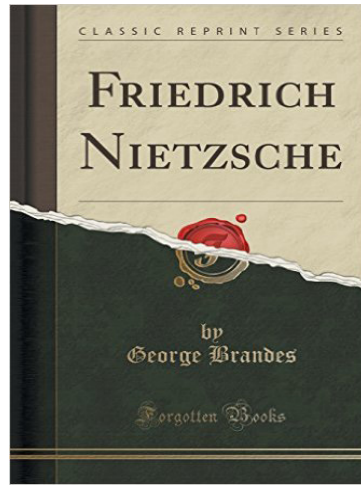


## قراءات



### قراءة في كتاب

Friedrich Nietzsche

By George Brandes

Forgotten Books • 2015

### قراءة: عدنان فالح

تساءل رودولف شتاينر Rudolf Steiner في مقالٍ ضُمَّ لاحقاً إلى فصول كتابه المُبكر عن فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche المُسمَّى «نيتشه مُكافحاً ضدَّ عصره» Friedrich Nietzsche, A Fighter Against his Time: هل أنا نيتشويٌّ؟ لاشكَّ في أنَّ شتاينر قد حدَّسَ بصدقٍ ما لقراءة كُتب نيتشه من تأثيرٍ عظيمٍ في عقول قارئيه، خاصَّةً وأنَّه أنفقَ ساعاتٍ عديدةً

مجموعة من الباحثين

في أرشيفه في ناومبورغ Naumburg؛ لذلك فإنه لا يقدر أن يُخفي إعجابه الشديد بذلك الاتجاه الفكري الذي التقاه في مُتصف الطريق، فقد أسرته الطريقة التي تعلن فيها الروح مكنوناتها، وبعد ذلك وجد نفسه وحيداً مع الناس ومع الأزمنة، كما يقول.

لم يكن نيتشه نفسه غافلاً أبداً عن ذلك التأثير، كما أن لدينا شواهد عديدة من كتاباته تثبت أنه كان واعياً، بل ومُتعمداً له؛ فهو يُشير في سيرته الذاتية، على سبيل المثال، إلى كتاب «ما وراء الخير والشر»، وكيف ستغدو كتاباته كلها ابتداءً منه صِئارات صيد، فإن لم «يكن هنالك من صيدٍ قد حصل، فذلك ليس ذنبى. السمك هو الذي لا يُوجد» (هذا هو الإنسان، ما وراء الخير والشر، ١). إن هذا المعنى نجده أشد وضوحاً في الرسالة الأخيرة التي أرسلها نيتشه إلى جورج براندس George Brandes ١٨٤٢ - ١٩٢٧، وهي، على أي حال، رسالة قصيرة وقّعها باسم المصلوب The Crucified. يقول نيتشه في تلك الرسالة مخاطباً براندس: «عندما حدث ذات يوم أنك شفتني، كان من السهل بما يكفي أن تجدني: لكن الصعوبة الآن تكمن في التخلص مني» December ١٨٩٩, p. ٩٧.

هل كان جورج براندس نيتشويّاً؟ لا نريد هنا - في هذه الكلمات المُخصّصة لعرض كتاب جورج براندس المُسمّى «Friedrich Nietzsche» - أن نُورّخ لتفاصيل العلاقة التي ربطت بين الاثنين؛ أين يتشهو براندس، إذ أننا سنؤجلها إلى مناسبة أخرى؛ لكنّه ذا لا يمنعنا من الإشارة إلى أن تلك العلاقة ابتدأت عندما أرسل نيتشه

إليه كتاب «ما وراء الخير والشر»، وألحقه بعد مُدّة بكتاب «جينالوجيا الأخلاق»، الذي لم يكن، بحسب براندس، أكثر وضوحاً في حد ذاته حسب، بل ألقى ضوءاً جديداً على الكتاب السابق «December ١٨٩٩, p. ٦٢»، حينها كتب لن يتشه بضعة أسطر يشكره فيها، وهذا الأمر أدى إلى تبادل الرسائل بين الاثنين والتي قُطعت إثر هجوم الجنون على الأخير بعد ثلاثة عشر شهراً.

كان جورج براندس صُحفيّاً - كما جاء في كتاب «القاموس التاريخي للنيتشوية» لمؤلفته كارول داياث Historical Dictionary of Nietzscheanism, Carol Diethe - قبل أن يصبح كاتباً ومُحاضراً في الأدب في جامعة كوبنهاغن، وقد سبق له أن عاش في مدينة برلين من سنة ١٨٧٧ حتى سنة ١٨٨٣، حيث التقى في السنتين الأخيرتين كلاً من بول ري Paul Ree ولو أندرياس - سالومي Lou Andreas Salome. كما يرجع إليه الفضل الكبير في ردّم الفجوة الثقافية التي فصلت قراء اللغة الدنماركية عن التيارات الرئيسة في الأدب الأوروبي، وبالعكس؛ أي في تعريف قراء الأدب الأخير على أدباء إسكندنافيين أمثال المسرحيين الكبيرين هنريك إبسن Henrik Ibsen وأوغست ستريندبرغ August Strindberg؛ مع ملاحظة أن براندس لم يكن مُجرّد الناقد الأدبي الأوروبي الأكثر غزارة والأكثر نفوذاً في ختام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حسب، بل تعدّى تلك الحدود حتى بات يجمع بين الفن والطموح السياسي، وهو ما يُفسّر لنا، مثلاً، ترجمته لكتاب جون ستوارت مل «استعباد النساء» The Subjection of Women

إلى اللغة الدنماركية، وكذلك تأليفه لكتاب عن الزعيم الاشتراكي الألماني فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle. وإذا كان براندس قد سبق له أن عرّف القارئ الأوروبي بأعمال سورين كيركغارد، ترجمة وتأليفاً، فإنّ الحدث الأكثر أهمية في حياته يبقى بالتأكيد صداقته لنيته، وإطلاعها على كتاباته السابقة التي أرسلها إليه الأخير لاحقاً، حيث تمخّضت هذه الصداقة عن إلقاء مُحاضرتين في شهر نيسان، سنة ١٨٨٨، على الجمهور الدنماركي؛ وقد وصل صدى تلكا المُحاضرتين، كما أصبح معروفاً، إلى نيته نفسه، الذي كان يعيش حالتي عزلة ونكران شديدتين من أبناء جلدته، فكتب فيسيرته الذاتية مُقيماً هذا الحدث ما يلي: «إنني أتساءل: داخل أيّ جامعة ألمانية يُمكن أن نتصوّر إلقاء مُحاضرات حول فلسفتي أمراً ممكناً مثلما فعل الدكتور جورج براندس خلال الربيع الماضي في جامعة كوبنهاغن مُقيماً بذلك الدليل على أنّه فعلاً خبيرٌ نفسانيٌّ بحق» (هذا هو الإنسان، قضية فاغنر، ٤).

دافع براندس بصلاصة عن تلك العلاقة عندما حاول الكثيرون الإساءة إليه، بحجّة نكته لماضيّه، فأكد أنّ مبادئه لم تتغيّر، ولو بأقلّ جزءٍ منها، خلال اتّصال هبنيته؛ يقول: «عندما تعرّفتُ عليه لم أكن في السنّ التي من المحتمل أن تتغيّر فيه نظرتي الأصليّة الأولى إلى الحياة» (١٨٩٩ December, p. ٦١). وأضاف إلى ذلك، في الموضع نفسه، أنّ أسئلة الصواب والخطأ نادراً ما تكون مُلائمة في الميادين الفكرية العالية، كما أنّ أجوبتها ليست لها أهمية كبيرة نسبياً، لذلك هو يذهب

مباشرةً إلى الرجل من خلال الكتاب، مُستثلاً عن قيمة هذا الرجل؛ فإن كان كذلك، فكُتِبَ من دون شكّ معرفة قيمتها. والحقيقة أنّ براندس كان يهودياً ومُلاحداً قبل اتّصاله بنيته، كما كان مُتّهماً بالعمل في خدمة الأفكار التقدّمية وإصلاح المجتمع الدنماركي، لذلك حُرِم من نيل كرسي الأستاذيّة في علم الجمال في جامعة كوبنهاغن. ومع أنّه عاد إلى ذلك الكرسيّ سنة ١٩٠٢، إلّا أنّ هذا الحدث لم يقف سداً منيعاً أمام «مُشاغباته» التي ازدادت حدّة، فعاود مرّةً أخرى التنديد بالرجعيّة والاستبداد، وأعلن موقفه الصريح ضدّ قيام الحرب الرأسماليّة الأولى في كتابه «العالم في حالة حرب» The World at War سنة ١٩١٧، وكلّل ذلك كلّهُ عندما نُشر كتابه المُثير للجدل «المسيح، أسطورة» Jesus, a Myth سنة ١٩٢٥، وقبل هذا وذلك كان قد نُشر سنة ١٩١٥ الكتاب الذي نتناوله الآن.

يتوفّر الكتاب الذي تُرجم مُباشرةً من اللغة الدنماركية إلى الإنكليزيّة على أربعة مقالاتٍ كُتبت في سنواتٍ مُختلفة. وقد لاحظنا أنّ مقالاته تتفاوت في الطول، وفي المضمون، وفي الأهمية أيضاً؛ فبينما المقال الثالث «AUGUST ١٩٠٠» والمقال الرابع «١٩٠٩» مُساويان في عدد الصفحات، إلّا أنّ موضوعيهما وأهميّتهما مُختلفان تماماً؛ لكنّ الحال ليس هو نفسه بالنسبة للمقال الأوّل «مقال حول الراديكالية الأرستقراطية» An Essay on Aristocratic Radicalism, ١٨٨٩، ففضلاً عن أهمّيته التاريخية والأرشيّة، إذ هو الصياغة النهائيّة لمُحاضرتي كوبنهاغن، فإنّه أوّل دراسة

مُطَوَّلَةٌ قَدْ كُرِّسَتْ، في أوروبا جميعها، لنيته (December ١٨٩٩، p. ٥٩)، وكذلك هو أطول المقالات، وأكثرها مادةً فلسفيةً. إلا أننا نرى أن المقال الثاني، وما يتبعه من الرسائل المتبادلة بينه وبين نيتشه، هو الأكثر أهميةً من بين جميع المقالات.

يستعرض براندس في المقال الثاني مُعْظَمَ ردود الأفعال السلبية التي جلبها إليه المقال الأول، ويشرح بعبارات مُوجِزةً لكنّها مُوحيةً كيف اكتسبت تلك الردود شيئاً فشيئاً صيغةً نمطيةً عامّةً. وإذا كان هدف تلك الأفعال هو تشويه الصورة الشخصية لبراندس المُتَقَفِّ، والمُؤَرِّخ، والتاريخي، فإنّ بعضها أصبح تحريضاً صريحاً على القتل؛ كما في دعوة الألمانيّ هر نورداو Herr Nordau، الذي أكّد بفظاظة أنّه «إذا استطاع الآباء الدنماركيون أن يُخَمِّنُوا ما كنتُ أَلْقَنُ أولادهم في جامعة كوبنهاغن، فإنهم سيقتلونني في الشارع» (December ١٨٩٩، p. ٦٠). أمام كل ذلك ما كان أمام براندس إلا أن يُصرّح أنّ نقاده أولئك ربّما وفروا قوتهم وأعتدّتهم فيما يخصّ نبد أفكاره، وأنّه مصدر إزعاج أن يضطرّ المرء من حين إلى آخر للردّ على كلّ الادّعاءات المضادة التي تراكمت سنةً بعد أخرى في الصحافة الأوروبيّة؛ كما أكّد حقيقة أنّه كان مرّتين في حياته المُتحدّث عن الأفكار الألمانيّة، في «شبابي عنه يجلو في سنوات نُضجِي عن نيتشه» (December ١٨٩٩، p. ٦٠).

لا شكّ في أنّ أهميّة الرسائل الاثنتين والعشرين، المنشورة مباشرةً بعد مقال سنة ١٨٨٩، لا يُمكن أن يحجبها الدرس الفلسفيّ العميق في المقال الأوّل،

خاصّةً أنّ براندس نفسه يدرك أنّه أصبح مقالاً قديماً بعد أن كُتبت مقالاتٌ وكُتِبَ مثيرةٌ للاهتمام، كتبها بيتر جاست Peter Gast ولوفون سالومي باللغة الألمانيّة وهنري ليختنبرغر Henri Lichtenberger باللغة الفرنسيّة؛ بالإضافة إلى شقيقة نيتشه، التي لم تنشر طبعةً مُمتازةً من أعماله الكاملة (مع أعمال مرحلة الشباب) حسب، لكنّ كُتِبَتْ عن حياته (ونشرت مراسلاته) أيضاً (December ١٨٩٩، p. ٥٩). أمّا أهميّة ذلك فتكمن في أنّ هؤلاء الكُتّاب أصبحوا قادرين على الوصول إلى معرفةٍ مؤكّدةٍ عن أعمال نيتشه بعد نشرها، وبالتالي دراستها من دون المرور بمأزق تعريف القارئ بمضامينها.

إنّ المقال الرابع لا يبتعد عن هذا المأزق تماماً، إذ أنّه جاء عَرَضاً مُسترسلاً لمُعْظَمَ محاور كتاب «هذا هو الإنسان» إلّا في استثناءاتٍ قليلة. والحقيقة أنّ نيتشه كان قد أخبر براندس عن تأليفه لسيرته الذاتية أوّل مرّة في الرسالة المؤرّخة في العشرين من تشرين الثاني سنة ١٨٨٨؛ وقد حدّد له هدف الكتاب على أنّه هجومٌ من دون أدنيت حفظ على المصلوب The Crucified؛ كما قال عنه أنّه ينتهي برُعودٍ وبروقٍ ضدّ كلّ ما هو مسيحيّ أو مُصاب بالمسيحيّة. وفي فقرةٍ أخرى من الرسالة نفسها يدعو نيتشه براندس إلى أن يُخَمِّنَ مَنْ هو الأكثر سوءاً في الكتاب، فيجيب: «إنّهم السادة الألمان! لقد رَوَيْتُ عنهم أشياءً فظيعةً» (December ١٨٩٩، p. ٩٦).

والآن يُمكن القول إنّ من هذه الاستثناءات القليلة في ذلك المقال هو حديثه، ولو بكلماتٍ قليلة، عمّا حدث إبّان الانتهاء من جمع مخطوطات نيتشه ونشرها ومن ثمّ

يصف براندس الاثنين معاً بأنهما رَفَضَا أن ينتسبا لعائلة بسيطة؛ كما أنهما توَصَّلا بشكل مُستقلٍّ إلى أهميّة التربية الأرستقراطية في إيجاد رجالٍ مُمتازين؛ كذلك اتَّخذا من علم النفس وسيلةً لرؤية الواقع؛ وأخيراً عزَّلتهما، حتّى أنّه يُمكن التساؤل: مَنْ كان أكثر عُزلةً، إبسن أم نيتشه؟ (August ١٩٠٠, p. ١٠٨). وإذا ما تجاوزنا المقاربة الأخرى التي يعقدها براندس بين ليو تولستوي ونيتشه، إذ يجعل منهما قُطْبَيْن أخلاقيّين مُتعاكسين (August ١٩٠٠, p. ١٠٦)، فإنَّ براندس يرصد فيما تبقى من المقال الثالث الظروف والأحداث التي أسهمت في أن يكتسب اسم نيتشه لمعاناً غير مسبوقٍ لأيٍّ من مُعاصريه.

يُرجع براندس نجاح نيتشه الساحق إلى اكتشافه سرّاً الحياة النفسيّة للعصر، مع أنّه وَقَفَ - أو رُبَّما لوقوفه! - ضدَّ هذا الأخير (August ١٩٠٠, p. ١٠٤)، فقد كان شغوفاً لإثبات ما يتخفّى منغرائز بدائيّة وراء ستار المذهب الإنسانيّ البورجوازيّ من أخلاق الشفقة، وحبّ الجار، والكرم؛ كما سَخَرَ من مَقولَتَي التفاؤل والتشاؤم، فهاجم أخلاقيّات الفلاسفة، وأعلن إلحاده وكُفْرَه وعداءه الصريح للمؤسّسة الدينيّة. إنّ كلّ تلك المُفردات وغيرها ستكون مادّة المقال الأوّل الذي يتألّف من ستّ فقراتٍ طويلة نسبياً، ومن مُقدّمة تعريفية بالفيلسوف، الذي لم يكن معروفاً حتّى في بلده حينذاك، مع أنّه نُشِرَ كُتباً عديدة خلال فترة ثمانَي عشرة سنة (An Essay, ١٨٨٩, p. ١).

على الرغم من سَعَةِ اطلاع براندس على كُتب نيتشه

بيعها للمُشترَكين فقط وبأسعار مُرتفعة؛ كذلك العمل على مخطوطة «هذا هو الإنسان» بعد أن استُبعدت لأكثر من عشرين عاماً بحجّة ما سوف يُثيره الكتاب المطبوع من غضبٍ بشأن مُصطلحيّ الألمانيّة والمسيحيّة (١٩٠٩, p. ١١١). لقد نبّه براندس، بشكل أو بآخر، في نهاية المقال الثاني، إلى أنّ هل ميلم سفير سائل نيتشه أيّ عَطَبٍ في نفسيّته، لذلك فإنَّ ما حذفته أخته إليزابيث - وقد سلَّك بعد ذلك العديد من ناشري كُتبه السلوك الفاسد نفسه - من فقراتٍ مُختارة من نصوصه الأخيرة ليعدّ خيانةً عظيمةً لثراث نيتشه.

أمّا آخر تلك الاستثناءات فهو الحديث عن المسرحيّ النرويجيّ هنريك إبسن. والحقيقة أنّ نيتشه لم يكتب عنه شيئاً ذا قيمة، ويبدو أنّ إقحام اسمه عند الحديث عن عالم «الأنثى الخالدة» (هذا هو الإنسان، ما الذي يجعلني أكتب كُتباً جيّدة، ٥)، كان تحت تأثير براندس، الذي كتب عنه كثيراً، كما خصّه بكتاب سنة ١٨٩٩. لم يترك براندس الحديث عن إبسن، الذي كان قد بدأه مع نيتشه في رسالته المؤرّخة في الحادي عشر من كانون الثاني سنة ١٨٨٨، ففي المقال الثالث وَضَعَ مقاربةً لطيفةً بين الاثنين معاً، على الرغم من رأي نيتشه السلبيّ بإبسن؛ فقد وصفه بالموضع السابق نفسه بالمثاليّ الأكثر شراً، وبالعانس النموذجيّ؛ بينما في موضع آخر وجدنا أنّ نيتشه يجعل منه، بالتزامن مع توماس كارلايل Thomas Carlyle، وآرثر شوبنهاور، أفضل علامةٍ sign على مرض العصر (Writings from the Late Notebooks, ١٠ [١٧٦], p. ٢٠٣).

