النزعة الإنسانية
دراسات فى النزعة الإنسانية
فى الفكر العربي الوسيط

الطبعة الثانية
(طبعة مزيدة ومنقحة)

الكتاب: **النزعة الإنسانية**
دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط
تحرير : د. عاطف أحمد
الطبعة الثانية (طبعة مزيدة ومنقحة)
سلسلة: دراسات حقوق الإنسان ٣

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العنوان: ٢١شارع عبد المجيد الرمالي-
الدور السابع- شقة رقم ٧١- باب اللوق- القاهرة
ت: ٢٧٩٥١١١٢(+٢٠٢) فاكس: ٢٧٩٢١٩١٣(+٢٠٢)

العنوان البريدي: ص.ب:١١٧ مجلس الشعب، القاهرة
البريد الالكتروني: info@cihrs.org
الموقع الالكتروني : www.cihrs.org

مسئول النشر: رجب سعد طه
التدقيق اللغوي: عثمان الدلنجاوي

غلاف وإخراج: هشام السيد
رقم الإيداع بدار الكتب:: ١٣٣٢٧/ ١٩٩٩
الترقيم الدولي:

تم طباعة هذا الكتاب بدعم من:

Kingdom of the Netherlands

NORWEGIAN EMBASSY

الآراء الواردة بالكتاب لا تعبر بالضرورة عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة: دراسات حقوق الإنسان ٣

النزعة الإنسانية

دراسات فى النزعة الإنسانية فى الفكر العربي الوسيط

طبعة ثانية (نسخة مزيدة ومنقحة)

د. أنور مغيث
د. حسنين كشك
د. علي مبروك
د. منى طلبة

تحرير
د. عاطف أحمد

تقديم الطبعة الثانية
د. علي مبروك

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أسهم في تأسيسه

د. محمد السيد سعيد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو منظمة غير حكومية إقليمية مستقلة تأسست عام ١٩٩٣، تهدف إلى دعم احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، وتحليل صعوبات تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان، ونشر ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي، وتعزيز الحوار بين الثقافات في إطار الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف يعمل المركز على اقتراح والدعوة إلى سياسات وتشريعات وتعديلات دستورية تعزز من المعايير الدولية لحقوق الإنسان، والقيام بأنشطة بحثية، ودعوية عبر توظيف مختلف الآليات الوطنية والإقليمية والدولية، وتعليم حقوق الإنسان مع التركيز بشكل خاص على الشباب، وبناء القدرات المهنية للمدافعين عن حقوق الإنسان. ومنذ تأسيسه يقوم المركز بشكل منتظم بنشر كتب و دوريات تتناول قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية في العالم العربي.

يسعى مركز القاهرة إلى المساهمة في إلقاء الضوء على أبرز المشكلات والقضايا الحقوقية الملحة في الدول العربية، والتنسيق مع مختلف الأطراف المعنية والمنظمات غير الحكومية في المنطقة ، والعمل سوياً من أجل رفع الوعي العام بهذه القضايا ومحاولة التوصل إلى حلول وبدائل تتوافق مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

يتمتع المركز بوضع استشاري خاص في المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، وصفة المراقب في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب. المركز عضو في الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية الرأي والتعبير (ايفكس).

رئيس مجلس الإدارة

كمال جندوبي

المدير العام

بهي الدين حسن

نائب المدير

زياد عبد التواب

الفهرس

تقديم الطبعة الثانية ٧

مقدمــة ١١

الفصل الأول

التوجه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي د.عاطف أحمد ١٣

الفصل الثاني

قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي..

تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية د.منى طلبة ٦٣

الفصل الثالث

النزعة الإنسانية والحركات الاجتماعية..

مقاربة سوسيولوجية د.حسنين كشك ١٤١

الفصل الرابع

النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية د.علي مبروك ١٧٩

الفصل الخامس

النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين د.أنور مغيث ٢١٥

الفصل السادس

النزعة الإنسانية العربية وحقوق الإنسان د.عاطف أحمد ٢٤٣

فى السعي وراء الإنسان

لعل أخطر ما يجابه أي تجربة في التحول الديمقراطي هو التعامل مع الأفكار–بصرف النظر عن نوعها ومصدرها– كمطلق ينبغي تكراره، وأعنى من حيث ما تنطوي عليه الإطلاقية، عموماً، من الإهدار الكامل للفكرة الإنسانية. وإذا كانت الفكرة الدينية هي الأكثر إغراءً بالتعامل معها كمطلق، فإن تحليلاً لظاهرة الدين والوحي –على العموم– ينتهي إلى وجوب الوعي بدخول العنصر البشرى، على نحو حاسم، في التركيب المنطقي واللغوي والتاريخي لتلك الظاهرة؛ وعلى النحو الذي يستحيل معه استيعابها خارج تحديدات الشرط الإنساني أبداً.

فإذ يبدو لزوم أن يكون الشرط الإنساني هو الأساس المنطقي للانتقال من لحظة إلى أخرى في تركيب ظاهرة الوحي (حتى لا يُصار إلى رد هذا الانتقال إلى تغيرات تطرأ على الذات الإلهية كمصدر للوحي)، فإن تنزيل الوحي داخل لغة ما (واللغة ليست محض وسيط اتصال محايد، بل نظامٌ تفكير كامناً خلف الألفاظ والعلاقات التي تقوم بينها)، إنما ينطوي على تحددِ الوحي بهذا النظام الكامن. ومن جهة أخرى، فإن كون الوحي حواراً مع واقع المُخاطبين به، إنما يكشف عن تحددِه بما يمثل تاريخهم الحي. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الوحي لا

يفرض نفسه كبنية مغلقة ومطلقة تعلو على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، بل كتركيب يقوم على الحوار المفتوح مع تاريخهم ونظام تفكيرهم. وهكذا، فإن الوحي الذي يتخفى كثيرون وراءه من أجل تثبيت رؤاهم الخاصة كمطلقات لا تقبل التجاوز، يبين – هو نفسه – عن روحٍ تخاصم «الأطلقة» وتأباها. وللمفارقة، فإن ذلك يعنى – بوضوح وصراحة – أن الوحيً ليس هو الأصل المنتج للأطلقة (كآلية تفكير تسود فضاء التفكير العربي من دون تمييزٍ بين تراثي وحداثي)، بقدر ما هو أحد أكبر ضحاياها.

لابد، إذن، من التمييز بين «المطلق الإلهي» الذي انفتح بوحيه على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، وبين «الأطلقة» كآلية يسعى بها البعض إلى وضع ما يدخل البشر في تركيبه، خارج مجال التفكير والتاريخ. وللغرابة، فإن ذلك ما أدركه الجيل الأول من مُتلقي الوحي المحمدي (الصحابة)، الذين تكشف تجربتهم عن روح تخاصم «الأطلقة»، وعن إدراكٍ للوحي كساحة للحوار المفتوح الذي لا يتقيّد إلا بدواعي المصلحة، كما تبدّت لهم حينها. وهكذا فإنهم لم يضعوا الوحي كأصل أوليّ مطلق، لا مجال إلا لإكراه الواقع على النزول تحت تحديداته والانصياع لتعليماته، بل تحاوروا معه بما كشف عن وعيهم بوجوب إنصات الوحي ذاته لصوت الواقع.

يقول إمام أهل السنة الكبير أبو المعالي الجويني: « إن سُبِرَ (أي جرى فحص) أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يُرَ لواحدٍ منهم في مجالس الاستشوار (أي المشاورة) تمهيد أصل أو استثارة معني، ثم بناء الواقعة عليه (كما فعل اللاحقون عليهم)، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفاتٍ إلى الأصول كانت أو لم تكن. فإن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين في تعيين أصلٍ والاعتناء بالاستنباط منه، إنما كانوا يرسلون الأحكام، ويعلقونها في مجالس الاستشوار (المشاورة) بالمصالح الكلية». ينكشف هذا النص النادر والثمين عن طريقة منفتحة في مقاربة الوحي، تقوم على «الخوض في وجوه الرأي، وإرسال الأحكام وتعليقها على المصالح الكلية، من دون تمهيد أصلٍ يُبنى عليه كنموذجٍ مطلق»، وذلك في مقابل ما مارسته الأجيال اللاحقة على هذا الجيل الأولً من مُتلقي الوحيً (وممن يُقال أنهم السلف بالذات)، من «تمهيد الأصول، وعدم الالتفات إلى الرأي».

وضمن سياق هذا التمهيد للأصول فإنهم قد مارسوا ضروباً من «الأطلقة»، ليس للوحي فحسب، بل حتى لتجربة الصحابة المنفتحة ذاتها، والتي استحالت –تبعاً لذلك– من تجربة لها تاريخ إلى أصل مطلق، يقف خارج أي تاريخ. ولقد تحققت هذه الإحالة لتلك التجربة من «تاريخ» إلى «أصل مطلق» عبر عزلها عن السياق الذي تبلورت داخله؛ وبما آل إلى تبديد روحها بالكلية، حيث استحالت إلى محض ركام من الشواهد والأصول النصية المبعثرة، والتي كان لابد أن تفقد مع هذا التجريد والتبعثُر مغزاها ودلالتها الأعمق. وإذ تتحول التجربة

إلى «أصل» فإنها تثقل على كل التاريخ اللاحق، وذلك من حيث تغدو موضوعاً للامتثال والتكرار، بدل أن تكون ساحة للتمثُّل والحوار. وإذن، فإن «الأطلقة» – وليس سواها – هي ما يحيل تجارب البشر من «تاريخ حي» إلى «نصٍ أو أصلٍ جامد» يقف خارجه؛ على النحو الذي يكون معه أشبه بالشاهد المصمت المُعلق على قبر صاحبه، والذي لا يعرف الخَلَف اللاحق إلا التعبُّد في ظلاله. وذلك هو جوهر الممارسة السلفية؛ على أن يكون معلوماً أن هذه الممارسة لا تقف عند حدود من يُقال إنهم سلفيو هذا الزمان، بل تتجاوزهم إلى من يُقال إنهم حداثيوه أيضاً. و سواء مورست هذه «الأطلقة»، تحت يافطة الدين أو العلمانية، فإنها تمثل خطراً داهماً على الدولة.

ولقد كانت السياسة هي أحد مجالات التحوُّل بتجربة الصحابة من «تاريخ» إلى «نصٍ» أو أصلٍ يقف خارجه. فإذ لم يتوافّر للجيل الأول من المسلمين، ما يمكن أن يكّون «نصاً» أو أصلاً يفكرون به في السياسة؛ نتيجة لعدم توفر عرب ما قبل الإسلام على تراث مؤثر في ممارسة السياسة والتفكير فيها من جهة، وبسبب سكوت الوحي عن تعيين طرائق محددة لممارستها والتفكير فيها، من جهة أخري، فإنه لم يكن أمام هذا الجيل إلا أن تكون له «تجربته» الخاصة في السياسة. ولقد كانت «تجربة» تتسم بالانفتاح والحرية، من حيث تعليق الأحكام على المصالح، واعتبار شروط ومحددات الواقع، وعدم التقيُّد بأصلٍ أو نصٍ يحكمون به الواقعات والنوازل السياسية. ومن هنا، مثلاً، فإن هذه التجربة لم تعرف وصفاً منضبطاً منذ البدء للقائم بأمر السلطة (فهو «الخليفة» أو «أمير المؤمنين»)، كما لم تعرف طريقة واحدة في تعيين هذا القائم بالسلطة (حيث اختلفت طريقة تعيين الخلفاء من الأول إلى الرابع)، كما لم تعرف ضوابط محددة لممارسة السلطة وحدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم (وبما ترتب على ذلك من المشكلات التي انفجرت في وجه الخليفتين الثالث والرابع، وأودت بهما إلى مصائرهما الدامية). ولكن الغريب حقاً، أن هذه التجربة الحية المتوترة سوف تتحول – مع الاشتغال عليها بمنطق الأطلقة؛ وذلك عبر تفتيتها إلى مفردات مبعثرة ومعزولة عن السياقات الحاكمة لها – إلى نموذج جرى التعالي به إلى مقام «الأصل» المطلق الذي يلزم إعادته وتكراره. وغنيٌ عن البيان أن ذلك قد آل إلى إفقار التجربة، بعد أن أفقدها عناصر الانفتاح والحيوية، وأحالها إلى محض شاهدٍ مُصمت يُراد من كل واقعٍ لاحق أن يكون مجرد ظلٍ له.

ولسوء الحظ، فإن محض نظرة عابرة على ما تطرحه فيالق الإسلام السياسي التي تتصدر المشهد في عالم ما بعد الثورات العربية، إنما يكشف عن الهيمنة الكاسحة لهذه «الأطلقة» على قراءتها للإسلام (نصاً وتاريخاً)، وهو ما يمثل الخطر المحدق على ممكنات الديمقراطية.

ومن هنا فإن هذا الكتاب يأتي في وقته تماماً؛ وأعني من حيث ما ينطوي عليه من السعي وراء الإنسان.

علي مبروك

مدخل تمهيدي

لماذا ندرس النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط؟ هذا سؤال من حق القارئ أن يطرحه علينا. والواقع أن ثمة شعورًا نشأ لدينا بأنه بينما التحليل النقدي لإشكالات الواقع المعاصر هو من الأهمية بمكان، إلا أننا في الوقت نفسه، وربما استكمالاً لذلك، علينا أن نعيد قراءة تاريخنا الفكري لنستكشف الأصول التي نبع منها إلى هذا الحد أو ذاك- وعينا المعاصر. على أساس أن الذاكرة التاريخية مازالت عنصرًا فعالًا في هذا الوعي، بل ربما كانت تشكل طبقاته الداخلية التي قد لا تظهر أحيانًا على السطح لكنها تظل تمارس فعاليتها في توجهاته وبنيته.

هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى، فإن تاريخنا الفكري -والنفسي- حافل بتيارات وتوجهات عديدة، منها الإيجابي ومنها السلبي. واللافت للنظر هو أن التوجهات والنتاجات الإيجابية تكاد تكون منسية أو ربما مبعدة عن مجال الفعالية.

لذلك رأينا أن إبراز الجوانب المستنيرة والنقدية في الفكر العربي- الإسلامي الوسيط هو مطلب ضروري لمواجهة تيارات تغييب الوعي من ناحية، ولتأصيل الفكر التنويري والتحديثي من ناحية أخرى.

والنزعة الإنسانية تشكل واحدًا من تلك التيارات المستنيرة في ذلك الفكر، وقد تناولتها عدة دراسات عربية وأوروبية بالبحث والتوثيق. وتكاد تلك الدراسات تتفق على أن القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) بالذات، قد شهد بالفعل تيارًا إنسانيًّا متميزًا، وإن لم يقدر له -لعوامل عديدة- الاستمرار في النمو بحيث يدخلنا فكريًّا إلى عالم الحداثة.

لذلك رأينا أن نطرح سؤال النزعة الإنسانية في الثقافة العربية في العصر الوسيط على عدد من الباحثين ذوي التخصصات المختلفة وذوي الاتجاهات والمنظورات الفكرية المتنوعة، بحيث يتم تناول الموضوع من الزوايا المتعددة الممكنة، وبحيث لا يكون ثمة اتفاق مسبق على نتيجة يفترض التوصل إليها. وجاءت إجابات البحوث- مختلفة بالفعل ومتعددة الزوايا، لكنها كانت،

في كل حالة، تلقى ضوءا مهمًّا على الموضوع.

وقد رأينا أن نفتتح الدراسة بعرض تحليلي تاريخي مفهومي للنزعة الإنسانية في الفكر الأوروبي، مع رؤية نقدية لبعض إشكالياتها، حتى تتكشف لنا أبعاد التوجه الإنساني في الفكر، وصلته الوثيقة بتحديث العقل والممارسات الاجتماعية.

ثم طرحت الدراسة مسألة النص المركزي في الثقافة العربية أي القرآن، والدور الذي لعبته طريقة القراءة في تشكيل الوعي العربي الذي شهد تحولا من الشفاهية إلى الكتابية، وهي العملية التي ما زالت تجري حتى وقتنا الراهن دون أن تكتمل بعد.

إذ تواجه قراءة القرآن وتأويله بالتالي – بتيار شفاهي يعمل على تحويله إلى أيقونة أو تميمة، أو يضفي عليه تفسيرًا سلطويًّا يضعه فوق التاريخ، وبالتالي فوق الفهم والتحليل المتعدد الأبعاد والزوايا.

ثم تناولنا البيئة الاجتماعية للعصر الوسيط بالتحليل التاريخي والتوثيقي لاكتشاف الإطار الذي كانت تجري فيه العمليات الفكرية والتعبيرية والتي غالبًا ما كانت تواجه حالة حصار، دفعت في أحيان كثيرة إلى قيام حركات اجتماعية ثورية تبنت منظورات مختلفة عن منظورات السلطة المهيمنة، فكانت تنزع إلى التحرر والمساواة.

ثم تناولت الدراسة البنية الثقافية العربية بالتحليل الابستمولوجي الذي كشف عن طبيعتها الاستبدادية المستمدة من نشأتها أصلًا داخل حقل السياسة. وبينت كيف أن خصائص تلك البنية تسربت هي ذاتها إلى الثقافة المعارضة والتي كان يمكن لها أن تطرح بديلًا إنسانيًّا ملائمًا وفعَّالًا. وتركز الدراسة على أهمية التحليل النقدي لتلك العملية؛ أولًا لكشف وتعرية آلياتها، وثانيًا لتأسيس منظور للوعي نابع من داخلنا وقادر على تجاوز التخلف في آنٍ معًا.

ثم تم تتبع تجليات النزعة الإنسانية لدى بعض الفلاسفة المسلمين الذين جعلوا العقل الإنساني أداة لفهم الظواهر المختلفة بما فيها الدينية، والذين اهتموا بإضفاء نوع من العقلانية على الوجود الإنساني وإشكالياته المختلفة.

ولما كانت النزعة الإنسانية تتخذ في العصر الحديث صيغة مقننة منظمة وذات طابع إجماعي –على الأقل على المستوى الشكلي– بين مختلف دول العالم، هي منظومة حقوق الإنسان، فقد رأينا طرح مسألة إمكانية وكيفية إسهام الفكر ذي التوجه الإنساني في تأصيل حقوق الإنسان في الوجدان العربي، مما تطلب بدوره إلقاء الضوء على النشأة التاريخية لحقوق الإنسان وأسسها النظرية، وعلى الاتجاه الذي يمكن – إذا تم تبنيه ووجد مناخا اجتماعيا وسياسيا ملائما – أن يؤسس لثقافة تتبنى النظرة الحديثة للفرد الإنساني وللحياة الإنسانية مما قد يسمح بتجاوز ما نعانيه، حاليا، من تخلف الوعي على مستويات، وفي مجالات عديدة.

المحرر

الفصل الأول

التوجه الإنساني..
تحليل مفهومي تاريخي

د. عاطف أحمد
طبيب نفس وكاتب

يهدف هذا الفصل إلى تحديد الملامح الأساسية لما يمكن تسميته بالنزعة الإنسانية أو التوجه الإنساني، ترجمة لكلمة «هيومانزم» التي استخدمت بمنطوقها الأجنبي في بعض الكتابات العربية[1] تجنبًا للالتباسات الناشئة عن الترجمة.

ومصطلح «التوجه الإنساني» هنا، يختلف بطبيعة الحال عما نعنيه حين نتحدث عن «الشعور الإنساني» بمعنى التعاطف مع الآخرين، خاصة حينما يكونون في محنة ما. «فالشعور الإنساني» يعبر عن موقف أخلاقي فردي، بينما «التوجه الإنساني» يعبر عن موقف ورؤية للحياة الإنسانية والوجود الإنساني ككل.

ونحن لا نستطيع إدراك الأبعاد المتعددة «للتوجه الإنساني» إلا من خلال قراءة تاريخ المصطلح، وتحليل السياقات التي نشأ فيها، والتجليات التي عبر من خلالها عن نفسه في مختلف مجالات الفكر والفن والنشاط الإنساني، والتطورات التي شهدها خلال مجمل تلك العمليات.

ولا جدال في أن مصطلح «الهيومانزم» والحركة الفكرية والأدبية المعبرة عنه، ذو منشأ أوروبي. ورغم أن تلك الحركة نشأت بصورتها مكتملة الملامح في عصر النهضة الأوروبي، فإنها – كتوجه فكري – استمرت ونمت واكتسبت أبعادًا متعددة ومتباينة خلال الأزمنة التالية حتى العصر الراهن.

وعلى ذلك، تتحدد الطريقة التي ستتم بها معالجة هذا الموضوع هنا، بالنقاط التالية:

أولا: تتبع نشأة المصطلح وتطوراته، وتحديد ملامح الحركة التي ارتبط بها في عصر النهضة الأوروبي.

ثانيًا: عرض وتحليل التطورات التالية للخصائص الأساسية لتلك الحركة، في مختلف المجالات، في القرون التالية حتى العصر الراهن.

ثالثًا: محاولة استكشاف بعض الخصائص الأساسية «للتوجه الإنساني» وعلاقته بالتوجهات الأخرى، وتحليل الإشكاليات التي يطرحها في مختلف المجالات.

رابعًا: محاولة بلورة مفهوم ما، يتسم بالعمومية بدرجة تسمح لنا باستخدامه في قراءتنا لثقافات أخرى، خاصة الثقافة العربية.

ويجد الباحث في التاريخ الفكري الأوروبي، عديدًا من الدراسات التي تناولت بالتفصيل الدقيق، موضوع النزعة الإنسانية منذ بداياتها الأولى حتى العصر الراهن.

وهذه الدراسات هي مصدر معارفنا عن ذلك الموضوع. وقد اطلعت على بعض هذه المصادر وقارنت بينها، واستقر رأيي على التركيز بصورة أساسية على كتاب بعنوان «التقليد الإنساني في الغرب»[٢]، للباحث والأستاذ الجامعي «آلان بالوك»؛ وهو عبارة عن سلسلة محاضرات حول الموضوع ألقاها «بالوك» عام ١٩٨٤م في إحدى الجامعات الأمريكية، تحت إشراف «معهد أسبن للدراسات الإنسانية». وعقب انتهاء المحاضرات عقدت حولها حلقة نقاش موسعة، ضمت كثيرًا من المتخصصين، وأثارت ملاحظات ونقاطًا عديدة استفاد منها «بالوك» عند تحويلها إلى كتاب. والانطباع الأساسي الذي يشعر به قارئ «بالوك» هو عمق نظرته وتحليله للنزعة الإنسانية، وشمول رؤيته لتنوعاتها في الأزمنة المختلفة.

وفي مقدمة الكتاب، يجيب «بالوك» عن التساؤل الذي قد يطرحه القارئ حول السر في تسميته للهيومانزم بالتقليد الإنساني. ذلك أنه، في تناوله للهيومانزم، يستند إلى فرضية فعالة، قوامها النظر إليها لا باعتبارها مدرسة فكرية أو مذهبًا فلسفيًّا، وإنما باعتبارها اتجاهًا عريضًا، أو بعدًا محددًا في التفكير والاعتقاد، أو جدالًا مستمرًا يحتوي داخله، في أي وقت من الأوقات، على وجهات نظر مختلف جدًّا -بل متعارضة أحيانًا- لا تربط بينها بنية موحدة بل افتراضات وانشغالات معينة تدور حول مشكلات وموضوعات ذات خصائص محددة، وهي مشكلات وموضوعات تتغير هي نفسها من وقت لآخر. لذلك وجد «آلان بالوك» أن أفضل تسمية لها هي «التقليد الإنساني»، (بالوك ٩).

ولكي نفهم طبيعة هذا التقليد أو الموقف الإنساني يمكننا أن نحدد عمومًا توجهات الفكر الغربي في موقفه من الإنسان والكون. وهي توجهات يمكن تحديدها في ثلاثة أنماط رئيسية (بالوك ١٦ – ١٨) الأول هو الموقف المتعالى أو ما فوق الطبيعي: حيث يتمحور التفكير حول الله، باعتباره الحقيقة الموجهة والمحددة لكل ما سواه. والإنسان هنا ينظر إليه باعتباره جزءً من الخلق الإلهي، ويتم التعامل مع قضاياه ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد ساد هذا الموقف العصور الوسطى بصورة واضحة.

الثاني هو الموقف الطبيعي أو العلمي: حيث يتمحور الاهتمام فيه وتمنح الأولوية للطبيعة، وحيث ينظر للإنسان فيه باعتباره جزءً من نظام الطبيعة، متماثلًا في ذلك مع سائر الكائنات العضوية. ويتم التعامل مع قضاياه ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد تبلور هذا الموقف في القرن السابع عشر.

الثالث هو الموقف الإنساني: وهنا يتمحور الاهتمام حول الإنسان؛ أي حول الخبرة الإنسانية باعتبارها نقطة البداية في معرفة الإنسان لنفسه، ولله، وللطبيعة. حيث تصبح الحياة الإنسانية والارتقاء بها وممارستها على نحو يلبي الاحتياجات البشرية، هدفًا في ذاته. وهذا الموقف تبلور تاريخيًّا في عصر النهضة في أوروبا.

ويشير «بالوك» إلى أن هذا التقسيم للموقف من الإنسان والكون مفيد بشرطين؛

أولا: أن يؤخذ النمط الواحد على أنه يعبر عن «ميل» يمكن أن يتآلف مع الميول الأخرى بطريقة أو أكثر، أي لا يعتبر نمطًا جامدًا منفردًا بذاته دائمًا.

وثانيًا: ألا يعتبر ذلك التقسيم صياغة أخرى لمراحل «كونت» الثلاث، حيث يسود موقف منها في مرحلة معينة ضمن ثلاث مراحل متتالية.

فمنذ القرن السابع عشر أصبحت الأنماط الثلاثة مستمرة في الفكر ولها أتباعها، وأخذت العلاقات بينها تتراوح بين استبعاد كل منها للآخر من ناحية، وتداخلها وتآلفها من ناحية أخرى.

وقد تميزت الهيومانزم منذ بداية النهضة، كما كانت في العالم القديم، بتنويعات من النظرات الفردية. وإن كان ما يجمع بينها هو التركيز على الخبرة الإنسانية التي لم تحتل مكانة مركزية في أي من التوجهين؛ اللاهوتي أو العلمي. فما يميز دعاة النزعة الإنسانية عن غيرهم هو نطاق موضوعات التفكير التي يهتمون بها، حيث تدور – بتعبير «بترارك» – حول استكشاف الإنسان لنفسه ولثراء الخبرة الإنسانية، ويميزهم أيضًا الأسلوب الذي يتناولون به تلك الموضوعات والذي يتخذ غالبًا شكل الحوار. فتطرح تساؤلات أخلاقية وسيكولوجية واجتماعية بهدف استكشاف الجوانب المختلفة للخبرة الإنسانية. دون أن تستهدف إحلال نسق فلسفي جديد محل النسق الفلسفي المدرسي (السكولائي).

وربما يكون مناسبًا هنا أن نتعرف على الأصل التاريخي اللغوي لتعبير هيومانزم (ب ١١ – ١٢).

والواقع أن ذلك يتطلب أولًا: العودة إلى اليونان القديمة، حيث نجد أن ثمة عبارة معينة هي Paedia Enkiklia تشير إلى «التعليم المتوازن». وفكرة التعليم لدى اليونان Paedia تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية؛ البلاغة، المنطق

«أو الديالكتيكية»، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي Harmony. وهي المعارف التي كانت تقدم تقنية للتعليم والنقاش في عالم بلا كتب، يعتمد على التمكن من اللغة، والدقة في التفكير، والمهارات الجدالية. كذلك تنطوي عبارة «التعليم» على فكرة أن الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم. وعلى فكرة التمايز الإنساني الذي يتحقق عن طريق اكتساب القدرة على الإقناع والقيادة، وهي قدرة لازمة للعب دور نشط في الحياة العامة، وممارسة مثل هذا الدور تعتبر شيئًا أساسيًّا لتحقيق إنسانية الإنسان.

وقد أخذت فكرة التعليم هذه طريقها إلى الرومان. وكانت الحياة العامة في عالم الرومان، مثلما كانت لدى اليونان، تمارس وجهًا لوجه في الاجتماعات العامة وفي قاعات المحاكم، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوة.

والتمكن من فنون الخطابة لم يكن يعني مجرد إجادة الكلام بل كان يعني أيضًا امتلاك القدرة العقلية على الفهم، وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقدها، الأمر الذي يتطلب تعليمًا متوازنًا في الفنون الحرة.

وكانت الكلمة اللاتينية التي اختارها شيشرون لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي Humanitas.

وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو Humanitatis dia–Stu التي تترجم «الإنسانيات Humanities». ومدرس تلك الإنسانيات كان يسمى Umanista أي Humanist. وكانت الدراسات «الإنسانية» تشير في القرن الخامس عشر إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضًا على الترجمات اللاتينية من اليونانية، وبقدر أقل، قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها.

وكانت تلك هي نوعية الدراسات التي أطلق عليها «توماس مور» و»كوليه» التعليم الجديد، والذي يعني بعث الكلاسيكيات القديمة، وهي المهمة التي ميزت عصر النهضة والتي اشتقت منها اسمها.

أما كلمة «هيومانزم» فلم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة، وإنما صاغها في ١٨٠٨ المفكر التربوي الألماني نيثامر Niethammer .J .F أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أما من طبقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان بروكهاردت Hardt Bruch وفويجت Voigt .G في كتاب «إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم» (١٨٥٩).

كان مشروع الإنسانية إذن موجهًا للتحرر من أسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافاته، دفاعًا عن حق الإنسان في أن يمتلك الحرية لتحديد مشروع حياته بطريقة مستقلة.

ذلك أن الدين المسيحي – إبان العصور الوسطى – غرس في العقول جميعًا نزعة زهدية، تميل إلى اعتبار إنكار الذات مثلًا أعلى، يجب أن يتخذ أساسًا لكل كمال شخصي واجتماعي، بحيث لم يبق –على حد تعبير هويزنجا[٣] – متسع لتحسين النظم والأحوال السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

وكانت الكنيسة والنظام الإمبراطوري والإقطاع يتبنون نظرة للبناء الكوني، يستتبعها نظام من القيم والمعتقدات، العادات والسلوكيات، يتوجب على الجميع اتباعها.

وكان الشغل الشاغل للفلسفة المدرسية هو المقولات المنطقية والتساؤلات الميتافيزيقية. حيث تميزت باستدلالاتها العقلية المجردة البعيدة تمامًا عن الحياة الإنسانية العادية. فكانت –على حد قول بترارك– مستعدة دائمًا لتقديم إجابات عن مسائل، حتى لو كانت إجاباتها عنها صحيحة، فلن تسهم بأي صورة من الصور في إثراء معرفتنا بحياتنا، بينما كانت لا مبالية بالمسائل الحيوية، مثل طبيعة الإنسان وهدف حياته ومصيره (بالوك ١٨).

على أن آلان بالوك يقدم هنا ملاحظتين: (بالوك ١٣ – ١٦):

أولاهما تختص بطبيعة عصر النهضة، فقد كان ينظر إليه فيما مضى باعتباره عصر النزعة الإنسانية إلا أن الدراسات الحديثة كشفت من خلال البحث عن الدليل الفعلي في المصادر، عن تبصرات جديدة. فخلال الفترة من ١٣٥٠ حتى ١٦٠٠م، شهدت أوروبا قدرًا متنوعًا من التطورات المختلفة التي لا يمكن وصفها مجتمعة بالنزعة الإنسانية. فهناك الإصلاح الديني، وهناك الإصلاح المضاد، وهناك حروب الأديان، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فالفلسفة المدرسية ودراسة أرسطو التي تنتمي إلى تراث العصور الوسطى، لم تستمر فحسب، بل ازدهرت في الجامعات وأسهمت بقدر ليس بالقليل في التغيرات الثورية للتفكير العلمي التي بدأت بكوبرنيكوس وجاليليو، كذلك فإن فكر النهضة لم يكن متماثلًا في مختلف أنحاء أوروبا ولا في مختلف الأزمان.

كما أنه لم يكن هناك حد فاصل واضح أو مفاجئ بين العصور الوسطى وبين عصر النهضة، فقد استمرت بعض عادات التفكير الوسيطي في العصور التالية.

وثانيتهما أنه لم تكن ثمة قطيعة تامة بين العصر الوسيط وبين العصور القديمة؛ فاللغة اللاتينية كانت لغة الكنيسة والمتعلمين لمدة ألف عام. وإنجازات القدماء لم تتوقف تمامًا عن التأثير. فقد استمدت العصور الوسطى تشريعاتها من القانون الروماني، واعتمدت في معارفها على «إقليدس» في الرياضيات و«بطليموس» في الفلك. وكانت أشعار «أوفيد وفيرجيل»

منتشرة. وقدم توما الأكويني صيغة توفيقية بين تعاليم الكنيسة وبين فلسفة أرسطو، وهي الصيغة التي أسست الدراسات المدرسية التي ظلت قائمة إلى ما بعد عصر النهضة.

وفضلًا عن ذلك فقد حدثت حركتان للإحياء الكلاسيكي هما «الكارولينجية»[٤] في القرن التاسع، والنهضة الباكرة[٥] في القرن الثاني عشر.

كانت هناك إذن استمرارية ما للعصور القديمة في العصور الوسطى كما كانت هناك استمرارية ما للعصور الوسطى في عصر النهضة، لكن الاستمرارية لا تعني التماثل. فقد حدث تغير جذري في النظرة للعصور القديمة، خاصة في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فبينما كانت العصور الوسطى تنتقي ما تحتاجه من العصر القديم وفقًا لما تراه، انطلاقًا من اعتبار أنه ليس ثمة انفصال بين العصرين، فإن كل ما كان يتم انتقاؤه كان يدمج في إطار النظام الاقتصادي للعصر الوسيط، دون اعتبار للاختلاف الجذري بين ذلك النظام، وبين الدلالة الأصيلة لتلك المعارف والأفكار.

إنسانية عصر النهضة:

غير أن إنسانيي عصر النهضة وحدهم هم الذين أدركوا أن العالم القديم كان يشكل حضارة مستقلة، لها أسسها الخاصة. وهكذا دخل الحس التاريخي كعامل أساسي في فهم الحضارة القديمة. وتركزت بالتالي جهودهم ليس في استعادة بعض المظاهر الخاصة لتلك الحضارة في النظام الاعتقادي الوسيط، وإنما في النفاذ إلى ذلك العالم باعتباره نظامًا مستقلًا من التصورات والاهتمامات. وهو نظام رأوه ذا مرتبة أعلى بما لا يقاس من نطاق العصر الوسيط. وكانوا هم الذين صاغوا فكرة «بعث» حضارة العالم القديم. وهم الذين أطلقوا تعبير «العصر الوسيط» على الزمن الذي تلا العصر القديم. وأدى هذا الاكتشاف إلى إطلاق طاقات جديدة وحفز الخيال لاكتشاف حقائق جديدة، وابتكار صيغ جديدة في التفكير والتعبير فضلًا عن استعادة كثير من قيم تلك الحضارة القديمة التي تم تشويهها، والتي تميزت بمركزية الإنسان بدلًا من الله.

وقد أصبحت مركزية الإنسان هذه هي السمة الأساسية لاهتمامات الإنسانيين في عصر النهضة، وهي التي جعلت موضوعات كتاباتهم تدور في فضاء جديد، يعبر عن رؤية مختلفة وعن حس مختلف بالحياة.

فقد كانت تلك الموضوعات تدور حول مسائل من مثل:

- المقارنة بين الجدارة النسبية لكل من الحياة النشطة والحياة التأملية: وهي مقارنة تنحاز بوضوح للحياة النشطة المتمثلة في النشاط والفعالية في التجارة والمال والسياسة، وسائر

مجالات الحياة المدنية.

- تصور المجتمع على أنه مجال لتأكيد الذات والتنافس والإنجاز الشخصي وتحقيق المجد في العالم الدنيوي.
- تبني معيار تقديري جديد للقيم، وهو معيار علماني الطابع، مستمد من إعادة اكتشاف العالم ما قبل المسيحي؛ مما أوجد حسًّا عميقًا وحادًا بالتاريخ، فلم يعد ينظر إلى التاريخ على أنه نتاج لمخطط العناية الإلهية بل على أنه نتاج لفعالية الإنسان ومحاولاته وأخطائه. (لاحظ مثلًا كتابات بروني Bruni وبوجيو Poggio حول أحداث التاريخ بوصفها عملية مستمرة، وكذلك تحليلات السلطة لدى ميكيافيلي).
- مركزية التعليم، خاصة في صيغته الجديدة، في إطلاق وتحقيق إمكانيات الإنسان وطاقاته المبدعة. وكان تعلم اللاتينية واليونانية هو مفتاح الدخول إلى حضارة العالم القديم بخبرته وقواه وأفكاره. كانت الخصائص الأساسية لحركة التعليم التي مارسها الإنسانيون هي الشمولية، بمعنى تنوع المعارف والفنون، والارتباط بالحياة الاجتماعية الواقعية، وتنمية قوى الفرد الإدراكية والتعبيرية. وقد أنشأ الإنسانيون المدارس الخاصة، وأحيوا القديمة منها، كما أنشأوا الجماعات التعليمية المختلفة التي كانت تضم النخبة الاجتماعية المتفتحة على المعرفة.
- التصادم بين تصاريف القدر (الذي لم يعد يرى من منظور العناية الإلهية المسيحي) وبين فضيلة الإنسان في مقاومته (والتي لم تعد تنتمي للمنظور المسيحي للفضيلة): ونقطة الانطلاق هنا هي التركيز على قوى الإنسان الخلاقة وحريته في تشكيل حياته الشخصية، مما أدى إلى الاهتمام بالشخصية الإنسانية الفردية وبالشعور العالي بالذات (وانعكس ذلك في تصوير الأشخاص، وكتابة السير الذاتية من منظور واقعي لا رمزي ولا مجازي).
- وصورة الإنسان، التي شكلت تلك التوجهات، تختلف كيفيًّا عن التصور الأوغسطيني للإنسان المغموسة مادته في الخطيئة الأصلية؛ بوصفه مذنبًا أمام الله بادئ ذي بدء، عاجزًا عن فعل أي شيء دون الهداية الإلهية. فقد تبنت النزعة الإنسانية نظرة جديدة للإنسان القادر بفعل قواه الذاتية على تحقيق أقصى الطموحات، وتشكيل حياته الخاصة وفقًا لإمكاناته ومواهبه، واكتساب المكانة التي تؤهله لها إنجازاته وثقافته.

كذلك حققت النزعة الإنسانية تحولات في الفنون اتسمت بـ:

- تطور أسلوب جديد في الرسم يتميز بطبيعيته، خاصة في تصوير المناظر الطبيعية، وبالابتكارات مثل الرسم بالزيت.
- استعادة الشعور الكلاسيكي بالتناسب والحركة.

- البحث عن نظرية رياضية للتناسب في الجسم الإنساني، تتحقق بها الفكرة الأفلاطونية المحدثة في التجانس المستمر بين الإنسان والطبيعة من جهة، والفكرة الكلاسيكية حول التناظر من جهة أخرى.
- امتلاك قوة نفسية غير مسبوقة للتأكيد على إنسانية الرجال والنساء وإبرازها في الأعمال الفنية.

كانت تلك أهم الخصائص التي ميزت اهتمامات الإنسانيين في عصر النهضة، خاصة في إيطاليا.

لكن ذلك يطرح سؤالًا: لماذا بدأت حركة إحياء العالم القديم في إيطاليا قبل مائة عام من انتشارها في سائر أوروبا؟

هناك عاملان على الأقل أسهما في ذلك:

أولا: إن كثيرًا من أحداث وآثار التاريخ القديم اتخذت إيطاليا والمدن الناطقة باليونانية مسرحًا لها.

ثانيًا: النمو الاستثنائي للمدن الإيطالية نتيجة التوسع التجاري (خاصة فلورنسا، وجنوة، وفينيسيا «البندقية»). إذ شهدت نموًّا سكانيًّا غير مسبوق، وكان كثير منها مدنًا – جمهورية في عالم إقطاعي، يتكون من فلاحين وملكيات.

فالنمو السكاني لهذه المدن بما يتميز به من درجة غير عادية من الاستقلالية الذاتية، وما يستتبعه من الانخراط في الأنشطة التجارية والصناعية والسياسية –حتى لو عبر عن نفسه من خلال عصبيات عائلية وإقطاعات– شكَّل إطارًا لنمو ثقافة مدينية، وأدى إلى تكوين طبقة من العامة المتعلمين، الذين اكتسبوا ثقة بأنفسهم، بلغت درجة لم تحدث في أوروبا من قبل إلا نادرًا.

وعلى الرغم من أنه في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، كان كثير من هذه المدن–الدول تحكمها عائلات مفردة، وعلى الرغم من أنه في منتصف القرن الرابع عشر حدث – مثلما حدث في سائر أوروبا – تدهور اقتصادي وتناقص شديد في السكان نتيجة للوباء؛ فإن التقليد الذي بمقتضاه تكونت طبقة متعلمة من العامة والذي اكتسبت من خلاله الحياة المدينية حيوية فائقة؛ استمر وأوجد الشرط الأساسي لانتشار الهيومانزم.

ورغم أن الصفوة المبدعة عمومًا كانت قليلة العدد، وأن الهيومانيين من بينهم كانوا أقل؛ فإنه من خلال كتاباتهم بدأ ينتشر نوع من الحماس والتذوق لعالم المتوسط القديم بين الطبقات المتعلمة التي أخذت تشعر أنها وريثة ذلك العالم. ونما بالتالي مزيج ثقافي جديد وأسلوب جديد في التفكير والشعور والنظر إلى الأشياء، وأصبح متميزًا، وأطلق عليه فيا بعد اسم الهيومانزم.

وأخذت تنتشر كتابات باللاتينية على غرار شيشرون، وتم اكتشاف أصول تراثية لم تكن معروفة، وتطورت فنون نقد المصادر وتحقيقها، ونشأت علوم الآثار الكلاسيكية. وترجمت أعمال يونانية قديمة كثيرة (منها أفلاطون) وتم تدقيق مؤلفات أرسطو. وتطور البحث الفيلولوجي، (أي التحليل اللغوي للنصوص).

لكن الدراسات الإنسانية Humanitatis Studia لم تكن تختص بالدراسات اللغوية وتقنيات بحث النصوص فحسب، بل كانت تدرس الموضوعات التي دخلت في إطارها: مثل الشعر والتاريخ والفلسفة الأخلاقية.

وبعد أن تبلورت صورة العالم القديم نتيجة لهذه الدراسات، بدأ التعامل معه كمصدر بديل لنماذج تحتذى ليس فقط في البلاغة والأدب، وفن الرسم، والنحت والمعمار، بل، وهذا هو الأهم، كنماذج لفن الحياة: على المستوى الخاص (فن اكتساب روح معنوية عالية وسط جو معادٍ) وعلى المستوى العام (فن إدارة الدولة). (ب: ٢٢)

وفي الوقت نفسه فتحت الطباعة آفاقًا جديدة تمامًا بالنسبة للإنسانيين ولإيطاليا (تعود الكتب المطبوعة الأولى إلى ستينيات القرن الخامس عشر) حيث أصبحت أهم مركز للنشر في أوروبا خاصة مدينة فينيسيا «البندقية».

إنسانية عصر التنوير:

تكونت جماعة من المثقفين في مختلف بلدان أوروبا في القرن الثامن عشر. كانت تربطهم – على ما بينهم من خلافات – توجهات مشتركة، تتمثل في مشروع قائم على النزعة الإنسانية، والعلمانية، والعالمية، والحرية، والحق في النقد والتساؤل، بعيدًا عن أي تهديد بالتدخل التعسفي من قبل الكنيسة أو الدولة.

وكانت باريس هي مركز تلك الحركة والفرنسية هي لغتها الرئيسية. وقد ساعد انتشار الصحف والمجلات على نشر أفكارها، وترجمتها على الفور إلى اللغات الأخرى، كما كان الانتقال والاتصال وثيقًا بين أفرادها.

وضمت الحركة مثقفين وكتَّابًا وفلاسفة وسياسيين ومهنيين وتجارًا ورجال دين. وكانت تمثل صفوة العقول في أوروبا.

وكانت أوروبا قد شهدت على مدى قرن ونصف القرن قبل التنوير، انفتاحًا للعالم المغلق للعصر الوسيط، وعصر النهضة.

فالثورة الكوبرنيكية، التي طورها جاليليو، جعلت الأرض بمن عليها ... أحد الكواكب

التي تدور حول أحد النجوم، ولم تعد مركز الكون كما كانت من قبل.

كذلك أدت الرحلات والاكتشافات الجغرافية إلى التعرف ليس فقط على الشعوب الهندية الأمريكية في «العالم الجديد»، بل أيضًا على حضارات تاريخية غير مسيحية: في الصين، والهند، والعالم الإسلامي.

ورغم أن القرن السابع عشر شهد إحياء للعقيدة الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية وتميز بالتدين العميق، فإن الحروب الدينية التي تخللته خلفت ظلالًا قوية من الشك. ونشأ ميل قوى للفصل بين التفكير الفلسفي واللاهوتي. فقد أدى اعتماد ديكارت وسبينوزا على العقل وحده كطريق للبحث عن الحقيقة إلى اهتزاز الثقة في الدين كمصدر للمعرفة. ثم جاء هوبز فأقصى الدين تمامًا كمصدر للقيم الأخلاقية وأسس الأخلاق والمجتمع على السواء على نزعة حفظ الذات التي هي بشرية محضة.

وكان فرانسيس بيكون في أوائل القرن قد رفض التقليد في كل أنواع التعلم وجعل مصدر المعرفة هو التجربة العملية التي ستحرر الإنسان من عبء الخطيئة الأصلية وتعيد إليه سيطرته على الطبيعة، تلك السيطرة التي فقدها مع «السقوط»، حيث ذهب إلى أن كل أنواع الفهم لا تستمد من أية سلطة ولا من الاستدلال العقلي التأملي بل من الملاحظة والتجربة.

وجاء نيوتن بقوانين الحركة الثلاثة وبمبدأ الجاذبية العام ليضع الأساس ليس للفيزياء الكلاسيكية فحسب بل ليجعل تلك الطرق نفسها في التفكير هي الأساس لاكتشاف كل ما لم يكن قد تمت معرفته بعد. فقد أصبح الله بمثابة رياضي يخطط الكون وفقًا لطرق في الحساب في متناول العقل البشري. وأصبحت الطبيعة، بدلًا من أن تكون نتاجًا تعسفيًّا لقوى خفية يحيا الإنسان في خوف منها، نظامًا من القوى المفهومة.

ويمكن تحديد الملامح الأساسية لإنسانية عصر التنوير في اكتشافها للعقل النقدي، وفي فهمها التاريخي للظواهر الإنسانية، وفي صياغتها لبدايات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وربما كانت أعظم اكتشافات عصر التنوير هي قوة تأثير العقل النقدي حينما يطبق على السلطة والتقاليد والأعراف، سواء أكان ذلك في مجال الدين أم القانون أم الحكومة أم العادات الاجتماعية. فطرح الأسئلة والمطالبة باختبار إجاباتها في الواقع، وعدم تقبل كل ما يفعل أو يقال أو يفكر فيه، بصورة دائمة، أصبح هو المنهجية المألوفة بعد ذلك بحيث يصعب علينا تصور ما ينطوي عليه تطبيق هذه المنهجية من جدة ومن شعور بالصدمة، خاصة حينما تستخدم تلك الطرق النقدية على المؤسسات العتيقة والمواقف المتصلبة للقرن الثامن عشر[٦].

فالخطوة الأولى بالنسبة لديدرو مثلًا هي تحدي الرأي السائد في أي موضوع، ليس بهدف إحلال رأي آخر محله، وإنما – أساسًا – بهدف فتح آفاق التفكير على إمكانات واحتمالات

جديدة. ينطبق ذلك ليس فقط على المذاهب الفلسفية والدينية والأخلاقية فحسب، بل على العلم أيضًا.

وما جعل العقل النقدي بهذه الدرجة من الفعالية هو ما صاحبه من القناعة الجديدة بأن الإنسان حينما يتحرر من الأوهام والمخاوف يكتشف في نفسه قوى وإمكانات قادرة على إعادة صياغة شروط الحياة الإنسانية. إذ كانت هناك قناعة بأن الإنسان هو مهندس مصيره، على حد قول بيكون، وكان ينظر إلى حرية الفكر وحرية التعبير على أنهما شروط التقدم، وأن مفاتيح التقدم هي الذكاء والإبداع الإنساني، وأن التجريب العلمي هو القوة المحركة الأساسية.

فإذا كان العالم القديم قد بشرنا بالاستسلام للقدر، وإذا كانت المسيحية قد بشرتنا بالبحث عن الخلاص الفردي، فإن فلسفة التنوير تبشرنا بالتحرر؛ بالاستقلالية الأخلاقية للإنسان، وبشجاعة الاعتماد على الذات.

وقد تميز القرن الثامن عشر بالثقة في العلم التي تولدت عن التقدم في مختلف مجالاته، وعن الاختراعات التكنولوجية التي توالت حتى وصلت ذروتها في اختراع جيمس وات للآلة البخارية التي تأسست عليها الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. ولم تكن الأفكار والتجارب العملية، باستثناء الجزء الرياضي منها، مستغلقة في الفهم والممارسة على الأفراد المتعلمين العاديين.

ومن ناحية أخرى تبنى هيردر موقفًا رافضًا لفكرة أن الحقيقة تنتظم وفقًا لقوانين كلية لا زمنية تكشفها الطريقة العلمية في البحث. وذهب إلى أن كل فترة تاريخية أو حضارة لها خصائصها الفريدة في ذاتها، وأن محاولة وصف أو تحليل هذه الظواهر من خلال مفاهيم عامة تطمس الفروق المهمة التي تعطي الظاهرة خصوصيتها المتفردة. فطرق البحث الملائمة للظواهر الإنسانية تختلف عن تلك الملائمة للظواهر الطبيعية. فالمدخل الصحيح للظواهر الإنسانية هو العلوم التاريخية مثل اللغة والأدب والعقائد والأساطير والرموز والمؤسسات الاجتماعية. وموضوع العلوم التاريخية هو الجماعات الإنسانية وثقافاتها (بالمعنى الأنثروبولوجي). فهناك تعدديات لا حد لها في خصائص تلك الجماعات، وهي وإن كانت تعبر عن جوانب خاصة من الروح الإنسانية إلا أنها لا تخضع للتحليل المقارن.

كذلك فالحقائق الاجتماعية تشكل نطاقًا خاصًا من المعارف تتميز بأنها تفهم من داخلها؛ لأن الممارسين لها يشاركون في صنعها. فالوضع الملائم لفهم الظواهر الإنسانية هو التفهم المتعاطف مع الظاهرة حيث يضع الإنسان نفسه داخلها، حتى يتمكن من فهمها وتفسيرها على نحو ملائم. (٧٦ – ٧٨)

وكان التنويريون يتطلعون إلى أن ينجزوا في مجال دراسة الإنسان والمجتمع ما أنجزه

نيوتن في مجال دراسة الطبيعة. ومشروعهم الذي صاغوه لتحقيق ذلك كان من أعظم إنجازاتهم الفكرية وأكثرها تأثيرًا. وقد أصبح جزءًا أساسيًّا من طموحات التقليد الإنساني وظل ملهمًا وحافزًا للأجيال التالية.

وكان من أهم الإنجازات التي تحققت في ذلك المجال تأسيس علم الاقتصاد. وبخاصة ما قام به آدم سميث (١٧٢٣ – ١٧٩٠) في اسكتلندا؛ حيث صاغ في كتابه «ثروة الأمم ١٧٧٦» تحليلًا للأسعار ورأس المال والعمل ولقوانين العرض والطلب، وهي التحليلات التي شكلت إطارًا عقليًّا للتوسع العظيم في التجارة والصناعة في القرن التاسع عشر، وكانت بمثابة نموذج اشتغل عليه اقتصاديو المجتمع الصناعي فيما بعد.

ومن ناحية أخرى يمكن اعتبار «روح القوانين» لمونتسيكو ١٧٤٨ بمثابة نقطة البداية في علم الاجتماع. فقد قام بدراسة مقارنة لعوامل مثل: المناخ، الدين، القوانين، المثل العليا للحكومة، التراث والتقاليد والعادات والأعراف التي تعمل مجتمعة لخلق «الروح العامة» لمجتمع من المجتمعات. فقد كان مونتسيكو يبحث عن عوامل لا شخصية تمارس تأثيرها في تشكيل حياة المجتمع. وكان مدركًا في الوقت نفسه مدى التعقيد والتنوع في الخبرة الإنسانية بما لا يسمح بإجابة بسيطة عن السؤال حول طبيعة الإنسان والمجتمع أو بتحديد نطاق ضيق من العوامل، أو عزل عامل مفرد باعتباره العامل المفرد المحدد لخصائص المجتمع. وقام بتحليل الدستور الإنجليزي الذي بيَّن أنه قائم على فصل السلطات. (٦١ – ٦٢)

واهتم فلاسفة التنوير كثيرًا بموضوع تحليل الطبيعة الإنسانية نفسيًّا وأخلاقيًّا. لكنهم لم يتوصلوا آنذاك إلى نتائج معرفية كافية. فهيوم مثلًا يرى أن علم الإنسان هو الأساس لدراسة العلوم الأخرى، وكوندياك يرى أن أهم موضوع جدير بالدراسة هو العقل البشري ليس بهدف استكشاف طبيعته، وإنما بهدف فهم الطريقة التي يعمل بها. فبرنامجهم كان ذا طبيعة تجريبية، يعتمد على الملاحظة ويستبعد التأمل الميتافيزيقي والبحث عن العلل النهائية. لكنه داخل ذلك الإطار يتنوع وفقًا للتوجهات الفكرية المختلفة لفلاسفة التنوير التي تتراوح ما بين مادية ديدرو، وحتمية هولباخ، والحس الأخلاقي الفطري لدى آدم سميث، والتجريبية التحليلية لدى هيوم، والثقة في التقدم لدى كوندرسيه، ومبدأ النفعية لدى هلفتيوس. فما اتفقوا عليه جميعًا هو استبعاد التفسيرات التي تقدمها أديان الوحي على اعتبار أنها ضرب من الأوهام. أما ما يؤسس الرؤية الجديدة للتمييز بين الخير والشر والعدل والجور، وما يؤسس القيم والأحكام الأخلاقية والجمالية والاجتماعية، فهو أمر تختلف فيه الآراء.

ويبدو أن الخلفية الفكرية وراء ذلك هي أن الإنسان، طالما أنه جزء من الطبيعة. فكل ما يصدر عنه من أفعال «طبيعي». والتمييز بين الخير والشر والجمال والقبح يخضع للتقييم الذاتي وليس الموضوعي، وبالتالي فمن الطبيعي أن تتعدد فيه الآراء.

لكن هيوم برز من بين الجميع في البحث التفصيلي في الجانبين الأساسيين للوضع الإنساني، فقد صدم معاصريه برفضه للمسيحية وللألوهية ولدليل النظام (الاختراع) في كتابه «حوارات حول الدين الطبيعي» من ناحية، ورفضه للعقل التأملي في كتابه «بحث في الفهم الإنساني» (١٧٤٩). فقد دلل على أن المعارف إما أن تكون صورية مثل المنطق أو الرياضة البحتة، أو تخبر عن أمور الواقع، وتتأسس بالتالي على الملاحظة والتجربة، وما عدا ذلك فهو لغو فارغ من المعنى.

والعقل عند هيوم يعني الاستدلال من فكرة ما على فكرة أخرى مرتبطة بها، وموضوعه هنا هو أمور الواقع وليس الأمور المتعلقة بالسلوكيات والقيم والدوافع والمشاعر، أما ما اعتبره أساسًا للقيم الأخلاقية فهو الرغبة في تحقيق السعادة للذات وللآخرين وجعل الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه السياسة والقانون والحكومات هو الفائدة التي تحققها لأفراد المجتمع وليس العقد الاجتماعي الوهمي. وهي الفكرة التي طرحها بنتام (١٧٤٨ – ١٨٣٢) في كتابه «مقدمة لمبادئ الأخلاق» (١٧٨٩). والتي فصلها جون ستيوارت ميل بدقة أكثر في كتابه «النفعية» (١٨٦١). (٦٢ – ٩٥)

وقدم كانط نقده للعقل الخالص. فكان تركيزه أساسًا على الخبرة الإنسانية، فبالنسبة لموضوع السبب والنتيجة، كان العقلانيون يعتمدون في فهمها على التفكير المنطقي، بينما كان التجريبيون مثل هيوم مقتنعين بأن كل ما نراه هو حدث يتبع حدثًا آخر. أما كانط فقد ذهب إلى أن حقيقة السبب والنتيجة في حد ذاتها لا يمكن أن نعرفها. لكننا نستطيع أن نحدد ما الذي بإمكاننا أن نعرفه، وهو ما يأتي إلى خبرتنا الإنسانية، أما ما وراء ذلك فهو خارج نطاق إدراكنا. فما نستطيع إدراكه هو أن الكيفية التي ندرك بها العالم تنتظم في أنماط ومقولات – العلية (السبب والنتيجة)، والزمان، والمكان – قائمة على عمليات الإدراك ذاتها. فخصائص الأشياء تعطي لنا عن طريق الحواس، وعن طريق الفهم، فتنشأ المفاهيم. وهكذا ملأ كانط الفجوة بين التجريبية والعقلانية.

كذلك قدم كانط نقدًا للعقل العملي (الأخلاقي والسياسي). فقد دلل على أن الإنسان كائن مستقل ذاتيًّا ذو التزامات نابعة من داخله؛ أي من الإحساس الداخلي بالواجب لا من سلطة خارجية أو إلزام ديني ولا من ضغوط مادية أو اجتماعية خارجة، فالسلوك الأخلاقي يكشف لنا عن ذلك. والقاعدة التي يتحدد بها السلوك الأخلاقي هي ما إذا كان المبدأ الذي أسلك وفقًا له يصلح لأن يكون مبدأ عامًا لكل الناس. وهكذا ملأ كانط الفجوة بين الفردي والاجتماعي.

ولكانط موقف متميز أيضًا من الجمالي، فهو يذهب إلى أن الفن والتقييم الجمالي عملية مستقلة عن كل من الأخلاق والسيكولوجيا والسياسة والدين. وأن الخاصية المميزة للفن هي أنه نشاط حر كاللعب لا يستهدف هدفًا معينًا من ورائه سوى النشاط نفسه. والحكم الجمالي حكم ذاتي بطبيعته لكنه يحظى بقبول لدى من يتذوق الجمال. (٧٨ – ٧٩)

وفيما يتعلق بالفنون، فقد جرت في القرن الثامن عشر مناقشات حول «الجمالي» فتحت فصلًا جديدًا في التاريخ الحديث يختص بالنقد الفني والنقد الأدبي. فقد تساءل مثقفون ذوو دراية وألفة بالكلاسيكيات، لأول مرة، حول جدارة الافتراضات الموروثة من التراث الكلاسيكي. وطرحوا أسئلة من مثل: هل وظيفة الفن تعليمية أخلاقية أم أن وظيفته الأولية منح الشعور بالمتعة الجمالية؟ هل هناك تراتبية في المكانة للموضوعات الملائمة للعمل الفني تجعل الأسطوري والتاريخي ذا مكانة أعلى من تصوير الواقع، والتمثيلي (النمطي) أعلى من الشكل ذي الخصوصية الفردية؟ هل العمل الفني محاكاة للطبيعة أم إبداع خاص يكثف ويشكل على نحو خاص عناصر مستمدة من الخبرة؟

هذا من الناحية النظرية، أما من ناحية الإنتاج الفني والأدبي نفسه فقد أصبح يميل إلى استخدام أساليب معاصرة تعبر عن آفاق الرؤية المميزة لعصر التنوير، مثل البحث عن عالم يحكمه العقل والمساواة بدرجة أكبر، والرغبة في التعبير عن البساطة والنقاء بصورة ملموسة.

هذا عن عصر التنوير، أما بالنسبة للقرن التاسع عشر فقد شهد ثورات سياسية في مختلف دول أوروبا، لكن الثورة الأهم تمثلت في التغيرات التي حولت الاقتصاد والمجتمع والتي بدأت بالثورة الصناعية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ثم أخذت تنتشر في أوروبا. خلال الفترة من ١٨٤٨ حتى ١٨٧٣م كانت تحولات جذرية تحدث في أساليب الحياة بدرجة لم تشهدها البشرية من قبل، وامتدت بنهاية القرن التاسع عشر إلى سائر أجزاء العالم بما فيه الولايات المتحدة واليابان. وتتحدد المعالم الرئيسية لهذه التحولات في النمو السكاني المتعاظم والهجرة من الريف إلى المدن ونمو المدن والتحول من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد الصناعي والتجاري، وإحلال النظام الرأسمالي محل النظام الإقطاعي. وتميز هذا التحول بنوعيته الجديدة تمامًا وبمعدلاته الهائلة، وبأنه بدأ عملية مستمرة لا انقطاع فيها.

وأصبحت أفكار التنوير التي تتبناها النخبة المثقفة والتي هي موجهة أساسًا للطبقات المتعلمة، من خلال عملية التصنيع ذي النطاق الواسع، تعد بتحويل المجتمع إلى مجتمع جماهيري.

وعلى الرغم من أن الأفكار المرتبطة بالتحولات الجديدة لم تكن مبتكرة فإن تطبيقها بشكل عملي وعلى ذلك النطاق الواسع كان جديدًا بكل المقاييس. والفكرة المحورية دخل إطار تلك الأفكار هي فكرة الحرية والفوائد التي تنجم عن تحرير قوى الإنسان من أسر الغيبيات والتقاليد والتدخل الحكومي. وهو ما عبر عنه إعلان «الحقوق الطبيعية والأصيلة للإنسان والمواطن» الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ١٧٨٩، على غرار إعلان مبادئ الاستقلال الأمريكي. (٨٥ – ٨٨)

إنسانية القرن التاسع عشر:

وقد شهد القرن التاسع عشر تطورات عملية مهمة، انعكست على خصائص النزعة الإنسانية فيه؛ إذ تأكدت قدرات العلم على تحقيق التقدم من خلال إعادة صياغة العالم عن طريق تبني المشروعات الاقتصادية الصناعية الجديدة. وأصبح التقدم العلمي ملهمًا لصياغة القوانين الاقتصادية على مثاله. وأخذ العلم يحل محل الفلسفة، ويتحدى المفاهيم الدينية، ويقدم دعمًا للتفكير العقلاني وللشعور بالسيطرة على الطبيعة التي هي مفتاح التقدم التكنولوجي. وأصبح الانسجام بين الطبيعة والعالم يقوم لا على فكرة المحرك الأول كما توحي قوانين نيوتن بل على أساس القانونين الأول والثاني للديناميكا الحرارية.

وتفوق الطريقة العلمية في العلوم الطبيعية تم التعبير عنه فكريًّا في وضعية أوجست كونت التي قدمت نموذجًا لتقدم المعرفة البشرية عبر ثلاث مراحل.

الأولى هي المرحلة اللاهوتية حيث بدت ظواهر العالم نتيجة لفعل قوى فوق طبيعية؛ **والثانية** هي المرحلة الميتافيزيقية حيث بدت ظواهر العالم ناتجة عن قوى طبيعية مجردة؛ **الثالثة** هي المرحلة العلمية التي اكتشفت القوانين العامة والموحدة التي تفسر ظواهر العالم والتي جعلت الدين والفلسفة بلا فعالية في هذا المجال. وكان طموح كونت أن يطبق على عالم الإنسان والمجتمع نفس الطريقة العلمية المطبقة في مجال العلوم الطبيعية.

وهو ما أعلنه لاحقًا، في صياغتين مختلفتين، كل من ماركس وسبنسر، حيث أصبح التطور الاجتماعي يخضع لقوانين دقيقة الانتظام.

وكان نشر «أصل الأنواع» لدارون في ١٨٥٩ نقطة حاسمة في إلغاء الخط الفاصل بين العالم الإنساني والحيواني بحيث يجعل دراسة الإنسان بطريقة العلوم الطبيعية ممكنة. وكان نشر دارون لكتابه الثاني «أصل الإنسان» في ١٨٧١، بالإضافة إلى «أصل الأنواع» قد أنهى المكانة الخاصة التي يتمتع بها الإنسان بيولوجيًّا، وأعاده إلى نفس المستوى البيولوجي الذي تنتمي إليه جميع الكائنات الحية. (٩٥)

وفي هذه الفترة نفسها، نشر جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ – ١٨٧٣) كتاباته حول الاقتصاد السياسي، وحول الحكومة النيابية وحول النفعية وحول الحرية. وكان المثال الاجتماعي في نظر ميل هو المجتمع الأثيني المشبع بالأفق العقلي السقراطي. وكان يرى أنه من المستحيل تحديد الحقيقة الكلية لأي موقف أو موضوع من خلال زاوية واحدة للنظر. وأسهم في الجدالات الدائرة في النظرية السياسية حول التوازن بين الاتجاهات الفردية وبين الاتجاهات الاجتماعية بأن دلل على أن الحرية شيء ضروري لسلامة المجتمع ضرورتها للفرد. ذلك أن تطور الجنس البشري يعتمد على قوة الأصالة الفكرية متمثلة في قدرة الأفراد فيه على إعادة

اكتشاف الحقائق القديمة وإبداع حقائق جديدة. ومكمن الخطورة هو عدم التسامح وميل الأغلبية لفرض نوع من التجانس الموحد ولاستخدام قوة الدولة لتحقيق ذلك. كذلك كان ميل يرى أن جدارة الدولة إنما تتحقق من خلال جدارة الأفراد المنتمين إليها، فالأعمال العظيمة لا ينجزها إلا أفراد عظماء.

وعلى الجانب الآخر، عالج ماركس الوضع الإنساني ليس من منظور قيم الإنسانية والعدالة أو القيم الأخلاقية وهو المنظور الذي كان يستخف به كثيرًا؛ وإنما من منظور التحليل التاريخي؛ فالتاريخ يتبع في تطوره مسارًا محكومًا بقوانينه الخاصة، وهي قوانين حينما يفهمها الإنسان يستطيع أن يتوافق معها، والعامل المحدد لحركة التاريخ هو التحولات المادية للشروط الاقتصادية للإنتاج. فنمط الحياة المادية يحدد السمات العامة لعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية. ونمط الإنتاج الرأسمالي هو مرحلة أساسية في التطور الاجتماعي، لكنه بحكم تناقضاته المتأصلة فيه والتي لا حل لها داخله، عليه أن يفسح الطريق أمام نمط إنتاج متحرر أصلًا من تلك التناقضات. الأمر الذي يحدث من خلال الثورة البروليتارية التي تحرر الإنسانية من الصراعات والتناقضات الطبقية وتحقق الحرية الحقيقية، وتستعيد للبشرية قواها الإنسانية الكاملة وجوهرها المفقود.

تختلف الآراء في مسألة شرعية انتماء الماركسية للنزعة الإنسانية. لكن كما أوضح «ايسايا برلين»: فحتى لو رفضنا الماركسية كأيديولوجية، وأثبتنا عدم صحة تنبؤاتها فإننا لن نستطيع إلا الاعتراف بأهمية ماركس في خلق موقف جديد تمامًا تجاه المسائل الاجتماعية والتاريخية، وفي فتح آفاق جديدة تمامًا أمام المعرفة الإنسانية فقد أحدثت الماركسية ثورة عقلية ذات أثر على رافضيها لا يقل عن أثرها على المنتمين إليها. وفضلًا عن ذلك فقد أحدثت الماركسية انقسامًا في الفكر في أوروبا والعالم يماثل ذلك الذي أحدثته البروتستانتية في العالم المسيحي. (٩٣ – ٩٥)

وفي مجال الفنون وجدت النزعة الإنسانية تعبيرها المتميز في الموسيقى من ناحية، وفي الرواية من ناحية أخرى. فقد وصلت الموسيقى خاصة لدى الألمان إلى أرقى أشكالها حيث امتزجت فيها المشاعر الإنسانية العميقة مع قوة الإبداع في الأشكال التعبيرية الجديدة. أما الرواية، فهي إبداع خاص بالقرن التاسع عشر. وفن الرواية يصور الأفراد الواقعيين في حياتهم الخاصة وفي علاقاتهم الاجتماعية وانفعالاتهم وطموحاتهم وسلبيتهم وأنانيتهم وصراعاتهم، وهي صورة واقعية لما يحدث في المجتمع. رغم ذلك فالرواية تنتمي إلى التقليد الإنساني؛ لأن النزعة الإنسانية تدرك التناقض بين ما يطمح الإنسان إلى أن يكونه وبين ما هو عليه فعلًا. والدور الذي لعبه المسرحيون والروائيون العظام في التقليد الإنساني هو أنهم يجعلوننا نحيا بصورة مجسدة هذا التناقض، وهذه الإمكانية في آن واحد. (١٠٧)

إنسانية القرن العشرين:

وقد شهدت النزعة الإنسانية في القرن العشرين تطورات مهمة خاصة فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع وعلم النفس.

فقد برزت الظاهرة الاجتماعية بوصفها بحثًا مستقلًا له منهاجه وأدواته ومسائله من خلال إميل دوركايم (١٨٥٨ – ١٩١٧) وماكس فيبر (١٨٦٤ – ١٩٢٠).

فقد عارض دوركايم التقليد النفعي في الفكر الاجتماعي الإنجليزي الذي يفسر الظواهر الاجتماعية من خلال الدوافع والأفعال الفردية. فقد تبنى دوركايم منظورًا جمعيًا في تحليله السوسيولوجي، وأكد على أن المنهج السوسيولوجي عليه أن يتعامل مع الوقائع الاجتماعية وليس مع الأفراد ... وميز دوركايم بين شكلي النظام الاجتماعي في كل من المجتمع البدائي والمجتمع الحديث. ذلك أن التماسك الاجتماعي في المجتمعات البدائية ينشأ بصورة تلقائية من المعتقدات والقيم المشتركة التي تعبر عن نفسها فيما أسماه بـ «العقل الجمعي». ويعتبر الدين بمثابة تمثيل رمزي للعقل الجمعي، ويقوم بالمحافظة على الخط الفاصل بين المقدس والدنيوي.

وحينما تطور المجتمع وتعقد بفعل التصنيع وحياة المدن، وما شهده من تقسيم للعمل وميله المتزايد للتخصص، بدأت تنحل الروابط القائمة على «العقل الجمعي» الذي أخذ يعاني من حالة تفكك. على أن ثمة روابط من نوع آخر، قائمة على الاعتماد المتبادل للتخصصات المختلفة داخل الاقتصاد الحديث، أخذت تؤسس نمطًا مختلفًا من التماسك الاجتماعي هو التماسك العضوي، الذي يقوم بفرض الضوابط على النزعات الفردية، والذي تصاحبه بعض المشكلات المتعلقة بأزمة الانتماء القيمي. (Soc Of. Dict. ١٣٠ – ١٣٣)

أما ماكس فيبر فقد أجرى دراسة مقارنة للأديان التاريخية، محاولًا الإجابة عن سؤال: لماذا نشأت الرأسمالية في الغرب ولم تنشأ في مكان آخر؟

ذلك أن منهجه كان قائمًا ليس على التعريفات والتحليلات بل على تأسيس التصور النظري من خلال دراسة المواقف التاريخية المحددة دراسة مقارنة. ومن خلال الدراسة التاريخية للأديان أجاب عن سؤاله بأن ما جعل الرأسمالية تنشأ في الغرب دون سواه هو «الأخلاق البروتستانتية»، مدللًا على أن العوامل الثقافية يمكن أن تماثل العوامل الاقتصادية كمؤثرات دينامية في التطور الاجتماعي.

ويعتبر ذلك مثالًا محددًا لنظريته العامة حول أن السلوك الإنساني من الثراء والتعقيد بحيث لا يستجيب للتفسير القائم على أي عامل واحد مفرد. فمثل هذا التفسير يتطلب نظرة أكثر تعددية إلى التداخل المتبادل بين الأفكار، أكانت دينية أم علمانية، وبين المصالح الاقتصادية والاجتماعية.

ويرى فيبر أن العقلانية الزائدة هي العامل الذي يمكن أن يقوض المجتمع الحديث، وهي عملية يشترك فيها النظامان الرأسمالي والاشتراكي على السواء. هذه العقلانية تتجلى في التنظيم البيروقراطي الذي يستبعد التصورات السحرية عن العالم وعن الحياة الإنسانية.

ويركز فيبر على فكرة أن المعاني التي يضفيها الأفراد على سلوكهم أساسية في فهم هذا السلوك. رغم ذلك فهو يرى إمكانية لتقديم تفسيرات سببية، وظيفية أو عامة للظواهر الاجتماعية من خلال استخدام التحليل المقارن ومفهوم الأنماط النموذجية Types Ideal. فتطبيق مفهوم الأنماط النموذجية على السلطة مثلًا يجعلنا نميز بين ثلاثة أنماط: السلطة التقليدية، والسلطة العقلانية–التشريعية، والسلطة الكاريزمية.

وهو يرى أنه بالإمكان دراسة الظواهر الاجتماعية وتوضيح الخيارات التي تسمح بها دراسة موضوعية تتسع للعوامل الذاتية التي تتمثل في القرارات التي يتخذها الأفراد داخل نطاق الخيارات المطروحة وهي قرارات تعبر عن تفضيلات قيمية ذاتية. (بالوك ١٤٢)

هذا بالنسبة لعلم الاجتماع، أما علم النفس فقد أخذ يتشكل من خلال وليم جيمس (١٨٤٢ – ١٩١٠) وفرويد (١٨٥٦ – ١٩٣٩) ويونج (١٨٧٥ – ١٩٦١).

وقد كان موضوع جيمس هو فحص ووصف الأفكار والمشاعر كما تحدث في خبرتنا الداخلية محاولًا اكتشاف ثراء ودقة مختلف جوانب العمليات النفسية التي تشكل «تيار الوعي» الذي هو عملية لا تفسر من خلال أطر فكرية سابقة بل من خلال مصطلحاتها الخاصة.

وكانت دراسته حول تنويعات الخبرة الدينية، مثالًا لمنهجه في اكتشاف معنى وقيمة أية فكرة من خلال تقييم النتائج التي تترتب عليها.

أما فرويد، فقد كان اكتشافه «للاشعور» وميكانزماته ودوره في الحياة النفسية بمثابة ثورة في فهمنا للطبيعة البشرية. واللاشعور عند فرويد يتبع في عملياته منطقًا خاصًا به يمكننا اكتشافه. والدوافع الأولية المكونة له هي الرغبات الجنسية والعدوانية المحبطة والمكبوتة، والتي تؤثر في السلوك الواعي بطريقة مقنعة عن طريق ميكانزمات نفسية مختلفة سوية ومرضية.

وقد توصل فرويد إلى نظرياته من خلال تحليل الخبرات الإكلينيكية التي استمدها من الحالات العصابية والفصامية التي قام بعلاجها، مستبعدًا من البداية أية أطر نظرية مسبقة.

وقد جذبت نظرياته الفنانين والكتاب أكثر مما أقنعت العلماء لتعذر تطبيق المنهج العلمي الفيزيائي عليها.

وخصوصية المنطق الذي يعمل من خلاله اللاشعور متحدد في خصائص مثل: إقامة روابط بين أفكار وصور لا تتسق فيما بينها؛ وتفضيل الملموس العياني على العام؛ والتفاصيل المحددة

على التجريدات العريضة؛ والمجاز على الدقيق، وهي خصائص نجدها في الشعر وفي الفنون التشكيلية (١٤٤٥ – ١٤٧٠)

أما «يونج» فعلى الرغم من موافقته على أن العصاب الهستيري قد ينشأ عن طريق اضطرابات تتعلق بالجنس، فإن دراسته للفصام كشفت أبعادًا أكثر عمقًا في التكوين النفسي. فالمرض النفسي ينشأ عمومًا من عدم التكيف مع الواقع الخارجي.

وقد اكتشف يونج فكرة وجود أساس عام للعقل مشترك بين الناس جميعًا. ومسئول عن إنتاج الأساطير والرؤى وأنواع معينة من الأحلام والتصورات الدينية بصورة تلقائية. وهي منتجات عقلية موجودة في ثقافات عديدة مختلفة وفي فترات تاريخية مختلفة. هذه الصور الأولية المتأصلة في الجنس البشري سمَّاها يونج «النماذج الأولية الموروثة» Archtypes وهي توجد في «اللاوعي الجمعي». مثال ذلك نموذج «البطل» الذي يوجد في كل الأساطير. والأساطير نفسها لها وظيفة أساسية هي إضفاء المعنى على حياة من يتعاطاها.

ويرى «يونج» أن العالم النفسي الداخلي للإنسان بما يحتويه من صور هو المصدر الذي يستقى منه وسائل تكيفه مع العالم الخارجي؛ إما في صورة دين أو ثقافة أو فن أو علم. فكل منا يبحث عن أسطورة ما ليتمكن من حل صراعاته الداخلية ويحقق فرديته الخاصة. وهي أسطورة يجب في كل الحالات أن تجعله ينتمي إلى عالم أكبر من حدود وجوده الشخصي (١٤٧٥ – ١٤٨٠).

ولا يتوقف آلان بالوك عند «أريك فروم» رغم ما تتسم به نظرياته السيكولوجية من نزعة إنسانية واضحة.

ذلك أن فروم يركز على أهمية الاجتماعي في تشكيل التكوين النفسي، وفي إكساب الحاجات ذات الأصل البيولوجي خصائص إنسانية اجتماعية تتطور بتطور الواقع الاجتماعي تاريخيًّا، وتتحول هي نفسها إلى قوى منتجة تسهم بدورها في تشكيل الواقع الاجتماعي.

وهو يرى أن الوجود الإنساني يعاني من تناقضات عميقة متأصلة فيه ناشئة عن التوترات بين محدودية شروط وجودنا في الحياة وبين لا محدودية رغباتنا وتطلعاتنا وشعورنا بذاتنا Dicholomies Existential. وهي تناقضات تولد احتياجات مركبة مثل الحاجة إلى استعادة حس التوازن بيننا وبين الطبيعة، والحاجة إلى فهم أساس ومصير الوجود الكوني والإنساني.

ويرى فروم أن كافة الأنظمة الاعتقادية؛ الأديان، والمنظومات الميتافيزيقية، والأيديولوجيات الشمولية، إنما هي محاولات لتشكيل أطر للتوجه والولاء تلبي تلك الحاجة المركبة الأساسية: تواصل الإنسان تواصلًا ذا معنى مع الكون ومع نفسه ومع الآخرين.

وقد كان الإنسان، تاريخيًّا، مندمجًا مع الكون ومع المجتمع، في المجتمعات البدائية، ثم انفصل عن الكون لكنه ظل مندمجًا مع المجتمع في العصور الوسطى. أما في العصر الحديث فقد أصبح الإنسان منفصلًا عن الكون وعن المجتمع كليهما. وأصبح يعاني من شعور عميق بالوحدة الفردية وبافتقاد الانتماء. وهذه المعاناة هي ثمن الحرية الفردية التي أصبح الإنسان يجد نفسه مدفوعًا للهرب منها إلى أنماط غير سوية من السلوك تجاه المجتمع، تهدف إلى تغطية الهوة العميقة الفاصلة بين الفرد وبين التواصل الاجتماعي. وأنماط السلوك هذه تشكل بدورها أنماطًا للشخصيات حللها أريك فروم بشيء من التفصيل.[٧]

كذلك يرى فروم، أن الروح الإنسانية يتجاذبها في عصرنا الراهن نمطان للوجود:

الأول: وهو السائد في المجتمع الصناعي الحديث – سواء أكان رأسماليًّا أم اشتراكيًّا – هو نمط «التملك» الذي يركز على الامتلاك المادي وامتلاك القوة، ويتأسس على الشعور بالنهم والحسد والعدوانية.

والثاني: وهو النمط البديل، هو نمط «الكينونة»، الذي يتجلى في الاستمتاع بالخبرة الإنسانية المشتركة وفي النشاط المنتج، ويتأسس على الشعور بالحب وعلى إعلاء القيم الإنسانية على القيم المادية.

ويرى فروم أن نمط التملك يؤدي إلى تشويه عالم الطبيعة وعالم الإنسان على السواء، وأن المخرج الوحيد للبشرية من أزمتها الحالية هو تبني نمط الكينونة أو التحقق الإنساني.[٨]

كذلك لا يتوقف «بالوك» عند إسهام مدرسة فرانكفورت (١٩٢٣ – ١٩٥٠) في الفكر النقدي. وهي حركة فكرية ذات تأثير في الفهم المعاصر للماركسية، كان أهم ممثليها هم: أدورنو، وبنيامين، وفروم، وهوركهيمر، وماركيوز. وقد أسهمت بكتابات مهمة في مجال النظرية المعرفية، والماركسية والثقافة، وعلم النفس الاجتماعي.

وكانت أهم إنجازاتها هي: نقد النزعة الاقتصادية في الماركسية التقليدية، وتطوير نظرية معرفية ملائمة، ونقد الرأسمالية المتأخرة، وإدماج التحليل النفسي الفرويدي داخل إطار النظرية الاجتماعية للماركسية، ونقد العقلانية الأداتية بوصفها القاعدة الأساسية للمجتمع الرأسمالي.

وفضلًا عن ذلك، فقد أبرزت تلك الحركة الفكرية صعوبة إمكانية التغيير الثوري للرأسمالية عن طريق نضال الطبقة العاملة، كما أبرزت أهمية العوامل الثقافية التي قد تفوق العوامل الاقتصادية في تشكيلها للواقع الاجتماعي.[٩]

النزعة الإنسانية: الخصائص – الأدوات – الإشكاليات:

النزعة الإنسانية إذن ليست نظامًا فلسفيًّا ولا هي تعاليم محددة، وإنما حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا يزال.

وبالتالي فأي محاولة لتحديد خصائصها لا يمكن الزعم بأنها موضوعية أو نهائية بل تظل دائمًا تعبيرًا عن وجهة نظر شخصية.

وداخل هذا الإطار يرى «آلان بالوك» أن أهم ملامحها هي:

النقطة الأولى؛ هي أنه على خلاف النظرة اللاهوتية للإنسان (التي تراه جزءًا من نظام إلهي) والنظرة العلمية البحتة (التي تراه جزءًا من نظام طبيعي)؛ فإن النزعة الإنسانية تركز محور اهتمامها على الإنسان، وتبدأ من الخبرة الإنسانية. وترى أن نشاط البشر يجب أن يظل داخل ذلك الإطار.

وليس معنى ذلك رفض الاعتقاد الديني في وجود نظام إلهي ولا البحث العلمي في الإنسان كجزء من النظام الطبيعي، لكنها تنظر لكليهما على أنهما – مثل كل المعتقدات الأخرى بما فيها القيم التي نحيا بها، بل وكل معارفنا – ناشئان عن فعالية العقل الإنساني في الخبرة الإنسانية.

والنقطة الثانية؛ هي القناعة بأن الفرد الإنساني ذو قيمة في حد ذاته، وأن احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان. هذا الاحترام ينشأ من إدراك القوى الكامنة لدى أفراد البشر والتي يملكونها وحدهم دون سواهم من الكائنات: قوى الإبداع والتواصل (اللغة، الفنون، العلوم، المؤسسات)، والقدرة على ملاحظة أنفسهم، وعلى التأمل والتخيل وعلى التفكير العقلي، وهذه القوى والقدرات ما إن تتحرر حتى تساعد الإنسان على ممارسة درجة من حرية الاختيار والإرادة، وعلى أن يغير مساره وأن يبدع، وبالتالي تفتح الإمكانية لارتقاء الأفراد بأنفسهم وبالوضع الإنساني كله.

والنقطة الثالثة؛ هي الأهمية التي تعطيها للأفكار، التي لا تتكون، ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الاجتماعي والتاريخي من ناحية، والتي لا يمكن أن تختزل لتصبح مجرد عقلنة للمصالح الطبقية أو الاقتصادية أو للدوافع الجنسية والغريزية من ناحية أخرى. وفكرة ماكس فيبر حول التداخل المتبادل بين الأفكار والظروف والمصالح تلخص هنا النظرة الإنسانية للأفكار باعتبار أنها لا هي مستقلة بذاتها كلية، ولا هي مشتقة من سواها كلية.

وثمة أدوات أو شروط تتحقق من خلالها النزعة الإنسانية لعل أهمها شرطان:

أولا: انتشار التعليم؛ ليس بمعنى التدريب في أعمال أو تقنيات متخصصة، وإنما بإيقاظ إمكانات الحياة الإنسانية، واستكشاف القدرات الكامنة لدى الأفراد، وهو إذن تعليم عام يستهدف نموًّا متوازنًا ومتعدد الجوانب للشخصية الإنسانية، وتحققًا كاملًا لقدراتها.

وثانيًا: الحرية الفردية؛ فقد استخدم فلاسفة التنوير سلاح العقل للتحرر من القيود والتحريمات التي فرضتها العادات والقوانين العتيقة والمؤسسات السلطوية، دينية أو علمانية، وللتخلص من المخاوف والأوهام التي استثمرتها الكنيسة والجهاز القائم على أديان الوحي بأكملها. وسعوا إلى أن يحلوا محلها نظمًا تشريعيًّا معدلًا، يقوم على المساواة أمام القانون وحرية التفكير وحرية الرأي، ودولة علمانية تحكمها مؤسسات تمثيلية تحرص على ألا تصدر تشريعات من شأنها التدخل في الحرية الفردية أو المشروع الاقتصادي إلا في أضيق نطاق.

لكن في مرحلة لاحقة، حينما تطلبت الأوضاع الاجتماعية الناشئة عن الليبرالية الحرة التدخل حماية لأفراد المجتمع ككل، أصبحت سياسة التدخل من جانب الدولة في التشريع الاجتماعي والاقتصادي وسيلة لتحقيق الحرية الفردية، بإتاحة الفرصة لأفراد المجتمع ككل أن يعيشوا في مستوى اجتماعي اقتصادي وثقافي لائق. وهذه المرونة في التفكير تعتبر من سمات النزعة الإنسانية التي تجعل مقياسها الارتقاء بالوضع البشري بكل السبل.

تلك هي الملامح الأساسية للنزعة الإنسانية والأدوات الأساسية التي تمثل شروط تحققها.

لكن النزعة الإنسانية، مثلها مثل أي توجه فكري وسلوكي، تطرح إشكاليات عديدة على مستويات مختلفة.

ولعل إحدى أهم تلك الإشكاليات هي مسألة موقف النزعة الإنسانية من الدين، وهل النزعة الإنسانية عليها. لكي تظل غير متناقضة مع نفسها، أن تكون علمانية؟

هذا ما يناقشه بالتفصيل ر. ل. جونسون في كتابه حول الإنسانية الدينية.[١٠]

وجونسون يدافع عن الإنسانية الدينية (المسيحية تحديدًا، وهذا لا يغير من الأمر كثيرًا) وينتقد الإنسانية العلمانية. وهو يقدم وجهة نظره من خلال نقاط أربع هي:

أولًا: التسوية بين العلم والدين من حيث الجدارة النظرية والمستوى المعرفي.

ثانيًا: يؤكد على أفضلية الدين على العلم من حيث قدرته على منح المعنى وعلى تأسيس القيم.

ثالثًا: يرد مثالب الدين إلى حالة خاصة من حالاته وليس إلى طبيعته ذاتها.

رابعًا: التأكيد على أن الإنسانية العلمانية هي إنسانية هشة مقارنة بالإنسانية الدينية.

وسوف أعرض فيما يلي وجهة نظره فيما يتعلق بتلك النقاط بشيء من التفصيل:

يوضح جونسون بداية ما يعنيه بما يسميه الفرضية الدينية بقوله أنها تقوم على الإيمان بوجود مبدأ عاقل منظم للوجود وفقًا لغاية نهائية. هو ما نسميه الله، والألوهية مفهوم يعتبر بمثابة الأساس النهائي، المفرد، المشخص للعالم، وهي مصدر كل أنواع الوجود. وهو مفهوم

لا يشير إلى شيء مادي ولا إلى شخص إنساني، لكنه يشير إلى وجود يماثل في حقيقته –على الأقل – أي شيء مادي أو شخص إنساني. وهذا التصور هو بطبيعة الحال تصور نظري، وهو يماثل في ذلك كل القضايا التي تحاول تفسير أصل ومعنى الوجود والحقيقة النهائية. (٧٠ – ٨١)

فجونسون هنا يجعل المسألة هي تفسير أصل ومعنى الوجود والحقيقة النهائية وهو حينما يطرح السؤال على هذا النحو يرى أن ثمة تساويًا بين وجهات النظر الدينية والعلمانية في جدارتها النظرية والمعرفية.

وهو يضيف قائلًا: إنه من المؤكد أن ثمة صعوبات تحيط بالموقف الديني، لكن الصعوبات التي تحيط بالموقف اللاديني في صياغته لنظرية القيم أكثر بكثير (٦٠). مركزًا بالذات، هذه المرة على نظرية القيم. ويرى أن هناك مسألة مهمة على "نظرية القيم أن تواجهها هي: هل الحياة الإنسانية والعقل الإنساني يشارك فعلًا في بنيات موضوعية ذات مغزى، أم أنها مجرد تعبير عن وامتداد لاهتمامات وتوجهات الإنسان؟ فالنظرية الإنسانية للقيمة تستند إلى مبدأ اعتقادي مثلها مثل أي نظام آخر يسعى الإنسان من خلاله إلى إيجاد معنى للعالم (٦٠).

وإذا كان للدين كنظام اعتقادي فرضياته الأولية، فإن للعلم ذاته فرضياته الأولية، التي لا يتم إثباتها داخل الممارسة العلمية ذاتها. من تلك الفرضيات مثلًا: انتظام ظواهر الكون وقابليتها للفهم. كذلك فإن للعلم متطلبات قيمية لممارساته. ونتائجه لا تتسم باليقين المطلق. خاصة فيما يسمى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وإذن، كما يرى جونسون، فالعلم لا يفضل الدين من حيث الجدارة النظرية والمعرفية.

ليس هذا فحسب، بل إن الدين يفضل العلم من حيث منح المعنى وتأسيس القيم. ذلك أنه إذا كانت القيم والحقيقة ليستا متطابقتين، فذلك لا يعني وجود انفصال كامل بينهما، ولا يعني أنهما يمكن فهم كل منهما بمعزل عن الآخر. وبالتالي يجب أن يكون ثمة معيار للتحقق من صحة القيم ذاتها، فحقيقة القيم ليست أقل أهمية من أية حقيقة أخرى (٥٦) فإذا كان لا مفر بالنسبة لنا من صياغة أحكام قيمية، فإننا في الوقت نفسه لا نجد معيارًا ثابتًا لذلك، طالما تخلينا عن فكرة الغاية النهائية.

فهل بمقدور العلم الحديث أن يزود الإنسان بإطار مرجعي كافٍ لتحقيق تطلعاته العليا؟(٥٠). يجيب جونسون: حينما يشعر الإنسان أن وجوده ليس سوى حادث عارض بالنسبة لكون لا يعيره أي اهتمام، فكيف يستطيع أن يتبنى مثلًا عليا يناضل من أجل تحقيقها؟(٥٧)

فمن الواضح هنا، وفقًا لذلك المنطق، أن فكرة الاكتفاء الذاتي للإنسان، التي تقوم عليها

الإنسانية العلمانية، لا تستطيع اكتشاف الغاية النهائية ولا المثل العليا، وبالتالي لا تقدم أساسًا لتحقيقها. بينما الدين لكونه يربط بين المبدأ المنظم للوجود وبين الغاية النهائية، يصبح بمقدوره تأسيس المثل العليا أي تأسيس القيم ومنح المعنى للوجود الإنساني. ذلك أن التفسير الطبيعي للوجود الإنساني يقدم صورة جزئية عنه، بينما الجزء الآخر (الروحي أو المعنوي أو القيمي) يتطلب تفسيرًا متجاوزًا لذلك. (٦٤)

وفي مواجهة نقد الدور السياسي والاجتماعي والفكري للدين تاريخيًّا، يجيب جونسون بأن المثالب التاريخية للدين إنما ترجع إلى حالة خاصة أو نوعية خاصة من الممارسة الدينية لا إلى المكونات الأساسية للمنظومة الاعتقادية الدينية.

فهناك في الدين التقليدي أشياء هي موضع نقد، لكنها موضع نقد أيضًا من المتدينين المعاصرين: مثل الخرافات، والنفاق، واستبعاد العقائد المخالفة. أما القيم الإيجابية فيكاد يشترك فيها غالبية الناس بمن فيهم المتدينون (١٨). كذلك فالدين التقليدي يؤكد على البعد الإلهي على حساب مسئوليات الإنسان الأساسية تجاه نفسه وتجاه العالم. وهو بهذه الصورة يعطي الحق للعلمانيين في إدانته. (١٨)

والمتدينون (المسيحيون) عليهم دائمًا أن يتضامنوا مع أية حركة تعمل على تحقيق القيم والمثل العليا التي تؤدي إلى مجتمعات يسود فيها القانون، ويزدهر فيها الفن والعلم ويتحقق فيها العدل الاجتماعي(٤٧). وقد وقف الإنسانيون المسيحيون الأوائل ضد تقاليد وعقائد القرون الوسطى.

وإذا كان هناك من العلمانيين من يعتقد أن الإيمان الديني يعني أن يتخلى الإنسان عن استقلاليته الذاتية وعن العلم وعن الحس العام؛ فالواقع أن ما تتحداه الإنسانية المسيحية هو فكرة الإنسانية العلمانية التي تذهب إلى أن الطبيعة هي المشهد الكامل والشامل للأمور الإنسانية.

ويلاحظ جونسون أن الإنسانية المسيحية في عصر النهضة لم تكن مماثلة للإصلاح الديني، ولا أدت إليه مباشرة، لكنها باهتمامها بالتقنيات اللغوية كمجال للبحث نشرت أدبيات آباء الكنيسة ونصوص الكتاب المقدس مما أدى إلى التعرف على المسيحية الباكرة والتي تختلف عن المسيحية المعاصرة آنذاك، ثم إنها باهتمامها بنقد الكثير من الممارسات العلمانية ولفساد رجال الدين على السواء، قوت حالة عدم الرضا لدى كثير من الأوروبيين تجاه الكنيسة. كذلك قلل الإنسانيون المسيحيون من أهمية المظاهر الدينية الخارجية مثل الصور والموسيقى والأعياد المقدسة والقداس، وركزوا بدلًا من ذلك على أهمية التدين الداخلي، رافضين فكرة الخطيئة الأولية كما صاغها أوغسطين، وتبنوا فكرة خيرية الطبيعة الإنسانية (٢٧).

ومن الطبيعي إذن، أن يصل جونسون من كل ذلك، إلى أن الإنسانية العلمانية هي إنسانية هشة مقارنة بالإنسانية الدينية. ذلك أن القصور الأساسي في الإنسانية العلمانية هو تصورها

أن الحاجات العميقة للإنسان يمكن تلبيتها من خلال إمكاناته الذاتية وحدها (٤٨) فهي تكتفي بالبعد الأفقي دون الرأسي في الوجود الإنساني. وإذا كان الإنسانيون العلمانيون يمجدون قيم العدالة والكرامة الإنسانية والرقي الإنساني، فهم يمجدون قيمًا مستمدة من التراث القديم، بما فيه التراث اليهودي-المسيحي؛ ذلك أن الأنبياء أنفسهم هم أبطال العدل الاجتماعي (٧١-٧٣).

كذلك فالعلمانيون حينما يذهبون إلى أن الوجود ليس له علة أو غاية نهائية فإنهم لا يستدلون على ذلك عقليًّا ولا من خلال التحليل المنطقي. رغم ذلك فهم يتصورون أن العقل والمنطق إلى جانبهم. فالعقل بالنسبة لهم يتخلل العالم الطبيعي كله، لكنه يختفي حينما يتعلق الأمر بالمبدأ المفسر لوجود هذا العالم الطبيعي.

بينما التفكير المنطقي يقضي بأن هذا الوجود لا بدَّ أن يكون له علة كافية لوجوده. وهي علة وإن استعصت على الإثبات إلا أنها لا تتنافى مع العقل (٥١).

وأخيرًا، يلاحظ جونسون، أنه إذا لم تكن هناك غاية نهائية للكون، فغاية التاريخ الإنساني هي ما يصنعها الإنسان لنفسه. وبالتالي لا تكون هناك قيم مطلقة أو نهائية (٥٢) والمبدأ الذي يلقى قبولًا واسعًا هنا هو السعادة القصوى لأكبر عدد ممكن من الناس. وهي ترتبط عادة بقيم مثل الحرية والتقدم الاقتصادي/ الثقافي/ الأخلاقي- للبشرية جمعاء. وهي قيم مصدرها خبرات الحياة الإنسانية وعلاقاتها ذاتها.

لكن مثل هذه العملية تتسم بعدم اليقين، فصواب نتائجها لا يستند إلى استدلال منطقي يقيني. فالمعرفة الأخلاقية لا تخضع لقواعد المنطق، ونتائجها تتسم بالذاتية والشكية والنسبية (٥٤ - ٥٥).

مشكلة المعنى:

يطرح جونسون مسألة شديدة الإشكالية على المستوى النظري هي مسألة معنى الوجود الإنساني. ذلك أن أية نظرية أيا كانت جدارتها المنطقية أو المعرفية لا تستطيع بمفردها أن تقدم لها حلًّا يتمتع بقبول عام.

فإذا أخذنا التصور الديني الذي يرى جونسون أنه الوحيد القادر على إضفاء معنى على الوجود الإنساني، وجدنا أنه لا يخلو من إشكاليات لا سبيل إلى حلها، خاصة في سياق النزعة الإنسانية.

فالغاية النهائية التي يضعها التصور الديني (خاصة أديان الوحي) للوجود الإنساني هي غاية تختص بالذات الإلهية لا بالإنسان. هي عبادة الله وطاعة أوامره. طقوس العبادة

وشعائرها ومضمونها الاعتقادي حددته الذات الإلهية بنفسها دون مشاركة للإنسان. ونوعية الأوامر ومعانيها صادرة من طرف واحد وليس بوسع الطرف الآخر سوى التسليم والتنفيذ. والمسألة كلها مرتبطة وناشئة عن رهان يجرى بين الله وبين الشيطان، الذي كان هو نفسه ملاكًا وقع في خطيئة تحدي أحد الأوامر الإلهية، يمهل الله بمقتضاه الشيطان، مانحًا إياه حق غواية البشر حتى يوم البعث حين يثبت بجلاء انتصار الإرادة الإلهية.

لكن الأمر لا يقف عند ذلك، فمن نجح الشيطان في غوايته يذهب إلى الجحيم، أما من قاومه، وعبد الله وأطاعه فإنه يخلد في النعيم. وينتهي بذلك الوجود الإنساني والحياة الإنسانية كما نعرفها، بل ويصبح الكون كله بلا وظيفة لأنه لم يخلق أصلًا إلا كوسط ملائم للحياة الإنسانية.

هذه هي «الوقائع» الأساسية للتصور الديني للوجود الإنساني، مصاغة بلغة عقلانية مجردة. وهي حين تفهم من خلال هذه اللغة تبدو قليلة القيمة في منح المعنى للوجود الإنساني في حد ذاته، لأنه سيبدو حينئذ مجرد وسيلة أو أداة تستخدمها الإرادة الإلهية لإثبات ذاتها هي.

لكن قدرتها على منح المعنى تتضح حين يتم التخلي عن الفهم العقلاني لها وتبني نوع من الفهم الشعوري الذي يرى فيها ما يريد أن يراه، والذي يتجاوز بيسر عن التناقضات الكامنة فيها وعن النتائج المنطقية المترتبة عليها.

مثل هذا الفهم الشعوري يركز، داخل التصور الديني، على عدة نقاط هي محور التعلق الإنساني بالدين.

أولى هذه النقاط هي شعور الفرد بأنه موضع عناية ورعاية قوة كونية مشخصنة تقف إلى جانبه. تهتم بأموره، وهو يعقد معها صلة شخصية متخيلة تصاحبه في الممارسات والأحداث الحياتية المختلفة.

وثانية هذه النقاط هي شعوره بأن حياته الزمنية الراهنة ليست هي حياته الوحيدة، ذلك أن الموت ينقله إلى حياة أخرى. ويكف الموت بذلك عن أن يكون النهاية الأبدية والتي بلا رجعة، بلى يصبح لحظة انتقال إلى عالم أفضل.

وثالثة هذه النقاط هي الشعور بأن ما لم يتحقق في حياته هذه، سوف يتحقق في الحياة الأخرى، بصورة أفضل، حيث ينال ما يتمنى بلا آلام ولا عذابات.

هذه هي النقاط الثلاث التي تشكل العناصر المكونة للشعور الديني، الذي يظل شعورًا ذاتيًّا داخليًّا ذا مركبات تخيلية يتكون منها إطار المعنى.

ما أود قوله هنا أن ما يمنح المعنى في التصور الديني هو مركباته الشعورية لا العقلية البحتة. ذلك أن تصور وجود مبدأ منظم للوجود يوجهه نحو غاية معينة لا يملك في حد ذاته

مكونات منح المعنى. فهو يساوي القول أن الطبيعة تسير وفق قوانين يمكن فهمها. لا يستطيع أن يمنح المعنى لأنه – بصورته تلك يخلو من الدلالة الشخصية، والدلالة الشخصية هي محور المعنى. لذلك يمتلئ التصور الديني منذ بداياته الأولى بالمعاني الشخصية: بالحكايات التي يدخل الإنسان طرفًا فيها، أو التي تحمل دلالات معينة بالنسبة لحياته الخاصة؛ وبالكائنات الحية المتخيلة ذات القدرات المتنوعة والتي تشاركه وتتداخل مع حياته الخاصة. لذلك أيضًا كان التصور المشخصن للوجود الإلهي. وهي خاصية –أي التشخصن– لو سلبناها من الوجود الإلهي لأصبح بلا معنى بالنسبة لنا. ولو نسبناها للوجود الإلهي فإنها تسلمنا إلى تناقضات منطقية لا حل لها، إذ تتساوى – من الناحية المنطقية – مع نقيضها. ذلك أن السؤال الذي يدور حول فرضية المبدأ المنظم أو الخالق، يخرج هو نفسه عن النطاق المعرفي والتجريبي للعقل الإنساني. لذلك تتساوى إجاباته المنطقية.

والباحثون السوسيولوجيون الذين يرون أن الدين –بمختلف تعريفاته– هو وسيلة لمنح المعنى إنما يفسرون ذلك على أساس مكوناته الشعورية الوظيفية لا العقلانية الاستدلالية، سواء اتخذت تلك المكونات طابعًا جماعيًّا بحتًا مثلما هو الحال في المجتمعات الباكرة، أو طابعًا فرديًّا مثلما هو الحال في المجتمعات الحديثة. وسوف أعرض هنا تحليلات ثلاثة علماء هم: كليفورد جيرتس، وبيرجر، ولوكمان[١١]:

فكليفورد جيرتس؛ يرى أن هناك ثلاثة أنواع من الخبرة تتهدد الإحساس بالمعنى لدى البشر: الأحداث المستعصية على التفسير؛ والمعاناة؛ والشر.

والأحداث المستعصية على التفسير هي أحداث غير عادية أو درامية لا تستطيع وسائل الفهم العادية أن تقدم لها تفسيرًا ذا معنى، بالإضافة إلى الشعور بالملل أو الضجر من وتيرة الحياة اليومية لدى البعض، والدين هنا يقدم تفسيرًا ذهنيًّا لها يتمثل في أنها آتية من إرادة عليا ذات حكمة خفية.

أما بالنسبة للمعاناة، فجيرتس لا يوافق مالينوفسكي على أن الدين يخفف من المعاناة أو يساعد على تجنبها، بل يذهب إلى أنه يبرر تقبلها أو يهيئ الإنسان لأن يتعايش معها بأن يزود الإنسان بطاقة شعورية أو وجدانية للاستجابة لها.

أما الشر، فيعني به جيرتس الشعور العام بأن ثمة هوة بين الأشياء كما تحدث، والأشياء كما يجب أن تكون. خاصة حين تقوم تلك الهوة بين السلوك الأخلاقي الصائب وبين العائد المادي لذلك السلوك. حيث نجد أن من يعملون الخير يعانون، ومن يعملون الشر يحققون نجاحًا ورفاهية. والدين هنا يحاول أن يعطي معنى أخلاقيًّا للخبرة، ولعدم المساواة، ولعدم العدالة، حيث يحاول أن يظهر تلك الأوضاع على أنها مظهر مزيف إذا تعمق الإنسان فيما وراءه ووضعه في إطار أوسع سيجد أنه جزء من منظومة ذات معنى. والشعور المركزي

هنا هو أن ما يفتقده الإنسان في الدنيا سيناله أضعافًا في الحياة الأخرى (Hamilton، ١٥٨ – ١٥٩).

أما بيتر بيرجر، فإنه يوحد بين الدين وبين الوجود الاجتماعي الذي يتخذ – من خلال الدين – مظهر الظاهرة الطبيعية، أو بتعبير أدق –«فوق الطبيعية»– إذ ينطلق من أن المجتمع ظاهرة جدلية؛ بمعنى أنه –في الوقت نفسه– نتاج بشري من ناحية، وحقيقة خارجية تعود فتؤثر على صانعيها من ناحية أخرى. فالأفراد يصنعون عالمهم كحقيقة خارجية ومستقلة يتشكلون من خلالها. وهذه المنظومة للمعنى التي تتشكل على هذا النحو يسميها بيرجر: النوموس، ومن ينعزل عن المجتمع يفقد الحس بمنظومة المعنى تلك.

والوسيلة التي يكتسب بها هذا «النوموس» فعاليته هي أنه يبدو وكأنه ظاهرة طبيعية (أو فوق طبيعية) بمعنى أنه جزء من عالم يتجاوز إرادة البشر وقدراتهم وتاريخهم. والدين هو الذي يضفي على «النوموس» تلك المكانة (Hamilton، ١٦١).

بينما يرى توماس لوكمان أن خصائص الوجود البشري والحياة البشرية تتسم بوجود ما يسميه «الدافع الديني» الذي يتخذ طابعًا مؤسسيًّا عيانيًّا ذا تعبيرات متنوعة.

ويتجسد هذا الدافع الديني فيما يسميه «العالم الرمزي» الذي يتم بناؤه اجتماعيًّا ويرتبط بعالم الحياة اليومية.

هذه العوالم الرمزية هي أنظمة للمعنى تصبح من خلالها الحياة اليومية مرتبطة بحقيقة مجاوزة لها. وهي تنشأ من واقع أن الإنسان كائن اجتماعي، تتجاوز حياته حدودها البيولوجية؛ لأنه واعٍ بذاته وقادر على تأمل خبرته. وهو ككائن اجتماعي عليه أن يتفاعل مع الآخرين وأن يتوقعَ استجاباتهم كما يتوقعون هم استجاباته في المواقف المختلفة. ومن خلال عملية التنشئة الاجتماعية تتدخل (أي يتم احتواؤها داخل الذات) تلك التوقعات وما تنطوي عليه من معانٍ وقيم داخل كل فرد بحيث يرى صورته الذاتية من خلال استجابات الآخرين وينشأ لديه بالتالي إحساس بذاته.

ومثل تلك التوقعات والمعاني والقيم المشتركة هي التي يتكون منها نظام المعنى أو العالم الرمزي الذي يصفه لوكمان – دون مبرر كافٍ – بأنه ديني (Hamilton، ١٦٣ – ١٦٤).

ولعل السمة المشتركة في تلك التحليلات السوسيولوجية هي أن فعالية الإنسان الاجتماعي هي التي تنشئ نظام المعنى. وأن الدين هنا إنما هو وسيلة لإضفاء المصداقية على ذلك النظام. وأنه حين يفعل ذلك لا يفعله من خلال الاستدلالات العقلية حول الغاية النهائية والمبدأ المنظم للوجود.

والحاجة الإنسانية إلى إنشاء نظام للمعنى هي ما أفاض "أريك فروم" (Fromm: ١٣٣ –

١٣٨) في تحليلها من خلال مفهومه حول الطابع الاجتماعي للشخصية وحول الحاجة الدينية. وهو يعني بالطابع الاجتماعي للشخصية تلك الحالة الناجمة عن الامتزاج بين المجال النفسي للفرد من ناحية وبين البنية الاجتماعية–الاقتصادية من ناحية أخرى. وهي حالة تمثل نقطة تماس بين الفردي والاجتماعي، وتكسب البنية النفسية خصائص جديدة يتفرد بها الإنسان. ومن بين أهم تلك الخصائص ما يسميه فروم "الحاجة الدينية".

على أنه من المهم أن ندرك أن فروم يستعمل كلمة "الدين" هنا بمعنى خاص جدًّا، فهي لا تعني ولا تشير إلى أي من النظم الاعتقادية الدينية المتعارف عليها تاريخيًّا، بل تعني بالتحديد أية منظومة فكر وسلوك تشترك فيها الجماعة بحيث تمنح أفرادها إطارًا للتوجه وموضوعًا للولاء.

