

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين-سطيف 2

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
أطروحة

مقدمة لنيل شهادة
دكتوراه العلوم
التخصص: نظرية الأدب
إعداد الطالب(ة): نبيلة بومنقاش

عنوان الأطروحة

أسئلة الثقافة العربية من منظور جورج طرابيشي
مقاربة معرفية في المنهج و المقولات

المشرف: أ.د. فتيحة كحلوش

جامعة محمد لمين دباغين-سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د. عبد الغني بارة	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د. فتيحة كحلوش	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا و مقرا
أ.د. عقيلة محجوبي	أستاذ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
أ.د. عبد الغني بن الشيخ	أستاذ	جامعة المسيلة	ممتحنا
أ.د. رابح بن خوية	أستاذ	جامعة برج بوعرييج	ممتحنا
د.عبد الرحيم عزاب	أستاذ محاضر"أ"	جامعة سطيف 2	ممتحنا

2018 - 2017

الإهداء

إلى رحابة الزمان و المكان، هويتي و انتمائي...

والديّ الكريمين

إلى الكواكب التي قاسمتني معاني المحبة

إخوتي وأخواتي

إلى سندي في هذه الحياة "زوجي الكريم"

إلى الذين أناروا مسارات دربي

أساتذتي من أبجد، هوز... إلى مدرجات الجامعة

إلى الذين غاب حرفهم عن السطر و تعطر ذكرهم في

صفحات الفؤاد.

نبيلة

شكر و عرفان

الشكر لله عزّ وجلّ من قبل و من بعد

وكل الشكر موصول للأستاذة الدكتورة "فتيحة كحلوش" التي
تتبعت هذا العمل خطوة بخطوة، وتقاسمت معي عناء اللحظات
الصعبة التي خرج من رحمها هذا البحث، ومنحتني صبرها على
زلاتي و وجهتي برحابة صدر و فيض من المحبة.

مقدمة

توالى المشاريع النقدية العربية الحديثة بتعاقب العقود والأزمات، واهتمت أساساً بمراجعة أسئلة الثقافة العربية وتحليلها في مختلف مظهراتها الفكرية والدينية والفقهية والسياسية قصد إيجاد حلول لبعض إشكالاتها المستعصية، وتخطيط معالم لرؤية استشرافية/مستقبلية. ولئن اختلفت خصوصيات تلك المشاريع من تجربة لأخرى حسب الآليات المنهجية التي يعتمدها كل ناقد وكذا الروافد المعرفية والخلفيات الفكرية التي ينهل منها، فقد اتفقت على ضرورة المثاقفة مع الآخر والاستفادة من منجزات الحضارة الغربية، كما توحدت همومها المعرفية في سؤال رئيس يمثل الإطار المرجعي الذي يحركها وهو "إشكالية النهضة/التنوير في العالم العربي" هذه الأخيرة التي كانت متبوعة بنقاش مستفيض حول قضايا المنهج، التراث، الحضارة.

و ظهرت بذلك مشاريع في نقد العقل الإسلامي وأخرى في نقد العقل العربي، وأسهمت جميعاً في إمارة اللثام عن المسكوت عنه في الثقافة العربية، وتقويض أنساق تلك المسلمات والصروح الوثوقية وفضح خطاباتها الأيديولوجية التي طال اعتناقها، وأرست في المقابل اللبنات الأولى للرؤية الموضوعية التي تؤمن بأن الحقيقة ليست منظومات جاهزة مطلقة بل هي حمالة أوجه وتنتقل من فرضية مفادها أن العقل غالباً ما يحمل بين ثناياه صوراً لا اشتغال اللاعقل.

و في خضم هذه الانشغالات الفكرية المعقدة والمهموم المعرفية المحيرة التي سادت الحقل الثقافي العربي يحاول البحث الوقوف عند حدود التجربة النقدية لواحد من أبرز أعلام الفكر العربي المعاصر وهو **جورج طرايشي*** هذا الأخير الذي حقق شهرة واسعة بفضل مشروعه الذي استغرق سنوات طويلة ومجلدات عديدة والمعنون بـ "نقد نقد العقل العربي"، وقد خصصه أساساً للرد على مشروع محمد عابد الجابري. ولم يبق

* جورج طرايشي (1939-2016) مفكر وكاتب وناقد و مترجم عربي سوري من مواليد مدينة حلب، يحمل الإجازة باللغة العربية و الماجستير بالتربية من جامعة دمشق عمل مديراً لإذاعة دمشق، و رئيساً لتحرير مجلة دراسات عربية، و محرراً رئيسياً لمجلة الوحدة، ترجم ما يزيد عن مائتي كتاب في الفلسفة والأيديولوجيا و علم النفس و الرواية فترجم لفرويد و هيغل و سارتر و غارودي، له مؤلفات هامة في الماركسية و النظرية القومية و النقد الأدبي للرواية و التحليل النفسي لها، له مشروع ضخم اشتغل عليه أكثر من عشرين عاماً في "نقد نقد العقل العربي" في خمسة مجلدات إضافة إلى مؤلفات أخرى حول العولمة و العلمانية...

طرايشي حبيس نقد النقد بل راح يرسم ملامح لمشروع بديل بيتغي من خلاله استثمار مقولات الحداثة الغربية و مناهجها في عملية تفكيك إشكاليات الثقافة العربية على غرار (العلمانية، العولمة، تاريخية السنة النبوية، التراث..). فكانت دراسته ملتقى للعديد من المناهج الحداثية محاولا من خلالها تقديم رؤية تتجاوز القراءات المكررة.

حظي مشروع نقد العقل العربي لجورج طرايشي بدراسات عديدة* في حين بقي المشروع البديل الذي يقترحه المفكر مهمشا و لم تقدم بشأنه دراسة شاملة لكل ما طرحه من مقولات فكرية تعالج إشكاليات الثقافة العربية الراهنة و يستثنى في هذا السياق البحث المقدم لنيل شهادة الدكتوراه / جامعة سطيف 2 المعنون بـ "آليات التفكيك النقدي عند جورج طرايشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث - أنموذجا-". و قد خصصته الطالبة آمنة عطوط لمناقشة المشروع الأخير لجورج طرايشي فقط، و بالاستناد إلى هذا المعطى كان اختياري لموضوع "أسئلة الثقافة العربية من منظور جورج طرايشي مقارنة معرفية في المنهج و المقولات" محاولة للوقوف عند محطتين، الأولى مخصصة لسؤال المنهج عند هذا المفكر سيما و أنه يمثل الوسيط المباشر بين الذات و الموضوع و هو المحرك الفعال لجميع القضايا التي طرحها طرايشي، و فيه تنصهر خلفيات الناقد و مرجعياته و كفاءاته و وعيه المعرفي، و مناقشة سؤال المنهج عند طرايشي أمر يسلم بالضرورة إبراز آلياته الإجرائية و أطره المرجعية و هذا ما يوضح جهوده في استنطاق المناطق المظلمة في الحقل الثقافي العربي. و أما المحطة الثانية فهي خاصة بتفكيك الجهاز المقولاتي الذي يوطر المشروع الفكري لجورج طرايشي و

* نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر البحث المقدم من الطالبة براق نسمة لنيل شهادة الماجستير من جامعة سطيف 2 و المعنون بـ "الجابري بين ناقديه- مقارنة ابيستمولوجية في نقد جورج طرايشي أنموذجا-" السنة الجامعية 2013-2014

ذلك برد المفاهيم إلى الأصول التي احتضنتها و استظهار بنياتها التكوينية و آليات تشكلها و استراتيجيات تسويقها على أرض الواقع بالإضافة إلى فضح أنساقها الإيديولوجية غير المعلنة.

و تلخص أسباب اختيار هذا الموضوع في اهتمامي الكبير بقضايا الثقافة المعاصرة و إشكالاتها، و أما عن أسباب اختيار جورج طرابيشي دون غيره من المفكرين فتعود إلى ذلك الجهد المعبر الذي بذله الناقد في حقل "نقد نقد العقل العربي"، و كذا في طرح إشكالات الثقافة العربية و معالجتها .

و توظف هذا البحث جملة من الإشكاليات أبرزها: ما مدى تجاوز طرابيشي للإشكاليات المغلقة التي اتهم الجابري بالوقوع فيها؟ هل قدم من خلال مقولة تاريخية السنة النبوية حولا عملية لتأسيس عقل عربي علمي يتجاوز اللاهوت، أم أنها مجرد معبر لتوافد الأطروحات العلمانية هذه الأخيرة التي تحتاج وعيا عميقا بخصوصية المجتمع العربي؟ هل نجح طرابيشي في تحرير الانتلجنسيا العربية من التبعية المطلقة للتراث، أم أنه لا ينفك عن التأسيس لتبعية جديدة في زمن العولمة؟ ما هي آليات خطاب المفكر و ما مدى نجاحه في إيجاد حلول عملية لإشكاليات الثقافة العربية المتراكمة؟ هل يجب طرابيشي عن هذه الأسئلة انطلاقا من مشروع متكامل أم من مقارنة تشطيرية؟.

يستعين البحث في محاولة الإجابة عن الإشكاليات السابقة بجملة من المصادر و المراجع ، و تتمثل المصادر/مدونة البحث في مختلف مؤلفات جورج طرابيشي و نذكر منها "نظرية العقل"، "إشكاليات العقل العربي"، "وحدة العقل العربي الإسلامي"، "العقل المستقبل في الإسلام"، "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"، "مذبحة التراث"، "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام"، "شرق و غرب رجولة و أنوثة"، "المثقفون العرب و التراث التحليل النفسي لعصاب جماعي"، "هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة

العربية"، "هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية"، "من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة".

أما بالنسبة للمراجع فنذكر على سبيل التمثيل لا الحصر مؤلفات محمد عابد الجابري: "المثقفون في الحضارة العربية"، "العقل السياسي العربي"، "مدخل إلى القرآن الكريم"، "التراث والحداثة"، "الدين والدولة و تطبيق الشريعة"، "نحن و التراث"، "الخطاب العربي المعاصر"، محمد أركون: "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "تاريخية الفكر العربي"، "الفكر الأصولي و استحالة التأصيل"، "الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد"، "العلمنة و الدين"، "قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)"، محمد حمزة: "إسلام المجددين"، برهان غليون: "المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات"، "بيان من أجل الديمقراطية"، محمد شحرور: "السنة الرسولية و السنة النبوية"، عبد الوهاب المسيري: "العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة"، "قضية المرأة بين التحرر... و التمركز حول الأنثى"، "العلمانية تحت المجهر"، علي حرب: "المنوع و الممتنع" نقد الذات المفكرة"، "نقد النص"، "الإنسان الأدنى أمراض الدين و أعطال الحداثة"، "تواطؤ الأضداد-الآلهة الجدد و خراب العالم"، "الماهية و العلاقة"، حمادي ذويب: "السنة بين الأصول و التاريخ"، مرزوق العمري: "إشكالية تاريخية النص الديني"، نصر حامد أبو زيد: "نقد الخطاب الديني"، "مفهوم النص"، هشام جعيط: "في السيرة النبوية 1 الوحي و القرآن و النبوة"، "في السيرة النبوية 2 تاريخية الدعوة المحمدية في مكة"، طه عبد الرحمن: "فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي كتاب المفهوم و التأثيل"...

و يحاول البحث دراسة مدونة طرايبشي بالاعتماد على "المقاربة الاستيمولوجية" بما هي بحث عن أصول

التفكير و معايير و قواعده و دراسة للأسس المعرفية لخطاب طرايبشي الفكري، و مبادئه النظرية و كذا البنيات المختلفة التي تكونه، و إبراز العلاقات الظاهرة و المضمرة التي تجمع بينها، هذا ما يسمح بمعرفة مدى

تأثر المفكر بتاريخية المجتمع الذي ينتمي إليه و النش في المرجعيات المعرفية التي انبثق عنها خطابه و السياقات الثقافية التي احتضنته و ساهمت في بلورته

و قد توزعت مادة البحث إلى مدخل و ثلاثة فصول:

أما المدخل و عنوانه "الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج" فقد خصص لبسط مفردات عنوان البحث و إبراز التقاطعات المفهومية بين ثنائية المنهج و المقولات كما حددت فيه أهداف القراءة و مختلف أدواتها الإجرائية.

الفصل الأول: و عنوانه "تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب" و اهتم هذا الفصل بتفكيك النواة المركزية التي يتمحور حولها مشروع طرابيشي التحديثي و هي مقولة "تاريخية السنة النبوية" بتحديد البنيات التكوينية لهذه المقولة، و مختلف دلالاتها الظاهرة و المضمرة حيث يحاول البحث الكشف عن رغبة طرابيشي الجائحة في التمرکز حول الواقعي و تهميش المقدس.

أما الفصل الثاني: و هو المعنون ب"العلمانية و الثقافة العربية.. و منطق التأسيس من الداخل" فهو دراسة مفصلة لمشروع الدولة العربية العلمانية الذي يقترحه طرابيشي و يقوض من خلاله مقولة الحاكمية الإلهية من خلال تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة و تجاوز كل المتعاليات النصية، و قد عُني هذا الفصل بتتبع مفهوم العلمانية عند المفكر و أصولها الفكرية و مبررات استقبالتها، و كذا استظهار مختلف الاستراتيجيات التي يتبعها طرابيشي في عملية بناء الوعي العلماني في جسد الإسلام التاريخي بالإضافة إلى تقديم المبررات التي يتخذها ذريعة لتأسيس العلمانية و من أبرزها العنف الطائفي و التأسيس للصرح الديمقراطي في العالم العربي.

و بالنسبة للفصل الثالث و عنوانه "الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة" فقد كان تدعيماً للطروحات التي تم عرضها في الفصول السابقة حيث وضح تجاوز طرابيشي للطروحات العلمانية النظرية

و المساهمة إجرائيا في إزاحة المقدس و تهيئة الأرضية المناسبة لاستنبات أصول التفكير العلماني، و ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين أما الأول فقد اهتم بتوضيح تجليات النكوص في الثقافة العربية من منظور جورج طرابيشي، و إبراز الآليات المختلفة التي اعتمدها المفكر في تمديد الخطاب العربي المعاصر(و هو الخطاب الذي أنتج نفسه أو يعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران 1967) على سرير التحليل النفسي، و في تشخيص العصاب الجماعي الذي تعانیه الانتلجنسيا العربية، و قد دُعم هذا المسار البحثي بإبراز موقف المفكر من التراث و توضيح طريقة تفكيكه لبنيان البطولة في اللاوعي العربي. و أما المبحث الثاني من هذا الفصل فقد خصص لاستظهار موقف طرابيشي من إشكالية العولمة بعرض مفهومها عنده ، و إشكاليات التأسيس لها في الثقافة العربية، و مختلف الحلول التي يقترحها المفكر للتفاعل الإيجابي مع المد العولمي و تجاوز صيحات الفرع و التهويل.

أما الخاتمة فكانت إجابة لمختلف الإشكاليات التي تم طرحها و حوصلة لشتى النتائج التي خلص إليها البحث عبر مساره القرائي.

و من أبرز الصعوبات التي واجهت البحث انفتاح مدونة الدراسة بحيث شملت معظم مؤلفات طرابيشي بما تحويه من فضاءات حوارية تتقاطع فيها مرجعيات فكرية و معرفية عديدة، بالإضافة إلى دقة الموضوعات التي طرحها المفكر سيما تلك المتعلقة بخلخلة حيز المقدس في الثقافة العربية و هو ما يتطلب حذرا شديدا في التعامل مع نصوص القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف.

و في الختام أحمد الله عز وجل الذي وفقني في إتمام هذه الدراسة، كما أتوجه بأخلص عبارات الشكر و التقدير للأستاذة المشرفة " أ.د فتيحة كحلوش " التي رعت هذا البحث منذ كان فكرة إلى أن بلغ صورته الحالية و ساهمت بقدر معتبر في تدليل صعابه و توجيه مساراته. كما أتقدم بخالص الشكر و العرفان لأعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا بقراءة هذا البحث و تقويم اعوجاجه و إنارة المناطق المعتممة فيه.

مدخل

الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

شهدت الثقافة العربية تحولات عديدة، ورغم الإنجازات المعرفية و الفكرية التي حققتها إلا أنها أضحت محملة بكم هائل من الإشكاليات بعضها بفعل عوامل داخلية و بعضها الآخر بفعل عوامل خارجية كادت أن تفقدها توازنها خصوصا بعد صعود مسألة الثقافة إلى قمة أولويات الأجندة السياسية منذ تسعينات القرن الماضي، وهي حقبة صعود العولمة كقوة عالمية متحركة بعزم وإصرار قصد توحيد العالم و صهر ثقافته المختلفة و تحطيم حواجزه و اختزال حدوده ومسافته. و قد اكتشف الخبراء أن أطول المسافات الفاصلة بين دول العالم ليست اقتصادية أو اجتماعية وإنما هي مسافات ثقافية بامتياز، فبرزت الثقافة على المشهد العالمي بوصفها قضية إشكالية مركبة من عدة عناصر يصعب الفصل بينها¹.

وتتقاطع فيها "أسئلة التاريخ الحضارية بسؤال التأخر التاريخي، أسئلة النهضة المأمولة بأسئلة الفكر النقدي "نقد العقل " و "نقد الذات" ثم نقد الذاكرة التراثية وذلك بهدف إنجاز ما يسمح بانخراط تكثرت فاعلية في زمن الحداثة...."². و هذا التركيب المعقد لمفهوم الثقافة يدفعنا إلى التفكير في أسئلته المضمرة، ومناقشة حملته المعرفية التي تبدأ من عملية تفكيك المصطلح.

مفهوم الثقافة:

أ - عند المفكرين العرب: ورد في معجم لسان العرب مادة (ث، ق، ف) "ثقف الشيء ثقفا و ثقافا

و ثقوفة : حذقه ورجل ثقف و ثقف و ثقف : حاذق، فهم، ويقال ثقف الشيء وهو سرعة التعلم (ابن دريد). ثقفت الشيء حذقته و ثقفته إذا ظفرت به، قال تعالى "فإما تثقفنهم في الحرب " و ثقف أيضا ثقفا

¹ ينظر سالم ساري، الثقافة العربية في عصر العولمة "الخصوصية و الاندماج" ضمن كتاب أسئلة الثقافة العربية و حرية التعبير، مؤسسة عبد الحميد شومان عمان/الأردن، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت/لبنان، ط1، 2010، ص109.

² كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية "التاريخ- الحداثة- التواصل"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2003، ص

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

أي صار حاذقا فطنا، ثقف الرجل : ظفر به، وثقفنا فلانا في موضوع كذا أي أخذناه ومصدره الثقف والثقاف و الثقافة: العمل بالسيف... والثقاف... يعني الخصام و الجلابد والثقاف :حديدة تكون مع القواس والرماح يقوم بها الشيء المعوج و الثقاف: ماتسوى به الرماح¹. و بهذا فالمعاني اللغوية للثقافة تتلخص أساسا في الفهم، الفطنة، و تقويم الاعوجاج.

و قد أخرج جلال الدين السيوطي الثقافة عن مدولها الحربي و أدخلها في الأدبيات اللغوية و الفقهية إذ يقول "و قد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر كما اختلفت في سائر الأشياء، فأما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه، وللشعر صناعة و ثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم و الصناعات، منها ما تتقفه العين، و منها ما تتقفه الأذن، و منها ما تتقفه اليد، و منها ما يتقفه اللسان من ذلك اللؤلؤ والياقوت، لا يعرف بصفة و لا وزن دون المعاينة ممن يبصره"².

و بهذا تجاوز السيوطي مقولة "الثقافة"- بكسر الراء- و المحصورة في نطاق الحرب و المبارزة بالسيوف ليدعمها بدلالة جديدة مرتبطة بنظرية المعرفة و تعطي الصدارة للإدراك في المعاينة "ثقافة العين، ثقافة الأذن.. التشكل من كيان الشعر ثقافة في التاريخ العربي. و رغم هذا التحول النوعي لا يمكن الجزم بأن هذا الاستعمال اللغوي الجديد هو بداية تشكيل فكرة الثقافة، و لكن يمكن اعتباره إرھاصا جنينيا لمفهوم الثقافة في العقلية العربية خط طريقا تربط بين الثقافة و الشعر و علوم اللغة بشكل عام -خصوصا و أن اللغة هي النواة المركزية

¹ محمد ابن منظور، لسان العرب و دار المعارف ، القاهرة /مصر ،د.ت. الجزء السادس ص 492

² عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الزهر في علوم اللغة، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة/ مصر، ط3، د- ت، ج1، ص171.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

لكل ثقافة - كما أنه ينوه بالقدرة على التمييز بين أنواع الصناعات ومن ثمة تمييز المجتمعات أيضا عن بعضها البعض¹.

و انطلاقا من هذه المعطيات ينفي مالك بن نبي ورود مصطلح "ثقافة في منظومتنا الفكرية بوصفها مفهوما و تقديرها ظاهرة اجتماعية، و حتى ورودها في لغة ابن "خلدون" - رائد علم الاجتماع العربي في العصر الوسيط- كان مجرد مفردة لغوية مفرغة من حملتها المفاهيمية².

ب - عند المفكرين الغرب: ورد مصطلح الثقافة في معجم أكسفورد الإنجليزي بصيغتين:

أ - الاسم: و يحمل دلالات عديدة أبرزها: الزراعة و التربية، بمعنى زراعة نباتات و تربية حيوانات معينة من أجل الحصول على مادة أو محصول منها (مثل تربية دودة القز للحصول على الحرير)، و كذا العادات والمعتقدات و أسلوب المعيشة و النظام الاجتماعي الخاص ببلد ما أو مجموعة ما (فنقول ثقافة أوروبية، ثقافة إسلامية، ثقافة إفريقية..). كما تدل الثقافة أيضا على الفن و الموسيقى و الأدب.

ب- الفعل: للدلالة على زرع مجموعة الخلايا أو البكتيريا للقيام بدراسة طبية أو علمية (علم البيولوجيا، الطب)³.

¹ ينظر، محمد شوقي الزين ، الثقافة في الأزمنة العجاف "فلسفة الثقافة في الغرب و عند العرب"، منشورات الاختلاف/الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، دار الأمان، الرباط/المغرب، ط2014، ص ص71-72.

² ينظر، مالك بن نبي مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سورية، د-ط، 2000، ص 20.

³ Oxford Advanced Learner's Dictionary, Joanna Turnbull, Diana Lea, Dilys Parkinson..., OXFORD University Press, New 8th Edition, 2010, p 370

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

و ورد في المعجم الفلسفي أن الثقافة culture، culture لفظ مشتق من الفعل اللاتيني Colo ، colere، colui، cultum أي: يحرث الأرض و يرعها و اتسع مفهومها لتفي أيضا تربية الإنسان لذاته و أما الثقافة الرفيعة فهي الآداب و العلوم و بعد ذلك العبادة، و هي مراعاة ميول الآلهة (و لم تكن واردة عند اليونان فعندما كان أفلاطون يتحدث عما نسميه ثقافة كان يستخدم لفظي Paidea، Arete (و بهذا تنقل مصطلح ثقافة بين دلالات عديدة فهو في البداية مشتق من كلمة زراعة Agriculture أي العناية بالأرض من أجل تخصيصها ثم انتقلت إلى الإنسان عند شيشرون فقيل "ثقافة النفس" Culture animi أي تربية النفس و العقل ، ثم امتدت بعد ذلك في القرن التاسع عشر إلى الإنسان من حيث هو كائن يحيا في مجتمع ثم امتدت في المجال الفلسفي في القرن التاسع عشر لتفي عند فيكو جملة أساليب الحياة¹

و يؤكد مالك بن نبي أن مفهوم "الثقافة" ثمرة من ثمار عصر النهضة في أوروبا في القرن السادس عشر حين انبثقت مجموعة من الأعمال الأدبية الجلييلة، و لذا فإن تفسير الظاهرة الثقافية يقتضي استقراء النفسية الأوروبية خصوصا الفرنسية منها حتى نفهم لماذا اختيرت كلمة Culture المشتقة من الأصل اللاتيني Cultivare كي تطلق على صورة ما تفتقت عن أذهان المفكرين، و بما أن الحضارة الأوروبية هي حضارة زراعة فإن عملية الحرث و البذر و الحصاد لها دور هام في نفسية الإنسان الأوروبي، كما لها دور هام في صياغة رموز حضارته إذ أن الزراعة هي العملية التي تضم بين دفتيها جميع العمليات المتعلقة بتنظيم إنتاج الأرض و تجديده. و لا غرابة إذا أطلق الفرد الفرنسي كلمة Culture التي تعني الزراعة إطلاقا مجازيا يجمع بين دفتيه تعاضم إنتاج الفكر و تعدد أشكاله في عصر النهضة².

¹ ينظر، مراد وهبة، المعجم الفلسفي. دار قباء الحديثة، القاهرة / مصر ط 5، 2007، ص ص 229-230.

² ينظر، مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص ص 25-26.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

و بهذا تبدأ الثقافة من هذه النقطة "التي يتجاوز عندها البشر كل ما اكتسبوه من الطبيعة بالميراث، و هكذا نجد أن معالجة العالم الطبيعي أو تعهده بالعناية و الاستصلاح في صورة الزراعة و فلاحه البساتين يشكل عنصرا أساسيا من عناصر الثقافة، و بهذا الاعتبار فإن أهم عنصرين أو أشمل عنصرين من عناصر الثقافة قد يتمثلان في قدرة البشر على التشييد و البناء و قدرتهم على استعمال اللغة(منظورا إليها بصورة أشد إتساعا من مدلولها الحرفي لتتسع لجميع أشكال نسق العلامة)"¹.

و يتضح مما سبق أن مصطلح الثقافة هو شبكة من المفاهيم التي تتوحد فيها الجوانب المعرفية المعنوية بالجوانب المادية العملية، فهو لا يقتصر على المعارف و الأنشطة الأدبية و الفنية و العقلية و الروحية والعقائدية و القيمية و الأخلاقية و إنما يتسع ليشمل مختلف الممارسات العملية و السلوكية الحياتية - الفردية أو الاجتماعية- إضافة إلى أشكال الحكم و أنماط الإنتاج و مضامين المواقف و الممارسات السياسية والاقتصادية و الاجتماعية و العسكرية²

إذا كانت هناك تقاطعات مفهومية تجمع بين دلالاتي مصطلح الثقافة في اللغتين العربية و الإغريقية بشأن العلاقة بالأرض و الأداة وما يكتنفها من كفاح و صراع قصد تهذيب الطبع أو ترويض السجية، فإن درجات ذلك الصراع تختلف لأن اللسان اللاتيني و الإغريقي يقعد للثقافة بقيمة ثقافية كونية تختصر كل أساليب و فنون المنافسة و المبادلة و المزاحمة التي جعلت من الحضارة الغربية لبرالية بامتياز، أما اللغة العربية فقد بقيت رهينة تصور قهري محصور في نطاق الحرب- ما عدا محاولة السيوطي- هذا ما لم يتح للمنظومة العربية الارتقاء بمنظومتها الفكرية و اللغوية، و لعل أهم مبررات هذا الانغلاق الذي يشحن الثقافة بدلالة الحرب الشعواء أن

¹ أندرو إدجار و بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية "المفاهيم و المصطلحات الأساسية"، ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2009، ص 184.

² ينظر، محمود أمين العالم، المشهد الفكري و الثقافي العربي ضمن كتاب الثقافة العربية- أسئلة التطور و المستقبل- سلسلة كتب المستقبل العربي، 29، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2003، ص ص 11-12.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

تاريخها لم يتح لها فرصة الانتقال إلى وجوه أخرى غير الحرب عدا بعض القيم الرياضية و التدريبية المتصلة بركوب الخيل، المبارزة بالسيوف و هي السابقة للحرب أيضا و الممهدة لها، و بهذا فالأجدر بالفكر العربي المعاصر إعادة مراجعة مفهوم الثقافة و نقله من الحرب بمفهومه التدميري إلى المعركة بقيمتها الضمنية في صيغتها السجالية، و الكفاحية البناءة بالاشتغال على الذات، تربية، تهذيب..¹ و كذا من خلال تطوير منظوماتها المعرفية و أجهزتها المفهومية، و تشجيعها على التحلي بالوعي النقدي و الحوار البناء و المثاقفة المثمرة.

تقتضي مناقشة مصطلح الثقافة الوقوف أولا على المهارة اللغوية في اشتقاقه و تتبع ارتحال مفهومه من حقل إلى آخر، وبما أن الثقافة لم تكن موجودة كمنظومة مستقلة كان لابد من إيجاد سمة مهيمنة لها كانت تعبر عنها ولكن لم تكن لها الأدوات اللغوية والمفهومية الكافية للتأسيس لها كمقولة مستقلة بذاتها.

وقد ارتبطت الثقافة في اللغة اللاتينية بالزراعة ، وأما التصور المجازي المصاحب لها فهو تهذيب النفس الذي يعادل فلاحه الأرض بقلع الأعشاب الضارة و غرس الفضائل مثلما تفرس الشجيرات . أما في اللغة الإغريقية فإن السمة الغالبة على مفهوم الثقافة هي الصناعة بشتى أشكالها سواء المرتبطة بصناعة الأدوات في تدبير المنزل أو صناعة القوانين في تنظيم المجتمع لكن ما يميز الأنشطة الصناعية آنذاك أنها مقسمة بين الجانب النظري و العملي أما الجانب النظري فقد انفرد به الفلاسفة و الخطباء حين تفرغوا إلى النشاط العقلي و التأمل الفلسفي و الاعتناء بتعليم الأشخاص و البحث عن المبادئ المجردة التي تحكم من وراء

¹ ينظر، محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف، ص ص64-65.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

المظاهر حركة الظواهر. وأما الحياة العملية الصاخبة فهي من اختصاص العبيد والحرفين وهذه الحدود الفاصلة

بين النظري و العملي هي في حد ذاتها فبركة إنسانية¹

و أما في اللغة العربية فإن الدلالة المركزية و السمة الغالبة على جذر (ث ، ق ، ف) هي الخذاقة

بثقف الشيء أي الظفر به واقتنائه و ترتبط هذه المقولة كثيرا بالحرب سواء على المستوى الحربي الذي تتجلى

فيه "الثقافة" "حربية" "صراعية" ، أو على المستوى العملي الذي يقتضي كل أداء فعلي أو تصنيع يدوي

بشروط التفنن في فبركته و الخذاقة في إنجازه ،وما يؤكد هذا التصور أن كل ما له صلة بالقوة (الحرب / الهيمنة

/ التوسع / السيطرة / الثقف...) يؤسس له العقل بالتنظيم المتطور الآلي و العسكري ، و حتى الاختراعات

العلمية التي أضافها الإنسان على الطبيعة (التواصل اللاسلكي ، الأنترنت ، الحاسوب...) كانت غاياتها

عسكرية ثم صارت اقتصادية².

و بهذا يمكن القول "أن الحرب التي يحملها "جسد الثقافة" هي مهد العلوم، لأن أي ابتكار نظري أو اختراع

علمي مرّ قبل كل شيء بالمؤسسة العسكرية قبل أن ينتهي بالمؤسسة المدنية... حيث كانت الاختراعات تعني

بها النخبة التي لها القوة في الذود عن الوطن و سياسة الحياة الاجتماعية. قبل أن يتم تعميم الهاتف الجوال

كظاهرة اقتصادية و اجتماعية، كان قبل كل شيء عبارة عن ظاهرة حربية في التواصل عن بعدو عبر الطرق

اللاسلكية، كذلك هو الحال مع الشبكة" الإنترنت" التي كانت في الماضي القريب أحد الأسرار المنيعة

للمؤسسة العسكرية ولد العلم في رُحم الصراع قبل أن ينتقل إلى فطام التواصل الاجتماعي و الاستثمار

الاقتصادي³.

¹ ينظر، المرجع السابق، ص ص 34- 35.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 35

³ المرجع نفسه، ص ص 67- 68.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

إن تحصيل الذات يقتضي الوقاية من شرور الغير بكل الوسائل المتاحة المادية و الرمزية، و حتى الألعاب و المنافسات الرياضية هي أيضا إحدى أبرز مظاهر الصراع و الهيمنة بين الأمم من أجل توكيد القوة الذاتية في تفادي الهزيمة و حصد الغنائم. و رغم بروز معاني الصراع في مختلف الممارسات الثقافية إلا أنه يقتضي منا أيضا توسيع دلالاته الحربية ليشمل أيضا كل المظاهر الوجودية و الطبيعية و الاجتماعية لصالح الإنسانية جمعاء و بذلك تصبح مختبرات البحث العلمي كتنكات في الصراع ضد الأمراض و الأوبئة¹.

ولو تجاوزنا تلك المفاهيم العامة للثقافة و حاولن تتبع المرتكزات التي تستند إليها الثقافة العربية لوجدنا أنه يتحاذى بها بعدان:

الأول: أنها استمرار للتراث العربي الإسلامي القديم متمثلا في الدين و اللغة و الإحساس بوحدة الهوية التاريخية - و تمازج الوجدان العروبي و الوجدان الروحي و الديني، كما تتصارع فيها مشاريع التحديث السياسي و كذا

الاقتصادي و الاجتماعي مع بقايا العشائرية القبلية و التخلف شبه الإقطاعي مع سيادة التخلف الإنتاجي و السلفية الفكرية الجامدة فضلا عن مختلف أشكال الفساد المؤسساتي و أنظمة الحكم التسلطية الرجعية.

الثاني: و يتمثل في هيمنة مفاهيم و قيم ورؤى العولمة الثقافية بمختلف أنماطها الإعلامية و التعليمية والعسكرية و الاقتصادية و هيأتها الرسمية - البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، منظمة التجارة الدولية... - هذه السياسات التي تزيد من تبعية الدول العربية².

¹ ينظر، المرجع السابق، ص 68.

² ينظر، محمود أمين العالم "المشهد الفكري و الثقافي العربي"، ص ص 13-14.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

إن تأمل المشهد الثقافي العربي يفضي إلى ملاحظة بنيتين متحكمتين في مساره - سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي- و تحملان في جعبتهما العديد من الأسئلة الغائبة و المهمشة قصرا و تتلخصان في ثقافة السلطة السائدة /المركز بياكلها السياسية و الاجتماعية و الإدارية و شعاراتها الرامية إلى إخماد كل الأصوات و ثقافة الهامش التي تنصهر فيها كل مشاريع و استراتيجيات الثورة و المعارضة التي تنتهي إلى إعادة بناء الواقع و تجاوز أيديولوجياته ببناء رؤى جديدة تتجاوز مع كل احتياجات الطبقات الهشة في المجتمع. ويتجسد نفس التنميط أيضا على المستوى الخارجي إذ نجد ثقافة عالمية/مركزية تحاول أن تحتزل كل الفروقات الثقافية بين الشعوب قصد بناء عالم معولم خاضع لهيمنة القوى العظمى ، و نجد في المقابل ثقافات محلية هامشية تحاول الصمود في وجه كل أشكال الغزو الثقافي و الإعلامي

"إن هذه الثنائية بين ثقافة السلطة و سلطة الثقافة ، ليست ثنائية توفيقية بل هي تعبير عن التناقض والصراع الخصب المحرك للمجتمع و الصانع للتاريخ على الرغم مما تواجهه سلطة الثقافة من عنت و قمع و قهر إلى حد الإزاحة و الإغتيال المعنوي و المادي"¹.

إن الثقافة بعدها جهازا مفاهيميا تنصهر فيه مختلف الأنساق الفكرية و المرجعيات المعرفية للأمة العربية ستظل بحاجة إلى إعادة تفويض أنظمتها المركزية وفضح ذلك النسق الأيديولوجي / المسكوت عنه و الذي سرعان ما تغلغل في مختلف الطروحات المحيطة بها .

وقد تعددت المشاريع الفكرية التي حاولت تعزيز مسار المراجعة بصهر الإشكاليات و بناء الآفاق مدفوعة بحاجس التخلف / التبعية أولوية بلورة مسار التحديث. و قد لفظت جل المشاريع النهضوية العربية في مناخ

¹ المرجع السابق، ص19.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

يشوبه التعقيد و تتقاطع فيه إشكاليات مركبة و أطراف متعددة داخلية و خارجية. و بهذا لا يمكن التفكير في حاضر أو مستقبل العالم العربي دون المرور أولاً بالمرحلة الأمبريالية التي ساهمت في صقل أولى معالم التبعية، ثم نخرج على العولمة التي أعادت طرح المفاهيم الاستعمارية في حلة جديدة.

إن ثنائية الثقافة/العولمة يتجاوزها أنواع جديدة من الصراع، ذلك أن الثقافة على الرغم مما يبدو عليها من ليونة فهي جدار منيع مقاوم للعولمة و يستعصي تغييره، و ترتبط بها إشكالية الخصوصية و هي المبرر الذي تحتمي وراءه الثقافات بدعوى اختلاف التجربة الثقافية المجتمعية في الزمان و المكان. و الإشكالية الثانية هي إشكالية العولمة و هي هذه الأخيرة التي تصمم على مبدأ التغيير و التأثير و إعادة بناء العالم وفق مفاهيم اجتماعية، سياسية، و ثقافية جديدة تقوض بني مجتمعاته و ثقافته المحلية لتصهره في قالب كوكبي تزول فيه الحدود، و تندمج فيه الثقافات جميعاً رغم اختلاف خصوصياتها و تعدد مشاربها¹..

و يتلخص الطرف الثاني في المعادلة السابقة فيتلخص في علاقتنا بالتراث تلك العلاقة التي تم تحويلها لأجل صياغة فهم أحادي للثقافة العربية - خصوصاً في المرحلة ما بعد الكولونيالية - فلقد تم صياغة منظومات عقائدية، سياسية... و تعادلت فيها الثقافة مع الهوية و أضحت أداة صراع في علاقاتنا مع الآخر. و قد لعبت الانكسارات السياسية العربية في العصر الحديث دوراً محورياً في تأسيس مقولة الانكفاء على التراث التي وجدت في الثقافة معيناً خصباً لتغذية أوهام الخصوصية الثقافية التي تجلت في مختلف الخطابات السياسية و الدينية، هكذا استقر التمييز ضد المرأة و أضحى قهر النساء خصوصية ثقافية عربية و استقر أيضاً الاستبداد السياسي بمختلف أشكاله و أما معارضة أولي الأمر فهي كفر فهي كفر و إلحاد، و غاب

¹ ينظر، سالم ساري، "الثقافة العربية في عصر العولمة"، ص 107-108.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

الحديث عن الديمقراطية، حقوق الإنسان...¹، و بذلك استمر الخطاب الأصولي في التأسيس لعصور وسطى جديدة ترتدي فيها الإيديولوجيات ثوب المقدس.

و يؤكد علي حرب في هذا السياق أن الهاجس الأكبر الذي يتحكم في عقولنا و مختلف تصوراتنا وسلوكياتنا يتلخص في "عقدة المماهة مع الذات و الحفاظ على الهوية، في مواجهة الثقافة الغربية بنماذجها و قيمها و فلسفاتهما هذا التمسر وراء الذات أو التمسر عند طور سالف أو زمن أول يقوم على عبادة السلف نجده لدى الساسة و الدعاة كما نجده لدى الكتاب و المثقفين فالكل ينخرطون في السجال الحضاري بعقلية نضالية بين الأنا و الآخر بصورة قاطعة بقدر ما تتعامل مع الهوية بصفتها من الثوابت المطلقة"².

إن تشريح الخطاب الثقافي العربي الراهن يقتضي أولاً رسم معلم الانطلاق المتمثل أساساً في "العقل" ذلك أن تعاملات الإنسان و تفاعلاته مع محيطه الاجتماعي و الطبيعي تخضع بشكل مباشر لسلطة العقل و ما ينتجه هذا الذهن على مر الزمان من مفاهيم، تصورات، قيم، أحكام... يتلخص أساساً في "الثقافة" التي ما هي إلا محصلة مباشرة لامتزاج الذات بالموضوع و حضورها الفعال يمكن الإنسان من تمثيل العالم من حوله والحكم عليه و بلورة مشاريع لأجل تغييره أو تحويله أو دمجها في ذاته. و تتبلور الإشكالية حين ينحو الإنسان إلى تقديس الكلمات و المفاهيم و المصطلحات و إعطائها بعداً ثابتاً بحيث تصبح جملة هذه المفاهيم والمصطلحات و التصورات و الأحكام قيوداً للإدراك و تؤثر على تمثلنا أو حكمنا على الأشياء أو العلاقات، بهذا تعطلت فعالية العقل و الثقافة العربية معا و فقدت الصلة مع المحيط الخارجي المتغير، وأصبح

¹ ينظر، فهيمة شرف الدين، "نحو ثقافة عربية معاصرة"، ضمن كتاب أسئلة الثقافة العربية و حرية التعبير، ص 177 - 178.

² علي حرب، الإنسان الأدني (أمراض الدين و أعطال الحداثة)، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت/لبنان، ط 2، 2010، ص 134.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

نتاجها الفكري نوعا من القياس و إعادة القياس لإنتاج الجديد الذي هو ليس بمجديد¹. و بذلك زُفَع شعار التقديس المبطن بغايات أيديولوجية و أجبر الفكر العربي على النكوص.

إن الهوة السحيقة بين الثقافة العربية و الثقافات الإنسانية الأخرى مصدرها عدم الاعتراف بالتعددية الثقافية رغم وجود ثقافات فرعية أخرى "عمودية و رأسية" إضافة إلى تكريس الأحادية في المنهج والدوغمائية في المعتقد و إرساء الشوفينية كمنطلق للأيديولوجيا، إضافة إلى ذلك فإن الخلل المنهجي الأخر الذي يعترى الثقافة العربية مرتبط بقصور آليات إنتاجها الثقافي و آليا العقل المنبثق عنها في الإدراك و الحكم معا و هي آليات مدرسية "سكولائية" تعتمد القياس "قياس الشاهد على الغائب" أو بالأحرى "قياس الواقعة التاريخية الملموسة على واقعة ماضية اتخذت شكلا رمزيا مقدسا/متعاليا عن الواقع بعد أن تم احتزالها أو تهذيبها وتمذجتها، و بهذا أضحى المستقبل مجرد إعادة إنتاج للماضي في كافة مستوياته السياسية و الاجتماعية...².
آن الأوان إذن إلى مساءلة مفهوم المنهج و تفكيك الواقع و إعادة بنائه بفتحه على معطيات العصر، إضافة إلى تأسيس ثورة إبستيمولوجية تغيّر من نظرة الإنسان إلى نفسه و إلى مجتمعه و إلى العالم من حوله فتاريخ الحضارات يؤكد أنه "لم تقم نهضة في التاريخ إلا وقد سبقها ثورة إبستيمولوجية غيرت من نسق القيم والمفاهيم و التصورات السائدة في تلك المرحلة التاريخية أو في ذلك المجتمع"³.

إن الحديث عن الثورة الابستيمولوجية في أي مجتمع يقتضي تأسيسا منهجيا يتلخص في إعادة بناء و تطوير الآليات القرآنية/النقدية قصد التفكير في مشروع نهضوي قومي يقوم بتفكيك إشكاليات الفكر العربي المعاصر في ضوء المتغيرات المتجددة" فلا يعقل و لا يجدي أو يغني أن يتغير مشهد العالم و خريطته دون أن

¹ ينظر، تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط1، 1993، ص ص 19-20.

² ينظر، المرجع نفسه، ص ص 29-31.

³ المرجع نفسه، ص 78.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

تغيير جغرافية العقل و شبكات الفهم أو صيغ العقلنة و قواعد المداولة من هنا الحاجة إلى تفكيك الترسنة الفكرية القديمة أو السائدة، المستهلكة أو الصدئة من أجل تجديد أشكال المصادقية المعرفية والخلقية والسياسية، على نحو يؤدي إلى تغذية العناوين الوجودية أو تحويل الأدوات المفهومية"¹.

نقد النقد: قراءة في الآليات و الاستراتيجيات.

ترتكز المشاريع الفكرية و النقدية أساسا على مفاهيم المراجعة، و إعادة النظر في الأنظمة المفاهيمية، الآليات الإجرائية و الأسس المعرفية. هذا التوجه المنهجي الذي يسلكه هذا النمط من الخطابات أكسبها صفة الحوارية التي تجعل الخطاب النقدي" مشروعا ديناميا جامعا تتناسل على سطح نظامه المفاهيم والمصطلحات والمرجعيات والعلوم والثقافات، فيفتح بها على عوالم مجهولة مجددا آفاقه مراجعا أدواته وإجراءاته، و هو و إن ارتحن مصير وجوده بهذه الحقول فإنه يؤسس خطابا الخاص، الذي به يتميز و يحافظ على نضارته و حيويته. إنه خطاب الاختلاف، الذي لا يرضى بغير الإبدال و التحول/الصيرورة لبوسا، بما يرتحل عبر العصور و الأمصار باحثا عن وطن الكينونة ، وطن الذات/الإنسان/الأول حيث زمن النص/التأويل الأول. إنه منطق البدء/العود الذي تسعى من خلاله الذات تصحيح مسار المعرفة و جعلها دائما البدء الأول، الذي لا بد/أصل قبله و لانهائية/غاية بعده"².

إن مشروع مراجعة الخطابات النقدية تحتمه أيضا الطبيعة الضبابية لها لأنها رحم تتجمهر فيها العديد من الأسئلة المغيبة قصرا نتيجة تواسجها مع العديد من الفضاءات الأيديولوجية التي تتغلغل في بنيتها العميقة و تتحكم في عملية توجيه مساراته في مرحلة كتابتها الأولى أو أثناء مراجعتها ضمن مشاريع نقد النقد.

¹ علي حرب، الإنسان الأدنى(أمراض الدين و أعطال الحداثة)، ص 212.

² عبد الغني بارة: الهرمونتيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف/الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط 1، 2008، ص 30.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

ذلك أن "تاريخ الحقيقة يشهد على أن اليقين يتم على حساب الحقيقة، قد يقال إن خطاب النقد بما هو نقد للخطابات أي بما هو نقد للنقد، لا ينجو هو الآخر من المطب، بمعنى أنه خطاب يخفي حقيقته فيما هو ينتقد، فما الذي يخفيه يا ترى؟ يبقى السؤال قائما لأن الكلام لا ينتهي أساسا و لأن النقد لا يستدعي إلا نقد النقد إلى مالا نهاية"¹.

إن المسار اللاهائي الذي تنتظم فيه مشاريع نقد النقد لا يعني بأية حال من الأحوال إقامة دعائمها على النقض/النفي، أو تبني الموقف السوفسطائي في نقد الحقيقة و إنما تتلخص رؤيتها في أن اليقين لا يمكن أن يكون مغلقا لأن الدوغمائية تتلرجم تعصبا و تحزبا و سفسطة مضاعفة تموه الحقائق، إذن ليست المسألة أن نختار بين الوثوقية و الريبة، وإنما هي رؤية العلاقة بين الطرفين أي رؤية الحقيقة لا بوصفها نقیضا للسفسطة بل بوصفها استبعادا لوجهها الآخر الخفي الذي هو الخداع و التمويه².

و يؤكد مطاع الصفدي أيضا أن ولادة المشاريع الحداثوية البعدية ما هي إلا محصلة مراجعات عقلانية العقل التي كان دائما يرافقها و يحاورها نقد العقل و هي تتويج أيضا لمجهودات نقد النقد الذي لا يحذف موضوعه أبدا ولا يستوعبه و لا يهضمه و لا ينسفه و لا يزيله من الوجود بل يعززه من خلال زحزحته لخلق فضاءات أخرى للاختلاف تصنعه خطابات مجاورة له تسبح في فضاءاته دون إذن منه³.

إن ترفع خطاب نقد النقد عن مفاهيم الخذف و النسف له عدة مبررات يلخصها علي حرب في قوله: "النقد القائم على النقض و النفي لا يجدي على الصعيد الاستيمولوجي، حيث المطلوب البحث عن

¹ علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط2، 1995، ص 23.

² ينظر المرجع نفسه، ص ص 22-23.

³ ينظر، مطاع صفدي: نقد العقل الغربي "الحدائث ما بعد الحدائث"، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، د-ط، 1990، ص ص 330-

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

أصول العلم و أسس المعرفة . ولا يجدي على الصعيد الاركيولوجي حيث المطلوب البحث الآليات إنتاج الحقيقة و المعنى. و من باب أولى لا يجدي على الصعيد الانطولوجي، حيث العمل الفلسفي يفتح مناطق للتفكير تنبثق عنها إقامة علاقات جديدة مع الوجود و الحقيقة أو مع الذات و العالم¹.

إذن فخطاب نقد النقد كفعالية فكرية/منهجية لا يتلخص في رصد الأخطاء بل هو فعل معرفي بناء/منتج يفكك الخطاب النقدي قصد استنطاقه عمّا لم يصرح به كما أنه ليس محاكمة لما نعرفه بل معرفة ما لم نكن نعرفه. و ليس كشفاً للحقيقة أو بياناً لها بل هو إنتاج لها و حوار يفتح على تاريخيتها و مشروطيتها على محايثتها و نسبيتها أي أنّها لا توجد قبل اكتشافها و لا تفصل عن المؤسسات التي تهتم بإدارة استراتيجيتها و رعاية شؤونها و لهذا يتجاوز نقد النقد ثنائية الحقيقة و الخطأ لأن الحقيقة أيضاً قد تحمل أيضاً قدراً من الخداع و المراوغة².

من هنا يؤكد علي حرب أنه "لا يقوم نقد النص على استبدال مفهوم بآخر، و إنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة أو المتقابلة للكشف عمّا بينها من علاقات و تبادلات و مراوغات يجعل الواحد منها يدعي الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعي نقضه فيما هو يستبطنه أو ينحدر منه. بعبارة أخرى لا يقوم النقد على نقض مفهوم لصالح نقيضه، و و إنما يبين أن الواحد منها لا ينفك يتعلق بالآخر أو يستدعيه أو يرتكن له. بل يبين أن أحدهما ليس سوى الآخر مقلوباً أو محولاً أو مطموراً"³.

¹ علي حرب: الممنوع و الممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط1، 1995، ص18.

² ينظر، المرجع نفسه، ص19.

³ علي حرب: نقد النص، ص19.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

إن تبني "نقد النقد" لمقولات التعرية/الفضح، و الاختلاف عن الخطابات التي يفككها لا يعني أنه يسلك نهج الفوضى و الذاتية بل يتفرد بمجموعة من الاستراتيجيات و الخصائص التي تجعله حقلا مستقلا يلخصها محمد الدغمومي في:

- مشروع تفكير في بديل مجال النقد.
- مشروعا يتأسس على سؤال مركزي هو بمثابة فرضية.
- استراتيجية تتوخى تغيير مشروع أو مشروعات سابقة.
- وعيا ابستمولوجيا يستوجب مرجعية محددة.
- مفاهيم نسقية متضامنة و ملائمة لها صفة نسق مستقل و لو نسبيا.
- لغة اصطلاحية بدرجة كافية.
- قوة استدلالية محققة للمعقولية و المقبولية.
- صيغة نظرية معبر عنها، مفترضة أو معدلة بصيغة سابقة.
- مجموعة قواعد مستمدة من مرجعية محددة "نظرية أو منح أو علم".
- أدوات إجرائية يمكن أن تسيطر على الموضوع.
- استراتيجية تتوحى إنتاج صورة مغايرة لحال الموضوع المنطلق"¹.

إن إنتاج تلك الصورة المغايرة للموضوع المنطلق لا يتأتى إلا من خلال اختلاف القراءة عن النص الذي تقرأه- لأن القراءة التي تكرر ما قاله النص لا مبرر لوجودها فالاصل يغنيها عنها - وأن تتحرر من سلطة

¹ محمد الدغمومي، نقد النقد (و نظير النقد العربي المعاصر)، منشورات كلية الآداب الرباط/المغرب، ط1، 1999، ص ص 11-12.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

النص لتكشف ما لا يكشفه بذاته ولكن انطلاقا مما يقوله بتفكيك أي عنصر أو مستوى أو معطى متصل بطبيعة النص وكيونته ، قواعد تشكله وأليات اشتغاله المرتبطة بمنطقة العام وبنيته الكلية التي تتجهمر فيها بؤر المعاني وفضاءات الدلالات¹ .

و يهدف نقد النقد من "من خلال معرفة طبيعة الممارسة النقدية (آلياتها، مبادئها، غايتها، معرفتها) الوصول إلى أحد المرامي الآتية:

- كشف الخلل فيها .

- تدعيم هذه الممارسة.

- تبرير هذه الممارسة.

- تحديد تشغيل المفاهيم النقدية في ممارسة منهج ما.

- تحديد تشغيل الإجراءات النقدية و الأدبية بما هي بناءات معرفية²

و فضلا عن هذه الأهداف الإجرائية يشترط في خطاب "نقد النقد" البراعة في فعل التأويل بحيث "يصبح كل تأويل تأويلا خاصا بالذات المؤولة لا يتعدها إلى سواها من الذوات في لحظة القراءة، بل كلما غيرت الذات أفق توقعها قامت بفعل التعديل/التأويل لتبقى القراءة على الدوام، تأويلا، فهو القاسم المشترك بين الحضارات، إذ فيه تجتمع أنظمة المعرفة و أجهزة الثقافة³."

¹ ينظر، علي حرب، نقد النص، ص ص 20 - 22.

² محمد الدغمومي: نقد النقد "و تنظير النقد العربي المعاصر"، ص 52.

³ عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص 25.

إجراءات المقاربة الابستمولوجية و غاياتها:

يسلك هذا البحث مجرى المقاربة المعرفية/الابستمولوجية* بما تحويه من عدة منهجية إجرائية تتجاوز نقد المعارف و الأفكار إلى الوقوف على جذور المعرفة و فحص أسس بنيتها التكوينية وأنظمتها الداخلية و أدواتها المنهجية و مناقشة مدى مصداقيتها. و تعرف الابستمولوجيا بأنها " إمكانية نقدية تتيح لمتبنيها تفحص المعرفة المتعلقة بالفهم و وضعها موضع المساءلة نقدا و جدلا و تأويلا، و ذلك برسم حدود منطلقاتها، و الحفر في أصول تكوينها رسدا و اكتشافا لكيثونة الكائن داخل هذه الحدود التي تحولت بفعل الصيرورة إلى علامات غياب و آثار طمست معالمها، فلم يبق إلا التأويل/ الفهم إجراء يتكئ على وسيط اللغة لمساءلة/حوار تلك المعالم التي بادت و اندثرت لتأسيس فهم جديد مختلف في الزمن الراهن، يعضد مبدأ التنوع داخل حقول المعرفة، و أن لا تأويل إلا و هو صراع لتأويلات¹.

و عليه فإن "المنهج الابستمولوجي لا يقوم على النظر فيما ينتجه الفكر من آراء و تصورات و نظريات و مذاهب، بل يقوم على البحث عن أصول التفكير و معايير و قواعده، و يهتم بتحليل الآليات والطرائق و الأجهزة التي يستخدمها العقل في إنتاجه للمعارف التي ينتجها في شتى الميادين العلمية، و باختصار إنه منهج يركز على أسس التفكير و أدواته لا على مضامينه و منتوجاته"².

إن التأويل/الفهم الذي تصبو المقاربة المعرفية إلى تأسيسه يتجاوز الحديث عن مضامين المعرفة و منتوجاتها إلى الحفر في طبقات الخطاب للكشف عن أسس التفكير و فحص معايير و تحليل نماذج العقلانية كما

* من أبرز أعلام المدرسة الابستمولوجية: ميشال فوكو، جان بياجى، غاستون باشلار...

¹ المرجع نفسه، ص 35-36.

² علي حرب، نقد النص، ص 94.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

تلجأ في نقدها للخطابات إلى التأسيس للمختلف و إبراز تلك التعارضات الخفية التي تعترتها مخلخلة

لثنائيات: الحقيقة/الخطأ، المعقول/اللامعقول، الاستدلال/المخيال، العلمي/اللاعلمي...¹

و المقاربة الابستيمية من منظور ميشال فوكو هي سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معين، و الانفصال الدياكروني عنده يقابله اتصال سنكروني و الانكسارات الثقافية العمودية تعبر عن نفسها في توحيدات أفقية. و بالتالي فبقدر ما تقوم الثقافة في تاريخيتها على الاختلاف فإنها تقوم في تبينها على الهوية، ذلك ما يعرف بجدل التكوين و البنية و هي أداة منهجية من شأنها أن تميز بين الحقب التاريخية و أن توحيدها معا.²

وهذا المنحى المعرفي مدعم باهتمام الأبحاث الابستيمولوجية بقضية الاتصال و الانفصال في تطور العلم معلنة "أن تطور المعرفة العلمية لا يستند دوما على نفس المضامين التي تحملها المفاهيم و التطورات العلمية في عصر من العصور أو في فترة من فترات تطور العلم، بل إنه تطور يستند على إعادة بناء المفاهيم والتصورات والنظريات العلمية، و إعادة تعريفها و إعطائها مضمونا جديدا، إن تاريخ العلم ليس تاريخا ستاتيكيًا، بل هو تاريخ دينامي يمتاز بخاصية نوعية، و هي أنه يجب على تاريخ العلوم أن يبني موضوعه باستمرار، لأن الموضوع المباشر الذي يجده أمامه هو دوما موضوع غير مكتمل"³

إن هذا الانفتاح الذي يميز الأبحاث الابستيمولوجية يفرض عليها التضافر مع علوم شتى لتخصيب آلياتها بشرط تحصيل هويتها في الآن ذاته من المهجنة فهي " - مرتبطة بالمنطق من حيث إنها بالمنطق تدرس

¹ ينظر، المرجع السابق، ص 100.

² ينظر، جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، دار الساقى، بيروت/لبنان، لندن/بريطانيا، ط4، 2011، ص ص 280-281.

³ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة و تطور الفكر العلمي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط5، 2002، ص 42.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

شروط المعرفة الصحيحة و لكنها تختلف عنه من حيث إن المنطق يعنى بصورة المعرفة فقط، في حين أنها تهتم بصورة المعرفة و مادتها معا و بالأخص بالعلاقة القائمة بينهما. و هي مرتبطة بالميثودولوجيا من حيث إنها لا تتناول مناهج العلوم من الزاوية الوصفية التحليلية و حسب بل أيضا و بالأخص من زاوية نقدية تركيبية، و هي مرتبطة بنظرية المعرفة بمعناها العام من حيث إنها تدرس طرق اكتساب المعرفة وطبيعتها وحدودها، و لكن لا من زاوية التأمل الفلسفي المجرد، بل من زاوية فحص المعرفة العلمية والتفكير العلمي فحصا علميا و نقديا قوامه الاستقراء و الاستنتاج معا. وهي وثيقة الصلة بتاريخ العلوم من حيث إنها تدرس تاريخ العلم و لكن لا لذاته بل من زاوية كونه مسلسلا لنمو الفاعلية البشرية الفكرية خاصة، تلك الفاعلية التي هي عبارة عن تحقق امكانيات الذات في فهم العالم و تغييره، و بتالي تحقق امكانيات وعي الذات بنفسها و بقدراتها و حدودها"¹.

و هذا التضافر المتشعب المداخل و الذي يجمع بين الابستيمولوجيا و مختلف العلوم كثيرا ما أدى إلى تداخل مباحثها "فإذا كانت فإذا كانت الابستيمولوجيا هي كما قلنا الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها و نتائجها بقصد تحديد قيمتها و نفعها فإنه من الصعب القيام مثلا بنقد نتائج العلوم دون البدء أولا بفحص المنهاج الذي اتبع للحصول عليها و فحص المنهاج هو من اختصاص الميثودولوجيا بالذات، كما أن نقد النتائج، وبالتالي تأويلها هو أيضا من اختصاص فلسفة العلوم، و هو شيء يمس كذلك بشكل أو بآخر نظرية المعرفة خصوصا عندما ننظر إلى هذه النتائج من زاوية مدى تعبيرها تعبيراً صادقا أو غير صادق كاملا أو غير كامل عن الحقيقة الموضوعية"².

¹ المرجع السابق، ص 48.

² المرجع نفسه، ص 20.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

و أما التداخل الأكثر تعقيدا فهو ذلك الذي يجمع الاستيمولوجيا بالميتودولوجيا ويحدد الجابري بشأنهما مجموعة من الفروقات التي تتلخص في أن الميتودولوجيا مختصة بدراسة المناهج العلمية دراسة وصفية تحليلية تبرز خطوات عملية الكشف العلمي و كذا العلاقة التي تربط بين الفكر و الواقع خلال تلك العملية وبهذا فإن الميتودولوجيا تتناول كل علم على حدة و منهجها وصفي و أما الاستيمولوجيا فهي تطمح إلى أن تكون نظرية عامة في العلوم وتتجاوز المستوى الوصفي التحليلي إلى مستوى البحث النقدي الرامي إلى استخلاص ثغرات المناهج العلمية و معالجتها و استخلاص الفلسفة التي ينطوي عليها ضمينا التفكير العلمي¹

تحولات المشروع النقدي عند جورج طرايشي:

ارتبط اسم جورج طرايشي بمشروع نقد نقد العقل العربي - إذ اشغل ما يزيد عن عشرين عاما بنقد المفكر المغربي محمد عابد الجابري-و الذي توج بإصدار مجلدات عديدة تتسم بطابع الموسوعية إذ لم يكتف فقط بنقد مدونة محمد عابد الجابري بل حاول أيضا بسط رؤيته البديلة من خلالها إعادة مراجعة التراث العربي بشتى فروع الكلامية و الفقهية و الصوفية و اللغوية... محاولا استنكاه مختلف العلل و المبررات التي أدت إلى تراجع العقل العربي الإسلامي، و يعد المجلد الأخير من مشروعه و الموسوم ب"من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" اللبنة الأساسية التي بسط فيها أسباب هزيمة العقل العربي و تراجعته رغم أنه كان يشكل في عقود سالفة عقلا حضاريا مفندا بذلك دعاوي الجابري- خصوصا تلك المتعلقة بإسناد تراجع العقل العربي إلى عوامل خارجية متصلة بتسلل أنظمة اللامعقول من هرمسية و غنوصية و أفلاطونية مشرقية إلى داخل العقل العربي و مؤكدا في الوقت ذاته أن عوامل تأخر العقل العربي داخلية نابعة من انكفاء ذاتي

¹المرجع السابق،ص 23.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

"ف علاوة على الحرب الضروس التي شنت على علم الكلام و الفلسفة تحت شعار عدم جواز استقلال العقل بنفسه و وجوب استتباعه للنقل، تعرضت العقلانية العربية الإسلامية... لضربة من طبيعة زلزالية قوّضتها من داخلها و في ركائزها التحتية من خلال اختراع أدبيات المعجزة و الغلو فيها طردا مع تقدم الزمن"¹.

هذا و لم يبق جورج طرابيشي حبيس مشروع محمد عابد الجابري بل تجاوزه في مرحلته الثانية إلى دراسة وتحليل الإشكاليات الثقافية المعقدة في المجتمع العربي المعاصر وهذا التحول الفكري هو امتداد طبيعي لتوجهه السابق المرتبط بنقد العقل العربي إذ لا يمكن بأية حال من الأحوال محاورة قضايا العقل العربي وتحليل أسسه بمختلف أبعدها الحضارية و الأيديولوجية دون المرور بمختلف التحولات الفكرية والاجتماعية التي طرأت على الثقافة العربية التي بلورته. و قد دفعه الهاجس النهضوي إلى مساءلة قضايا الثقافة العربية المعاصرة مؤكدا في الوقت ذاته ضرورة تجاوز استراتيجية الحلول المؤقتة و التأسيس في المقابل لآليات النهضة "² و لاسيما في هذه المرحلة التاريخية التي تضغط فيها عوامل شتى سياسية" فشل الأنظمة الايديولوجية التقدمية"، و اقتصادية" الدولارات النفطية" و اجتماعية" الانفجار السكاني، و البطالة، و أزمة الزواج و السكن" و نفسية "ذل الهزيمة مع اسرائيل"².

يحيى جورج طرابيشي أن تحقيق النهضة العربية المنشودة مرتبط أساسا بتحقيق ثورة لاهوتية من خلال إعادة نقد جذري للتراث متبوع بتحرير للعقل العربي . لهذا فقد كان المعلم الأساسي الذي انطلق منه جورج طرابيشي في محاورة جل القضايا السياسية و الفكرية العربية المعاصرة - العلمانية، العولمة، الديمقراطية، الحداثة العربية، التراث العربي... - هو مساءلة ثنائية الحضارة العربية/الدين الإسلامي، و قد

¹ جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، دار الساقى ، بيروت/لبنان، لندن/ بريطانيا، ط2، 2011، ص623.

² جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط2، 2009، ص ص 7 - 8 .

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

ارتكز في ذلك على إعادة قراءة خطاب القرآن الكريم و السنة النبوية و نصوص علماء السلف و أكد في المحصلة أن حلول القضايا العربية الراهنة مرتبط أساسا بإعادة مراجعة تصوراتنا الدينية و بلورة إسلام حضاري يستجيب و متطلبات العصر و ينزع صفة التقديس عن كافة الممارسات الخطابية و السلوكية المحيطة بالنص الأول "القرآن الكريم" و يؤكد في هذا الشأن أن الثقافة الإسلامية بحاجة ماسة إلى إقامة حفريات معرفية تكشف جذور تضخم الحديث الذي يشكل ضربا من الإزاحة للمعقولية القرآنية، و رغم تميز الواقعة القرآنية عن نظرية النبوة اليهودية، و فرضية التجسد المسيحية من خلال تأكيدها أن الرسول صلى الله عليه و سلم بشر لا يعلم الغيب، فإن التوجه السائد في صياغة نصوص الحديث و السنة و كذا تداولها هو منطق التقديس الذي يتجاوز الضوابط الفقهية التي تؤكد أن الأولوية في التشريع للقرآن الكريم¹.

و انطلاقا من هذه الرؤية يبسط طرابيشي مشروعه حول علمانية الإسلام - و يصفه بأنه أكثر عقلانية و تحضرا من المسيحية - "فإذا كانت العلمانية تعني فيما تعنيه لا فصل السياسي عن الديني فحسب، بل إعطائه أيضا السؤدد، فإن التأسيس المبكر للإسلام قد جعل مسلمي الصدر الأول يعطون الأولوية في الممارسة العملية على الأقل للديني على الأخرى، و هذا إلى حد التطاول على حرمة المقدس، فخلافا لرؤية مثالية سائدة اليوم عن إسلام الصدر الأول، فإن إسلام الصدر الأول هذا قد أغرق في السياسة إلى حد استباحة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدسا تصغر أمامه كبائر الدنيا"²

و يؤكد طرابيشي أن مختلف الممارسات المتصلة بقيام الدولة الإسلامية كانت ممارسات علمانية - و قد دعم هذا الموقف الفكري بشواهد تمثيلية، و أما المواقف الثابتة التي سجلها طرابيشي بشأن العلمانية

¹ ينظر جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ص ص 66 - 67.

² جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط3، 2011، ص 22.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

فتتلخص أساسا أن الإسلام دين فقط و أن التوجه العلماني ابتكار عربي أصيل و ليس وافدا غربيا هجينا، و قد كان يشكل المرجعية الأساسية لمختلف الممارسات الإسلامية منذ العصور الأولى للإسلام. ويذهب المفكر إلى أن قضية العلمانية في العالم العربي هي قضية إسلامية – إسلامية بلورتها مختلف الصراعات الطائفية بين الشيعة والسنة...متجاوزا بذلك تصورات خصوم العلمانية التي تلخصها في الصراع بين المسلمين و الأقليات المسيحية¹.

و يرى طرابيشي أن "علمنة الدين هي وحدها التي تتيح للاهوت الإسلامي، بشقيه السني و الشيعي، أن يتحرر من انتمساره لمقولتي الرفض و النصب، و لازمتهما التكفير و التنجيس. فنظرا إلى ارتباط هاتين المقولتين ارتباطا جوهريا بالخلاف السياسي على أولوية الخلفاء الأربعة الأوائل، فإن إحالة ملف هذا الخلاف إلى متحف التاريخ من شأنها أن تفتح الطريق أمام الإسلام السني و الإسلام الشيعي إلى إعادة تأسيس نفسيهما في علاقة احترام متبادل... و فضلا عن "الروحنة"، ستتيح العلمنة الفرصة للإسلام كيما ينعق من طوق التسييس والأدلة الذي يكبله به اليوم دعاة الإسلام السياسي بمختلف تياراتهم وتلاوينهم من خلال رفعهم و تطبيقهم شعار إعادة الأسلمة التي تعني عمليا تحويل الإسلام من دين إلى إيديولوجيا وتحديدًا إلى إيديولوجيا مناهضة للحدثة"²

"فلئن قامت العلمانية في الغرب على أساس التحييد الديني للدولة، فإن العلمانية في المجال العربي الإسلامي لابد أن تقوم أيضا على التحييد الطائفي للدين نفسه³ و لهذا فرغم تحمس طرابيشي الكبير لبديل العلمانية إلا أنه يشترط رؤية خاصة لها تتجاوز استعارتها بوصفاتها الجاهزة/المترجمة عن الغرب و تقوم على إعادة اكتشافها في تراثنا و تطوير مقولاتها لتكون متلائمة و احتياجات العالم العربي- خصوصا مسألة

¹ ينظر: جورج طرابيشي: هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط2، 2011، ص 11.

² المصدر نفسه، ص94.

³ المصدر نفسه، ص92.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

الطائفية/المذهبية- و أن تكون ضاربة بجذورها في أعماق المجتمع و لا تكتفي فقط بفصل الدين عن الدولة حتى لا تقع في مطب مجتمع متأسلم و دولة علمانية.

و يضيفي جورج طرابيشي على رؤيته للعلمانية مسحة تكاملية من خلال إعلانه الصريح استحالة قيام مشاريع الديمقراطية في العالم العربي في ظل تغييب العلمانية إذ كيف السبيل إلى عقلنة و دقطة العلاقات بين الطوائف الإسلامية- من سنة، شيعة،.. أو بين الإسلام و باقي الملل الدينية الأخرى- لاسيما المسيحية التي تعرف انتشارا واسعا في المشرق العربي- في ظل تغييب متعمد للعلمانية¹.

و استكمالا لهذا المنحى الفكري أجرى المفكر حفريات سيكولوجية للكشف عن البنية العميقة الثاوية في خطاب التراث/الأصالة الذي تنتجه الأنتلجنسيا العربية أو تعيد إنتاجه منذ هزيمة 1967 و لا يتوان طرابيشي عن نعت هذا الخطاب ب "العصاب الجماعي" موضحا أن عصابته تكمن في تثبيته على الماضي².

المقاصد المعرفية و التقاطعات المفهومية لثنائية: المنهج/المقولات.

غالبا ما ارتبط اسم جورج طرابيشي بمحمل العقل العربي إلا أن البحث ارتأى توسيع مجاله بالانفتاح المباشر على "أسئلة الثقافة العربية" بشكل عام و يبرر هذا الاختيار المنهجي بعدة مبررات أبرزها تجاوز جورج طرابيشي- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- مسألة نقد العقل العربي إلى محاولة بناء رؤيته الخاصة إزاء المشهد الثقافي العربي بشتى إشكالياته- التي تتميز بطابع التركيب و التعقيد- لأن محاوره الثقافة لا بد أن

¹ ينظر: جورج طرابيشي: هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط2، 2011، ص89-90.
² ينظر، جورج طرابيشي، المثقفون العرب و التراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، رياض الريس للكتب و النشر، لندن/بريطانيا، ط 1، 1991، ص ص 10 - 11.11.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

تكون متصلة بشتى المرجعيات المعرفية التي غدّتها و منفتحة على شتى المعطيات التاريخية المتغيرة محليا و دوليا.

و أما المبرر الثاني لاستبدال دال العقل العربي بدال الثقافة العربية فيتلخص أساسا في أن العقل العربي هو امتداد مباشر لثوابت و متغيرات الثقافة العربية التي احتضنته و تأثر بمختلف تحولاتها الفكرية و المعرفية في بناء آلياته و أطره و أبعاده سواء أكانت حضارية أم أيديولوجية. و يؤكد محمد عابد الجابري في هذا السياق أن العلاقة التي تجمع الثقافة بالعقل هي علاقة لاشعورية و أن بنية العقل الذي ينتسب إلى ثقافة ما حتما ستتشكل لاشعوريا داخل نطاق تلك الثقافة نفسها، و من خلالها أيضا ستقوم هذا العقل و بطريقة لاشعورية على إعادة إنتاج هذه الثقافة ليصبح بذلك جهازا معرفيا فاعلا يتشكل و ينتج في آن معا و بكيفية لاشعورية¹.

و بهذا فالعقل العربي هو "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية بالذات التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام و تعكس واقعهم أو تعبر عنه و عن طموحاتهم المستقبلية كما تحمّل و تعكس و تعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم و أسباب تخلفهم الراهن"².

و من ثمة فإن إقامة أي مشروع تفضوي عربي مشروط بتفكيك أسئلة الثقافة العربية في ضوء المتغيرات العامة الداخلية و الخارجية و إعادة بناء الآليات النقدية الكفيلة بذلك و يؤكد محمد عابد الجابري في هذا السياق أن كل الطروحات المحيطة بتكوين العقل العربي لا بد أن تستأنف النظر أولا في تاريخ الثقافة العربية في أصولها و فصولها و دروبها و أسسها " و إذا كانت الثقافة، أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية، فإن

¹ ينظر، محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط 2009، ص 38-40.

² المرجع نفسه، ص 13-14.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة و لا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات. إن الهيمنة الثقافية كانت النقطة الأولى و أحيانا الوحيدة المسجلة على جدول أعمال كل حركة سياسية أو دينية بل كل قوة اجتماعية تطمح إلى السيطرة السياسية أو تريد الحفاظ عليها"¹

من أهم المفاتيح التي ينبغي اعتمادها في تفكيك مشاريعنا الثقافية و مراجعتها مسألة المنهج، و ذلك لشمولية مباحثه فهو البؤرة التي تنصهر فيها خلفيات الناقد و مرجعياته، كفاءاته و وعيه المعرفي و هو الوسط المباشر بين الذات و الموضوع و الذي يفترض أن يكون آلية فعالة للإنتاج في ثقافتنا. و مناقشة سؤال المنهج عند جورج طرابيشي أمر يستلزم بالضرورة تفكيكا للجهاز المفاهيمي الذي يستند عليه مشروع هذا الناقد / المفكر، و ذلك من خلال تتبع السياقات التاريخية و الاجتماعية التي لفظته ثم رصد رؤيته المنهجية و آليات تفكيره النقدي التي ساهمت في بناء منظومته المفاهيمية و تتبع بنيتها التكوينية منذ كانت مجرد فكرة أولية إلى أن شيدت صرحا مفاهيميا.

يشغل هذا البحث إذن هاجسان معرفيان أحدهما يناقش المنهج الذي اعتمده جورج طرابيشي في تحليل مختلف الإشكاليات الثقافية بتحديد الآليات المنهجية التي يتخذها مطية في القراءة/الكشف و رصد مرجعياتها المعرفية و كذا إبراز مدى فعاليتها و انسجامها و خصوصية الثقافة العربية، و الآخر سيعنى بتفكيك و مراجعة المقولات الكبرى التي تشد عضد مشروع الناقد بإبراز بنيتها التكوينية و تصوراتها المفهومية و بهذا يتم الانتقال أفقيا و عموديا بين محوري (التحليل/ تفكيك الآليات المنهجية) و محور الصياغة(المقولات/الأنساق الكلية التي تحكم المشروع).

¹ المرجع السابق، ص ص9-10.

أولاً: المنهج*:

بعد سقوط صرح اليقينيّات و الوثوقيّات - حتى في العلوم الدقيقة- تمّ الاقتناع بأن تحقيق الموضوعية التامة أمر يعز طلبه و "ما تشهده صنوف المعرفة حديثاً من تنوع و تشعب يحملنا على الإقرار بأن الدارس المعني بهذا الموضوع يتحرك على أرضية رخوة كثيرة العقبات مخوفة بالمزلق، و قد استتبع هذا الأمر أن الفرع المعرفي الواحد أضحت تخترقه تيارات معرفية متعددة تحكم على نسيجه - إن أمكن ضبط حدوده- بالتشظي و الانتثار"¹.

وهذا فضلاً عن طبيعة الذات المفكرة/الباحثة فهي ليست حضوراً موضوعياً متعالياً مجرداً و مجهزاً بعدة إجرائية علمية لا يعتريها الزلل، و لكنها حضور مشحون بالذاتية و محمل بتصورات بلورتها نماذج تفكير موروثية أو مكتسبة².

و بذلك أضحي التأسيس لمشروع المراجعة/التفكيك أمراً حتمياً لدحض المركزية المتعالية التي ترتدي لبوس الموضوعية/العلمية/العقلية... و الكشف عن أنظمتها المركزية التي أقصت مجموعة من الخطابات الهامشية/المسكوت عنها. و لا تقتصر أهمية فعل المراجعة/التفكيك عند حدود الفضح/التعرية بل إن "وضع المسلمات موضع شك، و مساءلة العلم بتفكيك أدواته شرط لا غنى عنه لتقدم العلم ذاته. فبهذا الفعل التفكيكي وبالكشف عن الخلفيات المسكوت عنها لآلته يكتسب وعياً بحدوده، و في الآن ذاته يذلل

*"منهج، طريقة Methode... غالباً ما تطلق هذه الكلمة على أساليب و طرق مألوفة لعقل أو مجموعة عقول، و هي طرق يمكن لحظها و تحديدها بالاستدلال سواء لتطبيقها لاحقاً بنحو أوّثق، أو لنقدّها و إظهار عدم صلاحها" أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل منشورات عويدات، باريس/فرنسا، بيروت/لبنان، ط 2001، 2، المجلد الأول، ص 803

¹ محمد ناصر العجمي: النقد العربي الحديث و مدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي للنشر و التوزيع، صفاقس/تونس، ط 1، 1998، ص 05.

² المرجع نفسه، ص 8.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

بعض تلك العوائق و يوفر أسباب تقدمه ، و هكذا كان العلم مكابدة و مصابرة و سعيًا مستديمًا إلى تعرية الضغوط المسلطة عليه و التغلب عليها بالاستتباع الاقتراب التدريجي من الموضوعية"¹ .

إن التخطيط لمستقبل الثقافة العربية مرهون بمراجعة منهج الفكر النقدي للتأسيس لأنظمة معرفية تتجاوز اليقينيّات و تستجيب للحوار الذي يصحح مسارها وفقا لاحتياجات العصر. و قبل عرض أهم إشكاليات البحث المتعلقة بسؤال النهج يحسن التذكير بأن منهج جورج طرابيشي في مقارنة إشكاليات الثقافة العربية يتميز بخاصيتين هما التنوع حسب طبيعة الموضوع المدروس -عقل، ثقافة، تراث، حداثة، الأنا، الآخر،..- وكذا الانفلات لتعدد مداخله الفكرية و المعرفية و كذا تشعب مباحثه.

رغم التعدد و الانفلات الذي يطبع منهج جورج طرابيشي إلا أنه لم يتوان في التعريف بمنهجه في مراجعة البنيات التكوينية للثقافة العربية القديمة و المعاصرة من خلال مجموعة من المقدمات المنهجية المتناثرة في كتبه نذكر منها على سبيل الحصر قوله " أما المنهج- و هو هنا التحليل النفسي- فقد كنا داورناه بقدر أو بالأخر من اليسر في دراساتنا عن الرواية العربية و قد كانت المهمة سهلة و الخصوبة مضمونة نسبيًا... ولكن الصعوبة التي واجهتنا في محاولتنا تمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، هي البنية (الموضوعية) لهذا الخطاب المستقلة ظاهريًا عن ذاتية منتجه، فضلًا عن أن فاعل الفعل في عملية إنتاج هذا الخطاب هو واو الجماعة و ليس ضمير المتكلم... و لكن حسبنا الإشارة إلى الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات و الشعوب... من شأنها أن تولد سلاسل متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحدة بحيث تبدو الجماعة وكأنها تسلك سلوك الفرد الواحد... و ما نحرص على التنويه به هنا من الناحية المنهجية هو التزامنا بدليل عمل فرويدي النسب لا بمنعنا من البقاء منفتحين على التأويل اليوناني

¹ المرجع السابق، ص 10.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

أو على التأويل الذي طوره جيرار ماندل... وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية"¹. و بذلك اتخذ جورج طرابيشي منهج التحليل النفسي بمختلف اتجاهاته مطية لكشف تلك الأنساق الخفية المقدسة في اللاشعور الجمعي و التي غالبا ما تعكر صفو المشاريع الفكرية العربية.

و فيما يخص أطروحة جورج طرابيشي الموسومة بـ "نقد نقد العقل العربي" و التي استغرقت قرابة عشرين عاما فقد رأت النور بعد إعجاب طرابيشي الشديد بكتاب محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي" و قد أكد أن الذهن بعد مطالعة هذا الكتاب لا يبقى كما كان قبلها فنحن أمام أطروحة تغير، وليس مجرد أطروحة تتقف لكن هذا الإعجاب سرعان ما تحول إلى مشروع نقدي طويل النفس استغرق عدة مجلدات بعد أن تنبه طرابيشي إلى أن تلك النقاط القابلة للانتقاد في تكوين العقل العربي ليست نقاط عارضة جزئية بل هي لفكر الجابري بمثابة الأسس و المنطلق، هذا فضلا عن الزيف الكبير الذي لحق الشواهد التي يوظفها - سواء الأجنبية أو العربية - في مؤلفاته ليتوصل إلى نتيجة مفادها أن الزيف يكمن في الإشكاليات نفسها و ليس فقط في تعزيزاتها و حيثياتها من الشواهد².

و من ثمة انصرف جورج طرابيشي صوب نقد الأسس المعرفية/الابستمولوجية لمشروع محمد عابد الجابري وامتازت مباحث أطروحته بالتنوع حيث جمعت بين نقد منهج الجابري و نقد شواهده و إبراز ذلك الشق الإيديولوجي/المسكوت عنه .

و بخصوص المنهج الذي اعتمده جورج طرابيشي في مساءلة مشروع نقد العقل العربي فقد كان متعدد الآليات إذ يجمع بين التحليل التاريخي و الحفر المعرفي و التفكيك و بذلك كف مشروععه عن أن يكون مجرد نقد للنقد ليتحول إلى إعادة قراءة و إعادة حفر و إعادة تأسيس لإرساء قراءة نقدية و عقلانية

¹ جورج طرابيشي: المثقفون العرب و التراث، ص9.

² ينظر، جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط2011، ص4، ص9.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

بديلة/مغايرة/محددة للتراث العربي الإسلامي من خلال تحليل المعطيات التاريخية و إجراء عمليات حفر

معرفية ذات طابع موسوعي تعيد الاعتبار لآثار نادرة و حقائق مطموسة تاريخيا و أيديولوجيا¹ .

و لم يبق طرايشي حبيس المرجعيات المعرفية و الفكرية التي نهل منها الجابري بصفة مباشرة بل اطلع أيضا على مصادر فكرية لم يصرح أنه قرأها سواء يونانية أو أوروبية أو عربية إسلامية و ذلك قصد فضح التزييف و تعرية المسكوت عنه في الخطاب الجابري مؤكدا في الوقت ذاته أن مشروعه "ما كان له أن يكتفي بالتفكيك، بل كان عليه أيضا كأي مشروع نقدي طالب للمشروعية الاستيمولوجية فضلا عن الجدوى الأيديولوجية أن يعيد البناء. ذلك أن مكنم القوة و الخطورة معا في خطاب الجابري أنه يعرض نفسه-أو يفرضها بالأحرى-على متلقيه من خلال شبكة من الإشكاليات، و الحال أن كل نقد يكتفي بمناقشة نتائج الإشكاليات يبقى أسيرا لها. فالمطلوب قبل دحض النتائج تفكيك الإشكاليات فأسئلة الجابري لا أجوبته هي الملعومة"².

إن طبيعة الفكر النقدي تقتضي أن لا نقبل المسلمات قبل عرضها على العقل و التأكد من سلامة

منطلقاتها، و لعل أهم ركيزة تساهم في بناء أي مشروع فكري هي مسألة "المنهج" هذا الأخير الذي

يتجلى بوصفه منظومة متكاملة من العناصر تؤطرها رؤية فلسفية معينة تشكل ذلك الحيز الخفي الذي

يتوارى خلف آليات المنهج. و يتوقف نجاح المنهج على مدى تناسبه و طبيعة المدونة التي يشتغل عليها

والأهم من ذلك تحقيق أقصى درجات الوعي بالرؤية الفكرية التي تؤطر المنهج و كذا المحاضن المعرفية التي

ساهمت في بلورته و ذلك حتى يتفادى الوقوع في مغبات التلفيق المنهجي، و نظرا لتشعب إشكالية المنهج

فقد ارتأى البحث مقارنة مدونة جورج طرايشي من خلال عدة محطات أبرزها: تحديد الرؤية الفكرية التي

¹ ينظر، جورج طرايشي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقى، بيروت/لبنان، لندن/بريطانيا، ط2، 2011، ص ص 9-10.

² جورج طرايشي: نظرية العقل ص7.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

يصدر عنها المفكر و توضيح الآليات الإجرائية التي يستخدمها أثناء التحليل، بالإضافة إلى إبراز خصوصية المنظومة المفاهيمية والأجهزة المصطلحية المرافقة للمنهج لأنها الاختبار الأمثل الذي يؤكد مدى استيعابه للمنهج و وعيه به.

ثانيا :خطاب المقولات.

قبل عرض استراتيجية الدراسة في مناقشة خطاب المقولات عند جورج طرابيشي يتوجب علينا بسط مفهوم المقولة- *Catégorie* - *Catégorie* - اللفظ باليونانية - *Catégoriein* هذه الأخيرة التي ارتبط مفهومها عند أرسطو بطرق الحديث عن الوجود و يتلخص مفهومها عنده في المعنى الكلي الذي يمكن أن يدخل مفهومها في قضيته، انطلاقا من هذا التصور يحدد أرسطو عشرة أسئلة تتولد عنها عشر مقولات و لو اتخذنا الإنسان موضوعا للتساؤل لتحديد الأمر كما يلي: ما هو؟- جوهر، ما كميته؟ بدين أم نحيف؟ طويل أم قصير؟- كم، أهو طيب أم رديء؟- كيف، أهو أب أم ابن؟ إضافة، ماذا يفعل؟- فعل، ماذا يقبل؟، ماذا يصيبه؟- انفعال، ما مقره، أين هو - أين، في أي وقت؟- متى، ما هيئته في المكان أهو نائم أو قائم؟- وضع، ماذا يلبس؟- ملك¹.

و أما المقولات عند كانط فهي "التصورات الكلية الأساسية التي يتضمنها العقل المحض و هي صور قبلية للمعرفة، تستنبط من طبيعة الحكم في مختلف صوره، و تمثل الجوانب الأساسية للتفكير النظري أو الاستدلالي ... و المقولات عند رينوفيه القوانين الأولية، و العلاقات الأساسية التي تحدد صورة المعرفة وتنظم حركتها... و قد أطلق المتأخرون اسم المقولات على التصورات الكلية التي تعود العقل أن يُرجع إليها

¹ ينظر، مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة/مصر، ط5، 2007، ص616.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

أحكامه و أفكاره، حتى أن بعض الوجوديين يطلقون اسم المقولات على القوانين الأساسية التي تحدد صور الانفعالات الوجدانية"¹.

و أما مفهوم المقولة عند الفرابي فهي "كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شيء من هذه المشار إليها، و قد جرت العادة أن يسمى هذا الشيء المشار إليه المحسوس الذي لا يوصف به شيء أصلا إلا بطريق العرض و على غير المجرى الطبيعي، وما يعرف ما هو هذا المشار إليه، الجوهر على الإطلاق"²

نلاحظ أن مجمل التعاريف السابقة تتقاطع دلالاتها في محور تتلخص كلماته المفتاحية في: المعاني الكلية، التصورات الكلية، القوانين الأولية، المعاني المعقولة، القوانين الأساسية... إن الرؤية التي ييسر من خلالها البحث خطاب المقولات لا يقصد من خلالها المعاني/المسميات لأن هذه الثنائية محكومة أساسا بالمواضع و الاصطلاح كما تتجاوز ما قدمه أرسطو في مقولاته العشر... إلى دراسة المفاهيم **Concept*** هذه الأخيرة التي تتركب و تنشأ في إطار التصورات لتحال إلى دلالات محددة، و ينظر إليها في المجال المعرفي "باعتبارها عتبة تفوق عتبة التسميات و الاصطلاحات المعينة لمسمى بعينه، سواء أكان عيانيا أم مجردا، و ترتبط المفاهيم في سلم التركيب النظري بالمعارف و المنظومات الفكرية، حيث تتعين دلالاتها العامة المشخصة لمعانيها العديدة و ذلك في ارتباط بالمجال النظري و السياق النصي الموصولة به والمرسلة فيه. و إذا كانت هذه المسألة واضحة في مجال المعرفة النظرية ذات الطابع العلمي و الرياضي، فإنها

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت/لبنان، د-ط، 1982، الجزء الثاني، ص ص 410-411.

² أبو نصر الفرابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المكتبة الشرقية، بيروت/لبنان، ط2، 1990، ص ص 62-63.

* و من اشتقاقاتها "تصور، تفهم، تمفهم Conception بوصفه عملية إجرائية: كل عمل فكري منطبق على شيء ما ب-عملية الإدراك و النظر في مقابل عمليات الخيال... و بنحو أخص أيضا: عملية قوامها الإحاطة بمفهوم أو تكوينه"، "مفهومية، تصورية Conceptualisme: أ-مذهب يرى أنا الكليات غير موجودة بذاتها (لا قبل الأشياء ولا في الجواهر المكونة لهذه الأشياء) بل هي من إنشاءات الفكر و بناته. ب-مذهب خاص بطبيعة الأفكار العامة بوصفها تصورات عقلية و يرى أن هذه الأفكار هي أشكال أو عمليات إجرائية خاصة بالفكر، و أنها ليست مجرد علامات" أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، باريس/فرنسا، بيروت/لبنان، ط2، 2001، المجلد الأول، ص ص 195-196.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

لا تعتبر كذلك في مجال المعارف الإنسانية و الاجتماعية، ذلك أن درجة التركيب و الاتساق و الشمول في هذه المفاهيم تظل دائما في عتبة ما قبل التشعب المعرفي و الرمزي، الذي يمنح الكلمات معانيها المتعددة المتنوعة، القارة و المتحولة"¹.

و قد حاول طه عبد الرحمن بسط معنى " المفهوم " Le Concept في عرضه للممارسة التأثيلية في مساءلة المفاهيم الفلسفية عند جيل دولوز مؤكدا هذا أن الأخير الذي يبنى تعريفا لمصطلح المفهوم انطلاقا من مدلوله اللغوي و ذلك من زاويتين اثنتين هما:

أ-دلالته على الجمع .

ب-دلالته على الخلق.

