيه من ميتافيزيقا مركزها الصوت والمعنى واللوغوس الحي، والحياة عينها، والذاتية التي يحيا ذلك كله في حضورها لذاتها، وانفعالها بها على الإطلاق، لا تكاد تنفصل عن موتها، عن الموت الذي

1- الصوت والظاهرة، ص153.

2- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, coll. Tel, 1991, § 100, p. 350 ; Hua III/1, p. 211.

3- «مع ذلك إن ما حدث حقّاً من المستحيل تماماً أن يكون أيّ إنسان مستعدًّا له». الأعمال النثرية، ص207.

بـث دريـدا في (**الصـوت والظاهـرة**) وفي سـائر النصـوص القريبـة منـه، أمـارات ودلائـل عنـه لا يمكـن أن نختزلهـا بتـسرع في موضوعـات وأغـراض شـبيهة بتلـك التـي تنعـي الـذات وتعلـن نهاياتهـا، الأمـر الـذي أنكـره دريـدا في نقـده للقـراءة التـي قدمهـا المحلـل النفـسي الكبـير جـاك لاكان لإدغـار ألـن بـو في واحـدة مـن ندواتـه الشـهيرة (1954-1955) التـي أثبـت فيهـا الأطروحـة الفرويديـة بتـلازم الحيـاة والمـوت، وأنّ فالدمـار إنمـا «يحيـا حيـاةً هـي مـوتٌ، هـي المـوتُ»؛ بـل إن المـوت الـذي هـو فـراغ الحيـاة، يجعـل «الأنـا أمـوتُ» -إن جـازت الصياغـة- عنـوان فنـاءٍ للـذات لا محيـد عنـه، ونهايـةً هـي حتـمٌ مقـضيٌّ عـلى كل فلسـفة للـذات وللوعـي وللكوجيتـو[1].

ليـس هـذا المقـام مناسـباً للتوسـع في المناظـرة بـين دريـدا ولاكان، فلذلـك مواضعـه؛ وإنمـا نحسـبُ فيـما يهمنـا أن إدراج التحليـلات التـي تضمنهـا كتـاب (**الصـوت والظاهـرة**)، فيـما وراء البسـط الكلاسـيكي لمضامينـه وأغراضـه بخصـوص اللغـة وأركانهـا في المنطـق الفينومينولوجـي، تحـت لـواء التجربـة الاسـتثنائية لفالدمـار بـو، النظـير المبـاشر لسـتيفين جويـس، إنمـا يجعـل التجربـة الفلسـفية التـي يضطلـع بهـا عـلى تمـاس حـذر مـع «**اقتصـاد المـوت**»، بعبـارة (**الغراماتولوجيـا**)[2]، لا يزيـن لـه مـا اشـتهر مـن أنبـاء الأخرويـات والآجـال القياميـة الرائجـة، كـما سـيصفها في نـص جميـل[3]، وإنمـا يرفعهـا رأسـاً إلى درجـة التماهـي مـع مسـألة الكتابـة، أمّ المسـائل ونكتـة الإشـكال. لا يهتـم دريـدا بقتـل الأنـا (égicide)، عـلى وزن قتـل الأب الفرويـدي، كـما هـو شـأن لاكان، وإنمـا باتخـاذ الحـدث الميتافيزيقـي للمـوت مدخـلاً للتفكيـك، لتفكيـك الميتافيزيقـا نفسـها المتمركـزة عـلى العقـل، ميتافيزيقـا الحضـور بـإزاء الأثـر والكتابـة؛ حيـث الفينومينولوجيـا هـي آخـر نسـخه لهـا في الـتراث الغـربي، وحيـث «الكتابـة الأصليـة (archi-écriture) بوصفهـا استفسـاحاً لا يمكـن أن تُعطَـى **بمـا هـي كذلـك**، ضمـن التجربـة الفينومينولوجيـة **لحضـور مّـا**»؛ الأمـر الـذي يجعـل «فكـرة الأثـر لا تتطابـق إطلاقـاً مـع فينومينولوجيـا الكتابـة. فإنـه عـلى غـرار فينومينولوجيـا العلامـة عامـة، تبـدو فينومينولوجيـا الكتابـة ممتنعـة أصـلاً»[4]. وإذا مـا كانـت الكتابـة والرقـم (graphème) ونظـام التدويـن، في (**أصـل الهندسـة**)[5]، جـزءاً مـن سـياق الحـدوث المثـالي للمعنـى وللموضوعيـة المثاليـة للكائنـات وللمبرهنـات الهندسـية، فذلـك لكونهـا تسـتمد ضرورتهـا مـن منطـق التأسـيس التاريخـي للمعنـى بترسـباته وطبقاتـه وتشـكيلاته في الوعـي الواضـع الأول، فإنهـا في (**المباحـث**

1- J. Lacan, *Séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), in: *Ecrits*, Paris, Seuil, 1977.

2- راجع: GR, p. 100؛ في علم الكتابة، ص158.

3- J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.

4- راجع: GR, p. 99؛ في علم الكتابة، ص157.

5- راجـع أيضـاً الفصـل المخصـص لأصـل الهندسـة في رسـالة الدراسـات العليـا التـي حررهـا دريـدا خـلال عامـي 1953-1954: مشـكل النشـأة في فلسـفة هـوسرل، ولم تنـشر إلا في بدايـة تسـعينيات القـرن المـاضي:

J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, pp. 259-271; *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, tr. by M. Hobson, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2003.

المنطقيـة) ملحقـة إلحاقـاً كليّـاً بالبنيـة المنطقيـة للغـة، أو بالمنطقيـة (logicité) معيـاراً أعـلى للغـة، كـما حـددت ذلـك مقدمـة (**الصـوت والظاهـرة**): فـإنّ الفينومينولوجيـا ليسـت فلسـفةً في الحضـور فحسـب، وإنمـا «هـي فلسـفةٌ في **الحيـاة** لا فحسـب لأن المـوت في داخلهـا لا يُقـرُّ لـه بغـير المعنـى التجريبـي والخارجـي الـذي مـن صروف العـالم فحسـب، وإنمـا لأن منبـع المعنـى عامـة محـددٌ دومـاً بوصفـه فعـلاً لمـا **يحيـا** (vivre) بوصفـه فعـل الكينونـة حيّـاً – الحيـوانُ (Lebendigkeit)»[1]. هـذا الإطـلاق شـبه الصـوفي للحيـاة يجعلهـا في تـلازم مكـين مـع المـوت، كـما يتـلازم الحضـور مـع الغيـاب، لـدى «الحيـاة المتعاليـة [= الترنسـندنتالية]» التـي هـي مـسرح العلاقـة التـي لموجـود مّـا بموتـه، في مسـاق الحركـة المثاليـة لتكـوّن الـدلالات وتصاريفهـا المنطقيـة؛ «فاللغـة إنمـا هـي الوسـط الـذي تجـري فيـه لعبـة الحضـور والغيـاب»[2]؛ ولذلـك «... إن عنـصر الدلالـة –أو جوهـر العبـارة– الـذي يبـدو أنـه الأخلـق بحفـظ المَثَليّـة (idéalité) والحضـور في الوقـت نفسـه بمـا لهـما مـن الأشـكال جميعـاً هـو الـكلام الحـيّ، روحانيـة النّفَـس بوصفـه **صوتـاً** (phonè)». الأمـر الـذي يجعـل اللغـة، في هـذه البنيـة المنطقيـة المسـتصفاة مـن الأعـراض الدنيويـة، تُتـدارك بـضرب مـن الأخـرة (nachträglich) هـو شـكلٌ مـن أشـكال التأجيـل[3]، كـما يُتـدارك التاريـخ في نصـوص (**الأزمـة**) وفي (**أصـل الهندسـة**) بوجـه خـاص، وهـي بنيـة فينومينولوجيـة تتكـرر في نصـوص هـوسرل، ولهـا في نـص فرويـد أيضـاً نظائـرُ ذات مغـزى كبـير[4]، ولعلهـا تنطـوي عـلى النـواة الصلبـة لمعنـى «الاختـلاف» بصيغـه وتصاريفـه المعروفـة، ولا سـيما «الإخـلاف» (différance)، أو «الإرجـاء»، كـما تظهـر أولى صيغـه وتعبيراتـه في الفصـل الأخـير مـن كتابنـا.

ذلـك أنّ اللغـة لا تتعلـق بالـذات إلّا كـما تتعلـق الحيـاة باقتصـاد المـوت، أعنـي أن تكـون لا عنوانـاً عـلى موتهـا، كـما في البنيويـات الرائجـة آنـذاك، وإنمـا عـلى ضرب مـن الاضطـلاع بـه كحـد أقـصى أو تجربـة تخوميـة؛ ذلـك أن اللغـة إنمـا تقـع عـلى صعيـد التـوازي بـين المتعـالي والنفسـاني أو العالمـي (mondain)، وأنّ الفيلسـوف شـأنه أن ينقّـر عـن التفاريـق واللطائـف التـي تفصـل بينهـا، تلـك التـي «تحـدد عـلى نحـو

1- الصـوت والظاهـرة، ص. 34. و«الحيـوان» الـذي نقلنـا بـه العبـارة الألمانيـة التـي ينقلهـا دريـدا عـن هـوسرل (والتـي لا مقابـل لهـا في الفرنسـية) يؤخـذ بمعنـى الحيـاة عـلى الإطـلاق كـما في الآيـة مـن سـورة العنكبـوت: «وَمَـا هَـذِهِ الحَيَـاةُ الدُّنْيَـا إلاَّ لَهْـوٌ وَلَعِـبٌ وَإِنَّ الـدَّارَ الآخِـرَةَ لَهِـيَ الحَيَـوَانُ لَـوْ كَانُـوا يَعْلَمُـونَ» (64/29) علـماً أنهـا لم تـرد في القـرآن غـير مـرة واحـدة.

2- المرجع المذكور.

3- المرجـع المذكـور، ص3. وهـو مـا يجعـل تكويـن اللغـة الفينومينولوجيـة وعزلهـا عـن اللغـة الطبيعيـة أمـراً محـالاً أو يـكاد، كـما بـين ذلـك فنـك (E. Fink) في التأمـل الديـكارتي السـادس. راجـع كتابنـا: هـوسرل ومعـاصروه: مـن فينومينولوجيـا اللغـة إلى تأويليـة الفهـم، المركـز الثقـافي العـربي، الرباط-بـيروت، 2006، ص101-125.

4- الصوت والظاهرة، ص107؛ راجع:

J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», in: ED, pp. 293-340; R. Bernet, «Derrida-Husserl-Freud: Die Spur der Übertragung», in: H.D. Gondek (hrsg.), *Einsätze des Denkens* : *Zur Philosophie Jacques Derrida*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 99-123; «Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 8 (2000), pp. 13-31.

حاسم سبل الفلسفة وشعابها (Wege und Abwege)» (**التأملات الديكارتية**، § 14)[1]، أو أن يجري «تجويد التفريق» (Nuancierung) بين هذين السجلين المتداخلين (التذييل على كتاب **الأفكار**)[2]، بعمل لا ينتهي من الوصف والتحليل، مادامت «...اللغة لا تنأى عن القياس [analogie] وكانت قياساً كيفما قلبتها، فإنه ينبغي لها، وقد بلغت هذه النقطة (point)، أو هذه الحافة (pointe)، أن تحتمل بحرية أمر فنائها وأن ترسل المجازات ضد المجازات»؛ وكأن اللغة، من أفلوطين إلى برغسون، في حرب ضد نفسها لا تنتهي[3].

قد يكون من الزّائد على اللزوم أن نعيد في هذا المقام بسط المعطيات التي تشكلت منها قراءة دريدا لمقالة هوسرل في العلامة بتفصيلاتها[4]، بوصفها عنواناً عاماً لمباحثه المنطقية في اللغة والعبارة والدلالة؛ أي في البنية القصدية الأساسية التي تنتظم التعلق بين هذه الأركان قبل أن تدرك الفينومينولوجيا رتبة الفلسفة المتعالية في تحولاتها اللاحقة على الكتاب العمدة الذي نشره في بداية القرن (1900-1901)؛ ذلك أنّ تجربة فالدمار، التي تخيّرناها لقراءة (**الصوت والظاهرة**)، إنما هي عنوانٌ لحيرة أو لقلق يخترقان هذا النص من أدناه إلى أقصاه، هي الحيرة التي تجعله، من داخل تجربة الحضور كتجربة للحياة، من تجربة الحاضر الحيّ التي هي رحم كلّ ميتافيزيقا، يكون اقتضاء الموت خياراً تأويليّاً إستراتيجيّاً، من حيث هو «لا-حضورٌ» (non-présence)؛ أي من حيث هو غيابٌ أصلي وجذري. فلذلك تتواتر، بعد المرور بالطور الضروري «للتمييزات الجوهرية» (الفصل الأول من المبحث المنطقي الأول) بين مفاهيم العلامة (Zeichen) والعبارة (Ausdruck) والإشارة (Anzeichen)، وصلاتها بالمعنى (Sinn) والدلالة (Bedeutung) والقصد (Intention)[5]، وانطلاقاً من الفصل الثالث «الدلالة وحديث النفس»، المواضع التي يصر دريدا على أنها من أمارات الموت:

- لدى المطابقة بين العبارة والدلالة- من حيث هي «اعتزام قول» أو «إرادة كلام» (vouloir

1- E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. E. Lévinas, Paris, Vrin, 1986, p. 27.

2- E. Husserl, «Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie*», *Revue de Métaphysique et de Morale*, N. 4 (1957), p. 557.

3- الصوت والظاهرة، ص39.

4- راجع بهذا الخصوص:

W. R. McKenna & J. C. Evans (eds.), *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht, Springer-Science+Business Media, B.V., 1995; *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, pp. 267-296; *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 8 (2000) : Derrida et la phénoménologie; L. Lawlor, *Husserl and Derrida,* op. cit., pp. 166-208; E. Baring, *The young Derrida and french Philosophy 1945-1968,* Cambridge UP, 2011, pp. 221-258; V. W. Cisney, *Derrida's* Voice and Phenomenon: *An Edimburgh Philosophical Guide*, Edimburgh UP, 2014.

5- مباحث منطقية، الكتاب الثاني، الجزء الأول، ص. 29-61 (التفريقات الماهوية)؛ الصوت والظاهرة، ص45-64.

dire) – في مستوى ما سماه هوسرل «حياة النفس المتوحدة» (einsamen Seelenleben) في § 8 من **المبحث المنطقي الأول**، التي هي البنية الأصلانية للنطق، ولحدوث القول المنطوق دون أية وساطة خارجية، غير القوة التعبيرية للعبارة، أي القوة «القصدية» لإرادة القول والكلام، من حيث تتعهد في المقام الأول بأن «تميز قصدية ‹سابقة على العبارة› قاصدة لمعنى سيتحول فيما بعد إلى دلالة وإلى عبارة»[1]؛ فإن «العبارة هي إخراجٌ إرادي حاصل عن قرار ووعي قصدي من ألفه إلى يائه. ليس ثمة عبارة لقصد دون ذات تُحيي هذا المعنى وتعطيه **روحانيته** (Geistigkeit)»[2]؛ الأكثر من ذلك: أن الفعل الدال، إرادة القول، والقصدية المحركة له المجتمعة في الفعل (bedeuten) في الألمانية، إنما يسكن العبارة من قِبَل ما يكون في اللغة نفسها من القرابة مع (Deutung) المحمولة على التأويل (وعند فرويد على التفسير الذي يطبق على الرؤى والأحلام Traumdeutung، والذي يدل على ما يدل عليه «التعبير» في العربية) أو كذلك على «الفهم»، وعلى «التعقل»، والتي هي من شأن الدلالة (Be-deutung) «لا يمكن لها أن تحدُث خارج القول الشفهي (Rede)»، حيث يكون التأويل بهذا المعنى «إنصاتاً»، لا «قراءةً» بالضرورة[3]، ويكون مفهوم القصدية الحامل له، «القصد المحض الذي لا يكون دونه قول»، المتقدم على الشبكة الإشارية للغة الفعلية، ومن حيث هي مطابقة للارادة عند هوسرل بناءً على بنية الوعي وطبيعته الغائية، «أسيراً لمأثور ميتافيزيقي إرادوي أو لعله للميتافيزيقا [بعينها]»[4]: وفي نهاية المطاف، إنّ كلّ ما يخرج عن هذه القصدية الروحية الخالصة يلقى به خارج الدلالة؛ اي خارج العبارة – الإيماءات الجسدية وأسارير الوجه، والجسد وجملة العالم، والمنظور والمكاني، كل ذلك على طرفي نقيض مع الطبقة الأصلية للحضور: «إن المنظورية والمكانية بما هما كذلك ليس لهما إلا أن ينقدا الحضور للذات الذي [تفرضه] الإرادة والإحياء الروحي الفاتح لباب القول. **إنما هما حرفيّاً [إعلان] موته**»[5]. والمعنى عينه يتردد بعد ذلك لدى محاولة الفصل بين الإشارة والعبارة، والتنبيه على التشابك بين القول التواصلي والإشارة، وبين الوجه الفيزيائي للقول وإحيائه أو نفخ الحياة فيه، وما يقتضيه ذلك من الوسائط والوظائف البيانية خاصة، بمقتضى بنية فينومينولوجية مكينة تجعل الحدس الأصلي بتجارب الغير (=معيشاته) أمراً غير ممكن إلا بسبيل القياس والتناسب، وبقصدية وسطى ليس إلا: «كل هذه ‹الخَرْجات› التي تُلقي بحياة الحضور للذات إلى الإشارة تعطينا اليقين بأن الإشارة، التي تشمل إلى هذا الحد كل مساحة اللغة تقريباً، إنما هي سيرورة الموت تعتمل داخل العلامات. ما إن يطلع الغير حتى تستعصي اللغة الإشارية، رديف العلاقة بالموت، على المحو»[6].

1- الصوت والظاهرة، ص66

2- المرجع المذكور، ص67.

3- المرجع المذكور.

4- المرجع المذكور، ص68

5- المرجع المذكور، ص69.

6- المرجع المذكور، ص76-77.

- أمـا فصـل «الدلالـة والتمثـل»[1]، فيـتراءى فيـه ظـلّ فالدمـار مـن جديـد، بصيغـة هـي أقـرب إلى التجربـة الأنطولوجيـة، وذلـك بمـا اقتضتـه مسـاءلة «مبـدأ المبـادئ»[2]، الـذي يقـر بالتأويـل الحـدسي للوجـود مصـدراً نهائيّـاً للمعنـى. ونحـن نرصـد في هـذا المقطـع المهـم، الذي يـردُ في سـياق معالجـة الافتراضـات الميتافيزيقيـة لمفهـوم العلامـة في الفينومينولوجيـا، إيقاعـاً ثلاثيـاً متماسـكاً، عنـاصره هـي الآتيـة: 1- أن «مبـدأ المبـادئ» إنمـا هـو «... اليقـين المثـالي والمطلـق بكـون الصـورة الكليـة لـكل تجربـة (*Erlebnis*) وإذاً لـكل حيـاة، قـد كانـت دومـاً وسـتظل هـي **الحـاضر**. ليـس ثمـة ولـن يكـون ثمـة سـوى الحـاضر. فالوجـود حضـورٌ أو تحويـلٌ لحضـور. والعلاقـة بحضـور الحـاضر، بمـا هـي الصـورة القصـوى للوجـود وللمَثليّـة، إنمـا هـي الحركـة التـي تمكننـي مـن اخـتراق الوجـود التجريبـي والحدثيـة والجـواز والعالميـة... إلـخ. وقبـل كلّ شيء **مـا كان منهـا خاصـاً بي** (*la mienne*)»[3]؛ 2- أن الحجـة في إثبـات القـوام الأنطولوجـي للحضـور هـي عـين الحجـة الديكارتيـة الكلاسـيكية (التـي ترجـع إلى ابـن سـينا كـما هـو معلـوم وإلى السـهروردي، وقبلهـما إلى أوغسـطين) في إثبـات دوام الوجـود الـذي للأنـا حتـى وإن بطُـل وجـود العـالم بـأسره واندثـر بالكليـة (وهـي الحجـة التـي اسـتصلحها هـوسرل نفسـه في كتـاب **الأفـكار**): «إن تدبّـر الحضـور، بمـا هـو الصـورة الكليـة للحيـاة المتعاليـة، إنمـا هـو إقبـالي عـلى معرفـة، في غيـابي وفيـما هـو وراء وجـودي التجريبـي، قبـل مولـدي وبعـد مـماتي، أنّ **الحـاضر كائـنٌ** (*le présent est*). بوسـعي اسـتفراغ كل محتـوى تجريبـي، توهـم انقـلاب مطلـق **لمحتـوى** كل تجربـة ممكنـة، تحـول جـذري للعـالم: إن الصـورة الكليـة للحضـور، التـي يقينـي بهـا أمـر غريـب لا نظـير لـه مـن أجـل أنـه لا يخـص أي كائـن بعينـه، لا تتأثـر بـكل ذلـك. فالعلاقـة **بمـوتي** إذاً (بفنـائي عمومـاً) هـي التـي تتخفـى وراء هـذا التعيـين للوجـود مَثليّـةً [idéalité] وحضـوراً وإمكانـاً مطلقـاً للتكريـر. إن إمـكان العلامـة هـو هـذه العلاقـة بالمـوت. تحديـد العلامـة ومحوهـا ضمـن الميتافيزيقـا هـو حجـب لهـذه العلاقـة بالمـوت التـي كانت مـع ذلـك هـي المولـدة للدلالـة»[4]؛ 3- مـن هـذه الحجـة تُسـتنتج المطابقـة بـين العلامـة والمـوت، والاختـلاف بـين الحيـاة تأويـلاً حضوريـاً للوجـود، وبـين المـوت آيـةً مـن آيـات ميتافيزيقـا العلامـة وبنيتهـا الثيولوجيـة

إن امّحـاء الأنـا في اللغـة، اقتفـاءً لأثر هـوسرل الأول، في جملـة (المباحـث المنطقيـة) التـي جعلهـا الديباجـة الأولى لكتـاب 1967: «عندمـا نقـرأ لفظـة أنـا دون أن نعلـم مـن كتبهـا فـإن لدينـا لفظـة إن لم تكـن خاليـة مـن المعنـى فعـلى الأقـل هـي غريبـة عـن دلالتهـا المعتـادة».

1- المرجع المذكور، ص87-102.

2- ومفـاده: «أن كل حـدس معطـاء أصـلي هـو مصـدر شرعـي للمعرفـة؛ كل مـا يعطـى إلينـا في ‹الحـدس› عـلى نحـو أصـلي (...) ينبغـي أن يتلقـى فقـط كـما أُعطِـيَ ولكـن دون أن يزيـد عـلى الحـدود التـي أعطـي حينهـا في نطاقهـا». (أفـكار، § 24)؛ الصـوت والظاهـرة، ص105، هـ 2.

3- المرجع المذكور، ص94-95.

4- المرجع المذكور، ص95.

المكينـة كـما وصفهـا الفصـل الأول مـن (**الغراماتولوجيـا**)[1]. هاهنـا يصـير «الأنـا موجـود» (je suis) عالقـاً بمفارقـة هـي الأغـرب عنـه، في عُـرف مؤسسـيه الأوائـل مـن المحدثـين عـلى الأقـل، تحيـل إلى «تجربـة إمـكان فنـائي المطلـق (مـوتي)»؛ بحيـث إن «**الأنـا موجـود** ومـن حيـث لا يُعـاش إلا بمـا هـو **أنـا حـاضر** (*je suis présent*) يفـترض في نفسـه العلاقـة بالحضـور عمومـاً، بالوجـود حضـوراً. ظهـور **الأنـا** لنفسـه في **الأنـا موجـود** إنمـا هـو في الأصـل علاقـة بإمـكان فنائـه الخـاصّ. **أنـا موجـود** يـراد بهـا في الأصـل **أنـا موجـود فـان** (*je suis mortel*). **أنـا موجـود سرمـدي** (*je suis immortel*) هـي قضيـة ممتنعـة. بإمكاننـا إذاً أن نذهـب إلى مـا هـو أبعـد مـن ذلـك: مـن ناحيـة لغويـة «أنـا الـذي هـو أنـا» (je suis celui qui suis) هـو اعـتراف لكائـن فـان. إنّ الحركـة التـي تـؤدي مـن إني كائـن (*je suis*) إلى تعيـين كيـاني بوصفـه [شـيئاً مفكـراً] (*res cogitans*) (أي بوصفـه سرمديـة) هـي الحركـة التـي يتـوارى بهـا أصـل الحضـور والمثليّـة ضمـن الحضـور والمثليّـة الذيـن مكّـن لهـما»[2]. ثلاثـة أحـداث فكريـة تتسـاوق في هـذا النـص: «أنـا موجـود» = «أنـا حـاضر» = «أنـا موجـود فـان»؛ بحيـث تنقلـب الآيـة مـن المطابقـة الصـماء بـين الوجـود والحضـور التـي يعلـن عنهـا حـدوث الكوجيتـو، إلى المطابقـة بـين الوجـود والفنـاء = المـوت؛ أي إلى الإعـلان عـن لاسرمديـة الأنـا – في مخالفـة صريحـة لمنطـوق الموقـف الهـوسرلي[3]؛ ثـم ينقلـب القـول الناطـق عـن هـذا الوجـود – «أنـا الـذي هـو أنـا» (*Ehyéh asher ehyéh*) – في عبارتـه التوراتيـة، التـي أبـدع ريكـور في تأويـل شـحنتها الفلسـفية[4]، إلى قـول هـو أدنى مـن ذلـك المقـام، قـول ذات تـدرك فناءهـا وتناهيهـا، في مـا لهـا مـن حضـور ومـن قـوام مَثـليّ؛ «مثلهـا كمثـل مـوسى»، كـما ختـم بذلـك ريكـور مـرة أخـرى أحـد نصوصـه، «تدركهـا ذات الـكلام وذات التأمـل فقـط مـن قبـل أن تمـوت»[5].

- فـإن أتينـا إلى الفصـل الأخـير مـن الكتـاب[6]، وجدنـا الصيغـة الفلسـفية التـي اصطنعهـا دريـدا،

1- راجـع: GR, pp. 15-41؛ «نهايـة الكتـاب وبدايـة الكتابـة»، ضمـن: الكتابـة والاختـلاف، ترجمـة كاظـم جهـاد، دار توبقـال، ص103-129؛ في علـم الكتابـة، ص65-171.

2- الصوت والظاهرة، ص95-96.

3- E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, 377-381; *De la synthèse passive*, tr. B. Bégout & J. Kessler, J. Millon, 1998, pp. 362-365; «Die anthropologische Welt», in: *Die Krisis…Ergänzungsband*, Hua XXIX (Text N. 28), hrsg. R. N. Smid, 1993; «Le monde anthropologique», *Alter. Revue de Phénoménologie*, N. 1 (1993), pp. 265 sq.

4- راجع الفصل الخاص بهذا المعنى: «من التأويل إلى الترجمة»، ضمن:

P. Ricoeur, «De l'interprétation à la traduction», in: A. LaCocque/P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, pp. 335-371.

راجـع أيضـاً: بـول ريكـور، مقـالات ومحـاضرات في التأويليـة، ترجمـة محمـد محجـوب، المركـز الوطنـي للترجمـة، تونـس، 2013، ص. 162-164 («أنـا هـو مـن هـو»).

5- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 28; rééd. Seuil, coll. «Points», 2013, p. 50.

6- الصوت والظاهرة، ص141-164.

لإثبات «تجربة» فالدمار وكأنها حجة منطقية؛ وذلك في سياق من الاستدراك على الكتابة -على ما يأتي بأخرة في كل الأحوال- بما هي «الاسم المتداول لعلامات تعمل رغم الغياب التام للذات، فيما (بعد) موتها»، ومساءلتها عما يصلها بالدلالة أو بالكلام الحيّ. ولكنه استدراكٌ سرعان ما يتبين أنه لا شأن له بالكتابة في نطاق مراجعة مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، وإنما بوضع الأنا فيها من قبل أن يصار إلى التسليم بمبدئيته التأسيسية في النصوص التالية: ذلك أن «ضمير المتكلم **أنا**. يضعه هوسرل [في كتاب (**المباحث المنطقية**)] في صنف العبارات ‹الظرفية بالجوهر›، وهو يشترك في هذه الصفة مع ‹مجموعة بأكملها تنطوي على وحدة مفهومية لدلالات (*Bedeutungen*) ممكنة، على نحو يجعل هذه العبارة توجه **دلالتها** (*Bedeutung*) الفعلية في كل مرة بحسب الظرف، بحسب الشخص الذي يتكلم أو مقامه›...»[1]. يتعلق الأمر بفحص البنية النموذجية التي يتمسك بها هوسرل لتقرير أولية المَثَلِيّة (idéalité) التي لا تتقيد بالوجود الفعلي لموضوعها، بما في ذلك ما يخص تجربة الأنا لدى النطق بضمير المتكلم: «حين أقول **أنا**، ولو كان ذلك عند قول المتوحد، هل بإمكاني أن أسبغ المعنى على منطوقي على نحو مباين لما كان الأمر عليه دوماً من استلزام غياب ممكن لموضوع القول الذي هو أنا نفسي في هذه الحال؟ عندما أقول لنفسي ‹أنا موجود›، فإن هذه العبارة، شأن كل عبارة عند هوسرل، ليس لها حُكم (statut) القول إلا إذا أمكن تعقّلها في غياب الموضوع والحضور الحدسي؛ أي هاهنا [في غيابي] أنا بالذات. فكذلك اندرجت **إذاً أنا موجود** (*ergo sum*) في التراث الفلسفي، وبات القول في الأنا المتعالي قولاً ممكناً. وسواء حصّلت عن نفسي حدساً فعلياً أم لا فإنّ «أنا» تعبّر؛ وسواء كنت حياً أم لا فإن **أنا موجود** (*je suis*) ‹تعتزم قولَ›»[2].

إن امّحاء الأنا في اللغة، اقتفاءً لأثر هوسرل الأول، في جملة (**المباحث المنطقية**) التي جعلها الديباجة الأولى لكتاب 1967: «عندما نقرأ لفظة أنا دون أن نعلم من كتبها فإن لدينا لفظة إن لم تكن خالية من المعنى فعلى الأقل هي غريبة عن دلالتها المعتادة»[3]، بناءً على دلالتها الظرفية، لا يعني فحسب «أنه لا يمكننا مبدئيّاً استبدالها في القول بتمثل مفهومي موضوعي وقار دون أن نشوه دلالة المنطوق»، وأنه «في كل مرة يشوه فيها هذا الاستبدال المنطوق سيكون الشأن مع عبارة ذاتية بالجوهر وظرفية مجراها هو مجرى الإشارة»[4]، وإنما تضعنا على الحد الأقصى الافتراضي لغياب الأنا، أي لعدم مطابقتها لمثلية الدلالة التي تنبغي لها موضوعياً، «كما لو أنا قد كتبت من قبل مجهول»؛ بل «إن ذلك فقط هو الذي يمكننا أن نتحقق من أننا نتفهم لفظة أنا لا حين يكون «صاحبها» مجهولاً فحسب، وإنما حين يكون محض خيال. بل حين يموت». يستنتج دريدا: «لمثلية الدلالة ها هنا، وبحسب بنيتها، قيمة العهد. وكما أن قيمة منطوق إدراك لم تكن

1- المرجع المذكور، ص148-149.

2- المرجع المذكور، ص151.

3- هوسرل، مباحث منطقية، الجزء الأول، § 26.

4- الصوت والظاهرة، ص149.

لِمَ عقد دريدا الفصل الأخير من كتابه عن ماركس بناءً على قراءة فينومينولوجية لما رأى فيه محور (الإيديولوجيا الألمانية)؟ وأيّ شَبَهٍ بين الحركة الهوسرلية «للإيبوخيه» (épochè) والحركة الماركسية «للإخفاء» (Escamotage) الفينومينولوجي؟

مقيدة بفعلية الإدراك ولا بإمكانيته، فكذلك القيمة الدالة **للأنا** غير مقيدة بحياة الذات المتحدثة. أن يصحب الإدراك منطوق الإدراك أم لا، أن تصحب الحياة بوصفها حضوراً للذات منطوق **الأنا** أم لا، فإن ذلك لا شأن له إطلاقاً بما يجري عليه اعتزام القول. موتي هو ضرورة بنيوية لملفوظ **الأنا**»[1]. بهذا التقدير تصير الحياة، لدى «الأنا موجود» أو «الأنا حي»، جزءاً مما سماه كتاب (**الغراماتولوجيا**) «اقتصاد الموت»، ومن الاستراتيجية التفكيكية لمباغتة الأنا، بخرق تماسكها الأنطولوجي من ناحية واستبعادها من أي مقام تأسيسي، وبوضعها، من ناحية ثانية، في أقصى الإحراج بين الحياة والموت، بحيث ليس أفضل ناطق عن حقيقتها من فالدمار، فلا يتعلق الأمر حينئذٍ بضرب من استباق (anticipation) الموت أفقاً أعلى للوجود (= الوجود-لأجل-الموت (Sein-zum-Tode): هايدغر)، ولا بلعبة خطرة بين الذات والموت على نحو ما سماه لاكان، غريم دريدا في هذا الشأن ومحاوره الخفي، «الذات-لدى-الموت» (sujet-à-la-mort)[2]، وإنما يُستدعى الموت في هذا السياق، كما في سياقات أخرى كثيرة في آثار الفيلسوف[3]، كقوة إحراج للحضور، وكظل يسكن تلافيف الحياة وطياتها، ويأخذها غيلةً وخِلْسةً، أي كقوة غياب أساسية: «إن الدلالة «إني موجود» أو»إني حيّ» (...) ستكون مختلفة عن الدلالة «إني ميت»، لا بالضرورة عن «كوني ميتا» **بالفعل**. فالمنطوق «أنا حيّ» يصاحبه وجودي-ميتاً، وإمكانه يطلب إمكان أن أكون ميتاً؛ والعكس بالعكس. ليس في ذلك حكاية عجيبة [من حكايات] بو (Poe)، بل هي الحكاية المألوفة للغة»[4]. ألا يعمل الموت، في هذه التجربة (!) العجيبة، ما يعمله الجنون في الكوجيتو الديكارتي؟ أعني أنه لا يقيم الدليل على قتله (égicide)، وإنما يثبته من حيث لا يشاء: فسواء كنت ميتاً أم مجنوناً، إني باق، ولو اندثر العالم بأسره[5].

1- المرجع المذكور، ص152.

2- «Vie et mort(s) de M. Valdemar», art. cit., p. 202-203.

3- حول مسألة الموت ومعانيها عند دريدا، راجع:

M. Timmam Mjaaland, *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida*, tr. B. McNeil, Berlin/New York, W. de Gruyter (Kierkegaard Studies 17), 2008; J. Kates, *Fielding Derrida: Philosophy, Literary Criticism, History, and the Work of Deconstruction*, New York, Fordham UP, 2008, pp. 49-74.

4- الصوت والظاهرة، ص153.

5- راجع رد دريدا على قراءة فوكو لديكارت في: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي:

J. Derrida, «Cogito et histoire de la folie», in ED, pp. 51-95.

«الكوجيتو وتاريخ الجنون»، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص17-69.

3- أطيافُ الفيلسوف: حكايات الأرواح من هـوسرل إلى ماركس

«كثـير مـن حكايـات الأرواح مـن نـوع
التـي إن وجدناهـا كاذبـة، تعـذر علينـا أن
نجـد لهـا تفسـيراً آخـر»

(شوبنهاور)

قـد لا نفاجـئ القـارئ إن عمدنـا، في هـذا الفصـل الأخـير مـن المقالـة، إلى مـا لا ينتظـر ويتوقـع، ولـو كنـا قـد أرسـلنا، مـن خـلال النـماذج التـي قـرأ بهـا دريـدا نصـوص هـوسرل، بعـض الإشـارات والتلويحـات: فقـد تبـين أن قـراءة هـوسرل لا تحتكـم إلى عـالم معقـم مـن المثليـات الصوريـة، ولا إلى منطـق لغـة نقيـة مـن الشـوائب؛ وإنمـا هـو عالـق بعجائبيـة النـص نفسـه، مـن حيـث هـو نسـيج مـن ألسـنة، وأطيـاف، وأرواح. فقـد اجتمـع جويـس وإدغـار ألان بـو ليؤلفـا هـذه التجربـة القصـوى التـي حداهـا التاريـخ والمـوت ورباطهـا الجامـع اللغـة. كان هـوسرل مـدركاً لتراجيديـا الحيـاة، عـلى نحـو التدبـير الـذي عملـه لأزمـة الحضـارة والعلـوم، ولكنـه إدراكٌ لا يخـرج عـن التقديـر العقـلي المتفائـل، بـل البطـولي، لمسـتقبل الفلسـفة والثقافـة؛ وأن الفلسـفة نفسـها مهمـة لامتناهيـة خالـدة؛ ولعلـه لذلـك ممـن يلـزم تذكيرهـم بأنهـم ميّتـون لا محالـة: *Memento Mori* = «تذكـر أنـك ميّـتٌ»، كـما كتـب ليـف شسـتوف عنـوان نـصّ شـهير عـن صديقـه هـوسرل[1]، بجـودة بصـيرة فائقـة وحـس مرهـف. أن نذكـر المـوت قـد لا يعنـي ذلـك إلا أن نرجـع إلى مـا يحيـط بنـا مـن العـوالم الممكنـة، وأن نـتردد عـلى الأقـاصي، فـلا نقـف عنـد الحـدود الوسـطى، كأننـا في **تحـوّلات** (*Métamorphoses*) أوفيـدس أو كافـكا، أو في تجليـات المسـوخ، بـين اليقظـة والمنـام، بـين الحقيقـة والوهـم... أو في قصـص بورخيـس حيـث تنفـك الكلـمات مـن الأشـياء، وتطـير الأرواح مـن أجسـامها، ويسـاكن الحيـاةَ ظـل المـوت.

ذلـك مـا يـتراءى للقـارئ حينـما يطالـع كتـاب (**أطيـاف ماركـس**)، والفصـل الأخـير منـه بالأخـص[2]، وكأنـه يسـتعيد بمـا كتبـه ماركـس عـن ماكـس شـتيرنر («القديـس ماكـس»)، مشـهد كانـط قارئـاً الـرائي السـويدي سـفيدنبورغ (Swedenborg) في مقالـة 1766 المثـيرة للجـدل[3]، ومـا تبعهـا مـن محـاولات في

1- L. Chestov, «Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmund Husserl)», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, T. 101 (1926), pp. 5-62.
في العلاقـة بـين ليـف شسـتوف وهـوسرل، راجـع مقالنـا: «الفينومينولوجيـا وفلسـفة الديـن أو بـين أثينـا والقـدس (شسـتوف قارئـاً هـوسرل)»، يصـدر قريبـاً، ضمـن مصنـف جماعـي: فلسـفة الديـن وعلـم الـكلام الجديـد (2020).

2- J. Derrida, *Spectres de Marx: L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1992: Chap. 5: «Apparition de l'inapparent: l'»escamotage" phénoménologique», pp. 201279-.
جـاك دريـدا، أطيـاف ماركـس، ترجمـة منـذر عيـاشي، مركـز الإنمـاء الحضـاري، حلـب، ط2، 2006، الفصـل الخامـس: «ظهـور غـير مـرئي: الإخفـاء الظاهـراتي»، ص239-324 (نشـير في الهوامـش التاليـة إلى صفحـات النـص الفرنـسي ومـا يقابلهـا في الترجمـة العربيـة التـي نعتمدهـا بتصرفـات متفاوتـة في معظـم الاقتباسـات).

3- E. Kant, *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique*, in *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gal-

تأهيـل مفهـوم «الـروح» في التقليـد المثـالي الكلاسـيكي، واسـتئنافاته المريبـة عنـد هايدغـر[1]؛ وبـين هـذا وذاك يواصـل الفيلسـوف ملاحقـة الأرواح، وكتابـة «تاريـخ للأشـباح» (Geistesgeschichte)، وترصـد الطائفـين (revenants) العائديـن مـن المـوت، وغيرهـا مـن «الطيفيـات» (spectrologies) التـي ذكّـر ببعضهـا جـان غرايـش في شيء مـن كتبـه وتمارينـه التأويليـة البارعـة[2]؛ واعتمدهـا بعـض الباحثـين المرموقين لقـراءة تاريـخ الفلسـفة (الحديثـة مثـلاً: ديـكارت)[3]... عـلى نحـو مخالـف لمـا نألـف مـن النّظْـم العقـلي لترتيـب الحجـج والأدلـة. ولكـن لمَ عقـد دريـدا الفصـل الأخـير مـن كتابـه عـن ماركـس بنـاءً عـلى قـراءة فينومينولوجيـة لمـا رأى فيـه محـور (**الإيديولوجيـا الألمانيـة**)؟[4] أعنـي: الجـدل المثـير مـع ماكـس شـتيرنر وكتابـه الفريـد: (**الأوحـد وملكيتـه**)؟[5]، وأيّ شَـبَهٍ بـين الحركـة الهوسرليـة «للإيبوخيـه» (*épochè*) والحركـة الماركسـية «للإخفـاء» (Escamotage) الفينومينولوجـي؟ ألا يكـون حضـور «القديـس ماكـس» في نـص ماركـس شـبيهاً بحضـور جويـس وإدغـار آلان بـو في نـص هـوسرل؟

بـين هـوسرل وماركـس لا توجـد قرابـات مبـاشرة أو «قرابـات اصطفائيـة» (بمعنـى غوتـه) عـدا مـا يمكـن أن يعمـد إليـه بعـض القـراء مـن المقارنـات في هـذا الموضـع أو ذاك مـن الجهتـين[6]؛ ولكـن الاسـتراتيجية التـي اتبعهـا دريـدا في نـص 1993[7] لا تكـترث لمثـل هـذه التقريبـات الشـكلية قـدر اعتنائهـا

limard, La Pléiade, 1980, pp. 525-592; *Dreams of a Spirit-seer elucidated by Dreams of Metaphysics* (1766), in E. Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Cambridge UP, 1992, pp. 301-359.

1- J. Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 9-143.

2- J. Greisch, *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, pp. 203-207.

جـان غرايـش، الكوجيتـو التأويـلي: التأويليـة الفلسـفية والإرث الديـكارتي، تصـدر ترجمتنـا لهـذا الكتـاب قريبـاً عـن مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر والتوزيـع، مـع مقدمـة المؤلـف للنـشرة العربيـة.

3- H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's* Meditations, Princeton UP, 2008, pp. 108-119; *Rêveurs, fous et démons* : *La défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, tr. S. Luquet, Paris, PUF, 1989.

4- كارل ماركس – فريدريك إنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، 1976.

5- M. Stirner, *Der Einziger und sein Eigentum*, Leipzig, 1844 ; hrsg. A. Meyer, Reclams Universal-Bibliothek, 1986.

ماكس شتيرنر، الأوحد وملكيته، ترجمة عبد العزيز العيادي، كولونيا، دار الجمل. 2015.

6- مثـل مـا عمـد إليـه الفينومينولوجـي الشـهير تـران دوك تـاو (ذي الأصـل الفيتنامـي) في كتابـه الكلاسـيكي: الفينومينولوجيا والماديـة الجدلية:

Tran-Duc-Tao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris-Londres-New York, Gordon & Breach, 1951.

7- بخصوص قراءة دريدا لماركس:

C. Boissinot, «*Spectres de Marx*. Entretien avec Jacques Derrida», *Laval théologique et philosophique*, 50, 3 (octobre 1994), pp. 619-627 ; G. Petitdemandge, « De la hantise: le Marx de Derrida», *Cités*, N. 30, 2007/2, pp. 17-29 (Paris, PUF, 2007) ; V. Houillon, «Les avances de la pensée: Marx lu par Derrida», *Actuel Marx*, N. 39 (2006/1), pp. 173-191 ; P. Macherey, «Le Marx intempestif de Derrida», in:

بما هو أبلغ دلالةً على نواة فينومينولوجية ممكنة، بل صلبة، في مناظرة ماركس لماكس شتيرنر عند محور يتعقب من خلاله سقطاته الفلسفية، هو محور «الروح» (Geist)، الذي سبق لكانط أن ارتاب في أمره، في النص المشار إليه الذي هو حول الأرواح أيضاً، من حيث يمكن أن يدل على «الطيف» (Gespenst/spectre). هي إذاً ضربٌ من «فينومينولوجيا ما لا يظهر» (une phénoménologie de l'iapparent) (على شاكلة العبارة الشهيرة لهايدغر)[1] يوحي بها عنوان الفصل الخامس، حيث يستثمر كتاب (**الإيديولوجيا الألمانية**) أقصى درجات هذا «الالتباس»، أو «الاشتراك»: «فالطيف من الروح يكون، وإنه لَيُشارِكُ فيها، وإنه لَيتبيّنُ حينئذٍ أنها تتبعه وكأنها صنوه الشبحي [phantomal]. والفارق بين الاثنين هو الذي يميل بالضبط نحو الاختفاء في أثر الشبح...»[2]. انطلاقاً من «الوثيقة» التي تحدد استراتيجية ماركس في مناوأة خصمه اللدود (اللذين هما خصمان في حقيقة الأمر: القديس ماكس والقديس برونو، أي برونو باور)، ونعني الفصل الذي بعنوان «مجمع لايبزغ III. القديس ماكس»[3]، يتبين أن المناظرة الثلاثية الأبعاد: «دريدا قارئاً ماركس قارئاً شتيرنر»، ليست فحسب مبنية على تركيب معقد من عوالم طيفية وشبحية تتلاحق وتتداخل بسرعة فائقة، ولكنها قد لا تستقيم دون خلفية فينومينولوجية تتراءى للقارئ، ولاسيما في الفصل الأخير من كتابنا، من خلال مواضع ثلاثة على الأقل:

1- أولها هو الذي يمكن أن نطلق عليه، على إثر دريدا، «الإخفاء» الفينومينولوجي؛ شرط أن ندرك معنى الإخفاء في هذا المقام في علاقة بمعنى «الشعوذة» (وهي الترجمة التي اختارها ناقل كتاب ماركس إلى العربية): وكأنه إخفاءٌ من جنس ما يأتيه «السّحّارون»، و«المتلاعبون» (illusionniste) أو «المشعوذون» (prestidigitateur)، و«الخطباء الاسمانيون» (rhéteur nominaliste)... ذلك أن الأمر لا يتعلق بمسار شبيه بما دأبت عليه المثالية الهيغلية من الإعلاء الأقصى للروح، وللفكرة أو للفكر، وإنما بما هو أدهى وأمرّ: أن حدوث «اللحظة الشبحية» شأنه أن يضيف بعداً زائداً، شبهاً (simulacre)، واستلاباً، وانتزاعاً (expropriation)؛ أي «جسداً»، أو «لحماً» (Leib)... «ذلك أنه ليس ثمة من شبح، ولن تكون ثمة صيرورة طيفية (devenir-spectre) للروح من غير مظهر جسدي على الأقل، في فسحة لرؤية غير مرئية، مثل اختفاء لظهور»[4]. ولذلك فإن ما ينجم عن نظرية الشبح هذه هو في أساس نظرية الإيديولوجيا عند ماركس، وهو في الحقيقة «الفينومينولوجيا المفرطة» أو «الزائدة على الحد»، التي لم يكتبها ماركس، أو التي تراءت له من بين الأشباح والأطياف، من وراء «الطبقات الشبحية» التي تشكلت منها دعاوى ومنطوقات «مجمع لايبزغ»،

M. Crépon & F. Worms (éds.), *Derrida, la tradition et la philosophie*, op. cit., pp. 135-154; L. Lawlor, *Derrida and Husserl*, op. cit., pp. 211-225.

1- M. Heidegger, «Séminaire de Zähringen», in: *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

2- أطياف ماركس، ص201-202/239.

3- الإيديولوجيا الألمانية، ص113-250.

4- أطياف ماركس، ص202/240.

ذلـك أن «ماركـس إنمـا ينـدد بسفسـطائية هـذا ‹الإخفـاء› في لحظـة مـن اللحظـات الأكـثر وضوحـاً لهـذه المحاجـة الالتفافيـة والمدوخـة في بعـض الأحيـان – وإنهـا لتبـدو مستسـلمة إلى الـدوار الـذي يـؤدي إلى مثـل هـذا المـدار، والسـبب في ذلـك أن الطيـف لا يديـر الطـاولات فقـط، ولكنـه يديـر الـرأس. والمقصـود في الحقيقـة إنمـا هـو ‹إخفـاءٌ جديـدٌ›. وإن ماركـس لَيُحـبّ هـذه الكلمـة؛ إذْ لِـمَ يصـدر هـذا التكـثر للأشـباح بطريـق **الاخفـاءات؟** إن مـن شـأن الإخفـاء أن يتعـدد، وأن يهتـاج بنفسـه، ويندفـع متسلسـلاً. وأمـا ماركـس فيبـدأ بعـد الأشـباح ثـم يُعـرض عـن ذلـك. وكلمـة ‹إخفـاء› تعنـي الخدعـة (subterfuge) أو السرقـة في تبـادل البضاعـة، ولكنهـا تعنـي أولاً الحركـة البهلوانيـة التـي يقـوم بهـا المشـعوذ لإخفـاء الجسـم الأظهـر للعيـان. وإن هـذا لفـنٌّ أو **صناعـةٌ أن يقـوم المـرء بمـا يـؤدي إلى الاختفـاء.** فالـذي يتلاعـب بالإخفـاء يعـرف كيـف **يجعـل الـشيء غـير ظاهـر.** فهـو الخبـير بفينومينولوجيـا زائـدة عـلى الحـدّ (hyper-phénoménologie)»[1]...

- أمـا الموضـع الثـاني فيتصـل بمـا راهـن عليـه شـتيرنر في كتابـه: (**الأوحـد وملكيتـه**)، ومـن وراء مشـاهد الأطيـاف والأرواح، مـن اسـتئناف جـذري، يـكاد يلامـس موقـف فيشـته[2]، للأنـا هـذا «**الفـرد الحـي**» الـذي يسـكنه «**طيفـه الخـاص**»؛ «أنـا = شـبح» (moi=fantôme): بحيـث يجـوز الإقـرار «إن ‹أنـا أكـون› (‘je suis’) إذاً تعـادل ‹أنـا أكـون مسـكوناً› (‘je suis hanté’) (...) فأينـما وُجـدت الأنـا، ‹يسـكن هـذا› (ça hante, ‘*es spukt*’)»؛ هـذا المـرادف غـير الشـخصي، أو النكـري، «للأنـا أكـون» شـأنه شـأن *Das Unheimliche* عنـد فرويـد [= الغريـب] الـذي تخذلـه كل محاولـة ترجمـة[3]، حيـث إن الفعـل (spuken) والاسـم (der Spukt) لا يخـرج معناهـما عـن «هـذا» (ça) الـذي يحـوم مـن حـول، أو مـن فـوق رؤوسـنا، أو هـذا الطائـف العائـد مـن المـوت: «إن الـضرب الجوهـري مـن الحضـور للـذات الـذي مـن شـأن الكوجيتـو، سـيكون هـو الوسـواس الـذي مـن شـأن ‘es spukt’. والمقصـود هنـا هـو **كوجيتـو** شـتيرنر ضمـن منطـق ادعـاء (réquisitoire) بـكل تأكيـد، ولكـن هـل يكـون هـذا الحـد عصيّـاً عـلى التجـاوز؟ ألا نسـتطيع أن نوسـع هـذه الفرضيـة عـلى كل **كوجيتـو؟** الكوجيتـو الديـكارتي، ‹الأنـا أفكـر›، الكانطـي، **الإيغـو كوجيتـو** الفينومينولوجـي؟»[4]. ثـم ألا يثـير ذلـك وجـه شـبه شـديد بالكوجيتـو الـذي جربـه فالدمـار في حكايـة إدغـار آلان بـو: «إنّي ميـت» (‘je suis mort’)، والـذي يذكـر به دريـدا في هامش مختـصر، وصنـوه: «إني إلى المـوت صائـر [= إني فـان]» (‘je suis mortel’) كـما اسـتعرضه في (**الصـوت والظاهـرة**) قبـل مـا يقـرب مـن ثلاثـة عقـود. ذلـك مـا يجعـل مـن كوجيتـو شـتيرنر، «أنـاه الأوحـد»، في الوقـت نفسـه مسـكوناً بشـبحه أو بطيفـه، يـزوره ويـتردد عليـه، ومصنوعـاً مـن لحـم (‘*beleibte Wesen*’) كالمسـيح، الأمـر الـذي يـدل عـلى «البعـد المسـيحي-الهيغلي للمـشروع»، وعـلى أن «كل فينومينولوجيـا

1- المرجع المذكور، ص204/242-243.

2- المرجع المذكور، ص212/250.

3- حول دلالة Das Unheimliche الفرويدي، المرجع المذكور، ص. 273-275/317-320. راجع نص فرويد المقصود:
S. Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, tr. B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, pp. 209-263.

4- المرجع المذكور، ص212/251.

هـي فينومينولوجيـا الـروح»؛ أي: «فينومينولوجيـا الطيـف»، فـلا نخـرج عـن «الدعـوة المسـيحية» في كل الأحـوال، أو، عـلى الأقـل، مـا وجـده ماركـس في نـص شـتيرنر مـن «التشـابه»، ومـن «المطابقـة» مـع هـذه الدعـوة ومـع صاحبهـا[1].

- يجـوز لنـا إذاً أن نتسـاءل في هـذا الموضـع الأخـير عـن هـذه الفينومينولوجيـا التـي لا يخفـى تواطؤهـا الـسري مـع أغـراض مسـيحية صريحـة تخـترق «كامـل البنـاء التاريخـي» (die ganze Geschichtskonstruktion) الـذي أقامـه شـتيرنر، بعبـارة ماركـس، وعـن وعودهـا: «كيـف يمكـن أن نحـوّل العـالم إلى ‹شـبح للحقيقـة› (in das Gespenst der wahrheit)؟ وكيـف لي أن أتحـول أنـا نفـسي ‹الى كائـن قـدسي وشـبحي› (in einen Geheiligten oder Gespenstigen)؟»[2]؛ ذلـك هـو السـؤال الـذي طرحـه شـتيرنر عـلى زيليغـا (Szeliga) –وهـو لقـب واحـد مـن أتبـاع برونـو بـاور- في محـاورة وهميـة بينهـما، ومـا لام ماركـس عليـه محـاوره الزئبقـي: ألا ينبغـي عليـه أن يندهـش مـن كونـه قـد صـار طيفـاً لا أكـثر ولا أقـل، ومـن أنّ «المنهـج الجـدلي» قـد صـار فنّـاً لصناعـة الـرؤى، ورؤيـة الأشـباح تحديـداً، وأن الأشـباح تنظـر إلينـا في مواجهـة مذهلـة؛ ففـي هذا المشـهد «نسـمع –عـلى حد قـول ماركـس– في الكائنات الإنسـانية أصـوات ملايـين الأرواح التـي تتكلـم إليكـم»[3]. مـع هـذا الانقـلاب، الـذي يفتـكّ بـه ماركـس أسـلحة خصمـه، نبلـغ مـع دريـدا حـد انقـلاب آخـر يمـس «المبـدأ الفينومينولوجـي عامـة» عـلى شـاكلة «اسـتنتاجين»: «1.الشـكل الفينومينولوجـي للعـالم نفسـه هـو شـكل طيفـي. 2. الأنـا الفينومينولوجـي (أنـا، أنـت، إلـخ.) هـو طيـف. الفاينسـتاي *phainesthai* عينـه (قبـل تحديـده ظاهـرةً أو اسـتيهاماً؛ أي شـبحاً) هـو إمـكان الطيـف بعينـه، وإنـه ليحمـل المـوت، ويـأتي بـه، ويعمـل عـلى الحِـداد»[4]. وأمـا التعليـق الـذي يـشرح ذلـك فينبـه عـلى أنّ الأمـر لا يتعلـق بطبيعـة الحـال باختـزال مفهـوم الشـبح أو «الفانتاسـما» في «عموميـة الفاينسـتاي *phainesthai*» (= الظهور/الإسـفار): إنّ مـا سـماه دريـدا «فينومينولوجيـا الطيفـي» (phénoménologie du spectral) إنمـا هـي ككلّ تجربـة فينومينولوجيـة ذات أصالـة تنفـرد بهـا هـي «تجربـة الوسـواس» (hantise) التـي تشـكل موضوعـاً لهـا، وهـي بمقتـضى أحـكام «المنطـق الهـوسرلي» يتعـيّن عليهـا أن تكـون منتسـبة إلى حقـل مشـتق مـن حقـل أعـم (كفينومينولوجيـا الصـورة مثـلاً)؛ الأمـر الـذي يمكـن إجمالـه في المقـترح التـالي: «إن الإمـكان الجـذري لـكل طيفيـة (spectralité) يتعـين طلبـه في اتجـاه مـا أقـرّه هـوسرل، بشـكل مفاجـئ ولكنـه قـويّ تمامـاً، بوصفـه مُكوّنـاً قصديّـاً ولكنـه غـير واقعـي للمعيـش الفينومينولوجـي، أعنـي **النويمـا** (*noème*)». إنّ هـذه البنيـة التضايفيـة غـير الواقعيـة لا هـي «في» العـالم، ولا هـي «في» الوعـي؛ «وإنمـا هـي شرطٌ لـكلّ تجربـة، ولـكلّ موضوعيـة، ولـكلّ ظهوريـة». إنّ هـذا الـضرب مـن «التضمـن القصـدي غـير الواقعـي»؛ حيـث يكـون النويمـا (المعقـول) مكونـاً غـير فعـلي

1- المرجع المذكور، ص212-251/213-252.

2- المرجع المذكور، ص252/213 (الجملة الثانية من الاقتباس ساقطة من الترجمة العربية).

3- المرجع المذكور، ص254/215؛ نقلاً عن الإيديولوجية الألمانية.

4- المرجع المذكور.

في بنيـة الوعـي هـو الـشرط الأقـصى لـكل ظهـور، للتجـلي لأجـل الوعـي؛ يتسـاءل دريـدا: أليسـت مثـل هـذه «اللا-واقعيـة» ('irréellité') هـي عنـوان اسـتقلال المعيـش بـإزاء العـالم والـذات، وهـي موضـع الظهـور؛ أي إمـكان «الطيـف» عـلى وجـه العمـوم بـلا تخصيـص؟ أخـيراً، «أفـلا يكـون هـذا أيضـاً مـا يجعـل إمـكان الآخـر والحـداد (deuil) عـلى عـين الصعيـد الـذي لظهوريـة الظاهـرة؟»[1].

* * *

أسـئلة لا نحسـب لهـا مـن مجيـب، فـلا فينومينولوجيـا هـوسرل، التـي بقيـت غـير منتبهـة لحدودهـا[2]، أسـيرة أسـطورة الحضـور الحـي والزمـان المعـاصر لنفسـه، وكأنهـا فلسـفة في الحـس المشـترك[3]؛ ولا فينومينولوجيـا الأرواح التـي اصطنعهـا ماركـس في كتـاب هـو «أعظـم آلـة لصنـع الأشـباح في تاريـخ الفلسـفة بـأسره»[4]، بإمكانهـما أن يلتقيـا في مقـام هـو أعـلى مـن هذيـن النقيضـين: مقـام «انتظـاري» (messianique) (266-267)[5] لا هـو بالإغريقـي الصميـم ولا هـو باليهـودي الخالـص؛ لا هـو مـن الدنيـا ولا هـو مـن الآخـرة... ولعلّـه جامـع بينهـما، أو هـو في البـرزخ بـين العـوالم؛ حيـث تلتقـى الأقـاصي كـما قال جويـس، وتتشـكّل المتوازيـات كـما نطقـت بذلـك عقـول النسـاء، ويعلـو المـوت عـلى الحياة:

«*Woman's reason. Jewgreek is greekjew. Extremes meet. Death is the highest form of life*».[6]

1- المرجـع المذكـور، ص. 215-216 هــ 254/2-255. بخصـوص مفهـوم «النويمـا» ووظيفتـه المنهجيـة في الفينومينولوجيـا، راجـع:

P. Terzi, «'The very place of Apparition': Derrida on Husserl's Concept of Noema», *Research in Phenomenology*, Vol. 48, Issue 2 (2018).

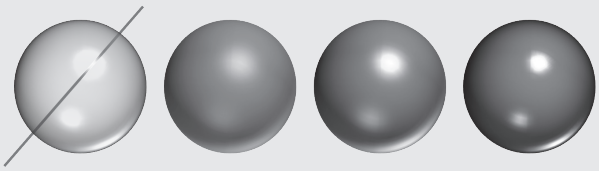
2- المرجع المذكور، ص230/269-270 (هـ).

3- المرجع المذكور، ص239/279.

4- المرجع المذكور، ص195/230.

5- المرجع المذكور، ص266/267-310/309.

6- ED, p. 228.



اللامُفَسَّر القرآنيّ: هل في القرآن ما لا يمكن أصلاً تفسيره؟

(بحث في الهرمينوطيقا القرآنية)

كريم الصياد

تمهيد

تنوعت مدارس تفسير القرآن؛ من الروائية، إلى اللسانية، إلى الرمزية، إلى الموضوعية، ومع ذلك ظلت بعض آيات القرآن الكريم مستعصية، إن لم تكن ممتنعة كليةً، على التفسير الموضوعي في ضوء مناهج أيّ من تلك المدارس، ومثال ذلك الحروف المقطعة في بدايات بعض السور، التي بلغ عددها من دون تكرار أربعة عشر حرفاً من حروف المعجم، وبلغ عدد سُوَرها تسعاً وعشرين سورة، وكثير من آيات القرآن المكي بالذات كما سيلي. ومن الصحيح أن المدرسة الرمزية خاصةً قد حاولت تفسير الحروف المقطعة، وبعض الآيات الأخرى العسيرة على التفسير، رمزياً، إلا أنها اعتمدت في ذلك على ادّعاء مصدر ميتافيزيقي غير قابل للتداول من مصادر المعرفة، كالإلهام الإلهي. وما لم يصدق قارئ القرآن في مثل هذا المصدر المعرفي المفارق فإنه يقف حائراً أمام هذا اللا مفسر، حتى مع مروره بمختلف التفاسير من مختلف المدارس. فهل في القرآن ما لا يقبل

> **لا يمكن أن يمرّ المسلمون اليوم بإصلاح ديني حقيقي دون المرور الفَردي بتجربة إيمانية أصيلة؛ للتخلص من السلطة المعرفية المؤسسية، والسلطة المعرفية المناظِرة في الإسلام السياسي، وكلتاهما تقوم على نوع من التدين الجمعي الشعبوي والتعبوي.**

* جامعة القاهرة – مصر.

التفسير؟ وما فائدته؟ وما تأثيره في الإيمان وفي البلاغة العربية؟ أيمكن تجاهله أم ينبغي علينا محاولة تفسيره؟[1]

1- مناهج التفسير وكيف تعاملت مع ظاهرة اللا مفسر

طبقاً للتصنيف المنهجي البحت لمدارس التفسير القرآني يمكن حصر مناهج التفسير في أربعة: **1-الروائي**، وهو المنهج المعتمد على الرواية عن النبي (ﷺ) والصحابة والتابعين وتابعيهم، **2- واللساني**؛ أي المعتمد على التحليل اللغوي للنص القرآني دون اعتماد جوهري على الرواية، **3- والرمزي**؛ أي المعتمد على إحالة المعنى الظاهر إلى الباطن عن طريق الرمز، وهو ينقسم إلى صوفي إشاري يأخذ بكل من ظاهر النص وباطنه، وشيعي باطني يعترف فقط بباطن النص، **4- والموضوعي** (Thematic)، وهو الذي يحاول إعادة تصنيف سور القرآن وآياته طبقاً لموضوعات محددة، حيث لا يعني هنا لفظ «موضوعي» ما يضاد الذاتي، وهو الذي انتشر في القرن العشرين والحادي والعشرين الميلاديين على مستوى السنة والشيعة، وهو تفسير اجتماعي-براغماتي للقرآن تطوّر في إطار أطروحة الإصلاح الديني الإسلامي أو الإسلام السياسي. (انظر تفاصيل أكثر عن تصنيف هذه المدارس في الفقرات التالية من الدراسة).

وقد تعامل كلّ منهج مع ظاهرة اللا مفسر بشكل مختلف؛ فالمنهج الروائي طرح عدة احتمالات، تدعم كل منها رواية معينة؛ حيث تنوعت الروايات بصدد تفسير القرآن عموماً إلى حدّ التناقض، وإن كانت الاتجاهات السلفية منذ ابن تيمية (ت 728 هـ) تزعم أن اختلاف الروايات اختلاف تنوع لا تضاد[2]. يشير الطبري مثلاً إلى اختلاف الروايات بصدد تفسير الحروف المقطعة؛ فهي تارةً من أسماء القرآن، وتارةً من فواتحه، وأخرى هي أسماء للسور، أو ربّما هي اسم الله الأعظم، أو قسم يقسم الله به وهو من أسمائه، وقال بعضهم هي حروف مقطّعة من أسماء وأفعال كلّ منها غير الآخَر، أو حروف هجاء، أو أنّ لكلّ منها معنىً مختلفاً، وغير ذلك[3]. ومن أمثلة الاختلاف الروائي في تفسير القرآن المكي سورة التكوير. يعدّد الطبري كذلك التفاسير المختلفة بشأن تكوير الشمس {إذا الشمس كُوّرتْ}، ما يدل على حيرة المفسرين الأوائل بصددها، فالتكوير هو انطفاء الشمس، أو إلقاؤها ورميها، أو تجميعها كتكوير العمامة[4]. صحيح أنّ الطبري يرجح عادة أحد المعاني، ولكن ذلك يرجع لاختياره الخاص دون براهين كافية، ولا يلغي تلك الحيرة في الفهم

1- تعبير «اللامفسَّر القرآني» قام الكاتب بنحته، وهو غير متداوَل حتى الآن على نطاق واسع في الأوساط العلمية. وهو أساساً ما لا يقبل التفسير في ضوء المنهجين الروائي واللساني.

2- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق ونشر عدنان زرزور، ط2، 1972، ص38، 42.

3- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر، القاهرة، 2001: 1/204-209.

4- السابق، 25/ 128-131.

لـدى القـارئ؛ فكيـف تُكـور الشـمس إذا كانـت بالفعـل كـرة؟ ومـا دلالـة ذلـك؟ وهـل يحـدث ذلـك في آخـر الزمـان كـما يـدلّ سـياق السـورة عـلى الرغـم مـن أنّهـا مكـورة قبـل تكويـن الأرض؟ وكيـف فهـم المؤمنـون الأوائـل بالـذات تلـك الآيـات، أم أنّهـم لم يفهموهـا؟

أمـا الزمخـشري، مثـالاً عـلى التفسـير اللسـاني، فيفـترض أن فائـدة الإتيـان بهـذه الحـروف المقطعـة في فواتـح بعـض السـور لفـت النظـر إلى إعجـاز القـرآن اللغـوي، بالتنبيـه عـلى أنـه مؤلَّـف مـن الحـروف ذاتهـا التـي يسـتعملها العـرب[1]، وذلـك في إطـار اعتقـاده بفكـرة الإعجـاز النظمـي للقـرآن، تلـك الفكـرة التـي بـدأت نتيجـة جـدل داخـلي في دائـرة المعتزلـة حـول قضيـة إعجـاز القـرآن؛ وحيـث قـال إبراهيـم بـن سـيار النظّـام بمعجـزة الصرفـة وأنكـر معجـزة النظـم[2]، في حـين قـال الجاحـظ بمعجـزة النظـم ووضـع كتابـاً بعنـوان (**نظـم القـرآن**)، وهـو مفقـود إلى اليـوم[3]. لكـن مـا تبقـى لنـا مـن نشـأة هـذه النظريـة المبكّـرة هـو شرح القـاضي عبـد الجبـار المعتـزلي لأصـول هـذه الفكـرة في الجـزء السـادس عـشر مـن المغنـي (**إعجـاز القـرآن**)[4]. وقـد التقـط الأشـاعرة طـرف الخيـط، واشـتهروا بهـذه النظريـة ذات الأصـل الاعتـزالي عـلى يـد عبـد القاهـر الجرجـاني[5]. والملاحـظ أنّ الزمخـشري إن كان يحـدد وظيفـة هـذه الحـروف فإنـه لا يفهـم معناهـا، ولا يعلّـل لمـاذا لم تـأتِ بـكلّ حـروف الهجـاء، وإنمـا نصفهـا فقـط اللهـم إلا بشـمولها لمخـارج الحـروف، والواقـع أنهـا لا تشـمل كل المخـارج. ولا يوضـح لمـاذا جـاءت في بعـض السـور دون غيرهـا، ولمـاذا لم يـصرح القـرآن بمعناهـا أو فائدتهـا، وهـو الـذي لا يـأتي بـشيء عبثـاً. أمـا في مسـألة تكويـر الشـمس فهـو يذكـر رأيـين أتى عـلى ذكرهـما الطـبري مـن قبـل: الانطفـاء أو الإخفـاء، وذلـك دون ترجيـح أي مـن الرأيـين[6]. ولعـدم الترجيـح دلالتـه في مقامنـا الحـالي.

فـإذا انتقلنـا إلى معالجـة المدرسـة الرمزيـة في شـقها الصـوفي الإشـاري نموذجـاً، وجدنـا سـهل التسـتري مثـلاً يفـسر الحـروف المقطعـة تفسـيراً رمزيـاً باعتبارهـا مـن صفـات اللـه، فالألـف في (ألم) هـي تأليـف

1- الزمخـشري، أبـو القاسـم محمـود بـن عمـر بـن محمـد بـن عمر الخوارزمـي، الكشـاف عـن غوامـض حقائـق التنزيـل وعيـون الأقاويـل في وجـوه التأويـل، مكتبـة العبيـكان، المملكـة العربيـة السـعودية، ط1، 1998: 1/128-141.

2- البغـدادي، أبـو منصـور عبـد القاهـر، الفـرق بـين الفـرق وبيـان الفرقـة الناجيـة منهـم، تحقيـق محمـد عثـمان الخشـت، مكتبـة ابـن سـينا، القاهـرة، ص119.

3- انظر: الزمخشري: الكشاف: 96/1. وكذلك:

Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Buchhandlung und Druckerei, Vormals E. J. Brill, Leiden,1920, S. 121-122.

4- القـاضي عبـد الجبـار، المغنـي في أبـواب العـدل والتوحيـد، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـيروت، ط1، 2002، ج16: إعجـاز القـرآن، ص199-200.

5- الجرجـاني، عبـد القاهـر، دلائـل الإعجـاز، قـرأه وعلـق عليـه محمـود محمـد شـاكر، مكتبـة الخانجـي، القاهـرة، دون بيانـات أخـرى، ص38-42.

6- الزمخشري، 6/ 320.