ويذهب فروم إلى أن الحاجة الدينية –بمعناها هذا– عميقة الجذور في الشروط الأساسية للوجود الإنساني؛ ذلك أن النوع الإنساني الذي ننتمي إليه إنما هو محصلة التقاء تطورين مهمين على المستوى البيولوجي. الأول: هو التطور في اتجاه التخفف من الحتمية الغريزية البحتة، التي تجعل السلوك نابعًا مباشرة من الحاجة الغريزية الفورية. والثاني: هو التطور في اتجاه زيادة نمو المخ، فعند نقطة التقاء هذين التطورين نشأ النوع الإنساني الحالي. والتحرر من إملاء السلوك الغريزي المباشر من ناحية، وامتلاك القدرة على الوعي الذاتي والتفكير والخيال من ناحية أخرى؛ جعلا الإنسان في حاجة إلى إطار للتوجه وإلى موضوع للولاء، لكي يتمكن من الحياة.

فإطار التوجه يزود الإنسان بخريطة لعالمه الطبيعي والاجتماعي ولمكانه فيه، بحيث يكون على درجة ما من الانتظام والتماسك الداخلي. ومهمة هذه الخريطة هي أن تجعل الفرد يمتلك نقطة ثابتة تنتظم حولها الانطباعات المستمرة الداخلة إليه، بحيث يصبح قادرًا على العمل بطريقة هادفة ومتسقة. لكن الخريطة وحدها لا تكفي كدليل للعمل، إذ يجب أن يضاف إليها موضوع مستهدف يحدد لنا إلى أين نذهب، وهو ما يسميه فروم موضوع الولاء أو التكريس. ومثل هذا الموضوع يمكننا من تجميع طاقاتنا في اتجاه واحد، ويمكننا من تجاوز الشعور بالعزلة الوجودية، ويلبي حاجاتنا إلى الإحساس بمعنى الحياة.

على أن فروم يقدم هنا ملاحظة مهمة هي أن منظومة الفكر والممارسة التي تتبناها جماعة ما، إذا كفت عن أن تكون مناظرة للطابع الاجتماعي للشخصية لدى الأفراد، أو دخلت في صراع مع الممارسات الاجتماعية للحياة في المجتمع؛ فإنها تتحول من منظومة انتماء[١٢] (أي منظومة دينية بالمعنى الفرومي) إلى أيديولوجيا. وفروم يرى الأيديولوجيا وعيًّا زائفًا يلعب دور القناع الذي يخفي الوجه الحقيقي للأشياء.

كذلك يقدم فروم ملاحظة أخرى لا تقل أهمية هي أن منظومة الانتماء لا تتخذ دائمًا صورة

واعية محددة لدى الأفراد. لكنها – رغم ذلك – تمثل قناعتهم الداخلية المتحققة في سلوكياتهم وقيمهم العقلية بصرف النظر عن أيديولوجيتهم المعلنة.

فإذا أضفنا إلى هاتين الملاحظتين ملاحظة ثالثة ذكرها فروم أيضًا هي أنه لا توجد ثقافة أيًّا كانت تخلو من منظومة انتماء ما؛ وصلنا إلى نتيجة مهمة هي أن منظومة الانتماء التي تمنح الأفراد إطارًا للتوجه وموضوعًا للولاء وتوجد لديهم بالتالي إحساسًا بالمعنى، لا تتم عن طريق تساؤلات ذهنية مجردة حول الأصل والمعنى والغاية من الوجود، وإنما تنشأ من توجهات الجماعة الثقافية التي تنشأ بدورها وتتكون في تداخل مع الشروط المختلفة للوجود التاريخي لأية جماعة إنسانية.

وداخل منظومة الانتماء العامة تتعدد المصادر الإضافية للمعنى لدى الأفراد وفقًا لطبيعة اهتماماتهم وتطلعاتهم وميولهم الانفعالية وطريقتهم في التفكير والتصور. وتتراوح ما بين الاهتمامات السياسية أو المادية أو الاجتماعية الفكرية أو الفنية أو الأدبية. لكن المعنى يتحقق داخل أي من هذه الاهتمامات من خلال عدة عوامل مثل التحقق الذاتي، والتعامل مع الآخرين، والشعور بالفعالية والإنجاز.

والإحساس بالمعنى هنا يتحقق على مستوى نسبي وليس مطلقًا، أي على مستوى الوجود الفردي داخل الوضع الإنساني، لأنه لا وجود للمعنى المطلق اليقيني لا داخل دائرة الدين ولا خارجه. فالوجود الكوني بما فيه الوجود الإنساني من حيث معناه وأصله وغايته يمثل إشكالية فلسفية بلا حل.

وإذا كان الدين ينسج حول تلك الإشكالية حكاية لا تخلو من جاذبية، فإنه من الصعب للغاية الدفاع عنها عقليًّا أو علميًّا إذا شاء الفكر أن يظل متسقًا منطقيًّا مع ذاته. رغم ذلك يظل من حق المتدينين أن يؤمنوا بها، لأنها بالفعل تمثل مصدرًا مهمًّا وأساسيًّا. من الناحية التاريخية على الأقل –من مصادر المعنى– وهي قادرة على منح المؤمنين بها إطارًا للتوجه وموضوعًا للولاء بامتياز. لكن ليس من حق المتدينين أن يفرضوا معتقداتهم على الآخرين، ممن لا يستطيعون –عقليًّا أو علميًّا– أن يقتنعوا بتلك المعتقدات، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، وربما كان ذلك هو الأهم، فإن المفاضلة بين تلك المعتقدات وبين التصورات المبنية على العلم والمنطق ليست في صالح الدين بأي حال من الأحوال.

أعني بذلك ما يذهب إليه جونسون حين يسوي بين العلم والدين من حيث الجدارة النظرية والمستوى المعرفي، فهو يعتمد في ذلك على نقطتين:

الأولى: هي أنه إذا كان للدين كنظام اعتقادي فرضياته الأولية، فإن للعلم فرضياته الأولية التي لا يتم إثباتها داخل الممارسة العلمية ذاتها، مثل انتظام ظواهر الكون وقابليتها للفهم.

والثانية: هي أن للعلم متطلبات قيمية لممارساته، وأن نتائجه لا تتسم باليقين المطلق.

وهو حين يفعل ذلك إنما يبني رأيه على عدة مغالطات:

الأولى: هي أنه يتجاهل أن الفرضيات الأولية للعلم إنما تنشأ عن الممارسة العامة والخبرة المشتركة للبشر، من ناحية، وتظل – من ناحية أخرى – موضع اختبار دائم مع كل اكتشاف أو نظرية أو قانون علمي، ولم يحدث – حتى الآن على الأقل – أن أثبت الاختبار خطأ تلك الفرضيات، خاصة أن العلم يضع دائمًا شروط تحقق نظرياته ومجال فعاليتها.

وهي بذلك تختلف تمامًا من حيث الطبيعة عن الفرضيات الأولية للدين كنظام اعتقادي، لأنها فرضيات لا تقبل الاختبار على أي مستوى كان وإنما يسلم بها تسليمًا إيمانيًّا.

والثانية: أن القول إن للعلم متطلبات قيمية لممارساته لا ينطبق على العلم وحده، ولا يعتبر جزءًا من العملية العلمية ذاتها. وإنما القيم التي يتطلبها البحث العلمي هي إرادة الحقيقة وتبني الوسائل الكفيلة بتحققها بما تتضمنه من مواصفات وشروط. وهي تختلف تمامًا من حيث طبيعتها عن القيم الدينية ذات الطابع المجرد والخيالي والحالم.

الثالثة: هي مسألة اليقين، فجونسون يتصور أن ثمة يقينًا في المعتقد الديني بينما لا يقين في العلم. وهو هنا يسوي بين اليقين المطلوب في الحالتين. وبناء على ذلك يراه متحققًا في إحداهما دون الأخرى. وبذلك يتجاهل –مرة ثانية أو ثالثة– أن اليقين الديني إنما هو يقين ذاتي، نفسي، لأنه أصلًا ينشأ عن الإيمان الذي ينطوي – بحكم تعريفه – على مثل هذا النوع من اليقين، بينما اليقين المنشود في مجال العلم هو يقين موضوعي. مبني على الوقائع وعلى المنطق، وإذا صرفنا النظر عن الرياضيات التي تنطوي على يقين من نوع خاص، فإن «العلم التجريبي، بالمعنى الحديث لهذه العبارة، يجمع بنجاح بين المنهج الرياضي ومنهج الملاحظة. ونتائجه لا تعد ذات يقين مطلق، بل ذات درجة عالية من الاحتمال، ويمكن الاعتماد عليها بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية بقدر كاف». والفيزياء الحديثة ترى أن الترجيح الاستقرائي هو الهدف الوحيد الذي يمكن بلوغه (ريشنباخ: ٣٨ – ٣٩).

هذا ما ذكره واحد من أبرز فلاسفة العلم المعاصرين، وأرجو من القارئ أن يلاحظ هنا نقطتين هما أن اليقين الذي يفتقده العلم هو اليقين المطلق، هذا أولًا، وثانيًا أن الدرجة العالية من الاحتمال تكفي للاعتماد عليها في جميع الأغراض العلمية. ماذا يعني ذلك ؟

أتصور أنه يعني أن اليقين المطلق مفهوم يمكن – بل ربما يفضل – الاستغناء عنه في مجال المعرفة؛ ذلك أنه كما يقول ريشنباخ في موضع آخر: فإن السعي إلى اليقين من أخطر مصادر الخطأ لأنه يرتبط بادعاء معرفة عليا. بينما من يبحث في طبيعة المعرفة عليه أن يفتح عينيه جيدًا، ويكون على استعداد لقبول أية نتيجة يأتي بها الاستدلال السليم (ريشنباخ: ٤٤).

لماذا يظل اليقين الموضوعي فيما يتعلق بالنظرية أو القانون العلمي نسبيًّا لا مطلقًا؟ لأنه كي يتحول إلى يقين مطلق علينا أن نستنفد جميع الحالات التي تنطبق عليها النظرية أو القانون العلمي، في جميع إحداثيات المكان والزمان، وهذا أمر مستحيل، ليس بالنسبة للعلم وحده، وإنما بالنسبة لأية معرفة على الإطلاق.

فالتزام هذا الشرط بالغ الدقة والصرامة المنطقية هو الذي يجعل اليقين العلمي نسبيًّا. رغم ذلك، وربما بفضل ذلك، فإنه يتمتع بدرجة عالية من الاحتمال تكفي لجميع أغراضنا العملية. وهذه حقيقة تجريبية مهمة للغاية، تجعل مسألة البحث عن اليقين، بل وقيمة اليقين أصلًا، مسألة يمكن الاستغناء عنها في مجال المعرفة.

الخطأ لدى جونسون إذن هو الخلط بين اليقين الإيماني الذاتي الذي تتحدد قيمته داخل من يعتقد به، وبين اليقين الموضوعي الذي هو مفهوم يفضل الاستغناء عنه في مجال المعرفة، من أجل تقدمها بالذات.

النزعة الإنسانية ومشكلة القيم:

وحينما يطرح جونسون مسألة القيم فإنه يبرز نقطتين أساسيتين:

الأولى: أنه بانتفاء الغاية النهائية للوجود –التي يعتبرها غاية دينية لاهوتية– ينتفي معيار التحقق من صحة القيم ذاتها، وبالتالي ينتفي الإطار المرجعي الذي تقاس عليه وتنشأ منه القيم.

والثانية: هي أن القيم التي يتبناها العلمانيون هي القيم الدينية (المستمدة من التراث اليهودي– المسيحي على وجه التحديد) مثل العدالة والكرامة الإنسانية والرقي الإنساني. والشيء اللافت للنظر بالنسبة للنقطة الأولى، هو أن جونسون لم يذكر على وجه التحديد ما هي الغاية النهائية للوجود التي يرى أن الأديان (أديان الوحي تحديدًا والمسيحية خصوصًا) تمنحها للإنسان. ذلك أنه بالنسبة للمسيحية ليس لدينا سوى الخلاص من الخطيئة الأصلية والنعمة الإلهية التي تتحقق في مملكة ليست في هذا العالم. لكنه ينفي تبنيه لفكرة الخطيئة الأصلية ويعتبر أن الإنسان خير بطبيعته، وهو يفعل هذا متجاوزًا ومتجاهلًا نصوص وتراث المسيحية ذات التاريخ الطويل. فضلًا عن أنه يجعل رسالة المسيح غير ذات موضوع. فإذا كان الدور الأساسي إن لم يكن الوحيد للمسيح هو خلاص البشرية وافتداؤها بحياته، فإن لا يعود للخلاص معنى مادام أن الإنسان خيِّرًا بطبيعته. فإذا أصبحت مملكة الإنسان في هذا العالم وليس في العالم الآخر، وهي محور النزعة الإنسانية التي يتبناها جونسون، لم يعد للنعمة الإلهية المختصة بالعالم الآخر أي مجال للفعالية.

على أننا حتى لو افترضنا أن جونسون حدد الغاية النهائية للوجود، فإنه لم يبين كيف يمكن

لهذه الغاية أن تنشئ القيم الأخلاقية في مختلف مجالات الحياة. أي ما هي العلاقة المنطقية من ناحية، والواقعية من ناحية أخرى، بين الغاية والقيم، إشكالية العلاقة المنطقية هي أن جونسون –والمدافعين عن الإنسانية الدينية لا يقبلون فكرة أن التصور الديني يجعل الغاية النهائية للوجود غاية إلهية بحتة وليس غاية إنسانية– ذلك أن ما يترتب على قبول هذه الفكرة –وخاصة الإيمان بها– هو أن تصبح مهمة الإنسان هي إطاعة أوامر الله وعبادته والانقطاع لذلك، لكن حتى في هذه الحالة فإن معرفة هذه الأوامر وتحديد مضمونها مسألة ليست واضحة تمامًا، هل هي أوامر الكتب المقدسة أم تفسيرات وتعاليم الآباء الدينين والفقهاء وذوي السلطة الدينية. وأيًّا كان الأمر فمن أين تأتي المساحة التي يمكن أن تتحقق فيها فعالية الإنسان في صنع حياته وتلبية احتياجاته والارتقاء بعالمه، وهي الأمور التي تدور حولها النزعة الإنسانية في أية صورة كانت.

أما إشكالية العلاقة الواقعية بين غاية الوجود وبين القيم فهي مسألة أشد تعقيدًا، فهل حدث فعلًا، في أي وقت من الأوقات، أن بلور مجتمع ما قيمه استنادًا إلى الغاية النهائية للوجود. هذا أمر مشكوك فيه تاريخيًّا.

وفضلًا عن ذلك، فإن قراءة كتابات المختصين بالأنثروبولوجيا الثقافية تقدم معطيات تشير إلى الأصل الطقوسي السحري للقيم الدينية. مما يعني أن القيم إنما نشأت اجتماعيًّا كتحريمات مرتبطة بمعتقدات طقوسية سحرية مثل الطوطم والتابو توجد بصورة منتظمة لدى الجماعات البدائية على اختلاف أماكنها. مما يعني في الوقت نفسه أن القيم لم تنشأ بصورة نظرية مستقلة كقيم خلقية أو مثل عليا وإنما تحولت إلى هذه الصورة في مراحل لاحقة بحكم تطور المجتمع وتطور الوعي الإنساني المصاحب له. وهذا التحول الأخلاقي للدين يعبر عن فعالية إنسانية لا إلهية. وقد تجسدت هذه الفعالية، في مراحلها الباكرة، في المعتقدات الطوطمية وفي التابو.

والطوطمية تشير إلى إيمان جماعة ما بوجود علاقة فوق طبيعية بينها وبين أشياء معينة في الطبيعة (غالبًا حيوان أو نبات ما). والمعتقد الطوطمي والعلاقة التي تترتب عليه تكسب الجماعة شعورًا بوحدتها وبوجود نوع ما من القرابة بين أعضائها. الأمر الذي يجعل أفرادها – في أغلب الأحيان – لا يتزوجون من داخل الجماعة بل من خارجها. ويصبح الزواج من داخل الجماعة محرمًا (تابو). وترتبط تلك المعتقدات بأساطير حول الأسلاف الطوطميين تعبر عن التاريخ المقدس لأصل العشيرة أو القبيلة، وتضفي مشروعية على حقها في أرضها، وتوثق الرابطة بينها وبين تلك الأرض.[١٣]

أما «التابو» والذي يسميه بعض الباحثين «التحري الطقوسي» Prohibition Ritual، فهو يعبر عن فكرة واسعة الانتشار في الثقافات الإنسانية والمنظومات الدينية، بما فيها الأديان «العليا» أو العالمية حيث تكون غالبًا مصحوبة بفكرة أو بشعور مزدوج: التقديس أو الإجلال

من ناحية، والدنس أو الدنيوية من ناحية أخرى. وفي كثير من الثقافات يصعب التمييز بين عناصر التقديس وعناصر الدنس (الذي قد يؤدي إلى العدوي) في مفهوم التابو. وخرق التابو يجلب على الفاعل مصائب من نوع ما (كما لو كان قد أصيب بعدوى معينة أو بحالة من النجاسة). [١٤]

وقواعد السلوك في تلك المرحلة من التطور الاجتماعي ترتبط عمومًا بأشياء معينة يلزم تجنب فعلها؛ مما جعل رادكليف براون يتحدث عنها على اعتبار أنها قيم طقوسية (قيم تتجسد في ممارسات طقوسية معينة). فكل ما هو موضوع للتابو هو في الوقت نفسه موضوع للقيم الطقوسية. وموضوعات التابو قد تكون أشخاصًا أو أماكن أو أشياء أو كلمات أو أسماء. ويعتبر رادكليف براون أن هذه القيم الطقوسية هي أيضًا قيم اجتماعية أو بتعبير آخر: أشياء ذات اعتبار عام أو مغزى عام تربط بين شخصين أو أكثر. ويرى أن مفتاح فهم التابو يكمن في هذه العلاقة بين الأشياء التي لها قيمة طقوسية إيجابية أو سلبية، وبين الأشياء ذات القيمة الاجتماعية. فبذلك يمكن استبانة الوظائف الاجتماعية للتحريمات الطقوسية.

فالأفعال الطقوسية تؤسس قيمًا اجتماعية أساسية معينة، وبالتالي تجعل النظام الاجتماعي قادرًا على الاستمرار. والسلوك الطقوسي يقوم بهذه الوظيفة؛ لأنه يعبر رمزيًّا عن القيمة الاجتماعية لشيء أو لمناسبة أو حدث ما. [١٥] (Hamilton .M ١٢٣ – ١٢٥)

ولا ينفرد رادكليف براون بهذا التحليل، فقد بحثت ماري دوجلاس علاقة نظام التابو بالقيم الأخلاقية، ودوره في تثبيت النظام الأخلاقي والضبط الاجتماعي. بل ذهبت أيضًا إلى أن نظام التابو قد يلعب دورًا أيديولوجيًّا وسياسيًّا في المواقف التي تنطوي على صراع اجتماعي. (Hamilton .M ١٢٥ – ١٢٨)

كذلك يفسر الأنثروبولوجيون، الطقوس الجماعية، التي تشارك فيها الجماعة بكاملها، على أنها وسائل تقوم الجماعة عن طريقها بترسيخ قيمها الأخلاقية ومبادئها الأساسية؛ ضمانًا لاستمرار النظام الأخلاقي.

فماكس جلوكمان مثلًا، يرى أن الممارسات الطقوسية إنما تختص بالعلاقات الأخلاقية، وتتخذ وسيلة لإعلان أن الأفراد يعتمد بعضهم على بعض من أجل فائدة الجميع. حتى وإن كانت تفعل ذلك بمبالغة شديدة إذ تجعل تحسن أحوال الجماعة لا يتحقق إلا بمراعاة القواعد الأخلاقية الصارمة. (Hamilton ١٣٠)

وثمة نقطتان من المفيد أن نضعهما في الاعتبار، ونحن نحاول تصور ذلك التداخل بين الممارسة الطقوسية والتجسيدات الرمزية، وبين القيم أو المضامين الفكرية والأخلاقية، هما:

أولا: ما لاحظه بعض الباحثين من أن الجماعات البدائية تتميز – على عكس الشائع – بتعقيد

بنيتها الاجتماعية. إذ ينطوي التعامل بين أي فردين – في تلك البنيات المعقدة – على تعددية في الأدوار، تتطلب وسائل خاصة للتمييز بينها. وتتمثل هذه الوسائل في وجود علامات وإشارات محددة لهذه الأدوار المتعددة، وتتجسد تلك العلامات والإشارات في ممارسات طقوسية معينة خاصة بكل حالة.

كما لاحظ أيضًا أولئك الباحثون أن شبكة العلاقات المتداخلة والمكثفة في مثل تلك البنيات المعقدة تنطوي داخلها على مضامين أخلاقية؛ فالكيفية التي يوفى بها شخص ما بالتزاماته بالنسبة لدور معين، يكون لها سلسلة كاملة من التأثيرات على الأدوار والعلاقات الأخرى، فكل ما يفعله الشخص يصبح ذا مغزى خلقي في أي دور معطى؛ لأنه سيكون ذا تأثير على الآخرين بطرق متنوعة، وهذا هو ما يعتقد «جلوكمان» أنه السبب في أن الطقوس – في مثل تلك المجتمعات – تكون مصحوبة بتغيير في سلوكيات أفرادها. (Hamilton .M ١٣٤)

وثانيًا: ما يرد أحيانًا في بعض الدراسات حول الخصائص العقلية للجماعات البدائية، أو حتى المجتمعات التقليدية القديمة، التي تعتبر على درجة أكبر من التطور، إذ يلاحظ هـ. هـ. أ. فرانكفورت في دراسته عن طرق التفكير في مجتمعات الشرق الأدنى القديم: أن الفكر في هذا الشرق القديم لا يعمل مستقلًا بذاته، فالإنسان بأجمعه يجابه «الأنت» حبًا في الطبيعة، والإنسان بأجمعه – العاطفي والتخيلي والذهني معًا – يعبر عن هذه التجربة، وكل تجربة «للأنت» (الأشياء الطبيعية باعتبارها كائنًا حيًّا تتم مخاطبتها بأنت) فردية جدًّا، بل إن الإنسان المبكر ينظر إلى الوقائع كحوادث فردية. ولا يدرك هذه الحوادث أو يفسراه إلا كحركة، فلا يضعها بالضرورة إلا في قالب قصة، وبعبارة أخرى، كان الأقدمون يقصون الأساطير عوضًا عن القيام بالتحليل والاستنتاج، «ما قبل الفلسفة: ١٧» ويضيف أيضًا ملاحظة أخرى، وإن كانت مرتبطة بالأولى، هي أن «الصور لا يمكن فصلها – في تلك المجتمعات – عن الفكر: إنها تمثل الشكل الذي أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها». (١٦)

وتتلاقى هذه الملاحظات مع مراحل النمو العقلي عند بياجيه، التي تتطور من الإدراك الحسي–الحركي، إلى الإدراك المفاهيمي العياني «المستوى العملياتي العياني»، إلى الإدراك المفاهيمي المجرد «المستوى العملياتي الصوري»، حيث نجد أن مرحلة التفكير التي كانت تعيشها المجتمعات البدائية ثم القديمة تتراوح بين المرحلتين الأوليين لكنها لا تصل إلى المرحلة الثالثة على نحو واضح. (١٧)

فإذا ربطنا بين الملاحظات الواردة في النقطتين الأولى والثانية، استطعنا أن نتفهم لماذا كان على الإنسان القديم «والبدائي على وجه الخصوص» أن يعبر عن مدركاته من خلال الممارسات الطقوسية، ولماذا كانت عملية التفكير لديه – الأخلاقي مثلًا أي التي تتضمن تحريمات وقيم تراتب – تتخذ صورة فعل مادي أو حضور مجسد محسوس، وأنه حتى حينما أخذت تشغله مسألة الأصل والغاية «بمعناها المحسوس أيضًا لا المجرد» كانت تتخذ صورة

حكاية، تتكون من أفعال تقوم بها كائنات طبيعية ذات إرادة وذات قوى شبه سحرية.

وارتباط التعاليم الأخلاقية – في شكل وصايا وتحريمات – بالممارسة الطقوسية تتضح بصورة واضحة ومباشرة فيما أدرك توكاريف[١٨] عن الوصايا التي يتلقاها الصبي خلال طقس الختان والتي تقول: لا تطارد النساء، لا تقذف الكلاب بالحراب، أطع كبير السن حين يقول لك شيئًا، إذا طلب منك أن تجري ميلًا فاجر ميلًا، لا تجادل، لا ترد الكلام، لا تضرب زملاءك في اللعب ولا إخوتك أو أخواتك، اجتنب بنات العم، لا تكن سريع الغضب.

والملاحظ في هذه الوصايا أنها – رغم أنها ذكرت في صورة لغوية محددة – لا تتحدث عن قيم مجردة، بل عن قيم متجسدة في أفعال ملموسة، وهذه الخاصية هي نفسها التي نجدها في الوصايا الأخلاقية حتى في الأديان العليا.

والواقع أن دراسة الأديان دراسة تاريخية مقارنة تكشف عن ملامح العقلية البدائية وخصائصها الأساسية: التفكير بالصور المتجسدة في أفعال أو أشياء، والطابع الحكائي لفهم أي ظاهرة أو التعبير عن أية فكرة، والمعتقدات شبه السحرية والإحيائية. (التعامل مع كائنات وأشياء وظواهر الطبيعة على أنها كائنات ذات حياة وذات إرادة)، والممارسات الطقوسية الجماعية والفردية التي تنظم وتضبط العلاقات داخل الجماعة والعلاقات بين الجماعة، وما يحيط بها من جماعات أخرى وبينها وبين الطبيعة من حولها.

فإذا تساءلنا –لطبيعة تفكيرنا التأملي المجرد– عن الغاية النهائية للوجود، متصورين أنها مصدر القيم ومعيار صحتها، فإننا في الواقع لا نعبر إلا عن أنفسنا دون أن يكون لذلك التعبير علاقة بما نفترض أنه تساؤلات طرحها المجتمع الإنساني تاريخيًّا على نفسه في أي وقت من الأوقات. ذلك أن الغاية النهائية للمجتمع البشري – في مراحله التاريخية المختلفة – هي بقاؤه واستمراره وارتقاؤه كمجتمع متماسك من خلال وعلى الرغم من عملياته الداخلية المعقدة والمتداخلة والمتصارعة.

وثمة جانب آخر لتلك التساؤلات التأملية يرتبط بالتحول المؤسسي والسلطوي للمعتقدات والتعاليم الدينية، فمع تطور التفكير واكتسابه للطابع العلمي والمنطقي في العصر الحديث، لم يعد كافيًا أن يظل الدين محصورًا في نطاق تكوينه الطقوسي والسحري والحكائي، ولا أن يظل محتفظًا بطابعه الحسي الصوري، فكان على المؤسسة الدينية – التي اكتسبت وظائف سلطوية ومصالح خاصة بها طوال التاريخ – أن تطور تفكيرها لكي تتوافق مع الطابع العقلي السائد إذا شاءت أن تظل لها أية درجة من الهيمنة أو القبول.

وربما كانت إحدى الآليات التي تستخدمها المؤسسة الدينية للإبقاء على هيمنتها –إلى جانب آليات أخرى– هي التبشير والوعظ المستمر حول المثل العليا الدينية –ذلك أن تلك المثل– التي تدور أساسًا حول الرغبات والممارسات الحسية «الجنسية على وجه الخصوص» وحول

الميول والممارسات العدوانية، «وما يتعلق منها بالملكية الخاصة بالذات» تظل مفارقة للإنسان ليس من حيث مصدرها وإنما من حيث تعارضها مع الخصائص والاحتياجات الإنسانية، فهي فضلًا عن أنها لم تجد طريقها للتطبيق الفعلي على نطاق واسع نسبيًّا في أي وقت من الأوقات مما يجعلها بمثابة موجودات متخيلة، فإن وظيفتها -من الناحية الفعلية- هي إيجاد الشعور بالذنب والخطيئة وإدامته، الأمر الذي يجعل المؤسسة الدينية تبدو دائمًا، وكأنها حارس الضمير العام وممثلة النقاء السماوي في مواجهة دنس الواقع الدنيوي. غير مدركة -وربما مدركة على نحو ما- أن الطابع المفارق لتلك المثل العليا - المتعلقة بالرغبات الحسية خصوصًا - يجعلها تسهم هي نفسها في خلق وتدعيم ذلك الدنس الأرضي. ذلك أن نظرة تلك المثل العليا الدينية للممارسات الملبية للاحتياجات البشرية الطبيعية على أنها «ملذات محرمة»، أدت إلى نتائج عكسية على نحو مزدوج. فقد جعلت معتنقيها يشددون بصورة مبالغة على الطابع الحسي البحت لتلك «الملذات» مما يقوي الرغبة في ممارستها خاصة في ظل الشعور بالحرمان منها، وأدت في الوقت نفسه إلى تعطيل التفكير في الجوانب الإنسانية لتلك الرغبات: أي جوانبها العاطفية وتعبيرها عن الشعور بالتواصل الإنساني، مما أدام الإحساس بجوانبها الحسية البحتة، وحول موضوعاتها إلى أشياء تبتغي لذاتها بنهم شديد.

رغم ذلك فهناك مثل عليا -غير دينية- تعبر عن طموح إنساني حقيقي وعن رغبة عميقة لدى البشر في حياة أفضل. مثل عليا مثل الحرية والعدالة، والمساواة والكرامة الإنسانية، «التي تعني احترام مشاعر واحتياجات الأفراد وتحقيق مستوى معيشي لائق بهم»، لكن المشكلة هي أن ثمة صراعًا دائمًا - حتى الآن على الأقل - بين القيم التي تشكل المثل العليا وبين القيم التي توجه سلوكياتنا الفعلية، من هنا، أتصور أن من مهام النزعة الإنسانية مواجهة ذلك الوضع ومحاولة تطويره في اتجاه التقارب بين المثالي والواقعي، وأعتقد أن ذلك يتطلب تحليلًا متعمقًا وواقعيًّا لعوامل تكون وهيمنة القيم الفعلية ولسبل الارتقاء بها. وأن ذلك بدوره يتطلب إحداث تغيير في الشروط الاجتماعية والنفسية لتكونها، واكتساب وعي بعيد النظر بالنتائج الآجلة والعامة للممارسات المستمدة منها. وإن كان تغيير تلك الشروط واكتساب ذلك الوعي، لا يستتبعه تلقائيًّا، تغير في القيم. وإنما يزيد احتمال تغيرها حينما يحدث تمثل داخلي وفعالية داخلية لتلك التغييرات الخارجية. أي حينما يكون الإنسان متقبلاً لتلك التغييرات ومقتنعًا بها ومندمجًا فيها. فالعامل الذاتي يظل هنا هو العامل الحاسم من حيث إنه يكمل دائرة التحول القيمي الذي لا يحدث دون اكتمالها. فإذا كانت العوامل الخارجية تمثل العلة الضرورية؛ فالعوامل الداخلية هي التي تجعلها علة كافية.

وأتصور أخيرًا، أن خصائص إنسانية القيم تتحدد في عقلانيتها، وعمليتها وتوافقها مع الخصائص والاحتياجات البشرية وتلبيتها لها، وقابليتها للتطور المستمر. وهدفها هو تحقيق الخير الاجتماعي المادي والمعنوي على مستوى المجتمع ككل وعلى مستوى الأفراد.

فإذا استطاعت الإنسانية»الدينية» التي يدعو لها جونسون، أن تحقق تلك الشروط فلن يعترض أحد على مسماها الديني أيًا كانت تناقضات ومفارقات تلك التسمية.

النزعة الإنسانية والموقف العلماني:

ينتقد جونسون العلمانية، ويجعلها متعارضة مع النزعة الإنسانية من خلال نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن القصور الأساسي في الإنسانية العلمانية هو تصورها أن الحاجات العميقة للإنسان يمكن تلبيتها من خلال إمكانياته الذاتية وحدها.

والثانية: هي أن العلمانيين حينما يذهبون إلى أن الوجود الإنساني ليس له غاية أو علة نهائية فإنهم لا يستدلون على ذلك عقليا، ولا من خلال التحليل المنطقي. رغم ذلك فهم يتصورون أن العقل والمنطق إلى جانبهم. فالعقل بالنسبة لهم يتخلل العالم الطبيعي كله لكنه يختفي حين يتعلق الأمر بالمبدأ المفسر لوجود هذا العالم الطبيعي. بينما التفكير المنطقي يقضي بأن هذا الوجود لابد أن يكون له علة كافية لوجوده. وهي علة وإن استعصت على الإثبات إلا أنها لا تتنافى مع العقل.

وهو يستمد من تلك التصورات رأيه في المعني وفي القيم وفي مسألة عدم اليقين وهي الآراء التي تم تحليلها ومناقشتها من قبل. وعلى ذلك سأركز هنا على مناقشة النقطتين المذكورتين آنفًا.

فثمة عدة ملاحظات تتعلق بمصادر تلبية الحاجات الإنسانية العميقة وغير العميقة: فهناك أولاً حقيقة أنه لم يثبت طوال تاريخ الإنسانية، ومسيرتها في التطور والارتقاء، أن قوى خارجية فوق – طبيعية تدخلت بالفعل في توجيه تلك المسيرة. وحتى حين نسلم مع جونسون بدور الأنبياء التاريخي، فعلينا ألا ننسى أولاً أن الأنبياء قد أتوا في مرحلة متأخرة نسبيًا من مراحل المسيرة البشرية، وثانيًا أن الأنبياء – أيًا كانت مصادر إلهاماتهم – بشر ذوو فعالية في مجتمعاتهم كانت دائمًا مشروطة بالإطار الاجتماعي والثقافي لتلك المجتمعات. ومعنى ذلك أن المسألة ليست خيارًا بين أن يكون الإنسان مكتفيًا بذاته أو أنه بحاجة إلى قوة خارجية، ليست مسألة جدالية حول إمكانية أو عدم إمكانية الاكتفاء الذاتي للإنسان، لسبب بسيط أنه لم يقم دليل على سواه، هو أن ماحدث فعلاً أن الإنسان تكون وتطور بفعل قواه الذاتية. ذلك ما تحدثت عنه الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تتناول تاريخ التطور البشري.

ويترتب على ذلك، ثانيًا، أن جميع مكتسبات الإنسان هي صناعة إنسانية نشأت عن فعاليته العلمية والنظرية في الطبيعة والمجتمع، فالتطور التكنولوجي والاجتماعي والعقلي هو

نتاج تراكم تاريخي للممارسة الإنسانية في الطبيعة، أسهم الإنسان فيه. فالعلاقة مثلاً، بين الممارسات العملية للبشر وتطورها وبين نمو المخ وتكون مراكز الإدراك العليا لديه، أوضح من أن تكون موضع جدل.

معطيات التاريخ ومعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تتطلب في أي وقت من الأوقات لتفسيرها وجود قوة خارجية فوق – طبيعة تتدخل في العقل الإنساني، كما أن معطيات العلوم الفيزيائية لم تتطلب أيضًا لتفسيرها في أي وقت من الأوقات افتراض مثل ذلك التدخل، لكننا – رغم كل ذلك – سنسلم مع جونسون بأن ثمة قوة ما فوق – طبيعية تتدخل في حركات الكون وفي الوجود الإنساني، فماذا سيكون عليه الحال حينئذ؟ أتصور أن مثل ذلك التدخل سيكون ملموسًا من ناحية، وسيكون متوافقًا مع ما يحدث فعلاً من ناحية أخرى، وإلا لكان قد حدث على نحو آخر غير ما نراه ونمارسه. أي لما وجدنا اتساقًا في انتظام القوانين الطبيعية والظواهر الإنسانية والاجتماعية، ومعنى ذلك أن فرضية التدخل الإلهي لا تضيف شيئًا إلى المجريات الفعلية للأمور؛ أي أنها لا معنى لها من الناحية العملية على الأقل. لأن وجودها أو عدم وجودها لن يغير من أحداث الواقع شيئًا.

فالإنسان فعلاً مكتف بذاته، لا لأنه اختار ذلك بإرادته، بل لأنه وجد الأمور بطبيعتها على هذا النحو. رغم ذلك ففعاليته في السيطرة على الطبيعة وعلى واقعه الاجتماعي وعلى طبيعته ذاتها، وتشكيله لحياته في إطار الظروف التي وجد نفسه فيها، وقدرته على منح المعنى لتلك الحياة وعلى الاستمتاع بها، كل ذلك أمور تجعل من الإنسان أكثر الكائنات الحية فعالية، وتجعله متفردًا من بينها جميعًا في أنه أبدع لنفسه حضارة لم يشهد التاريخ مثلاً لها، على الأقل في حدود ما يتوافر لدينا حتى الآن من معارف.

أما مسألة الغاية فهي بدورها تستدعي بعض الملاحظات، فجونسون لكي يجعل الغاية النهائية تبدو وكأنها ضرورة منطقية، سوى بينها وبين العلة الكافية الملازمة لوجود الأشياء، بينما الواقع أن الغاية تختلف عن العلة الكافية، ولا تصلح بذاتها لأن تكون علة كافية. وكمثال بسيط على ذلك فالانفجار الكوني الكبير هو علة كافية لتكون المجموعة الشمسية، لكنه لا يحمل أية دلائل على أنه ذو غاية مفهومة على أي نحو كان. وإذا كانت الغاية متضمنة في العناية الإلهية فكثير من الظواهر الكونية: مثل انفجار النجوم وتصادمها والموت الحراري وغيره؛ والظواهر البشرية: مثل الأمراض والمجاعات والكوارث وغيرها، تضع مسألة العناية الإلهية موضع تساؤل حرج.

أما أن العقل والمنطق، لدى العلمانيين، فإنه يختفي حين يتعلق الامر بالمبدأ المفسر للوجود أي للعالم الطبيعي. فالعلمانيون، ليس لديهم منهج مستقل في النظر إلى الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإنما هم يتبنون ما تذهب إليه العلوم المختصة كل في مجالها. ومسألة المبدأ المفسر للوجود لا تدخل في نطاق أي علم من العلوم لا الطبيعية ولا الاجتماعية. هي مسألة خارج

نطاق إمكانيات البحث العلمي. والحديث عنها هو حديث تأملات بحتة. ويعترف جونسون نفسه بهذه الحقيقة حين يقر بأن علة الوجود تستعصي على الإثبات، وإن كان يتشبث بها على أنها لا تتنافى مع العقل. بينما هي منطقة – كما سبق القول– تتساوى فيها المتناقضات المنطقية، وتظل جميعًا مجرد فرضيات ذهنية. وهو أمر يختلف تمامًا عن القوانين الطبيعية التي تنظم حركة الطبيعة وفقًا لها. واكتشاف هذه القوانين والتعامل معها والتنبؤ بالأحداث وفقًا لها لا يساوي تمامًا – كما يذهب جونسون– القول أن العقل يتخلل العالم الطبيعي بأسره. فمثل هذا القول تنقصه الدقة. إذ أن العقل هو الذي يكتشف تلك الانتظامات، وهو يكتشفها من خلال البحث العلمي والتفكير المنطقي المستمد منه، لكنه ليس منبثًا في الطبيعة. لا يوجد عقل باطن في الطبيعة يحركها، وإنما العقل الإنساني هو الذي يرصد الانتظامات في الطبيعة فيضفى عليها معقولية أي قابلية للفهم.

وعلى ذلك، ومرة أخرى، فلو سلمنا جدلاً أن ثمة غاية للوجود الطبيعي والإنساني فلن يكون بإمكاننا سوى أن نتصور أن تلك الغاية إنما تكون متحققة في النظام الطبيعي للكون وفي النظام الاجتماعي البشري وفي التكوين البيولوجي والنفسي للأفراد. وسوف يكون التوافق مع تلك المنظومة الطبيعية والإنسانية هو تحقيق للغاية النهائية أيًا كانت، ودون الحاجة إلى أية فرضيات تأملية تخمينية حولها. حيث يصبح الطريق إلى التوافق معها هو تحليلها وفهمها والسيطرة على عملياتها. وبذلك أيضًا يصبح الموقف العلماني – من الناحية العملية على الأقل. هو الموقف المتاح والمتسق مع نفسه ومع الواقع. ويصبح الفرق بينه وبين الموقف الديني هو أنه متحرر من نسج حكايات حول واقع أمكننا معرفة كيفية عمله، وأمكننا السيطرة عليه إلى حد كبير وبدرجة متزايدة بصورة مطردة.

والواقع أن جونسون حين يتحدث عن العلمانيين بوصفهم منكرين لأي مبدأ مفسر للوجود فإنه يسوي بين العلمانية والإلحاد. وهي تسوية ليست صحيحة في كل الأحوال. والمسألة هنا تتوقف على تعريف الدين من ناحية، وعلى تعريف العلمانية من ناحية أخرى.

والواقع أن مسألة العلمانية كمفهوم والعلمنة كعملية تجرى في الواقع الاجتماعي، تشهد اختلافات واسعة في وجهات النظر بين المنظرين والمحللين السوسيولوجيين الذين تناولوها بالبحث.

وعمومًا يمكن القول إن تعريف العلمنة يتوقف على تعريف الدين. فإذا اعتبرنا الدين رد فعل للحرمان والاضطهاد أصبحت العلمنة هي التطور في اتجاه الرفاه والديمقراطية، وإذا عرفنا الدين على أنه نتيجة للجهل وعدم الفهم أصبحت العلمنة هي ارتقاء العلوم والمعارف، وإذا عرفنا الدين بأنه نتيجة الخوف من المجهول وغير المؤكد تمثلت العلمنة في نمو القدرة والسيطرة على العالم، وإذا عرفنا الدين بأنه ما يجعل المجتمع متماسكًا تمثلت العلمنة في نسق جديد من القيم أكثر فعالية وملاءمة للظروف الحديثة، وإذا عرفنا الدين على أنه وسيلة لمنح

المعنى للحياة تمثلت العلمنة في أنها تعبير عن أزمة المعنى الديني ونشوء مصادر جديدة للمعنى أكثر ملاءمة للأوضاع الجديدة. (Hamilton، ١٦٥)

وقد حدد شينر عددًا من الطرق المختلفة لاستعمال مصطلح العلمنة كالتالي:

١- انحسار الدين، حيث نجد الرموز والعقائد الدينية التي كانت مقبولة، أخذت تفقد مكانتها ودلالتها في اتجاه مجتمع غير متدين.

٢- الميل المتزايد للتوافق مع «هذا العالم» حيث يتحول الانتباه بعيدًا عن التصورات والتفسيرات المستندة إلى قوى فوق - طبيعية، ويتركز على المتطلبات الملحة لهذه الحياة ومشاكلها.

٣- الفصل بين الدين وبين المجتمع، حيث ينحصر الدين في مجاله الخاص المستقل، ويصبح أمرًا شخصيًا ذا طبيعة داخلية، ويتوقف عن التأثير في أي مجال من المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية خارج مجاله الخاص.

٤- حدوث تحول في وضعية ومضمون المعتقدات والمؤسسات الدينية لتتخذ أشكالاً غير دينية وتصبح ظاهرة ذات طبيعة إنسانية بحتة في معارفها وسلوكياتها ومؤسساتها.

٥- التحرر من الشعور بالقداسة تجاه العالم. حيث يصبح الإنسان والطبيعة موضوعات للتفسير السببي. العقلاني وللتعامل معها دون افتراض أية تأثيرات لقوى فوق. طبيعية.

٦- الانتقال من المجتمع « المقدس» إلى «المجتمع العلماني» الذي يتخلى عن التزامه بالقيم والممارسات التقليدية، ويقبل التغير، ويؤسس قراراته وأفعاله على أساس عقلاني ومصلحي. (Hamilton. ١٦٦ - ١٦٧)

ويلاحظ أن جميع الاستخدامات السابقة لمصطلح العلمنة متداخلة متشابكة لا يستعبد بعضها بعضًا بل يتضمنه من جانب أو آخر.

وهذا ما نجده في تعريف «ويلسون» (Hamilton. ١٦٩) الذي يقول إن «العلمنة هي العملية التي تفقد من خلالها المؤسسات والممارسات والوعي الديني دلالتها وتأثيرها الاجتماعي».

من ناحية أخرى حاول «فين» (Hamilton. ١٦٩) أن يرصد مراحل عملية العلمنة على النحو التالي:

١- تمايز الأدوار والمؤسسات الدينية بما فيها ظهور رجال دين محترفين استمر وجودهم طوال التاريخ.

٢- اتضاح الفروق بين الموضوعات الدينية من ناحية والموضوعات العلمانية من ناحية أخرى.

٣- ظهور رموز دينية عامة تتجاوز المصالح المختلفة لمختلف فئات المجتمع: «الدين المدني».

٤- علمنة السلطة السياسية. وإن ظلت هناك جزر متفرقة ممن يبحثون عن الشرعية على أسس دينية.

٥- انفصال الحياة الفردية عن الحياة والممارسات والجماعية المشتركة.

وهي مراحل، وإن كانت مستمدة من النموذج الأمريكي، إلا أنها تتضمن إشارات مفيدة إلى طبيعة العملية التي تنتج في النهاية حالة العلمنة.

ورغم أن العلمنة هي عملية مصاحبة بوضوح لعملية التصنيع والتحديث، وما تنطوي عليه من عقلانية وتنظيم بيروقراطي، وهي العملية التي حدثت في العالم الغربي للمرة الأولى في التاريخ؛ فإن الباحثين السوسيولوجيين يرجعون أسباب التوجه العلماني إلى التغيرات الاجتماعية العريضة والأكثر أساسية التي أدت إلى، ونتجت عن تلك التطورات.

العلمانية إذن ليست مجرد نفي وجود المبدأ المفسر للوجود الطبيعي والإنساني. بل هي – كمفهوم – لا تطرح تلك المسألة للبحث على أي نحو من الأنحاء؛ ذلك أنها ليست مذهبًا فلسفيًا ولامنظومة معرفية ولا نظرية في أي مجال محدد من مجالات المعرفة.

بل لعل أقرب وسيلة لفهم طبيعة مفهوم العلمانية هي فهمها على أنها موقف معرفي من الواقع، يرى أن الواقع – الذي نراه ونلمسه ونتعامل معه– له واقعيته الخاصة به، له منطق ومعطيات وتكوينات علينا أن ندركها ونحللها ونتعامل بخبرتنا ومعارفنا وتفكيرنا المستقل عن أية مؤثرات خارج هذا الواقع. فإذا صنفنا الواقع الاجتماعي مثلاً إلى مجالات اقتصادية وسياسية وثقافية وغيرها، فإن علينا – في تعاملنا معها – أن نفكر فيها وفقًا للمفاهيم والمعطيات المستمدة منها، وبالتحديد أن نتحرر من خلال ذلك من أية سلطة معرفية تدعي أنها ذات مرجعية مجاوزة للواقع. استقلال العقل الإنساني إذن في تعامله مع نفسه ومع العالم هو جوهر مفهوم العلمانية. ويترتب على ذلك بطبيعة الحال استقلال كل المجالات عن السلطة المعرفية الدينية. فيما عدا مجالاً واحدًا على وجه الحصر هو المجال الذي يختص به الدين؛ أي عملية التدين التي تتحول حينئذٍ إلى النطاق الداخلي للأفراد وتصوراتهم وقيمهم الشخصية التي لا تتدخل فيما هو خارج ذلك النطاق.

والعلمنة، بذلك لا تستبعد بالضرورة اعتناق الأفراد للمعتقدات والتصورات الدينية ولا ممارستهم لما يؤمنون به من عبادات، طالما ظل ذلك داخل النطاق المحدد للدين.

فإذا كانت النزعة الإنسانية تعنى في جوهرها، تركيز الاهتمام والتفكير على حياة الإنسان في هذا العالم واستمتاعه بها تلبية لاحتياجاته الإنسانية على جميع المستويات؛ فإن تحرر الإنسان من السيطرة المعرفية لأية منظومة تستمد مرجعيتها من مصادر مجاوزة للواقع الإنساني، يعتبر شرطًا ضروريًا لممارسة الإنسان لإنسانيته، وهذا هو ما يجعل التوجع العلماني أكثر

ملاءمة للنزعة الإنسانية من سواه.

وهذا التصور للعلمانية ولعملية العلمنة يتفق مع الخصائص الأساسية التي تحدث عنها الباحثون السوسيولوجيون على اختلاف توجهاتهم – والتي أوردت بعضًا منها فيما سبق – خاصة النقطة الثالثة التي ذكرها شينر وهو يرصد استخدامات المصطلح.

وهذا التصور، ثانيًا، يتواءم مع مراحل عملية العلمنة التي رصدها «فين»، حيث تتسم – بصورة عامة – بتنامي الإدراك بطبيعة مجالات الواقع المختلفة وتنامي المعارف الخاصة بها، وما يستتبعها من ممارسات لها خصوصيتها المستقلة.

فإذا كان ذلك صحيحًا، استطعنا أن نقول، أن مثل هذا الفهم للعلمانية وللعلمنة ولعلاقتهما بالنزعة الإنسانية، يتوافق مع إنجازات العلوم الاجتماعية الحديثة، وهي إحدى المكتسبات العامة التي حققتها المعرفة الإنسانية على مدى تاريخها.

أود الآن أن أشرع في محاولة بلورة مفهوم ما، للنزعة الإنسانية، يتسم بالعمومية بدرجة تسمح لنا باستخدامه في قراءتنا لثقافات أخرى، خاصة الثقافة العربية.

ولعل من المفيد هنا تذكر تعريف بالوك للنزعة الإنسانية حيث حددها بأنها:

- تركيز محور الاهتمام والنشاط على الحياة الإنسانية والبدء من الخبرة الإنسانية.
- أن الفرد الإنساني ذو قيمة في ذاته. وأن احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الاخرى وكل حقوق الإنسان.
- التأكيد على أهمية الفكر الإنساني، باعتبار أنه لا هو مستقل بذاته تمامًا، ولا هو مشتق من سواه بالكامل.

وفي عرضه لتحققات النزعة الإنسانية على مستوى الفكر والفن حدد بعض الملامح التي ميزتها في مختلف مراحل تطور الفكر الأوروبي.

فتميزت إنسانية النهضة: باستعادة معارف وآداب تختص بالحياة الإنسانية، وتعبر عن مشاعر وتطلعات الأفراد وأحداث حياتهم اليومية وتستهدف تنمية الشخصية؛ وبإبراز الشعور بالجمال وتنمية القدرات التعبيرية من خلال الفنون والآداب المختلفة؛ وبالاحتفاء بالاهتمامات والأنشطة الاجتماعية الدنيوية وإعلاء قيمتها.

بينما تميزت إنسانية التنوير: بتبني الطريقة العلمية التجريبية في التفكير، والشعور بأن الكون تنظمه قوانين قابلة للفهم والتنبؤ، مما منح الإنسان حسًا أعلى بالسيطرة على الطبيعة؛ وبتبني العقل النقدي وتطبيقه على السلطة والتقاليد في مختلف المجالات؛ وببروز روح التساؤل والبحث الحر وتحدي الأفكار المستقرة والمهيمنة؛ وبالفهم التاريخي للظواهر الإنسانية المختلفة مما يحيلها إلى ظواهر قابلة للسيطرة عليه والتحكم في مسارها؛ وبالإيمان بقدرة العقل

غير المحدودة وبالتقدم الإنساني في مختلف المجالات.

أما إنسانية القرن التاسع عشر فقد تميزت: ببروز قدرات العلم على تحقيق التقدم وإعادة صياغة العالم من خلال نمو النظام الصناعي وتنظيم الاقتصاد؛ وبهيمنة التفكير العلمي التجريبي وبدايات تأسيس قاعدة التطور التكنولوجي؛ وبتأكيد سيطرة الإنسان على عالمه الاجتماعي وقدرته على إعادة تشكيله.

وهي الأمور التي شهدت مزيدًا من التطور في إنسانية القرن العشرين حيث تميزت:

بتبلور العلوم الاجتماعية والإنسانية (مثل علم الاجتماع وعلم النفس)، وباكتشاف تنوع الثقافات وتعدديتها، وبارتباط العلم بالتكنولوجيا، وتوظيف ذلك في تطوير المجتمع.

والسؤال هنا هو لماذا تنسب تلك الأفكار والمعارف والإنجازات التي تحققت في أوروبا خلال النهضة والتنوير والعصر الحديث إلى النزعة الإنسانية رغم أن مبدعيها من فلاسفة وعلماء وأدباء وفنانين قد لا ينتمون فكريًا للنزعة الإنسانية كتوجه فكري محدد ؟

أتصور أن الإجابة تتحدد في:

أنها جميعًا تختص بالبحث في أو التعبير عن فعالية الوجود الإنساني، وأنها تعبر عن ممارسة الإنسان لقواه الإبداعية في مختلف المجالات، وأنها تؤدي إلى تحرير الإنسان من القوى التي تحاصر إطلاق إمكاناته الخلاقة، وتؤدي إلى تطوير قدرات الإنسان في السيطرة على الطبيعة والمجتمع. فهي، في حصيلتها الإجمالية، أدوات وأساليب للارتقاء بالوضع الإنساني في جوانبه المتعددة.

من ناحية أخرى هناك من يرى أن النزعة الإنسانية تمثل رؤية فلسفية مستقلة بذاتها، مثل « كورليس لامانت « في كتابة «النزعة الإنسانية كفلسفة»(١٩) وإن كان لامانت لا يعني بذلك أن النزعة الإنسانية نظام فلسفي مغلق أو مفتوح، وإنما هي طريقة في التفكير والعمل تمكن الإنسان العادي من أن يحيا حياة سعيدة ومثمرة، وهي تهتم بكل جوانب الطبيعة الإنسانية: العقلية والشعورية والجمالية والحسية، وما يترتب عليها من احتياجات ومواقف.

ويحدد لامنت عدة نقاط تمثل المرتكزات الفكرية للنزعة الإنسانية:

- النظر إلى الطبيعة باعتبارها وجودًا كليا ونظاميا دائم التغير من الأحداث التي توجد مستقلة عن أي عقل أو وعي.
- النظر إلى الإنسان باعتباره نتاجًا تطوريا للطبيعة التي هو جزء منها، وأنه يتكون من وحدة لا تنفصم بين الجسد والشخصية.
- التفكير الإنساني هو نشاط وظيفي للمخ في تفاعله مع الوسط المحيط.
- يمتلك الإنسان القدرات والإمكانات الكفيلة بحل إشكالياته بنجاح.

- يمتلك الإنسان حرية حقيقية للعمل الخلاق، تجعله داخل حدود معقولة، صانع مصيره.
- تتبنى النزعة الإنسانية نظامًا أخلاقيًا، يؤسس قيمه على الخبرات والعلاقات الإنسانية، ويجعل مثله الأعلى سعادة الإنسان وحريته وتقدمه في هذا العالم.
- تعطي النزعة الإنسانية أهمية كبيرة لتنمية الحس الجمالي والإبداع الفني للإنسان.
- كما تتبنى مشروعًا اجتماعيًا يقوم على الديمقراطية، وعلى نظام اقتصادي تعاوني وتؤمن بالسلام للجميع. (ص١٩-٢١).

وخلاصة ذلك، أن النزعة الإنسانية هي تحقيق الإنسان لقواه وقدراته الخلاقة، واعتبار السعادة الإنسانية غاية في ذاتها لا تتطلب أية تبريرات خارج الإنسان. وأن على الإنسان أن يوظف قواه لتحقيق تلك الغاية (ص٢١).

وسوف أحاول فيما يلي تحديد مفهوم مركزي للنزعة الإنسانية ربما يضعها في ضوء جديد إلى حد ما. الفكرة هنا هي أن الحياة الإنسانية، على مدى التاريخ، قد شهدت توترًا بين ماهو بشرى من ناحية، وبين ماهو مقدس أو سلطوي من ناحية أخرى.

وسوف أحاول تأسيس تلك الفكرة على ثلاث نقاط أساسية، هي:

أولاً: المعطيات المتجمعة من العلوم البيولوجية والسيكولوجية (الفردية والاجتماعات) والأنثربولوجية والتي تشير إلى البنية التكوينية للكائن البشري، من حيث هو كائن دينامي يمارس فعالية في الوسط المحيط لتلبية احتياجاته الأساسية على المستوى الحسي والشعوري والجمالي والعقلي. وهي مستويات تستفيض تلك العلوم وغيرها في تحليلها من حيث آلياتها، وتحققاتها في مختلف المجالات. ولا مجال هنا بطبيعة الحال لتفصيل ذلك، فضلاً على أنها معارف متاحة في الدراسات سالفة الذكر.

ولكن ما أود الإشارة إليه هنا هو أن ثمة عنصرين يشكلان النزعة الإنسانية؛ باعتبارها توجهًا سلوكيًا وفكريًا. فهناك العنصر السلوكي (وهو ملازم للإنسان منذ نشأته) والعنصر الفكري (الذي يعبر نظريًا عن الاحتياجات السلوكية ويحللها ويمنحها شرعية على مستوى الوعي) وهو عنصر حديث تطور من الوعي الحسي الحركي إلى الوعي المفاهيمي العياني إلى الوعي المفاهيمي المجرد (حسب بياجيه).

ثانيًا: ما شهدته المجتمعات البشرية طوال تاريخها من صراعات اجتماعية - ثقافية - سياسية، حيث تستهدف القوى النازعة إلى التغيير توفر شروط ملائمة لتلبية الاحتياجات البشرية الأساسية، وهي شروط يمارس النضال من أجلها باسم قيم تعبر عنها، مثل العدالة والمساواة والحرية، ويتجسد ذلك النضال أو الفعالية في سعي الإنسان الدائم لتطوير المعارف واختراع المنجزات التكنولوجية التي توفر له شروطًا مادية لكي يحيا في مستوى لائق به، مما

حقق له تطورًا حضارياً متواصل الرقى.

ثالثاً: ما وجدته لدى بعض الباحثين في النزعة الإنسانية من الإشارة الواضحة إلى أن تلك النزعة كانت طوال التاريخ ملازمة للمجتمعات البشرية خاصة في فترات ازدهارها الحضاري.

فعبد الرحمن بدوي(٢٠) يرى أن النزعة الإنسانية هي «العود المحوري إلى الوجود الروحي الأصيل» وأنه «لابد لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم روحها بهذا الفعل الشعوري الحاسم «. وأن الاختلاف يكون في الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة، أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين الحضارات. (ص١٤-١٦)

ولامانت، يذهب إلى ثمة تاريخيًا طويلاً وبارزًا للنزعة الإنسانية، تمتد جذوره زمنيًا في الماضي، ومن حيث العمق فإنها تتخلل حياة الحضارات التي كانت سامقة في زمنها. وكان لها ممثلون بارزون في كل الأمم العظيمة على مستوى العالم (ص١٧).

ومعنى ذلك أن الازدهار الحضاري لأي أمة من الأمم يصاحبه ازدهار للنزعة الإنسانية. التي هي بتعبير بدوي « العود المحوري للوجود الذاتي الأصيل «.

أما محمد أركون (٢١) فيتحدث عن النزعة الإنسانية (الأنسنة) على اعتبار أنها موقف نضالي ضد نوعين من العنف يمارسان ضد الإنسان على مدى تاريخه:

عنف مقدس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم « الإلهية» للأديان، والتي لم تتعرض بعد للنقد العلمي.

وعنف مادي أو دنيوي محض نزعت عنه أغلال التقديس، وبخاصة في المجتمعات التي شاعت فيها نزعة التشكيك بكل شيء وبخاصة بإمكانية تحسين الطبيعة البشرية أو الجنس البشري.

وعلى ذلك، فالموقف الإنساني.. يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته أو يقضي على نسمة الحرية الإنسانية فيه.

ثم يصل أركون إلى النقطة التي تعنينا هنا في المحل الأول حين يقول إنه:

بهذا المعنى يمكن القول إن الحس الإنساني موجود في جميع المجتمعات البشرية (أو في جميع السياقات الاجتماعية – التاريخية) وإن يكن بدرجات متفاوتة (٣٧-٣٩).

واستنادًا إلى تلك النقاط الثلاث يمكن القول إن ثمة دلائل تشير إلى أن الطبيعة الإنسانية الأصيلة، أي في حالتها المتحررة من عوامل الاغتراب، تكشف عن نزوع بشرى إلى تلبية الاحتياجات الإنسانية والتعبير عنها بمختلف الأساليب وتحقيق الإنسان لقواه الخاصة من خلال فعاليته في العالم الواقعي. وهو نزوع متأصل في البشر.

ولنا إذن أن نفترض أن عدم تحقق ذلك النزوع – على المستوى الواعي على الأقل – إنما كان بسبب حصار خارج الأفراد، تمثل في قوى اجتماعية تفرض قواعد وممارسات وتحريمات محددة على الأفراد جميعًا أن يلتزموا بها. لم تكن تلك القوى بطبيعة الحال خارج المجتمع – وإن بدت فوق – طبيعية أو مقدسة – إلا أنها كانت تمثل العقل الجمعي والإدارك الجمعي للمجتمع خاصة في مراحله الباكرة نسبيًا، ثم تمايزت في مراحل لاحقة لتمثل مؤسسات سلطة ذات مصالح معينة، تفرض متطلباته – مستندة إلى مشروعية المقدس– على من خارجها من فئات المجتمع العريضة.

بل لعل بعض المجتمعات الباكرة –على الأقل– أدركت شعوريًا ما يمكن أن تحمله طقوس التحريم والتابو المتعلق بالجنس والعدوان –خاصة على رموز السلطة– من إحباطات وتوترات. فمن اللافت للنظر والطريف في الوقت نفسه، ما لاحظه الباحثون من الممارسات الطقوسية الإباحية التي تجري في يوم محدد كل عام. حيث تتحرر النساء تمامًا من كل القيود المفروضة عليهن، وينخرطن في سلوك إباحي وعدواني صريح. وكذلك الرجال الذين يباح لهم ممارسة أساليب تعبيرية عدوانية تجاه رموز السلطة (Hamilton:١٣٠) وأيًا كانت تفسيرات تلك الممارسات الطقوسية الإباحية فهي تعبر عن توترات وإحباطات تستدعي إفراغها ليستعيد النظام الاجتماعي والتماسك الجماعي حالته الأصلية.

وخلاصة كل ذلك:

١– إن المجتمعات البشرية، في مختلف مراحل تطورها، قد شهدت توترًا بين ما هو بشرى وبين ما هو مقدس على نحو من الأنحاء.

٢– إن ما هو بشرى كان يبحث عن وسائل أو قنوات ما – خفية أو بعيدة عن العلم أو مقنعة بصورة أو أخرى – للتعبير عن نفسه.

٣– إن مثل تلك الممارسات –على المستوى السلوكي أو الفني أو الأدبي أو الفكري– كانت تمثل إرهاصات لما سيتبلور لاحقًا في النزعة الإنسانية الحديثة. فهي تمثل نزوعًا إنسانيًا محاصرًا يعبر عن نفسه بأشكال أولية وعلى نحو متناثر.

٤– إن تلك الممارسات ذات الطابع الإنساني كانت تتحقق من خلال آليات عديدة يمكن رصد بعض منها في أية ثقافة من الثقافات.

٥– إن الثقافة العربية – الإسلامية ليست استثناء من تلك الممارسات ذات الطابع الإنساني، والتي – حينما انفك عنها الحصار بهذه الدرجة أو تلك –لسبب أو آخر– تبلورت في حركة إنسانية ذات ملامح يمكن تحديدها، وإن لم تصل إلى حد الاكتمال، ولا هي واصلت نموها، لأسباب تاريخية (اجتماعية وسياسية وثقافية) قابلة للفهم.

هوامش

(١) انظر: د. لويس عوض: ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧.

(2) Alan Bullock ,The Humanist Tradition in the West ,Thames and Hudson.1985 ,

(٣) هويزنجا: اضمحلال العصور الوسطى الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص٤٠ – ٤١.

(٤) الكارولينجية: Caroling – نسبة للأسرة التي حكمت فرنسا من ٧٥٠ – ٩٨٧.

(٥) النهضة الباكرة: Renaissanee–Proto.

(٦) منها مثلًا: فولتير وروسو ومونتسيكو وديدرو وجيبون وبنتام وهيوم وآدم سميث وفرانكلين وجيفرسون ولسنج وكانت.

(7) J.AC .Brown :Freud and Post-Freudians ,Penguin B ,1967 ,pp.164 – 149

(8) Erick Fromm ,To Have or To Be :Abacus ,London.1980 ,

(9) The Penguin Dictianary of Sociology.

(10) R.L.J Honson :Humanism and Beyond :United Church Press Philadelphia.1973 ,

(11) Malcolm Hamilton :The Sociology of Religim :Routledge ,London and U .Y ,1995 ,pp.164 – 158

(١٢) أتصور أن تعبير "منظومة انتماء" يعبر بدقة أكبر عما يعنيه فروم بالمنظومة "الدينية" خاصة أنه يضع كلمة "دينية" بين قوسين ليفرق بينها وبين الدين بالمعنى المألوف.

(13) Sergei Tokayeu :History of Religion :progress publishers ,Moscow ,1989 ,pp.29 ,25 – 18

(١٤) هانزر ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.

(15) Maicolm Hamilton :op.cit .pp.125 – 123

(١٦) فرانكفورت، فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، د. ت ص١٧، ١٨.

(17) Jean Piaget :The principles of genetic Epistemology ,Routledge and kegan paul ,London ,1972 ,chapter one.

(18) Corliss lamant ,Hvmanism as a philosophy ,philosophical library ,N .Y.1949 ,

(١٩) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية الوجودية في الفكر العربي، دار النهضة المصرية، ١٩٤٧.

(٢٠) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، ١٩٩٧، ترجمة هاشم صالح.

الفصل الثاني

قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي.. تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية

د. منى طلبة

أستاذة الأدب المقارن بآداب عين شمس

خلاصة تمهيدية

كان بزوغ القرآن في الثقافة العربية محورا أساسيا لانتقال هذه الثقافة من الوعي الشفاهي إلى الوعي الكتابي. ومن ثم أسس القرآن للقيم الإنسانية التي اقتضاها الوعي الجديد.

تمت هذه العملية تاريخيا من خلال قراءات ثلاث شهدها النص القرآني.

شكلت كل قراءة منها لحظة تحول كيفية في تطور الوعي العربي الإسلامي.

كانت القراءة الأولى هي كتابة الوحي التي افتتحت للمرة الأولى في التاريخ العربي وعيًا بمركزية الكتابة التي ارتبطت حينذاك بتلقي النص المؤسس للوعي والسلوك في المجتمع العربي الإسلامي. وهو التلقي الذي ارتبط بدوره، ومنذ البدء، بمبدأ تعدد القراءات وبجعل القراءة إلزامًا دينيًّا.

وكانت القراءة الثانية هي جمع القرآن في مصحف واحد، ورغم الاختلافات التي يمكن أن تنشأ عن تقييم مثل هذه العملية، فإنها أولًا تمت من خلال تحريات دقيقة إلى حد كبير للمصادر المتاحة، وثانيًا، وهو الأهم، أنها وحدت النص المركزي بصورة تجعل وحدة الأمة أمرًا ممكنًا.

وكانت القراءة الثالثة هي القراءة المؤسسة لبنية الثقافة والحضارة العربية فيما بعد. فضلا عن القيام بضبط النص القرآني، حيث نشأت حوله علوم مستقلة في مختلف المجالات. في اللغة والنحو والفقه والتفسير وعلم الكلام والفلسفة والعلوم والأدب والفنون. بل إن الأصول التراثية ما قبل الإسلامية شهدت هي نفسها عملية إحياء من خلالها تدوينها.

وبذلك شكلت تلك القراءة لحظة التأسيس الفعلي للوعي العربي الإسلامي في جميع المجالات.

وجدير بالذكر، أن القرآن ليس نصًا شفاهيًا تم تدوينه، بل هو يحمل خصائص كتابية في بنيته ذاتها. فهو يحمل عنوانًا، وينسب لمصدر مستقل، ويستخدم معجمًا كتابيًا في المفردات والصيغ. وحتى إيقاعاته شبه الموزونة إنما تشكل جملاً لحنية تخضع لمقتضيات تشكل المعنى اللغوي ذاته. وكل ذلك من خصائص البنية الكتابية وليست الشفاهية. ويترتب على ذلك، أن التعامل الملائم لطبيعة النص القرآني يجب أن يكون تعاملاً كتابيًا قائمًا على القراءة و التفكير والتحليل والتأويل وليس على التعامل معه كأيقونة أو تميمة أو مجرد موضوع تقديس.

وتتجلى النزعة الإنسانية في عمليات القراءة هذه بلحظاتها الثلاث؛ أولاً باشتمالها على تدوين التراث الإنساني؛ وثانيًا بإعلائها من قيمة الفرد، وثالثًا بتأكيد انتماء الفرد للجماعة، ورابعًا باستيعاب المسلمين للبنية الكتابية العميقة للقرآن. وخامسًا، وربما كان ذلك هو الأهم، بإبرازها للدور الإنساني في إعادة صياغة المقدس وفهمه وتأويله.

المحرر

يقوم هذا البحث على فرضية أساسية وهي أن بزوغ القرآن في الثقافة العربية كان محورًا أساسيًا لانتقال هذه الثقافة من الوعي الشفاهي إلى الوعي الكتابي؛ ومن ثم أسس القرآن للقيم الإنسانية التي اقتضاها الوعي الجديد، ولكن مثل هذه القيم قد نجدها في كل حضارة مرت بهذا الطور الانتقالي من الشفاهة إلى الكتابة، على اختلاف الأحداث التي مكنت لهذا التطور وتراوح زمانها.

لذلك رأيت أن أدفع بفرضية البحث إلى مدي أبعد مستكشفًا لخصوصية القرآن الذي لم يقف عند حد الانتقال بالثقافة العربية من وعي لآخر، بل جعل من الوعي الجديد فرضًا دينيًا من جهة، كما سمح بوعي وسيط يصل ما بين الوعيين الكتابي والشفاهي، (يقع هذا الوعي الوسيط في مقابل التضاد الثنائي الشائع والمعروف بالشفاهي/الكتابي ـ الذي قسم بمقتضاه العلماء الحضارات الإنسانية) من جهة أخرى.

وتتبع الدراسة أثر هاتين الخصيصتين في ذلك الثراء المعرفي الإنساني الذي أنتجته الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها منذ القرن السابع حتى القرن الثالث عشر الميلادي، وأثرهما أيضًا في انهيار هذه الحضارة وتدهور قيمها الإنسانية في الوقت ذاته.

بعبارة أخرى تهتم هذه الدراسة بوضع القرآن كنص مركزي في الحضارة الإسلامية، ومن ثم موقعه من ثلاث قضايا رئيسية متقاطعة هي:

١- قضية الشفاهية/الكتابية

٢- قضية المقدس /الإنساني

٣- قضية ازدهار وتدهور القيم الإنسانية، وما يختص به- في هذه العلاقة المتقاطعة ـ من خصائص مميزة.

وبذلك لا تحاول الدراسة الكشف عما يتيحه القرآن من إمكانات جدل جديد بين الشفاهة والكتابة، بين المقدس والإنساني، العقيدة والمعرفة فحسب، وإنما تمضي إلى منظور نقدي يقف على كل من التلقي الإيجابي ـ الذي يعتد بالوعي الكتابي وحده ـ والتلقي السلبي الذي يعتد بالوعي الشفاهي وحده، في قراءة القرآن، وأثر هذين النوعين من التلقي على بنية الثقافة العربية، وتناوبهما على مدى تاريخ هذه الحضارة، وما نتج عن هيمنة الواحد منهما على الآخر من ازدهار أو تدهور للقيم الإنسانية.

فما هي مسوغات دعوى الأصل الكتابي للقرآن؟ ولماذا يطابق الوعي القرآني جوهر القيم الإنسانية التي دعا إليها؟ وإذا كانت النزعة الإنسانية مفهومًا واسعًا مختلفًا باختلاف السياق الثقافي الذي يشملها، فبأي معنى يمكن تعريفها في إطار الوعي القرآني؟ هذه هي الأسئلة التي تحاول هذه الورقة تقصيها.

وقد زاوجت في هذا السبيل بين المنهج التاريخي والمنهج التأويل/ الهرمنيوطيقي، فتتبعت أولاً تاريخ كتابة وقراءة النص القرآني. ثم استقصيت الظواهر اللغوية الدالة على كتابية النص من داخل متنه. لأقف على القيم الإنسانية التي يتيحها لنا كل من تاريخ النص/ الاستقراء اللغوي لمادته/ والتأويل الكلي لمعناه الإنساني، كما تحقق، أو كما قد يعد بتحقق جديد له في الثقافة العربية الإسلامية.

أولاً: تاريخ كتابة وقراءة النص القرآني، القرآن نص (كتابي/قرائي)

١- كتابة القرآن

أ) الكتابة فى العصر الجاهلي

كان أمر الرسول بكتابة الوحي في عصره حدثًا منسجمًا مع طبيعة مجتمع ما قبل الإسلام وثورة عليه في الوقت ذاته. وبذلك كان هذا الاستكتاب نقطة التحول بالمجتمع العربي من الوعي الشفاهي إلى الوعي الكتابي. إذ كان العرب من الشعوب التي مارست الكتابة قبل الإسلام، وكان منشأ الخط في اليمن، وهو ما عرف بقلم المسند، أما الخط العربي أو ما يعرف بخط الجزم فهو مشتق من كل من الخط المسند اليمني، والخط الإرمي خط أهل العراق، والخط النبطي وهو خط أهل مدين في أعالي الحجاز. وقد كتب أهل مكة بخط المسند ثم بخط الجزم في وقت غير بعيد عن الإسلام فيما لا يمكن أن يرتقي عنه بأكثر من قرن. والجزم هو الخط الذي دوّن به القرآن وهو القلم الذي نكتب به اليوم. وكانت العرب قبل الإسلام تسمي كل من يقرأ ويكتب صابئًا، وكان عدد من الشعراء الجاهليين يقرأ ويكتب، ومن النساء من يحسن القراءة والكتابة، منهن الشفاء بنت عبدالله بنت عبد شمس القرشية وكانت من

عقلاء النساء اللاتي يقدمهن عمر بن الخطاب في الرأي، وكانت حفصة زوج الرسول، وأم كلثوم بنت عقبة وغيرهن يكتبن. وبعض أهل الأديان من الأحناف واليهود والنصارى كانوا يقرأون العبرانية أو السريانية. ومن أهل يثرب قوم يكتبون ويقرأون عند ظهور الإسلام، ومنهم كان كتبة رسول الله زيد بن ثابت وأُبَيّ بن كعب وغيرهما. وكان للرسول عدد من الكتبة: منهم من يكتب الوحي، ومنهم من يكتب له بريده ورسائله، ومنهم من تولى له تدوين المغانم وأمور الزكاة، ومنهم من اختص بكتابة عهوده إذا عاهد وصلحه إذا صالح. هذه بعض أخبار دلائل على شيوع الكتابة عند العرب.[١]

في المقابل، نجد أن الكتابة لم تكن تستخدم عادة عند أهل مكة إلا في أمور بعينها، منها تدوين أموالهم، وما يجمعون عليه وما يلزمون أنفسهم به من عهود في صحف ويختمونها بخواتمهم وأسمائهم، لتكون شواهد على عزمهم.[٢] ولم يعثر حتى الآن على أية مدونات جاهلية فيما قبل الإسلام اللهم إلا بعض شواهد القبور. كما تشكك العلماء في الروايات الخاصة بكتابة العرب لمعلقات الشعر الجاهلي فلو فعلوا لما اقتصر العلماء في الإسلام على إيراد الشعر رواية، وعلى رواية القصص والأمثال، وسردهم كل شيء يتعلق بأمر الجاهلية رواية، ولو كان لديهم تأليف منظم، لسار على هديهم من جاء بعدهم في الإسلام، ولسلكوا مسلكهم في التدوين، وحيث أن أحدًا لم يذكر اسم مدون من مدونات أهل الجاهلية، وحيث إن المسلمين لم يشرعوا بالتدوين إلا بعد حين، فلا يمكن لأحد أن يجزم بكل تأكيد على وجود تدوين عند الجاهليين، ولم نعثر على خبر يفيد أن أحدًا من الرواة والعلماء أخذ نص كلام حكيم من حكماء الجاهلية، أو خبرًا أو شعرًا من صحف جاهلية ورثوها من ذلك العهد.. كما اختلف في رواية الأخبار عن شعراء وخطباء الجاهلية، ولو كانت مدونة لما اختلف فيها.. وليس في الأخبار عن الجاهلية خبر يفيد أن السدنة أو غيرهم من الساهرين على الأصنام والأوثان وبيوتها، ألفوا كتبًا في الوثنية وفي أحكامها وقواعدها[٣] وهو ما يعني في النهاية أن الكتابة في هذا العصر كانت مقصورة على بعض أفراد من الطبقة المثقفة، وإلى أنها كانت مستخدمة في قضاء مصالح بعينها. فقد كتب أهل الجاهلية عهودهم ومصالحهم، لكنهم لم يمارسوا تدوينًا لأدابهم أو علومهم.

كانت الكتابة –إذن– معروفة في العصر الجاهلي ولكنها لم تكن منتشرة أو مشكِّلة –وهذا هو ما يهمنا– لبنية الوعي في هذا المجتمع. (فإذا كان بعض أهل القرى في عصرنا الحديث يعرفون الكتابة، فلا يعني هذا أن المجتمع القروي هو مجتمع ذو وعي كتابي). وإذا ما مضينا خطوة، لنتأمل المقدمات الطللية للشعر الجاهلي– وهي من الشواهد القوية التي استدل بها الباحثون على معرفة المجتمع الجاهلي بالكتابة، وذلك لكثرة ما ذكرت فيها ألفاظ الكتابة وأدواتها من أقلام ودواة وحبر.. الخ– ربما خلصنا إلى غير الآراء المؤيدة لشيوع الكتابة في الجاهلية، أو المنتصرة لفكرة إرهاص الشعر الجاهلي لكتابية القرآن.[٤] وخلصنا بالتالي إلى أن ثمة تصديًا

للكتابة والوعي الكتابي بوصفه وعيًا مشئومًا.

فالدكتور مصطفى ناصف في كتابه القيم «قراءة ثانية لشعرنا القديم» -والذي اتبع فيه منهجًا رائدًا في دراساتنا العربية، يصل ما بين الرمز الأدبي وبنية الثقافة المولدة له- أن تجديد الوشم وتجديد الوقوف على الطلل كتجدد الكتابة ينطوي على رغبة لا شعورية لإنبات حياة جديدة في المجتمع الجاهلي. ففي تجدد الوقوف على الطلل كتجدد الكتابة بعث للذاكرة؛ والذاكرة في الشعر الجاهلي حية نشيطة يبعث على نشاطها ما نسميه الدمن والآثار، فكل شيء عند الشاعر الجاهلي ينبض بروعة التذكر، وقدسية الذاكرة [٥]. وقدسية الذاكرة هذه- كما يرى الدكتور ناصف- تبين في العمق حرص الجاهلي على القيم العليا للمجتمع؛ فليس هذا الفن ضربًا من الشعور الفردي الذي يعول في شرحه على بعض الظروف الخاصة بشاعر من الشعراء، وإنما نحن بإزاء ضرب من الطقوس والشعائر التي يؤديها المجتمع أو تصدر عن عقل جماعي، إن صح التعبير، لا عن عقل فردي أو حالة ذاتية، والحق أن الشعر الجاهلي- كله- يوشك أن يكون على هذا النحو، بمعنى أن مراميه فوق ذوات الشعراء، هنا إذن قدر من المشاعر والأفكار التي يسهم في بنائها كل شاعر كبير والذي يلفت النظر هو أن فن الأطلال كغيره من فنون الشعر العربي في العصر الجاهلي ينبع من إلزام اجتماعي، فالشاعر من حيث هو فنان يوشك أن يكون ملتزمًا، ويأتيه هذا الالتزام من ارتباط غامض بحاجات المجتمع العليا..وعلى هذا فإن التقليد والتكرار يجب أن ينظر إليه نظرة تقدير واعتبار على أساس كونه مصالح عامة أو أهدافًا مشتركة.. فالشاعر حينما ينهض لكي يتذكر الأطلال يجد الماضي حيًا لا يزول. ذاكرة المجتمع قوية حساسة، وبعبارة أخرى، الشاعر موكل من قبل المجتمع في الاحتفال المستمر ببعث الماضي، وكأنما المجتمع الجاهلي كله يقوم بشعائر واحدة، وكأنما يشارك أفراده جميعًا في صلاة واحدة، كأنما يرتلون على الدوام أغنية الماضي، فالماضي في ذهن المجتمع حي لا يموت، ومن أكثر الأشياء بعثًا للتأمل حرص جماعة معينة هي الجماعة العربية قبل الإسلام على التذكر، واعتبار هذا التذكر نقطة بدء كل تأمل، ومبتدأ كل رغبة من الرغبات[٦].

يرى الدكتور ناصف الوقوف على الطلل كتجدد الكتابة، والوشم هو طقس ينبىء عن التزام جماعي بقيم القبيلة العليا التي يراد استعادتها، ومثل هذا الطقس هو موضوع التقدير والاعتبار؛ لأنه يؤذن بالنمو الجديد، وعلى ذلك فإن التكرار والتقليد هو اعتبار للمصالح العامة والأهداف المشتركة للمجتمع الجاهلي، وهذا ما يحتاج منا إلى مراجعة. فالمتأمل لفكرة النمو والذاكرة هنا لا يراهما على النحو الإيجابي الذي يراهما به الدكتور ناصف[٧]. فللنمو وجهان: واحد إيجابي حافز للوعي وللحركة إلى الأمام، وآخر ليس سلبيًّا تمامًا ولكنه نمو معلق -إن صح التعبير- يدور حول نص مغلق من حيث بنائه، ومن حيث وظيفته في المجتمع الجاهلي. كان في تكرار الذكريات-في تقديري- حياة مستقبلة دومًا لماضي المجتمع وتقاليده

بما هي عليه، أي بما يؤذن بحركة نحو الثبات. وكان استدعاؤه لهذا الماضي مرتبطًا بالبكاء على فواته وبالتساؤل الدرامي عن عبثية الحياة في تثبيتها لشكل بعينه دائم المسار من النمو إلى الذبول. والطلل والكتابة–في هذا الإطار– ليسا إلا ذريعة لاقتناص لحظة شفاهية، لحظة حيوية العيش الراغد التي قضى عليها بالحرب أو الجفاف والموت. وربما لم تكن هذه اللحظة الغائبة لحظة مثالية إلى هذا الحد. وربما انطوت هذه اللحظة – في حيويتها– على مبدأ زوالها من داخلها. ألم تكن قيم القبيلة العليا هي الإغارة ودفع المغير، ألم تكن قيم العدل والخير والكرم مدعاة للفخر في إطار الإخلاص التام للقبيلة والقسوة في الانتقام من القبيلة الأخرى التي تقاسمها القيم نفسها. إن الماضي الجاهلي المراد تثبيته، كان حافزًا على حركة مكررة أدرك الشاعر الجاهلي نفسه عبثيتها لأنها مولدة لحيوات متشابهة دائمًا هي أشبه بالموت المقيم، فلنتأمل هذه الأبيات:

سَلْ المنازلَ كيْفَ صَرْمُ الوَاصِل ... أمْ هلْ تبين رسومها للسائل
عرجت أسألها بقارعة الغضـا ... وكأنها ألواح سـيف ثامل
أورد حمير بينها أخـبارهـا ... بالحميرية في كـتاب ذابل
لا الدار غيرها بعدي الأنيـس، ... ولا بالدار لو كلمت ذا حاجة صمم
دار لأسماء، بالغمرين، ماثـلة ... كالوحي ليس بها، من أهلها، أرم
كوحي بالحجارة أو وشـوم ... أيدي» الروم « باقية النؤور
أو مذهب جدد على ألواحهن ... الناطق المبرور والمختوم

الرسوم لا تجيب السائل، وهي إن تكلمت فلن تغير من الأمر شيئًا، فالكتابة وحي متحجر، أو كتاب ذابل لا يبين ما به من معنى. والكتابة التي يراد إنطاقها، إنما هي استدعاء اللحظة الحية التي كانت اختزالاً وإشارة لها. فاللحظة الحية التي آلت لمجرد رسوم مذكرة بها، أو إلى مجدر طلل مشير إليها لم تكن هي ذاتها من القوة ومن الحيوية بحيث تدوم. تتحرك كل المعاناة الوجودية للجاهلي–إذن– بين حدين: حد اعتبار الكتابة استدعاء للحظة الحية الماضية. وحد تجدد الكتابة وتكرارها بما لا ينبئ عن جديد ولا يبشر بتواصل حقيقي.

وربما كانت كثرة الصور الحسية في الشعر الجاهلي تعبيرًا عن هذه الرغبة في رسم تفصيلات من الحياة بما يدعها تبدو ملموسة للعيان، لعلها تقوم وتدوم. ولكن هذه التميمة (الوشم، الكتابة، الطلل) الدالة على الغياب والحضور معًا، وهذه المنمنمات الدقيقة والصور الحسية المتلاحقة تنطوي في العمق على ندب متكرر. فما يراد تذكره وتجسيده وإحياؤه والتعصب له لا يوحي بالفعل، ولا يحرك ساكنًا، ولا يغير مقدرات الحياة الجاهلية، وكأنه تميمة لا تحصنا ضد نوازل الدهر، وإنما تزيدنا بقسوتها وعيًا.

للكلمة المنطوقة حضور حي مثير ومحرك للجماعات ولصوت النفس الداخلية، كمان أن التواصل الشفاهي يوحد الناس ويؤلف بينهم، ويضع التواصل بين البشر في إطار من الدينامية والدفء والتفاعل الشخصي، فالنظام اللغوي الذي يسود فيه الصوت يفضي إلى التوحيد. ولكن هذه الكلمة المنطوقة في إطار التنميط والانحياز القبلي تتحول بالناس إلى مجموعات متقاتلة؛ فالقيم العليا للقبيلة يتم تداركها في إطار منحاز ومن خلال حمى القبيلة الأقوى.

ويستعيد الصوت المنطوق في القصائد الجاهلية والأمثال والألغاز والأيام تمثيلية الماضي المثالي للقبيلة المنتصرة. فهي كلها نزاعة للمخاصمة والغلبة، تستخدم لجذب المستمعين إلى معركة لفظية أو ذهنية. وغالبًا ما يمهد القول بالوصف الحماسي للعنف الجسماني، إذ إنه لما كان التواصل اللفظي لابد أن يتم بالمشافهة المباشرة، بما يتضمنه ذلك من ينامیات الصوت في عملية الأخذ والرد، فإن العلاقة فيما بين الاشخاص تحتفظ بدرجة عالية من التجاذب، ودرجة أعلى من المنازعة. كما أن التهاجي والتفاخر يصبحان مناسبين للعالم الشفاهي المستقطب بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الأشرار والأبطال. حتى بدت القصائد وكأنها خصومات بين كائنات إلهية ذات أنساب عريقة حتى ولو لم يخل هذا الشعر الجاهلي من تأملات وأسئلة وجودية عميقة حول جدوى الموت والحياة في ظل قانون الصراع الثابت، وربما كان هذا سر جمال الشعر الجاهلي الذي يكشف لنا في العمق عن وجه حقيقي لكنه بائس من أوجه الوجود الإنساني.[٨]

مما يعني أن وعي الجاهلي بالكتابة كالطلل كان وعيًا مأساويًا في أعماقه، ساخرًا من مفارقة تثبيت خطوط الكتابة لصوت القائل وتعميتها عليه في آن. وكأن الجاهلي كان يأسف على أن الكتابة تمده بمادة اختفت من عالم الوجود، وإنها ليست أمينة في تجسيم الصورة المنطوقة كما كانت، بل ربما بدت الكتابة خادعة ومضللة، إن لم تكن ميتة أو صامتة عاجزة عن نقل الحياة إلينا في امتلائها. أما الصوت المنطوق فهو الشيء ذاته. أو كأن الشاعر كان يقاوم بنشيد الشعر رسم الطلل الصامت، ويتصدى بالشفاهة المصحوبة بالإيماءات والإشارات للكتابة التي تقوم بعملية تجريد للخبرة المعاشة، كما كان يحاول، من خلال تكرار الصوت من داخل أنماط حافزة للتذكر؛ عبارات إيقاعية متوازنة، وتراكيب لغوية مكررة داخل وحدات موضوعية ثابتة، أن يمسك بنموذج محافظ للحياة في وسط العدم المحيط، كان الصوت المنطوق يثبت نموذجًا للحياة.

هكذا بدا استدعاء الشاعر الجاهلي لصور الكتابة ومعجمها في المقدمات الطللية، سخرية ومقاومة للوعي الكتابي ولإرادة البناء، وابتكار الحياة كمعان جديدة. فكل بناء سيصير طللاً وكل معنى مستطرف مبهج سيصير تميمة، وكل رسم وخط هو إشارة صمّاء على شفاهية حارة قد تبددت وكان يُرجى دوامها، تزدوج بالإشارة إلى أن هذه الشفاهية لم تكن في الواقع إلا طللاً بالقوة. هذه الرؤية السلبية للكتابة هي ما ستتبدل بكتابة الوحي القرآني.

ب) كتابة الوحي

القرآن هو الكتاب الذي أنزل على رسول الله محمد بن عبد الله ٥٧١ م – ٦٣٢ م، منجمًا على مدى بضعة وعشرين عامًا ٦١١ م – ٦٣٢ م، وينفرد القرآن من بين النصوص الدينية المقدسة (القرآن والتوراة والإنجيل) بأنه كتابي الأصل، ونقصد بذلك أنه كتب زمن الوحي به وفي حياة الرسول نفسه. في حين أن كلا من العهدين القديم والجديد كتبا في زمن غير زمن الوحي بهما، وعلى لسان رواة عن أنبياء اليهود، وعن المسيح.

أما رسول الله محمد، فكان ما أن ينزل عليه شيء من القرآن، حتى يدعو الكتبة لكتابة الآيات على العسب (جريد النخل) واللخاف (حجارة بيضاء عريضة)، ورقاع من الجلد. كان القرآن قد كتب كله في عهد الرسول، لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور[٩]. وقد نزلت آيات القرآن متفرقة، وتولى الرسول ترتيب الآيات في السور في زمن لاحق على زمن النزول، وهو ما يعرف في كتب التراث بتأليف القرآن. فقد كان الرسول يأمر الكتبة بوضع الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا. وكانت عمليتي الكتابة وترتيب الآيات في سور هذه، مشفوعة بحفظ الرجال الشفاهي لها في عهد الرسول. ومنهم من يحفظ آياته متفرقة. ومنهم من يحفظه سورًا كاملةً، وأندر منهم كان الحفظة الكتبة الذين يحفظون القرآن كله أو بعضه ويكتبونه. حرص الرسول –إذن– على استكتاب القرآن وتأليف السور ولم يأمر بتحفيظه، فقد رويت –في هذا الشأن– روايات كثيرة عن صعوبة حفظ القرآن، إذ كان الحفظ مرتبطًا بتفهم المعنى، وروي أن ابن عمر قد قام على حفظ البقرة ثماني سنوات، ذلك أنه إنما كان يحفظ، ولا ينتقل من آية إلى آية حتى يفهم. كما لم يأمر الرسول بجمع القرآن، وهو ما يفسره الزركشي بقوله إن السور لم تجمع في مصحف واحد لما كان يترقبه الرسول من ورود ناسخ لبعض أحكامه وتلاوته[١٠].

وبذلك مات الرسول والقرآن منسوخ في صحف متفرقة، مؤلف في سور، ومحفوظ في صدور الصحابة وجماعة المسلمين. بعبارة أخرى توفي الرسول ولدينا النسخة الكتابية الأصلية للقرآن، لتبدأ فيما بعد مراحل متعددة لما أسميه قراءة المسلمين للقرآن. وهو ما انتقل–بالكتابة والقراءة، المقدس والإنساني– نقلة هائلة في الوعي. إذ أن أمر كتابة القرآن– منذ الوحي به– كان ملازمًا لأمر قراءته. وبهذا دخل القرآن بالوعي إلى مرحلة جديدة يصبح فيها الإنسان هو القارئ للمقدس وليس المتجسد فيه أو التابع لتعاليمه. بعبارة أخرى كان القرآن توكيدًا على الجوانب الإيجابية للكتابة بوصفها مادة تأمل وزناد اجتهاد القراء.

بكتابة القرآن في الصحف الأولى، أصبح الماضي هو ماضي الكتابة، فالمستدعي هنا نص مكتوب لا يمكن تكراره(فهو وحي إلهي)، أو البكاء على فوات لحظة انبثاقه (لأنه أنزل على نبي واحد به ختمت النبوة فما من نبي بعده). وبهذين الشرطين قضى مرة واحدة وللأبد

على تقديس اللحظة الشفاهية الحية، بوصفها لحظة لا يمكن تكرارها، ومن ثم البكاء على فواتها. فصوت الوحي لا يمكن سماعه إلا من خلال القراءة. وعلى هذا لم تعد الكتابة شيئًا زائدًا على الوجود الشفاهي الأصيل، بل هي وسيلتنا الوحيدة للتعرف على هذا الوجود في أعماقه. كان الماضي الشفاهي الجاهلي ملازمًا للشعور بالفقد، أما الماضي الكتابي للقرآن فكان ملازمًا للشعور بالبحث عن الأفضل، باعثًا للتعالي عما كان وعما هو كائن. العلاقة بالماضي في الحالين مختلفة، والجهد الإنساني المبذول في إطارهما مختلف، ومعنى المقدس والإنساني مختلف. فالماضي الجاهلي مقدس ومحفوظ بقدر ما تكرره الذاكرة أو بقدر ما يتم تعديل الصيغ والموضوعات بما لا يزيحها أو يحل مواد جديدة محلها، لترسخ كالحجارة. والماضي الكتابي القرآني مقدس بقدر ما تتنافس الجهود لفهمه واستيعابه والوصول إلى كامن معناه. والقيم العليا للأمة الملتفة حول النص في حاجة دائمة للاستقراء لا للاسترجاع، فماضي الكتابة هو المبتدأ لمشروع لم يتم بعد. هنا بالتحديد تكمن أهمية الثورة التي حققها الوحي الكتابي للقرآن في المجتمع الشفاهي. فالكتابة هنا ليست مبعث الشؤم، وإنما محط التفاؤل بالبحث عن المجهول الذي يعتقد في وجوده.

وشتان ما بين التوحد العربي للغة الشعر المنشد في الأسواق قبل الإسلام، والتوحد العربي الإسلامي حول نسخ القرآن بين دفتين في عهد عثمان بن عفان. وفارق أي فارق بين الالتفاف حول الصيغة الشفاهية الحية المكررة لقيم الجد الأعلى للقبيلة الجاهلية، وبين الالتفاف حول القرآن» النص المكتوب» من خلال القراءة المتنامية له في الأمة الإسلامية. إن الذين يجعلون من الماضي الجاهلي (الكتابة الطلل) أصلاً للوعي العربي الإسلامي (الكتابة المقروءة)، لا يدركون أبعاد الانقطاعة التاريخية والثقافية التي حققها القرآن، وقيمة هذا التحول الهائل للمجتمع العربي بمقتضى كتابة الكتاب.

بهذا المعنى نفهم لماذا قاوم الجاهليون دعوة الدين الكتابي الجديد، ففيه تفتيت لماضيهم الشفاهي، ولنموذج الحياة المقدس في حمى القبيلة، ونفهم أيضًا لماذا كان الأمر بالقراءة هو أول ما نزل به الوحي، ولماذا كلف الرسول القارئين والكاتبين من أسرى بدر بأن يعلم كل واحد منهم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة فداء لنفسه من الأسر. ولماذا أمر الشفاء بنت عبد الله بتعليم حفصة الكتابة. لقد كان الحرص على تعلم القراءة والكتابة على إطلاقهما، حتى وإن كان المعلمون من كفار أسرى بدر، تكليفًا معرفيًا في الأساس. ولم تترك لنا روايات التاريخ العرب أخبارًا عن أمر الرسول بتحفيظ القرآن (كما هو الحال في كتاتيبنا الآن، فهي مما استحدثه الأمويون) – إذ كان في هذا التحفيظ استبقاء للوعي الشفاهي الجاهلي الذي أراد الرسول تجاوزه. وكأن استتباب الوعي الكتابي وشيوع المعرفة باللغة بين جموع المسلمين هو ما كان يلزم الرسول لتتمة معنى النص الموحى به إليه. ففي هذه الكتابة وهذه القراءة مكمن الثورة على المجتمع الجاهلي الشفاهي الذي تصدى للوعي الكتابي مكرسًا لصنمية القيم العليا للقبيلة المستبدة.

ج- كتابة القرآن وتدوين التراث الشفاهي

لا شك أن القرآن -في جمعه بين الثابت الكتابي والمتحول القرائي- شكل البنية العميقة لانطلاق أضخم حركة تدوين عرفها التاريخ. إذ اقتضت كتابية القرآن الملزمة بالقراءة معرفة لغة الكتاب، والأديان السابقة عليه، والأصوات التي رددتها كلماته ـ والسياق التاريخي للمتلقين له.. الخ. ومن ثم طال الأمر بالقراءة كافة ضروب المعارف السابقة؛ فكان التدوين منذ القرن الثاني للهجرة للشعر الجاهلي، ولأقوال الكهان وقصص أيام العرب، والقصص اليهودي، وأحاديث الأعراب، ولهجات العرب، وحكايات الأصنام ونسب القبائل، ومغامرات الشعراء.. إلخ.

وبدا نشاط المسلمين المذهل في مجال التدوين- الذي بدأ منذ القرن الأول، واتسع في منتصف القرن الثاني للهجرة- وكأنه استكمال لأدواتهم اللازمة لطاعة الأمر الديني بقراءة القرآن. وهو ما دفعهم إلى تدوين أقوال الرسول وسنته على الرغم من نهيه عن ذلك، إذ قال» لا تكتبوا عني شيئًا غير القرآن»[١١] وربما كان الرسول يخشى أن يختلط قوله وسنته بالقرآن المكتوب وأن تصبح لهما القداسة نفسها. وربما أيضًا كان على حق في ذلك، فقد ترتب على تدوين روايات الحديث على تضاربها مشكلات جمة في الثقافة العربية. ومع ذلك لم يمتثل المسلمون للأمر النبوي. وكانت إرادة التدوين استجابة مجتهدة من قبلهم لمقتضيات الوعي الكتابي الجديد. وقد أمكن -بالفعل- الاستضاءة بالحديث والسنة في تفسير العديد من المواضع في القرآن.

ولنا أن ننظر الآن إلى الروايات والأخبار التي شكلت عصب حركة التدوين -لابوصفها توثيقًا للحدث، أو دليلاً صادقًا عليه، أو مدعاة للتشكيك في حدوثه. ولكن بوصفها مهمة شاقة من قبل علماء حملوا على عاتقهم رسالة التحول بكل تراث الأمة الشفاهي إلى تراث كتابي. فحفظوا تراثًا كان مساره الضياع الحتمي في غياهب الشفاهة. وقدموا من خلال تسجيلهم لمختلف الروايات شاهدًا على أمانة الجمع لكل المسموع الصالح منه والطالح، وشاهدًا آخر على عسر التحول بالمنطوق الإنساني إلى مكتوب محفوظ. أيًا كانت تحفظاتنا على مساوئ الجمع، وعلى ما يشوب هذه الروايات من كذب أو خرافة أو تلفيق وانتحال لأغراض ومصالح سياسية خاصة.

وقد فطن المسلمون أنفسهم إلى مخاطر الجمع الشفاهي للأحاديث والأخبار والشعر، وأدركوا أن التنكر التام لهذه الروايات كالتصديق التام بها جميعًا، ليس من العلم والحكمة في شيء، وأن ضبط المادة الشفاهية هو الخطوة اللازمة لممارسة وعيهم الكتابي التحليلي، ومن ثم تعددت مناهجهم في ضبط الروايات والأخبار ما بين:

١- الاعتداد بشخص الراوي وهو ما عرف بالجرُح والتعديل

٢- او الاعتداد بمتن الرواية ذاتها واختبار صدقها أو كذبها بحسب مضمونها.

٣- أو تحقيق لغة الرواية بمطابقتها بلهجات العرب وقواعد النحو والصرف، والتمرس بأساليب الشعراء. ويعتمد عمل البخاري م (١٩٤ م) في جمع الحديث على المنهج الأول، فمن بين ٦٠٠٠٠٠ حديث مجموع، لم يقر إلا ٧٢٧٥ حديثًا صحيحًا، وقد طرح ابن حجر العسقلاني في شرح البخاري المكررات واختصر صحيحات البخاري إلى ٢٠٠٠. كما قسم البخاري الأحاديث ما بين صحيح ومتواتر وضعيف بحسب الثقة في شخص الراوي وصحة انتقال الرواية عنه إلى من يناظره في الثقة به. وقد برع أبو العلاء المعري في المنهج الثالث الخاص بالدرس اللغوي للروايات الشفاهية الخاصة بالشعر، فرد العديد منها وأقر أخر في رسالة الغفران.

وربما كنا في عصرنا الحديث، في حاجة ماسة إلى مناهج جديدة لقراءة المرويات العربية، مناهج نستفيد فيها بالمنجزات الحديثة في علم الكشوف الأثرية وعلوم اللغة والتاريخ والنقد، متسائلين عن مصداقيتها التاريخية بعرض بعضها على بعض بحسب ما تكشف لدينا من وثائق جديدة، كما نجد مثلاً في الكتاب القيم «تاريخ العرب قبل الإسلام» للأستاذ جواد علي. وربما من المجدي أن يدور سؤالنا المعاصر لهذه الروايات حول البنى الثقافية الكامنة خلف ظاهرها المتناقض أحيانًا والمتوافق حينًا. نبحث من خلالها عن تأويل جديد لبنيتها الحكائية والمجازية وما يشيع فيها من استعارات مختلطة بالوقائع التاريخية. وربما تفيد الدراسة الموازنة بين مجموع الروايات في تناقضها وتفاوتها ما بين الصحة والشذوذ في الاستدلال على ما كان يعتمل الثقافة العربية من عناصر متضادة متصارعة.

ما يهمنا في هذا المقام هو الإشارة إلى أن كتابة القرآن استدعت تدوين المعارف الشفاهية بوصفها مواد معينة على قراءة النص، واستحداث مناهج لضبط هذه المعارف دخل بها جميعًا إلى حيز التراث الإنساني المكتوب.

د- الخلاصة: نتائج كتابية القرآن بين السلب والإيجاب

اقتضى النص القرآني المكتوب زمن الوحي به وعيًا كتابيًا بالتراث الشفاهي والمعارف السابقة عليه بما فيها تلك المضادة له؛ ومن ثم تمكنت الثقافة العربية مجملة- وليس النص الديني المكتوب فحسب- من الدخول إلى حيز التاريخ والقراءة. وبذلك تحقق مع القرآن الشرط الأول من شروط النزعة الإنسانية، وهو الاعتداد بالتراث الماضي بشكل مختلف عن ذلك الاعتداد الجاهلي القبلي: فهناك نزعة إنسانية في كل مرة ينسحب فيها العقل الإنساني إلى أبعد نقطة في ماضيه ليتخذ منها نقطة انطلاقه. وفي العلوم يحدث أحيانًا أن الفرضية التي تصنع ثورة في مجال العلم تكون مرتكزة على بعض المباديء القديمة المهملة أو حتى القليلة القيمة.

وبعيدًا عن أن يكون مثل هذا الانسحاب امتدادًا للأفكار الماضية، يكون هدف الدرس الإنساني ووظيفته هو قلب هذه الافكار والإطاحة بها أو دفعها بقوة.. لابتكار ماهو جديد دومًا[١٢].

لقد أتاحت كتابة القرآن المجال واسعًا لتحقق علاقة إنسانية جديدة بالزمن والمعرفة كما سبق التوضيح. غير أن بعض المسلمين في تدوينهم للمعارف الشفاهية بمقتضى الوعي الكتابي الذي أرساه القرآن، قد أكسبوا هذه المدونة الشفاهية قداسة مناظرة لقداسة الكتاب الديني. فحولوا القصيدة الجاهلية إلي قرآن، كما حولوا القرآن إلى قصيدة جاهلية. بعبارة أخرى امتد بعض المسلمين بالنص المقدس الكتابي إلى رحم شفاهي يمتد منذ العصر الجاهلي وحتى عصر الصحابة مما عرف في تاريخ الثقافة العربية بـ « عصور الاحتجاج». وتم تمثل هذه الحقبة كماض أو كأصل حيوي للقرآن. ينطبق عليه ما ينطبق على الماضي الجاهلي القبلي. وهكذا بدلاً من أن تخلق كتابة القرآن نصًا كتابيًا طليقًا من السياق. أثبت السياق الحيوي الماضي الذي نزل فيه القرآن كماض طللي يبكي على فواته ويرجي تكراره مثله في ذلك مثل القصيدة الجاهلية. وهكذا تراجعت المساحة الإنسانية الجديدة التي اكتسبها القرآن بكتابيته أمام استرداد العقلية الجاهلية لماضيها وتراثها ووعيها الشفاهي القبلي الجاهلي وتثبيتها له كأصل للقرآن. مما أخلى هذا التراث الجاهلي نفسه من تجربته الإنسانية العميقة التي أثبتتها له الكتابة، وأدى إلى تقديسه كنص مرهص أو مواكب للقرآن.

بعبارة أخرى شكل كل التراث الشفاهي الشعري والخبري والمروى الذي تم تدوينه وعيًا شفاهيًا بالقرآن، وتقديسًا صنميًا لكل القيم العليا للقبيلة التي أرادت كتابية القرآن تحطيمها هذا من جهة. ومن جهة أخرى كانت هذه المادة التراثية المدونة أداة لازمة لتقدم العلوم العربية وانطلاقها. ولو اقتصر الأمر على الاستفادة من تدوين هذا التراث الجاهلي، والمادة الشفوية للصحابة والمفسرين الأوائل بوصفها مادة معرفية معينة على القراءة، دون تثبيتها كماض مواز في قداسته للنص الديني، ربما لسارت المسيرة الثقافية الدينية الإسلامية مسارا مغايراً. ومثل هذا الجمع الواسع يعد نقطة قوة في الثقافة العربية، لكن المنقول من التراث الشفاهي السابق على النص والحاف به بدا في كثير من الأحيان مقدسًا من دون النص وحالاً محله. وهكذا مضى بعض المسلمين بكتابية القرآن في اتجاه عكسي لما كان يراد بها من انطلاق نحو مستقبل القراءة. ومن هذه الزاوية لم تستطع الثقافة العربية الخروج من أسر هذه الازدواجية، تعتملها الذاكرتان معًا؛ الذاكرة الجاهلية الشفاهية المكررة للنص النموذج والتي تنطوي على نزوع للمنازلة، ولجذب الآخرين إلى معركة لفظية، وإلى حفز الجمهور للاستجابة بحماسة عالية لما يقال، والذاكرة الكتابية القرآنية المنفتحة من قلب النص النواة على مستقبل القراءة، والتي تنطوي على التجريد الذي يبعد المعرفة من ساحة النزال[١٢].

على هذا بدأ إقرار النبي لمبدأ تعدد القراءات في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام وكأنه تنبؤ بالهجمة الشفاهية الجاهلية على النص المقدس. فكأن النبي بهذا المبدأ المهم قد أراد أن يتمم

أمر كتابة القرآن، وأن يحرره من صنمية النموذج الجاهلي ومن الحركة النادبة المكررة والمتعصبة المنبثقة عنه، وأن يؤسس في النهاية للحركة الإنسانية المنبثقة عن الذكر القرآني بوصفها حركة متنوعة مجتهدة تقدس النص، وتصله بواقعها القرائي وطموحها المتعالي الغائي.

قراءة القرآن:

القراءة الأولى للقرآن:

القراءة على أحرف سبعة والانتقال من سلطة القبيلة إلى سلطة الفرد:

تمت كتابة النص القرآني في مجتمع وثني، يعرف الكتابة ولكنه غير ذي وعي كتابي، وبذلك انفرد القرآن كنص ديني مكتوب بدور مركزي في ترسيخ ظاهرة الكتابة والقراءة. وإلى التحول بتميمة الحروف إلى حيوية الفهم الإنساني. وقد اقتضت مركزية النص المكتوب خلافًا من نوع جديد، مغايرا للصراع بين القبائل ألا وهو التنوع والاجتهاد في قراءة الفرد كدحًا إلى المتعالي، إلى الله. ولا شك أن القراءة تتضمن شفاهية ما، ولكنها شفاهية من نوع خاص: شفاهية الأداء الجهري أي التمثيل الصوتي للمادة المقروءة، أو الأداء الصامت أي تمثل الصوت الداخلي المتأمل أو المحاور لهذه المادة. وفي الحالين ترتبط القراءة بفهم القارىء للمعنى. بعبارة أخرى لايستقل الصوت بذاته في القراءة، ولكن يقوم بدور الوسيط بين ذاكرة الكلمة المنطوقة القابعة في منطقة اللاوعي، وبين القراءة التي تعيد تحليل الكلمة وبناء المعنى في منطقة الوعي. فالصوت المصاحب للمادة المقروءة -سواء أكان أداء داخليًا مهموسًا أم جهريًا- يوازن بين المسموع والمرئي، بين الكلم الأثر وبين إعادة تركيبه في شكل الخطاب. هناك صوت من الذاكرة تستبقيه القراءة، ولكن هذا الصوت المقيد بالصيغة والتكرار والنزال في إطار الشفاهية المحضة، يصبح في إطار القراءة صوتًا مقيدًا بالبحث والتفسير لمعنى النص المكتوب.