بحثوا في أصل الأفعال الأخلاقية؛ فقرروا أن الفعل الطيب هو ما يعود بالخير على فاعله؛ كما لم يفلت من قبضته إيمانويلكانط، الذي برهن بـ «أمره القطعي» أنه مجرد لاهوتي مخادع. والحقيقة أن ما يكمن وراء كل ذلك هو البحث الحثيث عن السعادة، والسعادة للجميع! لكن الثقافة والسعادة طرفان نقيضان، كما برهن إدوارد فون هارتمان Eduard von Hartmann أيضاً (Essay. ١٨٨٩، p ٢٢).

لقد ظلت الأخلاق لآلاف السنين تعني احترام الموروث وإطاعة الأعراف والتقاليد، التي تمثلت تجارب الأجيال الغابرة بخصوص ما كان من المفترض أن يكون مفيداً أو ضاراً، وأن أي تمرّد عليها يجب أن يكون من فعل رجل حرّ، استثنائي ولا أخلاقي immoral، لأن كسر الأعراف ليس أمراً يحدث كل يوم. ويبدو أن هدف الكاهن الزاهد من تأييد الأخلاق هو أن يجعل المخلوقات حزينة ومكتئبة ويأسية، متجاهلاً أن الإرادة ليست إرادة الحياة وإنما إرادة القوة؛ وأن الدولة، والدولة الحديثة أيضاً، لم تتأسس من عقد اجتماعي (Essay. ١٨٨٩، p ٣٨)، وإنما من القسوة والطغيان المخيف.

يستعرض براندس في الفقرة الخامسة كتاب «هكذا تكلم زرادشت»، ما يُدكرنا باستعراضه لكتاب (هذا هو الإنسان)، لكنّه يجده عملاً غريباً من بين أعماله، فليس فيه ما يُثير الإعجاب؛ ذلك أن الرتبة تتخلل أجزاءه الأربعة، أما قوة خياله، التي دفعت نيتشه إلى أن يضعه في أعلى مكان بين أعماله، فليست ابتكاراً جديداً؛ لكنّه، مع

المنشورة آنذاك، ورُبّما غير المنشورة أيضاً، لاحظنا أن اهتماماته بتجربة نيتشه الفلسفية هي، في نهاية المطاف، تنناغم مع اهتماماته الأخرى في إيجاد حلولٍ لثورية جديدة لمشكلات المجتمع البورجوازي، ولُمؤسّساته الديمقراطية والتعليمية والأخلاقية؛ إذ يمكن قراءة الفقرتين، الأولى والثانية من المقال، على أنهما رؤية معيارية لما يجب أن تكون عليه الثقافة الحقيقية. تناول براندس إذن مفهوم الثقافة في كتابات نيتشه الأولى، وما فرضته الحرب البروسية - الفرنسية من مفاهيم خاطئة في رؤوس النخبة المثقفة، كأن جعلوا من انتصار بروسيا الحربي إعلاناً لهزيمة الثقافة الفرنسية (An Essay. ١٨٨٩، p ٣). لا شك في أن هذه المفاهيم الخاطئة قد أنتجت ما كان قد حذر منه كيركغارد الدنماركيين، بأن يكونوا هم أنفسهم، وليس مجرد قطع مسيحي (An Essay. ١٨٨٩، p ٧)، كما أنها نتيجة طبيعية لفساد التعليم في ألمانيا، فقد أصبحت الفلسفة في الجامعات الألمانية تاريخاً للفلسفة، فتحوّل الناس إلى موسوعات متحرّكة، بينما الهدف الحقيقي من التعليم هو إيجاد الرجال العظماء؛ ذلك أن مئات العقول المُنتجة، والمُدرّبة على أساليب جديدة كفيفة بالقضاء على الثقافة البورجوازية (An Essay. ١٨٨٩، p ١٥).

لم يتعد براندس كثيراً في الفقرتين التاليتين عن اهتماماته السابقة، مع أنه تناولها هذه المرّة في كتابات نيتشه المتأخّرة، وخاصة كتاب «جينالوجيا الأخلاق». لقد هاجم نيتشه مؤرّخي الأخلاق الإنكليزي في هذا الكتاب لسذاجتهم، ولتجاهلهم الحسّ التاريخي عندما



الروسي كروبوتكين Kropotkin، التي لا يمكن أن تكون مجرد غباء (December ١٨٩٩، p. ٦٧)!

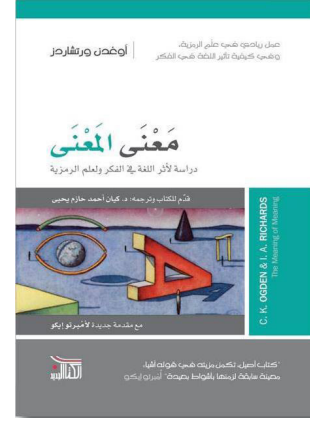
وأخيراً، علينا أن نستذكر سؤالنا: هل كان جورج براندس نيتشويًا؟ إن متابعة كتابات براندس ليس أمراً مُتيسراً تماماً، فقد كُتِبَ في معظم مجالات المعرفة كُتُباً ثمينَةً؛ كما نُضيف إلى ذلك أن القارئ العربي لا يحمل أيّ تصوّر عنه؛ فلم يُكُتَب عنه، على حد علمنا، أيّ مقال مُنفرد في اللغة العربية، ممّا يجعل مشاركته في الإجابة عن السؤال ليست فعالة أو علمية أبداً. مع ذلك، وكَي لا نذهب بعيداً عن أهداف قراءتنا، نقول إن براندس كان على دراية بتساؤل من هذا النوع حين كُتِب: «ليس هناك قارئ ناضج يدرس نيتشه مع تصميم كامن بتبني آرائه، إن أقل شيء يمكن أن يفعله هو ترويجها. لسنا أطفالاً في بحثنا عن التعليم، بل إننا شكّاكون في بحثنا عن الرجال، لكننا ابتهجنا حين عثرنا على الرجل - الاستثناء» (December ١٨٩٩، p. ٦١ - ٦٢). إن مُفكراً كبيراً من طراز براندس يدرك تماماً ما تُوفّره قراءة كتابات نيتشه من حُرّيّة عقلية لقارئها، وما مقاربات نيتشه مع مُفكرين آخرين في هذا الكتاب إلا مصداق لتلك الحُرّيّة؛ ذلك أنّه كان مهموماً بمشكلات عصره، التي أراد لها أن تحصل على حلول جديدة عندما عرّضها على دماء جديدة هي دماء نيتشه.

ذلك، كتابٌ جيّد لأولئك الذين لا يجيدون تأمل كتابات نيتشه الأساسية (Essay، ١٨٨٩، p. ٤٣). والحقيقة أن رأي براندس السلبي في الكتاب جعله لا يرى في معظم محاوره أيّ ابتكار، فاحتقاره للدولة يُشبه احتقار إبسن لها، إن لم يكن أكثر عمقاً عند الأخير (Essay، ١٨٨٩، p. ٤٤)؛ كما أن مفهوم العود الأبديّ eternal recurrence مُشتق من فكرة فيثاغورس القديمة عن الدورة الدائرية للتاريخ، ومن التراث الفلسفي اليهودي (Essay، ١٨٨٩، p. ٤٨).

على الرغم من سُخرية نيتشه وتندرته في المرات القليلة التي ذكر فيها اسم هارتمان (العلم الجدل، ٢٥٧؛ ما وراء الخير والشر، ٢٠٤؛ The Will to Power، ٧٨٩؛ غسق الأوثان، تسكعات رجل غير مُوافق للعصر، ١٦؛ ذلك إذا ما استثنينا كتاب On the Uses and Disadvantages of History for Life، الفقرة التاسعة، التي خصّصها له)، إلا أن براندس يُقيم مقارنةً أخرى بين الاثنين معاً. يعترف براندس أولاً أن نيتشه لا يُشبه هارتمان، لكن هناك أشياءً مُشتركة فيما بينهم نتيجة للتربية والظروف التاريخية؛ إذ هما انطلقا من شوبنهاور، واحتفظا باحترام كبير لهيغل؛ كما تساوت مواقفهما من الأخلاق المسيحية ومن ألمانيا الحديثة، ومن كل أنواع الأنظمة الديمقراطية؛ كذلك من الاشتراكية والفوضوية، واحتقارهما للنساء من خلال تقويض جهودهن في التحرر (Essay، ١٨٨٩، p. ٥٢). والجدير بالذكر أن براندس في الرسالة المؤرّخة في السابعة عشر من كانون الأوّل سنة ١٨٨٧ كان قد وصف آراء نيتشه في الاشتراكية والفوضوية بأنها آراء مُتهوِّرة ومُرتجلة، ودعا الأخير إلى أن يتأمل فوضوية الأمير

مَا يَهْمُسُ فِي أُذُنِي أَنْ سَتَكُونُ لِي مَعَهُ جَوَلَاتُ أُخْرَى فِي  
مَا سَأَسْتَقْبِلُ مِنْ أَيَّامٍ.

هذا ما كَانَ مِنْ أَمْرِ اللِّقَاءِ الْأَوَّلِ. فَأَمَّا اللِّقَاءُ  
الثَّانِي فَكَانَ أَقْلَ انْطِبَاعِيَّةً وَأَكْثَرَ عِلْمِيَّةً. وَقَدْ كَانَ ذَلِكَ  
إِبَّانَ السَّنَةِ التَّحْضِيرِيَّةِ مِنْ مَرَحَلَةِ نَيْلِ شَهَادَةِ الدِّكْتَوْرَاهِ  
فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، إِذْ كَانَتْ مَادَّةُ عِلْمِ الدَّلَالَةِ مِمَّا يَجِبُ  
عَلَى طَالِبِ هَذِهِ الشَّهَادَةِ أَنْ يَقْرَأَهُ وَيَجْتَازَ الْاِخْتِبَارَ فِيهِ.  
وَقَدْ كَلَّفَ أَسْتَاذُ نَحْرِيرٍ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ تَدْرِيسَ هَذِهِ الْمَادَّةِ  
لَنَا. وَشَاءَ اللَّهُ أَنْ يُحَدِّثَ مَوْقِفٌ وَنَحْنُ نَدْرُسُ نَظَرِيَّاتٍ  
الْمَعْنَى عَلَى هَذَا الْأَسْتَاذِ، أَعَادَ إِلَيَّ ذِكْرِي تَجَرِبَتِي  
الْأُولَى مَعَ كِتَابِ أَوْغَدِنِ وَرْتَشَارْدَز، وَأَثَارَ فِيَّ مَرَّةً ثَانِيَّةً  
دَفِينِ إِحْسَاسِي الْقَدِيمِ بِأَنْ قَصَّيْتِي مَعَ هَذَا الْكِتَابِ لَمَّا  
تَكْتَمِلُ فُصُولُهَا بَعْدُ. فَإِنْ أُنْسَ لَا أُنْسَ يَوْمًا دَخَلَ عَلَيْنَا فِيهِ  
أَسْتَاذُنَا الْقَدِيرُ، وَشَرَعَ يَسْرُدُ نَظَرِيَّاتِ الْمَعْنَى فِي الْفِكْرِ  
اللُّغَوِيِّ الْغَرْبِيِّ، فَلَمَّا وَصَلَ بِهِ الْقَوْلَ إِلَى النِّظَرِيَّةِ الْإِشَارِيَّةِ  
لَخَّصَهَا بِقَوْلِهِ إِنَّهَا تُنْسَبُ إِلَى أَوْغَدِنِ وَرْتَشَارْدَزِ اللَّذِينَ  
عُنِيَ بِالْمَعْنَى وَعَالَجَاهُ عَلَى وَفْقِ هَذِهِ النِّظَرِيَّةِ فِي كِتَابَيْهِمَا  
(مَعْنَى الْمَعْنَى)، وَإِنْ حَاصِلُ هَذِهِ النِّظَرِيَّةِ أَنَّ ثَمَّةَ ثَلَاثَةَ  
عَنَاصِرٍ تُشَكِّلُ أَطْرَافَ مَا عُرِفَ عِنْدَهُمَا بِالْمُثَلَّثِ الدَّلَالِيِّ،  
هِيَ: الشَّيْءُ فِي الطَّبِيعَةِ، وَصُورَتُهُ فِي الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ،  
وَرَمُزُهُ اللَّسَانِيُّ. فَ(الْجَبَلُ)، عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ، مَوْجُودٌ  
ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: فِي الطَّبِيعَةِ، وَفِي الْعَقْلِ، وَفِي اللَّسَانِ،  
وَمَعْنَاهُ هُوَ الَّذِي فِي الطَّبِيعَةِ، اسْتِنَادًا إِلَى مُعْطِيَّاتِ هَذِهِ  
النِّظَرِيَّةِ. وَبَعْدَ ذَلِكَ طَفِقَ أَسْتَاذُنَا يَسُوقُ بَعْضَ مَا أُورِدَ  
عَلَى هَذِهِ النِّظَرِيَّةِ مِنْ اعْتِرَاضَاتٍ، كَانَ مِنْ أَهْمِّهَا، عَلَى  
مَا نَصَّ عَلَيْهِ الْأَسْتَاذُ الْجَلِيلُ، إِغْفَالُهَا الْمَعْنَوِيَّاتِ غَيْرَ



## مَعْنَى الْمَعْنَى

أَوْغَدِنِ وَرْتَشَارْدَز

قَدَّمَ لَهُ وَتَرَجَمَهُ كِيَانُ أَحْمَدُ حَازِمُ يَحْيَى

دَارُ الْكِتَابِ الْجَدِيدِ، ٢٠١٥

مِنْ مَقْدَمَةِ الْمُتَرَجِّمِ

كَانَ بَدْءُ قِصَّتِي مَعَ كِتَابِ (مَعْنَى الْمَعْنَى) حِينَ  
كُنْتُ فِي مَرَحَلَةِ الدِّرَاسَةِ الْأَوَّلِيَّةِ لِلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، إِذْ كَانَ  
مِنْ مُفْرَدَاتِ مَنَهَجِ عِلْمِ اللُّغَةِ الْمُقَرَّرِ تَدْرِيسُهَا نَظَرِيَّاتُ  
الْمَعْنَى. وَمَا زِلْتُ أَذْكُرُ مَا أَثَارَهُ فِيَّ عُنْوَانُ مُؤَلَّفِ أَوْغَدِنِ  
وَرْتَشَارْدَزِ حِينَ جَبَّهَنِي أَوَّلَ مَرَّةٍ وَأَنَا أَطَالُعُ النِّظَرِيَّةَ الَّتِي  
نُسِبَتْ إِلَيْهِمَا فِي كِتَابَيْهِمَا هَذَا وَهِيَ الَّتِي أُطْلِقُ عَلَيْهَا اسْمَ  
(النِّظَرِيَّةِ الْإِشَارِيَّةِ)؛ إِذْ أَسَرَّتْنِي الْمُفَارَقَةُ الَّتِي يَنْطَوِي  
عَلَيْهَا هَذَا الْعُنْوَانُ (مَعْنَى الْمَعْنَى)؛ فَهِيَ، وَإِنْ تُكُنْ  
مُفَارَقَةً سَهْلَةً غَيْرَ مُتَكَلِّفَةٍ، تَنْمُ عَلَى حَذَقٍ شَدِيدٍ وَقُدْرَةٍ  
حَسَنَةٍ عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْ مَوْضُوعِ الْكِتَابِ بِأَقْصَرِ طَرِيقٍ  
وَبِأَجْمَلِ عِبَارَةٍ. وَأَذْكُرُ جَيِّدًا أَنِّي أَحْسَسْتُ تَجَاهَ الْكِتَابِ،  
رُبَّمَا بِسَبَبِ عُنْوَانِهِ فَحَسْبُ، بِتَعَاطُفٍ غَرِيبٍ، وَكَأَنَّ شَيْئًا



المادية وكيفية انطباع صور المعنويات في العقل. وبعد أن أتى الأستاذ على ما بقي من نظريات للمعنى أنهى محاضرتَه، على أن نلتقي في المحاضرة القادمة لتناول موضوعاً آخر من موضوعات علم الدلالة. غير أننا لما التقينا بعد أسبوع كان أول ما ابتدنا به قوله إنه يودُ تنبيهنا على وهم ربّما يكون قد عرّف طريقه إلى عقولنا بسبب عدم فهمنا الدقيق لما كان قد بينه في المحاضرة الفائتة بشأن حقيقة المعنى في النظرية الإشارية. والتنبية الذي رمى إليه أستاذنا هو أنه لا ينبغي أن يفهم من قولنا إن المعنى عند أوغدن ورتشاردز هو الذي في الطبيعة أنهما قد أغفلا التصور؛ ذلك بأنهما يذهبان إلى أننا حين نلفظ كلمة (جبل) يكون معناه هو الذي في الطبيعة، لكن كيف يصل هذا المعنى إلى المتلقي؟ فصورة الجبل المنطبعة في ذهنه هي التي حَضَرَتْ وقَدَّمتْ له المعنى. ثم تساءل الأستاذ قائلاً: لكن هل المعنى عندهما صورة الجبل؟ الإجابة هي: لا، فالمعنى هو الذي في الطبيعة، لكن إصالة يكون من طريق صورته في العقل. فالتصور وسيلة وسلم لإيصال المعنى. أما المعنى في النظرية التصورية التي يقرن اسمها بالفيلسوف جون لوك فهو الصورة العقلية، إذ تكون ثم هي الغاية وهي المعنى.

كان هذا ما استدرك به أستاذنا الجليل على ما قاله من قبل. والحق أن هذا الاستدراك استوقفني لعدة أمور؛ أولها: أن هذه هي المرة الوحيدة التي رأيت أستاذنا الجليل متلكناً فيها ومستدركاً على ما كان قد صرح به من قبل، فأمر كهذا لا بد أن يكون له شأن؛ وثانيها: أنني استشعرت شيئاً من عدم الارتياح لمجمل

ما عرض من رأي بشأن النظرية الإشارية، سواءً أكان ذلك على مستوى العرض الأول أم على مستوى ما استدرك به عليه؛ إذ لم يكن في مقدوري استيعاب كيف يمكن أن يغفل منظران لغويان كبيران يشار إليهما بالبنان شطراً أساسياً من اللغة هو شطر المعنويات، فيسقطاه مما عيّنت نظريتهما بالتنظير له من غير أن يقدم ذلك تسويغاً أو تفسيراً في أقل تقدير؟ وكذلك لم يقنعني ما أورده أستاذنا الجليل في استدراكه من أن الصورة الذهنية إنما يتوسل بها لإيصال المعنى، الذي هو ما في الطبيعة، إلى المتلقي؛ فهل يقتصر أمر هذه الوسيلة على المتلقي؟ وما الذي يميز المتلقي من المرسل في هذه المسألة؟ أو ليسا شريكين في عملية التواصل، يصح في أحدهما ما يصح في الآخر من حيث آلية إنتاج فهم المعنى؟ وثالث ما تريت أمامه أنذاك تنبهي على حقيقة لم أكن لساعتي تلك قد فطنت لها، هي أنني لم أقف يوماً ما على من نقل من العرب من كتاب أوغدن ورتشاردز مترجماً إلى العربية، وكل ما رأيته معزواً إليهما إنما كان معظمه، بل يكاد يكون كله، متكناً على ترجمة قصيرة مبسرة لبضعة أسطر من الكتاب لا تغني من عوز في فهم النظرية ولا تسمن من تثبت مما أثير بشأنها من إشكالات، اضطلع بها الداللي الرائد الدكتور أحمد مختار عمر مؤرداً إياها في كتابه (علم الدلالة).