و السند التأثيلي الظاهر في مقارنة دولوز لمصطلح "المفهوم" يتلخص في:

أولا: أن اللفظ الفرنسي ذا الأصل اللاتيني Concept مركب من مقطعين هما Con-cept و من المتعارف عليه أن المقطع Con في اللغة العربية يقابل الطرف "مع" و يفيد معاني: الجمع، الاجتماع، التأليف... هذا ما يتجلى في النماذج التي استحضرتها دولوز في تعريفه الأولي للمفهوم هي: Countour أي محيط و Composant أي عنصر مركّب.

ثانيا: أن الأصل اللاتيني لفعل Concevoir الذي اشتق منه Concept و هو Concipere يحمل بالذات معنى الجمع و بهذا تثبت صفة الجمعية في مصطلح Concept انطلاقا من مدلوله اللغوي¹.

¹كمال عبد اللطيف، "أسئلة النهضة العربية التاريخ-الحداثة-التواصل"، ص 213.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

أما عن دلالة الخلق: فيذهب طه عبد الرحمن إلى أن تأكيد دولوز فكرة أن الفلسفة خلق للمفاهيم له ما يبرره، إذ أن استقراء المدلول اللغوي لفعل **Concevoir** الذي اشتق منه **Concept** يدل لغة على معنى "الحمل" أي وضعية المرأة التي تنتظر مولودا و تكون ولادته بمثابة إعلان رسمي عن خلقه و خروجه إلى الوجود. و بهذا فإن معنى الحمل الذي يتضمنه الفعل الفرنسي هو الأصل في نقل معنى "الخلق" إلى المفهوم و هو خلق ذهني، هذا ما يتقاطع أيضا مع اللفظ العربي "الوضع" إذ يقال وضعت المرأة المولود و صار يقال وضع العالم المصطلح².

و تدعيما لفكرة الخلق هذه يؤكد علي حرب أن للمفهوم طابعا تنويريا إنه واقعة لغوية ودلالية ورمزية لها مفعولها التحويلي أو التحرري و هو الأمر الذي "ينقل لغة الدرس و التحليل في مسألة التعامل مع الحقيقة، من مفردات الثبات و الوصف و المطابقة و اليقين و الصحة نحو مصطلحات ذات طابع علائقي ديناميكي تحويلي بقدر ما تشير إلى معاني الخلق و البناء و التركيب بهذا المعنى لم تعد المسألة اليوم أن نفاضل بين هذا المعتقد أو ذلك المذهب، بل كيف يجري تداول الفكرة أو صرف المقولة على أرض الواقع؟ أو ما هي الإمكانيات التي تخلقها المفاهيم و المآلات التي تقود إليها؟. فما جدوى المفاهيم والعناوين

¹ ينظر: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة² القول الفلسفي كتاب المفهوم و التأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط 1999، ص 379-380.

*بجدر الإشارة إلى "تفطن أهل اللغة وغيرهم منذ القدم إلى أهمية هذه الدلالة السابقة في عموم المعرفة و حققوها في غير ما مصطلح، علميا كان أو أدبيا، و أفردوها باسم خاص، بل جعلوا الاشتغال بها علما مستقلا أطلقوا عليه اسم **ETYMOLOGIE**-**ETYMOLOGY** (إيتيمولوجيا) و يمكن أن نعرفه على وجه الإجمال بكونه العلم الذي ينظر في أصول المعاني و أزمانها و أطوارها أو إن شئت قلت تاريخها، و لم يفت اللغويين العرب و لا علماء المسلمين الوعي بدور هذه الدلالة و وضعوا لها اسم "المعنى اللغوي" بل لا يكاد علم من علومهم يخلو، كلما دعتهم الضرورة إلى وضع مفهوم جديد، من التنبيه على معناه اللغوي أو تحديد وجوده المناسبة بينه و بين معناه الاصطلاحي أو تقرير قواعد تضبط العلاقة بينهما" ينظر: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة² القول الفلسفي كتاب المفهوم و التأثيل، ص 134-135.

² ينظر: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة² القول الفلسفي كتاب المفهوم و التأثيل، ص 380.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

إذا لم تطلق طاقات أو تفتق عن إمكانات تجعل الحياة أيسر أو أغنى و أجمل، أو على الأقل تخفف من الأعباء و الضغوط أو تتدارك المآزق و الأفحاح"¹

و هكذا "يظهر أن الأصل في بناء عبارية المصطلح (المفهوم الفلسفي) عند دولوز إنما هي إشاريته، إذ يجعله كلا جامعا، و الجمع معنى تأثيلي صريح، و يجعله أيضا فردا مخلوقا و الخلق هو الآخر معنى تأثيلي ظاهر و يجعله أحيرا فعلا معشوقا، و العشق هو كذلك معنى تأثيلي لا خلاف فيه، أو قل بإيجاز إن حقيقة المفهوم الفلسفي بوصفه مجموعا مخلوقا معشوقا أنه بناء إشاري لا غبار عليه"²

انطلاقا مما سبق تتضح لنا "فائدة التأثيل دلاليا كان أو بنيويا، في تحصيل التمكّن في المفاهيم أو قل ((الملكة المفهومية)) التي بها وحدها قوام الإبداع في مجال المفاهيم الفلسفية، فإن كان تأثيلا مضمونيا أفاد في تحصيل التمكّن الاستشكالي- و لك أن تقول الملكة الاستشكالية، و من علاماته التمكّن في الدلالة بالألفاظ على المفاهيم و التمكّن في التوسل باستعمالاتها المألوفة و التمكّن في نقلها عن معانيها الحسية إلى معان عقلية، و إن كان تأثيلا بنيويا أفاد في تحصيل التمكّن الاستدلالي - و لك أن تقول : الملكة الاستدلالية، و من دلائله التمكّن في استثمار اللوازم الاشتقاقية و التمكّن في البناء على التقابلات و التمكّن في توفير أوسع النطاقات المفهومية"³.

و تعد المفاهيم من أبرز الأدوات المعرفية التي يوظفها العقل في مقارنة ماهية الموضوع بصيغة شمولية، وقد حظيت بمكانة هامة في المدونات الفلسفية القديمة و المعاصرة، و قد أكد سقراط في هذا السياق أن

¹ علي حرب: تواطؤ الأضداد (الآلهة الجدد و خراب العالم) ، الدار العربية للعلوم، بيروت/لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص62.

² طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي كتاب المفهوم و التأثيل-، ص 383.

³ المرجع نفسه، ص161.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

العقل هو ملكة المفاهيم لأن الاستدلال العقلي كله قائم على المفاهيم. و يمكن تلخيص نظريته بالقول أن كل معرفة هي معرفة من خلال المفاهيم، و البناء على المفاهيم هو تأسيسها على كليات العقل هذا ما سيترتب عليه التوحيد بين المعرفة و المفاهيم و من ثمة سيعيد للحقيقة موضوعيتها¹.

و أما أفلاطون فلم يتوقف فقط عند حدود تأكيد أهمية المفاهيم في بناء الصرح الفكري و التحكم في أنساقه، بل تعادها إلى إرساء معالم لنظرية "موضوعية المفاهيم" و صارت بموجبها جوهرًا ميتافيزيقيا مستقلا بذاته،² و يلخص أفلاطون الخصائص النوعية للمفاهيم فيما يلي:

- أن المفاهيم جواهر: فهي مبدأ ذاتها و علة ذاتها لا تحتاج إلى أساس تقوم عليه و يرى أن الجواهر لها صفات (فالصلابة و اللمعان مثلا من خواص جوهر الحديد و الصفات لا يمكن أن توجد بمعزل عن الجواهر بل تعتمد عليها).

- أن المفاهيم كلية عامة و لا تختص بالجزئيات (الجواد مثلا ليس هذا الجواد أو ذاك، إنه المفهوم العام لكل الجياد)

- أن المفاهيم ثابتة وسط التعدد غير أن هذه الوحدة يجب أن تكون مخصوصة بفئة من الأشياء، (رغم تعدد مثل العدالة إلا أنه يتوجب علينا البحث عن عنصر مشترك بينها و هذا العنصر المشترك يشكل نفسه المثال الواحد للعدالة)

¹ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة/مصر، د - ط 1984، ص ص

126 - 126

² المرجع نفسه، ص 158.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

- المفاهيم ثابتة و غير فانية، فالأشياء الجميلة/العديدة تظهر و تنقضي و لكن الجمال الواحد لا يبدأ و لا ينتهي إنه خالد لا يتغير¹

إن تمسك الفلاسفة المثالية بمقولي "العمومية و التجريد" في صياغة المفاهيم دفع فريدريك نيتشه (Nietzsche) إلى رفض المفاهيم الموعلة في الصورية قائلا: "عندما يتدله هؤلاء السادة المولوعون بالمفاهيم المجردة يقتلون و يحشون بالقش، يعرضون كل شيء لخطر الموت"²

و قد أعلن ضرورة ربط الفلسفة بالحياة لأن المعرفة ما هي إلا آلية في خدمة ازدهار الحياة الإنسانية و إذا كانت المعرفة تباشر حقائق الأشياء بواسطة التعريف المفهومي و المثال مع ما يتميز به المفهوم من عمومية و تجريد فإن فعل المفهمة من منظور نيتشه يندرج في إطار المساءلة الارتياحية لقيمة المعرفة لأن اللغة سلطة مهيمنة تفرض علينا البحث عمّن يتكلم وراء الألفاظ و عن نوعية القوى المهيمنة التي تستعمل العبارة و تبعث بها إلى سوق الرواج و هذا ما يفرض الاستعانة بالمقارنة الجينية³.

و إذا كان المصطلح بما يحمله من معنى و ليد محيط ثقافي و حضاري مخصوص فإن "المقارنة الجينية بوصفها منهجا نقديا تكشف لنا عن الارتباط الحاصل بين الدائرة الاجتماعية و القوى المسيطرة، و التأويل الذي تفرضه هذه القوى على الظواهر الثقافية، أي أن هناك ترابطا بين المصطلح باعتباره أحد أهم ركائز

¹ المرجع السابق، ص ص 161-163.

² فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 1996، ص25.

³ ينظر، عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح (تأولات الفكر العربي للحدثة و ما بعد الحدثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ لبنان، ط1، 2010، ص ص 38-39.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

النظر المعرفي، و عنصرا ضمن بنية ثقافية معينة و طبيعة القوى المؤولة لنص الوجود و دلالة الثقافة، فتعميق السؤال يقتضي منا التساؤل حول من يفرض المعاني على الأشياء و يلصق الأسماء بالمسميات"¹.

ومن خلال الرؤية السابقة قلب نيتشه (Nietzsche) موازين الحقيقة فبخلاف النظرية التقليدية الأرسطية التي رسخت فكرة مفادها أن المفهوم يدل على المعنى الموضوع له في الأصل، (و ما الاستعارة سوى نقل المعنى الأصلي اللغوي إلى معنى آخر لوجود قرائن المشابهة بينهما)، و قد أضحت صناعة المفاهيم من منظور الرؤية النيتشوية جزءا لا يتجزأ من إرادة المعرفة، و غريزة المعرفة اللامحدودة لا تقول الحقيقة أو تعكسها، و إنما هي إرادة قوة و تملك و غزو و لهذا لم يقترن إبداع المفاهيم بالتعبير عن الحقائق بقدر ما ارتبط بدوافع الهيمنة والقوة التي ابتدعها².

و أما علي حرب -في مناقشته لماهية المفهوم- فإنه يتجاوز لغة الكليات و المتعاليات لينفتح في المقابل على آفاق كثافة التجربة و ألعيب الدلالة و قد أكد في هذا السياق ضرورة تجاوز المنطق الصوري الذي لا يهتم سوى بقوانين الفكر و معايير الصدق إلى بناء منطق جديد ينخرط في الممارسات الفكرية، و يحلل ما يجري على مستوى الفكر في حد ذاته ويسعى لفهم المفهوم نفسه من حيث علاقته بما يحاول فهمه، وكذا فهم ما لا يفهم فيه من معاني ملتبسة أو بطانة لا معقولة لأن سر صموده هو كثافته و قوله الشيء أو الحدث بلغة الفرادة و الإبداع بعيدا عن التداول و التكرار الممل³.

¹ عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر (أسئلة المفهوم و المعنى و التواصل)، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط1، 2009، ص36.

² ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح، ص42.

³ ينظر: علي حرب، الماهية و العلاقة (نحو منطق تحويلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت /لبنان، ط 1، 1998، ص5-6

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

إن المفهوم وهو يباشر عملية فتح آفاقه و تكوين موضوعه أو يشتغل في حقله "إنما يعيد خلق الشيء بإخراجه مخرجا جديدا، هو اشتقاق إمكان جديد يجعل الشيء بعد تحوله إلى مفهوم يبرز بوجه جديد أو يجري على مستوى مختلف، أو يتكشف عن بعد غير مشهود أو مألوف، و المفهوم بصفته كذلك لا يحتاج إلى تطبيق صحيح أو استعمال مشروع بقدر ما يحتاج إلى قراءة مبتكرة تشتغل عليه من أجل تصريفه وإعادة إنتاجه على نحو يسفر عن ابتكار إمكانية جديدة للتفكير أو للعمل. بهذا المعنى لا يمارس التفكير على سبيل المطابقة بين الذوات و الصفات أو بين الموضوعات و المحمولات، و إنما يتعلق الأمر بتكوينات متبادلة بين المفاهيم و الأشياء تغتني بها المفاهيم بقدر ما تتغير العلاقة بالأشياء و ذلك عبر عمليات لا تتوقف من الصرف و التحويل و التوليد تخضع لها العلامات و الكلمات بقدر ما تخضع لها المعاني والدلالات"¹.

و بهذا فقد تجاوز علي حرب المعاني اللغوية للمفهوم و التي تصلح عادة في الدرس الفلسفي البيداغوجي و حاول التحرر- قدر الإمكان- من لغة الميتافيزيقا و مقولاتها أو من المنطق و شكلايته معلنا بذلك انصهاره مع نهر الصيرورة في المفاهيم و تناقلها و تحررها من كثافتها الوجودية و ارتباطها بمقومات الإبداعية².

و تأويل علي حرب للمفهوم بالمعنى السابق لا يعطي قيمة كبيرة للمضمرات الثقافية في المفهوم على غرار أثر اللغة و المعرفة التي تشكل مصانعها المفهوم الفلسفي و عليه "فمقارنته منادى بها أكثر مما هي مبرهن عليها لأن الأجدى و الأقوى هو رسم مسالك إبداع المفهوم بالكشف عن عناصره التكوينية

¹ المرجع السابق، ص 6.

² ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح، ص 31

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

وآليات تأثله للخروج من تقليد المفاهيم إلى اكتساب الشروط التي تمكننا من إبداع مفاهيم تضاهي المفاهيم المتداولة و المنقولة"¹.

مما سبق نستنتج أن المفاهيم رحم تتجمهر فيها العديد من الأبعاد المتجذرة في تشكيل حضاري فريد له لغته الخاصة التي تميزه عن غيره، لذا فكل دال يرتبط حقله الدلالي بسياق حضاري يصنعه و يكيّفه حتى يشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها هذا ما يجعل المصطلح يتحيز لسياقه الذي نشأ فيه، و يتحيز أيضا لمن صاغه أي أن الواضع للأسماء على الأشياء يضع دائما نفسه في المركز ثم يرتب الأشياء من حوله وفقا لرؤيته و لأيدولوجيته، و عليه فمن يفقد القدرة على تسمية الأشياء يفقد السيطرة على الواقع بكفاءة، أما من يدرك الواقع حق الإدراك و يتمكن من تصنيفه حسب مقولاته يحقق لنفسه قدرا من الحرية².

و على هذا الأساس يتوجب علينا بدل الاحتفاء بالمفاهيم الحفر في طبقاتها المضمرة و التساؤل عن المنابع الفكرية التي لفظتها و الجهات المسؤولة عن تسويقها، و نتائجها الملموسة على أرض الواقع. إن التأسيس للخطاب المفهومي عند جورج طرابيشي يتشكل من خلال رد المفاهيم إلى أصولها و توضيح آليات بنائها و التساؤل عن الخصائص الانطولوجية لمكوناتها، و توضيح كيفية تشكلها خصوصا في ظل تشعب النظريات المعرفية و تداخل المفاهيم و ارتحالها مما أدى إلى بروز تحولات كبرى في الجهاز المفهومي للنظرية النقدية لا سيما و أن "المفهوم يقع في التاريخ بقدر ما يتفلسف من ضروراته. إنه مطلق ونسبي في آن، مطلق من حيث الموقع الذي يشغله على صعيد الفكر ولا يشغله مفهوم سواه. و نسبي من حيث علاقته بالمفاهيم الأخرى، أو من حيث علاقته بالمفاهيم التي تندمج فيه و تسهم في تشكيله، و لهذا

¹ المرجع السابق، ص 32.

² ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 37.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

فالمفهوم هو شبكة من العلاقات و التراكبات، و الأهم من ذلك أن المفهوم لا ينسلخ عن أرضه وجسده، أي عما منه و به ينسج و يتشكل - عنيت النص - و إذا كان المفهوم يحيل إلى المؤلف من حيث المنشأ وإلى المرجع من حيث الغاية و المآل، فإنه لا ينفك عن النص من حيث القوام و المادة"¹.

و بهذا فإن خلخلة الأجهزة المفاهيمية و الخلفيات المعرفية المتحكمة في صياغة المصطلحات و تداولها في الثقافة العربية أمر في غاية الأهمية، خصوصا في ظل العولمة و ما تبعها من تحولات كبرى شهدتها الساحة الثقافية العالمية و بذلك أضحى المفهوم كائنا مرتحلا لا يعرف الاستقرار لا يكاد يستقر في حقل معرفي حتى يغادره إلى آخر و المصطلحات بعدها مفاتيح العلوم هي "الوسيط الذي يعمل على ربط البعيد بالقرب والدخيل بالأصيل، بل و حتى الثقافي بالاقتصادي، لأنه أي المصطلح في المحصلة نتاج محاضن معرفية كبرى يصطلح عليها الأنظمة المعرفية للثقافة الواحدة، حيث ينشأ المصطلح و يتشكل قبل أن يبعث به إلى سوق الرواج حيث التداول و الانتشار، فتزول إذ ذاك الحدود بين العلوم و المجالات و يصبح المصطلح المتداول في مجال النقد و الأدب مرتبطا معرفيا بقريته في الاقتصاد و السوق، أو قل يسيران و يعملان جنبا إلى جنب و إن تعددت المسميات"².

و لذلك يؤكد ميشال فوكو أن "تاريخ مفهوم ما، لا ينحصر في إرهافه التدريجي و تقدمه في اتجاه الدقة و الضبط و سعيه المتزايد نحو المعقولية و ارتقائه نحو التجريد بل هو تاريخ مختلف حقول تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استخداماته المتتالية، و ميادينه النظرية المتعددة التي تواصل فيها بناؤه و اكتمل"³.

¹ علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ص 39.

² عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص 397.

³ ميشال فوكو: حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 1987، ص 2، ص 6.

مدخل - الثقافة العربية: مسارات المفهوم و إشكالية المنهج

و لكن ساهم تعدد محاضن المصطلح في إثرائه و انفتاح دلالاته على شتى الحقول و تواصله مع مختلف المستجدات التي تشهدها الساحة إلا أن ذلك التعدد من شأنه أيضا أن يفسح إمكانية الانزلاق المنهجي، و بذلك يظل المفهوم عصيا فلوتا، ما إن نستسلم مبدئيا لصحة ما يدعيه مبدئيا حتى يتجلى لنا في صورة كائن غريب يفتقد بفعل التحول المعرفي في أنظمة المناهج هويته الأصلية، أو قل تتضاءل فعاليته كمفهوم فاسحا المجال لغيره من المفاهيم و هو الأمر الذي يعقد فرص الإحاطة بموضوع الدراسة، و من ثم تتضاعف مخاطر الانزلاق المنهجي¹، و يؤكد محمد ناصر العجمي أنه كلما "ظل حد" المفهوم "عصيا عن التحديد ملتبس الهوية استفحلت مخاطر الانزلاق المنهجي و تقلصت حظوظ السيطرة على موضوع الدرس... هكذا إن ضعفت مصداقية الآلة المعتمدة أو المرجعية المفهومية المحتكم إليها وهنت حجة ناقد النقد و فقد العمل بالاستتباع مبرر وجوده و مشروعيته"².

إضافة إلى مخاطر الانزلاق المنهجي الناجم عن انفلات المفاهيم يكشف الحقل قبل المفاهيمي³ عن انتظامات و إزامات خطابية سمحت بإمكان عدد متباين من المفاهيم، ويسيل من الأفكار و المعتقدات والتمثلات التي ننساق نحوها طوعا كلما أردنا التأريخ للأفكار³. و في ظل هذه المعطيات الماقبلية التي تسبق تشكل المفاهيم آن الأوان لمباشرة نقد يتجاوز فحص المعارف إلى فحص أدوات المعرفة و تفكيك بنية الفهم لأن البحث في المقولات و حسب لا يجدي نفعاً ما لم يتبع بإبراز استراتيجيات التفكير و كيفية إعادة إنتاج المقولة و طريقة تداولها و تسويقها و المؤسسات المشرفة على ذلك، فضلا عن تجلية نسبيتها من خلال كشف تناقضاتها و أنساقها الايديولوجية غير المعلنة، إضافة إلى كسر ذلك السكون و الثبات المطلق الذي يميز تداول المفاهيم في منظوماتنا الفكرية.

¹ محمد ناصر العجمي، النقد الحديث و مدارس النقد الغربية، ص 6-7.

² المرجع نفسه، ص 7.

³ ميشال فوكو: حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ص 59.

الفصل الأول

تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

أولاً: السنة النبوية و مشروع إرساء بدائل مفهومية مغايرة.

باعتبار أن المفهوم هو البؤرة المركزية للمنظومات المعرفية فقد حظي بمكانة هامة في المشاريع الحدائرية العربية، فراح أعلامها يقوِّضون مفاهيم/مركزيات لصالح بناء مفاهيم/بدائل جديدة، و إرساء أنساق مفهومية مغايرة. و يعد التراث الديني في هذا السياق تربة خصبة للتنقيب عن المفاهيم و تحويلها، وقد سجل حضوراً مكثفاً في معظم المشاريع الفكرية العربية.

و يحسن التنويه في هذا السياق بأن المسألة الدينية لم تدخل بوتقة الصراعات الفكرية و السياسية والاجتماعية إلا في العقدتين أو الثلاثة الأخيرة، و أما إبان الفترة الاستعمارية فلم تكن المسألة الدينية مطروحة على الساحة بل كانت درعا حصينا و تمثل نوعاً من الهوية الاجتماعية و آلية دفاعية في مواجهة المحتل، و مع دولة الاستقلال حدثت تحولات عديدة و أعطيت الأولوية لقضايا العدالة الاجتماعية و التنمية و التحرر و تجديد التراث... وقد ظهرت مواقف متباينة بشأن الدين إذ تمسك به التيار السلفي، و أما الاتجاه الليبرالي فقد أحاله إلى معتقد شخصي أو إلى قانون الأحوال الشخصية، و برزت بذلك إشكاليات عديدة أهمها: هل النص الديني نص تشريعي شامل و حاكم لكل قضايا المجتمع و الدولة، أم أنه مجرد نص لا ينفصل عن تاريخية القراء و سيظل دوماً بحاجة إلى إعادة مراجعة؟ ومن ثمة هل يمكن إقالة المسألة الدينية إلى حيز الأحوال الشخصية و بلورة واقع جديد يستند إلى أدوات علمية و قوانين مدنية في عملية تسيير نظام الدولة و قطاع العدالة و مناهج التربية و التعليم¹.

¹ ينظر: علي أومليل، سؤال الثقافة (الثقافة العربية في عالم متحول)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط1، 2005، ص ص 94-95.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يعد المفكر السوري "جورج طرابيشي" في هذا السياق واحدا من الذين اهتموا بإعادة قراءة الخطاب الديني العربي من خلال الانفتاح على المعطيات المنهجية و المعرفية للحدثة الغربية، و تتمظهر مقولة "تاريخية السنة النبوية"- التي سينجر عنها حتما إلغاء حجيتها - بوصفها نواة مركزية تؤطر نقده للعقل الإسلامي. وتجدد الإشارة - قبل تفصيل هذه المقولة- إلى أن طرابيشي لا يكلف نفسه عناء تفكيك مصطلح السنة ومناقشته بما يحمله من قول أو فعل أو تقرير و فضل في المقابل استخدام مصطلح الحديث بعده كيانا لغويا مستقلا ثبت وروده عن الرسول(ص) و لهذا عنون كتابه "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" و ليس إسلام السنة، و من مبررات هذا الاختيار المنهجي الذي سلكه المفكر أن التعريفات الأصولية للسنة كانت متباينة و تسيير في مجرى توسيع دلالة المصطلح، حيث كان مفهوما يدل لدى بعض الأصوليين على أقوال الرسول(ص) و أفعاله ثم أضيفت إليه في مرحلة لاحقة السلوكات التي أقرها هذا ما يثبت اتساع دلالة المفهوم مع اطراد استعماله عبر الحقب الزمنية و إضافة إلى هذه الحركة الداخلية التي يعيها المفهوم و التي وسعت من حدوده المتصلة بذات الرسول هناك حركة أخرى خارجية شهدها المفهوم توسعت إثرها دلالاته خارج إطار ما صدر عن الرسول (ص) لتشمل أيضا ما أثر و صدر عن صحابته، و قد زادت هذه الحركة انتعاشا خصوصا لدى الأصوليين الحنفيين المتأخرين بدءا من البردوزي، و عرف المفهوم اتساعا آخر لدى الشيعة أيضا إذ لم يقصروا السنة على ما صدر عن الرسول(ص) بل أضافوا إليه سنة أئمتهم¹.

و بهذا فإن توظيف طرابيشي لمصطلح الحديث بدل السنة في عملية العنونة يراد منه إزاحة شق هام ترتكز عليه مدرسة الحديث.

¹ ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط2، 2013، ص ص 52-53.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

تتمظهر مقولة تاريخية السنة النبوية بصيغة علائقية تستحضر بجوارها العديد من المصطلحات على غرار "نبي بلا معجزة"، الالفاعلية النبوية"، "الرسالة/التبليغ"... و يقعد لهذه المفاهيم بتلك الوشائج القائمة بين السياقات التاريخية و أسباب النزول وكذا معطيات اللسانيات بجميع فروعها فضلا عن تحليل الخطاب والانثروبولوجيا... كما لا يمكن إغفال ذلك الركام الفكري الهام الذي تركه المعتزلة و مخلفات الخطاب الاستشراقي.

و ينطلق طراييشي في مشروعه الرامي إلى إزاحة السنة النبوية من المنظومة الاعتقادية الدينية من ضبط العلاقة التشريعية في الديانة الإسلامية فالله "الشارع" و الرسول هو "المشرع له" و قد استقرأ المفكر هذه الرؤية التي تحصر الرسول(ص) من وجهة النظر التشريعية في موقع المفعولية دون الفاعلية من خلال تتبع عشرات الآيات، و يمكن تلخيص تصوره المرتكز أساسا على "علم تحليل الخطاب" في العناصر التالية:

أ- الله-الشارع، المخاطب، القائل دوما، الأمر و له مطلق الحرية.

ب- الرسول- و هو المخاطب المأمور بالقول سيما و أن كلمة قل الموجهة من الله إلى رسوله تتكرر في القرآن 311 مرة، و في إحدى عشرة آية يؤكد القائل/الله و يعيد التوكيد بأنه ما على المأمور بالقول/الرسول إلا البلاغ المبين و تتكرر هذه الصيغة حرفيا في ثلاث آيات قرآنية وهذه الوظيفة الإبلاغية كانت سارية في سياق تقليد نبوي سابق مع نوح و هود و لوط شعيب مجمل الرسل الذين يميزهم الخطاب القرآني بعض التمييز عن الأنبياء و يختصر دورهم في الوظيفة الإبلاغية مصداقا لقوله تعالى: " فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ"¹. ويؤكد طراييشي أن هذا التمييز يسري مفعوله على الرسول نفسه فرغم تمييز الخطاب القرآني بين

¹ سورة النحل، الآية 35.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

النبي و الرسول يجعل نصاب الأول "المعجزة" و نصاب الثاني "الرسالة" فإنه يسمي محمدا في عشرات الآيات رسول الله و لا يسميه في آية واحدة "نبي الله" بل و يصفه بأنه "نبي بلا معجزة"، و يضيف طرايشي لما سبق وظيفة محورية للرسول (ص) تحتصره في موقع "المشرع" له، و هذا الحصر له من وجهة النظر التشريعية في موقع المفعولية دون الفاعلية يمكن استقراؤه في العشرات من الآيات القرآنية أبرزها قوله تع الى " لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ"¹، و عليه فمحمدا صلى الله عليه و سلم مجرد عبد مأمور و إذا ما حدثته نفسه بالتصرف من تلقاء نفسه فحتما سيتحول الخطاب القرآني من خطاب تأنيب و تقريع إلى خطاب تهديد ووعيد باعتبار أنه لا ينطق عن الهوى فقد ضمن لنفسه نصاب الرسولية و ربح الرهان بعده نبيا بشرا لم يؤت ما أوتيته سواه من الأنبياء من برهان المعجزات².

و بهذا يعلن طرايشي نيته في خلخلة المعتقدات السائدة بخصوص القرآن أنه كلام الله الموحى به إلى محمد، و بشأن السنة التي تعتبر نصا تشريعا ثانيا بعد القرآن، ليرسي وعيا تاريخيا حدثا لحقيقة الوحي لا يخرج عن إطار الفكر الوضعي المادي، و قد فضل هذا المفكر استخدام المشتقات الصرفية لمصطلح الشريعة الذي لم يرد بكثرة في القرآن الكريم مقارنة بمصطلح الوحي ذو الدلالة الغيبية العقائدية ليعنون مقاله بـ"الله والرسول: الشارع و المشرع له" و مصطلحي "الشارع و المشرع له" بدورهما لهما امتدادات تعود إلى علم القانون و يرتبطان كثيرا بالتشريعات الوضعية المادية. و يبرر الخطاب الحداثي اختياره لهذا النمط من المفاهيم والمصطلحات " بأن العقل البشري وصل إلى مستوى جد متقدم من الوضعية التي تجاوز بها هذا العقل الصبغة اللاهوتية التي هي صبغة العقل الديني الذي مرجعيته النص"³.

¹ سورة آل عمران، الآية 128.

² ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 9-10.

³ مزروق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر)، دار الأمان، الرباط/المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف بيروت/لبنان، ط1، 2012، ص 13.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و لئن كان القرآن الكريم نصا تشريعيًا يقعد للكثير من أحكام العبادات و المعاملات، فهذا لا يلغي ذلك الجانب العقائدي الهام الثاوي فيه و الذي يمهّد لتأسيس الأحكام التشريعية، و هذا المنحى المفهومي الذي سلكه طراييشي لا يختلف كثيرا عما هو متداول لدى غيره من رواد الحداثة الدينية، فمحمد أركون مثلا لا يوظف مصطلح الوحي الوارد بكثرة في النص القرآني و يوظف عوضا عنه في كتابه "الفكر العربي" مصطلح الحدث القرآني* *Le fait coranique* فمصطلح "الحدث" يحمل أبعادا تاريخية مادية تخفف من غيبية مصطلح الوحي و تؤكد دنيويته و موضوعيته، وهذا التعبير حتما له تداعياته النفسية و المعرفية التي تجعل المصطلح في حد ذاته أداة فعالة من أدوات الزحزحة¹.

إن احتفاء طراييشي بمقولة تاريخية السنة النبوية نابع من قناعة مفادها "أن مفهوم السنة الأصولي الذي غلف بالمقدس و أصبح ضمن اللامفكر فيه - لرسوخ اعتقاد الضمير الإسلامي في صحته و مشروعيته المتأصلة في تعاليم الله- ليس إلا مفهوما صاغه الأصوليون نتيجة مقتضيات مذهبية و تاريخية معينة و هو بالتالي مفهوم تاريخي و نسبي لم يعرفه النبي و لا صحابته"².

يتجلى من خلال الطرح السابق لجورج طراييشي بشأن علاقة الله بالرسول استفادته من علمي اللسانيات و تحليل الخطاب فالله هو المرسل و المخاطب و الرسول مخاطب و وظيفته إبلاغية و هو مطالب بالخضوع المطلق من حيث هو مرسل خاضع للمشيئة الإلهية المرسله، و قد استقرأ طراييشي العديد من الآيات القرآنية التي تقصر وظيفة الرسول عند حدود تبليغ الرسالة³. و هذا الضبط المفهومي الذي تبناه طراييشي كان مطية ضرورية لتأكيد "إنسانية الوحي" و العلم الإلهي، و ذلك من خلال التركيز على

* ورد هذا المصطلح في مواضع عديدة يذكر منها على سبيل التمثيل - لا الحصر- كتاب محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص 165.

¹ ينظر، المرجع السابق، ص ص 161-162.

² حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، ص 58.

³ ينظر، جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 11.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

بعد "الرسالة" دون بعد "النبوة" أو بعبارة أخرى التركيز على البعد الأفقي -علاقة الوحي بالواقع- دون البعد الرأسي المتمثل في أصل الوحي و مصدر الرسالة... ولقد كان من شأن التركيز على البعد الأفقي في النبوة -الرسالة- الوصول إلى صياغة علمية -إلى حد كبير- لجدلية الوحي/الواقع... الوحي من منظور اليسار على النقيض من ذلك يرتبط بالواقع ارتباطا حميما على مستوى التنزيل... و على مستوى التأويل¹، و لكن شريطة أن لا ينقلب هذا الارتباط على عقبه و يصبح الوحي تابعا للواقع متأثرا ببنائه التحتية لا متبوعا هذا ما يفقده قدسيته و يجعل منه نصا ثقافيا ينعكس فيه الواقع .

ساق طرابيشي العديد من الأدلة التي اقتبسها من القرآن الكريم و كتب التفسير ليثبت من خلالها مسلمته التي تقضي بحصر وظيفة الرسول(ص) في حدود التبليغ و قد صنف حججه وفق محاور أساسية:

أ- آيات تقصر وظيفة الرسول على تبليغ الرسالة : بل و تؤنبه و تتوعده بقطع الوحي عنه و بمضاعفة عذابه في الدنيا و الآخرة إن هو كتم شيئا من القرآن أو تقوله من عنده أو بدّل أو زاد فيه، و لا يتوقف طرابيشي عند حدود إيراد الآيات التي تصرح بالوظيفة الإبلاغية للرسول فقط بل يورد أيضا تفاسير للطبري ولأبي الحسن النيسابوري للآيات الواردة و كلها تستند لأسباب النزول و تتلخص تلك الآيات فيما يلي²

قال تعالى :- " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ " ³، " أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا " ¹، " وَلَقَدْ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكَيْلًا " ².

¹ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة/مصر، ط 2، 1994، ص 188.

² ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 11-12.

³ سورة المائدة، الآية 67.

" وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) "3، " وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (74) إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ فِي الضَّعْفِ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا "4. تشترك جميع هذه الآيات في التأكيد على وظيفة تبليغ الرسالة التي عُني بها الرسول(ص)، كما وجهت له التهديد و الوعيد إن هو خالف الأوامر.

ب-آيات تحذر الرسول من استباق القرآن و استعجال الوحي أو مجرد التمني فيه :

و من دلائل ذلك قوله تعالى: " وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا "5.

" وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (23) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ هَذَا رَشَدًا "6. " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ "7.

و قد استند طرايشي إلى أسباب النزول في تأويل هذه الآيات ففيما يتعلق بنهي الرسول عن استعجال الوحي يورد تأويل ابن هشام في حادثة امتحان قريش للرسول في مسائل للتأكد من صدق نبوته و هذا نزولا عند نصيحة اليهود و " جاؤوا رسول الله فقالوا يا محمد أخبرنا عن فتية ذهبوا في الدهر الأول قد

¹ سورة الأحقاف، الآية 8.

² سورة الإسراء، الآية 86.

³ سورة الحاقة، الآية 44-46.

⁴ سورة الإسراء، الآية 73-75.

⁵ سورة طه، الآية 114.

⁶ سورة الكهف، الآية 23-24.

⁷ سورة الحج، الآية 52.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

كانت لهم قصة عجبا (أهل الكهف) و عن رجل كان طواف قد بلغ مشارق الأرض و مغاربه (ذي القرنين) و أخبرنا عن الروح ما هي؟ فقال لهم رسول الله "أخبركم بما سألتكم عنه غدا... فانصرفوا عنه فمكث رسول الله -فيما يذكرون- خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك و حيا و لا يأتيه جبريل، حتى أرحف أهل مكة و قالوا: وعدنا محمد غدا و اليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يخبرنا بشيء مما سأله عنه و حتى أحن رسول الله مكث الوحي عنه، و شق عليه ما يتكلم به أهل مكة ثم جاءه جبريل من الله عز و جل بسورة الكهف فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم و خبر ما سأله عنه من أمر الفتية و الرجل الطواف والروح¹.

إن انفتاح جورج طراييشي على الآيات التي تحذر الرسول من استباق الوحي أو استعجاله هو تكرار مباشر لما هو متداول في الخطاب الاستشراقي ف"رودنسون-مثلا - ورغم تعاطفه الكبير مع النبي... أبي إلا أن يمرر صورة افتراء النبي و كذبه من خلال القول أنه كان يجهد في أحيان كثيرة لاستدعاء الوحي عوض انتظاره أو تلقيه"².

و أما بخصوص سبب نزول قوله تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّيَ الْقَلْبُ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ "³ فيفضل طراييشي إيراد تفسير الواحدي النسيابوري إذ يقول "قال المفسرون لما رأى رسول الله(ص) تولى قومه عنه و شق عليه ما رأى من مبادئهم عما جاءهم به تمنى أن يأتيه من الله تعالى ما يقارب بينه و بين قومه و ذلك لحرصه

¹ ابن هشام المعافري، السيرة النبوية، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت/لبنان، 2001، ج1، ص 231.

² نبيل فازیو، الرسول المتخيل (قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق مونتغمري واط و مكسيم رودنسون)، منتدى المعارف، بيروت/لبنان ط 1، 2011 ص 78.

³ سورة الحج، الآية 52

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

على إيمانهم، فجلس ذات يوم في ناد من أندية قريش كثير أهله و أحب يومئذ أن لا يأتيه من الله تعالى شيء ينفر عنه، و تمنى ذلك فأنزل الله تعالى سورة" و النجم إذا هوى" فقرأها رسول الله (ص) حتى إذا بلغ "أفرايتم اللات و العزى و مناة الثالثة الأخرى" فألقى الشيطان على لسانه لما كان يحدث به نفسه و تمناه "تلك الغرائق العلا و إن شفاعتها لترتجى فلما سمعت قريش ذلك فرحوا، و مضى رسول الله (ص) في قراءته فقرأ السورة كلها و سجد في آخر السورة فسجد المسلمون بسجوده و سجد جميع من في المسجد من المشركين فلم يبق في المسجد مؤمن و لا كافر إلا سجد... فتفرقت قريش و قد سرهم ما سمعوا و قالوا قد ذكر محمد آهتنا فأحسن الذكر، و قالوا لقد عرفنا أن الله يحي و يميت و يخلق و يرزق لكن آهتنا هذه تشفع لنا عنده. فلما أمسى رسول الله (ص) أتاه جبريل عليه السلام فقال: ما صنعت؟ تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله سبحانه و قلت ما لم أقل لك، فحزن رسول الله (ص) حزنا شديدا و خاف من الله خوفا كبيرا فأنزل الله تعالى فقالت قريش: ندم محمد عليه السلام على ما ذكر من منزلة آهتنا عند الله فازدادوا شرا إلى ما كانوا عليه"¹.

و بهذا يخلخل طراييشي أبرز الركائز التي أسس من خلالها الخطاب الأصولي حجية السنة و يتعلق الأمر بمبدأ "عصمة النبي" و المراد بها "ملكة اجتناب المعاصي" و هي تنقسم عند الجمهور إلى الكبائر والصغائر، و إن كان أهل السنة يعتبرون العصمة خصلة يتصف بها الأنبياء فإن الشيعة يصفون بها أئمتهم بالدرجة الأولى"². و تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن مشروع خلخلة مبدأ العصمة قد أكد أصحاب محمد بن كرم السجستاني (وهو زعيم فرقة الكرامية من المرجئة) ضرورة مراجعة مقولة "عصمة النبي" من خلال أعماله و كذا أقواله، و قد كان من أعضاء هذه الفرقة من يجيز خطأ الرسول (ص) في التبليغ

¹ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، تحقيق كمال بسيوي زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط 1، 1991. ص ص 319-320.

² حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، ص 81.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

بدليل أنه أخطأ عند تبليغ قوله تعالى " و مناة الثالثة الأخرى " حين قال تلك الغرائق العلى و إن شفاعتهن لترتجى¹.

رغم تبني طرايشي لخلفيات وضعية مادية في نقده للفكر الديني الإسلامي تدحض كل ما هو غيبي في التفسير إلا أنه لا يتوان عن خلخلة مركز الفكر الديني و هو القرآن باعتماد مرجعيات تفسيرية غيبية - رغم أنه انتفض ضدها- و ذلك حين شكك في مصداقية القرآن الموحى به للرسول (ص) من خلال فتحه نقاشا حول إمكانية إلقاء الشيطان/الكائن الغيبي في مسمع الرسول و هذا تناقض صريح في المنهج متجاهلا الجبروت الإلهي الذي يرحم الشيطان بمجرد استراق السمع في السموات العلا*، فما بالك إذا تعلق الأمر بتحريف كلامه و إلقاء القول على مسمع الأنبياء كما أن هذه الرؤية من شأنها أن تحيّل للقارئ أن محمدا(ص) يمكن أن يرتدي ثوبا هرمسيا و يتحول من نبي إلى ساحر يتقوّل آيات شيطانية و حتى يثبت طرايشي مركزية هذا الموضوع في ثقافتنا راح يثني في الهامش على قوة الصدمة التي أحدثتها في أواخر القرن العشرين صدور رواية الآيات الشيطانية لسلمان رشدي، و يتأسف طرايشي عن إزاحة هذه الرواية إلى الهامش رغم أنها تطرح إشكالات هامة من منظور لاهوت الوحي جرى استبعادها بآلية معهودة من آليات الدفاع إلى مجال اللامفكر فيه في الفكر الديني الإسلامي².

وما أورده طرايشي بشأن "الآيات الشيطانية" لا يختلف كثيرا عن رؤية نصر حامد أبو زيد الذي ينطلق بدوره من فرضية مفادها أن القرآن الكريم في صياغته للواقع الثقافي لم يكن بمعزل عن التصورات السائدة في تلك الثقافة إذ يقول: "لقد كان ارتباط ظاهري "الشعر و الكهانة" بالجن في العقل العربي، و ما

¹ ينظر، المرجع السابق، ص 86.

* قال تعالى: "وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُمْلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا (8) وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ سِهَابًا رَصَدًا (9)" سورة الجن، الآية 8-9.

² ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 19.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر و الجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، و لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي و الفكري¹.

و رغم تظاهر طرايشي بالانطلاق من بنية التراث في عملية تأويل ما أسماه بالآيات الشيطانية من خلال إيراده تفسير النيسابوري إلا أنه في الواقع يؤسس لتراث حاضر في جسد اللغة فقط و غائب تماما عن عملية التأطير النظري للمفهوم إذ أن الحضور الفعلي في ذلك كان للمفاهيم الغربية التي تعطي الأولوية للوقائع الخارجية/الثقافية السابقة لوجود النص و من ثمة يكون الاحتكام للبيئة الثقافية لا إلى النص ذاته، و بالتالي يصبح النص القرآني و التأويلات المحيطة تابعة للأسباب الوضعية الثقافية لا متبوعة، و رغم ارتباط النص القرآني بالواقع إلا أنه جاء ليتجاوزه.

و إن الرؤية الحدائثية التي يتبناها المفكرون العرب تحوي هدما صريحا لوظيفة النص القرآني و كذا تزييفا لحقائقه التي تنطلق أساسا من بناء رؤية جديدة للعالم تتجاوز ما هو كائن و تمتاز بعموم الدلالة، وهذه الهفوات التي وقع فيها الخطاب الحدائثي هي نتيجة مباشرة لنقله الحرفي للمقولات الوضعية الغربية و تطبيقها بطريقة تعسفية على الفكر الديني العربي رغم اختلاف البنى الثقافية الحضارية فوق في التلفيق. و يؤكد محمد عابد الجابري في هذا السياق أن عملية استعارة المفاهيم من حقل معرني إلى آخر "تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرني المنقول إليه، و تبيئته فيه، و التبيئة في اصطلاحنا هنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية و السلطة، سلطة

¹ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط5، 2000، ص

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

المفهوم في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية ، على ظروف تشكلها و مراحل تطورها و بعبارة أخرى استحضار تاريخيتها، وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل و المعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في الحقل الفرع تعاملًا من "قياس الأشباه و النظائر" مع الاحتفاظ دوماً بالفارق¹ .

إن إيراد طرايشي لقصة الغرائق/الآيات الشيطانية ليس حدثًا غير مسبوق بل هو تكرر لما ذهب إليه بعض المستشرقين* و من أبرز دوافع تصديق الخطاب الاستشراقي لقصة الآيات الشيطانية إيمانهم بأن الرواة المسلمين لا يتجرؤون على صياغة قصة بهذه الخطورة تسيء إلى نبينهم بصورة مباشرة و تشكك في تفاصيل دينهم، و يؤكد نبيل فازيو في هذا السياق أنه "إذا كان خوف المسلمين على سيرة نبينهم قد حال دون تجرئهم على دس قصة من شأنها أن تمس بقيمته التاريخية، فلماذا لا يقبل المستشرقون بكل ما ورد في السيرة من أخبار فنصدق كل ما ورد في المصادر القديمة بحجة أنها من المسلمين، و أن هؤلاء لا يقدرّون على ملء سيرة نبينهم بما من شأنه أن يسيء إليه من قصص؟ و هل يخلو التراث السني من قصص كانت متوهمة في جوهرها؟ إننا هنا أمام واحد من عيوب الخطاب الاستشراقي الذي غالبًا ما يفضل أن يتعامل بنوع من الانتقائية مع النصوص فنجدّه يطر بعضها بسهام النقد بمختلف أشكاله تارة، و يلهث تارة أخرى وراء التماس المعقولية لنصوص أخرى دونما تفحص أو نقد... كما يغيب الحس النقدي التاريخي عن طريقتهم في التحليل فيتم تناسي الصراعات السياسية التي أطرت كتابة هذا المصدر أو ذلك² .

¹ محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط2، 2000، ص ص13-14.

* أمثال نولدكه، واط، رودنسون...

² نبيل فازيو، الرسول المتخيل، ص ص 128 - 129.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يؤول الخطاب الاستشراقي الآيات الشيطانية بأن الشيطان ألقى في مسمع الرسول آيتين في مدح آلهة قريش ، كما لا يستبعد هذا الخطاب أن يكون النبي قد سلك سبيلا دبلوماسيا فأعرض عن أفكاره في التوحيد إرادة منه في التقرب من قريش و حصل فيما بعد رجوع إلى التوحيد الصارم و فسخ لهذه الآيات المذكورة، و يؤكد هشام جعيط أنه سواء وجدت الآيات الشيطانية أم لا فإن الثابت الذي لا يتغير هو أن الديانة الوثنية في مجملها عبثية إذ تم التصحيح و بسرعة و نفت السورة نفسها و جود الآلهة¹ ، و هذا ما يتجلى في قوله تعالى "إن هي إلا أسماء سميتوهما أنتم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن و ما تهوى الأنفس و لقد جاءهم من ربهم الهدى"².

و في سياق الحديث عن الديانات القديمة للعرب يؤكد محمد بن السائب الكلبي أن أقدم أصنام العرب هو "مناة" و نصب على ساحل البحر بين المدينة و مكة، و قد عظمه العرب جميعا —بمن فيهم قريش— و لم يكن أحد أشد تقديسا له من الأوس و الخزرج و أما تحطيمها فكان سنة ثمان من الهجرة إذ بعث إليها الرسول عليا فهدمها. و أما بخصوص "اللات" فكان موقعها بالطائف و كانت صخرة مربعة وهي أحدث من مناة و كانت قريش و جميع العرب تعظمها، و حين دخلت ثقيف الإسلام بعث رسول الله المغيرة بن شعبه فهدمها... ثم اتخذوا "العزى" و قد كانت عن يمين المصعد إلى العراق من مكة و هي أحدث من اللات و مناة³ ، و لعل أبرز الطقوس التبعدية التي كانت تمارسها قريش أنها "تطوف بالكعبة

¹ ينظر، هشام جعيط، في السيرة النبوية² (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2007، ص 270-273.

² سورة النجم، الآية 23.

³ ينظر، هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة/مصر، ط 3، 1995، ص ص 13-18.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

وتقول "واللات و العزى و مناة الثالثة الأخرى فإنهن الغرائق العلى و إن شفاعتهن لترجى، كانوا يقولون: بنات الله -عز و جل عن ذلك- و هن يشفعن إليه"¹.

و عليه يمكن أن نلاحظ أن "سورة النجم احتفظت بالمقطع الأول (و اللات و العزى) من دون ورود المقطعين الآخرين و لا غرابة في ذلك ما دام القرآن كان موجها إلى ناس عاشوا داخل المجال التداولي المكى، و ما كان له إلا أن يعبر عن أفكاره بلغتهم، بل و ما كان لتنصت له قريش لو لم يكن مصاغا بلغتها و لاستعجمته، فرفضها للألهة العتيقة قد تم من داخل المجال التداولي نفسه"²

يؤكد هشام جميع أن غموضا يشوب سورة النجم يحوم حول ديباليكتيك "الذكر و الأنثى" و ما يتبعه من قول عن أنثوية الملائكة و كذا أنثوية آلهة قريش كما يستبعد تصديق قصة الغرائق/الآيات الشيطانية لعدة أسباب أبرزها:

-ركاكة أسلوب الآيتين المنحولتين إضافة إلى اشتغالها على عدة إشكاليات منها: ما معنى الغرائق؟ هل عجز النص القرآني عن الإتيان بوصف آخر غير كون الآلهة من نوع الطيور الكبرى؟ ما قيمة الشفاعة بالنسبة لأناس لا يؤمنون بالحساب.

-اعتماد الرواية على آيات سورتي الإسراء و الحج هذه الأخيرة التي تقوم باسترجاع غرض معروف في الأدیان هو "غواية الشيطان للرسول" هذا ما حصل للمسيح بمعنى أن الشك و النكوص قد يراود النفوس الكبيرة أيضا كما أن قوى الشر لهم بالمرصاد و التفوق بعون الله.

¹ المرجع السابق، ص 19.

² نبيل فازیو، الرسول المتخيل، ص 131.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

- لا يمكن قبول سجود قريش مع النبي آخر سورة النجم التي تلاها عليهم دفعة واحدة و ذلك لأن السورة تتكون من أقسام متباينة من حيث الأفكار/الوزن/القافية¹

- إن التعارض في التأريخ للأحداث السياسية هو أهم برهان يثبت عدم صحة رواية الغرائيق إذ تصرح السير أن اندلاع النزاع بين محمد و قريش لم يحصل إلا بعد ذكر آلهتها بسوء فردوا عليه بعنف فكلف رسول الله أتباعه بالخروج إلى الحبشة فخرج الفوج الأول ثم تبعه الفوج الثاني بسرعة هذا ما ورد في كل السير من ابن اسحاق إلى الواقدي إلى البلاذري إلى الطبري، و أما رسالة عروة بن الزبير فتزدد نفس الأمر و الاستثناء أن الذين غضبوا للآلهة هم قرشيون لهم أموال في الطائف بسبب علاقتهم باللات فقمعوا المؤمنين و أمرهم الرسول بالهجرة إلى الحبشة و لا تُذكر قصة الغرائيق في هذه الرواية هذا ما يتوافق مع مسار الدعوة و مع الترتيب الزمني للقرآن حيث لم يحصل ذكر للآلهة و لا تهجم عليها قبل سورة النجم ، و مما يثبت أن سورة النجم هي فاتحة النزاع أنها تبعت بسورتين مغزاهما توحيد محض هما "الإخلاص و الكافرون" كما سبقت بإرهاصات في سورة الطور.

- ذكرت في المقطع الثاني لسورة النجم الآيات 26-27-28 الملائكة و شفاعتها و صفتها الأثوية، وأكدت المصادر أن القرشيين صرحوا بعبادتهم للملائكة هذا ما يستلزم مماهة الآلهة-بنات الله-بالملائكة وهذا لا يعود إلى معتقد قديم في التراث العربي الديني و إنما هو رد فعل لضربات الدعوة المحمدية و إرادتهم الحفاظ على آلهتهم و قد يكون إستراتيجية لإيجاد حل وسط بين معتقدتهم و ما أتى به محمد أي نعترف بوجود الله و آلهتنا بناته تشفع لنا عنده و هي تتماهى مع الملائكة².

¹ ينظر، هشام جعيط، في السيرة النبوية²(تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، ص 275-277.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 278-280.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و من جملة الحجج التي يضيفها الجابري إلى ما سبق ما يلي:

- أن سورة النجم وحدة متكاملة قوية اللهجة تنبئ عن موقف قوة من بدايتها إلى نهايتها و هذه القوة لا تسمح بإقحام قصة الغرائق في سياق السورة.

- تقول الرواية أن مشركي مكة سجدوا مع النبي(ص) عندما بلغ موضع السجدة في قراءته للسورة و موضوع السجدة يقع في خاتمها أي بعد تحجم السورة على الآلهة و إنكار شفاعتها و هذا ما لا يتفق و القول بأن قريش سجدت مع النبي(ص).¹ و أما بخصوص رجوع بعض المسلمين من الحبشة فيؤكد الجابري أنه مرتبط بأسباب أخرى" إذ لا يعقل أن يعود المسلمون المهاجرون بعد شهرين فقط لمجرد سماعهم إشاعة تقول بحدوث مصالحة بين النبي(ص) و قريش، هذا بينما هم يعلمون أن قريشا أرسلت وفدا إلى ملك الحبشة تطلب منه أن يطرد المهجرين و ذلك قبل شهر أو نحوه و أما السبب الذي جعل فريقا من المهاجرين إلى الحبشة يعودون إلى مكة بعد شهرين فقط من هجرتهم.. فلا بد أن يكون شيئا أكبر من مجرد إشاعة بحدوث المصالحة بين محمد و قريش و يمكن أن يكون السبب الفعلي في رجوعهم هو خوفهم على أنفسهم من الثورة التي كانت قد نشبت ضد النجاشي ملك الحبشة و يمكن أن يكون السبب شيئا آخر².

انطلاقا من هذه المعطيات يتضح وجوب تحليل قصة الغرائق وفق معطيات تاريخية و سياقات واقعية بعيدة كل البعد عن تلك الفرضيات الغيبية التي تداولها طرايبشي و غيره من المفكرين و التي تقضي بإمكانية إلقاء الشيطان في مسمع الرسول(ص).

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (محدداته و تجلياته)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط6، 2007، هامش 26، من ص 69.

² المرجع نفسه، هامش 26 ص 69-70.

ج- آيات يعلق الرسول الحكم بصدها بانتظار نزول الوحي:

قال تعالى "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"¹ .

- "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ"² .

- "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ"³ .

- "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلرِّس"⁴ .

- "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ"⁵ .

- "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَى"⁶ .

- "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ"⁷ .

¹ سورة البقرة، الآية 189.

² سورة البقرة، الآية 215.

³ سورة البقرة، الآية 217.

⁴ سورة البقرة، الآية 219.

⁵ سورة البقرة، الآية 220.

⁶ سورة البقرة، الآية 222.

⁷ سورة المائدة، الآية 4.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

- "يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"¹

- "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ"².

- "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"³.

- "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا"⁴.

- "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا"⁵.

إن تكرار صيغة "و يسألونك... قل" في سورة البقرة وحدها ما يقارب سبع مرات و في سائر القرآن أربع عشرة مرة إضافة إلى صيغة "و يستفتونك" التي تكررت مرتين جعل طرايشي يستنتج أن "هذه الصيغة لا تدع مجالاً للشك في أن الرسول لم يكن قائلاً بل مأموراً بالقول، أو بالأقل يقول إلا أن يقال له، و لا يجب عن سؤال إلا أن يجاب عنه، و أن بين السؤال و الجواب فاصلاً زمنياً هو الزمن الذي يستغرقه الوحي لينزل، و أن هذا الزمن قد يمتد في بعض الحالات إلا خمس عشرة ليلة كما رأينا في الإجابة عن المسائل الثلاث: فتية الكهف و ذي القرنين و ماهية الروح. ولنلاحظ هنا أن الرسول كان منهيًا عن الإجابة ليس فقط عن المسائل الأخروية الجلييلة مثل الروح و علم الساعة بل كذلك حتى عن المسائل الدنيوية الدقيقة مثل: المحيض

¹ سورة الأعراف، الآية 187.

² سورة الأنفال، الآية 1.

³ سورة الإسراء، الآية 85.

⁴ سورة الكهف، الآية 83.

⁵ سورة طه، الآية 105.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و الغنائم و الصدقات"¹. و يضيف طرابيشي إلى هذه المسائل قضية الميراث التي تحددت معالمها بنزول آيات حددت نصيب كل وارث، وكذا تفصيلات الوحي بشأن الطلاق و الجماع و الجهاد... و أشهر ما علق الرسول(ص) الحكم بشأنه و انتظر حتى نزول الوحي الحكم ببراءة زوجته إثر ما يعرف ب"حديث الإفك" الذي نزلت فيه اثنتا عشرة آية من سورة النور²

د- آيات تردع الرسول (ص) أو تلومه علو مواقف اتخذها أو هم باتخاذها أو

مبادرات بادر إليها بدون أن يكون له مرجع أو سند من الوحي:

و من نماذج ذلك الآيات العشر الأولى من سورة عبس في قوله تعالى : "عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (4) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى (7) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى " ³. و التي نزلت في رجل أعمى اسمه ابن أم مكتوم أعرض الرسول (ص) عن تعليمه و انشغل بوجهاء قريش رغم تعنتهم . إضافة إلى نزول آيات أخرى تفرغ الرسول (ص) عن منع الصدقات عن المشركين، و تعاتبه على إذنه لبعض الرجال عن التخلف في الحرب...⁴

إن حرص النص القرآني على تأديب الرسول دليل آخر يدعم مسألة بشرية الرسول التي تم إقرارها، كما أنه يراجع من خلالها مقولة العصمة التي ليست عصمة مطلقة فحال الرسول كحال باقي الأنبياء و الرسل الذين

¹ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 20-21.

² ينظر، المصدر نفسه، ص ص 21-26.

³ سورة عبس، الآية 1-10 .

⁴ ينظر: جورج طرابيشي ، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 31-32 و ما بعدها.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

وقعوا في بعض الأخطاء و هذا ما يساهم في الحد من المبالغة التي تؤدي إلى " رفع الرسول إلى مستوى الإله والسكوت عن بشريته التي تطرق إليها القرآن و وردت في الأحاديث... إن الإقرار بأنه ما من واحد من البشر معصوم عصمة مطلقة بما في ذلك الأنبياء قد يساهم في منع بروز إدعاء البعض العصمة لتبرير تسلطه على الناس مثلما فعل المهدي بن تومرت الذي رفع نسبه إلى النبي و صرح بدعوى العصمة لنفسه وأنه "المهدي المعصوم"¹.

و يصرح طراييشي أيضا أن هناك العديد من الآيات القرآنية التي تعلن اللافاعلية النبوية فيما يتعلق بمسائل الهداية و الضلال، النجاة و الهلاك و تخص ذلك كله للذات الإلهية أما وظيفة الرسول فتتلخص في البلاغ فقط، و العطالة الذاتية للوظيفة النبوية تجد تعبيرها ليس فقط في مضمون الآيات بل في بنيتها اللغوية المستقطبة بين فعل الأمر "قل" "اتبع" لا الناهية "ما" "ليس النافية"... كما أن الدارس لبنية الخطاب القرآني -حسب طراييشي- في جميع الآيات التي يكون فيها الرسول هو المخاطب يلاحظ أن بنيتها اللغوية أمرية-نهيية لأن الرسول على الدوام إما مأمورا أو منهيًا عن ذلك².

و من نماذج ذلك قوله تعالى: " قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبَعْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ " ³، " قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ " ⁴، " قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ " ⁵، " أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ

¹ حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، ص 87.

² ينظر، جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 40-41

³ سورة الأنعام، الآية 50.

⁴ سورة الأعراف، 188.

⁵ سورة فصلت، الآية 6.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا¹، " فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ"². و إذا كان الخطاب القرآني حريصا على تذكير الرسول بأنه مأمور فإن الرسول أيضا حريص على التنويه بأنه ليس مأمورا فقط بل مأمور أيضا بأن يقول أنه مأمور من ذلك قوله تعالى: " قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ"³.

و أما الآيات التي تلجأ إلى صيغة النهي في مخاطبة الرسول فتعد بالعشرات كما أن بعض الآيات يتراوح فيها فعل الأمر و فعل النهي، ومن دلائل مأمورية الرسول حسب طرايشي نزول أول آية من القرآن بصيغة الأمر "قرأ" كما اشتملت آخر آية على فعل الأمر "قل"⁴.

هـ – آيات تتدخل في الحياة الخاصة للرسول (ص)، و تحدد له ما هو مباح أو محرم و تتدخل حتى في علاقاته الزوجية و رغائب نفسه الجنسية:

يورد طرايشي آيات قرآنية عديدة توضح تدخل الإرادة الإلهية في الحياة الخاصة للرسول (ص) و من نماذج ذلك ما ورد بشأن زواجه صلى اله عليه و سلم من زينب بنت جحش زوجة ابنه بالت بني "زيد بن حارثة" في قوله تعالى: "وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا"⁵ و هي المسبوقة بقوله تعالى "

¹ سورة النساء، الآية 63.

² سورة الحجر، الآية 94.

³ سورة الأنعام، الآية 14.

⁴ ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 42-43.

⁵ سورة الأحزاب ، الآية 37.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا¹ .

و لا يتوان طرايشي عن وصف زواج الرسول(ص) من زينب بنت جحش بأنه كان مغامرة ملؤها الإعجاب و الهوى و قد وقع في حبها منذ أن انكشفت له مستندا في تأكيد ذلك بما ورد في تفسير الطبري و ابن سعد في طبقاته، -وهذه الرؤية هي امتداد مباشر للتصور الاستشراقي الذي يؤكد شهوانية الرسول- وقد بلغ به الأمر حدّ وصف مقال عبد الرحمن بدوي المعنون ب"الدفاع عن سيرة النبي محمد ضد المشنعين عليه" بأنه من أسوأ المقالات التي كتبها هذا المفكر لأنه وصف وقوع الرسول (ص) في هوى زينب بنت جحش من اختلاق "الخيال المريض للكتاب الأوروبيين" و القصة حسبه من اختلاق مستشرق مكبوت جنسيا هو "غودفروا ديمومبين" مؤلف كتاب محمد الصادر عام 1956 و يدافع طرايشي عن هذا المستشرق مؤكداً أن ما ورد في كتابه هو مجرد تلخيص لما قاله الطبري و ابن سعد².

و بهذا يظهر تواطؤ طرايشي المباشر مع الخطاب الاستشراقي الذي كثيرا ما وصف علاقة الإسلام - الرسول على وجه التحديد- بالمرأة بالعلاقة الشهوانية من خلال تأكيده بأن زواج الرسول(ص) من زينب بنت جحش كان مغامرة حب ملؤها الإعجاب بجمالها الباهر... متجاهلا مساعي الإسلام في مراجعة مؤسسة الزواج" و لقد أدى عدم الاحتفال بموقف الإسلام من مؤسسة النبي إلى الشطط في الحكم على النبي... و هنا نلمس واحدا من عيوب الخطاب الاستشراقي المتمثل في تعامله الجزئي مع بعض الأحداث المهمة في الرسول، و نقصد بذلك عدم اجتهادهم في سبيل مناقلة الحدث من مختلف زواياه و تسليط الضوء على جوانبه المختلفة كافة و سواء كان ذلك أمرا مقصودا أم لا فإن الثابت هو أن يفتح الباب أمام

¹ سورة الأحزاب، الآية 36،

² ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 44-45.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

التشريع لأحكام مسبقة و محففة في حق شخصية تاريخية بارزة¹، و ذلك رغم وجود مبررات لما يقوم به الرسول من أفعال، فزواجه صلى الله عليه و سلم من زينب بنت جحش هو إلغاء مباشر لمؤسسة التبني و ما يترتب عنها من حقوق و واجبات. كما يؤكد هشام جعيط في هذا السياق أن زواج الرسول (ص) من زينب هو تأكيد مباشر لاحتكاره النبوة و التشديد على كونه خاتم الأنبياء و لا وجود لوريث شرعي لنبوته لأنه لم يعد أبا غير مباشر لزيد بن الحارثة هذا ما فتح إمكانية زواجه من زينب التي لم تعد زوجة ابنه بالتبني². و هذا ما يؤكد قوله تعالى في نفس السورة " مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"³.

و حتى يثبت طرايشي صحة فرضياته كرر نفس الرؤية مع أم هانئ بنت أبي طالب و استند مجددا إلى كتب السيرة ليؤكد أنها " الحب الأول" للرسول و قد خطبها في الجاهلية و لكن عمه أبا طالب زوجها لهبيرة بن أبي وهب و بعد أن فرق الإسلام بينها و بين زوجها هبيرة⁴ و لم يأذن الله تعالى لزواج الرسول(ص) منها لأنها لم تكن من المهاجرات ثم نزل قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا"⁵

¹ نبيل فازیو، الرسول المتخيل، ص 260.

² ينظر، هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 67.

³ سورة الأحزاب، الآية 40.

⁴ ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 46.

⁵ سورة الأحزاب، الآية 50.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

.بالإضافة إلى هذه النماذج يورد طرابيشي آيات أخرى يثبت من خلالها تدخل الوحي في أدق تفاصيل حياة الرسول* .

و أما بخصوص العصيان الزوجي الذي قادتة عائشة فلم ينته إلا بنزول قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا * وَإِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا"¹.

و استنادا لقوله تعالى في سورة فصلت " قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ"² يؤكد طرابيشي "أن الرسول بشر لا يميزه عن سائر البشر إلا كونه يوحى إليه، و كما يكون قبل أن يوحى إليه بشرا كذلك يبقى بعد أن يوحى إليه بشرا، و من حيث هو بشر و ما دام لم ينزل في الأمر وحي فقد أمكن أن تدوم قطيعة نسائه له أو قطيعته لمن شهرا بتمامه و لكن حالما نزل الوحي حسم أمره و أمرهن، فما دام في نصاب البشرية يبقى الخيار مفتوحا له كما لنسائه و كما لسائر البشر و لكن مع نزول الوحي يغلق باب الخيار أمامه و أمام الآخرين فالإمارة هي أولا و أخيرا للوحي هي على الرسول كما على المؤمنين و المؤمنات"³.

و في نطاق التمييز بين البشر الذي يتكلم من عنده و البشر الذي يتكلم من عند الله-الذي يعد من أهم أسس لاهوت الوحي في الإسلام-استقرأ طرابيشي وقائع أخرى أبرزها حادثة المتخلفين عن غزوة تبوك

* قال تعالى " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ " سورة التحريم، الآية 1.

¹ سورة الأحزاب، الآية 28-29.

² سورة فصلت، الآية 6.

³ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 53.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

الكبرى و تفصيل الوحي فيها دون تدخل الرسول (ص)¹ ، إضافة إلى وقائع أخرى متعلقة بتقديم الصحابة خططاً حربية للرسول (ص) أثناء الغزوات* ، و اقتراحات بخصوص تقسيم الغنائم خصوصاً بعد تأكدهم أن هذه القضايا لا تصدر عن أمر إلهي لا يجوز التدخل فيه، بل هو تخطيط مع الرسول/البشر الذي يتخذ الشورى مقياساً للتعامل خصوصاً بعد أن فرضها الله عليه و يعمم طرابيشي هذه الشورى لتتجاوز أمور الحرب إلى القضايا الدنيوية ككل رغم سكوت الوعي الديني الإسلامي عن تصور الرسول مأموراً لا أمراً².

و يمتاز طرابيشي بفكر توسعي يحسن التدرج في بسط المقاصد، فبعد أن ربط الشورى عند الرسول (ص) بقضايا الحروب و الغزوات و سعتها لتشمل قضايا دينية، و أما آخر محطة قعد لها بشاهدين يتيمين من كتب السيرة فهي استعمال الرسول لآلية الشورى في أمور الدين مما لم ينزل فيه وحي و ذلك ما يتجسد في بناء النبر و الآذان³

و بهذا يميلنا طرابيشي إلى تصور مفاده أن الرسول (ص) مارس الفصل بين الدين و الدولة منذ وقت مبكر، و رغم قلة الشواهد التي يعتمدها طرابيشي في تأكيد تدخل خطاب التاريخ في صياغة قضايا الدين التي لم يفصل فيها الوحي من خلال آية الشورى، إلا أنه يتخذها مطية لإزاحة خطاب السنة من نطاق الرسالة إلى حيز التاريخ لتصبح اجتهاداً بشرياً محكوماً بالصحة و الخطأ، و قد يمتد حيز هذا التشكيك ليحمل بين ثناياه إمكانية تدخل هذه الآلية في بلورة معالم العبادة أيضاً مثل الصلاة، الحج... و بهذا يتضح أن المفكر يوظف لعلاقة الله بالرسول في حيز يتكون من مجموعة من الأحداث التاريخية المتعلقة بحياة الرسول

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 54-55.

* يستند طرابيشي في بسط استراتيجية الرسول (ص) في الغزوات و مشاورته للصحابة إلى كتاب "الغازي للواقدي" رغم ما يتميز به هذا المؤلف من هالة أسطورية اشترك في صناعتها الوجدان الجماعي للشعب المسلم على مر القرون ، و هذه رغبة من المؤلف في فسح المجال لاشتغال المهتمش/المقصي في الثقافة.

² ينظر، المصدر نفسه، ص ص 57-66.

³ ينظر، المصدر نفسه، ص ص 66-69.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

وعلاقاته مع محيطه الأسري و المجتمعي ... و كلما تدخل الرسول (ص) في إحدى القضايا رد الوحي بالتعزيز، التأديب، التهديد... أي أن كل فعل يتبعه رد فعل لا محالة. و عليه فإن محاولة طرايشي لا تخرج عن إطار صياغة قانون تاريخي يلخص علاقة الله برسوله و هذه النزعة التاريخية "تقوم على النجاحات التي حققتها العلوم الطبيعية خلال اكتشاف القوانين، و من ثم إمكانية التنبؤ بوقوع (الظواهر الطبيعية) ووفقا للمنهجية العلمية التي تدرس (السبب) و (النتيجة)"¹.

و- الآيات التي تأمر بطاعة الرسول ... هل تنهض دليلا على العكس؟

بعد استقراء طرايشي لمختلف الآيات التي تحصر وظيفة الرسول في تبليغ الرسالة - و تحذره من استباق الوحي أو المبادرة بحكم دون الرجوع إليه، وكذا تلك التي تتحكم في علاقاته الزوجية و الجنسية- راح يتقصى آيات تنهض دليلا على العكس أي ترتقى بنصاب الرسول من المأمورية إلى الأمرية منها قوله تعالى:

__ "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ"².

- "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَرَضَهُمْ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ"³.

- "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ"¹.

¹ عبد السلام محمد البكاري، الصديق بوعلام، رؤية نقدية لكتاب "السنة و الإصلاح" للدكتور عبد الله العروي، دار الأمان، الرباط/ المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط2010، 1، 396.

² سورة الأنفال، الآية 1.

³ سورة الأنفال، الآية 20.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يؤكد طرايشي أن جميع الآيات و التي يحصرها في اثنتا عشرة آية لا تأمرهم بطاعته إلا بقدر ما تقرر ذلك بطاعة الله أولاً حتى عندما يطيع الناس الرسول فإنهم لا يطيعونه إلا بإذن الله و على كل فإن أمر الناس بطاعة الرسول لا تعني بأية حال من الأحوال تخويله سلطة تشريعية من حق الله وحده و إنما هي محصورة في:

- طاعة الرسول فيما يدعوهم إليه من الإيمان بما أنزل الله إليه من ربه و تصديق رسالته و مكافأة الملتزم بذلك بالدخول إلى الجنة، كما أن بعض الآيات الآمرة بإطاعة الله و رسوله إنما هي موجهة إلى المشركين لا إلى المؤمنين لأن المشركين ما كان لهم أن يطيعوا رسول الله إلا بتصديق رسالته و في حالة رفضها فإن الله يبرئ رسوله من كل مسؤولية قال تعالى " وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ² ". و يحصر طرايشي دلالات فعل الأمر أطيعوا في تصديق الرسالة و الإيمان بها و تمتد هذه الدلالات إلى تقاليد نبوية سابقة مع نوح، هود، صالح، و لوط، و شعيب* . و أما الآيات التي تأمر بالطاعة و الموجهة للمؤمنين فلا تخرج عن إطار الأمور العملية أو الدنيوية مثل: الحروب، تقسيم الغنائم، و كذا تقسيم الفيء- وهو ما يغتم دون قتال- على المقاتلين³ . و من نماذج ذلك قوله تعالى "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ⁴ ".

و من الأدلة التي لا تخول الرسول (ص) سلطة تشريعية قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

¹ سورة الأنفال، الآية 46.

² سورة التغابن، الآية 12.

* من نماذج ذلك قوله تعالى: كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (105) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (106) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (107) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا "سورة الشعراء، الآية 105-108.

³ ينظر: جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 69-73.

⁴ سورة الأنفال، الآية 1.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"¹، فهذه الآية تضع طاعة الرسول و أولي الأمر-ودوما في سياق الحرب- على مستوى واحد و لو ارتقى أولوا الأمر إلى مصاف التشريع لانتقض منطق التشريع الإلهي من أساسه وبعتماد طرايشي منطق الإحصاء توصل إلى نتيجة مفادها أن نزول بضع عشر آية في حض المؤمنين على طاعة الرسول مقابل آية واحدة يتيمة في حض المؤمنات من النساء* و هذا ما يوحي بحسبه بتوتر العلاقة بين الرسول و المؤمنين في مرات عديدة و من ذلك قصة احتجاج الأنصار على عدم استفادتهم من غنائم حنين/هوازن، و قصة أسرى بدر إذ اعتبر الأنصار أن أخذ أسرى قريش و الإبقاء على حياتهم ثم مفاداتهم بعد ذلك فيه نوع من تواطؤ الرسول مع قومه، إضافة إلى خلاف الصحابة-سيما عمر بن الخطاب-مع رسول الله إثر صلح الحديبية مع مشركي قريش بعد عزم الرسول و المؤمنين إقامة مراسيم الحج و تم تأجيلها للسنة المقبلة فأحس المؤمنون بطعم الهزيمة و لم يزل الخلاف إلا بنزول سورة الفتح².

و يصل طرايشي إلى نتيجة مفادها أن الرسول "هو بكل ما في الكلمة من معنى رسول، و ككل رسول فإنه ليس له من مهمة غير تبليغ الرسالة، من دون أن يكون له حق التصرف أو حتى التأويل و في كل مرة يقول أو يفعل من عنده، أو حتى يتمنى من دخيلة نفسه لا أكثر، يكف عن أن يكون رسولا و يعود بشرا يسري عليه قانون البشرية فيصيب أو يخطئ كغيره من البشر... و بصفته رسولا فليس له من جهة نفسه أن يكون شارعا كما ليس له من جهة مرسله إلا أن يكون مشرعا له... و بالأصل إن كلمة شريعة لم ترد في النص القرآني إلا لمرة واحدة يتيمة لتحديد بأن الرسول مجعول عليها لا جاعل لها*، و ما يصدق على

¹ سورة النساء، الآية 59.

* و ذلك في قوله تعالى " وَقُرْآنٍ فِي بُيُوتِكُمْ فَلَا تُبْرِحُوا وَلَا تُبَرِّجُوا لِلْمُجَاهِلِينَ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا " سورة الأحزاب، الآية 33.

² ينظر: جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 73-82.

* ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (18) "سورة الجاثية الآية 18.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

الشريعة يصدق على السنة فالرسول مسنون له و ليس سانا، و ليس له أصلا أن يكون سانا فالسنة هي حصرا سنة الله... و الغائب الكبير في النص القرآني هو تعبير سنة الرسول الذي سيحضر بالمقابل في كتب السيرة و التفسير و الفقه و الحديث حضورا طاغيا فكيف حدث هذا التحول من الإسلام القرآني إلى الإسلام السني؟ للإجابة عن هذا التساؤل لا بد أن نتحول بدورنا من الرسالة إلى التاريخ¹.

و السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: لماذا كلف طرايشي نفسه عناء هذا الجهد المضني في زحزحة مصطلح الحديث من نطاق الرسالة إلى نطاق التاريخ؟ هل يتعلق الأمر بإرساء أصول للتفكير العلمي داخل الفكر الديني؟ أم أن فعل الزحزحة هو مقدمة ضرورية لإرساء ايديولوجيا ما؟، و هو ما سيتم استظهاره في الفصل الثاني من هذا البحث.

ثانيا- البنيات التكوينية لمقولة تاريخية السنة النبوية:

1 - مركزية المعطى اللساني و هامشية المقدس

بعد البسط المفصل لمفاهيم طرايشي و مواقفه بخصوص الحديث الشريف و السنة النبوية بشكل عام آن الأوان للتأسيس لكيثونة هذه المقاربة الابستمولوجية بما هي مساءلة للأسس المعرفية الثاوية في جسد مفهوم تاريخية السنة النبوية عند جورج طرايشي التي تحيلنا بدوها إلى مختلف الخطابات الهامشية / الغائبة التي تمت إزاحتها إذ أن المفهوم عادة ما يحيلنا إلى مجموعة من الخطابات المتجاوزة في ظاهرها و المتصارعة في باطنها و بذلك يتسنى لنا التساؤل عن مدى تمكن طرايشي في صناعة المفهوم من تجديد التراث، هل تحتكم

¹ المصدر السابق، ص ص 84-85.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

عملية بنائه لمفهوم تاريخية السنة النبوية لمبدأ الخصوصية الثقافية أم أنها مجرد إسقاط حرفي لمفاهيم و معطيات الحضارة الغربية.

يرتكز طراييشي في عملية بنائه لمفهوم تاريخية السنة النبوية على معطيات اللسانيات إذ يتضح مما سبق عرضه أنه يصور علاقة الله بالرسول بالاستناد المباشر إلى الخطاطة اللسانية لرومان ياكوبسون * Roman Jakobson فالله (مرسل، الشارع، القائل، المخاطب، الأمر، و له مطلق الحرية). الرسول (مرسل إليه، مأمورٌ بالقول، مشرّع له)، و أما مضمون الرسالة فيتلخص في قوله تعالى "ما على الرسول إلا البلاغ المبين" ويتكرر المضمون نفسه مع تقاليد نبوية سابقة في قوله تعالى "فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ"¹، كما لم يتوان عن بلورة مفاهيمه ضمن عنوان عام للفصل هو "الله - الرسول: الشارع و المشرع له" و في ذلك انحياز مباشر لجانب "الشريعة" على حساب "العقيدة" رغم أهمية هذه الأخيرة في صناعة الوعي الديني للمجتمع العربي و يبرر هذا الاختيار المنهجي بـ "الربط بين العلم الإلهي و العلم الإنساني و تحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي و ينحاز للتاريخي. إن الإصرار على تاريخية واقعة "وحي" من جهة، و التمسك بجوهرية دور الفهم الإنساني من جهة أخرى إضافة إلى تأويل الإلهيات بالإنسانيات تؤدي كلها إلى تحويل الوحي إلى خبرة بشرية كما تؤدي إلى تحويل العلم الإلهي إلى علم إنساني"².

كما يؤكد نصر حامد أبو زيد أن الرؤية الثقافية للنص لا تحمل في جعبتها أي تعارض مع جوهر الخطاب القرآني لأن النص القرآني يصف نفسه بأنه رسالة، و الرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل و متقبل

* رومان ياكوبسون (Roman Jakobson 1896-1982) هو عالم لغوي و ناقد أدبي روسي من رواد المدرسة الشكلية الروسية،

ساهم في تطوير التحليل التركيبي/البنوي للغة و الشعر و الفن ينظر، ويكيبيديا الموسوعة الحرة

¹ سورة النحل، الآية 35.

² نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 187.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

بواسطة شفرة أو نظام لغوي و بالتالي فالمدخل العلمي لدراسة النص القرآني هو مدخل "الواقع و الثقافة" التي تؤطر حركة المخاطبين بالنص و يخضع المستقبل الأول للنص القرآني و هو الرسول (ص) للثقافة المتجسدة في كيان اللغة و عليه يكون البدء في دراسة النص بالثقافة و الواقع وصولاً إلى فهم علمي لظاهرة النص القرآني¹.

و تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن إصرار طراييشي – و غيره من رواد الحداثة- على وصف النص القرآني (بالرسالة اللغوية)، و الله (بالمرسل)، و الرسول (بالمرسل إليه) ينم عن إقصاء مباشر لمصطلحات ودلالات أخرى ساجحة في نفس الحقل الدلالي للرسالة أبرزها مصطلح الوحي، و " الوحي الذي هو النبوة قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحي إليه بما يُعلمه به... يحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علماً ضرورياً بصحة ما أوحى به، كعلمه بما أدرك بجواسه و بديهته عقله سواء لا مجال للشك في شيء منه، إما بمجيء الملك به إليه و إما بخطاب يخاطب به في نفسه و هو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم"². كما يهتمش طراييشي مصطلح النبوة رغم أن القرآن الكريم يجمع بينها و بين الرسالة في مقام واحد هذا ما يتجلى في قوله تعالى " مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"³.

إن إصرار طراييشي على وصف النص القرآني بالرسالة اللغوية ليس امتداداً للفكر اللساني الغربي فقط

بل هو تكريس مباشر أيضاً لمقولات الفلاسفة التأويلية الغربية، فالمشروع "الهيدغري

Heidegger"- على سبيل التمثيل لا الحصر- هو محاولة لقلب "هذه المفاهيم/ الأصنام، و تقويض

¹ ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص 24

² سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت/لبنان، ط1، 1998، الجزء 2، ص 14

³ سورة الأحزاب، الآية 40.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

لمركزية الحضور التي أحاط بها العقل الغربي أسوار الحقيقة في التفكير الفلسفي... فجديد هذا الانعطاف هو أن جعل الفهم إمكانية وجودية غير ثابتة، و هذا كله عبر اللغة بوصفها المجال الذي تتفجر منه حقيقة هذا الوجود¹ أي "بوصفها الوجود في تجليه و ابجاسه و الحقيقة/اللاحقيقة في انكشافها/اختفائها، هي الحقيقة التي بما يكون الكائن و يتوحد فيها، يتحول من كائنه الإنساني إلى كائنه الكلامي و هي الفضاء الذي تنام فيه أشياء الوجود، و تنكشف عبره حقيقة هذا العالم... تتجاوز مجرد كونها أداة في يد الإنسان للتواصل أو مجرد وسيلة ثانوية للتعبير عن الأفكار فليس الإنسان هو من يستعمل اللغة بل إن اللغة هي التي تعبر من خلاله أو قل عبره تمارس وجودها في هذا العالم"².

إن هذه المركزية المطلقة التي منحها هيدغر للغة أضفت عليها طابعا فاشيا ولى من خلاله عهد استعمال اللغة أداة/وسيلة للتواصل ليتأسس عهد جديد صارت اللغة فيه تقول عبرنا و نحن نقيم في وطنها و سُكناها، و الفهم لا يكون بواسطتها بقدر ما هو فهم داخلها و من خلالها، إنه عهد تأسيس يوتوبيا اللغة و استقلالها عن منطق صاحبها، و هو تمهيد لمقولة موت المؤلف عند بارت (Barthes) أو ما أشاعه فوكو (Foucault) عن موت الإنسان/إنسان الميتافيزيقا و هو عينه ما حاول نيتشه (Nietzsche) قبلهما دحضه بإعلان موت الإله إله الفلسفة العقلية المثالية العقل أو اللغوس الذي صار إله المعرفة يجسها كيف شاء داخل أنساقه و أنظمتها ليمنح سلطة التأمل/التحرر للذات³.

و لكن تجلى مصطلح "الرسول/المرسل إليه" في ظاهره اللغوي محملا بدلالات لسانية فإنه في باطنه الديني يحمل ببقايا الديانات السابقة التي تم فيها إلغاء النبوة لصالح الرسالة أو العكس حيث إن "أنبياء إسرائيل

¹ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص ص 225-226

² المرجع نفسه، ص 226.

³ ينظر، المرجع نفسه، ص ص 227-228.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

طوروا عالمهم الروحي و نادوا بالانفلات من ثقل الشريعة و هكذا منحوا حالة النبوة في العالم السامي نموذجها و كيانها... و لئن كانت صفة الرسول ضعيفة غير لامعة في التاريخ الإسرائيلي إذ تعني بالكاد: رجلا من رجال الله لا أكثر فقد ارتفع شأنها مع المسيح إذ نعت نفسه في إنجيل لوقا (48-9) و إنجيل مرقس (37-90) " برسول الله" لكن تعقد المسيحية فيما بعد جعلها تعطي صفة الرسول لأصحاب المسيح الذين حثهم على التبشير ببشرى الملكوت"¹.

و هذا الأفل و التراجع الذي شهدته مصطلح "الرسول" في مراحل المسيحية المتأخرة بعد طغيان النزعة الكهنوتية هي التي دفعت الإسلام حين ظهوره لتصحيح مسار هذه الديانة بتحويله للاتجاه و رجوعه إلى الجذور فإذا كان المسيح هو تجسيد الله حسب الكنيسة فإن الإسلام هو تجديد و مراجعة لتلك العلاقة بين الله و الإنسان و لم يتوان القرآن الكريم عن وصف محمد (ص) بأنه بشر ميت خال من أي صفة إلهية ليس بمقدوره تعطيل سنة الله في خلقه كما أنه لم يؤهل لمحاكمة العباد و التوبة على ذنوبهم، و لكن الله أرسله بشيرا و نذيرا عن طريق "الوحي القرآني" و عليه فإن "الوحي" و محتواه "القرآن" يلعبان دورا مركزيا لا يمكن تجاهله في هذا الطور من التوحيدية و هو الكتاب المقدس بامتياز².

انطلاقا مما سبق يتضح أن حصر طرايبشي للقرآن في بؤرة "التشريع" و علاقة (الله- الرسول) في ثنائية (شارع، مشرع له) يوحي بسعيه الدؤوب لإرساء رؤية واقعية مادية إزاء النص القرآني تزيح علاقة النص بالذات الإلهية - و كذا تنزيله على رسول الله- إلى حيز الغياب /اللامفكر فيه بالتركيز على تمظهر النص في الواقع بوصفه رسالة لغوية تشريعية رغم أن القرآن هو نتيجة الوحي و مضمونه.

¹ هشام جعيط، في السيرة النبوية 1 الوحي و القرآن و النبوة، دار الطليعة للنشر، بيروت/لبنان، ط4، 2008، ص ص 77-78.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 22.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

يؤمن طرايبيشي بقناعة مفادها أن حركة التاريخ ترفض أية عودة إلى الصفاء الأول، و حتى عصر الصفاء الأول ليس بداية مطلقة متعالية عن التاريخ، و يؤكد أيضا أن معطيات العصر الذهبي و عصر الصفاء في حضارتنا تمثل رأسمالا ثميننا لتقدم مجتمعاتنا نحو الأمام خصوصا إذا وظفت الأدوات القرائية العصرية و بالتالي فهو لا يشكك في صلاحية توظيف معطيات عصر الصفاء الأول خصوصا إذا ما تم تحويلها من معطيات أولية إلى معطيات عصرية¹.

و ما ينطبق على عصر الصفاء الأول بخصوص افتقاره للحقائق المطلقة/ المتعالية على التاريخ ينطبق أيضا على الخطاب المعاصر الذي يدعي العلمية المطلقة المنزهة عن الايدولوجيا رغم أنه يحمل في ثناياه آيات زلله و بطلانه إذن "لا جرم أن الوحي بنزوله أضحى خطابا مرتبطا بتاريخية القراءة و القراء متفاعلا مع الثقافة التي حل بها أو قل اكتسب صفة المخلوق أو البشر كما قالت المعتزلة، و من ثم فهو نص التأويل لا نص التنزيل يسري عليه ما يسري على غيره من النصوص لكن دون أن يفقد قدسيته و طبيعته المتعالية"².

إن مقارنة طرايبيشي للنص القرآني من منظور لساني بحت توحى بالتماهي المطلق بين خطاب سماوي/إلهي/متعالي، و خطاب أدبي إنساني/ تاريخي رغم تلك الفروقات النوعية بينهما لأن "الأمر هنا يتعلق بالوحي كنص إلهي مقدس له من الخصوصية ما يجعله نصا على غير مثال يصنع تاريخيته الخاصة التي تجعله محافظا على طبيعته القدسية/المتعالية"³. و رغم تشكل الخطاب القرآني في فضاء اللغة العربية إلا أنه انحاز عنها و شكل فرادته التي تميزه عن باقي النصوص اللغوية الأدبية و أضحى يشكل عقبة أمام فعل الترجمة أو المحاكاة... فكيف إذن نسقط عليه نفس الأنساق و القواعد التي تحكم أي نص لغوي آخر؟.

¹ ينظر: جورج طرايبيشي، من النهضة إلى الردة، ص 139.

² عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص 541.

³ المرجع نفسه، ص 524.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إذا كان طرايشي لا يبرر إصراره على اعتماد الطروحات اللسانية في تحليل علاقة الله برسوله فإن محمد أركون لا يتوان عن توضيح دوافع إقحام اللسانيات في قراءة الفكر الديني بقوله "إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات و الرموز التي نستثمر(نوظف) فيها رغائبنا و هلوساتنا... لقد حظيت اللغة الدينية في كل مكان بامتياز تقدم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري، إذا كان التاريخ هو المكان الذي تصطرع فيه طوباويتنا فإن اللغة هي أداة للاتصال و لحفظ كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحقيقها بشكل أفضل، ضمن هذا المعنى فإننا نجد اللجوء إلى الألسنيات و السيميولوجيا أمر لا بد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين و التاريخية¹".

و لكن تمادي طرايشي في توظيف الآليات اللسانية جعلته يفكك ثنائيات هامة في الدين الإسلامي و يقع في فعل الإزاحة لطرف على حساب آخر و هذا ما يتم توضيحه فيما سيأتي.