إن الكلمة المنطوقة المرتبطة بالقراءة تعيد تشكيل ذاتها كوسيط لتحليل المعنى[١٤]. وفي القراءة تصبح الذاكرة مدمجة بعملية الوعي والتحول وغير منفصلة عنها. ومن هنا نستطيع التمييز بين القراءة السطحية التي تهتم بإعادة منطوق الكلمات، وبين القراءة العميقة التي توازن بين المنطوق والمكتوب، بين الذاكرة والتحليل، بين الوعي المكبوت أو المنسي والوعي المستعيد لهذا الوعي ليواجهه. مثل هذه القراءة تنحو أكثر فأكثر نحو كتابية الكلمات، أي نحو ما تبين عنه من توسع وابتكار للحقل الدلالي والفكري. ببساطة القراءة لا تصادر على الصوت الآتي إلينا من بعيد، ولا تكرره، ولكنها تتفكره. وبذلك يصبح التحليل أو البحث عن المعنى في القراءة ضربا من المعرفة المقاومة للرغبة في الكلام، فما يستعاد من غياهب النسيان أو الكبت

يوضع وفي اللحظة نفسها على طاولة الوعي. وعلى هذا تصبح مسيرة القراءة العميقة المتجددة موازية لتحقق فضيلتي المعرفة والترقية للنفس معًا. كما أن الفرد يقوم بدور مهم في الفهم عن النص المقروء، في حين أن تلقي الصوت الخطابي أو الإنشادي في إطار الجماعة له خصيصة التوحيد والنفاذ إلى داخل النفوس، وتقوم فيه الذات بدور محدود.

وبهذا المعنى نفهم كيف كان إقرار الرسول لمبدأ تعدد القراءات – وهو ما أسميه بالقراءة الأولى للقرآن – ترسيخًا لكتابية النص، وتأسيسًا لدينه الجديد كعلاقة بين الإنسان والمقدس، قوامها المعرفة والترقية المستمرة للنفس، علاقة يقوم فيها الفرد والضمير (لا القبيلة أو الكهنوت أو سلطة التقاليد) بالدور الفعال في إطار الجماعة الملتفة حول الكتاب. فكل قراءة جادة تشكل ضميرًا للقارئ وتقوي لله. إذ إن كل قراءة تنطوي على خطر وضع ذاتها موضع تساؤل ـ مما يفسر هذا الخوف من القراء.[١٥] وكل قراءة في النهاية لا تعدو أن تكون تفسيرًا للمقروء، مما يجعل الكون كله كتابًا، والنشاط المعرفي الإنساني كله في بحثه عن القانون المتحكم في ظواهر هذا الكون أو فى تطلعه لمعناه ليس في العمق إلا نشاطًا قارئًا مفسرًا للمادة المعطاة، خاضعا لحدود التفسير الموجودة من داخل الكون النص أو من خارجه (أي السياق) الذي تتم فيه القراءة، وطامحًا مع ذلك لتجاوز الحدود وللمزيد من الكشف عن معنى النص وقانونه. معنى موجود ولكنه ليس ذا طبيعة كلية مطلقة لدى فرد بعينه أو جماعة بعينها. موجود وإلا ما تحدثنا عن المعنى المغلوط، ولما رفضنا التيه في غياهب المعنى المختلف إلى ما لانهاية. فثمة وجود للحقيقة يحفز الجهود للمعرفة، ويتعالى بكل العصور وبكل القراء المفسرين نحو غاية بلوغ الحق والله حق، أما سمة كل قراءة فهي من جهة ترقية لنفس الفرد الإنسانية، ومن جهة أخرى هي محاولة للبحث عن الحق. كان هذا هو المعنى الذي أراد الرسول تأسيسه بجواز تعدد القراءات.

وقد سبق وأوضحنا أن القرآن نص كتابي الأصل ملزم بالقراءة، كتبت آياته وألفت سوره منذ الوحي به، وعلى هذا كانت النسخة المكتوبة على عهد رسول الله هي المادة الأصلية لنشاط قرائي إنساني متوالٍ من قبل المسلمين. نشاط انقسم ما بين قراءة التحقيق. وقراءة التفسير للنص المقدس، وقراءة توليد العلوم المستقلة عنه كما سوف نرى. وسوف نستعرض قضية القراءة الأولى للقرآن ـ أو ما عرف بتلاوة الأحرف السبعة من خلال النظر في ثلاثة أنواع من النصوص: الأول خاص بأحاديث الرسول عن هذه التلاوة، والثاني خاص باجتهادات المسلمين في تفسير معنى الأحرف السبعة، والثالث خاص بمعارضات المعارضين لهذه التفسيرات. وبعد هذا العرض أقدم تأويلي الخاص لهذا الحديث، والذي يتضمن تعريفًا بنظرية القراءة التي أقرها هذا الحديث، وأراد بها قيمًا إنسانية معرفية ودينية جديدة في الثقافة العربية والعالمية.

الأحاديث:

- قال رسول الله: أقرأني جبريل على حرف فراجعته، ثم لم أزل استزيده فيزيدني، حتى انتهى إلى سبعة أحرف.
- قال رسول الله: إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرءوا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب، ولا ذكر عذاب برحمة.
- وفي حديث عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزم يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها – وفي رواية: على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها ؟ فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم: أرسله، إقرأ، فقرأ القراءة الأولى التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال هكذا أنزلت، ثم قال لي اقرأ، فقرأت. فقال هكذا أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرءوا ما تيسر منه.
- لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فقال: يا جبريل، إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجوز والشيخ الكبير والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتابًا قط، فقال يا محمد، إن القرآن أنزل على سبعة أحرف.
- قال الرسول: فإني أرسل إليَّ أن اقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه: أن هوّن على أمتي، فرد، إلى الثالثة: إقرأه على سبعة أحرف، ولك بكل رَدّة رَدَدْتُكها مسألة تسألنيها، فقلت: اللهم اغفر لأمتي ، وأخرت الثالثة ليوم يرغب إليّ الخلقً كلهم، حتى إبراهيم عليه السلام (١٦)

اجتهادات المسلمين فى تفسير الحديث:

اختلف المسلمون في تفسيرهم لمعنى الأحرف السبعة التي يقرأ بها القرآن، فذهب بعضهم إلى أن المراد بها التوسعة على القارئ وعلى أمة المسلمين. واختلف هؤلاء في معنى الحرف، فهو عند الخليل بن أحمد: القراءة، وعند الطبري: البيان، وعند أبو جعفر بن سعدان النحوي: المعنى والجهة. وذهب آخرون إلى أن المرابد بها هو حصر القراءة على سبعة أوجه اجتهدوا في تعريفها، واختلفوا فيما بينهم، فمنهم من جعلها باقية، ومنهم من قصرها على مرحلة بعينها نسخت بالقراءة الأخيرة للقرآن التي عرضت على الرسول في العرضة الأخيرة قبل وفاته، أو نسخت بالحرف الذي كتب عليه عثمان المصحف.

واختلف هؤلاء في تفسير المراد بالسبعة أحرف على الحصر. فهي عند فريق:

١-ما تتغير حركته ولا يزول معناه مثل: هن أطهرُ لكم/ وهن أطهرُ لكم.

٢-ما يتغير معناه لاختلاف الحركات ولا تتغير صورته، مثل: ربنا باعَدَ بين أسفارنا / باعِدْ بين أسفارنا (فعل ماض أو فعل الدعاء).

٣-ما يتغير معناه لاختلاف الحروف، مثل كيف ننشزها/ننشرها.

٤-ما تتغير صورته ولا يتغير معناه مثل: كالعهن المنفوش / كالصوف المنقوش.

٥-ما تتغير صورته ومعناه، مثل: طلح منضود / طلع منضود.

٦-ومنها الزيادة والنقصان، مثل « الله الغفور /إن الله هو الغفور».

٧-ومنها التقديم والتأخير، مثل: وجاءت سكرة الموت بالحق / وسكرة الحق بالموت.

- وهي عند فريق ثانٍ عبارة عن تقسيمات موضوعية لمعاني القرآن، فهي تنطبق على سبعة موضوعات فيه: الأمر والنهي، الوعد والوعيد، الحلال والحرام، المحكم والمتشابه، والأمثال.

- وهي عند فريق ثالث المطلق والمقيد، العام والخاص، النص والمؤول، الناسخ والمنسوخ، المجمل والمفسر، المحكم والمتشابه، الاستثناء وأقسامه في القرآن.

- وعند فريق رابع يتصل المراد بالأحرف السبعة ببلاغة النص، فالأحرف السبعة هي الحذف والصلة، التقديم والتأخير، القلب والاستعارة، التكرار، الكناية والحقيقة والمجاز، المجمل والمفسر، الظاهر والغريب.

- وعند فريق خامس المراد بها لهجات قبائل العرب المختلفة التي نزل بها القرآن؛ فبعضه نزل بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، ولغة تميم، وأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر.

- وعند فريق سادس: هي سبعة أوجه ممكنة للإعراب بالنصب والجر والرفع، والتنوين بالنصب والجر والرفع، وسابعها الجزم.

- وعند فريق سابع: هي طريقة تلاوة وكيفية النطق بها من إظهار وإدغام، وتفخيم وترقيق، وإمالة، وإشباع، ومد وقصر، وتخفيف وتليين، وتشديد.

- واتصل المراد بالأحرف السبعة عند الصوفية بأحوال القاريء: الزهد والقناعة مع اليقين، الحزم والشدة مع الحياء، الكرم والفتوة مع الفقر، المجاهدة والمراقبة مع الخوف، الرجاء والتضرع والاستغفار مع الرضا، والشكر والصبر مع المحاسبة والمحبة، والشوق والمجاهدة. (١٧)

المعارضات:

ووجهت هذه الاجتهادات المحددة للمراد من القراءات السبعة بموجة من الاعتراضات التي رأت فيها تبديدًا لقوام النص، وتفتيتًا لوحدة اجتماع المسلمين. ومع ذلك لم تستطع هذه المعارضات إلا إبداء المخاوف إزاء إطلاق مبدأ تعدد القراءات على هذا النحو، ولكنها لم تجازف أبدًا بإلغائه، وفي ذلك يقول الزركشي: هذه الوجوه هي القراءات السبع، فإنها كلها صحت عن رسول الله، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف، وهذه القراءات السبع اختيارات أولئك القراء، فإن كل واحد اختار فيما روى وعلم وجهه من القراءة ما هو الأحسن عنده والأولى، ولزم طريقة منها ورواها وقرأ بها، واشتهرت عنه، ونسبت إليه فقيل حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد منهم حرف الآخر ولا أنكره، بل سوغه وحسنه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روى عنه اختياران أو أكثر، وكل صحيح.

كما عورض الاجتهاد بتصنيف السبعة أحرف تصنيفًا موضوعيًا، فيرى ابن عبد البر أن تأويل المراد بالسبعة أحرف على أنه حلال وحرام، محكم ومتشابه وأمثال.. إلخ، هو تأويل فاسد، لأنه لا يجوز أن يقرأ القرآن على أنه حلال كله، أو حرام كله، أو أمثال كله. وقال الماوردي هذا القول خطأ لأنه صلى الله عليه وسلم أشار إلى جواز القراءة بكل واحد من الحروف، وإبدال حرف بحرف، وقد أجمع المسلمون على تحريم إبدال آية أمثال بآية أحكام.

- وفي السبعة أحرف بمعنى لهجات العرب المختلفة، أنكره ابن قتيبة وغيره وقالوا: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش. واعترض المعترضون على قول ابن قتيبة هذا، وقالوا إن ما نقل عن عثمان معارض لما سبق بأنه نزل بلغة قريش. وقد أشكل هذا القول على بعض الناس فيقول: هل كان جبريل عليه السلام يلفظ باللفظ الواحد سبع مرات ؟ فيقال له: إنما يلزم هذا إذا قلنا: السبعة الأحرف تجتمع في حرف واحد. والمقصود هنا أن نطق جبريل للحرف يتضمن إمكانية نطقه بسبع صور مختلفة.
- وفي القول إن المراد سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة كأن يقال: كلما أضاء لهم مشوا فيه / سعوا فيه. فقال أبي بن كعب: قلت غفورًا رحيما، أو قلت سميعًا حكيما، أو قلت عزيزًا حكيما، أي ذلك قلت فإنه كذلك، وروي عن ابن مسعود أنه كان يقرا للذين آمنوا انظرونا/ امهلونا، أخرونا، ارقبونا. وقال أبو عمرو تعليقًا على هذا: إنما أراد ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها أنها معانٍ متفق مفهومها، مختلف مسموعها، لا يكون في شيء منها معنى وضده، ولا وجه يخالف معنى وجه خلافًا ينفيه ويضاده، كالرحمة التي هي خلاف العذاب وضده [١٨].

تأويل الحديث:

أيًا كان اختلاف روايات حديث إجازة الرسول للقراءات المتعددة للقرآن- والتي سبق عرضها-، فما يهمنا منها هو ما يتيحه اختلافها هذا من تأويل لمعناها. تستوقفنا في البدء ألفاظ بعينها تكررت في هذه الأحاديث هي: الرقم سبعة، ولفظ القراءة، ولفظ الحرف، والتهوين على الأمة والغفران لها، وشمول هذه الأمة للخلق جميعًا حتى إبراهيم عليه السلام. والمتأمل لهذه الكلمات في محموع سياقاتها يجدها متداعية المعنى تتمحور حول فكرة رئيسية هي إقرار مبدأ تعدد القراءات، كما أنها تعرف هذه القراءة وتضع شروطها. فللرقم الفردي سبعة (وكذلك الثلاثة والتسعة) مدلول خصب في معظم الثقافات البدائية [١٩]، إذ تميز هذا الرقم بالدلالة على الدورة التكوينية للخلق المجمل والتام، وذلك في مقابل الأرقام الزوجية الدالة على الدورة المكررة للحياة. والرقم ٧ بمفهومه التكويني الشامل لقراءات القرآن في الحديث النبوي يبدو وكأنه يضع هذه القراءات جميعًا في سياق تراكمي معرفي، لا تلغي فيه قراءة ما قراءة أخرى، وإنما تتراكم القراءات إلى حد إتمام الدورة التكوينية للقراءة التامة، أو الاستيعاب النهائي لمعنى النص. إذ يتفتق بعضها عن بعض في دورة تكوينية شاملة. وهو ما يجعل هذه القراءات ذاكرة من نوع مخالف للذاكرة الشفاهية، بمعنى أن كل قراءة غير مسموح لها بأن تكرر الفائتة، وإنما عليها أن تستفهم القراءة الماضية، وأن تشكل ذاتها كعنصر مستقل وجديد صالح لإتمام دورة التكوين أو الفهم الكلي للقرآن. بهذا المعنى لا يصبح تاريخ القراءات المتنوعة للمقدس هو التاريخ العبء، وإنما التاريخ الحافز لتمام القراءة.

كما استخدم الحديث لفظ القراءة – بكل ما ينطوي عليه من ازدواج الأداء بالنظر للنص الكتابي- في مقابل لفظ الرواية الذي يستقل بعنصر الانتقال الشفاهي للمعرفة. أما لفظ الحرف فهو مشكل لأمرين:

أولاً: لغموض معناه، فالحرف دال يشمل عدة مدلولات، إذ يقع على المثال المقطوع من حروف المعجم، وعلى الكلمة الواحدة وعلى الكلمة بأسرها، وعلى الخطبة كلها، والقصيدة بكاملها[٢٠]

ثانيًا: لوروده في القرآن للدلالة على التمييز بين فريقين: فريق المؤمنين حقا بالله، والفريق المقابل له من المنافقين: ومن الناس من يعبد الله على حرف، فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه (سورة الحج١١). وعلى هذا تبدو القراءة الحرفية في الآية المذكورة وكأنها تدين -في تقديري- ذلك الذي يفهم عن قراءة القرآن الاتباع الحرفي لجزئيات من النص، أو ذلك الذي يظن أن قراءته هي المعنى الوحيد المتاح، مطئنًا غير مستزيد المعرفة، غير متسائل عن عميق أو مستجد كامن بعبارة أخرى ينبع نفاق الذي يقرا القرآن على حرف من عدم وعيه بأن قراءته -على أهميتها، وعلى ضرورة مسئوليته

عنها- هي في النهاية طرف من أطراف القراءة أو عنصر من عناصر الدورة التكوينية لمعنى النص، ومن ثم فهي ليست مناط سلطة، كما أنها ليست وسيلة لإحراز نجاحات يطمئن لها. فما من أحد يستطيع أن يدعي سيطرته على معنى المادة المقروءة، وهنا يبرز البعد التراجيدي للقراءة: فالقارىء مدفوع برغبة الفهم إلى السيطرة على النص، في حين يتحدد هذا الأخير بكونه الشيء الذي لا يسمح أبدًا بالسيطرة عليه، فعلى القارىء أن يكون واضحًا مع نفسه، فيعي التعقيد الكبير لمهمته. [٢٠] فما من أحد يستطيع السيطرة التامة على معنى النص، وما من أحد يستطيع اتباع كل ما في القرآن من أوامر ـ والوقوف على ما فيه من نواه. فالتحدي الحقيقي للنص لا يتمثل في ظاهر التبعية للتعاليم والانتهاء عن المحظورات، كما أنه لا يتمثل في الاطمئنان للسيطرة على معنى النص. وإنما يتمثل في علمية قراءته ذاتها. بوصفها تشكيلاً عميقًا لضمير القارىء المسلم ووعيه. فثمة نفاق في الاكتفاء بالجزء من ظاهر النص أو باطنه، واعتبار هذا الجزء هو كلية الدين. ومن ثم كانت القراءة الصحيحة هي القراءة التي تعي ذاتها كجزء من القراءة المكتملة أي القراءة على أحرف سبع، وهي دورة لم تتم كل حلقاتها بعد. وعلى هذا نتساءل، إذا كان الحال كذلك، وكانت كل قراءة على حرف واحد، فما الذي يمنح هذه القراءة الجزئية صحتها المباحة بمقتضى ما نفهم عن الحديث؟.

هنا نصل إلى معنى الغفران، والتهوين على الأمة، في الحديث. حين أباح الرسول مبدأ تعدد القراءات، بدا قارىء القرآن حر الاختيار، ناشط الفعالية في إدراك معنى النص. فالحديث لا يبين لنا فيم كان اختلاف قراءة عمر بن الخطاب عن قراءة صاحبه، ويكتفي بقرار مبدأ الحرية للطرفين. ولكن هذه الحرية المتاحة لقراء القرآن – هي عند التأمل مرتبطة في سياق الحديث بالغفران، مما يجعلها تبدو كالذنب المغفور، أو كالمباح الداخل في إطار الرحمة بالخلق « اللهم اغفر لأمتي». ما راجعنا معنى الغفران في المعجم العربي وجدناه يعني من جهة: ستر العيوب. ومن جهة ثانية: إصلاح الأمر بما يجب أن يكون عليه [٢١]. وكان الغفران في النهاية يضع القراءة الحرة للأفراد في إطار قصورها التاريخي، ويقدرها من حيث هي اجتهاد لتجاوز هذا الموقف التاريخي إلى ما هو متعال عليه، في الوقت ذاته، فقاريء القرآن لا يطابق بين رصيده الثقافي التقليدي وبين ما يقرا فحسب، ولكنه يحاول إزاء غموض النص أن يتساءل عما يخفى عليه من معناه، ومن ثم يمارس من خلال هذا السؤال طبيعته الإنساني الطامحة إلى تجاوز المعروف إلى البحث عن المجهول. وهكذا –فقط– تدخل القراءة الفردية الحرة في إطار النفع العام والمعنى المستقبلي، وتتجاوز حدودها الضيقة الأنانية القاصرة إلى ما هو أبعد، وبالمثل يتعالى الغفران المرجو من قبل رسول الله بقراءات الجماعات كلها من إبراهيم وحتى الخلق جميعًا ـ إذ يضعها في إطار واحد (وليس إطارًا وحيدًا متطابقًا) يجمعهم كدحا إلى المقدس. أما القراءة الحرة غير المرتبطة بغفران فهي تلك التي تطابق بين حريتها في القراءة ومصالحها الخاصة، أو بين حريتها وبين ما تفرضه من معلومها التاريخي

الضيق، ولا تتجاوزه إلى التساؤل عن الأصلح، ولولا هذه المسافة الهائلة التي يضعها النص القرآني المقدس بين التاريخي والمطلق، لما أمكن بحال أن يتم أي تجاوز أو اجتهاد لقراءة مختلفة أو أفضل.

هكذا يبدو لن الحديث وكأنه يبيح القراءة الفردية الحرة لكلام الله، في إطار ثلاثة شروط: شرط تزامني وفق ثقافة الأفراد واجتهادهم للفهم في الحقبة الواحدة، فهذه القراءة المتنوعة على سبعة أحرف ممتدة بين عمر وصاحبه، والعجوز والغلام. وشرط تعاقبي وفق السياق التاريخي للقراءة فهي متاحة منذ (إبراهيم) وحتى (الخلق جميعًا). وشرط متعالٍ جامع وفق النوايا والغايات، فكلها تجمعها إرادة التعالي إلى وجه الله كل حسب ما تيسر له. هكذا نرى أن روايات الحديث على اختلافها، تقوم بوظيفتين معًا: وظيفة تشريعية تبيح تعدد القراءات، ووظيفة معرفية غرضها التعريف بقراءة القرآن وشروطها. ومن ثم كانت اجتهادات المسلمين في تفسير القراءات السبعة على معنى التوسعة على الخلق، أو على معنى الحصر استجابة لهاتين الوظيفيتين وكانت مثل هذه التفسيرات بدورها نواة لنشاط معرفي واسع، شمل علوم اللغة والبيان والبلاغة والتفسير والقراءات.. الخ كما سوف نرى. غير أن هذا النشاط المعرفي الإنساني بوصفه علاقة جديدة بالمقدس ما كان يمكن أن ينجز إلا بفضل القراءة الثانية للقرآن التي تمت في عهد الصحابة.

نتائج إقرار مبدأ تعدد القراءات بين الإيجاب والسلب

يعلي مبدأ تعدد القراءات من قيمة الفرد وحريته ومسئوليته، في الوقت نفسه الذي يؤدي إطلاقه إلى الاضطراب وفوضى الفهم. فقد كان هذا المبدأ وراء تكفير المسلمين بعضهم لبعض بموجب القراءات المختلفة لكل منهم. وكأن الوعي الشفاهي القبلي الجاهلي- الذي تنافس بموجبه شعراء القصيدة الجاهلية النموذجية- قد سار مسيرته في اختلاف القراءات بين الأفراد الملتفين حول النص القرآني في مجتمع لم ينتقل إلى الطور الكتابي بعد، فأورثهم بدلاً من النزال والمخاصمة القبلية تكفير بعضهم بعضًا. ومع ذلك كان من حسن الحظ أن حرية المسلمين في القراءة لم تكن تعدو الاختلاف في اللهجة أو الحركات أو بعض الحروف والكلمات كما سبق وأن بينا في تفسير المفسرين للقراءات السبع؛ ذلك أن الوعي الشفاهي بطبيعته يتيح تغييرًا محدودًا في إطار الصيغة، ولا يتيح تغييرات كبيرة أو جوهرية في النص المحفوظ.

وبهذا نصل إلي أن كتابة القرآن قد حققت الشرط الأول للنزعة الإنسانية، وهو تدوين المعارف التراثية الإنسانية السابقة عليه. غير أن هذا التدوين سرعان ما انقلب إلى تقديس لهذا التراث، ومع مبدأ تعدد القراءات الذي أقره الرسول تحقق الشرط الثاني من شروط النزعة الإنسانية الإسلامية، وهو الارتفاع بقيمة الفرد. فكل شخصية تحتوي بذاتها على خصوصية

جديرة بالعزة والاحترام. لأنها قادرة على المبادرة وعلى إبداع المعنى، وعلى الدخول مباشرة في علاقة مع المقدس دون وساطة من خلال القراءة. ولكن ذات الإنسان ليست بالضرورة ذاتًا خيرة صادقة. ولهذا أدت حرية القراءة إلى كثرة الاختلاف وإلى التزييف والتعصب. كان لابد إذن من قراءة جديدة للنص تضعه في إطاره المحكم المكتوب ـ حتى لا يفقد الكتاب الديني أية موضوعية ممكنة. فقد كان الهاجس الذي أرق المسلمين، وقد كُفلت لهم حرية القراءة، هو كيفية التوفيق بين الالتزام والحرية، بين وحدة أمة المسلمين وتنوع إبداع أفرادها، بين جلال حفظ المقدس وترقي الجهد الإنساني لقراءته. وكيف لا يقلقون وقد ألزموا قراءة القرآن، وألا يتأتوا كتابهم ودينهم عبر وسيط. ومن ثم كانت السلطة التي اجتهد المسلمون على صناعتها بموجب هذا الإشكال هي سلطة معرفية موضوعية منظمة ضابطة للقراءة. فما عاد من الممكن أن تظل حرية القراءة مجرد حساسية وتذوق فحسب، أو تعبير عن عصبية ومصالح فردية، تجنح بالقائمين عليها إلى مزاولة مشوهة للنص. من هنا كان اجتماع الرأي منذ عهد أبي بكر، وحتى عهد عثمان بن عفان علي قراءة جديدة للنص حافظة لطابعه الكتابي بما يسمح لآلية تعدد القراءات في النهاية بالاستمرار دون أن تصبح مادة للتقاتل وتكفير الرأي. كان من المهم الانفتاح بالقرآن على آفاق جديدة من التأويل الكتابي. ولذلك بدأ المسلمون من خلال القراءة الثانية مسيرة لتأسيس المجتمع الإسلامي الأممي الذي تتلاقح فيه المعارف لتلد جديدًا من خلال تحديد لمشارف الكتاب المقدس المعنى بتعدد القراءات. بدلاً من المجتمع القبلي الذي تتكرر فيه المعارف لتعاود صراعها الأبدي.

ب- القراءة الثانية للقرآن: جمع القرآن بين دفتين وتوجد الأمة

أقصد بالقراءة الثانية للقرآن، تلك القراءة التي حددها عثمان وجماعته للنص القرآني، وأثبتوها في نسخ مكتوبة، وزعت على الأمصار الإسلامية. ونظرًا لأهمية هذه القراءة وما دار حولها من جدل حاد قديمًا وحديثًا، فسوف أعرض أولاً ما ورد بشأنها من أخبار، ثم أقدم لما ترتب على هذه القراءة التاريخية من نتائج تزكية الوعي الكتابي بالقرآن وما لازمه من قيم إنسانية.

الأخبار:

- روي عن زيد بن ثابت قال: أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إن عمرا أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر؛ كيف نفعل شيئًا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

قال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر.

- قال زيد: وقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا أتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن واجمعه. قال زيد: والله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان بأثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن.. فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر التوبة « لقد جاءكم « مع أبي خزيمة الأنصاري الذي جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادة رجلين، لم أجدها مع أحد غيره، فألحقتها في سورتها، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حتى قبض، ثم عند حفصة بنت عمر.

- إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات والقرآن. وأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن. ولم يحتج الصحابة في أيام أبي بكر وعمر إلى جمعه على وجه ما جمعه عثمان، لأنه لم يحدث في أيامهما من الخلاف فيه ما حدث في زمن عثمان، ولقد وفق لأمر عظيم، ورفع الاختلاف، وأراح الأمة [٢٢]

وتجمع الروايات على أن زيد بن ثابت كان قد عرض على الرسول العرضة الأخيرة القرآن، ولذلك اعتمد عليه أبو بكر في جمع القرآن، كما اعتمد عليه عثمان في كتابة المصحف. كما روى أن عثمان أرسل إلى حفصة فبعثت إليه بما جمعه أبو بكر من صحف القرآن. ثم أرسل إلي زيد بن ثابت وإلى عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث فأمرهم أن ينسخوها في المصاحف. ثم قال للرهط القريشيين الثلاثة ما اختلفتم فيه أنتم وزيد فاكتبوه بلسان قريش فإنه نزل بلسانهم. وفي روايات أخرى، قيل إن عثمان خطب في الناس، وعزم على كل رجل عنده شيء من كتاب الله لجاء به. فكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن حتى جمع من ذلك كثرة. ثم دعاهم رجلاً رجلاً فناشدهم أسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم. فيقول نعم. فلما فرغ عثمان من ذلك، قال: من أكتب الناس ؟ قالوا: كاتب رسول الله زيد بن ثابت قال فأي الناس أعرب ؟ قالوا: سعيد بن العاص، قال: فليمل سعيد وليكتب زيد [٣٢]

كما تجمع الروايات على أن حذيفة بن اليمان قد استغاث بالخليفة عثمان بن عفان أن يدرك المسلمين، فقد اشتدت المجادلات العنيفة بينهم حتى أوشكت أن تصبح اشتباكًا مسلحا بين الجنود العراقيين والجنود السوريين عندما اجتمعوا في فتوح أرمينية واذربيجان فتذاكروا القرآن فتعصب كل فريق لقراءته متمسكًا بمصحف الصحابي الذي أخذ عنه [٢٤]:

تأويل الأخبار :

في هذه الأخبار نجد أفرادًا كثيرين – منذ عهد أبي بكر وحتى عهد عثمان بن عفان – وقد اشتركوا فيما أسميه بالقراءة الثانية للقرآن. لقد تم تأليف القرآن (أي جمع الآيات في سور) في زمن النبي. أما فكرة جمع القرآن في مصحف، فتعزي إلى عمر بن الخطاب. وتم الجمع في زمن أبي بكر، فكان أول جامع لجملة القرآن، (أي أنه جمع الأوراق التي كان القرآن منتشرًا فيها وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء). أما نسخ القرآن في مصاحف وترتيب سوره ووضع أسمائها، فقد تم في عهد عثمان بن عفان (أي أن عثمان جمع ما كان منسوخًا من القرآن، وما كان مثبتًا منه في صدور الرجال، وذلك كله بمشورة من حضره من الصحابة مثل زيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبي زيد وغيرهم، قاصدًا جمعهم على قراءة واحدة ونسخة واحدة ـ وإلغاء ما عداها وحرقه). ويرجع أمر تسمية هذه النسخة المجموعة والمكتوبة باسم المصحف إلى جماعة المسلمين في عصر عثمان [٢٥]، حتى بدت هذه القراءة الثانية بمثابة تشكيل للجنة كتبت نصًا موحدًا للقرآن [٣٦].

والمتأمل لعملية القراءة التي تمت في عهد عثمان يرى أنها حركة تجديد للقراءة فيها جرأة وإبداع. أسهمت فيها مجهودات فردية ضخمة، ولا تعني جدة الفكرة انقطاعها التام عن الأداء الأصلي للنص، وإنما يمثل قيامها –في تقديري– أصعب عملية تحقيق للأداء القرائي المتنوع الذي أباحه الرسول. وتكمن الجدة والإبداع في كونها قراءة شاقة تمت وفق إجراءات غاية في الصعوبة، اعتُمدَ فيها على العاملين معًا: الكتابي والشفاهي. إذ تم عرض ما كان يحفظه الصحابة من القرآن على ما نسخه النساخ من آياته في صحف متفرقة عند الكتبة، ومقارنة كل ذلك بالنسخة الجامعة للقرآن التي كانت موجودة لدى حفصة ابنة عمر بن الخطاب، ومع ذلك فهذه القراءة وإن شابها تجنب من قبل عثمان لقراءة ابن مسعود وآخرين، إلا أنها من جانب آخر قد اتسمت بكثير من الموضوعية العلمية التي تمثلت في اجتهاد بالغ للأخذ بآراء الصحابة والحفظة والكتبة، وجمع شتات المنسوخ من القرآن من عند كل ناسخ، والاستماع إلى جل المحفوظ، والمطابقة والتوفيق بين المحفوظ والمكتوب. كما لم تكن المواد المقدمة من قبل الحفظة والكتبة محل ثقة عمياء، وإنما كانت محل استقصاء، وتتبع لأكثر من شهادة، فإن الصحابة كانوا لا يحسنون التهجي، وقد يكتبون غير ما يقرءون على وجه من وجوه الكتابة، أو يكتبون بحرف من القراءات[٢٧] كما لم يكن القرآن جميعه في متناول الصحابة يستطيعون أن يفهموه –إجمالاً وتفصيلاً– بمجرد أن يسمعوه، وليس بصحيح ما يقوله ابن خلدون من أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه.. فليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة كلهم أن يفهموه.. لأن فهم الكتاب لا يتطلب اللغة وحدها، وإنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب في رقيه.. هكذا كان شأن العرب أمام القرآن، فلم يكونوا كلهم يفهمونه إجمالاً وتفصيلاً وإنما

كانوا يختلفون في مقدار فهمه.. كما لم يدع أحد أن كل فرد في أمة ما يعرف جميع ألفاظ لغتها، وقد روي عن عمر أنه لم يعرف معنى أبا ومعنى التخوف. كما اختلف الصحابة في تفسير معنى الآيات.. ولم يكن شائعًا في عهد النبي حفظ القرآن جميعه.. وكان حفظ القرآن موزعًا على الصحابة[٢٨] هذا علاوة على أن خطوط الكتابة في ذلك العصر الشفاهي لم يكن قد استقام لها الوضوح والضبط اللازمان لتحديد ما يقرأ وحتى هؤلاء الذين كانوا يكتبون الوحي لم يكونوا مهرة في الكتابة. ولا كتابتهم سائرة على نمط واحد، ولا خاضعة لقوانين الإملاء فكتبوا «لا أذبحنه» بزيادة ألف وكذلك «لا أوضعوا»، وكتبوا بأييد بياءين وكتبوا، امرأة فرعون وقرت عين لي ولك، بتاء مفتوحة، وحذفوا الألفات من مواضع مع تساويها في نظر الإملاء، وسبب ذلك كما يعلله ابن خلدون ضعفهم في صناعة الخط، وإنهم لم يبلغوا حد الإجادة فيه [٢٩] وقد أدى خلو الخط العثماني من التشكيل والنقط واختلاف خطوط النساخ وخطأ بعضهم، إلى اختلاف القراءات، فمثلاً قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وخلف بالزاي: كيف ننشزها (في سورة البقرة ٣٥٩)، والباقون بالراء المهملة، من أنشر الله الموتى: أحياهم. ومثل قولهم الله الغفور، وإن الله هو الغفور [٣٠]

أما ترتيب السور فهو ترتيب المصحف العثماني بدأ بالفاتحة وانتهى بالناس. وكان ثمة خلاف بين الصحابة في ترتيب السور. فالسور الأربع المدنيات الأولى من ترتيب المصحف العثماني، وإن كان مصحف ابن مسعود قدمت فيه سورة النساء على سورة آل عمران، وترتيب بعضها بعد بعض ليس أمرًا أوجبه الله، بل أمر راجع إلى اجتهادهم واختبارهم ولهذا كان لكل مصحف ترتيب. ولكن ترتيب المصحف العثماني أكمل [٣١] وفي هذا المصحف رتبت السور ترتيبًا تنازليًا من حيث الطول باستثناء سورة الفاتحة، التي افتتح بها الكتاب.

وأيًا كان الرأي –في النهاية– في مدى مطابقة هذه القراءة للنص الأصلي كما قرأه وكتبه رسول الله، فإننا لا نستطيع أن تغفل أمورًا أساسية منها: أن القراءة الثانية للقرآن لم تكن قرارًا تعسفيًا عشوائيًا، فهذه قراءة تمت فيها الموازاة بين قراءة الرسول وقراءة المسلمين في حياته ومن بعده، على اختلاف هذه القراءات وعلى تقاربها. ولو كان الأمر يسيرًا وواحدًا لما احتيج لكل هذه الجهود للاتفاق على أداء قرائي وكتابي واحد للقرآن، ولما احتاط زيد بن ثابت في الاستماع لشاهدي عدل على الأقل حتى يستوثق من صحة القراءة، ولما استبعدت قراءات بأكملها، وأقرت أخرى.

كما أن بالملاحظة مثل هذه القراءة لم تقم على دعوى عصمة حافظي القرآن من التحريف والنسيان والخطأ(كما في دعوانا اليوم) وإنما قامت على أساس التحقيق. وعلى هذا لم يكن قطع الرأي أمرًا يسيرًا، وإنما تم الاتفاق على نسخة واحدة للقرآن وفق عمليات– جد رائدة في الثقافة العربية– من المضاهاة والموازنة بين المكتوب (الذي لم يكن محددًا بعد التحديد بالتنقيط

والتشكيل والترقيم والتصنيف للسور بالشكل الذي نعرفه الآن) ، والمحفوظ (الذي تراوح بين تعدد اللهجات، وتحريفات الذاكرة، واختلاف أداء المعنى المفهوم عن النص بين الحفظة). نحن إذن بإزاء مشروع تحقيق قرائي هائل اجتمعت عليه الأمة وشكله تنوع مجهودات أفرادها لإعادة قراءة القرآن.

على أنه من الجدير بالذكر أن هذا الإجراء قد تم في زمن قريب من حدث الوحي أي بعد نحو بضع عشر سنين من وفاة الرسول (إذ توفي الرسول عام ٦٣٢م، وتم الجمع في عهد أبي بكر ٦٣٢-٦٣٤م، والنسخ في عهد عثمان ٦٤٦-٦٥٦م). ويرجح أن الجمع والنسخ الذي قام به عثمان وجماعته قد تم في عام ٣٠ هـ أي بعد العرضة الأخيرة على الرسول عام ١١ هـ بتسعة عشر عامًا [٣٣]، وهو زمن لا يدع مجالاً كبيرًا في التشكيك في ذاكرة الحفظ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة للذاكرة الحافظة للحديث الذي جمعه البخاري بعد نحو ٢٠ سنة بعد وفاة الرسول). فنحن نستطيع أن نتذكر بسهولة نصًا حفظناه منذ بضع عشرة سنين حتى في إطار وعينا الكتابي الحديث. كما أن حرية المسلمين في القراءة التي أتاحها الرسول لم تكن تعدو الاختلاف في اللهجة أو الحركات أو بعض الحروف والكلمات كما سبق وأن بينا ولاحظنا في تفسير المفسرين للقراءات السبع؛ ذلك أن الوعي الشفاهي بطبيعته يتيح تغييرًا محدودًا في إطار الصيغة، ولا يتيح تغييرات كبيرة أو جوهرية في النص المحفوظ.

وأخيرًا علينا أن نرى أن المادة الأصلية المكتوبة كانت مادة متاحة للقراءة منذ الوحي بها كما سبق وأن أشرنا لذلك مرارًا. وأنه ما كان ممكنًا أن تقوم هذه الحركة العلمية أصلاً ما لم تكن هناك نسخة أساسية مكتوبة للنص وإباحة لقراءته. إن قراءة القرآن على النحو الجامع الذي أقره عثمان وجماعة المسلمين لم يكن سيرًا على تقليد سابق، ولا سنة معروفة عن النبي، وإنما هي قراءة تحقيق جديدة للنص القرآني المكتوب والمحفوظ، اقتضتها ضرورة علمية لتجاوز الوعي الشفاهي، واقتضاها الظرف التاريخي الطارىء المتمثل في مقتل معظم الحفظة في حروب الردة، ودخول أهالي البلاد المفتوحة ممن لا يحسنون القراءة بالعربية في الإسلام، بل واختلاف قراء العربية المجيدين لها فيما بينهم.

وقد نتج عن هذه القراءة الجماعية الشاقة، جمع القرآن بين دفتين وترتيب سوره ووضع أسمائها، وتحديد أدائه بلغة قريش. وهذه كلها جهود إنسانية نجحت-في تقديري- في تحديد المشارف التي تتحرك من خلالها كل قراءة. وأهم من كل ذلك كان في مثل هذا الاجتماع تجنبًا لتفتت اللغة بين اللهجات المتباينة، وتحقق لمصلحة أمة أرادت التخلص من مبناها القبلي الشفاهي والدخول في رحاب المجتمع المدني الكتابي بمقتضى دينها الجديد؛ إذ كانت هذه القراءة الثانية للقرآن حصيلة الشعور العميق لدى أبناء الأمة (وليس القبيلة)، بما يوحدهم من قيم روحية ومعرفية وإنسانية جديدة مما انعكس على قراءتهم للنص، فمضوا به إلى مجال النفوذ

اللغوي، جامعين له مزايا النص الكتابي من جهة، ومزايا اللغة المركزية التي يتوحد حولها أبناء الأمة من جهة أخرى: فاللغة المكتوبة باقية في حين أن المنطوقة زائلة، وهي المادة الوحيدة الموثوق بها، والتي من الممكن نقلها عبر مسافات بعيدة على عكس المنطوقة.. إن وجود دعائم التوحد بشكل واسع وقوي بين جماعة ما ليبرز ما يسمى باللغة الوطنية، وهذه اللغات الوطنية.. تتكون في معظم الأحيان إما عن لهجة معينة اختيرت لتقوم بوظيفة عامة، وإما من مجموعة من اللهجات طفت على السطح، أو حدث توفيق بينها كحل وسط. ويحدث هذا عادة استجابة لحاجة ملحة في التفاهم العام.

ولكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن الصيغة المكتوبة تقوم بدور مهم في تعطيل تيار التغيير الذي يلحق لغة الكلام بسرعة. فإن لغة الكلام إذا تركت وشأنها تكون عرضة لتغيرات طبيعية فطرية تبعدها عن المركز، تعبر عن نفسها بسرعة خلال الزمن، وتظهر في شكل لهجات عبر الزمن. وكلا العاملين (التطور الفطري والأنقسام إلى لهجات) يعوق تحقق الغاية العملية للغات وهي الاتصال. أما الصيغة المكتوبة فهي بفرضها مستوى معينًا من الصواب–مهما يكن تعسفيًا– تعطل حركة هذين العائقين وتقلل من فعاليتها. اللغة المكتوبة إذن تساعد على تحسين وسائل الاتصال –حتى في مجال التفاهم الشفوي– بين أعضاء الجماعة اللغوية الواحدة. إن فائدتها – على الأقل – تتمثل في إضفاء روح اللغة الأدبية المشتركة – التي تتمتع باهتمام الدارسين– على اللغة المتكلمة ليسهل التفاهم بها، وإلا فمن المشكوك فيه أن يتمكن رجلان أحدهما من الشمال والآخر من الجنوب من أن يتفاهما بسهولة.(٣٣)

وإذا ما تأملنا هذا النص لعالم اللغة ماريو باي، نجد أن هناك – في الحقيقة– نوعين من الوحدة اللغوية عند أي جماعة إنسانية: وحدة لغوية طاردة عن المركز، ووحدة جاذبة إليه. فهناك حد أدنى من الاتفاق اللغوي بين أي جماعة، وحد أقصى من هذا الاتفاق. ولكل منهما وظيفة مختلفة عن الآخر، الحد الأدنى من الاتفاق اللغوي يغري بالتمرد على المركز اللغوي والتشعب إلى لهجات. أما الحد الأقصى فهو يستوعب اختلاف اللهجات في إطار المركز الجامع. وقد كانت اللغة العربية الرسمية الجامعة للقبائل العربية قبل الإسلام في أسواق قريش– في رأيي– هي لغة الوحدة الطاردة المطورة للهجات القبائل. ولم تكن لغة قد اتفق بين القبائل على أن تكون أداة توحدهم وغايته كما يرى معظم المؤرخين. وأيًا كان الأمر فهو في حاجة إلى المزيد من التدقيق والدرس. ولكن ما نلاحظه في هذا المقام هو أن اللغة العربية الرسمية التي حفظها الوعي الشفاهي الجاهلي، كانت لغة الوحدة الدنيا الباعثة على التعصب للأقوى أو الوحدة التي تنطلق منها قصائد القبائل في تنافسها المتفاخر. على أنه في المجتمع القبلي الجاهلي لم تكن هناك لغة واحدة، وإنما كانت هناك عدة لهجات ذات نفوذ مثل لهجة قريش وقيس وتميم وأسد، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، وقد اعتمدت هذه اللهجات عند

علماء اللغة والنحو فيما بعد بوصفها لهجات رسمية. وفي تقديري أن ما ندعوه باللغة المشتركة كان من صنيعة المسلمين وقد أتاهم كتاب يوحد أكثر مما هو واقع الأمر في الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ ولذلك عكف المسلمون على تبيان معالم هذه اللغة المشتركة اعتمادًا بصفة أساسية على لغة قريش التي منها رسول الله، وعلى جمعهم لكل لهجات العرب المستخدمة. من أجل ذلك ظهر ما سماه اللغويون المحدثون بخلط اللغويين القدامى بين اللغة الفصحى واللهجات، وما سموه بمشكلة أخذ اللغة عن كل العرب حتى الأطفال والمجانين والنساء. حتى بدت اللغة العربية التي ضمها المعجم العربي أوسع بكثير من اللغة الرسمية التي تعارف عليها نفر من الجاهلية، عرف بالخاصة الذين كانوا يختلفون فيما بينهم أيضًا لحنًا ولهجة، ولكنها بدت في النهاية موضوع اجتهاد المسلمين في جمع لغات العرب ودأبهم على اصطناع لغة مشتركة منسجمة وموحدة. وذلك لما وعوا أهمية الاتفاق على لغة مشتركة مكتوبة ينسخ بها القرآن. فالوحدة اللغوية الرسمية الجاهلية كان يوازنها في الطرف المقابل الصراع المتعصب المتقاتل بين القبائل الذي فتتها إلى لهجات. في حين أن ثبات النص القرآني بين دفتين في عهد عثمان سوف يوازنه في الطرف المقابل محاولات المسلمين للبحث والمعرفة الجامعة لكافة اللهجات، كما سوف يوازنه البحث عن القواعد والمعجم الذي يكفل تنوعًا لقراءة النص القرآني بين الأفراد والجماعات.

بعد نسخ القرآن على هذا النحو من التحقيق بدت اللهجات لدى علماء المسلمين، وكأنها تنويعات على اللغة الرسمية أو سلسلة من الخصائص المحلية غير المتناهية مع بعض ملامح مشتركة من ناحية، وملامح متباينة من ناحية أخرى [٣٤]، وبهذا النسخ أيضًا أمكن توظيف التنويعات الدلالية الحاصلة من اختلاف الاستخدام اللغوي للأفراد وللقبائل لخدمة اللغة العربية المركزية. ومن ثم أصبح الاختلاف اللغوي الجاهلي الرسمي والهامشي اللهجي كله مستثمرًا لصالح اللغة المهيمنة، مثريًا لها ومعينًا على فهمها. وعلى هذا أرى أن الوحدة اللغوية المكتوبة المتفق عليها لنسخ القرآن، كانت وحدة جاذبة للتآلف ولانطلاق العلوم؛ فهي تجمع بين مبتدأ اللغة الجامعة على الحد الأدنى من التفاهم بين جماعة ما قبل الإسلام وإرادة منتهى الفهم لهذه اللغة.

فالصيغة المكتوبة للنص القرآني قامت بدور معطل للتغير اللهجي، إلا أنها لم تعق نمو اللغة، ولم تؤد إلى جمودها بموجب أمر القراءة، بعبارة أخرى كانت كل قراءة جديدة للكلمات في النص الديني تعتمد بالضرورة وبالموازاة لها على كل إضافة إبداعية جديدة لاستعمال الأفراد وتنوع ابتكاراتهم. بهذا المعنى كان نسخ القرآن نصًا مفتوحًا محفزًا للقراءة والكتابة، ومعوقًا لتفتت الأمة اللهجي في الوقت ذاته. فالهيمنة اللغوية الثابتة للنص يحييها عامل التغير القرائي والإبداع المعرفي بكل ما يقتضيانه من اجتهاد إنساني؛ على هذا نفهم كيف يصبح تعطيل الاجتهاد والقراءة عملاً موازيًا للتفتت اللهجي ولتحلل اللغة المشتركة.

نتائج توحيد الأمة حول «المصحف» بين الإيجاب والسلب:

بعد هذا التحليل، ربما تتضح لدينا الرؤية، لنجد أن الذين يرون في قرار عثمان بن عفان وجماعته تعسفًا لا يدركون معنى الاتفاق العلمي وإرادة التوحد الروحي للأمة حول قيم إنسانية جديدة مشتركة، ولا يحسنون قراءة ما أوردته الأخبار عن مشقة هذه القراءة ومعناها البعيد. كما نرى أن الذي يرون في قراءة عثمان وجماعة المسلمين في عصره تقليدًا راسخًا، لا يدركون أن نسخ القرآن بهذه الصورة كان تجديدًا لقراءة النص بما يوازي بين قراءة الرسول وبين تعدد قراءات المسلمين لكتابة نص موحد. كما يجانب الصواب هؤلاء الذين يرون في قراءة عثمان القراءة النهائية والحاسمة للنص القرآني، إذ توالت عليها العديد من القراءات والجهود لضبط النص حتى وصل إلينا في شكله الحالي من الخط والتلاوة.

وها نحن نرى هذه القراءة المحورية الكبرى للقرآن في تاريخ الثقافة الإسلامية، وقد أريد بها تحقيق الشرط الثالث من شروط النزعة الإنسانية الإسلامية، وهي انتماء الفرد إلى الجماعة. فإذا ما كانت كتابة القرآن قد استدعت تقييد الآثار والأخبار الماضية بالكتابة، بما يجعل الماضي مخزونًا ثقافيًا صالحًا للمعرفة وللتجاوز. وإذا كان إلزام القرآن للمسلم بالقراءة – مقترنًا بمبدأ تعدد القراءات– قد تعالى بقيمة الفرد الإنسان بما يكفل حريته ومسئوليته، فإن مبدأ الاتفاق على ما يفيد الأمة كان تتويجًا أو تثقيفًا لهذه الجهود والحريات الفردية بما يطوعها في سبيل القيم الكبرى المشتركة. فلا يكفي للإنسان كي يكون إنسانًا أن يكون حرًا ومريدًا فحسب، وإنما أن تكتمل هذه الحرية والإرادة بانتمائه للآخر ولقيم تعلو على قصور أوغرور أو حتى نجاح شخصه ومصالحه الخاصة. وهذا بالضبط هو ما يعرف بـ»النزعة الإنسانية»: إذ يطلق لفظ إنساني على كل من يهتم أو يتخذ هدفًا له الصالح العام لجميع البشر[٣٥]. ويجب التنويه أن الهدف العام هنا ليس تنسيقًا بين المصالح الفردية بقدر ما هو تعالٍ بالجميع إلى حد القاعدة الذهبية الأخلاقية والتي يتم بها معرفة الله، هذه القاعدة التي تقوم على أساس تحقيق المنفعة من خلال التضحية بالنفس، أو الاجتهاد دون انتظار الجزاء. [٣٦]

على أن القراءة الثانية للقرآن–من جانب آخر– قد اتخذت ذريعة لتفتيت وحدة الأمة فيما يعرف في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى. في هذه الفتنة التي تلت مقتل عثمان وإنجاز القراءة الثانية للقرآن، انقسم المسلمون شيعًا ما بين على بن أبي طالب ومعاوية بن سفيان وعائشة. ذلك أن مركزية وهيمنة النص القرآني التي قد وضعت أسسها كما سبق التوضيح، لم تحتفظ فقط بالدور الكتابي الإيجابي لها، ولكنها أبقت على الجانب السلبي للكتابة بوصفها سلطة، كما أبقت على غير قليل من ملامح الوعي الشفاهي الجاهلي ليصبح النص المكتوب حجة قوية للتعصب للرأي. فالتنوع لم يعد مقصورًا على التنوع في الأداء الشفاهي للنص، وإنما تحول إلى اختلاف في التأويل للنص المكتوب.

فقد كان قوام فتنة الخوارج وعلي ومعاوية تأويلات متضاربة للنص القرآني المكتوب، وليس مجرد أداء شفاهي مختلف. واعتقد الخوارج – أنهم وحدهم فيما وضعوه من نظرية في الخلافة، والخروج عن التحكيم، والطعن في أصحاب الجمل طلحة والزبير وعائشة، جديرون باسم الخوارج المشتق من آيات الكتاب الكريم. فهم يعتبرون أنفسهم المقصودين بقوله تعالى: «ومن يخرج من بيته مهاجرًا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله». وسموا أنفسهم بالشراة: ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله، يتأولون القرآن لصالحهم، ويكفرون من عداهم. وبذلك بدأت مرحلة طويلة في تاريخ الثقافة الإسلامية من التحول بالتعصب الشفاهي القبلي الجاهلي، إلى تعصب كتابي تأولي مذهبي.

ومنذ ذلك العهد تم تسييس الدين وإخضاعه لنفس الآلية التي وضعت القصيدة الجاهلية بموجبها في إطار دعائي قبلي. فما معنى رفع المصاحف على الرماح في هذه الفتنة الكبرى، إن لم يكن الاحتكام لكتاب الله يقصد به الاستناد لموضع النفوذ أو السلطة الكتابية الكلية للنص، تلك التي يدعي كل سيف حيازتها. فالنزاع بين القبائل الذي عبر عنه تفاخر قصائد الشعراء وهجاؤهم بعضهم لبعض، تحول بموجب الكتاب المثبت الموحد للأمة إلى نزاع على حكم هذه الأمة، وإلى تقاتل أصحاب التأويلات والقراءات المختلفة للقرآن على النيابة عن الله ورسوله للحكم، بدلاً من تمثلهم لهذه التأويلات جميعًا كقراءات إنسانية للمقدس. وهكذا ظلت النزعة الإنسانية التي أريد تحقيقها بالقراءة الثانية للقرآن (جمع المصحف بين دفتين) قيد التوتر بين ماضيها الشفاهي الجاهلي، ووعدها الكتابي القرآني. وعلى هذا لم يكتف المسلمون بهذه القراءة، وتوالت قراءات أخر ساعية إلى الحفاظ على الطابع الكتابي للقرآن، وعلى الطابع الحيوي الإنساني لقراءته في آن.

ج- القراءة الثالثة للقرآن

ضبط النص وتوالد العلوم المستقلة عنه: تشكيل الضمير الإنساني:

تمتد ما أسميه بالقراءة الثالثة للقرآن منذ جمع المصحف بين دفتين وحتى أفول الحضارة الإسلامية الذي يؤرخ له المؤرخون بصفة عامة ببداية القرن السادس الهجري « الثاني عشر الميلادي»، ولم تكن هذه القراءة الثالثة للقرآن منبتة الصلة بالقراءتين السابقتين، وإنما كانت اجتهادًا بالغًا من قبل المسلمين لتجاوز مشكلات القراءة الأولى الحرة، وما قد ينحرف بها إلى الفوضى المزكية للمصالح الأنانية والخاصة للأفراد، ومشكلات القراءة الثانية الموحدة للأمة وما ينحرف بها إلى نزاع دوجماطيقي منقاتل من أجل السيطرة على الجماعة. ومع ذلك فما كان من الممكن لنا أن نتصور نهضة هذه القراءة الثالثة للقرآن لولا تراوحها بين شرطي الحرية الفردية والوحدة الجماعية اللذين تم الترسيخ لهما – بموجب القراءتين السابقتين – كقيم

قارة في ضمير القارىء المسلم.

ومن ثم حاولت القراءة الثالثة تقديم أطروحتها الخاصة بالموازنة بين الفرد والجماعة في قراءة كتاب الأمة الإسلامية. فتميزت هذه القراءة عن سابقتها بخصيصتين، وهما: الاجتهاد والابتكار الفردي، (فلم يكن ثمة اتفاق على قراءة موحدة بعينها كما كان الحال بالنسبة لقراءة عثمان)، وخصيصة الانتماء إلى الجماعة على اتساع مناحيها، إذا شارك في هذه القراءة المسلمون على اختلاف مذاهبهم وأصولهم الجنسية والثقافية والعرقية والدينية والسياسية (فتحددت معالم جديدة لقارىء القرآن الأتقى والأعلم والأكثر اجتهادًا بغض النظر عن جنسه ولونه وأصله). وتحركت هذه الموازنة بين الفردي المبتكر والجماعي المتسع بين حدين: الحد الأدنى من الاتفاق وهو ضبط النص القرآني ضبطًا كتابيًا محكمًا، وحد أقصى غائي وهو الاجتهاد في فهمه واستنباط معانيه وأسراره. وبين الحدين: الحد الثابت والحد اللانهائي، تم توليد العلوم المستقلة عن النص القرآني مثل علوم النحو واللغة والموسيقى والعمارة والفلسفة والرياضة وغيرها من علوم الحضارة الإسلامية. ولم يكن القرآن بهذا المعنى كتابًا علميًا أو تشريعيًا أو سحريًا، أو كتابًا يحتوي على كل العلوم أو ينبيء بالنظريات العلمية والأحداث التاريخية الجزئية، وإنما هو كتاب ديني محفز للاستعلام وللمعرفة من جهة، ولتشكيل ضمير أخلاقي يتعالى بالمعارف على اتساعها واستقلالها عنه من جهة ثانية. فالحضور المعرفي في القرآن هو حضور محفز غائي وليس حضورًا حرفيًا للمعارف والعلوم الإنسانية.

بالقراءة الثالثة للقرآن تم انتقال الأمة إلى طور أبعد في وعيها الكتابي، وإلى استحداث تغييرات في البنية العقلية والاجتماعية لمستخدمي اللغة العربية. ذلك أن الثبات الكتابي للقرآن الذي بدأ باستكتاب الرسول للوحي ونسخ عثمان للمصحف بين دفتين لم يكتمل إلا في مرحلة متأخرة حيث تم تشكيل الكلمات وضبط الحروف. وما أن أثبت النص حتى أصبح وسيطًا للمعرفة بالمعنى العميق، ففي الثبات الكتابي نوع من المحافظة التي تفتح المجال واسعًا للتجريب الذهني ولتخزين المعرفة خارج الذهن، إذ إن التحليل المتابع المطوّل أصبح أمرًا ممكنًا فقط مع دخول الكتابة في لا وعي الإنسان، ولذلك تصبح اللغة من أول الأشياء التي غالبا ما يقوم أصحاب الكتابة بدراستها، إن حس الكتابيين بالتحكم في اللغة مرتبط ارتباط لصيقًا بالتحولات المرئية للغة، إذ كيف يمكن أن يعيش الكتابيون دون معاجم، ودون قواعد نحوية مكتوبة ودون ترقيم ودون كل الوسائل الأخرى التي تحيل الكلمات إلي شيء يمكن أن تبحث عنه أو فيه ؟! (٣٧).

بهذا الثبات المنفتح على التجريب والمعرفة لم تعد الجماعة الإسلامية منتمية إلى أسطورة القيم العليا القبلية الواجب تكرارها فيما يشبه الطقوس المستدعية للماضي الدائم، فكل ثقافة إنسانية كما يرى مالينوفسكي تتحكم فيها أسطورة ما، وهذه الأسطورة هي المؤسسة للجماعة المتواصلة كما يرى بول ريكور، ولكن هذه الأسطورة المؤسسة القابلة للتصديق هي أقرب

الأشياء إلى الأيديولوجيا السياسية كما لاحظ كلود ليفي شتراوس، ولها طابع إرهابي وقمعي، إذ تعتمد على بلاغة الإجماع وعلى ضمنية تثبيت الماضي واستهلاكه كما يرى جان فرانسوا ليوتار، ولكن المجتمع العربي تحول بالقرآن إلى منظومة معرفية كبرى ميزت حضارته الإنسانية المبدعة وهي «منظومة قراءة القرآن»، وقد حقق القرآن المقروء ميزة الوصل بين الجماعة المؤمنة به وميزة إبداع الأفكار المتجددة، فالقيم هنا ليس كامنة وراء النص ولا في البنية الظاهرة له، ولا في السياق المعاش الذي نزل فيه، وإنما هي منبسطة أمامه تتطلب القراءة والاستكشاف؛ وذلك لأن الكتابة تحدث في الخطاب تغيرًا أساسيًا، إنها تلغي مسألة المرجع كتجربة حياتية معاشة، لصالح المعنى القائم على شبكة العلاقات الداخلية في النص ذاته، بين الرسالة التي تحملها الكلمات وبين المعنى المسكوت عنه والمختفي، وبين تراكب عدة طبقات من المعنى، أو حتى الارتباط الخاص بين عدة شفرات خارجة عن النص وقد استعيد توظيفها من داخل بنية النص ذاته، الكتابة لا تلغي الوظيفة الأساسية للخطاب (المنطوق والمكتوب) والتي تتمثل في قائل يقول شيئًا لآخر عن شيء ما، ولكن الكتابة تحول هذه الوظيفة من إطارها الشفاهي الذي يواجه فيه المتكلمون بعضهم بعضًا، ويشيرون إلى العالم المحيط بهم الذي يشتركون فيه، إلى إطار متعالٍ، تواجه فيه الكلمات كل من يستطيع القراءة، مشيرة إلى عالم ليس هنا بين المتكلمين، وإنما إلى عالم النص ذاته. (٣٨).

ونظرًا لطول هذه الحقبة التي تحققت فيها هذه القراءة الثالثة للقرآن، سأكتفي -في هذا المقام- بضرب الأمثال على هذه القراءة، والتي تتمثل أهم خصائصها في كونها قراءات فردية طابعها الابتكار، شارك فيها المسلمون وغيرهم على اختلاف أصولهم الجنسية والثقافية والعرقية والدينية والسياسية، وعنها تولدت العلوم المستقلة عن النص القرآني، حتى اختفى في بنيتها التحتية القرآن كأصل كتابي محفز لها، وإن طبعها بطابعها الحضاري الإنساني.. وسوف ندرس هذه القراءة وما تولد عنها من علوم إنسانية استقلت عن النص من خلال ثلاثة مداخل، تتعلق بالأداء القرآني والخط القرآني والمعنى القرآني.

ضبط الأداء القرآني :

أدت محاولات المسلمين المستمرة لضبط الأداء للنص القرآني إلى توليد العلوم المستقلة عنه. وقد بدأوا مسيرتهم هذه من خلال توجيه اعتراضاتهم على « القراءة الثانية» قراءة عثمان وجماعته. إذ احتج عليها فريق منهم - بوصفها غير مسبوقة، غير تابعة لسنة رسول الله الذي لم يجمع المصحف بين دفتين. واحتج آخرون في المقابل على حرق عثمان للقراءات الشاذة، فهذا - بحسب رأيهم- مما لم يجزه رسول الله الذي قرأ القرآن بلهجة قريش، ولكنه أباح تعدد القراءات، وشهد لقراءة ابن مسعود. وعلى هذا رفضها بعض المعاصرين لعثمان

بوصفها قراءة محدثة. في حين استبقى آخرون هذه القراءة، وعرفوا فيها طابعها الوحدوي العاصم من الفوضى، ولكنهم وجدوا فيها قصورًا يحول دون التمثل الكتابي للنص على نحو أدق وأكمل، والتمثل البياني للمعنى على نحو أرحب. ومن ثم اختلفت القراءات الخاصة بالأداء في شتى الأمصار الإسلامية التي وصلتها النسخة العثمانية المكتوبة، مما أدى إلى اتساع الروايات اتساعًا سجلته الكثير من الكتب العربية مثل كتاب التبصرة لابن أبي طالب القيسي والكافي لابن شريح الأشبيلي وغيرهما.

غير أن المعترضين سواء على الأداء الواحد لقراءة عثمان، أو على فوضى القراءات، احتفظوا في كل الأحوال بحريتهم في الاعتداد بأكثر من قراءة ولكن في إطار من المعرفة المنظمة. ومن هنا نشأ علم القراءات فقام جهابذة الأمة، وبالغوا في الاجتهاد، وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات. وميزوا الصحيح المشهور والشاذ. فكان أول من تتبع القراءات وتقصي أنواعها هارون بن موسى القارىء النحوي المتوفي ١٧ هـ. وكان أول من صنف فيها أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفي سنة ٢٢٤ هـ، الذي استقصى منها خمسًا وعشرين قراءة، ثم أحمد بين جبير الكوفي، ثم إسماعيل بن إسحاق المالكي صاحب قالون، ثم أبو جعفر بن جرير الطبري، ثم أبو بكر بن عمر الدجوني، ثم أبوبكر مجاهد الذي كان أول من اقتصر على سبع قراءات ممثلة لسبع أمصار: نافع بن أبي نعيم من أهل المدينة، أبو عمرو بن العلاء من أهل البصرة، عاصم بن بهدلة الأسدي من أهل الكوفة و علي بن حمزة الكسائي من أهل العراق، عبد الله بن كثير من أهل مكة، عبد الله بن عامر اليحسبي من أهل الشام، حمزة بن حبيب الزيات من أهل الكوفة. ثم قام الناس في عصره وبعده بالتأليف في أنواعها جامعا ومفردا وموجزا ومسهبا، وأئمة القراءات لا يحصون، وقد صنف طبقاتهم أبو عبد الله الذهبي، ثم أبو الخير الجزري في كتابه المشهور «النشر في القراءات العشر»، وأحسن الموضوع للقراءات السبع «التيسير» لأبي عمر الداني و « الإقناع» لأبي جعفر الباذش، وفي القراءات العشر « المصباح» لأبي الكرم الشهرورزي[٣٩]

وهكذا كانت الاعتراضات– على قراءة عثمان الواحدة أو على فوضى القراءات–بمثابة قراءة ثالثة للقرآن مفيدة من جهتين: الفائدة الأولى هي تدوين مختلف القراءات الشاذة للقرآن التي نسبها علماء المسلمين الآوائل لأصحابها. والثانية هي افتتاح هذه القراءات – وقد تم تقصيها وتصنيفها – لمجال واسع من الاختيارات والداراسات العلمية. فقد قام كل علم القراءات على أساس تعدد أوجه القراءة والشروط اللازمة لصحة القراءة في تراوحها الواسع بين الجواز والمنع. حتى بات من الضروري أن يلم القارىء بها جميعًا، وألا يتعصب لواحدة منها، وإن كان مخيرًا فيما يتبع منها، وأما القراءات والروايات والطرق والأوجه فليس للقاريء أن يدع منها شيئًا، أو يخل به، فإنه خلل في إكمال الرواية الأوجه، فإنها على سبيل التخيير.

كذلك لم تكن القراءات الشاذة موضع تهميش أو مصادرة، وإنما عامل استفادة في تنوير المعاني الغامضة من القرآن ودراسة العربية، فهذه الحروف وما شاكلها صارت مفسرة للقرآن فأدنى ما يستنبط منها معرفة صحة التأويل، والقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبين معانيها [٤٠] وهكذا أثبتت قراءة ابن مسعود من خلال مبحث تعدد القراءات، كما تم توجيه القراءات الشاذة فأصبحت فنًا، به تعرف جلالة المعاني وجزالتها، وأفردت للقراءات الشاذة كتبٌ منها كتاب «الحجة» لأبي على الفارسي، و»الكشف» لمكي و « الهداية» للمهداوي ومن أحسنها كتاب « المحتسب» لابن جنى وكتاب أبي البقاء وغيرهم. في المقابل ألفت كتب عدة للحد من حرية القراءة مثل ما ألفه شمس الدين النويري في الرد على القراءات الشاذة، كما حوكم آخرون بسبب تبنيهم لقراءات غير متعارف عليها [٤١].

وهكذا أسهم علماء التجويد والقراءات بقدر هائل في اتساع العلوم اللغوية. إذ اقتضى رصد أوجه الخلاف بين القراءات، مراجعة الإعراب والنحو والتفسير والقصص والفقه ولهجات العرب وطرق نطق الحروف وخصائصها. مما أدى إلى نشأة علوم الأصوات التي اختصت بدراسة الحروف وصفاتها كالمد والإمالة والتخفيف والإدغام والجهر والهمس.. إلخ، ومخارجها الحنجرية والشفوية.. إلخ، ولا غرابة أن يكون ابن جنى الذي ألف كتابه عن القراءات الشاذة «المحتسب» هو أول من وضع مصطلح علم الأصوات في كتابه «سر صناعة الإعراب». وكان الخليل بن أحمد وسيبويه من قبل قد وضعا أصولًا لهذا العلم في دراستهما للشعر والنحو العربي. كما رصد اللغويون مشكلات اللحن في القراءة، وتابعوا أمراض النطق وأسبابها النفسية والوراثية والاجتماعية كما نجد عند الجاحظ في « البيان والتبيين». واهتم الفلاسفة بسبب حدوث الصوت وطبيعته كما نجد عند ابن سينا في رسالته أسباب حدوث الصوت. ومضى اللغويون والفلاسفة– من أمثال إخوان الصفا، والفارابي في «إحصاء العلوم»، والخفاجي في «سر الفصاحة»، والرازي في «مفاتيح العلوم»، وعبد الجبار في «المغنى»، بعلم الأصوات إلى مداه البعيد حين درسوا الحروف المنظومة والأصوات المتقطعة وربطوا بينها وبين فكرة الزمن، حتى استقامت لديهم جملة من المبادىء العامة في طرح إشكال التراهن بين عامل الزمان وعنصر الكلام. فللكلام عند هؤلاء الباحثين وجود «انطولوجي» وموضوعي يرتهن بقيد الزمن.. وفي هذا ما مكنهم من النفاذ إلى أخص خصائص الكلام حتى أنهم كادوا يأتون على أسراره كليا من خلال عدسة الزمن [٤٢].

وكانت فنون وعلوم الموسيقى العربية مرتبطة بالوعي بتنوع أداء الحروف في قراءة القرآن وبدراسات الأصوات التي نهض بها كل من علماء العروض واللغويين والفلاسفة وعلماء التجويد والقراءات. وهو ما يفسر لنا ظاهرة ارتباط النغمة عند العرب بالكلمة ارتباطًا وثيقًا، وظاهرة شمول الموسيقى العربية لكل من الشعر والقرآن حتى أباح الشافعي غناء القرآن مصحوبًا بالموسيقى، وحرمه الإمام مالك، وأيد ابن خلدون رأي الأخير.[٤٣] مع أن تلاوة

القرآن لم ترتبط بالأداء الموسيقى للآلات، فقد ابتدع في قراءته الإنشاد والتلحين. وكان أول من قرأ بالتلحين عبيد الله بن أبي بكرة في المائة الثانية من الهجرة، وتبعه من القراء سعيد بن العلاف والهيثم وأبان وابن أعين وغيرهم. وقد قسمت أنغام قراءة للقرآن إلى أقسام، منها الترعيد وهو أن يرعد القارىء بصوته، والترقيص وهو أن يروم السكوت على الساكن، والتطريب وهو أن يمد في مواضع المد، والتحزين وهو أن يأتي بالقراءة على وجه حزين، والترديد وهو رد الجماعة على القارىء في ختام قراءته بلحن على وجه من تلك الوجوه.

لقد أدرك قراء القرآن –في تقديري– أن هناك لحنًا خفيًا نابضًا بالحيوية والتنوع ينتظم اللغة وحروفها وحركات تشكيلها. وكأن علماء القراءات أرادوا بأدائهم النغمي للقرآن، وتنظيرهم لهذا الأداء إبراز هذا اللحن الخفي للحروف والكلمات والآيات في اختلافها وتراكبها السيمفوني إن صح التعبير الذي يختلف عن الإيقاع المنتظم للشعر. كما ربطوا هذا اللحن اللغوي بانفعالات القاريء التي تتنوع بين الحزن والسكون والطمأنينة، والتي يمكن التعبير عنها زمنيًا من خلال تحقيق الحروف، أي إعطاء كل حرف حقه مع ترتيل تؤدة، أو من خلال الحدر أي سرعة القراءة، أو التدوير وهو التوسط بين التحقيق والحدر. وبذلك نجح علماء القراءات في تقديم قراءة جديدة للقرآن، قراءة تكشف عن الخصائص اللحنية للغة. فجاءت التلاوة مشبعة للحس الجمالي بلغة القرآن. فالقرآن ليس مجرد متتاليات نثرية من التعاليم، أو القصص، أو الحكم و الأمثال، فلكل هذه الأشكال جمالها الخاص، ولكنه نص يثير إحساسًا بالجمال من خلال موسيقاه اللغوية الداخلية والظاهرة. وربما كان هذا العمق الموسيقي التجريدي الذي يعتمد في المقام الأول على إيقاعات حركات الحروف في تنوعها بين الفتح والضم والكسر والسكون وتنوع مواضعها وعلاقتها ومخارجها وتلونها بين الفخامة والهمس والترقيق.. إلخ، أو علاقة ما تثيره الحروف والكلمات من حركة وتناغم في سياق زمني، هو ما أراد القراء إبرازه من خلال الأداء اللحني للنص.

لقد نجح علماء القراءات والمرتلون والمجودون – في تقديري– في تشكيل هذا العمق الموسيقي لكلمات القرآن، أو في وضع لحن القرار الذي يستنبطنها، وكأنهم يجردونها من ارتباطها بدلالاتها المعجمية، ويتسامون بها إلى تعبيرها الجمالي المجرد في تعبيره عن الشعور بالمقدس المتعالي. وكأن هذه الحروف إيقاعات وآلات موسيقية تعزف بذاتها وبقدراتها الباطنية وبدون وسائط دخيلة لحنًا موسيقيًا واحدًا وبعيدًا، حتى وإن اختلف أداء القراء لهذا اللحن، واختلفت طاقات أصواتهم. وربما فتح هذا الالتفات إلى اللحن الباطني للكلمات –من خلال الوعي الكتابي المعرفي للأصوات في القرآن– طاقة روحية وبابًا للتأمل عصيًا على كل من الأداء الشفاهي والأداء الكتابي الصامت له.

على هذا كان لعلم القراءات وتلاوة القرآن أثره في نشأة واستقلال علوم الموسيقى العربية منذ القرن الثالث الهجري، هذا علاوة على تأثير هذا العلم بعروض الشعر العربي الجاهلي،

وبتطور علوم الرياضة العربية، وبنظرية الموسيقى عند اليونان والفرس، وبغناء الموالي من الأمم الأخرى. وقد اشتهر في إطار هذا الفن المغنون من أمثال إسحق الموصلي وإبراهيم المهدي، وأدرجت سيرهم في الكتب الأدبية الكبرى مثل كتاب الأغاني وكتاب العقد الفريد. وتسابق العلماء على التنظير للموسيقى العربية مثل الكندي وإخوان الصفا، وابن سينا في الشفاء، وابن زيلة في كتاب الكافي في الموسيقى، وصفي الدين الأرموي في كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار، والرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية، وقطب الدين الشيرازي في درة التاج، والفارابي في كتاب الموسيقى الكبير، وابن خلدون في مقدمته. وقد قدمت هذه المؤلفات تصنيفًا للآلات الموسيقية والمقامات والإيقاعات والألحان، وربطت بين الألحان وما تثيره من مشاعر راقية في النفس الإنسانية، وتتبعت مهارات العازفين وتنويعاتهم على الألحان، كما عرض إخوان الصفا للموسيقى الشعبية في رسائلهم. وبلغ هذا الفن أوج ازدهاره حتى كانت نظريات الموسيقى العربية هي المهيمنة في القرن الثالث عشر الميلادي، ومنها عرفت أوروبا نظام الإيقاعات والتحليل الرياضي الدقيق للسلم الموسيقى، وانتشرت الكثير من أسماء الآلات والمصطلحات والنظريات الموسيقية العربية في الثقافات المجاورة لها في قارات آسيا وأفريقيا وأوروبا. لكن أهم ما أحدثته الابتكارات العربية في مجال الألحان والآلات الموسيقية ذلك التغيير في نظرة الناس إلى الموسيقى- أي إدخال المفهوم الإسلامي للموسيقى باعتبارها أساسًا نشاطا دنيويًّا[٤٤].

هكذا نرى أن الموسيقى العربية قد طورت ثلاثة أنواع من الفن: الأول ما يمكن أن نسميه بالفن المجرد لموسيقية اللغة، على غرار الموسيقى المطلقة الخالصة القادرة على التعبير عن الشعور وفقا لغاياتها الجمالية الخاصة، والثاني: موسيقى الآلات الموسيقية في تراكبها مع وسيط فني آخر، وهو القصيدة الشعرية، في مزاوجة بين الإيقاع الصوتي للكلمات والإيقاع اللحني للموسيقى، دون أن يؤدي هذا التركيب إلى ثانوية الموسيقى، أو تبعية الكلمات للموسيقى، ذلك أن الاندماج بين الموسيقى والوسائط الفنية الأخرى يخلق أشكالا فنية مركبة لها جمالياتها الخاصة.. « التي» لا تعني تحول التعبير الجمالي الموسيقى من المستوى التعبيري العام المجرد إلى مستوى المحاكاة لحالة جزئية خاصة مجسدة عيانيا، وإنما تعني أن المؤلف الموسيقى يستلهم روح هذه الحالة الجزئية، وطابعها الشعوري لأجل التعبير عنها بلغة الموسيقى، أي بلغته العامة المجردة[٤٥]، والثالث: هو التنويع الموسيقي على اللحن المنفرد كما هو حال المقدمة الموسيقية للغناء الشعري، وبذلك شملت جماليات الموسيقى العربية كلا من قراءة القرآن، وحلقات الذكر الصوفية والإنشاد الديني، وغناء القصائد الشعرية الدنيوية، حتى بدت الموسيقى تعبيرًا عن جوهر الشخصية الإسلامية في جمعها بين الديني والدنيوي، فكلا الصوتين يتحركان في الزمان على لحن أساس، واحد، وصوب نقطة وصول بعينها هي تثقيف النفس الإنسانية وترقيتها.

ضبط الخط القرآني :

لم يكن الخط الذي كتب به مصحف عثمان كفيلاً بقراءة منضبطة واحدة للنص كما كان مرجوا، فقد خلا المصحف من النقط والشكل حتى كان الخط الواحد يدل على اكثر من معنى معقول. وقد انتصر القدماء لهذا الخط العثماني على اعتبار أن تجريد القرآن من النقط يحمل الطالب على بذل الجهد في فهم غامضه ومشكله ومعناه فيرسخ فهمه في عقله[٤٦]، غير أن أبا الأسود الدؤلي بإيعاز من علي بن أبي طالب (٦٩ هـ) حاول أن يقدم تصوره المبتكر لضبط الخط القرآني، ذلك أن صعوبة التمييز بين الحروف المتشابهة قد تؤدي -من وجه آخر- إلى اللحن، ولا تذكر لنا الروايات على أي قراءة اعتمد أبو الأسود الدؤلي وتلميذاه نصر بن عاصم ويحيي بن يعمر في قراءتهما الجديدة المشكلة والمنقطة لكلمات القرآن. هل اعتمدوا على القراءة العثمانية، أم على قراءاتهم الخاصة، أم على قراءة البصريين ؟. غير أن قراءاتهم هذه لم تخل بدورها من لبس. ذلك أنهم اعتمدوا في التشكيل والتنقيط على رمز واحد هو رمز النقطة التي كانت تتمايز من مجال لآخر بحسب لون المداد المستخدم وبحسب موقعها من الحروف، ويعزي إلى الخليل بن أحمد ابتكار الشكل المتبع الآن في تنقيط وتشكيل ووضع همزات المصحف، ومع ذلك فقد قوبلت مبادرة الخليل هذه بالمعارضة في البداية؛ لأنها بدورها كانت قراءة محدثة غير موافقة للرسم العثماني المأثور.

وما من شك أن مثل هذه القراءات المبتكرة قد أثبتت الطابع الكتابي للنص القرآني، وتحولت بصعوبة فك الخط وفهم المراد منه على وجه من وجوه الظن والتحزير، إلى الاجتهاد في قراءة النص، وتحليله ومن ثم توليد لمجالات علمية جديدة مساعدة على الفهم، وذلك لأن الخطاب المكتوب يطور قواعد نحوية أكثر دقة وثباتًا من الخطاب الشفاهي، فالخطاب المكتوب يعتمد في نقل المعنى على البنية اللغوية لأنه يفتقر إلى السياقات الوجودية الكاملة العادية التي تحيط بالخطاب الشفاهي، وتساعد على تحديد المعنى فيه.[٤٧] وبهذا الثبات الخطي للقرآن نشأ علم النحو والصرف الذي استقلت به مدارس نحوية كبرى متنافسة فيما بين البصرة والكوفة، وبرزت من خلالها أسماء كبار النحويين مثل سيبويه والأخفش والمبرد من البصرة، والكسائي والفراء وثعلب وابن السكيت في الكوفة. ومن داخل كل مدرسة كان النحاة يرد بعضهم بعضًا في كثير من المسائل النحوية، وتواترت المؤلفات في رصد الخلاف بين النحويين من كلتا المدرستين لاعتماد الأولى على القياس، والثانية على السماع، في وضعها لقواعد النحو. وقد بلغ النحاة في هذا العلم مبلغًا عويصًا معقدًا، حتى توالت المحاولات لتيسير النحو عند أمثال الأحمر البصري في كتابه « مقدمة في النحو»، وأبي جعفر النحاس في كتابه « التفاحة في النحو». وفي القرن الثالث الهجري برزت مدارس نحوية جديدة في مصر، كان على رأسها أبو العباس بن ولاد المصري في القرن الرابع الهجري، وكان أبو العلاء المعري في القرن الخامس على رأس مدرسة الشام، وفي الأندلس، نجد ابن حزم الأندلسي وابن

مضاء القرطبي في القرن السادس. وقد قامت هذه المدارس على أساس إرادة تجاوز مسائل الخلاف بين المدرستين السابقتين، ونقد مناهج النحاة والدعوة لتجديد وإصلاح النحو العربي.[٤٨] كذلك تنوعت حلقات الدرس، والمناظرات والموازنات بين علم المنطق اليوناني وعلم النحو العربي، واتجهت الجهود إلى مراعاة أحوال الأبنية حتى انفصل علم الصرف عن النحو على يد أبي عثمان المازني مؤلف كتاب التصريف. بل إننا نجد دمجًا للنحو ومصطلحاته بالأدب عند أبي العلاء المعري في روائعه الأدبية رسالة الغفران ورسالة الملائكة واللزوميات، والتي تحول فيها النحو وقواعده من مجرد معيار للصحة والخطأ اللغوي إلى مجاز فني يرسم صورًا أدبية غاية في الروعة والإيحاء[٤٩]. وأخيرًا كان لآراء النحاة البلاغية في شواهدهم النحوية – من الشعر والحديث والقرآن – الفضل الأول في نشأة علم واسع هو علم البلاغة وما تفرع عنه من علوم البيان والبديع والنقد الأدبي. وفي كل هذه العلوم لم يعد القرآن وحده مادة الدرس في كل هذه العلوم التي كان محفزًا لها، بل استقلت عنه متخذة من شواهد اللغة في الشعر والأدب والأمثال موضوع دراستها.

من جهة ثانية، أدي ضبط الخط القرآني إلى وضع ترتيب هجائي جديد للحروف، فقد عمل كل من نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر تلميذي أبي الأسود الدؤلي في أيام الخليفة عبد الملك بن مروان، وبعد كتابتهما للمصحف بالتشكيل والتنقيط، على ضم كل حرف إلى شبيهه، فميزا بين الحروف المتشابهة بوضع النقط، ووضعا بذلك الترتيب الهجائي العربي للحروف الذي نستعمله الآن، مخالفين بذلك الترتيب الأبجدي السامي الأصل والمعروف عند عرب الجاهلية أبجدهوز. وعلى هذا الترتيب اتسعت واستقلت مباحث الحروف في العربية، فمنها مباحث الحروف في علوم التفسير في عنايتها بمعاني حروف الهجاء المقطعة في أوائل السور. ومنها المباحث التي ربطت بين الحروف وعلم الأصوات، ومنها مباحث الحروف في النحو وهي ما عرفت بحروف المعاني مثل رب وكلا. وفي هذا الباب نجد الكثير من الكتب والرسائل مثل الألفيات في القرآن لابن درستويه، ورسالة ابن فارس» كلا» وما جاء منها في كتاب الله، ورسالة في «رب» لعبد اللطيف البغدادي.. إلخ. ودارت دراسات معجمية للحروف على اعتبار أنها كلمات تامة مستقلة بالدلالة: فالألف معناها الرجل المفرد، والباء معناها النكاح أو الرجل الشبق، والتاء البقرة التي تحلب دائمًا، والنون القلم والحوت.. إلخ، كما نجد في كتاب الحروف للخليل بن أحمد وابن سكيت والرازي. كما اهتمت المعاجم العربية بالإشارة إلى معاني الحروف في ذاتها فالكاف من الفعل (كفى) والعين من (البئر وحاسة الإبصار)، هذا علاوة على ما عددت من معانٍ للفظ الحرف: فهو الحافة وهو طرف الشيء..) كما ارتبطت الحروف بمباحث الصوفية عن مبدأ الوجود فالألف يشار بها إلى الذات الأحدية.. والهاء إشارة للإرادة، والقاف للقدرة، وبسر حرفي الكاف والنون في كلمة كن أوجدت جميع الموجودات في شجرة الكون عند ابن عربي. وظل الترتيب الأبجدي القديم المستخدم

في الجاهلية مرتبطًا برموزه الحسابية، الذي تطور فيما بعد فيما يعرف بعلوم السحر وكشف الغيب، فاقترنت الحروف ورموزها الحسابية بحركة الأفلاك عند علماء الفلك. أما الفلاسفة فقد ربطوا الحروف بالعناصر المكونة للكون الماء والهواء والنار والتراب. كما ربط البلاغيون قافلة الحروف في الشعر بما يستدل على مكامن الشعور وفيض الدلالات في القصيدة. [٥٠]

من جهة ثالثة أدى ضبط رسم وإملاء القرآن إلى إعلاء مفهوم الكتاب وقراءة الكتاب، بكل ما يقتضيه هذا المفهوم من نشاط للفهرسة والتجليد والزخرفة، حتى شمل التقديس الكبير الذي أحاط به المسلمون كتابهم المقدس؛ عنايتهم الفائقة بالكتاب والمكتبة، وبنشاط النسخ والقراءة الذي شمل الكتب الدينية والدنيوية معًا. إن حب العرب للكلمة المكتوبة، الذي عبروا عنه بسرعة في البلدان المفتوحة لا يمكن أن يقارن إلا بحبهم للخط نفسه–للخط العربي– الذي كتب به الكتاب المقدس للمسلمين (القرآن) وكتب به غيره من الكتب. إنه مقدس في حد ذاته وله مغزى ديني ورمزي عميق.. أما التفنن في كتابة الحروف وابتداع تشكيلات جمالية من الحروف فما هو إلا عمل مقدس، ولذلك لا نستغرب أن العرب والمسلمين بشكل عام، قاموا بذلك النشاط العظيم في نسخ المؤلفات، الشيء الذي لا نجد له مثيلاً في تاريخ الكتاب المخطوط[٥١].

لقد كان تقديس المسلمين لكتابهم المقدس محفزا لتبجيل كل كتاب ولتطوير نشاطهم الكتابي، فاستعملوا الرق للكتابة، ثم ورق البردي بعد فتح مصر، حتى أسسوا أول معمل لصنع الورق في سمرقند بمساعدة الصينيين في القرن الثامن الميلادي/الثاني الهجري، وانتشرت معامل الورق بعد ذلك في بغداد ودمشق ومصر والمغرب إلى أن وصلت إلى أوروبا عبر إسبانيا. ومع إنتاج الورق بدأت المرحلة الذهبية للكتاب الإسلامي، فتفنن المسلمون في وسائل حفظ الكتاب وسهولة نقله ومراجعته فابتكروا (في مصر) فن تجليد الكتب وتسفيرها، فاستعملوا الورق المقوى بدلاً من لوح الخشب الذي كان يحفظ الكتاب في الغرب في العصور الوسطى. وهناك اعتقاد بمعرفة المسلمين للطباعة إذ اكتشف في مصر بالقرب من مدينة الفيوم نحو خمسين كتابًا باللغة العربية مكتوبة بواسطة الطباعة بالقوالب الخشبية، يرجع تاريخها إلى الفترة من ٩٠٠–١٣٥٠ م، وهناك من يعتقد أن أمثال هذه الكتب قد طبعت في البلاد العربية والإسلامية الأخرى، وليس فقط في مصر، ولكن جو مصر الجاف هو الذي ساعد على حفظ النصوص التي وجدت. [٥٢]

كما لعبت دكاكين الوراقين المنتشرة في كل العواصم الإسلامية دورًا بارزًا في انتشار الكتاب، إذ كانت بالإضافة إلى تجارة الكتب مراكز لاجتماع المثقفين وجلساتهم لمناقشة الموضوعات الثقافية المختلفة وإنشاد الأشعار، ونشر المعلومات حول المؤلفات الجديدة. وقد بلغ عدد دكاكين الوراقين في مدينة بغداد وحدها مئة دكان، ومنها كانت ترسل الكتب إلى أبعد المدن في العالم الإسلامي. بالإضافة إلى هذه الدكاكين كانت هناك المكتبات الخاصة في القصور

وبيوت الوزراء والعلماء والأدباء، والمكتبات العامة المنتشرة في الجوامع والمدارس في مختلف بلدان العالم الإسلامي سمرقند والبصرة وحلب والموصل ودمشق والقاهرة والأندلس. ومنها المكتبات العامة التي أسستها الدولة الفاطمية في مصر والتي كانت تفوق في ضخامتها وأهميتها كل المكتبات الأخرى. وقد زودت هذه المكتبات العامة بنسخ من القرآن والكتب الدينية والكتب الأدبية وكتب الفلك والتاريخ والطب والرياضيات والعلوم، وكانت الأقلام والورق والمحابر توزع بالمجان على طلبة العلم لينسخوا ما يريدون من الكتب. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك مكتبات أشبه بمراكز البحث أو الأكاديمية العلمية، مثل بيت الحكمة الذي أنشأه المأمون في بغداد والذي كان يضم إلى جوار المكتبة الضخمة مركزًا فلكيًا ومركزًا للترجمة ولتلاقي العلماء، ومثل دار الحكمة التي أسسها الخليفة الحاكم بأمر الله في مصر عام ١٠٠٥، والتي كانت مكونة من أربعين قسمًا تضم ٦٠٠ ألف مخطوط. ومثل مكتبة الأسرة الأموية في قرطبة بالأندلس التي أسسها الخليفة الحاكم الثاني في القرن العاشر الميلادي والتي كانت تضم أكثر من ٤٠٠ ألف مخطوط. ومثل مكتبة طليطلة التي أصبحت مركزًا نشيطًا لترجمة علوم العرب، ونقلها إلى أوروبا بعد سقوط دولة الأندلس.

أما نشاط الخطاطين السلمين في نسخ الكتب فقد كان واسعًا إلى الحد الذي لم يعرف له مثيل في تاريخ الكتاب المخطوط. فمنهم من كان يعمل في نسخ الكتب لصالح المكتبات الخاصة بالأمراء والخلفاء والأغنياء، أو لصالح المكتبات العامة التي انتشرت في كل المدن الإسلامية، أو بشكل فردي حر. وقيل إن في مكتبة قرطبة كان هناك جيش من الخطاطين والمزخرفين والمجلدين والعاملين الذين تمكنوا من وضع فهرس للمكتبة في ٤٤ مجلدًا. وكانت النساء يشاركن في هذا النشاط. أما الخلفاء والوزراء والأغنياء فكانوا يشجعون العلماء على ممارسة العلوم، وكتابة مؤلفاتهم وجمع ودراسة وترجمة مؤلفات اليونانيين القدماء وثقافات البلاد المفتوحة كالهند واقارس وغيرها. وكان العلماء يوصون بمكتباتهم الخاصة إلى المكتبات العامة حرصًا على نقل المعرفة إلى الأجيال القادمة، لا يستثنى منهم أحد غير أبي حيان التوحيدي الذي كان يشعر بالاغتراب في عصره فحرق كتبه، ومع ذلك فقد بقي لنا ما نسخه النساخ من هذه الكتب. ولعل اتساع نشاط النسخ هذا، وانتشار المعارف والمكتبات الموزعة على مختلف أمصار الأمة الإسلامية على السواء، هما من أهم العوامل التي حفظت لنا بعضًا من ذخائر التراث الإسلامي التي بين أيدينا الآن على الرغم من ضياع الغالبية العظمى من المخطوطات بسبب غزو المغول وإعدامهم للكتب والمكتبات الإسلامية. وكأنهم بذلك قد أرادوا تدمير أعز وأعمق ما يميز هذه الحضارة وهو إرادة معرفة الحقيقة العليا.

من هذا الفن المكتبي الهائل تدفقت المعلومات، وولدت الحاجة إلى إنجاز مؤلفات مرجعية ببيلوجرافية، تضم عناوين الكتب وتعرف بها وتصنفها، سواء في ذلك الكتب التي ألفها العرب أو تلك التي ترجموها عن اللغات الأخرى كاليونانية والسريانية والهندية، كما تعرف بالمؤلفين

والعلماء وتراجمهم. فنجد في هذا المجال « الفهرست» لابن النديم عام ٩٨٧م، ومن بعده «فهرست» الطوسي ٩٥٥-١٠٦٧ م وفهرست « الإشبيلي» ١١١٠-١١٧٩ م وغيرهم. هذا بالإضافة إلى تراجم الرجال وطبقات الشعراء وطبقات النحويين وطبقات المحدثين ومعاجم البلدان.. إلخ. ولم تكن هذه المؤلفات مجرد قوائم مرجعية، بل مراجع موسوعية وسجلات شاملة للكتب ومحتوياتها وأخبار مصنفيها وبلدانهم من جميع الأمم تلعب دورًا مهمًا في تواصل الثقافة الإسلامية وعلمائها.. الواقع أن أهمية هذه المؤلفات البيبلوغرافية كانت كبيرة جدًا في الوقت الذي وصل فيه إنتاج الكتاب في العالم الإسلامي إلى مستوى رفيع جدًا، وفي الوقت الذي لم تعد فيه الثقافة الإسلامية تقتصر على مركز واحد مما كان يجعل من الصعب معرفة ماذا يؤلف من كتب في أرجاء الدولة الإسلامية [٥٣]

من جهة أخرى، أدى ضبط رسم المصحف وتشكيله إلى عناية المسلمين الفائقة بالمكتوب والخط، مما انفتح بهم على عالم هائل من الفن الإسلامي؛ فن الزخرفة وفن العمارة. فقد كان صفاء الكتابة-كما يقول أحد علماء الخط في الدولة الإسلامية - ينبع من صفاء القلوب. كما أن غرض على المرتضي (والمراد الخليفة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه) من تجويد الكتابة لم يكن ابتكار الحروف والنقط، ولكنه كان يرمي من ورائها إلى تحقيق الهدفين الأساسيين وهما الصفاء والفضيلة[٥٤]. هكذا بدت الفنون الإسلامية وكأنها تمتد بين الخط كوحدة صغرى مجردة، وبين إرادة الصفاء والفضيلة كغاية إنسانية عليا. والخط هو واحد من أكثر العناصر أساسية في الفنون المرئية. فهو يعبر شأنه شأن سائر الفنون التصويرية عن الحركة والكتلة، ولكنه يتميز عن هذه الفنون بخاصتين: فحركة الخط ذاتية أشبه بالإيقاع النغمي المستقل تمامًا عن أي هدف نفعي، والخط بعد كل شيء لايتحرك ولا يرقص، وإنما نحن الذين نتخيل أنفسنا ونحن نرقص على مدى مساره.[٥٥] من جهة أخرى تعبر كتلة الخط عما يمكن أن نسميه الحقيقة الموضوعية للأشياء الجامدة. لكن هذه الكتلة يخترقها باستمرار الضوء السيال- الذي يعبر عن ظاهرة التغير الدائم لهذه الحقيقة - بحسب درجة التناسب بين الفراغ والامتلاء، والتنويع في سمك الخط، وانتشار الضوء وزوايا سقوطه، والتظليل، ودرجات اللون ومساحة انتشاره. وكأن الخط يعبر بشكل مزدوج عن الثبات والحركة الموسيقية، عن الكتلة وعن قيم التغير اللانهائية لها. عن هذا الروح الإسلامي التجريدي العميق الذي ينبض بالحيوية، ويتأتى لكل ابتكار إنساني جديد في رحابه.

وبذلك أصبحت الكتابة في ذاتها حاملة لمعنى رمزي وتحولت إلى زخرفة خالصة مستبطنة لمعنى إسلامي عميق في جذوره، وعلى هذا لم تعد الكتابات المنقوشة مقصورة على الآيات القرآنية، بل امتدت لتشمل أمثالاً أو أشعارًا أو مجرد تمنيات طيبة[٥٦]. وأصبحت خطوطها البسيطة المجردة قادرة على استيعاب الزخارف الزهرية التي طورها الإيرانيون، والزخارف الهندسية التي طورها المصريون. لتشمل في النهاية الديني والدنيوي في الحضارة الإسلامية،

فالأمر اللافت للانتباه في هذا الفن هو شموله للمجالات الدينية والدنيوية على حد سواء؛ المخطوطات والنسيج والسجاد والعاج والخشب والفسيفساء والزجاج والبللور، والمقرنصات والدلايات والخزف ذي البريق المعدني، وهما ابتكار إسلامي خالص. وينبغي التأكيد على أن الأشياء غير المزخرفة نادرة بحق في الفن الإسلامي، حتى أن الفخار الرخيص غير المزجج (الخالي من الطلاء الميناني) يتضمن دائمًا شيئًا من الزخرفة[٥٧] كما شملت الزخارف والشغف بالألوان الزاهية تسفير الكتاب المقدس القرآن، والكتب الدنيوية، وملابس الناس التي تعددت ألوانها تعددًا هائلاً فعنوا بانسجامها وتناسقها العام.

الأمر الثاني اللافت للانتباه في الزخرفة الإسلامية أنها كانت تقترن بالمادة في تركيب مزجي شديد الحميمية. وكأن الفنان المسلم أراد أن يجعل الجمال جزءًا لا يتجزأ من المادة ذاتها، فالتجميل كان وسيلته لإبراز ما في المادة من شوق إنساني للقيم العليا؛ فالأشياء لا تجمل ولا تعبد لذاتها ولا تتحجر عند نموذج بعينه، وإنما كان تجميلها تدعيما للوعي بها كمادة لنشاط يترقى. إن التجميل في إطار الوعي الإسلامي المنطلق من التجريد وحيوية التغير ليس إغواء بالرذيلة، وليس تعبدًا للشيء في ذاته، وليس شيئًا مضافًا إلى الأشياء والأجسام والمواد، وإنما هو ممتزج بها وكأنه يعيد تعريفها من خلال ماهية الإنسان نفسه. أي من خلال إدراك الإنسان للأشياء والأجسام إدراكًا إنسانيًا، يتجاوز تداولها وفق الغريزة الحيوانية المنتفعة، ويثقفها وفق قيمه ومراقيه.

الأمر الثالث اللافت للانتباه بالنسبة للزخرفة الإسلامية، هو أنه على الرغم من اختلاف الفنون الزخرفية وتفردها النسبي من إقليم لإقليم على تلك الساحة الشاسعة للإسلام فإننا نسلم بأن هذا التراث من الناحية الجمالية يكون وحدة شاملة متصلة أجزاؤها بعضها ببعض.. فإن جميع الفنون في «دار الإسلام» تتكلم نفس اللغة أساسًا. ومثال ذلك أن المقارنة بين أعمال الخزف في مراكز مختلفة شديدة التباعد.. تثبت لنا هذه النقطة بغاية الوضوح بل إنه بعد نصف قرن من البحث الدولي، لا يزال مستحيلاً في كثير من الأحيان التعرف على الاختلافات الإقليمية، بل إن أحدًا لا يستطيع أن يعين البلد الذي كتبت فيه المصاحف الكثيرة المزينة بالزخارف حتى عام ٣٩٠هـ/١٠٠٠ م، أو يميز بين قطع الزجاج الصخري المنحوتة في مصر والعراق في القرنين الرابع والخامس للهجرة.. ونستنتج من ذلك أنه لم تكن هناك قسمة عامة تشمل العالم الإسلامي في صناعة ما.. ويبدو أن براعة بلد ما في حرفة بعينها سرعان ما كان ينتقل إلى سائر البلدان ليصبح موضوعًا مشتركًا بينها[٥٨]

بدت الزخرفة الإسلامية –في العمق– تعبيرًا عن مساهمات البلاد الإسلامية واجتهادها على اختلاف أصولها الثقافية على تطوير فن يبرز جوهر الرسالة الجديدة. وكأن الفن الإسلامي قد استفاد من مختلف الثقافات وطوعها إلى ما يشبه عملية التحييد الإنساني لهذه الثقافات على حد قول ريتشارد اتنجهاوز: ومع أن الفن الإسلامي كان يبدو عندما بلغ أنضج

عصوره، وكأنه شيء لا مثيل له، فإنه في الحقيقة تكون من أصول شتى، بل تضمن عناصر حضارية مناقضة لروح الإسلام أحيانًا ولطبيعته، فإن المسلمين عندما طوروا فنهم، بذلوا جهودًا كبيرة لاستبعاد كل أثر للرموز التي تشير إلى أديان سابقة على الإسلام.. وبخاصة تلك الأساطير السحيقة في القدم.. وقد دلت الأبحاث الحديثة على أنه إلى جانب الموضوعات الرئيسية الثابتة ذات المظهر الهادىء في الفن الإسلامي، وبالإضافة إلى الكتابات المنقوشة بخطوط فنية جميلة والتصاوير التي تمثل الأمراء، كانت توجد أيضًا موضوعات قديمة تعبر عن المأثور الشعبي العالمي.. غير أن الفنان المسلم تمكن بنجاح من أن يتمثل تلك الرموز ويدخلها ضمن المصطلح الفني الإسلامي الشائع، وبذلك خفيت عن الأنظار، وبدت وكأنها مجرد رسوم أخرى لا ضرر فيها وذات هيئة جمالية جذابة.. مما يكشف لنا عن وجود طبقة تحتية تتضمن مفاهيم غابرة، كان الإسلام من القوة بحيث استطاع مواجهتها وإدماجها في فنه.. وعلى ذلك، فعلى الرغم من الأشكال الجديدة التي اتخذها الفن الإسلامي، والتي تمثل لغة فنية مستحدثة واسعة الانتشار، فإننا لابد أن نقرر أنه كان في هذا الفن خط محافظ ثابت، وإن كان ذلك بسبب عملية تجريد الأشكال والصور من معانيها القديمة وتحييدها، وهي عملية تمثل إحدى طرق صبغ ذلك الفن بالصبغة الإسلامية.. ومع أن هذا الفن قام على أشكال محايدة، وتميز بالاعتدال فإنه كان في المقام الأول مرتبطًا بالإنسان، ولم يقتصر على ذلك، بل كانت له أيضًا وظيفة ورسالة محددتان، وإن لم تكن هذه الرسالة لفظية. فالذي يعطي هذا الفن مزيدا من العظمة، هو أنه يعلو على تعقيدات الحياة البشرية وإحباطاتها ومظاهر التعاسة فيها بطريقة يمكن أن توصف بأنها وقورة ومفرحة معًا. (٥٩)

بالإضافة إلى فن الزخرفة الذي كان تطويرا لفن الخط كان فن العمارة من أعظم إنجازات الحضارة الإسلامية، وقد تميز بخصائص أربع أولاً: طابعه التجريدي الروحي القابل للنمو من داخله، ثانيًا: طابعه المرن المستوعب لمختلف الثقافات والمعدل لها بما يخدم الروح الإسلامي ويميزه كابتكار فريد. ثالثًا: طابعه المدني، إذ نجحت هذه العمارة في تأسيس طراز معماري مدني ذي شخصية إسلامية، وإبراز المظهر الدنيوي لقوة الإسلام، فاستطاعت في سهولة وسرعة فائقتين تعيين وجود إسلامي مادي معبر عن عقيدة مجردة من الماديات، قامت دونما حاجة إلى رجال دين أو أولياء أو رمز معين.

لقد بدأت العمارة الإسلامية بالكعبة وبمصلى المسلمين في المدينة. وقد كان في تحويل الرسول الكعبة إلى قبلة للمسلمين، إرساء لرمز فريد؛ فالكعبة لبساطة هيئتها لم تكن رمزا معماريا يضاهي ما نعرف من معابد المسيحية الكبرى أو حتى المعابد الزرادشتية(٦٠)، أما مصلى المسلمين في المدينة فكان يشير ببساطة –فيما يبدو– إلى مساحة خارج المدينة كان يؤمها الرسول مع أصحابه للصلاة، فلم يوضع لمساجد العقيدة الإسلامية شكل مادي خاص، هنا نصل إلى مشكلة تفاعل العقيدة الجديدة مع نظام حياة لم تكن له أي خلفية معمارية من جهة، وبين تقليد

معماري بالغ التعقيد والتطور في البلاد المفتوحة من جهة أخرى، في هذا الإطار جاء المسجد الإسلامي ابتكارًا إسلاميًا خالصًا، وهو ما يعرف بطراز البناء القائم على الأعمدة، مثل جامع قرطبة في الأندلس وجامع ابن طولون والأزهر والحاكم بأمر الله في مصر وجوامع السامراء في العراق، وتكمن الميزة الرئيسية لهذا الطراز في إيجاد الفراغ باستعمال ماهر، وإن يكن بسيطا للغاية لعنصر معماري واحد وهو البلاطة، ويراد بها المساحة الواقعة بين حاملين (إما أعمدة أو دعامات).

وقد كان البهو ذو الأعمدة وهو الصورة الأولى التي بني عليها المسجد، رمزا لأنقى خصائص الإسلام والمتمثلة في أن الإنسان لابد له أن يعبد الله مباشرة دون توسط رجال الدين أو رموز مادية أو أسرار غامضة، وهو ما جعل هذه المساجد منشآت لخدمة الجماعة الإسلامية بكل ما يتضمنه هذا التعبير من معنى [٦١]، وهكذا جعل المسلمون من المسجد منشأة ذات مرونة ظاهرة نافعة لأغراض عدة، كالصلاة والتعليم ومناقشة أمور المسلمين، وذلك بفضل بساطة تكوينه التي أتاحت إمكانية توسيعه أو تضييقه. وتوجد مثل هذه الزيادات في جوامع قرطبة والكوفة والبصرة وبغداد والقاهرة. كما سمح مثل هذا التصميم بمرونة واسعة، وتشكيل صور تكوينية وتعديلات على عمارة المسجد، وفيما عدا الميضاءة، التي كانت ومنذ البدء ملحقة بالمسجد، أصبح المحراب وحده عنصرا ثابتًا، أما بقية العناصر فترك إنشاؤها لاختيار الناس.. فتطورت الناحية الجمالية للمسجد مع نمو الزخرفة والقباب التي كانت تنشأ فوق بلاطة المحراب والمآذن المثقلة بالزينة، بالإضافة إلى النمو العظيم للروضات والصحون ذات الأشجار، والمحاريب والمقاصير والنافورات والبرك والأبواب مما أضفى على المساجد طابعا جماليا فخما، وامتد هذا الطابع إلى المنشآت ذات الأغراض المدنية، كالمدارس والدكاكين والفنادق والحمامات والأسوار والأسواق حتى أصبح من المستحيل إلا في أحوال نادرة أن نميز مسجدا من فندق أو مدرسة [٦٢].

وبهذا أبدت العمارة الإسلامية قدرة خاصة على تمثل نوع من الانسجام المتعالي، إن صح التعبير، بين مختلف الثقافات، بين الديني والدنيوي، بين المبنى وجمالياته، وبين كل هذا في النهاية والنشاط الإنساني الذي لا يمل التغيير والإبداع في تطلعه المشوق إلى مطلق قيم الجمال. إن هذه القدرة على إعطاء معنى إسلامي منسجم مع طبيعة الإسلام لعدد كبير من الطرز الفنية المتنوعة هي ما أكسبت العمارة الإسلامية سمة من أكثر سماتها تفردا.. فالشيء الذي أعطى طابعا إسلاميا لعمارة المسلمين أقل ظهورا للعيان في الأشكال المرئية المحسوسة منه فيما كان للمسلمين من نشاطات إنسانية متصلة بالمنشآت المعمارية[٦٣]. إذ لم يكن الطابع الخطي والتجريدي للزخرفة والعمارة الإسلامية مجرد تعبير عن الطاقة الروحية العميقة للعقيدة الإسلامية البعيدة عن أي تجسيد للذات الإلهية المنزهة فحسب، بل كان أيضا تعبيرا عن الفطرة الإنسانية في بساطتها وعمقها، وكأنه نبض يمتد من الماضي السحيق وحتى المستقبل اللانهائي

للتجليات. كما كان لهذا الطابع الخطي قدرة خاصة وقابلية مرنة لاستيعاب العديد من الثقافات والأشكال وتطويرها، مما ييسر عملية التحامها به وتصاعدها من خلاله، من أجل هذا كان الفن الإسلامي بالأحرى إعادة قراءة للمادة المتاحة وللثقافات الإنسانية. والانطلاق بها على اختلافها نحو المطلق في أنزه معانيه، لم تكن خطوط العمارة الإسلامية إذن كالكتابة الجاهلية أطلالا تستعاد دومًا، ،إنما هي كتابة يعاد إبداع حروفها، انفتاحا في كل مرة على ابتكار إنساني جديد، توسلا للمعنى الإلهي البعيد. وربما كان هذا هو الخلاف الأساسي بين خط الرسوم الطللية الجاهلية، وتخطيط العمارة الإسلامية. هذه بعض أمثلة لما ترتب على كتابية القرآن منذ الوحي به، وعلى قراءته كأداء ورسم من قبل المسلمين منذ الإيمان به. من نشاط إنساني مذهل، أما معناه الكتابي الذي فجر العشرات من المذاهب والعلوم والداراسات التي انفصلت بدورها عن النص لتصب في معارف إنسانية شتى.