ولقد ألفتني، وقد قادتني تأملاتي آنذ إلى ما سردت فيما مضى طرفاً منه، أراجع ما يمكن أن أراجعه مما قد يقفني على حقيقة أمر ترجمة كتاب (معنى المعنى) إلى العربية، فتأكد لي بعد طول السؤال واستفاد وسائل

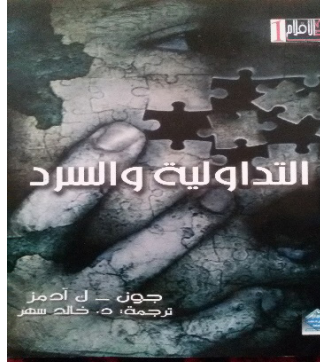
التَّقْصِي أن لا تَرْجَمَةَ قَدْ أُنجِزَتْ لِلكِتَابِ مُنْذُ صُدُورِهِ  
أَوَّلَ مَرَّةٍ سَنَةَ ١٩٢٣م، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ الْكِتَابُ الْأُمُّ  
الَّذِي يُفَصِّحُ عَنْ مَضْمُونِ نَظَرِيَّةٍ تُعَدُّ مِنْ أَهَمِّ النِّظَرِيَّاتِ  
الدَّلَالِيَّةِ فِي عَصْرِنَا هَذَا، إِنْ لَمْ تَكُنْ أَهَمَّهَا طُرًّا! فَعَجِبْتُ  
مِنْ حَالِ أُمَّةِ الْعَرَبِ الَّتِي تَحْرُصُ الْحِرْصَ كُلَّهُ عَلَى  
تَرْجَمَةِ الْأَعْمَالِ الْبُولِيسِيَّةِ الْكَامِلَةِ لِأَغَاثَا كَرِسْتِي، وَأَنَا  
هُنَا لَا أُقِلُّ مِنْ أَهَمِّيَّتِهَا وَلَا أَغْضُ مِنْ قِيَمَتِهَا، وَتَقَعْدُ بِهَا  
الْهَمَّةُ عَنْ تَرْجَمَةِ الْمُتُونِ الْأَصِيلَةِ وَالْمُهَمَّةِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا  
أَنْ تُبَصِّرَنَا بِحَقَائِقِ مَعَارِفِ الْغَرْبِ وَتَفْلِقَ لَنَا صُبْحَهَا.

غَيْرَ أَنَّ شَأْنِي مَعَ هَذَا الْكِتَابِ لَمْ يُجَاوِزْ فِي  
ذَلِكَ الْوَقْتُ هَذِهِ الْخَوَاطِرَ، وَلَمْ يُعَقِّبْ غَيْرَ تَحَسُّرٍ وَمَرَارَةٍ  
اسْتَشْعَرْتُهُمَا لِعَدَمِ مَنْ يَنْهَضُ بِمُهَمَّةِ نَقْلِ الْكِتَابِ إِلَى  
الْعَرَبِيَّةِ، وَلَمْ يَدْرِ فِي خَلْدِي وَقْتَهَا أَنْ فَضْلًا جَدِيدًا طَوِيلًا  
مِنْ فُصُولِ قِصَّتِي مَعَ (مَعْنَى الْمَعْنَى) يُوشِكُ أَنْ يَبْدَأَ.

وكَانَتْ مَحْطَتِي الثَّالِثَةُ الْحَاسِمَةُ مَعَ الْكِتَابِ  
بَعْدَ أَنْ أَكْمَلْتُ أَطْرُوحَتِي لِلدُّكْتُورَاهِ، الَّتِي كُنْتُ قَدْ  
اخْتَرْتُ لَهَا مَوْضُوعًا مَا يَطْرَأُ عَلَى التَّوَاصُلِ اللُّغَوِيِّ مِنْ  
احْتِمَالَاتِ لُغَوِيَّةٍ تُخَلُّ بِالْقَطْعِ بِمَا يُرَادُ مِنْ مَعَانِي الْكَلَامِ  
فِي أَثْنَاءِ التَّوَاصُلِ، وَسُبُلِ الْخُلَاصِ مِنْ هَذِهِ الْمُخْلَاطِ  
وَالْفِكَاكِ مِنْ أَسْرَهَا. وَقَدْ خَرَجْتُ مِنْ تَجْرِبَتِي الْعِلْمِيَّةِ  
تِلْكَ بِأَنَّ مَوْضُوعَ فُسَادِ الْفَهْمِ وَإِسَاءَتِهِ مَا زَالَتْ بِهِ حَاجَةٌ  
إِلَى الْبَحْثِ وَالِاسْتِقْصَاءِ، وَلَا سِيَّما فِي الْإِرْثِ اللُّغَوِيِّ  
الْعَرَبِيِّ، تَحْقِيقًا لِلتَّكَامُلِ الْمَعْرِفِيِّ وَالتَّوَاصُلِ فِي هَذَا  
الْمَجَالِ الْحَيَوِيِّ فِي حَيَاةِ بَنِي الْإِنْسَانِ.

وَمَا أَنْ وَصَلْتُ إِلَى هَذِهِ الْمَرَحَلَةِ مِنَ التَّفَكِيرِ  
حَتَّى قَفَزْتُ إِلَى ذِهْنِي ذِكْرَى كِتَابِ (مَعْنَى الْمَعْنَى)

مِنْ غَيْرِ أَنْ أَعْرِفَ لَذَلِكَ سَبَبًا وَاضِحًا؛ إِذْ لَمْ أَكُنْ عَلَى  
عِلْمٍ بِمَا يَحْوِيهِ مِنْ مَادَّةٍ إِلَّا النَّزْرَ الْيَسِيرَ الَّذِي سَبَقَ أَنْ  
تَحَدَّثْتُ عَنْهُ؛ ذَلِكَ بَأَنِّي حَتَّى سَاعَتِي لَمْ أَكُنْ قَدْ أَطْلَعْتُ  
عَلَى النُّسخَةِ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ. فَلَمَّا طَالَعْتُهَا هَالَنِي  
مَا وَفَّقْتُ عَلَيْهِ مِنْ مَبَاحِثٍ تَفْصِيلِيَّةٍ فِي مَوْضُوعِ الْمَعْنَى،  
وَمَا قَدَّمَهُ الْمُؤَلِّفَانِ مِنْ إِيضَاحَاتٍ مُسَهِّبَةٍ بِشَأْنِ نَظَرِيَّتَهُمَا  
فِي الْمَعْنَى مِمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُجِيبَ عَنِ الْكَثِيرِ مِنْ  
الاعتراضات عليها. وَالْحَقُّ أَنَّ أَكْثَرَ مَا رَاقَنِي فِي الْكِتَابِ  
أَمْرَانِ؛ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَمَا صَرَّحَ بِهِ كَاتِبَاهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْهُ  
مِنْ أَنَّ مِنَ الْبَوَاعِثِ الرَّئِيسَةِ عَلَى تَأْلِيفِ الْكِتَابِ الرُّغْبَةُ  
فِي إِيجَادِ آلِيَّاتٍ تُعِينُ عَلَى إِزَالَةِ حَالَاتِ إِسَاءَةٍ فَهْمٍ مَعَانِي  
الْكَلَامِ الْوَارِدَةِ فِي أَثْنَاءِ التَّوَاصُلِ الْبَشَرِيِّ، فَأَدْرَكْتُ أَنِّي قَدْ  
عَثَرْتُ عَلَى ضَالَتِي الْمُنْشُودَةِ مِنْ أَقْرَبِ طَرِيقٍ وَبِمَا يُوَافِقُ  
هَوَايَ فِي نَفْسِي تَجَاهَ هَذَا الْكِتَابِ مُنْذُ أَزْمَانٍ؛ وَأَمَّا ثَانِي  
الْأَمْرَيْنِ فَمَا وَفَّقْتُ عَلَيْهِ مِنْ تَعَدُّدِ أَوْجِهِ النَّشَاطِ الْعِلْمِيِّ  
الَّذِي تَمَيَّزَ بِهِ أَوْغَدِنَ وَرْتَشَارْدَزَ وَالَّذِي بَدَتْ أَثَارُهُ ظَاهِرَةً  
فِي تَضَاعِيفِ صَفَحَاتِ (مَعْنَى الْمَعْنَى)؛ فَمِنْ تَطَوُّافٍ بَيْنَ  
مُخْتَلَفِ اتِّجَاهَاتِ اللُّغَةِ وَالْأَدَبِ، إِلَى تَجَوُّالٍ فِي أَرْوَاقِ  
فَلَسَفَاتِ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ فِي الْقَدِيمِ وَالْحَدِيثِ، إِلَى إِفَادَةٍ  
مِنْ مُعْطِيَّاتِ عِلْمِ النَّفْسِ الْحَدِيثِ، إِلَى اسْتِمْدَادٍ مِنْ نَتَائِجِ  
الدِّرَاسَاتِ الْمِيدَانِيَّةِ الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَّةِ، إِلَى عُبُورٍ إِلَى مِيدَانِ  
رُبَّمَا لَا يَخْطُرُ بِبَالٍ أَحَدٍ مِنَ الْمُهْتَمِّينَ بِالْمَعْنَى وَنَظَرِيَّاتِهِ  
إِمَّاكَانُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَوْضِعٌ فِيهِمَا وَهُوَ عِلْمُ الطَّبِّ، كُلُّ  
ذَلِكَ فِي صِيَاغَةٍ مُوَحَّدَةٍ مُحْكَمَةٍ لَا تُضِيعُ فِي تَفَاصِيلِ هَذِهِ  
الْعُلُومِ وَالْفُنُونِ، وَلَا تُضِيعُ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ شَيْئًا يُمَكِّنُ  
أَنْ تَقِفَ عَلَيْهِ فِيهَا مِمَّا يُرْصَنُهَا وَيُمِدُّهَا بِأَسْبَابِ الْقُوَّةِ.



### التداولية والسرد

جون ك. آدمز

ترجمة خالد سهر

دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٩

قراءة: خالد توفيق مزعل (جامعة الكوفة)

المؤلف هو الناقد جونك. آدمز أستاذ في جامعة فرايبورغ الألمانية Freiburg University. وقد صدر الكتاب بطبعته الإنجليزية في عام ١٩٨٥ عن شركة جون بنيامينز للطباعة والنشر الكائنة في مدينة أمستردام الهولندية، وقد ترجمه إلى العربية خالد سهر. أستاذ الأدب الحديث في الجامعة المستنصرية. وصدرت الترجمة العربية للكتاب في طبعتها الأولى عن دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد عام ٢٠٠٩م، في ضمن سلسلة أعلام. وتقوم فكرة الكتاب على بيان التلازم بين التداولية والقصة؛ ذلك بأن التداولية تُعد اتجاهًا يعني بيان سبل الاستعمال اللغوي من حيث علاقة اللغة بمستعملها ومقاصدهم، أما القصة فهي جنس أدبي يمثله النص اللغوي الذي يتجلى فيه هذا الاستعمال على أن

فما رأيته بعد كل ما لمسته من فوائد هذا الكتاب، زيادة على أسباب الصلة القديمة بيننا، إلا مُنجذبًا نحوه، أعب من علومه وأنهل من معارفه. ثم كان من أقدار الله تعالى في ذلك الوقت أن أتعرف الأستاذ المفضل سالمًا الزريقاني صاحب دار النشر المرموقة (دار الكتاب الجديد المتحدة)، وكنا ذات يوم نتجاذب أطراف الحديث في الكتب والتأليف والنشر، فكان مما جرى على لساني أن حدثته عن كتاب (معنى المعنى) وعن أهميته ترجمته إلى العربية. وبعد مضي زمن ليس بالطويل إذا به يُفاجئني ويُخبرني بأنه كان قد استشف من حديثنا السابق رغبة لدي في ترجمة الكتاب، فما كان منه إلا أن اتصل بالدار الأجنبية النشرة للكتاب وأتم إجراءات شراء حقوق ترجمة الكتاب وطبعه في داره العامرة. وأشهد لقد أثار في تصرفه هذا شعورين متضاربين؛ أما أحدهما فارتباك وقلق لعدم تهئتي واحتشادي لمثل هذا العمل الكبير؛ وأما الآخر ففرح غامر خفي اجتاحني لما في الإقدام على هذا الفعل من موافقة لهوى مستكن. فالحق يقتضي أن أقر بأن دفع الأستاذ سالم إياي لهذا العمل دفعًا، وإن وافق هوى سالفًا في نفسي، كان عاملاً رئيسًا في إنجازه وإخراجه، فله مني جزيل الشكر، وفائق الاحترام. فأسأل الله له المزيد من التآلق والتتميز في نشر كل ما هو نافع وأصيل في مجالات الفكر الإنساني كافة.

وجه؛ وقد وجد الباحث في ذلك التلازم مندوحةً لنقل التداولية من سياقها اللساني التواصلية المحض إلى سياق النقد الأدبي؛ وتطويعها كي تكون سبيلاً ناجعةً في تأويل البنية القصصية. وكان هدف المؤلف من وراء ذلك تسليط الضوء على فاعلية المنظور التداولي في تأويل القصة، عن طريق الاهتمام بالحالات اللسانية الخاصة بالخطاب القصصي من جهة سياقه التواصلية بين أطراف الخطاب.

وقد اعتمد المؤلف منهجاً وصفيّاً تنوّعت فيه الاصطلاحات، وغلب عليه المنحى التطبيقي بطريقة جعلت المادة المدروسة متسلسلةً يأخذ بعضها برقاب بعض. أما أدواته التحليلية فقد استقاها من الاتجاه التداولي ونقد القصة على حدٍ سواء. وتقع مادة الكتاب في تمهيد وأربعة مباحث، ضُمّت في طياتها موضوعات فرعية. فقد حدد الباحث في التمهيد مسارَ دراسته في أربع وجهات هي: مفهوم التداولية وعلاقته بالقصة. وهو في هذا المنحى ينطلق من السؤال القائل: ماذا يحدث عندما تصبح أسس التداولية قصصية؟ وبعبارة أخرى، كيف تؤثر القصة في بنية اللغة وفي تأويلها؟ ويحجب عن ذلك بأن القصة تُعرف ببنيتها التداولية التي تُعد جزءاً ضرورياً في عملية تأويل القصة. عمّد بعد ذلك إلى النظر في النص القصصي من منظور تداولي، ثم تناول ثنائية القصة والمرجع في ظل الإشكالات التي تثيرها الكيانات القصصية بين الحقيقة والخيال، وختم التمهيد ببيان ماهية الخطاب القصصي في ضوء الصراع الدائر بين القصصي واللاقصصي.

وجاء المبحث الأول بعنوان: البنية التداولية للقصة. وفيه نظر الباحث إلى تلك البنية من زاوية: القصة وقضية التظاهر بإنجاز الأفعال الكلامية Speech acts في البنية القصصية التي قال بها جون سيرل Searle، وهي رؤية تقوم على أنّ مؤلف القصة نفسه يتظاهر بأنّه يُنجز أفعالاً لا تعبيرية، لكنه في الحقيقة لا يُنجزها؛ لذا يكون من الصعوبة الظفر بتلك الأفعال إلا عن طريق التأويل التداولي لأفعال الكلام المُتظاهر بها. تحول بعد ذلك إلى السياق القصصي من منظور نظرية ألعاب اللغة عند فغنشتاين Wittgenstein الذي ذهب إلى أنّ القصة واحدة من ألعاب اللغة قائمة على ثنائية إنشاء قصة وقراءتها، أما البروفسور آدمز فقد وافق هذا المبدأ على أساس الأعراف التي تكوّن القصة عن طريق متكلم موجود دائماً. وقد قاده هذا إلى بيان حال المتكلم في القصة، فهو من وجهة نظر تداولية عبارة عن متكلم قصصي متخيل دائماً؛ لأنّه ينسب كلماته إلى متكلم آخر، ويبنّي نصّه القصصي عبر الآخرين، كما هي الحال في روايات شرلوك هولمز؛ إذ ينسب فيها كونان دويل كلماته إلى الدكتور واتسون، وهذا الأخير يغدو راوياً لمغامرات شرلوك هولمز. وكانت محطّته الأخيرة في هذا المبحث هي الوقوف عند الوحدة التداولية للقصة، فهي وحدة عمادها حضور البنية التداولية في الأنواع القصصية كافة من زاوية الاستعمال اللغوي، بوصفه معياراً مطّرداً في إنشاء النصوص القصصية كافة.

وبعد ما فرغ من توصيف البنية التداولية للقصة، انتقل في المبحث الثاني إلى دراسة القصة تداولياً من

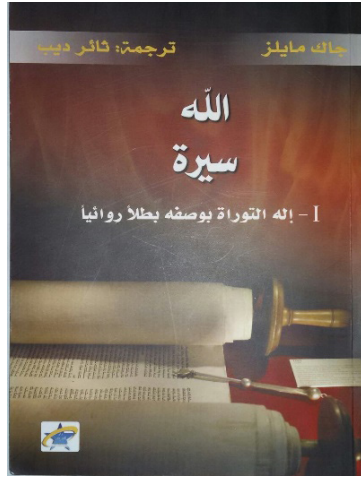
ناحية القارئ، فوضع لهذا المبحث عنواناً رئيساً هو: البنية التداولية والقارئ. ثم صنف هذا الأخير ثلاثة أنواع تمثلت في: القارئ الكفء، والقارئ التاريخي، والقارئ الضمني. ولا يخفى على الملم باصطلاحات النقد القصصي أن تلك الأصناف الثلاثة ليست بدعاً من الباحث، بل استقفاها من نظرية التلقي في النقد الأدبي؛ فقد قال بها آيزر من قبل؛ بيد أن الباحث وظفها هنا انطلاقاً من تعريف التداولية الذي وضعه فلاسفة اللغة، ولا سيما موريس منهم؛ إذ عرّف التداولية بأنها العلاقة بين العلامات والمؤولين. والقصة هنا تمثل العلامات التي يسعى المؤول نحوها متمثلاً بأصناف القارئ التي ذكرها الباحث هنا. أما القارئ الكفء فهو الناقد الذي من الممكن أن يرى نفسه القارئ الأفضل للأدب، أو القارئ المثالي، أو الأنموذجي. فهي صفات تُشير إلى خواص القارئ ومؤهلاته التي تجتمع في مصطلح كفاية التلقي الأدبي. وعلى صعيد آخر يمثل القارئ التاريخي مجموع القراء الذين قرأوا النص عبر تاريخه ما عدا الناقد؛ فالقارئ التاريخي هو شخص حقيقي حي أو كان حياً، قرأ النص في مرحلة زمنية معينة، ثم جاء الناقد ووقف عند قراءته تلك مناقشاً ومبدياً رأيه. وأما القارئ الضمني فهو طرف في عملية التواصل التداولي السردية إلى جانب المؤلف الضمني؛ فكلاهما ملازم لعملية السرد بطريقة تجعل من القارئ الضمني أهم من القارئ الحقيقي؛ لأنه سيكون نتاجاً لمقاصد المؤلف التي يودعها نصه، ويصوغها على وفق ما يقتضيه التواصل مع القارئ الضمني؛ لذا هو عبارة عن محرك كامن في

لاوعي المؤلف، ينحوبه في اتجاهات معينة، ويوجّه مقاصده ضمناً.