اللـه للأشـياء، والـلام لطفـه، والميـم مجـده، وذلـك -بحسـب قولـه- إشـارة لا يفهمهـا إلا (أهـل الفهـم)؛ أي المخصوصـين بعلـم لـدني مـن اللـه[1]. ويـكاد القشـيري مثـلاً يتفـق معـه في هـذا التأويـل[2]. أمـا مسـألة التكويـر فسـاقطة مـن تفسـير التسـتري (ربمـا بسـبب يأسـه مـن التوصـل إلى حـلّ لهـا). أمـا الفضـل بـن الحسـن الطـبرسي -مثـالاً عـلى التفسـير الباطنـي المعتـدِل- فيذكـر الاختـلاف في تفسـير الحـروف المقطعـة مـع تقديـم كونهـا أسراراً اسـتأثر اللـه بهـا لنفسـه[3]. لكننـا لا نعـدم تقديـم أمثلـة أخـرى مـن الـتراث التفسـيري الرمـزي في مسـألة الحـروف المقطعـة والتكويـر؛ فالنيسـابوري يذكـر مـا بلـغ كمّـه تسـعة عـشر رأيـاً فيهـا، وينقدهـا جميعـاً عـدا الـرأي الأول القائـل بأنّهـا أسرار اختصّهـا اللـه لنفسـه، وهـي بمنزلـة (شـفرة) بينـه وبـين الرسـول (ﷺ)، أو بتعبـيره «**سرّ الحبيـب مـع الحبيـب، بحيـث لا يطّلـع عليـه رقيـبٌ**»[4]. أمـا في مسـألة التكويـر فهـو يحـار بـين معنيـين دون ترجيـح: التكويـر بمعنـى الانطفـاء، كـما تقـدم في غـيره مـن التفاسـير، والتكويـر بمعنـى الإلقـاء؛ أي إلقـاء الشـمس بعيـداً عـن الأرض[5]. وفي «زيادات حقائـق التفسـير» للسـلمي، فالتكويـر يعنـي طمـس الشـمس بعـد تنويرهـا، فالتكويـر عكـس التنويـر؛ أي معنـى الانطفـاء كـما تقـدم[6]. وفي (**غرائـب التفسـير وعجائـب التأويـل**) للكرمـاني الإسـماعيلي يذكـر معنيـين دون ترجيـح: الأوّل هـو التكويـر الجسـمي كتكويـر العمامـة، والثـاني (وهـو الغريـب بحسـبه) جمـع الشـمس بالقمـر، ولهـذا -يقـول- لم يذكـر القمـر في السـورة[7].

فـإذا انتقلنـا إلى تفسـير المنـار لمحمـد عبـده ورشـيد رضـا مثـالاً ومصـدراً مؤسِّسـاً للتفسـير الموضوعي، وجدنـا عبـده يفـسر الحـروف المقطعـة باعتبارهـا أسـماء للسـور، ولا يتوقـف عندهـا تفصيـلاً[8]؛ لرفضـه

1- التسـتري، أبـو محمـد سـهل بـن عبـد اللـه بـن يونـس، تفسـير القـرآن العظيـم، دار الحـرم للـتراث، القاهـرة، ط1، 2004، ص87.

2- القشيري، عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم، لطائف الإشارات، دار الكتاب العربي، القاهرة، دون بيانات أخرى، 65/1.

3- الطبرسي، الفضل أبو الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1988، 112/1-113.

4- النيسـابوري، نظـام الديـن، غرائـب القـرآن ورغائـب الفرقـان، دار الكتـب العلميـة، بـيروت، ط1، 1996، 130/1. قـارن كذلـك رأيـه في (ألم) في سـورة آل عمـران، 114/2. وانظـر كذلـك رأي الآلـوسي في (ألم) سـورة البقـرة: الآلـوسي، محمـود شـهاب الديـن أبـو الثنـاء الحسـيني، روح المعـاني في تفسـير القـرآن الكريـم والسـبع المثـاني، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـيروت، دون بيانـات أخـرى، 101/1. وقـارن رأي ابـن عـربي في (ألم) سـورة آل عمـران: محمـود محمـود الغـراب، رحمـة مـن الرحمـن في تفسـير وإشـارات القـرآن مـن كلام الشـيخ الأكـبر محيـي الديـن ابـن عـربي، مطبعـة نـضر، 1989: 408/1. وكذلـك السـلمي، أبـو عبـد الرحمـن محمـد بـن الحسـين، زيـادات حقائـق التفسـير، دار المـشرق، بـيروت، ط1، 1995، ص7.

5- النيسابوري، 452/6.

6- السلمي، ص216.

7- الكرمـاني، محمـود بـن حمـزة، غرائـب التفسـير وعجائـب التأويـل، تحقيـق شـمران سركال يونـس العجـلي، مؤسسـة علـوم القـرآن، بـيروت، ص1311.

8- عبـده، محمـد، ومحمـد رشـيد رضـا، تفسـير القـرآن الحكيـم المشـتهر باسـم تفسـير المنـار، دار المنـار، القاهـرة، 1947، 154/3. نجـد الـرأي ذاتـه تقريبـاً عنـد ابـن عاشـور المالـكي، وهـو مـن أعـلام التفسـير الموضوعـي الاجتماعـي الحديـث. قـارن: ابـن عاشـور، تفسـير التحريـر والتنويـر، الـدار التونسـية للنـشر، تونـس، 1984، 206/1-207. وقـد تجاهـل حسـن

فإذا كان النص لا يشير إلى عالمنا المشهود بوضوح، ولا يحاكي شيئاً معيّناً فيه، كتكوير الشمس، فما معنى فصاحته هنا؟ وكيف عَدَّه الأوائل والأواخر قمة الفصاحة ومنتهاها؟ وبشكل أعمّ وألخَص: ما معنى فصاحة النص القرآني؟

الخوض في المتاهات الميتافيزيقية التي وقع فيها المفسرون، وحرصه على إبراز التعاليم القرآنية الاجتماعية والسياسية[1]. لكن هذا التفسير يكاد يتلافى الإشكال ككل، وافتراضه أنّها أسماء للسور لا يعلّل تكرار الحروف المقطعة نفسها في بعض السور، كما في البقرة وآل عمران (ألم). وهي الملحوظة النقدية نفسها التي توقف عندها النيسابوري في (غرائب القرآن)؛ فالمقصود من العلم -بحسبه- رفع الاشتباه، وهو ما يتعارض مع إطلاق الاسم الواحد على المسميات المختلفات[2]. ومثالاً آخَر أحدث على التفسير الموضوعي، وهو (فهم القرآن الحكيم) لمحمد عابد الجابري، نجده قد بحث مسألة الحروف المقطعة باختصار في الجزء الأول من تفسيره، في أولى السور، التي ترد فيها من حيث ترتيب النزول، وهي سورة (ق). ويعرض بإيجاز الاختلافات في شأن تفسيرها، ويميل إلى الرأي القائل بأنّها جاءت لتنبيه السامع، وأنْ لو كان العرب لا يستعملون الحروف المقطعة قبل نزول القرآن لهذا الغرض لأنكروها عليه[3]. والواقع أنّ هذا الرأي الذي مال إليه -على الرغم من تأسيسه البرهاني- لا يفسّر ورود الحروف المقطعة في هذه المواضع بالذات، وغالباً قبل ذكر الكتاب أو القرآن أو الذّكْر.. إلى آخره من أسماء القرآن، كما سنرى. وهي ملحوظة موجودة في عدد من التفاسير كما سنرى لاحقاً، ولكنّ الجابري لم يتوقّف عند هذه الملحوظة، ولم ينقدها. ولم يتوقف الجابري كذلك تفصيلاً عند مسألة التكوير أو الانكدار أو تسيير الجبال... إلخ، بل عرض المعاني المعجمية التي مال إليها باختصار شديد لا يفي حقّ القضية من البحث[4].

حنفي في (التفسير الموضوعي، 2018) القضية برمّتها سواء في التنظير أم التطبيق. والدارس لمشروع حنفي يعرف جيداً ومسبقاً أنه سيتجاهل هذه المسألة؛ لعدم أهميتها الاجتماعية، على الرغم من أن هذا التعامل النفعي البحت كما قلنا يلغي التجربة الإيمانية. على أية حال لقد ذكر حنفي أن محاولته التفسيرية ليست تفسيراً بالمعنى المفهوم (شَرْح)، بل هي أقرب إلى محاولة فلسفية في تحليل الخبرة الشعورية مع النص في العالَم والمجتمع. وهي أقرب إلى ذلك فعلاً، وتضيف بُعداً جديداً في رأينا للتفسير كذلك. وعلى الرغم من هذا كان لديه مجال ثري، لم يستغلّه، لتحليل الخبرة الشعورية الحية المباشرة مع وَقْع هذه الحروف في بدايات السور. انظر: حسن حنفي، التفسير الموضوعي، دون ناشر، القاهرة، 2018، ص9-10، 26-27.

1- المنار، 7/1.

2- النيسابوري، 133/1.

3- الجابري، محمد عابد، فهم القرآن الحكيم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، 152/1-153. قارن كذلك: 170/1-172. وسنتعرض لهذه النقطة فيما يلي.

4- السابق، 36/1.

بقي في هذه الفقرة أن نؤكّد أن سورة التكوير ككل، وخاصة نصفها الأول قبل ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (19/81)، إشكالية في تفسيرها، إذ تُصوِّر ما لا يُتَصَوَّر. وهي ظاهرة عامة في القرآن المكي، وليست قاصرة على هذه السورة التي ضربناها مثلاً. ويمكن للقارئ تتبع تفسير آيات مكية عديدة في سور أخرى، كالمدثر: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ (30/74) أو ﴿مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلاَّ مَلائِكَةً...﴾ (31/74)، أو الرعد: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ (11/13) (الرعد مختلَفٌ على مدنيتها أو مكيتها)، وسوى ذلك مما يمكن للقارئ مطالعة التفاسير من مختلف الاتجاهات بصدده؛ ليتعرف على مدى الحيرة ووجوه الخلاف، التي تنتاب المفسرين عادة بشأنه. صحيح أننا نستطيع أن «نتخيَّل» معنى من المعاني لكل آية، ولكن تفسيرها -كما وَضَحَ في القراءة المَسْحية لاتجاهات التفسير أعلاه- بشكل موضوعي أمر جدُّ معقَّد، ومحفوف بالمغامرة.

هذه المقارنة السريعة توضح عدة نتائج:

- الاختلاف المنهجي بين المدارس المتباينة في معالجة تلك القضايا القرآنية الغامضة.

- أن هذه القضايا بالفعل غامضة أمام المفسرين قديماً وحديثاً من مختلف المدارس، ولم يحسم أمرها إلا التفسير الرمزي، الإشاري والباطني، في اعتماده على نوع من الإلهام واستمرار الوحي، غير المبرّر إلا أمام من يؤمن به مسبقاً.

- أنّها ظواهر غير قاصرة على القرآن المكي، هذا صحيح، ولكن بينما هي منحصرة في الحروف المقطعة تقريباً وقليل من الآيات في القرآن المدني، فهي منتشرة غالباً بطول لغة النص في القرآن المكي.

وبعد هذه الإطلالة المختصرة علينا أن نسأل أنفسنا: كيف آمَن المسلمون الأوائل بنص غير مفهوم مئة بالمئة، وبه من هذا الغريب والغامض الكثير، ولاسيما أن أول ما فيه كان القرآن المكي، الذي وَقَعَ به الإيمانُ ذاته، وتكونتْ على أساسه النواةُ المُسْلِمةُ الأولَى؟

2- اللا مفسَّر والبلاغة القرآنية الحداثية

نحاول هنا الإجابة عن السؤال الأخير أعلاه؛ فالمسلمون لم يؤمنوا بهذا الكتاب فحسب، بل عدّوه كذلك قمة البلاغة العربية. وكما رأينا، إن المعتزلة، ومن بعدهم الأشاعرة، أسسوا نظرية كاملة، هي نظرية النظم، لتحليل لغة القرآن، أو بالأحرى قوانين تأليف اللفظ مع اللفظ، مُعجماً، وموقِعاً، وإعراباً، للبرهنة على أن معجزته هي بلاغته. ونحن في حلّ من أن نعيد الكلام المُعاد من السيرة ومن علوم القرآن عن انبهار المستمعين الأوائل -والأواخر كذلك في الواقع- لهذا النص بفصاحته وبيانه.

لكـن الفصاحـة والبيـان يقتضيـان الوضـوح. هـذا ليـس كلامـاً عامّـاً مـن كتـب البلاغـة، بـل هـو أسـاس نظريـة النظـم ذاتهـا، التـي تفـترض أنّ للمعنـى الواحـد نظـماً واحـداً مثاليـاً (وإلهيـاً)، وأنّ غـيره أضعـف بالمقارنـة وأعجـز (وبـشَريّ)[1]. ولهـذا يمكـن القـول إنّ نظريـة النظـم، وإن كانـت لهـا تطبيقـات بالغـة الأهميـة في مجـال النقـد الأدبي، كان مـن الممكـن أن يقـوم عليهـا نقـد عـربي أصيـل ممتـد إلى اليـوم، يكشـف مـن أسرار النـص زوايـا أخريـات لا تلمحهـا مناهـج النقـد الغربيـة المعـاصرة، في وقوفهـا عـلى أوّليـات بنـاء النـص ووحداتـه الصغـرَى، التـي ينحـل إليهـا في تحليلـه الأقـصَى، وذلـك باعتبـار هـذه النظريـة التقنـي، فقـد فشـلت إلى حـدّ كبـير باعتبـار أساسـها النظـري، والدليـل تلـك الآيـات أعـلاه مـما اختُلِـف أصـلاً في معانيـه. فكيـف نقـدّر القالـب الأمثـل لقلـب لا نعـرف شـكله بوضـوح وتحديـد؟[2]

لكـن السـؤال هنـا عـن وقـوع الإيمـان بهـذا الـكلام الغامـض، وحيـث إنّ الغامـض لا يمكـن أن يوصَـف بالفصاحـة أو عظَمـة النظـم كـما سـلف بيانـه، وحيـث إنّ قواعـد الفصاحـة تقتـضي ملاءمـة الصياغـة للمعنـى، مـا يقتـضي بـدوره، وبالـضرورة، معرفـة هـذا المعنـى عـلى وجـه التحديـد. فـإذا كان النـص لا يشـير إلى عالمنـا المشـهود بوضـوح، ولا يحـاكي شـيئاً معيّنـاً فيـه، كتكويـر الشـمس، فـما معنـى فصاحتـه هنـا؟ وكيـف عَـدَّه الأوائـل والأواخـر قمـة الفصاحـة ومنتهاهـا؟ وبشـكل أعـمّ وألخَـص: مـا معنـى فصاحـة النـص القـرآني؟

ومحاولتنـا للإجابـة عـن هـذا السـؤال تبـدأ مـن القـرآن المـدني، لا المـكي؛ فالقـرآن المـدني يسـتوفي فعـلاً معايـير الفصاحـة العربيـة التقليديـة كـما نجدهـا مثـلاً في شـعر المتنبـي:

هَـــذا عِتابُـــكَ إِلّا أَنَّـــهُ مِقَـــةٌ قَـــد ضُمِّـــنَ الـــدُرَّ إِلّا أَنَّـــهُ كَلِـــمُ[3]

هنـا نفهـم المُـراد بوضـوح موضوعـي ، و«الموضوعيـة» هـي الكلمـة المفتاحيـة هـا هنـا؛ فـلا يـكاد يقـع خـلاف بـين السـامعين في مـراد هـذا القائـل: هـذا عتابـك لكنّـه محبـة، وهـو جوهـرة الـكلام في باطنـه وتضمينـه، لكنـه مجـرد كلام في ظاهـره. إنّـه كلام مـن هـذا العالَـم، عالَـم الشـهادة، والشـهادة ليسـت فحسـب محسوسـات الطبيعـة، بـل علاقـات المجتمـع الإنسـانية، كالعتـاب والمحبـة... إلـخ. وإذا قارنّـا هـذا الـكلام بأغلـب آيـات القـرآن المـدني -عـدا الحـروف المقطعـة وبعـض الآيـات- لمـا وجدنـا فـوارق أساسـية بلاغيـة (مـن حيـث النـوع لا الدرجـة):

1- القـاضي عبـد الجبـار، إعجـاز القـرآن، ص199-200. قـارن: الجرجـاني: دلائـل الإعجـاز، ص575-576. والباقـلاني، أبـو بكـر، إعجـاز القـرآن، دار المعـارف، القاهـرة، 1971، ص29-31، 35-47. وقـارن الـرأي المضـاد عنـد الجصـاص، أحمـد بـن عـلي الـرازي، أحـكام القـرآن، دار إحيـاء الـتراث الإسـلامي، بـيروت، 1992، 34/5 (القـرآن تحـدى العـرب وغـير العـرب، فوجـب ألا يكـون الإعجـاز بالنظـم، بـل المعـاني).

2- لمزيد من التفصيل في نقد نظرية النظم للكاتب:

Elsaiad, Karim, *Ontologie der Koranauslegung. Eine phänomenologische Annäherung an die islamischen exegetischen Methoden*, urn:nbn:de:hbz:38-84314., S. 110-112.

3- المتنبي، أحمد بن حسين الجعفي أبو الطيب، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983، ص334.

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ. يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاء لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 2/19-20).

هنا يمكن كذلك الاتفاق موضوعياً بين السامعين على المُراد: فهو تصوير مُركَّب، يعتمد على مركز دلالي معين، هو التوازي بين حال المنافقين، وحال من يمشي تحت سحاب قاتم، ومطر غزير، يمشي خائفاً كأنه سيموت، وكلما أضاء له البرق مشى، وإذا أظلم توقف. وبلاغة الكلام تتمثل في مناسبته للمراد المفهوم موضوعياً منه؛ ذلك المزيج المتناغم مِن الظلمة والضوء، والدمدمة والهدوء، ذلك النغم الذي يصنع تآلفاً موازياً من السير والقيام (الوقوف). وهو بيان للسيطرة الكاملة على حركة الإنسان، عن طريق خيوط خفية، هي أسباب الطبيعة ﴿إِنَّ اللَّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وبيان لآلية النفاق في الوقت ذاته؛ فالمنافق -بحسب سياق الآيات- يمشي مع المؤمنين بما آتاهم الله من هُدى مِن وجه المنفعة، حين ينفعه الهُدى، فإذا خلا إلى نفسه عاد إلى كفره. كلّ ذلك في إيجاز ولفظ واضح متداوَل يعبّر عن الحال الظاهرة للطبيعة ولفعل النفاق الباطن في آنٍ. ومن هنا فصاحته. وقد كان هذا الأسلوب مناسباً لصوغ التشريع في المرحلة المدنية، الذي يعتمد بالبداهة على حقيقة اللفظ، ومركزية الدلالة؛ وإلا صار بلا معنى. وهو كذلك قابل لتطبيق نظرية النظم عليه.

لكن الأمر يختلف كثيراً إذا قلنا: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4) وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5) وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (6) وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (7) وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (9) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (10) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (11) وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (12) وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (13) عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ (14) فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ (15) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (16) وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ (17) وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ (18)﴾ (التكوير 81/1-18).

فها هنا لا نعلم كيف تكوَّر الشمسُ في المستقبَل، و(إذا) ظرف لما يستقبَل من الزمان، وهي أصلاً كُرة في الماضي والحاضر، ولا كيف تنكدر النجوم، ولا كيف ستسير الجبال في قيامة العالم، وهي التي قال عنها في موضع آخَر إنها تسير في الحاضر فعلاً ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ النمل: 88، أم أنه يعني -كما ورد في بعض التفاسير وفي مواضع أخرى من القرآن- أنها ستنهار؟ ولا نتصور معنى تسجير البحار؛ فهل تحمرّ من الحرارة، أم أن لونها فقط يتغير، كأنما يخالطها دَم؟ هل تفيض بمياهها؟ وهي تفيض فعلاً في الحاضر بموجات عارمة تغرق المدن. ولا كيف تُسأل الموءودة عن جريمة ذويها، وهي طفلة وليدة لا تفهم معاني الخير والشر، ولا قيمة شهادتها في هذا الموقف، ولا معنى كشط السماء، أو الخنس الجوارِ الكنّس... إلخ[1]. والسبب أنه

1- هذا الغموض فتح المجال ليس فقط للتفسير الرمزي، بل كذلك لما يسمَّى التفسير العلمي العصري؛ فزغلول النجار مثلاً يعتقد أنّ «الخنس الجوارِ الكنَّس» هي الثقوب السوداء (تحديداً) الناجمة عن انهيار نجوم ذات كتلة معينة إلى مركزها الجذبي! انظر: أحمد، يوسف الحاج، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، مكتبة ابن حجر، دمشق، ط2، 2003، ص400.

يصوّر هنا كما أسلفنا ما لا يُتَصَوَّر في حدود عالَم الشهادة، فالفكرة أنّ القرآن المكي يخاطب حاسة الخيال لمقاربة عالَم الغيب، ويفتح مساحة لكل قارئ لبناء تصوره الخاص، وهنا تنهار الدالة الموضوعية.

الأبعَد من ذلك أنّنا لا نستطيع -مع هذا المثال من سورة التكوير- تحليل النص في ضوء بلاغة المتنبي مثالاً من الأدب العربي التقليدي، بل -وهو الأَوجَه- في سياق شعرية الحداثة العربية بالذات، كما نقرأ مثلاً لعفيفي مطر (ت 2010م):

«قابلتُه على وجوه البرك الضحلة والعميقةْ

سمعتُه يكذب في الباطل أو يومئ في بوارق الحقيقةْ

رأيتُه في البئر ناظراً محدقاً من خلل الرغوة و المياهْ

عرّفني رموزه في كتب التجديف والصلاهْ

والتمعتْ كنوزُه في الزبد المعتمِ،

طارت الطيورُ وابتنت أعشاشها في المدن الغريقةْ»[1]

فبالمثل لا نعرف بالتحديد (مَنْ هو) هذا الذي رآه على وجوه البرَك، وكيف يكذب ويصدق في آنٍ، ولا كيف أو لماذا يرسل رموزه في كتب التجديف والصلاة معاً، وما مناسبة طيران الطيور في السياق، ولا لماذا تهاجر لتبتني أعشاشها في المدن الغريقة بالذات، وهل هي كناية عن البشر الحيرى في طوفان ما، وهُم لا يشعرون؟ هذا لا يعني أننا لا نستقبل محتوىً معرفياً ما من النص، لكنّه يتباين تبايناً حاداً في آلية تلقّيه عما نتلقاه مع المتنبي. يختلف؛ لأنه أقرب إلى صورة غائمة، تملؤها الظلال والقتامة، مع هياكل مغبّشَة، تتهيأ لكل منّا في صورة مختلفة، ولا تدع مجالاً للاتفاق الموضوعي حول معناها. هذا لأنّ بؤرتها الدلالية لا تلبث إلا أن تتحرّك باستمرار، قرباً وبُعداً في بُعد رأسي، ويميناً يساراً، ومن أعلى إلى أسفل، في بُعد أفقي، دون إقامة أو سَكِينة، من التهيّؤ إلى التشيّؤ، وبالعكس، بلا استقرار.

وهذه اللغة غير تقليدية بالنسبة إلى الفصاحة العربية المستقرة منذ الشعر الجاهلي، لكنّها مفهومة نوعاً في سياق النصوص الصوفية؛ فهذه النصوص أقرّ روّادها أنفسهم بعجز اللغة التقليدية عن التعبير عن عالَم الغيوب[2]. وهذا هو السبب، كما يتفق في ذلك عدد كبير من الباحثين، في أنهم استعملوا لغة الرمز والإشارة، إلى جانب السبب الاجتماعي-السياسي المعروف: محاولة التقية في مواجهة سلطة عقدية شمولية. والأمر يختلف جزئياً في حالة القرآن المكي، الذي لم يكن يستهدف

1- مطر، محمد عفيفي، خطوات مقتلعة-أغنيات متجوِّل، 1، ديوان «رسوم على قشرة الليل»، الأعمال الكاملة، ج2، دار الشروق، القاهرة، ط1، ص89.

2- قارن: يوسف، علي محمد، ممنوعة من الصرف: أفكار ومفاهيم-دراسة، دون ناشر، 2017، ص50-51.

بنصّه التقية عن طريق الرمز، بل التعبير عما تقصر أفهامنا الموضوعية القائمة على المنطق والتجريب عن التوصل إليه، كأهوال القيامة، وأحوال الجنة والجحيم.

هناك ملحوظة مهمة في سياق البحث المسحي الإحصائي لمواضع الحروف المقطعة في القرآن، تتعلق بنتيجة أخرى لذلك المسح: فالعديد من العلماء، من السنة والشيعة، قديماً وحديثاً، لاحظوا أن الحروف المقطّعة تتردد بذاتها في السور التي تحمل البنية الموضوعية نفسها بترتيب موضوعاتها نفسه.

وقد استشعر العرب نوعاً من الفصاحة كذلك في القرآن المكي، لكنّها بلاغة مختلفة عن نظيرتها في القرآن المدني، كاختلاف مطر عن المتنبي مثالاً، ما يعني أن للحداثة الأدبية العربية جذوراً أبعد من النص الصوفي، هي القرآن المكي ذاته. وقد بحث أدونيس أصل الحداثة الأدبية، والفنية عموماً، المتجذّر -في رأيه- في التصوّف، أو الذي (يلتقي) عنده بالأدق[1]، لكنه لم يمدّ الخيط الصوفي نفسه إلى البلاغة المكية، التي هي ذاتها حداثية كما رأينا، ليست فقط في النص، بل في ذائقة العرب الجاهليين التلقائية. وربّما لهذا شعر العرب بتفوق نص القرآن بلاغياً؛ على أساس كونه (مختلفاً) سابقاً لعصره. التفوق عن طريق الاختلاف. ويقتبس أدونيس من توشيكو إيزوتسو (Toshiko Izutsu) فرضيّته بأنّ اللغة العادية ناجحة في التعبير عن الموجودات، لكنّ الرمزية قادرة على تجاوزها إلى القبض على الوجود ذاته، والماهيات[2]. وفي الواقع إنّ القضية ليست محصورة في علاقة الوجود بالماهيّة، وليست محصورة أصلاً في المعبَّر عنه، بل في شقّ طريق لبلاغة جديدة؛ فغير أنّها قادرة على فتح مجال للخيال، فإنّها تفتح مقام فصاحة مختلفة، لا يشبهها نص سابق، وقادرة على إلهام تاريخ كامل من الأدب التالي، وحُبلَى بنصوص لا تنتهي، ومَدْرسة للكتابة والكلام.

وهكذا وقع الإيمانُ في جزءٍ منه على الأقل في بداية الدعوة في المرحلة المكية.

3- لغز الحروف المقطّعة وتفسير اللامفسَّر

الآن نقف عند اللغز الذي حيّر الكثيرين منذ إرهاصات التفسير الأولى إلى اليوم: الحروف المقطعة. كما نتعرّض هنا كذلك لتفسير هذا اللا مفسَّر المرصود أعلاه: كيف يمكن تفسيره؟ وهل يجوز أصلاً تفسيره؛ وهو خاص بكل قارئ كما قلنا؛ ما يجعل عملية القبض على تفسيره الموضوعي عبثية؟

1- أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، (د.ت)، ط3، ص33.

2- السابق، ص45.

كما رأينا في مسحنا المختصَر للتفاسير من المدارس الأربعة بهذا الصدد، فقد ذهب المفسرون وعلماء القرآن كل مذهب، ووظفوا كل منهج، حتى المعارف السحرية من (القبالة) المأخوذة من التصوف اليهودي(!)[1]، من أجل فهم دلالة هذه الحروف وقيمتها. ومنهم مَن حاول البرهنة على قيمة إحصائية ما لهذه الحروف؛ فالزركشي مثلاً يلاحظ أن سورة قاف، التي تبدأ بهذا الحرف، لا تَنِي تُكثِر من استعمال هذا الحرف بالذات[2]. لكن هذه الملحوظة تفقد أهميتها إذا حاولنا تطبيقها على سور أخرى، وخاصة التي يذكَر في مطلعها أكثر من حرف، والتي تتميز بالطول النسبي بالذات كالبقرة وآل عمران. وقد عاود هذا المبحث الظهورَ في القرن العشرين، خصوصاً على يد رشاد خليفة (اغتيلَ عام 1990م) ودعواه الخاصة بالإعجاز الرياضي-العددي في القرآن. وقد تبعه عدد من الكتاب الإسلاميين في هذا الصدد بحماسة ودون مراجعة نقدية[3].

لكن أقلية من المفسرين أدركت أهمية المسح الاستقرائي لمواضع تلك الحروف في السور التسع والعشرين، التي تقدمتْ فيها. وربما كان أبرزهم ابن كثير في تفسيره (**تفسير القرآن العظيم**). لقد مسحَ ابن كثير هذه المواضع وتوصل إلى نتيجة مفادها: أنّ هذه الحروف لا بدّ أن يليها ذِكْرٌ للكتاب، أي القرآن، بأسمائه المختلفة، التي عبّر بها عن نفسه: الكتاب، القرآن، الفرقان، الذكْر، الوحي، الهُدى... إلخ. وهي من ثم ليستْ مصادفة. يقول: «ولهذا كل سورة افتُتحتْ بالحروف فلا بد أن يذكَر فيها الانتصارُ للقرآنِ، وبيان إعجازه وعظمته، وهذا معلوم بالاستقراء، وهو الواقع»[4]. والواقع أن الخطأ في كلام ابن كثير في تعبير «لا بدّ»؛ فسورتا العنكبوت والروم (29 و30) في ترتيب المصحف العثماني، لا تردفان الحروف المقطعة بذكر القرآن بأيٍّ من أسمائه، ولا فيهما في موقع الردف شكل معين من أشكال الانتصار للقرآن، إلا إذا كان كل آيِ القرآن انتصاراً للقرآن. لكن ترتيبهما في المصحف ذو دلالة بشكل ما -في رأيي- (29-30): ﴿ألم. أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ﴾ - العنكبوت، ﴿ألم. غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ - الروم. وسيأتي على أية حال بيان لماذا جاءت فيهما الحروف المقطعة غير متبوعة بذكر الكتاب فيما يلي. والملحوظ أن موضعاً واحداً من مواضع الحروف المقطعة، التي ورد ذكر الكتاب بعدها، لا يأتي ذكره مرادفاً مباشرة، بل مفصولاً بآية، وهو موضع سورة آل عمران: ﴿ألم (1) اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ - آل عمران. كما أن موضعاً آخرَ -في سورة القلم- لا يذكر الكتاب، بل **الكتابة**: ﴿ن والقلمِ ومَا يَسْطرون﴾.

1- قارن مثلاً: السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، وزارة الشئون الإسلامية، المملكة العربية السعودية، دون بيانات أخرى، 2/10-11.

2- الزركشي، بدر الدين بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2006، ص120-121. قارن كذلك: الزمخشري: الكشاف، 1/139-140.

3- انظر مثلاً: محمود، مصطفى، حوار مع صديقي الملحد، دار المعارف، القاهرة، ط1، 2001 (فصل: كهيعص).

4- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، مؤسسة قرطبة، دون بيانات أخرى، 1/ 257.

وهناك ملحوظة مهمة في سياق البحث المسحي الإحصائي لمواضع الحروف المقطعة في القرآن، تتعلق بنتيجة أخرى لذلك المسح: فالعديد من العلماء، من السنة والشيعة، قديماً وحديثاً، لاحظوا بعد إجراء هذا المسح أن الحروف المقطّعة تتردد بذاتها في السور التي تحمل البنية الموضوعية نفسها بترتيب موضوعاتها نفسه؛ أي أن (ألم) مثلاً تشير إلى أن السور التي تتقدمها لها ذات الموضوعات بذات الترتيب[1]. والمقصود أنها -تلك الحروف- نوع من الفهرسة الموضوعية للقرآن. وهذا صحيح جزئياً اعتماداً على الملاحظة الاستقرائية، لكنه لا يبيّن لمَ جاءت بعض الحروف مرة واحدة: ص، ق، ن، مثلاً، فالمفترض -كي نحقق هذه الدعوى- أن نجد أكثر من سورة تبدأ بهذا الحرف المفرَد أو ذاك، ثم نقارن الموضوعات في كل منها.

الواضح، إذاً، أن أغلب مواضع ورود الحروف المقطعة قد جاءت متبوعةً بذكر الكتاب باسم من أسمائه، إما مباشرةً وإما مفصولةً بآية (سورة آل عمران)، أو متلوّة بالكتابة، عدا سورتين ترتيبهما (29) و(30). ومن ثم يمكن تفسير الحروف المقطعة من منظورين: الأول والمباشر هو إردافها بذكر القرآن بأسمائه المختلفة أو الكتابة ذاتها، وهو يفيد -يريد أن يقول- أن القرآن هو الكتاب العربي بالألف واللام، الذي يبدأ من الوحدات الصغرى للغة، الحروف، كأنما هو غير مسبوق بنص عربي غيره، ومستقل لغوياً، غير معتمد على غيره، أو مستمَدّ منه. أما المنظور الثاني فهو منظور الحداثة القرآنية، وهي مركَّزة في القرآن المكي كما قلنا، لكنها تتداخل مع البلاغة التقليدية في القرآن المدني في مواضع عدة، أبرزها مواضع الحروف المقطعة. وهو يفيد صياغة مدخَل شعوري غامض مهيب، يكسِب الكلام بعده نبرة علوية غير بشرية. ليس من الغريب، إذاً، بل ربما من الضروري، أن تبدأ بعض سور القرآن الأساسية، كالبقرة وآل عمران، بحروف مقطعة. ولكن هذا لا يُفهَم إلا من خلال هذين المنظورين. الحروف المقطّعة أقرب إلى دَوْزَنَة (Tuning) للغة ككل[2]، قبل أن يبدأ القرآن بعدها؛ أي هي إعادة إقرار للغة والهجاء، وإركاز لمبتدأ اللسان[3]. وهي بما هي إعادة إقرار للغة جزءٌ من القرآن، صحيح، لكنها ليست جزءاً من معانيه، التي يمكن فهمها عن طريق التحليل اللغوي.

الأهم في سياق قضية اللا مفسَّر أنَّ الحروف المقطعة غير ذات معنى لُغوي في ذاتها. وفي إطار منظورنا الحالي لا يجوز تفسيرها باعتبارها حاملة لدلالة محدَّدة، كما قال بعض المفسرين

1- انظر مثلاً: الزركشي، البرهان، ص120. وكذلك: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، ط1، 8/18-9.

2- الدوزنة (Tuning) هي عملية تقوم بها الأوركسترا قبل عزف أي عمل سيمفوني لضبط الآلات معاً.

3- المثير في هذا الموضوع -الحروف المقطعة باعتبارها دوزنة للغة- أنّ عملاً من أعمال بيتهوفن، هو سيمفونيته التاسعة، يبدأ فعلاً بالدوزنة، لا باللحن، في هيئة أقرب إلى البنية العامة لعلاقة الحروف المقطعة بما يليها. هو مجرد تشابه، لكنه دالّ على قدرة البشر على فهم هذه العلاقة بالبداهة. وربما لهذا السبب على التحديد لم ينكرها العرب على الرسول (ﷺ).

لهذا اللا مفسَّر الموصوف في هذه الدراسة دورٌ مهمّ في تطور مدارس التفسير في الإسلام. ولكن كي نتبين ذلك علينا أولاً أن نستقرئ التتابع التاريخي لهذه المدارس، مع التركيز على نقاط التحوّل الأساسية، التي أدّت إلى انسلاخ بعضها من بعض.

وعلماء القرآن مثلاً أن (ص) تحمل معنى الخصومات المتعددة في السورة التي تحمل الاسم ذاته، كاختصام الملأ الأعلى، أو أن (ق) تحمل معنى القلقلة والشدة والجهر والانفتاح... إلخ[1]؛ فهذا كله لا يقوم إلا على درجة من الجناس اللفظي الناقص (ص والخصومة)، (ق والقلقلة)، وهو أساس ضعيف. كما لا يجوز تفسيرها رمزياً باعتبارها (أسراراً) اختص بها الله نفسه؛ فهذا التفاف حول القضية، ولا يحل السؤال: لماذا ينزل الله كتاباً غير مفهوم ولو جزئياً بالنسبة إلى البشر؟ وما قيمة ذلك وهو منزّه عن العبث؟ أو أن الله اختص بها بعض عباده المميَّزين بالعلم اللدني كمشايخ الصوفية وأئمة الشيعة؛ فما معيار هذا التميز؟ وما البرهان على أن هؤلاء يعرفون ما لا يعرفه غيرهم؟ وكيف نثق في علمهم؟ ولماذا أنزل الله كتاباً للجن والإنس، بحيث لا يفهمه بالكامل إلا أقلية منهم؟ كما لا يمكن استبعاد القضية ككل في ضوء التفسير الاجتماعي البراغماتي الحديث في القرنين العشرين والحادي والعشرين، باعتبارها قضية غير مجدية اجتماعياً، كتفسير محمد عبده ورشيد رضا[2]؛ لأن التفسير الاجتماعي لا يفسّر الإيمان ولا يؤسسه، على الرغم من أنّه غرض أساسي من أغراض القرآن، لا مجرد الإصلاح الاجتماعي، وحيث إن الإيمان يقوم على الفهم والاقتناع، لا على تجاهل ما هو غير مفهوم. لا يجوز تفسيرها كما قلنا إلا باعتبار إشارة القرآن إلى البداية من أوّليات اللغة، ولهذا ذكر ﴿نٓ وَالۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ (1/68)؛ أي فعل الكتابة نفسه، وباعتبار رسمها لهذا الجوّ السماوي المدمدِم في بدايات أهم سور القرآن. وقيمة هذا المنظور أنه يفسر كذلك لماذا لم تأتِ الحروف المقطعة متبوعة بالكتاب أو الكتابة في سورتي العنكبوت والروم؛ فإن قيمة الحروف المقطعة الوحيدة هنا -في هاتين السورتين- هي صوغ هذا المنطلق الأدبي الحداثي الغامض، غير ذي المعنَى في حد ذاته، ولكنْ بتأثيره على الشعور، تماماً كما قرأنا في مقطع عفيفي مطر سالف الاقتباس (من حيث النوع لا الدرجة). وباختصار، صحيح أن القرآن منزَّه عن أن يقول شيئاً بلا معنى استدلالي، لكنه كذلك منزَّه عن أن يقول كلَّ شيء بلا تأثير شعوري.

لغة القرآن المكي بالذات بوصفها خطاباً للشعور والخيال، لا يكاد يُفهَم من منظور الحسّ والتجربة الطبيعية والاجتماعية، نقطة التفت إليها عديدون قديماً وحديثاً[3]. وأضاف البعض كذلك

1- قارن مثلاً: الزركشي، البرهان، ص120-121.

2- قارن: المنار، 7/1.

3- قارن مثلاً: أبو زيد، نصر، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص90-92.

معيار الفاصلة للتمييز بين المكي والمدني[1]. ومن الطبيعي أن تستعمِل السورُ المكية موسيقا عالية، وذلك بكثرة الفواصل والسجع، بل والكتَل التفعيلية، كما في ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَد﴾ (1/112) الإخلاص مثلاً، فهي على تفعيلة الرمَل. (وبهذا يكون القرآن قد سبق إيقاعياً شعر التفعيلة كذلك من وجه، لكنّها كما قلنا: مجرد كتل تفعيلية؛ إذ سرعان ما تتغير التفعيلة عادةً فيما يلي من آيات). وجدوى الموسيقا العالية تجسيم الخبرة الشعورية، التي ينقلها النص موضوعاً وأسلوباً؛ بحيث ينقل القرآنُ معانيه وتأثيره إلى العقل والأذن، إلى الفهم والحواسّ معاً. وهنا بالمثل نسأل: هل يجوز تفسير اللا مفسَّر عموماً (الحروف المقطعة وغيرها) موضوعياً، إذا كان ذلك غير ممكن بالنسبة إلى الحروف المقطعة، التي هي جانب كما قلنا من هذا اللا مفسَّر؟

الواقع أنْ لا؛ فإن محاولة التفسير الموضوعي لكلّ من التكوير والانكدار وتسيير الجبال وتسجير البحار... إلخ -مثالاً- توقعنا -لا بدَّ- في متاهات دلالية ولغوية بلا حلّ. صحيح أنه قد يسود تفسير ما بصددها، كتفسير التكوير بالطمس والانطفاء كما رأينا في الخط الواصل بهذا الشأن من الطبري إلى عابد الجابري فيما سبق، لكنّها -هذه السيادة- تظلّ ذات أسباب تاريخية متعلقة بنقل المفسرين بعضهم من بعض، أو تفضيلهم لمعنى معين سائد بدلاً من الخوض في الضلالات سالفة الذكر. ولم يحسم أمر المعنَى في مثل هذه الآيات، إضافة إلى الحروف المقطعة، سوى المنهج الرمزي بنوعيْه الصوفي والشيعي، لكنه منهج فاشل في الاستدلال الموضوعي، بل لا يستهدف أصلاً الموضوعية، وإنما تأسيس سلطة معرفية غير ذات مبرر أو أساس، إلا عند من يؤمن بها مسبقاً كما قلنا. أما المعتزلة فقد أجادوا في إطار منهجية البحث اللساني في فهم البلاغة التقليدية التي تمثّل أحد شقَّي القرآن موضوعياً، لكنّ نظريتهم لم تنطبق كما رأينا على بلاغة القرآن الحداثية، التي تمثّل شقه الثاني.

إن اللا مفسَّر لا يمكن فهمه في رأينا إلا في ضوء بلاغة الحداثة، وأوسع مجالاً من ذلك: في إطار التفريق بين نوعين من البلاغة القرآنية، قدمنا الكلام عليهما بالفعل في الفقرات آنفة الذكر: بلاغة تقليدية تستند إلى معايير الشعر الجاهلي، وشعر ما بعد الإسلام بصفة عامة، حتى نهاية المرحلة الواقعية من الشعر العربي في سبعينيات القرن المنصرم (بعد هزيمة العرب في الستينيات): **مناسبة القول لمقتضَى الحال المعروفة**، وبلاغة حداثية ازدهرت في السبعينيات، واستمرتْ إلى اليوم: **مناسبة القول لتَصَوُّر حالٍ غير معروفة**، أو بتعبير يلجأ إلى علوم القرآن: **بلاغة مدنية، وبلاغة مكية**، على الترتيب. البلاغة المكّيّة -تاريخياً- تأسس عليها الإيمان، والبلاغة المدنيّة تأسس عليها النظام الاجتماعي. تعتمد البلاغة الحداثية على خبرة شبه شعرية، في مساحة مشتركة من الظلّ والنور، من الغموض والوضوح، تفتح المجال للخيال، وتَصوُّرِ ما لا يُرَى، بينما تتكئ التقليدية على خبرة نثرية، تتميز بأعلى درجة ممكنة من الوضوح والقطعية. الأولى هي بلاغة العرفان، والثانية هي بلاغة البيان. البلاغة المكية بلاغة الغيب، والبلاغة المدنية بلاغة الشهادة. وإنّ محاولة الالتفاف

1- السابق، نفسه.

على قضية اللا مفسَّر بشكل عام -كما رأينا في عدد من الأمثلة السابقة- تلتفّ على مسألة الإيمان ذاتها؛ فالإيمان بالغيب، بالله، بالوحي، بالقضاء والقدر، بالبعث والنشور، بأحوال الجنة والجحيم... إلخ، لا يمكن أن يقوم على خبرة موضوعية، بل ذاتية، وخاصة بكلّ سامع أو قارئ على حدة، ومن ثَمَّ فردية لا جمعية، بحيث تكون وظيفة اللغة الأساسية فيها فتح مساحة الخيال، وتمكين السامع والقارئ مِن دورهما في تصوُّرِ هذه العوالم الغامضة، الملغِزة، والوحشية. وقد قدّم القرآن المكي ببلاغته الموصوفة أعلاه مدخلاً لهذه الخبرة. وإضافةً إلى ذلك: لقد شعر العرب بعد الستينيات وهزيمتهم أمام إسرائيل بالحاجة المتجدّدة إلى الوحي، إلى تجربة عرفانية تعيد بناء الحُلم. وهو مصدر شعرية الحداثة الأصلي في منظوري. وهذا -في رأينا- منطلَق لإعادة النظر في التحول الجماهيري من الاشتراكية والمادية والعلمانية إلى الإسلامية والتصوف الحادث في السبعينيات؛ فهو إذاً ليس مجرد تَغَوّل إيديولوجي، بل تحوُّل شعوري أعمق تأسيساً، ينبغي إعادة فهمه.

4- اللامفسَّر محرِّكاً جَدَليّاً في تطور مدارس التفسير القرآني

لهذا اللا مفسَّر الموصوف في هذه الدراسة دورٌ مهمّ في تطور مدارس التفسير في الإسلام. ولكن كي نتبين ذلك علينا أولاً أن نستقرئ التتابع التاريخي لهذه المدارس، مع التركيز على نقاط التحوّل الأساسية، التي أدّت إلى انسلاخ بعضها من بعض؛ واكتشاف أنها ليست مدارس منفصلة، بقدر ما هي ردود أفعال جدلية، ثمّ نوضّح الطبيعة الجدلية الكلية لتطور التفسير القرآني، ومن ثم نكتشف قَدْر ما قام به هذا اللا مفسر من دورٍ مهم في تطورها[1].

المرحلة صِفْر: مرحلة التفسير الروائي (أو المدرسة التاريخية)

وهي أول مرحلة في تاريخ التفسير في الإسلام، التي ظهرت فيها تفاسير مجاهد بن جبر (ت104 هـ) (**تفسير الإمام مجاهد بن جبر**)[2]، وسفيان الثوري (ت 161 هـ) (**تفسير سفيان الثوري**)[3]، وعبد الرزّاق الصنعاني (ت 211 هـ) (**تفسير عبد الرزّاق**)[4]، والطبري (ت 310 هـ) (**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**)[5]، وابن أبي زَمنين (ت 399 هـ) (**تفسير القرآن العزيز**)[6]، ومكّي بن أبي طالب القيسيّ

1- لمزيد من التفاصيل حول التأسيس النظري لهذا التصنيف المنهجي لمدارس التفسير يُرجى الرجوعُ إلى:
Elsaiad, Karim, *Ontologie der Koranauslegung. Eine phänomenologische Annäherung an die islamischen exegetischen Methoden*, ebd, S. 6-19, 66-137.

2- ابن جبر، مجاهد، تفسير الإمام مجاهد بن جبر، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، ط1، 1989، ص137-150، 242-243.

3- الثوري، سفيان، تفسير سفيان الثوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص41-45.

4- الصنعاني، عبد الرزاق، تفسير عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، 252/1.

5- الطبري، 67/1-71.

6- ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2002، 117/1، 131، 251.

(ت 437 هـ) (**الهداية إلى بلوغ النهاية**)[1]، والبغوي (ت 516 هـ) (**معالِم التنزيل**)[2]، والعز بن عبد السلام (ت 660 هـ) (**تفسير القرآن**)[3]، والقرطبي (ت 671 هـ) (**الجامع لأحكام القرآن**)[4]، وابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) (**التفسير القيم**)[5]، وابن كثير (ت 774 هـ) (**تفسير القرآن العظيم**)[6]، والسيوطي (ت 911 هـ) (**الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**)[7]، و(**تفسير الجلالين**)[8]، ومن الشيعة المعاصرين مثلاً محمد حسين الطباطبائي (ت 1981 م) (**الميزان في تفسير القرآن**)[9]، ومصنفاتٌ أخرَى. وهي المرحلة التي فُسِّرَ فيها القرآن بناءً على الرواية عن الرسول (ﷺ)، والصحابة، والتابعين، وتابعيهم (مع ملاحظة اختلاف الرواة بطبيعة الحال لدى الشيعة). وقد سُمِحَ فيها باستعمال الرمز والمجاز إلى جانب الرواية، ولكنْ -فقط- حين يقوم دليل من الرواية على هذا الاستعمال. وقد أطلقنا على هذه المرحلة اسم «المرحلة صِفر»؛ لأنها في الحقيقة امتداد للرواية الإسلامية بشكل عام: رواية القرآن، ورواية السنة، بالذات. هي مرحلة تابعة تلقائياً لدور الرواية في نقل النصوص الدينية الأساسية في الإسلام، **ولهذا بدأ التفسير بهذه المرحلة**، ثمّ تتابعت المدارس التفسيرية تفاعلاً معها، ومع ما يليها، تباعاً. وهي «تاريخية»؛ لأنها تَفهم الحاضر في ضوء الماضي، تُفسِّر القرآنَ (الحاضر) في ضوء الرواية الموروثة من الماضي. ومن ثم فهي تفهم النص في سياق **ديناميكي-تاريخي**، عكس التصور **الاستاتيكي-اللغوي**، الذي سنجده في المدرسة التالية اللسانية. ونجد التنظير المنهجي -المتأخّر على الممارسة- لهذه المدرسة مثلاً لدى الجويني[10] وابن تيمية[11].

المرحلة الأولى: مرحلة التفسير اللساني-المجازي

وهي التي قامت أعمدتها الأساسية بجهود المعتزلة في هذا الصدد، ثم تبعهم الأشاعرة

1- القيسي، مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2008، 72/1-73.

2- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1404 هـ: 34/1.

3- العز بن عبد السلام، تفسير القرآن، دار ابن حزم، بيروت، 1996، 112/1-113، 237. انظر كذلك: الوهيبي، عبد الله بن إبراهيم، العز بن عبد السلام: حياته وآثاره ومنهجه في التفسير، دون ناشر، ط2، 1972، ص203-256.

4- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006، 382/1، 275/4-276، 298/81-299.

5- ابن قيم الجوزية، التفسير القيم للإمام ابن القيم، جمعه محمد أويس الندوي، وحققه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى، 121/1-123.

6- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، سبق ذكره، 6/1-19.

7- السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 2003، 232/1، 233/3.

8- السيوطي، جلال الدين وجلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، في: القرآن الكريم وبهامشه تفسير الإمامين الجليلين، دار ابن كثير، دون بيانات أخرى، ص6، 42.

9- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، سبق ذكره، 15/1-16.

10- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، طبعة قطر، ط1، 1399 هـ 165/1.

11- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، سبق ذكره، ص93.

موظِّفين منهجية المعتزلة لأغراض عقدية مُباينة، كتفاسير: أبي بكرٍ الأصم (ت 225 هـ) (**تفسير أبي بكر الأصم**)[1]، وأبي مسلم الأصفهاني (ت 322 هـ) (**تفسير أبي مسلم الأصفهاني**)[2]، وأبي منصور السمرقندي الماتُريدي (ت 333 هـ) (**تأويلات القرآن**)[3]، والشريف الرضي (ت 406 هـ) (**حقائق التأويل في متشابه التنزيل**)[4]، والشريف المرتضى (ت 436 هـ) (**الأمالي**)[5]، والراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) (**تفسير الراغب الأصفهاني**)[6]، والزمخشري (ت 538 هـ) (**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**)[7]، وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ) (**مفاتيح الغيب**)[8]، وناصر الدين البيضاوي (ت تقريباً بين 685-691 هـ) (**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**)[9]، وعلي بن محمد الخازن (ت 741 هـ) (**تفسير الخازن**)[10]، وأبي حيان الأندلسي (ت 745 هـ) (**البحر المحيط**)[11]، وعبد الرحمن أبو زيد الثعالبي (ت 875 هـ) (**الجواهر الحسان في تفسير القرآن**)[12]، بالإضافة إلى مصنفات أخرى. وهي مرحلة لسانية-مجازية؛ لأن خلخلة معاني النص المستقرة في التفسير الروائي -بهدف توطين عقائد مختلفة- تطلبتْ استعمال المجاز، واستعمالُ المجازِ تطلبَ بدوره الدراسة اللسانية لنص القرآن. هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى رفضت هذه المدرسة استعمال الرواية كأصل تفسيري؛ لعدة أسباب، منها تناقض الروايات بصدد الآية الواحدة[13] (باستثناء الأشاعرة منهم، وسيلي الكلام عليهم لاحقاً

1- الأصم، أبو بكر، تفسير أبي بكر الأصم، في: موسوعة تفاسير المعتزلة، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى، 93/1.

2- الأصفهاني، أبو مسلم، تفسير أبي مسلم الأصفهاني، في: موسوعة تفاسير المعتزلة، ج1، سبق ذكره، 160/2-161، 256/2.

3- الماتريدي، أبو منصور السمرقندي، تأويلات القرآن، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005 (مقدمة المحقق)، 214/1-233.

4- الشريف الرضي، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1986، 7/5.

5- الشريف المرتضى، الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954، 1/1-5، 36/1-38.

6- الأصفهاني، الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق عادل بن علي الشدي، مدار الوطن، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، (مقدمة المحقق)، 169/1-174.

7- الزمخشري، الكشاف، سبق ذكره، 250/1-251، 481-483.

8- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981: 170/2، 12/7-13، 7/27.

9- البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، دون بيانات أخرى، 66/1، 154، 46/5.

10- الخازن، علي بن محمد، تفسير الخازن، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، دون بيانات أخرى، 41/1، 195، 157/4.

11- الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، 103/1-104.

12- الثعالبي، عبد الرحمن أبو زيد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1993، 240/1، 502.

13- انظر مثلًا: الزمخشري، الكشاف، 551/1-552. ومن المعاصرين انظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 28/1-29.

لتفسير موقفهم في فقرة «الأطروحات المركَّبة»)، ومن ثم لم يبقَ من أصل تفسيري سوى الدرس اللغوي للنص.

الملاحَظ أن اللا مفسَّر كما كان سبباً في فشل التفسير اللساني، فإنه صار عماداً جوهرياً لقيام المدرسة الرمزية بشقيها. ومن اللافت للنظر كذلك أنّ تيودور نولدكه ينقد التفاسير الباطنية باعتبارها مهدِرة لسياق القرآن.

وهي مدرسة-كما تقدم- **استاتيكية**؛ لأنها لا تحيل النص إلى رواية ماضية موروثة، بل تحيله إلى النظْم اللغوي (ومن هنا أهمية نظرية النظم في التفسير لدى هذه المدرسة)، واللغة بشكل عام حاضرة في الزمان والمكان، أو هي أقرب إلى المكان من الزمان، غير معتمدة على درس تاريخي أو رواية. وبهذا الشكل استطاعت هذه المدرسة الخلاص نهائياً من دور الرواية، ومشكلاتها، وفتحت الطريق لعقائد جديدة (باستثناء الأشاعرة منهم، إلا إذا كانت الرواية على سبيل الاستئناس دون دور جوهري في التفسير[1]، بل أحياناً يذكر المعتزلة بعض الروايات بتأويل خاص بهم)[2]. ولكنّ هذه المدرسة بدورها توقفتْ عند حدود معينة، هي **اللامفسَّر**؛ فالحروف المقطعة مثلاً لا يمكن فهمها في ضوء التحليل اللغوي والتفسير المجازي؛ فإنّ (ألم) مثلاً ليست مجازاً؛ لأن المجاز -بخلاف الرمز- يقضي بأن تكون الكلمة المجازية متداوَلة فعلاً كمجاز في عادة أهل اللسان. وبطبيعة الحال إنّ العرب لا يستعملون تلك الحروف المقطَّعة كما يستعملون (اليد) مثلاً دلالة على الدعم و(التأييد)، أو (الكرسيّ) كناية عن العِلم. هذه الحدود، التي اصطدم بها المنهج اللساني، هي التي فتحت مجال التأويل الرمزي، وبرّرتْه نظرياً. وقد نُظِّرت هذه المدرسة منهجياً عبر القرنين الثالث والرابع الهجريين، لكنّ أول كتابٍ وُضِع في نظرية النظم فيما نعلم هو «نظم القرآن» للجاحظ، الذي ورد عليه الكلام سابقاً.

المرحلة الثانية: مرحلة التفسير الرمزي

وهي كما ذكرنا تنقسم إلى تفسير **إشاري صوفي**، يأخذ بكلٍّ من ظاهر النص وباطنه؛ أي يدمج بين عدة مناهج: الرواية، والتحليل اللغوي، والرمز، وتفسير **باطني شيعي**، يأخذ بباطن النص فحسب كما هو تعريفه. هذه المدرسة حسمتْ أخيراً أمر اللا مفسَّر؛ فلم تصطدم بعقبة تناقض الروايات بصدده، أو فشل التحليل اللغوي في فهمه، وذلك عن طريق الاعتماد على نوع من الإلهام الإلهي، أو الوحي غير المنقطِع، كتفاسير: سهل التُّسْتَري (ت 283 هـ) (**تفسير القرآن العظيم**)[3]، وأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السُّلَمِي (ت 412 هـ) (**زيادات حقائق التفسير**)[4]، والقشيري (ت

1- انظر مثلاً: الزمخشري، الكشاف: 425/1-427، 483-486.

2- مثلاً فيما يخص رؤية الله في الآخرة: الزمخشري، الكشاف، 506/2-507.

3- التستري، أبو محمد سهل، تفسير القرآن العظيم، سبق ذكره، ص119، 123.

4- السلمي، محمد بن الحسين، زيادات حقائق التفسير، سبق ذكره، ص7.

465 هـ) (**لطائف الإشارات**)[1]، والواحدي النَّيْسابُوري (ت 468 هـ) (**غرائب القرآن ورغائب الفرقان**)[2]، وابن عربي (ت 638 هـ) (**تفسير ابن عربي**)[3]، والآلوسي (ت 1270 هـ) (**روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني**)[4] وغيرها، وهي أمثلة على التفسير الإشاري. أمّا التفسير الباطني فقد تمثَّل في مصنفات عديدة، مثل: أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت 329 هـ)، (**تفسير القمي**)،[5] والفضل أبو الحسن الطبرسي (ت 548 هـ)، (**مجمع البيان في تفسير القرآن**) (وهو أكثر التفاسير الشيعية في هذه القائمة اعتدالاً)[6]، والفيض الكاشاني (ت 1091 هـ)، (**تفسير الصافي**)،[7] وأبي الحسن العاملي (ت 1138 هـ)، (**مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار**)،[8] وغيرها (هذا وقد تراجع كثير من الشيعة الإمامية المعاصرين عن كثير من التفاسير الباطنية، في ظني لأسباب تتعلّق بالتوسع السياسي، الذي يتطلّب قدراً أكبر من التوافق المذهبي)[9]، ولكن هذه المدرسة الرمزية بشقّيها، وعلى حسمها لقضية اللا مفسَّر، قد وقعت في إشكال عميق مختلف، هو تأسيس ما يمكن تسميته بالـ «طائفة الباطنية»؛ بحيث يقتصر تفسيرها على طائفتها حصراً؛ فقد اعتمدتْ في تفسيرها على سلطة روحية، ومصادر معرفية غير قابلة للتداول أو النقد. كما أنّها مثلتْ في نظر المحدثين عاملاً من عوامل التخلف؛ إذ نظر المحدثون إلى الدين نظرة اجتماعية، كما سيلي بيانه، بحيث تتمثّل قيمته الأساسية في النهضة بالمجتمع، ومن ثم نظروا إلى هذه المدرسة باعتبارها عاملاً من عوامل تغييب الجمهور عن القضايا الاجتماعية الملحّة. والملاحَظ أن اللا مفسَّر كما كان سبباً في فشل التفسير اللساني، فإنه صار عماداً جوهرياً لقيام المدرسة الرمزية بشقيها. ومن اللافت للنظر كذلك أنّ تيودور نولدكه ينقد التفاسير

1- القشيري: لطائف الإشارات، سبق ذكره، 66/1، 111، 232.

2- النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، سبق ذكره، 314/1، 380.

3- الغراب، محمود محمود، رحمة من الرحمن، سبق ذكره، 87/1-90، 382-383، 148-149.

4- الآلوسي، روح المعاني، سبق ذكره، 110/1، 282، 48/2.

5- القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، مؤسسة الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران، ط3، 1303 هـ، 96/1-97، 344/2.

6- الطبرسي، الفضل أبو الحسن، مجمع البيان، سبق ذكره، 305/9، 112/1-113. قارن: العسال، محمد محمد إبراهيم، الشيعة الاثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن الكريم، دون ناشر، ط1، 1427 هـ ص128-129.

7- الكاشاني، محسن الفيض، تفسير الصافي، مطبعة خورشيد، طهران، ط3، 1379 هـ، 36/1-37، 90، 108/5-109.

8- العاملي، أبو الحسن، مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار، طهران، 1885، دون بيانات أخرى، ص4-6، 25، 54، 196. وهو مصنف مختلَف على مؤلفه، والأرجح، كما ترجح المراجع، أنه لأبي الحسن العاملي فعلاً. انظر في ذلك كلاً من:
الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج3، مكتبة وهبة، القاهرة، دون بيانات أخرى، ص180. الطهراني، آجا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، دون بيانات أخرى، 264/20-265. محمد، مال الله، موقف الشيعة من أهل السنة، مكتبة ابن تيمية، ط3، 1406 هـ ص24.

9- انظر مثلاً: بابائي، علي أكبر، مدارس التفسير الإسلامي، تعريب محمد حسين حكمت وكمال السيد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010: 158/2. قارن: مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار النوار، بيروت، ط4، (د.ت)، 208/7-209.

الباطنيـة باعتبارهـا مهـدِرة لسـياق القـرآن؛[1] فالقضيّـة أعقـد مـن ذلـك، وإدخـال عامِـل الـلا مفـسَّر القـرآني في المسألة يبرر –مِن وجهٍ ما- تلك المنهجية، التي **تخلق سياقاً جديداً** تتحرك فيه معاني النص.

المرحلة الثالثة: مرحلة التفسير الموضوعي (الاجتماعي-البراجماتي)

مثـل تفسـير كلٍّ مِـن: محمـد عبـده (ت 1905 م) ورشـيد رضـا (ت 1935 م) (**تفسـير القـرآن الحكيـم المشـتهر باسـم تفسـير المنـار**)[2]، وطنطـاوي جوهـري (ت 1940 م) (**الجواهـر في تفسـير القـرآن الكريـم**)[3]، وسـيد قطـب (ت 1966 م) (**في ظـلال القـرآن**)[4]، ومحمـد الطاهـر بـن عاشـور (ت 1973 م) (**تفسـير التحريـر والتنويـر**)[5]، ومحمـد عابـد الجابـري (ت 2010 هــ) (**فهـم القـرآن الحكيـم**)[6]، وحسـن حنفـي (1935 م- ؟) (**التفسـير الموضوعـي**)[7]، وأبي يعـرب المرزوقـي (1947 م- ؟) (**الجـليّ في التفسـير**). (يجـب وضـع المصنـف الأخـير بـين قوسـين؛ فصاحبـه نفـى عنـه أن يكـون تفسـيرًا أصـلاً، وأوضـح أنـه «**اختبـار صحّـة دعـوى القـرآن عـن نفسـه أو تعريفـه لـدوره في التاريـخ الإنسـاني**»[8]. لكـن مـا أَدرجـه هنـا أنـه يمكـن اعتبـاره مـن زاويـة مـا تأسيسـاً لاسـتراتيجية في التفسـير مـن جهـة، ومـن جهـةٍ أخـرى فهـو بالفعـل تأويـل سـياقي للقـرآن بمـا يصنـع منـه اسـتراتيجية للعمـل الاجتماعـي والتعـاون الإنسـاني اعتمـاداً عـلى اسـتخلاص مقاصـده وموضوعاته الأساسـية، يقـول: «**ندعـي أن القـرآن الكريـم فيـه اسـتراتيجية مـا بعـد تاريخيـة [...] هدفهـا توحيـد الأمـة بدايـة والإنسـانية غايـة**»[9]، لكنـه ليـس تفسـيراً يَطلـب حـصر موضوعـات القـرآن بشـكل شـامل ومبـاشر كتفسـير حسـن حنفـي مثـلاً، أو (شرح) القـرآن لفظيـاً وبحسـب ترتيـب النـزول كتفسـير الجابـري). ومـن التفاسـير الموضوعيـة عنـد الشـيعة: محمـد حسـين فضـل اللـه (ت 2010 م) (**مـن وحـي القـرآن**)[10]، ومحمـد تقـي المـدرسي (1945 م- ؟) (**مـن هُـدى القـرآن**)[11]. هـذه المدرسـة قامـت، منهجيـاً، عـلى إعـادة ترتيـب المصحـف العثـماني موضوعيـاً. وكـما حـاول المعتزلـة قديمـاً إعـادة فهـم القـرآن عـن طريـق البحـث

1- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Korans*, bearbeitet von Friedrich Schwally, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, Leipzig, 2. Auflage, 1909. 2/180-181.

2- المنار، 36/1.

3- انظـر مثـلاً: جوهـري، طنطـاوي: الجواهـر في تفسـير القـرآن الكريـم، مكتبـة مصطفـى بـابي الحلبـي وأولاده، القاهـرة، ط2، 1350 هـ 23/1.

4- مثلاً: قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروف، القاهرة، ط32، 2003، 17/1.

5- مثلاً: ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، سبق ذكره، 28/1.

6- انظر فهارس الأجزاء الثلاثة لـفهم القرآن الحكيم، سبق ذكره، وتقسيم موضوعات القرآن الأساسية إلى سبعة.

7- حنفي، حسن، التفسير الموضوعي، سبق ذكره، ص10-11، 26-27.

8- انظر: المرزوقي، أبو يعرب، الجلي في التفسير، الكتاب الأول، 1، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2010، ص10.

9- السابق، ص190-193.

10- فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط2، 1998، 505/24-528.

11- المدرسي، محمد تقي، من هُدى القرآن، دار القارئ، ط2، 2008، 149/1، 153.

ظهرت في سياق الفعل وردّ الفعل السابق عدّة أطروحات مركَّبَة، وهي، كما يعلم دارسو المنهج الجدلي، أساسية في التعرّف إلى ذلك الأخير منطقاً لدراسة تطور الظواهر الإنسانية. وأبرز هذه الأطروحات هي تفاسير الأشاعرة والصوفية.

اللساني والمجاز من أجل تأصيل عقائدهم، فقد ابتغت المدرسة الموضوعية إعادة قراءة النص عن طريق إعادة تصنيفه على أسس مضمونية -بخلاف التفسير الطولي- بقَصْد تحويل الدين إلى إيديولوجيا إصلاحية، تتوجّه إلى المجتمع والفكر الإسلامي بالنقد والبِناء، بعيداً عن المتاهات النظرية الصرفة، وذلك تحت ضغط قضايا التخلف والفقر والاستعمار والأمية، وتفاعلاً مع النقد الاستشراقي للإسلام، ومع أطروحات الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة... إلخ. ذلك إلى جانب حاجة الجماعات الإسلامية الناشطة، وخاصةً بعد إسقاط الخلافة العثمانية، إلى تفاسير تبرر منطلقاتها الإيديولوجية.

وهي المدرسة الأكثر إنتاجاً وانتشاراً في القرنين العشرين والحادي والعشرين على مستوى السنة والشيعة، كما يفيد الاستقراء. وموقفها من اللا مفسَّر، كما ذكرنا سابقاً، هو تجاهله، أو التعرض له بإيجاز وبتكرار ما قيل فيه في التفاسير القديمة المستقرة، حذَراً مِن الوقوع في مَجَاهله البعيدة. صحيح أنّ تفسير طنطاوي جوهري يتعرض للا مفسَّر رمزياً في عدة مواضع[1]، لكنّه -في التصنيف المنهجي- محاولة لفهم القرآن مضمونياً. وسيأتي الكلام عنه في فقرة «الأطروحات المركَّبَة». ويمكن النظر إلى مقدمة «تفسير المنار» تنظيراً عاماً مبكِّراً لهذه المدرسة[2].

وكما واجهَتْ كلَّ مدرسةٍ مما سلف عقبةٌ معينة، وكما توقفت المدرسة اللسانية عند حدود اللا مفسر، فقد مثَّل هذا اللا مفسَّر مرة أخرى حداً لا يمكن تجاوزه أمام المدرسة الموضوعية؛ ذلك أن تجاهله في التفسير -كما أسلفنا- يتجاهل قضية الإيمان ذاتها، التي هي خبرة فردية ذاتية، والتي يمثّل اللا مفسَّر ببلاغته الحداثية مدخلاً رئيساً لها. وكما قلنا، الدين لا يمكن أن يكون مجرد إيديولوجيا بلا إيمان، ما يصنع ارتباكاً عميقاً في الشخصية المُسلِمة، في جمعها بين إيديولوجيا بلا إيمان، ودين مَظْهري أجوف. والأنكى من ذلك أنّ تحويل الدين إلى خبرة جمعية في الأساس، وعقيدة حِزبية، كالماركسية (انظر مثلاً مشروع اليسار الإسلامي لحسن حنفي، ومشروع أبي يعرب المرزوقي في الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية)، لا يفرغ الدين فقط من مضمونه، بل يؤسس لديماغوجية إيديولوجية، موضوع بلا ذات، جماعة بلا فَرد، ما يمكّن سلطة شمولية ما مِن استغلال هذا الوضع؛ فعماد الشمولية، وأرضها التي تترعرع عليها، هي هذه الشعبوية والديماغوجية، التي تنشأ وترتقي تلقائياً مع غياب التجربة الإيمانية الأصيلة. وهكذا ينعكس المشروع الإصلاحي على

1- جوهري، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، سبق ذكره، 2/4-7.
2- المنار، 1/18-19، 25.

نفسه، وينكص على عقبيه. لهذا ركّز أغلب أصحاب هذه التفاسير في مشروعاتهم الإصلاحية على إعادة تعريف الشريعة، وإعادة بنائها، بأشكال مختلفة، وليس على إعادة إركاز موقف إيماني أصيل، كما سنفصّل في فقرة قادمة.

والملاحَظ استقرائياً أنّ هذه المدارس قد تتابعت تاريخياً؛ فأول تفسير روائي متبلور في القوائم السابقة (تفسير مجاهد بن جبر (ت 104 هـ)) قد سبق أول تفسير لساني (تفسير أبي بكر الأصم (ت 225 هـ))، وأن ذلك الأخير قد سبق أول تفسير رمزي، وهو تفسير التستري (ت 283 هـ)، ثمّ جاءت التفاسير الموضوعية متأخرة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل العشرين، بعد فترة ركود منهجي طويلة. إذاً فقد ظهر أولاً المنهج الروائي باعتباره امتداداً طبيعياً لرواية القرآن والسنة، رواية الدين ذاته، ثم مثّل تناقض الروايات عاملاً مهماً من عوامل التحوّل إلى منهج التحليل اللغوي، إلى جانب القصد إلى تأسيس عقائد مختلفة، وبدأ اللا مفسَّر في أداء دوره في هذا التطوّر عقبةً أمام المنهج اللساني، ثمّ أساساً للمنهج الرمزي بنوعيه، ثمّ ظهر المنهج الموضوعي ردَّ فعلٍ على تفسير هذا اللا مفسَّر رمزياً. ونحن نعنى في هذا البحث بتتبع العوامل النظرية. (أما العوامل التاريخية-الاجتماعية فقد وجهنا نقداً إلى منهجية استنباطها من المصادر التاريخية المتاحة في أبحاث سابقة، أو ما أسميناه «**منهجية الحفر الإيديولوجي**»، يرجَى مطالعتها قبل اتهام هذا البحث الحالي بتجاهلها)[1].

5- الأطروحات المركَّبَة

ظهرت في سياق الفعل وردّ الفعل السابق عدّة أطروحات مركَّبَة، وهي، كما يعلم دارسو المنهج الجدلي، أساسية في التعرّف إلى ذلك الأخير منطقاً لدراسة تطور الظواهر الإنسانية. وأبرز هذه الأطروحات هي تفاسير الأشاعرة والصوفية.

فكما ذكرنا أعلاه، وكما يعلم الدارسون: فقد وظَّفَ الأشاعرة منهجية المعتزلة في التحليل اللغوي لأغراض مباينة، هي عقائدهم السلفية، وفي مركزها بالطبع وضعوا رؤيتهم في الكسب. وكي يحققوا هذا الغرض لم يكن لديهم سوى طريقة واحدة هي المزج بين التحليل اللغوي والرواية. وفي منهجية الأشاعرة التفسيرية (كما نجد مثلاً عند كلّ من الراغب الأصفهاني، وأبي حيان الأندلسي، وأبي زيد الثعالبي، ويمكن أن يُضم إليهم هنا السمرقندي الماتريدي بطبيعة الحال) لم يقع تناقض بين الأصلين التفسيريين المذكورين؛ باعتبار أن التحليل اللغوي للنص زاوية ضرورية لحل تناقض الروايات، ولفهم القرآن بصفة عامة إذا تناقض منه شيء مع اعتقاد مسبَق لدى المفسِّر، إلى

1- انظر للكاتب بحثَي: «منهج الحفر الإيديولوجي عند نصر أبو زيد»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الأبحاث المحكمة، 2017، وبحث: «مناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد سنة 2014.