ضبط المعنى القرآني:

كان التساؤل عن معنى مفردات القرآن هو النواة الأولى لنشأة علم المعاجم العربية. فكانت مسائل نافع بن الأزرق –وهي عبارة عن أسئلة وجهت إلى ابن عباس تستفسره معاني مفردات القرآن، وأجاب ابن عباس في تفسيرها بشواهد من الشعر القديم– بالإضافة إلى رسائل اللغويين الآوائل التي جمعوا فيها اللغة جمعًا ميدانيًّا من الجزيرة العربية أثناء حركة التدوين؛ هي المادة الأولية لعلم فريد في بابه هو علم المعاجم العربية. فلم تعرف أمة من الأمم في تاريخها القديم أو الحديث تفننت في أشكال معاجمها، وفي طرق تبويبها كما فعل العرب، وقد تعددت طرق وضع المعجم العربي حتى كادت تستنفد كل الاحتمالات الممكنة[٦٤]، أما المنهج الذي اتبعه المعجميون لترتيب مادتهم، فقد كان في العمق، مثله مثل العمارة والموسيقى الإسلامية، خاضعا لخاصية التجريد الحيوي، التي أرساها الوعي الكتابي بالقرآن، إذ كان هذ المنهج انفتاحا على نهائية المعنى أكثر مما هو تقييد شارح له، فلم تكن المعاجم العربية مجرد قواميس محددة لمعنى الكلمات، وإنما بدت كبحوث في الدلالة تتبع المعنى المشتبه، وتعدد معاني اللفظ الواحد، وقرابة الألفاظ بعضها لبعض في إطار حقول دلالية شاسعة، تنتمي على اتساعها وانفتاحها على المستجد من المعاني، إلى بنى لغوية مجردة ومحددة قادرة على تأمين تحولات اللغة وتوليداتها اللانهائية.

فمن حيث إمكانات الترتيب، ألف المسلمون المعاجم على ضربين: معاجم الألفاظ ومعاجم الموضوعات، أما معاجم الألفاظ فرتبوها وفق ترتيبات متنوعة، مثل الترتيب المخرجي الصوتي، وفيه ترتب الكلمات، بعد تجريدها أي بالرجوع إلى أصلها الثلاثي، بحسب مخارجها الصوتية، فقسموا حروف هجاء الكلمات إلى حلقية وحنجرية وشفوية، ورتبوها

بحسب أبعد هذه المخارج وهي الحنجرية حتى أقربها وهي الشفوية، وبعد ذلك أمكن تقليب حروف الكلمة إلى جميع احتمالاتها، كما هو الحال في معظم العين للخليل بن أحمد ١٠٠-١٧٥ هـ وهو أول معجم عرفته العربية، ومثل تهذيب اللغة للأزهري ٢٨٢-٣٧٠ هـ والبارع للقالي ٢٨٠-٣٥٦ هـ. والترتيب الألفبائي بحسب أواخر الكلمات أو ما يعرف بالقافية مثل صحاح الجوهري ولسان العرب لابن منظور في القرن الثامن الهجري، وتاج العروس للزبيدي في القرن الثاني عشر الهجري والقاموس المحيط للفيروز ابادي في القرن الرابع عشر الهجري، أو بحسب أوائل الكلمات: مثل مقاييس اللغة لابن فارس في القرن الرابع الهجري وأساس البلاغة للزمخشري في القرن الخامس الهجري. والترتيب الصرفي البنائي حيث ترتب فيه الكلمات بحسب أبنيتها الصرفية ففي ديوان الأدب مثلا، رتبت المادة بحسب أبنية الأفعال، وقسمت إلى كتب: السالم والمضعف والمثال والمهمور.. إلخ وترجع الريادة في هذا المجال إلى إبراهيم إسحق الفارابي من إقليم فاراب في تركستان، ومن بعده ألف اللغويون في أبنية المصادر مثل الكسائي والفراء والأصمعي، وأبنية الأسماء مثل الزجاج والقالي.

أما معاجم الموضوعات فقد شملت: المعاجم المستقصية للألفاظ الخاصة بموضوعات شتى؛ مثل خلق الإنسان، واللباس، والأمراض والخيل والطيور، والجبال، والمطر، والأواني والقدور، مثل الغريب المصنف لابن سلام والمخصص لابن سيدة، وفقه اللغة للثعالبي. ومعاجم الموضوعات المنطلقة من قضايا لغوية بعينها كانت تشغل القارئين للقرآن مثل الأضداد أو المشترك اللفظي أو المترادفات. كقضية الأضداد والمقصود به اللفظ المستعمل في معنيين متضاديين، وألفت في هذا الباب كتب عدة مثل الاضداد لابن الأنباري وابن سكيت والصاغاني وقطرب وأبي الطيب والدهان، وكقضية المشترك اللفظي وهو اللفظ الذي يحمل أكثر من معنى، وفيه كتب أبو الطيب اللغوي كتابه شجر الدر، والدامغاني في الوجوه والنظائر، وأبي العميثل الأعرابي كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه، وكراع في المنجد في اللغة، وكقضية الترادف والمقصود به تعادي الأمثلة وتلاقي المعاني كما يرى ابن جنى في كتاب الخصائص، وفيه ألف الرماني كتاب الألفاظ المترادفة وأبو هلال العسكري في كتابه الفروق في اللغة.. إلخ [٦٥]

ومعاجم في لغة العامة وما يعرض فيها من خطأ مثل كتاب الزبيدي الأندلسي في لحن العامة، وكتاب ابن خالويه ماليس في كلام العرب [٦٦] علاوة على المعاجم الاصطلاحية، التي حددت فيها معاني المصطلحات العلمية المستخدمة من قبل العلماء كل في بابه، فكتب ابن عربي اصطلاحات الصوفية، وكتب الفلاسفة كتب الحدود، وكتب التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، وكتب الجرجاني التعريفات، بالإضافة إلى كتب إحصاء العلوم للفارابي، ومفتاح العلوم للخوارزمي.

أما المنهج الذي اتبعه أصحاب هذه المعاجم على اختلافها، فهو يتراوح بين تجريد الكلمة من الزوائد أو عدم تجريدها، وقد شاع في المعاجم الخاصة بالألفاظ تجريد الكلمة إلى بنيتها الأساسية الثلاثية كمفتاح للدخول إلى عالمها الدلالي، ومن خلال هذا المفتاح حرص أصحاب المعاجم العربية على تدوين كل دلالات الكلمة واشتقاقاتها، بلا تفرقة واضحة بين الدلالة المركزية الشائعة والدلالة الهامشية للألفاظ [٦٧]، وحرصوا على لتسجيل مختلف استعمالاتها دون تمييز كلفهم ما نوجهه نحن الآن من نقد لمعاجمهم لضخامتها، ولتعاملها مع كل عصور اللغة كعصر واحد، ولتبعها للمشهور المتداول كتتبعها للغريب النادر. وكأن معنى اللفظ – لديهم– كان يبدأ من التجريد وينتهي عند استخلاص المعنى من خلال شبكة دلالية ذات كيان ممتزج لا تبين معالمه من خلال التطور التعاقبي للدلالات ولكن من خلال استقصاء تراكمي كمي مطرد لمختلف استخدامات اللفظ. وكأنهم في تقصيهم –بغير نظام– للوحدات المكونة للمعنى، يريدون الإمساك بالدلالة من كل صوب، دلالة يصبح التاريخ كله –بمختلف استعمالات الناس والشعراء والعلماء للفظ فيه– مسخرًا للإحاطة بها؛ فلم تكن المهمة الأساسية لصاحب المعجم تقديم معنى محدد للفظ، وإنما البحث عن معناه وتقصيه من خلال مختلف هذه الاستعمالات. ولكن المعجميين ربطوا هذه الحقول الدلالية بفكرة الانتماء إلى جذر لغوي مجرد. فمعنى اللفظ هو قيد التشكل والتصرف والنشاط الكتابي المستمر للأفراد في بنية أو مادة ثلاثية على وزن(فَعَلَ). ومن ثم بدت حركة المعنى مائجة مطردة وعكسية بين تحققات اللفظ– على المستوى الاشتقاقي الصرفي أو على مستوى الاستخدام الفعلي من قبل بعض الأفراد في سياقات خاصة– وبين شكله المجرد الذي يفصله عن أي أصل تاريخي، ويحوله إلى رمز للفعل. وبذلك لم يكن المعجميون بعيدين تمامًا عما انتهى إليه علماء الدلالة المحدثون من أنه ليس هناك نص يمكن أن يُفَسَر وفقًا لمثل أعلى (يوتوبيا) ذي سلطان محكم أصلي ونهائي للمعنى. [٦٨]

من جهة ثانية، تدلنا كثرة النصوص الشواهد على متغيرات معنى لفظ ما، على أن دلالة اللفظ عند القدماء كانت ترتكز بصفة أساسية على تحولات مبتكرة له من قبل الأفراد. فقد حرص أصحاب المعاجم على تعيين شاهد الشاعر أو القائل (ولو بشكل شديد العمومية) أو الشاهد نفسه عند كل مرة ينتقلون فيها من معنى إلى آخر، فليس للفظ مفهوم واحد مطلق، وإنما هناك استعمالات فردية ونصية مختلفة له، هي التي –على تنوعها وابتكارها وشمولها– تشكل الحقل الدلالي للكلمة أو معناها الكلي.

وهكذا يبين لنا تصنيف المادة اللغوية بحسب ترتيبات ومنهج المعجمين القدماء أن ثمة عمقا متغيرا للكلمات يسمح بتجدد المعنى الدائم لها، فهناك العديد من الأبنية اللغوية الصحيحة عربيًا لم تستخدم بعد، وهناك مجال واسع لتصريف الكلمات واشتقاقها ونحتها وتركيبها ما زال مفتوحًا، وهناك أيضًا إمكانات لا نهائية لاستخدام الألفاظ وفق سياقات جديدة وأطوار متغيرة.

وربما كان من المجدي في هذا الإطار أن نعيد قراءة أدبنا العربي قديمه وحديثه، استخلاصًا للشواهد التي تضمنتها هذه الأعمال وأسهمت بها في تغير معاني الكلمات أو تعميقها، خاصةً أن المعجميين –وللأسف– لم يكملوا خطتهم المعجمية هذه بالأخذ عن أشعار معاصريهم، كما لا يبينون عن معاني الكلمات المستخدمة في شتى العلوم العربية ولم يحددوا سياقاتها التاريخية واكتفوا بنقل بعضهم عن بعض. ومع ذلك فإن الجهود المعجمية العربية التي نشأت في ظل البحث عن المعنى الكتابي القرآني تبين عن وعي بأن الإحاطة بدلالة مفهوم ما إحاطة تامة تمثل مأزقًا معرفيا Aporie بالنسبة للعقل الإنساني ذاته، فنحن نتمثل معنى لفظ ما من خلال شبكة دلالية تتكون من مجموعة وحدات، ونفترض عمقًا يجمعها معًا في إطار حقل دلالي ما، ومع ذلك فهناك دائمًا دلالة واحدة تقوم بتلخيص هذه الشبكة أو تكثيفها، ولكن إضافة وحدة دلالية جديدة تؤدي إلى نوع من الإلغاء أو الإضافة لبعض من خصائص الوحدات الدلالية السابقة المكونة للشبكة، مما يؤثر على مجموع خصائص المفهوم ذاته، ومن ثم فالمنطق التحتي الذي تتماسك بموجبه هذه الشبكة ليس واحدًا وليس ثابتًا وإنما هو عمق متغير. ونحن مضطرون دائمًا لأن نستخدم مجموعة من الوحدات وليس وحدات مفردة لتمثيل مفهوم ما، ذلك لأن هناك تناقضًا سافرًا بين عدد الأحوال التي يمكن لنا أن نحيط بها، وعدد عناصر الوصف التي يمكن أو يسمح جهازنا المعرفي بالاحتفاظ بها واستخدامها. ففي الحقيقة،إن دقة حواسنا تجلب لنا كمية من المعلومات لا تتكافأ بحال من الأحوال وقدراتنا على التذكر والاستخدام، ومع العجز عن التحكم في مجموعات من الكلمات المتباينة لتمثيل أحوال متميزة، نضطر إلى استخدام الكلمات نفسها، ولكننا ندرك أن هذه الكلمات ليس لها من تعريف محدد، وأن آليات التحليل للعمق المتغير تسمح لنا عند كل ظرف بإعادة البناء لتأويل قد يكون أكثر ملاءمة بالنسبة لكلمة معينة. فإذا كان الحال كذلك، فهناك ضرورة مفهمومية Congnitive تضطرنا لأن نتعامل مع دلالات غير متقنة،ولكنها تفسح المجال إذا ما استدعت الحاجة إلى تحليلات أكثر دقة (٦٩).

وعن هذا العمق المتغير لدلالة الكلمات وما تمثله الإحاطة بالمفهوم من مأزق معرفي نشأت نشاطات إنسانية شتى في تفسير القرآن. توزعت ما بين الفقهاء وعلماء الدين وعلماء الكلام والفلاسفة والعلماء والصوفية، أو ما بين المفسرين بالشرع والنقل والعقل والحدس. والمدقق في النظر إلى مجالات التفسير على اختلافها يجدها تنويعات على عملية القراءة، بدءا بمن يدعون أنهم مجرد نقلة عن السلف، أو منفذون لحرفية النصوص آخذون بظاهرها، ومرورًا بالفقهاء واضعي القانون، وانتهاء إلى المحتكمين إلى العقل في تدبر الآيات والمجاهدين بالروح إلى باطن النص. إذ وجد كل فريق في القرآن بوصفه كتابًا ملزمًا بالقراءة، ما يفهمه عنه من مراجعة التجارب الماضية، أو تعقل الكون، أو الانفعال الباطني بالوجود، أو رعاية المصالح الآنية للمجتمع، أو تدبر أمور الآخرة الآتية.

من أجل ذلك تفتحت داخل كل باب من أبواب القراءة التفسيرية للقرآن مذاهب عدة، وتكونت فرق شتى. وتفرعت عن كل علم علوم: فاستقل علم أصول الفقه عن علم الشريعة تحت باب الفقه. وتحت باب التشريع كان هناك أكثر من مذهب لاستنباط الأحكام. وتحت باب الفلسفة استقلت علوم الإلهيات عن الرياضيات والمنطق عن الطبيعيات والطب والفلك. كما امتد التصوف الإسلامي من الزهد إلى الحب الإلهي إلى محاسبة النفس إلى الحلول ووحدة الوجود وحتى الطرق الصوفية الشعبية. أما علماء الكلام فقد انقسموا ما بين المعتزلة والأشاعرة وبينهما فِرق من الخوارج والشيعة. وتحت هذا الفرع من العلم امتدت مباحث عدة منها علوم العقائد والملل والنحل، واستقلت علوم الحديث عن القراءات عن السير والتاريخ وعلم الاجتماع. في المقابل نلاحظ أن هذه المناهج المعرفية للقراءة في اعتمادها على النقل والعقل والحدس والحكم قد تداخلت بعضها ببعض حتى بات من العسير فك ما بينها من تفاعل إلا على مستوى نظري بحت. كما أنها اعتمدت جميعًا على اتساع استيعابها لثقافات شتى: قبل الإسلام وبعده من ثقافات البلاد المفتوحة.

ففي باب تفسير القرآن بالمأثور، كان ثمة اعتماد واسع على تدوين أنواع عدة من الخطاب الشفاهي: (أشعار) و(أخبار) و(قصص) و (أحاديث)، على تباين أصوله ما بين الثقافة الجاهلية، وأخبار الإسرائيليات، وتاريخ الصحابة الأوائل. بعبارة أخرى يصل المدقق في منهج تفسير القرآن بالمأثور إلى أنه كان استعانة بجملة من المعارف قبل الإسلام وحين ظهوره، على تنوعها وعلى مخالفة بعضها للإسلام نفسه. ولم يكن الرسول يفسر القرآن على هذا النحو، كما أنه لم يكن يورد القصص إلا بمنتهى الإيجاز وعلى نحو مناداخل، غير أن المفسرين الآوائل قد أرادوا إشباع فضولهم العلمي، فسدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود، وأتموا ما تلقوه عنهم من القصص بنتاج خيالهم الخاص، وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسير للقرآن [٧٠] وكان حجتهم في هذا النهج ابن عباس –الذي كان يبلغ من العمر حين وفاة الرسول عشر سنوات– وعرف بحجة التفسير بالمأثور لما له من مهارات ثقافية عالية، فهو عالم بأخبار العرب ولغتهم، ولاتصاله بمصادر العلم المفضلة لديه عند اليهوديين كعب الأحبار وعبد الله بن سلام، فكان يحيل في تفسيره للقرآن إلى أخبار اليهود وقصصهم عن الخلق والمعاد، كما يحيل إلى أيام العرب ومغازيهم ومعارفهم في الجاهلية، ويعتد بالاستعمال اللغوي للشعراء القدامى، وعلى نهجه زاوج المفسرون بالأثر بين الأحاديث النبوية وآراء المفسرين الآوائل والصحابة، وبين التراث اليهودي –الذي كان عبارة عن سطو اليهودية على الكثير من أساطير ثقافات البحر الأبيض المتوسط، وإعادة توظيفها بما يتفق والمنظور التوراتي القومي للتاريخ والدين– وبين الثقافة الجاهلية أشعارها وأخبارها وعقائدها التي كانت مستفيدة هي الأخرى من علاقات عرب الجاهلية بثقافات الفرس والروم واليونان ومصر والأحباش عن طريق رحلات العرب التجارية، ومتاخمتهم لمدينتي الحيرة

والغساسنة[٧١]. كذلك زاوج المفسرون بالمأثور من الشيعة بين الأساطير الفارسية وغيرها من الأساطير وبين معتقدهم في قدسية علي والأئمة لمقامهم الإلهي وخصائصهم الخارقة للعادة، وأملهم في عودة المهدي المنتظر، الذي يعيش في الخفاء ثم يعود إلى العلانية في آخر العالم على أنه المخلص، وبين ما وجدوه في سبيل تأكيد اعتقادهم هذا من آلاف الأحاديث والأخبار المأثورة عن الصحابة وعن العصر الأول لظهور الإسلام، فكانت لهم تفاسيرهم الخاصة مثل تفسير جابر الجعفيت (١٢٨هـ) في القرن الثاني الهجري، وتفسير أبي الحسن القمي في القرن الرابع الهجري.

هكذا بدا التفسير بالمأثور في عمومه عند السنة والشيعة معتمدًا في قراءاته للقرآن على مصادر متنوعة شفاهية في أساسها، يعتمد في تسجيلها على ما يقال. غير أن هذا المعيار وحده كان سببًا في العديد من المشكلات والمجادلات والنقض والتزييف التي لم يكن من الممكن الوصول من ورائها لطائل مريح، حتى وإن أجهد المسلمون أنفسهم في تعداد قوائم بالجرح والتعديل. ولعل هذا هو ما أدى بالطبري ٢٥١-٣١٠هـ = ٩٢٣-٨٣٨ م - في النهاية إلى محاولة حل هذه المعضلة المعرفية الخاصة بـ (تفسير القرآن الكتابي بنص مروي شفاهي) عن طريق الجمع الشامل للروايات توخيًا لأمانة التدوين وإعمالاً لملكة النقد، وهو ما أثقل تفسيره بالمأثور - ليصل إلى ثلاثين جزءً في نحو ٢٥٠ صفحة، وأدى إلى إبدائه لملاحظاته النقدية العقلية واللغوية فيما جمعه ورواه.

ويبدو أن المفسرين بالمأثور قد وعوا خطورة استبدال النص الشفاهي على اتساعه واختلافه بالنص الكتابي القرآني. وهو ما تمثل في حملتهم على ما عرف بالإسرائيليات في تفسير القرآن، فأبدى كثيرون شكوكهم إزاء هذه المادة، ومارسوا حرية الرأي عن طريق الانتقاء والاختيار بين عدة من المرويات التي تؤيد وجهات نظرهم، وشقوا في البرهنة على ترجيح رواية على أخرى. متخذين في الاستدلال على صدقها أو كذبها معيارًا لمدى تكيفها مع المعنى القرآني. وبما يجعل النص القرآني مادة منسجمة والسياق الشفاهي الشارح لها. غير أن الغزالي قد مضى بهذا التشكيك إلى مدى أبعد، إذ كان يرى أن أكابر الثقات في التفسير بالمأثور مثل ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة، لم يعبروا إلا عن آرائهم الخاصة في تفسير القرآن، وعلى هذا يمكن القول إن وجوه التفسير التي يقول بها هؤلاء الثقات ينبغي الطعن فيها بأنها تفسير بالرأي. في حين أن تفسير القرآن بحسب الغزالي يقتضي التغلغل إلى ما وراء المسموع والمنقول من معنى مقصود في كلام الله[٧٢].

وعلى الرغم من هذه الانتقادات ـ فقد غلب النظر في الثقافة العربية إلى مادة المأثور المدونة بوصفها مادة شبه مقدسة، يختلط فيها النص الأصل (القرآن) بما هو قصص أسطوري يهودي وقبلي جاهلي وبما هو أحاديث نبوية وأخبار الصحابة وتفسير بالرأي من قبل المفسرين الآوائل دون تمييز، وبما هو من استراتيجيات البرهان على صدق ما يروى من قبل المفسرين الجدد

أنفسهم [٧٣]. وهكذا شكلت هذه النصوص خيوط أسطورة إنسانية كاملة مفسرة للقرآن يعتقد في صدقها. ذلك أن التفسير بالمأثور يقوم أساسًا على فكرة تفسير النص القرآني الكتابي بنص آخر شفاهي ماضٍ يعتقد في صدقه. ومن ثم كانت هناك حاجة ملحة لإعمال مناهج جديدة لقراءة القرآن في سياقه الكتابي.

وجد علماء التفسير بالمأثور في المواد الشفاهية القصصية والأسطورية والخبرية مادة صالحة لتفسير القرآن يحدوهم اعتقاد خفي بوحدة الأسطورة الإنسانية التي بدا القرآن وكأنه دليل عليها أو امتداد لها، وبهذا سجل المفسرون بالمأثور من المسلمين للبشرية الكثير من أساطيرها الأولى من خلال تسجيلهم لقصص اليهود والنصارى والجاهلية بما تنطوي عليه من بقايا أساطير شتى أقدم. كذلك استفاد الفلاسفة المسلمون من التراث اليوناني الفلسفي على اختلاف مناحيه ما بين الأرسطية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والرواقية، يحدوهم اعتقاد راسخ – هم أيضًا هذه المرة– بوحدة الحكمة الإنسانية، فقد كانوا يشعرون أن لديهم الأساس العقلي الذي كان للفلسفة اليونانية باعتبار العقل هو المعيار الأعلى في النظر إلى الله تعالى بوصفه وجودًا محضًا، فالفارابي وابن سينا في القرن الرابع الهجري، وابن رشد في القرن السادس الهجري كانوا جميعا مقتنعين بوحدة المعرفة التي تتوجها الإلهيات. [٧٤]

غير أن الفلسفة اليونانية اتخذت في الثقافة الإسلامية مسارًا آخر غير الذي اتخذته عند القديس توما الأكويني أو لدى علماء اللاهوت الذين اهتموا بتحويل الفلسفة إلى أداة لتدعيم سلطة الكنيسة كمصدر وحيد لتفسير الكتاب المقدس، في حين أسهمت رسائل الفلاسفة المسلمين في تزكية العقل الإنساني في ذاته لمعرفة الله بعيدًا عن السلطة الدينية، كما نرى مثلاً عند الكندي في رسالته عن النفس، والفارابي في رسالته عن العقل والمعقول، وابن سينا في رسالته عن المعرفة العقلية، وعند ابن رشد في فصل المقال. كما قدم ابن سينا تصوراته عن علاقة الحكمة بالشريعة في الجزء الخاص بالإلهيات في كتاب الشفاء، وأوَّل ابن رشد المعاد كبعث للبشر في نفس واحدة كلية، وكتب الفارابي تصوراته للمدينة الفاضلة، وكتب ابن طفيل قصة حي بن يقظان بوصف الإنسان فيلسوفًا معلمًا لنفسه، يكتشف بالعقل والتجربة طريقه إلى الله. وكتب أبو العلاء المعري رسالة الغفران حيث يتمتع الصالحون أيًا كانت أديانهم بمغفرة من الله هي في جوهرها دفع لإصلاح الأمور بما يجب أن تكون عليه من غايات إنسانية أخلاقية.

على نحو آخر كانت قراءة القرآن دافعًا لنشاط نظري وتجريبي واسع لقراءة الكون واستنباط قوانينه العلمية. حتى أحرز المسلمون تقدمًا هائلاً جعل العلم العربي أساسًا لوحدة العلم الإنساني، إذ توافر لهذا العلم عدة دوافع منها الدافع الديني، ودافع حب الاستطلاع، والانفتاح على علوم البلاد المفتوحة، ووجود أسس لإمكانات ثقافية متنوعة يمكن أن تترابط، وأن يعاد ترابطها في صيغ مختلفة، ذلك أن تعدد الارتباطات الجديدة والتبادلات تولدت عنه اختراعات واكتشافات ومخترعات فكرية وعلمية جديدة، هذا علاوة على التسامح الديني الذي

سمح للعلماء من مختلف الجنسيات داخل الدولة الإسلامية يستخدمون اللغة العربية بالدرجة الأولى فيهم عرب وإيرانيون ومسيحيون وآخرون أن يكونوا واجهة التقدم العلمي، وبهذا اجتمعت للحضارة العربية مزايا ثقافية فاقت أوروبا حتى القرن الثالث عشر، ولهذا السبب كان من المتوقع أن يقوم العالم العربي بالوثبة الكبرى إلى العلم الحديث قبل الأوروبيين[٧٥].

أما الروح الإنساني الموحد فهو محصلة القراءة الصوفية الفلسفية للقرآن عند إخوان الصفا وأئمة التصوف الإسلامي أمثال ابن عربي في تفسيره روح ألفاظ القرآن. وقد تأثر هذا الاتجاه التفسيري بالمسيحية الشرقية والأفلاطونية المحدثة والهرمسية الغنوصية المتأثرة بدورها بعبادة تحوت عند المصريين القدماء، وبالفيدانتا الهندية التي ينزع فيها البراهمة عن طريق الألم وإماتة حاجات الجسد إلى وحدة الوجود. تأثر المسلمون بكل هذه المذاهب الروحانية العالمية، غير أنهم طبعوا هذه المذهب بطابعهم الخاص المميز المعتد بالرمز الإشاري تحليلا وإبداعا، فقدموا الكثير من الإبداعات الصوفية الشعرية مثل أشعار ابن الفارض وابن سينا والشيرازي والمثنوى والأعمال الأدبية مثل شجرة الكون والإسراء، إلى المقام الأسرى لابن عربي، وقدموا الكثير في باب التحليل للرمز الإشاري فكان إخوان الصفا، في القرن الرابع الهجري، يمثلون في رسائلهم ما سماه جولدزيهر بمذهب التأويل الإشاري للمأثورات الروحية عند جميع الشعوب [٧٦] أما الصوفية فقد امتد جهادهم منذ زهد الصوفية الأوائل أبي ذر الغفاري والحسن البصري في الدنيا وواقعها الغرور، وحتى إبداعات الصوفية المتأخرين –من أمثال من أمثال الحلاج وابن عربي– في تعاليهم عن عالم الظواهر والواقع بالكلية ليتحدوا بالروح المطلق، أو بوحدة الوجود فكان مذهبهم يقوم على محو الفروق بين العقائد، وتزكية الشعور بالفردية الإنسانية، واجتهادها الفائق لمشاهدة الحق وحب الله وعرفانه، فمعرفة الحقيقة الإلهية لا تتم عن طريق التبعية العمياء، للتعاليم والكلمات الظاهرة وإنما عن طريق سمو الروح أو رؤية الجلال بعين الجمال، وهذا ما دفعهم إلى التعامل مع الجانب الظاهر للشريعة والعبادات بقصد الكشف عن معناها الذي هو معيار المحبة الحقيقية لله، وتمثل هذا الباطن الروحي لا يتم إلا عن طريق استقراء كل جماعة لرموزها الدينية الخاصة واخبار أنبيائها وأحكام شرائعها من الحدود والرسوم والأمثلة، سواء في ذلك من كانوا من أهل التوراة أو من أهل الإنجيل أو من أهل القرآن، ففي هذه الأحكام إشارات للنفس، بل إننا قد نجد عند أهل الأديان الوثنية مثل هذه القيم الرمزية، ولن تتطهر النفوس إلا بالإيمان بهذه القيم عن طريق الرمز والإشارة[٧٧].

أما الفقهاء[٧٨] فقد حددوا غاياتهم –من استنباط الأحكام العملية من القرآن– بإرادة تحقيق المصلحة الإنسانية العامة ممثلة في المحافظة على الحياة الدنيا: الدين والنفس والمال والعقل والنسل عن طريق تهذيب الفرد، وتحقيق العدالة الاجتماعية،ودفع الفساد. وهذه الغاية كما يرى الفقهاء المسلمون ليست مقصورة على جماعة دينية دون أخرى، بل هي السبب

الذي من أجله نزلت الشرائع السماوية كلها، وهي ما تحاول كل الشرائع الوضعية (القانون والسياسة) تحقيقه. وبهذا المعنى كُفل الفقه الإسلامي لليهود والنصارى استقلالهم القانوني في الدولة الإسلامية، وتركوا المجال مفتوحًا أمام أي شخص من أتباعهما ممن لم يرض بقرار محكمته، ليعرض قضيته أمام القاضي الذي كان يحكم وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية. أما فيما يتعلق بتحديد الشريعة والقوانين للمسلمين أنفسهم فقد كان الأمر غاية في الصعوبة بالنسبة لشريعة المسلمين أنفسهم، فالحدود في النص القرآني الكتابي الملزم بالقراءة، لم تكن بالوضوح الذي يكفل لنظام القانون والحكم في الإسلام قيام دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه، أي تلك الدولة التي يستمد فيها الحاكم وواضعو القانون سلطتهم بوصفهم منفذين لحكم الله، فقد بدا أمر القانون والحكم موكلا –بالفعل– إلى القراءات الإنسانية المتنوعة التي قامت بها الجماعة الإسلامية في استنباطها لأحكام النص، كما بدا تاريخ الشريعة الإسلامية كله شاهدا حيا على صعوبة القطع بما أطلق عليه «حكم الله» في قضية ما، ذلك أن الغاية التي ارتضاها الفقهاء من استنباط الأحكام وهي تحقق مصلحة الأمة، بالإضافة إلى اعتمادها في ذلك على نص لغوي في الأساس، قد جعلت من هذا الاستنباط الفقهي بالأحرى قراءة مفسرة للنص تصله بالواقع المتغير.

في هذا الإطار لم يكن النص القرآني بالنسبة للفقهاء. كفيلا وحده بتحقق هذه القراءة التشريعية، إذ كان النص يطرح على الفقيه تحدياته اللغوية والمعرفية، وكان من الصعب في هذا الإطار تصور الشريعة الإسلامية بوصفها تنفيذًا لحكم كهنوتي، إذ بدا المسلم وفق ظاهر النص وريثًا للشرائع السماوية السابقة، وبدت أسباب الكفر والإيمان في الشرائع السابقة وكأنها تنطبق عليه في إطار ضرورة إيمانه بكتب الله ورسله وقراءته لها؛ وهو ما جعل المفسرين يحاورون في حد الحدود: فبين قطع يد السارق وتوبته العاصمة له من القطع، يمتد كل تاريخ اغتصاب حقوق الآخرين بدءً من القربان البشري وحتى وعي الضمير الفردي بالخطيئة في حق الآخر. وبين رجم الزاني والإيتاء بشهود على الزنى لإتمام العقوبة تمتد كل صعوبات تحري الصدق والكذب، والتحقق من إرادة المباهاة بالفاحشة. وبين الزنى والزواج ونكاح الحور العين يكمن كل التحدي الإنساني في معادلة الحب والسكن والرحمة بالجنس. وبين العقوبة بالمثل والعفو يلح السؤال الأكبر عما يكون به القصاص حياة؟

أمام هذه التحديات استعان الفقهاء بالأصل الثاني من أصول الفقه وهو السنة، ثم استعانوا بأكثر من مصدر إنساني مفسر للنص فأضافوا الإجماع الذي هو اجتهاد الجماعة من الأمة بشأن قضايا لم ترد في الكتاب ولا السنة كما أضافوا القياس وهو اجتهاد الأفراد من الفقهاء بالرأي في قضية مستجدة، واستعانوا بمصادر ثقافية مختلفة أخرى للتنظيم القانوني للمجتمع، وذلك مثل استفادة القائلين بقصر الخلافة على قبيلة قريش عند أهل السنة، أو على نسب النبي من على عند الشيعة بنظام الحكم القبلي الجاهلي. واستفادة ابن تيمية – في إطلاقه لسلطة الخليفة

الذي يحكم بما أنزل الله– بنظام الحكم الفارسي الذي يرى أن الحكام هم المنفذون لشريعة الله على الأرض، واستفادة آخرين من التراث اليوناني الذي يتوحد فيه الإمام الملك بالفيلسوف. أما الغزالي فهو يجيز قيام أصحاب الشوكة من العلماء باختيار الإمام ومبايعته، وهؤلاء الأخيرون بإقرارهم اختيار الخليفة يقيمون حكما للنخبة، وهو يذكرنا بالنظام الأرستقراطي اليوناني للحكم.

على هذا النحو بدا القانون الشرعي الإسلامي قائما على أساس قراءة الفقهاء للقرآن وللسنة ولتاريخ الصحابة ولأنظمة الحكم والقانون في مختلف الثقافات وعلى اجتهادات الجماعة الإسلامية والأفراد بحسب نواياهم وأهدافهم والواقع المتغير لأمتهم، وهو ما جعل أحكام الشريعة الإسلامية موضع اختلافات ما بين مذاهب السنة الحنيفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ومذاهب الشيعة الإسماعيلية والإمامية والزيدية وغيرهم، هذا علاوة على الحشد الهائل لاجتهادات الإعلام الأفراد في كل مذهب على حدة.

وعلى الرغم من أن التشريع الإسلامي في إطار هذا التساؤل المستمر قد أراد أن يقدم مثالاً لظاهرة فريدة يقوم فيها العلم القانوني، لا الدولة بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء واجتهاداتهم قوة القانون [٧٩] في إرادة لتحقيق المصلحة العامة لوجه الله وحده دون المصالح الخاصة للسلطان أو للمشرعين أنفسهم، فإن إدعاء بعض هؤلاء العلماء بأنهم يعتمدون في ذلك التشريع على كلام الله فحسب، وأنهم ينفذون حكم الله، أو أنهم ينصرون السلطان كمنفذ لحكم الله، ويتنافسون على السلطة كمفوضين من الله، يربطون في ذلك بين العقوبة القانونية وبين الثواب والعقاب الأخروي الذي هو من شأن الله وحده، قد تحول بهم إلى جماعات من الكهنوت متصارعة فيما بينها، فأبطلوا إسلامًا لا كهنوت فيه، كما أبطلوا جوهر الشريعة الإسلامية وغايتها وهو البحث والعلم والاجتهاد فيما يحقق مصالح الناس، ويكفل العدل بينهم، ويحفاظ على حياتهم الدنيا ممثلة في النفس والمال والعقل والنسل والدين.

القراءة الثالثة بين السلب والإيجاب:

كان المطلب الأساسي لدين قوامه القراءة لكتاب الله المقدس هو تكوين مسلمين يحسنون القراءة والكتابة، بهذا المفهوم لم يكن أمام المتدينين من أهل الجزيرة أو أهالي البلاد المفتوحة للدخول في الدين الجديد إلا قراءة الكتاب، فما من وسيط بينهم وبين الله إلا القراءة بكل ما تستدعيه من ثقافة بالمعارف الإنسانية ومن مساهمة في ترقيتها، ومن تزكية للفرد الأتقى والأعلم، وعلى هذا لم يكن ثمة فارق كبير في إطار هذا الوعي الكتابي القرآني من إعادة تدوين وقراءة التراث الجاهلي الوثني أو ترجمة التراث اليوناني الفلسفي أو محاورة أديان الأمم اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية والعرب البائدة، واستيعاب ثقافاتها على

اختلافها، فكلها خبرات إنسانية توسع من دائرة الفهم والقراءة للذات وللكون ولغاية الحياة، وهكذا لم تعرف البشرية حضارة قد أتاحت تفاعل واندماج مثل هذا الكم من الثقافات والأديان مع كامل الاعتراف بمساهمات كل منها، بما يجعل من تلاقيها بنية أساسية لها مثلما فعلت الحضارة الإسلامية. وهكذا أيضًا رصعت الحضارة الإسلامية كتابها المعرفي الإنساني الذي كان واجهة التقدم العلمي حتى القرن الثالث عشر الميلادي بأسماء من مختلف الجنسيات والاديان والثقافات دون مصادرة على جهود غير العرب أو سطو عليها [٨٠]، حتى توزع علماؤها بين الفرس والمغرب والأندلس والعرب، وانتشرت معارفها على امتداد مساحتها ما بين بغداد والقاهرة والقرطبة ودمشق وخراسان والأندلس، وتجاورت أسماء المجتهدين من البشر على اختلاف عصورهم ومواقعهم في سجل القراءة العربية الإسلامية. امرؤ القيس وقس بن ساعدة والخنساء وعائشة وأرسطو وأفلاطون وابن الهيثم وابن الشاطر وابن النفيس والخليل بن أحمد وعمر الخيام وأبو بشر متى وابن إسحق ووهب بن منبه، وسيبويه والجاحظ والفيروز آبادي والمتنبي وابن سينا وابن ميمون وابن بطوطة وفيثاغورس وعمر بن عبد العزيز والزبيدي «الهندي الأصل»، وإبراهيم الفارابي اللغوي «تركستان» وابن منظور «مصر» وتيودور بن قرة، وابن عربي والحلاج وأبو العلا، والمعري: كل هؤلا وغيرهم ممن لا نحصيهم، كثيرًا ما ننسى مواطنهم الأصلية أمام ظهور مؤلفاتهم على قدم المساوة في تكوينها للمجال المعرفي الذي استحوذت عليه الثقافة العربية الإسلامية وقرأ به قرآنها.

لقد كان في القراءة الثالثة للقرآن وما نتج عنها من استقلال للعلوم وما تحقق للجهود المعرفية الروحية للأفراد على اختلاف ثقافاتهم -في تقديري- تحققًا للشرط الرابع للنزعة الإنسانية والذي يتمثل في استيعاب المسلمين للبنية الكتابية العميقة للقرآن. فالنص القرآني ليس مجرد جامع لنصوص دينية سابقة، وإنما هو إعادة توظيف لها بما يجعلها تتضام على تقديس الخالق الأعظم «الله» وبما يضعها في إطار تجريد متعالٍ إلى ما يجذبها نحو غايات إنسانية كبرى- فلفظ الجلالة «الله» في القرآن يضم الجميع، لنلمح قرابة لغوية في النص القرآني تصل المسلمين بالصالحين من اليهود والنصارى والمصريين القدماء واليونان والصابئة والمجوس والأمم التي خلت ولها ما كسبت. فلكل نصيب في عبادة «الله» وللكل مآل إليه ليحكم بين العباد. وبمثل هذا التنوع الثقافي والديني، - والتنزيه الإلهي- الذي يشملها من خلال انضوائها جميعًا تحت لفظ الجلالة» الله» في القرآن، لم يكن من الممكن مصادرة حقيقة علاقة الإنسان بالمقدس منذ فجر التاريخ وإن اختلفت مسميات هذه العلاقة في الدين المعنى.

وبذلك بدا القرآن وكأنه بهذه الخبرات الدينية إلى مجال كتابي قابل للتأمل والنقد والتأويل. يبين عما بينها من تفاعلات، شكلت الدين الإسلامي بنفس القدر الذي أعيد فيه تشكيلها والتسامي بها من خلال الإسلام، بل ربما كان هذا التفاعل وهذا التسامي-تنزيهًا للذات الإلهية- في المساواة بين البشر بعيدًا عن التعصب القومي أو التجسد في شخص أو الحلول في جماد، هو

ذاته جوهر الرسالة القرآنية التي يقف فيها آدم على قدم المساواة مع ذي القرنين (الإسكندر الأكبر!) وامرأة فرعون والملكة بلقيس وإبراهيم وسليمان وهود والمسيح عيسى بن مريم فكلهم من المؤمنين بالله. في مقابل فرعون وأبي لهب وعبدة الأصنام من الجاهليين وعبدة عجل الذهب من اليهود والمنافقين من المسلمين.

من هنا كانت قضية الكفر والإيمان ضبابية بحيث لم يعد من الممكن نسبتها إلى دين دون آخر، أو إلى فريق دون سواه، أو إلى نفس دون أخرى، والمتأمل لصفة الكفر والإيمان في النص القرآني يراها تنطبق على أناس من جميع الأديان، كما تنطبق على النفس الواحدة، حتى بات من الممكن أن يكفر كل واحد الآخر، وألا يكون الكفر منطبقًا على أحد دون سواه. وهذا ما جعل المفسرين يحارون في تعريف المؤمن والكافر، التائب والواقع في منزلة بين منزلتين، أمر المؤمن الظاهر والكافر الباطن، والمسلم المنافق. حتى قال أبو العلاء المعري:

يسمي غويًا من يخالف كافرًا له الويل! أي الناس خالٍ من الكفر

فإذا ما كان ثمة اعتراف بالآخر أيًا كان دينه أو ثقافته، وبالنفس البشرية في قوتها وضعفها، انتقل الصراع إلى صعيد آخر غير التحارب بين الفرق، ألا وهو التمييز بين الحق والباطل، الخير والشر، أو إلى مقام العمل الصالح والعمل السوء، أو التمايز بين النفوس بقدر اجتهادها وجدية عملها، وهو الأهم.

هكذا كان السؤال الذي يطرحه النص القرآني على قارئه هو كيف يكون الإنسان إنسانًا بكل ما يعنيه ذلك من معنى، ففي الحقيقة كان إشكال كل القراءات التفسيرية وانطلاقًا من قراءة النص نفسه هو كيف يكون الإنسان إنسانًا وهو يتراوح بين كل المتضادات التي تجعله مركزًا للكون، وتسلبه حق السيطرة عليه. كان النص القرآني مشكلاً لأنه لا يملي تعاليم واضحة يتيسر اتباعها، وإنما يضع الإنسان في قلب مشكلته الإنسانية ذاتها: فعليه ألا يقتل نفسًا لأن من قتل نفسًا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعًا؛ ولكن في المقابل كان عليه أن يقاتل في سبيل الله، عليه ألا يقتل نفسه وأن يموت شهيدًا فداء لحق مغتصب وكرامة مهدرة، أن يشبع أمله في إطلاق رغبته الجنسية، وأن يراها بعيدة مرجأة. ألا يرى الجنس خطيئة، وأن يحده بشرط السكن والمودة والرحمة، ألا يحرم نفسه زينة الحياة الدنيا وأن يراها متاع الغرور، ألا يسير على درب الآباء، وكأنه أصم أعمى وأن يحسن الاستماع، ألا يصبح كالعير التي تحمل أسفارًا، والعلم ليس متاحًا إلا للراسخين فيه، أن يؤمن بالغيب ولا يتبع الظن، ألا يمتثل لسلطة كهنوت أو قبيلة أو آباء أو حاكم يستضعفه، أو عالم يحرف الكلم عن مواضعه، وأن يطيع الله ورسوله وأولي الأمر. أن يتدبر الكون ويستكشفه ولا يخرق نواميسه. أن يستدعي في النهاية كل الأساطير ويحطمها بالقراءة. أن يطمئن بذكر الله، وأن يظل على خوفه يبكي تقواه. أن يقدح زناد إرادته وحريته لأبعد مدى ويعي حدوده فلا يتأله. وأن يجد للعمل

الصالح ولا يظن أنه الأصلح. أن يتماهى بكل الضمائر في القرآن فهو ضمير المتكلم (الله) وضمير المخاطب (الرسول والذين آمنوا والذين كفروا) وضمير الغائب (الجميع) حين يقرأ، ويعي في الختام أنه ليس هو مؤلف الكتاب إنما هو القارىء. أن يصبح الدين عنده هو عين إشكال دنياه ومغزى إنسانيته.

بهذا المعنى كانت قراءة القرآن تضع الإنسان في حدود دائرة الممكن الإنساني، وهذا الممكن هو بالضبط ما يجعل الإنسان يعرف الله. فهذا الممكن ينفتح به كقارىء على إمكانات الإبداع اللانهائية، ويحده كإنسان في الوقت ذاته. ليس ثمة تطابق بين الله والإنسان أو تبادل لمواقعهما (فكلمات القرآن ليست صنمًا، والقارىء ليس إلهًا) ولكن هناك علاقة بين الطرفين (أي بين الوحي والخلق الإلهي والفهم والتدبر الإبداعي الإنساني لغايات الخلق والوحي) قوامها القراءة. وكأن القرآن نفسه ومنذ الوحي هو تحقق مجازي لمفهوم الخلافة الإنسانية على الأرض. فالقرآن ينفرد بكونه نصًا كتابيًا منذ الوحي به، وبأن أمر كتابته كان ملازمًا للأمر بقراءته. حتى بدا الإيمان به تكليفًا بالقراءة، وحتى كان تشكيله وتلاوته ومعناه الذي نتداوله به الآن نتاج تاريخ طويل من القراءات المتعاقبة للنص كدحًا لله، كما سبق أن بينا طيلة هذا البحث. غير أن هذه الاستجابة الإنسانية للتكليف الإلهي بالقراءة والتي بلغت أوجها في ازدهار العلوم بالقراءة الثالثة للقرآن قد شابها اختلال في ميلها طورا إلى تصنيم القرآن، وطورا إلى تأليه القارىء. فبعض المفسرين بالمأثور قد حولوا القرآن إلى مجرد نص مجسد لكل الأساطير اليهودية والجاهلية والحوادث التاريخية للإسلام في عصوره الأولى. ليصبح النص القرآني مجرد شاهد على تراكم مجموع هذه القصص الديني والأسطوري والشعري والتاريخي الشفاهي. بما يحلها محل قداسة الوحي الكتابي، ويجمده في إطار الاستهلاك المستمر لطقوس الماضي على غرار القصيدة الجاهلية.

كما اضطرنا بعض المفسرين للقرآن إلى مصادرة كل قراءة مختلفة، إذ تم تمثل تفاسيرهم بوصفها تنفيذًا لحكم الله (الفقهاء)، أو حلولاً في روح الله (الصوفية)، أو اتصالاً بعقل الله (الفلاسفة). فقد كان الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء هو تصورهم أن معارف كل منهم تمثل بذاتها سلطة إليهة. ومن ثم تم الفصل بين الخاصة وبين العامة على اعتبار أن النخبة المثقفة وحدها هي المتصلة بالعقل الإلهي والروح الإلهي والحكم الإلهي. وأبطل مفهوم التقوى في سبيل يقين إنساني متأله. وأخل بعملية التكليف بالقراءة بكل شروطها الإنسانية القائمة على الخطأ والصواب المحدود. وتعسر النظر إلى هذه الجهود المتألهة المتضاربة بوصفها جهودًا بشرية مشتركة ومضيئة تضافرت على تدعيم اجتهاد العقل وتزكية الروح واعتبار مصالح الأمة في إطار الترقي المعرفي نحو الله، ذلك الترقي التقي الذي لا يصل بالمجتهد إلى اليقين بقدر ما يهذب نفسه من خلال حركة الاجتهاد ذاتها.

وما بين أولئك وهؤلاء يقع المتاجرون بالدين، والمتكسبون بالعلم لحيازة السلطان، فعلى سبيل المثل تحولت قراءة القرآن، وتلحينها إلى مجال للتنافس بين القراء، ولجلب الحظوة لدى الخلفاء والأمراء والملوك، وتهافت على المال لمنح إجازة القراءة لهذا أو ذاك. كما استغلت علوم النحو واللغة لإحراز نجاحات سياسية. وما إن كانت الفتنة الكبرى حتى انضم النحويون في البصرة إلى عائشة، والنحويون في الكوفة إلى علي بن أبي طالب. وزادت حدة التنافس بين مدرستي البصرة والكوفة بعد إعلان الدولة العباسية من منبر الكوفة، فقد اهتم العباسيون بنحويي الكوفة – وعلى رأسهم الكسائي– وقربوهم إليهم. وعلى هذا احتدت المنافسة بين المدرستين تسودها الرغبة في الكسب طمعًا في الحظوة لدى الخليفة، واستدراجًا لعامة الناس الذين تنبهوا لهذا العلم الجديد، وأقبلوا من كل الطبقات على تعلمه. وانضمت علوم النحو إلى علوم الفقه، وامتد الصراع بين نحاة الكوفة ونحاة البصرة إلى صراع بين النقل والعقل عند أهل الحديث وعلماء الكلام. وكانت الاتهامات المتبادلة بين المدرستين غالبًا ما تهمتم بالرواة أكثر من المرويات ذاتها، وذلك تحت تأثير العصبية بين المدينتين والتحيز السياسي والمنافسة الشخصية [٨١] مثل هذه الممارسات قد أدت إلى انقسام الأمة إلى فرق قبلية متصارعة فيما بينها، منهم العرب ومنهم غير العرب الذين كانوا يكيدون للحضارة الإسلامية، ويطمعون في السلطان. مما أدى في النهاية إلى تدهور الحضارة الإسلامية، وتراجع القيم الإنسانية التي بشرت بها. ومع ذلك فقد ظل النص القرآني نصًا يستدعي القراءة الدائمة؛ وذلك لأن متن النص نفسه يحمل علاماته الكتابية – وليس تاريخه فحسب– وهو ما يضعنا موضع الحرية والمسئولية عن قراءة النص الكتابي الأصل.

ثانيًا: هيمنة الكتابة وتحولات الأداء الجهري الشفاهي إلى صوت الضمير التأملي

استعرضت فيما سبق الأدلة التاريخية على الأصل الكتابي /القرائي للقرآن، وما حفز إليه من نشاط إنساني معرفي انبثقت عنه شتى العلوم والمعارف الإسلامية على اختلاف مناهجها في ارتباطها بجوهر الكتاب. والدراسة حتى الآن تستدل على الوعي الكتابي الذي أرساه النص الديني من خلال مراجعة تاريخ الحضارة الإسلامية، كتاريخ قارىء القرآن. وفيما يلي نستدل على الوعي الكتابي الذي فجره النص القرآني من داخل متنه. أي بالرجوع إلى العلامات الدالة على كتابيته: العنوان، المعجم في هيمنتها على علامات شفاهيته: الإيقاع– وتكرار الصيغة.

مركزية الدلالة الكتابية ف النص:

أ) العنوان

خلا التراث الأدبي الشفاهي الشعري والنثري قبل الإسلام من العناوين، فالقصائد الجاهلية، تنسب في مجملها إلى ديوان العرب، أو إلى شاعرها، أو إلى قافيتها المكررة: كأن يقال معلقة امرىء القيس، أو دالية طرفة بن العبيد وكذلك لا يعرف للأدب النثري الجاهلي عنوان أو مؤلف مثل أيام العرب، وسجع الكهان وقصص الأمثال، من هنا نفهم لماذا كان ظهور القرآن –نصًا مكتوبًا ومعنونًا– نقطة تحول بارزة في الثقافة العربية، وكان هذا التحول من وجهتين؛ الأولى في تسمية القرآن كعنوان لمجمل النص، والثانية في تسمية السور بعناوين مناسبة لمضمون السور، وفي هذا الصدد يقول الجاحظ إن الله سمى كتابه اسما مخالفًا لما تسمى به العرب كلامهم، سمى جملته قرآنا، كما سموا ديوانا[٨٢]، وبهذا كانت عنونة القرآن، حدا فارقا بين نوعين من الخطاب: الشفاهي والكتابي، وبين نوعين من التلقي الراوي، والقارىء، وما يقتضيه كلاهما من انفعال أو تدبر، تحريف أو تأويل، لمادة شفاهية تملكها الذاكرة بالتكرار المتنوع، أو لنص مكتوب تخضع له القراءات المتنوعة.

لقد أدى خلو التراث المعرفي الشفاهي من العناوين إلى تعميق الشعور بالملكية لهذا التراث، مما جعل تماثل الراوي بالمؤلف أمرًا يسيرًا، وهو ما يسميه بول زومثور اللاوعي الجماعي بالملكية العامة للأدب الشفاهي[٨٣]. فالمادة الشفاهية هي حيازة كل ذاكرة تستدعيها، ومن ثم يصبح الراوي مالكًا شرعيا لنص لا وجود له إلا من حيث هو مذكور، على أن مثل هذه الذاكرة الشفاهية هي أيضًا نوع من التمثل المعرفي للمادة المتلقاة، فما تحتفظ به الذاكرة ليس تسجيلاً آليا لما تتلقاه، وإنما هو نوع من المعرفة له، ومن ثم فكل تذكر هو بالأحرى إعادة بناء كلي للمعلومات المتلقاة، وحتى هذه المعلومات التي نعيد تذكرها حرفيا لا ينفصل استدعاؤنا المباشر لها عن وظائف أخرى تتصل بانفعالنا، مثل تذكرنا للنبر المصاحب للمعلومة التى نتلقاها أو لمقام التلقى، هكذا يصبح بعث الذاكرة متوقفًا على التداخل المعرفي لعدد لا يحصى من الخلايا العصبية التى تجعل من المادة المتذكرة كلا واحدا مستجيبا لانفعالنا به ولتمثلنا المعرفي الخاص له [٨٤] وبذلك يتيح الخطاب الشفاهي للسامع وللراوي حرية التحريف أو ما أسميه، بتأول النص، وذلك لسببين: الأول هو شعوره بالملكية العامة للمادة الشفاهية، والثاني ما يتيحه لهذه تذكره لهذه المادة من تمثل معرفي لها.

فالسامع يدخل من خلال تلقيه المباشر للخطاب الشفاهي الخالي من العنوان في علاقة حميمية مع ما يسمع، وكأنه ملك مشاع بينه وبين قائله.. وقد يتحول السامع إلى راوٍ يؤدي ما سمع، عندئذٍ لا يجد حرجًا كبيرًا في تحريف المعنى الذي ترامى إليه، فهو بهذه الطريقة يعبر عن حريته في فهم ما يسمع، ويشارك في ملكية النص، ولكن المشكلة هي أن هذا النوع

من التأول يخضع لمقتضيات الذاكرة الحرفية الشفاهية، بمعنى أن التأول هنا يخضع لشروط اندماج الراوي في الصيغة الشفاهية المحددة قبلا، ومن ثم يأتي تأول الراوي وفق هذه الصيغة وخاضعا لمقاييسها، مما يجعل تأوله مشتبها بالأصل وحالا محله، وفي هذه الحالة ينسب السامع إلى المؤلف ما فهمه هو عنه، مما يثبت المعنى المؤول ويخفى الأصل، ويحل الرأي محل النص، بهذا المعنى أرى أن تصرف الرواة في الشعر الجاهلي كان إلى حد بعيد وجها من التأول أو الفهم الخاص للقصيدة أو لديوان شعر العرب على اتساعه، فكل تحريف وفق هذا المنظور نابع من شعور بالملكية العامة للمادة المذكورة، ومن إرادة خاصة في تحميل معنى جديد للمروى الأصلى، غير أن هذه الإرادة المعبرة عن الرأى الخاصة تتم في إطار من السرية، بما يحافظ على النسق العام النموذجي للأصل المروى، ومن ثم لا يصيب إحلال الرأي محل النص إلا الجزيئات، أي أنه يتم بتغيير لكلمات، أو حروف أو تشكيل.. إلخ.

وقد يكون للمعنى الجديد الذي يحله الراوي محل الأصل صفتان أن يكون نتاج تعمد الراوي للتحريف لأغراض سياسة واجتماعية بعينها، أو أن يكون نتاجًا لفهم الراوي البرىء لما سمع، وفي كل الأحوال يختفي جهد الراوي الشخصى في الفهم، أو مصلحته الخاصة في التزييف، وتذوب حرية الرواة في ضرورة التطابق الظاهر وشخص الأفراد المروى عنهم، أو الانتساب إلى سلطة النموذج النصي.

لهذه الأسباب بدا التأول أو التحريف الشفاهي نوعا من السرقة، وهو في العمق إعمال لحرية التلقى، فهو عند ابن سلام الجمحي، انتحال، ومعركة حامية بين القدم والحداثة، السرقات الأدبية والإبداع، عند البلاغيين القدامي، وهو مدعاة للشك في صحة الشعر الجاهلي عند عميد الأدب العربي، أو هو بالأحرى ما يطلق عليه الأستاذ أحمد الأمين مشكلات التزييف التي ربما تكون مفيدة لفهم العقلية الجاهلية: إن الشعر المزيف يصح أن يكون ممثلاً للحياة العقلية الجاهلية متى كان المزيف عالما بفنون الشعر خبيرا بأساليبه، فمثلاً يقول ابن سلام في خلف الأحمر: أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقه لسانا، ويعني بالفراسة في الشعر العلم به والبصر فيه، فإذا وضع خلف قصيدة فقد كان يلبس فيها الناس، وينحو نحو الجاهليين ويقلدهم في مهارة وحدق، حتى ليصعب على الناقد أن يفرق بين قوله وقول الجاهلي، فلا علينا بعد إذا استفدنا من علم خلف بأمور الجاهلية، أليس إذا حدثك خلف عن شئون الجاهلية.. وهو الخبير بها.. كان لقوله قيمة كبرى؟ فهو كذلك إذا وضع شعرًا يمثل الحياة الجاهلية [٨٥].

غير أن النص الكتابي بدوره يمكن أن يخضع لعملية تحريف شأنه شأن النص الشفاهي، وقد بينا من قبل كيف يتم التحريف أو التأول في النص الشفاهي، أما التحريف الكتابي، أي القراءة المزيفة لمعنى النص، فلها نفس صفات التأول أو التحريف الشفاهي، فهو ضرب من التفسير للنص وفق مصلحة المفسر أو يحسب مفهومه هو الخاص للنص، وفي هذه الحالة يقوم

المفسر، إما بتفسير تحليلي للنص يفصح المفسر فيه عن اجتهاده لفهم المعنى وتركيبه بما يبقى على القوة اللغوية الموحية للكلمات، ويضعها موضعها من سياقها وعلاقاتها وأبعادها المعجمية وحقلها الدلالي، أو يقوم بإنشاء نص موازٍ بديل، بهدف إزاحة النص الأصلي لصالح العبارة التي توضع في إطار الترادف بالنص الأصل، وتنتهي بحصر معنى النص الأصل في العبارة المرادفة أو إلى أن تحل محله، وهذا هو ما أسميه بالتحريف الكتابي، ربما كان التفسير بالإسرائيليات أو التفسير العلمي للقرآن شيئًا من هذا القبيل، إذ تنتزع الكلمة أو العبارة من سياقها لصالح النص النائب عنها، فدحاها تصبح كروية الأرض «وإن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا، لا تنفذون إلا بسلطان»، تصبح اكتشاف الإنسان للفضاء.. إلخ بهذه العبارات البديلة يتم إغلاق النص وتحريفه، ويبدو التفسير هنا وكأنه اقتصاص من النص أكثر مما هو اجتهاد لقراءته.

وموقف التحريف الشفاهي والكتابي هذا يصادره النص القرآني منذ البدء من خلال عنوانه «القرآن»، إذ يرى البطليوسي أن العنوان ومنذ نشأته في الثقافة العربية كان قرين الكتابة والتدوين [٨٦]، وفي حين كان العنوان «ديوان العرب»، يضم كل النشاط الشعري الشفاهي، ارتبط «القرآن» كعنوان بكتاب الله فحسب، مما يؤدي إلى تعيين النص، ويضعه في إطار محدد يكفل له تميزه، ويقطعه عما يسبقه؛ فالنص الذي لا يحمل عنوانا يبدو وكأنه امتداد متصل لشيء سابق [٨٧]، عندئذ لم يعد النص القرآني في اللاوعي العربي ملكية عامة بالمعنى الشفاهي للملكية العامة للنص بلْ نصا ذا عنوان به يفتتح عهد القراءة مع القارئ.

لقد كانت العلاقة الحميمية التي تخلقها الشفاهية بين المتكلم والسامع مع زوال الصوت وامتلاك ذاكرة السامع لمادة المتكلم، تتيح للراوي حرية تحريف المروى بما يتفق ومفهومه عما سمع، بحيث تصب كل حرية الراوي في الانتساب إلى المروى عنه، أو التحدث باسمه، حتى يختفي جهده الشخصي في الفهم، أو مصلحته الخاصة في التزييف، وفي الحالين تذوب حرية الرواة في شخص الأفراد المروى عنهم، أو بالأحرى في النموذج النصي المفروض عليهم، في حين أن العنوان يضع حدا بين النص المكتوب وقارئه؛ فكل قراءة هي في النهاية حاشية على المكتوب، بما يسمح للجهد الفردي للقارىء بالظهور والاستقلال، ويسمح بمعارضة القراءات بعضها لبعض، دون دعوى أي منها الحيازة التامة للنص.

وربما كانت الميزة الكبرى لهذا العنوان هي أنه يدعوك لأن تقرأ النص، أي أن تتجاوز حرفيته من حيث مقامك القرائي لتكشف بنفسك عن معناه، وهو يجعل من قراءتك مهما تتنوع بين تصديق أو إنكار، خضوعًا لأمره لك بالقراءة، ولمشيئته التي تريدك أن تشاء. وكل قراءة في هذا الإطار ستظل محدودة. فمطلق المشيئة الإلهية لحرية البشر ومسئوليتهم عن القراءة تشمل الجميع وتتجاوزهم.

هكذا يبدو لفظ القرآن كعنوان شديد التعقيد والتميز فهو عنوان للنص وتوصيف لعملية التأتي إليه في ذات الوقت، وكأن العنوان حامل لخصوصية النص، وللتوجه الأساسي للدين الجديد، الذي يجعل علاقة الإنسان بالله علاقة قراءة، من جهة أخرى، يحيلنا العنوان «القرآن»، إلى مرجعية شديدة التفرد، إذ يبدو دالاً على كتاب مغلق مقدس للإسلام، وطاقة مفتوحة إلى مالا نهاية على كل قراءة ومقروء، إذ أن من خصائص العنوان أنه يعين النص ويحيل على غيره من النصوص التي لها الموضوع نفسها[٨٨] ولفظ القرآن كمصدر للقراءة يحيل إلى كل مقروء، وقد لاحظ القدماء في تفسيرهم للفظ القرآن بعضا من هذا المعنى، فالقرآن يعني القرآن أي الجمع، وهو ما يعنى قراءة الكتب المنزلة السابقة على القرآن، ولكنهم لم يمضوا بهذا المفهوم إلى مداه بالنظر إلى مصدرية القراءة التي تحيل كل مادة صالحة للقراءة على اتساع موضوعاتها، مما قد يجعل الكون كله يبدو وكأنه كتاب مقدس يقرأ، وهو ما نجد عليه العديد من شواهد الآيات التي تركز على علاقة الإنسان البصرية بالكون وتداعياتها من التفهم والتعقل والتدبر لمعناه.

كما أن الطابع المصدري للعنوان يتضمن الزمن المستمر للقراءة ولإعادة القراءة، مما يجعل من عملية إحلال المعنى الواحد مرة واحدة وللأبد محل العبارة الأصلية الموحية في النص تخليًا عن عهد القراءة بين القارئ والنص وهو العهد الذي يضع شروطه العنوان، ومثل هذه المراجعة المستمرة للقراءة تقتضي تحلي قارئ النص بالوعي الكتابة اللازم لإتمام القراءة على هذا النحو التأملي.

ب) المعجم

النص القرآني زاخر بالمعجم الكتابي، فهناك الكتاب والقراءة والقلم والتبصر.. إلخ، هذا علاوة على المعجم الذي يبدو فيه الكتاب وكأنه خطاب لقارئ مثل الأمر قل والنداء يا أيها الذين آمنوا.. إلخ. والملاحظ أن القرآن لا يستخدم معجما يدور حول الكتابة والقراءة على النحو المألوف في العصر الجاهلي والذي سبق أن أوضحناه فيما يخص تلازم الكتابة والرسم والبكاء على الأطلال، فالنص القرآني على العكس يحض على التأمل والتدبر مستخدمًا كلمات بصرية، تخاطب العين. بما يزاوج القيمة الانفعالية للمسموع بكشف القارىء للكليات، وقد اكتشف عناصرها التكوينية. فالأمر البصري بالقراءة في القرآن يزدوج بالنظر إلى الكون حتى تصبح الدنيا والوجود كله بموجب هذا الكتاب كتابًا مأمورًا بقراءته. والمعجم الدال على أمر القراءة البصرية للكون، دراسته وتفكره أكثر من أن تحصي في القرآن «فلينظر الإنسان مم خلق» «فلينظر الإنسان إلى طعامه» «إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في

خلق السموات والأرض».

في الوجه المقابل النص القرآني نص مرتل، ذو إيقاعات نغمية، وآيات مقطعة بشكل متوازن، مما جعل من نغمات إيقاعاته وتوازن جمله أداء صوتيًا جميلاً، فكان ترتيله وحفظه أساسًا من أسس تداوله الشفاهي، كما كانت قراءته تنغيمًا جميلاً تستمتع به الأذن مع العين، ومع ذلك فما يهمنا طرحه في هذا المقام هو أن شفاهية القرآن هذه هي شفاهية كتابية في الأساس؛ بمعنى أننا نفرق بين نوعين من الشفاهية: الشفاهية المستقلة بالكلمات، والشفاهية التي تهيمن عليها الكتابة. الشفاهية التي تستقل بالكلام أقرب إلى شفاهية الخطابة، أو شفاهية الإنشاد. أما الشفاهية التي تهيمن عليها الكتابة فهي شفاهية قرائية إن صح التعبير. ذلك أن كل قراءة للمكتوب لا تنفصل عن الصوت المؤدي لما يقرأ. لكن الصوت القرائي هنا صوت متنوع أقرب إلى الصوت الذي هو أداة القارىء للتحاور مع النص المقروء، بعبارة أخرى الصوت المؤدي لما تقرأه العين يقوم بدور تأملي للمقروء، ومردد له لتفكره وفهم معناه.

فما من كتابة تخلو أبدًا من الصوت الشفاهي. فكل كتابة تظل ميتة ما لم يصاحبها صوت القراءة، سواء كان هذا الصوت مجهورًا، أو خافتًا طي الخاطر. ومع ذلك فإن شفاهية القراءة القرآنية لها في الظاهر خصائص المروي الشفاهي. فبنيته قائمة على:

١- صيغ مقطعة مكررة من حيث تركيباتها النحوية «إن الله غفور رحيم»،»إن الله عليم حكيم».

٢- صيغ ثابتة كالأمثال «لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

٣- محطات نغمية تساعد على التذكر. غير أن هذه الخصائص الشفاهية نلقاها في النص القرآني المنثور على نحو مختلف، فهي واضحة الحضور، ولكنها سرعان ما تتحلل لصالح الموسيقى الداخلية للآيات، ذلك أنها شديدة التنوع وشديدة التناثر بغير انتظام. ومن ثم فهذه الإيقاعات هي في تواصلها المتنوع أقرب إلى الجمل اللحنية منها إلى الإيقاعات الشعرية المنتظمة. ولهذا كانت ثمة صعوبة في حفظ القرآن كاملاً، حتى عهد الرسول، ويقول الزركشي حديثًا عن أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل فينا. (٨٩)

فالجمل الموسيقية هنا أشد تعقيدًا، وكأنها تنويعات على نوتة موسيقية كاملة، ولكن مفردات هذه النوتة ليست وحدات نغمية فحسب، ولكنها وحدات لغوية أيضًا، بعبارة أخرى كان تتابع اللحن المشكل لمجمل السورة في تنوع نغماته وتكرار بعض محطاته النغمية يعتمد في الأساس على التتابع اليقظ لكلماته اللغوية ومعناها، وتفاوتها بين التبشير والإنذار، سكون القلب وغضبه، الأمر والمحاورة، الوعد والوعيد.. الخ بعبارة أخرى في هذا الإطار اللحني أصبحت الكلمات بذاتها لحنا، واللحن وقد تجرد في نغم الكلمات. ومن ثم كانت جهود علماء القراءات كلها منصبة على كيفية التحول بالكلمات إلى نغمات، أو التحول بالنغم إلى كلمات

عند قراءة القرآن. هناك إيقاعات موسيقية مثيرة للانفعال والمتعة التي نجدها في تفاعلنا الحي مع الصوت الشفاهي، ولكن هذا الصوت ذو عمق كتابي، بحيث تصبح كل قراءة استقبالًا جديدًا للوحي، للنداء والخطاب الإلهي، واستعادة بصرية لماضي النص المكتوب، فالله واحد منذ الأزل وحتى اللحظة التي يخاطبك فيها أنت القارئ أيًا كان موقعك، والصوت الإيقاعي الذي تستبنطه في داخلك، صوت لا يزول لأنه مكتوب منذ البدء. وكل الدلالات المعجمية التي تكرسها أساليب الخطاب المباشر مثل الأمر بالقول «قل هو الله أحد» أو النداء «يا أيها الذين آمنوا» والسؤال «ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل» تصبح كلها في هذا الإطار خطابًا موجهًا للقارىء المستمع الآن للوحي. ومن ثم فالنبرة الشفاهية لكتابية النص القرآني تجعل من تجربة القراءة المأمور بها في النص تجربة غاية في الخصوصية بين الوحي والقارئ، وتجربة لا نهائية بين الوحي وكل قارئ مفترض. ومثل هذا الصوت المكتوب يضعنا في قلب المحاورة الشفاهية الكتابية بين الوحي والقارئ. إن وجود مخاطب في هذه الحالة أمر جوهري فمن الصعب أن تتحدث إلى نفسك ساعات دون انقطاع، فالشفاهية تحفظ للصوت حيويته وديناميته مما يجعل الكلمات حاملة لقوة عظيمة، فوجود متكلم ومستمع يحفز تفكير؛ ويعطيه محورا ويجعل الخطاب خطابًا مباشرًا بلا وسيط [٩٠] ومثل هذه الموسيقى المسموعة المكتوبة تتلقى بوصفها قوة أو حدثًا معاشًا، ولكن الحدث المعاش هنا ليس السياق الشفاهي، ولكنه حدث القراءة نفسه، حدث التواصل الحميم بالنص، بعبارة أخرى الشفاهية القرآنية شفاهية تهيمن عليها الكتابة، فهي حافزة للقراءة من حيث هي خطاب حيوي موجه لذهنية التأمل حول محور واحد. فمثل هذه الصيغة الشفاهية في الكتاب المكتوب تمد القارىء بما يعينه على أن يتخيل لنفسه مكانًا في النص، وتمكنه من أن يتخيل نفسه مسترقًا للسمع، ولكنه في الوقت ذاته يدرك أن ثمة مسافة بينه وبين القائل تحققها الكتابة التي تقتضي التحليل والتنبؤ بحذر بكل المعاني الممكنة التي تحملها العبارة. [٩١]

والإيقاع هذا يساعد على التذكر من جهة ولكنه من جهة أخرى يساعد على رفع العين عن المكتوب للتأمل، وبها يتم توسل انسجام المعاني ويرى أفلاطون في كتابة النواميس أن الإيقاع يوازي النزعة الطبيعية للانسجام فالوزن عنصر عرضي في الشعر، بينما الانسجام والإيقاع عنصر جوهري[٩٢] في النص القرآني توظيف لهذا الإيقاع الجوهري؛ ففيه توظيف لموسيقي اللغة العربية، لا يخلق وحده امتياز النص، فهذه الموسيقية موظفة بالكلية للتعالي باللغة إلى غائية مطلق الوجود الإلهي. فهي نعطي لمشاعرنا نوعًا من الإحساس بالرفعة. والجمال ليس الإثارة، الجمال شيء زائد عن النافع، ويكمن الجمال في هذا التناسق الذي يهب المختلفات بعدها الموحد، " النتيجة المنطقية الدقيقة للعلاقات النسبية " فالوزن المنتظم للشعر يخلف شعورا بالرتابة، تنويعًا للإيقاع، فالجمال الحقيقي ليس منتظمًا بهذه الصورة، فالتماثل الصوتي بعيد عن الحقيقة، المساهمة في حيوية الإيقاع العام، إنه تناغم حيوي وليس تناغمًا استاتيكيًا، والتي

نجدها في استدارات الصوت وانحناءاته، ثمة توزيع للأصوات في تكررات معينة، في إطار نظرة موحدة وخاصة للعالم[٩٣].

والمدقق لآيات السور المكية التي تبدو أكثر موسيقية من السور المدنية يكشف له التأمل الموسيقى للكلمات عن تنوع لا يفتقد معه انسجام اللحن؛ فـ «قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب، ومن شر النفاثات في العقد ومن شر حاسد إذا حسد». نجد أن القاف المتطابقة من حيث السكون ووزن الكلمة والحرف الأخير في خلق وفلق، سرعان ما تتحول إلى تناظر آخر مع الباء ثم الدال، وتكرار الدال في عقد وحسد، سرعان ما يتغير مع طول الجمل، وتقطيعها النحوي، فـ «من شر النفاثات في العقد» إذ تجري مجرى جملة واحدة، فإن الجملة التالية لها تقتسمها جملتان هي جملة الشرط وجملة جواب الشرط.

القرآن إذن يتنازعه الجانبان، أو بالأحرى يتجادل بموجب بنيته الخاصة الجانبان: الوعي الشفاهي الذي يصبح صوتًا حاضرًا محاورًا للقارئ إن صح التعبير، والوعي الكتابي الحافز لذهنية التدبر. وقد كان في استخدام الآيات القرآنية من على المنابر الخطابية تحول بها إلى الوعي الشفاهي المستقل المثير، وفي هذا الإطار تم إدراج الآية أو النص ضمن باقة من الأخبار والروايات التي تنقلنا تمامًا إلى هذا السياق الشفاهي، وربما تقمص الخطيب دور الناس الذين ووجه إليهم الخطاب في هذا السياق الشفاهي البعيد، لنسترد بقوة الحدث المعاش ونعمل على تكراره. وهكذا تعلو أصوات الإثارة الشفاهية القرآنية على صوت المدارسة والتدبر التي هي من أهم خصائص الجدل الشفاهي الكتابي في النص القرآني. وهو ما نلحظه في التحول المقروء إلى صوت "وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا" وتحول الصوت إلى تمام القراءة "ولا تعجل بالقرآن قبل أن يقضى إليك وحيه".

وفي هذا الإطار سوف نستعرض ثلاث آيات ورد فيها الأمر بالقراءة في القرآن ألا وهي: من «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم»، «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبًا» وكأن القراءات الثلاث تضعنا على أعتاب معرفة الله ومعرفة العالم ومعرفة النفس.

وبهذا أصبحت القراءة جوهر الالتزام الديني ومحاسبة النفس ويهمنا في هذا المقام التعريف بهذه القراءة التي تشكل جوهر النص القرآني ومناط ما يبشر به من قيم إنسانية، فهو ليس متلقيًا سلبيًا لتعاليم تملى عليه، أو لنص منجز مكتمل، أو لمعنى يتشكل بذاته، أو لأيديولوجية مغلقة مسبقة، ولكنه وسيط فعال في صنع المعنى ومستعيد للمعنى الذي يفهمه لينقده من جديد. وسوف نستطلع في هذا الشأن جهود المسلمين الآوائل في تعريف قراءة القرآن من جهة، وما انتهت إليه البحوث الحديثة لما يعرف في النقد الحديث بـ «نظرية القراءة» من جهة ثانية مكتفية من هذه الآراء قديمها وحديثها بما يضيء مبدأ تعدد القراءات الذي أقره الرسول.

وقد قدم د. جابر عصفور تعريفًا محكمًا للقراءة يجمع بين معناها عند المفسرين الأوائل وبين مفهومها في نظرية القراءة الحديثة، فهو يرى أن المعنى العام للقراءة لا ينفصل عن التفسير ولا يبتعد كثيرًا عن التأويل، ذلك أن القراءة -لغة- تتضمن معنى الضم والنطق والإبلاغ معًا. وكل قراءة - من منظور هذا المعنى اللغوي - تتبع للرموز، وضم لعناصرها من خلال عملية النطق التي يقوم خلالها القارىء بإبلاغ المحتوي المقروء إلى آخر غيره.. وبذلك تنطوي عملية القراءة على ثلاثة مدلولات:

الأول: يتصل بتتبع القارىء لعناصر الرموز ليضمها معا في " قران"، أي أنه يقوم بتكييف الرموز في إطار نسق ما ليدركها في قرآن دون غيره، في الوقت الذي تقوم فيه الرموز بتوجيه حركة القارىء. والثاني يتصل بنطق القارىء لهذه الرموز ولمعناها المدرك من قبله. والثالث يتصل بعملية الإبلاغ التي يوصل بها القارىء ما يؤديه من معنى ممكن، يختاره -واعيًا أو غير واع- من بين إمكانات محتملة، تحتويها أنساق الرموز المتتابعة، على نحو يغدو معه النطق إبلاغًا لرسالة وأداء لمعنى في آن. وهذه المدلولات الثلاثة تتجاوب في دلالة أساسية لا تفارق التصور المعاصر للقراءة، من حيث هو تصور يبدأ بتأكيد ما يقوم به القارىء من اختيار لمعنى بعينه.. وينتهي بأداء القارىء لهذا المعنى المختار، بما يكشف عن خصوصية فهم هذا القارىء ونزوعه الإبداعي خصوصًا حين تقترن القراءة بالاكتشاف والتعرف وإنتاج معرفة جديدة بالمقروء.

فالقراءة كما يرى د. جابر عصفور - تؤكد على الدور الذي يقوم به القارىء من جانب، كما تؤكد على الطبيعة المعرفية التي تصل القارىء بالمقروء في عملية إنتاج معرفة جديدة. «فكل قراءة هي عملية تفسير وتأويل، وكلتاهما عملية أداء للمعنى وإنتاج له، بشرط أن نفهم أداء المعنى أو إنتاجه بوصفه محصلة لفهم الموضوع المقروء، وتعرفا عليه واكتشافا له، وتحديدًا لمغزاه والغاية المرادة منه» (٩٤)

ولكن يمكننا أن نضيف إلى المدلولات الثلاثة التي خلص إليها الدكتور جابر عصفور في استقرائه لمادة قرأ في التراث العربي(٩٥) مدلولين آخرين للقراءة: وهما ارتباط القراءة بالوقت، واقتران قراءة القرآن بغيره من النصوص الدينية، ويرتبط هذان المدلولان في نظرية القراءة الحديثة بتاريخية القراءة أي ارتباطها بوقت وزمن القارىء، وانفتاح ثقافة القارىء على نصوص أخرى غير هذا النص الذي هو بصدد تتبع معناه وجمعه: كان للقدماء جهد بالغ في التعريف بالقراءة عند تفسيرهم لكلمة «القرآن»: «وأما القرآن فقد اختلفوا فيه، فقيل مشتق من القرى، وهو الجمع، ومنه قريت الماء في الحوض أي جمعته، وقال الهرزوي كل شيء قد جمعته فقد قرأته، وقال أبو عبيد: سمى القرآن قرآنًا لأنه جمع السور والآيات بعضها إلى بعض، وقال الراغب: سمى قرآنا لكونه جمع ثمرات الكتب المنزلة السابقة، وقال بعض المتأخرين، إنما مادته قرأ بمعنى أظهر وبيِّن، والقارىء يظهر القرآن ويخرجه، والقرء

الوقت فإن التوقيت لا يكون إلا بما يظهر، وكان ابن كثير يقرأ بغير همز فيقول (القرآن)، وهي قراءة الشافعي أيضًا فهو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز، وقد ذهب آخرون إلى أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء، إذا ضممته إليه فسمى بذلك لقرآن السور والآيات والحروف فيه، وقال القرطبي: القرآن بغير همز مأخوذ من القرائن، لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضا، ويشابه بعضها بعضا، فهي حينئذٍ قرائن» [٩٦].

وبهذه الاجتهادات التي قدمها المسلمون القدماء والباحثون المعاصرون نستوضح أو نضيف شروطًا أخرى لقراءة القرآن كما بيناها في الحديث النبوي، ومنها: أن ما يظهر من معنى جديد للقرآن محدود بالوقت أو العصر الذي يجتهد فيه القارىء للفهم وهذا ما نفهمه عن معنى القرء الذي رد إليه المسلمون لفظ " القرآن". ومنها أن "القرآن" الذي يحصل به فهم معنى كلي من أوجه المعاني المسكنة. لا يتعلق بربط القارىء للآيات والسور بعضها ببعض فحسب، وإنما ينطبق هذا القرآن أيضًا على اتساع ثقافة القارىء ومعرفته العميقة بكل المواد المتاحة للقراءة على اختلاف مجالاتها، بما يتيح له فهم بعضها ببعض، ومنها أخيرًا أن كل قراءة للقرآن تستدعي بالضرورة قراءة ناقدة ومحاسبة للنفس، أن تكون مسلمًا كان يعني أن تبني نفسك كفرد قارىء للقرآن تستدعي بالضرورة قراءة ناقدة ومحاسبة للنفس: أن تكون مسلمًا كان يعني أن تبني نفسك كفرد قارىء للقرآن، فرد مستقل عن سلطة القبيلة وسلطة الأمة، وسلطة الصيغة المكررة، أن تقرأ وأن تتخذ مسافة مما قرأت لتعيد حساب نفسك من خلال قراءتك.

الخاتمة:

على الرغم من كل السلبيات التي مارس من خلالها المسلمون قراءة القرآن، والتي عددناها طيلة هذا البحث، ظلت كتابة القرآن وقراءته الإيجابية هي مكمن الاستنارة في الحضارة الإسلامية وما أنتجته من قيم إنسانية عليا راقية، فقد كان مفهوم إعجاز القرآن ذاته محررًا للطاقات البشرية وراعيًا لها. فلفظ الإعجاز يشمل معنيين: الأول أن القرآن هو الجامع لغاية الفصاحة، والثاني هو تحدي التعبير القرآني لكل محاولات التقليد. وكأن المراد بهذه الفكرة هو صرف المسلمين عن تكرار النموذج القرآني، على غرار التكرار الأزلي للنموذج الشعري الجاهلي. وبدلا من السير في دائرة لا منتهية من الأشكال النمطية، رسخ مفهوم الإعجاز لمفهوم إبداعية النص وفرادته غير القابلة للتكرار، بما دفع المسلم إلى إبداعه لنصوصه الإنسانية الخاصة دون تقديس أي منها. وبما انفتح بالثقافة العربية على حدود لا نهائية من ابتداع العلوم وتوسعها. هكذا لم تكن فكرة الإعجاز في العمق تحديدًا للطاقات البشرية بل تحريرًا لها من نمطية التقليد ومن معيارية القراءة، إذ لم تستطع الدراسات اللغوية

للنص، أن تفرض عليه ما تفرضه من معايير بلاغية على الشعراء في إطار ما يجب وما لا يجب اتباعه، بل عكفت على دراسة النص القرآني كما هو، وبذلك كانت الدراسات الخاصة بالقرآن أقرب إلى المنهج الوصفي التفسيري منها إلى المنهج المعياري الذي انتظم دراسة الشعر العربي، بكل ما اقتضاه هذا المنهج التفسيري من توالد وتراكب الأفكار.

ولعلنا نلحظ كيف كان مفهوم الإعجاز الصارف عن التقليد المستمر للنموذج الواحد الراقي، سببًا في ازدهار الكتابة النثرية، على عكس ما كان الأمر بالنسبة للشعر، الذي تم فيه تقديس القصيدة الجاهلية، فظل اتباع نموذجها التقليدي مهيمنًا على الإبداع الشعري العربي لأكثر من أربعة عشر قرنًا، في حين تنوعت مناحي الإبداع النثري العربي تنوعًا هائلاً فجمعت الأمثال عند الميداني، وحررت الرسائل الإخوانية والفنية والرسمية، وتعددت التآليف التي تجمع ما بين الفن والفكر مثل مؤلفات الجاحظ في القرن الثالث الهجري، وأبي حيان التوحيدي القرن الخامس الهجري، وازدهر الأدب السياسي في الكتب المعروفة « مرايا الأمراء « والتي كان يقصد بها وعظ الملوك وتأديب الملوك، مثل رسالة الصحابة، وكليلة ودمنة لابن المقفع. واتسعت فنون الحكى مع مقامات الحريري وبديع الزمان الهمذاني، ومسرحيات خيال الظل لابن دانيال في القرن الثامن الهجري، وقصص ألف ليلة وليلة والملاحم الشعبية لسيرة الأميرة ذات الهمة والظاهر بيبرس وغيرها. كما ألفت كتب عدة في العلم الحربي وفن الطبخ والعطور وفنون الجنس وتفسير الأحلام وحكايات العشاق العرب والظرفاء والنوادر والألغاز. واعتنوا بعلم الأخلاق وبكتابة تراجم الرجال وفن السيرة، ومعاجم البلدان، وازدهرت الكتابة عن الرحلات الجغرافية البحرية التي وضع الجغرافيون المسلمون على أساسها الخرائط واخترعوا البوصلة، عند سليمان السيرافي والمسعودي والبيروني والإدريسي وابن فضلان. كما دون الرحالة وطلاب العلم من أمثال ابن جبير وأسامة بن منقذ وابن بطوطة وأبي بكر العربي وعبد اللطيف البغدادي قصصهم ومشاهداتهم ومعارفهم عن شتى بلدان وثقافات العالم القديم من طنجة إلى إيران وخوارزم وعمان والهند والصين وحتى البلاد الاسكندنافية حتى لانكاد نعثرعلى أديب أو عالم أو سياسي لم يرتحل إلا في النادر، حتى نستطيع القول إن الضرب في الآفاق كان شائعًا بصورة لا نظير لها في أي مملكة خارج العالم الإسلامي.[٩٧] وبكلمة موجزة كما يقول روزنتال كان اللأدب العربي الإسلامي الفضل في توسع نظرة الإنسان للعالم. كما كان أحد العوامل التي مكنت من التطور في اتجاه نوع من العالمية كان جديدًا في تاريخ الإنسانية)[٩٨] وهكذا كانت فكرة إعجاز القرآن نوعًا من شحذ الملكات الإنسانية لإبداع نصوص خارج نطاق آلية تكرار النموذج، وتجنب لتقديس أي نص إنساني إبداعي أو تفسيري مهما ارتفع قدره، مما أدى إلى ازدهار حركة النثر والعلوم بشكل لا مثيل له، ووضع ما يمكن أن نسميه بعالمية الأدب وعالمية العلم وعالمية الأديان، في حين أدى تقديس القصيدة الشفاهية الجاهلية إلى آلية التكرار في المبدع العربي،

وإلى تقديس النماذج الإبداعية حتى قيل عن كتابة سيبويه في النحو قرآن سيبويه، وعن شعر المتنبي « معجز أحمد»، إلخ وقد أدى مثل هذا التقديس الذي كان قد عطله مفهوم الإعجاز القرآني إلى تكرار للدراسات على غرار الدراسة النموذجية المقدسة من جهة، وإلى خلط القرآن بتفاسير المفسرين التي منحت نفس درجة قدسية الوحي، على أنه يجب الالتفات إلى أن إعجاز القرآن من جهة أخرى قد مكن من التمييز بين المبدعات الإنسانية بحسب ترقيها وتعاليها، قياسًا إلى المثل القيمي الأعلى الذي يمثله النص، وهو ما جعل المبدع الإنساني على هذا النحو من التنوع والترقي في إطار مفهوم الإعجاز القرآني.

ولا شك أننا لا نحاول في هذا المقام النقمة على أصحاب الوعي الجاهلي بالقرآن في الثقافة العربية، فمثل هذه النظرة الحتمية للتاريخ قد تم تجاوزها لصالح النظرة التأويلية له. فعلماء التاريخ المحدثون قد وضعوا أسس ما سموه بتأويل التاريخ، فيري زين Zinn.H الذي ينتسب إلى هذه المدرسة، أن البحث عن مكمن الغلط في إلقاء اللوم على جماعة بعينها في الماضي، يضعف من مسئوليتنا في العالم الحالي، كما أن إسناد المسؤولية إلى جماعة مذنبة في سياق تاريخي محدد لهي طريقة تنظر إلى الوراء أكثر مما تنظر إلى الأمام، إذ تؤدي إلى عداوات وصداقات ثابتتين، وكلاهما مبني على أوضاع ماضية، وهي تمنع بذلك أي مرونة موجهة للمستقبل كما تفضي ضرورة الماضي إلى إرجاء تفكيرنا بالمستقبل، وتخفف من وتيرة نزعتنا إلى العمل، فالإنسان -بكونه مجروحا من تاريخه- مقيد بسببه.. ويمكن أن يكون للتاريخ تأثير آخر، شأن الذاكرة. يمكن للذاكرة تذكيرنا بإمكانيات نسيناها، ويمكن للتاريخ أن يوحي لنا ببدائل لم نأخذها بعين الاعتبار من نواح أخرى، يمكن للتاريخ أن يلهم ويحذر على حد سواء، بعبارة أخرى يوحى الماضي بما يمكن أن يكون، لا بما ينبغي أن يكون فلا يظهر كل ما هو ضروري، لكن بعضا مما هو ممكن، وبقدر ما نستوعب محدوديات التاريخ، بقدر ما يكون التاريخ محررًا أكثر منه مقيدًا [٩٩] ويتم مثل هذا التأويل التاريخي الذي يحرر الماضي أكثر مما يقيده من طرق ثلاث: الأولى: أنه يجب الوقوف على مكامن الغلط خارج حدى الزمان والمكان بحيث يمكن انطباقها على الجميع بما فيهم أنفسنا، الثانية: النظر إلى التاريخ في عصرنا بوصفه عملية مفتوحة على نحو متزايد، فإن ما يستحق الشجب هنا هو تلك الشفاهية المتعصبة للماضي المفقود والمكرسة له بالتكرار، وليس النص الجاهلي في ذاته، لأن هذا النص عند دخوله إلى إطار التدوين بكتابة القرآن قد احتفظ بمعناه وبتجربته الوجودية الإنسانية، وتخلي عن طقوسه القبلية المتنازعة حوله. وبذلك انفتح علينا كتراث قابل للفهم لا لإعادة الإنتاج، وسرى في إطار وعينا القرآني ككلمات مشحونة بالدلالات لا كحائط للمبكي. الثالثة: أن مسألة كون الإنسان حر الحركة في التاريخ (الحرية) أم كونه مقيدا بقوانين التاريخ (الحتمية) يحلها ضرورة تصرف الإنسان وكأنه حر، قد يكون هذا التصرف محفوفًا بالمخاطر ولكنه يحمل فرصة ولو ضئيلة للحصول على مردود، فالتصرف وكأننا أحرار هو الأسلوب

الوحيد لكسر الطوق[١٠٠]

إن تساؤلنا وقلقنا على تخلف أحوالنا اليوم، لم يكن وليد فراغ، ولم يكن نابعًا من مجرد مقارنة مع بشر آخرين أكثر تقدمًا، ولكنه يعبر عن وعي بإمكانيات مهدرة، إمكانيات غرسها فينا الوعي الكتابي القرآني، كما يعبر هذا القلق عن تطلع لإنجاز قراءة إنسانية خصبة تتيح آفاقًا لإبداعنا ومساهمتنا في مسيرة الكرامة للإنسان، كتلك القراءة التي قام بها المسلمون في عصر ازدهار حضارتهم. وأول شروط هذه القراءة التى كلفنا بها الأمر القرآني، أن يكون إبداعنا مختلفًا عما أنجزوه؛ حتى لا نقع من جديد في أسر التقليد. إذ أن قراءة وكتابة القرآن لم تكن عملية بسيطة أو مكررة، فلكي تتسني قراءة القرآن كان يلزم الترتيب الزمني والتصنيف المكاني لنزول الآيات وتسمية السور، وضبط الكلمات وتشكيلها وترقيمها وفهرستها وشرحها، وتجويد أدائها، وتأويل المعنى.. إلخ، وكل هذا كان جهدًا بشريًا مؤمنًا بتكليف قراءة الكتاب، وعلى أساس هذا الجهد المتواصل نشأت علوم أخرى عديدة، استقلت عن النص واستجابت لحفزه وغاياته العظمى، مثلت نقلة كبرى في تاريخ الفكر الإنساني.

وبالتالي كسرت هذه القراءة التضاد التقليدي بين المقدس والإنساني، لتبين أن المقدس كان الشرط الأساسي لازدهار ماهو إنساني. ولكن يبقى أن هذه العلاقة القائمة على القراءة المبدعة تقتضي ألا يكون المقدس صنمًا وألا يكون الإنسان متألهًا.

المراجع

المنهج الهرمنيوطيقي: هو المنهج الذي يهتم بفن تفسير النصوص، والهرمنيوطيقا منهج غربي ترجع أصوله إلى فن تفسير النصوص المقدسة في العصور الوسطى المسيحية، وقد تطور المنهج على يد شلايرمخر ودلتاي ليشمل النصوص التاريخية، ومع هيدجر عرف المنهج ازدهاره العظيم؛ إذ أصبح تفسير النصوص معادلاً للبحث عن القيم الفلسفية للوجود. غير أن المنهج ظل عند حدوده النظرية مع هيدجر، ولكنه اتخذ مع جادامار وياوس وريكور وهيرش حدودًا أوسع من خلال بحوثهم التطبيقية.

فقد شملت الهرمنيوطيقا فن تفسير الفنون مع جادامار، ومع ريكور شملت الهرمنيوطيقا فن تفسير النصوص الأدبية الشعر والقص واستعارات الكتاب المقدس، ومع ياوس ارتبطت الهرمنيوطيقا بنظرية القراءة. وكنت قد قدمت دوسًا متابعًا لهذا المنهج في مجلة إبداع في مايو ١٩٩٨، وفي المقال نفسه كنت قد وعدت بمتابعة نظرية التأويل في الثقافة العربية بوصفها النظرية الموازية لمنهج التفسير الهرمنيوطيقي في الثقافة الغربية. ولكن ظروفًا حالت دون إتمام المراد.

وعلى أية حال، وحتى أتم هذا البحث، يبدو أن الهرمنيوطيقا الغربية الحديثة قد ركزت على البعد الفلسفي في تفسيرها للنصوص، في حين انتفع التأويل العربي بصفة أساسية بعلوم اللغة لتفسير النصوص. ومع ذلك فقد عرف هذا التأويل أبعاده الفلسفية مع الصوفية والفلاسفة المسلمين.

كما أن المنهج الهرمنيوطيقي لم يخل من تحليلات لغوية، فإذا راجعنا مثلًا كتاب الأنا بوصفها الآخر لبول ريكور نجده بقيم تعريفه للهوية على تحليلات لغوية من الطراز الأول.

وقد حاولت في هذه الدراسة الجمع بين الدرس اللغوي والدرس الفلسفي في تفسير النصوص التاريخية الدالة على كتابية القرآن، وفي تفسير النص القرآني نفسه في إطار المنهج ذاته. ومن ثم جاءت تسمية المنهج التأويل الهرمنيوطيقي، تسمية مركبة لا تعني الجمع الملفق بين المنهج الغربي والعربي، ولكن تعني أن منهج التأويل الذي أتبعه يفيد من الدرس اللغوي والفلسفي معًا لقراءة النصوص.

(١) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، جواد علي ٨/ ١٣٧.

(٢) د. جواد علي، الجزء ٨، ص١١٠.

(٣) ص٢٥١/ ٢٥٢ نقلًا عن جب: دراسات في حضارة الإسلام ٢٩٤، الإصابة ٢٦٤/ ٣، رقم ٧٣٤٢، الأغاني ١٦/ ١٥.

(٤) قدم د. جواد علي، الكثير من الأدلة على شيوع معرفة الجاهليين بالكتابة، وقال د. حسن البنا عز الدين بإرهاص الشعر الجاهلي لكتابية القرآن في كتابه الكلمات والأشياء: التحليل البنيوي لقصيدة الأطلال في الشعر الجاهلي، بيروت، دار المناهل، ١٩٨٩.

(٥) د. مصطفى ناصف، قراءة ثانية لشعرنا القديم، منشورات كلية الآداب الجامعة الليبية، ص٥٥.

(٦) السابق، ص٦٠.

(٧) السابق، ص٥٦.

(٨) اتمدت بشأن المعلومات الخاصة بالشفاهية على والتر. ج. أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤.

(٩) السيوطي، الإتقان، ١/ ٧٦، السيوطي الإتقان في علوم القرآن، القاهرة، البابلي الحلبي، الجزء الأول.

(١٠) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار التراث، الجزء الأول ص٢٣٥، وأحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص٣١٣.

(١١) السيوطي، الإتقان، الجزء الأول ص٧٦، وانظر أحمد أمين، المرجع السابق، ص٢٦٣/ ٢٦٨.

(12)F-Robbert ;L .Humanisme :Essai de definition ;paris ,ED :Les Belles Lettres2 :eme edition ,1974 ,p115.

(١٣) يعرف أونج النص الكتابي بأنه النص الطليق من السياق أو بالخطاب المستقل، وهو بذلك يختلف عن النص الشفاهي المرتبط بسياقه الاجتماعي، ص١٥٧، وانظر أيضًا أونج، ص١٠٧.

(14) انظر: Jean Claude Rolland ;Quelle lecture de la parole ;in LA LECTURE ;Nouvelle Revue de la psychanalysc; Paris ,Gallimard ,n ;37 printemps ;1988 p111-127.

(١٥) انظر: puldermarcher Georges :L ‹Qeil de Ouie ;opcit ,p213.

(١٦) الزركشي، البرهان، ص٢١٣.

(١٧) انظر: الزركشي، البرهان، من ص٢١١ إلى ص٢٢٧.

(١٨) الزركشي، البرهان، ص ٢١٧ – ٢٢١

(١٩) أنظر:

J.Chevalier; A.Gheerbrant; Dictionnaire des symbols; Paris Robbert Laffont; Jupiter 1982; Sept: P 860.

(٢٠) فرناند هالين – فرانك شويرويجن، من الهرمنيوطيقا إلى التفككية، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، مجلة نوافذ، جدة، السعودية، العدد الرابع، يونية ١٩٩٨، ص٨٠.

(٢١) أنظر لسان العرب لابن منظور، مادة غفر.

(٢٢) الزركشي، البرهان، ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٢٣) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ أداب العرب، الجزء الثاني، القاهرة، مطبعة الأخبار، ص ٢٠ – ٢١

(٢٤) عبد الله البري، القرآن وعلومه في مصر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠، ص ١٨

(٢٥) السيوطي، الإتقان، الجزء الأول، ص٧٧

(٢٦) عبد الله البري، المرجع السابق، ص ١٩ – ٤٥

(٢٧) الرافعي، المرجع السابق، ص٢٥

(٢٨) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٢١٣

(٢٩) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٢٤ – ٢٢٥

(٣٠) الزركشي، البرهان، ص ٢١٥

(٣١) الزركشي، البرهان، ص ٢٦٢

(٣٢) عبد الله خورشيد البري، السابق، ٢٤٥

(٣٣) ماريو باي، أسس علم اللغة، ص ٦٢، ص ٢٩، وص ٦٨

(٣٤) ماريو باي، أسس علم اللغة، ص ٤٠

(٣٥) أنظر:

Paul FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique; Paris; P.U.F; 5eme Edition 1986; Humanitair; P325

(٣٦) أنظر في تعريف القاعدة الذهبية الأخلاقية الدينية:

P.Ricoeur, Lectures 3: Aux frontiers de la philosophia; Paris; Seuil; 1994; p278:279

(٣٧) والتر، ج، أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤، ص ١٠٣، ص٥٦–٦٤

(٣٨) السيوطي، الإتقان، الجزء الأول ص ١٣٦، والزركشي، البرهان، ص ٣١٨

(٣٩) الزركشي، البرهان، ص ٣١٩

(٤١) انظر الزركشي، البرهان، الجزء الأول ٢١٣ – ٢٢٧ و٣١٨ – ٣٣٨ والسيوطي، الاتقان، الجزء الأول، ص انظر جولدزيهر مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبد الحليم النجار، ص ٦٣ وما بعدها.

(٤٢) د. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٥٤ وما بعدها، وفيها يقدم للدرس اللغوي العربي لمعادلة الزمن بالحدث الكلامي.

انظر د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة ١٩٨٨، ص ٩٥ وما بعدها، وفيها يقدم لمساهمة علماء القراءات في علوم اللغة والأصوات.

د. مازن الوعر، قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، دار طلاس، ١٩٨٨، ص ٥٤٦ وما بعدها، وفيه يبرز مجهودات الجاحظ في دراسة الأمراض اللغوية.

(٤٣) د. أنور مغيث، الموسيقى عند فلاسفة الإسلام، مجلة الحوار، العدد ٤، جنيف، شتاء ١٩٨٧، ص ١١٢ وما بعدها.

(٤٤) تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي العمد، مراجعة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، يونيو ١٩٩٨، الجزء الثاني، ص ٢٣٤ وص ٢٢٨ – ٢٤٨.

(٤٥) د. سعيد توفيق، جماليات الصوت والتعبير الموسيقي، مجلة نزوى، العدد الخامس عشر، يوليو ١٩٩٨، ص ١٣١.

(٤٦) د. جواد علي، المفصل، الجزء ٨، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٤٧) أونج، الشفاهية والكتابية، ص ٩٩.

(٤٨) انظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة ١٩٨٨، ص ١٢٣ – ١٦٠.

(٤٩) منى طلبة، أدب الرحلة إلى العالم الآخر: دراسة مقارنة لرسالة الغفران لأبي العلاء المعري، رسالة دكتوراة مقدمة لجامعة عين شمس، تحت إشراف د. عبد القادر القط، ود. جان باتريك جيوم Jean Patrich Guillaume الأستاذ بجامعة السوربون، باريس ٣ ص ٢٠٣ – ٢١١.

(٥٠) انظر فيما يخص أثر القرآن على البلاغة والنقد: د. عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٥.

ود. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق، عمان، الأردن، ١٩٨٦.

وانظر في مباحث الحروف في الثقافة العربية، منى طلبة، المرجع السابق، ص ١٤٥ – ١٦٥.

(٥١) اعتمدت على المعلومات الواردة بشأن الكتاب العربي على ألكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، ترجمة د. محمد الأرناؤوط، الكويت، عالم المعرفة، يناير ١٩٩٣، القسم الأول، ص ٢٣٣ – ٢٥٠، والاقتباس هنا يقع في ص ٢٣٥.

(٥٢) انظر: تراث الإسلام، الجزء الأول، ص ٣٥٥، و ألكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، القسم الأول، ص ٢٤٩.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٥٤) النص للقاضي أحمد صاحب تأليف عن الخطاطين ومصوري الكتب في أوائل القرن الحادي عشر الهجري، عن تراث الإسلام، الجزء الأول، مايو ١٩٩٨، ص ٣٦٧.

(٥٥) هربرت ريد، معنى الفن، ترجمة سامي خشبة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٣٠ – ٣٣.

(٥٦) ريتشارد إتنجهاوزن، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ٣٢١ – ٣٨١، وص ٢٧٣ – ٣٧٥.

(٥٧) السابق، ص ٣٧٩.

(٥٨) السابق، ص ٣٥٥.

(٥٩) السابق، ص ٣٢٦.

(٦٠) السابق، ص ٣٢٨.

(٦١) السابق، ص ٣٣٤.

(٦٢) السابق، ص ٣٤٧.

(٦٣) السابق، ص ٢٤٨ فرانز روزنتال، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ٩٠.

(٦٤) د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة ١٩٨٨، ص١٧٥.

(٦٥) انظر:

د. أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص ١٧٥ – ٣٠٤.

د. رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، القاهرة، دار التراث، الطبعة الأولى، ١٩٧٧.

د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢.

(٦٦) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٣٢٦.

(٦٧) انظر د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة، الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤، ص١٢٧ – ١٣٣.

يميز الدكتور إبراهيم أنيس بين الدلالة المركزية للألفاظ، فالدلالة الهامشية، والدلالة المركزية هي ما تدعى بحقيقة اللفظ، في حين أن الدلالة الهامشية هي المجاز، غير أن علاقة الدلالة المركزية بالحقيقة هي موضع شك، ذلك أن اللفظ قد يشيع استعماله في جيل من الأجيال للدلالة على أمر معين، وكلما ذكر اللفظ خطرت نفس الدلالة في الأذهان دون غرابة، وهو ما يسمى (بالحقيقة) فإذا انحرف الاستعمال في مجال آخر، فأثار في الذهن غرابة قيل حينئذ إنه من (المجاز). وتلزمه تلك الغرابة في الاستعمال زمناً ما بعده قد يفقدها، ويصبح من الألفة والذيوع بحيث تنسى مجازيته ويصير من الحقيقة... فالمجاز القديم مصيره إلى الحقيقة، والحقيقة القديمة قد يكون مصيرها إلى الزوال والإندثار، وتبقى الألفاظ إذا قُدرَ لها البقاء تنتقل من مجال إلى آخر جيلاً بعد جيل، وذلك هو التطور الدلالي، فالصلاة التي كانت تعني الدعاءَ على سبيل الحقيقة عند الجاهليين أصبحت تعني الصلاة بأركانها المعروفة عند المسلمين وانتقل معنى الدعاء إلى حيز المجاز. إزاء هذه المعضلة التي لا يثبت معها ثابتٌ، أجمع العلماء على أن دلالة الألفاظ لا يمكن دراستها إلا في جيل خاص أو بيئة معينة يتحقق فيها قدر مشترك من الدلالة أو حد أدنى من المعنى يسمح للناس بالتواصل والتفاهم في زمان ومكان معينين، وهو ما يعرف بـ (مركز الدلالة)، أما المعاني التي يتباين الناس في فهمهم لها كلٌ وفق تجربته النفسية الخاصة، أو تلك التي تتسم بالطرافة والتي يروج لها الشعراء والأدباء، فقد حُسرت فيما أُطلق عليه (هامش الدلالة). في هذا الإطار يأتي تعريف د. إبراهيم أنيس للدلالة المركزية كنوع من الفهم التقريبي الذي ينطوي على نوع من التسامح والتنازل – من قبل المستخدمين للغة– عن تلك الفروق التي تميز شخصاً من شخص. ولكننا لا نستطيع التسليم بما رتبه د. أنيس على هذا التعريف من نتائج في قوله: بينما تجمع الدلالة المركزية بين الناس، تفرق بينهم الدلالة الهامشية، وبينما تساعد الأولى على تكوين المجتمع وتعاونه وقضاء مصالحه، قد تعمل الثانية على الشقاق والنزاع بين أفراده... والناس في حياتهم العامة يعتمدون على الدلالات المركزية ويكتفون بها عادة، وهو من يمن الطالع أو رحمة الخالق بعباده، وإلا كانت الحياة جحيماً لا يُطاق، كلها شقاق ونزاع

وسوء فهم بعضهم لبعض... وتسود الدلالة الهامشية في بعض مجالات الحياة، وتصبح حينئذ شراً مستطيراً لبني الإنسان، وفي هذا البحث نعارض نظرة الدكتور للدلالة الهامشية بوصفها شراً مستطيراً، ونحن نرى أن الدلالة الهامشية لدى القدماء كانت تدور في فلك الدلالة المركزية، كما أنها هي التي يوكل إليها إذا ما صحت مهمة الدفع بدماء جديدة حيوية للغة. كما فصلنا ذلك في الفقرة الخاصة بقدرة الإدراك الإنساني على الإحاطة بمفهوم ما، في الفقرة التالية.

(٦٨) انظر: Greimas, Du sens, Tome 1, Paris, Seuil P 206

(69)Introduction aux sciences cognitive, P 214 – 215

(٧٠) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة وتعليق: د. عبد الحليم النجار، ص ٧٥.

(٧١) انظر في علاقة عرب الجاهلية بالأمم المجاورة، فجر الإسلام، ص ٢٢ – ٤٠.

(٧٢) الغزالي، إحياء علوم الدين عن جولدزيهر ص ٢٢٠.

(٧٣) انظر في استراتيجيات البرهان عند المفسرين، منى طلبة، الحور العين بين الأسطورة والدين، إبداع، يناير ١٩٩٨.

(٧٤) الأب جورج قنواتي، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ٥٠.

(٧٥) توبي أ. هاف، فجر العلم الحديث، ترجمة د. أحمد محمود صبحي، الكويت، عالم المعرفة، مارس ١٩٩٧، الجزء الأول، ص ٧٣، وص ٢١٧.

(٧٦) جولدزيهر، مذاهب التفسير، ص ٢١٢.

(٧٧) السابق، ص ٢١٨.

(٧٨) مصطفى خفاجي، صفوة الكلام في أصول الأحكام، القاهرة، دار نشر الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٤٧، ومحمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٦.

طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦.

(٧٩) شاخت، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ١٠٦.