ولما كان الباحث قد قضى وطراً في بيان وظيفة المؤلف والقارئ من جهة الكفاءة التداولية على مستوى التواصل والتأويل، قصد في المبحث الثالث إلى بيان فاعلية المنظور التداولي نفسه في تأويل القصة، فكان عنوان المبحث: التداولية وتأويل القصة. وقف في هذا المبحث عند الثيمات الرئيسة التي تُعنى بها التداولية متمثلةً في علاقة السياق التواصلية بالقصة في حال وقوعها في سياق الخطاب الذي يستدعي أطراف التواصل عن طريق فعل القراءة الذي يكون من مهماته تشخيص المتكلم والمستمع. ثم أوضح الباحث بعد ذلك الطريقة التي يتم بها تأويل الأفعال الكلامية في الدرس التداولي أولاً؛ لبيان كيفية تأويل الأفعال الكلامية في القصة تالياً. وأخيراً عمد إلى تأسيس مقارنة لفهم البنية التداولية للقصة في ضوء الاستراتيجيات التأويلية التي يمتلكها القارئ.

وكان المنحى البلاغي هو المحطة الأخيرة للباحث؛ إذ عقد مبحثاً رابعاً لبيان المؤثرات البلاغية التي يضمناها السارد نصه، فتكون جزءاً من تداولية الفن القصصي. فجاء المبحث يحمل عنوان: التداولية وبلاغة القصة. وفيه سعى الباحث إلى بيان السياق التواصلية في البلاغة، ثم بيان المنحى البلاغي المتضمن في أفعال الكلام. وهو سبيل مهّد للباحث الوقوف عند بلاغة النماذج القصصية، وبيان وظيفة البنية التداولية في تفعيل المؤثرات البلاغية للقصة في ضوء علاقة القارئ بالكاتب،





## الله سيرة إله التوراة بوصفه بطلاً روائياً جاك مايلز

قراءة: أحمد عويّز (جامعة الكوفة)

كتاب جاك مايلز الله سيرة إله التوراة بوصفه بطلاً روائياً هو ترجمة لكتاب God a biography، بترجمة ثائر ديب، ومؤلفه أكاديمي حاصل على الدكتوراه في لغات الشرق الأدنى من هارفرد، متمرس في الدراسات الدينية في عدة جامعات، ومحاضر في جامعة كاليفورنيا وكاتب صحفي معروف، ومن هذه الخبرة انطلق جاك مايلز في كتابه مقدماً أطروحة يُحاول فيها أن يكتب سيرة الله كما قدّمه المخيال التوراتي، وأن يرسم الصورة التي سكّتها عنها المؤرخون، لأن الله عندهم ليس شخصاً تاريخياً، وهو بهذا يسعى إلى الإسهام في إعادة اكتشاف الله بوصفه شخصية رئيسة نامية حرّكت الأحداث في الكتاب المقدس العبراني الذي هو - كما يُريد أن يراه مايلز - عمل فني من كلاسيكيات الأدب العالمي. وقد مهّد مايلز منذ البداية لأطروحته بالقول: إن

وما يثيره هذا الأخير عند القارئ من أفكار ورؤى. وبعد، فلا أرى ريباً في أن هذا الكتاب يحمل في طياته أسساً نقدية تتسم بالمنهجية والوضوح، ما جعلها سبيلاً معبّدةً ننحو بنا إلى الإقرار بنجاح مؤلفها في توظيف المنظور التداولي اللساني في مجال النقد الأدبي. أما الأفكار التي ضمّنها الباحث كتابه، فهي قيمة بالالتفات إليها، واستثمار نتائجها على مستوى تطبيق المنظور التداولي في نقد القصة؛ ذلك بأن مؤلفها كان موفقاً في نقل التداولية من سياقها اللساني الذي يتعاطى واللغة الاعتيادية المتداولة في الاستعمال اليومي إلى حيز البنية القصصية التي تمثل استعمالاً لغوياً مقصوداً به إلى مستوى الفن في تداول الحدث بين المتكلم والمتلقي، ولا سيما أن بنية السرد القصصي على مستوى من التعقيد الفني الذي ينأى بها عن لغة الإخبار اليومي وإن تمّ إنجاز هذا الأخير بأسلوب من أساليب الحكيم، فهي لا تُعد من القصة في شيء، وهو ملحوظ تجلّى في مفارقة أشار إليها الباحث، ونجح في التفريق بين أطرافها متمثلة في القصصي واللاقصصي من أضرب الخطاب.

ويبقى جانب قمين بالملاحظة من بين الموضوعات التي طرقها الباحث في كتابه، فبعضها لا يمثل مشروع بحث مستوفٍ لأطرافه كافة، على الرغم من التسلسل المنهجي الذي اتسمت به موضوعات الكتاب؛ فثمة نقاط بها حاجة إلى إشباع وسعة في التنظير والتطبيق تمنحها سمة المشروعات البحثية القائمة برأسها، ومن ذلك موضوع القيمة التداولية للمؤثرات البلاغية في النص القصصي التي طرقها الباحث في المبحث الأخير.



المسلمين، فقد عاش اليهود والمسيحيون ما يُسمّى «قلق الله» لأنه يظهر بوصفه مزيجاً من شخصيات عديدة في خلق واحد، وهو ما يجعل التوصل إليه أمراً عسيراً أو مستحيلاً، فثمة مثل أعلى يصعب التوصل إليه، ولكنه دنيوي ودينامي، ومن هنا جاء تقسيم مايلز لكتابه ليس على فصول ومباحث، وإنما على صور يظهر فيها الله في عدّة حالات منها: الخالق، والخالق المدمر، وصديق العائلة، والمحرر، والمشرّع، والقدّوس والأب، والقديم الأيام وغيرها من الصور التي مثلت مباحث الكتاب.

ولما كان توجّه مايلز يأخذ منحى متابعة سيرة الله نجده في منهجه يُفضّل القراءة المتسلسلة الدقيقة طريقة لكشف التعاقب والتطور في الشخصية الرئيسة في الكتاب المقدّس العبراني (التنخ) حصراً، لأنه يُمثل مجموع الأسفار العبرية في كلٍّ من «أسفار التوراة وأسفار الأنبياء وأسفار الكتب» فهو يرى أن هذا المنهج لدراسة أي عمل أدبيّ يمنح الدارس رؤى كاملة، ويكشف قدرته على إظهار دراما مذهشة تُثير الانفعال والعواطف، لذا يمضي إلى القول: إن الإله الذي عبّده إسرائيل القديمة ظهر أنه مكوّن من اندماج عددٍ من الآلهة الذين صادفتهم أمة بدوية لدى تنقلها وطوافها.

ولا ريب في أن ثمة دراسات مهمّة سبقت مايلز في تناول سيرة الله، قد أفاد منها ككتاب: يهوه وآلهة كنعان، لوليم فوكسويل، والأسطورة الكنعانية والملحمة العبرية، لفرانك موركروس، وتاريخ الله الباكر، لمارك س. سميث، وغيرها من المصادر التاريخية، بيد أن فائدة الدراسات التاريخية - كما يُشير مايلز - تنحصر

المعتقد الديني الغربي مبني على أن الله خلق الإنسان على صورته، ومن هذه الفكرة سعى الأجداد إلى أن يبلغوا الكمال على صورة آلهتهم، وفكرة محاكاة الله هذه هي أساساً مقولة في الإيمان اليهودي شأنها شأن محاكاة المسيح أو الإله الذي تجسّد بهيأة البشر، وقد أثار الإيمان بهذه الفكرة المخيال الديني، فثمة قرون متطاولة من بناء الخلق والطبع الإلهيين قد أوجد مثلاً أعلى للخلق البشري عندهم، وهذا البناء مازال قائماً حتى مع زوال أسسه عند كثيرين، والمعرفة بالله الذي عبّده الغرب - كما يرى - ستوفر سبيلاً مهماً للدخول في عمق المثل الأعلى الذي صنع المخيال الغربي، فالمعرفة اليهودية والمسيحية بالله تنامت من جيل إلى جيل، وبمختلف الطرق فقدّمت شواهد للزهد والتصوف واللاهوت والإيمان بناءً على الاعتقاد بما جاء في الكتاب المقدّس العبراني من صورة للرب، ولكن حينما يرغب المرء بمعرفة الرب بوصفه شخصية أدبية فليس ثمة من حاجة للإيمان به، وهذا الضرب - كما يقول - مايلز هو الذي يسعى إليه في كتابه فهو غير معني بالكتابة ضدّ الإله أو معه بوصفه موضوعاً دينياً إيمانياً. وإنما بوصفه بطلاً في عمل أدبي، وهي الغاية من تأليفه لهذا الكتاب.

وحاول مايلز أن يُقدّم مسوغاً يدعم فكرته في النظر إلى أن الكتاب المقدّس العبراني عمل أدبيّ فذهب إلى التصريح بعدم نكران اليهود والمسيحيين ذلك حتى مع كونه عندهم أعظم، وأن الله عندهم هو مصدر الخيرات والفضائل، من دون الوقوع في معصية بخلاف

من هذا الصراع الأولي، وتصل الحبكة إلى ذروة تأزمها حينما يحاول الرب أن يخفي تلك الرغبة التي تدفعه إلى الخلق عن صورة له أو نسخة عنه منهكة جسدياً، ولكنها حيّة أخلاقياً فيفشل. وهكذا يُصرح مايلز بأن إزاحة التركيز عن الفاعلين البشر، وتسليطه على الفاعل الإلهي هي النقلة المنهجية الأساس في إعادة قراءته للكتاب المقدس العبراني، وهو في الوقت نفسه الذي يدعوه إلى عدّه نوعاً من السيرة.

ويشير مايلز إلى أن ثمة أسئلة نقدية تثار فيما لو نظر إلى الكتاب المقدس بوصفه عملاً أدبياً، وهي تميزه عن الأسئلة التي يعرضها البحث التاريخي، فلماذا خلق الرب العالم؟ ولماذا سارع إلى تدميره؟ ولماذا تحوّل فجأة إلى محارب على الرغم من أنه لم يبد أي اهتمام بها؟ ما العواقب التي لاحت له حين بدأ عهده مع إسرائيل على وشك الانقضاء؟ كيف استطاع أن يتكيف مع إخفاقه بالوفاء بوعوده التي قطعها للأنبياء؟ كيف عاش بلا أب أو أم أو زوجة أو بنين؟ هذه الأسئلة وغيرها تثار من حقل النقد لا من حقل التاريخ، لأنه عمل أدبي، أما البحث التاريخي فلا يعرض أسئلة كهذه ما يقول مايلز.

ثم يتابع مايلز في كتابه عرض صور الإله بالتسلسل فيبدأ بصورة «الإله الخالق» ويعرض دعوته بالنماء والتكاثر للإنسان الذي خلقه على صورته بعد أن مهد له الأرض بالخيرات، وسخرها لعيشه، ولكنه جعل سيادته محدودة، ومقيّدة حتى مع كونه صورة الرب على الأرض، ولكن تأتي صورة أخرى ما يلبث فيها الإله

في تمكين الناقد من تلمس أن ثمة شخصيات إلهية من خارج الكتاب المقدس قد تركت آثارها على صفحاته، وعندها سيكون الناقد قادراً على أن يرجع هذه التعددية إلى شخصية الرب نفسه بوصفه شخصية رئيسة في عمل أدبي فيحوّل ما يجده من تنافر وتضارب إلى صراع داخليّ internal conflict، لدى الرب ذاته، وبهذا يُمكن للأدب أن يُعيد اكتشاف ظهور التوحيد من تعدد الآلهة بعده قصة إله واحد متصارع من نفسه. فسماء إيل الزرقاء، والدرجات الأرضية لـ «إله أيبك» وذلك الدم الأحمر من بعل، أو تعامة وتلك ذكرى عشيرة المخضرة دوماً، ترجع إلى مرجع واحد، والنظر إلى الكتاب المقدس على أنه عمل أدبي، يوجب ردّ هذه الشخصيات التاريخية للآلهة إلى الرب الواحد، فبعد أن نفهم الله في تعدديته يجب أن نتخيّله من جديد في وحدته العسيرة الممزقة - كما يرى - مايلز ومن دون هذا لا يُمكن أن يظهر الكتاب المقدس في كونه عملاً أدبياً، وإنما يبقى عملاً تاريخياً منقوصاً كحاله في كتب السيرة التاريخية المتقدمة.

لذا رأى أن اعتماد ديانة إسرائيل على الكتاب المقدس العبراني بوصفه مصدراً تاريخياً فقط أوقعهم في إخفاقات كشف الطريقة التي اعتمد عليها في جمع شخصيات متعددة في شخصية مُعقدة واحدة، وهذه الطريقة بُنِي على إدخال الشخصيات في حبكة قصة يأخذ الرب فيها الشخصية الرئيسة، وتبدأ رغبة الله في أن يخلق صورة له وتزداد شيئاً فشيئاً إذ تصبح صورة الرب هذه خالقة للصور فيمتعض، وتنبثق صراعات أخرى

لهم، ولاسيما الأرض، فيظهر صدق الوعد مع يعقوب وبنيه، ورفع شأن يوسف بعد محنة سجنه، ثم يُتابع مايلز تجليات صور الربّ الأخرى فتظهر صورة الربّ القديم، والمحرر، والقدّوس وغيرها.

إن الكتاب في فكرته إجمالاً مميّز، بيد أن المؤلّف ألزم نفسه بعد الكتاب المقدّس عملاً أدبيّاً يحمل معايير الأعمال الأدبيّة الأخرى، وهذا أوقعه في أن يصدر أحكاماً عامّة للخروج بسيرة أدبيّة من كتاب لم يكتب في الأساس لغاية أدبيّة محضة كحال كلاسكيكات الأدب العالمي المعروفة، ولا يمكن أن يكون عملاً أدبيّاً محضاً، وإن حمل إمكان ذلك، فضلاً عن أن المؤلّف قد أرجع ظهور الآلهة المتعددة في الكتاب المقدّس إلى القول بإله ممزّق يعيش صراعاً داخليّاً توصل إليها بفضل نظريته للكتاب المقدّس بوصفه نصّاً أدبيّاً، غير أن التعدد راجع إلى ما أوجد المؤلّف من فصل بين الربّ وصفاته، وليس إلى آلهة متعددة موجودة أساساً في نصّ دينيّ. وبقدر ما كان اعتماده على الأسفار المختلفة (التنخ) عاملاً مساعداً في رسم صورة شبه متكاملة للإله في المخيال التوراتي، بقدر ما أوجد صورة إله ممزّق متناقض كما -يُصرّح مايلز- فحاول جاهداً توحيداً من ملاحظته انطلاقاً من كونه نصّاً أدبيّاً، وهذا تأويل عسير -كما يعترف- لم يُلغ الصورة الممزّقة التي رسمها في عرضه، ولكنه اضطرّ إليها نتيجة التزامه بإثبات فكرته التي أرادها.

الخالق أن يتحوّل إلى «الخالق المدمّر» في قصّة الطوفان المعروفة، ويذهب مايلز إلى القول: حتى مع كونها لمدة وجيزة فإنها تكشف عن شقوق التصدّع في الشخصية الإلهية، بيد أنه يرى بأن كلاً من الشخصيتين الخالق والمدمّر هما وحدة جامعة حتى مع وجود الازدواج. وكلاهما يُظهر شخصية شبه بشرية متماسكة على الرغم من الصدع العميق بينهما، ولكن مع هذه الصفات التي قربته من البشرية أو أضعفت الألوهية المطلقة، يعرض مايلز سؤالاً مهماً: ما الذي يجعل الربّ إلهاً؟ ويمضي إلى القول بأن شخصيته في الكتاب المقدّس لا تدخل المشهد الإنساني، بل تخلقه ثم تدخله، وهذه السمة الأشد وضوحاً له، ويبقى الإنسان هو موضوع فعله الأوّل والأساس، لذا اختفت مثلاً ما يمكن تسميتها «بمغامرة الله» كما هي الحال في الأساطير اليونانية التي يظهر فيها الإله زيوس وغيره متدخلين في الشؤون البشرية، ونجد حياة زيوس بين أضرابه الآلهة على حين يُصوّر الكتاب المقدّس الله هو الإله الوحيد، فهو لا يفتقر إلى أية حياة اجتماعية مع الآلهة الأخرى، فضلاً عن أنه ليس له تاريخ كحال آلهة اليونان التي لديها ماضٍ ورغبات وأجساد بشرية، فهو غير محدودٍ بحدود التجربة البشرية، وهكذا تكون قصّة الربّ هي العمل الذي يقوم به من خلقه للإنسان على صورته الذي لا يتحقق إلا عبر التاريخ البشري الذي يُشكّل حبكة الكتاب المقدّس.

ولكن الإله سرعان ما يتحوّل من صورة «الخالق المدمّر» إلى صورة «صديق للعائلة» حينما يُظهر الرعاية لإبراهيم وأبنائه، ووعده بتكثير نسله، وهباته المتواصلة

أو تطوّر فكرة التاريخ عند المسلمين قاعدةً ضروريّة ومقدّمة أساسيّة لاستيعاب الفلسفة النازمة لنسيج الروايات المتنافرة أحياناً، وميولها، والتواريخ المتعددة المنتجة في أثناء مراحل التاريخ الإسلامي، فيبدو أن أهميتها في مجال الاستشراق جاءت بعد مرحلة البيلوغرافيا، وتحقيق النصوص ونشرها، وهي تكاد تدخل ضمن مقدّمات وآليات نقد النصوص وغربلتها وتعرّف مراحلها التكوينيّة، ومنابتها الأولى والكشف عن إعادة الإنتاج المزمّن الذي تعرضت له؛ ولذلك أصبحت ضمن الاشتراطات المتوافق عليها منهجياً في مجمل الأبحاث والدراسات الاستشراقية المتناولة للتاريخ الإسلامي، فتخصص لهذه المهمة الديباجة أو الفصول الأولى التي تعدّ من أعقد وربما أهم مفاصل تلك الأبحاث، لوفرت الاجتهادات، وتنوعها موازنة بدراسات أخرى خصّت موضوعات متقاربة، فضلاً عن قدرة تلك المقدّمات على تهيئة محيط واعي ومدرّك لنسج الروايات وجذورها بما يرتبط بعيّنات الدراسة.

وتتوازي في هذا الميدان حالياً ثلاث أعمال استشراقية تتقارب بعضها مع بعضها الآخر في معالجة علم التاريخ الإسلامي، وربما يتقدّمها في الشهرة والسبق كتاب المستشرق روزنثال (علم التاريخ عند المسلمين) الصادر في عام ١٩٦٥م الذي يلحظ على كتابة تأكيد واضح على المنهج التوصيفي والمسحي في استيعاب تشكّل الكتابة التاريخية الإسلامية فقد أكد على عنصر الصورة الذي سعت تلك المصنفات على اختلاف مشاربها ومرجعيتها على تقديمها وترويجها.