2- إثبات الشريعة و زحزحة العقيدة:

سبق و أوضحنا أن طرايشي يلخص دور الرسالة القرآنية في التشريع فالله هو المرسل/المشرع أما محمد فهو المرسل إليه /المشرع له و هذا التأطير اللساني لعلاقة الله برسوله يهمل جانباً هاماً من القرآن الكريم يتلخص في ذلك الشق العقائدي الغيبي، فلو تصورنا خلو القرآن من التشريع لتعذر علينا أمر تصنيف غيبياته لسانياً، ثم إن طرايشي يمارس إزاحة مقصودة لذلك الشق الغيبي و العقائدي رغم أن تصديق تلك الغيبيات المتعلقة باتصال عالم البشر و العالم السماوي يعبد الطريق لاستقبال تشريعات القرآن و الامتثال لها.

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط2، 1996، ص121.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يؤكد قاسم شعيب في هذا السياق أنه رغم تماهي بعض تشريعات القرآن مع معطيات الواقع في قضايا الزواج، الإنجاب... والتي تسمح بإمكانية وصفه "بنص مشرع" إلا أن ذلك لا يمكن أن ينطبق على القيم التي دعا لها و العقائد التي أسس لها لأن معظم تلك العقائد معطيات غيبية لا يمكن للعقل البشري إصدار أحكام بشأنها أو تأطيرها في شكل محدد¹.

إذن كان الأجدر بطرايشي تبينة المفاهيم اللسانية داخل الحقل الثقافي العربي و مراعاة خصوصية هذا الأخير و كذا تجاوز تلك العلاقات الجدلية التي تجمع ثنائية اللغة/الفكر، النص/الواقع، لأنها ستنتج عنها إقصاءات تعسفية و مفاهيم قاصرة عن إدراك الأشياء بشكل شمولي. و يتقاطع موقف طرايشي مع ما أورده أحمد خان هذا الأخير الذي عاب عليه المفكرون إيغاله في تبني المفاهيم الوضعية المادية فهو يقرن تحضر الفكر الإسلامي بالاتساق بالعلم لأن القرآن الكريم كلام الله و أما الطبيعة فهي مجاله العملي و لا تعارض في هذا السياق بين الكلمة و الفعل و انطلاقا من ذلك لن يقبل الإسلام العلمي/المتحضر تدخل القدرة الإلهية في صورة وحي سماوي أو معجزة أو استجابة لدعوة نبي أو ولي لأن ذلك يحوي خرقا لنواميس الطبيعة.²

¹ ينظر: قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط 2007، ص 1، 35. نقلا

أسماء حديد، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير (مخطوطة)، جامعة سطيف، الجزائر السنة الجامعية

2010-2011، ص 158.

² ينظر، عمار بنحمودة، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط/المغرب، ط 1، 2014، ص 30

3- التمرکز حول التبليغ و إقصاء التلقي الأول للنص:

أجهد طرايشي نفسه و استحضر كما هائلا من الآيات القرآنية التي تتناسب مع فرضياته المنهجية التي سعى إلى تأكيدها سيما ما تعلق بحصر وظيفة الرسول(ص) في مهمة تبليغ الرسالة هذا ما يترتب عنه حتما انبثاق مقولة تاريخية السنة النبوية.

و يجمع معظم الدارسين - في هذا السياق - على أن الحديث الشريف اندست فيه العديد من الخطابات بتعاقب القراءات هذا ما أدى إلى "ظهور مواقف حديثة توجهت بالنقد و التحليل و التفكيك للسنة في عمومها أو لبعض عناصرها و أدى ذلك إلى إنكار بعض الأحاديث التي لا تطابق مقتضيات العقل الحديث و مكتسبات العلوم الصحيحة أو الإنسانية مثل حديث الذباب..."¹، و في هذا السياق لا يمكننا إغفال تاريخية الملابس التي حفت بها عمليات التدوين و الرواية و مختلف الخلفيات و المعطيات الثقافية و النفسية و السياسية التي أحاطت بصياغة النصوص الدينية على غرار توالي الخلفاء الراشدين على الحكم و مقتل علي، كما أن الراوي ليس مجرد ناقل أمين لما صدر عن ذات الرسول بل هو كائن تاريخي خاضع لسياق اجتماعي تحكمه قواعد و أعراف في الفهم و التواصل اللغوي و أشكال الثقافة و أنماط العيش²، و نفس الأمر ينطبق على الخطاب الأصولي في حد ذاته إذ يخضع هو الآخر لمعطيات تاريخية سياسية و اجتماعية...

و لكن حقيقة الخلاف حول حجية السنة يتجاوز معطيات العقل الحديث لأن جذوره أبعد بكثير إذ تعود بالضبط إلى ذلك الصراع الفكري "بين أهل الرأي و أهل الحديث حول مدى فعالية النصوص الدينية

¹ حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، ص11.

² ينظر، المرجع نفسه، ص223.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

فبينما كان أهل الحديث يدافعون عن "حاكمية" النصوص و شمولها لكل مجالات النشاط البشري كان أهل الرأي يدافعون عن العقل متمثلا في إدراك المصالح المرسله و في الاستحسان و الاستصلاح"¹ . و قد تبني المعتزلة موقف "إنكار حجية خبر الآحاد" و يعتبر النظام من أبرز منكري خبر الآحاد و كذلك أبو الحسن الخياط (ت 300هـ) و وقع تكفيره من أجل ذلك. و هكذا فإن إنكار حجية خبر الآحاد يعتبر أكثر الآراء تطرفا في فكر المعتزلة الأوائل، و لهذا فقد تراجع عنه كثير من متأخري المعتزلة مهادنة للسلطة السنية².

و يؤكد حمادي ذويب في هذا السياق أن دفاع الشافعي عن السنة مرتبط أساسا بمحاولة التصدي للفكر الاعتزالي الذي نال حظوة عند المأمون و تبني بعض أطروحاتهم، كما أن تحكيمهم للعقل من شأنه أن يزيح السنة و رجالها، و من ثمة فإن هذا الدفاع المستميت عن السنة الذي تبناه الشافعي من شأنه أن يكرس تواصل السلطة العربية القرشبية التي بدأها الرسول(ص) ثم الخلفاء الأربعة و الأمويين و أما النظام العباسي فقد كرس العقل و حاد عن ثلوث العروبة و القرشبية و سلطة النص³.

و يرى الباحث خادم حسين إلهي بحش أن السنة لم تحظ بعناية المعتزلة رغم انقسامهم بشأنها إلى فريقين:

أ- فريق متشدد يرفض العمل بموجب السنة النبوية جملة و تفصيلا بداعي تسلل الكذب إلى نصوصه

بنوعيتها المتواترة و الآحاد و لا حجة عند هؤلاء إلا ما ذكره القرآن الكريم.

ب- فريق أنكر بعضا من السنة الأحادية... كما أنكروا ما ورد من السنة فيما غاب عن الحس لاسيما عالم

البرزخ و المسألة القبرية و منكر و نكير و نفوا الشفاعة لأهل الكبائر.. و يعود هذا النفي في جوهره إلى

¹ المرجع السابق، ص 74.

² عمار بنحمودة، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، ص 132.

³ حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، ص ص 75-76.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

اعتمادهم العقل و تقديمه على النص¹. و هكذا " فإن حجية السنة تصبح نتيجة لمقدمات عقلية، و لا شك أن هذا البرهان المنطقي يبرز تحول الفكر الإسلامي مع المعتزلة عن منهج السلف الذي يحتكم إلى النص إلى منهج قوامه العقل لكنه لا يهمل النقل بصفة مطلقة فنحن نرى القاضي عبد الجبار مثلا يؤسس الإجماع على السنة و تحديدا على خبر عن الرسول فضلا عن تأصيله اعتمادا على العقل²."

و أما موقف الشيعة من السنة فيرتبط أساسا بمقولة الإمامة³ فالغلاة من الشيعة غلوا في الإمام و رفعوه عن منزلته البشرية بل قالوا بألوهيته... كانت النتيجة لذلك هو فقدان الثقة في جمهور الصحابة من نقلة شرائع الدين و أنه لا اعتماد على ما نقل عن طريقهم لكفرهم بعد الإسلام فكان رفض السنة المروية بواسطة هؤلاء الأئمء هي الثمرة الدانية لهذا المنهج الشاذ عن سواد المسلمين، و المعتدلون من الشيعة لا يقولون بما يقوله الغلاة فيما يتعلق بتأليه الإمام و لكن نظرهم لا تختلف كثيرا... فلذا لا يقبلون من السنة إلا ما جاء عن طريق من شايع عليا رضي الله عنه و المشايخ لا يتجاوز عددهم خمسة عشر صحابيا... أضف إلى ذلك أن أحاديث المشايخين أيضا لا تكون واجبة العمل إلا إذا عضدتهم فتاوي أئمتهم و رويت عن طريقهم³."

و أما موقف الخوارج من السنة فيتلخص في كونهم " لم يقبلوا من السنة إلا ما جاء عن طريق صحابي لم يشترك في الفتنة الكبرى و ما بعدها من الأحداث و بذلك ردوا أحاديث جمهور الصحابة التي ظهرت

¹ ينظر: خادم حسين إلهي بخش، القرآنيون و شبهاتهم حول السنة، مكتبة الصديق للنشر و التوزيع، الطائف/السعودية ط2، 2000 ص ص 89-90.

² حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، ص80.

³ خادم حسين إلهي بخش، القرآنيون و شبهاتهم حول السنة، ص ص79-80.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

بعد الفتنة و شدوا عن المسلمين بآراء كان لها أكبر الأثر فيما أثير حول السنة من الشبهات ممن جاء بعدهم من المعتزلة و القرآنيين السابقين و اللاحقين¹

و انطلاقا من هذه المرجعية حاول الخطاب الحدائي إيجاد مبررات لاستعمال "التاريخية" و الاحتكاك بمناهج الغرب و مقولاته إذ يرى أن الحقيقة كامنة في الوحي هذا من جهة، كما أنه استعمل التاريخية بمصطلحات أخرى من جهة ثانية، فالمقولة الاعتزالية "خلق القرآن" مثلا هي إحدى بذور التاريخية، و إن إصرار المعتزلة في الدفاع عن هذه المقولة نابع عن إدراكهم المبكر بضرورة دمج كلام الله في نسيج التاريخ².

إن عودة الخطاب الحدائي إلى تراث المعتزلة هي محاولة للإجابة عن سؤال النهضة الذي طالما أرقهم فحاولوا التأصيل لإشكاليات العصر من خلال العودة للماضي و تبينة المفاهيم الغربية في التربة المعرفية للثقافة العربية، و لكن وقعت معظم المشاريع الفكرية في العديد من الهنات مثل: التلوين و التخيل و انغلاق مفهوم الهوية...³ وعليه "ندرك أن المعتزلة بمثابة لعبة شطرنج يسعى كل طرف من اللاعبين إلى تحريك قطعها بما يضمن نصره. فبعض المستشرقين يبحثون عن "شرق متخيل" يؤيد نصر الغرب العقلاني على الشرق الحالم وبعضهم الآخر يفتش عن ذاته العقلانية في التراث العربي بحثا عن الإنساني المشترك، أما المثقفون المسلمون فيبحثون في تراثهم عن "كنوزهم العقلانية" التي صنعت مجدهم القديم و هي قادرة على صنع مجد جديد⁴

و من ثمة فالعودة للتراث عموما و لفكر المعتزلة على وجه التحديد لا بد أن تكون محصنة بعدة معرفية و آليات منهجية قادرة على الموازنة بين المعطى التراثي و حاجات العصر و إلا فكيف "لفكر اعتزالي تأسس

¹ المرجع السابق، ص 87.

² ينظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 82.

³ ينظر، عمار بنحمودة، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، ص ص 137-138.

⁴ المرجع نفسه، ص 48.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

في ظروف تاريخية محددة أن يصمد في عالم تحطمت كثير من ثوابته، و صار الإنسان فيه محور الوجود يفتش عن ذاته بأسئلة لا حدود لها و بثورات متلاحقة أرتته ما لم يكن يره من قبل¹ .

و تجدر الإشارة في هذا السياق أيضا إلى تقاطع مقولة جورج طرابيشي "الإسلام هو القرآن وحده" مع ما تم ترويجه في الديانات الكتابية لا سيما المسيحية هذه الأخيرة التي عرفت دعوة لتخليص النص التأسيسي من الوصاية و الهيمنة التي تفرضها النصوص الثانوية² و لقد كان الإصلاح البروتستانتي بمثابة رد فعل على هذه الوساطة، و قد رفع البروتستانت شعار "الكتاب وحده"، و هي دعوة تشابه إلى حد بعيد ما نلمسه اليوم من جهود لإصلاح الفكر الإسلامي و من استعادة المؤمن حرية التعامل المباشر مع القرآن من دون الوصاية التي دأب الفقهاء على فرض التعامل معها من خلال توسيع النص ليشمل إلى جانب القرآن المثبت في المصحف الإمام الحديث النبوي² .

و رغم تشابه المعطيات في الديانات السماوية إلا أن ذلك لا يسمح بإسقاط مشاريع الإصلاح المسيحي على الفكر الإسلامي لاختلاف طبيعة الديانتين إذ عرفت المسيحية انحرافا كبيرا عن مسار التوحيد و مارس الأوروبيون في العصور الوسطى الرهينة فألَّهوا المسيح و قدسوا الرهبان و روجوا صكوك الغفران وهذا ما لم يعرفه الإسلام إذ أعلن منذ وقت مبكر أن الرسول مجرد بشر يوحى إليه.

امتاز تحليل طرابيشي للعلاقة التي تجمع الله برسوله بـ"النزعة الانتقائية" إذ تفانى في عملية اختيار الشواهد القرآنية و إحصائها ليثبت أن وظيفة الرسول (ص) هي تبليغ الرسالة فقط و هذا التمرکز حول التبليغ من

¹ المرجع السابق، ص 147.

² محمد حمزة، إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة و النشر، رابطة العقلايين العرب، بيروت/لبنان، ط1، 2007 ص 52.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

شأنه أن يزيح وظيفة "التبيين" * التي طالما مارسها الرسول (ص) و دعمها القرآن بنصوص صريحة أقصاها طرايشي في مقارنته من ذلك قوله تعالى: " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ¹ " و قال أيضا: " إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ² ". و قد رفع القرآنيون الجدد و القدامى شعار حسبنا كتاب الله و حده ولا حاجة لنا بالسنة كمصدر للتشريع " و لا نزاع أن القرآن شمل أصول الشريعة كلها و نص على بعض جزئياتها اليسيرة و أما ما ادعاه هؤلاء من تنصيبه على كل صغيرة و كبيرة فهو بهتان عليه لا يقره واقع القرآن ... فأين عدد الصلوات الخمس المفروضة في اليوم و الليلة فضلا عن عدد الركعات لكل فريضة و أين نصاب زكاة الإبل و البقر و الغنم و الذهب و الفضة ... فلو اشتمل القرآن على كل التفاصيل و الجزئيات التي يُحتاج إليها في الدين كما يزعم هؤلاء لما أمر رسوله (ص) بتبيينه للناس و لما أمر المسلمين بطاعة الرسول و امتثال ما يأمرهم به و اجتناب ما ينهاهم عنه (ص) ³

و من نماذج ذلك قوله تعالى: " وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ ⁴ " فمن خلال هذه الآية "كيف يمكن معرفة عدد الصلوات، و كيفيتها، و أوقاتها؟ لقد جاءت السنة فبينت كل ذلك و أكثر منه، و من هذا القبيل كان المسلمون الأوائل لا يعرفون متى تجب الزكاة؟ و في أي شيء تجب؟ و ما نصاب

* لمزيد من التفصيل ينظر، خالد علال كبير الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري (دراسة نقدية تحليلية هادفة)، دار المحتسب، الجزائر، ط 1، 2008، ص71.

¹ سورة النحل، الآية 44.

² سورة النساء، الآية 105.

³ خادم حسين إلهي بخش، القرآنيون و شبهاتهم حول السنة، ص211.

⁴ سورة البقرة، الآية 43.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

كل نوع؟ و ما مقدار النصاب المخرج في الأنعام و الحبوب و العين؟ فجاءت السنة فبينت نصيب و مقدار ما يخرج من كل صنف"¹.

و حتى رواد الحداثة أنفسهم يؤكدون الحاجات التي دفعت الفكر الإسلامي إلى الرجوع إلى السنة، ويقر محمد أركون في هذا السياق بالدوافع التي فرضت الاستناد إلى السنة و لعل أبرزها التأسيس لمنهج القانون والقضاء و الذي يتجاوز الأحكام القضائية السابقة الخاضعة للأعراف المحلية عادة². و هذا ما فتح الباب على مصراعيه لنشوء المذاهب الفقهية

و يحمل رواد الخطاب الحداثي الشافعي مسؤولية توحيد القانون الفقهي/ التشريعي رغم تعدد أيديولوجيات هذا التوحيد، كما عابوا على هذا التشريع خضوعه لأيديولوجيات الأسر الحاكمة التي ستحاول فيما بعد إضفاء شرعية/قدسية دينية على أحكامها السياسية مما يعني أن التشريعات الفقهية خضعت لاستغلال إيديولوجي مكثف .

استحضر طرابيشي - فيما سبق - آيات عديدة تحذر الرسول (ص) من استباق القرآن و استعجال الوحي من ذلك قوله تعالى: "و لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"³. ألا يمكن أن يراودنا تساؤل حول إمكانية نزول آيات أخرى تردع الرسول (ص) فيما قدمه من تفصيلات للوحي بخصوص طريقة الصلاة و أداء الزكاة و مختلف القضايا العامة التي لم يفصل فيها الوحي، أليس سكوت

¹ عبد السلام محمد البكاري، الصديق بوعلام، رؤية نقدية لكتاب السنة و الإصلاح، ص 226.

² ينظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط2، 1996. ص 296.

³ سورة طه، الآية 114.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

الوحي عن اجتهادات الرسول دليلا قاطعا على توافقها وروح التنزيل الحكيم هذا ما يعني تلازم ثنائية التبليغ و التبيين.

ثم إن القرآن مستقل بنظامه الداخلي و يفسر نفسه بنفسه و إن تدخلت السنة فهي لا تخرج عن الإطار التأويلي الذي رسمه لنفسه " فالنص القرآني إذا، وحدة متكاملة ليس على مستوى نظامه الداخلي، نصوصا و آيات و جملا فحسب، بل و هو النص الجامع، يلحق السنة النبوية لتكون جزءا لا يتجزأ من هذا النظام، و كذا أقوال العلماء من الصحابة و التابعين. لذا فأبي تأويل، و إن شق لنفسه طريقا من منظور أفق توقعه في الزمن التأويلي، فإنه إذا لم يراع هذا النسق الذي به يستوي حال هذا النص يقع لا محالة في محذور التأويل الذي يجعله يتقوّل على الله و على كلامه بما لا أساس له و لا سند"¹

حرص الرسول (ص) على تبليغ القرآن على أكمل وجه و لم يدع ولو جزءا انطلاقا من ذلك هل يمكن أن ينفرد ببيان كيفية أداء العبادات و هي عماد الدين دون أن يأذن الله بذلك، و تؤكد آيات قرآنية عديدة في هذا السياق التماهي بين طاعة الله و طاعة الرسول * من ذلك قوله تعالى: " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا "²، " إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا "³، " مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا "⁴

¹ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص 462.

* لمزيد من التفصيل ينظر، خالد علال كبير، الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري، ص 108.

² سورة النساء، الآية 65.

³ سورة الفتح، الآية 10.

⁴ سورة النساء، الآية 80.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

ألا يتجلى من خلال هذه النصوص وجوب طاعة الرسول، سيما و أن الخطاب الحدائثي نفسه يؤكد أن أحاديث الرسول (ص) و منذ اللحظات الأولى من التاريخ الإسلامي كان لها مجالات فعاليتها الخاصة و أن ثمة سياقات أخرى خاضعة لفعاليات العقل البشري و الخبرة الإنسانية و لذلك "كان المسلمون الأوائل كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوما بالوحي أم محكوما بالخبرة و العقل و كثيرا ما يختلفون معه و يقترحون تصرفا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل و الخبرة"¹.

إن مناقشة مقولة تاريخية السنة النبوية من منظور جورج طرايشي يقتضي أساسا طرح خطابه الفكري ضمن الشروط التاريخية التي أسهمت في تكوينه - و كذا تحديد مسار اتجاهه التواصلية و هي البنية الواجب استحضارها في عملة الفهم - إذ يحمل هذا الخطاب بين ثناياه صراعا مباشرا ضد الخطاب السلفي و قد سعى جاهدا لأجل تقويض مركزته، و لئن كانت هذه الإزاحة لسلطة السنة النبوية تحمل في ظاهرها لواء السلم و القضاء على الايدولوجيا و الصراعات السياسية بين الطوائف المسلمة (السنية، الشيعية...) فإنها في مضمورها تحاول تطهير الأجواء لإرساء مقولة جديدة و مشروع بديل هو "العلمانية" القاضية بفصل الدين عن الدولة تحت عباءة القضاء على الطائفية في العالم العربي و ذلك عن طريق تقويض ثنائية السنة/الوحي و رفض وضع حياة النبي (ص) في عالم المطلق و تجاهل بشريته بعده فردا عاش في القرن السابع الميلادي في مكان جغرافي له خصائص متصلة به هو "شبه الجزيرة العربية" و في ذلك استظهار مباشر لخصوصية الرسول بوصفه بشرا مبلغا للوحي من خلال استحضار آيات قرآنية كثيرة تنفي العصمة عن الرسول و تقر ببشريته.

¹ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 78.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يصرح حمادي ذويب في هذا السياق أن وضع السنة النبوية في إطار التاريخ من شأنه أن يزيح تلك العقبة اللاهوتية التي أفرزها الفهم الأصولي للسنة و المتمثلة في وجود ثلاثة تراثات من الحديث (سنية، شيعية، خارجية) متنافسة، و قد تصل حدود التناحر¹.

و ما قيل بشأن السنة النبوية قيل أيضا بشأن القرآن الكريم إذ يقر محمد أركون أن "القرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المرجعيات العربية و الإسلامية و لم تحل محله أية مرجعية أخرى حتى الآن، إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصحح و ما هو الخطأ، ما هو الحق و ما هو الشرعي و ما هو القانوني، و ما هي القيمة"²، و بهذا فالهدف الذي يلتفت حوله الخطاب الحدائثي هو وضع الخطاب الديني بشقيه (القرآن و السنة) على محك التاريخية و إلغاء دوره في التشريع.

-4- من تطابق الأمية و العروبة إلى تقويض عالمية الرسالة:

انطلق طرابيشي في خلخلته لمركزيات الفكر الإسلامي من دراسة التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ - و الذي بموجبه تحول الرسول من مشرع له إلى شارع و تحول الإسلام من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث- و ذلك من خلال بناء أنساق مفهومية جديدة لمصطلح الأمية الذي ورد في القرآن ست مرات بصيغة المفرد "أمي" و أربع مرات بصيغة الجمع "أميين"، و يؤكد بشأن مصطلح الأمية أنه خضع لتحريف

¹ ينظر حمادي ذويب، السنة بين الأصول و التاريخ، ص ص 57-58.

² محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 2، 2002، ص 23.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

دلالي فتحول معناه ممن ينتمي إلى أمة "لا كتاب لها" إلى "من لا يعرف القراءة و الكتابة " و يستدل في بناء هذا المفهوم بنصوص من القرآن الكريم و أخرى من المعاجم اللغوية، و كذا آراء لعلماء التفسير...¹

—أ— القرآن الكريم: لا تقيم النصوص القرآنية معارضة بين الكتابيين و الأميين إلا من منطلق أن الأخيرين لم يؤتوا الكتاب الذي أوتيته الأولون لقوله تعالى: " وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَاسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ " ² ، و قال أيضا " وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ " ³ و ورد في سورة آل عمران قوله تعالى: " وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ " ⁴ . و أما آية سورة الجمعة فهي في مطلق الصراحة بأن الله تعالى: " هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ " ⁵ .

كما وُصف الرسول(ص) في سورة الأعراف بأنه النبي الأمي الذي بعثه الله في الأميين مصداق لقوله تعالى:

" الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ " ⁶ .

أما بالنسبة لقوله تعالى في سورة آل عمران: " وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَاسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ " فينبغي التأكيد في هذا السياق أن عبارة الأميين

¹ ينظر، جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 89.

² سورة آل عمران، الآية 20.

³ سورة البقرة، الآية 78.

⁴ سورة آل عمران، الآية 75.

⁵ سورة الجمعة، الآية 2.

⁶ سورة الأعراف، الآية 157.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

لا تخص العرب كلهم و إنما تخص المشركين منهم فقط دون العرب المتهودين و المنتصرين، كما أن المشركين ينضوي ضمنهم أيضا شعوبا أخرى لم تعرف كتابا سماويا كما هو الحال مثلا مع المجوس و أصحاب الديانة الهندوسية.

انطلاقا من هذه الآية يصير طرايشي على أن دلالة الأميمين محصورة في أولئك الذين لم يؤتوا كتابا سماويا- و هو ما تم توضيحه في الصفحة السابقة- رغم أن بداية الآية منفصلة عن السياق العام الذي وردت فيه و الذي يتغي من خلاله المولى عز وجل نحو تلك الفروقات النوعية بين الأميمين و الكتابيين من خلال جمعهم في سياق واحد و تحت راية واحدة لا يقبل غيرها و هي "راية الإسلام" إذ يقول تعالى "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (18) إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (19) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ¹"

ففي تفسير آية "إن الدين عند الله الإسلام" يؤكد ابن كثير بأنه لا دين عند الله يقبل من أحد سوى الإسلام... ثم قال تعالى أمرا لعبده و رسوله أن يدعو إلى طريقته و دينه و الدخول في شرعه فقال: " وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ... " و هذه الآية و أمثالها من أهم الآيات دلالة على عموم بعثته (ص) إلى جميع الخلق ² من ذلك قوله تعالى: " قُلْ يَا أَيُّهَا

¹ سورة آل عمران، الآية 18 - 20.

² ينظر ، اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر و التوزيع، الرياض/السعودية، ط 2، 1999، الجزء 2، ص ص 25 - 26.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

النَّاسُ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ..¹ و قال أيضا: " تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا"².

و أما الزمخشري في تفسيره الكشاف فلا يتوان عن إضفاء صبغة اعتزالية على تفسيره بقوله"³ إن الدين عند الله الإسلام "جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى فإن قلت ما فائدة هذا التوكيد؟قلت فائدته أن قوله "لا إله إلا الله"توحيد و قوله"فائما بالقسط"تعديل فإذا أردفه قوله"إن الدين عند الله الإسلام"فقد آذن أن الإسلام هو العدل و التوحيد و هو الدين عند الله و ما عداه فليس في شيء من الدين...الذين أوتوا الكتاب من اليهود و النصارى"و اختلافهم أي تركوا الإسلام و هو التوحيد و العدل "من بعد ما جاءهم العلم"أنه الحق الذي لا محيد عنه فثلث النصارى و قالت اليهود عزيز بن الله، و قالوا كنا أحق بأن تكون النبوة فينا من قريش لأنهم أميون و نحن أهل كتاب..فقل"أسلمت وجهي لله"أي أخلصت نفسي و جهتي لله وحده..يعني أن ديني التوحيد و هو الدين القديم الذي ثبتت عندكم صحته كما ثبتت عندي، و ما جئت بشيء بديع حتى تجادلوني فيه³ و نحوه" قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ"⁴

"و قل للذين أوتوا الكتاب من اليهود و النصارى"و "الأميين"و الذين لا كتاب لهم من مشركي العرب "أأسلمتم"يعني أنه قد أتاكم من البيئات ما يوجب الإسلام و يقتضي حصوله لا محالة فهل أسلمتم أم أنتم

¹ سورة الأعراف، الآية 158.

² سورة الفرقان، الآية 1.

³ جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض/السعودية، ط 1، 1998، ج1، ص ص 537-539.

⁴ سورة آل عمران، الآية 64.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

بعد على كفركم... و في هذا الاستفهام تعبير بالمعاند و قلة الإنصاف لأن المنصف إذا تجلت له الحجة لم يتوقف إذعانه للحق و للمعادنة بعد تجلي الحجة¹

كما يلاحظ أيضا أن جورج طرايشي قد أول مصطلح الأميين بأنهم العرب بغض النظر عن السياق العام الذي وردت فيه الآية و هو الحديث عن اليهود إذ يقول تعالى " ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (74) أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (75) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (76) أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (77) وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ² "

يرى الزمخشري في تفسيره "الكشاف" أن السياق العام الذي وردت فيه هذه الآيات متعلق باليهود إذ يقول: " أفطمعون: الخطاب لرسول الله (ص) و المؤمنين "أن يؤمنوا لكم "يستجيبوا لكم يعني اليهود،" و قد كان فريق " طائفة فيمن سلف منهم "يسمعون كلام الله" و هو ما يتلونه من التوراة... "و إذا لقوا" يعني اليهود " أتحدثونهم بما فتح الله عليكم" بما بين لكم في التوراة من صفة محمد " ليحاجوكم به"، و منهم أميون " لا يحسنون الكتب فيطالعوا التوراة و يتحققوا ما فيها، "لا يعلمون الكتاب" التوراة، "إلا أمانى" إلا ما

¹ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص 539.

² سورة البقرة، الآية 74-79.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

هم عليه من أمانتهم¹ ". و بهذا انزاح جورج طرابيشي بدلالة الآية التي تتحدث أساسا هي و سابقاها عن اليهود و ذلك حتى يثبت تطابق الأمية مع العروبة.

ب- علماء اللغة العربية و أهل التفسير:

أكد طرابيشي أن الآية الثانية من سورة الجمعة صريحة مطلق الصراحة في أن الله هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم و حتى يثبت تخصيص مدلول لفظ الأميين للعرب استحضر قولاً لأحد متقدمي اللغة العربية و هو الفراء إذ يقول " الأميون: العرب الذين لم يكن لهم كتاب"² . هذا ويورد طرابيشي دلالة أخرى للأمية قدمها الراغب الأصفهاني إذ يقول " الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ"³ قيل منسوب إلى الأمة الذين لم يكتبوا لكونه على عادتهم كقولك: عامي لكونه على عادة العامة و قيل سمي بذلك لأنه لم يكن يكتب و لا يقرأ من كتاب و ذلك فضيلة له لاستغنائه بحفظه و اعتماده على ضمان الله منه"⁴ بقوله تعالى " سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى"⁵.

و من أقوال المفسرين التي يستحضرها طرابيشي أيضا لدعم دلالاته السابقة نجد قول القرطبي الذي روي على لسان ابن عباس: " الأميون العرب كلهم من كتب و من لم يكتب"⁶ .

¹ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص ص 287-288.

² ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق، صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق/سورية، الدار الشامية، بيروت /لبنان، ط 4، 2009، ص 87.

³ سورة الأعراف، الآية 157.

⁴ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 87.

⁵ سورة الأعلى، الآية 6.

⁶ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع، الرياض/السعودية، 2003، ج 18، ص 91.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إن حصر طرايشي لدلالة الأميين في العرب فقط فيه نوع من الإجحاف في حق هذه الدلالة، إذ سرعان ما يوسع دلالة الأميين لتشمل شعوباً أخرى و هذا حين أورد تفسير الطبري لآيات سورة الروم* في قوله تعالى: "الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"¹.

و في بيان سبب نزول هذه الآيات الست أورد طرايشي قولاً للطبري نقلاً عن عكرمة: " إن الروم و فارس اقتتلوا في أدنى الأرض، و قالوا أدنى الأرض يومئذ أذرعات (من قرى حوران بالشام) بها التقوا فهزمت الروم فبلغ ذلك النبي (ص) و أصحابه و هم بمكة، فشق ذلك عليهم و كان النبي (ص) يكره أن يظهر الأميون من المجوس على أهل الكتاب من الروم ففرح الكفار بمكة و شتموا فلقوا أصحاب النبي (ص) فقالوا: إنكم أهل كتاب و النصارى أهل كتاب و نحن أميون، و قد ظهر إخواننا من أهل فارس على إخوانكم من أهل الكتاب و إنكم إن قاتلتمونا لنظهن عليكم فأنزل " غُلِبَتِ الرُّومُ - فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ " فخرج أبو بكر الصديق إلى الكفار فقال "أفرحتم بظهور إخوانكم على إخواننا؟ فلا تفرحوا و لا يقرن الله أعينكم فو الله ليظهن الروم على فارس، أخبرنا بذلك نبينا (ص)"²

و في سياق رد طرايشي على الشاطبي بخصوص تأويل الأمية يقول: "فالتأويل الذي يأخذ به الشاطبي بتوكيده أن "الأمي منسوب إلى الأم، و هو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً و لا غيره" هو على ما يتراءى لنا تأويل إسقاطي يأخذ بالمعنى الذي بات لكلمة "الأمي" في الأزمنة المتأخرة ليحل محله المعنى الذي

* ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 93.

¹ سورة الروم، الآية 1-6.

² أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان، القاهرة/مصر، ط 1، 2001، ج 18، ص 69.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

كان في الأزمنة المتقدمة . و قد أنكر دارسون محدثون كثير- في مقدمتهم المستشرق ماسينيون- أن تكون مشتقة أصلا من "الأم" فعندهم أنها مشتقة من "الأمة"، و النبي "الأمي" هو في هذه الحال النبي الذي من أمة أخرى غير أمة الكتابيين من اليهود و النصارى¹.

و لا يتوان طرايشي عن التأصيل المعجمي لمصطلح "أمي" لا من خلال تتبع اشتقاقها في المعاجم العربية و لكن من خلال التأصيل لها من الخارج بالرجوع إلى التراث اليهودي لدعم فرضياته المطروحة إذ يقول "و قد تنبه دارس رائد لتاريخ العرب قبل الإسلام إلى هذا "المعنى العربي" للأمين، و نوه بما ذهب إليه بعض المستشرقين -من دون أن يسميهم- من أن اللفظة العربية مشتقة من "أُمَّت" أو "أمِّيم" العبرية أو ربما من "غويم" و هو النعت الذي يطلقه المأثور اليهودي على سائر أبناء الأمم الذين لم يؤتوا -بعكس بني إسرائيل- الكتاب أي الوثنيين².

و هو ما ينفيه عبد الوهاب المسيري في موسوعته إذ يصرح أن "الأغيار هي المقابل العربي للكلمة العبرية "جوييم" و هذه هي صيغة الجمع للكلمة العبرية "جوي" التي تعني "شعب" أو "قوم" (و قد انتقلت إلى العربية بمعنى "غوغاء" و "دهماء") و قد كانت الكلمة تنطبق في بادئ الأمر على اليهود و غير اليهود ولكنها بعد ذلك استخدمت للإشارة إلى الأمم غير اليهودية دون سواها و من هنا كان المصطلح العربي "الأغيار"، و قد اكتسبت الكلمة إichاءات بالذم و القذح و أصبح معناها "الغريب" أو الآخر³.

¹ جورج طرايشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط3، 2010، ص 361.

² ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، ط 2، 1993، ج3، ص 993-1003. - نقلا عن جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 9

³ عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية(نموذج تفسيري جديد)، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط 1، 1991، المجلد الخامس (اليهودية: المفاهيم و الفرق)، ص 240.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و قد ساهم حاخامات اليهود في تعميق هذا الاتجاه الانفصالي "فأعادوا تفسير حضر الزواج... و وسعوا نطاقه بحيث أصبح ينطبق على جميع الأغيار دون تمييز بين درجات عليا و دنيا و قد ظل الحظر يمتد و يتسع حتى أصبح يتضمن مجرد تناول الطعام (حتى و لو كان شرعيا) مع الأغيار"¹

و يحسن التذكير في هذا السياق أيضا بأن اليهود أيضا -و رغم أنهم أهل كتاب- منهم أميون هذا ما تم بيانه سابقا إثر تفسير قوله تعالى " وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ "². أي يفتقرون للعلم بالكتاب رغم أنهم أهل كتاب و بالتالي فالأمية ليست قاصرة فقط على قوم ليس لهم كتاب بل هي مفهوم هيوولي قد يطلق على أهل الكتاب-أنفسهم- الذين لا يفقهون ما ورد في كتابهم كما هو حال اليهود في الآية السابقة و رغم ارتباط الأمية بقوم ليس لهم كتاب إلا أنها قد تنضوي ضمنها معاني أخرى كالجهل بالقراءة و الكتابة... فالعرب مثلا معظمهم بدو رحل لا يفقهون أبجديات القراءة و الكتابة - باستثناء بعض العائلات الارستقراطية التي تمارس التجارة- و ظل يحكمهم النسق الشفهي لمدة طويلة. إضافة إلى ذلك فقد تغافل طرايبشي عن التحولات التي شهدتها المجتمع العربي ذلك "أن الأمية ، و إن كانت صفة ملتصقة بأمة العرب لحظة نزول القرآن، فإنها تزول عنها بالضرورة بعد حين لما يحملها هذا الكتاب لها من وسائل التحول المعرفي و طرق أبواب الحضارة، و هو، أي نزول القرآن كذلك، كما يذهب إليه معظم دارسي الإعجاز، تأييد لمعجزة نبيه و إقرار بإعجازه، و إن تجاوز فهمه هذه الأمة الأمية فيما بعد كما أن الكاتب فيما أحسب قد أغفل البعد الشفاهي في الثقافة العربية آنخذ بوصفه الجهاز المفهومي الذي قامت عليه المعرفة

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² سورة البقرة، الآية 78.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

في هذه الثقافة، و إلا فما قيمة أن يأتي القرآن الكريم كخطاب جديد/تجاوزي، حامل لمعرفة قديمة جديدة في

آن¹

إن تأكيد طرابيشي على أن أصول مصطلح "الأمي" يهودية و أن الأمية هي صفة يطلقها بنو إسرائيل على سائر أبناء الأمم الذين لم يؤتوا كتابا هو استغلال مباشر لمعطيات الانثربولوجيا و ذلك من خلال إبراز الروابط بين اللغات و فتح الباب على مصراعيه أمام إمكانية تأثر الثقافة و اللغة العربية على حد سواء بالثقافات المخاذية و تحديدا اليهودية.

و يوضح هشام جعيط في هذا السياق المقاصد الخفية لوصف اليهود باقي الشعوب بالأميين قائلا "عبارة" النبي الأمي " و "نبي الأميين" موجهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة أكثر مما هي موجهة إلى المسيحيين و تعني النبي المبعوث إلى العرب و إلى الأمم الأخرى و المختار هو ذاته من بين أمة غير اليهود وهذا منحرج خطير جدا في مجرى التوحيدية السامية لأنه أخرج العلاقة بالإله الحق عن سلالة "الشعب المختار و تراثه" مع الاعتراف بهذا التراث، فمحمد نبي عربي مكمل لهذا التراث و متمم له و مصحح له و هذه هي المفارقة التي أهاجت اليهود و من بعدهم المسيحيين طوال القرون الوسطى و يشير القرآن إلى حسد اليهود و رفضهم أن يكرم الله "بفضله" شعبا آخر يتبع حقيقة لطالما كانت في أيديهم إنما يرجعها الإسلام إلى إبراهيم².

¹ عبد الغني بارة، الهرينوطيقا و الفلسفة، ص ص 441-442.

² هشام جعيط، في السيرة النبوية¹، الوحي و القرآن و النبوة، ص 44.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إذ يقول تعالى: " مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

(67) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (68) وَدَّتْ طَائِفَةٌ

مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ¹."

ويبرر هشام جعيط أسباب إصاق المسلمين الأمية بمعنى جهل القراءة و الكتابة من خلال الرجوع

إلى "تطور الكلمة في العبرية و ما شحنت به من مقاصد و هي أن الأمم الأخرى تجهل الله و تجهل الحقيقة

.... لكن لا علاقة بين ذلك و بين جهل القراءة و الكتابة و المقصد الإسلامي واضح و هو تنزيه القرآن

عن كل يد بشرية فلم يكن محمدا شاعرا و لم يكن حكيما فيلسوفا و لم يكن عالما بكتب الأوليين" أو يقرأ

الكتب" كما كان يفعل شخص مثل ورقة بن نوفل... إنما هو تنزيل من الله و فعلا لا نستبعد أن يكون

محمدا جاهلا للقراءة فهو قد عرف اليتيم خلافا لأبناء الارستقراطية القرشية مثل أبي سفيان و عمرو بن

العاص. و بعد فالتراث الحكمي و الشعري و العلمي الجاهلي لم يكن مدونا بل كانت الحافظة تلعب الدور

الأساسي في الثقافة و القرآن بذاته لم يكن مكتوبا بل هو أثر شفوي و أراد لنفسه ذلك و عاب على اليهود

أنهم يخطون الكتاب "بأيديهم" و المفترض أن التوراة الشريعة أثر شفوي و يقول القرآن " لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ

لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ² " كما يقول في مقام آخر " سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى³ " إذن القرآن أتى

من قلب الوحي و الضمير إلا أنه لا يذكر صراحة أن محمدا لا يحسن القراءة و الكتابة بل هو يذكر على

¹ سورة آل عمران، الآية 67-69.

² سورة القيامة، الآية 16-17.

³ سورة الأعلى، الآية 6.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

لسان مشركي قريش أنهم يتهمون محمدا بأخذ العلم عن رجل أعجمي و يرد عليهم فقط من نقطة لغوية بأن القرآن عربي و هو يشير أيضا إلى قولهم إنه يأخذ العلم عن أناس و إنه أساطير الأولين* اكتتبها¹

و لعل دوغمائية جورج طرابيشي - و حصره لمعنى الأمية في "أمة لا كتاب لها" - هي سبب رفضه لاصطلاح الشاطبي "شريعة أمية" هذا ما يتجلى في قوله² و من هنا رفضنا توصيف ناقد العقل العربي للمشروع الشاطبي بأنه "إبداعي" و "تجديدي"، و إصرارنا على توصيفه -على العكس- بأنه "اعتصامي" مسكون و مسقوف معا بمحس اندثار الزمان و المكان. و إذا جاز لنا الكلام هنا عن "إحيائية" الشاطبي فعلى شرط الإضافة أن هذه الإحيائية اتخذت من البداية منحى اختزاليا-إفقاريا و حصرت نفسها عن وحي و عن عمد ببرنامج الحد الأدنى، لا الأقصى. و هذا المنحى الاختزالي-الإفقاري لم يبق محصور الفاعلية بالدوائر المحيطة و حدها، بل طال نقطة المركز-أو "أصل الأصول" على حد تعبير الشاطبي-في الصميم وذلك هو سر تلك النظرية العجيبة التي عمدتها مؤلف "الموافقات" باسم "أمية الشريعة المباركة"².

و رغم تسليم طرابيشي بالمقدمة "العرب أمة أمية لا كتاب لها" فإنه لا يسلم بالنتيجة و هي كون الشريعة المباركة أمية و السبب أن³ "أمية المشرّع له لا تستلزم أمية المشرّع و إلا نشأت إشكاليات لاهوتية خطيرة يعجز المنطق المباطن لفرضية الشاطبي أن يجد لها حلا، فكيف تنسب الأمة نفسها إلى شريعة أمية وتنسب هذه الشريعة عينها إلى تنزيل إلهي؟ و إذا كانت الشريعة أمية لأنها موضوعة على وصف أهلها الأميين فكيف تصلح للأمم غير الأمية*؟ و كيف يكون القرآن هو القرآن ثم يوسم بأنه "أمي"؟ و لئن يكن القرآن سمي

* من ذلك قوله تعالى: "وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" سورة النحل الآية 103.

¹ هشام جعيط، في السيرة النبوية 1، الوحي و القرآن و النبوة ص ص 44-45.

² جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص ص 359-360.

* رغم أنه في كتابه من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ينفي تماما علمية الرسالة الإسلامية.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

نفسه قرآنا، أفليس ذلك دعوة إلى الأمة التي هي مخاطبته كيما تتجاوز شرط أميتها أوقعا كان أو زعما؟ وإذا كان القرآن كلام الله، و الحد اللاهوتي لله أنه كلي العلم فكيف يكون كلامه "أميا"¹.

و يؤكد الباحث عبد الغني بارة في هذا السياق أن وصف الشاطبي للشيعة بأنها أمية لا علاقة له بالمشرع و إنما مرتبطة أساسا بالأحكام و التكاليف التي تتضمنها و التي تخضع أساسا لثنائية المحكم والمتشابه و هو ما أدى إلى انفتاح الخطاب القرآني على العقول و الإفهام و كذا تجاوزه المقاصد الظاهرة إذا كانت المعاني المقصودة تتطلب أساسا عمليات حفر و تنقيب في الباطن يقوم بها أساسا العلماء الراسخون في العلم².

إن تقويض طرابيشي لمفهوم الأمية في مدونة الفكر العربي الإسلامي جاء مستندا أساسا إلى مجموعة من الآيات القرآنية المجتثة من سياقاتها اجتهاتا - وهو ما تم بيانه- كما اعتمد أيضا على مبدأ الانتقائية في اختيار النصوص و الآيات القرآنية من ذلك مثلا تغييب قوله تعالى: " وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ"³.

يؤكد الزمخشري في كشفه أن الرسول (ص) كان أميا ما عرّفه أحد قط بتلاوة كتاب و لا خط، "إذا" لو كان شيء من ذلك (التلاوة و الخط) لارتاب المبطلون من أهل الكتاب و قالوا: الذي نجد في كتبنا أمي لا يكتب و لا يقرأ... أو لارتاب مشركو مكة و قالوا: لعله تعلمه أو كتبه بيده، و قد سماهم المولى عز وجل "مبطلين" لأنهم كفروا به و هو أمي بعيد عن الريب.. و لو لم يكن أميا لارتابوا أشد الريب و أما دلالة قوله

¹ المصدر السابق، ص 362.

² ينظر: عبد الغني بارة، الهرميوطيقا و الفلسفة، ص ص 442-444.

³ سورة العنكبوت، الآية 48.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

تعالى" و لا تحطه بيمينك" فهو ذكر للجارحة التي يزاول بها الخط و غرضه زيادة التصوير لما نفي عنه من كونه كاتباً¹.

كما تعمّد طرايشي أيضا تغييب آيتين متكاملتين من حيث الدلالة هما:

1- قال تعالى: " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا (4) وَقَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (5) قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (6)"². و يؤكد الطبري أن هذه الآية توضح موقف الكفار-الذين اتخذوا من دون الله آلهة- من القرآن الذي جاء به محمد بأنه مجرد إفك افتراه أي كذب و بهتان اختلقه و علمه إياه قوم آخرون هم اليهود و وصفوا ما جاءهم به محمد بأنه أساطير الأولين أي أحاديثهم التي كانوا يسطرونها في كتبهم و كتبها محمد عن اليهود و هذه الأساطير تقرأ عليه من قولهم أمليت عليك الكتاب، و قد أمر الرسول بدحض هذه الافتراءات بالإقرار أن القرآن هو الحق الذي أنزله الرب الذي يعلم سر ما في السموات و الأرض³.

2- قال تعالى: " وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ"⁴. و يتقاطع معنى هذه الآية مع الآية السابقة التي إذ يدعي فيها المشركون مرة أخرى أن بشرا يعلم محمدا هذا الذي يتلوه و ما هو عند الله و قد اختلف أهل التأويل في اسم هذا الشخص الذي يعلم محمدا

¹ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج4، ص ص 554-555.

² سورة الفرقان، الآية 4-6.

³ ينظر، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 17، ص ص 397-401.

⁴ سورة النحل، الآية 103.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

فقال بعضهم اسمه بلعام و كان عبدا بمكة نصرانيا، و يفند المولى عز وجل صحة هذا الإدعاء بالاستناد إلى عروبة اللسان فلسان الذي يميلون إليه بأنه يعلم محمدا أعجمي و لسان محمد عربي مبین¹.

إضافة إلى ما سبق نجد آيات أخرى تشير في نفس المجرى من ذلك قوله تعالى " فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ² " ، و قل أيضا " وَأَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا³ " .

و أما سورة النجم فتحدد بدقة هوية معلّم النبي(ص) في قوله تعالى " وَالتَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى⁴ " و قد تم تأويل الحدث على " أنه حدثان متتاليان: التعليم-التلقين ثم الاستواء بالأفق⁵ " .

إن التشكيك في أمية الرسول(ص) مقدمة ضرورية للتأسيس لتاريخية السنة النبوية من خلال زحزحة المرجعيات النصية و تقويض مبدأ القداسة و ذلك انطلاقا من دراسة البعد الديني لحياة الرسول و كذا علاقاته بالديانات الأخرى .

¹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج14، ص ص 364-365.

² سورة يونس، الآية 94.

³ سورة النساء، الآية 113.

⁴ سورة النجم، الآية 1-5

⁵ هشام جعيط، في السيرة النبوية 1، الوحي و القرآن و النبوة، ص 37.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يؤكد محمد أركون أنه في مثل هذا السياق من الأفكار "تصبح مسألة معرفة فيما إذا محمد يعرف القراءة و الكتابة أم لا(أي مسألة النبي الأمي) تحرّف أنظارنا و انتباهنا عن المناخ النفسي و الثقافي للوحي فمعرفة القراءة و الكتابة تفرض في الواقع نوعا من آلية العقل مختلفة عن آلية الخطاب النبوي الشفوي و أسلوبه المعروف في الارتجال و الابتكار و الإثارات العفوية الحرة و الأفكار الخاطفة اللماحة، كان الباحث الانثربولوجي الانكليزي جاك غودي قد بين حجم المسافة العقلية التي يحفرها "العقل الكتابي بالقياس إلى العقل الشفهي، و ينبغي علينا استعادة (أو إعادة كتابة) كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل الانثربولوجي للثقافات المكتوبة و الثقافات الشفهية"¹

و يؤكد أركون أن ثقافتنا المادية و الوضعية الحديثة لم تعد قادرة على الانغماس في ذلك الجو الذي ساد كتب التفسير و الذي تتحاور فيه المعجزة مع التقديس مع الطبيعي و ما هو فوق الطبيعي ثم الحضور المهيمن للقوة الإلهية و التواصل مع الكائنات اللامرئية من ملائكة و جن و إله و بدل احتقار تصورات التقليديين آن الأوان لاستيعابهم ضمن المنظور الواسع للمعقولية الحديثة، و إذا كانت شهادات القرآن لا تدحض و لكن تشدد التلميح من بعيد فإن استشارة روايات التراث تثبت حقيقة قارة مفادها أن التجربة المحمدية تستمد غذاءها في آن معا من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم و كذا من التعاليم الكبرى المبتوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب(اليهود و المسيحيين) مع ضرورة الإطلاع على التراث العام للشعب العربي قبل الإسلام لا سيما ما كان سائدا في منطقة الحجاز². و هذه الرؤية من شأنها تهيئة الأجواء لممارسة التأويل الانثربولوجي للثقافة العربية.

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة و تعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د-ت، د-ط، ص 95.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 94.

ج- معطيات الثقافة القرشية:

لا يتوان طرايشي عن استغلال معطيات الثقافة القرشية لإثبات تاريخية السنة النبوية و ذلك من خلال نفي صفة الأمية عن قوم الرسول(ص) و حصرها عند حدود أمة لا كتاب لها ذلك ما يتجلى من خلال نقده للحديث النبوي "نحن أمة أمية" فحتى لو كان الحديث صحيح السند و متواتر فلا بد من تضعيفه بقوله" و لكن ما مدى نصيبه من القوة و الضعف؟ و إذا نحينا مسألة السند جانبا و أخضعناه لمبدأ النقد الداخلي- و هو المنهج الوحيد الذي يقبل به العلم الحديث- فكيف لنا أن نتصور أن قريشا التي لها و بلسانها كان أول نزول القرآن هي بجماعتها "أمة أمية لا تكتب و لا تحسب" مع أنها أمة سدانة و تجارة و في الحالين لا غناء لها عن الكتابة و الحساب؟ و لو كانت بجماعتها أمة أمية فلمن كانت تعلق المعلقات على أسداف الكعبة مكتوبة بماء الذهب على ما يقال؟ و لو كانت بجماعتها أمة أمية فمن أين جاء النبي بكتبة الوحي و كتبة المراسلات و حتى التراجمة؟ و لو كانت بجماعتها أمة أمية فلم نزل القرآن و هي أول المخاطبين به باسم القرآن...¹ .

رغم إقرار طرايشي بأن مقارنته لأمية قريش خاضعة لمنهج النقد الداخلي إلا أنه في حقيقة الأمر يستعين بشكل مباشر للمعطيات الانثروبولوجية للمجتمع القرشي من خلا رصد عاداته الثقافية و لغاته و تعاملاته الاجتماعية و الاقتصادية مع الأمم الأخرى و ما صرح به طرايشي بخصوص تعلق قريش بالتجارة... ما يعني نفي الأمية عنهم يتقاطع بشكل صريح مع ما صرح به محمد عابد الجابري في قوله "أن النبي (ص) كان قبل النبوة يتردد على الشام في تجارة لخديجة، التي تزوجته بسبب ما لمستته من أخلاقه و كفاءته و أنه من غير المتوقع أن يكون جاهلا بالكتابة و الحساب و هو يقوم بمهام التجارة - بينما كان أقرانه ممن هم أقل

¹ جورج طرايشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ص 360.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

شأننا منه يعرفون ذلك – أدركناكم هي راجحة الآراء التي قالت بأن النبي(ص) كان يعرف الكتابة و القراءة¹ .

إن الأحكام عادة ما تبني على الأغلبية لا الأقلية فحتى و لو كان هناك انتشار نسبي لأنواع معينة من الخطوط وسط نخبة المجتمع القرشي فإن ذلك لا يعني بأية حال من الأحوال إتقان جميع فئات المجتمع آنذاك لأبجديات القراءة و الكتابة خصوصا أن معظم القبائل العربية هي بدو رحل و لم تعرف استقرارا و معظم فنونها تم تناقلها مشافهة و لم يعرف التدوين بشكل رسمي إلا في عصور متأخرة، كما أن ممارسة التجارة لا تعني بالضرورة معرفة القراءة و الكتابة و الحساب لأن المعاملات التجارية قديما كانت بسيطة و تخضع للمقايضة أكثر من خضوعها للمعاملات النقدية. كما أن "العجب كل العجب فيما يشهده طرايبشي نفسه فهل ما أورده إلا روايات تحتاج بدورها إلى دراسة و تحليل، كما أن القول بأن المقاربة من الداخل هي السبيل الوحيد للباحث في بلوغ الحقيقة يجعله يتحامل على النصوص و يجبس أفقها في سجن الرؤية الدوغمائية أو النظرة المنهاجوية التي تزعم أن الحقيقة واحدة، و لا يمكن إدراكها إلا بالمنحى العلمي الموضوعي، و قد رأينا من قبل مدى هشاشة هذه الفرضية التي و إن بدت صالحة في مجال العلوم الصحيحة فإنها قاصرة في مجال العلوم الإنسانية²

كما لا يخلو منهج طرايبشي في بناء مقولاته من الرؤية التفاضلية الانتقائية التي تقتنص النصوص التي تتناسب و رؤيته و لو كانت مجرد روايات واردة في كتاب الأم للشافعي الذي يعده طرايبشي أهم ركيزة ساهمت في تضخيم السنة و بناء سلطتها التشريعية، و الأمر يتعلق هنا بقول مروى عن عمر بن الخطاب و لم يجهد نفسه و يعرضها لمنهج النقد الداخلي كما فعل مع الحديث النبوي السابق و يقول عمر بن

¹ محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت /لبنان، ط1، 2006، الجزء الأول، ص 85.

² عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص 441.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

الخطاب فيها" ما نصارى العرب بأهل كتاب" ¹ فما داموا عربيا فمعنى ذلك أنهم أميون بالضرورة أي لا كتاب لهم و من هنا قراره طبقا للرواية نفسها بعدم جواز أخذ الجزية منهم لأنها لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب و من ثم تختيارهم بين الإسلام بوصفه دين الأميين العرب و بين السيف ²

يتضح من خلال هذا القول أن طرايشي يقيم مطابقة كلية بين الأمية و العروبة تقتضي حصر الرسالة الإسلامية عند حدود الأميين فقط رغم ما يتخلل هذه المعادلة من التباسات، لأن" الفصل بين الفكر الغربي و الفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة فصل تعسفي لا علمي، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي و ما هو إسلامي، أو بين ما هو عربي إسلامي و ما هو غير عربي و غير إسلامي عملية تعسفية لا علمية. إن الفكر العالمي المعاصر يمكن- بل يجب - التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم و يسير في اتجاه تطور التاريخ، و ما يخدم الواقع الاستغلالي و الهيمنة الأمبريالية أو القومية العرقية فقط. ذلك فقط هو معيار الاختيار في الثقافة المعاصرة و الثقافات الماضية" ³

كما أن تأكيد طرايشي - انطلاقا مما روي عن عمر بن الخطاب - أن نصارى العرب ليسوا بأهل كتاب يتصادم مع وجود عائلات بل قبائل عربية متجذرة في النصرانية و تناقلتها أب عن جد و طرايشي نفسه لا يتوان عن الاعتراف في هامش الصفحة 93 بنزول آيات قرآنية كثيرة تخاطب العرب-النصارى واليهود- من موقع أنهم أهل كتاب، كما أن علاقة عمر بهؤلاء النصارى هي مجرد اجتهاد بشري محكوم بالصحة و الخطأ و تصنيفه لهم قد يكون قاصرا، ثم إن طرح طرايشي لخطاب عمر بن الخطاب كان خاليا من تحليل الظروف التاريخية و السياسية التي كانت بمثابة مرجعية لذلك الحكم، و همش أيضا مختلف

¹ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، ط 1، 2001، ج 5، ص 435.

² جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 92.

³ محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة(دراسات... و مناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 2، 1999، ص 40.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

الخلفيات المحيطة بالتأريخ لسيرة عمر بن الخطاب في العصور اللاحقة بما فيها عصر الشافعي في حد ذاته سيما و أن فعل التأريخ هو انعكاس مباشر لايدولوجيا المؤرخ و الفتن السياسية السائدة آنذاك.

و جل ما توقف عنده طراييشي في الهامش أن الإسلام جاء ليصحح مسار مسيحية أهل الكتاب من العرب فقط هذا ما يتجلى في قوله "لا بد لنا تقيدا بتمامية النص القرآني، من التنويه بأن هناك جانبا "أميا" أيضا في "أمية" الرسالة المبعوث بها الرسول، فهو إن يكن بُعث إلى الأميين من العرب بصورة رئيسية ليأتيهم بكتاب ما أوتوه من قبل، فقد بُعث أيضا بصورة فرعية إلى الكتابيين من العرب من يهود و نصارى، و لكن لا ليأتيهم بكتاب بديل من كتابهم، بل ليُصحح لهم ما حرفوه من الكتاب الذي أوتوه، و ليبطل مذهب من ذهب منهم على سبيل المثال إلى أن عزير أو المسيح بن الله¹ .

و لكن الإشكال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو كيف يصحح المولى عز وجل مسار مسيحية و يهودية الأميين و يتجاوز تصحيحهما لدى الكتابيين أنفسهم؟، رغم أن التحريفات التي لحقت المسيحية واليهودية لم تكن قاصرة على نسختها السائدة لدى الأميين بل كانت متجذرة لدى أهلها أيضا من الكتابيين أنفسهم و هذا بشهادة النص القرآني نفسه، ثم إن الإسلام و بحكم أنه آخر الديانات السماوية فحتما سيتبنى رؤية شمولية تكرر مقولة التوحيد و تصحح كل المعتقدات التي حاولت خلخلة هذه المقولة على مر الزمان.

¹ جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، هامش ص 92.

5- من تجذير الرسالة إلى البحث عن كينونة الميثولوجيا النبوية :

ينطلق جورج طرابيشي من مصادرة أولية- وراح يدعمها بنصوص قرآنية - و مفادها أنه "بقدر ما يميز الخطاب القرآني بين النبي و الرسول، و بقدر ما يجعل نصاب الأول المعجزة و نصاب الثاني الرسالة، فإنه يسمي محمدا في عشرات الآيات رسول الله و لا يسميه في آية واحدة "نبي الله"، و هذا التمييز حاسم الدلالة في تحديد العلاقة التشريعية بين الله و رسوله فالله هو الشارع و الرسول هو المشرع له، و هذا الحصر من وجهة النظر التشريعية في موقع المفعولية دون الفاعلية يمكن استقراؤه في العشرات من الآيات القرآنية¹ .

يؤكد طرابيشي إذن أن الخطاب القرآني يسمي محمدا في عشرات الآيات رسول الله و لا يسميه في آية واحدة "نبي الله" و هذه المصادرة فيها إقصاء مباشر لمقام النبوة رغم حضوره الواضح في النص القرآني، و في هذا السياق يميز محمد شحرور بين ثلاثة مقامات:

1- السنة الرسولية: "و هي الرسالة المحمدية التي أنزلت وحيها على قلبه (ص) و الواردة في أم الكتاب و ما جاء فيها من منظومة القيم و الشعائر و نظرية الحدود و مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و هي مجال الأسوة و الطاعة و القدوة و الإتياع"² .

و تتلخص وظيفة الرسول أساسا في التبليغ، و الأمر الإلهي بالبيان و النهي عن إخفائه و كتمانها و هو أمر يطال جميع الرسل الذين أوتوا الكتب، قال تعالى " يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا

¹ المصدر السابق، ص ص 9- 10.

² محمد شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية (رؤية جديدة)، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط1، 2012، ص 99.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ¹. و قد أدى الرسول (ص) وظيفة التبليغ على أكمل وجه استجابة لقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ² " ، وقد كان معصوما في أداء عملية التبليغ، و قد حرص المولى عز وجل على وجوب طاعة الرسول في مقام الرسالة و الامتثال لجميع أوامره و نواهيه³ ، قال تعالى: " مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا⁴ " .

2- السنة النبوية: و تنفرع إلى قسمين إثنين هما:

أ - القصص المحمدي الوارد في التنزيل الحكيم: و هو جزء من القصص القرآني و الذي جرت أرشفته بعد وقوعه و هو جزء من السيرة الواجب الإيمان به و التسليم له لأنه جزء من القرآن و هو الجانب الديني من السيرة النبوية و أما كتب السيرة فهي الجانب التاريخي.

ب - اجتهادات النبي(ص): عينها الواردة في ما صح من الأحاديث الواردة في كتب الرواية و السيرة و توافقت مع مضمون التنزيل الحكيم و لم تعارضه و مارس فيها أمور القيادة العسكرية و تنظيم أمور المجتمع (كولي أمر) و القضاء و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر(كقائد اجتماعي)⁵ ، و قد مدح مقام النبوة نظرا

¹ سورة المائدة، الآية 15

² سورة المائدة، الآية 67.

³ ينظر: محمد شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية، ص ص 107-108.

⁴ سورة النساء، الآية 80.

⁵ محمد شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية، ص ص 99-100.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

لأهميته مصداقا لقوله تعالى " إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"¹.

و تتجلى النبوة في الغيبيات المنبثة داخل النص القرآني، و التي أحيانا يكتفي الرسول(ص) بتبليغها دون شرح و هو ما يتوافق و القدرات العقلية لأهل زمانه و مثال ذلك علم الجنين الذي لم يكن معروفا أثناء نزول الوحي و لذلك تعذر عليهم فهم قوله تعالى ' 'وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14) ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ (15) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ"². و لكن بعد تطور العلم الحديث صار من المتيسر تفسير هذا النبأ الغيبي و رغم أن النبي صاحب مقام الرسالة فقد أوتي فضلا لم يؤت لغيره من الرسل و هو "الحكم من مقام النبوة" فمارس السلطة، القضاء، قيادة الجيش، القانون المدني، و تنظيم المجتمع، و مارس الشعائر، التشريع... كرسول كونه حامل خاتم الرسالات، و بهذا فصل بين السلطة التشريعية(الرسالة) و التنفيذية (النبوة) كما أن وحي القرآن جعله نبيا لأن النص القرآني في أصله محملا بالأنباء الغيبية و سمي نسبة إليه نبيا و لم يسمى مخبرا و نبوته خالدة على مر الزمان و مرهونة بتطور المعرفة³، قال تعالى " لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ"⁴.

انطلاقا من حرص النص القرآني على الحث على طاعة الرسول من مقام الرسالة في كل أمر و نهي مصداقا لقوله تعالى: " مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا "⁵ يميز محمد

¹ سورة الأحزاب، الآية 56.

² سورة المؤمنون، الآية 12-16.

³ ينظر، محمد شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية، ص ص 102 - 105.

⁴ سورة الأنعام، الآية 67.

⁵ سورة النساء، الآية 80.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

شحرور بين مقام الرسالة و مقام النبوة مع التأكيد على ترابطهما المتين بقوله " إن طبيعة الرسالة تقتضي الطاعة لكونها جاءت لضبط السلوك الإنساني و توجيهه بدلالة قوله تعالى: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ¹ " بينما النبوة تقتضي التصديق أكثر مما تقتضي الطاعة لكونها أنباء و من يصدق بنبوته (ص) سينقاد طائعا لرسالته ² .

و يؤكد هشام جعيط أن "النبى مقدس - و ليس قديسا- لأن الله قرنه بنفسه و عظم شأنه بالصلاة عليه، و قرنه الإسلام في الشهادتين بالله و إذا كان محمد ممن بنى الضمير الإنساني الداخلي و من ثمة الحضارة و الثقافة و الأخلاق و كان ممن أسهم بقوة في قفزة كبيرة في مسار الإنسانية من الحيوانية إلى الإنسانية و هؤلاء الهداة قلة، و إذا كان ممن أعطى لمسار التوحيدية أرقى تعابيرها من الوجهة الأنطولوجية على الأقل، فهذا النبى يبقى شاهدا على الله و على أمته شهيدا، و لهذا هو حقيقة النبوة المحمدية و جوهرها في الأعماق ³ .

إن النبوة زمن نزول الوحي كانت تعني القداسة بآتم معنى الكلمة و هذا ما يبرر سر تعجب الناس من مشاركة النبى لهم في حياتهم العادية هذا ما يتجلى في المستوى الثالث و هو:

3-مقام محمد الرجل: و "فيه ينفي التنزيل الحكيم وجود أي عصمة تكوينية للرسول كبشر ففي جانب آخر هو رجل ككل الرجال له سلوكياته الطبيعية التي لا صلة لها بالوحي بل ترتبط بإطاره التكويني الطبيعي البشري" ⁴ ، و ذلك مصداقا لقوله تعالى " وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ

¹ سورة النساء، الآية 64.

² محمد شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية، ص 109

³ هشام جعيط، في السيرة النبوية 1 الوحي و القرآن و النبوة، ص 107.

⁴ محمد شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية، ص 102.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا¹، و قال تعالى " قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا"² .

إن تأكيد طراييشي على أن الرسول(ص) هو نبي بلا معجزة نابع من تبنيه رؤية وضعية مادية جعلته يعتبر معجزات الرسول هي مجرد رحم تتجمهر فيها فعاليات المخيال الاجتماعي الذي يرتدي لبوس الميثولوجيا المتجدرة في ثنايا الأساطير و الحكايات المحيطة بمعجزات الرسول، و أما المشروع البديل الذي يقترحه طراييشي و غيره من الحدائين فيتلخص أساسا في إعادة الاعتبار للتاريخ في دراسة حياة الرسول في مستواها الدنيوي المحكوم بالصحة و الخطأ، وكذا علاقاته - غير المعصومة - مع مختلف فئات المجتمع بشأن قضايا الحرب، الغنائم...و التي تتأثر بمعطيات النفس البشرية من قلق لا مبالاة-على غرار سورة عبس- و من أشهر القصص التي يكثر تداولها في كتابات الخطاب الحدائى نجد قصة "تأبير النخل"^{*} - و هي نموذج يلخص ذلك الشق الدنيوي من حياة الرسول (ص) و الخاضع لمبدأ الصحة و الخطأ- و التي لا يتماثل طراييشي في شرحها و الثناء على مواقفها الداعمة للرؤية الدنيوية التي يتبناها.

بهذا تتجلى للعيان معالم الرؤية التفاضلية الانتقائية في توظيف نصوص الحديث الشريف إذ ضُربت المدونة الحديثية جملة و تفصيلا بسيف الشك الشمولي و أما هذا الحديث المرافق لحادثة تأبير النخل المتوافق و طبيعة الأهداف المسطرة في مشروع طراييشي فقد حظي بمصادقية لا يراودها الشك سواء على مستوى السند أو المتن، و انطلاقا مما سبق يتضح أن أبرز الأهداف المتوخاة من التأسيس "المقولة تاريخية السنة

¹ سورة الفرقان، الآية 7-8

² سورة الكهف، الآية 110.

* سيتم تحليلها في الفصل الثاني.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

النبوية" - و إزاحتها من التشريع - هو التسويق المباشر لمقولة العلمانية من خلال محاربة التعدد الطائفي في المجتمع العربي (سنة، شيعة، إباضية، خوارج، أقباط....) من خلال توحيد الجميع تحت مقولة "فصل الدين عن الدولة" التي لا تخلو بدورها من جملة من الإشكاليات التي ستتم مناقشتها في الفصل الموالي.

و قبل بسط رؤية طرايشي بخصوص ثنائية الرسول/النبى يحسن التذكير بمشروعه الموسوم بـ "نقد نقد العقل العربي"، و الذي خصصه أساسا للرد على مشروع محمد عابد الجابري الموسوم بـ "نقد العقل العربي" هذا الأخير الذي يرد أفول العقلانية العربية الإسلامية إلى غزو خارجي من قبل جحافل اللامعقول من باطنية، تصوف إشراقي، و كذا الغنوصية و الهرمسية و العرفان المشرقي و إذا كان الجابري يحمل الآخر مسؤولية انحطاطنا فإن طرايشي يرى بأن عوامل أفول العقل العربي داخلية ذاتية و ترتبط أساسا بهيمنة منطق المعجزة في موروثنا العربي الإسلامي¹.

يرى طرايشي أن مسألة المعجزة في الإسلام يتجاوزها ثلاثة أطراف أساسية: الله من جهة أولى، المشككون أو المتشككون في رسالة رسوله من المشركين، و من أهل الكتاب الذين يطالبون الرسول بإتيانهم آيات تثبت صدق رسالته، أما الطرف الثالث فهو الرسول(ص) و هو مجرد وسيط يحيل الطلب إلى الله لأن المعجزات ليست من اختصاصه و هو مأمور بفعل "قل"².

¹ ينظر، جورج طرايشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 2، 2011، ص ص 9-10.

² ينظر، المصدر نفسه، ص 11.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و من نماذج هذه المحاوراة الثلاثية الأطراف قوله تعالى: " وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ¹ "، " وَيَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْعَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ ² " .

و أما موقف الرسول(ص) بشأن إعراض المشركين فيتجلى في قوله تعالى " وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ³ " كما نزلت آيات قرآنية تحذر الرسول(ص) من أن يضيق صدره أو تنتابه شكوكٌ إذا لم تنزل معجزات تسانده من ذلك قوله تعالى " فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ⁴ " .

و انطلاقاً من قوله تعالى: " وَقَالُوا مَا لِي هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ⁵ "، يؤكد طرابيشي أن مشركي مكة يطلبون معجزات مادية محضة (الكنز، جنة الطعام..). و هذا ما يعكس ثقافة و عقلية المجتمع المكي آنذاك فهو مجتمع تجارة، و أما المعجزات التي يطلبها الكتابيون من يهود و نصارى فهي من طبيعة لاهوتية محضة مثل طلبهم نزول القرآن دفعة واحدة كما نزلت التوراة على موسى

¹ سورة الأنعام، الآية 37.

² سورة يونس، الآية 20.

³ سورة الأنعام، الآية 35

⁴ سورة هود، الآية 12.

⁵ سورة الفرقان، الآية 7-8 .

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

على جبل سيناء* و حتى و لو طالبوه بمعجزات مادية فهي لا تخرج عن منوال معجزات موسى و عيسى مثل تفجير نبع من الصخر، الارتقاء في السماء¹.

و تتضح طبيعة المعجزات التي يطلبها مشركوا قريش في قوله تعالى " وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (90) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَعَنْبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (91) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (92) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا"².

يتضح من خلال الطروحات السابقة استغلال طراييشي للبقايا الفكرية الماركسية المختصرة في ذهنه - سيما و أنه كان ماركسيا في وقت مضى - و بهذا أزاح تلك الرؤى التي تتعامل مع الوحي بوصفه ظاهرة غيبية ليحسده في صورة حادثة اجتماعية خاضعة بصورة مباشرة للظروف و الأيديولوجيات السائدة في المجتمع. و تتمثل الأسس المعرفية التي بنى من خلالها طراييشي هذه الرؤية في تلك الطروحات التي روجتها الفلسفة المادية التاريخية لكارل ماركس" و هي العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي و أشكال تحقيقه في نشاط الناس التاريخي، فالمادية التاريخية هي علم الاجتماع العلمي الذي يشكل الأساس النظري والمنهجي للأبحاث الاجتماعية المحددة و لكل العلوم الاجتماعية... و قد أكد لينين أن ماركس أوضح فكرته الأساسية عن العملية التاريخية للتطور الاجتماعي كعملية يحكمها القانون بأن أفراد المجال الاقتصادي عن كل

* هذا ما ورد في الآية 106 من سورة الإسراء، و الآية 07 من سورة الأنعام، بإضافة إلى أسئلة غيبية أخرى من قبيل: ماهية الروح أو متى تقوم الساعة، و ما جنس الجنين...

¹ ينظر، جورج طراييشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص ص 13-14.

² سورة الإسراء، الآية 90-93.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى المختلفة، و أفرد علاقات الإنتاج عن جميع العلاقات الاجتماعية باعتبارهما العاملين الأساسيين اللذين يُحددان كل ما عداهما¹.

و بالاستناد إلى الوجود الاجتماعي تفهم الماركسية "الحياة المادية للمجتمع و إنتاج الثروة المادية و العلاقات التي تقوم بين الناس خلال عملية الإنتاج، أما الوعي الاجتماعي فهو الآراء و المفاهيم و الأفكار و النظريات السياسية و القانونية و الجمالية و الأخلاقية و غيرها و الفلسفة الأخلاقيات و الدين و الأشكال الأخرى للوعي... و قبل الماركسية سادت في الفلسفة نظرة تقول بأن الوعي يلعب دورا حاسما في حياة المجتمع و الحقيقة -مع ذلك- هي أن الوعي هو انعكاس للوجود الاجتماعي للناس في حياتهم الروحية و أول صياغة لهذا الفرض الذي يضع أساسا علميا متينا للعلم الاجتماعي قدمها ماركس و إنجلز².

و عليه فإن طرايشي يربط بشكل مباشر بين أنواع المعجزات التي تطلبها قریش و طبيعة الثقافة السائدة في العصر آنذاك و بهذا لا يمكن دراسة القضية دون الإطلاع المسبق على الثقافة السائدة و القوانين العامة التي تحكمها و لكن الإحاطة بهذه الأنساق الثقافية لا يمكن أن تجعل من النص القرآني انعكاسا مباشرا للوجود الاجتماعي الاقتصادي السائد في مكة، و متبوعا لقوانينها و هذا من شأنه أن يزيح عنه قدسيته وتفردته عن باقي النصوص، و ما صرح به طرايشي بخصوص توافق طبيعة المعجزات التي تطلبها قریش وعقلية المجتمع آنذاك التي تطغى عليها التجارة يتوافق و لو نسبيا مع ما صرح به محمد شحرور بشأن اختصاص المعجزات بشقيها الذاتي و الموضوعي بزمكان معين و قوم معين و "أنها و إن جاءت خارجة عن استطاعتهم لكنها داخلة في معارفهم لعلاقتها بواقعهم المعيش و بما برعوا فيه و أتقنوه في حياتهم اليومية فقوم نوح مثلا

¹ روزنتال يودين و لجنة من العلماء و الأكاديمين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، د-ط، د-ت، ص 431.

² المرجع نفسه، ص 578.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

أهلا بر و يابسة، بناء الفلك عندهم يثير السخرية أكثر مما يثير الدهشة و العجب، لكنهم كانوا بالتأكيد يعرفون الحواجز المائية من بحار و أنهار عظيمة و يعرفون استحالة تجاوزها... و قوم عيسى بارعون في علاج الأمراض و تخفيف العاهات و إعداد الأدوية لكنهم يعرفون استحالة إحياء الموتى و إعادة البصر إلى من ولد أعمى و قوم صالح أهل نحت و تماثيل لا يعجزهم أن ينحتوا من الصخر ناقة لكنهم يعلمون أن بعث الحياة فيها أمرا مستحيلا أكبر من قدراتهم¹، و نفس الرؤية تتكرر مع القرآن الكريم إذ يؤكد نصر حامد أبو زيد أنه انعكاس لمعطيات الثقافة العربية² و العرب الذين نزل فيهم القرآن كان "الشعر" مجال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصا لغويا هو ذاته نص الوحي².

يمكننا اعتبار الثقافة مكونا رئيسا يشكل القاعدة الأساسية لبناء المفاهيم و فهم النصوص و كذا تأويلها و لكن إذا تعلق الأمر بالخطاب القرآني فالأمر مختلف تماما لأنه³ و إن خاطب القوم بلغة الإعجاز اللغوي فإنه نص يخلق أدبيته الخاصة به التي تجعله نصا على غير مثال بيدع النصوص و هي لا تبدعه، و من ثم يخلق ثقافته و نظامه المعرفي الخاص الذي يجعل باقي الثقافات المتاخمة له أو المناهضة تبعا و هو لها ضابط ومولد... فهو نص بالمعنى التداولي على مثال مرسله و هو من يصنع قارئه و الثقافة التي تستقبله إذ إن جماليته مهما تبدت من خلال بنيته و نسقه فهي أول الأمر و آخره مرتبطة بمرسله و على مثاله فكماله من كماله و وجوده من وجوده و أدبيته من أدبيته "ليس كمثلته شيء"³.

¹ محمد شحرور، السنة الرسولية و السنة النبوية، ص 36-37.

² نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 138.

³ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص 420

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يستقرأ طرايبشي آيات قرآنية عديدة توضح سبب امتناع المولى عز وجل عن إتيان المعجزات التي يطلبها رسوله أو المؤمنون أو اللامؤمنون - سواء أكانوا صادقين أم كاذبين/مشككين - و يلخص طرايبشي مستويات التعليل الإلهي في المستويات التالية:

أ-التعليل بالتكذيب: إذ أنزل المولى عز وجل معجزات متنوعة على أنبياء سابقين على غرار موسى و عيسى، هود، صالح.. و قوبلت جميعا بالتكذيب.

ب-التعليل بالتأويل السحري: إذ فسرت المعجزات التي أتاها الأنبياء و المرسلون من قبل أقومهم بأنها ضرب من السحر لأنها تشل العقل أيضا و قد وصفت المعجزة البيانية للرسول (ص) بأنها سحر مبین أيضا.

ج-التعليل بالتعذيب: لأن إتيان المعجزة مقترن عادة بالتعذيب في حالة التكذيب و هو ما حصل فيما سبق.

د-التعليل بعدم النجاعة و عدم العلية: ذلك أن مهمة الرسول(ص) هي التبليغ و لا وجود لعلاقة عليية بين الإيمان و عدمه أو بين المعجزة و عدمها لأن مشيئة الله هي المتحكمة في إيمان الناس من عدمه .

هـ-التعليل بالآيات الكونية: إذ يحوي الكون معجزات لا تحصى و لا تعد من قبل الجبال التي نصبت، الأرض التي سطحت، النطفة المخلقة في الرحم... و يكاد يحوي نصف القرآن المكّي معجزات كونية و تنفرد سورة الرحمن لوحدها بكم هام من المعجزات الموجهة للإنس و الجن في آن¹.

¹ ينظر، جورج طرايبشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص 19-27.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يرى طرايشي أن "المعجزات الكونية إن أريد لها أن تكون شاهدا فهي لا تشهد في هذه الحال إلا على ألوهية الله و كلية قدرته و الحال أن طالبي برهان المعجزة من أميين ما كانوا يمارون في تلك الألوهية و لا في كلية القدرة هذه و إنما مطلبهم معجزة أو معجزات تشهد على رسولية الرسول"¹.

إن اقتناع طرايشي بأن التشكيك ليس في ألوهية الله و عظيم قدرته، و إنما المطلب هو إيراد معجزات تشهد على رسولية الرسول نابع عن تلك الفرضية التي طرحها- هو و غيره من القرآنيين الجدد - و التي تركز المركزية للقرآن وحده و تزيج عن طريقها كل ما من شأنه أن يمت للنبي بالقداسة.

و أما عن أسباب تضخم معجزات الرسول -رغم إقرار القرآن ببشريته- في آيات عديدة فتعود إلى إقدام المخيال الاجتماعي على أسطرة سيرة الرسول (ص) و قد وصل الأمر بالسيرة الحلبية مثلا -التي ألفت في القرن الحادي عشر هجري- إلى إضفاء هالة أسطورية لا على الرسول وحده قبل مبعثه و بعده، بل كذلك على قبيلته و جده و أمه و مرضعته².

أما العامل الثاني المساهم في تضخم المعجزات إلى حد أفقدها بعدها الغيبي و جعلها أقرب إلى البهلوانات و الشعوذات فهو إسلام الفتوحات، إذ تمايز الإسلام عن المسيحية و اليهودية المؤسستين على معجزات مادية من خلال انبثاقه على معجزة عقلية * يتيمة هي "الإعجاز القرآني"، و هذه المعجزة العقلية كانت تفتقر إلى قوة إقناعية أثناء انفتاح الإسلام على البلدان المفتوحة، فما كان لها أن تعقل الإعجاز البياني

¹ المصدر السابق، ص 27.

² ينظر، المصدر نفسه، ص 77.

* وهذا ليس حكما مطلقا لأن القرآن الكريم نفسه يشير إلى معجزة إمداد المؤمنين يوم بدر بالملائكة و ذلك في قوله تعالى: "إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُّمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ (9) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (10)" سورة الأنفال، الآية 9- 10.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

للنص القرآني و هي تجهل اللغة العربية، و لم تستعرب نخبها المثقفة إلا ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة و شرعت في التفنن في الإعجاز القرآني... و ما كان لتلك الشعوب الأعجمية أن تدخل في الدين أفواجا اقتناعا و ليس فقط استكراها إلا من باب المعجزات الحسية المنسوبة للرسول، كما يمكن الإقرار أيضا بإسهام تلك الشعوب أيضا في دمج بنيتها الدينية القديمة على الدين الوافد الجديد * و ليس الإسلام هو الذي فرض عليها بنيته، و قد ساهمت تلك البنية الدينية السائدة في تلك البلاد في إعطاء الأولوية للرسول على الرسالة و ذاع مصطلح "الشريعة المحمدية" و صارت المركزية للمعجزة النبوية على حساب الواقعة القرآنية المرتبطة بالقراءة و هم ذوو لسان أعجمي كما لقي انتشار الإسلام - إضافة إلى تحدي اللغة- تحد آخر ساهم في تضخم المعجزة و هو الأديان السابقة المنتشرة في البلدان المفتوحة كما هو الحال مع المسيحية مثلا في بلاد الشام فلم يقبل دينا بلا معجزة فقامت مناظرات حادة من الجانبين¹.

و إذا كان طرايشي لا يصرح بطبيعة المنهج الأصح لمقاربة ظاهرة النبوة فإن نصر حامد أبو زيد يلمح بأهمية الاستفادة من معطيات علم النفس- التي ستلخص حتما حياة النبي(ص) في مجموعة من العقد النفسية- و ذلك لأن "فهم ظاهرة "الرؤيا" على أساس أنها حالة اتصال بين النفس و العالم الروحاني كان من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهر النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعا و في ظل هذا التصور لا تكون "النبوة" ظاهرة أفقية مفارقة"²، و انطلاقا من هذا التصور المنهجي أكد بعض الباحثين أن معجزة الإسراء و المعراج مجرد رؤيا حصلت في خيال الرسول و هو نائم كما تم إلحاق حادثة مشاركة الملائكة في إحدى غزوات الرسول(ص) بحيز الغيبيات التي يحسن السكوت عنها.

* لا يمكن تعميم هذا الحكم لأن معظم البلدان المفتوحة لم تعرف ديانات كتابية كما هو حال البربر و دول جنوب شرق آسيا....

¹ ينظر: المصدر السابق، 165-169.

² نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص 51-52.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يكشف طرابيشي البعد السياسي الثاوي خلف تلك المناظرات من خلال تصريحه "بأن مؤسسة الخلافة - التي باتت مؤسسة تمثيلية لأهل السنة في عهد المتوكل الذي نفذ انقلابا ثقافيا حقيقيا برده الاعتبار إلى أحمد بن حنبل و بإحلاله أهل الحديث محل المعتزلة كطبقة مثقفة سائدة- و جدت نفسها أمام طلب أيديولوجي ملحّ لا بد من تلبيته: إعادة تأسيس الإسلام كديانة معجزات و نبوءات مثله مثل اليهودية والمسيحية من قبله. و هذه المهمة أو شيء منها على الأقل هي التي أخذها على عاتقه -بتكليف رسمي من المتوكل- ابن رين* الذي كان بحكم نصرانيته السابقة مؤهلا أكثر من غيره لإعادة رسم صورة الرسول صاحب الرسالة بحيث تتطابق مع الصورة "الكلاسيكية" للأنبياء¹". و بهذا يفتح طرابيشي نقاشا هاما حول الظروف التي سبقت تدوين سيرة الرسول (ص) و التي كانت خليطا من التراث الديني الذي ينتمي إليه المؤلف والذاكرة الجماعية للفئة التي ينتمي إليها.

و يحاول طرابيشي من خلال مناقشته موضوع تضخم معجزات الرسول و ارتباطه بالفتوحات إدراج الوحي في سياق التاريخ، فمن منظور إسلام المجددين لا معنى لرسالة دينية تتعالى فوق سلطتي الزمان والمكان و كل رسالة لا بد و أن تنخرط في سياق التاريخ البشري من خلال استقبالها من قبل جماعة بشرية حاملة بدورها جملة من المفاهيم و التصورات المسبقة و بهذا يعلن الإسلام التجديدي بصفة مباشرة القطيعة مع إسلام الفقهاء و إسلام المؤسسة الدينية الذي تشكل في التاريخ بوصفه إمكانية و ليس بوصفه مصيرا حتميا لا مفر منه، كما يقوض إسلام المجددين أيضا مقولة الإسلام الواحد القادر على حل كل أزمات الحاضر و يدحضون أيضا الينايع الصافية للشريعة التي تروج لها المؤسسة الفقهيّة و ذلك من خلال تجيش الوهم وصياغة مثل أعلى للحقيقة يجسده عصر ذهبي و أبطال أسطوريون، و في المقابل يدافع إسلام المجددين عن

* علي بن سهل ربن الطبري وهو عالم و طبيب ولد في مرو سنة 164 هـ ينحدر من أسرة فارسية مسيحية ويعني لقب ربن الأستاذ الجليل من مؤلفاته "الدين و الدولة"، "فردوس الحكمة" ينظر، وكيبيديا الموسوعة الحرة.
¹ جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص ص 170-171.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إسلام الضمير الفردي لا إسلام الجماعة من خلال تكريس حق الخلف في فهم الإسلام وفق نمط وضعي تاريخي يتجاوز الرؤى الغيبية التي سادت ردحا من الزمن¹.

و حتى هذا التيار التجديدي لا يخلو بدوره من جملة من المفاهيم و التصورات القبلية التي تنصهر فيها جملة من الخلفيات الفكرية الحدائية الغربية و كذا جملة من الطموحات السياسية التي تجعل من فهمه للإسلام و كذا تأويله للشريعة معينا خصبا لاشتغال الايدولوجيا و من ثم ستظل أطروحات الإسلام خاضعة لا محالة للانهائية التأويل الذي تتجاذبه ثنائية الأصالة و المعاصرة و تغذيه جملة من الإشكاليات التي لفظتها العولمة الثقافية .

كما يصبو أيضا إسلام المجددين إلى مراجعة مقولة الإنسان في الفكر العربي فبعد أن كان قديما خاضعا للوصاية و الأقدار المحتومة صار في ظل ثقافة الحدائة "مركزا مرجعيا للنظر و العمل، و صارت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات و تم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة... لقد أضحى الإنسان إرادة بشرية لها من الحرية ما يتيح لها بقدر معين أن تنزع نفسها من حتمياتها الطبيعية و الثقافية والبيولوجية و التاريخية"².

¹ ينظر: محمد حمزة، إسلام المجددين، ص ص 40 - 43.

² المرجع نفسه، ص ص 26-27.

6- إسلام الفتوحات: تخلُّق العُنف في رحم المُقدس .

يؤسس طرابيشي مشروعه الرامي إلى تقويض عالمية الرسالة الإسلامية و كذا إسلام الفتوحات انطلاقا من

المعطيات التاريخية الموالية:

أ- عامل الجنس: إذ يحدد طرابيشي هوية الجنس البشري المعني برسالة الإسلام انطلاقا من عاملين اثنين

هما :

أ-1. الأمية : إذ حكم الله تعالى بأنه " وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا

يُظَلَمُونَ¹ ". و يؤكد طرابيشي " أن دعوى الأمية بمعنى العالمية لن تغلب على اللاهوت الإسلامي سواء أفي

كتب التفسير أم في كتب الفقه أم على الأخص في كتب الحديث، إلا في سياق التحول التاريخي و الجغرافي

الكبير من إسلام الرسالة إلى إسلام الفتوحات و هي دعوى ينقضها نقضا صريحا أيضا المعجم القرآني²

ففي أربع آيات من أربع سور يؤكد القرآن أن "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً"³ - و تتكرر هذه الآية أيضا

في سورة النحل و سورة الشورى- كما يورد طرابيشي قوله تعالى: " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا

يَرَاوْنَ مُخْتَلِفِينَ⁴

¹ سورة يونس، الآية 47

² جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 90-91.

³ سورة المائدة الآية، 48

⁴ سورة هود، الآية 118.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إن هذه الآيات التي ساقها طرايشي تتقاطع مع آيات أخرى أبرزها قوله تعالى " لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْعَيْ" ¹، " فَإِنِ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُعَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا " ²، "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ" ³، " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" ⁴

و هي لا تنفض إسلام الفتوحات كما يذهب طرايشي بل توضح بشكل صريح بنود تعامل الشريعة الإسلامية مع غير المسلمين التي تتلخص أساسا في حرية الاعتقاد الديني و نبذ اضطهاد المعارضين. و إن الفتوحات الإسلامية لم تستعن بالسيف إلا لإزالة أنظمة من الحكم من أكاسرة و قياصرة و قفوا في وجه الدعوة للإسلام و قد تمت إزالة هذه العقبات لتأمين حرية نشر الإسلام و ليس لإجبار الناس على اعتناقه بالقوة و منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرنا لا يزال آلاف اليهود و النصارى يقيمون شعائرهم و صلبانهم في بلاد المسلمين ⁵. و "ها هو الإسلام نرى ملايين أفراده اليوم في بلاد مثل أندونيسية و الفلبين و ماليزيا و جنوبي خط الاستواء في القارة الإفريقية لم يصل إليهم سيف أو جيش فاتح أما إذا أردنا أن نسمع عن عقيدة حاول أصحابها أن يجبروا الناس على اعتناقها بالسيف... فلنعد إلى ما سجله التاريخ من أعمال محاكم التفتيش و بخاصة في إسبانيا" ⁶

¹ سورة البقرة، الآية 256

² سورة النساء، الآية 90

³ سورة النحل، الآية 125.