(٨٠) كان هذا التسامح، وهذا الاعتراف الراقي بمساهمات كافة الثقافات وكافة الأفراد على اختلاف أديانهم وأصولهم العرقية في موكب العلم في الحضارة العربية مما يعير به المستشرق رينان Renan الحضارة الإسلامية. إذ مال إلى استخدام هذا التنوع بالإشارة إلى فقر العرب المعرفي وتطفلهم على علماء الشعوب الأخرى E.Renan, Etudes d'histoire religieuse, Paris, Gallimard, 1857, Ed 1992, P 218

وذلك في مقابل مستشرقين آخرين من مثال جورج قنواتي كانوا يقدرون هذا السمت الحضاري الإسلامي ويرون أنه مع بعض الاستثناءات، فإننا نجد الأسماء الكبيرة في تاريخ المسيحية الدمشقية ترجع إلى العصر الإسلامي أمثال القديس سوفرونيوس، والقديس أندريا الأقريطشي، والقديس يوحنا الدمشقي (كاتب معاوية) وتلميذه ثيودور أبو قرة، وغيرهم ممن كان بينهم وبين المسلمين نشاط جدلي وفكري واسع (انظر تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ٥٩)، هذا علاوة على سائر المستشرقين الذين استشهدنا بمؤلفاتهم في هذا البحث وغيرهم كثيرون. ومع مراعاة النسبة والتناسب بين عدد العرب وعدد أهالي البلاد المفتوحة الداخلة في الإسلام، بدا رينان في صدوره في هذا الحكم عن الثقافة الغربية العنصرية كان يرى أن السطو اليهودي على ثقافات الأمم الأخرى وتوظيفه لصالح النزعة العصبية القومية، أو المصادرة الغربية في تاريخ العلم الغربي الحديث لأسهه التي نهلها عن العلم العربي لصالح الهيمنة الغربية هو النموذج الأمثل للحضارة الإنسانية القوية. وحتى الآن وبعد ارتفاع أصوات باحثين غربيين عدة يعرفون لتاريخ العلم العربي مساهمته في رحلة العم الإنسانية، مازال ظهور اسم علم عربي أو اسمين في سجل الحضارة الغربية الحديثة موضع تهليل وتكبير من جانبنا، وكأن ليس هذا هو ما كان طبيعياً في حضارة مثل حضارتنا الإسلامية تجاورت فيها كل أسماء

العلماء على اختلاف ديانتهم وعرقهم من مسيحيين ويهود وعرب وإيرانيين . . إلخ.

(٨١) د. السيد رزق الطويل، الخلاف بين النحويين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، مكتبة الفيصلية، ١٩٨٤، ص ١٠٨ – ١١٣.

(٨٢) محمد عويس، العنوان، ص ٨٤.

(٨٣) انظر: Paul Zumthor, Essai de poetique Medieval, Seuil, Paris, 197, P 69

(٨٤) أنظر: Morin, la Methode: La connaissance de la connaissance, Tome III, Paris, Seuil 1 Filloux, La Memoire, Paris, P.U.F, 1969

(٨٥) فجر الإسلام، أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٨٣.

(٨٦) البطليوسي، ٤٤٤ – ٥٢١ هـ، الاقتضاب في شرح أدب الكاتب، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد الحميد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، الجزء الأول، ص ١٨٩ – ١٩٠.

(٨٧) سيزا قاسم، مقدمة (الكرز) – مجموعة قصصية لليلى الشربيني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

(٨٨) انظر: Genette, Seuils, Paris, Ed Seuil, 1990

(٨٩) الزركشي، السابق، ص ٢٦٥.

(٩٠) انظر: أونج، ص ٩٢ – ٩٤.

(٩١) السابق، ص ١٩٥ – ١٩٦.

(٩٢) د. عبد الرحمن بدوي، فن الشعر لأرسطو، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥٢، ص ١٣.

(٩٣) ريد، معنى الفن، ص ١٠ – ١٥.

في اللسان والصحاح والتاج ومعجم ألفاظ القرآن الكريم وتفسير الطبري والزمخشري للآية لمادة: قرأ في سورة (العلق) و(النحل ٩٨) و(الإسراء ١٠٦) و(يونس ٩٤) و(الحاقة ١٩) و(الأعراف ٢٠٤).

(٩٤) د. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، القاهرة، عين، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ١٨ وما بعدها.

(٩٥) أقام الدكتور جابر عصفور تحليله لمفهوم القراءة – كما ذكر في هوامشه بالرجوع إلى مادة قرأ: في اللسان والصحاح والتاج ومعجم ألفاظ القرآن الكريم وتفسير الطبري والزمخشري للآية لمادة: قرأ في سورة (العلق) و(النحل ٩٨) و(الإسراء ١٠٦) و(يونس ٩٤) و(الحاقة ١٩) و(الأعراف ٢٠٤).

(٩٦) الزركشي، البرهان، الجزء الأول، ص ٢٧٦ وابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣٥.

(٩٧) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٥، ص ٨٢ – ١٣٠، ص ٦٧.

(٩٨) روزنتال، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ٣٩.

(٩٩) هارون فرن، الحرية والمسئولية، ترجمة هيثم فرحات، مجلة الفكر العربي، العدد ٩٢، ربيع ١٩٩٢، ص ١٠١ – ١١٢.

(١٠٠) السابق، ص ١٠٧ – ١٠٨.

الفصل الثالث

النزعة الإنسانية والحركات الاجتماعية
مقاربة سوسيولوجية

د. حسنين كشك
باحث بالمركز القومي
للبحوث الاجتماعية والجنائية

خلاصة تمهيدية:

يتسم المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط بسيادة علاقات الإنتاج الإقطاعية في معظم بلدانه.

كما يتسم أيضًا، وهو أمر متوقع، بأن الفكر الديني قد لعب فيه دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع الاجتماعي، بحيث كان الصراع بين التأويلات الدينية تجسيدًا للصراع بين المصالح المادية والطبقية.

وكان ثمة تمايز اجتماعي حاد مستند على الاستقلال المزدوج الذي كانت تمارسه الأرستقراطية العربية، بعد الفتح، متحالفة، في أحيان كثيرة، مع الطبقات المحلية المهيمنة.

وقد كان ذلك الاستغلال شديدًا ومكثفًا بصورة استبعدت الفئات الشعبية، المنتجين المباشرين، من دائرة الانتماء الإنساني. الأمر الذي أدى إلى حدوث أشكال متنوعة من «المعارضة» الثورية طوال تلك القرون، كان قوامها الرئيس يتكون من أولئك المنتجين المباشرين.

تمثلت تلك المعارضة في حركات اجتماعية سياسية مثلما حدث مع الخوارج، والشيعة، والقرامطة، والزنج، والحركة البابكية وغيرها.

والشيء الجدير بالملاحظة، أن معظم تلك الحركات قد تبنت، على الأقل كجزء من برنامجها، أفكارا تحررية تنزع إلى المساواة، وتتسم بالتالي بما نسميه اليوم بالنزعة الإنسانية.

المحرر

نبحث في هذا الفصل بعض الحركات الاجتماعية التي ظهرت في البلدان الإسلامية، والتي حاولت الانتصار للفكرة الإنسانية، مثل انتفاضة الزط في العراق، والانتفاضات الفلاحية في مصر، ومثل انتفاضة الزنج، وحركة القرامطة وغيرها، مركزين في دراستنا لهذه الحركات على السياق الاجتماعي « الاقتصادي- السياسي» الذي حدثت، في إطاره، وعلى طبيعتها الطبقية، أي على المصالح والأهداف والطموحات التي كانت تعبر عنها، وعلى حدودها في الزمان والمكان التاريخيين، كما سنركز على المعنى أو المغزى الباقي عبر السنين لتلك الحركات، ثم نستخلص أخيرًا بعض الاستنتاجات المرتبطة بالجوانب الإنسانية في تلك الحركات.

وقبل أن نشرع في إنجاز ما نسعى إليه ثمة ملاحظتان جوهريتان. تتعلق الأولى بالتحفظ المنهجي على مخاطر التعميم بصدد توصيف طبيعة علاقات الإنتاج التي كانت تسود البلدان الإسلامية منذ القرن الأول الهجري حتى القرن الخامس، فهذه المهمة لا يمكن أن ينجزها باحث فرد أو حتى عدد من الباحثين الأفراد، وتظل إسهامات الباحثين السابقين[1] مجرد محاولات أولية بهذا الصدد، وهي تتراوح بين القول بسيادة اقتصاد الكفاف في قطاعات واسعة من مجموعة البلدان الإسلامية، مع ازدهار الإنتاج من أجل السوق، أي ازدهار رأس المال التجاري، ذي الاتجاه « الرأسمالوي» «رودنسون، ٤٩» والقول بسيادة علاقات إنتاج « خراجية» «سمير أمين في معظم أعماله»، والقول بسيادة علاقات الإنتاج الإقطاعية « مروة، ج١، ٨٨١ «، أو القول بسيادة علاقات إنتاج « عبودية معممة» شرقية، أي نمط الإنتاج الآسيوي « صادق سعد،١٠٣-١٠٩»، وغير ذلك من التوصيفات. ونكتفي بهذه النماذج الكبرى فقط، فهي كافية للبرهنة على حدة الاختلاف والخلاف، وتجدر الإشارة إلى أنني -وفي إطار من التحفظ المنهجي- سأتبنى القول بسيادة علاقات إنتاج إقطاعية في معظم البلدان الإسلامية إبان الفترة التي تغطيها الدراسة[2].

وتتعلق الملاحظة الثانية بدور الفكر الديني في تلك الحركات الاجتماعية التي نبحثها هنا، وفي أي حركات اجتماعية عرفتها المجتمعات الطبقية- التناحرية السابقة على الرأسمالية، لا في البلدان الإسلامية فحسب، بل في معظم أنحاء العالم. ونحن، بداية، نميز بين الدين، كل دين، والذي هو مقدس، وبين الفكر الديني، الذي هو تأويل اجتماعي للدين، سواء صدر هذا التأويل عن فرد، أو جماعة، أو مؤسسة، وسواء كانت هذه المؤسسة دينية أو غير دينية. ففي هذه المجتمعات لعب الفكر الديني دور الأيديولوجية الوحيدة، في الصراع على السلطة السياسية، بين الطبقات والفئات الاجتماعية السائدة، وبين الطبقات المستغِلة والمستغَلة، كما لعب الفكر الديني دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع بين الدول، فقد كان الصراع بين التأويلات الدينية تجسيدًا للصراع بين المصالح المادية للطبقات والدول.

أولاً: السياق الاقتصادي- الاجتماعي:

جاءت الحركات الاجتماعية التي سنأتي إلى دراستها في موضع تالٍ من هذا الفصل، في سياق تمايز اجتماعي حاد في البلدان الإسلامية، في شبه الجزيرة العربية، كما في الشام، والعراق ومصر، وفي غيرها من البلدان، ولقد استند هذا التمايز على الاستغلال المزدوج الذي كان يمارسه العرب بعد الفتح، والطبقات المحلية المهيمنة.

ففي أرض السواد « بالعراق» فرض العرب إتاوات معلومة على مدن قليلة، وعدت الأرض ملكًا للدولة الإسلامية، وإن بقيت في أيدي الملاك السابقين، وكان لا يجوز نقل ملكية الأرض عن الدولة للأفراد إلا بإذن الخليفة، وهو ما حدث دون أن يكون ذلك قاعدة عامة، وربطت الضريبة على الأرض حسب المحصول، وكان غير المسلمين يؤدون ضريبة رأس حسب دخل كل منهم «دينيت، ٧٦»، وفي سوريا، احتفظ العرب بالضرائب السابقة «للنظام البيزنطي: ضريبة الأرض، وضريبة الرأس، وضريبة القمح، والضرائب غير العادية، مع تحسين وتبسيط طريقة تقديرها وجمعها، وصادروا الضياع التي تركها ملاكها، وأراضي الحكومة، واقطعوا الكثير منها، وما لم يقطع منها أصبحت أرض خراج «نفسه، ١٠٦-١٠٨».

وفي مصر، فرض على كل رجل قبطي في القرى القبطية خمس ضرائب هي: ضريبة رأس، وضريبة أرض نقدية، وضريبة القمح، ومبلغ لتغطية نفقات الطلبات الرسمية والأعباء غير الاعتيادية، وإعالة وضيافة وكسوة المسلمين، ومبلغ لتغطية نفقات الموظفين المحليين، ولم يتم إعفاء الرجل المتحول إلى الإسلام من ضريبة رأسه، وفرض « الأصبغ» ضريبة الرأس على الرهبان وكان ذلك لفترة معينة، وأعفى « عمر بن عبد العزيز « كل من يسلم من ضريبة الرأس، ولكنه ظل يؤدي ضريبة أرضه « نفسه، ١٧٤ - ١٧٥» كما كان العرب يفرضون ضرائب على «الصناع والأجراء»، وعلى التجارة وهي تعرف بالمكوس[٣] «الكاشف، ٢، ٥٥»، وفي خراسان، كان على المدن أن تؤدي مبلغًا محددًا كل عام، وكان يجمع عن طريق ضريبتين. ضريبة أرض وضريبة رأس، وكان يقوم بتقديرهما وجمعهما الأمراء المحليون بالتعاون مع رؤساء الجماعات الدينية، ولم تكن الطبقات « الممتازة» تؤدي ضريبة الرأس «دينيت، ١٩٣ - ١٩٥».

ويمكن القول إجمالاً إن النظام المالي الضريبي في جوهره، كان عبئًا ثقيلاً على المنتجين المباشرين في مجتمع الخلافة.. وفي خدمة مصالح الطبقة الأرستقراطية ودولتها. وكان الخراج « ضريبة الأرض» يشكل الجزء الأكبر من موارد الدولة، ويقع عبئه على الفلاحين، وكانت هذه الضريبة تكرههم على بيع محاصيلهم قبل نضجها لتسديد ما بذمتهم « كما صرح بذلك عمر بن عبد العزيز»، مما حملهم على ترك أراضيهم والهرب من قراهم إلى المدن.

غير أن بعض الحكام الأمويين أجبروهم على العودة إلى قراهم. ونقشوا على يد كل منهم اسم المكان الذي وجه إليه، وأرغموا على دفع ضريبة الخراج عن الأرض، وضريبة الرأس، كما اضطرت فداحة الضرائب صغار الملاك من غير العرب المسلمين إلى إلجاء أراضيهم لكبار المنتفعين للتعزز بهم وللتهرب من ثقل الضرائب[٤] « دلو ٨٧ – ٨٨ «، كما تتحدث المصادر عن ابتزازات عمال الدولة، فقد ابتز عبد الرحمن بن زياد، والى معاوية على خراسان، مبالغ طائلة « كان لديه عشرون مليون درهم[٥]، وكان معه من العروض أكثر منها». وكان عمال الأقاليم يبذلون جهدهم لاختزان الأموال، فكثرت ثروتهم على حساب استغلال جهد الكادحين أو من الرشا وابتزاز خزينة الدولة، حيث بلغت غلة خالد القسري، أمير العراق، ١٣ مليون درهم في رواية، و٢٠ مليون درهم في رواية أخرى، ولم يكن لديه شيء عندما استعمله الخليفة هشام، كما جمع أبو بكر الثقفي من إمارته على أصفهان أربعين مليون درهم «دلو، ٩١ –٩٢، والبراوي، ٢٨– ٤٩، وصادق سعد، ١٤٤». ويذكر المسعودي أنهم وجدوا في خزائن الخليفة العباسي المنصور «١٣٦ – ١٥٨ هـ» ٦٠٠ مليون درهم، ١٤ مليون دينار، وحدث الطبري أن هارون الرشيد خلف عند وفاته «١٩٢ هـ» ثروة نقدية قدرها ٩٠٠ مليون درهم، وبلغت جباية الأندلس على عهد عبد الرحمن الناصر ما يقرب من خمسة ملايين ونصف المليون دينار[٦] «البراوي، ٤٨».

وحول العباسيون و«البيروقراطية» العليا بيت المال إلى خزينة خاصة بهم، وبطبقتهم الاجتماعية، وأرهقوا الفلاحين وصغار الحرفيين وسائر الكادحين في الريف والمدينة بصنوف الضرائب، واستخدم الحكام والجباة وسائل التعذيب في جبايتها، ولزِّمت الضرائب، وانتشرت الرشوات واختلاسات الموظفين، وكثرت المصادرات، وتوسعت الطبقة « العليا» في حياة البذخ والترف وازدادت النفقات، وكانت الدولة العباسية تستقي مواردها «القانونية» (في نظر الفقهاء)، شأن الدولة الأموية من الجزية « التي نقصت بدخول الناس في الإسلام»، والزكاة « التي تناقصت مواردها، أيضًا»، والغنائم التي قلت لتوقف الفتوحات تقريبًا، ولم يبق لها أثر في القرن الرابع الهجري»، والخراج، الذي ظل البند الرئيسي في خزينة الدولة، أما المصادر غير القانونية «أي الضرائب» فكانت أخماس المعادن، وأعشار التجارة، والمكوس والمراصد «الرسوم الجمركية بتعبيرات الآن»، وتعاظم دخلها في العصر العباسي الثاني، وضريبة الحوانيت والأسواق التي فرضت لأول مرة عام ١٦٧ هـ «٧٨٣ م» وقدرها اليعقوبي في بغداد وحدها باثنى عشر مليون درهم سنويًا، وضريبة الإرث التي وضعت لأول مرة في خلافة المعتمد ٢٥٦ –٢٧٩ هـ، وكانت موردًا مهمًا للخزينة، والمستغـلّات وهي ضرائب تجبى لبيت المال من المنازل والأسواق والطواحين التي بناها الناس على أرض حكومية، وضرائب الأحداث وهي ما تأخذه الشرطة على الجنايات، وغلة دار الضرب وتجبى من صاحب احتكار صك العملة، وضرائب أخرى على الطحين والمواد

الغذائية، وعلى بيع المواشي والخضر والفاكهة، وضرائب على الصناعة وغير ذلك، غير أن عمدة الخزينة كانت على الخراج، أي على جهد الفلاحين، وكان الخراج مناصفة في زمن جعفر المنصور، ثم ثلاثة أخماس الحاصل، ثم مناصفة، ثم خمس الحاصل، ثم ثلاثة أخماس في زمن ناصر الدولة في القرن الرابع الهجري « دلو، ٢٢٧ – ٢٣٠».

لم تتغير البنية الطبقية كثيرًا في الدولة الإسلامية خلال الفترة التي تغطيها هذه الدراسة، أرستقراطية من كبار الملاك، الإقطاعيين والتجار في مركز الخلافة وفي البلدان الإسلامية، وفلاحين أقنان، وفئات العوام من حرفيين وعمال وتجار صغار، والعبيد.

كانت أرستقراطية قريش منذ السنوات الأولى للإسلام قد ازدادت غنى بالغنائم والتجارة والمضاربة، وكان فيض من الكنوز والغنائم والرقيق يرد باستمرار، فعندما توفى الزبير بن العوام قدرت تركته فيما بين ٣٥ و٥٢ مليونًا، وكان بعضها نتيجة استثماراته في العراق ومصر، في حين كان يرد طلحة يوميًا من استثماراته في العراق مائة ألف درهم أو يزيد وفي ظل عثمان احتكر القريشيون، وخاصة بني أمية، أرض السواد. وادعوا ملكية رقبتها، ولكن عليًا انتزع أغلبها وردها إلى بيت المال، وعندما رحل عبد الله بن عباس من البصرة في خلافة علي، حمل معه ما جمعه من خراج أثناء ولايته، ويقدر بسبعة ملايين، وكان أول ما فعله أقرباء الخليفة عثمان الذين تولوا الأنصار، هو استيلاؤهم على أرض « الصوافي» في العراق والشام، واستغلوا الفلاحين والعبيد، وفرضوا ضرائب جديدة وباهظة على الناس، وأصبحوا من كبار ملاك الأراضي الإقطاعيين، ومن كبار ملاك العقارات. لقد تضخمت الثروات في عهد عثمان، فيوم قتل كان لدى خازنه ثلاثون مليونًا ونصف المليون درهم، و١٥٠ ألف دينار، وترك ألف بعير، وصدقات قيمتها ٢٠٠ ألف دينار « صادق سعد « ١، ١٤٣، ودلو، ٦٨ –٦٩، والأسيوطي، ١٣٦ – ١٣٩».

وفي البلدان الإسلامية أباح الإقطاعيون في الدولة الأموية للعرب الوافدين مع جيوش الفتح تملك ما يشاءون من الأراضي في هذه البلدان، لا سيما في العراق ومصر، وسائر البلدان المعروفة بحسن تربتها وغزارة مياهها، وأخذوا يعتملونها، ويستثمرونها بكل الوسائل، وتحالفوا مع الإقطاعيين المحليين، واعتمدوا عليهم في تثبيت سلطانهم، وظلوا يحتفظون بأراضيهم وامتيازاتهم.. ومن ثم لم يشاركوا في الانتفاضات الشعبية المناوئة للأمويين إلا في أواخر حكم الأخيرين، حيث ازدادت مضايقهم، وامتدت إليهم يد الاستغلال بالتنظيمات المالية المستحدثة «دلو، ١١٨ – ١١٩».

أما في عهد العباسيين فقد تزايد استخدام السلطة المطلقة في منح الأراضي والامتيازات، واستطاع الإقطاعيون الحصول على إعفاءات كثيرة من الضرائب، بل كانوا ينالون، أحيانًا، مساعدات مالية من الدولة عند منحهم الأراضي المقطعة. ولا سيما الموات منها، وازداد

الاعتماد على الإقطاعيين المحللين والعرب فأمعنوا جورا واستغلالا لجماهير الفلاحين، وذكر المسعودي أن محمد بن سليمان بن عباس، والي البصرة كان يغل من أملاكه كل يوم مائة ألف درهم، وعندما مات قبض الرشيد أمواله من البصرة فكان مبلغها نيفا وخمسين مليون درهم نقدا، وذكر الطبري أن والدة الرشيد، قد بلغت غلتها مائة وستين مليون درهم من العام. لقد كدس أعضاء الأسرة الحاكمة وكبار الموظفين والإقطاعيين والتجار وأرباب المال في المجتمع العباسي، ثروات أسطورية على حساب بؤس وفقر المنتجين المباشرين «دلو، ٢٧٦ – ٢٧٨». وكان الفلاحون يشكلون أكثرية سكان البلدان الإسلامية، وكانوا يرزحون تحت نير الاستغلال الإقطاعي، وفداحة الضرائب، والتسلط الحكومي، ولقد كان استغلالا وتسلطًا مزدوجا، فهو لم يكن يقف عند ضريبة الرأس وضريبة الخراج كما ذكرنا من قبل، وقاسى الفلاحون من الإهانة والتعذيب أثناء جبايتها، كما قاسوا من السخرة في الأعمال العامة، والخاصة، وكانت أغلبية الفلاحين من الموالي وأهل الذمة، وتعرض الأخيرون لمضايقات الحكام والولاة « مثل زيادة الخراج، ومثلما فعله بهم الحجاج وسبقت الإشارة إليه، ومثل فرض الجزية على الرهبان، ومثلما فعله بهم والي مصر في خلافة يزيد بن عبد الملك ١٠١– ١٠٥ هـ/٧١١ – ٧٢٤ م عندما اشتد على أهل الذمة، وأوقع بهم وأخذ أموالهم ووسم أيدي الرهبان بحلقة حديد فيها اسم الراهب واسم ديره وتاريخه فكل من وجد بغير وسم قُطعت يده... إلخ»، ويذكر المؤرخون أن ١٢٠ ألفًا من الفلاحين المصريين كانوا يقومون بحفر الترع وإقامة الجسور وبناء القناطير خلال فصلي الصيف والشتاء في أعقاب الفتح، كما يذكر المقريزي أنه كان يفرض على كل ناحية مالاً معلومًا ليصرف على العمل، وكانت عقود تأجير الأرض تشترط دفع الخراج على الأراضي التي يتركها الفلاحون دون زرع « دلو، ١١٩– ١٢٣، والكاشف «١»، ١٣٠ – ١٣٥ و١٥٠ –١٥٤».

ولم يختلف حال الفلاحين كثيرًا في ظل الخلافة العباسية، فلقد ظلت الضرائب ثقيلة عليهم، وظل اتجاهها العام نحو الزيادة، واستمر العسف في جبايتها، بل تضاعفت الضرائب في إقليمي فارس والأهواز في مائة سنة، وفي مصر استمرت مضاعفة الخراج والتشديد في تحصيله؛ وذلك بهدف الحصول على أقصى كمية من العمل الفائض للفلاحين، وعلى قسم من العمل الضروري، وروى الطبري أن المأمون عندما أتى أهل قم عام ٢١٠هـ، شكوا إليه أن يخفف عنهم ثقل الخراج كما فعل بالري، فأبى، فامتنعوا عن أداء الخراج، فحاربهم، وجباه سبعة ملايين بعدما كانوا يتظلمون من مليوني درهم، ويصف ديونيسيوس جباة الخراج في العراق عام ٢٠٠ هـ/٨١٥ م بأنهم « عتاة ليس في قلوبهم رحمة ولا إيمان، شر من الأفاعي، يضربون الناس ويحبسونهم، ويعلقون الرجل البدين من ذراع واحدة حتى يكاد يموت «. وكان الفلاحون يدفعون للإقطاعيين (مالكي الأرض) ضريبة تتراوح بين خمس وثلاثة

أخماس المحصول، فضلاً عن أعمال السخرة في أرض الإقطاعيين، ويدفعون لهم الضرائب العينية الفادحة « دلو، ٢٧٨ – ٢٨٠ ».

أما « العوام» من سكان المدن فكانوا يتألفون من عمال الحرف والصنائع اليدوية وأصحاب التجارة الصغيرة، فقد كان معظمهم من الموالي وأهل الذمة، وكانوا يعانون من ثقل الضرائب وارتفاع الأسعار وأعمال السخرة والتجنيد الإجباري الذي فرض عليهم خاصة في عهد عبد الملك بن مروان، ولربما كانت الضرائب والرسوم على الصنائع والحرف أشد وطأة على الأهالي في البلدان المغلوبة من الخراج والجزية، لأنها لم تكن معروفة ولا مبنية على قاعدة مقبولة، وكان مقدارها وزمن تأديتها منوطين بعمال الخليفة وجباة المال، وازدادت أوضاعهم تدهورًا في العهد العباسي. يذكر الدمشقي « أن الصانع بيده لا يكاد كسبه يقصر عن إقامة ما لا بد منه «، وذكر باحث معاصر هو « آدم متز» أن أجرة النساج في أوائل القرن الثالث الهجري كانت نصف درهم عن كل يوم عمل، وكان ذلك لا يفي بثمن الخبز الذي يأكله، أما الأجراء والحمالون والخدم والفعلة فكانت شروط حياتهم أكثر بؤسًا وقساوة، خاصة في أوقات الشدة والضائقات الاقتصادية والاجتماعية والحروب الداخلية، حيث تقل فرص العمل، وتزيد الأسعار، وتبيدهم المجاعات والأوبئة «نفس المصدر، ٢٨١–٢٨٣ « ولقد شهد العهد العباسي في زمن الخليفة العباسي الثالث «١٥٨ – ١٦٩ هـ» بوادر ظاهرة « الشطار والعيارين»، كأحد ردود الفعل الطبيعي للتمايز الطبقي آنذاك، حتى نمت هذه الظاهرة في عهد الرشيد « ١٧٠ – ١٩٣ هـ»، وكان الشطار والعيارون العصب الرئيسي «كمًا ونوعًا» في عدد من الانتفاضات الشعبية الثائرة، والتي كان يقوم بها العوام الذين وصفهم المؤرخون الرسميون أو السنيون « بـ «الغوغاء» و«الفساق» و«السفلة» و«الأوباش» و«الرعاع» و»العراة» و»أهل السجون» و»النهابة» و»السراق» و«اللصوص» وغير ذلك، وقد بلغ عددهم في بعض المعارك مائة ألف مقاتل من العراة العيارين « النجار، ١٩ – ٤٣».

أما العبيد الذين كان مصدرهم في صدر الإسلام –كما يذكر البلاذري وابن سلام وابن عبد الحكم– هو الأسر في الحروب بخاصة، ثم من النخاسة، كما كان بعض الولاة خصوصًا في تركستان يؤدون خراج أعمالهم من الرقيق، كذلك كان بعض أهل الذمة في شمال أفريقيا يقدمونه بدلا من الجزية، وازداد عددهم إبان حكم الأمويين نتيجة الفتوحات الواسعة وخاصة في عهد الوليد بن عبد الملك ٨٦ –٩٦ هـ /٧٠٥–٧١٥ م، فقد بلغ سبى موسى بن نصير في أفريقيا ٣٠٠ ألف رأس من السبى، بعث خمسه إلى الخليفة، ويفسر أحد الباحثين وهو « ى.أ. بلياييف « استخدام العبيد في ميادين الإنتاج الاجتماعي، التي كانت تتطلب أعمالاً يدوية في الزراعة والري وبعض الصناعات؛ يفسره بـ «التوقف المؤقت للعلاقات الإقطاعية عن النمو»، والتفكك البطئ الذي أصاب المشاعيات الزراعية التي قاومت بعناد لأجل بقائها حرة طليقة، وفرض ضريبة الخراج والإيجار، وتدني أعمال السخرة. وكان

ملاك العبيد، الدولة والأفراد، يستخدمون عملهم في الزراعة وحفر الأقنية وشق الترع، وتجفيف المستنقعات، وإزالة الطبقة الملحية، وفي الأعمال الصناعية، والخدمات المنزلية «نساء ومخصيين» والعسكرية، وكانت الأمراض تفتك بهم فتكًا ذريعًا، وكانوا يحملون في أعناقهم ختومًا تشير إلى رقهم «دلو، ١٢٤ – ١٢٨».

وانحصر مورد العبيد في العهد العباسي بالنخاسة لانتهاء الفتوحات وتوقف حروب التوسع تقريبًا، وكانوا يستخدمون في ميادين الإنتاج الاجتماعي كما في العهد الأموي، كما كانوا يعملون في قصور الحكام والأغنياء، ويذكر المؤرخون « السيوطي والمسعودي ومسكويه» أنه كان في قصر الخليفة المقتدر أحد عشر ألف غلام «!!» غير السلاف والروم والسود، وكان لدى الخليفة المتوكل أربعة آلاف سرية «!!» وأهدى إليه أحد قواده مرة مائتي وصيفة ووصيف، وكان بيت الثرى حامد بن عباس، ملتزم ضرائب السواد، والوزير فيما بعد عامرًا بالغلمان، كما لعب طراز من العبيد دورا عسكريًا كحرس خاص أو كجند الجيش، فكان لدى الخليفة منهم فرقة كاملة من المماليك، وفرقة أخرى في السودان، وكان عند الإخشيد في مصر ثمانية آلاف مملوك، وهناك العبيد من الزنج، وكانوا يستخدمون في أكثر أعمال سهول البصرة مشقة، في منظومة الري الاصطناعي وتجفيف المستنقعات إلى آخر ميادين الإنتاج الاجتماعي المذكورة من قبل، وكان العبيد الزنج أيدي عاملة رخيصة، وكان العبيد يهربون من قسوة أوضاعهم، وكان يقبض عليهم ويحبسون ويسلمون لأسيادهم «المصدر نفسه، ٢٨٣ – ٢٨٥».

لقد كان المنتجون المباشرون « الفلاحون والفلاحون الأقنان والصناع والعمال والعبيد « يتعرضون للاستغلال الإقطاعي، الاقتصادي وفوق الاقتصادي، وكان الحكام والإقطاعيون يشددون استغلالهم بمختلف الوسائل، بما فيها العنف في اعتصار العمل الفائض، بل وجزء من العمل الضروري للمنتجين المباشرين، ولقد أدى ذلك الاستغلال، بالإضافة إلى انتهاج سياسة التمييز الاجتماعي بين العرب وغير العرب في البلدان المفتوحة، إلى ولادة أشكال من المعارضة « الثورية» طوال تلك القرون، وسواء كانت هذه المعارضة تجسيدًا عفويًا للتناقضات الاجتماعية الحادة، أو كانت تعبيرًا منظمًا ومتبلورًا إلى هذا الحد أو ذاك. عن تلك التناقضات، فقد كان قوامها الطبقي الرئيسي يتمثل في هؤلاء المنتجين المباشرين.

ثانيًا: الحركات الاجتماعية الشعبية:

منذ مقتل عثمان حتى انهيار الدولة الأموية: اشتد الخلاف بين المسلمين حول مسألة الخلافة، وتكونت حولها أهم الفرق الإسلامية في العصر الأول، وهي الخوارج والشيعة والمرجئة[٧].

١- **الخوارج:** بعد وفاة الخليفة عثمان بن عفان، ومبايعة علي، بدأ الصراع المسلح بينه وبين معاوية، وفي وقعة صفين، وبعد دعوة معاوية إلى تحكيم كتاب الله، وموافقة علي، التي انتهت بخلعه من قبل أبي موسى الأشعري، انقسم جيش علي إلى خوارج وشيعة، وظلت الخوارج شوكة في جنب الدولة الأموية، وخاضت حربًا متواصلة في شدة وشجاعة نادرة، وأشرفوا في بعض مواقعهم على القضاء على الدولة، وكان لهم فرعان، فرع بالعراق وما حولها، وكان أهم مركز لهم « البطائح» بالقرب من «البصرة»، وقد استولوا على كرمان، وبلاد فارس، وهددوا البصرة، وأشهر قادتهم نافع بن الأزرق، وقطري بن الفجاءة، وفرع بجزيرة العرب، استولى على اليمامة، وحضرموت واليمن والطائف، ومن أشهر قادتهم: أبو طالوت، ونجدة بن عامر، وأبو فديك، ولم يتغلب الأمويون عليهم إلا بعد حروب طويلة شديدة، استمرت طول عهد الدولة الأموية[٨]، وقد ارتبطت أهم تعاليمهم بمسألة الخلافة، فهم قد وضعوا نظرية في الخلافة وهي: أنها يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وليس بالضرورة أن يكون الخليفة قرشيًا، ولو كان عبدًا حبشيًا، ويجب أن يخضع خضوعًا تامًا لما أمر الله، وإلا وجب عزله[٩]، وارتبطت ثانية أهم تعاليمهم بنظرية أن العمل جزء من الإيمان، أي أن العمل بأوامر الدين – من صلاة وصيام وصدق وعدل – جزء من الإيمان، وليس الإيمان الاعتقاد وحده، وتعتبر هاتان النظريتان ما تشترك حوله فرق الخوارج التي بلغت نحو العشرين فرقة « أمين، ٤٠٠ – ٤١٢»، وقد ورد عند الأصفهاني والمسعودي وبن خلكان أن نساء الخوارج قد اشتركن في القتال مع رجالهن، وأبلين خير بلاء، وكانت الغالبية العظمى من أتباع الخوارج ومؤيديهم من بدو العرب والفلاحين « الفقراء» وعوام المدن، وحرفييها الكادحين، سواء من العرب أو غير العرب «دلو، ١٣٢-١٣٣».

وواجه الأمويون الخوارج بأشد صنوف العنف ضراوة، ويذكر أحد الباحثين وهو «بيلياييف «آن الحجاج، أحد حكام العراق والمشرق، قد حكم البلاد حكما أشبه ما يكون بالإدارة العرفية أو حالة الطوارئ «بلغة الزمن الحالي»، وكانت المسألة بالنسبة له وللدولة الأموية: إما الحجاج وقبضته الحديدية، أو العراق الثأئر الذي قد يقضي على الأمويين وحكمهم، كما يروي المسعود أن قطع الرءوس في عهده كان مستمرًا ليلا ونهارًا، وأنه قتل مائة وعشرين ألفًا نساء ورجالاً، وذلك عدا من قتل في عساكره وحروبه، ومات في حبسه خمسون ألف رجل وامرأة، وكان يحبس النساء والرجال في موضع واحد. ولم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس في الصيف، ولا من المطر والبرد في الشتاء « نفسه، ١٤٦-١٤٧».

مثلث حركة الخوارج تهديدًا حقيقيًا للدولة الأموية، بسبب تجسيدها لآمال وطموحات المستضعفين والمضطهدين، فهي كانت تؤصل إلى أقصى حد المبادئ التي هي في أساس الأمة: مساواة مطلقة بين المؤمنين أمام الله، السلطة التشريعية الحقة الوحيدة المخصوصة بالقرآن،

هي الله وحده، الله «ينيب» عنه الإمام، كعامل منفذ، مجموع المؤمنين هو الذي يعين الإمام، وهو الذي يقيله إن ارتكب خطأ شخصيًا، كل مسلم مهما يكن أصله يمكن أن يرتقي إلى سدة الخلافة، تقوم جمعية من «رجال الدين» ومن غيرهم، باتخاذ القرارات العملية.. «غارديه، ٢٦».

٢-الشيعة: كانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي «صلى الله عليه وسلم» أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، ومن ثم ظهرت الدعوة لعلي، وكان جمع من الصحابة يرى أن عليًا أفضل من أبي بكر وعمر وغيرهما، ومن آراء الشيعة أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة[١٠]، وأهم فرق الشيعة: الزيدية والإمامية، فالزيدية أعدل مذاهب الشيعة، ولعل هذا راجع إلى أن زيدابن حسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب- تتلمذ لواصل بن عطاء رأس المعتزلة، وأخذ عنه كثيرًا من تعاليمه، والإمامية سموا كذلك لأن أهم عقائدهم أسست حول الإمام، المعصوم من الخطأ، والذي يختار من يخلفه، ومن أشهر فرقهم الاثنا عشرية، والإسماعيلية، وقد اتفقت تعاليم الخوارج والشيعة على أن خلفاء بني أمية مغتصبون ظالمون، فاشتركوا في مناهضتهم، ولكن الشيعة كانوا يحاربون جهرًا إذا أمكن الجهر، وإذا لم يستطيعوا فسرا، وقال أكثرهم بالتقية فكانوا بهذا أشد على بني أمية، ولذلك تعرضوا للاضطهاد الشنيع، فقتل الأمويون، الحسن والحسين، ثم تتبعوا أهل البيت يستذلونهم ويمتهنونهم ويقتلونهم، ويقطعون أيديهم وأرجلهم على الظنة، وكل من عرف بالتشيع لهم سجنوه أو نهبوا ماله أو هدموا داره، وكان العباسيون أبلغ في التنكيل بهم؛ لأنهم أعرف بخفاياهم، لما كانوا يعملون معهم في عهد بني أمية، وكان من أثر هذا الاضطهاد أيضًا اصطباغ أدبهم بالحزن العميق، والنوح والبكاء، وذكرى المصائب والآلام «أمين، ٤٢١ -٤٣٥».

بدأت الشيعة خلال عهدها الأول عربية، وبعد أن أقام المسلمون في أكثر أقطار «الشرق الأدنى» ثقافة، نشأت ظروف جديدة، وانتقلت حركة الشيعة إلى طور آخر، فقد كدح الشيعة - بعد أن أخفقوا وهم حزب عربي -إلى أن يبلغوا النصر ويحققوا لأنفسهم الظفر وهم فرقة إسلامية، وكان استياء الموالي والمظالم الذين يشكون منها مرتعًا خصبًا لكل حركة ثورية، فالتف حول الشيعة جمع غفير منهم في أجزاء كثيرة من البلدان الإسلامية، وأصبحت مقاليد الحركة بيد الموالي وغيرهم من الطبقات المضطهدة، وسيلة توسلوا بها واتخذوها ذريعة في ثوراتهم الاجتماعية والدينية ضد ظلم الدولة السنية، لكن حينما أخذ التمايز العنصري بين العرب والموالي يزول شيئًا فشيئًا، ويحل محله التمايز الاقتصادي بين أصحاب الامتيازات والمحرومين منها، أصبح الشيعة الثوريون لا يمثلون الموالي وحدهم بل أصبحوا لسان حال الطبقات المظلومة كلها، فصار زرادشتيو الطبقات من الفرس سنة، وبقوا على امتيازاتهم، وأخذ فقراء عرب العراق وسوريا والبحرين بالآراء الشيعية المتطرفة «لويس، ٥٨ - ٦٠».

وتذكر المصادر التاريخية أن أغلبية شيعة المختار الثقفي بالكوفة كانت من الموالي، وقد شهدت هذه المنطقة، في العقد السابع من القرن الأول الهجري « ثورة اجتماعية» بقيادة الثقفي، ويذكر الطبري وابن الأثير أن الثقفي أعلن عن ثورته تحت شعار مبايعة الإمام المهدي محمد بن الحنفية، والعمل بالكتاب والسنة، والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء، «ومحاربة من يحاربنا ومسالمة من يسالمنا «، سار « الثوار» إلى قصر الإمارة في الكوفة، وأخرجوا عبد الله بن مطيع – عامل ابن الزبير. من القصر، وأصاب المختار تسعة ملايين درهم في بيت مال الكوفة، فأعطى الجند الذين اشتركوا في حصار بن مطيع ٥٠٠ درهم لكل منهم، وفرض العطاء للموالي، وأصبح لديه جيش قوي،أكثره منهم، ودانت له العراق وسائر البلاد إلا الجزيرة والشام ومصر، وأرسل الهدايا إلى محمد بن الحنفية وبني هاشم، وهزم الثقفي جيشًا أمويًا أتى لمواجهته، وكان يتعقب بلا هوادة قتلة الحسين، ومن أعان عليه فيقتلهم، كما هزم تمردًا قام به أشراف الكوفة، نقمة على « ثورته»، وتحريرًا لعبيدهم، وكان يقول «من جاءنا من عبد فهو حر»، فلجأ أشراف الكوفة إلى البصرة، واستطاع مصعب بن المهلب، والى البصرة أن يحاصر الكوفة، وقاتل الثقفي وأصحابه قتال الأبطال مدة أربعة أشهر، إلى أن قتل بقصر الإمارة عام ٦٨ هـ « أو ٦٩هـ»، قتل ستة آلاف من جنده المتحصنين بالقصر، ألفين من العرب، وأربعة آلاف من الموالي « دلو، ١٥٢ – ١٦٢».

٣– انتفاضات الموالي: سبق أن أشرنا إلى صنوف الاستغلال والقهر والاضطهاد التي تعرض لها الموالي، والمنتجون المباشرون والفقهاء من الموالي تحديدًا، حيث تحالف الإقطاعيون من الموالي مع السلطة، وكانوا أدوات تثبيت دعائمها في البلدان المفتوحة، ولقد أسفر احتلال العراق في عهد معاوية عن قيام أول انتفاضة للموالي في الكوفة سنة ٤٣ هـ، ويذكر اليعقوبي أن جماعة من الموالي، أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبني الحارث بن كعب، خرجت في الكوفة، وكانت أول خارجة خرجت فيها الموالي، ويذكر البلاذري أنهم طالبوا بالمساواة مع إخوانهم العرب المسلمين، وبعد أن قمع معاوية انتفاضتهم، أمر بنقل أعدادهم إلى سواحل الشام وأنطاكية، واشترك الموالي في انتفاضة المدينة على حكم يزيد، ودافعوا عنها ضد جيش الخلافة وأبلوا في ذلك خير بلاء، كما شارك مائة ألف من الموالي في جيش عبد الرحمن بن الأشعث، الذي ثار على طغيان الحجاج وظلم بني أمية، أملاً في الحصول على المساواة مع العرب والاشتراك في ديوان العطاء، وقام الحجاج بعد قمعه لانتفاضة ابن الأشعث بتشتيت تجمع الموالي في الكوفة والبصرة وغيرهما تشتيتًا تامًا، لإضعاف قوتهم كمصدر خطر على السلطان، على حد تعبير معاوية، وإرغامهم على العودة إلى قراهم كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، واشترك الموالي في الحركات التي قادها الخوارج ثم الشيعة، أملاً في المساواة والتحرر من الظلم والاضطهاد والاستقلال « نفسه، ١٦٥ – ١٧٠، ولمزيد من التفاصيل حول انتفاضات الموالي انظر ١٧١ – ١٩٣ «.

انتفاضات العبيد: انتفض العبيد لأول مرة، في دمشق، المعقل الحصين للأمويين، في خلافة عبدالملك بن مروان، فتوجهوا إلى السجون، وأخرجوا من فيها من السجناء، واعتصم الجميع في الجبل المطل على دمشق، وأخفقت الانتفاضة، حيث قضى عليها جيش الخلافة، ولم يقتل العبيد كما يذكر حسين مروة «احترامًا لملكية أسيادهم»، وشهدت منطقة البصرة، حيث كان العبيد يستخدمون في أكثر الأعمال مشقة كما سلفت الإشارة إلى ذلك، مما دفعهم إلى التمرد، مستغلين ثورات الفلاحين والخوارج في هذه المنطقة، ففي آخر أيام مصعب بن الزبير عام ٧٠هـ انتفض الزنج بفرات البصرة، وجمع لهم الوالي جيشًا وقمعهم، وأخذ بعضهم فقتلهم وصلبهم كما ذكر ابن الأثير، وفي عام ٧٥ هـ /٦٩٤ م أيام إمرة الحجاج على العراق، انتفض الزنج في فرات البصرة تحت قيادة أحدهم ويدعى رباح، وكان يلقب «شير زنجي»، أي أسد الزنج، وانتصر الزنج في أول مواجهة مع جيش السلطة، وقتلوا رئيس الحملة، وهُزموا في المواجهة الثانية وتم قتلهم» نفسه، ١٩٣ – ١٩٤».

ثالثًا: الحركات الاجتماعية فى العهد العباسي :

لم تختلف أشكال الاستغلال الإقطاعي والتمييز القومي والاضطهاد الذي مارسته الدولة العباسية عما كان موجودًا أيام الدولة الأموية، وتزايد التحالف بين سلطة الدولة «الخلافة»، ممثلة للأرستقراطية العربية، وبين الإقطاعيين المحليين، وحدثت عدة انتفاضات فلاحية في مختلف أنحاء البلدان الإسلامية، كان أبرزها انتفاضة الزط في العراق، وانتفاضات الفلاحين في مصر، والانتفاضة البابكية في أذربيجان وشمال غربي إيران وأرمينيا الشرقية، وانتفاضة الزنج في جنوب العراق، والحركة القرمطية التي شملت مناطق واسعة.

وقد سبقت هذه الانتفاضات والحركة الاجتماعية الكبرى، انتفاضات فلاحية في خراسان بعد قيام الدولة العباسية ببضع سنوات. ففي عام ١٣٧ هـ /٧٥٥م، وفي إثر مقتل أبي مسلم الخراساني «زعيم الجناح الثوري» في الحركة العباسية، انفجر الصراع الاجتماعي، وانتفض الفقراء والمستضعفون، وامتدت الانتفاضة إلى إقليم الجبال وطبرستان. وهي المناطق التي يسكنها الخرميون، وتغلب المنتفضون على مدن نيسابور وقومس والري، ودارت معركة بينهم وبين جيش الخليفة أبي جعفر المنصور، فقتل من المنتفضين ستون ألفًا وسبي منهم سبايا وذراري كثيرة، كما ورد لدى المسعودي، وقتل سنباذ مع البقية بين همذان والري، ويذكر الطبري ما يعني تعاون الأرستقراطية المحلية مع السلطة ضد الانتفاضية التي دامت سبعين يومًا، كما ورد عند الطبري أيضًا، أنه في عام ١٤٩ هـ٧٦٦ م حدثت انتفاضة أخرى في خراسان، بزعامة استاذ سيس، ضد ظلم واستبداد السلطة، قمعها جيش الخليفة بعد جهد، وقتل سبعين ألفًا، وأسر أربعة عشر ألفًا، قتلوا جميعًا بعد الأسر، واستسلم الباقي مع قائدهم، وفي

الفترة من ١٦٠-١٦٣هـ/٧٧٦-٧٧٩م وقعت انتفاضة فلاحية في خراسان، بقيادة هاشم بن المقنع، ثم امتدت إلى بلاد ما وراء النهر، بسبب ثقل الخراج وأعمال السخرة، وكانت تسعى إلى التحرر ونزع الأرض من الإقطاعيين، إحياء للمشاعيات الزراعية، واستطاع جيش الخلافة قمعها، وانتحر قائد الانتفاضة وعائلته وبعض رجاله المخلصين، وفي التاريخ نفسه تقريبًا «١٦٢هـ» انتفض الفلاحون في جرجان، بقيادة شخص يدعى عبد القهار الذي استطاع تحرير جرجان، ولكن الانتفاضة قمعت، وقتل قائدها وأنصاره، وإبان حكم الرشيد، وفي عام ١٩٢هـ/٨٠٧م انتفض خرمية أذربيجان، وتمكن جيش الخليفة من قمع الانتفاضة، وقتل ثلاثين ألفًا، ووافى بالأسرى والسبى هارون بكر منشاه، فأمر بقتل الأسرى وبيع السبى « دلو، ٢٩٠-٢٩٣».

١- **انتفاضة الزط في العراق:** والزط من الهنود، وكان الساسانيون قد أنزلوهم بين واسط والبصرة، في مناطق الأهواز، أو المستنقعات المعروفة بالبطائح، وعقب فتح العرب للسند، جلب الحجاج، أمير العراق والمشرق، أعدادًا أخرى منهم، وأسكنهم في المنطقة نفسها، ليستخدمهم في الأعمال الزراعية وتربية الجاموس والأبقار، وقد لحقهم الجور، مما دفعهم إلى التمرد على السلطة، وقاموا بانتفاضات عديدة في خلافة المأمون والمعتصم، بدأت عام ٢٠٥هـ / ٨٢٠م، فوجهت الخلافة حملات متتالية لمحاربتهم، دون أن يتيسر لها القضاء عليها؛ لعدم تمكنهم من التوغل وسط الأهواز، واستمرت انتفاضاتهم بضعة عشر عامًا، إلى أن قمعها المعتصم عام ٢١٩هـ/٨٣٤م، وذلك بعد تمكن قائد جيشه من سد مسالك المياه ومحاصرتهم من كل وجه، وبعد استسلامهم، وكانوا سبعة وعشرين ألفًا بين رجل وامرأة وصبي، المقاتلة منهم اثنا عشر ألفًا، نقلوا إلى بغداد، وأرسلوا إلى أحد الثغور، فأغارت عليهم الروم ولم يفلت منهم أحد « دلو، ٢٩٣ -٢٩٤»، ويذكر البلاذري في «فتوح البلدان»، أن جماعة الزط كانوا قد تركوا فلاحة الأرض، وتحولوا إلى شطار وعيارين بعد أن انضم إليهم قوم من العبيد الهاربين والموالي، وأن أشهر شطارهم كان خالد الشاطر، المعروف بابن المارقلي، ويصفهم. هم وغيرهم من الشطار والعيارين. أحد الباحثين بأنهم طبقة اجتماعية قدر لها أن تعيش خارج التاريخ،أو على هامش المجتمع، فئة خارجة على القانون، ولكنها تعيش حية داخل الوجدان الشعبي، في موقع القلب منه، رمزًا بطوليا ثائرا متمردا. . الأمر الذي يعكسه بوضوح ما أثر عن هؤلاء الشطار، والعيارين من قصص وبطولات وحكايات في تراثنا الأدبي « النجار، ٤٢-٤٣».

٢- **الانتفاضات الفلاحية في مصر:** استقبل المصريون الجيش العباسي بالأعلام السوداء، وهي رمز الخلافة البغدادية، غير أنهم وجدوا فيها الاستغلال والاضطهاد ذاتهما، فقوموا بني العباس بأساليبهم، ولقد أثرت الحركات الشعبية الجذرية « الخوارج، الزنج، القرامطة « التي ظهرت في الخلافة الأموية، واشتدت في العباسية، أثرت رياحها في النضال المصري،

فهي لم تضعف فقط حكام بغداد. وبالتالي سهلت عودة مصر إلى الاستقلال السياسي. بل ضربت المثل إلى درجة معينة، على إمكان نجاح الحركة الشعبية، كما يمكن إدراك ذلك من انعكاسات الفكر العقلاني الثوري، المنتشر في الإمبراطورية الإسلامية، على الشعب المصري، ولقد شحذ أيضًا نمو التبادلات السلمية النقدية في العصر العباسي الثاني «إبان الحكمين الطولوني والإخشيدي « الصراع الطبقي في مصر، ومع إتمام الاستعراب، كانت تنمو وحدة قومية جديدة، تتكون في غالبيتها من المصريين الذين أسلموا، والعرب الذين وفدوا واستقروا كمزارعين[١١]، ثم كانت الثورات الفلاحية القبطية، وخاصة في الدلتا « دمياط، سمنود، ورشيد «، وفي الصعيد أيضًا، والتي أخمدها الولاة بالمذابح الرهيبة، ولقد اندلعت تلك الثورات منذ ٧٢٥م[١٢]، عندما زاد بن الحبحاب الخراج وضريبة الرأس، فكون المصريون الجيوش التي أجبرت جنود الأمويين على إخلاء أجزاء من الدلتا، كما ثار الأقباط في الصعيد في ٧٣٦ م، وخرج الثوار عام ٧٥٠م في سمنود ورشيد، واشترك في هذه الثورة الأخيرة أهل بشمور التي اشتهرت بالثورات ضد الرومان والبيزنطيين مددا طويلة، وعادت سمنود إلى الثورة عام ٧٥٣م، ثم ثارت سخا التي هزم أقباطها جنود الوالي العباسي وطردوا جباة الضرائب، وعمت الثورة أجزاء كبيرة من الدلتا، واشتدت خاصة في ٧٦٧ و٧٧٣ م، إلى أن جاء الخليفة المأمون بنفسه فقتل عددًا كبيرًا في الدلتا، والصعيد عام ٨٢٦م، وحارب الثوار في قراهم، وحول الكنائس إلى مساجد، وبين ٨٣٠ و ٨٣٢، أخذت انتفاضة البشامرة سمة الثورة الفلاحية الشاملة، فلم يعد الثوار يكتفون بطلب تخفيض الضرائب، أو الكف عن الاضطهاد الديني، ولم تجد وساطة البطرك في جعلهم يتخلون عن قتال الحاكم الذي ركز جيوشه عليهم في حرب منظمة، فأعمل السيف في جميع الذين قاوموه، وأحرق مساكنهم، وحدائقهم وكرومهم وهدم كنائسهم، وأوقف المأمون المذبحة، ولكنه باع ٥,٠٠٠ من زعماء الثورة كرقيق في أسواق دمشق، غير أن ثورة البشامرة هذه كانت أيضًا الحركة التي جمعت بين الأقباط والمسلمين، وكذلك بين العرب المستقرين بمصر والمصريين. وكانت الدولة تصادر أراضي القرى التي اشتركت في الثورات المتتالية، وبدأت أفواج العرب في استزراعها، وعندما بدأ الخراج يفرض على الأرض سواء أكان من عليها مسلمًا أم ذميًّا، أخذ العرب يثورون بدورهم، ففي ٨٢٩م هزم عرب بلبيس الجيش النظامي، واقتربوا من العاصمة يهددون بالاستيلاء عليها، وقد دحرهم الجنود الأتراك للخليفة العباسي وذبحوا الكثيرين منهم، وثاروا مرة أخرى في ٨٣١م فانضمت إليهم الإسكندرية والبشامرة الأقباط، واستطاع فلاحو الدلتا أن يحتلوا العاصمة؛ فهرب منها صاحب الخراج، وقد تمكن جيش المأمون من سحق الثورة كما سبقت الإشارة، غير أنها سجلت لأول مرة وحدة العرب والأقباط في حركة المقاومة، وكانت هذه الثورات مضطربة غير منظمة، ولم تكن تهدف بوضوح إلى تغيير النظام الاجتماعي القائم،ومن ثم هزمت.«صادق سعد»١»،٢١٢ -٢١٥، والكاشف،»١»، ١٣٣ – ١٣٥، ودلو، ٢٩٤ – ٢٩٥».

٣-القرن الثالث الهجري وبداية الحركات الاجتماعية الكبرى: ليس من قبيل المصادفة أن يشهد القرن الثالث الهجري ثلاث ثورات كبرى: الثورة البابكية الخرمية في أذربيجان وما جاورها من أقاليم فارسية «٢٠١-٢٢٣هـ/٨١٧ - ٨٣٨م»، وثورة الزنج في البصرة «٢٥٥-٢٧٠هـ/٨٦٩-٨٨٣م»، وثورة القرامطة التي بدأت في سواد الكوفة في عام ٢٦٤هـ/٨٧٧م، واستمرت طوال النصف الثاني من القرن نفسه في العراق وسوريا والبحرين، وبسطت ظلالها على القرن الرابع الهجري كله. وليست المصادفة وحدها هي التي جمعت الثورات الثلاث، بل هناك الظروف الاقتصادية الاجتماعية، التي جسدت التراكم الكمي للآثار والظاهرات التي كان يخلفها النظام الاجتماعي القائمة على أساسه دولة الخلافة، أموية كانت أم عباسية، ويتميز هذا النظام بالملكية الإقطاعية والاستغلال الإقطاعي، متمثلاً في الفئة الحاكمة حكمًا مطلقًا باسم الإسلام، بوصفها المالك الأكبر للأرض والمستغل الإقطاعي الأكبر، فضلاً عن كونها سلطة سياسية ممثلة للطبقة الإقطاعية، لقد أخذت السلطة ترهق الفلاحين وأقنان الفلاحين، وتشدد من أشكال الاستغلال الإقطاعي، وتفرض المزيد من الضرائب، وتقسو في جباياتها، حتى هرب الكثيرون من القرى، وتركوا الأرض، بحثًا عن العمل في المدن، أو إلى البطالة[١٣]، كما أدى ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول، وتوظيف أجزاء من الربح التجاري في الأرض الزراعية، إلى استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين، بالإضافة إلى اضطرار الكثير من مالكي الأرض؛ هربًا من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، في ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض، غير أن هذه الأراضي كانت تنتهي أخيرًا -كما ورد عند الجهشياري وابن خلكان- إلى ملكية الفئة الحاكمة، وصيرورة الفلاحين المالكين الأصليين إلى فلاحين أقنان، أو مهجرين عنها لكسب ضروريات العيش.

كان الإقطاعيون وكبار التجار هم الطبقة المسيطرة، وكانوا يستغلون الفلاحين والفلاحين الأقنان وصغار الحرفيين وصغار التجار، وتؤلف هذه الظاهرات الاقتصادية - الاجتماعية السمات العامة لدولة الخلافة بمختلف أقاليمها وشعوبها، وكانت هناك خصائص محلية ينفرد بها هذا الإقليم أو ذاك، من هنا تختلف إحدى الانتفاضات أو الثورات عن الأخرى، تبعًا لتلك الخصائص المحلية، بالرغم من اتفاقها جميعًا من حيث عواملها ودوافعها الاجتماعية، ومن حيث الظروف الاقتصادية-الاجتماعية العامة التي هيأت لها أسباب الانفجار «مروة، جزء٢ ١٢ - ١٥».

وقبل إلقاء الضوء على الحركات الاجتماعية الثلاث الكبرى التي شهدها القرن الهجري الثالث، واستمرت إحداها -القرمطية- خلال القرن الرابع، نتعرض بإيجاز للأوضاع الاقتصادية والطبقية والأيديولوجية التي قرنت بدولة الخلافة العباسية.

فمن الزاوية الاقتصادية تلقت الزراعة دفعة قوية في عهد العباسيين الأوائل، فحفرت

وكونت شبكة من قنوات الري المتفرعة من الفرات، والجزء السفلي من وادي بين النهرين وإسبانيا العربية، وتحولت مناطق شاسعة من الأرض البور إلى أراض زراعية – وازدهرت حدائق الفاكهة والكروم في الوديان السورية، وزرعت أنواع الشعير والقمح والبلح وقصب السكر في الأقاليم التي زاد الري الصناعي من إنتاجها، واستجلب من الهند القطن والأرز والبرتقال والليمون، واستزرعت على نطاق واسع في طرطوس وأنطاكية وفلسطين ومصر، ويلاحظ بعض المستشرقين أن تغيير العلاقة بين الفلاحين والمنتفعين إلى نظام المزارعة كان السبب الرئيسي للتقدم الزراعي في تلك الفترة، وفي المناطق التي تقع بين النهرين انتشر استغلال العبيد» الزنج» بأعداد كبيرة فيما سبقت الإشارة إليه من أعمال. ونهضت أيضًا الصناعات الحرفية الواسعة ومنها صناعة السكر الجديدة، ونسج الحرير، ونمت حرف معروفة من قبل، مثل المنسوجات القطنية والصوفية والأواني الزجاجية والأسلحة، والفخار، والورق. وازدهرت التجارة الخارجية والتجارة العابرة، فكان التجار يذهبون إلى الهند والصين مخترقين الصحاري والمحيط الهندي، ويوزعون بضائعهم في أوروبا الغربية ووادي الفولجا، ثم يعودون منها بالرقيق والفراء والمعادن إلى آسيا الصغرى وسوريا والجزيرة العربية ومصر. وانتشرت المراكز التجارية في أرجاء الدولة، واقترنت النهضة الزراعية والحرفية والتجارية بنهضة علمية لا سيما في تلك العلوم المتصلة بالحرف والتجارة. مثل الرياضيات– فقد تطور علم الفلك والهندسة، واخترع الجبر والنظام العشري للأرقام وحساب المثلثات الكروية والجيب والظل وظل التمام، والبندول في الفيزياء، . .إلخ « صادق سعد، «١» ١٥٥ – ١٥٦».

ومن الزاوية الطبقية والسياسية كانت الدولة العباسية ثمرة لثورة حقيقية قادها الموالي التجار والحرفيون ضد الأرستقراطية العربية، واعتمد اقتصادها على الزراعة والتجارة «بعد أن كان يعتمد فيما سبق على الفتوحات والمغانم والأسلاب» وهو الذي يغذي بالعمل الفائض طبقة حاكمة مختلطة القوميات من الموظفين والتجار والمصرفيين والإقطاعيين وعلماء الدين، وأصبح العباسيون أكبر ملاك الأراضي في الإمبراطورية الإسلامية، ووضعوا يدهم على معظم ما وقع داخل أسوار المدن من محال وورش ومطاحن. . إلخ، وأجبر شاغلوها على أن يدفعوا للدولة إيجارًا، وتم تخفيف الضرائب وإلغاء بعض المكوس في عهد المنصور، والاعتراف بملكية الأرض للذميين على أن يستخرج منهم الخراج في عهد المهدي. وأعطت هذه الإصلاحات حرية أكثر للفلاحين في نشاطهم، وكانت حافزًا لزيادة الإنتاجية، ومن ثم إمكانية جديدة للتمايز بينهم، وفتحت المجال لتوسيع دائرة التعامل النقدي «عن طريق الاقتراض بالربا لتشغيل الأيدي العاملة وزيادة الغلة»، ولجأت الدولة إلى إقطاع الأرض لكبار القوم، كما ظهر كبار ملاك الأرض في القرى، ووقع سائر الفلاحين في فقر متزايد بعد فترة قصيرة من « الرفاهية» النسبية، وعادوا خاضعين لكبار المنتفعين الأقوياء، وسخر الزنج

والأحرار الفقراء في أعمال إنتاجية شاقة نفسه»١٥٩-١٩٨»، فتعاظمت ثروات العباسيين والتجار والإقطاعيين وكبار الموظفين وعلماء الدين، ويحكى أن الخليفة المقتدر بالله» ٩٠٨-٩٣٢م»، صادر أملاك الجصاص؛ فوصلت جملتها ١٦ مليون دينار، وبقى للحسن بن عبد الله الجصاصي بعد المصادرة كثير من البيوت وكميات كبيرة من القماش والأموال والضياع الواسعة، ومنح الربيع بن يونس-حاجب المنصور- إقطاعًا في ضاحية الكرج، فأصبح أحد المراكز التجارية الكبرى في بغداد الغربية، وتولى الربيع هذا الوزارة بعد ذلك «نفسه، ١٥٩»، ومن يتتبع تاريخ الدولة العباسية يجده مليئًا بحوادث مصادرة المال التي خضع لويلاتها العمال والوزراء والموظفون الذين أثروا عن طريق الوظيفة، حتى أضحت هذه المصادرات وسيلة مطردة لملء خزينة الدولة بعد فراغها، وشملت المصادرات أموال الرعية أيضًا، وبلغت المصادرات في عهد أبي جعفر المنصور ثمانمائة مليون درهم، وصادر هارون الرشيد أموال عامله محمد بن سويلم عامل البصرة، وكان مبلغها خمسين مليون درهم، سوى الضياع والدور والمستغلات.. إلخ (١٤) (دلو، ٢٣٢-٢٣٣).

ويسجل أحد الباحثين أن البلاط العباسي كان ظاهرة فريدة، وأنه من المستبعد أن يكون في مقدور أي حاكم إقطاعي في وقت ما أن يتصرف بمثل هذه الأموال الطائلة كالعباسيين في مرحلة عزتهم؛ فقد تدفق على بغداد خلال عام واحد ٤٠٠ مليون درهم، أي ما يعادل ١١٦٠طنًا من الفضة، وللمقارنة يذكر الباحث أن كامل واردات الإمبراطورية الروسية عام ١٧٦٣م بلغ ما يعادل ١٤٠ مليون درهم، وفي أوروبا الغربية نجد البلاط الفرنسي وحده، على الأرجح، كان يمكن أن ينافس البلاط العباسي بدءً من لودفيج الرابع عشر. لقد خدم في هذا البلاط العباسي من ٩ آلاف إلى ١١ ألف إنسان، بينهم العبيد والحراس والموسيقيون والمنجمون، وقد بلغت مصروفات المطابخ والمخابز التي عليها إطعام كل هذا الحشد ١٢٠ ألف دينار في العام (بولشاكوف، ١٠٠، ١٩٩).

ومن الزاوية الأيديولوجية كانت الصبغة الدينية للخليفة العباسي بارزة بروزًا شديدًا، لما أضفى عليها من قدسية الأصل الذي نبعت منه سلطته السياسية والمدنية، وكانت السيطرة العليا (المدنية والثيوقراطية) للخليفة عنصرًا توحيديًّا لمدة من الزمن، وكان للسلطة الثيوقراطية احتياج شديد لنجاح العباسيين في فرض سيطرتهم على تلك الشعوب الساخطة التي شعرت أن ثورة الموالي حققت سقوط الأمويين.كما اضطهدت الخلافة العباسية مريدي المذاهب المختلفة عن الموقف الرسمي، وقد أقام المهدي ديوانًا خاصًا لمطاردة الهراطقة (صادق سعد، ١، ١٦١ - ١٦٢). وفي مثل هذا المجتمع، الذي تكون فيه الدولة والدين شيئًا واحدًا، يصبح الخروج على الدولة والخروج على الدين سيان، وكان لابد للحركات الاجتماعية والعقلية - التي مثلت رد الفعل عند الجماعات المظلومة المضطهدة الساخطة على الأوضاع السائدة - أن تصطبغ بالصيغة الدينية، وأن توسم بالزندقة وبثورية العقيدة وتمرد السلوك (لويس، ٢٥).

أ) الثورة البابكية

اندلعت الثورة البابكية في أذربيجان وشمال غربي إيران وأرمينيا الشرقية، بسبب ما كان يعانيه الفلاحون والفلاحون الأقنان وعامة المدن والعبيد – الذين شاركوا في هذه الثورة– من استغلال وقسوة واضطهاد، وكان الفلاحون هم القوام الرئيسي لهذه الحركة الاجتماعية[١٥]، كما ذكر الطبري وأكد المسعودي والبلاذري، وقد ورد عند الأخير وعند الطبري أن غالبية سكان مناطق أذربيجان وأرمينيا والجبال التي عمتها الثورة هم من الفلاحين الذين كانوا يتذمرون من الظلم والتعسف، ومن الأمراض الوبائية والمجاعات التي كانت تفتك بالعديد منهم، ومن إلحاق الأراضي الواسعة الخصيبة بأملاك الخلفاء وذويهم. ولقد شملت الثورة بسرعة نادرة مناطق خراسان والري وأصبهان وغيرها من المناطق المحيطة. وشارك فيها أناس من مذاهب وقوميات مختلفة (مسلمون وذميون من عرب وإيرانيين وأذربيجان وديالمة وأرمن وأكراد)، بالرغم مما قيل عن أسبابها المذهبية أو العنصرية[١٦]. قاموا جميعًا بسبب التناقضات الطبقية وليس لخلاف عنصري أو ديني، بثورة مسلحة للتخلص من النير الإقطاعي والتسلط الحكومي الجائر. ووقف الإسماعيلية إلى جانب البابكية يمدونهم بالمال والنصيحة والرجال (دلو، ٢٩٥ – ٢٩٨، ومروة، ١٥ – ١٦).

لقد أولت البابكية –كما يذكر حسين قاسم العزيز في كتابه عن هذه الثورة– عظيم اهتمامها بقضايا الأرض والمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، فدعت للتخلص من التبعية الإقطاعية والتسلط الحكومي، وذلك بنزع الأراضي الواسعة من الإقطاعيين، وتوزيعها على مجموعات فلاحية مشاعًا، والإفادة من المرافق والثروات العمومية، والتحرر من دفع الضرائب، والمساواة العامة، وحرية المعتقد، وتحرير المرأة من عبوديتها الأبدية ومنحها ما للرجل من الحقوق والواجبات العائلية والمجتمعية (دلو، ٢٩٩).

وبعد أن أحرز الثوار الانتصار تلو الانتصار، وألحقوا عددًا من الهزائم الكبيرة بجيوش الخلافة طوال الفترة الزمنية التي امتدت نحو عشرين عامًا ونصف العام، تمكنت جيوش الخلافة من هزيمة خرمية الجبال في معركة همزان عام ٢١٨هـ، وعزلهم عن ثوار أذربيجان، وحدث في الوقت نفسه خيانة الإقطاعيين المحليين للثورة البابكية، وعزوف الروم عن مساعدة الثورة فهم كانوا يريدونها فقط وسيلة لإضعاف العباسيين، وفي عام ٢٢٢هـ تمكنت جيوش الخلافة، بعد تشديد طوق الحصار العسكري والاقتصادي على البابكيين، وحماية الطرق تأمينًا لسلامة القوافل والتموين، والزحف بالجيش كله رويدًا رويدًا، والتحصن في المواقع الجديدة بحفر الخنادق وبناء الحصون، تمكنت من الهجوم على قلعة البذ، مقر قيادة البابكيين كما ورد عند الطبري، الذين استبسلوا في الدفاع عنها، ولكنها سقطت في أيدي جيش الخلافة، وكان قد بقي في المدينة ستمائة رجل صمموا على الثبات والمقاومة، فأحرقوا وأُهيلت عليهم الدور وقتلوا عن آخرهم، وأخرج من كان بالبذ من أسرى المسلمين فكانوا سبعة آلاف

وستمائة كما ذكر اليعقوبي، وأسر بعض من عثر عليه من عائلة بابك، الذي استطاع الإفلات في بعض أصحابه، ولكن أحد الإقطاعيين سلمه وشقيقه عبد الله لجيش الخلافة، فأمر الخليفة كما ورد عند الطبري بقطع يده ورجليه ثم بذبحه وشق بطنه وصلب بدنه في سامراء، وبعث رأسه إلى خراسان، وأمر بحمل أخيه إلى بغداد حيث ضرب عنقه، وصلب في الرصافة عند رأس الجسر (دلو، ٢٩٨ – ٣٠٥).

لقد ألصقت بهم بعض المصادر التاريخية بعض التهم والصفات، مثل استباحة المحرمات والفسق والدعارة، والكفر والسلب، ولكن يجد الباحث المدقق فيما رواه المؤرخون إفادات تناقض التهم التي وجّهت للخرمية–البابكية، من ذلك مثلاً ما قاله المطهر المقدسي: «.. وكل ذي دين مصيب عندهم (أي عند البابكيين، إذا كان راجي ثواب وخاشي عقاب لا يرون تهجينه والتخطي إليه بالمكروه ما لم يَرْم كيد ملتهم وخسف مذهبهم، ويتجنبون الدماء جدًا إلا عند عقد راية الخلاف، وذكر أبو منصور البغدادي، العدو الأول. كمؤرخ. للخرمية البابكية: أن بابك وأنصاره لم يكونوا يمنعون المسلمين المقيمين بينهم من التمسك بدينهم، وإقامة شعائرهم علنًا، بل كانوا يساعدونهم على بناء مساجدهم، كما ذكر المقدسي: «أنه وجد البابكيين في غاية التحري للنظافة والطهارة والتقرب إلى الناس بالملاطفة وبتقديم الصنيعة»، وكان بابك يطلق أسراه بالألوف، ويعطف على نسائهم وأولادهم ويحسن إليهم، وعند الطبري ما يؤيد ذلك. لقد تحلّى هو وغالبية أتباعه بمبادئ الخرمية الداعية لسيادة الخير على الشر، وطرد المستغلين الجالبين الشقاء والتعاسة لبني البشر، كما ورد عند حسين قاسم العزيز، ولقد نفى الطبري تهمة إباحة النساء عن الخرمية.

ب)ثورة الزنج

وتعد ثورة الزنج (٢٥٥ – ٢٧٠ هـ) هي ثالث ثورة يقومون بها، وإن كانت هي الكبرى بينهم، فقد استمرت خمسة عشر عامًا، كما اكتسحت مدنًا وقرى وأراضي عامرة، ولأنها هزمت جيوش الدولة العباسية، وهددت النظام القائم. وترتبط هذه الثورة بأسوأ ظاهرات الاستغلال الإقطاعي للمنتجين المباشرين، والمواجهة هنا هي بين البشر المنتجين وبين مالكي الأرض، فبعد هروب الفلاحين الأصليين في منطقة البصرة من قراهم وتركهم أرضهم، تحت وطأة الضرائب وقسوة الجباة، خصوصًا بعد أن أصبحوا لا يملكون منها شيئًا منذ اتخذت دولة الخلافة سياسة إقطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها، وإقبال هؤلاء التجار على استملاك المزيد من أراضي الفلاحين الصغار، وكذلك بعد هروب الفلاحين الأقنان، تحت وطأة مختلف أشكال القهر الاقتصادي وفوق الاقتصادي، احتاجت الملكيات الزراعية الكبيرة إلى كثافة الأيدي المشتغلة الرخيصة في الأرض، فجلبوا زنج شرقي أفريقيا

بأعداد هائلة، وحشدوهم في منطقة البصرة، ليعملوا تحت وطأة أقسى ظروف العمل، وأسوأ أحوال العيش والشروط الصحية، يفتك بهم سوء الغذاء وجهد العمل وانتشار الأوبئة[١٧]، مع حرمانهم الجانب الإنساني ببعدهم عن أوطانهم وأهاليهم، فكانوا جماعة مضطهدة (مروة، ١٦-١٧).

وكان الزنج يستخدمون في ميادين الإنتاج التي كانت تتطلب أعمالاً يدوية ومشقة، ولاسيما في منظومة الري الاصطناعي، وتجفيف المستنقعات وإزالة الطبقة الملحية وهي السباخ أو الشورج؛ لجعل الأرض صالحة للزراعة، وللإفادة من الأملاح المتجمعة، واستخدام الزنج في بساتين النخيل وفي زراعة الأرز والقطن وقصب السكر، ومنهم من كان يعمل في استخراج الدبس من التمر، وهم غلمان الدبّاسين، والتّمارين، وهناك أيضًا من كان يخدم في بيوت دهاقي البصرة كما كانوا يعملون على شكل جماعات تتراوح بين ٥٠٠ و٥٠٠٠، وقد بلغ عدد إحدى الجماعات -كما ورد عند الطبري- التي كانت تعمل في أراضي نهر دجيل خمسة عشر ألفًا، وكانوا يحشرون حشرًا بلا أكل ولا مأوى كما ورد عند ابن أبي الحديد، ولم تتعد جراية الواحد منهم حفنات قليلة من الدقيق والتمر والسويق، ومن ثم كان هؤلاء الزنج، مع من انضم إليهم من العبيد الهاربين من القرى والمدن المجاورة، يرزحون تحت ظروف اقتصادية واجتماعية سيئة وقاسية وقهرية، مما خلق شعورًا طبقيًا بالمصلحة المشتركة في الثورة ضد الإقطاعيين، فقد تمكنوا في مجرى ثورتهم من تأسيس دويلة لهم عاصمتها «المختارة» على نهر أبي الخصيب جنوبي البصرة، ومن تشكيل مجلس للقيادة، وصك نقود ذهبية مستقلة عن عملة الخلافة عام ٢٦١هـ، نقش عليها اسم زعيمهم مقرونًا بقلب «أمير المؤمنين».[١٨]

ولقد بدأت الثورة بغارات على القرى المجاورة وعلى مدينة البصرة، وشرع البصريون يحشدون المتطوعين للقضاء عليها، واسترجاع عبيدهم الهاربين، لكن الزنج انتصروا على جيش البصرة في معركة « يوم الشذا» عام ٢٥٥هـ، وألحقوا في مرحلة انتصاراتهم ٢٥٥-٢٦٥هـ بجيوش الخلافة -النظامية والمتطوعة - الهزيمة تلو الأخرى، فدخلوا الأبله عام ٢٥٦، واستسلمت عبادان وتم تحرير العبيد من أسيادهم، وضمهم إلى صفوف الزنج، واتسعت الثورة حتى عمت الأهواز (خوزستان) حيث انضمت إليهم جماعات الفلاحين الناقمين وجماعات أخرى من سكان المدن، وفي عام ٢٥٧هـ، أحرزوا انتصارات أخرى على جيش الخلافة، كما هرب الزنوج من جيش الخليفة إلى الزنج الثائرين، وحاصروا مدينة البصرة في العام نفسه حصارًا اقتصاديًّا وعسكريًّا، ودخلوها من ثلاث جهات، لكنهم لم يتخذوها مقرًا عسكريًا وسياسيًّا؛ إذ كانوا يؤثرون أماكن بمواصفات أخرى للتحصن بها، تتسم بالمناعة الطبيعية (كثرة الأنهار والمستنقعات وكثافة النخيل) بما يضاف إليها من حصون وخنادق وأسوار وسدود، مما يجعل حركة الجنود النظامية أمرًا عسيرًا، وكانت « المختارة» واحدة من هذه المدن. الحصون. وبعد سقوط البصرة توسع الزنج شمالاً، فاستولوا على

البطيحة عام ٢٦٢هـ، ثم وصلوا إلى جَرْجَرّايا وأصبحوا على مسافة قريبة من بغداد، وأمست الخلافة مهددة بالسقوط تحت ضربات ثورة الزنج(١٩) (دلو ٣٠٨ – ٣١٨).

ويمكن أن نستخلص من بعض المصادر التاريخية سمتين في ثورة الزنج فيما يتعلق بالمبادئ الإنسانية التي تتعلق بالموقف ممن لا يقاتلونهم ولا يعينون عليهم أحدًا، وبالموقف من أموال الناس، فقد روى الطبري عن اتفاق جرى بينهم وأهل القرية الجعفرية ينص على «ألا يقاتلوا الزنج ولا يعينوا عليهم أحدًا، ولا يستروا عنهم خبرًا وأن يساعدوهم متى اجتاز أحد من الثوار أرضهم»، وروى ابن كثير أن الثوار لم يكونوا يتعرضون لأموال الناس ولا يؤذوا أحدًا وإنما يريدون أخذ أموال السلطان (دلو، ٣١٥).

هزيمة الثورة: لم يكن علي بن محمد، زعيم ثورة الزنج معبرًا عن المحتوى الطبقي للثورة، فقد جاء في واحدة من خطبة في صلاة عيد الفطر من عام ٢٥٥ هـ أمام الزنج:» إن الله قد استنقذهم به من سوء الحال، وأنه يريد أن يرفع أقدارهم ويملكهم العبيد والأموال والمنازل، ويبلغ بهم أعلى الأمور» (دلو، ٣١٢)، ويذكر مروة أن علي بن محمد حين تصدى لهذه الثورة لم يكن لديه أي دافع طبقي أو فكري يؤهله لحمل أيديولوجية هذه الفئة الاجتماعية المسحوقة، لذلك لم يكن مؤهلاً لصياغة أيديولوجيتها في شكل برنامج يحدد أهداف الثورة، في الوقت الذي كانت فيه هذه الفئة لا تستطيع بحكم « تخلفها الاجتماعي والذهني « صياغة مثل هذا البرنامج (مروة، ١٧).

وبالفعل، طرأت على حياة الزنج تغيرات جذرية في مجرى ثورتهم، فالزنوج الذين كانوا بالأمس عبيدًا لم ينادوا بإلغاء الرق، بل أصبحوا هم أنفسهم يملكون العبيد من الأسرى ومن بعض سكان المدن، فقد ذكر المسعودي أن كل زنجي كان لديه عشر نساء، وعشرون بخدمته؛ بوصفهن محظيات ممتهنات يقمن بأحد الأعمال المنزلية، وظل الفلاحون وهم من أقوى حلفاء الزنج يلاقون من فداحة الضرائب بلاءً عظيمًا من جراء الحريق والنهب. كما أن كثيرين منهم قتلوا بحد السيف، وتوقفت التجارة أو كادت، وأصيبت بنكسة في المناطق التي بسط الزنج فيها حكمهم، ولقى التجار والصناع وأصحاب الحرف بلاءً عظيمًا، وتعطلت الزراعة في المناطق التي كانت مسرحًا للحوادث. وفي أواخر السبعينيات من القرن الثالث أصبح زعماء الزنج من كبار الملاك وأصحاب العبيد، كما أنهم كانوا يحتفظون بواردات الخراج والضرائب عوضًا عن استخدامها في تحسين وضع عامة الشعب من الزنج. لقد انتهى التحالف الذي كان معقودًا بين الزنج وجماهير الكادحين، وانقسم الزنج على أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادي والسياسي الصارخ فيما بينهم. وأصيب ثوار الزنج بخيبة أمل مريرة ووهنت إرادتهم وفقدوا عزمهم مما ساعد جيش الخليفة الموفق في القضاء على حركتهم (دلو، ٣٢٠-٣٢١).

بدأت الهزائم تلحق بثورة الزنج، ففي عام ٨٧٥م، وبعد تحالفهم مع يعقوب الصغار، هزمهم جيش الخلافة في خوزستان على مقربة من سوزا[٢٠]، وبعد الهزيمة انفصل يعقوب عن الزنج ووقع العداء بينهما. فأرغم عليّ بن محمد على الجلاء عن الأهواز كي يأمن شر يعقوب، كما حاول الإسماعيلية في إيران الاتفاق مع ثورة الزنج في عام ٢٦٤هـ، ولكن زعيم الزنج رفض الاتفاق معهم، وظل ثوار الزنج يحاربون جيوش الخلافة منفردين، متفرقين أو مقتتلين فيما بينهم، تاركين الفرصة وحرية العمل « السياسي والدبلوماسي والحربي» لعدوّهم في إنقاذ الخلافة والانفراد بهم الواحد تلو الآخر.[٢١]

فسقطت « المنيعة» ثم المنصورة ثم واسط والأهواز، ولم يعد تحت سيطرة الزنج سوى « المختارة» التي نجح جيش الخلافة في اقتحامها عام ٢٧٠هـ، بعد حصار دام ثلاث سنوات، وكان هذا الجيش يضم أسطولاً ضخمًا من السفن الناقلة والزوارق المهاجمة والسفن الحارقة، يعمل فيها عشرة آلاف ملاّح، غير سفن أهل العسكر، وكان عدد الجيش يزيد على الخمسين ألفًا من الفرسان والرجالة. وبعد سقوط « المختارة» قُطعت رأس علي بن محمد ورُمي به عند قدمي الموفق كما ورد عند الطبري، وتعرض الزنج بعد هزيمة ثورتهم إلى أعمال انتقامية مروّعة، فقتل منهم وغرق في النهر وأسر خلق كثير، ولاذ زهاء ألف زنجي نحو البر فمات أكثرهم عطشًا، واسترق الأعراب من بقى منهم، وأسر عليّ بن أبان المهلبي وسليمان بن جامع (من قادة الثورة) ثم صلبا، وأحرقت دور الزنج في المختارة، وهدمت أسوارها، وطمت خنادقها، وإذا كانت الثورة قد هزمت، فهي قد تركت أمرين في النظام الاقتصادي للخلافة، فقد تضاءل نظام الرق، وتقلصت تجارة الرقيق (دلو، ١٣٨-٣٢٥).

ج) الحركة القرمطية

بدأت الثورة القرمطية في سواد الكوفة في عام ٢٦٤هـ/٨٧٧م، وبسطت ظلالها على القرن الرابع الهجري كله. والقرمطية(٢٢) فرع من الحركة الإسماعيلية، وهذه الأخيرة «حركة فلسفية سياسية ثورية سرية، انخرطت في صفوفها الطبقات المضطهدة والفئات الطليعية من رجال الفكر والأدب»... ويقوم برنامجها الاجتماعي على المبادئ التالية:

أ- القضاء على الدولة العباسية ونظامها الاجتماعي الطبقي.

ب- تأسيس دولة تقوم على قواعد المساواة والعدل؛ عن طريق نزع الأرض وتوزيعها على المحتاجين مجانًا وتحقيق الإخاء والسلم والمحبة بين جميع الرعايا بغض النظر عن اختلاف قومياته وأديانهم و» طبقاتهم» ومنح المرأة ما للرجل من الحقوق العائلية والمجتمعية. وكان القرامطة هم الجناح الأكثر ثورية وإخلاصًا للمبادئ الإسماعيلية (دلو، ٣٢٥ - ٣٢٦).

انتشرت الدعوة القرمطية بين أوساط الفلاحين والعمال من أهل السواد، وأقبل على اعتناقها وتأييدها أعراب البادية المحيطة بهم، وكان اقتصاد السواد يعتمد، كما سبق القول -على جهود الفلاحين والعمال، وكانوا يئنون من ضغط الجباة وإسراف الإقطاعيين واستغلالهم واستحواذهم على عملهم الفائض. ووصف المقدسي معيشة فلاحي السواد بالبؤس والفاقة، وفرّ الكثير منهم إلى المدن للاشتغال بها، واستكان البعض الآخر للظلم على مضض، وتحوّلت البقية الباقية إلى مجرد أجراء، وذكر المقريزي أن حمدان قرمط استطاع بذكائه ودهائه أن يكسب أهل السواد إلى رعوته. كما كانت فئات الحرفيين وعوام المدن تعيش الظروف نفسها، ويصفهم الدمشقي بأنهم أكثر الأحرار فقرًا. وكان أعراب البوادي المتاخمة للكوفة مضرب الأمثال في الفقر، وكذلك العبيد. لذا سعى القرامطة لكسبهم إلى جانبهم وتنظيمهم لاسيما عمال المدن- واختيار النشطاء منهم دعاة في نشر الدعوة (دلو٣٢٧-٣٢٨).

بدأ حمدان في عام ٢٧٦هـ بمطالبة أتباعه بضريبة خفيفة سمّاها الفطر. وهو اسم الصدقة التي يؤديها المسلمون في نهاية صوم رمضان، لم يتجاوز هذا التكليف قطعة فضية عن كل رأس، أكان رجلاً أم امرأة أم ولدًا. وقد سارع الجميع إلى دفعها، وبعد فترة فرض فريضة أخرى أطلق عليها اسم الهجرة. وكان قوامها قطعة ذهبية -دينارًا واحدًا- تجب على من بلغ سن الرشد، واللفظ يعني الهرب، وكانت مخصصة لتأسيس دار الهجرة وصيانتها، وقد دفعت هذه الضريبة أيضًا بحماس شديد، كان المكلفون يتعاونون على تسديدها، كما أن القادرين كانوا يدفعون عن الفقراء، ثم ما لبث قرمط أن طلب من المستجيبين المتقدمين في الفرقة القرمطية، البُلغة وهي سبع قطع من الذهب (سبع دنانير)، ويعنى اللفظ كمية من الغذاء الضرورية لاستمرار الحياة. وسُميت كذلك لأن كل من يدفعها كان يحصل على قطعة بحجم البندق من أكلة شهية زعم قرمط أنها غذاء أهل الجنة وأنها مرسلة من لدن الإمام. بعد ذلك طالبهم حمدان بخُمس ما يملكون وما يتكسبون بأعمالهم، ففعلوا ذلك بحرص بالغ. حتى أن النساء دفعن خُمس الخيط الذي يغزلن، والرجال خُمس كسبهم اليومي. فلما توطد له الأمر ذهب قرمط إلى أبعد من ذلك، ففرض عليهم الألفة -وهي أن يجمعوا أموالهم وكل ما يملكون في موضع واحد، وأن يكونوا فيها أسوة واحدة، ولا يفضل أحد منهم صاحبه أو أخاه في ملك يملكه، وأقام الدعاة في كل قرية رجلاً مختارًا من ثقاتها يكلف بجمع ما يملكه أهل القرية من ماشية وحليّ ومتاع وما إليها، وكان عليه أن يوفر الكساء للعراة وينفق على سائرهم ما يكفيهم، حتى لم يبق فقير واحد من المستجيبين للدعوة، كان كل واحد يعمل بكثير من المثابرة والمنافسة لاستحقاق رتبة أرفع عن طريق المنافع التي يُقدمها للجماعة، مثلما أشرنا فيما يتعلق بالنساء والرجال، وكان الأولاد يدفعون أجرة حراستهم الحصاد من العصافير، فلم يعد أحد منهم يملك سوى سيفه وسلاحه (خويه، ٣٤-٣٥).

وهكذا يتبين أن حمدان اعتقد أن سبب التذمر هو الشقاء المادي والحطة الاجتماعية، وأنه لا يمكن تحقيق المساواة الاجتماعية دون المساواة المادية، وخير وسيلة لذلك في نظره، هي «اشتراكية» المال (دلو، ٢٣٠)، ويذكر خويه أن شراكة الأموال كانت إلى حد ما، معروفة لدى أوائل القرامطة، وأن هذا النظام كان ينسجم تمامًا مع الأمل في رؤية ملكوت الله يتحقق قريبًا على الأرض، وصيرورة الأرض عندئذٍ ملكًا للمؤمنين، وإننا لنجد آثار ذلك عميقة عند قرامطة البحرين (خويه، ٢٦).

وفي العام (٢٧٦ هـ)، طالب حمدان أتباعه بشراء السلاح وإعداده، ثم جمع الدعاة وقرروا اختيار محل ليكون دار ولاية ووطناً لهم (دار هجرة) يجتمع فيها في أوقات معلومة كل من يدخل في الدعوة من أهل القرى لاستماع مواعظ حمدان، والنظر في الأحوال الاقتصادية والاجتماعية لمن قبل الدعوة وتبليغهم ما كان حمدان يتلقاه من « إمام الزمان» وأعوانه من الأوامر والأخبار، فاختاروا في عام ٢٧٧ هـ قرية مهتماباز من ضياع السلطان في سواد الكوفة، وأحاطوها بالأسوار وأنشأوا فيها بناية واسعة فلجأ إليها عدد كبير من الرجال والنساء من مختلف المناطق «كما ذكر كل من المقريزي والنويري وابن سنان». وانتهت التدابير المالية التي فرضها حمدان على أتباعه إلى إنشاء «أول مجتمع مشاعي « على أسس مادية في تاريخ الإسلام، «خالٍ» من الطبقات والاستغلال والظلم والتمييز والحقد، وعاش جميع أفراده، رجالاً ونساءً، متساوين ومتآلفين، وأصبح إخلاص الفرد في العمل وما يقدمه من عطاء وخدمات للجماعة هو الذي يحدد مركزه في مجتمع الألفة « دلو، ٣٣٠».

ويذكر باحث آخر أن القرمطية « حركة ثورية فكرية انقلابية فلسفية ذات تعاليم اشتراكية عميقة جديدة عنيفة على المجتمع»(٢٣) «تامر، ٧٩ و٨٨ –٨٩». حاول قرامطة سواد الكوفة الثورة عدة مرات ولكنهم فشلوا، في أعوام ٢٨٤، و٢٨٧، و٢٨٨، و ٢٨٩ هـ / ٨٩٧، و٨٩٠، و٨٩١، و٨٩٢ م، فقد قمعها المعتضد، الخليفة القوي الذي اعتلى العرش في العام ٢٧٩هـ، والذي لم يسمح لأي انتفاضة بالانتشار» خويه، ٣٧، ودلو ٣٢٢».

وتعرض القرامطة أثناء نضالهم إلى أعمال البطش والتنكيل الوحشية، ففي عام ٢٨٧هـ، أوقع بدر غلام الطائي، والي الكوفة، بالقرامطة على غرة منهم بنواحي رود ميسان وغيرها، فقتل منهم مقتلة عظيمة، ثم توقف خوفًا على السواد أن يخرب، إذ كانوا فلاحيه وعماله حسبما ورد عند الطبري. وفي عام ٢٨٩هـ، انتشر القرامطة بسواد الكوفة فوجه إليهم شبل غلام أحمد بن محمد الطائي، فقبض على من ظفر منهم، وكان بينهم رئيس لهم يعرف بـ « ابن أبي الفوارس»، وحملوا إلى باب السلطان بحيث عذبوا ونكل بهم، وأمر المعتضد بقلع أضراس ابن أبي الفوارس، ثم خلعت إحدى يديه ببكرة، وعلق في الأخرى صخرة، وترك على حاله تلك من نص النهار إلى المغرب، ثم قطعت يده ورجلاه، وضربت عنقه ثم صلب مع غيره من القرامطة، حسبما ورد أيضًا عند الطبري « دلو، ٣٣٢ – ٣٣٣».

وبدأت انتصارات القرامطة على جيش المكتفي، الخليفة الضعيف « ٢٨٩-٢٩٥ هـ/٩٠٢ - ٩٠٨هـ»، فقد انصبوا عليه من كل جانب، من الشام والعراق، ومن البحرين واليمن، حتى لم يعد في وسع الحكومة المركزية أن تراقب حركات الإسماعيلية في كل الجهات، وتخمد ثوراتها في الولايات البعيدة، فصارت هذه تنفصل عن خلفاء بغداد وتؤلف دويلات مستقلة « دلو، ٣٣٣».

كما تزعم الثورة في بادية السماوة وبلاد الشام زكرويه بن مهرويه، وأهل بيته «٢٨٩ - ٢٩٤ هـ»، وفي البحرين تزعم الثورة أبو سعيد الجنابي، وهي قد بدأت في عام ٢٨٦ هـ، وانتصرت عام ٢٩٠هـ، وصار إقليم البحرين كله في يده، وتوجه إلى عمان فاستولى على جزء كبير منها ومن الجزر التابعة لها، وبعد اغتياله عام ٣٠١هـ تولى ابنه رئاسة المجلس العقداني عام ٣٠٥هـ، والذي استولى على البصرة عام ٣١١هـ، ثم على مكة عام ٣١٧هـ[٢٤]، ثم على عمان عام ٣١٨هـ التي تم احتلالها، ثم احتل الكوفة، واستولى عليها عام ٣١٩ هـ، ووضع أبو طاهر الضرائب والإتاوات على المدن والقبائل التي كان يمر بها في طريقه إلى عاصمة البحرين. ولم يمت أبو طاهر عام ٣٣٢هـ إلا وقد فرض على أهل خراسان وبغداد والشام ومصر الأموال العظيمة التي كانت تحمل إليه كل عام اتقاء لشره وأخذ خلفاء أبي طاهر، منذ أصبحت دولة بني العباس عام ٣٣٤ هـ/٩٤٥ م تحت سيطرة البويهيين الشيعة، يتقربون من حكام بغداد، ويطلبون ودهم لما بينهم من أواصر القرابة الروحية. وظهر الفاطميون في شمال أفريقيا، واستولوا على مصر، وأرسلوا قواتهم لاحتلال الشام والجزيرة العربية، وهي المناطق التي تشكل الامتداد الطبيعي للطرق التجارية المارة بمصر آنذاك، فاصطدموا بالقرامطة، وقامت بين إخوان العقيدة الواحدة حروب كانت في أغلب الأحيان من جانب القرامطة[٢٥].

وفي عام ٣٧٣هـ سار القرامطة إلى قرب بغداد، ثم عادوا إلى بلادهم بعد أن عقدوا مع حكام بغداد صلحًا على مال أخذوه، وفي عام ٣٧٥ هـ. ٩٨٥ م هاجم القرامطة الكوفة واستولوا عليها، ولما أخفقت مساعي حكومة بغداد في التصالح معهم، أنفذت إلى الكوفة الجيوش، فهزمت الجيش القرمطي وأرغمته على الانسحاب، وأحدثت هذه الهزيمة انعطافًا في تاريخ قرامطة البحرين، فانفصلت أواسط جزيرة العرب، ثم عمان عام ٣٧٥هـ، وانقضت عليهم قبائل المتفق بدعم حكام بغداد عام ٣٧٨هـ/٩٨٨م وهزمتهم شر هزيمة ثم تعقبتهم إلى الإحساء ولم يقووا على فتحها فتحولوا عنها إلى القطيف فدخلوها ونهبوا ما كان فيها من أموال ومواشٍ وعبيد وعادوا بها إلى بلادهم في منطقة البصرة فانحصر القرامطة داخل حدود البحرين، ويذكر ناصر خسرو الذي زار الدولة القرمطية عام ٤٤٣هـ/١٠٥٢ م أن النظام الذي أسسه أبو سعيد الجنابي كان لا يزال معمولاً به. ويذكر بندلي جوزي أن دولة قرامطة البحرين كانت لا تزال في أوائل القرن السابع الهجري حية مستقلة رائعة يديرها مجلس منتخب من

أهاليها بحسب النظام القديم « دلو، ٣٣٣ -٣٥٢، وخويه»٦٩- ١١٣ و١٤٧ - ١٦١ «.

د) الدولة القرمطية فى البحرين

كانت «جمهورية البحرين تعبيرًا عن الأحلام الطبقية المبهمة الحدود يومئذٍ للفلاحين الصغار (والفلاحين الأقنان) والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن. وعاشت مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث المكان والزمان، ومن حيث المضمون الثوري لها (مروة، ١٨).

وأسس هذه « الجمهورية « أبو سعيد الجنابي بعد أن نشر بين سكانها فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما تختلف انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية، وأثار فيهم أحلام السعادة في الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الأخروية الموعود بها في الأديان.. وكانت فلسفة قرامطة البحرين تتمثل بفكرة «تأليه العقل» أو «عقلنة الله» فهم يقولون بـ «العقل الأعلى» الذي هو الله، أو الحكمة العليا، لقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كليًّا، ولكنهم لا يمنعون أحدًا من إقامة الصلاة.. وكان النظام السياسي للجمهورية مختلفًا، جوهريًا، عن الأنظمة السياسية الأوليجاركية السائدة آنذاك، فقد كانت شكلاً من القيادة الجماعية، فثمة حكومة يرأسها ستة أشخاص يؤلفون مجلس العقدانية « الذين كان المواطنون ينتخبونهم من أسرة سليمان أبي طاهر وأعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء للمجلس، يجلسون على منصة وراءهم، أو على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات، وهذا المجلس يصدر قراراته بالإجماع (مروة، ٢٠-٢١).

ويذكر المقريزي أن الحكومة قبضت على كل أموال البلد وثماره وحنطته وشعيره لتوزعها بالتساوي على جميع الرعايا، وأخذت الإبل والغنم والمواشي، وسرجت فيها رعاة وقومًا لحفظها والتنقل معها على نوب معروفة ويتلقون أجورهم من الدولة. ويذكر ناصر خسرو[٢٦] أن مزارع الدولة كان يعمل فيها ثلاثون ألفًا من عمال الزراعة الذين يتلقون أجورهم من الدولة[٢٧]. كما وزعت الأراضي على الفلاحين وألغيت الضرائب عليها، أو أنقصت بعض الرسوم التي كان يئن من تحتها الفلاحون. وكانت الحكومة تقرض الفلاحين بما يلزمهم من المال دون ربا؛ تشجيعًا لزيادة الإنتاج، وأنشأت منظومات الري الصناعي مستغلة عيون الماء، فحفرت الترع وشقت الأقنية، كما يذكر خسرو أن القرامطة أنشأوا مطاحن حكومية تطحن القمح للناس مجانًا، وكانوا يقرضون الحرفيين لشراء أدواتهم دون ربا، ويصف المقريزي بدقة مدى اهتمام الدولة بتنظيم الصناعة وإشرافها على الإنتاج، فكانت توزع صوف وشعر الغنم على من يغزله، وتسلّم الجلد إلى الدباغين فإذا خرج منهم سلِّم إلى خرازي

القرب والروايا والمزاد، وما كان من الجلود ما يصلح نعالاً وخفافًا عمل منه، ثم جمع ذلك كله إلى خزائن الدولة. واحتكرت الدولة التجارة ولا سيما التجارة الخارجية، وفتحت أسواقًا لها بالخارج، وكانت أرباحها تنفق على الأعمال العمومية (دلو، ٣٥٤ – ٣٥٦).

وكانت عائدات القرامطة تأتي من مصادر متعددة، وفي طليعتها ضريبة عقارات البحرين من ثمار الحقول والبساتين الخصبة، ويذكر ابن حوقل أنها كانت تصل إلى ثلاثين ألف دينار سنويًا. ثم تأتي في المرتبة الثانية المكوس الثابتة على سواد الكوفة والبصرة، وعلى طريق الحج، كما كانت رسوم المرور على السفن التي تمر بالخليج، ثم تأتي الضرائب السنوية من عمان ومن الحجاج[٢٨] عدا الغنائم النفيسة التي كانت تؤوب بها سراياهم وعائدات الجزية المفروضة على البدو، وحصة حكام الإحساء من صيد اللؤلؤ في بحر البحرين، ويقدر ابن حوقل مجموع هذه العائدات، مطروح منها خُمس الإمام، بأنها كانت تتراوح بين مليون و١,٢٠٠,٠٠٠ دينار سنويًا (خويه ١٢٥–١٢٦).

وهكذا وفرت الدولة القرمطية « الحرية والمساواة والعدل بين الجميع «، فمنعت الربا لحماية الناس من جشع المرابين، وقدمت المساعدات إلى الزراع والصناع، وأوجدت العمل للعاطلين بما أنشأته من مزارع وصناعات حكومية، وخفضت الضرائب على السكان، وقدمت المعونات المجانية لمن يخرب بيته، وأراد إصلاحه، ولم تكن لدى مالكه القدرة على إصلاحه، وقُضي على «كل» مظاهر الأبهة في المسكن والملبس والأعياد والاحتفالات، واختفت «الفوارق بين الطبقات»، فلم يبق غني أو محتكر ولا فقير أو عاطل أو محتاج، وأصبح إخلاص الفرد في العمل وما يقدمه من خدمة وعطاء للجماعة هو معيار تحديد مركزه الاجتماعي، وأعطى للمرأة ما للرجل من حقوق عائلية ومجتمعية،ومنحت حق العمل والتعليم، وأعفيت من الأعمال الشاقة، وسُمح لها بالانتظام في سلك الدعوة والاشتراك في ميادين القتال. (دلو، ٣٥٧–٣٥٨).

ولقد تعرضت الثورة القرمطية، مثلما تعرضت الحركة الإسماعيلية،إلى مختلف أشكال التشويه من الأعداء الأيديولوجيين للقرامطة والإسماعيلية، التي تتسم «بالتعصب الشديد عليهم إلاّ قليلًا من الأحكام العامة «كما يقول برنار لويس (لويس، ١٥٨). ويلحق أول أشكال ذلك التشويه بالأسس الاجتماعية للقرامطة والإسماعيلية، أي بالدلالة الاجتماعية لهما، فتركز المصادر السنية (الغزالي والبغدادي وابن الجوزي) على أن الإسماعيلية تمثل جهود العقائد التي غلبها الإسلام، بينما واقع الحال أن الحركة الإسماعيلية كما يذكر لويس « حتى إذا كان لها أساس مادي تقوم فلسفتها عليه، كانت تقررها عوامل اجتماعية.. وآن الشيعة الثورية كانت النتيجة الطبيعية في وسط ثيوقراطي لثورة الطبقات المظلومة»، من مختلف القوميات، فقد أصبحت المشكلة الاجتماعية أكثر حدة في الأمبراطورية العباسية، ومن ثم

ظهرت الحركات الاجتماعية ذات الأهداف الاجتماعية (الزنج والقرامطة)، أما المؤرخون المتأخرون (ابن رزام مثلًا) فقد نفذوا نفوذًا أعمق إلى الطبيعة الاجتماعية للتعاليم الإسماعيلية، فهم كانوا يبشرون بأن الشرائع لن تسن إلا لتقييد الجماهير وصيانة المصالح الدنيوية للطبقة الحاكمة، أما المثقفون فلا حاجة لخضوعهم لها، ويذكر لويس أننا إذا استطعنا أن نكذب التهم التي تلصق بالإسماعيلية كتهمة الجماعية، فإن نقل المؤرخين هذه الحركة من الاتجاه الديني إلى الاتجاه الاقتصادي ليرينا مصدر الخطر الحقيقي الذي كانوا يخشونه، وقد كان الغزالي صريحًا عندما قال أن خطر الهرطقة الرئيس إنما هو في استهوائها الطبقات العاملة وأهل الصناعات والحرف (لويس، ١٤٧ – ١٥٢).

أما ثاني أشكال التشويه فيرتبط بما يسميه لويس «التداخل المعتقدي»، الذي ينطلق عند الإسماعيليين من الاعتراف بالصحة النسبية لجميع الأديان، وإلغاء التعصب الديني إلغاءً تامًا، وعبرت كتابات إخوان الصفا عن الحرية الدينية خير تعبير، ولقد أفزع ذلك فقهاء السنة (ابن رزَّام والغزالي)، ولم تمت روح التسامح والتحرر هذه بسقوط القرمطية الثورية، فقد تركت أثرها في السياسة الدينية السمحة للخلفاء الفاطميين، وفي الحرية الدينية في العهد الأول على الأقل (لويس، ١٥٢–١٥٦).

أما الشكل الثالث من التشويه أو الاتهام الذي وجهه الخصوم السنّة إلى القرامطة والإسماعيلية فهو أنهم دعوا إلى جماعية الأموال والنساء وطبقوها، ويذكر لويس أنه من الممكن أن يكون الدعاة الأولون قد دعوا إلى نوع من الجماعية وربما قاموا بتطبيقها وبصفة خاصة قرامطة البحرين الذين لم يتأثروا بالتبدلات التي طرأت على العقيدة في أفريقيا (يقصد في مصر والمغرب، حيث كانت الفاطمية الجناح المعتدل من الإسماعيلية) ويستند لويس على ابن حوقل وناصر خسرو – وهما قد قدما وصفًا وتحليلاً لمجتمع واقتصاد وحياة الناس اليومية في البحرين القرمطية – ويستخلص لويس كم كتاباتهما أن النظام الذي أقامه قرامطة البحرين «ليس بجماعية ولكنه نظام يختلف كثيرًا عن أي نظام معروف في العالم الإسلامي كله، وهو نظام ألف تأليفًا حسنًا بحيث أثار عداوة الطبقات الحاكمة وبغضاءها (لويس، ١٥٦– ١٦١). أما فيما يتعلق بتشويه القرامطة والإسماعيلية بجماعية النساء فيذكر خويه أنه أمر يصعب تصديقه، بسبب المبادئ الأخلاقية التي سادت حياتهم (خويه ٣٥، ١٤١ – ١٤٥)، كما يعلن لويس رفضه لهذا الاتهام بدون تردد، فالإسماعيلية قد منحوا المرأة مركزًا ساميًّا وحرًا لم يمنحه إياها أهل السنة المعاصرون، وربما كانت هذه الحرية النسبية للنساء الإسماعيليات هي التي تمثلت لأعين أهل السنة المتعصبين دعارة محضة (لويس، هامش ١٥٩).

حدود الثورة القرمطية:

أسبغ عدد من الباحثين الذين اعتمدنا على دراساتهم للثورة القرمطية الكثير من التوصيفات التي تنطوي على المبالغة والمفارقة، فهي «أول مجتمع مشاعي على أسس مادية في تاريخ الإسلام»، والمجتمع الذي أقامته هو «مجتمع خالٍ من الطبقات»(دلو)، ويعود ليصفها بأنها «ثورة اشتراكية»، وبأنها أقامت الحرية والمساواة والعدل بين «الجميع»، ويصف مروة ما خلقته الإجراءات الاقتصادية للدولة القرمطية بأنه «شكل من القطاع العام»، ويصفها عارف تامر بأنها « ثورة اشتراكية».

ونقول بداية إن الثورة القرمطية قد تفردت وحدها -بين الحركات الاجتماعية التي قمنا بدراستها- بموقف ثوري مناهض للثروة، لكنها لم تتخذ موقفًا مناهضًا للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ولا سيما الأرض، وهي قد تفردت أيضًا بإقرار وممارسة حرية العقيدة الدينية، لكنها لم تتخذ موقفًا مناهضًا لاسترقاق الإنسان، إذ كان لديها عشرات الآلاف من العبيد.

وفيما يتعلق بمناهضة الثروة نجدها قد فرضت «ضرائب باهظة على الأغنياء لتمويل بيت المال ونفقاته من أجل الفقراء» (رودنسون، ٤١) لكنها أبقت على الغنى والفقر، «وظلت الفوارق بين الأحرار والعبيد، وبين الإقطاعيين والمحرومين، بين الأغنياء والفقراء بقية من لا مساواة أصيلة لا سبيل إلى اجتنابها»(نفسه، ٤٢).

لقد كان « أقصى العدالة التي يبتغيها أولئك المسلمون الأكثر حرصًا على الولاء للمثل الأعلى القرآني، يتمثل في الملامح التالية: دولة تحكم وفق المبادئ الموحى بها من الله، وتعامل جميع المؤمنين بالتساوي تجاه الشريعة السماوية، وتحقق في قلب الجماعة الإسلامية تكافلاً واسعًا على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء.. وليس لنا أبدًا أن نتهم أناس العصور الخوالي بأنهم لم يرتقوا إلى مثل أعلى لم يكن ليتطابق مع ظروف زمانهم. ولكننا لن نكون أقل بعدًا عن المنطق إذا نحن نقلنا مثلنا الأعلى الراهن إلى ذلك الزمان، وحاولنا أن نكتشفه من خلال أساطير مصطنعة « (نفسه، ٤٢). ويصبح الوصف الذي أسبغه رودنسون على النظام الذي أقامته الجمهورية القرمطية هو الوصف الأقرب لما حدث في الواقع، فهو، «نظام تعاوني بين الأحرار (علمًا بأنه كان في جمهورية القرامطة عدد كبير من الرقيق الأسود)، وكان هذا النظام يقتضي فرض ضرائب باهظة على الأغنياء لتمويل بيت المال ونفقاته من أجل الفقراء» (نفسه، ٤١). لقد كانت «عدالة» و«مساواة» القرامطة أقصى عدالة ممكنة في إطار المثل الأعلى القرآني.