## البلاط والمجتمع الإسلامي وعلم التاريخ

دراسة في سوسيولوجيا الكتابة التاريخية عند المسلمين

المستشرق البريطاني  
جيسي روبنسون



ترجمة من الإنجليزية وقدم له:  
الدكتور عبد الجبار ناجي



المركز الأكاديمي للأبحاث

## البلاط والمجتمع الإسلامي وعلم التاريخ: دراسة في سوسيولوجيا الكتابة التاريخية عند المسلمين

جيسي روبنسون

ترجمة عبد الجبار ناجي

المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ٢٠١٤

قراءة: نصير الكعبي (جامعة الكوفة)

ينتمي مؤلّف الكتاب إلى مدرسة الاستشراق النقدي المعاصر التي تمثّله باتريشيا كرونه، ومايكل كوك، فقد أخضع العديد من حوادث التاريخ الإسلامية للدراسة من جديد وقدم فيها آراءً ربّما يكون بعضها مثيراً وجديداً لما استقرّ عليه الاستشراق التقليدي والنمطي. فهذا التيار نفى كثيراً من الثوابت، وأثبت أخرى اعتماداً على حزمة متعاضدة من منهجيات التفكيك والتأويل واللسانيات، أسهمت في محصلتها النهائية في إعادة حراثة العديد من الموضوعات من جديد.

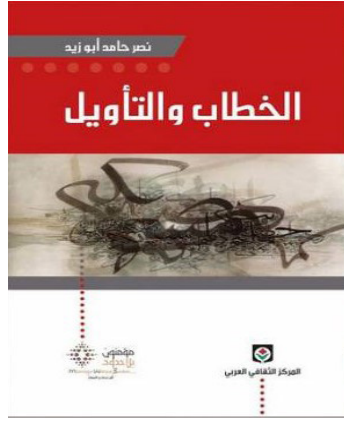
وإجمالاً يُشكّل البحث في موضوع تاريخ التاريخ

المركبات الاجتماعية ذات فاعلية كبيرة في ترسيخ نمطٍ محددٍ ومعين من الكتابة التاريخية على مستوى المنهج والرؤية والمطالب المنتخبة للمعالجة. فقد أولى عناية كبيرة لأيدولوجيا العصر ومضاعفاتها على توجيه الكتابة التاريخية، فقد تابع على سبيل المثال النشأة الأسرية والمدرسية ومفاهيم الشريعة، والدين الجديد وآثارها في المؤرخ في صياغة ملامح تفكيره وتوجهه، فالكثير من التصورات والصور المكونة عن الذات والآخر مستندة إلى تلك القواعد غير المرئية أحياناً.

وقد خصّ الكتاب في معالجاته مسألة الشفاهية والرواية التاريخية بوصفها من العناصر الحيوية ذات الجدارة في متابعة تطور علم التاريخ الإسلامي في المرحلة الجينية من الإسلام حيث البداوة والنظام القبلي بوصفهما عناصر مهيمنة على حركة علم التاريخ، إذ ربطت الدراسة بطريقة عضوية بين النظام القبلي الرعوي بوصفه نظاماً اجتماعياً، وبين تطور علم التاريخ على مستوياته الأفقية والعمودية، فشخصت ملائمة بين التاريخ الشفوي للفرد القبلي الرعوي في بناء هويته المجتمعية، فالتاريخ الشفوي تاريخ متحرك وديناميكي يكون حينما يُريده المجتمع، بخلاف التاريخ النظامي المدوّن الذي تتنابه أساليب الكبح والتحرير والحجب ونمطية في معلوماته، لاسيّما وأن هذا التحول قد اسهمت به بشكل كبير البيروقراطية وتطوراتها المتلاحقة في الأرشفة والتسجيل مما يعني خضوعه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى ايدولوجيا السلطة الحاكمة أو السياق الضاغط.

فيما اعتمد ظريف الخالدي في كتابه (الفكر التاريخي العربي في المرحلة الكلاسيكية) الصادر من جامعة كامبريدج في عام ١٩٩٥م، على المنهج التفسيري، والتعليقي، والتركيز بشكل كبير على المراحل التطورية التي مرّ بها هذا العلم من بداية نشوئه المتواضع الملازم لظهور الإسلام وحتى ذروته في القرن التاسع الهجري عند ابن خلدون فيما يعدّ كتاب المستشرق الأمريكي فريد دونر (روايات من أصول إسلامية: بداية الكتابة التاريخية الإسلامية) آخر تلك المجموعة والصادر في العام ١٩٩٨م، ففي الكتاب منهجٌ تحليلي اعتمد على متابعة العلوم الأخرى المسهمة في بلورة علم التاريخ الإسلامي، ولاسيما العلوم الشريعة التي يأتي في مقدّمها علم الحديث مع تقديمه لعرض نقدي، وتصنيفي عميق لتداول هذا الموضوع في الدراسات الاستشرافية الآتية.

فيما افتتح كتاب (البلاط والمجتمع الإسلامي وعلم التاريخ: دراسة في سوسيولوجيا الكتابة التاريخية عند المسلمين) حقلاً جديداً في تناول علم التاريخ الإسلامي، فهو ينتمي إلى صنف البحوث السوسيولوجية في متابعة نشأة علم التاريخ الإسلامي وتطوره إذ ركز على الفواعل الاجتماعية وآثارها المباشرة والبعيدة على فكرة التدوين التاريخي، وعلم التاريخ الإسلامي، فقد صاغ المؤلف أسئلته الجوهرية ضمن أفق تلك المنطلقات. فالكاتب يعدّ محاولة جادة ومبتكرة - إلى حد كبير - في متابعة السياقات، والظروف الاجتماعية الحاكمة والمحيطية بالمؤرخ، ومنزلته العلمية فيرى المؤلف أن هذه



### الخطاب والتأويل

نصر حامد أبو زيد

قراءة: نادية هناوي سعدون (الجامعة المستنصرية)

قد يتخذ البحث عن الأنظمة الثقافية داخل الخطابات شكل متواليات نسقية توجدها عمليات الجدل العقلي والنصي من اجل بلوغ الحقيقة واستبطان المنظومة الثقافية واستقراء الحاضنة المعرفية وهو ما سعى الناقد نصر حامد أبو زيد الى سلوكه في كتابه (الخطاب والتأويل)<sup>(١)</sup> مهتما بالحواضن الثقافية للتأويل مقدما طروحات معرفية ونظرات ثقافية ذات منزع جدلي.

وكتاب (الخطاب والتأويل) واحد من مؤلفات كثيرة كتبها أبو زيد وأثارت الرأي المحافظ بسبب خوضها في قضايا ثقافية ذات مديات تقبل النقاش الثقافي أو الاحتدام التأويلي ومسائل شبه محظورة قد يتحمل من يناقشها كثيرا من مظاهر الإقصاء والنبذ والرفض سرا

وعالجت العديد من فصول الكتاب ظاهرة المقدّس بوصفه معبوداً اجتماعياً وتأثيراتها على علم التاريخ الإسلامي، فمركز الله في التاريخ، شكّل أحد أبرز المؤثرات في إخراج الصور والتأثير العام لمجمل المرويات على مختلف صنوفها، ووقد وازن المؤلف كثيراً بين فكرة الله، ودوره في المسيحية مع دوره في الإسلام لاسيّما في موقفهما من حركة الزمن الدوري والخطّي. لكن تبقى الدارسة تواجه تحديات حقيقية، فقد رفع المؤلف الكثير من الحالات والممارسات الفردية إلى مستوى النظام العام الذي بنى على ضوئه مفاهيم ومفاتيح رئيسة لاستيعاب صيرورة علم التاريخ الإسلامي ضمن سياق الاجتماعي المتحوّل، فإن تحويل الخاص إلى عام قد يحتاج للكثير من التريث، فالفجوات والقطيعة تبقى باستمرار أحد أهم سمات دراسة العلوم الإنسانية.

(١) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008.



- وعلنا لتكون نتيجة ذلك كله، النفي ثقافيا والازدراء عقائديا.
- ومما يستفز القارئ في هذا الكتاب هو جدلية طرحه للأنساق المضمرة وتأويلاته التي تحفل بتفكيك التمرکزات ومركزة المقصيات وتسطیح الأساسيات والبحث في أفكارها وقضاياها.
- وتفصح المكاشفات التي يعمد أبو زيد إلى طرق أبوابها عن رؤى فكرية ذات محمولات نسقية لا تسير الثابت المفروغ منه كونها تخالف المعلن السائد لتكون بمثابة قبول للتحدي.
- وقد اقترن هذا التوجه بتوظيف مصطلحات تفرد أبو زيد بابتكارها ليمنحها منتجة إجرائية وهوية معجمية خاصة في إطار مستويات دلالية يتداولها ضمن فضاء خاص به.
- وإذا كان مدخل كتاب (الخطاب والتأويل) قد بحث في سلطة الخطاب؛ فان سلطتي العقل والنص هما اللتان تسيدتا دفة الكتاب وهذا ما جعل المدخل بمثابة إغواء قرائي يسعى إلى تصيد القارئ مستدرجا إياه إلى بغيته المعجمية والفكرية.
- وقد تتابعت في كتاب (الخطاب والتأويل) مفاهيم فكرية تأطرت خاضعة لسلطة التأويل العقلي وهي ذات مديات إشكالية في صيغة متوالية جدلية وفي شكل اصطلاحی ذي إبعاد نسقية منحها إمكانية التجديد والاستحداث. وقد حشد الناقد بدءا من العنوان معجمه الدلالي لكي يؤازره فعليا في مهمة الحفر النسقي عن الحقيقي ومعرفة المعلن والخفي. ومن تلك المتواليات الجدلية التأويلية ما يأتي:
١. المثقف العربي والسلطة / اشتغل الناقد أبو زيد على منطقة نسقية مضمرة تعيد الأشياء إلى نصابها الوضعي والكوني تقديما وتأخيرا، فالمثقف هو التابع والسلطة هي المتبوعة وجدلية التابع والمتبوع تؤدي الغرض المرجو الذي يسعى الناقد إلى بلوغه ثقافيا وهو تغليب النسق المضممر على النسق المفروغ منه علنا ليتم تقديم السلطة بإزاء الإنسان والثقافة بوصفها مغلوقة لا غالبية قالبا بذلك قانون الغلبة والمغلوب أو القوة والضعف.
٢. الديني والسياسي / قدم الناقد النص الديني على السياسي فالعقل العربي في رأيه يقع في منطقة تنازعتها سلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة ولقد تم فرض السلطتين بشكل تزامني في الصراع العلوي / الأموي<sup>(١)</sup> ويحقق النسق المعلن لعلاقة الدين بالسياسة التفوق المعنوي والمادي لمظاهر السيد والتسلط تجاه العقل وأدوات عمله وإمكانيات تفاعله ليغدو مهمشا ثقافيا، في مقابل تمرکز السلطة فاعلا ومؤثرا. وان التوحيد بين سلطتي النص الديني والنظام السياسي قد أدى إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة» فأصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية<sup>(٢)</sup>

(١) ينظر: م.ن/ 129-130

(٢) م.ن/ 131

٣. الديني والدينيوي / انطلاقاً من التاريخ نفسه يفسر لنا الناقد أن الوعي في الصراع بين السلطين الدينية والدينيوية انتقل من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية وتأويلها وترجع جذور هذا الصراع - بحسب أبي زيد - إلى خلاف السقيفة بين المهاجرين من أهل مكة والأنصار. ومن ثم توحدت السلطان في سلطة واحدة هي قريش.
٤. العقل العربي والسياسة / يرى أبو زيد أن المغلوب هو العقل العربي الذي لا يجزؤ على الخروج على المعتاد من الأفكار التي هي بمثابة الثوابت والمسلمات لتكون بدورها نسقاً معلناً سلطوياً لنسق آخر مضمر ومقصي هو العقل تأويلاً ونصاً.
٥. التبريرية والتواطؤية / فمشكلة المثقف تكمن في أن عينه على السلطة السياسية قبولاً أو رفضاً وهذا ما يوقعه في التبريرية والتواطؤية بقصد أو عن غير قصد.
٦. الدين والاشتراكية / يرى نصر حامد أبو زيد أن الدين استخدم في تبرير الاشتراكية العربية التي هي وسطية بين الماركسية العلمية والرأسمالية وأصبح إطاراً مرجعياً لكل الاتجاهات<sup>(١)</sup>.
٧. تحرير العقل / أي انفلاته من سلطة النصوص الدينية والسلطة السياسية وإيديولوجيتها تأييداً أو معارضة وذلك للخروج من أسر إنتاج الايدولوجيا وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني
٨. الذاكرة الجمعية والوعي / إذا كانت السلطة فاعلاً قهرياً على العقل العربي في كل زمان ومكان؛ فان فاعلية العقل العربي إنما تتمثل بالذاكرة التي يختزن فيها العقل تجاربه ليستحضرها وعياً أو لا وعياً.<sup>(٢)</sup>

## - ٢ -

اشتغل التحليل العقلي لبعض المسائل الفكرية على آلية الاستناد إلى النص النقلي العقائدي التاريخي ضمن نسقية ثقافية قد تخالف السائد والمبدئي مما هو معلن وظاهر على مر التاريخ.

وقد عمل الناقد على الحفر في انساق سلطة النص باحثاً عما هو مضمر أو متوار خلف حجب المحظور والمسكوت عنه وأولها مسألة الخلافة اذ اهتم نصر حامد أبو زيد في القسم الثاني (التراث والتأويل) بمناقشة إشكالية الخلافة بين التاريخ واللاهوت أ هي تكمن في وضوح النص أم في غموض التاريخ؟ وسبب اهتمامه بهذا الموضوع يعود إلى «إن إشكالية الخلافة لم تختف إطلاقاً من منظومة الفكر الإسلامي الحديث»<sup>(٣)</sup> منتهياً إلى أن الخلافة كانت شكلاً تاريخياً ربما تحقق في صورته المثلى الحقيقية في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة وفي عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز..

وقد حلل في سياق هذا الطرح كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرزاق وكتابي (النكير على

(٢) ينظر: م.ن/ 134

(٣) م.ن/ 139

(١) ينظر: م.ن/ 132

منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة) و(الخلافة والإمامة العظمى) لمحمد رشيد رضا.<sup>(١)</sup>

وإذا كان الفصل الثاني قد اهتم بفكرة تراثية فإنه في الفصل الثالث ناقش جدلية التراث والمعاصرة تحت عنوان (إشكالية التراث في الوعي المعاصر) مبتدئاً بالبحث عن جذور هذه المسألة وأنها نشأت في تراثنا العربي الإسلامي في سياق نشأة الفرق السياسية الدينية فيما عرف بحقبة الفتنة في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية<sup>(٢)</sup>، مشيراً هذه المرة إلى المقولة المشهورة للإمام علي «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله».<sup>(٣)</sup> ورصد ثلاثة مواقف أو تيارات أساسية واضحة من التراث:

التيار الأول: هو الذي يتبنى أصحابه مقولة إننا الآن نعيش عصرًا جديدًا لا يمت بأي صلة للماضي لا في شكل الحياة ولا في أنماط السلوك ولا في طرائق التفكير. وفي رأي أصحاب هذا الاتجاه أن التراث هو الماضي بخيره وشره.<sup>(٤)</sup>

التيار الثاني: «هو تيار أصحاب شعار الإسلام هو الحل. ذلك أن التمييز بين الإسلام والتراث عند هؤلاء شاحب إلى حد كبير.. يتعاملون مع التراث بوصفه انجازاً مقدساً لا يجب المساس به إلا بالتوقيير والتعظيم والإجلال»<sup>(٥)</sup>

التيار الثالث: تيار التوفيق واستلهم التراث وان «مشكلة هذا التيار الوسطي التوفيقى انه ينتهي إلى التلقيق بانتقاء عناصر فكرية من هنا وهناك أي عناصر فكرية مأخوذة من أنظمة فكرية مختلفة بل ومتعارضة أحياناً ليصنع منها على تفاوتها بناء واحداً يصلح للحاضر ولأن معيار الانتقاء هو معيار المنفعة بالمعنى الإيديولوجي وليس المعرفي تصبح الفكرة صائبة لأنها نافعة وليس العكس، أعنى كونها نافعة فقط لأنها صحيحة»<sup>(٦)</sup>

وعن التعددية الثقافية وعمليات المحو والإثبات يرى أبو زيد أن ذاكرتنا الثقافية تمارس - منذ مصر الفرعونية على مستوى الأسر الحاكمة وصراع الإلهة - التعدد القبلي والتعدد السياسي وان الإسلام أراد إقامة الوحدة السياسية دون القضاء على التعددية الثقافية<sup>(٧)</sup>

ومثل الناقد أبو زيد في نقاشه لهذه المركزية التبريرية بالمفكر العربي الغزالي الذي كان في خطابه الديني في كتاب (إحياء علوم الدين) قد جعل خطاب العامة وخطاب السلطة سواء مسانداً الديكتاتورية إيديولوجياً « هذا إلى جانب انه يقدم السلطة السياسية للدولة السنية. في صراعها ضد سلطة الدولة الشيعية »<sup>(٨)</sup> ورأى أبو زيد أن مركزية خطاب الغزالي في المشرق اخذت تمارس ضغوطها في المغرب.