⁴ سورة يونس، الآية 99.

⁵ ينظر: شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين و المبشري ن، دار الفكر، دمشق/سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، ط 2، 1998، ص ص 149-150.

⁶ المرجع نفسه، ص ص 150-151.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إن تحول الإسلام من إسلام الرسالة إلى إسلام الفتوحات لم يكن مجرد تحقيق لمطامح سياسية واقتصادية/غنائم بل هو استجابة لأمر إلهي ذلك ما نجد ظاهره في قوله تعالى " قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (29) وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَهُنَّ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (30) اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31) يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (32) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ" ¹. كما يحوي القرآن آيات عديدة تنتقد التصورات الدينية لأهل الكتاب و تدعوهم إلى الإيمان بما جاء به محمد(ص) كما تضم سور التوبة أيضا تقريرا بلهجة عنيفة لأولئك المتفاعسين عن التحضير لغزوة تبوك قال تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْأَخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْأَخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (38) إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَنْصُرُوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (39) إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّمْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" ².

و تجدر الإشارة في هذا السياق أيضا أن سورة التوبة هي بمثابة تقرير مفصل عن الوضعية الداخلية

لدولة الإسلام و مراجعة صريحة لبعض الهنات التي تعترى إسلام الفتوحات ذلك "أن أمة "العقيدة" التي

¹ سورة التوبة، الآية 29-33.

² سورة التوبة، الآية 38-40.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

تشكلت من "السابقين الأولين" في مكة ثم من "المهاجرين و الأنصار" بعد ذلك في المدينة قد انتفخت بفعل "الفتح" فتح مكة خاصة فصارت تضم إضافة إلى "المنافقين" من أهل يثرب جموعا غفيرة من المسلمين الجدد منهم المنافق و المتردد و المنبهر هذا فضلا عن الأعراب الذين أسلموا و لم يتجاوز إسلامهم مرتبة الولاء السياسي السطحي... كان لا بد إذن من ظهور جوانب الضعف إذ لم يعد الغزو بدافع العقيدة وحدها بل لقد غدا لدى كثير من المسلمين الجدد... يخضع لاعتبارات القبيلة و الغنيمة كما حدث في غزوة الخندق..¹

و هذا عكس ما كان معمولا به لدى الرسول (ص) الذي لم يكن مهوسا بالغنائم أثناء اعتراضه لقوافل قريش لأنه كان يمارس ذلك الفعل من أجل إجبار قريش على دخول الإسلام" لقد رفض الرسول ما عرضه عليه زعماء قريش بمكة من إجراءات مادية كثيرة، و لا شك أنه كان سيرفض أية عروض مادية تقدمها له قريش و هو بالمدينة مقابل عدم التعرض لقوافلها. لقد كان الرسول (ص) صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومطامح، و لقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط و الإجراءات و المضي قدما بالدعوة إلى الأمام²

و يصطلح الجابري على تسمية إسلام القبائل كإسلام الأعراب، و إسلام المنافقين في المدينة و إسلام من أسلم من قريش يوم فتح مكة- وهم الطلقاء- و إسلام ثقيف بالإسلام السياسي لأن إسلام هؤلاء هم من قبيل الولاء الذي اعتادت القبائل العربية على أن تمنحه لزعيم القبيلة التي تتوج غزواته بالنصر، و عنوان ولائهم هو الامتناع عن مخالفة الخصوم و الأعداء و دفع الإتاوة و أما مصير هذا الولاء فينتهي بموت الزعيم الذي كان الولاء له، و بعد وفاة النبي (ص) لم يتوانوا عن إعلان الثورة و إدعاء النبوة³.

¹ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 121.

² المرجع نفسه، ص 112.

³ المرجع نفسه، ص 128.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و بهذا فالأجدر بطرايشي الفصل بين إسلام العقيدة الذي مارسه الرسول(ص)- و خاض لأجل

تأسيسه غزوات عديدة مقترنة بأمر إلهي- و الإسلام السياسي الذي مارسه الأسر الحاكمة و المبطن

بالايدولوجيا هذا ما يتضح من خلال تتبع التحولات العديدة التي طرأت على الدولة الإسلامية. فبعد وفاة

الرسول (ص) حدثت تغييرات بفعل حوادث تاريخية ذلك أن دولة الخلفاء- و هي امتداد مباشر لدولة

الدعوة/التنزيل- كانت تفتقر للمجال السياسي لأن الخلاف على مستوى العقيدة(الفرق) و على مستوى

الشريعة (المذاهب الفقهية) لم يبرز بعد للعيان، و لكن بالانتقال من الغزوات المحدودة إلى حروب الردة ثم

الفتوحات الكبرى بدت أولى ملامح الخلاف و تعددت بذلك التأويلات. و أما مع دولة بني أمية فقد

انتصرت القبيلة على العقيدة و حكم معاوية باسم القبيلة لا العقيدة و تملصت فيه شخصية الأمير عن العالم

و أجرى تعديلات على نمط الحكم و خاض حروبا عديدة... و هكذا الأمر دواليك مع العباسيين...¹ .وقد

استغل شعار الجهاد الإسلامي من قبل الدولة العثمانية.. و الحروب الجارية حاليا²

و انطلاقا من النصوص القرآنية السابقة يصل طرايشي إلى نتيجة مفادها أن المشيئة الإلهية قد قضت

ألا يكون البشر أمة واحدة، أن يكون لكل أمة رسولها مصداقا لقوله تعالى: " ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى كُلٌّ مَّا

جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ³ ، ثم جاء دور

"الأميين" - و يحصرهم طرايشي في العرب تحديدا - ليعتد الله "فيهم" و "منهم" رسولا يؤس س فيهم معالم

¹ المرجع السابق، ص ص 235-236

² ينظر، محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط1، 2011، هامش ص 158.

³ سورة المؤمنون، الآية 44.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

"أمة كتابية و لو بعد طول انتظار¹ قال تعالى: "كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ"².

أ-2. **عروبة اللسان:** بالاستناد إلى قوله تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ "³ يستنتج طراييشي أن لكل "أمة رسولها"، و بالتالي "كتابها" و "تكتسب عروبة القرآن كامل دلالتها. فالله مرسل الرسل هو نفسه من يسن اللغة قاعدة مطلقة لتوصيل الرسالة... و بما أن تلك الأمة "الأمية"، التي شاءت لها المشيئة الإلهية أن يتأخر دورها إلى آخر الأمم في تلقي الرسالة، تنطق دون سائر الأمم، بالعربية فقد كان محتما أن يكون الرسول المرسل إليها لبيشرها ولينذرها في آن معا ناطقا⁴ " بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ "⁵.

إن هذه العلاقة التي يطرحها طراييشي بين عروبة القرآن و عروبة الأمة أو القوم الذين أنزل برسمهم هي طرح لإشكالية سبق أن تطرق إليها المستشرق جاك بيرك في كتابه "إعادة قراءة القرآن" حول اللغة التي كان يستعملها المسيح و لغة الإنجيل حيث كان المسيح يعيش في وسط لساني شديد الاختلاط في فلسطين التي كانت تجتمع فيها جنسيات مختلفة فهل تكلم المسيح الآرامية أو العبرية أو الإغريقية أو اليونانية؟ و هل تكلمه بالآرامية - و هو الراجح- يعني وجود حاجز بينه و بين اليهود الذين كانوا يتكلمون العبرية⁶.

¹ ينظر، جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 91

² سورة الرعد، الآية 30

³ سورة ابراهيم، الآية 4.

⁴ جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 91

⁵ سورة الشعراء، الآية 195.

⁶ أبو الحسن القلموني، جورج طراييشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث قراءة نقدية² على الرابط: abu-hassan79.blogspot.com/2010/12/2html.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

أمعن طرايشي في ربط رسالة الإسلام بالعرب دون غيرهم، و في ظل وجود آيات قرآنية عديدة تنقد

المسار الديني لليهود و النصارى، يتنصل المفكر من الإشكال من خلال حصره مبعوثية الرسول في أهل الكتاب من العرب فقط من دون أن تتعداها إلى إتيانهم بدين جديد و مطالبتهم بالتالي بتغيير دينهم¹. وهذا تناقض صريح مع الآية القرآنية السابقة الذكر التي تدعو الرسول(ص) إلى محاربة المشركين من أهل الكتاب من يهود و نصارى و كذا آيات أخرى تقرر أن الإسلام هو الدين الأشمل و الأكمل لأنه لم يلحقه تحريف.

ب- الإطار الجغرافي/المكاني: يحصر طرايشي الأمة المعنية برسالة الإسلام في "تلك التي تتموضع

جغرافيا في "أم القرى و من حولها"² و ذلك بالاستناد إلى قوله تعالى " وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ"³. و قال أيضا " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ"⁴.

و الواقع أن حدود الرسالة الإسلامية تتجاوز هذه الحدود الجغرافية التي رسمها طرايشي ذلك لأنها انطلقت من مراجعة كيان روعي هو القبيلة من خلال طرح بديل آخر هو مقولة "الأمة" التي تحكمها مبادئ عقديّة، تتجاوز مفهوم القبيلة و تعلق عليها و لكنها مع ذلك لا يبلغها بل يحتويها. هذا و قد واجه الإسلام في بدايته صعوبات جمة لأن هوية الفرد في المجتمع آنذاك تتحدد بالقبيلة و الخروج منها أشبه بالانتحار و لا يمكن لمن يتحدى قبيلته العيش بمفرده بل لا بد له من الانتماء إلى قبيلة أخرى بالحلف و الولاء و قد عوض الإسلام هذا الانتماء القبلي/الجغرافي بقبيلة روحية تتلخص في العقيدة و توفر للفرد ما يحتاجه من تضامن

¹ ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، الهامش 7 من ص 92

² المصدر نفسه، ص 91

³ سورة الأنعام، الآية 92.

⁴ سورة الشورى، الآية 7.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

وتكافل و إذا كانت العلاقات في القبيلة قائمة أساسا على النسب فإنها في الأمة قائمة على الاشتراك في القصد و الاتجاه و إتباع قائد أو إمام¹.

يتضح مما سبق عرضه أن طرايشي يرسم حدود رسالة الإسلام بالاستناد المباشر لمعطيات "مقولة التاريخية" من خلال ربط العلاقات المتينة بين النص/القرآن و سياقه التاريخي، و هي رؤية لها إرهابات في الفكر التاريخي الغربي إذ نجد نظيرتها عند هيبوليت تان (Hippolyte Taine) الذي يقارب النص الأدبي بثالوث الجنس، البيئة/المكان، الزمان.

كما استفاد طرايشي في بناء رؤيته أيضا من الانثروبولوجيا التي تركز في دراستها للمجتمعات البدائية والقبلية (مجتمعات ما قبل الرأسمالية) على مبدأ "القرابة" و هو لا يشمل في تلك المجتمعات علاقات الزواج وحسب بل يتسع ليشمل أيضا مختلف العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في المكان - و هي بالنسبة للعرب أم القرى و من حولها- و كذا الاشتراك في الأعمال و العلاقات السياسية إضافة إلى علاقات أخرى أخلاقية أو دينية أو تعليمية و تعتبر القرابة أيضا بنية فوقية من وجهة نظر المادية الجدلية². و لكن "مفاهيم البنية التحتية و البنية الفوقية و الوعي الطبقي و الانعكاس الإيديولوجي... التي هي مفاتيح قد لا يستقيم التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة بدون توظيفها نوعا من التوظيف، و لكنها تنقلب إلى عوائق معرفية إذا هي فرضت فرضا كمقولات و مفاتيح "يجب" أن يقرأ بها واقع مجتمعات أخرى لم تعرف نفس المراحل من التطور التي عرفتتها المجتمعات الأوروبية"³

¹ ينظر، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 96-97.

² المرجع نفسه، 32-33.

³ المرجع نفسه، ص 34.

-ج- علاقة الأخوة التي تجمع الإسلام بأهل الكتاب: يدعم طراييشي فرضيته التي تحصر الإسلام لغويا

في الناطقين باللسان العربي و جغرافيا في أم القرى و من حولها بعامل ثالث يتعلق بحدث

"جيوبوليتيكي" معاصر للرسالة زمنيا و مفارق لها مكانيا و يتلخص في قوله تعالى: "الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ (2)

فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ

الْمُؤْمِنُونَ (4) بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ

النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ¹" و يستند في إبراز دلالة هذه الآية إلى ما أورده الطبري نقلا عن عكرمة" إن الروم وفارس

اقتتلوا في أدنى الأرض، و قالوا: و أدنى الأرض يومئذ أذرعات(من قرى حوران بالشام) بها التقوا، فهزمت

الروم، فبلغ ذلك النبي(ص) و أصحابه و هم بمكة، فشق ذلك عليهم، و كان النبي(ص) يكره أن يظهر

الأميون من المجوس على أهل الكتاب من الروم، ففرح الكفار بمكة و شتموا، فلقوا أصحاب النبي(ص) فقالوا:

إنكم أهل كتاب و النصرى أهل كتاب و نحن أميون، و قد ظهر إخواننا من أهل فارس على إخوانكم من

أهل الكتاب و إنكم إن قاتلتمونا لنظهرنَّ عليكم فأنزل" الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ

بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) " فخرج أبو بكر الصديق إلى الكفار فقال"أفرحتم بظهور إخوانكم على

إخواننا؟ فلا تفرحوا و لا يقرنَّ الله أعينكم، فو الله ليظهرن الروم على فارس أخبرنا بذلك نبينا(ص)"².

إن حرص قريش على متابعة حرب فارس و الروم لا يرتبط بالأخوة الدينية و حسب- كما يصرح بذلك

طراييشي - بل هو مبطن بدافع اقتصادي أيضا فنظرا لكثرة منافسي قريش من فرس و روم و ملوك الحيرة

والحبشة و اليمن فقد كانوا يتوجسون خيفة من كل دعوة جديدة من شأنها أن تؤثر على اقتصادهم،

ومتابعتهم لحرب فارس و الروم شبيهة برد فعلهم من هجرة الرسول(ص) إلى الحبشة و مفاوضاتهم مع

¹ سورة الروم، الآية 1-6.

² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 18، ص 450-451.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

النحاشي و رد فعلهم ذلك لا يمكن أن يكون "من أجل آلهتهم"-فأي ضرر يترتبص بأهتهم جراء هجرة المسلمين إلى الحبشة؟-إنهم كانوا يتخوفون من أن يكون لهجرة الرسول و أصحابه دوافع اقتصادية و سياسية في آن سيما و أن النبي و المسلمون يميلون إلى الروم و الحبشة حليفهم و أما قريش فتميل لفارس¹ و بذلك فهي تكتلات دينية الظاهر اقتصادية المضمون .

و يصرح طراييشي في هامش الصفحة نفسها أن لفظة "الأميين" تقابل "أهل الكتاب على سبيل العلاقة الطباقية أي الضد في مقابل ضده" و العلاقة بين طرفي هذه العلاقة الطباقية ليست مجرد حدود دينية و حسب بل تحتكم أيضا للعامل اللغوي باعتبار أن أهل الشام و ما بعدها ما كانوا ينطقون بالعربية وهذه العلاقة الأخوية التي تجمع إسلام الرسالة بالروم سرعان ما تتحول إلى علاقة عداً مع إسلام الفتوحات و تنبأ السورة بغلبة الروم في بضع سنين و لكن سرعان ما تتلقى هزيمة نكراء مرة أخرى و لكن ليس على يد أعدائهم من بني فارس بل على يد إخوانهم من بني عدنان -بعد تحولهم من أميين إلى كتابيين-، و قد ساهم التحول من حرب الأميين من العرب (مشركي العرب) إلى حرب كتابيين في إحداث ثاني أخطر أزمة عصفت بالإسلام الفتي بعد صلح الحديبية و تتمثل أساساً في إضراب المسلمين عن المشاركة في تبوك التي تمثل فاتحة الحملات على أرض الروم وقد رد النص القرآني على المتخلفين عن الغزوة ببيان تقريعي عنيف يشغل ثلاثة أرباع آيات سورة التوبة المائة و التسع و العشرين و مما زاده عنفا ارتباطه في السورة نفسها بالأمر بقتل المشركين حيثما وجدوا و قد حكم طراييشي على الخطابات التي وردت في تفسير هذه الآيات بالسداجة ما عدا بعض الروايات النادرة و المهمشة بسبب تفسيرها الاستنكاف السابق بالتحول من حرب المشركين/الأميين إلى حرب الإخوان².

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ص 106-107.

² ينظر، جورج طراييشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 93-95.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

إن تخلف المسلمين عن الغزوة لا يتعلق بالتحول من حرب المشركين إلى حرب الإخوان كما يذهب طرايشي بل مرتبط أساسا بعامل الإكراه هذا ما يتضح من قوله تعالى " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"¹ .

و يتضح من خلال هذه الآية " حصول مناقشة شديدة اللهجة بين النبي و بعض المسلمين الأوائل الذين يخشون خوض الحرب أو يترددون في ذلك، فليس من السهل عليهم أن يتركوا أعمالهم و تجارتهم و عائلاتهم و يذهبوا إلى الحرب و يخاطروا بأنفسهم، أو ربما كان ذلك بسبب ضعف إيمانهم و هؤلاء هم القاعدون أو المتقاعدون الذين يقرّعون القرآن كثيرا، و ذلك على عكس المجاهدين الذين لا يترددون لحظة واحدة في الانخراط في المعركة في سبيل الله و الدعوة"².

انطلاقا مما سبق يصرح طرايشي ضمينا أن الدعوة المحمدية حاملة لمشروع سياسي توسعي- يتمثل في تأسيس دولة عربية- منذ مباشرتها غزو فارس و الروم لكن هذه الرؤية و غيرها من الروايات التي تحول الرسول(ص) إلى قائد عسكري له طموح سياسي تحتاج للمراجعة و هو ما سيوضحه الجابري من خلال تأويل الآيات التالية من سورة الحج.

و قد نزلت آية الإذن بالقتال عندما كان النبي يستعد للهجرة إلى المدينة بعد اتفاهه مع أهلها على أن ينصروه و يحاربوا معه قال تعالى " أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمْتَ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (40) الَّذِينَ إِنْ

¹ سورة البقرة، الآية 216.

² محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص 168.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

¹ وانطلاقاً من هذه الآيات يؤكد الجابري أن التمكين و النصر هما للدين و ليس لمشروع سياسي يمكن

الحديث عنه بمعزل عن الدين ثم إن اتهام الرسول بالطموح التوسعي الاستعماري من شأنه أن يفقد الدعوة الحمديّة جوهرها و روحها أعني كونها دعوة دينية أولاً و أخيراً، ذلك لأن الرسول كان يؤمن إيماناً عميقاً لا يتزعزع بأنه نبي يوحى إليه و مبلغ لرسالة سماوية ثم إن الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت تصدقه بوصفه كذلك، و قد كان الانصياع للدعوة الحمديّة مقترباً بالإيمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله و لا وجود لأي أمارات في القرآن توحى بأن الدعوة الحمديّة هي مشروع سياسي، و لعل أول من قرأ الدعوة الحمديّة قراءة سياسية هم زعماء قريش ذلك لأن الهجوم على الأصنام و الدعوة إلى التوحيد من منظورهم من شأنه أن يقضي على مصادر غنائمهم و أن يطيح بما كان يشد القبائل العربيّة إلى مكة من تجارة و أسواق (تباع فيها الآلهة و الأصنام...) و موسم حج..و بالتالي القضاء على السلطة الاقتصادية و السياسية لقبيلتهم، و لم يكن بمستطاع الدعوة الحمديّة أن تتخذ موقفاً سلبيّاً بل واجهت قريش بأسلحة عديدة منها السلاح

السياسي²

يصر طراييشي على ربط حرب الإسلام ضد الروم بالدافع الديني محملاً العرب مسؤولية المبادرة إلى الحرب و تحويل دينهم من الرسالة إلى الفتوحات، و هذا ما يتناقض و نصوص القرآن الكريم التي "لا تجيز العنف إلا في حالة الدفاع عن النفس و كرد على عنف الخصوم، و مع ذلك فإن الصورة الشائعة في الغرب

¹ سورة الحج، الآية 39-40.

² ينظر، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 59-60.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

هي أنه كتاب عنف من أوله إلى آخره، و بتالي هناك سوء نية في تفسير القرآن أو تشويه مقاصده و هي ناتجة عما يدعى بالإسلاموفوبيا أي العداة المسبق و المرضي للإسلام¹.

و بالإضافة إلى ما سبق فإن غزوة تبوك محاطة بدوافع أخرى يكشفها محمد عبد الجابري من خلال تصريحه "أن فتح مكة لم يكن من الأحداث العادية التي كانت تجري في جزيرة العرب بين القبائل، بل كانت حدثا دوليا فمكة مركز ديني و تجاري دولي، و الدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل أصبحت دولة، و إذن فالطرق التجارية الدولية أصبحت مهددة في إحدى محطاتها الرئيسية، فكان من الطبيعي أن يأتي رد فعل الروم الذين تهمهم مكة كمحطة تجارية ضرورية. لقد جهز هرقل جيشا ضم إليه جموعا من القبائل العربية النازلة بالشام و فلسطين يريد اقتحام المدينة و القضاء على الدولة الجديدة في المهد"²، و هذه الرؤية هي تكرار لمحاولات سابقة حاولت تقويض مركزية قريش و الكعبة المشرفة في شبه الجزيرة العربية كتلك التي قادها أبرهة الحبشي الذي جهز جيشا جرارا لتهدم الكعبة و تحويل الأنظار باتجاه الكنيسة التي شيدها.

و أما بخصوص تفسير طرابيشي لإضراب المسلمين عن المشاركة في غزوة تبوك فيلخصه في اعتراضهم على تحويل الوجهة من حرب ضد المشركين إلى حرب ضد الإخوان و هو بذلك يقصي دوافع أخرى ساهمت في رفضهم المشاركة في الغزوة ذلك لأن النبي (ص) حين علم بمهاجمة الروم لهم "لم يكن قد مضى على رجوع المسلمين من حنين سوى بضعة أشهر، قرر أن يأخذ المبادرة فيهاجم الروم قبل أن يهاجموه، فاستثقل الناس ذلك و كان الوقت وقت صيف و جني الثمار. أضف إلى ذلك أن العرب كانت تخاف الروم و الفرس

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص 168.

² محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 121-122.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و تتجنب الاصطدام معهما خصوصا و ذكرى غزوة "مؤتة" * كانت ما تزال حية في النفوس... و مضى الرسول على الجيش... لكنه ما إن أخذ يتقدم نحو تبوك على مشارف الشام حتى بدأ بعض رجاله يتملصون و ينسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مواجهة الروم و ما تنطوي عليه هذه العملية من مخاطر و لما وصل النبي تبوك وجد أن هرقل قد غادرها إلى حمص فجاءه أهل بعض تلك النواحي و صالحوه على الجزية، و بعث خالد بن الوليد في سرية إلى بعض المناطق المجاورة فصالحوه على الجزية أيضا، ثم عاد الرسول(ص) إلى المدينة و كان هذا آخر خروج له للحرب(السنة التاسعة للهجرة) ¹

و يدعم طرايشي تقويضه لإسلام الفتوحات بمجموعة من الآيات القرآنية أبرزها قوله تعالى " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ² - و نفس الآية تتكرر في سورة الشورى- " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ " ³ " وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ يَشَاءُ وَكَأَنَّهُمْ لَأَكْثَرُونَ ⁴ " و بحكم التشتت الأممي صارت القاعدة " وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ " ⁵ .

و يصل طرايشي إلى نتيجة مفادها أن تأسيس المؤولين لمقولة عالمية الإسلام التي يترتب عنها تحويل النبي الأمي إلى نبي أممي -لأمم الأرض كافة- يفترق لسند قوي من النص القرآني و لم يفوزوا في آي القرآن إلا

* كان النبي قد بعث رسولا إلى هرقل فاعترضه أحد شيوخ القبائل في الشام و قتله، فجهز النبي جيشا من ثلاثة آلاف للثأر له، فكان من سوء حظ المسلمين أن وجدوا هرقل ينتظرهم في جيش كبير فانحاز المسلمون إلى قرية مؤتة و قتل منهم عدد كبير أبرزهم زيد بن حارثة و جعفر بن أبي طالب و عبد الله بن رواحة وهم القادة، و لم ينقذ البقية الباقية من المسلمين إلا تدبير حربي قام به خالد بن الوليد مكنهم من الانسحاب إلى الصحراء و الرجوع إلى المدينة" المرجع السابق، ص 122.

¹ المرجع نفسه، ص 122

² سورة المائدة، الآية 48.

³ سورة هود، الآية 118.

⁴ سورة النحل، الآية 93.

⁵ سورة يونس، الآية 47.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

بآية واحدة من سورة سبأ في قوله تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"¹ . و أورد طرايشي تأويل الطبري لهذه الآية - و الذي ينحو صوب تأكيد عالمية رسالة الإسلام وأن الرسول (ص) مرسل للناس كافة العرب منهم و العجم- و قد عاب طرايشي على الطبري في تفسيره للآية السابقة موافقته لتأويل قتادة (ابن قتادة السدوسي) رغم أن هذا الأخير مشهور بالتدليس في الحديث و يلخص طرايشي مطبات الطبري في تأويله للآية السابقة في النقاط التالية:

- ألا يأتي تأويل آية معينة من القرآن مخالف لمضمون آيات أخرى ومن ثمة الإخلال بقاعدة لكل أمة رسولها، و أنه لا يرسل رسول إلا بلسان قومه.
- أن العلاقة بن القرآن و المخاطبين به هي محض علاقة لغوية تترتب عنها علاقة حصرية بين عروبة القرآن و عروبة الأمة المبعوث إليها و بمقتضاها لم يُوحى إلى الرسول إلا قرآنا عربيا لينذر أم القرى و من حولها.

-إن الطبري بتأويله كلمة الناس بأنها تعني الناس أجمعين العرب منهم و العجم يخالف المعنى المعجمي لهذه الكلمة و كذا معناها السياقي لأن هذه الكلمة الواردة في القرآن 240 مرة لا تعني البشرية كافة في زمن لم يصل فيه بعد معنى الشمولية الذي يتأخر إلى حين بزوغ فجر الحداثة و اكتشاف تمامية الأرض مع اكتشاف القارتين الأمريكية و الأوقيانوسية.

¹ سورة سبأ، الآية 28.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

- أن القرآن يستعمل مصطلح الناس في آيات عديدة ليدل به على بعض الناس، و إذا أراد تحويل المعنى من التبعية إلى الكثرة استعمل تعبير "الناس جميعا"، "الناس أجمعين" ¹*. و من أبرز الآيات التي تثبت معنى التبعية نجد قوله تعالى: "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ" ²، "وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا" ³ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" ⁴.

- استنادا إلى قوله تعالى " وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِتَهُمْ سُبُغًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ" ⁵ يستنتج طرابيشي أنه "غالبا ما يتطابق معنى "الناس" مع معنى "القوم" و "الأمة"، و إنما من منطلق هذا الترادف بين "الناس" و "الأمة" المتحددة في الغالب بلسانها و بلسان النبي المبعوث إليها تتحدث بعض آيات القرآن عن "الناس" بصفتهم "الأمة" التي بعث إليها نبيها أو رسولها" ⁶. و هكذا فإن لإبراهيم ناسه " وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" ⁷، و لموسى ناسه: " قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ" ⁸، و لذكريا ناسه " قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا" ⁹ و لعيسى ناسه: " إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ

* ينظر سورة الرعد الآية 31، آل عمران، 87.

¹ ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 95 - 97.

² سورة الحج، الآية 27.

³ سورة النصر، الآية 2.

⁴ سورة البقرة، الآية 199.

⁵ سورة الزخرف، الآية 33.

⁶ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 97.

⁷ سورة البقرة، الآية 124.

⁸ سورة الأعراف، الآية 144.

⁹ سورة مريم، الآية 10.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

أَيَّدُتْكَ بِرُوحِ الْقُدْسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ"¹. و محمد أيضا له ناسه " أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ"².

و بهذا يمارس طراييشي رؤية انتقائية إذ تعتمد تهميش آيات أخرى و لو كان طراييشي موضوعيا في

محاولة فهمه دلالة كلمة "الناس" في القرآن لاستدل بسورة تحمل هذا العنوان ألا و هي سورة الناس إذ يقول

تعالى: " قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ"³ فهل الناس هنا هي بمعنى القوم أو الأمة

أو بعض الناس كما يقرر طراييشي أم تعم الناس جميعهم؟⁴ كما نجد آيات عديدة ترسخ معنى الإنسانية و

وحدة الجنس البشري قال تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"⁵. إضافة إلى قوله تعالى " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ

هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ"⁶

كما يغض طراييشي الطرف عن تأويل مصطلح العالمين الوارد في قوله تعالى: " تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ

عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا"⁷

¹ سورة المائدة، الآية 110.

² سورة يونس، الآية 2.

³ سورة الناس، الآية 1-3.

⁴ مدونة أبو الحسن القلموني، جورج طراييشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث قراءة نقدية 2 على الرابط: abu-hassan79.blogspot.com/2010/12/2html

⁵ سورة الحجرات، الآية 13

⁶ سورة البقرة، الآية 189.

⁷ سورة الفرقان، الآية 1

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و في تفسير هذه الآية يذهب الزمخشري إلى أن المولى عز و جل يقصد بقوله "للعالمين" أن القرآن الكريم نزل منذراً للإنس و الجن معاً¹ وهذا ما تدعمه بدايات سورة الجن.

- يخالف الطبري قواعد العربية و الدليل أن الآية الثامنة و العشرين من سورة سبأ تجري تقديمها و تأخيرا فلا تقول "و ما أرسلناك إلا لناس كافة"، و لكن تقدم الكلمة الأخيرة إلى ما قبل الناس "و ما أرسلناك إلا كافة للناس" و الفارق بين القولين من الجانب الإعرابي كبير و من ناحية المعنى نجد أن كلمة "كافة" لا تعود في الآية على الناس بل إلى كاف الخطاب في أرسلناك و قد اختلف النحاة كثيرا بشأن المصدر الذي اشتقت منه². وبهذا انشغل طرايشي بمناقشة الطبري نحويا و صرف النظر عن آية أخرى تتقاطع مع الآية السابقة من حيث الدلالة و ذلك في قوله تعالى: " قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا"³ و بشأن تفسير هذه الآية يقول الزمخشري: " قيل بعث كل رسول إلى قومه خاصة و بعث محمد(ص) إلى كافة الإنس و كافة الجن"⁴.

و لم يكتف طرايشي بدحض الآيات القرآنية التي تكرر عالمية الرسالة بل قوض الأحاديث النبوية من ذلك قوله: روى هشيم بن بشير حديثا للرسول (ص) يقول فيه "كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة و بُعثت إلى الناس عامة"⁵. و يرى بشأن رواية هذا الحديث أن المأثور الرجالي يجمع على "أن هشيم الذي انفرد برواية تينك الروایتين لا يتمتع بسمعة حسنة لدى أهل صنعة الحديث. فهذا المولى لبني سليم كانت آفته الكبرى في الحديث التندليس، إذ كان في الروايات التي يرويها مرفوعة إلى الرسول يبدل في أسماء سلسلة الإسناد فيضع بدل المجهولين أسماء أعلام مشهورين، و بدل المرحوحين أسماء أعلام معدلين و قد كان من السباقين إلى اتهامه

¹ ينظر، محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 330.

² ينظر: جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 98.

³ سورة الأعراف، الآية 158.

⁴ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 519.

⁵ البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير ناصر، دار طوق النجاة، الرياض/السعودية، د - ط، 1422، ج 1، ص 74.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

بالتدليس ابن سعد في طبقاته، أحمد بن حنبل...¹ . رغم أن طرايشي ينقل إجماع المحدثين بشأن توثيق هشيم إلا أنه يتغاضى عن "أن المحدثين يفرقون بين التدليس و الكذب هذا أولا فالمدلس عند المحدثين لا يعني أنه كذاب فكيف إذن كانوا يوثقونه؟ أما ثانيا فهشيم حين روى هذا الحديث صرح بالتحديث و السماع مما يزيل عنه صفة التدليس في هذه الرواية كما بين ذلك حافظ بن حجر في "فتح الباري". أما ثالثا فالمحدث طرايشي أخطأ حين ادعى أن هشيم انفراد برواية الحديث فالحديث له روايات مختلفة من غير طريق هشيم كما أن للحديث أسانيد إلى صحابة مختلفين يروونه بنفس المعنى لكن بألفاظ مختلفة مما يدل أن معنى الحديث ورد في وقائع مختلفة و هذا ما يعزز دلالة الحديث و ينقض ما يحاول جورج طرايشي إثباته²

- و لعل أبرز مغالطة وقع فيها إسلام الفتوحات من منظور طرايشي دخوله مكر التاريخ -على حد تعبير هيجل- ذلك لأن خروج الإسلام في المرحلة الأولى للفتوحات حاملا للرسالة القرآنية سرعان ما ارتد بعد الفتوحات -في مرحلة ثانية- نحو نفسه محملا بما سيتم تكريسه تحت اسم السنة النبوية، و في الفترة الأولى للدعوة الإسلامية لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى "أهل القرآن" و بعد الفتوحات انتزع أهل السنة الريادة و العلية و قضى تماما على تعبير أهل القرآن بعد هزيمة المعتزلة، و رغم مساهمة شعوب البلدان المفتوحة في إثراء علوم القرآن و تطوير مباحثه إلا أن أطروحاتهم كانت مغلفة بمرحعية سنوية -سيما و أن معظم مدوني السنة كانوا من الموالي/أعاجم البلدان المفتوحة³.

¹ جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 99.

² أبو الحسن القلموني، جورج طرايشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث قراءة نقدية 2 على الرابط: abu-hassan79.blogspot.com/2010/12/2html

³ ينظر، جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 101-102.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و يؤكد طرايشي - في هذا السياق - تأثير الفتوحات على الصبغة التكوينية للدين الإسلامي " فالإسلام الذي حُمل إلى أعاجم البلدان المفتوحة، و في مقدمتهم الفرس، كان إسلام قرآن لا يد لهم فيه، و ما أنزل أصلا برسمهم. و بالمقابل إن الإسلام الذي أعادوا تصديره إلى فاتحهم كان إسلام سنة كانت لهم اليد الطولى في إنتاجه، و هو الإنتاج الذي استطاعوا أن يؤسسوا أنفسهم من خلال إتقان صناعته... في طبقة متفقهة عاتية النفوذ حبت نفسها عن طريق التطوير المتضافر للمدونة الحديثية و للمدونة الفقهية*، و بالتالي للمؤسسة الإفتائية بسلطة تشريعية لم يقر بها القرآن للرسول نفسه¹،

و من أبرز العوامل المساعدة على تضخم الحديث الشريف و المدونة الفقهية على حد سواء نجد افتقار الحضارة الإسلامية للتشريع القانون خصوصا في ظل محدودية آيات التشريع في القرآن الكريم و كذا تعدد المستجدات من النوازل فناب بذلك الفقه في الحضارة العربية الإسلامية مناب القانون في الحضارة الرومانية. (وهي الفكرة التي يؤكدها محمد أركون أيضا)، و قد ساهم الموالى أي الأرقاء المعتوقين من الأعاجم في تطوير صناعة الفقه و الحديث على حد سواء و نذكر منهم أبو حنيفة النعمان و مالك بن أنس وتشير الروايات أيضا إلى أن ابن حزم أيضا فارسي الأصل²

و يختم طرايشي مبحثه بلفتة غير متقنة، هذه اللفتة، التي يبدو أنه كان متحمسا لها لدرجة أنه لم ينتبه لتناقضين وقع فيهما أثناء عرضها، هي دعواه بأن (الغالبية الساحقة من رواة السنّة ومن مدوّني السنّة كانوا من الموالى - ص. 101 - 102 - الموالى عندهم) من أعاجم البلدان المفتوحة (ص. 102) وهذا

* و هو الهاجس الذي دفع طرايشي إلى تقويض المؤسسة الفقهية في الإسلام من خلال فصول عديدة من كتابه "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"

¹ المصدر السابق، ص 103.

² ينظر: المصدر نفسه، ص ص 104-105.

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

المعنى يؤكدُه لاحقاً بقوله عن الموالي بأنهم (الأرقاء المعتوقين من الأعاجم وأحفادهم) (ص. 105) رغم إقراره بأن (لا كل الموالي كانوا من الأعاجم) (ص. 104 - هامش 33) فبعد هذا التناقض، يحق لنا التساؤل: هل قام بعملية إحصاء دقيقة وصل من خلالها إلى هذه النتيجة أم أنه اعتمد على روايات لا يثق فيها لتقريرها¹؟

و يصل طرايشي إلى نتيجة مفادها أن "تسييد السنة قد تلاقت فيه مصالح الأوتوقراطية العربية الفاتحة ومصالح النخب و الشرائح المثقفة من شعوب البلدان المفتوحة. فالأوتوقراطية ترقى إلى أعلى نصاب لها من المشروعية متى كانت في الوقت نفسه، و بالقدر نفسه ثيوقراطية. و هذه الحاكمة الإلهية تجد تتمتها الطبيعية في الحكومية الإلهية. فبالإحالة إلى مصدر إلهي للتشريع تنتفي الحدود أو تكاد بين النخب الحاكمة و النخب المحكومة لتتحول العلاقة بين الطرفين إلى شراكة"².

و حتى تتم سلسلة التناقضات، يقرر طرايشي أن (تسييد السنّة قد تلاقت فيه مصالح الأوتوقراطية العربية الفاتحة ومصالح النخب والشرائح المثقفة من شعوب البلدان المفتوحة) (ص. 105) وأن هناك (تلاقي المصالح بين نخب الفاتحين ونخب البلدان المفتوحة في تأميم الرسول العربي) (ص. 106) هذا التقرير يدفعنا للتساؤل مجدداً (هل الموالي) الأرقاء المعتوقين من الأعاجم وأحفادهم (هم) النخب والشرائح المثقفة من شعوب البلدان المفتوحة³؟

¹ أبو الحسن القلموني، جورج طرايشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث قراءة نقدية² على الرابط: abu-hassan79.blogspot.com/2010/12/2html

² جورج طرايشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ص 105-106.

³ أبو الحسن القلموني، جورج طرايشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث قراءة نقدية² على الرابط: abu-hassan79.blogspot.com/2010/12/2html

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و لكن ما ربحه الكيان العربي الإسلامي على صعيد الاستمرارية التاريخية و التوالد الذاتي من خلال انصهار نخب الفاتحين و نخب البلدان المفتوحة خسره على صعيد الانقطاعية الحضارية لأن التشريع الإسلامي الذي عزا إلى نفسه من خلال السنة المنسوبة إلى النبي مصدرا إلهيا قد صان هذا الوجود من جهة و شله عن التطور من جهة ثانية من خلال الخروج عن شروط الزمان و المكان " فتشريع كهذا ما كان له إلا أن يكون حاكما على التاريخ بدلا من أن يكون - كما في مثال التشريع الوضعي - محكوما به. و الخروج من حكم التاريخ هو بمثابة خروج من التاريخ نفسه و ربما تكون تلك هي كبرى مفارقات إسلام التاريخ فنسبته نفسه على منوال إسلام الرسالة إلى مصدر إلهي قد قضى عليه أن يكون إسلاما لا تاريخيا، و هذه اللاتاريخية كانت و لا تزال هي النسخ المغذية للممانعة العربية، على صعيد العقليات و البنى الاجتماعية على الأقل لآمر الحداثة¹ .

حقوق إسلام الرسالة لذاته تفردا فهو يخضع كل شيء لسلطته و لا يخضع هو لأي مرجعية تاريخية من شأنها أن تجعله حبيس زمان و مكان معينين، ذلك لأن قضايا من قبيل "وحدانية الله و مسألة الخلق و الفناء و قضايا القيامة و الحساب و الآخرة هي حقائق غيبية قدمها القرآن للناس... و رفض الظلم و الاعتداء و القتل و الإفساد و السرقة و الغش... و هي أيضا مبادئ إنسانية لا تتحدد بواقع و لا تخضع لتاريخ... ولذلك فإن الله و هو ينزل قرآنه وضع في اعتباره قبل كل شيء مصلحة الإنسان بما هو إنسان و ليس بما هو عربي أو أعجمي أو بما هو إنسان هذه المرحلة التاريخية أو تلك"². فما الذي يمنع إذن من كونية رسالة الإسلام سيما و أن هذا الدين يدافع عن حرية الأديان و المعتقدات منذ وقت مبكر.

¹ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 107.

² قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، ص 36، نقلا عن أسماء حديد، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير (مخطوطة)، جامعة سطيف، الجزائر السنة الجامعية 2010-2011. ص 158

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

و أما إسلام التاريخ الذي صنعه المدارس الفقهية و التيارات الكلامية فسيظل حتما بحاجة للمراجعة بحكم خضوعه أثناء تأسيسه لاحتياجات الزمان و المكان الذي ينتمي إليه من جهة و ايدولوجيا الأفراد الذين صنعوه من جهة ثانية . و بتعبير آخر يمكن القول أن القرآن هو نص يستقل بنظامه الداخلي و يفسر نفسه بنفسه و إذا تدخلت السنة في شرحه و تبين أحكامه فهي لا تخرج عن الإطار التأويلي الذي رسمه النص المركز لنفسه.

شهد إسلام الفتوحات استغلالا لمقاصده على مر التاريخ سيما في عصرنا الحالي إذ تحول الجهاد من المقدس إلى المدنس و ظهرت اتجاهات عديدة تستغل شعار الدين لتحقيق مقاصد ايدولوجية ضيقة ذلك لأن "الواقعة التاريخية التي ينسب عليها المتخيل الديني المسيحي و الإسلامي هي ما درج على تسميته بالحروب الدينية أو الحروب الصليبية، ما فتئت هذه الواقعة التاريخية تنسج الخيال الجماعي للطرفين و منه انبثقت فكرة الجهاد على الضفة الإسلامية للمتوسط، و فكرة الحرب العادلة على الضفة المسيحية، فالنظر إلى المتخيل الديني كيف يشتغل و يؤثر و يشحن المشاعر و يشحذ الأهواء ضروري، بله مطلوب من أجل فهم ما يجري في العالم. انطلاقا من المتخيل الديني انبثقت فكرة مؤداها أن الآخر هو الكافر و أن محاربه واجب ديني و لا شك أن للأنتروبولوجيا ما تقوله في الثالوث المحرم: المقدس/الحقيقة/العنف"¹.

إن مساهمة المتخيل الديني بناء الضمير الجمعي و توجيه الرأي العام يحتم علينا مراجعة أجهزته المفهومية و تفكيك الأنساق الثقافية المتحكمة فيه، و الحفر في الذاكرة الجماعية التي صنعتها على مر التاريخ كما يتوجب علينا بناء وعي ثقافي و استراتيجي دقيقة على الصعيدين الداخلي و الخارجي.

¹ عبد العالي معروز، محمد أركون و المتخيل الديني في الإسلام (نحو قراءة انتروبولوجية للظاهرة الدينية)، ضمن ندوة فكرية بعنوان (قراءات في مشروع محمد أركون الفكري)، جامعة الحسن الثاني كلية الآداب و العلوم الإنسانية شعبة الفلسفة -المحمدية- الدار البيضاء/المغرب، منتدى المعارف، بيروت/لبنان، ط1، 2011، ص 96

الفصل الأول: تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب

أما على المستوى الداخلي، فنحن بحاجة إلى تقويض ذلك المخيال الطائفي الذي ينخر كيان الوطن العربي من خلال تعبئة العقول بتصورات عدائية. و بالنسبة للمستوى الخارجي، فالأمر مرتبط بتفكيك المتخيل الديني الذي ساهم في التأسيس للتطرف الديني و هو الأمر الذي يستلزم تفعيل حوار الحضارات و الأديان، و يتطلب رعاية رسمية من هيئات دولية مع ضرورة إشراك مختصين في الفكر و علم الأديان و السياسة... و كذا تأطير وسائل الإعلام بمختلف أنواعها بما يخدم السلام بين جميع الأديان و يحقق المصلحة للإنسان بما هو إنسان.

الفصل الثاني

العلمانية و الثقافة العربية.. و منطق التأسيس من الداخل

أولاً - مفهوم العلمانية:

إن اجتهاد طراييشي في إخراج السنة النبوية من حيز التشريع - و ذلك من خلال إعلان مقولة "تاريخية السنة النبوية- " ليس ضرباً من العبث الفكري، بل هو بمثابة حجر الأساس لبناء مشروع بديل يتلخص في تأسيس نموذج الدولة العربية/العلمانية المستقلة عن كل المتعاليات الدينية المقدسة ذلك ما يعمق انتماءنا للحدث العالمية.

استهل طراييشي مشروعه الفكري بإعلان تدمره الشديد من التهميش الذي يعانیه مصطلح "العلمانية" في الثقافة العربية هذه الأخيرة التي لم تجد حرجاً في استقبال مئات المصطلحات الغربية- على غرار الرأسمالية، الاشتراكية، القومية...- أما مصطلح العلمانية فلا يزال منبوذاً و لم يأخذ بعد طريقه إلى التبئية، و لكن استطاع هذا المصطلح أن يفرض وجوده في المشرق حيث تنتشر الأقليات المسيحية* - مما سهل عليه استعارة تعبير "العلماني" بالتعارض مع "الكلييريكي" (أي من ليس رجل دين و كنيسة)- فإنه في المغرب العربي حيث تكاد تنعدم الأقليات المسيحية لم يحظ مصطلح العلمانية سوى بمقابل معرب حرفياً هو "لائكية"، و نفس الأمر ينطبق على المفهوم أيضاً و هذا نتيجة تجاهله حتى من قبل مؤسسيه، و قد استبيحت حرمة إلى درجة إعلان أستاذ التفكير العربي "محمد عابد الجابري" ضرورة سحب مفهوم العلمانية نهائياً من القاموس التداولي للفكر

* يؤكد محمد عابد الجابري في هذا السياق أن نصارى الشام هم المبادرون الأوائل لمشروع العلمانية في الوطن العربي لعدة أسباب منها: "أولاً: لأن نموذج النهضة الذي كانوا يفكرون بواسطته هو النموذج الأوروبي، ثانياً: لأن الاستبداد التركي و الخلافة التي كان الأتراك يحكمون باسمها و تاريخ علاقتهم مع العرب، كل ذلك جعلهم في أعين هؤلاء مصدراً للتخلف و التأخر، الشيء الذي يعني أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إلا باستقلال عنهم، مما يعني في نفس الوقت الانفصال عن "الخلافة"، و بالتالي فصل الدين عن الدولة"، محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 1996، ص 96.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

العربي، و قد ساهم ذلك في اكتساح التيار الأصولي الساحة العربية و لم تظهر سوى محاولات شجاعة بداية التسعينات مع فؤاد زكريا، عزيز العظمة...¹

إن هذه الضجة الكبرى التي أحدثتها مقولة العلمانية في العالم العربي ليست بالشيء العجيب كما يرى طرابيشي بل كانت متوقعة، نظرا لإسهامها في خلخلة حيز المقدس في الوجدان الجماعي للشعب العربي، وكذا قلبها للمنظومات التشريعية و موازين القيم داخل المجتمع، كما أن ردود الفعل العربية لا تختلف كثيرا عن نظيرتها الغربية*.

و قد ساهم عدد كبير من المثقفين العرب في تسويق التجارب السياسية الغربية بصيغة الجمع متجاهلين الاختلافات التشريعية و الإجرائية من دولة إلى أخرى، كما يتجاهلون أيضا تلك الظروف المركبة المحيطة بمقولة فصل الدين عن الدولة و التي لا تخضع لتصنيف نمطي جاهز، و تعد فرنسا في هذا السياق هي البلد الأوروبي الوحيد الذي ينص صراحة على لائكية الدولة و يمتنع عن الإشارة إلى الديانة الرسمية و ذلك لأول مرة في دستور 1905 بعد قرن و ربع قرن من اندلاع الثورة الفرنسية، و هذا إذا استثنينا الفصل السابع من القانون الأساسي الألماني الذي اكتفى بالتنصيص على لائكية المدرسة. أما دولتي الدنمارك و بريطانيا فقد قامتتا بربط وثيق بين الدولة و الكنيسة، و هي الكنيسة الإنجيلية اللوثرية في الحالة الأولى، و الكنيسة الأنجليكانية البروتستانتية في الحالة الثانية، و خير مثال يدعم صحة هذا الطرح احتفاظ ملكة بريطانيا إلى يومنا هذا بمهمة تمثيل التاج البريطاني من جهة، إلى جانب التمتع من جهة ثانية برئاسة الكنيسة الأنجليكانية، هذا في حين نصت اليونان على الدين الرسمي للدولة و هو الأرثوذكسية، و أما إيطاليا فنصت على الكاثوليكية دينا رسميا

¹ ينظر، جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 205-206.

* و لعل طرابيشي نفسه يؤكد صحة هذا الطرح و قد أحصى عددا من الدول الأوروبية التي لا تزال "نصف علمانية" و غالبا ما تتخذ قرارات سياسية خادمة لمصلحة الأديان. ينظر، المصدر نفسه، ص 208-209.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

لها، و أما ايرلندا فتصريحها بالدين كان مهما للغاية إذ نصت على قدسية الرب و التثليث دون تحديد للدين الرسمي للدولة¹.

و بهذا إذا استثنينا التجارب الشيوعية ذات التوجهات العلمانية الجذرية ستظل فرنسا حالة فريدة واستثنائية لأن باقي التجارب الأوروبية غالبا ما كانت تنح إلى المزاوجة بين الديني و السياسي، و من أبرز العوامل التاريخية و الفكرية التي دفعت فرنسا إلى تبني هذا التوجه العلماني الفريد نجد المركزية الشديدة للدولة و تعاضلها في ظل ظهور الملكيات المطلقة، فاصطبغ التاريخ السياسي الفرنسي بتسلط سياسي بالغ الجبروت. و بالمقابل نجد مؤسسة كاثوليكية مندمجة بملكيات مطلقة و قد كانت شديدة الوطأة و النزوع التدخلية، إضافة إلى انعدام التسامح مع بقية الطوائف الدينية خصوصا الأقليات البروتستانتية، فكانت بذلك فرنسا أشبه بريميل بارود مهياً دائما للانفجار، و بهذا سلكت فلسفة الأنوار الفرنسية* مسلكا معاديا تماما للدين واتخذت نزعة مادية إحادية قامت بإسقاط مرتكزات الايدولوجيا الدينية القائمة على فكرة الحق الإلهي و إبدالها بنظام جديد يقوم على مبادئ العقل و قوانين الطبيعة².

في إطار عرض جورج طرابيشي لمفهوم العلمانية يتبنى بشكل مباشر رؤية موريس باربييه* لأنها حسبه لا تقف عند حدود تصوير ماهية العلمانية في إطار قانوني ينظم علاقة الدين بالدولة، بل حولتها إلى مقولة قائمة بذاتها خاضعة للأصالة و تربط بشكل وثيق بين العلمانية و الحداثة السياسية. و يؤكد طرابيشي أنه لا قيمة

¹ ينظر، رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات و التدريب، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط1، 2011، ص ص 43-45.

* فلسفة الأنوار Philosophie des lumières هي " النهضة الفكرية في أوروبا و قد امتدت على طول القرون السابع عشر و الثامن عشر و التاسع عشر، و اتخذت شكل ثورة التزم بالتركيز الإيجابي على استخدام العقل و الأساليب التجريبية في الكشف عن الحقيقة، و تأمين السعادة و إعادة تشكيل المؤسسات على نحو يكون أشد قدرة على توفير التقدم الاجتماعي و الانسجام، و قد لعبت هذه الحركة دورها في الثورة الفرنسية و كانت لها انعكاسات و تفاعلات علمية و من أشهر قادة هذه الحركة: فولتير، روسو، هيوم، كانط"، عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، دار الهدى للنشر و التوزيع، بيروت/لبنان، 1981، المجلد 2، ص ص 226-227.

² المرجع نفسه، ص ص 42-43.

* أستاذ العلوم السياسية جامعة نانسي الثانية، و له كتاب "العلمانية" صدر سنة 1995.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

للعلمانية سوى بالتفريق الصريح بين الدين و الدولة، و هذا ما يتجلى في صيغتين كبيرتين تتسعان لتباين في الجزئيات¹ فإما أن تكون الروابط موصولة و موثوقة بين الدولة و دين بعينه يحكمها و يقودها (و تلك هي التيقراطية أو الحكومة الدينية)، أو تدعمه و تقوده (تلك هي الدولة الطائفية)، و إما أن يكون ما بين الدولة و الدين انفصال متفاوت في حدّيته بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين و لا تمارس الطوائف الدينية أي تأثير مباشر على الشؤون العامة، و العلمانية على تعدد الأشكال التي يمكن أن تتظاهر بها، هي نظام الفصل و التفريق هذا و ثمة إمكانية لصيغة ثالثة، و لكن يبدو أن صفحتها طويت نهائياً مع سقوط الشيوعية، و هي إعلان الدولة رسمياً لإلحاديتها و التزامها بمكافحة كل شكل من أشكال الدين و هو التزام يمثل بحد ذاته شكلاً جديداً من أشكال الدين¹.

و يؤكد طرابيشي أنه لا تأسيس للعلمانية سوى بالفصل الصريح بين الدين و الدولة و هذا ما يترتب عليه:

- اشتراط العلمانية لدولة مستقلة تماماً عن كل دين و عن كل سلطة دينية.
- أن الأديان جميعها حرة على السواء في مواجهة الدولة، و هذا وضع مثالي نادر التجسد على أرض الواقع بسبب وجود فضاء مشترك لكل من الدولة و الدين معا هو المجتمع نفسه. و الفصل القاطع بين الدولة والدين لم تقم له قائمة إلا في قلة من البلدان الأوروبية على غرار فرنسا و بالمقابل تعرّف معظم البلدان الأوروبية بدول نصف علمانية².

كما أن¹ الانفصال بين الدولة و المجتمع المدني شكل شرطاً أساسياً للعلمانية التي هي بدورها انفصال بين الدولة و الدين، الأمر الذي يفترض تكوُّناً تاماً للدولة بحيث تستغني عن كل ضمانات دينية، مثلما يفترض وجود مجتمع مدني مستقل عن الدولة و تارك ملء الحرية للدين، فالحرية الدينية مثلها مثل حقوق الإنسان تستلزم

¹ جورج طرابيشي، مرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 208.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

استقلالية المجتمع المدني عن الدولة و الدولة باعتبارها بحقوق الإنسان و بالحرية الدينية إنما تعترف بوجود مجتمع مدني إلى جانبها و خارج عن نطاقها، إذن فالانفصال بين الدولة و المجتمع المدني هو الشرط الضروري للحرية الدينية¹.

إن تعريف طرابيشي للعلمانية بأنها "فصل الدين عن الدولة" قاصر معرفيا و تجاوزه الزمن تاريخيا لأن تعريف مصطلح العلمانية الذي ظهر نهاية القرن التاسع عشر و حينها كانت موجة العلمنة في الغرب ما زالت في مراحلها الأولى، و لم تتبلور نتائجها على الواقع و قبل أن تتوفر بعض إمكانياتها و قبل أن تكتمل حل حلقاتها، و لعل أبرز ما يميز هذه المرحلة أن الدولة القومية لا تزال تفتقد لمؤسسات أمنية و قانونية و تربوية قوية و لا تستطيع الوصول إلى كل المواطنين، فقد كانت دولة صغيرة تفتقر للطابع الشمولي الكوني كما أن وسائل الإعلام لم تبلغ بعد أوج عطائها و قوتها، و نفس الأمر ينطبق أيضا على قطاع اللذة الذي لم يحقق بعد مشاريع الهندسة الاجتماعية و الإغواء لأن مقولة العلمانية في هذه الفترة تحديدا محصورة في غالب الأمر في عالمي الاقتصاد و السياسة. و لكن الأمور تغيرت فيما بعد فقد ازدادت العلمانية قوة و انتشارا و أحكمت قبضتها على كل الأفراد سيما بعد التطور الإعلامي التكنولوجي، و أحدثت انقلابا جذريا في منظومة الأخلاق و القيم الإنسانية². وبهذا فقد كان الأجدد بطرابيشي أن لا يتوقف عند حدود التسويق للعلمانية بأنها فصل للدين عن الدولة بل يفترض أن يصاحب تلك الثورات التي أحدثتها العلمانية بعد تحولها من النطاق الجزئي إلى النطاق الشامل.

و يؤكد عبد الوهاب المسيري في هذا السياق أنه توجد علمانيتان "الأولى جزئية و نعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة و الثانية شاملة و لا تعني فصل الدين عن الدولة و حسب، و إنما فصل كل

¹ المصدر السابق، ص 211

² ينظر، عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سورية، ط1، 2000، ص 25.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

القيم الإنسانية و الأخلاقية و الدينية لا عن الدولة و حسب و إنما عن الطبيعة و عن حياة الإنسان في جانبيها العام و الخاص بحيث تنزع القداسة عن العالم و يتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى¹.

و بعد هذه المقدمات التعقيدية لمفهوم العلمانية يصل جورج طرابيشي إلى نتيجة عامة ترسم حدود المفهوم مفادها أن العلمانية هي مسألة سياسية و تابعة للدولة و ليست مسألة دينية، لأنه و بدون العلمانية لا يمكن أن توجد دولة حديثة كما أن الدولة هي التي تقرر دوماً و تفرض النمط العلماني - أحيانا - فرضاً هذا ما يعزز كيانه، و وجودها الذي يستغني عن الدين تماماً لأنه عنصر من عناصر المجتمع المدني. و بالمقابل فإن العلمانية ليست مسألة دينية* لأن الدين ليس هو الذي يبادر إلى إقامتها بل يعارضها و يقاومها بل يسعى إلى فرض ذاته على الساحة، و لهذا لا يتوان جورج طرابيشي عن تشجيع الدولة في ممارسة بعض الإكراه- كما حدث في فرنسا- في المراحل الأولى من فرض العلمانية².

إن هذا الإكراه الذي يتحدث عنه طرابيشي يدفعنا إلى التساؤل التالي: ما هي إستراتيجية تطبيق العلمانية في العالم العربي هل تفرض بمنطق القوة كما فعلت تركيا أم ستترك للمجتمعات العربية حرية الاختيار بين العلمانية و الإسلام؟.

و الجواب الأقرب للصواب في هذا السياق أنه إذا أرادت الدول العربية الإسلامية ممارسة بعض الإكراه-على حد قول طرابيشي- من خلال فرض العلمانية بالقوة فإن هذا الفرض سيتحول حتماً إلى استبداد فاشي، و لعل هذا ما دفع جون كين إلى مراجعة مفهوم العلمانية لأنها لم تكن وافية بوعودها فنحت مصطلح "مابعد العلمانية" وفي هذا النحت دلالة واضحة على أن المفهوم أو النموذج المهيمن فقد

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط1، 2002، المجلد الأول، ص 16.

* و سرعان ما يناقض طرابيشي ذاته أثناء التعهد للعلمانية في الإسلام إذ انطلق في عملية التأسيس العلماني من فرضية مفادها أنه لا بد من اكتشاف بذور العلمانية في الإسلام ينظر، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 20-21.

² ينظر، المصدر نفسه، ص 212.

فاعليته و دخل في دوامة الأزمة، كما تم تداول مصطلح "العلمانية الفاشية" في بعض الصحف الغربية للإشارة إلى التجربة العلمانية التركية التي استولت فيها المؤسسة العسكرية على زمام الأمور و قامت بالدفاع عن العلمانية- و المقصود بها في المعجم العلماني التركي محاربة الدين- من خلال توظيف آليات فاشية أبرزها التهديد بقلب نظام الحكم. و من أبرز النماذج التي تثبت انقلاب الإكراه العلماني إلى قهر للديمقراطية في تركيا إقدام المؤسسة العسكرية على إقصاء حكومة أربكان عن الحكم، رغم أن حزب الرفاه حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ما حصل عليه أي حزب آخر¹.

و لا يجوز في هذا السياق أيضا قراءة الطروحات العلمانية من منابر أجهزة الدولة لأنها لا تقدم صورة كاشفة عن واقع الدين أو العلمنة على حد سواء² ففي بلد مثل تركيا حيث تسلك الدولة مسلكا علمانيا جذريا يبدو المجتمع شديد الميل إلى التوجهات الإسلامية، في حين أنه في بلد مثل إيران حيث تقوم الدولة على أسس إسلامية شيعية صارمة، تنجذب قطاعات واسعة نحو التوجهات العلمانية كشكل من أشكال الاحتجاج الصامت على ما تعده استبدادا دينيا شيعيا. و عليه فمن التعسف قراءة المشهد الثقافي و الديني من خلال توجهات الدولة و أجهزتها الرسمية، أو من خلال نافذة النخب الفكرية و السياسية الضيقة، ولعله لهذا السبب يبدو من المبالغة الحديث عن حركة علمنة بآتم معنى الكلمة في الرقعة العربية الإسلامية².

تتلخص المرجعيات الكبرى لمقولة فصل الدين عن الدولة عند النهضويين العرب في ثلاثة عناصر أساسية هي: استلهام التجربة الدينية الأوروبية، مشكل الطائفية الدينية، ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة أي استلهام النهضة الأوروبية و هذه العناصر الثلاثة تختلف بشكل كلي عن المحددات الكبرى لثنائية الدين والدولة في المرجعية التراثية الإسلامية، و إذا كانت النهضة الأوروبية من مظهر الحداثيين العرب هي ثمرة مباشرة لفصل الدين عن الدولة، فإن التجربة التاريخية العربية الإسلامية تمدنا بحقيقة ثابتة مفادها أن العرب لم يتمكنوا

¹ ينظر، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص ص 109-110.

² رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 151.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

من بناء دولتهم و فتح الممالك إلا بفضل ظهور الإسلام و هذا ما يصعب من مهمة التحوار بين من يفكر داخل المرجعية التراثية و من يفكر خارجها¹.

و أهم عقبة تقف في وجه الطروحات النظرية للعلمانية- و التي يتبناها طرابيشي و غيره من المفكرين- ثورة المفاهيم التي أعقبت بزوغ نجم العولمة الاقتصادية و أفول دور الدولة/ الأمة... فعن أي فصل سياسي للسلطات يتحدث طرابيشي و نحن نعيش في بوتقة عالم معولم أضحت فيه القرارات الاقتصادية تتخذ خارج قاعات البرلمان و رقابات الشعوب و ما يحيط بها من هيئات المجتمع المدني².

كما تراجعت العلاقات الإنسانية التراحمية في المجتمع العولمي و حلت محلها العلاقات التعاقدية و التشيؤ و الشركات المتعددة الجنسيات، و صار بذلك العالم بأسره أشبه في انضباطه بالسوق أو المصنع و ضاعت بذلك الهويات و الخصوصيات. و قد أدى تنامي الترشيد المادي إلى ظهور النزعة الآداتية و التكنوقراطية* التي تسلم زمام الحكم في المجتمع إلى يد العلماء و المهندسين و الخبراء كل في حقل تخصصه و يحكمون المجتمع من خلال سلطة مركزية خاضعة لاكتشاف العلم و تطورات التكنولوجيا، و في المجتمع الما بعد إيديولوجي لم يعد التحكم عن طريق الإيديولوجيات السياسية، و إنما تدار المجتمعات بالتخطيط الواعي في عالم الاقتصاد و التفكير الاستراتيجي الواعي في أمور الدفاع و التوسع المستمر في البحث العلمي بهدف ترشيد الواقع و تجاوز الانتماءات الايديولوجية³.

¹ ينظر، محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 97.

² ينظر، محمد محضوض، نقد الفكر الجاهز (أسئلة الثورة و الإصلاح في الوطن العربي)، دار الأمان، بيروت/ لبنان، الرباط/ المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ لبنان، ط1، 2012، ص 23.

* التكنوقراطية هي مصطلح صاغه المهندس الأمريكي وليام هنري عام 1919 و تعني حرفيا "حكم التكنوقراط، أو حكم الخبراء الفنيين" و يعود المفهوم إلى المفكر الاشتراكي الفرنسي سان سيمون الذي تنبأ بظهور مجتمع مثالي (طوباوي) يحكمه العلماء و المهندسون و الخبراء كل في حقل تخصصه يحكمون المجتمع من خلال سلطة مركزية، و يطبقون عليه آخر اكتشافات العلم و تطورات التكنولوجيا لحل مشكلاته المادية و الاجتماعية و الإنسانية، ينظر، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص 133.

³ ينظر، المرجع نفسه، ص ص 131 - 133.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

إن طرح جورج طرابيشي للمفاهيم لا يأخذ بعين الاعتبار حدودا تحيط بالنسق السياسي تتلخص في:

- " أن هذا النسق لا يتمتع بصفة الكونية أو القابلية للتصدير قياسا على الأقل بالنسق العلمي و التقني فهو غالبا ما يخضع أو يتأثر بالثقافات و الخصوصيات المحلية و لا سيما في قواعد التطبيق و مثاله تعدد أنماط الديمقراطية بين الدول الغربية المتقدمة ذاتها.

- أن السياسة و القانون و المؤسسات لا تكفي وحدها لتأسيس مجتمع إذ يمكن للدولة أن تستبد و مثاله النازية و الفاشية و الستالينية... كما يمكن للفرد أن يكون فاسدا مع احترامه للقانون و للشعب أو الأغلبية أن تطغى في إطار الديمقراطية فتستأثر بكل القرارات و لا تحترم حقوق الإنسان (و لا ننسى أن هتلر جاء عن طريق الديمقراطية)

- و هذا يفيد أن النسق السياسي و القانوني يخضع لتأثيرات و تهديدات و مغريات مختلفة و يجد صعوبة بالغة في عقلنة ذاته (إذ لا حدود مبدئيا للديمقراطية سوى ما تقرره لذاتها) لذلك هو في حاجة دائما إلى شيء خارج عنه يسنده و يضع له الحدود و هو النسق القيمي (السلوكي، الأخلاقي)¹.

أثناء استقراء طرابيشي للأصول التاريخية لمصطلح "العلمانية" في العالم العربي رفض تلك المسلمات التي تؤكد أن هذا المصطلح قد جرى نخته في النصف الثاني من القرن 19 كمقابل لـ (Laïcité)*، و ترجع أصول المصطلح حسبه إلى القرن 4هـ/العاشر ميلادي و يرتبط أصله أساسا باللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية و قد وصفه الأسقف و اللاهوتي القبطي (ساويروس بن المقفع) * في كتابه "مصباح العقل" و تحديدا أثناء حديثه عن الخلاف بين الطوائف المسيحية حول زواج الكاهن، و ميّز بين الأسقف في طوره الدنيوي

¹ محمد بمحوض، نقد الفكر الجاهز، ص 48.

* و المقابل بالإنجليزية هو: Secularism "وهي الاعتقاد أنه لا يجب اقحام الدين في تنظيم المجتمع، والتعليم، ... إلخ" و هذا ما يستلزم فصل الدين بشكل كلي عن كل المنظومات الأخلاقية و التربوية للمجتمع.

Oxford Advanced Learner's Dictionary, Joanna Turnbull, Diana Lea, Dilys Parkinson..p1382

* ولد سنة 915 اشتغل منصب كاتب في الدولة الإخشيدية، ورد مصطلح العلمانية في كتابه "مصباح العقل".

وطوره الكنسي و اشترط فيه البتولية/عدم الزواج في حال علمانيته و هذا ما دفع طرابيشي إلى استنتاج أمرين اثنين:

الأول: أن مصطلح العلمانية كان له وجود في الفكر العربي المسيحي في القرن العاشر الميلادي و ربما قبل ذلك لأن القس ساويروس استعمله مرة واحدة دون تكراره، و دون أن يعمد إلى شرحه مما يجعلنا نستنتج بأن مصطلح العلمانية يفهمه متلقي تلك الحقبة التاريخية بشكل جيد و يؤكد طرابيشي إلى أنه ربما يعود استخدام المصطلح إلى القرن 2 هـ الذي شهد بداية تعريب الكنائس المسيحية و قد يعود إلى تاريخ أبعد نظرا لثبوت وجود مسيحية عربية في نجران في اليمن في القرن الخامس الميلادي، و بهذا يتضح أن طرابيشي لم يتمكن من التأصيل لمصطلح "العلمانية" خارج التراث المسيحي.

الثاني: أن الاستعمال يشير إلى الدنيوية لأن السياق الذي وردت فيه الكلمة في النص مرتبط بالتمييز بين الطور الدنيوي و الطور الكنسي، لذلك فالإشكال الذي أثير حول كتابة المصطلح في اللغة العربية يوحد له حل بالقول (علمانية) بفتح العين و تسكين اللام لأنها تشير إلى العالم أي الدنيا، و ليس إلى العلم بكسر العين، فعين العلمانية لا بد أن تُعجم بالفتحة لا بالكسرة لأنها لا تحيل إلى العلم بل إلى العالم و هذا هو أصل معنى الجذر اليوناني (Laikos) و اللاتيني (Laicus) الذي اشتقت منه كلمة علمانية (Laïcité) بالفرنسية، فاللايكوس هو من ينتمي إلى الشعب/العامة/الأميين و ليس إلى طبقة رجال الكهنوت الذين يحتكرون العلم حينها¹.

و بهذا لا يخرج طرابيشي عن المسار الذي رسمه لبحثه و القاضي بأن مقولة "فصل الدين عن الدولة" كانت موجودة في تاريخنا² و لجأ في الوقت نفسه إلى التنقيب التاريخي فأوجد لمصطلح العلمانية جذرا في الفكر العربي المسيحي الذي يعود إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، و بهذا الإجراء تفادى إطلاقاً أن

¹ ينظر، جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 215-217.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

ينطبق عليه حكم استيراد مصطلحات من الغرب، و ليس للقارئ إلا أن يستحسن جهده في تسويغ

العلمانية¹"

إن الاشتقاقات اللغوية لمصطلح العلمانية تحيل مباشرة إلى تلك الفروقات النوعية و التميز الفاصل بين

الديني و الدنيوي و القاضي أيضا بفصل الروح عن المادة، و إضافة إلى هذه الدلالة التي يتداولها معظم

الباحثين يضيف جورج طرايشي حدودا أخرى لمفهوم العلمانية في قوله: "عندما يدور الكلام عن العلمانية

فغالبا ما يتم تناولها بوصفها آلية - من طبيعة قانونية في المقام الأول - لفصل بين الدين و الدولة، و بالتالي

لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة كما بين الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد، و لكن وجها آخر

للعلمانية يمكن أن يكون مهما كل الأهمية للعالم العربي-الإسلامي و ذلك من حيث أنها عنصر فاعل أساسي

في جدلية التقدم و التخلف²".

و حتى يثبت طرايشي صحة هذه الفرضية التي تربط الحداثة و التقدم بالثورة على الدين و التأسيس

لنمط علماني محايد راح يتتبع النتائج الباهرة التي حققتها العلمانية في أوروبا و هي:

1- العلمنة الدينية: حيث كسر لوثر* احتكار الكنيسة للإيمان الأوروبي ورد الإيمان إلى الشخص و فتح أمامه

إمكانية تأويل النص على مصراعيه.

¹ اليزيد بوعروري، "إرهاصات العلمانية في الإسلام التاريخي (وجهة نظر جورج طرايشي)"، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان، العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر- من هواجس التأسيس إلى مآزق النقد المحدث-، إشراف و تقلم البشير ريوح، ابن النعم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/لبنان، الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية و الإنسانية، ط 1، 2015، ص 162.

² جورج طرايشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص 97.

* مارتن لوثر Luther Martin (1483-1546) مصلح ديني ألماني و مؤسس البروتستانتية ولد في آيسلين و مات بها، نال شهادة البكالوريوس في الآداب من جامعة إرفورت عام 1502، ثم الماجستير في الفنون الحرة 1505 و درس القانون، انتسب في 1505 إلى رهبانية القديس "أوغوستينوس" صار كاهنا سنة 1507، و تحصل على البكالوريوس في الكتاب المقدس سنة 1509 و عين مدرسا للاهوت نال الدكتوراه في الكتاب المقدس عام 1512 و تحصل على كرسي الكتاب المقدس في جامعة فيتنبرغ، قدم تصورات إصلاحية للكنيسة تقوم على مبدأ وحدة

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

2-**العلمنة الثقافية:** و تتجسد في تخلص المؤلفات الأدبية من قيود التصور الديني للعالم، و صار الأدب

منفتحا على حياة الإنسان في بعده الديني.

3-**العلمنة اللغوية:** التي تجلت في التمرد على لغة المقدس (اللاتينية) و تكريس لغات عامية دنيوية و رفعها إلى

مصاف لغات قومية.

4-**العلمنة الإنسانية:** و فيها تتم إعادة الاعتبار للثقافات الوثنية للعصور القديمة بعد أن تم تهميشها إبان

حقبة سيادة الكنيسة.

5-**العلمنة العقلية:** و كانت النتيجة الحتمية لإعادة الاعتبار للعصور الوثنية و اكتشاف الفلسفة اليونانية

وكفت بذلك الفلسفة عن خدمة الدين لتعمل تحت إمرة العقل.

6-**العلمنة العلمية:** و هي كسرت مسلمات النظريات الكنسية حول كوكب الأرض و علاقته بالمجموعة

الشمسية و هذا بعد قهرها لنظريات غليلو غاليلي... و توجت الثورات العلمية بنجاح داروين في قلب أسطورة

آدم كأب للبشرية من خلال رد أصل الإنسان إلى حيوان.

7-**العلمنة الطبقة:** إذ نجحت الطبقة البورجوازية في تجاوز الروح و بناء رؤية جديدة للمادة، و فضلا عن

تطوير الإنتاج و العلاقات الاجتماعية أرسدت ديمقراطية تمثيلية محورها المواطن/الإله.

8-**العلمنة القانونية:** إذ تحولت المركزية من الله إلى الإنسان ففي نهاية ق 18 جاء إعلان حقوق الإنسان

والمواطن بعد الجمعية التأسيسية للثورة الفرنسية و بهذا نقل حق التشريع من السماء إلى الأرض.

المؤمنين لا على مبدأ التسلسل الهرمي و أما حجر الزاوية في النظرية اللوثرية عن الدولة فهو الطاعة في المسائل الزمنية و العصيان و المقاومة متى تدخلت الحكومة في شؤون الاعتقاد، ساهم في ترجمة الإنجيل من اللاتينية إلى اللغات المحلية، آمن بحرية التفكير و اعترض على فكرة صكوك الغفران هذا ما عرضه للطرد من الكنيسة تزوج و رزق بأطفال و ضرب لأنصاره قذوة جديدة.. من مؤلفاته رسالة في "حرية المسيحي"، كتاب "في السلطة الزمنية و حدود الطاعة الواجبة لها"، ينظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة(الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت/لبنان، ط3، 2006، ص ص 587-589.

9- العلمنة السياسية: و تمت بإعلان مقولة الدولة القومية في فرنسا و تم تعميمها في سائر أنحاء أوروبا، و هذا

بفضل تقليص الرقعة الجغرافية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية و تطبيق مبدأ سيادة الأمة و معه تم إعلاء

المرجعيات الدنيوية على المرجعيات اللاهوتية.

10- العلمنة الجنسية: و ظهرت بوادرها من خلال اكتشاف سغموند فرويد لقارة اللاشعور ثم تحرير الحياة

الجنسية البشرية من رقعة الجريمة، و رفع سيف القانون عن كل الممارسات الجنسية - ما عدا في حالة

الاغتصاب أو ممارسة الجنس على القصر- و حتى تلك التي تقع خارج مؤسسة الزواج أو تلك التي توصف

بالمثلية/الشاذة، و هذا لأن إلغاء مفهوم الخطيئة من شأنه أن يفقد الدين قيمته¹.

و انطلاقا مما سبق نستنتج أن العلمانية هي ظاهرة معقدة تركيبها جملة من التحولات الاجتماعية

والسياسية و التاريخية و الثقافية و الإيديولوجية و الفكرية. و عليه يمكننا القول أن العلمانية² تندرج في أطر

أوسع من تضاد الدين و الدنيا، بل إنها تابعة لتحويلات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة، و نستنتج

أيضا أن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق أو ترفض فإن لها وجوها: وجها معرفيا يتمثل في نفي

الأسباب الخارجة على الظواهر، قيميا يربط الأخلاق بالتاريخ و الوازع بالضمير بدل الإلزام و التهيب بعقاب

الآخرة ... و وجها مؤسسيا يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالاندية و المحافل، و وجها

سياسيا يتمثل في عزل الدين عن السياسة*....²."

نلاحظ أن المشروع العلماني لجورج طراييشي يكتنفه غموض واضح إذ يدعي أن الإسلام دين علماني

ويحرص على ضرورة اكتشاف بذور العلمانية فيه، و في نفس الكتاب أيضا يؤكد ضرورة مساندة النسق الكوني،

¹ ينظر، جورج طراييشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص 99-104.

* و بدأت تبشير هذا الفصل مع بدايات الفلسفة السياسية الحديثة مع مارسيل دوبادو، و ماكيفاللي و هوبز إلا أنه تحصل في فلسفة الأنوار على تشبعه المعرفي، القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين و مجال الدنيا، مجال الكنيسة و مجال المجتمع المدني ينظر، كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية(إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي)، أفريقيا الشرق، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، د-ط، 2002، ص 37.

²عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط3، 2008، ص 37.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

فظاهريا يدعو إلى الإصلاح و اكتشاف الوجه العلماني للإسلام، و باطنيا يدعو إلى القطيعة و لخص الحداثة في ثلاثة عناصر أساسية هي: "انقطاع الإنسان عن الله"، "انقطاع الدنيا عن الآخرة"، "انقطاع العقل عن الوحي" لأنه يتحقق في التاريخ¹.

إن حرص طرابيشي على التتبع الدقيق لمختلف النتائج الباهرة التي حققتها العلمانية في الغرب على كل المستويات (اللغوية، القانونية، الثقافية...) نابع عن طموحه المسبق الرامي إلى التبشير بفتوحات العلمانية ونتائجها المضمونة إن هي طبقت بحذافيرها في العالم العربي الذي لا يزال يتخبط في برائن التخلف السياسي والثقافي، و لا يزال يعلق طموحاته على مشاريع تعاني من مخاض عسير و عليه يمكن القول أن مفهوم العلمانية "لا ينفك عن المنظومات الإيديولوجية و "الإكراهية" العلمانية التي تقدم تعريفاتها المتحيزة و الذاتية للكلمة، بما يشبه النحل الدينية و المذاهب الكلامية الخاصة التي تنسج مقالاتها و تبني مفاهيمها الخاصة، ولعل هذا السبب... هو الذي يجعل من الصعب الاطمئنان إلى تعريف محدد أو محايد للكلمة، استنادا إلى مقالات العلمانيين أنفسهم، مثلما أنه من الخطأ قراءة أي نحلة دينية أو عقدية على نحو ما تقدم نفسها من خلال متكلميها"².

إضافة إلى ما سبق يعيب عبد الوهاب المسيري على تعريفات العلمانية في العالم العربي ما يلي:

- استنادها المباشر للتعريفات المعجمية و اشتقاقها و افتقارها في الآن نفسه للتأطير العميق للمفهوم بالرجوع إلى معاجم علم الاجتماع، و الفلسفة، كما أهمل معظم المفكرين العرب المرجعية النهائية للمصطلح و من ثم فشلوا في التمييز بين العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة.

¹ ينظر، قناة Jordane days TV الكتاب، الجزء الأول من هرطقات للمفكر العربي جورج طرابيشي تاريخ البث: 2014/01/28، موقع YouTube تاريخ الإنزال 2014/01/30.

² رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 19.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

- ناقشت معظم التعريفات سؤال النشأة و أهملت واقع الممارسة، و لم تتابع واقع المجتمعات العلمانية في الغرب و مختلف النتائج الإيجابية و السلبية لها، و لم توضح أيضا تفاصيل الحياة اليومية في المجتمعات العلمانية حاليا، و آثار ازدهار مقولة العلمانية بعد مرور قرابة أربعة قرون عن ظهورها مثل: بروز الثقافة الشعبية المنحطة، انتشار العنف، المخدرات، أمركة العالم....

-تغييب مختلف الظواهر المرافقة للمشاريع العلمانية مثل: الإمبريالية، الاستهلاكية، الحروب العالمية، العولمة.

- التهميش العمدي لمختلف النظريات الاقتصادية و السياسية خصوصا المعادية للإنسان المرتبطة بالعلمانية (النظريات التنموية، نظريات الدولة، نظريات المواطن..)

-عدم مناقشة تلك الترسانة المفاهيمية و المصطلحية المستخدمة في العلوم الإنسانية الغربية لوصف واقع المجتمعات العلمانية الحديثة مثل: الاغتراب، التشيؤ، التسلع، الأنومي(اللامعيارية).

-إهمال الروابط الوثيقة التي تجمع العلمانية بالفلسفة الغربية فلم يحاول الدارسون العرب توضيح الصلات العميقة التي تجمع العلمانية بالبنوية(التي تمتد للإنسان)، و ما بعد البنوية(التي تحاول أن تذيبه) .

-تجاهل تلك الطروحات الغربية التي تنقد العلمانية و ما بعد الحداثة بشكل عالم، و الاكتفاء بعرض تلك الآراء الداعمة للطرح العلماني و التي تصوره في شكل إصلاحية شمولي قابل للتطبيق في كل زمان و مكان¹.

إن مفهوم العلمانية لم يتوقف عند حدود فصل الدين عن الدولة بل هو امتداد مباشر لمشروع سياسي و فكري مترامي الأطراف، انتهى بها الأمر إلى فصل الدين عن شتى مناحي الحياة و إعلاء سلطة الإنسان على ذاته و على المجتمع ككل. و على هذا الأساس فإن تحليل أي مفهوم و الإحاطة بحدوده يقتضي تتبع تحولات دلالاته و النباش في السياقات التاريخية التي أفرزته، و استظهار معالنه تنظيرا و ممارسة.

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص ص 97-99.

ثانيا: نحو بناء الوعي العلماني في جسد الإسلام التاريخي.

أكد جورج طرابيشي أن مفكري العالم العربي لا يزالون يصنفون العلمانية في خانة الكلام الرجيم، والإلحاد و الكفر و ينفون أي انفصال بين الديني و السياسي في منظومتنا الفكرية و الدينية لأن الإسلام باختصار هو "دين و دولة"، و يرى المفكر أن تجاوز هذا التعاطي الأيديولوجي للمصطلح في ثقافتنا يقتضي إلزامية اكتشاف بذور العلمانية في الإسلام¹ و التي تكافئ حسب النص الإنجيلي الشهير الذي يفصل الدين عن الدولة.

فقد ورد عن المسيح أنه "ذهب الفريسيون و عقدوا مجلس شورى ليصطادوه بكلمة، ثم أرسلوا إليه تلاميذهم و الهيروُدسيين* يقولون له"يا معلم نحن نعلم أنك صادق تُعلم سبيل الله بالحق، و لا تبالي بأحد لأنك لا تراعي مقام الناس فقل لنا ما رأيك؟ أيجلُ دفع الجزية إلى قيصر أم لا"، فشرع يسوع بحُثهم، فقال: "لماذا تحاولون إحراجي أيها المراءون، أروني نقد الجزية" فأتوه بدينار، فقال لهم "من الصورة هذه والكتابة؟" فقالوا: "لقيصر"، فقال لهم: "أدّوا إذا لقيصر ما لقيصر و لله ما لله" فلما سمعوا هذا الكلام تعجبوا و تركوه وانصرفوا².

و يلخص طرابيشي أولى بذور علمانية الإسلام فيما يلي:

¹ ينظر، جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص ص 19-20.
* الفريسيون: وهم الذين كانوا يعدون الاحتلال الروماني عقابا من الله و يشددون على التقوى الشخصية، أما الهيروودسيون فهم الموالون لأسرة هيروودس المالكة فكانوا من مؤيدي الرومانيين و بالتالي معارضيين للغيورين، ينظر، إنجيل متى، 15/22 - 33. (هامش الصفحة 98)
² الكتاب المقدس (العهد الجديد)، دار المشرق، المكتبة الشرقية، جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، بيروت/لبنان، ط 3، 1994، إنجيل متى 15/22 - 33، و ورد نفس النص و بتعديلات طفيفة جدا في إنجيل مرقس 9/12 - 23.

أولاً- أدلة نصية:

أ - "حديث تأبير النخيل" و مفاده أن الرسول صلى الله عليه وسلم "كان مارا بجي من أحياء المدينة فسمع أزيزا فاستغربه فقال "ما هذا؟"، فقالوا: "النخل يؤبرونه" أي يلقحونه فقال:- وهو الذي لم تكن لديه خبرة بالزراعة- "لو لم يفعلوا لصلح" فأمسكوا عن التلقيح، فجاء النخل شيصا، أي لم يثمر، فلما ارتدوا إليه يسائلونه، قال قولته الشهيرة "أنتم أعلم بأمور دنياكم" و قد روي هذا الحديث و كان من جملة رواته عائشة وأنس بن مالك بصيغ أخرى منها "ما أنا بزارع و لا صاحب نخل، فما حدثتكم عن الله فهو حق، و ما قلت فيه من قبل نفسي، فإنما أنا بشر أخطئ و أصيب"، و كذلك "إذا كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم، و إن كان شيئا من أمر دينكم فألي، و أخيرا "أنتم أعلم بما يصلحكم في دنياكم، و أما آخرتكم فألي"¹.

و أما الروايات الصادرة في صحيح مسلم و الواردة في - "باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه و سلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي"- فهي على النحو التالي: "حدثنا قتيبة بن سعيد الثقفى و أبو كامل الجحدري، و تقاربا في اللفظ و هذا حديث قتيبة قال: حدثنا أبو عوانة عن سماك، عن موسى بن طلحة عن أبيه، قال: مررت مع رسول الله صلى الله عليه و سلم يقوم على رؤوس النخل فقال: "ما يصنع هؤلاء" فقالوا: يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فيتلقح، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ما أظن يغني ذلك شيئا" قال: فأخبروا بذلك فتركوه فأخبر رسول الله (صلعم) بذلك فقال: "إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فأني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، و لكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فأني لن أكذب على الله عز و جل"².

¹ جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص ص 20-21.

² مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، دار الحديث، مصر، ط1، 1991، الجزء الأول، ص 1835.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

"حدثنا عبد الله بن الرومي اليمامي و عباس بن عبد العظيم العنبري و أحمد بن جعفر المعقري قالوا: حدثنا النضر بن محمد حدثنا عكرمة (و هو ابن عمار) حدثنا أبو النجاشي حدثني رافع بن خديج قال: قدم نبي الله صلى الله عليه و سلم المدينة و هم يؤيرون النخل يقولون: يلحقون النخل، فقال: "ما تصنعون؟"، قالوا: كنا نصنعه"، قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا" فتركوه، فنفضت أو فنقصت، قال: فذكروا ذلك له فقال: "إنما أنا بشرٌ إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، و إذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر، قال: عكرمة: أو نحو ذلك، قال المعقري: فنفضت و لم يشك"¹

"حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة و عمرو الناقد كلاهما عن الأسود بن عامر، قال أبو بكر: حدثنا أسود بن عامر حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة، عن أبيه عن عائشة و عن ثابت عن أنس، أن النبي صلى الله عليه و سلم مر بقوم يلحقون النخل فقال: "لو لم تفعلوا لصلح" قال: فخرج شيصا فمر بهم، فقال: "ما لنخلكم؟"، قالوا: قلت كذا و كذا قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"²

نلاحظ أن طراييشي ينطلق في تأصيله المعرفي للعلمانية من خلال هدف واضح يتلخص في إنزال المقدس من خانة الغيبي و دمجها في سياق التاريخ، و يستهل ذلك من فرضية مفادها أن التاريخ لا يخضع لتحويلات طبيعية له خاصة به بل إن كل تحول هو خروج على الأصل ثم استئناف لهذا الأصل دون تحولات جوهرية. وبهذا يرسي طراييشي - من خلال مقولة الإنجيل التي تفصل الدين عن الدولة- قاعدة تاريخية يوضح من خلالها إسهام المسيحية في ترتيب الحياة العامة، و يتسم هذا المذهب الذي يتبناه المفكر و غيره من الباحثين العرب بخلل واضح" فهو يفترض تمازجا بين نص الإنجيل و واقع الحياة المسيحية، تماما كما يطيب للبعض افتراض التطابق بين تاريخ الإسلام و نصوصه، و يغفل الواقع الشديد التعقيد لعلاقة النص-أي نص- بالواقع

¹ المرجع السابق، الجزء الأول، ص 1835 - 1836.

² المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 1836.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

و أن التطابق بين الاثنين ليس إلا الشأن الأكثر ندرة، إن وجد. تفترض هذه المعالجة أن لكل وحدة تاريخية تتناولها كالمسيحية طابعا "نهائيا" واحدا ثابتا منذ البداية، كما يفترض أن الإسلام الأولي في المدينة أمر نهائي واحد ثابت، و أن كل ما على المؤرخ فعله هو عرض الأحوال اللاحقة على هذا الأصل لتثبيت الاستمرارية أو للقول بخروج اللاحق على سوية السابق¹.

إن تحليل مرجعيات الأفكار يقتضي الوقوف أولا عند المقدمة الأولى التي انطلق منها طرابيشي ومفادها "ادعوا لله ما لله و لقيصر ما لقيصر" فقد قرأ معظم الحدائين العرب هذا النص الإنجليزي انطلاقا من مرجعيات مادية تاريخية* محضة إذ يقارن محمد أركون في هذا السياق بين المسيح عليه السلام و محمد صلى الله عليه و سلم قائلا "أما فيما يخص المسيحية فنحن نعلم أن يسوع قد تكلم طوال ثلاثة أعوام، و قال أشياء عن الله و نقلها للبشر، لقد تكلم باللغة الآرامية و في فلسطين حيث كان يوجد حاخامات اليهود، و كانت كلمته تندرج ضمن تراث ديني محدد، فقد كانت سلطة الإمبراطورية الرومانية تهيمن على فلسطين و هذا الوضع السياسي يضيء لنا بشكل تاريخي هذه العبارة الشهيرة التي طالما رددتها الألسن "اعطوا لقيصر ما لقيصر، و لله ما لله" لأن القوة لم تكن من جهته و يمكننا القول بأنه كانت هناك قوتان تضغطان قوة الكنيس (أو معبد اليهود) القوية جدا، ثم قوة حكومة أجنبية لا تقبل جبروتا و هيمنة، و بالتالي فلم يكن باستطاعة يسوع أن يحتل تاريخيا إلا موقعا هامشيا في ما يخص القوة و السلطة². و يؤكد أركون وجود اختلاف واضح بين وضعية المسيح عليه السلام و موقع محمد(صلعم) الذي وجد الظروف متاحة لتأسيس دولة لأن المناخ السياسي

¹عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص 19.