جانب زاوية الرواية لإقرار سلفيتهم، بحيث يتكامل الركنان لحصار المعنَى، ومن ثمّ استخلاصه، بأكبر درجة ممكنة من البلورة والاستقرار. وربما كان أبرز التفاسير الأشعرية، التي طبقت هذه المنهجية، هو (**البحر المحيط**) لأبي حيان الأندلسي، فهو قد يُعدّ ثاني أهم دراسة لغوية للقرآن بعد (**كشاف**) الزمخشري. ويوضح أبو حيان بنفسه منهجية تفسيره، واعتماده على الأصول الآتية: البحث اللغوي، ونظم القرآن، وأسباب والنزول، والناسخ والمنسوخ، والرواية[1]. ويفسّر كذلك أنْ لماذا ينبغي حالياً -بالنسبة إلى عصره- الاعتماد جزئياً على البحث اللغوي والنظم؛ فيرى أن تنوع اللهجات الداخل على الإسلام مع اتساع رقعته قد فرض هذا الأصل، بينما لم يكن على القدماء، الذين فسروا القرآن في سياق لغوي أقل تنوعاً، سوى اعتماد الرواية في التفسير[2]. وذلك يختلف كما هو واضح عن غرض المعتزلة في الاعتماد على التحليل اللغوي. وهو يرسم كذلك حدود استعمال المجاز، بحيث لا يستعمَل إلا في حالة تناقض النص مع العقل[3]، ويستطيع القارئ بسهولة تبيُّن عقيدته الأشعرية مثلاً في تفسير آية الكرسيّ، وفي تفسير آخر آيات سورة التكوير (فيما يخص المشيئة الإلهية وعلاقتها بنظيرتها الإنسانية)[4]. وهو مثال بيِّن بذاته على الدمج بين منهجية التفسير الروائي-التاريخي ومنهجية نظيره المجازي-اللساني، وعلى التوفيق بينهما، فيما يصنع أطروحة مركّبة بين المنهجيتين.

وهي أطروحة مستمرة إلى الحاضر؛ لقدرتها على التوفيق بين المنهجيات المتعارضة، وأخذ شيء من كلّ شيء، لتحقيق أكبر إجماع ممكن من الجمهور، وهو ما ناسبَ بالتحديد غرض مأسسة الدين حتى اليوم. ومثال ذلك (**التفسير الوسيط**) الصادر عن مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، فقد حدد أسس التفسير بحيث تتضمن كلًّا من علوم اللغة، وأسباب النزول، والعلوم الطبيعية حيثما دعت الحاجة إليها، والقراءات، والرواية، مع مراعاة السياق الشامل للسورةِ، ومجموعِ السور[5]. وكما نرى، فهي منهجية لا تختلف في جوهرها عن منهجية أبي حيان سوى في إضافة بند العلوم الطبيعية، وهو نوع من التطور الطبيعي للأطروحة في العصر الحديث، وإعادة فهم القرآن في سياق معرفي مختلف عما كان في عهد المفسرين القدماء، كما أنّه، في كثير من الأحيان، تفسير

1- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 103/1-104.

2- السابق، 120/1.

3- السابق، 265/1. ومن البدهي هنا أن (العقل) لديه هو عقائد الأشاعرة ومناهجهم ومفاهيمهم. وهو مفهوم مراوغ ما انفكّ يستعمله فلاسفة الإسلام، ومتكلموه، ومتصوفته، وعلماء أصول الفقه، كلٌّ بحسب رؤيته. انظر مثلاً تحليلنا لمفهوم العقل في الفلسفة الإسلامية في: «نسق المنطق ومنطق النسق»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد سنة 2008، وانظر تحليلنا له عند علماء أصول الفقه في: نظرية الحق: دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2015، ص240-242.

4- انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 289/2-291، 426/8-427.

5- مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، التفسير الوسيط، مطبعة المصحف الشريف، القاهرة، ط3، 1992، 13/1.

مجـازي، ومثـال ذلـك تفسـير «السـماء» في القـرآن بالغـلاف الجـوي[1]؛ فقـد تغـيّرت عـادة أهـل اللسـان مـع تطـور المعرفـة، وصرنـا نعنـي الغـلاف الجـوي ضمنـاً حـين نشـير إلى السـماء. ذلـك عـلى خـلاف تفسـير «كـرسي الرحمـن» مثـلاً بالمـدار الفضـائي[2]، كـما ورد كذلـك في (**التفسـير الوسـيط**)؛ فهـو تفسـير رمـزي، يخـرج عـلى عـادة الاسـتعمال اللغـوي العـربي، الـذي كان «الكـرسي» فيـه يعنـي «العِلْـم» كـما ذهبـت إلى ذلـك التفاسـير القديمـة.[3]

وكـما جسّـد التفسـير الأشـعري حلقـة وسـطى بـين التفسـير الـروائي والتفسـير اللسـاني، فقـد مثّـل التفسـير الرمزي-الإشـاري حلقـة مناظـرة، ولكـنْ بـين التفسـيرين اللسـاني والباطنـي. إن التفسـير الإشـاري، كـما هـو منظَّـر في مؤلفـات ابـن عـربي، وبشـكل مبـاشر في بعـض مصـادر علـوم القـرآن[4]، وكـما ذكرنـا سـلفاً، يعتـبِر بـكلِّ مِـن باطـن النـص وظاهـره، فأمـا باطـن النـص أولاً فهـو يعتمـد عـلى التفسـير الرمـزي، وأمـا ظاهـره ثانيـاً فهـو معتمِـد عـلى الفهـم اللغوي-البدهـي للنـص. صحيـح أن تفسـير ظاهـر النـص عنـد ابـن عـربي يختلـف عـن البحـث اللسـاني المفصَّـل، وعـن التفسـير المجـازي لـدى المعتزلـة والأشـاعرة، وأن ابـن عـربي نفسـه ظاهـري عـلى هـذا المسـتوى (مسـتوى ظاهـر النـص) ولا يـكاد يختلـف عـن ابـن حـزم سـوى في أخـذه بالقيـاس، كـما نجـد في أصولـه الفقهيـة[5]، لكنـه فهْـمٌ لسـاني بدرجـة مـا، يعتمـد عـلى بداهـة الفهـم اللغـوي للقـارئ العـربي، بمسـتويات الدلالـة الثلاثـة: المعجـم والتركيـب والتـداول[6]. ومـن الصحيـح كذلـك أن ابـن عـربي يعتمـد أحيانـاً عـلى الروايـة، وبالـذات الأحاديـث النبويـة، لكنهـا لا تـؤدي دوراً جوهريـاً لديـه؛ فهـي مجـرد دعـم لرأيـه أو توضيـح لـه، وليسـت في الأغلـب تفسـيراً للنـص[7]، كـما أنّ الاعتـماد عـلى الروايـة -عـدا الروايـة عـن كبـار المتصوفـة السـابقين- غـير جوهـري في التفاسـير الصوفيـة بقـدر اطلاعنـا عليهـا. لكنهـا مـع ذلـك نقطـة لافتـة للاهتـمام في مقامنـا الحـالي؛ أي العلاقـة بـين الروايـة والرمـز؛ فالرمـز -حـين نتأملـه- روايـة غـير منقولـة تاريخيـاً، بـل لحظيـاً عـن طريـق صلـة مبـاشرة بـين العبـد والـرب، روايـة عـن اللـه مبـاشرة. وبهـذا يكـون التفسـير الإشـاري بـدوره حلقـة وسـطى بـين التفسـير اللسـاني والتفسـير الباطنـي مـتأخّرة عـن الحلقـة السـابقة (التفسـير الأشـعري)؛ قـد تعـبّر عـن تطـوّر التفسـير مـن اللسـان إلى الرمـز، هـذا إذا أخذنـا بالتطـور الخطّـي، لكـن التطـور الجـدلي مختلـف في هـذا الصـدد، وفيـه تـأتي الأطروحـات المركّبـة بعـد اسـتيفاء شروط وجـود القضيـة ونقيضهـا، وهـو مـا

1- السابق، 67/1.

2- السابق، 432/1.

3- مثلاً: الطبري، 537/4-541، الزمخشري، 481/1-483.

4- انظـر مثـلاً: الزرقـاني، محمـد عبـد العظيـم، مناهـل العرفـان في علـوم القـرآن، دار الكتـاب العـربي، بـيروت، 1995، 67/2-68.

5- ابـن عـربي، محيـي الديـن، رسـالة في أصـول الفقـه، في: مجمـوع رسـائل في أصـول الفقـه، المطبعـة الأهليـة، بـيروت، ط1، 1324 هـ، ص21.

6- انظر فقرة (تفسير القرآن): الغراب، محمود محمود، رحمة من الرحمن، سبق ذكره، 11/1-13.

7- مثلاً: السابق، 54/1-55.

يحدث أمامنا في هذا الرصد؛ فقد اكتمل كلّ من التفسير الروائي والتفسير اللساني قبل التفسير الأشعري، وبالمثل اكتمل كلّ من التفسيرين اللساني والرمزي-الباطني قبل التفسير الإشاري؛ فأساس التفسير الباطني-الشيعي هو اقتصار المعرفة بباطن النص على أئمة الشيعة، وعدم انقطاع الوحي، وهي نظرية تبلورت فعلاً في وقت مبكّر قبل نشأة التفاسير الصوفية، حتى وإن لم يكن الشيعة بفرقهم المختلفة قد وضعوا تفسيراً كاملاً بعد للقرآن حتى وقت تبلور التفسير الإشاري[1].

بقي أن نشير في إطار الأطروحات المركّبة إلى تفسير طنطاوي جوهري، الذي جمع بين عدة مناهج: اللساني-المجازي، والرمزي، والموضوعي. فهو مثلاً يفسر الكرسيّ تفسيراً مجازياً للدلالة على العلم الإلهي، الذي وسع كل شيء[2]. ويفسر الحروف المقطّعة في أحد مواضعها للدلالة رمزياً على عدد فقرات الظهر[3]. ولكن التفسير الموضوعي ظاهر مثلاً في تحليله العام لسياق سورة البقرة[4]. وفي رأينا قد يمثل جوهري أطروحة مركبة من المنهج الموضوعي والمنهج الرمزي، فمن الثابت أنه يستعمل المنهج اللساني-المجازي في عدة مواضع كما أشرنا مثالاً، ولكن تطبيق الفهم اللغوي أقرب إلى البداهة في العصر الحديث، بحيث لم يعد يختلف عليه اثنان، خاصة بعد انفصاله عن عقائد المعتزلة بعد ضمور مدرستهم، وبعد استيعاب الأشاعرة له، وانتشارهم لمئات السنين، حتى صار بدهياً.

وللأطروحات المركّبة، كما نتعلم من المنهج الجدلي، نقائض بدورها، ومن ثم يمكن النظر إلى (تطور) التفسير الرمزي باعتباره ردَّ فعلٍ نظرياً على الأطروحة الأشعرية المركبة من التفسيرين الروائي واللساني، وبالمثل يمكن تأويل (نشأة) المدرسة الباطنية كردّ فعل على الإشارية المركبة من التفسيرين اللساني والرمزي، وخاصة أنها تبلورت كتفاسير مكتملة أو شبه مكتملة تاريخياً بعد تبلور التفسير الصوفي-الإشاري، وليس فقط كمحاولة للتغلب على الصعوبات التي واجهت المدرسة اللسانية في قضية اللا مفسر.

وقد اعتمدنا في هذه الصياغة لرصد نقائض القضايا المركبة على كلّ من التطور والنشأة، وليس النشأة فقط؛ فمن المنطقي أكثر أن تفعل القضايا فعلها التاريخي في التطور كذلك، وألّا تقتصر على النشأة. وهذا يتجاوز مشكلة التأخّر التاريخي للتفسير الأشعري عن التفسير الرمزي. ولو اعتمد المرء فقط على نشأة الأطروحة لواجهته مشكلة التداخل التاريخي، التي

1- ظهير، إحسان إلهي، الإسماعيلية: تاريخ وعقائد، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ص46-47. وكذلك انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهميمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992، ص145-149، وكذلك: البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، سبق ذكره، ص205-209.

2- جوهري، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، سبق ذكره، 168/1.

3- السابق، 4/2-7.

4- السابق، 23/1.

رصدهـا البعـض في المنهـج الجـدلي في تطبيقـه لـدى هيغـل[1]. وقـد يعـدّ هـذا تطويـراً مـن جانبنـا للمنهـج الجـدلي، قـد لا يوافقنـا فيـه بعـض الدارسـين، ولكننـا لا نـرى حـلاً لهـذه المشـكلة، التـي تهـدد المنهـج الجـدلي بـأسره، وبنوعَيْـه، غـير هـذا الحـل. كـما قـد يـرى غيرنـا أن تطـور مـدارس التفسـير القـرآني كان خطّيـاً، وليـس جدليـاً، ولكـن حتـى هـذا الـرأي سـيجد في هـذه الفقـرة عـن ذلـك التطـور منطقـاً يفـسّر نشـأة تلـك المـدارس وارتقاءَهـا.

لم تَعْـدُ أغلـب مشروعـات الإصـلاح الدينـي المعـاصرة في الإسـلام كونهـا إصلاحـاً للشريعـة، وإعـادة تأويـل لهـا، لا العقيـدة، وذلـك كـما شـاهدنا في أمثلـة التفسـير الموضوعـي آنفـاً في التفافهـا عـلى قضايـا إيمانيـة أساسـية.

ومـن العـرض السـابق نسـتنتج أن الـلا مفـسر أدّى دوراً مهـماً في جـدل مـدارس التفسـير في الإسـلام؛ فهـو كان عقبـة أساسـية أمـام المنهـج اللسـاني، وكان أساسـاً مـن أسـس النجـاح الجـزئي للمدرسـة الرمزيـة، كـما كان سـبباً مـن أسـباب الثـورة عـلى المنهـج الرمـزي في العـصر الحديـث. ومـن ثَـمَّ يمكـن القـول إنـه (الـلا مفـسر) كان عـلى الأقـل واحـداً مـن المحـركات الجدليـة (Beweggründe) الجوهريـة في هـذا التطـوّر المعقّـد لتفسـير القـرآن.

6- اللا مفسَّر واستشراف منهجية جديدة للتفسير

في رأينـا لم يـزل الـلا مفـسر يـؤدي دوراً أساسـياً في تطـور التفسـير القـرآني إلى عصرنـا الحـاضر؛ ببسـاطة لأنّـه لم يـزل (لا-مفـسَّراً) إلى الآن. فصحيـح أنّ المدرسـة الرمزيـة قدمـت لـه حـلاً سـهلاً هـو تفسـيره عـن طريـق الإلهـام، ولكنـه كـما قلنـا تفسـير قـاصر عـلى طوائفهـا الصوفيـة والشـيعية، ولا يمكـن تعميمـه، كـما أنـه –في عصرنـا الحـالي- لا يمكـن أن يطلَـق إلا ويتَّهـم صاحبـه -مـن جهـة مـن لا يتبعـه طائفيـاً- بالتخريـف والتطـرف. وقـد يمكـن لنـا صياغـة ثلاثـة مبـادئ عامـة للتفسـير في إطـار التفرقـة بـين البلاغتـين المكيـة الحداثيـة، والمدنيـة التقليديـة، كـما يـأتي:

1- **مبـدأ الـرَّدّ**: التمييـز في العمـل التفسـيري بـين هاتـين البلاغتـين القرآنيتـين، الحداثيـة والتقليديـة، بحيـث ينقسـم العمـل إلى قسـم موضوعـي، يشـمل أغلـب القـرآن المـدني، وقسـم ذاتي، يتضمّـن أكـثر القـرآن المـكي. يخصَّـص القسـم الموضوعـي للمفسِّـر، في اعتـماده عـلى البحـث اللغـوي وحـده؛ فالروايـات كثـير منهـا متناقـض، وكثـير منهـا ضعيـف الإسـناد، وقـد تطـوّرت تاريخيـاً قبـل نضـج البحـث اللغـوي عنـد العـرب. ولا يمكـن الاعتـماد عـلى الرمـز؛ فكـما قلنـا مـراراً في هـذا البحـث: هـو قـاصر عـلى طائفـة معينـة، صوفيـة أو شـيعية، وغـير ممكـن التعميـم، أو وصفـه بالموضوعيـة. ذلـك بينـما يخصَّـص القسـم الـذاتي

1- انظر مثلاً: هنداوي، حسين، «هيجل والإسلام- لوثرية في ثوب فلسفي»، مجلة نزوى، العدد 75، 2013.

لقارئ التفسير غير المتخصص؛ فإذا كان القسم الأول الموضوعي يتطلب تخصصاً في القرآنيات وعلوم اللغة، فإنّ القسم الثاني الذاتي لا يتطلب ذلك التخصص؛ فلم يكن المسلمون الأوائل متخصّصين في هذه العلوم، التي لم تكن قد تبلورت أصلاً بعد في عصرهم بطبيعة الحال. وذلك بحيث يكون القسم الذاتي معتمِداً على الأكثر على ذاتية القارئ المفرَد، كلّ على حده، ولا يتطلب سوى الخيال ومحاولة التصوُّر والقابلية للتأثُّر. وهذا القسم **يردّ** قارئَ التفسير إلى المصدر، القرآن ذاته، بحيث لا يكتفي بالعمل التفسيري، وبحيث يكون ذلك **الردّ** جزءاً لا يتجزّأ من عملية فهم النص.

2- **مبدأ الإنماء**: اجتهاد المفسِّر في القسم الذاتي في محاولة إطلاق خيال القارئ الأدبي، **وتنمية** جانبه الشعوري، فقط، وتأكيد دوره الإيجابي في ملء فراغ المعنَى، الذي يُتيحه اللامفسَّر، بحيث لا يكون مجرد متلقٍّ سلبي.

3- **مبدأ الاستجابة**: تعريف القارئ أن إيمانه يتوقف جزئياً على نجاحه في هذه العملية السابقة، وأن في القرآن دعوة ضمنية ومعلنة للتفكّر والتأمّل في النص، وأن **الاستجابة** الإيجابية لهذه الدعوة جانب جوهري من الإيمان.

هذه المبادئ الثلاثة يمكن أن تتفرع عنها قواعد تفصيلية، واستراتيجيات، ومناهج، من أجل تحقيق هذه المبادئ في العمل التفسيري. أمّا أن يأخذ المفسر عبء تفسير القرآن كله فهي مغامرة غالباً –على الأقل- ما تفشل، كما رصدنا في التفاسير السابق عرضها ونقدها بصدد مواضِع اللامفسَّر.

7- اللامفسَّر واستشراف استراتيجية جديدة في الإصلاح الديني في الإسلام-ختام

لم تَعْدُ أغلب مشروعات الإصلاح الديني المعاصرة في الإسلام كونها إصلاحاً للشريعة، وإعادة تأويل لها، لا العقيدة، وذلك كما شاهدنا في أمثلة التفسير الموضوعي آنفاً في التفافها على قضايا إيمانية أساسية. وفي رأينا لا يمكن أن يمرّ المسلمون اليوم بإصلاح ديني حقيقي دون المرور الفَردي بتجربة إيمانية أصيلة؛ للتخلص من السلطة المعرفية المؤسسية، والسلطة المعرفية المناظِرة في الإسلام السياسي، وكلتاهما تقوم على نوع من التدين الجمعي الشعبوي والتعبوي. وفي رأينا كذلك حرص القرآن نفسه على هذه التجربة الوجودية من خلال ما أطلقنا عليه في هذه الدراسة اسم اللامفسَّر، فهذه المواضع اللامفسَّرة –في تصورنا- متعمَّدة؛ ليظل القرآن دوماً في حاجة إلى تجربة إيمانية حقيقية وجودية، لكي يتمّ فهمه على نحو مُلتزِم.

ويمكن تقسيم مشروعات الإصلاح الديني في الإسلام إلى ثلاثة أساسية: **إصلاح التشيُّع**، كما رأينا في انصراف بعض المفسرين الإمامية المعاصرين مثلاً عن التفاسير الباطنية في أمثلة سابقة[1]، **وإحياء**

1- مثلاً: فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، سبق ذكره، 310/21-3011. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، سبق ذكره، 104/19. المدرسي، محمد تقي، من هدى القرآن، سبق ذكره، 133/19.

الاعتـزال، كـما ظهـر مثـلاً في محاولـة نـصر أبـو زيـد في إعـادة ربـط الدراسـات القرآنيـة بالدراسـات الأدبيـة والبلاغيـة في ضـوء اللسـانيات المعـاصرة[1]، وكذلـك في التفاسـير الموضوعيـة مـن محمـد عبـده إلى حسـن حنفـي، التـي تعرضنـا لهـا فيـما سـبق، بمـا هـي تأويـل اجتماعـي نفعـي للقـرآن يسـتهدف المصالـح الإنسـانية، غـرض المعتزلـة القديـم (بغـض النظـر عـن عقائـد أصحـاب تلـك التفاسـير أشـعرية كانـت أو اعتزاليـة أو غيرهـا)[2]، **وتجديـد الأشـعرية**، كـما نجـد اليـوم في خطـاب الأزهـر باعتبـار الأشـعرية مذهبـاً وسـطياً يواجـه الفكـر التكفـيري والجهـادي[3].

وهـذه المشروعـات لا تتعـرّض للتجربـة الإيمانيـة بمـا يكفـي لتصـير تجربـة وجوديـة فرديـة أصيلـة؛ فالمشروعـات الثلاثـة: الشـيعي، والأشـعري، والاعتزالي-النفعـي، لا تحقـق إصلاحـاً جوهريـاً، بـل غالبـاً مـا تـؤدي إلى العكـس، إلى مأسسـة الديـن، والإبقـاء عـلى التجربـة الإيمانيـة تجربـةً جمعيـة ديماغوجيـة، عـلى مسـتوى كلّ مـن الشـيعة والسـنة، هـي أرض خصبـة للشـمولية، ولإنبـات الفكـر التكفـيري، معـاً، هـذا إن لم تقـم أصـلاً بإلغـاء هـذه التجربـة، كـما رصدنـا في أمثلـة سـابقة مـن التأويـل الموضوعي-النفعـي. بالإضافـة إلى ذلـك، المـشروع الاعتـزالي المعـاصر مـشروع نخبـوي أولاً، ولا يمكـن أن ينتـشر إلا عـلى مسـتوى المتخصصـين؛ إذ كيـف نقنـع كتلـة جماهيريـة كبـيرة متنوعـة المسـتويات التعليميـة والتخصصـات بـضرورة تطابـق تفسـيرنا للنـص مـع العقـل؟ وعقـل مَـن؟ والبحـث اللسـاني الـلازم في إطـار هـذا المـشروع لتفسـير النـص يتطلـب بطبيعـة الحـال تخصصـاً عميقـاً في علـوم اللغـة. ولا أحسـب نـصر أبـو زيـد، حـين تكلـم عـن إعـادة تفسـير النـص في ضـوء اللسـانيات المعـاصرة، إلا مُخاطِبـاً المتخصصـين في اللسـانيات والقرآنيـات معـاً. الأهـم مـن ذلـك -ثانيـاً- أن (فهـم القـرآن في إطـار اللسـانيات المعـاصرة) لا يتعـرض بـشيء أصـلاً إلى التجربـة الإيمانيـة الوجوديـة.

الأبعـد مـن ذلـك أننـا نعتقـد أنّ تلـك التجربـة الإيمانيـة الأصيلـة هـي المدخـل المـشروع والممكـن إلى حقـوق الإنسـان **الطبيعيـة**، وأنَّ إعـادة تصـور الشريعـة عـلى أسـاس هـذه الحقـوق هـو أسـاس إصـلاح الشريعـة الجـذري. إنّ فكـرة حقـوق **طبيعيـة** للإنسـان لم تظهـر أو تتطـور بجـلاء وبشـكل فعّـال تشريعيـاً في الإسـلام إلا بشـكل طفيـف، كـما نجـد في (**تقويـم الأدلـة**) للدبـوسي الحنفـي المعتـزلي (ت 430 هــ)[4]،

1- أبو زيد، نصر: مفهوم النص: دراسة في علم القرآن، سبق ذكره، ص21-22.

2- انظـر مثـلاً: الأصفهـاني: أبـو مسـلم، تفسـير أبي مسـلم الأصفهـاني، سـبق ذكـره، 160/2-161. الزمخـشري، الكشـاف، سـبق ذكـره، 95/1.

3- انظر مثلاً:

http://www.islamist-movements.com/3449

https://www.almasryalyoum.com/news/details/43780

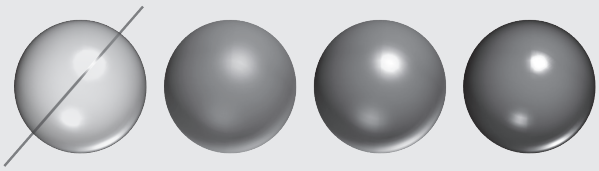
http://www.ahram.org.eg/NewsPrint/243584.aspx

4- الدبـوسي، أبـو زيـد، تقويـم الأدلـة في أصـول الفقـه، قـدم لـه وحققـه خليـل محيـي الديـن الميـس، دار بـيروت، لبنـان، ط1، 2001، ص449-258.

أو (**مقاصد الشريعة الإسلامية**) للطاهر بن عاشور، الذي عَدَّ الحق الطبيعي (مِن) مصادر الحق عموماً، ولم يَعتبر به في تأصيل الفقه نفسه[1]؛ والسبب أنها كانت وستظل فكرة أجنبية -من حيث طبيعتها لا مصدرها- وعصية على التصور في سياق الفكر الأصولي التقليدي، الذي يمنح فيه الشارعُ الحقوق ويفرض الواجبات، باعتباره هو الحق المطلَق. لكن التجربة الإيمانية الفردية الذاتية تؤهل قارئ النص -مبدأً لا تفصيلاً- إلى تصوُّر أصول الشريعة بشكل مختلِف، على أساس أن الشارع صحيح أن له حق منح الحق وفرض الواجب، لكنّ الإنسان هو الذي آمَن بجهده، من خلال بنية عقلية وشعورية **قَبْلية**، وهو ما يخلق **وضعية ما-قبل-التشريع** الضرورية لتصور حقوق إنسانية (طبيعية)، ووضع (طبيعي) من الأصل، من دونهما لا يمكن تصور حق طبيعي على الإطلاق. ولو قمنا بمسح المشروعات العربية المعاصرة في قراءة التراث ونقده من أدونيس إلى علي مبروك، لما وجدنا جهداً تأسيسياً لتأصيل **وضعية الطبيعة** العَدْلِيّة في أصول الفقه[2]. وكما يقوم التفسير منهجياً على أصول الفقه، باعتباره علماً لقراءة النص في الإسلام، فإنّ أصول الفقه، من جهة أخرى، تقوم عَدْليّاً على التفسير، ولكن فقط في حالة التوصل إلى تجربة إيمانية حقيقية.

1- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1416 هـ، ص423، 416-417. (الحق كوسيلة إلى المقصد الشرعي لا العكس). انظر لمزيد من نقد الكاتب لنظرية الحق لابن عاشور: الصياد، كريم، نظرية الحق، سبق ذكره، ص126-127.

2- قمنا بمحاولة متواضعة في ذلك (تأصيل الحق الطبيعي في أصول الفقه) في رسالتنا للماجستير: الصياد، كريم، نظرية الحق، سبق ذكره.



من القصدية اللغوية إلى القصدية التواصلية

دراسة في فلسفة هابرماس

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق*

مقدمة

تضطلع اللغة بدور محوريّ في عملية التواصل عند هابرماس. فلا يمكن تخيل تواصل دون لغة، فاللغة هي وسيلة فعالة لإحداث التواصل والتفاهم بين البشر. وفي هذا السياق يجب أن نلقي الضوء على مفاهيم مهمة توضح العلاقة الوثيقة بين اللغة والتواصل في فلسفة هابرماس. ولعل من أهم تلك المفاهيم والمقولات اللغوية في مشروع هابرماس الفلسفي مقولة الخطاب (Discourse)؛ حيث يشير هابرماس إلى تلك المقولة في مقاله الشهير (البراجماطيقا [التداولية] العامة) يؤكد أنّ دراسة الخطاب في المجتمع وبين المجتمعات والذوات المختلفة لا تتم عبر دراسة الجمل، من مستوياته البنيوية المعروفة (الصوتية-الصرفية- والنحوية الدلالية) بل يجب أن يحدث تحول إلى مستوى آخر، هو المستوى التداولي الذي لا يكتفي بدراسة الجمل من حيث صحتها أو خطئها، وإنما في معناها ومدلولاتها ضمن الاستعمال والتداول اليومي؛ أي الانتقال من دراسة الكفاءة اللغوية

> **تُعدّ القصدية اللغوية مقدمة طبيعية للقصدية التواصلية؛ لأن اللغة تُعدّ أداة فعالة ووسيلة محورية في التواصل. وأسس التواصل الجيد تمثّل دعوى إلى شروط كلية يجب على المشاركين في فعل التواصل اتباعها أما الإخفاق في تحقيق هذه الشروط فإنّه يؤدي إلى ظاهرة التواصل المشوه.**

* جامعة بني سويف – مصر.

إلى الكفاءة التواصلية. وفي هذا السياق نلفت الانتباه إلى تأثر هابرماس في حديثه عن الكفاءة اللغوية أو القصدية اللغوية عند جون أوستن، وأهم نقطة استفاد منها هابرماس، تلك الفكرة القائلة إن كل قول هو عبارة عن فعل، ومن ثمّ الانتقال بصفة طبيعية إلى النقد السياسي على المستوى اللغوي الخطابي. ومن هنا إن التركيز على البحث في مختلف الخطابات، جعل تصور العالم مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتصور اللغوي له، وبذلك احتل مبحث التواصل منزلة مهمة ورفيعة في مشروع هابرماس الفلسفي. وتظهر تلك الفكرة جلية في مفهوم الفعل لدى هابرماس، الذي ينقسم إلى فعل أداتي وفعل تواصلي، الفعل الأداتي (Instrumental) يخضع لقواعد تقنية واختيار عقلاني ينتظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية، فالفعل قبل أن يتم تجسيده على أرض الواقع يتم تشكيله ضمن منظومة عقلية ذهنية يتم نقلها إلى الواقع الفعلي عبر اللغة التي كانت على الدوام وسيطاً رمزياً لنقل الأفكار. أما الفعل التواصلي فهو الذي يتم من خلاله الوصول إلى التفاهم والإجماع، وهذا يتم من خلال اللغة. ومن هنا يأتي دور اللغة في تأدية فعل الكلام الناجح، فاللغة تعمل وسيطاً لتحقيق التفاهم بين البشر في مرحلة التطور الاجتماعي والثقافي، لذا تحقيق فعل الكلام الناجح إنما يعتمد على القدرة اللغوية للمتكلم وقدرته على توصيل أفكاره إلى الآخرين عن طريق اللغة. ومن هنا يؤكد هابرماس أن الجمل التي تتم تأديتها من خلال اللغة يجب أن تكون جملاً مصاغة بطريقة جيدة من الناحية النحوية لكي تؤدي إلى تحقيق فعل كلام ناجح. ويلفت هابرماس الانتباه إلى أن التواصل اللغوي يمكن أن يحدث فقط عندما يتحرك المتحدث والمستمع في مستوى ما بين الذاتية، ومستوى المضامين القضوية؛ أي موضوعات الخبرة. وفي هذا السياق نشير إلى مفهوم من المفاهيم المهمة في القصدية اللغوية وهو مفهوم عقلانية التواصل التي تمثل عقلانية لغوية لأنها تكمن في الأداء اللغوي لكل مشارك في الحوار، كما أنها ترتبط بالتفاعل اليومي. لذا استنتج هابرماس أن مفهوم عقلانية التواصل يقوم على العلاقة بين أفعال الكلام كأصغر وحدة من التواصل اليومي. أيضا هناك مفهوم مهم يوضح العلاقة بين القصدية اللغوية والقصدية التواصلية، وهو مفهوم الكفاءة التواصلية التي تمثل نسقاً من القواعد يضمن توظيفاً ملائماً للجمل، فهي بمنزلة قدرة لغوية في استخدام الجمل في التعبيرات اللغوية. من كل ما سبق يتضح لنا ارتباط القصدية اللغوية بالقصدية التواصلية في فلسفة هابرماس، وهذا ما سيتم توضحيه بالتفصيل من خلال ورقتنا البحثية.

القصدية اللغوية

لعل من أهم المفاهيم المتعلقة بالقصدية اللغوية عند هابرماس مفهوم البراجماطيقا العامة؛ حيث يعرفها هابرماس بأنها البحث في الشروط الواقعية العامة لتحقيق وإنجاز فعل كلام ناجح[1]. كما يعرفها أيضاً بقوله إنها البحث عن إعادة وبناء الفروض العامة، والشروط الكلية للفهم

1- J. Habermas, "What is universal pragmatics?", in: *Communication and the Evolution of Society*, p. 2.

الممكـن، بمعنـى أن البراجماطيقـا تمثـل في البحـث في القـدرات العامـة مـن الناحيـة اللغويـة، وذلـك مـن أجـل تحقيـق فعـل كلام ناجـح[1].

ومـن هنـا يشـير هابرمـاس إلى دور اللغـة في تأديـة فعـل الـكلام الناجـح، فـيرى أن اللغـة تعمـل وسـيطاً لتحقيـق التفاهـم بـين البـشر في مرحلـة التطـور الاجتماعـي والثقـافي، وهـذا الـدور يتضـح جليـاً في أداء أي فعـل للـكلام. بنـاء عـلى ذلـك يتضـح أن تحقيـق فعـل الـكلام الناجـح يعتمـد عـلى القـدرة اللغويـة للمتكلـم، وقدرتـه عـلى توصيـل أفـكاره إلى الآخريـن عـن طريـق اللغـة. ويؤكـد أن الجمـل التـي تتـم تأديتهـا مـن خـلال اللغـة يجـب أن تكـون جمـلاً مصاغـة بطريقـة جيـدة مـن الناحيـة النحويـة لـكي تـؤدي إلى تحقيـق فعـل كلام ناجـح[2].

وفي هـذا السـياق نشـير إلى وجـود شـكلين للغـة في أداء فعـل الـكلام الناجـح: 1-شـكل صـوري؛ أي مـن الناحيـة النحويـة، بمعنـى أن الجمـل يجـب صياغتهـا مـن الناحيـة النحويـة بطريقـة صحيحـة، وتخضـع لقواعـد اللغـة مـن الناحيـة النحويـة. 2-الشـكل الثـاني هـو علاقـة اللغـة بالواقـع الملمـوس، أو بمعنـى أدق علاقـة ألفـاظ اللغـة وعباراتهـا بالواقـع المـادي، وكل هـذا يـؤدي إلى تحقيـق فعـل كلام ناجـح. وفي هـذا السـياق نلفـت الانتبـاه إلى أن هابرمـاس قـد أكـد العلاقـة الوثيقـة بـين نظريـة البراجماطيقـا العامـة والكليـات البراجماطيقيـة (pragmatic universals). ولقـد عـرف هابرمـاس هـذه الكليـات بأنهـا القـدرة العامـة عـلى صياغـة الجمـل اللغويـة صياغـة جيـدة مـن الناحيـة النحويـة في فعـل الـكلام[3].

وتتميـز هـذه الكليـات البراجماطيقيـة بعـدة مميـزات وخصائـص منهـا: أنهـا بـين ذاتيـة أي تجـري بـين ذوات مختلفـة، ولغويـة قبليـة، كـما أنهـا تمكـن المتحـدث في مجـرى إنتـاج فعـل الـكلام أن ينتـج البنـاءات العامـة لموقـف الـكلام. مـن هنـا نـرى أن هـذه الكليـات هـي بمنزلـة الـشروط العامـة للتواصـل والتفاعـل الإنسـاني، ودون هـذه الـشروط لا نسـتطيع تحديـد مكونـات الـكلام؛ أي التعبـيرات أو العبـارات اللغويـة ذاتهـا. ونـود الإشـارة إلى أن هـذه الكليـات تمثـل مبـادئ فطريـة توجـد في الإنسـان، وتمكـن الإنسـان مـن صياغـة جمـل وعبـارات صحيحـة مـن الناحيـة اللغويـة. وبنـاء عـلى ذلـك يتضـح لنـا أن اللغـة فطريـة في الإنسـان، وأن التجربـة هـي التـي تشـكلها، وهنـا يقـف هابرمـاس مـع أنصـار نظريـة (قبليـة اللغـة مثلـه مثـل تشومسـكي). ولقـد افـترض هابرمـاس عـدداً مـن الكليـات البراجماطيقيـة منهـا: 1-الأسـماء الشـخصية ومشـتقاتها، وهـي تشـكل نسـقاً إشـارياً (Reference system) بـين المتحدثـين، وتمكّـن كل مشـارك مـن افـتراض دور الأنـا والأنـت بصـورة تلقائيـة. 2-تعبـيرات الزمـان والمـكان الواضحـة، وأسـماء الإشـارة وهـي تشـكل نسـقاً إشـارياً مـن دلالات ممكنـة تقـوم بربـط مسـتويات مـا بـين الذاتيـة (Inter subjectivity) التـي بنـاء عليهـا أو مـن خلالهـا تتفاعـل الـذوات بصـورة تبادليـة مـع مسـتويات

1- J.B. Thompson & D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MIT Press, 1982, p. 116.

2-*Ibid*., p. 121.

3- سيد أحمد، محمود، البراجماطيقا عند هابرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، 1994، ص41.

الموضوعـات التـي تشـكّل الـذوات عنهـا قضايـا. 3-الأفعـال المؤدّيـة (per formative verbs) والأفعـال القصديـة اللامؤديـة، وهـي تشـكل نمطـاً مـن أفعـال الـكلام التـي تسـاعد الـذات عـلى تمييـز علاقـات معينـة والتعبـير عنهـا، وهـذه العلاقـات تكـون أساسـية لأيّ موقـف مـن مواقـف الـكلام[1]. وبنـاء عـلى ذلـك نـرى أنّ البراجماطيقـا تمثـل الركيـزة الأساسـية لنظريـة أفعـال الـكلام، لـذا نظريـة أفعـال الـكلام تعتمـد عـلى البراجماطيقـا. مـن هنـا يجـب أن نلفـت الانتبـاه إلى أن نظريـة أفعـال الـكلام هـي مـن المرتكـزات الأساسـية في نظريـة القصديـة اللغويـة عنـد هابرمـاس.

نظرية أفعال الكلام

قبـل أن يتحـدّث هابرمـاس عـن نظريـة فعـل الـكلام تحـدث عـن صحـة أسـاس الـكلام. حيـث يـرى أن صحـة أسـاس الـكلام تمثّـل مبـدأ مهـماً في فعـل الـكلام. فقـد رأى أنّ صحـة أسـاس الـكلام يمثـل وحـدات الـكلام الأوليـة التـي يمكـن تحليلهـا أي نقصـد بهـا اسـتخدام الجمـل في الـكلام، فصفـة الـكلام تعـبر عـن قواعـد ومعايـير أساسـية تعـبر عـن اسـتخدام الجمـل في الـكلام[2]. مـن هنـا يتضـح لنـا أن المهمـة الأساسـية لنظريـة فعـل الـكلام هـي تفسـير الحالـة الأدائيـة لمنطـوق الجمـل. ويجـب أن نشـير هنـا في هـذا السـياق إلى تأثـر هابرمـاس في نظريتـه عـن فعـل الـكلام بأفـكار كل مـن سـيرل وأوسـتن. فقـد تحـدث سـيرل عـن القـوة العرضيـة (Illocutionary) في فعـل الـكلام وفي نطـق جمـل مثـل الوعـد والتحذيـر والتأكيـد، بالإضافـة إلى الجمـل المشـابهة التـي ينجـز بهـا المـرء الفعـل. ولقـد رأى أن القيـام بالفعـل وأدائـه يمثـل قـول شيء[3].

وفي هـذا السـياق نـرى هابرمـاس يقسـم أفعـال الـكلام الى: 1 –أفعـال كلام تقريريـة connotative)) وهـي أفعـال تقـرر وجـود شيء مـا في الواقـع الخارجـي؛ أي تصـف شـيئاً مـا في العـالم الخارجـي، فهـي ترتبـط بالعـالم الموضوعـي الخارجـي. 2-أفعـال كلام تعبيريـة وهـي الأفعـال التـي تعـبر عـن مقاصـد ومشـاعر ورغبـات المتكلـم، فهـي تعـبر عـن مصداقيـة المتكلـم. 3- أفعـال الـكلام التنظيميـة وهـي الأفعـال التـي تنظـم العلاقـة بـين المتحـدث والمسـتمع، مثـل علاقـة الأمـر والنهـي والتحذيـر، وتظهـر في مسـتوى التفاعـل، وترتبـط بالنسـق المعيـاري للمجتمـع[4].

مـن هنـا نـرى أنّ هـذه التقسـيمات لأفعـال الـكلام ترتبـط بعـوالم ثلاثـة هـي: العـالم الموضوعـي الخارجـي الـذي يعـبر عنـه الفعـل الغـرضي، والعـالم الداخـلي الـذاتي الـذي يعـبر عنـه فعـل الـكلام التعبـيري؛

1- سيد أحمد، محمود، البراجماطيقا عند هابرماس، ص42.

2- J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Th. McCarthy, Boston, Beacon Press, 1979, p. 126.

3- J. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge UP, 1979, p. 165.

4- J. Habermas, *The Theory of communicative Action*, Beacon Press, p. 36.

ميّز هابرماس بين الفعل التواصلي الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم بين البشر أو الذوات المشاركة، وبين الفعل الأداتي الذي يهدف إلى تحقيق الأهداف والرغبات الشخصية. ويرى أنّ الفعل التواصلي يمثّل الاستخدام الحقيقي للغة، بينما الفعل الأداتي يمثّل الاستخدام الثانوي لها.

أي عالم المشاعر والرغبات، والعالم الاجتماعي الذي يعبر عنه الفعل التنظيمي؛ أي الفعل الذي ينظم العلاقات بين الأشخاص على أساس من المعايير الاجتماعية. ولقد أشار هابرماس إلى أن فعل الكلام يرتبط بالصورة المعيارية، ومن ثَمَّ يفترض بناء مزدوجا، فهو يضم عنصًرا غرضًيا تعينه وتحدده جملة مؤدية في المتحدث أو الشخص الأول، ويضم من جانب آخر مركباً قضوياً أو خبراً يحتوي على تعبيرات حمليه، ويمكن أن يبقى المركب الخبري ثابتاً خلال التغيّرات في العنصر الغرضي، إلى درجة أنه يقال إنّ أفعال الكلام في الصورة المعيارية تكون متميزة قضوياً[1].

من هنا نلاحظ أنّ فعل الكلام له صورتان أو شكلان: شكل يرتبط بالجملة التي ننطقها في سياق الكلام أو الحديث، وشكل يرتبط بدلاله وارتباط الجمل المنطوقة بقضية ما في الواقع الخارجي. أمّا الصورة المعيارية فهي تمثّل معيار ومقياس العلاقة بين الشخص الأول والشخص الثاني ودلالة الجمل المنطوقة وعلاقتها بالواقع. وأشار هابرماس إلى أنّ التمييز الداخلي لمعيار أو فعل الكلام يعكس مستويين يجب أن يتحرّك بينهما المتحدث والمستمع إذا أرادا التواصل بعضهما مع بعض، ويطلق هابرماس على المستوى الأول اسم (مستوى ما بين الذاتية)، الذي بناء عليه يتواصل المتحدث مع المستمع عن طريق أفعال غرضيه. أما المستوى الثاني فيطلق عليه المضمون القضوي أو الخبري (propositional content) أو مستوى الموضوعات أو الخبرات التي يتبادل المتحدث والمستمع آراءهما حولها[2].

وقد لاحظ هابرماس أن أفعال الكلام التقريرية يتم التعبير عنها بجمل خبرية تعبر عن وقائع وحقائق توجد في العالم الخارجي، لذلك فإن هذه الجمل تكون صادقة من ناحية الواقع، وكذلك أفعال الكلام التعبيرية تؤديها بعبارات تعبر عن مصداقية المتحدث أو المتكلم في التعبير عن أهدافه ومشاعره، أمّا أفعال الكلام التنظيمية فهي التي تتطابق مع المعايير الموجودة في المجتمع، ويعبر عنها بصحة هذه المعايير. لذا أشار هابرماس إلى أن أيّ متحدث من خلال مشاركته في فعل الكلام يجب أن يثير دعاوى صحة عامة، هذه الدعاوى قد يقبلها المستمع وقد يرفضها، وأول هذه الدعاوى هي دعوى الصدق (Truth) وهي تعبر عن شيء ما في العالم الخارجي، ويرتبط المتحدث من خلالها بالعالم الموضوعي. ثاني هذه الدعاوى هي دعوى الإخلاص (Sincerity) وهي تعبر عن المشاعر والرغبات الخاصة بالمتحدث، وتسمى أحياناً بدعوى المصداقية، وترتبط بالعالم

1- سيد أحمد، محمود، البراجماطيقا عند هابرماس، ص40.

2- J. Habermas: *Communication and the Evolution of society*, p. 38.

الـذاتي الداخـلي للمتحـدث، أمّـا الدعـوى الثالثـة فهـي دعـوى الصحـة، وتعـبر عـن صحـة المعايـير والقيـم الموجـودة بالعـالم الاجتماعـي[1].

وفي هـذا السـياق نشـير إلى حقيقـة مهمـة هـي أنّ أفعـال الـكلام التقريريـة ترتبـط بالاسـتخدام المعـرفي للغـة، وأفعـال الـكلام التنظيميـة المعياريـة ترتبـط بالاسـتخدام التفاعـلي للغـة، وأفعـال الـكلام التعبيريـة ترتبـط بالاسـتخدام التعبـيري للغـة.

القصدية التواصلية

أ- نظريـة الفعـل: بدايـة نـود الإشـارة إلى أن نظريـة الفعـل عنـد هابرمـاس تمثـل أسـاس نظريـة التواصـل عنـده. لـذا يقسـم الفعـل إلى أربعـة أقسـام: 1-الفعـل الغـائيTeleological Action))، وهـو يمثّـل سـلوكاً موجهـاً نحـو اختيـار الوسـائل المناسـبة والملائمـة لتحقيـق الأهـداف والأغـراض الواضحـة. ويسـمى هـذا الفعـل باسـم الفعـل الأداتي لأنـه يتعلـق بالوسـائل التـي نسـعى مـن خلالهـا لتحقيـق الأهـداف؛ 2- الفعـل المعيـاري Normative)) وهـو الـذي يكـون موجهـاً نحـو الوصـول إلى القيـم العامـة المشـتركة بـين النـاس؛ 3-الفعـل الدراماتيـكي (المسرحـي)، و هـو الـذي يشـير إلى المشـاركين في عمليـة التفاعـل؛ 4- الفعـل التواصـلي: وهـو الـذي يتـمّ مـن خلالـه تفاعـل المشـاركين، كـما عـن طريقـه يتـم اسـتخدام اللغـة كأداة للوصـول إلى الفهـم، كـما يتـم مـن خلالـه الوصـول إلى إجـماع عـام بـين المشـاركين في فعـل التواصـل حـول دعـاوى الصحـة العامـة[2].

وفي هـذا السـياق يشـير هابرمـاس إلى أن الفعـل التواصـلي أكـثر عقلانيـة مـن الأفعـال الأخـرى؛ لأنـه يتعامـل مـع العـوالم الأخـرى بطريقـة عقلانيـة، كـما يـرى أنّـه ينشـأ عـن أفعـال الـكلام التـي تقـرر أنـواع دعـوى الصحـة العامـة.

ب- مفهـوم عـالم الحيـاة: يُعـدّ مفهـوم عـالم الحيـاة مـن المفاهيـم المهمـة في فهـم الفعـل التواصـلي أو القصديـة التواصليـة. ويجـب أن نلفـت الانتبـاه إلى تأثـر هابرمـاس بمفهـوم هـوسرل عـن نمـط الحيـاة Form of life)). يـرى هابرمـاس أن عـالم الحيـاة يمثـل الإطـار الـذي مـن خلالـه يتـم فعـل التواصـل، كـما أنّـه يمثّـل مبـدأ أساسـياً نلجـأ إليـه في فعـل التواصـل، فهـو بمنزلـة البيئـة الخارجيـة (المجتمـع) الـذي يتـمّ فيـه التفاعـل الاجتماعـي، فهـو يمثّـل مبـدأ منظـماً؛ أي يتـم تنظيمـه عـن طريـق اللغـة، ويتـم الوصـول إلى هـذا المفهـوم عـن طريـق الثقافـة. ولقـد أشـار هابرمـاس إلى وجـود ثلاثـة أنمـاط تفسـيرية تتعلـق بمفهـوم عـالم الحيـاة وهـي: أولاً- أنمـاط تتعلـق بالثقافـة وأنسـاق الرمـوز. ثانيـاً: أنمـاط تتعلـق بالمجتمـع والمؤسسـات الاجتماعيـة. ثالثـاً: أنمـاط تتعلـق بجوانـب الشـخصية[3].

1- *Ibid*., p. 39.

2-J. Habermas: *The Theory of communicative Action*, p. 328.

3- *Ibid*., p. 113

وفي هـذا السـياق أشـار هابرمـاس إلى الحاجـات والمطالـب التـي تنتـج عـالم الحيـاة، وهـي: 1- الوصـول إلى الفهـم مـن خـلال فعـل التواصـل، ويـؤدي وظيفـة مهمـة وأساسـية هـي الحفـاظ عـلى المعرفـة الثقافيـة. 2- الفعـل التواصـلي الـذي يجعـل التفاعـل متناغـماً ومتسـقاً، ويقابلـه الحاجـة إلى التكامـل الاجتماعـي. الفعـل التواصـلي الـذي مـن خلالـه الفاعلـون يواجهـون أو يقابلـون الحاجـة إلى صياغـة وتشـكيل الهويـات الشـخصية. هكـذا نـرى أن المكونـات الثلاثـة التـي تشـكل مفهـوم عـالم الحيـاة هـي الثقافـة (المجتمـع) نسـق الشـخصية. ثـمّ اسـتعرض هابرمـاس بعـد ذلـك حديثـه عـن الفعـل التواصـلي، وأهميـة هـذا الفعـل في الوصـول إلى الفهـم المتبـادل بـين المشـاركين فيـه. ويعـرف هـذا الفعـل بأنّـه الـذي يتـمّ مـن خلالـه تفاعـل المشـاركين، كـما يسـتخدمون مـن خلالهـا اللغـة وسـيلةً لفهـم وتفسـير المواقـف المتبادلـة، وكذلـك لتفسـير الأهـداف الشـخصية[1].

يشـير هابرمـاس إلى أنّ أيّ إنسـان يعمـل بطريقـة تواصليـة يجـب أن يثـير دعـاوى صحـة عامـة، ويفـترض أن هـذه الدعـاوى سـتكون مـبرّرة؛ أي عليهـا برهـان وحجـة، وتتمثـل هـذه الدعـاوي في: 1- أن يكـون منطـوق (Utterance) المتحـدث شـيئاً مفهومـاً؛ 2- أن يجعـل المتحـدث نفسـه شـيئاً يمكـن للمسـتمع أن يفهمـه؛ 3- أن يجعـل المتحـدث نفسـه مـن ثَـمَّ ممكـن الفهـم . ومـن هنـا يعتقـد هابرمـاس أنّ هـدف الوصـول إلى فهـم بـين المسـتمع والمتحـدث هـو الوصـول إلى اتفـاق (Agreement) لمـا بـين الـذوات المشـاركة في فعـل التواصـل[2].

وهـذا الاتفـاق يسـاعد بـدوره أن يفهـم المشـاركون كلّاً منهـما بصـورة متبادلـة (Mutual) كـما يسـاعد أيضـاً عـلى أن يثـق كلّ منهـما في الآخـر بصـورة متبادلـة. وفي هـذا السـياق يؤكّـد هابرمـاس أنّ الاتفـاق، الـذي يتـم الوصـول إليـه بـين المشـاركين في فعـل التواصـل بطريقـه عقليـة، يعتمـد عـلى إقـرار المشـاركين وموافقتهـم أو رفضهـم لدعـاوى الصحـة العامـة؛ لأن هـذه الدعـاوى تكـون قابلـة للشـك أو الانتقـاد[3].

وفي هـذا السـياق يـرى هابرمـاس أنّ أيّ مشـارك في فعـل التواصـل حينـما يتواصـل مـع الآخريـن، فإنّـه يملـك سلسـلة مـن الكليـات البراغماطيقيـة التـي تسـاعد عـلى التواصـل مـن خـلال هـذه الفـروض، ومـن أهـم هـذه الكليـات: 1-أن المتكلـم يكـون لديـه القـدرة عـلى التواصـل مـع عـالم الموضوعـات ومـع عـالم الـذوات الأخـرى. 2- هـذه القـدرة تفـترض أن يكـون المتكلـم بارعـاً في اسـتخدام الأسـماء الشـخصية ومشـتقاتها، وتعبـيرات الزمـان والمـكان، وكذلـك الأفعـال القصديـة[4].

ولقـد ميّـز هابرمـاس بـين الفعـل التواصـلي الـذي يهـدف إلى تحقيـق التفاهـم بـين البـشر أو الـذوات

1- *Ibid*., p. 117.

2- سيد أحمد، محمود، البراجماطيقا عند هابرماس، ص34.

3- J. Habermas: *Communication and the Evolution of Society*, p. 3.

4- Thompson: *Habermas: Critical Debates*, p. 127.

المشاركة، وبين الفعل الأداتي الذي يهدف إلى تحقيق الأهداف والرغبات الشخصية. ويرى أنّ الفعل التواصلي يمثّل الاستخدام الحقيقي للغة، بينما الفعل الأداتي يمثّل الاستخدام الثانوي لها. ويؤكد هابرماس أنّه من خلال فعل التواصل إنّ المشاركين يتبنون مواقف مختلفة تجاه العالم الخارجي الواقعي، وهذه المواقف تتمثّل إما في تغيير أو تعديل الواقع وإما التكيف مع هذا الواقع[1].

ومن هنا نظر هابرماس إلى فعل التواصل على أنه يمثل صورة وشكلاً من أشكال التفاعل الاجتماعي يتمّ عن طريقه اتساق وتناغم خطط وأهداف وغايات الفاعلين. وهذا التناسق يتم عن طريق استخدام اللغة، وهذا الاستخدام يكون متجهاً نحو الوصول إلى اتفاق عام بين المشاركين. ولقد عبر هابرماس عن تلك المواقف التي يتبناها الفاعلون أو المشاركون في فعل التواصل بثلاثة مواقف أساسية هي: 1-الموقف الموضوعي: ويمثّل موقف الفاعل تجاه الواقع الخارجي الذي يتمثّل في موضوعات التجربة، ويسمى أيضاً الموقف التجريبي؛ 2-الموقف الذاتي: وهو يعبّر عن مقاصد وأهداف شخصية للمشارك في فعل التواصل؛ 3-الموقف الاجتماعي وهو يمثّل موقف المشارك تجاه القيم والمعايير الاجتماعية[2].

ومن هنا ينظر هابرماس إلى عملية الوصول إلى الفهم التي يتم الوصول إليها من خلال فعل التواصل على أنّ لها مدلولين: أولاً هي تشير إلى الفهم اللغوي. ثانياً: تشير إلى اتفاق بين المشاركين. ولقد أكّد هابرماس الارتباط الوثيق بين اللغة والفعل، فالفعل الاجتماعي تتمّ ممارسته من خلال الحوار أو الكلام، كما أنّ كلّ ما يحمله هذا الفعل من معانٍ ودلالات، وكل ما يحتمله من تفسير يكون بفضل هذه العملية اللغوية[3].

يتضح، إذاً، أن اللغة تمثّل محوراً مهماً وركيزة أساسية في عملية التواصل، فمن دون اللغة لا يوجد تواصل؛ لأنّ اللغة هي وسيلة نقل الأفكار والمشاعر، كما أنها تسهم بنصيب وافر في تفسير المواقف لكلّ المشاركين في فعل التواصل.

أسس التواصل

تشير هذه الأسس إلى مبادئ عامة لو تحقّقت فستعني بلوغ تواصل حقيقي وفعلي بين أعضاء المجتمع، ولو فشل المشاركون في تحقيق هذه الأسس فسوف يؤدي إلى عدم التواصل. وسوف نشير هنا إلى مفهومات أساسية داخل هذه الأسس منها:

- عقلانية التواصل: وهي إمكانية عقلانية كما يرى هابرماس؛ هذه الإمكانية تكون كامنة

1- M. Cook: *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press, 1997, p. 10.

2- *Ibid*., p. 11.

3- H. Pilot, *Habermas Philosophy of History*, Cambridge, 1983, p. 463.

في الممارسات اللغوية للمشاركين في فعل التواصل[1]. ومن الملاحظ أيضاً أنّ هذه الإمكانية المتعلقة بعقلانية التواصل تكمن في مبادئ مثاليّة محددة، وبذلك تكون أداة توجيه للفعل التواصلي في المجتمعات الحديثة، وهذا يتمّ في نطاق التواصل اليومي الذي يكون مرتبطاً بالصحة أو الصدق. هنا نرى أنّ عقلانية التواصل هي عقلانية لغوية إن جاز التعبير؛ لأنها تكمن في الأداء اللغوي لكلّ مشارك في الحوار، كما نرى أنّها ترتبط بالتفاعل اليومي، إلا أن النقد الموجّه هنا يكون اقتصار التواصل على المجتمعات الحديثة، وهذا أدى في نظر بعض نقاد هابرماس إلى نوع من الشعوبية طالما جعل التواصل مقتصراً على المجتمعات الحديثة. ولقد استنتج هابرماس أنّ مفهوم عقلانية التواصل يقوم على العلاقة بين أفعال الكلام كأصغر وحدة من التواصل اليومي والأنواع المختلفة من دعاوى الصحة التي تكون مرتبطة دائماً بتحقيق الاتفاق بين المشاركين في فعل التواصل[2].

- الكفاءة التواصلية :(communicative competence) عرفها هابرماس بأنّها حدوث التواصل وفقاً لنسق القواعد الذي يفهمه الأشخاص الراشدون، والمدى الذي يمكنهم من تحقيق الشروط المواتية لتوظيف ملائم للجمل في تعبيرهم، بصرف النظر عما يحيط بالتعبير من سياقات عرضية[3]. ويرى توماس مكارثي، وهو أحد شراح فلسفة هابرماس، أن نظريته عن كفاءة التواصل أو الفعالية التواصلية ذات علاقة وثيقة وصلة حميمة بالفكر الأنجلو أمريكاني، وكذلك النزعة اللغوية في فلسفة هابرماس. هنا نرى أنّ الكفاءة التواصلية تمثّل القدرة اللغوية في استخدام الجمل في التعبيرات اللغوية. ومن هنا نستطيع القول إنّها كفاءة لغوية في المقام الأول، وترتكز على اللغة من الناحية الصورية؛ أي وضع الجمل في التعبيرات اللغوية. وقد رأى هابرماس أنّ المتكلم في الفاعلية التواصلية يملك قدرة؛ هذه القدرة تتضمّن بناء وتشييد أشكال التواصل ومواقف ما بين ذاتية يتم تجريدها من السمات والصفات البراجماطيقية المختلفة في مواقف الكلام وتلازم أبنية البراجماطيقية العامة في الأقوال والأفعال. وبناء على ذلك يشير هابرماس إلى أنّ الفعالية التواصلية يتم تحديدها عن طريق فهم وبراعة المتكلم للكليات التي تشكّل الحوار، بصرف النظر عن القيود والحدود الفعلية الواقعية، فالتفاعلية التواصلية هي التي تجعل الفهم ممكناً[4]. بناء على ذلك، إنّ التفاعلية التواصلية لا تحدث إلا وفقاً لشروط محددة تهتم بالنسق والقواعد اللغوية التي تتم ممارستها في الحوار، فمن دون هذه القواعد لا يكون هناك فعالية في التواصل. لكن هابرماس يطرح سؤالاً مهماً هو: ماذا يحدث لو لم تتحقق شروط التواصل والالتزام بهذه الشروط؟ هنا نصل إلى ما يسمى بالتواصل المشوه.

- التواصل المشوه (Distorted Commutation): وهو الذي لا ينجح في تحقيق شروط وأوضاع

1- M. Cook, *Language and Reason*, p. 131-2.

2-*Ibid*., p. 131.

3- أبو العنين، فتحي، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، ص72.

4- L. Ray, *Critical Sociology*, E. Elgar Pub., 1990, p. 222.

الحديث المثالي؛ أي عدم تحقيق إجماع حر وعقلاني في عملية التواصل، نتيجة خضوع هذه العملية للهيمنة والسيطرة، سواء كانت هيمنة إيديولوجية أم هيمنة نفسية[1]. إنّ التواصل المشوه هو نتيجة خضوع عملية الحوار أو التواصل للسيطرة سواء كانت هذه السيطرة من جانب أيّ نظام من نظم المجتمع أم سيطرة نفسية من جانب المتحدث يمارسها على المستمعين. لذا، ظاهرة الإيدولوجيا عند هابرماس تصيب عملية التواصل، وعملية إنتاج المعنى والدلالة في الخطاب الاجتماعي. ويجب أن نشير في هذا السياق إلى أن التواصل المشوه هو تواصل زائف (Pseudo) يشعر المشاركون فيه باضطراب في التواصل، كما يؤدي إلى سوء فهم متبادل لا يمكن اكتشافه، ذلك أن المشاركين يعتقدون أنهم يتوصلون إلى إجماع[2].

من هنا يتضح لنا أنه في التواصل المشوّه لا يحقق المشاركون إجماعاً حقيقياً، بل يحققون إجماعاً زائفاً.

الخاتمة

مما سبق يتضح لنا أن فعل التواصل يمثل الفعل الرئيس والأساسي في تحقيق اتفاق وإجماع حقيقي بين المشاركين في فعل التواصل. كما أن دعاوى الصحة؛ مثل: الإخلاص والمصداقية والمفهومية، تمثل ركائز أساسية في فعل الكلام، وشروطاً أساسية يجب اتباعها لتحقيق فعل كلام ناجح، ومن ثَمَّ تحقيق تواصل إيجابي. كما رأينا أنّ القصدية اللغوية تُعدّ مقدمة طبيعية للقصدية التواصلية؛ لأن اللغة تُعدّ أداة فعالة ووسيلة محورية في التواصل. أيضاً رأينا كيف أنّ أسس التواصل الجيد تمثّل دعوى إلى شروط كلية يجب على المشاركين في فعل التواصل اتباعها؛ أي هذه الشروط. أما الإخفاق في تحقيق هذه الشروط فإنّه يؤدي إلى ظاهرة التواصل المشوه الذي يمثل ظاهرة تصيب التواصل، والفشل في تحقيق إجماع عام. فكذلك يمثّل فعل الكلام أهميّة محوريّة في فلسفة هابرماس يستطيع من خلالها المشاركون أن يحققوا إجماعاً عاماً حول صحّة الدعاوى العامة. ولقد مثّلت أيضاً الكفاءة التواصلية أهمية خاصة تكشف عن قدرات المشاركين في فعل التواصل على تحقيق تواصل ناجح وجيد، كما أنّها مثّلت قدرات لغوية يستطيع بها المشاركون في فعل التواصل أن يحققوا إجماعاً عاماً وتواصلاً ناجحاً.

1- J. Habermas: *Systematically communication Distorted*, p. 384.

2-*Ibid*., p. 385.

مسألة السيادة لدى كارل شميت

الأسعد الواعر*

يبدو لنا أنّ القاسم المشترك بين الفلسفات المثالية الألمانية، باستثناء فلسفة كانط، من ناحية، وبين الفلسفات الألمانية المعاصرة (أساساً نيتشه وهايدغر وشميت) من ناحية أخرى، هو الإغراق في التمسّك بوحدة الأمة مهما كان عليه مفهوم «الأمّة» من غموض، ومهما كانت خطورة التصاقه بغرائز الإنسان الدفينة والمظلمة والبعيدة كلّ البعد عن العقلانية. يبدو لنا أيضاً أنّ فكرة «الدولة- الجمهورية» بكلّ ما تعنيه تلك الفكرة من قيم سياسية وحقوقية ومواطنية حديثة لم تكن مغرية بما يكفي لتشدّ إليها مثلاً هيغل، من الكلاسيكيين، أو تشدّ إليها شميت من المعاصرين. يبدو لنا أخيراً أنّ كارل شميت لا يشذّ عن ذاك التقليد الفلسفي اللاّ-كوني والحق يُقال[1]، باعتبار أنّ كامل نظريته في الدولة قد

> **ماذا نستنتج من نظرية السيادة لدى شميت؟ لن نستنتج أيّ شيء منها إذا كنّا قد تكوّنا في ميتافيزيقا السياسة التي أرادت أن تردّ السياسة إلى قاعدة «هذا ما يجب أن يكون»! لكن، في المقابل، سنستنتج كلّ شيء من تلك النظرية نفسها إذا رمنا تدوير الزوايا للنظر إلى المسألة نفسها من خلال قاعدة «هذا ما هو كائن».**

* جامعة القيروان – تونس.

1- لا نعتقد أننا قمنا بمجازفة علمية كبرى إن اعتبرنا في هذا المقال، أو في بعضٍ من كتبنا المنشورة، أنّ المثالية الألمانية هي أساساً قومية ولا- كونية. الشرط الوحيد الذي يجب أن نأخذ به ونحترمه أثناء تبنّينا لذاك الموقف هو التمييز، داخل ما نسميه عادة الفلسفات المثالية الألمانية، بين كانط من ناحية

دارت حـول نـواة صلبـة وحيـدة هـي مسـألة السـيادة التـي نعـرف جيّـداً منـذ جـان بـودان أنّهـا الـشرط المؤسـس لمفهـوم الدولـة، وهـي جوهـر فيهـا وليسـت عرضـاً لهـا.

نشـير أيضـاً منـذ البدايـة إلى أنّ فلسـفة كارل شـميت السياسـية لم تعـد اليـوم «محرَّمـاً» علميـاً بعـد أن كانـت إلى حـدّ قريـب جـدّاً منّـا مدعـاة للحـذر والريبـة؛ إذ غالبـاً مـا احتاطـت منهـا المجموعـات العلميـة العاملـة في الجامعـات العالميـة عمومـاً وفي الجامعـات الفرنسـية خصوصـاً، احتاطـت منهـا إلى درجـة إقصائهـا متّهمـة إياهـا طـوراً بأنّهـا نظريـة في الديكتاتوريـة وطـوراً آخـر بأنّهـا فلسـفة معـدَّة سـلفاً للنازيـة. وفي الحقيقـة ليسـت تلـك الاتهامـات مجانيـة لأنّ شـميت انتمـى فعليـاً إلى الحـزب النـازي سـنة (1933) بعـد القضـاء عـلى جمهوريـة فايمـار، وقـد كانـت جمهوريـة برلمانيـة وديمقراطيـة قـد انتهـت مـع وصـول هتلـر إلى الحكـم في تلـك السـنة نفسـها. ثـم إنّ كتابـات شـميت الغزيـرة، لمـا كانـت لم تنقطـع طيلـة سـبعين سـنة، كانـت كلهـا فلسـفة سياسـية تحـثّ صراحـة عـلى النقـد الراديـكالي لنمـط الحكـم الديمقراطـي الليـبرالي المجسّـم في الدولـة القائمـة في جوهرهـا عـلى الحريـات الفرديـة وعـلى العلويـة المعياريـة للقانـون وعـلى الفصـل بـين السـلطات.

حصـل أخـيراً، وخاصـة في بدايـة السـنوات (2000)، أن رُفـع الحـرج عـن فلسـفة كارل شـميت وعـن الباحثـين فيهـا بعـد أن انخـرط اليسـار العلمـي، في فرنسـا أساسـاً، في البحـث عـن تلـك الفلسـفة في الديـار العلميـة الألمانيـة، وانخـرط خاصـة في البحـث فيهـا عـبر ترجمتهـا مـن لغتهـا الألمانيـة الأم ومجادلتهـا ومقارعتهـا حجـة بحجـة والاسـتفادة منهـا متـى كان ذلـك ممكنـاً. عمومـاً لم تعـد فلسـفة كارل شـميت تُرعـب عـلى الرغـم مـن كونهـا فعـلاً فلسـفة الرعـب ولم تعـد تُزعـج خصومهـا الليبراليـين و«أعداءهـا» الماركسـيين، فـلا أحـد يشـكك في يسـارية مفكـر يسـاري فـذّ مثـل إتيـان باليبـار، الـذي قـال صراحـة إنّـه لم يعـد مـن الممكـن اليـوم، في ظـلّ تصاعـد تخريـب الاقتصـاد النيـو- الليـبرالي لـدول العـالم بفعـل الأمركـة، لم يعـد ممكنـاً اليـوم تجاهـل مفهـوم «سـيادة» الدولـة الوطنيـة كـما أعـاد نحتـه شـميت منـذ ثلاثينيـات القـرن المنقـضي[1].

وجميـع الفلاسـفة والرومنطيقيـين والحقوقيـين المثاليـين مـن ناحيـة أخـرى، الذيـن شـاءت المصادفـة لديهـم أن يمـوت كانـط في المرحلـة التاريخيـة نفسـها التـي غـزا فيهـا بونابـرت ألمانيـا ودمّرهـا دمـاراً لا مثيـل لـه؛ الأمـر الـذي دفـع بجميـع المثاليـين الما-بعـد كانطيـين إلى أن يتخلّـوا، جلّهـم أو تقريبـاً كلّهـم، أن يتخلّـوا نهائيـاً عـن الكونيـة الكانطيـة لتعويضهـا صراحـة بالقوميـة/بالملّيـة الألمانيـة، وأن يتخلّـوا أيضـاً عـن «الجمهوريـة» المدنيـة الكانطيـة التـي تخطـو داخـل سـيرورة العقـل التاريخيـة نحـو «السـلام الكـوني». غـزو نابليـون كان حـاضراً جـداً في الأنسـاق الفلسـفية الألمانيـة مـن هيغـل وفيختـه إلى حـدّ هايدغـر وشـميت. غـزو كان هـو في اعتقادنـا نهايـة الايمـان بالعقـل الكـوني المجـرد ليحـل محلـه «روح الشـعب» المخصـوص، وهـو كذلـك نهايـة مرحلـة «لوغـوس الدولـة» ليحـل محلـه «ميتـوس الأمـة».

1- E. Balibar, «Prolégomènes à la souveraineté, la Frontière, l'Etat, le Peuple», in *Les Temps modenes*, septembre-octobre-novembre2000.

تكمن جدّة فلسفة شميت في تمييزها بين مفهومي السياسة من ناحية والدولة من ناحية أخرى على الرغم مما قد يبدو من غرابة في الأمر؛ لأننا كنّا نعتقد إلى حدّ قريب جدّاً أنّ المفهومين متماثلان بإطلاق. لن يخوض مقالنا هذا غمار تحليل تفاصيل نظرية شميت «اللاديمقراطية»، وإنما سيتوقف حول سؤال وحيد نصوغه كما يأتي: كيف تحتاج سيادة الدولة في فلسفة كارل شميت إلى الفصل والتمييز بين مفهوم الدولة من ناحية ومفهوم السياسي من ناحية أخرى؟ أليست الدولة هي الكلّ الذي يستوعب بإطلاق كامل السياسي كما ألفنا ذلك في الفلسفات التعاقدية التي ماهت جوهرياً بينهما بغرض ألا يتحوّل السياسي إلى مستبدّ، أم أنّ الأمر يحتاج إلى تجاوز لتلك الفلسفات للفصل بين السياسي وقوانين الدولة بهدف ضمان سيادة تلك الدولة نفسها؛ أي لوجودها ذاته؟

أما الفرضية، التي سيعمل هذا المقال على اختبارها، فنصوغها كما يأتي: لئن رأت الفلسفات الليبرالية السياسية الكلاسيكية مع سبينوزا مثلاً أنّ «مساوئ الديمقراطية أحسن بكثير من محاسن الاستبداد»، أو رأت مع روسّو أنّ الإرادة العامة قادرة بنفسها وبمفردها على إصلاح أخطاء اختياراتها الديمقراطية، فإنّ كارل شميت لا يرى في النظام الديمقراطي الليبرالي أيّ محاسن، ولا يرى في المداولات التمثيلية الديمقراطية أيّة قدرة على إصلاح الاختيارات السياسية الخاطئة للإرادة العامة. لذلك احتاج أمر سيادة الدولة لديه ليس إلى مجرد «إعادة نظر» في الليبرالية السياسية، بل إلى رفض جذري وكلّي لها، وقد يكون لموقف شميت الراديكالي من الليبرالية قاسم مشترك مع الماركسية، إلا أنه قاسم هشّ جداً بناء على مواقف شميت الكثيرة التي تنقد الديمقراطية الليبرالية بحدّة نقدها نفسها للديموقراطية اليسارية.