ولئن كان خطاب ابن رشد بمثابة امتداد للتراث المهمش في المغرب العربي<sup>(٩)</sup> لذلك فان ثمة فارقا مهما

(١) ينظر: م.ن/ 165

(٢) ينظر: م.ن/ 173

(٣) م.ن/ 174

(٤) م.ن/ 177

(٥) م.ن/ 180

(٦) م.ن/ 184

(٧) ينظر: م.ن/ 135-136

(٨) م.ن/ 28

(٩) ينظر: م.ن/ 42

يراه أبو زيد بين خطاب الغزالي وابن رشد يتمثل في «هجوم ابن رشد على المتكلمين الاشاعرة والمعتزلة في تصورهم للصفات الإلهية هل هي عين الذات الإلهية أم هي زائدة عليها. وهنا يتبدى الاختيار الوسطي لابن رشد لكنه الاختيار النابع كما هي الحال في قضية التأويل من الرغبة في إنقاذ العامة من الاضطراب والارتباك الذي يمكن أن ينتج عن التعطيل وعن التشبيه كذلك»<sup>(١)</sup>

ولم ير أبو زيد في ابن رشد بدعة في التراث العربي الإسلامي بل «هو امتداد للتراث المهمش وان كان سعيه للانزياح من موقع الهامش قد فرض عليه تنازلات وترضيات عمقت هامشيته لأنها ساهمت بطريقة غير مباشرة في تكريس مركزية الغزالي بكل ما تمثله من دلالات ناقشناها قبل ذلك وإذا كان لا بد لنا إلا من استدعاء ابن رشد فليكن استدعاؤنا له لا من أجل الصراع الإيديولوجي بل من أجل تعميق فهمنا لأنفسنا ولتراثنا ولواقعنا في نفس الوقت»<sup>(٢)</sup>

أما ابن عربي فان الناقد أبا زيد أشاد بمحاولاته الفكرية للجمع والتوفيق بين فرق الأمة وفصائلها بل بين الأمة وغيرها من الأمم في منظومة فكرية تأويلية واسعة هي خاتمة المطاف في ثقافة التعدد وحضارة الاختلاف. وعن التنوير وحر كاته المعاصرة وقف نصر حامد أبو زيد عند المفكر زكي نجيب محمود عاذا اياه رمزا للتنوير لاسيما في كتابه (حصاد السنين) في وقت كان الخطاب التنويري محاصراً بالدرجة الأولى بنقيضه السلفي<sup>(٣)</sup>

وكان مشروع النهضة الذي نادى به زكي نجيب يشتمل على الأصالة والمعاصرة و«أن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً في مشروع النهضة سعياً لتغيير بنية العقل من حالة الإذعان والتقبل السلبي إلى حالة التساؤل وإنتاج المعرفة»<sup>(٤)</sup>. وإن قناع التراث لا يحل مشكلاتنا التي يحصرها زكي نجيب محمود في:

١. مشكلة الحرية بأبعادها السياسية والاجتماعية وحرية المرأة.
٢. مشكلة الدخول في عصري العلم والصناعة وهي مشكلة يحيلها زكي نجيب محمود إلى طبيعة الثقافة العربية»<sup>(٥)</sup>.

وعلى الرغم من خطابات التنوير المتعددة إلا إنها في رأي أبي زيد لم تحقق مركزية مشهودة ولأن التنوير توزع بين النقل عن أوروبا أونقد التراث لذلك وقع الخطاب التنويري بين سندان نقيضه السلفي ومطرقة الخطاب الاستشراقي...!! وصار» الحديث عن أزمة العقل وربطها بانعدام التفكير العلمي خاصة عند الجماهير يشير إشارة ضمنية إلى أحداث وقعت للمؤلف نفسه حين اصطدم بالخطاب الديني السلفي ممثلاً في قطب من أبرز أقطابه هو الشيخ محمد متولي الشعراوي»<sup>(٦)</sup>.

(٤) م.ن/ 75

(٥) م.ن/ 81

(٦) م.ن/ 70

(١) م.ن/ 48

(٢) م.ن/ 57

(٣) ينظر: م.ن/ 69

### -٣-

ويتخذ أبو زيد من قراءات محمد أركون للفكر الإسلامي مثلاً لمنهجية متحررة في التأويل كونه لم يكن منتقدا الخطاب الاستشراقي حسب بل كان معاديا لمنهجه الفيلولوجي وتحليله التاريخاني وقد وصف أبو زيد مشروع محمد أركون الفكري بالشجاع اولا لكونه ينطوي على « شجاعة نابعة من الوعي بان كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه »<sup>(١)</sup> وثانيا كون المشروع « يسعى لتجاوز عمليات الاستخدام الإيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة ومن جهة أخرى يسعى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الاستشراقي وتحدد ملامح المشروع أساساً من خلال وعي الباحث بأنه ولد في مجتمع مسلم »<sup>(٢)</sup>

وقد طرح أركون منهجية القراءة الكلية التي تتعارض تعارضاً شديداً مع محاولة تحقيق إعادة وضع النص في التاريخ<sup>(٣)</sup> وهذه القراءة هي التي مكنته من قراءة التراث الإسلامي في نصوصه التأسيسية قراءة معمقة<sup>(٤)</sup> مؤسساً لقراءة ألسنية جديدة خاصة باللغة الدينية<sup>(٥)</sup>

ولأن نصر حامد كان قد اكتوى بنار الخروج عن المنهج الكلاسيكي المدرسي فتبنى الآفاق المعرفية والمنهجية الجديدة، لذلك كان مدركاً للمخاض العسير الذي كان على أركون أن يخوض غماره متصدياً لأفق

ابستمى راكد ومتخلف قائلاً: «الباحث مهما بلغت موضوعيته كائن اجتماعي تاريخي لا ينتج خطابه في فراغ بل يسعى دائماً ليموضع خطابه في قلب وعي أمته إذ ان له من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي قدرته على تجاوز الوعي السائد والمسيطر لكن خطابه تتحكم فيه خطابات أخرى تمارس عليه من الداخل دور الرقيب والمسيطر. أركون على وعي بهذا كله ولذلك أعلن تضامناً تاريخياً لا مع مجتمعه الإسلامي فقط بل مع مجتمعات الكتاب وذلك تعبيراً عن محاولته الخروج من الوعي السائد بتأسيس وعي جديد لا يتصادم كلياً مع الرهان التاريخي لمجتمعه وأمته».<sup>(٦)</sup>

وتمحور الفصل الرابع حول إشكالية التأويل عند الحركات الإسلامية المعاصرة التي ظهرت لأجل استيعاب ما بد لهم جديداً ونافعاً في المنجز الأوروبي؛ إلا إن وسيلتهم في ذلك كانت القراءة الانتقائية التي ارتكزت على العناصر العقلانية في التراث خاصة ما يتناسب منها مع مستوى الوعي الأوروبي الذي استوعبه النهضةيون المسلمون..<sup>(٧)</sup> ومن تلك الحركات حركة الإخوان المسلمين مستشهداً بالتحول الذي حدث في خطاب سيد قطب وعناوين الكتب تكفي شاهداً هنا من (معركة الإسلام والرأسمالية) و(الإسلام والعدالة الاجتماعية) و(التصوير الفني في القرآن) في الأربعينيات والخمسينيات إلى (معالم في الطريق) و(جاهلية القرن العشرين) في الستينيات.<sup>(٨)</sup>

(١) م.ن/ 111

(٢) م.ن/ 109

(٣) ينظر: م.ن/ 117

(٤) ينظر: م.ن/ 120

(٥) ينظر: م.ن/ 122

(٦) م.ن/ 124

(٧) ينظر: م.ن/ 188

(٨) م.ن/ 190

ولا ينفك أبو زيد في فصول كتابه - موضع الرصد - يؤمن بان الحل المنطقي يكمن دائماً في إشاعة جو الحوار وأن المصالحة بين التراث والفكر النقدي الحديث تستدعي قبول الروافد الأجنبية بلا انغلاق وضرورة إعادة قراءة التراث في ضوء المعارف الحديثة باعتماد اسلوب القصد والحوار ورفض لغة الخطاب الاحادي او الواحدلي اللاجدلي بما يمكن من استيعاب التجانس والتأهيل كمدخل حقيقي لثقافة معولمة توحد ولا تفرق وان على خطاب الهوية الحدائي ان يكون خطاباً حضارياً إنسانياً عاماً من منطلق أخلاقي أيديولوجي.

## عَهْدَةُ النَّسَّاك

Disciplina Clericalis

المؤلف: بيتر ألفونسو

Peter Alphonse

تقديم وترجمة: ضياء حميو<sup>(١)</sup>

يضمُّ كتاب عَهْدَةُ النَّسَّاك حكايات أندلسية من القرن الثاني عشر الميلادي، كتبها «موسى سَفَرْدِي Rabbi Moses Sephardi والذي سيُعرف لاحقاً باسم: Peter Alphonse بيتر الفونسو. عدد الحكايات في نسختها الإنجليزية ثلاثون حكاية، ويمكن تبويبها في سبعة أبواب تبعاً لموضوعاتها.

الباب الأول: (أربع حكايات) «في الصداقة ورفقة السوء»: (نصف الصديق، الصديقان المثاليان، الحُجَّاج الثلاثة إلى مكة، رغيف الخبز، قِسٌّ في خَمَّارة)، وفيها تناول الكاتب اختبار الصداقة الحققة، والتفاني في سبيلها، وعدم خداع الصديق، وكذلك الحذر من رفقة السوء. وموضوع الباب الثاني (أربع حكايات) هو المَلِك: (الملك والشعراء، الملك ومهرّجه «الحكواتي»، آداب خدمة الملك، التاجر الحكيم والملك القصير النظر)، يتناول الشعراء وأشباه الشعراء، الأصول النبيلة، وكيفية التصرف عندما تكون من المقريين من الملك. والباب

(١) ضياء حميو باحث عراقي مقيم بالدنمارك، يعد حالياً أطروحة الدكتوراه بجامعة محمد الخامس في المغرب. وهذه المادة هي عرض لأطروحته في الماجستير، التي قدمها وناقشها في كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة محمد الخامس/ الرباط.



والخائنة، واللئيمة، والساذجة، والطّماعة، وحكايات تخدش الحياء حينها، ولا ينصفها إلا بحكاية واحدة وهي حكاية «الصناديق العشر». ويضم الكتاب حكاية أخيرة عن وعظ وتأنيب للذات، وهي (ناسك يؤنّب نفسه)، ولا يمكن تسميتها حكاية، لأنها مونولوج داخلي لمتنّسك يُذكر نفسه بفناء الدنيا ودوام الآخرة.

تدور الحكايات في صيغتي خطاب: الصيغة الغالبة هي العربي لابنه، والثانية هي الفيلسوف لتلميذه «مريده»، وأحياناً ثمة تداخل في خطاب الفيلسوف لابنه. وسيجد القارئ المعاصر إفراطاً في استخدام كلمة «فيلسوف»، ولكن سيزول الإبهام لو عرفنا أن هذه الكلمة كانت تُطلق على المسلم إعجاباً به، فلقد «كان لفظ الفيلسوف يعني فعلياً المسلم»<sup>(١)</sup>، وفي أحيان يصرّح ألفونسو بأن «فيلسوفاً بلسان عربي اسمه إدريس Edriche قال لابنه.. إلخ»<sup>(٢)</sup>.

اتسمت الفترة التي عاش فيها ألفونسو بالتسامح، التي بدأت بسقوط المدن على يد القادمين الجدد، إذ سُمح في هذه الفترة للمسلمين بالبقاء في أراضيهم ولم يُجبروا على التنصر، كان عددهم كبيراً نسبياً في مملكة «آراغون»، وعرفت هذه الفترة توسعاً كبيراً في فترة وجيزة، ولم يكن من السهل الاستغناء عن فئة المسلمين الكادحة في الفلاحة وشتى الحرف<sup>(٣)</sup>.

(١) كليفورد بورث، جوزيف شاخت، تراث الإسلام ج1، ترجمة: د. محمد زهير السهموري، د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي العمدة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو، ص417.

(٢) English Version, p.13

(٣) د. محمد نجيب بن جميع، الأدب الألفمي والموريسكي: تأصيل الكيان، مجلة دراسات أندلسية، عدد 30،

الثالث (أربع حكايات) كان في اللصوصية: (براميل الزيت العشرة، حكاية الثعبان الذهبي، اللص وشعاع القمر، القبض على لصّ تردد فيما يسرق)، وهي حكايات لا تخلو من الطرافة والنكتة، تحدثت عن الطمع والتنصل عن الوعود، وحكم أخرى، وعما يجلبه التردد في موقف ما، وأهمية مساعدة الضعفاء من قبل من لديهم الحكمة. وكان الباب الرابع (أربع حكايات): في حكم وأقوال الفلاسفة: (رؤية ماريانوس، سقراط - ديوجين - والملك، أقوال الفلاسفة عند قبر ألكسندر العظيم، نعيب اليوم)، تتناول حكم الفلاسفة، واستشرافهم المستقبل. الباب الخامس (ثلاث حكايات) كان في الفكاهة: (الشاعر الذي تحوّل إلى بواب، كبير الخياطين وصانعه «ندوي»، الخادم الكسول «ميمون»)، وهذه تناولت الحكمة من خلال الطرفة، وفيها تصوير سردي مترابط لشخص الحكايات. الباب الخامس (أربع حكايات) في الحيوان والطير: (البغل والثعلب، الثعبان الجحود، الفلاح البخيل - الفظ - وعصفور الحقل، الحَرَاث وثيرانه والذئب والثعلب)، ويتم الاستشهاد، في بعضها، بسلوك - فطرة - الحيوانات، مدحاً أو قدحاً، والحكمة على لسان الطير والحيوان، وفي أحيان تكون الحيوانات ناصحة للإنسان ومنقذة له من ورطة أوقع نفسه فيها. الباب السادس (ست حكايات) كان في المرأة والخيانة: (خداع زوجة قاطف الكرم، الزوج الذي خُدع باستخدام الملاءة، الأم وشرعة السيف المسلول، القوادة ودموع جروتها - كلبتها -، الزوج الغيور والحجر المُلقي في البئر، حكاية الصناديق العشرة)، في هذه الحكايات يتناول الكاتب المرأة، ويتخذ موقفاً متشدداً منها، فهو يصفها بالماكرة،

تظهر جلياً شخصية العربي في الحكايات، شخصية ذكية فطنة، ذات حكمة، خُبرت الحياة، بل وتؤثر الموت فداء للصدقة، كما في الحكاية التي تتحدث عن المصري وصديقه البغدادي. ويستشهد ألفونسو بالشعر العربي كثيراً، ويُفرق بين الشاعر وناظم الشعر.

حين يبدأ الكاتب بسرد حكاية ما، فإنه يستخدم الطريقة القديمة «كان يا ما كان»، أو يقول «في قديم الزمان»، ولكن المترجم الإنجليزي يستبدلها بـ «حدث أنه...»، ربما لأن صيغة «كان يا ما كان» لها سياقها السردى المرتبط بالمجتمع العربي، ولا مقابل لها بنفس الدقة والأثر في الثقافة المترجم إليها أي الإنجليزية. من هو بيتر ألفونسو؟

هو طبيب وعالم فلك، ورجل دين أندلسي، وُلد عام ١٠٦٢م، وأغلب المصادر لا تذكر سنة وفاته، ولكنها تذكر سنة ترميمه، إذ تحول من ديانتة اليهودية إلى المسيحية العام ١١٠٦ م<sup>(٢)</sup>، ولكن هنالك تحديداً لسنة وفاته ورد في الإنسكلوبيديا البريطانية<sup>(٣)</sup>، إذ تذكر أنه توفي العام ١١١٠م، وهذا ما تذكره مقدمة النسخة الفرنسية أيضاً<sup>(٤)</sup>، التي تذهب إلى تأكيد الشكوك حول صعوبة تحديد سنة وفاته. في سنة ١١٠٦م، تم ترميمه ومُنح اسماً آخر، ذلك الذي عُرف وأُشتهر به لاحقاً. كان

(٢) آنخل جنثال بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسن مؤنس، المركز القومي للترجمة، عدد 1770، القاهرة، 2011، ص 648.

(٣) Encyclopædia britannica **TITLE:** Judaism (religion).

(٤) Discipline de clergie, De l'imprimerie de RIGNOUX, Paris

تختلف هذه الحقبة عن الحقب التي تلتها تماماً، والتي أضطُهد فيها الأندلسيون سواءً أكانوا مسلمين أم يهوداً، وأجبروا على التحول إلى الديانة المسيحية، ومن ثم فرَّ بعضهم من محاكم التفتيش، كذلك مُنعوا من ممارسة أي شعائر دينية، وحُرموا من لغتهم وثقافتهم: وسوف يُقتل مَنْ يرفض الإذعان لتلك الأوامر وتُصادر أملكه، مما تسبَّب لاحقاً بتهجير الملايين من المسلمين إلى الشمال الأفريقي. أظهر الوافدون الجدد في فترة ألفونسو، إعجاباً بالمسلمين ومهاراتهم، لكنه إعجاب مزدان باللبس في ما يخص معتقداتهم.

في حقبة لاحقة، وبعد قرون تشكلت رؤية أخرى حول العالم الإسلامي، بوصفه مهذاً لفلاسفة عظام، والسبب الرئيس لهذه الرؤية هو الترجمة، خصوصاً بعدما اكتملت ترجمة المجموعة الأولى لمؤلفات ابن سينا، وأخذت تروج في أوروبا، وتركت تأثيراً بالغاً، وتلتها ترجمات لفلاسفة آخرين و«هنا تشكلت صورة جديدة مغايرة للصورة السابقة، صورة الكيان السياسي الذي يسيطر عليه دين معاد ومغلوط، وهي الصورة التي خلقتها الخرافات السخيفة والكريهة في أذهان الناس»<sup>(١)</sup>.

ومن أهم الكتب التي تناصت معها هذه الحكايات، بالإضافة إلى ألف ليلة، وكليلة ودمنة، هي الكتب المقدسة في الديانات الثلاث، فأخذت منها استعارات، وإن لم تذكرها صراحة.

ديسمبر 2003، تونس، الهامش 1، ص 15.

(١) تراث الإسلام ج 1، ص 37.

ربما إلى الأبد. في المقدمة نلاحظ هواجس المؤلف وخوفه الواضح من فتن مع الكنيسة يريد تلافيتها، وهو المُمعد الجديد العهد، إذ يقرُّ بأنه حين قام بترجمته إلى اللاتينية استثنى منه كل ما قد يُثير حفيظة الكنيسة: «واستثنيتُ منه قدر الإمكان أي شيء يتعارض أو يخرج عن معتقداتنا وإيماننا».

الترجمة العربية ودلالات العنوان:

اعتمدنا في ترجمتنا للمؤلف على مخطوطة الترجمة الإنجليزية من القرون الوسطى التي قدّم لها وعلّق عليها بروفيسور اللغة الانجليزية (٥) Wiliam Henry Hulme والذي اختار لها عنواناً فرعياً «قصص أندلسية من القرن الخامس عشر الميلادي» - وهذا خطأ وقع فيه المترجم الإنجليزي صححناه في الترجمة العربية. كانت الترجمة الأولى لعنوان الكتاب: «مباحث العلماء»، في كتاب تراث الإسلام (٦). ويترجمه الأستاذ حسن مؤنس في كتاب تاريخ الأدب الأندلسي إلى «سُلْكُ الكُتَّاب» (٧).

(٥) Wiliam Henry Hulme, *Disciplina Clericalis*, English Version, Cleveland, Ohio, MAY 1919. النسخة الإنجليزية المعتمدة في الترجمة  
Pa: تحت رقم، Cornel University، موجودة في 8395, P38, O5, 1919، وهي تعليق وتقديم لمخطوطة، «F172، القرن الخامس عشر للترجمة الإنجليزية رقم Peter Alphonses, *Disciplina Clericalis*, English translation from The fifteenth century wercester Cathedral, Manuscript F. 172.

(٦) تراث الإسلام ج2، ص27.

(٧) المترجم هنا يخالف ترجمة آنخل جنثالث بالنشيا لعنوان الكتاب، إذ ترجمه بالنشيا إلى «تعليم رجال الدين». آنخل جنثالث بالنشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص648.