* المادة التاريخية Matérialisme historique و "هي القول أن الوقائع التاريخية و الظواهر الاجتماعية تنشأ عن أسباب اقتصادية خاصة، قال ماركس في مقدمة كتابه "نقد الاقتصاد السياسي" الصادر عام 1859 "إن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنيته الفوقانية أعني البنية القضائية و السياسية، فكل صورة من صور الوعي الاجتماعي مطابقة لهذا الأساس و كل حركة من الحركات الاجتماعية و السياسية و الروحية تابعة لمنط الإنتاج الاقتصادي"، فالشروط الاقتصادية هي البنية التحتية التي تقوم عليها جميع البنى الروحية المسماة بالفوقانية، و المادة التاريخية مقابلة للمثالية التاريخية التي تقرر أن للعوامل الروحية و الفكرية تأثيرا في الحياة الاقتصادية "جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العلمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية العربية، دار التوفيق، بيروت/لبنان، د- ط، 1994، الجزء الثاني، ص 310.

² محمد أركون، العلمنة و الدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 3، 1996، ص 83.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

التاريخي كان فارغا و ينتظر من يحتله بتأسيس دولة موحدة تتجاوز القبائل بل وحتى دولة كونية¹. و بهذا فقد جعل أركون الكلام القرآني - و مختلف الآيات التي تحث على جهاد الكفار، و كذا الغزوات التي قام بها الرسول (ص)- مجرد تابع للمعطيات التاريخية السابقة عن النص، فلو لم يكن المكان السياسي فارغا لما قام الرسول بتأسيس دولة الإسلام و لما أمره الله بإعلان الجهاد، و هذه الرؤية من شأنها إلغاء قدسية النص القرآني لأنه صار تابعا للمعطيات التاريخية لا متبوعا، كما أنها تحصر الدعوة المحمدية في بناء دولة جديدة رغم أن الهدف الأساسي لها هو التبشير بدين جديد.

إن مقولة "اعطوا لقيصر ما لقيصر، و لله ما لله" بحد ذاتها - و التي يعتبرها طراييشي ركيزة ثابتة في بناء أفكاره- لم تعرف صورة واحدة و لكنها تظهرت بعدة أشكال إذ يقف الله في جانب و قيصر في جانب إما كخصمين و إما كمتحالفين، و هذا ما يتجلى في التجربة التاريخية لأوروبا المسيحية و من خلال ثلاث صور:

1- عداة الدين للدولة: و هذا ما تجسد في بداية ظهور المسيحية، إذ كانت الدولة - و على رأسها قيصر الإمبراطور الروماني - لا تدين بدين معين، و أما المسيح بن مريم و من بعده "الآباء" الذين تولوا نشر المسيحية في أرجاء الإمبراطورية فكان مصيرهم الاضطهاد و التهميش و اعتبروا مخربين للدولة.

2- اتحاد الدين بالدولة: و هذا ما بدأ مع القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير الذي قرر في إحدى حروبه سنة 312م الاعتراف بالمسيحية كدين للإمبراطورية الرومانية و بذلك صارت الكنيسة دولة داخل دولة بل و تمكنت في أحيان كثيرة من الاعتلاء على سلطة الدولة و الهيمنة على شتى ضروبها السياسية والاقتصادية و الاجتماعية.

¹ ينظر، المرجع السابق، ص 84.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

3- فصل الدين عن الدولة: هذا ما ارتبط تاريخيا بالنهضة الأوروبية التي أسست للعلمانية من خلال فصل كل ما هو دنيوي عما هو أخروي بذلك سُلمت مقاليد السياسة و التعليم و كل المرافق العامة لمؤسسات بعيدة كل البعد عن رجال الدين، و رغم تباين هذه الصور انفصالا و تداخلا، فإن الثابت الذي لا يتغير هو أن للدين مؤسساته الفعلية المتغلغلة في بنية المجتمع و للسياسة أيضا قواعدها المتغلغلة هي الأخرى داخل المجتمع¹. و هذا هو منطوق عبارة "ادعوا لله ما لله و لقيصر ما لقيصر"، و مما ثبت وجود مراحل من التلاحم الشديد بين الدين و الدولة في المسيحية وجود نصوص تشريعية صريحة في النسخ الأولى من المسيحية و هذا ما نستشفه من قوله تعالى: "وَلِيَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"².

و أما فيما يتعلق بتأصيل طرابيشي للوعي العلماني العربي انطلاقا من حديث تأبير النخيل ففيه إزاحة لحقيقة هامة مفادها "أن العرب حين البعثة المحمدية لم يكن لهم ملك و لا دولة، لقد كان النظام السياسي الاجتماعي في مكة و يثرب (المدينة) نظاما جماعيا قبليا لا يرقى إلى مستوى الدولة التي قوامها أرض ذات حدود معلومة و جماعة من الناس تسكن هذه الأرض، و سلطة مركزية تنوب عنهم في تدبير شؤونهم الجماعية وفق قوانين و أعراف"³. و مع البعثة المحمدية بدأ المسلمون يمارسون الدين الجديد بوجهين فردي إزاء الرب وجماعي في شكل سلوك منظم*، و مع "أن الرسول (صلعم) كان بالفعل رئيس الجماعة الإسلامية و قائدها ومرشدها، فلقد رفض رفضا باتا متكررا أن يسمى ملكا أو يعتبر رئيس دولة، لقد كان يعتبر نفسه و يعتبره

¹ ينظر محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 94-95.

² سورة المائدة، الآية 47.

³ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 13.

* يؤكد الشريف الجرجاني في هذا السياق أن: "الدين و الملة متحدان بالذات، و مختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً، و من حيث إنها تجمع تسمى ملة، و من حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهباً، و قيل الفرق بين الدين و الملة و المذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، و الملة منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه و سلم، و المذهب منسوب إلى المجتهد" علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق، محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط2، 2003، ص 109.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

المسلمون نبيا رسولا كما وصفه القرآن، و قد خاض حروبا و قاد حملات و نظم شؤون الجماعة و سهر على وحدتها و بعث بعوثا و عين عمالا... و لكنه فعل ذلك كله لا بوصفه زعيما سياسيا أو قائدا عسكريا بل بوصفه صاحب دعوة و ناشر دين جديد¹.

إن قبول فكرة أصالة العلمانية في الثقافة العربية - التي يروج لها طراييشي - أو رفضها يقتضي مقارنة صريحة بين الخلفيات الفكرية التي تؤطر الطروحات العلمانية، و الرؤية العامة التي توجه المجتمع العربي، و يؤكد عبد الوهاب المسيري في هذا السياق أن العلمانية قد نجحت في تسويق فلسفة جديدة للمجتمع، و قد ساعدها في تحقيق ذلك الدولة المركزية بجميع مؤسساتها، و قطاع اللذة، و المؤسسات الإعلامية التي تساهم بشكل فعال في تحويل الإنسان إلى كائن اقتصادي جسماني و لعل أهم آليات هذه العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة هو "قطاع اللذة" ككل².

و أما الثقافة العربية الإسلامية فهي زاخرة بنماذج عديدة تؤكد أن مشاريع الحياة "عند المسلم مؤجلة ليست آنية و لا لحظوية بل هي أخروية... حيث حصل توافق بين العقلية العربية و النصوص الدينية التي تبخس الحياة الدنيوية، و تتدافع نصوص التحقير للحياة المادية من خلال النزعة النصوصية و إرجاء فعل المتعة إلى لحظة ما بعد الحياة"³ و أما العالم الصحراوي فقد جعل الفرد العربي يعيش حياته "بأبخس الإمكانيات حتى في نظام الأكل و نظام الاستهلاك عموما، جعل العربي بعيدا عن المفهوم المادي للحياة، و بالتالي يشكل الحرمان هنا مانعا ثقافيا مهما في استنبات أية علمانية... هناك ظهرت الحاجة للروحانيات للتعويض عن هذه

¹ المرجع السابق، ص 14.

² ينظر، عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ص ص 21-22.

³ اليامين بن تومي، "الملهيات الكبرى للعلمانية (قراءة في أوجه النضال لدى المفكر نصر حامد أبو زيد)، ضمن كتاب العلمانية و السجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، ص ص 72-73.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الأزمة، و كثرت اليوتوبيات الحاملة التي تحقق الحاجة في حياة أحرورية حيث تتكاثر الماديات ليس في عالم الحقيقة بل في عالم الجنة¹ .

و أما محمد شاعر الشريف فيلخص أسباب مناقشة الخطاب العلماني لحديث تأبير النخيل دون غيره في تعميم الحكم و جعل كل ما جاء في النصوص الشرعية من قضايا دنيوية سواء على سبيل الأمر أو النهي.. عبارة عن رأي بشري للرسول صلى الله عليه و سلم قائم على المصلحة أو التجربة الدنيوية و لا دخل للشرع فيها و هذا من شأنه تقليص دائرة الأحكام² .

و يرد هذا المفكر على الرؤية العلمانية من خلال أربعة وجوه:

الوجه الأول: أن الرأي الاستشراقي السابق و الذي لم ينص عليه أحد من المفكرين العرب القدامى بل هو مخالف تماما لآرائهم، و قد بَوَّب النووي على ذلك الحديث بقوله "باب و جوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه و سلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي"، و بهذا فقد أبطل العلماء القدامى كل المحاولات التي من شأنها تحريف الحديث، و ذلك من خلال تقييد أمور الدنيا بما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل الرأي، و بهذا فإن مقولة "أنتم أعلم بأمر دنياكم" محصورة في:

-مختلف الأمور التي لم تعالجها الأدلة الشرعية -سواء بشكل عام أو خاص- أو الأمور التي تناولتها السنة لا على سبيل التشريع و إنما على سبيل الرأي فقط.

¹ المرجع السابق، ص 72.

² ينظر، محمد شاعر الشريف، تحطيم الصنم العلماني(جولة جديدة في معركة النظام السياسي الإسلامي)، دار البيارق للطباعة و النشر و التوزيع، عمان/الأردن، بيروت/لبنان، ط 1، 2000، ص 164.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

- أن الأصل في كل ما أوردته النصوص الشرعية- و لو كان دنيويا- هو التشريع إلا أن تدل القرينة عكس ذلك و لعل ما يدعم صحة هذا الرأي، امتناع الصحابة في الحديث السابق عن تأبير النخيل رغم خبرتهم السابقة، و ذلك بسبب عدم ظهور أي قرينة تبين أن ما قاله الرسول (صلعم) على غير سبيل التشريع.

الوجه الثاني: أن الرسول صلى الله عليه و سلم لم يأمرهم بشكل مطلق و لم ينههم بشكل مطلق، و ألفاظ الحديث ورواياته المختلفة تؤكد ذلك، و من ذلك "ما أظن يعني ذلك شيئا"، "لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا" هذا ما يثبت أن لسان الرسول يتحدث بالرأي و الخبرة الدنيوية و لا صلة له بالتشريع، و قد عقب الرسول بعد الحادثة بقوله "إني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن"، "إذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر"، "أنتم أعلم بأمور دنياكم" و ذلك حتى لا يعتقد بعض الصحابة أن هذا النص تشريعي¹.

-الوجه الثالث: لا يجوز تعميم الحكم بالقول أن الرسول يقصد جميع أمور الدنيا بل الحكم خاص فقط بأمور الدنيا المباحة التي لم يعلق عليها الخطاب الشرعي لا أمرا و لا نهيا، و لعل ما يثبت صحة هذا الرأي هو ورود نصوص شرعية كثيرة في أمور الدنيا و تعلق بها الخطاب الشرعي أمرا ونهيا و لم يوكل أمرها للمسلمين يتصرفون فيها كما يحلو لهم، ومن أمثلة ذلك عيادة المريض*، و كذا أحاديث خاصة بالطب و الدواء رغم أنه من المسائل الدنيوية التي تلعب الخبرة فيها حيزا هاما، إضافة إلى أحاديث خاصة باللباس و الزينة، و كراء الأرض الزراعية، و كذا مسائل البيع و الشراء و الربح و الدين و الرهن و ما يتعلق بذلك من التفاصيل الكثيرة التي علق عليها الخطاب الشرعي أمرا و نهيا رغم أنها مسائل دنيوية محضة، كما أنه لا يمكن الجزم على أن المسائل

¹ ينظر، المرجع السابق، ص ص 164، -167.

* حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة قال أخبرني أشعث بن سليم قال: سمعت معاوية بن سويد ابن مقرن عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع وثمانين سبيح، ثمانا عن سبع، ثمانا عن خاتم الذهب و لبس الحرير و الدياتج و الاستبرق و عن القسي و الميثة، و أمرنا أن نتبع الجنائز و نعود المريض و نفشي السلام"، ينظر، محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم و سننه و أيامه، تحقيق محب الدين الخطيب محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية و مكتبتها، القاهرة/ مصر، ط 1، 1400هـ، الجزء الرابع ص 24-25.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

المتعلقة بالنظام السياسي هي أمور متروكة لاجتهاد البشر سيما و أن الكتاب و السنة يحويان نصوصا تشريعية عديدة تبين و تفصل الأحكام المتعلقة بالجانب السياسي.

الوجه الرابع: افتقار الخطاب العلماني لضوابط محددة تفرق بين أمور الدنيا الموكولة للبشر و أمور الدين الموكولة للشرعية، و لم يدعموا رؤيتهم بنصوص قرآنية تفرق بين الدين و الدنيا أو آراء لعلماء السلف تشاطرهم في الرأي، و تلخص جهدهم في إسقاط الواقع المسيحي الذي فصل بين الدين و الدولة على الواقع العربي دون مسوغات لذلك¹.

و عليه فإن حديث تأبير النخيل لا يمكن أن يحمل على أنه فصل صريح للدين عن الدولة كما يذهب جورج طرايشي، و لكنه هو دعوة من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الاجتهاد في أمور الدنيا التي لم يرد فيها نص صريح، و بما أن الرسول (صلعم) قد توفي دون تعيين خليفة له و لا إيضاح طريقة اختياره، فلا مناص من اعتبار هذا النمط من الشؤون السياسية من جملة "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"، و مما يدعم صحة هذا الرأي أن أبا بكر الصديق حين خطب عند مبايعته قال "أيها الناس، إني قد وليت عليكم و لست بخيركم فإن رأيتُموني على حق فأعينوني، و إن رأيتُموني على باطل فسدّدوني"².

ب - قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما أنا بشر، و إنكم لتختصمون إليّ، و لعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فإنما أقطع له قطعة من نار"³. و قد ورد في صحيح البخاري على النحو التالي:

¹ ينظر المرجع السابق، ص ص 167 - 171.

² ينظر، محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 89.

³ جورج طرايشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحدائث و الممانعة العربية، ص 21.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

- حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: "إنكم تختصمون إلي و لعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها"¹

- حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير أن زينب ابنة أبي سلمة أخبرته أن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه و سلم أخبرتها عن رسول الله صلى الله عليه و سلم أنه سمع خصومة بباب حجرته، فخرج إليهم فقال "إنما أنا بشر و إنه يأتيني الخصم فلفل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها"²

و بهذا الحديث الشريف الذي يضاف لحديث تأبير النخيل يصل طرايشي إلى نتيجة مفادها أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في التمييز بين الدنيا و الآخرة، و هذا ما يعززه توكيد نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية بخصوص بشرية الرسول صلى الله عليه و سلم و يؤكد طرايشي أنه "إن يكن من فارق كبير بين الإسلام و المسيحية من منظور البذور العلمانية فإنما يكمن في التجربة التاريخية لكل منهما، فالمسيحية بقيت محض ديانة روحية على امتداد القرون الثلاثة الأولى من تاريخها، و لم تؤسس نفسها في دولة إلا بعد أن تنصر الإمبراطور الروماني قسطنطين و أطلق عام 325م صيرورة تنصير الدولة... أما الإسلام فلم تظل مرحلته الروحية الخالصة سوى سنوات ثلاث عشرة، و هي الفترة التي مكث فيها الرسول مكة... و هذا التمايز العظيم الدلالة من منظور البذور العلمانية بين الإسلام المكّي الروحي و الإسلام المدني الزمني يجد تعبيره الأمثل والأبلغ

¹ محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند، الجزء الثاني، ص 261.

² ينظر، المرجع نفسه، الجزء الرابع، ص 338.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

في التمايز داخل النص القرآني بالذات بين السور المكية ذات المنحى الروحي الخالص و السور المدنية التي تداخلت فيها السياسة و الدين¹.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الاختلاف بين الإسلام و العلمانية لا يعود إلى ارتباط هذا الدين بالمطلقات الغيبية مقابل اتصال العلمانية بالمقاصد الدنيوية، و إنما يتعلق أساسا باختلاف رؤية كل منهما للدنيا و صلتها بالآخرة، فقد حقق الإسلام نقلة نوعية من خلال تغيير معنى الديني من خلال وصله بالدنيوي، و تغيير معنى الدنيوي عبر ربطه بالروحي و الديني و قد بني مقولتين جديدتين هما "الدنيوية المتعالية" و "الروحية الدنيوية"، و هذا التلاحم الشديد بين الديني و الدنيوي في الإسلام ليس مرتبطا بالدلالة و حسب، بل تتجلى ملامحه أيضا من خلال تقارب البنية الاشتقاقية لمفردتي دين و دنيا و اقتراضهما في سياق آيات قرآنية عديدة².

و إضافة إلى الأدلة السابقة يتساءل طرايشي عن كيفية التسليم "بأن الإسلام دين و دولة، مع أن كلمة "دولة" لم ترد في النص القرآني، و لا في مساند الحديث مرة واحدة؟ أي كيف نسمي الإسلام بما لم يسم به نفسه، و بغير ما سمي به نفسه³."

إن الحقيقة التي التاريخية التي لا جدال فيها أن العرب لم يعرفوا مفهوم الدولة، و لكن مع قدوم الإسلام تأسست الدولة الإسلامية بصورة تدريجية سيما مع انتشار الدعوة الإسلامية و انتصار الرسول في غزواته وبصفة خاصة بعد فتح مكة أولا ثم تحقيق توسعات بفعل انتشار الفتوحات، فنجح العرب في الظهور كقوة عالمية و دخلوا في علاقات دولية واسعة النطاق، و رغم أن القرآن الكريم لا يدعو بصورة واضحة إلى إنشاء دولة أو إمبراطورية.. إلا أنه بالمقابل يتضمن أحكاما يفرض على المسلمين الالتزام بها و الكثير من هذه

¹ جورج طرايشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 21-22.

² ينظر، رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 141.

³ جورج طرايشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 70.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الأحكام يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تطبيق الأحكام مثل: السرقة... كما ساهم تنفيذ حكم الجهاد و الفتح في تحويل الدعوة الإسلامية إلى دولة لها مؤسسات و إطار جغرافي و حضاري¹.

رغم أن كلمة دولة لم ترد في النص القرآني - كما يذهب طرابيشي - إلا أن هناك آيات قرآنية كثيرة بها " يقطع التصور الإسلامي لنطاق عمل الذات الإلهية الطريق على العلمانية، فمحال أن يجتمع و يتوافق في قلب المسلم تصور الله مدبر لكل شيء و راعيا لكل أمر، مع تصور عزل السماء عن الأرض و تحرير العمران الإنساني من ضوابط و حدود تدبير الله²". و من الآيات التي تدعم هذا الرأي قوله تعالى " إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ³"، و قوله تعالى " أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ⁴".

و لم يفصل الإسلام بين الديني/المطلق و الدنيوي/النسبي "لأن كل ما هو ديني في فلسفة الإسلام يحمل في كينونته الذاتية ما هو "زمني" و دنيوي، و كل ما هو زمني و دنيوي لا ينفصل عن مرتكزاته الروحية باعتباره من الطبييات التي أحلها الله سواء ما تعلق منها بالمأكل أو الملبس أو المنكح⁵ مصداقا لقوله تعالى " قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ⁶"

¹ ينظر، محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 64 - 66.

² محمد عمارة، العلمانية بين الغرب و الإسلام، دار العودة للنشر و التوزيع، الكويت، دار الوفاء للطباعة و النشر، مصر، ط1، 1996، ص 19.

³ سورة يونس، الآية 3.

⁴ سورة الأعراف، الآية 54.

⁵ رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 138.

⁶ سورة الأعراف، الآية 32.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

و قد تميزت فلسفة الإسلام في التشريع عن نظيرتها الغربية عندما " ربطت "المنفعة" ب"الأخلاق" و "المصلحة" بالمقاصد الشرعية" و سعادة الدنيا" "بالنجاحة يوم الدين"... فأغلقت هذه الفلسفة التشريعية الإسلامية الطريق أمام القانون الوضعي العلماني¹.

و أما التعاقد الدستوري في الإسلام فيتلخص أساسا في المرجعية الدينية هذا ما يوضحه قوله تعالى: " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا"²، و من هذه الآيات يستنتج محمد عمارة ما يلي:

"-على ولاة الأمر آداء الأمانات لأهلها و الحكم بالعدل بين الناس.

- و لقاء ذلك لهم طاعة المؤمنين.

- و طاعة المحكومين لأبي الأمر تالية لطاعة الجميع لله و للرسول الله (ص) أي للكتاب و السنة.

- و شرط تحقق و اكتمال الإيمان الديني بالله و اليوم الآخر أن تكون مرجعية هذا التعاقد الدستوري هي

الكتاب و السنة و إلا كان هذا الإيمان زعما و ادعاء لأنه لم تكن المرجعية في الدولة لله و الرسول³.

¹ محمد عمارة، العلمانية بين الغرب و الإسلام، ص 20.

² سورة النساء، الآية 58-60.

³ محمد عمارة، العلمانية بين الغرب و الإسلام، ص 23.

ثانيا- أدلة تاريخية:

رغم اقتناع جورج طرابيشي بمسئمة مفادها أن إسلام التاريخ- ككل ما هو تاريخي- هو من صنع بشري و قابل للتجاوز و ليس له ما لإسلام الدين من قوة إلزام بالنسبة إلى المؤمنين به ¹، إلا أنه لا يتوان عن استغلال هذا الخطاب في تأكيد أصالة العلمانية في ثقافتنا و انطلق من تتبع إسلام الصدر الأول مستنتجا مشاهد مغرقة في السياسة إلى حد تغليب المدنس على المقدس، و يورد طرابيشي نماذج عديدة في هذا السياق نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر **اجتماع سقيفة بني ساعدة** و يؤكد طرابيشي بشأنها أنه يملك عن هذا الاجتماع ² ثلاث روايات: أقدمها رواية ابن سعد *، و أحدثها و أكثرها "تهذبا" رواية الطبري، و أوسطها وأكثرها تفصيلا و اجترأ رواية ابن قتيبة المنحول في الكتاب الذي يحمل هذا العنوان الدال: الإمامة والسياسة².

و حتى تتضح لنا معالم المنهج الانتقائي الذي يتبعه طرابيشي في تناول الروايات التاريخية و يجب على البحث استحضار النصوص التي اعتمدها المفكر في مناقشة حادثة السقيفة، و قد اختار في ذلك روايتي الطبري و ابن قتيبة هذا الأخير الذي يورد خطبة سعد ابن عبادة بصوت ابنه-لأنه طاعن في السن- و يقول فيها "يا معشر الأنصار، إن لكم سابقة في الدين و فضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، إن رسول الله صلى الله عليه و سلم لبث في قومه بضعة عشرة سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن و خلع الأوثان فما آمن به من

¹ جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 71.

* و قد كان الأجدر بطرابيشي عدم الاكتفاء برواية ابن سعد و الرجوع إلى رواية شيخه الواقدي فهي الأقدم فقد ولد الواقدي (و هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي المدني الواقدي) بالمدينة المنورة سنة 130 هـ و هو من أقدم المؤرخين اشتغل بالحديث و المغازي و دخل بغداد سنة 180 هـ، و توفي بها سنة 207 هـ و من أبرز تلاميذه ابن سعد، و ذكر له ابن النديم في الفهرست 28 كتابا، أما ابن سعد فهو (أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري ولد بالبصرة سنة 168 هـ و توفي عام 230 هـ و هو محدث و حافظ عاش حقبة من الزمن في المدينة ثم رحل إلى بغداد و من أبرز شيوخه هناك "الواقدي" و لقب بكاتب الواقدي من مؤلفاته: كتاب الطبقات الكبير، و الطبقات الصغير، كتاب الحيل، ينظر، محمود حمدي زقزوق، موسوعة أعلام الفكر الإسلامي، وزارة الأوقاف/المجلس للشؤون الإسلامية، القاهرة/مصر، -د ط، 2004، ص ص 445-446 (تعريف ابن سعد)، ص ص 1154-1155 (تعريف الواقدي)

² المصدر نفسه، ص 24.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

قومه إلا قليل و الله ما كانوا يقدرون أن يمنعوا رسول الله صلى الله عليه و سلم، و لا يعرفوا دينه، و لا يدفعوا عن أن أنفسهم حتى أراد الله تعالى لكم الفضيلة، و ساق إليكم الكرامة و خصّكم بالنعمة و رزقكم الإيمان به و برسوله صلى الله عليه و سلم و المنع له و لأصحابه و الإعزاز له و لدينه، و الجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم، و أثقله على عدوه من غيركم، حتى استقاموا لأمر الله تعالى طوعا وكرها، و أعطى البعيد المقادة صاغرا داخرا حتى أثخن الله تعالى لنبيه بكم الأرض و دانت بأسيافكم له العرب، و توفاه الله تعالى و هو راض عنكم - و بكم- قرير العين فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس و أولاهم به¹.

و بعد تحديد طراييشي لمواقف أبي بكر الديبلوماسية يؤكد- انطلاقا من خلفياته الفكرية- أن "عمر لم يتردد بما عرف عنه من حدة طبع أصلا - في اللجوء إلى لغة المواجهة و هذا ما يستتبع بدوره من الناطق بلسان الأنصار، الحباب بن المنذر السلمي التهديد باللجوء إلى القوة²" أورد طراييشي قول الحباب بن المنذر الذي يطغى عليه العنف- ذكره ابن قتيبة الدنوري-"يا معشر الأنصار املكوا على أيديكم، و لا تسمعوا مقالة هذا و أصحابه، فيذهبوا بنصبيكم من هذا الأمر، فإن أبو عليكم ما سألتهم فأجلوهم من بلادكم و تولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم و الله أولى بهذا الأمر منهم، فإنه دان لهذا الأمر ما لم يكن يدين له بأسيافنا، أما و الله إن شئتم لنعيدنّها جذعة، و الله لا يرد عليّ أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف³". و بعد إشادة طراييشي بمكانة سعد بن عبادة في الإسلام يورد رد فعله إزاء تولي أبي بكر الحكم، و ذلك بالاستناد دائما لرواية ابن قتيبة التي تتقاطع كثيرا مع ما أورده الطبري و مفاده أن سعدا امتنع عن بيعة أبي بكر و قاطع جماعة المبايعين كلهم ف"كان لا يصلي بصلاتهم و لا يجمع بجمعهم و لا يفيض بإفاضتهم و لو يجد عليهم أعوانا لصال

¹ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السياسة(المعروف بتاريخ الخلفاء)، تحقيق علي شبري، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1990، ج1، ص22.

² جورج طراييشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص ص 26 - 27.

³ ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السياسة، ص25.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

بهم و لو بايعه أحد على قتالهم لقاتلهم، فلم يزل كذلك حتى توفي أبو بكر رحمه الله، و ولي عمر بن الخطاب فخرج إلى الشام فمات بها و لم يبائع لأحد رحمه الله¹

و في تعقيب طرايشي على هامش رواية ابن قتيبة لحادثة السقيفة القريبة نسبيا مما أورده الطبري، يقول "و لسنا هنا بصدد مناقشة الصحة التاريخية لنص هذه الخطبة و لا لكثرة غيره من نصوص الموروث الإسلامي ففي حصيلة الحساب و عندما يمضي التاريخ فإن النصوص المنسوبة إليه و المنحولة عليه هي التي تبقى، وتكون هي الفاعلة في الوعي و في التاريخ اللاحق حتى و إن لم تكن مطابقة للواقع التاريخي الفعلي، و قد تكون فاعلية النصوص في تاريخ الإسلام أقوى مما في غيره من التواريخ، لأنه كان نموذجا لتاريخ مكتوب و من أغزر التواريخ إنتاجا للنصوص²".

إن فاعلية النصوص المنتحلة في التاريخ الإسلامي هي محاكاة لما يجب أن يكون، و تساهم في تضليل القارئ بدرجتين، و أخطاء طرايشي المنهجية لا تتلخص فقط في اعتماده على نصوص منتحلة و حسب بل يتجلى بصورة أكثر في انتقاء النصوص التاريخية التي تتوافق و أهدافه المسبقة، هذا ما يتوفر في روايتي الطبري وابن قتيبة اللتين استند عليهما و تغاضى بالمقابل عما أورده البخاري في نصوص سقيفة بني ساعدة إذ يقول بشأها "حدثنا إسماعيل بن عبد الله قال: حدثنا سليمان بن بلال عن هشام بن عروة أخبرني عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي، أن الرسول(ص) مات... و اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عباد في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: منا أمير و منكم أمير فذهب إليهم أبو بكر و عمر بن الخطاب و أبو عبيدة بن الجراح فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، و كان عمر يقول: و الله ما أردت بذلك إلا أني قد هيأت كلاما قد أعجبتني خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر فتكلم أبلغ الناس فقال في كلامه نحن الأمراء و أنتم الوزراء فقال

¹ المرجع السابق، ص ص 27-28.

² جورج طرايشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص ص 25-26.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الحباب بن المنذر: لا و الله لا نفعل، منا أمير و منكم أمير، فقال أبو بكر لا و لكننا الأمراء و أنتم الوزراء، هم أوسط العرب دارا، و أعربهم أحسابا، فبايعوا عمرا أو أبا عبيدة، فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا و خيرنا و أحبنا إلى رسول الله(ص) فأخذ عمر بيده فبايعه، و بايعه الناس، فقال قائل منهم قتلتم سعد بن عباد: فقال عمر: قتله الله¹ و بالمقارنة بين الرواية التي أوردتها طرايشي و الرواية التي أوردتها البخاري يتضح أن رواية الإمام البخاري "مختصرة و قصيرة... أما ما أوردته أبو مخنق في رواية الطبري من أن سعد بن عباد قال: أقاتلكم، و كان لا يصلي معهم، و لا يجمع بجمعتهم و لا يفيض بإفاضتهم، و أن الحباب بن المنذر رد على أبي بكر و غير ذلك من الزيادات فكل ذلك أباطيل لا تثبت فقصة السقيفة لم تستغرق نصف ساعة في ظاهرها و انظر كيف أصبحت الرواية أكبر مما هي عليه². و ما أوردته البخاري بشأن اجتماع السقيفة لا يختلف كثيرا عما أوردته الإمام أحمد في مسنده، و بالتالي فإن الخوض في غمار التاريخ الإسلامي يتطلب وجهة في اختيار النصوص و دقة في المقارنة بينها هذا بدل تعميم الحقائق باختيار روايات تضخم الأحداث لغايات ايديولوجية.

و من الأدلة التي تؤكد أن اجتماع السقيفة لم يدم طويلا نجد مواقف الأوس التي تغافل عنها طرايشي والتي رجحت الكفة مباشرة لأبي بكر الصديق إذ قام منهم "بشير بن سعد الأنصاري- و هو من سادة الخزرج- فقال" يا معشر الأنصار أما و الله لئن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين و سابقة في هذا الدين، ما أردنا إن شاء الله غير رضى ربنا، و طاعة نبينا و الكرم لأنفسنا، و ما ينبغي أن نستطيل بذلك على الناس، ولا نبتغي به عوضا من الدنيا فإن الله تعالى ولي النعمة و المنة علينا بذلك، ثم إن محمدا رسول الله صلى الله عليه و سلم رجل من قريش و قومه أحق بميراثه و تولي سلطانه وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا

¹ محمد بن اسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند الجزء الثالث، ص 11.

² عثمان بن محمد الخميس، حقبة من التاريخ ما بين وفاة النبي صلعم إلى مقتل الحسين (ض)، الهيئة العامة لدار الكتب و الوثائق القومية، مكتبة الإمام البخاري، الاسماعيلية/ مصر، ط3، 2006، ص 55.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

فاتقوا الله و لا تنازعوهم و لا تخالفوهم¹. فلاحظ أن طرابيشي قد همش موقف الأوس رغم أنها لما رأت ما صنع بشير بن سعد، و ما تدعو إليه قريش و ما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض و فيهم أسيد بن حُضير: و الله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، و لا جعلوا لكم معهم فيها نصيبا أبدا فقوموا فبايعوا أبا بكر فقاموا إليه فبايعوه فأنكسر على سعد بن عبادة و على الخزرج ما كانوا أجمعوا له من أمرهم، و لم يلق الرأي الذي قاله الأنصار "منا أمير و منكم أمير قبولاً حتى من سعد نفسه، فإنه لما سمع به قال "هذا أول الوهن" لأن انقسام القوة موهن لها²

يستخلص البحث مما سبق أن هذه الخلافات حول الحكم هي "عبارة عن مواقف و صراعات سياسية آنية تحكمها القرابة و المصالح، أما الدين فلم يكن موضوع خلاف، و لا كان حاضراً كطرف في هذه الصراعات، فجميع المختلفين و المتنافسين و المتحاربين كانوا من الصحابة كلهم يعرفون الدين و يمارسونه و بعبارة أخرى لم يكن الدين مرجعية في هذا الخلاف، و إنما كان الخلاف سياسياً بالمعنى العام للسياسة، لم يكن باسم الدين و لا ضد الدين³."

و تساهل بعض الحكام العرب في تطبيق بعض أحكام الدين و لكن لا أحد منهم في التاريخ الإسلامي "استغنى أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسك بالدين، لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه خارج شرعية الإعلان عن خدمة الدين و الرفع من شأنه هذا من جهة، و من جهة أخرى لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي في أية فترة من فتراته مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة، فلم

¹ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الإمامة و السياسة، ص ص 25-26.

² محمد رضا، أبو بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ط2، 1950، ص27.

³ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص23.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين و يفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل¹"

و إذا كانت علاقة الدين بالدولة غير خاضعة لنصوص تععيدية من الكتاب و السنة توضح طريقة اختيار الإمام أو الخليفة و حدود صلاحياته، فإن الثابت الذي لا جدال فيه هو أن الإسلام - عكس المسيحية - عقيدة و شريعة في آن معا، و مثلما يفصل في مستويات الإيمان يفصل أيضا في العبادات و علاقات الناس بعضهم ببعض و كذا علاقة الإنسان إزاء وطنه بالتزام الدفاع عن حماه، هذا ما يتوجب قيادة حكيمة تتولى التجنيد و التجهيز و رسم الخطط، و هذا ما أدى إلى اتساع مفهوم الدولة بعد وفاة الرسول (ص) من خلال قضيتي الجهاد و تطبيق الأحكام الشرعية و السؤال الآن هو : كيف طبقت أحكام الشرع من خلال التجربة التاريخية للأمة الإسلامية بقطع النظر عن شكل السلطة التي تتولى تطبيقها؟².

و استكمالا لحادثة السقيفة يؤكد طرايشي أنه³ " و كما أراد الأنصار استبعاد المنافسين الخطرين أبا بكر وعمر، كذلك لا يستبعد أن يكون هذان - وهذه تهمة ستتردد بأقلام مؤرخي الشيعة لاحقا- قد تصدا استبعاد منافس ثالث خطر هو علي بن أبي طالب الذي كان مشغولا بغسل الرسول (ص) و تكفينه. و على هذا النحو انحصر الصراع على الخلافة بين ثلاثة لا رابع لهم: أبي بكر و عمر من جهة المهاجرين و سعد بن عبادة من جهة الأنصار، و كان هذا الصراع نموذجا لصراع سياسي يقوم على المواجهة و المناورة، و يعتمد لغة العنف و سلاح العنف، و لا يقيد نفسه بأية اعتبارات دينية و لا يحترم حرمة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدسا³" .

¹ المرجع السابق، ص 62.

² ينظر، المرجع نفسه، ص ص 37-38.

³ جورج طرايشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 24.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

و بهذا يصل طرابيشي إلى نتيجة مفادها أن اجتماع سقيفة بني ساعدة هو عينة تاريخية حية توضح لنا اشتغال مؤسسة الخلافة في الإسلام من حيث هي مؤسسة سياسة في المقام الأول قبل أن تكون مؤسسة إمامة و تهاقت المسلمون نحوها رغبة في المدنس لا المقدس¹. و حيثما قامت جدلية المقدس و المدنس كانت الغلبة للثاني على الأول ذلك لأن "المدنس يسعى دائما إلى إحاطة نفسه بهالة المقدس و لكنه لا يحجم كلما دعت الضرورة عن انتهاك حرمة المقدس، و إذا طبقنا هذه الجدلية على تاريخ الدولة في الإسلام - وهذا حتى في إسلام النقاء الأول المفترض- فلنا أن نقول: إن قناع الدولة قد يكون إسلاميا و لكن وجهها الحقيقي هو دوما جاهلي"².

و يؤكد ابن خلدون في هذا السياق أن اتخاذ الدين لدى العرب ذريعة للسياسة هو أمر طبيعي لأن العرب -على حد تعبيره- هم قوم لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين ومبرر ذلك "أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة و الأنفة، و بعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خُلق الكبر و المنافسة منهم فسهل انقيادهم و اجتماعهم و ذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة و الأنفة و الوازع عن التحاسد و التنافس"³. ثم إن إقرار طرابيشي بأن الخلافة هي مؤسسة سياسية هو تجاهل مباشر لفضل الدين على هذه المؤسسة و تغافل مقصود عن طباع العرب البعيدة كل البعد عن السياسة لأن أكثرهم بدواة، و نتيجة تشتتهم في القفار و الصحارى صعب انقياد بعضهم لبعض و رئيسهم يحتاج دائما

¹ ينظر، المصدر السابق، ص 25.

² المصدر نفسه، ص 29.

³ ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، توزيع دار يعرب، دمشق/سورية، ط 1، 2004، الجزء الأول، ص 289.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

للعصبية، و لكن ابتعاد طابع العرب عن سياسة الملك تم تجاوزه بفضل تهذيب طباعهم و تبدلها بصبغة دينية،
ولما نجح الدين في تشييد أمر السياسة بالشرعية و أحكامها عظم حينئذ ملكهم و سلطانهم¹

ثم إن العرب في عصر النقاء الأول/عصر الخلفاء - و رغم اختلافهم في السقيفة نتيجة العصبية القبلية-
إلا أنهم يتفقون تماما في اعتبار الخلافة مؤسسة لحراسة أحكام الدين و يميزون بذلك جيدا بين "السياسي: وهو
حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية و دفع المضار، و الخلافة: و هي حمل الكافة
على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية و الدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند
الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة
الدنيا به"²

إن تجاوز جميع المرجعيات المبطنة بخلفيات سياسية مسبقة يقتضي بناء مرجعية تكون أسبق و أكثر
مصادقية من المرجعيات الإيديولوجية المذهبية و تتلخص في "المرجعية الأصل السابقة على جميع المرجعيات في
التجربة التاريخية العربية الإسلامية هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين، ذلك لأنه لما كانت نصوص
الكتاب و السنة لا تشرع لشؤون الحكم و السياسة و لا تتعرض للعلاقة بين الدين و الدولة بنفس الدقة
و الوضوح اللذين تناولت بهما قضايا أخرى كقضايا الميراث و الزواج مثلا، فإن المرجعية الأساسية إن لم نقل
الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين و الدولة و مسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة، إنهم هم الذين
مارسوا السياسة و شيّدوا صرح الدولة و طبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام سابق لأنواع
الفهم الأخرى التي ظهرت في إطار الصراعات و النزاعات...³ " و بهذا نخلص إلى أن الخلل المنهجي الذي
يعتري فكر طرابيشي هو السير في خط سحالي ينطلق عادة من فرضيات مسبقة دون أن يكون لها أدنى سند

¹ ينظر المرجع السابق، ج 1، ص 290.

² المرجع نفسه، ج 1، ص 365.

³ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 9.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

يدعمها من النصوص الدينية أو التجربة التاريخية العربية الإسلامية، و إما يبي على تأويل بعض الكلمات أو السياقات أكثر مما لا تحتمل، و تهمل هذه السجلات في الغالب مسألة التمييز بين المعرفي و الإيديولوجي و بين الهوى و الرغبات الذاتية و ما هو حقائق تاريخية ثابتة، ذلك لأن موضوع "الدين و الدولة و تطبيق الشريعة" من الموضوعات التي تتأثر بالسياسة و تخضع حتما لمنطقها، هذا بالإضافة إلى خضوع معظم الباحثين في مسألة علاقة الدين بالدولة إلى الظروف السياسية التي زامنتهم و كذا الميول السياسية التي يريدون تكريسها و بهذا يتم حتما طمس معالم الحقيقة بين متاهات سياسة الحاضر و معارج سياسة الماضي¹.

و من النماذج الصريحة التي تؤكد براعة جورج طرابيشي في انتقاء النصوص التاريخية و تحويلها بما يخدم فرضياته المسبقة تعقيبه على الساعات الأخيرة من وفاة الرسول (ص) - بما أورده الطبري- و التي لا تخلو حسب من تغلب المدنس على المقدس و يصرح أن المشهد الدرامي لغلبة المدنس على المقدس "تقدمه اثنتان من أنفذ نساء النبي كلمة و أعرقهن نسبا: عائشة بنت أبي بكر و حفصة بنت عمر بن الخطاب، إذ يروي الطبري أنهم لما ثقل الرسول و أراد أن يوصي فيما يبدو قال "ابعثوا إلى علي فادعوه". فقالت عائشة "لو بعثت إلى أبي بكر" و قالت حفصة "لو بعثت إلى عمر"، و يبدو أن الرسول لم يخف عليه أن كلا منهما ترشح أباه دون علي لخلافته و لهذا غضب و قال "إنكن صواحب يوسف"².

و لتحقيق الأمانة التاريخية العلمية نعود إلى نفس المصدر الذي اعتمده طرابيشي في صياغة رؤيته السابقة و هو كتاب تاريخ الرسل و الملوك للطبري و ذلك حتى يتضح لنا كيفية تلفيقه للروايات، و تقول الرواية الحرفية ما يلي: "حدثنا أبو كريب قال: حدثنا يونس بن بكير قال: حدثنا يونس بن عمرو عن أبيه، عن الأرقم بن

¹ المرجع السابق، ص ص 7-8.

² جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 23. و قد همس لهذا القول من كتاب الطبري، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة/مصر، 1969، ج 3، ص 196

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

شُرحيل، قال: سألت ابن عباس: أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: لا، فقلت: فكيف كان ذلك، قال: قال رسول الله (ص): ابعثوا إلى علي فادعوه، فقالت عائشة: لو بعثت إلى أبي بكر، و قالت حفصة: لو بعثت إلى عمر، فاجتمعوا عنده جميعا فقال رسول الله (ص) انصرفوا فإن تك لي حاجة أبعث إليكم فانصرفوا، وقال رسول الله (ص): آن الصلاة؟ قيل: نعم، قال: فأمروا أبا بكر ليصلي بالناس، فقالت عائشة: إنه رجل رقيق، فمر عمر، فقال: مروا عمر، فقال عمر: ما كنت لأتقدم و أبو بكر شاهد، فتقدم أبو بكر و وجد رسول الله حقة، فخرج فلما سمع أبو بكر حركته تأخر، ف جذب رسول الله (ص) ثوبه فأقامه مكانه، و قعد رسول الله فقرا من حيث انتهى أبو بكر¹.

أما الرواية الثانية فنصها "حدثنا ابن وكيع قال: حدثنا أبي عن الأعمش قال: و حدثنا أبو هشام الرفاعي قال: حدثنا أبو معاوية و وكيع قالوا: حدثنا الأعمش و حدثنا عيسى بن عثمان بن عيسى عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت: لما مرض رسول الله (ص) المرض الذي مات فيه أذن بالصلاة فقال: مروا أبا بكر أن يصلي بالناس فقلت: إن أبا بكر رجل رقيق و إنه متى يقوم من مقامك لا يطيق، قال فقال مروا أبا بكر يصلي بالناس فقلت مثل ذلك فغضب و قال: إنكن صواحب يوسف، - و قال ابن وكيع صواحبات يوسف - مروا أبا بكر يصلي بالناس، قال: فخرج بهادي بين رجلين و قدماه تخطان في الأرض، فلما دنا من أبي بكر تأخر أبو بكر فأشار إليه رسول الله (ص) أن قم في مقامك، فقعد رسول الله صلى الله عليه و سلم فصلى إلى جنب أبي بكر جالسا، قالت فكان أبو بكر يصلي بصلاة النبي، و كان الناس يصلون لصلاة أبي بكر².

¹ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 2، 1969، ج 3، ص ص 196 - 197.

² المرجع نفسه، ص 197.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

من خلال المقارنة بين نصوص الرواية الأصلية التي أوردها الطبري و النصوص التي وظفها طرايشي نجد أن هذا الأخير لا يوظف الرواية بحرفيتها و لكنه يقتنص من كل رواية ما يناسب رؤيته ثم يقوم بدمج جميع العناصر في بوتقة واحدة تؤكد هيمنة المدنس على المقدس كما أن استخدام طرايشي لرواية الطبري تكتنفه مغالطات عديدة منها:

- طلب عائشة و حفصة رضي الله عنهما من الرسول صلعم حضور والديهما لا يستلزم بالضرورة ترشيحهما للحكم، فقد يكون الغرض من ذلك تشريف الصحبة و تمكينهما من حضور الساعات الأخيرة التي تسبق وفاة الرسول صلعم.

- إن تعقيب طرايشي على الرواية بقوله " و يبدو أن الرسول لم يخف عليه أن كلا منهما ترشح أباهما دون علي، لخلافته و لهذا غضب و قال "إنكن صواحب يوسف"، يوحي و كأن المفكر دخل عقل الرسول و عرف بدقة ما يريد قوله و هذا تجرؤ مباشر على النص و تقويل للرسول صلعم ما لم يقل.

- لم يكمل طرايشي الرواية إلى نهايتها و هي "فاجتمعوا عنده جميعا فقال رسول الله (ص) انصرفوا فإن تك لي حاجة أبعث إليكم، فانصرفوا، وقال رسول الله(ص): أن الصلاة؟ قيل: نعم، قال: فأمروا أبا بكر ليصلي بالناس، فقالت عائشة: إنه رجل رقيق، فمر عمر، فقال: مروا عمر، فقال عمر: ما كنت لأتقدم و أبو بكر شاهد، فتقدم أبو بكر و وجد رسول الله حقة، فخرج فلما سمع أبو بكر حركته تأخر، ف جذب رسول الله(ص) ثوبه فأقامه مكانه، و قعد رسول الله فقرأ من حيث انتهى أبو بكر" نلاحظ من خلال هذا المقطع من الرواية أنه لو كان استدعاء عائشة لأبي بكر بهدف ترشيحه للحكم - كما يدعي طرايشي - لتناقض ذلك مع

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

موقف عائشة حين قالت أن أبا بكر إنسان رقيق و طلبت تعويضه بعمر بن الخطاب و هذا التناقض الصارخ هو نتيجة حتمية لاعتماد المفكر مبدأ انتقاء الأفكار و تهميش السياق.¹

و قد ورد في كتاب "الرحيق المختوم" تأويل لقوله صلى الله عليه و سلم "إنكن صواحب يوسف" إذ يؤكد صاحب هذا الكتاب مراجعة عائشة رضي الله عنها للرسول صلى الله عليه وسلم ثلاث أو أربع مرات و ذلك ليصرف الإمامة عن أبي بكر حتى لا يتشائم به الناس و يزعمون وفاة الرسول صلعم، و لكن الرسول صلعم رد بالرفض القاطع قائلاً "إنكن صواحب يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس"²

و رغم تعدد الأحداث المتعلقة باجتماع "سقيفة بني ساعدة" نتيجة لكثرة المناوئين لها من شيعة وسنة فقد أورد الطبري في تاريخه خمس روايات لأحداث السقيفة و ليس بينها اختلاف كثير و من الأمور المتفق بشأنها حول اجتماع سقيفة بني ساعدة ما يلي:

"- أن الصحابة اجتمعوا بعد وفاة رسول الله في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة للرسول.

- أن الأنصار هم الذين دعوا إلى الاجتماع بادئ ذي بدء و أن المهاجرين لم يكونوا على علم باجتماعهم حتى أخبروا به.

- أن الأنصار كانوا مزمرعين على اختيار سعد بن عبادة و مبايعته.

- أنه حدث خلاف بين المهاجرين و الأنصار في أول الأمر على خلاف بين المؤرخين حول طبيعة و حدة الخلاف_ثم انتهى بمبايعة أبي بكر.

¹ ينظر قناة Jordane days TV الكتاب "الجزء الأول هرطقات للمفكر العربي جورج طرابيشي

² ينظر، صفى الرحمن المباركفوري، الرقيق المختوم(بحث في السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة و السلام)، دار الوفاء للطباعة و النشر والتوزيع، مصر، ط 21، 2010، ص 401.

- أنه لم يرد الإشارة إلى نص المبايعه في اجتماع السقيفة.

- أن علي بن أبي طالب تخلف ذلك اليوم عن السقيفة لاشتغاله بغسل رسول الله.

- أن الذي أتى بالخبر أخبر عمر و لم يخبر عليا أو غيره ، ثم أخبر عمر بدوره أبا بكر و لم يخبر غيره.

- بعض الناس احتجوا على اختيار أبي بكر كأبي سفيان و غيره و ذهبوا إلى علي ليبياعوه فردهم¹.

و قد أكد الطبري في تاريخه روايات عديدة تثبت رفض علي كرم الله و وجهه كل محاولات الفتنة التي

حيكت حول البيعة نذكر منها: "حدثني محمد بن عثمان بن صفوان الثقفي قال: حدثنا أبو قتيبة، قال: حدثنا

مالك -يعني ابن المعول- عن ابن الحرّ، قال: قال أبو سفيان لعلي: ما بال هذا الأمر في أقلّ حيّ من قريش

؟ والله لئن شئت لأملأها عليه خيلا و رجالا. قال: فقال علي يا أبا سفيان طالما عاديت الإسلام و أهله فلم

تضره بذلك شيئا، و إنا وجدنا أبا بكر لها أهلا.... حدثت عن هشام قال: حدثني عوانة، قال: لما اجتمع

الناس على بيعة أبي بكر، أقبل أبو سفيان و هو يقول: و الله إني لأرى عجاجة لا يظفئها إلا دم، يا آل عبد

مناف فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان علي و العباس، و قال: أبا الحسن ابسط يدك

حتى أبايعك فأبى علي عليه... قال: فزجره علي و قال: إنك و الله ما أردت بهذا إلا الفتنة، و إنك و الله طالما

بغيت الإسلام شرا لا حاجة لنا في نصيحتك"²

و لا يتوان جورج طرايشي عن التغريد مع سرب المستشرقين من خلال تأكيده شغف الأنصار بالخلافة

و الدليل على ذلك أن الملابس التي أحاطت بقيام مؤسسة الخلافة في الإسلام قد كان "مبدؤها الأول هو

¹ رياض حسن محرم "حادثة السقيفة... و الصراع على السلطة"، موقع الحوار المتمدن العدد 3365 - 2011/05/14. على الرابط

<http://www.alhewar.org/debat/show.art.asp>

² أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل و الملوك، ج 3، ص 209.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

اليوم الذي توفي فيه الرسول نفسه، ففي ذلك اليوم، و قبل أن يدفن الرسول، بل حتى قبل أن يغسل و يكفن* تداعى قادة الأنصار من أوس و خزرج إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة للرسول (ص)... في ظل غيبة المهاجرين المشغولين بموت الرسول¹."

رغم هذه القصص التي حيكت حول شغف الأنصار بالمدنس إلا أن الثابت الذي لا يتغير أن النص القرآني قد أشاد بشكل صريح بأخلاق الأنصار و سرائر نفوسهم في قوله تعالى ' وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّهُمْ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ² ."

كما أن اهتمام الأنصار بمسألة الحكم لا يمكن أن يصنف في خانة الانفراد بالحكم و حسب بل "إن الأنصار اعتبروا أن المهاجرين قدموا إلى المدينة هربا من اضطهاد قريش لهم في مكة و حين لجؤوا إلى أهل المدينة بعد مبايعة قبيلتيها الأوس و الخزرج للرسول (ص) فقد آزروهم و نصرهم و أيدهم و تقاسموا معهم ديارهم و أقواتهم و أموالهم و حتى نساءهم و دافعوا عنهم و حاربوا أعداءهم و رضوا بحكم رسول الله فيهم أما و قد مات محمد فإن الحكم يجب أن يعود إليهم بصفتهم عاصمة الرسالة خاصة أن النبي بعد فتح مكة آثر أن يعود إلى المدينة و يدير شؤون المسلمين منها و بقي بها إلى أن مات لذا فإن سكان المدينة الأصليين أولى بالحكم و الإدارة و خاصة بعد انقطاع الوحي"³.

* و "قام العباس بن عبد المطلب و علي بن أبي طالب و الفضل بن العباس و آخرون بتغسيل و تكفين رسول الله (ص) حتى يصلى عليه ويدفن، و ذلك لأن العباس هو عم النبي(ص)، و عليا هو ابن عمه، و الفضل ابن عمه فكانوا هم أولى الناس برسول الله (ص)"عثمان بن محمد الخميس، حقبة من التاريخ ما بين وفاة الرسول(ص) إلى مقتل الحسين (ض)، ص 50.

¹ جورج طرايشي، هزطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 24.

² سورة الحشر، الآية 9.

³ رياض حسن محرم "حادثة السقيفة... و الصراع على السلطة"، موقع الحوار المتمدن العدد 3365 - 2011/05/14، على الرابط:

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

و أما السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: كيف انصاع المهاجرون بهذا السرعة و بايعوا أبا بكر و هذا ما يتم إرجاعه إلى:

- خوف الأنصار على مصيرهم و مستقبلهم من تفرد المهاجرين بالأمر، و بمجرد تأكيد أبي بكر لهم حفظ مكانتهم و مشاورتهم في كل أمر زال خوفهم و تخلوا عن سعد و سارعوا إلى مبايعة أبي بكر لأنه أفضل لهم و للإسلام من سعد.

- خوف الأوس من تولي خزرجي أمرهم

- خوف الأنصار من أن يؤول أمرهم في النهاية للقرشيين الذين عادوهم و قتلوا منهم الكثير هذا ما يفتح إمكانية انتقامهم .

- قوة حجة أبي بكر و حنكته و هدوء طبعه و إمعانه في التذكير بفضل الأنصار على الإسلام.

- إن إسراع أبي بكر و عمر إلى سقيفة بني ساعدة و تخلفهما عن غسل و تجهيز الرسول (ص) نابع عن خوفهما من العواقب الوخيمة لبيعة سقيفة بني ساعدة فسارعا قبل أن يكتمل أمر البيعة و يتفرق الأنصار من السقيفة فماذا يمكن أن نتصور لو أحدث الأنصار بيعة لا يرضى بها المهاجرون هذا ما يحمل احتمالين إما أن يرفضوا البيعة من أساسها أو أن يبايعوا ما لا يرضون و في هذا خلل كبير¹.

و عليه يمكن مسaire طرايشي بالقول أن "أن الصحابة عاجلوا مسألة خلافة النبي (ص) معالجة سياسية محضه، لقد اعتبروا القضية مسألة اجتهادية و تعاملوا معها بوصفها كذلك، فاعتبروا ميزان القوى و راعوا المقدره والكفاءة و مصلحة المجتمع الإسلامي الوليد، و كان ذلك كله محكوما بمنطق "القبيلة"، أعني مراعاة التوازنات

¹ المرجع السابق.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

كما هو الشأن في المجتمع القبلي عموماً، أما "العقيدة" فقد كان المهاجرون و الأنصار فيها على درجة سواء، لقد كان القول الفصل للتصريح الذي أدلى به أبو بكر قائلاً " لا تدين العرب إلا لهذا الحي من القريش"¹.

و من أهم الشروط المتعارف عليها في الخلافة ما أوجزه ابن خلدون فيما يلي :

- العلم: لأنه لا ينفذ أحكام الله تعالى إلا إذا كان عالماً بها.

- العدالة: في إقامة الحكم.

- الكفاية: و معناها أن يكون جريئاً على إقامة الحدود و اقتحام الحروب بصيراً بما كفيلاً يحمل الناس عليها عارفاً بالعصبة و أحوال الدهاء.

- سلامة الحواس و الأعضاء: من الجنون و العمى و الصمم..

- النسب القرشي: إذ احتج المهاجرون على الأنصار بأن الرسول(ص) قد أوصى بالإمامة من قريش².

و الواقع أن اشتراط الخليفة من قريش هو امتداد تاريخي لعاملين أساسيين أما الأول فهو عصبي قبلي

تعود أصوله للجاهلية إذ كانت قبيلة قريش هي المسؤولة دون غيرها من القبائل عن رعاية الكعبة و الإشراف

على سقاية الحجاج و رفادتهم، و أما العامل الثاني فهو متعلق بتمتع القرشيين بمكانة هامة نتيجة اختيار المولى

عز و جل للرسول (ص) من نسلهم.

و قد يكون مبدأ الحفاظ على المصلحة العامة هو المتحكم في موقف الأنصار عقب وفاة الرسول (ص)

فرغم أن التاريخ يسجل لهم مواقف مجيدة في بيعة العقبة الثانية... و قد خصّهم الرسول (ص) بأحاديث كثيرة

تظهر مكانتهم عند المؤمنين، هذا ما يدفع الإنسان للتساؤل عن سبب تحرك الأنصار لاختيار خليفة في نفس

يوم وفاة الرسول(ص) و هل نفذت قلوبهم من عواطف حب النبي (ص)، ثم كيف يلهثون خلف متاع الدنيا

¹ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص ص 18 - 19.

² ينظر، ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص ص 368 - 369.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

ومحور حياتهم أنهم يؤثرون على أنفسهم و لو كانت بهم خصاصة و هذا ليس وصفا للنبي بل هو وصف رباني هذا ما يدفعنا إلى القول بأن إسراع الأنصار في عملية اختيار خليفة رغم المصيبة ليس نابعا عن عيب في هذا القوم و لهث خلف المدنس، بل هو تخطيط و تجنب لأسوأ النتائج المحتملة كأن يهجم عليهم الروم أو يهجم المرتدون على المدينة أو قبائل عبس و ذبيان الحديثة العهد بالإسلام، و قد يكون اختيارهم لخليفة منهم كما سبق لأنهم أهل الديار و هم الأدرى بشعبها و المهاجرون مجرد لاجئين، ثم ما الذي يمنع المهاجرين من الرجوع إلى بلدهم و قد آمنت¹.

ارتدى طرايشي لبوس المؤرخ أثناء تحليله لحادثة السقيفة و لكنه في الواقع ما هو بمؤرخ إذ تغافل عن أبرز مقتضيات فعل التأريخ التي تستند إلى الموضوعية و تقصي الحقائق في شتى أبعادها، و راح يؤول السقيفة وفق مسلمة مسبقة يؤمن بها و يتغني تأسيسها ألا و هي "العلمانية كإشكالية -إسلامية إسلامية-".

إن الإقرار بأن حادثة سقيفة بني ساعدة هي محض حادثة سياسية لا تعني بأية حال من الأحوال معرفة العرب -في وقت مبكر- لمقولة فصل الدين عن الدولة لأن "مسألة العلاقة بين الدين و الدولة" لم تطرح لا في زمن النبي(ص) و لا في زمن الخلفاء الراشدين أما في زمن النبي فلقد كان الجهد كله متجها إلى نشر الدين و الدفاع عنه و كان "الأمر" كله في هذا الشأن لصاحب الرسالة، للوحي الذي كان ينزل عليه و لاجتهاده الشخصي و اجتهاد صحابته و لم يكن أحد منهم ينظر إلى هذا الأمر أنه "ملك" ... و لا على أنه دولة².

و أما في زمن الصحابة فإن المسلمين لم يكونوا "ينظرون إلى الإسلام على أنه "دولة" بهذا المعنى معنى الشيء الذي تتناقله الأيدي و الذي يختفي بعد وجود... إلخ، كلا لقد كان المسلمون ينظرون إلى الإسلام على أنه الدين الذي يختتم الأديان جميعا و الذي سيبقى قائما ليوم القيامة و لذلك ربطوه ب"الأمة" و نسبوا الأمة إلى

¹ ينظر، راغب السرجاني(مشرفا) ، يوم السقيفة، موقع قصة الإسلام ، 2008/07/21 على الرابط [http:// islamstory. com/ ar/](http://islamstory.com/ar/)

² محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص ص 19 - 20.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الإسلام و رسول الإسلام (أمة الإسلام ، أمة محمد)، و الأمة بهذا المعنى كيان اجتماعي و روحي لا يتوقف وجوده على أي تنظيم سياسي¹.

يؤكد طرايشي أن التمييز بين الخلافة من حيث هي "دين" كما يقول ابن خلدون و الملك من حيث هو "تغلب و قهر" إنما فرض نفسه ابتداء من العهد الأموي مع استحواذ معاوية على الخلافة و توريثها لأبنائه و الواقع "أن السابقة الكبرى لمعاوية من منظور التمييز بين الدين و السياسة لا تتمثل فقط في قلبه الخلافة إلى ملك بل كذلك و ربما أساسا في نقله عاصمة الدولة من المدينة العاصمة الأولى للإسلام الأول إلى دمشق التي كانت لا تزال في حينه (أي العام الأربعين للهجرة) مدينة مسيحية بغالب سكانها و على هذا التقليد نفسه سيسير خلفاء بني العباس ... و بديهي أن هذه النزعة الدنيوية لدى خلفاء بني أمية و بني العباس لم تمنعهم من أن يكونوا حكاما أوتوقراطيين و ثيوقراطيين * في آن معا أي حكاما يجمعون بين الاستبداد السياسي و الشرعنة الدينية²".

و قد نجح حكام بني أمية في الجمع بين الاستبداد السياسي و الشرعية الدينية من خلال استغلال لواء الدين في بناء الدولة فقد كان معاوية يعي جيدا أنه اغتصب الحكم بالسيف و يفتقد لقاعدة هامة و هي شرعية "الشورى" فراح يبحث عن شرعية بديلة التمسها من القضاء و القدر و القول بالجبر كایدولوجيا من

¹ المرجع السابق، ص 20.

* يطلق مصطلح "الأوتوقراطية Autocratie" على الحكومات الفردية حيث يتمثل الاستبداد في إطلاق سلطات الحاكم الفرد و في استعماله إياها بعض الأحيان تحقيقا لمآربه الشخصية و قد اتصف حكم أباطرة الرومان و أجهزتم في العهد البيزنطي بالحكم الأوتوقراطي و نجد تطبيقا للنزعة الأوتوقراطية في المعتقدات القديمة المتعلقة بالطبيعة الإلهية للحكام أي لنظرية الملوك "عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، دار الهدى للنشر و التوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1979، الجزء الأول، ص 382.

وأما "التيوقراطية Théocratie" فهي "مذهب يقوم على تحليل السلطة السياسية لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطي هو النظام الذي يستند إلى فكرة دينية، و منها نظرية الحق الإلهي التي تعتبر الله مصدرا للسلطة و الحاكم بمثابة ظل الله على الأرض أو مفوض السماء، فالسلطة الزمنية تستمد مقوماتها من المشيئة الإلهية و يتم اختيارها بعنايتها و بتوجيه منها" عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، الجزء الأول ص 928.

² جورج طرايشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 33.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

خلال التأكيد على أن انتصاره على علي بقضاء الله و قدره هذا من جهة و من جهة أخرى عمل على إيهام الناس بإشراكهم في ثمار الحكم سيما المادية منها¹.

و قبل تحليل جهود معاوية في تغيير ثوابت الخلافة الإسلامية مثل: عاصمة الدولة... يحسن بنا التذكير بأن الفتنة بين علي كرم الله وجهه و معاوية بن أبي سفيان هي "مقتضى العصبية و كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، و لم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم، و ينزع إليه ملحد، و إنما اختلف اجتهادهم في الحق و سقته كل واحد نظر صاحبه باجتهاد في الحق"². و أما بخصوص توريث معاوية الخلافة لأبنائه و تغييره لعاصمة الخلافة فتعود إلى مقتضيات طبيعة الملك التي تفرض الانفراد بالجد و استئثار الفرد به، و لم يكن بمستطاع معاوية أن يحرر نفسه و قومه من سلطة الحكم، فكان توريث الحكم أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها و استشعرته بنو أمية سيما و أنهم قاتلوا إلى صف معاوية³. و بذلك بدأ الانقلاب التدريجي من الخلافة إلى الملك حيث يتضح كيف "صار الأمر إلى الملك و بقيت معاني الخلافة من تحريم الدين و مذاهبه و الجري على منهاج الحق، و لم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية و سيفا و هكذا كان الأمر لعهد معاوية و مروان و ابنه عبد الملك، و الصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد و بعض ولده، ثم ذهب معاني الخلافة و لم يبق إلا اسمها"⁴.

و لكن الفرضية الواجب مراجعتها في قول طرايشي السابق هي إصراره على التمييز بين ثنائية الدين والسياسة في الثقافة العربية منذ حكم معاوية بن أبي سفيان و تغافل في ذلك عن حقيقة مفادها أننا لا بد أن نناقش جيدا الكيفية التي تفهم بها عبارة "فصل الدين عن الدولة" داخل المرجعية التراثية، هذه المرجعية التي لا تحمل أصلا ثنائية (دين/دولة) لعدة اعتبارات أهمها" أنه لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله "دين" متميز

¹ ينظر، محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص ص 83-84.

² ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 386.

³ المرجع نفسه، ج 1، الصفحة نفسها.

⁴ المرجع نفسه، ج 1، ص 388.

أو يقبل التمييز و الفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط "دولة" تقبل أن يفصل الدين عنها، فعلا كان هناك حكام اهتموا بالتساهل في أمر من أمور الدين كالجهد أو مقاومة البدع... إلخ، ولكن لا أحد من الحكام في التاريخ الإسلامي استغنى، أو كان بإمكانه أن يستغني عن إعلان التمسك بالدين لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه خارج شرعية الإعلان عن خدمة الدين و الرفع من شأنه هذا من جهة ومن جهة أخرى لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي في أية فترة من فتراته مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين و يفتون فيما يعرض عليهم من النوازل¹.

يعاب على الرؤية المنهجية لجورج طرايشي أنها لم تعالج التجربة التاريخية العربية الإسلامية في نطاقها الشمولي لأن هذه الأخيرة ليست حبيسة السياسة المطبقة وحدها فقط بل تشمل أيضا "الخلقية الإسلامية في الحكم التي ظلت معنا لا ينضب للفكر الحر و لكل مشاريع الإصلاح و التغيير و أهم هذه الأخلاق :

أ - الشورى: قال تعالى: " فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (36) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (38) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ ²، و قال أيضا: " فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ³، و بهذا قرن المولى عز وجل الشورى جنبا إلى جنب في الآية الأولى مع الإيمان بالله و إقامة الصلاة و تجنب كبائر

¹ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص ص 61-62.

² سورة الشورى، الآية 36-39.

³ سورة آل عمران، الآية 159.

الإثم و دعم المولى عز وجل هذا المسار بتوجيه خطاب للرسول (ص) يبحث في الآية الثانية على ضرورة اتخاذ الشورى صفة من الصفات الحميدة التي تركز عليها علاقة الرسول (ص) مع أصحابه .

ب - المسؤولية: التي تثقل كاهل الفرد الواحد في المجتمع و قد أعاد الإسلام توزيعها بشكل عادل على جميع أفراد المجتمع من أعلى فرد فيه إلى أدناهم، هذا التوزيع العادل للمسؤولية من شأنه القضاء على الاستئثار والاستبداد.

ت - ترك الإسلام باب الاجتهاد مفتوحا فيما لم يرد فيه نص صريح من شؤون الحكم و السياسة انطلاقا من قول الرسول (ص) "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"¹ و لقد اعتبرت هذه النصوص خلقية لأنها ليست تشريعية بالمعنى الدقيق و هذا ما يفتح الباب على مصراعيه للاجتهاد و بالتالي فإن عملية إعادة بناء الفكر السياسي العربي لا بد أن تنطلق من تأصيل المبادئ الثلاث السابقة بما يتناسب و احتياجات العصر.²

و أما بخصوص مقولة "ازدواجية السلطة إلى دينية و سياسية" فيؤكد طراييشي أن الدولة الإسلامية لم تشهد هذا الازدواج إلا في العهد العباسي الثاني "فمع سيطرة العجم من ترك و ديلم و سلاجقة على الدولة في القرن الثالث للهجرة فصاعدا عرف تاريخ الإسلام ما عرفه تاريخ المسيحية من توزع للسلطة بين الباباوات والأباطرة أو بين الباباوات و الملوك فظهر الأمير البويهي أو السلطان السلجوقي إلى جانب الخليفة العباسي وصادر منه السلطة السياسية الفعلية و لم يترك له سوى السلطة الدينية الرمزية"³.

ومن دلائل الوظيفة الدينية الرمزية التي آلت إليها الخلافة أن عددا معتبرا من خلفاء بني العباس - من المعتصم بالله و انتهاء بالمستعصم بالله- قد تلقبوا بألقاب لها حمولة إلهية نذكر منهم: المتوكل على الله، المستعين بالله، المعتمد على الله، المعتضد بالله... و بالمقابل نجد عددا معتبرا من الأمراء البويهيين الذين سيطروا

¹ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، الجزء الأول، ص 1836.

² محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص ص 87- 90.

³ جورج طراييشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 34.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

على زمام سياسة الدولة قد اختاروا لأنفسهم ألقابا تحيل إلى الدولة منهم على سبيل التمثيل معز الدولة، عماد الدولة، عضد الدولة... و استمر الأمر على ما هو عليه من الازدواجية إلى أن تم الإتحاد مجددا بين السلطتين في عهد العثمانيين إذ صار عندهم السلطان خليفة و الخليفة سلطانا و لكن بعد أن كف كل منهما عن أن يكون عربيا لا بالانتماء و لا بالولاء¹.

و هذا الازدواج الوظيفي الذي يتحدث عنه طرابيشي للسلطة نابع أساسا من انقراض عصبية العرب وتغلب الموالي من العجم على بني العباس و الصنائع على العبيدين بالقاهرة و صنهاجة و ملوك الطوائف بالأندلس على أمراء بني أمية و بذلك افترق أمر الإسلام فاختص الملوك بالمغرب و المشرق بالألقاب بعد أن تسموا جميعا باسم السلطان².

و أما بشأن اختيار خلفاء بني العباس لألقاب ذات حمولة إلهية فيرتبط أساسا بتبنيهم إيديولوجية جديدة تجاوزت إيديولوجية الجبر الأموي و بالتالي "عمدوا إلى التماس الشرعية لحكمهم لا من القضاء و القدر كما فعل الأمويون، بل من "إرادة الله و مشيئته" فقالوا إن الله هو الذي شاء أن يحكموا بإرادته و يتصرفوا بمشيئته، خطب أبو جعفر المنصور المؤسس الفعلي للدولة العباسية فقال "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوقيفه... و" أصبح "الخليفة العباسي" "خليفة الله" و "سلطانه في أرضه"³.

و تم تكريس هذا الأساس البعيد كليا عن تعاليم الإسلام نتيجة ما نقله عبد الله بن المقفع و غيره من كتاب السلاطين" من مقولات الإيديولوجية السلطانية الفارسية و غيرها التي تقوم على المناثلة بين الحاكم الطاغية المستبد و بين الإله... و في بعض الأحيان المطابقة بينهما باتخاذ الحاكم إلها⁴

¹ ينظر، المصدر السابق، ص 34.

² ينظر، ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 410 - 411.

³ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص ص 84 - 85.

⁴ المرجع نفسه، ص 85.

و رغم انتقال الحكم الإسلامي من نظام الخلافة إلى نظام الإمارة إلا أن التاريخ الإسلامي لا يمكن أن يقرأ بهذه الدرامية أو الطفرة الانقلابية لأن الحقيقة التي لا مفر منها هي أن الدولة الإسلامية منذ الحكم الأموي ظلت مزيجاً من القبيلة و الشريعة و هذا ما يتجلى من خلال طغيان قيم سياسية جديدة بشر بها الإسلام على معجم الدولة منها: قيم الولاء، الطاعة، الجماعة، البيعة، الشورى، العدل.. في حين تراجعت قيم المبارزة و السيف و التمرکز حول معاني الفردية التي كانت سائدة قديماً، كما صار مفهوم الأمة مساكناً لمفهوم القبيلة، و لو كانت الشريعة مجرد شكليات فعلاً لتخلصت الدولة منها بشكل صريح و لنزعت عن نفسها شرعية حماية الدين و الجماعة¹.

ثالثاً: تقويض الحاكمية الإلهية.

و حتى يكتمل مشروع طراييشي الرامي إلى إعادة اكتشاف بذور العلمانية في الإسلام أثر تعبيد الطريق من خلال تقويض مقولة الحاكمية الإلهية التي يؤكد بشأنها أنها ليست مقولة لاهوتية كما يعتقد البعض بل هي مثال ناجز لمقولة ايديولوجية. و من حيث أنها مقولة تأويلية فهي غير مطابقة تماماً لموضوعها و هو النص القرآني، و أما المؤسسون الفعليون لعقيدة الحاكمية الإلهية فهم: الباكستاني أبو الأعلى المودودي، ثم أدخلها إلى الثقافة العربية المعاصرة سيد قطب المؤسس الثاني لحركة الإخوان المسلمين ثم صارت عقيدة مشتركة لجميع التيارات الإسلامية و من دعائها راشد الغنوشي و حسن حنفي و محمد عمارة².

إن البداية الحقيقية لرفع شعار الحاكمية الإلهية لا تعود إلى المودودي و حسب كما يقول طراييشي، بل هناك من الباحثين من يرى أن شعار (لا حكم إلا لله) هو من أبرز المقولات التي نادى بها فرقة الخوارج متخذة إياها بديلاً لمهزلة التحكيم و الاحتكام للإنسان و ذلك بعد خلاف الأمويين و العلويين في معركة "صفين" الدامية، كما اشتهرت هذه المقولة قبل هذه الحادثة بقليل من قبل الأمويين و ذلك من خلال الحيلة

¹ ينظر، رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، 148-149.

² جورج طراييشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 35-36.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الايديولوجية المعروفة ب"حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف و الرماح"، و الدعوة إلى الاحتكام إلى الله، و هذه الحادثة حسب المؤرخين هي بداية الخطيئة السياسية التي تلاطم فيها المقدس بالمدنس و تحورت فيها أيضا أسس الشرعية السياسية من خلال التستر برداء الدين¹.

ومن أبرز الحجج التي يقوض من خلالها طراييشي مقولة الحاكمية الإلهية ما يلي:

- أن مختلف الآيات التي يتردد فيها تعبير (حكم الله) أو (إن الحكم إلا لله) على غرار سورة المائدة 43، الأنعام 53، يوسف 40- و الآية، 67 غافر 12، و الممتحنة الآية 10. لا تمت بصلة - كما توهم المودودي- إلى الحاكمية أو الحكومة بالمعنى السياسي للكلمة و المقصود بحكم الله في تلك الآيات و غيرها هو أمره و قضاؤه و مشيئته.

- أما المعنى الثاني الذي يستشفه طراييشي من عبارة "إن الحكم إلا لله" فهو توحيد ي رافض لشرك المشركين و لا علاقة له بأي معنى سياسي أو دستوري². و هذا ما يستخلصه من قوله تعالى في سورة يوسف: " مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"³.

و أما بخصوص قوله تعالى في سورة المائدة " وَكَيْفَ يُحْكِمُوكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (43) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيْبَانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِنَا ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"⁴.

¹ ينظر، عادل الطاهري، "الحاكمية: احتكام إلى الله... أم احتكار له"، ضمن كتاب (مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر 2-السيادة و الحاكمية)، ملف بحثي، إشراف بسام الجمل، تقديم و تنسيق، أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015/04/03، ص 70.

² ينظر، جورج طراييشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 36.

³ سورة يوسف، الآية 40.

⁴ سورة المائدة، الآية 43- 44.

و بعد استعراض مناسبة هذه الآيات كما أوردها الطبري و التي ارتبطت باستفتاء اليهود للرسول (ص) بخصوص حكم الإسلام في الزنا بغية تخفيف الحكم على أحد أشرافهم الذي وقع فيها، وصل المفكر إلى نتيجة مفادها أن الجملة الأخيرة من الآية 44 من سورة المائدة "و من لم يحكم بما أنزل الله..." هي التي يشهرها دعاة الإسلام السياسي ليجعلوا من القرآن دستورا سياسيا و ليطالبوا بتطبيق الحاكمية الإلهية ، و لكن بما أن سياق الآيتين هو أن التوراة تتضمن حكم الله، و أن من لم يحكم بما أنزل الله فيها فقد كفر، فقد كان يفترض بأنصار الحاكمية الإلهية حتى يبقوا منطقيين مع أنفسهم، أن يتخذوا دستورا سياسيا لهم لا القرآن وحده بل كذلك التوراة¹. و حتى يدعم المفكر هذا المسار التأويلي يضيف طرابيشي الآية الموالية من سورة المائدة و يقول الله تعالى فيها "وَلْيَحْكُمْ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"².

إن مجاراتنا لطرابيشي في هذه المقدمات المنطقية ينبغي أن لا تكون منعزلة عن آيات قرآنية أخرى تثبت خطأ القياس المنطقي الذي أجراه المفكر على ثلاثي القرآن/التوراة/الإنجيل، بل و تنتقد نظرية الحق الإلهي المقدس عند أهل الكتاب" الذي كان يحكم بمقتضاه الملوك في عصور الظلام و يدعون لأنفسهم القداسة والعصمة و يتهمون معارضيهم بالكفر و الهرطقة فما حلوه في الأرض فهو محلول في السماء و ما عقده في الأرض فهو معقود في السماء و ليس من حق أحد أن يقول لأحد منهم أخطأت أو أسأت لأنه بهذا يعترض على الله الذي يتحدث باسمه و الذي هو وكيله على الناس³.

و هذا ما يصرح به القرآن في آيات عديدة منها قوله تعالى: " وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ

النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى

¹ جورج طرابيشي، هرطقة عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 38.

² سورة المائدة، الآية، 47.

³ صلاح الصاوي، تحكيم الشريعة و دعاوي الخصوم، دار الإعلام الدولي ، مدينة نصر، القاهرة/مصر، ط 1 ، 1994، ص 34.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

يُؤْفَكُونَ¹، و قال أيضا " يا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ"²،

و أما بشأن قوله تعالى " اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ"³. فيؤكد سيد قطب أن الانحراف عن الدين لا يمس فقط الطقوس و التصورات الاعتقادية بل يمس أيضا الأنظمة و الشرائع و هؤلاء الذين تتحدث عنهم الآية⁴ لم يكونوا يعتقدون في ألوهية الأحرار و الرهبان و لم يكونوا يتقدمون لهم بالشعائر التعبدية إنما كانوا فقط يعترفون لهم فقط بحق الحاكمية فيقبلون منهم ما يشعرونه لهم بما لم يأذن به الله فأولى أن يوصموا اليوم بالشرك والكفر⁴.

إن مناقشة مواقف طرابيشي السابقة تقتضي الوقوف على قضيتين أساسيتين :

أ- أما القضية الأولى فتتعلق بوجوب توسيع نطاق حكم الله و شريعته لأتقما غير محصورين كما يدعي طرابيشي في مجال القضاء و القدر و المشيئة الإلهية و التوحيد و حسب، بل لأن " في القرآن أحكام كثيرة وليست من العبادات و لا من الأخلاق المجردة: أحكام البيع و الربا و الرهن و الدين و الإشهاد و أحكام الزواج و الطلاق و اللعان و الظهار و الحجر على الأيتام و الوصايا و الموارث و أحكام القصاص و الدية و قطع يد السارق و جلد الزاني و قاذف المحصنات و جزاء السعي في الأرض فسادا... بل في القرآن آيات حربية⁵.

¹ سورة التوبة، الآية 30.

² سورة المائدة، الآية 15.

³ سورة التوبة الآية، 31.

⁴ سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت/لبنان، القاهرة/مصر، ط6، 1979، ص 91.

⁵ صلاح الصاوي، تحكيم الشريعة و دعاوي الخصوم، ص 11.

و عليه فإنه و إن انعدم ذكر مصطلح الحاكمية في القرآن الكريم كما يذهب إلى ذلك طرايشي فإن هناك آيات قرآنية كثيرة توحى إلى شريعة جديدة تقعد لأحكام في شتى مناحي الحياة، و لكن كانت هذه الأحكام هي الثوابت فإنها محاطة بجملة من المتغيرات الخاضعة لمنطق التاريخ و هذا ما يتجلى أساسا أثناء تطبيق الحكم إذ كثيرا ما وصلتنا اجتهادات للخلفاء الراشدين و الصحابة و التابعين أثناء تطبيق أحكام الشرع .

ثم إن تأويل طرايشي للآيات السابقة في سياق التوحيد لا يمكن يؤتي أكله في حال غلق السياق لأن "المقتضى الأول للتوحيد في حس الأمة هو التلقي من عند الله لا من أي مصدر سواه، و منهج التلقي هو مفترق الطريق بين الجاهلية و بين الإسلام كذلك ارتبطت قضية التوحيد بتطبيق شريعة الله فأصبح محك الإيمان هو التحاكم إلى شريعة الله و من آيات الكفر الحكم بغير ما أنزل الله"¹.

هذا ما يستشفه صالح الصاوي من قوله تعالى " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا "² وقوله أيضا " وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ "³ ، و أما بخصوص المؤمنين فيقول تعالى " إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "⁴.

ب - أما القضية الثانية الواجب إمطة اللثام عنها فتتمثل في الاستغلال الإيديولوجي لمقولة الحاكمية لأنه غالبا ما أخذت المفاهيم الدينية شعارا براقا يستقطب شرائح واسعة من الشعوب رغم ما تحويه من إيديولوجيا مقبولة و هذا ما أهّل مفهوم الحاكمية لأن يكون أحد أبرز المفاهيم الصانعة للمشهد الدموي في العالم

¹ المرجع السابق، ص 5.

² سورة النساء، الآية 60.

³ سورة النور، الآية 48.

⁴ سورة النور، الآية 51.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الإسلامي، و ساهمت في بناء وعي ايديولوجي زائف أدى إلى تمزيق أواصر الأوطان و تهديد كينونة الشعوب، و ذلك باستغلال "أسماء و شعارات تختلف في المسميات و تتحد في لون الدمار الذي تخلفه نماذج جاهزة تلبس مسوحا دينية في حين أنها تعود بنا إلى عصور الدولة الشيوقراطية و الحكم المطلق...ومن هنا تتجلى خطورة المفهوم و التأسيس على البناء المطلق في حركة استيعابية للفكر الإنساني الهدف منها تزييف الوعي وممارسة الوصاية عنه بعناوين مطلقة (خلافة/حاكمية/شرعية/الشورى/العدل..). ليسهل بعد ذلك انقياده لشكل دولة دينية بالأساس تتغيا المفاهيم المعاصرة من أجل الالتفاف على السلطة و من ثمة تعود بنا إلى عصور الخلافة و الملك المطلق و النيابة عن الله¹.

و من أبرز تجليات تأسيس المطلق في الفكر السياسي الحديث ما يلي:

- المطابقة بين مفهومي الخلافة و النبوة: هذا ما يتجلى من خلال قول المودودي: " الخلافة الراشدة ... لم تكن في الحقيقة حكومة سياسية و إنما كانت نيابة تامة كاملة عن النبوة، يعني أن مهمتها لم تكن قاصرة على تسيير نظم الدولة و تحقيق الأمن و حماية حدود الدولة و إنما كانت -إلى جانب هذا- تقوم بواجبات المرشد و المعلم و المرابي و هي نفس الواجبات التي كان يقوم بها الرسول (ص) في حياته الطاهرة²."

- إن تعريف المودودي للخلافة باعتبارها نيابة تامة للنبوة من شأنها أن يضفي عليها قداسة و يروج بسهولة لتطبيق هذا النظام في الحياة المعاصرة، و نستنتج أن "النيابة عن النبوة التي تمثل وصلا بين الإنسان والله، و هذا المقام التمثيلي و التجسيدي هو ما يطبع دولة الخلافة بالإطلاقية و يصير الخليفة نفسه هو

¹ يوسف هريمة، "السيادة العليا في مشروع الإسلام السياسي" الحاكمة أمودجا"، مقال ضمن كتاب، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر 2- ص 9.

² أبو الأعلى المودودي، الخلافة و الملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط1، 1978، ص 63.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الملك المطلق كما سبق الإشارة إلى ذلك، و تغيب الممارسة السياسية في شكلها المؤيد و المعارض و يصير العنف و القوة شكل الدولة الوحيد¹.

- التأسيس لصراع الحضارات: و يقول المودودي أيضا في هذا السياق في إيضاح معالم تجديد الدين والنهوض بالمسلمين "التجديد في حقيقته عبارة عن تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية و جلاء ديابجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام، فالمرء لا يمكنه أن يعرف حقيقة التجديد و لا أن يتناول أعمال أحد المجددين بالنقد ما دام لم يتضح له أمر هاتين القوتين المتصارعتين، و ما قد كان و لا يزال يجري بينهما من النزاع"².

و بهذا ساهم المودودي في صياغة رؤية راديكالية إزاء جميع أنظمة الحكم و أنماط التفكير و الحياة، و لخص مسار التاريخ الإنساني و استراتيجيات التجديد الديني في مقولة الصراع بين مقولة الإسلام و الجاهلية³.

وقد أدت هذه الرؤية إلى تبني ممارسة سياسية تنظر إلى الدين على أنه وعاء شامل لكل التشريعات الدينية و الدنيوية معا، و هو ما ترتب عنه نتائج وخيمة أبرزها:

- تعطيل طاقات الإبداع و الاجتهاد الفكري في الخطاب الإسلامي المعاصر نتيجة غلق كل مجالات التشريع الإنساني.

- تأخير الاجتهاد لبلورة نظرية في السياسة و الاقتصاد و الاجتماع.

¹ يوسف هرمة، "السيادة العليا في مشروع الإسلام السياسي" الحاكمة أنموذجا" ص 17.

² أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين و إحيائه(واقع المسلمين و سبيل النهوض بهم)، ترجمة، محمد كاظم سباق، دار الفكر الحديث، لبنان، ط 2، 1967، ص 16.

³ يوسف هرمة، "السيادة العليا في مشروع الإسلام السياسي" الحاكمة أنموذجا"، ص 19.

- بروز التطرف الديني و الجماعات الإرهابية التي تصنف كل ما هو مخالف لتصوراتها على أنه عدو لدود يستحق الموت، و أما السبيل الأساسي للنهوض حسبها فهو باسترجاع أجداد الأمة و السلطة للشريعة.
- اعتبار الحاكمية هي المنهج الفريد و الجواب العملي لكل مظاهر الفساد و التخلف الذي تعيشه الأمة، و عملوا على تسويقها بمنظور كوسمولوجي يهدف إلى تقديم رؤية للعالم بأسره.
- إلغاء كل إمكانيات الاستفادة من أي إنتاج إنساني مما أدى إلى بناء فكر منغلق و إنتاج عنف أيديولوجي و التطرف الديني¹.

و هذا ما يتجلى في تعريف سيد قطب للحاكمية الإلهية بأنها " الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها و أشكالها و أنظمتها و أوضاعها و التمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور ... أو بتعبير آخر مرادف الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور... ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر و مصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله، إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المعتصب و رده إلى الله، و طرد المعتصبين له الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم فيقومون منهم مقام الأرباب، و يقوم الناس منهم مكان العبيد... إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض"²

و بهذا يقصي سيد قطب أي إسهام للبشر في التشريع، و يغفل عن حيز هام من النص القرآني والذي يستدعي حتما اجتهادا بشريا يتغير لا محالة وفق معطيات الفهم/التأويل على مسار التاريخ.

و يرى سيد قطب أن " رؤية الموقف من خلال ملابسات الواقع لا تدع مجالا للقول بأن "الدفاع" بمفهومه الضيق كان هو قاعدة الحركة الإسلامية كما يقول المهزومون أمام الواقع الحاضر، و أمام الهجوم

¹ الحسن حما، "التوظيف الأيديولوجي لمفهوم الحاكمية (مدخل لتجاوز أعطاب المفهوم الفكرية و السياسية)"، ضمن كتاب، مقال ضمن كتاب، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر 2-السيادة و الحاكمية)، ص 58

² سيد قطب معالم في الطريق، ص ص 59-60.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الاستشراقي الماكر¹. و بعد تتبعه لعدد من الآيات القرآنية التي تنتقد الرؤية الدينية لليهود و النصارى ووصل إلى نتيجة مفادها ضرورة تحويل الدفاع إلى الهجوم لأن تلك الآيات هي "مبررات تقرير ألوهية الله في الأرض، و تحقيق منهجه في حياة الناس و مطاردة الشياطين و مناهج الشياطين"².

و لئن انطلق سيد قطب من قدسية الآيات التي تحدثت عن الحاكمية و هي حق لكنه انتهى بها إلى ما هو باطل و ذلك نتيجة المطبات التالية* :

- اعتماد رؤية دوغمائية تجعل من يخالف نظريته سواء من المسلمين أو غير المسلمين في بوتقة واحدة ركيزتها الأساسية هي "الجاهلية" التي يجب إعلان الجهاد المسلح ضدها، و هذا ما يؤدي إلى تهديد أمن المجتمعات و بذلك يكسر مبدأ درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

- إن إعلانه ضرورة مبادرة الإسلام بالهجوم على ما أسماه بالمجتمعات الجاهلية و إن لم تبادر هي يناقض قوله تعالى "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"³.

- تجاهل سيد قطب موقفه إزاء أهل الكتاب و وضعيتهم الجديدة إذ أكد ضرورة دفعهم الجزية التي كانوا يقدمونها قديما نظير دفاع المسلمين عنهم، أما في العصر الراهن فقد حدث تمازج كلي بين المسلمين و أهل

¹ المرجع السابق، ص 73.

² المرجع نفسه، ص 74.

* و لا يتوان غيضان السيد علي عن كشف الأبعاد السياسية المتمثلة في إسقاط جمال عبد الناصر بصناعة تعبئة لمفهوم الحاكمية، للتفصيل بنظر مقاله: "مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني و السياسي، مقال ضمن كتاب، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر-2-السيادة والحاكمية)، ص 90.