عموماً نقترح لهذا المقال المخطط الآتي: سنقوم في مرحلة أولى بتقصي مبرّرات موقعة شميت للسيادة خارج قوانين الدولة؛ إذ لا سيادة لقوانين الدولة لديه حتى إن كانت قوانين تعاقدية أقرّها النظام التشريعي البرلماني على إثر التداول فيها. نقترح في العنصر الثاني من المقال أن نتوقّف عند المعنى الشميتي المخصوص للدكتاتورية، وهو معنى مخصوص لأنه مختلف عن معنى الحكم الاستبدادي الاعتباطي.

في مرحلة ثالثة سنسعى إلى تقصّي الأصول الفلسفية لنظرية شميت في السيادة الميتا-قانونية، فأطروحات أفلاطون وهيغل وكورتاز وهوبز السياسية قد تكون، بحسب شميت بطبيعة الحال، جذوراً تاريخية تصبّ كلها في أطروحة أولوية السياسي على الدولة وأولوية مرتبته على مرتبة قوانينها العقلانية.

1- سيادة الدولة من خارج الدولة

ينطلق المشروع السياسي العام لشميت من نقد الليبرالية السياسية في عمومها وتحديداً من

نقـد السـلطة التشريعيـة فيهـا؛ أي الجهـاز البرلمـاني باعتبـاره قلـب الرحـى في المنظومـة الديمقراطيـة الليبراليـة؛ لأنـه الجهـاز الـذي تناقـش فيـه الأفـكار المفضية إلى سـنّ القـرارات «لفائـدة» الدولـة ومواطنيها. نعـرف منـذ جـان بـودان أنّ السـيادة تتمثّـل في تلـك «القـوة المطلقـة والدائمـة في الجمهوريـة»[1]، كـما أنّهـا أيضـاً الاحتـكار المطلـق للحـق في سـنّ القـرار ونقضـه، وهـي حـق لا يقبـل التجزئـة. فلسـفات العقـد الاجتماعـي، باسـتثناء فلسـفة هوبـز التـي سـنعود إليهـا، لا تنكـر تلـك الصفـات غـير أنّهـا تضيـف إلى تعريـف بـودان للسـيادة كونهـا سـيادة تتموقـع فقـط وبإطـلاق في قوانـين الدولـة، وهـو الموقـع الديمقراطـي الوحيـد الـذي يحفـظ للقوانـين سـيادتها. يحتفـظ مفهـوم السـيادة لـدى شـميت بخاصياتـه التـي بلورهـا بـودان لكـن، خلافـاً لعمـوم فلسـفات العقـد الاجتماعـي الليبراليـة، ينكـر شـميت أنّ تتموقـع هـذه السـيادة في السـلطة التشريعيـة؛ أي في المجلـس البرلمـاني الـذي تتـم فيـه المـداولات العلنيـة أو شـبه العلنيـة حـول مـشروع قـرار يتحـوّل إلى قـرار سـيادي عـلى إثـر خضوعـه للمداولـة ثـمّ للتصويـت عليـه.

إنّ نقـد هـذا القانـون مقـرّاً للسـيادة قـد كان أوّل إعـلان شـميت عـن عزمـه إخـراج سـيادة الدولـة مـن دائـرة الأجهـزة الديمقراطيـة لإعـادة موقعتهـا في دائـرة غـير مألوفـة في الفلسـفات الحديثـة وهـي دائـرة السـياسي. السـياسي هـو غـير الدولـة وإن كان بطبيعـة الحـال في علاقـة عضويـة ومسـتمرة معهـا. فـما هـو تعريـف هـذا السـياسي اللاّ-دولتـي؟ وفي أيّ معنـى يجعـل شـميت السـيادة حكـراً عليـه دون قوانـين الدولـة الديمقراطيـة؟

«لقـد شـارف عـصر الدولـة عـلى نهايتـه»! تلـك هـي العبـارة الأشـهر التـي لخّـص فيهـا كارل شـميت تصـوّره المعقـد للدولـة الديمقراطيـة الليبراليـة التـي سـيحلّ محلهـا السـياسي وفـق مـا جـاء في كتـاب (**اللاهـوت السـياسي**) الصـادر منـذ سـنة (1920)[2]؛ أي الصـادر قبـل أكـثر مـن عـشر سـنوات عـلى وصـول النازيـين إلى الحكـم. تعوّدنـا في الفلسـفات السياسـية الحديثـة (أطروحـات سـبينوزا ولـوك وروسـو أساسـاً) أن تسـتوعب الدولـة كامـل السياسـة داخـل قوانـين تعاقديـة، ولا تـترك الدولـة أيّ مجـال خـارج القوانـين؛ إذ إن تُـرك أيّ شيء خارجهـا، كالديـن مثـلاً، فقـد يكـون لاحقـاً مصـدراً للاسـتبداد، وإن تُـرك شـخص مـا خارجهـا وخـارج القوانـين؛ أي يتـصرّف دون التزامـه بالانخـراط في العقـد الاجتماعـي فقـد يكـون لاحقـاً هـو المسـتبدّ ذاتـه؛ أي الحاكـم بغـير قوانـين. لا شيء يعلـو في الفلسـفات التعاقديـة عـلى الدولـة، ولا أحـد يتخلّـص مـن قوانينهـا الالتزاميـة والإلزاميـة في آن.

نظـام الدولـة ليـس نظـام القوانـين؛ لأن دائـرة السـياسي، كـما وردت في كتـاب (**مفهـوم السـياسي**)[3]، مختلفـة عـن دائـرة الدولـة، بـل إنّ السـياسي أرفـع مـن قوانـين الدولـة ذاتهـا. يرفـض كارل شـميت أهليـة

1- J. Bodin, *Les six livres de La République*, Livre I, chap. VIII, éd. Fayard, Paris 1986, p. 179.

2- C. Shcmitt, *La théologie politique*, trad. J. L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988. (= TP).

3- C. Schmitt, *La notion de politique – Théorie du partisan*, trad. J. L. Schlegel, Paris, Flammarion, 1992, p. (= NP).

القانـون عـلى وضـع حـدّ للسـياسي؛ لأنـه يرفـض أن تُلجـم القوانـينُ السـياسيَ بتعلّـة بسـط نظـام المجتمـع بالقانـون. لا يضـع القانـونُ النظـامَ؛ إذ ليتمكـن القانـون مـن العمـل بنجاعـة يجـب أولاً ألا يوجـد اللانظـام مسـبقاً، أمّـا العكـس فهـو مسـتحيل. يقـول شـميت: «ينبغـي أن يكـون النظـام قائمـاً حتـى يكـون للنظـام القانـوني معنـى»[1]. لا يضـع القانـون «النظـام العـام»، ولا يخلقـه بـل يجـده موجـوداً ليعمـل فيـه؛ لأن الفـوضى التـي قـد يجـد نفسـه يعمـل داخلهـا تجعلـه مشـلولاً، وهـو مـا قـد يجـرّ هويـة سياسـية مـا إلى الـزوال، ولذلـك يقـع السـياسي فـوق القانـون، بـل إنّ القانـون يجـد نفسـه هنـا تحـت طائلـة السـياسي. فمـن هـو إذاً هـذا السـياسي الشـميتي؟ وأيّ معنـى لاختلافـه عـن الدولـة وعلويتـه عليهـا؟

مـن المهـم هنـا الإشـارة إلى أنّ كارل شـميت يفصـل دائـرة السياسـة عـن دائـرة الأخـلاق وعـن دائـرة الاقتصـاد أيضـاً، فـإذا كان جوهـر مجـال الأخـلاق هـو التمييـز بـين الخـير والـشر، وإذا كان مجـال الاقتصـاد يميّـز في جوهـره بـين المجـدي وغـير المجـدي، فـإنّ جوهـر مجـال السياسـة هـو التمييـز بـين العـدوّ والصديـق[2]. ليـس ثمّـة مـا يدعـو إلى ربـط السـياسي بالحقيقـة، وليـس ثمـة مـبرّر عمـلي لأخلقـة السياسـة؛ أي لإسـقاط معيـار الأخـلاق عـلى السـياسي. هاهنـا يرسـم شـميت المسـافة التـي تفصلـه عـن تاريـخ ميتافيزيقـا السياسـة والأخـلاق التـي امتـدت مـن أفلاطـون وأرسـطو لتصـل إلى حـدّ الفلسـفة الكانطيـة.

عـزل شـميت السياسـة عـن الأخـلاق لأسـباب عديـدة أهمهـا تقديـم تعريـف للسـياسي الضامـن لسـيادة الدولـة. وبالفعـل نعـثر عـلى تعريـف أولي للسـياسي داخـل مـا يسـميه شـميت الثنائيـة الصداميـة الصديـق والعـدو التـي تنكشـف أهميتهـا حـين يتـمّ عـزل السياسـة عـن الأخـلاق، وبالفعـل: «إنّ مـا يميّـز نوعيـاً السـياسي [...] هـو إدراكـه للفـرق بـين الصديـق والعـدو»[3]. داخـل التمييـز المبـدئيّ والإجـرائي بـين الصديـق والعـدو يقـع الاختـلاف الأول بـين السـياسي والدولـة الديمقراطيـة؛ لأن الديمقراطيـة الليبراليـة تحمـل في طياتهـا ثغـرات هيكليـة وبنيويـة تتمثّـل أساسـاً في التعدديـة الحزبيـة والتمثيليـة البرلمانيـة كـما تحمـل أيضـاً عيـوب الفصـل بـين السـلطات التشريعيـة والتنفيذيـة والقضائيـة. أمّـا مـدار جميـع تلـك الثغـرات الهيكليـة؛ أي ثغـرة الثغـرات، فهـو دون شـك الحقـوق الفردانيـة الليبراليـة في تمظهرهـا السـياسي (حقـوق المواطـن) والاقتصـادي (الاقتصـاد الحـرّ) والاجتماعـي (أولويـة قيـم الفـرد عـلى قيـم الـكل). التعريـف الأول للسـياسي هـو إذاً الشـخص القـادر عـلى التمييـز بـين الحديـن المتصادمـين عـلى الـدوام. لا يمكـن للنظـام التمثيـلي الديمقراطـي أن يكـون قـادراً عـلى رؤيـة هـذا التمييـز، عـلى الرغـم مـن كـون هـذا الأخـير هـو المحـدد الرئيـسي لضـمان اسـتمرار الدولـة في الوجـود أو المـؤذن بزوالهـا منـه. السـبب الرئيـس لهـذا العجـز كـما كشـفه كتـاب (**اللاهـوت السـياسي**) هـو تشـظي القـرار السـيادي في تلـك المؤسسـة وخضوعـه للمتاجـرات السياسـية بـين القـوى الموجـودة فيـه في اللحظـات التـي يسـميها شـميت

1- TP, p. 23.

2- NP, p. 63.

3- *Ibid*. p. 64.

«الحالات الاستثنائية»[1]. التشظّي معناه افتقاد المركز التقليدي للسلطة؛ أي الدولة، للقدرة على اتخاذ القرار الحاسم في الحالة الاستثنائية لإنقاذ وجود الدولة. لا يخفي شميت كرهه للنظام البرلماني، بل إنه يبسط لوحة قاتمة جداً عن أمراضه الواقعية التي أحصاها كتاب (**اللاهوت السياسي**) فكانت «هيمنة الأحزاب وسياستهم في التعيينات التي تفتقر إلى الموضوعية، حكم الهواة، أزمات حكومية متجددة، خور الخطاب في البرلمان وابتذاله، المستوى الذي يتدحرج من يوم لآخر للأعراف البرلمانية [...]، الاستعمال المفرط للحصانة»[2]. لا يمكن للشكل البرلماني للحكم أن يتّصف بتلك الصفات المشينة ويحفظ سيادة الدولة في الآن نفسه. أما الأهم من وجود العدو لدى السياسي الشميتي فهو قدرته على تمييزه عن الصديق وهي مهمة جداً؛ لأن رجل الدولة حتى إن كان رجل قانون يحتلّ موقعاً ما في الدولة، فإنه غير قادر على التمييز بين عدو الدولة وصديقها. السياسي هو الوحيد الذي يتمتع بهذه الكفاءة، ومن ثم هو الوحيد الذي يتمتع بالسيادة وبالأولوية على الدولة المدنية الاصطناعية. بسبب كل ذلك يعلن شميت «أنّ عصر الدولة قد أشرف على نهايته»، ولا خسارة في موت الدولة؛ لأن السياسي قد حلّ محلّها، ولأنّ السيادة لم تعد صفة تتمتع بها الدولة عبر الأجهزة التمثيلية وإنّما صفة جوهرية يتمتع بها السياسي الواقع في ما أبعد من الدولة. إنّ الصراع بين العدو والصديق ليس حالة عرضية أو مؤقتة، وإنّما هو صراع وجودي من جهة كونه صراعاً يؤدي إلى الموت. ولأنّه كذلك، فإنّ قوانين الدولة عاجزة عن حماية المجموعة «الطبيعية» من الفناء بسبب وجود العلّات البنيوية في الديمقراطية الليبرالية التي أشرنا إليها آنفاً.

الحرب صنفان: حرب مدانة أخلاقياً، وأخرى «مسموح بها»، أخلاقياً أيضاً. «الحرب الأخلاقية» هي تلك التي تندلع ضدّ عدوّ من أجل فرض قضايا «عادلة» يبرّرها العقل البشري. فما علاقة الحرب بالعدالة؟ وهل للحرب غائيات أخلاقية؟

أمّا الصفة الثانية للسياسي التي تكشف لنا حقيقته فهي قدرته على التقرير في الحالة الاستثنائية. مفهوم الحالة الاستثنائية مركزي في نظرية شميت حول الدولة؛ لأنّه مرتبط مباشرة بفكرة التقريرية التي ترتبط عضوياً بالسياسي اللا-دولتي، فما هي هذه الحالة؟ وأيّ موقع لها في تحديد سيادة الدولة؟ وعموماً الحالة الاستثنائية مرتبطة ماهوياً بالسيادة؛ إذ هي اللحظة التي تجد فيها الدولة نفسها قبالة خطر الزوال والتلاشي، الأمر الذي يستدعي إنقاذها والمحافظة على وجودها. وبالفعل، إنّ واحدة من الأفكار المركزية جداً لدى شميت هي تلك المتعلقة بمن يتّخذ القرار السياسي، هي فعلاً مركزية؛ لأن شميت وضع لها نظرية علمية مكتملة في شروط بنائها

1- TP, p. 38.

2- *Ibid.*, t. 2 p. 24.

الداخلي، وهي «نظرية القرار السيادي» أو «التقريرية السياسية»[1] التي جوهرها ما ورد في مفتتح كتاب (**اللاهوت السياسي**): «صاحب السيادة هو ذاك الذي يقرر في الوضعية الاستثنائية»[2]. التقريرية هي ماهية السياسي الشميتي، والنظرية التقريرية هي النقيض الحتمي والمباشر لنظرية التشريع القانوني المعياري[3] التي وضع أسسها كانط، ثم أعاد صياغتها هانز كلسان. بدل القانون المعياري المجرّد الذي يصدر عنه قرار السياسي يقترح كارل شميت الذات المفردة التي تتخذ قرارات سيّدة بإطلاق[4] في الوضعيات الاستثنائية. ما يهم في التقريرية هو أولوية القرار الفردي على القانون بل سيادته عليه؛ لأنّ ذاك القرار هو الذي يهب المعنى، ويعطي الدلالة للقانون في الحالات الاستثنائية! أما مفهوم الحالة الاستثنائية فهو يحيل على تلك الحالة التي لم ينص عليها القانون ولم يتوقعها ولم تهيّئه السلطة التشريعية للتنصيص عليها بغرض استيعابها ثم السيطرة عليها. الحالة الاستثنائية هي ثقب في القانون، أو هي الدرجة الصفر في المنظومة القانونية، هي ثقب إن استمرّ وجوده تلاشى وجود الدولة ذاته: «إنّ الحالة الاستثنائية هي الحالة التي لم تحددها منظومة القوانين الجاري بها العمل، أقصى ما نستطيع فعله هو الإشارة إليها بكونها حالة من حالات الضرورات القصوى، وبكونها تهديداً لوجود الدولة»[5].

إزاء هذه الحالة كان يجب أن يتدخل «السياسي» وهو في حلّ تام من قوانين الدولة؛ أي دون رقابة من المنظومة القانونية القائمة ودون رقابة عليه من أيّ من السلطات الثلاث للدولة. ولأنّ السياسي في الحالة الاستثائية لا يخضع لسلطة القانون، ولأنه أرفع منها، فإنه يسحب من القانون صفة السيادة بما هي احتكار الحق المطلق لاتخاذ القرار أو نقضه، يسحبها ليحتكرها لنفسه، ويمنعها عن منظومة قوانين الدولة. هكذا لم تعد السيادة جوهراً للدولة، وإنما قد أضحت جوهراً للسياسي؛ لأنه المقرّر في الحالة الاستثنائية التي ليست سوى الحرب. ما يهم هنا أنّ الحالة الاستثنائية ما إن توجد حتى تحتاج الدولة إلى من يوجِد من عدم قراراً خلاقاً يُتّخذ من خارج الأطر التشريعية العادية، وأن يكون الأمر كذلك فمعناه أنّ تدخّل القرار في الحالة الاستثنائية هو الذي سيكون ضامناً لاستمرار وجود الدولة في الحالة العامة. هكذا، إنّ ضمان نجاح السياسي في الحالة الاستثنائية هو ضمان استمرارية وجود الدولة في الحالة العادية. نفهم إذاً الأهمية القصوى للنظرية التقريرية، فهي تكمن في أنها من يمنح الدولة سيادتها؛ أي جوهرها الذي لا بدّ منه، وهي، أيضاً، من يمنح في الوقت نفسه السيادة للسياسي؛ لأن سيادة السياسي اللا-قانونية أو الميتا-قانونية هي التي حافظت على سيادة الدولة؛ أي على وجودها أصلاً، فتنبجس هكذا ماهية سيادة

1- Le décisionnisme politique.

2- *Ibid*., p. 15.

3- La théorie normative du droit.

4- Décisions absolument souveraines.

5- TP, p. 23.

الدولة على أنها قدرة السياسي على الاحتكار المطلق للقرار في الحالة الاستثنائية المحددة جوهرياً لحالة استمرار الدولة في الوجود. يقول شميت: «صاحب السيادة هو ذاك الذي يقرر نهائياً ما إذا كانت الحالة العادية موجودة فعلياً [...]، فله حق احتكار هذا القرار النهائي، وهنا تكمن ماهية سيادة الدولة [...] من جهة كونها ليست احتكاراً للإكراه أو الهيمنة وإنما احتكار القرار»[1]، الذي يتخذه السياسي في الحالة الاستثنائية. نشير هنا بعجالة أنّ شميت يحيلنا هنا على ماكس فيبر الذي تحدث عن «احتكار الإكراه والقرار».

يتبيّن إذاً أنّ سيادة الحاكم السياسي كما عهدناها في الفلسفات الكلاسيكية؛ أي ذاك الضرب من السيادة المحدودة بالقوانين التعاقدية قد تجاوزها شميت ليُحلّ محلها سيادة الحاكم الميتا-قانونية التي تستمد شرعيتها ليس من معيارية عليا ومجردة، وليس من تفويض برلماني، وإنما تستمدها من صلاحيتها الواقعية والفعلية حين يتعلّق الأمر باتخاذ القرار الحاسم لإنقاذ وجود الدولة من خطر الزوال أثناء الحالة الاستثنائية التي هي كما قلنا ضمان الحالة الدائمة.

في تلك الحالة الاستثنائية أيضاً تعيد واقعية شميت طرح علاقة السياسة بالإتيقا لنعيد النظر أساساً في أطروحات حقوقية أخلاقية[2] تصوّرت أنّ الحرب صنفان: حرب مدانة أخلاقياً، وأخرى «مسموح بها»، أخلاقياً أيضاً. «الحرب الأخلاقية» هي تلك التي تندلع ضدّ عدوّ من أجل فرض قضايا «عادلة» يبرّرها العقل البشري. فما علاقة الحرب بالعدالة؟ وهل للحرب غائيات أخلاقية؟

عن هذا السؤال أجاب غروتيوس منذ القرن السابع عشر بأنّ العلاقات بين الدول يجب أن تتحدّد وفق معيارية الحق/القانون الطبيعي الكوني، ويجب أن تبرّرها غاية أخلاقية هي تأسيس «مجتمع الجنس البشري» وإنشاء «مجتمع دولي تحكمه منظومة معايير»[3] أخلاقية ضامنة للسلم الدولية. أنشأ غروتيوس نظرية حول القوانين التي تنظم العلاقات بين الدول؛ أي تلك التي أصبحنا نسميها اليوم القانون الدولي الإنساني. تمكننا تلك القوانين من التمييز بين حرب أخلاقية وأخرى غير أخلاقية. الأولى، بحسب غروتيوس، هي تلك التي تحترم «معيار الحق الطبيعي الكلي والسرمدي»، فنطلق عليها بصفة عامة اسم الحرب العادلة، أما الثانية فنطلق عليها اليوم اسم جرائم الحرب. استمر غروتيوس في حياكة رداء أخلاقي معياري للحرب طيلة كتابه الضخم (**الحرب والسلم**) الذي مثل ركناً مهماً من أركان تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة. تعرض روسو لنقد غروتيوس في (**العقد الاجتماعي**)، وكذلك فعل كانط أيضاً في مؤلفه (**نظرية القانون**)[4]،

1- *Ibid*., p. 23.

2- Des thèses éthico- juridiques.

3- H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, traduit du Latin par P. Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin et Cie, 1867, t. 3, p. 868.

4- E. Kant, *La doctrine du droit*, trad. Jules Barni, Paris, Auguste Durand, 1853, p. 302.

عمد كارل شميت، في مواقع متفرقة من كتبه، إلى تأصيل نظريته في السيادة في تاريخ الفلسفة، تلك هي شرعية التاريخ التي يحتاج إليها كل فكر معاصر؛ فما هي تلك الأصول؟ وهل فعلاً قد مهّدت الطريق لتلك النظرية؟

غير أنّ نقد شميت لغروتيوس لم يكن بغرض رفض الحرب وتحبيذ السلام الكوني، بل كان نقده يتجه إلى إخراج الحرب من دائرة الأخلاق أصلاً، وعزل دائرتي السياسة والأخلاق عن بعضهما. وهكذا لم يعد ثمّة فارق بين روسو وكانط وغروتيوس في نظر شميت؛ لأنهم كلهم، على الرغم من وجود تباينات وتناقضات بينهم، وقعوا في سطحية تفسير الحرب من زاوية النظر الأخلاقي. لدى شميت ليس يمكن أن تنشأ الحرب من أجل فرض قوانين وأخلاق السلام، كما ليس يمكن أن نهيّئ لها وسائل وأدوات أخلاقية؛ لأن ثنائية العدو والصديق هي وجودية بالتمام والكمال: إمّا أن تزول الدولة من الوجود وإما أن تستمرّ فيه! وهنا تكمن جدارة السياسي وقدرته على اتخاذ القرار الحاسم في الحالة الاستثنائية لكيلا يزيل العدو الدولة من الوجود. ليست غاية الحرب أخلاقية، وإنما أنطو-سياسية، وهي ضمان استمرار وجود الدولة. نقرأ في كتاب (**مفهوم السياسي**) فقرة مطولة ورد فيها ما يأتي: «أن نلعن الحرب القاتلة، وأن نطلب من الناس أن يقوموا بالحرب فيَقتلون ويُقتَلون من أجل ‹أن لا يتكرّر هذا أبداً›، هو الدجل بعينه. إنّ الحرب والناس الذين يتصارعون، وكذلك استعدادهم للموت وقتل أناس آخرين متمترسين في معسكر العدو، كلّ ذلك لا قيمة معيارية له، بل بالعكس؛ إذ الأمر متعلّق هنا بقيم وجودية خالصة مثبتة في واقع في حالة صراع فعلي ضدّ عدو واقعي، وهي قيم لا علاقة لها أصلاً بمثاليات ما وبمشاريع وتجريدات معيارية. لا شيء يبرر اقتتال بشر ضدّ بشر آخرين باسم غائية عقلانية أو معيارية مهما تكون فيها من عدالة أو برامج، ومهما تكون عليها من نموذجية [...]، فالصروح المثالية التي تشترط في الحرب أن تكون عادلة قد وُظّفت أيضاً وعادةً لغايات سياسية [...]، فطالما يوجد شعب ما في الدائرة السياسية فإنه مضطرّ إلى أن ينجز بنفسه عملية التمييز بين الأصدقاء والأعداء»[1].

علينا ألا نقع هنا في إغراء الجملة الأخيرة من ذاك المقطع؛ حيث يقول شميت إنّ الشعب ينجز بنفسه عملية التمييز بين الأصدقاء والأعداء، لا نقع في إغراءها لأنّ الشعب هنا ليس ذاك الذي يقرّر بنفسه، وإنما ذاك الذي وهب نفسه للسياسي/الشخص الذي يقرر سيادياً في الحالة الاستثنائية، وهو في حِلّ من كل مؤسسات الشعب السياسية. هكذا أيضاً نرى السياسي لا يتموقع في دائرة البوليس؛ أي في الدولة، وإنما في دائرة البوليموس؛ أي في الحرب. لكل ذلك «يحتاج الشعب دائماً إلى رجل يفهم إرادته ويلخّصها ثم يقودها إلى حيث

1- NP, pp. 91-92.

يجب أن تسير»[1]. ليس هذا الرجل المشخصن سوى الدكتاتور مع ما في الكلمة من رمزية سلبية وما فيها من حدّة سياسية.

تغدو الأسئلة هاهنا: ما هي الدكتاتورية؟ ما علاقتها بسيادة الدولة؟ وهل هي المنتهى الحتمي لها؟

2- السيادة والدكتاتورية

إن صاحب السيادة، بصريح القول الشميتي، هو بالضرورة الفرد الدكتاتوري، فاتخاذ القرار السيادي من أجل إنقاذ الدولة هو حكر على فاعل واحد ومنفرد يقف «خارج» النظام القانوني للدولة، لكنه ينتمي إليه، ويشكّل جزءاً منه في الوقت ذاته، فالنظرية التقريرية تفضي حتماً إلى طرح مسألة الدكتاتورية التي خصها شميت بكتاب منفرد (**الدكتاتورية**)، حيث نقرأ: «لنعبّر عن الأمر بطريقة مجردة، فإنّ مشكل الدكتاتورية مرتبط بمشكل الاستثناء الواقعي الذي لم يأخذ حظه من الدراسة إلى حدّ الآن [...] داخل النظرية العامة للقانون»[2]. لن نخوض هنا كثيراً في نظرية الدكتاتورية؛ لأن الأمر يحتاج إلى مقال مستقل، حسبنا فقط أن نتوقف عند ثلاث أفكار نرى أنّها الأقدر على توضيح علاقة الدكتاتور بالسيادة وعلاقة تلك العلاقة بالدولة:

- ليس الدكتاتور الشميتي المستبد أو الطاغية[3]؛ لأنه لا يمارس النفوذ عشوائياً؛ إذ هو لا ينفصل عن القانون من أجل غاياته الشخصية، وإنما من أجل إنقاذ الدولة في الحالات الاستثنائية المهددة لوجودها.

- أن يوجد الدكتاتور في الحالة الاستثنائية معناه أنه موجود من أجل التقرير فيها بغرض منع زوال الدولة. وليس ثمة في تلك الحالة من إمكانية لسد ثقب قانوني بقاعدة معيارية قانونية، بل سده فقط بقرار سيادي مشخصن يُتخذ على إثر إيجاد عملية التمييز بين الصديق والعدو. ومن ثمّة إن الدكتاتورية هي بمنزلة «الدفاع الشرعي عن النفس» بحسب صريح النص الشميتي، وأن تكون كذلك فمعناه أنها تندرج ضمن حقل القانون[4] شرط أن نميّز داخل القانون بين القانون المعياري المجرد والقانون الواقعي الذي يحتوي ضمنياً على أدوات التنفيذ اللازمة لضمان سلامة الدولة.

- من المفيد أن ننتبه هنا إلى أنّ أطروحة شميت تميّز بين دلالتين لمفهوم الدكتاتورية:

1- C. Schmitt, *Légalité- Légitimité*, trad. W. Gueydan de Roussel, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1936, p. 31.

2- C. Schmitt, *La dictature*, trad. M. Köller & D. Séglard, Paris, Seuil, 2000, p. 19.

3- Le despote.

4- *Ibid*., p. 141.

1- الدكتاتورية التفويضية[1]: يشير شميت إلى أنّ الدكتاتورية في أصلها التاريخي هي مؤسسة سياسية وُجدت في الجمهورية الرومانية القديمة؛ حيث يُكلّف الدكتاتور بمهمة إعادة النظام الجمهوري في مدة محدودة في الزمان تقدّر بستة أشهر، فالدكتاتورية التفويضية هي من ثَمَّ الشكل التقليدي، الروماني تحديداً، القائم على تعليق العمل بالدستور والحدّ من الحريات المدنية لمدة محدودة بغرض إعادة النظام. بالنسبة إلى شميت إنّ الأمر هنا يتعلق بدكتاتورية تُمارس بموجب تكليف بمهمّة سامية هي إنقاذ الدولة، لذلك فإنّها تمارس الحق السياسي الأسمى وهو حق الكيان الاجتماعي في المحافظة على وجوده وبقائه، ومن ثَمَّ إنّ «الدكتاتورية التفويضية تعلّق فعلياً الدستور بغرض حماية الدستور ذاته في وجوده الفعلي»[2]، فهي دكتاتورية لا تنجز أيّ جديد سياسي، وإنما تكتفي بالمحافظة على ما هو قائم سلفاً. لذلك يصفها شميت بأنّها دكتاتورية محافظة.

2- الدكتاتورية السيادية[3]: وهي الشكل الحديث للدكتاتورية. أولى صفاتها أنّها غير محددة في الزمان، وهي أيضاً على خلاف الأولى التي ترمي إلى المحافظة على الدستور القائم، فإنّ هذه الدكتاتورية السيادية تهدف إلى قلب حالة سياسية قائمة تهيّئ بدورها لقلب دستور قائم وتعويضه بدستور آخر جديد تعدّه حقيقياً. إذا كانت الأولى محافظة فإنّ الدكتاتورية السيادية ثورية[4]. المدهش أنّ الثورة اللينينية-البلشيفية هي لدى شميت نموذج يعبر عن النمط السيادي للدكتاتورية والمقصود هنا، بطبيعة الحال، «دكتاتورية البروليتاريا» التي ثوّرت دستوراً قائماً، نفي راديكالي له، وعوضته بآخر حديث استجابة لتطلعات «شعب قادم» حديث! لا شك أنّ الأزمنة الحديثة، أساساً في القرن العشرين، قد «قضت على مفهوم الدكتاتورية، إلا أنّ تهديد الدول لبعضها بالإزالة لم ينقض أبداً. بل إنه قد ازداد في القرن العشرين أيضاً! وعلى ذلك إنّ الأسئلة السياسية الراهنة حول مصير وجود الدول الديمقراطية في الحالة الاستثنائية تظلّ دون أجوبة: هل ستنقذ النقاشات البرلمانية، التي لا تنتهي، الدولة في الحالة الاستثنائية؟ هل تستطيع قاعدة معيارية أخلاقية أن تمنع زوال الدولة في تلك الحال؟ هل يمكن «للقانون الدولي الإنساني» أن يوقف تلك الحالة، ويحمي سيادة الدولة؟

لأنّ تلك الأسئلة لا تجد أجوبة في الديمقراطية التمثيلية، فإنّ شميت يعلن صراحة أنّ القرار السيادي هو نقيض النقاش السياسي، وأنّ الدكتاتور السيادي وليس الحاكم الديمقراطي هو من له هذه القدرة الاستثنائية على تحديد العدو في الحالة الاستثنائية. ما يهمنا هنا أيضاً، داخل هذا التمييز الشميتي بين شكلي الدكتاتورية، هو هذه الجملة التي لم يضمنها شميت في كتاب

1- La dictature commissariale.

2- *Ibid*., pp. 14-142.

3- La dictature souveraine.

4- *Ibid*.

(الدكتاتورية) لا محالة، وإنّما داخل كتاب (**اللاهوت السياسية**) وهي: «أنّ نواة شكل الحديث للدولة هو فعلاً الدكتاتورية»! وهكذا، إنّ الانتقال من التصوّر القديم للدولة إلى التصور الحديث لها لم يكن انتقالاً من الدكتاتورية إلى الديمقراطية كما أشاعت ذلك فلسفات الأنوار، وإنما كان انتقالاً من الشكل القديم للدكتاتورية التفويضية إلى شكل حديث للدكتاتورية السيادية نفسها! تلك هي الجدّة في طرح شميت للعلاقة الحيوية بين السيادة والدكتاتورية.

بقي أن نشير هنا إلى أنّ كارل شميت قد عمد، في مواقع متفرقة من كتبه، إلى تأصيل نظريته في السيادة في تاريخ الفلسفة، تلك هي شرعية التاريخ التي يحتاج إليها كل فكر معاصر؛ أي كل فكر ما بعد-حداثي! فما هي تلك الأصول؟ وهل فعلًا قد مهّدت الطريق لتلك النظرية؟

3- الأصول الفلسفية المفترضة لنظرية السيادة

عندما يكون تعريف جوهر السياسي بأنّه القدرة على التمييز بين الصديق والعدو، فإنّ الأمر يتعلّق في حقيقته بثنائية السلم والحرب التي خاض فيها تاريخ الفلسفة برمته منذ أزمنته الأولى، مع أفلاطون على الأقل، إلى حدّ الفلسفات السياسية الحديثة، مع هوبز أساساً الذي خصّه شميت بكتاب مفرد عنونه (**اللفياثان في نظرية الدولة لدى توماس هوبز**)[1] لتمتدّ مسألة الحرب والسلم نفسها إلى راهننا الفلسفي. ليس غريباً، إذاً، أن نرى شميت يستعيد جزءاً من النظرية السياسة لأفلاطون ليحدّد داخله المعنى الذي يريده داخل ثنائية الصديق/ العدو. يعود كارل شميت إلى الكتاب الخامس من (**الجمهورية**) حيث كتب أفلاطون: «عندما يصارع اليونانيون البرابرة ويصارع البرابرة اليونانيين فإننا نقول إنهم يتحاربون وإنهم أعداء بالطبيعة[2]، ونسمي عداوتهم حرباً[3]، ولكن إن حصل شبيه ذلك بين اليونانيين فسنقول إنهم أصدقاء بالطبيعة، لكن اليونان في تلك الحالة مريض، وهو في حالة عصيان، وسنطلق على تلك العداوة اسم الفتنة[4]»[5].

لا شكّ أنّ اختيار شميت لهذه الفقرة دون غيرها من (**الجمهورية**) يعود إلى سببين على الأقل: أوّلهما الثقل الدلالي الأفلاطوني لمفهومي العداوة والصداقة، فهما في (**الجمهورية**) أعمق من أن يكونا مجرّد حالات نفسية أو اجتماعية، بل إنّهما مفهومان سياسيان بامتياز وهو ما أغرى كثيراً أطروحة شميت حول جوهر السياسي بما هو الوحيد القادر على التمييز بين العدو والصديق. أمّا ثاني أسباب عودة شميت إلى تلك الفقرة من (**الجمهورية**) فهو تعريف العدو والصديق داخل سياق

1- Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, trad. Denis Trierweil, Préface d'Etienne Balibar, éd. Du Seuil, Paris 2002.

2- *Polémious phusei*.

3- *Polemos*.

4- *Stasis*.

5- Platon, *La République*, V- 470 b, trad. R. Baccou, éd. G. Flammarion, Paris 1966.

«الطبيعة»، فالعدو هو كذلك بالطبيعة والصديق أيضاً هو كذلك بالطبيعة، وما تأتيه الطبيعة لا يغيره الإنسان بحسب اليونانيين القدامى... ولكن بحسب شميت أيضاً!

نحن نعرف ما لمفهوم الطبيعة من حضور في تاريخ الفلسفة السياسية سواء في مرحلتها الإغريقية أم الوسيطة، كما نعرف كذلك الصعوبات التي واجهتها أغلب فلسفات العقد الاجتماعي حين أرادت استبدال الدولة الطبيعة واللاهوت الطبيعي بالاصطناع البشري عند إنشاء الدولة المدنية أو عند سنّ القوانين المدنية اللا-طبيعية. غير أنّ شميت لا تعنيه الروابط القانونية المدنية بين أفراد الدولة المدنية بقدر ما تعنيه تلك الروابط «الطبيعية» بين أفراد «الأمة» الواحدة؛ أي روابط الدم والعرق والتراب. لذلك إنّ العدو، الذي يميّزه السياسي الشميتي، هو ذاك الذي ينتمي طبيعياً إلى مجموعة طبيعية أخرى؛ أي ينتمي إلى مجموعة عرقية أخرى تماماً كانتماء أعداء أثينا إلى مجموعة البرابرة بالطبيعة.

غير أنّ هذا التصور الطبيعي لثنائية العدو والصديق، العائد إلى النصوص الأفلاطونية بحثاً عن أصل له، هذا التصوّر لا يمكنه أن يمرّ دون تمحيص فلسفي من قِبل فلسفات الاختلاف المعاصرة. وبالفعل، هاجمت التفكيكية المعاصرة الأكسيوم الخفيّ لثنائية شميت الصديق/العدو؛ حيث خصّص جاك دريدا ثلاثة فصول كاملة من كتابه (**سياسات الصداقة**) لتفكيك خطاب «العداوة المطلقة»، الذي صاغه كارل شميت في شتّى مؤلفاته. يتساءل دريدا: كيف تمكّن شميت من إدماج الفقرة 470 ب من (**جمهورية**) أفلاطون في نظرية الصداقة والعداوة؟[1]

لاحظ جاك دريدا أنّ تأصيل شميت لثنائية الصديق والعدو في الحقل اللغوي اليوناني هو «استراتيجية لغوية»؛ أي، في معنى ما على الأقل، مناورة لغوية مخطط لها سيمنطيقيا، وهي ليست من ثَمَّ «حادثة وعرضية». هدف تلك الاستراتيجيا شحن تلك الثنائية بدلالات حضارية وثقافية وعرقية[2]. لم يلجأ دريدا إلى استعمال العبارة «صدام الحضارات» المستعملة بكثافة اليوم، ولكن معنى تلك العبارة موجود فعلاً في نقد دريدا للاستراتيجية التي توخاها شميت عند تأصيل تلك الثنائية في لغة اليونان القديم؛ أي داخل البوليموس بما هو الحرب بين دولة ودولة أخرى أجنبية، والستازيس في معنى الانتفاضة الداخلية أو الفتنة داخل الدولة الواحدة نفسها التي يكون مواطنوها أثينيين من أصل عرقي واحد. ركّز دريدا نقده التفكيكي على شبه عرضية ورود الفقرة 470 ب من (**الجمهورية**) الأفلاطونية؛ إذ هي مجرّد مقطع بسيط لم يتوقّف عنده أفلاطون كثيراً، والدليل على ذلك، دائماً، بحسب دريدا، أنّ افلاطون لم يحدد أصلاً طبيعة العلاقة/الرابط بين البوليموس والستازيس، ولا غرابة في ذلك بحسب دريدا لأنّ «أغلب معجميات اللغة اليونانية تكتفي بوضع الدلالتين المتقابلتين وجهاً لوجه دون أن تحاول تفسيرهما، وليس لنا الحق في أن

1- J. Derrida, *Les politiques de l'amitié,* Paris, Galilée, 1994, p. 112.

2- *Ibid*., p. 109.

نجبرها على التفسير»[1]. لذلك عمد كتاب (**سياسات الصداقة**) إلى «إنقاذ» النصّ الأفلاطوني من نظرية السيادة الشميتية، معوّلاً في ذلك على آلية تفكيك ثنائية الصديق/العدو، وذلك بوضع خطة التفكيك مقابل استراتيجية الهيمنة على النصوص، ذاك ما سعى إليه دريدا خلال ثلاثة فصول كاملة من كتابه المذكور ليخلص في النهاية إلى أن لا فائدة للثقافة المعاصرة من احتضان انتقائي للغة الماضي، تلك اللغة المتخمة بالشروط الحضارية والاجتماعية والسياسية التي نشأت فيها. يحتاج عالمنا المعاصر إلى ثقافة لا-ماضوية متحرّرة من «جنون البحث عن الحصانة الذاتية»، جنون إن استمرّ فسيقودنا حتماً «إلى التدمير الذاتي»[2]. يرى دريدا أنه ليس لثقافتنا المعاصرة من أفق سوى العيش داخل التحابب والصداقة في عالم «دون أعداء... ودون أصدقاء»[3].

يتجاوز التفكير الشميتي في سيادة الدولة بكثير جداً كتاب (اللفياثان)؛ إذ «بحسب علمي -يقول شميت- إنّ البحث الهوبزي لم يعمّق كثيراً مسألة رمزية اللفياثان»؛ لأن سيادة الدولة داخل هذا البحث مازالت في عمقها مبتورة...

على أية حال، ليس ثمة في كتاب (**مفهوم السياسي**) ما يدعو إلى التحابب الدريدي بين الشعوب؛ إذ ليس فيه اعتراف بالمختلف السياسي، وليس يوجد الآخر السياسي أو الغيرية السياسية، بل يوجد فقط «عدو سياسي». من سيادة الدولة والإرادة العامة إلى سيادة السياسي والطبيعة، هي في اعتقادنا المسافة التي قطعتها فلسفة شميت من الحداثة السياسية إلى ما أبعد منها، تلك الحداثة التي استنبطت من العقل وليس من الطبيعة مفهوم الدولة بصرامته العقلانية للإجهاز على مفهوم «الأمّة»، تلك الأمة التي لا تكون فيها الروابط بين مواطني المجموعة الواحدة محددة معيارياً بالقانون التعاقدي، وإنما محددة واقعياً بالعرق الواحد والأصل الطبيعي الواحد. إنّ البنية العقلانية القانونية للدولة غير كافية لضمان سيادتها؛ لأنّ ما يهم عند تعريف جوهر الدولة هو السيادة، وفي ذلك نجد الخيط الناظم بين أطروحات هوبز وشميت وجان بودان. الاختلاف بين تلك الأطروحات لا يقع حول المفهوم المطلق لسيادة الدولة وإنّما في موقع السيادة.

عن السؤال أين تقع السيادة ومن يحتكرها؟ يجيب روسو كما هو معلوم بأنّها تقع في الإرادة العامة التي تمارس سيادتها داخل القوانين الكلية، وهو أمر يشارك فيه لوك وسبينوزا فلسفةَ روسو. لكنّ الأمر مختلف مع شميت وبدرجة أقل مع هوبز. القرابة النظرية بين الأخيرين نجدها واضحة في كتاب شميت (**اللفياثان في نظرية الدولة لدى توماس هوبز**). نعرف لدى

1- *Ibid*., p. 110.

2- *Ibid*., p. 94.

3- *Ibid*., p. 95.

هوبـز أنّ سـيادة الدولـة إمـا أن تكـون مطلقـة وغـير منسَّـبة أو أنهـا لا تكـون، فـلا أحـد يشـاركها فيهـا وليسـت العقلانيـة السياسـية محتاجـة إلى الحريـات السياسـية حـين يتعلّـق الأمـر بمنـع الفـوضى الداخليـة ودفـع الأعـداء الخارجيـين؛ أي حـين يتعلـق الأمـر بالحفـاظ عـلى أمـن المواطنـين وعـلى سـلامتهم الجسـدية والروحيـة. الحـرب، البوليمـوس، في دولـة التنـين ليسـت حالـة عرضيـة أو مؤقتـة في تاريـخ الـدول، بـل إنّهـا مهيكِلـة لـه في معنـى صانعـة واقعيـاً لـه، إمّـا بإزالتهـا لـدول كانـت قائمـة وإمـا ببعثهـا لـدول أخـرى مـن عـدم. البوليمـوس ينشـئ الـدول، وهـو أيضـاً القاتـل لهـا، ومـن ثمّـة كان عـلى صاحـب السـيادة أن يسـتأثر لنفسـه بالحـق في اتخـاذ القـرار، وهـو في حـلّ مـن مؤسسـات الدولـة.

عندمـا يخصـص شـميت كتابـاً كامـلاً (**اللفياثـان**) الهوبـزي، دون غـيره مـن الكتـب المتعلقـة بالدولـة، فمعنـاه أنـه يؤصّـل نظريتـه للسـيادة داخـل هـذا الوحـش الهوبـزي، ذي الأصـول الإنجيليـة[1]، الـذي كان يجـب أن يكـون دابـة هائلـة خارجـة مـن البحـر حتـى يكـون قـادراً عـلى الـضرب بـكلّ قـوة عـلى الأيـدي مـن أجـل ضـمان اسـتمرار الدولـة وحفـظ السـلام فيهـا. يدّعـي شـميت أنّ نظريتـه في السـيادة قائمـة عـلى ثلاثـة تصـورات يشـترك فيهـا مـع هوبـز: أولاً، التصـوّر المشـترك للحـرب عـلى أنّهـا جوهـر ثابـت في الوجـود السـياسي، وهـي حـرب دائمـة وأزليـة، إن اختفـت فظرفيـاً فقـط؛ لأنهـا في حالـة كمـون، فالحالـة اللاّمتوقعـة لـدى شـميت دائمـة ديمومـة الحـرب الهوبزيـة الكامنـة في الطبيعـة البشريـة، وهـي حـرب إن لم توجـد فعليـاً فليـس لأنهـا انتهـت، أو أنهـا لم تعـد موجـودة، بـل لأنّهـا فحسـب في حالـة كمـون. أمّـا ثـاني مشـترك هوبـزي- شـميتي فهـو مـا تسـميه الفلسـفة السياسـية الكلاسـيكية ذريعـة الدولـة[2]؛ أي حـق الدولـة في منـع الحريـات المدنيـة، وتعليـق العمـل بالدسـتور مـن أجـل ضـمان الأمـن للأفـراد. ثالـث القواسـم المشـتركة بينهـما هـو شـخصنة السـيادة؛ أي ذاك الـذي يسـميه هوبـز صاحـب السـيادة[3]، والـذي يعيـد شـميت تسـميته السـياسي الحاسـم[4]، الـذي قـد يكـون، بحسـب هوبـز، إمّـا شـخصاً وإمـا «هيئـة عليـا». عمومـاً، يـرى شـميت أنّ هـذا التنـين الانجيلي-الهوبـزي يعكـس لنـا أربـع صـور دلاليـة للدولـة في كتـاب (**اللفياثـان**) فهـو صـورة الإنسـان الأكـبر، وصـورة الحيـوان الأكـبر، والآلـة الكـبرى، وهـو رابعـاً الإلـه، عـلى الرغـم مـن كونـه إلهـاً فانيـاً[5]. لا شـك أن شـميت لـه قناعـة واثقـة بـأنّ هوبـز هـو واضـع النظريـة التقريريـة، وهـو أوّل مـن أعطاهـا حجمهـا الـذي تسـتحق[6]، ثـمّ إنّ أهـم مـا أغـرى شـميت في التنـين هـو قـول هوبـز في الفصـل السـادس والعشريـن مـن ذاك الكتـاب: «لا تضـع الحقيقـة القانـون وإنمـا تضعـه السـلطة»[7].

1- سفر أيوب، 40: 19.

2- La raison de l'Etat.

3- Le souverain.

4- Le politique decisionniste.

5- C. Schmitt, *Le Léviathan*…, op. cit., pp. 93-94.

6- «*Ce Quis judicabit? (Qui gouverne)* régit toute la pensée de Thomas Hobbes», C. Schmitt, *ibid*., p. 168.

7- *Auctoritas, non veritas, facit legem*.

لكـن المقارنـة بـين الأطروحتـين تتوقـف عنـد ذاك الحـدّ فحسـب مـن المقارنـة؛ إذ يتجـاوز التفكـير الشـميتي في سـيادة الدولـة بكثـير جـداً كتـاب (**اللفياثـان**)؛ إذ «بحسـب علمـي -يقـول شـميت- إنّ البحـث الهوبـزي لم يعمّـق كثـيراً مسـألة رمزيـة اللفياثـان»[1]؛ لأن سـيادة الدولـة داخـل هـذا البحـث مازالـت في عمقهـا مبتـورة للأسـباب الآتيـة:

- هـي أولاً سـيادة مسـاوية للقانـون التعاقـدي ومتماهيـة معـه في معنـى أنّهـا سـيادة شرعيـة؛ لأنهـا فقـط قانونيـة، والحـال أنّ الشرعيـة[2]، بحسـب شـميت، كأسـتاذه ماكـس فيـبر، أرفـع مـن القانونيـة[3]، ولا يمكنهـا أن تكـون سـيادة تعاقديـة؛ إذ لا يمكـن الحديـث عـن سـيادة تعاقـد حولهـا أفـراد لا جامـع بينهـم سـوى الخـوف، ذاك الخـوف الـذي أدى إلى «دعـوة للإلـه الجديـد؛ أي اللفياثـان، ولكنهـا مجـرد دعـوة لـه دون القـدرة عـلى خلقـه[...] وهـو دون شـك إلـه متعـالٍ عـلى الأفـراد [...] ولكنـه تعـالٍ في معنـى قانـوني فقـط»[4]، وينجـرّ عـن ذلـك «أنّ صاحـب السـيادة هـو شـخصية اصطناعيـة»[5]، وهـو أمـر يجعلنـا نفهـم أنّ السـياسي صاحـب السـيادة لـدى شـميت هـو شـخصية عضويـة؛ أي طبيعيـة أولاً وأساسـاً، تقـع في عـالم البيولوجيـا وليـس في عـالم الاصطنـاع والتعاقـد: «وكـذا شـاءت الأقـدار أن تكـون نظريـة الدولـة لـدى هوبـز كانحـراف مناقـض للطبيعـة... والحـال أنـه كان بإمكانـه أن يكـون علامـة مضيئـة لاسـتعادة القـوة الحيويـة الطبيعيـة والوحـدة السياسـية»[6]. وكـم زخـرت ألمانيـا، دون غيرهـا مـن البلـدان، بأطروحـات حـول وشـائج القـربى بـين السياسـة والبيولوجيـا، وكـم تحتـاج الوحـدة السياسـية لألمانيـا مـن مثـل تلـك الوشـائج لتضمـن هويتهـا العرقيـة والحضارية والتاريخيـة! ثـم إنّ السـيادة الهوبزيـة أيضـاً في عمقهـا سـيادة ليبراليـة في معنـى أنّ وظيفـة الدولـة القصـوى هـي خلـق الطمأنينـة بـدل الخـوف وضـمان الأمـن بغـرض المحافظـة عـلى سـلامة السـيرورة الاقتصاديـة أولاً وأساسـاً.

- وهـي ثانيـاً سـيادة دولـة أدركهـا هوبـز عـبر تصـوّر سـياسي قائـم عـلى الميكانيـكا الديكارتيـة القائمـة بدورهـا عـلى الحسـاب. أن يكـون التصـوّر للدولـة ميكانيكيـاً فمعنـاه أنّ صاحـب السـيادة لـه مـن العقلانيـة مـا يكفـي ليُحـرم مـن الميثولوجيـا والأسـاطير! لقـد كان هوبـز عقلانيـاً جـداً إلى حـد فقدانـه التـام للمعنـى الميثولوجـي للدولـة. يقـول شـميت: «نقـل هوبـز التصـور الديـكارتي للإنسـان باعتبـاره آليـة تتمتـع بحضـور النفـس فيهـا، نقلـه إلى الإنسـان في ‹شـكله الكبـير›؛ أي إلى الدولـة التـي جعلهـا آلـة يحركهـا الشـخص التمثيـلي المتمتـع بالسـيادة»[7]! وهكـذا يخلـص شـميت إلى أنّ الدولـة

1- *Ibid*., p.152.

2- La légitimité.

3- La légalité.

4- C. Schmitt, *Le Léviathan*…, op. cit, p. 95.

5- *Ibid*., p. 150.

6- *Ibid*., p. 139

7- *Ibid*., p. 94.

عبّر شميت صراحةً، في أكثر من موضع من كتاباته، عن حاجته إلى فلسفة هوبز، على الرغم من هناتها، لتأصيل نظريته في السيادة، لكن ما لم يشر إليه شميت، إلا في نصوص محدودة العدد، هو حجم الحضور الهيغلي في تلك النظرية.

الهوبزية هي «تنين فاشل»[1]، وأقصى ما استطاع فعله كتاب (**اللفياثان**) هو قطع الطريق أمام الحرب الأهلية الدينية التي كادت تقضي على وحدة إنجلترا زمن نشره[2] هكذا تحدث شميت عن هوبز في الكتاب الذي خصّه به!

كيف سيتجاوز شميت التنين الهوبزي «الفاشل»؟

لا شكّ أن نظرية الدولة الهوبزية كانت مجرد بداية في التصور الشميتي للسيادة؛ إذ لم ترقَ إلى مرتبة الأرخي؛ أي الأصل الملازم لها على الدوام. لا حظ الباحث الفرنسي المتخصّص في فلسفة هوبز إيف شارل زركا، في كتابه (**كارل شميت أسطورة السياسي**)[3]، أنّ شميت قد طوّع لنفسه عقلانية الدولة الهوبزية ووجّهها نحو نقيضها؛ أي نحو ميثولوجيا لم يشأها هوبز لدولته. يُرى هذا التطويع أو التوجيه في «خيانات عديدة» -العبارة لزركا- ارتكبها شميت في حق اللفياثان الهوبزي[4]. سنتوقف هنا فقط على إثارة الخلط الذي تعمده شميت بين مفهومي السيادة والدكتاتورية في النظرية الهوبزية. وفق زركا، إنّ ثنائية الصديق والعدو الصراعية التي بنى عليها شميت كامل نظريته في السيادة قائمة على «الحالة الاستثنائية» التي يتدخّل فيها السياسي للتقرير من خارج قوانين الدولة. هذه الحالة هي التي تهب السيادة للسياسي بعد سحبها من الدولة، وهي التي تضفي من ثَمَّ الشرعية على السياسي دون قوانين الدولة. لكن بالنظر ملياً في النص الهوبزي سنلاحظ بيسر أنّ جان بودان وهوبز لم يفكرا مطلقاً في السيادة التي تستمدّ شرعيتها من الاستثناء. لدى الفيلسوفين، كما يقول زركا: «تظهر السيادة حالةً خاصةً في المبدأ العام الذي يؤسس استمرارية المنظومة القانونية وانسجامها؛ أي القدرة الجوهرية لصاحب السيادة على سنّ القانون ونقضه. تاريخياً ليس مفكرو السيادة من أسسوا نظرية للاستثناء [...] بل مفكّرو ذريعة الدولة غير أنّ هؤلاء تميّزوا بخاصيتين أساسيتين: أولاً، لم يكونوا مفكّرين في السيادة السياسية، وثانياً لأنهم وضعوا الديني في مرتبة أعلى من السياسي ليكون القانون الإلهي الذي تؤوّله الكنيسة هو المبدأ الأسمى. لذلك نرى الكيفية التي يبني فيها شميت تأويله للسيادة بلغة الاستثناء تتعمّد الخلط بين تيّارين نظريين مختلفين جداً عن بعضهما؛ أي بين نظريات السيادة ونظريات ذريعة الدولة. تلك هي الخيانة الشميتية الثانية لهوبز: لا تعُرَّف السيادة بالدكتاتورية

1- *Ibid*., p. 139.

2- *Ibid*.

3- Y.-C. Zarka, *Carl Shcmitt ou le mythe du politique*, Paris, PUF, 2009.

4- *Ibid*., p. 47.

ولا بالاستثناء»[1]. يخلص زركا إلى أنّ كارل شميت قد ضحّى بلوغوس الدولة الهوبزية نحو ميتوس السياسي الموحّد لشعب الدولة، وتحديداً الموحِّد لرعايا الأمة ليس داخل إقليم، وإنّما داخل المجال الحيوي للأمة. نعرف ثقل عبارة «المجال الحيوي»[2] في الأدبيات النازية والإيديولوجيات المحيطة بها، وعلى الرغم من ذلك يصرّ شميت على أنّ المقوّم الآخر لشرعية السياسي هي قدرته على ضمان استمرارية وجود ذاك المجال. إنّ توحيد الأمة يحتاج أيضاً إلى أساطير مؤسّسة لها!

وبالفعل يكتب شميت في مؤلّفه (**البرلمانية والديمقراطية**): «في الأسطورة فقط يقع المعيار الصالح لنعرف إن كان شعب ما أو أيّة مجموعة سياسية أخرى تستحق أن تضطلع بمسؤولية تاريخية، ولنعرف إن حلّت لحظته التاريخية، فالتحمّس الأكبر والقرار الأخلاقي الكبير والأسطورة الكبرى إنما ينبجسون كلهم من الغرائز الحيوية الأصيلة، وليس من استدلال عقلي»[3]. جميع الأحداث التاريخية التي توصف بالملاحم، والتي أثرت بشكل أو بآخر في المنطق العادي لسيرورة التاريخ، تعود إلى كون أبطال تلك الأحداث قد آمنوا بالأساطير. سيّان إن كانوا البروليتاريين الذين آمنوا بأسطورة دكتاتورية البروليتاريا في الثورة البلشفية، أو كانوا الثوار الفرنسيين الذين آمنوا بأسطورة الحرية المدنية في الثورة الفرنسية، سيّان إن كانوا هؤلاء أو أولئك؛ لأنّ ما يهم لدى شميت هو وجود الإيمان بالأساطير اللاعقلانية في الغرائز الحيوية للشعب، وليس في الأمر مفارقة إن كانت «دكتاتورية البروليتاريا تعني في ما تعنيه أيضاً العودة إلى سنة 1793»[4]، وهي السنة التي قطعت فيها الثورة الفرنسية رأس الملك!

في الأزمنة المعاصرة لا توجد الأساطير في تراجيديات الصراع بين الآلهة كما كان الأمر لدى اليونانيين، وإنّما في الصراع الوجودي بين أمم وقوميّات متناحرة، صراع يصنع فيه «روح الشعب» الأساطير والملاحم من أجل البقاء ومن أجل ضمان الوجود؛ «لأنّ الأسطورة الأكثر قوة تكمن في القومي»[5]. وبالفعل، إنّ وحدة الأفراد في هوية كيانية واحدة في أمة واحدة مخصوصة ومميزة عن غيرها من الهويات، تحتاج إلى تحريك الغرائز الطبيعية عبر الأساطير؛ أي بعيداً عن الدساتير العقلانية الحديثة، فواحداً من العيوب الكبرى للحداثة السياسية كان دفع «الإحساس بخصوصية المبادئ نحو طريق الانقراض»[6]. الإيمان العقلاني بكونية المبادئ الأخلاقية والسياسية على النمط الكانطي لن ينقذ أبداً سيادة الأمم، ولن يمنعها من الانقراض والزوال، ما ينقذها هو فقط تعلّق أعمى للشعب بالسيادة القومية، ولأنّه تعلّق أعمى فهو أسطوري ما فوق-عقلاني، وهو أمر وقفت دونه فلسفة هوبز.

1- *Ibid*., p. 49.

2- Die Lebensraum.

3- C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, trad. J. L. Schlegel, Paris, Seuil, 1988, p. 84.

4- *Ibid*., p. 89.

5- *Ibid*., p. 93.

6- *Ibid*., p. 99.

بقي أن نشير إلى أنّ شميت قد عبّر صراحةً، في أكثر من موضع من كتاباته، عن حاجته إلى فلسفة هوبز، على الرغم من هناتها، لتأصيل نظريته في السيادة، لكن ما لم يشر إليه شميت، إلا في نصوص محدودة العدد، هو حجم الحضور الهيغلي في تلك النظرية. ذكر في أكثر من موضع أنه ليس هيغلياً، وأنّ تصوره للسيادة قد يكون له مجرّد صدى قد يحيل على هيغل. غير أنّ التثبّت مليّاً في كتاب (**مفهوم السياسي**)، أو في غيره من الكتب، يؤدي إلى الإقرار بأنّ علاقة شميت بهيغل، عكس ما يقوله شميت، مؤكّدة جداً، بل إنّ جذور نظريته في السيادة لا يمكنها أن تكون سوى في (**فينومينولوجيا الروح**) وفي (**مبادئ فلسفة الحقوق**)؛ أي في تلك الفلسفة التي يعمل فيها الروح الموضوعي بكلّ ما أوتي من قوة النفي على تأسيس الدولة-الأمة قبل أن يتحوّل عبر تلك القوة نفسها إلى دائرة الروح المطلق وتمظهراته الجدلية في الفنّ والدين والفلسفة. يبدو لي أنّ الابتعاد قليلاً عن هوبز للاقتراب أكثر من هيغل قد ييسّر فهمنا لأصول المفهوم الشميتي للسيادة. فكر هيغل بصريح القول الشميتي «سياسي في المعنى الأكثر عمقاً». أن يقول شميت ذلك فمعناه أنّ السياسي الهيغلي هو، من وجهة نظر ما، «فكرة» يمكن التعويل عليها لتقصّي ما هو عميق جدّاً في ثنائية الصديق والعدو. يبدو لنا، إذاً، أنّ التأصيل الحقيقي لنظرية السيادة في تاريخ الفلسفة قد تحقق عندما انتقل شميت من فلسفة هوبز إلى فلسفة هيغل. في هذه الأخيرة فقط يأخذ مفهوم الصراع معناه الأكثر عمقاً حين يغدو إثبات الذات يمرّ موضوعياً عبر نفي الآخر، وليس بمجرد إبعاده وإقصائه.

أين تبدو لنا علاقات التقارب بين الفلسفتين؟

يحيلنا تصوّر شميت للعلاقة الصدامية الدائمة بين الصديق والعدو على جدلية الوعي بالذات الهيغلية القائمة في ماهيتها على النفي والصراع بين الأضداد. (**فينومينولوجيا الروح**) في نسختها الأولى لسنة (1807)، أو في نسختها الثانية ضمن (**موسوعة العلوم الفلسفية**) هي بصريح القول الهيغلي وصف لحركة الوعي الجدلية؛ أي وصف لتجاربه التاريخية. أن تكون تلك الحركة جدلية فمعناه أنّ الوعي بالذات يكتسب هويته بالصراع وفي الصراع مع ما يحمله هذا الصراع في طياته من «مأساة» وما يحويه من «تراجيديا» أثناء مغامرة الكفاح الوجودية من أجل البقاء في الحياة. هيغل هو، أيضاً، الفيلسوف الوحيد الذي رأى أنّ التراجيديا التي يحياها الوعي أثناء سيرورته التكوّنية هي ذاتها التراجيديا التي يحياها الواقع أثناء تراكمه في الزمان السرمدي للروح. الصراع في (**فينومينولوجيا الروح**) هو اسم آخر للواقع المتصارع. أمّا المغامرة بالحياة والمواجهة والمأساة والألم والموت، فكلها مركبات وعناصر النفي الذي يبلغ أقصى تعبيره السياسي داخل جدلية السيد والعبد وهي كما نعلم صراع الألم الوجودي من أجل الحرية، هذا في ما يخص العبد، وصراع الألم أيضاً من أجل إثبات السيادة، وذاك في ما يخص السيد. نقرأ في (**فينومينولوجيا الروح**) مقطعاً اختار له هيغل عن دراية كبرى العنوان «صراع وعيين بالذات متعارضين»[1]: «الوعي بالذات هو في البداية

1- Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, t. I, p. 158.

كائـن لذاتـه مسـاوٍ لنفسـه عـبر إقصـاء كلّ مـا هـو آخـر [...]، فـما هـو آخـر هـو موضـوع، موضـوع غـير ذي أهميـة ومتّسـم بالسـلبية، غـير أنّ الآخـر هـو أيضـاً وعـي بالـذات. وهكـذا ينبجـس وجهـاً لوجـه فـرد أمـام فـرد آخـر [...]، ويتحـدّد سـلوك الوعيـين بالـذات بطريقـة يثبـت فيهـا كل وعـي بالـذات وجـوده لنفسـه ووجـوده للآخـر بواسـطة الـصراع مـن أجـل الحيـاة والمـوت. كان مـن الواجـب عليهـما ضرورة أن يبـاشرا هـذا الـصراع»[1].

مـا يغـري كثـيراً لـدى هيغـل أنّ الـصراع لـه منطـق، بـل لـه منطـق موضوعـي يتسـم بالـضرورة، وذاك هـو عنـصر الجـدّة الـذي أدخلـه نسـق هيغـل في تاريـخ الفلسـفة. رفـع شـميت ذاك الـصراع الهيغلي الـذي يجـري بـين وعيـين بالـذات إلى مرتبـة الـصراع بـين الـدول، وأعـاد صياغتـه ليغـدو النـواة الصلبـة لثنائيتـه الصديـق والعـدو التـي هـي في جوهرهـا ثنائيـة الحيـاة والمـوت. ليـس لنـا هنـا أن نعلّـق عـلى مـدى وجاهـة إعـادة الصياغـة تلـك، بـل يكفينـا أن نثـير المسـألة لنتوقـف فقـط عنـد الانتبـاه إلى الجـذور الهيغليـة المخفيـة في نظريـة شـميت السياسـية: الدولـة الشـميتية شـبيهة بالوعـي بالـذات الهيغـلي؛ إذ حقيقتهـا بمـا هـي السـيادة ليسـت معطـى حاصـلاً بالبداهـة، بـل هـي صراع، وكفـاح، ومأسـاة، وتراجيديـا. الحيـاة ليسـت مضمونـة إلا بالاسـتعداد للمغامـرة بهـا، فهـي حـرب ضـدّ عـدوّ يشـخّص السـياسي وجـوده في الفضـاء العمومـي العالمـي!

قلنـا سـابقاً إنّ حضـور الهيغليـة لـدى شـميت لا يتوقـف عنـد حضـور (**فينومينولوجيـا الـروح**) فحسـب، بـل يمتـد أيضـاً إلى كتـاب (**مبـادئ فلسـفة الحقـوق**)[2]؛ حيـث يتمكّـن الـروح الموضوعـي بمـا هـو الـروح الـذاتي، وقـد تخـارج عـبر نفـي تجريـده، تمكّـن مـن تقديـم شرعيـة مـا للحـرب «متسـلحاً» بالمنطـق الجـدلي الموضوعـي. هـو منطـق عقـلاني يعمـل مـن أجـل إثبـات السـيادة عـبر الحـرب! نقـرأ في الفقـرة (279) مـن كتـاب (**مبـادئ فلسـفة الحقـوق**) مـا يـأتي: «سـيادة الشـعب جـزء مـن هـذه الأفـكار المبهمـة والقائمـة عـلى تمثّـل فـظّ للشـعب»[3]. بإمكاننـا أن نقـرأ أيضـاً في الفقـرة (321): «للدولـة فرديتهـا وهـذه الفرديـة موجـودة أساسـاً [...] في صاحـب السـيادة بمـا هـو فـرد واقعـي ومبـاشر»[4]؛ أو أيضـاً في الفقـرة (322): «إنّ الحـروب التـي عرفـت نهايـة سـعيدة قـد منعـت اضطرابـات داخليـة ورسّـخت القـوة الداخليـة للدولـة»[5].

عـلى أيـة حـال إنّ أغـراض عـودة شـميت إلى هيغـل عديـدة ومتنوعـة[6]، غـير أنّ الغـرض الـذي بـدا

1- *Ibid*.

2- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1988.

3- *Ibid*. § 279 Rem., p. 292.

4- *Ibid*., § 321, p. 323.

5- *Ibid*., § 322, p. 323.

6- حـول مقارنـة أكـثر اسـتفاضة بـين نصـوص هيغـل ونصـوص شـميت يمكـن الإحالـة عـلى الدراسـة القيّمـة التـي أنجزهـا جـان فرانسـو كرفيغـان:

لنا أنّه الأهم لديه على الرغم من عدم وجوده الصريح في النصوص الشميتية هو حاجته إليه للاستناد إليه عند خوضه صراعاً نظرياً مع تيار حقوقي آخر هو التيار المعياري الذي يمثّله في زمن شميت هانز كلسان، وريث كانط بامتياز. نتصوّر أنّ شميت عاد بكثافة إلى هيغل لغرض أبعد من هيغل ذاته! ففي اعتقادنا ما كان مهماً جداً لدى هيغل في كتاب (**المبادئ**)، بحسب شميت بطبيعة الحال، هو صراع هذا الأخير ضد وظيفة التشريع المعياري الكانطي، وما انجرّ عنها من «فيدرالية الدول» التي شاءها كانط أن تكون الموقع الأخلاقي-السياسي لتبادل الاعتراف بالسيادة بين الدول! يبدو لنا أنّ الفلسفة السياسية لهيغل قد أوجدت داخل جدلية الصراع بين الدول بهدف انتزاع الاعتراف، قد أوجدت منطقاً عقلانياً وموضوعياً للحرب بين الدول. في أحد وجوهها كانت غاية الاعتراف لدى هيغل موجّهة ضدّ شكلانية كانط؛ أي ضدّ معيارية الفلسفة النقدية في واجهتها العملية. في رأينا، إنّ نقد هيغل لمعيارية القانون لدى كانط سيكون أداة صلبة يعوّل عليها كارل شميت في نقده لمعيارية التشريع لدى كلسان. وعلى أية حال، كان واضحاً لدى شميت أنّ معيارية فلسفة القانون الكانطية لا تستطيع بشكلانيتها أن تفسّر المضامين الواقعية والتاريخية للدولة؛ لأنّ الأصل في تلك الفلسفة النقدية أنّها تهتمّ بشكل المعرفة، وليس بمضمون المعرفة، وهو ما يعني سياسياً أنّها تهتم بشكل الدولة وليس بمضمونها. يقول شميت: «إنّ الأمر الكانطي الذي يكون فيه الإنسان دائماً غاية وليس أبداً وسيلة لا قيمة له، إلا إذا توافرت شروط الاستقلالية المفترضة، وذاك أمر لا يخص سوى كائنات العقل المحضة دون أيّ صنف آخر من أصناف النوع البيولوجي. لتلك الأسباب، إن الفرد التجريبي لا أهمية له داخل الدولة»[1]، الأمر الكانطي المقصود هو بطبيعة الحال «لتتصرف بطريقة تُعامل فيها الإنسانية كغاية وليس أبداً كوسيلة»، وهو الأمر نفسه الذي سينقده لاحقاً شميت، وإن بطريقة مبطنة، لدى معيارية كلسان. إنّ النموذج الإنسانوي الكانطي، النموذج الكوسموبوليتي، الذي سيدافع عنه لاحقاً كلسان، لا معنى له لدى شميت الذي يؤمن إيماناً راسخاً بأنّ «من يتحدث عن الإنسانية إنما يريد خداعنا»؛ لأنه مفهوم شكلاني لا واقعيّة له، ولأنّ عالماً دون صراع لا وجود له أصلاً عدا في ذهن صاحبه فقط.