اسمه حينذاك موسى سِفَرْدِي Rabbi Moses Sephardi. وُلد في مدينة وِسْقه Huesca، في مقاطعة آراغون (١) Aragon. ترجم بيتر ألفونسو كتباً عن الفلك، كما كتب أول كتاب يحتوي على معلومات لها بعض القيمة الموضوعية عن النبي محمد (ص)، وعن الإسلام (٢)، «ويعد كتابه - تعليم رجال الدين - هو أول ما ذاع في بلاد النصراني في العصور الوسطى من القصص المستقى من أصول عربية» (٣).

أهمية الحكايات والظروف التي كُتبت بها:

تسببت حكايات «بيتر ألفونسو» السرد الحكائي طيلة أربعة قرون أو أكثر في الغرب اللاتيني، وكانت الأكثر رواجاً بين القراء منذ كتابتها في القرن الثاني عشر وحتى القرن الخامس عشر الميلادي. وتعدُّ أولى الحكايات ذات الأصول الشرقية الموجهة للعالم الغربي، وتعد اللبنة الأولى، التي تأثر بها لاحقاً ثرفانتس، جيوفاني بوكاشيو - في الديكامرون - وموليير وكثير غيرهم. وسنجد بعض حكاياتها في «مائة ليلة وليلة».

أما عن ظروف كتابتها، فلا يمكننا أن نستدل على ذلك إلاّ مستعينين بالمقدمة التي كتبها المؤلف ذاته لها، ومنها نعرف أن العربية هي لغتها الأولى التي كُتبت بها، وهو ما يؤكده ألفونسو ذاته في مقدمة كتابه (٤). إذ قام هو نفسه بترجمته إلى اللاتينية، ولتختفي النسخة العربية

(١) Wiliam Henry Hulme, *Disciplina Clericalis*, English Version, Cleveland, Ohio, MAY 1919. p.5.

(٢) تراث الإسلام ج1، ص35.

(٣) تاريخ الفكر الأندلسي، ص648.

(٤) English Version, p. 12.

مستندلا برأي مترجم كتاب جورج تيكنور M.G Technor، تاريخ الأدب الإسباني والمترجم عام ١٨٥١، من قبل باسكوال دي جايانجوس Pascal de Gayangos، وفيه يقول إن كلمة Claricales كُتبت باللغة القشتالية القديمة Clericaliskalimate، وكانت تعني الرجل المتعلم أو المثقف<sup>(١)</sup>.

ولم أجد به ما يسوّغ تسميته بتحويل كلمة نُسّاك إلى كُتّاب، وهذا لا يعني أن الكتاب موجه للنُسّاك وحدهم، لأنه كُتِب بلغة عربية وقبل أن يتحول ألفونسو إلى المسيحية. على أية حال بدا الكتاب حين ترجمه الكاتب، وكأنه موجه إلى النُسّاك بسبب مقدمته الموضوعية لترجمته اللاتينية، أما ما يذكره لاحقاً من أن الكتاب موجه لبحث في كيفية تدريب الكُهان ولتسترشد به الكنيسة، وأنه لن يخرج عن تعاليمها، فلدي هنا توضيح وهو: يعرف الجميع سلطة الكنيسة آنذاك، وخصوصاً أن صاحب الكتاب تنصّر حديثاً، ولم يكن مسموحاً بأي كتاب لا تباركه الكنيسة.

اختلفت الآراء في عدد حكايات بيتر ألفونسو بين

٣٠ و ٣٩ حكاية، فذكر النص الفرنسي أرقاماً لها من دون عنوان، ووصلت إلى ثلاثين حكاية، وفي النص الإنجليزي، ثلاثون حكاية، هي ليست كلها أساسية، إذ أن بعضاً منها مُلحق بما قبلها ولكن بعنوان مختلف، الأمر ذاته الذي نلاحظه في النص اللاتيني، إذ يرد ٣٤ عنواناً أصلياً و ٢٦ عنواناً فرعياً، الاختلاف هو: أن النص الإنجليزي، اكتفى بعنوان واحد لحكاية متسلسلة، فيما قسمها ألفونسو إلى ثلاثة أو أربعة أقسام. وفي بعض الحكايات، هنالك حذف في بعض المقاطع، فتُدرج في نص لا علاقة لها به، وهو ما أشار له المقدم الإنجليزي في داخل النص أو في الهوامش.

ولعل سبب عدم ترجمتها إلى العربية، هو أنها لم تُترجم من اللاتينية إلى اللغات الحديثة، بل تُرجمت إلى اللغات القديمة القريبة من اللاتينية كالفرنسية القديمة والإنجليزية الوسيطة وكذا الإسبانية القديمة، وهذا النقص أدى لاحقاً إلى أكثر من ترجمة للعنوان عند كبار الدارسين العرب للأدب الأندلسي، إذ أفضى بهم إلى ترجمات مختلفة له، يتضح منها أنهم لم يطلعوا على الحكايات كاملة ناهيك عن اطلاعهم على مقدمة ألفونسو ذاته<sup>(٢)</sup>.

(٢) إحدى هذه التسميات «مباحث العلماء» كما وردت في: تراث الإسلام ج2، ص27. والترجمة الأخرى وردت باسم «سُلك الكتاب» في كتاب تاريخ الفكر الأندلسي، ص 648. كما وردت في مقدمة النسخة الفرنسية أن هنالك ترجمه شعرية فرنسية للحكايات تحت تسمية «توبيخات أب لابنه»، بالإضافة إلى استدلال آخر يقول «الكتاب موجه «لتنقيف وتربية الرهبان» د.محمد نجيب بن جميع، الأدب الألفمي والموريسكي: مصدر سابق، ص337.

(١) يرد الآتي في اللغة الإسبانية القديمة، في الكتاب الذي اشرتُ له في الهامش السابق: «هذا الكتاب عنوانه: الأمثال والنظام الكنسي، وهذا الكتاب ليس مؤلفاً علمياً، أو فلسفياً، كما اعتقد البعض، ولكنه كتاب ترفيهي مثل غيره من الكتب التي كانت موجودة في العصور الوسطى، مليءً بالقصص والحكايا، وكلمة - كنسي - لم يكن لها نفس المعنى الذي أعطي لها فيما بعد في القشتالية القديمة Clericaliskalimate، وكان يفهم منها الرجل المتعلم أو المثقف»، M.G Technor، تاريخ الأدب الإسباني ج2، ترجمة: Pascal de Gayangos، مدريد 1851، ص 556-557.

يتلقى بخفة وسلاسة. ولأن ذاكرة الإنسان تنسى، فهناك طرق عدة تعيد للذاكرة ما قد نسته.

لأجل ذلك ألفت هذا الكتاب، جزء منه من أمثال الفلاسفة ومن حكمهم ومن حكايا وأشعار، وجزء آخر من تشبيهات بحيوانات وطيور، لكنني رأيت بأن لا أستفيض في سرد ما يمكن أن يحدث نوعاً من الالتباس لدى القارئ، أو ذاك الذي سيسمع عن هذا الكتاب، وبالتالي يسبب نوعاً من سوء الفهم وخطأ بين المفاهيم.

لكن الحكيم منهم سيتذكر ما نساه ويسترشد بمحتوى هذا الكتاب المعنون Disciplina Clericalis، لبحث في كيفية تدريب الكُهان<sup>(١)</sup>، واستثنيته منه قدر الإمكان أي شيء يتعارض أو يخرج عن معتقداتنا وإيماننا، بمشيئة ومعرفة الله القوي الجبار الذي أو من به. آمين .

في الختام لا بد من القول إننا ورغم اعتمادنا في الترجمة على نص الإنجليزية الوسيطة، فإننا استعنا بالنص الفرنسي والإسباني، زيادةً على اللاتيني، لتكون الترجمة أكثر دقة لهذا الأثر الأندلسي الفريد، عائدتين به إلى روحه العربية التي كُتب بها. (في أدناه جزء من مقدمة ألفونسو لكتابه)

### مقدمة بتر ألفونسو

أحمد الله الذي أعطى الإنسان الحكمة والمنطق، وأحمده لكل ما أعطاني -أنا الخطاء-. فكرت في كتابة هذا الكتاب من أجل كل من سيقروه ويسمع عنه، لأنني لا أنشد سوى نور الحكمة التي وهبني إياها العلي القدير، وأسأله بداية، خاتمة حميدة لهذا الكتاب المترجم وأن يجنبني من زلل أن أكتب شيئاً يخالف مشيئته، وأن يكون معيناً لي في كل شيء أريد القيام به. تعمقت في الدراسة لمعرفة أسباب وجود الإنسان، وراقبت نفسي ووجدت أن الله تعالى أعطى الحكمة والعقل للإنسان، ليتمعن في هذا الزمن بتعاليمه المقدسة، ويتعزز إيمانه بخالقه، ولكي يعيش بسلام ويرى أي طريق وأي سبيل سيسلكه ليوصله إلى ملكوته في السماوات، وإن عاش الإنسان وهو يريد التعرف على مبادئه، يكون قد عمل ذاك الذي من أجله قد خلق .

عرفت بعد ذلك، أن الإنسان بتكوينه لا يريد أن يتثقف ويتعلم، حتى لا ترهقه معرفة الأشياء، وتكوينه جاف وخشن، ويجب أن يتم تليينه بطريقة من الطرق، حتى

(١) جاء الآتي في هدف الكتاب:

« for it treats of the trained Priest ». Disciplina Clericalis, English Version, p.13

سيما في مجتمعات تنهض وتثور وتسعى إلى تثبيت نظام سياسي اجتماعي معين، وهذا مسعى خلافيّ دائماً، وسلك في الحالة العراقية مسلكاً وعرّاً. لم يكن للفلسفة والمتفلسفة العراقيين أي حضور في جميع الدراسات التي تناولت الثقافة العراقية أو الفكر العراقي، وحتى حينما يجري تناول أحدهم، سواء أكان أكاديمياً، أم من خارج الميدان الأكاديمي، فإنّ ما يُتناول منه المشاركة السياسية المحضّة من دون مساهماته في حقل الفلسفة، التي كانت دائماً دعائم رؤيته الأيديولوجية والسياسية. لذلك كانت هذه الدراسة محاولة لتنقيص الفلسفة في العراق جزءاً من نصّية الفكر العراقي الحديث ككل. ويجري ذلك كله ليس بعيداً (بل يقع في قلب) تشكل الدولة ومؤسساتها السياسية والتربوية والعسكرية، وليس بعيداً عن المآزق البنيوية والتاريخية التي وجدت الدولة نفسها فيها، أو تلك التي عملت الدولة نفسها على خلقها ضمن عمليات تعريف اجتماعية إقصائية في الغالب، تكتسب من خلالها شرعية معينة. ليست الدولة وعاءً يحدث فيه الفكر، بل هي تسهم في تشكيل الفكر ويشكلها هو بدوره. فأكسب ذلك الدراسة ملامسة حدث الفكر كحدث في التاريخ: اجتماعي وسياسي. تنقسم الدراسة على تمهيد يتناول علاقة الأيديولوجيا بالفلسفة، وثمانية فصول. تتناول الفصول الثلاثة الأولى الأيديولوجيا القومية العربية، فعُني الفصل الأول بأهم ما تضمنته هذه الأيديولوجيا من أطروحات وتصورات تتعلق بالدولة والأمة والتنظيم الاجتماعي والتربوي والفرد العراقي ودورها في العمل على إشاعة ثقافة



صدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة كتاب بعنوان الأيديولوجيا وتمثيلاتها الفلسفية في الفكر العراقي الحديث للباحث علي حاكم صالح. يسعى الباحث في دراسته هذه إلى تأريخ ظهور وتشكّل طرق تفكير تيارات أيديولوجية رئيسة في الفكر العراقي الحديث، وتزيد على ذلك بالدرس والتحليل تمثيلاتها الفلسفية، انطلاقاً من قناعة بأن الأفكار الفلسفية جزء من تاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه، تحاول أن تفسّره وتغيّره. وكانت المسألة السياسية الاجتماعية محور هذا التأريخ الفكري. ويوفّر هذا التناول إمكانية تبين ملامح خارطة التفكير الفلسفي في بيئة اجتماعية سياسية قد لا تتوفر عليها مقتربات أخرى تميل إلى النظر في الفكر المجرّد بشكل مجرّد. إنّ المساحة التي شغلتها الكتابة الفلسفية في الفكر العراقي الحديث، والأدوار التي تكفلت بتحقيقها، تُفهم على خير وجه على خلفية حركة تاريخ المجتمع. فالفكر ممارسة سياسية بالدرجة الأولى، ولا



الإسلامية، في صورتها الإصلاحية بدايةً، ومن ثم في صورتها الأيديولوجية السُّنية والشيوعية. ولقد جاءت هذه الأيديولوجيا في المرتبة الثالثة في الترتيب لأنها تأسست ونهضت كأيديولوجيا فاعلة بعد الأيديولوجيتين السابقتين، فهي ظهرت أصلاً كردّ فعل عليهما. يعرضُ الفصل السادس بعض أهم الأفكار الإصلاحية، ثم محاولة محمد باقر الصدر تأسيس الأيديولوجيا الإسلامية معرفياً. أمّا الفصل السابع فسوف يختص لفكر محمد باقر الصدر ومسعاها المميّز لبناء الأيديولوجيا الإسلامية نظرياً.

ويختص الفصل الأخير بالاتجاه الوطني العراقي الذي عمل على استنبات هوية وطنية عراقية. وهنا لا نصادف اتجاهاً أيديولوجياً بالمعنى الذي جسّدته الأيديولوجيات الثلاث الأخرى، فكان أهم ما ميّز هذا الاتجاه عنايته الواقعية والعلمية بالاجتماع العراقي أكثر من عنايته بالتنظيم الحزبي، الذي انشغلت به تلك الاتجاهات. وأهم من مثل هذا الاتجاه الشيخ علي الشرقي، وجماعة الأهالي، وفي مقدمة الجميع، من حيث الأهمية، علي الوردي. وسيكون الجزء الأكبر من هذا الفصل مخصصاً لقراءة أفكار الوردي كتوجه وطني منح الصدارة للإنسان العراقي. ويمثّل هذا الفصل بؤرة تجذب بقية الاتجاهات لغرض المقارنة والنقد، فعلى هذا النحو جرى فكر الوردي النقدي بطبيعته.

تماثلية، وتزاجها بالروح العسكرية. ويواكبُ الفصل الثاني تطور الفكرة القومية في مساهمات أكاديميين وسياسيين عراقيين بعد الحرب العالمية الثانية خاضوا غمار تحديد المبنى النظري للأيديولوجيا القومية تاريخياً وفلسفياً وتأصيل علاقتها بالدين والاشتراكية. وإلى جانب عملهم النظري لبناء سرديّة الأمة العربية، تخيّلوا وشيّدوا صورة الآخر، «عدو الأمة الكامن»، وهو الشعبوية. والفصل الثالث يتناول الأيديولوجيا القومية في المنظور البعثي بدءاً براعي حزب البعث في العراق ميشيل عفلق، وصولاً إلى منظري الحزب وسياسييه، الذين عملوا على "تمتين" الأيديولوجيا البعثية وإكسائها فلسفياً.

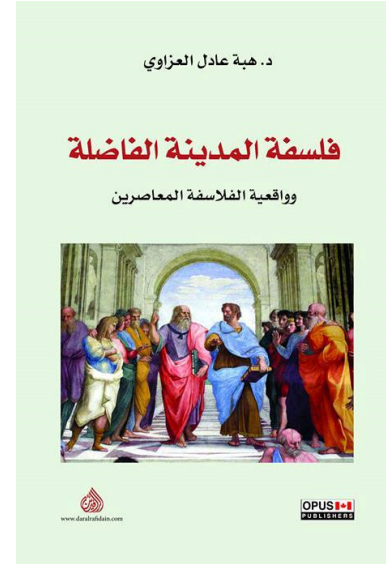
في الفصلين الرابع والخامس تحضر الماركسية، وجاءت في هذا الترتيب لأنها كانت الأيديولوجيا المعارضة، التي تزامنت بداياتها في العراق مع بدايات تأسيس الدولة ومؤسساتها، ثم تُعرض الخطوط الرئيسة لأيديولوجيا الحزب الشيوعي كما في كتابات مؤسسه فهد، والتطورات الرئيسة التي شهدتها مسيرة الحزب في العقود اللاحقة، التي انتهت فعلياً بخروج الحزب من الحياة السياسية، يلي ذلك مباشرة مواقف القوميين والدينين من الحزب والماركسية بعامة. أمّا الفصل الخامس فيُعنى بشكل عام بتمثيلات الماركسية منهجاً في حقول المعرفة، ويعرض بشكل تفصيلي أهم ممثلين للماركسية فلسفياً وهما حسام الدين الألوسي، وهادي العلوي.

ويتناول الفصلان السادس والسابع الفكرة

والغاية من هذه التنسيقات، التي ضمَّها نسقُه الفلسفي، هي المجتمع المنسجم الذي طمح إليه، فقد جعلت فلسفته من المجتمع محوراً، ورفعت من شأنه إلى حد التأليه. فكانت فلسفته الأخلاقية وسيلته لبلوغ ذلك المجتمع، إذ صرح أنه طرحها لمن يعاني من كثرة مشكلاته السياسية والاجتماعية وتعقدها، لذلك وجد أن تبسيط المبادئ الأخلاقية للناس وتنقية العقول للنور الأبدي يعد عملاً غاية في الأهمية.

أما المحاولة الثانية فبعنوان «عقلنة الدوافع التدميرية عند الإنسان: حلول إريك فروم». تتناول الباحثة هنا محاولة إريك فروم في مزجه فلسفته الإنسانية بعلم النفس، فشكل ما تسميه لوحة مطعّمة، مزيجية مختلطة بنتيجة موحدة وجميلة، خلطة سحرية يمكن للإنسان، إذا ما أخذ بها جدياً أن يصل إلى مجتمع سليم. وأبرز ما واجهته محاولة فروم هو التدميرية الإنسانية، فعمل على تشخيصها وتحليلها، وتقديم العلاج المناسب من ثم. وتذهب الباحثة إلى أن عقلنة التدميرية لم تكن هدفاً معلناً في فكر فروم، بل هي ما يتمخض عن قراءتها هي لهذا الفكر.

التدميرية تتجه للذات وللغير، وتسرد الباحثة الأسباب أو العوامل التي تنتج هذه التدميرية. وتسرد أيضاً العلاجات الممكنة أو ما يسمى بعقلنة التدميرية. والعقلنة تتناسب مع احتفاء فروم بالعقل، فضلاً عن أن فلسفة الأخلاق الإنسانية لا تتنافى مع السلطة العقلية. والعقلنة مسار معرفي أخلاقي في مقاربة مشكلات الواقع الاجتماعي بتشعباته وتعقيداته ومناحيه واتجاهاته



### المدينة الفاضلة وواقعية الفلاسفة المعاصرين

صدر عن دار الرافدين كتاب بعنوان فلسفة المدينة الفاضلة وواقعية الفلاسفة المعاصرين (٢٠١٥)، للباحثة الدكتورة هبة عادل العزاوي. في مقدمة الكتاب تشير الباحثة إلى أنه مع انتهاء السرديات الكبرى، لم يعد الفيلسوف المعاصر يلجأ إلى بناء اليوتوبيات، التي هي أحلام كما ترى، فاتجه إلى أحلام أخرى من نوع خاص تكون قابلة للتحقق، معززة علمياً ومنطقياً. وهو الطريق الذي سلكه فلاسفة اتخذهم موضوعاً لبحث الكتاب.