³ سورة الممتحنة، الآية 8.

الكتاب، وصار هؤلاء يخدمون في الجيش الوطني و يدافعون عن حمى بلادهم و حالهم في ذلك كحال المسلمين تماما.

- تقسيم المجتمع بشكل قصري إلى طبقتين الأولى عارفة بأحكام الله و مقاصده، و الأخرى جاهلة بالشرعية، و لنا أن نتخيل التبعات السلبية لهذا التقسيم¹.

كحوصلة لموضوع الحاكمية الإلهية من منظور المودودي يمكن القول أن تحليل هذه القضية مرتبط أساسا بالفهم العميق للسياق الاجتماعي و السياسي الذي نشأت فيه تجربة الجماعة الإسلامية بباكستان، و كذا مختلف الصراعات التي جمعت المسلمين في باكستان بالهند من جهة و بالاستعمار الإنجليزي من جهة أخرى، و يعزز هذا المسار بالاستيعاب الدقيق لتجربة الإخوان المسلمين في مصر بتأصيل سيد قطب، و عليه فإن أجزاء معتبرة من إشكاليات مفهوم الحاكمية متصلة أساسا بالتأويلات السياسية و التشريعية التاريخية التي أعطيت للمفهوم، و تم تغييب شق هام في هذه المقاربة المفهومية يتعلق بالرؤية النقدية المستوعبة لحركة الإنسان في الواقع مما أدى إلى بزوغ نظير و ممارسة سياسية تاريخية عملت على تشويه الرؤية الإسلامية المستنبطة من الكتاب².

و استنادا لما سبق يتضح أن المفاهيم الفكرية بحاجة ماسة إلى استكشاف "و ذلك وفق الرؤية القرآنية والانفتاح على شروط علم اجتماع المعرفة... من أجل تجنب الأعطاب المنهجية و السياسية و المشاكل الاجتماعية التي يفرزها الفكر المتطرف الذي يستند في بعض فهمه على ما تشكل مع مفهوم "الحاكمية" إن التوظيف الايديولوجي لمفهوم الحاكمية كما أوضحته الدراسة يتطلب لتجاوزه دراسة المفاهيم و الموروث

¹ ينظر، غيضان السيد علي، "مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني و السياسي"، ص 89.

² الحسن حما، "التوظيف الايديولوجي لمفهوم الحاكمية"، ص 65.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الثقافي الفكري بروح نقدية لا تلغي الزمان و الإنسان كما لا تعني ضرورة القطيعة مع التراث إنما تستثمر
الإمكانات التاريخية في تاريخ الأمة و تفتح على شروط الوعي المعاصر¹.

و بعد أن فحص البحث مقولة الحاكمية الإلهية و ما تحويه من إيديولوجيا آن الأوان ليكشف النقاب
أيضا عن البديل العلماني الذي يقترحه جورج طرابيشي - و غيره من المفكرين-، فبعد قيام الفكر الاستناري
بتأكيد العقل الإنساني و التنويه بمركزية الإنسان انتهى به الأمر إلى تفكيك العقل و رده إلى المادة و مختلف
القوانين العامة للحركة، و بهذا صار العقل مجرد مستقبل سلبي للمعطى الحسي المادي، و تم اختزال وظيفته
في رصد الطبيعة بدقة و اكتشاف توازنها دون أدنى تدخل في ذلك، وبهذا فإن مركزية العقل الإنساني قد تمت
تصفيتها، و أما حرته فقد صارت سلبية و تتلخص في مدى انصياعه لقوانين الضرورة المادية الآلية، و لا
سعادة للإنسان دون الانصياع لقوانين الطبيعة و الانصهار فيها، و صار بذلك البديل هو إعلاء مركزية
الطبيعة المادية الصلبة².

و ما ينطبق على العقل الإنساني ينطبق أيضا على الإنسان بحد ذاته" فقد بدأ المشروع الهيوماني
(الإنساني) والاستناري بتهميش الإله باسم الإنسان و مركزيته، و لكننا بعد قليل نكتشف أن هذا مجرد قول
إذ أن منطق البنية المادية ذاتها قد همش الإنسان (ككائن متميز عن الطبيعة)، ثم استوعبه تماما في النظام
الطبيعي الذي يتجاوز غاياته و أغراضه، و بذلك يُصفى الإنسان و يسقط الجميع في أحضان المادية
الواحدية الجينية...³.

كما لا يمكن تناسي النتائج الخطيرة التي انعكست على الفكر الإنساني عقب ازدياد قوة الدولة
العلمانية التي أطلق عليها هوبز اسم "الدولة التنين"، و التي تشتغل وفق نطاقين خارجي تتولاه مؤسسات

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

² ينظر، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص 302.

³ المرجع نفسه، المجلد الأول ص 302 - 303.

أمنية أحكمت سطوتها على الفرد من الخارج، أما الداخلي فسلمت مقاليد حكمه للمؤسسات التربوية ووسائل الإعلام و قطاع اللذة .. و هي وسائل فعالة تقوم بإعادة صياغة صورة الإنسان لنفسه بشكل جوهري، و ذلك من خلال إشاعة مجموعة من القيم خارج أي إطار قيمي أو معرفي ، ودون أدنى رقابة أو التزام اجتماعي أو حضاري لأن المحرك الوحيد لقطاع اللذة و وسائل الإعلام هو "دافع الربح" لأنه جزء مباشر من اقتصاديات السوق الحر و لا وجود لأية رقابة مدنية عليه¹.

التأسيس العلماني و مبررات العنف الطائفي*:

ينطلق طرابيشي في مشروعه الرامي إلى التأسيس للعلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية من نفي المسلمات السائدة في المشهد الثقافي العربي سيما ما تعلق باتفاق خصوم العلمانية سواء أكانوا من دعاة الحداثة أم من دعاة التقليد على اعتبار العلمانية "إشكالية مستوردة" عن الغرب المسيحي الذي شهد صراعا لاهوتيا و سياسيا حامي الوطيس، و دام أكثر من مائة سنة بين الغالبية الكاثوليكية و الأقلية البروتستانتية، و أما المشرفون على هذا الاستيراد المقيت، و الذي لا يلي أية حاجة ثقافية فهم نصارى المشرق، و من السابقين إلى تبني هذا الموقف نجد برهان غليون في كتابه "المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات"، ثم محمد عابد الجابري... و إذا كان هؤلاء يعتبرون العلمانية نتيجة مباشرة لحاجة الأقليات المسيحية إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة، فإن هناك من يتجرأ على اتهامها بالعمالة الحضارية للغرب².

و حتى يقوض طرابيشي معالم هذه المسلمة الخاطئة-حسبه- يستحضر الحجج التالية:

¹ ينظر، عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ص 27.

* الطائفة "في الفرنسية Communauté، و في الإنجليزية Community، و في اللاتينية Communitas و الطائفة هي الجماعة، و تطلق على جماعة من الناس يجمعهم مذهب واحد، أو رأي واحد، أو مصلحة مشتركة، أو معتقد واحد كالتوائف الدينية "جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد 2، ص 7

² ينظر، جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص 9-10.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

- إذا صح أن شعار العلمانية هو مشروع رفعته غالبية مسيحية فإن سبب ذلك يعود إلى انتساب معظم النهضويين العرب إلى الطائفة المسيحية، و لكن الحقيقة السوسولوجية لا تجعل من شعار العلمانية شعارا مسيحيا و حسب بل لقد رفع الحل العلماني أيضا من قبل بعض أنصار الحداثة من المسلمين من أمثال: قاسم أمين، الكواكبي، أحمد لطفي السيد، علي عبد الرزاق، طه حسين...
- لا يتوان طراييشي عن الرد على الجابري - الذي يرى أن رواد العلمانية هم في الأصل من دعاة الانفصال عن الدولة العثمانية، مؤكدا أن هذا الحكم لا يمكن تعميمه لأن بعضهم الآخر كان من أنصار الخلافة العثمانية، و من دعاة الإصلاح و الحفاظ على وحدة هذه الدولة ضمن إطار الجامعة العثمانية الإسلامية، من هؤلاء بطرس البستاني، سليم البستاني، أديب إسحاق¹.

و معارضة الجامعة الإسلامية ليس حكرا على النهضويين العرب المسيحيين بل رفضت أيضا من قبل النهضويين المسلمين أيضا منهم: أحمد لطفي السيد، إذ رفضها جملة و تفصيلا و لم ير أية قوة سياسية يمكن تحقيقها من فكرة الوحدة الإسلامية.

إذا كان الجابري قد حصر دوافع ظهور العلمانية لدى النهضويين العرب المسيحيين في رغبتهم في إعادة ترتيب علاقاتهم بالغالبية المسلمة، فإن طراييشي يرى أن هذا الحكم قاصر لأن مشروع هؤلاء مبطن أيضا برغبة ملحة في إعادة ترتيب علاقاتهم الداخلية كمنحبة نهضوية بطوائفهم بالذات. كما رفض طراييشي أية محاولة لربط العلمانية بالتغريب/التقليد للآخر مؤكدا أن هناك حاجات داخلية ملحة أدت إلى الترويج لها أبرزها الحوادث الطائفية في جبل لبنان عام 1840 و مذابح بيروت و دمشق 1860. و يدعو طراييشي إلى استبدال مقولة التغريب العلماني بمقولة العلمانية القومية الوطنية لأنها رفعت بعد الاحتلال الفرنسي والانجليزي من قبل قوميين مسلمين و مسيحيين على حد سواء ردا على مشاريع استعمارية حاولت نشر

¹ ينظر، جورج طراييشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 76.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الفتن الطائفية. و يستنتج طرايشي أن العلمانية ليست مرتبطة بالوضع الديني للأقلية المسيحية و حسب بل لها قيما فعالة لا بين الأديان المختلفة بل كذلك بين طوائف الدين الواحد¹.

و يؤكد طرايشي أن العلمانية في العالم العربي ليست مطلبا للأقليات المسيحية — قصد ضمان المساواة التامة أمام القانون— و حسب، لأن مقولة العلمانية لا يقتصر دورها على تسوية العلاقات بين الأديان المختلفة فقط، بل تتجاوز ذلك إلى إقامة مشاريع تسوية بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد سيما و أن ما يشهده العالم الإسلامي ليس محض تعدد ديني أو إثني بل طائفي، ومن الطوائف الإسلامية العربية—دون تجاوزه إلى الإسلام غير العربي— نجد السنة (و هم الأغلبية) و أقليات شيعية، نصيرية، زيدية، إسماعيلية، درزية، إباضية، وعليه فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست قضية مسيحية/مسيحية كما يروج لها خصومها، بل هي قضية إسلامية/إسلامية نظرا لما يحويه التاريخ العربي من صراعات طائفية دامية انفجرت بشكل صريح إبان الاحتلال الأمريكي للعراق، و لكن رغم ذلك عولجت القضية بتعليق أمراضنا على مشجب الغير^{2*}.

يتضح من خلال هذا التحليل أن جورج طرايشي لا يزال وفيما للخلفيات الماركسية المختمرة في

لاشعوره و التي سمحت له بقراءة المشهد السياسي العربي وفق مقولة"الصراع الطبقي"، إذ صورت الماركسية

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 77 - 79.

* لكن سرعان ما يناقض طرايشي ذاته، و يصرح لا شعوره من حيث لا يدري بالتدخل المسيحي في الحرب الطائفية بين الشيعة و السنة، ففي هامش تعقيبه على الاحتكام بين الطرفين إلى نص صريح في الولاية يقول: "لا يعتمد الشيعة ك"نص" حديث غدیر خم وحده، بل يعتمدون أيضا على ما يسمى عندهم بأية الولاية و هي الآية 55 من سورة المائدة: " إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ" التي تقول مراجعهم أنها نزلت في علي بن أبي طالب، و آية الولاية هذه ينبغي تمييزها عن سورة الولاية التي تقول بعض المراجع الشيعية إنحذف من المصحف العثماني.... و الجدير بالذكر أن بعض رجال الكهنوت المسيحي تدخلوا بدورهم في هذا الصراع بين السنة و الشيعة حول سورة الولاية المحذوفة من المصحف ليوظفوا لحسابهم الخاص دعوى تحريف القرآن على نحو ما فعل الأب يوسف درة الحداد في كتابه "الإنتقان في تحريف القرآن" و القمص زكريا بطرس في تلفزيون "قناة الحياة" جورج طرايشي، هرطقات² عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، هامش ص 65.

² ينظر، جورج طرايشي، هرطقات² عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص ص 10 - 11.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

تاريخ الدولة السياسية بأنه تاريخ القوى المتصارعة/تاريخ الطبقات و "من الضروري عندما تتفصل الطبقات بعضها عن بعض و تعارض أن تظهر سلطة عليا داخلية، ظاهريا على الأقل، تسمو فوق هذه الطبقات. فسلطة الدولة إذا ضرورية لمنع الطبقة المسيطرة من القضاء على الطبقة المضطهدة... و حماية المضطهدين من شطط بعض الطغاة و لتكون حكما في النزاعات الناشئة بين الأفراد و الجماعات و خاصة بين الطغاة و هذه السلطة تنصب نفسها فوق المجتمع لسبب وحيد و هو أن المجتمع مقسم إلى طبقات¹".

و بهذا فقد حملت الدولة الديمقراطية بشكل خاص شعار تسوية الصراعات الطبقية، و لكن " هذا لا يعني أن الطبقة المسيطرة في الديمقراطيات الحديثة تفقد فورا تفوقها الاقتصادي و تتخلى عفويا عن الوظائف التي احتكرتها، و تبدد الضباب العقائدي، كلا إن للدولة الديمقراطية ميزة مزدوجة جدلية و متناقضة، من جهة كانت هذه الدولة بحكم اشتغالها على طبقات و صراع التعبير عن دكتاتوريات حقيقية هي دكتاتورية الطبقة المسيطرة، و وجدت نفسها من جهة أخرى مضطرة للسماح بالتعبير عن مصالح الطبقات المحكومة و عن أهدافها السياسية و التساهل في قضية تنظيم العمال (نقابات، تعاونيات...)، إن التسوية الديمقراطية لا تقتضي على الطبقات و لكنه بالعكس تعبر عنه²".

و أما البديل المقترح للقضاء على العنف الطائفي بعد فصل الدين عن الدولة فهو "مفهوم التسامح" والذي يعرفه محمد أركون بقوله "التسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق إنه يعني بالضبط مايلي: الاعتراف للفرد/المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدتها، و لا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن آرائه اللهم إلا إذا حاول فرضها عن طريق القوة و العنف على الآخرين. لا يوجد سجناء رأي في المجتمعات الحرة

¹ هنري لوفيفر، الماركسية، ترجمة، جورج يونس، مؤسسة نوفل للطباعة و النشر، د- ط، 2002، بيروت/لبنان، ص 77.

² المرجع نفسه، ص 79.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الديمقراطية التي تطبيق التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، و لا يسجن أحد بسبب معتقداته الدينية أو السياسية أو الفلسفية¹. و أما بخصوص الإطار العام الذي يتأسس فيه هذا المفهوم فيؤكد أركون أنه "ما كان بإمكان التسامح أن ينبثق إلا بعد تفكك السياجات اللاهوتية التقليدية التي تحكمت بالعقل البشري طيلة قرون و قرون... و مع ظهور التسامح- بالمعنى الحديث و الواسع للكلمة - ظهرت مجمل الموضوعات الخاصة بحقوق الإنسان، هذه الحقوق التي أعلنتها الثورة الفرنسية باستقلالية كاملة عن حقوق الله (بمعنى أن لكل إنسان الحقوق ذاتها بصفته إنسانا فقط، أي بغض النظر عن دينه، أو مذهبه أو أصله و فصله²)"

يروج معظم المفكرين للعلمانية باعتبارها نموذجا للتسامح و تعايش الطوائف المختلفة رغم أن هذه المقولة تحوي مفارقات عجيبة فالحمولة الدلالية للعلمانية "أجمعت على جوهرها المكين القائم على الفصل والإبعاد، في حين أن التسامح قيمة تجميعية توليفية، تساعد على تجاوز التنازعات و التجاذبات لا تغذيتها و توليدها، إنشاء و تكريسا... لذا نزع أنه من غير المنطقي أن نعلمد إلى وضع التسامح مضمومة ذات صلة بالعلمانية، لاستحالتها تماما و أبدا... فحيثما وجدت الرؤى و النظم و و الإجراءات المبعدة، عسر إقامة المؤسسات و النظريات الداعية إلى التجاوز و الصفح و المغفرة³"، ثم إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق ما مدى تطبيق الحركات العلمانية لمبادئها النظرية على أرض الواقع؟ أين نصنف الهجمات الشرسة ضد المسلمين في الغرب سيما بعد أحداث 11 سبتمبر؟ أين التسامح المعلن عنه في فرنسا وهي التي قادت حملة عنيفة ضد الحجاب و صنفت المسلمين في خانة الإرهاب؟ ثم إن إبعاد الدين عن السلطة⁴ أعطى إلى الأغلبية الإسلامية الشعور بالتحول إلى أقلية ثقافية، و جعل ردود أفعالها على هذا

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة و تعليق، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت/لبنان، د-ط، د-ت، ص 243.

² المرجع نفسه، ص ص 240-241.

³ الحاج أوجمنه دواق، العلمانية و التسامح أو (العلاقة المستحيلة)، ضمن كتاب العلمانية و السجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، ص 297-298.

الصعيد ردود أفعال الأقلية الحريضة على هويتها المهتدة و الطامحة باستمرار إلى تأكيد هذه الهوية على الصعيد الثقافي نظرا إلى عجزها عن تأكيدها على الصعيد السياسي و هذا هو الميل العام و السياسة العميقة لكل أقلية مبعدة عن السلطة السياسية المباشرة، إن المطالبة بالهوية قد أصبح مطالبة بالمساواة و من هنا ازدياد أهميتها السياسية¹.

وصل طراييشي إلى نتيجة مفادها أن "التدخل الأمريكي (بالعراق) لم يفعل أكثر من أن يقدم المناسبة لانفجار الحرب الطائفية، و لكنه لم يكن هو عاملها على صعيد السببية، فعلى هذا الصعيد لا بد أن نعود إلى التاريخ، و هو تاريخ مديد لا يقاس بعشرات السنوات كما في الحرب الكاثوليكية - البروتستانتية التي تمحضت عن تكريس العلمانية في الغرب كآلية قانونية لتسوية العلاقات بين الطوائف ، بل يقاس بمئات السنين من صراع سني - شيعي بقي إلى اليوم متحذرا في مستنقع الطائفية القروسطية بحكم غياب و تغييب المخرج العلماني².

نلاحظ أن هذا القول يتفرع إلى قضيتين أساسيتين، أولاهما استخفاف طراييشي بدور العامل الخارجي في الصراعات الطائفية العربية رغم أننا نعيش في عالم معوم مما يفتح إمكانية قيام صراعات معومة، فالشيعي اللبناني أو الخليجي و إن شعر بأنه ضمن أقلية مقهورة فيأمكنه الاستنجاد بالشيعي المعوم ليعيش حضورا معنويا لطائفته المحلية عبر امتدادات مفتوحة لا حدود تقيدها هذا ما يسمح بوجود فرص لخلق صراعات طائفية معومة³. و مما ساهم في تفعيل الحرب الطائفية "وجود إعلام يساهم في صب الزيت على نار النزاعات

¹ برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة/قطر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت/لبنان، ط 3، 2012، ص 77.

² جورج طراييشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص 11.

³ ينظر، كاظم شبيب، المسألة الطائفية (تعدد الهويات في الدولة الواحدة)، دار التنوير، بيروت/لبنان، ط 1، 2011، ص 47.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

على الهوية فقد تبدأ الفتن من خبر أو تعليق إعلامي صغير فيدخل الفضاء الإعلامي في دائرة الاستفزاز والاستفزاز المضاد¹

و استهان طراييشي بدور العامل الخارجي في الصراعات العربية حين جعل من الاجتياح العسكري الأمريكي على العراق مجرد مناسبة لانفجار الحرب الطائفية، و تناسى الجهود الحثيثة لأمريكا في بسط نفوذها السياسي و العسكري على دول عديدة من العالم، هذا ما يعني أنه " لم يكن متاحا للبرالية العربية أن تتطور وفق نسق نموها الطبيعي من أجل بناء الدولة القومية الحديثة التي تشكل الديمقراطية الوجه السياسي لصيرورتها و العلمانية الوجه الثقافي لصيرورتها، إن أي تطور ليبرالي في المحيط يجب أن يتم وفق استراتيجيات ما يراد له في المركز أي أن يتطور باتجاه مزيد من التبعية.. و باتجاه التطابق مع الصورة التاريخية و الثقافية التي يحملها الغرب عن الشرق حيث صورة الجهل و الاستبداد و الإرهاب"².

و ما يقع في المشهد السياسي العربي هو تلك "الصيغة النموذجية التي تتكرر منذ أكثر من قرن ونصف باتجاه أي حاكم عربي تراوده أحلام وطنية و قومية طامحة إلى شكل من أشكال فك ارتباط الهيمنة مع الغرب، و إعادة ترتيب العلاقة من موقع أكثر سيادة، إنه الخطاب ذاته اتجاه أحمد عرابي و جمال عبد الناصر وصولا إلى عاصفة الصحراء الأمريكية ضد العراق أي الاتهام ب (الاستبداد، الجهل، الإرهاب)"³ ونفس التصنيف يؤطر مقولة "محور الشر" التي أطلقتها الو.م. أ على الثلاثي (سوريا، إيران، كوريا الشمالية). و قد ساهمت مقولة صراع الحضارات التي يتبناها المحافظون الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية و بعض المنظمات

¹ المرجع السابق، ص 95.

² عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سورية، ط 1، 1999، ص 46.

³ المرجع نفسه، ص 47.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الغربية في تغيير صورة الآخر للعرب إذ يعتقد مروجوها أن يؤر التوتر للحرب بين الغرب بين الشرق و الغرب تدور رحاها في البلاد الإسلامية¹ و قد زادت هذه الحرب ضراوة عقب أحداث 11 سبتمبر.

و قد كان طراييشي مندهشا "من تناقض الغرب مع نفسه خلال حرب الخليج الثانية، حيث يبدي استغرابه من منطق الحضارة الغربية التي يفترض عندها أن يكون نموذج الدولة القومية، و التي هي أقرب إلى العلمانية و الحداثة و روح العصر، أن يكون هذا النموذج هو هدف ضرب قوى التحالف، و لصالح نموذج الدولة القروسطية الخليجية الجامعة لكل تظاهرات التأخر الاجتماعي و الثقافي و السياسي(الأوتوقراطي والثيوقراطي)²

كما ينبغي التأكيد في هذا السياق أن معظم حروب العالم الثالث تتم "بتزكية من القوى العظمى التي تجد فيها مجالا رحبا لترويج منتجات صناعاتها الحربية و تجربة أحدث ما استتبطته من أسلحة. و التنديد بهذه الحروب لا يثير أي مشكل من وجهة نظر إسلامية لا فقط لأنها ليست جهادا في سبيل الله بل لأن من شأنا صرف الطاقات الإنتاجية عن أولوية النمو و التقدم، بالإضافة إلى آلاف الضحايا و المشردين الذين تجرفهم هذه الحروب"³.

و أما الملاحظة الثانية المسجلة على القول السابق فتتلخص في أن طراييشي يقلل من خطورة الصراع المذهبي داخل المسيحية الأوروبية قياسا إلى الصراع المذهبي داخل الإسلام نفسه ، و يؤكد هاشم صالح في هذا السياق أن الصراع الكاثوليكي - البروتستانتى بل وحتى الكاثوليكي - الأرثوذكسي لا يقل خطورة عن

¹ ينظر، كاظم شبيب، المسألة الطائفية، ص94.

² عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام، 48.

³ عبد المجيد الشرفي، لبنات 1 في المنهج و تطبيقه، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2، 2011، ص 195.

الصراع السنيّ- الشيعي. "صحيح أنه أحدث عهدا فيما يخص البروتستانتية لأنها لم تظهر إلا في القرن السادس عشر. ولكنه كان في نفس العنف والضاوة وسبب ملايين الضحايا قبل أن ينحل نهائيا ، ثم إنه استمر أكثر من ثلاثين سنة أو حتى مائة سنة ولا يمكن اختزاله إلى حرب الثلاثين عاما 1618-1648. نقول ذلك على الرغم من أن هذه الحرب المذهبية الوحشية اجتاحت كل أوروبا تقريبا وقتلت ثلث سكان ألمانيا! هذا ناهيك عما حل بالدول الأوروبية الأخرى وبخاصة في شمال وشرق ووسط القارة. وكم قتل كرومويل وارتكب من مجازر مرعبة في أيرلندا.. وكيف صفى لويس الرابع عشر أقليته البروتستانتية عن بكرة أبيها تقريبا.. هذا ناهيك عن مجزرة سانت بارتليمي الشهيرة التي اعتذر عنها البابا الكاثوليكي يوحنا بولس الثاني بعد مرور عدة قرون¹."

و يؤكد هاشم صالح أيضا أن الانقسام الأرثوذكسي- الكاثوليكي أقدم بكثير إنه يعود إلى القرون الأولى للمسيحية، و قد سجلت صراعات مذهبية عديدة في روسيا و صربيا وأوكرانيا و أوروبا الشرقية عموما، و قد اشتكى الكاثوليك في روسيا من تعصب الأغلبية الأرثوذكسية ضدهم فقد منعهم من ممارسة طقوسهم، وفي أوكرانيا أيضا توجد أقلية كاثوليكية تحاذي الخمسة ملايين تقريبا وهي تحلم بالانفصال عن الأغلبية الأرثوذكسية والانضمام إلى الاتحاد الأوروبي..وقد حصلت مجازر بين الأرثوذكس الصربيين والكاثوليك الكرواتيين، بل و وصل الأمر ببعض المؤرخين إلى حد القول بأن هدف الحملات الصليبية لم يكن المسلمين بالدرجة الأولى وإنما القضاء على الكنيسة الأرثوذكسية! ربما كان هذا الكلام مبالغا فيه ولكنه يعطينا فكرة عن حجم الصراع المذهبي الضاري داخل المسيحية. و السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: هل من قبيل الصدفة أن يكون البابا يوحنا بولس الثاني قد جاب العالم طولا وعرضا ولم يترك عاصمة إلا زارها ولكنه لم يتجرأ على أن يضع قدمه في موسكو عاصمة الأرثوذكسية؟ مهما يكن من أمر

¹ هاشم صالح، "هرطقات جورج طرايشي"، مجلة الحوار المتمدن، العدد 2748، 2009/08/24، على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/nr.asp>

فان كل هذا يدفعنا دفعا لأن نؤسس علم الأصوليات المقارنة أو علم التنوير المقارن من اجل فهم الأمور بشكل أفضل¹.

باشر طرايشي عملية استنطاق المسكوت عنه في الثقافة العربية من خلال التتبع الكرونولوجي لشتى مشاهد العنف الطائفي*، و أكد أنه و خلافا لأدبيات "المؤامرة الخارجية التي يكثر تداولها في الايديولوجيا العربية المعاصرة فإن التاريخ يقدم لنا نماذج عديدة توضح أن الفتن الطائفية الداخلية ليست من صنع الأجنبي و لا من توظيفه، بل هي التي تستغل العامل الخارجي قصد تقوية شوكتها، هذا ما نجده بارزا للعيان في علاقات التاريخ الإسلامي مع العدو الخارجي المتمثل في الروم و الإفرنج و التتار إذ كثيرا ما نجد تواطؤا داخليا لطائفة معينة مع العدو الخارجي قصد إضعاف الخصم، ولكن تجسد بصورة علنية صريحة من خلال حرب كلامية شرسة بين "السنة و الشيعة"، هذا ما يتجلى من خلال تهجم السنة على الشيعة و نعتهم "بالروافض" و وصف ذبائحهم بالنجاسة و خلقهم بالكذب²، و غيرها من الأحكام المتعلقة ببطلان الصلاة خلفهم، كما تتبع طرايشي عددا معتبرا من المؤلفات السننية التي ترفض أية مبادرة أو مشروع للتقريب و التحوار بين السنة و الشيعة.

و مما زاد الحرب ضراوة توظيف تكنولوجيا الانترنت في خدمة السياسات الايديولوجية، فاحتل كلا الطرفين مساحات افتراضية شاسعة و خزّن فيها آلاف المقالات و الكتب و الفتاوى و ملفات المهجوم والدفاع التي عمّقت من الأزمة الطائفية، و سهلت على الجميع مهاجمة الخصم في عالم مفتوح الكترونيا

¹ ينظر، المرجع السابق.

* استقرأ طرايشي مشاهد العنف الطائفي في التاريخ العربي، و من أبرز الأحداث التي سجلها نجد حرب الخلافة بين علي بن أبي طالب و عائشة بنت أبي بكر زوجة الرسول(ص) و معاوية بن أبي سفيان، و ما صاحب هذا الخلاف من اقتتال عنيف في واقعتي الجمل و صفين، و تليهما مجزرة مأساوية تتمثل في وقعة كربلاء، ثم تابع استقرأ مشاهد العنف الطائفي في العصر الأموي مرورا بالعباسي... ينظر، جورج طرايشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص ص 12-13.

² ينظر، المصدر نفسه، ص ص 34-35.

مغلق عقائديا، و هذا دون أن ننسى الإسهام الفعال للقنوات التلفزيونية في إشعال نار الفتنة كما هو حال العراق¹.

و أما على الصعيد الجبهة الشيعية فيرى طرابيشي أن أهل هذه الطائفة قد خاضوا حربهم ضد السنة تحت كناية مصطلح "النواصب" - الذي يمتاز بتنظير مفهومي و مراكمة دلالية واسعة عكس مفهوم الروافض - الذي يحمل في جعبته دلالات عديدة أبرزها أن الناصب هو كل من يقدم أبا بكر و عمر بن الخطاب على علي بن أبي طالب في الخلافة، و أن الناصب هو من ينصب العداوة لأهل البيت كما تم توسيع مفهوم النصب ليتعدى معاداة أهل البيت إلى معاداة شيعة أهل البيت، و يؤكد طرابيشي أن تعدد دلالات النواصب نابع عن التزام الشيعة إزاء خصومهم بالتكثيرة دون التصريح بالاسم* ، مما أدى إلى تعدد دلالات مصطلح النواصب عكس لفظ الروافض، و يبرر المفكر هذا الطرح بأن السنة و بحكم أنهم أغلبية حاكمة أتاحت لهم فرصة الخروج من التلميح إلى التصريح و هذا ما لم يتحقق لدى الأقليات الشيعية².

و ما تداولته الخطابات السنية بحده حاضرا أيضا بقوة في الخطابات الشيعية التي تجزم بدورها على نجاسة الناصب- و شبهوا نجاسته بنجاسة ابن الزنا و الكلب- و إذا كان الفقه السني معنيا بمفهوم الطهارة فإن نظيره الشيعي يتمحور حول مفهوم النجاسة و "إن هذه الأولوية المركزية التي تعطى لمفهوم النجاسة في الفقه الشيعي تجعل منه مفهوما لاهوتيا يحدد العلاقة بالآخر و يؤسس صنفا محددنا من هذا الآخر يطلق عليهم اسم النواصب في طائفة غيتوية منبوذة و متحاشاة كما لو أنها مجذومة... ذلك أنه تترتب على الحكم بنجاسة الناصب أو بتعبير أوفى أنجاسته مستتبعات و إزامات شرعية على صعيد الحياة اليومية

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 61- 62.

* و صار لفظ الناصب في الأدبيات الشيعية المتأخرة يطلق صراحة على خصومهم من أهل السنة سيما بعد نجاح الثورة الشيوعية بإيران ينظر، جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص ص 85- 86.

² ينظر، المصدر نفسه، ص ص 63- 64.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

والعلاقات العامة و أحكام المعاشرة و المؤاكلة و المشاركة و الوضوء و التذكية و الشهادة و الجنازة والنكاح¹.

إن مفهوم النجاسة الحاضر بقوة في الخطابات الشيعية و السنية على حد سواء كانت له أيضا امتدادات مشابهة في الفكر الكاثوليكي و البروتستانتى عند الغرب ، فأكبر سياسي رسخ العلمانية في فرنسا هو "جول فيري" الكاثوليكي يحكي على سبيل النكتة " أنه تزوج فتاة بروتستانتية من عائلة كبيرة ، ولكن أخته المتدينة جدا والمتعصبة كاثوليكيا رفضت مصافحتها عندما دخلت إلى البيت لأنها مهرطقة كافرة وقد تنجسها! وهذا حصل بعد التنوير والثورة الفرنسية بقرن كامل لا قبلهما..(فما بالك بالأمر عندنا حيث لا يوجد تنوير ديني او فلسفي ...) و معلوم أن أخ ديدرو الكاهن أوليفيه كان يرفض أن يسلم عليه أو يصافحه لكيلا يُنجسه بحسب تعبيره وكان يتهمه بالإلحاد.².."

رغم إجادة طرايشي في تصوير الواقع المأساوي الذي شهده العالم العربي و الغربي بسبب الصراعات الطائفية إلا أن رؤيته لا تفي بالغرض لعدة أسباب لعل في مقدمتها أن مشكل الطائفية الذي يتحدث عنه هذا المفكر هو مشكل قطري محدود لا يمس جميع الدول العربية ومن أهم الدول التي تعاني الصراعات الطائفية نجد: لبنان، السودان، العراق، مصر.. أما معظم البلدان المتبقية - خصوصا في المغرب العربي- فتشهد انسجاما بين جميع الطوائف و الأعراق، و بالتالي فإن مسألة العلاقة بين الدين و الدولة يجب التقيدها¹ على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة، و يجب تجنب تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية و يجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من إطار الخاص إلى إطار

¹ المصدر السابق، ص ص 69-70.

² هاشم صالح، "هرطقة جورج طرايشي"، مجلة الحوار المتمدن، العدد 2748، 2009/08/24، على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/nr.asp>

العام¹ " كما يتضح أن رؤية طرايشي السابقة لا تلم بمعطيات جديدة أثرت في بناء الدولة الحديثة إذ "لا يتعلق الأمر فقط بالتكوينات الأولية، ففي عصر العولمة تقاسمت تكوينات حديثة أخرى هذه المهمة مع التكوينات التقليدية شأن تنظيمات المجتمع المدني عابرة الحدود، وكذا منظمات القطاع الخاص المحلية ومتعددة الجنسيات إذ التقى الطرفان على هدف واحد و واضح و هو إفقاد الدولة مكانتها و تقاسم وسائل السلطة و التأثير في المجتمع معها، و قد نجح هذا الثنائي إلى حد كبير في تحقيق هذا الهدف"².

كما أن الوضعيات الجديدة التي فرضتها العولمة تدعو إلى "التساؤل إن كان ما يسمى الربيع العربي عربياً أو ربيع القوى الإقليمية* التي تسعى إلى اقتسام النفوذ في الوضع الجديد مدفوعة باستقطابات إثنية ودينية ستقضي حتماً على وجود الدولة الوطنية لصالح وحدات جديدة لم يتبلور بعد شكلها و لا طبيعتها"³.

و هذا ما يدفعنا إلى القول أن الحروب الطائفية ليست مسألة دينية و حسب كما يدعي طرايشي بل ترتبط أيضاً بالجانب السياسي و يؤكد برهان غليون في هذا السياق أن أبرز الأسباب التي حالت دون فهم مسألة الطائفية تعلق أساساً ب"اختلاط مفهوم الطائفية نفسه و عدم ضبطه مما أساء أيضاً إلى فهمنا لها كظاهرة اجتماعية و سياسية و بناء تعريف واضح و صحيح لها أيضاً، فقد مال معظم الذين أثاروا مسألتها

¹ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 99.

² يوسف بن بزة، الدولة و الطائفة في عصر العولمة- دراسة في بنية الدولة العربية الحديثة(لبنان نموذجاً)-، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية 2012/2013، ص 14.

* و هذه القوى الإقليمية لا تتلخص في الدول الغربية و حسب بل حتى بعض الدول العربية لها مصالح واضحة في الصراعات الطائفية التي تشهدها بعض دول الجوار" و قد مثل موقف قطر من هذه الثورات مفارقة أرسدت تقاليد جديدة في التدخل في شؤون الدول في المنطقة العربية، حيث لم يتوان النظام السياسي القطري عن المشاركة بقوة في دعم الثورات العربية بالمال و الدعم الدبلوماسي و الإعلامي من خلال دور محوري لقناة الجزيرة في تغطية الأحداث بانحياز واضح للجماعات الثائرة ضد الأنظمة، و لا يختلف الموقف السعودي عن الموقف القطري إلا من حيث الحدة و الوضوح، فقد ساهمت المملكة العربية السعودية في الترويج لهذه الثورات في المحافل الدولية و من خلال وسائل الإعلام المنسوبة إليها"

المرجع نفسه، ص 150.

³ المرجع نفسه، ص 151.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

في الأدبيات العربية القومية المعاصرة إلى الخلط بشكل كبير بين التعددية الدينية أي انطواء المجتمع على تنوع ديني و طائفي يتسم إلى حد أو آخر من الانسجام أو الصراع، وسيطرة إحدى هذه الفرق أو الجماعات الدينية على مقاليد الأمور في السلطة أو على مواقع رئيسية منها في سبيل تأمين منافع استثنائية وخاصة لا يسمح بها القانون، أي يخلطون إذا شئنا التبسيط قليلا بين الطائفية في المجتمع والطائفية في الدولة، وهما من طبيعتين مختلفتين تماما وليس لهما النتائج ذاتها. الأول يتعلق بطريقة اشتغال المجتمع والثاني بطريقة اشتغال الدولة الحديثة، ولا قيمة له إلا من منظور بناء هذه الدولة¹. وعليه يبدو "من التضليل بمكان قراءة المشهد الثقافي و الاجتماعي بالغ التعقيد في الرقعة العربية الإسلامية من خلال الإطار الحصري للدولة، إنه لمن الجناية مثلا قراءة الحالة التركية عبر نافذة الدولة الأتاتورية، أو قراءة الحالة الاجتماعية و الثقافية العامة في إيران من خلال الدولة الخمينية"².

و توصل غليون إلى نتيجة مفادها أن الطائفية هي مسألة سياسية في المقام الأول و لا صلة لها بمجال الدين و العقيدة بل هي سوق موازية للأيديولوجيا السياسية و يبرر هذا الموقف بما يلي:

- "أن الطائفية لا علاقة لها في الواقع بتعدد الطوائف أو الديانات فمن الممكن تماما أن يكون المجتمع متعدد الطوائف الدينية أو الإثنية من دون أن يؤدي ذلك إلى نشوء دولة طائفية أو سيطرة الطائفية في الدولة.

- أن الطائفية لا توجد في المجتمعات التقليدية ما قبل الحديثة التي تفتقر لفكرة السياسة الوطنية و الدولة الحديثة.

¹ برهان غليون، نقد مفهوم الطائفية، مجلة الحوار المتمدن، العدد 1840، 2007/02/28، على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=89869>

² رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 10.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

- أن الطائفية هي خطة للاستفادة من التضامن الآلي الذي تنشؤه علاقات القرابة المادية أو المعنوية والعقيدية بين الأفراد من أجل تحقيق أهداف ليس لها علاقة بأسباب القرابة و لا بغاياتها.

- أن الطائفية استراتيجية مرتبطة بالنخب الاجتماعية المتنافسة في حقل السياسة من أجل السيطرة واكتساب المواقع سواء كان ذلك داخل الدولة أو على صعيد توزيع السلطة الاجتماعية¹.

و يقدم التاريخ نماذج حية تثبت مدى استغلال السياسيين لمسألة الأقليات في تحقيق طموحاتهم الإمبريالية، فقد استغلت فرنسا الأقليات المارونية* في لبنان و وجهت قبلتها نحو الغرب من خلال استغلال مختلف وسائل التغريب الثقافي و التبشير المسيحي حتى يتم عزلها عن الإرث الحضاري العربي².

و لهذا يؤكد محمد عابد الجابري أن المجتمع العربي بحاجة ماسة إلى "فصل الدين عن السياسة بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق و ثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي و متغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية، أما الدين فيجب أن ينزه عن كل ذلك، وإلا فقد جوهره و روحه، جوهر الدين و روحه أنه يوحد و لا يفرق... أما السياسة فجوهرها و روحها أنها تفرق، السياسة تقوم حيث يوجد الاختلاف و من هنا كان ربط الدين بالسياسة .. يؤدي ضرورة إلى

¹ برهان غليون، نقد مفهوم الطائفية، مجلة الحوار المتمدن، العدد 1840، 2007/02/28.

* الأقليات المارونية: تنتسب هذه الطائفة إلى القديس "مارون" الذي انعزل في الجبال و الوديان مما جذب الناس إليه مشكلين طائفة عرفت باسمه، وكانت حياته أواخر القرن الرابع ميلادي، و أما وفاته فكانت حوالي 410م بين أنطاكية و قورس، و تعرف المارونية بأنها طائفة من طوائف النصرى الكاثوليك الشرقيين الذين يتخذون من لبنان مركزاً لهم و كانت لهم خلافات مع الطوائف الأرثوذكسية لأنهم يقولون بأن للمسيح طبيعتين و مشيئة واحدة، كما يمتازون بالمحافظة الشديدة على تراثهم و لغتهم السريانية القديمة، و قد أعلن الموارنة طاعتهم لبابا روما عام 1182، و منذ عام 1943 تم الاتفاق بين المسلمين و النصرى في لبنان على أن يكون رئيس الدولة مارونيا ينظر، مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة و النشر و التوزيع، الرياض/السعودية، ط 3، 1418، المجلد 2، ص ص 636-640.

² المرجع نفسه، ص ص 33-34.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

إدخال جرثومة الاختلاف إلى الدين، و الاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسيا يؤدي ضرورة إلى الطائفية و من ثم إلى الحرب الأهلية..¹

و يستغل العقل السياسي للجماعة الدين " عندما لا يكون من مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية/الاقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا و مطابقا، لأن ذلك يفضح الطابع المادي الاستغلالي لتلك القضية، أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة ذلك بسبب ضعف وعيها نتيجة عدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية/الاقتصادية طرحا مكشوفاً و في كلتا الحالتين يكتسي توظيف الدين طابعا طائفيًا²."

و لو قرأنا العلمانية من خلال المشهد الثقافي و الفكري العالمي، لتبين لنا تحريض الخطاب العلماني الغربي للمجموعات العرقية على كسر إطار هويتها المفروضة بقوة الدولة و شرعيتها الدينية الرسمية مستحاثا إياها على البحث عن إطار جديد لهويتها "و لأن رغبة "الغرب" جامحة في إقحام المجموعة البشرية في مشروع واحد فإنه يطمح إلى إخراج هذه الأقليات من ثقافة الأصل ليؤكد أنها جزء من الثقافة الأوروبية الحديثة وريثة الثقافة المسيحية و الإغريقية، و أن صلتها بإرثها الثقافي التي انقطعت في شروط "السيطرة الإسلامية" يمكن أن يعاد تجديدها بالقدر الذي يتكسر فيه انتماءنا "للغرب" و لثقافته التنويرية الحديثة، فالزمن الذي ما عاد زمنا سماويا أضحى زمن الابتعاد عن الأصل³."

¹ محمد عابد الجابري، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ص 116-117.

² المرجع نفسه، ص 118.

³ عمر بن بوجليدة، "في قلق العلمانية أو كيف يمكن التفكير في علمانية جديدة؟؟"، ضمن كتاب (العلمانية و السجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر)، ص 36-37.

و عليه فرغم التسويق للعلمانية بأنها مفتاح القضاء على النزاعات الطائفية إلا أنها تعرف أيضا بأنها أداة لاغتصاب التواريخ و مصادرتها و إلحاقها بالتاريخ "الكوني" الغربي¹ و هذا ما يكرس مبدأ البقاء للأصلح والأقوى.

خامسا- العلمانية و الانتقال الديمقراطي في العالم العربي:

وصف جورج طراييشي الديمقراطية* بالإشكالية لأنها مسيَّحة بصعوبات عديدة و أسئلة تحتمل إجابات متعددة بل و متناقضة أحيانا، و لعل الطابع الإشكالي لهذه المسألة يجد ما يبرره كون الديمقراطية يتم الترويج لها و يرفع شعارها في العالم العربي اليوم كما لو أنها "أيديولوجيا خلاصية جديدة" و تحولت إلى مفتاح سمس بعد فشل جميع المشاريع القومية** و الاشتراكية².

¹ المرجع السابق، ص 43.

* الديمقراطية في الفرنسية Démocratie، و في الإنجليزية Democracy و في اليونانية Demokria " و هي لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما (ديموس) و معناه الشعب، و الآخر (كراتوس) و معناه السيادة فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، و هي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد أو لطبقة واحدة منهم، و لهذا النظام ثلاثة أركان: الأول سيادة الشعب، و الثاني: المساواة و العدل والثالث: الحرية الفردية و الكرامة الإنسانية و هذه الأركان الثلاثة متكاملة، إن كل نظام سياسي يعتبر إرادة الشعب مصدرا لسلطة الحاكم هو نظام ديمقراطي، إلا أن إرادة الشعب في الواقع هي إرادة الأغلبية... و الديمقراطية إما أن تكون سياسية تقوم على حكم الشعب لنفسه بنفسه مباشرة، أو بواسطة ممثليه المنتخبين بحرية تامة، و إما أن تكون اجتماعية أي أسلوب حياة يقوم على المساواة و حرية الرأي و التفكير، و إما أن تكون اقتصادية تنظم الإنتاج و تصون حقوق العمال، و تحقق العدالة الاجتماعية، و إما أن تكون دولية توجب قيام العلاقات الدولية على أساس السيادة و الحرية و المساواة، و لكن الديمقراطية الكاملة لا تبلغ غايتها إلا إذا جمعت بين هذه الجوانب كلها في وزن واحد من الاتساق "جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 570.

* * القومية العربية: حركة سياسية فكرية تدعو إلى تمجيد العرب، و إقامة دولة موحدة لهم على أساس رابطة الدم و القرى و اللغة و التاريخ وإحلالها محل رابطة الدين- و هناك من يدعو إلى إبعاده تماما بحجة أنه يؤدي إلى العنف الطائفي-، و هي صدى للفكر القومي الذي سبق أن ظهر في أوروبا و من أهم شعاراتها "الدين لله و الوطن للجميع"، و ظهرت أولى بوادر الفكر القومي العربي في أواخر القرن التاسع عشر في حركة سرية تقودها جملة من الجمعيات بعاصمة الخلافة العثمانية، ثم في حركة علنية تقودها جمعيات تتخذ من دمشق و بيروت مقرا لها، ثم في حركة سياسية واضحة المعالم في المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس سنة 1912، و قد ظلت الدعوة إلى القومية العربية محصورة في نطاق الأقليات الدينية غير المسلمة، و لم تصبح تيارا شعبيا إلا حين تبني الدعوة إليها الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر، و يعد ساطع الحصري (1880-1968) أبرز الداعين للقومية العربية يليه ميشيل عفلق، ينظر، مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة، المجلد الأول، ص 448-451.

² ينظر، جورج طراييشي، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، ص 9-10.

و يلخص طراييشي إشكاليات الديمقراطية في العالم العربي على النحو التالي:

1- إشكالية المفتاح و التاج: و يؤطر المفكر هذه الإشكالية وفق السؤال التالي هل الديمقراطية هي المفتاح السحري الذي نفتح به جميع الأبواب المقفلة أم أن الديمقراطية هي على العكس من ذلك التاج الذي يتوج التطور العضوي للمجتمع المعني، و ينهض مقياسا على مستوى تطوره؟. بعبارة أخرى هل الديمقراطية شرط مسبق أم هي أيضا نتيجة و حصيلة لتطور مجتمع بعينه؟ و يؤكد طراييشي في هذا السياق أن الديمقراطية هي تنويع لتطور عضوي داخل المجتمع و ليست حلا سحريا ينقل المجتمع من التخلف إلى التطور.

2- إشكالية الثمرة و البذرة: و هذه الإشكالية هي امتداد لسابقتها فزرع بذرة الديمقراطية في غير تربتها الأصلية يعجل بموتها أو تحولها إلى نبات سام¹.

3- إشكالية مفتاح المفتاح: إذا كانت الديمقراطية في المخيال العربي هي مفتاح لجميع الأبواب فهي أيضا بحاجة إلى مفتاح، و بما أن الديمقراطية هي نتيجة مباشرة للحدثة هذه الأخيرة التي أفرزتها البورجوازية* و هذا ما يجر طراييشي إلى الاستنتاج بأن الديمقراطية و إن لم تتواجد حيشما تواجدت البورجوازية فإنها تغيب حيشما غابت، لأنها حامل اجتماعي ضروري لزرع الطروحات الديمقراطية، و لعل ما يدعم صحة هذه المسألة حسبه أن براعم الديمقراطية عرفت انفتاحا لا مثيل له عقب استقلال الأوطان العربية يوم كانت البورجوازية البرعمية هي الأخرى لا تزال فاعلا تاريخيا، و لكن للأسف سرعان ما قبرت البورجوازية ثم الديمقراطية بعد سلسلة من

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 10-11.

* البورجوازية Bourgeoisie هي "طبقة اجتماعية ارتبطت تاريخيا من حيث نشأتها بالمدن أو القرى الكبيرة ذات الأسواق التجارية، و كانت متميزة عن طبقتي العمال و النبلاء، و بالتالي فكانت ترمز إلى طبقة التجار و أصحاب الأعمال و المحلات العامة، و المعنيين بالإشراف على شؤون الصناعة و التجارة، و قد قام المجتمع البرجوازي على أنقاض المجتمع الإقطاعي و ازدياد التجارة الدولية بين الشرق و الغرب على أثر الحروب الصليبية، و مع وضوح أختيار المجتمع الإقطاعي تسلمت البورجوازية زمام القيادة الاقتصادية و السياسية و استفادت استفادة قصوى من نشوء العصر الصناعي فازداد النظام الرأسمالي زخما و قوة و تملك البورجوازيون الثروة العقارية و الزراعية و الصناعية" عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، دار الهدى للنشر و التوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 1979، الجزء الأول، ص 594.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الثورات الوطنية و الانقلابات القومية و اليسارية و بسبب غياب البديل البورجوازي فإن المد الأصولي هو المسيطر على الحركات المعارضة للديكتاتوريات العربية.

4- إشكالية الشرطي و رجل المباحث: يعتقد البعض أن المأزق الديمقراطي في العالم العربي ناتج عن انفراد الدولة بالحكم و تغييب الشعب، و لكن مقارنة الإشكالية يثبت العكس فهذا الوضع هو نتيجة مباشرة لتغييب سلطة الدولة و إعاقته عن أداء دورها و قد شبه طراييشي المأزق الديمقراطي في العالم العربي بشرطي مجرد من سلاحه أمام رجل المباحث و لهذا فالحل الضروري للواقع السياسي العربي متصل بضرورة رد الاعتبار إلى الدولة و سلطة القانون و مبدأ العنف الشرعي.

5- إشكالية الذئب و الحمل: غالبا ما تختصر النزعة الشعبوية الدولة في ذئب ماكر و أما الأمة و الشعب فهو الحمل/الضحية و لكن العكس يبدو قائما أيضا، فالشعب و المجتمع العربي ليس بريئا بشكل مطلق إذ غالبا ما أفقد الدولة هيبتها نتيجة الفتوية الطائفية و اللبوية الدينية و بذلك يضع التمثيل الديمقراطي نتيجة اشتغال جدل الأكثرية و الأقلية فتضيع حقوق الأقلية أمام الأغلبية و المرأة أمام الرجل فلا نجد مثلا في البرلمانات الخليجية حضورا لنائب شيعي واحد. و أما اللوبيات الدينية الممولة بالدولارات النفطية فلا تتوان عن قتل حرية التفكير و الرأي و إشهار سلاح التكفير، و تتم بذلك مصادرة كتب المفكرين و تطليق زوجاتهم كما حصل مع نصر حامد أبو زيد، أو بالتهديد بالقتل كما في حالة سيد القمني أو بالشنق كما في حالة محمود محمد طه و هذا لا يتم إلا بتواطؤ مباشر من الحكومات العربية.

6- إشكالية الصندوقين: و في هذه المحة الأخيرة يجعل طراييشي من الديمقراطية ثقافة و مجموعة من القيم المتضامنة الراسخة في عقليات المجتمع، و لئن ربط العالم العربي الديمقراطية بصندوق الاقتراع فإن الصندوق

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

الأول المسؤول عن اختصار الثقافة الديمقراطية هو "جمجمة الرأس"، و إن لم يحدث توافق تام بين عقليات المجتمع و صندوق الاقتراع فإن الانتخاب لن يكون إلا معبراً عن طغيان الأغلبية العددية¹.

يعتبر جورج طرابيشي أن العلمانية هي المقدمة الأساسية لبناء الديمقراطية، و قد أكد أنه لا مكان

للحكم الديمقراطي في العالم العربي في ظل تغييب العلمانية و من أهم المبررات هذا الطرح ما يلي:

- أن الركيزة الأساسية لبناء الديمقراطية هي المنافسة السياسية بين الأكثرية و الأقلية بشرط ألا تحافظ هذه المنافسة على نتائج ثابتة دائماً هذا ما يمكن أقلية اليوم من أن تصير أغلبية الغدو هكذا دواليك، و لكن في المنافسة الطائفية يظل المجال مفتوحاً لشتى أنواع العدا و الاستئصال و لا مجال للخصومة السياسية النزهاء، و أما معطيات الاقتراع فتبقى ثابتة أبداً الدهر و لا يمكن تحويل الأقلية إلى أغلبية إلا في حالة التغير الديمغرافي*.

- تعتبر الديمقراطية الشعب هو المصدر الوحيد للتشريع في حين أن الإسلام لا يعترف بمصدر آخر للتشريع سوى القرآن و السنة (عند أهل السنة)، بالإضافة إلى إلهام الأئمة الاثني عشر عند الشيعة.

- ارتكاز الديمقراطية على المساواة بين المرأة و الرجل في الحقوق و الواجبات و أما التشريع الإسلامي فيحرم المرأة من حق المساواة مع الرجل (سواء في الإرث، الشهادة، الزواج، الإمامة...)

- تقوم الديمقراطية على احترام جميع العلاقات الجنسية حتى تلك التي تتم خارج مؤسسة الزواج، أو تلك التي تتم بين أفراد من جنس واحد و لا تعتبر ذلك جريمة يعاقب عليها القانون، و بالمقابل فإن الشرع الإسلامي

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 12- 17 .

* تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن "الأغلبية الدينية ثابتة و غير قابلة للتغيير، بينما الأغلبية السياسية في الأنظمة الحديثة ممكنة التغيير طالما أنها لا تقوم على ثبات الاعتقاد، أي باختصار ما كان يمكن للأقلية "الصابئة" أن تصبح أغلبية في الدولة الإسلامية، بينما يمكن للاشتركية أن تصبح أغلبية سياسية في النظام الليبرالي الحديث" برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، ص 47. إن الخيار الأساسي للعنف الطائفي هو "الدولة المدنية الجامعة للهويات دون النظر في حجم كل هوية، لأن وهم قانون الأكثرية كان و مازال وسله قاتلة لكثير الهويات بتهميشها ونبذها، و أما في الصورة المعاكسة و هي الأسوء بحيث تحكم أقلية ما أكثرية نسبية في أي بلد كما حدث خلال حكم أقلية بيزياء لدولة جنوب أفريقيا لفترة طويلة بنظام التمييز العنصري" كاظم شبيب المسألة الطائفية، ص 157.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

يقابل المثلية الجنسية و الزنا بالسجن و الجلد و القتل أو الرجم، و نظرا لعدم علمنة قانون العقوبات في العالم العربي فإنه يستحيل إقامة ديمقراطية جنسية¹.

يتوجب على البحث تحليل هذه الرؤية انطلاقا من مسألتين، الأولى متعلقة بدعوة طرابيشي إلى الحرية الجنسية، أما المسألة الثانية فهي مخصصة لتوضيح مبررات جمع المفكر بين الديمقراطية و العلمانية في بوتقة واحدة.

يرى برهان غليون أنه "ليس هناك في العالم كله اليوم أنظمة أكثر دهرية في الممارسة و العقيدة من الأنظمة العربية، فليس هناك نظام يعتبر أن هدفه هو رفعة الإسلام، أو حتى اليوم رفعة العروبة و فرض الدين الصحيح و القومية الصحيحة ليبري ذمته اتجاه الله"²

و لو تتبعنا مختلف المجتمعات الإسلامية المعاصرة — حتى تلك التي تدعي أنها تطبق الشريعة— لتبين لنا خضوع الحياة الاجتماعية و السياسية فيها للعلمنة و تسيرها قوانين و ضعية خالصة خاضعة للمعايير الدولية، ولا أثر يذكر فيها لأي انتماء ديني أو مذهبي أو عرقي و من نماذج ذلك (قوانين الطيران المدني و الملاحة، الطرقات، الملكية بأنواعها المختلفة(العقارية، الأدبية، و الخاصة بالأوراق المالية...))، الإدارة، التعليم، الصحة، الوظيف العمومي، الجنسية، الشركات، تأسيس الأحزاب السياسية و الجمعيات النقابات...) و هناك ثلاثة ميادين فقط ما زالت تستعصي على العلمنة، و تواجهها معارضة باسم الدين و تتلخص هذه الميادين في (الأسرة، السياسة، و عدد من الجرائم سيما المتعلقة بالشرف...)³.

¹ ينظر، جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص ص 90، 92.

² برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، ص 95.

³ ينظر، عبد المجيد الشرفي، لبنات3(في الثقافة و المجتمع)، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، 2011، ص ص 89-90.

إن طرابيشي ليس هو الوحيد الداعي إلى الديمقراطية الجنسية و حرية العلاقات الجنسية -سواء ما تم منها خارج مؤسسة الزواج أو تلك التي توصف بالشاذة- بل تبعه في ذلك نفر من الحداثيين العرب و منهم عبد المجيد الشرفي الذي يؤول آيات حكم الزنا في سياق تاريخي محدود، و يقدم مبررات تجعل من أحكام هذه الجريمة خاصة بزمن نزول الآيات و حسب إذ يقول:"إن وضع الزنا على رأس الجرائم التي تستوجب الحدّ، باعتباره تعدياً على حق من حقوق الله، له أكثر من دلالة، ففي مجتمع قائم على التنظيم القبلي و يولي مسألة النسب أهمية كبرى، لا نستغرب هذا التشدد، لاسيما أن وسائل منع الحمل الحديثة لم تكن موجودة، و لا تتصور حتى مجرد التصوّر إمكانية التربية الجنسية في برامج التعليم. ثم إن العلاقات الجنسية "الشرعية" كانت متيسرة للرجال و النساء فقط، كان الزواج يتم في الغالب في سن مبكرة، و قلما كانت المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها لا تتزوج ثانية، و كان تعدد الزوجات أمراً شائعاً و لا سيما في الأوساط المرفّهة، و كان نكاح الجوّاري أو ملك اليمين بالخصوص لا يحتاج إلى عقد و لا شهود و لا يخضع إلى عدد معين. كل هذه العوامل تجعل الزنا ظاهرة شاذة و استثنائية"¹.

انطلاقاً مما سبق ذكره يتضح أن طرابيشي لا يدعو إلى علمانية جزئية تقف عند حدود فصل الدين عن الدولة، بل يدعو إلى علمانية شاملة قادرة على التغلغل في جميع شرائح المجتمع و إعادة تركيب وعيه وفق الطروحات العلمانية الغربية، و يتجلى لنا من خلال تصريحات طرابيشي السابقة أنه لا يتوقف عند حدود الاستفادة الإيجابية من التجربة السياسية الغربية بل يستورد المشروع الديمقراطي الغربي بجميع تفاصيله دون مراعاة مدى توافق الخصوصية العربية و هذه النماذج الجاهزة، كما لم يكلف نفسه عناء مراجعة التبعات الخطيرة للديمقراطية الغربية على المستوى الاجتماعي.

¹ المرجع السابق، ص 174.

و أما عن مرجعيات الحرية الجنسية عند الغرب فيصرح عبد الوهاب المسيري أن "هذا الاتجاه المتزايد نحو الانشغال بالجسد.. هو ظاهرة عالمية، آخذة في الاتساع مرتبطة بتساقط الإيديولوجية و انتشار فكر ما بعد الحداثة، إنها مرتبطة في نهاية الأمر بالعلمانية الشاملة و تنزع القداسة عن العالم و تحوله إلى مادة استعماله"¹. هذا ما أدى بالغرب إلى "التوجه الحاد نحو اللذة الذي صاحبه ظهور الإنسان الفرد الملتف حول ذاته ومصالحته و لذته، و الذي يجد خلاصه في الاستهلاك و اللذة فلا يطبق أي حدود أو قيود أو مسؤولية"². كما تربط الحرية الجنسية أيضا بانتشار العدمية و فقدان اليقين المعرفي، فتجاهل الجميع مختلف الاحتياجات الروحية للإنسان/الكائن المركب النبيل الذي يحتاج شيئا آخر غير هذا السقف المادي، و يؤكد عبد الوهاب المسيري أنه مع غياب المعنى في المجتمع تغييب مقدرة الإنسان على الحب، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتعلق روحيا بالآخر إلا إذا كانت هناك معاني و أهداف مرسومة لمستقبله مع الشريك، و مع غياب المعاني الروحية للعلاقات الإنسانية بين المرأة و الرجل، صارت العلاقة تتلخص في الشهوة العابرة، الافتراس، الصراع و أما عن العلاقات الجنسية الشاذة- و التي يدعو طرايشي إلى إعادة الاعتبار لها من خلال إدراجها في حيز "الديمقراطية الجنسية"- فهي على حد قول المسيري بحث عن المعنى في عالم لا معنى له³.

و في توضيح المسيري لمرجعيات العلاقات الجنسية الشاذة يشبهها بقضية البحث عن المعنى/اليقين في خمريات أبي نواس حيث إن "الخمر هنا ليست مجرد سائل أصفر يشربه الإنسان فيذهب وعيه و يستيقظ في اليوم التالي عنده صداع خفيف ليستأنف حياته، و إنما هي جزء من فلسفة كونية و تعبير عن إحساس عميق بالغرابة و الوحدة و الخوف من العدم من جانب إنسان فقد اليقين و المعنى، ففقد الطمأنينة و المقدرة على

¹ سوزان حربي، الثقافة و المنهج (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 1)، دار الفكر، دمشق/سورية، ط 3، 2012، ص 143.

² المرجع نفسه، ص 121.

³ ينظر، المرجع نفسه، ص 124.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

التواصل ، إنها قضية إنسان فقد المعنى في العالم فأغرق ذاته في الخمر¹. و أما الشذوذ فهو "النتيجة المنطقية والترجمة الوحيدة الأمينة لمبدأ اللذة النفعية، فالإنسان الشاذ يمكنه أن ينشئ علاقة مع شخص آخر من جنسه فيتغلب على اغترابه بشكل مؤقت ثم يعود مرة أخرى لحياته الاستهلاكية البسيطة، و هو يتغلب على اغترابه دون أن يدخل في علاقات ذات آثار اجتماعية تضطره للدخول في علاقة حقيقية مع الآخرين في الواقع، إن العلاقة مع شخص من الجنس نفسه هي أقل العلاقات الإنسانية تركيبية"².

و السؤال الذي يطرح على طراييشي هو ما مصير العالم العربي - المنهك بالإشكاليات بمختلف أنواعها - بعد انتشار الديمقراطية الجنسية و ما تحمله من عدمية؟، ما هي النتائج المترتبة عن تحرر المرأة و استباح جميع الحرمات بما فيها المثلية الجنسية؟

أدى الانتشار الكاسح للمادية إلى شيوع مبدأ اللذة في العلاقات الإنسانية، كما نزل أفراد الأسرة المابعد حداثة بعضهم من بعض منزلة اللعبة من اللاعب، و من أبرز مظاهر هذا الانقلاب الجذري نجد عالم الطفولة البريء الذي صار لعبة لها أشواط عديدة نذكر منها:

-اللعبة قبل الحمل: و أهم بنوده أن وجود الولد يرغب فيه كما يرغب في اقتناء اللعبة، و عليه فالحمل ليس عنصرا قارا في الحياة الزوجية و إنما يتوقف أساسا على رأي الشريكين في حصوله أو عدمه.

-اللعبة أثناء الحمل: إذا حملت الشريكة برغبة منها فهذا لا يعني بالضرورة استمرار الحمل، بل قد تتعارض رغبتها بطارئ جديد فيتم التخلص مباشرة من الجنين كما يتخلص الطفل من لعبته المملة.

-اللعبة عند الولادة: و معناه أنه إذا ما قوبلت الشريكة بوضع يجعلها غير راغبة في المولود فإنه بإمكانها التمتع بحق التكتم على الوضع و الواضع معا، فيعيش الطفل/اللعبة في عالم التيه.

¹ المرجع السابق، ص 125.

² المرجع نفسه، ص 127.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

-اللعب بعد الولادة: إذا كان الطفل بحاجة ماسة للتنشئة الاجتماعية في أسرة يسودها روح المسؤولية، فإن عالم ما بعد الحداثة يعرض له أشكالا كثيرة من الأسر قد يكون شركاؤها أزواجا، أخدانا، أصدقاء، أمثالا، مجتمعين، مفترقين¹.

أما فيما يتعلق بالدعوة إلى تحرير المرأة * فهي ليست مجرد نداءات للمساواة مع الرجل و المرأة في الميراث... بل تطورت إلى حركة التمركز حول الأنثى "التي تؤكد في إحدى جوانبها الفوارق العميقة بين الرجل والمرأة، و تصدر عن رؤية واحدة إمبريالية بين ثنائية الأنا و الآخر الصلبة، كأنه لا توجد مرجعية مشتركة بينهما، و كأنه لا توجد إنسانية جوهرية مشتركة تجمع بينهما لذا فدور المرأة كأم ليس أمرا مهما، و مؤسسة الأسرة من ثم تعد عبئا لا يطاق، فالمرأة متمركزة حول ذاتها ، مكثفية بذاتها تود "اكتشاف" ذاتها و تحقيقها خارج أي إطار اجتماعي، في حالة صراع كوني أزلي مع الرجل المتمركز حول ذاته"².

و تتبدى أولى ملامح هذا الصراع الدارويني الشرس في رؤية حركة التمركز حول الأنثى لأحاسيس كل من المرأة و الرجل "ففي غياب الإنسانية المشتركة لا يمكن أن تكون هناك أحاسيس إنسانية مشتركة بين الذكر والأنثى، فتركيبية جسديهما مختلفة، و طبيعتها الفسيولوجية مختلفة"³

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة(المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط 1، 2006، ص ص 132 - 134.

* ينبغي التمييز بين حركة تحرير المرأة و حركة التمركز حول الأنثى "فإذا كانت حركة تحرير المرأة تدور حول قضية تحقيق العدالة للمرأة داخل المجتمع فإن حركة التمركز حول الأنثى تقف على النقيض من ذلك، فهي تصدر عن مفهوم صراعي للعالم تتمركز الأنثى حول ذاتها و يتمركز الذكر هو الآخر حول ذاته و يصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل و المرأة، و هيمنة الذكر على الأنثى و محاولتها التحرر من هذه الهيمنة"، عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرر... و التمركز حول الأنثى، شركة نخضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط 2، 2010، ص 21.

² عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرر... و التمركز حول الأنثى، شركة نخضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط 2، 2010، ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 25.

كما يدعي بعض زعماء حركة التمركز حول الأنثى " بأن المرأة الشاذة جنسيا هي المرأة التي استغنت عن الرجال مطلقا، و لذا فهي أكثر النساء تحررا، و هي المرأة التي حققت داخل التاريخ المساواة البيولوجية الكاملة مع الرجال ، و حققت بذلك الاكتفاء الذاتي"¹. و بهذا فإن خطاب التمركز حول الأنثى هو خطاب تفكيكي يعلن حتمية الصراع بين الذكر و الأنثى، هذا ما يؤدي إلى انعدام الطمأنينة في نفس المرأة و شعورها بالقلق نتيجة إعادة تعريفها في إطار جديد بحيث لا تحقق هويتها إلا خارج الأسرة، و انسحاب المرأة من مؤسسة الأسرة يعني تأكلها و بذلك تنهار آخر حصون الهوية².

تعتبر الأسرة نواة المجتمع- و هي على حد قول طه عبد الرحمن-"المحل الذي يتعلق فيها الإنسان بغيره تعلق نسب و يتخلق فيها بحسب هذا التعلق ، يلزم هذا التعريف أن الأسرة تقوم على عنصرين أساسيين أحدهما العلاقة النسبية باعتبارها تجمع بين طرفين على الأقل، و هي على ضروب مختلفة الأصل فيها العلاقة الزوجية و سواها متفرع منها كعلاقة الأبوة، و علاقة الأمومة و علاقة الأخوة، و العنصر الثاني هو الخلق باعتبارها يخلق على هذه العلاقة صفة الإنسانية"³ و تتلخص أهم النتائج السلبية عن انتشار الديمقراطية الجنسية في ضمور مؤسسة الأسرة نتيجة عزوف الشباب عن الزواج و النسل، و إحساسهم أن الأسرة عبء لا يطاق، و هذا ما يدفعهم إلى تفرغ طاقاتهم بطريقة لا تترتب عنها أية تبعات اجتماعية أو اقتصادية⁴ ، كما تمت الهيمنة على الإنسان انطلاقا من مقولة الجنس التي أصبحت لها أبعاد استهلاكية محضنة و توظفه شركات الكوكاكولا و الشيفروليه لصالحها ضد الإنسان و بذلك تم المزج الرهيب بين طروحات ماركس و فرويد، كما تم إسقاط الأحكام القيمية و صارت الأمور محكومة بمنظار اقتصادي محض يجعل من البغي مجرد عاملة جنس،

¹ سوزان حربي، الثقافة و المنهج (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 1)، ص 127.

² ينظر، عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرر... و التمركز حول الأنثى ص 37.

³ طه عبد الرحمن، روح الحداثة(المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص 100.

⁴ ينظر، سوزان حربي، الثقافة و المنهج (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 1)، ص 121.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

ومن الطفل غير الشرعي طفل الحب أو طفل الطبيعة، و نظرا لتحرر الجنس من الإطار الاجتماعي و تحييده و تطبيعته، فقد ظهرت أشكال بديلة من الأسرة* على غرار أسرة مكونة من رجلين أو امرأتين¹.

و لعل أهم خطر يترتب بالأسرة ما بعد الحداثية هو انقلاب المروءة إلى الإمعية و فقدان فردتها للخصوصية الأخلاقية فصار تابعا لسواه يرى ما يراه و يفعل ما يفعل، كما فقد الفرد ما بعد الحداثي قدرته على إصلاح الأسرة و الارتقاء بها أخلاقيا، و قد ترتب عن هذه الإمعية التي شهدتها الأسرة ميوعة العلاقات داخلها فلا معالم ثابتة و لا مراجع قارة، و لا قيم مستقرة². و مما زاد أوضاع الأسرة تدهورا أيضا انتشار الغلو نتيجة التكتير المكثف للحقوق و التوسيع غير المحدود لها حتى و لو كانت متعارضة، فصار لأسرة النكاح حقوقا كما لأسرة السفاح، و كما لأسرة الجنسيتين الضدين حقوقا فكذلك لأسرة الجنسيتين المثليين حقوقا، و كما أن لأسرة الأم المطلقة حقوقا فكذلك لأسرة الأم العازبة حقوقا أيضا.. و يعود هذا الغلو إلى كون هذه الحقوق لم تنتقد على انتظام بما يضاهيها من واجبات فانعدمت المسؤولية داخل الأسرة و المجتمع³.

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية المرتبطة بالجمع بين العلمانية و الديمقراطية في بوتقة واحدة فيصريح طرابيشي في معرض حديثه عن إشكالية الطائفية في العالم العربي أنه لا سبيل "إلى عقلنة و دقطة العلاقات بين الطوائف الإسلامية المتكاهة علنا أو سرا أو تقيية في ظل تغييب متعمد للعلمانية التي ما جرى اكتشافها و تطويرها في مختبرات الحداثة الأوروبية إلا لتكون الدواء الشافي للداء الطائفي"⁴.

* و قد طرحت في الغرب مسألة زواج المحارم التي لم يضعوا لها أي مانع قانوني أو أخلاقي ففي الإتحاد السوفياتي مثلا حدث أن رجلا أنجب من ابنته ثم سألهم هل في الدستور السوفياتي ما يمنع ذلك؟ فلم يجدوا جوابا، لأن العملية الجنسية مبنية على التراضي مع توفر البلوغ و العقل فما أساس التحريم إذن؟ ينظر، المرجع السابق، ص 141.

¹ ينظر، المرجع نفسه، ص ص 131-132.

² طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص ص، 114-115.

³ المرجع نفسه، ص ص 122-123.

⁴ جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، ص 90.

و يحسن التذكير في هذا السياق بأن فكرة الربط العلمانية و الديمقراطية التي يتبناها طرايشي هي امتداد مباشر لطروحات الفكر الليبرالي الغربي و قد سبق للفيلسوف الأمريكي جون رولز مثلا الذي يعد واحدا من أهم و ألمع الليبراليين المحدثين في الولايات المتحدة الأمريكية و الفضاء الغربي عموما، أن روج للعلمانية باعتبارها مقدمة ضرورية لتأسيس ما يسميه ب"الوفاقات المعقدة" و بناء الصرح الديمقراطي للدول¹ فالعلمانية عند جون رولز هي "حجر الأساس لعصر الحداثة السياسية، فإذا كانت مجتمعات ما قبل الحداثة على ما يقول رولز تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني و التدابر السياسي العنيف بحكم عجزها عن تلمس طرق الوفاق و توليف المصالح المتضاربة، فإن المجتمعات الحديثة خلاف لذلك تتسم بقدرة فائقة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني و السياسي استنادا إلى مبدأ حيادية الدولة، ثم باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد و المجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية و المذهبية، أي استنادا إلى الخيار الحيادي العلماني"².

رغم إصرار معظم المفكرين على الربط الآلي بين العلمانية و الديمقراطية إلا أنه لا يمكن بأية حال من الأحوال التسليم بذلك إذ كثيرا ما كانت العلمانية مصدرا للانقسامات على الصعيد الاجتماعي و السياسي و متبعا مغذيا لمناهل الاستبداد السياسي، و لم ترتبط العلمانية في العالم العربي في أي وقت من الأوقات بحيادية الدولة إزاء المجال الديني بل غالبا ما رافقها القهر و التسلط الاجتماعي³.

و قد روج معظم المفكرين العرب للعلمانية بعدها نموذجا للتسامح و اتساع الأفق و التعددية و قبول الآخر رغم أن هذه المسلمة ليست ثابتة دائما فتركيا مثلا "يحكمها نظام يتبنى -بصرامة بالغة- العلمانية

¹ ينظر، رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 11.

² ينظر John Rawls Political liberalism, New York, university of Colombia, press, 1993, p 243

نقلا، عن رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 11.

³ ينظر، رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، ص 12.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

رؤية للكون و منهجا في التعامل مع الواقع، و لكن حينما اختار الشعب التركي بإرادته نسبة معقولة من ممثلي التيار الإسلامي الذين لا يعادون العلمانية و على أتم الاستعداد لأن يعملوا من خلال القنوات السياسية الشرعية و أن يدخلوا في تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى كما هو حاصل في كل النظم الديمقراطية، حينما حدث ذلك تحركت قوات الجيش باسم العلمانية لتضرب ممثلي الشعب و تمنعهم من ممارسة سلطاتهم المخولة لهم بحكم الدستور العلماني و نجحت بالفعل في إقصاء حكومة أركان زعيم الكتلة الإسلامية¹.

و حالة تركيا ليست الوحيدة من نوعها بل هناك نماذج حية من التاريخ العلماني تبين مدى قسوة الأنظمة العلمانية، فرنسا- التي تعتبر من أكثر دول العالم علمانية و ديمقراطية- و رغم تصريح دساتيرها بقانون فصل الدين عن الدولة إلا أنها كانت تستخدم الدين كإستراتيجية إمبريالية لإحكام قبضتها على الجزائر و أصدرت مراسيم بعيدة كل البعد عن قيم التسامح و قبول الآخر التي روجت لها الديمقراطية، و قد "بادر الفرنسيون منذ اليوم الأول لاحتلالهم إلى إلغاء المدارس الجزائرية التي تعلم أبناء الشعب بلغته القومية، فأغلقوا نحو من ألف مدرسة ما بين ابتدائية و ثانوية و عالية و ذلك إلى جانب مائة و اثنين و ثلاثين مسجدا تقام فيه حلقات التعليم و التدريس... و أحل الفرنسيون محل مؤسسات التعليم القومي هذه مدارسهم الفرنسية التي حرموا فيها دراسة العربية فضلا عن التدريس بها"²

و فرنسا التي اتخذت مقولة "فصل الدين عن الدولة" شعارا رسميا للدولة سرعان ما ناقضته و اتخذت الدين آلية فعالة للحفاظ على جبروت الدولة و "عندما بدأ الفرنسيون في سنة 1930 يحتفلون على نطاق واسع بمرور قرن على بدء احتلالهم للجزائر كانت بعثات التبشير التي كرسوا لها الأموال -أموال الجزائريين-

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، المجلد الأول، ص 121.

² محمد عمارة مسلمون ثوار، دار الشروق، القاهرة/مصر، بيروت/لبنان، ط 3، 1988، ص ص 468-469.

كفي تحول أبناء البلاد عن دينهم في مقدمة الدوائر التي تعمل على قدم و ساق في هذا السبيل ، و كانت لا تزال تخطط نحو الإسلام من الجزائر و تعلن إصرارها على بلوغ هذا الهدف¹، و مع بزوغ العولمة الرأسمالية ازدهرت الصراعات القومية و الإثنية و الأصوليات (الإنجيلية و الإسلامية و اليهودية...) في معظم دول العالم بما فيها البلدان الديمقراطية ذاتها التي كانت تظن أنها قطعت كل علاقة مع الأساطير الدينية و الخرافات الاعتقادية².

إن مسألة الأقليات³ ليست مقتصرة في البلاد العربية على مشكلات الأقليات الدينية، فهناك أقليات أقومية تطرح من المشكلات ما لا يمكن حله في إطار المفاهيم و الممارسات الراهنة للسياسة العربية و تتجاوز غالبا ما تطرحه مسألة الأقليات الدينية³. و من الأقليات الأقومية في المشرق العربي نجد الأكراد، و كذا الأمازيغ في المغرب العربي.. و على هذا الأساس فإن مسألة فصل الدين عن الدولة التي يروج لها طرابيشي وغيره لا تجدي لوحدها نفعا - سيما في حالة الصراعات الأقومية- و على هذا الأساس ف إذا كانت الديمقراطية- على حد قول طرابيشي- لا تتعلق بصندوق الاقتراع بل بصندوق جمجمة الرأس فكذلك الحال بالنسبة لإشكالية الطائفية في العالم العربي فهي لا تتعلق بقرارات سياسية تنص على الفصل الصريح بين الدين و الدولة، بل إن حلولها مرتبطة أساسا بصناعة ثقافة جديدة في المجتمعات العربية تعمل جاهدة على الحد من التوترات و عقلنة الصراع بين مختلف التيارات المتناحرة، و هذا لا يتأتى إلا من خلال اعتماد تربية أخلاقية و إنسانية نقية من شوائب الايديولوجيا و تجمع أهل الطوائف المختلفة حول هوية واحد لا محيد عنها، و كذا تكريس مقولة "الأخلاق المهنية" عند أصحاب كل تخصص بما فيهم أهل السياسة، و نظرا

¹ المرجع السابق، ص 470.

² ينظر، محمد محضوض، نقد الفكر الجاهز، ص 125.

³ برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، ص 24.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

لأهمية مبحث الأخلاقيات فقد أجمع المختصون في العلاقات السياسية و الدولية على ضرورة اعتماد ما يعرف اليوم بالأخلاق الدولية*¹.

و يؤكد برهان غليون في هذا السياق أيضا أن علاج الواقع السياسي للعالم العربي لا يتوقف عند حدود تطهيره من عصبياته الدينية و المذهبية أو الإثنية و إنما " أن تتحرر النخبة السياسية من تماهياتها الجزئية لتتمكن من تجسيد مثال الوطنية، و أن تحرر معها الدولة و مؤسساتها من احتمال ارتهاؤها للعصبية الخاصة حتى تتحول بفضل سياساتها الوطنية إلى دولة أمة، أي دولة مواطنيها"² و يبرر هذه الفكرة بأن إشكالية الطائفية لا ترتبط بتوجه الأقليات العربية بمختلف أنواعها إلى التمايز و الحفاظ على الذاتية، و إنما تتعلق أساسا بترجمة التمايز الثقافي إلى وجود كيان سياسي مستقل يمثل أقلية ما، و تتعدد الأمور أكثر حين يتصل هذا الكيان السياسي بسلطة استبدادية أو بدولة أجنبية و حينها تتهم الأغلبية الأقلية بالتواطؤ مع أطراف أجنبية، كما تتهم الأقلية الأغلبية بمحاولة تصفيتها، و أما الدين فيتم إخضاعه لمصالح سياسية محضة³.

انطلاقا من هذا المعطى يصل برهان غليون إلى نتيجة مفادها أن حل النزاعات الطائفية لا يمكن أن نجده في الطروحات العلمانية و لا في الدعوة الدينية و لا في القوانين الدولية التي تدافع عن حقوق الإنسان فكل هذه الأشكال حسب استعملت في الماضي و الحاضر و لم تجني ثمارها، لأن المشكلة تتلخص أساسا في قضية

* الأخلاق الدولية هي مجموعة مبادئ سلوكية عامة و أفكار خلقية معنوية يفترض مراعاتها في علاقات الدول المعاصرة فيما بينها حرصا على مصلحة البشرية كمجموع و حماية لحقوقها و مصالحها كوحدات، عليها أن تتعايش مع بعضها البعض، و أن تتبادل المنافع من خلال التعامل المستمر و تشمل هذه المبادئ: الاحترام المتبادل في الاستقلال، حق الدول في تقرير مصيرها، احترام العهود، التعاون المتبادل خصوصا خلال الأزمات، التحلي بالأخلاق خلال الحروب من خلال الامتناع عن استخدام الغزات السامة و حسن التعامل مع السجناء، و رغم نشوء منظمات عديدة تعزز الأخلاق الدولية مثل الأمم المتحدة... إلا أن الأخلاق الدولية لم تصبح بعد قانونا دوليا إلزاميا نتيجة نفوذ الدول الكبرى و سيطرتها على مجمل القرارات الدولية، ينظر، عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء الأول، ص 110.

¹ ينظر، كاظم شبيب، المسألة الطائفية (تعدد الهويات في الدولة الواحدة)، ص 129-131.

² برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، ص 16.

³ ينظر، المرجع نفسه، ص 38-39.

الفصل الثاني: العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.

السلطة أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة هذه الأخيرة التي يفترض أن تمثل الشعب بجميع طبقاته و شرائحه، و لما تفقد الدولة مركزيتها كممثل للقوى الاجتماعية، يسلك الصراع الاجتماعي مسلك الصراع العصبي و القوى الاجتماعية التي لا تجد منبرا لها في الدولة تخلق دولتها الذاتية و بهذا يتحول الصراع الاجتماعي إلى صراع قومي بين المراتب الاجتماعية إلى صراع عصبي بين طوائف أو عشائر أو مناطق و أقاليم، و على هذا الأساس فإن الحل الأكيد للطائفية رهن تغيير أنماط السلطة و بناء دولة قادرة على تمثيل جميع الشرائح و تغيير الاستراتيجيات وفق المستجدات المطروحة على الساحة¹.

و بناء على ما سبق فإنه يمكن للتعددية أن تكون ضحية للتلاعب الإيديولوجي و السياسي، و غطاء لسلطة أحادية سواء أكانت للمال، الجاه، العشيرة، الطائفة، العصبية القومية)، و من هنا "تواجه عملية التحول الديمقراطي تحديات كبيرة و متعددة تبدأ بتحدي تغيير القيم و المفاهيم الراسخة و الموروثة عن المجتمع الأبوي أو عن الحقبة الاستبدادية، و تنتهي بتغيير سلوكيات الأفراد و المجموعات معا، مروراً بتغيير المؤسسات الرسمية و الأهلية و إعادة بنائها على قواعد جديدة تضمن استقلالها و نزاهتها"².

سيظل العالم العربي بحاجة ماسة إلى خلخلة الجهاز المفهومي للطوائف - سواء كانت عرقية أم دينية - و مراجعته من خلال استبدال مصطلحات العنف و التحقير بقيم التسامح و التعايش السلمي، و سيؤتي هذا المشروع أكله إذا اتحدت جهود السياسيين بمواعظ العلماء و رجال الدين، سيما إذا تم استغلال منابر الإعلام بطريقة عقلانية و هادفة.

¹ ينظر، المرجع السابق، ص 120، ص 123.

² برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط 5، 2006، ص 15-16.

الفصل الثالث

الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

هزيمة حزيران و نشوء عقدة التثبيت حول الماضي

يعد كتاب جورج طرابيشي "المثقفون العرب و التراث(التحليل النفسي لعصاب جماعي)" فضاء لتمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي*، و رغم صعوبة هذه المهمة نتيجة البنية الموضوعية لهذا الخطاب و المستقلة ظاهريا عن ذاتية منتجيه، كما أن الفاعل في إنتاج هذا الخطاب هو واو الجماعة، فقد انطلق الباحث من فرضية مفادها أن الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات و الشعوب من شأنها أن تخلف آثارا نفسية جماعية شبيهة بتلك التي نجدها عند الأفراد، و تعد رضة حزيران/يونيو 1967 في هذا السياق نقطة محورية هامة في تاريخ العالم العربي إذ خلفت عصابا عربيا جماعيا، و إذا كان العصاب بمفهومه العام هو كل حلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية نتيجة تمحورها حول عقدة نفسية، فإن "العصاب الجماعي العربي" ينتظم حول عقدة التثبيت على الماضي - منذ هزيمة حزيران - و هي عقدة من طبيعة نكوسية أدت بالعالم العربي إلى الارتداد نحو الوراثة/الماضي¹.

و أما فيما يتعلق بالمدونة التي سيطبق عليها طرابيشي التحليل النفسي فهو الخطاب العربي المعاصر أي الخطاب الذي بدأ ينتج نفسه و يعيد إنتاجها منذ هزيمة 1967* و بصفة أدق ذلك الخطاب المعصوب الذي

* يساهم طرابيشي من خلال مباحث التحليل النفسي في إزاحة المقدس/الوحي و تهيئة الأرضية لانبثاق أصول التفكير العلماني، و هذا بتقادم قراءة جديدة أساسها الجنس، الجسد... و تكسر كل الطابوهات التي تفرضها القيم الدينية و المعتقدات الاجتماعية.
¹ ينظر، جورج طرابيشي، المثقفون العرب و التراث ص ص 9-10.

* و يميز طرابيشي في هذا السياق بين ثلاث مراحل للخطاب العربي، المرحلة الأولى "مرحلة الخطاب النهضوي من 1798-1939، المرحلة الثانية "و يمثلها الخطاب العربي الحديث غداة الحرب العالمية الثانية"، المرحلة الثالثة" و يكرسها الخطاب العربي المعاصر منذ هزيمة حزيران/جوان 1967 حتى الآن و هذه المرحلة الأخيرة هي التي رفضت فيها الحداثة رفضا مطلقا و اتخذ النكوص للوراء شعارا فكريا ينظر، المصدر نفسه، ص 11.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

تنتجه و تعيد إنتاجه شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية(الفئة المثقفة) منذ الرضة الحزيرانية و الذي يعرف أيضا ب"خطاب التراث"أو خطاب الأصالة"و ينطلق أساسا من ثنائية عقيمة مفادها أنه لا أصالة إلا في مواجهة الحداثة و بالقطيعة معها، و هذا ما أدى إلى تخلف الوطن العربي و انغلاقه على نفسه¹.

إن دراسة طرايشي هاته ليست فريدة من نوعها، بل يكاد يجمع المختصون على أن الحرب العالمية الثانية هي حجر الأساس لانطلاق العديد من البحوث المتعلقة بالشخصية القومية و "قد كون عدد من الأنثروبولوجين -خلال فترة الحرب- فكرة مؤداها أن فهم المحددات الثقافية للاختلاف بين الشخصيات القومية له أهمية قصوى في فهم المجتمعات الغربية ذاتها، و آمن هؤلاء أيضا بأن التفهم الواعي للسمات العامة المشتركة في الحرب، يمكن أن يؤدي إلى فهم و تحليل التطورات الاجتماعية و السياسية التي تأخذ مجراها في هذه الأمم و اعتقدوا من ناحية أخرى أن التحليل المنهجي للشخصية القومية داخل المجتمعات الغربية يمكن أن يؤدي إلى اكتساب استبصارات خاصة بضروب الأزمات الدورية و سوء الفهم الذي كثيرا ما يقع بين الأفراد الذين ينتمون إلى الجماعات القومية المتعددة..²".

يجمع معظم أعلام الفكر العربي المعاصر على وصف لحظة احتكاك العرب بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة "و الحال أن هذا المفهوم المقتبس من علم الميكانيك و علم النفس معا يميل بالدلالية التي يتم بها توظيفه في الخطاب العربي المعاصر إلى راد الفعل أكثر منه إلى الفاعل، إلى المصدوم أكثر منه إلى الصادم فبيت القصيد هنا مصير من تلقى الصدمة لا مصير من جاءت منه الصدمة ،وبعبارة أخرى إن المفترض الأساسي لميكانيكا الاحتكاك هذه هو أننا لسنا أمام حالة تصادم بين جسمين متحركين،بل أمام حالة صدم جسم متحرك لجسم ثابت، ومن ثمة فإن مدلول الصدمة هو بالتحديد تلك الحركة التي تدب في الجسم الثابت

¹ ينظر ، المصدر السابق، ص 11.

² السيد يسين، الشخصية العربية (بين صورة الذات و مفهوم الآخر)، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط4، 1991، ص 54.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

فتجعل منه متحركا ثانيا نتيجة لقوة الدفع التي تلقاها من الحرك الأول، هذه العطالة التي آلت إلى حركة بقوة دفع مخارج لها هي التي عُمّدت في الفكر العربي الحديث وفي الخطاب العربي المعاصر باسم النهضة¹ .