المعياري له معنيان في فلسفة شميت: هو أولاً حكم القيمة، وهو ثانياً إملاء قاعدة كلية قبلية كالقاعدة القانونية مثلاً، على سلوك بشري. في (**اللاهوت السياسي**) واجه شميت «حكم القيمة» بما سماه «القيمة الوجودية الخالصة»؛ لأنّ ما يهم في التشريع ليس وضع قاعدة قبلية، بل إيجاد حلّ إجرائي لوضعية وجودية يتعلّق بها وجود الشعب والدولة وصاحب السيادة. عملية إيجاد حلّ فعليّ ليست إلاّ «القرار» **الذي يتميز على القاعدة المعيارية بواقعيته**، ومن ثَمَّ بنجاعته السياسية القصوى. مثلاً، في الحرب «لا توجد غائية عقلانية، وليس ثمّة أيّ معيار مهما كان عادلاً،

J. F. Kervégan, *Hegel, Carl Schcmitt- Le politiaue entre spéculqtion et positivité*, Paris, PUF, 1992.

1- C. Schmitt, *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, trad. S. Baume, Genève, Dros, 2003, p. 128.

ولا يوجد برنامج مهما كانت نموذجيّته، وليس يوجد نموذج اجتماعي مهما كان حُسنه، بل أيضاً لا توجد أيّة شرعية ولا أيّة قانونية قد تبرران اقتتال الكائنات البشرية باسمهما»[1].

نقرأ في كتاب (**مفهوم السياسي**): «إنّ رفع مفهوم الدولة إلى مرتبة المفهوم-المعيار الكلي [...] قد يصل قريباً إلى نهايته مع بلوغ عصر شكل-الدولة ذاته»[2]. بداية الدولة لدى هيغل وشميت ليست عقداً اجتماعياً، وليست أيضاً عقداً أصيلاً كانطياً، بل هي بداية تعود في أصلها إلى الصراع من أجل انتزاع الاعتراف مع ما يقتضيه ذلك من نفي للذات داخل الحرب بغرض إثبات الحق المطلق للدولة في التمتع بسيادتها المطلقة.

لتأكيد ما ذهبنا إليه في تصوّرنا لعمق القرابة بين شميت وهيغل، وتحديداً ما ذهبنا إليه في تصوّرنا للأصل الهيغلي للثنائية المركزية الشميتية الصديق والعدو، لتأكيد ذلك نقترح عرض هذا النص من (**فينومينولوجيا الروح**) في نسخته الثانية الواردة في (**موسوعة العلوم الفلسفية**)، الذي نشهد داخله انتقال مسألة الاعتراف داخل النسق الهيغلي من دائرة الوعي بالذات إلى دائرة الدولة: «إنّ صراع الاعتراف والخضوع لسيّد هما **الظاهرة** التي انبجست منها الحياة المشتركة للبشر بما هي بداية الدول. أمّا **العنف** الذي هو الأساس في هذه الظاهرة فإنه على الرغم من ذلك ليس أساساً للحق، على الرغم من أنه اللحظة الضرورية التي لها مبرّرها في عملية المرور من **حالة** الوعي بالذات المغرق في الرغبة والفردية إلى حالة الوعي بالذات الكلي. إنّه البداية الخارجية أو البداية في داخل الظاهرة للدول وليس مبدؤها الجوهري»[3].

لا شك أنّ هذا مثل المقطع الذي خصّصه هيغل لتفسير انبجاس الدولة من داخل جدلية الاعتراف العنيف قد كان له الأثر الكبير في بلورة شميت لنظريته في سيادة الدولة المنبجسة بدورها من ثنائية الصداقة والعداوة. وبالفعل إن مهمة السياسي، بما هي فرض الاعتراف بسيادة الدولة عبر الحرب، لا تخلو من «الروح» الهيغلي؛ لأنّ جوهر تلك المهمة هو الاعتراف بعدو ما كعدوّ لي، واعتراف هذا العدو بأني عدوّ له! يقول شميت على إيقاع هيغلي خالص: «من إذاً سيكون عدواً لي؟ وبأيّة كيفيّة أعترف به كعدو، وبأيّة كيفية يجب عليّ أن أعترف بأنه يعترف بي عدواً؟ تكمن عظمة مفهوم العدو في هذا الاعتراف بالاعتراف المتبادل [...] من الذي أستطيع بصفة عامة أن أعترف به عدوّاً؟ يبدو أنّ ذاك الأمر فقط هو الذي يضعني موضع سؤال فعندما أعترف به عدوّاً أعترف بأنه بمقدوره أن يضعني موضع سؤال. ومن هذا الذي سيضعني فعلياً موضع سؤال؟

1- NP., p. 90.

2- *Ibid*, p. 53-54.

3- Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 433 Rem., p. 231.

التشديد في الاقتباس من هيغل.

أنا الوحيد القادر على ذلك. أو أخي. الآخر هو أخي وأخي هو عدوي [...]. إنّه التوتر الجدلي الماسك بزمام حركة تاريخ العالم، غير أنّ تاريخ العالم لم يبلغ بعدُ منتهاه [...]. تذكّر الجمل البديعة للفيلسوف: إنّ العلاقة مع الذات التي تكون عبر الآخر هي اللامتناهي الحقيقي. يقول الفيلسوف إنّ نفي النفي ليس تحييداً، وعلى الرغم من ذلك إنّ اللامتناهي الحقيقي متعلّق به. اللامتناهي الحقيقي هو المفهوم الأساسي في الفلسفة: العدو هو صورة سؤالنا الخاص. فالبؤس لمن ليس له صديق؛ لأنّ عدوه سينتصب له حاكماً في محكمة ستقاضيه، والبؤس لمن ليس له عدو لأنني أنا سأكون عدوه يوم القيامة»[1].

يبدو لنا أن معجمية هذا النصّ الشميتي مثقلة جداً بالروح الموضوعي العامل في (**مبادئ فلسفة الحقوق**) لهيغل، الذي نذكّر هنا بأنّه كتاب يحمل عنواناً ثانوياً «علم الدولة». في ذاك الكتاب تحدث هيغل عن «تاريخ العالم» وعن «محكمة العالم» (§341) وأيضاً عن «تاريخ العالم بما هو محكمة للعالم» (§342)، أمّا مفهوم «اللامتناهي الحقيقي»، وهو اللامتناهي الذي يتناهى عبر النفي في الجزئي الواقعي، فلا شك أبداً في أنه اللامتناهي الهيغلي، ولا شكّ أيضاً في أنه قد تكوّن في أحشاء (**علم المنطق**) الجدلي، ذاك الكتاب الذي تجاوز واحتفظ باللامتناهي الكانطي الذي لا يتناهى أبداً، وظلّ شكلانياً محضاً خالياً من أيّ مضمون!

الخاتمة

ما الذي بقي لنا أن نستنتجه من نظرية السيادة لدى كارل شميت؟

سنستنتج كل شيء ولا شيء!

لن نستنتج أيّ شيء منها إذا كنّا قد تكوّنا في ميتافيزيقا السياسة كتلك التي كتب فيها مثلاً أفلاطون من القدامى أو كانط من المحدثين، ميتافيزيقا أرادت أن تردّ السياسة إلى قاعدة «هذا ما يجب أن يكون»! لكن، في المقابل، سنستنتج كلّ شيء من تلك النظرية نفسها إذا رمنا تدوير الزوايا للنظر إلى المسألة نفسها من خلال قاعدة «هذا ما هو كائن». من وجهة نظر ما هو كائن، فإنّ العلاقات بين الدول هي صراع مطلق مع عدوّ مطلق من أجل الحفاظ على الدولة، حرب لا هوادة فيها ضدّ عدوّ، وهو عدوّ ينبغي تخيله واختلاقه إن لم يكن موجوداً واقعياً، تلك العلاقات بين الدول هي أيضاً سرداب مظلم من العنف والعنف المضاد بين هويات ثقافية وحضارية متصادمة، ولأنّها سرداب مظلم فإنّ الدولة تحتاج إلى ما أبعد من القوانين العقلانية المستنيرة لتحفظ وجودها، إنّها لا تحتاج إلى نظريات «الأنوار» الشكلية، بل إلى السياسي القادر على رؤية العدو وتشخيصه داخل الظلام!

1- C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Expériences des années 19451947-*. , cité par Julien Freund, in: Préface, *Notion du politique*, op., cit., p. p. 37-38.

كل ذلك قد يفسّر لنا أيضاً الانقلاب الذي أحدثه في ذواتهم من تبقى من كبار اليسار العالِم: باليبار، دريدا؛ أي أولئك الذين انتبهوا أخيراً، في حدود السنوات (1990) تقريباً، وهو تاريخ لم يرد بالمصادفة[1]، انتبهوا إلى ضرورة نقل كتابات كارل شميت من «اللغة-الأم»؛ أي الألمانية، إلى «الوطن-الأم»؛ أي فرنسا، تلك التي أضحى وجودها مهدداً فعلياً بفعل العولمة الليبرالية القاتلة للأمم!

1- نلاحظ أنّه باستثناء كتاب مفهوم السياسي الذي تُرجم إلى الفرنسية سنة 1972 لدى الناشر كلمان لفي، فإنّ أهم كتب شميت التي بدأت تصدر في ألمانيا منذ سنة (1914) لم تُترجم إلى الفرنسية إلّا في محيط السنوات 1990: التمثيل البرلماني والديمقراطية تُرجم سنة 1988 على الرغم من صدوره منذ سنة 1932، **اللفياثان في نظرية الدولة لدى توماس هوبز** تُرجم فقط سنة 2000، الدكتاتور تُرجم سنة 2000، على الرغم من صدوره سنة 1919، ناموس الأرض تُرجم سنة 2001، أما قيمة الدولة ودلالة الفرد فإنه لم يُترجم إلّا سنة 2003 على الرغم من صدوره منذ سنة 1914!

التأويل في الكتاب المقدس

نشيد الإنشاد نموذجاً

رسلان جاد اللّه عامر*

للتأويل علاقة وثقى بالدين، وربّما ليس من المبالغة القول إنّ نشأة التأويل ارتبطت بالدين أكثر من أيّ عامل سواه، منذ بدأ العقل البشري بامتلاك منهجية التفكير المنتظمة، وأخذ يراجع ما لديه من معتقدات وأفكار مقدسة، ليجعلها ذات معانٍ أعمق تتجاوز شكلها الحرفي المرفوض لما فيه من تسطح وسذاجة، لا يتحقق فيهما الانسجام بين مُركبّتي الحقيقة، الإيمانية والعقلانية.

ومع ظهور الأديان التاريخية الكبرى، كان التأويل قد قطع بدوره شوطاً مواكباً لتطورها، وممّا لا شك فيه أنّ اللاهوت المسيحي، الذي تشكّل في البيئة الثقافية الهلينستية التي كان للفلسفة فيها حضور قوي، فتأثر بها وتفاعل معها، أدّى دوراً كبيراً في تطور الهرمينوطيقا، وهذا ما تتابع لاحقاً في كلّ مراحل النهضة الأوربية الحديثة، التي جعلت التأويل في المحصلة ميداناً معرفياً مستقلاً بذاته.

لقد تركزت الهرمينوطيقا في المسيحية بشكل رئيس

ماذا لو نجحت المساعي المطالبة بناء على حرفية النشيد بإزالته من الكتاب المقدس؟ أكان السفر سيحفظ أم سيندثر، وهذا هو الأرجح مع ما هو متوقع من عدم الاكتفاء بحذف السفر من الكتاب، وذهاب خصومه إلى حظره ومنع تداوله كما حدث مع أسفار أخرى؟

* باحث - سورية.

على تأويل نصوص الكتاب المقدس بما يخدم العقيدة ويتناسب مع الظروف والضرورات الموضوعية المحيطة، وهذا ما فعلته اليهودية بدورها أيضاً، وفي ما يأتي ستبحث هذه الدراسة في نشأة وتطور كل من التأويلين اليهودي والمسيحي للكتاب المقدس بشكل عام، وهذا ما سيتضمنه الفصل الأول من هذه الدراسة، أمّا فصلها الثاني فسيتركز بشكل خاص على سفر «نشيد الإنشاد».

I- نشأة وتطور التأويلين اليهودي والمسيحي

1- التأويل اليهودي

بعد دمار مدينة أورشليم على يد نبوخذ نصر عام (607 ق.م)، هرب الآلاف من أهلها إلى مصر، ثمّ انتقل العديد منهم إلى مدينة الإسكندرية التي أسسها الإسكندر المقدوني بعد استيلائه على مصر عام (332ق.م)، والتي أصبحت لاحقاً مركزاً للحضارة الهلينية، وحافظت على موقعها المهم حتى خلال الفترة الرومانية، وهناك التقى اليهود بالثقافة اليونانية، وتفاعلوا معها إيجاباً وسلباً.

وفي جدلهم وجدالهم مع هذه الثقافة المتقدمة، بدأ يهود الإسكندرية يستخدمون أساليب جديدة لمواجهة التحديات التي وضعها أمامهم الفكر الفلسفي اليوناني، مستفيدين في ذلك من تجربة المفكرين اليونانيين أنفسهم في التعامل مع أساطيرهم الدينية الخاصة، فمنذ قرون كان هؤلاء المفكرون قد اقتنعوا بأنّ الأساطير اليونانية، التي تتحدث عن الآلهة والعمالقة والخارقين لا يقبلها المنطق، فأعادوا طرحها بأسلوب جديد، يقوم على التفسير المجازي أو الرمزي، وأدى نمو الفلسفة في اليونان القديمة إلى تطور المنهجية العقلانية، التي عزّزت هذا الأسلوب في تفسير الأساطير، الهادف إلى إيجاد معانٍ أخرى، أو معانٍ أعمق، مخبأة تحت السطح الظاهري لهذه الأساطير، ترتبط بظواهر طبيعية أو بقيم إنسانية، وكثيراً ما اعتمدت هذه العقلانية على أصول كلمات (etymologies) مزعومة، لتفسير الأساطير بعيداً عما كان فيها من إشارات إلى الآلهة، والكائنات الخارقة، والوحوش الخرافية، فمثلاً فسر الكاتب اليوناني القديم بالايفاتوس (Palaiphatos) أسطورة الأميرة يوروبا (Europa)، التي حملها كبير الآلهة زيوس إلى كريت على ظهره عندما تنكر على شكل ثور وسيم، على أنها مجرد حادثة اختطاف امرأة من قبل رجل كريتي كان يدعى «تاوروس»، واسمه (Tauros) يعني «الثور» باليونانية، وبهذا الأسلوب العقلاني نفسه، أصبحت سكيلا (Skylla)، الكائن الوحشي الآكل للحم البشر، الذي هاجم أوديسيوس، في ملحمة الأوديسا، هي مجرد تسمية لسفينة قراصنة أشرار قاموا بهذا الهجوم[1]، وفي هذا السياق الفكري الساعي لعقلنة الأساطير، كان لأطروحة الكاتب اليوناني يوهيميروس (Euhemerus)، الذي برز قبل الميلاد بثلاثمئة سنة تقريباً، تأثير كبير ومديد في تاريخ تفسير الأساطير، بنظرتها التي ترى أنّ الآلهة كانوا في الأصل أناساً عظماء، رفعهم التبجيل الشعبي على أعمالهم الجليلة إلى مستوى الألوهة[2].

1- الموسوعة البريطانية، النسخة الرقمية: https://www.britannica.com/topic/myth

2- المرجع السابق.

كان على المفكرين من يهود الإسكندرية أن يواجهوا التحدي العقلاني المطروح من قبل الفكر اليوناني على جبهتين:

أولاهما الجبهة التوفيقية الذاتية؛ حيث سعى المفكرون اليهود المتأثرون بالثقافة اليونانية فيها لإيجاد توافق وانسجام ذاتي داخلي بين معتقدهم الديني اليهودي، والفكر العقلاني اليوناني الذي اكتسبوه، وحلّ ما بينهما من تعارض.

وثانيهما الجبهة الدفاعية الموضوعية، التي كان على هؤلاء المفكرين فيها أن يردوا على الهجوم الخارجي على اليهودية من قبل المفكرين اليونانيين، واعتبارهم لها مجموعة من الخرافات والحكايات، لرد الاعتبار إلى اليهودية، التي ظلوا، بوصفهم منتمين إليها، يرونها ديانة الحق الوحيدة.

وفي كلا الموقفين، وجد مفكرو اليهود الحلّ عند اليونانيين أنفسهم، فاقتبسوا منهم مبدأ التفسير المجازي لقصصهم الدينية التي تتعارض بشكلها الحرفي مع المنطق. ومن أشهر هؤلاء المفكرين فيلون الإسكندري (Philo of Alexandria) (25 ق.م - 50م)، الذي كانت اليونانية لغته الأساسية، ومرجعه الكتابي هو الترجمة اليونانية السبعينية (Septuaginta) للأسفار اليهودية. وفي وقتٍ تبادل فيه اليونان واليهود الرفض العقائدي والثقافي، جمع فيلون بين الثقافه اليونانية والنشأة اليهودية، على ما بينهما من خلافات وتعارضات، وحافظ على إيمانه بأن اليهودية هي الدين الحق، لكن، بخلاف الكثيرين، كان على قناعة بأنّ الأسفار اليهودية تحتوي على مضامين فلسفية، ولحلّ التعارض بينها وبين الفلسفة اليونانية، وإظهارها أمام اليونان بطريقة مقبولة، لجأ فيلون إلى الأسلوب المجازي في تفسير الأسفار اليهودية، وكان قد سبقه العديد من اليهود في ذلك، ومنهم مثلاً من فسّر إبراهيم بالنور أو العقل، وسارة بالفضيلة، لكن فيلون تميّز عليهم بجعله التأويل مذهباً قائماً في حد ذاته، ومنهجاً محدداً في الفهم[1].

ورأى فيلون أن التأويل الباطني للنص المقدس هو بمنزلة روحه، أمّا التفسير الحرفي فهو مجرد جسم لهذا النص، وهو يؤدي إلى الضلال، وهكذا أوّل فيلون جنة التوراة بأنّها ملكوت الروح، وشجرة الحياة بأنّها خوف الله، وهابيل بأنه التقوى الخالصة، وقابيل بأنه الأنانية[2]، كما فسر الأنهار الأربعة في الجنة بأنها الفضائل الأربعة الأصيلة، فنهر فيشون يمثل التعقّل، ونهر جيحون يشير إلى الرزانة، فيما يرمز نهر دجلة إلى الثبات، ونهر الفرات إلى العدل[3]، وهكذا دواليك...

لم يعر اليهود أفكار فيلون اهتماماً يُذكر، وأهملوها بعد موته، بعكس المسيحيين الذين

1- بدوي، عيد الرحمن، مذاهب الإسلاميين: المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت 1994، ص756.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- موقع مكتبة برج المراقبة التابع لحركة شهود يهوه:

Watchtowe ONLINE LIBRARY http://wol.jw.org/en/wol/d/r1/lpe/2005442?q=philo&p=par

تأثروا كثيراً بمنهجه وتعاليمه، حتى أن أوسابيوس (Eusebius) وبعض آباء الكنيسة اعتقدوا أنّه اهتدى إلى المسيحية، كما عدّه هيرونيموس (Jerome) واحداً من آباء الكنيسة، وبه تأثر أوريغانوس أشهر المؤولين المسيحيين، كما أدّت كتاباته و تعاليمه عن اللوغوس (الكلمة الإلهية) دوراً مهماً في تطوير عقيدة الثالوث في المسيحية[1].

مع استمرار وتطور عملية تفسير النصوص المقدسة عند اليهود، تغيّرت أشكال التفسير وأساليبه وغاياته، بما يتناسب مع تغيرات الزمان والمكان والظروف.

وفي العصر الوسيط طور الأحبار اليهود أربعة مناهج لتفسير التوراة، كلّ منها يخاطب شريحة من الجمهور بحسب درجة وعيها وثقافتها، ولكل منها مستوى فهمه الخاص للنص ومضمونه وغاياته، وقد أطلق اليهود على هذه المناهج تسمية (Pardes)[2]، وتعني «البستان» أو «الفردوس»[3]، وهي تسمية تتألف من الحروف الأولى (PaRDeS) لأربعة مصطلحات هي: 1-بشاط (Peshat)، وهو المعنى المباشر البسيط أو الحرفي للنص؛ 2- رمز (Ramez)، وهو المعنى العميق المجازي أو الرمزي؛ 3- دراش (Derash)، وهو المعنى الجدلي أو القياسي، ويدخل فيه التفسير الوعظي والأخلاقي، والمنطقي، والمقارني؛ 4-سود (Sod)، وهو المعنى الباطني السراني أو الروحي.

وغاية كل أنماط الباردیس هي الوصول إلى المعنى الأشمل للنص، وهي لا تتناقض من حيث المبدأ مع بعضها، وغالباً ما يكون هناك تداخل كبير بين المناهج، فمثلاً قد يتأثر الفهم المباشر لآية ما بتفسير باطني لها، أو قد يتمّ تحديد «مجاز» ما بـ«قياس» الكلمة مع معانٍ أخرى للكلمة نفسها.

إضافة إلى ذلك في القرن الميلادي الثالث تقريباً، بدأت تظهر مقاربة باطنية (mystical) في تفسير الكتاب المقدس على أساس افتراض أن التوراة تحتوي على معرفة سرية بشأن الخلق وتجليات الله، والطريقة الوحيدة لكشف هذه الأسرار هي معرفة كيفية فك شيفرة النص وحلها، وكان الباطنيون اليهود يرون أنّ أيّ فارق بسيط في فهم النص، من النص بأكمله، وحتى كلّ حرف من حروفه، كافياً لتكوين فكرة في اكتشاف الأسرار الإلهية، ويمكن للمرء بعد أن يكشف هذه الأسرار أن يستخدم النص في الطقوس الباطنية للتأثير على كلا العالمين السماوي والأرضي، وتُعدّ

1- المرجع السابق

2- الويكيبيديا، الروسية والإنكليزية:

https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B0%D1%80%D0%B4%D0%B5%D1%81

https://en.wikipedia.org/wiki/Pardes_(Jewish_exegesis)

3- قنديل، عبد الرزاق أحمد، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط، 1984م، ص131.

يرى بعض المؤرخين أنه لولا بولس لما كان للمسيحية أن تكون أكثر من طائفة يهودية فلسطينية مغمورة تتبع يسوع الناصري، ولذلك ليس غريباً أن نجد لديه بشكل خاص إرهاصات نشأة التأويل المسيحي إضافة إلى وجودها بشكل عام عند بقية كتبة الأسفار الإنجيلية.

أسماء الله أحد أعظم مصادر القوة، ويفترض فيها أن تكون مخفية في أشكال مختلفة في جميع أنحاء النص، ويمكن كشفها إضافة إلى جوانب أخرى من المعرفة الخفية بالعمل الدؤوب على النص وإعادة ترتيب الفواصل بين الكلمات فيه.

وقد اعتمد الباطنيون على منهجية الباردیس، وبالأخص «السود» منها، ولكنهم ذهبوا في ذلك إلى أبعد مدى، وتجاوزوا كل تفسير يقوم على معنى النص، ليفسروا النص بناء على «مبناه»، ومحتواه من كلمات وحروف وفواصل، ودخلوا في ما يسمى «علم الحروف والأرقام»، وهذه عموماً سمة الحركات الباطنية في التاريخ، ومن أشهر الطوائف اليهودية في هذا المجال طائفة «القبالاه» (Kabbalah)، التي بدأت بالظهور في القرن الميلادي الثاني عشر ولا تزال موجودة حتى اليوم.

وللبحث عن المعاني العميقة الخفية والسرية للكلمات وراء الحروف، طوَّرت القبالاه ثلاثة أساليب لتأويل النصوص المقدسة، وهي:

أ- جيماتريا (gematria)[1] (حساب الحروف والأرقام)، وتستخدم لمعرفة المعاني من خلال القيمة العددية للكلمات، وهي طريقة سبق أن ساهم أيضاً في تطويرها كلّ من الآشوريين والبابليين والإغريق.

ب- نوتاريكون (notarikon)[2]، وهي إيجاد كلمات أخرى لها دلالة ما من خلال استخدام الحرف الأول أو الأخير من الكلمة المراد تفسيرها؛ أو باستخدام كلّ من الحرف الأول والأخير، أو الحرفين المتوسطين معاً لتشكيل كلمة أخرى.

ج- تيمورا (temurah)[3]، وتعني إعادة ترتيب الكلمات والجمل في النص الكتابي للوصول إلى معناه الباطني الأعمق.

تعتمد القبالاه على أطروحة الفيض (emanations) الإيزوتيريكية (esoteric)، وتستخدم مصلح

1- https://en.wikipedia.org/wiki/Gematriah

2- https://en.wikipedia.org/wiki/Notarikon

3- https://en.wikipedia.org/wiki/Temurah_(Kabbalah)

السـفيروت (Sephirot)[1]، وهـو مفهـوم أسـاسي فيهـا، ويعنـي «الفيـوض»، ومفردها «سـفيرا» (Sephirah)، وعددهـا في القبـالاه عـشرة منهـا المذكـر ومنهـا المؤنـث، ومـن خلالهـا يـُظهر اللـه نفسـه، ويخلـق بشـكل واعٍ كلاً مـن العـالم الفيزيـائي، وسلسـلة العـوالم الميتافيزيقيـة السـيفيروتية، التـي يرمـز كلّ منهـا إلى صفـة مختلفـة مـن صفـات اللـه.

أول طـرح لهـذه الفكـرة نجـده في كتـاب «سـفر ييتزيـرا» (Sefer Yetzirah) القبـالي، الـذي يشـكّل مـع كتـاب «الزوهـار» (Zohar) أسـاس القبـالاه.

تتألـف السـيفيرات مـن عـشرة عنـاصر أو شـخصيات موزعـة عـلى ثـلاث مراتـب، وتنتمـي إلى أربعـة عـوالم، وهـي: عـالم الفيـض، وعـالم الخلـق، وعـالم التكويـن، وعـالم الفعـل.

في العـصر الحديـث، ومـع صعـود ونمـو حركـة التنويـر (Enlightenment) في القـرن الثامـن عـشر، ومـا تـلاه، تأثـر اليهـود بدعوتهـا لإخضـاع العقـل للديـن، ومناداتهـا بحريـة المعتقـد والمسـاواة بـين النـاس، وظهـرت في أوسـاط اليهـود تيـارات مختلفـة، لا يـزال لهـا امتدادهـا وحضورهـا الكبـيران حتـى يومنـا الحـاضر، وهـي:

1- التيـار الإصلاحـي، وهـو التيـار الداعـي إلى فهـم الديـن وتأويـل الأسـفار المقدسـة عـلى أسـاس العقـل، وبمـا يتناسـب مـع الظـروف والـضرورات الموضوعيـة، وكان الفيلسـوف اليهـودي الألمـاني مـوسى مندلسـون (Moses Mendelssohn)[2]، (1729-1786)، وحركـة الهاسـكالاه (Haskalah) التنويريـة مـن أشـهر ممثليـه.

2- التيـار التوفيقـي[3]، وهـو السـاعي إلى المواءمـة بـين العقـل والديـن، وقد كانـت حركة الأرثوذكسـية الجديـدة (Neo -Orthodoxy) التـي أسسـها رفائيـل هـيرش (S. R. Hirsch) (1808-1888م) مـن أشـهر ممثليـه، وهـو يشـكل اسـتمراراً للتوجـه الـذي ظهـر عنـد المـتأثر بابـن رشـد، الفيلسـوف اليهـودي ابـن ميمـون، وأتباعـه مـن يهـود الأندلـس، وفيـه يعـدّ العقـل رديفـاً للديـن وتابعـاً لـه.

3- التيـار الأصـولي[4]، أو اليهـودي الأرثوذكـسي، ويضـم المتمسـكين بالتقاليـد الموروثـة، وبالفهـم الحـرفي للأسـفار المقدسـة، الرافضـين للتأويـل، والمقاومـين للاندمـاج، وكان مـن أشـهر شـخصياتهم الحاخـام مـوسى صوفـر (Moses Sofer) (1763-1839م)، الـذي أدّى دوراً مهـماً في إيقـاف مـد حركـة الإصـلاح.

1- https://en.wikipedia.org/wiki/Sephirot & https://ru.wikipedia.org/wiki/Сфирот

2- فتـاح، عرفـان عبـد الحميـد، اليهوديـة: عـرض تاريخـي والحـركات الحديثـة في اليهوديـة، دار البيـارق ودار عـمار، عمّـان، 1996، ط1، ص149.

3- المرجع السابق، ص163.

4- المرجع السابق، ص162.

4- التيـار المشـيحاني (أو الميسـياني)، وفيـه اسـتمرت عقيـدة انتظـار المسـيح اليهـودي المخلـص (Messiah).. عنـد طوائـف كالحريديـم[1]، فيـما ظهـرت طوائـف أخـرى تبعـت مسـحاء أدعيـاء، كيهـود الدونمـة الذيـن تبعـوا شـبتاي صبـي في القـرن السـابع عـشر، والطائفـة الفرانكيـة التـي تبعـت جيكـوب فرانـك في القـرن الثامـن عـشر، وغيرهـم[2]...

5- التيـار الباطنـي، وقـد سـبق الحديـث عنـه، وهـو لا يـزال ممثـلًا في عـدة طوائـف أشـهرها القبـالاه، والحسـيديم[3] المتفرّعـة عنهـا، التـي أسسـها بعـل شـم تـوف (1698-1760م)، بهـدف تشـكيل نسـخة شـعبية مـن القبـالاه.

2- التأويل المسيحي

الإيمـان بالمسـيح المخـّلص (المشـيح بالعبريـة) (Messiah) هـو معتقـد أسـاسي في الديـن اليهـودي، وعـلى مـرّ زمانهـم كان اليهـود ينتظرونـه، ليـأتي ملـكاً قومياً عظيـماً، يقيـم مملكـة بنـي إسرائيـل العظمى، التـي ستسـود عـلى كلّ أمـم العـالم.

وبقـدر مـا كانـت الظـروف تشـتد وتسـوء، كان الأمـل بقـدوم المسـيح المنتظـر يصبـح أقـوى، وتوقـع قدومـه يصبـح أقـرب، وهـذا هـو مـا كان عليـه الحـال أيـام الحكـم الرومـاني لفلسـطين القديمـة.

لكـن عندمـا ظهـر يسـوع النـاصري بدعوتـه إلى المحبـة والسـلام، وفتـح بابهـا أمـام كل الأمـم، وآمـن بـه بعـض اليهـود، رفضـه معظمهـم؛ لأنـه لم يـأتِ بطـلاً قومياً بالصـورة التـي كانـوا يتوقعونهـا، بـل يريدونهـا، وفي النهايـة صُـلب بوصفـه مرتـداً.

وعندمـا تابـع تلاميـذه نـشر رسـالته، اصطدمـوا بمسـائل في منتهـى الجديـة، كنـشر الرسـالة بـين الوثنيـين، وموقـع نامـوس مـوسى والأسـفار اليهوديـة القديمـة في الدعـوة الجديـدة، والعلاقـة بـين يسـوع المسـيح والعهـد اليهـودي القديـم ككل، وسـواها.

وفي هـذا السـياق كان للقديـس بولـس، وهـو الحـبر اليهـودي الفريـسي السـابق، الفضـل الأكـبر في تحديـد ملامـح الديـن الجديـد، وطـرح المسـيحية ديانـةً مسـتقلةً، لا تتبـع اليهوديـة، ولا تلغيهـا، ولا تسـتكملها، بـل تسـتوعبها، وتعيـد هيكلتهـا وهندسـتها بالكامـل، وتنقلهـا مـن ميـدان إلى ميـدان آخـر،

1- كيبـل، جيـل، الحـركات الأصوليـة المعـاصرة في الديانـات الثـلاث، ترجمـة نصـير مـروة، دار قرطبـة للنـشر والتوثيـق والأبحـاث، ليماسـول-قبرص، 1992، ص169.

2- السـويلم، أسـماء سـليمان، الفـرق اليهوديـة المعـاصرة، قسـم الدراسـات في كليـة التربيـة في جامعـة الملـك عبـد العزيـز، ص229.

3- كيبل، جيل، المرجع السابق، ص189.

وتحولها من ديانة قومية إلى ديانة عالمية، وتنقلها من العلاقة المبنية بين الله والإنسان، وبين الإنسان والإنسان على الشرائع والقوانين، إلى العلاقة التي تقوم على النعمة الروحانية والمحبة السامية.

يرى بعض المؤرخين أنه لولا بولس لما كان للمسيحية أن تكون أكثر من طائفة يهودية فلسطينية مغمورة تتبع يسوع الناصري، ولذلك ليس غريباً أن نجد لديه بشكل خاص إرهاصات نشأة التأويل المسيحي إضافة إلى وجودها بشكل عام عند بقية كتبة الأسفار الإنجيلية. ففي رسائل بولس، نجده يدعو إلى عدم فهم أسفار اليهود المقدسة فهماً حرفياً، بل روحياً، فبهذا الشكل فقط يمكن فهم العلاقة الوثيقة بينها وبين يسوع، وهذا ما نجده مثلاً في رسالته (2كور 3: 6)؛ حيث يقول إن «العهد الجديد هو عهد الروح، لا عهد الحرف، لأن الحرف يميت، أما الروح فتحيي»[1]، كما يقول في الرسالة نفسها أيضاً (2كور 3: 14-18) ما معناه «أن الغشاوة على البصيرة التي تمنع الفهم السليم للكتاب المقدس لا يمكن نزعها إلا بالإيمان بيسوع المسيح والاهتداء إلى الرب فقط»، وثمة في رسائله العديد من الآيات التي يدعو فيها إلى إعادة فهم النصوص الدينية فهماً ينسجم مع الإيمان بمسيحية يسوع، ويستجلي معانيها المتوافقة مع رسالته.

لكن دعوة بولس إلى إعادة فهم الأسفار اليهودية القديمة بروح الإيمان المسيحي الجديد، بقيت عنده توجهاً بدائياً يقوم على الإيمان وحده، ولم تتحول إلى منهج تأويلي متماسك، وهو نفسه يقول بهذا الخصوص في (1كور 2: 7): «نتكلم عن حكمة الله الخفية السرية التي أعدها الله لنا قبل الدهور في سبيل مجدنا»، وفي (1كور 2: 4): «لم يعتمد كلامي وبشارتي على أسلوب الإقناع بالحكمة، بل على ظهور الروح والقوة».

مع الانتشار والتطور اللاحق للمسيحية، ومواجهتها للتحديات المختلفة، وجب عليها أن تطور فكرها اللاهوتي، وأن تدخل مضمار التأويل بشكل منظم، وهذا ما اقتضته بشكل عام الضرورات الآتية:

1- حاجة المسيحية إلى إثبات نفسها ديناً جديداً: حيث كان على الكنيسة أن تحدد العلاقة بين عهدها الجديد والعهد القديم، وموقفها من عقائد اليهود، وشريعة موسى، وأن تعيد تفسيرها بما ينسجم مع الإيمان الجديد، الذي احتلت فيه الكنيسة موقع الشعب المختار، ولم تعد البنوة فيه لإبراهيم بالدم، بل بالروح عبر الإيمان بالمسيح، وأصبح الختان فيه هو ختان القلب من الخطيئة، وليس ختان الجسد، ولم تعد الشريعة مجموعة من القوانين والأحكام، بل أصبحت نعمة وبراً ومحبة وسلاماً... وهكذا دواليك.

1- اعتُمد في هذه الاقتباسات على نسخة «العهد الجديد»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1969.

2- حاجة الكنيسة إلى استكمال هيكلها العقائدي والتنظيمي: فمع نمو وتبلور الكنيسة، صار لزاماً عليها استكمال هيكلها العقائدي والتنظيمي، ووجب عليها أن تحدّد موقفها من قضايا عقائدية مثل «الثالوث» و«الكلمة الإلهية» و«طبيعة المسيح»، و«الفداء والخلاص»، وما شابه ذلك، ومسائل تنظيمية واجتماعية، كإدارة الكنيسة، والخدمة فيها، وقضية التبتل والرهبنة، وهلم جرا...

3- حاجة الكنيسة إلى تحديد العلاقة بينها وبين الكتاب المقدس: تبلورت الكنيسة الرسمية (الكنيسة الكاثوليكية الأرثوذكسية)، كما كانت تسمى بداية، في أجواء كانت المسيحية تنتشر فيها من دون وجود سلطة مركزية منظمة، ولذلك كثرت الأسفار المكتوبة، واختلفت في ما بينها، واختلفت معها العقائد والمذاهب المرتبطة بها، ولم تستطع الكنيسة أن تحسم أمر النصوص القانونية التي دخلت في «العهد الجديد» إلا في مجمع نيقيا عام (325م)، وفيه تمّ اعتماد (27) سفراً، بعد عدة مجامع سابقه، كان العدد يزيد فيها أحياناً أو ينقص، وخلال هذه المدة كان اللاهوت المسيحي قد تطور على يد «آباء الكنيسة»، وهم كبار رجال الدين والكهنة، الذين عادت إليهم مسألة الاعتراف بالمرجعية التاريخية لأسفار العهد القديم اليهودية، وتحديد أسفار العهد الجديد، والرُسُوّ النهائي على شكل محدد «للكتاب المقدس» أو «البيبليا»، كما يعود إليهم البت في القضايا التي سبق الحديث عنها، و هؤلاء الآباء وضعوا كتباً كثيرة يطلق عليها تسمية «التقليد الآبائي» أو «الآبائيات» (Patristics)، وهنا كان على الكنيسة أن تنظم العلاقة بين كلّ من الكتاب المقدس والآبائيات، وبينها هي وبينهما لكونها لا تقوم عليهما، ولكن على المسيح والروح القدس.

4- ضرورة الدفاع عن المعتقدات المسيحية الرسمية ضد المسيحية غير الأرثوذكسية، والهرطقة، والوثنية، والفكر الفلسفي: واجهت الكنيسة الرسمية (الكنيسة الكاثوليكية الأرثوذكسية)، تحديات من تيارات مسيحية أخرى، كالباطنية المسيحية، المعروفة بالغنوصية (Gnosticism)، التي لم تكن تعترف بدور الكنيسة في الخلاص، وكانت ترفض الإرث اليهودي، وإلهه يهوه، وتختلف مع الكنيسة في الكثير من القضايا الجوهرية؛ واليهودومسيحية (Judeo- Christianity)، التي اشتهر من طوائفها «طائفة الناصريين» (Nazarenes)[1]، و«طائفة الإيبونيين»؛ أي «الفقراء» (Ebionites)، وهي طوائف كان معظم أعضائها من اليهود الذين آمنوا بيسوع، لكنّهم أصرّوا على التمسك بشريعة موسى، وخالفوا الكنيسة التقليدية في العديد من معتقداتها، ورفضوا الثالوث، وبنوة المسيح لله، وعَدّوا المسيح مخلوقاً، و هلم جرا؛ كما كان عليها أن تواجه لاحقاً خلافات داخلية في الرأي، اصطلح على تسمية أصحابها بـ «المهرطقين» أو «الهراطقة»، على غرار «الأريوسية» (Arianism) التي تنفي لاهوت المسيح، ومذهب «الطبيعة الواحدة» (Monophysitism) الذي يقول بطبيعة واحدة

1- هذه الطائفة هي نفسها «طائفة النصارى»، التي عرفت بدرجة ما انتشاراً في بلاد العرب، وعُممت تسميتها لاحقاً خطئاً على كلّ المسيحيين، وما زال الكثير منا من العامة والمثقفين يستخدمون مصطلح «نصارى» بمعنى «مسيحيين».

للمسيح يمتزج فيها الإلهي بالبشري، بخلاف العقيدة الرسمية، التي تقول بوجود طبيعتين في المسيح، إلهية وبشرية، وغيرها. هذا بالإضافة إلى ما كان يحفل به المحيط القديم من وثنيات، وديانات أسرار، وسواها من العقائد المختلفة، إضافة إلى وجود المدارس الفلسفية وما وضعته من تحديات أمام الديانة الجديدة، وبالأخص منها الأفلاطونية المحدثة.

في الأزمنة اللاحقة تابع التأويل الكنسي تطوره، لكن تأويل الكتاب المقدس في الكنيسة، مهما كانت الغاية المتوخاة منه، ظل مسألة مرتبطة بالتقليد الكنسي وقانون الإيمان، والإرث الآبائي، وبذلك حققت الكنيسة التوازن الجدلي المتكامل بين سلطتها المرجعية وسلطة الكتاب.

وهكذا صار لزاماً على التأويل المسيحي أن يتطوّر ويتمنهج، بشكل يكون فيه قادراً على الاستجابة لهذه المواجهات شيئاً فشيئاً، ومع تطور علم اللاهوت المسيحي، أصبحت مسألة التأويل مسألة واعية ممنهجة في التقليد الآبائيّ، فقدم القدّيس يوستينوس الشهيد (Justin-Martyr)[1]، (المولود في نهاية ق1 م.)، رداً على كلّ من اليهود الذين لا يؤمنون بيسوع، ولا يعترفون بالعهد الجديد، والماركيونيّين[2] الذين يرفضون العهد القديم وإلهه يهوه، أوّل طرح منهجيّ لوحدة الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، وأعطى فيه العهد القديم تصنيفاً ثلاثياً كنبوءة وشريعة وتاريخ مؤقت لليهود، وعَدَّه شاهداً على المسيح ، ثمّ تلاه القديس إيريناوس (Irenaeus)[3]، (المتوفى عام 202م)، الذي قدّم بدوره صورة متكاملة لكنيسة مسيحيّة عالميّة، وكتاب مسيحيّ مؤلّف من العهدين القديم والجديد، ووضع مبادئ لاهوتيّة مهمّة حول وحدة الكتاب المقدّس وتفسيره، يُعدّ فيها المسيح مبدأ التأويل المركزيّ في كلّ الكتاب.

وفي القرن الثالث، في الإسكندرية، بلغ التأويل مستوى غير مسبوق بفضل العلامة أوريغانوس (Origen) ، الذي كان عالم لغة، ضليعاً في الفلسفة، ومفسّراً وواعظاً ولاهوتياً كبيراً، وقد تابع أوريغانوس اعتبار المسيح محوراً للكتاب المقدس ومفتاحاً لتأويله، وأنشأ منهجيّة للفكر المسيحيّ استخدم فيها أدوات زمانه الفكريّة، وجمع فيها بشكل تفاعلي متجانس بين تيارات التأويل الهلينيّة واليهوديّة والمسيحيّة، في منظومة تفسيريّة ولاهوتيّة شاملة، تتوافق فيها أساليب البحث العقلي في ذلك العصر مع المعتقد الإيماني، وتُحفظ فيها مكانة الكتاب والكنيسة، ليتمكن بذلك من التوجه

1- موقع «اللاهوت الدفاعي»، مسألة التأويل في الكنيسة قديماً.

2- الماركيونيون أو المارسيونيون، نسبة إلى مؤسسها ماركيون (Marcion)، هي طائفة غنوصية ظهرت في القرن الثاني، وكانت ترفض الإرث اليهودي بكامله وتعدّه إرثاً شيطانياً. شالي، فيليسيان، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، 1991، ط1، ص231.

3- موقع «اللاهوت الدفاعي»، مسألة التأويل في الكنيسة قديماً.

إلى مختلف المفكرين، أو مواجهتهم، وقد صاغ في التأويل نظريّة مميّزة تقوم على الجسد والروح والنفس، تقول إن الكتاب المقدس يفسر على ثلاثة أوجه: 1- فالرجل البسيط يكفيه «جسد» الكتاب المقدس؛ 2- والمتقدم في الفهم يدرك «روح» هذا الكتاب؛ 3ـ والكامل من الرجال هو الذي يفهمه بالناموس النفساني الذي يطّلع على الغيب[1]. وعنه يقول الباحث البيبلي اليونانيّ يوحنا باناغوبولوس: «كان أوريغانوس ويبقى مؤسس التأويل الكتابيّ ورائده، والنبع الذي لا ينضب للتفسير الكتابيّ الصحيح».

إلا أن نهج أوريغانوس في التأويل لاقى معارضة شديدة، فقد رفض منهجه من قبل «مدرسة إنطاكية»، التي لم تعترف بالتأويل من حيث المبدأ[2]، وبعد ذلك تمّ حرم أوريغانوس نفسه من قبل البابا ديمتريوس الكرام في أوائل القرن الثالث، ثم تأكد حرمه أيضاً في عهد البابا ثيوفيلس في أواخر القرن الرابع.

لكن مع ذلك استمر نمو وازدهار التأويل، وانتشر أنصاره في شتى الأنحاء، ولمعت أسماء مثل ديودوروس الطرسوسيّ (Diodorus of Tarsus)، وثيودودوس المبسويستي (Theodore of Mopsuestia)، وأوغسطين، وهيرونيموس، يوحنا كاسيانوس (John Cassian)، والآباء الكابادوكيين وغيرهم.

ولم تقتصر أشكال التأويل على الكنيسة الرسمية وحدها، فقد استخدمته التيارات المسيحية غير التقليدية بدورها، ولاسيما الغنوصيين، بصفتهم جماعات باطنية، ومن أشهر الفرق الغنوصية، التي أولت حتى سيرة المسيح نفسها، الفرقة الدوسيتية (Docetism) التي يعود اسمها إلى الفعل اليوناني (dokeĨn) «يبدو أو يظهر»، والتي ظهرت في القرن الثاني، ورفضت ناسوت يسوع المسيح، معتبرة أنّه لم يمتلك بتاتاً جسداً مادياً، وأن ظهوره البشري كان فقط في الصورة، وهذا يجعل كل مظاهر البشرية لسيرة يسوع، بما فيها الصلب، مجرد أفعال ظاهرية.

فيسوع أقنوم إلهي، وتجسد الإله بكماله وجلاله وطهارته التامة في جسد إنساني ناقص ووضيع وغير طاهر، لا يليق قطعاً بسموّ الألوهة وعظمة قدرها، ولذا وجب إسقاط مهانة التجسد عنها بنفي الجسد، وتحويله إلى مجرد صورة ظاهرية فقط، صورة بشرية تقرب الله من الناس، ويبقى فيها منزهاً عن نواقص ومساوئ الجسد.

في الأزمنة اللاحقة تابع التأويل الكنسي تطوره، لكن تأويل الكتاب المقدس في الكنيسة، مهما كانت الغاية المتوخاة منه، ظل مسألة مرتبطة بالتقليد الكنسي وقانون الإيمان، والإرث الآبائي،

1- بدوي، عبد الرحمن، مرجع سابق، ص757.

2- بدوي، عبد الرحمن، مرجع سابق، ص758.

وبذلك حققت الكنيسة التوازن الجدلي المتكامل بين سلطتها المرجعية وسلطة الكتاب، فالكتاب كان يقرأ ويفسر في إطار الثوابت العقائدية التي قامت عليها الكنيسة، والمستمدة بدورها أساساً من روح الكتاب، وعلى أساس هذه المعادلة تعاملت الكنيسة مع أيّة مشكلة أو أمر مثير للجدل.

هذه المعادلة، كسرتها لاحقاً الحركة البروتستانتية، التي من ناحية ألغت الإرث الآبائي واللاهوت الكلاسيكي، واحتفظت -من ناحية أخرى- بالثوابت الإيمانية التي ترسخت بفضل هذا الإرث الكلاسيكي، ورسخته بدورها، وبهذا الشكل جعلت البروتستانتيةُ من المسيحيةَ «ديانة كتاب»، وأصبح «الكتاب المقدس» من حيث المبدأ النظري المرجعية العليا والوحيدة في الكنيسة، لكن بتخلّيها عن الإرث الكلاسيكي بما فيه التأويل الممنهج، فتحت البروتستانية الباب واسعاً على أشكال مختلفة من التأويل غير المنضبط من جهة، وهذا قد يكون من حسناته أحياناً الديناميكة العالية في الاستجابة لضرورات العصر، ومن سيئاته في أحيان أخرى إحداث الفوضى وشرذمة عملية البحث والتجديد وتدني سويتها، لكن -من جهة ثانية- عززت أيضاً إمكانية العودة بالفهم الديني إلى شكله الحرفي البدائي، المتخارج مع منطق وروح العصر.

أما المسيحية الكلاسيكية، ولاسيما الغربية منها، فقد استمر فيها التأويل إلى اليوم وتطور، ليغدو أكثر استجابة لواقع العصر، فمثلاً، يقول الكتاب المقدس الأمريكي الجديد (The New American Bible)، و هو إحدى الترجمات الكاثوليكية، عن (الإصحاحات ١-١١ من سفر التكوين)، التي تتحدّث عن تاريخ الخلق من بدايته وحتى تدمير برج بابل، أنّها لا يجب أن تفهم فهماً حرفياً؛ لأنه: «لجعل الحقائق الواردة في هذه الفصول واضحة للشعب الإسرائيلي المعنيّ بالحفاظ عليها، وجب التعبير عنها بواسطة المفاهيم السائدة بين أولئك الناس في ذلك الوقت، ولهذا السبب، يجب أن تميّز الحقائق نفسها بوضوح عن غطائها الأدبي»[1].

II- تأويل نشيد الأناشيد

نبذة عن السفر

يدخل سفر «نشيد الأناشيد» (Shir Ha-Shirim بالعبرية) في عداد أسفار الكتاب المقدس اليهودي «التناخ» (Tanakh)، الذي ترى التقاليد الكتابية أنّ عزرا جمعه في القرن الخامس قبل الميلاد، ثم تُرجم إلى اليونانية في الترجمة السبعينية في القرن الثالث قبل الميلاد، ولم يعترض عليه حتى ذلك الوقت أحد، ولاحقاً دخل هذا السفر دون أيّ اعتراض في الكتاب المقدس المسيحي «البيبليا» (Bible) مع بقية أسفار التناخ.

1- Saint Mary's Press, The New American Bible, Brian Singer-Towns, 2005, Page 7. http://www.vatican.va/archive/ENG0839/__P1.HTM

أول اعتراض مؤرّخ على هذا السفر يعود إلى الحاخام شمعَي (Shammai) الذي عاصر السيد المسيح، وقد سعى هذا الحاخام، الذي كان يتبع الأسلوب الحرفي في تفسير الكتاب المقدس، إلى حذفه من الكتاب.

وهذا السفر هو عبارة عن أناشيد حبّ حوارية بين حبيب وحبيبته، أو عريس وعروس، يفترض عموماً أنهما الملك سليمان، وراعية غنم تدعى شولَميت (Shulamite) (نش 6: 13)، وهما الشخصيتان الأساسيتان في النشيد، ويشاركهما في الحوار طرف ثالث ثانوي يضفي على النشيد طابعاً مسرحياً هو «بنات أورشليم».

وبخصوص نسب هذا السفر[1] ثمّة رأيان في الأوساط اليهودية والمسيحية، الأرجح بينهما أنّ الملك سليمان بن داود كتبه في النصف الثاني من القرن العاشر قبل الميلاد في أواخر حياته، والثاني أنه كتب عن سليمان من قبل كاتب غير معروف.

أما بخصوص محتوى السفر[2]، فثمّة من يفسر محتواه تفسيراً حرفياً، ومن يفسره تفسيراً مجازياً، وكان ثمة من يرفضه ويطالب بحذفه.

وبدورهم ينقسم المفسرون الحرفيون إلى فريقين:

- فريق يرى أنّ السفر يدور عن ثلاث شخصيات رئيسة هم: سليمان، وشولَميت، وشخص ثالث، هو الراعي الذي يتبادل الحب مع شولَميت، التي تبقى وفية له على الرغم من إغراءات الملك سليمان، ومغزى النص في رأيهم هو الإعلاء من قيمة الوفاء في الحب.

- وفريق يرى أن النص يدور فقط عن سليمان وشولَميت، وقصة الحب التي جمعت بينهما.

أما أنصار رمزية السفر، فيرون أنّ ثمة معاني خفية في كلّ عبارة من عبارات السفر، وأنّ الحب البشري المذكور فيه يرمز إلى محبة الله لشعبه ولكل نفْس من هذا الشعب، وهذا التفسير هو الذي غلب يهودياً ومسيحياً على السفر.

أما رافضو السفر فسيتمّ الحديث عنهم لاحقاً.

وفيما يتعلق بشخصية شولَميت يرى بعض الباحثين أنّ (Shulamite) ليس اسم علم، بل نسب جغرافي، وهو يعني «الشولمية»[3] أو «التي من شولم» (Shulem)، ويطابق العديد من الباحثين بين

1- موقع الأنبا تكلا هيمانوت، شرح كلمة نشيد الأناشيد.

2- المرجع السابق.

3- كالقس الروسي المشهور ألكسندر مين (Alexander Men)، في الفقرة 20 من كتابه (Isagogika)، الموجود على

«شـولم» و«شـونم»، وشـونم (Shunam) أو سـولم (Sulam) هـي بلـدة عـلى السـفوح الجنوبيـة الغربيـة لجبـال الدحـي في مـرج ابـن عامـر في فلسـطين، ويعـود تاريخهـا إلى عـصر الفراعنـة. فيـما يـرى آخـرون أنّ هـذا الاسـم هـو الصيغـة العبريـة المؤنثـة لـ «سـولومون» (Solomon)؛ أي «سـليمان»، ويعنـي اسـمها «المسـالمة»، فيـما يعنـي سـولومون «المسـالم»، ومنهـم مـن يطابـق بينهـا وبـين أبيشـاج الشـونمية، وهـي فتـاة فائقـة الجـمال كانـت تخـدم الملـك داود في أواخـر شـيخوخته، وكانـت تضطجـع معـه دون أن يعاشرهـا كي تبعـث الـدفء في جسـده (1مـل 1: 1-4)، وبعـد وفاتـه، طلـب ابنـه آدونيـا الـزواج منهـا، فعاقبـه أخـوه سـليمان الـذي خلـف أبيـه داود في المُـلك بالقتـل (1 مـل 1: 13-25)، علـماً أنّـه سـبق أن عفـا عنـه عندمـا حـاول انتـزاع المُـلك في أواخـر أيـام داود قبـل أن يـوصي بـه لسـليمان، ففـي ذلـك الوقـت كانـت معـاشرة إحـدى نسـاء الملـك تعـادل المطالبـة بالعـرش[1]، وقـد اتخـذ سـليمان شولَـميت زوجـة لـه بعـد وفـاة أبيـه[2]، وثمّـة مـن يـرى أنّهـا قـد لقبـت بهـذا اللقـب؛ لأنّهـا أصبحـت زوجـة سـليمان الملـك، فيـما يـرى سـواه أنّ هـذا اللقـب يعنـي «الشـولمية»، ويطابـق «الشـونمية» نسـبة إلى مسـقط رأسـها شـونم أو شـولم.

كـما جـرت وتجـري محـاولات أخـرى لربـط عـروس السـفر بابنـة فرعـون التـي تزوجهـا سـليمان كـما يـروى في الكتـاب المقـدس (1 مـل 3: 1)، ويـرى بعـض الباحثـين المعاصريـن أنّ المقصـودة هـي (خـارو) بنـت الفرعـون النـويّ (مرنبتـاح)، الـذي يقـال إنّ سـجلاته تقـول إنّـه عـاصر سـليمان الحكيـم وصاهـره واقتبـس مـن حكمتـه[3]، وكان ثيـودوروس المصيـصي (350-428م) قـد طـرح طرحـاً مشـابهاً اعتـماداً عـلى آيـات مثـل: «أنـا سـوداء[4] وجميلـة يـا بنـات أورشـليم كخيـام قيـدار كشـقق سـليمان» مـن السـفر (نـش 1 :5)[5]، فهـي سـوداء لأنّ شـمس بلادهـا الحـارة لوحتهـا، وعـلى وصفهـا لنفسـها بأنّهـا «سوسـنة الأوديـة» (نـش 2: 1)؛ حيـث اسـتخدمت فيـه كلمـة «شوشـاناه» العبريـة التـي ترجـع إلى أصـل فرعـوني، وهـي تـدل عـلى نبـات «عرائـس النّيـل»[6] وسـواها مـن الآيـات.

موقع «مركز الكتاب المقدس» الروسي الآتي:
https://www.bible-center.ru/book/isagogika/002/003/000#chapter=isagogika~002~003~000

1- حنا، هايدي، الزواج في الكتاب المقدس، داود.

2- موقع الشهيد مارمينا، http://www.st-mina.com/dict/13/267.htm

3- صـادق، مجـدي، منتـدى أسرة البابـا كيرلـس السـادس العلميـة، توافـق لوحـة مرنبتـاح مـع الملـوك الأول 9: 16 يثبـت أنـه الفرعـون المعـاصر لسـليمان

4- في ترجـمات عربيـة أخـرى للكتـاب المقـدس، تـرد كلمـة «سـمراء» بـدلاً مـن «سـوداء»، مثـل: كتـاب الحيـاة، ترجمـة تفسـيرية، جـي.سي. سـنتر، القاهـرة، ط4، 1992، أمـا الترجـمات الإنجليزيـة، فـترد في بعضهـا كلمـة (black) وفي الآخـر (darck)، http://biblehub.com/songs/1-5.htm

5- اسـتخدمت هنـا، وستسـتخدم لاحقـاً، الترجمـة العربيـة لنشـيد الإنشـاد، المعتمـدة مـن قبـل «موقـع الأنبـا تكلاهيمانـوت التابع للكنيسة القبطية» على الموقع الآتي: http://st-takla.org/pub_oldtest/22_song.html

6- الأب بيتر حنّا مدروس، نشيد الأناشيد

كما يسعى بعض الباحثين للربط بين هذه الشخصية وبين شخصية بلقيس ملكة سبأ، بناء على حديث شولَميت عن سوادها، وعلى زيارة ملكة سبأ لسليمان الواردة في سفر الملوك الأول (1ملـ 10: 1-13)، لكن الكتاب المقدس لا يقول شيئاً عن زواج سليمان بهذه الملكة.

إشكالية السفر

يحتوي السفر على ألفاظ غزلية صريحة من النوع الذي يمكن تسميته بالإيروتيكي، حيث تقول العروس مثلاً: «ليقبلني بقبلات فمه لأنّ حبك أطيب من الخمر» (نش 1 :2)[1]، و«صرة المر حبيبي لي بين ثديي يبيت» (نش 1 :13)، «شماله تحت رأسي ويمينه تعانقني» (نش 2 :6)، ويقول لها العريس: «شفتاك كسلكة من القرمز، وفمك حلو .خدك كفلقة رمانة تحت نقابك» (نش 4 :3)، «ثدياك كخشفتي ظبية توأمين يرعيان بين السوسن» (نش 4 :5)، «ما أجمل رجليك بالنعلين يا بنت الكريم دوائر فخذيك مثل الحلي، صنعة يدي صَنّاع»، «سرتك[2] كأس مدورة، لا يعوزها شراب ممزوج. بطنك صبرة حنطة مسيجة بالسوسن»، «ثدياك كخشفتي توأمي ظبية» (نش 7 :2-3)، «قلت أني أصعد إلى النخلة وأمسك بعذوقها وتكون ثدياك كعناقيد الكرم ورائحة أنفك كالتفاح» (نش 7 :8). وإلى ما هنالك من مثل هذه الألفاظ، والعبارات والتعابير التي يمكن اعتبارها جنسية.

وقد أثار ذلك بطبيعة الحال ردة فعل سلبية تجاه هذا السفر عند بعض قدماء اليهود، وهذا يعود إلى الأسباب الآتية:

1- كانت عقائد الخصب القديمة (religions of fertility) ترى في الجنس علاقة مقدسة بسبب ارتباطه بالخصب الذي يشكل أساس الحياة عن طريق التناسل الذي يضمن استمرار وتجدد الحياة، وكل ما فيها من خيرات على مستوى الإنسان والحيوان والنبات، وقد استمرت هذه الصورة للجنس طوال العصر الأمومي، لكن مع الانقلاب والتحول باتجاه العصر الذكوري، صارت الصورة تتغير شيئاً فشيئاً، ومع الإيغال في هذا العصر وتدني مكانة المرأة فيه، صار الجنس في حالات كثيرة ينتقل من موقع «المقدّس» إلى «المنجّس»، ويهبط من مستوى «الرفيع» إلى «المنحط»، واليهودية، وليدة العصر الذكوري، هي واحدة من هذه الحالات، ولذا كلما كانت تصبح أكثر تطوراً وتبلوراً، كانت نظرتها إلى المرأة والجنس تتدنى أكثر (فمثلاً: طُهر المرأة بعد الولادة إن أنجبت بنتاً يحتاج

1- في الإحالة الإرجاعية إلى الكتاب المقدس، يذكر عادة اختصار يدل على السفر، مثلاً (نشيد: نش، تكوين: تك، وهلم جرا)، ثم يذكر رقم الإصحاح (الجزء من السفر)، وبعده رقم الآية.

2- هناك العديد من الدراسات الأجنبية وبعض الدراسات العربية التي ترى أن كلمة «سرة» هي كناية عن «العضو الجنسي الأنثوي»، وعربياً نجد هذا في: يوحنا قمبر ولويس خليفة، «نشيد الإنشاد، أجمل نشيد في الكون»، كلية اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان، 1994، ص68؛ القس ج.لود كار، نشيد الإنشاد، ترجمة إدوارد وديع عبد المسيح، دار الثقافة، القاهرة، 2001، ط1، ص101.

ضعف مدة برائها إن أنجبت صبيا (لاو 12: 1-5)، والزوج والزوجة بعد المجامعة يُعدّان غير طاهرين حتى المساء حتى ولو استحما بالكامل بعد الجماع (لاو 15: 18))، وهكذا كان لابد لسفر النشيد من أن يأتيه اليوم الذي يثور فيه ضده الرفض انطلاقاً من هذا المنطلق.

2- لم تكن الآثار الخصبية قد فارقت الأديان الوثنية في ذلك العصر، التي كان أصحابها يحيطون باليهود، وكثير من هؤلاء الوثنيين كانت لا تزال لديهم طقوس جنسية الطابع، تنشد فيها أناشيد مشابهة لنشيد الأناشيد، وهذا جعل بعض الشخصيات اليهودية ترى فيه تشبهاً بالوثنيين، ودخيلاً على الكتاب المقدس من إرثهم الفاسد، ومناقضاً لعقيدة اليهود المعادية للوثنية، التي تَعدّ نفسها ديانة الحق الوحيدة.

3- الحب والجنس هما من أكثر القضايا حساسية واهتماماً في حياة الإنسان، ومن الطبيعي أن يتم تناولهما في كل مجالات حياته الثقافية والإبداعية من المستوى الشعبي حتى المستوى النخبوي، وكلّ أمم العالم لديها أدب وفن وغناء يتناول هذه القضايا بمعزل عن الدين، واليهود لم يكونوا استثناء في ذلك، لكن مع تفشي ظاهرة عدم احترام الجنس وقرنه بالدنس والحِطّة في بعض الثقافات، صار الأدب المتعلق به يُعدّ مبتذلاً ومتهكتاً، وهذا ما أصبح الحال عليه عند اليهود في الزمن الذي بدأت الاعتراضات ضد سفر النشيد تظهر في أوساطهم.

وقد عزز هذه المواقف أن هذا السفر كان قد دوّن بعد العودة من بابل، ولم يكن من أسفار ما قبل السبي، من ناحية، ومن ناحية أخرى كان يستخدم كأغنية قصف ولهو من قبل بعض اليهود في الحانات والولائم[1].

هذه الاعتراضات وللأسباب نفسها وجدت طريقها لاحقاً إلى اللاهوت المسيحي، وسنوجز في الفقرة الآتية بعض أشهر المواقف اليهودية والمسيحية من هذا السفر.

المواقف التاريخية من السفر

أول اعتراض مؤرّخ على هذا السفر يعود إلى الحاخام شمعَي (Shammai) الذي عاصر السيد المسيح، وقد سعى هذا الحاخام، الذي كان يتبع الأسلوب الحرفي في تفسير الكتاب المقدس، إلى حذفه من الكتاب، لكن مدرسة هليل (Hillel) اليهودية التقليدية أكدت قانونية السفر[2]، وعاد فأكدها مجمع جامنيا (Council of Jamnia) المنعقد عام 90 م. تقريباً[3].

1- الرحال، عبده، مقالة «نشيد الإنشاد- قدس الأقداس»، موقع سلطانة الحبل بلا دنس.

2- موقع الأنبا تكلا هيمانوت، شرح الكتاب المقدس - القمص تادرس يعقوب، تفسير سفر نشيد الإنشاد - المقدمة

3- Robert C. Newman, «The Council of Jamnia and the Old Testament Canon»: http://www.ibri.org/RRs/RR013/13jamnia.html

وقد أكّد الحاخام عقيبا (Rabbi Akiba) أهمية هذا السفر الاستثنائية فقال عنه: «العالم كله لا يساوي ذلك اليوم الذي أُعطيَ فيه نشيد الأناشيد لإسرائيل! الكتاب كله مقدس، ونشيد الأناشيد هو قدس الأقداس». ويبدو أنه كان ثمة بين اليهود من لا يشعر بقدسية هذا النشيد، فكان يغنيه في الولائم والحانات، وهذا ما نهى عنه الحاخام بشدة: «إنّ ذلك الذي ينشد نشيد الأناشيد بطريقة غنائية في مأدبة، ويحوله إلى أغنية عامة، ليس له نصيب في العالم المقبل»[1].

كما أكدت المدراش (Midrash) (وهي مجموعة من التعليقات القديمة على التناخ) قانونية هذا السفر بالقول: «نشيد الأناشيد هو أسمى جميع الأناشيد، قُدمت لله الذي سيحلّ بالروح القدس علينا. إنّه النشيد الذي فيه يمتدحنا الله، ونحن نمتدحه»[2]!

مسيحياً، اعترف المسيحيون بأسفار التناخ كلها، وأدرجوها في كتابهم المقدس تحت مسمى «العهد القديم»، منفذين بذلك وصية القديس بولس الرسول، التي يقول فيها: «كلّ الكتاب موحى به من الله، وهو نافع للتعليم والتوبيخ، للتقويم والتأديب الذي في البر» (2تيم 3: 16).

وفيما يتعلق بالنشيد، اعترف به سفراً من أسفار العهد القديم، وأخذت الكنيسة بالتفسير الرمزي للنص، وإن كانت لمفكريها رؤى مختلفة في ذلك.

فمثلاً، رأى العلامة أوريغانوس أن السفر يُشير إلى العلاقة بين السيد المسيح والكنيسة ككلّ على مستوى الجماعة، من ناحية، ومن ناحية ثانية إلى العلاقة بينه وبين النفس البشرية على المستوى الشخصي، وقد رأى أوريغانوس أن المؤمن في رحلته من هذا العالم إلى أورشليم السماوية ينشد أناشيد كثيرة، حتى يستقر في الملكوت السماوي فيترنم بنشيد الأناشيد.

أما القديس هيرونيموس (347-420م) والقديس أوغسطين (354-430م) وغيرهما فالسفر في رأيهم يُشير إلى العلاقة بين السيد المسيح وبين جماعة المؤمنين ككل ممثلة بالكنيسة.

بينما رأى القديس غريغوريوس النيصي (335-394م)، وبعده برنارد من كليرفو (1090-1153م) أنّ السفر يُعبّر عن العلاقة الشخصية بين السيد المسيح والنفس البشرية.

فيما يعتقد بعض الكاثوليك أنّ هذا السفر يتحدّث عن موضوع التجسد الإلهي، ويرون في العروس رمزاً للقديسة مريم والدة المسيح[3].

1- Song of Songs,What does God want to teach us through this :
http://www.answering-islam.org/Andy/Songs/commentary.html

2- موقع الأنبا تكلا هيمانوت، مرجع سابق.

3- موقع الأنبا تكلا هيمانوت، مرجع سابق.

وأما موضوع التفسير الرمزي هذا فسيناقش بمزيد من التفصيل لاحقاً.

في تفاسير اليهود الرمزية لسفر النشيد، سعى المفسرين لربط كلّ آية من آياته بأحداث محددة من تاريخهم الذي يربطونه بدينهم، والذي يصوّرنه علاقةً غرامية مع ربهم، يتخلّلها الجفاء واللقاء، والوفاء والخيانة، والغيرة والغضب، والمغفرة والسماح، ولهفة العشاق...

التفاسير اليهودية

بعد الاعتراضات التي أثيرت ضد السفر في القرن الأول، وتأكيد قانونيته في مجمع جامنيا، بدأ التفسير الرمزي يغلب على هذا السفر، الذي يقسمه معظم الباحثين إلى الأجزاء الآتية: المطلع ويضمّ الآيات (1: 2-4)، وخمس قصائد تمثّل فصول السنة، فالأولى (1: 2-5: 7) تمثّل فصل الشتاء وزمن المنفى والفراق، والثانية (2 :8- 3: 5) فصل الربيع وزمن الخطوبة، والثالثة (3: -6 5: 1) فصل الصيف والزواج، والقصيدة الرابعة (5: 2-6: 3) الفترة ما بين الصيف والخريف، فيما تحدثنا الخامسة عن فصل الخريف وقطف الثمار (6: 4-8: 4)، ثمّ تتحدّث الخاتمة (8: 5-7) عن قوة الحب والغيرة، بينما تردد الأشعار الأخيرة (8: 8-14) بعض ما قيل في الأسفار الأولى[1].

ويربط المؤوّلون اليهود بين هذا التسلسل الدرامي في النشيد ومسار بني إسرائيل التاريخي، وتقلبات علاقته مع إلهه يهوه سلباً وإيجاباً. وهذا ما نجده مثلاً عند الرابي صموئيل بن مائير (Samuel ben Meir) (1080-1160م)، المعروف بعد وفاته باسم (Rashbam) في شروحاته على سفر النشيد[2]، حيث يقول إن «نشيد الإنشاد الذي لسليمان، هو النشيد الأجمل بين الأناشيد، وهو بالنسبة إلى باقي الأناشيد مثل إله الآلهة، إله عظيم ورائع ورب لكل الأرباب، كذلك هذا النشيد.

أسسه ونظمه سليمان الملك وكتبه مسوقاً بالروح القدس، رائياً فيه مستقبل إسرائيل في السبي والشكوى والابتعاد عن الرب، وكأنّ الرب هو العريس الذي فصل عن حبيبته، وبدأ يغني، وينشد هذا النشيد وإسرائيل هي عروسته، وهي ترد عليه وتنشد له أيضاً».

ثمّ يتابع الرابي التفسير، فيفسر قول العروس في السفر: «ليقبلني بقبلات فمه» (نش 2:1) بأنّ هذا يدل على إعطاء الرب التوراةَ لشعب إسرائيل شفاهاً، أو من فم لفم.

أمّا طيب العريس ورائحته الشذية (نش 3:1) التي تصل إلى الأماكن البعيدة فهي كناية عن أعمال الرب العظيمة في مصر التي وصل صيتها إلى بقية الأمم.

1- الرحال، عبده، مقالة «نشيد الإنشاد- قدس الأقداس»، موقع سلطانة الحبل بلا دنس.
2- موقع منتديات الكنيسة: تفسير سفر نشيد الانشاد للرابي اليهودي شموئيل بن مئير.

وقولها «اجذبني وراءك» (نش 4:1)، فهذا كناية عن رجاء شعب إسرائيل أن يعطف عليه الرب ويعيده إلى رضاه ورعايته كما فعل حين حرره من العبودية في مصر.

ويعني قولها «أنها سوداء ولكنها جميلة» (نش 5:1) أن الجمال هو أصلها، وهو يدل على طبيعة شعب إسرائيل المختار لإلهه، فيما يدل السواد على حالة الشعب العارضة في السبي والعبودية، و«كونها سوداء لأن الشمس لوحتها عندما صارت ناطورة في الكروم» (نش 6:1)، فهو يدل على استعباد الشعوب لشعب الرب، الذي سيتحرّر في النهاية، ويعيده الرب كعروس إلى قصره الملكي.

فيما يشبهه قولها (نش 6:5) «أن الحرس الطائف في المدينة ضربوها وجرحوها ورفعوا الإزار عنها»، بما فعلته الأمم بإسرائيل من سبي واستعباد بسبب تركه وصايا الرب.