لقد أورد ابن حوقل تفاصيل عن قسمة العائدات التي كان يتحصل عليها القرامطة، ورغم أنها كما يصفها خويه «لا تتصف بالضبط والدقة» فإنها تبين أن القرامطة البارزين كانوا يمتلكون ممتلكات خاصة، وكانت بعض المداخيل وقسم مهم من غنائم الحرب من نصيب آل

أبي سعيد وآل سنبر، وكان آل أبي سعيد يعدون ثلاثمائة شخص (خويه، ١٢٦).

كما أن حروب القرامطة خارج البحرين كانت في معظمها تفضي من بين ما تفضي إلى فرض إتاوات وضرائب على المدن والدول التي تخضعها، ومن نافل القول أن هذه الإتاوات والضرائب كان يتحملها المنتجون المباشرون في هذه المدن والدول، إذ كانت الطبقات الحاكمة فيها تشدد من استغلال الكادحين لتتمكن من دفع هذه المبالغ.

وأخيرًا يبين عارف تامر، وهو من أشد المدافعين عن القرامطة، وأكثر الباحثين مبالغة في وصفهم بـ «الاشتراكية الثورية الصحيحة»، وأن القرمطية «حركة عالمية شاملة».. إلخ، يبين كيف احتدم الصراع على السلطة في الدول القرمطية بين أبي طاهر سليمان الجنابي الذي تسلم شئون الدولة بعد والده، وبين أخيه سعيد، ثم بين هذا الأخير وأخيه أحمد بعد وفاة سليمان وتعيين أحمد قائدًا للقرامطة، حين انقسم القرامطة إلى فريقين، فريق أبناء سليمان وعلى رأسهم سابور وعمه أحمد، ومعهم كبار القرامطة (العقدانية)، وكانوا «خاضعين للدولة الفاطمية في المغرب يتلقون التعليمات منه»، وفريق ثانٍ وعلى رأسه سعيد بن الحسن الجنابي، وكانوا «يريدون التمتع بالاستقلال التام وإقامة جمهورية مستقلة على أساس من الشورى والحرية والمساواة». واستخدمت الدولة العباسية ذلك الصراع لتكريس الحروب الداخلية التي كانت « سببًا مهمًا لنهاية هذه الحركة الثورية الكبرى» (تامر، ١٤٤-١٤٧).

لقد شكلت التناقضات السابقة في مجتمع الثورة القرمطية حدودها التاريخية، التي كانت نتاج الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لزمانهم.

رابعًا: استخلاصات ختامية :

إلى أي حد انتصرت الحركات الاجتماعية التي عرضنا لها للأفكار والمبادئ الإنسانية (العدالة والمساواة والحرية) ؟ وكيف تمثلت هذه الأفكار والمبادئ، في ممارسة وسلوك هذه الحركات الاجتماعية ؟ وما هي الحدود والقيود التي كانت مفروضة على المدى الذي كان يمكن أن تذهب إليه تلك الحركات في إنجازها العملي لتلك الأفكار والمبادئ؟

نحن نعرف أن الأفكار والمبادئ والمفاهيم بل والحقيقة نفسها لا توجد بشكل مطلق، فهي جميعًا نسبية؛ ومرتبطة بالزمان والمكان التاريخيين، والصراع فقط هو المطلق الوحيد. ومن ثم لم تتجاوز تلك الحركات الاجتماعية إطارها الواقعي (الاقتصادي والسياسي الأيديولوجي)... وهي لم تتجاوز في معظمها أفق المثال الأعلى القرآني كما سلفت الإشارة إلى ذلك. وحتى هذا المثال الأعلى القرآني لم يتحقق في الواقع وأيضًا إلى هذه الدرجة أو تلك من النسبية – سوى لفترة اثنى عشر عامًا انتهت بتولي عثمان للخلافة– لقد كان هذا المثل الأعلى القرآني هو الحد

الأقصى لما يمكن تحقيقه في الواقع عند معظم الحركات الاجتماعية التي عرضنا لها. تمثل ذلك عند «الخوارج» في وضع نظرية في الخلافة يمكن وصفها بالديموقراطية بلغة زماننا: فقالوا بوجوب اختيار الخليفة اختيارًا حرًّا من المسلمين، وبأنه ليس من الضروري أن يكون قرشيًا، ولو كان عبدًا حبشيًا، وقالوا بوجوب خضوعه التام لأمر الله، وإلا وجب عزله (وقتله عند البعض)، كما قالوا إن الإيمان ممارسة وعمل بالصدق والعدل وليس بالاعتقاد وحده. أما الشيعة فبرغم الطبيعة الثيوقراطية التي تميزوا بها، فإن الأمل في المساواة والتحرر من الظلم والاضطهاد والاستغلال الأموي كان وراء اشتراك الموالي في الحركات التي قادها الشيعة (والخوارج أيضًا).

وكانت انتفاضات العبيد ضد الدولة الأموية تستلهم هي أيضًا المثل الأعلى القرآني. كما كانت انتفاضات الزط في العراق، والثورات الفلاحية في مصر، نضالاً ضد الاستغلال والاضطهاد العباسي، ولقد جمعت تلك الثورات بين الأقباط والمسلمين، وبين العرب المستقرين بمصر والمصريين.

وأولى البابكيون اهتمامًا بالمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، ودعوا إلى مصادرة أراضي الإقطاعيين وتوزيعها على المشاع بين مجموعات الفلاحين، وإلى المساواة العامة، وحرية الاعتقاد، وتحرير المرأة من عبوديتها الا بدية ومنحها ما للرجل من الحقوق والواجبات العائلية والمجتمعية.

واتسمت ثورات الزنج بسمتين فيما يتعلق بالمبادئ الإنسانية التي تتعلق بالموقف ممن لا يقاتلونهم ولا يعينون عليهم أحدًا، وبالموقف من أموال الناس، فهم لم يتعرضوا لأموال الناس ولا يؤذون أحدًا وإنما كانوا يريدون أخذ أموال السلطان.

وقام البرنامج الاجتماعي للقرامطة على أساس بناء دولة تقوم على قواعد المساواة والعدل عن طريق نزع الأرض وتوزيعاتها على المحتاجين، وتحقيق الإخاء والسلم والمحبة بين جميع الرعايا بغض النظر عن اختلاف قومياتهم وأديانهم «وطبقاتهم» ومنح المرأة حقوقها العائلية والمجتمعية.

حدود الحركات الاجتماعية:

واجهت الدولتان الأموية والعباسية الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية الطامحة إلى العدل والمساواة والحرية بأشد صنوف العنف ضراوة كما سبق أن أوضحنا، وكان ولاة الدولتين يخدمونها بالمذابح الرهيبة، وإذا عجزت عن ذلك، كان جيش الخليفة يتكفل بالأمر نفسه.

كما كانت تلك الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية تعاني من تناقضاتها الداخلية، فثورة الزنج لم تلغ الرق، بل أصبح عبيد الأمس « الزنج « من كبار ملاك العبيد والأرض، ولم تلغ الثورة الضرائب الفادحة على الفلاحين، بل قتل الكثير منهم بحد السيف، كما انقسم الزنج على أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادي والسياسي الصارخ فيما بينهم.

وكانت لثورة القرامطة موقفًا ثوريًّا مناهضًا للثروة، لكنها لم تتخذ موقفًا مناهضًا للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج «ولاسيما الأرض»، ولم تتخذ موقفًا مناهضًا لاسترقاق الإنسان، إذ كان لديها عشرات الآلاف من العبيد.

وكما سبق القول، كان الحد الأقصى للعدالة التي تبتغيها تلك الحركات -الأكثر حرصًا على الولاء للمثل الأعلى القرآني- يتمثل في دولة تحكم وفق المبادئ، الموحى بها من الله، وتعامل جميع المؤمنين بالتساوي تجاه الشريعة السماوية، وتحقق في قلب الجماعة الإسلامية تكافل واسع على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء.

ولكن عنف الدولة الأموية ومن بعدها الدولة العباسية، والتناقضات داخل تلك الحركات الاجتماعية، صنعا معًا الحدود والقيود التي أدت إلى إخمادها من جهة أو انتهائها. ولكنها تظل تمثل توق الإنسان المقهور والجماعات والطبقات المقهورة إلى الحرية والعدالة والمساواة.

هوامش

(١) يقتصر كلامنا هنا على الباحثين الماركسيين، ما لم تتم الإشارة إلى سواهم.

(٢) يخرج الاستطراد حول هذا الموضوع عن نطاق هدف هذا الفصل، وسنكتفي بما هو متاح من بعض المصادر من «وقائع» الثراء الفاحش لعدد من الخلفاء والولاة. العمال (الموظفين الكبار). وكبار رجال الدين، والتي تجسِّد جزئيًا أحد ملامح التمايز الاجتماعي الحاد، منذ خلافة عثمان وحتى انهيار الدولة العباسية، وهي الفترة التي تغطيها الدراسة.

(٣) تذكر المصادر التاريخية أن نظام الضرائب بعد الفتح لم يكن أخف عن النظام البيزنطي (الكاشت «٢»، ٥٩)، وأنه كانت تتبع وسائل الشدة لجباية الخراج، حتى أنه أي والي مصر «لا يستطيع استخراج الخراج من أهل الحوف إلا بجيش» (نفسه).

(٤) تذكر المصادر التاريخية أن الضرائب الأخرى كانت كثيرة، مثل ضرائب النكاح، وأجور الضرَّابين، وأجور البيوت، وأخماس المعادن (خمس ما يستخرج من معادن، وأعشار التجارة (١٠٪ على الأجانب، و٥٪ على الذميين، و٢,٥٪ على تجارة المسلمين، والضرائب التي فرضت على الحرف والصناعات) (دلو، ٩٠).

(٥) يراعى أن الدينار، إذ ذاك يساوي عشرة دراهم، وأن القوة الشرائية للدرهم في ذلك الوقت توازي القوة الشرائية للدينار اليوم (الأسيوطي، ١٣٩).

(٦) تمثل محاولة عمر بن عبد العزيز محاولة إصلاحية، تتسم بالواقعية السياسية، فهو قد اتخذ بعض التدابير الضرورية لاسترضاء الطبقات المستغلة، والتقرب من ممثلي الشيعة والخوارج، بهدف دعم أركان الحكم الأموي. في وقت تحول فيه تذمر تلك الطبقات إلى انتفاضات، فألغى الجزية (ضريبة الرأس) عن المسلمين الجدد، وأبطل هدايا النيروز. والمهرجان، وأجور الضرابين، والبيوت وضرائب إنتاج ورسوم العرائض، وأمر بمعاملة الفلاحين برفق، ورد السخرة، وألغى ضريبة الخراج عن أهل اليمن مكتفيًا بالعشر... إلخ، لمزيد من التفاصيل انظر: دلو، م. س، ٩٣ – ٩٤.

(٧) لن نتعرض بالدراسة لجماعة المرجئة فهم يؤيدون عمليًا الأمويين، وإن كانوا قد أعلنوا أن الفرق الثلاث مؤمنون: الأمويون والخوارج والشيعة (لمزيد من التفاصيل، انظر: أمين، ٤٤١ – ٤٤٧).

(٨) استمر وجودهم في الدولة العباسية، لكنه لم يكن لهم من القوة ما كان لهم من قبل.

(٩) بل قتله، كما ورد عند الشهرستاني (دلو، ١٣٠).

(١٠) تتسم الحركات الشيعية بطبيعة ثيوقراطية، ترجع إلى موقفهم من مسألة الخلافة (أمين، ٤٤١).

(١١) يستثنى أحمد صادق سعد الأقباط الذين لم يسلموا من هذه الوحدة القومية، ونحن لا نستثنيهم، فهم قد شاركوا. لا سيما الفقراء منهم – في الانتفاضات والثورات التي عرفتها مصر. ولا تعتبر سيدة الكاشف أن هذه الثورات تجسد وحدة قومية، بسبب أنها كان يقضي عليها سريعًا، وكان يتبع إخمادها في العادة تحول جزء كبير من الأقباط.

(١٢) قبل سقوط الدولة الأموية بربع قرن.

(١٣) مما يفسر ارتفاع أعداد الشطار والعيارين (النجار).

(١٤) انظر القسم المتعلق بالسياق الاقتصادي والاجتماعي حيث توجد كثرة من الوقائع الدالة على ثراء الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصاديًا وسياسيًا وفكريًا.

(١٥) انضم إلى الثورة فئات من أصل ارستقراطي أو من الأغنياء أو من الملاك الصغار أو من موظفي الدولة (ولاة

وقادة عسكريين) بسبب كراهيتها للنظام الاجتماعي القائم، وبسبب من مطامعها أو خوفًا منها، وأصبحت هذه الفئات مصدر خطر على الثورة، وقامت بخيانتها وتخريبها وتثبيط معنويات الثوار والإساءة إلى سمعتهم. فقد اعتبر الطبري خيانة ابن البعيث لزعيم الثوار كهزيمة حلت ببابك لا تختلف عن الهزائم العسكرية (دلو، ٢٩٦، ٢٩٩ – ٣٠٠).

(١٦) يضفى البغدادي في «الفَرق بين الفرق» صفة دينية مذهبية وقومية على ثورة البابكيين إذ يقول:»إن الخرميين كانوا على مذهب المزدكيين»، ويذكر مروة أنه لا توجد في المؤلفات التاريخية التي تحدثت عن هذه الثورة ما يدل أنه كان لها برنامج ديني محدد يقوم على فلسفة معينة أو عقائد دينية أو مذهبية تؤيد انتسابها الذي زعموه إلى المزدكية والزرادشتية، بالرغم من الأخبار المستفيضة التي تنسب إلى ثورة البابكيين كل ما يشوه أهدافها الاجتماعية الثورية (مروة، ١٥ – ١٦، و٣٠٢، ٣٠٥).

(١٧) تتكون منطقة سهول البصرة – المسرح الرئيسي لانتفاضات الزنج – من سهل غريني غني، أمطاره لا تكفي للزرع وتسقط في غير مواسمه، مما استوجب حفر القنوات وبناء السدود والاعتماد على الري الاصطناعي، وتتكرر في المنطقة فيضانات دجلة والفرات، وتكثر فيها المستنقعات التي تغمر مساحات واسعة بين واسط والبصرة، وبسبب حرارة الجو والرطوبة أصبحت المنطقة موبوءة بحمَّى المستنقعات «الملاريا» (دلو، ٣٠٩).

(١٨) كان اسمه بهبود، وهو من أصل إيراني كما ورد عند ابن الجوزي والمسعودي، لكنه سُمى محمد بن علي، وزعم أنه عربي. وادعى العلوية لكسب عطف العلويين، ويرجح أنه تأثر بالتيارات السياسية السائدة في عصره، وأنه لم يكن علويًّا أو من الخوارج، وانجذب الناس البسطاء إلى لوائه، لأنه دعا إلى مبادئ تسوية أقرب إلى تعاليم الخوارج، وكان فصيحًا بليغًا. وهو قد حاول محاولات فاشلة لدعوة الناس إلى الثورة في البحرين والبادية أولًا، ثم في البصرة، وهرب إلى بغداد ثم عاد منها ومعه علي بن أبان المهبلي، ومحمد بن سلم، وسليم بن جامع، وغلاما يحيى بن عبد الرحمن: مشرق ورفيق، وهؤلاء كانوا مجلس قيادة الثورة، ونزلوا بـ «بئر نخل» من أعمال البصرة، عام ٢٥٥هـ، وشرعوا في دعوة واستنفار الزنج إلى الثورة (دلو، ٣١١ – ٣١٤).

(١٩) يعد لوى جارديه ثورة الزنج من الحركات التي ارتدت «شكل الحرب الاجتماعية الحقة» وهذا صحيح تمامًا، لكن ليس صحيحًا ما يذكره حول أنها «جربت أن تقر نظامًا من النمط الشيوعي» (جارديه، ١٧).

(٢٠) رغم التحالف الذي تم في عام ٨٧٥م بينهم وبين جيش يعقوب الصغار، الذي كان يهدد الخلافة في مشرقها، وكان قد احتل سجستان وخراسان وطبرستان وفارس، وواصل زحفه نحو بغداد، واستولى على راقهرمز، ودخل واسط، وسار إلى دير العاقول بين واسط وبغداد عام ٢٦٢هـ، وفيما بعد أسرعت الخلافة إلى عقد الصلح مع عمرو الصفار الذي خلف أخاه يعقوب عام ٢٦٥هـ، ومنذ عقد هذا الصلح بدأت كفة الخلافة في الرجحان متفرغة لمحاربة الزنج (دلو، ٣١٨).

(٢١) في مغرب الخلافة، استقل أحمد بن طولون بمصر، وزحف إلى سوريا وأخضعها في عام ٢٦٤ – ٢٦٥، ولم يعد في حوزة الخلافة سوى العراق والجزيرة الفراتية والأهواز (دلو، ٣١٩).

(٢٢) نسبة إلى حمدان قرمط، الكادح الزراعي من إحدى قرى الكوفة، وهو أول من بدأ الحركة في سواد الكوفة، والذي اتصل به أحد كبار دعاة الإسماعيلية المعروف بحسين الأهوازي (٢٦٤هـ/ ٨٧٧م) فأدخله الحركة الإسماعيلية. وعهد إليه بالتبشير بها في تلك المنطقة وتنظيم أتباعها. لكن القرامطة أنفسهم لم يكونوا يسمون جماعتهم بهذا الاسم، بل كانوا يسمون أنفسهم:»المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الأرض» (مروة/ هامش ١٧). ويوجد من يرجع لفظة «قرموط» مشتقة من «قبطي» هو «قرمطونا» أي التدليس والخبيث أو المكار أو المحتال. أو من «قرمط» وهو بالمعنى نفسه. لذا يتبنى أصحاب هذا التفسير أن التسمية القرمطية موجودة قبل حمدان بن الأشعث. وقد أطلقها أهل دمشق على كل من يعتنق الأفكار الإسماعيلية، ويرى من يتبنى ذلك أن هذه التسمية لم يأخذها الإسماعيليون لأنفسهم بل أطلقها عليهم أعداؤهم

لما ظهر من بطولتهم وتهديدهم (تامر، ٧٦ – ٧٧).

(٢٣) يدافع عارف تامر عن الثورة القرمطية دفاعًا مجيدًا، ولا مشكلة في ذلك الدفاع فهي تستحقه، ولكنه يسبغ عليها الأوصاف بدون تروٍّ أو تدقيق، مما يوقعه في تناقضات لا مخرج منها، فمثلًا يصف الثورة «القرمطية» بأنها قامت على دعائم «الاشتراكية الثورية الصحيحة»، ويصف الإسماعيلية بأنها «حركة عالمية شاملة»، ثم يعود بعد ذلك بسطور قليلة ليخبرنا بأن الإسماعيليين (ومن ثم القرامطة) هم من أنجب تلاميذ الفلسفة اليونانية، و»الاشتراكية اليونانية» التي يزخر بها كتاب «جمهورية أفلاطون»!!، بل نجده يتحدث عن «النظام الرأسمالي» (الذي كان قائمًا آنذاك، في القرن الثالث للهجرة!!) (تامر، ٧٩ – ٨٦).

(٢٤) زحف أبو طاهر الجنابي، بأمر المهدي، إلى الحجاز، ودخل مكة وأوقع بأهلها عند اجتماع الموسم، واقتلع الحجر الأسود، وأبواب الكعبة، وأخذ جميع ما كان بها من الحلي الثمينة والتحف القديمة، ونقلها إلى عاصمة بلاده. وأعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكة عام ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م، وقالوا أخذناه بأمر وأعدناه بأمر، يقصدون أخذوه بأمر حمد بن عبيد الله المهدي، وأعادوه بأمر المنصور بالله أحد الخلفاء الفاطميين، وباحتلال الحجاز بعد اليمامة وعمان أصبحت الجزيرة العربية كلها ضمن إطار الدولة القرمطية. لقد كان الاعتداء على المقدسات الإسلامية وقتل الحجاج الآمنين وسلب أموالهم عملًا سياسيًّا خاطئًا للقيادة القرمطية الإسلامية أيًّا كانت مسوغاته وتفسيراته (دلو، ٣٤١ – ٣٤٢).

(٢٥) كانت العلاقات بين القرامطة والفاطميين ودية في فترة أولى، وعدائية في فترة ثانية، ساعد القرامطة الحركة الفاطمية بالمال والرجال، وأظهروا لهم الطاعة والمحبة، فهم قد اعتقدوا أن مؤسس الدولة الفاطمية عبيد الله «إمام الزمان» و»المهدي المنتظر» الذي سيدك دولة الظلم والجور ويقيم دولة العدل والمساواة، وتدريجيًّا تكشف للقرامطة، بعدما شاهدوا عيشة وأعمال الفاطميين في الشام ومصر، أن مؤسس الدولة الفاطمية لا صلة بينه وبين الإمام السابع إسماعيل بن جعفر، وأنه خدعهم، واستخدمهم وسيلة لتحقيق أهدافه، ومن ثم بدأ العداء والحرب بينهما، فعندما استولى الفاطميون على مصر عام ٩٦٩م وقطعوا الإتاوة السنوية التي كان يدفعها الإخشيديون (ثلاثمائة ألف دينار)، وأرسلوا حملة لاحتلال فلسطين وسوريا، انقلب القرامطة على الفاطميين، وتحرك الجيش القرمطي إلى الشام، واحتل دمشق عام ٣٦٠هـ، وقتل واليها القائد الفاطمي جعفر بن ملاح، وواصلوا زحفهم فاستولوا على الرملة وحاصروا يافا، ثم افتتحوا الأراضي المصرية، وغزوا شمال الدلتا، ودار القتال مع الفاطميين قرب عين شمس، وفي عام ٣٦١هـ عسكر الجيش القرمطي عند عين شمس، واحتدم القتال على أسوار القاهرة، ودارت معارك طاحنة، ولكن الجيش القرمطي تراجع عائدًا إلى البحرين لقمع مؤامرة سابور الذي انقض على السلطة في الإحساء، أثناء غياب المجلس العقداني والجيش. واستطاع الجيش قمع محاولة سابور وتم قتله، وتكرر زحف القرامطة إلى مصر في عام ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م. ودخلوا الدلتا، وعسكروا في بلبيس، ووصلت كتيبة منها إلى الصعيد، ونزلت في نواحي أسيوط واخيم، ووقعت معركة جديدة في عين شمس. وكانت الأيام الأولى انتصارًا للقرامطة واضطر القرامطة إلى الانسحاب مرة أخرى بسبب هجوم الجيوش البويهية على البحرين واحتلالهم الإحساء، وعادوا وحاربوا البويهيين وانتصروا عليهم (دلو، ٣٤٤ – ٣٤٦). مما سبق يمكن تفسير وصول العلاقة بين القرامطة والفاطميين إلى الصراع المسلح بالأسباب المادية (اقتصادية وعسكرية وسياسية)، التي ترتدي أردية دينية، وهو ما توقف عنده دلو، فهو صراع على النفوذ التجاري والإتاوات والضرائب والقوة الإقليمية.

(٢٦) رحَّالة إيراني زار البحرين القرمطية عام ٤٤٣هـ/ ١٠٥٣م، وأقام بها نحو نصف سنة، وكتب عنهم.

(٢٧) يذكر ابن حوقل أنهم من العبيد الزنوج والأحباش (حويه/ ١٢٧)، وابن حوقل زار البحرين في القرن الرابع الهجري، وأقام أشهرًا عديدة، ودرس نظام القرامطة عن كثب، وسجَّل ما يخالف اتهامات بعض المؤرخين (دلو، ٣٥٩).

(٢٨) دينار واحد عن كل حاج، وقيل ضريبة على كل جمل خمسة دنانير، والجمل المحمل سبعة دنانير، كما ورد عند ابن الجوزي والمقريزي (دلو، ٣٥٦).

المراجع

١- أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

٢- أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الأسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي-الاقتصادي، بيروت، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٩٧.

٣- أحمد صادق سعد، دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين: كتاب الخراج لأبي يوسف، بيروت، دار الفارابي ودار الثقافة الجديدة، ١٩٩٨.

٤- أرثر سعدييف، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٧.

٥- برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ترجمة حكمة تلحوق، بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٨٠.

٦- بول شاكوف (تحرير)، دراسات في تاريخ الثقافة: القرون ٥-١٥، ترجمة أيمن أبو شعر، موسكو، دار التقدم، ١٩٩٨.

٧- برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٨.

٨- ثروت أنيس الأسيوطي، الإسلام والملكية. طرابلس، ليبيا، منشورات الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع، ط٢، ١٩٨٢.

٩- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، حقوق الإنسان٢، ط٤، ١٩٨١.

١٠- راشد البراوي، في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة، سلسلة كتاب الحرية، دار الحرية، أغسطس ١٩٨٦.

١١- سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الولاة: من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.

١٢- سيدة إسماعيل كاشف، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

١٣- عارف تامر، القرامطة: أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٩.

١٤- محمد أركون ولوي جارديه، الإسلام: الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.

١٥- محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين في المجتمع العربي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر ١٩٨١.

١٦- مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت، دار الطليعة، ط٤، ١٩٨٢.

١٧- ميكال يا ندي خويه، القرامطة، ترجمة وتحقيق حسني زينة، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٨٦.

الفصل الرابع

النزعة الإنسانية
في سياق تطور الثقافة العربية

د. علي مبروك
أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة

خلاصة تمهيدية:

لكي يتحقق الإنسان في العالم العربي الإسلامي تحديدًا، يجب أن يعاد إنتاج الوحي في التاريخ، عن طريق تأويله المتجدد بتجدد شروط الحياة.

ولكي يصبح التأويل فعالاً يجب أن ينبع من الوحي ذاته، وأن يتم في إطار معرفي بعيدًا عن المصالح السياسية، وأهم مسألة يتحقق فيها هذا التأويل هي مسألة الإمامة؛ أي الدولة بكل ما تتضمنه من أسس تنبني عليها الهياكل والأبنية السياسية والاجتماعية.

وهذه العملية لم تتم في التاريخ الثقافي الإسلامي، فبنية الثقافة المهيمنة ذاتها كانت بنية –معرفية– استبدادية، لم تنج منها حتى التيارات المعارضة التي انسربت إليها آلياتها؛ ذلك أن الثقافة العربية إنما نشأت من السياسة وطبيعتها السلطوية. وتحول المبدأ المؤسس إلى مبدأ خارجي بعد أن كان –أو كان من المفروض أن يكون– باطنيًا.

ومن هنا ضرورة، أن نستعيد، عن طريق التأويل، تأويل الوحي، مبدأ باطنيا يحقق بعث الحياة الثقافية من جديد في عالمنا العربي المعاصر، ويمنحها طابعًا إنسانيا.

إذ يستحيل الحديث عن أية حقوق للإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فعاليته في وعينا.

وعلى ذلك يقتضي الأمر، بداية، تحررًا من هيمنة مثل ذلك الخطاب، عن طريق تفكيكه وخلخلته وتعرية آلياته، وكسر طوق قداسته برده –ابستمولوجيا– إلى التاريخ الذي أنتجه والأيديولوجيا التي وجهته.

المحرر

تمهيـد:

على مدى القرنين، بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطالع القرن الماضي، ووقوفهم الراهن على أعتاب ما يتصورونه نظامًا عالميًا جديدًا، فإنهم لم يتوقفوا أبدًا عن السؤال: لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم ؟[١].

وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات، فإنه يبدو وكأن ثمة اتفاقًا بينهم على اعتبار تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرَّفوا عليها) راجعًا أساسًا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضًا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على « الاستبداد «. إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عمومًا؛ سواء ذلك الذي قام باسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبراليًا. هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي[٢]». وإذا تحدد الجواب، هكذا، على سؤال النهضة بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، هو، في المقابل، أصل النهضة، فإن شرط النهضة، عند هؤلاء المفكرين، كان لابد أن يتحدد بتجاوز الاستبداد لا غير[٣].

وهكذا كان لا بد أن يئول سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: « كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد ؟». واللافت أن الإجابة عن «سؤال السياسة» قد تحددت بطريقة الإجابة عن «سؤال النهضة». فإذا كان الوعي قد أدرك جذر تخلفه في الاستبداد، بسيادة نقيضه (اللا استبداد) في أوروبا أصل النهضة ونموذج التقدم، فإنه، هنا، قد راح يربط بين لا استبداد أوروبا وبين «مالها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها».[٤] ومنذئذ والخطاب العربي لا يعرف إلا مجرد السعي إلى استعارة ونقل هذه التنظيمات، وبما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينهما، وبين ما يراه موازيًا لهما في هياكله التراثية القديمة، ساعيًا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضهما مع الشرع... وهكذا دون أن يشغله الوعي بالسياق المعرفي الخاص الذي تبلورت واكتملت هذه التنظيمات والمفاهم في إطاره، فراح لذلك يستعير مفاهيم انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلاليتها الدينية بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلاليتها الدينية، ومن هنا عجزه وشقاء وعيه.

والمهم أن العالم العربي قد شهد منذ أواخر القرن الماضي–وبسبب هذا الانشغال بالدستور والتنظيمات– تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير، لكنها –وخصوصًا بعد العجز عن إنجاز الاستقلال، وتفاقم حدة الوضع الاجتماعي– سرعان ما انحسرت تمامًا عند الخمسينيات، حيث شهد العالم العربي موجة من الإنقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة

لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحًان لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيرًا وعادلاً هذه المرة. لقد بدا إذن أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الاستبداد.[٥]

وبإزاء هذا الإخفاق الشامل، فإن البعض قد مضى يتأمل في مدى ملاءمة الوضع الاجتماعي السائد، أو حتى طبيعة الدولة العربية الراهنة، لبناء الديمقراطية الحقة. وهكذا فإن ثمة من صار- قياسًا على كون الديمقراطية الأوروبية قد اكتمل نضجها بتبلور الطبقة الوسطى ونمو وعيها -إلى أن مأزق الديمقراطية في العالم العربي يرتبط بضعف الطبقة الوسطى وهشاشة وعيها وهلاميتها، ومن هنا ضرورة «أن نساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة، على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة... شجرة الديمقراطية»[٦] وثمة أيضًا من راح يرى عوائق الديمقراطية في طبيعة الدولة العربية التابعة التي «لا تستطيع -مع ضعف أو انعدام تنمية مبنية على تنظيم وتطوير الإنتاج والتحكم في فائض القيمة الذي يصب أغلبه في الخارج- أن تفي بوعدها لمواطنيها، وأن توفر الخدمات وتتكفل بالحاجات المتزايدة بتزايد السكان الذي هو ظاهرة العالم الثالث. وهكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة عليها، فتقاومه بقمع متزايد، وباعتماد أكثر على الخارج في طلب المساعدة والحماية، وهذه الوضعية هي من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطي»[٧]

وبالرغم من قيمة هذه التحليلات وجديتها، فإن أحدًا لم يتجاوز، في بحثه عن سبيل لتخطي الاستبداد، السياسة إلى ما ورائها، وأعني إلى الثقافة بما هي خطاب يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسي منها -والحق أن ظروف الإخفاق الراهن- في المسألة الديمقراطية وغيرها - تقتضي الحفر فيما وراء كل ممارسة عن جملة المفاهيم والتصورات المعرفية المؤسسة لها في العمق، والتي تفعل فعلها، غالبًا على نحو غير مشعور أو موحى به. فدون هذا الحفر ستبقى الشروط المنتجة للإخفاق قائمة، في العمق، بلا أي تجاوز. ومن هنا ضرورة البحث عما يؤسس لغياب كل ما هو إنساني وديمقراطي من عالمنا، في بنية الثقافة السائدة، وليس في مجرد الشرط الاجتماعي والسياسي، على أهميتهما... ولعل ذلك، لا غيره هو القصد هنا.

(١)

إذا كان لا بد للحضارة -أي حضارة- من فكرة تقوم عليها [٨]، فإن الوحي بلا شك هو الفكرة التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه «لو لم يكن هناك قرآن (أو وحي) لما قام التراث القديم، ولما نشأت الحضارة الإسلامية»[٩] وإذ قد يُصار -هكذا- إلى أن «الوحي» قد تنزَّل من مصدر مفارق، وعلى نحو يبدو معه أدنى إلى الفكرة المفروضة من الخارج، والتي يستحيل أن تكون مؤسسةً لأي حضارة، فإنه يلزم التأكيد على أن كون «الوحي» من مصدر مفارق، لا يحيل بالضرورة إلى أنه، هو نفسه من طبيعة مفارقة. إذ

الحق أن تحليلاً للسياقات التي تشكل فيها، يتكشف عن أنه قد تشكَّل في التاريخ وبالتاريخ ومن أجل التاريخ، الأمر الذي يعني أنه ليس أبدأ مجرد مبدأ قسري مفروض على الحضارة من الخارج، بسبب طبيعته المفارقة، بقدر ما هو المبدأ الباطني المعبر عن روحها الذاتي، وذلك بصرف النظر عن مصدره «المفارق»، والذي يلزم عن تصور فعله ضمن سياق لا تاريخي نقض مبدأ الوحي ذاته، لأنه أبدًا فعل «في التاريخ، لا خارجه.

والحق أنه يستحيل، رغم المصدر المفارق، تصور مضمون الوحي نفسه من طبيعة مفارقة، لأن من طبيعة «المفارق» أنه المكتمل والمتطابق مع ذاته على نحو مطلق، ولذلك فإنه لا ينطوي على أي نزوع نحو مفارقة ذاته، ولا يعرف إلا مجرد التوحد معها. إنه هوية باطنية مغلقة لا ترتبط إلا بنفسها، ويحيل اكتمالها وتطابقها مع ذاتها إلى ذلك الضرب من الوجود في ذاته ias ne – erte، الذي تصوره سارتر «وجودًا مصمتًا بالنسبة إلى نفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج على صورة شعور أو حكم أو قانون(يعني وجود يتحقق في الخارج، وليس في هذا الوجود سر يمكن أن يفضه التاريخ، وهو وجود متكتل، جوانبه لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل، إنه ما هو عليه، ولا شيء أكثر من ذلك»[١٠]... إنه –والحال كذلك– لا شيء أكثر من كونه مجرد هوية مصمتة يستحيل إلا تصورها خلوًا من أي حياة، وليس من شك في أن ذلك يعني أن تصور الوحي هوية مكتملة ومتطابقة مع ذاتها، إنما يؤول إلى جموده ومواته[١١]، حيث يغدو الاكتمال والتطابق مع الذات –حسب هذا الضرب من منطق الهوية– مجرد واقعة أولى يستحيل معها أي تطور أو تجاوز، وذلك فيما تحيل حياة الوحي (وحتى ثرائه) إلى تصور اكتماله وتطابقه مع ذاته، واقعة نهائية تتبلور عبر ضروب من التحقق في أشكال وجود وخبرات تاريخية تخضع للتجاوز الدائم أبدًا.

والحق أنه لا شيء أكثر من تصور الوحي مجرد هوية لا ترتبط إلا بنفسها يجعله الأكثر فقرًا وخواءً، لأن كون الفكرة – أي فكرة– لا ترتبط إلا بنفسها، إنما يحيل إلى أنها لا تعرف شيئًا إلا أن تكتفي بمجرد تكرار نفسها، وبحيث يستحيل وجودها كله إلى ضرب من التكرار الممل والفارغ الذي لا ينتهي. وليس من شك في أن الفكرة، ضمن هذا التكرار، لا تملك الاغتناء بشيء خارجها، ناهيك عن أن تغنيه بالطبع. وإذ العالم في الخارج، يغتني بأشكال الوجود والخبرات الجديدة التي ينبثق عنها دومًا، بحسب طبيعته، فيما يكون التكرار الفارغ، هو قانون حياة الفكرة، فإن ذلك يحيل إلى أن هذه الحياة (إذا صح أنها كذلك) لا تنبثق إلا عن الخواء والإفقار المتزايد.

ومن دون شك فإنه لا شيء يمنع الفكرة من تكرار نفسها إلا أن تفارق إلى الارتباط بشيء خارج ذاتها في العالم. هكذا فإن حياة الفكرة في ثرائها، إنما يدفعانها إلى التخارج في العالم والارتباط بأشكال وجود وصور حياة مباينة لها. وبالطبع فإن هذا التخارج هو ما يجعل من

« الاختلاف» –وليس مجرد الهوية الصورية – أحد عناصر علاقة الفكرة بذاتها [١٢]، لأنها –حسب هذا الضرب من الاختلاف– تتخارج من ذاتها، لا لتغترب عنها أبدًا، بل لتعود إليها أكثر وعيًا بحدود وثراء ممكناته، وبآفاق تطورها. ومن هنا ضرورة هذا الجهد الخلاق الذي يتكشف عبره الوحي عن ضروب من التعين يتخارج فيها من ذاته، ليحققها في العالم في شكل إبداعات نظرية وثقافية وممارسات تاريخية، لا يمكن أن تكون تكرارًا، بل استيعابًا، لماهيته الخاصة وارتفاعًا بها إلى آفاق أكثر رحابة، وبما يجعل الوحي يجد فيها ثراء حياته الحقة.

ولعل من قبيل المفارقة، حقًا، أن تصور الوحي موضوعًا للتكرار، إنما يؤول إلى تكريس تناهيه وجزئيته، وذلك من حيث يستحيل التكرار – أي تكرار– إلا في إطار تصور للمعنى في الوحي هو « معطي نهائي»، وليس كلية «لا تتناهى صيرورة اكتمالها أبدًا. وهذا التصور للمعنى يكون مجرد « معطي نهائي»، وليس «تكوينًا مفتوحًا» إنما يؤول إلى ضرورة تصوره على نحو يكون فيه محددًا وجزئيًا. وهكذا فإنه فيما يقصد تصور الوحي هوية مغلقة لا تقبل إلا التكرار إلى تأكيد شموله وكليته، فإنه ينتهي حقًا إلى تكريس تناهيه وجزئيته [١٣]. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان التكرار يتأسس على الانتزاع الكامل للفكرة من سياقها (التاريخي والمعرفي) الخاص، فإنه يؤول بذلك إلى اعتسافها واختزالها والعجز المطلق عن إدراكها وفهمها حقًا، وتلك سمات الوعي المكرر الذي لا يعرف كيف يتجاوز، لا مجرد جزئيته، بل وجزئية موضوعه، وهو الأهم.

وإذن فإنه يستحيل، تبعًا لذلك كله، أن يحتفظ الوحي بماهيته الخاصة، أو صورته التي تنزَّل بها في لحظة ما، ويبقى مع ذلك حيًّا أو كليًّا، بل إن ذلك يدخله دائرة الاضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجردها لا تنطوي على غير الخواء والتناهي، الذي لا يمكن تبديده إلا عبر الإغناء التاريخي لها بشتى ضروب الخبرة والتطور والوعي.

والحق أنه يلزم التنويه هنا، بأنه إذا كان ثمة من يخشى تصور الوحي « هوية تغتني بشيء خارجها»، فإن ثمة من راح يرى، وأعني «ابن عربي»، أن الذات الإلهية نفسها تخضع لمبدأ التخارج والتعلق بشيء خارجها. فإنه «لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها (بظهورها الذي يقتضي وجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان). وإن شئت قلت أن يرى عينه (لأن أعيانها عينه –وهو ما يحيل إلى علاقة الهوية بين الحق وبين هذه الأعيان– الموجودات)، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفًا بالوجود، ويظهر به سره إليه (أي أن يرى «الحق» عينه في كون جامع، ويظهر بذلك الكون سره، أي وجوده الخفي إليه)، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه، هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة (فإن بين الرؤيتين فرقًا بيِّنًا، وليس الرؤية الأولى «أعني رؤية الحق نفسه بنفسه» مثل الثانية «أي رؤية الحق نفسه في أمر آخر»، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له[١٤]، وهو ما يعني

أن الاختلاف والتباين يُظهر للحق من ذاته ما لم يكن ليظهر من دونه أبدًا.

ولعل هذا الظهور لجوانب من ذات «الحق» لم تكن لتظهر له (هو نفسه) من غير وجود «الخلق» يتجلى، على نحو لافت، من خلال قراءة للحديث القدسي، الذي أولاه «ابن عربي» اهتمامًا كبيرًا، كنت كنزًا مخفيًا، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني (أو عُرفت)». إذ يبدو أن الحق لم يكن مخفيا عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضًا، لأن آخرًا أو غيرًا لم يكن هناك انئذ، ليكون الحق مخفيًا عنه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت –من الأزل– ضرورة «الآخرية» لبيان حضورها الخلاق، وليس الخفاء عن آخر ليس له بعد وجود. وهكذا فلعل الحق لم يُرد فقط أن يُعرف من الآخر، بل لعله أراد، بالأحرى أن يتعرف ذاته الحقة عبر الآخر، الذي هو في حقيقته هذه الذات بعد أن تخارجت في العالم. وهكذا تتأكد جوهرية التخارج في آخر من أجل التعرف على الذات الحقة واكتمال الوعي بها. وإذ صار البعض إلى تعلق هذا المبدأ بالله نفسه، فإن تعلقه بالوحي يكون أولى لا محالة.

–٢–

وإذا تخارج الوحي يعني تحققه في أنظمة ثقافية ومؤسسات تاريخية، فإن «التأويل» ينبثق بإعتباره الأداة التي يحقق عبرها الوحي تخارجه في هذه الأنظمة، وتلك المؤسسات، وهو ما يعني أن « التأويل « هو الكيفية التي ينتظم الوحي عبرها العالم ويحكمه. وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحي للعالم عبر التأويل، وبين مفهوم الحاكمية المتداول بقوة في الأدبيات السلفية الراهنة. ذلك أن المفهوم الراهن للحاكمية إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحي بمجرده، ودون أي فعالية للبشر بإزائه (فهمًا وتأويلاً)، الأمر الذي يؤول، لا محالة إلى الإهدار الكامل لقدرة الوحي على أن يكون فاعلاً في العالم[١٥]، وذلك من حيث يبدو المعنى في الوحي، ضمن هذا السياق هو معطي مطلقًا غير مشروط بأي فعالية إنسانية أو تاريخية، بينما العالم في جوهره هو تكوين تاريخي لا يقبل الانحصار ضمن حدود أي معطى مطلق. وأما الحضور الفعال للوحي في العالم، فإنه يستحيل تمامًا إلا مع الحضور الخلاق للبشر عبر التأويل بالطبع. إذ التأويل – كفعالية خلاقة– يفترض كون المعنى في الوحي هو تكوينًا تاريخيًا، لا معطي مطلقًا، الأمر الذي يسمح له بالحضور الفعال في عالم، هو بدوره تكوين تاريخي.

وإذا كان التكوّن التاريخي لعالم الإسلام قد راح يتحقق من خلال « الإمامة» التي أخذت –ومنذ وقت مبكر جدًا– تمثل الأساس المركزي لكل من الفكرة والممارسة في هذا العالم الآخذ في التبلور، فإن ذلك يكشف عن الارتباط الجوهري والعميق بين كل من « التأويل» باعتباره الأداة التي يتخارج عبرها الوحي في العالم، وبين «الإمامية» باعتبارها الأداة التي يتكون عبرها هذا العالم نفسه تاريخيًا؛ إذ التخارج النظري للوحي، عبر التأويل، في ضروب من

الإبداع الفكري والثقافي، يبقى محض تجريد ما لم يتعين في ضروب من الممارسة الواقعية (الاجتماعية والسياسية)[١٦]، وأعني ما لم يتحقق في نظام دولة يحققه ويتحقق به في آن معًا. وبالطبع فإن هذه الدولة تتبلور، لا كمجرد شكل سياسي فقير لتنظيم المجتمع، أو بالأحرى قمعه، وذلك بسبب كونه مفروضًا على المجتمع من خارجه، بل كتحقق للفكرة الحضارية الخاصة بهذا المجتمع.[١٧] وعلى النحو الذي تكون فيه هذه الدولة « أساس ومركز العناصر العينية في حياة المجتمع؛ أعني أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم» [١٨]، ولهذا فإنها (أي الدولة حسب هذا التصور) تستحق أن تكون جوهر التاريخ وروحه، وإلى حد يستحيل معه التاريخ تمامًا دونها. وإذا كان يبدو، هكذا، أن هذه « الدولة» هي الأصل في التكون التاريخي للعالم وذلك من حيث يستحيل – وحسب هيجل طبعًا– الحديث عن عالم تاريخي تكون قبلها، فإنه يمكن القول إنه الإمامة بدورها هي الأصل في التكوين التاريخي لعالم الإسلام، وذلك من حيث ارتبط التشكل التاريخي لكل من الفكر والممارسة في الإسلام بإشكاليتها المركزية[١٩].

وبالطبع فإنها «الإمامية» حين تصبح أساس ومركز العناصر العينية في حياة المجتمع كالأدب واللغة والفقه والأخلاق، حتى العلم وسائر فروع الفكر الديني [٢٠]، وأعني حين تصبح أساسًا لكل نشاط فعال وخلاق للذات الإنسانية بإزاء الوحي فهما وتأويلاً وتحقيقًا له في هياكل وأبنية سياسية واجتماعية، وتتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جدباء، أو حتى تنظيرًا فقيرًا لها، تمثله بجلاء نصوص الآداب السلطانية المتأخرة. وإذن فإنها «الإمامة» حين تصبح قرينة التأويل، وصنوه [٢١]، وهو الاقتران الذي لمحه الصحابي الجليل « عمار بن ياسر» من خلف غبار المعارك في «صفين» حين رأى في الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قناع للصراع على التأويل[٢٢]. ثم أكد الاقتران نفسه ابن قتيبة. وهو بصدد «تأويل مختلف الحديث» حين يربط بين «اختلاف الناس على التأويل، وبين تنازع سلطانين، كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه»[٢٣]. وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد سياسة فقط[٢٤]، وذلك من حيث تبدو السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلي ينتظمها، الأمر الذي يعني أن تجد الدولة، هكذا، ما يؤسسها ثقافيًا في مبدأ باطني خاص (هو الوحي وتأويله)، ومن هنا قوتها وتمكنها. ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة –ضمن هذا السياق– لا تتأسس على مجرد خضوعها للوحي، وذلك من حيث إن الوحي يمثل عندئذ مبدأ قسريًا، يفرض نفسه على الدولة من الخارج، وأعني أنه يصبح مبدأ خارجيًا فقط. وإذ المبدأ الخارجي لا يمكن أن يكون أساس أي وحدة أو تماسك باطنيين، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان، هكذا، خارجيين أيضًا، الأمر الذي يكرس، تبعًا لذلك ضعف الدولة وهشاشتها، وليس قوتها وتماسكها [٢٥]. وأما أن يكون الوحي مبدأ باطنيًا للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعني أن تكون وحدتها وتماسكها باطنيين أيضًا. ومن هنا، لا شك، قوة الدولة، أعني من كونها تمثل تجسيدًا لمبدأ باطني خاص (هو الوحي في حالة الدولة الإسلامية التقليدية التي كان

لا بد أن يتوقف انهيارها وتفككها -تبعًا لذلك- على تحول الوحي بتأثير العجز عن تطويره وإغنائه، إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة). ومن هنا اختلاف هذه الدولة في طور قوتها، عن الدولة العربية الراهنة، التي واجهت ظروف عجز الدولة التقليدية السابقة عليها، لقرون طويلة، عن تطوير المبدأ الحضاري الذي كانت تقوم عليه، الأمر الذي أحاله إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة، وهو ما آل بها أخيرًا إلى التفكك والانهيار[٢٦]، فاضطرت وريثتها (أعني الدولة القطرية الراهنة) إلى استعارة مبدأ آخر تقوم عليه، وكان ذلك هو «المبدأ العلماني» الذي كان قد أثبت فعاليته الكبيرة في سياق آخر، ثم استحالت هذه الفعالية إلى قوة النار والبارود التي عانى منها الآخرون خارج حدوده.

وهكذا فإنه ورغم القيمة القصوى لهذا المبدأ وجدواه في سياقه الخاص، إلا أنه قد استحال، وبسبب الفرض القسري له من الخارج على دولة لا تنتمي إليه ثقافيًا، إلى مجرد قشرة هشة تخفي ضعف هذه الدولة وهشاشتها، بل وتكشف عن كون وجودها ذاته مرهونًا بإرادة خارجية محضة[٢٧]، ومن دون أن يكون تجسيدًا لمبدأ باطني ذاتي، الأمر الذي يكشف بالطبع عن عرضية وجودها ولا جوهريته. وهنا فإنه إذا كان البعض قد أدرك عجز هذه الدولة الراهنة شاملاً، فاندفع يسعى إلى استعارة المبدأ التراثي القديم الذي أسس لدولة السلف، فإن هذا المبدأ لا يمكن، بالكيفية التي يُستعار بها، أن يمثل أي تجاوز لمأزق الدولة الراهنة، بل لعله يفاقم مأساتها، وذلك من حيث لا يعرف، بدوره، إلا مجرد الفرض القسري للمبدأ السلفي على الدولة من الخارج، الأمر الذي لن يئول إلا إلى دولة هشة غير متماسكة أيضًا. إذ الأمر يقتضي تحويل المبدأ السلفي من مبدأ خارجي يُفرض قسرًا على تلك الدولة، إلى مبدأ باطني يخصها، وهو ما يتعذر إلا عبر فعالية تأويلية تغيب عن الوعي السلفي الراهن لسوء الحظ. والحق أن كلا المبدأين (السلفي والعلماني) في حاجة إلى مقاربة إبداعية، كيما يتحول كل منهما من مبدأ خارجي محض يُفرض على الدولة الراهنة من خارجها إلى مبدأ باطني ذاتي يؤسس لجوهرية وجودها وفعاليته.

ولعل ذلك يكشف عن حقيقة أنه فيما يقوم الجذر الأعمق للاستبداد في هذا الفرض القسري لمبدأ حضاري على مجتمع أو دولة لا تنتمي إليه ثقافيًا، فإن الحضور الإنساني الفعال والخلاق، وذلك عبر المقاربة الإبداعية لكلا المبدأين (السلفي والعلماني)، لكي يستحيلا من مبادئ خارجية تُفرض قسرًا من الخارج إلى مبادئ ذاتية باطنية، هو ما يؤسس -في المقابل- لعالم أكثر تسامحًا وأقل تسلطية. إذ الحق أن تسلطية الدولة الحديثة في العالم العربي إنما تستفاد من هذا الجذر الأعمق المنتج لكل استبداد، وأعني بالفرض القسري للمبادئ والأفكار، بدلاً من مقاربتها إبداعيًا وإعادة إنتاجها[٢٨]. وإذا كان ذلك أن تجاوز الاستبداد، على صعيد كل من الثقافة والسياسة، إنما يرتبط بحضور فعال للإنسان مبدعًا ومنتجًا للمبادئ والأفكار، وليس مجرد مكرر ومستهلك لها، فإن الأمر -لسوء الحظ- قد مضى فيما يتعلق بتطور كل من الثقافة والسياسة، في العالم الإسلامي، على غير هذا النحو.

(٣)

لعل الثقافة هي الناتج الذي يحيل عبره الإنسان كل ما لا ينتمي إليه من أشياء العالم وكائناته إلى وجودات تخصه وبناءات تنتمي إلى عالمه، الأمر الذي يعني أنها الوسط الذي يسعى من خلاله الإنسان إلى أنسنة العالم وفرض هيمنته عليه، وجعله وجودًا يخصه ويعينه. ولهذا فإن كل الأشياء في العالم تنفصل، من خلال الثقافة، عن وجودها المحايد (الطبيعي والزماني) الذي يفتقر للمعنى، وتستحيل إلى وجود تاريخي مسكون بالمعنى والدلالة يخص الإنسان وينتمي إليه.[٢٩] وفي كلمة واحدة، فإن الثقافة هي الذات الإنسانية تتخارج في العالم، وتفيض من روحها على موجوداته وأشيائه.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الثقافة -على العموم- هي السعي إلى بناء العالم من منظور إنساني، فإنه يبدو، لسوء الحظ، أن تطور الثقافة الإسلامية قد راح يمضي، لا في اتجاه تكريس الطابع الإنساني للعالم، بل في اتجاه التنكر لهذا الطابع بالأحرى. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن هذه الثقافة قد ابتدأت تبلورها في سياق حقل، كان قد راح، هو نفسه، يسجل منذ فترة مبكرة تغييبًا مطردًا للإنسان وتهميشًا له، وأعني بذلك حقل السياسة.[٣٠] ولهذا فإن «أي تحليل (لهذه الثقافة) وللفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخي، سيظل ناقصًا، وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا وتحديد مساره ومنعرجاته.. حيث إن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم (كالحال في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة) وإنما كانت تحددها السياسة» [٣١].

فمنذ البدء يشهد حقل تبلور الثقافة الإسلامية أن منتجيها كانوا صناعًا للسياسة، ثم انتهت بهم إحباطاتهم في هذا الحقل إلى الانشغال بخطاب الثقافة. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن الفرق الإسلامية التي راح يتبلور معها خطاب الثقافة الإسلامية لأول مرة، قد انتهت إلى هذا المصير بعد حقبة تزيد على القرن كانت تسعى خلالها إلى تغيير العالم من خلال ممارسة السياسة، وآل بها الإخفاق في هذه الممارسة إلى الانشغال بالتنظير في حقل الثقافة. فالملاحظ أن الفرق الأولى عامة قد تبلورت أولاً بوصفها أحزابًا للمعارضة السياسية. وقد اتخذت هذه المعارضة، في البدء، شكلاً عمليًا، تمثل في العديد من الثورات التي أضرمها كل من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذ جوبهت هذه الفرق بالقمع والإبادة العنيفة، فإن ذلك قد اضطرها إلى تبني ميكانيزمات دفاعية ملائمة، تجلت، على نحو خاص، في الانكفاء على الذات والتحول بالمعارضة من ميدان(السيف) إلى ميدان (القلم). أو من السياسة إلى الثقافة، وهكذا راحت تصوغ أنساقًا ثقافية وعقائدية مضادة لتلك التي تروج لها السلطة. ولقد كان ذلك هو ما حدث، مثلاً، مع «التشيع» -الذي انبثقت منه كل فرق الإسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة - والذي ظل مدة طويلة عنوانًا على حركة سياسية فقط، ولم يتحول إلى نسق نظري

مغلق، إلا مع الإمام جعفر الصادق ١٧٨هـ وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عانى التشيع من ضروب القمع السلطوي ما عجز، في صورته الأولى، عن تحمله. والحق أن الأمر نفسه ينطبق على « الاعتزال» وغيره. [٣٢]

ولسوء الحظ فإنه يبدو أن هذا التحول من السياسة إلى الثقافة قد اتخذ شكل التحول من «الأنثروبولوجي» أو الإنساني إلى «الثيولوجي» أو اللاهوتي، أو من العياني، إلى المجرد، وكان ذلك لأن البعض راح يتعالى بالصراع من صراع في (الأرض) مجاله السياسة إلى صراع في (السماء) حقله الثقافة، وبالطبع فإن ذلك يعكس جوهر أزمة هذه الثقافة التي راح (الإنساني) يتعرض للتهميش فيها، وذلك فيما تقصد الثقافة، من حيث هي كذلك، إلى ترسيخ حضوره وتكريس فاعليته. وهكذا فإنه إذا كان «ابن خلدون» قد راح يبرر أولوية السياسة على الثقافة، بأن حاجة الدولة، في ابتداء أمرها إلى (القلم) تكون أدنى من حاجتها إلى السيف، فإنه يبقى أن ترتيبه للعلاقة بينهما ينطوي على تصور «السيف» يصنع أحداثًا ويخلق أوضاعًا، بينما ينشغل (القلم) بتكريسها والحفاظ عليها،[٣٣] وبالطبع فإنه ليس من سبيل إلى ذلك أفضل من التعالي بجوهر الصراع في العالم من العياني إلى المجرد.

والغريب حقًا أن خطابات المعارضة داخل هذه الثقافة لم تفلح في كسر هيمنة الخطاب السائد وتقويض سطوته، بقدر ما راحت تتماهي، غير واعية فيما يبدو مع سعيه إلى التعالي من الأنثروبولوجي إلى الثيولوجي. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الخطاب السائد لم يسلك بحياد تجاه تلك الخطابات المضادة، بل مارس عليها ضغوطًا وانزياحات كانت شديدة الفعالية، لأنها راحت تجد ما يدعمها في سياق معرفي يتضمن سيادة نمط من التفكير «النقلي» من جهة [٣٤]، وفي شرط تاريخي واجتماعي يتجاوب مع هذا النمط التفكيري من جهة أخرى [٣٥].

وهكذا راحت هذه الخطابات النقدية تعاني حصارًا جعلها تندفع –ولو على نحو غير واع– إلى تبني بعض آليات الخطاب السائد. وهنا يُشار، على سبيل المثال، إلى أنه إذا كان الاعتزال قد بنى على أولوية « العياني» على « المجرد « الأمر الذي يتجلى في أسبقية» العدل»– وهو المبحث العيني الخاص بالإنسان على « التوحيد» – وهو المبحث المجرد الخاص بالله– وكان ذلك هو مصدر جذريته في مواجهة الخطاب السائد في الثقافة، الذي انبنى، في المقابل، على أولوية المجرد على العياني أو التوحيد على العدل (وهذا بالطبع إذا كان ثمة وجود للعدل أصلاً)، فإن أمر الاعتزال لم يقف عند مجرد انسراب هذه النقيضة إليه، وبحيث راح، ومع القاضي عبد الجبار بالذات[٣٦]. ينبني حسب هذه الأولوية للتوحيد على العدل، بل إن ثمة من سيأتي بعد القاضي (وأعني تلميذه النيسابوري) مُقْصرًا كتابته على التوحيد فقط. من دون العدل، الأمر الذي يعني أن الاعتزال أخيرًا قد راح ينبني، على نحو نهائي طبقًا لآليات الخطاب النقيض. والحق أن الأمر يتجاوز الاعتزال إلى غيره من الخطابات المناوئة للخطاب السائد داخل الثقافة الإسلامية، والتي تتجلى مأساتها الحقة في كونها لم تقف فقط عند حدود

العجز عن كسر هيمنة هذا الخطاب السائد وتجاوزه بل لعلها راحت تدعمه وتدور في فلكه، حيث راحت الآليات المنتجة لهذا الخطاب السائد ونظامه تتسرب إليها فتشكلها حسب نظامه، وتخضعها لهيمنته وتوجيهه. فبدت هذه الخطابات مناوئة للخطاب السائد عند السطح، ومكرسة له في العمق[٣٧].

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التطور داخل الثقافة بأسرها قد راح يمضي في اتجاه تهميش الإنسان وسلب فعالته وذلك من حيث لم تفلح حتى الخطابات المعارضة في تقويض هذا الاتجاه، بل إنها راحت تخضع لهيمنته وتوجيهه كما سبق القول. فإنه يلزم التأكيد على أن التطور على هذا النحو، في حقل الثقافة (هذا إذا صح أنه تطور بالفعل) كان يعكس الاتجاه المتزايد نحو تهميش فعالية الإنسان ومسئوليته في مجال السياسة؛ إذ الحق أن الممارسة السياسة الإسلامية تشهد، منذ الفتنة، ابتعادًا دائمًا عن المبدأ، الذي حافظت عليه «الخلافة» ضمن حدود ما، وأعني به مبدأ مشاركة «المحكومين» في الفعل السياسي[٣٨]، وذلك في اتجاه تركيز هذا الفعل بكامله في شخص الحاكم فقط.

وإذا كانت نقطة في هذا الاتجاه السياسي تنطلق من» عثمان» الذي راح ينظر للخلافة بوصفها قميصًا قمّصه الله إياه، ولا دخل للناس في الأمر، فإن خلفاءه وورثته من الأمويين قد تبنوا هذه السياسة على نحو كامل، وإن بكيفية مراوغة تناسب دهاء معاوية مؤسس هذه السياسة[٣٩]. ولقد كان ذلك ما صار إليه أحد معارضيهم من المعتزلة الأوائل، حين اتجه بخطابه إلى «الحسن البصري» المعارض الأكبر للأمويين، شاكيًا «إن هؤلاء الملوك (يتحدث هكذا عن « ملوك» لا «خلفاء» أو أمراء المؤمنين) «يسفكون دماء المسلمين، ويأكلون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجري على قدر الله»، فكشف بذلك عن جوهر سياستهم التي دارت حول نفي القدرة والفعالية عن الإنسان (محكومًا)، ونفي المسئولية عنه(حاكمًا). ولهذا فإنه لن يكون غريبًا أن يمضي أحد معارضيهم من المعتزلة المتأخرين هذه المرة، إلى أن « الجبر عقيدة أموية» [٤٠]. وهنا يلزم التأكيد على حقيقة أنه رغم كون النص يخايل بأن الجبر المقصود هو الجبر الديني، فإن أحداث التاريخ وشواهده، لتكشف على نحو لا خفاء فيه – عن أنه كان، في العمق، جبرًا سياسيًا، وذلك من حيث راح يوفر الأساس الأيديولوجي لسلطة تسعى إلى تغييب الحضور الإنساني بالكلية، لا في مواجهة الله حسب مخايلة «الجبر الديني»، بل في مواجهة الحكم الذين لم يجدوا ما هو أفضل من (الله) يخفون وراءه جملة ممارساتهم الباطشة واللاإنسانية.

وإذ الأمر هنا، يتعلق بالسياسة التاريخية كما مورست بالفعل، وليس بالسياسة النظرية كما كُتب عنها، فإنه يبدو أن الأمر في السياسة النظرية قد مضى، رغم طابعها المثالي والوعظي، في اتجاه تبرير ضروب من السلطة تستمد أساسها من مجرد الغلبة أو الشوكة، وليس من رضاء المحكومين وإرادتهم الحرة، وهكذا فإن الأمر في السياسة لم يتطور أبدًا إلى الأفضل،

بل لعله راح ينحدر إلى الأسوأ، ليس في مجال الممارسة فقط، بل في حقل الخطاب أيضًا. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن المعارضين في حقل السياسة لم يكونوا أفضل حالاً من الناقدين في خطاب الثقافة، وذلك من حيث لم يقفوا فقط عند حدود العجز عن طرح ما يتجاوز السياسة القائمة، بل ولأنهم راحوا كذلك يكرسون تلك السياسة حين مضوا يمارسون حسب قواعد نظامها.

وهنا يُشار، على سبيل المثال كذلك، إلى أنه إذا كان قد بدا للشيعة، أن خلافة الإمام عليّ، وآل البيت عمومًا، غير مرغوبة أو مستحبة من البشر، فإنهم قد انتهوا من ذلك إلى أن (إرادة الأرض) تعارض خلافة لم يشكوا لحظة واحدة في أنها المؤهلة وحدها لتحقيق (إرادة السماء)، ولهذا فإنهم قد انشغلوا بالبحث عن إرادة أعلى تستند إليها الإمامة مطلقًا. حتى لقد مضوا إلى أنه «ليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هاديًا ومرشدًا لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعدادًا لتحمل أعباء (الإمامة) العامة، وهداية البشر قاطبة، يجب ألا يُعرف إلا بتعريف الله ولا يُعين إلا بتعيينه... فالإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى»[٤١]. هكذا صارت الإمامة شأنًا من شئون السماء التي لا دخل للبشر فيها مطلقًا.

ولو أن الظرف التاريخي كان يسمح للشيعة بأكثر من ذلك، لأدركوا أن ما بلغوه لم يكن حلاً يتجاوز مأزق السياسة القائمة، بقدر ما كان يمثل تحولاً من نمط سياسي ينبني على هيمنة «أرستقراطية» ذات مضمون (قبَلي)، إلى آخر ينبني على سيادة» ارستقراطية» ذات مضمون (ديني). وإذا انحصرت الارستقراطية الأولى في الأجنحة المتميزة اجتماعياً واقتصاديًا من قريش، فإن الأخرى قد انحصرت في جناحها المتميز دينيًا، وأعني آل البيت خاصة. وهكذا قدم الشيعة تجاوزًا مقلوبًا لمأزق ما كان ليتسنى تجاوزه إلا عبر المزيد من (الأنسنة) والتسييس الديمقراطي، وليس الأرستقراطي. لقد كان، إذن، تحولاً، وليس تجاوزًا. إذ التجاوز الحق كان يمكن أن يتحقق، لا باستعارة مضمون مغاير للنمط السياسي السائد نفسه، بل بتفجير هذا النمط شكلاً ومضمونًا، والبحث عن شكل ومضمون جديدين، لعله كان يمكن بلوغهما لو تأمل الذهن المغزى الحق لتولي ابن أبي طالب للخلافة، الذي تحقق بإرادة حرة ذات مضمون اجتماعي لافت، حيث مارسها أولئك الذين أسمَّاهم معاوية (الأوباش والحمقى والغوغاء).

وعلى الرغم من أن هذا التحول قد أمد النسق الشيعي بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة، وذلك من حيث أحال الموت في سبيل الإمامة إلى ضرب من الاستشهاد لأجلها، فإنه راح يمثل مأزقًا للنسق ذاته أيضًا، وذلك من حيث آل، في خطاب الثقافة، إلى نفي فعالية الإنسان وتهميشه على نحو يكاد أن يكون تامًا، حيث انتهى إلى تصور التاريخ فضاء (انتظارًا لعودة الإمام الذي غاب –أعني المهدي– ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا وظلمًا. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لا يتحققان، حسب هذه الفكرة المهدوية، كنتاج لفعالية الإنسان

(وعيًا وممارسةً) في مواجهة عالمه وبفضله، وهي مواجهة يضع فيها العالم عقباته المتنوعة أمام الإنسان الذي يتجاوزها، بالطبع، عبر المزيد من الوعي والعقل الخلاق، محققًا عبر هذا التجاوز تاريخًا ينتسب إليه حقًا، بل يتحققان (أي التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدي المخلص، وبدون أي جهد من الإنسان الذي لا حضور له ضمن هذا السياق (فعالاً). بل الحضور له (منتظرًا) فقط أن يتحقق وعد الله و(شاهدًا) على تحققه. وهكذا آل الأمر إلى غياب الإنسان في نسق لم يكن ليحقق أهدافه، في مواجهة خصومه،إلا من خلال حضوره وفعله، وتلك مفارقته التي أدركها البعض وراح يسعى إلى تجاوزها، وهنا يُشار إلى جهود على شريعتي وغيره من مفكري التشيع المعاصر.

وإذن فقد بدا أن الخطاب الواحد الذي ساد في كل من السياسة والثقافة، وراح ينسرب إلى الخطابات المناوئة فيعيقها عن زحزحته ويخضعها لهيمنته، كان هو قدر التجربة التاريخية للإسلام، ولسوء الحظ فإن الثقافة لم تكتف فقط بأن تعكس ما جرى في مجال السياسة من تهميش للإنسان وتغييب له، بل إنها راحت تستره وتغطي عليه بالزخارف والإكسسوارات ذات الطابع المثالي، وعلى نحو يدعمه بما يطيل أمد بقائه، حتى لقد استحالت هي نفسها، إلى جذر وأساس يستمد منه هذا الوضع النافي للإنسان أسباب وجوده، الأمر الذي يعني أنها قد استحالت إلى بنية متعالية بعد أن استقلت عن الواقع الشارط لها، وراحت تمارس فعلها في الواقع بعد ذلك على نحو متعالٍ وغير مشروط. وليس من شك في أن هذا الفعل في الواقع على هذا النحو المتعالي وغير المشروط، لا بد أن يؤول، حتمًا، إلى واقع يعيد إنتاج نفسه، لأنه ما لم يحقق الذهن الامتلاك النقدي والواعي لهذه الثقافة، فإنه لن يفعل إلا أن يعيد إنتاجها أبدًا، الأمر الذي يعني أنها – والواقع أيضًا– لا يمكن أن يكونا موضوعًا لأي تطور أو تجاوز. ومن هنا ضرورة التحليل النقدي لخطاب هذه الثقافة، توطئة لامتلاك الوعي بها، والذي يعد الشرط اللازم لكل سعي نحو خلخلة جذور الاستبداد وغياب الإنسان في بناء كل من الواقع والوعي الراهن، وذلك «لأن الواقع –علّى قول جادامر– ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكن هو اتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى (ويمتلكه)، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه»[٤٢]، بل إنها تصبح أصلاً لإعادة إنتاجه هو نفسه.

(٤)

انطلاقا من أنه يمكن التمييز ضمن أي ثقافة بين (المجال) الذي تتحقق فيه علومًا وفنونًا وممارسات من جهود، وبين النظام الذي يفسر كل ما يتحقق في مجالها وتنظمه من جهة أخرى، فإن نقطة البدء في أي تحليل لثقافة ما لا بد أن تنطلق من ضرورة الوعي بحدود هذه الثقافة وحقول تحققها، وكذا بالنظام البنيوي القار فيما وراء هذه الحقول (المعرفية) يمنحها المعقولية والقابلية للتفسير. وإذا كان تحليلاً منتجًا للثقافة لا بد بالطبع أن يتجاوز مجرد الوقوف

عند (مجالها) إلى التماس (نظامها)، فإنه يمكن المصير إلى أنه إذا كانت الثقافة الإسلامية تنطوي على حشد كبير من الحقول المعرفية أو العلوم التي راحت تتشكل من خلالها، كعلوم الدين واللغة والأدب، والعلوم العقلية والإنسانية، بل وحتى ضروب الممارسة الفنية والتقنية، فإن تحليلها المنتج لا بد أن يتجاوز مجرد الرصد الخارجي لحقولها المتعددة، (الذي يقف عند مجرد الوصف الجامد لموضوعاتها والتاريخ لها كوحدات معزولة)، إلى اكتشاف نظام علاقاتها الباطن، ورصد بنيتها العميقة.

وهنا فإن وعيًا بهذا النظام الباطن لا يمكن التماسه أبدًا إلا ابتداء من تحليل هذه الحقول نفسها، تحليلاً لا يحصر نفسه ضمن الحدود الجزئية لكل واحد من هذه الحقول، بل ينفتح من خلالها على ما يشملها ويتعداها في آن معًا. فرغم أنه لا يمكن بلوغ البنية العميقة لنظام ثقافة ما، إلا من خلال التحليل المعرفي لأحد النصوص الجزئية التي تنتمي إلى هذه الثقافة، فإن هذا النظام يتجاوز، لا شك، إطار هذا النص الجزئي إلى ما يشمله مع غيره من نصوص، ليس فقط داخل حقله المعرفي الخاص (كالحديث أو التاريخ أو التفسير مثلاً)، بل وضمن سائر الحقول المعرفية داخل الثقافة نفسها، الأمر الذي يعني أن نظام الثقافة إنما يشمل النص الجزئي ويتعداه في آن معًا. وهكذا فإنه إذا كان نصٌ ما (كصحيح البخاري مثلاً) ينتمي إلى حقل معرفي جزئي هو (الحديث)، فإن نظام الثقافة يطويهما معًا في جوفه ويتجاوزهما أيضًا إلى الانطواء على غيرهما من النصوص والحقول.

ورغم أنه يبدو، هكذا، أنه لا يمكن التماس النظام الكلي للثقافة إلا ابتداءً من حقولها الجزئية، فإن ذلك لا يعني أبدًا أولوية هذه الحقول (الجزئية) على النظام (الكلي). إذ الحق أن الثقافة تحقق هذه الحقول المعرفية في جزئيتها، بالقدر نفسه الذي تحقق به هذه الحقول الثقافة في كليتهما، حيث الثقافة لا يوعي بها بوصفها نظامًا كلياً إلا عبر هذه الحقول، تمامًا كما أن هذه الحقول لا تكتسب المعقولية والقابلية للتفسير إلا عبر انتمائها إلى نظام كلي ينفي عنها جزئيتها المضادة للعلم. وهكذا فإن الجدلية، وليست القبْلية Priorism، هي مضمونة العلاقة بين الثقافة وسائر حقولها ونصوصها.

وإذا كانت جميع الحقول المعرفية التي تنتمي إلى نظام ثقافة ما تتضافر جميعًا وبكيفيات متباينة في صوغ بنية هذا النظام والتعبير عنه، فإنها تتباين فيما بينها في درجة انكشافها وتجليها عن هذا النظام، ونظام إنتاج المعرفة المتداولة في محيط كل منها؛[٤٢] وبما يعني أن حقلاً معرفيًا يكون أكثر قدرة من غيره على التعبير الأجلي والصياغة الأكمل لهذا النظام، ولعل ذلك يرتبط، في التحليل الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذه الحقول. إذ ثمة من هذه الحقول المعرفية ما يكون، ابتداءً من الطبيعة الخاصة لموضوعه، أكثر مقاربة للتنظير والتجريد، في مقابل غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاصة ارتباطًا بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقتامة تشوش على الحضور الجلي للنظام البنيوي.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن النظام البنيوي لثقافة ما، إنما يتبدى من غير تشويش في أكثر حقول هذه الثقافة مقاربة للتنظير والتجريد، فإن ذلك يعني أن « الفلسفة» هي مجال التجلي الأظهر لأنظمة الثقافة، إذ يعكس الطابع النظري المجرد للنشاط الفلسفي، من جهة، درجة من الشفافية لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر، ومن هنا قدرة الفلسفة، على التكشف، أكثر من غيرها، عن نظام الثقافة التي تنتمي إليها. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان نظام الثقافة ينطوي على جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفعالة في محيطها، والقائمة فيما وراء كل ما تنتجه من علوم ومعارف، فإن «الفلسفة» بما هي الحقل الذي يجعل من نظام التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو موضوع علم النفس) موضوعًا له، ساعيًا إلى التماس قواعده الباطنة وشروطه المؤسسية ستكون هي الحقل الأقدر من غيره على إجلاء هذا النظام بلا تشويش. وأخيرًا فإنه إذا كان النظام في الثقافة هو كذلك، لأنه «كلي»، فإن ذلك مما يجعل قرابته مع الفلسفة أقوى، وذلك من حيث لا تعرف الفلسفة لنفسها موضوعًا إلا « الكلي»، وليس الجزئي بكل ما ينطوي عليه من قصور ومحدودية.

وإذا كان التنظير الذي عرفته الثقافة الإسلامية قد ارتبط، حال تبلوره، بالدين على نحو جوهري، فإن ذلك يعني أن التماس نظام هذه الثقافة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الحقل الأكثر مقاربة، لا لمجرد التنظير والتجريد فقط، بل وللمضمون الديني أيضًا. ولعله يكون حقل « علم الكلام» الذي قضى البعض -تأكيدًا لطابعه التنظيري- إلى أنه يمثل «الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين»، فيما صار كثيرون تأكيدًا لمضمونه الديني إلى حد اعتباره علم «أصول الدين « أو» التوحيد» أو «الذات والصفات» أو «العقائد» وليس من شك في أن هذا العلم كان لا بد أن ينطوي انطلاقًا من كونه الأكثر تنظيرًا والأكثر انشغالاً بالمضمون الديني على التشكل الأكمل والتعبير الأجلى عن نظام بنية الثقافة الإسلامية، ولذلك فإنه العلم الأكثر مركزية فيها... تلك المركزية التي راحت تتجلى في اعتبار الانتماء في العلم، ليس مجرد محدد للانتماء في العقيدة أو الدين فقط، بل محددًا للانتماء (أو عدمه) إلى الثقافة بأسرها،[٤٣] وكذا فيما انتهت إليه حقول معرفية شتى داخل الثقافة من السعي إلى هذا العلم تستعير مفاهيمه، وحتى مقولاته، كأسانيد نظرية وإطارات مرجعية تعالج من خلالها بعض مشكلاتها وقضاياها الخاصة. بل إن مركزية العلم قد راحت تتجاوز مجرد ذلك، إلى أن إنجازات معرفية مهمة قد تبلورت خارج حدوده الخاصة، ابتداءً من الانشغال بقضاياه المركزية[٤٤]. أيضًا تنبثق المركزية من حقيقة أن آليات وطرائق إنتاج المعرفة المتداولة ضمن نظام الثقافة الإسلامية قد راحت تجد، ضمن هذا العلم لا سواه، تسويغها النظري الكامل الذي كان لابد أن يرتفع بها من مجرد «ممارسة جزئية» تفتقر إلى ما يؤسسها معرفيًا، وترتبط فقط بظروف لحظة ما وشروطها، إلى مستوى «الآلية» التي تجد ما يؤسسها في بنية معرفية أشمل. ولهذا فإنه إذا كان الاشتغال بها في علوم أخرى أثناء التدوين، فإن الاشتغال بها في العقائد قد ارتفع بها،

بالطبع، من فقر الممارسة التي يعوزها التأسيس إلى إغنائها بالتأسيس المعرفي الشامل[٤٥]. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن «منهج الرواية وصحة السند»، الذي سبق الإلماح إلى كونه «الآلية» التي انبنت أثناء التدوين بحسبها علوم التفسير والحديث واللغة والأدب، قد ظل مجرد ممارسة تفتقر لأي تسويغ نظري، إلى أن ارتفعت به نظرية «الجوهر الفرد» ذات الحضور المركزي في النسق الأشعري، من هذا المستوى الفقير إلى مستوى «الآلية» التي تأسست فيزيقيًا وأنطولوجيًا. وهكذا فإن الأمر في العلم لم يكن يتعلق إذن بمجرد صياغة «قواعد العقائد»، بل والأهم بصياغة «قواعد التفكير» وآلياته التي اشتغلت بها الثقافة بأسرها. ولعل ذلك يكشف عن أن سعيًا نحو تحليل الثقافة الإسلامية توطئة لاكتشاف نظامها لا بد أن يتخذ نقطة بدئه من هذا العلم المركزي. بل إنه يمكن القول انطلاقًا من أن ضربًا من القطيعة مع الثقافة التراثية عبر استيعابها وتجاوزها، لم يتحقق بعد، أن الأمر فيما يتعلق باتخاذ العلم نقطة بدء في التحليل، يتجاوز إطار الثقافة التراثية إلى الثقافة الحداثية أيضًا[٤٦].

واللافت أن رصدًا للسياق التاريخي الذي تشكل فيه هذا العلم المركزي – والذي يعد، في العمق، سياقًا لتشكل نظام الثقافة ذاتها، ليتكشف عن ضروب من الاجتهاد والتعدد سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحًا أمام هيمنة لا هوادة فيها لواحد منها فقط. وبالطبع فإن ذلك لم يكن أبدًا نتاجًا لتميزه الخاص وتفوقه المبدئي، بقدر ما كان اعتمادًا على قوة خارجية، أو سلطة سياسية استمدت منه بالذات المشروعية والتبرير، فراحت ترد له المقابل دعمًا وتكريسًا لهيمنته وسيادته التي لم تكن، عندئذ، إلا مجرد هيمنتها الخاصة[٤٧]. وهكذا فإن ما ينطوي عليه العلم من طابع استبعادي وإقصائي، هو مجرد وجه لنفس الطابع يقوم في عالم الممارسة. وانطلاقًا من أن جميع عناصر العلم ومباحثه الجزئية لا بد أن تتضافر في تكريس هذا الطابع الاستبعادي وتأكيده، فإنه يمكن الاكتفاء، بالطبع، بتحليل واحد فقط من هذه العناصر؛ حتى ولو كان مجرد «التعريف» الذي يقدمه العلم لنفسه، أو يقدمه، بالأحرى، النسق المهيمن داخل العلم.

«علم الكلام... يتضمن الحجاج (أو الدفاع) عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[٤٨].

هكذا راح النسق المهيمن داخل العلم يطرح على لسان أحد كبار منتجيه تعريفًا للعلم لاشك في جدارته. والحق أن جدارة هذا التعريف الذي ينطوي على التبلور النهائي للتصور الأشعري للعلم، لا تتأتي فقط من كونه يصدر عن أشعري متأخر(هو ابن خلدون)، بل والأهم لأنه يصدر عن أهم مؤرخ للعلوم الإسلامية إلى عصره، وإذن فإنها الجدارة المزدوجة معرفيًا وعقائديًا.

وإذا كان أهم ما يلاحظ على هذا التعريف، لأول وهلة، أنه يتكشف عن مجرد السعي إلى تقديم العلم على نحو عقائدي خالص، فإن الوقوف عند بعض التساؤلات التي يثيرها –وهي كثيرة– لتتكفل بالكشف عن مضمون مغاير بالكلية.

ولعل أول وأهم ما يثار من تساؤل يتعلق بالخصم الذي يدافع العلم عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية في مواجهته. فإذ يخايل التعريف بأن هذا الدفاع قد تبلور في مواجهة الخارجين على العقائد، سواء من أهل الديانات الأخرى أو الذين ينكرون الأديان على العموم؛ الأمر الذي يعني أن العلم قد تبلور أساسًا من الانشغال بالخصومة مع «الآخر» غير المسلم، فإنه يبدو على العكس أن نقطة البدء في تبلور العلم هي صراعات الداخل وخصوماته. حيث الصراع على الإمامة، وما ارتبط به من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها كان أول وأهم ما اصطرعت حوله الفرق، وراحت تبلور العلم ابتداء من التفكير فيه. ولهذا فإن العلم لم ينشأ حسبما يخايل التعريف مدافعًا عن عقائد الإسلام في مواجهة الخارجين عليه، بل نشأ، بالأحرى، من خلافات الفرق التي اشتغلت صراعًا في العالم ثم تنظيرًا في العقائد.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الأمر في حاجة إلى نوع من التحليل التاريخي لرصد السياقات السياسية التي تبلور فيها العلم، فإن ذلك ما يمكن إنجازه لا من خارج العلم بل من العلم ذاته؛ وأعني من مجرد رصد التباين بين نوعين من المصنفات داخل العلم، أولهما وهو الأسبق ظهورًا تختص بالتاريخ للفرق، والآخر ذو الظهور المتأخر تختص بوضع نظام العقائد. وتتجلى دلالة هذا التباين في الكشف عن حقيقة أن العلم قد تبلور أولاً كنوع من التاريخ (السياسي والديني) للفرق، ثم راح يكتسي طابعًا نظريًا مجردًا، أصبح معه علمًا خالصًا للعقائد، وبالأخرى لعقائد الفريق الذي ساد وهيمن. ولعل هذه البداية للعلم « تاريخًا للفرق» التي تشكلت أساسًا من الانشغال بقضية الإمامة (أو السياسة) تقطع بأن السياسة، لا الإمامة، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم من الانشغال به، مدافعًا عن موقف في مواجهة آخر ومنحازًا لفريق ضد آخر من الفرق المتناحرة داخل الإسلام ذاته، ثم راح؛ أي العلم، يكتسي طابعًا نظريًا استحالت معه الإمامة، وهي جذره العيني الأول إلى مجرد هامش تافه يسعى العلم لتغييبه، ليحيل نفسه إلى بنية عقائدية مقدسة ينبغي تلقيها بالتسليم والخضوع، دون أي مساءلة أو نقد. ولعل هذا السعي إلى تجنب المساءلة والنقد هو المسئول عن تقديم العلم لنفسه على نحو عقائدي خالص. فإذ يتخذ العلم من عقائد الإيمان موضوعًا له، يثبته ويدافع عنه، فإنما ليوهم بأن نقده إنما يمثل نقدًا لموضوعه (وهو العقائد). وإذ يتعذر طبعًا نقد هذا الموضوع، نظرًا لحساسيته الخاصة، فإن ذلك يحيل إلى استحالة نقد العلم نفسه، انطلاقًا من استحالة نقد موضوعه الذي يتوحد معه. وهكذا يقدم العلم نفسه ومنذ البدء باعتباره غير قابل لأي نقد أو مساءلة.

والعجيب أنه إذا كان هذا الجزء من التعريف قد انطوى على السعي إلى خفاء ما يتضمنه العلم من الانحياز لفريق من المسلمين ضد آخر (وبما يعنيه ذلك من السكوت عن الأصل السياسي للعلم)، خلف الشعار النبيل الخاص بالدفاع عن العقائد على العموم، فإن الجزء الثاني من التعريف قد صار إلى كشف هذا السكوت عنه وفضحه؛ لأن ما صار إليه التعريف في هذا الجزء من أن العلم يتضمن أيضًا: «الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، لا يكتفي فقط بتحديد الفريق الذي ينحاز له العلم (وهو أهل السنة والسلف)، بل ويضع اعتقادات هذا الفريق كمعيار يعد المخالف له «مبتدعًا ومنحرفًا»، فاستبدل «الانحراف» بالمغايرة والاختلاف، و«الابتداع» بالرأي والاجتهاد. ولعله كان يمكن لولا الانحياز المسبق كتابة هذا الجزء من التعريف بلغة محايدة تشير إلى «الرد على مجرد المخالفين (وليس المبتدعة المنحرفين) لاعتقاد أهل السنة. لكن النص آثر استخدام لغة مسكونة بحكم قيمة سلبي على نحو مطلق، حيث لا تكتفي بالإشارة إلى مجرد «الانحراف» بما ينطوي عليه من دلالة أخلاقية سلبية، بل وإلى «الابتداع» بما ينطوي عليه من الضلالة المفضية إلى سوء المصير. . . وذلك بالطبع توطئة لنفي المخالف وإقصائه، لا في هذا العلم فقط، بل وفي العالم الآخر أيضًا.

وبالطبع فإن هذه اللغة المسكونة بالانحياز لابد أن تسرب انحيازها إلى القارئ الذي يصبح، ابتداءً من هذا الانحياز المسبق الذي تسرب إليه، غير قادر على إنتاج معرفة حقة بموضوع العلم، سواء ما يتعلق منه بالنتاج الفكري لجميع المخالفين لأهل السنة والأشاعرة (أو الفريق السائد)، أو حتى ما يتعلق بالنتاج الفكري لهذا الفريق نفسه؛ وذلك من حيث تسرب هذه اللغة إلى القارئ حكم قيمة مسبق، يكون بالطبع إيجابيًا في حال الفريق السائد، وسلبيًا في حال خصومه. وليس من شك في أن هذه الأحكام المسبقة، سواء بالسلب أو بالإيجاب، إنما تحول دون إنتاج القارئ لأي معرفة حقة بموضوعه.

وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن التعريف في جزئيه ينطوي على نزعتين تتضافران معًا في تغييب الإنسان والتنكر له؛ تتمثل (أولاهما) في تلك النزعة الاستبعادية الصارمة، التي تتجلى في نزوع الفريق أو النسق المهيمن داخل العلم على أن يضع نفسه في هوية واحدة مع الدين الحق، وبحيث يصبح الاختلاف معه، لا اجتهادًا يكشف عن ثراء كل من الواقع والنص وتعدد المكنات داخلهما، بل ضربًا من الانحراف عن الدين الحق ونوعًا من الابتداع فيه. وهكذا فإن النسق الأشعري قد راح مع البغدادي، يلح تكريسًا لهيمنته [٤٩]، على أن يتماهي مع «الدين القويم والصراط المستقيم» مميزًا نفسه عن الأنساق المناوئة التي لا تعبر إلا عن «الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة[٥٠] فهو نسق القوامة والاستقامة في مقابل الهوى والضلالة، نسق الفرقة الناجية في مقابل الأخريات الهالكة، نسق الجماعة وأهل السنة، في مقابل أهل الفرقة والبدعة. وهكذا يتوازى النسقان، ولا يلتقيان، في سلسلة من الثنائيات

المتضادة التي تؤول دومًا إلى استبقاء واحد منها فقط، ونفي وإقصاء ما عداه؛ إذ كيف لخطاب الرأي والهوى أن يوحد وهناك القوامة والاستقامة ؟ إن مآله لا ريب هو النفي من حقل الملة والأمة معًا، بل إن النفي والإقصاء يلحقانه أيضًا خارج العالم، حيث لا شيء هناك إلا المصير «إلى الهاوية والنار الحامية». . . وهكذا فإن الإقصاء في العالم يتبعه الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المهيمن هنا لا يكتفي بضمان النعيم لحامليه في الدارين، بل ويصر على النبذ الكامل لمخالفيه فيهما أيضًا.

وأما ثانية النزعتين، فإنها تتعلق بذلك النزوع إلى تغييب السياسة من بناء العلم، رغم الدور المركزي الذي لعبته في تبلوره. وإذا كان هذا التغييب للسياسة قد تبدي كجزء من سعي النسق الأشعري الذي تماهي مع العلم إلى تحويل نفسه لبنية مقدسة لا ارتباط لها بالتاريخ، فإن ثمة دلالة أخرى لهذا التغييب تتأتى من التأكيد على الغياب الأعمق للإنسان؛ حيث السياسة هي ـ في الجوهر، بلورة لفعالية الإنسان في العالم سواء كان حاكمًا أو محكومًا. وهنا فإن ما أشار «الغزالي» إلى اعتباره وظائف «اعتقد جميع السلف وجوبها على العوام»، والتي تتصاعد من التقديس والتصديق إلى الاعتراف بالعجز وعدم السؤال، ثم إلى الإمساك والكف، وحتى التسليم، أخيرًا، لأهل المعرفة والعلم [٥١]؛ الذين كان ينبغي أن يستحيلوا ابتداءً من ذلك كله إلى مركز للسيادة العليا التي لا تكتفي فقط بإنتاج الشروط التي تؤسس لاستبداد السلطة الحاكمة، بل وتعمل على تأييد هذه الشروط، وهو الأهم؛ حيث تكتشف هذه الوظائف، على نحو نموذجي، عن مجمل آليات الإلجام والكف والإسكات التي سادت محيط الثقافة، مكرسة لضرب من التسلط والاستبداد المعرفي هو في العمق أحد أهم أقنعة الاستبداد السياسي. ولعل ذلك ما يؤكده أن الثقافة، من خلال النسق المهيمن فيها، قد مضت مع الغزالي تقرن الخروج على أي واحدة من هذه الوظائف بضرورة زجر العوام والتنكيل بهم، تنكيلاً يتصاعد بدوره من مجرد الضرب بالدرة إلى التلويح بالسيف والسنان. [٥٢] وهكذا فرغم أن الثقافة كانت هي المجال الذي تبلورت فيه هذه الآليات وتشكلت، فإنه يبقى أن السياسة كانت في العمق هي الحقل الخفي والمسكوت عنه، الذي يراد من هذه الآليات أن تفعل فيه وتبنيه.

ولهذا فرغم أن النسق قد راح يخايل بأن هذا التغييب للإنسان وقمعه، إنما يرتبط بالقصد إلى إفساح المجال أمام فعالية الله المطلقة، فإن ما ينطوي عليه من إحاطة وضع الله ذاته بالخطر بسبب هذا التغييب للإنسان [٥٣]، إنما يكشف عن قصد آخر يقوم من وراء هذا التغييب. والملاحظ أن النسق نفسه ومن خلال فلتات لسانه قد مضى يفضح هذا القصر الذي يسكت عنه ويلح على إخفائه؛ والذي لم يكن، للأسف، إلا السعي إلى إطلاق القدرة للسلاطين والحكام المستبدين الذين لا يمكن أبدًا أن يجدوا ما هو أفضل من الله يتلاشى الإنسان تحت وطأته؛ إفساحًا، في الظاهر، لمطلق قدرته. وإنتاجًا، في الباطن، لمجمل الشروط التي تجعل استبدادهم، لا مجرد شيء ممكن فحسب بل أمرًا واجب الوجود وكلي الحضور.

والحق أن هذه التغطية بالله على الاستبداد، إنما تجد ما يدعمها على نحو كامل، فيما يقيمه النسق مع الغزالي أيضًا من رفع للفارق بين الله والسلطان، وإلى حد تكريس ضرب من التماهي الخفي بينهما، حيث «الحضرة الإلهية لا تفهم على قوله إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية»[٥٤]، وإذا كان يبدو، هكذا، أن الغزالي قد أباح لنفسه استخدام منطق التماثل بين ما هو إنساني (الحضرة السلطانية)، وما هو إلهي (الحضرة الإلهية)، فإنه لا يبيح أبدًا استخدام هذا التماثل حين يتعلق الأمر بالعلاقة بين العوام وغيرهم من أهل المعرفة والعلم، رغم أن الجميع ينتمون لعالم إنساني واحد، ويلح في المقابل على تكريس ضرب من التفاوت الصارم الذي «لا ينبغي (معه العامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع العجائز يلزم منه أن يخلو عنه خزائن الملوك. فقد خلق الناس أشتاتًا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر، فانظر إلى تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولونًا وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى، وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية»[٥٥]. وهكذا فإنه لا يتورع الغزالي عن تكريس التماثل بين الله والسلطان من جهة، فإنه يلح من جهة أخرى على تكريس التفاوت بين العوام وغيرهم من منتجي المعرفة ومالكيها؛ الذين يضيفون بهذا الامتلاك للثقافة، رأسمالاً رمزيًا يتواطأ مع الرأسمال الوقعي الذي يحوزونه أصلاً، وهو التواطؤ الذي كشف عنه الغزالي، دون قصد، حيث مضى يرفع الفارق بين خزائن الراسخين في العلم التي تغص بالمعارف والأسرار، وبين خزائن الملوك التي لا تعمر إلا بالنفائس والأموال. والحق أن كلاً من «التماثل» و«التفاوت» ليسا هنا مجرد مقولتين معرفيتين تلعبان دورًا في بناء النص، بل مقولتين سياسيتين تلعبان دورًا في بناء الواقع السياسي. إذ في حين يضع التماثل مع الله، السلطان فوق أي نقد أو مساءلة، فإن التفاوت يجعل العامي «معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية»؛ الأمر الذي يجعله مستوجبًا للزجر والتنكيل على الدوام.

وإذا كان يبدو هكذا –أن « التعريف» يتكشف، في قسميه، عن القصد إلى تغييب الإنسان وقمعه، فإن هذا القصد قد راح يتحقق بالفعل داخل النسق، عبر الإلغاء الكامل لقدرة الإنسان على الفعل والمعرفة والتقييم، بل وحتى مجرد الكينونة والوجود. وهكذا فإنه إذا كان ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو محال[٥٦]، فإن هذا النفي لقدرة الإنسان على الفعل، كان لا بد أن يؤول على صعيد الأخلاق إلى «المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو بحسنه»[٥٧]، وإلى التأكيد إلى استحالة أي «معرفة» ضمن حدود إنسانية على الإطلاق، حتى أن العلم يأمر من قبل « تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة»، لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، قد صار «غير منال ولا مدرك من جهة العقول، وأن الناس محتاجون في علم ذلك إلى سمع وتوقيف»[٥٨]. وحتى فيما يتعلق بقضايا

يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل عن نشاط الإنسان وفعاليته في التاريخ مثل قضية الأسعار مثلاً، فإن القطع كان حاسمًا بأن « السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه»[٥٩]، وأن السعر غلاءً أو رخصًا يكون من «قبل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه، ويوفر الدواعي على احتكاره»[٦٠]. وحتى فيما يتعلق بمجرد الوجود المادي للإنسان، فإنه قد أصبح ابتداءً من انحلاله إلى جواهر وأعراض لا تنطوي على ما تتقوم به ذاتيًا عرضة للتصدع والتفتت والانهيار، وذلك من حيث يفتقر إلى أي مقوم داخلي أو باطني لوجوده ووحدته، ويبقى تقومه مستفادًا من الخارج فقط؛ وأعني من قدرة الله المطلقة التي تتجلى والحال كذلك في الإبقاء على وحدة الجسم ووجوده [٦١].

والحق أن هذه الأنطولوجيا التي تنبني على شمول الإرادة وكلية القدرة، وليس إطراء القانون، هي قناع في العمق لواقع سياسي واجتماعي ينبني بدوره على شمول الإرادة وكلية القدرة؛ وأعني إرادة « المستبد» وقدرته التي تصبح آنئذ بديلاً لأي قانون ينتظم ممارسته في العالم.

وهكذا يؤول الأمر إلى تجريد الإنسان من جميع ملكاته وممكناته، ليبقى المتسلط وحده خير من يعرف وأصلح من يقرر. وأفعل من يوجد. ولسوء الحظ فإن رؤانا للعالم قد تشكلت وتبلور مخيالنا السياسي والاجتماعي ضمن هذا السياق؛ وعلى النحو الذي جعل منا كيانات نموذجية بإزاء أي نظام متسلط، لأنها لا تكتفي بقبول التسلط مفروضًا عليها فقط، بل إنها تستدعيه وتصنعه حين لا تجده. وهنا يجدر التنويه باستحالة الحديث عن أي حقوق للإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فعاليته في وعينا، لا على نحو غير شعور به فحسب، بل والأهم على نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية وعينا ذاته وتفسيرها. إذ يقتضي الأمر، أولاً، تحررًا من هيمنة مثل هذا الخطاب، وذلك بتفكيكه وزحزحته وكسر طوق قداسته برده إلى التاريخ الذي أنتجه، والأيديولوجيا التي وجهته.

ولقد دام هذا الخطاب «التراثي» ينتج التسلط ويغذيه إلى أن جاء وريثه «الحداثي» فاضطلع بإنتاج المزيد من الآليات التي تطيل أمد بقائه. والحق أن ترتيبًا معكوسًا بين البنية المعرفية وسياقها الأيديولوجي هو ما يؤسس لإنتاج التسلط في الخطاب العربي المعاصر؛ وبمعنى أنه إذا كان إنتاج التسلط يرتبط في الخطاب التراثي بتحويل النسق المهيمن فيه لنفسه إلى بنية معرفية خالصة تتنكر للتاريخ وتتسامى على الأيدولوجيا، فتحوز عبر هذا التنكر والتسامي، كل سمات الإطلاق والقداسة، وبالشكل الذي تتمكن معه من التماهي مع الحق الخالص وإقصاء كل ضروب الاجتهاد الأخرى التي تقترن بالانحراف والابتداع، فإن إنتاجه (أي التسلط) في وريثه «الحداثي» يرتبط، في المقابل، بوضعه لنفسه كفضاء تتناثر فيه رؤى أيديولوجية عديدة عن التقدم والنهضة تتفق، بدورها في الجهل والتنكر للسياق الابستمولوجي الذي أنتجها.

وهكذا ينتج الخطاب التسلط؛ مرة بأن يضع نفسه كإبستمولوجيا تتنكر للأيديولوجيا المنتجة له، ومرة أخرى بأن يضع نفسه كأيديولوجيا تتنكر للإبستمولوجيا المنتجة لها.

فقد أظهر الخطاب العربي المعاصر وهو خطاب الأيديولوجيا بامتياز، تناطحًا بين منظومات أيديولوجية شتى رأت كل منها في نفسها المخرج الأوحد للواقع من أزمة جموده، وتخلفه، لكنها جميعًا -والوضع الراهن خير شاهد- أخفقت في تجاوز هذه الأزمة، لأنها جاءت مفروضة على الواقع من خارجه ودون أن تكون نتاجًا لتطور وتراكم يلحقان بنيته الداخلية. وهذا الفرض على الواقع من خارجه يعني أننا مع كل تيارات الخطاب بإزاء حل لأزمة مستعارة وفقط يأتي التباين بين تيار وآخر داخل الخطاب من تباين مصدر الاستعارة؛ وأعني أنه إذا كان الإسلامي يستعير تجربة أسلافه العظام، فإن الليبرالي ينقل عن روح القانون وتراث الليبرالية والأوروبية، وأما الماركسي فإنه لا يتميز عن سابقيه إلا باستعارته لنص مغاير.

وهكذا الجميع مريدو طريقة واحدة دون أدنى وعي بتباين السياقات التاريخية والمعرفية بين النموذج المستعار والواقع المستعار له. وإذن فإنها ابستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة المعطاة، تهيمن على عقل الخطاب عند إنتاجه لأي معرفة بواقعه؛ وهي معرفة لا يمكن إلا أن تكون معرفة زائفة لأنها لا تبدأ من الواقع لتصعد منه إلى نموذجه عبر ضروب من التحليل والفهم، بل تبدأ من نموذج جاهز ثم تهبط منه إلى الواقع، فتبدو ومع التجاوز بالطبع أشبه بالوحي يتنزل بالأمر والنهي. وفي هذا التنزل على الواقع من خارجه يكمن الجذر الأعمق للتسلط والاستبداد. إذ المعرفة، هنا، لا ترى الواقع حقلاً تتبلور فيه وتنطلق منه ثم تعود إليه في مراوحة مستمرة لا تنتهي، بل تراه مجرد موضوع لابد أن ينصاع لشروطها ولو بالقسر وهي تريده ليبراليًا تارة، وماركسيًا تارة، وسلفيًا تارة أخرى، وحين يستعصى الواقع على الانصياع لما تريد لأنها لم تنصع، بدورها، لمنطلق تطوره الخاص، فإن تسلطها عليه بالسخرية والرفض يكون ردها الأوحد. ولهذا فإن «التنكيت والتبكيت» كانا على الدوام جزءًا من بنية الخطاب العربي المعاصر الذي عجز عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه، فانطلق يسخر ويتهم، لعله يبرأ بذلك من شقاء وعيه وتناقضه.

والعجيب أن هذا النفي الذي انتظم العلاقة بين النماذج داخل الخطاب وبين الواقع خارجه، قد انتظم العلاقة بين هذه النماذج نفسها أيضًا؛ بمعنى أن كل واحد منها قد راح يؤسس وجوده على نفي الآخر وإقصائه. فقد تحولت النماذج داخل الخطاب وبسبب تنكره المزدوج لكل من تاريخها الذي أنتجها، ولتاريخ واقعه كذلك إلى كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها يحتفظ بوجوده الخاص في هوية مغلقة، ومن دون أن يتفجر في هوية عينية واحدة يضحي فيها كل نموذج بوجوده الخاص في إطار وحدة أشمل، يحتفظ فيها كل نموذج باختلاف...

عن الآخر، ولكن مع ملاحظة أن اختلافه، هنا، لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية تحتويه وتتجاوزه في آن معًا. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تتفجر في محيطها نماذجه، فتثريه بتنوعها، وتغنيه باختلافها، إلى ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخاص. ولقد كان لزامًا أن يسعى كل نموذج، في سياق تأكيده لوجوده الخاص، إلى نفي وإزاحة كل من يزاحمه من نماذج تسعى، بدورها، إلى تأكيد وجودها الخاص على ساحة الخطاب، حتى لقد تحول الخطاب إلى مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفي الآخر وإزاحته. وضمن هذه السياق التناصري للنموذج (ليبرالية واشتراكية وقومية وسلفية... إلخ)، فإن الخطاب لم يفعل إلا أن راح يتوهم إمكان أن يصالح بينها ويوفق. لكنه أبدًا، وعلى مدى تاريخه، لم ينتج توفيقًا، بل أنتج وعلى الدوام تلفيقًا. إذ الحق أن نماذج مضطرة بسبب طابعها الصوري المجرد الناتج عن انفصالها عن الواقع إلى أن ينفي كل منها الأخر، لا يمكن أن يقوم بينها أي توفيق، بل لا شيء سوى التلفيق.

والحق أن طريقة الخطاب في إنتاج المعرفة (بكل من واقعه ونماذجه)، والتي تعد من بقايا الممارسة التراثية للعقل الفقهي في إنتاجه للمعرفة قياسًا لفرع على نموذج جاهز وهو الأصل، لا تقوم إلا على افتراض الفكر مطلقًا خارج أي تحديد زماني أو مكاني. وبالفعل فإن عقل الخطاب قد راح يرى في الأفكار أنساقًا تهيم في الفضاء بلا تاريخ أو سياق، فتصور تبعًا لذلك إمكان غرسها طوعًا أو كرهًا في سياقه الخاص. ومن هنا فقط، راح الخطاب يسعى إلى استعارة الأفكار الأوروبية عن الليبرالية والتنوير هادفًا إلى غرسها في سياقه التاريخي المغاير، وحين لم يطاوعه الواقع وكان ذلك لازمًا على أي حال فإنه قد انتهى تاريخيًا إلى أن سلم مقاليد أموره للعسكر يسعون للغرس كرهًا وقهرًا. وهكذا انتهت الليبرالية في العالم العربي إلى التنكر لأصولها، والحق أنها لا بد أن تنتهي هكذا، لا لنقص في إخلاص الليبراليين عندنا، بل لاستحالة استعارتها بصورة نموذج جاهز يفرض على الواقع من خارجه، وحين أخفق العسكر أيضًا في هذا المسعى فإن الأمر قد انتهى في العالم العربي، أو يكاد إلى ردة سلفية تسعى بدورها طوعًا أو كرهًا أيضًا إلى استعارة وغرس نموذجها السلفي المضاد. ورغم النفور المتعاظم لهذا النموذج، فإن مصيره لن يكون أبدًا أفضل من مصائر سابقة، إذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعارة ذاتها كأداة لإنتاج معرفة زائفة بالواقع. ولكن ذلك لا يعني التفكير بطريقة حرق المراحل في إمكان القفز على هذه المرحلة التي يسعى فيها النموذج السلفي للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة العقل العربي على تجاوز مرحلة التفكير طبقًا لنموذجه؛ الأمر الذي يبدو أنه غير قابل للتحقق إلا بعد أن يتبدى له إخفاق آخر نماذجه الجاهزة؛ أعني النموذج السلفي. فعندئذ فقط سيدرك العقل ضرورة التحرر من ابستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة؛ هذه الابستمولوجيا التي يبدو وكأن التسلط والعنف هما أهم ثوابتها البنوية، وذلك من حيث تأبي الانصياع لمنطق الواقع، وتصر فقط

على ضرورة انصياعه وخضوعه لشروط نموذجها المعطى إن طوعًا، وإن قهرًا. ولعل تجاوز التسلط يكون، ضمن هذا السياق، مشروطًا بتجاوز هذه الإبستمولوجيا للاستعارة والاتباع إلى أخرى للخلق والإبداع. إنه إذن ليس عملاً سياسياً، بقدر ما هو فعل معرفي يتحقق بتحرير العقل أولاً من هيمنة ابستمولوجيا النماذج الجاهزة، سعيًا إلى تكريس قدرته على التنظير للواقع على نحو مباشر، وليس بتوسط نموذج. والحق أن ذلك لن يتحقق إلا عبر نقد للعقل السائد في محيط الخطاب، نقدًا معرفياً يستهدف تفكيك وخلخلة آليات إنتاجه للمعرفة، وليس نقدًا أيديولوجيا مارسته كثيرًا فيالق الأيديولوجيين العرب، ومن دون كثير جدوى، لأنها لم تستطع الإفلات أبدًا في طريقة إنتاجها لنقدها من أحابيل ما تنتقد.

استخلاص أخير:

من هنا إذن؛ أعني من خطاب تراث استحال فيه التسلط إلى ثابت بنيوي، لا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب لذاته، ومن خطاب عربي معاصر لا يعرف إلا النبذ المتبادل بين نماذجه وتشكلاته الإيديولوجية، يأتي غياب كل ما هو ديمقراطي وإنساني من واقعنا الراهن. ومن دون الوعي بذلك الذي يؤسس، في العمق، لهذا الغياب توطئة لخلخلته فإنه لا سبيل ألبتة للحديث عن أفق لتطور ديمقراطي وإنساني في العالم العربي.

وهكذا فإنه لا سبيل لتطور ديمقراطي أو إنساني في العالم العربي إلا عبر تحليل وتفكيك الجذور التراثية للتسلط من جهة، وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخرى؛ تلك الأزمة التي تتجلى في اكتفائه بمجرد الاستهلاك الإيديولوجي لمفاهيم النهضة كالحرية والديمقراطية وغيرهما والعجز عن إنتاجها معرفيًا في حقله الخاص، ولقد بدا أنه لا سبيل للوعي بما يؤسس لهذه الأزمة إلا عبر ضرب من الحفر المعرفي يتجاوز تبدلات الأشكال الأيديولوجية عند سطح الخطاب إلى ذلك الثابت القار خلفها، ينتظمها ويتحكم في حركة تطورها وتدهورها. إذ الوعي بذلك الثابت العميق هو نقطة البدء في عمل يتوجه إلى اجتثاث كل ما يحوي دون إنتاج الديمقراطية وغيرها من مفاهيم النهضة في بنية الثقافة السائدة. ولعل عملاً كهذا هو، بالطبع، أكثر جدوى من مجرد الدعوة السياسية، على أهميتها بالقطع، إلى بناء المؤسسات السياسية والدستورية في الواقع. إذ الحق أن الجذر المؤسسي للتسلط يقوم، لا في الواقع، بل في بنية ثقافة لا تعرف إلا النفي والإزاحة والإقصاء، وليس النقد والتفاعل والاستيعاب؛ الأمر الذي يعني ضرورة التفكيك المعرفي للتسلط في وعي الخطاب، بل وحتى لا وعيه، وليس في مجرد الواقع. ومن دون شك فإن عدم إنجاز هذا التفكيك للتسلط فيما هو معرفي، سيظل حائلاً دون تبلور ديمقراطي وإنساني أصيل.

وتبعًا لذلك فإن أزمة الديمقراطية في العالم العربي ليست أزمة تنظيمات أو وثائق سياسية ودساتير، بقدر ما هي أزمة ثقافة لا تنتج غير التسلط. ومن هنا فإن أي تطور ديمقراطي أصيل يبقى مشروطًا، لا بمجرد النقد السياسي الذي تمارسه فصائل المعارضة للأنظمة السياسية المستبدة في عالمنا فحسب، بل وبضرب من النقد لثقافة الاستبداد ذاتها وهو الأهم، فدون هذا النقد الأخير لن ينتج الخطاب غير التسلط والاستبداد، حتى وهو يفكر في الديمقراطية. وهكذا فإن الأفق الوحيد الممكن لتطور ديمقراطي وإنساني في العالم العربي يبقى أفق الثقافة لا السياسة.

الهوامش

(١) وإذا كان العرب قد دخلوا بهذا السؤال المركزي الذي صاحبته وانتثرت إلى جواره جملة أسئلة أخرى عن التراث والهوية والعقلانية والحرية والديمقراطية وغيرها، إلى القرن العشرين أيضًا، فإنه يبدو – لسوء الحظ– أنهم لا يدخلون إلى القرن المقبل (الحادي والعشرين) بذات الأسئلة فقط، بل وبنفس إجاباتها أيضًا، وذلك بالطبع بعد أن يدخلوا عليها كل ما يتيسر لهم من ضروب الزخارف والزركشات الحداثية، وحتى الما بعد حداثية.

(٢) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٢٢.

(٣) وهنا جاء تبلور المشكل الأساسي لخطاب النهضة، كمشكل سياسي لا معرفي.

(٤) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة خير الممالك، تحقيق معن زيادة، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٨٣، ص١٩٣، ولسوء الحظ، فإن هذه القراءة بشروط نهضة أوروبا في مجرد التنظيم السياسي تكاد أن تكون شكلية، بل مغلوطة على نحو تام، وذلك فيما يبدو أنه تأثير الوجه الذي تعرَّفوا منه على أوروبا جيشًا وأسطولًا، ونظامًا سياسيًّا ومصنعًا، وكان الفكر في الخلف من ذلك كله، متواريًا لا يلتفت إليه أحد على النحو الذي يستحق. وهكذا راحوا يقرأون شروط نهضة أوروبا في مجرد السياسة، وليس فيما وراءها من ثقافة حداثية استطاعت خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة. ولهذا فإنهم راحوا يقرأون شروط نهضتهم في مجرد السياسة أيضًا، وبالطبع فإنها كانت السياسة بالمعنى البائس، وأعني من حيث كونها مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ووثائق براقة فارغة، وليس باعتبارها التكثيف الأعلى لجملة النشاطات الثقافية والروحية التي ينظمها التطور الخاص للواقع.

(٥) وعلى الرغم من ذلك فإن البعض لم يزل للآن يختزل المأزق الديمقراطي العربي في مجرد بناء واستكمال مؤسسات المجتمع المدني.

(٦) سلامة موسى: ما هي النهضة ؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص١٠٤.

(٧) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (سبق ذكره)، ص١٩٩.

(٨) أفاض الفلاسفة الألمان –وعلى الأخص هيجل وإشبنجلر، رغم تباينهما– في الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ في حين يتبني هيجل في هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن اشبنجلر يراه –كالموناد عند ليبنتز– مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث إن كل حضارة تعبير عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى، تمام الاختلاف، في جوهره وأسلوبه وممكنات وجوده، انظر لهيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، جـ١، «العقل في التاريخ»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص١٦١–١٦٢، واشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، (دار مكتبة الحياة)، بيروت ١٩٦٤، ٣ أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة. ولا بدَّ هنا من ملاحظة أن هذا الروح لا يمثل وجودًا متعاليًا على التاريخ، بحيث يبدو مجرد معطى مطلق، مُلقى من الخارج ومفروض مسبقًا، بقدر ما يتبلور في التاريخ –وإن في واحدة من لحظات تبلوره على الأقل– ثم يستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لفعالية العملية التاريخية على نحو مباشر، لكنه ... وحتى مع التجاور عن الأصل الأنطولوجي لهذا الروح، فإنه لا إدراك له أبدًا خارج التاريخ، الأمر الذي يعني أنه لا ينفصل –إن وجودًا أو إدراكًا– عن تاريخها أبدًا.

(٩) حسن حنفي: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ط٣، ص١٣١، ويبدو – لحسن الحظ – أن ذلك يمثل مبدأ مطلقًا، إذ «الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفًا لما تعتقد أنه الحقيقي ... وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب»، انظر: هيجل «محاضرات في فلسفة التاريخ، جـ١ (سبق ذكره)، ص١٥٨.

(١٠) ج. سارتر: الوجود والعدم ترجمة عبد الرحمن بدوي (منشورات دار الآداب – بيروت) ط١، ١٩٦٦، ص٤٣.

(١١) لعله يلزم التأكيد على أن الاكتمال، موضوع النقد هنا، هو بالطبع ما يخص التأويل، لا التنزيل، إذ الحق أن ثمة مفارقة ينطوي عليها الوحي بما هو «تنزيل» من «مفارق»، يستهدف التأثير في «التاريخي» تتأتى من انغلاق واكتمال «التنزيل» في مقابل انفتاح ولا تناهي «التأويل»، حيث التأثير في التاريخ في حاجة، على الدوام، إلى فعل تأويلي منفتح وخلاق، وإذن فإنها مفارقة «الوحي» التي تجعله ينطوي على الاكتمال والانفتاح في آن معًا، أو تجعله بناءً منطويًا على الهوية والاختلاف معًا.

(١٢) ولعل في ذلك ما يؤدي إلى ترسيخ أساس نظري للاختلاف، يسمح بقبوله كمبدأ أصيل في عالم الممارسة، وهو ما يعد التوطئة اللازمة لتكريس مبدأ «التسامح» الذي يعد شرطًا لازمًا لبناء عالم إنساني حقيقي.

(١٣) وإذ لا ينطوي الوعي السلفي الراهن، في مصر وغيرها، إلا على مجرد التكرار الممل للوحي، فإن ذلك يكشف عن تصوره للوحي هوية مغلقة لا تحيل إلا إلى نفسها، ولسوء الحظ فإن هذا الوعي لا يرى في تصور الآخرين للوحي هوية تنتفح على العالم فتسعه وتتسع به في آنٍ معًا، مجرد تصور آخر ممكن للوحي، بل يرى فيه ما يدنو من إنكاره. والحق أن الامر لا يتعلق، في العمق، بالتباين بين تصورين، أحدهما يقبل الوحي والآخر ينكره، بقدر ما يتعلق بالتباين بين علاقتين مع الوحي، إحداهما تكتفي بمجرد استهلاكه وتكراره، في حين تطمح الأخرى إلى إبداعه وإعادة إنتاجه ضمن شروط مستجدة.

(١٤) ابن عربي: نصوص الحكم بشرح القاشاني، (مكتبة الحلبي مصر)، القاهرة ط٢، ١٩٦٦، ص١١ – ١٢.

(١٥) وبالطبع فإنها مفارقة «الحاكمية» التي تنتهي، والحال كذلك، إلى إهدار فعالية الوحي، وذلك من حيث تبتغي تكريس هيمنته الشاملة، وهو الإهدار الذي يأتيها من نفي الإنسان وتغييبه. إذ الإنسان يعد جزءًا من صميم بنية الوحي، لا بما هو مجرد قصد له، بل – والأهم – باعتباره أداة حياته الحقة في التاريخ، ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام «علي»، عندما أثيرت مسألة «الحاكمية» للمرة الأولى أثناء حرب صفين، بعد أن رفع خصوم الإمام القرآن على أسنة الرماح، ودعوا إلى «تحكيم كتاب الله»، واندفع بعض أنصار الإمام – وقد خدعتهم الحيلة – يرددون الدعوى نفسها. فما كان من الإمام إلا أن راح ينبه أصحابه إلى أن القرآن إنما «هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما ينطق عنه الرجال»، وكان يعني بالطبع، أنه ما من حضور للقرآن في العالم إلا من خلال الإنسان وبه.

(١٦) وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أن هذه الضروب نفسها من الإبداع النظري تحدد بنوع من الممارسة الواقعية القائمة، وإن عبر السعي إلى تجاوزها في الأغلب.

(١٧) ومن حسن الحظ أن ذلك تحديدًا، هو ما ينتهي إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظريها الكبار، وأعني الفارابي وابن خلدون خاصة، إذ الدولة، عندهما، تبدو تجليًّا للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعهما، ومن هنا تمايزها عن دولة – المدينة اليونانية بما هي تحقق لفكرة حضارية مغايرة. ولهذا فإنه بالرغم من انفتاح الفارابي خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن مدينته الفاضلة تحتفظ بتمايزها عن العربية الراهنة، بما هي مجرد شكل سياسي مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتدجينه.

(١٨) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، جـ١، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص١٥٦، ولكن لا ينبغي أن يُستفاد من ذلك أن الدولة هي خالقة هذه العناصر، وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى «أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها»، (المصدر السابق، ص١٥٩)، وإذن فإن الدولة تحقق هذه العناصر، بمثل ما تتحقق وتتحدد بها أيضًا، وذلك في جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

(١٩) فإذا ارتبط التبلور التاريخي بانتقال الإنسان من حالة الوجود الطبيعي إلى حالة الوجود الاجتماعي والسياسي المنظم عبر العقل، فإن ذلك يؤكد على أن «الدولة» هي الأصل في التكوين التاريخي للعالم. وبالطبع فإن الأمر نفسه ينطبق على «الإمامة» التي استطاعت بدورها أن ترتفع بالإنسان، في شبه الجزيرة، من حالة الوجود الطبيعي في «قبيلة» إلى حالة الوجود الاجتماعي والسياسي المنظم في «دولة»، ورغم أن «القبيلة» قد ظلت فاعلة، وبقوة، في بناء هذه الدولة، فإنها لم تعد، هنا، وجودًا مستقلًا وحاضرًا بذاته، بل راح يتجلى حضورها من خلال «الدولة» فقط.

(٢٠) ولعل كون الإمامة هي الأساس لكل هذا النشاط الإبداعي يتأتى من خلال انسراب البنية التي تبلورت في حقل معرفي أساسًا من الانشغال بمعضلة الإمامة، إلى جميع الحقول المعرفية الأخرى التي أبدعتها الثقافة. فقد كان الانشغال بالإمامة هو الجذر الذي انبثق منه التعين النظري الأول للوحي في (علم الكلام)، وهذا العلم هو الحقل الذي تبلورت في فضائه الصياغة الأكمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها، الأمر الذي راحت معه جميع الممارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقه وبلاغة تفسير وغيرها) تتوجه تأكيدًا لانتمائها إلى الثقافة نفسها- إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

(٢١) رغم أن الإمامة التي يقترن بها التأويل، على هذا النحو من العمق، تتجاوز كونها مجرد سياسة، فإن كون السياسة لا تغيب عنها رغم كل شيء، يحيل إلى الرابطة الجوهرية التي عرفتها الثقافة العربية (تراثية وحداثية) بين الثقافة والسياسة، وإلى حد أن مسار الواحدة منها يكاد يكون نفس مسار الأخرى.

(٢٢) فإذ اتجه (ابن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلًا:»نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله». نقلًا عن: كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط٢، القاهرة ١٩٦٦، ص٤١٢، فإنه كان يكشف بذلك عن أن الإمامة (أو الخلافة)، كأصل النزاع في صفين، هي المظهر، وأن التأويل هو الجوهر، ولكن من دون أن يعني ذلك لا جوهرية المظهر، لأنه لا يتحدد بالمضمون أو الجوهر فقط، بل يحدده أيضًا. فالأشعرية، مثلًا، كجوهر تأويلي لسلطة ما (هي السلطة التي سادت أبدًا)، لم تكن تحدد السلطة (كمظهر لها) فقط، بل وتتحدد بها كذلك. ومن هنا وحدتهما معًا، أعني الإمامة والتأويل بالطبع.

(٢٣) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، طبعة مصر، ١٣٣٦هـ، ص١٩٣. والحق أن هذا الوجه التأويلي للإمامة يتضاءل – إلى حد الغياب أحيانًا – في النصوص السنية. ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذين اختزلوا الإمامة في مجرد التأويل، بل وبما حدث من الانقطاع الذي تكرس مع ولاية معاوية بين «الأمراء والعلماء»، حيث «كان الأمراء – حسب ابن العربي – قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقًا، والأمراء فريقًا آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقًا والأمراء آخر» نقلًا عن: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٢٣٤. ولعل دلالة هذا الانفصال بين العلماء والأمراء تتمثل، لا في الانفصال المطلق بين الإمامة والتأويل، بل في الإشارة فقط، إلى إمكان عدم وجودهما في شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذري الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي، ودولته مع معاوية. (انظر: المصدر

السابق، ص٢٣٥). ولعل ذلك ما يؤكده إصرار الشيعية – في المقابل – على توحيد الإمامة والتأويل في شخص واحد، كجزء من تأسيهم، بالطبع، بنموذج «دولة التنزيل»، حيث يتوحد في شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم) الإمارة والعلم معًا. ومن هنا ضرورة أن يتوحد في «دولة التأويل» – بما هي امتداد لدولة التنزيل عند الشيعة – الإمامة والتأويل في شخص واحد. بينما لا يشترط ذلك عند أهل السنة، وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

(٢٤) ومن المفارقات أن ثمة، لابن قتيبة نفسه نصًّا يختزل الإمامة في مجرد كونها سياسة فقط، وأعني به نصه المشهور «الإمامة والسياسة».

(٢٥) ولعل ذلك هو مأزق الدولة التي يسعى السلفيون في مصر وغيرها إلى تكريسه عبر الفرض القسري للمبدأ السلفي على الدولة من الخارج.

(٢٦) وبالطبع فإنني أعني دولة «آل عثمان»، التي لم تعرف شيئًا تقدمه للإسلام، على مدى القرون، إلا مجرد القوة تحميه بها. والحق أن الإسلام لم يكن، على مدى هذه الفترة الطويلة، في حاجة إلى القوة فقط، بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى ضخ الدماء في شرايين حضارته الشاحبة، وذلك عبر تطوير مبدأ الوحي وإغنائه، وهنا لم يكن «آل عثمان». الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والاستحواذ، ودونما أي سند من حضارة أو تراث، يملكون ألبتة شيئًا يقدمونه للإسلام.

(٢٧) إذ «الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة في أنها تعتمد في استمرارها على طبيعة علاقاتها مع المراكز أكثر مما ترتكز على مجتمعها». انظر: علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص١٩٩. ولعل ذلك يرتبط بظروف نشأة البورجوازيات أو النخب العربية، التي كان بيدها مهماز النهضة والاستقلال، في عصر تحول البورجوازية الأوروبية إلى الإمبريالية، وذلك ما فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولًا إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكومًا بهذا الهم لا غيره، حتى لقد لاح للبعض أن «تاريخنا القومي الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعماري، وتاريخ إعادة وتجديد جلدها وشكلها حسب تطور هذا النظام». انظر: برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، (مؤسسة الأبحاث العربية)، بيروت، ط٤، ١٩٨٦، ص٤٨.

(٢٨) انظر: علي مبروك: مساهمة في التحليل المعرفي للعنف السياسي، (كتاب قضايا فكرية). العدد ١٣، ١٤، (الأصوليات الإسلامية)، أكتوبر ١٩٩٣، ص٤٢٠ – ٤٢٦.

(٢٩) وهكذا فإن حجرًا ما أو قطعة من المعدن أو الخشب هي مجرد شيء بلا هوية أو معنى، ولكنها حين تتشكل طبقًا لمبدأ روحي ما، لا تصبح حجرًا أو قطعة معدن، بل تشكيلًا يجسد روح حضارة أو نظام ثقافة ما.

(٣٠) وهكذا رغم أن السياسة تتحدد بالثقافة، فإنها تحددها كذلك.

(٣١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (دار الطليعة للطباعة والنشر)، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص٣٤٦.

(٣٢) بل إنه إذا كان هذا التحول قد ابنثق في الإسلام، بعد أن تبلورت حوله سلطة تحكم باسمه، وتمارس أقسى ضروب القمع العقلي والسياسي حتى لقد آلت إلى ضرب من الاغتراب المادي والروحي للإنسان في العالم، فإن هذا التحول يبدو عامًّا وشاملًا، وذلك من حيث قدم «هيجل» تحول المسيحية من دين لا مجال فيه لاغتراب الإنسان عن ذاته إلى مذهب كهنوتي جامد أي تحول المسيحية إلى (سلطة تحقق أهدافها عن طريق خنق كل حرية للإرادة والعقل – ولهذا جعل هيجل مهمة جيلنا (وإذا كان يقصد جيله، فإنها مهمة جيلنا أيضًا) أن يضطلع بجمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء، وذلك عبر تقويض ما هو

كهنوتي وجامد في المسيحية. انظر: محمود رجب: الاغتراب، (دار المعارف بمصر)، ط٢، ١٩٨٦، ص١٢٤ – ١٢٧. وزكريا إبراهيم: هيجل، (مكتبة مصر) القاهرة، ١٩٧٠، ص٤٤ – ٤٥.

(٣٣) فقد صار ابن خلدون إلى «أن السيف والقلم كليهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط، منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة».

وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرنا، ويقل أهلها بما ينالها من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة، والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها، فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذٍ أوسع جاهًا وأكثر نعمة وأسنى إقطاعًا. وأما في وسط الدولة فيستغنى صاحبها بعض الشيء عن السيفً لأنه قد تمهَّد أمره، ولم يبقَ همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط، ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهملة في مضاجع إغمادها، إلا إذا نابت نائبة أو دُعيت إلى سد فرجة، وما سوى ذلك فلا حاجة إليها. فتكون أرباب الأقلام في هذه الحالة أوسع جاهًا وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسًا، وأكثر إليه ترددًا، وفي خلواته نجيا (أي مسامرًا) لأنه (أي القلم) حينئذٍ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهات بأحوالٍه، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم، مُبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم من بوادره». ابن خلدون: المقدمة، جـ٢ (دار نهضة مصر)، القاهرة، ط٣، بدون تاريخ، ص٦٩٥ – ٦٩٦. وإذ يبدو ابن خلدون، هكذا، نموذجًا للمثقف الذي يرى في الثقافة مجرد مطية لصاحب الدولة يمتطيها حين يشاء، فإن الغريب حقًّا أن ثمة من الحكام أنفسهم من كان أكثر وعيًا بالدور الذي يلعبه المثقف للسياسي، فهذا «نظام الملك». الوزير العباسي المشهور – نموذج (للسياسي) الذي يعرف القيمة الكبيرة (للمثقف) الذي كان «الغزالي». فإذ كان من جملة ما سعى به البعض ضده عند السلطان، «أن قال للسلطان عنه إنه ينفق في كل سنة على الفقهاء والصوفية والقراء (وهم مثقفو العصر) ثلاثمائة ألف دينار، ولو جيَّش بها جيشًا لطعن بها باب القسطنطينية فاستحضر السلطان نظام الملك الوزير واستفسره عن الحال. فقال: يا سلطان العالم ... إنك تنفق على الجيوش المحاربة في كل سنة أضعاف هذا المال، مع أن أقواهم وأرماهم لا تبلغ رميته ميلًا ولا يضرب سيفه إلا ما قرب منه. وأنا أجيش لك جيشًا تصل من دعائهم سهام إلى العرش لا يحجبها شيء من الله». انظر: صدر الدين علي الحسيني: أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نور الدين، (دار اقرأ)، ط٢، بيروت ١٩٨٦، ص١٤٠ – ١٤١.

وهكذا «فقد كان الحكام بحاجة ماسة إلى تقريب العلماء وتكريمهم، ليؤيدوا سلطانهم الدنيوي بسلطان العلماء الروحي». انظر: أحمد الشرياصي: الغزالي والتصوف الإنساني، (دار الهلال)، القاهرة، دون تاريخ، ص١٣.

(٣٤) ولعل سيادة هذا النمط من التفكير «النقلي» تتأتى من أن «النقل» كان الآلية الجوهرية التي اشتغل بها العقل الإسلامي طوال حقبة ممتدة، وحتى اللحظة المركزية في تشكل الثقافة الإسلامية، أعني لحظة التدوين، بل وأثناء هذه اللحظة وحتى بعدها. إذ الحق أن معظم العلوم التأسيسية في الثقافة، والتي كان يتشكل فيها العقل بمثل ما كان يشكلها، قد راحت تتبلور أساسًا حسب هذه الآلية «النقلية»، حيث المؤلفون في «التفسير» في ذلك العصر (كانوا) يعتمدون على نقل ما روي من تفسير الآيات عن الصحابة والتابعين، فإن زادوا شيئًا فترجيح أحد هذه الأقوال. وكذلك الشأن في «الحديث»، أهم ما يشغل المحدث جمع الأحاديث وامتحان أسانيدها (رواتها ونقلتها) لمعرفة جيدها من رديئها وهكذا، ومثل ذلك يُقال في علم اللغة والأدب، إذ هما تأثرا بالعلوم الدينية، ونمط الرواية فيهما هو نمط الرواية في الحديث،

فاللغوي يروي ما سمع من العرب، أو يروي ما سمع من علماء شافهوا العرب وهكذا. والأديب يروي ما سمع من أعرابي أو عالم، وكثيرًا ما يذكر السند كما يذكره المحدِّث مثل الذي نرى في كتاب الأغاني». انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ٢ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٦. وإذ يبدو هكذا، أن النقل – يمثل الآلية الجوهرية التي تشكلت بها الثقافة، فإن ذلك ما يبرر مركزيته داخلها.

(٣٥) إذ الحق أن آلية التفكير النقلي، كانت تلائم تمامًا وضعًا تاريخيًّا واجتماعيًّا، راح يقصد إلى تثبيت الأوضاع القائمة لصالح الأجنحة المتميزة اجتماعيًّا واقتصاديًّا من قريش، والتي حسمت الأمر لنفسها على نحو نهائي منذ الفتنة، وراحت تسعى إلى تثبيت دعائم سلطتها من خلال أنظمة الثقافة. والحق أنه يلزم التأكيد هنا على أنه فيما يكون (العقل)، خصوصًا حين يتسلح بالنقد هو آلية نفي القائم وتقويضه، فإن نقيضه (النقل)، في المقابل، يكون آلية تثبيت هذا القائم وتكريسه.

(٣٦) والحق أن أولوية «التوحيد» على «العدل» عند القاضي عبد الجبار، تتجاوز ما صار إليه البعض من أن «قيمة التوحيد أعلى من قيمة العدل». انظر تصدير: أحمد فؤاد الأهواني لكتاب القاضي: شرح الأصول الخمسة، نشره عبد الكريم العثمان (مكتبة وهبة)، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٠ إلى أن تكون نتائج الأشعرية المبكرة للقاضي، الذي كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية». انظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب «المنية والأمل»، تصحيح توما أرنولد، (دار صادر)، بيروت ١٣١٦هـ، ص٦٦. ولعل ذلك يعني أن الأشعرية المبكرة للقاضي عبد الجبار لم تفارق تمامًا بناء تفكيره، بل تخفت داخل لا وعيه المعرفي، وراحت تنتقم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل عنده، وحتى على بناء المضمون أحيانًا. ولا بد، هنا، من ملاحظة أن الأمر فيما يتعلق بانسراب الآليات الأشعرية إلى الاعتزال يتجاوز الشخصي إلى «الموضوعي»، وأعني أنه يتجاوز ما هو خاص بالأشعرية المبكرة للقاضي إلى شروط الحصار الأشعري للاعتزال، والتي دفعته –لا واعيًا– إلى تبني آلياته.

(٣٧) انظر: قراءة أوسع لظاهرة الانسراب المعرفي إلى الخطابات المناوئة في: علي مبروك: السياسة والتاريخ، الخطاب التاريخي في علم العقائد (دار التنوير) بيروت (تحت الطبع)، الفصل الرابع بالذات، الذي يتابع، في أحد جوانبه، ظاهرة الانسراب الأشعري إلى خطابات الفرق المعارضة، وبالذات الشيعة والمعتزلة. وكذا: الانكسار المراوغ للعقلانية من ابن رشد إلى ابن خلدون، في (ألف) مجلة البلاغة المقارنة، الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد ١٦، ١٩٩٦، عن (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، ص٨٩ – ١١٥.

حيث الأمر يتعلق بمتابعة ظاهرة الانسراب نفسها فيما يُعرف بالخطابات الأكثر عقلانية عند ابن رشد وابن خلدون. وكذا: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، قراءة أولية، في (أدب ونقد)، العدد ١٤٠، أبريل ١٩٩٧، ص٥٩، حيث متابعة الظاهرة نفسها في أحد الخطابات المعاصرة، والحق أن الظاهرة في حاجة إلى دراسة أعمق.

(٣٨) وإذا كان يُشار في ضرب المثل على هذه المشاركة إلى القول المشهور الذي خاطب به أبو بكر رعيته، قائلًا: «إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»، فإن ما جرى أثناء تولية «علي بن أبي طالب»، يكشف عن حدود هذه المشاركة على نحو كامل. فقد بويع «عليًّا» خليفة، لا وصاية مباشرة من خليفة كما أوصى أبو بكر بعمر، ولا بمجلس ينعقد لاختيار الخليفة كما حدث لعثمان. واختاره أولئك الذين اسمَّاهم معاوية: «أوباش أهل العراق وحمقى الفسطاط (مصر) وغوغاء السواد»، وليس أشراف القوم وسادتهم. وهكذا، للمرة الأولى والأخيرة فيما يبدو، يختار المستضعفون من العامة والغوغاء، وليس السادة والرؤساء، والحق أن عليًّا نفسه لم يستوعب، لأول وهلة، ما ترتب على قتل عثمان من تغير جوهري –كان مؤقتًا للأسف– في بيئة النظام السياسي. فإنه عندما «أتى الناس (الناس وليس السادة)

عليا في داره، فقالوا: نبايعك، فمد يدك، لابد من أمير، فأنت أحق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة». وهكذا تقف حدود المشاركة عند (الصفوة) من أهل الشورى وبدر، ولا تبلغ (العامة) أبدًا. ولولا أن الناس قد خوفوا عليًّا ونادوا عليه فقبلها منهم لكان قد عصر عينيه عليها ثالثة، حسب إقرار «الأشتر النخعي»، أحد خلصائه. انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني، (طبعة الحلبي)، القاهرة، ١٩٦٧، جـ١، ص٤٧ – ٧٤.

(٣٩) ولقد كشف معاوية عن هذا الطابع المراوغ لسياسته، حين راح يغطي على جوهرها التسلطي قائلًا: «أنا لا تحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» فبدا وكأنه يسمح للناس بدور، ولو كان مجرد الثرثرة، وهو الذي سمح لنفسه بالتعالي بمسألة توريث الحكم ليزيد ابنه من كونها أمرًا تحقق قضاؤه الخاص، إلى كونها قضاء من الله، وذلك حين مضى في مواجهة ناقديه، إلى «أن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم»، انظر: ابن قتيبة، مصدر سابق، ص١٥٨.

(٤٠) وفيما يناسب القول الأول واحدًا من المعتزلة الأوائل الذين مارسوا الثورة في حقل السياسة، وإن هذا القول الأخير يناسب واحدًا من المتأخرين الذين انشغلوا بالمعارضة في خطاب الثقافة.

(٤١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، بيروت، ص٧٤.

(٤٢) وهكذا فإن نظام إنتاج المعرفة المتداول في حقل التاريخ مثلًا، لا يختلف فقط عن نظيره المتداول في حقل علم آخر كالبلاغة مثلًا، بل إنه يختلف داخل نفس حقل «التاريخ» عند ابن خلدون عنه عما كان قبله، وبالطبع دون أن يحول هذا الاختلاف دون انطواء نظام الثقافة الكلي عليها جميعًا.

(٤٣) وهنا يشار إلى ما صار إليه بعض «الأشاعرة» من اختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات في الأدب وعلوم اللغة، وتفسير القرآن وعلوم السنة والحديث، والفقه والتاريخ والتصوف، وغيرها من العلوم التي «ليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة، حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يرجع إليه في تعرف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يقتدي به في فروع الديانة (وحتى إذا) صنف بعض متأخري القدرية (مثلًا) في تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول. انظر: الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشره عزت الحسيني، (مطبعة الأنوار) القاهرة، ط١، ١٩٤٠، ص١١٨. وهكذا يكشف النص عن الوعي بأن الحقول المعرفية السائدة في سياق الثقافة الإسلامية، إنما تنتمي إلى بنية النسق المهيمن داخل علم الكلام (وهو النسق الأشعري)، وأن الأنساق المناوئة لهذا النسق، لم تنتج إلا المهمش وغير المتداول في الثقافة.

(٤٤) وهنا يشار إلى أن المنجز البلاغي الكبير للجرجاني الماثل في نظرية النظم التي تعد رأس الأمر وتمامه في البلاغة العربية لا يمكن أن يجد تفسيره كاملًا إلا في كونه قد تبلور كجزء من الانشغال بقضية «كلام الله» التي تعد إحدى قضايا علم الكلام المهمة.

(٤٥) والحق أنه يلزم التمييز، فيما يتعلق بنشأة العلوم، بين كل من الأسبقية التاريخية والأسبقية المعرفية. إذ ثمة من العلوم ما يكون الأسبق تاريخيًّا في التبلور، لكنه تابع معرفيًّا لما تبلور لاحقًا عليه، وذلك من حيث يجد في هذا الذي يلحقه مجمل الشروط المعرفية التي تجعل تبلوره ممكنًا. ولعل ذلك ما تؤكده مثلًا حقيقة أن علم أصول الدين هو الحقل الذي يؤسس معرفيًّا لعلم أصول الفقه، رغم أن هذا العلم الأخير قد أنجز اكتماله المنهجي قبل أصول الدين، ولهذا فإنه لن يكون غريبًا أن يمضي «باحث كبير» إلى أن «القواعد المنهجية التي قررها الشافعي (في أصول الفقه) كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري (في أصول الدين). تمامًا مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري كانت توجه القواعد المنهجية التي قررها الشافعي». انظر: الجابري: تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص١١٦.

إذ كان يعني، بالطبع، أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قد وجهت قواعد الأشعري العقدية انطلاقًا من الأسبقية التاريخية للأول على الثاني، فإن قواعد الأشعري العقدية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقًا من الأسبقية المعرفية والمنطقية لعلم أصول الدين على أصول الفقه. وليس من شك في أن المعرفي، وليس التاريخي هو ما يعول عليه في سياق تحليل بنيوي للثقافة.

(٤٦) وذلك لحسن الحظ ما يؤكده باحث معاصر راح يسرد تجربته راويًا:»طيلة سنوات عديدة كنت أعتقد أن الحل يكمن في الإبستمولوجيا. وككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها كنت مسحورًا قبل كل شيء بالحداثة والعلم والتكنولوجيا. وكنت مسحورًا بتلك النظرية التي أتاحت نشأة هذه الأشياء في أوروبا، وأتاحت لأوروبا أن تتفوق على جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. ففلسفة العلوم أو فلسفة المعرفة هي التي تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة. وهي التي تبلور معايير التقدم وطرائق الاكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحت اكتشف ويا لدهشتي الكبرى أن الحل يكمن أولًا في الثيولوجيا لا في الإبستمولوجيا؛ إنه يكمن في علم الكلام، في علم الله، في علم اللاهوت قبل أن يكمن في علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات. وفهمت عندئذ أن تحرير السماء سوف يسبق حتمًا تحرير الأرض. وعرفت أنه لا جدوى من تحرير الأرض قبلً تحرير السماء، هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رءوسنا، هذه السماء التي تراكمت فيها الغيوم السوداء وادلهمت على مر القرون السكولاستيكية». انظر: هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، مقال ضمن مجلة «الوحدة» التي تصدر عن «المجلس القومي للثقافة العربية»، الرباط، العدد ١٠١، ١٠٢، فبراير/ مارس ١٩٩٣، ص٢٤٠).

(٤٧) وهكذا فإن هيمنة مذهب أو تيار كالأشعرية مثلًا – في إطار العلم، والثقافة بالتالي، لا ترجع – على عكس ما يجري الإيهام– إلى أي إدارة أو تميز خاص، بل ترجع إلى التاريخ الذي يحقق وحده هيمنة بعض الممكنات، ويفرض تهميش غيرها. ولكنه إذ يستنفد هذا الذي يحقق هيمنته، بحيث يجعل التحول عنه لازمًا، فإن دوام هيمنة مذهب ما، رغم استنفاد ممكناته، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لا تاريخي. وهذا هو أساس حضور الأشعرية للآن.

(٤٨) ابن خلدون: المقدمة، جـ٣ (سبق ذكره)، ص١٠٦٩.

(٤٩) يلح الكثيرون على ربط هيمنة النسق أو الخطاب الأشعري بكونه خطاب الوسط لأمة جعلها الله أمة وسطًا. والحق أن قراءة عميقة لبنية الخطاب الأشعري لتتكفل بالكشف عن كونه ليس خطابًا للوسط بحال، بل إنه خطاب إطلاق وإلغاء بلا وسط، إطلاق الفعالية والتأثير للمطلق (إلها في المجرد وحاكمًا في المتعين)، وإلغاء فعالية الإنسان والعالم. والحق أن ذلك يعني أنه لا علاقة لهيمنة الخطاب بمضمونه المعرفي الحق، بل الأمر يتعلق بدواع أخرى غير معرفية.

(٥٠) البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الآفاق الجديدة)، بيروت ١٩٧٣، ص٢ – ٣٣.

(٥١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (دار الكتاب العربي)، بيروت، ١٩٨٥، ط١، ص٥٤.

(٥٢) المصدر السابق، ص٦٣، ٨٣.

(٥٣) ولعله يشار هنا مثلًا لا حصرًا إلى أنه في التصور الأشعري لصفات الله قديمة وزائدة على ذاته ما يؤدي إلى إثبات قدماء مع الذات فإن «من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»، وذلك على قول «واصل بن عطاء» الذي أثبته الشهرستاني، وذلك من حيث يكون مع الذات والحال كذلك ما هو غيرها، لأنه زائد عليها وليس هو هي، ورغم ذلك فهو قديم. والملاحظ أن هذا البناء للصفات قد ارتبط جوهريًّا بالسعي غلى تصورها بمعزل عن أي شرط إنساني، في حين ارتبط تصورها في هوية واحدة مع الذات حسب المعتزلة بالتأكيد على الدور الإنساني في بنائها.

(٥٤) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص٨٥.

(٥٥) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص٨٤.

(٥٦) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، د. ت، ص٤٣، ٤٧.

(٥٧) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثي اليسوعي، (منشورات جامعة الحكمة)، بغداد ١٩٥٧، ص١٠٥.

(٥٨) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٥٩) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر) (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص٣٦٧.

(٦٠) الباقلاني: التميد، (سبق ذكره)، ص٣٣٠. وإذ يبدو الاحتكار، هكذا، فعلًا من الله، لا من المحتكر، فإن ذلك يؤكد على قصد النسق إلى التستر «بالله» على كل ضروب الممارسة اللاإنسانية من تسلط واحتكار وغيرهما.

(٦١) علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، (دار التنوير)، بيروت، ط١٠، ١٩٩٣، ص١٨٢ وما بعدها.

الفصل الخامس

النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين

د. أنور مغيث
أستاذ الفلسفة بآداب حلوان

خلاصة تمهيدية:

تبدأ الدراسة بمناقشة لبعض الآراء التي تحاول أن تجعل من النزعة الإنسانية ظاهرة تخص الفكر الغربي وحده بل وتجعلها طارئة ومؤقتة في تاريخ الغرب، وتحاول، في مواجهة ذلك، أن تحدد ملامح عامة للنزعة الإنسانية تسمح باقتفاء آثارها في مختلف ثقافات الفكر البشري بوجه عام.

وفيما يخص الثقافة العربية تتعرض الدراسة لأحد تجليات النزعة الإنسانية في مجال الفلسفة والتي كانت وسيلة استخدمها الفكر العربي في إفساح مجال يسمح بازدهار المعرفة البشرية والاعتداد بها، كما يبلور غايات تهدف إلى تحقيق سعادة البشر في الحياة الدنيا.

وفي هذا الصدد تبدأ الدراسة برسالة الكندي «في دفع الأحزان» والتي تهدف إلى تزويد الإنسان بحكمة عملية تساعده في تجاوز أحزانه، وتهتم الدراسة اهتمامًا خاصًا بالفارابي المؤسس الحقيقي للنزعة الإنسانية بالمعنى الشامل في الفلسفة الإسلامية، وترصد ذلك من خلال تصوره للميتافيزيقا والموسيقى والسياسة، كما تبرز الإسهام الأصيل لابن طفيل في تمجيد الإنسان الفرد، وتأكيد قدرته معتمدًا على عقله في الوصول إلى الحقيقة.

وتشير الدراسة إلى آلية التكفير التي أطلقها الغزالي كخطر يهدد بتقويض النزعة الإنسانية؛ مما دفع ابن رشد إلى الاشتباك الصريح مع هذه الآلية وإلى التأكيد، مستخدمًا التأويل والبرهان، على قدرة العقل البشري على بلوغ الحكمة بطريق مستقل.

وفي النهاية تتناول الدراسة تأثير الفلسفة العربية بوجه عام والفلسفة الرشدية بوجه خاص على انبعاث النزعة الإنسانية في الفكر الغربي، كصورة توضح مدى ما تجنيه النزعة الإنسانية من تعميق وازدهار من خلال تفاعل الثقافات.

المحرر

هل تعني النزعة الإنسانية عبادة الإنسان أم دراسة الإنسان أم الاهتمام بحل مشاكل الإنسان؟ يسير العقل في اتجاهات شتى ويجبرنا المصطلح على البحث عن منشئه، وتطور دلالته حتى نستطيع الوقوف على معنىٍ محدد له.

بدأ مصطلح النزعة الإنسانية humanism مع عصر النهضة الأوروبي، ويشير في البداية إلى طائفة من المتخصصين في دراسة لغات وآداب الحضارات القديمة أو ما كان يطلق عليه الأدب الإنساني humanilitterie، وذلك في مقابل دراسة الوحي الإلهي أو الكتابة المقدسة، ثم انتشر المصطلح بعد ذلك وصار يميز فلسفة عصر التنوير بأسرها، تلك الفلسفة التي جعلت همها الأول هو العمل على تحرير الإنسان ورفاهيته. واتسعت دلالة المصطلح لتشمل العقل والحرية وتبجيل العلوم وازدهار الأخلاق الوضعية، وأضفى هذا التنوع على المصطلح غموضًا واتساعًا في الدلالة بحيث أصبح من الصعب الاكتفاء بدلالته القديمة التي كانت له أثناء عصر النهضة، أي التخصص في اللغات والآداب القديمة، وفي الوقت نفسه صار من غير المجدي أن نستخدم المصطلح لكي نشير إلى كل هذه الظواهر جميعًا.

علينا إذن أن نبحث عن تحديد آخر لا ينطلق من مضمون المعرفة التي يتضمنها المصطلح، ولكن ينطلق من سياق النشأة ومن بعض السمات الثابتة والمستمرة فيه رغم اتساع دلالته.

لقد نشأت النزعة الإنسانية في مواجهة اللاهوت، ولم يكن يعني ذلك العداء للدين ولكنه كان يعني اختيار مجال آخر ينشغل به الفكر الإنساني، فإذا كان اللاهوت، وهو العلم المركزي والأساسي في العصور الوسطى، يهتم بدراسة وجود الله وذاته وصفاته وطبيعة علاقته بالعالم. فإن النزعة الإنسانية قد فتحت مجالاً جديدًا في المعرفة يهتم بدراسة وجود الإنسان وذاته وصفاته وطبيعة علاقته بالعالم.

ومع تطور هذه النزعة لم يعد مصطلح الإنسانية يعني موضوعًا محددًا للدراسة، وإنما أصبح يعني منطلقات معينة في تناول موضوع الدراسة وطريقة التفكير بوجه عام، ويمكن أن نحدد السمات العامة لهذه النزعة فيما يلي:

الأساس المعرفي: ويتمثل مبدأ بروتاجوراس الذي أطلق في القرن الخامس قبل الميلاد وهو (الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، الوجود واللا وجود). . وقد كان يؤخذ على بروتاجوراس قوله بالإنسان الفرد مما يؤدي إلى نسبية المعرفة، واختلافها من شخص إلى آخر مما يعصف بموضوعية المعرفة، أما في النزعة الإنسانية الحديثة فإن كلمة إنسان تشير إلى النوع الإنساني بوجه عام، أي أنها تفترض وجود عقل إنساني مشترك يقوم بتحديد معيار وجود الأشياء أو لا وجودها، وتكون معاييره هذه عامة وكونية.

الأساس القيمي: صحيح أن الأديان قد أتت بأوامر ونواهٍ أخلاقية، وطالبت الإنسان أن يلتزم بها، ولكن في إطار النزعة الإنسانية يقوم الإنسان نفسه بتحديد قيم للأشياء المحيطة به ومعايير للسلوك انطلاقًا من غاياته الخاصة به في الحياة الدنيا، وهي قيم تتفق في أغلب الأحيان مع الأوامر الدينية، ولكنها تتميز بأنها تنطلق من الإنسان، والهدف منها هو مجد الإنسان، فالإنسان يمنح قيمة للجبل وقيمة للبحر وللشجر والحشرات انطلاقًا من مصلحته أو من نزوعه لحفظ النوع، والإنسان يُجرِّم قتل النفس، ويُجرِّم التعدي على ملكية الآخرين، ويمنع عمل الأطفال طبقًا لمعايير إنسانية، ولقد كان لهذا البعد القيمي نتائج قانونية وأخلاقية بل وجمالية بعيدة المدى.

الأساس الغائي: وهو الذي يرى أن لوجود البشر في العالم غاية يحددونها لأنفسهم، فالبشر لا يكتفون من العيش بأن يعيشوا، ولكنهم يسعون عبرة المسيرة الإنسانية العامة إلى الوصول إلى غاية ما، يقتربون منها بمرور الزمن، وغاية الإنسان، في اعتقاد أغلب الفلاسفة، هي الوصول إلى السعادة، وإذا كانت السعادة لدى أرسطو قد ارتبطت بالحكمة والتأمل العقلي فإنها في النزعة الإنسانية الحديثة ومع ديكارت تحديدًا قد ارتبطت بتحقيق التقدم العلمي والتقني الذي يحقق رفاهية البشر، ويؤدي إلى أن يصبح البشر سادة الطبيعة وملاكها حسب تعبير ديكارت، أو يؤدي لاستعباد الطبيعة لانتزاع أسرارها حسب تعبير فرنسيس بيكون.

لقد اضطرتنا الحاجة لتحديد المصطلح إلى اللجوء إلى أكثر أشكال التعبير عن النزعة الإنسانية صراحةً وتقليدية، رغم أن نتائج الفكر الحديث تحوي انتقادات لهذه الأسس باسم النزعة الإنسانية أيضًا، ولكننا أبرزنا هذه النظرة لما تتمتع به من وضوح وتحديد.

ويبقى بعد هذا المدخل التعريفي سؤال: إلى أي مدى يمكن الحديث عن نزعة إنسانية خارج مجال الفكر الأوروبي الحديث؟

يميل الكثيرون من أنصار النزعة الإنسانية إلى اعتبارها مُنجزًا من مُنجزات الحضارة الأوروبية القابل للتعميم عالميًا مثله مثل العلمانية والديمقراطية والثورة الصناعية، ويصل خصومها (إذ أن لها أيضًا خصومًا) إلى النتيجة نفسها، أي اعتبارها ظاهرة خاصة بالفكر الأوروبي، ويعتبرونها عابرة ويتوقعون لها الأفول، فمثلًا ميشيل فوكو يربط النزعة الإنسانية بظهور وتبلور (العلوم الإنسانية) كالتاريخ والاقتصاد واللغويات، أي منذ نحو قرنين من الزمان فقط، ويختتم كتابه «الكلمات والأشياء»، بهذه العبارة: «إن الإنسان لم يعد هو تلك المشكلة القديمة ولا أكثرها دوامًا من بين المشاكل التي طُرحت على المعرفة الإنسانية. لو تناولنا فترة قصيرة نسبيًا ومجالاً جغرافيًا محدودًا. الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر، لتأكدنا أن الإنسان اختراع حديث.. وكان ذلك نتيجة لتغيير في التدابير الأساسية

للمعرفة، إن الإنسان اختراع، تُظهر حفريات فكرنا بسهولة تاريخه المتأخر وربما نهايته المقبلة. إذا كانت هذه التدابير قد انتهت في التو بعد ظهورها، وإذا كانت هذه التدابير قد قامت -عبر حدث نتوقع إمكانية حدوثه، ولكننا لا نعرف بعد شكله أو وعده الذي يعد به، كما حدث في منعطف القرن الثامن عشر- بقلب تربة الفكر التقليدي؛ فإنه يمكننا حينئذٍ أن نراهن على أن الإنسان سيُمحى كوجه مرسوم على الرمال كي يطيح به البحر»[1]

يسم فوكو النزعة الإنسانية بسمتين: أولاً: أنها محصورة في الثقافة الأوروبية، وأنها على وشك الانتهاء، ويشاركه في ذلك الفيلسوف الإيطالي المعاصر جياني فايتمو، ويرى أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تستمر إلا إذا بقى في الظل ملمحها الإنساني الذي يُخضع كل شيء للإنسان، عندما يخرج من الظل، وينكشف هذا الملمح المهيمن للميتافيزيقا. وهو ما حدث فيما يرى هيدجر، مع نيتشه، في تصوره للوجود كإرادة قوة. منذئذ دخلت الميتافيزيقا لحظة انحطاطها، مع ما نعانيه يوميًا، من انحطاط النزعة الإنسانية أيضًا.[2]

لا شك أن التصورات التي تحكم على النزعة الإنسانية بالأصل الأوروبي، والاتجاه نحو الأفول تنطلق أساسًا من تصور هيدجر الذي صاغه في غمار الجدل الدائر حول العلاقة بين الوجودية والنزعة الإنسانية، فقد شاع في منتصف القرن العشرين نقد للوجودية بأنها تزلزل الثقة بالإنسان، وتُشكك في قدرته، وتُلقي به إلى اليأس والعبث، وللرد على هذا النقد كتب سارتر كتابه «الوجودية نزعة إنسانية»، وفيه يربط بين الوجودية وبين النزعة الإنسانية في صورتها الكلاسيكية، ويجعل من الوجودية تكريمًا للإنسان وليس إقلالاً من شأنه.

في هذا السياق كتب مارتن هيدجر كتابه «رسالة حول النزعة الإنسانية» الذي يتخذ فيه موقفًا مغايرًا لسارتر، إذ يربط النزعة الإنسانية بتراث الميتافيزيقا الغربية. فالفلسفة الغربية كلها على اختلاف مدارسها ما بين مادية ومثالية أو عقلية وتجريبية قامت في رأي هيدجر، على مبدأ ميتافيزيقي واحد، وهو تقسيم الوجود إلى ذات عارفة هي الإنسان، وموضوعات قابلة للمعرفة وهي أشياء العالم الحاضرة أمام هذه الذات.

ويدين هيدجر هذه الميتافيزيقا التي تختصر الوجود إلى مجرد حضور الموضوعات أمام ذات بشرية عارفة. فمثل هذه الميتافيزيقا تؤدي إلى نسيان الإنسان للوجود الحقيقي وإلى تلاعبه بالعالم المحيط وتفاقم النزعة التقنية. . إن النزعة الإنسانية التقليدية القائمة على مركزية الإنسان هي المسئولة عن سطوة التكنيك التي تتجه إلى تدمير الأرض والإنسان نفسه، وهكذا نجد هيدجر يحمل على النزعة الإنسانية التقليدية؛ لأنها أسيرة لميتافيزيقا التعارض بين الذات والموضوع، ولكنه من جهة أخرى يحتفي بالإنسان، ويعتبره راعي الوجود، وذلك حين يفيق من النظرة الميتافيزيقية ومن عبادة العلم الوضعي والتكنيك.

وعلى عكس هيدجر الذي جعل النزعة الإنسانية مسئولة عن تضخم التكنيك قام فلاسفة مدرسة فرانكفورت بالتأكيد على التعارض بين النزعة الإنسانية والتكنيك، فتضخم التكنيك هو ضياع للنزعة الإنسانية وليس تحقيقًا لها، فالتكنيك ينطلق من العقل الأداتي؛ أي العقل الذي ينظر للحقيقة كأداة لتحقيق مردود تقني ومالي، وهو العقل المصاحب للرأسمالية والثورة الصناعية. أما النزعة الإنسانية، فإنها تنطلق من العقل النظري المُصاحِب لتاريخ المعرفة الفلسفية منذ اليونان، وكما يطغى العقل الأداتي على العقل النظري ويزيحه ليحتل مكانه، يطغى التكنيك على الذات الإنسانية ويسلبها صفاتها في التفكير والإبداع فتشعر إزاءه باغتراب، ومهمة النزعة الإنسانية حاليًا هي استعادة صفات الإنسان المستلبة في التكنيك حتى يمتلك الإنسان من جديد حريته وإبداعه.

هذه بعض ملامح الجدل الدائر حول النزعة الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر، وهذه الانتقادات الموجهة إلى النزعة الإنسانية من قبل هيدجر وفوكو وفاتيمو[٣] لها فضل إبراز محدودية النزعة الإنسانية في المنظور الغربي، كما أن لها أيضًا فضل إبراز الهوة التي تفصل بين قيم ومبادئ هذه النزعة عند انطلاقها وبين ما آلت إليه عند تحقيقها عمليًا في الواقع الأوروبي الحديث. ومن هنا تأتي أهمية رصد النزعة الإنسانية في الثقافات غير الأوروبية. أي رصد الفكر الذي يحتوي بدرجة أو بأخرى على خصائص النزعة الإنسانية المعرفية والقيمية والغائية في هذه الثقافات. فقد تبلور هذا الفكر في سياق يختلف عن السياق الغربي مما قد يجعل منه نوعًا من المنابع النقية لهذه النزعة، وقد شعر عالم الأنثروبولوجي كلود ليفي شتراوس بضرورة تجاوز الإطار الأوروبي الحديث للوقوف على المعنى العميق للنزعة الإنسانية فارتد بها إلى الأساطير القديمة لدى الشعوب البدائية: «إن كل نزعة إنسانية حقيقية، حسبما وردت في الأساطير القديمة، تضع الوجود قبل الحياة، وتضع الحياة قبل الإنسان، وتضع احترام الآخر قبل حب الذات».[٤]

بمثل هذا الشعور بالحاجة إلى تجاوز الفكر الأوروبي نستضيء في بحثنا عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أي البحث عما فيه من ملامح لفكر يقوم على مفهوم أن هناك طبيعة إنسانية ذات خصائص معينة لا ترتبط بالانتماءات الدينية والثقافية للبشر، وأن البشر بما هم كذلك لهم قيم أخلاقية تتسم بالرحمة وبالصدق والتضامن، وأن للبشر غاية يهدفون إليها من وجودهم في حياتهم الدنيا. هذا الفكر القائم على جهد البشر والهادف إلى سعادة البشر نجد تجلياته في كثير من مجالات الإبداع لدى العرب المسلمين وخصوصًا في العلوم والتصوف والشعر وأدب الرحلات وغيره. ولكننا سوف نهتم أساسًا بالفلسفة، وذلك لأنها المجال الذي تتحول فيه النزعة الإنسانية من مجرد شعور عام إلى نظرة عقلية متماسكة للعالم والإنسان، وهذه النظرة لها بالضرورة آثارها في السلوك وفي الممارسة الاجتماعية والسياسية.

ولا شك أن الصلة الوثيقة بين الفلسفة في أي عصر وأي ثقافة مع الفلسفة اليونانية تجعلنا نشير إلى جهود الترجمة التي تمت في ظل الحضارة الإسلامية وخصوصًا بيت الحكمة في عصر المأمون في القرن الثالث الهجري. إن العرب، الواثقين من الحق الذي جاءهم في القرآن والذي أنزل على نبيهم، والمتمسكين بدينهم والعاملين على نشره، واعون في الوقت نفسه بأهمية تراث البشرية وضرورته في بناء الحضارة، ولا يتعلق ذلك بالعلوم العملية وضروب الصنائع فحسب بل بالأدب والحكمة التي تمثل النبع الرئيسي في معرفة ما هو الإنسان.

إن الاهتمام بالمعرفة الإنسانية من مختلف مصادرها والتي تشكلت بصورة مستقلة عن الوحي، هذا الاهتمام الذي ميز النزعة الإنسانية في بداياتها في أوروبا، كان هو الاهتمام نفسه الذي تجلى لدى الكثيرين من الدارسين والمترجمين والمفكرين العرب قبل ذلك بعدة قرون. ولم تكن حركة الترجمة عن اليونانية والفارسية وغيرهما –كما يرى مؤرخ الفلسفة الإسلامية الفرنسي هنري كوربان– وليدة قرار سياسي قام به الخليفة المأمون، ولكنها كانت استمرارًا، أوسع نطاقًا وأكثر منهجية لعمل كان يجري من قبل وللأغراض نفسها.(٥)

لقد عملت حركة الترجمة على تكريس النزعة الإنسانية في الفكر العربي منذ القرن الثالث الهجري وذلك على مستويين.

أ) مستوى فني وعملي: مرتبط بازدهار فنون الشرح والبرهنة والتأويل والتعليق وإبداء وجهات النظر النسبية والاعتراف بوجود تفسيرات مختلفة.

ب) مستوى نظري: مرتبط بإفساح مجال يمكن للفكر فيه أن يهتم بالإنسان بما هو إنسان، ينطلق فيه من رؤية ومنهجية إنسانية، وهذا هو المجال الذي سمح بازدهار الفلسفة الإسلامية، وسمح بعد ذلك بتأثيرها المهم في الثقافة الغربية، وسوف نلقي أضواء على هذه النزعة في الفلسفة، لا من أجل القيام بحصر شامل وإحاطة تامة وهو الأمر الذي يصعب تحقيقه، كما قد لا يكون له جدوى كبيرة، ولكننا سنكتفي بإبراز بعض الزوايا المتنوعة لهذه النزعة في الفلسفة الإسلامية.

١- الكندي ورسالة «الحيلة فى دفع الأحزان»

اتجهت المدارس الفلسفية اليونانية مثل الرواقية والأبيقورية إلى ربط الفلسفة بالحياة العملية للإنسان وتعديل سلوكه كي يتحمل وجوده، ويعيش في انسجام مع العالم المحيط به. وكان أبيقور يرى أن الفلسفة هي طب النفوس، وفي هذا الإطار تأتي رسالة الكندي أول الفلاسفة العرب «الحيلة في دفع الأحزان» ويتعرض فيها الكندي لموضوع السعادة والشقاء في الحياة الدنيا وليس في الآخرة.. ويبدأ رسالته بتوضيح نسبية ما هو محجوب، وما هو مكروه لدى الإنسان.. فالملذات تختلف من فرد إلى فرد، وكذلك الحسرات، والحكم على الحالة الروحية

بالشقاء أو السعادة أمر مرتبط بالعادة وهو ما يعطي للعقل دورًا في إعادة تقييم الأمور. ويرى الكندي أن الحزن قد ينشأ عن أمر قد أصابنا فعلاً أو عن أمر لم يصبنا بعد ولكن نتوقعه. إذا لم يكن الأمر قد أصابنا بعد فإن الحزن في هذه الحالة لا داعي له.. ومن يحزن فإنه يؤذي نفسه، ومن يؤذي نفسه يكون أحمقًا ظالمًا.[٦] أما الحزن عن أمر أصابنا فيمكننا تجاوزه وذلك عن طريق تذكر الأمور المحزنة التي ألمت بالنفس وبالآخرين، وكيف تعود النفوس إلى البهجة فيكون الحزن عابرًا، إذ هو وضع لا طبع. ويرى الكندي أنه أولى بالإنسان ألا يحزن على ما فقده من ممتلكات؛ لأن ربط النفس بالمتلكات سيجعل الحزن واجبًا بشكل مستمر، لأننا سنحزن في كل الأحوال سواء إذا اقتنينا «لأننا سنحزن على فقدانها» وإذا لم نقتن «لأننا سنحزن لعدم تملكها» وإذا كان يلزم الحزن أبدًا، كان من الأحرى ألا نحزن البتة».[٧] وفي النهاية علينا أن نعيش الحياة بكل مصادفاتها أو لا نعيش، فالإنسان الذي يريد ألا يصاب بمصيبة هو أشبه بمن لا يريد أن يعيش؛ لأن المصائب ترافق الحياة، والمسألة تقوم في قبول الحياة بما يرافقها من مصائب، أو رفض العيش أساسًا، وليس ثمة خيار ثالث. «ومن يعول على خيار كهذا فإنه يضاعف أحزانه لأنه تعويل على المحال».[٨]

نلاحظ لأول وهلة أن موضوع رسالة الكندي هو الإنسان بوجه عام، وهدفها هو تحقيق انسجامه مع الوجود و»رفع معنوياته» وتقريبه من السعادة. ولا تراعي الرسالة إلا حياة الإنسان الدنيوية، ولا تلجأ لدفع الأحزان إلى التلويح بالجزاء الحسن في الآخرة. كما نلمح فيها مزيجًا من القلق على الإنسان والثقة به في الوقت نفسه. والتعويل عليه هو نفسه في تجاوز أحزانه. وكل هذه سمات تميز النزعة الإنسانية كما عرضناها فيما سبق.

إن النزعة الإنسانية في رسالة الكندي ترتدي مسوح الحكمة العملية، ولكن هذه الحكمة أبعد من أن تكون التجلي الوحيد للنزعة الإنسانية، وسنلاحظ مع الفارابي كيف أن هذه النزعة قد ارتبطت بالحكمة النظرية أي بالرؤية الفلسفية العامة للكون وانطلاقًا من هذا الأساس النظري ظهرت لها تجليات عديدة وثرية في مجالات الفكر المختلفة.

٢-النزعة الإنسانية عند أبي نصر الفارابي

لا يكفي القول أن أعمال أبي نصر الفارابي تحتوي فكرًا ينطلق من النزعة الإنسانية، بل يمكن القول إنه هو المؤسس الحقيقي للنزعة الإنسانية من الوجهة الفلسفية في الفكر العربي، وذلك لأنه أراد أن يحيط -قدر الإمكان- بتجلياتها المختلفة، وأن يضع لها الرؤية النظرية والأساس المنهجي اللازمين لها، ولقد ظهرت لديه في محاور مختلفة كاللغة والميتافيزيقا والسياسة والفن.

لقد وعى الفارابي بقيمة حكمة اليونان وأهميتها للفكر العربي، وأدرك في الوقت نفسه ضرورة أن يكون هناك بحث خاص في اللغة العربية يسعى إلى اختيار واشتقاق الألفاظ التي تعبر بالعربية أفضل تعبير ممكن عن المفاهيم اليونانية. وقد كتب في ذلك كتابي «الحروف» و«الألفاظ» ليحدد معاني الألفاظ ودلالتها، وأيها أقرب للتعبير عن منطق وحكمة اليونان ومصطلحاتها الخاصة.

ولقد تبنى الفارابي في النظر إلى العالم وتفسيره مذهبًا ميتافيزيقيًا متأثرًا فيه بالفيلسوف السكندري أفلوطين، جامعًا فيه بين أفلاطون وأرسطو. إن الفارابي معروف في الفلسفة الإسلامية بكونه أول من قال بنظرية «الفيض والصدور»، وهو صاحب فكرة العقول العشرة الوسيطة بين عالمنا وبين الله. وطبقًا لهذه النظرية يرى الفارابي أن الوجود صادر عن الموجود الأول. وقد صدر بفعل تأمل هذا الموجود الأول لذاته.

والفارابي يتصور المعرفة البشرية في شكل سلسلة متصلة الحلقات تبدأ بالله مبدأ الوجود، وتنتهي بالإنسان الذي ليس بعده (من موجودات عالمنا الأرضي) ما هو أفضل منه.[٩] ويقدم الفارابي للكون رؤية ميتافيزيقية تقوم على التمييز بين عالمين: عالم ما فوق فلك القمر وهو عالم الأجرام السماوية الخالدة، وعالم ما تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد والتغيرات المادية، وينتمي الإنسان إلى هذا العالم الثاني. ولكنه هو الموجود الوحيد الذي يستطيع عن طريق العقل إدراك المعقولات والكائنات الخالدة، فيشاركها الخلود. في هذا التصور يتجلى تأثير الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أفلوطين السكندري.

ورغم وضوح الثقافة الإسلامية في آرائه، فإنه لا يستند على نص ديني يدعم رؤيته بل يقدمها كنتاج لفكر إنساني عقلاني. ولقد احتفظ الفارابي للإنسان بغاية أرسطية، وهي الوصول إلى السعادة الحقيقية، تلك التي تتحقق ببلوغ الحكمة وإدراك المعقولات. ولهذا يكمن الإنسان في قلب مشروع النظر الفلسفي للوجود.

والميتافيزيقا تفضي بالضرورة إلى السياسة؛ فالإنسان عند الفارابي هو -كما نقول بلغة اليوم- حيوان اجتماعي. (إن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطًا فيما يسعى له بإنسان أو أناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاورًا لمن هو في نوعه؛ فذلك يسمى الحيوان الإنسي أو الحيوان المدني. فيحصل هنا علم آخر ونظر آخر يبين عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال، فيصل من ذلك العلم الإنساني أو العلم المدني.[١٠]

هذه المبادئ العقلية التي يبلغ الإنسان بها الكمال والتي ينشأ عنها العلم الإنساني، تحدد للإنسان مسيرة معرفية تعتمد من أولها إلى آخرها على النظر العقلي وعلى التفكير الإنساني،

فيبدأ الإنسان بالنظر في الموجودات الطبيعية (وهو العلم الطبيعي) وهذه هي المرحلة الأولى، وبعد ذلك إذا وقف الإنسان على هذا الفحص بعد ما يلزم أن يحصل في الموجودات.. من حيث مبدأها وسبب وجودها (المبادئ الإلهية). وأخيرًا بعد ذلك يشرع في العلم الإنساني ليتبين الغرض الذي من أجله كان الإنسان، وهذا الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان، ماذا وكيف هو؟ ثم يتأمل جميع الأشياء التي تبلغ الإنسان ذلك الكمال، إذ ينتفع في بلوغها. وهي الخيرات والفضائل والحسنات، ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال، وهي الشرور والنقائص. ويتساءل عن ماذا ولماذا ولأجل ماذا هو؟ إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض. وهذا هو العلم المدني. وهو علم الأشياء التي ينال بها أهل المدن بالاجتماع المدني السعادة كل واحد بمقدار.[١١]

هكذا تنتظم حلقات المعرفة الإنسانية وتترابط، فتبدأ بدراسة الطبيعة، ثم الميتافيزيقا، فالأخلاق، فالسياسة. إن الأمر الجديد في هذا المشروع المعرفي للفارابي هو هذه الثقة الكبيرة في العقل البشري الذي يستطيع أن يطرق كل هذه المجالات ويصل إلى كنهها وجوهرها. لقد تحول العقل إلى وسيلة موثوق بها لتزويد الإنسان بالمعارف الصحيحة عن الطبيعة وعن الله وعن الإنسان. هذا الإيمان بالعقل، وهذه الثقة في المعرفة الإنسانية، وهذا الأمل في السعادة هو الذي يشكل الأساس الذي قامت عليه النزعة الإنسانية عند الفارابي، والتي نلمح لها تجليين ساطعين في فكره الفلسفي، وهما رؤيته للسياسة وللموسيقى.

السياسة:

انتهى الفارابي في ميتافيزيقاه إلى أن غاية الإنسانية هي تحقيق السعادة، وهذه السعادة تتحقق للإنسانية في الحياة الدنيا، وهذه العملية وثيقة الصلة لديه بالسياسة.

ووضع الفارابي قواعد مثلى للاجتماع البشري، ووضع في هذا الخصوص رسائل عديدة منها: (تحصيل السعادة) وآراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية والسياسة الأخلاقية.

ويعرف الفارابي المدينة الفاضلة بقوله: «هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة»[١٢]. ويميز الفارابي وفقًا لميتافيزيقاه السعادة الحقيقية التي تتم بالمعرفة الحقة بالأمور العقلية أي اتصال النفس الفردية بالعقل الفعال الذي يمد العقل الفردي بالمعرفة الحقيقية، والتي تتم بإدراك الفضائل والعمل وفقًا لها.

وبالتالي فالمدينة الفاضلة لا تكتفي بتحقيق ما هو ضروري للأبدان. فهذا حال المدينة الضرورية المرتبطة بالوجود المادي للبشر، ولا تهدف إلى تحقيق اليسار والثروة. فهذا حال المدينة البدالة، ولا تهتم أصلًا بالاشتهار والعظمة، كما لا ترمي إلى قهر غيرها من المدن. ويبرر الفارابي استخدام المدينة كأساس للاجتماع البشري الذي يمكنه الوصول إلى السعادة

بالقول إن هناك أشكالًا من الاجتماع البشري لا يمكن أن تكتفي بذاتها مثل القرية والمحلة والسكة وكلها في حاجة إلى أشكال غيرها لتقضي حاجتها، أما المدينة فهي أول المجتمعات التي يمكنها أن تكتفي بذاتها يليها الأمة ثم المعمورة بأسرها.

والمدينة الفاضلة عند الفارابي ليست تصورًا خياليًا لمجتمع يعمل بصورة مختلفة عن المجتمع الواقعي كما هو الحال في جمهورية أفلاطون أو في اليوتوبيا اللاحقة على الفارابي، ولكنها تقوم على وضع معايير للسياسة المثالية للمجتمعات البشرية. وهذا المنحى يتضمن إمكانية ترقية المجتمعات البشرية الموجودة إلى أن تصبح مجتمعات فاضلة، فهو يتصور أولًا إمكانية أن تكون هناك مدينة كل أعضائها يتحلون بالفضيلة، وبالتالي لا تحتاج هذه المدينة إلى قوانين ضابطة لأن الكل يعمل وفقًا للفضيلة من تلقاء نفسه. ولكن لما كان هذا التصور أمرًا عسير المنال كانت هناك ضرورة للبحث عن وسائل أخرى لتحقيق المدينة الفاضلة.

ويتم ذلك عبر وجود حاكم نبي يتصل بالعقل الفعال عن طريق الحدس، أو حاكم فيلسوف يتصل به عن طريق البرهان العقلي، أو مجموعة تتحلى بالفضيلة تحكم المدينة معًا، فكل هذا كفيل بوضع القوانين أو النواميس الملائمة.

ولا يفرض الفارابي نموذجًا واحدًا لما ينبغي أن تكون عليه هذه القوانين فهي نسبية، وينبغي لها أن تختلف من قوم إلى قوم، فما يناسب جماعة معينة لا يناسب جماعة أخرى، فالمجتمعات تختلف لأسباب طبيعية تتعلق بخصائص المناخ والوضع الجغرافي كالوجود في مناطق قطبية أو مدارية أو استوائية، وتختلف لأسباب وضعية وهي: اللغة التي يتحدثون بها، وينبغي أن تتكيف هذه القوانين تبعًا لهذه الظروف.

وفي الشروط التي يضعها الفارابي للحاكم نلمح تأثره البالغ بالفقه الإسلامي؛ فهو يرى ضرورة أن يكون الحاكم سليم الحواس، قوى البنية، يتسم بالذكاء وقوة الذاكرة، ولكنه لا يضع شرط كونه مسلمًا. وهذا يعني أن نقطة انطلاق الفارابي في التفكير في السياسة المدنية كانت هي الاهتمام بالإنسان بوجه عام وليس بأصحاب ديانة معينة. ولا يربط الفارابي بين تحقق المدينة الفاضلة واعتناق ملة معينة أو بوقوعها في إطار ثقافي محدد، فهو يرى أن هذه المدينة ليست خيالية تمامًا (إذ هي ربما وجدت في أزمنة سابقة أو موجودة في صقع بعيد)[١٣]. ولكن هذا لا يعني أن المدينة يمكنها أن تتخلى عن الملة بشكل كامل؛ لأن طرق الناس في تحصيل السعادة تختلف فيما بينهم، فهناك من يدركون الأسس النظرية لتحصيل السعادة ببراهين عقلية وببصائرهم، وهم الحكماء، وهناك من يتبعون هؤلاء الحكماء، ثم هناك الباقون الذين يلجأون إلى إدراكها عن طريق المحاكاة التي تتوجه إلى مخيلتهم والتي يأتي بها الوحي.

الموسـيقى:

كانت الموسيقى تعالج تقليديًا كفرع من فروع الرياضيات؛ باعتبارها تهتم بتحديد القواعد الحسابية اللازمة لإنتاج النغمات. ويحكى عن الفارابي أنه كان موسيقيًا بارعًا، وأنه هو الذي أضاف وترًا خامسًا على العود؛ مما يعني إلمامه بالجانبين النظري والعملي في الموسيقى، ووضع الفارابي في الموسيقى عدة كتب أهمها (كتاب الموسيقى الكبير). وأهم ما يتميز به تناول الموسيقى هو أنه سعى، إلى جانب التناول الرياضي للموسيقى، لأن يبحث في علاقة الفن بالظاهرة الإنسانية وبالدور الذي يمكن للفن أن يلعبه في تحقيق الكمال الإنساني.

يرى الفارابي أن الموسيقى مرتبطة كفن ارتباطًا جوهريًا بوجود الإنسان، وأن الإنسان بطبيعته ميال لإنتاج الموسيقى فلا توجد أمة من الأمم إلا ولها فنها وغناؤها، وهناك ثلاثة دوافع تدفع الإنسان لإبداع الموسيقى وهي أولًا: الغريزة الشعرية ورغبة الإنسان في النظم والتناسق. وثانيًا نزوع الإنسان لإصدار أصوات عندما يكون في حال من الفرح أو الألم. ثم ثالثًا الرغبة في الراحة بعد العمل ومحاولة نسيان التعب أثناء العمل، لأن التعب ينتج عن الحركة والحركة مرتبطة بالزمن والموسيقى تساعدنا على نسيان الشعور بالزمن؛ وبالتالي تساعدنا على نسيان التعب[١٤].

ولهذا السبب عرف الإنسان في بداية البشرية التناغي والغناء والإيقاع، وبمرور الزمن وتعاقب الأجيال والعصور ازدهر الإنتاج الموسيقي وتنوعت أشكاله، واختلفت من ثقافة إلى أخرى. ويرى الفارابي أن هناك سمات قومية تميز موسيقى الشعوب بعضها عن بعض، ويعتبر أن موسيقى اليونان والرومان من الأنواع المناسبة للأذن العربية، في حين أن هناك موسيقى شعوب أخرى تمثل نشازًا لهذه الأذن[١٥].

هذا التناوب يخرج عن التناول التقليدي للموسيقى المجردة كفرع من الرياضيات ليتعرض لها كظاهرة بشرية، ثم يتطرق الفارابي بعد ذلك إلى تحليل عملية الإبداع الموسيقي من خلال الموسيقيين العرب، مثل سعيد المدني وسريج واسحق الموصلي، ثم يتعرض لعملية التذوق الموسيقي من خلال تحديد طبيعة الألحان وتأثيرها في النفوس وآلاتها كالعود والناي ومميزات كل منها، وينهي كتابه بتحليل التأثير السلبي للجمهور على الموسيقى، وفيما يبدو أن الفارابي لم يكن راضيًا عن الموسيقى الموجودة في عهده (النصف الأول من القرن الرابع الهجري) مثله في ذلك مثل ابن سينا وإخوان الصفا. ولكن الفارابي يتميز عنهم بأنه وحده الذي قام بتحليل ظاهرة التفاهة الطاغية على الفن الموسيقي في عهده ليصل إلى أسبابها العميقة، ويبدأ الفارابي تحليله بالبحث عن وظيفة الموسيقى والشعر على السواء.

ويرى أننا قد نستخدمها لأسباب جادة وأحيانًا للترفيه، ويقصد الفارابي بالجاد كل ما يقودنا إلى تحقيق الهدف الإنساني الأكمل، وهو تحصيل السعادة الحقة.

كيف يمكن للموسيقى أن تقودنا إلى تحقيق هذا الهدف الأسمى؟ لا يمكن أن يكون هذا الهدف هو اللعب، لأن اللعب يقصد به تكميل الراحة. والراحة ليست هدفًا في حد ذاتها؛ فالراحة يقصد بها استرداد الإنسان لجهده نحو أفعال الجد.

وبهذا، كما يقول الفارابي، يمكن أن نجعل للعب مدخلًا في الإنسانية. ولكل إنسان طبقًا لمرتبته فعلٌ ينجزه، وهذا الفعل ينتج تعبًا، (وكل فعل صدر عن إنسان من رتبة ما كان الكلال فيه أقل أو أشد كانت الراحة أقل أو أشد كما قال أرسطو كالملح في المأكول)[١٦].

ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها يقصد بها تحقيق السعادة القصوى؛ فإنه «يلزم أن تكون ملذة دائمًا أبدًا، لا تلحق بالإنسان أذى أو كلالًا.. ولذا كان ينبغي لهذه الأفعال أن تكون أشبه الأشياء بالراحة. ومن هنا وقع الخطأ؛ إذ ظن الجمهور أن الأشياء المتعبة شقاوات. وأن الراحة وأصناف اللعب سعادات.. ومن هنا نحوا بأفعالهم جميعًا نحو الراحة واللعب، وطلبوا تعميقها وكثرتها ودوامها، فصارت أفعالهم بهذا المعنى لا جدوى لها في الإنسانية، وصارت صارفة عن الأمور التي تنال بها السعادة الحقيقية»[١٧]. إنها وهم السعادة الذي يعد أكبر العراقيل في طريق السعادة الحقيقية. ولقد كان لذلك تأثيره على الشعر وعلى الموسيقى، إذ لم يطلب الجمهور من الشعر إلا ما يستعمل في اللعب، وطلبوا الألحان التي تقرن بها، وما إن صنعها لهم الملحن حتى ظن الجمهور أنه لا يوجد غيرها. وكادت الموسيقى بذلك ترذل وتخسر، وقاربت الشرائع أن تأتي ناهية عنها.

إن انحطاط الذوق الموسيقي جعل الفارابي يتشكك في إمكانية أن يتقبل معاصروه آراءه، وأنهم لن يفهموا هذا البعد السامي في الموسيقى والمرتبط بالهدف الإنساني الأكمل. وتوقع الفارابي أن يستقبل الناس كتابه قبول من ليس له غناء أصلًا... ولكن هذا دفعه أكثر إلى التأكيد على هدفه من الكتاب والذي صاغه في عبارته الأخيرة «وهو تبينًا للمقصود الخاص بجملة الألحان وكيف مدخلها في الإنسانية»[١٨].

لقد كان اسم المصدر من الإنسان وهو الإنسانية مصطلحًا جعله الفارابي محورًا لكل إسهاماته في الفكر العربي.

٣- النزعة الإنسانية فى القرن الرابع الهجري

لقد أصبح التساؤل عن الإنسان يزداد إلحاحًا في الثقافة العربية، وأصبح الإنسان موضوعًا أساسيًا من موضوعات الفكر. ويعبر أبو حيان التوحيدي عن زيادة الاهتمام بالنزعة الإنسانية في عبارة بليغة: «لقد أشكل الإنسان على الإنسان». وهي عبارة تعكس غزارة الأبحاث في الظاهرة الإنسانية، كما تعكس القلق والحيرة وعدم الاستقرار على تحديد واضح. وهذا

الطابع الإشكالي أمر خاص بالنزعة الإنسانية في جميع العصور. فلا يمكن الجزم مثلًا بأن التيار الأرسطي في الفلسفة الإسلامية كان أقرب للنزعة الإنسانية من التيار الأفلاطوني أو العكس، ولا ترتبط النزعة الإنسانية بالأحكام التي يصل إليها الفيلسوف بقدر ما ترتبط بالهم الذي يعتريه عندما يشرع في التفكير، ولهذا تعددت وتنوعت التجليات التي تعبر عنها في الفكر العربي في القرن الرابع الهجري. ونضرب مثلًا على تجليات النزعة الإنسانية العربية بازدهار العلوم التجريبية كالكيمياء والفيزياء والتي تهدف إلى فهم أسرار الطبيعة وإلى توفير الطاقة البشرية المبذولة في تدبير أمور المعاش. وكذلك التفت المسلمون إلى ثقافات الشعوب المحيطة كما يتبدى في كتاب البيروني «تحقيق كل مقولة في الهند من مقبولة في العقل أو مرذولة».. ويعزي محمد أركون أهمية كبيرة لتعدد الرسائل التي تعالج الصداقة والصديق «كملمح مهم من ملامح ازدهار النزعة الإنسانية وخصوصًا لدى مسكويه الذي سعى إلى تأسيس نظرية وضعية في الأخلاق الإنسانية مستندًا فيها إلى التراث اليوناني».

وفي إطار الميتافيزيقا والإلهيات يسعى ابن سينا إلى توسيع هامش الفعل الإنساني من خلال قصره العلم الإلهي على العلم بالكليات وليس بالجزئيات. وفي ضوء ذلك يفسر العناية الإلهية بأنها عناية بالنوع وليس بالفرد، فالله يعتني بالإنسان من خلال توفير شروط الحياة الملائمة للنوع الإنساني، أما مجال الفعل الفردي فهو مجال إنساني محض. ويعرف إخوان الصفا حدًا للفلسفة بأنه التشبه بالله في حدود الطاقة الإنسانية، واضعين بذلك أمام الإنسان مثلًا أعلى يسعى إليه باستمرار. ويرى الباحث الروسي ألكسندر أخناتنكو أن عقلانية الفلسفة في ظروف ذلك العصر التاريخية والثقافية الملموسة قد رفعتها إلى مرتبة عليا من النزعة الإنسانية.

فيما أن الناس عاقلون كلهم، فإن بإمكانهم جميعًا المشاركة في تحصيل السعادة ونيلها، ومن خلال التعاون والتفاهم يمكن لمختلف الفئات الاجتماعية، المؤلفة للمجتمع المثالي، تحصيل السعادة. ذلك هو المثال الإنساني لدى جميع الفلاسفة العرب المسلمين[١٩].

٤- ابن طفيل والإنسان الفرد

لدى الإنسان شعور عميق بأنه لا يملك من أمره شيئًا، وأنه مسيَّر-بلغة علم الكلام- ومحكوم عليه بقوانين طبيعية ونظم اجتماعية صيغت بشكل مستقل عنه، وتحدد له أفعاله وسلوكه. وفي هذا الإطار لا تكون حرية الإرادة والفعل إلا وهمًا أو تصورًا في الذهن لا علاقة له بما يحدث موضوعيًا. ينطبق على الإنسان في هذا الوضع مجاز (الحجر) لدى سبينوزا الذي يرى بأن الحجر لو كان يفكر لتصور أن سقوطه إلى الأرض بفعل الجاذبية هو أمر يتم بإرادته وباختياره الحر. ويشير ميشيل فوكو إلى هذا الشعور المأساوي عندما يتعرض لنشأة العلوم الإنسانية، أي العلوم التي تدرس الظاهرة البشرية باعتبارها ظاهرة

مستقلة عن الطبيعة، ويحدد لهذه الظاهرة أبعادًا ثلاثة: الحياة والعمل والكلام يقابلها ثلاثة مجالات: البيولوجيا والاقتصاد وعلم اللغة. ويكتشف الإنسان أن كل ما يميزه قد فرض عليه سلفًا: فالحياة نظام طبيعي عضوي لا يسيطر عليه الفرد، ولكنه يعيش وفقًا لمقتضياته. وفي العمل لا يجد الإنسان أمامه سوى بنية سابقة التحديد، فنظام العمل وآلاته ومواعيده ونوع المنتج.. كلها قد استقرت قبل دخول الفرد إلى مجال العمل.

وفي اللغة يولد الإنسان فيجد أن هناك لغة جاهزة بتراكيبها وألفاظها، وعليه، حتى يمكنه التواصل مع الآخرين، أن يتبناها ويتحدث وفقًا لقواعدها. وحتى عندما يريد الإنسان أن يعبر عن أدق مشاعره الدفينة الخاصة به، لا يجد سوى تلك الألفاظ التي تحددت معانيها بشكل مستقل عنه؛ فالإنسان نفسه صنيعة لكل ما تحدد سلفًا.

الواقع أن مثل هذا النقد يضفي نوعًا من الالتباس حول قدرات الإنسان الفعلية؛ فهل الإنسان هش ضعيف ولا يأخذ بيده إلا تلك البنى الموضوعية المستقلة التي يعيش في حماها، أم الإنسان يمتلك قدرات ومواهب هائلة، ولكن هذه البنى الموضوعية هي التي تمثل قيودًا وعراقيل أمام انطلاق قدراته؟

ولا سبيل للإجابة عن هذا السؤال إلا باللجوء إلى الخيال التأملي، ومن هنا تكرر في مجال الأدب موضوع الفرد الذي يعيش وحيدًا في جزيرة باعتباره وسيلة أدبية للوقوف على قدرات الإنسانية الحقيقية بشكل مستقل عن التأثير الاجتماعي، واعتبر هذا الأدب المهموم بالإنسان والباحث عن حدود قدراته والمحتفى بمعارفه ومهاراته من تجليات النزعة الإنسانية في مجال الأدب. ومن أشهر وأسبق ما كتب في هذا المضمار كتاب ابن طفيل (حي بن يقظان) الذي اشتهر في أوروبا باسم (الفيلسوف العصامي) والغرض الظاهر في تأليف الكتاب بحسب رأي كاتبه هو أنه قد لاحظ افتقار المغرب والأندلس إلى معرفة الأفكار الفلسفية التي قال بها فلاسفة المشرق. فهو يقول «سألت أيها الأخ الكريم.. أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية»[٢٠]. فالكتاب إذن حيلة أدبية تسمح بعرض تبسيطي للفلسفة التي يدرك ابن طفيل أهميتها للقارئ الأندلسي. والكتاب من جهة أخرى يدخل طرفًا في الجدال الدائر في الحضارة العربية الإسلامية حول الصلة بين العقل والنقل. وكان أنصار التمسك بالنقل والالتزام بحرفية النصوص يحتجون بأن العقل الإنساني قاصر ومحدود؛ وبالتالي على الإنسان البحث عن الحقيقة في النص المقدس فقط. أما أنصار العقل فهم يرون أن العقل قادر بحد ذاته على الوصول إلى الحقيقة وينبغي الاعتداد بمداركه وتأويل الوحي طبقًا لها. وتنحاز رواية حي بن يقظان إلى تمجيد العقل، فها هو الإنسان الفرد المنعزل، معتمدًا على عقله الذي يتأمل به الطبيعة من حوله، يستطيع أن يصل إلى الحقيقة دون سند من نص مقدس أو من ملة سابقة. ولهذا يعتبر المفكر الفرنسي جورج لابيكا أن قصة ابن طفيل هي (أجرأ دعاوى العقلانية في الفكر العربي)[٢١].

وتبدأ القصة بضرورة اعتماد الإنسان على الطبيعة منذ ميلاده حتى يستطيع المشي (الغزالة التي أرضعته)، ثم يبدأ بعد ذلك في تدبير أموره بنفسه (جمع الثمار والصيد واكتشاف أثر النار)، كما يبدأ أيضًا مسيرة المعرفة بإدراك التشابه والاختلاف بين الكائنات، ثم البحث عن تفسير عضوي لظاهرة الموت (تشريح الغزالة بعد موتها)، واستخدام الملاحظة في تفسير حركة الأفلاك وتعاقب الليل والنهار، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة التأمل العقلي فيما وراء الظاهرة حيث يصل إلى وجود الله، وإلى خلود النفس.

ولكنه لم يستطع أن يحسم مسألة هل العالم قديم أم مخلوق، وهل البعث للأجساد أم للأرواح فقط. وهي من القضايا الخلافية في الفلسفة المشرقية. وتبدأ بعد ذلك المرحلة الثالثة، وهي التي يسعى فيها للاتحاد بواهب الوجود عن طريق التصوف، وقد اهتدى بفطرته إلى رياضيات تساعده في ذلك عن طريق تقليد حركة الأفلاك بالدوران حول النفس ناظرًا لقبة السماء. ثم التقى حي في جزيرته بأبسال الفاضل الهارب من مدينته والتي تعتنق إحدى الملل الصحيحة. عن طريق أبسال يتعلم حي اللغة، ويدرك ما جاء به الوحي، ويرى أنه موافق لما توصل إليه بعقله، ثم يرحل مع أبسال إلى مدينة المعمورة ليجد أهلها مهمومين بالحفاظ على ما يملكون، ويكتفون من الدين بظاهره، ويسود بينهم النفاق والباطل المرتدي ثوب الحق. وحدد حي بن يقظان الداء في الاهتمام بكسب الأموال والاتجاه إلى التجسم والتشبه فيما يتعلق بالذات الإلهية، ويحاول حي بن يقظان أن يهدي أهل المدينة إلى التشبيه الذي توصل إليه بعقله ولكن دون جدوى، فيقرر العودة مع أبسال إلى الجزيرة هربًا من هذا الزيف، ولكنه بعد أن أدرك حدود مداركهم أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع، والاكتفاء بظاهر النص وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات، والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح [٢٢].

وهكذا تكون نصيحة حي بن يقظان مليئة بالحسرة والتمرد على المصير المتدني للإنسان، لا بسبب طبيعته وأصله، ولكن بسبب ما اكتسبه من عادات سلبية؛ فكأنه يقول للجمهور في عصره: طالما عجزت عقولكم عن إدراك المعنى الكامن وراء كلمات الوحي، فعليكم الاكتفاء بظاهر النص وتصوروا المجاز حقيقة، وإذا كنتم غير قادرين على القيام بالفعل الفاضل من خلال استطاعة عقولكم التمييز بين الخير والشر فابحثوا عن سلف فاضل وقوموا بتقليده.

لقد مثلت رواية «حي بن يقظان» وجهًا متفردًا من تجليات النزعة الإنسانية لا في الفكر العربي فحسب، ولكن في الفكر الإنساني بوجه عام؛ إذ أنها، وقد ترجمت منذ وقت مبكر إلى معظم اللغات الأوروبية، قد صارت نموذجًا لنوع جديد من الأدب الإنساني يتعرض للإنسان الفرد في مواجهة الطبيعة وباقي الكائنات الحية، كما نلاحظ في روبنسن كروزو وطرزان وغيرها من عيون الأدب الأوروبي.

٥- الغزالي وتكفير الفلسفة

لقد أدرك الفلاسفة المسلمون أهمية الفكر الإنساني وخصوصاً الفلسفة اليونانية، وراحوا يبلورون نظرتهم للكون والإنسان انطلاقًا من منهجها ومن مقولاتها. ولم يدَّعوا أن فكرهم الذي ينتجونه هو المقصد الحقيقي للوحي كما هو حال الفرق الدينية التي تتحدث باسم الدين، وتدعي أنها صاحبة التفسير الصحيح الوحيد للنص الديني، مما يجعل كل فرقة تميل إلى تكفير الأخرى. أما الفلاسفة فهم واعون بأنهم يعملون في مجال العقل الإنساني، وينبغي تقييم فكرهم طبقًا لمعايير العقل لا طبقًا لمعايير الدين. ولكن التعارض الظاهر بين آرائهم وبين ما شاع من اعتقادات لدى عقول لم تتعود إلا على الفكر الديني كان سببًا في وجود نوع من الحذر والاشتباه تجاه آراء الفلاسفة. حتى جاءت حملة الغزالي التي استندت على هذا الالتباس بين الفكر الإنساني والعقائد الدينية، لتحكم على الفلاسفة بالكفر؛ وكأنهم فرقة دينية تدعي تفسير النص الديني. يقول الغزالي: «لابد من تكفيرهم في ثلاث مسائل: إحداها قولهم بقدم العالم، والثانية قولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة، والثالثة: إنكار بعث الأجساد وحشرها. فهذه المسائل لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، وأنهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين»[٢٣].

والقضايا الثلاث التي يشير إليها الغزالي هي نظرات عقلية في الكون وليست استنتاجات من النص الديني، ولم يتفق الفلاسفة على القول بهذه القضايا، فالفلسفة تحتمل هذه الآراء كما تحتمل نقيضها، ويسعى كل فيلسوف لأن يثبت بالأدلة العقلية تهافت الرأي المخالف، فهذا هو دأب الفلسفة في كل زمان؛ ففي الفلسفة الإسلامية نجد الكندي يقول بحدوث العالم في الزمان، أي خلق الله للعالم من عدم، ويعارض ذلك ابن رشد معتبرًا أن العالم القديم قدم الله لأن وجوده نتيجة لازمة بالضرورة عن وجود الله فلا محل لمسافة زمنية تفصل واهب الوجود عن الوجود نفسه. وكان الكندي يرى أن البعث في العالم الآخر للأجساد والأرواح، ويرى ابن سينا أن البعث للأرواح فقط لأن الروح هو محل الشعور بالعذاب والنعيم وليس الجسد، فليس هناك مبرر لبعث الأجساد. وكان الفارابي يؤمن بالفيض أي بصدور العالم عن الله مما يعني أن الله والعالم من جوهر واحد، وكان ابن رشد يعارض الفيض لأن علاقة الله بالعالم هي علاقة العلة بالمعلول، ولا يجوز أن يقال عن الأسباب إنها مفيضة لمجرد أنها علل للمسببات الناتجة عنها[٢٤]. . هذه مجرد نماذج تشير إلى أن الفلسفة، كأحد أهم منتجات الفكر الإنساني لا تتحدد بناءً على ما تحتويه من آراء، ولكن بناء على المنهج المتبع في الوصول إلى الآراء. ولكن الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة. . لم يسع فقط إلى نقد المسائل الثلاثة التي أشار إليها؛ ولكن استخدم آلية جديدة وهي تكفير القائلين بها. ولم يكتف الغزالي بذلك بل اتخذ من هذه المسائل الثلاث ذريعة لتكفير الفلسفة بأسرها وتحريم الاشتغال بها.

وكان ابن سينا الذي مات قبل مولد الغزالي قد شعر بما يمكن أن تسببه آراؤه العقلية من صدمة للمعتقدات الشائعة فأراد أن يبرر ضرورة إعمال العقل ضاربًا مثلًا بقضية توحيد الله.. ويرى أنه لو جمعنا من الوحي جميع النصوص المتعلقة بالله، وأخذناها بظاهرها لوجدنا لدينا خليطًا من التناقضات التي لا تستطيع أن تقدم عن الله تصورًا متسقًا يقبله العقل، ولذا فلا مفر من أخذ بعض الآيات التي لا تتناقض مع العقل كما هي والنظر للبعض الآخر على سبيل المجاز والكناية. وبالمثل في قضية الثواب والعقاب المعنويين يمكن النظر لآيات النعيم والعذاب الجسديين على أنهما مجاز[٢٥]. والغزالي، الذي لم يترك أمام الباحث عناء كبيرًا للكشف عن تناقض آرائه، يتبنى بعد تكفيره لابن سينا وجهة نظر قريبة منه فهو يقول في كتابه فيصل التفرقة: لا يلزم كفر المؤولين ماداموا يلازمون قانون التأويل.. وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه[٢٦] وقانون التأويل عنده يقوم على تأسيس العلاقة بين اللفظ ومعناه على خمس مراتب في الوجود أو في الدلالة، فهناك الوجود الذاتي الحسي والخيالي والعقلي والشبهي.. كاليد فهي لفظة تدل على صورة خارجية حسية، كما أنها قد تعني القدرة على البطش.

«ويمكن للعقل أن يتخيل القدرة على البطش دون صورة اليد[٢٧]. وقانون التأويل يقتضي عدم إنكار الخبر المذكور والوحي، ولكن يمكن الاكتفاء بأي مرتبة من مراتب الوجود الخمس فيمكنك الاقتصار على المعنى العقلي للفظ باعتباره أحد مراتب وجوده.

لقد أدرك الغزالي أن التكفير لم يقتصر على المسائل الثلاثة التي أشار إليها، ولكنه قد أصبح آلية تعمل بقانونها الخاص، آلية قائمة على الحساسية المستريبة في كل رأي جديد وغير مألوف؛ ولهذا يصف الغزالي التكفير بأنه «ورطة»، ودلالة هذا اللفظ توحي بأن آلية التكفير هي التي تسير الإنسان المستخدم لها وليس العكس، ولهذا يقول: لن ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حق التكذيب والتصديق وحقيقتهما.. التصديق إنما يتطرق إلى الخبر بل إلى المخبر والاعتراف بوجود ما أخبر الرسول عن وجوده[٢٨]. أما نوع هذا الوجود فأمر متروك للنظر الإنساني.

وانطلاقًا من هذا المنظور سوف يكون للغزالي حكم جديد على الآراء التي قطع بكفرها: فأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم فهو زندقة مقيدة؛ لأن بها اعترافًا بصدق الأنبياء ولكن ظاهرها ظني[٢٩]. والزندقة المقيدة هي لدى الغزالي إثبات للخبر الموحي به وإسراف في التأويل، في حين أن الزندقة المطلقة هي إنكار وتكذيب للخبر أصلًا.

وهذا الحكم يختلف كثيرًا عن الحكم الجازم بالكفر الوارد في كتاب (تهافت الفلاسفة) ولكن الغزالي كان قد أطلق آلية التكفير التي وضعت الفكر الإنساني كله موضع الاشتباه.

وجاء بعد الغزالي من كَفَّر المناطقة وأبطل العمل بالمنطق كابن صلاح وابن تيمية، على الرغم من أن المنطق مجال فكري لا توجد به آراء يمكن الزعم أنها تخالف الدين، فهو عبارة عن بحث صوري في أساليب التفكير السليم، لكنه في النهاية منطق اليونان ومعرفة من صنع البشر، ووسيلة للفلاسفة في صياغة أفكارهم.. وهكذا استحكمت ورطة التكفير في الفكر العربي الإسلامي.

٦- إنسانية الفكر عند ابن رشد

جاء ابن طفيل وابن رشد والورطة مستحكمة، والتوتر قائم بين الفلاسفة والفقهاء، ولجأ ابن طفيل، كما رأينا، إلى حيلة أدبية يستعيد فيها الثقة بالإنسان وبقدرة عقله على الوصول إلى الحقيقة دون سند من وحي ديني. أما ابن رشد فقد عكف على البحث عن مشروعية جديدة للفكر الإنساني والفلسفة بوجه خاص. ويرصد ابن رشد المشهد الفكري على أيامه قائلًا: وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في الشريعة، حتى حدثت فرقة ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالف فهو إما مبتدع أو مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال من فهم مقصد الشريعة[٣٠].

يريد ابن رشد إذن أن يواجه آلية التكفير، ويفتح المجال أمام العقل للتدبر والتفكير. وكان هذا موضوع كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ومبلغ قصده أن النظر البرهاني يؤدي إلى معرفة الحق كما يؤدي إلى ذلك أيضًا الشرع، «فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٣١]. يؤكد ابن رشد على الاتفاق بين العقل والشرع من حيث الغاية، ولكن هذا الاتفاق لا يلغي ما قد يبدو بينهما من تعارض ظاهر.. هذا التعارض الذي كان مبررًا لانطلاق آلية التكفير. ويقوم ابن رشد بتحليل التعارض على الوجه التالي: إن النظر البرهاني إذا أدى إلى معرفة بموجود ما، فإن هذا الموجود لا يخلو أن يكون الشرع قد سكت عنه أو صرح به.. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هناك، وإن كان مخالفًا طلب هناك تأويله، ومعنى التأويل هو: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي جرى عليها تعريف

أصناف الكلام المجازي[٣٢]. ويلاحظ ابن رشد من خلال خبرة الفكر الإسلامي عبر خمسة قرون أن هناك إجماعًا بين المسلمين على أنه لا ينبغي أن تؤخذ جميع ألفاظ الشرع بظاهره. وهكذا فإن تدخل العقل الإنساني بتأويل ألفاظ الشرع ليس جائزًا فحسب بل هو ضرورة، ولكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن وظيفة العقل الإنساني مقصورة على تأويل ألفاظ الشرع؛ لأن التأويل لا يمكن أن يتم إلا انطلاقًا من تصور تم تكوينه بالنظر ألبرهاني. والعقل في نظر ابن رشد ليس شيئًا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، فالعقل هو مجموعة النواميس والقوانين التي تسير الكون، وحكمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات، وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[٣٣].

وهذا التصور يقتضي توجيه العقل إلى عدم الاقتصار على البحث عن الحقيقة في النص، والبحث عنها في الموجودات وهو التصور نفسه الذي صاغه الفيلسوف الإنجليزي روجر بيكون بعد ابن رشد بحوالي قرن من الزمان حيث يعلن عن طابع المعرفة الجديدة بقوله: «الانتقال من البحث عن الحقيقة في الكلمات إلى البحث عن الحقيقة في الأشياء»[٣٤]، ليعلن به نهاية العصور الوسطى الأوروبية والانتقال إلى العصر الحديث. وقد ظهرت آثار هذا التصور واضحة على نظرات ابن رشد الفلسفية في الإنسان وعلاقته بالكون، ويمكن لنا أن ندرك هذا الأثر بشكل واضح في معالجته لمشكلة الحرية الإنسانية.

إن مشكلة الحرية في إطار المنظور الديني التقليدي تم التعبير عنها فيما عرف بسؤال: هل الإنسان مسير أم مخير؟.. وقد كان من بين الفرق الدينية من رأى أن الإنسان مسير؛ لأن الله هو خالق كل الأفعال مثل أهل السنة، في حين مالت المعتزلة إلى اعتبار الإنسان مخيرًا سيحاسب على أفعاله، وهو ما يؤكد صفة العدل الإلهي. ولكن تناول مشكلة الحرية في هذا الإطار، أيًا كان الاختيار بين الضدين، يؤدي إلى الوقوع في إشكالات نظرية: (إذ أننا إذا فرضنا أن الإنسان حر فيما يفعل وهو خالق أفعاله فإن في ذلك تقليصًا لمشيئة الله ولوجب أن تكون هناك أفعال خارجة عن مشيئته واختياره فيكون ها هنا خالق غير الله، وهو ما يناقض إجماع المسلمين، وإن فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبرًا عليها أصبح التكليف من باب الاستحالة، ولاصطدمت بالسؤال المحير: وكيف يعقل أن يكلف بما لا يطاق، مع أن الاستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد؟ وكيف يعقل أيضًا أن يكون مجبرًا على فعل شيء، ثم يحاسب عليه ثوابًا وعقابًا؟ [٣٥]

إن هذا المنظور يجعل من الله والإنسان طرفي نقيض في مشكلة الحرية فما تنسبه إلى الله تسلبه من الإنسان والعكس بالعكس. أما ابن رشد فيجعل طرفي مشكلة الحرية هما إرادة الإنسان والأسباب الضرورية الموجودة في الكون. فهناك لدى الإنسان إرادة حرة يختار بها الإنسان أفعاله، فأفعاله وليدة إرادته وقدرته، ولكن هذا الإرادة مقيدة بأسباب خارجية وبنظام الكون وقوانين الطبيعة التي تجرى على نظام محدد، وقد تساعدنا هذه الأسباب على

إتمام فعلنا أو تحول دون نفاذها [٣٦] وهكذا جعل ابن رشد مشكلة الحرية مشكلة ناشئة عن العلاقة بين حرية الإرادة وقوانين الطبيعة الموضوعية، وبالتالي تجاوز ابن رشد التوتر اللاهوتي بين الجبر والاختيار، وانتقل إلى العلاقة الجدلية بين الحرية والضرورة وهذا التصور يتميز بأنه لا ينظر إلى الحرية باعتبارها خاصية ثابتة منحت للإنسان أو سلبت منه، ولكنها صرح يشيده الإنسان مع الزمن، ومجال يتسع باتساع المعرفة العقلية واتساع جميع أنشطة الإنسان.

استتبع القول بحرية الإنسان عند ابن رشد تأكيد الصلة الضرورية الموضوعية بين الأسباب والمسببات وهذه الصلة هي مناط النظر البرهاني، ومحل إدراكها في الكون هو المعرفة الحقة. وانطلاقًا من هذه النظرة تعامل ابن رشد مع بعض المفاهيم الدينية تعاملًا يختلف عن الشائع والمألوف؛ فيرى أن القضاء والقدر يمثل علم الله الكلي الذي يحيط بالأشياء وهو علم منزه عن التغير والتجدد والتكثر فقوله تعالى: «إنا كل شيء خلقناه بقدر» يعني ارتباط الشيء الجزئي بعلله وأسبابه الموجبة له[٣٧] وقد ذهب ابن رشد إلى أن قضاء الله وقدره هما اللوح المحفوظ الذي يحوى علم الله تعالى بالأسباب والمسببات ومقاديرها[٣٨].

هذه النظرة السببية الموضوعية للظواهر جعلته يتناول معجزات الأنبياء، والتي من المفترض أنها تخرق هذه النظرة السببية، تناولًا قائمًا على تمييزه في الوحي بين التصوير المجازي الموجه للجمهور والمضمون العقلي الذي يدركه أهل البرهان، ولتوضيح رأيه يضرب مثلًا «لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما الدليل عليَ أني أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضى، فمشي ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعًا ومن طريق الأولى والأحرى، ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر[٣٩].

إن التصديق في الحالة الأولى قائم على صفة ملازمة للطبيب (إبراء المرضى) وفي الحالة الثانية قائم على معجز براني (السير على الماء)، وكذلك الحال في الأنبياء فإن التصديق بالحق الذي جاء في رسالتهم هو تصديق صفة ملازمة للنبوة، أما التصديق بالمعجزات فهو تصديق قائم على معجز براني. وبالتالي (الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني يشعر بها الجمهور ولكن الشرع إذا تؤمل وُجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب لا المعجز البراني»[٤٠].

هكذا نجد إلى أي مدى تبنى ابن رشد قضية الإنسان فأكد الحرية الإنسانية وتمسك بالمعرفة العقلية وكان جذريًا في استخدام العقل. وقد شاع عن ابن رشد أنه كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين، والجمع بين الاثنين هو هدفه ولكنه دفاعًا عن العقل أراد أن يسلب من

معارضيه سلاح مهاجمة العقل باسم الشرع. وأن يفسح المجال للتفكير الإنساني المنهجي. إن الإضافة الأصلية لابن رشد في مجال الفلسفة تتجلى في هذه التفرقة الحاسمة بين العقيدة وأي فكر إنساني سواء أكان دينيًا أم فلسفيًا خالصًا، وكان أهم أثر من آثار هذه التفرقة هو الفصل بين كل من السلطة الروحية الدينية والسلطة الزمنية[٤١].

لقد كان ابن رشد مثله مثل الفارابي مدركًا لأهمية السياسة في تحقيق سعادة البشر في الدنيا.

لقد نادى ابن رشد بضرورة وجود العقيدة إلى جانب النظر العقلي في المجتمع؛ ولكن ما حمل عليه هو ذلك الفكر الإنساني (تأويل نصوص الوحي) المتخفي في ثوب الفكر الناطق بالحقيقة الإلهية. وتنظيم العلاقة بين هذين المجالين المتمايزين (العقل والعقيدة) أمر يقتضي إيجاد صيغة سياسية مناسبة. ويرى الباحث الإنجليزي باتروث أن هذه المسألة تمثل أساس السياسة في المجتمع البشري. (إن دراسة جادة لكتابات ابن رشد ينبغي أن تقود إلى تعميق طبيعة العلاقة بين العقلانية والوحي، وأن تطرح على الأخص، مسألة التعبير الذي يعطي لها في الحياة السياسية بشكل يسمح بحفظ الحرية مع خلق الشروط الضرورية للسعادة الإنسانية الحقيقية. والسؤال المطروح إذن سيكون هو سؤال التسامح وقبل كل شيء نظام سياسي صحي)[٤٢].

لقد تجلت الآثار السياسية لنظرة ابن رشد في التطور الذي وجده الفكر الرشدي في أوروبا بعد ذلك.

٧- النزعة الإنسانية العربية وتأثيرها فى أوروبا

عاشت أوروبا أكثر من قرنين من الزمان في ظل صدمة حضارية اسمها الرشدية، وهو اسم كان يطلق على مجموعة من الآراء أدانتها الكنيسة، وكان المفكرون القائلون بها ينسبونها إلى ابن رشد، ويعتبرون أنفسهم أتباعًا له.

هكذا كانت الرشدية Averroism كلمة مزدوجة الدلالة؛ فقد كانت تعني تهمة دينية سياسية تطلقها الكنيسة على معارضيها من جانب، كما كانت تعني مذهبًا (ثوريًا) يحمل رايته المفكرون الراغبون في التغيير من جانب آخر.

ولكن في واقع الأمر لم تكن كلمة الرشدية تخص الآراء التي قال بها ابن رشد فعلًا بل كانت «شكلًا خاصًا من التحرر الفكري يتوافق مع غزو الأفكار العربية والإسلامية للجامعة، فهي لا تعني فكر ابن رشد فحسب بل الفلسفة العربية في مجملها»[٤٣] الواقع أن ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية لم تقتصر على أعمال ابن رشد بل ترجمت أيضًا أعمال الفارابي وابن سينا والغزالي فأحدثت حراكًا ثقافيًا كبيرًا في واقع كان يتسم بالجمود وحدد الفيلسوف الفرنسي دوليبرا Delibera الفارق بين الثقافتين اللاتينية والعربية في هذا الوقت قائلًا: في العصور

الوسطى كان اللاتينيون يبذلون جهدًا في الحفاظ على ثقافتهم في حين كان المسلمون في الوقت ذاته يحفظون وينتجون ويطورون ثقافتهم وثقافة الآخرين[٤٤].

وارتبط العرب في أذهان اللاتينيين بالأفكار الفلسفية حتى لقد أصبحت كلمة فيلسوف مرادفة لكلمة عربي أو مسلم. ويتضح ذلك من عنوان أحد كتب فيلسوفهم ابيلار «حوار بين يهودي ومسيحي وفيلسوف».

أما عن مضمون هذه الأفكار الفلسفية فيذكر باحث آخر أنها كانت الباعث الحقيقي وراء انطلاق النظرة العلمية للعالم ويجملها قائلًا: إنها «كوزمولوجيا تؤكد أبدية العالم، فلسفة طبيعية تحدد الأحياء نفسها وبتحديد أكثر الإنسان نفسه كصورة لجسد عضوي منظم، وهو ما يتضمن أنها لا يمكن أن تستقل بنفسها عن هذا الجسد، وميتافيزيقا يكون الله فيها، محرك الأفلاك السماوية لا يهتم بجزئيات عالم ما تحت فلك القمر والبشر الذين يسكنونه، وفلسفة عملية تبحث عن صالح الإنسان)[٤٥].

وأهم ما يميز هذه الأفكار أنها ليست تعبيرًا عن عقيدة دينية ولكنها نتيجة لنظر الإنسان نفسه في الكون والمجتمع. وبالرغم من أنها ليست دينًا منافسًا للمسيحية الكاثوليكية! فإن هذه قد حملت عليها حملة كبيرة وأطلقت عليها اسم الرشدية، وفي مارس ٧٧٢١م أصدر أسقف باريس إتين تامبييه بيانًا يتضمن مائتين وتسع عشرة قضية يحرم تبنيها والدعوة لها هناك نحو خمس عشرة قضية منها تخص ابن رشد وأهمها:

١. القول بقدم العالم واستحالة الخلق من عدم.
٢. إنكار علم الله للجزئيات الحادثة.
٣. وحدة العقل البشري واستحالة الميعاد الفردي.
٤. إنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية.
٥. قولهم بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية صادقتين.
٦. تقديم الفلسفة على الشريعة.
٧. إنكار الخوارق والمعجزات [٤٦].

وبصرف النظر عن مدى صحة نسبة هذه القضايا إلى ابن رشد [٤٧] فعلًا، فإنها قد انتشرت بين أوساط الأساتذة والدارسين في جامعة باريس، ثم انتقلت منها بعد ذلك إلى الجامعات الأخرى في بولونيا وبراغ وغيرهما. وقد عرف الرشديون في أوروبا باسم أصحاب الحقيقتين؛ أي أنهم يؤمنوا بوجود حقيقتين مختلفتين حقيقة دينية وأخرى فلسفية. وسبب هذه التسمية أن القديس توما الإكويني، في معرض نقده لرأي ابن رشد في التمييز بين طريقين للوصول للحق؛ طريق الشريعة وطريق الحكمة، حاول السخرية من هذا الرأي وتصويره

بصورة كاريكاتورية فاستنتج أنه يعني أن قولًا ما قد يكون صادقًا بمعيار الفلسفة، وكاذبًا بمعيار الدين، فكأن هناك حقيقتين، وهذا يختلف مع كون الحق واحدًا بداهة [٤٨] وتصور القديس توما أنه بهذه السخرية قد أبرز تهافت رأي ابن رشد. ولكن المفارقة أن أنصار الفكر الإنساني العربي في الجامعة جعلوا من مصطلح الحقيقة المزدوجة شعارًا لهم وأمرًا يدافعون عنه. حتى يصبح للعقل الإنساني استقلالية في التفكير وفي إنتاج العلم، ولا يكتفي بوضع التابع للدين.

وقد كانت لهذا التصور آثار بعيدة المدى حيث أن النظام التعليمي في أوروبا في ذلك الوقت كان يقتضي أن يمر الطالب بمرحلة تمهيدية يتعلم فيها المنطق والرياضيات والطب وغيرها مما اصطلح على تسميته بالفنونArts، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعلم اللاهوت وتفسير الكتاب المقدس وهو الغاية النهائية من العملية التعليمية. وقد رأى الأساتذة المعارضون، مستندين إلى قول ابن رشد أن النظر العقلي قادر بشكل مستقل على الوصول إلى الحقيقة، أنه يمكن الاكتفاء في النظام التعليمي بمرحلة الفنون. وقد أدى ذلك إلى ميلاد المثقف في أوروبا، أو نشأة ظاهرة المثقفين في المجتمع. حيث أصبح هناك متعلمون ولكنهم ليسوا رجال دين، وصار هناك إنتاج لفكر يقوم به أفراد مدنيون لا ينتمون للمراتبية الكنسية، ويرى دوليبرا أن الجيل الأول من هؤلاء المثقفين لم يتأثر بدفاع الفلاسفة العرب والمسلمين عن العقل وعن الفكر الإنساني فحسب بل اتخذهم نماذج يحتذيها: لكي نتحدث بدقة، يحدد المثقف الأوروبي، في منعطف القرن الثالث عشر والرابع عشر، نفسه بالنسبة إلى نموذج جديد في الحياة، وهو نموذج الفيلسوف المتأمل كما لدى الفارابي وابن سينا والغزالي[٤٩]. وليس بالنسبة للتعارض المنسوب بخبث إلى ابن رشد بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، هذا النموذج للتأمل الفلسفي كان هو الذي يهدد الحياة المسيحية، وهو الذي لا يمثل حقيقة مزدوجة ولكن حقيقة أخرى يمكن للرجال ليسوا برجال دين أن سعوا في اتجاهها [٥٠] وهي الصراع من أجل الوجود الفكري في المجتمع لهؤلاء المثقفين بل ومن أجل الوجود السياسي أيضًا. ولهذا كتب مارسيل دوبادو ed elisraM euodaP أحد الرشديين كتابه المشهور (مدافع عن السلام) عام ٤٢٣١م والذي يعد أول عمل فلسفي سياسي يتناول قضية فصل السلطتين الدينية والسياسية، ثم حرمته الكنسية وطاردت كاتبه ومعه جان دو جاندون jean de jandun زعيم الرشديين في باريس[٥١].

لقد كتب القديس ألبرت الأكبر رسالة (في وحدة العقل، ردًا على ابن رشد) بإيعاز من البابا عام ٦٥٢١م، كما كتب القديس توما الإكويني كتاب (ضد ابن رشد) عام ٥٦٢١م يكفر فيه الرشديين. وقد أبرز القديسان براعة منطقية ورجاحة سجالية في الرد على بعض القضايا المنسوبة إلى ابن رشد. ولكن المشكلة لم تكن تتعلق برأي قال به فيلسوف عربي هنا أو هناك ولكنها كانت تتعلق بروح عامة بثها الفكر العربي في أوروبا، وكانت سببًا في انبعاث النزعة الإنسانية فيها، إن ما سمي بالنزعة العربية نجد فيها بعدًا دينيًا وإنسانيًا وعقلانيًا، وهذا

البعد يمثل جزءًا من تراثنا الأوروبي باعتبار أن اللاتينيين قد اعترفوا به سواء حاربوه أو واصلوه. ففيم يتشكل هذا البعد؟ في فكرتين رئيستين: فكرة بحث جماعي ومتعدد بل ومتنوع عن الحقيقة، وفكرة أن هناك غاية أخلاقية وثقافية للإنسان.[٥٢]

وفي النهاية لا بد لنا الآن، رغم مرور الزمن واتساع المعارف، من التمسك بروح النزعة الإنسانية التي أسسها الفلاسفة العرب المسلمون والتي تقوم على حق الإنسان في أن يكتشف بنفسه حقائق عالمه الدنيوي، وأن يربط هذا الاكتشاف بغايته في تحقيق حريته وسعادته في هذا العالم.

هوامش

(1). M. Facolt, les mots et les choses. Paris Gallimard, 1993, P. 384

(٢) جياني فاتيمو «أزمة النزعة الإنسانية»، ترجمة أنور مغيث، أصول، عدد ٢، ١٩٩٤. ص٣٥.

(٣) يضاف إلى هؤلاء المفكرين، المفكر الماركسي لويس التوسير الذي قام في كتاب «من أجل ماركس» بتقسيم العمل الفكري لماركس إلى مرحلتين: مرحلة الشباب وكان ماركس فيها متأثرًا بالنزعة الإنسانية الموروثة من كانط وفيخته، والمرحلة الثانية وهي مرحلة النضج حيث كتب «رأس المال» وهي المرحلة التي اهتم فيها بالرؤية العلمية الموضوعية وتخلص من النزعة الإنسانية، وهذا التصور يضفي على النزعة الإنسانية بعدًا أيديولوجيًا سلبيًا يتعارض مع موضوعية العلم.

(4) cite par delaege, ‹histoire de l›ecolozie», paris, decouerte,1992,p. 482.

(٥) ألكسندر أغناتنكو، بحثًا عن السعادة، موسكو، دار التقدم، ١٩٩٠، ص ٨١.

(٦) المرجع السابق، ص ١٣.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٨) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٩) المرجع السابق، ص ٤٥.

(١٠) الفارابي: الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ١٩٩٢، ص ١٤٠.

(١١) المرجع السابق، ص ١٤٢.

(١٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلًا عن أغناتنكو، المرجع السابق، ص ٦٠.

(١٣) المرجع السابق، ص ٨٦.

(١٤) الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤، ص ١٥٤.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(١٦) المرجع السابق، ص ١١٨.

(١٧) المرجع السابق، ص ١١٨٦.

(١٨) المرجع السابق، ص ١١٨٧.

(١٩) اغناتنكو، المرجع السابق، ص ١٤.

(٢٠) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق يوسف زيدان، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨، ص٦٥.

(12) Ibn tufayl, le philosobhe sans maitre, paris, albert, 1969, p.20.

(٢٢) ابن طفيل، المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٣٩٣.

(٢٤) نبيلة ذكري زكي، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، في كتاب ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي، إشراف عاطف العراقي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص٣٧٧.

(٢٥) محمد الحسيني أبو سعدة، حقيقة المعاديين الفلسفة والدين، طبعة أولى، القاهرة، ص١٠٣.

(٢٦) الغزالي، فيصل التفرقة، نقلًا عن محمد حسين أبو سعدة، المرجع السابق، ص ٧١١.

(٢٧) المرجع السابق، ص١١٨.

(٢٨) المرجع السابق، ص١٢٠.

(٢٩) المرجع السابق، ص١١٨.

(٣٠) سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، في كتاب (ابن رشد مفكرًا) مرجع سبق ذكره، ص٣٤١.

(٣١) المرجع السابق، ص ٥٣٤.

(٣٢) زينب الخضيري، مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي، في كتاب ابن رشد مفكرًا ص٢٥١.

(33) Heidgger, Chemins qui ne menent nulle part, Paris Gallimard, 1982, p. 52.

(٣٤) زينب عفيفي شاكر، مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد، في كتاب ابن رشد مفكرًا ص٢٤٥.

(٣٥) المرجع السابق، ص٢٥٢.

(٣٦) نبيلة ذكري زكي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨٢.

(٣٧) زينب عفيفي شاكر، مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد ص ٢٥٢.

(٣٨) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، في كتاب ابن رشد مفكرًا، ص ١٣٤.

(٣٩) المرجع السابق، ص٤٣٢.

(٤٠) زينب الخضيري، مرجع سبق ذكره، ص٢٥٨.

(٤١) انظر:

Charles E. Butter worth, Averraes precurseer des lumieres, in Quantara, Paris, no 29,ete

(٤٢) انظر: Alain delibera, Penser au mayen age, Paris, Seuil, 1993, P.15

(٤٣) انظر: Ibid., P. 101

(٤٤) انظر:

Guaillaum aver, un nauveau type d›intellecuel, cahiers des sienees et vie, no 43, feurier, 1998

(٤٥) انظر مراد وهبة، مفارقة ابن رشد، في ابن رشد مفكرًا، ص٣٣

(٤٦) انظر: St. Thomas d. Aquein, Contre A verroes, Paris, GF, 1994, P.18

(٤٧) يرى عدد من الباحثين أن ابن رشد بريء من هذه القضايا، وخصوصًا القول بالحقيقة المزدوجة، وأنها نتجت عن مغالاة الرشديين اللاتينيين في تفسيرهم لكلام ابن رشد واستغلاله لأغراض سياسية، من بين هؤلاء الباحثين: محمود قاسم، «ابن رشد المفترى عليه»، محمود حمدي زقزوق في «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد». هنري كوربان، «تاريخ الفلسفة الإسلامية».

(٤٨) انظر: St. Thomas d. Aqui, Contre Averroes, Paris, GF, 1993, P.18

(٤٩) ليس من الإنصاف قصر إسهام الإمام الغزالي على كتاب تهافت الفلاسفة فإن له كتابات كثيرة في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ترجم منها الكثير إلى اللاتينية ولم يترجم كتابه تهافت الفلاسفة.

(٥٠) انظر: Delibera, op. cit, P.

(٥١) زينب الخضيري، مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي، ص ٨٥١

(٥٢) انظر: Delibera, op. cit, p.

الفصل السادس

النزعة الإنسانية العربية وحقوق الإنسان

د. عاطف أحمد
طبيب نفس وكاتب

هدف هذا الفصل هو استكشاف العلاقة بين النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط ودلالتها الفكرية وبين منظومة حقوق الإنسان المعاصرة، وما إذا كان بالإمكان تأسيس مشروعية ثقافية لحقوق الإنسان بناء على تلك العلاقة.

وعلى ذلك يتكون هذا الفصل من ثلاثة أجزاء:

الأول يتناول بالتحليل النقدي تحققات النزعة الإنسانية في الفكر العربي وخصوصياتها. ويقوم لأجل ذلك بعرض تحليل لكتابي عبد الرحمن بدوي «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» و«من تاريخ الإلحاد في الإسلام» ثم يتناول بعض جوانب كتاب محمد أركون حول نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ويلي ذلك عرض وتقييم نقدي لبعض المسائل التي طرحتها الفصول الأربعة السابقة في دراستنا هذه وما يترتب على ذلك من تصورات حول النزعة الإنسانية في الفكر والثقافة العربية.

ويتناول الجزء الثاني منظومة حقوق الإنسان، مشيرًا إلى أسسها النظرية العامة ونشأتها وتطورها التاريخي؛ وبالتالي عوامل تكونها في المجتمع الحديث.

أما الجزء الثالث فيحاول الإجابة عن السؤال الخاص بكيفية وإمكانية توظيف النزعة الإنسانية في الفكر العربي في تأسيس ثقافة أو توجهات فكرية وشعورية، تسمح بتبني قيم حقوق الإنسان بحيث تصبح أحد مكونات وجداننا العام. وسيتم ذلك من خلال حوار نقدي مع مقال لمحمد السيد سعيد حول تأسيس مشروعية ثقافية لحقوق الإنسان في مجتمعنا العربي المعاصر.

١- الإنسانية العربية : تعدد المنظور

يلاحظ عبد الرحمن بدوي في مستهل كتابه عن «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» أنه حتى ذلك الوقت، أي في أربعينيات هذا القرن، لم يتساءل أحد من الباحثين عما إذا كانت الحضارة العربية يمكن أن تكون قد شهدت نزعة إنسانية، باستثناء باحث واحد[١] نفى وجودها في الشرق، استنادًا إلى أن النزعة الإنسانية التي يمكن أن توجد في حضارة ما يجب أن تكون على النمط الأوربي وتحت تأثير العوامل نفسها، وهو ما يخالفه فيه بدوي لأن اختلاف الحضارات في روحها يولد نزعات إنسانية مختلفة في خصائصها الذاتية. فلكل حضارة عواملها الخاصة بتوليد النزعة الإنسانية والنزعة نفسها لابد أن توجد في كل حضارة عالية، بينما تكون خصائصها العامة متشابهة بين الحضارات كلها.

ويمضي بدوي فيحدد الخصائص العامة للنزعة الإنسانية بأنها: التأكيد أن معيار التقويم هو الإنسان (في مقابل الآلهة من ناحية، والوجود الطبيعي من ناحية أخرى)، والإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه، وتمجيد الطبيعة والشعور نحوها بنوع من عبادة العاشق لمعشوقه، والإيمان بالتقدم العام المستمر للإنسانية، والنزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها إدراك الوجود في بعض أنحائه.

ويرى أن هذه الخصائص جميعاً قد شهدت تحققات في الحضارة العربية.

فالنظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود وجد خير تعبير عنه عند ابن عربي، وفي أثره عند عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، وتمجيد العقل بلغ أوجه في الفكر العربي في كتاب « العقل « لداود بن مخبر البصري الذي يضم مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل.

وكذلك في كتاب «الطب الروحاني» لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، وأما الشعور بالألفة تجاه الطبيعة وتمجيدها فهذا ما نجده لدى الصوفية، ولدى الفلاسفة الطبيعيين أمثال الرزاي (الطبيب) وجابر بن حيان.

وأما القول بتقدم العلوم وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية فنراه أيضاً لدى الرازي ولدى جابر بن حيان.

ويبادر بدوي إلى نفي أن تلك النزعة على النحو الذي ذكره ستكون شأن نفر من المتوحدين الشواذ الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكرية العربية؛ ذلك أنها تتمثل على عكس ذلك في أوساط كاملة تابعة الحركة بكل حماسة.

فمؤلفات جابر بن حيان هي عمل جماعي للأوساط الشيعية والإسماعيلية، بحيث يمكن أن نعدها لسان حالها، وهي أوساط واسعة منظمة تجرى على تقاليد ثابتة.

والآراء التي كان ابن عربي خير معبر عنها لقيت رواجاً هائلًا في مدارس الصوفية كلها؛ بحيث تحددت التيارات الصوفية التي ظهرت من بعده وفقاً لها، وعدتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوف في الإسلام.

والنزعة التنويرية الإنسانية التي يمثلها ابن الراوندي انتشرت، وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري في القرن الرابع الهجري؛ بحيث نستطيع أن نرد كثيرًا من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلبًا أو إيجابًا.

والشخصية الوحيدة التي نستطيع أن نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير، هي شخصية محمد بن زكريا الرازي، ذلك أنه كان نسيجًا وحده وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جداً.

وأما التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية فلم يكن التراث اليوناني بمعناه الخالص وإنما كان التراث الشرقي من إيراني ويهودي وأفلاطوني محدث، إلى جانب شيء من الهندي والبابلي والكلداني، فتلك هي الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية، ولهذا كان من الضروري في منطق التاريخ الحضاري أن تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها، وعنها وحدها وهذا التحليل يتفق مع مفهوم بدوي للحضارة العربية، فهي ليست الحضارة الإسلامية وحدها بلى هي الحضارة التي نشأت في منطقة واسعة تشمل إيران والشام ومصر، وتصل حتى مدينة بيزنطة (بدوي ١ : ١٦).

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي، فنستطيع أن نقول أنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الراوندي في القرن الثالث، واستمرت تقوي وتعمق مضمونها وتوسع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام، حتى تلقفتها الصوفية الإشراقية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر

السهروردي المقتول، الذي أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا ممثلاً لأعلى نقطة في تطورها ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلًا لا علوًا بفضل ابن عربي ومدرسته، وابن سبعين، إلى أن فقدت مميزاتها منذ نهاية القرن السابع وهى هنا تعبر عن المدنية الإسلامية التي هي بدورها طور من أطوار الحضارة العربية والوحدة الجامعة لهذا المطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً.

كانت هذه فكرة عامة عن تصور عبد الرحمن بدوى للحضارة العربية وللنزعة الإنسانية المعبرة عن روح تلك الحضارة.

على أن ثمة شخصيات معينة معبرة عن تلك النزعة أولاها بدوى اهتمامًا خاصًا وقدم لنا، في العربية على الأقل اكتشافات مهمة تتعلق بتاريخها وفكرها ومؤثرات تكونها، لم تكن معروفة من قبل على أهميتها البالغة بالنسبة لفهمنا لتاريخنا الفكري. وربما يشاركني القارئ إحساسي بأهمية إلقاء بعض الضوء على عدد من تلك الشخصيات. أولا من حيث أنها تمثل النزعة الإنسانية العربية، وثانيًا من حيث إنه لم يتم تناولها في الفصول السابقة. هذه الشخصيات هي: ابن عربي وابن الراوندي وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي. فأما ابن عربي فمذهبه في جعل الإنسان مركز الكون عبر عنه في مواضع عدة، منها ما ورد في «عقلة المستوفز» و«فصوص الحكم»، ففي الأول وضع بابًا خاصًا عنوانه «باب الكمال الإنساني» وقال فيه (بدوى ١ : ٣٦)

إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة، وخلق الله الإنسان مختصرًا شريفًا، جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء. وقال فيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «إن الله خلق آدم على صورته» فلذلك قلنا خرج العالم على الصورة وفى هذا الضمير الذي في «صورته».

خلاف: لمن يعود؟ لأرباب (أي عند أرباب العقول)، وفى قولنا: علم نفسه غنية لمن تفطن وكان حديد القلب بصيرًا ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم».

ويلاحظ بدوى عددًا من الخصائص العامة المتضمنة في هذا النص والتي تميز نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي وأتباع مدرسته:

أولاها أن الإنسان الأول أو الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، وأنه لهذا خليفته على الأرض، والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل الخالق والمخلوق كلا بالآخر. وابن عربي يدرك ذلك فيقول: فلهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية.

فالإنسان هو الكلى على الإطلاق وعلى الحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها (بدوى ١ : ٤٤)

وهو يريد بهذا أن يجعل الإنسان جامعًا لكل الموجودات، شاملًا لكلتا الحضرتين الإلهية والكيانية، وما هذان إلا مظهران للإنسان.

وثانيتهما أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل.

وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي الذي يتخذ هنا نموذجاً للإنسان الحي.

على أن مرتبة النبوة يبلغها الصوفي بالمرور ببرازخ ثلاثة بعدها مقام الختام.

والإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يخلق ما يشاء، وأن يحدث من الأحداث ما يهوى بغض النظر عن القوانين الطبيعية.

على أن بدوي يشعر هنا أيضا بما يجول في خاطرنا حينما نقرأ مثل تلك العبارات، فنرى أنها شطحات صوفية لا قيمة لها من حيث التحقق الواقعي؛ إذ لا صلة لها بالكائن الإنسان الحي الذي هو موضوع النزعة الإنسانية. لذلك ينبهنا إلى أن علينا أن نخرج بدلالتها من النطاق الصوفي إلى النطاق التنويري العام. إذن لوجدنا فيها المناظر الروحاني للأنظار الصنعوية والعلمية التي تسعى إلى اكتناه أسرار الطبيعة، ومعرفة العلل وكيفية نشوء الأشياء. ولوجدناها بالتالي وثيقة الصلة بالنزعة الإنسانية، من حيث إنها تؤكد على قدرة الإنسان غير المحدودة في كشف أسرار الطبيعة والتأثير فيها.

* * * * *

والواقع أن مسألة انتماء التصوف الإشراقي إلى النزعة الإنسانية يطرح إشكالية مهمة. فعلى الرغم مما يتسم به من فعالية إنسانية ذاتية في التعامل مع الحقيقة الدينية، وعلى الرغم من طبع تلك العلاقة بطابع شعوري بحت قائم على الحب (أو العشق الإلهي) وعلى الندية التي تقوم بين المحبين، بل على الندية في المعرفة والقدرة أحيانًا، وعلى الرغم من تجاوز الحقيقة الإلهية هنا للصورة الجافة المتجهمة المتعالية والمستبدة التي يقدمها الفكر السني، وعلى الرغم من تجاوزه أيضا للشكليات الطقسية والتشريعات الدنيوية التفصيلية التي تنتمي لعالم يتسم بالبداوة والتي تفرض نفسها في جمود وتعالٍ، على الرغم من كل تلك السمات التي تجعل التصوف الإشراقي جديرا بالانتماء للنزعة الإنسانية، فإن ما يتسم به من خاصية مركزية الذات الفردية والخلاص الفردي المنسحب من العالم والعازف عن الحياة والفعالية والاجتماعية، يضع علامة استفهام كبيرة حول جميع المقولات الأخرى، وحول جدارتها بالانتماء للنزعة الإنسانية.

* * * * *

ويعتبر ابن الراوندي من أشهر ملاحدة القرن الثالث الهجري، وقد عرفت له بعض الكتب مثل «فضيحة المعتزلة» وهو تحليل نقدي لمذهب المعتزلة من وجهه نظر الشيعة الرافضة، وجواب على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»، و«الدافع» وهو طعن في القرآن، و«الزمرد» وهو نقد لنظرية النبوة. إلا أن هذه الكتابات قد عُرفت مقتطفات منها فقط عبر الكتب التي قامت بالرد عليها ودحضها وخاصة ما جاء في «المجالس المؤيدة».[٢]

من هذه المقتطفات قوله إن الإقرار بالعقل كمصدر للمعرفة يجعلنا في غير حاجة إلى النبوة. وهو يصوغ تلك الفكرة على لسان البراهمة: إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والخطر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والخطر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته.

ومنها قوله منتقدًا بعض الطقوس والشعائر الدينية، أنها مما لا يقتضيه عقل. وقد شهد الرسول للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقا..؟!

ومنها انتقاده للمعجزات والدفع في وجوهها: إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته. وإن وردت أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب.

ومنها نقده للإعجاز القرآني: إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال: وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟

كذلك ينتقد فكرة نزول الملائكة يوم بدر ويتساءل لماذا لم تنزل يوم أحد حين هزم المسلمون، والإسراء، وفكرة أن اللغة قد تم تعليمها عن طريق الأنبياء: فالكلام مستملى من الوالدين صاعدا قرناً فقرناً إلى مالا نهاية له فليس للخلق أول. وغير ذلك من أمور.

* * * * *

وبصرف النظر عن مضمون ذلك النقد الموجه للنبوة من بعض جوانبها، فما يهمنا وما يلفت النظر لدى ابن الرواندي هو تلك الجسارة العقلية التي تجعله يواجه العقيدة المهيمنة بنقد عقلاني يتساءل ويكشف التناقضات في حرية فكرية مدهشة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فحين نجد أن الرد على تلك الانتقادات ذات الطابع الإلحادي يجري عن طريق المحاجاة العقلية

ذاتها، وإن اختلفت المقدمات، فإننا نكون فعلاً بصدد حالة فردية من حرية الفكر والتعبير تزداد قيمتها حين تقاس وفقا للظروف المعرفية والفكرية والسياسية لذلك العصر.

* * * * *

يستهل بدوى كلامه عن شخصية جابر بن حيان (بدوى ٢ : ١٨٨ وما بعدها) مشيرًا إلى أنها شخصية تسامت في التفكير حتى ليقف المرء اليوم ذاهلا أمام ما تقدمه لنا من نظرات علمية فلسفية كلها عمق وكلها حياة وأمام هذه الروح العامة التي تسودها، روح التنوير والنزعة الإنسانية. وقد كان جابر بن حيان مشتغلاً بالبحث الكيميائي وبالبحث الفيزيائي الفلسفي، وله نظريات متعمقة في طبيعة الوجود.

فأما كيمياء جابر فإنها تختلف اختلاف بيناً عن غيرها إن في الروح أو في التفصيلات.

فهي تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية، واستبعاد الخوارق، والاتجاه العلمي العقلي، بينما كانت الكيمياء القديمة كثيرا ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية، واستخدام فكرة الخوارق في التفسير. ولعل نظرية «الميزان» تعد العمود الفقري والمحور الرئيسي لمذهب جابر كله. والميزان يقصد به هنا القوانين الكمية العددية التي تحكم كل شيء في الوجود، وبالتالي إرجاع كل الظواهر الطبيعية وكل ما في الوجود إلى قوانين الكم والعدد. وهذه الفكرة هي أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كليا على فكرة الكم والمقدار.

ولجابر علم يسميه علم التكوين (الصناعي) يهدف من ورائه إلى أن يكون، أي يخلق بالصناعة، أنواعًا من الكائنات تنتسب إلى الممالك الطبيعية الثلاث،وخصوصًا المملكة الحيوانية.

فإذا كان في وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض، فلم لا نقوم أيضا بإنتاج النبات والحيوان بل وتخلق الإنسان الصناعي؟

إن هذا العلم ممكن لأن الكائن الحي –والإنسان كائن حي– هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية.

والطبيعية في إنتاجها للكائنات إنما نخضع لقوانين كمية عددية يكشف عن سرها علم الميزان، أي علم القوانين الطبيعية الكمية التي يجري عليها الكون والفساد في الطبيعة. فما كان على الإنسان، وقد عرف هذا السر إلا أن يقلد ما تبرزه الطبيعة، وليس في هذا خروج عن الطبيعة بل هي تساعد على ذلك، لأنها إذا وجدت للتكون طريقًا (غير طريقها هي) استغنت به عن طريق ثانٍ، على حد تعبير جابر.

كما يلاحظ بدوي أن القرن الرابع الهجري شهد حركة إلحادية، تركز الهجوم فيها على النبوة فنرى التوحيدي يذكر في «الإمتاع والمؤانسة» أن أبا اسحق النصيبي كان «يشك

في النبوات كلها»، وأن الكثيرين ينحرفون إلى المذاهب المبتدعة التي انتشرت في ذلك العهد انتشارًا واسعًا مثل الخرمية البابكية. وانضم إلى هذه التيارات الظاهرة، تيارات المذاهب المستورة المتأثرة بالغنوص، خصوصا تلك المنتسبة إلى الشيعة مما ولد في القرن الرابع حركة عنيفة في الخواطر والأفكار.

* * * * *

وهنا نلتقي الشخصية من أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها، وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وهو طبيب وكيميائي من الطراز الأول، وصاحب رؤية متميزة في الفلسفة الأخلاقية والفلسفة العامة للوجود.

والجانب الإلحادي في تلك الفلسفة يبدو أنه كان متضمنا في كتابه عن «العلم الإله» و «مخاريق الأنبياء»، لكننا نعرف آراءه خاصة من المناظرات التي جرت بينه وبين حاتم الرازي والتي أوردها الأخير في كتابه «أعلام النبوة».

ويلخص بدوى الأسس التي استند إليها الرازي في إبطال النبوة على النحو التالي:

١. العقل يكفى وحده لمعرفة الخير والشر والضار والنافع في حياة الإنسان، وكاف وحده لمعرفة أسرار الألوهية، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع. فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس إلى هذا كله؟

٢. لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعًا، إذ الكل يولدون وهم متساوون في العقول والفطن، والتفاوت ليس إذن في المواهب الفطرية والاستعدادات، وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

٣. الأنبياء متناقضون فيما بينهم، وما دام مصدرهم واحدا، وهو الله فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة.

ثم يتابع الرازي نقده للأديان المنزلة كنتيجة لإبطاله النبوات، فيما يثبت فساد النتائج التي انتهت إليها النبوات، ما دام الأصل قد بين هو أنه فاسد.

وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز، تراه بعد أن بيَّن التناقض بين مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحدًا بعد واحد. وقد ركز نقده للقرآن على أنه مملوء بالتناقض وأنه أساطير الأولين التي هي خرافات، وهاجمه من ناحية النظم والتأليف، كما هاجمه من ناحية المعنى. وهو يفسر التدين الذي ينتشر بين الناس بعدة عوامل منها: التقليد، ثم السلطة حيث يتعلق رجال الدين بالسلطان فيصبح لهم خطر وشأن في الدولة. ثم المظاهر الخارجية التي يتخذها القائمون بأمر الدين مما يثير الروعة والدهشة في نفوس البسطاء من الناس ثم طول الإلف والتعود والاستمرار مما يؤدى إلى تحويل المعتقدات من آراء اعتنقت في وقت ما

إلى طبيعة وغزيرة.

* * * * *

كانت تلك الشخصيات ممثلة إذن للنزعة الإنسانية في الفكر العربي؛ لأنها جعلت الإنسان هو مركز الوجود وأعلت من قيمة العقل وفعاليته، وآمنت بالتقدم العلمي والإنساني. وقد تم ذلك على مستوى الفكر؛ لكن ثمة نوعية أخرى من الشخصيات كانت تعبر عن النزعة الإنسانية من زاوية أخرى محققة ما ذكره بدوي كأحد خصائص النزعة الإنسانية وهو النزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها إدراك الوجود في بعض أنحائه؛ أي كانت تعبر عن النزعة الإنسانية على مستوى السلوك.

ومثل هذه النزعة ترى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية، ونحن نجدها -على حد تعبير بدوي- واضحة تماما لدى الشعراء خصوصا تلك الجماعة المعروفة «بعصابة المجان» على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نواس. فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد إلى السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي وإلى الشعور بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضي بوصفه وهما زائفا ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثا أن أكد بشار لصاحبته أنه «من لحم ودم». أي أنه كائن حي يعنى يريد أن يعب من كأس الحياة، ويلتصق بالأرض أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذبا أو هيكلا نورانيا مزعوما ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعي المتدينون. (بدوي - ٢ - ي).

* * * * *

كذلك نجد بدوي يشير إلى ظاهرة وثيقة الاتصال بالرغبة في التعبير واكتساب المصداقية الفكرية هى الانتحال (بدوي ١ : ٠٤-١٤) فالاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه حتى يظل المفكر في نطاق الإسلام، ولحسن الحظ وجد المفكرون المسلمون في الحديث منفذا لتصريف كل نزعاتهم الفكرية، مهما يكن بعدها عن النصوص الأصلية الثابتة للإسلام، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث، وأن أعوزهم شيء في الموجود من هذه، اخترعوه اختراعًا وأدخلوه فيها، فكان هذا سلاحًا قويًا في أيديهم يحاربون به المتزمتين، وإن كان سلاحا ماضيا ذا حدين يكمن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم بقدر ما يكمن على خصومهم.

* * * * *

وتعتبر الدراسة التي قام بها محمد أركون أهم الدراسات التالية لكتابات عبد الرحمن بدوي حول النزعة الإنسانية في الفكر العربي. وقد كتبت في أواخر الستينات بالفرنسية كأطروحة للدكتوراة من السربون وقام هاشم صالح بترجمتها إلى العربية في عام ١٩٩٧.[٣]

ونلاحظ في هذه الدراسة منهجا مغايرا لذلك الذي تبناه بدوي. فأركون يستهدف تحليل خصائص الجيل الثقافي الممتد فيما بين ٣٥٠ – ٤٠٠ هـ من خلال دراسة تفصيلية لسيرة وأعمال أحد أهم ممثليه وهو مسكويه. وهو يدرس هذه الأعمال باعتبارها عامل تنشيط لشبكة من المعاني والدلالات التي قدمت للناس في العصر البويهي مبادئ للحياة ومعايير للحكم والتقييم، وقيما مشتركا تتخذ صفة المرجعية العامة للجميع (بمعنى أن مسكويه يتم تناوله كمثقف من جملة مثقفين آخرين يساهمون في تنشيط المناقشات العامة في المجتمع). (أركون ٦٦).

والفكرة هنا هي التواصل إلى الكشف عن تلك الحيوية الخاصة للجهاز المفهومي والمنطق المحدد اللذين استخدمهما مسكويه لتصوير المناخ التخيلي المشرك وتغذية أحلام اليقظة الثقافية الجماعية وترسيخ اليقينيات العامة أو الاقتناع العام المؤسس هو بدوره لسلوك محدد للحياة.

ذلك أن مسكويه كان ميالا للفلسفة أكثر من غيرها، لكنه لم يكن يكتب أو يتفلسف بشكل تجريدي في الفراغ بل كان ثمة تبادلات وتفاعلات بينه وبين كتاب آخرين في مجال الأدب الفلسفي وفى المجال الصوفي.

وكتبه مليئة بحس الواقعية في النظر، والميل للملاحظة العيانية، وحب التحقق من الأشياء عن طريق التجريب والبرهان، وإدانة الرذائل والنواقص الشائعة في سلوك أناس ذلك الزمان. وهى خصائص تختلف عن خصائص الفكر التقليدي.

فقد كان فكره يحتوي بالفعل نزعة إنسانية (هيومانزم) بمعنى أنه كان يعتبر أن على الإنسان أن يحقق نفسه على هذه الأرض في بعديته العمودي والأفقي بالتوتر نفسه والكثافة نفسها (بمعنى أن عليه أن يحقق ذاته ككائن روحي وكائن مادي).

ومن بين أهم الشخصيات التي نشأت بينها وبين مسكويه صداقة فكرية وحوارات ضمها كتاب «الهوامل والشوامل» أبو حيان التوحيدي.

والتوحيدي في «الإشارات الإلهية» يستكشف ذلك التوتر التثقيفي (المليء بالشعور والمعنى) للعلاقة بين الإنسان والله. عن طريق ذات الصرامة الفكرية والتماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسياسة والقانون والتاريخ واللغة. بمعنى أن العلاقة بين الإنسان والله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبق على الموضوعات الأخرى.

فالله الذي يتحدث عنه التوحيدي ليس هو ذلك الذي «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» (الأنبياء).. بل هو ذلك المحاور الأساسي الحر، الضروري، المولد للدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى استمرار، وبنوع من التوتر القلق والخلاف.

وهناك مفكرون كثيرون –من مختلف الأديان في العصور الوسطى– عاشوا هذه العلاقة على طريقة التوحيدي عن طريق تغذية التوتر الأساسي الخلاق واستبطانه كليا في دواخلهم. وهم بذلك يدمجون الله داخل الفعالية الأساسية التي تقوم بها الروح البشرية كمحاور وكند وكصديق، أكثر مما يدمجونه على هيئة الانقسام الانطولجي (الوجودي) والمعرفي والنفسي الذي تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التي يستحيل سبرها أو اكتناه سرها. (أركون ٢٠)

وكان هذان المفكران جزءً من نخبة إيرانية مثقفة تعيش في كنف القادة البويهيين وتحيا في مناخ جديد من حيث الموقف من الدين والمعرفة والحياة.

ذلك أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية آنذاك كانت قد حررت العقول فحفزتها على الإبداع بعد رد الفعل السني الذي شنه المتوكل (والمضاد للاتجاهات العقلانية والفلسفية). فالظاهرة المهيمنة في ذلك القرن كانت هي انتشار الثقافة العلمية والفلسفية المستلهمة من الإغريق أو المنقولة عنهم، فقد شهدت هذه الثقافة توسعًا نظريًا وسوسيولوجيًا، واكتسبت أهمية علمية ذات أبعاد استثنائية في المناخ الإسلامي.

وصاحب ذلك ظهور دلائل على نوع من العلمنة الأولية، في تلك الفترة، من أبرزها: إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، وازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف والمذاهب والعقائد والتراثات العرقية – الثقافية، وجود مناخ من التسامح الفكري المتميز أسهم في تكوينه وجود فئات اجتماعية – ثقافية متنوعة، فضلاً عن يقظة أنواع الوعي الممكنة في المراكز المتنافسة للسلطة السياسية والاقتصادية والثقافية، أدت إلى ازدهار مختلف أنواع الأدب بمعناه الواسع. (أركون ٤٤ – ٢٥٠).

ونشأت عن كل ذلك حركة تنحو باتجاه فرض نظام جديد للمعرفة. تتلقى فيه العلوم التقليدية من العلوم العقلية أطراً أكثر منطقية أو مفاهيم أكثر بلورة وإتقانًا، ومقصدًا أكثر نقدية وحرية. وأصبح الجميع مضطرين لأن يقدموا الحجج على ما يقولون. أما بواسطة البرهنة والاستدلال، وأما بواسطة استخدام التجربة المحسوسة (أو العيان بلغة ذلك الزمان).

هذه الأطر والمفاهيم العقلانية أحدثت تغيرات في علوم النحو والبلاغة والفقه والتفسير والكلام والتاريخ، أي عموما، في النثر العربي كله.

وحدث ذلك على مستوى المفردات والمعجم الإصلاحي المستخدم في هذه العلوم، وعلى مستوى منهجية تأليف الكتب وعلى مستوى محاور الاهتمامات والغايات.

فقد كانوا يبحثون في جميع مجالات المعرفة عن إسكان الإنسان أو موضعة الإنسان داخل حقائق موضوعية. أي داخل الحقيقة المطلقة (الله) والحقائق الموضوعية كانوا يسمونها الحق

أو الحقيقة أو الحقائق.

وكانوا يريدون إيصال الإنسان إلى مثل هذه الحقائق بدلا من أن يبقى ضحية الأوهام والشكوك والمعرفة التقريبية واللايقين أي ضحية المعرفة التقليدية. كانوا يريدون تعريف الإنسان بما هو عدل وحق في العلاقات البشرية، والطبيعية الواقعية أو جوهر الأشياء. (أركون ٦١٢ – ٦١٤).

وكانوا يريدون تعليمه الدرس الواقعي المحسوس، القابل للتقييم فيما يخص التجارب الفردية والجمالية، وتعريفه بالقواعد المستخلصة من قبل نتيجة منطقية أو بناء عليها. وكانوا يريدون تقديم صورة عن الإنسان الجديد عن طريق كل هذه المعارف والعلوم.

وقد تجسد ذلك في الكتب الأخلاقية وما تضمنته من قواعد سلوكية تربوية مسجلة في كتب مدرسية تكرس تصورًا محددًا، ومنهجية معينة من أجل ترسيخ المعرفة ونقلها للآخرين.

وإذا أردنا تحديد نمطٍ للإنسان الذي كانت جميع هذه الكتب ترغب في بلورة تصور عنه، فهو ذلك الإنسان الذي يمكن أن تعبر عنه –بدرجة كافية– كلمة «أديب» بمعناها الواسع؛ فالواقع أن التطورات والمتغيرات الجارية في الواقع الاجتماعي الثقافي المحسوس جعلت موضوع الصداقة والمحبة يميل إلى التغلب على ما عداه آنذاك، ويشتمل على مفهوم الأديب بالمعنى الحرفي.

وقد كانت جميع العائلات الفكرية السائدة آنذاك متفقة على القول إن وعي الآخر هو الشرط الضروري الذي لابد منه من أجل الوعي الكامل بالذات؛ بمعنى أنه ينبغي المرور من خلال الآخر من أجل التوصل إلى الذات، بصفتنا كائنا يميل نحو الكمال. من هنا تلك الأهمية القصوى التي تولي للحياة الاجتماعية أو للأنس، وللوفاق والوئام، أو الألفة أو حسن المعاشرة وما يلزم لها من صفات.

وكان موضوع السعادة المطلقة هو الإتحاد بالله «الواحد– الجميل– الحسن– الخير» وصورة الله هنا ليست إغريقية بالكامل ولا قرآنية بالكامل. فهي نوع من الاستلهام الفلسفي، والاستلهام القرآني في آن معا. على عكس صورة الله لدى العامة التي كانت قرآنية محضة. (أركون ٦١٢ – ٦١٦).

* * * * *

وتتطرق بنا هذه النقطة إلى الأنواع التي يمكن للنزعة الإنسانية أن تعبر عن نفسها من خلالها وفقا لأركون. فهو يرى أنه يمكن للنزعة الفكرية التي تتخذ من الإنسان وهمومه ومشاكله محورًا لها، أن تتمثل في أنواع ثلاثة تعبر عن ثلاثة تيارات للموقف الفلسفي– الإنساني في المجال الإسلامي هي:

١- **الإنسية الدينية:** وهى ذات تنويعات أو تلوينات مختلفة، تمتد من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن العادي، إلى التقشف الصارم والشديد للناسك المتعبد. وهى تتميز في جميع الحالات بخضوع المطمئن لله والتعلق به، وبالخشية في العمل والتصور، وبالرغبة في إمحاء الذات بانتظار مجيء عهد العدالة الإلهية التي لا ترد. لكنها تتميز أيضا بتلك العاطفة المقوية للمعنويات والتي يمتلكها كل مؤمن وتجعله في عداد المخلوقات التي تحظى بالنعمة الإلهية، والتي تعتقد بأنها مزودة بملكات استثنائية تتيح لها التفتح الكامل في هذا العالم والعالم الآخر.

٢- **الإنسية الأدبية:** وهى إنسية مرتبطة بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، أي بالأوساط الراقية في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، حيث تتفتح مواهب المبدعين في بلاطات الأمراء أو صالونات الأغنياء الكبار. وهكذا تشكلت الحرية الإنسية الأدبية في سياق الإسلام الكلاسيكي وحواضره الكبرى من العراق وإيران. وهكذا نفهم أيضا كيف أن هذا النوع من الإنسية قد أصبح مهيمنا في جميع فترات التاريخ الثقافي المزدهرة ومن هذه الزاوية، فثمة تشابه كبير بين هيومانزم النهضة الأوروبية وبين الحركة الإنسية العربية الإسلامية ممثلة بشخصية أدبية كبرى كالجاحظ في القرن الثالث الهجري، وبمسكويه والتوحيدي وكثيرين غيرهم في القرن الرابع. وكلمة أدب (العربية) تطابق الكلمة اللاتينية humanitas من حيث أنها تعني: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة تحتوي على مختلف أنواع المعارف والسلوك، ويصحبها سلوك يتسم باللياقة والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية، وسلوكياتها، والتي تهدف لتنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار.

٣- **الإنسية الفلسفية:** وهي تستوعب عناصر مختلفة من النوعين السابقين وتصهرهما مع بعضهما البعض، لكنها تتميز عنهما من حيث التزامها بنظام فكري أكثر دقة وصرامة، وتتسم بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن الحقيقة فيما يخص العلم والإنسان، والله.

وأصالة القرن الرابع الهجري أو ابتكاريته التي ينفرد بها عن غيره هي أنه شهد بداية تقارب واعد جدًا بين هذه الإنسيات الثلاثة. (أركون ٦٠٧ – ٦٠٩)

فما هي إذن، فيما يرى أركون، الخصائص العامة لإنسانية القرن الرابع الهجري؟

هذه الخصائص تتحدد بالسمات التالية:

أولاً: انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو الدخيلة بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهاء المعارضين لهذه العلوم. والذين كانوا دائما موجودين بقوة إلى جانب الخط الإنسي المنفتح على العلوم الأجنبية). وهو انفتاح لم يحجم من قبل أسبقية دوجمائية أو لاهوتية، وإنما من قبل الحاجات المعاصرة للمجتمع آنذاك.

فالمجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري لم يكن يستطيع أن يتحمل انفتاحا أكبر من

ذلك الذي حصل على يد شخص كمسكويه؛ ذلك أنه ينبغي أن نأخذ هنا بعين الاعتبار مسألة الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه في كل عصر وفى كل جيل.

ثانيا: حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك، وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها، بل ووصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات، من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر.

ثالثا: إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية– السياسية.

رابعًا: حصول تنمية للفضول العلمي والحس النقدي، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدي، فما كان يحتل مرتبة الأولوية أصبح يحتل مرتبة متأخرة، والعكس صحيح).

خامسًا: ظهور قيم جمالية جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا (فن العمارة، الديكور والأثاث، والرسم، والموسيقى، إلخ...)

سادسًا: سيطرة غير كافية على عالم الخيال والمخيال. (أركون : ٦١٨)

وإذا كان هذا التنوع العقائدي والنضج الفكري قد أكتمل في القرن الرابع الهجري، فقد لعب النصف الأول من القرن الثالث دورا في التطور الذي أدى إلى ذلك لا يقل أهمية وحسما عن الدور الذي لعبه القرن الأول؛ ففي القرن الثالث ظهر مصطلح «الحقيقة العقلانية» التي ترتكز فقط على البحث المنطقي المنتظم والملاحظة العيانية المباشرة للأشياء (أي المشاهدة بلغة ذلك الزمان) وكان ذلك بعد دخول الفلسفة والعلم اليوناني. فقبلها لم يكن يوجد سوى الوحي والتاريخ في الساحة، وكان العلم إسلاميا صرفاً. وكان ذلك المصطلح وما يعنيه من دلالات وتأثيرات مدخلا للنزعة الإنسانية الواعدة في القرن الرابع الهجري التي رصدناها لدى جيل مسكويه والتوحيدي.

على أنه بعد التوحيدي، جاء ابن سينا، يحمل بذورا واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح، إنها نزعة إنسانية تشتمل في آن معا على ثلاثة أشياء:

فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلالية ذاتية.

وهى تعترف بالرمزانية الدينية؛ بصفتها بعدًا روحيًا من أجل البحث عن معنى، وهي تعترف أخيرًا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان.

كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا أو نزعته الإنسانية، على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضًا خصبة أو مناخًا ملائمًا.

ولكنها للأسف لم تلق ذلك وإنما لقيت العكس تماما. وهكذا قضى على حركة النزعة

الإنسانية والفلسفة العقلانية كتيار متميز في أرض الإسلام. (أركون ٢٠)

كيف حدث ذلك؟

يوجز أركون عملية إخفاق النزعة الإنسانية كتيار فكري في أن عملية تفكيك مراكز السلطة السياسية والاقتصادية ثم إعادة تركيبها بشكل هش ومؤقت، متضافرة مع الضغوط التي مارستها القوى الاجتماعية الجديدة كالعبيد، والبدو، والأتراك، والمغول، والصليبيين، أسهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل أيديولوجيا دفاعية «جهادية» (بالتعبير الإسلامي) وإحلالها محل الفكر العقلاني – الإنسي – مما أدى إلى نسيان واستبعاد هذه الإنسية بالذات واضمحلالها في المجال العربي الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري.

* * * * *

انصب اهتمامي فيما سبق ذكره على تقديم عرض موجز للأفكار الأساسية لمفكرين من أهم مفكري النزعة الإنسانية العربية المعاصرين واللذين لم يتم تناول أعمالهما في الفصول السابقة من هذا الكتاب.

وقد شعرت أن كتابًا عن النزعة الإنسانية العربية لن يصبح مجديًا دون الرجوع إلى كتابات هذين المفكرين أيا كانت وجهه نظر الباحث. على أن ثمة تفسيرا لعدم تناولهما بالبحث أو المناقشة فيما سبق من فصول؛ ذلك أن الفصول السابقة كانت في الواقع إما تتناول زوايا خاصة في الموضوع، مثل الحركات الاجتماعية أو النزعة الإنسانية لدى الفلاسفة المسلمين، أو تعبر عن رؤية خاصة في الموضوع، مثل التحليل البنيوي للثقافة العربية، أو طرح إشكالية الشفاهية والكتابية في قراءة القرآن.

وكما يلاحظ القارئ تتسم الفواصل السابقة بتعددية الرؤية وباختلاف موضوع الاهتمام كما تتميز بالطابع النقدي في التفكير، بل ربما يبدو بعضها بعيدًا إلى هذا الحد أو ذاك عن موضوع البحث.

لذلك رأيت أنه ربما كان من المفيد، وعلى غير المألوف، أن أتناول تلك الفصول بالتعليق.

أولا: تأكيدًا لحق الاختلاف وتعددية الرأي، وثانيا إبرازًا لدلالة كل فصل منها بالنسبة للنزعة الإنسانية، وثالثًا استكمالًا لبعض الجوانب رأيت أن فيها توسيعًا لمنظور الرؤية (أعني هنا رؤية القارئ لموضوع البحث).

فالفصل الخاص بالحركات الاجتماعية والذي كتبه حسنين كشك يلقي الضوء على جانب لم يحظ باهتمام كثير من الباحثين في الفكر العربي وهو تحليل البنية الاجتماعية التي ينشأ ذلك الفكر داخلها، والذي يعبر عن خصائصها بهذه الدرجة أو تلك ومن زاوية من الزوايا.

وإذا كان الباحث يتبنى وجهه النظر التي تشخص البنية الاجتماعية بأنها كانت قائمة على علاقات إنتاج إقطاعية في معظم البلدان الإسلامية، فإنه يدلل على ذلك بكثير من الوقائع الاقتصادية التي تكشف عن مدى التمايز الاجتماعي الذي استند على الاستغلال المزدوج الذي مارسه العرب، بعد الفتح، من ناحية، وبالتحالف بينهم وبين الطبقات المحلية المهيمنة من ناحية أخرى، وكيف أن ذلك التمايز الاجتماعي الحاد، الذي كان تقريبا يستبعد الفئات الشعبية من الانتماء للنوع الإنساني، أدى إلى حدوث أشكال من «المعارضة» الثورية طوال تلك القرون، وأن القوام الرئيسي لتلك الحركات الثورية كان هو المنتجين المباشرين الذين فرض عليهم أن يعطوا كل شيء دون أن يأخذوا شيئا، ولا أن ينظر إليهم بوصفهم بشرا لهم احتياجات بشرية متنوعة مثل سائر الكائنات البشرية وهو أمر يتناقض، شكليا على الأقل، تناقضا حادا مع محتوى الدين السائد طوال تلك القرون.

وكون أن الفكر الديني، الذي يفسر النص المقدس على نحو معين، قد لعب دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع الاجتماعي، واستخدم على نحو يؤكد ويرسخ هيمنة الفئات العليا للمجتمع والتي تكتسب مشروعية هيمنتها من خلال انتمائها إليه وتمثيلها له، هذه الحقيقة، إنما تطرح عديدا من التساؤلات حول التناقض الواضح بين المحتوى المعلن للنص الديني، وبين الممارسة الواقعية على المستوى الاجتماعي. فهل كان النص الديني، في الواقع الفعلي، في يوم من الأيام، سوى الممارسة الاجتماعية للمنتمين إليه والممثلين له؟ وهل هناك نص، يظل ذا قيمة، إذا اكتسب وضعية فوق تاريخية تتعالى على الممارسات الفعلية للبشر؟ مثل هذه الأسئلة وغيرها، تطرح نفسها على النص الديني وبالذات على مسألتي أحادية القراءة والتفسير.

نقطة أخرى جديرة بالملاحظة في فصل الحركات الاجتماعية وربما كانت وثيقة الصلة بالتساؤلات السابقة هي الاختلاف الواضح بين المنظورات الفكرية والقيمية للمعارضة، وبين تلك التي تتبناها السلطة السياسية وجهازها الفكري. فالمتأمل لفكر الخوارج والقرامطة والحركة البابكية وما تنطوي عليه من دلالات بالنسبة لقضايا الأرض والمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، يشعر أنه أمام فكر ديني مغاير وإن كان يستند إلى النص المهيمن نفسه. ويشعر كذلك، وهذه نقطة مهمة بالنسبة لموضوعنا، أن ثمة نزوعًا إنسانيًا كامنًا لدى الطبقات الشعبية أو العامة ممن يستبعد كثير من الباحثين وجود مثل تلك النزعة لديهم. وربما كان حرمانهم أصلا من حق التعبير سببا في أن يظل ذلك النزوع في حالة كمون. على أن التناقض بين الفكر الديني لدى كل من السلطة من ناحية، والمعارضة من ناحية أخرى، أصبح لافتًا لنظر الباحثين.

وقد كتب حسن حنفي مقالا[٤] خاصا بتلك النقطة بالتحديد فصل فيه أوجه ذلك التناقض في مسائل مثل تصور الله، وكلام الله، والعدل، وقدرة الإنسان على الفعل، والثواب

والعقاب، والثواب على النظر العقلي، والنبوة. والإيمان والعمل، والإمامة، وحتى أصول الفقه. مما يفتح باب التأويل أمام السياسة على مصراعيه.

* * * * *

أما الفصل الخاص بقراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي والذي كتبته منى طلبة، فهو يثير رغم خصوبته الفكرية وربما بسببها – عديداً من الإشكاليات تختص بالسياق الاجتماعي الفعلي للموضوعات المطروحة: وبمعالجة النص القرآني باعتباره نصاً موحداً متجانساً من ناحية، ونصاً أدبياً من ناحية أخرى، وبمعايير البنية الكتابية لنص ما ومدى انطباقها على القرآن، وبمفهوم التأويل حين يبدو متحررا من أي ضوابط منهجية تحافظ على علاقته بالسياق التاريخي الثقافي بالنص المؤول، وأخيراً بإضفاء مفاهيم ورؤى معاصرة على بنية معرفية قد لا تحتملها. وهذه جميعاً مسائل –رغم أهميتها– لا مجال لمناقشتها هنا.

على أنى أود هنا أن أعيد أمام القارئ فقرة وردت في بحث منى طلبة، وجدتها غاية في الخصوبة ذات دلالة مباشرة بالنسبة لموضوعنا.

تقول هذه الفقرة: «السؤال الذي يطرحه النص القرآني على قارئه هو كيف يكون الإنسان إنسانا بكل ما يعنيه ذلك من معنى. ففي الحقيقة كان إشكال كل القراءات التفسيرية وانطلاقاً من قراءة النص نفسه هو كيف يكون الإنسان إنسانا وهو يتراوح بين كل المتضادات التي تجعله مركزاً للكون وتسلبه حق السيطرة عليه. كان النص القرآني مشكلا لأنه لا يملى تعاليم واضحة يتيسر إتباعها، وإنما يضع الإنسان في قلب مشكلته الإنسانية ذاتها، فعليه ألا يقتل نفساً لأن من قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ولكن في المقابل كان عليه أن يقاتل في سبيل الله، عليه ألا يقتل نفسه وأن يموت شهيداً فداء لحق مغتصب وكرامة مهددة. أن يشبع أمله في إطلاق رغبته الجنسية وأن يراها بعيدة مرجأة وألا يرى الجنس خطيئة وأن يحده بشرط السكن والمودة والرحمة ألا يحرم نفسه زينة الحياة الدنيا وأن يراها متاعاً للغرور: أن يتدبر الكون ويستكشفه ولا يخرق نواميسه، أن يستدعى في النهاية كل الأساطير وأن يحطمها بالقراءة أن يطمئن بذكر الله ويظل على خوفه يبغى تقواه.

بهذا المعنى كانت قراءة القرآن تضع الإنسان في حدود دائرة الممكن الإنساني، وهذا الممكن هو بالضبط ما يعرّف الله، فهذا الممكن ينفتح به كقارئ على إمكانات الإبداع اللانهائية ويحده كانسان».

ودلالة ذلك، أن التوتر بين البشري والمقدس يمكن التماسه حتى في النص القرآني ذاته، وهو الأمر الذي لاحظه أركون بقوله أن القرآن رسخ في قلب كل مؤمن تلك المناقشة المحتومة التي لا يمكن تحاشيها ولكن التي تستعصي على الحل في الواقع؛ يقصد بذلك التناقض

الكائن بين السيادة الإلهية من جهة، وبين السلطة البشرية التي يدعوها علم الكلام بالقدرة أو «الاستطاعة» على مستوى العمل الفردي أو السياسة، أو الخلافة والإمامة، على مستوى المسئولية السياسية.

فالمسألة الأساسية التي طرحت على المسلمين منذ البداية كانت هي التالية :

كيف يمكن تأسيس نظام بشرى على هذه الأرض يكون متطابقاً مع التعاليم الربانية ؟

هناك الوحي المتعالي، الصافي، أي أثناء ظهور النبوة لأول مرة، وهناك التجسد العملي أو المحسوس لهذا الوحي من أجل حل مشاكل الأمة. عندئذٍ يتحول الوحي شيئاً فشيئاً إلى قوالب جامدة، بل وإكراهية قسرية بعد موت النبي.

فبعد أن احتك الوحي بالتاريخ الأرضي البشري، بعد أن اندمج به وتفاعل معه حصلت الانقسامات على الخلافة. (وعلى التأويل الذي عبر عن تيارات ورؤى متناقضة).

* * * * *

الفصل الثاني الذي يثير كثيراً من التساؤلات وإن كانت تساؤلات من نوع مختلف، هو ما كتبه علي مبروك حول البنية المعرفية الاستبدادية للثقافة العربية.

وما يلفت الانتباه فيه نقطتان؛ الأولى هي الطابع التجريدي التأملي الذي يتناول به موضوع البحث، والثانية هي جعله محرك التقدم أو التخلف في المجتمع هو الثقافة، في بنيتها المعرفية تحديداً وليس الخصائص الاجتماعية بمختلف مستوياتها ومجالاتها.

يتبدى الطابع التجريدي التأملي في تناوله لمفاهيم الوحي والتأويل والإمامة والتجسد والمبدأ الباطني والخارجي. فهو يتعامل مع هذه المفاهيم كما لو كانت كيانات مستقلة بذاتها، متجانسة داخلياً ومتوحدة بينما لو تناول أياً منها في واقعه الملموس والتفصيلي لربما وجد شيئاً مختلفاً؛ فالوحي مثلا وهو الذي يجعله يتجسد في الثقافة العربية كمبدأ باطني يجد حياته في التأويل، ليس شيئاً واحداً. بل هو جملة من النصوص المتفرقة وذات المستويات والمعاني المتعددة بل والمتعارضة في أحيان ليست قليلة، وفى مسائل ليست عديمة الأهمية بحيث يصعب تصور تحققها جميعاً في مبدأ ما. كما يصعب تصور معنى أن يكون ذلك المبدأ باطنياً، ولو تصورناه كذلك على أي نحو كان، فسيصعب تصور تحوله هو أو التحول عنه فيما بعد إلى مبدأ خارجي. كذلك فالوحي في موضوعاته أو مواقفه أو معانيه – وثيق الصلة بأحداث واحتياجات الواقع الاجتماعي والثقافي الذي ورد فيه –وقد عالج حسن حنفي هذه النقطة بتفصيل وتكثيف وعمق رفع المستوى في دراسة له عن «الوحي والواقع»[٥] وما ينطبق على الوحي ينطبق أيضاً على المفاهيم الأخرى التي يتناولها على مبروك، مما لا مجال لتفصيله هنا.

أما جعله البنية الثقافية هي المحددة للواقع الاجتماعي فهو تصور على الرغم مما فيه من الصواب من حيث فعالية الثقافة في تشكيل الواقع الاجتماعي، إلا أنها تكاد تتجاهل الجانب الآخر من العملية، وهو التشكيل الاجتماعي للثقافة ذاتها وبنيتها بالتالي، فبدلا من تصور العلاقة بين الثقافي والاجتماعي على أنهما عنصران في شبكة من العوامل المتداخلة والمتفاعلة دوماً بحيث يلزم في كل حالة على حدة تحديد أي منهما هو العنصر الفعال بدرجة أكبر في هذه الحالة أو تلك، يتجه إلى التركيز على فعالية البنية الثقافية بصورة تستبعد ما عداها. رغم أنه في الفصل نفسه يتحدث عن الجذور السياسية للثقافة العربية وإن كان يتناول ذلك باعتباره انحراف ا(عن ماذا؟)

ولعل هاتين الخاصيتين هما ما جعلتا على مبروك لا يعطى في دراسته أهمية تذكر لأحد التيارات العقلانية الفاعلة في الثقافة العربية أيا كان مصيرها فيما تلي من أزمان؛ وهو التيار المعتزلى الذي تحدد مصيره التالي في التاريخ الإسلامي ليس وفقاً لأي بنية أو منطق ثقافي وإنما نتيجة عوامل هي بالتحديد خارج المجال الفكري.

والإنجاز الأساسي للمعتزلة[٦] في الفكر الإسلامي هو إعادتهم لصياغة صورة الله. وخصائصه وأفعاله وفقاً لعقلانية بشرية، تجعل التوحيد المنزه المتجرد، والعدل فيما يتعلق بالوجود الإنساني خاصة، خاصتين ملازمتين للذات الإلهية. وقد نشأت عن الفكرة الأولى مسألة مهمة في التاريخ الفكري والسياسي للإسلام هي مسألة خلق القرآن. فقد كانت فكرة أن القرآن، أي كلام الله، مخلوق مثل سائر المخلوقات ذات أبعاد خصبة في كثير من المجالات وربما كان تأويلها المعاصر هو أن كلام الله، في حد ذاته، ليس له قدسية تتعالى على سائر المخلوقات. ومن هنا فعالية البشر في فهمة وتأويله.

أما فكرة العدل فتتعلق مباشرة بمسألتين:

أولا : كون أن ثمة معايير أخلاقية واجبة على الله، ثانياً : أن الإنسان يخلق أفعاله بنفسه، بقدرة أودعها الله فيه. هذا هو الشرط الضروري لتحمله مسئولية تلك الأفعال.

وما يهمنا هنا بالنسبة لموضوعنا هو ذلك الحس الإنساني العقلاني النقدي الذي تميز به المعتزلة، والذي كان له أثر كبير على العقل العربي آنذاك.

أما من ناحية البنية الثقافية التي يعالجها على مبروك فهي فعلا، واحدة بين المعتزلة والأشاعرة على السواء؛ فطبيعة الموضوعات المثارة ونوعية الأسئلة المطروحة حولها وكيفية التوصل إلى إجاباتها ومستوى المعارف المتاحة: كل هذه العناصر التي هي مكونات البنية الثقافية، مشتركة بينهما وإنما اختلاف في التوجه. فإحداهما ذات توجه نقدي إنساني، والأخرى ذات توجه تبريري سلطوي. فما يفرق بينهما هو المضمون وليس البنية. وذلك

يطرح بدوره نقطة أخرى يتبناها علي مبروك، وهى اعتبار آليات التفكير هي نفسها بنية الفكر، ولما كانت بنية الفكر لديه يتحمل مضمونها معها، تحولت الآليات نفسها إلى مضمون. على أن الهاجس الأساسي لانشغالات وتوجهات على مبروك هو في الواقع هاجس نقدي متعمق يحاول دائما أن يخترق سطح الظواهر إلى أعماقها الداخلية، وطابعه النقدي إنما يتجه نحو تأصيل فكر خصب وخلاق نابع من عقولنا نحن، ومن واقعنا نحن سعياً لتجاوز ما نحن فيه من تخلف يبدو وكأن لا مخرج منه. ويشير على مبروك إلى الطريق إلى ذلك مؤكداً على أنه ما لم يحقق الذهن الامتلاك النقدي للثقافة العربية الإسلامية كما تحققت تاريخاً فإنه لن يفعل إلا أن يعيد إنتاج بنيتها الاستبدادية. الأمر الذي يعنى أننا لن نتجاوز وضع التخلف الراهن ولعل هذا أيضاً هو الطريق إلى بناء عالمنا من منظور إنساني.

* * * * *

فإذا جئنا إلى الفصل الخاص بالنزعة الإنسانية في الفلسفة الإسلامية والذي كتبه أنور مغيث وجدنا بروزاً للدلالة الإنسانية داخل إطار الفكر الفلسفي، فموضوع رسالة الكندي هو الإنسان بوجه عام، وهدفها هو تحقيق انسجامه مع الوجود، ورفع معنوياته وتقريبه من السعادة. وتوجهت أبحاث الفارابي سواء في الميتافيزيقا أو في الموسيقى أو في السياسة توجهاً إنسانيا حتى جعل ذلك المصطلح؛ أي الإنسانية، محورًا لكل إسهاماته في الفكر العربي. وأما ابن طفيل فهو يذهب في حي بن يقظان إلى إثبات أن بإمكان العقل الإنساني منفرداً أن يصل إلى حقائق الوجود وأما ابن رشد فهو يؤكد على ما بين العقل والشرع من اتفاق من حيث الغاية، وإن اختلفا من حيث الوسيلة التي هي القياس الفقهي في الشرع والبرهان المنطقي في العقل. ولكنهما في سوى ذلك يجب أن يكونا متطابقين. وآلية التطابق أو التوافق هنا هي التأويل، الذي بإمكانه وفقاً لضوابط معينة، اكتشاف موافقة الشرع لما أثبته العقل الذي هو إدراك الموجودات بأسبابها.

وربما كان من المفيد هنا الإشارة إلى بعض الاتجاهات الفكرية ذات الطابع النظري التي كانت لها صلة وثيقة إلى هذه الدرجة، أو تلك من نزعة إنسانية. منها «إخوان الصفا» الذين كانوا يصبون إلى مجتمع مثالي تختفي فيه العداوة، الناجمة عن الجهل والتعصب. والذين عملوا، تحقيقاً لذلك، على صياغة رؤية شاملة للوجود، مستمدة من مختلف التيارات الفكرية، معتبرين أن الحق في كل دين موجود وعلى كل لسان ومنها «ابن باجة» ونظريته في الإنسان على اعتبار أنه جملة من الآلات المختلفة التي ترتبط بعضها ببعض وتخضع إحداها للأخرى: هي الآلات الداخلية للجسم البشرى والمعدات التي يصنعها الإنسان وتمثل امتدادات لأعضائه. وهى جميعاً تشكل نسقاً مرتب الأجزاء تتحرك نحو تحقيق العقل الإنساني بفعل محرك أول داخلي هو النفس أو العقل.

ومنها أخيرًا (وربما أولاً) ابن خلدون، مؤسس البداية الأولى لعلم الاجتماع فيما يسميه «طبيعة الاجتماع البشرى». والنقطة المحورية في منهج ابن خلدون هي تخليه عن البحث عن مبادئ خارجة عن المجتمع، تكون بمثابة الأسس التي يقوم عليها علم الاجتماع البشري الأمثل، واتجاهه بدلا من ذلك إلى التفسير العقلاني الوضعي للواقع بكل جوانبه: الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافية. أي نحو تفسير الواقع من خلال الواقع نفسه انطلاقاً من روابطه الداخلية وفى ضوء حركته الدائبة وتناقضاته الداخلية والخارجية. وقسم بناء على ذلك تطور المجتمعات إلى مرحلتين أساسيتين هما: البداوة والحضارة، وحدد شروط وعوامل وخصائص نشأة كل منهما وديناميكيات تحولاتها، والتي تتسم جميعاً بكونها ذات طبيعة وضعية خالصة؛ فمثل هذا التناول النظري التحليلي للمجتمع البشرى، استنادا إلى مفاهيم ومقولات ورؤية وضعية مستقلة عن أطر أو مبادئ متعالية، يضع ربما أول مرة في تاريخ الفكر، المجتمع البشرى وديناميكياته، مواضع الظواهر الموضوعية الواقعية التي يتم التعامل معها وفقاً لمعطياتها وفقاً للرؤية العقلانية التحليلية.

* * * * *

كانت تلك إذن شواهد النزعة الإنسانية (التوجه البشرى) في الثقافة العربية والتي اتفقت عليها الغالبية العظمى من الدراسات العربية والأوربية.[٧] وقد تم تناولها من زوايا ومستويات متعددة بل وتكاد تكون متعارضة أحيانا. ولعل في ذلك دليلا على أنه، أيا كانت الزاوية التي ينظر من خلالها إلى النزعة الإنسانية، فإنها تتبدى واضحة على نحو من الأنحاء حتى لو كانت –كما هو الحال غالباً– محاصرة بإطار اجتماعي ثقافي سياسي يضغط عليها بهذه الدرجة أو تلك. ولعل القارئ قد لاحظ أن التعبير عنها يتخذ أحياناً أسم «النزعة الإنسانية» وأحيانا أخرى يتخذ اسم «التوجه البشرى»، ورغم أن التعبيرين يشيران إلى ظاهرة واحدة فإني أود الآن أن أشير إلى وجه الاختلاف بينهما.

ذلك أن تعبير « النزعة الإنسانية» يميل إلى رصد الظاهرة أولاً بوصفها تياراً وثانياً : بوصفها متحققة على المستوى الفكري أي على مستوى النخبة المثقفة.

أما تعبير التوجه البشرى فيركز على فكرة أخرى. ربما كانت أقصر شمولا أو أكثر جذرية، هي أن لدى الإنسان، في أي زمان ومكان، نزوعاً طبيعياً واجتماعيا بطبيعة الحال إلى تلبية احتياجات بشرية في الصميم «بيولوجية ونفسية وعقلية واجتماعية، بل وجمالية أيضًا».

هذا النزوع لا يتوقف عن العمل في أي وقت من الأوقات ولا تحت أي ظرف من الظروف، ويبحث دائمًا عن آليات يعبر بها عن نفسه، ويتحقق من خلالها بهذه الدرجة أو

تلك (حتى لو اتخذ شكلا احتجاجيا أو سلبياً في ظروف الحصار).

ومثل هذا النزوع إلى التحقق نجده في مجتمعاتنا العربية في عصرها الوسيط، كما في غيرها من المجتمعات، وفى كل الأزمان. وهو يحدث على جميع المستويات الاجتماعية: ولعل الدراسة الخاصة بالحركات الاجتماعية قد كشفت عن شواهد ذلك النزوع أو التوجه البشرى لدى الطبقات الشعبية أو العامة كما يسميها المثقفون بل إن تفكيراً متعمقاً في توجهات السلطات المستبدة يكشف، وراء الأطر المفاهيمية والأيديولوجية من الاستبداد الإنساني، عن مصالح مهيمنة هي في حقيقتها نوازع بشرية أيا كان الغطاء الذي ترتديه. هذا أولا وثانياً فالتوجه البشرى يتخذ أشكالا تعبيرية شديدة التفاوت، ويبتدع لذلك آليات متعددة ومتنوعة للغاية نقطة خاصة وبالذات في ظروف الحصار ويمكن للقارئ أن يلاحظ بعضاً من هذه الآليات والتي تتراوح من: نقد الفكر الديني (النبوة تحديداً) إلى عقلنة الظاهرة الدينية إلى إحلال الإمامة محل النبوة (محاولة لامتلاك النص الديني والمرجعية الدينية لدى الشيعة)، إلى الحركات الاجتماعية السياسية، إلى التأويل (الصوفي – المعتزلي – الشيعي)، إلى الفصل بين المجالين: الديني / العقلي: رغم وجوب تطابقهما «الفاربى وابن رشد» إلى الممارسة العلمية التجريبية (العلوم الفيزيائية وغيرها) إلى علمنة الاجتماع البشرى (ابن خلدون) إلى الممارسة الحسية (عصبة المجان وغيرهم) إلى الانتحال (على أرسطو أو النبي) إلى الاحتواء الشعبي (القص والحكايات) إلى التوفيقية الشكلية (خاصة في عصر النهضة وفى الفلسفة) وغير ذلك من آليات.

ودلالة ذلك هي أولاً: عالمية وشمولية التوجه البشري. لأنه تعبير عن خصائص التكوين البشرى ذاته. والتي هي من صميم طبيعتنا ككائنات حية اجتماعية واعية.

ثانياً: إن المجتمعات البشرية كانت تشهد على مر التاريخ وحتى الآن على الأقل، توترا على مستويين: مستوى البشرى و الإلهي ومستوى التحرر والاستبداد السلطوي.

ثالثاً: إن ذلك التوتر كان يعبر عن نفسه دائما بأساليب وأشكال وآليات متنوعة وفى مجالات مختلفة.

ولعل ذلك التوتر ذاته، بمستوييه، هو الذي تبلور في العصر الحديث في منظومة حقوق الإنسان التي يمكن اعتبارها من هذه الزاوية، شكلا مقننا ومنظما للحقوق الناشئة عن والمترتبة على التوجه البشرى وما يواجه من قوى تعوق تحققه لدى فئات أو قطاعات من أفراد المجتمع.

هذه العلاقة، التي أرى أنها وثيقة، يسعى الجزء الثاني من هذا الفصل إلى إيضاح بعض النقاط بشأنها. أولاً من حيث مفهوم حقوق الإنسان وتاريخها وتأسيسها النظري، وثانيا من

حيث طرح إشكالية إمكانية وكيفية تأسيس ثقافة أو توجه ثقافي عربي يتبنى الفكرة الحديثة حول الفرد الإنساني وحقوقه الناشئة عن كونه «إنسانًا» على وجه التحديد والحصر.

* * * * *

٢- منظومة حقوق الإنسان: مدخل تاريخي نظري[٨]

المفهوم المركزي في حقوق الإنسان هو النظرة الحديثة للفرد الإنساني، حيث أصبح يرى ككيان ذي استقلال ذاتي متمتع بالحرية في مواجهة سلطة الجماعة، متمثلة في أية مؤسسات قوة تفرض عليه قيودا، تمس تلك الحرية وذلك الاستقلال الذاتي.

وهذا المفهوم الحديث للفرد الإنساني، كان يتطلب تطورا تاريخيا طويل المدى للنظام الاجتماعي، حتى يتبلور ويتحول إلى قيمة أساسية وأصلية لا تستمد من قيم أعلى منها والقيد الوحيد عليها هو نقاط تماسها مع الاستقلال الذاتي للآخرين وحريتهم، وهو مفهوم يرتبط تاريخيا، ويبدو أنه لم يكن بالإمكان غير ذلك بنشأة النظام الرأسمالي. إلا أنه منذ أن استقر في الوجدان العام، أصبح قيمة في ذاتها، غير مرتبطة بالضرورة بالنظام الرأسمالي.

والنظريات المختلفة، التي تمت صياغتها، لمنح المشروعية النظرية للفرد كقيمة في ذاته، كانت تعبر عن بروز ذلك المفهوم في الوجدان العام للصفوة المثقفة، في ظل التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي تحول النظام الإقطاعي من خلالها إلى النظام الرأسمالي، فهي تعبير –على مستوى النظرية– عما كان يجرى على مستوى الواقع.

وأهم تلك النظريات هي نظرية الحقوق الطبيعية للأفراد، ونظرية العقد الاجتماعي بين الأفراد، ونظرية المنفعة القصوى لأكبر عدد من أفراد المجتمع، وهى نظريات نشأت تاريخيا في مراحل مختلفة، إلى هذا الحد أو ذاك، من التطور الاجتماعى.

فمع نهايات العصور الوسطى، أخذت نظريات أو مذهب «القانون الطبيعي» يقترن بالنظريات السياسية الليبرالية حول «الحقوق الطبيعية»؛ ذلك أن القانون الطبيعي كان قبل ذلك –أي في العصر الروماني وفى العصر الوسيط– يقترن أساسا بالواجبات دون الحقوق (مثال ذلك أرسطو والقديس توما الإكويني، اللذان اعتبرا العبودية والقنانة أمورا طبيعية)

ولم تصبح فكرة حقوق الإنسان (أي الحقوق الطبيعية) مطلبا وواقعا اجتماعيا عاما إلا بعد حدوث تحولات أساسية في المعتقدات والممارسات الاجتماعية، وهى التحولات التي حدثت فيما بين القرن الثالث عشر والقرن السابع عشر أي ما بين عصر النهضة وأفول النظام الإقطاعي.

فمن خلال النضال ضد التعصب الديني، وضد القهر الاقتصادي/السياسي، بدأت مرحلة الانتقال الطويل إلى الأفكار الليبرالية حول الحرية والمساواة، خاصة فيما يتعلق بالملكية الخاصة من حيث حق التملك والاستقلال، ووضعت الأسس الحقيقية لما يسمى اليوم بحقوق الإنسان.

فأثناء تلك الفترة، ونتيجة لإخفاق الحكام في الوفاء بالتزاماتهم التي يفرضها عليهم القانون الطبيعي، فضلا على الإنجاز غير المسبوق الذي برز في عصر النهضة فيما يتعلق بالتركيز الشديد على الاهتمام بالتعبير الفردي والخبرة الحياتية البشرية، تحول القانون الطبيعي من قانون للواجبات إلى قانون للحقوق. وعلى الرغم من أن القرن السابع عشر شهد إنجازات علمية وعقلية دعمت الاقتناع بالقانون الطبيعي وبالنظام الكوني، فإن عصر التنوير في القرن السابع عشر جاء ليعبر عن الثقة المتزايدة في العقل الإنساني وفى قدرة الإنسان على السيطرة على شئون حياته؛ مما أكسب الشعور بالحقوق الطبيعية للفرد الإنساني مزيدًا من التأصل في الوجدان العام.

وكان جون لوك من بين أهم المنظرين للحق الطبيعي في القرن السابع عشر، خاصة في كتاباته المتعلقة بالثورة العظمى في ١٦٨٨حيث ذهب إلى أن ثمة حقوقا معينة واحدة بذاتها يختص بها الأفراد من حيث هم كائنات بشرية، لأنهم كانوا في «حالة طبيعية» قبل أن يشرعوا في تكوين المجتمع المدني، وأهم تلك الحقوق هي الحق في الحياة، والحق في الحرية (التحرر من الحكم التعسفي) والحق في الملكية، ذلك أن البشر حينما كونوا المجتمع المدني (طبقا «العقد الاجتماعي») فإنهم لم يمنحوا الدولة سوى الحق في استخدام القوة لتطبيق الحقوق الطبيعية، دون أن يمنحوها حق تحديد هذه الحقوق ذاتها، وعلى ذلك، فإخفاق الدولة في تنفيذ ما تتطلبه تلك الحقوق من مهام، يمنح الشعب الحق في الثورة (ذلك أن الدولة نفسها ملتزمة بتعاقدها على أن تحمى مصالح أعضاء المجتمع) وقد لعبت أفكار حقوق الإنسان دورا محوريا في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر في النضال ضد الاستبداد السياسي بمختلف أشكاله.

لكن نظرية الحق الطبيعي، أصبحت شيئا فشيئا أقل قبولا لدى الليبراليين من الفلاسفة والسياسيين. أولا لارتباطها بالأرثوذكسية الدينية، وثانيا لأنها صيغت بلغة المطلقات (مثل «الخالدة» و«الدائمة» و«الثابتة») مما جعلها تتناقض فيما بينها، وثالثا وهو الأهم أن مذهب الحق الطبيعي واجه انتقادات سياسية وفلسفية حادة من اليمين ومن اليسار على السواء.

فقد ذهب «بيرك» المحافظ إلى أنه رغم اقتناعه بمبدأ الحق الطبيعي فإن حقوق الإنسان لا يمكن اشتقاقها منه، فضلا على أن تبنى العامة لمبدأ الحق الطبيعي سيؤدى إلى قلاقل اجتماعية.

بينما أبدى بنتام تخوفه من أن يتم الاكتفاء بالإعلان عن الحق الطبيعي كبديل للتشريع الفعال، وفى الوقت نفسه أكد على أن «الحقوق» إنما تستمد من القانون، فمن القانون الواقعي

وحده يمكن أن تنشأ الحقوق الطبيعية.

أما «هيوم» فقد ذهب إلى أن القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية كلها ظواهر ميتافيزيقية غير واقعية كذلك ذهب «ميل» رغم دفاعه الحار عن الحرية، إلى أن الحقوق تتأسس في النهاية على المنفعة، وذهب فلاسفة آخرون مثل فتجنشتين إلى أن ما هو حقيقي هو ما يتأسس على الخبرة القابلة للتحقق.

وصلت الانتقادات للقانون الطبيعي إلى درجة أن أغلبية المفكرين لم يعودوا يتبنون تلك الفكرة، غير أن أحداث ووقائع القرن التاسع عشر جعلت فكرة حقوق الإنسان رغم كل شيء- ذات فعالية على نحو أو آخر. فإلغاء العبودية، والتشريعات الصناعية، والتعليم العام، والاتحادات النقابية، وحركة الاقتراع العام، وغير ذلك من أمور، جعلت من فكرة الحق الطبيعي، رغم كل السلبيات المتسمة بها، فكرة مؤثرة على المستوى الفعلي، ثم جاءت أحداث صعود وانهيار ألمانيا النازية لتجعل من فكرة الحقوق –حقوق الإنسان– فكرة ذات جدارة خاصة بها.

فالتشريعات والممارسات المنتهكة لتلك الحقوق على نحو تراجيدي أكدت على نحو واضح أن القانون والأخلاق، إذا كانا يستحقان تلك التسمية، لا يمكن أن يؤسسا على أي فكرة نفعية، أو مثالية أو غير ذلك.

فهناك ممارسات معينة خاطئة في حد ذاتها، والكائنات البشرية تحت أي ظروف كان يجب على الأقل أن تعامل باحترام.

واليوم تتفق الغالبية العظمى من المشرعين والفلاسفة وعلماء الأخلاق على اختلاف انتماءاتهم الثقافية والحضارية، على أن لكل إنسان حقوقا أساسية معينة، على الأقل على مستوى النظرية.

فقد وافقت جميع الدول المشاركة في ميثاق تأسيس الأمم المتحدة على أن تقوم بشكل جماعي ومستقل باحترام ومراعاة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بصرف النظر عن انتمائه العرقي أو الجنسي أو اللغوي أو الديني وأقر الموقعون على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (١٩٤٨) والذين يمثلون ثقافات متنوعة عديدة، بأن الحقوق التي تضمنها ذلك الإعلان تعتبر معيارا عاما لما تحرزه كافة الشعوب والدول من تقدم.

وعلى الرغم من افتقاد الإجماع حول تحديد طبيعة حقوق الإنسان، فثمة بعض المبادئ الأولية التي تحظى بدرجة معقولة من القبول منها :

١– إنه بصرف النظر عن أصل ومبررات حقوق الإنسان، ثمة اتفاق على أنها تعبر عن مطالب لدى الأفراد والجماعات تستهدف مشاركتهم في وتشكيلهم للسلطة (القوة) والثروة،

والتنوير العقلي، وغيرها من القيم التي هي موضع اعتزاز في العملية الاجتماعية، والتي من أهمها قيمة اعتبار واحترام الآخرين وما يتصل بها من عناصر، مثل: التسامح المتبادل والامتناع عن التدخل في ممارسة الآخرين لكافة القيم الأخرى.

٢- تمثل حقوق الإنسان متصلا عريضا من القيم التي تتراوح ما بين قيم تقرها القوانين إلى قيم تمثل طموحات إنسانية لم تتحقق بعد.

٣- حينما يعتبر حق ما، أحد حقوق الإنسان، فإن ذلك يعنى أنه ذو طابع عالمي أي شامل لكل أفراد البشر.

٤- إن حدود حقوق الإنسان تتمثل في نقاط تماسها مع حقوق الآخرين أو مع المصلحة العامة للمجتمع ككل.

٥- ثمة ميل للتمييز داخل حقوق الإنسان -بين ما هو أساسي وما هو ثانوي، والاتجاه العام هو استبعاد «مجرد الرغبات» من أن تكون ضمن حقوق الإنسان.

وهذه النقطة الأخيرة تطرح من التساؤلات أكثر مما تجيب عنها، فما معنى «الأساسي» وما معنى «الثانوي» ووفقا لأي معايير يتم التمييز بينهما، وهل هناك نطاق محدد وخصائص محددة تقاس عليها حقوق الإنسان. هذه بعض الأسئلة التي تطرحها النقطة الأخيرة والتي هي مصدر جدالات كثيرة.

ولا جدال في أن حقوق الإنسان، مثلها مثل أي تقاليد معيارية، هي نتاج عصرها، فهي تعبر بالضرورة عن عمليات التواصل والتغيير والتاريخي التي - من خلال تراكم الخبرة - منحتها مضمونها وشكلها.

واتجاهات التفكير والممارسة المختلفة التي أسهمت في تشكيلها تنتمي إلى المناخ الثقافي لعصورها المختلفة نسبيا، وهذه الاتجاهات هي التي شكلت على التتالي الأجيال المتعاقبة لحقوق الإنسان.

إذ تدور حقوق الجيل الأول حول فكرة الحرية في الحقوق المدنية السياسية -بينما مدار حقوق الجيل الثاني هو فكرة المساواة متمثلة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أما حقوق الجيل الثالث فتتأسس على فكرة التكافل.

- فحقوق الجيل الأول إنما تستمد أساسا من النظريات الإصلاحية للقرنين السابع والثامن عشر، والتي ارتبطت بالثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، والتي تشربت بالفلسفة السياسية ذات الطابع الليبرالي الفردي، وبالمذاهب الاقتصادية والاجتماعية التي تدور حول مبدأ « دعه يعمل» والتي أكدت على التحرر من القيود التي واجهتها المجتمعات في مرحلة النظام الإقطاعي للعصور الوسطى.

- وأما حقوق الجيل الثاني والخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية منذ ذلك الحين. فهي، بصورة أو أخرى، من نتاج سلبيات وتناقضات النظام الرأسمالي المتزايدة النمو حينذاك. وهذا الجيل من الحقوق يؤكد الشروط الإيجابية : الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الضرورية لخير الأفراد.

- وأما بالنسبة لحقوق الجيل الثالث، وهى حقوق الجماعات، فيمكن اعتبارها نتيجة لصعود وأفول الدولة القومية، في النصف الثاني من القرن العشرين، فبعضها يعبر عن نمو دول العالم الثالث ومطالبها في إعادة التوزيع العالمي للقوة والثروة والقيم الهامة الأخرى، وحقها في تقرير مصيرها (اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا)، وحقها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وحقها في المشاركة في الاستفادة من الإنجازات الإنسانية العامة، (المعلوماتية والتكنولوجية)، وبعضها الأخر يتعلق بحقوق الدول القومية في السلام، وفى الصحة، وفى البيئة المتوازنة، وفى تلقى المساعدة ضد الكوارث. وهى تعبر عما تعانيه الدول القومية من عجز في بعض المجالات.

* * * * *

ورغم ذلك التحليل التاريخي النظري فيبدو أننا لم نصل إلى أي استدلال مقنع على نظرية لحقوق الإنسان.

وعلى أي حال، فإنه يبدو أن مأزق التأسيس النظري لحقوق الإنسان، حتى الآن على الأقل يتحدد في أن ثمة بديلين اثنين ينحصر الاختبار بينهما:

- الحق الطبيعي العام الثابت الذي ينحو إلى أن يصبح مبدأ ميتافيزيقيًا.
- والقانون الوضعي الذي يحدد صيغة ملزمة لبنود تتفق عليها الهيئات التشريعية في المجتمع المعين.

ولعل المشكلة تنشأ من إضفاء الصفة الميتافيزيقية الثابتة في ذاتها على الخيار الأول، وإضفاء الطابع العملي البحت على الخيار الثاني، كما تنشأ من جعلهما بديلين يستبعد كل منهما الآخر.

وليس الحل بطبيعة الحال، في أي محاولة تجرى للتوفيق بينها إذا ظلا مفهومين على ذلك النحو.

لكن ربما يلوح حل ما إذا نظرنا لفكرة الحق الطبيعي على ضوء المعارف المستمدة من العلوم الإنسانية (البيولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا بالذات) ونظرنا في الوقت نفسه لفكرة القانون الوضعي على أنه لا يأتي إلا بناء على رؤية نظرية وخبرة اجتماعية معينة، بعبارة أخرى، فإن فهمنا للخصائص العامة المشتركة بين البشر، ولما يترتب عليها من احتياجات، وفهمنا لهذه الاحتياجات على أنها يتم تشكيل أساليب تحققها داخل إطار اجتماعي ثقافي، فإننا

يمكن أن نحدد اتجاها ما للخروج من مأزق البديلين الذين يستبعد كل منهما الآخر.

كذلك يمكن تناول حقوق الإنسان من حيث مسألة عالميتها أو نسبيتها من زاوية التوجه البشرى (النزعة الإنسانية) حيث تصبح حقوق الإنسان هي الشكل الحديث والمقنن للتوجه البشرى الذي عرفته المجتمعات المختلفة في العصور المختلفة كمكون ثقافي وفكري وسلوكي، يختلف في درجة وكيفية تحققه وفقا للتوازنات بين البشرى والمقدس في أي مجتمع معين – ووفقا للتوازنات الداخلية بين القوى الاجتماعية في أي حالة محددة.

فمصدر التوجه البشري، وحقوق الإنسان بالتالي ذو طبيعة عامة تتعلق بالخصائص المشتركة بين البشر بوصفهم كائنات بيولوجية واعية تحيا داخل نسيج اجتماعي،وهي خصائص تخلق لديهم احتياجات مشتركة –ذات مستويات متعددة– تتطلب تلبيتها بطريقة أو أخرى. وهذا هو ما يجعل حقوق الإنسان عالمية الطابع.

لكن حقوق الإنسان (أو التوجه البشرى) تتحقق من ناحية أخرى من خلال صيغ وأساليب وقنوات تعبير تختلف وفقا لاختلاف المكونات الثقافية والاجتماعية بين المجتمعات، مما يسمح بمساحة معينة للخصوصية أو النسبية الثقافية، فالنسبية الثقافية إذن إنما تتعلق بأساليب التحقق وبأشكال التعبير أكثر مما تتعلق بالمنطلقات أو المضامين الأساسية لحقوق الإنسان.

أي أنه يمكن القول –بشيء من عدم الدقة– إنه بينما تتسم حقوق الإنسان بالعالمية من ناحية المضامين والمبادئ الأساسية، فإنها تتسم بالخصوصية من ناحية الكيفية التي تتحقق بها والصيغ التي يتخذها ذلك التحقق في المجتمع المعين.

ولعل هذه نقطة مهمة، خاصةً فيما يتعلق بالمناقشة التالية لهذا الجزء، والتي تتعلق بإشكالية تأسيس ثقافة عربية لحقوق الإنسان.

٣- ثقافة حقوق الإنسان: إشكالية التأسيس

يبحث هذا الجزء السؤال الخاص بإشكالية تأسيس ثقافة لحقوق الإنسان في الفكر والوجدان العربي، وعلاقة هذه العملية بالمناقشات سالفة الذكر حول النزعة الإنسانية في الثقافة العربية، بتعبير آخر : هل ثمة إمكانية لتوظيف النزعة الإنسانية في الفكر العربي في تأسيس ثقافة أو توجهات فكرية وشعورية تسمح بتبني قيم حقوق الإنسان بحيث تصبح أحد مكونات وجداننا العام؟

وقد رأيت في محاولة لإبراز الإشكاليات العديدة لتلك المسألة وتلمس اتجاه ما للخروج منها أن أدخل في حوار مع مقال لمحمد السيد سعيد بعنوان : نحو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية [٩] أولا لأنه يعالج المسألة الأساسية المطروحة هنا، وثانيا لأنه يتميز برؤية

متعمقة لمختلف جوانب وإشكاليات هذه المسألة.

يرى «سعيد» أن تأسيس المشروعية الثقافية لحقوق الإنسان في العالم العربي صار مرهونا بإنتاج مفهوم أصيل وعميق للنضال الحقوقي الإنساني في المجتمع العربي أي: ماهيته بالضبط، وقنواته الخاصة، ومناهجه، وبالتالي أسلوب بناء وتشغيل منظمات تتخصص في قيادة هذا النضال.

ومعنى ذلك أن «سعيد» يرى أن تأسيس حقوق الإنسان وإن كان عملية ذات طابع نضالي، إلا أنها يجب أن تكتسب شرعية أو مشروعية ما في الثقافة العربية، وأن تحقق هذه الشرعية يتوقف على إنتاج مفهوم أصيل وعميق في الوقت نفسه لحقوق الإنسان وأنه تحقيقا لذلك يجب أن تكون لدينا منظمات متخصصة في ذلك النضال انطلاقا من ذلك المفهوم.

وفكرة شرعية التأسيس بل فكرة التأسيس نفسها تتطلب مناقشة مسألة هل حقوق الإنسان مسألة عالمية الطابع أم أنها ذات نسبية ثقافية تختلف باختلاف الثقافات ؟ فمن الواضح بالنسبة لسعيد – أن القول بعالمية حقوق الإنسان يتعارض مع فكرة تأسيس مشروعية لها في الثقافة العربية، ولذلك يتبنى فكرة النسبية الثقافية لحقوق الإنسان، لكن ذلك من ناحية أخرى يجعل هناك منظومات لحقوق الإنسان متعددة بتعدد الثقافات ويصبح المفهوم نفسه مختلفا في كل سياق ثقافي خاص؛ لذلك يتبنى «سعيد» نوعا من النسبية يسمح بالعالمية دون أن يستغرق نفسه فيها.

فنظرية القانون الطبيعي التي هي أساس عالمية حقوق الإنسان، لم تعد تقنع الكثيرين، إذ لم يعد أحد من المفكرين والفلاسفة الغربيين الكبار يقول بحالة طبيعية هي مستودع الحقوق، إلا بمعنى فضفاض وواسع ومتناقض ذاتيا يمثل القول بالطبيعة الإنسانية. كما أنه من المستحيل منطقيا إثبات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على أساس من الإحالة إلى الحالة الطبيعية أو الطبيعة الإنسانية.

أساس الحقوق إذن ليس حالة موروثة ثابتة للطبيعة الإنسانية، وإنما قيم الناس أو مصالحهم في مجتمعات في غاية الاختلاف، بحسب أنساق تطورها السياسي والاقتصادي والموروثات التاريخية والتشكيلات الثقافية وأركان النظام الاجتماعي، وهى قيم ومصالح تعبر عن نفسها في القانون الوضعي.

والمشكلة هنا تطرح نفسها في المجتمعات التي لم تطور نسقا فلسفيا وأخلاقيا يرتكز على حقوق الفرد وحرياته الأساسية، مما يجعل قوانينها الوضعية لا وجود فيها لمثل تلك الحقوق والحريات؛ إذ كيف يمكن القول بعالمية حقوق الإنسان في مثل هذه الحالات.

هنا يرى سعيد أن الحل يتحدد من خلال أحد منظورين:

المنظور الأول ينهض على فكرة وحدة الجنس البشرى، والمصالح المشتركة للإنسانية التي تتطلب قيام مشروع عالمي مستقبلي، يحقق تلك المصالح المشتركة من خلال إحداث تعديلات جذرية في التكوين السياسي للمجتمع العالمي ككل، تكون حقوق الإنسان هي مصادر الإلهام الأساسية له، لكن مثل هذا المشروع يصطدم بالواقع السياسي والاقتصادي للمجتمعات غير الغربية والذي يجعل تطبيقه بعيد المنال؛ خاصة أن مثل تلك المجتمعات لديها مشروعاتها المختلفة.

أما المنظور الثاني فيقوم على ممارسة ما يسميه سعيد بالتفكيك الاشتقاقي، أي إثبات أنه بينما لا تنبثق المنظومة الراهنة لحقوق الإنسان تلقائيا من أي حضارة واحدة بعينها، فإنها قد تكونت من مساهمات جاءت من كل الثقافات التاريخية والعالمية الراهنة، وأن الحضارة الإسلامية من ناحيتها قد أسهمت في تلك المنظومة، بفكرة العدالة وضمانات التقاضي.

ومن الواضح أن سعيد يتبنى المنظور الثاني، لكنه في الوقت نفسه، يستبدل بفكرة منظمة اليونسكو حول غرس وتكريس منظومة حقوق الإنسان في النظم الثقافية الكبرى في العالم فكرة أخرى هي الاشتقاق أو دعوة الثقافة المعنية لأن تستجيب لمنظومة حقوق الإنسان عبر إبراز كليات ومفاهيم خاصة بها تشكل محمولات (أو تيارات حمل) لهذه المنظومة، وبذلك يعنى مفهوم الاشتقاق: إمكانية تطور تلقائي مقترحة للثقافة المعنية انطلاقا من بعض ميولها وتياراتها (كما تظهر في كليات ومفاهيم ومقولات ومضامين بعينها) بما يلتقي مع منظومة حقوق الإنسان التقاء الانسجام والتبني.

ومن المهم هنا، بالنسبة لنا، إثبات أن الثقافة العربية – الإسلامية، سمحت بتطور تيارات وزوايا رؤية عالمية تلتقي –من نواحٍ جوهرية بذاتها– مع منظومة حقوق الإنسان.

فما هي هذه التيارات والزوايا ؟ وقبل ذلك، بأي منهج من مناهج البحث المتعددة، نبحث عنها بحيث نتمكن من تحديدها على نحو صحيح؟.

يبدأ سعيد بطبيعة الحال، بمحاولة إجابة السؤال الأخير المتعلق بالمنهج، حتى يتمكن من إجابة السؤال الأول الخاص بمكونات الثقافة العربية التي ينطلق منها تأسيس ثقافة حقوق الإنسان.

وعلى ذلك يستعرض المناهج المختلفة المحتملة موازنا بينها لاختيار المنهج الملائم.

وهو يحدد هذه المناهج بأنها تنحصر في المنهج الميكانيكي والبنائي (الوظيفي أو الماركسي)، والجينيولوجى أو التاريخي، والفنومنولوجى (الظاهراتى).

فأما المنهج الميكانيكي فهو يتعامل مع التاريخ وكأنه حركة بندولية تنطلق وترتد إلى ذات

ما كانت عليه، ويسعى بالتالي لاسترداد مفاهيم يرى أنها أنتجت في الماضي وقابلة للاستعادة وهذا مستحيل معرفيا.

وأما المنهج البنائي (الوظيفي أو الماركسي) والذي يرى أن الحضارات الكلاسيكية تدور حول الخالق وليس حول الإنسان حول الجماعة لا الفرد، وأن الثقافة فيها ليست سوى تبرير أيديولوجي للبنية القائمة على نمط الإنتاج، فهو يتناقض مع ثراء الثقافة العربية وتعدديتها وتجاوزها آفاق الأيديولوجيا المسيطرة في حقبة بعينها.

وأما المنهج الجينالوجى، والذي يحقق نسب الأفكار وأسلافها في العصور المثالية، فهو يفترض أن منجزات الحضارة العربية تقع في العصر الوسيط الذي انتهى غلافه الحيوي ولا مجال لإحيائه من جديد.

يبقى إذن المنهج الفنومنولوجى، الذي يتميز بالعديد من المزايا التي من أهمها: أنه يتعامل مع «الهنا» والآن ومع الوعي الذاتي الجماعي خاصة من حيث تشكله بتأثير الكليات الكبرى والبناءات الأعمق لمنظومات الأفكار، وأنه يعطى اهتماما خاصا بالطريقة التي يتم بها تقديم منظومة حقوق الإنسان إلى الوعي الجماعي العربي والتي تدخل بها إلى هذا الوعي، فهو إذن المنهج الأكثر ملاءمة.

وعلى ذلك يتجه سعيد إلى الوعي الجماعي الذاتي المباشر في الثقافة العربية القائم في «الهنا والآن» ليكتشف مكونات الوعي التي تسمح بتأسيس ثقافة حقوق الإنسان.

ويمضى تفكيره على النحو التالي:

طالما أن تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية هو أمر لازم، يصبح من المستحيل تجنب تأصيل حقوق الإنسان في الدين عموما، وفى الدين الإسلامي خصوصا. لا باعتباره مصدرا رئيسيا للثقافة العربية فحسب، بل باعتباره أيضا منهلا رئيسيا ومصدرا جوهريا للوعي الجماعي لدى العرب.

والسؤال هو: هل يتم تأصيل حقوق الإنسان في كليات المعرفة الدينية الإلهامية أم يكتفي بتأصيلها في الشريعة؟

إن الاكتفاء بالإحالة إلى النصوص القرآنية التشريعية يفيد النصوص القرآنية المعتقدية العامة، ويتحول بالأمر كله إلى تبرير جامد للقانون الأهلي كمقولاتية سالبة ومانعة للمناقشة المتعمقة، فهو يحبس كل صور الحياة في صياغات نهائية ويبتسر الدين إلى طائفة من الجمل التشريعية الثابتة والمطلقة مما يؤدى إلى تقييد منظومة حقوق الإنسان.

لذلك يرى أن المنهج الأسلم هو التعامل مع المعطيات والمصادر الدينية الإسلامية، مع

حتمية الاعتراف بأسبقية النصوص التي تحمل الرؤية الكونية للإسلام.

بذلك نضع أيدينا على المقولات المؤسسة للعقيدة الإسلامية والرؤية الكونية للإسلام وعلى رأسها:

- مبدأ واحدية الله: وما ينبثق منه من مبدأ واحدية الكائن الإنساني أي وحدته ومركزيته في الكون. فالإسلام ينشىء مفهوما عن الإنسان مجردا من كل تمييز، ومخاطبا من قبل الله باعتباره كذلك.
- مبدأ كرامة الإنسان وخلافته لله على الأرض.
- مفهوم العقل: وهو المفهوم الذي جعله القرآن ركيزة التعرف على الله وواحديته.
- مفهوم المساواة بين كل الأفراد والأمم والذي يؤكده عدم وجود نظام تراتبي طائفي في التاريخ الاجتماعي الإسلامي.

هذه هي النتائج التي يتوصل إليها محمد السيد سعيد وفقا لتسلسل المقدمات المنطقية والخطوات التي استخدمها والتي تبدو محكمة إلى حد بعيد.

فماذا لو قمنا بمحاولة لعكس اتجاهها، بمعنى أن نبدأ بالنتيجة، ونرى تسلسل التفكير حينئذٍ كيف يكون، أعتقد أننا لن نجد صعوبة كبيرة في تصور أن النتيجة التي توصل إليها سعيد لا تلزم عن مقدماتها وإن كانت بعض هذه المقدمات مأخوذة على حدة قد تبررها، ولن يحدث اختلاف كبير لو أخذنا في طريقة التفكير اتجاها مغايرا.

أعنى أن النتيجة التي توصل إليها لا تلزم عن الفنومنولوجيا في مجال علم الاجتماع والتي تعنى دراسة الظواهر من داخلها مباشرة، ومن خلال ما تعنيه الأفعال بالنسبة لفاعليها لدى القيام بها، وتأثير ذلك على الكيفية التي تؤدى بها تلك الأفعال، ونحن لم نجد في دراسته بيانا للكيفية التي توصل بها عن طريق المنهج الفنومنولوجى إلى تلك النتيجة.

كذلك ففكرة إسهام كل الحضارات في تشكيل منظومة حقوق الإنسان كانت تتطلب على الأقل تفصيلا أكثر – لكي نقتنع بصحتها، وقد استعرضت في الجزء السابق التشكل التاريخي لحقوق الإنسان، وتبين منه المنشأ الأوربي لها، بالتحديد لارتباطها بالمفهوم المركزي والخاص بالفكرة الحديثة حول الفرد الإنساني وهى فكرة لا تستقر في الوجدان العام إلا داخل شروط اجتماعية ثقافية معينة لا تتكون بدورها إلا عبر نظام اقتصادي – اجتماعي حديث. ومن المهم هنا التمييز بين المنشأ التاريخي لمنظومة فكرية أو علمية ما، وبين خصوصية ارتباط تلك المنظومة لمجتمعات النشأة كما لو كانت قد اكتسبت طبيعة تحول بينها وبين أن تكون إنجازا بشريا عاما، قابلا للانتقال والتواصل والاستخدام في المجتمعات الأخرى، فعلينا هنا التمييز

بين ما هو حضاري إنساني عام وبين ما هو ثقافي(بالمعنى الأنثروبولوجى) خاص بمجتمع معين في مكان وزمان معين.

والتناقض الذي طرحه سعيد بين العالمية والخصوصية يمكن أن يجد له حلولا مغايرة لما طرحه هو، وقد سبق أن تناولت هذه النقطة بالمناقشة فيما سبق، فهما ليسا بديلين يستبعد كل منهما الآخر بالضرورة، وربما كان ذلك هو ما دعا البعض إلى التمييز، داخل منظومة حقوق الإنسان بين ما هو «أساسي» وما هو «ثانوي» وبين المبادئ العامة وبين كيفيات التحقق في السياقات الاجتماعية والثقافية المختلفة.

وأيًا كانت رؤية سعيد لاستراتيجية تأسيس ثقافة حقوق إنسان في المجتمع العربي، فإن نقاط الانطلاق الفكرية يجب أن يتوفر فيها حد أدنى من المصداقية، وهو ما نجد صعوبة في تحققه في النتائج التي توصل إليها والتي اعتبرها بمثابة الركيزة الفكرية لمشروعه.

فمبدأ واحدية الله لا يتضمن ولا يؤدى إلى القول بواحدية الكائن الإنساني؛ أي وحدته ومركزيته في الكون، بل إن هذه العبارة الأخيرة تبدو بلا معنى، والإنسان في الإسلام هو الإنسان المسلم وليس الإنسان المجرد. بل حتى الإنسان المسلم تختلف قيمته وفقا لما إذا كان ذكرا أو أنثى؛ حرا أو عبدا، حتى لو انتمى لخير أمة أخرجت للناس، وخلافة الإنسان لله ليست تفويضا للإنسان بالتشريع لحياته، ولمجتمعاته بل هي توكيل مشروط بتنفيذ تعاليم الله. تنفيذ العبد لتعاليم المعبود، ومهمة الإنسان في الحياة إنما هي عبادة الخالق، والعقل الذي جعله القرآن ركيزة التعرف على الله وواحديته هو العقل الذي يتدبر آيات الله في الخلق لا الذي يطرح التساؤلات ويتحرى الحقيقة ويقوم بالبحث والتجريب والاستنتاج ويغير مسار الحياة على الأرض وربما خارجها، وكل هذه الأمور يعرفها سعيد بالتأكيد، كما نعرفها نحن جميعا لأنها تكاد تكون بديهيات لدينا، وهى لا ترتبط بالنصوص التشريعية التي يرى سعيد استبعادها، بل بالنصوص العبادية والنصوص الخاصة بالرؤية الكونية.

على أن الفقرة الأخيرة في مقال محمد السيد سعيد تنحو منحى مغايرا لما سبق، فهو يقول: بينما لا يمكن إنكار قيمة ودور الفقه في المعرفة الدينية، يجب الاعتراف بأنه قصر كثيرا عن الإحاطة بجميع مناهل وفروع وتيارات الثقافة العربية التي تشكلت بتأثير الإسلام كرؤية عالمية وكمعتقد ديني. إذ تشكل الفلسفة والتصوف والآداب قنوات لا تقل أهمية أو ضرورة في التعرف على الرؤية الكونية للإسلام ولثقافتنا العربية.

وفى هذا السياق يمثل البحث فيما اتفق على تسميته بالإنسوية العربية (أو الإنسانونية العربية) مدخلا خصبا لتأسيس شرعية ثقافية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية – الإسلامية، وتمثل بحوث عبد الرحمن بدوى ومحمد أركون بداية مثيرة على طريق تفتح هذا المدخل.

فعلى الرغم من أنني لا أستطيع فهم كيف يطالب الفقه بالإحاطة بجميع مناهل وفروع

وتيارات الثقافة العربية، فإنني أتفق مع سعيد على أن البحث في النزعة الإنسانية في الثقافة العربية يمثل بالفعل مدخلا لتأسيس أو تغذية تيار ثقافي ينمى قيما ومنظورا من شأنها، حين تتوافر لها ظروف الاستقرار في الوجدان العام، أن تهيئ المناخ لثقافة حقوق الإنسان.

ذلك أن مشكلة تأسيس ثقافة حقوق الإنسان في الوجدان العربي المعاصر هي مشكلة التغير الثقافي في أي مجتمع من المجتمعات. حيث نجد أن التغيير الثقافي يرتبط ارتباطا وثيقا بالتحولات التي تجرى في أساليب الحياة وفى منظومة القيم في المجتمع، وهى عملية لا تحدث من أعلى وبالذات لا تحدث بقرارات أو تعليمات، وإنما تتطلب تحقق شروط معينة في الواقع الاجتماعي/ الاقتصادي/ السياسي. فإذا تهيأت هذه الشروط على الأقل في حدها الأدنى، لأصبح بالإمكان في حدود معينة توظيف عوامل الوعي والتعليم والمعلومات والفنون في اتجاه التطوير الثقافي المنشود.

وربما كان المشترك الأساسي في توظيف تلك العوامل على ذلك النحو هو تنمية الحس النقدي والتفكير الفعال في أمور الواقع.

فإذا كان الهدف المنشود هو تهيئة المناخ لتبنى الرأى العام لمفاهيم وقيم حقوق الإنسان فإن ذلك لا يتأتى إلا من خلال الوعي بالعلاقة الوثيقة بين تلك الحقوق (كإطار قانوني منظم في مواد محددة) وبين الاحتياجات الإنسانية الأساسية العامة للبشر، ومثل ذلك الوعي يصبح متأصلًا في فكر وشعور الفاعلين الاجتماعيين، حين يتحقق على مستوى الوعي النظري وعلى مستوى الممارسة الاجتماعية على السواء.

ولعل الوعي بالتراث النقدي في الثقافة العربية (باعتباره التراث الذي يحمل قيم النزعة الإنسانية في أغلب الأحوال) والتحليل النقدي المتعمق لتاريخ الثقافة العربية وإشكالاتها، يمثلان إسهامًا فعالًا في اكتساب ذلك الوعي النظري.

أما على مستوى الممارسة، وهي العنصر المكمل لتحقق الوعي النظري الحديث، فربما كان المدخل الملائم لتطورها هو حركة ديمقراطية عريضة تعبر من خلالها مختلف الفئات الاجتماعية عن مصالحها ورؤيتها في إطار تعددي على المستوى السياسي والفكري.

هوامش

١- بدوي، عبد الرحمن: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧ .

٢- بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام: دون ناشر أو تاريخ.

٣- أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي. دار الساقي، ١٩٧٧ ترجمة هاشم صالح.

٤- حسن حنفي، التراث بين السلطة والمعارضة: مجلة القاهرة، يوليو ١٩٩٦ عدد رقم ٤٦١.

٥- حسن حنفي: الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول. في «الإسلام والحداثة» دار الساقي ١٩٩٠، ص٣٣١.

٦- راجع في ذلك: أحمد أمين: ضحى الإسلام: ٣ مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٢، الفصل الأول ص٢١ اجناس جولدتسهير: مرجع سابق الذكر. ص ٩٨ وما بعدها.

٧- راجع في ذلك: ألكسندر اغناتنكو: بحثًا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار التقدم. موسكو ٠٩٩١

بخصوص الدراسات الأوروبية، راجع:

Joil. L.kraemer, humanism in the renaissance of Islam, leaden E.J. brill, 1986

George Makdisi, the Rise of humanism in clsslical Islam and the Christian west, Edin- burgh University Press, 1990,

٨- بخصوص المعلومات الواردة في هذا الجزء راجع:

The New encyclapoedia Britannica, Volumes: 5,6,16,20,25: Human Rughts.

٩- راجع مجلة «أبواب» الصادرة عن دار الساقي. العدد ١٤، ١٩٧٧، ص ٩.