ينقسم الكتاب على ثلاثة فصول، أو محاولات حسب تعبير الكتاب. المحاولة الأولى بعنوان: "التنسيق في حدود النسق: دراسة في فلسفة رويس الأخلاقية". في هذه المحاولة تؤشر الباحثة مجموعة تعارضات سعى رويس إلى التنسيق أو التوفيق بينها: الخير والشر، حرية الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، الفرد والآخر.

إجماعهم على إيجاد مجتمع إنساني كبير منسجم، وحل النزاعات بين البشر والدعوة إلى السلام العالمي، وتوسل مناهج نقدية، وتوسل التربية سبيلاً لتحقيق ما يدعون إليه، ومع ذلك لم يكونوا متفائلين في إمكانية الوصول إلى حل دائم، لذلك اختلفوا عن اليوتوبيين، ولكنهم طالبوا بالعودة إلى الدين بعد أن تبين لهم فشل إقصاء الروحانيات في فترة الحداثة الفلسفية.

المختلفة، وهو المسار الآمن الذي تعتمد الأمم الحيّة التي تسعى إلى التقدم والتنمية وحل المشاكل بعيداً عن الانفعال والتعصب والانجراف وراء الغرائز والأهواء. وهذا المسار المتشعب ضرورة، هو الذي دفع الباحثة إلى عدّ فروم واحداً من القائلين بالمجتمعات العالمية الفاضلة.

والمحاولة الثالثة بعنوان «التقدم العلمي - التقني وأزمة العالم: قراءة في فلسفة إدغار موران المستقبلية». إن الاعتدال والوسطية وما يسمى بالفكر المركب، وهي سمات وسمت فلسفة موران، هي التي دفعت الباحثة إلى تناوله. فضلاً عن أننا اليوم، ترى الباحثة، بحاجة إلى هذا النوع من التفكير للحدّ من الفكر المتطرف وآثاره التخريبية في مجتمعاتنا. وهي حاجة تهدف إلى إعادة تأهيل مجتمعاتنا، وتنوير العقول وتحذيرها من أثر التطرف. فمجتمعاتنا العالمية تعيش اليوم أزمة علمية تقنية، وهيمنة ضروب اللايقين في كل مكان وفي كل شيء، والبربرية.

وكان موران أحد الداعين إلى مجتمع عالمي بهدف تحقيق السلام، بالدرجة الأولى، غير أن هذا المجتمع العالمي لا يتسم بالسمة اليوتوبية. إن احتمالية وجود هذا المجتمع العالمي تفرض احتمالية تمتعه بتقدم تقني واتصالات عظيمة تتيح التكافل الخصب بين الأذهان والإندماج الناجح للذكاءات الاصطناعية وعالم التقنيات.

بعد أن عرضت الباحثة المحاولات الفلسفية الثلاث، تخلص إلى نتائج تشترك فيها هذه المحاولات، وهي:

العربية له: نظرية الوجود المحض أو الكينونة، وتخوض علوم المعلوماتية وهندسة النظم الرقمية، وخصوصاً على مستوى نسج العلاقات بين القيم والمفاهيم ذات الأرضيات والجذور المختلفة والكشف عن مشتركاتها الدلالية. على إنَّ الكتاب لم يكن معنياً بتفكيك المصطلح أو تفعيد دلالاته الفلسفية، وإن كان أثبت في أول صفحة منه ما يعينه الظماً الأنطولوجي داخل المتن: «هو الظماً للمقدس، أو الحنين للوجود، إنه ظماً الكينونة البشرية، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطش على الدوام إلى ما يرتوي به.» (ص ٥).

الكتاب وثيقة لإحياء الإيمان، وهو بهذا المعنى ليس كتاباً أكاديمياً خاصاً بإقامة حدود المصطلح أو رصد مراحل تطوره، بقدر ما هو خطاب في مجال فكري نوعي، توخى الروح والضمير، وحاورهما عبر العقل. على إنَّ هذا لم يخلُ بمنهجية الكتاب، فقد بدت واضحة على فصوله السبعة، إذ رصدت الظاهرة الدينية وتباينها بين دين الإيدلوجيا ودين الأنطولوجيا من جهات مختلفة عبر حفريات معرفية في علوم التفسير والفقه والأصول. ولذا كان للكتاب منهجه الخاص، الذي تميّز بالرصانة والاتساق بين الفصول والمباحث حتى وهو يقرن المتن بجزء مهم من سيرة الكاتب الشخصية، حيث قدّم فرشة للعلاقة الفطرية بالدين. وهي العلاقة الأكثر أصالة في التكوين الوجداني للإنسان، يقول: «ظلت التجربة الدينية لأمي منبعاً لا ينضب يستقي منه تديني. هي من غرست المنحى الميتافيزيقي الروحي الأخلاقي في حياتي،

تحييت التفكير الديني

## الدين والظماً الأنطولوجي

د. عبد الجبار الرفاعي



الدين بين الإيدلوجيا والأنطولوجيا  
قراءة في كتاب د. عبد الجبار الرفاعي  
«الدين والظماً الأنطولوجي».  
أسامة الشحماني •

صدر مؤخراً عن مركز دراسات فلسفة الدين كتابٌ جديد للمفكر د. عبد الجبار الرفاعي تحت عنوان «الدين والظماً الأنطولوجي»<sup>(٢)</sup>، ولعلَّ أول ما يشدُّ المتلقي لهذا الكتاب هو عنوانه، لما يحمله مصطلح أنطولوجيا من سعة قد تصل أحياناً حدَّ الالتباس. فالمصطلح، إذا ما نظرنا إليه داخل الحاضنة الفلسفية التي أنتجته وتجذّر فيها، وأخصُّ منها العقل الفلسفي الألماني، أخذت دلالاته بالتمدد منذ أواخر القرن الماضي لتتخطى الترجمة

• أكاديمي عراقي مقيم بسويسرا.  
(٢) د. عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الأنطولوجي، دار التنوير للطباعة والنشر، مركز دراسات فلسفة الدين، ط١، ٢٠١٦

وإلى نمط تدينها، الفطري العفوي البريء الشفيف، يعود الفضل في رسوخ إيماني وتجذره، ومقاومته لأية مجادلات، أو مناقشات، أو إشكالات، أو مشاكسات، أو قراءات تشكيكية. وإلى تدين أُمِّي أيضاً يعود الفضل في تجذّر الأخلاق في ضميري» (ص ٤١). ويكاد يكون الرفاعي في هذا الفصل أوّل حوزويّ، في حدود ما أعلم، يكتب بشفافية وصراحة عن جذوره ومكوناته العائلية والاجتماعية ومن ثمّ تشكّل وعيه الثقافي.

لم يسبق لي أن اطلعت قبل كتاب الدين والظمأ الأنطولوجي على بحثٍ أخذ على عاتقه تفكيك دلالات الدين والتعاطي معه بوصفه حاضنة ثقافية وفكرية ذات صفة دينامية متحولة ومتجددة، من دون المساس بالبعد الإيماني للإنسان. والنظر لعلاقة الدين بالفنون والآداب، وضرورة المنجز الإبداعي لحياة الإنسان، من زاوية لا تضع بوناً بين الدين وميادين المعرفة، ولا تخضع الدين لاشتراطات المكتسبات المعرفية الإنسانية. فالفن عند الرفاعي لا ينفصل عن جوهر الحياة ولبّها، لأنّه يرفد حياة الكائن البشري بشيء من المعنى، غير أنّه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الدين، ذلك أن الفن يلوّن العالم بالجمال، أما الدين فيخلع هالة سحر على العالم، وهو بذلك يسافر بنا إلى خارج ما هو معيش ومحسوس ومادي جاف، في ما يحيطنا من عالم محدود، لننخرط في إيقاع موسيقى الوجود اللامتناهية (٧-٨). ثمّ فك الارتباط مع ما اعتبر بمرور الزمن من المسلمات الراسخة، كمقدمة لمساءلة الإرث التاريخي المتراكم من أصول وتفسير حوّلت الدين إلى مادة

للصراع. الدين الذي تحدّث عنه الرفاعي إصغاء لصوت الضمير، يحمل سمات الفطرة الإنسانية، ويفسح المجال للكشف عن الحاجة للمقدس؛ ولذا فإنّ الظمأ للمقدس هو أحد أهم مباني الكتاب في التأسيس لحاجة الكائن البشري للدين. وبهذا المعنى يشكّل الدين، أي فهمه وتفسيره، سمةً ضروريةً لوجود الإنسان، ذلك الوجود الطالب لكماله، إذ يصفه بقوله: «لكل موجود نمط كماله الذي هو من جنس كينونته، ويتسق مع سنخ وجوده. الظمأ الأنطولوجي إنما هو الفقر الوجودي، وارتواء هذا الظمأ هو الغنى الوجودي. أي أن هذا النقص لا يكتمل إلاّ ببلوغ الكائن البشري طوراً وجودياً جديداً، يضعه في رتبة أعلى في سلّم التكامل الوجودي. الدين هو ذلك السلّم الذي يرتقي عبره هذا الكائن صعوداً للكمال، ويرتوي من خلاله ظمأه الوجودي» (٦).

يكتسب الكتاب، خصوصيته وتفرد من محاور عديدة لا يمكن أن يخفى على القارئ المتمرّس رصد ما داخل المتن وتلمس ما أفضت إليه من مساحات للتأويل. إلاّ أنّ النقطة المركزية التي دارت حولها كل مباحثه، هي النأي بالدين عن سوح الصراع ونواميس الحروب على اختلاف أشكالها، وفصله عن مظاهر التخبّط بين خيارات ضيقة، ومن ثمّ إنقاذه أو تحريره مما لحق به من عوالق لا تمت له بصلة ولا ينتمي إليها. ولقد شكل الكتاب بالنسبة لي شهادة براءة جامعة مانعة ولا يشوبها النقص، انتشل فيها الدين والتدين، أنماطه ومظاهره، مما أقحم فيه من عوالم مترعة بالجهل والعنف والعبودية. لعل أوّل ما يحفّز المتلقي لمتابعة القراءة الواعية،

ومنذ الصفحات الأولى للكتاب: هو ما اشتمل عليه من زلزلة لطرائق فهم الدين، وإعادة رد الاعتبار إليه من دون الانتماء لتلك الحدة والنسقية فضلاً عن أساليب الوعظ والإرشاد، التي ينخرط فيها الأعم الأغلب مما يندرج تحت المدونة الفكرية الإسلامية من دراسات أخذت على عاتقها تناول علاقة الكائن البشري بالدين. وإذا ما قيّض لقارئ ما أن يطلع على الشحيح الذي كتب في البعد الوجودي للدين، فإنه سيواجه خصوصاً مكرورة اتبع أصحابها خطوات من سبقهم في مضامير وسياقات باتت مستهلكة في استدلالاتها وفي منظارها.

لا شك في أن هناك ما لا يحصى من المقالات والدراسات، التي اشترطت على نفسها تبني أدوات الحداثة في قراءة مفهوم الدين، ولكن كتابها سرعان ما يؤوبواراجعين لاتباع خطى من سبقهم أو إلى النقاط المشتركة في الفهم، ولا سيما حين يتعلّق الأمر بمناقشة مقدمات وفرضيات وضعها السلف، وأقرأها أو تأقلم مع صورتها النمطية من أعقبهم.

لقد برع الرفاعي في تشخيص مشكل الدين، حيث فكك الصياغات الأيدلوجية التي أطاحت به، وأثبت عبر تناول سيد قطب وحسن البنا وعلي شريعتي وسواهم من رواد الأدبيات البروتستانتية الإسلامية أن الأيدلوجيا أساءت للدين وأطفأت وهجه المقدس، «منذ حسن البنا غرق التفكير الديني في بلادنا في مسار خاطئ، حين عمد الإخوان المسلمون ومن اقتفى أثرهم، وترسم خطواتهم، وتبنى مفاهيمهم وآراءهم، فخلط ودمج ما هو مقدس بما يظهر ويتبدى لنا أنه مقدس،

ما هو ثابت بما هو متغير» (ص، ٢٤٤). ومن هذا المدخل التفكيكي تناوش الكاتب نقد مسارات التفكير الاجتماعي وآليات التعليم، التي استنبتت تحت سطوتها أيدولوجيات مدمرة حوّلت الدين إلى مأكنة للإبادة. وهنا نطالع نقداً صريحاً لا يحتمل التأويل إذ يقول: «ما زلنا حتى هذه اللحظة نعيد صياغة عقل وقطب، وكل تلك الشعارات المضللة المسكرة، ونسقيها لأبنائنا، عبر منابرنا وفصائلتنا وحتى جامعاتنا. ما زال بعض أساتذة الشريعة والدراسات الإنسانية وربما الفلسفة في بلادنا يكررون ذلك، فيخدعوننا بحيل اصطلاحية وشقشقات لغوية، ومنحوتات لفظية موهمة، يسوقون فيها عقولنا إلى مقصلة، نغدو فيها مخلوقات مشوهة غير قادرة على الحضور في زمانها الخاص» (ص ٢٤٣-٢٤٤). ولذا، فإن الحلول تبدأ لدى الرفاعي بالعودة للعقل وللأسلوب العلمي، وربما لا يوافق في هذا المنطلق الكثير ممن يرفعون شعار الدين. ولكن غايته وسعيه لردم الهوة الشاسعة، التي وضعها الأيدلوجيا بين الإنسان والدين جعلته يعود بالتوجه الإصلاحية إلى الأصل أو البداية الصحيحة التي تبدأ لديه بالتعليم النوعي، «الم يتم إصلاح التعليم في بلادنا، بكل حقوله وتخصصاته، لا يمكن أن نبدأ. لا يصنع مستقبلاً متطوراً آمناً لحياتنا إلا التعليم النوعي الحديث اليوم لأبنائنا. أتمنى أن نتفض على أولئك المحترفين من الخطباء والوعاظ والكتّاب الذين يسقوننا الأوهام، ويخوفوننا من العودة للعقل، ويخدعوننا كل يوم، أتمنى أن نتأمل واقعنا، أتمنى أن نتفحص مصيرنا، أتمنى أن نجرؤ على طرح تساؤلات



كبيرة على أنفسنا، مثل: ما هي إضافاتنا للمعرفة البشرية منذ أكثر من خمسة قرون؟ ما هو إسهام أكثر من مليار وثلاثمائة مليون إنسان مسلم في أعياد التاريخ الحديثة؟ ما هي فتوحاتهم في حقل الاكتشافات والاختراعات العلمية؟ ما هي منجزاتهم في الفلسفة والعلوم الإنسانية؟ كم هو عدد المسلمين ممن حازوا على جائزة نوبل والجوائز المماثلة سنوياً؟» (ص ٢٤٦-٢٤٧). كل هذه التساؤلات لم يحدث أن تحدث عنها أو تبني أهميتها مفكر إسلامي بهذه الصراحة والمباشرة الصادمة أحياناً، ولا أظنني مبالغاً إذا قلت إنَّ منهم من لا يحبذ أن يطرق مثل هذا الكلام مسامعه.

ومن بين أهم ما وقف عليه الكتاب في سياق تحليل البنى الفكرية للجماعات والأحزاب الإسلامية، هو طبيعة تفاعلها مع فردية الكائن البشري. كيف تجاهلته وطمسَتْ هويته الشخصية، لحساب الجماعة، إذ أخذت تتعاطى مع الفرد بوصفه عنصراً ليس له أن يوجد إلا في لحظة ذوبانه في مركب الجماعة. وكأنَّ الإنسان لا حق ولا حرية له في أن يوجد مستقلاً بذاته خارج هذا الإطار. وما نجم عن ذلك من اضمحلال في القدرة على الإبداع التي هي فرديةٌ دائماً، لأنَّ «النسخ المتماثلة من البشر عاجزةٌ عن اختراق السائد، وابتكار أيِّ شيءٍ خارج ما هو مألوف. ولا قدرة لدى النسخ المتماثلة تمكُّنها من أن تتخطى ما هو شائع، فكلُّ ما تنجزه إنما هو محاكاة لما هو مكرَّر دائماً» (ص ٢١).

ولابد من الإشارة هنا إلى لغة الكتاب، إذ امتازت بالرشاقة والاكتناز المعرفي، فضلاً عن أمطار الأدب

التي هطلت عليها فجعلتها رائقة ندية حتى في تناولها لأكثر المقولات الفلسفية تجرداً وجفافاً. ومن ذلك تناوله للأصول والمنابع التي تعود إليها مناهج التشدد، التي تتبعها الجماعات الإسلامية. ثمَّ أسباب وقوف مقولاتها وشعاراتها وأساليب تربيتها لأتباعها على أنَّ واجب البشر في الحياة هو: «الامتثال لما يؤمر به، والتنكُّر لذاته، والذوبان في المركب، والكفُّ عن أيَّة محاولة لاستبطان الذات، واكتشاف فضاءات ومديات عالمها الجواني». (ص ١٧). وهنا يجد القارئ نفسه أمام الخطر الذي يحمله تفشي روح القطيع في المجتمع وسيادة الشخصية النيابية ومنطق الجماعة، الذي يغيب طبيعة الحال قدرات الفرد كفرد وروحه الإبداعية.

ولم تكن فكرة التجديد في البنى والمسلمات بغائبة عما حرصت فصول الكتاب على طرحه من حلول وبدائل اتسمت بروح الحداثة لعلاج التفكير الديني المأزوم. وهي حلول لم تتوان عن العودة إلى الأسس أو لنقاط الانطلاق، فالبحث اللغوي عند الأصوليين والفقهاء كما يراه الرفاعي بلغ سقفاً توقف عنده، وما يقال فيه ليس قولاً جديداً، وإنما هو شروح وتعليقات وشروح للشروح، وتفصيل في الشعبات، وتفريعات داخل الفروع. ما يعدنا بأفق جديد، هو استيعاب المعطيات الراهنة في الألسنيات والهرمنيوطيقا وعلوم الدلالة والرموز، وتوظيفها في الدراسات الدينية (٢) ٢٣٠ وما بعدها).

ختاماً أقول إنَّ الدين الذي جرَّدته الأيدلوجيا من حيويته وجعلته خافتاً لا يخدم سوى مشروعاتها، قدَّم

له د. الرفاعي في هذا الكتاب مشروعاً متكاملًا لبعث الحياة فيه من جديد. وهذه هي المرة الأولى التي أقرأ فيها، بالعربية، بحثاً فكرياً يثير قضية الدين، جوهره، وماهية المقدس فيه، ثمَّ أزمة الإصلاح الديني من دون أن تواجهني، وعلى امتداد فصوله ومباحثه جملة وعظمية واحدة أو فكرة سطحية من شأنها أن تضعف ما ربطني بالكتاب من وشائج ابتداءً من متعة المعرفة مروراً بمهارة الحفر في التراث، وليس انتهاءً بلذة السفر مع لغته الشفافة.