أما القول: «من هذه الطالعة من البرية مستندة على حبيبها تحت شجرة التفاح» (نش 8:5)، فيشير برأيه إلى خروج الشعب من مصر وإنعام الرب عليه بالتوراة.

وقولها في (نش 11:7) «تعال يا حبيبي لنخرج إلى الحقل ولنبت في القرى»، بأنه يعبر عن شوق إسرائيل للخلاص من العبودية، وعن الندم على معصية الرب.

ويفسر الآية التي «تتمنى أن يكون العريس كأخ لها فتجده في الخارج وتقبله ولا يحزنوها» (نش 1:8)، بأنّها تعبير عن حنين الشعب إلى الأيام القديمة، التي كانوا يعبدون فيها الرب وينفذون وصاياه فيحميهم ويرعاهم.

والآية التي تتحدّث عن «كرم سليمان في بعل هامون، الذي دفعه للنواطير وأعطاهم الأجر المناسب» (نش 11:8)، بأنّها ترمز إلى الأرض التي سيعطيها الرب لشعبه جزاء على الإيمان وتنفيذ الطاعة.

ويفسر الآية التي تقول فيها: «أيتها الجالسة في الجنات الأصحاب يسمعون صوتك فاسمعيني» (نش 11:8) باستجابة الرب لشعبه، وإظهاره لملائكته الذين ينتظرون في السماء سماع صلوات الشعب التائب.

أما الآية الأخيرة في السفر (نش 11:8)، التي تقول: «اهرب يا حبيبي وكن كالظبي أو كغفر الأيائل على جبال الأطياب»، فيفسرها بأنها تعبير عن لهفة الشعب أن يأتيه الرب سريعاً مثل الظبي، وأن ينتهي هذا العالم ويأتي يوم الرب العظيم.

أما الرابي جاك أبراموفيتش[1] (Rabbi Jack Abramowitz) فيرى أنّ السفر يتحدث عن محاولة

1- موقع فريق اللاهوت الدفاعي: التفسير اليهودي لسفر نشيد الانشاد للرابي جاك أبراموفيتش.

الأمـم اجتـذاب إسرائيـل بعيـداً عـن الـرب، لكنّهـا لا تصغـي إليهـم، وهـو يفـسر الكلـمات والعبـارات الـواردة في السـفر رمزيـاً عـلى النحـو الآتي:

خطـوات العـروس هـي سَفَـر الشـعب اليهـودي إلى أورشـليم ثـلاث مـرات في السـنة للاحتفـالات بأعيـاد الفطـير والحصـاد والجمـع، والفخـذان هـما الأنابيـب التـي تَحمـل الـشراب عـلى المذبـح، والـسرة هـي السـنهدرين، والخمـر والقمـح هـما التعاليـم المقدسـة التـي تتدفـق مثـل الخمـر، وتغـذي النـاس مثـل القمـح، والثديـان هـما لوحـا الشريعـة اللـذان نقشـت عليهـما الوصايـا العـشر، والعنـق هـو الهيـكل الشـامخ الـذي بنـاه سـليمان، بينـما العيـون هـم أحبـار أورشـليم، والـرأس هـو الصنـدوق الـذي توضـع فيـه الشريعـة ويربطـه اليهـود برؤوسـهم أثنـاء الصـلاة، والشـعر الطويـل يرمـز لشريعـة النذيـر التـي يكـرس اليهـود فيهـا أنفسـهم للـه لفـترة مـن الزمـن.

والصعـود عـلى النخلـة والإمسـاك بأغصانهـا هـو تعبـير عـن رضـا اللـه عـن أعـمال الشـعب اليهـودي التـي تشـبه الثـمار الصالحـة.

وفي السَـفر يطلـب اللـه مـن الأحبـار الاسـتمرار في التعليـم والإثمـار للأمـة، وتفـرح إسرائيـل بدورهـا بمحبّـة ربّهـا لهـا، وتعلـن للأمـم عـن اسـتحالة تـرك عبـادة ربهـا، وتطلـب منـه أن يأخذهـا إلى الحقـول بعيـداً عـن الاهتمامـات العالميـة، كي تتفـرّغ لخدمتـه، وترجـو الاسـتيقاظ باكـراً لدراسـة شريعتـه وتنفيـذ إرادتـه، ومتابعـة النجـاح في معرفـة وتطبيـق «الشريعـة».

ثم ينتهي الحديث بالقول إنّ أفعال إسرائيل القديمة والجديدة كلها محفوظة عند الله.

أمّـا الترجـوم (targum) فـيرى أنّ النشـيد يصـور كل تاريـخ إسرائيـل بطريقـة رمزيـة، بـدءاً مـن مـوسى إلى الخـروج مـن مـصر وإعطـاء الشريعـة وبنـاء الهيـكل وتدشـينه، والسـبي والعـودة وانتظـار الملـك المشـيح، كـما يمـضي المـدراش (midrash) بـدوره أيضـاً عـلى هـذا النحـو، فيعتـبر مثـلاً الآيـات (2: 8-9) في النشـيد: «صـوت حبيبـي. هـو ذا آت طافـراً عـلى الجبـال، قافـزاً عـلى التـلال،...»، تتحـدّث عـن الفصـح، فـذاك الحبيـب هـو تـارة اللـه نفسـه، وتـارة مـوسى، وتـارة المشـيح، الـذي يشبّـه مـوسى بـه، فقد اتخـذ عيـد الفصـح تفسـيراً أخـروياً (eschatological) ومشـيحياً- أو ميسـيانيا (messianic)[1].

هـذه عينـات مـن تفاسـير اليهـود الرمزيـة لسـفر النشـيد، ويبـدو واضحـاً سـعي هـؤلاء المفسريـن لربـط كلّ آيـة مـن آياتـه بأحـداث محـددة مـن تاريخهـم الـذي يربطونـه بدينهـم، والـذي يصوّرنـه علاقـةً غراميـة مـع ربهـم، يتخلّلهـا الجفـاء واللقـاء، والوفـاء والخيانـة، والغـيرة والغضـب، والمغفـرة والسـماح، ولهفـة العشـاق، وآلام الفـراق، ومـسرة اللقـاء، وبهـذا الشـكل يصبـح السـفر الغرامـي تصويـراً رمزيـاً

1- الأب عبده رحال، نشيد الأناشيد... قدس أقداس الكتاب المقدس، موقع سلطانة الحبل بلا دنس.

لعلاقة الحب الرباني بين يهوه وإسرائيل، ممثلاً بقصة حبّ بشرية مفهومة بين رجل وامرأة.

العالم المعاصر، لا يزال سفر النشيد موضع بحث وتأمل واجتهاد، وما زال ثمة من يفسر السفر جرياً على أسلوب المؤولين القدماء، ويعده قصة عميقة رمزية المعنى عن الحب الإلهي للإنسان، الذي تعبّر عنه آية «الله محبة».

أما في القبالاه فيعدّ سفر النشيد النص الأكثر باطنية[1]، والذي يؤدي دوراً أساسياً في التفسير الباطني للكتاب اليهودي المقدس كله؛ حيث تتم مطابقة الشيخينا (الوجود الإلهي الساكن) (Shechina) مع «السيفيرا» المؤنثة (ملاخوث) «المُلك»، التي ترمز إلى الشعب اليهودي، ويمثلها في الجسد الشكل الأنثوي، وتتمم مطابقتها مع الحبيبة في نشيد الأناشيد، أما حبيبها، فتتم مطابقته مع السيفيرا الذكرية (تيفيريت) «الجمال»، التي تمثل المبدأ المركزي في تدفق العاطفة، ويمثّلها في الجسد الجذع الذكري.

وترى القبالاه في هذا السفر كشفاً للوحدة الجوهرية لله، وصفاً لخلق العالم، والعهد مع إسرائيل، ومجيء العصر المسياني (الخلاصي)، وبشارة بالغاية الخلاصية للخلق.

التفاسير المسيحية

سارت الكنيسة في موقفها من سفر النشيد على خطا اليهودية، وعَدَّته نصاً مجازياً، يحمل معنى خفياً يختلف عن معناه الحرفي ويتجاوزه، وتابعت اعتباره نصاً يعبر عن المحبة المقدسة التي تجمع الله وشعبه، فـ «الله محبة» كما يعرفه كتاب العهد الجديد (1يو 4 : 8)، ولكن بخلاف اليهودية التي كانت تراه معبراً عن محبة يهوه لإسرائيل، ربطت المسيحية، التي اعتبرت نفسها «يهودية العهد الجديد»، هذه المحبة بالمسيح، فالله قد أحب الإنسان إلى درجة أنه بذل ابنه الوحيد من أجل خلاصه (يو 3 : 16)، فأصبح السفر يعبر عن محبة المسيح للكنيسة التي تشبه محبة العريس للعروس كما يقول القديس بولس الرسول في (أف 5 : 25)، وعن محبة الله للنفس البشرية المخطوبة إليه نفس المحبة؛ حيث يقول الله في (هو 2: 19): «وأخطبك لنفسي إلى الأبد بالعدل والحق والإحسان والمراحم»، ومصطلحات كـ «عرس، وعريس، وعروس»، استخدمها السيد المسيح في مواعظه وبشارته أكثر من مرة؛ حيث شبّه ملكوت السماء بالعرس (متى 22: 2-13)، وشبّه نفسه بالعريس (متى 25: 2-13)، فيما يقول القديس بولس -بدوره- عن رعايا الكنيسة إنّه يغار عليهم غيرة الله؛ لأنه خطبهم ليزفهم لزوج واحد هو المسيح زفة عذراء طاهرة (أف 25: 24-27).

1- http://en.wikipedia.org/wiki/Song_of_Songs
https://ru.wikipedia.org/wiki/Песнь песней Соломона

هـذه التعابـير المجازيـة، التـي تتلاقـى مـع لغـة (**نشـيد الأناشـيد**)، أعطـت الكنيسـة المـبرر لتتعامـل معـه بالسـياق المجـازي نفسـه وتفسـره بالأسـلوب التأويـلي نفسـه.

أمـا الدوافـع التـي دفعـت المسـيحية لمتابعـة النهـج التأويـلي لسـفر النشـيد، فيمكـن حصرهـا تقريبـاً في الأسـباب الآتيـة:

1- لقـد اعترفـت المسـيحية باليهوديـة كعهـد بـين اللـه والإنسـان معقـوداً مـع إبراهيـم وذريتـه عـبر إسـحاق الـذي ينتمـي إليـه بنـو إسرائيـل، ويتـمّ تحقيقـه مـن خـلال التـزام إسرائيـل بالوصايـا وحمايـة ورعايـة يهـوه لـه في المقابـل، وعَـدَّت نفسـها شـكلاً اسـتمرارياً تجديديـاً، بـل جوهريـاً، مـن خـلال المسـيح وكنيسـته، لهـذا العهـد، الـذي يصبـح في شـكله القديـم مجـرد نسـخة تمهيديـة مؤقتـة للعهـد الجديـد الدائـم (عـب 8 :13)، الـذي أقسـم اللـه أن يجعـل المسـيح كاهنـه إلى الأبـد (عـب 7 :21)، وهكـذا وجـدت الكنيسـة نفسـها ملزمـة، بعـد أن ضربـت جذورهـا المسـيحية عميقـاً في التاريـخ اليهـودي، واسـتمدت منـه مرتكزاتهـا العقائديـة التأسيسـية التـي أقامـت نفسـها عليهـا، أن تتابـع الموقـف التأويـلي من سـفر النشـيد الـذي بـدأه اليهـود، ولاسـيما أن اعترافهـا بـه كجـزء مـن الكتـاب المقـدس قائـم أساسـاً عـلى يهوديتـه.

2- حاجـة الكنيسـة الماسـة إلى التأويـل، مـن أجـل تحقيـق الانسـجام بـين المعتقـدات المسـيحية واليهوديـة، وجعـل الأسـفار اليهوديـة قابلـة للقـراءة كشـهادات عـلى مصداقيـة يسـوع المسـيح، فـ «غايـة النامـوس هـي المسـيح للبِـرّ لـكل مـن يؤمـن» (روم 10 :4)، وسـفر النشـيد لـه قابليـة كبـيرة لأداء دور مهـم في ذلـك، فمثـلاً أصبحـت المخاطَـبة في النشـيد بـ«أيتهـا الجميلـة بـين النسـاء» (نـش 5 : 9) هـي الكنيسـة التـي وحدهـا تسـتحق لقـب العـروس في رأي القديـس أوغسـطين.

3- اسـتمرار النظـرة السـلبية للجنـس في المسـيحية، التـي حافظـت عـلى انتمائهـا إلى البيئـة الثقافيـة الطهرانيـة نفسـها التـي كانـت اليهوديـة قـد وصلـت إليهـا، وهـذه النظـرة طورتهـا المسـيحية وجعلتهـا أكـثر تطرفـاً، وهـذا مـا يجـد جـذوره في كلام القديـس بولـس كـ: «أمـا أعـمال الجسـد فإنهـا ظاهـرة وهـي الزنـا والدعـارة والفجـور...» (غـل 5 :19)، و«يحسـن بالرجـل ألا يمـس امـرأة، ولكـن خوفـاً مـن الزنـا فليكـن لـكلّ رجـل امرأتـه ولـكلّ امـرأة زوجهـا» (1كـور 7 :1-2).

بـدأ التأويـل المسـيحي لسـفر النشـيد في مرحلـة مبكـرة نسـبياً، وقـد قـام أوريغانـوس بتفسـيره في القـرن الثالـث، وكان يعـدّه سـفر البالغـين؛ لأنّ فيـه معـاني متعاليـة لا يدركهـا إلا الناضجـون روحيـاً، وقـد كتـب في مقدمـة تفسـيره لـه أنـه «أغنيـة العـرس لـكل مـن العريـس والعـروس العفيفـة في تمثيليـة رمزيـة»[1]، ونجـده مثـلاً يفـسر عبـارة المطلـع «فليقبلنـي بقبـلات فمـه» بأنهـا تعبـير عـن حـال الحبيبـة (أي شـعب إسرائيـل) الـذي كان اللـه يتواصـل معـه مـن خلـف الحجـب بواسـطة الأنبيـاء، كالحبيـب

1- نشـيد الإنشـاد للعلامـة أوريجانـوس، ترجمـة حنـا بسـطا، كنيسـة العـذراء بالإسـكندرية، عـدد ظهـور الصليـب المجيـد 17 سـبتمبر 1976، ص7.

الـذي يرسـل أشـواقه وقبلاتـه لحبيبتـه مـع المراسـيل، التـي -أي إسرائيـل- لم تعـد تكتفـي بهـذا التواصـل، وصـارت تتلهـف شـوقاً للقائـه المبـاشر والتواصـل التـام معـه، وفكـرة التواصـل المبـاشر مـع الله هـذه فكرة محوريـة في المسـيحية، وهـذا مـا تحقـق مـن خـلال مجـيء المسـيح، ويعـبّر عنـه قـول بولـس: «إنّ اللـه، بعدمـا كلّـم آباءنـا مـرات كثـيرة بلسـان الأنبيـاء كلامـاً مختلـف الوسـائل، كلّمنـا في هـذه الأيـام الأخـيرة بالابـن...» (عـب 1 :1)، كـما نجـد تفسـيراً رمزيـاً آخـر للسـفر عنـد القديـس أمبروسـيوس (337-397م) يعتـبر فيـه هـذا السـفر رمـزاً للاتحـاد بـين السـيد المسـيح والنفـس البشريـة، ويشـبهه بقصـة إسـحق وزوجتـه رفقـة مـن العهـد القديـم (تكويـن 24: 15-27)، مقابـلاً بـين المسـيح وإسـحاق مـن جهـة، وبـين الكنيسـة ورفقـة مـن جهـة ثانيـة[1]، كذلـك فسره رمزيـاً غريغوريـوس النيـصي (335-394م)، الـذي يقـول في مطلـع تفسـيره: «إنّ إدراك أسرار هـذا السـفر -سـفر العـرس السـماوي- هـو موهبـة يقدمهـا العريـس السـماوي لعروسـه التـي تختفـي فيـه، كـما في ثـوب ملـوكي مقـدس... لهـذا لاق بالنفـس أن تخلـع عنهـا ثـوب الأفـكار الجسـدانية حتـى ترتفـع بـروح الـرب إلى حجـال عريسـها وتتأهـل للتمتـع بـأسراره»[2].

في القـرون الوسـطى، كـثرت التأمـلات والعظـات المسـتمدة مـن سـفر النشـيد، وكتـب عنـه الكثـير، وتعـدت الاجتهـادات التـي بقيـت تـدور في فلـك رمزيـة السـفر، وكان روبـرت الديوتـزي (1129م تقريبـاً) أوّل مفـسر طابـق بـين القديسـة مريـم العـذراء والعـروس في السـفر[3].

كـما فـسره القديـس برنـاردوس في القـرن الثـاني عـشر، والقديـس يوحنـا الصليـب (1542-1591م)، وقـد عـبّر كّل منهـما عـن رغبـة مشـابهة لمـا قالـه أوريغانـوس عـن رغبـة العـروس في لقـاء اللـه المبـاشر، ثـمّ فسرتـه في القـرن السـادس عـشر القديسـة تريـزا الأفيليـة التـي تقـول: «إنّ النشـيد يرسـم خطّـاً، عنـد قرّائـه، بـين مَـن لا يجـدون فيـه سـوى ذريعـة للضحـك ومَـن يدركـون، لأنّهـم يعيشـونه، «مـا يجـري بـين اللـه والنفـس»»، وكذلـك فعـل متـى هـنري (1622-1714م)، وسـواهم ممـن كتـب في النشـيد نصوصـاً تأويليـة تعتمـد القـراءة الرمزيـة[4].

لكـن مـع تقـدم حركـة النهضـة في أوربـا الغربيـة، وتطـور الفكـر بشـكل عـام باتجاهـات أكـثر عقلانيـة وإنسـانية، كان لابـد لآثـاره مـن أن تنعكـس عـلى الفكـر الدينـي التقليـدي، وهـذا مـا أدى إلى بـروز أصـوات إصلاحيـة عديـدة، منهـا مـا بقـي في إطـار الكنيسـة الكاثوليكيـة كأراسـموس (Erasmus of Rotterdam) (1469-1539م)، ومنهـا مـا وصـل إلى درجـة القطيعـة معهـا كالزعيمـين البروتسـتانتيين الشـهيرين مارتـن لوثـر (1483-1546م) وجـون كالفـن (1509-1564م).

أعـاد أراسـموس طـرح فكـرة بشريـة الحـب المطـروح في النشـيد، لكـن دون فصلـه عـن المحبـة

1- موقع مكتبة الأنبا تكلا هيمانوت، كتاب إسحق أو النفس - القديس أمبروسيوس، القمص تادرس يعقوب ملطي.
2- شبكة أرثوذوكس اونلاين، العظة الأولى للقديس غريغوريوس النيصصي على سفر نشيد الأناشيد.
3- قسيس، رياض، نشيد الإنشاد وثلاث طرق لتفسيره، موقع اللاهوت الدفاعي.
4- الأب عبده رحال، نشيد الأناشيد... قدس أقداس الكتاب المقدس، موقع سلطانة الحبل بلا دنس

السماوية، معتبراً أنّ الحب الزوجي بين الرجل والمرأة هو انعكاس للطبيعة الإلهية والبشرية المتكاملة في المسيح، وتبعه في ذلك ميلانختون (Melanchthon)، وهينريش بولينغر (Heinrich Bullinger) الذي بارك مسرات هذا الحب[1]، أمّا مارتن لوثر، فعلى الرغم من مساعيه لتجاوز علم اللاهوت والتأويل التقليديين، فقد ظلّ يرى أنّ العريس في النشيد هو صورة مجازيَّة لله، أمّا العروس فتمثّل مملكة سليمان أو الكنيسة أو النفس البشريَّة، فيما حافظ جون كالفن على الاعتقاد بأنّ نشيد الإنشاد هو نبوءة شعريَّة عن اتحاد المسيح والكنيسة.

أما القرون التالية فقد شهدت نمو نزعة التفسير المباشر للسفر، التي ترى فيه تعبيراً عن الحب البشري، كتفاسير هيغو غروتسيوس (Hugo Grotius) (1583-1645م)، ووليام ويستون (William Whiston) (1667-1762م)، وسواهما.

هذا السفر كان يُقرأ في اليوم الثامن من الاحتفال بعيد الفصح الذي يشير إلى الحياة، وكأن النشيد يحمل نبوة عن الفصح الحقيقي الذي يخلص الإنسان فيه من الشقاء ومن الموت ليدخل أبدياً إلى ملكوت السماء[2]، وقد تناولته عبر الزمن دراسات عديدة قام بها علماء وباحثو الكتاب المقدس، الذين يُجمعون على أنه دوّن في فترة ما بعد السبي في نهاية القرن الخامس ق.م، ولكن بداياته تعود إلى زمن أقدم من ذلك بكثير، وكما كان الحال يهودياً فكذلك كان مسيحياً، فقد تباينت حيال هذا السفر المواقف، وعدا من شككوا بهذا السفر أو رفضوه وعدّوه خالياً من أيّ معنى أو رمز، الذين ذهب بعضهم إلى أنّه ليس أكثر من مراوحة إنشائية تتكرّر فيها الأفكار والتعابير والألفاظ بلا ضابط، ولا يعدو كونه جمعاً لمجموعة من الأغاني الشعبية التي كانت تنشد في الأعراس أو الولائم أو الحانات في ذلك الزمان، انقسم الباحثون المعترفون به حول كلّ من محتواه وبنيته وتصنيفه، فمن حيث المحتوى قال البعض بحرفيته كيوحنا فم الذهب وتيودوروس المصيصي، الذي كان له به اعتراف من نوع خاص، فقد اعترف بنسبه إلى سليمان، لكن عدّه مكتوباً من قبله لتبرير زواجه من ابنة فرعون الوثنية (1مل 11: 1) في وقت نهى فيه إله إسرائيل عن الزواج من الوثنيات، ولا يجوز من ثَمَّ إدراجه في الكتاب المقدس، وأدين المصيصي لاحقاً على هذا الرأي[3]، فيما قال آخرون برمزيته ككليمنت الإسكندري وأوريغانوس؛ وفي ما يخص بنيته، رأى فريق أنّ النشيدَ متماسك ومتناسق في حبكته، التي تحمل تطوراً وتصاعداً دراماياً في مجراه الساعي نحو غاية محددة، ويعبر عن سيرة المسيح من المعمودية حتى الصليب والقيامة، فيما رأى فريق آخر خلوّه من القصة الدرامية، وعَدّوه نوعاً من أدب المُثل والحِكم المعتمد على البلاغة في الوصف

1- Christine Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, University of Toronto Press, 2013, p. 245.

2- مكتبة الأنبا تكلا هيمانوت، شرح نشيد الإنشاد- مقدمة، القمص تادرس يعقوب.

3- Mark Giszczak, «Was Theodore of Mopsuestia condemned for his views on the Song of Songs?» http://catholicbiblestudent.com/2011/01/was-theodore-of-mopsuestia-song-of-songs.html

والتشبيه؛ أما في ما يتعلق بتصنيفه، فقد رأى فريق أنّه ينتمي إلى التقليد النبوي، الذي نجده عند كلّ من إشعيا وإرميا وحزقيال وهوشع[1]، الذي يستخدم فيه تعبير الأعراس مجازياً في وصف علاقة يهوه بإسرائيل، فيهوه هو العريس، وإسرائيل هي العروس، والعلاقة بينهما تشبه علاقة الحبيبين بمحتوييها العاطفي والسلوكي، وما يرتبط بها من مواقف وأفعال إيجابية وسلبية يقومان بها تجاه بعضهما البعض، وهذا يجعل النشيد في مُجمله يمضي على خطا تلك الأسفار النبوية التي سبقته، ويترابط ويتكامل معها في وحدة اللغة التي يكون فيها العريس حيناً راعياً وحيناً ملكاً، ويتحول إلى دراما متسلسلة الفصول تتواصل فيها نصوص الأعراس النبوية المتحدثة عن قصة حب يهوه وشعبه في العهد القديم، والتي تثمر بتحقق العهد واكتمال الحب والعرس في مجيء السيد المسيح، الذي يغدو هو العريس والكنيسة والنفس البشرية هما العروس، بينما أدرجه فريق آخر في عداد أسفار الحكمة التي تسعى لتقديم النموذج الأمثل للسلوك البشري، وفي رأي هؤلاء أنّ النص يتحدّث عن حالة حب بشري مثلى من حيث الشغف والالتزام، فيما تشبّه الأسفار النبوية حالة حب يهوه وإسرائيل بقصة حب واقعية بكلّ ما فيها من عناصر الحرارة والفتور والوفاء والخيانة من قبل أحد الحبيبين ممثلاً بإسرائيل... والمسامحة أو الغيرة والانتقام من قبل الآخر ممثلاً بيهوه.

ويمكننا الربط بين المواقف المختلفة إلى حد ما، لنجد أحياناً تقاطعاً بين القول برمزية ودرامية ونبوية النشيد، فيما نجد في المقابل، في أحيان أخرى، التقاء بين القول بحرفيته وخلوه من الدراما وانتمائه إلى الحكمة في أحيان أخرى.

ذاك بعض مما كان عليه الموقف من النشيد مسيحياً، وعلى الرغم من مرور القرون، الجدل حول النشيد لا يزال مستمراً حتى اليوم بين مفسر بالحرف ومفسر بالباطن، ولا تزال المواقف منه تتباين بين الرفض والقبول، والإدانة والتمجيد.

التفاسير الحديثة

في العالم المعاصر، لا يزال سفر النشيد موضع بحث وتأمل واجتهاد، وما زال ثمة من يفسر السفر جرياً على أسلوب المؤولين القدماء، ويعده قصة عميقة رمزية المعنى عن الحب الإلهي للإنسان، الذي تعبّر عنه آية «الله محبة».

لكن اليوم، وفي ظل ما وصل إليه الفكر في العالم المتمدن من نضج على المستويين العقلاني والإنساني، وما يرافقهما من انفتاح في الموقف على كلّ من الدين والجنس، أصبح ثمة العديد من اتجاهات التفسير المختلفة، التي يرى قسم من أصحابها أنّ النشيد لا يحتاج إلى تفسير رمزي يخرجه من دائرة التابو الجنسي، ويجب أن يقرأ بحرفيته كنشيد يتحدّث عن الحب البشري

1- الأب عبده رحال، المرجع السابق.

بـين الرجـل والمـرأة بـكلّ أبعـاده الروحيـة والعاطفيـة والجسـدية، فهـذه العلاقـة هـي نعمـة مباركـة مـن اللـه الـذي خلقهـما، وهـو القائـل عندمـا خلـق حـواء في الجنـة رفيقـاً لآدم «ليـس حسـناً أن يكـون آدم وحـده، فأصنـع لـه معينـاً نظـيره» (تـك 2: 18)، فاللـه قـد خلـق آدم بحيـث لم تكـن الجنـة بـكلّ مـا فيهـا... بمـا فيهـا العلاقـة المبـاشرة مـع اللـه نفسـه كافيـة لسـعادته، وكان محتاجـاً إلى رفيـق نظـير يخرجـه مـن وحدتـه هـو حـواء، وكان هـو ذكـراً وهـي أنثـى كـما خلقهـما اللـه (تـك 1: 27)، وعـلى هـذا الأسـاس قامـت العلاقـة بينهـما، وليـس فيهـا أيّ دنـس إن هـي ابتعـدت عـن الخطيئـة وتمـت بمشـيئة اللـه وناموسـه، والسـفر مـن ثـم هـو اعـتراف بهـذا الحـب ومباركـة لـه.

مـن غـير المعقـول أن يلجـأ مؤلـف النشـيد إلى أوصـاف جسـدية جريئـة إلى هـذه الدرجـة، ليجعلهـا رمـوزاً تـدل عـلى الله أو المسـيح أو الكنيسـة أو نفـس المؤمـن، أو إلى مثلهـا مـن التعابـير الجنسـية الصريحـة ليرمـز بهـا إلى المحبـة السـماوية

فيـما يَجمـع فريـق آخـر بـين الحرفيـة والتأويـل ويقـول إنّ السـفر يتحـدّث عـن كلّ مـن الحـب الزوجـي والحـب الإلهـي، وهـو يصـور الحـب الإلهـي مـن خـلال الحـب الزوجـي النقـي، مقدمـاً للإنسـان بذلـك أكـثر صـورة مفهومـة عـن الحـب الإلهـي، والسـفر بذلـك يهـدف الإعـلاءَ مـن شـأن العلاقـة الزوجيـة بـكلّ مـا فيهـا، ولـو لم تكـن علاقـة نبيلـة مباركـة لمـا عـبّر السـفر المكتـوب بوحـي وإشراف الـروح القـدس عـن المحبـة السـماوية بهـا، فـلا يمكـن التعبـير عـن المقـدس بواسـطة المدنـس، ومـن ثـم السـفر يقـدم هـذه العلاقـة في أصالتهـا الأولى، قبـل الخطيئـة والسـقوط، ويعـترف بهـا بهـذه الصـورة، التـي يمكـن أن تسـتعيدها إن هـي قامـت في إطـار الإيمـان بالمسـيح ومعموديـة الـروح القـدس وبنـوة اللـه التـي تحـرّر وتطهـر الإنسـان مـن الإثـم والخطيئـة.

هـذه الطروحـات ليسـت غائبـة عـن العـالم العـربي، عـلى الرغـم مـن أن الطـرح التأويـلي لا يـزال هو الغالـب عليهـا، وهـذا مرتبـط جذريـاً بهيمنـة الثقافـة التقليديـة بطابعهـا الشـديد المحافظـة، وبالأخـص في كلّ مـا يتعلـق بالديـن والجنـس.

عربيـاً، لا تـزال الطروحـات التقليديـة هـي السـائدة في مختلـف الكنائـس العربيـة، ولاسـيّما الكنيسـة القبطيـة الأرثوذكسـية المصريـة، التـي تكـثر فيهـا الكتابـات المدافعـة عـن السـفر وعـن رمزيـة السـفر، وهـذا عائـد بدرجـة كبـيرة إلى التحديـات التـي يضعهـا الإسـلاميون بشـكل خـاص... والعلمانيـون إلى حـدّ مـا اعتـماداً عـلى هـذا السـفر، فالكثـير مـن الإسـلاميين ينتقـده بكثافـة وشـدة، ويَعـدّه سـفراً إباحيـاً ووثنيـاً، منطلقـاً في ذلـك مـن موقعـه كإسـلامي في بيئـة ثقافيـة يقـترن فيهـا الجنـس بالعيـب والـكلام فيـه بالتابـو عنـد كلّ مـن فيهـا مـن مسـلمين ومسـيحيين بـل وعلمانيـين، معتمـداً عـلى مـا في السـفر مـن تعابـير جسـدية جنسـية، ليسـتخدم هـذا ذريعـةً للهجـوم عـلى الكتـاب المقـدس وعـلى المسـيحية معـه،

فيما يقدّم بعض العلمانيين دراسات تاريخية نقدية لهذا السفر وسواه من المسائل الدينية لا تلتزم بطبيعة الحال بالمعايير الدينية السائدة عند أهلها، على الرغم من أن كتّابها بدورهم ليسوا جميعاً متحررين من الإرث التقليدي، ولذا نجد ممثلي الكنيسة القبطية يتصدّون للإسلاميين... بل يهاجمون حتى العلمانيين الذين يقولون إنّ سفر النشيد هو سفر جنسي، كما حدث في تعاطيهم مع كتب سيد القمني كـ «الأسطورة والتراث» و«رب الزمان»، فيما نحا القمص زكريا بطرس نحو الهجوم المعاكس مستخدماً، في كثير من الأحيان، السلاح الجنسي نفسه في رده على الإسلاميين في برامجه على فضائيات «الحياة» و«الفادي»، وفي أعماله المكتوبة مثل (الاعتراضات على سفر نشيد الأناشيد والرد عليها) وغيرها، ليتعرض بدوره إلى حملة واسعة من الردود الأعنف من قبل الإسلاميين، وإلى الانتقاد من قبل الكنيسة القبطية نفسها وعلى لسان البابا شنودة نفسه.

وفيما عدا ذلك، نجد العديد من الكتب والدراسات الحديثة لأعلام في الكنيسة القبطية تتناول سفر النشيد بالمنهج التأويلي الرمزي نفسه، ومنها (تأملات في سفر نشيد الأناشيد) للبابا شنودة الثالث، (تأملات في سفر نشيد الأناشيد) للأنبا يؤانس أسقف الغربية، (كتاب إسحق أو النفس - القديس أمبروسيوس) للقمص تادرس يعقوب ملطي، (تفسير سفر نشيد الإنشاد) للقس أنطونيوس فكري، (تفسير سفر نشيد الإنشاد) القمص تادرس يعقوب ملطي[1]، وغيرها...

فيما نجد باحثين، كالآباء بولس فغالي وعبدو رحال وبيتر حنّا مدروس، وغيرهم، يقدمون طرحاً تفسيرياً مختلفاً للنشيد يجمع بين الحرفي والرمزي، يتكامل فيه الحب الإلهي والحب الزوجي، فالحب الإلهي بدأ بخلق الله للإنسان، ثم استُكمل بالحب الزوجي الطاهر بخلق الشريك الزوجي في الجنة، والنشيد يرسم لنا صورة هذا الحب المتكامل، فيقول الأب فغالي: «نشيد الأناشيد هو أوّلاً نشيد حبّ بين العروس وعريسها، بين الزوجة وزوجها. وهي -لعمري- أرفع صورة على وجه الأرض. وهو ثانياً نشيد حبّ الله لشعبه وحبّ الشعب لربّه... نشيد الأناشيد هو مثَل عن حبّ الله يجد صورته البشريّة في حبّ الرجل لامرأته، وصورته الإلهية في حبّ الله لشعبه»[2].

فيما يقول الأب مدروس: «يذكّرنا «نشيد الأناشيد» منذ آياته الأولى بسفر التكوين؛ أي بجمال الخلق وبقصّة البشريّة، بدأها الحب الأعظم وهو حبّ الله للإنسان، ثمّ الحب الخالد الذي يربط الرجل بالمرأة. ونجد في نشيد الأناشيد الجنّة؛ أي البستان أو الفردوس، وكأنه يعود بنا إلى الجنّة الأولى»[3].

وفي إعادة التأصيل هذه للعلاقة الزوجية المبنية على السفر ذي اللغة الغرامية الجنسية، نجد

1- موقع الأنبا تكلاهيمانوت، دراسات وتفاسير سفر نشيد الأنشاد.
2- موقع مؤلفات و أعمال الخوري بولس فغلي،سفر نشيد الأناشيد.
3- الأب بيتر حنّا مدروس، نشيد الأناشيد.

إعـادة اعتبـار لهـا في بعدهـا الجنـسي، فهـي ليسـت في هـذا السـياق آثمـة مـن حيـث المبـدأ ولا هـي دنسـة، والمشـكلة ليسـت في الجنـس نفسـه، بـل في الخطيئـة التـي شـوهته مرتـين، أولاهـما حـين أدخلـت إليـه الشـهوانية والنـزوة، فانحـدرت بـه إلى الـدرك البهيمـي وأفقدتـه عمقـه الإنسـاني كجـزء مـن علاقـة شـاملة عـلى مسـتوى الجسـد والنفـس والـروح، وثانيهـما حـين عـادت بنـاءً عـلى مـا فعلتـه هـي بـه بتصويـره دنسـاً مـن حيـث الجوهـر، وجعلـت الدنـس في طبيعتـه وليـس عرضـاً لحقـه بسـببها.

وردّ الاعتبـار هـذا يقتـضي، بطبيعـة الحـال، رد الاعتبـار للمـرأة، التـي فقـدت عـبر العصـور التسـاوي مـع الرجـل، وتحولـت إلى تابـع لـه، وهـي في الأسـاس «نظـيرة لـه»، وهـذه المسـاواة نجدهـا جليـة في السـفر، الـذي تحـاور فيهـا العـروس عريسـها، وتعاملـه وتعـبر عـن موقفهـا منـه بنديـة تامـة وبالشـكل نفسـه الـذي يفعلـه هـو تجاهها، وفي هـذا الشـأن يقـول الأب عبـدو رحـال: «إن مـا يلفـت انتباهنـا ويثـير تعجّبنـا لـدى قـراءة النشـيد هـو أنـه في زمـنٍ كانـت فيـه المـرأة خادمـة للرجـل، نـرى في هـذه القصائـد أن الواحـد يحـب الآخـر عـلى قـدم المسـاواة، في نضـارة حنـان لا يتنـافى مـع المصاعـب»[1].

في هـذه القـراءات، أعيـد الجسـد الإنسـاني أيضـاً إلى مكانتـه الأصليـة الأصيلـة، فهـو «ليـس للزنـا بـل للـرب»، ولم تعـد أعمالـه «زنـا وفسـقاً وفجـوراً» (غـل 5 :19)، وهـو الآن «هيـكل للـروح القـدس» (1كـور: 13-19)، وفي الـزواج يتحـد الرجـل والمـرأة كزوجـين و«يصـير الاثنـان جسـداً واحـداً، فـلا يكونـان اثنـين بـل جسـداً واحـداً...» (مـر10 :7-8)، وهـذا يعيدنـا إلى آيـة النشـيد «أنـا لحبيبـي وحبيبـي لي» (نـش 6: 3)، وبهـذا الاتحـاد الـذي يوحدهـما هـما فقـط لا مـكان لثالـث معهـا، وإلا فسـدت وحدتهـما، وهكـذا يصـيران معـاً هيـكلاً ربانيـاً قدسـياً.

طـرح مشـابه نجـده عنـد الأب يوحنـا قمـبر والأب لويـس خليفـة في كتابهـما المشـترك (**نشـيد الأناشـيد- أجمـل نشـيد في الكـون**)[2]، مـن حيـث قـراءة النـص في إطـاره البـشري، لكـن هـذه القـراءة لا تتعـدى هـذا الإطـار بتاتـاً نحـو أيـة دراما رمزيـة، لا بـين يهـوه وإسرائيـل، ولا بـين المسـيح والكنيسـة، ولا بـين اللـه والإنسـان.

وفي رأي المؤلفـين، إنّ النـص خـالٍ مـن أيّـة دراما وأيّـة رمزيـة؛ إذ إنّ «السـفر واضـح ولا مجـال لتعقيـده أو ترميـزه، إنّـه نشـيد الحـب الجسـدي، لا أكـثر ولا أقـل»[3]، فهـذا النشـيد لا يصـف إلا حبـاً غراميـاً جنسـياً بـين شـاب وفتـاة، وقـد تهرّبـت منـه التفاسـير الرمزيـة؛ لأنّهـا تخـاف الجنـس ولا تحترمـه، وتصمـه بالسـوء والتفاهـة والنجاسـة، فيـما يتغنّـى النشـيد بالحـب الإنسـاني بجسـديته وروحانيّتـه معـاً، ويصـف بأوصـاف عشـقية جنسـية واضحـة مبـاشرة جـمالَ جسـدي الحبيـب وحبيبتـه، ونشـوتهما في

1- الأب عبده رحال، المرجع السابق.

2- قمبر (يوحنا) وخليفة (لويسسس-أجمل نشيد في الكون، كلية اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان، 1994.

3- المرجع نفسه، ص15.

هرب المفسرون التأويليون من معنى الحرف في السفر المقنن إلى باطن مزعوم، ولكن لغة النص لا يمكن تجاهلها، فمؤلف النص يستخدم لغة جنسية صريحة واضحة، وهذا يضعنا أمام احتمالات لتفسير موقف كلّ من مؤلف السفر والمقنِّن الذي أدرجه في الكتاب المقدس.

ممارسة الحب وفي الوصال الحميم، وهو لا يتحرّج من وصف مفاتن الجسد بمنتهى الجرأة لأنّها لها دورها الأساسي في إثارة هذا الحب الطبيعي، الذي ينظر إليه النشيد بعين الله التي تراه حباً صالحاً، فالله قد خلق الإنسان ذكراً وأنثى، وبلقائهما الجسدي يصبح الحب فعلاً معاشاً، ويستمرّ النوع البشري، وما هذا بحب حيواني، ولا هو إثم أو دنس، فهو جزء من الحب الإنساني الذي يجتمع ويتكامل فيه الحب الجسدي و الحب الروحي معاً[1].

ومن غير المعقول أن يلجأ مؤلف النشيد إلى أوصاف جسدية جريئة إلى هذه الدرجة، ليجعلها رموزاً تدل على الله أو المسيح أو الكنيسة أو نفس المؤمن، أو إلى مثلها من التعابير الجنسية الصريحة ليرمز بها إلى المحبة السماوية[2].

إذاً النشيد يتحدّث بواقعيّة بسيطة عن حبّ عاشقين، ولا ذكر فيه لله، ولا للزواج والإنجاب، وهذه قصة من تلك القصص التي لا تحصى، التي كانت ومازالت تحدث كلّ يوم في حياة الإنسان، وهذان الحبيبيان يحبّان بعضهما بعضاً بعنف وصدق روحياً وجسدياً، وهما يريدان عيش هذا الحب بأبعاده كافةً، ولا يريان في ذلك أيّ حرج، فهو حبّ إنساني متحرّر وغير مشروط، وبريء بكلّ ما فيه من جسدية، وهو غاية وقانون نفسه، ولا قيود فيه إلا وحدة ووحدانية الحبيبين، وديمومة الحب، ومساواة الرجل بالمرأة، وبراءة الحب الجسدي.

لكن مع ذلك، النشيد ثنائي المعنى، والمعنى الأول فيه، وهو المباشر، هو الحوار بين حبيبين يعبّران عن حبهما، ويتوقان إلى اللقاء لعيش وممارسة هذا الحب الإنساني، الذي لا يقتصر على الشهوة الجسدية المشروعة وحدها، بل يشمل معها كلّ الأحاسيس والعواطف الإنسانية، وحركات العقل والقلب والجسد.

أما المعنى الثاني ففحواه أنّ الحب الجنسي الطبيعي، أو الإنساني، ليس غريباً عن الحب الإلهي السماوي، فالحب الجسدي هو قبس من حب الله، وتعبير إنساني عنه، وهو ملازم له، ومن المفترض، وفقاً لروحانيّة الكتاب المقدس، أن يجسّد هذا الحب الغرامي حبَّ الله، فهما لا ينفصلان، وفي هذا يتجلّى جوهر لاهوت نشيد الإنشاد، الذي يمضي من الحب الجسدي إلى الحب

1- المرجع نفسه، ص11.

2- المرجع نفسه، ص14-15.

الصوفي، ومن الحب الإنساني إلى الحب الإلهي، فالحب الإلهي لا يتحقق من دون حب إنساني، والحب الإنساني لا يتمّ ويكتمل من دون الحب الإلهي[1].

والنشيد في رأي الأبوين يهدف إلى إضفاء الكرامة على الحب الجسدي، باعتباره قبساً إنسانياً وإلهياً ملازماً بأخلاقيّته للحب الإلهي، وبعيداً عن التهتك والإباحية، كما يهدف إلى جعل الحب الجسدي طريقاً مألوفاً، من الطرق النسبية التي يمكن من خلالها أن نبلغ المطلق الإلهي ونختبر الحب الإلهي، وجوهر النشيد وأهم ما فيه هو الحنان، وليس الحب الجسدي في حد ذاته، فـ «هو أغنية حنان لا يرتوي ولا يحدّ، حنان الإنسان على الإنسان، وحنان الإنسان على الله، تماماً كما حبّ الله للإنسان هو حنان لا ينتهي»[2].

نظرة نقدية معاصرة

سلف الكلام عن أنّ سفر النشيد يُرجع تاريخياً إلى القرن الخامس ق.م، ولم يسجل أيّ اعتراض ضدّه قبل القرن الميلادي الأول، وبعد إقرار السفر بشكل نهائي، بدأت المساعي لتفسيره تفسيراً رمزياً للخروج من مأزق اللغة العشقية الجنسية التي يتحدّث بها النص، وهذه المساعي لم تتوقّف على مدى ألفي سنة، ومازالت مستمرة حتى اليوم عند الكثيرين من رجال الدين المسيحي واليهودي، ومازال السفر يهاجَم من قبل بعض أتباع الأديان والمعتقدات الأخرى بدعوى «الجنس»، و يدافَع عنه بأنه «ليس جنساً»، وكأنّ المهاجم والمدافع متّفقان على إدانة الجنس وإعابته، وهنا يحقّ لنا أن نتساءل عمّا أنجزته كلّ هذه المساعي التأويلية للنص بعد كلّ هذا الجهد الحثيث والتاريخ المديد!

يقول الأب عبدو رحال: «انطلاقاً من نشيد الأناشيد كُتِبت نصوصٌ تعتمد القراءة التمثيلية، وهي من أجمل ما كُتِب في الأدب الروحي المسيحي»، كما يقول: «لقد كان لنشيد الأناشيد التأثير الكبير في عمق الحياة التصوفية المسيحية على مر تاريخ الكنيسة»[3]، وممّا لاشك فيه أنّ هذه الظاهرة بكلّ ما فيها من غنى التجربة ما كانت لتتمّ لولا اعتمادها على التفسير التأويلي للنشيد، لكنّ هذه المساعي التأويلية ساهمت في الجهة المقابلة بتكريس النزعة الدونية للجنس في التربية المسيحية، وإحداث شرخ بذلك بين الدافع الجنسي والرغبة في القداسة، وهذا ما يَعدّه علم النفس المعاصر مبعثاً لزعزعة الاستقرار الداخلي في الإنسان والتصالح مع الذات.

لقد أمّن المنهج التأويلي في تفسير السفر على مدى قرون طويلة للكنيسة التوازن العقائدي، لكنّه لم يوقف الجدل حول النشيد، ولم يمنع التعدّد في التفاسير وتتابع التفسير، على الرغم من أنّ

1- المرجع نفسه، ص16.
2- المرجع نفسه، ص17.
3- الأب عبده رحال، مرجع سابق.

كلّ التفاسير التأويلية تنطلق من أرضية واحدة، وتعتمد منهجية واحدة، فهي تبحث عن الحقيقة في النص، بل تسقط عليه حقيقة مفترضة، ولا تمشي مع النص بحثاً عن معناه، الذي يمكن للنص نفسه أن يقود البحث إليه، وهنا يمكن القول إنّنا أمام حالة «إسقاط استباقي» على السفر تضع فيه فكرة مسبقة، ثمّ تسوق النص باتجاهها، بكلّ ما يقتضي ذلك من عسف وحيلة وابتكار، وقد سعى كلّ مؤوّل من موقعه الإيماني إلى تأويل النص تأويلاً ينسجم مع معطيات المعتقد الذي يتبعه، فأوّله اليهودي بما يناسب اليهودية، وأوّله المسيحي كما تقتضي المسيحية، وكانت التقاليد الإيمانية المتبعة في كلتا الديانتين هي الحاكم والناظم الأساسي، الذي يقرأ ويفهم النص في سياقه، وهذا ما أفقد النص شخصيته الخاصة، وحوّله إلى مجرد موضوع بيد المؤوّلين، حاله يشبه العجينة والخبازين.. التي يخبزها كلّ منهم كما يرتئي.

لقد هرب المفسرون التأويليون من معنى الحرف في السفر المقنن إلى باطن مزعوم، ولكن لغة النص لا يمكن تجاهلها، فمؤلّف النص يستخدم لغة جنسية صريحة واضحة، وهذا يضعنا أمام الاحتمالات التالية لتفسير موقف كلّ من مؤلف السفر والمقنِّن الذي أدرجه في الكتاب المقدس:

الأول: هو أنّ المؤلف، الذي يعود إلى عصر سليمان، وهذا أمر لا دليل يثبته من الناحية التاريخية، يستخدم لغة مجازية-كما يقول المؤولون- ويعبر من خلالها عن الحب السماوي بصيغة الحب الجنسي، وأنّه فعل ذلك باستخدام أكثر أشكال الحب المعروفة عند الإنسان حميمية، إلا أنّ هذا يقتضي الاعتراف بأنّه ما كان ليفعل ذلك لو كان ثمّة أيّة نظرة سلبية لهذه العلاقة في زمانه تقرن الحب الجنسي بالنجاسة، فليس من المعقول أن يذهب المؤلف إلى التعبير عن المقدس بواسطة المنجس، ولما كان تقنين (canonization) السفر تمّ بعد خمسة قرون تالية، على يد عزرا كما تقول المصادر اليهودية، فهذا يقتضي أيضاً أن تكون مسألة المجازية والرمزية معروفة ومتواترة، وأنّ السفر قنّن على هذا الأساس، لكن ليس ثمة أيّ دليل على أنّ هذا ما كان عليه شأن السفر قبل وعند تقنينه، فما تفيد به المعطيات التاريخية هو أنّ التفسير الرمزي للسفر ظهر هو الآخر بعد أكثر من خمسمئة سنة على تقنينه، وبعد أن قامت الاعتراضات على مصداقيته، التي ما كانت لتقوم يومها لو أنّ مجازية السفر كان متعارفاً عليها سابقاً، ولذا لابد من طرح السؤال عما يثبت فعلياً المجازية أو الرمزية في كلام المؤلّف، وينفي الحرفية، أهو شيء داخل النص أم خارجه؟ فإن كان سند المجاز موجوداً داخل النص، فأين هو، وكلّ ما في النص قابل بالكامل لأن يكون حديثاً عن حب جنسي؟ وهذا لا ينطبق على الأسفار النبوية الأخرى التي تستخدم المجاز في وصف علاقة الله وشعبه كحال أسفار إشعيا، وإرميا، وحزقيال، وهوشع.

هناك اختلاف جليّ بين سفر النشيد، وبين هذه الأسفار، ففيها تشبّه إسرائيل في بعض الفقرات بالعروس أو الزوجة، ويُشبه يهوه بالزوج، وتؤدي إسرائيل دورَ الزوجة الخائنة التي تخون زوجها وتزني مع الأغراب، وهذا كناية عن الارتداد إلى عبادة الأوثان، وعصيان يهوه، الذي يؤدي دور الزوج الغيور، فيغضب من زوجته ويطلقها أو يعاقبها بشدّة إلى حين، ولكنّه يبقى دوماً الزوج

المحب الداعي زوجته للتوبة، الساعي لاستعادتها، والواثق من نجاحه في هذا في نهاية الأمر، وهذا قاسم مشترك بين تلك الأسفار، والمجاز فيه واضح لا لبس فيه، والمعنى، على الرغم من مجازيته، مباشر، وليس بحاجة إلى تأويل ولا لافتراض وجود أيّ معنى متوارٍ خلف المعنى المباشر.

وعدا تشبيه إسرائيل بالزوجة الخائنة الزانية، ويهوه بالزوج الغيور الناقم، وهذه فقرات لا تشكّل إلا أجزاء محدودة من تلك الأسفار، ليس ثمّة أيّة تعابير غزلية أو أوصاف تشبيبية، أو إفصاح عن أشواق ورغبات ونوازع عشقية جنسية كحال النشيد، المستغرق كلياً في هذه اللغة، والذي تغيب عنه بدوره صفة الخيانة عن عروسه المؤنثة، التي تظهر بمظهر العاشقة الولهانة الوفية لمعشوقها، والمناظرة له في كلّ شيء، في علاقة مثلى يكرس فيها كلّ منهما نفسه كلياً وحصرياً للآخر.

هنا في النشيد لا مجاز في المعنى المباشر ذي الطابع الأيروتيكي الواضح، وهذا ما اقتضى افتراض وجود معنى آخر متوارٍ للخروج من حرج الغائية الجنسية للتعبير المباشر للسفر، وهذا حرج لا وجود له في الأسفار الأخرى، التي ليس فيها مثل هذه الغائية، والتعبير الجنسي الموجود فيها ليس هدفاً في حدّ ذاته، بل هو مجرد وسيلة لتصوير قبح خيانة إسرائيل لربّها.

أما خارج النص في النشيد، فلن نجد من سند للمجاز إلا ثقافة التناقض بين المقدس والجنس التي حملتها الأجيال اللاحقة، التي نشأت فيها منهجية التأويل لتلافي الإحراج الجنسي الظاهر في حرفية النص، وهكذا يصبح احتمال وجود معنى باطني رمزي للسفر عند المؤلف مجرد افتراض واهي السند.

الثاني: ما تقدّم ينفي أيضاً إمكانية أن يكون عزرا قد قنّن السفر باجتهاد خاص منه بمجازية معناه، وهنا سنجد أنفسنا أمام حقيقة أن عزرا قد قنن نصاً إيروتيكياً، ولم يطرح أيّ تفسير مجازيّ لذلك، وهذا يفترض أيضاً أنّ إدراج السفر في الكتاب المقدس على الرغم من استخدام لغة الحب الجنسي فيه يعني أنّ هذه اللغة كانت مقبولة، وغير مبتذلة في أعراف بيئة المقنِّن، وأنّ الكلام في هذا الشأن كان غير محرم، وهذا يدل على أنّ الثقافة الجنسية في تلك البيئة لم تكن تعيب الجنس وتقبحه، فاللغة والبيان لا ينفصلان عن الثقافة، التي لم تكن بدورها منفصلة عن الدين، فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة بخصوص ثقافة بيئة الكاتب ولحظة التقنين، فهنا يمكننا أن نفترض أنّ المقنّن قنّن النص بفهمه الخاص له نشيداً واقعياً، لا تتعارض أو تتناقض فيه لغة الحب الجنسي مع المقدس، وأنه أدرجه في عداد أسفار الكتاب المقدس اعترافاً بمكانة هذا الحب في الحياة الدينية، وليجعله سفراً من أسفارها في كتاب الحياة الفعلية، لكنّ هذه تبقى مجرّد افتراضات، فليس هناك أية شواهد تاريخية تدلّ على وجود مثل هذه النظرة إلى السفر في كلّ من اللاهوتين اليهودي والمسيحي المقترنة برؤية إيجابية متعالية للعلاقة الجنسية. فعلياً العلاقة قد شاب صورتها ما هو على العكس من ذلك، ولا يوجد ما يؤيّد هذه الافتراضات ضمن نصّ السفر نفسه، فالنص في حدّ ذاته ليس فيه ما يتجاوز معناه المباشر كأنشودة عشق جنسية.

الثالث: هو أنّ كلاً من كتابة السفر وتقنينه تمّتا بلامبالاة في ما يتعلّق بتعارض كلٍّ من لغته ومعناه مع المقدس الديني، فالكتاب المقدس الذي يروي العديد من قصص الجنس[1] المعيبة، من زنى لوط بابنتيه، إلى زنى يهوذا بكنته ثامار، وداود بـ بثشبع زوجة أوريا الحثي القائد العسكري في جيشه، وأمنون بن داود بأخته ثامار، وسليمان الذي كان لديه سبعمئة زوجة وثلاثمئة جارية، والذي استمالته الوثنيات إلى عبادة آلهتهنّ في أواخر أيامه، وهلم جرا. لن يشكل وجود سفر غزلي جنسي إضافي فيه منسوب إلى سليمان، كنشيد الإنشاد؛ أيّ حرج خاص أمام هذه القصص الجنسية المباشرة التي لا تحتمل ولا تقبل التأويل، وهنا يمكن القول إنّ إدراج السفر في الكتاب المقدس يأخذ طابع التوثيق بشكل رئيس؛ حيث أدرجه عزرا في الكتاب المقدس بناء على فكرة شائعة تنسبه إلى سليمان، وكان هذا سبباً كافياً للإدراج بغضّ النظر عن المحتوى.

تعرّضت الرؤية التأويلية للنشيد بشكل خاص، وللكتاب المقدس بشكل عام، للكثير من النقد الفكري المعاصر، الذي وصل عند العديد من النقاد إلى درجة التهكم كما هو الحال في كتاب: (**التوراة، كتاب مقدس أم جمع من الأساطير**) لمؤلفه ليو تاكسيل[2]، الذي يقول في الصفحة (396) من كتابه هذا: إنّ «ذوي الأفكار المتحررة لا يرون في هذا المؤلف الشهواني سوى أغنية عادية صيغت وفق ذوق ذلك العصر»، ويضيف في الصفحة التالية: «بفضل هذه الخدعة الماكرة يقدمون نشيد الأناشيد إلى راهبات الأديرة كمادة للتفكير وتهدئة الدم الفائر...».

لكن صفة «شهوانية» ليست بالكلمة المناسبة لوصف هذا النشيد، فهو لا يتحدّث فقط عن الجانب الرغبوي الحسي في العلاقة بين الحبيبين فيه، فهما حبيبان بكلّ معنى الكلمة، وبكلّ ما يتضمّنه الحب من مضامين، و فيه يتكامل الوصف الجميل والغزل المرهف والرومانسية العالية والإيروتيكا البعيدة عن التهتك والفجاجة، كما تتدفق عواطف الحب الحارة الجياشة لتشكّل مع بقية عناصر العشق الجنسي صورة متكاملة لعلاقة إنسانيّة حقيقية، تضع الإنسان في موقعه الصحيح في إنسانيته وطبيعته وعلاقته مع الطبيعة التي تشكّل في النشيد الحاضنة الحيوية الجميلة لقصة حبّ بطليه، التي لا تنفصل عن هذه القصة.

ومما لا شك فيه أنّ وصم النشيد بالإباحية والمجون من قبل البعض، وهذا المسعى يمكن تسميته بـ «التأويل المضاد» هو افتراء مجحف، وإسقاط لصورة ممسوخة باطلة عليه، وهذا ناجم إمّا عن موقف عدواني مغرض مسبق، وإمّا عن عقليّة ونفسيّة متطرّفتين متعصبتين وغير متوازنتين في إنسانيتها ولا متسالمتين معها، وهذا تعبير عن علاقة مريضة بكل من الذات والآخر.

1- كيرتش، جوناثان، حكايا محرمة في التوراة، ترجمة نذير جزماتي، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق، 2005. والعنوان الأصلي للكتاب هو *The Harlot By The Side Of The Road*.

2- إسحق، حسان ميخائيل، التوراة، كتاب مقدس أم جمع من الأساطير، ترجمة لكتاب: Léo Taxil, *La Bible amusante pour les grands et les enfants*

ويبقى أن نطرح السؤال: ماذا لو نجحت المساعي المطالبة بناء على حرفية النشيد بإزالته من الكتاب المقدس؟ أكان السفر سيحفظ أم سيندثر، وهذا هو الأرجح مع ما هو متوقع من عدم الاكتفاء بحذف السفر من الكتاب، وذهاب خصومه إلى حظره ومنع تداوله كما حدث مع أسفار أخرى؟

لقد أنقذ التأويل المجازي السفر، وحفظه للأجيال اللاحقة، وهو اليوم يُقرأ ويفسر ويستلهم بطرائق مختلفة وعلى نطاق واسع داخل وخارج الأطر التقليدية، وإن كان على الصعيد الديني الرسمي لا يزال سفراً مقدساً، وفهمه يتأثر عموماً بالإرث والتقليد العقائدي، فهو يُعدّ بالنسبة إلى المفكرين والأدباء والفنانين جزءاً من التراث الإنساني الإبداعي في كلّ ما يحتمله من مباشرة ومجاز، وهو من قبلهم يفهم ويدرس في ضوء ما توصلت إليه العلوم المعاصرة وأساليب التفسير الحديثة، ليصبح مصدر إلهام لكثير من المبدعين، ومادة لكمّ كبير من الأعمال الفنية في الرسم والشعر والموسيقا والغناء، والتأويل، وسواها...

وفي هذا السياق يقول الأديب توفيق الحكيم: «سحر هذا النشيد الأدباء وأهل الفنون على توالي العصور، ولعلّ أشهر من فتن به في العصور الحديثة رينان وأندريه جيد، فوضعه كلّ منهما في صيغة جديدة»[1].

هذا «السحر» الذي يتمتّع به نشيد الإنشاد لا يعود إلى محتواه الخاص فقط نصاً غزلياً جنسياً، بل بالقدر نفسه إلى موقعه في كتاب مقدس، وهذا ما أعطاه أهمية استثنائية ما كان ليحظى بها لو كان نصاً أدبياً وحسب، فهذه الخصوصية شكّلت الأساس الذي قامت عليه التفاسير الرمزية، التي إن تجاهلت المعنى المباشر للسفر فقد فتحت المجال واسعاً لإعطائه معانيَ رمزية تتجاوز البعد البشري في مباشرته، وهذه الرمزية اليوم لم تعد محصورة في إطار الكنيسة وحدها، بل تخطتها إلى العالم العَلماني مع حفاظها على موقع النشيد سفراً كتابياً وكنسياً، فقراءة السفر فقط في إطار أدبي محض تجعله مجرد قصيدة غزلية جميلة لا تتميز عن غيرها من القصائد المشابهة إلا بقدمها التاريخي، وهذا يبقي النشيد على الأرض، ويبقي الحب الذي فيه في مستواه البشري، ويؤطره في حدود الواقع، أمّا قراءته في موقعه الديني، فهي التي تمنحه القدرة لتجاوز الواقع البشري الأرضي والارتفاع في عوالم الرمز.

ومما لا شك فيه أنّ الرمزية الكنسيّة المعاصرة للسفر تختلف عن الرمزية العلمانية، وهي تندرج في إطار المساعي الكنسية المعاصرة لعصرنة اللاهوت وفهم الأسفار المقدسة فهماً يتناسب مع واقع العصر، وهذا ما يعزز التفسير الحديث المباشر للنشيد، والاعتراف بالحب الجنسي الكائن فيه دون فصله عن الحب الإلهي، فيما تذهب الرمزية الكنسية باتجاه نصوص كانت

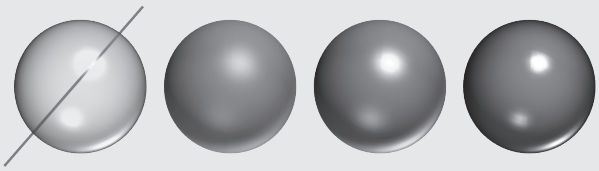
1- الحكيم، توفيق، نشيد الأناشيد، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، 1940.

في الماضي تفهم فهماً حرفياً لم يعد مقبولاً في أيامنا، ساعية لتأوّلها تأويلاً مجازياً مناسباً للعقل المعاصر.

وهكذا يلعب التأويل، بصفته وظيفة من وظائف العقل البشري الأساسية، لعبته من جديد في تحقيق الانسجام بين العناصر المختلفة، وإعادة التوازن العقائدي لكلّ من الشخصية المتدينة والمؤسسة الدينية، وتقليص الفجوة بينهما وبين العقل العلمي الحديث والمجتمع العلماني المعاصر من ناحية، وجسر الهوة بين العقل العلمي المنطقي المعاصر والإرث البشري الأسطوري والإيماني، ما يبقي هذا العقل في تواصل مع تاريخه الإنساني ويغني رصيده الإنساني من ناحية ثانية.

* * *

قائمة توضيحية لاختصارات تسميات أسفار الكتاب المقدس المستخدمة في البحث (بحسب الترتيب البروتستانتي)، مرتبة أبجدياً: 1كور: رسالة القديس بولس الأولى إلى كورنثوس؛ 1مل: سفر الملوك الأول؛ 1يو: رسالة القديس يوحنا الأولى؛ 2تيم: رسالة القديس بولس الثانية إلى تيموثاوس؛ 2كور: رسالة القديس بولس الثانية إلى كورنثوس؛ لاو: سفر اللاويين أو الأحبار؛ أف: رسالة القديس بولس إلى أفسس؛ تك: سفر التكوين؛ روم: رسالة القديس بولس إلى روما؛ عب: رسالة القديس بولس إلى العبرانيين؛ غل: رسالة القديس بولس إلى غلاطية؛ متى: إنجيل متى؛ مر: إنجيل مرقس؛ نش: سفر نشيد الإنشاد؛ هو: سفر هوشع؛ يو: إنجيل يوحنا.



هانز غيورغ غادامر

الهرمينوطيقا ومدرسة دلتاي (1991)*

ترجمة: محمد عبده أبو العلا**

[185] تمثِّـل مدرسـة دلتـاي تراثـاً فكريـاً لا يـزال يعيـش بيننـا في غوتنغـن إلى يومنـا هـذا. يُعـدّ فريتـوف رودي(Frithjof Rodi) ، الـذي تتلمـذ عـلى يـدي أوتـو فريدريـش بولنـو (Otto Fredrich Bollnow)، أحـد أبـرز تلاميـذ هـذه المدرسـة. كان غيـورغ ميـش (Georg Misch)، الـذي عَمِـلَ أسـتاذاً في ماربـورغ لفـترة قصـيرة، صهـراً لدلتـاي. ولقـد كان عـلى تواصـل مـع بـول ناتـورب (Paul Natorp) في ماربـورغ ومـع إدمونـد هـوسرل (Edmund Husserl).

أكـدّ دلتـاي في أعمالـه الأخـيرة أنَّ الإطـار المفاهيمـي الـذي اعتمـده في التأسـيس النظـري للعلـوم الإنسـانية ينتمـي في الأسـاس إلى علـم النفـس لا إلى الهرمينوطيقـا؛ حيـث تدخـل مشـكلات الهرمينوطيقـا عنـده ضمـن مجـال علـم النفـس فقـط. ولقـد أُشـيرَ إلى ذلـك صراحـة في الطبعـة المكوَّنـة مـن ثمانيـة مجلـدات مـن أعـمال دلتـاي التـي أُنجـزت في عقـد العشرينيـات.

* نُـشر هـذا المقـال بعنـوان: "Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule" ضمـن مجلـة: Philosophische Rundschau 38 (1991): 3; 161–77؛ وهـو الآن منشـور ضمـن المجلـد العـاشر مـن الأعـمال الكاملـة لغادامـر: Gesammelte Werke, vol. 10, n. 16, pp. 185–205 (الصفحـات المشـار إليهـا بـين معقوفتـين هـي صفحـات نـشرة الأعـمال الكاملـة). تُرجـم هـذا المقـال عـن الإنجليزيـة مـن:
Gadamer, Hans-Georg, "Hermeneutics and the Diltheyan School," in: Hermeneutics between History and Philosophy: the selected writings of Hans-Georg Gadamer, Vol. 1, edited and translated by Pol Vandevelde and Arun Iyer, London: Bloomsbury, 2016, pp. 103122-.

** باحث - مصر.

بعـد الحـرب العالميـة الأولى، مَـارَسَ ميـش تأثـيراً طويـل الأمـد في غوتنغـن. واليـوم، ينتمـي رودي إلى هـذا الـتراث القـادم مـن بوخـوم. ونحـن مدينـون لـه بالاسـتمرار الفعَّـال، إلى الآن، في نـشر أعـمال دلتـاي الفكريـة، الـذي لم يكتمـل بعـدُ، تلـك الأعـمال التـي كانـت سـبباً في جعـل دلتـاي أحـد آخـر الممثلـين العظـماء للنـماذج العتيقـة في سـعة الاطـلاع، وفي قـدرة لا تـكلّ عـلى العمـل واعتقـاد راسـخ في تقـدُّم الثقافـة العلميـة.

لا ينشـغل رودي في هـذا الكتـاب[1]، الـذي اضطلـع بتحريـره، بمدرسـة دلتـاي وإرثه [الفكري] فحسـب، بـل ينشـغل، في المقـام الأول، بدلالـة الإسـهام الـذي قدَّمـه دلتـاي ومدرسـته في مجـال الهرمينوطيقـا اليـوم. يتـمّ التركيـز في هـذا الكتـاب عـلى الإرهاصـات الأولى التـي بـدأت مـع هايدغـر، واسـتمرت في اتجـاه تقبـل دلتـاي الأخـير مـع مطلـع عشرينيـات القـرن العشريـن. ترتبـط الصـورة التـي اتخذهـا تقبّـل دلتـاي بشـكل وثيـق باسـم غيـورغ ميـش. وقـد كان لمقدمتـه، التـي حرّرهـا للمجلـد الخامـس مـن الأعـمال الكاملـة لدلتـاي المجمَّعـة، تأثـير قـوي جـداً في هايدغـر. فضـلاً عـن ذلـك، يمكـن أن يُقـال إنّ كتـاب ميـش (**فلسـفة الحيـاة والفينومينولوجيـا**)، الـذي صـدر في مطلـع ثلاثينيـات القـرن العشريـن، هـو الـردّ القـوي الوحيـد عـلى كتـاب هايدغـر الشـهير (**الوجـود والزمـان**) [1927]. فميـش يطـرح في هـذا الكتـاب تحليـلاً متوازنـاً ومحفِّـزاً للتأمـل للطريقـة الفينومينولوجيـة في التفكـير، تلـك الطريقـة التـي أسَّسـها هـوسرل، واتخـذتْ فيـما بعـد منعطفـاً تأويليـاً مـن خـلال كتـاب هايدغـر الجديـد. بهـذا المنعطـف، تقـترب الفينومينولوجيـا بنحـو واضـح جـداً مـن عمـل دلتـاي. [186] وبالإضافـة إلى مصادقـة هايدغـر الصريحـة عـلى مجمـل أعـمال دلتـاي في كتابـه (**الوجـود والزمـان**)، فـإن المراسـلات بـين دلتـاي والكونـت يـورك فـون فارتينبـورغ (Count Yorck von Wartenburg)، التـي سـبق أن ظهـرت عـام (1923)، اضطلعـت أيضـاً بـدور مهـم في التأثـير في هايدغـر[2]. في ذلـك الوقـت الـذي كنّـا فيـه في ريعـان الحداثـة، كان رد فعلنـا جميعـاً إزاء هـذه المراسـلات هـو الإعجـاب الشـديد بهـذا الصديـق الأرسـتقراطي لدلتـاي، كان هايدغـر بالتأكيـد أوّل المعجبـين والمنحازيـن بشـكل قـويّ وصريـح إلى الموقـف الـذي اتخـذه الكونـت يـورك في مراسـلاته.

كان الكونـت يـورك يحظـى بقـدر رفيـع وكبـير مـن التحصيـل. وكان أحـد كبـار مُـلَّاك الأراضي في مقاطعـة سـيليزيا، يقطُـن في قريـة كلايـن أولـس. كان يتمتَّـع بدرجـة مـن العصاميـة والاسـتقلالية في عـالم النقاشـات الفلسـفية التـي لم يسـتطع أن يضارعـه فيهـا رجـلٌ ينتمـي إلى العـالم الأكاديمـي، هـو أسـتاذ جامعـي، مثـل دلتـاي. تحـت تأثـير هايدغـر وأيضـاً العديـد مـن تلاميـذه، مثـل: فريتـز كوفـمان ،(Fritz Kaufmann) ولودفيـغ لاندغرايبـه (Ludwig Landgrebe) وغيرهـما، تـمّ الاعـتراف بهـذه المراسـلات

1- Frithjof Rodi, *Die Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. and 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

2- Wilhelm Dilthey and Paul Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877–1897,* ed. Erich Rothacker. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1923.

بشكل سريع بسبب أهميّتها الفلسفية. تمثّل المراسلات صوتاً جليّاً لا لبس فيه، صوت اللوثريّ الكونت يورك؛ ذلك الصوت المتجذِّر بعمق في الفهم الديني لموقفه وفي العقلية البروسية. في هذه المراسلات، قدَّم الكونت نقداً لاذعاً يقوِّض تماماً معنى العلم كما فهمته المدرسة التاريخية. حتى المؤسس الكبير لهذه المدرسة، ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke)، الذي كان يتمتَّع، بوجه عام، بسمعة طيبة، لم يَسْلَم من نقد الكونت. كان النقد الذي اضطلع به الكونت يورك في هذه المراسلات مكتمل الأركان؛ إذ كان يعتمد على عرض الحجج بأسلوب يتسم بالرشاقة والإقناع في آن واحد، ففي خلفية هذا النقد تكمن العقلية الدينية العميقة، إلى جوار نمط الحياة المستقل للمؤلف دونما تعارض. ولقد ترك هذا النقد انطباعاً لا يُمحى على دلتاي. كان اليقين الداخلي وحرية الروح هما اللذان أثارا إعجاب دلتاي بهذا الأرستقراطي المثقف.