تتلخص الإشكالية المحورية لدراسة طرايشي في أن مفعول الإيقاظ/التنبية الناجم عن احتكاك العرب بالغرب قد انقلب إلى ضده عقب هزيمة حزيران وصار مفعولا تنويميا تحديريا، وذلك طردا مع تحول مفهوم الصدمة Chock إلى كدمة أو رضة *Trauma، وتتلخص عوامل هذا التحول في أن شحنة الصدمة من التنبية كانت فوق طاقة احتمال الجسم المتلقي فلم تكن بالتالي قابلة للدمج والتوظيف، وبدلا من أن تطلق في الجسم المعني آليات الدفاع السوي من خلال إقامة مشاريع نهضوية واعية أطلقت الآليات اللاشعورية للدفاع المرضي الذي يتجلى في العزوف عن الواقع، إلغاء العقل النقدي، العزوف عن التعاطي العلمي الواقعي للظواهر والخوض في الغيبات² .

وبعد تحول فعل اللقاء مع الآخر من آلية تنبيهية إلى عقدة التثبيت حول الماضي - نتيجة الهزيمة النكراء التي لحقت العرب عقب هزيمة حزيران - أُصيب الخطاب العربي المعاصر بالعصاب الجماعي الذي يتجلى أساسا في تبني وعي مدمر ملغي في أوساط الأنتلجنسيا العربية أي الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي³ .

من التعسف ربط تراجع مستوى الثقافة العربية بهزيمة 67 و حسب بل هناك مناحات ساهمت بشكل فعال في تراجع المشروع الثقافي العربي الحديث منها هزيمة الثورة الفلسطينية في الأردن سنة 1970، و نجاح الثورة

¹ جورج طرايشي، المثقفون العرب والتراث، ص 17.

* يفرق جورج طرايشي بين الصدمة و الرضة قائلا "إذا كانت الصدمة تستنفر الوعي على هذا النحو و تشحذه و تجعله أكثر حساسية بالواقع الداخلي و الخارجي على حد سواء، فإن ما تستنفره الرضة النفسية بالمقابل هو اللاشعور و يكون من شأنها بالتالي أن تتلم الوعي و أن تخدر حساسيته، و أن تفتح أمامه المسارب للهرب من الواقع بدل مواجهته، و إن يكن المفعول الوظيفي للصدمة هو مطلب التغيير فإن منزع الرضة النفسية هو التثبيت فبدلا من تسريع النمو يزداد الضغط اللاشعوري من أجل وقف النمو و من أجل إلغاء النمو، و ما كان مع الصدمة مهمازا يستحيل مع الرضة لجاما" المصدر نفسه، ص 19.

² ينظر، المصدر نفسه، ص 18.

³ ينظر، المصدر نفسه، ص 19.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

المضادة في مصر في سبعينات القرن الماضي، هزيمة المشروع الديمقراطي في لبنان و دخوله في حرب أهلية مدمرة، إنشاء النخب العربية لأنظمة سياسية قمعية تسلطية نجحت في كبح الحريات¹ هذا فضلا عن تحولات فكرية و سياسية أخرى شهدتها الغرب و ألفت بضلالها على العالم العربي.

يؤكد محمود أمين العالم في هذا السياق أيضا أنه لا يصح أن يؤرخ طرابيشي للعصاب الجماعي أو الارتداد إلى التراث بهزيمة حزيران/جوان 1967، و أن يقيم بينه و بين الخطاب النهضوي أو الحديث قطيعة كاملة حيث "إن طرابيشي يميز هذه المرحلة العصابية من الخطاب العربي على حد تعبيره بأنها عزوف عن التعرف على الواقع و مواجهته، و إلغاء للعقل النقدي، و العدول عن التعاطي الواقعي العلمي مع العالم إلى التعاطي السحري و الاستعاضة عن الحقائق بالاستهجمات و عن الأشياء بالألفاظ، و هي في الحقيقة سمات ما أكثر ما نتبينها في كثير من المواقف و الكتابات و التصريحات الرسمية قبل هزيمة حزيران/جوان 67، و ما أكثر ما نتبين الدعوة السلفية المطلقة في مواقف و كتابات قبل هذا التاريخ، كذلك و حسبنا أن نشير إلى كتابات حسن البنا و الكتابات الإخوانية عامة و لعل نموذجها الصارخ هو كتاب "معالم في الطريق" للسيد قطب و لهذا فإن هذه التوجهات الفكرية اللاعقلانية و اللانقدية و اللاموضوعية قد تكون من العوامل التي أفضت إلى الهزيمة² . بل و يمتد هذا الاتجاه اللاعقلاني إلى أبي الأعلى المودودي مكرس مبدأ الحاكمية الإلهية ، و طرابيشي نفسه يحمله مسؤولية رجعية الأنظمة السياسية في العالم العربي و تخلفها* .

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن اهتمام طرابيشي بالعصاب الجماعي بدل الفردي نابع عن قناعته بأننا" لا نجد في هذه الثقافة الدينية مجالا للذاتية الفردية تتحرك فيه بحرية، إثباتا و نفيا، رفضا و قبولا، شكاً

¹ عبد الإله بلقزيز، العرب و الحداثة(دراسات في مقالات الحداثيين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2007، ص39.

² محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار الفرابي، بيروت/لبنان، منشورات آنيب، الجزائر، ط2، 2004، ص 48.

* هذا ما عاجله البحث ضمن عنصر الحاكمية الإلهية في الفصل الثاني.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

وإيماننا. الذاتية ذائبة في الجماعة- الأمة، و خروجها إلى دين آخر أو إلى اللاتدين، إنما هو خروج من الأمة ذاتها¹.

و ينتقد أدونيس الأحزاب السياسية العربية بشدة كون هذه الأحزاب تنتهج سبيل الاتباعية النصية "فتلغي الذاتية في سبيل الجماعة- المؤسسة، و تنبذ الرأي الفردي الذي يفرق في سبيل الرأي الجماعي- الحزبي الذي يوحد، و في ذلك تتساوى أحزاب اليسار و أحزاب اليمين، الشيوعية و القومية، فجميعها تلغي "الهو" في سبيل "الهم" و "الأنا" في سبيل "النحن"².

و لئن انطلق طرابيشي من تشخيص الخطاب العربي المعاصر الذي أنتج الذي أنتج نفسه أو يعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران/جوان 1967 إلا أنه يميز بين ثلاثة تيارات أساسية للخطاب العربي* و هي:

- التيار العقلاني المعتدل أو النسبي، و من أبرز ممثليه "محمد عابد الجابري".

- التيار السلفي المنتور و من أعلامه "محمد عمارة".

- التيار السلفي الخالص و من أبرز ممثليه راشد الغنوشي³.

و رغم اجتهاد طرابيشي في تصنيف أعلام الفكر العربي المعاصر إلا أنه يغفل "عن واحد من أبرز من

يتجلى في كتاباته و مواقفه الطابع الإطلاقي للارتداد إلى الماضي و بالتالي النموذج الصارخ الذي يحدده

¹ مصطفى صفوان، عدنان حب الله، إشكاليات المجتمع العربي (قراءة من منظور التحليل النفسي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط1، 2008، (من المقدمة التي كتبها أدونيس)، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 18.

* و يدعم طرابيشي هذا المنحى التنظيري بنموذج تطبيقي حول ما أسماه ب "ازدواجية العقل عند حسن حنفي" و هذا في الفصل الثاني من كتاب المثقفون العرب و التراث.

³ ينظر، جورج طرابيشي المثقفون العرب و التراث، ص 17.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

طراييشي للعصابية و هو "شكري مصطفى" أمير جماعة التكفير و الهجرة، و لعل كتابه المخطوط "التوسمات" بوجه خاص أن يكون وثيقة بينة بذاتها على ذلك، فضلا عن بعض كتابات جماعات الجهاد¹، ثم إن طراييشي في ربطه المباشر بين انتشار الأصولية و هزيمة 67 يتغاضى عن قراءة المشهد الثقافي العربي في علاقته بالعالم الإسلامي الخارجي حيث يتضح أن انتشار الخطاب الإسلامي "يتناسب مع حجم الضغط الديمغرافي والسياسي و الاحتياجات الاقتصادية الضخمة لكل بلد، نلاحظ أن ملايين المسلمين في أندونيسيا و الهند وبنغلاديش و باكستان و تركيا يجدون في الإسلام ملاذا و مرجعا، و لكن مما لا ريب فيه أن انتصار الخميني في إيران هو الذي أشاع الموضوعاتية الدينية و رسخها، و جعلها تحل محل الاتجاهات العلمانية للثورة العربية والاشتراكية²".

و لعل الخطاب الأصولي/التكفيري هو المناخ الأنسب على الإطلاق لممارسة التحليل النفسي "فبين دعاة الإسلام الأصولي و المتقبلين لدعوتهم توجد لعبة تنبني على الفتنة من جانب الداعية و التماهي من جانب المتقبلين لدعوتهم. تتمثل الفتنة في ممارسة الشيخ الداعية للهيمنة عن طريق استدرار الإعجاب، ويتمثل التماهي في محاولة "أنا المعجب" امتلاك صفات الداعية محل الإعجاب واستبطانها كأنها صفاته الخاصة.. ينتصب الزعيم الديني أبا روحيا يحاول إخضاع الأتباع إليه و تحويلهم إلى أبناء روحيين، أو لنقل بعبارة أكثر تقنية إنه ينتصب في موقع "مثال الأنا" بالنسبة إلى كل فرد من أفراد المجموعة فيتخذه كل مفتون أبا منمذجا عن الأب³".

إن أول ما يطالب به الزعيم الروحي كعربون للولاء هو "التضحية بالعقل قبل التضحية بالنفوس، تتم في إطار الجماعات الدينية المنظمة في الواقع أو الافتراضية عبر الفضائيات أو وسائل الاتصال الأخرى) عملية

¹ محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص 47.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 63.

³ رجاء بن سلامة، نقد الثوابت (آراء في العنف و التمييز و المصادرة)، دار الطليعة للطباعة و النشر، رابطة العقلايين العرب، بيروت/لبنان، ط 1، 2005، ص 53.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

غسل دماغ و تلقيم لليقينيّات، وشل للتفكير النقدي، هي التي تفسر علاقة الطاعة والإتباع وتفسر عسر تبني هذه المجموعات للنموذج الديمقراطي القائم على النقد والحوار، ويستمد الأب الروحي من الله ومن النص المقدس شرعية مباشرة¹. و بعد نجاح الداعية في إيقاف عقول أفرادها عن التفكير السليم يقوم بتجهيزهم لتبني مشروع الانتقام المقدس فتستباح جميع الحرمات باسم الجهاد.

إن التعصب من منظور التحليل النفسي هو رفض نرجسي للإخفاء من خلال العزوف عن خوض تجربة الغيرية، و الإقبال على البساطة و البدائية و التماثل، و هو رفض لتعقيدات الفكر، و بحث مرضي عن الصفاء في عالم لا صفاء فيه، و نظرا لانعدام النضج النفسي للفرد و انعدام مناعته يجد لدى الجماعة تأجيحا لأوهامه و وعدا بجنة الخلد و حور العين².

ويتميز المنهج السلفي بأنه "منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر و هو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجّد الماضي بمقدار ما يبكي على الحاضر، و من هنا تظل "الذات" التي يريد تأكيدها هي "ذات" الماضي الذي يعاد بناؤه تحت ضغط "ويلات" الحاضر و "انحرافاته"³.

إن تصنيف طرايشي للتيارات الفكرية العربية لم يهמש التيار السلفي/التكفيري و حسب بل همش التيار اللبرالي العربي الذي يعاني بدوره من العصاب و يصرح سلامة موسى في هذا السياق بأن كلمتي أوروبي و غربي لا تحملان دلالة جغرافية و حسب بل إنهما "تحميلان أيضا ما يشبه الدلالة القديمة لكلمة "هيلين"، فإن هذه الكلمة كانت تعني في الأصل الشعب الإغريقي، و لكن عندما تفشت حضارة الإغريق و سادت ثقافتهم صار لكلمة هيلين معنى النزعة و الفلسفة و أسلوب الحياة، و لذلك كان المصري أو العربي أو المراكشي يعد

¹ المرجع السابق، ص 54.

² ينظر، المرجع نفسه، ص ص 55-56.

³ محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، ص 42.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

نفسه هيلينيا إذا كان ينزع النزعة الإغريقية في هذه الأشياء، و هذا هو الشأن في أيامنا في كلمة أوروبي أو غربي...¹ و أضاف موسى قائلا "لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية و المساواة و الدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون"².

انطلاقا من هذا القول يؤكد محمد عابد الجابري أمثلا فرق بين منطق اللبرالي و السلفي "إلا في نوع الإطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله ، أما طريقة التفكير و أسسه فواحدة ذلك أن داعية اللبرالية والتقنوية...يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي هو أن هذه المبادئ كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل، و أن أوروبا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها و لا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع(استعمار..حماية..امبريالية)، بل بالعكس لقد ارتبط تطور و نمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها إلى قوة فاعلة، لقد كان الآخر بالنسبة إليها موضوعا لها و لم يكن ذاتا تنافسها"³.

إذا كان السلفي يفكر بعقل و إشكاليات تنتمي إلى الماضي فإن اللبرالي العربي يخطط للنهضة العربية بمركبات ذهنية جاهزة تنتمي إلى التاريخ الأوروبي، و هكذا يلتقي الطرفان اللبرالي و السلفي على صعيد واحد فكلاهما يرى النهضة في القفز على التاريخ لا في صنعه⁴.

بما أن دراسة طرايشي متعلقة أساسا بالتراث العربي فلا بد من الإشارة أيضا إلى غفلته عن مواقف المستشرقين إزاء تراثنا و التي لا تخلو من العصابية و تكريس المركزية الأوروبية حيث "أصبح التاريخ الثقافي الأوروبي الذي "تحققت فيه" أو بالأحرى حققت له "الوحدة و الاستمرارية" هو وحدة التاريخ العام و الرسمي للفكر الإنساني كله، أما ما عداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصرا مقوما لهذا

¹ سلامة موسى، ما هي النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، د-ط، 2012، ص 79.

² المرجع نفسه، ص 79.

³ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط5، 1994، ص 35.

⁴ المرجع نفسه، ص 40، ص 42.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

التاريخ العام بل بوصفها "بركا" أشبه ب"البحر الميت" معزولة و مفصولة عن النهر الخالد المتدفق عن بلاد اليونان¹. هذا ما يحتم ضرورة مراجعة النتائج الثقافي العربي بغض النظر عن توجهات مؤلفيه، لأن اللامعقول لا يعرف حدودا توقعفه، بل بإمكانه التسلل إلى مختلف الخطابات بما فيها تلك التي تتخذ العلمية شعارا لها.

إن الاتهام الشامل للخطاب العربي المعاصر بأنه خطاب نكوصي للماضي هو تعميم يتجاهل بعض إيجابيات هزيمة 67، فرغم سلبياتها العديدة إلا أنها كانت متبوعة بردود فعل إيجابية على المستوى الفكري والأدبي هذا ما نجده في مؤلفات حسين مروة، طيب تيزيني، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري...و لكن يقف طرابيشي عند نموذج فؤاد زكريا معتبرا إياه الحامي الأخير للنزعة العقلية في الخطاب الفكري العربي المعاصر. إن اعتبار هزيمة 67 نقطة محورية في التاريخ العربي أدت إلى العصاب الجماعي و تجاهل مختلف الإيجابيات الناتجة عنها، ناجم عن لهث طرابيشي خلف مبررات لاستخدامه المنهج النفسي، و إضفاء مصداقية علمية على وصفه الفكر العربي المعاصر بالعصاب الجماعي².

يصرّح محمد عابد الجابري بالمبررات الخفية التي أدت بالمفكرين الحداثيين العرب لوصف ظاهرة الاهتمام بالتراث بالعصاب الجماعي، حيث تعالت أصوات و صفت الاشتغال بالتراث بالردة لفكرية و هناك من بيّن أن الأمر يتعلق أساسا بظاهرة مرضية أو عصاب جماعي أصاب المثقفين العرب بعد نكسة 1967 فارتدوا ناكسين إلى الوراء/التراث، و يرى الجابري أن هؤلاء يشكون من أن الاهتمام ب"التراث" و قضاياها يصرف عن الاهتمام بمشاريع الحداثة، كما يعتقدون أن التراث العربي هو مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي و عليه فلا يهتم بها سوى المختصون بشؤون الماضي في قاعات الدرس الجامعي أو المجالات العلمية المختصة...³

¹ محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، ص 27.

² ينظر، محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص 48-49.

³ ينظر، محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة ص 15.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

و يؤكد الجابري أن انتشار الأحكام التي تصف علاقاتنا بالتراث بالعصاب الجماعي ناجم عن سوء تقدير للمشكل المطروح في الثقافة العربية و الذي لا يرتبط بنكسة 67 و حسب، بل إن المشهد الثقافي العربي منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا يتميز بأن الحركة داخله لا تتجسم في إنتاج الجديد بل في إعادة إنتاج القديم، وبذلك وقعنا ضحية الفهم التراثي للتراث بكل ما يحمله من معاني الاجترار و التوقع، و بذلك فتأسيس مشروع التحديث -من منظور الجابري- سيبقى مرتبطا بمدى تجاوزنا للفهم التراثي للتراث، و إرساء فهم حديثي للتراث لا يحدث قطيعة مع الماضي و لكن يعلي طريقة التعامل مع التراث إلى مستوى يواكب التقدم العلمي المعاصر¹.

يرى الجابري أيضا أن الحداثة تبحث عن مصداقية لأطروحاتها في خطابها نفسه (خطاب المعاصرة)، وليس في خطاب الأصالة، كما تستلهم أطروحاتها المركزية و تبحث عن مصداقية لمشاريعها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصلا لها، و لئن ارتدت الحداثة الأوروبية لبوس العالمية فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي - ولو على شكل التمرد عليه- يجعلها حداثة مستقلة بذاتها ولا تستطيع خوض حوار نقدي تمردى مع معطيات الثقافة العربية لكونها هجينة عن تاريخها ولا تنتظم فيه، وانطلاقا من هذا المعطى فالحداثة الأوروبية لا تستطيع أن تحاور الثقافة العربية وفق نمط يثير فيها الحركة من داخلها، بل إنها تتخذ لنفسها شعار الهيمنة/المركزية فتهاجمها من الخارج مما يدفع بالثقافة العربية إلى اتخاذ رد فعل حتمي هو النكوص والانغلاق².

و على هذا الأساس يتوجب علينا تمييز العصاب بمفهومه المرضي عن تلك المواقف المتوجسة من الحداثة الغربية لما تحمله من مشاريع تحاول الهيمنة على الثقافات المحلية و إزاحتها.

¹ ينظر، المرجع السابق، ص ص 15-16.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 16.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

إن الظواهر التاريخية محكومة بمعطيات الزمان والمكان مما يجعل من الحداثة الأوروبية حدثاً تاريخياً له خصوصياته ولهذا فإن مسار الحداثة العربية من منظور الجابري "يجب أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها ، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل . لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حدثاً المنهج وحادثة الرؤية ، والهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية، من هنا خصوصية الحداثة عندنا أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة ، الدور الذي يجعل منها بحق "حادثة عربية" والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية¹ .

رغم إقرار الجابري بنكوص الخطاب العربي إلى الوراء نتيجة هزيمة 1967 إلى أنه مؤمن بأن الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي عاشه العرب قبل الحرب وبعدها ظل ثابتاً ولم يتغير، فلا الطبقات زحزحت عن مواقعها ولا أنظمة الحكم تغيرت معالمها بالتالي فلن نجد قط ما به يمكن تبرير الردة على صعيد الفكر، وكل ما حدث على صعيد الواقع هو انكسار جيوش واحتلال أراض... الشيء الذي يعني أن العرب قد خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل ، وهذه الردة على صعيد الفكر مع بقاء الواقع المادي على حاله تعني أن الفكر العربي قبيل حرب 1967 كان محلقة في فضاء الأحلام الزائفة ولم يعبر عن واقعه الحقيقي ولما وقعت الحرب اصطدم* بالواقع/الكابوس² .

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

* و يتفق طرابيشي و الجابري بشأن أثر هذا العالم اللاعقلاني في تراجع الفكر العربي إلى الوراء ينظر، المثقفون العرب و التراث، ص 20.

² ينظر، محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 37.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

و يؤكد السيد يسين أن جسامة الصدمة التي أصابت الوعي العربي تُرد إلى عاملين أساسيين "أولهما تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير العربية عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة العربية ، و ثانيهما: المحاولات الدعائية المنظمة التي أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يفتقرون إلى النظرة العلمية، و التي حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو الإسرائيلي و الاستهانة بقدراته و رسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية و السياسية و العسكرية"¹.

و يكشف عبد السلام المسدي في هذا السياق الاغتصاب السياسي للغة موضحاً أنه "ليس مألوفاً عندنا أن نبحث في الآليات المحركة للغة في مجال السياسة لأننا لم نتشبع بعد بنواميس استراتيجيات الخطاب عامة، وبقوانين استراتيجيات الخطاب السياسي تخصيصاً، فقد يدفعنا الحدث السياسي إلى الوقوف برهة على اللغة وقد نستشهد و نحن نبحث في اللغة بمقولة جاءت على لسان أحد السياسيين، و لكننا لم نعهد اتخذ التقاطع بين الظاهرتين مجالاً للبحث و الاستكشاف"².

ومن بين الأسباب التي سهلت نكوص الخطاب العربي طبيعة الموضوع الذي يتعامل معه وهو التراث فهذا الأخير "حاضر فينا ومعنا فهو أقرب إلى أن يكون ذاتاً منه إلى أن يكون موضوعاً، وبالتالي فنحن معرضون إلى أن يحتوينا بدل أن نحتويه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فيما أن التراث ينتمي إلى الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية، ذاكرة الوعي واللاوعي، ومن هنا وقوعه تحت نفوذ آليات التذكر والتخيل، آليات التفكير بالرموز

¹ السيد يسين، الشخصية العربية، ص 29.

² عبد السلام المسدي، السياسة و سلطة اللغة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة/مصر، ط1، 2007، ص 10.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

والنماذج والقيم وكل مكونات المخيال الاجتماعي وهذا كله قد يقلص إمكانية التعامل العقلاني معه، إمكانية إضفاء ما يكفي من المعقولية عليه¹ .

و مما زاد الأمر سوءا حوض العرب لصراع مزدوج، أحدهما بين تيارات الأصالة والمعاصرة والآخر بين الأنا والآخر هذا الأخير الذي مارس علينا القمع من خلال حركات استعمارية شرسة كانت نتيجتها ولا زالت هي الانتكاص إلى الوراء والاحتماء بالماضي كهوية، كذات، كدفاع عن النفس، هذا ما يبرر حضور التيارات التقليدية الرجعية بقوة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فرغم رفع الغرب لشعار الأنوار و اللبرالية و العقلانية إلا أنه ظل مرادفا في الوجدان الجماعي العربي لكل معاني الاستعمار و القمع السياسي و الاقتصادي هذا ما دفع العرب إلى الانتكاص من أجل المقاومة هذا ما يبرر الحضور المكثف للتفكير التراثي الرجعي في ثقافتنا².

انطلاقا مما سبق يتضح أن النكوص الذي تعانيه الثقافة العربية ليس نتيجة مباشرة لهزيمة 1967 وحسب بل هو امتداد لجملة من الإشكاليات المترامية الأطراف منها: تضخم الأنا، زيف وسائل الإعلام، إيديولوجيا الخطابات السياسية العربية، التبعات النفسية للاستعمار، صراع الأنا/الآخر... و لعل هذا الواقع الشديد التعقيد هو الذي دفع محمد عابد الجابري إلى وصف مقولات الخطاب العربي الحديث و المعاصر بأنها "مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحولا نفسية و ليس حقائق موضوعية، و بعبارة أخرى يجب القول إن الخطاب العربي الحديث و المعاصر كان في جملته و لا يزال

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ص 46-47.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 248.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

خطاب وجدان و ليس خطاب عقل... لقد كان و لا يزال يعبر عمّا يجده الكاتب العربي في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث و ليس عن منطلق هذه الأحداث¹.

رد طرايشي على أفكار الجابري السابقة و أتمهه باللاتاريخية، ويّين أن التكرار الذي يتسم به الخطاب العربي الحديث ناجم عن صدور هذا الخطاب عن إشكالية النهضة و كذا انصبابه فيها، كما رفض فكرة الجابري حول تكرار الخطاب العربي المعاصر للخطاب العربي الحديث لأن الخطاب العربي المعاصر حسبه هو إفراز للرضة الحزيرية، و أما الخطاب العربي الحديث فهو إفراز الصدمة النابليونية و العلاقة بين الخطابين ليست علاقة وصل و تكرار، بل علاقة قطع و نكوص².

و يلخص طرايشي موقفه قائلاً: "تميل إلى أن نصوغ معادلة العلة و المعلول صياغة معاكسة لتلك التي يقترحها مؤلف "الخطاب العربي المعاصر" فالجابري يرى أن هزيمة 1967 ما كانت لتقرأ تلك القراءة المريضة من قبل الوعي العربي لولا أن الخطاب الناطق بلسان هذا الوعي و المفرز من قبله هو بالأساس خطاب مريض كل وظيفته أن يعكس أحوالاً نفسية و ليس حقائق موضوعية ، و الحال أننا نرى هزيمة 1967 بمفعولها الرضي هي التي أمرضت الوعي العربي و خطابه معاً* ، أو على الأقل هي التي أتاحت المناخ النفسي الملائم لجرثومة المرض الثاوية في الوعي العربي لتنمو و تتطور و لتحطم دفاعات الصحة فيه و تسلمه فريسة مستباحة لحفريات اللاشعور و تياراته التحتية الجارفة"³.

¹ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 38.

² ينظر، جورج طرايشي، المثقفون العرب و التراث، ص 20.

* لا يتوان طرايشي عن التأكيد بأن بداية العصاب كانت مع حرب 67، و لكن هناك عوامل موروثية مساعدة مثل التضخم الايديولوجي في العصر الحديث و يقدم نماذج لذلك، ينظر، المصدر نفسه، ص 21-22.

³ المصدر نفسه، ص 21.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

ومن أبرز الأسباب التي دفعت طراييشي إلى اعتبار حرب 67 دون غيرها العامل الأساسي للرضة و العصاب ما يلي:

- أنها كانت غير متوقعة.

- لأن الهزيمة اللامتوقعة لم تكن مغطاة و لا قابلة للتغطية من وجهة نظر الدفاع عن التمامية النرجسية و لم تقدم لها أية مبررات.

- أن الهزيمة اللامتوقعة و اللامغطاة كانت هزيمة متجددة و غير قابلة للتصريف لأن التأويل اللاشعوري لهزيمة 1967 كان هو ذاته تأويلا ذا مفعول رضي¹

صاغ طراييشي رؤيته انطلاقا من مبادئ النظرية العصابية عند سغمووند فرويد* هذا الأخير الذي دعّم تصوراتهِ النظرية بجلسات علاجية لمرضى مثبّتين على شطر محدد من ماضيهم و لا يستطيعون التحرر منه فصاروا يعيشون حالة اغتراب دائم عن حاضرهم و مستقبلهم². و أما الأعصبة الرضية فهي "تثبيت على اللحظة التي وقع فيها الحادث الرضي، و يسترجع المرضى في أحلامهم باطراد الموقف الرضي"³.

أظهر طراييشي من خلال قراءته السابقة تصورا للتاريخ العربي وفق حلقات متطورة باحثا عن علاقات

التأثير و التأثير بين أحداث التاريخ و السياقات النفسية و الاجتماعية و الفكرية المصاحبة لها، و رغم أهمية

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 22-24.

* سغمووند فرويد بالألمانية Sigismund Schlomo Freud (1856-1939) هو طبيب نمساوي من أصل يهودي اختص بدراسة الطب العصبي، و يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي، اشتهر بنظريات العقل و اللاوعي، و آلية الدفاع عن القمع و ابتكر الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض و المحلل النفسي، كما اشتهر بتفسير الأحلام و بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية من مؤلفاته "تفسير الأحلام"، "موسى و التوحيد"، "الطوطم و التابو"، "سلوك الشذوذ الجنسي"، "قلق في الحضارة" ينظر وكيبيديا الموسوعة الحرة على الرابط: <https://ar.m.wikipedia.org>

² ينظر، سغمووند فرويد، النظرية العامة للأمراض العصابية، ترجمة جورج طراييشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، د- ط، د- ت، ص 43.

³ المرجع نفسه، ص 45.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

هذا المنحى القرائي إلا أنه يحمل بعض الثغرات المنهجية، و "إذا كان طراييشي يتهم نقد الجابري للخطاب العربي باللاتاريخية لأنه يفسر مرض الخطاب المعاصر بأنه امتداد لمرض العقل العربي عامة، فإن طراييشي يسقط في اللاتاريخية كذلك باقتصاره تحليل الفكر العربي على تحليل مكونات اللاشعور و إغفال كل العوامل الموضوعية الأخرى. و التاريخية - في الحقيقة - ليست تحقياً لمرحلة أو تحديداً برضة أو بعلة معينة، أو بلحظة زمنية تؤرخ لظاهرة ما، إنما هي كشف لصيرورة التصارع و التفاعل بين العوامل المختلفة التي تشكل ظاهرة من الظواهر في صيرورتها الزمنية و سياقها الكلي"¹.

كما أن المفكر يتركز بشكل مطلق على مبدأ التثبيت حول الماضي رغم ما يكتنفه من نسبية، حيث أن فرويد نفسه يؤكد "أن كل عصاب يشتمل على تثبيت ... و لكن لا يفضي كل تثبيت بالضرورة إلى العصاب، و لا يلبس بالعصاب و لا يشق طريقه خلسة في مجرى العصاب، و يقدم لنا الحزن مثالا أخاذاً على تثبيت وجداني على الماضي، بل كذلك على فصل تام بين الماضي و الحاضر، لكن الحزن يتميز حتى في نظر عامة الناس تميزاً جلياً عن العصاب، و بالمقابل هناك أعصبة يمكن اعتبارها شكلاً مرضياً من أشكال الحزن"².

و يضيف فرويد أيضاً أنه قد "يصيب الناس من جراء حادث رضي يزعزع أس حياتهم بالذات، هبوط شديد، فيعزفوا عن كل اهتمام بالحاضر و المستقبل و تثبيت كل ملكات كيانهم النفسي على الماضي، لكن هؤلاء المنكودين لا يتحولون بالضرورة إلى عصابين"³.

¹ محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص 49.

² سغmond فرويد، النظرية العامة للأمراض العصابية، ص ص 46-47.

³ المرجع نفسه، ص 47.

أ - نقد بنیان البطولة في اللاوعي العربي:

لا يتوان طراييشي عن الاستمرار في خلخلة اللاوعي العربي من خلال الاستعانة بآليات التحليل النفسي، فالهزيمة الحزيرية لم تولد نكوصا إلى الوراء و حسب بل ولدت أيضا لدى الفرد العربي لغة لا شعورية أساسها الرمزية الجنسية، و تجلت آثارها في الصور المشاعة عن إسرائيل في الوجدان العربي التي غالبا ما تُقرن بفعل "الاعتصاب"، و أما فلسطين فهي "المغتصبة". و رغم أن الفعل الاغتصابي ذكري فقد قرن بفاعل مؤنث (إسرائيل) نتيجة استقرارها في اللاشعور بصورة "امرأة خصاءة" تستعير كافة طاقاتها التكنولوجية من الغرب الاستعماري، و أما عبد الناصر "الأب المعبود المؤمل" الذي حمل على كاهله مسؤولية الدفاع عن أبنائه العرب من المحيط إلى الخليج فقد تعرض بدوره للخصاء و الهزيمة و مات مقهوراً¹.

و هذا الأب "الذي استحق - بعد طول تأخير- لقبه فارق أبنائه في شروط حزينة، كان عصياً عليهم أن ينجزوا فيها بنجاح عملية الحداد عليه، و نقصد بالحداد الناجح على الأب المضي بعملية تماهي الأبناء معه إلى نهايتها، فالأب الذي يحدُّ عليه بنجاح هو ذلك الذي لا يزول من الوجود إلا ليستمر فيه من خلال أولئك المرشحين بدورهم للأبوة الذين هم أبنائه الوارثون، و لكن الأب الذي يموت في حالة شبه خصاء لا يترك للأبناء ما يرثونه..."².

إن قراءة طراييشي لأبوة "عبد الناصر" في الثقافة العربية ناتجة عن استثمار فعلي لمقولة الأنا الأعلى* في

¹ ينظر، جورج طراييشي، المثقفون العرب و التراث، ص ص 25-26.

² المصدر نفسه، ص 28.

* الأنا الأعلى Super Ego هو "جانب من الأنا أصابه التعديل نتيجة اعتناق الشخص و امتصاصه للأوامر و النواهي و المثل العليا و المعايير التي تأتيه من أبويه و من يقوم مقامهم في المجتمع، و الأنا الأعلى يطالب الشخصية بالتزام المثل العليا و الأخلاقيات في أفعالها و سلوكها و تصرفاتها، و يرى فرويد أن الأنا الأعلى يقوم بثلاثة وجوه من النشاط (مراقبة الذات، و إقامة المثل العليا و الضمير الأخلاقي... و يتكون الأنا

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

علم النفس، و لكن بقيت هذه القراءة حبيسة التأويل النفسي و لم تفتح على معطيات علم البطولة/قطاع الأكرية* الذي تتلخص أغراضه داخل مشروع التحليل النفسي و الإناسي للذات العربية في "ملاحقة التصورات و التمثلات الواعية و اللاواعية الملقاة على شخصية رئيسية نعتبرها قسما من الأنا الأعلى في تلك الذات، فالأبطال نتاج الأنا الأعلى الذي هو أيضا قيم و مثل و وجدان ديني و نظر مثالي و قوانين أخلاقية وضابطات اجتماعية... ثم إن دراسة الأبطال عامل مساعد في عمليات فهم تصورنا التاريخي للإنسان المستعلي، للإنسان الأكبر، للمثل الأعلى المتحقق و المتخيل، و في ذلك كله ملاحقة التاريخ الروحي، والتاريخ الذي لم يتحقق و الإنسان المثالي¹".

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن نقد الذات العربية ليس محصورا في وصف علاقة الأبوة التي تجمعنا بعدد الناصر، بل لا بد من إخضاع ببيان البطولة و الفكر القائل و المنتظر لها للنقد التاريخي و الأحكام العقلية.

الأعلى بتمص الطفل للصورة المثالية للأب"، فرج عبد القادر طه، محمود السيد أبو النيل، شاعر عطية قنديل و آخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، د - ت، ص ص 63-64.

* "علم البطولة هو دراسة وفق مناهج العلوم الإنسانية لتلك الشخصيات التي كانت ذات دور فعال في تاريخ الأمة أو الحلقة الاجتماعية أو الطائفة، و يدرس أيضا الدور الفعلي المتحقق تاريخيا و الوظائف الاعتبارية التي أدتها شخصيات فعلية أو وهمية في الوعي أو اللاوعي للجماعة عبر سيورة تكيفها مع الواقع، و التحديات طلبا للشعور بالرضي و توفير الطمأنينة و الاستمرار، و الأكرية ذلك الإنسان المستعلي ليس هو رئيسا سياسيا فقط فهو أيضا المفكر الكبير و الشاطر حسن في الحدوثة أو الولد الصغير في الأسرة، و المرأة العجوز في القصص الشعبي، أو الصوفي في علم الكرامات من هنا يطال علم الأكرية مجال التصوف و الإناسة و الأنبيائية"، علي زيعور قطاع البطولة و النرجسية(المستعلي و الأكرية في التراث و التحليل النفسي)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، 1982، ص 23.

¹ علي زيعور، قطاع البطولة و النرجسية في الذات العربية ص 7.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

هذا ما يسمح باستيعابهم من جهة و إزالة الأفتعة و التصورات الايديولوجية المحيطة بهم * لأن الإيمان المطلق بالبطل من شأنه أن يوقف روح المبادرة و البحث و يجعل الحياة اجترارا و انتظارا لقدم المخلص و صياغة وإعادة صياغة للماضي و هذا ما يدخل المجتمع في اللاتاريخية¹.

إن الشعور بالخضاء الذي يتحدث عنه طرابيشي بعد حرب 67 ناتج عن فكرة داخل الوجدان الأسطوري للجماعة و تقوم أساسا على الجمع بين البطل و الخصوبة/الجنس، و قد كان الأفراد يعتبرون الملك أو البطل أو النبي صورة عن المؤله، هذا الأخير الذي تلقى عليه في تصور الإنسان الزارع خاصة صورة المانح/الواهب ومنجز الخصوبة و النماء و التحدد و الوفرة في المجتمع و الحياة و نظرا للتماثل بين المؤله و الملك فعلى الملك أن يتقمص نفس الأدوار السابقة و أن يتمتع بالصحة و مختلف القدرات الجسدية و من بينها القدرات الجنسية ولهذا يقرون البطل في مختلف المجتمعات بتعدد الزوجات².

و من مخاطر تعظيم البطل في الوجدان الجماعي للجماعة تماهيه مع الإلهي ***" فقد بدا بوضوح أن البطل سرعان ما يلحق في تراثنا بالألوهية و يتحول إلى "إنسان رباني" أو إلى حائز على شيء من ذات الإله، وسرعان

* "عند نفي الملك محمد الخامس و بعد وفاة جمال عبد الناصر عادت للظهور أسطورة رؤية صورة شخص منعكسة على ضلال القمر، و هي شفهيات شعبية تبلغ أقصى وضوحها عند الأزمات الاجتماعية التي يظهر فيها البطل منقذا كما أنها تكتسي لونا مأساويا إثر موته، هنا تبرز إشاعة ظهور الصورة على صفحة القمر لتؤدي وظائف مرتبطة بالبطل المتوفى و لانجراح الأمة إثر ذلك"، علي زيغور، قطاع البطولة و النرجسية في الذات العربية، ص186.

¹ ينظر، المرجع السابق، ص 9.

² ينظر، المرجع نفسه، ص33.

* * و القداسة لا تمس الرئيس و حسب بل تمتد لتشمل أولاده و زوجته هذه الأخيرة التي " يطلق عليها لقب السيدة الأولى، و أم الشعب أو أم المؤمنين و أم العائلة، و لا تتركها "الأسطورة" الراهنة محايدة و لا فاترة، فالرئيسة شاركت في الجهاد و قدمت له الحنان و أمدهته بالتشجيع والدفء..و تلك المجاهدة الأولى تصبح ماجدة و حمالة المجد و واهبته.و قد تظهر أحيانا في الصحف بتياب بسيطة و مواقف تقدم فيها الخير وأعمال البر، أو تلقي قصيدة أو تأخذ بيد طفل أو تبسم في وجه عاجز أو مريض و في هذه المواقف المفتعلة اللاسوية/المرضية حيث تتدخل السيدة الأولى كي تلمع صورة السيد الأكبر لا تظهر عفوية و لا صدق و لا إخلاص هناك تغطية و تبرير و غسل و تنظيف و استجلاب لعطف و احترام" المرجع نفسه، ص 183.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

ما نلقى الحلولية حيث نزول الله إلى البطل أو الصعود إلى الله لامتلاك المطلق، و هكذا يجتاف البطل الألوهية، و يمتص قدراتها، تسقط عليه حلولها فيه أو اتحاده بها أو اتصاله معها و الفناء فيها¹.

إن أبوة عبد الناصر التي يتحدث عنها طراييشي لا ترتبط باللاوعي الجماعي و حسب بل ترتبط بالمؤسسات و تتوارى خلفها و تنتقل في شكل موروث اجتماعي مؤسسي يترافق مع نقلات العائلة إلى أفرادها عبر التنشئة الاجتماعية و التورث اللغوي عبر كثافة اللغة و ايدولوجيتها².

انطلاقا من هذا المبدأ فإن تحليل علاقتنا بسلطة الرئيس لا بد أن تستند أساسا إلى فضح خطاب المؤسسة لأنها هي المشكل الأول للوعي، و يعد الخطاب اللغوي في هذا السياق هو الآلية الأساسية لاشتغال الايدولوجيا و تورثها و صقلها في اللاوعي، و على هذا الأساس فإن تحليل ظاهرة النكوص أو "أبوة عبد الناصر" لا يكتمل دون الولوج عبر المدخل اللساني الذي يرصد سياسة اللغة* في صناعة المركزية.

و أما بخصوص هزيمة عبد الناصر و وفاته فيؤكد طراييشي أن كل جريمة قتل/خصاء للأب سواء أكانت بفعل طرف داخلي أو بسبب يد أجنبية³ تأتي تحت ضغط مشاعر الذنب المستبطنة أو طلبا لتحرر من حالة الحداد الباهضة الكلفة نفسيا، لحظة ينقلب فيها الأبناء على الأب القليل ليعتبروا أن ما وقع له هو قصاص رباني عادل استخفه بملء يديه، و على هذا النحو بدأت بعيد وفاة عبد الناصر حملة التشهير به، وشارك فيها بعض من أخلص الخلاء من "إخوانه" و "أبنائه" و جرى على نحو لا يخلو من بشاعة أحيانا نبش ذكره للتمثيل بما بديلا عن جثته، و في سياق هذه الردة التي تكمن وراءها بكل تأكيد عوامل سياسية مباشرة

¹ المرجع السابق، ص 13.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 11.

* عادة ما يتخذ الرئيس تمجيد الوطن آلية احتيالية في صناعة أهدافه فالآخرون في خطابه هم الأشرار، المجرمون، الدهمائيون، و أما حزبه فهو الطبيعي و جرائده و مجلاته طليعية، و هو لا يعمل في الظلام و لا يستعمل الخناجر المظلمة و أما أهدافه فتتخصص في الحرية و التحرر و التحرير ينظر، المرجع نفسه، ص 187.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

وأخرى تتعلق بالخلافة و بالصراع على السلطة، تمت تعرية عبد الناصر من صفته الأبوية المكتسبة و رد إلى أصله باعتباره مجرد ابن متمرد كسر السلالة الأبوية الشرعية¹.

إن قراءة طرايشي هذه هي امتداد مباشر لأفكار سغوموند فرويد إذ يؤكد فرويد بخصوص جريمة قتل الأب "أن زمرة الأخوة المتجمهرة تسودها نفس المشاعر المتناقضة اتجاه الأب و هذه المشاعر نستطيع أن نشبتها - كمضمون لازدواجية عقدة الأب- لدى كل طفل و عصابي لدينا، لقد كانوا يكرهون الأب الذي وقف حجر عثرة جبارة أمام حاجتهم السلطوية و متطلباتهم الجنسية، و لكنهم كان يحبونه أيضا و يعجبون به، و بعد أن قضوا عليه و أرضوا كراهيتهم و حققوا رغبتهم بالتماثل معه، كان لا بد أن تظهر عواطف المودة المقموعة²".

ب - التراث/ الطوطم:

كان لهزيمة عبد الناصر و وفاته وقعا كبيرا في نفوس الملايين و أما رد فعلهم إزاء هذه الأزمة فيتلخص أساسا في إعادة البحث عن منفذ جديد فلم يكن لهم سوى "أن يلوذوا بحمي أب أكثر تجذرا في الاستمرارية التاريخية، و أكثر ثباتا في ليل العصور، و على هذا النحو أخذت بالاشتغال آلية النكوص إلى التراث * بوصفه أبا رمزيا حاميا³".

¹ جورج طرايشي، المثقفون العرب و التراث، ص 26.

² سغوموند فرويد، الطوطم و التابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية، ط1، 1983 ص 170.

* يعرف طه عبد الرحمن التراث ب"أنه عبارة عن جملة المضامين و الوسائل الخطابية و السلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية و الإنسانية، حية كانت أو ميتة" طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2011، ص 19.

³ جورج طرايشي، المثقفون العرب و التراث، ص 26.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

و يعزو المثقف العربي إلى التراث " بصفته أبا رمزيا غير مشخص كلية قدرة سحرية مطابقة لتلك التي يعزوها الطفل إلى الراشد أي إلى الأب الم مشخص سواء أكان واقعيا أم متخيلا¹".

تتقاطع قراءة طرايشي للمشهد الثقافي العربي كثيرا مع تلك الدراسة التي أجراها فرويد حول القارة الأسترالية هذه الأخيرة التي تفتقد لجميع المؤسسات الدينية و الاجتماعية، و عوضت هذا الافتقار بما يسميه فرويد "نظام الطوطمية"² فالقبائل الأسترالية تنفرع إلى عشائر، و كل عشيرة تتسمى باسم طوطمها... و هو في العادة حيوان يؤكل لحمه، مسالم، أو خطر مخيف، و في النادر شجرة أو قوة طبيعية (مطر، ماء) ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة، فالطوطم و هو أولا الأب الأول للعشيرة، و من ثمة الروح الحامية لها، و المعين الذي يرسل لها الوحي و الذي إذا كان خطرا يعرف أبناءه و يصونهم. من أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم لالتزام مقدس، رادع ذاتيا، يقضي بأن لا يقتلوا طوطمهم (لا يبيدونه) و أن يستغنوا عن لحمه أو عن أية متعة يمكن أن يقدمها...²".

إن كل فرد من العشيرة³ يرفض الأكل من هذا الحيوان أو هذه النبتة لأنه بذلك يكون كمن يأكل ذاته، إلا أنه سيجد نفسه مدفوعا لأن يتمتع من فترة لأخرى بصورة طقوسية بشيء من طوطمه، لأنه بذلك يمكن أن يقوي تماثله مع الطوطم و هذا هو الأساسي في الطوطمية³".

و على هذا الأساس فإن احتفاء المثقفين العرب بالتراث/الأب من المنظور النفسي هو إحياء لشعار طوطمي قديم فنراهم يرددون لشعاراته و يناضلون باسمه.

¹ المصدر السابق، ص 30.

² سغموند فرويد، الطوطم و التابو، ص 23

³ المرجع نفسه، ص 142.

ج - التراث/القربان:

انتشر في الحضارات القديمة طقس تقديم القرابين طلبا لرضى الآلهة، و أما في ثقافتنا العربية المعاصرة فيقدم طرابيشي -من خلال كتابه "مذبحة التراث"- مفهوما آخر للقربان حيث صار كائنا معنويا هو "التراث"، و أما المرسل فهم المثقفون العرب، و بخصوص المعني باستقبال هذا الأعطية فهي الايديولوجيا*، التي يتبناها كل باحث.

و قد استفاد طرابيشي في رسم هذا المشهد الطقوسي الأسطوري مما قدمه سغوموند فرويد في كتابه "الطوتم و الطابو، و قبل التطرق لما طرحه طرابيشي يعرّج البحث أولا على ما قدمه فرويد هذا الأخير الذي يؤكد أن النظام الطوطمي شبيه "باتفاق مبرم مع الأب تعهد الأخير بكل ما يتوقعه الخيال الطفولي من الأب حماية و عناية و مراعاة، و بالمقابل التزم الأبناء بتمجيد حياته هذا ما يعني عدم تكرار الفعلة التي أودت بحياة الأب الفعلي. كذلك وُجدت في الطوطمية محاولة تبريرية (لو أن الأب عاملنا مثل الطوتم لما وقعنا مطلقا في غواية قتله) بذلك ساعدت الطوطمية على تبرير الظروف و نسيان الحدث الذي تدين له بنشوتها¹.

و بذلك "يصير الابن نفسه إلها إلى جانب الأب، بل في الحقيقة بدلا منه، بذلك تحل ديانة الابن محل ديانة الأب، و تدليلا على هذا الإبدال يجري إحياء الوليمة الطوطمية ثانية بصورة تناول القربان حيث تناول الآن زمرة الإخوة لحم و دم الابن لا الأب لتتقدس بهذا التناول و تتماثل مع الابن²".

* أيديولوجيا *Idéologie* مصطلح لاتيني الأصل استخدمه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي دي تراسي في مطلع القرن 19 بمعنى علم الأفكار كشيء مقابل للعالم المحسوس... و مهما يكن من أمر الاختلافات و الاجتهادات فإنه بالإمكان تعريف الايديولوجيا على أساس أنها ناتج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة و المجتمع و الفرد مما يحدد موقفا فكريا و عمليا معينا لمعتنق هذا النسق الذي يربط و يكامل بين الأفكار في مختلف الميادين الفكرية و السياسية و الأخلاقية و السياسية¹ ينظر عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 422.

¹ المرجع السابق، ص 171.

² المرجع نفسه، ص 181.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

طبق طرايبيشي المعطيات الفرويدية على الثقافة العربية مؤكدا إقدام المثقفين العرب/الأبناء على جريمة قتل/مذبحة في حق الأب /التراث، و انطلاقا من هذه الفرضية المسبقة عنون كتابه ب"مذبحة التراث".

و يؤكد طرايبيشي أن تمسك العرب الشديد بأرومتهم الثقافية جعل الثقافة العربية من أكثر ثقافات العالم انشغالا بالتراث، و لئن اعتبر بعض المفكرين العرب-منهم الجابري- الرجوع للتراث هو إستراتيجية تفضوية، فإن طرايبيشي يعتبره مجرد رغبة في تضييد الجرح النرجسي، و الحال أن هذه الرغبة"بعد أن أدت في الحالة العربية في طور أول إلى تضخم في إيديولوجيات الثورة الحارقة للمراحل التي اجتاحت الساحة العربية غداة الاستقلالات تحت أوية القومية و الماركسية و الناصرية، أدت في طور ثان و لا سيما منذ أن كشفت هزيمة 1967 عن مأزق الأيديولوجيات الثورية و فشلها إلى نقل الصراع الإيديولوجي إلى ساحة التراث، و كذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خاصة أي أيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل أيديولوجيا مستوردة لتنزل التراث نفسه منزلة الايديولوجيا"¹.

و بذلك فإنه"سواء أأخذ التراث ساحة بديلة للصراع الايديولوجي أم جرى تحويله هو نفسه إلى ايديولوجيا بديلة، فإن اللحظة الطاغية في التعاطي مع التراث تبقى هي اللحظة الايديولوجية بكل مسبقاتها وتجزئاتها و إسقاطاتها و مسكوتاتها و عماءاتها، مثلما تبقى اللحظة الغائبة أو الواهنة الحضور هي اللحظة المعرفية بأدائها التي هي التحليل العلمي الموضوعي و بغاياتها التي هي الحقيقة التاريخية"².

و من أهم ملامح التعاطي الايديولوجي مع التراث انتشار الإسقاطات الأيديولوجية/النفسية نتيجة الجرح النرجسي، و يؤكد طرايبيشي أن الحسائر المترتبة عن منهج الإسقاط الايديولوجي لا تتوقف عند حدود عجزه عن الوصول إلى الحقائق التاريخية، بل ينصب نفسه جراحا يستأصل من التراث ما يظنه أنه أورام سرطانية —

¹ جورج طرايبيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط3، 2012، ص 8

² المصدر نفسه، ص 9.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

رغم أنه أحيانا قد يبتز أكثر الأجزاء حيوية-، و لعل السباقين لممارسة عملية البتر من منظور طرايشي هو التيار الماركسي الذي لم يتعامل مع التراث بوصفه كلا واحدا متجانسا، بل التراث حقل للصراع و من هنا حتمية تشطيره و أخذ ما يناسب مواقفهم في مواجهتهم لخصومهم الايديولوجيين¹ و لتوضيح الأفكار السابقة اختار طرايشي نموذجين للتيار الماركسي العربي هما "سمير أمين و "توفيق سلوم".

أما التيار القومي العربي* فإن ما يتحرى عنه ليس النقاء الطبقي بقدر ما هو النقاء القومي، و لهذا فحاله كحال الماركسي يريد "أن يخضع جسد التراث لعملية جراحية، و لكن الأورام السرطانية التي يتغيا استئصالها تصنف من قبله تحت عنوان "الانحطاط" أكثر منها تحت عنوان الظلامية، و هي ناجمة في نظره عن نشاط مجاوز لحده "للأجناس الغربية" و "العناصر الدخيلة" أكثر منها عن عمل القوى "الرجعية" و الطبقات "الاستغلالية"².

كما يقوم التيار القومي العربي "الإسلامي" بدوره إلى "عملية سلخ جلد مماثلة و لكن وصولا هذه المرة إلى الإسلام، لا الجاهلية باعتباره هو البدء المطلق"³

و بالنسبة للتيار العلمي** فيؤكد طرايشي أن منهجياته الدقيقة كثيرا ما تنقلب هي نفسها إلى ايديولوجيا نتيجة غلوها في الدوغمائية "العلموية"، و إيمانها العميق بأنه يمكنها تحقيق اليقين أثناء التحري عن الحقيقة في العلوم الإنسانية بدرجة تكافئ درجة اليقين في العلوم الطبيعية، و على هذا الأساس فإنه غالبا ما تصل

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 13-14.

* يقسم طرايشي التيار القومي العربي إلى قسمين: تيار قومي علماني و من نماذجه "زكي الرسوزي" و يبحث أساسا في جسد التراث عن مبدأ نقاء العروبة، و تيار قومي إسلامي و من نماذجه محمد عمارة.

² المصدر نفسه، ص 21.

³ المصدر نفسه، ص 27.

** و من النماذج التي اختارها طرايشي للتوضيح المذبحة النظرية للتيار العلمي نجد زكي نجيب محمود كممثل للنموذج العلمي البراغماتي، و محمد عابد الجابري ممثلا للنموذج العلمي الاستيمولوجي.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

الدراسات العلمية للتراث إلى نتائج شبيهة بنتائج المقاربات الايديولوجية من حيث إخضاع جسد التراث لتقنية الجراحة التشطيرية¹.

تتجلى أهمية هذا الكتاب في مراجعة مختلف الدراسات التي أجراها المثقفون العرب حول التراث-بما فيها تلك التي قدمها التيار الماركسي الذي يعد محطة هامة في مسار طراييشي هذا ما يبرز مراجعة الفكر لذاته- ورغم أهمية البؤرة المركزية التي تحركها هذه الدراسة إلا أنها تحمل العديد من الثغرات المنهجية لعل في مقدمتها تمادي المفكر في تبني مقولات التحليل النفسي و تأسيسه لمذجة أخرى في حق المثقفين العرب ضاربا عرض الحائط مختلف الإشكاليات الهامة التي طرحوها و الحقول المعرفية التي طرقوها.

و قد لقيت دراسة طراييشي السابقة و المعنونة ب"مذبحة التراث" في نفس القارئ العربي- رغم قيمتها - شعورا بتدهور مستوى المفكرين العرب سيما بعد اتهامهم بإقامة مجزرة في حق التراث ، و يؤكد علي حرب في هذا السياق أن "مفردة" المذبحة" بالغة الدلالة في هذا الخصوص، إذ هي مشحونة بكل بمعاني الإقصاء والعنف الرمزي، فالواحد منا عندما يقول لدارس التراث(و المقصود هنا هو الجابري)الذي حفر و نَقَّب و حرك الفكر الراكد على ساحة الفكر التراثي، إنك لم تفعل في دراستك سوى الإجهاز على ذخائر التراث و روائعه فإنه يقوم بنفيه و الإجهاز عليه على الصعيد الفكري و المعرفي².

يؤكد حرب أن أقل ما يمكن قوله عن الجابري في هذا الخصوص "أنه حرث في أرض معرفية لم يجر الحرث فيها من قبل و استخدم عدة فكرية جديدة في الدرس و التحليل، فأعاد صياغة المشكلات المطروحة ، و قدم إمكانيات جديدة للتفكير حول قضية التراث بقدر ما تطرق إلى مسألة العلاقة بين المعارف و آليات إنتاجها

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 55- 56.

² علي حرب، الماهية و العلاقة، ص 178.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

أو بين العقل و أقاليمه اللامعقولة مدشنا بذلك الدرس المعرفي الاستيمولوجي على ساحة الفكر العربي¹ ولكن هذا لا يمنع حسب حرب من فتح باب نقده و مخالفته.

و يؤكد علي حرب أن طراييشي من خلال كتابه مذبحة التراث لا يتبنى مقولة "نقد النقد" التي أعلنها شعاعا لمشروعه الفكري، بقدر ما يصدر عن منطق "النقض و التهافت" الذي يقوم أساسا على نفي حقائق النصوص و نفي قوة المفاهيم و الإشكاليات، كما أن انتقاده صادر عن روح سادية عدوانية لأنه هو نفسه يعترف بأن الحضور المكثف للجابري في الساحة الفكرية ناجم عن قوة إشكالياته، و لهذا فإن صاحب مذبحة التراث بحاجة إلى تقديم رؤية و ممارسة لمفهوم النقد تتجاوز التحريج و الذبح و السلخ لأن النقد لم يعد مجرد نقد للأحكام بل هو بحث عن شروط الإمكان و فتح إمكانات للتفكير بافتتاح حقول معرفية جديدة²، و تدعيما لهذه الفكرة يرى حرب أن نقد النقد هو "تغيير لعبة الممكن بخلق عالم فكري جديد تتغير معه جغرافية المعنى وأنظمة المعرفة، بقدر ما تتغير علاقات القوة و خارطة الأشياء، بهذا المعنى كل نقد هو تفكيك لأبنية الواقع وروابطه من أجل إعادة تركيبها على نحو جديد"³.

لكن النقد السابق الموجه لجورج طراييشي لا يمنع من الوقوف إلى جانبه بخصوص ضرورة إعادة قراءة المشاريع النقدية العربية (سواء الماركسية أو القومية أو العلمية) قصد إرساء إنطلاقة جديدة تُبنى على نتائج الدراسات السابقة و استشراف آفاق لما يجب أن يكون. و مراجعة المشاريع النقدية العربية و الخاصة بالتراث يرتكز أساسا على نقد ترسانتها المنهجية و إيضاح حدود توظيفها. و يوضح طه عبد الرحمن في هذا السياق أن استعمال الآليات العقلانية المجردة في نقد التراث له حدود لا بد من مراعاتها لأن عدم الوعي باستعماله يؤدي إلى تقطيع التراث شرائح متعددة و متباينة لانتقاء ما يبدو أقرب إلى الاستجابة للمعايير العقلانية، و لئن اتفق

¹ المرجع السابق، ص 179.

² ينظر، المرجع نفسه، ص ص 179-180.

³ المرجع نفسه، ص 181.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

معظم دعاة المناهج العقلانية بخصوص العمل بمبدأ التشطير و الانتقاء أثناء دراسة التراث إلا أنهم اختلفوا في تعيين العينات التراثية التي من شأنها أن تمثل أفضل نموذج للمنهج العقلاني، هل هي الخطاب الفلسفي أم الفقهي أم اللغوي¹.

و من بين الاعتراضات التي يقيمها طه عبد الرحمن على الاتجاهات العقلانية ما يلي:

"أولها: أنها لم تبرهن على تحصيل الدرية في استخدام الآليات العقلانية المنقولة من مفاهيم مصطنعة و قواعد مقررة و مناهج متبعة و نظريات مسطرة، فضلا عن أن تبرهن على الإحاطة بتمام تقنياتها و بكمال وجوه إجرائياتها.

و الثاني: أنها لم تمهد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف و شامل لها حتى تبين مدى كفايتها الوصفية و قدراتها التحليلية و قوتها الاستنتاجية.

و الثالث: أنها لم تجر النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص لا سيما و أن المراجعة قد أخذت تتطرق إلى هذا الاختيار، و أن حدوده أخذت تفقد دقتها و وضوحها في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله و رتبوا مسأله².

أما الاتجاهات الفكرانية على حد تعبير - طه عبد الرحمن - فتقوم بقراءة النص التراثي انطلاقا مما يحمله هذا النص في ساقه الاجتماعي من دلالات و تكون القراءة موجهة في الغالب بمحوم نضالية صريحة

¹ ينظر، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط4، 2012، ص25.

² المرجع نفسه، ص 25

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

وانشغالات سياسية بارزة للعيان مثل:الوحدة، التحرر التقدم، الثورة..و لهذا فتشظير المدونة التراثية يكون بحسب توافقها مع القيم النضالية التي يتبناها الباحث¹.

و بغض النظر عن عن الهنات المنهجية التي وقع فيها المثقفون العرب أثناء دراستهم للتراث، فإن مقولة الحدائثة عندهم ستظل مؤجلة لأنها " تنزل لديهم متفاعلة مع اقتضاء آخر يقوم مقام البديل في التفكير المعاصر و هذا الاقتضاء مداره قضية التراث من حيث هو يدعوهم اليوم إلى قراءته على حد العبارة المنهجية الراهنة، و معنى ذلك أن العرب يواجهون تراثهم لا على أنه ملك حضوري لديهم و لكن على أنه ملك افتراضي يظل بالقوة ما لم يستردوه، و استرداده هو استعادة له و استعادته حمل على المنظور المنهجي المتجدد و حمل على الرؤى النقدية المعاصرة عليه، حتى لكأن الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجودا عند سواهم على النحو الذي هي عليه عندهم و من رام الوقوف على القواعد التأسيسية في هذه المقولة كفاه النظر في غائيتها و هي فك إشكالية الصراع بين القديم و الجديد فمقولة الاستعادة تنفي الديمومة إذ هي تكسر الزمن"²، و بهذا يحصل التفاعل الخلاق بين الأصالة و المعاصرة، فمن خلال المعطيات المنهجية الحدائثة تتم إضاءة المناطق المظلمة من تراثنا و يتم إخراجها إلى الوجود بحلة جديدة تناسب و احتياجات العصر.

د - تجليات النكوص في الثقافة العربية:

1-الإضراب عن النمو: يأخذ النكوص سواء في الحياة النفسية أو الفكرية شكل مقاطعة للتطور وإضراب عن النمو، و إذا كان النكوص النفسي مكبوتا فإن النكوص الفكري مجهور به إذ أورد طرايشي تصريحات عديدة لمفكرين عرب منهم:طارق البشري، حسن حنفي، محمد عزيز الحبايي..و عادة ما يرافقها بأس

¹ المرجع السابق، ص 26.

² عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا/ تونس، ط 1، 1981، ص ص 11-12.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

حضاري و صدمة عميقة، و تأكيد على ضرورة مقاطعة الحضارة الأوروبية و العودة للتراث و الاستعداد للانطلاق مجددا¹.

و في هذا السياق لا بد من الفصل الصريح بين الحالة المرضية التي قد يعانيتها بعض المفكرين العرب، ومبدأ استقلال الشخصية و التخلص من هيمنة الآخر و الذي يدعو إليه البعض الآخر، و يؤكد سعد البازعي أن القلق الذي يعانیه الخطاب العربي المعاصر لا يعني بالضرورة العزلة الثقافية و عدم استقبال الآخر و إنما هناك إحساس عميق لدى المفكر العربي بأن ما تقدمه الحضارة الأوروبية ينطوي على جانبين هما:

أ- أن استقبال منجزات الآخر كثيرا ما يؤدي بالفكر العربي إلى الضمور و الاعتماد المباشر على جاهزية المعطيات الغربية و قتل كل روح مبدعة.

ب- أن ما يمكن استقباله من الآخر يتضمن بين ثناياه ما يوجب القبول و ما يوجب الرفض في آن و احد و أن العلاقات الثقافية لا تخلو من الإثنين معا².

هذا ما يوجب الحذر في التعامل مع منجزات الآخر و ما زاد الوضع سوءا وجود مواقف رافضة لما آلت إليه الحداثة الغربية في موطنها الأصلي/الغرب سيما بعد ذبوع العدمية هذا ما زرع الريبة في نفس المثقف العربي

2-الاستقالة من الفعل التاريخي و إلغاء الذاتية:

يحلل طرايشي علاقة المفكرين العرب بالتراث انطلاقا من مفاهيم نفسية، فقد كان الطفل بحكم عدم

نضج إمكاناته العضلية و الذهنية يميل إلى إسقاط قوة سحرية على الراشد تجعل منه مصدر الطمأنينة

¹ ينظر، جورج طرايشي، المثقفون العرب و التراث، ص ص 31-32.

² ينظر، سعد البازعي، استقبال الآخر(الغرب في النقد العربي الحديث)، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 2004، ص 15.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

والأمن من كل مخاطر العالم الخارجي، و نفس الأمر ينطبق على المفكر العربي أيضا، فنتيجة انخراطه في صيرورة النكوص نراه ينتهج فلسفة إنكالية في هذه الحياة، و يضيفي على تصورات طابعا لا تاريخيا، فليس صانع هذا التاريخ هو الإنسان بل يعزوه إلى قوى مجردة لها قدرات سحرية تنوب عن الفرد و تحرك مسار الأحداث وفق مشيئتها، و قد تكون هذه الذات الفاعلة تراثا أو وحيا، أو توحيدا(في خطاب السلفيين) أو العنصر العربي و اللغة العربية(في خطاب القوميين) و بهذا تستحيل الذات الإنسانية تماما تاركة المجال مفتوحا لاشتغال اللاعقل و اللاتاريخ¹. و الواقع أن خلخله طرايشي للمجال الغيبي/الميتافيزيقي في الثقافة العربية هو امتداد مباشر لمشروعه العلماني الذي يريد إرساءه و هو ما اتضح في الفصل السابق سيما فيما يتعلق بمعجزات الرسول صلى الله عليه و سلم.

3- إحياء المخطط العائلي:

يؤكد طرايشي أنه على هامش الرواية الأبوية التي تماهي إجمالا بين التراث و تعبيره الديني، هناك الرواية الأموية التي تختزل التراث إلى بعده اللغوي فتجعل من اللغة القومية رابطة رحمية تجعل من أبنائها كتلة واحدة، و لعل هذا التصور هو الذي دفع البعض إلى التهجم على الأمم المسلمة غير العربية كون الأعاجم في نظرهم هم سبب الانحطاط و المهجنة التي لحقت ثقافتهم، و قد تمركزوا حول ذواتهم، فكان حالهم كحال نبع نقي يفيض ليظهر العالم من أدراجه و بعد نقاء العالم فقد هذا النبع بريق صفائه².

4- إعادة تنشيط آلية الترميز الجنسي:

ظل التراث حقلا خصبا لاشتغال آليات التحليل النفسي و تطبيق المخطط العائلي فتارة يظهر كأنه أب كبير حام و طورا كأب خصاء و تارة كأب رحيم أو أخ دخيل. و أما الحضارة الغربية فقد ظلت مناخا

¹ ينظر، جورج طرايشي، المثقفون العرب و التراث، ص ص 32-33-34.

² ينظر، المصدر نفسه، ص ص 34-39.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

ملائما لتشغيل آلية الترميز الجنسي، و قد أدى النكوص الناجم عن الرضة الحزيرانية إلى تصوير علاقة جديدة تجمع الأنا بالآخر، و تقوم أساسا على المستوى الجنسي بين عامل مذكر و جامد مؤنث، و هذا نتيجة اختمار رهاب الخصاء في الوجدان الثقافي العربي¹.

يؤكد طرايشي أن تجنيس العلاقات الحضارية ليس حكرا على الثقافة العربية و حسب بل "عرفت ثنائية الرجولة و الأنوثة ازدهارا عظيما في عصر الفتح و الاستعمار و العنصرية، فضائل الرجولة لم يتغن بها أحد كما تغنى بها الأدب الأوروبي الكولونيالي، أدب البعثات و الحملات و الاستكشافات و الفتوحات و ليس من قبيل الصدفة أن يكون نعت البكر و العذراء قد أطلق على قارات و مناطق و غابات بكاملها... و ليس من قبيل الصدفة أيضا أن يكون مالك العبيد و المستكشف و الفاتح و المستعمر و المستوطن قد سمي ب"الرجل الأبيض"، فعلاقة المستكشف بالمجاهل و الأراضي البكر كعلاقة المستعمر و المستعمر هي-أو يفترض فيها أن تكون-علاقة رجل بامرأة فتح و سيطرة من جانب و رضوخ و استسلام من جانب آخر"².

ويؤكد طرايشي أنه " في مجتمع أبوي شرقي، متخلف و متأخر، مشحون حتى النخاع بأيديولوجيا طهرانية متزمتة و حنبلية، يغدو مفهوم الرجولة و الأنوثة مفهوما موجها لا للعلاقات بين الرجل و المرأة فحسب، بل للعلاقات بين الإنسان و العالم"³ ، وعلى هذا الأساس استغلت مقولة الجنس في التعبير عن العلاقة بين المستعمر و المستعمر و كثيرا ما أولت الروايات العربية ذلك من خلال تصوير علاقات جنسية بين البطل/الرجل الشرقي و المرأة الغربية أساسها الانتقام و الثأر و تحقيق الذات المسلوقة هذا ما يتجلى في

روايات "عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم، "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس، موسم الهجرة إلى الشمال للطيب

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 39-40

² جورج طرايشي، شرق و غرب، رجولة و أنوثة (دراسة في أزمة الجنس و الحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط4، 1997، ص ص 8-9.

³ المصدر نفسه، ص 5.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

صالح و قد اختارت هذه الرويات حيزا مكانيا أوروبا و أما بطل الرواية فهو مثقف قادم إلى حاضرة الغرب طلبا للعلم¹.

تم السلوكات الجنسية الانتقامية التي يقوم بها البطل المتخيل في الرواية العربية عن علاقة متأججة بين الأنا و الآخر غاب عنها التفاعل و الحوار ليحل مكانه الصراع و اللاتواصل، و يفسر محمد نور الدين أفاية سياسة الهروب التي ينتهجها المثقف العربي سواء إلى الماضي السحري أو الواقعي المتخيل أو الفعلي برغبته في تفجير الزمن بانتهاج سلوك أو خطاب يعيد له بعض التوازن المفقود الوهمي أو الحقيقي سواء في علاقته بذاته أو بالآخرين².

تم جهود طرايشي السابقة في تحليل آلية الترميز الجنسي التي يتخذها المثقفون العرب وسيلة للتعبير عن علاقة الأنا بالآخر عن سعة رؤيته النقدية و إيمانه العميق بأن "الفكر معني، في الواقع العربي بقضايا العقلانية بمختلف مرجعياتها و فعاليتها، بقدر ما يتعين عليه الاهتمام بالكشف عن تعبيرات المتخيل، و عن الآليات المتعددة التي تتحكم في أنماط السلوك و ردود أفعال الناس في المجتمع العربي"³

وَمَا أن الفكرة المركزية التي يناقشها طرايشي هي عصابية المثقف العربي فلا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أن المثقفين العرب لم يوظفوا جميعا الترميز الجنسي الذي يهدف إلى تجنيس العلاقات الحضارية مع الآخر، و إرسائها على مبدأ الثأر للأحداث تاريخية محففة في حق الإنسان العربي بل هناك طائفة أخرى من المثقفين العرب وقعت مصيدة الإغراء و الإعجاب المبالغ فيه بكل ما هو غربي، و قد شكل الغرب في هذا السياق "بالنسبة للرواية العربية نموذجا فريدا على صعيد العلاقات الإنسانية إذ منحها الفرصة لاختيار

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 9-12.

² ينظر، محمد نور الدين أفاية، المتخيل و التواصل (مفارقات العرب و الغرب)، دار المتخب العربي، للدراسات و النشر و التوزيع، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1993، ص 83.

³ المرجع نفسه، ص ص 75-76.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

الكيفية التي تلائمها لتلقي شروط حياتها الجديدة حياة تقوم على احترام حرية الجنس الآخر و احترامها ككيان مساو للرجل في الحقوق و الواجبات .. و لعل الاختلاف في علاقة المرأة بالزوج و علاقتها بالآخر هو أن الأول قد اختزل وجودها إلى كيان جنسي في الدرجة الأولى في حين أن علاقتها بالآخر أتاحت لها رؤية الجوانب الأخرى في شخصيتها¹.

و أما بشأن وقوع المثقفين العرب في غواية الغرب فيصرح علي حرب في هذا السياق بأنه "كان يرى بأنه غربي بمعنى من المعاني، فقد بمرته حضارة الغرب و افتتن بعلمه و فنونه، و كان يرى بأنه غربي إذ هو ألم بلغة الفرنسيين و اطلع على فكرهم و تماهى مع كتابهم و فلاسفتهم ، لذا فهو يشعر بالانشداد إليهم، و كان كلما فكر بالهرب من ويلات ...الحرب الضروس التي تطحن الحديد و الناس في بلده اتجه بذهنه إلى باريس و ليس إلى أي بلد آخر، و من يتقن لغة قوم و يتثقف بثقافتهم لا بد أن يشعر بالاقتراب منهم و التماهي معهم²".

أما هشام شرابي فيذهب إلى أبعد من ذلك حين صرح ب"أن أسطورة الغرب لدى المثقفين المسيحيين يوازي تطور أسطورة الإسلام الصحيح لدى المصلحين المسلمين، فأوروبا و حضارتها مثلتا للمثقف المسيحي مثلما مثل العصر الذهبي للمصلحين المسلمين... لم يكن ممكنا إغفال حقيقة كون الحضارة الغربية حضارة مسيحية وشكلت هذه الحقيقة مشكلة ، و ما كان من السهل حلها، فهي من ناحية جعلت المثقفين المسيحيين في وضع انسجام طبيعي مع الوسائل و القيم الأوروبية، بينما كانت بمثابة عقبة أمام المسلمين³".

¹ نihal مهيدات، الآخر في الرواية النسوية العربية(في خطاب المرأة و الجسد و الثقافة)، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، جدارا للكتاب العالمي للنشر و التوزيع، ط 1، 2008، ص 90.

² علي حرب، خطاب الهوية (سيرة ذاتية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2008، ص 49.

³ هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب، دار النهار للنشر بيروت/لبنان، ط2، 1978، ص ص 69-70.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

و بهذا قد كان الأجدد بطرايشي أن يعرج أيضا على الفتنة/الإغراء الذي مارسه الغرب على وجدان المثقفين العرب و ذلك حتى تتسم الدراسة بطابع شمولي. كما كان يفترض منه أن لا يناقش الغرب المتخيل في الثقافة العربية دون المرور عبر بوابة الشرق المتخيل في الثقافة الغربية و ذلك حتى يتمكن من فتح آفاق للتواصل الفعال بين الأنا و الآخر.

5- إحياء المركزية الأنوية :

لم يكتف طرايشي بوصف الدلالة النكوصية للخطاب العربي المعاصر بل وضع مرة أخرى طابعها العصابي انطلاقا من إحياء النكوص للمركزية الأنوية، هذه الأخيرة التي تتجلى حسب "جان بياجي" بوضوح في الطور الذي يعقب ولادة الطفل مباشرة حيث يفقد كل قدرات التمييز للعالم الخارجي أو بين الأنا و اللأنا فيرى كل شيء من حوله هو امتداد واستطالة لجسده بعد أن يستشعر وجود هذا الواقع الموضوعي المفارق لأناه، لا يتوجه نحو الاعتراف بوجود العالم الخارجي بقدر ما ينصب نفسه مركزا لهذا العالم ، والتفكير الطفلي خلال الفترة الممتدة ما بين الثالثة والثامنة ينحو إلى الانعتاق من النزعة الذاتية المعرضة لا لينفتح على العالم الخارجي، ولكن ليبقى وفيما لتصور دائري مركزي مغلق لا يدرك وجود المحيط إلا بدلالة نقطة المركز التي يشغلها الطفل نفسه¹.

يرى طرايشي أن إحياء المركزية الأنوية في الخطاب العربي المعاصر يمكن أن ينهض دليلا آخر على عصابية هذا الخطاب ، وقد ظل التشبث بالمركزية الأنوية -منذ عصر النهضة عموما ومنذ الرضة الحزيرانية على وجه

¹ ينظر، مقال جان بياجي، "الفكر المركزي الأنوي والفكر المركزي الاجتماعي، منشور عام 1951، وانظر عرضا لآراء بياجي في هذا الصدد في كتابه ج-دي أجوريناغيرا، الوجيز في علم نفس الطفل المرضي، باريس، منشورات ماسون، 1971، ص 31، 71، 74، 75، 84، 88، 833، والعنوان بالفرنسية Manuel de psychiatrie del' enfant ، نقلا عن جورج طرايشي، المثقفون العرب والتراث، ص 43.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

التحديد- مظهرا من مظاهر الدفاع والتعويض النفسي وعادة ما تقترن المركزية الأنوية العربية بتصورات مركزية شرقية أو إسلامية تدعي الأهمية الدينية أو كلاهما* وهذه المركبات هي عبارة عن مركبات تعويض لحوالج النفس¹.

ينعت طرابيشي هذه المركزية الأنوية بـ"المركزية السلبية المعرفية" لأنها تقوم أساسا على مبدأ إثبات وجود الذات بغياهما، و يرى المفكر أن أحسن نموذج يوضح اشتغال المركزية الأنوية السلبية ما يصرح به الجابري في قوله "لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي و التاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا، على حساب دوره و مكانته في التاريخ العالمي، لقد بني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي فهو يبدأ من آثينا لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا و منها إلى أوروبا الحديثة، والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي"².

و الواقع أن مفهوم "الغرب" لا يتمظهر بوصفه وحدة كلية ثابتة بل هو كائن فلوت و فضاء متعدد تأسست بداياته انطلاقا من الصراع و التوتر و الاختلاف و عليه فإن سؤال الغرب بالنسبة للمثقفين العرب كان دائما مصدرا للدهشة و الحيرة و الانفصال "فهو تارة تجسيد للعقل و التقدم و النزعة الإنسانية، و تارة أخرى قوة مهيمنة تعرقل نهضة الآخرين و تتحول إلى عنف وحشي و تدخل غاشم، إنه غرب الإخاء و المساواة و حقوق الإنسان، و غرب العدوان و اللاتكافؤ و الاحتقار و الاستعمار. و هذه الشائبة لم تعرفها المجتمعات و الثقافات التي حاول الغرب إدماجها في دورته التاريخية فقط، بل عاناها مثقفوه أيضا، لذلك نجد كتابات و مواقف

* يدعم طرابيشي فكرته بنماذج لمواقف المفكرين العرب الداعمة لهاته المركزية مثل: أنور الجندي، هشام جعيط، منير شفيق

¹ ينظر، جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 43-45.

² الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص 47-48.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

فكرية من صميم هذا الغرب تدعو إلى نقده و تفكيك مقولاته و خلخلة نزعته المتمركزة حول العقل أو حول الغرب¹.

6- عودة المكبوتات الطفلية:

يرى طراييشي أن الخطاب العربي المعاصر بحكم أنه خطاب نكوص فهي حافل بالمواقف الطفلية* ، لعل أبرز نماذجها ذلك الموقف الذي "يعتبر أن وجود الآخرين هم فعلا الجحيم، و إن محض وجودهم - و كم بالأولى الاعتراف بهذا الوجود و بضرورته- هو بحد ذاته جرح نرجسي أشد إيلا ما من أن يحتمل... و هكذا بدل أن يكون الآخر عامل إغناء و تكامل و تفاعل متبادل، يضحى عامل إفقار للأنا و تجريد له من ملكه بل من كينونته. كما تضحى المهمة المطروحة على هذا الأنا هي التأسيس السلي لهويته عن طريق نفي الآخر الخضم"². تتقاطع هذه الأفكار مع ما أورده فرويد بشأن مواقف الأطفال اتجاه الحيوان فإذا كانوا في البداية يرون أنهم أقرب إلى عالم الحيوان منه إلى الراشدين فإنهم سرعان ما يعتريهم تشويش غريب فيشرع الأطفال في خشية نوع معين من الحيوانات ويتحاشون لمسها أو النظر إلى جميع أفراد هذا النوع من الحيوانات وبذلك تنتج الأعراض السريرية الأولى لما يعرف في علم النفس ب"رهاب الحيوان"³.

¹ محمد نور الدين أفاية، المتخيل و التواصل، ص 92.

* غالبا ما يحدد علماء النفس العصاب من خلال "مجموعة أعراض يرى فيها التحليل النفسي تعبيرا رمزيا عن صراع نفسي يستمد أصوله من التاريخ الطفلي للفرد و يمثل تسوية بين الرغبة و الدفاع أو هو حل وسط بينهما في مستوى المتخيل "فرج عبد القادر، محمود السيد أبو النيل، شاكر عطية قنديل، و آخرون، معجم علم النفس و التحليل النفسي، ص 279.

² جورج طراييشي، المثقفون العرب و التراث، ص 47.

³ سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ص 153.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

و لا يتوان طرايشي عن الاستشهاد بنصوص مقتبسة لعدد من المفكرين العرب الراضين للاحتكاك مع الغرب نذكر منهم محمد عابد الجابري، عادل حسين، جلال أحمد أمين، على عيسى عثمان... والذين يؤكدون أن الإنجازات العلمية للحضارة الغربية اليوم هي امتداد مباشر لما قدمته لهم الحضارة العربية هذا ما يبين إصابتهم بعقدة النرجسية*.

7- النكوص كتهقير من تلقائية الفعل إلى آلية رد الفعل:

يسلك المثقفون العرب منهج نفي الآخر في "شكل مناقضة آلية مطردة للآخر فمهما فعل هذا الأخير، أو مهما صدر عنه من رأي أو موقف، فإن الذات-والذات هنا لا تعود تعبيرا مطابقا-ستفعل العكس أو ترتقي العكس ولا يصعب أن نتقرى في روح المناقضة هذه، بل في لاهوت الضدية هذا موقفا يكرر لاشعوريا موقف الأنا الطفلي، الذي غالبا ما يحتاج كيما يثبت شخصيته إلى معاكسة من حوله من الراشدين وإلى مناقضتهم قولاً أو سلوكاً، ويلاحظ علماء النفس بالفعل أن الطفل وهو في أول سبيله إلى تكوين شخصيته يمر في العادة بعد طور التقليد-النابض الأساسي لكل عملية تربية- بطور الميل إلى المعاكسة والمناقضة، وعلى الرغم مما بين هذين الطورين من أطوار نمو الشخصية من تعارض ظاهر فإنهما ليسا متناقضين بقدر ما هما متناظران، بل متكاملان فالمنافضة هي بنوع ما ضرب من تقليد سلمي¹.

كما "يجري تحويل هذا الآخر/العدو إلى معيار مطلق للتفكير الضدي وللحكم العكسي أيا ما تكن الخسائر التي يمكن أن تترتب على هذا الموقف بالنسبة إلى "الذات" نفسها وإلى تراثها الذي يقال لنا -مع ذلك- إنه موضع أطماع ذلك المستشرق المبيت النيات²". وفي هذا السياق يستشهد طرايشي بمواقف أنور الجندي

* لمزيد من التفصيل، ينظر، جورج طرايشي، المثقفون العرب و التراث، ص ص 47-50.

¹ جورج طرايشي، المثقفون العرب والتراث، ص 50.

² المصدر نفسه، ص 51.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

وإدوارد سعيد* .و السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق كيف أقدم طراييشي على نسف جهود المفكر الفذ "إدوارد سعيد" بجرة قلم، و صنف خطابه ضمن "منطق التفكير الضدي" رغم تفانيه في خلخلة الخطاب الاستشراقي و فضح مقاصده المضمرة باستعمال بمنهج حديثة؟

8- النكوص كارتداد فعلي عن عصر النهضة:

يؤكد طراييشي عدم تردد ممثلي السلفية المحدثّة في إعلان معاداتهم لا للاستعمار الغربي وحده بل بالدرجة الأولى لحضارته وثقافته وقد وضع الخطاب النكوسي المعاصر في رأس أولوياته عداء ما أسماه في البداية بالاستعمار الفكري والاستعمار الثقافي وما انتهى إلى تسميته بالاستعمار الحضاري¹. ونتيجة لهذه المواقف التي تروج لمفاهيم الاستعمار الحضاري كان من المحتم "أن ترى النور مفاهيم للمقاومة وصد الغزو والعدوان مبنية هي الأخرى على المزاجية الضدية من قبيل "الأمن الثقافي" الذي أخذ يروج استعماله في الآونة الأخيرة في الخطاب العربي المعاصر، فهذا المفهوم المستمد مباشرة من قاموس الحرب الوقائية العسكرية أو الاقتصادية(الأمن الداخلي، الأمن القومي، الأمن الغذائي...) يحدد من الثقافة الأجنبية موقفا سلبيا و وحمائيا و بالتالي -إفقاريا بالنسبة إلى الثقافة الوطنية- تقوم فلسفته على المنع والمصادرة والتطهير"².

يرى كمال عبد اللطيف أن من بين أسباب استمرار المفكرين العرب في التقهقر إلى الخلف "عدم قدرتنا على الحسم لحظة مواجهتنا لخيارات محددة، و هذا العامل له علاقة بتصورنا للتاريخ، و عدم وضوح مقاصدنا في النظر إلى علاقتنا بمنجزات الحضارة الغربية، حيث نخلط في لحظة مواجهة الغرب بين المكاسب المعرفية وهي

* للتفصيل ينظر، المصدر السابق، ص 51.

¹ ينظر، المصدر نفسه، ص 60.

² المصدر نفسه، ص 61-62.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

مكاسب تخص البشرية جمعاء و بين مواقفنا السياسية من الغرب و المشروع الاستعماري الغربي فنحول المعرفة إلى مشروع مخصوص بأمة بعينها و ندخل في معركة المواجهة دون وعي الحدود"¹.

إن جهود جورج طرابيشي السابقة هي استثمار فعلي ل"مشروع قراءة الظاهرة الدينية من منظور التحليل النفسي على الخط البحثي ل"تخييل الأصول" الذي كان قد دشنه سيغموند فرويد في كتابي "موسى الإنسان والتوحيد" 1938 و "مستقبل وهم" 1939 بالإضافة إلى أطروحة "الطوطم و الطابو" و يقصد بتخييل الأصول قراءة في قصص الأصل/الأب/الوحي/النص بوصفها استراتيجية نصية لتوزيع أدوار الهوية و الأصل، أي خيالا أدبيا يكشف عن رغبة إنسانية في امتلاك الأصل/السلطة/القضيب، أكثر من كونها قصة تدعي حقيقة ينبغي تنفيذها"².

تمكن جورج طرابيشي من خلال قراءته السابقة تحقيق قفزة نوعية في الرؤية المنهجية من خلال تجاوز تطبيق التحليل النفسي على الرواية العربية إلى تحليل الذات العربية، وتفكيك اللاوعي الجماعي الخاص بها وهذا ليس بالموضوع الهين، ورغم أهمية هذا المنحى التحليلي في تفكيك الجذور والرواسب العميقة لظواهر السلوك العربي إلا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال إهمال العوامل العقلانية السياسية والفكرية... والاقتصار فقط على المعطيات اللاشعورية لأن موضوع الدراسة -الذات العربية- أكبر من أن يختصر في القراءة النفسية بل لا بد أن تتداخل فيها علوم عديدة.

كما أن تطبيق المنهج في هذا النمط يستدعي تطويعا له وفقا لمقتضيات الموضوع لأن الكلمات والمفاهيم والنظريات التي تنتمي إلى علم النفس أو التحليل النفسي أو علم الاجتماع... هذه كلها معطيات يجب أن لا نوظفها كعلوم، بل ينبغي أن نوظفها على شكل معارف متبقية في أذهاننا، و إذا امتلكننا هذا الذي تبقى

¹ كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية(التاريخ، الحداثة، التواصل)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2003، ص 107.

² إسماعيل مهناة، العرب و مسألة الاختلاف(مآزق الهوية و الأصل و النسيان)، دار الأمان، الرباط/المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، ط1، 2014، ص 62.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

وأصبح لدينا مهضوما وصار ملكا لنا فإننا حينئذ نصبح مؤهلين لاستعماله بصورة عفوية وفي الغالب بكيفية مبدعة حيث نأخذ الأداة ونعطيها تلويها آخر يتناسب وطبيعة الموضوع ويتقيد بحدوده وأبعاده¹.

و لا يمكن للعرب تجاوز تلك النتائج الوخيمة للعصاب الجماعي دون إقامة حوار معرفي مع التراث و"من مستلزمات الموقف العلمي الواثق بضابط الموضوعية أن نتناول مادة التراث العربي خارج حدود المركبات سواء كانت مركبات الغرور و الاستعلاء أم مركبات النقص و الاحتواء على أننا بهذا المنطق الحضاري نؤكد أن التراث العربي جزء من التراث الإنساني، فهو إذن ملك مشاع بين رواد المعرفة البشرية و حرام أن يظل مغلق الأبواب أمام بصائرهم، فبقراءتنا للتراث العربي لا نقدم فحسب خدمة لميراثنا و لا نقدم جميلا لذواتنا فقط وإنما نغدق على الفكر الإنساني بوابل الإسهام"².

يؤكد طه عبد الرحمن أن الحكام العرب لن يبقى لهم في زمن العولمة سوى تنفيذ الأوامر و التعليمات التي تفرض عليهم فرضا من الخارج و عندئذ "سيكون المنقذ من هذه التبعية القاصمة هو المفكر أو على الأقل المشوش عليها هو المفكر وحده و حينئذ لا نعجب أن يدعي بعضهم أن الصراع الإنساني المقبل هو صراع ثقافي لأن الاقتصاد العالمي متى صار معلقا بعضه ببعض حتى كاد أن يكون واحدا صمدا فلا يبقى إلا الفكر الذي يمكن أن يكون مجالا لممارسة الحرية و الاختلاف و المنازعة، و من ثم يكون من واجب المفكر العربي أن يهيئ من الآن اختلافه الفكري و يضع أصوله و يبني مناهجه بما يجعل للأمة إسهاما متميزا في هذا المعترك الفكري المقبل"³ إن الدخول إلى هذا المعترك الفكري يتطلب بناء "عقل مفكر" و متحرر من جميع القيود باعتباره مقدمة ضرورية لمباشرة أي مشروع نهضوي، و بناء رؤية جديدة للعالم تتجاوز الهروب المرضي نحو التراث و تفتح على آفاق تجربة مغايرة.

¹ ينظر، محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 285.

² عبد السلام المسدي، اللسانيات و أسسها المعرفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1986، ص 176.

³ طه عبد الرحمن، حوارات لأجل المستقبل، ص ص 167-168.

ثانيا- العولمة/الثقافة العربية: إشكالية التأسيس و حدود التفاعل

أ - مفهوم العولمة* من منظور جورج طرابيشي:

يعرف جورج طرابيشي العولمة قائلا: "و عندي أن العولمة بحسب دلالاتها الاشتقاقية بالذات لا تعني شيئا آخر سوى صيرورة العالم واحدا فقبل الاقتصاد و قبل الإعلام و قبل الصناعة الثقافية فإن العالم نفسه هو الذي يتعولم¹". و العالم بالمفهوم المتناهي مفهوم حديث حسب طرابيشي و لم تتأتى صياغته إلا بعد تدليل المسافات الجغرافية و التواصلية بفضل اكتشاف وسائل الاتصال الحديثة، و انطلاقا من هذا المنظور رفض طرابيشي تلك التصورات التي تحصر مفهوم العولمة في مجرد سيرورة تدويل رؤوس الأموال و تعميم أنماط الإنتاج و الاستهلاك على مستوى العالم بأسره بعد هيمنة الشركات المتعددة الجنسيات و الانتصار الكوني لاقتصاد السوق... إن ظاهرة "العولمة" هي مقولة كلية تنصهر في بوتقتها مجموعة من الآليات المتعددة الأبعاد و الشاملة التأثير و إذا كانت العولمة الاقتصادية هي الأكثر بروزا فهناك عولمة تكنولوجية و عولمة بيئية و عولمة غذائية و عولمة قانونية و عولمة إعلامية و أخيرا عولمة ثقافية².

إن هذه الصيغ المتعددة التي يسوق من خلالها طرابيشي لمقولة العولمة لا تنم عن تنوعها و شموليتها و حسب، بل توحى أيضا بذلك التوسع الأخطبوطي الذي من شأنه أن يفرز إشكاليات معقدة يصعب حلها نظرا لتداخل أطرافها و تحكم جهات معينة فيها دون إشراك لجميع شرائح المجتمع الدولي، كما يوضح لنا القول السابق أيضا أن صاحبه غير معني بمسألة هيمنة الثقافات و تفوقها على بعضها البعض، و إنما هو مهتم فقط

* ورد في معجم أكسفورد أن العولمة Globalization تعني حقيقة ارتباط و تشابه مختلف الثقافات و الأنظمة الاقتصادية حول العالم بالنظر إلى تأثير الشركات الكبرى متعددة الجنسيات، وكذا بسبب التواصل المتطور.

Oxford Advanced Learner's Dictionary, Joanna Turnbull, Diana Lea, Dilys Parkinson..., p659

¹ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص 163.

² ينظر، المصدر نفسه، ص 163 - 164.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

بتأكيد ثراء ثقافة العولمة رغم إسهامها في ميلاد مشروع عالمي جديد يهدف إلى التسويق الاستهلاكي في شتى ميادين الحياة، مما يعني ضمور كل محاولات الإبداع الفردي أو الوطني نتيجة الاعتماد الكلي على جاهزية المعطيات الغربية - و أحيانا بأزهد الأثمان -

يتضح من تعريف طرابيشي أيضا- و الذي ينطلق من الصيغة الاشتقاقية للعولمة- أنه غير منفتح على الامتدادات المفهومية للمصطلح عبر التاريخ، و يبين طه عبد الرحمن في هذا السياق أن العولمة ليست ظاهرة حضارية جديدة أفرزتها الحداثة الغربية بل "هي ظاهرة حضارية ملازمة للتاريخ الإنساني في كليته تتداولها الأمم التي وجهت هذا التاريخ زيادة أو نقصانا ففي عصر امتد فيه السلطان الحضاري لأمة من الأمم العظيمة فثمة نوع من "العولمة" ابتداء من أولى الحضارات الشرقية و انتهاء بالحضارة الغربية، و لهذا يظهر.. أن العولمة ليست نتيجة من نتائج تطور التاريخ الإنساني أي أثرا من فعل التاريخ، و إنما هي فعل يحرك التاريخ و يصنعه صنعا بحيث يصح أن نقول "إن التاريخ يتعولم" فالتعولم هو الفعل الذي يوجد به التاريخ الحضاري، و ليس كما يُظن أن التاريخ الحضاري هو الفعل الذي توجد به العولمة¹. و لم تبق العولمة مجرد فعل يحرك التاريخ و حسب بل يصنعه و يقوبه* كما يحلو له سيما بعد انتشار المد الإعلامي الرقمي من قنوات تلفزيونية و مواقع الكترونية... و الذي يضمن فاعلية تطبيق مشاريع العولمة في أقصى نقطة جغرافية ممكنة و بأسرع وقت ممكن.

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 163.

* لا يتوان طه عبد الرحمن عن تسمية العولمة ب "العولبة" لأنها جعلت الإنسان بضاعة مزجاة ينظر، طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 171.

ب - عراقيل التأسيس لثقافة العولمة عند العرب:

ب-1-العصاب الجماعي:

رغم اختلاف المفكرين بشأن العولمة منذ طرحت نفسها في مطلع القرن العشرين، إلا أن الانتصار لهذه المقولة أو الاعتراض عليها يحمل في حد ذاته شبهة مرضية عصابية خصوصا عندما يُتخذ انتقاد العولمة مطية لتجديد الهجاء للحدثاثة و لعاملها الحضارة الغربية هذا ما يثبت وجود معين نفسي لاشعوري من طبيعة عصابية عنادية تقف وراء هذا الموقف الراض للعولمة¹. و هذا الموقف هو استكمال مباشر لمشروع تمرير الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي و اتهام صريح للمفكرين العرب الراضين للعولمة بالوقوع في العصاب.

لكن سرعان ما يناقض المفكر ذاته حين يرصد لنا موقف الآخر/الغرب من موجة العولمة في حد ذاتها وهو موقف لا يختلف عن نظيره العربي هذا ما يتجلى من خلال عناوين غريبة ترفض العولمة من ذلك كتاب فيفيان فورستر "الفضاعة الاقتصادية" الذي حَمَلت من خلاله العولمة ككل مظالم الزمن الحاضر، أما سيرج لاتوش فلم يقرأ العولمة إلا بوصفها طبعة جديدة من "تغريب العالم" و له هجاء لاذع للعولمة باسم "مخاطر اقتصاد كوكبي" كما تم الاختلاف في ندوة حول "القيمة الروحية للعولمة" - حضرها ثلاثون شخصية من كبار رجال الاقتصاد و اللاهوتيين و أهل الاختصاص بالديانات التوحيدية العالمية- و تضاربت الآراء حول مدى قدرة "النظام الاقتصادي العالمي الجديد" على توليد "نظام أخلاقي عالمي جديد"².

فهل يصلح في هذا الموقف إذن تعميم ظاهرة العصاب الجماعي على مواقف الغرب أيضا إزاء ظاهرة العولمة أم يتم في هذه الحالة التوصل إلى قناعة مفادها إلزامية مراجعة مقولة العولمة لما يشوبها من آثار سلبية على

¹ ينظر ، جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة ص ص 147 - 148.

² ينظر، المصدر نفسه، ص 162.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

مبتكرها أنفسهم إذ تداولوا مقولات من قبيل "العقل الآداتي"، "العقل الرقمي" "موت الإنسان"، "الإنسان الأخير"...

ثم إن طرابيشي نفسه لا يتردد في التصريح بأن مفهوم العولمة لم يعرف الاستقرار بعد لا في اللغة الإنجليزية التي تم اختراعه بها، و لا في كثرة من لغات العالم بما فيها العربية التي تعاني أصلا من صعوبة ترجمة المصطلح، وبدون أن يكون هناك أيضا اتفاق على مضمون العولمة فإن اشتقاق الكلمة بالذات يضعها على طرفي نقيض من القومية، فالعولمة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن العشرين أو لبداية القرن الحادي والعشرين مثلما أن القومية في الاقتصاد و في السياسة و في الثقافة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن التاسع عشر أو لبداية القرن العشرين¹، إن الاستقرار الذي شهدته مفهوم العولمة إبان نشأتها نابع عن التباس مقاصدها و تشعب مباحثها و تعدد مؤسساتها مما صعب من مهمة جمع تلافيفها في مفهوم محدد.

ب - 2- الاحتفاء بالتكنولوجيا و القطيعة مع روح الحداثة:

يؤكد طرابيشي أن "كل الاستراتيجيات النهضوية للرواد الذين كان من أواخرهم أحمد أمين قامت تماما كما في الأدبيات النهضوية اليابانية على إمكانية استدخال التكنولوجيات الغربية مع بقاء الروح عربية أو إسلامية أو شرقية، و بديهي أن هذه الاستراتيجية لا تخلو بحد ذاتها من سداحة و من نزعة استسهالية إلى التوفيق فهي تفترض أن الحضارة الغربية قابلة للاختزال إلى تكنولوجيتها و أن هذه التكنولوجيا هي بحد ذاتها عارية من كل روح"².

¹ ينظر، جورج طرابيشي، "أصل العولمة و فصلها"، جريدة الحياة، لندن، العدد 12449، الأحد 1997/03/30، نقلا عن زكي، الميلاد، الإسلام و العولمة (لماذا لا تكون العولمة مكسبا لنا)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 32.

² جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة ص 154.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

و إذا كان الخطاب الأصولي يتبنى استراتيجية انغلاقية تضع رهاؤها كله على القطيعة مع حضارات الآخر فإنه بالمقابل لا يتوان عن استغلال الحداثة التكنولوجية في الترويج لمفاهيمه و مشاريعه هذا ما تجلّى حسب طرابيشي في مشروع "خدمة الإسلام على الانترنت" Islam on line الذي أطلق في قطر سنة 1999 بعد اجتماع 66 شخصية إسلامية تحت إشراف الهيئة العالمية للتعريف بالإسلام عبر الانترنت تحت رعاية يوسف القرضاوي الذي حرص على ضرورة الاستغلال الأداتي لتكنولوجيات الحداثة دون إيديولوجيتها¹.

إن تبني الثقافة العربية للرؤية التفاضلية في التعامل مع منتجات العولمة التكنولوجية و الفكرية/الروحية ليس نابعا عن قصور منهجي بل هو مرتبط بالتخوف من الايدولوجيا التي تضمهرها العولمة، و من أبرز معالمها محاربة الذاكرة الوطنية و التاريخ و الوعي بالتفاوت الطبقي و بالانتماء الوطني و القومي، و على هذا الأساس فإن تبني طرابيشي - و غيره من المفكرين العرب - لمفاهيم من قبيل "ثقافة الانفتاح" أو "ثقافة التعدد و الاختلاف" أو "ثقافة التكيف" يؤدي إلى نوع من الإقصاء الإيديولوجي لمفاهيم مناقضة لها منها: "الاستقلال و التحرر"، "الوحدة و التنوع"، "التمسك بالثوابت"، و بذلك فإن ايدولوجيا التعدد/الاختلاف/التكيف غالبا ما تحيل إلى فضاء فكري آخر يقع خارج الوطن و خارج التاريخ. و العولمة ليست شيئا آخر غير ربط الناس اقتصاديا وسياسيا و ثقافيا بشيء يقع خارج الوطن و خارج التاريخ، ثم إن تصنيف المفكرين العرب للثقافة إلى نمطين ثقافة الانفتاح و ثقافة الانكماش و الجمود هو إقصاء لثنائي هام ساد إبان الخمسينات من القرن الماضي وهو ثقافة استعمارية/إمبريالية و ثقافة وطنية تحررية².

و تهدف إيديولوجيا التعدد/الاختلاف أيضا إلى القضاء على سلطة الدولة و تحويلها إلى مجرد دركي، ذلك

لأن العولمة تعني أول ما تعني رفع الحواجز و الحدود أمام الشركات و المؤسسات و الشبكات الدولية

¹ ينظر، المصدر السابق، ص 178.

² ينظر، محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، ص 144

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

الاقتصادية و الإعلامية لتمارس سلطتها بنفسها في الميادين الاقتصادية و المالية و الإعلامية دون أدنى اعتبار لقرارات الدولة، و مع انتشار موجات الخصخصة - و هي الابن الشرعي للعولمة- تتحول الدولة إلى جهاز لا يملك و لا يراقب و لا يواجه سواء اقتصاديا أو ثقافيا و لا دور لها سوى تسهيل الاتصال لفائدة الشركات العالمية المتعددة الجنسيات¹.

و يعترف جورج طرايشي نفسه بتنامي سلطة الشركات المتعددة الجنسيات بفضل انتشار المد العولمي "ففي عام 1975 كانت تلك الشركات تعد (11000) شركة متروبولية تتحكم ب (82000) شركة فرعية في شتى أنحاء العالم و كانت قيمة مبيعاتها تصل 25 بالمائة من جملة التجارة العالمية. و في عام 1990 غدا عدد الشركات المتعددة الجنسيات (37500) متروبولية لها (207000) فرع أجنبي و بلغت قيمة مبيعاتها نصف الإنتاج القومي العالمي في حين أن قيمة مبيعات فروعها الأجنبية وحدها باتت تعادل في الحجم جملة التجارة العالمية"².

أما بالنسبة لـ"السياسة الخارجية في نظام العولمة فتتولاها بصورة مباشرة أو غير مباشرة مؤسسات ما يسمى بـ"المجتمع الدولي" و على رأسها مجلس الأمن هذا فضلا عن التأثير الذي تمارسه المؤسسات الاقتصادية العالمية مثل: صندوق النقد الدولي و البنك العالمي"³.

و يرر محمد شوقي الزين تخوف الثقافة العربية من العولمة بتلك المآزق الخطيرة المنحجرة عن منجزات الحضارة نفسها من تقدم تكنولوجيا و علمي، و هذا ما دفع "مندلسون" إلى الانتقاد الصريح للأتوار مؤكداً أن

¹ ينظر، المرجع السابق، ص 151.

² جورج طرايشي، "أصل العولمة و فصلها"، جريدة الحياة، نقلا عن، زكي الميلاد، الإسلام و العولمة، ص 39.

³ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، ص 151.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

الصعود القوي للحضارة و لمنجزاتها المادية قد ينقلب إلى انحدار تعيس في برائن التحلل و الفساد نتيجة الإفراط في الأنوار الذي يضعف الأخلاق و يؤدي إلى انتشار الأنانية و الفوضى و الصلابة و البذخ و الزيف¹.

أما ليوهان هردر فقد انتقد قيم الأنوار انطلاقا من نقد مقولة عالمية الحضارة من زاوية تغييبها للفروقات والاختلافات و العلة في ذلك "هي انتقاده للنتائج التي أنجرت عن الثورة الفرنسية في زحف هذه الأخيرة على أوروبا بأكملها و تعميم الثقافة الفرنسية. كان هردر ينتقد الامبريالية الاستعمارية التي أصبحت ممكنة بفعل الثورة التي غيرت وجه القارة الأوروبية... لكن الخطر الآخر الذي حاول هردر الالتقاء منه هو التصنيع المتنامي و العلموية الكاسحة التي تنم عنها الحضارة²".

يؤكد جورج طرابيشي على أن الحضارة عكس الثقافة³ فهي من طبيعة انفتاحية توسعية بالأحرى و قانونها هو السعي الدؤوب - طالما توافرت لها الحيوية - إلى إدماج أكبر عدد ممكن من الثقافات المحيطة تحت جناحها و أوضح ما يكون اشتغال هذا القانون عندما تتحول الثقافة نفسها إذا ما واتتها الظروف إلى حضارة³".

هذا ما لا يتطابق مع مسار التاريخ إذ نجد الكثير من الحضارات التي تسعى إلى التمرکز حول ذاتها و تهميش ثقافات الآخر و منجزاته الحضارية ، كما تستغل معطيات الثقافة و الهوية في توسيع نطاقها الحضاري و هو ما حدث إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر الذي حاول طمس جميع مقومات الأمة لأجل إفساح المجال لتوسيع نطاق الحضارة و الثقافة الفرنسية معا.

هذا ما دفع طرابيشي نفسه إلى التصريح بأن هذا الاستعمار هو نوع من الاستئصال الذي مارسه الثقافة الغالبة في حق الثقافة المغلوبة و يتقاطع مع نظيره الذي مارسه الحضارة الغربية أيضا في حق الهنود عقب

¹ ينظر، محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف ، ص 114.

² المرجع نفسه، ص 115.

³ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة ، ص 158.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

اكتشاف القارة الأمريكية¹. و لئن اعتبر طراييشي الاستعمار صورة تعكس المفهوم التوسعي للحضارة، فإن طه عبد الرحمن يتخذ مختلف المخططات الاستعمارية التي حققتها الدول عبر التاريخ بوابة للوصول إلى نتيجة مفادها أن التعملم² إنما هو ظاهرة طبيعية قديمة قدم التاريخ الحضاري، إلا أن ذلك لا يعني أنها شكل واحد في كل زمان، بل إنها اتخذت عبر التاريخ الإنساني الطويل أشكالاً متعددة فقد يطغى فيها العامل العقدي أو العامل الثقافي أو العامل التجاري أو العامل السياسي أو العامل الاقتصادي أو العامل الإعلامي فيستتبع العوامل الباقية أو تزودج فيها هذه العوامل بعضها ببعض²

انطلاقاً من هذه التجاوزات الحضارية التي سجلها التاريخ يعلق هرذر آماله على مقولة "الأمة" "كمفهوم ثقافي له قيمته النظرية فهو لا يقصد بذلك القومية الضيقة التي تنتهي بالإطباق على الأفراد و الجماعات وحو الفروقات و تمييع الاختلافات بل ينعت بها مجموعة من الذوات الحاملة لقيم مشتركة تستقيها من التراث فهي تشكل وحدة ثقافية منسجمة في مواجهة الحضارة العاتية تلك التي يوهم العلم بأنها كونية أو تلك الوافدة بمثل توهم بأنها عالمية³". هذا ما يوضح أن الدخول إلى معترك العولمة محفوف بمخاطر كثيرة، و يقتضي إثبات الذات في عالم لا بقاء فيه إلا للأقوى.

ب - 3 - استقبال العولمة و حتمية إزاحة المركزية الدينية:

يؤكد طراييشي أن العولمة من منظور ثقافي ليست ظاهرة محايدة بل هي كائن محمل بمرجعياته الثقافية الخاصة و باعتبار أن الثقافة العربية لا تملك خياراً آخر سوى التمثيل مع العولمة فإن هذا التمثيل لا بد له

¹ ينظر، المصدر السابق، ص 159.

² طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 164.

³ محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف، ص 117.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

أن يتجاوز الصراع مع القيم الروحية للحدثة و الذي عادة ما يكون مبطناً بمرجعية دينية و تتلخص ملامحه فيما يلي:

- أن ثقافة العولمة دنيوية أما الثقافة العربية فلا تزال مسكونة بالهاجس الأخرى و من أمثلة ذلك تعجب طرابيشي من حرص العرب على تأدية صلاة الخسوف و ما تبعها من دعاية إعلامية و هذا نتيجة إغراقه في الفكر المادي الوضعي الذي ساد في أوروبا و حاول القضاء على كل المرجعيات الدينية الغيبية .

- ثقافة العولمة متعياً شهوانية/بذخية و بلغت حد الفجور الاستهلاكي أما الثقافة العربية فلا تزال محكومة بمنطق القناعة و الزهد و التطلع لليوم الآخر.

- تبجيل ثقافة العولمة للجسد و مبالغتها في التعرية و الكشف، أما الثقافة العربية فلا تزال ثقافة حجل وستر للجسد، و يشيد طرابيشي في هذا الموقف بما حققته إحدى القنوات اللبنانية من ريادة في الترويج لخطاب الجسد، أما باقي القنوات فلا تزال تعيش تحت رحمة الضغط الأصولي و هذه المفارقات و غيرها كثير تجعل التمثيل ما بين ثقافة العولمة و الثقافة العربية محلاً لتمزقات مؤلمة¹.

بهذا يعلن طرابيشي عن نيته الصريحة في خلخلة الموروثات المقدسة سيما الدينية منها انطلاقاً من قناعته بأن الثقافة العربية هي ثقافة متمركزة حول ذاتها و لا بد أن تنخرط في المد العولمي، و تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن تمسك ثقافة العولمة/ الغربية بالمرجعيات الدنيوية و ما رافقها من تقديس لسلطة خطاب الجسد و ثقافة الشهوة نابع عن تبنيها الشمولي لمقولة العلمانية، أما العالم العربي فلا تزال معظم دوله متمسكة بالدين كشعار للدولة - ما عدا بعض الدول التي عرفت دخولا محتشماً للعلمانية على غرار لبنان، تونس... -

¹ ينظر، جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص ص 189 - 190.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

إن تحليل إشكالية العولمة لا يتوقف عند حدود الترويج للحريات الشخصية في العالم العربي بل لا بد من فتح نقاش أول حول مسألة الهوية سيما بعد انتشار مغالطات بشأنها في الفكر السياسي العربي حيث "لم يطرح "مشكلة الهوية" قيد التساؤل الفلسفي بوصفها مركزية و استلاب إيديولوجي بقدر ما أخذها كمعطى تاريخي و انتماء لغوي/ديني/اثنى يجب الدفاع عنه و إبراز عناصر منه على حساب تغييب عناصر أخرى حسب ما تقتضيه المرحلة و استراتيجيات السياسة و الهيمنة"¹.

أما النقاش الثاني فلا بد أن يخصص لثنائية العولمة/الهوية لأن اتجاهات العولمة "تسير نحو التأثير السلبي على الهوية و السيادة معا، و أول ما يثير الانتباه عند التأمل في موقف الغرب من هويات الشعوب هو جمعه بين موقفين متناقضين: فهو من جهة شديد الاعتزاز بهويته حريص عليها، و هو من جهة ثانية رافض للاعتراف بالهويات الوطنية لشعوب العالم لإحساسه بأن العولمة من شأنها أن تؤدي إلى مزيد من الوعي بالخصوصية الثقافية و الحضارية"². و الواقع أن مسألة الهيمنة لا تتعلق بالغرب و حسب بل إن "كل حضارة راقية تنشئ علاقة تراتبية أو هرمية تستبعد من خلالها ما عداها من الثقافات المهمشة لتنفرد بالتفوق و القوة في تجلياتها السياسية و العلمية و الاقتصادية و العسكرية، فمن طبع المتفوق أن يحافظ على تفوقه و تقدمه المادي والفكري و من طبعه أيضا أن يتمركز لتحوم حوله الهوامش الثقافية على سبيل الإذعان و الاعتراف بالشوكة والعظمة"³.

¹ إسماعيل مهنانة، العرب و مسألة الاختلاف، ص 106.

² عبد العزيز بن عثمان التويجري، الهوية و العولمة من منظور التنوع الثقافي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية و العلوم و الثقافة، إيسيسكو، الرباط/المغرب، ط2، 2015، ص 20.

³ محمد شوقي الزين، الذات و الآخر (تأملات معاصرة في العقل و السياسة و الواقع)، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان الرباط/المغرب، ط1، 2012، ص 9.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوسي و هاجس العولمة

و تتجلى معالم رغبة الغرب في الهيمنة في مقولة "صراع الحضارات" لصامويل هنتنجتون* التي لا شك أن لها سياقاً و بعداً ذرائعياً¹ لأنها تبرر فعلاً السياسة الأمريكية التي تجعل من الأمن الأولوية القصوى فيتحصل الدفاع على حصة الأسد من الميزانية المسطرة، فلم تكن مقولة صراع الحضارات فكرية أو نظرية في جوهرها بقدر ما ساهمت في تنظيم السياسة و تقوية الدفاع أو تجنيد التسليح و مراجعة الميزانية و الضرائب، لهانتجتون الحق في اعتبار الصراع رهين الجذور العرقية و اللغوية و الثقافية مثلما أن السياسي الذي يستخدم هذه المقولة في غاياتها الذرائعية و يشهر خطاب الحوار الحضاري لا ينفك عن نوع من الانفصامية السياسية بين نزوع ذرائعي في التعامل مع الأفكار و الأسواق و المواد و بين خطاب دوغمائي و طوبوي في التواصل الثقافي¹.

و يتضح مما سبق أيضاً أن مناقشة طرابيشي لواقع الثقافة العربية في عصر العولمة ظلت حبيسة الترويج لمفاهيم الشهوة، الجسد، الوضعية... باعتبارها أهم الحواجز حسبها التي حالت دون اندماج العرب في حيز العولمة، و قد كان الأجدر به الوقوف على النتائج المختلفة التي أفرزتها العلمانية عند الغرب هذا عوض الترويج لنتائجها الإيجابية و حسب.

يؤكد عبد الوهاب المسيري في هذا السياق قيام الفرد الغربي بمراجعة كثير من المصطلحات التي سكتها لوصف واقعه التحديثي في ضوء ما تكشف له في حيز الممارسة التاريخية الملموسة و لذا² فإنه لم يعد يتحدث عن "الاستنارة" و حسب و إنما أصبح يتحدث أيضاً عن "الاستنارة المظلمة"، و لم يعد يتحدث عن "العقل الخالص فقط بل صار يتحدث عن العقل "الآدائي" الذي لا يكثر بالإنسان و لا بالمضمون الخلقى لعملية

* صامويل هنتنجتون Samuel Phillips Huntington (1927- 2008) كان عالماً سياسياً أمريكياً بروفيسور في جامعة هارفرد (58) عاما عمل في عدة مجالات فرعية منبثقة عن العلوم السياسية، أكثر ما عرف به على الصعيد العالمي هو أطروحته المعنونة ب"صراع الحضارات" و التي جادل فيها بأن صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون متمحورة حول خلاف أيديولوجيات بين الدول القومية بل بسبب الاختلاف الثقافي و الديني بين الحضارات الكبرى في العالم، آخر كتبه صدر في عام 2004 و كان تحليلاً للهوية القومية الأمريكية و حدد ما اعتبره مخاطر تهدد الثقافة و القيم التي قامت عليها الوم أ. ينظر، وكيبيديا الموسوعة الحرة على الرابط: <https://ar.m.wikipedia.org>

¹ المرجع السابق، ص 25.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

الترشيد. و هو لا يتحدث عن "مركزية الإنسان" و"الإنسانية الهيومانية" و حسب و إنما يتحدث أيضا عن "الإنسان ذي البعد الواحد" و "الإنسان الشيء"... كما أنه لا يتحدث عن التقدم و حسب و إنما يتحدث أيضا عن "نهاية التاريخ" و "عشية الواقع" و "ثمن التقدم"¹.

و قد صار الإنسان في هذا العالم المعولم يعيش اغترابا حقيقيا نتيجة الانتشار الواسع للتنميط و يقصد به خضوع المنتجات الحضارية للمشابهة و النمطية بسبب الإنتاج الضخم للسلع - عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي التي كانت تميز كل شيء مصنوع بالشخصية المستقلة التي صنعتها - و هذا التنميط الصناعي يرافقه تنميط مباشر لأسلوب الحياة العامة و الخاصة، فالموضة مثلا تؤدي إلى خضوع جميع الناس لقوانينها الصادرة فيغيرون طراز ملابسهم من سنة إلى أخرى بحسب ما يصدر لهم من أوامر من باريس أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء فيخضع الإنسان لنمط الأزياء خضوعه لقوانين الطبيعة².

و رغم هذه المعطيات الواقعية ظل طرابيشي حبيس الإشادة بالحدثة الغربية و لم يتابع التحولات الكبرى التي شهدتها خطاب الجسد/الشهوة في الثقافة الغربية، إذ لم يعد البغاء مجرد نشاط جسدي و حسب بل صار بالإمكان توظيفه - مع انتشار موجة العولمة - بمنطق اقتصادي يحكمه قانون الربح و المنفعة³.

و بهذا فقد الإنسان الغربي قيمته و وقع في مقولة التشيؤ و صار رقما في معادلة الربح و الخسارة في علم الاقتصاد و خضعت جميع ثوابته و قيمه للتحويل/الترونسفير فصار الطفل غير الشرعي يطلق عليه اسم "طفل طبيعي" أو "طفل الحب"، و صارت البغي تسمى عاملة الجنس و بهذا طغت العولمة و انحلت الثوابت/المركز وتم الانتقال من ثنائية الحلال و الحرام إلى مبدأ الحياد، و بذلك لم يعد هناك فرق بين الإنسان و الحيوان

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج 1، ص 43.

² المرجع نفسه، ص ص 142-143.

³ ينظر المرجع نفسه، ص 34.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

وصارت الأمور كلها نسبية و كل شيء بإمكانه أن يجل مكان شيء آخر¹. و الإشكالية التي تطرح في هذا السياق: ما مصير العالم العربي -المتقل بالأزمات- إذا تبنى ما اصطلح طراييشي على تسميته بالديمقراطية الجنسية؟ و هل ركوب موجة الحداثة مشروط بالامتثال لجميع بنودها بما فيها تلك التي تفقد الإنسان إنسانيته؟

ج - الثقافة العربية و العولمة (نحو التأسيس لوعي منهجي مغاير):

و في الأخير يضبط طراييشي رؤيته إزاء ثنائية الثقافة العربية/ العولمة من خلال إخضاع العلاقة بين طرفي هذه الثنائية إلى العديد من المراجعات أبرزها:

- التأسيس لوعي ثقافي جديد يتجاوز صيحات الفرع و التهويل و يقعد للشروط الحقيقية للاستجابة لتحدي العولمة لا في حيز التنظير المجرد بل في حيز الممارسة العملية.
- إعادة تطوير البنية التحتية للثقافة العربية من خلال الانفتاح على آخر صيحات تكنولوجيا الإعلام والاتصال، و كذا تأطير برامج حديثة لمكافحة الأمية المتفشية بأرقام رهيبية في العالم العربي لأن الإشكال ليس إشكال الخروج من العولمة أو عليها بل إشكالية كيفية الدخول إليها و التفاعل مع معطياتها².
- تجاوز التعاطي الطوباوي و الشعارات المقاومة و الضدية لمفهوم العولمة من خلال التسلح بالحس الواقعي والنقدي لا على سبيل المضادة و لكن قصد تحسين فرصنا للاستفادة من إيجابياتها و إنجازاتها و تفادي مزالقها الخطيرة.
- حتمية إلغاء الحدود الثقافية بين الدول العربية من خلال قيام شبكة ترابط بين عدة مؤسسات و جامعات عربية لأجل التنسيق في الأطروحات و القضاء على فوضى البحوث العلمية، هذا فضلا عن مشاريع

¹ ينظر، المرجع السابق، ص ص 260-261.

² ينظر، جورج طراييشي، من النهضة إلى الردة، ص ص 180-181.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

أخرى للربط بين المتاحف و إحياء المخطوطات* ، و تقريب المكتبات من بعضها البعض و تيسير السبل للقارئ العربي لأن أسمى طريق لمحاكمة العولمة يكون بإثبات حضورنا مثلما أثبتت أقطاب آسيوية هامة حضورها فأوضحت بعدها عنصرا فعالا في الاقتصاد الدولي. هذا و يعتقد طرايشي أن العالم يتجه صوب توحيد الحضارة مع تعدد الثقافات و ذلك بشرط أن تكف العولمة عن أن تكون أداة للهيمنة لتصير أداة للمشاركة، و هذا لا يتأتى إلا من خلال تمثل مقولات العولمة أدواتها و روحها و تجاوز التمفصلات التصارعية إزاء مقولة العولمة و التي تقبل العولمة التقنية/التكنولوجية و ترفض روح العولمة و إفرادتها الثقافية¹. و هذا ما يتجلى بشكل واضح في تلك الأعمار الصناعية و الترسنة التكنولوجية التي تتباهى بها بعض الدول العربية بينما يزداد الواقع السياسي انهيارا و انحصارا، و النسيج الاجتماعي تمزقا و الحقل الثقافي والفكري فراغا، هذا ما يفرض إلزامية تحرير الهوية من أغلالها كي تتعامل مع الأحداث الراهنة على سبيل التبادل و التواصل ، و تتفاعل مع المعطيات الحضارية و التقنية على سبيل التجديد و النقد و المجاوزة². إضافة إلى هذه الحلول التي يقترحها طرايشي يمكن للبحث أن يقترح رؤى أخرى أبرزها ما يلي:

- ضرورة استخدام العقل النقدي في التعامل مع العولمة سيما و أن المسلمين "لا يحتاجون إلى مناعة أخلاقية ضد العولمة بل إلى مناعة فكرية و عقلية و علمية ، فالمسلمون حين يخشون اختراق العولمة لهويتهم حينئذ لن يكون الاختراق بسبب قوة العولمة الكاسحة بل يعود ذلك في كثير من الأحيان إلى ضعف هوية المسلمين أو بالأصح ضعف في قدرتهم على تجسيد محاسن الهوية المدعاة"³ هذا ما يعني أن الصراع اليوم هو صراع فكري و ثقافي ليس فقط بين الذات و الآخر و إنما أيضا بين الذات و ذاتها في سبيل اختراق

* إن إنجاز هذه المهام يتطلب تأسيس مراكز و معاهد للدراسات و البحث تكون متخصصة في دراسة العولمة ، ينظر، زكي الميلاد، الإسلام والعولمة، ص 90.

¹ ينظر، المصدر السابق، ص ص 185-189.

² ينظر، محمد شوقي الزين، الذات و الآخر، ص 172.

³ حيدر إبراهيم، "العولمة و جدل الهوية الثقافية"، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويت، العدد 2، أكتوبر 1999، ص 114.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

بنيانها و إزاحة نماذجها و مجاوزة صورها و تصوراتها و لعل هذا الصراع أو الجهاد الأكبر بين الذات و ذاتها هو الأشد ضراوة و الأكثر قساوة¹، و أما ما تحتاجه السياسة العربية اليوم فليس المواعظ الأخلاقية التي تقعد للسلوك، و إنما هي في أمس الحاجة للممارسات العملية المفعمة بقيم التعقل و التي لا تتعامل مقولات الديمقراطية و المواطنة .. بوصفها مثلاً أفلاطونية ينبغي احتذاؤها، و إنما تتعامل معها بوصفها ممارسات تأخذ في الحسبان عقلانية الفعل و لا معقوليته في الوقت ذاته²

- ضرورة حماية حق التنوع الثقافي و ذلك من خلال ترسيخ مبدأ التعاون الدولي في مختلف الميادين الثقافية والعلمية و التربوية في إطار العهود و المواثيق التي تحكم نشاط المؤسسات الدولية و الإقليمية، بالإضافة إلى إلزامية تفعيل مقولة حوار الأديان و الثقافات و الحضارات هذا ما يضمن ترسيخ قيم التعاون و التعايش بين جميع الشعوب³.

- ضرورة خلخلة فكر التيارات الأصولية التي كثيرا ما اتخذت العنف سبيلا لإعلاء شعاراتها و هي بذلك تعبير عن فكر أزمة "لأنها بعيدة و منعزلة عن الواقع و عاجزة عن التكيف الخلاق و عن امتلاك وسائل دفاع حقيقية للذود عن هويتها و التي حددتها في العودة إلى أصول الدين و تأسيس مجتمع طهراني يشابه مجتمع المدينة في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم. و تمثل الأصولية النموذج الأقصى في جدل العولمة والهوية إذ تقوم العلاقة بينهما على التناقض الكامل و هذا الوضع قائم في أصوليات كل الأديان لأنها عاجزة عن الاندماج في العالم"⁴.

¹ محمد شوقي الزين، الذات و الآخر، ص 167.

² ينظر، المرجع نفسه، ص 26.

³ ينظر، عبد العزيز بن عثمان التويجري، الهوية و العولمة من منظور التنوع الثقافي، ص 14-15.

⁴ المرجع نفسه، ص 109.

الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة

إن الأصوليات الدينية ليست حكرا على العالم العربي و حسب بل انتعشت في المقابل الأصوليات المسيحية و اليهودية و كثيرا ما سجلت حالات اعتداء على المسلمين و مقدساتهم الدينية في شتى دول العالم، هذا ما ينم عن فقدان العولمة للأساس الإنساني و الضمير الأخلاقي و بذلك كانت أقرب إلى الايديولوجية الشمولية منها إلى النظام القانوني الذي يكفل حقوق البشرية كافة، و عليه فإن الميثاق القانوني الدولي "لا يكون في خدمة الإنسانية إلا إذا قام على قواعد القانون الدولي و استمد من روح الإنسانية و قيمها مبررات وجوده و عناصر بقائه و استمراره، أي إن العولمة ذات النفع العام لا بد أن تكون محكومة بقوة القانون الدولي الذي يكفل للدول سيادتها كاملة غير منقوصة و يضمن للإنسان حقوقه موفرة غير مهضومة¹ و. و مصداقية هذا القانون لا تتشكل في قاعات الاجتماعات و حسب، بل في نطاق الممارسة حيث توضع التشريعات الوضعية على محك التاريخ ليثبت جدارتها في الدفاع عن قيم الإنسانية.

¹ عبد العزيز بن عثمان التويجري، الهوية و العولمة من منظور التنوع الثقافي، ص14.

خاتمة

أنهى البحث مساره الاستكشافي المخصص لتحليل مدونة جورج طرايشي و مناقشتها من خلال الوقوف على بنيتها التكوينية و آلياتها المنهجية و أجهزتها المفاهيمية و بعد طرق مختلف المواضيع التي طرحها المفكر خلص البحث إلى النتائج التالية:

- يتميز منهج طرايشي في مقارنته إشكاليات الثقافة العربية بخاصيتين هما: التنوع بحسب طبيعة الموضوع المدروس (عقل، ثقافة، تراث، حداثة، الأنا، الآخر..) و الانفلات لتعدد مداخله الفكرية و المعرفية و كذا تشعب مباحثه.
- إن رؤية طرايشي - إزاء تحقيق النهضة العربية المنشودة- تتوقف أساسا على نجاح الفكر العربي في إقامة ثورة لاهوتية/لوثرية و بناء إسلام حضاري يستجيب لمعطيات العصر، و لهذا فقد كان المعلم الأساسي الذي انطلق منه الباحث في مناقشة جل القضايا السياسية و الفكرية العربية المعاصرة (العلمانية، العولمة، الديمقراطية، التراث...) هو مساءلة لثنائية الحضارة العربية/الدين الإسلامي و تفكيك لها من خلال بناء أنساق مفهومية جديدة تتجاوب و الأهداف المسطرة، و قد ارتكز في ذلك على إعادة قراءة خطاب القرآن الكريم و السنة النبوية وفق معطيات مادية تاريخية تنزع صفة التقديس عن جل الخطابات و الممارسات المحيطة بالنص الأول (القرآن الكريم)، و يؤكد المفكر في هذا السياق أن الثقافة العربية بحاجة ماسة إلى إقامة حفريات معرفية تكشف جذور تضخم الحديث النبوي الذي شكل ضربا من الإزاحة للمعقولية القرآنية. وتتمظهر "مقولة تاريخية السنة النبوية" في هذا السياق بصيغة علائقية تستحضر بجوارها العديد من المصطلحات التي تدعم بناءها على غرار "نبي بلا معجزة"، "اللافاعلية النبوية"، الرسالة/ التبليغ... و يقعد لهذه المفاهيم بتلك الوشائج القائمة بين السياقات التاريخية و أسباب النزول و كذا معطيات اللسانيات بجميع فروعها فضلا عن تحليل الخطاب و الانثربولوجيا... كما لا يمكن إغفال ذلك الركام الفكري الهام الذي تركه المعتزلة و كذا مخلفات الخطاب الاستشراقي.

- أرسى المفكر وعيا تاريخيا مخالفا لما هو سائد في الساحة حول حقيقة الوحي لا يخرج عن إطار الفكر الوضعي المادي، و قد أقصى بطريقة مقصودة مصطلح الوحي من دراسته و فضل بالمقابل استخدام المشتقات الصرفية لمصطلح "الشريعة"، و تعود أصول هذا المصطلح إلى علم القانون و يرتبط كثيرا بالتشريعات الوضعية المادية، و بهذا تلغي قراءة طراييشي مركزية الوحي / الغيبي / المقدس لتؤسس مركزية للواقعي / المادي، و قد استقرأ المفكر العديد من الآيات التي تحصر وظيفة الرسول عند حدود تبليغ الرسالة هذه الأخيرة التي تتلاءم مع الطابع البشري للرسول، و هذا الضبط المفهومي الممتد للفكر اللساني هو مطية ضرورية لتأكيد إنسانية الوحي و العلم الإلهي، و ذلك من خلال التركيز على البعد الأفقي (علاقة الوحي بالواقع) دون البعد الرأسي المتمثل في أصل الوحي و مصدر الرسالة، و هذه قراءة انتقائية تتفنن في اقتناص الشواهد القرآنية التي تؤكد وظيفة التبليغ و تزيح وظيفة التبيين التي مارسها الرسول (ص) طوال مساره الدعوي و قد دعمها القرآن الكريم بنصوص صريحة، كما تمارس قراءته أيضا فعل التشطير في حق القرآن الكريم فرغم أنه نص تشريعي يقعد للكثير من أحكام العبادات و المعاملات إلا أن هذا لا يلغي ذلك الجانب العقائدي الهام فيه، سيما و أن تصديق تلك الغيبيات و الإيمان بها يعبد الطريق لاستقبال تشريعات القرآن و الامتثال لأحكامها، كما لا يجوز قلب الارتباط بين الوحي و الواقع على عقبه بدعوى العلمية و يصبح الوحي تابعا للواقع لا متبوعا هذا ما يفقده قدسيته و يجعل منه نصا ثقافيا ينعكس فيه الواقع.
- إن الملاحظات المنهجية السابقة لا تمنع من الإشادة بجهود طراييشي في خلخلة مدونة الحديث الشريف، هذه الأخيرة التي ستظل بحاجة لمراجعة شاملة لا تغفل المخيال الاجتماعي الذي نُسج حول نصوص الحديث، و كذا تاريخية الملابس التي حفت بها عملية جمعه و تدوينه.
- رغم تبني طراييشي لخلفيات وضعية في نقده للفكر الديني الإسلامي تدحض كل ما هو غيبي في التفسير إلا أنه لا يتوان عن خلخلة مركز الفكر الإسلامي و هو القرآن الكريم من خلال مرجعيات تفسيرية

غيبية و ذلك حين شكك في مصداقية القرآن الموحى به للرسول (ص) من خلال نفي عصمة الرسول في التبليغ ثم فتح نقاشا حول إمكانية إلقاء الشيطان/الكائن الغيبي في مسمعه، و هذا تناقض صريح في المنهج و تجاهل للجبروت الإلهي الذي يصرف الشياطين عن استراق السمع فما بالك بإلقاء الوحي، و الرؤية التي يتبناها طرايشي من شأنها أن تزيج القدسية عن الرسول (ص) و أن تصوره للقارئ بصورة النبي المرسل و بصورة النبي الساحر الذي يتقول الآيات الشيطانية و هذا من خلال التسويق المقصود لقصة الغرائب/الآيات الشيطانية التي تناوّلها الخطاب الاستشراقي بكثرة.

- كما لم يتوان طرايشي عن وصف زواجه صلى الله عليه و سلم بزینب بنت جحش بأنه مغامرة ملؤها الإعجاب و الهوى و هذا امتداد مباشر للرؤية الاستشراقية - التي كثيرا ما وصفت علاقة الإسلام و الرسول بالمرأة بالعلاقة الشهوانية- و تجاهل مباشر لمساعي الإسلام في مراجعة مؤسسة التبني و ما يترتب عنها من حقوق و واجبات.

- انطلق طرايشي في قراءته للفضاء الجغرافي للرسالة الإسلامية من خلال نفي أمية الرسول- و التي تفتح إمكانية الاحتكاك المباشر بالكتب السماوية السابقة- و ما يستتبعها من نفي لأمية الرسالة، و قد استغل المفكر المعطيات الانثروبولوجية للمجتمع القرشي- من خلال رصد عاداته الثقافية و لغاته و تعاملاته التجارية مع الأمم الأخرى- في نفي الأمية عنهم، و رغم أهمية هذه المبررات إلا أنها لا يمكن أن تقوم بديلا عن خصوصيات المجتمع القرشي الذي بقي محكوما بالنسق الشفهي مدة طويلة من الزمن، و أما تعاملاته التجارية فكانت بسيطة و في غالب الأحيان تقوم على المقايضة، و عليه لا يجوز تعميم الحكم و القول أن جميع أفراد المجتمع القرشي بما فيهم الرسول(ص) كانوا يجيدون القراءة و الكتابة.

- نفي طرايشي البعد العالمي/الشمولي للإسلام مؤكدا أنه جاء ليصحح مسار مسيحية أهل الكتاب من العرب فقط بعدما لحقها التحريف و السؤال الذي يفرض نفسه هنا كيف يصحح المولى عز و جل مسار

مسحية الأميين فقط؟ رغم أن التحريفات التي لحقت الإنجيل و التوراة لم تكن محصورة في النسخة المتداولة لدى الأميين وحسب بل كانت متحذرة لدى الكتابيين أنفسهم، ثم إن الإسلام بحكم أنه آخر الكتب السماوية فحتما سيتبنى رؤية شمولية تكرر مقولة التوحيد، و بالتالي ما الذي يمنع من انتشار الإسلام سيما و أنه لا يتناقض مع حرية الدين، كما يحمل أيضا قيما سامية تراعي مصلحة الإنسان بما هو إنسان و على هذا الأساس لا ضير من القول بعالمية الرسالة المحمدية و أما إسلام التاريخ الذي صنعه المدارس الفقهية فسيظل حتما بحاجة للمراجعة بحكم خضوعه لاحتياجات الزمان و المكان و إيديولوجيا الأفراد.

- يقترح المفكر مشروعا بديلا يتلخص أساسا في إعادة الاعتبار للتاريخ في دراسة حياة الرسول(ص) في مستواها الدنيوي المحكوم بالصحة و الخطأ، و كذا علاقاته غير المعصومة مع مختلف فئات المجتمع بشأن قضايا الحرب و الغنائم، كما ربط المفكر تضخم معجزات الرسول بالبعد التاريخي/المادي و ربطها بالفتوحات، و بهذا يدرج طراييشي الوحي في سياق أحداث التاريخ لأنه يؤمن بأنه لا معنى لرسالة تتعالى فوق سلطتي الزمان و المكان. و أما بالنسبة للفتوحات الإسلامية فيعتبرها المفكر مجرد تخلق للعنف في رحم المقدس و قد كان الأجدر به في هذا السياق الفصل بين إسلام العقيدة الذي مارسه الرسول (ص) وخاض لأجل تأسيسه غزوات عديدة مقترنة بأمر إلهي و الإسلام السياسي الذي مارسه الأسر الحاكمة المبطن بالايديولوجيا.

- يحمل مشروع إزاحة السنة النبوية في ظاهره لواء السلم و القضاء على الايديولوجيا و الصراعات السياسية بين الطوائف المسلمة و أما في مضموره فيحاول تطهير الأجواء لإرساء مقولة جديدة/مشروع بديل هو "العلمانية" التي تقضي بفصل الدين عن الدولة تحت عباءة القضاء على الطائفية في العالم العربي. و قد أكد طراييشي بشأنها ضرورة تجاوز وصفاتها الجاهزة و المستوردة من الغرب، و بناء رؤية جديدة تقوم على إعادة اكتشاف بذور التفكير العلماني في التراث العربي و تطوير مقولاته لتكون متلائمة و احتياجات

العصر، و يشترط أن تكون العلمانية ضاربة بجذورها في أعماق المجتمع العربي و لا تكتفي فقط بفصل الدين عن الدولة حتى لا تقع في مطب مجتمع متأسلم و دولة علمانية.

- و قد سعى المفكر في مشروعه إلى إثبات علمانية الثقافة الإسلامية من خلال التنقيب التاريخي في أحاديث الرسول (ص) و سلوك الصحابة و الهدف الواضح من خلال هذا المشروع هو إنزال المقدس من خانة الغيبي و دمجها في سياق التاريخ. و تتجلى للعيان في هذا السياق ملامح الرؤية الانتقائية التفاضلية التي ينتهجها طراييشي في التعامل مع نصوص الحديث الشريف حيث ضرب مدونة الحديث بسيف الشك الشامل و أما حديث تأبير النخيل المتوافق مع الأهداف العلمانية المسطرة فقد حظي بمصادقية كبيرة لدى المفكر، وكثيرا ما وقع الناقد أيضا في تعميم الأحكام و لم يلتزم بأحكام المؤرخ و أبرزها تحري الموضوعية و تقصي الحقيقة في شتى أبعادها بل راح يؤول الأحداث وفق فرضيته المسبقة و هي أن العلمانية إشكالية إسلامية. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هل يمكن تأسيس العلمانية من خلال تعميم مبرر العنف الطائفي على جميع الأقطار العربية و هل بمقدورنا القول بأن الطائفية مسألة داخلية محضة؟. و رغم هذه الملاحظات إلا أنه يحسب للمفكر اجتهاده في فضح الاستغلال الإيديولوجي لمقولة الحاكمية الإلهية هذه الأخيرة التي غالبا ما اتخذت شعارا لاستقطاب شرائح واسعة من المجتمع.

- انطلق طراييشي في تشخيصه للوضع الحالية للعالم العربي من فرضية مفادها أن رضة حزيران 1967 هي نقطة محورية هامة في تاريخ العالم العربي إذ خلفت عصابا عربيا جماعيا ينتظم حول عقدة التثبيت حول الماضي و الارتداد إليه، و قد طبق المفكر دراسته النفسية على خطاب التراث/الخطاب العربي الذي أنتج نفسه أو يعيد إنتاجها منذ حرب 67، و استفاد طراييشي في بناء مقارنته من مبادئ النظرية العصابية عند سغمونند فرويد، و أظهر من خلال قراءته هذه تصورا للتاريخ العربي وفق حلقات متطورة باحثا

عن علاقات التأثير و التأثير بين الأحداث التاريخية و السياقات النفسية و الاجتماعية و الفكرية المصاحبة لها.

- حقق طرابيشي من خلال قراءته هذه قفزة نوعية في المنهج حيث تجاوز التحليل النفسي للرواية إلى تحليل الذات العربية و هو ليس بالموضوع الهين، و رغم أهمية هذا المنحى التحليلي في كشف الرواسب العميقة للسلوك العربي إلا أنه لا يمكن تعميم ظاهرة العصاب لأنه لا يؤدي كل تثبيت بالضرورة إلى العصاب، كما لا يمكننا بأية حال إهمال العوامل السياسية و الفكرية و الاجتماعية... و الاقتصار فقط على البنية اللاشعورية لأن الذات العربية أكبر من أن تختصر في العامل النفسي و حسب، و بالنسبة لمدونة التطبيق فيتضح أن خصائص من قبيل إلغاء العقل النقدي، التعاطي السحري مع الوقائع... هي خصائص موجودة قبيل الهزيمة و عليه فالخطاب الأصولي/التكفيري هو المناخ الأنسب لتطبيق التحليل النفسي.

أما الهزيمة الثانية التي اتخذها طرابيشي ذريعة لتبرير فعل النكوص فهي هزيمة عبد الناصر التي كان لها وقعا كبيرا في نفوس الملايين فبحثوا عن حمى أب أكثر تجذرا في الاستمرارية فبدأت بذلك آلية النكوص نحو التراث. ويرى طرابيشي أن احتفاء العرب بالتراث من المنظور النفسي هو مجرد رغبة في تضميد جرح نرجسي و هو احتفاء بشعار طوطمي قديم، و هذا التراث/الأب المعبود سرعان ما يتم التضحية به و يقدم قربانا للايدولوجيا التي يتبناها كل مفكر عربي هذا الأخير الذي يتخير من التراث ما يراه مناسبا لمعتقداته ويستأصل من التراث ما ينافيه، و هذه قراءة هي استثمار فعلي لمقولة "تخييل الأصول" عند سغموند فرويد ويقصد بها اعتبار جميع الأصول استراتيجية لتوزيع أدوار الهوية و هي مجرد خيال أدبي يكشف عن رغبة الإنسان الطموحة في امتلاك السلطة/الأصل/القضيب أكثر من كونه حقيقة ينبغي تفيدها، و يؤسس المفكر من خلال مشروعه رؤية جديدة تقوم على مراجعة المشاريع العربية و نقد ترسانتها المنهجية ، رغم أهمية هذا المشروع القرائي إلا أنه تجاوز مذبحه التراث ليقدم مذبحة أخرى في حق المفكرين العرب و تجاوز المفكر النقد

الحواري البناء الذي يفتح آفاق أخرى للتعبير ليؤسس في المقابل نقدا يقوم على منطق التهافت/النقض سيما أثناء تعقيبه على مدونة الجابري و آلياته المنهجية .

- اهتم طراييشي بتحليل علاقة المفكرين العرب بالآخر انطلاقا من آلية الترميز الجنسي التي يتخذها المثقف العربي وسيلة للانتقام من الآخر، هذا ما ينم عن إيمان طراييشي العميق بأن الفكر معني في العالم العربي بقضايا العقلانية بمختلف مرجعياتها و فعالياتها بقدر ما يتعين عليه الاهتمام بالكشف عن دلالات المتخيل و عن الآليات المختلفة التي تتحكم في أنماط السلوك، و هو الموضوع الذي يستدعي بجواره أيضا الشرق المتخيل في الثقافة الغربية هذا ما يسمح ببناء آفاق للحوار الفعال بين الأنا و الآخر .

- يصر طراييشي على ضرورة التأسيس لروح العولمة في العالم العربي و التمهيد معها من خلال تجاوز الصراع معها و الذي يحمل في الغالب طابعا دينيا، ونظرا لتبني المفكر لمقولات العلمانية فقد عقد مقارنات عديدة بين الثقافة العربية و نظيرتها الغربية انتهت به إلى خلخلة الموروث الديني انطلاقا من قناعته بأن الثقافة العربية متمركزة حول ذاتها و لا بد أن تنخرط في المد العولمي.

- إن الطرح الموضوعي للقضايا يقتضي عدم الاحتفاء بالعولمة و حسب بل لا بد من إبراز معضلاتها في الحضارة الغربية نفسها التي طرحت قضايا من قبيل التشيؤ، العقل الآداتي، العبثية...، ثم إن نقاش العولمة لا يؤتي أكله دون فتح أظرفة إشكالية الهوية سيما و أن علاقات الغرب بالشرق غالبا ما تضرر مقاصد للصراع و الهيمنة.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم، وزارة الأوقاف و الشؤون و المقدسات الإسلامية، المملكة الأردنية الهاشمية، ط 1، 2009.

أولا - المصادر (أعمال جورج طرابيشي النقدية).

المثقفون العرب و التراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، رياض الرئيس للكتب و النشر، لندن/بريطانيا، ط1، 1991

- شرق و غرب، رجولة و أنوثة (دراسة في أزمة الجنس و الحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط4، 1997

- من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط2، 2009.

- وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط3، 2010.

- هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 3، 2011.

- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، رابطة العقلايين العرب، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 2، 2011.

-العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقى، بيروت/لبنان، لندن/بريطانيا، ط2، 2011.

-من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (النشأة المستأنفة)، دار العقلايين العرب، دار الساقى ، بيروت/لبنان، لندن/ بريطانيا، ط2، 2011.

- هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية ، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 2، 2011.

- إشكاليات العقل العربي، دار الساقى، بيروت/لبنان، لندن/بريطانيا، ط 4، 2011.

- نظرية العقل، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 4، 2011.

- مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط3، 2012.

ثانيا - المراجع:

- باللغة العربية:

1 - الكتب

- أركون محمد، العلمنة و الدين(الإسلام، المسيحية، الغرب)، دار الساقي، بيروت/لبنان، ط 3، 1996.
- أركون محمد، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط 2، 1996.
- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة و تعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د - ط، د - ت.
- أركون محمد، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/لبنان، ط 2، 2002.
- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي بيروت/لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط 2، 1996.
- أركون محمد، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2011،
- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة و تعليق، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت/لبنان، د - ط، د - ت.
- الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق/سورية، الدار الشامية، بيروت/لبنان، ط 4، 2009.

أفاية محمد نور الدين ، المتخيل و التواصل (مفارقات العرب و الغرب)، دار المنتخب العربي، للدراسات و النشر و التوزيع، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1993.

أوحمنة دواق الحاج، "العلمانية و التسامح أو(العلاقة المستحيلة)" ، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان، العلمانية و السجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر (من هواجس التأسيس إلى مآزق النقد المحايث)، إشراف و تقديم البشير ربوح، ابن النديم للنشر و التوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/لبنان، الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية و الإنسانية، ط 1، 2015.

أومليل علي ، سؤال الثقافة (الثقافة العربية في عالم متحول)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط1، 2005.

بارة عبد الغني ، الهرمينوطيقا و الفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط 1، 2008.

البازعي سعد، استقبال الآخر(الغرب في النقد العربي الحديث)، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 2004

البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المسند (من حديث رسول الله صلى اله عليه و سلم و سننه و أيامه)، تحقيق محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية و مكتبتها، القاهرة/ مصر، ط 1، 1400، الجزء 4، الجزء 2، الجزء 3.

البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير ناصر، دار طوق النجاة، الرياض/ السعودية، د - ط، 1422، الجزء 1.

بخش خادم حسين إلهي، القرآنيون و شبهاتهم حول السنة، مكتبة الصديق للنشر و التوزيع، الطائف/السعودية، ط 2، 2000.

- البكاري عبد السلام محمد، بوعلام الصديق، رؤية نقدية لكتاب (السنة و الإصلاح للدكتور عبد الله العروي)، دار الأمان الرباط/المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط1، 2010.
- بلعقرزو عبد الرزاق، السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح (تأولات الفكر العربي للحدثة و ما بعد الحدثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط1، 2010.
- بلعقرزو عبد الرزاق ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر (أسئلة المفهوم و المعنى و التواصل)، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط1، 2009.
- بلقزيز عبد الإله ، العرب و الحدثة(دراسات في مقالات الحدثيين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1، 2007.
- بوعروري اليزيد، "إرهاصات العلمانية في الإسلام التاريخي (وجهة نظر جورج طراييشي)، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان، العلمانية و السجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر (من هواجس التأسيس إلى مآزق النقد المحايث)، إشراف و تقديم البشير ربوح، ابن النديم للنشر و التوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/لبنان، الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية و الإنسانية، ط1، 2015.
- بنحمودة عمار، أثر المعتزلة في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط/المغرب، ط1، 2014.
- بن تومي اليامين، "الملهيات الكبرى للعلمانية" (قراءة في أوجه النضال لدى المفكر نصر حامد أبو زيد)، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان، العلمانية و السجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر (من هواجس التأسيس إلى مآزق النقد المحايث)، إشراف و تقديم البشير ربوح، ابن النديم للنشر و التوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت/لبنان، الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية و الإنسانية، ط1، 2015.

قائمة المصادر و المراجع

- الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط5، 1994
- الجابري محمد عابد، التراث و الحداثة (دراسات ... و مناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 2، 1999.
- الجابري محمد عابد، الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 1، 1996.
- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي (محدداته و تجلياته)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 6، 2007.
- الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية (محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط2، 2000.
- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 10، 2009.
- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 1، 2006، الجزء 1.
- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة و تطور الفكر العلمي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 5، 2002.
- جعيط هشام، في السيرة النبوية 1(الوحي و القرآن و النبوة)، دار الطليعة للنشر، بيروت/لبنان، ط 4، 2008.
- جعيط هشام، في السيرة النبوية 2 (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2007.

- حرب علي ، الإنسان الأدنى أمراض الدين و أعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت/لبنان، ط 2، 2010.
- حرب علي، الماهية و العلاقة (نحو منطق تحويلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط1، 1998.
- حرب علي، الممنوع و الممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط1، 1995.
- حرب علي، تواطؤ الأضداد (الآلهة الجدد و خراب العالم)، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت/لبنان، ط 1، 2008.
- حرب علي، خطاب الهوية (سيرة ذاتية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2008.
- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط 2، 1995.
- حرفي سوزان، الثقافة و المنهج (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 1)، دار الفكر، دمشق/سورية، ط3، 2012.
- حما الحسن، "التوظيف الايديولوجي لمفهوم الحاكمية (مدخل لتجاوز أعطاب المفهوم الفكرية و السياسية)"، مقال ضمن كتاب مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر 2 - السيادة و الحاكمية، ملف بحثي، إشراف بسام الجمل، تقديم و تنسيق أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2015/04/03 .
- الحمد توكي، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 1993.
- حمزة محمد، إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة و النشر، رابطة العقلاانيين العرب، بيروت/لبنان، ط 1، 2007.

- ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة، تحقيق، عبد الله محمد درويش، توزيع دار يعرب، دمشق/سورية، ط1، 2004، الجزء 1.
- أبو خليل شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين و المبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سورية، ط 2، 1998.
- الخميس عثمان بن محمد ، حقبة من التاريخ ما بين وفاة النبي (ص) إلى وفاة الحسين (ض)، الهيئة العامة لدار الكتب و الوثائق القومية، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية/مصر، ط 3، 2006.
- الدغمومي محمد، نقد النقد و تنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط/المغرب، ط 1، 1999.
- ذويب حمادي، السنة بين الأصول و التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط2، 2013.
- رضا محمد ، أبو بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ط 2، 1950.
- الزيمخشري جار الله، الكشف عن غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض/السعودية، ط 1، 1998، الجزء 1، الجزء 2، الجزء 4.
- زيبور علي، قطاع البطولة و النرجسية(المستعالي و الأكبري في التراث و التحليل النفسي)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط1، 1982.
- الزبن محمد شوقي ، الثقافة في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب و عند العرب)، دار الأمان، الرباط/المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، ط 1، 2014.

- الزوين محمد شوقي، الذات و الآخر(تأملات معاصرة في العقل و السياسة و الواقع)، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان الرباط/المغرب، ط1، 2012.
- ابن السائب الكلبي أبي المنذر هشام بن محمد، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة/مصر، ط 3، 1995.
- ساري سالم، "الثقافة العربية في عصر العولمة(الخصوصية و الاندماج)"، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان، أسئلة الثقافة العربية و حرية التعبير، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان/الأردن، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت/لبنان، ط1، 2010.
- بن سلامة رجاء ، نقد الثوابت (آراء في العنف و التمييز و المصادرة)، دار الطليعة للطباعة و النشر، رابطة العقلايين العرب، بيروت/لبنان، ط 1، 2005.
- سلامة موسى، ما هي النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، د-ط، 2012،
- السيوطي جلال الدين، المزهري في علوم اللغة، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة/مصر، ط3، د- ت، ج1، ص171.
- الشافعي محمد بن إدريس ، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، ط1، 2001، ج5.
- شبيب كاظم، المسألة الطائفية (تعدد الهويات في الدولة الواحدة)، دار التنوير، بيروت/لبنان، ط1، 2011.
- شحرور محمد، السنة الرسولية و السنة النبوية (رؤية جديدة)، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 2012.
- شرايبي هشام، المثقفون العرب و الغرب، دار النهار للنشر بيروت/لبنان، ط 2، 1978

شرف الدين فهيمه، "نحو ثقافة عربية معاصرة"، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان أسئلة الثقافة العربية و حرية التعبير، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان/الأردن، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2010.

الشرفي عبد المجيد، لبنات 1 في المنهج و تطبيقه، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2، 2011.

الشرفي عبد المجيد، لبنات 3 (في الثقافة و المجتمع)، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2011.

الشريف الجرجاني علي بن محمد ، التعريفات، تحقيق، محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط 2، 2003.

الشريف محمد شاكر ، تحطيم الصنم العلماني(جولة جديدة في معركة النظام الإسلامي السياسي)، دار البيارق للطباعة و النشر و التوزيع، عمان/الأردن، ط1، 2000.

الصاوي صلاح، تحكيم الشريعة و دعاوي الخصوم، دار الإعلام الدولي، مدينة نصر، القاهرة/مصر، ط 1، 1994.

الصفدي مطاع، نقد العقل الغربي (الحداثة ما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، د — ط، 1990.

صفوان مصطفى ، حب الله عدنان ، إشكاليات المجتمع العربي (قراءة من منظور التحليل النفسي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/لبنان، ط1، 2008.

الطاهري عادل، "الحاكمية:احتكام إلى الله...أم احتكار له"، ضمن كتاب جماعي بعنوان، مفاهيم ملتبسة في

الفكر العربي المعاصر 2 — السيادة و الحاكمية، ملف بحثي، إشراف بسام الجمل، تقديم و تنسيق أنس

الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2015/04/03.

الطبري محمد بن جرير، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 2، 1969، الجزء 3.

الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة/ مصر، ط 1، 2001، الجزء 14، الجزء 17، الجزء 18.

العالم محمود أمين ، مواقف نقدية من التراث، دار الفرايبي، بيروت/لبنان، منشورات أنيب، الجزائر، ط 2، 2004.

العالم محمود أمين ، "المشهد الفكري و الثقافي العربي"، ضمن كتاب جماعي بعنوان، الثقافة العربية (أسئلة التطور و المستقبل)، سلسلة كتب المستقبل العربي 29، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 1، 2003.

عبد الرحمن طه، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، 2011.

عبد الرحمن طه، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط 1، 2006.

عبد الرحمن طه ، فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي (كتاب المفهوم و التأثيل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط 1، 1999.

عبد الرحمن طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط 4، 2012.

عبد السلام رفيق، آراء جديدة في العلمانية و الدين و الديمقراطية، مركز صناعة الفكر للدراسات و التدريب، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط 1، 2011.

- عبد اللطيف كمال، أسئلة النهضة العربية (التاريخ - الحداثة - التواصل)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 1، 2003.
- عبد اللطيف كمال ، أسئلة النهضة العربية(التاريخ، الحداثة، التواصل)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 1، 2003 .
- عبد اللطيف كمال، التفكير في العلمانية (إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي)، أفريقيا الشرق، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، د - ط، 2002.
- بن عثمان التويجري عبد العزيز ، الهوية و العولمة من منظور التنوع الثقافي ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية و العلوم و الثقافة، إيسيسكو، الرباط/المغرب، ط2، 2015،
- العجمي محمد ناصر، النقد العربي الحديث و مدارس النقد الغربية، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، سوسة دار محمد علي الحامي للنشر و التوزيع، صفاقس/تونس ، ط 1، 1998.
- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط 3، 2008.
- علال كبير خالد، الأخطاء التاريخية و المنهجية في في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري (دراسة نقدية تحليلية هادفة)، دار المحتسب، الجزائر، ط 1، 2008.
- علي غيضان السيد، "مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني و السياسي"، مقال ضمن كتاب، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر 2 - السيادة و الحاكمية، ملف بحثي، إشراف بسام الجمل، تقديم و تنسيق أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2015/04/03
- عمارة محمد، الإسلام و الأقليات(الماضي... والحاضر... والمستقبل)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة/مصر، ط 1، 2003.

- عمارة محمد، العلمانية بين الغرب و الإسلام، دار العودة للنشر و التوزيع، الكويت، دار الوفاء للطباعة و النشر، مصر، ط 1، 1996.
- عمارة محمد، مسلمون ثوار، دار الشروق، القاهرة/مصر، بيروت/لبنان، ط3، 1988.
- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني (في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر)، دار الأمان، الرباط/المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، ط 1، 2012.
- عيد عبد الرزاق، عبد الجبار محمد، الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سورية، ط1، 1999.
- غليون برهان، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة/قطر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط3، 2012.
- غليون برهان، بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط 5، 2006.
- فازيو نبيل، الرسول المتخيل (قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق مونتغمري واط و مكسيم رودنسون)، منتدى المعارف، بيروت/لبنان، ط 1، 2011.
- الفرابي أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المكتبة الشرقية، بيروت/لبنان، ط 2، 1990.
- ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم، الإمامة و السياسة (المعروف بتاريخ الخلفاء)، تحقيق علي شبري، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1990، الجزء 1.

- القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع، الرياض/السعودية، د - ط، 2006، الجزء 18.
- قطب السيد، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت/لبنان، القاهرة/مصر، ط6، 1979.
- الكتاب المقدس (العهد الجديد) ، دار المشرق، المكتبة الشرقية، جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، بيروت/لبنان، ط 3، 1994، (إنجيل متى، إنجيل مرقس).
- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن الكريم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر و التوزيع، الرياض/السعودية، ط 2، 1999، الجزء 2.
- المباركفوري صفي الرحمن، الرحيق المختوم (بحث في السيرة النبوية)، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، ط 21، 2010.
- محمد بهوض، نقد الفكر الجاهز (أسئلة الثورة و الإصلاح في الوطن العربي)، دار الأمان، بيروت/لبنان، الرباط/المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/لبنان، ط 1، 2012.
- المسدي عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا/ تونس، ط 1،
- المسدي عبد السلام، السياسة و سلطة اللغة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة/مصر، ط 1، 2007.
- المسدي عبد السلام ، اللسانيات و أسسها المعرفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 1، 1986
- المسيري عبد الوهاب، العظمة عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سورية، ط 1، 2000.
- المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط 1، 2002،
- المجلد 1.

- المسيري عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرر... و التمركز حول الأنثى، شركة نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط2، 2010.
- المعافري عبد الملك ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت/لبنان، د - ط، 2001، ج1.
- معزوز عبد العالي، "محمد أركون و المتخيل الديني في الإسلام (نحو قراءة انثربولوجية للظاهرة الدينية)"، ضمن ندوة فكرية بعنوان (قراءات في مشروع محمد أركون الفكري)، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب و العلوم الإنسانية شعبة الفلسفة - المحمدية -، الدار البيضاء/المغرب، منتدى المعارف، بيروت/لبنان، ط1، 2011.
- مهناة إسماعيل، العرب و مسألة الاختلاف (مآزق الهوية و الأصل و النسيان)، دار الأمان، الرباط/المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، ط1، 2014.
- مهيدات نهال، الآخر في الرواية النسوية العربية (في خطاب المرأة و الجسد و الثقافة)، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، جدارا للكتاب العالمي للنشر و التوزيع، ط1، 2008، ص 90.
- المودودي أبو الأعلى، الخلافة و الملك، تعريب أحمد إديس، دار القلم، الكويت، ط1، 1978.
- المودودي أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين و إحيائه (واقع المسلمين و سبيل النهوض بهم)، ترجمة، محمد كاظم سباق، دار الفكر الحديث، بيروت/لبنان، ط2، 1967.
- الميلاد زكي، الإسلام و العولمة (لماذا لا تكون العولمة مكسبا لنا)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط5، 2000.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة/مصر، ط2، 1994.

النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، دار الحديث، مصر، ط 1، 1991، الجزء 1.

هريمة يوسف، "السيادة العليا في مشروع الإسلام السياسي" (الحاكمية أنموذجاً)، مقال ضمن كتاب، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر 2 - السيادة و الحاكمية، ملف بحثي، إشراف بسام الجمل، تقديم و تنسيق أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 2015/04/03

الواحدي النيسابوري أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط 1، 1991.

يسين السيد، الشخصية العربية (بين صورة الذات و مفهوم الآخر)، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط 4، 1991.

2 - المعاجم و الموسوعات

إدجار أندرو و سيدجويك بيتر، موسوعة النظرية الثقافية (المفاهيم و المصطلحات الأساسية)، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، مصر، ط 1، 2009.

بن حماد الجهني مانع، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة و النشر و التوزيع، الرياض/السعودية، ط 3، 1418، المجلد 2.

دغيم سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت/لبنان، ط 1، 1998، الجزء 2.

زقزوق محمود حمدي، موسوعة أعلام الفكر الإسلامي، وزارة الأوقاف/المجلس للشؤون الإسلامية، القاهرة/مصر، د- ط، 2004.

- صليبيا جميل ، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية العربية، دار التوفيق، بيروت/لبنان، د- ط، 1994، الجزء 1، الجزء 2.
- صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، د - ط، 1982، الجزء الثاني
- طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت/لبنان، ط3، 2006.
- فرج عبد القادر طه، السيد محمود أبو النيل، عطية قنديل شاکر و آخرون، معجم علم النفس و التحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، ط 1، د - ت،
- الكيالي عبد الوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، دار الهدى للنشر و التوزيع، بيروت/لبنان، د - ط، 1981، الجزء 1.
- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، باريس/فرنسا، بيروت/لبنان، ط 2، 2001، المجلد الأول.
- المسيري عبد الوهاب محمد، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية(نموذج تفسيري جديد)، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط 1، 1991، المجلد الخامس (اليهودية: المفاهيم و الفرق).
- ابن منظور محمد، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة/مصر، د- ت، د- ط. الجزء السادس
- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة/مصر، ط 5، 2007.
- يودين روزنتال و لجنة من العلماء و الأكاديميين السوفييتيين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، د - ط، د - ت.

3 - المقالات

إبراهيم حيدر، "العولمة و جدل الهوية الثقافية"، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويت، العدد 2، أكتوبر 1999،

4 - مراجع مترجمة

ستيس ولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة/مصر، د - ط 1984

سغموند فرويد، الطوطم و التابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية، ط1، 1983

سغموند فرويد ، النظرية العامة للأمراض العصابية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت/لبنان، د- ط، د- ت

فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الدار البيضاء/المغرب، ط 2، 1987.

لوفيفر هنري، الماركسية، ترجمة جورج يونس، مؤسسة نوفل للطباعة و النشر، د - ط ، 2002، بيروت/لبنان.

بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سورية، د- ط، 2000.

نيتشه فريديريك ، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 1996.

5 - المخطوطات و الرسائل الجامعية

حديد أسماء ، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير (مخطوطة)، جامعة سطيف، الجزائر السنة الجامعية 2010-2011.

بن بزة يوسف ، "الدولة و الطائفة في عصر العولمة - دراسة في بنية الدولة العربية الحديثة (لبنان نموذجاً)"، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية 2012-2013

6 - مواقع الكترونية

أبو الحسن القلموني جورج طرابيشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث قراءة نقدية 2 على الرابط:

2html/com/2010 / 12. Blogspot.abu – hassan79

حسن المحرم رياض، "حادثة السقيفة...و الصراع على السلطة"، موقع الحوار المتمدن، العدد 3365-على

الرابط: <http://www.alhewar.org/debat/show.art.asp:2011/05/14>

السرحاني راغب (مشرفاً)، يوم السقيفة، موقع قصة الإسلام، 2008/07/21 على الرابط:

<http://islamstory.com/ar/>

صالح هاشم، "هرطقات جورج طرابيشي"، مجلة الحوار المتمدن، العدد 2748، 2009/08/24 على

الرابط: <http://www.alhewar.org/debat/nr.asp>

غليون برهان، نقد مفهوم الطائفية، مجلة الحوار المتمدن، العدد 1840، 2007/02/28، على الرابط:

<http://www.alhewar.org/debat/show.art.asp.?aid=89869>

قناة **Jordane days TV** الكتاب، الجزء الأول من هرطقات للمفكر العربي جورج طرايشي،

تاريخ البث 2014/01/28، موقع YouTube تاريخ الإنزال 2014/01/30.

وكيبيديا الموسوعة الحرة على الرابط: [https://ar , m, wikipedia , org](https://ar.m.wikipedia.org)

باللغة الإنجليزية:

Oxford Advanced Learner's Dictionary, Joanna Turnbull, Diana Lea,
Dilys Parkinson..., OXFORD University Press, New 8th Edition,
2010,

ثبت المصطلحات المترجمة

ثبت عربي فرنسي بأهم المصطلحات المترجمة

-

بالفرنسية	بالعربية
Méthode	منهج
Catégorie	المقولة
Concept	المفاهيم
Etymologie	الإيتيمولوجي/علم أصول الكلمات
Le fait coranique	الحدث القرآني
Philosophie des lumières	فلسفة الأنوار
Laïcité	العلمانية
Matérialisme historique	المادية التاريخية
Autocratie	الأتوقراطية/حكم استبدادي.
Théocratie	الثيوقراطية/الحكومة الدينية
Communauté	الطائفة
Démocratie	الديمقراطية
Bourgeoisie	البورجوازية
Chock	الصدمة
Trauma	الرضة

Super Ego	الأنا الأعلى
Idéologie	الايديولوجيا

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية		
الصفحة	رقمها	الآية
54	سورة النحل، الآية 35.	قال تعالى " فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ "
55	سورة آل عمران، الآية 128.	قال تعالى " لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ "
57	سورة المائدة، الآية 67.	قال تعالى:- " يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ "
58	سورة الأحقاف، الآية 8.	" أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا "
58	سورة الإسراء الآية 86	" وَلَعِنْ شِعْمَنَا لَنْدُهَبَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا "
58	سورة الحاقة، الآية 44- 46.	" وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) "
58	سورة الإسراء، الآية 73- 75	" وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرَكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (74) إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا "
58	سورة طه، الآية 114.	" وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا "
58	سورة الكهف، الآية 23- 24.	" وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (23) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا "
58	سورة الحج، الآية 52.	" وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىَ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ "
59	سورة الحج،	قوله تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىَ الشَّيْطَانُ فِي

	الآية 52	أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَحُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"
61	سورة الجن، الآية 8 - 9.	قال تعالى: " وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلَمَّتَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا (8) وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصَدًا (9) "
68	سورة البقرة، الآية 189.	" يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "
68	سورة البقرة، الآية 215.	" يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ "
68	سورة البقرة، الآية 217.	- " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ "
68	سورة البقرة، الآية 219.	" يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلرَّاسِ "
68	سورة البقرة، الآية 220.	" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ "
68	سورة البقرة، الآية 222.	" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَى . "
68	سورة المائدة، الآية 4.	" يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ . "
69	سورة الأعراف، الآية 187.	" يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ "
69	سورة الأنفال، الآية 1.	" يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ . "
69	سورة الإسراء،	" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا "

	الآية 85.	
69	سورة الكهف، الآية 83.	" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا "
69	سورة طه، الآية 105.	" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا "
70	سورة عبس، الآية 1-10 .	" عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعُهُ الذُّكْرَى (4) أَمَّا مَنْ اسْتَعَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى (7) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى "
71	سورة الأنعام، الآية 50.	قوله تعالى: " قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى "
71	سورة الأعراف، الآية 188.	" قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَا سْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ "
72	سورة فصلت، الآية 6.	" قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ "
72	سورة النساء، الآية 63.	" أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا "
72	سورة الحجر، الآية 94.	" فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ "
72	سورة الأنعام، الآية 14.	" قُلْ إِنِّي أُمرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ "
72	سورة الأحزاب، الآية 37.	" وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا "

73	سورة الأحزاب الآية 36	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا "
74	سورة الأحزاب الآية 40.	" مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا "
75	سورة الأحزاب الآية 50.	قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا "
75	سورة الأحزاب الآية 28- 29.	" يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا * وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ."
75	سورة فصلت الآية 6.	" قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ "
75	سورة التحريم، الآية 1.	قال تعالى " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ "
77	سورة الأنفال، الآية 1.	"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "
77	سورة الأنفال، الآية 20.	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عُرُوشَكُمْ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ."
78	سورة الأنفال، الآية 46.	"وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ."
78	سورة التغابن، الآية 12.	"وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ "
78	سورة الأنفال، الآية 1.	"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "

78	سورة الشعراء، الآية 105 - 108	كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (105) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (106) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (107) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ."
79	سورة النساء، الآية 59.	" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"
81	سورة النحل، الآية 35	" فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ"
82	سورة الأحزاب، الآية 40	" مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"
93	سورة النحل، الآية 44.	" وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"
93	سورة النساء، الآية 105.	" إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا."
93	سورة البقرة، الآية 43.	" وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ"
95	سورة النساء، الآية 65.	" فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"
95	سورة الفتح، الآية 10.	" إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثْ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا"
95	سورة النساء، الآية 80.	" مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا"
98	سورة آل عمران، الآية 20.	" وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَاسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ"
98	سورة البقرة، الآية 78.	" وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًةً وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ"
98	سورة آل عمران، الآية 20.	" وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ

	عمران الآية 75.	لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ"
98	سورة الجمعة، الآية 2.	" هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ"
98	سورة الأعراف، الآية 157.	" الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ"
99	سورة آل عمران، الآية 18 - 20.	" شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (18) إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (19) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ"
100	سورة الأعراف، الآية 158.	" قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا .."
100	سورة الفرقان، الآية 1.	" تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا"
100	سورة آل العمران، الآية 64.	" قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ"
101	سورة البقرة، الآية 74 - 79.	" ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ"

		<p>لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (74) أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (75) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغَضِبِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (76) أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (77) وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّةً وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ"</p>
102	سورة الأعراف، الآية 157.	"الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ"
102	سورة الأعلى، الآية 6.	"سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى"
103	سورة الروم، الآية 1 - 6.	"الم (1) غَلَبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) بَنَصْرٍ لِلَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"
107	سورة آل عمران، الآية 67 - 69.	"مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (67) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (68) وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ"

		إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ".
107	سورة القيامة، الآية 16-17.	" لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ"
107	سورة الأعلى، الآية 6.	" سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى"
108	سورة النحل الآية 103.	" وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ "
109	سورة العنكبوت، الآية 48.	" وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبِطُونَ "
110	سورة الفرقان، الآية 4-6.	" وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَرُؤُوسًا (4) وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (5) قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (6) "
110	سورة النحل، الآية 103.	" وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ "
111	سورة يونس، الآية 94.	" فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ "
111	سورة النساء، الآية 113.	" وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ هَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا."
111	سورة النجم، الآية 1-5	" وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى "

		(3) إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى "
118	سورة المائدة، الآية 15	" يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ "
118	سورة المائدة، الآية 67.	" يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ "
118	سورة النساء، الآية 80.	" مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا "
119	سورة الأحزاب، الآية 56.	" إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا . "
119	سورة المؤمنون، الآية 12-16.	" وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14) ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ (15) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُنْعَبُونَ . "
119	سورة الأنعام، الآية 67.	" لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ "
119	سورة النساء، الآية 80.	" مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا "
120	سورة النساء، الآية 64.	" وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ "
121	سورة الفرقان، الآية 7-8	" وَقَالُوا مَا لِيْذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا "
121	سورة الكهف، الآية 110.	" قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا "
123	سورة الأنعام، الآية 37.	" وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ "

123	سورة يونس، الآية 20.	"وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْنَا إِنَّمَا الْعَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَقِظُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَنظِرِينَ".
123	سورة الأنعام، الآية 35	" وَإِنْ كَانَ كِبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ "
123	سورة هود، الآية 12.	" فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ".
124	سورة الإسراء، الآية 90-93.	" وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (90) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا (91) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (92) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْفَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفِيِّكَ حَتَّىٰ تُنزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا"
128	سورة الأنفال، الآية 9-10.	" إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْدِفِينَ (9) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (10)"
132	سورة يونس، الآية 47	" وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "
132	سورة المائدة الآية، 48	"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً"
132	سورة هود، الآية 118	" وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ "
133	سورة البقرة، الآية 256	" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْعِ يِّ "
133	سورة النساء، الآية 90	" فَإِنِ اعْتَرَلْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوْمُ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا "
133	سورة النحل،	"ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ

	الآية 125.	رَبِّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"
133	سورة يونس، الآية 99.	" وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"
134	سورة التوبة، الآية 29-33	" قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (29) وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَتَى يُؤْفَكُونَ (30) اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31) يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (32) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ"
134	سورة التوبة، الآية 38-40.	" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (38) إِلَّا تَتَنَفَرُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (39) إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا اتْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخَزنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"
136	سورة المؤمنون، الآية 44.	" ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرَى كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ"
137	سورة الرعد، الآية 30	" كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ."
137	سورة إبراهيم، الآية 4.	" وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"
137	سورة الشعراء، الآية 195.	" بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"
138	سورة الأنعام، الآية 92.	" وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ."
138	سورة الشورى،	" وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا

	الآية 7.	رَبِّ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ"
140	سورة الروم، الآية 1-6.	" اَلَمْ (1) عَلِمْتَ اَلرُّومُ (2) فِي اَذُنِ الْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَیْهِمْ سَيَّغْلِبُونَ (3) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) بِنَصْرِ اللّٰهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعَدَّ اللّٰهُ لَا يُخْلِفُ اللّٰهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ "
142	سورة البقرة، الآية 216.	" كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ "
143	سورة الحج، الآية 39-40.	" اذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِاَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِيْنَ اُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّا اَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللّٰهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفُضِمَتِ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا وَّلَيِّنُصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرُهُ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ (40) الَّذِيْنَ اِنْ مَكَنَّاهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَاَتَوْا الزَّكَاةَ وَاَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللّٰهُ عَاقِبَةُ الْاُمُوْر "
145	سورة المائدة، الآية 48.	" وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً "
145	سورة هود، الآية 118.	" وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ "
145	سورة النحل، الآية 93.	" وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُوْنَ "
145	سورة يونس، الآية 47.	" وَلِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ فَاِذَا جَاءَ رَسُوْلُهُمْ فَضَيُّ بِیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ "
146	سورة سبأ، الآية 28.	" وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَنَذِيْرًا وَلَكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ "
147	سورة الحج، الآية 27.	" وَاذْنٌ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ "
147	سورة النصر، الآية 2.	" وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِي دِيْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا "
147	سورة البقرة، الآية 199.	" ثُمَّ اَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ "

147	سورة الزخرف، الآية 33.	" وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِتَهُمْ سَفْهًا مِنْ فُضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ "
147	سورة البقرة، الآية 124.	" وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ "
147	سورة الأعراف، الآية 144	" قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ "
147	سورة مريم، الآية 10	" قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا "
148	سورة المائدة، الآية 110.	" إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ "
148	سورة يونس، الآية 2.	" أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ هُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ "
148	سورة الناس، الآية 1-3.	" قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ "
148	سورة الحجرات، الآية 13	" يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "
148	سورة البقرة، الآية 189.	" يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ "
148	سورة الفرقان، الآية 1	" تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا "
149	سورة الأعراف، الآية 158.	" قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا "
177	سورة المائدة، الآية 47.	" وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْأَنْبِيَاءِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ "
184	سورة يونس،	" إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى "

	الآية 3.	الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ"
184	سورة الأعراف، الآية 54.	" أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"
185	سورة النساء الآية 58- 60	" إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا"
199	سورة الحشر، الآية 9.	"وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"
205	سورة الشورى، الآية 36- 39.	" فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (36) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (37) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (38) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ"
205	سورة آل عمران، الآية 159.	" فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"
209	سورة يوسف، الآية 40.	" مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"
209	سورة المائدة، الآية 43- 44.	" وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (43) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَ اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا

		أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"
210	سورة المائدة، الآية، 47.	"وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"
211	سورة التوبة، الآية 30.	" وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ"
211	سورة المائدة، الآية 15.	" يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ"
211	سورة التوبة الآية، 31.	" اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ"
212	سورة النساء، الآية 60.	" أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا"
212	سورة النور، الآية 48.	" وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ"
212	سورة النور، الآية 51.	" إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"
216	سورة الممتحنة، الآية .8	"لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"

فهرس المحتويات

مقدمة.....	ص أ
مدخل - الثقافة العربية :مسارات المفهوم و إشكالية المنهج.....	ص8- 50
أولا - مفهوم الثقافة.....	ص 8
ثانيا - نقد النقد:قراءة في الآليات و الاستراتيجيات.....	ص 20
ثالثا - إجراءات المقارنة الابستمولوجية و غاياتها.....	ص 25
رابعا - تحولات المشروع النقدي عند جورج طرابيشي.....	ص 28
خامسا - المقاصد المعرفية و التقاطعات المفهومية لثنائية المنهج/المقولات.....	ص 32
الفصل الأول - تاريخية السنة النبوية: نسق البناء و جدل الحضور و الغياب.....	ص 52-155.
أولا - السنة النبوية و مشروع إرساء بدائل مفهومية مغايرة.....	ص 52
ثانيا - البنيات التكوينية لمقولة 'تاريخية السنة النبوية'.....	ص 80
أ - مركزية المعطى اللساني و هامشية المقدس.....	ص 80
ب - إثبات الشريعة و زحزحة العقيدة.....	ص 86
ج - التمرکز حول التبليغ و إقصاء التلقي الأول للنص.....	ص 88
د - من تطابق الأمية و العروبة إلى تفويض عالمية الرسالة.....	ص 97
هـ - من تجذير الرسالة إلى البحث عن كينونة الميثولوجيا النبوية.....	ص 117
و - إسلام الفتوحات: تخلق العنف في رحم المقدس.....	ص 132

- الفصل الثاني - العلمانية و الثقافة العربية... و منطق التأسيس من الداخل.....ص157-250
- أولا - مفهوم العلمانية.....ص157
- ثانيا - نحو بناء الوعي العلماني في جسد الإسلام التاريخي.....ص172
- ثالثا - تقويض مفهوم الحاكمية الإلهية.....ص208
- رابعا - التأسيس العلماني و مبررات العنف الطائفي.....ص219
- خامسا - العلمانية و الانتقال الديمقراطي في العالم العربي.....ص235
- الفصل الثالث: الثقافة العربية بين سلطة العصاب النكوصي و هاجس العولمة.....ص252-308
- أولا- هزيمة حزيران و نشوء عقدة التثبيت حول الماضي.....ص252
- أ - نقد ببيان البطولة في اللاوعي العربي.....ص268
- ب - التراث/ الطوتم.....ص272
- ج - التراث/ القربان.....ص274
- د - تجليات النكوص في الثقافة العربية.....ص280
- ثانيا -العولمة/الثقافة العربية: إشكالية التأسيس و حدود التفاعل.....ص293
- أ - مفهوم العولمة من منظور جورج طرايشي.....ص293
- ب - عراقيل التأسيس لثقافة العولمة عند العرب.....ص295
- ب1- العصاب الجماعي.....ص295

- ب2- الاحتفاء بالتكنولوجيا و القطيعة مع روح الحدائثة.....ص 296
- ب3- استقبال العولمة و حتمية إزاحة المركزية الدينية.....ص 300
- ج - الثقافة العربية و العولمة (نحو التأسيس لوعي منهجي مغاير).....ص 305
- خاتمة.....ص 310
- قائمة المصادر و المراجع.....ص 318
- ثبت المصطلحات المترجمة.....ص 338
- فهرس الآيات القرآنية.....ص 341
- فهرس المحتويات.....ص 357

ملخص: يسعى البحث إلى الوقوف على مختلف البدائل المنهجية و الخيارات المعرفية التي يقترحها المفكر السوري جورج طرابيشي لمعالجة إشكاليات الثقافة العربية المعاصرة، و تقف هذه الدراسة عند محطتين أساسيتين، الأولى موجهة لسؤال المنهج الذي اعتمده المفكر في تحليل مختلف الإشكاليات من خلال إبراز آلياته و أطره المرجعية مع توضيح مدى فعاليته في استنطاق المناطق المظلمة في الثقافة العربية. و أما المحطة الثانية فهي مخصصة لتفكيك نسق المقولات الذي يوطر المشروع الفكري لجورج طرابيشي من خلال رد المفاهيم إلى السياقات الثقافية التي احتضنتها و ساهمت في بلورتها و تحديد العلاقات الظاهرة و المضمرة التي تجمع بينها، ثم توضيح إجراءات بنائها و استراتيجيات تسويقها على أرض الواقع.

الكلمات المفاتيح: الثقافة العربية، جورج طرابيشي، المنهج، المقولات.

Résumé Cette thèse à pour objectif de connaitre les différentes alternatives méthodologiques et les choix cognitifs proposées par l'intellectuel syrien George TARABICHI dans le traitement des problématiques de la culture arabe contemporaine .

La présente recherche s'étale sur deux points principaux : le premier porte sur la méthode adoptée par TARABHCHI dans l'analyse des différentes problématiques , en indiquant les techniques de ce dernier et ses cadres référentiels et en clarifiant son efficacité dans l'éclaircissement des ponts obscurs de la culture arabe. Le deuxième point quant à lui ,est réservé à la déconstruction du système des concepts qui encadrent le projet intellectuel de George TARABICHI en plaçant les différentes notions dans les contextes culturels qui les ont contenues et qui ont participé dans leur cristallisation , en définissant les relations apparentes et occultes qui les relient, et en démontrant les procédures de leur construction et les stratégies de leur commercialisation sur le terrain de la réalité .

Mots clés : culture arabe, George TARABICHI, Méthode, Concepts.