وجدت الأفكار، التي يمثلها الكونت يورك، صدى قوياً لها خلال السنوات الحرجة بعد سقوط الإمبراطورية الألمانية [عام 1918]. وقد أعطت مصداقية فائقة للمواقف النقدية التي أُطلقت ضد العقلية العلمية التي سادت خلال القرن التاسع عشر، وبوجه خاص في مجال العلوم الإنسانية. حتى هايدغر الشاب، بات، مثلما كنا نشهد ذلك بوضوح متزايد، يشعر في ذلك الحين، أكثر من أي وقت مضى، بالاستياء المتزايد تجاه فلسفة الجامعة واللاهوت المسيحي لذلك الوقت. لقد رأينا جميعاً في الكونت مراقباً متشكِّكاً جداً للمجتمع الأكاديمي بأسره؛ وهو ما جعله نموذجاً حقيقياً بالنسبة إلينا. على النقيض من ذلك، كان دلتاي يرى نفسه أكثر تحرراً، لكنّه، في الوقت ذاته، لم يُخْفِ إعجابه بالتراث الديني للمسيحية، ولاسيما بلوثر (Luther). ومع ذلك، كان دلتاي لا يزال أكثر خضوعاً لسيطرة العقلية العلمية في القرن التاسع عشر أكثر من مالك الأرض المستقل الذي يقطُن في كلاين أولس.

أما، بالنسبة إلينا، بوصفنا طلاب فلسفة، نشأوا في ذلك الوقت على الفلسفة الرسمية للكانطية المحدثة ونزعتها القبلية، وعلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، كانت هذه المراسلات أشبه ببيان تحرير. من هذا المنطلق، حاولت، منذ البداية، في أعمالي الخاصة المساهمة في اتجاه البحث نفسه الذي افتتحه دلتاي، والذي تبنَّاه هايدغر بقوة، ومن منظور نقدي. ولقد ظهر ذلك جليّاً في بعض فصول كتابي الصادر عام (1960) [**الحقيقة والمنهج**]. ولاحقاً، في مقالتي «بين الرومانسية والوضعية» (1984)[1]، حاولت مرة أخرى تحديد الموقف النظري العلمي لدلتاي من منظور يعتمد تحقيقاً فلسفياً هو الذي تختصّ به الهرمينوطيقا.

كرَّس رودي كتابه الجديد الصغير لهذه المناقشة. أما الإسهامات الحديثة ذات الدقة البالغة فقد سلَّطت، بقدر كبير من العناية والمعرفة، الضوء على شخصيات كنتُ قد تعرَّضتُ لها بالبحث

1- انظر: « „The Problem of Dilthey: Between Romanticism and Positivism» في المجلد نفسه الذي اضطلعنا بهذه الترجمة منه، ص73-89 (الأعمال الكاملة، المجلد 4؛ كذلك المقالات اللاحقة، ص425 وما يليها).

مـن قبيـل: شـلايرماخر (Schleiermacher)، ودرويـزن (Droysen)، وبـوك (Boeckh)، وأخـيراً دلتـاي نفسـه. مـن الواضـح أنَّ نيـة المؤلـف ليسـت فقـط إضافـة ملحـق علمـي إلى معالجتـي الخاصـة لمـا قبـل تاريـخ الهرمينوطيقـا، بـل أيضـاً طـرح مناقشـة نقديـة باسـم تـراث دلتـاي.

ينطلـق الكتـاب مـن غـرض نقـدي رئيـس هـو إشـكالية التمييـز بـين الهرمينوطيقـا التقليديـة والهرمينوطيقـا الفلسـفية، الـذي اقترحتُـه مـن قبـلُ. في الواقـع، يحتـاج ذلـك إلى توضيـح أكـثر. إنَّ تعبـير «الهرمينوطيقـا التقليديـة»، الـذي اسـتخدمتُه ينطبـق عـلى مَـنْ ينتمـون إلى الحركـة الرومانسـية والهرمينوطيقـا اللاحقـة، وعـلى التطـور اللاحـق الـذي عرفتـه النظريـة التقليديـة القديمـة في المنهـج. كانـت هـذه الهرمينوطيقـا تقليديـة إلى حـدّ أنّهـا أرادت أنْ تكـون قبـل كلّ شيء مذهبـاً في المنهـج، وعـلى هـذا النحـو، كانـت لهـا مكانتهـا النظريـة والعلميـة في فقـه القانـون، واللاهـوت، والفيلولوجيـا. إنّ شـلايرماخر وشـليغل (Schlegel)، وحتـى دلتـاي وهايدغـر، مـن الذيـن كان لهـم دور مهـم في أعـمالي، لا ينتمـون إلى المذهـب القديـم في المنهـج. وهـم لم يدَّعـوا أبـداً أنهـم منحـوا التخصصـات المعرفيـة التـي مارسـوها أسسـاً أو تسـويغات جديـدة لطابعهـا العلمـي. في الواقـع، لم تكـن لديهـم رغبـة في صياغـة نظريـة في المعرفـة. وإنّ شـلايرماخر، الـذي كان غارقـاً في روح الرومانسـية، هـو أوَّل مَـنْ فتـح البـاب واسـعاً للمشـكلات المتعلقـة بالفهـم. ونحـن أيضـاً مدينـون لـه بالتركيـز عـلى الحـوار شـكلاً حيـاً أصيـلاً لـكل فهـم ولـكلّ تفاهـم. جنبـاً إلى جنـب مـع فريدريـش شـليغل، كـما نعلـم، أدرك شـلايرماخر أهميـة شـكل الحـوار [188] في أعـمال أفلاطـون التـي اضطلـع بترجمتهـا [إلى الألمانيـة]؛ الأمـر الـذي سـمح لقرائـه باستشـعار هـذه الأهميـة.

عـلى الرغـم مـن ذلـك، كانـت الهرمينوطيقـا التقليديـة، أو القديمـة، بالمعنـى الضيـق للمصطلـح، لا تـزال تمـارس تأثيرهـا في فكـر شـلايرماخر. حتـى إنّـه كان يعالـج الهرمينوطيقـا بالتزامـن مـع «النقـد»، هـذا المذهـب الفيلولوجـي القديـم في المنهـج. في خطـوة تتعـارض مـع مطلـب «النقـد»، نجـده يُفسـح المجـال للجـدل. ولعلـه يجـب عـليّ شـخصياً أنْ أعـترف بأنّنـي لم أدرك جيـداً فيـما قدمتـه العلاقـة الداخليـة الوطيـدة بـين الجـدل عنـد شـلايرماخر وبـين المشـكلات الفلسـفية للهرمينوطيقـا. ومـع ذلـك، حتـى دلتـاي، الـذي قـدَّم عرضـاً للهرمينوطيقـا منـذ بداياتهـا في مقالتـه الشـهيرة التـي نُـشرت عـام (1900) [نشـأة الهرمينوطيقـا]، قـد أكـدّ في أعمالـه الأخـيرة أنَّ الإطـار المفاهيمـي الـذي اعتمـده في التأسـيس النظـري للعلـوم الإنسـانية ينتمـي في الأسـاس إلى علـم النفـس لا إلى الهرمينوطيقـا؛ حيـث تدخل مشـكلات الهرمينوطيقـا عنـده ضمـن مجـال علـم النفـس فقـط. ولقـد أُشـيرَ إلى ذلـك صراحـة في الطبعـة المكوَّنـة مـن ثمانيـة مجلـدات مـن أعـمال دلتـاي التـي أُنجـزت في عقـد العشرينيـات: إنَّ المكانـة الأساسـية التـي تحتلّهـا الهرمينوطيقـا تفـرض نفسـها تدريجيـاً مـع الوقـت في امتدادهـا الحاسـم. ولقـد حـدث ذلـك بشـكل واضـح مـن خـلال التأثـير اللاحـق لدلتـاي، ثـمّ بعـد ذلـك مـن خـلال تلامذتـه.

هنـا يـأتي عـلى الفـور ذكـر اسـم غيورغ ميـش، الـذي ندين لـه باعترافـه بالزخـم الجديد الـذي أحدثه هايدغـر، والـذي كان مـن آثـاره اقتنـاص ميـش الفرصـة لعـرض «فلسـفة الحيـاة» عنـد دلتـاي بأكملهـا.

يذهب ميش إلى مدى أبعد في تفكيره ويتجاوز بوعي «الموقف المعرفي النظري الخالص». وبذلك يمكن أنْ نتوصل إلى التقارب التام بين اعتماد هايدغر للتأويلية في الفينومينولوجيا، وبين النوايا الأعمق لدلتاي.

بهذا العمل، وضع ميش مشكلات الهرمينوطيقا في مركز الصدارة، وميَّز دلتاي عن الفينومينولوجيا، وعن هوسرل، فضلاً عن هايدغر. ولقد اتَّبع بولنو ميش في هذا الصَّدد في كتاب مبكر له في فلسفة دلتاي. وينطبق الأمر نفسه على تطور أفكاري الفلسفية الخاصة: إنَّ الزخم الذي أحدثه هايدغر هو الذي قادني إلى استحضار العديد من أفكار دلتاي. واليوم، إني بالكاد أستطيع أنْ أقدّر تأثير البذور التي زرعها ميش فيّ خلال سنوات حياتي الفكرية المبكرة بكتابه النقدي العظيم، تلك السنوات التي شهدت الثمار الأولى لفلسفتي التأويلية، إذا جاز لي أنْ أسميها كذلك. ومن الأعمال الأخرى التي أثَّرت فيّ لاحقاً كتاب (**المنطق الهرمينوطيقي**) لهانز ليبس (Hans Lipps). وكذلك قرأت المجلد الثاني من (**دراسات في الهرمينوطيقا**)[1] لبولنو، الذي كان يمثِّل مواجهة جديدة مع أفكاري المبكرة. في تلك الأثناء، خرجت إلى النور الطبعة التي طال انتظارها من درس ميش[2]، الذي علمنا به من بولنو.

[189] في أثناء ذلك، قدَّم رودي في المجلدين (19) و(20) من أعمال دلتاي، التي كان يضطلع بإعدادها، وثائق لم تُنشر من قبل من تراث دلتاي[3]. وقد ألقت هذه الوثائق مزيداً من الضوء على كون الانعطاف الهرمينوطيقي كان يعتمل فكر دلتاي نفسه؛ وهو الأمر نفسه الذي لاحظه كلّ من ميش وبولنو. على أيّة حال، كما كان الأمر مع هايدغر وتلامذته، ومع دلتاي أيضاً، كان طريق الانعطاف الهرمينوطيقي في طَوْر التكوين منذ زمن بعيد. وفي الوقت الذي ظهر فيه المجلدان (4) و(5) من أعمال دلتاي الكاملة، طوَّرنا -نحن جيل الشباب- وجهات نظرنا في اتجاه شجَّعه، بالتأكيد، هايدغر، لكنّه لم يلقَ أيّ دعم من خلال منشوراته الخاصة. يمكن أنْ يكون الأمر نفسه صحيحاً بالنسبة إلى الجيل الأخير من مدرسة دلتاي، التي ينتمي إليها ميش ونول (Nohl). لقد ساعد الشيخ دلتاي، من خلال ما اشتملت عليه مؤلفاته من حوافز أولية على التفكير، الكثير

1- Otto Friedrich Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, vol. *2 Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*. Freiburg/Munich: Karl Alber, 1983.

2- Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, ed. Gudrun Kühne-Bertram and Frithjof Rodi. Freiburg/Munich: Karl Alber, 1994.

3- Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schrifen, vol. 20: *Logik und System der philosophischen Wissenschafen. Vorlesung zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864–1903),* ed. Hans-Ulrich Lessing and Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.

مـن تلامذتـه في تطويـر وجهـات نظرهـم. اسـمحوا لي أنْ أقـدِّم عـلى الأقـل شـهادة واحـدة عـلى ذلـك: فقـد أعـرب برنـار غروتويـزن (Bernhard Groethuysen)، الـذي كان يرتبـط بشـكل وثيـق بدلتـاي، عـن دهشـته لي في أوائـل الثلاثينيـات مـن قـدرة دلتـاي عـلى الإسـهام الفلسـفي إلى جانـب كونـه مؤرخـاً. كان لدلتـاي تأثـير متأخـر ظهـر بوضـوح في الانتشـار السريـع الـذي شـهدته الدراسـات المعنيـة بأصنـاف [رؤى العـالم] عـلى يـد عـدد مـن تلامذتـه، منهـم، عـلى سـبيل المثـال: تروِلتـش (Troeltsch)، وشـبرنغر (Spranger)، وروتاكـر (Rothacker)، وفرايـر (Freyer).

أمـا فيـما يتعلـق بميـش تحديـداً، فإنّـه ينبغـي أن نؤكّـد أنـه ظـل سـالكاً طريـق دلتـاي ثابتـاً عليـه. ويتضـح ذلـك بوجـه خـاص في الأهميـة المتزايـدة لفـنّ الشـعر وفلسـفة الحيـاة في سـنوات دلتـاي المتأخـرة. وفي الواقـع، كان النجـاح المذهـل الـذي حقّقتـه دراسـة دلتـاي، التـي تحمـل عنـوان (**الخـبرة والشـعر**)، السـبب الرئيـس وراء الحضـور الكامـل لدلتـاي بـين الشـباب في ذلـك الوقـت. ومـن ثـم، كـما تُظْهِـر ذلـك المجلـدات الجديـدة لأعـمال دلتـاي الكاملـة، وكذلـك محـاضرات ميـش المنشـورة اليـوم، هنـاك أكـثر مـن مجـرد تطـوّر ملحـوظ طـرأ عـلى فكـر دلتـاي[1].

يتّضـح مـن كلّ هـذا أنّنـا عندمـا نَـشْرَع في مجـرد معارضـةٍ أو تحديـدٍ للعلاقـة بـين مـا أسـميته لاحقـاً في كتـابي (**الحقيقـة والمنهـج**) «الهرمينوطيقـا التقليديـة» وبـين نـوع آخـر مـن الهرمينوطيقـا ميَّزتـه عنهـا، أعنـي «الهرمينوطيقـا الفلسـفية»، فإنّنـا في الواقـع نكـون بصـدد مهمـة مشـتركة، وهـذه المهمـة لهـا تاريـخ سـابق طويـل. ليـس هنـاك شـك [190] أنَّ مـا نسـميه العلـوم الإنسـانية لم تكتسـب وظيفتهـا الفلسـفية إلا مـع نهايـة الميتافيزيقـا، بالمعنـى اليونـاني - الوسـيط وبالمعنـى المـدرسي للعـصر الحديـث، ومـن ثَـمَّ مـع نقـد كانـط «للميتافيزيقـا الدوغمائيـة»، وفي نهايـة المطـاف مـع إعـادة اسـتحضار هيغـل للميتافيزيقـا داخـل منطقـه الجـدلي. كان عـلى العلـوم الإنسـانية أنْ تتصـدى للتخطيـط البنيـوي للجـدل الهيغـلي. وأمـا صعـود الوعـي التاريخـي في عـصر الرومانسـية، فهـو الـذي أعطـى الجوانـب الفلسـفية للعلـوم التاريخيـة – الفيلولوجيـة ثقلهـا الفلسـفي.

في هـذا الصَّـدد، إنّ مـا قلنـاه للتـوّ يتوافـق مـع حقيقـة أنَّ النقـاش النقـدي الـذي قدَّمتـه مـن خـلال محـاولاتي الفلسـفية يقودنـا بشـكل أسـاسي إلى النزعـة الرومانسـية. إنَّ مانفريد فرانـك (Manfred Frank) وآخـرون محقُّـون تمامـاً في تأكيـد أنَّ الجوانـب المتعلقـة بالنظريـة العلميـة وبإشـكالية العلـم داخـل المنعطـف الرومانـسي للـروح الأوربيـة لا يمكـن أن يمثِّـل قطبـاً مضـاداً مواجهـاً للعلـوم الإنسـانية. تتحـدّث

1- تكمـن الأهميـة الخاصـة للمجلـد 20 الجديـد في أنـه يمثِّـل اسـتكمالاً لعمليـة جمـع أعـمال دلتـاي غـير المكتملـة، التـي قُدِّمـت في المجلـد 19، وذلـك اعتـماداً عـلى النصـوص المخطوطـة للمحـاضرات، الأمـر الـذي يضفـي مزيـداً مـن التماسـك النسـقي عـلى مجمـل أعـمال دلتـاي. عـلاوة عـلى ذلـك، يشـير المحقـق إلى أحـدث نسـخة لسلسـلة دروس «منطـق بـازل» [التـي قدَّمهـا دلتـاي في جامعـة بـازل في الفـترة 1867- 1868]؛ حيـث نواجـه الفقـرة 27 التـي تـدور حـول «الحَـدْس» (Intuition)، والتـي تعلـن بالفعـل عـن خطـة العمـل العظيمـة التـي كـرَّس دلتـاي كل حياتـه لهـا.

الكلمات هنا لغةً لا يمكن إساءة فهمها. فقط في المفهوم المتداول اليوم لـ«Geisteswissenschaften» [«العلوم الإنسانية»]، يسمع المرء بالضرورة، في الوقت نفسه، المفهوم المضاد «للعلوم الطبيعية». فضلاً عن ذلك، لا يزال إرث المثالية الألمانية، وبوجه خاص إرث هيغل، يتردد صداه في مفهوم «الروح» الذي في «علوم الروح» (Geisteswissenschaften)، كما يتضح ذلك بشكل جلي من خلال الدلالات التي تسكن مصطلح «الروح» [Geist]. وكما يتضح أيضاً من خلال علم النفس الذي تمّ استدعاؤه ليكون وريث المركب الهيغلي إثر التحوُّل الجديد الذي شهدته الفلسفة نحو العلوم التجريبية بعد وفاة هيغل. يتعيَّن على المرء أنْ يفكر في تأثير هربرت (Herbart) ولوتزه (Lotze). وقد كان لهذا التطور بصماته الواضحة على العمل الفلسفي لدلتاي. وكما أوضحتُ عام (1984)، لم أكن أقصد بما أسميته الموقف الوسطيّ لدلتاي أنَّ دلتاي يتخذ موقفاً وسطاً بين «الهرمينوطيقا والوضعية»، بل بالأحرى «بين الرومانسية والوضعية». وقد كان من المفترض أنْ يعبِّر ذلك عن حقيقة أنني أدرك في أعمال دلتاي التراث الغني للرومانسية، الذي حافظت عليه أيضاً مدرسة دلتاي. استمر هذا التراث حيّاً في النظريات والبُنى المفاهيمية في أعمال كل من أوغست بوك (August Boeckh)، ويوهان غوستاف درويزن (Johann Gustav Droysen)، أو حتى في أعمال دلتاي وميش، وفي أعمال الكثيرين غيرهم. إننا جميعاً ننتمي إلى هذا النسب.

ولذلك، ليس من المستغرب أنْ يجعل رودي شلايرماخر وشليغل ضمن سلسلة الإسهامات الفلسفية في الهرمينوطيقا[1]. فحتى أساطين العمل الفيلولوجي الذين تعرَّض لهم رودي، مثل أوغست بوك، لا يمكن حصرهم في دعاويهم المنهجية، كما عرضهم رودي، حتى لو كان ما قدَّمه عبارة عن سلسلة محاضرات كانت مخصَّصة للفيلولوجيين الخُلَّص، تلك التي كرَّرها رودي على مدار عقود [191] ثم نُشرت أخيراً على هذا النحو وليس بوصفها محاضرات في «الهرمينوطيقا». يعطي رودي كتابه الصغير عنواناً أخذه من بوك: **معرفة المعروف**. وهو، في الواقع، محقٌّ تماماً عندما يتأوّل مفهوم «المعروف» بوصفه مؤشراً عاماً فيه رحابة كاملة تكشف عن الطابع الكلي للهرمينوطيقا. يشير رودي إلى أنَّ صيغة «معرفة المعروف» تعود في الأساس إلى كلمة يونانية تعني «القراءة» (*anagignoskein*). إنّ القراءة تعني حرفياً الإدراك الدقيق لشيء ما مرة أخرى (*Wiedererkennen*)، والمعرفة، كما حاولت أنا شخصياً توضيح ذلك، تعني دائماً إعادة الإدراك (*Wiedererkenntnis*).

بذلك، نقترب من النقطة الحرجة بشكل أساسي، تلك التي تتعلق بمفهوم «العلم» ومفهومي «المنهج» و«الموضوعية» اللذين يتلاءمان مع العلم الحديث. يبدو أنَّ كلمة «المنهج» يونانية، ولكنها، بوصفها كلمة أجنبية حديثة، تعني شيئاً مختلفاً، أقصد أداة لأي إدراك (*Erkenntnis*) على حد تعبير ديكارت في كتابه (**مقال في المنهج**). بحسب التعبير اليوناني، تعني الكلمة مجموعة

1- وصل شليغل في الآونة الأخيرة فقط إلى حضوره الكامل بفضل الدراسة التي أعدها عنه مؤخراً أرنست بيلر:
[Behler, Enrst, *Die Zeitschriften der Brüder Schlegel: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Romantik,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.]

متنوعة من الأساليب التي يستخدمها المرء في مقاربة مجال دراسي معيَّن، كعالم الرياضيات على سبيل المثال، أو المهندس المعماري، أو المتفلسف في الأخلاق.

تتمتع «الموضوعية» بدرجة كبيرة من التقدير، ولكن لها أيضاً معنى مختلف إلى حدّ ما. إنّها، بالتأكيد، لا تعني الواقعي، ولا الغاية النهائية من كلّ شيء، ولكن الحالة الفعلية التي يكون عليها الشيء: الموضوع (*objectum*). أمّا بحسب الاستخدام الاعتيادي لكلمة «موضوع»، فإن دور هذا المصطلح العلمي وخلفيته لا يزال يتم التعبير عنهما، أقصد الموقف الطوعي (*Willensstellung*) للثقافة الأوربية في ظلّ الحداثة.

يمثّل العلم الحديث واقعاً ملموساً له حضوره القوي، وحتى الفكر الرومانسي وجد نفسه في نهاية المطاف في مواجهة مستمرة معه. لقد كان العلم الحديث مهيمناً بشكل كبير على ثقافة التنوير في جميع أنحاء العالم. ففي المراسلات المتبادلة بين يورك ودلتاي، تتضح قوة هذا الواقع عند كل منعطف، ليس فقط من خلال الاعتراضات الهادئة ولكن الحاسمة التي يوجِّهها الكونت غالباً ضد أحكام دلتاي الأكاديمية. لا أريد أنْ أكرر الأمثلة التي تتعلق بفهم دلتاي للحياة، تلك الأمثلة التي تتحدث بشكل قاطع عن قوة العلم. هذه الأمثلة معروفة جيداً لكلّ أولئك الذين يعرفون دلتاي. (لقد أتيحت لي فرصة إظهار فعاليات هذه الأمثلة وصولاً إلى أخطاء الطباعة). بالنظر إلى التعارض الذي أضطلع بإبرازه بين الهرمينوطيقا التقليدية والهرمينوطيقا الفلسفية، يتضح لنا أنَّ ما يدور حوله النقاش ليس هو الخلاف حول الأهمية الفلسفية للتراث العظيم للرومانسية، ولكن حول التحديات التي فرضتها مزاعم العلوم التجريبية على مَنْ جاؤوا بعد ذلك، ومن ثَمَّ اضطرارهم إلى محاولة تبرير فهمهم العلمي للذات بالاعتماد على «المنهج» و«الموضوعية». من الواضح أنهم ظلوا عُرضة للانتقاد بسبب تبنِّيهم مفهوماً أحادي الجانب لكلّ من «المنهج» و«الموضوعية». لا خلاف تقريباً على حقيقة أنَّ غموض الحياة -تلك الحقيقة [192] التي هي من الحقائق الأساسية التي يُسلِّم بها دلتاي- سيتمّ التخلي عنها من خلال السعي العلمي نحو الموضوعية والصلابة النسبية لنتائجها. حتى عندما يسمع المرء صدى وحدة الوجود في مفهوم دلتاي للحياة، فإن هذا الصَّدى يظل السمة السلبية «للوجه المظلم للحياة» (*dunklen Antlitz*) كما يُنظر إليه من منظور العلم مع إيلاء الاعتبار الواجب لحدوده.

إنَّ الضغوط التي مارسها مفهوم العلم في ذلك الوقت، كما أكدتُ من قبل، فيما يتعلق بالقيود التي تحيط بالجهود الرامية إلى الموضعة (objectification)، كان لها أثر واضح في منع دلتاي نفسه من أنْ يظل صريحاً بشأن نواياه الأعمق. أما المهمة التي حدَّدها ميش بوضوح لنفسه فقد كانت هي سَبْر أغوار هذه النوايا الأعمق. لقد حوَّل ميش إلى حدّ ما التركيز بعيداً عن فكرة غموض الحياة، عندما أكدّ «الطاقة المنطقية» للقوى الإبداعية الناشئة عن الحياة. وهذا يعدّ تجاوزاً لما قاله دلتاي نفسه؛ الأمر الذي يتأكد لنا بالعودة إلى ما ورد في المجلدين (18) و(19) من أعمال دلتاي.

فإذا اتَّبع المرء تقديم رودي وقَبِلَ بالإعلاء التأملي لفكرة «معرفة ما هو معروف» (knowledge of what is known)، وجب أن يسأل نفسه مع رودي: هل التطوير الإضافي الذي اضطلع به ميش، ذلك التطوير الذي تمثَّل في توسيع موقف دلتاي ليتحوَّل إلى هرمينوطيقا كلية، قد أزال فعلاً بشكل تام التمايز بينها وبين الحركة التأويلية الراهنة؟ لمزيد من الإيضاح نحتاج إلى شرح مذهب الدور التأويلي مرة أخرى (the hermeneutic circle). يمكن للمرء أنْ يمدّ نطاق هذا المعنى المأثور عن فن الخطابة القديم، كما فعل ميلانشتون (Melanchton)، إلى مجال الهرمينوطيقا، ولكن يمكن للمرء أنْ يفهم ذلك بالمعنى الضيق والواسع أيضاً. إنَّ بوك، بوصفه فيلولوجياً يسعى إلى نظرية في المنهج، يُطبِّق على النص، لأجل أن يصير مفهوماً، أو أيّ مواد أخرى، الحركة الدائرية للفهم، تلك الحركة التي تتمثَّل في الانتقال جيئة وذهاباً بين جزء من أجزاء الكل وبين الكل. إلى جانب ذلك، هناك أيضاً حركة دائرية تجري بين المؤوّل والنص. إنَّ المؤوّل لا يقف في الخارج، لكنّه «موجود داخل الحياة» (رودي 128). وهو ليس مجرد مراقب نظري فحسب، بل ينتمي أيضاً إلى مجمل الحياة التي «يشارك» فيها.

في هذا المعنى الأخير، يذهب ميش، في الواقع، إلى مدى أبعد في تفكيره ويتجاوز بوعي «الموقف المعرفي النظري الخالص». وبذلك يمكن أنْ نتوصل إلى التقارب التام بين اعتماد هايدغر للتأويلية في الفينومينولوجيا، وبين النوايا الأعمق لدلتاي. لقد رأى ميش ورودي هذا أيضاً، لكنّهما يعتقدان أنَّ هذا الاتفاق المزعوم ليس، في نهاية المطاف، سوى خداع. [193] لقد تحدث رودي عن «التقارب المؤقت» في فكر غيورغ ميش[1].

يُبرز رودي التقارب الشديد بين هايدغر ودلتاي بالاعتماد على المرحلة التمهيدية لكتاب (**الوجود والزمان**) لهايدغر، أقصد محاضرات كاسل (Kassel lectures) (عام 1924) حول دلتاي، التي أصبحت معروفة في تلك الأثناء. أشار هايدغر بالفعل في هذه المحاضرات إلى المقدمة الضخمة التي كتبها ميش للمجلد الخامس من كتابات دلتاي. كانت معالجة رودي لهذا الكشف الذي لقيه في هذه المحاضرات تستحق الثناء بكل تأكيد. إنها تمثِّل فصلاً مهماً من فصول تلقي هايدغر لدلتاي، ذلك التلقّي الذي كان معروفاً من قبل فقط من خلال (**الوجود والزمان**). ومع ذلك، كان ينبغي على رودي ألا يقتصر في مناقشته على هذا الكتاب وعلى مرحلته التمهيدية. ذلك أنّه من المعروف أنَّ هايدغر لم يستفد بشكل كبير من تعبير «الهرمينوطيقا» في سنواته الأخيرة؛

1- يبدو لي، من خلال قراءتي لتفسيرات رودي، أنَّ صورة هايدغر وتصور الهرمينوطيقا الذي يمكن استخلاصه من هذه الصورة، يقتصر، في النهاية، بشكل غير مناسب، على جيل من تلاميذ دلتاي وميش. إنَّ كل مَنْ يفكر مليّاً في دلتاي يتعيَّن عليه أيضاً أنْ يحاول التفكير مليّاً في كتاب الوجود والزمان، وسيكون من السهل على الجيل الأصغر سناً القيام بذلك اليوم أكثر مما كان بالنسبة إلى ميش. وفي الوقت نفسه، إنَّ تطوُّرات هايدغر الأخرى (فضلاً عن جهودي الخاصة) متاحة للجمهور منذ فترة طويلة. ينبغي علينا بعد الآن ألا نقصر اهتمامنا على كتاب الوجود والزمان.

إذ من الواضح أنه أراد الحفاظ على مساره الخاص نحو مسألة الوجود، التي توجِّه تفكيره، بعيداً عن أيّ سوء فهم، وأن يكون سؤالنا عن مسألة الوجود هو السؤال الأوحد، لا وجودنا المسؤول[1]. هذه قصة أخرى لا تتعلق بتلقي دلتاي أصلاً.

إنَّ نقد هايدغر الجذري لمنطق الحكم، والتعبير البراغماتي الحاسم عن مفهوم العالم، والسعي الحثيث نحو تأويلية للدازاين (Dasein)، يجعل من المستحيل بالنسبة إلينا أنْ نتغاضى عن حقيقة أنَّ هايدغر يهدف إلى تجاوز نهج هوسرل، بما في ذلك المطالبة بتبرير نهائي.

يجب علينا أولاً أنْ نسأل أنفسنا كيف تسير الأمور مع التطور الذي تشهده أفكار دلتاي. كرَّس رودي الفصل المركزي من كتابه لهذا السؤال، وتعرَّض أولاً لكيفية تمييز ميش لنفسه عن «الموقف المشترك لهوسرل وهايدغر». وبذلك يريد رودي أنْ «يستدعي الأسئلة التي طُرحت على الفينومينولوجيا على مدار أكثر من خمسين عاماً» (رودي 127). في ذلك الوقت، عام (1931)، قدَّم غيورغ ميش في كتابه، المنشور بعنوان (**فلسفة الحياة والفينومينولوجيا**)، المسألتين الآتيتين: تقبّلٌ نقديٌّ لكتاب (**الوجود والزمان**). وكذلك لكتاب هوسرل القريب منه في الزمان، والذي يحمل عنوان (**المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي**). بحسب ميش، ينتمي الكتابان إلى الفينومينولوجيا. وهو يضع موضع تساؤل الأساس الفلسفي لادعاء هوسرل أنَّ الفينومينولوجيا قد وصلت إلى «الأساس النهائي الذي يجب أنْ ترتكز عليه أيَّة فلسفة جذرية» (رودي 130). يدافع ميش عن دلتاي ضد اتهام هوسرل الشهير له بأنَّ نقطة انطلاقه من الحياة التاريخية تؤدّي حتماً إلى النسبية والريبية. وهو يصرّ على ضرورة الاعتراف بالوجود-في-الحياة متخطيّاً بذلك الموقف النظري المعرفي البحت، الأمر الذي يجعل فلسفة الحياة عنده تنقلب على الذاتية الترنسندنتالية عند هوسرل وتأويلها المثالي للفينومينولوجيا.

في هذا الصَّدد، يقدِّم رودي تحليلاً مذهلاً لمفهوم «الدلالة» عند دلتاي وهوسرل. في الواقع، أساء دلتاي فهم كتاب هوسرل (**مباحث منطقية**) والمفهوم المركزي للمعنى لديه؛ ولقد أدّى سوء الفهم هذا إلى جعل هذا المفهوم مثمراً بالنسبة إليه. تشير الدلالة التاريخية، أو «المغزى» (*Bedeutsamkeit*)، التي تمثِّل المقولة الأساسية في بحوث دلتاي، إلى شيء آخر يختلف عما كان يأخذ به هوسرل. كان ذلك مألوفاً لجميع قرّاء دلتاي في ذلك الوقت. ومع ذلك، يظلّ من المدهش أنَّ ميش لم تكن لديه أيَّة شكوك حول إرغام هايدغر على العودة إلى الموقف الهوسرلي في كتاب (**مباحث منطقية**). وبوجه عام، إنَّ كتاب (**الوجود والزمان**) لا يزال يتحدث بلغة واضحة. قد يتصور المرء أنَّ سعي هايدغر إلى إدخال البعد التأويلي ضمن مشروع البحث العظيم للفينومينولوجيا كان بغرض استكمال ما توافر له من مكاسب متأتية من هذا التلخيص. يجب على المرء أنْ

1- انظر: *Unterwegs zur Sprache.* Pfüllingen: Neske, 1959, pp. 95ff., p. 120.

يفكر فقط في الملاحظة الشهيرة التي أبداها أوسكار بيكر (Oskar Becker) في الكتاب التذكاري عن هوسرل، والتي تدفع إلى إدماج الهرمينوطيقا وإلحاقها بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية إلى أقصى مدى. أما دراسة (**الوجود والزمان**) فيمكن أنْ تعلِّمنا بالتأكيد درساً أفضل. ويظهر ذلك بالفعل في التحوُّل الأسلوبي لمفهوم الظاهرة (phenomenon) الذي اضطلع به هايدغر، والذي يشهد لذلك، كما أنَّ المسار الاستدلالي برمته في كتاب (**الوجود والزمان**) يُثبت بشكل لا لبس فيه أنَّ المنطق الحملي الجازم (apophantic logic) وشكل الوجود، كمجرّد حضور أمام اليد، لم «يبقيا في الخلف» (رودي 135). ذلك كان الهدف البعيد لتجاوز الميتافيزيقا عند هايدغر.

كان الأمر مختلفاً مع هوسرل في كتابه (**مباحث منطقية**)، حيث امتد نطاق بحثه إلى المنطق قبل-الحملي (pre-predicative logic). يمكن للمرء بالتأكيد أنْ يتَّبع ميش عندما لا يريد الاعتراف بوجود تأثير لفلسفة الحياة عند دلتاي في «الحياة المنتجة» التي تحدث عنها هوسرل في كتابه (المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي). إنَّ نقد هايدغر الجذري لمنطق الحكم، والتعبير البراغماتي الحاسم عن مفهوم العالم، والسعي الحثيث نحو تأويلية للدازاين (Dasein)، يجعل من المستحيل بالنسبة إلينا أنْ نتغاضى عن حقيقة أنَّ هايدغر يهدف إلى تجاوز نهج هوسرل، بما في ذلك المطالبة بتبرير نهائي. كان هايدغر يرى بوضوح في كل ذلك **تحضيراً** لمسألة الوجود. ومن الواضح أنَّ فكرة الوجود تمثِّل صلب الموضوع بالنسبة إلى ميش. ولهذا السبب، تغيب عنه المشكلة عندما يعزو إلى هايدغر «مفهوم الوحدة الأصلية لفكرة الوجود». يبدو هذا أشبه بفلسفة الهوية في المثالية الألمانية وما بعدها. إنَّ التحضير لمسألة الوجود خلال كتاب (**الوجود والزمان**) لا يتوافق تماماً مع هذه الصيغة. من المؤكّد أنَّ الاشتغال على فكرة الوجود ليس بالأمر الجزاف عند هايدغر. كان ميش على صواب فيما يتعلق بهذا الأمر. لكنّه كان يعرف بالفعل، من خلال مخطوط [195] تلقاه من هايدغر عام (1922)، أنَّ مفهوم الوجود هذا لا يمكن أنْ يكون هو نفسه المفهوم الأرسطي.

إنَّ هذا «المكتوب اللاهوتي المبكر»، الذي أصبح الآن متاحاً لأول مرة للجمهور من خلال كتاب دلتاي السنوي (*Dilthey Jahrbuch*) عام (1989)[1]، يجعل من الصعب على أيّ شخص أن يجد في هذا النص انعكاساً لأي بقايا ميتافيزيقية دوغمائية من أصل أرسطي. أم هل فشل ميش مثلما فشلنا نحن، شباب ذلك الوقت، الذين كانوا تحت تأثير القوة الإيحائية للتأويل الفينومينولوجي، الذي طبَّقه هايدغر بنجاح على أرسطو، في إدراك أنَّ هدف هايدغر هو، في الوقت نفسه، تعزيز معارضته لأرسطو، ومن ثم للمفهوم اليوناني للوجود؟ كان يتعيَّن على هايدغر القيام بذلك إذا أراد أنْ يحرِّر نفسه، ليس فقط من تنشئته اللاهوتية ذات الصبغة التوماوية، بل أيضاً من الهيغيلية الزائفة لدراسته الفلسفية، التي تسمِّي نفسها الكانطية الجديدة. إنَّ مثل هذا التحرُّر من نزعة

1- راجع بهذا الخصوص ملاحظاتي التمهيدية في:
"Heideggers 'theologische Jugendschrif," in: *Dilthey Jahrbuch,* vol. 6 (1989): 228–34.

تومـاويـة سـائدة وزائفـة الحداثـة، وكذلـك مـن التأليـف الـكلي للهيغليـة المحدثـة، يتطلـب رحلـة طويلـة مـن الكفـاح النظـري، الـذي مثّـل مخطـوط هايدغـر لعـام (1922) علامتهـا الأولى. لقـد رأى هايدغـر أنَّ هـذه الرحلـة سـتنتهي في الغالـب إلى طريـق مسـدود. كانـت هـذه مواجهـة اسـتمرت عـشر سـنوات. نظـراً للارتبـاكات الكارثيـة، والانهيـارات، والتعقيـدات التـي حلَّـت بألمانيـا خـلال فـترتي الثلاثينيـات والأربعينيـات، لم يُسـمح لميـش، الـذي عـاد عقـب سـقوط الرايـخ الثالـث، بمواصلـة بحثـه في هـذه الاتجاهـات. مـن الواضـح أنَّ ميـش لم يكـن يـدرك المنعطـف الـذي طـرأ أساسـاً عـلى فكـر هايدغـر [في بدايـات الثلاثينيـات]؛ أي إعراضـه عـن مواصلـة الترنسـندنتالية الفينومينولوجيـة عنـد هـوسرل، التـي لم يكـن كتـاب (**الوجـود والزمـان**) قـد تخلـص منهـا بعـد بشـكل نهـائي. أصبـح كل شيء فيـما بعـد أوضـح، عـلى سـبيل المثـال، عندمـا حـاول هايدغـر الإشـارة إلى «الوجـود» بوصفـه «فعـلاً» (verb)، وكتبـه كـما يكتبـه فشـته (Fichte): (Seyn) أو عندمـا قـال صراحـة، مـراراً وتكـراراً، إنَّ الوجـود ليـس هـو وجـود الموجـودات، ومـن ثـم ليـس هـو «الماهيـة» (essence)، بالمعنـى الـذي تعـبّر عنـه لفظـة (essentia)؛ وحتـى في كتـاب (**الوجـود والزمـان**)، يتضـح عـلى نحـوٍ كافٍ أن مسـألة الوجـود لا تعنـي نوعـاً مـن فكـرة عليـا. لذلـك يجـب ألا تُفهـم البنيـة التأويليـة للدازايـن مـن المنظـور الـذي يخـص سـمة الـشروع (projection-character)، وإنمـا مـن موقـع وسـط بـين الـشروع والمقذوفيـة (thrownness). هنـا، في تفسـير البنيـة الأساسـية للحيـاة، يظهـر لنـا اختـلاف سـيتعيَّن علينـا العـودة إليـه.

مـن الواضـح أنَّ الظـروف الخاصـة في ذلـك الوقـت هـي التـي أعاقـت ميـش عـن تطويـر وصـف فلسـفي لأوجـه الاختـلاف والاتفـاق في هـذه الأرضيـة المشـتركة للحيـاة. في تلـك الأثنـاء، [196] نُـشرت لميـش سلسـلة محـاضرات غوتنغـن الشـهيرة تحـت عنـوان (**المنطـق ومقدمـة في نظريـة المعرفـة**)، التـي انبثـق منهـا كتـابُ (1931): (**فلسـفة الحيـاة والفينومينولوجيـا**). عـلى الجانـب الآخـر، وفي تلـك الأثنـاء أيضـاً، أصبحـت محـاضرات هايدغـر المبكـرة في فرايبـورغ (Freiburg) متاحـة، وقـد اضطلـع فيهـا بتأكيـد فكـرة انطـلاق التفكـير «في ومـن الحيـاة» («in and from life»)، كـما هـو الحـال عنـد دلتـاي وبتأثـير منـه. ولقـد كان مـن شـأن منشـورات هايدغـر اللاحقـة أن كشـفت لميـش، بقـدر أكـبر مـن الوضـوح، إلى أي مـدى بلـغ التقـارب بينـه وبـين هايدغـر، ولاسـيما في مشروعـه الخـاص بتوسـيع المنطـق. مـن الواضـح أنَّ تطويـر ميـش لفكـر دلتـاي لم يأخـذ النمـط الهايدغـري نفسـه؛ أي الهـدم النقـدي لمصطلحـات اللغـة الميتافيزيقيـة. إنَّ الميـل إلى تجـاوز الخطـاب الاسـتدلالي إلى الخطـاب البلاغـي المجـازي، الـذي كان يمثّلـه ميـش بالفعـل في ذلـك الوقـت، قـد تأكّـد مـن خـلال موقـف هايدغـر مـن اللغـة؛ وهـذا مـا يتضـح مـن خـلال كتـاب ميـش لعـام (1931).

بيـد أنَّ الاختـلاف بـين هايدغـر وميـش، الـذي بـدأ مـن نقطـة الانطـلاق نفسـها المشـتركة للتفكـير «في ومـن الحيـاة»، سـيبرز لاحقـاً بوضـوح كامـل. منـذ البدايـات الأولى، تجـاوز مـشروع هايدغـر القُطْبيَّـة الأفلاطونية-الفيثاغوريـة المتمثلـة في ثنائيـة النهـائي واللانهـائي (*peras* and *apeiron*)، تلـك القُطْبيَّـة التـي عـلى أساسـها قـام ميـش، الـذي كان يـرى نفسـه أفلاطونيـاً، بتصميـم مشروعـه. تجـاوز ميـش أيضـاً دلتـاي،

ليس بإمكان هايدغر أو دريدا أو حتى الفلسفة الهرمينوطيقية، التي تُدْخِل الإمكانات النقدية للفن والتاريخ ضمن الفكر، أنْ يخفوا حقيقة أنَّ هناك عمليات من الفهم المتبادل الذي يثير، في تحدٍّ لإرادة القوة التملُّكية، أسئلة ويسعى إلى إجابات مفيدة.

وذلك عندما عزا جمود الشكل إلى غموض الحياة (inscrutability of life). كلّ ذلك بالمعنى الواسع جداً لمنطق الحياة نفسه، الذي يتكشَّف أيضاً بشكل خلَّاق في الفن والدين، وليس في العلم فقط.

من ناحية أخرى، وَجَدَ هايدغر نفسه، منذ وقت مبكر، في مواجهة تناقض الحياة التي تتلاشى في انشغالها بالعالم. تحدَّث هايدغر بالفعل في محاضراته المبكرة عن «انحدار» (ruination) الحياة، وعندما طرح مسألة الوجود وأوضح وجود الدازاين بوصفه تأويليّاً، كان الأمر يبدو كما لو أنّه يركِّز على خط النهاية. إنه كان دائماً على دراية بذلك عندما ميَّز بين الأصالة (authenticity) وعدم الأصالة (inauthenticity)؛ أي سقوط الدازاين، كما أوضح في (**الوجود والزمان**). لقد أكدّ هايدغر مراراً الأصلية المشتركة (equiprimordiality) للأصالة وعدم الأصالة. في محاضراته في الفترة نفسها، كان هناك تأثير مدهش لما انتهى إليه في تحليله لـ«الهُمْ» و«الثرثرة اليومية» (idle talk)، مصحوباً بالتنبيه الآتي: «كلّ هذا يستخدم دون أي معنى ازدرائي». إنَّ التفسير الأخلاقي (**للوجود والزمان**)، الذي كان يمكن توظيفه لاهوتياً في بالمعنى الخاص بالاسكاتولوجيا البروتستانتية، كان قائماً بالفعل، لم يكن يتوافق مع نوايا هايدغر. في الحقيقة، يبدو أنَّ الأصلية المشتركة للأصالة ولعدم الأصالة تمثِّل تحدّياً مستفزّاً. أم لعلها كانت اعترافاً بالولاء للوثر؟

كل هذا يعيدنا إلى الوجود في صيغة «فعل». وبهذه الطريقة فقط يمكن للمرء أنْ يتخلص من زعم هوسرل [197] أنه يستند إلى أساس صلب تقف عليه في معارضته للنزعة التاريخية. إنَّ هوسرل نفسه لم يضع مطلقاً مدى صلاحية الأساس الذي ينبني عليه المفهوم اليوناني للوجود موضع تساؤل. لكنّ زعزعة هذا الأساس كانت هي الهدف الذي وضعه هايدغر نُصْب عينيه في تناوله مسألة الوجود. لم ينجح هايدغر في إيجاد ضالته في الفكر اليوناني، حتى في بداياته المبكرة جداً، من أجل تخفيف صرامة هذا الأساس. كان هايدغر يبحث عن شهادات تدعم وجهة النظر التي تقول إنَّ اليونانيين أنفسهم قد فهموا بالفعل كلمة «آليتيا» *alētheia* [= الحقيقة] بطريقة لا تعني فقط «اللاحجْب»، ولكن أيضاً بمعنى «الحجْب» (Verbergung) و«الاختفاء» (Bergung). تخلَّى هايدغر لاحقاً عن هذه المحاولة، ولاسيما احتكامه إلى بارمنيدس. على أيّ حال، من الخطأ فهم الوجود، الذي كان موضع تساؤل هايدغر، بمعنى يُفهم منه أنه المبدأ الأسمى؛ حيث سيضفي ذلك مزيداً من الغموض على معنى الوجود. كانت نية هايدغر موجهة نحو شيء لم تكن لغة الميتافيزيقا التقليدية قادرة على تقديم مفاهيم عنه. لذا، تسبَّب هايدغر، من خلال كتابه (**الوجود والزمان**)، في سوء فهم لاهوتي عندما تحدَّث عن أصالة الدازاين. وقد عنى بذلك وجود الـ«هناك» «Da»

the being of the في «الدازاين» [Da-sein] الذي من شأن الإنسان، والذي استخدمه في كتابه عن كانط [1929]. «الوجود»، ببساطة، لا يعني موجوداً من الموجودات، ومن ثم لا يُقصد به الوجود الأصيل أو حتى الوجود الإلهي، ولكنّه بالأحرى أشبه بحدثٍ (*Ereignis*)، حالة وجدانية (*pathos*)، ما يسمح بفتح المجال الذي فيه ستُطبع الهرمينوطيقا بطابع كلي جديد، دون تأسيس نهائي. هذا المجال هو بُعد اللغة.

من المؤكد أن كلمة «هناك» [Da] هي الأكثر غموضاً من بين كلّ الكلمات التي يمكن أن تعني وجود كائنٍ ما هناك. ومن ثَمَّ، إنها هي ما يكون مشتركاً بين جميع الكلمات، فضلاً عن تقدُّمها على جميع الكلمات الأخرى من حيث قوة الدلالة. غير أنّها ليست من أسمى المبادئ ولا تمثل أساساً صلباً بالتأكيد. وبقدر ما تتحصَّل الكلمة في اللغة على الاتساع الموجود في الـ«الهناك»، فإنّ الكلمة في اللغة تتعرَّض، في الوقت نفسه، للجمود والخواء. «الحياة غامضة. وهي تتدثَّر بهذا الغموض مراراً وتكراراً». ولهذا السبب يحتاج فهمها إلى التفكير. يتذكر المرء هنا محاورة أفلاطون التي تحمل اسم (**فيدروس**). في هذه المحاورة، فيما يتعلق بنقد عملية الكتابة، قيل إنَّ الكلمة الحيَّة ينبغي ألا تبقى دون مساعدة حتى تُفهم بشكل صحيح، تلك المساعدة التي تُقدَّم من قِبَل الآخر. من الواضح هنا أنَّ الكلام والجواب يقفان دائماً في مفترق طُرُق بين الحوار والثرثرة اليومية. لا يتجاهل ميش مَيْل الكلام الدائم للسقوط في الابتذال، كما يؤكّد ضرورة تأويل التعبيرات في أدائها كما نفعل جميعاً في حالة القراءة، وكما يحدث أيضاً في حالة «العزف الموسيقي». من الواضح أنَّ ميش كان قد أخذ ذلك في الاعتبار في مشروعه المتمثِّل في تخفيف قبضة المنطق. كان غيورغ زيمل (Georg Simmel) قد سبق هايدغر في الإشارة إلى شيء من هذا القبيل في عام (1918)، كما أشار أيضاً في (**فصول ميتافيزيقية**)، وقد قارب الموت، إلى الاتجاه الذي تبنَّاه هايدغر لاحقًا. لا يزال حديث هايدغر عن زيمل وإعجابه الشديد به يتردَّد في أذني منذ حواراتنا المبكرة التي تعود إلى عام (1923) في تودتنوبرغ (Todtnauberg). وسواء [198] عند زيمل أم عند ميش، لم يُطرح التساؤل الخاص بمعنى «الوجود». لذا، يحتاج المرء أولاً إلى الطاقة المنطقية والقدرات التفكيكية للتفكير التي وجَّهها هايدغر إلى الجهاز المفاهيمي التقليدي للفلسفة. فبالعودة إلى مفهوم الوجود عند الإغريق ونقده، تمّ افتتاح طريقة جديدة للرؤية.

لا أريد أن أقول إنني أؤيد كل أطروحات هايدغر في كتابه (**الوجود والزمان**). منذ البداية، واجهني الكثير من الصعوبات في هذا الكتاب، على رأسها جميعاً عندما رأى هايدغر في حضور الشيء أمام اليد التصوُّر اليوناني للوجود والمفهوم العلمي الحديث للموضوعية في آن واحد. واجهت المشكلة نفسها مع تحليل الخطاب (*Rede*) في تأويلية هايدغر للدازاين. أمّا ما كان يفتقر إليه هذا التحليل، من وجهة نظري، فهو الخبرة التي يكتسبها المرء من الخطاب من الآخرين، من مقاومتهم، من اعتراضهم، من القوة الموجِّهة التي تنشأ عن ذلك. هنا أتذكر حواراً دار بيني وبين هايدغر. وقتئذٍ كنت ما أزال أبحث عن طُرُقي الخاصة، وفي أحد الأيام عرضتُ على هايدغر مقالاً

ركَّزتُ فيه على هذه النقطة: تجربة الآخر. أوضح هايدغر لي، معرباً عن موافقته بشكل ودِّي، قائلاً: «وأين المقذوفية؟» لقد كان يعني بوضوح أنَّ في مفهوم المقذوفية تكون «القوة المضادة» هي التي تقف في مواجهة أيّ مشروع. في ذلك الوقت أدهشني ذلك حقاً؛ لأنني لم أستطع التفكير بسهولة في «المقذوفية» عند التعامل مع الآخرين، الذين يقفون وجهاً لوجه معي في الحوار. ربما كان ينبغي أنْ أتذكر وقتئذٍ أنَّ هايدغر أيضاً، شأنه شأن دلتاي نفسه، قد أدرك بسهولة في الكونت يورك فون فارتينبورغ وفي «المقذوفية» الطابع الذي منح صديق دلتاي المستقل حريته الفريدة وعظمته (وبالتأكيد أيضاً تعيين حدوده). ومع ذلك، أردتُ من جانبي التمسُّك، بثبات، بفكرة أنَّ الآخر في الحوار ليس مجرد مُرْسَل إليه، بل هو شريكٌ أيضاً. لقد علمتُ، من خلال محاورة (**فيدروس**) ومن المحاورات الأخرى أيضاً، أنَّ أفلاطون قد ربط فن الخطابة بحالة الحوار، وبذلك وضع حجر أساس فن الجدل.

وهكذا، حاولتُ توسيع نطاق الدور التأويلي واستفادة هايدغر منه لكي أنتقل بعد ذلك إلى تطبيق أفضل له أثناء سَيْر الحوار. عندما نكون بصدد حوار، فإننا لا نتعامل فقط مع إجراء ينطبق على نصٍّ معيَّن، بل مع نشاط وجودي يسبق جميع الإجراءات. في هذا التشابك التأويلي، لا يعرف المرء ذاته في هذه «المسافة الحرة نحو الذات»، التي من خلالها وصف دلتاي وميش الحالة التي تظهر فيها الأشياء على النحو الذي هي عليه بالفعل. يُحمَل المرء على أنْ يجيب، وهذا يتطلب جهداً تأويلياً تنفتح بموجبه الرؤية وتتسع. إن الهرمينوطيقا تعني أولاً وقبل أيّ شيء آخر أنَّ هناك شيئاً يتحدث إليّ، ويجعلني في حالة تساؤل من حيث إنّه يطرح عليّ سؤالاً. لذا، فإنه في الحوار، فقط، تكون اللغة دائماً هي ما يمكن أن يكون؛ لأنه [199] في لعبة السؤال والجواب توسِّع اللغة الرؤية، بحيث تخرج إلى النور رؤية جديدة لم تكن بحوزتي ولا بحوزة الطرف الآخر من قبل.

من هذه الوجهة كان ارتباطي بهايدغر. وليس هذا بالأمر المستغرَب. ففي كتابي (**الحقيقة والمنهج**) يتضح بما فيه الكفاية كيف تحتلّ فضيلة التعقّل (phronēsis) والمعرفة الأخلاقية أهمية مركزية في أفكاري حول الهرمينوطيقا. منذ البداية، كنت مهتماً أيضاً بالأهمية العظيمة التي توليها فلسفة أرسطو العملية للصداقة. وعلى الجانب الآخر، لم أكن أقل وعياً بما تُعلِّمه لنا أخلاق الواجب عند كانط. في هذا الصَّدد، يجب على المرء أنْ يفكر قبل كلّ شيء في عملية إعادة البناء الكانطية للعقل العملي، الذي يرتكز على مفهوم «الاحترام». الاحترام هو شيء يتطلّبه حب الذات، ولكنّه، في الوقت نفسه، ما نتمكن أنا وأنت من خلاله أن نعرف ويتعرَّف بعضنا إلى بعض. وعندما يقال عن بعض الأفراد إنّه يمكن الحديث إليهم، فليس المقصود هنا «الثرثرة اليومية»، بل المقصود هو أنَّ الأمر يستحق الحوار معهم.

سيكون موضوعاً منفصلاً بذاته أنْ نتعقَّب كيف يكمن هذا «التعايش مع الآخر» وراء الجماعات الدينية كافةً، على سبيل المثال الدعوة المسيحية إلى حبّ ذي القربى، التي يرمز فيها

اللـه وذو القـربى بعضهـما إلى بعـض. ويحـدث الأمـر نفسـه عنـد الالتقـاء بالفـن: حيـث يقحمـك العمـل الفنـي في حـوار يحـدث لديـه التفكـير. ولهـذا السـبب بـدأتُ في كتـابي (**الحقيقـة والمنهـج**) بتجربـة الفـن، حتـى قبـل أنْ أتنـاول مشـكلة التاريخيـة (historicity)؛ ذلـك أننـا عندمـا نقـف أمـام عمـل فنـي، فإننـا في الواقـع نكـون أمـام شيء يتحـدث إلينـا، والحـال أننـا مـن قبـل ذلـك واقعـون في الخطـأ عـلى الرغـم مـن كلّ احتجاجاتنـا. وهـذا أمـر مهـم. أثنـاء دراسـتي للفلسـفة اليونانيـة، كنـتُ مهتـماً بوجـه خـاص بأولويـة السَّـجِيَّة (ethos) عـلى العقـل (logos)، وحاولـت أنْ أبـيِّن أنَّ السـؤال السـقراطي، عـلى خـلاف مـا يوحـي بـه الظاهـر مـن المرويـات التاريخيـة، لا يهـدف إلى مجـرد التوصُّـل إلى تعريـف، بـل إلى إطـلاق العنَـان للحـوار الـذي يُمكّـنُ لـه التعريـف.

وبينـما أذكـر الجهـود الخاصـة التـي بذلتهـا للتفكـير فيـما وراء هايدغـر، أودّ أنْ أتحـدث، مـع رودي، عـن اسـتحقاق التمييـز الـذي زعمـتُ أنـه موجـودٌ بـين الهرمينوطيقـا الرومانسـية والهرمينوطيقـا الفلسـفية للسـؤال. عـلى الرغـم مـن أوجـه التقـارب بينهـما، فـإن هـذا التمييـز يشـتمل أيضـاً عـلى اختـلاف جوانبهـما الفلسـفية. ولعـلي أبـدأ بفهـم السـبب الـذي جعـل هايدغـر يعـترض عـلى محـاولاتي الخاصـة في التفكـير، ويصفهـا بأنهـا ليسـت هرمينوطيقـا فلسـفية، بـل هـي فلسـفة هرمينوطيقيـة. مـن جانبـي، لم يكـن اسـتخدامي لمصطلـح «الهرمينوطيقـا الفلسـفية» نابعـاً مـن سـوء تقديـر منـي للـتراث الرومانـسي، الـذي كان، ولا يـزال، عنـصراً فاعـلاً في إسـهاماتي الفكريـة. لم أكـن أرغـب في اسـتخدام تلـك الكلمـة الرنانـة «فلسـفة»، لكننـي اضطـررتُ إلى اسـتخدامها عـلى نحـو وصفـيّ فقـط. إجـمالًا، أودّ أنْ أقـرّ بأننـي، كـما في حالـة شـلايرماخر ودلتـاي أيضـاً، اتخـذت وجهـة نظـر أحاديـة الجانـب [200] مـن أجـل تحديـد ملامـح أفـكاري الخاصـة بشـكل أكـثر وضوحـاً. أمـا في أعـمالي المتأخـرة، فقـد كان يتعـيَّن عـليّ أيضـاً معالجـة المشـكلات الجذريـة التـي أجـبرت هايدغـر عـلى المناظـرة مـع نيتشـه. وهكـذا وجـدتُ نفـسي متورطـاً في حـوار مـع أصدقـاء التفكيكيـة. ومـع ذلـك، يبـدو لي حتـى الآن أنَّ كل شيء لا يـزال في حكـم الإمـكان.

في كتابـه الصغـير (**دريدا-نيتشـه، نيتشـه-دريدا**)[1]، قـدَّم أرنسـت بيلـر (Ernst Behler) مناقشـة ممتـازة للحـوار الـذي دار بينـي وبـين دريـدا في باريـس عـام (1981). يُعـدّ بيلـر أحـد مهنـدسي الطبعـة النقديـة العظيمـة لأعـمال فريدريـش شـليغل. تنـاول بيلـر في كتابـه، في المقـام الأول، نقد دريدا لاسـتحضار هايدغـر لنيتشـه ونقـده. يـرى دريـدا أنَّ هـذا الاسـتحضار وهـذا النقـد يمثـلان ردّةً إلى الميتافيزيقـا. إنَّ التحليـل الدقيـق والواضـح لألعـاب دريـدا النقديـة، الـذي قدَّمـه بيلـر، كان مفيـداً للغايـة. وقـد شرح هـو نفسـه تفكيكيـة دريـدا مـن منظـور فريدريـش شـليغل، والمسـافة التـي تفصلـه عـن الهرمينوطيقـا الرومانسـية. وبطبيعـة الحـال، كـما ينبغـي أنْ يكـون، كانـت هـذه المناقشـة تشـمل دلتـاي.

1- Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*. Paderborn/Munich: Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 138ff.

راجع أيضا التذييل: «التفكيك والهرمينوطيقا»، ص147 وما يليها.

في هـذا الضَّـدد، إن الحـوار الفرنـسي – الألمـاني، الـذي، شـأنه شـأن أيّ حـوار حقيقـي آخـر لم ولـن ينتهـي، لا ينتمـي إلى مناقشـتنا إلا بقـدر تنديـد دريـدا بهايدغـر، وأيضـاً، نظـراً لطبيعـة الإشـكالية، بميـش، بوصفـه لا يـزال «ميتافيزيقيـاً». انتقـد دريـدا تأويـل هايدغـر لآثـار نيتشـه بوصفهـا اكتمالاً للمـشروع الميتافيزيقـي، كـما وجَّـه النقـد نفسـه إلى الهرمينوطيقـا. ومـن هـذا المنطلـق، أطلـق عليهـا «أنطوهرمينوطيقـا» (ontohermeneutics).

إذا نظـر المـرء إلى نيتشـه مـن منظـور راديكاليّتـه القصـوى، فـإن نقـد دريـدا سـيكون في محلـه. إنَّ إرادة القـوة التملُّكيـة هـي مـا «ينظِّـم مجمـل العمليـات اللغويـة والتبـادل الرمـزي بوجـه عـام، بمـا في ذلـك جميـع المنطوقـات الأنطولوجيـة» (بيلـر 124). يريـد دريـدا أنْ يسـتثني هايدغـر بنـاءً عـلى ذكـره في «الزمـان والوجـود» (1962) حـول مسـألة الوجـود بوصفـه عطـاءً غـير محـدود للـ«هنـاك» [es gibt]. في الواقـع، إن أهـم مـا يسِـم فكـر هايدغـر المتأخـر، ولاسـيما بعـد المنعطـف، هـو مـا يـأتي: لا وجـود سـوى «للتأمـل» [An-denken] في الوجـود، وربمـا فقـط «إلماعـات» [An-spielen] تتجـلى في الزمـان مـن خـلال لعبـة الفـن. أسـتطيع، بالتأكيـد، أن أعـثر في آثـار هايدغـر عـلى عنـاصر مـن تفكيكيـة دريـدا، وكذلـك مبـدأ التَّشـتت (dissémination) ، الـذي يجعلـه يفلـت دائمـاً مـن قبضـة النسـق الاسـتدلالي للفكـر. بالإضافـة إلى ذلـك، كـما أعتقـد، يجـب عـلى المـرء أيضـاً أنْ يقبـل الأدلـة التـي يمكـن أنْ تَظْهَـر في عمليـة التقريـب بـين لغـة المفاهيـم التأمليـة ولغـة الفـن الشـعرية.

وهكـذا، في نهايـة المطـاف، إن السـؤال المطـروح هـو كيـف يمكـن تحفيـز وتنفيـذ الشـك في اللوغـوس التملُّـكي، الـذي يَسِـمُ جميـع التعبـيرات اللغويـة. لهـذا الغـرض، صـاغ دريـدا مصطلـح «التفكيـك» [201] مـن أجـل تأكيـد الإثبـات (affirmation)، والتصديـق (assent)، الـذي يجـب أن يرتبـط بتدمـير المفاهيـم الميتافيزيقيـة للوجـود، والمعنـى، والحقيقـة. اضطلـع دريـدا بهـذا التدمـير مـراراً وتكـراراً عـبْر سلسـلة متصلـة مـن التشـوُّش، والثغـرات، والتلاعـب بالـكلام، الـذي يقلـب المعنـى المعتـاد للـكلام رأسـاً عـلى عقـب. قـام هايدغـر أيضـاً بـشيء مماثـل مـراراً وتكـراراً، وذلـك عندمـا تسـاءل، عـلى سـبيل المثـال: «مـاذا يعنـي التفكـير؟»، وعندمـا تغـيَّر معنـى السـؤال فيـما بعـد ليصبـح: «مـا الـذي يدعـو إلى التفكـير؟» في الواقـع، يلمـح هايدغـر إلى أنَّ التفكـير الحسـابي ليـس تفكـيراً حقيقيـاً. ليـس بإمـكان هايدغـر أو دريـدا أو حتـى الفلسـفة الهرمينوطيقيـة، التـي تُدْخِـل الإمكانـات النقديـة للفـن والتاريـخ ضمـن الفكـر، أنْ يخفـوا حقيقـة أنَّ هنـاك عمليـات مـن الفهـم المتبـادل الـذي يثـير، في تحـدٍّ لإرادة القـوة التملُّكيـة، أسـئلة ويسـعى إلى إجابـات مفيـدة. وحتـى دفـاع فريدريـش شـليغل عـن عـدم الفهـم (Unverständlichkeit)، شـأن كل تلاعـب بالغوامـض والانكسـارات والمـداورات، والتعامـل مـع مجمـل تجربتنـا بالعـالم بوصفهـا لعبـة، كـما تحـدث في عمليـة الإبـداع الفنـي، وكـما ننسـج خيوطهـا [في حكايـات].

هنـاك دافـع دائـم يقـف وراء محـاولاتي الخاصـة للمزيـد مـن التفكـير في هايدغـر. منـذ البدايـة تابعـت نقـده لمفهـوم الوعـي، وكذلـك نقـده للتأسـيس النهـائي الـذي يمكـن العثـور عليـه في الوعـي الـذاتي. تتسـق دراسـتي للفلسـفة اليونانيـة مـع هـذا النقـد، وبوجـه خـاص مـا تعلمتـه مـن أفلاطـون

وأرسطو، اللذين تعرَّفتُ من خلالهما على السؤال السقراطي، ومن ثَمّ أولوية السَّجِيَّة على العقل. وهذا ما قادني إلى المعنى الأدائي (Vollzugssinn) للحوار. كان أفلاطون قد أشار بالفعل إلى الاتجاه الحاسم، ولاسيَّما في استطراده في الرسالة السابعة. لا هايدغر، الذي حاولتُ التوصل إلى دوافعه في حدود قدراتي، ولا دلتاي قدَّما لي المساعدة نفسها. إنَّ تساؤل هايدغر عمّا وراء الحمل المنطقي [apophansis] وتوسُّعه في البنية التأويلية للدازاين قد أعطى اللغة مكانها الصحيح. مع ذلك، كان الآخر لا يزال مجرد مُرْسَل إليه، وليس شريكاً في الحوار. وقد جازف هايدغر نفسه ببعض التلميحات حول ماهية الحوار عن طريق اختيار أسلوب الشكل الحواري في كتابه (**في الطريق إلى اللغة**). الأمر نفسه ينطبق على دلتاي في صيغته التي طوَّرها ميش، عندما يبدأ الخطاب الاستدلالي (الذي تم تجاوزه بواسطة الخطاب البلاغي) بالقضية التي تتشكَّل وحدتها وتعدديتها عن طريق اللغة، وليس بالجواب الذي لا يزال يسبق كل كلمة (Wort).

ما أعنيه هو أنَّ كل كلمة هي جواب، وأنَّ السؤال له أولوية أساسية. لهذا السبب رجعتُ في كتابي (**الحقيقة والمنهج**) إلى كولينغوود (Collingwood)، وبطبيعة الحال إلى أفلاطون؛ ذلك أنّ الحوار السقراطي، الذي قدَّمه أفلاطون باعتباره تجاوزاً بارعاً للسفسطة وفن الخطابة، لا يزال يرتكز، على الرغم من كل أجوبته، على الأولوية الشاملة [202] للتساؤل. إنه يشتمل على القواسم المشتركة بين الشريكين. على هذا النحو، استطاع أفلاطون الخلط بين فن الخطاب وبين فن الجدل في محاورة (**فيدروس**).

ليست هذه إشكالية «الأنا-الأنت» الشهيرة؛ لأن الحديث عن الـ«أنا» والـ«أنت» يبدو لي على أنه عنف دلالي. إنَّ الحقيقة الخاصة بالطابع الأدائي للحوار يبدو لي أنه قد أُسيء فهمها. لن يتحسَّن الوضع عن طريق جعل مشكلة الـ«النحن» في موضع الصدارة. حتى مفهوم «الذاتية المشتركة» (intersubjectivity) عند هوسرل يشهد، في رأيي، على بقايا الدوغمائية الأنطولوجية. على النقيض من ذلك، كان إدراج المفهوم الفيزيائي للحقل عند وايتهيد (Whitehead)، فضلاً عن مسألة الوجود، لا الوجود بمعنى «مفهوم الماهية»، بل بمعنى «أن يوجد» (wesen)، له أهمية بارزة في توجيهنا اتجاه آخر. لم أكن أدرك تمام الإدراك هذا الأمر عندما تعهدتُ بمناقشة بعض المفاهيم، مثل اللعب، والممارسة (praxis)، ووجود الجمال، ومعنى أنَّ الكلمة والمفهوم لهما جانبهما الأدائي في أفق الزمن. ربما كانت الاقتراحات المبكرة التي قدَّمها ناتورب (Natorp)، ولاسيَّما انطلاقه من معنى [العلم بوصفه صيرورة لا تنقطع] *fieri*، ذات تأثير متأخر عليّ.

وفي نهاية المطاف، يشتمل إطار عالم الحياة الخاص بالهرمينوطيقا على كل الخبرات، بما في ذلك العلوم الإنسانية، التي يمكن تسميتها بالعلوم التأويلية. فالعلوم الإنسانية لديها جزء كبير من التراث الفلسفي للرومانسية الذي يمكنها معالجته. لهذا السبب، فإنها لا تقل عن العلم الحديث تعلقاً بماضينا، وتطلعاً إلى مستقبلنا الذي لا يزال مجهولاً.

تعقيب

في أعـمالي، قدمـتُ دلتـاي في موقـع وسـط بـين نظريـة معرفـة العلـوم الإنسـانية وتـراث الفلسـفة الرومانسـية، تلـك الفلسـفة الأكـثر تعبيراً عـن التقـارب بـين الحيـاة والـروح. وقـد شـهد مبحـث المثاليـة في قرننـا اهتمامـاً ملحوظـاً، فضـلاً عـن التحـوُّل الـذي شـهده مـن خـلال جَعْـل «عـالم الحيـاة» (life-world) موضوعـاً للبحـث. تعـود صياغـة هـذه الكلمـة المؤثـرة [«عـالم الحيـاة»] إلى هـوسرل. وهـذا يعنـي تجـاوز القيـود التـي فرضهـا مفهـوم الموضوعيـة عـلى العلـوم. إنَّ عـالم الحيـاة، في جوهـره، فضـاء متنـوع مـن الآفـاق، ومـن ثـم بنيـة شـديدة التبايـن يجـب أنْ يحتـل الصـدق الموضوعـي الواضـح فيهـا مكانـه، عـلى ألا يكـون موضـع احتـكار. تبـدأ اللغـات البشريـة المتنوعـة في الظهـور عـلى نحـو متزايـد بوصفهـا إحـدى االطّـرُق التـي مـن خلالهـا يتـم التعبـير عـن عـوالم الحيـاة المختلفـة. ولقـد أصبـح ذلـك واضحـاً أكـثر فأكـثر مـع التأصيـل الهايدغـري للبنيـة التأويليـة للدازايـن البـشري. في إطـار فلسـفة هـوسرل الترنسـندنتالية، بقـي أوسـكار بيكـر راغبـاً [203] في تحديـد موضـع الـشرح التفصيـلي لطبقـة التكويـن(layer of constitution) ؛ أي طبقـة التاريـخ، في كتـاب (**الوجـود والزمـان**) لهايدغـر. ومـع ذلـك، إنّ انعطـاف هايدغـر نحـو البُعـد الخـاص باللغـة(Sprachlichkeit) يعنـي رفضـه تأسـيس الفينومينولوجيـا عـلى الأنـا الترنسـندنتالية، وكذلـك رفضـه الأولويـة المنهجيـة للوعـي عـلى عكـس «الوعـي بـشيء مـا». حـدث هـذا التحـوُّل مـع ظهـور فلسـفة الحيـاة، التـي تزعَّمهـا نيتشـه بتطرفـه الراديـكالي. لقـد كشـف هايدغـر أولاً عـن المفهـوم الأوّلي الأنطولوجـي، الـذي كان لا يـزال يعمـل في تأويـل الفينومينولوجيـا، وضمـن الجهـاز المفاهيمـي للميتافيزيقـا اليونانيـة. وهكـذا، كان عـلى هايدغـر أنْ يدمـر هـذا الجهـاز المفاهيمـي أيضـاً. في هـذه العمليـة، لم يعـد الـدور التأويـلي الكلاسـيكي وصفـاً ميتافيزيقيّـاً لمنهـج مّـا، أو لإجـراءٍ مّـا، يتـم مـن خلالهـا فهـم معنـى الأداء (the sense of performance)، كـما تعلمنـا منـذ العصـور القديمـة في فـنّ الخطابـة. إنَّ دائريـة الفهـم كانـت دائمـاً في تعـارض مـع المفهـوم المنطقـي للدليـل؛ ذلـك المفهـوم الملائـم للعلـم، وفي الفـترات اللاحقـة يمكـن أنْ تكـون صالحـة كتوصيـف مناسـب للفكـرة المنهجيـة للعلـوم الإنسـانية. مـع عـودة هايدغـر إلى الإغريـق، لم يَعـد الأمـر مجـرد سـؤال حـول المنهـج[1]. إنَّ المـؤوِّل الـذي يسـعى إلى فهـم تشـكُّل المعنـى لم يَعـدْ مجـرد شـخص ينجـز عمليـة إعـادة بنـاء وكأننـا بصـدد إعـادة بنـاء الفـترة اللاتينيـة إبـان شـيشرون عـلى سـبيل المثـال. لم يَعـدْ المـؤول مجـرد باحـث إضـافي، بـل هـو بالأحـرى مسـتمع أو قـارئ، ومـن ثـم متـورِّط كعضـو مشـارك في عمليـة تشـكُّل المعنـى. إنَّ الـردّ المجـدي الـذي يظهـر خـلال عمليـة تشـكُّل المعنـى يُنظـر إليـه الآن كإجابـة عـن سـؤال، وهـذا السـؤال هـو نفسـه إجابـة أخـرى لسـؤال آخـر. وهكـذا، لا يوجـد في الواقـع بدايـة أولى ولا نهايـة مطلقـة لموضـوع مـا لصالـح موضوعيـة العلـم.

ونحـن نعـرف ذلـك مـن الطريقـة التـي نتعلّـم بهـا جميعـاً كيـف نتحـدث، والطريقـة التـي نكتسـب بهـا خبرتنـا في العـالم مـن خـلال التواصـل اللغـوي وتبـادل الحـوار. في هـذا الصَّـدد، لا توجـد كلمـة

1- سبق لي أنْ قدَّمتُ هذه الآراء عام 1959 في مقالي «في دور الفهم» (الآن في الأعمال الكاملة، المجلد 2، ص57–65).

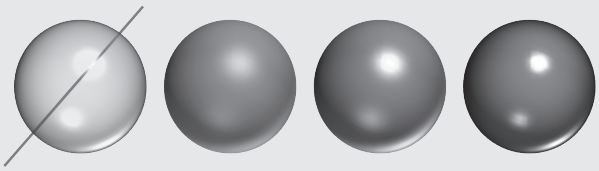
أولى. لأنه لا توجد كلمة تعني شيئاً في حدّ ذاته. وحتى الاسم الذي يدل على شخص ما أو شيء ما يمكن أنْ يكون كذلك لأنه ليس اسماً آخر وأي شيء آخر. فنحن الذين نمنح الأشخاص والأشياء أسماءَ بعينها بحسب فهمنا لها. هذه هي أيضاً الطريقة التي يتم بها التعبير عن النظرة المضطربة الغامضة التي يلقيها الأطفال على العالم، عندما يطلقون حواسهم ويرتبون منبّهاتهم. من الواضح أنَّ هذه ليست مجموعة واعية من الانطباعات. مع إيقاظ الوعي والوعي المصاحب الذي يتم التعبير عنه في اللغة، نكون بصدد عملية كانت قائمة بالفعل منذ وقت طويل، تلك العملية التي تتمثَّل في تلبية الرغبات وإحباطها. هذا كله حوار لا نهائي [204]، ينهض مجدداً مراراً وتكراراً، ويصمت مراراً وتكراراً دون أنْ يصل أبداً إلى نهاية.

إنّ هذا هو الأساس الحقيقي للمنعطف اللغوي ('linguistic turn')[1] الذي وصفناه للتَّوّ. كان هناك بالفعل انعطاف نحو اللغة عندما أبطل أشخاص مثل فتغنشتاين (Wittgenstein) وأوستن (Austin) الفكرة المنطقية للغة صورية أحادية المعنى والتفتوا، بدلاً من ذلك، إلى اللغة المنطوقة بالفعل. لقد حرر هؤلاء اللغة المنطوقة بالفعل من قيودها المنطقية عن طريق دمجها في سياق الأفعال. هناك بالتأكيد اهتمام كبير بمعرفة كيف يتجلى التواصل الحي وما هي أشكال هذا التجلي. وسواء أكنتُ أدرك صحة قضية مّا من وجهة نظر نقدية، أم ما إذا كنتُ أمتدح، أو أوبِّخ، أو أقوِّم، أو أعجب، أو أتعبَّد، أو أتَّهم، أو أجادل - كل هذه الأشكال من الاستجابة للعالم (Weltantwort) ينعكس فيها العقل العملي بشكل أو بآخر. ومع ذلك، إن مثل هذه النظرية الصورية لا تزال إلى حدّ كبير على هامش ما يتم نقله عن طريق اللغة والتواصل. عندما وصف أرسطو جوهر الوجود الإنساني بأنه حيوان ناطق (zŌon logon echon)، استغرق الأمر وقتاً طويلاً، إلى حدّ هايدغر، لكي يدرك المرء بوضوح أنَّ الوجود الإنساني هنا لم يتم تعريفه بوصفه «حيواناً عاقلاً» ('rational animal')، بل بوصفه كائناً يمتلك لغة لا أصواتاً، كتلك الأصوات التي تصدرها الطيور عند التحذير أو التزاوج. عن طريق اللغة يتم استحضار المطالب (States of affairs)، حتى لو لم تكن دائماً «حقيقية» (real). وهذا في الواقع يستتبع أنَّ الكائنات الحية التي تسمى بشراً لا تكون محكومة في سلوكاتها بواسطة بواعث غريزية صارمة، كما هو الحال في الطيور على سبيل المثال. مع اندلاع موجة البرد القارس في بداية الشتاء، تضطر الطيور إلى الهجرة، تاركةً صغارها فريسة للجوع، بعد أنْ كانت تتولى إطعامها بتضحية لا تعرف الكلل. على النقيض من ذلك، يتعيَّن على البشر بناء عالم مشترك عن طريق الحوار المستمر مع الآخرين. يمكننا أنْ نسمي هذا عقداً (sunthèkè). ومع ذلك، إنّ هذا العقد ليس نهائياً، بل هو قابل لإعادة الصياغة والمراجعة بحسب الظروف والأحوال. إنَّ ما هو «مُعطى» ليس هو ما نعبِّر عنه أو ننقله في هذه التبادلات، بل بالأحرى ما يتعيَّن علينا قوله ونقله. هذا هو الثراء الكامل للعالم المشترك الذي نتقاسمه ولتجربة العالم التي يجري تبادلها في الحوار.

1- بالإنجليزية في الأصل.

ماذا يعني حقاً أنَّ شيئاً ما «مُعطى»؟ ما الذي يتعيَّن قوله؟ أهي «الحقيقة الكاملة» لشهادةٍ طُلب منا، أثناء الإدلاء بها أمام المحكمة، عدم تزيينها أو إخفاء شيء منها، أم هل هي ما نقصده؟ أم ما نكتمه؟ أم ما لم يُقل ولا يمكن قوله؟ بالتأكيد هناك قَدْر من الدقة والمسؤولية في كل الثقافة التي ترتكز على العلم وموضوعيته. ومع ذلك، حتى شهادة الشاهد أمام المحكمة هي دائماً نداء أخلاقي، وهو ما يشير إلى ما هو أبعد من مجرد الموضوعية التي يسعى إليها العلم. حتى في مجال العلم، إن مثل هذا السعي يتقاطع باستمرار مع نزعات عالم الحياة، الذي يتعيَّن علينا أنْ نعيش فيه حياة مشتركة جماعية؛ ذلك ما هو معطى إلينا.

[205] وهكذا، مرة أخرى: ما المقصود بالمُعطى؟ فقط أولئك الذين لا يجيبون بقولهم «هو ما يمكن قياسه» (what can be measured) ويُبقون أنفسهم منفتحين على هذا السؤال، هم الذين سيعرفون ما هي الفلسفة التأويلية.



مارتن هيدغر: الأنتولوجيا، تأويليات الحدثية

مراجعة: عُمَر بن بوجليدة*

ترجمة محمد أبو هاشم محجوب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2019، 342ص.

في التسمية بلسان آخر أو في اتّساع رؤية المعنى

إنّ ما يستبين منذ البدء أنّه إنّما كان يحاول أن يستقرئ في تروّ الكلمات المطويّة في مجاهل المعاني، ويستجلي ما غمض منها، فيصرف الهمة إلى الأقاويل في لطفها الأول -والسالكون هذا الدرب ليسوا كُثراً- يردّد فيها نظره ويقلّب رأيه فتأتيه المعاني سهواً ورهواً. ويورد الحجج والتأويلات التي توسّطت النظر، لتخليصها من غمامات التّقليد والاتباع. والفرق بين المذهبين عظيم؛ إذ يحاول محمد أبو هاشم محجوب في كلّ مرّة أن يُصيّر العربية مأوى تأوي إليه عبارة هيدغر وشهرته، وما صاحبها من قراءات وضجّات، وما هو شاق وغامض من قوله الثقيل، اقتداراً عليه وانغراساً في تربتك المقدودة

> **إذا نحن أنعمنا النظر ملياً في هذا الضرب من الترجمة، لاحظنا أن أبا هاشم ينوّع مصادر كلماته في أثناء ترجمته لهذا الكتاب، ممعناً في رسم المتاهات ومواضع الحيرة والإرباك موغلاً في غريب المعجم وتصاريف القول، قَنصاً للتّفاصيل الدّقاَق، مهاداً لتكثير المعاني، ما يملأ العَدَمَ فيرتدُّ كَوناً.**

* باحث - تونس.

مـن وقـع أوجاعـك. فلـو أرخيـت عينيـك قليـلاً للاحظـت أنّـه يشـير في المقدمـة الموسـومة بــ «في الوجـود والكينونـة» إلى أنّ «جوهـر الترجمـة ليـس إدراك مـراد الآخـر» (ص 16) بـل إنّمـا هـو الإرث الأشـد التباسـاً؛ إذ هـي متشـابكة تشـابكاً وثيقـاً بـ«إنطـاق النفـس بأقـصى إمكاناتهـا» (ص 16). والأمـر عنـده إنّمـا هـو مـا يحفـظ «عـلى العربيّـة انخراطهـا لا انعزالهـا ولا عـدم انتظامهـا في تاريـخ الأنطولوجيـا وتاريـخ مصطلحهـا العالمـي» (ص31). مـا دام ذلـك هـو مـا هجسـت بـه ثقافاتهـم مثلـما تهجـس بـه ثقافتنـا. ولا يمتريـنّ أحـد في كـون معـاني «هيدغـر» كانـت مرتعـاً خصيبـاً لطروحـات أبي هاشـم.

ولمّـا كان مرامـه بيـان أمـر شـاهق وعميـق ومخـزون وبـاذخ في ثرائـه وغزيـر في مأتـاه، نظـراً لخصوصيّـة معنـاه، مـن عهـد عهيـد، وإيضـاح معنـى لطيـف، أومـأ في إيمـاءة لـه باهـرة، إلى أنـه «لذلـك لم يسـتثنِ العـرب أنفسـهم مـن أي كونيـة» (ص32). ومـن أجـل جـلاء أنّ «الكونيـة احتـمال محنـة النفـس في قـول كلّ غيريـة أفصـح بدرجـات مـن الإفصـاح متفاوتـة، ولا غـرو أن كان فلاسـفة العـرب لا أوّل المترجمـين فحسـب بـل كذلـك أوّل القائمـين عـلى الترجمـة وأوّل قـراء الترجـمات» (ص32). وبهـذا نَلحَـظ تنويعـات عـلى مقـام الترجمـة ينـصرف الواحـد منهـا غـير منـصَرَف غـيره، وينطلـق مـن مقدمـات هـي غـيرُ مـا هـي لـدى غـيره «وكلّ ذلـك ضمـن منثنـى تعقّـلي وضـع تفلسـف العربيّـة عـلى سـكة عـدم الاسـتثناء» (ص 32).

يبـين محمـد محجـوب، بـكلام فصيـح وأسـلوب جميـل متـين قـويّ رصـين، أنّ الترجمـة «موقـف فكـري يتعـيّن الكشـف عنـه وتأسيسـه فلسـفياً» (ص 33). ليكـون ذلـك معوانـاً عـلى البـصر بمعرفـة العارفـين، وإصابـة عيـون المعـاني «مـادام الـذي يهمّنـا هـو التقـوّم الترجمـي للفلسـفة العربيّـة» (ص33). بيـد أنّ هـذا الطـرح عـلى جسـيم خطـره وجليـل شـأنه ليـس هـو مطلوبـه الأسـنى «بـل تقـوّم الفلسـفة بالترجمـة تحديـداً، وذلـك هـو معنـى الحـدوث» (ص33). وهـا نحـن أولاء، نبـذل الجهـد ونحـاول أن نقف عنـد مـا وقـف عنـده، الـذي هـو فيـما أبعـد مـن المتـداول، بـل قـل إنّ شـيئاً مـن ذلـك لم يقـع إلينـا بعـد، فـ «هـذه المفارقـة هـي التـي تـبرّر كلامنـا عـن حـدوث للترجمـة» (ص33). وإنّـه لينـأى مسـافة مـا مـن سـطوة المتعـارف عليـه حتّـى تسـتقيم الفكـرة واضحـة دقيقـة عميقـة، حـين يذهـب إلى أنّـه «ثمّـة ضيـاع أصـلي في كلّ نقـل» (ص36). بـل نـراه يشـير إلى مـا ينطـوي عـلى سرّ المسـتحيل الـضروري، وعـلى طبقـات مـن الفهـم شـتى، مشرعـة عـلى «اسـتحالة أوليّـة، اسـتحالة أولى» (ص38). هـا هنـا نقـف عنـد فكـرة قويّـة الإيحـاء يومئ مـن خلالهـا إلى أنّـه «ثمّـة ضرب مـن الاسـتحالة السـابقة عـلى كلّ ترجمـة، هـي اسـتحالة تبديـد المسـافة بـين المـا تهجـس بـه النفـس والعبـارة عنـه» (ص39).

وهكـذا، المسـألة في بـدء أمرهـا إنّمـا هـي ارتبـاط أول بـثراء فتّـان وثيـق الصلة بـأبي عثـمان وأبي حيان، «هـو خـطّ اسـتحالة الترجمـة» (ص39). ولا يذهـبن في الظـنّ أنّ الـدروب انسـدّت انسـداداً، وأن الآفـاق تشـكلت وانغلقـت انغلاقـاً؛ ذلـك أنّ غرضـه هـو أن يعمـل في أفـق هـذا الرّهـان، مـن أجـل ذلـك فإنّـه قـد بـدا لـه أنـه «كذلـك خـطّ حـدّد المدخـل الـذي يمكـن أن نهجـم منـه عـلى تلـك الاسـتحالة الترجميّـة» (ص 39). والـذي يوسّـع المسـارب ويجـري انقلابـات كثـيرة ومهمّـة في الأفـكار والأخيلـة والأسـاليب؛ ذلـك

ما نهض له عنده أبو نصر الفارابي، الذي عثر فيه على ضالته، فيغترف من فيوضه، ويستكين إليه مأوى ووعداً لمسعاه، وحفول عقله، فهو «يتحرّى أن يجعل اللفظ مقرّباً إلى المعنى وناقلاً إليه» (ص40). ومن ثمّ صار من البيّن «أنّ نقل المعاني إلى الأسماء هو ضرب من اختراع الأسماء»[1].

وهكذا، «صناعة الترجمة» تخلع على الأمر من ناحية أخرى جمالاً وجلالاً خاصاً، ذلك أنّ انحصار النظر في شيء جزئي ساعد على الغوص في هذا الذي لو تأمّلناه جيّداً لوجدناه يمكّننا من أن نفكّر فيما من شأنه أن يؤكد أننا في مقام انتقال يهتزّ له الكيان كلّه، «سياق انتقال من أمّة إلى أمّة» (ص42). ولقد رصد بدقة أبعاد الظاهرة المعاينة يضيئها إضاءة فذة، ليستبين أن الأمر لا يخلو من سوابق عند الأوّلين، «هو سياق انتقال من لسان إلى لسان: هو سياق ترجمة» (ص 42). وبقصد الإفصاح عن مبتغاه فإنّه يجاهر بأنّ «ضيق العبارة هو ضيق بالنّظر إلى اتّساع رؤية المعنى» (ص45). ولقد أفضى هذا كلّه إلى أنّ اللفظة ليست إلا «إشارة إليه (المعنى) وتنبيهاً عليه» (ص 45). وكأنّك به يسعى سعياً حثيثاً إلى تأكيد أنّ هذه العناصر إنّما تحتاج إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافاً يحقق الإفلات من الوقوع في المغالطة من جديد فـ«أن نترجم هو أن نتفلسف؛ أي أن نتعقل التفلسف، طرحاً في كلّ مرّة لأسئلة العبرة التي يتعين تمثّلها» (ص46).

ولأنه يحاول استبصار وجوه العلاقة بين الترجمة والفلسفة -ولما تزل فتيّة، في بدئها ناشئة- فإنّه يبدي شفوفاً من العناية موحية بـ«الترجمة الحسنة»، من جهة ما هي «اختراع» (ص46) للإلمام بما انبثّ من قضايا في ثقافتنا وما لابسها، وآفة العمى إذا طغى. وعليه لا يسعه هنا إلا تأكيد أنّ «الاختراع» المقصود هاهنا «لا في معنى استنباط اللّفظ من غير سابق، وإنّما في معنى فرادة التّوفّق إليه وطراوة صدوره عن المعنى كأوّل مرّة» (ص46). ويسارع إلى التوضيح في تقوى المتدبّر «ولا نعني بذلك، بطبيعة الحال، أنّ المتفلسف هو الذي يجدّد اللّفظ كلّ يوم، بل هو الذي يجدّد معناه في نفسه كلّ حين» (ص46).

لقد بان ممّا فات أنّ أبا هاشم إنّما يريد أن يقرأ ماضينا وممكننا الفلسفيّين، «من خلال مفهوم تعقّلي للفلسفة» (ص48) وما جرى مجراه، لمّا توطدت تلك النهضة بما قدّم أربابها من ضروب العمق النظري والتأصيل الإشكالي. وليس يمكن التعرّف إلى هذا الإمكان وتعقّل الفلسفة إلا بالوقوف عند «استصلاح نقلها، أو الانتقال إليها» (ص50). من جهة ما «هو ترجمة لها إذا، لا من حيث كونها صناعة ترجمة من جهة كونها فعلاً فلسفياً؛ أي تفلسف» (ص50). وهكذا يتوضح أنّه من استتباعات هذه الأطاريح التي تعيد صياغة سبيل من سبل السؤال والتعاطي مع الترجمة، مع الأسلاف ومع روحنا التي لنا -وإنّه لسبيل لا ريب في جدواه؛ إذ يعفينا ويخفف عنا وزر الاحتماء بسلطان القدامة وبسلطة الأسماء والنصوص- أنّ «كل تفلسف ضمن الابتداء الثاني

1- انظر: الفارابي، ابو نصر، الحروف، الفصل الخامس والعشرون، الفقرة 155، السطر 14.

للفلسـفة هـو كذلـك بالـضرورة تعقّـل للنفـس» (ص50). وبعبـارة أدقّ وأكـثر شـمولاً. إنّـه «الحضـور إلى النفـس» (ص50)، بمعنـى «تفسـير أشراع كلّ مـا تفكّرتـه وحتـى مـا قالتـه دون أن تتفكّـره في كل عبـارة مـن عباراتهـا» (ص50).

ومـن المفيـد في القصـد الـذي يعنينـا أن نوضّـح أنّ داعـي هـذه الترجمـة إنّمـا يتجـلّى في أنّ درس هيدغـر لسـداسي صيـف (1923) (**الأنتولوجيـا (تأويليـات الحدثيّـة)**)، الـذي اسـتفرغ فيـه الوسـع، يشـكّل علامـة مائـزة لحضـوره الفعـليّ، دلّ عليهـا مـا كان قـد كتبـه لخطيبتـه إلفريـده بـتري حـين يقـول: «وجدت أخـيراً مـا شـقيت في البحـث عنـه إلى النهايـة. وبـات الـدرس الأول والأخـير لهـذا السـداسي واقعـاً واحـداً فريـداً في نفـسي» (ص 9). والـذي إشـكاله: «كيـف يمكـن إقامـة الفلسـفة بمـا هـي حقيقـة حيّـة، وبمـا هـي إبـداع مـن عمـل الشـخصيّة الرفيعـة والمقتـدرة».

وليـس يخفـى مـا لهـذا الـضرب مـن التقديـر مـن أهميّـة؛ إذ يجـدر بنـا أن نشـير إلى أنّـه كان «أوفـق المداخـل إلى أيّ دراسـة لهـذا الأثـر النسـقي الهائـل: (**الوجـود والزمـان**)» (ص 10)، مـا دام أوان ظهـوره لم يـأت بَعـدُ. ومـا قـام بـه الأسـتاذ محمـد أبـو هاشـم محجـوب يتعـدّى «الترجمـة» إنّـه قـراءة جيّـدة وتعقّـل حميـم للنـص في سـياقه الأصيـل وهـو الحجّـة عـلى أنّـه لا يكفـي أن نعـرف معجـم ألفـاظ هيدغر، وإنمـا ينبغـي، قبـل كلّ شيء، فهـم فكـره بدقـة» (ص 12). فهـو يحـاول أن يلتمـس قعـر الـكلام بتعبيراتـه الرهيفـة، مـع شـأن هـو أخـصّ بـه، في آيـات مـن البلاغـة والبيـان، حتـى مقاربـة المعـاني. بيـد أنّ هـذا المقـام ليـس يتوضّـح عـلى حقيقتـه إلا إذا أبصرنـا بـه عـلى ضـوء «اجتهاداتنـا في أداء عبـارات هيدغريّـة، وإن هـي لم تكـن ذات مفهوميّـة عاليـة، فإنّهـا ذات خصوصيّـة بـارزة في اسـتعمالها عنـد هيدغـر، وهـي خاصـة عبـارات تطلّبـت منّـا دخـولاً عـلى العربيـة وفيهـا لم يكـن دائمـاً ممهّـداً ومبسـوطاً» (ص 317).

إنّـه هنـا بالتحديـد يبـدأ وجـه الاقـتران بـين نـصّ هيدغـر وترجمـة أبي هاشـم؛ أي السـؤال عـن الترجمـة، ومـا «ينبغـي أن يُفهـم تحـيُّراً بلبـل اللّسـان والفكـر معـاً» (ص16). وفي هـذا السـياق تكـون الترجمـة التـي تُعنـى بالنـص موضوعـاً للمسـاءلة والتفكـير، وحيـث الأمـر كذلـك فقـد نقـل في عمـل الترجمـة هـذا معرفـة بهيدغـر، تناضجـت عـلى امتـداد السـنين، فوفّـر للقـارئ مدخـلاً أيـسر إلى النـص سريعـاً مـا لفـت انتبـاه الأسـتاذ ف.ف. فـون هرمـان (ص 12) (كبـير الباحثـين الهيدغريـين عـلى الإطـلاق).

وحتّـى يتـمّ لنـا التدليـل عـلى هـذا المدعَـى، نـوّد أن نذكـر بـأن الميسـم الـذي وسـم بـه «النـص المنشـور لأول مـرة هـو درس: «الانتولوجيـا»»، الـذي هـو آخـر دروسـه في فرايبـورغ، إنّمـا كان عنوانـه «ضبابيـاً تعـين مصادفـة» (ص291) واعتباطـاً، وقـد نسـتطيع أن نوجـز هـذا كلّـه فنقـول: «مـن درس في «المنطـق» -مدخـل نسـقي لتأويـل النصـوص الفلسـفيّة- عـلى هـذا النحـو، اضطـر هيدغـر لتغيـير عنوانـه «فليكـن إذاً، الأنتولوجيـا في هـذه الحـال» (ص 291).

يبين أبو هاشم فضل عبارة «المبالاة» «على غيرها من العبارات الرائجة (العناية، الهم، الانهمام، الانشغال...)، لأسباب عديدة منها خاصة، تنشيط هذا الجذر المتروك وتفريده للدلالة المقصودة».

وأنت إذا تأمّلتَ كلام هيدغر عثرت في أثنائه على تفسير مستوفٍ بيّن بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، يبعث فيك الشوق إلى البحث والتوق إلى الدرس، فهو يرسم في المدخل الملامح الأولى «في العنوان: الأنتولوجيا»، ليؤكد أنّها إنّما تعني «نظرية الوجود»(ص73). ولأنّ السبيل إلى معرفة الأمر قد لا تكون يسيرة، «يشير في آنٍ إلى أسئلة الوجود المأثورة، التي قامت على أرض الفلسفة الكلاسيكيّة اليونانيّة، وتكاثر اعتلاجاتها لدى مدارس المقلّدين» (ص74). وتقصّياً في طلب المعنى إلى ما وراء التخوم، تتوالد الأزمنة ولا تصدأ؛ ذلك أنّه على الرغم من كون «الأنتولوجيا التقليدية تدّعي العناية بتعيينات الوجود العامّة، فإنّ لها في الحقيقة عيناً على جهة معينة من الوجود» (ص74). بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أنّ كلمة «الأنتولوجيا» في الاستعمال الحديث، كثيراً ما تقال بمعنى نظريّة الموضوعات، ولاسيما النظرية الصورية. فتتطابق من هذا الوجه مع الأنتولوجيا القديمة (الميتافيزيقا) (ص75).

هكذا يستوي المشهد آسراً حاداً؛ إذ هو مشوب بـ«التفاعل المبهر الذي كان يعيشه المستمعون على قدر ما كانوا يستطيعون الإصغاء إلى هذه النصوص عندما كان هيدغر يلقيها محاضراً دون أيّ صلف، بل حتى عندما كان يجهر عالياً بقراءتها» (ص296). فهيدغر تأتيه المعاني طوعاً وكرهاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، بل إنّ الناشرة كات بروكر رأت أنه ليس من المضرّ أن نحتفظ في الكتاب بشيء ما من أسلوب هيدغر الشفوي.

من أجل ذلك، وحتّى يذلّل ما قد يعوقنا من صعوبات في فهم الترجمة، وما قد يحول بيننا وبين الوقوف عند المفاهيم الأساسيّة واستخراج الفرائد والتصوّرات الرئيسة؛ ترى محمد محجوب يحاول مواكبة حركيّة مزدوجة، انتظمت «الدرس» واتّضحت في النص، ليجعل القارئ ينفذ إلى أدخل دخائلها عبر التقاء فذ بين قوّة اللغة وسعة المعنى. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ أبا هاشم يراوح بين الترجمات، وكأنّ غَرضه إعادة بناء ما استقر في مألوفنا وخلقه خلقاً جديداً في نشأة مستأنفة. ولو نظر المُتأمّلُ في ذلك نظر المُنصف، لظهر له أنّها تمارين نصيّة، وتدرب مضنٍ على نمط جديد من الاستبصار، حمّال دلالات، بل قل مسعى حثيث إلى التمثل والتعقل ومسار بعيد نحو تدبّر المستعصي والمستغلق. وكأنك في مختبر أفكار، أشبه ما يكون بورشة فنّان، ذي تماس وتماهٍ قويين بألوان من الأفكار تتقاطع وتتراص بمفاهيم مفاتيح ونظريات مؤسّسة، مؤشرات ورصود شاهدة على ضروب من الكتابة، لا تهدأ ولا تستكين، تبدع كوناً لغويّاً في ترسخ واغتناء. فقد عني بالإحالة على الألمانية تارة وعلى والإنجليزية والفرنسية والإيطالية

تـارة أخـرى. وفـوق هـذا كلّـه، يشـير إلى أنّـه آثـر هـذه الترجمـة –التـي لنـا مـن قبـل- ويحيلـك عـلى الترجمـة الإيطاليّـة (**للوجـود والزمـان**) (ص103).

ولسـنا نسـتطيع أن نفهـم كيـف اسـتقامت للمتدبـر إذا تدبـر العبـارة، مـا لم نحـاول اسـتجلاء الآليات ليوطئهـا للباحثـين تَوطئَـة. ولنـضرب عـلى ذلـك مثـالاً، «وإنّ مـا في هـذا التحـيّر مـن الوهـج لتنعكـس بهرتـه» (ص109). فهـذه «الجملـة» إنّمـا هـي مـن تلـك الحـدوس واللوامـع التـي أوضحـت طريقـه ومنهاجـه، في التركيـز عـلى طرائـق تحصيـل المعـارف وبنائهـا، والتـي أفضـت بـه إلى القـول: «لقـد داورنـا الصعوبـة في هـذه العبـارة عـلى هـذا النحـو» (ص109)، ويبـين أن بعـض تلـك العبـارات «تعـود إلى معجـم بصريـاتي، مـن الناحيـة التقنيـة» (ص109). ومـمّا قدّمنـا يصبـح مـن الموقـن بـه، حالتـذاك، أنّـه يمكـن في هـذا الإطـار وضمـن هـذا التوجّـه المنهجـي العثـور عـلى أمـارات تخـبر عـن تجربـة كأداء مـع اللغـة وعنايـة فائقـة بالنصـوص. ومعالجـة مرهفـة لمقامـات القـول ودلالاتـه. فقـد حـاول معرفـة كيـف قالتـه البصريـات العربيـة وعـلى نحـو حاسـم، ولمّـا بـان لـه أنّهـا إنّمـا تعـود مـن جهـة أخـرى إلى اللغـة اللاتينيـة، كـدّ في اسـتقصاء المعنـى كـدّ خبـير، وقـد ظفـر مـن هـذا بـشيء ذي غنـاء، وهـو يسـلك إلى ذلـك سـبلاً مختلفـة، يسـتنتج أنّـه «فـوق المقابـل الترجمـي، فـإن العبـارة الألمانيـة تشـير هنـا إلى انبثـاث شـعاع العـالم عـلى الحيـاة التـي تعكـس بدورهـا مـا ينتـشر عليهـا مـن شـعاع العـالم. الحيـاة انعـكاس لتوهّـج العـالم في خاصيـات الوجـود: التّحـير الأنتـي: المبـالاة، الاضطـراب، القلـق، الزّمانيـة ...» (ص110).

وإذا التفتنـا إلى اقتراحـه عبـارة «التالـد» (الهامـش 103)، لمسـنا أنـه يجرّبـه ويجريـه مجـرى وسـيعاً -وهـو مـا أراده غـير مـرّة- وإنّـه ليتغلغـل عميقـاً، يبـيّن طـرق التعـرّف إلى كيـف يكـون ممكنـاً الاقـتراب، في أحايـين كثـيرة، مـن روح النـص وألفـاظ المؤلـف وعـلى الوجـه الـذي وضعهـا عليـه صاحبهـا، عـلى الرغـم مـن اختـلاف الأنظـار وتبـدل الأعصـار. وضمـن هـذا الفضـاء الإشـكالي الـذي اتسـعت مسـاحته النصّيـة، نحـاول أن نفهـم ترجمـة أبي هاشـم لأثـر هيدغـر، وقـد وقفنـا قليـلاً عنـد مـا أورده مـن ألفـاظ لهـا دلالاتهـا، اختلطـت في أذهـان الباحثـين عنـد اسـتعمالها. وجديـر بنـا هنـا أن نشـير إلى أنّ «الفلسـفة هـي كيفيّـة المعرفـة الحـاضرة في عـين الحيـاة الحديثـة التـي يعـود ضمنهـا الموجـد مـن تلقائـه عـلى نفسـه تمحيصـاً دونمـا إقامـة أيّ اعتبـار لنفسـه، ولا أيّ تبجيـل لهـا» (ص116)، إلاّ أنّـه غالبـاً مـا تسـقط هـذه النصـوص عـلى آذان طرشـاء. فـإذا تقـرّر عنـدك هـذا علمـتَ أنـه «ليـس عـلى الفلسـفة مـن جهـة مـا هـي كذلـك أيّ مهمّـة في الاضطـلاع بكونيّـة الإنسـانية والثقافـة ولا في التخفيـف عـلى قـادم الأجيـال مـن المبـالاة» (ص116).

ويبـين أبـو هاشـم فضـل عبـارة «المبـالاة» «عـلى غيرهـا مـن العبـارات الرائجـة (العنايـة، الهـم، الانهـمام، الانشـغال...)، لأسـباب عديـدة منهـا خاصـة، تنشـيط هـذا الجـذر المـتروك وتفريـده للدلالـة المقصـودة» (الهامـش ص 116). ولقـد خوّلـه هـذا «التأصيـل» مـا كان لـه دور ماهـد وميـسر لتمتـين تملّكـه النـص. فطفـق يشـير إلى مـا أثبتـه (**معجـم الجـذور السـامية**) لدافيـد كوهـين مـن أصالـة الجـذر

«BL» في أداء معاني الانشغال الحزين وتكدّر الوعي بالنوائب[1]. وهو ما ألهب توقه إلى الزيادة في المعرفة، فاستبان له منه «أن الجذر المذكور كنعاني، وأنه يدل على معاني: «الحزن الناتج عن مصاب» و»بكاء الميت»، مما يرتبط بانشغال البال وتعلقه». وإنه لهو ما ألهمه بعضاً من عمله ليتفتّق ويتمخّض عن عطاءات عظيمة مذهلة، فـ«رغم أنّ العبارة ليست كثيرة الاستعمال، بل ربما بسبب ذلك، نرى أنها مناسبة خاصة من جهة التفريق بين (Besorge/ Sorge) وهذه الأخيرة محّضنا لها تصاريف جذر «ش غ ل» أما «العناية» فكلمة وجيهة تبلدت حتى انمحت منها كلّ دلالات القصدية القاصدة، وباتت من مبذول «إنفاق المجهود في الاعتناء، والسهر على هذا الشيء أو ذاك وصرف المجهود إلى ...» (الهامش ص 116). ومن وراء ذلك خبايا مغمورة أو مهجورة لا يصل إليها المؤلفون، إلا عن سآمة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة منسية.

وإمعاناً في التحديد والضبط، وبقصد الإفصاح عن مبتغى هيدغر أصبح من الواجب على «النصّ» أن يوضح أنّ التأويليات ليست هي الفلسفة، «وإنّما هي توق بدئيّ لتعقّل الوجود وتمثّله فهي تريد بكلّ بساطة أنّ تلفت «كريم عناية» فلاسفة اليوم، إلى موضوع أصبح منسياً (ص121). ونحن إذا أجدنا النظر في ما تعنيه الهرمينوتيقا من حيث مدار القول، نجد أن «الهرمينوتيقا ليست هي الفلسفة إطلاقاً، وإنّما هي شيء تمهيدي جدّاً، مع أنّ لها خصوصياتها: فما يتعلق به الأمر فيها ليس أن نصير إلى نهايتها بأسرع وقت ممكن بل أن نقيم فيها، وأن نصبر عليها قدر الإمكان» (ص121). وطلباً لإضاءة هذا المنسي واستغوار التأملي «لا ينبغي أن نستغرب أنّ مثل هذه الأشياء الثانوية قد ضاعت من اهتمام اليوم إذا ما أدخلنا في الاعتبار هذه الصناعة الفلسفيّة الهائلة؛ حيث بات الأهمّ، على ما نسمع، هو ألا نصل متأخرين عن بداية انبعاث الميتافيزيقا» (ص121).

وإنه لجهد مضن يروم معرفة «النصّ» بواسطة «النصّ» تنقيباً في ثنايا القول وأعطافه. «وهكذا تتعلق عبارة «الأنتولوجي» بطرح الأسئلة وبالتفسيرات» (ص 80). وفي شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء، وهو يسلك إلى ذلك سبلاً مختلفة عن «طرح الأسئلة» ما يكون؟ ويزيد فيوضّح لنا أن «ليست الأسئلة ومضات خاطرة، ولا هي «مشكلات» اليوم المعتادة، تلك التي يحصّلها «المرء» ممّا يُروى وممّا يُقرأ، ويخرجها للناس ملوّحاً بالعمق وبُعد النظر، بل تخرج الأسئلة من مناظرة «الأشياء»؛ إذ إنّما تكون الأشياء ثمّة فقط حيث تكون الأعين» (ص81).

بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أنّ «الدرس» لا يزال، عنا غريبًا وبعيداً، ولا يرقى «فهمنا» المُرتَجَى -وكأن وقته لم يحن حينه- لمساءلة معضلاته وإشكالاته ولا يزال عصيّاً ما يضمر في وَلَه خَالد، ما دمنا لم نقف بعد عند «الموجد». وسل (**هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**) وما لم يطوه الزمان، إن شاء

1- David Cohen, *Dictionnaire des racines sémitiques*, Paris – La Haye, Mouton, 1970, p. 3.

أخبرك. فلقد اقترح محمد محجوب «الموجد» لترجمة «دازين» منذ ثمانينيات القرن الماضي[1]. ومهما يكن من شأن الأمر، «ليس الموجد شيئاً من قبيل قطعة خشب، ولا شيئاً من قبيل نبتة من نباتات الأرض، ولا هو معيش من المعيشات، وليس أبعد منه عن الذات (الأنا) مقابلاً للموضوع (اللاأنا)» (ص174). وتلك مسألة إيلاؤها الصدارة واجب، مادام لا يعرض لها إلا ليدلّل على ما فيها من العسر، وعلى أنّها شديدة الحاجة إلى أن يُعنى بها الباحثون، فـ«هو تحديداً موجود معلوم» ويزيد أبو هاشم التوضيح في الهامش «معلوم بما في ذلك أنه «مُعلَم» حامل للعلامة، موسوم حامل لسيماه» (ص174). هذا كله وهو لم يُشر من الأمر إلا إلى أظهر أنحائه.

وإذ قد تبين هذا فينبغي أن تناط العناية بالهوامش والتعليقات، فحين النظر في «الحياة الحدثيّة» يعترضنا تعريف لها، أثره أبلغ وأعلق بالحوافظ وأسير على الألسنة «الحياة الحدثيّة حدثيّة على جهة تعبيرها المطابق لخاصيّة وجود الموجد» (ص85). ولأنّ مدار الأمر البيان والتبيين والإفهام والتفهيم، رام أبو هاشم التدقيق فوضّح أنّها «حدثيّة من جهة كونها معبّرة» (ص85). ولأنه لا ييأس من إصابة الحكمة وإن اعترضه بعض الاستغلاق، أدام قرع الباب، بنباهة عجيبة، حتّى ولجَ مؤكداً وقتذاك أنّ هذا هو «ما جعلنا نجد في جذر «حدث» المحيل على الحديث، فضلاً عن الحدوث وما يحدث» (ص85). وأنّه كذلك يقوم مقاماً شجعه «على «نحت» الحدثية وتفضيلها على ما يعرض من الترجمات الجاهزة، ولا سيّما الترجمة بـ»الواقعانية» و»الواقعة» و»العيان» واشتقاقاتها» (الهامش ص 85).

فهو يدرك أنّ هيدغر ليس يقصد أن يبسط معالم نظريّة إنّما غرضه أن يقف عند عبارة هرمينوتيقا ليوضّح أنّ «أصل الكلمة الاشتقاقي غامض» (ص88)، وهو بهذا يكشف أطرافاً من حقيقة أوسع كان يعرفها، ملمحاً إلى انزياحات متتالية يكون اللجوء، في مستواها، دائماً إلى مفاهيم، كما لو أن المفاهيم بمقدورها أن تستوفي تنوّع الصيرورة. وهكذا فهو يستجيز لنفسه الرجوع إلى بعض الشواهد التي نحيط في مستواها «بحدود الدّلالة الأصلية للكلمة، وأن نفهم في الوقت نفسه كيفية تبدل معناها» (ص88).

ولو تمعّنا قليلاً لاستبان لنا أنّ أبا هاشم يتهيأ، من خلال قوله هذا، لعرض فكرة متكاملة لهيدغر أعرب وأفصح فيها بوضوح ومفادها أنّ «الترجمة جعل ما كان معروضاً بلغة أجنبيّة مُدركاً ومتاحاً في لغتنا المخصوصة ولها» (ص93). وإلا افتقرت اللغة وصارت عقيماً، ولئلا يكون القول في مستواها ضعيف الإيحاء قليل الابتكار. فإذا رمت اليقين، انظر إليه كيف بدأ «الفقرة» بتأكيد مداره أنّ أوغستين وضع «أول ‹هرمينوتيقا› متينة» (ص93). وإذا عرفت هذا الذي قدّمناه فقد عرفت أكثر ما كان أدركه هيدغر من مطلوب أوغستين، وأنت ترى أنّه ليس شيئاً آخر غير السؤال عن «ما الذي على المرء أن يتزود به ليقارب تفسير المواضع غير الجليّة في الكتاب»

1- انظر، محجوب، محمد، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص67-97.

(ص94). وفي عبارة حاسمة ونهائيّة ينبئنا بأن «عليه أن يتزود بخشية الربّ فلا يبالي إلا بتحري مراد الربّ في النصّ» (ص94).

إنّه هاهنا تحديداً إنّما ينكشف لنا وجه إقدام أبي هاشم على «اقتراحات» ترجميّة -مبتكرة كما الحال في تفسيرات Ausgelegtheit- مسددة ومسنودة بملاحظات وتعليقات عميقة البصيرة؛ إذ هي لم تذهب مذاهب المترجم الفرنسي آلان بوتو وغيره إلى عبارات من قبيل «حالة التفسير» أو مثلما ذهب المترجم الإنجليزي جون فان بورين، «حالة من الحصول مؤولاً»، فقد أسهم في هذا النص بتعليقاته وتعديلاته الخاصة. وكأننا به يقول: دعوني أجرؤ على التصحيح، فلي من المستطاع ما به أعيد صوغ المصاغ المعرفي -في مضامينه وآلياته- بلغة أخرى، ما دامت «كلّها اقتراحات تنظر إلى وضع التفسير أو ‹حالته› ولا تنتبه إلى طابعه المرجعي ضمن العموميّة التي توجد فيها» (الهامش ص 99).

وإذا نحن أنعمنا النظر ملياً في هذا الضرب من الترجمة، لاحظنا أنّ أبا هاشم ينوّع مصادر كلماته في أثناء ترجمته لهذا الكتاب، ممعناً في رسم المتاهات ومواضع الحيرة والإرباك موغلاً في غريب المعجم وتصاريف القول، قَنصاً للتّفاصيل الدّقاَق، مهاداً لتكثير المعاني، ما يملأ العَدَمَ فيرتدُّ كَوناً؛ إذ يستند في واحدة منها (العالم هو ما يلقا»نا») إلى (**مولد النسيان**) لمحمود المسعدي مستقبلاً العبارة في «ثقلها السردي الأنتولوجي الاعتباري» (الهامش ص 236). وكأنك به يُهيّئ للقارئ سُبل وثنايا المشاركة ومسارب الفعل في خَلْق الأثَر، تصغي إليه حتى يقول كيانه، وإن كان المتكئ الذي عليه يتكئ أبداً ويمتح منه دوماً، النص المؤسس، مأواه الأصيل، والذي هو بصدد ترجمته، والذي يتضمن أبعاداً أخرى مضمرة ومحجّبة.

إنّ ما نريد إظهاره بصورة بارزة إنّما يتعلّق بتأكيد مفاده أنّ أبا هاشم يمهّد إلى الكلم سبيلاً مغايراً، ويتيح للعبارة مسالك لم تكن بالضرورة قد سلكتها؛ إذ يتراءى أنّه استصلح «للدلالة» وزن التفعال «إشارة إلى كثرة الدلالة، وتناوبها على الدوال التي هي «الموجد»: كيفية للوجود، يتركّز ضمنها في الحقيقة البعد المقولي للموجد في العالم» (الهامش ص239). فأصبحت «التدلال». وتتضافر هذه الإشارات في ما بينها لتنبئ بأنّ «لهذه العبارة Bedeutsamkeit قيمة كبرى في هذه البدايات الهيدغريّة فهي لا تعني صفة الدلالة التي للأشياء» (ص238 الهامش). وهكذا لم يعد أمامنا من خيار غير البحث عن المنابت الأولى «للخطأ» و«الزلل»، فانظر ترى أنّه على هذا النحو وحده نستطيع أن نفهم ما تطلّبه منه الأمر فسعى، وما يقتضيه منّا من أن لا نكتفي بترجمة يتيمة، لنؤثر واحدة على أخرى. فـ«الترجمة الفرنسيّة significativité تخطئ المطلوب تماماً؛ لأنّها تحصر الدلالة في صفة من صفات الذات القاصدة فقط» (هامش ص239). ومن ثمّ يكون علينا أن نتوسّل «النصوص» في تنوّعها و«الترجمات» في تعددها، فنصغي إليها لنستجمع ما وقر من المعنى.

وبالعودة إلى ما نحن فيه نلحظ أنه أظهرنا على نحو من القول جديد، اتقاء لحُرقة العَجز،

حين بأس وانحباس المعنى في النص لا يغادره. ولم يكن ذلك بالأمر الجزاف مادام قد عاود الكرة في هذا المقام، وضرب لنا على ذلك مثلاً مايز فيه بين «المكوث» و«اللبث»، تراءى له فيه أن «اللبث»، «ضرب من عطالة التّرامي الذي لا ينتظر شيئاً، في حين يكون المكوث في الوقت نفسه انتظاراً وتوقعاً» (هامش ص241). ويظل الضيق والاضطراب وقلق العبارة يلازمنا، وقد دوّخنا النصّ من حيث حاول مترجمه أن يخفف عنا الوطأة وزادنا تحاور وتجاور ما بين الكلمات، التي بعضها ماسك سبيل بعض، من شبه وتقارب، أواراً. ذلك أن أبا هاشم يبدي حيال ضيق عبارة هيدغر اعتراضاً جهيراً، ما دام هيدغر «يستعمل الفعل نفسه في الدلالة على verweilen» (الهامش ص241).

ولا يخفى على ذي بصر أنه إنما كان يُهيّئ، من خلال هذا الذي لا ينفك يردّده، للحديث عن الموجد في «المَ ــ كان، الذي له [ihrem ‘Da’]» (ص150) ولينبئ، في طرافة وابتداع، أن «هذه الصيغة هي عربياً غير مألوفة وإنما أردنا بها، أعني بتقطيعها هذا التقطيع، إشارة إلى ازدواج هذه الصيغة العربية الاستثنائية التي تجمع بين مكانية الموجد وزمانيته بين مكانيته ووهليته التي في كل مرة» (ص151). وتلك اجتهادات مغمورة ومطمورة وغير معروفة إلا عند قلّة من المطّلعين، وهكذا فهي «لا تعني الهنا الذي نكون فيه، وإنما «الهنا الذي نكون»، أو هي تعني «كوننا – الهنا»، «أننا – الهنا»» (ص151). ومن ثم هو يستّن طريقة للاضطلاع وتخريجاً للمسألة جديداً، في معرفة وحرص وإحالة على «تذكير بفرنسية لا شك أنها مستحيلة» كان نبّه هيدغر[1] إلى أنّها على استحالتها تظلّ بلا شك هي صيغة قول الدازين «être-le-la Dasein» ، ولكنها تعني كذلك موعد هذا «الهنا الذي نكون» في وهلية كل مرة. الموجد: الهنا الذي هو نحن والموجد: الموعد الذي هو نحن في وهلية كلّ مرة Jeweiligkeit» (الهامش ص 151).

وبعد عمق نظر حادّ التقصّي وفي قوة بالغة، يزفّ لنا تعريفاً للموجد ظفر به بعد تصريف للقول وتَمَثّل للوجود، يحاكيه ويحاذيه ويوازيه، فـ«ليس الموجد شيئاً من قبيل قطعة خشب (...) وإنّما هو تحديداً موجود معلوم، ليس من شأنه أن يكون موضوعاً على قدر ما يكون بحق «موجوداً هنا» (ص174). ولأنّه وجد أنّ الأمر لا يستقر على قراءة واحدة، أحبّ أن يلفت الانتباه إلى ممكنات مؤذنة بخلود إخصاب، فأومأ يشير إلى ما أشار به علينا هيدغر من أنّ «إحدى الكيفيّات التي يعرض فيها الموجد «اليوم» على نفسه، والتي يمكن للمرء أن يرى فيها بعد شيئاً من قبيل الموجد، هي عموميّته» (ص175). وإنّك لتقف حائراً مبهوتاً، فقد التمع واستبان ما كان يفترض أنّ بصرنا عليها لا يزيغ، بصفتها الأشدّ جلاء؛ إذ «تتحقّق عموميّته في الخطاب والآراء المحدّدة التي تُصرَّف ويُحدَّث بها. إنّ الخطاب يدور على كلّ شيء وعلى نحو يخصّه. وأغلبُ الظنّ أنّه يدور أيضاً على ما ليس يبعد عن الموجد كثيراً، أعني عليه هو نفسه» (ص175). ولسوف نجوس عبر

1- انظر: رسالة هيدغر إلى ج. بوفري عقب الترجمة الفرنسية للرسالة في النزعة الإنسانية:
Lettre sur l’humanisme, in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p 157.

فصول «الأنتولوجيا» ليتسنّى لنا أن نقف عند هذا الجزم الجازم «نشير بالموجد إلى وجود العالم مثلما نشير إلى الوجود الذي للحياة الإنسانيّة» (هامش ص 239). وإنّ قصارى ما ندّعيه للتوّ، لهو ارتسام سُبُل وافتتاح مسالك قول فإن «الوعي التاريخي والفلسفة هما كيفيتان لافتتان وصريحتان في حديث يتحدّث عن الموجد نفسه في معنى مميّز» (ص176).

ولقد صَار من البيّن أنه «في التاريخ والفلسفة يتحدّث الموجد عن نفسه، مباشرة أو مداورة، ولكن ذلك يعني أنّه ذو تصوّر عن نفسه هو الذي يشكّله» (ص176). وهو ما يعني أنّ الفهم بنحو جذري إنّما يقتضي مقتضى كيفما قلّبته لتجدنه يحضّ على «مساءلة الموجد في «اليوم»؛ أي مساءلة وعي «اليوم» التاريخيّ وفلسفة «اليوم» (ص176). أفنستبعد وقتذاك أن ينهض إذاً سؤال الهرمينوتيقا الحقّاني: «أيّة خاصيّة وجود للموجد تظهر ضمن هاتين الكيفيّتين اللّتين للموجد في مَلك نفسه بنفسه؟» (ص177). فانظر سترى أنّ أبا هاشم يحاول أن يقرّب ما استعصى وما يضنّ به نصّ هيدغر لئلا ينكفئ الفكر على ذاته. وإنّ في ذلك لعنت وعسر وجلائل من الأمور شتّى، دلّني عليها الأثر، وفيه ما رأيت أوّل مرّة وما لا يخفى «فالموجد يكون ما هو ضمن وهليّته التي في كلّ مرّة، وهو نفسه، إلى ذلك، يمكن وضعه في وهليّته التي في كلّ مرة تحت منظورات متنوعة تمام التنوع» (ص235).

وإنّه في هذا السياق الدقيق الصعوبة، وما يستحيل مضاهاته إلا إصغاء وإنصاتاً وإرخاء للسمع «إنّما يتعلق الأمر بأن نتخطى موقع الابتداء فنرفع عن الشيء ما ران عليه من التغاليف» (ص222). حتى نلج إلى حيث ينبغي لنا أن نلج، فننأى بأنفسنا التي لنا عن التقلّبات «لابد من أجل ذلك إذاً من الكشف عن تاريخ الحجب، وعلينا أن نتراجع فنتتبع مأثور السؤال الفلسفي وصولاً إلى تحقيق منابعه الأصليّة. علينا أن نفكّك التقليد. فمن ثمّ فقط يمكن البلوغ إلى موقع أصلاني من الأمر» (ص222).

لقد هيّأ أبو هاشم، إذاً، إلى الغايات سُبُلَها بأن بسط في لفظ رشيق ما توعّر من نصّ هيدغر، واستدعى ما لا يكاد يبين. وهو ما من شأنه أن «يضع الفلسفة من جديد قُدّام المساقات والمواصل الحاسمة» (ص222). بل إن شئت قل «التراجع إلى الفلسفة الإغريقيّة، إلى أرسطوطاليس» (ص224). ولا عجب ما دام الذي قُرئ متصلاً بهم، فالإغريق أبداً مهبط القول العميق، فيتعيّن الاستعداد له، ليصقل العقل ويذكي الفؤاد، وللفلسفة فيها مقام رفيع وتأثير، «من أجل أن نرى كيف سقط أصلاني ما، وانتهى إلى الاحتجاب» (ص224). وإذا هو قد أبصر فضلَ وشائج ترابط عجيبة، فإنّ ذلك إنّما كان بعد مراس ودُربة ومعاشرة لنصّ هيدغر لا تستكين، وبالثقة في العقل ينتظم مقوّمات المعنى «في تناسب مع الموقف الذي وقفنا يكون تشكيل الموقف الأصلاني من جديد، أعني أنّ هذا الموقف الأصلاني يتناسب مع الوضعيّة التاريخيّة التي تغيّرت بعض التغيّر، ولكنّها مع ذلك لا تزال هي نفسَها» (ص224).

ولأنه يستأنف في كلّ مرّة ما كان قد بدأه، فإنّه ارتأى دوماً أن يقدم في الهوامش جملة من الملاحظات التي حاول في مستواها «تفسير هذا الاختيار أو ذاك بالإحالة على السياق الهايدغيري، ولكن كذلك على ممكنات العربيّة بالنّظر إلى مطالب الألمانيّة الهيدغريّة» (ص317) ما دام هو نفسه، من أولئك الذين «يبذلون أنفسهم لإنطاق الفلسفة مجدداً بالعربيّة»، في شعور بالغ حدّ اليقين في نفسه. ولأنه غَوَّاص على ما يُستصعب منها ويَعسُر مُتناوله، يشير إلى «أنّ أثقل ما تُحمّلنا ترجمات هيدغر إلى العربية، ليس معرفة اللغة الألمانية وإحكام صروف المعجم الهايدغيري، فتلك بديهيات، وإنّما هو تحمُّل اكتشاف مدى ما كنّا نُخفيه على أنفسنا من مُكنة العربية» (ص 317). وعلى الرغم مما نراه من زيوف فإن هذا «الغرس» لا فت للأذهان، فلنمطط الآذان ونرهف الأبصار والسمع والفؤاد ما دامت الرغبات جمّة والتوق كثيراً والمعنى واسعاً.

هايدغر في العربية (1949-2019)

إعداد: قسم التحرير

المصنفات:

- العودة إلى أساس الميتافيزيقا، ترجمة محمود رجب، القاهرة، 1949.
- ما الميتافيزيقا؟، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، 1964.
- ما الفلسفة؟، ترجمة محمود رجب، القاهرة، 1964.
- نصوص هايدغر، ترجمة محمود رجب - فؤاد كامل، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1974.
- ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟، ترجمة فؤاد كامل - محمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974.
- ماهيَّة الحقيقة – نظرية أفلاطون عن الحقيقة- أليثيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977؛ دار شرقيات، 2002.
- نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
- معضلة الحقيقة، ترجمة شهاب الدين اللعلاعي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986.
- ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1988.
- مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1991.
- إنشاد المنادى: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1994.

- التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء، 1995.
- أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، 2003.
- كتابات أساسية 1-2، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
- السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
- الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.
- هايدغر (مارتن) وآرندت (حنة)، رسائل، ترجمة حميد لشهب، بيروت، 2014.
- مدخل إلى الميتافيزيقا، تقديم وترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2015.
- الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة عمارة الناصر، بيروت، 2015.
- نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ترجمة وعد علي الرحية، دمشق، 2016.
- الفلسفة: الهوية والذات، ترجمة محمد مزيان، بيروت، 2016.
- الأسئلة الأساسية الفلسفية (مشكلات) مختارة من المنطق، ترجمة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2018.
- مارتن هايدغر وآخرون، قريباً من هايدغر، ترجمة حسونة المصباحي، الرباط، دار توبقال، 2018.
- الأنتولوجيا: تأويليات الحدثية، ترجمة محمد أبو هاشم محجوب، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2019.

فصول - مقالات - حوارات:

- «حوار مع مارتن هيدغر»، العرب والفكر العالمي، العدد 4 (خريف 1988)، ص13-21، (ترجمة حسونة المصباحي).
- «ماهي الفلسفة»، العرب والفكر العالمي، العدد 4 (خريف 1988)، ص22-33.
- «مبدأ الهوية»، العرب والفكر العالمي، العدد 4 (خريف 1988)، ص 34-42.
- «ما الميتافيزيقا؟»، العرب والفكر العالمي، العدد 4 (خريف 1988)، ص 43-55 (ترجمة: آمال أبي سليمان).

- «مفهوم الزمن»، العرب والفكر العالمي، العدد 4 (خريف 1988)، ص 56-68.
- «نبذة مستمدة من المحترف 1959»، العرب والفكر العالمي، العدد 4 (خريف 1988)، ص 69-71.
- «الكينونة والزمن»، ص 72-89 (ترجمة جورج كتورة مراجعة جورج زيناتي).
- «هيدغر يوضح نفسه»، ص 90-107 (ترجمة جورج أبي صالح).
- «هيغل والإغريق»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 8 (1989)، ص 57-67 (ترجمة صفا فؤاد وسحبان الحسين).
- «رسالة في النزعة الإنسانية»، فكر ونقد، العدد 11 (1998) (ترجمة عبد الهادي مفتاح).
- «مسألة التقنية»، ضمن: الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998 (ترجمة فاطمة الجيوشي).
- «في الحوار الأخير مع مارتن هايدغر: وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 422-447.
- «سؤال ماهية الوجود وجوهره»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 448-466.
- «لماذا نبقى في الاقليم؟»، ترجمة عبد السلام حيدر، إبداع، العدد 5 (كانون الثاني/يناير – شباط/ فبراير 2019)، ص 198-203.

الدراسات (كتب، مقالات، مراجعات):

- أحمد، إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، 2006.
- أدهم، سامي، «معاني الكينونة والفلسفة التحليلية»، الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58 (1988)، ص 56-64.
- أسدي، محمد رضا، «بين ملا صدرا وهايدغر: بحث مقارن في جدلية النظر والعمل»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 148-157.
- أمين، عثمان، مقدمة: هايدغر، الفلسفة والشعر، القاهرة، 1963.
- أندلسي، محمد، المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نيتشه، دار التنوير، بيروت، 2015.
- إنقزّو، فتحي، هوسرل ومعاصروه: من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006 (المقالة الرابعة: «من الحدس المحض إلى الحدس التأويلي: هيدغر والمناظرة مع هوسرل»، ص 169-230).

- آية اللهي، حميد رضا، «نظرية الوجود بين الوجودية وأصالة الوجود: دراسة مقارنة بين هايدغر والملا صدرا»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 214-248.
- باسيل عون، مشير، هايدغر والفكر العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

— (تحرير) الفكر الفلسفي في لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2017.

— «من الإنسان السيّد إلى الإنسان الراعي، معاثر الانقلاب الأنطولوجي في فكر هايدغر»، الاستغراب العدد 5، (خريف 2016)، ص 52- 96.

- البزري، نادر، «السينوية ونقد هايدغر لتاريخ الميتافيزيقا»، المحجة البيضاء، العدد 21، ص 119-140.
- بن سباع، محمد، ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- بينوا، ألان دي، «هايدغر ناقداً نيتشه، إرادة القوة وميتافيزيقا الذاتية»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 328-
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1955.

— دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة، 1961.

- بنعبد العالي، عبد السلام، «انتقاذ ألتوسير للزمان الهيغلي وأصوله الهيدغرية»، الفكر العربي المعاصر، العدد 43 (1987)، ص 39-42.

— هايدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف، المركز الثقافي العربي-دار التنوير، بيروت، 1985.

— أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1991.

- بينوا، آلان دي، «يونغر، هايدغر والعدمية»، العربية والترجمة، العدد 16 (2014)، ص 162-169.

— «هايدغر ناقداً نيتشه: إرادة القوة وميتافيزيقا الذاتية»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 328-339.

- تشاي، ديفيد، «هايدغر والطاوية»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 97-116.
- توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية. دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992.
- حرب، سعاد، «هيدغر قارئاً نيتشه»، العرب والفكر العالمي، العدد 4 (خريف 1988)، ص 6-12.

- حيدر، محمود، «الفيلسوف الحائر في الحضرة»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 8-20.
- الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ستروس، فوكو، دار الطليعة، بيروت، 1992.
- ديوالك، أرنولد، «النقد الهايدغيري لفلسفة الدين (ويندلباند، ريكرت، ترولتش)»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 158-177.
- رجب، محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986.

  — المنهج الظاهرياتي في الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- روبيرسي، إريك دي (حوار): «هل كان هايدغر نازياً؟... معادياً للسامية؟ حوار مع المفكر الفرنسي فرانسوا فيديه»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 403-420.
- زين الدين، رشا، «مارتن هايدغر: سيرته الذاتية، فلسفته، وأبرز أعماله»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 374-382.
- سافرانسكي، روديغر، معلّم ألماني، هايدغر وعصره، ترجمة عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- سامي، ميرنا، «هايدغر والدين، السفر في اللغة والسكن إلى جوار الله»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 196-213.
- سبيلا، محمد، «الوعي الفلسفي بالحداثة، بين هيغل وهيدغر»، الفكر العربي المعاصر، خريف – شتاء، 2000 – 2001.

  — «مصطلحات هايدغرية»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 468-484.
- سليمان، جمال، الوجود والموجود، دار التنوير، بيروت، 2009.
- سيد عيد، محمد، «مفهوم الهرمينوطيقا في فلسفة هايدغر: الاتصال بالكائن كمنهج فهم»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 359-372.
- الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.
- ضيف الله، فوزية، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية، منشورات ضفاف، بيروت، 2015.
- طوقان، رامي، ««مدخل إلى الميتافيزيقا» لمارتن هايدغر: لماذا كان وجود الموجودات بدلا من العدم؟»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 491-496.
- الطويل، عبد السلام، «المحاكمة الهيدغرية»، الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58 (1988)، ص 49-52.

- عـازار، عبـد اللـه، «مقاربـة هيدغـر وبلانشـو في ‹نقـد العقـل الغـربي› لمطـاع صفـدي»، الفكـر العـربي المعـاصر، العـدد 98-99 (1992)، ص 122-124.
- عبـد السـلام جعفـر، صفـاء، أنطولوجيـا اللغـة عنـد هايدغـر، دراسـة فلسـفية في قصيـدة شـتيفان جئورجـة الكلمـة، دار الوفـاء لدنيـا الطباعـة والنـشر، الإسـكندرية، 2001.
- عبـد الرحمـن، طـه، فقـه الفلسـفة2، القـول الفلسـفي، كتـاب المفهـوم والتأثيـل، (الفصـل الخامـس: الفلسـفة والتأثيـل، هيدغـر نموذجـاً)، المركـز الثقـافي العـربي، بـيروت، 1999.
- عبـد المحسـن، ماهـر، «غادامـر مـؤولاً هايدغـر: مثلـث ‹اللعـب والرمـز والاحتفـال› كنظريـة معرفـة»، الاسـتغراب، العـدد 5 (خريـف 2016)، ص 340-358.
- عطية، أحمد عبد الحليم، «هايدغر في العربية»، أوراق فلسفية، العدد 9.

— «هايدغـر ونحـن، اقـتراب نقـدي مـن القـراءات العربيـة للفلسـفة»، الاسـتغراب، العـدد 5 (خريـف 2016)، ص 289-304.

- عـون، بلغيـث، «الفينومينولوجيـا بـين الوصـف والهيرمينوطيقـا، صعوبـة في وجـود وزمـان»، حوليـات الفينومينولوجيـا والتأويليـة، العـدد 1، 2006، ص 125-143.
- عيتـاني، نديمـة، «هـل تأثـر هايدغـر بالشـيرازي... وكيـف؟ ضرورة العثـور عـلى الحلقـة الضائعـة»، الاسـتغراب، العـدد 5 (خريـف 2016)، ص 317-327.
- غادامـير، هانـز جـورج، «هيدغـر وتاريـخ الفلسـفة»، الفكـر العـربي المعـاصر، العـدد 59/58 (1988)، ص 19-24.
- غـالاز، ويـزة، «مفهـوم الجسـد عنـد هايدغـر، بـين الثنائيـة وفلسـفة الكينونـة»، الاسـتغراب، العـدد 5 (خريـف 2016)، ص117-137.
- غايدنكـو، «فلسـفة الفـن عنـد هيدجـر»، الموقـف الأدبي (دمشـق)، العـدد 4-5 (1973) (ترجمـة يوسـف حـلاق)...
- غيلفـورد، جيـف، «هـل كان هايدغـر صوفيـاً؟ لا تُفهـم الكينونـة كـشيء بـل هـي مـا يتسـامى فـوق الأشـياء»، الاسـتغراب، العـدد 5 (خريـف 2016)، ص 138-147.
- فتحـي، عـلي، «هايدغـر ونهايـة الفلسـفة، يبـدأ التفلسـف مـن سـؤال الوجـود نفسـه»، الاسـتغراب، العـدد 5 (خريـف 2016)، ص 267-288.
- فرحـات، مصطفـى كـمال، «صروف الكينونـة بـين ليفينـاص وهيدغـر: أو حـرب الايطيقـا ضـد الأنطولوجيـا»، حوليـات الفينومينولوجيـا والتأويليـة، المجلـد 1 (كانـون الأول/ديسـمبر 2006)، ص 9-48.

— «حول دستور ‹الإنسانوية› فيما بين سارتر وهيدغير»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 40-41 (2006)، 11-24.

- فريفر، نخلة، «هيدغر في معركة النازية الجديدة»، الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58 (1988)، ص 42-48.
- الفريوي، علي الحبيب، مارتن هيدغر، نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، دار الفارابي، بيروت، 2008.

— مارتن هيدغر، «الفن والحقيقة» أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، بيروت، دار الفارابي، 2008.

- الكبسي، محمد علي، «الدرس الهيدغري»، الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58 (1988)، ص53-55.
- الكيلاني، مصطفى، «ماهية الشعر من خلال قراءة هيدغر لهولدرلين»، الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58 (1988)، ص 38-41.

— «الميتا-لغوي والتأويلية الأنطولوجية»، الفكر العربي المعاصر، العدد 68-69 (1989)، ص93-102.

- ماريون، جون لوك، «من الشبه إلى ذات النفس»، الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58 (1988)، ص 25-37.
- محجوب، محمد، هيدقر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995.

— «الموجد»، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، العدد1،- 6 (2006)، ص 165-173.

— «ماذا ‹يوجد› لي أن أفهم؟»، أوراق فلسفية، العدد 10 (2004)، ص 115-123.

— «في عناصر المشهد التأويلي: جدل الكوني والمحلي (الجزء الأول)»، تأويليات، العدد 2 (خريف 2018)، ص 50-61.

- محمد رسول، رسول، مارتن هيدغر عربياً، دار تنويرات للنشر، الكوفة، الطبعة الأولى، 2019.

— فتنة الأسلاف: هايدغر قارئاً كانط، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2019.

— «دروب تأويل الأسلاف: هايدغر قارئاً كانط»، تأويليات، العدد 1 (شتاء 2018)، ص 90-112.

- محمد سليمان، جمال، الوجود والموجود عند هايدغر، دار التنوير، بيروت، 2009.
- محمدي، مقصود، «نظرية أصالة الوجود عند صدر المتألهين ومارتن هايدغر»، ضمن: الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدرا، 1382، ص 255-264.

- المسكيني، فتحي، «هابرماز أمام هيدغر»، الفكر العربي المعاصر، العدد 84-85 (1991)، ص 21-25.

— «هيدغر ومشكلة الميتافيزيقا (محمد محجوب)»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 17-18 (1996-1997)، ص 171-183.

— «فلسفة الإله الأخير، هيدغر أمام هيغل: من فينومينولوجيا الروح إلى طوبولوجيا الوجود»، الفكر العربي المعاصر، العدد 126-127 (2003)، ص 139-159.

— «الفيلسوف والأمبراطورية أو في كانطية الإنسان الأخير: مدخل إلى قراءة هيدغر»، الفكر العربي المعاصر، العدد 130-131 (2004)، ص 32-41.

— نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مارتن هيدغر، من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، 1919- 1944، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2005.

— «التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل»، الفكر العربي المعاصر، العدد 132-133 (2005)، ص 30-52.

— التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

- المطوري، مازن، «مبحث الوجود عند هايدغر، تعليق على بعض أطروحاته في كتاب ‹الكينونة والزمان›»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 305-316.

- مهنانة، إسماعيل، الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة العصر الحديث، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، 2012.

— (تحرير): من الكينونة إلى الأثر: هايدغر في مناظرة عصره، دار ابن النديم للنشر، بيروت، 2013.

- مهيبل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار الغربية للعلوم، 2006.

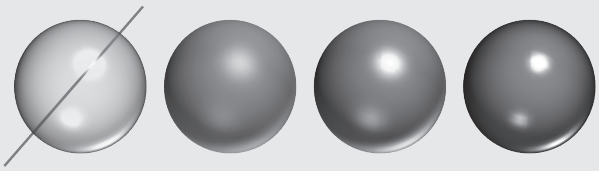
- الناصر، هدى، «‹الوجود والموجود عند هايدغر› للباحث جمال محمد سليمان: نسيان الوجود للعثور على الموجود»، الاستغراب، العدد 5 (2016)، ص 486-490.

- نيمو، فيليب: «هنري كوربان وسيطاً بين هايدغر والسهروردي: ما أدركته بفضل هيدغر عثرت عليه في الميتافيزيقا الإسلامية»، تعريب رشا طاهر ومنار درويش، مراجعة كريم عبد الرحمن، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 22-39.

— «كوربان من هايدغر إلى السهروردي»، نزوى، 2012 (ترجمة فريد الزاهي).

- هيبوليت، جان، «الأنطولوجيا والفينومينولوجيا عند مارتن هيدغر»، الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135 (2006)، ص 106-109.
- وارمنسكي، أندرزج، هايدغر قارئاً شعرية هولدرلن، الإنسان هو أكثر الأشياء إدهاشاً وغرابةً، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 178-195.
- وهبة، موسى، «الكون والزمان»، فلسفة، (بيروت)، العدد 1 (خريف 2003)، ص 18-51.
- «موسى وهبه راوياً هجرته إلى الفلسفة: سعيت مع هايدغر ليكون مقروءاً بالعربية»، (إعداد خضر إبراهيم، مراجعة محمد حيدر)، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 40-49.

  — «هايدغر بالعربية، هل يمكن أن تقال الهيدغرية بلغة العرب وكيف يمكن لقولها أن يكون؟»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 250-266.
- «مارتن هايدغر أو عبور الليل: حوارية مع أربعة مفكرين متخصصين بالفلسفة السياسية»، الاستغراب، العدد 5 (خريف 2016)، ص 384-402.



جائزة
ابن خلدون
سنغور للترجمة
الدورة الثالثة عشرة
2020

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع