

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

دكتوراه العلوم

التخصص: نقد معاصر وقضايا تحليل الخطاب

إعداد الطالبة: عبلة سارة

عنوان الأطروحة

بناء المفاهيم والتصورات في روايات يوسف زيدان من منظور
النقد الثقافي

جامعة: جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2

المشرف: أ/د سفيان زدادقة

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	الجامعة	الرتبة	إسم و لقب العضو
رئيسا	جامعة سطيف	أستاذ	أ.د محمد البشير مسالتي
مشرفا و مقررا	جامعة سطيف	أستاذ	أ.د سفيان زدادقة
ممتحنا	جامعة سطيف	أستاذ محاضر	د. العارم عزاني
ممتحنا	جامعة سطيف	أستاذ محاضر	د. منير مهادي
ممتحنا	جامعة باتنة 1	أستاذ	أ.د فيصل حصيد
ممتحنا	جامعة باتنة 1	أستاذ	أ.د طارق ثابت

السنة الجامعية: 2022/2023

شكر وتقدير

لا يسعني في هذا المقام، سوى أن أتقدم
بعظيم الشكر والعرفان بالفضل، للأستاذ
المشرف على هذا العمل الأستاذ الدكتور
العالم المتواضع سفيان زدادقة، داعية الله عز
وجل أن يجزيه خير الجزاء.
كما أتقدم بشكري الوفير لأعضاء لجنة
المناقشة الكرام الذين تجشموا عناء تقييم هذا
العمل وتصويب هناته.

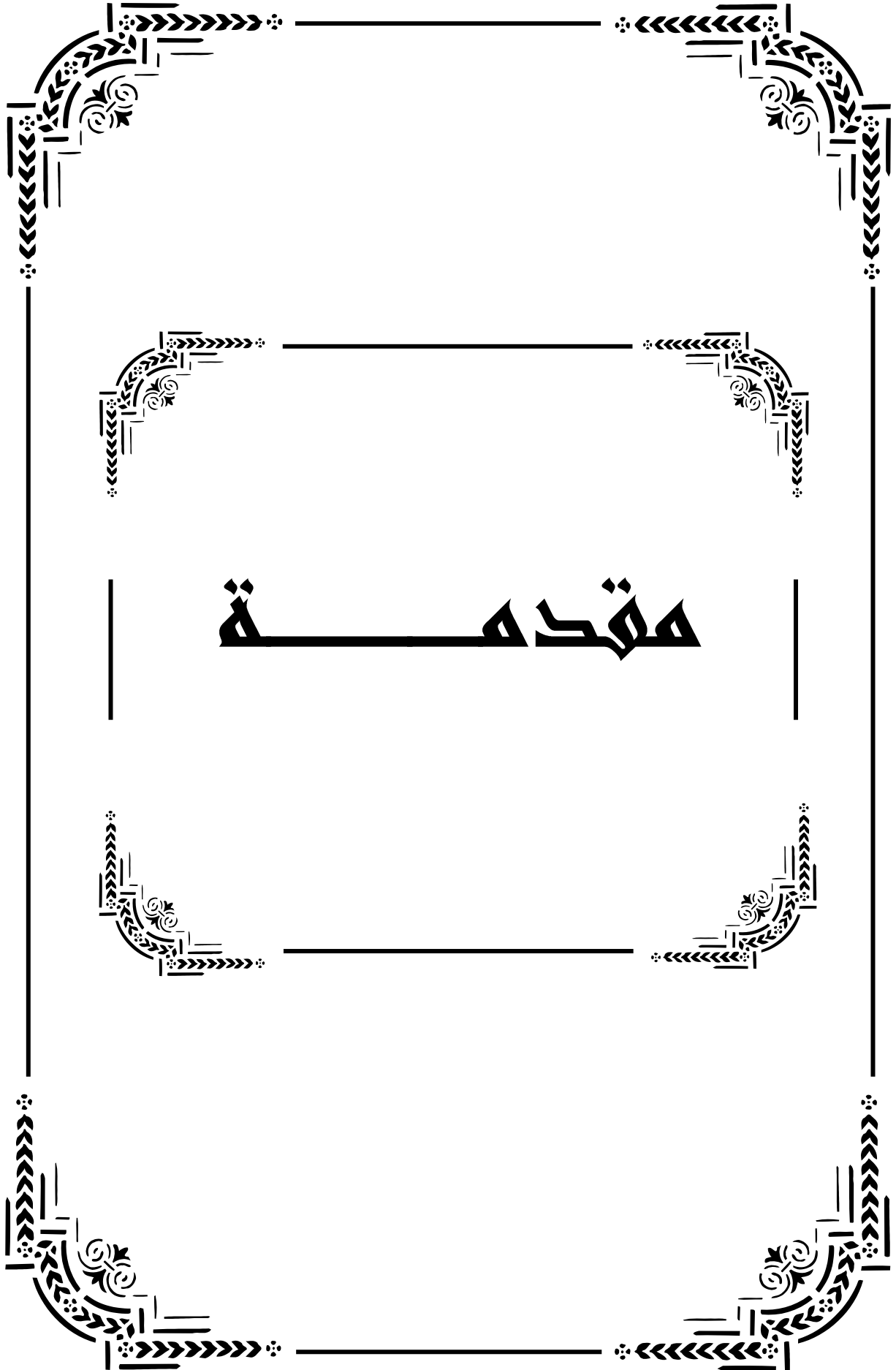


مقدمة أ - هـ
مدخل 01
أولاً: ماهية الأدب ضمن الوعي المعاصر 02
1- لغة أدبية ولغة يومية 06
2 - الأدب بوصفه عنفاً ضد اليومي 08
3- الأدب نصاً 11
4- الأدب خطاباً 14
5 - الأدب والكتابة 28
6- الأدب خيالاً 35
ثانياً: الأدب والفلسفة 43
1 - سؤال الحقيقة 54
2 - سؤال القيمة 64
3- سؤال الشكل 71
الفصل الأول: المقدمات الفكرية والأدوات الإجرائية في مشروع يوسف زيدان النقدي 81
المبحث الأول: المقدمات الفكرية في مشروع يوسف زيدان النقدي 88
أولاً: في فينومينولوجيا الوعي العربي المعاصر 89
1- المواجهة مع الجنون 90
2- أوهام العرب المعاصرين 91
3 - عيش السبھلة 92
4- تعليق الحكم 93
ثانياً: فعاليات مقترحة للوعي القادم 95
1- في ضرورة الثورة الثقافية 95
2- في ضرورة إعادة بناء الأفكار الكلية 98
3- في ضرورة إعادة بناء منظومة القيم 104

111	4- في ضرورة ضبط مفردات اللغة
114	5- أثر الفراشة
117	6- في آداب الثورة
121	7- في آداب السياسة
125	8- يوسف زيدان والتراث
129	9- يوسف زيدان والقطيعة
130	المبحث الثاني: الأدوات الإجرائية التي يتبناها يوسف زيدان
133	1- العقل
143	2- المنطق
146	3- الجدل/الديالكتيك
150	4- الفينومينولوجيا
154	5- البنيوية
160	الفصل الثاني: فلسفة التاريخ عند يوسف زيدان؛ مسارات المتصل التراثي
161	المبحث الأول: في ماهية التاريخ وفلسفته
161	أولاً: ماهية التاريخ
165	ثانياً: فلسفة التاريخ
171	1- التفسير العمراني للتاريخ
174	2- التفسير العقلاني للتاريخ عد فيكو
178	3- مونتسكيو؛ تاريخ عظمة اليونان وانحطاطهم
180	4- هيجل ونظرية التقدم
182	5- التصور المادي للتاريخ عند ماركس
188	6- الدورة الحضارة عند توينبي
192	7- نهاية التاريخ عند فوكوياما
194	8- صراع الحضارات عند هنتنغتون
196	9- أركيولوجيا ميشيل فوكو؛ من التاريخ الشامل إلى التاريخ العام
200	10- فلسفة التاريخ ورهان السرد

204	المبحث الثاني: المنظور التاريخي عند يوسف زيدان
205	أولاً: الوعي التاريخي عند يوسف زيدان
206	1- في ضرورة إعمال العقل في الخبر
208	2- التاريخ الفعلي
212	ثانياً: فلسفة التاريخ عند يوسف زيدان؛ المتصل التراثي
219	المبحث الثالث: الوعي التاريخي في روايات يوسف زيدان
222	1- عزازيل؛ مشكلة الأصل والبداية
224	أ- الإسكندرية؛ بداية أخرى في التاريخ
228	ب - القدس/أورشليم/إيلياء؛ التاريخ المبعثر المتواصل
233	ج- نيقية؛ صراع البدايات
235	2- النبطي؛ تداخل دوائر المسيحية والعروبة والإسلام
236	أ- الجماعات العربية
241	ب - الخلافات بين الجماعات المسيحية
244	ج- انتشار الإسلام وفتح مصر
254	الفصل الثالث: فينومينولوجيا التدين؛ تفكيك بنية العقل الديني
255	المبحث الأول: فينومينولوجيا الفعل التديني
259	أولاً: ماهية التدين
259	ثانياً: أنماط التدين
262	1- الأفلاطونية الجديدة
265	2- الفيثاغورية
269	3- الهرمسية
271	4- النزوع الأرثوذكسي في الديانات الإبراهيمية
272	أ - النصوص الثواني
276	ب - الأرثوذكسية
281	المبحث الثاني: تفكيك بنية الفعل التديني
281	1- الإنابة

287	2- الإبادة
289	3- الخروج
292	4- جدلية العلاقة بين الدين والسياسة داخل الوعي التديني
296	5- آليات تشكل العنف؛ الانقلابات والاعتدالات
304	المبحث الثالث: أبعاد العنف التديني في روايات يوسف زيدان
304	1- ظل الأفعى؛ عودة على الأنتى المقدسة
313	2- عزازيل؛ الخطر الأرثوذكسي
318	3- فردقان اعتقال الشيخ الرئيس؛ الاستعمال السياسي للإسلام
323	4- محال؛ تجليات العنف الديني في الوعي المعاصر
333	الفصل الرابع: التصوف عند يوسف زيدان
333	المبحث الأول: التصوف مفهوماً ومعتقداً
334	أولاً: مفهوم التصوف
337	ثانياً: في جذور المصطلح
340	ثالثاً: الأحوال والمقامات
343	رابعاً: التصوف والمحبة
346	خامساً: التصوف ووحدة الوجود
350	المبحث الثاني: التصوف في مرآة المتصل التراثي
351	أولاً: نقد المصطلح وإعادة بناء المفهوم
352	ثانياً: التصوف والمتصل التراثي
361	المبحث الثالث: تجليات البعد الصوفي في روايات يوسف زيدان
362	1- خريطون؛ الراهب المتوحد
365	2- هيبا؛ الراهب السائح
369	3- الشيخ نقطة الأكبري (المجذوب)
372	4- حاكم؛ روح التصوف
387	خاتمة
394	قائمة المصادر والمراجع



لم يفتأ المفكرون العرب المعاصرون يثيرون التساؤل الحديث/المعاصر الذي انشغل به رواد النهضة العربية الأول، والمتمثل في بحث الأسباب التي جعلت العرب المسلمين لا يستطيعون تحقيق نهضتهم الخاصة، بعد قرنين من الزمان أسفرا عن الكثير من المجهودات التي باءت بالفشل. فقدم هؤلاء المفكرون ولازالوا مشاريع فكرية عنيت أساسا بتحليل أسباب هذا التخلف، لغرض استنهاض الأمة للخروج من المأزق الحضاري الذي يقبع فيه العرب منذ قرون، انكفأ خلالها التفكير العلمي والفكري العربي، وركنت المجهودات إلى التقليد دون أن تعنى بالتجديد والابتكار. وقد أدى السعي في هذا المضمار أن خرجت إلى الوجود، المجامع الفكرية والمختبرات البحثية، عدا عن الجهود المنفردة التي يبذلها المفكرون لتحقيق هذا الغرض. وتبعاً لهذا التعدد الفكري، تنوعت النتائج التي خرجت بها هذه الجهود وخلصت إليها؛ واختلفت الرؤى المطروحة باختلاف المنطلقات الفكرية والمنهجية التي استند إليها المفكرون في تحليل المعطيات ومعالجتها، لتصبح هذه النتائج ذاتها - منذ روادها الأول - موضعاً للنقد من جديد.

وضمن هذا الهم الحضاري ذاته الرامي إلى تجديد الوعي العربي المعاصر، بما يضمن له الانخراط في ركب الحضارات المتقدمة، ينطلق البحث لاستجلاء جهود أحد المفكرين العرب المعاصرين. حيث يمكن اعتبار يوسف زيدان، من خلال مشروعه المتواصل على مدار سنوات؛ واحداً من النقاد العرب التنويريين المعاصرين، وامتداداً لذلك الهم التاريخي الذي تحمله المفكرون العرب المتقدمون منهم والمتأخرون؛ لما انشغل بفك ضفيرة الأزمات التي يعيش الفرد المصري والعربي في كنفها، محاولاً تشخيص أسبابها والعوامل التي أدت إليها من أجل اقتراح السبل الناجعة لتجاوزها. حيث إن الغاية الأساسية التي يرمي إليها الرجل؛ إنما هي الوصول إلى المنهج المناسب الذي تنضبط معه الرؤية وتوضح المفاهيم والتصورات، ذلك أن ضبط مفردات الواقع وتصورات، من شأنه أن يرفع حالة التوهان التي يعانيتها الوعي

العربي المعاصر في ظل صراع الأضداد الذي يعيش داخله على مستوى اللغة والفكر والواقع.

ومثل هذا المنهج ينطلق من الوعي العميق بالتراث بكل مكوناته وعناصره الفاعلة، والغوص في الحاضر بكل ما فيه، لاستشراف الحلول التي من شأنها في المستقبل أن تحقق النهضة الحضارية المطلوبة، بوصفنا فاعلين لا منفعلين/متلقين سلبيين. وما دفع يوسف زيدان لسلوك هذا الدرب، هو استشكال الواقع العربي المعيش على جميع الأصعدة في ظل انتشار أعمال العنف التي تشهدها بلاد العرب، والذي اتخذ في معظم أشكاله الدين مطية، فباتت صورة الإسلام مقترنة به، وتم نسيان حقيقة مهمة تتمثل في أن العنف قديم قدم الإنسان ذاته؛ متأصل في النفس البشرية بما هو الوجه الآخر النقيض الحاضر/الغائب، متى ما انحصر طرف برز الآخر إلى العلن. عدا عن تردي المناهج التعليمية والمستوى الثقافي بشكل عام، والذي يجده يوسف زيدان الموجه الأول للسلوك الإنساني ومقياس تحضر الشعوب، فالوعي العام في مجتمع ما في علاقة جدلية مع المستوى الثقافي ويمكن قياس درجة هذا بذاك. وضمن هذا الوضع العام؛ يأتي مشروع يوسف زيدان مبني على لبنة أساسية وهي تثقيف الجماهير، من خلال عملية أساسية تتمثل في التوجه رأساً نحو التصورات الكبرى وتفكيكها لاكتشاف المغالطات الخفية داخلها والتي تؤثر على الوعي المعاصر، ثم تصحيحها وتجليتها في الأذهان. وإن كان تحقيق الثورات الفكرية يبقى - في رأيه - حكراً على فئة محدودة تضطلع بهذه المهمة. ولتحقيق هذه الغاية لابد من تامين فاعلية التعقل؛ أي إعمال العقل والمنطق في النظر في القضايا المطروحة للمعالجة، كما لا يتخلى عن الحدس والذوق، سعياً منه للوصول إلى الحقيقة المتوارية خلف الأوهام التي غلفت الوعي العربي وحجبت عنه الرؤية، وهو المنهج الذي سار عليه الكثير من المفكرين؛ قدماء ومحدثين، عرباً وآخرين غيرهم، بوصفه منهجاً إنسانياً قديماً قدم إدراك الإنسان لقدراته العقلية وتأمينها داخل حياته.

ومن أجل عرض الرؤية التي ينطلق منها يوسف زيدان والنتائج التي توصل إليها جاءت الأطروحة موسومة بـ: بناء المفاهيم والتصورات في روايات يوسف زيدان من منظور النقد الثقافي. ومن ثمة جاز لنا طرح الإشكالية التالية: ما هي الرؤية العامة التي ينطلق منها يوسف زيدان في تأسيسه لمشروعه النقدي؟ وكيف تجلت هذه الرؤية داخل منجزه الإبداعي؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، تم تقسيم البحث إلى مدخل وأربع فصول. تعرض المدخل لبسط العلاقة التي تجمع الأدب بالفكر الفلسفي، باعتبارها إشكالية موغلة في القدم وصفها أفلاطون بالنزاع القديم، وما دعا إلى تفصيل هذه العلاقة هو توضيح الرؤية التي سيتم الانطلاق منها؛ والتي تنظر إلى المنجزين الفكري والإبداعي للمفكر يوسف زيدان بوصفهما منجزا متكاملًا، ارتهن ظهورهما إلى متطلبات الوعي العربي ضمن لحظته الراهنة. وبالتالي فإننا نجد تكاملاً بين ما تطرحه رواياته تحديداً والتي انصب عليها التحليل، ومختلف القضايا التي عبر عنها نظرياً ضمن كتبه ولقاءاته التي كان يعقدها/الصالونات في القاهرة والإسكندرية، أو الظهور الإعلامي على القنوات التلفزيونية ونشاطاته على مواقع التواصل الاجتماعي..

ويفصل الفصل الأول الآراء التي يحاول المفكر التأسيس لها، كما يوضح المنطلقات الفكرية والإجرائية التي يستند عليها. ويتجه الفصل الثاني لبيان المنظور التاريخي عند المفكر، حيث يتم تفصيل الرؤية التي يطرحها ممثلة في المتصل التراثي؛ إذ يفترض نوعاً من التساندية التي تعمل بموجبها مجموعة من البنيات الكبرى عبر فترة تاريخية طويلة مبتدؤها اليهودية المبكرة، وصولاً إلى الفكر الإسلامي المعاصر، وتظهر بموجبها مجموعة من الوقائع الجزئية التي تشغل بها الأذهان دون التفطن إلى العلل الأولى المسببة لها. أما الفصل الثالث فهو معقود لبيان آراء المفكر حول الجدل ثلاثي الأطراف بين الدين والسياسة والعنف؛ حيث يرى أن هذا الأخير يصبح طرفاً ثالثاً بالضرورة إذا ما اتشحت السياسة بوشاح الدين، أو أصبح الدين سياسياً. وهو ما ظهر مع ظهور الديانات التوحيدية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. ويتناول الفصل

الرابع موضوعة التصوف عند يوسف زيدان، حيث أعاد المفكر بناء مفهومه من منظور شمولي لا يقصره على الظاهرة الإسلامية، لينفتح على التجربة الإنسانية ككل في سعيها نحو الوصول إلى الحقيقة وبلوغ السعادة، وهو بهذا يسعى إلى التأسيس للرؤية الصوفية من منطلق جديد، بحيث تصبح رافدا من روافد النهضة العربية. وقد جاءت الخاتمة لتقدم تلخيصا لأهم ما تناوله البحث بالتحليل والتفصيل.

وكان المنهجان الجينولوجي والأركيولوجي، رافدين أساسيين أتاحا تتبع البدايات التي أخذت يوسف زيدان إلى البحث في أسباب وعلل تخلف العرب، والمتمثلة أساسا في الانقسام الذي لا رحمة فيه الذي تعرفه الساحة الفكرية العربية المعاصرة، في شكل شيع منفصلة التوجهات لا تحاول إيجاد أي نقاط للاتقاء أو سبل للتواصل، وتضمّر في الآن ذاته عداً (ماديا ورمزيا) لبعضها بعضا. وضمن هذين المنظورين يصبح المنجز الإبداعي وثيقة يتمظهر داخلها الوعي العربي في نسخته المعاصرة/خطاب المرحلة، ومن هنا سنقارب المنجز الإبداعي/روايات زيدان ضمن هذه الرؤية وهو ما اقترح تيري إيغلتن تسميته بالدراسات الثقافية. ولا تسعى الدراسة إلى الخوض في مفاهيم النقد الثقافي، ولكنها ستستثمر الرؤية العامة التي ينطلق منها والتي لا ترتعن إلى الدراسة المحايدة (الشكلية)، ولكنها تنظر إلى النص في انفتاحه على مختلف السياقات الاجتماعية والتاريخية والسياسية...

ولمعالجة كل ما تقدم، اعتمد البحث على مجموعة من المراجع القيمة تمثلت أساسا في المؤلفات الفكرية والإبداعية ليوسف زيدان إضافة إلى: كتاب "نظرية الأدب لتيري إيغلتن"، "حفريات المعرفة" لميشيل فوكو، فردريك كوبلستون "تاريخ الفلسفة"، عبد الحليم مهورباشة، "فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني"، خزعل الماجدي "علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه"، أنا ماري شيمل "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف".. ودراسات أخرى كثيرة، إضافة إلى مجموعة من المواقع الإلكترونية الهامة.

ولا يخلو كل مجهود بحثي من الصعوبات، التي تمثلت أساسا في اتساع فكر الناقد لمشاركته في مختلف الموضوعات الفكرية والسياسية والدينية والاجتماعية.. حيث يتناول كل ما يعرض على الساحة المصرية والعربية من القضايا بالتحليل والنقاش، ومسايرته للجديد على مستوى الساحتين العربية والدولية، واستمرار عطاءاته الفكرية والإبداعية إلى يوم الناس هذا، وهو ما يعد حائلا دون مواكبة ما يطرحه والعكوف عليه بالدرس والتحليل، عدا عن تشعب منابعه الفكرية بين مرجعية تراثية وأخرى غربية معاصرة، من خلال انفتاح المفكر على المنجز الفكري الغربي واستثماره لعدد من مقولاته فيما يقدمه من الدراسات.

ومن خلال الرؤية التي يقدمها زيدان حول المتصل التراثي، في دراسة ظواهر تاريخية كالاستعمال السياسي للدين عبر التاريخ الطويل الممتد من اليهودية المبكرة إلى الفكر الإسلامي المعاصر، يفتح المجال أمام الدارسين للعناية والتوجه نحو تلك الدراسات التي تعنى بالفترات التاريخية الطويلة، واستكشاف البنيات الفاعلة داخلها والتي درجنا على تقسيمها إلى مراحل وتواريخ وأفكار جزئية، محصورة في حدود تاريخية وجغرافية معينة، دون البحث في إمكانيات التفاعل التي تقوم بين المراحل المختلفة. ورد الظواهر التي تطفز على الساحة الفكرية المعاصرة إلى بداياتها من شأنه الإحاطة بظروف نشأتها، وتحديد العوامل المساعدة على انتشار وكيفيات تلاشيها والكيفيات التي يتزى بها ظهورها الجديد. وما يرفد هذه الرؤية الاستعانة بما تقدمه مختلف المناهج الفكرية كالأنثروبولوجيا، الفيلولوجيا، الجينولوجيا، الدراسات الثقافية.. ومثل هذه الرؤية الشمولية ليست عملا فرديا وإنما تنضوي تحته مجهودات جماعية متكاملة يرفد بعضها بعضا ولا يلغيه.

وفي الأخير، أشكر اللجنة المناقشة على تجشمها عناء قراءة البحث وتصويب هناته، كما أشكر الأستاذ المشرف على البحث سفيان زدادقة على تعبه وصبره معي إلى غاية اكتماله.

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2 في 2022/11/21

مدخل: الأدب والفكر الفلسفي
أولاً: ماهية الأدب ضمن الوعي
المعاصر
ثانياً: الأدب والفلسفة

مارس الانسان منذ فجر الإنسانية مختلف الأنشطة البدنية والعقلية التي عبر من خلالها عن وعيه العام ضمن شرطه التاريخي، كما ساهمت في تسهيل معيشتة داخل محيطه الاجتماعي والجغرافي. فامتحن الصيد ومارس الزراعة والحرف اليدوية، ومثل هذه الأنشطة بوسائل رمزية كالرسم والنحت والرقص.. واتشحت هذه المظاهر بطابع المقدس، لما اتحد وعي الإنسان القديم بمظاهر الطبيعة من حوله، وكانت بمثابة الطقوس التي جسدت من خلالها حاجاته ومتطلباته كاستدراار المطر أو حماية المحاصيل، أو درء الأخطار أو استعادة الصحة... ذلك أن هذا الوعي في بداياته لم يكن ميالا لامتهان الفصل بين الداخل والخارج، وهو ما تجلى في الثنائيات الميتافيزيقية التي كرسها فيما بعد عقل المدينة. فبدا كل شيء كتلة واحدة، حيث المكان والزمان والأشياء وكذا الانسان، تعبيرات وتجليات للمقدس. وتتفاعل مظاهر الخارج زراعة/صيد/فيتيش/فن وتتداخل باستمرار مع الداخل/فوق الطبيعي/المقدس/الفكري/الروحي.. فيشكلان معا وجه العملة وقفاهما اللذان يستحيل فصلهما، وحضور الواحد منهما يستوجب بالضرورة وفي الآن ذاته حضور الآخر. ومن هنا كان الفن قديما قدم الانسان ذاته، وهو بمثابة ديوان الإنسانية الذي سجلت فيه أحوالها ورغباتها ومخاوفها وآمالها داخل الكون الكبير.

ولما كان الأدب/الشعر أحد مظاهر هذا التعبير، فقد ارتبط هو الآخر بأشكال التفكير والممارسات كالأسطورة، فكان بذلك لغة مقدسة ترجمت الحوار المستمر بين الأكوان العلوية والسفلية، وهو ما استمر فيما بعد في صيغة الدين. و "لم تنفصل وظائف الساحر/الكاهن/الطبيب إلا في مراحل تاريخية لاحقة، فالشاعر الشامان كان يعتبر مفسرا للعالم، ناطقا عن الآلهة، حبيبا للطبيعة، مؤثرا فيها، خبيرا بالعواطف والأهواء والميول، خازنا للمعرفة، مسؤولا عن السلامة الفكرية والنفسية العامة، يرجى منه الشفاء للجسد والنفس،

ويطلب منه كذلك الترويح والتسلية ورفع المعنويات، والوعظ والإرشاد، والتنبؤ بالغيب، والتحكم في حركة الطبيعة وتوجيهها لفائدة الجماعة، كل ذلك بسلطة الكلمة التي أعطيت له حصرا، مستعينا بالإيقاع والحركة والرسم والفن بصفة عامة".¹

وفي مراحل تالية، اتخذت الفلسفة بما هي لغة التفكير العقلي المنظم هي الأخرى لبوس الشعر مع الفلاسفة قبل سقراط، ومع هذا الأخير تم الفصل بين الشعر والفلسفة انطلاقا من اللوغوس. على أن هذه العلاقة التي تجمع ميادين المعرفة الإنسانية الثلاث: أدب - علم - فلسفة؛ وإن تم الفصل بينها نهائيا في مرحلة ما فإنها تبقى قائمة على الدوام، لانبثاقها عن مصدر واحد هو الإنسان في كليته (فكرا ووجدانا). فهل يبقى الأدب محتفظا بممتلكاته السابقة بوصفه وعاء جامعا يتصدى لإظهار الحقيقة/الفكر/التاريخ؟ بعبارة أخرى ما علاقة الأدب بالفكر الفلسفي؟ هل يمكن أن يحتضن الأدب فلسفة ما ويعبر عنها؟ وللإجابة على هذه التساؤلات وجب التعرف أولا على كل حقل منهما، واستخلاص وظيفته وغايته.

أولا: ماهية الأدب ضمن الوعي المعاصر

إننا نستعمل كلمة أدب هذه الكلمة السحرية - كما يقول عبد الفتاح كيليطو - وكأننا على علم تام بمدلولها، ولا يستدعي الأمر منا تقديم دراسة شاملة عنها تتقصى طبيعتها إذ أنها معروفة²، وإذ نزع من أن بإمكاننا تقديم تعريف جامع له، فإننا أيضا نفترض نوعا من "الكتابة" التي تقدم نفسها بوصفها ممثلا وحيدا للأدب، وتقصي كل ما هو خارجها أي ما ليس أدبا. ولكن افتراضا كهذا لا يمكن الجزم به، رغم الامتداد التاريخي العميق له. ومن الضروري قبل أي محاولة للتعريف به، التأكيد على المزالق التي تحيط بمثل هذه المحاولة، لتعدد المنظورات التي تناولت الظاهرة الأدبية بالدرس والتحليل، ما يبرر تعريفاته المتعددة حد التناقض. على أن هذه الطبيعة الإشكالية للمصطلح ليست وليدة العصر بتعقده العلمي والتكنولوجي، وما انجر عنه من تبعات أثرت على جميع مناحي الحياة بما في ذلك الأدب، لكنها كانت محل خلاف قديم، كشفت عنه المحاورات الأفلاطونية. كل ذلك كان حائلا دون وضع تعريف جامع مانع له، ولا يزال الجديد يطبع مفهومه مع كل توجه فكري مستحدث يظهر على الساحة، يعيد في كل مرة صياغة تفكيرنا عنه وموضوعة نصوص دون أخرى في خانته.

¹ سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1، منشورات الاختلاف، 2008، الجزائر، ص 186.

² عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابية دراسات بنيوية في الأدب العربي، ط10، دار توبقال للنشر، 2013، المغرب، ص 15.

وعن حالة الأدب داخل الوعي العربي يقول يوسف زيدان: "هناك حالة واحدة يمكن معها اعتبار "الأدب" مرادفاً معادلاً لمفهوم "الثقافة" الواسع، هي حالة الدلالة التراثية القديمة للفظ أدب: فقد كانت هذه اللفظة قديماً تضم جميع أشكال الإنتاج الفكري، ولذا نجد ياقوت الحموي يترجم لمفكري الإسلام وشعرائه ونقاده ولغوييه في كتاب ضخمة عنوانه: معجم الأدباء. هنا فقط يمكن للأدب أن يعادل الثقافة، لكن ما جرى هو: أن دلالة الأدب والأدباء راحت تتقلص عبر تاريخنا الثقافي لتقع في النهاية، فقط، على الشعراء.. ومن بعدهم القصاصين والروائيين"¹. وإذا ما نظرنا اليوم إلى تعريف الأدب ضمن المنظورات التصنيفية من قبيل (شعر ونثر) فإننا سنجد أنها هي الأخرى خاضعة لجملة من التقييدات الفكرية التي تفرضها المرحلة، ومن الصعوبة بمكان القول بأن تصنيفاً كهذا يصلح للمرحلة الراهنة وإن كان لا يلغيه كلية، حيث أصبح التوجه نحو إلغاء التصنيفات واختلاط الأجناس، إضافة إلى التضمينات المعرفية التي أصبح الأدب بموجبها لا يختلف كثيراً عن الوثائق التاريخية، الفلسفية... مع الاحتفاظ بالخصوصية الأدبية ضمن هذه الفروع المعرفية. وفي ظل هذه المنظورات التي يواجهها دارسو الأدب، والتي انبرى كل منها إلى مقاربتة في إطار رؤية معينة تعضدها منطلقات فكرية خاصة، يصبح من الصعوبة بمكان تحديد معالم ثابتة وخصائص مميزة له ضمن الخطابات الأخرى، الأمر الذي يعزى بالأساس إلى التغيرات المعرفية/التاريخية التي يستند إليها هذا المفهوم أو ذاك.

والصعوبة التي تكتنف عملية تحديد مفهوم الأدب؛ أي ما الذي يميز الأدب عن غيره من أشكال الخطاب الأخرى؟ وما الذي يجعله أدباً؟ لم تكن مقصورة على الدارسين العرب وحدهم، حيث خضع في الغرب أيضاً للتغيرات التي كانت تملئها التطورات الفكرية التي تطبع المراحل التاريخية، ذلك أن المصطلحات واللغة ككل ليست في منأى عن بقية مناحي الحياة ضمن حقبة زمنية معينة؛ حيث يمكن أن يتسع المعنى أو يضيق، وقد يتحول إلى الضد أيضاً؛ فحركة المصطلح لا تنحو إلى الثبات والاستقرار وإنما إلى التغير والتطور المطرد، تبعاً لمجموع العوامل الاقتصادية والسياسية والثقافية لكل مرحلة. ومن هنا لم يتخذ الأدب - على وجوده القديم - الهيئة النهائية له والمصطلح المناسب الدال عليه منذ البدء، وبقي ذات طبيعة هلامية. الأمر الذي يجعل التساؤل عن ماهيته وقيمه على سذاجتها، تخفي في عباؤها

¹ - يوسف زيدان، بين البحرين، السعيد للنشر والتوزيع، (د.س.ن.)، (د.ب.ن.)، ص 10-11.

اختلافات عميقة قامت بين المفكرين في الغرب* والشرق منذ مراحل تاريخية مبكرة. يقول رولان بارت: "إن الأدب مفهوم مشوش، جد واسع، بالإضافة إلى أنه قد تغير كثيرا في مساره التاريخي. وسيتحتم علينا، مثلا، أن نتذكر بأن كلمة "أدب" نفسها حديثة العهد. إذ أنها من الناحية المصطلحية، لم توجد إلا منذ نهاية القرن الثامن عشر. قبل ذلك، كان الحديث عن الآداب، عن الآداب الجميلة وكان لهما معنى مختلف"¹. حيث لم تكن مقصورة على ما تم اعتباره فيما بعد أدبا، وكانت تضم تحت عباءتها شتى المعارف. ومن هنا يمكن استنتاج علة التشوش في مفهومه، والتي يمكن تسويغها بالتحويلات التي عرفها عبر مساره التاريخي بالنظر إلى حداثة كلمة "أدب" في اللغات الأوروبية بمعناها الراهن وما انجر عنها من تقليص لحجم مساحته؛ ومن هنا يكتسب التشكيك في مفهومه مشروعيته.

ويذهب تودوروف أبعد من هذا، حين يقول بأن وجود الكلمة واستخدامها في المؤسسة الجامعية لا يجعل الأدب أمرا مسلما به، وما يدعم هذا الشك أسباب تجريبية؛ حيث لم تتم بعد كتابة تاريخ هذه الكلمة كاملا، ولا معادلاتها في مختلف اللغات والعصور،

* - يمكننا وصف الصعوبات التي تكتنف تقديم مفهوم جامع للأدب، بأنها تشمل مستويين: العمودي، الذي يهتم بلغة الأدب ذاتها، والأفقي، الذي يعنى بتحديد التغييرات التي اجتازها الأدب عبر مراحلها التاريخية. إن صعوبة سؤال: ما الأدب؟ وفشل المنظرين في تحقيق نجاح يذكر في سبيل الإجابة عليه - حسب كولر - تكمن في أسباب واضحة: حيث يبدو أن معظم الأعمال الأدبية التي تم تقديمها بمختلف الأشكال والأحجام؛ لديه اشتراكا مع أعمال لا يطلق عليها كلمة "أدب" أكثر من اشتراكها مع أعمال أخرى معروفة بوصفها أدبا؛ إن عمل "تشارلوت برونتي": "جين إير" مثلا يشبه بدقة سيرة ذاتية أكثر مما يشبه "سونانا". وقصيدة "روبرت بورنز": "حيي متوهج، وردة حمراء" تشبه أغنية فولكلورية أكثر من أنها تشبه "هاملت" لـ "شكسبير". ومن هنا يتساءل إن كان هناك خصائص مشتركة للقصائد، والمسرحيات، والروايات تميزها عن القول والأغاني والحوارات والسير الذاتية؟ ومن جهة أخرى فإن المنظور التاريخي يجعل من هذا السؤال أكثر تعقيدا أيضا. ذلك أن الناس قد كتبوا لمدة خمسة وعشرين قرنا، أعمالا نطلق عليها اليوم أدبا، مع أن المعنى الحديث للأدب، لم يظهر إلا منذ قرنين فقط. فلقد كان الأدب والمصطلحات المماثلة في اللغات الأوروبية الأخرى، قبل عام (1800)، يعنى "الكتابات" أو "كتاب المعرفة". كما أن الأعمال التي تتم دراستها اليوم بوصفها أدبا، تمت معالجتها فيما مضى بوصفها أمثلة جيدة لاستخدام اللغة والبلاغة، حيث كانت أمثلة عن ممارسات الكتابة والتفكير النموذجية، التي شملت الأحاديث، والخطب، والتاريخ، والفلسفة. ولم يكن الطلاب يلتمسون تأويل تلك الأعمال، باحثين عما تكونه فعلا، مثلما نؤول الآن الأعمال الأدبية، بل كانوا على النقيض من ذلك، يحفظونها، أو يدرسون نحوها، أو يعرفون صورها البلاغية وبنياتها، أو يلخصونها. إن عملا مثل عمل "فرجيل"، الذي يتم دراسته الآن بوصفه أدبا، كان يعالج بطريقة مختلفة جدا في المدارس قبل عام (1850). كما أن المفهوم الغربي الحديث للأدب بوصفه كتابة تخيلية، والذي يعود إلى المنظرين الرومانسيين الألمان في أواخر القرن الثامن عشر، وإلى كتاب "مدام دي ستايل"، يجعل مقولة الأدب تصبح غامضة ومتقلبة: فهل الأعمال التي تعد اليوم أدبا، لديها خصوصية بوصفها أدبا بالنسبة إلى "مدام دو ستال"؟ ولو فكرنا - كما يقول كولر - في الثقافات غير الأوروبية، فإن السؤال يصبح أصعب، وبغرينا بالإقلاع عنه. ومن هنا يستنتج أن الأدب، أيا ما يكون هو معطى اجتماعي يعالج بوصفه أدبا". جوناثان كولر، النظرية الأدبية (مدخل قصير جدا)، ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام، ط1، دار ميم للنشر، 2016، الجزائر، ص ص41-43.

¹ - رولان بارت وموريس نادو، حوار عن الأدب، ترجمة محمد براءة، 2015/06/11 تم الاطلاع علي في 2019/12/14،

بل إن نظرة سريعة وسطحية تكشف عن أن الكلمة لم تكن قائمة دائما، فهي في اللغات الأوروبية حديثة لا تتجاوز القرن الثامن عشر، ومن هنا يصبح المقصود بها ظاهرة تاريخية فقط لا "أبدية"؟ ناهيك عن أن الكثير من اللغات لا تعرف تعبيراً نوعياً يعنى بالنتاجات الأدبية كافة. أضف إلى ذلك ما يعرفه الأدب في الأوقات الراهنة من تشتت؛ فمن عساه يقدم اليوم - كما يقول - على الفصل بين ما هو أدب وما ليس كذلك، حيال التنوع الذي لا يمكن تبسيطه لما يعرض من كتابات، ضمن منظورات لانهاية لاختلافاتها¹ تكمن الصعوبة التي تواجهها أي منشغل بمفهوم الأدب إذن، في عدة جوانب منها ذلك الامتداد التاريخي للظاهرة الأدبية في مقابل حداثة الكلمة في اللغات الأوروبية (كما في وعي النهضة العربي الذي تلقف ولا يزال المفهوم الأوروبي*)، حيث تم الانتقال من الآداب الجميلة التي ضمت في عباءتها كل المنتجات على اختلاف موضوعاتها (علم، أدب، تاريخ، فلسفة...) إلى الأدب ضمن المفهوم الذي قدمه الدارسون في القرن الثامن عشر، كما يطرح أيضا إشكالية تعذر الاتفاق على مصطلح بعينه يجمع في عباءته مختلف النتاجات التي اعتبرت "أدبية" بغض النظر عن لغتها أو انتمائها الثقافي.. أضف إلى ذلك ما تطرحه طبيعة "الكتابة" ذاتها في الزمن المعاصر من إشكالات بوصفها جنسا عصيا عن التصنيف.

على أن تعدد المنظورات واختلافها لا يعدم حق مفهوم ما بالوجود والاختصاص بمفردة دقيقة، ولكن ذلك سيقودنا - كما يقول تودوروف - حتما إلى شك بدئي في

¹ - سفيان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 2002، دمشق، ص ص 5-6.

* - يقول عبد الفتاح كيليطو: "عندما أستحضر الأدب العربي القديم، فإنني أستند دائما إلى التاريخ الهجري. أبو نواس يحيلني إلى القرن الثاني، والمنتبي إلى الرابع. وفي الواقع، فإن الأدب العربي، كما أراه وكما يراه غيري، يتلخص في العصر الجاهلي وفي القرون الخمسة الأولى للهجرة. فلو سألتني سائل عن القرون التالية، لو طلب مني أن أذكر شاعرا من "عصر الانحطاط"، فلن أحيّر جوابا. فابتداء من القرن السادس (أي الثاني عشر الميلادي)، تختلط الأمور وتهتز الصورة ويسود الغموض. خلال سبعة قرون غرق الأدب العربي في سبات عميق طويل، ولم يستيقظ وينفض عنه الخمول إلا في القرن الثالث عشر الهجري (أي التاسع عشر الميلادي)، بفضل مؤلفين كرفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق. بغض النظر عن صواب هذا التصور أو خطأه (والعهدة على الكتب المدرسية وتواريخ الأدب)، فإن ما أود ملاحظته هو أنني عندما أسمع بالطهطاوي والشدياق، لا ينصرف ذهني إلى القرن الثالث عشر، وإنما إلى القرن التاسع عشر. فإذا كان الأدب العربي الكلاسيكي يحيلني تلقائيا إلى الهجرة وفضائها، فإن الأدب الحديث يحيلني عفويا إلى أوروبا كتنقوي وإطار. وهكذا يخضع الأدب العربي لتقويم مزدوج. فلقد ارتبط في البداية بالتقويم الهجري، واستمر ارتباطه به لمدة طويلة، لكنه في يوم من الأيام، ومن دون سابق إنذار، انتقل إلى التقويم الميلادي! (...) تتحدد الذاكرة العربية من هذا المنظور بثلاث حقبة: أولى واضحة المعالم، ثم حقبة ثانية موسومة بالركود والنعاس، أخيرا حقبة ثالثة تدوم إلى الآن وخلالها فقدت الذاكرة معالمها المألوفة وانخرطت في ذاكرة أخرى وفي قياس مغاير للزمن". عبد الفتاح كيليطو، لن تتكلم لغتي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2002، بيروت، ص ص 12-13.

الخاصية "الطبيعية" للأدب. يتساءل قائلاً: "فمن أين يأتي اليقين بأن كيانا مثل الأدب حقاً؟ أمن التجربة: فنحن ندرس الأعمال الأدبية في المدرسة ثم في الجامعة. ونقع على هذا النوع من الكتب في محلات تجارية متخصصة. ولقد ألفنا الإتيان بشواهد من مؤلفات "الأدباء" في أحاديثنا اليومية. إن كيانا "أديبا" يؤدي عمله في ميدان العلاقات بين الأشخاص والعلاقات الاجتماعية، وذلك ما لا ريب فيه حسبما يبدو - لا بأس - لكن علام يشهد ذلك؟ يشهد على وجود عناصر تمكنا من التمييز بدقة بين ما نشير إليه عبر كلمة "أدب" وهو قائم وسط نظام أكثر اتساعاً، هو هذا المجتمع أو ذاك وهذه الثقافة أو تلك"¹. إن التسليم بوجود هذه الظاهرة باعتبارها كيانا قائماً بذاته، أمر لا خلاف فيه ويجمع يمكن الجزم بأنه تام، لكن ما يصبح عصياً على الاتفاق هو أن تكون النتاجات الخاصة التي تتصدى لتلك المهمة، مشتركة في طبيعة واحدة تعطينا الحق في أن نحدد ما هو الأدب، ونفصله عن الخطابات الأخرى.

1 - لغة أدبية ولغة يومية

سوف يصطدم المرتاح إلى الفرضية القائلة بأن الأدب أدبٌ لأن لغته جمالية بالأساس، وأن هذه الأخيرة مقصورة عليه دون غيره من الخطابات الأخرى، بإشكالية تتعلق بالاستعمال اليومي والعادي للغة، ذلك أن هذا الأخير لا يكون دائماً هو الآخر بهذا الوضوح. يقول روني وليك: "اللغة الدارجة ليس لها مفهوم متجانس. فهي تضم شتاتاً مختلفاً مثل اللغة العامية، ولغة المتاجرة، واللغة الديوانية، واللغة الدينية، ورطانة الطلبة، بيد أنه من الواضح أن أغلب ما قيل في لغة الأدب ينطبق أيضاً على الاستعمالات الأخرى للغة فيما عدا لغة العلم."² يوضح هذا الفرض إذن، أن للغة اليومية - عدا لغة العلم - وظيفتها التعبيرية أيضاً؛ وإن كانت بدرجات متفاوتة، تتعدد بحسب المواقف والمناسبات. حيث تختلف تركيبها في الخطاب الذي يجنح إلى العملية أو التوصيل المباشر، عنها في تلك التي تسعى إلى التأثير في المتلقين وتوجيههم نحو غاية ومقصد ما، حيث تحفل بالصور والمجازات التي من شأنها أن تجعل اللغة اليومية مؤثرة هي الأخرى وهو ما يحدث غالباً ضمن هذا النوع من الخطابات. وبالتالي يصبح قصرها على الجانب التواصلي (البراغماتي) فحسب أمراً غير مقبول وإن كان يأخذ الأولوية. من هنا تظهر محدودية هذا الفرض حيث تبدو الحدود بين الاستعمالين غائمة وضبابية.

¹ - سفيان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ص 6.

² - روني وليك أوستن وارن، نظرية الأدب، تعريب عادل سلامة، دار المريخ، 1992، المملكة العربية السعودية، ص 36.

على أن الأسلوب بقي يشكل الفارق الأساسي بين الاستعمالين اليومي/التواصلية والأدبي/الجمالي في رأي معظم النقاد؛ يقول إيغلتنون: "يصعب أحيانا إيجاد الفرق بين ما يقوله نقاد الأدب عن القصائد والروايات من جهة والحديث عن الحياة اليومية من جهة أخرى. وليس في هذا جناية كبرى. لكن قد ينطبق هذا القول في يومنا هذا على معظم الأوقات. وأكثر الأخطاء التي يقترفها طلاب الأدب شيوعا يتمثل في السعي إلى معرفة ما تعبر عنه القصيدة أو الرواية، غاضبين الطرف عن الأسلوب الذي تعبر به. إن مثل هذه القراءة إنما تعني إهمال الطابع الأدبي للعمل؛ بمعنى أنه قصيدة أو مسرحية أو رواية وليس تقريرا عن حادثة تآكل التربة في ولاية نبراسكا. إن الأعمال الأدبية قطع بلاغية وتقارير أيضا، وتتطلب نمطا من القراءة على درجة بالغة من اليقظة؛ نمطا متنبها للنبرة والحالة المزاجية والسلاسة والجنس والنحو والتراكيب والنسيج والإيقاع وبنية السرد وعلامات التنقيط والإبهام، بل لكل ما ينطوي عليه موضوع الشكل"¹. ومن هنا يصبح الاستعمال المميز لإمكانات اللغة عنصرا فاصلا بين الاستعمالين اليومي والأدبي للغة.

ومن هنا يرى "وليك" أن اللغة الأدبية تستغل إمكانات اللغة عن تدبر وبصورة أكثر انتظاما (تظهر الشخصية داخل العمل الفني أكثر اتساقا وأوسع تغلغلا من الأشخاص كما نراهم في المواقف اليومية). فطبيعة العمل الفني تفرض نظاما وترتبا معنا على تلك المواد. ومن هنا يصبح الاستخدام الأدبي للغة استخداما منتظما إذا ما تمت مقارنته بالاستخدام اليومي. وهو يلفت الانتباه إلى نفسه* نظرا إلى أنه يفسر نفسه بنفسه، ومن هنا يصبح التمييز على أساس برامجاتي، أمرا ممكنا. حيث يفرض الفن إطارا يخرج به مقولة العمل الأدبي عن عالم الواقع. ولكن مع ذلك يبقى الفارق بين الفن واللافن، بين الأدب والتعبير اللغوي غير الأدبي - كما يرى وليك - دون تحديد؛ ذلك أن الوظيفة الجمالية قد تمتد فتشمل أنواعا من التعبير اللغوي شديدة التفاوت، كما أنها قد تنبسط أو تنكمش في العصور المختلفة، حيث كانت الرسالة الشخصية والعظة الكنسية أشكالا أدبية، وفي وقت لاحق، ظهر الاتجاه المضاد للخلط بين الأنواع الأدبية، وهنا أصبحت الوظيفة الجمالية أكثر انكماشاً، لما سعت إلى

¹ - تيري إيغلتنون، كيف نقرأ الأدب، ترجمة محمد درويش، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2013، لبنان، صص 16-17.

* - يقول تيري إيغلتنون: "ليس كل ما نطلق عليه الصفة الأدبية له أسلوبه المترف في استعمال المفردات. فثمة أعمال أدبية لا تستخدم اللغة على نحو يشد الانتباه. فالقدر الكبير من الرواية الواقعية والطبيعية يوظف كلاما بسيطا واضحا. (...) وكان القرن الثامن عشر ينظر بعين الاحترام إلى النشر الذي يتصف بالسلاسة والدقة والفائدة. مما لا ريب فيه أن الأعمال الأدبية ينبغي أن تكون مكتوبة كتابة جيدة، ولكن هذا الأمر يسري على كل أنماط الكتابة؛ بما فيها المذكرات وقوائم الطعام. صحيح أن كتابتك لا يتعين عليها أن تكون شبيهة بكتابة رواية قوس قزح أو ورميو وجوليت لكي يحكم عليها بأنها قطعة أدبية محترمة". المرجع نفسه، صص 240.

تأكيد نقاء الفن وعدم الأخذ بشموله لكل شيء، وهو ما ظهر في أواخر القرن التاسع عشر. حيث أصبح الأدب مقصوراً على تلك الأعمال الموجهة أساساً نحو الوظيفة الجمالية، وإن كان هناك مصنّفات أخرى يدخل فيها العنصر الجمالي دون أن تستهدفه بالأساس كالبحوث العلمية، والدراسات الفلسفية، والنشرات السياسية، والمواظ¹. لقد خضع مفهوم الأدب إذن لعملية تعديل وإعادة صياغة مستمرة، وفقاً للمعطيات الثقافية والحضارية للمجتمعات. ففي حقبة خلت، كان كل كلام مطبوع أدباً، ثم أخذت بعد ذلك، مساحة ما يمكن اعتباره أدباً تتقلص، فأخرجت منه نشاطات غدت مادة للعلم أو الفلسفة أو الدين أو التاريخ. حيث كانت المادة في هذه الفترة، هي ما يميز الأدب ويمنحه تلك الصفة. وفي فترات لاحقة لم يعد للمادة تلك الأهمية، وإنما الشكل هو ما يجعل عملاً أو نشاطاً إنسانياً أدباً. وما الالتزام بالشكل إلا دفع بطبيعة الأدب نحو مفهوم الجمالية حدوداً له. والجمالية هنا هي أكثر من مجرد صفة تنسحب على الأدب، بل هي الجزء الأساسي في ماهيته. ورغم أن الجمالية بدورها مفهوم نسبي وبمضامين تختلف وتتعدّل باستمرار؛ فإن هذا الواقع وبغض النظر عن مدلولها لا يؤثر في حقيقة جمالية الأدب². على أن الجمال وإن تحدد بكونه خاصية أساسية في تمييز الأدب عن غيره من الخطابات الأخرى، إلا أنه لا يعتبر المنظور الوحيد في مقاربة الظاهرة الأدبية، حيث يبقى نسبياً تختلف معاييرها من بيئة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر، ومن هنا يصبح من الحكمة عدم الاكتفاء به وحده في تمييز الأعمال الأدبية، لأن لهذه الأخيرة وظائف أخرى كثيرة غير الوظيفة الجمالية.

2 - الأدب بوصفه عنفاً ضد اليومي

تعضد هذه الرؤية كون الأدب حالة خاصة تنزاح فيها اللغة عن الاستعمال المألوف لها؛ "فالأدب، في هذه النظرية، هو نوع من الكتابة التي تمثل "عنفاً منظماً يرتكب بحق" الكلام الاعتيادي"، كما يقول الناقد الروسي رومان جاكسون. ذلك أن الأدب يحول اللغة الاعتيادية ويشددها، وينحرف بصورة منظمة عن الكلام اليومي³. الأمر الذي يجعل المستمع يكتشف فور التلفظ بمقطع شعري أو قصصي أنه أدب، ذلك أن تركيب الجمل والكلمات "وإيقاعها ورنينها يتجاوز معناها المجرد؛ أو كما يقول الألسنيون بصورة أكثر تقنية، لأن ثمة عدم تناسب بين الدلالات والمدلولات. فلغتك تلفت الانتباه إلى ذاتها،

¹ - رونييه وليك أوستن وارن، نظرية الأدب، ص 36-38.

² - محمد شفيق شيا، في الأدب الفلسفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ص 52-53.

³ - تيري ايغلتن، نظرية الأدب، ترجمة نادر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 1995، دمشق، ص 11.

وتزهو بكيونتها المادية¹ وهو الأمر الذي لا يتيح أي استعمال آخر للغة، ذلك أن هذا الأخير يتم تشكيله بطرق تبين عن الوظائف المستهدف تحقيقها، والتي تختلف عن تلك المنوطة بلغة الأدب. وكان الشكلاونيون الروس قد قدموا هذا التعريف لتحديد "الأدبية" أي ما يجعل الأدب أدبا؟ بعد إخضاعه للدراسة العلمية، التي تطلبت التركيز على الجانب المادي له (أي لغته) والكيفية التي تتشكل بها هذه النصوص. ومن هنا يصبح الأدب تنظيما خاصا للغة له قوانينه وبنائه التي ينبغي دراستها في ذاتها دون ردها إلى أي شيء آخر. والعمل الأدبي ليس حملا لأفكار معينة لذات ما أو انعكاسا لواقع مادي أو تجسيدا لحقيقة ما متعالية؛ فهو واقعة مادية مشيدة بصورة كلية ونهائية يمكن فحصها وتحليل أدائها لوظيفتها، لما هو مكون من كلمات (وليس موضوعات أو مشاعر) ومن الخطأ اعتباره تعبيراً عن رأي مؤلفه. وبموجب ذلك تغاضى الشكلاونيون عن تحليل "المحتوى" الأدبي بانصرافهم إلى دراسة الشكل الأدبي (الصوت، الإيقاع، النحو، العروض والقافية، التقنيات السردية...) وهو ما سيصبح مادة لخصومهم. فما يشكل الطابع النوعي للغة الأدب وما يميزها عن أشكال الخطاب الأخرى، هو تشويبهها للغة الاعتيادية بطرق شتى نازعة عنها ألفتها. إنها لغة "جعلت غريبة" وبسبب هذا التغريب يصبح العالم اليومي هو الآخر فجأة غير مألوف. ففي الوقت الذي يجعل فيه الكلام اليومي استجابتنا آلية، ينعش الأدب هذه الاستجابات المعتادة ويجعل الموضوعات أكثر "قابلية للإدراك"، ومن هنا يتجدد العالم الذي تحتويه تلك اللغة بصورة حيوية. إن الخطاب الأدبي يغرب أو يستلب الكلام اليومي، لكنه وفي الآن ذاته وفي مفارقة، يحملنا على تملك أعمق للتجربة. لقد رأى الشكلاونيون الروس أن اللغة الأدبية بمثابة طقم من الانحرافات عن المعيار ونوع من العنف اللساني، فهي نوع خاص من اللغة بخلاف اللغة العادية التي نستخدمها على نحو شائع². لكن تحديد الانحراف يقتضي بالضرورة معرفة موضوعية بالمعيار الذي يحصل إزاءه هذا الانحراف أو الخرق، ومثل هذه الفكرة التي مفادها أن هناك لغة معيارية وحيدة ومشاركة بين الجميع هي بالتأكيد وهم وخداع، ذلك أن الخطابات التي تنتجها اللغة في غاية التعقيد وتتعدد تبعا لمجموعة من الظروف كالطبقة والدين والجنس... إلخ ولا يمكن بحال أن تكون موحدة، ومعيار شخص ما قد يكون

¹ - تيري ايغلتن، نظرية الأدب، ص 12.

² - المرجع نفسه، ص 13-16.

انحرافا بالنسبة لآخر¹، والأمر ذاته ينطبق على الكتابات التي تنتمي إلى أماكن أو أزمنة مختلفة، حيث يصعب تحديد أنواع الانحرافات وكذا المعايير التي تحدث إزاءها. وقد أدرك الشكلاونيون معضلة تبدل المعايير والانحرافات حسب السياق الاجتماعي والتاريخي، فواقع أن قطعة من اللغة هي "مغربة" لا يضمن لها أن تكون كذلك في كل زمان ومكان، فهي ليست كذلك إلا مقابل خلفية لسانية معيارية معينة، وإذا ما تبدلت هذه الخلفية/المعيار فإن الكتابة سوف تكف بالضرورة عن كونها مدركة بوصفها أدبية. ومن هنا أصبحت الأدبية بالنسبة إليهم، وظيفة لعلاقات الخلاف والتعارض بين ضرب من الخطاب وآخر وليست خاصية معطاة إلى الأبد. فهم لا يركزون على "الأدب" وإنما على "الأدبية" أي على تلك الاستخدامات الخاصة للغة، والتي يمكن أن نجدها في نصوص "الأدب" كما يمكننا العثور عليها خارج هذه النصوص أيضا، والاعتقاد بأنه يمكن تعريف الأدب بمثل هذه الاستخدامات الخاصة للغة، هو اعتقاد مجانب للصواب ذلك أنها تستخدم كذلك في الخطاب اليومي. بيد أن الشكلانيين يواظبون على اعتبار "التغريب" جوهر الأدبي، ويكتفون بجعل هذا الاستخدام للغة معيارا لوصف مسألة تعارض بين نمطين من الكلام²؛ أدبي ويومي وهو ما يصعب التسليم به. ومن هنا أمكننا القول مع إيغلون بأننا إذ "نفكر في الأدب كما يفعل الشكلاونيون يعني في الواقع أن نفكر بكل الأدب بوصفه شعرا. ومما له دلالة أن الشكلانيين، حين يدرسون الكتابة النثرية، غالبا ما يطبقون عليها تلك الأنواع من التقنية التي يستخدمونها مع الشعر. بيد أن الأدب يعتبر في العادة حاويا ما هو أكثر بكثير من الشعر - فهو يضم، مثلا، الكتابة الواقعية أو الطبيعية التي لا تعي ذاتها أو تنم عن ذاتها ألسنيا بأية طريقة تلفت الانتباه. وفي بعض الأحيان يصف الناس كتابة ما بأنها "جميلة" لأنها لا تجذب انتباهها مفرطا إلى ذاتها: فهم يعجبون بوضوحها المقتضب أو رزانتها المنضبطة. ثم ماذا عن النكات، وأغاني وصيحات التشجيع في كرة القدم، وعناوين الصحف، والاعلانات، التي غالبا ما تكون مسرفة في رزانتها اللفظية ولكنها لا تصنف عموما بوصفها أدبا؟"³ ومن هنا تحديدا تكمن الاشكالية التي تعترض "التغريب"، حين يطرح التساؤل عن مشروعية اعتبار كل ما هو غريب ومركب بطريقة تخرق المعيار مقصورا على الأدب؟ ويعتبر فوكو تحديد صفات ذاتية ومتأصلة وقابلة لأن يتعرف عليها الجميع ويقر بها في تحديد الممارسة الأدبية

¹ - تيري إيغلون، نظرية الأدب، ص 16.

² - المرجع نفسه، ص 18.

³ - المرجع نفسه، ص 19.

(وكذا السياسية) مما يثير التشكيك، من منطلق "أن هذه التقسيمات (...) مقولات نظرية ومبادئ تصنيفية، وقواعد معيار وأنماط مؤسسة: أي إنها هي بدورها وقائع خطاب، تستحق التحليل، شأنها شأن باقي الوقائع الأخرى؛ ثمة بالتأكيد روابط معقدة تجمعها بهذه الأخيرة، لكنها ليست صفات ذاتية وجوهرية ومتأصلة، وقابلة لأن يتعرف عليها الجميع ويقر بها"¹. ذلك أن وجود مثل هذه الأخيرة يقتضي شروطا خرجت في ظلها إلى الوجود ومثل هذه الشروط متعالية عن ضرورات التغيير، ومثل هذا الأمر هو من الاستحالة بمكان، وإلا حدث وأن تم الاتفاق النهائي حول ماهية الأدب ولم يكن لهذه المنظورات المتصارعة فيما بينها وجود من الأساس.

3 - الأدب نص

إحدى الفكرتين (الرومانتيكية) ترى أن المؤلف يتحرك ضد بنى اللغة ليعبر عن رؤى فردية فريدة، هنا يكون الافتراض أن لدى المؤلف قدرة على الدخول إلى الرؤية الشخصية "ما قبل اللغوية" الذي يعمل تعبيرها ضد ميل اللغة نحو مجرد التعبير التقليدي. الفكرة (الكلاسيكية) المقابلة ترى أن المؤلف يستخدم البنى المعتادة ليصوغ عملا آخر يجسد رؤية تقليدية. ومن هنا تعرض كلا من الرؤيتين الرومانتيكية والكلاسيكية النص كمسألة أفراد يعبرون عن أنفسهم، وتختلفان فقط في أن ما يتم التعبير عنه هو الرؤية الشخصية للمؤلف، أو تطابق المؤلف مع التقليد.² ينتقد المفكرون الحداثيون هذه الرؤية العامة لكلا الطريقتين، بتشكيكهم في المفهوم الأساس الذي تنطلقان منه ألا وهو مفهوم المؤلف*.

¹ - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، 1987، المغرب، ص ص22-23.

² - جاري جوتينج، فوكو والأدب، ترجمة: أمير زكي. 2015/03/14، اطلع عليه 2020/06/23،

https://boringbooks.net/2015/03/blog-post_15-2.html

* - "أكد فوكو بشكل أكبر على فكرة أن وظيفة المؤلف، كما تعمل في نص ما، لا تتطابق مع ذات مفردة (شخص) تكون هي مؤلفة النص. أي أن أي نص "له مؤلف"، هو مجموع من الذوات تكمل وظيفة المؤلف. (...) ولكن كل منهما لديه الحق في الزعم بأن يكون "المؤلف". المثال الكلاسيكي لذلك هو بروسست "في البحث عن الزمن المفقود"، بتفاعله المعقد بين "مارسيل"، الصوت السارد، وبروست نفسه. يجد فوكو الجمعية نفسها في إحدى الأطروحات الرياضية، التي علينا أن نميز فيها بين الأنا الموجودة في المقدمة، التي تشكر زوجها على دعمه، والأنا التي تثبت النظرية في النص الرئيسي والتي تكتب "أنا أفترض" أو "أنا أستنتج". بالطبع هناك مؤلف واحد بالمعنى الواضح متعلق بالشخص الذي كتب كلمات النص. ولكن كمؤلف يتخذ هذا الشخص أدوارا متنوعة، ويعبر عن اختلاف الذوات: وظيفة المؤلف تعمل لتؤثر على شتات هؤلاء ... الذوات المتتاليين. (...) يقول [فوكو] إن نيتشه أظهر لنا أهمية التساؤل الدائم عن "من الذي يتحدث؟" في النص (من الذي يدعي - من الموقف التاريخي، وبأي مصالح محددة - السلطة لأن يتم الاستماع إليه؟). ولكن فوكو يستمر بأن مالارميه أجاب على هذا التساؤل، على الأقل فيما يتعلق بالأدب ويقول: إنها "الكلمة نفسها" (...) فقدان الذات في اللغة". المرجع نفسه.

تطرح البنيوية مفهوم الأدب* بوصفه بنية مغلقة على ذاتها، تفسر نفسها بنفسها بعيدا عن أي مرجعية خارجية، سواء كانت ثقافية أم اجتماعية أو تاريخية.. حيث تعنى بالبنى وتفحص القوانين العامة التي تعمل من خلالها. وتميل إلى الاعتقاد بأن الوحدات الفردية في أي نظام ليس لها معنى إلا بفضل علاقاتها ببعضها بعضا. والتحليل البنيوي مثله مثل الشكلائي، يضع المحتوى الفعلي للنص بين قوسين ويركز كليا على الشكل، حيث يمكن أن تكون هذه العلاقات من نوع التوازي أو التقابل أو القلب أو التكافؤ... إلخ. ومادامت بنية العلاقات الداخلية سليمة فإن الوحدات الفردية يمكن استبدالها. وليس مهما بالنسبة للبنيوية أن هذه القصة يصعب اعتبارها مثلا من أمثلة الأدب الرفيع، ذلك أن المنهج لا يبالي بالقيمة الثقافية لموضوعه، من حيث هو تحليلي وليس تقييميا. كما أن البنيوية لا تولي اعتبارا للمعنى السطحي للقصة، حيث تسعى عوضا عن ذلك إلى عزل بنى "عميقة" معينة ضمنها، ليست ظاهرة على السطح. وبما أن محتويات النص المحددة قابلة للاستبدال، فإنه من الممكن القول بأن "محتوى" السرد هو بنيته (علاقاته الداخلية الخاصة وصيغته الخاصة في

* - خلقت البنيوية علما أدبيا جديدا كليا، هو علم السرد. ومن أبرز المساهمين في تطوير هذه الرؤية نجد: غريماس، تودوروف، والفرنسي جيرار جينيت، إضافة إلى كلود بريموند ورولان بارت. وكان التحليل البنيوي الحديث للسرد قد بدأ مع عمل ليفي ستروس على الأسطورة، حيث نظر إلى الأساطير المختلفة ظاهريا بوصفها تنوعات على عدد من الثيمات الأساسية. فتحت التغيرات الهائل في الأساطير ثمة بنى كونية ثابتة يمكن أن نرد إليها أية أسطورة محددة. فالأساطير نوع من اللغة، حيث يمكن تفكيكها إلى وحدات فردية (أسطوريومات). وهي مثل الوحدات الصوتية في اللغة (الصوتيمات) لا تكتسب معنى إلا حين تتركب معا بطرائق مختلفة. وتمثل القواعد التي تحكم هذه التركيبات نوعا من النحو والصرف، أي طبقا من العلاقات تحت سطح السرد يشكل "معنى" الأسطورة الحقيقي. وهذه العلاقات - كما يرى ليفي ستروس - متأصلة في العقل البشري ذاته، وعند دراسة أسطورة ما فإننا لا ننظر إلى محتوياتها السردية بقدر العمليات الذهنية الكونية التي تبنينا. ذلك أن هذه العمليات الذهنية، كإقامة التقابلات الثنائية مثلا، هي ما تحكي عنه الأسطورة بطريقة ما؛ ما يعني أن الأساطير صناعات للتفكير بواسطتها وطرائق لتصنيف الواقع وتنظيمه، وليست بهدف تلاوة حكاية محددة. والشيء ذاته يقوله ستروس عن الأنظمة الطوطمية والقرايبية. حيث هذه الأخيرة ليست مؤسسات اجتماعية ودينية بقدر ما هي شبكات اتصال وسنن تسمح بانتقال "المرسلات". والعقل الذي يقوم بكل هذا التفكير ليس عقل الذات الفردية؛ فالأساطير تفكر ذاتها عبر البشر وليس العكس. وهي لا تجد أي أصل أو منشأ في وعي محدد، ولا تمتلك أية غاية محددة منظورة. وهكذا فإن للأساطير وجودا جماعيا شبه موضوعي، إذ يرد كل وعي محدد إلى مجرد وظيفة لديها. وإذ يرد "بروب" كل الحكايات الشعبية إلى سبع "مجالات للفعل" (البطل، المساعد، الشرير،... إلخ) وواحد وثلاثين وظيفة، فإن غريماس في نقده لهذه الترسيمية يقترح مفهوم "الفاعل"، حيث هذا الأخير ليس سردا نوعيا ولا شخصية وإنما وحدة بنيوية. ويمكن للفاعلين الستة: الذات والموضوع والمرسل والمرسل إليه، والمساعد والمعارض، أن يستوعبوا مجالات الفعل المتنوعة لدى بروب ويساعدوا على القيام بمزيد من التبسيط الأنيق. ويحال تودوروف القيام بتحليل "قواعدي" مشابه، حيث ينظر إلى الشخصيات بوصفها أسماء، وإلى الخصائص المنسوبة إليها بوصفها نعوتا وإلى أعمالها بوصفها أفعالا. وبالتالي يمكن قراءة كل قصة كنوع من الجملة الممتدة، والتي تتركب هذه الوحدات وتجمعها بطرائق مختلفة. ويميز جيرار جينيت في السرد بين (الحكي)، الذي يعني به الترتيب الفعلي للأحداث في النص، و (القصة) التي هي التالي الذي حصلت فيه هذه الأحداث فعليا، و (السرد) الذي يعني بفعل السرد ذاته. كما يميز جينيت خمس مقولات مركزية في تحليل السرد هي: الترتيب ونجد ضمنه (الاستباق والاسترجاع والمفارقة الزمنية)، الاستغراق الزمني، التواتر، الصيغة التي تنقسم إلى البعد والمنظور، الصوت. تيري إيغلتنون، نظرية الأدب، ص 180-184.

إضفاء المعنى). وقد ازدهرت البنيوية الأدبية في ستينات القرن العشرين كمحاولة لتطبيق تبصرات مؤسس اللسانيات فيرديناند دو سوسير، الذي نظر إلى اللغة بوصفها نظاما من الأدلة ينبغي دراسته "تزامنيا" وليس "تعاقيا"؛ أي كنظام مكتمل عند لحظة زمنية معينة. وبما أن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، فإن ذلك يسمح بالقول بأن أي دليل (علامة) ليس له معنى إلا بفضل اختلافه عن الأدلة الأخرى. فالمعنى ليس ماكثا على نحو غامض في الدليل/العلامة، وإنما هو نتاج لاختلافه عن الأدلة الأخرى. ومن أجل دراسة اللغة دراسة حقة - وفقا لسوسير - فإنه ينبغي وضع مراجع الأدلة، أي الأشياء التي تشير إليها فعليا، بين قوسين. وهكذا ساعد إلحاح سوسير على اعتباطية العلاقة بين الدليل والمرجع/الكلمة والشيء، على فصل النص عما يحيط به وجعله موضوعا مستقلا بذاته¹. بعبارة أخرى توجيه الدراسة إليه والاهتمام به في ذاته ولذاته.

وبتوجهها هذا وصلت البنيوية - كما يقول إيغلون - إلى نزع لغزية الأدب بلا رحمة، حيث لم يعد من السهل بعد غريماس وجنيت سماع طعنات السيوف في وصف شعري لمبارزة، وتلقت الأقاويل الفضفاضة تأديبا من قبل نقد أدرك أن العمل الأدبي هو بناء، شأنه شأن أي نتاج لغوي آخر، ويمكن تصنيف آلياته وتحليلها مثل موضوعات أي علم آخر. كما تعرت بقسوة تلك الأهواء الرومانسية التي تفيد أن القصيدة تنطوي على جوهر حيوي، وظهرت بوصفها خوفا خرافيا من البحث العقلاني جعل الأدب صنما وعزز سلطة نخبة نقدية حساسة "بالفطرة". أضف إلى ذلك، أن المنهج البنيوي وضع تحت طائلة الشك ضمينا، زعم الأدب بأنه شكل فريد من الخطاب. فحين يمكن استخراج بني عميقة من مختلف أشكال الخطاب، ولا شك أنها البني ذاتها، يصبح من الصعوبة بمكان تخصيص الأدب بمنزلة ذات امتياز أنطولوجي. لأن المعنى لا يمثل تجربة خصوصية ولا حادثة دبرتها الشياطين بقدر ما هو نتاج أنظمة تدليل مشتركة معينة. وهكذا تلقت القناعة البرجوازية الواثقة بأن الذات الفردية المعزولة هي أصل كل معنى وينبوعه، صفة حادة. حيث باتت اللغة سابقة على الفرد كما أنها ليست نتاجا له بقدر ما هو نتاج لها. والمعنى لم يعد "طبيعيا" أو "فطريا" كما أنه ليس راسخا إلى الأبد. والمعنى ليس شيئا يتقاسمه بالبداهة جميع البشر في كل مكان، ثم ينطقونه على ألسنتهم وفي كتاباتهم المتنوعة. فاللغة لا تعكس الواقع - كما يقول سوسير - وإنما تنتجه، ومن هنا برز الشك في أن البنيوية ليست سوى شكل آخر

¹ - تيري إيغلون، نظرية الأدب، ص ص 165-169.

للمثالية الفلسفية. وما يأخذه إيغلتون على البنيوية أنها لا تاريخية؛ ذلك أن قوانين العقل التي عزلتها (التوازيات والتقابلات والقلب وغيرها) تتحرك على مستوى من العمومية بعيد كليا عن الاختلافات الملموسة في التاريخ البشري. ومن هذا الارتفاع الشاهق - كما يقول إيغلتون - تبدو كل العقول متشابهة، وكل ما على البنيوي بعد أن يتوصل إلى الأنظمة المبطنة الحاكمة للنص الأدبي، أن يستريح ويتساءل عما سيفعله بعد ذلك. حيث ليس ثمة أي تساؤل بشأن الوقائع التي يعالجها العمل الأدبي، أو الشروط التي تنتجه، ولا القراء الفعلين الذين يدرسونه، ذلك أن البنيوية كانت قد وضعت هذه الوقائع جميعا بين قوسين. وهو الأمر الذي لم يكن ليجد القبول من طرف من يعتقدون أن الوعي عملي ومشدود على نحو لا فكاك منه إلى الطرائق التي يتم العمل بها في الواقع¹. ويعارض ميشيل فوكو هذه النظرة التي تعتبر الدراسة البنيوية مجرد رصد تزامني للواقعة اللغوية، حيث يربطها بالدراسة التاريخية، فتكون الأولى بمثابة التمهيدات/الخطابات ضمن السيرورة العامة للتاريخ.

4 - الأدب خطابا

كان الانتقال من اللغة إلى الخطاب بمثابة تحول - جزئي - عن البنيوية، تبعا لإميل بينفنيست؛ من خلال التحول عن ثنائية دي سوسير (لغة/كلام)؛ حيث تصبح اللغة ضمن هذه الثنائية "موضوعية" تمثل سلسلة من الأدلة دون ذات أو فاعل، بينما يعني الخطاب لغة تفهم بوصفها نطقا، أي باعتبارها تشتمل على ذوات متكلمة أو كاتبة وأيضا قراء ومستمعين بصورة ضمنية على الأقل، دون أن يعني هذا التحول ارتدادا إلى ما قبل البنيوية أو إلى النموذج الكلاسيكي، حيث تتيح اللغة معنى محددًا يمكن تبادله في إطار من الاستعمال. على أن مواجهة هذه العقائدية لا تزعم بأن المقاصد غير موجودة، وما كان ضروريا هو الإشارة وحسب إلى اعتبارية الادعاء بأن هذه المقاصد تشكل على الدوام البنية الحاكمة للخطاب². ووفقا لهذا المنحى الجديد، اعترت الدراسات الأدبية سلسلة واسعة من التحولات، ويمكن تحديد هذه الرؤية فيما يلي:

- من غير الملائم دراسة النصوص الأدبية بمعزل عن سياقاتها (أي الفاعلين، والثقافة، والمجتمع)؛ بل إن تشييد الظاهرة الأدبية علميا يتطلب صياغة شبكة من العناصر المتفاعلة، أي النسق.

¹ - تيري إيغلتون، نظرية الأدب، ص ص 185-190.

² - المرجع نفسه ص ص 198-200. ينظر أيضا: الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو دراسة ومعجم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 2015، لبنان، ص 70.

- لا يمكن النظر إلى المعنى على أنه ملكية أنطولوجية للنصوص الأدبية، ذلك أنه ينشأ عبر نوع من التفاعل بين النص والقارئ في سياقات اجتماعية ثقافية.
- إن مفاهيم الأدب تنبثق من سيرورات اجتماعية ثقافية معقدة والتنشئة الاجتماعية والتوجيه الإيديولوجي.
- إن البحث الأدبي مثله مثل أي تخصص آخر، يمارسه فاعلون في نسق اجتماعي يخضع للقواعد والمعايير والغايات والمصالح التي يجب أن يذكرها الباحثون بشكل واضح عند الاقتضاء.¹

وانطلاقاً من المنظور ذاته، ينتقد تودوروف المنهجية التي اعتمدها رونييه وليك في تعريفه للأدب، لأنه يقوم بالمزاوجة بين المنظورين (الوظيفي) و(البنوي)، وهو ما تكرر أيضاً عند فراي، ومثل هذا المنظور لن يقدم جديداً للإجابة على السؤال الأولي موضوع المشكلة؛ أي ما الذي يميز الأدب عن غيره؟ وقد تبين له وهو يسائل هذه المفاهيم وجود مفهوم آخر هو مفهوم "اللاأدب". موضحاً أنه سواء جرى الكلام عن كتابة وصفية (فراي)، أو استخدام دارج (وليك) أو لغة يومية، عملية أو عادية، فإننا نجد أنفسنا أمام وحدة تبدو مريبة بدورها. حيث يبدو أن هذا المفهوم الذي يتضمن (المحادثة العادية والمزاح، واللغة الخاصة بالإدارة والقانون كما لغة الصحفي ورجل السياسة، والكتابات العلمية كما المؤلفات الفلسفية أو الدينية) ليس بمفهوم كفاية. ذلك لأننا لا نعرف معرفة دقيقة عدد أنماط الخطابات، لكن يمكن الاتفاق بكل يسر على القول إن هنالك أكثر من واحد. وللخروج من هذه المعضلة يقترح تودوروف إدخال مفهوم نوعي على مفهوم الأدب هو مفهوم "الخطاب" بما هو النظير البنوي للمفهوم الوظيفي لـ "استخدام" اللغة. وهذا المفهوم يوضح العملية التي تنتقل بها اللغة من مفردات وقواعد نحو وسياق اجتماعي وثقافي، فتتحول إلى خطاب. وهذا الأخير ليس واحداً ولكنه متعدد سواء في أشكاله أم وظائفه. حيث تصبح المعاني اللفظية الاختيارية داخل اللغة إلزامية في الخطاب (كل إنسان يعرف أنه لا ينبغي إرسال رسالة شخصية بدلاً من تقرير رسمي، وأن الاثنين لا يكتبان بالطريقة نفسها). والاختيار الذي يقوم به مجتمع ما من بين أشكال التقنين الأخرى الممكنة للخطاب يحدد ما يطلق عليه منظومة الأجناس. ومفهوم الجنس هذا ليس حكراً على الأدب وحده، حيث يبدو الوضع خارجه وفي غيره من

¹ - أحمد بوحسن، نظرية الأدب القراءة - الفهم - التأويل نصوص مترجمة، ط1، دار الأمان للنشر والتوزيع، 2004، الرباط، ص 127-128.

الخطابات الأخرى غير مختلف (لكل نمط خصوصيته). ويرى تودوروف بأن أجناس الخطاب تنتمي إلى المادة اللغوية بقدر انتمائها لإيديولوجية المجتمع المحددة تاريخيا (قواعد النوع). وإذا سلمنا بوجود أشكال من الخطاب تغدو إجابة السؤال عن قواعد مناسبة لكافة تفرعات الأدب (المحددة هويتها حدسا) دون سواها، هي النفي. ذلك أن هناك عددا كبيرا من النصوص تشهد على أن الخصائص الأدبية قائمة خارج الأدب أيضا. إنه من الاستحالة اكتشاف قاسم مشترك لكافة النتاجات "الأدبية" كلها، ما لم يكن هذا القاسم هو استخدام اللغة. وهكذا تتغير الأشياء جذريا إذا لم نلتفت إلى الأدب بل إلى شعباته، حيث يمكن إيضاح قواعد بعض أنواع الخطاب، غير أن "كفاءتنا المقالية" - كما يقول - تتيح لنا الشعور على الدوام بوجود مثل تلك القواعد¹. وهكذا يخلي التعارض بين الأدب واللاأدب المكان لنمطية من أشكال الخطاب. ويلتقي هذا التصور الذي يطرحه تودوروف لمفهوم الأدب مع المفهوم الذي شاع لدى أواخر الكلاسيكيين وأوائل الرومانسيين، فقد كتب كوندياك، في كتابه عن فن الكتابة يقول بأنه كلما ازداد عدد اللغات الجديرة بالدراسة، ازدادت صعوبة قولنا ماذا نقصد بالشعر، لأن كل شعب صاغ لنفسه فكرة مختلفة عنه. ذلك أن الفطرة الخاصة بالشعر وبكل نوع من القصائد هي فطرة اصطلاحية يفوق تنوعها القدرة على تعريفها بكثير. وعبثا نسعى وراء الكشف عن جوهر الأسلوب الشعري: فليس له من أسلوب. إن نتيجة مثل هذه كخاتمة لهذا التجوال، قد تبدو سلبية - كما يقول تودوروف - حيث تنفي شرعية المفهوم البنيوي للأدب، وتنكر في الآن ذاته وجود "خطاب أدبي" متجانس. وسواء كان المفهوم الوظيفي - في رأي - مشروعاً أم لا فإن المفهوم البنيوي حتما ليس كذلك. غير أن هذه السلبية الظاهرة قد أتاحت ظهور عدد كبير من أنماط الخطاب الجديرة بالاهتمام بالطريقة ذاتها مكان الأدب الوحيد. وهكذا فإن حقلا غير مكتشف للدراسات ومقطعا في الوقت الراهن تقطيعا لا رحمة فيه بين علماء الدلالة ونقاد الأدب، وبين لغويين اجتماعيين وإثنين، وبين فلاسفة اللغة وعلماء النفس يتطلب الاهتمام والمعرفة، حيث تخلي الشاعرية المكان لنظرية الخطاب وتحليل أجناسه². وهكذا يتوجه تودوروف وجهة مغايرة للخروج من المأزق الذي دفع البنيويين إليه الأدب/النص بإغلاقه على ذاته، في محاولة لردم الهوة التي فصلت الممارسة الأدبية عن غيرها من الخطابات، من منطلق مفاده

¹ - سفيان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ص 18-19.

² - المرجع نفسه، ص 19-20.

أن أجناس الأدب إنما تعثر على أصلها داخل الوعي الإنساني ككل، وضمن التحولات التي يشهدها خطابها.

ويضطلع مفهوم الخطاب بمكانة هامة وتأسيسية ضمن فلسفة ميشيل فوكو نظرا للجديد الذي حمله إلى مفهومه، وهو الأمر الذي جعل البعض يقول بأنه أسس نظرية في الخطاب. حيث يظهر اهتمامه به في مختلف كتبه: أركيولوجيا المعرفة، نظام الخطاب، المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة، الكلمات والأشياء... ويرى فوكو أنه إذا كانت اللغة تمثل ميزة عصر النهضة، ويمثل الإنسان ميزة عصر الحداثة، فإن الخطاب هو ميزة العصر الكلاسيكي، هذه الميزة الأخيرة تتأكد من خلال المهمة التي اضطلع بها (الخطاب) ضمن هذا العصر، حيث يقوم بإسناد اسم إلى الأشياء، وخلال قرنين من الزمان كان الخطاب الغربي مكانا للأنطولوجيا.¹ خلق العصر الكلاسيكي إذن مستوى آخر للخطاب، انفصل بدوره عن مهمته كما تجسدت في السابق، وأصبح سلطة قاهرة تسمي الأشياء فتنبثق إلى الوجود.

يقول ميشيل فوكو في تعريفه للخطاب: "هو أحيانا يعني الميدان العام لمجموع العبارات"، وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من العبارات، وأحيانا ثالثة، ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها"². يصبح الخطاب والحال هذه وضعا ينفرج عن عبارات/منطوقات، حيث تمثل هذه الأخيرة وحدته الأولى أو ذرته التي يبنى عليها؛ إنها علاقة الجزء بالكل. ولتحديد ماهية هذا الكيان الجديد الذي يحاول فوكو تشكيله، يميزه عن القضية في التحليل المنطقي والجملة في التحليل النحوي، كما يميزه عن فعل الكلام الذي اختص به فلاسفة اللغة (سيرل)*، إنه يرتهن إلى قوانين أخرى مختلفة عن

¹ - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، (د.ب.ن)، ص 94.

* - يستعمل الزواوي بغورة لفظ "المنطوقات" بدلا من "العبارات" التي استعملها سالم يفوت في ترجمته كتاب ميشيل فوكو "حفريات المعرفة" ويقول الزواوي بغورة مبررا هذا الاستعمال للفظ "منطوق" بدلا من "عبارة" ما يلي: "نشير إلى أننا نختلف مع المترجم في ترجمة العديد من المصطلحات، ومنها ترجمته لمصطلح (énoncé) بالعبارة، في حين أن الترجمة الصحيحة هي المنطوق أو الملفوظ". الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو دراسة ومعجم، ص 76.

² - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص 76.

* - يقول فوكو: "لم يحن الوقت بعد للجواب عن تساؤلنا حول العبارة [المنطوق/الملفوظ]، غير أن بإمكاننا مع ذلك، أن نحصر منذ الآن المشكلة حصرا: فليست العبارة وحدة من نفس نوع الجملة والقضية والفعل اللساني. ولا تخضع لذات المقاييس. لكنها ليست رغم ذلك وحدة من نفس نوع الموضوع المادي المحدد والقائم الذات، الذي يقال بأنه يشكل وحدة. إن العبارة، في نمط وجودها المتميز (الذي ليس لسانيا بالتمام، ولا ماديا بلا منازع) شيء ضروري للبت فيما إذا كان الأمر يتعلق بجملة أو قضية أو فعل لساني. وشيء لا مندوحة عنه للإدلاء بما إذا كانت الجملة صحيحة (مقبولة أو قابلة للشرح) والقضية صادقة ومحكمة التركيب، والفعل اللساني مطابقا للشروط والمتطلبات، وما إذا كان قد أنجز بإحكام. لا ينبغي البحث في العبارة عن وحدة طويلة أو قصيرة، قوية البناء أو ضعيفته، فهي كغيرها، تدرج ضمن ارتباط منطقي أو نحوي أو تعبير. وبدلا من أن تمثل عنصرا كغيره من العناصر أو جزءا تكشفه

تلك التي تخضع لها القضية والجمله والفعل اللساني، يقول فوكو: "فالعبرة [المنطوق] لا تلمي ذاتها أمام ملازم بذات الكيفية التي تواجه بها القضية مرجعها (أو لا تواجهه)، أو يشير بها اسم علم إلى أحد الأفراد (أو الأشخاص)، بل ترتبط على العكس بمرجع لا يتكون البتة من "أشياء" أو "أحداث" أو "وقائع" أو "كائنات"، بل من قوانين إمكان وقواعد وجود الموضوعات التي يرد ذكرها فيه أو يشار إليها أو توصف بكيفية ضمنية، والعلاقات يتم إثباتها من قبله أو نفيها. فمرجع عبارة ما، يشكل الحيز والشرط وحقل الانبثاق، (...) كما يحدد إمكانات ظهور ما يمنح للجمله معنى وللقضية قيمة صدق، ويحصرها. فهذا المجموع، هو الذي يميز المستوى العباري [المنطوق] للصيغة، في مقابل مستواها النحوي ومستواها المنطقي: فبفضل ارتباط ميادين الإمكان المتباينة هذه، تحول العبارة [المنطوق]، مركباً ما أو مجموعة من الرموز إلى جملة يمكن تحديد معناها كما لا يمكن ذلك، أو إلى قضية يمكن أن تكون أو لا تكون لها قيمة صدق".¹ إن ما يعتبر إذن، مرجعاً للملفوظات التي تشكل في مجموعها خطاباً ما إنما هو الوضع الذي انبثقت عنه، أي شرط وجودها دون غيرها في مرحلة معينة، وأيضاً تحولها وحتى اندثارها كلياً.

ويوضح فوكو بأن للملفوظات "هوامش" تمكننا من اعتبارها خطاباً، حيث تمثل "الفضاء القريب" الذي تنشأ ضمنه هذه الملفوظات، وهو مختلف عن "السياق" الواقعي أو الكلامي؛ وتتميز عن هذا الأخير في كونها تجعله ممكناً، وهو ما يفترض مجموعة من العلاقات التي تربطها بغيرها من المنطوقات داخل هذا "السياق" الممكن. يقول فوكو: "ليست العبارة [المنطوق] إسقاطاً مباشراً، على مستوى اللغة، لموقف معين أو لمجموعة من التمثيلات (...) فالعبارة، منذ البداية، ومنذ نشأتها، تبرز بوضوح داخل حقل عباري يمنحها وضعاً ومكانة ويرتب علاقاتها الممكنة بالماضي ويفتح أمامها مستقبلاً محتملاً. فكل عبارة [منطوق]، هي بهذا المعنى نوعية ولا توجد عبارة [منطوق] عامة أو عبارة متحللة أو أخرى

في مستوى معين من التحليل، تشكل العبارة وظيفة تزاوّل نفسها وتتم عمودياً بالنسبة لمختلف تلك الوحدات، كما تسمح لنا أن نقول، بصدد مجموعة من الإشارات ما إذا كانت حاضرة فيها أو غائبة. فالعبارة [المنطوق] إذن ليست بنية (أي مجموعة علاقات بين عناصر متغيرة. قد تسمح بعدد لا متناه من النماذج المحسوسة)، بل هي وظيفة وجود تنتمي برمتها إلى الأدلة، وانطلاقاً منها واعتماداً عليها: نستطيع البت فيما بعد، عن طريق التحليل أو الحدس، فيما إذا كان لتلك الأدلة "معنى" أم ليس لها، والوقوف على قاعدة تتاليها وترابطها، ورصد مدلولها ونوع الفعل الذي تنجزه وتصوغه (شفوياً أو كتابياً). فلا ينبغي أن تأخذنا الدهشة، إذا نحن لم نعثر للعبارة [المنطوق] على مقاييس بنيوية لوصف وحدتها، فهي في حد ذاتها لا تشكل على الإطلاق وحدة، بل أنها وظيفة تعبر ميدان بنيات ووحدات ممكنة، وتظهر بمقاييس محسوسة وعيانية، في الزمان والمكان". ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص 81-82.

¹ - المرجع نفسه، ص 86.

محايدة أو غير مقيدة، بل ثمة باستمرار عبارة منضوية في مجموع، تلعب دورها وسط عبارات [منطوقات] أخرى تستند إليها، وتتميز عنها: فهي تندمج دوماً في شبكة من العبارات، تنال حصتها، مهما كانت ضئيلة وتافهة داخلها. (...) إذ لا توجد عبارة لا تفترض وجود عبارات أخرى، وليس ثمة عبارة لا يحيط بها حقل تواجدات وآثار الارتباط والتعاقب وتوزيع الأدوار"¹. ويضيف فوكو شرطاً آخر ضرورياً لوجود المنطوق حتى يتم تحليله، وهو جزء لا يتجزأ من خصائصه الذاتية، ألا وهو الوجود المادي. فمن غير المعقول - حسب فوكو - الحديث عن منطوق لم يتم التلفظ به بعد أو لم يدون على صفحة، أو يترك أثراً - ولو قصيراً - في الذاكرة أو في المكان. على أن هذه المادية لا تجعل المنطوق محبوساً/مقيداً ضمن قالب واحد، فهو متغير ومتبدل ضمن نظام معقد من المؤسسات. كما أن هوية ملفوظ ما تخضع من جهة ثانية، إلى شروط تفرضها الملفوظات الأخرى التي يرد ضمنها، إضافة إلى شرط الميدان الذي يستخدم فيه والأدوار المنوطة به. يقول فوكو: "فبدل أن تكون العبارة [المنطوق] شيئاً يقال مرة وكفى، ليضيع في الماضي، مثلما يضيع قرار معركة، أو تضيع كارثة جيولوجية، أو موت ملك - فإنها في نفس الوقت الذي تنبثق فيه متمصصة رداء مادياً، تظهر بوضع قار وصفة ثابتة، وترتبط بمجموعات، كما تجد مكانها داخل حقول استعمال، وتعرف تحولات وتغيرات ممكنة، تندمج في عمليات واستراتيجيات، فتحتفظ بهويتها أو تنسلخ عنها. هكذا نرى العبارة [المنطوق] تتداول وتستعمل، وتتوارى وتختفي، تسمح بتحقيق رغبة ما أو تعوقها. إنها أداة طوع يد المصالح أو متمردة عليها، تدخل في نظام من النزاعات والصراعات، وتغدو موضوعاً محورياً للتوافق أو التنافس"². وهكذا تصبح الخطابات جزءاً من منظومة أكبر، تتحدد داخلها ماهية الملفوظات وأدوارها ضمن شروط معينة وليست إطلاقية.

وفي تحليله للخطاب لا يزعم فوكو أنه يقدم وصفاً شاملاً له، لكنه يقدم تحليلاً متميزاً عما سبقه ويمتلك سمات خاصة به؛ فهو لا يسعى إلى أن يقوم مقام التحليل المنطقي للقضايا أو التحليل النحوي للجمل، أو التحليل السيكلولوجي أو السياقي للجمل، بقدر ما هو بلورة لنمط آخر في تناول الخطابات؛ من حيث تفكيك تعقدها والوقوف على مختلف أشكال الانتظام التي تخضع لها. وهو حين يضع الخطاب في مقابل الجملة والقضية، لا

¹ - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص ص 92-93.

² - المرجع نفسه، ص ص 97-98.

يسعى إلى البحث عن كلية ضائعة، ولا محاولة بعث الكلام الحي في امتلائه وخصبه، واللوغوس في وحدته العميقة، ذلك الحنين الذي لا يخرس أبدا. فتحليل الخطاب يطابق مستوى وصفيا نوعيا¹. وهكذا يتجه فوكو، وجهة أخرى مغايرة لتلك التي تبناه تاريخ الأفكار، حيث يصبح "همه الأساسي، هو التعامل مع العبارة [المنطوق] كشيء قائم الذات، لا يحيل إلى مستوى آخر، والنظر إلى ما في خصوصيتها وتميزها كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجودها، وتعيين حدود تلك الشروط بكيفية دقيقة وواضحة أكثر، مع إبراز الترابطات القائمة بين العبارة وعبارات أخرى لها صلة بها، والإشارة إلى بعض أشكال التعبير أو الأداء التعبيري الأخرى التي تستبعلها وتفصيها"². فإذا كانت دراسة الخطاب عنده غير مهمة بتتبع سير الأفكار عبر التاريخ، حيث هذا الأخير ليس تاريخا للتواصل، بقدر ما تسعى نحو استكناه الخصوصيات التي وفقا لها يظهر خطاب ما إلى الوجود دون غيره من الخطابات الأخرى، التي سيعمل في الآن ذاته على إقصائها، وبيان عوامل هذا الإقصاء التي تحددها العلاقات القائمة بين هذه الخطابات، يقول فوكو: "في تحليل الحقل الخطابي، لا يتوجه الاهتمام، إطلاقا، إلى البحث خلف ما هو ظاهر، عن الثرثرة شبه الصامتة لخطاب آخر، بل إلى إظهار لماذا صعب عليه أن يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحق على غيره من الخطابات الأخرى، ويتميز عليها باحتلال مكانة لا يقدر أي خطاب آخر على أن يشغلها. ويمكن صياغة السؤال الذي يستقطب هذا النمط من التحليل على النحو التالي: ما هو هذا الوجود المتميز الذي يفصح عن نفسه في ما يقال، ولا يفصح عنها في أي موضع آخر غيره؟"³ وهكذا يعمل فوكو على الكشف عن تلك العوامل التي أتاحت لمنطوق ما مهما كان تافها أو ضئيل القيمة أو حتى منسيا، أن يظهر بغتة في التاريخ كحدث لا أصل له، بوصفه انبجاسا مفاجئا لا يمكن رده إلى مبهات ماضية، وهو ما أتاح له تبيان نوع جديد من العلاقات لا يقوم على التابع والاستمرار والتواصل، من أجل إدراك أشكال مختلفة من الانتظام وأنواع جديدة من الترابطات مثل علاقات الخطابات ببعضها، وأيضا العلاقات بين مختلف المجموعات الخطابية (وإن كانت لا تنتمي إلى ميدان واحد) أو العلاقات بين الخطابات والمستويات المختلفة (كالمستوى التقني والاقتصادي والاجتماعي والسياسي). ذلك أن بيان الفضاء الذي تتم فيه الأحداث الخطابية لا يعني عزله عن ارتباطاته، بقدر ما

¹ - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص 101.

² - المرجع نفسه، ص 27.

³ - المرجع نفسه، ص ص 27-28.

يعني وصف مجموع العلاقات داخله وخارجه. وهذه العلاقات كما يفصح عنها فوكو ليست بمثابة خطاب خفي متوار يحرك الخطابات الظاهرة، فليس تأويل الوقائع الأدائية هو ما يخرجها إلى واضحة النهار، بل تحليل تواجدها وتعاقبها وتضافرها وترابطها وتحولها¹، هو ما يجليها. وإن العثور على تلك المنظومة المبعثرة داخل عدد معين من الخطابات، والوقوف على شكل ما من أشكال الانتظام بين الموضوعات وأنواع التعبير والتصورات والاختيارات الفكرية، يسمح هذا لنا بالقول إننا أمام تشكيلة خطابية. ويصطلح على الشروط التي تخضع لها عناصر ذلك التنوع مسمى "قواعد التشكيلة"^{*}. حيث هذه الأخيرة هي شروط وجودها وكذلك تحولها واختفائها، داخل توزيع خطابي معطى².

يعرّف فوكو التشكيلة الخطابية بأنها: "مجموعات من العبارات [الملفوظات]، (...) التي [لا] ترتبط فيما بينها، على مستوى الجمل، بروابط نحوية (تركيبية أو دلالية)، وعلى مستوى القضايا بروابط منطقية (ذات علاقة بالتناسق الصوري والتسلسل المنطقي)؛ كما لا ترتبط فيما بينها، على مستوى الصياغة، بروابط سيكولوجية (...) بل ترتبط فيما بينها على مستوى العبارات. ويترتب عن هذا، ضرورة تحديد النظام العام الذي يحكم موضوعاتها وأشكال تبعثها التي توزع توزيعاً منتظماً ما تتكلم عنه، ونظام مراجعها، كما يتطلب تحديد النظام العام الذي يحكم مختلف أنماطها العبارية والتوزيع الممكن للمواقع التي يمكن أن تشغلها الذات، والنظام الذي يحدد تلك الأنماط ويرتبها، يفرض علينا أيضاً تحديد النظام

¹ - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص 29.

^{*} - "يرى فوكو أن القواعد التي تحدد شروط وجود تشكيلة خطابية هي:

(أ) قاعدة الانبثاق، أو كيفية ظهور الموضوعات في المكان. مثل ما هو الحال في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، (...) وبتعبير آخر، وصف المساحات تنبثق منها الموضوعات، هذه المساحات تختلف باختلاف المجتمعات والعصور وأشكال الخطاب".
(ب) قاعدة التعيين والترتيب، وهي القاعدة التي طبقها في مولد العيادة، حيث بين مختلف مراتب الخطاب الطبي، وتميزه عن الخطابات الأخرى.

(ج) قاعدة التمييز والفرز، وهي القاعدة التي تسمح بظهور خطاب معين في التاريخ، كما نبين خصائصه واختلافه أو تماثله مع خطابات أو تغايره عنها (...). ويرى أن القاعدة الأساسية التي تتحكم في كل التشكيلات الخطابية هي:

(د) قاعدة التبعر والتوزع، فالخطاب والتشكيلة الخطابية لا يتميزان بما لهما من موضوع متميز، ومتعين ومرتب، بل بتلك الكيفية التي يطبعها التبعر (...). فشرط وجود الخطاب والتشكيلة الخطابية هو تبعرهما. يقول ميشال فوكو: (تعريف مجموعة ما من المنظومات - خطابات أو تشكيلات خطابية) في خصوصيتها وفرديتها، يقوم، ويا للمفارقة والعجب، على وصف تبعر تلك الموضوعات، وإدراك الشقوق والفجوات التي تفصلها... إنه يقوم بعبارة موجزة على صياغة قانون توزعها). وهكذا، فإن المطلوب في نظره، هو أن يبين نظام توزع المنظومات والخطابات والتشكيلات الخطابية، والذي لا يمكن أن يكون خارج منهج الوصف الأركيولوجي، والذي يحدد كذلك كيفية ارتباطها ومختلف علاقاتها". الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص ص 104-105.

² - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص ص 37-38.

المشترك بين كل ميادينها مجتمعة، وأشكال التتالي والتآني والتوزع التي تعرفها، والنظام الذي يربط بين سائر حقول التواجد تلك، وأخيرا يقتضي أن يتمكن من تحديد النظام العام الذي يحكم وضع تلك العبارات وكيفية تأسيسها، وتقلبها وتوظيفها واستعمالها من جديد، والنحو الذي تنتظم به فيما بينها، والصيغة التي تغدو حسبها موضوعات مملكة ووسائل لتحقيق المآرب والرغبات، وعناصر لخدمة استراتيجية معينة. فوصف العبارات ووصف الوظيفة العبارية التي تحملها العبارات، وتحليل الشروط التي ضمنها تمارس نفسها تلك الوظيفة، وارتداد مختلف الميادين التي تفترضها والكيفية التي تظهر بها، يعني الشروع في إبراز ما يتخذ شكلا متميزا ومنفردا ليعطي في الأخير تشكيلة خطابية¹. وإذا كانت التشكيلة الخطابية تعبر عن تبعثر الخطابات (وعدم استمراريتها) فإن الخطاب سوف يتحدد بصورة نهائية بوصفه مجموعة من الملفوظات التي تنتسب إلى نظام التكون ذاته. وإن وصف الخطابات والكيفية التي تنتظم بها، تقودنا إلى تمييز التشكيلات الخطابية وتفردتها. فتحليل المنطوق ينشأ في ارتباط مع تحليل التشكيلة، ذلك أنه ينتمي إليها، مثلما تنتمي الجملة إلى نص والقضية إلى مجموع استنباطي. لكن وخلافا لانتظام الجملة بقواعد اللغة والقضية بقوانين المنطق، فإن انتظام الملفوظات يتحدد بالتشكيلة الخطابية ذاتها. ومادامت هذه الأخيرة لا تتميز إطلاقا بمبادئ بناء بل بتبعثر حقيقي، وهو تبعثر لا يمثل للخطابات/الملفوظات شرط إمكانها بل قانون تواجدها، كما أن هذه الأخيرة ليست عناصر قابلة للمبادلة بل هي مجموعات تتسم بنمط وجودها المتميز.

ومن خلال كل هذا يخلص فوكو إلى استنتاج ما يدعوه خطابا، بأنه مجموعة من الملفوظات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية. والتي تختلف عن الوحدة البلاغية أو الصورية القابلة للتكرار إلى ما لا نهاية، إذ هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي نستطيع تحديد شروط وجودها. وعلى هذا النحو، لا يغدو الخطاب والحال هذه شكلا مثاليا لا زمنيا. ومن هنا يكمن جوهر المشكل في التساؤل عن أسباب انبثاقه وظهوره في هذه اللحظة من الزمن دون غيرها، كما يطرح مشكل حدوده الخاصة وألوان قطيعته وتحولاته والأنماط النوعية له. ومن هنا تختلف "الممارسة الخطابية" عن العملية التي يصوغ بها شخص ما فكرة أو رغبة أو صورة، كما تختلف أيضا عن النشاط العقلي الذي هو أساس العمليات الاستدلالية، وليست "مقدرة" الشخص على الكلام، حينما يركب جملا نحوية،

¹ - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص ص 107-108.

فهي مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوماً في الزمان والمكان، والتي حددت في فترة زمنية بعينها، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي ولساني معين شروط الممارسة الخطابية¹. بعبارة أخرى: لا يقوم الخطاب عند فوكو على أصول ألسنية أو منطقية، وإنما يتشكل من وحدات ذرية اصطلاح عليها بالمنطوقات التي تنتظم في وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تكون بدورها حقولاً خطابية تحكمها قوانين التكوين والتحويل².

وانطلاقاً من المنهج الأركيولوجي القائم على دراسة أرشيف حقبة تاريخية معينة وعدم الاعتماد على مؤلفين معروفين أو فروع معرفية محددة، وإنما على تشكيلات خطابية وميادين خطابية تضم مختلف المعارف والعلوم، يصبح الأدب والفن مادة تاريخية وخبرية ضرورية في أبحاثه الفلسفية. وفي دراسته عن الجنون مثلاً يظهر هذا الأخير وقد اتخذ تعبيرات مختلفة في الأدب والفن والمعارف العلمية، ضمن الحقب المختلفة التي درسها؛ عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث، وهكذا ربط الأدب بمختلف الحقب المعرفية والابستمائية للفكر الغربي، لأن الأدب يشكل بالنسبة إليه مادة خبرية من جهة، ومن جهة ثانية وسيلة للخروج من الفلسفة، وإمكانية للاختراق كما هو الحال في اللغة³. فبقدر ما ينتمي الأدب إلى الخطاب فهو في الآن ذاته يخرج عنه متخذاً صفة اللغة. من حيث إن خاصيتها الأساسية أنها تضع ضغطاً كبيراً على اللغة فتدفعها نحو حدودها بالتناقض، فظهر تجارب الانتهاك والتجاوز والتدمير والاختراق الخالص، إنها أشبه بألة حربية، وتجسدت في أعمال فنانيين وشعراء وفلاسفة يحتفي بهم فوكو، من أمثال "ارتو"، "نيتشه"، "هولدرلين"، "صاد"، "مالارميه"، "روسال"، "بلانشو" و"باتاي".

ولما كانت مهمة الأدب ووظيفته عنده لا تخرج عن مهمة ووظيفة اللغة، والمتمثلة في الاختراق والتدمير والتجاوز، الأمر الذي جعل فوكو يتصل أكثر في مرحلة الستينيات*

¹ - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ص ص 108-109.

² - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو دراسة ومعجم، ص ص 11-13.

³ - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص ص 300-301.

* - ينتقل فوكو من منظوره الجمالي البحث كما تجلى في تفكيره اللغة والأدب والموسيقى في الستينيات إلى الاهتمام بالفن وعلاقته بحاجة الإنسان وظروفه المعيشية اليومية. حيث يربط الجمال بالأخلاق وهو ما يستشف من عبارة "جمالية الوجود" أو "فنون العيش" أو "جمالية الحياة". وهكذا أصبحت غاية الفن عملية، ويلح على أن تكون مهمته حياتية متعلقة بحياة الناس العادية واليومية، وأن تكون الفنون في متناول الناس كي يستعملوها بشكل حر من أجل حاجاتهم ورغباتهم ولحل مشاكلهم الحياتية. وما يثير تعجبه في فن العصر الحديث أنه أصبح أكثر ارتباطاً بالأشياء منه بالأشخاص وبالحياة، ويتساءل لم لا تكون حياة كل فرد تحفة فنية. واهتمامه بمختلف

بالأدب السريالي وجماعة "Tel quel" وبحركة الأدب الجديد والنقد الجديد؛ وفي رأيه فإن الأدب وعلى امتداد القرن التاسع عشر وصولاً إلى أيامه لم يوجد في استقلالية، ولم يتخلص من كل لغة أخرى بانفصام عميق، إلا بتأليفه نوعاً من "الخطاب المضاد" وبصعوده على هذا النحو من الوظيفة التمثيلية أو الدالة للغة إلى هذه الكينونة الخام المنسية منذ القرن السادس عشر. هناك تماثل إذن - بالنسبة إليه - في الوظيفة بين الأدب واللغة، ومرور بالمراحل التاريخية ذاتها. على أن الأدب يتميز بمهمة مغايرة عن اللغة وإن كانت ذات علاقة مباشرة بها في الآن ذاته، وهي أن الأدب يسمح بظهور كينونة اللغة¹. إن ما يميز رؤية فوكو للأدب، أنه لا يعتبره "جهازاً للسلطة على نفس مستوى باقي الخطابات. متجنباً نظامهم العام يظل الأدب مرجعية مفضلة، متموقة خارج الفلسفة ومتحررة من الحتميات التي تخضع لها الخطابات الأخرى (تنفلت من النموذج النمطي للخطاب)، ومُفْرِطَة (تنفلت من التمثيل). وهو يستخدم الأدب كي "يتخلص من الفلسفة". وقد أعلن فوكو سنة 1975: "لقد كان نيتشه وباتاي وبلانشو وكلوسوفسكي، بالنسبة لي، طُرُقاً للخروج من الفلسفة". وكشف أن كل الخطابات لم تكن إلا أدباً، ولكن ما دام هذا الأخير يضمن وضعيته عن طريق نوع من السخرية الشعرية فهو يتجاوز الخطابات الأخرى ويحافظ على مستواه"². في الأدب يمكن

كتابات الذات يدخل ضمن هذه النظرة. حيث إن الكتابة لم تعد جزء فقط من اهتمام الذات بذاتها، ولكنها جزء من القيم الجمالية للذات الفردية. فكتابة الذات إضافة إلى أن لها وظيفة أخلاقية، لها أيضاً بعد جمالي بما تضيفه على حياة كل فرد من أهمية جمالية. ومن هنا فإن ما يهم فوكو ليس مبادئ نظرية لعلم الجمال أو الفن، بقدر ما تهتمه جمالية الوجود؛ أي كيف يمكن جعل الحياة عملاً فنياً؟ الأسلوب إذن بالنسبة إلى فوكو لم يعد مسألة كتابية بل هو مسألة حياة/مسألة وجودية. وهذا التساؤل وجد إجابته في اليونان، ذلك أن ما شغل اليوناني وأصبح مشكلته الكبرى هو كيف يجعل من حياته تحفة فنية. هذا الاهتمام زال في العصور الوسطى ليظهر من جديد في عصر النهضة وفي العصر الحديث وإن بشكل محدود. إنها باختصار فكرة "فن الوجود" المرتكزة أساساً على حياة الفرد ذاته، وإعطائها صبغة جمالية، حيث هذه الأخيرة لا تنفصل في الآن ذاته عن الاهتمام بالذات كهم أخلاقي، وأن نظراً إلى حياة الإنسان كأسلوب وفن وطريقة جمالية ذات بعد وجودي. إن الاهتمام بالذات باعتبارها جمالية، يفتح على الخلق والإبداع ن خلال مختلف الممارسات والتقنيات التي تجعل الذات مشروع إبداع لا ينفذ. وفن الوجود يتطلب التحكم في الذات والمقدرة على التحكم في الآخرين والقدرة على الحكم الصحيح وعلى الاعتدال والاتزان وإعطاء شكل مختلف للحياة يخرج بها عن أشكال اللامبالاة والتماثل والامتثال والتماهي، ويؤسس للاختلاف والتمايز. إن الجمال إذن كما تجلى في أعمال فوكو الأخيرة هو في معرفة الشكل الجميل الذي يجب أن تكون عليه الذات، أو كيف يمكن للذات أن تصبح تحفة فنية، وممارسات الذات بهذا المعنى تسمح بتشكيل فن للذات بعيد عن كل تقنين أخلاقي. وهذه العملية أي فن الوجود الخاص بكل فرد/إعطاء شكل فني للوجود، مهمتها الأساسية هي تأسيس الاختلاف كقيمة أخلاقية وجمالية وضمان عدم السقوط في التماثل واللامبالاة. الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص ص 305-311.

¹ - المرجع نفسه، ص ص 301-302.

² - مجلة نزوى، الأدب.. من أجل ماذا؟ تم نشره في 01 يوليو 2014. تم الاطلاع عليه في 20 ماي 2019.

للغة أن تكشف عن هويتها وهو ما يتم على حساب فقدان الذات. وهذا ما جعل الغرب يتردد في التفكير في اللغة، ذلك أن حضورها يغيب الذات، وهو ما أشار إليه نيتشه من كون الميتافيزيقا الغربية مسألة قواعد نحوية¹. وهكذا يصبح "بلانشو" كما يقرأه فوكو أستاذ "التفكير من الخارج"، لأن فكره وحتى خبرته يجسدان انهيار الذاتية الفلسفية وشتاتها في لغة تقوم بتجريدتها وهي تضاعفها داخل الفضاء الذي خلقه غيابها. ويقتفي فوكو أثر هذه التجربة بداية من ساد وهولدرلين ونيتشه ومالارمييه وآرتو وباتاي وكلسوفسكي، وصولاً إلى الذروة عند بلانشو، حيث يبدو هذا الأخير غائباً تماماً عن نصوصه. الانتهاك، التناقض، شتات الذات، كلها تبرز في التجربة الحدية النهائية للجنون نفسه لهؤلاء (الذين وصلوا إلى النهاية)، ومن هنا جاء اهتمامه بأعمال المؤلفين المجانين حيث موقفهم الحدي على حدود العالم العاقل. فكتابتهم تعمل في المساحة الفاصلة بين التماسك وعدمه، اضطرابهم العقلي يؤثر على الانتهاك والانسحاب اللذين وصل إليهما باتاي وبلانشو بوسائل مقصودة. وإعجاب فوكو بالأدب الطليعي هو جانب من ميله للبحث عن الحقيقة والإنجاز فيما وراء الوجود العادي، في هذه التجارب المتطرفة. على أنه يبدو بعد الستينيات من القرن العشرين، أقل اقتناعاً بالتجارب الحدية، وبدلاً من ذلك، انتقل إلى مفاهيم سياسية أكثر متعلقة بما يتم احتياجه للتأثير في التحرير الإنساني². من خلال انتقاله للنظر في علاقة الفن بالوجود.

واستثماراً للمقولات التي يطرحها فوكو في تحليل الخطاب، يعتبر تيري إيجيلتون أنه من الوهم الاعتقاد بأن الأدب موجود بوصفه موضوعاً مميزاً ومحدداً من المعرفة. ولكن من المفيد أكثر النظر إليه كاسم يطلقه الناس من حين لآخر ولأسباب مختلفة على أنواع معينة من الكتابة ضمن حقل كامل مما يدعوه ميشيل فوكو "ممارسات خطابية"، ومن هنا يصبح هذا الحقل الكامل موضوعاً للدراسة، دون الاقتصار على الممارسات الموسومة بوصفها أدباً. وهو بهذا - كما يقول - لا يسعى إلى مواجهة مختلف النظريات بنظرية أخرى، بل بنوع آخر من الخطاب يمكن أن ندعوه خطاباً عن "الثقافة" أو "الممارسات الدالة"، يضم الموضوعات التي يعنى بها الأدب وهذه النظريات، ولكنه يضعها ضمن سياق أوسع. ولا يعني هذا توسيع حدود النظرية الأدبية حتى تفقد كل خصوصية وتحديد، لكن النوعي في ما يقترحه إنما هو العناية بأنواع الآثار التي تحدثها الخطابات، والكيفية التي تحدثها بها. وهو ما

¹ - الزواوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو دراسة ومعجم، ص 36-37.

² - جاري جوتينج، فوكو والأدب.

يمثل الشكل الأقدم من "النقد الأدبي"، والذي يعرف بعلم البلاغة. هذا الأخير - منذ القديم وحتى القرن الثامن عشر - كان يتفحص الطريقة التي تبنى بها الخطابات بحيث تحقق آثارا معينة، بغض النظر عن موضوعات بحثه سواء كانت قولاً أم كتابة، شعراً أم فلسفة، قصاً أم تأريخاً. ذلك أن أفقه كان يطال حقل الممارسات الخطابية في المجتمع ككل، مركزاً اهتمامه على فهم هذه الممارسات بوصفها أشكالاً من السلطة والإنجاز. دون أن يعني هذا تجاهلاً لقيمة الحقيقة في الخطابات موضع البحث، التي كانت غالباً وثيقة الصلة بأنواع الأثر الذي تحدثه الخطابات على قرائها مستمعيها. لم يكن علم البلاغة، إذن يهتم بتجربة البشر اللغوية بطريقة حدسية، كما لم يكن "شكلائية" تستغرق في تحليل الصناعات اللغوية فحسب، فقد نظر إلى هذه الصناعات في ارتباطها بإنجاز ملموس (فهي وسائل للمرافعة، والإقناع والتحريض... إلخ) كما نظر إلى استجابات الناس للخطاب في ارتباطها بالبنى اللغوية والوضعية المادية التي يقومون فيها وظائفهم. وبالتالي لم ينظر في القول والكتابة بوصفها مجرد موضوعات نصية يتم تأملها جمالياً أو تفكيكها إلى ما لانهاية، بل أشكالاً من الفعالية لا تنفصل عن العلاقات الاجتماعية الأوسع بين الكتاب والقراء، والخطباء والجمهور، ورأى أنها غير قابلة للفهم خارج الغايات والشروط الاجتماعية التي تتجسد فيها¹. وهكذا يصرح بأن موقفه تقليدي بكل ما للكلمة من معنى، لرغبته في أن يسترد النقد الأدبي من طرائق معينة في التفكير (حديثاً) تنظر إلى الأدب كموضوع امتياز خاص - مثل تلك التي درست "الجميل" بوصفه مفصلاً عن المحددات الاجتماعية - وإعادته إلى السبل القديمة التي تم إغفالها². غير أن علم البلاغة أو نظرية الخطاب التي يدعو إليها إيغلتن ليست إحياء للمصطلحات القديمة وإحلالها محل اللغة النقدية الحديثة، ولكنها تشاطر الشكلائية والبنوية والسيمائية اهتمامها بالصناعات الشكلية في اللغة، ولكنها مثل نظرية الاستقبال مهتمة بالكيفية التي تؤثر بها هذه الصناعات عملياً عند "الاستهلاك". كما أنه ولاهتمامها بالخطاب بوصفه شكلاً من السلطة والرغبة يمكن أن تتعلم الكثير من التفكيك والنظرية التحليلية النفسية، أما اعتقادها أن الخطاب يمكن أن يكون شأنًا تحويلياً من الوجهة الإنسانية فهي بذلك تتقاسم الكثير مع الإنسانية الليبرالية. وواقعة أن النظرية الأدبية تمثل - بالنسبة إليه - وهما فإن هذا لا يعني عدم استثمار الكثير من المفاهيم القيمة في سبيل التأسيس لنوع

¹ - تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ص 342-343.

² - المرجع نفسه، ص 344.

مختلف من الممارسة¹. يهتم - خلافا لأشكال النقد الأخرى - بالخطابات داخل مجال تحققها ولا يتفحصها في ذاتها، وهذه الفعالية يجدها "إبداعية" مثلما هي "نقدية".

إن أية محاولة لتعريف دراسة الأدب من حيث منهجه أو موضوعه - حسب إيغلتنون - هي محاولة محكومة بالفشل. ومن هنا تصبح الطريقة التي يطرحها لتصور ما يميز خطابا عن آخر ليست أنطولوجية أو منهجية وإنما استراتيجية؛ وهذا يعني أن التساؤل لا يتمحور حول الموضوع ولا كيف علينا أن نقاربه، وإنما لماذا علينا أن ننهك به أصلا. وهنا يطرح تساءلا: كيف يمكن لإعادة اكتشاف البلاغة التي يقترحها (والتي يسميها أيضا نظرية الخطاب أو الدراسات الثقافية) أن تسهم في جعلنا أناسا أفضل؟ ويرى أن الخطابات والممارسات الدالة بأنواعها (فيلم/ تلفزيون، قص، لغات العلم الطبيعي) تحدث آثارا وتصوغ أشكالا من الوعي واللاوعي تتعلق تعلقا وثيقا بصيانة أو تحويل أنظمة السلطة القائمة؛ ولذلك فهي تتعلق بما يعنيه أن تكون شخصا. إن القضية الجوهرية لا تكمن هنا في البدء من إشكاليات نظرية أو منهجية معينة؛ بقدر ما تتعلق بأن نبدأ مما نريد أن نفعله، ثم بعدها نرى أية مناهج ونظريات ستساعدنا على تحقيق هذه الغايات. فالحسم في مسألة الاستراتيجية لا يحدد مسبقا أية مناهج وموضوعات بحث هي الأكثر قيمة. ذلك أن ما نقرر تفحصه يتوقف كثيرا على الوضعية العملية. والناقد الجذري، يرفض العقائدية التي تلح على أن بروست هو دوما أجدر بالدراسة من إعلانات التلفزيون. فالأمر كله يتوقف على ما نحاول القيام به وفي أية وضعية. ومن هنا ينزع النقاد الجذريون أن يكونوا تعدديين، فأى منهج يسهم في التوصل إلى الهدف المتمثل في اعتناق الإنسان وإنتاج "أناس أفضل" يمكن قبولها؛ البنيوية والسيمائية والتحليل النفسي، التفكير، نظرية الاستقبال.. كل هذه المقاربات يمكن وضعها في حيز الاستخدام. ويرى إيغلتنون أن هذه هي الحال دوما مع النقد الأدبي، ففي كل دراسة أكاديمية نختار الموضوعات والمناهج الإجرائية التي نعتقد أنها الأكثر أهمية، وتقييمنا لأهميتها محكوم بأطر المصلحة المتجذرة عميقا في الأشكال العملية لحياتنا الاجتماعية. ووفقا لهذه الرؤية، يصبح الافتراض المسبق لما يدعى الآن باسم "الأدب" بوصفه بؤرة الاهتمام في كل زمان ومكان، عقائدية لا مكان لها في حقل الدراسات الثقافية. والنصوص التي تسمى اليوم أدبا سوف لن يتم إدراكها كما هي الآن، بمجرد أن تعاد إلى التشكيلات الخطابية الأوسع والتي هي جزء منها، وهنا سيتم "إعادة كتابتها" وإعادة نشرها، وينتفع بها على نحو مختلف وتحشر

¹- تيري إيغلتنون، نظرية الأدب، ص 344.

في علاقات وممارسات مختلفة¹. ويرى إيغلون أن الأمر كان دائما على هذا النحو ولكن أحد آثار كلمة أدب هو أن يمنعنا من إدراك هذه الحقيقة.

إن ما يسعى إيغلون للدفاع عنه هو أن النظرية الأدبية مرتبطة بالقناعات السياسية والقيم الأيديولوجية على نحو لا يقبل الانفصال، فهي ليست موضوع بحث فكري بحكم حقها الخاص بقدر ماهي منظور محدد نرى فيه تاريخ عصرنا، ذلك أن أية نظرية معنية المعنى والقيمة واللغة والشعور والتجربة الإنسانية لابد أن تتورط في قناعات أعمق عن طبيعة الأفراد والمجتمعات الإنسانية، وإشكاليات السلطة والجنس، وتأويلات التاريخ الماضي وتحولات الحاضر وآمال المستقبل. ويرى أنه لا يمكن لوم النظرية الأدبية على تورطها في مثل هذه القضايا، خلافا لنوع من النظرية الأدبية "الخالصة" التي هي بمنأى عن هذه القضايا، ومثل هذه النظرية الأدبية "الخالصة" ليست - في نظره - سوى أسطورة أكاديمية. وفي تجاهلها للتاريخ والسياسة تجاهلا كليا تظهر إيديولوجيتها بوضوح. ومنها يقول بأنه لا يفترض بنا لوم النظريات الأدبية لكونها سياسية، بل لكونها كذلك على نحو خفي أو لا واع في ظل التعمية التي تمارسها بوصفها مذاهب "تقنية"، "بديهية"، "علمية"، أو "شمولية" صحيحة في حين أنها تتعلق بالمصالح المحددة لجماعات بشرية معينة في أزمنة بذاتها وتعززها². إذا كانت التوصيفات الشكلية غير كافية لتقديم رؤية دقيقة حول الأدب بما أنها لم تدخل في اعتبارها المؤسسة الثقافية والعوامل التاريخية التي تبرزها الأعمال الأدبية، في حين تجعل دراسات أخرى من هذه الأخيرة شرطا أساسيا في تحديد مفهوم الأدب بوصفها تنتظم داخل منظومة الخطاب. فهل سيكون من باب التعسف الحديث عن مفهوم عام شمولي وشروطا نظرية تكون كافية لصياغة مفهوم للأدب؟ وهل سيصبح من الأساس ضروريا البحث في مفهومه وبيان تفرده؟

5 - الأدب والكتابة

تتمثل النقلة التي حققتها حركة ما بعد البنيوية/ما بعد الحداثة، في التحول من اعتبار النص/الأدب كيانا مغلقا على ذاته - ويحمل معنى ما لا تتدخل في تحديده أي عوامل أخرى سوى العلاقات التي ترتبط بها عناصره، ويمكن استجلائه عبر مجموعة من الممارسات المحددة - إلى النظر إليه بوصفه كتابة تعددية لا تقبل الاختزال، ولعبا لا ينتهي للدلالات.

¹ - تيري إيغلون، نظرية الأدب، ص 354.

² - المرجع نفسه، ص 326-327.

يقول موريس نادو بأن "الاكتفاء باعتبار العمل الأدبي وكأنه نسق من اللغة، حيث تلعب جميع وجوه البلاغة؛ ونقوم نحن بتقطيعه وبتجميع أجزائه أو تفكيكها معتقدين بأننا نعطي صورة عن العمل الأدبي.. فإن ذلك معناه الوقوف عند مستوى الدال، أي البقاء في النهاية عند سطح العمل الأدبي. ماذا تفعل [يخاطب بارت] بإرادة وبرغبة من يكتب سواء كانت واعية أو لاواعية؟ مثلا، قصة "سرازين" لبلازك، في تحليلك لها أغنيتها بتعليقاتك. لكن أين نعثر في كتابك (SZ) على رغبة بلازك في أن يكتب "سرازين"؟ لماذا نشر هذه القصة؟ أي غرض كان يتوخاه منها؟ إننا نبقي في دائرة الافتراض وفي التعميم إذا ما اكتفينا بتحليل الدوال"¹.

وبما أن المعنى - وفقا لهذه المقاربة الجديدة - ليس مفهوما مشدودا بإحكام إلى دال محدد، وأن هذا الأخير لا يمنحنا مدلولاً مباشراً كما تمنحنا المرآة صورة، فإن النتيجة الأعقد أنه ليس ثمة تمييز ثابت بين الدوال والمدلولات، حيث يسلم الواحد إلى الآخر. فالسيرورة التي ناقشناها هنا ليست لانهائية وحسب، بل ودائرية نوعاً ما؛ ذلك أن الدوال تواصل التحول إلى مدلولات والعكس، ولا يمكن أبدا الوصول إلى مدلول نهائي لا يكون دالاً بحد ذاته. وبهذا يكون المعنى مبعثراً ومنتشراً ولا يمكن تثبيته. فهو ليس حاضراً حضوراً كاملاً في أي دال بعينه، وإنما هو بالأحرى نوع من التراوح المتواصل بين الحضور والغياب معاً. وقراءة نص ما هي أقرب إلى تتبع سيرورة هذه المراوحة المتواصلة. ولهذا فما من دال "نقي" أو "ممتلئ بالمعنى" تماماً. وفي الوقت يمكننا اكتشاف أن كل دليل يحمل آثار كلمات أخرى أقصاها ليكون ذاته لكن هذه الأدلة الممكنة تظل ملازمة له، لأنها دالة فعليا في تكوين هويته. ومن هنا يصبح ممكناً القول بأن المعنى لا يتطابق مع ذاته، فهو نتاج سيرورة انفصال وتمفصل، نتاج لأدلة ليست ذاتها إلا لأنها ليست غيرها. إنه شيء ما مرتقب ومؤجل ومنتظر، ومن هنا تصبح واقعة أن الأدلة يمكن دوما إعادة إنتاجها جزء من هويتها. ونتيجة لهذا تصبح اللغة، بدلا من كونها بنية محددة وواضحة تشمل على وحدات متناظرة من الدوال والمدلولات، فإنها تظهر بوصفها قماشاً يمتد إلى ما لا نهاية، حيث تتبادل العناصر وتدور على نحو متواصل، وما من عنصر محدد بصورة مطلقة، ولكنه حامل لأثر العناصر الأخرى².

على أن امتلاك المعنى وحضوره يصبح ممكناً فقط في حالة الإصغاء إلى صوتي الخاص حين أتكلم؛ ففي فعل الكلام تبدو كلماتي الملفوظة حاضرة مباشرة في وعيي، وهو

¹ - رولان بارت وموريس نادو، حوار عن الأدب، ص ص 18-19.

² - تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ص ص 220-223.

الأمر الذي يتعذر حصوله في فعل الكتابة، حيث تهدد المعاني بأن تفر من سيطرتي عليها. ذلك أن للنص وجوده المادي المتعين والذي يسمح دوماً بنشره وإعادة إنتاجه واقتباسه واستعماله بطرائق لم يقصد إليها مؤلفه. وهكذا تبدو الكتابة سلماً للكينونة بما هي صيغة للاتصال غير مباشرة وتدوين آلي شاحب للكلام، ولذا فهي بعيدة عن الوعي. وهذا هو السبب في أن التقليد الفلسفي الغربي من أفلاطون وحتى ليفي ستروس، قد حط من قدر الكتابة بوصفها شكلاً ميتاً ومغترباً من التعبير، بينما كان دائم الاحتفاء بالصوت الحي¹. وقد تصدى جاك ديريدا من خلال استراتيجية التفكيك لتقد ميتافيزيقا الحضور هذه المتمركزة حول "الصوت الحي" شديدة الارتباب بالكتابة والذي أظهرته المحاورات الأفلاطونية.

وينبغي القول إن التفكيك قد توصل إلى أن التقابلات الثنائية التي تنزع البنيوية إلى العمل بها تمثل طريقة نمطية في الرؤية بالنسبة للأيديولوجيات من خلال رسمها لحدود صارمة بين: المقبول واللامقبول، الذات واللاذات، الحقيقي الزيف، المعنى واللامعنى، العقل والجنون، المركز والهامش، السطح والعمق.. ومن هنا تعمل هذه الاستراتيجية على النصوص سواء كانت "أدبية" أم "فلسفية" بحل هذه التقابلات، وإيضاح الكيفية التي يشكل بها النقيض خفية جزءاً لا يتجزأ من الآخر. إن منطق اشتغال البنيوية هو تقطيع نص ما إلى تقابلات ثنائية (أعلى/أدنى، نور/ظلام، طبيعة/ثقافة... إلخ) وإظهار حركة هذه التقابلات، أما التفكيك فيعمل على بيان أن هذه التقابلات - ولكي ترسخ ذاتها - تحتاج لأن تنفي إلى هوامش النص تفاصيل صغيرة يمكن إعادتها إلى المتن وجعلها تنزل البلاء بتلك التقابلات. وعادة ديريدا الخاصة في القراءة هي الوقوف على ما يبدو هامشياً في العمل (حاشية، مصطلح، تلميح عابر..). للوصول إلى تعرية تلك التقابلات التي تحكم النص ككل².

ومن هنا يُظهر النقد التفكيكي أن النصوص تضع أنظمتها المنطقية الحاكمة في مأزق؛ من خلال تركيزه على الأبوريات أو معضلات المعنى ومآزقه، حيث تضطرب النصوص وتهتز وتهدد بأن تناقض ذاتها. وهذا في المحصلة طرح شمولي بصدد طبيعة الكتابة ذاتها، فثمة شيء ما في هذه الأخيرة يتملص من كل نظام أو منطق؛ إنها تآرجح متواصل وانتشار للمعنى لا يمكن احتواءه في مقولات بنية النص، أو ضمن مقولات المقاربات النقدية العرفية. ذلك أن الكتابة تعمل من خلال الاختلاف، لكن هذا الأخير بحد ذاته ليس واحداً

1- تيري ايغلتنون، نظرية الأدب، ص 224.

2- المرجع نفسه، ص 228-229.

من المفاهيم أو شيئاً يمكن تفكيره. وبالنسبة لدريدا، فإن كل لغة تبدي هذا "الفائض" عن المعنى الأصلي، تهدد دوماً بأن تتخطى وتفر من المعنى الذي يحاول أن يحتويها. وفي الخطاب الأدبي - شأن كل كتابة أخرى - يتضح هذا الطرح. وهكذا يرفض التفكيك التقابل: أدبي/لا أدبي مثلما يرفض كل تمييز مطلق. ولذلك يشكل مفهوم الكتابة تحدياً لمفهوم البنية؛ حيث تفترض هذه الأخيرة على الدوام وجود مركز، ومبدأ ثابت، وتراتبية معان... إلخ، وهذه بالضبط الأفكار التي يضعها اختلاف الكتابة وارجاؤها المتواصلان تحت طائلة الشك¹. يقول جاك دريدا: "بين التشتت/الانتشار [الانتشار] وتعددية الأصوات الموضوعاتية يمكن للمرء أن يحصي عدداً وافراً من المعاني في نص، في قصيدة، بل في كلمة، ولكن سيكون ثمة على الدوام فائض، الذي ليس من ترتيب المعنى، وليس مجرد معنى آخر (...). لذلك ثمة انتشار غير قابل للاختزال للتأويل بالمعنى الكاداميري (...). إن هذا لا يؤدي إلى تشييط القراءة فحسب، بل، بالنسبة لي، هو شرط للقراءة (...). وهكذا ستكون القصيدة ذات أهمية محدودة إذا كان كل ما ترقى إليه هو ما تعنيه، وما يعتقد المرء أنها تعني ذلك. وأحاول لذلك أن أجعل نفسي مستمعاً لشيء ما لا يمكنني سماعه أو فهمه، (...) فهذا سيتيح قراءات أخرى. فقراءتي بسيطة ولا تستبعد الكثير من القراءات الأخرى لهذه القصيدة. إنها أخلاق أو سياسيات القراءة، كذلك"². وإن القصيدة مثلها مثل أي نص تحمل إمضاءً، هذا الأخير هو بمثابة جرح لا يندمل، فم يتكلم هناك إذ يكون مجروحاً وفي موقع الأذى. وحينما يقرأ المرء القصيدة، أو يحاول شرحها ومناقشتها أو تأويلها، فهو بدوره يتحدث ويصوغ عبارات أخرى، ومن وجهة القصيدة ثمة فم مجروح يتكلم، إذ لا يزال المرء يخاطر على الدوام بتقطيب هذا الجرح وإغلاقه، ومن هنا فإن من واجب القارئ/المؤول أن يكتب بينما يترك الآخر يتكلم، أو لكي يدع هذا الآخر يتكلم. فالمرء يكتب شيئاً آخر، ولكن لكي يدع الآخر يوقع: فالآخر هو الذي يكتب، الآخر هو الذي يوقع. ويتوقف الجرح على الادعاء باكتشاف المعنى وترويضه، بادعاء التقطيب أو التشبع لملء هذا الفراغ وإغلاق الفم. وبهدف تجنب تدمير القصيدة، ينبغي على المرء محاولة التحدث عنها من حيث لا تزال تتحدث. ينبغي على المرء

¹ - تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ص ص 229 - 230.

² - جاك دريدا، الحقيقة التي تجرح: عن قصيدة تسيلان، حاورته إيفلين غروسمان، تر: خالد حسين، نشر 2021/04/26، تم الاطلاع عليه في: 2021/08/10.

أن يتكلم بينما يدع للآخر فرصة التكلم، بينما يمنحه حق الكلام، إنها مسألة إيقاع ووقت، من حيث عدم الإفراط في التكلم ومن ثمة فرض الصمت على الآخر، أو التزام الصمت.¹

وبالنسبة إلى بارت، فإن النصوص الأشد أسرا ليست تلك التي يمكن قراءتها، وإنما تلك "القابلة للكتابة"²؛ النصوص التي تشجع الناقد على نقشها وتحويلها إلى خطابات مختلفة، كما تشجعه على إنتاج لعبه شبه الاعباطي بالمعنى ضد العمل ذاته وبانحراف عنه. حيث يتحول القارئ والناقد من دور المستهلك إلى دور المنتج، في الوقت الذي "مات فيه المؤلف". ذلك أن اللغة الأدبية لغة "دون قعر" شيء ما يشبه "التباسا محضاً" يسنده معنى فارغ. والأدب هنا لم يعد موضوعاً ينبغي للنقد التقيده به، بقدر ما هو فضاء حر للعب.² إن نصوص القراءة - حسب بارت - هي نصوص ساكنة على نحو تدعمه معه نظرة "جامدة" إلى الواقع وهيكلها "ثابتاً" من القيم التي تخطاها الزمن، أما نصوص الكتابة فهي نصوص تفرض علينا أن ننظر إلى طبيعة اللغة نفسها، وليس النظر من خلال اللغة إلى "عالم واقعي". وإذا كانت نصوص القراءة تعتمد على فرضيات جاهزة، وتفترض نوعاً من المرآوية في التقديم، فإن هذه النصوص تقوم على علاقة ثابتة بين الدال والمدلول تدعمهما هذه الفرضيات الجاهزة وذلك التقديم المرآوي، فتبدو هذه النصوص وكأن لسان حالها يخبرنا أن "هذا ما كان عليه العالم وما سوف يظل عليه". أما نصوص الكتابة فإنها لا تفترض شيئاً، وتتأبى على النقلة اليسيرة من الدال إلى المدلول، فتظل بذلك منفتحة على نحو لا تتوفق معه حركة الشفرات التي نستخدمها لتحديد هذه النصوص. وإذا كانت الدوال تمشي في نصوص القراءة فإن هذه الدوال ترقص في نصوص الكتابة.³ إن النص "القابل للكتابة" بها المعنى هو نص

¹ - جاك دريدا، الحقيقة التي تجرح: عن قصيدة تسيلان.

² - يفرق بارت بين فعلي الكتابة والاستكتاب، يقول: "أعني بالاستكتاب، في العمق، أسلوب من يكتب وهو يعتقد بأن اللغة مجرد أداة، وبأن ليس عليه أن يتصارع مع تلفظه الخاص. الاستكتاب هو أسلوب من يرفض أن يطرح مشكلة التلفظ ويظن بأن الكتابة هي ببساطة ربط ملفوظات. والاستكتاب يوجد في كثير من الأساليب: الأسلوب العلمي، الأسلوب السوسولوجي. هناك أنواع كثيرة من الأساليب التي تحدد نفسها دائماً برفض الكاتب أن يتموضع، باعتباره ذاتاً، داخل التلفظ، وهذا هو معنى الاستكتاب؛ وفي مثل هذه الحالة لا يكون هناك نص بطبيعة الحال. (...) [إن] الحد الحقيقي يتمثل فيما بين الاستكتاب والكتابة؛ إنه يتعلق بمكانة الذات داخل التلفظ حسبما إذا كانت هذه المكانة محتملة من جانب الكاتب أم لا. إنها محتملة في الكتابة وغير محتملة في الاستكتاب. ومعنى ذلك أن القيمة تكون غير متعدية. إن فعل "كتب" فعل لازم غير متعدد، أو هو كذلك على الأقل في استعمالنا المتفرد، لأن الكتابة - عندنا - هي غواية، والغواية لازمة غير متعدية؛ والوجه الأكثر بساطة وأولية للغواية، هو المضاجعة دون إنجاب: فالكتابة غير متعدية هذا المعنى، إنها لا تنجب ولا تقدم منتجات، إن الكتابة هي، بالفعل، غواية لأنها في الحقيقة تضع نفسها إلى جانب التلذذ". رولان بارت وموريس نادو، حوار عن الأدب، ص 24.

² - تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ص 235-236.

³ - إديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، ط 1، دار سعاد الصباح، 1993، الكويت، ص 268-269.

حدائي، لا يحمل معنى محددًا ولا أية مدلولات ثابتة، وإنما هو متعدد ومنتشر، نسيج لا ينفد، حيث يمكن للناقد أن يقطع عبره دروب ضياعه الخاص. فليس ثمة بدايات ولا نهايات ولا تراتبية "للمستويات" النصية التي تحدد ما هو الأكثر أهمية ودلالة¹. يقول بارت عن كتابه "S/Z" بأنه كان نتيجة الاستماع الخلاق إلى أصوات النص الداخلية، وأنه إذا كانت "الكتابة" تولد لدى القارئ المستمع أصداء متعددة، فإن مواجهة القارئ لمثل هذه الكتابة تتحول إلى "مسرحية" بلا نهاية، حيث تتولد مع كل قراءة جديدة تفاعلات وتفسيرات جديدة. معنى ذلك أن قصة بلزاك واحدة من نصوص الكتابة لا القراءة، ولذلك فإن "وفرة التفسيرات" في هذه القصة تشجع على المضي في الاستكشاف، حيث تعتمد على نوع من اللاوعي الذي يسلم نفسه إلى اللعب ويخضع لسحر الدال، ويسعى إلى تخطيط الفضاء المجسم للكتابة، وينطلق بالنص من تتابع زمانه الداخلي ليستعيد الزمان الأسطوري. وبذلك يتميز نص الكتابة عن نص القراءة ليغدو الثاني قرين الثبات، وتتوجه أغلب نصوص هذا النوع إلى مستهلكين قد يقبلونها أو يرفضونها، ولا يمكن إعادة كتابتها لأنها غير قابلة لفعل الكتابة أساساً².

تغدو النصوص الأدبية ضمن هذه الكتابة الجديدة وقد تمت حياكتها من نصوص أخرى، بالمعنى الأشد جذرية، حيث لا تقتصر على حمل آثار منها، ولكن تصبح كل كلمة أو عبارة أو مقطع هي إعادة تشغيل لكتابات أخرى سبقت العمل أو أحاطت به. ومن هنا تصبح أصالة العمل وهما، فليس ثمة عمل أدبي "أول"، فكل أدب هو "تناص"، ولا وجود لحدود مرسومة بوضوح لقطعة محددة من الكتابة، فهي تتناثر على نحو متواصل في الأعمال المتشابكة حولها، مولدة مئات المنظورات التي تتضاءل حد التلاشي. كما لا يمكن إغلاق العمل أو تحديده باللجوء إلى مقاصد مؤلفه، ذلك أن "موت المؤلف" هو الشعار الذي حملته النقد الحدائي. وسيرة المؤلف، ليست أكثر من نص آخر يمكن تفكيكه، فهو لغة تتكلم في الأدب، بكل تعدديته التي تعج بتعدد الدلالة، وليست لغة تتكلم عن المؤلف نفسه. وهنا تم الانتقال من محور المؤلف إلى القارئ³. وفي هذا المستوى يحدث الوصول إلى الذات، إلى كثافتها عبر الكتابة*، وهو الغرض ذاته في جميع التجارب القصوى والهامشية. إن الأدب -

¹ - تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ص 236.

² - إديث كريزويل، عصر البنيوية، ص 270-271.

³ - تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ص 235-237.

* - "يقترح بارت - على نحو ما فعل في "S/Z" وما سوف يؤكد في "لذة النص" - بأن يقوم القارئ بالإسهام في وقائع النص، ولكي يغدو القارئ قادراً على خلق سياقات مؤلفة ومختلفة، وعلى نحو تصبح معه كل قراءة بمثابة تحدٍ لذاكرة هذا القارئ، بل يغدو النص نفسه نصاً داخلياً شخصياً أكثر منه نصاً نهائياً أو محددًا. إن النص ينشأ عن "استحالة حياتنا خارج نص لانهاضي، سواء أكان هذا

كما يقول رولان بارت - هو غواية باستمرار؛ هو ممارسة ترمي إلى خلخلة الذات، وإلى تذويبها وبعثرتها على امتداد الصفحة. ويستشهد بارت بإحدى روايات فلوبيير والتي يعتبرها مثيرة للدوار حيث تكثف حقيقة جميع الإشكالات، وهي رواية "بوفار وبيكيشي". وهي رواية نسخ، بل إن شعار النسخ نفسه موجود في الرواية ما دام كل من بوفار وبيكيشي هما ناسخين، وفي نهاية الرواية يعودان إلى هذا النسخ.. وما دامت الرواية بمجموعها نوعا من تشكيلة لغات مقلدة. إن الدوار نفسه للنسخ. وذلك لأن اللغات يحاكي بعضها البعض دائما، ولأنه لا يوجد كنه للغة، كنه أصلي تلقائي، ولأن الإنسان مخترق دوما بسنن لا يدرك قط جوهرها. إن الأدب هو شيء قريب من هذه التجربة"¹.

لقد كان للظروف التاريخية التي ارتهنت إليها أوروبا، الأثر الكبير في إقامة اللغة ذاتها بديلا عن الإشكالات الاجتماعية التي ابتليت بها، ومن هنا تم التخلي عن الفكرة التقليدية التي مفادها أننا نكتب عن شيء ما من أجل أحد ما، لتصبح اللغة هي الموضوع الأثير لدى المفكرين على اختلاف توجهاتهم. وتتوضح هذه العلاقة في ما كتبه رولان بارت (الدرجة الصفر للكتابة)؛ حيث لم تعد الكتابة من أجل غاية محددة وفي موضوع معين كما كان عليه الحال في عصر الأدب الكلاسيكي، وإنما غدت كتابة بمثابة هدف وهوى بحد ذاتها. وبالنسبة لبارت في (لذة النص)، تبدو كل نظرية وإيديولوجيا، ومعنى محدد، والتزام اجتماعي وقد أصبحت إرهابية متأصلة، و "الكتابة" هي الرد عليها جميعا. فالكتابة أو القراءة المماثلة للكتابة، هي آخر مقاطعة غير مستعمرة يمكن للمفكر أن يلعب فيها، متذوقا فخامة الدال وسخائه. وفي الكتابة يمكن، مؤقتا، تمزيق وخلع طغيان المعنى البنيوي من خلال لعب اللغة الحر، ويمكن تخليص الذات الكاتبة/القارئة من السترة الموحدة للمساجين أو المجانين، وتحويلها إلى ذات مبتهجة ونشوى (تمارس لعبا إيروسيا).² ومن الدارسين من اعتبر الدراسة التي قام بها بارت لقصة بالزك، قد قدمت فعليا ما كان يقصده بارت بنصوص الكتابة، التي تظهر اللذة والغواية والنزعة الشهوية التي تمارسها هذه النصوص على قارئها، ومثل هذا

النص نص صفحة من مارسيل بروست أم نص صحيفة يومية أم نصا نراه على شاشة التلفزيون. بعبارة أبسط، يريد بارت أن يقول إن القارئ يفسر النص بطريقته الخاصة، وإن حياة القارئ نفسها ليست سوى شبكة معقدة من تفسيرات النصوص التي يعيش فيها وبها هذا القارئ. (...) إن لذة بارت قرينة هذه الروابط الخيالية التي يقيمها، أي قرينة الدوال التي يفتش عنها في مخيلة المؤلف وفي مخيلته هو على السواء". إديث كريزويل، عصر البنيوية، ص 276.275.

¹ - رولان بارت وموريس نادو، حوار مع الأدب، ص 18.

² - تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ص 240.

الطرح أدنى نص بارت من الشعر فكان أقرب إليه منه إلى النقد، والإثارة التي كان قد خلقها إنما ترجع إلى نص بارت ذاته أكثر من انتمائها إلى نص بلزاك.

وهكذا تعاقب على الدراسة الأدبية منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان تقليدان - إذا ما شئنا اعتماد تصنيف تودوروف - وهما المنظوران البنيوي الذي يعني بهذه الأعمال في ذاتها، بغض النظر عن التطورات التي اجتازها هذا المفهوم، إضافة إلى المنظور الوظيفي الذي يعنى بالعمل الأدبي ضمن محيط أكبر يتعدى الإطار النظري الخاص بالقوانين والقواعد التي تحكم الظاهرة الأدبية. على أن النقلة الفريدة التي عرفتها الدراسة الأدبية، قد تشكلت بعد عملية نقد الميتافيزيقا ككل، والتوجه نحو اللغة بوصفها كائنا مؤسسا، حيث اضطلع الأدب بخصائص اللغة هو الآخر، وباتت ماهيته وغائيته مستمدتان من هذه الطبيعة الفريدة لها.

و - الأدب خيالا

يميل دارسو الأدب من المتخصصين وحتى من غيرهم، إلى القول بأن الأدب كتابة تخيلية؛ أي أنها ليست حقيقية. يقول تودوروف: "يوجد نوع من الخطاب يسمى تخياليا، حيث تطرح قضية الإحالة بطريقة مختلفة جذريا، فهي تعني بوضوح أن الجمل المنطوقة تصف تخيلا، وليس مرجعا حقيقيا. فالأدب هو الجزء الذي يدرس جيدا من قبل هذا النوع من الخطاب"¹، علما أنه سيستدرك قائلا بأن هذه الصفة لا تنطبق على كل الأدب، أي ليست كل الآداب تخيلية. ويقول جوناثان كولر بأن السبب الوحيد لاعتناء القراء بالأدب، كون منطوقاته تعبر عن علاقة خاصة بالعالم، نطلق عليها "خيالية". فمن حيث هو حدث لغوي، فإنه يطرح عالما خياليا يشمل المتكلم والعوامل والأحداث والجمهور المضمن، ويصبح دائما موضوعا للتأويل. ذلك أن الخطاب غير الخيالي، عادة ما يكون في سياق يخبرك كيف تتعامل معه مثل: كتيب تعليمات، تقرير لجريدة يومية، خطاب من مؤسسة خيرية، بيد أن سياق الخيال، بطريقة واضحة يترك السؤال عما يدور حوله مفتوحا. فمرجعية العالم ليست ذات أهمية كبيرة في الأدب بوصفه معطى خياليا بالنسبة إلى التأويل. إن خيالية الأدب - كما يقول كولر - تفصل اللغة من سياقات أخرى قد تكون مستخدمة فيها، وتترك علاقة العمل بالعالم مفتوحة على التأويل². لكن إذا كانت خاصية "الخيال" واضحة بحيث يمكن قصرها

¹ - تزيفطان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمان مزيان، ط1، منشورات الاختلاف، 2005، الجزائر، ص 45.

² - جوناثان كولر، النظرية الأدبية مدخل قصير جدا، ص 53-54.

على العمل الأدبي دون غيره، فلماذا يقرر هو ذاته (جوناثان كولر) بأن سؤال "ما الأدب؟" صعب وأن المنظرين قد كافحوا دون نجاح للإجابة عنه؟

يقول رونييه ويليك، بأن طبيعة الأدب تصبح أكثر جلاء إذا ما اعتبرنا أن "الخيال" سمتها المميزة، من هنا يصبح الأدب هو كتابات هوميروس ودانتي وشكسبير، وبلزاك وكيثس، وليست كتابات شيشرون ومونتاني وبوسويه وإيمرسون. وهناك نماذج بين بين، مثل "جمهورية" أفلاطون التي لا يمكن إنكار أنها تضم فقرات تنطوي على الأساطير الكبرى، بينما تعد هذه النماذج أعمالا فلسفية بالدرجة الأولى. وعلى هذا فإن مفهوم الأدب هذا يشمل كل أنواع الكتابة الخيالية حتى لو كانت أسوء القصائد، والمسرحيات، من منطلق أنه ينبغي التفريق بين تصنيفها من جهة ونقدها وتقويمها من جهة أخرى¹.

نجد أنفسنا هنا في مواجهة معضلة تطرحها مسألة الخيال، تتمثل في قضية الصدق والكذب في الأدب. فإذا قالت العرب قديما بأن (أعذب الشعر أكذبه) فإن مسألة الكذب هذه تعتبر مما لا يمكن الجزم فيه بطرف، ذلك أنها تُدخل ضمن اعتباراتها وجهتي نظر مختلفتين تتحدد الأولى من جهة القائل والأخرى من جهة السامع/المتلقي، واختلاف وجهتي النظر هاتين يؤثر على الحكم بالصدق والكذب، فيمكن أن يكون القائل صادقا أو معتقدا بالصدق، في حين يكون كاذبا لدى متلقيه، والعكس صحيح. ومن هنا فإن "المرء لن يتمكن البتة أن يثبت أن شخصا ما قد كذب. والمرء ليس بمقدوره أن يثبت ذلك، لا في الحياة اليومية ولا في المحكمة. (..) لماذا؟ لأنه على الجانب الآخر، أي على جانب الشاهد، كما هي الحال مع الشاعر، هناك على الدوام الملاذ المتمثل بالقول: ربما ما قلته يكون كاذبا، لقد كنت مخطئا، بيد أنني فعلت ذلك بحسن نية (..) ولو قلت شيئا كاذبا ولكن دون نية الخداع، فلست بكاذب. ولن يكون المرء قادرا البتة بطريقة موضوعية على إثبات أن أحدا ما قد كذب. إذ سيتمكن هذا الشخص باستمرار من القول: كنت بحسن نية (..) وهذا ينجم عن حقيقة أن الآخر سر (..) ولن أكون أبدا مساويا لسر الغيرية"². وهذا يحملنا أيضا وعلى نحو فيه بعض الوثوقية إلى عدم الخلط بين مصطلحات "الواقعية" و "الحقيقة"، فإذا كانت الحقيقة العلمية تقوم أساسا على التوافق بين الجملة/القضية والمرجع، الأمر الذي يصح معها القول بأنها "حقيقية"، فإن الخطاب الأدبي مستثنى من هذه العملية وتوضع قضية "حقيقتها" بين

¹ - رونييه ويليك أوستن وارن، نظرية الأدب، ص ص 39-40.

² - جاك دريدا، الحقيقة التي تجرح: عن قصيدة تسيلان.

قوسن، لتصبح الحقيقة ليست جوهر القضية وهو ما حدث فعلا في العديد من المناقشات التي كرسها الواقعية. يقول تودوروف بأن ظهور هذا الحافز أو ذاك في أثر ما إنما ينتمي إلى التقليد الذي يرتبط به، وبالتالي فهو جزء من قواعد الجنس "التركيب الغريب" مثلا. وهكذا فإن العناصر المكونة للأثر تخضع لمنطق داخلي، وليس خارجي، والأفكار التي نحن بحاجة إليها هي المطابقة للجنس والمطابقة للنوع. كل أثر يتولد من نوع يعني مثل هذا القول إقرارا ضمينا بأنه يتوفر على بعض خصوصياته البنيوية، وتكون قواعد الجنس للأثر سننا ضرورية لتأويله بشكل صحيح، وهكذا يصبح الاستناد على الحقيقة ليس له الحق في الوجود. وقد قام جاكوبسون - حسب تودوروف - ببعض التمييزات الإضافية؛ فأن يكون أثر ما واقعا بالنسبة إلى شخص، فليس بالضرورة يمكن أن يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون الجنس الذي يرتبط به الأثر في توافق أو تعارض مع التقاليد السائدة، هذه التمييزات تلفت الانتباه إلى الطبيعة غير المحددة للمفهوم كما تفسر استعمالات المصطلح المتناقضة، فغالبا ما صرح الكلاسيكيون والرومانسيون وواقعيي القرن التاسع عشر والمستقبليون والانطباعيون، هؤلاء جميعا وبإلحاح على الوفاء للحقيقة، وبكلمة: الواقعية هي المبدأ الأساسي لبرنامجنا الجمالي¹.

ومن جهة أخرى، يعني النظر إلى الأسطورة بوصفها أدبا من منطلق "الخيال" بأنها غير صادقة/مغلوبة، ومثل هذا الحكم هو من باب التعسف، إذا ما وضعنا في الاعتبار ما قدمه باحثون أنثروبولوجيون ومفكرون حولها. فهي حسب مارسيا إلياد، تحكي تاريخا مقدسا، أي حدثا وقع فعلا في زمن البدايات، ودور الأسطورة إنما هو صياغة العلاقة القائمة بين الإنسان والآلهة. فهي ليست تعبيراً عن فكر بدائي متوحش، وبرأيه، فإن الأسطورة هي محاولة تعقل وجود إلهي غير إنساني يفسر الأسرار الوجودية التي عجزت القدرة الإنسانية عن تفكير ماهيتها. فمن خلالها يمكن للإنسان تجاوز عجزه بالجوء إلى الآلهة بوصفها قوة خارقة تتحكم بمصائر الموجودات، وتعطي للضعف الإنساني معناه وتبريره. وبما أن الإنسان قد أدرك أن حركة الوجود والعالم ليست سوى تجليات ومظاهر لحركة الآلهة الفاعلة والمفارقة والمستمرة، فإنه بدأ يكتشف أهمية بناء علاقة جديدة مع هذه الآلهة بالخضوع لها والتقرب منها والاستجابة لرغباتها، وذلك في سياق سعيه إلى استجداء مساعدتها في فهم وجوده وتنظيم علاقته بالعالم والمجتمع... وبهذا المعنى، يحلل "مرسيا إلياد" الأبعاد الدينية الأولية

¹ - تودوروف، مفاهيم سردية، ص ص 45-48.

للأساطير، وخاصة من ناحية أن الأسطورة تجسد ممارسة طقوسية غايتها الحصول على توافق وانسجام حركة الإنسان مع رغبات الآلهة ومشيتها. كما تمثل من ناحية أخرى وسيلة معرفية غايتها مساعدة الإنسان بواسطة الآلهة، على إدراك أسباب وغايات وأشكال الحركة البادية في العالم المحيط به/عالم التيه، وكذلك مساعدته في التوصل إلى نوع من الحقائق يستطيع من خلالها تشكيل رؤية عقلانية لوجوده، ولموقعه ودوره وهويته في هذا الوجود¹. وقد تمت مناقشة مختلف الأبعاد الدينية والعقلانية والرمزية.. التي تطرحها الأسطورة من قبل مفكرين من جميع الاختصاصات: كالأنثروبولوجيا، علم النفس، الأدب، التاريخ، الفلسفة... إلخ خضعت من خلالها هذه الأبعاد الدينية، الطقوسية والعقلانية - الواقعية لتفسيرات وتأويلات شتى اقتضتها المناهج المعتمدة من قبل هؤلاء.

ومن هذا المنطلق تصبح الأسطورة غير خاضعة لمقولة "التخييل"، وإذا كان الأمر كذلك انتفى عنها الشرط الذي يجعل منها أدبا، وأصبح التساؤل عن علاقتها به أمرا مشروعاً، وإذا كان انتماؤها للأدب أمراً بديها، يصبح التشكيك في اقتصار الأدب على التخييل أمراً مشروعاً أيضاً. يقول تيري ايغلتون أن التمييز بين "الواقعية" و "التخييل" أمر مبتذل ولا يمضي بنا بعيداً، لأن هذا التمييز ذاته هو موضع شك. فثمة من يجادل بأن المقابلة بين الحقيقة "التاريخية" والحقيقة "الفنية" لا تنطبق أبداً على الساعات الايسلندية (وهي نوع من السرديات الايسلندية والاسكندنافية القروسطية)، كما يبدو أن كلمة "رواية" قد استخدمت، في إنجلترا نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر لكل من الأحداث الحقيقية والتخيلية، وحتى التقارير الإخبارية كانت بالكاد تعتبر واقعية، فلم تكن سواء في ذلك الروايات والتقارير الإخبارية وقائعية على نحو واضح ولا تخيلية بكل وضوح، وبالتالي فإن التمييز بين هذين الصنفين غير قابل للتطبيق. لقد حسب مؤلفو سفر التكوين أنهم يكتبون الحقيقة التاريخية، لكن هذا الأخير يُقرأ الآن بمثابة "واقعة" من قبل البعض و"تخييل" من قبل البعض الآخر. ومؤكد أن نيومان ظن أن تأملاته اللاهوتية حقيقية ولكنها اليوم "أدب" بالنسبة إلى كثير من القراء. أضف إلى ذلك أن الأدب يقصي قدراً وافراً من التخييل، فمجلة سوبرمان وروايات ميلزوبون هي تخيلية ولكنها لا تعتبر أدبا ولا ترقى إلى مصافه. وإذا كان الأدب كتابة إبداعية "تخيلية" فهل يقضي ذلك أن التاريخ والفلسفة والعلوم الطبيعية ليست

¹ - علي الشامي، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، ط، 1 دار الإنسانية، 1991، بيروت، ص ص 37-54.

إبداعية/تخييلية؟¹ ولذلك يفضل (ايغلتون) المقاربة التي طرحها الشكلايون الروس باعتبار الأدب استخداما غير مألوف للغة، بدلا من وصفه بأنه تخيل أو غير تخيلي.

ومن جهته ينتقد وليك هذا الطرح أيضا ويعتبره خطأ شائعا يجب تصويبه، حيث إن أدب "الخيال" - في رأيه - لا يقوم بالضرورة على استخدام الصور أو الأخيلة، فإن كانت هذه المقولة صالحة في لغة الشعر، فإن التصوير ليس أساسيا للمقولة الحكائية ومن ثم لكثير من الأدب. والأكثر من ذلك وجود ما يسمى بالشعر التقريري الذي يخلو تماما من الصور، مع بقائه ضمن دائرة الشعر. كما أن المجاز ليس حكرا عليه، حيث يكمن في الكثير من ألفاظ التخاطب اليومية وفي الأمثال الشعبية. ومن خاصية الشعر أنه يبعث الحياة في هذا الطابع المجازي للغة، ويزيد إحساسنا به بنفس الطريقة التي يستخدم بها الرموز والأساطير.²

إن مسألة "الخيال" هذه، تطرح إشكالية علاقة الفن عموما والأدب خصوصا بالواقع، وقد قدمت الواقعية تفسيرا لهذه العلاقة، حيث يظهر الأدب بوصف محاكاة/انعكاسا/مرآة للواقع. ومثل هذا الاعتقاد الذي يعتبر العلاقة بين الدال والمدلول طبيعية، يبطن - حسب بارت - نزوعا سلطويا وأيديولوجيا، ذلك أن إحدى وظائف هذه الأخيرة هي "تطبيع" الواقع الاجتماعي، حيث يظهر بريئا وغير قابل للتغيير شأن الطبيعة؛ فهي تسعى إلى تحويل الثقافة إلى طبيعة. ويرى بارت أن ثمة إيديولوجيا أدبية تتوافق مع هذا "الموقف الطبيعي"، اسمها الواقعية؛ فالأدب الواقعي ينزع إلى إخفاء ما تتسم به اللغة من طبيعة نسبية ومبنية اجتماعيا، بسعيه إلى تثبيت التحيز الذي يفيد بأن ثمة شكلا من اللغة الطبيعية التي تقدم لنا الواقع "كما هو"، خلافا للرومانسية والرمزية التي تحوله وتشوّهه. وهكذا يكف الدليل عن كونه كيانا قابلا للتغيير، ويصبح نافذة شفافة على الموضوع/العقل، عمله الوحيد هو تمثيل شيء ما، ويكون حمالا لمعنى مفهوما بذاته وعلى نحو مستقل تماما. فالكلمات في الأيديولوجيا الواقعية ترتبط بأفكارها وموضوعاتها بطريقة مباشرة. ومن هذا المنطلق يصبح الدليل الواقعي أو التمثيلي - بالنسبة إلى بارت - غير صحي في جوهره، فهو يطمس حقيقته الخاصة لكي يعزز وهم تمثيل الواقع، ذلك أن الدليل بوصفه انعكاسا أو تعبيرا أو تمثيلا ينكر الطابع الإنتاجي للغة.³ لصالح القول بمرآوية الدليل.

¹ - تيري ايغلتون، نظرية الأدب، ص ص 9-11.

² - رونييه وليك أوستن وارن، نظرية الأدب، ص ص 40-41.

³ - تيري ايغلتون، نظرية الأدب، ص ص 232-233.

وإذا كان الأدب لا يقدم مثل هذه المحاكاة (الأمينة) للواقع، ويظهر عالما خاصا لا يرتبط بالواقع؛ فإننا ننتقل إلى مسألة علاقته بالمجتمع والتاريخ والثقافة التي أنتجتة... إلخ. فإذا كان العلم يقدم معرفة حقيقية بالواقع، قائمة على أدلة تجريبية فإن الأدب وفقا لهذا المنظور لا يتيح مثل هذه المعرفة، لاقتراح لغته بالمجاز/الاستعارة، ولتقديمه عوالم (أسطورية/ مغلوبة) وبعيده عن المنطق السليم. على أن اعتقادا كهذا في الحكم على الأدب يمكن اعتباره من المغالطات أيضا. ذلك أن كل لغة - كما يرى دي مان - هي استعارية على نحو جذري، ومن الخطأ الاعتقاد بأن لها معنى حرفيا، فهي تعمل من خلال الصور البلاغية. والفلسفة مثلها مثل القانون والنظرية السياسية تعمل من خلال الاستعارة تماما كالقصيدة، ولذلك فهي تخيلية أيضا. وبما أن الاستعارات في جوهرها مجرد استبدالات لطقم من الأدلة بغيره، فإن اللغة تنزع إلى إفشاء طبيعتها التخيلية والاعتباطية عند تلك الاستبدالات في سعيها نحو الإقناع. ويكون الالتباس بين معنى "حرفي" ومعنى مجازي أشد وضوحا في الأدب، ويجد القارئ نفسه في مواجهة نص "غير قابل للقراءة". إلا أن الأعمال الأدبية - حسب دي مان - هي بمعنى ما أقل تضليلا من أشكال الخطاب الأخرى، لأنها تعترف ضمنا بحالتها البلاغية؛ أي أن كل ادعاءاتها المعرفية تعمل من خلال بني مجازية تجعلها ملتبسة وغير محددة. غير أن أشكال الكتابة الأخرى هي مجازية أيضا وملتبسة لكنها تقدم نفسها على أنها حقيقة لا شك فيها¹، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن الأدب وإن كان يصنع عوالمه الخاصة التي ينتهي وجودها بنهاية الصفحات التي تم تدوينه عليها ولم يكن له امتداد وحياة خارجها، إلا أن ذلك لا يعني أنه يعطينا معلومات غير حقيقية ومغلوبة، ولكنه يترجمها في كتابة خيالية. يقول إيغلون بأن النصوص التي توصف بأنها أدبية غير مكتوبة أصلا لإعطائنا حقائق، بل إن القارئ مدعو إلى "تخيل" هذه الحقائق، بمعنى بنائها في عالم متخيل خارجها. وهكذا يكون العمل حقيقيا ومتخيلا/قصصيا في الآن ذاته. حيث يبدو الأمر وكأن هذه الحقيقة قد تحولت إلى قصة خيالية في الرواية، إذ توضع في سياق لا يمثل فيه الصواب أو الخطأ النقطة الجوهرية، لكن المهم هو التصرف ضمن منطق العمل المتخيل. إن ما يجعل هذه الأعمال قصصا خيالية هو أن هذه الحقائق لا تقدم لأجل ذاتها كما هو الحال في المناهج العلمية أو الأغراض العملية،

¹ - تيري إيغلون، نظرية الأدب، ص 248.

إنما تفيد للمساعدة على بناء أسلوب محدد للنظر. وقد يسمح أيضا للأعمال القصصية بتحريف الحقائق كي تتناسب وهذا الهدف¹. ولا يعتبر ذلك من قبيل الخرق والخطأ. ومن هنا تظل القصص خيالية وإن كانت واقعية وحدثت بالفعل، وتغدو الطبيعة التخيلية والحال هذه أحد الأسباب التي تجعل من الأعمال الأدبية مبالغة إلى أن تكون أكثر غموضا وإبهاما، ولافتقارها لسياقات عملية تقل احتمالية تقرير معناها، وتستسلم لاختلاف القراءات. وفي الوقت الذي غدت فيه المدنية أكثر تعقيدا وتشظيا، فإن الأمر ذاته ينطبق على التجربة الإنسانية والأدبية أيضا (ممثلا في الكتابات الحداثية)، حيث يبدو وكأن إبهام الوجود المعاصر وتعقيده بدأ يتسربان في كل شكل من أشكال الأعمال الأدبية وليس في مضمونها فحسب، مقارنة بالكتابات الواقعية، حيث تبدو اللغة شفافة وتمنح معناها دون كبير مقاومة، وتستخدم بوصفها أداة ومن غير المفيد تقييمها في ذاتها. على أنه يبدو من غير الجائز القول بأن ثمة مقطعا لغويا أقرب إلى الواقع من غيره، ذلك أن العلاقة بين اللغة والواقع ليست مكانية، وليس الأدب الواقعي سوى ما يتطابق مع ما يميل الناس في زمان ومكان معينين إلى اعتباره واقعا². ومن هنا لا يعود الخيال علة الوهم والأغاليط، إذ يقدم وجهة نظر ويساهم في إثرائها وتقويتها، كما أنه في المقابل يمكن أن يسمح أيضا بمعايشة تجارب خارج الذات، ومثل هذا الانفتاح على هذه التجارب المحتملة يوسع آفاق الوعي تجاه الذات والآخرين. إن الأدب "يتعامل مع الواقع ولكن له عمقه الخاص، قوته الخاصة - كما يقول جوته - في التقاط اللحظات الأوج في الظواهرات السطحية وتثبيتها. ليس الفن صورة طبق الأصل عن الطبيعة أو الواقع أو المعطى الإخباري. هو ليس تكرارا للحقيقة جاهزة أو ترديدا آليا لواقع قائم بذاته، بل هو عملية اكتشاف وبناء للحقيقة - حتى في لحظات الحدس - أو لوجه منها، بلغة الدلالات والرموز. هو لا يبرهن على الحقيقة، لا يقدم حججا وبراهين. إن له "حقيقته" الجمالية المتميزة دائما عن الحقيقة الموضوعية التي تقدمها ميادين المعرفة العديدة. إن قوة الفن لا تكمن في ما يقوله وحسب بل في ما لا يقوله أيضا، أي في ما يرمز إليه ويوحى به"³. إن عمق التجربة الأدبية لا يكمن إذا، في إعادة ما هو كائن بالفعل، بل فيما يمكن أن يكون أيضا، أي في ما يمكن أن يطرح من رؤى ثورية وانقلابية باستطاعتها أن تؤثر في المنظومة الفكرية والواقعية ككل. ومن هنا فإن هذا الغنى في النظر إلى علاقة الأدب بماهيته وبمرجعته،

¹ - تيري إيغلتن، كيف نقرأ الأدب، ص ص 157-158.

² - المرجع نفسه، ص ص 159-163.

³ - محمد شفيق شيا، في الأدب الفلسفي، ص ص 49-50.

هو ما يفسر تعدد مفاهيمه وأيضاً تطورها، تبعاً لتطور الوعي الإنساني ضمن شروطه التاريخية والسياسيولوجية.

من خلال هذا التطواف عبر التوجهات الفكرية والمراحل التاريخية المختلفة، يمكن القول إنه "بمقدورنا أن نطرح مرة وإلى الأبد بالوهم الذي مفاده أن مقولة "الأدب" هي مقولة "موضوعية"، بمعنى أنها معطاة بصورة أبدية لا تقبل التغير. فأى شيء مما اعتبر مثابة أدب ثابت ولا شك فيه - كشكسبير، مثلاً - يمكن أن يكف عن كونه أدباً. وأية قناعة بأن دراسة الأدب هي دراسة لكيان راسخ ومعرف بدقة، كما هو علم الحشرات دراسة للحشرات، يمكن التخلي عنها بوصفها وهماً: فبعض أنواع التخيل هي أدب وبعضها ليس كذلك؛ وبعض الأدب تخيلي وبعضه ليس كذلك؛ وبعض الأدب معتد بذاته لفظياً، في حين أن بعض البلاغة المنمقة ليست أدباً: والأدب، بمعنى طقم الأعمال ذات القيمة المضمونة والثابتة، والتي تتميز بخصائص متأصلة مشتركة، هو غير موجود"¹. وهكذا يمكننا القول - كما قال ويليك - بأن كل ما سبق نوقش من تميزات للأدب عما هو ليس بأدب؛ ليس سوى ترديد لاصطلاحات نقدية، يصف كل واحد منها جانباً من العمل الأدبي، وليس منها ما هو كاف في حد ذاته، ما يؤكد على نتيجة واحدة: وهي أن العمل الأدبي ليس موضوعاً بسيطاً، بل هو بناء غاية في التركيب متعدد الأسطح، متشعب المعاني والارتباطات. فالاصطلاح الذي يتحدث عن "كيان عضوي" يؤكد ناحية واحدة وحسب هي "الوحدة في التنوع"، كما يوحي بمقارنات بيولوجية لا تكون دائماً ذات علاقة. كما أن عبارة "وحدة الشكل والمضمون" مضللة هي الأخرى، إذ تشجع على الإيهام بأن تحليل عنصر واحد من عناصر العمل الفني سواء تعلق التحليل بالمضمون أو بالصنعة يعود بالفائدة، مما يعني من الالتزام بأخذ العمل ككل متكامل. إن كلمتي "المضمون" و"الشكل" تباينت إلى درجة أن الفائدة تتلاشى إذا وضعتا جنباً إلى جنب، بل إنهما في الواقع يشطران العمل الفني، والتحليل الحديث لهذا الأخير ينبغي أن يبدأ بتساؤلات أكثر تعقيداً حول كيفية وجوده، وطبقات معانيه². الأدب إذن فكرة ما وصياغة شكلية متميزة لتلك الفكرة، ومن هنا فإن العملية الفنية/الأدبية ليست من البساطة بحيث يمكن ردها إلى عنصر واحد وقصرها عليه دون سواه، لأن ذلك يعد إخلالاً بالعملية كلها؛ ذلك أن أبعاد العمل الأدبي تمثل نسيجاً متداخلاً

¹ - تيري ايغلتن، نظرية الأدب، ص ص 26-27.

² - روني وليك، نظرية الأدب، ص ص 39-42.

ومتجانسا تحكمه علاقات معقدة يصعب حل ضفيرتها، فهو إلى جانب المعطى الشكلي/الخارجي/الجمالي، لا يعدم وجود قيمة داخلية يحتويها بغض النظر عن القيمة الجمالية، تمتزج فيها سيكولوجية الكاتب ورؤيته للعالم، قضايا العصر وقيمه، رؤية القارئ... تتحرك ضمن جدل مستمر تتداخل فيه الرؤى دون أن تكون لإحداها الأفضلية على البقية. ومن هنا فإن ما يتوجب نفيه هو القوانين المطلقة والتفسيرات الخالدة، والأخذ بعين الاعتبار نسبية المفاهيم، والتطور الوظيفي حتى لأشد الموضوعات والمسلمات سكونية وثباتا. فعندما نقول باستحالة التفسير الثابت والمطلق فذلك يعني أن المعتقدات والأفكار لها خصوصية زمانية/مكانية، وتاريخية يجب أن تأخذ بعين الاعتبار عند تحليل طبيعتها ووظيفتها¹. (نظرية المحاكاة/ الفن للفن/نظرية الانعكاس...) فكلها اتخذت مفاهيم ظرفية ارتبطت بفترات تاريخية معينة وهيمنة قوى خاصة، ثم أصبحت بعد ذلك أفكارا مستهلكة لا تمثل العصر والتغيرات الطارئة عليه.

ثانيا: الأدب والفلسفة

إذا كان هذا التطواف بين المذاهب الفكرية والأدبية يشي بصعوبة مهمة العثور على تعريف جامع مانع للأدب فإن الصعوبة ذاتها ستواجه الباحث عن ماهية الفلسفة. ومن الصعوبة بمكان تحديد موضع النشأة الأولى لها مثلها في ذلك مثل الأدب، وإن كان من نافل القول إن ظهورهما لم يكن فجأة ومن العدم. حيث ساعد عليه مجموعة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية، التي ساهمت كلها في إحداث تحول نوعي في مسيرة العقل البشري من خلال تعاطيه الجديد مع أمور الطبيعة وقوانين المجتمع، ولم يتطور الفكر الفلسفي في اليونان* إلا من خلال تفاعله مع نتائج هذه العوامل

¹ - شفيق شيا، في الأدب الفلسفي، ص58.

*- إن "ولادة الفلسفة في بلاد اليونان لا تعني غيابها في بلاد أخرى، فقد عرفت بلاد الصين والهند ومصر الفرعونية فلسفات عميقة الجذور، أخذت منها الفلسفة اليونانية الشيء الكثير، (...) لكن الفلسفة كحيز فكري مستقل تأسست على يد اليونانيين الذين كانوا منظرين حقيقيين لعلوم الفلسفة. أما لماذا لم تتأسس الفلسفة في بلاد أخرى، فإن ذلك يعود بدون شك إلى نوعية التحولات التاريخية التي عاشتها هذه البلاد، والتي (...) أدت في بلاد اليونان إلى إحداث تطورات ساهمت في إنتاج الفلسفة وعقلنتها، دون أن يعني ذلك أنها ألغت فلسفات الإنسان والآلهة التي كانت سائدة عند الهنود والفرس بشكل خاص، وإنما مالت نحو أمور الطبيعة بشكل واضح مفتوحة بذلك العلاقة العقلانية بين الإنسان والعالم. وهذه النقطة بالذات هي التي أعطت للفلسفة اليونانية ميزتها التاريخية، والتي إذا أضيف إليها المنطق وعلم الاجتماع اليونانيين، تشكل أصلا هاما من أصول الفكر الغربي الحديث بمختلف تياراته. فإذا كانت هوية الفلسفة، ماهيتها ووظيفتها وغايتها، قد فتحت مجالا واسعا للسجال الفكري المستمر حتى اليوم، فإن أصل الفلسفة أيضا كان موضع نقاش بين مؤرخي الفلسفة والعلم والحضارات بشكل عام. ذلك أن عملية تحديد الإطار التاريخي - الحضاري لولادة الفلسفة كانت ولا تزال عرضة لوجهات نظر متناقضة. ففي حين يعتبر مؤرخو الفكر الفلسفي في الغرب خاصة أن اليونان وبلاد الإغريق القديمة هي

مجتمعة¹. على أن البحث عن نقطة بداية/أصل من أجل تحديد تعريف جامع مانع لكل منهما لا يضيف هو الآخر أي جديد، لأن مثل هذا المفهوم المفترض ليس معطى متعال غير خاضع للسيرورة الزمنية، فقد خضعا لمجموعة من التغييرات الجذرية التي لحقت بهما على امتداد الحقب التاريخية وتنوع المدارس الفكرية التي قاربتهما.

تبدو المفاهيم المقترحة للفلسفة، خاضعة لعوامل عديدة تحدد غايتها؛ حيث المفهوم والغاية يسيران في شكل مطرد يستلزم أحدهما الآخر. وقد بدأت مع قدامى المفكرين بوصفها: "البحث النظري الحر في مبدأ الوجود، ومعرفة "المثل" الخالدة والأسباب الأولى والأخيرة "للوجود بما هو موجود"، والسعي الخالص - يدفعه الحب - إلى الحكمة والفضيلة والسعادة، لتصل مع المحدثين والمعاصرين إلى "العلم الكلي"، الذي يحيط بكل شيء وينظم كل شيء، ونظرية المعرفة العقلية التي تحدد شروطها وأشكالها الأولية، والعلم بالعقل أو الروح المطلق الذي يعي ذاته، والتحليل "الظاهراتي" للشعور المتعالي الخالص، والتحليل "الوجودي" للإنسان وأحواله، وتأكيد إرادة الحياة والمنفعة والبقاء، والوصف الدقيق لأساليب الاستخدام اللغوية والمنطقية الصحيحة بغية الكشف عن أوهام الفلسفة التقليدية ومشكلاتها الزائفة، والنقد الجدلي للواقع الاجتماعي القائم... إلخ. (...) ولا بد أن نسلم أمام هذه الكثرة من التعريفات بأن الفلسفة "مفهوم عام" يصدق على جهود عقلية متنافرة أشد التنافر، وإن كان يجمع بينها الاهتمام بالسؤال عن المشكلات الكبرى للوجود، والمعرفة، والسلوك، والإرادة، والقيمة، أو الاتجاه إلى التفسير الشامل للعالم، أو تفسير طبيعة الإنسان ووضعه بين الكائنات بذاته ومستقبله ومصيره"². لقد تساءل الفيلسوف إذن عن أصل العالم وطبيعته ومصيره وغاية وجوده، كما تساءل أيضا عن المعرفة وحدودها وإمكاناتها ومصادرها وطرائق الحصول عليها من تلك المصادر³، من هنا اكتست الفلسفة طابعا نظريا، حيث عبرت عن مجموع المبادئ النظرية المستخلصة من النظر العقلي في

الأب الشرعي للفلسفة، فإن بعض الفلاسفة والمؤرخين من الغرب وغيرهم، يميل إلى تعيين أصل شرقي لهذه الفلسفة، بحيث تكون الفلسفة اليونانية المبكرة ثمرة امتزاج وتأثر وتفاعل مع الأفكار والفلسفات الشرقية، الهندية والفارسية والمصرية والبابلية بشكل خاص، التي وصلت إلى اليونان عن طريق الاحتكاك الاقتصادي، ورحلات الفلاسفة إلى بلاد الشرق. ورغم وجود هذه الآراء، فإن الاتجاه الغالب، وإن كان لا ينفي وجود إرهاصات فلسفية عند الشرقيين لا يزال يعبر الفلسفة قد أخذت صبغتها العلمية والمعرفية والمنهجية على يد اليونانيين". علي الشامي، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، ص 83-84.

¹ - المرجع نفسه، ص 83.

² - عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة؟، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1981، ص 9-10.

³ - علي محمد هادي الربيعي، الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح، ط1، دار صفاء للنشر والتوزيع، 2012، عمان، ص 16.

مختلف القضايا المطروحة على الفكر، كما يبدو بعض المفكرين وقد قرنوها بفن صياغة الأسئلة الصحيحة¹.

وقبل أن يتم حصرها في هذه المبادئ النظرية كانت الفلسفة ممارسة فعلية تجلت في السلوك اليومي للحكماء وتلاميذهم*، يقول عبد السلام بنعبد العالي إن الفلسفة "قبل أن تغدو منظومات نظرية ومذاهب فكرية (...) كانت فنا للعيش، وأسلوبا في الحياة، و"محبة للحكمة"². لم تكن الفلسفة - مثلها مثل الأدب - صنفا من المعرفة المحصورة ضمن أطر معينة تحدد غايتها ومنهجها في مقاربة الظواهر، بقدر ما انصب اهتمامها على تقويم سلوك الأفراد والرفي به من أجل مشاركة فعالة ضمن إطار الجماعة البشرية وفق ما تتيحه فترة تاريخية معينة. يقول عبد السلام بنعبد العالي: "لم تكن قيمة القول الفلسفي في كونه تبريرا مجردا لنظرية، وإنما في ما يتولد عنه من مفعول، فلم تكن وظيفته لتكمن في أن يطلع على معلومة، وإنما في أن يكون المتلقي ويمرنه. (...) فالأخلاق والمنطق والطبيعة في نظرهم أقسام تشكل "الخطاب" الفلسفي، لكن الفلسفة ذاتها، على حد تعبير أحد مؤرخي الفلسفة المعاصرين، وأعني نمط العيش الفلسفي ليست عندهم نظرية مبنية مقسمة إلى أجزاء، وإنما فعلا واحدا يتمثل في أن يحيا الرواقي المنطق والطبيعة والأخلاق"³. في البدء إذن كان كل خطاب موجها نحو السلوك الإنساني تعديلا وتقويما، يستوي في ذلك الأدبي والفلسفي، وقد نظمت الآراء الفلسفية في القديم شعرا من قبل الفلاسفة ما قبل - سقراط. ونجد هذا الأخير "يشبه نشاط الفيلسوف - المعلم بعمل الزارع اللبيب، يبذر في النفوس بذورا يتعهدا

¹-Jana Mohr Lone, Literature and Essential Philosophical Questions,

<https://www.philosophyforchildren.org/wp-content/uploads/2016/09/WEB-LEPQ-Presentation.pdf>

* - وهو ما يتجلى بشكل صارخ في ممارسة الفلاسفة الكليبيين للفلسفة ضمن حياتهم الواقعية بوصفها سلوكا يكشف عن الحقيقة. "إذا كان سقراط يدعو المواطنين الأثينيين إلى الاهتمام بأنفسهم حتى يتمكنوا من حكم أنفسهم والآخرين بشكل أفضل، وإذا كان أفلاطون يدعو إلى المعرفة وضرورة بلوغ الحقيقة من خلال شرط علائقي للنفس بالإلهي ولعلاقة النفس بوصفها عنصرا للإلهي، فإن الفيلسوف السنيكي يقدم الحقيقة كفضيحة ويجعل من جسده الخاص ومن حياته مسارح للحقيقة من خلال تمفصل قوي بين القول الحق والصريح وطريقة وجود منسجمة مع قيم الشجاعة والحياة العارية. تجد التجربة السنيكية خصوصيتها الحيوية أيضا في ذلك الإدراك الجمالي للوجود مع تلك الرغبة القوية في جعل الحياة، ليس فقط، موضوعا للمعرفة وللصراحة ولكن أيضا كمادة قابلة للتشكيل وكشيء فني، وكذا الاعتقاد الراسخ بوجود الاشتغال على الذات من أجل بنائها وخلقها كعمل فني". ادريس شرود، فوكو وشجاعة قول الحقيقة: الباريسيا السنيكية (المقالة الثالثة)، تم نشره 03 كانون 2 يناير 2020، اطلع عليه 2020/09/25،

فلسفة-و-تربية/36-فلسفة/9867-فوكو-وشجاعة-قول-الحقيقة-الباريسيا-السنيكية-المقالة-<https://www.anfasse.org/>

الثالثة-ادريس-شرود

² - عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة فنا للعيش، ط1، دار توبقال للنشر، 2012، المغرب، ص9.

³ - المرجع نفسه، ص10.

بالعناية لآجال طويلة"¹، وحين يفكر أديب معاصر على شاكلة كامو في ما يمكن للفيلسوف أن يقدمه، فلا يسعه إلا التفكير في الأدب، حيث يقول: "إذا، أردت أن تكون فيلسوفاً، فاكتب روايات"، يؤكد كامو في مذكراته². ولطالما كان من الفلاسفة العظام كتاباً عظيماً أيضاً، والأمثلة الأكثر تعبيراً عن هؤلاء: أفلاطون، القديس أوغسطين، شوبنهاور، نيتشه، ديكارت، باسكال، بيركلي، هيوم، روسو... الذين كانوا على قدر كبير من الصنعة الجيدة، إضافة إلى كل من راسل وسارتر اللذان منحا جائزة نوبل للأدب. لكنه وفي الآن ذاته، كان هناك فلاسفة عظاماً لكنهم سيئون في الكتابة، مثل كانط وأرسطو، اللذان كانا فيلسوفين عظيمين واثنين من أكثر الكتاب رداءة في الكتابة الأدبية. والأمر ذاته ينطبق على كل من توماس الاكوييني وجون لوك. أما بالنسبة لهيجل فالأمر مختلف، فقد صار عمله أنموذجاً للكتابة المكتنفة بالغموض والتعمية حتى بات الأمر مثار سخرية ومزحة سمجة في سياق الحديث عن الفلسفة الموظفة في الكتابة الأدبية³.

ثم صارت طبيعة العلاقة التي تجمع فرعي المعرفة هذين مثار تساؤلات المفكرين المعاصرين واهتمامهم، وهناك اليوم الكثير من الحديث حول هذا الموضوع*. لقد بات موضوع العلاقة بين الأدب والفلسفة يفرض نفسه على المفكرين من كلا التخصصين خاصة

¹ - جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، (د.س.ن)، تونس، ص 6.

² - ميشيل أنفري، رواية الغريب: السؤال الوجودي، والجوهري، ترجمة سعيد بوخليط، الجمعة 03 يناير 2014 13:37، اطلع عليه 2019/03/01.

<https://www.hespress.com/opinions/103321.html?fbclid=IwAR0znSKtwEEqV-eR9vUFFefdTie0CKyi4aV1jFwAOhcOX3S25ZGXHSyhtM>

³ - ايريس مردوخ بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ترجمة لطيفة الدليمي، ط1، دار المدى، 2018، بغداد، ص 19-20.

* - يورد Pierre Campion في بيانه لأهمية هذه المسألة في الفكر الغربي، الدراسات التي تناولتها، وهي كالتالي:

- Europe, n° 849-850, janvier-février 2000 : *Littérature et Philosophie*.
- Littérature, n° 120, décembre 2000 : *Poésie et Philosophie*.
- Romantisme, n° 124, juin 2004 : *Littérature et philosophie mêlées*.
- sous une perspective plus large et dans un autre registre, le Magazine littéraire, n° 414, novembre 2002 : *Philosophie et art. La fin de l'esthétique ?*

À quoi j'ajouterais, toujours du côté des « littéraires », quelques volumes collectifs marquants, issus en général de colloques :

- *Poésie et philosophie*, CIPM Farrago, 2000. Rencontres de Marseille organisées sous l'égide du Centre international de poésie de Marseille en 1997.
- *Éthique et littérature XIX^e-XX^e siècles*, Presses de l'Université de Strasbourg, 2000. Colloque organisé à l'Université Marc Bloch de Strasbourg en 1998.
- *Littérature et philosophie*, Presses de l'Université de l'Artois, 2002.

الفرنسيين منهم*، بالتأكيد وفقا لاحتياجات كل منهما، ولكن ربما أيضا من خلال التأثير المتبادل بينهما. وسوف نجد اهتماما معينا بالأدب من جانب الفلاسفة، وهو ما نتبينه من الكتب العظيمة التي نشرت لكل من دولوز Deleuze وريكور Ricoeur وفلوبير Flaubert وسارتر Sartre. كما كتب أيضا كل من بيير ماشيري Pierre Macherey وجاك رانسيير Jacques Rancière و آلان باديو Alain Badiou بنوع من تأثير ذلك الجيل. يطرح فيليب سابوت سؤالاً يبدو أنه يفرض نفسه، لا سيما في فرنسا كموضوع رئيسي للفكر المعاصر: ما الذي يحتمل في النصوص الأدبية أن يثير اهتمام الفلسفة على هذا النحو؟ ومن وجهة نظره، يمكننا أن نرى حالياً أن هناك - ومن وجهات نظر مختلفة - تطوراً لنوع من "فلسفة الأدب" يشارك بطريقة حاسمة في إعادة تعريف الفلسفة، بقدر ما يتم ذلك وفي الآن ذاته في النصوص الأدبية أيضاً، من خلال إعادة صياغة فكرة الأدب بالإفلات من كل تخمين جمالي. باختصار، وبعد الاستسلام للافتتان بالعلوم الإنسانية، ثم لإغراءات النظرية، تحول "الأدبي" إلى الفلسفة، التي تحولت بدورها إلى الكتاب والأدب. وبات ينظر إلى الشعر بوصفه عملاً شاملاً، بما يكفي ليساهم في إحياء الشعرية مع جيرار جينيت ونظرية الأنواع التي لقيت استحساناً كبيراً، وأيضاً لاستئناف فلسفي يتناسب والدراسات الأدبية. ومن هنا يصبح عمل أرسطو ليس مجرد وصف منطقي لمسرح عصره، أو لبلاغة النوع المأساوي، ولا نظرية لهذا النوع، إنه أيضاً الوصف الفلسفي لنمط من المعرفة؛ لما أتاح معرفة الفعل الإنساني كما تجلى في المحاكاة. ففي المسرح التراجيدي يتم اكتشاف التأثيرات المختلفة (الخوف والشفقة) التي يطورها المتفرجون لتحليل الأداء التطهيري لهذه التأثيرات، وبالتالي لإثبات الضرورة الأخلاقية لهذه التمثيلات. وهكذا يمكن الافتراض أن أرسطو لم يكن ليصف شعرية التراجيديا بهذه البراعة إذا لم يكن قد طور مشروعاً للنظام الميتافيزيقي، على هذه الأشياء الحقيقية والمألوفة التي كانت تمثل مآسي عصره¹. لكن مثل هذه العلاقة الممتزجة

*. قدم النقاد والفلاسفة الفرنسيين قراءات تعد معالجات تصل بين الأدب والتحليل النفسي والتاريخ والفلسفة، الأمر الذي يباعد بين المفكرين الفرنسيين وغيرهم من المفكرين الأنجلوسكسونيون التجريبيين، فالمفكرون الفرنسيون متعدّدو الاهتمام، ويؤمنون بتمازج التخصصات، ويفترضون أن من يتلقى أفكارهم يماثلهم في الاهتمام الذي يمزج بين الفلسفة والأدب والتاريخ. إديث كريزويل، عصر النبوية، ص 25.

1- Pierre Champion. Philosophie et littérature. Une question d'actualité dans la philosophie et dans la littérature, Mis en ligne le 7 mars 2005, visite le 25/05/2020, <http://pierre.champion2.free.fr/clittphilolo>

بين الأدب والفلسفة لم تكن على الدوام محل ترحيب واعتراف من طرف الفلاسفة وأيضا المتخصصين في الأدب ونقده.

وقد بدا الأدب والفلسفة ضمن هذا النقاش، عضوان في عائلة واحدة، يتنازعان أحيانا بخصوصية عنيفة، وفي أحيان أخرى يتشاركان الاهتمامات الثنائية¹. وعلى ما يبدو فإن هذه العلاقة أعمق جذورا وأوغل في التاريخ منها إشكالية يطرحها الفكر المعاصر، هذا الأخير الذي فضل النأي عن التقسيمات والتصنيفات التي فرضها عصر الحداثة والتقنية، من منطلق اللايقين الذي يكتنف كل معرفة سواء أكانت علمية أو إنسانية/اجتماعية. وبالنظر لكون هذا التاريخ مادة ضاربة في القدم إلى حد أن أفلاطون، في أقل التقديرات، دعاه "الأزمنة القديمة"؛ فإن المترتبات الناتجة عنه ووقعها على الحاضر ستكون - بلا شك - كثيرة. إن التحديات الأدبية أمام الفلسفة، والتي لا تقل شأنًا عنها الممانعات الفلسفية تجاه الأدب، تمضيان في الاستمرارية بموقفهما العتيد، بسبب أن مناصري كل طرف يؤمنون إيمانًا راسخًا بوجود قيمة أساسية جوهرية لديهم لا يمتلك الآخرون القدرة على رؤيتها². ومن ذلك أن طبيعة الكتابة الفلسفية وأهميتها تختلف عما يطرحه الأدب، ومزيتها تكمن في قدرتها على بناء الأفكار وتجويد التصورات، أما القيمة الجمالية التي تحسب على الأدب فإنها ستصبح وفقا لهذا تعبيرًا عن قدرة الفيلسوف وكفاءته اللغوية فحسب ولا تعبر عن أي مقدرة فكرية، ذلك "أن الكتابة الفاتنة لن تجعل منه فيلسوفًا أفضل"³. وحتى في الحالات التي يظهر فيها الفلاسفة اهتمامًا بالأدب، فإن ما تتميز به أعمال هؤلاء من أمثال: باديو أو ماشيري، ريكور، هو أن الأدب لا يمثل الموضوع المركزي فيها بقدر ما يمثل رافداً لأفكارهم. وعندما يعمل الفلاسفة على كاتب ما أو حركة أدبية معينة، إنما يبدوون من تاريخ الفلسفة الذي لا يمثل بأي حال من الأحوال ما نسميه تاريخ الأدب، وهكذا يفرض تاريخ الفلسفة نفسه على أي فيلسوف، بمعنى أن إبداع هذا الأخير يمارس داخل حوض فكر مكوّن، بعبارة أخرى، عندما يكتب أحدهم عن فلوبيير أو بروست أو مالارمييه، فإنه لا يكتفي بإعادة هذا التاريخ من أفلاطون - بشكل صريح أم لا - فحسب، بل يدخل هذه الأعمال من خلال الأفلاطونية، هيجل أو شوبنهاور، أو نيتشه... بينما يكون الأدباء أكثر إهمالا لمثل هذه العقيدة أو اللغة

¹- Anthony J. Cascardi, The Cambridge Introduction to Literature and Philosophy, Cambridge University Press, 2014, p 1.

²- فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ترجمة لطيفة الدليمي، ط1، دار المدى، 2019، بغداد، ص 167-168.

³- ايريس مردوخ بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص 20.

المشتركة، حيث يكون الانطلاق من العمل ذاته: أي سمات تكوينه، أسلوبه، أحداثه، القطيعة التي أحدثها...¹ ويمكن تعيين مختلف الفوارق التي يجدها أصحاب هذا الاتجاه فيما يلي:

- بما أن الفلسفة تحاول حل بعض من أعقد المعضلات والإشكالات، فإنه ينبغي للكتابة الفلسفية أن تخدم هذا الهدف بكفاءة، وفي هذا السياق يمكن القول إن الكتابة الفلسفية السيئة لن تكون فلسفة على الإطلاق؛ في حين يمكن أن يعد عمل فني سيء فنًا في نهاية المطاف، فثمة الكثير من الطرق المتاحة لإبداء أمارات التسامح مع الكتابة الأدبية المتهافئة بعض الشيء، لكن لا سبيل للتساهل مع الكتابة الفلسفية غير المنضبطة.

- يمكن أن يقرأ الأدب من قبل الكثيرين من ذوي المشارب المختلفة، أما الفلسفة فلا تقرأ إلا من قبل نخبة قليلة إذا ما قورنت بقراء الأدب.

- الفن في ذاته صنعة مطلوبة لأجل المتعة؛ إذ يحوز على الكثير من المزايا المبهجة التي تجعله مطلوبًا ومرغوبًا أكثر من سواه من الفعاليات الشرية. الأدب يمتعنا ويملاً أرواحنا بالبهجة على مستويات مختلفة وبأنماط مختلفة هي الأخرى؛ فهو مليء بالحيل والسحر والأجواء الإيهامية المقصودة. ومن هنا يمكن إجمال الحكاية في أن الأدب يوفر المتعة ويفعل الكثير من الأمور، أما الفلسفة فتفعل أمرًا واحدًا فحسب.

- إن للفلسفة أسلوبها المتفرد الذي يمتلك خصائص معلومة في الوضوح والصرامة، ذلك الأسلوب المقتصد البعيد عن الذاتية والتمسك بوضوح صارم بعيد عن الملاحظات اللغوية. وعلى الفيلسوف المتمرس أن يحاول توضيح مقاصده بالضبط وتجنب التفخيمات البلاغية غير المجدية؛ أي أن يتحدث بصوت محدد بارد واضح يمكن تمييزه متى ما وجد نفسه يتصدى لمعالجة واحدة من المعضلات الجوهرية في عمله الفلسفي².

- الكتابة الفلسفية ليست شكلاً من أشكال التعبير الذاتي؛ بل تنطوي على كبح منضبط للصوت الذاتي، وإن كان يطيب لبعض الفلاسفة الحفاظ على نوع من الحضور الشخصي في أعمالهم، إلا أن الفلسفة في نهاية المطاف تمتاز بصوتها الصلب والواضح. والكاتب الأدبي من خلال نوع من التعبير الذاتي الذي يستوجب قدراً من المراوغة والتعمية، يترك قاصداً مساحة من الحرية للقارئ لكي تكون ملعباً خاصاً له، يستطيع من خلالها إعادة تشكيل رؤيته

¹ -Pierre Campion, Philosophie et littérature.

² - ايريس مردوخ بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص ص 20-24.

الخاصة بشأن ما يقرأ، أما الفيلسوف فلا ينبغي له أن يترك مثل هذه المساحة للقارئ في إعادة تشكيل العمل الفلسفي.

-الفلسفة لا تسعى إلى بلوغ أي نوع من الكمال الشكلي كغاية في ذاته. أما الأدب فيكافح وسط معضلات معقدة للشكل الجمالي المطلوب في محاولة منه لإنتاج نوع من الاكتمال الأدبي والفني.

-وبالتالي، يبقى الأدب - وبعد كل شيء - عملاً فنياً خلافاً للفلسفة، وقد يحصل في أحيان نادرة أن يكون عمل فلسفي ما عملاً فنياً كما هو الحال عند أفلاطون، إلا أن مثل هذه الأعمال تبقى استثناءات لا يقاس عليها، ذلك أن فهمها يتطلب معونة واسترشاداً بالأعمال الفلسفية لصاحبها.

-تبدو الفلسفة مقارنة بالأدب مادة التفاضلية كثيرة التفرعات عديمة الشكل حتى عندما يحاول الفيلسوف توضيح موضوعه محددة مفرطة في تعقيدها الشكلي، وهي بهذا تبدو مسألة تختص بالمفهمة والتعقيد عند بحث معضلة فلسفية محددة، من أجل تعزيز جاهزية المرء لإعادة اكتشاف ومساءلة تلك المعضلة في كل مرة يجرب فيها صياغات جديدة مختلفة عن سابقتها. ومن هنا تصبح قدرة المجادلة لاستكشاف المعضلات هي ما يميز الفيلسوف، في حين تمتلك الأديب الرغبة الحارقة لبلوغ الحداثة وتخليق أنماط غير معهودة.

-ليس للأدب مهمة ذات استمرارية طاغية كما هو الحال مع الفلسفة. فالأدب يستغرقنا فنندفع فيه لحظياً، ويبدو أن هذا هو السبب في الشعور بأن الأدب أقرب إلينا من ألوان الفن الأخرى، حيث تبدو الأنماط الأدبية طبيعية وشديدة القرب من الحياة البشرية اليومية والعادية.

-الدافع الجوهرى وراء كل خلق أدبي أو فني، هو الرغبة الدفينة لهزيمة الفوضى السائدة في العالم والحصول على جرعة من البهجة والمتعة المقترنتين بكل عملية خلق لأشكال أدبية توظف حكايات ووقائع كانت ستبدو من غير المعالجة الفنية لها محض كتلة من الأنقاض التي لا تبعث على أي نوع من الإحساس بالمتعة¹.

-يعمل الفيلسوف بدافع السعي وراء الحقيقة ويروم الإمساك بالمعضلة التي يواجهها بدلاً من البحث عن الإجابات التي تروم طلب الراحة بالتخفيف من قهرها، وهذا المسعى

¹ - ايريس مردوخ بريان ماغي، نزعة فلسفية في غابة الأدب، ص ص 24-27.

الفلسفي لا يتوافق مع ما يحصل في الفن الأدبي، فالفلسفة تسعى يعود دوماً إلى الخلفيات التي انطلق منها ولا يفتأ على نحو متواصل يحطم الأشكال والتصورات التي خلقها.

- الفلسفة أمر معاكس للنزعة الغرائزية الطبيعية. فهي تززع كتلة العادات المفاهيمية ذات السمة الجمالية بعض الشيء والتي نعتمد عليها في استمرار عيشنا.

- تدور الفلسفة في نطاق الأسئلة التي نعرف إجابة عنها، وربما حتى الأسئلة التي لا نعرف كيفية صياغتها بدقة. إنها حب الاستطلاع نحو الغرابة التي تحيط كل ما يبدو عادياً وطبيعياً، ومن ثمة صياغة أسئلة استقصائية عميقة بشأن تلك المواضع الطبيعية والعادية التي عايشناها طويلاً.

- ينشغل الفيلسوف في نوع من التراتبية، بالحقل الفلسفي وبالكيفية التي وجد عليها ذلك الحقل عند ولوجه المشهد الفلسفي، وأمام كتلة محددة من القناعات التي ينبغي عليه الاستجابة لتأثيراتها، يحصل أن يقيم حواراً ضيقاً وحسب مع هذا الماضي الفلسفي، خلافاً للفنان الذي يبدو منغمساً في اللحظة الراهنة، أو يغوص بعيداً في التاريخ ولكن في جميع الأحوال لا تنتظره قائمة من المعضلات التي هي بحاجة إلى حل. والفنان يخترع معضلاته الخاصة ويسعى إلى حلها كيفما أراد.¹

- إن مجال اشتغال الفلسفة بالعلل الأخيرة لقضايا الحياة والوجود على ضوء العقل والمناهج الفكرية، يجعلها وثيقة الصلة بالعلوم المحضنة والعلوم الإنسانية على اختلافها، ومن هنا يصبح "العنصر الأدبي" إذا ما دخلها يشكل نقاط ضعف في نظامها، وإن أصالة التفكير الفلسفي تتحدد بمدى بعده عن الأسلوب الأدبي، والتزامه بالمناهج الفكرية الصارمة، وتاريخ الفلسفة وآخر الفلاسفة - العلماء أو العلماء - الفلاسفة². لقد ابتداءً سقراط هذا التقليد المتمثل في الفصل بين التفكير الفلسفي وغاية الأدب/الشعر، وتكرس أكثر بعد الرؤية التي قدمها كانط في كتابه "نقد ملكة الحكم" حيث يقصر الجمال على الفن لا التفكير العلمي الصارم.

ومن منظور مناصري الأدب فإن هذا الأخير يقدم تجربة أكثر شمولاً من تلك التي تقدمها الفلسفة التي تميل بدورها إلى الطابع التنظيري المفاهيمي، ومن مألوف القول عندهم

¹ - ايريس مردوخ بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص 30-33. ينظر أيضاً: عادل أدهم، بين الفلسفة والأدب، دار المعارف، (د.ت)، القاهرة، ص 96-97.

² - بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ترجمة جوزيف شريم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2009، بيروت، ص12.

أنه في استطاعة القصاص/الأدباء أن يعلمونا عن الطبيعة البشرية أكثر من غيرهم من الفلاسفة والعلماء، ويزكي هورني الأدباء: دوستوفسكي، وشكسبير، وإبسن، وبلزاك كمصادر لا تنضب¹. ويميل أصحاب الطرف الثالث إلى إيجاد صلات التقارب التي تجمع الاثنين، مثل تلك التي تعامل فيها أرسطو مع المأساة (التراجيديا) في كتابه فن الشعر (منذ أرسطو وهوراس يتم ربط الأدب بغايتي المتعة والفائدة/التعليم) أو عندما درس جاك دريدا موضوعات القانون في دراسته لرواية كافكا الموسومة "المحاكمة"، أو عندما يتأمل خورخي لويس بورخيس في الزمن، والهوية، والصدفة في مجموعته القصصية الموسومة "تخييلات"². وقد بدا مع هؤلاء أن المشكلات التي عالجها كل الأدب والفلسفة واحدة، وإن كانت هذه المعالجة مختلفة فيما بينهما، بحكم خضوعها لطريقة كل منهما في طرح المشكلات الفكرية ومعالجتها. فعبرا معها عن التحديات التي تواجهها الذات والوجود الإنساني الباحث عن إجابات عن أسئلة هامة³. وقد استندت المدارس الأدبية وكذا المناهج النقدية على منطلقات فلسفية، كما عضدت الأعمال الأدبية في المقابل بعض الرؤى الفلسفية وكانت بمثابة المجال التطبيقي الذي كشف عن فرضيات الفلاسفة. وهكذا كرس كثير من الفكر المعاصر رؤية التداخل هذه بين الأدب والفلسفة، فبات الأدب يتضمن فكرا فلسفيا كما تمت معالجة القضايا الفلسفية بأسلوب أدبي، وزالت الحدود بين الأنواع الأدبية ذاتها.

لقد طرأت على مفهوم الأدب داخل الوعي المعاصر تحولات جوهرية، ولازال تعريفه قضية مطروحة بشكل دائم ومجالا مفتوحا لا يبدو أنه قابل للانغلاق قريبا، يطرحه الأدباء كما الفلاسفة والنقاد: سارتر وبلانشو وبارت... إلخ فاعتبار الأدب "فنا من فنون اللغة"، ليس تعريفا له ولكنه وجه من وجوهه، كما أن اعتباره لقاء بين الفن التعبيري والخطاب الإيديولوجي وجه آخر أيضا. على أن الأدب ومهما تجرد يبقى تعبيرا عن "أفكار" متجسدة في موافق وفي وجود إنساني. فالأدب شديد الارتباط عن وعي أو عن غير وعي بالقيم الأخلاقية وبقضايا المجتمع تأثرا وتأثيرا، الأمر الذي يزيد من تعقيدات العلاقة بين الأدب والفلسفة⁴. ولذا فإن الإشارات إلى أرسطو وأفلاطون، وإلى نيتشه أو هيغل أو شوبنهاور أو

¹ - رونيه وليك أوستن وارن، نظرية الأدب، ص 49.

² - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 172.

³ - Zuzana Sevcikova, Les limites et les frontières entre la littérature et la philosophie (ou leur abolition), publié en ligne : 03/2006, visite le 25/06/2020, <http://www.sens-public.org/spip.php?article236>

⁴ - ييار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ص 12-13.

الرواقين، أصبحت بالفعل أمرا لا غنى عنه، باعتبارها علاقة موضوعية وقابلة للتحقق بين الكاتب والفيلسوف، حيث تتشكل الفكرة ويتم صياغتها والتعبير عنها من قبل الكاتب والفيلسوف على حد سواء، على أن مقاربتها تختلف بين التصور المفاهيمي وغير المفاهيمي ويقدمها كل منهما بطريقته الخاصة. ومن ثمة فإن للأدب والفلسفة علاقة وطيدة، شرط أن يكونا نفسيهما أي أن يفكر كل منهما من خلال تصوراتهما الخاصة، ومن هنا يصبح "التعايش" بينهما لا الوصاية شرطا لتواجههما جنبا إلى جنب، وهو ما يذكرنا بصرامة الدراسات الأدبية وتطورها، ومن جهة ثانية عندما تلجأ الفلسفة إلى الأدب لتجعله أحد الأشياء المهمة لها¹. إن الأدب وهو ينتج أشكالا وأنماطا تعبيرية ووصفية وحوارية، إنما ينتج في الآن ذاته "أفكارا" ويطلق "رسائل"، ولكنها ليست مجردة كما هي المفاهيم الفلسفية ولا رسائل مباشرة كما هي التعاليم الأخلاقية والمبادئ التعليمية، وكونها كذلك لا ينتقص من قيمتها كتجارب فكرية، بل يكسبها صفة خاصة ويمنحها بعدا آخر. إنها نسيج ضمن نسيج متشابك الخيوط متعدد الألوان كثير الشعب، وما على الباحث سوى أن يحسن تمييزها وملاحقة تعرجاتها دون أن ينقلها إلى نطاق آخر، ومن دون أن يجردها من طبيعتها الأدبية. فالأدب ومن دون أن يخرج عن أديته، وهو متجذر فيها يمكن أن يوجه رسائل تكون الفلسفة في حاجة ماسة إليها².

لكن يبقى الميل إلى الكلام عن التعارض في بيان هوية كل من الأدب والفلسفة - رغم كل هذا - قائما في معظم الأوقات من خلال التأكيد على أن سعي الفلسفة ينصب حول اكتناه الحقيقة عن طريق تفحص الظواهر والاهتمام بالكليات قصد استخلاص قوانين عامة تحكم الظواهر، بينما يسعى الأدب نحو الجمال والمتعة، ويهتم بالجزئيات والتفاصيل فقط لا أكثر. الأمر الذي جعل كل حديث عن التداخل بينهما غالبا ما يكون محض لحظات متطرفة (بروقا)³ تذهب سريعا لتذكو نيران الحرب بينهما من جديد. إن هذا المنظور الأخير/منظور التعارض التام والمطلق، تتهدده عقبة من غير الممكن تجاوزها، تتمثل في إدراكنا بأن كلا من مفهومي الأدب والفلسفة، طالهما تطور كبير عبر الزمن؛ ويمكن القول إنهما لا يعينان الشيء ذاته في كل السياقات الثقافية والتاريخية، بسبب أن الممارسات التي تشير إليها المفردتان هي ذاتها نتاجات لثقافات ضمن صيرورة من التغيير المستديم؛ إن توصيف "الأدب" في بعض السياقات التاريخية مثلا، ليس له علاقة إلا بقدر قليل مع أشياء

1- Pierre Campion, Philosophie et littérature.

2- بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ص ص 14-15.

3- Anthony J.Cascardi, The Cambridge Introduction to Literature and Philosophy, p2.

ذات قيمة فنية مميزة، حيث يشير المصطلح ببساطة إلى نمط من الكتابة فحسب. وقد عنى الشعر في بعض الأوقات كل الأدب، والفكرة الفلسفية الخاصة بمفهوم "الفضيلة" وأضرابها من المفاهيم تشير إلى أشياء مختلفة تماما في الحقبة الكلاسيكية القديمة بالمقارنة مع ما تشير إليه ضمن الفكر الحديث. لذا فإن الحديث كما لو كان الأدب والفلسفة موضوعات ثابتة عصية على التغيير هو من قبيل سوء الفهم، وهو ما يناظر القول بأن كلا من الأدب والفلسفة قد تطور عبر التاريخ على نحو كفلهما تحديد هويتها الذاتية التي فسرت غالبا بأنها موضع المعارضة للطرف الآخر¹.

إن الاعتراف بوجود هوامش للتداخل بين كل من الأدب والفلسفة، يفضي إلى سلسلة من التساؤلات من قبيل: كيف يعمل الأدب من الناحية الفلسفية؟ بعبارة أخرى: كيف تظهر الفلسفة وقد تزيت في ثوب الأدب؟ هل توظف الفلسفة الأسلوب بوصفه خاصية مميزة للأدب؟ ومن هنا يمكن تصنيف مواطن الاستشكال في علاقة الأدب والفلسفة، في ثلاث موضوعات أساسية هي: الحقيقة والقيمة والشكل؛ بوصفها موضوعات عامة ومشتركة في مقاربتها. على أن تحليل كل عنصر من هذه العناصر سوف يذهب بنا نحو اكتشاف ما يمكن أن يكون في الآن ذاته مواطن ائتلاف وإن بدت في الظاهر مواضع للخلاف، يمكن أن يصل حد التماهي بينهما، وهكذا نجد أنفسنا أمام تساؤل أكثر أهمية من سبر مواطن الخلاف ألا وهو: "لم ينبغي على الأدب والفلسفة أن يكون كل منهما ذا أهمية قصوى للآخر حتى في الحالات التي يعجزان فيها دوما عن إدراك هذه الحاجة؟"²

1- سؤال الحقيقة

يشير أفلاطون إلى أن ثمة نزاعا قديما بين الفلسفة والأدب/الشعر؛ فقد هاجم الفيلسوف أكسينوفانيس هوميروس وهيزيود بأنهما يعزوان إلى الآلهة كل الأشياء التي تصم الإنسان بالخزي والتفريع كاللصوصية والزنا والخداع، والمنحى ذاته نجده عند الفيلسوف هيراكليتوس، ويعتبر هذا الهجوم بداية ما يدعوه أفلاطون في جمهوريته بالمعركة القديمة أو النزاع القديم بين الشعر والفلسفة³. وفي مقاطع الجمهورية يمكن للمرء الاستشهاد بأمثلة عديدة عن هذا؛ كالإشارات بشأن "العاهرة التي تبدي أمارات التذمر وهي مشتبكة مع سيدها"، و"الشهرة الذائعة للحمقى ذوي العقول الخاوية"، أو "حشد الرؤوس التي تعرف

¹ - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص171.

² - المرجع نفسه، ص168.

³ - أرسطو، فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ص20.

الكثير" و"المفكرون الفاتنون" الذين هم "متسولون" برغم ذلك. وأفلاطون في جمهوريته، إنما اعتمد مقارنة تدخلية في هذا النزاع القديم، من أجل تبرير إمكانية حيازة الأدب مكانا مستحقا داخل جمهوريته المثالية. ولكي يكون هذا الأخير مستحقا لشموله داخل هذه الجمهورية، كان على أفلاطون مساءلته فيما لو كان مصدرا للحقيقة ومسلكا يقود إلى الفضيلة، وفي أقل تقدير التأكد من أن الشعراء ليسوا مصدرا للأكاذيب، ولا يشيعون الرذائل بين مواطني الدولة. وكانت الإجابات التي قدمها أفلاطون مهادا للتفكير اللاحق بشأن العلاقة بين الأدب والفلسفة في التقليد الغربي¹، عندما أقحم الأدب ضمن باب (المتعة) وقصر الحقيقة على الفلسفة.

يتمحور نقد أفلاطون للأدب إذن، حول مفهوم فلسفي للحقيقة متميز عن العديد من الأفكار التي سبقته. فقبل أفلاطون لم تكن فكرة الحقيقة مرتبطة بالفلسفة بشكل خاص، وقد كان ثمة قطعا مفكرون فلاسفة ذوو مكانة عظيمة قبله أمثال: ميليتوس، طاليس، أناكسيماندر، هيراقليطس... لكن قول الحقيقة كان يعزى إلى الشعراء والفلاسفة بقدر متساو، وارتبط كلام الشعراء في اليونان القديمة ارتباطا وثيقا بقوتين أساسيتين متجذرتين في الدين وتحافظان على استمراريتهما كجزء من الممارسات الاجتماعية في المجتمع ذي البنية الطقسية الشعائرية: الأولى هي قوة الذاكرة، والثانية هي قوة التأمل. وكان بمقدور الشعراء أن يمتحوا من هاتين القوتين قصد التغني بفضائل الآلهة والحفاظ على ذكر الأفعال العظيمة للأبطال. وقد وفرت ذاكرة الشاعر هذه مدخلا لبلوغ حقائق ما كان متاحا بلوغها مباشرة في التجربة العملية، بسبب كونها موعلة في القدم وتستعصي على الذاكرة، أو كونها متموضعة في مكان بعيد يتعذر بلوغه لدى الخلائق الفانيين. وإنّ واحدا من المصطلحات المقترنة بالمفهوم "الشعري" للحقيقة هو ذلك المسمى أليثيال (aletheial)، الذي يعني إخراج الشيء خارج حدود الإخفاء والكتمان وإبعاده عن دائرة النسيان المقترنة بـ (ليث) أحد أنهار (هادس). هكذا ساهم الشعر، من خلال تذكّر الأشياء وتمير الذاكرة إلى الأجيال المستقبلية في الحفاظ على فهم الكيفية التي استحال بها العالم إلى ما هو عليه. والشعر بهذا الوصف عضد وظيفة الشرح والتوضيح التي نهضت بها الأسطورة لامتلاكه القدرة على تقديم بيان بالأشياء في سلسلة متصلة من الأبيات الشعرية. وسوف يستعيد أرسطو هذه الفكرة فيما بعد عندما يتحدث عن قصيدة هيزيود (ثيوغونيا)، ويرى أنه يقف موقف مساواة مع الفيلسوف بارمنيدس. وقصيدة

¹ - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 183-184.

هيزيود هي تركيب من تقاليد شعرية إغريقية عديدة تختص بالآلهة، وهي مرتبة بطريقة تحكي عن الكيفية التي استطاع الآلهة بموجبها الإمساك بزمام السيطرة على الكون¹. والأمر ذاته يصح على الشعراء الملحميين الذين يتوسلون ربات الشعر لأجل إلهامهم حكاياتها منذ بدايات العمل الشعري على النحو الذي نجده في افتتاحية الإلياذة، حيث بدأ مع زيوس وأبوللو. لكن مع أفلاطون* شهدت وظيفة الكشف عن الحقيقة التي لطالما أسندت إلى الشعر، انكفاء كاملاً. وانتهى عهد المعتقدات التي تعلي من شأن القدرات المقترنة بالكلام المغنى لتبدو أقرب إلى مفارقة تاريخية تجاوزها الزمن². وبعد تحوله إلى الفلسفة - وقد كان قبلها كاتباً للتراجيديا - ينتقل أفلاطون عن هذه الرؤية القديمة للشعر باعتباره كاشفاً عن الحقيقة، لينتقل إلى فهم جديد تصبح فيه الحقيقة وقد تعالت عن هذا العالم وسكنت عالماً آخر ترنسندنتالي يحتويها هو عالم المثل؛ حيث الأشياء والأفكار غير قابلة للتغيير والفساد.

من وجهة نظر أفلاطون تؤلف أساسيات الوجود متمثلة في الأفكار الأنموذجية الأصلية، البطانة غير الملموسة لكل ما هو ملموس. والبنية الحقيقية للعالم تتكشف لا للحواس بل للعقل الذي يحقق في أسمى حالاته، صلة مباشرة مع الأفكار التي تحكم الواقع. وأعلن أفلاطون أن الممارسة المباشرة للأفكار المتعالية هي هدف الفيلسوف الأول والنهائي³. وهكذا يبني أفلاطون فلسفته المثالية على الفصل بين عالمين: مثالي/فوق طبيعي يطبعه الكمال وتنتمي إليه الحقيقة المطلقة، في حين يعتبر العالم الواقعي/عالم الحواس/الطبيعة صورة شائهة مزيفة عن العالم الأول. وفي الوقت الذي يهدف فيه الفيلسوف إلى مقارنة هذه الحقيقة المتعالية، يتوجه الشعر نحو مخاطبة الحواس. ومن هنا تبدو الفلسفة في رأيه خطاب المدينة الفاضلة التي يحكمها فيلسوف لأنه الوحيد القادر على النفاذ إلى عالم المثل واستدعاء الحقائق عن طريق العقل، أما الخطاب الشعري/خطاب الحواس فهو مثل غيره من الفنون الأخرى يتواجد في الاتجاه المقابل من الثنائية حيث يعبر عن صورة شائهة أصلاً ومزيفة وبالتالي فإن الحقيقة التي يقدمها ممسوخة وزائفة أيضاً. ومن

¹ - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص ص 186-188.

* - تظهر مجموعة من الفلاسفة قبل - سقراط في المحاورات الأفلاطونية على غرار: ثراسيماخوس، جورجياس، بروتاغوراس، هيبيا الإيلي، وسم أفلاطون هؤلاء بأنهم دجالون يتظاهرون بامتلاك معرفة لا يحوزونها حقاً وأنهم يشوهون الحس بالأشياء الجوهرية مثل الحقيقة والعدالة. وإن نظرة أفلاطون للفسفستائيين شكلت "نزاعاً قديماً" آخر هو النزاع بين الفلسفة والبلاغة. المرجع نفسه، ص 186.

² - المرجع نفسه، ص ص 188-190.

³ - ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، ط1، العبيكان والكلمة، 2010، الإمارات العربية المتحدة، ص 35.

هنا يفرض أفلاطون الأدب/الشعر، من منطلق أنه شكل لا ينطوي على الحقيقة؛ وكان قد عرف هذه الأخيرة بأنها الإخلاص للأشكال غير القابلة للتغيير¹. يقول أفلاطون في جمهوريته:

"سقراط: ثمة أمور كثيرة تجعلني أعتقد أن المدينة التي أقمناها هي أفضل المدن، وأعظم ما يؤيد ذلك ما حددناه خاصا بالشعر.

غلوكون: أي وجه منه تعني؟

سقراط: أقصد ألا نقبل البتة شيئا من شعر المحاكاة، وأحسب أن هذا الأمر أصبح أكثر وضوحا بعد أن ميزنا أقسام النفس المختلفة.

غلوكون: ماذا تعني؟

سقراط: هذا سر بيني وبينك لا تديعه على شعراء التراجيديا وغيرهم من أصحاب المحاكاة وهو أن جميع شعر المحاكاة فيما يظهر لي يفسد عقول الذين يسمعون، اللهم إلا إذا كان عندهم ترياق يقيهم منه، وهو معرفتهم بطبيعته الحقة². في هذا الحوار يظهر أفلاطون أسبابه التي جعلته يطرد أصحاب المحاكاة (رسم، نحت...) ومن بينهم شعراء التراجيديا، من جمهوريته، لأنه يعتبر الشعر محاكاة لمحاكاة/محاكاة من الدرجة الثانية، وبالتالي فهو بعيد عن عالم الحقائق العليا المتواجدة في عالم المثل، ولأنه كذلك فهو يقدم الحقيقة زائفة ومشوهة من حيث هو زائف ومشوه أصلا.

والشعر - حسب أفلاطون - يفسد عقول المتلقين باستثناء من كانوا يمتلكون معرفة بطبيعته فيتحصنون عن الوقوع في الخطأ، لأنه يخاطب الجانب الحسي/الحيواني في الإنسان ويعبر عنه، ولأنه يثير العواطف فهو يبعده عن استخدام عقله فيتمثل الحقائق العليا، يقول جاك دريدا بأن: "سقراط [كان] يتهم (...) الكتاب بالغش: ينشؤون خطابات في قضايا لم يعيشوها بأنفسهم، ويصدرون خطابا لن يقرؤوه أو يدعموه هم أنفسهم. ومن نقد هؤلاء يتوسع إلى نقد الكتاب أو أصحاب القلم بعامة، والخطابين والسفسطائيين. يرى أنهم، جميعا، وسواء بسواء، يقيمون خطابات تداعب وتغوي روح الكائن، تقتاده إلى الجانب السفلي من الوجود، إلى العالم الحسي، وتمنعه من تأمل المعقول أو المثال، هذا التأمل الذي ينبغي أن تكون الروح الإنسانية حققته في حياتها السابقة ضمن مبدأ التناسخ، أو ينبغي

¹ - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 173.

² - أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، ط1، دار الكتاب العربي، 2010، القاهرة، ص 169.

أن تحققه في حياتها الحالية. وبه، أي بتأمل المعقول، وحده، تثبت الروح قربها من الآلهة أو بالعكس انحطاطها إلى مرتبة الحيوان. كما كان يتهمهم (أي الكتاب والخطابين والخطباء والسفسطائيين) باللا-جدية، بالعبث، واللعب¹. ولذلك أخرجهم من جمهوريته لأنهم لا يمثلون لقوانينها. يقول جيل دولوز: "إن أسلوب الأسئلة - الأجوبة مصاغ لتغذية الثنائيات"²، وسقراط بأسلوبه هذا ومنهجه في تفكيك التفكير الأسطوري/الشعري الذي ساد قبله، إنما كان يسعى من أجل بناء نظرية تحتفي بالعقل والفلسفة في مقاربة موضوعة الحقيقة. نحن إذا في مواجهة جنسين من الخطاب من ناحية القرب والبعد من موضوعة (الحقيقة) هما الخطاب الفلسفي المعتمد على العقل، باعتباره الأقرب إلى عالم الأفكار/المثل/الحقيقة/الإلهي، في مقابل الخطابات الأخرى (الفن، الرسم، النحت...) القائمة على محاكاة عالم الواقع/الحسي/الزائف وبالتالي فهي كاذبة/زائفة بعيدة عن الحقيقة، ويمثل الشعر واحدا منها. وهكذا يقوم التفكير الفلسفي - وفقا للمنظور السقراطي الأفلاطوني - على عمليتي الفهم من خلال التأمل، والإفهام من خلال مبدأ المحاوراة/الجدل، وهذا ما تفتقده العملية الإبداعية/الشعر حيث تبدو طبيعته وكذا مصدره غامضين لذلك تم رده إلى السحر. إن الخداع الذي يمارسه الشعر على سامعه لا يتفطن له إلا من كان مسلحا بترياق يجنبه الوقوع فيه، هذا الترياق هو الفلسفة القادرة على الولوح إلى عالم الحقيقة عن طريق العقل لا الحواس المضللة والخداعة. وسلطة المعرفة التي يحوزها سقراط جعلته يقصي ما يهدد تلك المعرفة وتلك السلطة ممثلا في شخص السفسطائي وخطابه، لكنه سيواجه سلطة/معرفة أخرى مضادة، هي سلطة المدينة وقوانينها.

في الخطاب السقراطي - حسب أهل مدينة أثينا - يتداخل الفيلسوف بالسفسطائي، لأنهما يتلاعبان بالأرواح، من خلال اللعب باللغة فيفسدان العقول؛ وقد "كان أهل أثينا يسخرون من سقراط الذي يحاور الشبان في بعض أركان المدينة، بل لقد اتهم هذا الفيلسوف بأنه يصرفهم عن الأمور الجدية، ويشحن عقولهم بالتفاهات ويجعلهم مواطنين غير نافعين"³. وفي شخصه/سقراط يتساوى الساحر والشاعر، السفسطائي والفيلسوف. يقول

¹ جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ص 6

² جيل دولوز كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي، أفريقيا الشرق، 1999، المغرب، ص 30.

³ إميل باربيه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 1998، مصر، ص 17-

جاك دريدا واصفا سقراط: "ألن يعود بذلك شبيها، إلى حد عدم التمييز، بسفسطائي؟ بـ "فارماكوس"؟ بساحر، بمشعوذ، بل بمسمم؟ بل وحتى بأولئك الدجالين الذين يدينهم غورجياس؟ إن خيوط هذه التكافلات لتكاد تكون متعذرة عن الفصل. غالبا ما يكون لسقراط في المحاورات الأفلاطونية وجه فارماكوس. هذا الاسم معطى لإيروس من قبل ديوتيمه. لكننا لا نقدر إلا أن نعرف وراء صورة إيروس على ملامح سقراط، كما لو أن ديوتيمه، فيما تنظر إليه، تقدم لسقراط صورة سقراط (رسمه الشخصي أو "بورتريته") نفسه (...). يتهم أغاتون سقراط بأنه كان يريد أن يسحره ويرميه بأذى من السحر (...). وتموقع صورة ايروس التي ترسمها ديوتيمه بين هذا الزجر وصورة سقراط التي يرسمها ألسيبياديس. الذي يذكر بأن السحر السقراطي يعمل عن طريق اللوغوس من دون آلة، عبر صوت بلا مساعد (أكسسوار) ومن دون ناي "الستير"¹. يمارس سقراط إذن، فعل تسميم العقول وهو بهذا أشبه بساحر، ولكنه في مقابل الآلات التي يستخدمها السحرة (الناي مثلا) فإن السحر السقراطي ينفذ إلى الشباب عن طريق العقل ومن دون أي آلة. ولخطورته على الشباب/المدينة/الحقيقة، يجب إقصاؤه واستبعاده وهو ما حدث عندما تم إجباره على تجرع السم.

كما يبدو أفلاطون نفسه في مواضع أخرى، غارقا في البعد الأسطوري عندما يدفع سقراط إلى وصف منهجه الجدلي في تحليل عالم الأفكار على أنه (هبة من السماء أقحمها الاله، كما أرى، على البشر بيدي بروميثيوس جديد، مصحوبة بشعلة ضوء).² وما جعل الكثيرين يعتقدون أن كلا من سقراط وأفلاطون كانا منخرطين في الديانات السرية التي شاعت في اليونان القديم، في كثير من المناسبات، يُظهر أسلوب سقراط في المحاورات الأفلاطونية نغمة هومييرية، وتتم معالجة قضايا فلسفية وتاريخية بصيغة شخصيات وحكايات أسطورية.³ لقد اشتهر أفلاطون بتجريمه للشعر، لأن الشعارين العظميين هوميروس وهزيبود أنشدا لآلهة الأولمب غير الفلسفية واللاأخلاقية إلى حد بعيد. ومع ذلك، لم يمانع أفلاطون بوجود نوع من الشعر في فلسفته.⁴ لقد حاول حل لغز العالم عقلانيا، لكنه استخدم أيضا وعلى نحو مدهش قصصا ساحرة لتوضيح أفكاره.⁵ وهكذا بات الفيلسوف ملهما مثل مثل

¹ جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ص 74.73.

² ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص 37.

³ ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص 36.

⁴ Michael Fischer, Literature and the Question of Philosophy, edited and introduced by Anthony J. Cascardi, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987, p 330-331.

⁵ - جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ترجمة عماد شبيحة، ط1، المركز القومي للترجمة، 2014، القاهرة، ص 55.

الشعراء الذين ليست لديهم أي قدرة على قول الشعر، إنما ينتظرون رباته اللواتي يقمن ببثه في صدور الشعراء فيقذفون به لا عن صناعة وابتكار إنما إلهام ووحى. يقول محمد مفتاح: "تلك هي ادعاءات أفلاطون لإثبات التهمة ضد الخيال للحكم عليه وإبعاد أهليه عن المدينة/الدولة والجمهور، إلا أن عدم اخلاص أفلاطون لمنهاجيته الثنائية التي تقتضي أن يقوم بقسمة كبرى للخيال أيضا كأن يجعل خيالا ضارا/خيالا نافعا أدى به إلى تردد، ولو فعل لما وقع في مفارقة شنيعة؛ ذلك أنه يذم الخيال ولكنه يستعمل بعض مظاهره مثل الأسطورة والاستعارة والتمثيل والمقايضة لإقناع متلقيه وإمتاعه في آن واحد. لا فكاك لأفلاطون من الخيال لأنه مكون جوهري للتعبير عن التجربة الإنسانية في هذا الكون، ولجعل الإنسان يعيش فيه ويهيمن عليه".¹ لقد أصبح الشعر منذ أفلاطون إذن مطعونا في إمكانية امتلاكه للحقيقة، بعد أن التصق بصفة الخيال، من حيث إن المحاكي يستعمله في إنتاج ما من شأنه أن يوجب عواطف الجمهور ورغائبه الحيوانية، وبالتالي فليس لديه أي نفع على المدينة وأهلها، عدا عن كونه لا يحمل أي حقيقة في ذاته، فهو عبارة عن صور مشوهة إذ هي محاكاة من الدرجة الثانية لعالم المثل والحقائق الكلية.

وبهذا يكون أفلاطون قد جسد تلك المواجهة السحيقة في القدم بين الفلسفة والأدب، لكن و"على الرغم من القيمة العالية التي كان يضيفها على الصرامة الفكرية، وعلى الرغم من انتقاداته الدوغمائية لكل من الشعر والفن في عقائده السياسية، فإن المغزى المميز الكامن في مقاطع كثير من الحوارات هو أن ملكة الخيال الشعرية والدينية على حد سواء، لم تكن أقل جدوى في السعي إلى امتلاك معرفة طبيعة العالم الجوهرية من أي مقارنة منطقية خالصة، بله التجريبية"². ففي رسمه صورة "سقراط الموسيقي" غمس أفلاطون الأسطورة والفكر في قاع أصلي واحد. الأدب والفلسفة "ممتزجان" امتزاجا معقدا، هكذا كانا على الأقل حتى أقام التاريخ بينهما نوعا من القسمة الرسمية، هذه الفترة تقع في أواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ لفظ "الأدب" يستعمل بدلالته الحديثة. وقد كان ديدرو شاهد هذه المرحلة الانتقالية، وقدم شهادة ملؤها الحنين كما لو كان واقفا على الضفة السابقة معزولا بهذا الانقطاع: "كان الحكيم في ما مضى فيلسوفا وشاعرا وموسيقيًا. لقد انحطت هذه المواهب بانفصالها عن بعض، دائرة الفلسفة ضاقت، والشعر افتقد الأفكار، كما افتقدت

¹ - محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم النقد المعرفي والمثاقفة، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000، المغرب، ص13.

² - ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص 38.

الأناشيد القوة والعزم، والحكمة التي حرمت من هذه الأعضاء لم تعد تسمع الشعوب بالسحر ذاته¹.

وينطلق نيتشه من فرضية مفادها أن التراجيديا كانت في الأصل مرتبطة بحالات الحلم والشعور بالثمالة تجاه الحياة، وهي مقترنة بالآلهة أبوللو وديونيسوس. وقد وفرت التراجيديا تجربة لتلمس حقيقة العالم، تلك الحقيقة المرتبطة على نحو وجودي بالمعاناة البشرية، والتي جعلها سقراط عصية على الإدراك، وفي مولد التراجيديا يظهر سقراط بالنسبة إلى نيتشه مثالا للمتفائل العقلاني. ويشير نيتشه في غير موضع من كتابه، إلى أن التراجيديا في زمن سقراط جرى تحويلها هي ذاتها لتكون شيئا مختلفا تماما عن المشهديات الجماعية التي زحرت بها تلك الحقبة الموعلة في القدم². لقد تميزت العقلانية التي أسسها سقراط - في رأي نيتشه - بثقتها المفرطة في نظام العقل والأشياء وكرهيتها لجمال الحياة، وأثمر تنامي ظاهرة المعقولية عن تنامي غرائز المعرفة، وفي المقابل تقلصت دائرة الغرائز والأحاسيس الحيوية. فصار الوجود بمعناه المثالي والشاحب، أفضل من الوجود الأرضي الجميل الذي لم يعد يملك وسيلة أخرى أكثر قيمة من الفن للتأويل والفهم. إن هذا الوجود الأرضي الجميل سينادي نيتشه بعيشه كهدف، وإعادة الاعتبار له واستعادة مكانته الضائعة، من خلال طرح بدائل جديدة لتأسيس الثقافة الغربية قوامها تمجيد الألم والأرض والأشكال الجميلة عديمة المحتوى والعمق. ومن هنا يصف نيتشه فلسفته بأنها أفلاطونية مقلوبة، وكلما ازدادت ابتعادا عن الكائن الحقيقي ازدادت صفاء وجمالا وصارت أفضل؛ إنها الحياة في المظهر كهدف³. تصبح الحقيقة والحال هذه مختلفة عن تلك التي دعا إليها أفلاطون القائمة على التفاؤل، إنما هي تأويل قوامه المنظور التراجيدي التشاؤمي والعدمي للوجود، ويتجه نيتشه إلى تكليف الفن بوظيفة تحرير الإنسان من ثقل التراتب النافي للحياة والمقزم لقيمتها على الأرض، وهنا يبرز التأويل الجمالي للوجود حسب نيتشه بمثابة نسخ للحياة، التي يمثل ديونيزوس رمزها الجمالي، تبشيرا بميلاد ثقافة جديدة هدفها تخليص الإنسان من طغيان المعقولية السقراطية والأبولونية الفنية. وبعودة ديونيزوس سيتم بعث اللاعقلانية والعفوية والجمال في الوجود. ومن هنا يصبح الملمح الجوهرى للثقافة الجديدة التي يتطلع إليها

¹ - ييار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ص 22-23.

² - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 190-191.

³ - عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة قلب القيم والتأويل الجمالي للحياة، ط1، منشورات الاختلاف، 2010، الجزائر، ص 140.

نيتشه إنما هو الإبداع والعفوية والفن، والتي يشكل اللعب أو النشاط الطفولي أو الرقص أفضل صورها، ورمزها ديونيزوس إله السكر والرقص المخنوق منذ اليونان الكلاسيكية بيدي السقراطية والأبولونية. وعلى مستوى أسلوب الكتابة الفلسفية، يفضل نيتشه أشكال التعبير التي تستعمل الكلمة الجامحة والشعر والاستعارة* والنشيد التمجيدي، على النقيض تماما من لغة الاستدلالات المنطقية والبرهنة الصارمة التي فتنت الفلاسفة قبله مثل: ديكارت وكانط وهيغل... إلخ، إنه تشغيل جديد لآليات الكتابة، التي كانت مرذولة ومستبعدة من قبل، ولعل كتاب هكذا تكلم زرادشت يمثل الشاهد الأكبر على هذا الترابط الحميم بين الصرامة والشعر¹. وبهذا استطاع نيتشه أن يبين أن الفلسفة يمكن أن تكتب شعرا، كما يمكن للشعر احتواء الأفكار الفلسفية، وأن الفصل والتباعد الحاصل بينهما إن هو إلا نتاج الفلسفتين الأبولونية السقراطية وتبعاتهما، واللذان أنتجتتهما ثقافات كانت سمتها الأساسية والمشاركة هي الضعف والاستسلام.

ويجادل هايدغر في عمله الوجود والزمان أن الحقيقة هي (أو ينبغي أن تكون) موضوعة تختص بإخراج الماهيات خارج نطاقاتها المختفية/ أليشا، بدلا من أن تسعى لتحريرنا من وهم الأفكار الزائفة. وهذه القدرة الكاشفة يربطها هايدغر بالشعر؛ الكلام الشعري كان كلاما حقيقيا بقدر امتلاكه لقدرة إمارة اللثام والكشف عن (وبالتالي الحفاظ على) كل ما قد تعبت به الذاكرة وتتركه قابعا يطويه الإخفاء والكتمان (ما لم يتم التعبير عنه شعريا)². في عام 1936/1935 قدم هايدغر محاضرات عن "هولدرلين وماهية الشعر"، حيث لم يقتصر هنا على تحليل ماهية الشعر، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر، بل حاول الكشف عن النظرات الفلسفية العميقة، التي انطوت عليها تأملات الشعراء. وقد بلغ من الإعجاب بهولدرلين بأن كتب تعليقات على ثلاث من قصائده، كما كتب عن ريلكه، الذي قال عنه إن مراثيه تتضمن الأفكار الأساسية لفلسفته في قالب شعري. وقد ظل هايدغر يحاول بصورة حاسمة إيجاد أساس مشترك بين الفكر والشعر أو الفن. الفكر والشعر شقيقان بالنسبة لهايدغر، ولا يستطيع سوى الفلسفة والشعر الحديث عن العدم، وهو ما يعد هراء بالنسبة

* - ينظر: Zuzana Sevcikova, Les limites et les frontières entre la littérature et la philosophie (ou leur abolition), p3

¹ - عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة قلب القيم والتأويل الجمالي للحياة، ص ص 143-145.

² - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 188.

للعلم. وعلى "الشعر" أن يجد طرقاً منقذة في عصر انتشار التقنية العالمية¹. وإخراج الإنسان من اغترابه الذي فرضه عليه عصر التقنية. يقول بيار ماشيري معلقاً على عبارة تقع ضمن مجموعة من الملاحظات المجزأة التي كتبها فيتغنشتاين يقول فيها "يجب أن لا نمارس الفلسفة إلا بشكل قصائد". يقول ماشيري: بأنه من الممكن أن يكون هايدغر قد كتب مثل هذه العبارة، ولكن على الأرجح هو قد كتبها. وفي ملاحظة أخرى من هذه المجموعة، يحلو لفيتغنشتاين أن يذكر مثل باسكال الذي يعجب بجمال مقولة في نظرية الأعداد، وكأنه يعجب بجمال منظر من مناظر الطبيعة. يشير فيتغنشتاين على ما يبدو إلى الشبه المدهش بين البحث الفلسفي (الرياضيات خاصة) والبحث في علم الجمال. وإذا بالغنا في هذا النمط من النهج الفكري - يضيف ماشيري - أمكن القول إن الفلسفة ليست سوى أدب: كأنها ستجد حقيقتها النهائية في الأدب. حقيقة صامته ملقاة في هوامش نصه، هذه الأطروحة دافع عنها دريدا حينما قال بأن الميتافيزيقا قامت بمحو المشهد الخرافي الذي أنتجها، ولكنه مع ذلك بقي فاعلاً ومتحركاً ومكتوباً بالحبر الأبيض، في شكل رسم غير مرئي ومغطى بالطرس. ومن هنا يمكن القول - كما يقول ماشيري - إن التفكير النقدي لخطاب الفلسفة، يعود في نهاية الأمر إلى الأدب الذي يرسم نوعاً ما حدودها التي ترجع إليها كما ترجع إلى أصل سري، حيث تتلاشى الادعاءات التأملية لفكر صاف ومطلق².

إن قصر التخيل على الأدب، والتفكير في هذا الأخير بموجب أنه محظ سرد خيالي فرض غير مريح، وأمر سرعان ما سيثبت تهافته عند النظر إلى الفلسفة بوصفها واحداً من منتجات الخيال أيضاً. فثمة لجوء إلى التخيل في بعض أنواع الفلسفة - كما العلم أيضاً - بقدر تواجده في الأدب. وفي المقابل فإن كثيراً من الأدب قائم على الوقائع المادية ويستند على ما هو متواجد في الحياة الواقعية، وفي الوقت ذاته يحتفي الأدب أيضاً بالحقيقة التي لا تعتمد على الثقة المطلقة بالوقائع المادية والعيانية، ويمكن أن يجد المرء غواية في القول بأن الفلسفة تعنى بتخليق أدلة حجاجية صالحة، بينما لا يشاركها الأدب هذا الاهتمام، بل يعتمد في المقابل على معقولة مواضعاته المدعاة³.

¹ - مارتن هايدغر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، ط1، منشورات الجمل، 2003، ألمانيا، ص16.

² - بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ص20.

³ - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص169.

2 - سؤال القيمة

يقودنا سؤال الحقيقة إلى سؤال آخر مرتبط به، ألا وهو سؤال القيمة. ثمة من المفكرين الذين يدعون - متقفين خطى نيتشه على نحو ما - أن أي فكرة عن الحقيقة تنطوي على قدر من القيمة، وأن السعي وراء الحقيقة ينبغي أن ينطوي على نقد للقيم، وجادل آخرون بأن التمييز بين ثنائية الحقيقة - القيمة لا يمكن أن يصمد طويلا؛ حيث يمكن تصور القيمة باعتبارها شيئا بذاته ولذاته (متعاليا)، أي تنتمي إلى طائفة الحقائق المطلقة كما هي متمثلة في عالم المثل¹.

وقد وجد أفلاطون إجابة عن التساؤل الخاص بالكيفية التي نسعى بها لبلوغ القيمة، أو ننجذب إليها في موضوعه الرغبة. إن الرغبة باعتبارها حاوية للقوى تتمحور حول فعالية التقييم، وهو ما يتيح مقارنة الاهتمامات المنصبة حول الأفعال والمصالح والحرية البشرية؛ مثل ما ينبغي أن نفعله ولماذا ينبغي ذلك؟ وبشأن ما ومن نعده ذا قيمة تستوجب النظر ولماذا؟ وبشأن الالتزامات التي نلزم بها أنفسنا. وتقترح إحدى وجهات النظر الأخلاقية أننا ينبغي أن نخلع صفة الالتزامات الواجبة على تلك الدوافع الأساسية التي نستطيع اعتبارها موضوعات مقبولة على نطاق عالمي/لدى كل فرد، ولكن مثل هذه الافتراض لا يمنحنا امتياز تسوية النزاعات بين القيم². تنضوي موضوعه القيمة إذن على مجموعة وجهات النظر التي انصبت أساسا على تقييم الفعل الإنساني ومنه العمل الفني ذاته، فعزت له مجموعة من الغايات التي عليه أن يضطلع بها، ويمكننا بسط مجموعة منها انطلاقا من أرسطو مرورا بكانط وهيغل، نيتشه وهيدغر، حيث تمثل وجهات النظر هذه نقدا للتقاليد الفكرية السابقة، وإرساء لقيم أخرى جديدة بوصفها بدائل تتغىي تلافى المطبات التي وقعت فيها الفلسفات السابقة. وتعد الآراء الأرسطية نحو الأدب/التراجيديا، والتي تمثل جزءا من منظومته الفلسفية ككل نقدا للقيم التي أرساها أفلاطون من قبل.

مع أرسطو تصبح ماهية الأدب ووظيفته مغايرتين تماما لما كانتا عليه مع أستاذه أفلاطون. فبعد أن أخضع المبدأ الذي استند عليه أستاذه إلى إعادة الصياغة من جديد، أصبح الواقع في نظره هو معيار الحقيقة وليس عالم المثل؛ فكل شيء في نظر أرسطو في هذا العالم هو عبارة عن جوهر وصورة. وفي الوقت الذي يمثل فيه الجوهر الحقيقة الثابتة التي

¹ - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 174.

² - المرجع نفسه، ص 175.

ينظر أيضا: Anthony J. Cascardi, The Cambridge Introduction to Literature and Philosophy, p4.

على المفكر الوصول إليها وأن يدركها في شكلها المطلق، فإن هذا لن يتحقق إلا من خلال التمثيل الحسي للصور. فمعرفة الصورة تساعد على معرفة الجوهر، والحسي هو الطريق إلى المعقول المجرد، على أن الحقيقة لا تتاح كاملة إلا بتجاوز الحسي¹. وفي الوقت الذي استبعد فيه أفلاطون الشعراء من جمهوريته الفاضلة وتشويه سمعة الشعر بالنظر إليه بوصفه بلاغة خادعة أو سخيصة تضلل المواطنين وتستدعي الرغبات المفرطة، يصر أرسطو على قيمة الشعر بالتركيز على "المحاكاة" وليس بالأحرى على البلاغة، كما زعم أن الشعر يقدم نموذجا للتجربة القيمة، للتحويل من الجهل إلى المعرفة؛ ففي اللحظة الرئيسة للإدراك أو التعرف في الدراما التراجيدية أو المأساوية، يدرك البطل خطأه ويدرك الجمهور (المتفرجون) ذلك ولكن بنعمة الله يمضي الإنسان². وهكذا تتحول المحاكاة من نقيصة أخرجت الشعراء من المدينة الفاضلة، من حيث هي علامة على التشويه، لتصبح مع أرسطو مزية ومقدرة في الآن ذاته يتمتع بها الإنسان لتفرده بهذه الصفة (حب الإيقاع والوزن، وهي وسيلته أيضا في تحصيل معارفه)، كما قصرها على الفنون. فهي تعبير عن مقدرة الشاعر على تمثيل "الفعل الإنساني" هذا الأخير يظل موضوع المحاكاة بمختلف أنواعها وأساليبها ومحور اشتغالها. الأمر الذي يفسر عدم اشتغال أرسطو بالشعر الغنائي، حيث "التمثيل" مرتبط بالمرح من جهة، كما أن الخصوصية الفنية للحكاية الشعرية والتي تقوم أساسا على عرض أفعال الناس في قالب تشخيصي وبأسلوب حكاية، كل ذلك دافعه إلى إهمال الشعر الغنائي. معنى ذلك أن المحاكاة الشعرية التي تحظى لديه بقيمة خاصة هي تلك التي تمثل الأفعال الإنسانية باللغة، وتعرضها في بنية حكاية مرتبة ترتيبا نسقيا تترابط فيه الوقائع وفقا لمنطقي الضرورة أو الاحتمال، وتسعى بالحكاية التي تسردها وبطريقة عرضها وتشخيص أفعال أبطالها وانفعالاتهم إلى تطهير النفس الإنسانية³. وفقا لنوع الأفعال التي تتم محاكاتها ينقسم الشعر إلى مأساة وملهاة؛ حيث تحاكي الأولى الأفعال النبيلة وتحاكي الأفعال الخسيسة. ومادام الشاعر محاكيا شأنه شأن الفنان والرسام - مع اختلاف في الوسائل التمثيلية - فإن فعله هذا إما يتخذ صورة ما هو كائن في الواقع، أو ما يجب أن تكون عليه الأشياء. وبهذا يكون أرسطو قد أوضح الطابع الإبداعي للشعر، عندما لا يعتبر الأعراب الشعرية الخاصة

¹ - الحقيقة والواقع عند الفلاسفة، نشر في 2015/12/23، تم الاطلاع عليه: 2020/01/20،

<http://post2modernisme.blogspot.com/2015/12/lobatchevski.html>

² - جوناثان كولر، النظرية الأدبية (مدخل قصير جدا)، ص ص 109-110.

³ - يوسف الإدريسي، التخيل والشعر حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، منشورات الاختلاف، 2012، الجزائر، ص 58.

المميزة للشاعر، فمن الممكن وضع إحدى مقالات الفيلسوف أميدوكليس في أوزان شعرية ومع ذلك فلن تكون كذلك. ومن ثمة فالأوزان الشعرية ليست بذات قيمة في ذاتها وإن كانت عاملا ضروريا في الشعر بما هو محاكاة، كما أن الشعر ليس مجرد نسخ أو تقليد، وإنما هو رؤية إبداعية وإعادة خلق جديد من مادة الحياة والواقع¹، وفقا لقاعدتي الإمكان والاحتمال، أي لما كان أو لما هو كائن أصلا أو لما يمكن أن يكون/محتملا. لا تتحقق الشعرية إذن، بمجرد نظم الكلام في وزن، ولكن يتم ذلك بابتكار مواضيع جديدة تستشرف الممكن والمحمّل، ولا ترتهن إلى الكائن والعيني فقط. وهذا ما يمثل نقطة الخلاف بين الشعر والتاريخ، عندما تؤكد على الطابع الابتكاري للقول الشعري وقيمه الجمالية. إن المؤرخ والشاعر - بحسب أرسطو - لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرا (الوزن والإيقاع) والآخر يرويها ماثورة، فقد كان في الإمكان تأليف تاريخ هيرودوت نظما، ولكنه مع ذلك سيظل تاريخا سواء كتب نظما أو نثرا. لكن ما يميزان فيه أن أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلا، بينما يروي الآخر الأحداث التي يمكن أن تقع². ومن هنا يصبح الشعر في رأيه أكثر فلسفة من التاريخ لأنه يختبر الحقيقة الكلية القائمة أساسا على الاحتمال بينما يكون التاريخ محكوما بالأحداث الجزئية. والشاعر يبقى كذلك وإن تناول موضوعات تاريخية، مادام يتبع قاعدتي الممكن والاحتمال. وتجري المحاكاة نحو غاية سامية ألا وهي التطهير، حيث يعمل على تعديل الانفعالات وتحريرها والتسامي بها من خلال الدروس التي يواجهها المتلقي* ممثلة في العمل الفني. "كل ما في الكون سواء أكان طبيعيا أم إنسانيا أم اصطناعيا له غاية أو هدف يسعى إليه. والصناعة الشعرية، بالضرورة، لها غاية أو غايات: إنها التطهير، وإنها الالتذاذ، ويحصل التطهير والالتذاذ بالمحاكاة. (...). ذلك أن المحاكاة الشعرية ليست نسخة مشوهة أو باطلة، ولكنها تعيد تشكيل الواقع المحسوس أو الممكن؛ ولهذا، فإن

¹ - أرسطو، فن الشعر، ص25.

² - يوسف الإدريسي، التخيل والشعر حفرات في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ص60-61. ينظر أيضا: أرسطو فن الشعر، ص ص32-33.

* - أحد التفسيرات الكثيرة قدمها النقاد لمفهوم التطهير عند أرسطو، "يرى أن عاطفة الشفقة هي عاطفة الإنسان تجاه الآخرين وعاطفة الخوف عاطفة الإنسان تجاه ذاته، وبهذا المعنى فإنهما أصول العواطف الإنسانية وبالتالي لا يمكن أن يكون معنى التطهير هو التخلص من هاتين العاطفتين بل يكون معناه التنمية المتوازنة لعواطف الفرد تجاه ذاته والآخرين للوصول إلى انسجام وتناغم العلاقات البشرية. أي أن أرسطو يرى أن التوازن الانفعالي والنفسي والوجداني - وهو ما تؤديه التراجيديا من خلال التطهير - يؤدي إلى التوازن الأخلاقي، وبهذا المعنى فإن أرسطو يرد على أفلاطون - الذي رأى أن الشعر مفسد للأخلاق - مؤكدا أن الشعر ينهض بوظيفة أخلاقية". شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ط1، دار المنتخب العربي، 1993، بيروت، ص ص42-43.

الشعر أقرب إلى الفلسفة منه إلى التاريخ".¹ المحاكاة الشعرية إذن حسب أرسطو ليست نقلا مرآويا للواقع الذي بدوره ليس سوى صورة شائهة عن عالم المثل، ولكنه يقدم الواقع بطرائق تتراوح بين كائن ضرورة ومحتمل، فيساهم الشاعر بذلك في الوصول إلى الحقيقة/الكمال (الفن يتم نقص الطبيعة). ومن هذا المنطلق يرفع أرسطو عن الشعر والخيال والمحاكاة لا بوصفهم تشويها للحقيقة المطلقة، ولكن بوصفهم نزوعا أصيلا في الكائن البشري، وتعبيرا عن التجربة الإنسانية في الآن ذاته، وباكتمال طرفي القضية: نزوع الإنسان إلى التمتع بالوزن والإيقاع من جهة وأيضا تحصيله للمعرفة والتعلم، تكتمل الغاية من الشعر عند أرسطو باكتمال المتعة والفائدة.

ولقد هيمنت الآراء الأرسطوية على الفكر الغربي قرونا من الزمن كما تأثر بها النقاد العرب أيضا وشكلت مدخلا في دراستهم الشعر، ولا تزال تأثيراتها ممتدة داخل المرجعيات التي تستند عليها الكثير من الدراسات المعاصرة. لكن هذا الأمر لا يعدم القول بأن الآراء المناقضة للنظرة الأرسطوية كان لها امتدادها التاريخي أيضا. فقد عرف عصر البرجوازية وتغير النظم الإقطاعية، ازدهار حركة فلسفية جديدة (عودة جديدة على المثالية) تعلي من قيمة الفرد؛ ويصبح الفن ضمن هذه النظرة المثالية تعبيرا عن الصورة الخاصة للعالم وهي الصورة التي خلقتها الذات، وكمال التعبير هنا وقيمه يكمن في قدرة الفن على تصوير خلق الذات لعالمها الخاص. ويعد كل من "كانط" و "هيجل" منظري البرجوازية الفردية، والمؤثرين على أدبائها ونقادها. وقد اهتم الفيلسوفان أساسا بالمشاعر والخيال، ويرى كانط أن طريق المعرفة الحقيقية هو الشعور أما هيجل فيرى أن الفن هو المظهر الحسي للحقيقة وهو أرفع صور التعبير الإنساني عن الحقيقة، وأن الخيال هو أداة هذا الإدراك². وقد ربط هيجل سيادة نوع معين من الفنون بالحقبة التاريخية التي تعبر عن هذا الفن ويعبر بدوره عنها، بل ويمكن القول إن تاريخ الفن عند هيجل هو التمثيل الحسي لتاريخ الوعي وتطوره. حيث يرى أن فن العمارة يعبر أكثر من غيره من الفنون الأخرى عن المرحلة الرمزية، بينما يعبر النحت عن المرحلة الكلاسيكية، أما المرحلة الرومانسية فقد عبرت عن نفسها في فن التصوير/الرسم والموسيقى والشعر. ففي رأيه هناك فن أقدر من غيره على تمثيل المرحلة، ولذلك فهو يشير إلى الفنون المختلفة معللا نشأة بعض الفنون التي لم تكن موجودة من قبل. فالرواية التي لم

¹ - محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص 63-64.

² - شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص 52-53.

تكن موجودة كفن قائم بذاته في العصور القديمة، هي في رأيه جزء من الواقع الحضاري للفن الرومانسي، الذي يشهد انسلاخ الفرد واغترابه عن الجماعة التي ينتمي إليها، وهكذا يربط بين نشأة النثر والاغتراب، فنثرية الحياة الاجتماعية والحضارية كانت سببا لأشكال الفن وتطورها، ومن الضرورة بمكان فهم الترابط الجدلي بين الفن والحضارة. وزيادة عن فكرة وحدة الشكل والمضمون عند هيغل، يعتمد أيضا "فكرة الجمال" لتفسير تاريخ الفن. حيث يرى أن دراسة تاريخ الفن وتطوره تعني الانتقال من الفكرة الكلية إلى الأشكال الجزئية التي تعبر عن تعيّن الفكرة وتشخيصها، ذلك أن الفكرة هي مضمون الفن، وهذا الأخير يتخذ أشكالا خارجية مناسبة لمستوى تطور الفكرة أو المضمون، والشكل لا يبلغ المثل الأعلى إلا حين يكتمل المضمون. والوحدة الكاملة بين المضمون والتجسيد المادي لا تتحقق دوما، لذلك فالعلاقة بينهما هي التي تقدم الأنماط الثلاثة للفن. معنى ذلك أن أصل الأشكال الفنية إنما يكمن في الفكرة، وهذه الأخيرة تؤكد ذاتها وتخرج إلى حيز الوجود بواسطة هذه الأشكال، ولهذا تتنوع هذه الأخيرة تبعا لاختلاف الفكرة الكلية التي تعبر عنها هذه الأشكال، ولأن الفكرة هي التي تسبغ على الشكل الخارجي المدلول الداخلي، فهذا يعني أن أشكالا فنية ناقصة الشكل أو لا تطابق المثل، لا تحمل على الاعتقاد بأنها أعمال فاشلة أو لا تعبر عن شيء أو لم تفلح في الارتقاء إلى ما يجب أن تمثله، ذلك أن الشكل الناقص يعبر عن حقبة ناقصة أو فكرة/مثال غير مكتمل، والنقص والكمال مرتبطان بدرجة الحقيقة التي تنطوي عليها الفكرة ذاتها، والمضمون لا بد أن يكون حقيقيا وعينيا في ذاته قبل أن يتمكن من العثور على الشكل الذي يناسبه¹. هكذا يصبح الفن ضمن فلسفة هيغل ووفقا لمنهجه الديالكتيكي، تجسيدا للفكرة/الحقيقة المطلقة/الروح المطلق عبر التاريخ.

وإذا كان أفلاطون قد رفض الفن/الشعر لكونه غير مفيد، فإن كانط يرفض الفن إذا ما ارتبط بأي فائدة أو منفعة. ولما اهتم بخصائص العمل الفني في ذاته، فقد انكفأ سؤال القيمة عنده ضمن العمل ذاته؛ فكل شيء - حسب كانط - له غاية سوى الجمال فأمامه نحس بمتعة تكفينا السؤال عن الغاية². ومن هنا يصبح الذوق وفقا لكانط إنما هو قوة الحكم على موضوع أو طريقة لتمثله، عن طريق ارتياح أو عدم ارتياح يخلو تماما من الغرض، ويسمى هذا الارتياح بالجميل، فأساس الحكم على شيء ما بأنه جميل أو قبيح هو الطريقة التي تتأثر

¹ - رمضان بسطاويسي، جماليات الفنون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، مصر، ص ص 221-224.

² - شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص ص 67-68.

بها قوة الشعور بتمثل الموضوع. والحكم الجمالي عند كانط هو قضية انفعالية تعبر عن الشعور ولا تعبر عن معرفة تصورية. وهو يتضمن أن صورة الشيء تسبب لذة من حيث إنها موضوع للتأمل، دون أي إشارة إلى الرغبة. ويميز كانط بين اللاذ والجميل والخير، بوصفها تعين ثلاث علاقات ترتبط فيها التمثلات بمشاعر اللذة والألم. كما أن الواقعة التي تقول إن الجميل هو موضوع ارتياح يخلو من الغرض إذ يحمل قيمته في ذاته، تتضمن أنه موضوع ارتياح كلي أو عام، أو ينبغي له أن يكون كذلك؛ وإنني إذ أحكم على عمل فني ما بأنه جميل، فإنني أزعم بصورة ضمنية أنه جميل بالنسبة للجميع. فالحكم كما يرى كانط لا يقوم على مشاعر خاصة، وإنما يقوم على مشاعر أعزوها إلى الآخرين أو أطالبهم بها. وهذا النوع من الأحكام هو ما يهتم بالجميل¹. وهكذا تصبح قيمة الجميل بالنسبة إلى كانط في ذاته، ولذاته. وقد أثرت آراءه هذه في أجيال الفلاسفة والنقاد والأدباء ومن بعده، وأفضت هذه الفكرة في النهاية إلى مذهب جمالي من النوع الذي بشر به كروتشيه الذي يرى بأن الظاهرة الفنية، بسبب طابعها الما قبل عقلي، تمثل الحدس المباشر المتحرر من كل تبعية لأي موقف أيديولوجي أو نظري؛ ففعل الخلق يعبر عن نفسه مباشرة في كلية الأثر الصافية حيث الحدس والانفعال يسيطران سيطرة كلية في غياب التمييز بين الشكل والمضمون. عندئذ وقد تحرر الفن من كل هم عقلي، يثبت استقلالته بالنسبة إلى الأخلاقيات والسياسة والفلسفة². ومن الأدباء الذين نادوا بفكرة "الفن للفن" نجد الفرنسي "بودلير" الذي يرى بأن موضوع الشعر هو الشعر نفسه، وأن الشعر العظيم والذي يستحق هذه الصفة هو الذي يكتب لمجرد المتعة في كتابته. وينضاف إليه أعلام آخرون مثل: آلان بو، برادلي، إليوت، ارنست هيوم، عزراباوند... وإن عاد كثير من هؤلاء عن أفكاره هذه، وربط الأدب بالأخلاق والمجتمع والدين والعلم³.

وبحلول القرن التاسع عشر ظهر أدب جديد، لم يكن يعنى بمشاعر الأديب ولا بلغته الذاتية، وأصبحت قيمته غير مرتبطة بلا غائته، بقدر ما ارتبطت قيمته بقدرته على التعبير عن بيئته أو الواقع الاجتماعي الذي أنتجه. وخلافا لنظرية المحاكاة الكلاسيكية والمثالية التي نادى بالفن للفن، استندت نظرية الانعكاس في تفسير نشأة الأدب ووظيفته إلى الفلسفة

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة حبيب الشاروني محمود سيد أحمد، ط1، المركز القومي للترجمة، 2010، القاهرة، م6، ص ص456-459.

² - بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ص24.

³ - شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص69.

الواقعية المادية، حيث هذه الأخيرة ترى أن الوجود الاجتماعي أسبق من الوعي، بل إن أشكال الوجود الاجتماعي / قوى الإنتاج/ البنية التحتية هي المسؤولة عن تشكيل مظهرات الوعي/البنية الفوقية (الثقافة، الفلسفة القوانين والدساتير، والفكر وكذا الفن). وكل تغيير في علاقات الإنتاج أو البناء الاقتصادي الاجتماعي يستتبع بالضرورة تغييرا في مفاهيم الإنسان واللغة والأدب والقيم.. وهو ما يؤدي ضرورة إلى تغير الأشكال الأدبية من حيث الموضوعات والأساليب والأهداف مما يعني أن الأدب انعكاس للواقع الاجتماعي. بيد أن هذا الانعكاس لا يجعل من الأدب مجرد تابع لهذه الظروف الخارجية، لأنه يمثل أيضا ظاهرة متطورة أي تتأثر بالعلاقات الاجتماعية كما يمكن أيضا للبناء الفوقي (بعد استقراره) التأثير أيضا من خلال تثبيت أو تحوير أو هدم البناء التحتي (تبني بعد طبقي، أو هدم العلاقات القائمة لبناء مجتمع أفضل). ومن خلال استقراء تاريخ الفنون الأدبية، يرى أصحاب نظرية الانعكاس أن الأدب لطالما كان صورة للواقع الاجتماعي الذي أنتجه، فقد نتجت الكلاسيكية عن العصر الإقطاعي وأن الرومانسية ارتبطت بالثورة البرجوازية، كما ولد التقدم العلمي والتقني المدرسة الطبيعية في الفن، وبدخول الطبقة العاملة مسرح التاريخ ظهرت الواقعية الاشتراكية. وإذا كانت نظرية المحاكاة ترى أن الأدب يطهر عواطف القارئ، وترى نظرية التعبير أن مهمة الأدب هي إثارة انفعالات وعواطف القارئ، كما أنه يسلي ويخلق إحساسا بالمتعة الخالصة، تنظر نظرية الانعكاس إلى القارئ بوصفه متلقيا ومشاركا ومتدخلا في الآن ذاته في عملية الإبداع الأدبي؛ عندما يتوجه الأديب بكتابته إلى الجمهور المختلفة شرائحه، مما يفرض عليه تجنب الغامض والملغز من الأساليب، كما يهدف الأديب أيضا في المقابل إلى الارتقاء بذوق هذا الجمهور ووعيه الفني والثقافي، مما يكشف عن الفعالية الاجتماعية التي تكون عليها عملية الإبداع الأدبي.¹ وهكذا عني الفلاسفة والمفكرون منذ القرن التاسع عشر بمسائل الفن وجعلوها جزءا من بحثهم الفلسفي بوصفه/الفن نشاطا عقليا لا يمكن للفيلسوف استثنائه من دائرة تساؤلاته. وقد تنوعت هذه الاهتمامات فانصبت تارة على المؤلف محللة دوافع العمل الفني، وتارة جعلت مدار بحثها العمل نفسه محللة شروطه؛ وانصبت في أخرى على عملية التلقي، أي تدخل المتلقي في عملية تشكيل الأدب ذاته وتسميته. وإن بقيت هذه الدراسات مكرسة للفصل بين كل من الأدب والفلسفة معتبرة إياهما كيانين مستقلين ومنغلقين في الحقل الذي يحدد كل واحد

¹ - شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص ص 83-91.

منهما ويثبت حدودهما، وهذه المواجهة ليست سوى إنتاج تاريخي، يتوافق مع فترة زمنية خاصة في تطور العمل الفلسفي والأدبي على حد سواء، وبموجبها يكونان خاضعين لقواعد مستقلة ومتعارضة¹ تحدد كيفية انشغالهما بالقيم والأسس التي ينبغي أن تنبئنا عليها.

3- سؤال الشكل

لا تقتصر المعضلات التي تطرحها العلاقة بين الأدب والفلسفة على موضوعي الحقيقة التي يمكن لكل منهما التعبير عنها، والقيم التي يستند إليها المفكرون وأيضا الكتاب داخل فضاء يفرض إشكالات معينة والتي تجليها كل منهما، ولكن يمتد أيضا إلى موضوعه أخرى لا تقل أهمية عن الأوليين وترتبط بهما ارتباطا ضروريا، ألا وهي موضوعه "الشكل". ذلك أن كلا من الأدب والفلسفة لا يفترضان انتماء كل منهما إلى طائفة من الولاءات والتقاليد (القيم) فحسب، بل يستوجبان أيضا أشكالا ووسائل معينة في الكتابة، ولذا فهما يتباينان تباينا واضحا من حيث الدور الذي يسندانه للشكل في سياق علاقته بالفكر والحقيقة والقيمة. وإذا كان هناك أشكال محددة متساندة مع الأنواع الفنية والأنماط الأخرى من الخطابات (الحوار، الدراما، المقالة، الرواية، الحكاية الرمزية...) فإن هناك خصيصة أخرى للشكل تقول بأن كل ما يقال أو يكتب له فضيلة مستمدة من كونه يتناول حقيقة ما، ومن أجل ذلك ينبغي إسناد شكل من الأشكال إليه. وعليه فإن الشكل، ليس محض خلع مسميات على أشياء قد تبدو متباينة تبعا لطبيعة ترتيب الكلمات على الصفحة المكتوبة كما هو الحال في الشعر أو في رواية؛ بل هو أيضا تشكيل للأدلة الحجاجية الفلسفية في شكل حوار أو مجموعة من الشظايا المتناثرة، أو أطروحة، أو مقالة ذات مسالك والتفافات². هناك إذن "أشكال" متباينة للكتابة تجسد الحقيقة والقيمة اللتان يمكن أن تحملهما هذه الأشكال. ومن تلك التي تدرج تحت مسمى الأدب نجد: الشعر والنثر الذي ينقسم بدوره إلى أنواع كالرواية والقصة القصيرة والمسرح... إلخ ولكل منها أصوله وقواعده التي فصلها النقاد باعتبارها خصائص النوع (الأنواع الأدبية). وبعد أرسطو من المصادر الكلاسيكية لنظرية الأنواع، حيث اهتم بتبيان طبيعة الشعر، وبنيته وما يحتوي عليه من مكونات وعناصر، ووظيفته، وغايته مستندا إلى مبادئ أنطولوجية وإبستمولوجية تقرّ بأن لكل "صناعة" مبادئها الخاصة واستقلالها وغايتها؛ فصناعة الخطابة ليست صناعة الشعر، ومبادئ علم الطبيعة

¹ - بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ص 24.

² - فيرجينا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 175.

ليست مبادئ علم الأخلاق.¹ كما وضع النقاد العرب من القدماء - مقتفين في ذلك آثار أرسطو - المصنفات في الصناعتين (النثر والشعر)، من أجل التأسيس للجنس وبيان خصائصه وتنظيم عملية التأليف فيه. وهكذا يظهر النوع الأدبي بعيدا عن كونه مجرد اسم، إنما هو بمثابة التقليد الجمالي الذي يشارك فيه العمل الأدبي؛ وقد تم النظر إلى الأنواع الأدبية كضرورات نظامية تلزم الكاتب بها.² يقتضي التزام خصائص الجنس أو النوع إذن مجموعة من القواعد التي يفترض بالكاتب معرفتها من أجل أن تنتظم كتابته في حدود ذلك النوع، وهو ما يشار إليه على غلاف الكتاب أو تتم معرفته ضمنا، هذا من جهة. كما تحدد طريقة التعاطي مع هذه الكتابة من حيث القيمة والحقيقة اللتان يمكن أن تعرب عنها، من جهة ثانية. ومثل هذا التنظيم يفترض أن كل كتابة أدبية تنضوي تحت جنس أو نوع معين ولا وجود لكتابة منفردة بذاتها غير منتمية إلى واحد من تلك الأنواع أو الأجناس.

يتساءل تودوروف عن أصل الأجناس من أين تأتي؟ ويكشف أنها ببساطة تتكون من أجناس أخرى؛ حيث الجنس الجديد ما هو إلا تحول لجنس قديم أو لعدة أجناس قديمة: تحول بعكس النظام أو بعملية نقل أو تنسيق.³ لا تخرج الكتابة بوصفها أدبا إذن، من العدم ولكنها تتم وفق مجموعة من التحولات التي تتعرض لها كتابات سابقة كانت موجودة بالفعل. وسينضوي تحت عباءة الأدب، مجموعة من الكتابات الخاصة التي وإن كانت تنتمي إليه إلا أنها تمتلك بدورها قواعدها الخاصة في التأليف، وهذا الأخير يحدد انتماء كتابة ما إلى نوع من الأنواع. وما يميزها أنها ليست أنواعا قائمة بذاتها تشكل القاعدة التي تسيّر وفقا لها الأعمال الأدبية، ولكنها تتشكل عبر سيرورة من التحولات التي يقتضيها العصر، والتي تخرجها في كل مرة ضمن صبغة جديدة، عبر قاعدتي قلب النظام أو إعادة تنسيقه من جديد. حيث تتيح هاتان القاعدتان الخروج عن حدود الجنس السائد/القاعدة، نحو شكل جديد يكون في بداية أمره استثناء، لكنه سيشكل ذاته فيما بعد قاعدة انبثاق للجنس الجديد، الذي يصبح بدوره محورا لكسر آخر وهكذا. ووفقا لهذا المنطلق يصبح الأدب مرهونا بأجناسه (قصة، رواية...) وبقدر ما تتم إحالتها إليه يصبح هو الآخر محالا عليها. ويمكن اعتبار الفلسفة ضمن منظور الخصوصية الشكلية، مختصة هي الأخرى بمنحى خاص في الكتابة مختلفا عن الأساليب الأخرى، حيث تتخذ صبغ الأطروحات المشكلة من أدلة ودروب

¹ - محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، ص 65.

² - روني وليك أوستن وارن، نظرية الأدب، ص 313.

³ - تزيطان تودوروف، الأدب في خطر، ترجمة عبد الكبير الشراوي، ط1، دار توبقال، 2007، المغرب، ص 24.

متداخلة ومتشابكة من القضايا الخاضعة لنوع من الترتيب المنطقي الذي ينطلق من فرضيات الفيلسوف وصولاً إلى نتيجة يتم البرهنة عليها. وقد اهتم المفكرون خصوصاً بقضية الشكل في التفريق بين الكتابة الأدبية والفلسفية حيث اعتبروا أسلوب هذه الأخيرة يتسم بالطابع الرصين، البعيد عن الزخارف اللفظية من مجازات أو استعارات، وهو ما يصيب طابع المباشرة والتقريب على الأسلوب الفلسفي، في مقابل الاحتفاء الأدبي بهكذا نوع من الكتابة.

إن فصل المضمون عن الشكل الذي يتخذه سواء في الأدب أو الفلسفة، يطرح الكثير من المعضلات؛ أفلا يعد مثل هذا الفعل من المغالطات، يصبح بموجبها إما الشكل أو المضمون عنصراً طارئاً بعد النظر إليه في معزل عن الآخر؟ بتعبير آخر: هل موضوعات الحقيقة والقيمة مستقلة عن الأشكال التي يتم بموجبها التعبير عن هذه التيمات؟ إن مثل هذه الرؤية التي تفصل الأدب عن الفلسفة من منطلق اختلافهما في الشكل، يمكن رده إلى مفهوم محدد اتخذته كل من الاثنين ضمن فترة تاريخية معينة، ولا يعود إلى خصائص جوهرية تحددها طبيعتهما. فبعد مجموعة من التطورات التي عرفت الساحة الفكرية نجد أن مفهوم الأدب/وكذا الفلسفة، قد خضع أيضاً لمثل هذه التطورات لتستمر سلسلة النقاشات حول ماهيتهما، وهو الأمر الذي أكدته أمحاء الحدود وزوالها بين أنواع الأدب فلم تعد التصنيفات الكلاسيكية التي بدأت مع أرسطو من أساسيات التفكير في الأدب في الوقت الراهن، كما لم تعد الكتابة الفلسفية بالصرامة ذاتها التي ابتدأها الفلاسفة الأول.

مع المنعرج اللغوي الذي ابتدأه الشكلانيون الروس، حيث اتخذت الدراسات الأدبية صفة العلمية، أصبح الأدب نظاماً لغوياً مكتفياً بذاته ويخضع لقوانينه الداخلية الخاصة، كما أنه استعمال خاص للغة وفيه يتكشف الأدب عن أدبيته. وتحددت وظيفة الأدب وفقاً لهذا المنظور بأنها الإجهاز على الألفة في العالم، أي أن تنسيق عناصر العمل الأدبي وأدواته إنما يستهدف خلق علاقة مغايرة كيفياً للعلاقات المألوفة بين الإنسان والعالم¹، الأمر الذي يسمح بتجديد إدراك الإنسان لنفسه وللعالم على حد سواء. وقد جاءت البنيوية لتطور هذه الفرضيات، حيث أصبح الأدب يخفي شبكة من العلاقات المعقدة التي لا تحيل على أي شيء خارجه، وهم يرون أن هذه البنية العميقة يمكن الكشف عنها من خلال التحليل المنهجي المنظم، بل إن هدف التحليل البنيوي هو التعرف عليها لأن ذلك يعني التعرف على قوانين التعبير الأدبي. ويفرق البنيويون بين الأدب بوصفه نظاماً رمزياً يضم تحته نظاماً فرعية

¹ - شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص 182.

تسمى بالأنواع الأدبية. وما الأعمال الأدبية إلا نصوص متحققة يمكن أن تمثل هذه النظم بدرجة ما. وعلم الأدب يشتغل بالأدب ذاته دون سواه من العلاقات الممكنة بين الأدب وغيره من مجالات الخبرة الإنسانية. وفكرة النظام الذي يتحكم بعناصر النص مجتمعة والذي يمكن الوصول إليه من خلال إظهار شبكة العلاقات العميقة بين المستويات النحوية والأسلوبية والإيقاعية، مستمدة فكرة العلاقات اللغوية التي تعد أساسا من أسس نظرية دي سوسير والتي وضحتها عندما افترض بأن اللغة ليست مفردات محددة المعاني ولكنها مجموعة من العلاقات¹. وقد سعت الدراسات التي كرست مفهوم البنية إلى تحقيق نوع من الوحدة بين مختلف المعارف الإنسانية، حيث تعددت تطبيقاتها لتشمل مختلف مجالات هذه المعرفة: العلوم المحضنة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ولكنها في الآن ذاته كرست القطيعة بينها، فبدأ كل علم منفصلا بذاته يحتفي بخصائصه المميزة، وهذا الفصل شمل أيضا فروع الأدب ذاته، فدرست بمنأى عن بعضها ويات لكل فرع منها قواعده ونقاده.

ولكن هذه الرؤية التي كان قد تزعمها النقاد البنيويون، انقلبت على ذاتها وفنדהا نقادها أنفسهم (فوكو ألتوسير، بارت ...) معتبرين النص/الأدب تناصا، فضاعت الحدود بين الأدب وأنواعه، كما أصبح خطابه النقدي أيضا نصا ابداعيا منفتحاً هو الآخر على القراءة. ومن المنطلق ذاته، بات ينظر إلى الفلسفة أيضا بوصفها جمالية، وهذا يعني القول إنها تستجيب لقضايا الشكل (شكل الكتابات الخاصة بالفلسفة ذاتها) وأيضا لفكرة الجمال (تفكر في أفلاطون، الأكوييني، كانت..). ومن الأهمية بمكان فهم أسباب استخدام هيوم لكل من المقالة والحوار (مثل حوارات بشأن الدين الطبيعي)، وتقديم نيتشه كتابه العلم المرح بسلسلة من القوافي الألمانية، وأسباب روسو في الكتابة في النوع الأدبي المسمى أدب الاعتراف، وأيضا كتابة فولتير في شكل (حكاية فلسفية) في أعماله مثل zading و L'Ingénu².

وقد شن الكثير من أتباع تيار التحليل المنطقي - هجماتهم على دريدا لأن كتاباته (شأن كثير من الكتابات الفرنسية الحديثة) تتخذ منعظا "أديبا" ولأنه يدفع بالأسلوب إلى مكان الصدارة على حين لا يولي مسائل الفلسفة "الجدية" * العناية الكافية. كذلك يتهمون بأنه محا

¹ - شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص ص 183-184.

² - Anthony J. Cascardi, The Cambridge Introduction to Literature and Philosophy, p2.

* - يرى سيرل منتصرا لأوستن أن دريدا يتمسك "بتفاصيل ثانوية يمكن للفلسفة - الفلسفة الجادة - أن تغض الطرف عنها. أي يمكن أن يكون دريدا جادا عندما يضع موضع المسائلة الفكرة القائلة إن اللغة، أساسا، وسيلة للتوصيل وأن التوصيل وظيفتها المثلى؟ أو عندما يوحي فعليا بأن الأفعال الكلامية الملقفة أو الخيالية (هي التي يستبدها أوستن من مجال الاعتبار "الجاد") قد تكون في الحقيقة هي النموذج للمنطوق الأدائي بعامه؟ أو عندما يضيف طابعا إشكاليا على فكرة "السياق" إلى الحد الذي ينكر معه إنها يمكن أن تكون

الخطوط الفاصلة بين "الفلسفة" و "الأدب" معالجا الفلسفة على أنها مجرد ظاهرة نصية ومن ثم فإنه يخضع "العقل" لـ "البلاغة"¹. وينظر سيرل إلى ما يعده إهمالا بالجملته من جانب دريدا لبروتوكولات الحجاج الفلسفي، ذلك أن التفكير - حسبه - سيجانب الصواب إذا ما عني أكثر مما ينبغي بمسائل الأسلوب "الأدبي"، أو إذا تركنا البلاغة تقف في طريق الاتساق المنطقي المباشر. ولكن الحقيقة - في رأي كرسنوفر نوريس - هي أن نص دريدا يمتلك صرامته الخاصة، الأمر الذي قد نغفل عن ملاحظته إذا ما تركز اهتمامنا على ما يسميه سيرل الألعاب اللغوية التي يلعبها. إن دريدا لا يقول باستحالة كل اتصال (وهو ما يحلو لتيار التحليل المنطقي الدفاع عنه) وإنما يضع موضع المساءلة حق الفلسفة في أن تقيم بالجملته نظرية في العقل واللغة على أساس من أفكار الحس المشترك التي تعمل بكفاءة في مجالات الحياة العملية، ولكنها تتخذ طابعا آخر عندما تعد مبدأ فلسفيا. إن دريدا لا ينكر أن للغة جانبا "عمليا" يسمح في مجال الحياة العملية بتفسير ألوان متنوعة من المنطوقات بما يتماشى مع الموضوعات ذات الصلة، ولكنه يرفض في الآن ذاته تقرير الفكرة القائلة بأن الفلسفة بإمكانها أن ترسي قواعد هذا الإجراء وتضطلع بشرح الكيفية التي ينبغي للغة أن تعمل بها إذا أريد لعملها أن يكون ذا معنى.² إن دريدا ومن خلال مناقشاته إنما يسعى إلى الدفاع عن فكرته الأساسية التي انبنى عليها مشروعه التقويضي، الرامي إلى تبيان المفارقات التي أقامت عليها الميتافيزيقا الغربية صرح مقولاتها، ومن أجل تحقيق هذا الهدف يخرج عن نمط اللغة الميتافيزيقية، ويتجاوزها بعدم الإقرار بحدود واضحة تفصل التفكير العقلاني/اللوغوس عن الفن/الميثوس، عندما يرد الأول إلى الثاني.

وقد كان نيتشه - الذي خاصم سلطة العقل كما تجلت داخل المنظومة الفكرية الغربية منذ أفلاطون حتى كانط - من قبل يولي عناية بالغة بتيمات المجاز ولأسلوب الكتابة، وأخذ يعممها ضد مزاعم الفلسفة السائدة عن الحقيقة، وبذلك استثمر الارتباب القديم في اللغة الشعرية أو الرمزية، وهو ارتباب يعاملها بوصفها مجرد انحراف عن القاعدة وبوصفها حرية يساء استعمالها، ولا موضع لها في خطاب العقل الوقور الموضوعي والباحث عن الحقيقة.

أساسا لتقرير ما تعنيه الأفعال الكلامية في أي موقف معطى؟ إن قول دريدا بهذا كله لا يمكن أن يعني (في نظر سيرل) غير أنه ليس منغمسا في حجج فلسفي "جدي". ماهر شفيق فريد، في فلسفة اللغة حول جدل دريدا وأوستن وسيرل، أوراق فلسفية، العدد 13، 2005، مصر، ص 123.

¹ - المرجع نفسه، ص 122.

² - ماهر شفيق فريد، في فلسفة اللغة حول جدل دريدا وأوستن وسيرل، ص 124.

وهكذا يشرع نيتشه - ومثله دريدا - في الكشف عن بعض الحيل التي تحمي الفلسفة من اختبار رموزها ومجازاتها التأسيسية. إن ما يفعله نيتشه هو دفع النقد إلى موضع يبدو معه أي تمييز بين المفهوم والمجاز مجرد نوع من التخيل يهدف إلى أن تعمل الفلسفة وفقا له¹. ومن المنطلق ذاته يرفض دريدا - خلافا للنقاد الجدد الأمريكيين - تلك التقسيمات التي تجعل من الشعر مثلا يتمتع بوضع أنطولوجي ذي امتياز معين، لا تتقاطع معه أي أنواع أخرى من الكتابة (التاريخ، والبيوجرافيا... إلخ). ويرى أن هذه التحريمات ما هي إلا ضرب من التفكير المركزي-العقلي الذي يسعى إلى إقرار قيمة رفيعة للغة الشعرية من خلال بلاغة الأشكال (الغموض، المفارقة، السخرية... إلخ) وهي أشكال تشير في النهاية إلى حضور مطلق وسلطة مرجعية منوطة بعقل الشعر نفسه². لقد اعتمدت الفلسفة على مغالطة كبيرة حينما جعلت نفسها منذ أفلاطون في موضع امتياز عن الأدب، زاعمة أن لغتها تتسم بالدقة والرصانة والعلمية، بينما وفي مقابل الوقار الفلسفي اعتمدت لغة الأدب على المجاز. ومن هنا كان مشروع دريدا النقدي بمثابة قلب لهذه المنظومة المفاهيمية، عندما شكك في العلاقة الكلاسيكية بين الفلسفة والأدب، حيث اتجه نحو دراسة الاستعارة والمجاز في الخطاب الفلسفي الغربي منذ أفلاطون ليثبت أن مثل دعوى الفلسفة هذه تقلب الفلسفة ومزاعمها رأسا على عقب؛ وأن أصل اللغة هو الاستعارة والمجاز، خاصة أن الاختلاف يعزل الدال عن المدلول: فكيف تزعم الفلسفة أن لغتها تستبعد المجاز وأنها توحد بين الدال والمدلول. والفلسفة لا تستطيع إلغاء هذه الحقيقة إلا بتناسي هذا الأصل وتوظيف التناسي نفسه لخدمتها في تأكيد امتيازها على أنها لغة "الحقيقة" بينما الأدب هو لغة الخيال والوهم³. والأمر نفسه كان قد فعله نيتشه من قبل عندما أكد أن اللغة مبنية على الاستعارة أصلا.

وهكذا أرسى عقل مابعد الحداثة أسس التداخل بين المشاريع، ليؤسس اللغة كسلطة فاشية وجسرا يربطها ببعض، يستخدمها الفيلسوف لتأسيس مشروع الفلسفة الجديد وإبداع مفاهيمها، ويؤسس بها الأدب لعبة الدوال، ورحلة العلامات ولانهائية المعنى، وهو ما تمخض عنه ما يعرف بمصطلح "النص" أو "الكتابة"؛ حيث يتحول الأول بفعل القراءة إلى مجموعة نصوص متداخلة (تناص)، يندغم فيها الأدبي بالتاريخي بالفلسفي بالاقتصادي.. وينجلي المهمش/المقبور/المسكوت عنه كنص نقدي يقبع في منطقة "المابين"، أما الثاني

¹ - كريستوفر نوريس، حول أخلاقيات التفكيك، ترجمة حسام نايل، أوراق فلسفية، العدد 13، 2005، مصر، ص 81-82.

² - المرجع نفسه، ص 90.

³ - ميجان الرويلي سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2002، المغرب، ص 110.

فهو إعلان عن نهاية نظرية الأنواع وتلاشي الحدود بين الاختصاصات، فالنص الأدبي؛ الشعري أو الروائي أو القصصي، والنص الفلسفي يغدوان، إذ ذاك، كتابة همها كسر الثنائيات والتملص من كل تحديد، وتقويض الأفكار/الأوهام كسلطة حضورية تدعي وجود الحقيقة أو المعنى القار داخل النص¹.

من خلال كل ما سبق، يتضح أن الأدب كما الفلسفة قد تعاطى كلاهما مع موضوعات الحقيقة والقيمة والشكل، وأبان هذا التعاطي على تبنيهما لمجموعة من المواقف التي اختلفت عبر الحقب التاريخية المتعاقبة. تحتاج موضوعة "الحقيقة" إلى التشابك مع شيء أبعد من فكرة تطابق الأفكار في العقل مع الأشياء في العالم، رغم أن هذه النظرية تحتاج إلى التنويه، بأهميتها جنبا إلى جنب مع الأطروحات الديالكتيكية، والبراغماتية، والتنويرية في مقارنة الحقيقة والتي تبدو أكثر تجانسا وملاءمة مع الأعمال الأدبية. كما تحتاج فكرة "المصدقية" إلى أن تدرك في سياق وجهات نظر أكثر شكوكية تجاه جوهر فكرة الحقيقة ذاتها. كما ينبغي كذلك استكشاف العلاقة بين الحقيقة والعقلانية، وكذلك العلاقة بين العقلي والواقعي. وتتشابك موضوعة "القيمة" مع أسئلة النزعة الأخلاقية والأخلاقيات، وأيضا مع أسئلة القيمة الجمالية في الأدب، سواء كانت مطلقة أم نسبية، معطاة أم مصنوعة... وكلها موضوعات مثيرة للجدل والخلاف بطريقة عميقة تخلق ولاءات متباينة بين مناصريها. ويحتاج "الشكل" أيضا لأن يفهم على نحو واسع تبطل معه ممانعات الثنائية القديمة الخاصة بالشكل والمحتوى إزاء مساءلة الطريقة التي تتجذر بها الأشكال في الحياة المادية والتاريخية؛ وقد كان لموضوعة العلاقة بين الأشكال المصنوعة والقوى التي تساهم في تخليقها أهميتها ضمن تصورات هيغل في كتابه فينمينولوجيا الروح، وأيضا بالنسبة إلى نيتشه في كتابه مولد التراجيديا، مثلما كانت أيضا مع الفلاسفة الماركسيين مثل جورج لوكاتش ولوي ألتوسير. وإذا أسفرت هذه التيمات الثلاث (الحقيقة - القيمة - الشكل) عن مجموعة من الموضوعات المتصارعة، فقد أسفرت في الآن ذاته عن الكيفية التي تكون بها هذه المفردات ذات أهمية حاسمة في أعمال محددة من الأدب والفلسفة. كما يتكشف موضوع التقارب والتباعد بين الأدب والفلسفة، عن حدود كل منهما كما يكشف عن أشكال جديدة في اللغة والفكر. وإن القول بأن اللجوء إلى الأدب يمكنه أن يحرر الفلسفة من التزامها بالبقاء ضمن حدودها التي بموجبها تحدد ما يمكن أن يقال ويعرف ويفهم وما لا

¹ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، الجزائر، ص 405.

يمكن أن يقال ويعرف ويفهم، هو مسعى موغل في التبسيط. فقد وجد الأدب هو الآخر أهمية في التعامل مع المقيدات الخاصة بالحقيقة والقيمة وإن كان يفعل هذا بوسائل ومن خلال أشكال مختلفة عما يفعله توأمه الفلسفي¹. ويمكننا القول مع بيار ماشيري بأنه "لا شيء يفترض أن هناك حلا للتعارض بين الأدب والفلسفة؛ بل على العكس من ذلك، إن اعتبار هذا التعارض دائما وجديدا أبدا، يؤكد لنا أن جفاف الكلمات لا يطبق علينا كطبقة من الجليد"². ليس ضروريا إذن حل الخلاف بينها بإرجاع أحدهما إلى الآخر لأن ذلك سيكون من باب التعسف لا غير، ولكن ربما يكون من الأجدى مجاوزة النظر إليهما في اختلافهما، والنظر إلى ما يمكن لهما أن يقدماه في سبيل استعادة المعرفة؛ ليس هويتهما فقط ولكن هوية كل شيء. ومن خلالهما يمكن للبشرية أن تفكر في الكون والمعنى والقيم وكذلك مصيرها³.
لاشك في أن الفرق بين المسعيين يبقى موجودا، لكنه ليس سوى ترجيعا للفرق الملازم لهوية اللغة بالذات التي يبين الدال والمدلول وجهها وقفاها. إذا ما اعتبرنا أن الشاعر يعمل على مستوى الدال مسقطا مبدأ تعادل محور انتقاء (الكلمات/الأصوات) على محور تنسيقها؛ إن بيتا شعريا إذ يتكثف إيقاعيا وينغلق على ذاته يقفل للوهلة عينها على الكلية المفتتة للعالم داخل سور القصيدة، فيما يسميه ريلكه داخل البيت، حيث كل شيء معد على ما يبدو، لأن يُختصر في ومضة استعارة نهائية خارقة لم يستطع أن يبلغها شيء، ولكن تود كل قصيدة أن تكون شيئا يقاربها. ويحاول الفيلسوف (محترف تعقيد اللغة، حسب ياكوبسون) أيضا الشيء نفسه، لكن في هذه المرة على مستوى المدلول؛ ضمن هذا النسق يواصل عمل المعادلة، الذي يتيح له جمع كل شيء في وحدة مفهوم واحد يكون بالنسبة لذاته صدى ذاته والاختلاف عنها. إن الانغلاق الذي غالبا ما أخذ على الفلاسفة ليس غير صورة في مرتبة أخرى، عن الانغلاق على الخارج الذي يعزى إلى الشعراء أيضا، لكنه عندئذ سيشكل شرط انفتاح من الداخل حيث ينعكس كل شيء. ومن هنا فهم شاعر مثل فيكتور هيجو، وبرر بالشكل الأفضل ما يتفق من مسعى الفيلسوف مع مسعى الشاعر؛ هنالك فلاسفة مقيدون بمنظومة أسرى فكرة لن يخرجوا منها أبدا يتوصلون مع ذلك، في ضوء القليل من الحقيقة الذي لا يزال يصل إليهم وبواسطة روحهم، مثل سجين جيزور بواسطة مسماره، إلى

¹ - فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ص 176-178.

² - بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ص 21.

³ - Ansuman Khataniar, PHILOSOPHY AND LITERATURE: CERTAIN ASPECTS OF THEIR RELATIONSHIP, European Journal of Molecular & Clinical Medicine ISSN 2515-8260 Volume 7, Issue 4, 2020, p 2700.

أن يرسموا كل الطبيعة وكل البشرية على جدران هذه الفكرة. بيد أنه لأجل معرفة ذلك، ينبغي الدخول إلى باطن الفكرة التي عاشوا فيها، فإذا نُظر إلى منظومتهم من الخارج تبدو سجن الروح، وإذا نظر إليها من الداخل تكون عالماً¹. ولكن إذا كان الشعر والفلسفة يسكنان هكذا في وجه الكلام وقفاه، يبدو أنه ممنوع عليهما أن يلتقيا، تماما كما الأحياء والأموات، المقيمون على جانبي الوجود المتعاكسين، وفقا لحدس آخر لدى ريلكه. ومع ذلك، يحصل أن يتمكن الحي من الشعور بأنه مسكون بالموت؛ كذلك الأمر فإن كل شعر وكل أدب أصيل يبقى مسكونا بالفلسفة كما لو كان مسكونا بشيخ لا يمكن طرده. لأن لهما الهدف نفسه: أن يقدم كل منهما للكون مرآة يمكن أن يرى نفسه فيها من جميع جوانبها.² إن ما يمكن أن يجمع الفلسفة بالأدب إذن، إنما هو اهتمام كل منهما بمصير الإنسان؛ ومواقفه وقيمه الأخلاقية وصراعه ضد شتى القوى اللاإنسانية، ولو عدنا إلى تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها منذ عهد أفلاطون - وحتى قبله - إلى يومنا هذا لم تستطع أن تستغني عن الخيال أو أن تتخلى نهائيا عن الشعر لأن حكماء البشرية قد فطنوا من قديم الزمان إلى أن الحقيقة قلما تتجلى بوضوح بيّنة وإنما هي كثيرا ما تتخفى وراء الأساطير والخرافات والرموز والقصص والحكم الشعبية، ومهما خيل للفيلسوف أن فلسفته هي نظر عقلي خالص فإنه لا بد من أن يجد نفسه محمولا على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ويمتزج فيه الواقع بالمثال³. ومن خلال الشكلين، يتاح لكل من الأديب والفيلسوف تقديم معرفة تتجلى في شكل قضايا منطقية أو حكايات رمزية، ليتواصل حبل المعرفة بلا انقطاع يحمله الأدباء والشعراء والفلاسفة على حد سواء. يقول تودوروف: "الأدب، مثلما الفلسفة، مثلما العلوم الإنسانية، هو فكر ومعرفة للعالم النفسي والاجتماعي الذي نسكنه، والواقع الذي يطمح الأدب إلى فهمه هو، بكل بساطة (لكن، في الآن ذاته، لا شيء أكثر تعقيدا) التجربة الإنسانية"⁴. ومن هنا أقامت الدراسات المعاصرة في مختلف المجالات قنطرات التواصل بين فروع المعرفة، وبات اليوم من المتعذر في بعض الأحيان أن نصنف بعض الكتاب ونحصرهم في خانة بعينها، ونمنعهم من دخول أخرى، شأن فوكو بين الفلسفة والتاريخ والعلوم الإنسانية وهذا

¹ - جان فرانسوا ماركيه، مرايا الهوية الأدب المسكون بالفلسفة، ترجمة كميل داغر، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2005، بيروت، صص 18-20.

² - جان فرانسوا ماركيه، مرايا الهوية الأدب المسكون بالفلسفة، صص 20-21.

³ - أنس عبود شكشك، فلسفة الحياة دراسة الفكر والوجود، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009، الأردن، صص 65.

⁴ - تودوروف، الأدب في خطر، صص 45.

شأن بارت وبلانشو ودريدا. وإذا اقتصرنا على هذا الأخير فإننا نجد معروفا كناقدا أدبي في الأمريكيتين، وكفيلسوف في فرنسا، وناقدا للتحليل النفسي أو للسانيات المعاصرة أو حتى لفلسفة الحقوق والفكر السياسي، في مناطق أخرى¹. كل هذا يقودنا للقول بأن الحدود بين الفلسفة والأدب ليست اليوم - كما كانت قديما - بهذا الوضوح، بل ربما لم يعد لها معنى البتة. ويكفي أن نتذكر أن الفلسفة ذاتها لم تعد اليوم تنصب على موضوع بعينه، وأنها غدت استراتيجية لتقويض الأزواج الميتافيزيقية فإذا كان لا بد أن نحفظ لها بالتعريف التقليدي من حيث هي مبحث في الوجود، فينبغي أن نضيف إلى ذلك عبارة هايدغر من أن "اللغة هي مأوى الوجود ومثواه". وحينئذ تصبح استراتيجية الفلسفة مراوغة للغة وتقويضا للميتافيزيقا وتفكيكا لأزواجها وتشريحا لنسيجها. وهذا التحول الذي عرفته الفلسفة، يذكرنا بتحول مشابه عرفه الأدب أيضا حيث غدا هو الآخر استراتيجية لمراوغ اللغة وخيانتها. هذا ما يؤكد رولان بارت حينما يقول بأنه لا يعني بالأدب جملة أعمال ولا قطاعا من التبادل والتعليم، وإنما الخدش الذي تخلفه آثار ممارسة هي ممارسة الكتابة. وأقصد أساسا النص. وأعني نسيج الدلائل والعلامات التي تشكل العمل الأدبي. مادام النص هو ما تثمره اللغة، ومادامت اللغة ينبغي أن تحارب داخل اللغة. سيان عندي إذن أن أقول أدبا أو كتابة أو نصا. وسيان أن نقول اليوم أدبا أو فلسفة فنحن، في الحالتين أمام كتابة تستهدف مراوغة اللغة وتقويض الميتافيزيقا وتفكيك أزواجها. أو قل إننا أمام سيميولوجيا تبحث في "منطق المعنى" أينما كان وحيث تولد.² والأمر غير مختلف عند ريكور الذي يستلهم رأي هيدجر حين يرى أن دور الشاعر هو إنقاذ كلمات اللغة بل وتوسيع تخوم دلالاتها، وأن الفيلسوف يتكئ على قدرة الشعر على زيادة وتكثير طاقة المعنى التي تنطوي عليها اللغة.³ فضلا عن مشاركة السرد والفلسفة جميعا في توسيع آفاق فهم الكائن الإنساني لتشعبات الحياة وتحدياتها.

¹ - عبد السلام بنعبد العالي، الأدب والميتافيزيقا دراسات في أعمال عبد الفتاح كيليطو، ط1، دار توبقال للنشر، 2009، المغرب، ص 8-9.

² - عبد السلام بنعبد العالي، ميتولوجيا الواقع، ط1، دار توبقال للنشر، 1999، المغرب، ص ص 21، 22.

³ - مجموعة باحثين، بول ريكور والفلسفة، ط1، دار الأمان، 2013، الرباط، ص ص 237، 238.

**الفصل الأول: المقدمات الفكرية
والأدوات الإجرائية في مشروع
يوسف زيدان النقدي**

**المبحث الأول: المقدمات الفكرية
في مشروع يوسف زيدان النقدي
المبحث الثاني: الأدوات الإجرائية
التي يتبناها زيدان**

لم يفتأ المفكرون المعاصرون المنتمون إلى الجغرافيا العربية والإسلامية يشيرون التساؤل/الهم الذي انشغل به رواد النهضة العربية الأول، والمتمثل في بحث الأسباب التي أخذت الغرب ولا تزال في مسارات التطور وجعلت المسلمين/العرب - في الآن ذاته - يتخلفون بعد قرنين من الزمان، لفشل المساعي التي أطلقها السابقون في مشاريعهم الرامية إلى حل هذا الإشكال. ولا يزالون يقدمون المشاريع الفكرية التي عنيت بتحليل أسباب هذا التخلف، لغرض استنهاض الأمة للخروج من المأزق الحضاري الذي تقبع فيه. وقد أدى السعي في هذا المضممار أن خرجت إلى الوجود، المجامع الفكرية والمختبرات البحثية، عدا عن الجهود المنفردة التي يبذلها المفكرون لتحقيق هذا الغرض. وتبعاً لهذا التعدد الفكري تنوعت النتائج التي خرجت بها هذه الجهود وخلصت إليها، فاختلقت الحلول المطروحة باختلاف المنطلقات الفكرية والمنهجية التي استند إليها المفكرون في تحليل المعطيات ومعالجتها، لتصبح هذه النتائج ذاتها موضعاً للنقد من جديد. لما تفرقت شيئا ثلاثاً، وتوزعت ما بين داع إلى انغلاق الحضارة العربية على ذاتها عائدة إلى أصولها الأولى وتراثها من أجل تحقيق نهضتها، وبين متخذ للنموذج الغربي مصدراً ملهماً بأدوات النهضة، وبين هذا وذاك يقبع الفريق الثالث متردداً على آراء الفريقين. وهنا يكمن جوهر المشكلة وتفرعاتها؛ يقول يوسف زيدان: "المشكلة هي المنهج.. ذلك ما اعتقده وأقول به، ليس فقط فيما يتعلق بالعلوم (الإنسانية) وإنما في العلوم كلها؛ بل المنهج هو المشكلة المهمة في شتى ضروب واقعنا المعاصر: فكرياً واقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.. وعلمياً أيضاً¹. لأنه يمثل الأداة العقلية والمنطقية التي بها تحلل المشكلات وتقسّم إلى فرضيات تسفر عن نتائج وحلولاً مقترحة،

¹ - مجموعة مؤلفين، إعداد يوسف زيدان، قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د.ت)، القاهرة، ص 5.

وانطلاق المنهج من وجهة خاطئة وبأدوات غير منهجية، سيسفر في المحصلة عن نتائج خاطئة وفي أحسن الحالات جزئية وغير مستوفية لكل الشروط اللازمة لتعميمها.

ف"المنهج يعني: أسلوبا في التفكير، وخطوات علمية منظمة تهدف إلى حل مشكلة أو معالجة أمر من الأمور.. وهو برنامج عمل في البحث العلمي، وفي نقل النظري إلى التطبيق، وفي التخطيط للمستقبل وفق نظرة بصيرة، فلا بد - إذن - من طرح إشكالية المنهج"¹. تصبح إشكالية المنهج والحال هذه، القضية الملحة التي تفرض نفسها بقوة على الوعي العربي في ظل هذه الظروف، لأن مشروع النهضة - كما يقول زيدان - الواعد بالكثير منذ عصر الطهطاوي إلى اليوم لم يثمر ولم يتحقق منه إلا القدر القليل، لأسباب من أهمها: افتقاد المنهج. وبغيا به - رغم الجهود التي تبذل - لم يتم حتى الآن الإجابة على السؤال الأول في مشروع النهضة: هل نهض ذاتيا، أم نعتد على الغرب؟ وإذا جمعنا بين الأصالة والمعاصرة، فعلى أي نحو يكون الجمع؟ وما الذي يؤخذ أو يترك من التراث ومن الغرب؟ ولذلك بقينا حتى الآن في تشتت الرؤى والتخبط بين جملة إجابات دون أن نتمكن من الإجابة عن سؤال النهضة المحوري. لأننا - كما يقول زيدان - لم نتفق على إجابة واحدة لهذا السؤال الواحد؛ المشروع، الموضوع بقوة أمام وعينا المعاصر منذ قرابة القرنين؛ بل الأعجب - حسبه - أن البدايات اشتملت على رؤية منهجية أوضح من الرؤى التالية؛ كما تجلت في أعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي، والتي كانت تسير وفق رؤية منهجية ملخصها أن شرط نهوض هذه الأمة، هو الحفاظ على جوهر حضارتها (اللغة - الدين - التنشئة الاجتماعية) وتدعيم هذا الجوهر، والحفاظ عليه بعناصر متقدمة من الغرب (العلم - النظم والإدارة - التصنيع). وقد استمرت هذه الرؤية المنهجية واضحة، مع الجيل التالي للطهطاوي والتونسي. لكن ومع ابتداء القرن العشرين غامت الرؤية تماما، فعاد فريق إلى الماضي بكل قوته طارحا الحاضر بل ومعاديا له، وفريق آخر قاطع الماضي واعتبر الغرب غاية الأمل ومنتهى الطريق. وسرعان ما اشتبك الفريقان خلال القرن الحالي واحتدم الاشتباك بين جماعات نتأت فجأة: السلفية والعلمانية، الرجعية والتقدمية، المتغربون والمتأسلمون، القوميون والنفطيون، السياسيون والعلميون.. ولكل فرقة من هؤلاء شرعة ومنهاجا؛ ومع اشتباك الفرق انشغل كل فريق بالآخر، وادعى أن عنده (الحل) بينما يزداد الواقع العام اضطرابا وقد تلاشى المنهج كلية². ولم يبق سوى تلك

¹ - مجموعة مؤلفين، إعداد يوسف زيدان، قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، ص 5.

² - المرجع نفسه، ص ص 5-6.

المناوشات الظرفية التي تستثيرها في كل مرة قضية ما، لتخبو وتتلاشى بعد حين دون أن تحقق أي مكاسب نوعية تسهم في حل الإشكال/المأزق الذي يقبع فيه العرب.

ومن هنا يغدو سؤال المنهج مطلباً ملحا كما يمثل في الآن ذاته لب الإشكال، ولكونه موعلا في الاستشكال كان لزاما تضافر الجهود العلمية المتبصرة لحله والوصول في النهاية إلى المشروع المنشود الذي من شأنه أن يحل مختلف المشاكل التي تتخبط فيها الأمة، ومنها تلك الجماعات التي انقسمت على وتفرعت الواحدة منها عن الأخرى، وأخذت كل واحدة في التثبيت بمعتقداتها وإقصاء الطرف الآخر بدعوى حيازة الرؤية الصحيحة والوحيدة. ومن جهته يرى يوسف زيدان أن تلك المواقف الثلاثة كما مثلها دعاة العودة إلى التراث ودعاة القطيعة، ودعاة الموقف الوسط، أصبحت ضمن ثقافتنا المعاصرة لا تعدو كونها أحداثا مناسبة، تعكس مدى التناقضات والمفارقات "العجيبة" التي تحفل بها هذه الثقافة، تظهر فجأة من العدم ثم تحبو وكأنها لم تكن؛ فحين يهدأ المناخ الفكري العام يطلع فجأة على الساحة ممن يسميهم زيدان أصحاب الأقلام (الرصاص) ويشير الغبار "زاعق صاخب" منهم بقوله إن حال الأمة لن ينصلح إلا بالخلاص من التراث والقطيعة معه. وفي مثل هذه المواقف يطلع عليه من يبارزه، فيقرر "المبارز الهمام" أن هذه الأمة لا ينصلح حالها إلا بالرجوع إلى الينابيع التراثية (الصفافية). وفي خضم هذا الجدل يتحمس "محترفي اتخاذ موقف الوسط" فيؤكدون أن على هذه الأمة تنقية تراثها من (الشوائب) ثم الانطلاق قدما إلى الأمام، مسلحة بقيمتها (السامية) وأخلاقها العالية¹. وبعد حين من الجلبة، تهدأ العاصفة وتسترخي العقول من جديد، ليطلع "زاعق" آخر يشير الغبار مرة أخرى ليهدأ بعد أن يجذب الانتباه إليه وهكذا. وتخضع هذه الجلبة لما يستثيرها وتهدأ بعد أن تؤدي الغرض منها وهكذا أصبحت هذه النقاشات مناسبة، لا تسعى إلى معالجة المشكلة بقدر ما تخدم أغراضا أخرى مخفية. ومثل هذا الوضع في رأي زيدان ما هو إلا تزييف وتضليل وإشغال بقضايا (استهلاكية) لا تكلف الأطراف المتنازعين غير ورق أبيض وأقلام؛ وتضمن لهم بهذه البضاعة المزجاة تواجدا مستمرا على الساحة الثقافية المعاصرة. ومجرد النظر إلى هذه القضية - في رأيه - بعين التحقيق والتدقيق يظهر مدى زيفها وتلفيقها من جهة، ويؤكد من جهة أخرى أمرا كان بديها ثم انكفاً. فالذي يدعو إلى هجر التراث - حسبه - إنما يكتب باللغة العربية التي هي تراث ممتد فيه وفيها، ويستخدم صورا بلاغية وأخيلة أغلبها موروث، ويدعي تقديمه لو درس التراث حقا لعرف أنها أكثر تخلفا من

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، نون للنشر والتوزيع، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ص 9-10.

مواقف تحسب بأنها تراثية قديمة. وفي المقابل، نجد ذلك الذي يخاصم صاحبه ويدعو إلى الرجوع إلى الينابيع التراثية الصافية؛ وهو في موقفه هذا أحد رجلين؛ إما مخدوع في التراث، بحيث لا يرى فيه إلا شيئاً (يتناسب مع معتقداته) وتغيب عنه أشياء كثيرة، وإما مضلل عامد يغازل هوى المعاصرين وجيوب الساذجين بحيلة عوراء! ذلك أن التراث عالم كامل، وليس معرفة منتقاة، فيه الصفاء والكدر والمجيد والمخزي على حد سواء وهو الأمر البديهي الذي انكفاً عند أصحاب هذا الرأي. وأما صاحب الطرف الثالث المتوسط بين المتنازعين، فغاية جهده هو التقرير الأجوف بضرورة تنقية التراث، ومن ثم الانطلاق إلى آفاق العصر ثم يرتاح، فلا هو نقى التراث، ولا هو دار بأفاق العصر الذي سينطلق إليه¹. وضمن هذه الدائرة التي لا تؤدي إلى شيء من النهضة، تتكرر المواقف وتعود من جديد إلى الظهور كلما طفر أمر ما على الساحة الفكرية أو الاجتماعية العامة، دون أن تؤدي هذه الجدالات إلا تشخيص دقيق لأمراض الأمة، واقتراح السبل الفاعلة لمداواتها، فتبقى هذه المواقف مجرد حبر مخطوط على ورق لا يقدم شيئاً في حال الأمة، ولكن يزيد في تأخيرها عن المنجزات التي تحققها الأمم المتقدمة. إن المثقف العربي اليوم يواجه واقعا معقدا، لم يعد الحال فيه شبيها بما كان عليه في عصر النهضة، حيث يجد نفسه في مواجهة التغييرات الجيوسياسية والاقتصادية الدولية، ومعها تبدل الوضع كلياً، فبات هذا الوضع يفرض عليه أن "يختار بين الانخراط في صراع الحضارات أو أن يكون الناطق باسم الإنسانية المتطلعة إلى وحدة حضارية جامعة. عليه أن يحدد موقفه هل هو مع القيم الكونية أم مع التعصب لما تراه مجموعة معينة قيماً كونية؟"² على أن المثقف العربي اليوم إذا ما "أراد أن يكون مثقفا نقدياً فعليه أن يرفض فكرة "الاستثناء" بتعبيراتها الدينية والعرقية والقومية المختلفة (...). ثمة ذهنية التمجيد التي تستوي في أن تكون تمجيدياً للأنا أو تمجيدياً للآخر. وثمة ذهنية الجلد التي تستوي أن تكون جلدا للذات أو هجاء للأجنبي. أما النقد فهو جهد بناء وليس تفريغ شحنات عاطفية"³. حيث يسعى نحو تحقيق الموضوعية اللازمة التي يقتضيها النقد البناء والبحث الموسوم بالعلمية، وبالتالي عدم الخضوع إلى التقليد مهما كانت هويته (غربية أم تراثية).

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 9-11.

² - محمد الحداد، ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007، بيروت، ص ص 10-

11.

³ - المرجع نفسه، ص 11.

ويعود يوسف زيدان بالبحث والمناقشة إلى فكرة أساسية رسخت في الأذهان حول عوامل النهضة الحديثة في مصر والمنطقة العربية، مؤداها أن هذه الأخيرة بدأت مع الحملة الفرنسية على مصر. يقول زيدان في نقاش جمعه وصديقه المفكر "سامي خشبة" أنه كانت هناك إرهابات مصرية للنهضة قبل مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر. وأكد خشبة هذا الموقف بالإشارة إلى أن للمستشرق الأمريكي المعاصر "بيتر جران" بحثا بديعا في هذه المسألة موسوما بـ"الجزور الإسلامية للرأسمالية" استقصى فيه جوانب هذا الموضوع. ويلخص المستشرق رؤيته في تقديمه للطبعة العربية فيقول: "ما أزعجني هو أن من كتبوا عن مصر لم يتخلوا عن عام 1798 كبدية للتحديث في مصر، بل ولم يفكروا في مجرد طرح الافتراض القائل: إن مصر كانت تتمتع بثقافة حية، وإنه كان من الممكن أن تنجز عملية التحديث بنفسها.. وتحديا لما يمكن أن نطلق عليه "نظرة تاريخية أوروبية المحور" وهي نظرة تنطوي على مفهوم أن العالم الثالث كان في سبات عميق حتى مجيء الغرب، كان هدفي أن أبرهن على أن مجيء نابليون إلى مصر عام 1798 لم يكن ذا أهمية كبيرة في التاريخ المصري، كما تزعم حركة التاريخ الأوروبية". وهكذا أثار "بيتر جران" بقوة ذلك الفرض القائل بأن جذور النهضة الحديثة تشكلت داخليا، ولم يكن مجيء الحملة الفرنسية إلا عاملا مساعدا لمولد هذه النهضة التي تستمد أصولها من داخل مصر وفي إطار ثقافتها العامة السائدة آنذاك، وركز في كتابه على تحليل الثقافة المصرية بكل مكوناتها الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والعلمية في الفترة الممتدة من سنة 1760 إلى سنة 1840 ميلادية، مع التركيز على أشهر أعلام هذه المرحلة: الشيخ حسن العطار. ويعتقد يوسف زيدان من جانبه، أنه من الضرورة بمكان لإثبات هذه الفرضية الرجوع قليلا إلى الوراء، لتحليل التربة التي أنبتت حسن العطار ومرحلته، بالتركيز على اثنين من الأعلام السابقين عليه، مما سيكشف عن الكثير ويؤكد أن العطار لم ينشأ من فراغ، وإنما كان امتدادا لحركة فكرية ذات أصول مصرية خالصة وهذان العلمان هما: الإمام مرتضى الزبيدي والشيخ أحمد الدمنهوري¹. ويرى بأن مخطوطة هذا الأخير "عين الحياة في استنباط المياه" تمثل نموذجا دالا على أن العرب - في مصر - كانت لهم اهتماماتهم العلمية قبل مجيء الحملة، مما يفند الادعاء القائل بأن الحملة جاءت في وقت خلت فيه الديار العربية من أي اهتمامات علمية. ولكن وفي الآن ذاته، فإن المخطوطة سالفة الذكر تثبت من جهة أخرى، أن العالم العربي كان منعزلا عما يجري في العالم الخارجي، وأن العلوم العربية

¹ - يوسف زيدان، التراث المجهول إطلالة على عالم المخطوطات، ط2، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1997، مصر، ص ص 223-224.

تفوقت على ذاتها. وكان انعزال العرب وعدم تفاعلهم مع مكتشفات الغرب السبب في تخلفهم - نوعيا - عن العلوم المتقدمة، مع أن مبادئ تلك العلوم كانت موجودة لديهم، لكن العلم يتقدم باستمرار¹. وبهذه العودة إلى البحث في ما تم تقديمه في المرحلة المسماة بمرحلة الانحطاط يؤكد زيدان فرضا أساسيا، يقضي بأن المعرفة داخل المجتمعات العربية حتى وإن حصل ضمور في تقدمها النوعي، في مقابل التقدم السريع الذي شهدته العلوم الأوروبية في عصر النهضة، إلا أن الأساسات العلمية كانت قائمة ومستمرة داخل العقل العربي، الأمر الذي تؤكد مخطوطة الدمهوري، وهذه الأساسات كانت كافية لحدوث نهضة عربية داخلية لو أنها وجدت المناخ المناسب، لكن ما حدث، أن حكومات العرب انشغلت في ذلك الوقت بقضايا سياسية* لم تخرج بأي نتائج ملموسة، وفي ظلها ضاعت الجهود التي كان من الممكن لها أن تثمر نهضة عربية حقيقية، ووقعت البلاد العربية تحت الاستعمار الأجنبي في نهاية المطاف.

وإذا كان العلم المتقدم والفكر المستنير قد غادرا التربة العربية منذ زمن، فإنه ليس من المستحيل إعادة استنباتهما فيها من جديد، وهو ما لن يتم إلا بتفعيل الآليات المناسبة والتي من شأنها أن تساعد على العودة التدريجية إلى ركب الحضارات المتقدمة. ومن هذه الحيرة الحضارية ينطلق المفكر يوسف زيدان في مشروعه النقدي، وكان أكثر ما انشغل به المفكر - إلى جانب السجلات الفكرية المحصورة في دائرة المفكرين - الواقع المعيش وما تكابده الشعوب العربية، وما تتعرض له سواء من الداخل من قبل حكوماتها السياسية أو من الخارج. لذلك نجده في كل مناسبة يسלט معاول النقد على الأسباب الكامنة خلف هذه الأوضاع، لأن الكشف عن العلة من شأنه المساهمة في وصف الترياق المناسب لها. وهكذا أدلى زيدان برأيه الفاحص في مختلف القضايا التي تطفر على الساحة المصرية والعربية بحكم ارتباط مفهوم "المصرية" و"العروبة" في منظوره، سواء كانت هذه القضايا سياسية أم ثقافية أم اجتماعية أم اقتصادية... للكشف عن الوجه الآخر المستور والمطمور منها من جهة، والتأسيس - من جهة

¹ - يوسف زيدان، التراث المجهول إطلالة على عالم المخطوطات، ص ص 236-237.

*- يقول يوسف زيدان: "بينما كانت دول العالم تستفيق من آثار الحرب العالمية الأولى، وتستعد للحرب العالمية الثانية؛ كانت أمام الدول العربية مهام ضخام للخروج من مأزق التخلف العربي، واللاحق بطفرة التقدم الأوروبي. ولكن بدلا من توجيه الأنظار إلى هذه المهمة الحضارية) انهمك الملوك المصريون والسعوديون في الخلاف حول أحقية الملك فؤاد أو الملك سعود بالخلافة، وانقسم (العلماء في أواخر العشرينيات من القرن العشرين، ما بين مناصر لهذا (الملك) أو ذلك، ثم ما لبث هؤلاء العلماء أن انهمكوا في (النضال) حول أحقية كل منهما بالخلافة المنحلة. وعقدت المؤتمرات في القاهرة والرياض، وثار الخلافات، وتنازع الناس حتى فشلوا وذهبت ريحهم".

يوسف زيدان، متاهات الوهم، ط 1، دار الشروق، 2013، مصر، ص 29.

أخرى - لفاعلية التفكير وتعقل الظواهر التي تطفر في واقعنا المعاصر لمعالجتها بما يناسبها، دون تحكيم الميول الذاتية والأهواء الفردية التي من شأنها تأزيم الأوضاع لا العمل على حلها. ويتلخص رأيه في الحضارة والفكر الغربيين في أنه يمثل مرحلة متقدمة في سلم التطور، ولذلك وجب استثمار المعرفة التي حققها والمنجزات التي توصل إليها من أجل معالجة الإشكاليات التي يعانيتها الفكر العربي، ذلك أن تلك المنجزات ليست حكرًا على الغرب، فقد اجتمعت له من مصادر متعددة منها العربية ولم تطفر عندهم من العدم، ولذلك فهي بمثابة التراث الإنساني وتراكمًا للخبرة الإنسانية، ومن هنا فإنه من الضرورة بمكان استثمار تلك المنجزات، وتفعيلها بالطريقة التي تناسب مع خصوصيات المجتمعات العربية، وهو ما يكفل لها المشاركة الفعالة في التراث الحضاري الإنساني. وفي الآن ذاته، لا يجد مناصًا من العودة إلى تراثنا الذي يعتبره مجهولًا. وهذه العودة لا تقتضي تقديسًا له، وانبطاحًا فيه واستعاضة به عما يتلاطم في ساحة الفكر العالمية على شاكلة ما يفعله المقدسون، فمواكبة ما توصل إليه العلم الحديث ضرورة لا بد منها لتحقيق النهضة. وإنما تعني هذه العودة فهما واستيعابًا وتعريفًا عليه من أجل الأخذ بالأسباب التي جعلت من الحضارة العربية في زمانها تسود الدنيا وتشغل الناس. يقول يوسف زيدان وهو ينظر في التراث متسائلًا عن الكيفية التي يجب العودة بها إليه: "بدا لي أمر كان من قبل مغمورًا وغير ملتفت إليه. بيانه أنه عند الكشف عن أصل أية كلمة عربية فصيحة، اسما كانت أم فعلا؛ فلا بد لنا من ردها أولاً إلى هيئة الفعل الماضي! (...). إذ كلها تعود إلى (جذر) أساس تشتق منه، هو صيغة الفعل الماضي.. الماضي يمضي بوعينا نحو غاية غير معلن عنها، مفادها أن ما يتم الآن وما سوف يتم، إنما أصله كان قد قدر. وإن استعصت إحدى الكلمات على الرد إلى هذه الصيغة الماضية، فهذا يعني أنها ببساطة شديدة: كلمة غير عربية! إن كل ما هو (عربي) لا بد له أن يرتد لفظه، وبالتالي وعينا به إلى صيغة الفعل الماضي، فلا شيء (أصلي) في الحاضر المضارع، ولا شيء يحدث الآن، أو سوف يحدث مستقبلاً إلا وأصله ومعناه كامن في جذره الذي يأتي على صيغة فعله الماضي، وإلا فهو غير عربي. وتأكيد الأمر الماضي لا يقتصر فقط على الروح اللغوي، وإنما يدعمه الروح الديني الذي يتمثل فيما لا حصر له من أصول الاعتقادات الواردة في الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة (...). وما دام الأمر قد انحسم في الأزل، وما دام كل شيء قد قدر في الماضي، وما دام الأصل دوماً على هيئة الفعل الماضي وصيغته اللغوية؛ فكيف يمكن لنا أن ننظر في الواقع أو نرنو إلى المستقبل؟ أم ترانا بحاجة إلى بناء جديد للغة وفهم جديد للعالم، يتناسب مع

الواقع المعاصر الذي نعيش فيه؟ أم نحن بحاجة ماسة إلى بناء الوعي العام، على نحو أكثر واقعية وفاعلية وقدرة على التعامل مع الحاضر، ومع الفعل المضارع، والأفعال التي تأتي على صيغة المستقبل وما سوف يكون؟¹ ويخلص في الأخير إلى أن التراث ممتد في - سواء وعينا ذلك أم لم نعيه - ولا سبيل لنا للخلاص منه، وهو في الآن ذاته فسيح ولا سبيل للحذف منه بالكلية. وإن التراث بكل ما فيه، هو "نحن" بكل ما فينا². ذلك أن الخبرة الإنسانية ومنها العربية ليست مراحل من الانقطاعات تمحو الواحدة منها الأخرى، ولكنها سلسلة من التواصل والاتصال يستمر بموجبه الماضي في الحاضر ويحضر فيه ضرورة في غيابه.

المبحث الأول: المقدمات الفكرية في مشروع يوسف زيدان النقدي

إن يوسف زيدان ومن خلال مشروعه المتواصل على مدار سنوات، يمثل واحدا من النقاد العرب التنويريين المعاصرين، وامتدادا لذلك الهم التاريخي الذي تحمله المفكرون العرب المتقدمون منهم والمتأخرون، لما انشغل بفك ضفيرة الأزمات التي يعيش الفرد المصري والعربي في كنفها، ومحاولة تشخيص أسبابها والعوامل التي أدت إليها. حيث إن الغاية الأساسية التي يرمي إليها الرجل إنما هي السعي نحو تشكيل وعي عميق بالماضي بكل أطيافه وتوجهاته والغوص في الحاضر بكل ما فيه، واستشراف الحلول التي من شأنها في المستقبل أن تعيد العرب إلى الانخراط من جديد في ركب الحضارة الإنسانية، بوصفهم فاعلين ضمن لحظتهم التاريخية لا منفعلين/متلقين سلبيين. وما دفع زيدان لسلوك هذا الدرب الوعر إنما هو استشكال الواقع العربي المعيش الظاهر على جميع الأصعدة في ظل انتشار أعمال العنف المادي والرمزي التي تشهدها بلاد العرب الذي اتخذ الدين مطية، حتى باتت صورة الإسلام مقترنة به، وتم نسيان حقيقة مهمة هي أن العنف قديم قدم الإنسان نفسه؛ متأصل فيه بما هو الوجه الآخر النقيض الحاضر/الغائب للإنسانية. وهو ما أسهم فيه تردي المناهج التعليمية والمستوى الثقافي بشكل عام، والذي يعده يوسف زيدان الموجه الأول للسلوك الإنساني، ومقياس تحضر الشعوب (حيث الفكر واللغة والسلوك في رأيه متطابقين). وفي ظل هذا الوضع العام يأتي بمشروعه الرامي أساسا إلى تحقيق التثقيف العام، الذي لن يتحقق بدوره إلا بتفكيك التصورات المغلوطة التي انبنى عليها هذا الوعي العام لتصحيحها وتجليتها في الأذهان بشكل علمي منطقي وسليم.

¹ - يوسف زيدان، كلمات التقاط الألباس من كلام الناس، ط4، دار نهضة مصر للنشر، 2011، مصر، ص ص25-26.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص11.

ولتجسيد هذا الهدف، الذي يعتبر بمثابة اليوتوبيا بالنظر إلى كل الانتكاسات التي تتوالى على بلاد العرب والمسلمين تباعا، يجعل من نقد الذات وإعادة بناء الوعي العربي وتصحيح التوهّمات التي غلبت على التصورات والمفاهيم الكلية التي حكمته وتحكمت فيه، وسيلته واعتبارها الأداة الفعالة من أجل تطوير هذا الوعي وتجديد النهضة وتحقيق التقدم المرجو. ويرى أن هذه الغاية لا يمكن لها أن تتم إلا بثمين فاعلية التعقل؛ أي أعمال العقل والمنطق في النظر في القضايا المطروحة لمعالجتها، كما لا يتخلى عن الحدس والذوق، سعيا للوصول إلى الحقيقة المتوارية خلف الأوهام التي غلفت الوعي العربي وحجبت عنه الرؤية، وهو المنهج الذي سار عليه الكثير من المفكرين القدماء والمحدثين، العرب وغيرهم، بوصفه منهجا إنسانيا قديما قدم إدراك الإنسان لقدراته العقلية وتثمينها داخل حياته. ولا يعتمد في مسعاه هذا إلى تقديم إجابات متناسبة أو متناقضة مع أخرى مطروحة سلفا، وإنما الغرض الأساسي الذي يتوجه رأسا نحوه هو إنماء فاعلية التساؤل (حيث الأسئلة عنده أهم من وضع الإجابات) والتشكيك في البديهيات وعدم القبول بالأجوبة الجاهزة مهما بدت مألوفة متداولة. يقول يوسف زيدان: "لست إلا صانع أسئلة، وداعيا إلى التفكير والتأمل. ولا أطمح إلا لإثارة نهم العقول إلى النظر والمعرفة، أملا الخروج من معتقل الأهواء والأوهام"¹. وتقول والدة "نواعم" في رواية ظل الأفعى ليوسف زيدان: "أسأليني يا ابنتي، لأن السؤال هو الإنسان. الإنسان سؤال لا إجابة. وكل وجود إنساني احتشدت فيه الإجابات، فهو وجود ميت! وما الأسئلة إلا روح الوجود.. بالسؤال بدأت المعرفة، وبه عرف الإنسان هويته. فالكائنات غير الإنسانية لا تسأل بل تقبل كل ما في حاضرها، وكل ما يحاصرها. الإجابة حاضر يحاصر الكائن، والسؤال جناح يحلق بالإنسان إلى الأفق الأعلى من كيانه المحسوس. السؤال جرأة على الحاضر، وتمرد المحاصر على المحاصر.. فلا تحاصرك يا ابنتي الإجابات، فتذهلك عنك، وتسلب هويتك"².

أولا: في فينومينولوجيا الوعي العربي المعاصر

يصف يوسف زيدان الوضع الذي آل إليه الوعي والواقع العربيين في مجموعة من الظواهر التي غلبت عليه، والتي يمكن تحديدها فيما يلي:

¹ - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 42.

² - يوسف زيدان، ظل الأفعى، ط1، دار الشروق، 2008، القاهرة، ص ص 157-158.

1 - المواجهة مع الجنون:

يقول يوسف زيدان بأنه كان قد كتب قبل سنين مقالا وسمه بـ(المواجهة مع الجنون) إبان (غزو صدام للكويت) ويومها سادت حالة من (التوهان) والاضطراب في الإدراك، وبعد ذلك تضاربت الآراء وقل الفهم وكثر الكلام. وهو الأمر الذي يرى أنه قد تكرر في الزمن الراهن، بعد قيام الثورة (في مصر) - وهو ما يمكن تعميمه على كل البلاد العربية سواء تلك التي قامت فيها الثورات أو التي لم تشهدا - لذلك سيستعمل العبارة ذاتها لوصف الوضع الحالي. ويقول بأنه استعاره لفظا ومعنى من فلسفة ديكارت، عندما وصف رحلته العقلية من الشك إلى اليقين، والمراحل التي قطعها. ومع أنه يرى أن هذه المسيرة العقلانية (الديكارتية) الممتدة من الشك إلى اليقين أقرب - في رأيه - إلى النزعة المسرحية المسطحة أكثر مما هي قريبة من التفلسف العقلاني الأصيل، فإنه يرى أن تلك الحالة المسماة "المواجهة مع الجنون" هي الحالة التي تحدى بالعرب حاليا، مثلما حدث من قبل (أيام حرب العراق والكويت). وبما أن الجنون حسب ما خلص إليه ميشيل فوكو مفهوم اجتماعي، يتم تحديده ضمن بنية ثقافية معينة؛ فالحكم بالجنون على الفعل الإنساني مرتبط بالمفاهيم العامة السائدة بين الجماعة. من هنا يحدد زيدان ما يقصده بالكلمة، والتنبيه إلى خطورتها، كما يطرح سبل الخروج منها. يقول: "أما معنى (الجنون) الذي يواجه العقل المصري المعاصر في أيامنا الحالية، فهو عدم القدرة على إعمال المنطق في الأحداث الجارية، والعجز عن فهمها، بسبب ما يسمى "الضبابية" أو بسبب تضارب الآراء حول كل صغيرة وكبيرة أو بسبب الصخب الدائم الذي يحول دون التبصر في مجريات الأمور"¹. يصبح الجنون والحال هذه، وضعا راهنا يتخبط فيه الوعي العربي، لعدم قدرته على التحليل العقلي المنطقي لمجريات الأحداث التي تدور من حوله، ومثل هذا الوضع ينطوي على أخطار كثيرة، منها انتشار الفوضى والاضطرابات في الشوارع وانعدام الأمن والاستقرار، وهو ما يزيد من حدة حالة الجنون، ضمن عملية جدلية مستمرة. ومن أجل الوصول إلى حل مناسب لهذا الوضع (الجنوني)، يذهب مذهب الأطباء العرب القدماء، الذين فرقوا بين الأسباب والعلامات (المرض/العرض)، وأكدوا على معالجة الأمراض بأضدادها، كما أكدوا أيضا على ضرورة المبادرة والإسراع إلى مداواة الأقتل، إذا ما اجتمعت على البدن عدة أمراض. كما أكدوا كذلك على التدرج في العلاج (الأغذية، ثم الأغذية الدوائية، ثم الأدوية المفردة، ثم المركبة، ثم الجراحة). وفي ضوء هذا يرى أن الحل لمواجهة حالة الجنون التي

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ط1، دار الشروق، 2013، مصر، ص118.

يواجهها العقل المصري/العربي، إنما هو التمسك بالمنطق، والتعقل والتريث، واستبعاد أي شعارات من قبيل: الديمقراطية، الإسلام، الكنيسة، أمريكا... إلخ لأنها غير ذات فائدة، وهو ما يخبرنا به التاريخ. يقول يوسف زيدان: "وإذا كان من أسباب الحالية الاستهبال، عالجننا ذلك بالحزم، وإذا كان من أسبابها التشويش الإعلامي على العقول، عالجننا ذلك بالانصراف عن برامج الهرج الإعلامي إلى خطط العمل وإعمال العقل والمنطق في الوقائع والأخبار. وإذا كانت كثرة الكلام سببا، فالعلاج الصمت.. وعلى هذا النحو نسير على درب تدبير (علاج) المرض بضده"¹. وهو ما من شأنه الخروج من حالة الهوس الجماعي والخيل العام والجنون الساري الذي ساد مؤخرا في بلاد العرب.

2 - أوهام العرب المعاصرين:

وكتيجة ضرورية لحالة الجنون هذه، استمرار الأوهام وترسخها داخل الوعي الجمعي. تمثل الخرافات جزء لا يتجزأ من النسيج الفكري للجماعات، على أن درجات تأثيرها فيهم تتفاوت تبعا لدرجة التقدم الفكري والعلمي الذي تحققه هذه جماعة أو تلك، على أن التقدم الفكري والحضاري لا يلغي التفكير الخرافي، فلكل عصر أوهامه الخاصة التي تظهر وتزدهر وفقا لعلل ومسببات أنتجها من داخله. ولإن كان لكل شعب قديما كان أم حديثا أوهامه الخاصة به، فإن للعرب أيضا أوهامهم الخاصة التي نبتت وازدهرت ضمن بيئتهم الفكرية والثقافية، يقول زيدان: "يعتاد الناس شيئا، فيعدونه اليقين الذي لا يجوز الشك فيه، أو إعادة النظر. وكلما كان هذا المعتاد أقدم، كان في النفوس أرسخ، وهم عن حقيقته أغفل.. وهناك أمثلة لا حصر لها على ذلك (...). لكن هذا النهج لا يجدي، ولا يجعل الحق حقا. فالحق حق في نفسه لا بسبب اعتياده واشتهاره عند الناس (حسبما يقول ابن النفيس: الحق حق في نفسه لا لقول الناس له) ولو استسلم عقل الجماعة لكل ما ورقه من أفكار، لما تطور أو ارتقى، فالمعرفة تبدأ بالدهشة والشك، وتستمر بإعادة النظر في الأمور والمسائل التي يظنها البسطاء "بدهيات" وما هي بديهية، وإنما معتادة"² ويشخصها يوسف زيدان انطلاقا من جملة المعتقدات التي تهيمن على الوعي العربي المعاصر في مجموعة من الظواهر تفصيلها كالاتي:

يرى زيدان أن الفرد العربي/المصري اليوم، يميل في طبعه العام إلى الحلول السهلة والقعود عن بذل أي مجهود في الفهم ويستريح للكسل الذهني وإن أدى ذلك إلى العكوف

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 120.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 15.

على الأوهام. وهذه العادة متأصلة في النفس الإنسانية عموماً كما قال الإمام الغزالي، من حيث هي ميالة بطبعها إلى الكسل والاسترخاء (الدعة) وتنفر من ركوب الأخطار والمشقات، وتمل العمل الدائب، ولهذا الأمر آثاره المدمرة - كما يرى زيدان - حيث إنه أدى إلى خروج مصر (والعرب) من التاريخ لمئات السنين، لأنه تقوقع في ظل مجموعة كبيرة من المعتقدات والظواهر الاجتماعية العامة التي تفتت بين هذه الجماعات تأسيساً على قواعد عقائدية أو وقائع جغرافية أو موروث ممتد لآلاف السنين، يقول يوسف زيدان: "للمصريين أوهام يختصون بها، وأخرى يشاركون فيها غيرهم. وبداية، فإن مقصودي بالوهم هو باختصار: الاعتقاد الخيالي بصحة أمر ما، والإيمان به، ثم المبالغة في تأكيده، من دون أن يكون له إثبات في الواقع الفعلي"¹. ومن هذه الاعتقادات/الأوهام: فكرة المخلص (وهي يهودية الأصل) الطبيعة المريحة، والمعبود الأعلى الداعم، وعبور المحن الطاحنة والنجاة المؤكدة من دواهي الشدائد.. وكل هذا كان بمثابة رؤية عامة ومعتقدات ظلت تجتمع في عقول المصريين/العرب وتعمل في صدورهم يوماً بعد يوم، حتى صار عمومهم من ذوي طبيعة خاصة تثير العجب من وفرة ثقافتها بأن الأزمات مهما اشتدت فسوف تنفرج لا محالة. وقد تم دعم هذا الاعتقاد بما لا حصر له من تعبيرات وأمثال شعبية، تعكس حالة التخلي عن الفعل انتظاراً لحلول غير منظورة، من ذلك: اصبر على جار السوء، سيرحل أو تصيبه مصيبة، العبد في التفكير (وليس الفعل) والرب في التدبير (إيجاد الحل). ربك يفرجها من عنده! وغير ذلك كثير من الأقوال المأثورة التي تنطبع في نفوس الناس منذ الصغر، والتي صارت مع التكرار اعتقادات راسخة ومواقف يقينية، تساق من دون التدقيق في مصداقيتها. وتؤدي في نهاية المطاف إلى رسوخ هذه الاعتقادات. إن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون أوهاماً تشكلت للفرد المصري والعربي في ظل مجموعة من الظروف المهيئة لها، وكلما توفرت الشروط الداعمة لهذه الأوهام، زادت احتمالية انتشارها وبقائها ملازمة للفرد في الحاضر والمستقبل أيضاً، وهو ما يفسر حال العرب اليوم، حيث كل الظروف مهيئة لانتشارها وبقائها ضمن الوعي العربي الجمعي.

3 - عيش السبيل:

كما اتخذ الفرد المصري والعربي - وفقاً ليوسف زيدان - من "السبيل" منهجاً في الحياة. و"السبيل" هو وصف للشخص الذي لا يعمل شيئاً ذا بال، ومع ذلك يبدو نشيطاً فرحاً مختالاً في مشيته، بينما هو فارغ ضال الاتجاه لا يدري إلى أين يتجه. والسبيل في

¹ - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 13.

فصيح اللغة أيضا: الضلال والدلال والتبختر، مع خلو البال والفراغ¹. فلما ركن الفرد في المجتمعات العربية إلى الكسل الذهني، صارت السبھلة نهجا لكثير من الناس بل لأغلبهم، والأدلة عليها كثيرة كما يصفها زيدان (منها أن الانفاق على فواتير الهواتف المحمولة صار أكثر مما تنفقه الدولة على التعليم، ومنها أننا نعنى بتوافه الأمور، ونتعارك حولها، بدلا من الاستجابة للمؤشرات القوية الدالة على انهيار أحوال البلاد، ومنها أيضا أننا نعرف أن العالم يتغير بسرعة، ومع ذلك لا نفكر أبدا في تغيير أنفسنا..) والأمثلة على ذلك لا حصر لها ولا نهاية، والعجيب - في أريه - أننا لا نزال متفاخرين بأنفسنا ومختالين، مع أن أغلب الناس يعيشون بلا هدف، وبلا إدراك لأهمية الأهداف في الحياة. وهذا هو المفهوم الدقيق للسبھلة والوصف الجامع للسبھليين المعتقدين أن أمور البلاد يمكن أن تنصلح من دون أن يفيق الناس من هذه الحالة المزممة التي انتشرت بينهم كالوباء. ولما احترف الناس عيش السبھلة والبعد عن نقد الذات، وطرح الأمور على وجهها الحقيقي وبالشكل المنطقي، أخذوا يتعللون بالتوافه يأسا من الفهم العميق وتلافيا لمشقتة، وقدمت التعليقات العليلة التي لا تصمد أمام أي نقد عقلاني وكل محاولة علمية لتحليل الواقع الراهن، من أجل التخلص من كل مسؤولية تستتبع طرح الأمر على وجهه الحقيقي، وهو ما لا يجروء عليه عموم الناس، لأن من يفعل ذلك سيخرج من الحالة العجائبية العامة فيصير في نظر الآخرين شخصا غير محتمل وغير مرحب به، وعلى هذا النحو - كما يقول زيدان - نستمر في تلك المناورات العجائبية، كي لا نقر بأنه لولا كون غالبية الناس في مصر كاذبين لما كانوا قد احتملوا كل هذا الكذب والتضليل². ولمواجهة هذه الحالة يرى زيدان بأنه من الضرورة بمكان بل ولا بد من، إحياء الأمل بخطط العمل بوصفه المفتاح الوحيد للفرج وانفراج الأزمات الراهنة، وليس الاتكاء على مقولة الصبر مفتاح الفرج، وهو ما يحدث غالبا في زماننا.

4 - تعليق الحكم:

يضيف زيدان إلى المظاهر السابقة، حالة ذهنية أخرى يراها خطيرة أشار إليها الفلاسفة منذ القديم، جعلها البعض تعبيرا عن موقفهم من الوجود، وعرفت في تاريخ الفكر الانساني باسم "مذهب تعليق الحكم". وهو مذهب أو فلسفة "رأت أنه من المريح للإنسان أن يتخذ من العالم موقفا سلبيا رافضا، وهو الأمر الذي نراه عند "الكليبيين" و"الشكاك" وأولئك الذين قال

¹ - يوسف زيدان، كلمات التقاط الألماس من كلام الناس، ص 113.

² - يوسف زيدان، شجون مصرية، نون للنشر والتوزيع، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ص 23-24.

بعضهم إنه من العسير على العقل الإنساني أن يحكم على الأشياء بالإيجاب أو بالسلب، لأن الحجج كلها متعادلة. ففي كل خير شر، وبالعكس، وفي كل حق شيء من الباطل الملتبس معه، وبالعكس؛ وفي كل موقف صائب جانب من الخطأ إذا نظرنا من زاوية أخرى، وبالعكس. وعلى هذا الأساس، رأى هؤلاء أن الأسلم والأكثر راحة للذهن، هو عدم اتخاذ أي موقف من أي شيء، وتعليق الحكم (العقلي) على أي قضية¹. وقد طور هوسرل هذا الموقف في فلسفته الظاهرية/الفيينومينولوجيا مستخدماً الكلمة اليونانية "إيبوخي" أو الوضع بين قوسين. ويرى زيدان أن فكرة هوسرل هذه نقيض للفلسفة ونقض لها. فحين يصل العقل الإنساني من الترف درجة التوقف عن إصدار الأحكام ويستطيع "تعليق الأحكام"، فإنه بذلك يفقد قيمته وجدواه، وإذا ركن العقل الجمعي إلى هذا الموقف، حدث في الجماعة الإنسانية والفرد ما يمر به العرب اليوم. وبيان ذلك أن الأفراد لم يعودوا يتفقون على حكم واحد بصدد أي موقف، كما أنهم يصدرون أحكاماً ينقض بعضها بعضاً على الشيء ذاته، وعدم التناقض هو أحد أهم الأسس المنطقية التي يجب أن يقوم عليها التفكير العقلي السليم. وهذه المظاهر ليست - كما يقول - من الديمقراطية أو احترام الرأي المخالف، ولكن ما يجري فعلاً هو حالة مقصودة وموجهة سياسياً وإعلامياً، يطلق عليها زيدان مصطلح "التهميش بالتشويش"، التي يقصد من ورائها إحداث حالة من التخبط للوصول بالناس إلى الحيرة ومن ثم إلى "تعليق الحكم"، يقول زيدان: "إن العزوف عن المشاركة السياسية والفعل الاجتماعي العام، (...) بالإضافة إلى غياب المناهج التعليمية المتطورة، وبؤس التدريس، ونقص الرؤى الثقافية والخطط المعرفية. وغير ذلك من الأسباب التي أدت إلى حالة الجهالة العامة، والغباء السياسي، قد أسهمت بشكل مباشر في حالة التخبط العام. وأدت بالتالي إلى هذه المواقف المتناقضة، حين شرع الناس في مصر فجأة، في المشاركة السياسية وصياغة الواقع الثوري الجديد. ولا شيء أخطر على البلاد من جهل أهلها وانعدام خبرتهم ونقص وعيهم العام². وهو ما سوف يقود إلى إخراجات مستجدة باستمرار في المراحل المقبلة ولا يقتصر انعكاسها على الوقت الراهن فقط، فعدم استبيان الحكم ينجر عنه عدم القيام بالفعل، وهذا الأخير يتهدد الحاضر كما يتهدد الآفاق المستقبلية. ويلتقط يوسف زيدان في كتابه "شجون مصرية" عدداً غير قليل من الأسباب التي تؤسس لهذا التخبط العام الذي تجلى في تناقض الوعي والخطاب، كتناقض الخطاب المضمّر في أمثالهم

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 154.

² - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 43-44.

الشعبية المشتهرة على الألسنة، ومنها أيضا أنهم إذا أرادوا مدح شخص شتموه وإذا أرادوا القدح فيه مدحوه. وغير ذلك من العجائب التي لا يقتصر خطرها - كما يرى زيدان - على وجودها، وإنما يتعدى ذلك إلى الاعتياد عليها والنظر إليها باعتبارها حقائق ثابتة¹. وبالتالي استمرار فعاليتها داخل الوعي الجمعي. وفي سبيل تبديد هذه التوهّمات يرى أن المصريين/العرب يحتاجون عقلا جديدا لعالم جديد؛ بعبارة أخرى: نظاما جديدا للإدراك والتفكير يتوافق مع الآفاق المستقبلية. ولتوضيح المقصود من العقل الجديد الذي تحتاجه المرحلة المقبلة، يقول زيدان بأن المقارنة - كما قالوا قديما - تكشف الاختلافات الجوهرية والفرعية، لذلك يقوم باستعراض مجموعة من مظاهر "العقل القديم" من أجل إعادة النظر وأخذ العبرة في طريقة التفكير والوعي الجماعي²، وهو ما سيسفر عن الاستنتاج بأن أنظمة التفكير والوعي القديم لم يعدا صالحين للقيام بمهام المرحلة القادمة.

ثانيا: فعاليات مقترحة للوعي القادم

ويقترح زيدان عددا من الفاعليات التي من شأنها الإيفاء بهذا إذا ما تم الاعتناء بها واستنباتها في تربة الوعي العربي المعاصر، يقول يوسف زيدان: "فماذا بعد هذه العجائب والأحوال الغرائبية والتخبط العام على هذا النحو المريب؟ وكيف يمكن الخروج من تلك الحالة إلى أفق أكثر جدية ونفعا؟.. لا سبيل إلا الآتي: العمل الجاد في المجال الثقافي العام (لأن المواجهات والأخطار المحدقة بنا، تتعلق أساسا بطريقة التفكير) وضبط اللغة التي يستعملها العوام والخواص (لأن غياب الدلالة وانفصالها عن المفردات يجعلها سببا للفوضى الذهنية) والإصلاح الجذري للعملية التعليمية لا سيما الجامعية (حتى وإن اقتضى ذلك إغلاق الجامعات الحكومية لمدة عامين) وإعادة بناء منظومة القيم التي اهترأت.. باعتبار ذلك مسألة مصيرية. وأعرف أن هذا الطريق طويل، لكن لا غنى عنه"³. وتفصيل هذه المقترحات كالآتي:

1- في ضرورة الثورة الثقافية

يقول يوسف زيدان: "إذا لم تقم بمصر ثورة ثقافية، فسوف نضيع ويضيع معنا العرب"⁴. ويقول أيضا بأنه لا بد لنا من ثورة ثقافية وإلا خرجنا تماما من التاريخ المعاصر، دون القدرة على العودة إليه في المدى المنظور. خاصة وأن كل المؤشرات تدل على حالة التأزم غير

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص ص 7-8.

² - المصدر نفسه، ص 58.

³ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص ص 43-44.

⁴ - المصدر نفسه، ص 9.

منظور النهاية في الأفق العربي الحالي، والأسباب مهيئة لتكرار التجارب المريرة التي حفل بها التاريخ العربي الممتد. فما هو المقصود بالثورة الثقافية عنده؟ وماهي المنطلقات التي يجب أن تنبني عليها من أجل أن تكون بالفاعلية المطلوبة؟

يقول زيدان: "الثورة الثقافية هي الحركة المجتمعية الراضة ذهنيا للتدهور العام، الهادفة إلى تغيير ما استقر في المجتمع من أفكار عامة وأمور اعتقادية ورؤى كلية للكون، وهي تختلف عن الثورة السياسية التي تهدف إلى إعلان الرفض للسلطة القائمة، وتسعى إلى تغيير "النظام" بإسقاطه أو تبديله بشكل عنيف من الثائرين، يصادمه شكل قمعي أعنف من النظام السياسي القائم"¹. لا سبيل أمامنا نحن العرب - كما يقول زيدان - للعودة إلى مسار التاريخ من جديد إذن، سوى سبيل واحدة ألا وهي القيام بثورة ثقافية، أي حركة شاملة يشارك فيها كل الفئات المجتمعية، ولكنها لا تعني في الآن ذاته، تلك الثورة التي تصطبغ في الشوارع والميادين وتقابل بعنف مضاد تمارسه السلطة السياسية، حيث إن موطنها هو الأذهان. وتهدف أساسا للخروج من دهليز التدهور الحضاري الذي نقع فيه². والمنطلقات الأساسية التي تنبني عليها هذه الثورة أهدافها تتمثل في:

1- إمعان النظر والمراجعة الرصينة للأفكار والمفاهيم العامة الكبرى والمفاهيم السائدة في المجتمع؛ ذلك أن الوعي العربي وعبر تاريخه الطويل تشكلت ضمنه مجموعة من المفاهيم الكبرى الكلية، وهذه الأخيرة وإن تشكلت ضمن سياقات محددة إلا أنها أصبحت مع كثرة التداول مما هو مسلم به وبديهي، ممنوع التفكير فيه. وهو الأمر الذي أصبح يشكل عائقا في وجه أي محاولات للتغيير.

2- الجرأة على إعادة النظر فيها لاستبقاء الصالح وتحطيم الطالح، حتى ولو ارتبط هذا الأخير بقوى وجماعات فاعلة ضمن المجتمع العربي. إن ما تحتاجه هذه الثورة الثقافية نقطة أخرى ركيزية تتمثل في الجرأة على استخدام العقل بشكل مستقل، دون توجيه من أي مؤسسة خارج أحكام العقل ذاته، من أجل تمحيص ما هو صالح يتم الإبقاء عليه، وما هو دون ذلك فيتم رفضه واستبعاده. وهذه النقطة هي أحد المبادئ التي قام عليها التنوير الغربي (شعار التنوير الكانطي).

¹ - يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة، 2020/03/23، تم الاطلاع عليه: 2020/06/05،

<https://alantologia.com/blogs/27264>

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص17.

3- وما تحتاجه هذه الثورة أيضا هو عدم تشويه مفهومها بجعلها أداة قمعية مسلطة على أعناق المخالفين، غرضه اقتلاع جذور المعارضة السياسية.

إن الثورة الثقافية بهذا المعنى إنما تشتغل على محور المفاهيم والتصورات التي يبني عليها العقل الجمعي، لإعادة النظر فيها. وهي ليست كمثيلتها السياسية، فهي لا تتم بالخروج إلى الشوارع وال ميادين منذرة بحدوث الصدمات العنيفة، وإنما تكون - كما يقول زيدان - بالدخول العقلاني في عمق التكوينات الفكرية وأنماط المعتقدات الموروثة، من أجل نفض الغبار عنها وطرح ما لا يتناسب ومقتضيات العصر واستبقاء ما يمكن العمل على تطويره. إن الثورة الثقافية إذن، عمل معرفي شجاع، يجرؤ على مواجهة المستقر الشائع الذي أثبت عدم ملاءمته للواقع الجديد. وتنطلق الثورة الثقافية أيضا من اعتزاز بالانتماء إلى الواقع الثقافي العام، ومن عدم الانسلاخ عنه بدنياً بالهجرة وذهنياً بالاغتراب والانزواء¹، الأمر الذي من شأنه أن يجعل من الأقلية سائدة على الأغلبية. والموكلون بأعباء هذه الثورة (ليسوا من السياسيين ولا المنتمين إلى أي طائفة عرقية وإثنية) وإنما هم الكتاب والمفكرون والفنانون الملتزمون تجاه المجتمع. ومن طبيعة هؤلاء - في رأيه - أنهم عادة لا يهتمون باستجلاب الأنظار في العلن خدمة لأغراض شخصية أو مواقف آنية، وإنما يعكفون على بناء الفكر وتأسيس الرؤى وتطوير وسائل التفكير، وهو ما من شأنه أن يؤدي تلقائياً إلى إزاحة البالي من الأفكار العامة، والمشوه والمغلوط والملعوب به كثمرة لهذه الجهود المتواصلة.

إن كثرة المشكلات التي يعانيتها الوضع العربي المعاصر وتفاقمها، يجدها زيدان دلالة على أن المعالجة الجزئية والغرق في التفاصيل نهج بائس، لا يؤدي في نهاية المطاف إلى أي نتائج فعلية ملموسة، وهو المنهج الذي سارت عليه مجهودات المفكرين العرب منذ عقود، فكانت النتيجة أن تم قمع كل الأصوات وإسكاتاتها، وظهرت على السطح المشكلات المتعلقة بتردي مستوى التعليم ومنظومة القيم الاجتماعية ورزحت البلاد تلك سلطة الدكتاتورية. وهكذا أصبح لا مناص من رؤية كلية للواقع والمستقبل، وإطار عام له طابع "استراتيجي" ومنظومة فكرية تعلق فوق التفاصيل فتدرك الصورة الإجمالية المركبة. بعبارة أخرى، لا بد من نظام إدراكي جديد يناسب الواقع الجديد، وهو الأمر الذي لا يمكن تحقيقه وفقاً لآليات فكرية بالية، وهو ما يجعل الثورة الثقافية أمراً ضرورياً لتحقيق هذه الغايات الكبرى، حيث تعيد بناء المفاهيم والتصورات الكلية أولاً، ثم تعالج التفاصيل بالعلاج المناسب لها وليس بإسكات الأصوات

¹ - يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة.

وإخراستها¹. يتمحور إذن مشروع يوسف زيدان التنويري حول إشكالية تحقيق النهضة الفكرية العربية والمصرية، ويجعل التثقيف العام مدخلا لذلك*، لأنه يرى أن الصراع الجاري في مصر والمنطقة العربية ليس صراعا سياسيا ولكنه صراع ثقافي بالأساس، لأنه في النهاية يتم بين منظورين منظور تحمله قوى مستمسكة بالقديم وتريد إرجاع الزمن إلى الوراء/إقامة الخلافة من جديد، ومنظور آخر يرنو نحو المستقبل ويجاهد في سبيل تحقيق هذا المطلب. ومن هنا يسعى عن طريق محاربة الأوهام بمختلف أشكالها والدفاع عن العقلانية والروح الإنسانية في أوساط الجماهير إلى إعداد المجتمع ككل بوصفه مشاركا في عملية التحديث، دون الاقتصار على فئة معينة فقط من خريجي الجامعات/النخبة وهو ما اعتبره رهانا خاسرا. ويتجلى هذا الموقف في كل مؤلفاته الفكرية منها والإبداعية حيث إن هذه الأخيرة وثيقة الصلة بمشروعه الفكري وليست مجرد نصوص أدبية تدخل في باب الترفيه والتسلية، بالإضافة إلى كتاباته الصحفية وإطالاته الإعلامية الواسعة التي تترجم رأيه تجاه مختلف القضايا التي تحدثم بها الساحة المعاصرة؛ سياسية، اجتماعية، دينية...

2- في ضرورة إعادة بناء الأفكار الكلية

في ظل هذا الوضع العام حيث أصبح العقل العربي الجمعي عاطلا عن التفكير والعمل أيضا، وهنا يشبهه يوسف زيدان بجهاز الحاسوب الذي تعرض لأنواع مختلفة من الفيروسات التي عطلت نظامه، والتي التقطها عبر طرق كثيرة منها البرامج التعليمية بالأساس، ولإصلاح هذا الجهاز وإعادة عمله إلى العمل من جديد، لابد من عملية مهمة ألا وهي إعادة برمجته من

¹ - يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة.

* - يقول يوسف زيدان بأنه بقي حوال عشرين سنة منشغلا فقط في قلب المعرفة في التراث العربي؛ في النصوص المخطوطة، والتصوف، وتاريخ العلوم... على اعتبار أن هذا هو السقف الأعلى للثقافة العربية، وهذا هو الإسهام الحقيقي، ولكن من بعد سنة ألفين؛ حوالي ثمانية عشر سنة، اكتشفت أن الطبقات الجاهلة هي سلاح موجه منا إلينا، وإهمالنا لهذه الجماعات (المتعصبين دينيا، الجهلة، الذين كانوا يسمون أيام الثورة المصرية الأخيرة المواطنين الشرفاء، الجمهور غير الواعي...) كلها أدوات قمع للفكر (ربما مكتبة الإسكندرية نبهتني لهذه المسألة). ومن يومها بدأت أكتب الأدب، وأكثر من اللقاءات الثقافية والصالونات الشهرية (لولا الحالة في مصر التي اضطرتني من سنتين لوقفها فقلت بعقدها على شكل جلسات في البيت في القاهرة أو في الإسكندرية ثم يتم وضعها على اليوتيوب بدلا من الاحتكاك المباشر) والغرض الأساسي من هذه الجلسات التي كانت من قبل على شكل صالونات إنما هو العمل على الارتقاء بالعقلية العامة. لأنه إذا كانت هناك فئة من (العراقيين والعرب عموما، يقرؤون ويدرسون ويعملون أذهانهم في الأخبار، فإن هناك نسبة تسعين بالمائة على الجهة الأخرى، ولذلك من الضرورة بمكان زيادة الوعي ضمن هذه المساحة الكبيرة. ويقول بأنه نفسه تعرض لأشياء كثيرة، من التهديدات إلى القضايا إلى الشكاوى القانونية وهذا منهك، ولكنه يسعى رغما لكل هذا إلى أن يحدث هذه الدفغات أو هذه اللسعات للعقلية العامة لتستفيق، لأن كفانا تخلفا لأننا صرنا أضحوكة العالم. هنا يأتي دور الثقافة دور شبيه بدور سيزيف الذي يرفع الصخرة حتى تبلغ القمة. يوسف زيدان، في الفلسفة وإعمال العقل.. زيارة د. يوسف زيدان للعراق بغداد 2018، 2021/02/27،

<https://www.youtube.com/watch?v=K80yTSzChRE>

جديد. تصبح عملية إعادة بناء المفاهيم الكلية والتصورات الأساسية التي ينبني عليها العقل الجمعي أمرا لا مناص منه لخطورة ومحورية هذه المسألة في عملية إصلاح ما أفسده تراكم الأوهام/المعتقدات داخل الوعي عبر الزمان. ذلك أن إمكانية تأسيس أي وعي حقيقي أو تفاعل فكري أو علمي أو معرفي أو سياسي، أو أيا كان نوعه، لا يمكن له أن يتم إذا ما كانت المفاهيم الأولى البسيطة غير متفق عليها، من ذلك مفاهيم (العدو، الصديق، البطل...) ¹.

إن الناس - كما يقول يوسف زيدان - إذا ما اعتادوا شيئا، أصبح في وعيهم يقينا لا يجوز الشك فيه أو إعادة النظر، وكلما كان هذا المعتاد أقدم في الزمان، كان في النفوس أرسخ، الأمر الذي يجعل عملية الشك فيه أو نقده مما لا يجوز التفكير فيه أصلا. والأمثلة على ذلك - كما يقول - لا حصر لها. ولكن مثل هذا النهج لا يجدي فالحق حق في نفسه، لا بسبب اعتياده واشتهاره عند الناس (حسبما يقول ابن النفيس: الحق حق في نفسه لا لقول الناس له). وإذا ما ركن عقل الجماعة لكل ما ورثه من أفكار واستسلم لها، لما تطور وارتقى، ذلك أن المعرفة تبدأ بالدهشة والشك، وتستمر بإعادة النظر في الأمور والمسائل التي يظنها البسطاء "بديهيات" ولكنها ليست كذلك، وإنما هي معتادة. وقد أصبح غالبية العرب يرفضون بذل الجهد من أجل الفهم، ويستريحون للكسل الذهني (السهللة) حتى لو أدى ذلك بهم إلى العكوف على الأوهام. لأن النفس الإنسانية تميل بطبعها الأول إلى الخمول، وتنفر من البحث المتعمق والشك المنهجي. ² هو ما أوصل العرب إلى ما هم فيه من التخلف والتدهور الحضاريين. فالتقدم يرفده العمل الأصيل الذي يقوم على البحث وإعادة النظر في المسائل، وليس الركون إلى التقليد دون إعمال العقل والنظر، وهو وإن كان يقدم معرفة ما (إلما ما بنتاج فكري معطى) فإنها ليست مما يدفع نحو التقدم والتجديد.

وفي مثل وضع كهذا يصبح لا مناص لنا - كما يقول زيدان - من إعادة النظر في الأفكار العامة والمفاهيم الأساسية ومراجعة موقفنا منها، مهما بدت هذه المعتقدات معروفة ومألوفة. يقول يوسف زيدان: " وإعادة بناء المفاهيم العامة لا تدرج تحت بند تحليل الأحداث الجارية والأخبار المتضاربة التي يزخر بها واقعنا، وإنما تنبع من الرؤية الكلية للواقع ومن طرح الأسئلة الكبرى الركيزية التي تصعد من التفصيلات والجزئيات إلى العمومي الشامل" ³. ومن بين هذه

¹ - يوسف زيدان، جلسة خاصة معنى العقلانية، 2019/01/04،

<https://www.youtube.com/watch?v=5vhb1zSh7Uc>

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 15.

³ - يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة.

الأسئلة الكبرى والمركزية مثلاً: لماذا تدهورت لغة التعامل اليومي وقصرت عن التعبير بدقة عن المعاني؟ بل انقلبت دلالة المفردات حتى صارت تعنى المعنى المضاد؟ فإن كانت اللغة هي وعاء الفكر، فكيف يمكن للفكر الجمعي والعقل العام أن يتطور بأوعية صدئة مترهلة الدلالة؟ لماذا انهارت منظومة القيم في مجتمعنا؟ فأمت "الفهلوة" بديلاً عن الإلتقان، وصارت "الوصولية" مكان الإلتزام، وسادت "السفاهة" في مواضع الجدية؟ كيف يمكن أن ينضبط السلوك العام إذا كانت الأفكار المحركة له في حالة فوضى؟ لماذا صارت مصر بلداً طارداً لأهله مع أنها كانت حتى منتصف القرن الماضي موطن جذب للأجانب؟ لماذا لم يحصل مصري يعمل في مصر على جائزة نوبل في العلوم، مع أن الواقع العلمي في الأربعينيات من القرن الماضي وفي بداية الخمسينيات كان يبشّر بذلك؟ ولماذا لم يحصل فيلم مصري على جائزة "أوسكار" واحدة مع أن صناعة السينما بدأت في مصر قبل عدة بلاد أوروبية؟ لماذا انهار التعليم في مصر؟ لماذا تم تجنيد البلاد عدة عقود من أجل تنمية قدراتها العسكرية وتحرير فلسطين ومعارضة القوى الدولية وتحقيق الوحدة العربية، ومرت السنوات الطوال ولم تتحقق الوحدة العربية ولم تثبت أمام القوى الدولية ولم نحرر فلسطين، ولم نشكل جيشاً عربياً موحداً مرهوب القدرة العسكرية.¹ بعبارة أخرى: لماذا تردى الوضع العربي على هذا النحو؟

هذه التساؤلات وغيرها، يعتبرها زيدان مركزية لأنها التعبير الفعلي والواقعي لما وصل إليه الوعي العربي من التخلف والانحطاط. على أن عملية إعادة بناء المفاهيم الكلية انطلاقاً من هذه الأسئلة وغيرها، يمكن له أن يقودنا - كما يقول - إلى السباحة ضد التيار. يقول محمد أركون: "ينبغي علينا أن نقوم بعمل طويل وصبور من أجل توضيح المفاهيم والمصطلحات قبل أن يحق لنا أن نمتلكها ونستخدمها من جديد. إن مثل هذا العمل يفرض نفسه على أي فكر إسلامي يحترم نفسه أو يعتبر نفسه مسؤولاً من الناحية الفكرية والإبستمولوجية"². وضمن هذا المسار، يتحرك زيدان في دعوته إلى ضرورة قيام ثورة ثقافية، تستهدف تثقيف الجماهير ورفع مستوى وعيهم، وهو ما يمكن له أن يحقق النهضة المرجوة والمنتظرة منذ عقود. والثورة الثقافية - كما أسلفنا - تقوم أساساً على إعادة بناء المفاهيم الكلية والتصورات الأساسية التي يتشكل منها الوعي العربي في صيغته المعاصرة، وتتحكم في سلوك الأفراد والجماعات. وهو الأمر الذي لا يعتبره زيدان هيناً، إذ تقف في سبيل تحقيقه العديد من العوائق التي تستلزم

¹ - يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة.

² - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1997، لبنان، ص8.

إزالتها كخطوة أولى ممهدة للعمليات التالية. يقول زيدان: "وفي عملية إعادة البناء اجتهاد ومجاهدة ضد مصالح الراسخين في القاع، مستمتعين، ولذا فهي تحتاج صبراً طويلاً واحتمالاً لا محدوداً، لأن هؤلاء لن يرضوا بالتنازل عن مكاسبهم الشخصية ومصالحهم المحدودة لصالح ارتقاء المجتمع بأفراده أجمعين، أو نهضة البلاد بأهلها مجتمعين"¹. فضمن الوضع السائد سعت جماعة إلى إبقاء الأحوال على ما هي عليه خشية التغيير المطيح بسلطتها، فراحوا يدعمون بقوة فكرة الاستقرار والثبات، عن طريق نشر مجموعة من الأفكار المغلوطة والأوهام في نفوس الناس، من ذلك: أن الفرق قريب ولا منطوق له، وبأن "المخلص" سوف يأتي لتويجا لانتظار طويل، وأن الأدعية تفعل دون الحاجة إلى بذل الجهد في العمل على تحقيقها، إلى آخر هذه الدعاوى التي انعكست في كل مجالات الحياة، والتي لا تصمد أمام أي نقد بناء ولا تقود إلا إلى مزيد من التدهور العام. ومن أجل إجهاض أي محاولات رامية إلى اكتشاف جذور المشكلات، أو تطرح أسئلة النقد في سبيل إعادة بناء المفاهيم، يكون اللجوء إلى الاتهامات الجاهزة أيسر الطرق وأكثرها نجاعة، حيث يتهم أصحابها بالإلحاد والعلمانية، والصهيونية، والماسونية... إلخ من تلك التهم الجاهزة للانطباق، والتي ينشغل بها الناس عن القضية الأساسية، فيتم توجيه أنظارهم عما هو أساسي وجوهري، دون وعي منهم.

وعليه فإن عملية إعادة بناء المفاهيم - كما يقول زيدان - إضافة إلى بقية مسارات الثورة الثقافية (كالارتقاء باللغة، الثقيف العام، بعث منظومة القيم) تستمد أهميتها لا من كونها شرطاً ضرورياً من شروط تطور المجتمع وتجنب الآثار السلبية التي خلفها تدهور مستوى التعليم والإعلام والمؤسسات الثقافية الحكومية فحسب، ولكنها أيضاً تلعب دوراً حيوياً في مواجهة ما يسمى بالإرهاب وخطر التطرف الديني الذي استفحل في بلاد العرب والعالم مؤخراً، وصار يتطلب استكناه طبيعته وعلله من أجل معالجتها على وجه السرعة نظراً للخسائر الفادحة المنجزة عنه. فإعادة بناء المفاهيم تقتلع جذور هذا الخطر التي تنبت في غيبة العقلانية والمنطق. ذلك أنه ينمو ضمن جدلية الفعل ورد الفعل الغريزي، فمتى ما وُجدت الحجة تمت مصادرة الحريات وقمعت المعارضة بدعوى أن الحكومة في حرب ضد الإرهاب، ويؤدي القمع إلى مزيد من هوس الإرهاب واستفحال خطر التطرف، فتقوى الحجة الحكومية المبررة لمصادرة الحريات وقمعت المعارضة بدعوى الحرب ضد الإرهاب مرة أخرى، فيؤدي القمع إلى مزيد من الهوس، وهكذا تدور الأوضاع في دائرة مفرغة من المعنى ومن المنطق ومن

¹ - يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة.

ضرورة التطلع نحو آفاق المستقبل إلى ما لا نهاية.¹ ومن نتائج هذه العملية أيضا تشكل مجتمع المعلومات؛ وهو المجتمع الذي " تؤمن طبقاته على تفاوتها بأهمية المعلومة، وبضرورة تحريرها ودقتها وسرعة تداولها. مجتمع يتصل في داخله، ويتواصل مع خارجه بانسياب فائق، لا تعوقه مناطق لم تمتد إليها المعلوماتية. مجتمع لا يجهل مكوناته الحاضرة وتاريخه الماضي، ويؤمن بضرورة التخطيط للمستقبل على أساس من "المعرفة" التي هي جملة "معلومات" متراكبة متراكمة. مجتمع يقظ، لا يسهل اختراق ما تحت قشرته الخارجية. مجتمع متطور لا يقف عند حدود الصيغ المعرفية المستهلكة، والمغلوطة والمدسوسة، بل يُعمل النقدية والتطوير في كل الأمور"². وفي سبيل الوصول إلى هذه المرحلة من الوعي، لا يقدم الرجل في حواراته أو صالونات الفكرية التي كان يعقدها على مدار سنوات في القاهرة والإسكندرية وأيضا الجلسات التي يقيمها في منزله، عقلا جاهزا، وإنما كان همه الأكبر هو أن يثير لدى الجمهور فاعلية التفكير وإنماء روح النقد.

وعملية "إعادة البناء" هذه على الرغم من أهميتها، فإن يوسف زيدان يجدها محفوفة بالمخاطر (حيث تقود إلى السباحة ضد التيار) التي تتوزع على جبهات عديدة: ذلك أن كل طرح جديد لمسألة كبرى - كما يقول - ليس في الواقع أكثر من اجتهاد عقلائي لا يزعم لنفسه اليقين التام، ولا الانطلاق من المزاعم المسماة "الأصول الراسخة" مع أنها ليست راسخة، ولا من "الحق المطلق" الذي أثبتت تجارب الأمم أنه زعم زائف، ولا من "الإجابة عن الله" حسبما يدعيه ممن نصبوا أنفسهم قضاة الإيمان فيكفرون غيرهم باعتبارهم أنفسهم أصحاب الأمانة المستقيمة، فيتهمون غيرهم في عقيدتهم أو في وطنيتهم أو في عقولهم... ولذلك نجده لا يكف عن ترديد عبارة ابن النفيس ويعتبرها واحدة من الأسس والقواعد المنهجية التي يجب أن يقوم عليها التفكير، يقول زيدان: "تذكرت العلامة ابن النفيس، وحزنت عليه، وعلينا! فقد قال لنا هذا الرجل، وهو أيضا عالم وفقه شافعي لم يكن في زمانه مثله؛ قبل ثمانية قرون من الزمان، هذه العبارة التي لم نلتفت أبدا إليها. (...). تقول عبارة ابن النفيس، التي أرجو أن نقرأها بهدوء: وربما أوجب استقصاؤنا النظر عدولا عن المشهور والمتعارف، فمن قرع سمعه خلاف ما عهده، فلا يبادرنا بالإنكار، فذلك طيش؛ فرب شنع حق ومألوف محمود كاذب، والحق حق في نفسه، لا لقول الناس له، ولنتذكر دوما قولهم: إذا تساوت الأذهان والهمم، فمتأخر كل

¹ - يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة.

² - يوسف زيدان، شجون عربية، ط1، نون للنشر والتوزيع، 2016 مصر، ص126.

صناعة خير من متقدمها"¹، وكذلك قول الإمام الجيلاني: إياكم والاعتياد.. وقول النبي: "ألا لا يمنعن رجلا هيبة الناس، أن يقول بحق إذا علمه"، وقول ابن خلدون بضرورة إعمال العقل في الخبر، يقول زيدان: "وتلك وأمثالها، ليست زخارف أقوال نتسلى بترديدها وإبداء الإعجاب ببلاغتها، وإنما هي قواعد منهجية نستعين بها عند مواجهة موروث التخلف الذي ران على عقولنا عدة عقود من الزمان، انحدر خلالها العقل الجمعي المريض إلى الحضيض، حتى ابتعدنا عن إيقاع العالم المعاصر وصارت بلادنا مواطن بلاء، تتفاقم فيها سخائف المشكلات ويموت بسببها الناس وتحتدم الحروب"². ويعلي يوسف زيدان من شأن هذه المقولات ويجعلها مبادئ ضرورية من جهة، ودعوة لحرية الفكر والإبداع من جهة أخرى، فليس من حق أحد مصادرة فكر الآخرين، كما ليس من الصواب الاعتقاد بأن الغير مخطئون وأنا هي الوحيدة من تمتلك الحقيقة.

إن عملية إعادة بناء المفاهيم الكلية وعدم التسليم بكل ما يعطى على أنه الحقيقة المطلقة، إضافة إلى عدم الغرق في التفاصيل بالنظر إلى الصورة الكلية التي أفرزت هذه الظواهر الجزئية، كل ذلك من شأنه تسليط الضوء على المشكلات وبالتالي القدرة على ردها إلى عللها وهو ما يسمح بوصفي العلاج المناسب لها، لكن إذا كانت هذه الأفكار كلية (مواضع المغالطات) كما يصفها زيدان قد استقرت في الأذهان وداخل الوعي العربي ردحا من الزمن، هل يمكن بسهولة زعزعتها وإعادة بنائها من جديد؟ وإذا كانت بهذا اليسر، فما الذي يفسر إذن فشل كل المشاريع النهضوية التي أنتجها العقل العربي منذ عصر النهضة حتى يوم الناس هذا؟ إن عملية إعادة البناء هذه تتطلب عملية أخرى ألا وهي تثبيت التفكير العقلاني/القدرة على إعمال العقل، داخل النسيج الفكري للأفراد والمجتمعات العربية، وهو ما يتطلب من المجهود والوقت الكثير إلى أن يؤتي ثماره، هذا إما ما كانت هناك استراتيجية موحدة تواصل عملها على مدار سنوات، وهو ما لا يمكن الجزم به في ظل عدم الاستقرار السياسي الذي تعيشه بلاد العرب، هذا عدا عن ارتفاع نسبة الأمية (وضعف البرامج التعليمية) في هذه المجتمعات خاصة بعد العمليات العسكرية التي تعرضت لها وتهديم البنى القاعدية التي تمثل الرافد الرئيس لعملية التثقيف العام. إن الوضع العربي وإن كان يحتاج إلى الثورة الثقافية من أجل إرساء القواعد المنهجية التي يقوم عليها التفكير العلمي الرصين، ولكن الواقع العربي الراهن لا يبشر بإمكانية قيام مثل

¹ - يوسف زيدان، شجون عربية، ص 146.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 16-17.

هذه الثورة على المدى القريب في ظل الأوضاع الراهنة، إلا إذا ما استلمت حكومات رشيدة هذا المسعى وعملت على ترسيخه في مختلف المجالات الحيوية: سواء السياسية منها أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

3- في ضرورة إعادة بناء منظومة القيم

من المسائل الأخرى التي يجدها يوسف زيدان ملحة أيضا وينبغي أن تشملها الثورة الثقافية إضافة إلى إعادة بناء المفاهيم الكلية، مسألة أخرى مرتبطة بها ألا وهي إعادة بناء منظومة القيم. والقيمة كما يعرفها يوسف زيدان: "هي كل ما يعتد به ويعد من الفضائل الأساسية في حياة الناس، والقيم الكبرى المعروفة منذ القدم، ثلاثة: الحق، الخير، الجمال. وتتفرع عنها قيم أصغر أو أكثر تفصيلية، قد ترتبط بشكل مباشر بالقيم الثلاث الكبرى أو تتواصل معها على نحو غير مباشر"¹. والقيمة إما تكون:

- صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة)، والأفعال (في الأخلاق)، والأشياء (في الفنون). ومادامت كامنة في طبيعتها فهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات، وبهذا قال المثاليون العقليون، وبهذا المعنى تطلب لذاتها.

- صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء، طبقا للظروف والملابسات وبالتالي تختلف باختلاف من يصدر الحكم، وبهذا قال الطبيعيون من الحسيين والوضعيين والبراجماتيين والوضعيين المنطقيين.. والقيمة بهذا المعنى تعني الاهتمام بالشيء أو استحسانه أو الميل إليه والرغبة فيه، مما يوحي بأنها ذات طابع ذاتي خلو من الموضوعية، وتكون وسيلة إلى تحقيق غاية. والقيم إما ذاتية تخص الشيء لذاته. وتكون صفات كامنة فيه، وغير ذاتية خارجة عن طبيعة الشيء ولا تدخل في ماهيته².

تتحدد ماهية القيمة بوصفها ذاتية، في كونها تنتمي إلى الشيء ذاته، وفي هذه الحالة تصبح جزءا من ماهيته ولا تكون قابلة للتغير. أما إذا نظرنا إليها على أنها لا تنتمي إلى طبيعة الشيء ذاته وإنما هي مضافة إليه، تصبح القيمة والحال هذه نسبية قابلة للتغيير. فهي بمثابة حكم مرتبط بشيء أو فعل ما، يمارسه الأفراد ضمن حياتهم الفعلية.

القيم إذن كما يقول زيدان: "تصورات ذهنية وقواعد عقلانية، يتميز بها البشر على وجه الخصوص ولا تتوفر في بقية الكائنات الحية، بل هي ما يفترق به الانسان عن أنواع الحيوان

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص61.

² - مجموعة مؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، القاهرة، ص151.

ولذلك اهتم المفكرون والفلاسفة ببيان طبيعة "القيم الإنسانية" وتبيان أهميتها للفرد والجماعة¹. ومن هنا فهي ليست "ترفا نظريا" أو "مفاهيم مجردة" ولكنها تعد سمة ضرورية لقيام المجتمعات البشرية وبقائها. فكل اجتماع إنساني في حاجة إلى ضوابط وإطار مرجعي تحكم إليه علاقات أعضائه فيما بينهم، وإلا استحال هذا الاجتماع، ومن هذه الضوابط ما هو رسمي (الدستور والقوانين واللوائح...) وغير رسمي تعبر عنه التقاليد والأعراف والأخلاق العامة داخل الجماعة²، ولا تقل عن الأولى أهمية. وفي وسعنا استشفاف الممارسات القيمية ضمن الواقع المعيش، بالنظر إلى أساليب السلوك والعادات التي يتبعها الأفراد، أو تفرضها الجماعات على أفرادها. وهي جملة أنماط التصرف في مختلف شؤون الحياة والفكر. ويعتق الأفراد والجماعات تعاليم قيمة معينة لمسوغات ذاتية فردية، أو استجابة لما يفرضه المجتمع وتقتضيه التقاليد والبيئة، حيث تنتقل إلى الأفراد مؤيدة بضروب المكافأة والثواب أو الجزاء والعقاب. وتحمل هذه القيم عن طريق اللغة والأمثال والقصص والأغاني والوعظ والإرشاد والتلقين والإيحاء.. إلى أن ترسخ عن طريق التكرار، أو اكتسابا عن طريق التربية والتعليم، ثم تصبح أوامر لا يمكن مخالفتها. وبعبارة أخرى، فإن العرف يحدد بتعاليمه أوامر يحرص على نفاذها، ويحرص في الآن ذاته على إزالة العوائق التي يمكن أن تعترضها، وهذه التعاليم هي أوامر قيمة تقرر للأفراد والجماعات ما ينبغي عليهم القيام به. ومن وبديهي أن العادات الفردية قد تكرر عادات اجتماعية أو تحرفها أو تغيرها، وقد تصبح عادة فردية عادة اجتماعية حين تلقى القبول، وتحرص هذه القيم الاجتماعية على الاستمرار، والانتقال ضمن حيوات الأفراد والجماعات في الزمان والمكان. إن القيمة والحال هذه، ليست سوى نشاط ذهني يتصور أمرا ذا شأو ويسميه قيمة. وهذا التصور الفكري مرتبط أشد الارتباط بالفعل، وهذا الأخير هو في الأخير اختيار، وبتخاذ مجموعة من الخيارات عن طريق تفضيل إمكان على آخر يتم صنع الفكر، ويصبح تاريخ حياة الفرد والمجتمع إنما هو تعريف بهذا النشاط الفكري الحي³. ترتبط القيمة إذن بأنها أحكام تخضع لمجموعة من الضوابط سواء أكانت ذاتية أو مجتمعية، ويدخل في تشكيلها العادات والتقاليد والأعراف، وتكون هنا ناشئة عن تقليد مستمر عبر الزمان والمكان، لا عن إبداع وتجديد. ومثل هذه القيم التي ترجعها الجماعات والأفراد

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 69.

² - المصدر نفسه، ص 72-73.

³ - عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط1، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986، دمشق، ص 9-44.

إلى عوامل خارجية (الانتقال عبر الزمان والمكان) دون إحداث أي تغييرات تذكر بما يتوافق مع المراحل الزمنية المتعاقبة، من شأنه أن يصبح معضلة وعقبة تقف في وجه التجديد الذي تقتضيه مواكبة التطور الحضاري.

ومنظومة القيم كما يقول زيدان: "هي ذلك التناغم القائم بين الأسس التي تحكم حياة وسلوك الإنسان اللائق بصفة الإنسانية، والشخص الخلق بسمة التحضر البشري. لأن المنظومة القيمية هي نتاج ميراث طويل للإنسانية جمعاء، وقد لعبت "الفلسفة" الدور الأهم في صياغة هذا "الميراث".¹ وبما أن القيم عبارة عن تصور فكري وسلوك عملي، فإن ما يظهر اهتراء المنظومة القيمية - حسب يوسف زيدان - هو حالة التناقض بين ما هو نظري فكري، وما هو سلوكي عملي بعبارة أخرى هو افتقاد التناغم بين الأسس التي تحكم السلوك الإنساني. وهو ما يظهر داخل المجتمعات العربية كأن يدعو الناس مثلاً بلسانهم للمحبة أو يدعون أنهم خير الأمم، ثم تنضح قلوبهم بالمقت وكرهية المختلف، ويودون محو المخالف (النزعات الأصولية كيفما كان شكلها). أو ما يحدث في حياتنا اليومية من خلط في الأحكام، حيث لا ترتبط القيم الكبرى (الحق والخير والجمال) بما لا يتلاءم معها من القيم الفرعية؛ من ذلك الحكم على هذا الموظف المرتشي بأنه مع ذلك شخص خير، وهذه الفئة المتعصبة لكنها تمتاز بطيبة القلب، وتلك الراقصة عاهرة ولكنها تطعم الفقراء في شهر رمضان... إلخ من الأمثلة التي لا حصر لها. فكيف يمكن - كما يقول - أن تتوافق "التكافلية" و"الطيبة" و"الخيرية" وهي من القيم الاجتماعية الكبرى، مع الرشوة والتعصب والعهر بما هي نقيض لها. والنقيضان لا يجتمعان معها في الشيء، مثلما يقول المنطق². وفي ظل هذا الوضع من التناقض، يصبح من الضرورة بمكان - حسب زيدان - إعادة بناء منظومة هذه القيم المهترئة، من خلال مراجعة الوضع العربي وتلافي العلل التي كانت خلف انهيار منظومة القيم. ويربط زيدان هذا الانهيار بفترات الحكم*، وما أسفرت عنه هذه الفترات من ترسيخ لقيم معينة، وتهميش أخرى كانت

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 61-62.

² - المصدر نفسه، ص 62.

* - يقول زيدان: "بعد حركة الضباط الأحرار (جدا) واستيلائهم على مقاليد الحكم السياسي، وبالتحديد بعد العام 1954، كان لابد لهم من إيجاد حلول عاجلة لمشكلات الفقر الداخلي والعزلة الخارجية، وكسب مشاعر الجمهور العريض من البسطاء. فكان الحل "الأسهل" أمام النظام الناصري هو سلب أموال الأغنياء وتوزيعها على الفقراء، تحت شعار: تعميم التجربة الاشتراكية. وقد تطلب منهم ذلك، تشويه الزمن السابق على عام 1952 والحط من قيمة رموزه ابتداء من الملك فاروق الذي تم شجبه وفضحه هو وأجداده في أعمال فنية وأدبية (...). وانتهاء بطبقة البشوات، الذين أشبعتهم سينما الستينيات تجريحا. وفي المقابل من ذلك، فشت في المجتمع المصري قيم جديدة ما أنزل الله بها من سلطان، مثل: النقاء الثوري، مواجهة الإمبريالية، الفهولة، الهبكرة.. وغير ذلك من التوجهات التي أدت إلى خلخلة

موجودة بالفعل. وخلال هذه الأعوام ظلت منظومة القيم المصرية والعربية تتأرجح وتتساقط على النحو الذي عبر عنه كبار مختلف المثقفين من الفنانين والشعراء والأدباء في أعمالهم. ناهيك عن الجهد الكبير الذي تبذله الطبقة الوسطى من أجل الحفاظ على التوازن الأخلاقي في المجتمع، دون أن تثمر أي من هذه المجهودات أي نتائج ملموسة¹. وقد ظهرت آثار هذا الاهتراء في السنوات الأخيرة - كما يقول زيدان - مصاحبة للثورات التي عمت البلاد العربية حيث طفر المكبوت على السطح وتجلى واضحا في سلوك الأفراد الذين أهملوا أعمالهم وأدوارهم الاجتماعية بدعوى النشاط السياسي، ومنهم من تفرغ لانتقاد القاصي والداني، وهناك أمثلة لا حصر لها تدل بشكل مباشر على درجة الانهيار القيمي الذي وصل إليه أكثر الناس في الفترة الأخيرة. علما أن انهيار القيم - كما يقول - لا يعني بالضرورة فقدان غالبية الناس لها، إذ يكفي أن تتخلى نسبة صغيرة منهم عن المنظومة القيمية، كي يهترئ الحال العام². ولأن القيم تمثل عاملا مركزيا في قيام المجتمعات أو انهيارها، فإن زيدان يتوجه نحو نقد هذه القيم السائدة من أجل بناء مجتمع على أسس سليمة، الأمر الذي جعله يدعو إلى العودة إلى تلك القيم التي عملت الفلسفة منذ القديم على صياغتها، (الحق، الخير، الجمال وما يتصل بها من قيم فرعية) بعد تخليصها مما لحقها من الابتذال الذي وصل حد التناقض، ثم العمل على تفعيلها حتى تصبح قواعد للسلوك الفردي والجماعي، من أجل أن يصبح الفرد العربي خليقا بسمه التحضر، ومن أجل بناء نهضة حقيقية على جميع الأصعدة. ومن هذه القيم نجد ما يلي:

الصدق، أصبح معنى هذه الكلمة مبتذلا من كثرة استعمالها حتى صار معناها رادفا لنقيضها "الكذب". يقول زيدان: "ولا يمكننا أن نستوفي الكلام عن منظومة القيم، إلا بالوقوف طويلا عند "الصدق". ليس فقط لأنه يمثل قيمة مختارة ومدعومة بالموروث الإنساني الطويل، العقلاني والديني. وإنما أيضا، لأن الصدق هو القيمة المؤكدة لبقية القيم؛ فابتداء من القيم

منظومة القيم السائدة أو التي كانت سائدة في الزمن الملكي السابق. وفي الزمن الساداتي شهدت مصر آثار (الانفتاح) أو بالأحرى (الاندياح) التام في الأنشطة الاقتصادية التكميلية، وطفرة في المجتمع أثرياء جدد كان كثير منهم من سفلة الناس، وحرامية البحر، وتجار العملة والشنطة.. وقد انعكست أخلاقيات هؤلاء الأغنياء على المجتمع بأكمله، وتجلت في انتشار الفنون الهابطة وشيوع السبيللة والانتهازية، وهو ما أدى بدوره إلى مزيد من الخلخلة في المنظومة القيمية السائدة. وخلال الثلاثين عاما المباركية، (...) شهد اهتراء تاما في المنظومة القيمية العامة، ولم تفلح الاتجاهات الدينية في إرساء منظومة قيم بديلة، لأن هذه الاتجاهات كانت تخضع لأهواء أصحابها في المقام الأول، ولم تهتم بالجوانب الفكرية والثقافية وإنما وجهت جل اهتمامها لاجتذاب الأتباع". يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 63-64.

¹ - المصدر نفسه، ص 64.

² - المصدر نفسه، ص 65.

الثلاث الكبرى أو ما نسميها القيم العليا: "الحق، الخير، الجمال" ومرورا بسلم القيم الفرعية المشتقة منها والمتداخلة معها، لا يمكن أن تصح أي قيمة إلا بالصدق¹. وهو ما يدعوه إلى الحديث عن الإعلام سواء في ذلك الحكومي أو الخاص، حيث أصبح في معظمه كاذبا، وصار الأول بلا قيمة ولا تأثير له، أما الإعلام الخاص فهو كما يقول زيدان، عين الكذب. لأن أغراضه في الأساس خدمة أغراض المالك، إضافة إلى تحقيق المكاسب الربحية، لذلك يزداد فيه التلاعب بعقول المشاهدين، ابتداء من الأخبار المنشورة وانتهاء بالإغراق في التفاهة، التي يتم نشرها في المجتمع لتغييره من العمق والصدق والجديّة، والقيم العليا. وهذا الإعلام بصنفيه قد اهترأ داخله من الفساد ولا سبيل لعلاجه وادعاء الموضوعية فيه، أو أن يكون راعيا للعقل الجمعي وداعيا للقيم المجتمعية، لأنه تابع لرجال المال والسياسة، الذين لا طاقة لهم بالقيم والعقلانية. وعلاج هذا الوضع المرضي/المستعصي/الميوؤوس منه، كما يذهب زيدان إلى ذلك لا يتجه نحو الإعلام ذاته ودعاوى الإصلاح الزائفة، وإنما نحو الجمهور عندما دعا إلى التثقيف العام. يقول: "أعتقد أن الذي يحتاج إصلاحا وإدراكا لقيمة الصدق، ولأهمية الموضوعية، هو "الجمهور" الذي سيجبر الإعلام على الارتقاء كي يصل إلى الجمهور، أو يسقط من تلقاء نفسه"². وإن كان يعترف بصعوبة المهمة المتمثلة في الارتقاء بجمهور الناس لإدراك هذه القيم وترسيخها داخل الوعي الجمعي باعتبارها السبيل الوحيد المتاح له.

الإصلاح، يمثل الإصلاح أيضا عند يوسف زيدان من أهم القيم المؤدية إلى الفضائل الإنسانية، ولا تكون الجماعة الإنسانية "فاضلة" إلا إذا عנית به. وعلى شاكلة ما حدث لمعنى الصدق، اهترأت أيضا معاني هذه القيمة وتم ابتذال لفظها ومدلولها بسبب استعمالاتها المراوغة، فانتشر الفساد تحت مظلة الإصلاح، الذي يصفه زيدان بأنه كان أصلا مخيلة ومختلة للداخل والخارج، حيث لم يشهد الواقع أي بوادر إصلاحية. ونتيجة ضرورية لذلك أصبحت الكلمة تثير التقزز في النفوس وتبعث على اليأس. ويرى أنه وعلى صعيد آخر ما زاد من ابتذال معنى الإصلاح، الخطأ الذي وقع فيه المؤرخون والباحثون، عندما أطلقوا وصف "تيار الإصلاح الديني" على الحركة السياسية التي ابتدأت مع "الأفغاني" وتم بسببها اغتيال شاه إيران، وتطورت في مصر على يد "محمد رشيد رضا" حيث خرجت من عباءته جماعة الإخوان المسلمين. ولم يقدم هذا التيار - في رأيه - أي نوع من الإصلاحات، لكن أثاره تجلت على

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 65.

² - المصدر نفسه، ص 68.

هيئة اغتياالات وتقافز على السلطة وتكفير المخالفين، ناهيك عن تفتيت البلاد سعيا إلى إقامة "الخلافة" التي يصبح فيها هؤلاء سلاطين وأمراء ومستولين على مقاليد الحكم، ومن هنا أصبح لفظ الإصلاح، سواء كان دينيا أم سياسيا فاقدا لأي قيمة إلا من القيمة السلبية. وفي سبيل استعادة دلالات المفردات الأصلية وتسمية الأشياء بمسمياتها دون أي مخايلات سياسية أو سلطوية، لابد حسب زيدان ألا تصرفنا تلك المخايلات عن هذا الجهد، لأن الإصلاح ذو قيمة لازمة لا غنى عنها للحفاظ على المجتمع وارتقاءه¹.

التناغم، يقول زيدان بأن التناغم في ذاته قيمة، بوصفه شرطا من شروط الوجود، كما أنه أيضا شرط لازم لفاعلية منظومة القيم؛ ذلك أن المجتمع لا يمكن له أن يقوم في غياب نوع من التناغم بين أعضائه، "إن فعل الفرد في المجتمع [كما يقول زيدان]، وفعل الجماعات أيضا، إذا انطلق من ذاته وعاد إليها من دون مراعاة لإيقاع المجتمع، أو تناغم مع فعل الآخرين. فهذا نذير بالتراجع الجماعي، والتدهور، والاهتراء، وشيوع الفوضى. فينتهي هذا الحال إلى دفع المجتمع إلى حافة الهاوية السحيقة التي سقطت فيها دول كانت كبيرة، مثل العراق وليبيا وسوريا واليمن"². فإذا كانت القيم تنبع من داخل المجتمعات البشرية ويخضع لها جميع أفرادها، فإنه للوصول بهذه الجماعة إلى إقامة منظومتها القيمية على أسس سليمة والارتقاء بالجماعة الإنسانية في سلم التحضر، لابد من توافر عنصر آخر هو التناغم بين أفرادها بما يسهل تحقيق هذه الغايات.

الحب، من القيم الأخرى التي يراها زيدان ضرورية لنهضة المجتمعات العربية، نجد الحب، وهو كما يقول اختراع مصري قدمته مصر للإنسانية، وجعلته أصلا من أصول التحضر الإنساني، بعد أن رسخته عبر ما لا حصر له من عمليات الدعم الاجتماعي، والتعبير الأدبي/الخيالي. وبما أن مصر - كما يقول زيدان - هي التي قدمت هذا المفهوم لأول مرة للإنسانية، كان لزاما على المصريين أن يتوغلوا في "فقه الحب" فيعتصمون به من متاهات الكراهية التي تعود بالناس إلى حالة البدائية الأولى التي سادت قبل وضع أصول الحضارة. ولتأكيد قيمة الحب، يشير زيدان إلى اعتقاد الفلاسفة اليونانيين بأن المبدأ الذي يتحكم في الوجود والعدم هو الحب والكراهية. فبالحب تجتمع الأشياء (الذرات) وتشكل الموجودات وتخرج من العدم، وبالكراهية تفرق العناصر وينتفي وجود الأشياء فتعود إلى العدم من جديد.

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص ص71-72.

² - المصدر نفسه، ص75.

كما أن الله في المفهوم المسيحي محبة، وموعظة الجبل تتمحور حولها، وفي القرآن الكريم من الدلائل على "الحب" بين العبد وربّه وهو ما تبخر فيه الصوفية. ومن هنا أمكن القول بأن التراث الإنساني يدعم مفهوم الحب ويؤكدّه بما لا يدع مجالاً للشك في قيمته. ومن هنا صار هذا (الاختراع/الابتكار المصري القديم) قيمة إنسانية لا غنى عنها في أي مجتمع¹. من منطلق أنه يحمي الوحدة بما هي أصل الاجتماع الإنساني، ويحفظ الاختلاف والتنوع داخلها في آن. المعرفة، يفرق زيدان (ضمن منظور صوفي) بين العلم والمعرفة، ويرى أن الأول أدنى درجة من المعرفة، بينما هذه الأخيرة أشمل وأعم. ويرها قيمة إنسانية أساسية، لا تقتصر أهميتها على أنها علة تمييز الإنسان عن بقية الحيوانات، ولكنها أيضاً علة تمايز الجماعات البشرية في بينها في الرقي. فالمعرفة شرط أساسي لركي المجتمع ونجاح سعيه هذا. ومع أن الإسلام - كما يقول زيدان - فيه قدر كبير من الاحتفاء بالعلم والمعرفة إلا أن كثيراً من "المتدينين" يغلب عليهم الجهل والجهالة/التعصب ويهدرون قيمة العلم والمعرفة ضناً منهم أن الدين يغني عن الدنيا. وإن غياب النزعة المعرفية عموماً، من شأنه خلخلة منظومة القيم منذراً بسقوطها، إذ لا يمكن إدراك القيم الكبرى والفرعية منها بغير المعرفة.

الحرية؛ يقول زيدان: "أما الإنسان فلأن له عقلاً وفيه خيال، فإنه يختار، والاختيار هو اختيار الحرية، مظهرها الأول ودليلها الوحيد"². ويرى أن معنى الكلمة قد بلغ من الخلط والاضطراب مبلغاً كبيراً، سمح باستغلالها على نحو لا حرية فيه، ففي الوقت الذي تحمل فيه الحكومات شعارات الحرية والتحرر والتحرير، صادرت جميع الحريات: السياسية (لأنه لا يوجد أحزاب)، الاقتصادية (لأن الثروات للشعب)، الفكرية (لأنه لا صوت يعلو فوق صوت المعركة)، الفنية (لأن الالتزام بقضايا النضال ضرورة)، والسلطوية (لأنه لا مرشح رئاسي إلا الرئيس). كما استغل أغلب الناس لفظ الحرية ليخادعوا بعضهم بعضاً، فتحدثوا عن الحرية في الإسلام، حرية المرأة في الإسلام، دعوة الإسلام لتحرير العبيد، حرية الاعتقاد في الإسلام، مع أنه دين مثل كل دين لا يعرف الحرية، وإنما يدعو إلى عكسها "العبودية". وبوعي أو دونه رفع المصريون (وأيضاً العرب) الحرية شعاراً لثوراتهم، دون ضبط لدلالاتها، فكانت نتيجة ذلك حالة من الفوضى العارمة، وخبل عام، وتصرفات لا مسؤولة تمثلت في التعدي على الآخرين ومصادرة حريتهم الشخصية بوصفها مظهراً لحرية الصحافة والإعلام. والأمثلة على ذلك كثير

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص ص78-79.

² - المصدر نفسه، ص84.

- كما يقول زيدان - والتي تدل على عدم إدراك الأفراد لمفهوم الحرية فأدى إلى وقوعهم في أضدادها. ومن هنا يدعو ضمن "إعادة بناء منظومة القيم" إلى تحديد المقصود بالحرية في هذه المرحلة التاريخية، والالتزام بمفهوم محدد لها، يسمح بتناغمها مع بقية القيم الأخرى التي يستند إليها المجتمع¹، حتى لا تنفل الأمور وتخرج عن مساراتها تحت مسمى الحرية.

4- في ضرورة ضبط مفردات اللغة

اللغة بحسب ما عرفها ابن جني هي: "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. هذا حدّها"². وكل لغة، بحسب فتجنشتين هي: رسم للعالم الخارجي وصورة له في الأذهان*. وكل لغة - كما يقول يوسف زيدان - بحسب ما هو بديهي ومتداول، هي وسيلة للتواصل والتفاعل بين الناس، ويعتقد من جانبه، أن هناك وظيفة أخرى تنضاف إلى هذه الوظائف السابقة، من حيث إنها أيضا وسيلة للتفكير والإدراك، فنحن نفكر ونتأمل من خلال مفردات وصيغ لغوية، حتى إن لم ننطق بها³. يثير زيدان إذن مسألة في غاية الأهمية والتشعب والتعقيد، أدلى فيها المفكرون منذ القدم على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم (فلاسفة، علماء نفس، علماء اجتماع...) بأراء مختلفة ترجمت تلك الحيرة المعرفية التي طرحتها مسألة علاقة الفكر باللغة، (إذا ما كنا نفكر بواسطة اللغة/الألفاظ، أو أن هذه الأخيرة ليست جزءا من العمليات الفكرية؟ وإذا كان الأمر كذلك فأيهما أسبق الفكر أم اللغة؟ إلى غير ذلك من التساؤلات). فإذا كان الفكر يحتاج إلى صياغة حتى يكون له معنى ويخرج إلى العلن، فإن اللغة هي الأخرى في حاجة للتعبير عن فكرة ما وإلا كانت غير ذات معنى، وخرجت بذلك عن إطار اللغة ذاتها بوصفها وسيلة للتواصل، لأداء "أغراض" معينة.

منذ بداية القرن الحاضر، ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن عمل الفلسفة قد أصبح مقصورا على التحليل، حيث إنها لم تعد تستهدف توسيع معرفتنا وإضافة معرفة جديدة، بل باتت تقوم على نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلا من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم. ولم يكن

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص ص85-86.

² - أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ج1، ص33.

* - يقول فتجنشتين بأن "اللغة تنحل إلى وحدات أولية في القضايا الذرية التي تعبر عن الوقائع الذرية الموجودة في العالم الخارجي بحيث تكون رسما لها". كما يرى أنه إذا أردنا أن نفهم معنى الفكر وجب علينا اختبار اللغة وفهمها بما أن الفكر يتم التعبير عنه بواسطة اللغة. كامل محمد عويضة، لدفيج فتجنشتين فيلسوف الفلسفة الحديثة، ط1، دار الكتب العلمية، 1993، بيروت، ص81.

³ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص31.

ذلك الخلط ناشئاً إلا عن سوء استخدامنا للإطار الذي تصب فيه أفكارنا ومعارفنا، ألا وهو اللغة. ولذا فقد أصبح تحليل هذه الأخيرة هو العمل الأساسي للفلسفة من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة، وكان فتجنشتين قد قال بأن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها التقليدية إنما تنشأ من الجهل بمبادئ الرمزية وسوء استخدام اللغة. وخير من يمثل هذا الاتجاه الجديد هم الفلاسفة الوضعيون وراسل، مور، فتجنشتين، كارناب وغيرهم¹. يذهب فتجنشتين إلى أن المشكلات لا يتم حلها بإعطائها تفسيراً جديداً، ولكن بواسطة ترتيب وتنظيم ما نعرفه بالفعل، والفلسفة في هذا عبارة عن معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة. ولذا كان الهدف من الفلسفة عنده إنما هو تحليل المشكلات الفلسفية عن طريق تحليل العبارات التي يتم صياغتها فيها، وبذلك أصبحت مهمتها علاجية. وقد اعتمد فتجنشتين التحليل فرد ما هو مركب إلى عناصره الأولية أو وحداته البسيطة التي لا تنحل إلى ما هو أبسط منها، فالعالم عنده بناء على ذلك ينحل إلى واقع، والوقائع تنحل إلى أشياء، واللغة تنحل إلى مجموعة من القضايا الذرية أو الأولية، والقضية الأولية تنحل إلى أسماء وهكذا... لكن فتجنشتين يسلك بالتحليل في فلسفته المتأخرة اتجاهاً آخر، فلا ينصب على رد المركب إلى عناصره البسيطة وعناصره الأولية، وإنما على اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم بها الألفاظ بالفعل. والتحليل في هذه الحالة يظهر لنا أن كثيراً من مشكلات الفلسفة تنشأ من استخدام كلمة ما في سياق مخالف للسياق الذي كان يجب أن توضع فيه أو تستخدم فيه، فيزول اللبس وسوء الفهم المتعلق باستخدام الألفاظ إذا ما استبدلنا صورة تعبير بصورة أخرى. وبهذا يصبح تحليل الفكر مرتبطاً - عنده - بتحليل اللغة من حيث إن هذه الأخيرة هي الصياغة اللفظية أو هي الجهاز الرمزي الذي نعبر به عن الأفكار والمعاني المختلفة. وفتجنشتين عندما يعمد إلى تحليل اللغة إلى مجموعة من القضايا الأولية إنما يعتمد اعتماداً أساسياً على تحليل العالم، حيث يتوقف صدق هذه القضايا الأولية أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي، والقضية الأولية عنده ليست إلا وصفاً لواقعة من الوقائع. وعلى ذلك فمن الضروري وجود الوقائع أولاً التي يتوقف بناء عليها صدق قضاياها أو كذبها، لأنه إذا كانت القضية الأولية صادقة كانت الواقعة الذرية موجودة، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية من وجود².

¹ - كامل محمد محمد عويضة، لدفيج فتجنشتين فيلسوف الفلسفة الحديثة، ص ص 103-104.

² - المرجع نفسه، ص ص 115-118.

واللغة - كما يقول زيدان - نقلت الإنسانية من أطوارها البدائية، وارتقت بالإنسان من مرتبة الحيوانية، وجعلته يبدأ مسيرة الحضارة. ولم يحدث التطور الإنساني والارتقاء الحضاري بفضل مثابرة البشر ولا ذكائهم (ففي الحيوانات ما هو أذكى وأكثر مثابرة) وإنما كان ذلك لما تناقل البشر المعارف وقدموا خبرات السابقين إلى اللاحقين، فتراكمت المعرفة من خلال اللغة. فاللغة، هي أهم شروط الحضارة الإنسانية ولولا اللغات لما قامت الحضارات. واللغة - عنده - عبارة عن "صوت" و"دلالة" مرتبطة به، فالأساس الذي تقوم عليه اللغات إذن، يتعلق بجانبين؛ وجود ألفاظ منطوقة (أصوات) لها عند الناطقين بها دلالات محددة تم الاتفاق عليها، وهو ما أطلق عليه اللغويون العرب القدماء "الوضع"، أي وضع مفاهيم محدد للمفردات، يتم بها التواصل والتعبير عن المراد وانتقال الخبرات من السابقين إلى اللاحقين¹.

وانطلاقاً من النظرة التحليلية التي لا تسعى إلى تقديم معرفة جديدة بقدر ما تستهدف أساساً توضيح وزيادة الفهم في المعرفة القديمة، يركز زيدان جهوده نحو تحليل مفردات اللغة بردها إلى أصولها لبيان البلبلة التي تقع عن سوء استخدامها في مواضعها، ومن هنا يحلل ظاهرة شاعت على الألسنة لبيان خطورتها في سياق تحقيق التواصل بين الناس من جهة، ونقل خبرات السابقين إلى اللاحقين من جهة ثانية، لتحقيق الارتقاء الحضاري عبر التواصل بين معارف القدماء السابقين واستثمار اللاحقين لها وهو التواصل الذي تنطوي عليه مفردات اللغة، حين يتساءل: ماذا لو حدث أن انقطعت الصلة بين اللفظة والدلالة؟ إن أمراً كهذا سيؤدي بالضرورة إلى الإطاحة بأهم سمات اللغة، فيتحول المجتمع إلى ما يشبه "مستشفى المجانين"، حيث لا تواصل بين المتكلمين، ولا بناء للأفكار أو تطويرها ولا تراكم معرفي. وهنا تظهر خطورة التناقض والتضاد الذي يحدث بين اللفظ والدلالة مما هو رائج اليوم على ألسنة الناس. ويذكر زيدان في بيان هذه المسألة، العديد من المفردات حيث تختلط المدائح بالشتائم، بعد أن أصبحت تعني عكس دلالتها الأصلية واستعملها الناس وراج هذا المعنى المضاد، في حين غابت دلالتها الأصلية من الاستعمال. وقد نشأ هذا الخلط - حسبه - بسبب الجهل باللغة والترخص والابتدال في الدلالات، في غيبة الجهود المنظمة لها، فصرنا اليوم نخلف في تحديد دلالة بعض الكلمات المتكررة²، إذا ما تم استعمالها على وجهها الصحيح فعلاً. وقد كان أمر تنظيم معاني ودلالات ألفاظ اللغة رائجاً لدى علماء اللغة الأول ثم انكفأ هذا الدور

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص32.

² - المصدر نفسه، ص33-35.

مع مرور السنين. وتمثل خطورة مثل هذا الأمر - كما أسلفنا - في انقطاع ذلك التواصل المعرفي بين السابقين واللاحقين لاختلاف دلالات الألفاظ عما وضعت له أصلا، وهو ما يمنع الفهم الصحيح والوقوع في التناقض من جهة كما يمكن أن تغيب الدلالة الأصلية وتختفي فيتم تفسير القضايا على خلاف ما هي عليه تماما. يقول يوسف زيدان: "قد يتفصح أحد المتحذلقين فيقول إن العبرة في المفردات، ليست بالدلالة المعجمية أو التاريخية لهذه اللفظة أو تلك، وإنما المهم هو ما تعنيه الكلمة في وعي المعاصرين الذين يستعملونها. ولهذا المتفصح نقول: لا تدافع عن الجهل، بجهل. وإلا، فإن انعدام الدلالات ومناقضاتها للمعنى الثابت لغويا وتاريخيا، سوف يؤدي بالضرورة إلى انقطاع الصلة مع اللغة المعاصرة وتراثها السابق، فنصير كالهائم في فراغ المعنى أو كالسباح في فضاء انعدام الوزن"¹. ولما كانت مطابقة الواقع الخارجي هو ما يتوقف عليه صدق قضايا اللغة أو كذبها، حيث يقول يوسف زيدان: "الكلمات عموما هي رسم العالم في الأذهان، فالوعي الجماعي والفردى يصوغ صورة العالم في الذهن، عبر عدد من الكلمات التي تتألف منها اللغة؛ ولذلك فإننا حين نفكر، وحين ندرك، وحتى حين نحلم؛ فإننا نقوم بتلك الأنشطة الذهنية كلها، من خلال اللغة والكلمات.. ومن ثم، فالكلمات هي مفتاح المعرفة، وهي حدود المعاني، وهي وجود الأشياء في العقل الإنساني، وربما في العقل الإلهي أيضا"². ومن هنا يقرر أن الكلمات أبواب واسعة للفهم وسبلا فسيحة للمعرفة، سواء كانت معرفة ظاهرة بوضوح في الألفاظ، أو معارف دقيقة كامنة في الكلمات، ولذا يعود بكثير من مفردات اللغة إلى الوقائع التي أنتجتها بالتحليل والمناقشة، ويرى أنه من باب الخطأ المنطقي استمرار إطلاق هذه المفردات في غياب الشروط الواقعية التي أنتجتها أول الأمر. لأن مثل هذا الأمر يؤدي إلى اعتياد الناس الأحكام الجاهزة وينأون عن تحكيم العقل والمنطق فتقع الفوضى على الصعيدين الفكري والواقعي.

5- أثر الفراشة

يرى زيدان أن الحديث عن علاقة المثقف بالسلطة قد أصبح موضوعا مستهلكا، نظرا لكثرة ما قدم في هذا الموضوع خلال العقود الأخيرة، بتأثير من العلاقة الجدلية بين المثقفين والسلطة السياسية على اختلاف الحكومات الممثلة لها. وما دفع الخلاف بين المثقفين بوصفهم ناطقين بلسان الناس والسلطة السياسية، إنما يعود أساسا إلى المسار الذي اتبعته هذه

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 36.

² - يوسف زيدان، كلمات التقاط الماس من كلام الناس، ص 3.

الأخيرة والتمثل أساسا في انعدام الإنجازات، سواء كان هؤلاء المثقفين يساريين (ماركسيين، اشتراكيين، راديكاليين) المطالبين بالتغيير الجذري لطبيعة المجتمع، وغيرهم من الحالين بالعدالة الاجتماعية، أو كانوا من ذوي الاتجاهات اليمينية، كالإسلاميين الذين وظفوه في الميدان السياسي متوسلين الوصول إلى سدة الحكم¹. أما عن موقف السلطة من هؤلاء المثقفين فقد اختلف تبعا للرؤية العامة التي انطلقت منها هذه الحكومة أو تلك؛ فشهدت الفترتان الناصرية والساداتية- كما يقول زيدان - بطشا عتيدا بكثير من المثقفين المصريين، على أن هذا البطش أصبح أقل حدة في زمن مبارك، الذي استهان بمعارضيه. أما في البلاد العربية الأخرى، فقد اتخذت هذه العلاقة بين المثقفين والسلطة السياسية خلال العقود الأخيرة - حسبه - شكلا أكثر حدة، حيث فرض على المثقف أحد الوضعين، إما الموافقة على ما يقوله الحاكم، أو يفكر فيعارض فيرحل من البلاد، أو يعترض فيقتل فعليا أو معنويا. وهكذا انتهت البلاد العربية إلى هذه الحال المزرية التي نراها اليوم. ومن أجل كل هذا كان طبيعيا أن تطرح هذه العلاقة على الفكر، وتم الانحياز فيها للمثقف بوصفه المضطهد من قبل الحاكم. وهكذا انهمكت المحافل الثقافية العربية خلال الخمسين سنة الأخيرة في نعي مصير المثقف العربي، وأمعن "هواة الكلام" - كما يقول زيدان - في مفاوز هذه الصيغة الجذابة، فراحوا يقرأون الحاضر انطلاقا من التراث القديم، فبحثوا في علاقة الأدباء والفقهاء والمفكرين بحكام عصورهم، وانتصرت جميع الآراء للمثقف الذي كان ضحية للسلطان، وأصبح التباكي على مصائر الرجال المقتولين من أمثال: عماد الدين النسيمي، الجعد بن درهم، معبد الجهني، غيلان الدمشقي، الحلاج، عين القضاة الهمداني، السهروردي .. ملمحا للعصر. وفي المقابل، تمت مهاجمة من سموا بـ"فقهاء السلطان" حيث تم الهجوم على الغزالي لأنه عاش في كنف العباسيين، نصير الدين الطوسي الذي عمل مستشارا لهولاكو، والصوفي عبد الوهاب الشعراني لكثرة اختلافه على حكام المماليك.. وهكذا ترسخت في الأذهان الصيغة القائلة بأن المثقف العظيم لا بد أن يعارض الحاكم، ولا بأس في ذلك إن قتل فيصير شهيدا يتغنى ببطولاته. وهذه الإشكالية يعتبرها زيدان بحاجة إلى إعادة نظر. من ذلك إعادة قراءة مواقف من يسمون بفقهاء السلطان. كما أن المثقف الموسوم بالضعف يمتلك أقوى سلاح "الكلمة"، وهو ما يفسر خوف الحكام من أصحابها. ومن غير المجدي إنكار تواجد فريق من المثقفين الذين سخروا أقلامهم خدمة للسلطان، لكن هذا لا يمثل قاعدة تفسير التعامل بين المثقف والسلطة، بل يمكن القول

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 89-90.

- حسبه - إنها كانت الاستثناء من القاعدة. بدليل كثرة من عارضوا السلطة السياسية في مقابل قلة المناصرين لها خدمة لأغراضهم. ومن جهة الحكام، فليسوا جميعا سواء، ففيهم العاقل وفيهم المستبد، من هذه الاختلافات تنبع العلاقات كما تنشأ الخلافات بين المثقفين المختلفين فيما بينهم، بالحكام المختلفين أيضا فيما بينهم¹. ويأتي يوسف زيدان إلى توضيح صيغة "أثر الفراشة" التي جعلها تعبيراً عن عملية التفاعل بين المثقف والسلطة في ما يلي:

- نقد وتجديد التصورات المرتبطة بمفردات الثقافة ومكوناتها مثل اللغة، التراث، الدين..
- استشراف المفكرين للآفاق المستقبلية، وتحذير المجتمع من آثار الذوبان في ثقافة الآخرين، أو طمس التنوع الثقافي. إضافة إلى تحديث الأفكار والرؤى لتأهيل الوعي الجمعي للتعامل مع المجريات التي تحدث على الساحة العالمية.
- تأكيد أو تطوير أو تعديل منظومة القيم السائدة داخل المجتمع. وعموما فإن ما يقوم به المثقف داخل المجتمع أشبه ما يكون بـ"أثر الفراشة" لرهافة أدواته المتوسل بها (فكر، أدب، فنون...).

أما فيما يخص الحاكم، فإن دوره - في رأي زيدان - يتمثل أساسا في ضبط حركة المجتمع لضمان استقراره في الحكم. وأدواته مختلفة في طبيعتها عن تلك التي يتوسل بها المثقف، فهي جميعها حسية ومباشرة. ونظرا لاختلاف الوسائل والغايات بين الحاكم والمثقف، وقع الخلاف بينهما في كثير من الأحيان، وأوحى ذلك لأهل زماننا بأن المثقف لا بد أن يكون معارضا سياسيا. ومن جهته يرى زيدان أن وقوع الخلاف ليس شرطا أساسيا في علاقة المثقف والحاكم، وفي تاريخنا الطويل نماذج على التناغم بينهما، وهو ما دلت عليه مجالس الفكر والأدب والعلم في قصور الأمراء والخلفاء والسلاطين، الذين حرصوا على الارتفاع بمستواها واستجلاب المتميزين من المثقفين، ولم يكن رواد هذه المجالس فقط من الموالين للحاكم، وقد خرجت من تلك المجالس معارضات قوية كانوا يعقدونها. وكما يحدثنا التاريخ عن المثقفين الذين ابتعدوا عن تلك المجالس أصلا، يحدثنا عن أولئك الذين عارضوا الحكام أو نصحوهم وقوموا مواقفهم دون حدوث أي صدام. لكن اشتهار مآسي بعضهم، جعل الكثيرين يتوهمون أن المثقف لا بد أن يعارض الحاكم، لا ناصحا له، مختلفا عنه ومكتويا بناره لا متفاعلا معه على نحو تجتمع فيه الجهود للارتقاء بالأحوال العامة. وهذه - كما يقول زيدان - ليست دعوة إلى مهادنة الحكام، بقدر ما هي دعوة للتناغم بينهم (المثقفين والحكام)

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص 90-94.

ما دام ذلك يصب في صالح الجماعة¹. ومن هنا يعيد يوسف زيدان بناء العلاقة بين المثقف والسلطة من جديد، من خلال قوله بعلاقة التناغم في مقابل علاقة التصادم والمعارضة التي رسخت في وعي المثقفين العرب المعاصرين، كل ذلك من أجل تحقيق الصالح العام، سواء في ذلك علاقة المثقفين والسلطة، أو الوضع العام داخل المجتمع.

9- في آداب الثورة

لما قامت الثورة في مصر وفي بعض البلاد العربية الأخرى، لم يكن زيدان كغيره من المثقفين العرب في منأى عن هذه المسألة، التي تأثر بنتائجها جميع شرائح المجتمع المصري والعربي وفئاتهم. ويتبع زيدان أسلوب التحليل الذي ينصب أساساً على إيضاح المسألة وبيان المخبوء بين جنباتها، من أجل بيان أسباب الثورة ونتائجها وأثارها على المديين القريب والبعيد على بلاد العرب. ويطلق مصطلح "فقه الثورة" ويقصد به "فهم طبيعة ما جرى في مصر والبلاد العربية التي ثارت على حكامها، العسكريين في أصلهم، أو هم ورثة العسكريين: حسني مبارك، زين العابدين بن علي، علي عبد الله صالح، معمر القذافي، بشار بن حافظ الأسد"². وللفقه الثوري - كما يرى - "أصول" هي القواعد الأساسية والمبادئ الحاكمة للحركة الثورية الأخيرة التي عمت بلاد العرب (مصر، تونس، السودان، ليبيا، سوريا). وقد لخصها في سبع قواعد يقاس بها وعليها الفعل الثوري الرشيد. ويأتي تأكيده على أهمية هذه المبادئ في ظل حالة الاضطراب الذهني العام الذي يسود أيامنا هذه، حيث تضاربت الرؤى واختلطت المفاهيم، في غمرة التدفق والتتابع السريع للأحداث الجسام، مما يفوق قدرة "العقل الجمعي" على استيعابها. ويقول بأن هذه القواعد الأصول تمثل مدخلاً للفهم والتفهم في زمن غامت فيه المشاهد وتداخلت المفاهيم، وتفصيلها على النحو التالي³:

1- الثورة لا تتم بشكل مفاجئ: يرى زيدان أن ما اعتقده الكثيرون وتناقلته وسائل الإعلام عقب اندلاع ثورتي تونس ومصر، من "فجائية الثورة" والتي كانت بمثابة المبرر للانهييار السريع للنظم الاستبدادية، محض توهم. ذلك أن تلك النظم لم تكن تمتاز بالرسوخ والاستقرار الحقيقيين واللازمين. كما أن للثورة أطواراً ومراحل، منها ما يأتي سابقاً للاستعلان الثوري، ومنها ما يتلوه. ومما يسبق هذا الاستعلان نجد: الظلم، الاحتقان، التظاهر، الانفجار، التغيير.

¹ - يوسف زيدان، شجون مصرية، ص ص 97-100.

² - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 10.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذه المراحل الخمسة، تشترك فيها الثورات العربية التي اندلعت واستعلنت (عسكريون يسيطرون، فساد سلطوي مريع، استبداد بكرسي الحكم، سعي إلى التوريث الملكي لحكم جمهوري...)، فانهى بها الحال إلى المرحلة الخامسة "التغيير" أو إسقاط النظام، بصرف النظر عن الحالات التي يتم بها هذا التغيير. وبصرف النظر أيضا عن الأطوار التالية على حدوث التغيير في شكل السلطة، لارتباطها بالظروف الخاصة والمستجدات المحلية لكل بلد من مثل: درجات التدخل الأجنبي في المسار الثوري، جاهزية الجماعات ذات التوجهات الدينية/السياسية، مستوى الوعي العام في البلد، الفعل الاجتماعي... إلخ¹.

2- الثورة عمومية بالضرورة، ومؤنثة: يوضح زيدان أن صفة "ثورة" لا تنطبق إلا على ذلك الفعل الاجتماعي العام الذي يكون ممثلا لكافة الأطياف الاجتماعية، فلا تنسب هذه الصفة إلى فريق مخصوص: كالجيش أو الجماعات الدينية المسلحة أو الجماعات ذات الأثر الملموس في المجتمع، وإن حدث ذلك فإنه يطلق عليه: انقلابا عسكريا، سيطرة فئوية، أو هيمنة لجماعة بعينها، لكنه ليس "ثورة" بالمعنى الدقيق للكلمة. ولأن المرأة جزء من المجتمع (بالأحرى نصفه)، يرى زيدان بأنه لا يصح قيام الثورة ولا نجاحها إلا بمشاركة نسائية ملموسة (يقول الثورة التي لا تؤنث لا يعول عليها*)، فإذا ما اقتصرت الثورة على الرجال فقدت جانبها الإنساني وصارت غير إنسانية، ويعطي زيدان مثلا على ذلك ثورتي مصر وتونس التي تجلت فيها صور المشاركة النسائية ابتداء من مراحلها الأولى (مرحلة الظلم)، وفي المقابل ثورتي اليمن وليبيا اللتان غابت فيهما النساء عن المشهد العام على اختلاف المراحل الخمس الملازمة لكل الثورات، ومن هنا يستنتج أن نجاح أي ثورة (يعول عليها) مرهون بمشاركة كل أطيافها (عمومية/إنسانية) وليست ذكورية خالصة كما في اليمن وليبيا، والثورة الحقيقية في رأيه هي

1- يوسف زيدان، فقه الثورة، ص ص 10-12.

*- يقول يوسف زيدان: "إن الفعل الإنساني الجدير بهذه الصفة، لا بد أن يتشارك فيه الرجل والمرأة. فهما معا يعبران عن جوهر (الإنسانية) وإذا غاب جانب منهما، غاب معنى الإنسان. وتلك هي "الرؤية" التي طرحتها في روايتي (النبطي) برفق أمومي، وجاءت الثورة المصرية لتؤكدها بخروج البنات والنساء والعجائز مع الأولاد والرجال والشيوخ، فكانوا جميعا على صعيد واحد (توري). دون أن يتلفوا مثل غيرهم، باحثين عن قطعة سلاح أو طلقة يسدها إلى قلب حكومته الظالمة. إذا خلت ثورات الشعوب من المشاركة المؤنثة، صارت مما لا يعول عليه. ولا يرتقي حالها إلى الثورة الفرنسية التي كان رمزها امرأة (جان دارك) والثورة الجزائرية التي رمزها (جميلة بوحريد) وحركات التحرير في مصر القديمة أيام كان الناس يقاتلون تحت راية الإلهة (سخمت) وحركات التحرير في مصر الحديثة حيث قامت (صفية زغلول) بدور أساسي استحققت عليه لقب "أم المصريين". تبقى هنا نقطة دقيقة، سأوردها في الإشارة التالية: على نساء مصر أن يحذرن من التقاعس عن أداء دورهن الحيوي في الثورة خلال هذه الفترة الانتقالية الحالية، التي يملك فيها الزمام الجيش (وهو ذكوري) ويسعى لامتلاك هذا الزمام الإخوان والسلفيون (وهم ذكوريون).. وهؤلاء (العسكريون، الإسلاميون) يميلون ابتداء إلى استبعاد النساء والإناث عن المشهد العام، ولو حدث ذلك فسوف تنهار نهايات الثورة المصرية". المصدر نفسه، ص ص 55-56.

بالضرورة أثنوية. ويقصر زيدان المشاركة النسائية على المراحل السابقة على التغيير فقط، ويرى أنه لا يشترط أن يكون لها دورا حيويا في الأطوار التالية على ذلك.

3- الثائر لشرط شخصي لا يعول عليه: ملخص هذا الأصل حسب زيدان أن الثائر الحقيقي لا تدفعه النوازع الشخصية والمطالب الذاتية، وإلا يصبح مجرد "صاحب" يسعى إلى تنفيس أزمة، لأنه لا يلبث أن يهدأ إذا ما استجيب له. وهذا النوع من الناس لا يعول عليه بل هو عضو مضر، وإن لم تظهر هذه الأضرار إلا في الأطوار التالية على تغيير السلطة، عبر ممارسات تنعكس سلبا على المسار الثوري، مثل: إشاعة الإحباط، التشكيك، الاقتناص لسوانح الفرص، تهوين الجلل من الوقائع، إيقاع الآخرين في شرك التشويش... إلخ¹.

4- لا ثورة في المطلق: يقول زيدان بأن الفعل الثوري في نهاية المطاف "فكرة" مرتبطة بواقع معين ولا تحلق في الفراغ، فهي ليست مطلوبة لذاتها، بل تتعلق بالسعي نحو تغيير واقع معين رأى قوادها أن الموت أهون من الصبر عليه. فالفعل الثوري إن لم يكن رشيدا هادفا إلى تحقيق غاية محددة، لا يعدو كونه "هيجان" لا معنى له، ولا يعول عليه. فشرط الثائر الحقيقي أن يكون واعيا بهدفه، ساعيا إليه. إن الثورة حالة مؤقتة لا بد أن تتلوها حالات رشيدة لا يكون ميدانها الشوارع، بل تكتمل في مجالات العمل ببذل الجهود ورسم خطط المستقبل بالإصلاح (الحقيقي) للأحوال العامة، ومراقبة الخطى الساعية للنهوض بالبلاد من أزمتها. ويردد زيدان ما كان المفكر "الماوردي" قد أكده من شروط ضرورية لقيام الدولة، والتي لا يمكن لها القيام في غياب واحد منها، وهذه الشروط هي: الشعب، الحاكم، الأمن، الأمل الفسيح، وفي بيان هذا الأخير يقول بأن الانهماك في الوقائع اليومية والانشغال بها عن الالتفات إلى الآفاق المستقبلية من شأنه أن يؤدي في أزمنة الاضطراب إلى فقدان الأمل في الغد، وإذا ما حدث وأن فقد الفرد الأمل في الغد قاده ذلك إلى "الانتحار" سواء كان هذا الانتحار بالمعنى المجازي أو الفعلي، وإذا فقدت الجماعة الثقة في المستقبل سارع إليها الانحلال بالمعنى القومي والأخلاقي. ومن هنا كان الانشغال بخطط العمل التي تحيي الأمل من أولويات الفترة القادمة، وليس النداء الفارغ بمشاريع قومية وهمية شكلانية، ولا يتم ذلك إلا بطرح برنامج زمني محدد يشمل كل الأهداف المستقبلية، والشروع فيها².

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 12.

² - المصدر نفسه، ص 13.

5- الثائر نبيل وليس نبيا: يقول زيدان بأن هذا الأصل من أصول الفقه الثوري من الأهمية بمكان، فلا يصح الفعل الثوري إلا إذا اكتسى بالرفعة والنبل. معنى ذلك ألا يكون الثائر طالب منفعة ذاتية، وإنما هو حالم بالمستقبل الواعد، حزين في الآن ذاته على حال الناس في وطنه، ولهذه الأسباب لا يمكن أن يتصف الثائر الحق بالوضاعة أو دنو الهمة، أو رخيص الأفعال والآمال، لأن مثل هذه الأفعال تخدم مصالح أصحاب المصالح وتخرج بالثورة عن مسارها وتهد أركانها. ولكن هذا لا يفترض في الثائر أن يكون نبيا، ولا يمكن النظر إليه بوصفه معصوما عن الخطأ، فقد انطوى زمن الأنبياء ولا مجال للدعاء بعصمة البشر. وقد يخطئ الثائر ويجانب الصواب في الحكم على إيقاع الواقع المتسارع، بشرط أن تكون مفردة لا معتادة ومتعمدة¹، وإلا خرج هذا الشخص عن صفة الثورية أساسا.

6- الوعي والعمق وقود الثورة: لا عبرة - كما يقول زيدان - في الثورة بعدد القائمين بها. وبيان ذلك أنه لا عبرة بترديد وصف المليونية لبيان قوة الفعل الثوري (فقد تكون البداية محدودة كما في الصين وتنتهي نهاية مجيدة). ولكن قياس الفعل الثوري، إنما يكون بدرجة وعي القائم به، وبمقدار عمق فكرته عن الثورة. فالجهلاء والسطحيون ليس بمقدورهم القيام بفعل ثوري رشيد، والشعب الجاهل أسلس قيادة، وأقل استجابة للروح الثوري².

7- اللغة مسار ثوري: يصف زيدان عندما اندلعت الثورة في مصر بأنها كانت تبحث عن لغة، حيث بدأت بترديد هتافات ركيكة وعامية، ثم انتشرت الشتائم تعبيرا عن الغضب الشعبي، ولما وجدت لغتها ممثلة في عبارة "الشعب يريد إسقاط النظام" ما لبثت بعد أيام أن تحققت غاياتها تباعا، وهكذا صارت هذه العبارة مسارا وسبيلا وهدفا يعبر عن نفسه بلغة فصيحة، مثقفة. ثم توالى تسميات أيام "الجمعات" بليغة اللفظ والمعنى، وتطورت اللغة السياسية في الشارع المصري، فكانت اللغة مؤشرا دالا على نضج المجتمع³، بعد حالة الهبوط الذي كانت تعانيه في وسائل التعبير العام المتوافق مع السلطة، فتم بذلك ابتذال اللغة لصالح الشتائم العامية التي تسللت إلى الأُسنة وانتشرت في وسائل الإعلام.

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 14.

² - المصدر نفسه ص 15.

³ - المصدر نفسه، ص 16.

7- في آداب السياسة

صنف أفلاطون أشكال الحكم ونظمه التي أوضح أن الحكومات تتقلب بينها كالتالي: "الديمقراطية" التي هي حكم الشعب لنفسه بنفسه، و"الديماجوجية" التي هي سيطرة العامة والدهماء على الأمور السياسية العامة، إضافة إلى "الأوليغاركية" حيث تجتمع مصالح السياسيين وأصحاب رؤوس الأموال من أجل سلب خيرات المجتمع، وأسوأ أشكال الحكم هذه عند أفلاطون هي النظام الديمقراطي الذي أصدر حكم الإعدام على سقراط، وهو يمثل العكس النقيض للنظام السياسي الذي يحلم به، وهو حكم المستبد العادل "الحاكم الفيلسوف" الذي يحكم المدينة الفاضلة. وقد تقلبت الديمقراطية عبر تاريخها كممارسة سياسية عبر مجموعة من التحولات حيث انتقلت من الشكل الأول المباشر إلى ما سيمسى لاحقاً بالديمقراطية النيابية، وهو النظام المعمول به في معظم النظم السياسية المعاصرة، حيث يتم انتخاب مجموعة من النواب يمثلون الشعب. وبعد أن كانت مصر - وكثير من الدول العربية - خاضعة للحكم الملكي، تحولت إلى النظام الديمقراطي. ويرى زيدان أن ما قام به الرئيس السادات باختراع ما تمت تسميته "مجلس الشورى" ما هو إلا محاولة بائسة للمزج بين النظام الغربي (الديمقراطية) والنظام المشار إليه في الإسلام (الشورى). وقد تحولت الديمقراطية - كما يقول - أيام الضباط الأحرار إلى ممارسة مسرحية بائسة، عندما ألغى الرئيس عبد الناصر الأحزاب السياسية، وكانت انتخابات "مجلس الأمة" وكذلك انتخابات رئاسة الجمهورية تتم بشكل هزلي، وهو ما حدث أيضاً في بعض الدول العربية بعد اعتلاء الحكام من ذوي الخلفيات العسكرية سدة الحكم. ويرى أنه في هذا الزمن أيضاً اخترعت الحكومة فكرة فضيحة ذات "مكياج ديمقراطي" عندما قررت أن يكون نصف النواب من العمال والمزارعين الذين يدينون بالولاء للحكومة لأنها انتزعت الأراضي الزراعية من ملاكها وأعطتها لصغار المزارعين. كما أممت المصانع والشركات الكبرى وملكتها للعمال¹، وفي هذا المناخ السياسي برز دور - ما يسميه - الغوغائية وتحولت الديمقراطية إلى "ديماجوجية" وبرزت على مستوى الناخبين ذوي الوعي الغائب، والنواب الذين نصفهم غير متعلمين. وعندما أنشأ الرئيس السادات ما سمي "أحزاب المعارضة" جرى الأمر الديمقراطي في مصر على نحو أكثر بؤساً، حيث ظهر الدور المحوري للجماعة المسماة اليوم "البلطجية". والتي ازدادت سطوتها مع الوقت وصارت لهم مؤسسة غير نظامية متصلة اتصالاً وثيقاً بالكيان السياسي والاقتصادي المصري. وفي الوقت

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 21-23.

الحالي - فور انفجار الثورة المصرية - لجأت الحكومة بقيادة مبارك إلى حيل من قبيل: ادعاء الشرعية، الكلام باسم الأغلبية، إطلاق البلطجية... وكلها من مخرجات الديمقراطية التي مارسها حكام العرب ضد شعوبهم، ولكن الفشل الذريع كان في مواجهة كل هذه المحاولات، حيث لم يعد في إمكانها التصدي للمد الثوري الذي يحلم سياسيا بإقامة الديمقراطية الحقيقية¹. وهذه الأخيرة مختلفة كلياً عن تلك التي تمثلها الوعي الحاكم داخل الدول العربية حتى اليوم. والحلم الديمقراطي - كما يرى زيدان - بحسب صورته المثلى، لا بد أن يقترن في المرحلة المقبلة بتصورات تتواءم مع الروح الثورية السارية في أنحاء مصر وفي الدول العربية ككل بوصفها مهياة للثورة، كما تتلاءم في الآن ذاته مع المفهوم المتطور للديمقراطية لا في صورتها البدائية (حكم الشعب نفسه بنفسه) ولا حتى في صورتها النيابية التقليدية كما عرفت في الدول العربية. بتعبير أكثر تحديداً: لا بد في رأيه من عقل جديد لعالم جديد²، هذا العقل بمقدوره الكشف عن آفات الديمقراطية كما تمت ممارستها حتى الآن، من قبل الأنظمة الدكتاتورية الحاكمة باسم الشعب وتحت راية الديمقراطية، ومعالجتها بالدواء المناسب؛ فقد حكمت مصر تحت مظلة "الحزب الوطني الديمقراطي"، وفي تونس ساد الفساد تحت راية "حزب التجمع الدستوري الديمقراطي"، والأمر غير مختلف مع الحزب الحاكم في اليمن المسمى "حزب المؤتمر الشعبي العام: وحدة قومية، وحدة عربية، تنمية، ديمقراطية، تسامح، وسطية"، وكل هذه دلائل على ابتذال مفردات "الديمقراطية"، "الشعب" و"الوطنية"، حيث أصبحت مجرد هياكل فارغة المحتوى وشعارات زائفة لأنظمة حكم ظالمة تربعت طويلاً على الحكم حتى جرفتهم سيول الثورات الداعية إلى الحرية والديمقراطية الحققة. وقد انجر عن هذه الممارسة "الديمقراطية" شيوع آفة أخرى تتمثل في هيمنة الغوغاء وانزواء أصحاب الرأي، وهو الأمر الذي يتطلب علاجاً عاجلاً بما يناسبه. وفي هذا يطرح زيدان رؤيته الخاصة من أجل المسار الديمقراطي المقبل. والتي تتمحور حول عناصر الحكم الثلاث: فيما يتعلق بالناخبين، وفيما يتعلق بالمرشحين وثالثاً فيما يتعلق بالروح الديمقراطية الحرة³.

1- فيما يتعلق بالناخبين: لا بد من إرساء الوعي السياسي عند هؤلاء، بعدما فسد هذا الوعي لاعتياد الناخبين مجموعة من الأعمال غير المقبولة من قبيل: اختيار المرشح لاعتبارات عائلية

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 23-25.

² - المصدر نفسه، ص 25.

³ - المصدر نفسه، ص 25.

أو عرقية، إعطاء الأصوات مقابل المال أو خدمات مباشرة، الانصياع لقادة الرأي الدينيين... إلخ، ويقترح أن يتم قصر حق التصويت (في الانتخابات القادمة) مقصوراً على الذين حصلوا على نصيب مقبول من التعليم وهو اجتياز المرحلة الثانوية، لأنهم أرشد رأياً من العوام وأقل انصياعاً منهم لمغريات الرشوة ومرعات البلطجة. على أن يتم فتح مجال التصويت أمام الجميع بعد دورة أو اثنتين بعد أن يتراكم لديهم الوعي السياسي. ويمكن الاستعاضة عن ذلك باقتراح يقضي بتجريم التعامل المالي والخدمي خلال فترة الانتخابات، وتغليظ عقوبة بيع الأصوات للناخب والمرشح على حد سواء¹.

2- فيما يتعلق بالمرشحين: لا بد أولاً - في رأيه - من إلغاء المبدأ "الكوميدي البائس" القاضي بنسبة "خمسين بالمائة عمال وفلاحين" لأنه عليهم العمل كل في مجال تخصصه وليس عليهم أن يتصدوا للمشهد السياسي، وإلا عادت الديمقراطية إلى حالتها الأولى (التي يعدها أفلاطون أسوأ أنظمة الحكم السياسي)، وإرساء قواعد واقعية رشيدة للعملية السياسية يتطلب أيضاً، أن يتم قصر الترشيح البرلماني على الحاصلين على درجات جامعية، إذ ليس من المعقول أن تتم العملية السياسية للمرحلة القادمة بنواب لم يتموا تعليمهم. وعلى مرشحي الانتخابات القادمة أن يتقدموا باعتبارهم ممثلين لأحزاب، وفي سبيل ذلك لا بد للأحزاب المصرية الحالية في رأيه من فترة كافية لإعادة التأهيل الذاتي من أجل تحقيق عمل سياسي رشيد (لا بد أن تصير أحزاباً حرة). ويتصل بما سبق، اقتراح آخر يتمثل في ضرورة إشراف الجهات الدولية على هذه الانتخابات، من أجل تحقيق الشفافية النزاهة اللازمين للعملية الانتخابية. ولا بد أيضاً من تكوين لجنة من حكماء القضاة وكبار المستشارين، الذين لا تربطهم صلة بالمرشحين، ويشهد لهم الناس بالأمانة والاستقامة، من أجل مراقبة العملية الانتخابية قبل يوم الانتخاب، الذي يجري بإشرافهم لا إشراف الشرطة، وأن يكون من حق هذه اللجنة أن تحذف من قائمة المرشحين كل من يحاول شراء الأصوات بأي طريقة². ولا بد أيضاً - كما يرى - أن تتحقق في المترشحين شروط أخرى كأن لا يكون حاصلها على جنسية أخرى، أن يقضي خمس سنوات قبل ترشحه في البلاد حتى يتمكن من إدراك طبيعة المجتمع الذي سيمثله، وألا يكون لواء سابقاً في شرطة أو جيش، لطبيعتهم الاستحواذية.

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص ص 25-26.

² - المصدر نفسه، ص ص 26-27.

3- فيما يخص الروح الديمقراطية الحقة: يقصد زيدان بهذا المحور، ضرورة الحرص على إشاعة المبادئ والممارسات الديمقراطية في المجتمع، دون الاقتصار على الجانب السياسي فقط. ولخص زيدان هذه المبادئ في: احترام رأي الأغلبية، الحرص على حماية الأقلية لأن دور الرأي المعارض يتمثل أساسا في ترشيد الرأي السائد، الإقرار بأن الاختلاف والتنوع والاعتراض جميعها مقتضيات إنسانية، وإن غابت عن جماعة عاب الطابع الإنساني الذي يضمن بقاءها وحريتها ومستقبلها. ومن الممارسات غير السياسية التي يرجو زيدان أن تشيع في الأيام القادمة هي أن يكف الآباء عن قهر آراء أبنائهم، وأن تكف الحكومة عن تعيين الأشخاص الذين يجب على العاملين تحت إدارتهم انتخابهم مثل رؤساء المؤسسات الدينية، عمداء الكليات ورؤساء الجامعات، رؤساء الشركات، والأهم من هؤلاء جميعا المحافظون، وأيضا ذوي الخلفية العسكرية¹. لأن الخوف يتبع الأنظمة الدكتاتورية ولا يرتبط بالديمقراطية التي يسعى زيدان إلى تأسيسها داخل الوعي العربي المعاصر.

وما يمكن استخلاصه أن زيدان، لا يقدم رؤيته السياسية ضمن منظور نظري أو نموذج جاهز للتطبيق على مختلف المجتمعات، وإنما ينطلق من الواقع الفعلي، عائدا إلى الماضي والممارسات السياسية التي طبعت فتراته التاريخية المختلفة، من أجل استخلاص العبر من هذه الممارسات وتجنب الأغلط التي وقعت فيها، لعدم تكرارها في الزمن الحاضر وبالتالي تكرار المآسي ذاتها، وعودة البندول إلى الدوران من جديد على نفس المنوال السابق. يقول: "ومن أسئلة المصير المصري (...) أسئلة تتعلق بإقرار النهج العام وضبط الأصول المجتمعية، وصياغة المبادئ الدستورية الحاكمة على النصوص القانونية واللوائح المفسرة"². ومن هنا يعتبر أن أي ممارسة سياسية قادمة لا بد أن تخضع للدستور وأن يظل الدستور مجموعة من المبادئ/الأعراف غير المكتوبة، والتي يصطلح عليها وسائل الضبط الاجتماعي (غير الرسمي) للتفريق بينها وبين الضبط الاجتماعي الرسمي المتمثل ساسا في النصوص المكتوبة كالدستور والقوانين واللوائح التنظيمية. حيث يرى أن شروط المرحلة القادمة، تفرض علينا الاهتمام بهذه الأعراف غير المكتوبة، بوصفها الأصل في الضبط الاجتماعي وتشكيل ملامح الشخصية الوطنية. وعليه لا بد أن تعلق الدستور وتظلله "أصول كلية" بديهية مستفادة من المنطق الإنساني العام، ومن التجارب المحلية؛ ومنها عدم التمييز بين الأفراد على أساس من نوعه أو ديانتهم أو

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 28.

² - المصدر نفسه، ص 84.

عائلته أو بلدته، ومن الأصول الكلية أيضا: الإقرار بأن السلطة مفسدة، السلطة المطلقة مفسدة على الإطلاق، فلا يجوز بحال الإبقاء على شخص واحد طويلا فيها، مهما كانت هذه السلطة سياسية أو تنفيذية أو إدارية. ومن الأصول الكلية "ما قبل الدستورية" التي يجب الاحتكام إليها، حظر التلاعب بالأدوار مثل تدخل رجال الدين في المشهد السياسي، ومنه أيضا الخلط بين التخصصات (لاعب كرة القدم الذي صار قائدا للرأي العام، والفنانة وقد صارت مفكرة وفيلسوفة)، والسياحة وقد صارت نهبا ودعارة، والسياسة وقد صارت بلجة وفهلوة وشطارة. ومن هذه الأصول التي يجب أن تعلق على الدستور، الإقرار بأن الإهانة قرينة القتل بما هي قتل للروح الحرة، ويتصل بها أيضا ضرورة الحذر من المهانة المتمثلة في اللهاث وراء "المساعدات الخارجية" والترحيب بالاستثمارات الرشيدة¹.

8- يوسف زيدان والتراث

يرى يوسف زيدان بأن كلمة "التراث" عربية فصيحة ولكنها كلمة غير تراثية. وأصلها في اللغة واضح إذ هي من مادة (ورث) وتشير هذه المادة إلى معنى لا لبس فيه؛ حيث تعني الميراث أو الشيء المتبقي عن السابقين. لكن القدماء لم يستعملوا الكلمة بالمعنى الذي يقصده المعاصرون*، حيث لم يستخدم قداماؤها الكلمة، ولا يوجد ضمن الكتابات التي بدأت منذ عصر التدوين حتى القرن التاسع عشر إشارة إلى المعنى المستخدم الآن. وقد استعمل البيروني لفظة الآثار في مؤلفه "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، على أن لفظة "التراث" بمعناها المعاصر طفرت على الساحة الفكرية للقرن العشرين، ويقول زيدان بأن استخدامها لأول مرة يعزى إلى الكاتب المصري "إسماعيل مظهر". ويرى بأن ما هو مؤكد أنها طفرت بشكل مفاجئ جدا واستعملت على نطاق واسع، وهو ما أدى إلى استخدامات غير منضبطة للكلمة، أدت بنا -

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص ص 84-86.

* - يقول الجابري: "لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا أن تداول كلمة "تراث"، في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ أن "الإشباع" الذي يتميز به مفهوم "التراث" في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه أيديولوجية، إلى لغة أخرى. (...) وإذن فيإمكاننا أن نقرر، بناء على ما تقدم، أن "التراث" بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية أيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي "نستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إن هذا يعني أن مفهوم "التراث" كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما. فإلى هذا الإطار، وإليه وحده، يجب أن تنتجه باهتمامنا الآن". عبد الله العروي عبد الفتاح كيليطو عبد القادر الفاسي محمد عابد الجابري، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ط3، دار توبقال للنشر، 2001، المغرب، ص ص 71-74.

في رأيه - إلى أزمة حقيقية في الوعي بالظاهرة التراثية¹. وتظهر هذه الأزمة من خلال الطريقة التي يتم التعامل بها مع هذا التراث.

والتراث، بما هو الإرث المتروك من الأجيال السابقة، أغلبه - إن لم يكن كله - مكتوب بخط اليد وهكذا تمثل المخطوطات في رأيه الغالبية من تراث الأوائل. وتختلف مادة هذه المخطوطات بين الورق، وورق البردي والرقوق... إلخ. ويرى زيدان أن هناك مسارا طويلا يمتد بالنص التراثي من حالته مخطوطا إلى أن يتم نشره في صورته النهائية (سواء ورقية أم إلكترونية). ويصف هذا المسار بأنه صعب مليء بالعقبات والمشكلات؛ فهناك مشكلات تتعلق بقواعد حفظ هذه المخطوطات (وهي غير مطبقة في معظم الخزانات العربية) وصعوبات تتعلق بالنقص الشديد في الفهارس الدالة على محتوى الخزائن الخطية، ومآس تتعلق بالقصور الشديد في أعمال الترميم الدورية التي تتطلبها المخطوطات، ناهيك عن عدم علمية وحرفية أغلب هذه العمليات إذا ما حدث وأن جرت. ومن المشكلات التي تواجه النص التراثي بعد خروجه إلى النور وتتم عملية نشره، تلك التي ترتبط بعدم مراعاة قواعد النشر التراثي، وتتعلق باختلاف مناهج الناشرين والمحققين في التعامل مع النص، وهذه المناهج منها ما يتناسب مع هذا النص دون غيره ومنها ما لا يتناسب معه، ومن المشكلات أيضا تلك التي تتعلق بالغرض من نشر هذا النص أو ذلك، فقد تكون هذه الأغراض غير نبيلة ولا علمية، كأن تكون تلبية لغايات سياسية أو أيديولوجية أو مذهبية... حيث تتجه - كما يقول - إلى المخزون التراثي بساق عرجاء²، عندما تتخذ هذه الصيغة الانتقائية، ذلك أن التراث في رأيه كل متكامل فيه الغث وفي السمين، ولا عبرة بأي من النظرتين سواء في ذلك التبجيلية أو القادحة لأنهما تسيران على المنوال ذاته (بساق عرجاء).

ويرى يوسف زيدان بأن تراثنا مجهول، بحكم الواقع الإحصائي، إذ لا تزيد نسبة ما تم نشره محققا أو دون تحقيق إلى نسبة ما لا يزال مخطوطا وبما لعبت به أيدي الزمان وضاع، عن الخمسة في المائة أو أقل من ذلك. وقد اجتمعت لذلك أسباب عديدة منها: أن المكتبات الخطية التي على المخطوطات لا تزال بحاجة إلى فهارس وصفية تحليلية دقيقة، ناهيك عن افتقاد المكتبات التي تمت فهرستها إلى الفهرس الموحد. ويرجع ثاني العوامل التي جعلت منه مجهولا، منطلق الإلغاء والتغيب الذي ساد حتى أباد النظرة الموضوعية التي تتطلبها أي

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 87-88.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 89-90.

دراسة علمية مهما كان موضوعها، وتم ذلك تحت تأثير التوظيف الآني لجانب من التراث خدمة لأغراض معينة مختصة بالدول أو الجماعات أو الأفراد وإهدار الجانب المقابل (أي كتابة التاريخ من وجهة نظر الحاضر)*. كأن يتم إشهار أوراق بعينها من كتاب وإخفاء أخرى (أو فصول كاملة)، أو الاهتمام بأحد الفقهاء (ابن تيمية مثلاً) ونشر أعماله على نطاق واسع، وتبسيط الأضواء عليها بحثاً ودراسة وفي المقابل إهمال متعمد ومحاربة لتيار كامل (التصوف)، والأمر غير مختلف لدى المحتفين بالتراث الرشددي... إلخ. علماً أن التراث رحب متنوع، ولا بد من معرفة (الخريطة التراثية) لتحديد موقعنا النقدي للتعامل مع المخزون التراثي دون المسارعة إلى توظيفه توظيفاً آتياً غرضياً، لا يلبث أن يتغير مخلفاً كما من التشوه المعرفي والرؤية الناقصة والمتناقضة للتراث، الناجم عن هذا التوظيف المتعسف** . ومع هذا الانتقاء المؤقت تغيب الرؤية الموضوعية، لأنه بعد أن تتغير الظروف الدافعة على هذا الانتقاء، سيتم انقضاء آخر مؤقت هو الآخر يتناسب والظروف الجديدة، فتكون الحصيلة النهائية هي غياب الرؤية التراثية العامة وصعوبة اتخاذ الموقف النقدي الصحيح منه. ومن جانب آخر، أصبح التراث في أعين من بهرتهم الحضارة الغربية مجهولاً بل وصار مذموماً مرتبطاً بالتخلف الحضاري. وللخروج من حالة الجهل هذه إلى أفق الوعي به، يقترح زيدان مجموعة من الخطوات الضرورية، أولها: الفهرسة والتي هي عبارة عن استكشاف المخزون المخطوط، استبصار جوانب الخريطة

* - يقبّس فوكو من نيتشه، فكرة أن التاريخ يكتب دائماً من وجهة نظر الحاضر، ولصالح رؤية معينة من رؤى الحاضر أو لحظة انتقالية ومفصلية من لحظات تطوره. يقول فوكو إن معرفة التاريخ من وجهة نظر الحاضر، إنما تلبّي احتياجاً خاصاً من احتياجات الحاضر الذي لا يتوقف عن طرح قضايا ومشكلات يجب أن تدرس تاريخياً، ومع ذلك يرفض فوكو مقولة إن الماضي هو الأب الشرعي للحاضر باعتباره نتيجة لتسلسله عبر العصور، لأنها مقولة تعني التسليم بخطورة أن يفرض الماضي نفسه على الحاضر، والتسليم أيضاً بسرّيات قانون السببية بشكل مطلق، وهو القانون الذي يحتم أن يكون كل حاضر نتاجاً ضرورياً أو حتمياً للماضي، والذي يشكل المحور الفكري لفكر الحدادّة العقلاني عند ديكرت وكانط ونيوتن. والتسليم المطلق به لا يعني سوى الغياب الكامل لإرادة الإنسان في تطوير حياته وجعلها مختلفة عن حياة من سبقوه. "نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، 2003، مصر، ص45.

** - يقول عبد السلام بنعبد العالي: "مسألة التراث ينبغي أن تطرح فيما وراء الخير والشر: فإذا كان التراث يشكل جانباً من مستوانا الرمزي فهذا يمنعنا من النظر إليه من خلال نزعة إرادية تقرر ما ينبغي أخذه منه وما يلزم تركه: فالأمر لا يتعلق بدخول متحف لاقتناء أشيائه الجميلة ولا باستعراض أحقاب اللوقوف عند لحظتها المشرفة ولا بإبراز المفكرين الذين كانوا يساروا ضد كل يمين. بل إنه يعني، على العكس من ذلك، التحرر من الوهم الأفلاطوني لتاريخ - ذاكرة، لإقامة ذاكرة - مضادة بحيث لا يكون التراث وعاء نغرف منه ما يلائم حاضرنا ولا نلجأ إليه لاسترجاع حقائق منسية وإحياء قيم غابرة. وإنما نعيد انتاج تلك الأصول لمتابعة نشأتها وكيفية ترسخها في لاوعينا". عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيغل التراث والاختلاف، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، بيروت، ص15.

التراثية، ثم ثانيا: خطوة النشر سواء كان ورقيا أم إلكترونيا. وأخيرا مرحلة الفهم والاستيعاب والتطوير، حيث ينتقل التراث (مخطوطا كان أم منشورا) من حالة النص إلى حالة الخطاب. إن ثقافتنا المعاصرة وفقا للمنظور الذي يطرحه زيدان لا يمكن لها أن تأسس خطابها التراثي، وهو الخطاب الذي يرى بأننا في حاجة ماسة إليه من أجل رؤية الذات والتفاعل مع الآخر، إلا من خلال التعامل الرشيد مع النص التراثي المؤسس للخطاب. وهو ما لن يتم إلا بترشيد العمليات التراثية وتطوير تقنياتها لإتمام إنجاز الخطوة المتعلقة بالنصوص، وهو ما من شأنه تخليق صورة حقيقية لهذا التراث الممتد فينا، عبر اللغة والدين والموروث الاجتماعية. وهذه الصورة الحقيقية لا تعطي الأولوية لجانب على حساب آخر، وإنما تنظر للمنظومة التراثية في تكاملها وتدرك أن النتاج التراثي متساند، فلا يمكن إدراك أي مظهر منه بمعزل عن بقية الشروط الموضوعية التي أنتجته؛ فلولا الغزالي لما كان ابن رشد، ولولا علم الحديث لما اختلف الفقهاء، ولولا خلاف بكة خان مع ابن عمه (هولاكو) لما انتصر المصريون في عين جالوت، ولولا الوهابية لما عاد ابن تيمية للحضور، ولولا حضوره لما تأججت النزعات الأصولية، ولولا تأججها لما بطشت الحكومات المعاصرة بالإسلاميين، ولولا هذا البطش ما أهدرت الديمقراطية. وعلى هذا النحو التساندي فقط يمكن إدراك الخريطة التراثية في تكاملها، وبعد هذا الإدراك يمكن الشروع في العمل التراثي اعتمادا على ما تقدمه التكنولوجيا الحديثة في إنجاز عمليات الفهرسة والتحقيق والتعريف، كل ذلك اعتمادا على مناهج أحدث لخوض غمار هذه العمليات، وبهذا يمكن إدراك الصورة التراثية ورؤية النص ناصعا، ومن ثم تخليق خطاب تراثي يتجاوز النص المؤسس ويسمح بتأسيس خطاب معرفي جديد¹.

ينطلق زيدان في حديثه عن التراث إذن، منطلق المشتغل به لسنوات طويلة ولذلك فهو يركز اهتمامه أكثر على عملية التحقيق والفهرسة لأن هذه العملية الأولى أساسية من أجل تسهيل الاطلاع على هذا التراث كاملا والتعرف على كل ما كتب في مختلف العلوم والمعارف دون استثناء، لتأتي بعد ذلك مرحلة الاشتغال بنصوصه تحليلا ومناقشة. ومن هنا يصبح الحكم على التراث انطلاقا من بضع نصوص وتعميمها عليه خدمة لأغراض معينة أمرا مرفوضا عند زيدان، لأنه لن يحمل سوى المغالطات، ذلك أن الوعي الحقيقي به إنما يتم عن طريق تفحصه

¹ - مجموعة باحثين، التراث العربي قضايا الحاضر وآفاق المستقبل (بحوث ومناقشات الهيئة المشتركة لخدمة التراث العربي - الاجتماعين الثالث والرابع (15، 16/11/1998 و 26/10/2000)، تنسيق وتحرير فيصل الحفيان، معهد المخطوطات العربية، 2002، القاهرة، ص ص 161-163. ينظر أيضا: مجموعة باحثين، التراث العلمي العربي مناهج تحقيقه وإشكالات نشره (ندوة قضايا المخطوطات (3) (6، 7 ديسمبر 1999)، تنسيق وتحرير فيصل الحفيان، معهد المخطوطات العربية، 2000، القاهرة، ص 167.

كاملا، وموضعه ضمن سياقه، وأيضا ضمن السياق المعاصر واللحظة الراهنة من أجل استخلاص العبر والإفادة مما قدمه أصحابه ذلك أن الوعي به شرط أساسي لفهم الحاضر واستشراف آفاق المستقبل. يقول يوسف زيدان: "خلال أربعة عشر قرنا من الزمان، تراكمت خبرات طويلة الأمد في حياة الإسلام والمسلمين، حتى صارت تلك الخبرات بمثابة مخزون ثقافي هائل يلعب دورا كبيرا في تشكيل الوعي الحاضر بالنسبة للفرد والجماعة. وليس بالإمكان - عمليا - فصل اللحظة الحاضرة من حياة فرد أو جماعة، عن ذلك المخزون المتراكم عبر التاريخ، بل يمكن القول إن هذه (اللحظة الحاضرة) ما هي إلا امتداد لذلك المخزون الذي نسميه: التراث، والذي هو ممتد فينا سواء شئنا أم أبينا. غير أنه قد يغيب عن الفرد أو الجماعة، حقيقة (الوعي) بذلك التراث وسياقاته ودلالاته، وقد تحتجب عن الأنظار طبيعة الأسس والمكونات التراثية فيؤدي ذلك إلى وعي زائف بالذات، يؤدي بدوره إلى اختلال في الرؤية والمنهج والسلوك"¹. لقد اهتم المفكر بالتراث، تحقيقا فهرسة ونشرا، وشارك في المؤتمرات ومختلف الفعاليات الفكرية التي انصبت حوله، من أجل غاية محددة تتلخص في الخروج من حالة الجهل بالتراث، وتشتمل هذه الحالة الجهالة المطلقة به أو الجزئية التي تولي الاهتمام بجانب واحد مهملة بقية الجوانب الأخرى، وما دعاه إلى هذا الاهتمام هو اتساع الهوة بين ماضينا وحاضرنا المعيش، وهو الأمر الذي يزيد من حدة أزماننا المعاصرة، فشرط فهم الواقع العربي الراهن - في نظره - مرتبط ارتباطا ضروريا بفهم التراث ووعيه، وهو السبيل الأوحى للرجوع بالظواهر التي يصطبغ بها واقعنا إلى جذورها، وإمعان النظر في نشأتها وتطورها عبر الزمان. والوعي بالماضي بوصفه شرطا لفهم الحاضر، لا يمكن الاستغناء عنه أيضا لاستشراف المستقبل.

9- يوسف زيدان والقطيعة

تعتبر القطيعة، واحدا من المفاهيم التي وظفها النقاد العرب المعاصرين ذوي التوجهات النهضوية التي تسعى إلى إلحاق العرب بركب التقدم الحضاري في صورته الغربية. وقد تناول زيدان هو الآخر هذا المفهوم بالدرس والتحليل واستخلص ما يلي:

جعل يوسف زيدان إذن، من الوعي بالماضي شرطا ضروريا لفهم الحاضر واستشراف المستقبل. وإن كل محاولة رامية إلى فهم الواقع العربي والإسلامي المعاصر لا يمكن لها أن تتحقق دون الرجوع إلى بدايات الظواهر والأمور التي تصطبغ حولنا، ويستحيل - في رأيه -

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 125.

فهمها دون إمعان النظر في نشأتها وتطورها عبر الزمان. ومن هنا يرد زيدان على الدعاوى المطالبة بالقطيعة مع التراث كشرط للتقدم، معتبرا إياها دعاوى متداعية. ذلك أن تجارب الأمم - حسبه - وخبرات التاريخ تدل بوضوح على أن نهضة الأمم على اختلافها، ارتبطت دائما بإحياء التراث السابق عليها، ثم تطويره واستكمال مساره، على قاعدة التواصل لا القطيعة¹. ومن نافلة القول إن الأمم مهما بلغت من التقدم الفكري النظري والعملي، فلا يمكن أن يكون ثمرة مجهودها الخاص والمنعزل، كما لا توجد أمة تعيش على جزيرة معزولة وغير معروفة. وامتداد السابق في اللاحق من القواعد التي انبنى عليها الفكر الإنساني، حيث لم يتم إهمال الخبرات السابقة وطبها على امتداد التاريخ، ولكن مراحلها عبرت في كل مرة عن نفسها ب بروز تيار وغلبته على التيارات الأخرى وهكذا. على أن هذا الافتراض لا ينفي في الآن ذاته إمكانية قيام الجديد في ظل القديم، ولا يجعل هذه الأخير - كما يقول فوكو - يفرض نفسه على الحاضر، فيكون كل حاضر نتاجا ضروريا أو حتميا للماضي، لأن التسليم المطلق بهذا لا يعني سوى الغياب التام لإرادة الإنسان في تطوير حياته وجعلها مختلفة عن حياة من سبقوه.

ويرى يوسف زيدان أن المنادين بالقطيعة يصعدون عن خلفيات ودوافع خفية تتمثل أساسا في: الانحياز إلى ثقافة محلية، الخلط بين العروبة والإسلام في وهم الملحدين، الجهل بشروط النهضة الحضارية. ويعتبر أنه من العجيب أن يستعمل هؤلاء المنادين اللغة العربية للهجوم على اللغة العربية، ويلجؤون إلى المفاهيم الموروثة لنقض الموروث من المفاهيم دون دراسته واستيعابه ومحاولة تطويره. وهذا نهج - في رأيه - عجيب². فإذا كان التراث ممتدا فينا، ومتوغلا فينا فكرا ولغة وسلوكا فإن الأجدار من القطيعة معه - وهو ما يبدو أمرا عبثيا - إنما هو العمل على الوعي به في مجمله وبتفاصيله، من أجل التعرف على جذور الظواهر ومعالجتها وفقا للمناهج المناسبة لها، لا رفضها والتنكر لها عبر القول بالقطيعة، لأن ذلك من شأنه أن يعزز الهوة بين الماضي والحاضر من جهة ويعمق الاضطرابات التي يعانيها واقعنا، الأمر الذي ينذر بعدم قيام نهضة حقيقية وجذرية في المستقبل.

المبحث الثاني: الأدوات الإجرائية التي يتبناها يوسف زيدان

تعتبر قضية المنهج من القضايا المحورية التي عني بها الدارسون، بوصفه الأداة التي تتوضح بها المقاصد والغايات، يقول الجابري: "كل منهج يصدر عن رؤية ولا بد: إما صراحة

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص8.

² - المصدر نفسه، ص8.

وإما ضمنا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها¹. من المعتاد منهجيا إذن، تصنيف هذا المفكر أو ذاك إذا ما أردنا توضيح مساره الفكري، داخل اتجاه معين يمثل الأرضية التي يستقي منها المداخل الإجرائية التي يتفحص من خلالها مختلف المسائل الفكرية التي يعالجها، فنقول هذا المفكر عقلاني أو تجريبي، إذا ما تعلق الأمر بنظرية المعرفة، ونقول عن آخر أنه مثالي أو مادي إذا ما كان الموضوع مرتبطا بالمسائل الأنطولوجية². لكن هذا التصنيف قد يتعذر تطبيقه على بعض المفكرين من ذوي الفكر الأصيل، إذ يفتنون من هذه المقاييس النسقية لصالح إبداع مناهج ومذاهب خاصة بهم في رؤية العالم. كما أن هناك من يجمع بين المذاهب الفكرية المختلفة فيوظف الرؤية المثالية خدمة لمواضيع معينة، كما يعتمد نتائج العلم التجريبي في مواضع أخرى، ويمكن أن يتعدى الأمر أن يضيف الحدس والمعرفة الصوفية أيضا في مواضع مختلفة. وهو ما كان قد اختبره المفكرون منذ القديم، على غرار كل من أرسطو وأفلاطون، حيث يظهر عندهما ذلك القدر من التوازن والتوتر الرشيقين بين التحليل التجريبي والحدس الروحي³. وهو المسار الذي نجده متجليا فيما قدمه يوسف زيدان في سعيه نحو إمارة الجهالة وتبيان مختلف المسائل التي من شأنها تشكيل وعي نقدي يتحلى به الفرد العربي، إذا ما أراد معالجة مشكلاته الراهنة من جهة، والانخراط في ركب الحضارات المتقدمة من جهة ثانية.

ولذلك نجد زيدان يستفيد من مختلف المناهج الفكرية والتحليلية التي قدمها المفكرون العرب منهم والغربيين على امتداد التاريخ يقول يوسف زيدان: "الاعتماد على مصدر واحد سبب مباشر من أسباب تكوين الأوهام في الأذهان، أما اتساع الرؤية الممهدة لاتساع الأفق لدى الفرد ولدى الجماعة هو أن يقرأ في أكثر من مصدر. (...). لا غضاضة في أن نقبل قول ابن حزم الظاهري وهو إمام سلفي عظيم أن العربية مكسور السريانية. (...). علينا ألا نرتعد، نرى وننظر فيما كتبه علماؤنا (...). ولكن لا نقتصر على هذا، ننظر أيضا فيما كتبه الآخرون بلغات أخرى ثم نطور أفكارنا وفقا لذلك"⁴. ويقول أيضا: "ومن تجليات حكمة العلاء ابن

¹ - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي العربي، 1993، بيروت، ص26.

² - عبد الكريم عنيات، أسلمة المنطق الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، ط1، دار الأمان، 2013، الرباط، ص5.

³ - ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص100.

⁴ - يوسف زيدان، حوار مفتوح، 2018/11/06، تم الاطلاع عليه: 2019/10/30.

<https://www.youtube.com/watch?v=4rp5XtJNaOQ>

النفيس " جانب مهم، يجب علينا مراعاته إذا عزمنا على السير في الطريق المعرفي، تأسيا به. أقصد بذلك حرصه على البدء دوما بما أبدعه من قبله السابقون عليه، وعكوفه على أعمالهم بالتحليل والنقد. لأن المعرفة لا تبدأ أبدا من فراغ، وإما هي ذات طابع تراكمي بنائي يؤسس دوما على الإسهامات السابقة، ويستكملها. ومن هنا اهتم العلاء بتراث السابقين، فشرح أعمالهم العلمية وانتقد بعض كلامهم وصوّبه بحسب ما انتهى إليه هو¹. ذلك أن المعرفة الإنسانية عنده ليست حكرا على شعب أو أمة دون غيرها، ولكنها تعتمد أساسا على التراكم الفعال الذي يسمح بالابتكار في الآن ذاته.

وزيدان من جهة أخرى يعتبر نفسه صانع أسئلة أكثر منه باحثا عن الأجوبة، ذلك أن الإجابات في رأيه تكرر الأوهام، أما إثارة الأسئلة على الدوام فمن شأنه إمطة اللثام عن هذه الأوهام وتجيد الفكر. ولأن الوعي العربي قد استراح للإجابات، فقد اعتاد على الأوهام، بفعل تكرارها أصبحت في حكم الضرورات والبديهيات التي لا تحتاج إلى إعادة التفكير فيها، بسبب ألفتها وتداولها وتجذرها في الزمان؛ وهكذا أصبح الوعي العربي الراهن - كما يرى زيدان - يبنى على مجموعة كبيرة من المغالطات بفعل التكرار الأعمى. فما ساد في فترة زمنية معينة لا يكون بالضرورة صالحا لفترة أخرى تالية، لاختلاف المعطيات داخل البيئتين. كما أن استمرار ظهور الشروط التي سمحت بظهور بعض الأوهام وانتشارها داخل الأذهان من شأنه إطالة عمرها، فتشمل الوقت الراهن وتزيد احتمالية تكرارها في المستقبل أيضا، انطلاقا من القاعدة المنطقية التي تقول بأن المقدمات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة أيضا. وهكذا استمرت هذه المعتقدات/الأوهام داخل العقل العربي لتوفر الأرضية التي غذتها وساعدت على استقرارها. ولمواجهة وضع معقد كهذا يتسلح زيدان بعدة إجرائية ومبادئ منهجية يستند عليها في نقده للمنظومة الفكرية العربية المعاصرة. يصير يوسف زيدان في كل مناسبة على أن الخروج من حالة الخبل العام وفوضى الرؤى والتعبيرات/اللغة، وحالة "المواجهة مع الجنون" الحالية، لا يتم إلا عن طريق العقل والمنطق. ويسعى زيدان من خلال ممارسة التفكير النقدي الذي "يهدف إلى تحليل الاعتقادات وتقييمها لتمييز ما هو مقبول منها وما هو غير مقبول وفقا لمعايير عقلية خالصة"²، إلى تعميم هذه الممارسة بين الأفراد، من أجل تجديد المفاهيم وتطويرها في الآن ذاته. وتفصيل هذه القواعد المنهجية كالآتي:

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 237.

² - عصام زكريا جميل، المنطق والتفكير الناقد، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2012، عمان، ص 196.

1- العقل

إن سؤال الحقيقة، يفترض بالضرورة تساؤلا عن الوسائل التي يمكن للمفكر الاستناد إليها من أجل بلوغها. وهكذا اختلف المفكرون منذ القديم في افتراضهم السبل الأكثر موثوقية لتحصيلها، فذهب فريق مذهب التجربة والملاحظة العيانية، فيما وثق آخر في القدرة التي زود بها الإنسان وبها أصبح ذو أفضلية على كافة الموجودات ألا وهي العقل. وقد دلت كلمة LOGIS اليونانية على النطق/الكلمة، وانصرفت إلى معنى العقل والبرهان العقلي والتفسير الذي يربط المسببات بأسبابها وينتهي إلى رد الجزئيات إلى الكليات وتجاوز المحسوسات إلى المعقولات. ولم يحدث أن بقي العقل حاملا لدلالة واحدة على امتداد التاريخ، فقد عنت الكلمة عند هرقليطس القوة العاقلة المنظمة للكون، ووجد بينها وبين النار، وعند انكساجوراس نجد العقل NOUS مبدأ يحكم الكون، أما سقراط والسفسطائيين، فاللوجوس عندهم لا يعني سوى الحوار والجدل والإثبات بالبرهان العقلي. وقد جمع أفلاطون بين الجدل العقلي، والحدس العقلي عند إدراك المثل. وورثت فلسفة أرسطو عن أفلاطون الجانب العقلاني، حين جعل غاية العلم هي معرفة الثابت والكلية، أي إدراك الصورة النوعية ومعرفة الماهية/تعريف التصورات، وتمثلت نزعتة العقلانية في منهجه الاستنباطي، حيث ترتبط النتائج بالمقدمات ارتباطا ضروريا، فما دامت المقدمات يقينية تتم بحدس عقلي لا برهان عليه لأنها بديهيات، فإن ما يترتب من النتائج يكون يقينيا بالضرورة، وحتى الاستقراء عنده أيضا قياس يقيني، لأنه إحصاء لكل الأمثلة الجزئية التي يمكن الوصول منها إلى القضايا الكلية¹. وبعد قرون من سيادة الفلسفة الأسكولائية بتشجيع من الكنيسة، عادت النزعة العقلية من جديد إلى أوروبا الحديثة، بعد أن غابت شمسها عن العرب، بتأكيدا على أن القوة العاقلة (وهي قوة نظرية بالأساس) هي أصل كل علم حقيقي، وبعبارة أخرى هي أصل للصفتين الأساسيتين اللتين يتميز بهما العلم الحقيقي وهما: الضرورة والصدق المطلق². كما أنه الوسيلة الوحيدة للمعرفة اليقينية، والسييل الوحيد لتقرير ما هو صالح وأخلاقي وما من شأنه تشكيل مجتمع صالح³. وقد مثلت فلسفة ديكارت هذه النزعة العقلية المستحدثة أفضل تمثيل.

¹ - أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2006، مصر، ص101.

² - كامل محمد محمد عويضة، لدفيج فتجنشتين فيلسوف الفلسفة الحديثة، ص34.

³ - ت. ز. لافين، البحث الفلسفي من سقراط إلى سارتر، ترجمة أشرف محمد كيلاني، ط1، المركز القومي للترجمة، 2012، مصر، ص113.

انطلق ديكارت في عمله التأسيسي لهذه النزعة، من الفرض القائل بأن العقل الإنساني هو الحس السليم وأنه نور فطري وأنه أعدل الأشياء قسمة بين البشر. يقول ديكارت: "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس (بالتساوي) إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه كفاية (...). وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو المنطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه".¹ يفترض ديكارت إذن أن العقل مقسم بين الناس بالتساوي، وهو بهذا يؤكد على أن خاصية القدرة على تمييز الحق من الباطل وبالتالي الوصول إلى الحقيقة أيضا، متساوية عند الناس بحكم تساوي العقول. ويرجع منشأ الاختلاف لا إلى العقل ذاته إنما في إلى طريقة توجيهه. ومن هنا لا يكفي امتلاك العقل فهو خاصية مشتركة بين الجميع بالتساوي، إنما الأهم من ذلك هو توجيهه الوجهة السليمة. ومن هنا سيبحث عن السبل التي من شأنها تفعيل دوره وتكون بمثابة المبادئ التي يقوم عليها كل علم يتغى الصدق والضرورة. وهو ما لا يتم في رأيه إلا بالابتعاد عن التقليد وعدم الاتكال على المرجعيات السابقة التي أهملت دوره طويلا.

وهكذا واجه ديكارت ميراثا فكريا سكولائيا ضخما شكلت فلسفة أرسطو دعامة الأساسية، واقفا منه موقف المشكك في قدرته على تقديم معرفة حقيقية لأسباب كثيرة سيفصلها في كتابه "مقال في المنهج". لكنه وخلافا للشكاكين الذين حفلت بهم تلك الحقبة، الذين دافعوا عن مقولة لا شيء مؤكد ويقيني، وخلافا للتجريبين أيضا، سعى باحثا عن هذه المعرفة اليقينية التي وجدها غائبة حتى لحظته تلك في مختلف فروع المعرفة حتى الأكثر يقينية منها؛ الرياضيات. ومن هذه الأخيرة سيطور منهاجا خاصا متجاوزا فيه العيوب التي وقعت فيها، ويكون بمثابة الأساس المشترك بين كل العلوم والمعارف الإنسانية. "وعند ديكارت نوعان من المعرفة العقلية الحدس العقلي وهو معرفة مباشرة. يوجد عندما تدرك النفس وجودها في الكوجيتو أنا أفكر فإننا إذن موجود. والنوع الثاني استدلال يتم بالانتقال من قضية واضحة بذاتها إلى أخرى مترتبة عليها - وانتهى ديكارت إلى إثبات وجوده ووجود العالم اعتمادا على إثبات

¹ - رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968، ص ص 109-

وجود الله ورأى أن الاستدلال الرياضي هو المثل الأعلى للمعرفة العلمية وليس منطق أرسطو القياسي¹. طبقاً لنظرية ديكرت إذن، فإنه يجب إرجاع المقولات العلمية وفق عملية التحليل إلى عناصرها وفرضياتها، من أجل الوصول إلى قواعد قليلة قدر الإمكان، يطلق عليها "البديهيات"، والتي يدرك يقينها بالحدس. ومن هذه القواعد سيتم من خلال الاستدلال القياسي استنباط الحتميات المنفردة لعلم ما². وقد وضع ديكرت مجموعة من المبادئ والتزم بمراعاتها في حل مختلف المسائل التي يمكن أن تعرض للعقل الإنساني. وقد أجملها في أربعة مبادئ أساسية هي:

1- مبدأ اليقين/البداهة، يقول ديكرت: "الأول والأقرب شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك"³. يضع ديكرت إذا معيار الوضوح والتميز كقاعدة أولى في منهجه، فلا يقبل أي شيء ما لم يتحقق فيه هذا الشرط، وكان فيه شيء من الغموض أو الإبهام. ويقصد ديكرت بالتهور، أي إصدار الحكم دون أن يصل إلى اليقين الكامل، كما يقصد بالسبق إلى الحكم قبل النظر، تبني الآراء التي كان قد حكم عليها بأنها خاطئة نقصد بذلك، تلك المعارف الموجودة في الكتب أو التي تعلمها أيام دراسته.

2- مبدأ التحليل: يقول ديكرت: "أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها، إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على حير الوجوه"⁴. فحوى هذه القاعدة أنه من الصعوبة بمكان حل معضلة مركبة، إلا بعد إرجاعها إلى عناصرها الأولى البسيطة، ومعالجة كل واحدة منها على حدة. إن "غاية التحليل عند ديكرت رد المركب إلى البسيط، والمعقد إلى السهل، حتى يبدأ العقل تفكيره في المعضلة التي يدرسها مطمئناً إلى وضوح الفكرة التي يبدأ بها حتى لا يخطئ فيها، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره، وهو يدرك هذا البسيط بالحدس الذي يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسيتتهي به هذا

¹ - أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، ص 107-108. ينظر أيضاً: ت. ز. لافين، البحث الفلسفي من سقراط إلى سارتر، ص 114-115.

² - روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة، ترجمة عبد الله محمد أبو هشبة، ط1، دار الحكمة، 2011، لندن، ج1، ص 79.

³ - رينيه ديكرت، مقال عن المنهج، ص 130-131.

⁴ - المرجع نفسه، ص 131.

إلى أن يجعل العلم بالمعقولات سابقا على العلم بالمحسوسات، لأن الأفكار أوضح من الأشياء، والمبادئ أوضح من كثرة الأنواع، ومن هنا سبقت الميتافيزيقا في مذهبه علم الطبيعة¹.

3- مبدأ التركيب: يقول ديكارت: "أن أسير أفكارى بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع"². ينطلق إذا بناء المعرفة من المعارف البسيطة صعودا نحو المركبة منها، مع وضع ترتيب مناسب لتلك التي يساوق بعضها بعضا، "وقد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتي وأظهرها أثرا عند التطبيق، لأن التدرج الذي أشار إليه هو الذي يميز المعادلات الرياضية التي لا يخطئ أهلها في حلها (...). وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذي لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما، يشبه رجلا يرقى منزلا من أسفله إلى أعلاه بوثة واحدة، مهملا السلم الذي أقيم لهذه الغاية"³.

4- مبدأ الإحصاء/الاستقراء التام: يقول ديكارت: "والأخير، أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا"⁴. تقوم هذه القاعدة على ضرورة العودة على جميع الأفكار ومراجعتها للتأكد من عدم إغفال أي شيء منها. بحيث تكون النتائج المتوصل إليها من التماسك والتمتانة ما يجعلها تصبح أساسا لمختلف العلوم الأخرى.

يقول ديكارت، إن أكثر ما أرضاه من هذا المنهج هو ثقته أنه بواسطته يستعمل العقل في كل أمر، إن لم يكن على الوجه الأكمل، فعلى خير ما في استطاعته على الأقل، عدا عن شعوره وهو يطبق ذلك المنهج أن عقله كان يتعود شيئا فشيئا على تصور ما يتصوره على وجه أشد وضوحا وأقوى تمييزا. أملا بعد هذا أن يطبقه تطبيقا مفيدا أيضا على معضلات العلوم الأخرى⁵، بما يضمن لها اليقين الذي تتسم به النتائج الرياضية. ومن خلال رؤيته هذه خلص ديكارت الفكر الغربي من التقليد بعد التشكيك في صحة الكثير من المعارف المنقولة من جهة، داعيا إلى تفعيل خاصيتي العمليات العقلية اللتان ينطوي عليها الفكر الرياضي، وفتح

¹ - كامل محمد محمد عويضة، ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، ط1، دار الكتب العلمية، 1993، لبنان، ص ص23-24.

² - رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص ص131-132.

³ - كامل محمد محمد عويضة، ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، ص24.

⁴ - رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص132.

⁵ - المرجع نفسه، ص135.

المجال أمام الفلاسفة الذين أتوا من بعده. وفي ردهم على التوجه العقلاني الذي ساد أوروبا مع ديكارت وسبينوزا وليبنتز، وثقته المطلقة في قدرة العقل على بلوغ المعرفة اليقينية، تبنى المفكرون التجريبيون في بريطانيا توجهها مختلفاً* يقضي بتأكيد أهمية التجربة الحسية في كل معرفة بوصفها أساساً لها، وهكذا قاد التنوير الأوروبي فريقان من المفكرين والفلاسفة استندا على رؤيتين متناقضتين (النموذج الرياضي والنموذج الفيزيائي) طرحت كل منهما أدواتها المعرفية لتأكيد سطوة الإنسان على الكون والطبيعة. وقد كانت فلسفة كانط النقدية توليفاً بين الفلسفتين التجريبية والعقلانية معاً، حين فرق بين الأحكام التحليلية والتركيبية، واستطاع كانط أن يتبين في الأحكام التركيبية وفي التجربة الحسية عناصر أولية مصدرها العقل نفسه، كصورتى المكان والزمان والمقولات، التي تقوم على أساسها أحكامنا على ظواهر الطبيعة. وفي القرن التاسع عشر ظهر مفهوم آخر للعقل مع هيغل، ذو دلالة تاريخية بالأساس. حيث انتهى إلى أن حركة التاريخ، وتاريخ الوعي الإنساني هو ما يحدد معنى العقل. فهذا الأخير يتطور بحسب مراحل تسير من الفكر إلى نقيضها، ثم يتألف بينهما مركب جديد، وبموجب هذا الجدال تتوالى الحضارات ويتطور الوعي¹. كما ظهر العقل الجدلي أيضاً مع ماركس بصيغة مقلوبة للصيغة الهيجلية. ولم تقف النزعة عند هؤلاء فقد كانت صيغها ومبادئها تتطور في كل مرة مع

* - "ثمة سؤالان رئيسيان هما موضع خلاف بين العقلين والتجريبيين يتعلق أولهما بالمدرجات القبلية (أو الأفكار الفطرية) (...) أي تلك الأفكار (...) غير المستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن ينشئها بمعزل عن الخبرة. والعقليون يسلمون بأن بعض المدرجات تجريبية (...) لكنهم يذهبون إلى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضاً مدرجات قبلية كمدركي العلة والجوهر. ومن السمات الأساسية في التجريبية أن تنكر وجود مثل هذه الأفكار، ومن هنا كان التجريبيون يرون أحد رأيين؛ فإما أن يروا أن المدرجات القبلية (...) يمكن أن تحلل أو تفتت إلى مجموعة من مدرجات أبسط مستمدة من الخبرة، وإما قد يرون أحياناً - وهم حينئذ ينحون في تجريبيتهم منحنى متطرفاً - أن هذه المدرجات ليست مدرجات حقيقية على الإطلاق (فيرون على سبيل المثال أن "الجوهر" ككلمة ميتافيزيقية ليست إلا كلمة من المجال أن تجد لها معنى). وموضع الخلاف الثاني بين العقلين والتجريبيين هو فيما يتعلق بالقضايا أو العبارات القبلية؛ فكل الفريقين يتفقان بصفة عامة على أن جميع الحقائق الضرورية قبلية لأننا لا نستطيع أن نتعلم من الخبرة إلا ما قد كان محتمل الوقوع وما هو محتمل الوقوع وليس ما "لا بد" أن يكون كذلك. لكن التجريبيين الذين يعتقدون أننا لا نملك من الوسائل ما يمكننا من تحصيل المعرفة إلا عن طريق المشاهدة لما يحدث بالفعل، يرون أن الحقائق الضرورية ليست صادقة إلا بحكم التعريف أو أنها تحليلية، أما العقليون فيرون أن بعض العبارات القبلية تركيبية، أي أنها نتجت عن بشيء عن طبيعة العالم؛ فقد (...) [قالوا] أن قولنا "لا بد أن يكون لكل حادثة علة مسببة" - على سبيل المثال - هو مبدأ واضح بذاته من هذا النوع؛ فهو قبلي لأنه يقرر رابطة ضرورية، وهو تركيبية لأنه ليس صادقاً لمجرد ليس صادقاً كونه تعريفاً (كما هي الحال في قولنا "الكل معلول علة". ومن الخصائص المميزة للتجريبية أنها تنكر قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق عبارة تركيبية بالمعنى الصحيح للتركيب، وبالتالي ينكرون أن أية قضية يمكن أن تكون قبلية وتركيبية في نفس الوقت". جوناثان ري وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل جلال العشري عبد الرشيد الصادق محمودي، ط1، المركز القومي للترجمة، 2013، القاهرة، ص112.

¹ - أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، ص ص108-109.

التوجهات الفكرية التي تظهر على الساحة الفكرية، على أن ما يجمعها جميعا هي الثقة في قدرة العقل ومبادئه على الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين المطلق.

ولما "احتلت مسألة العقل ودوره في النهوض الحضاري موضع الصدارة في أدبيات التجديد ونقد التراث خلال العقود الثلاثة المنصرمة. فقد تقدم عدد من المفكرين والباحثين [العرب] بدراسات تهدف إلى تسليط الضوء على مفهوم العقل وطبيعته ومحدداته وعلاقته بالتجديد الثقافي والنهوض الحضاري، وانكبت هذه الدراسات على تحديد دور العقل في نقد الثقافة السائدة والتراث الفكري التي انبت عليه، ومن ثم الدعوة إلى إعادة تشكيل الثقافة على أسس جديدة واعتماد العقل ومبادئه قاعدة رئيسية لبناء ثقافة بديلة"¹. وما يمكن ملاحظته من هذه المشاريع المقدمة أن العقل قد اتخذ داخل هذه الأدبيات معنيين: الأول بما هو الوعي العربي بكل ما يحمله من توجهات فكرية، سياسية، اجتماعية، دينية... إلخ وتوجهت جهود عدد من المفكرين لنقد هذا العقل. أما الثاني فيتوافق مع النزعة العقلانية الغربية.

وما تجدر الإشارة إليه، أنه وخلافا لمفكرين من أمثال: طرابيشي، الجابري، أركون،... وغيرهم، لم يتخذ يوسف زيدان لمشروعه الفكري عنوانا يجعل من العقل العربي أو الإسلامي موضوعا لنقده، ولم يصدر له أي عمل فكري بهذا العنوان، ولكنه يتخذ صيغة أخرى تحيل عليه وهي: إعادة بناء المفاهيم، هذه الأخيرة اتخذها عنوانا فرعيا لمؤلفه "شجون فكرية إعادة بناء المفاهيم"، كما لا يفتأ يعيدها في مختلف مؤلفاته وندواته التي كان يقيمها على مدار سنوات في الإسكندرية والقاهرة، وكان قد خصص المحاضرات التي ألقاها عام 2015 لهذا الغرض، وأسماها "سنة إعادة بناء المفاهيم والتصورات الأساسية"، وإن كان قد استخدم مصطلح "العربي" في مؤلفه "اللاهوت العربي وأصول العنف الديني" ليصف الممارسة الدينية داخل الديانات التوحيدية الثلاث التي تعاقبت على منطقة العرب، وحجم التداخل بينها ودورها جميعا في تشكيل الخطاب العربي المعاصر/امتدادها في الزمن الحاضر. وهو بعدم تبنيه لمصطلح "الإسلامي" إنما يؤكد على المبدأ الذي ينطلق منه، والذي يهدف أساسا إلى خلخلة هذه المفاهيم الكبرى التي أصبحت مسلمات في تفكيرنا، لأنه يعسى إلى الابتعاد عن فخ الفتوية، بالتأكيد على أن الإسلام لا يمثل إلا مرحلة محدودة ضمن تاريخ المنطقة الطويل، كما أننا لا يمكن أن نستجلي معالم هذه المرحلة كاملة بعيدا عن المراحل السابقة عليها وهما

¹ - بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، بيروت، ص39.

المرحلتين اليهودية والمسيحية، من مبدأ امتداد السابق في اللاحق وتأثيره في تشكيله. وفي سبيل إعادة بناء المفاهيم الكلية التي يقوم عليها وعينا المعاصر الذي يعاني حالة من الخبل العام المتجلي على كافة الأصعدة، لابد في رأيه من تفعيل آلية التعقل؛ ويعرّف زيدان العقلانية بأنها منهج تفكير يراعي المنطق، أما دواعيها فهي العلاج بالضد.¹ وفقا للقاعدة العلاجية المعروفة.

يتساءل زيدان عن قيمة العقل؟ فيقول بأنه ما يميز الإنسان عن البهائم، وبه يميز الأشياء ويحكم عليها، والوقوف منها موقفا رشيدا والتصرف حيالها بحكمة. وإذا كانت الحضارة تشمل على الموروث الفكري والمادي للجماعة البشرية، كما أنها الخبرة المتراكمة في العقل الجمعي، وتسعى للوصول بالجماعة إلى حالة التحضر التي يمكن معها تفعيل آليات العقل والحكم على الأشياء بشكل رشيد والتصرف بحكمة؛ فعندها سنكون أمام عملية جدلية، حيث تكون الحضارة نتاجا للعقل والتعقل والرشد الإنساني، وفي المقابل فإن العقل يتطور بفعل الموروث الحضاري الجامع للأحكام والأفعال الرشيدة. ويعتبر زيدان أن هذا التصور من "البداهيات" التي إن غابت عن الأذهان حطت من مكانة الإنسان، ذلك أن غياب الحكم العقلي والفعل المتحضر عن الفرد والجماعة الإنسانية، يصيرهم أسوأ من الحيوان². ويشدد يوسف زيدان على تفعيل عملية تعقل الظواهر/الحكمة والحكم الرشيد، ويرى أنها السبيل الوحيد للخروج من حالة الخبل العام والتوهان الفكري الناجم عن اختلاط المفاهيم وعدم وضوحها في الأذهان، التي تسيطر على الوعي العربي الجمعي المعاصر، ومنعت عنه تحقيق أي منجز حضاري.

ويقتضي الحكم الرشيد، استخدام الفرد العربي لعقله لا عقل غيره، كما يقول روسو*، وهو ما من شأنه رفض التقليد والتشكيك في منتجاته. يقول يوسف زيدان: "وتبقى كلمة أخيرة،

¹ - يوسف زيدان، جلسة خاصة معنى العقلانية 2019/01/04، تم الاطلاع عليه 2020/09/29،

<https://www.youtube.com/watch?v=5vvhb1zSh7Uc>

² - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 153.

* - يقول روسو: "سوف لا أعلمه بنفسه. فكل مهمتي أن أضع قدمه على طريق المعرفة السوي. ومتى تبين أن عليه تحصيل ما يريد من العلم، فسوف يستخدم عقله لا عقل سواه من الناس في ذلك السبيل. وسأعلمه أن من الخطأ الاعتماد على السماع من الناس أو تلقين المعلمين. فمعظم أخطائنا تأتي من هذين الطريقتين. (...). قد تكون معلومات اميل العلمية بهذه الطريقة محدودة. ولكنها على قلتها جيدة كلها وصائبة. إنه قد يجهل الكثير. ولكن ما من شيء مما يجمله سيعجز عن معرفته يوما بهذا التكوين العقلي. فذهنه متفتح ذكي مستعد لمعرفة كل شيء. فهو على حد تعبير مونتاني إن لم يكن متعلما فهو قابل للتعليم. وحسي منه أنه يعرف كيف يكتشف المراد من كل ما يفعله، والسبب في كل ما يعتقده. ومرة أخرى ليس هدفي اطلاقا أن أمنحه العلم، بل أن أعلمه كيف يكتسبه عند الحاجة، وكيف يقدره

نابعة مما استقر في نفسي منذ زمن، عبّرت عنه عبارة نيتشه: إنني أنظر في جميع ما كتب، فلا تميل نفسي إلا إلى ما كتبه الإنسان بقطرات دمه، وليس من السهل أن يفهم الإنسان دما آخر، أو يقبل دما جديدا¹ إن يوسف زيدان يعي خطورة هذه المهمة، ولكنه يعتبرها ضرورة لا بد منها لتصحيح مسار الفكر العربي المعاصر، لارتهاقه لتصورات ماضوية أملت ظروف تاريخية محددة وبالتالي فهي محكومة بتلك الرؤية فقط، ولكن وظروف معينة عاشتها المنطقة العربية تمت أسطرة تلك التصورات فخرجت عن آئيتها متخذة طابعا مقدسا متعاليا على الزمان، وهو الأمر الذي أصبح بمثابة العائق الذي يعزو إليه فشل كل محاولات التجديد والتجاوز، الذي من شأنه أن يلحق الأمة العربية بركب الأمم المتحضرة.

وبما أن العقل العربي في نسخته المعاصرة - حسبه - يعاني مشكلات مركبة، فإن حل هذه الوضعية يتطلب تفكيكها إلى عناصرها الأولية البسيطة ومعرفة مكامن الإشكال فيها، مما يتيح معالجتها على نحو أفضل. فهو يسعى للوصول إلى اليقين الذي يمكن البناء عليه، بوصفه الأساس الذي يشيد عليه صرح المعرفة الحقة التي لا يطالها الشك، للخروج من حالة الفوضى والجنون هذه. ومن هنا يتخذ يوسف زيدان الشك معينا له في رحلته هذه. ويعبر عن إعجابه الشديد بهذه المنهجية التي التزم بها ابن النفيس في مؤلفاته واختار أن يبدأ روايته "محال" بعبارة البديعة التي يقول فيها: "وأما الأخبار التي بأيدينا الآن، فإنما نتبع فيها غالب الظن لا العلم المحقق، خلافا لقوم.. (يقصد: مخالفة لما قد يعتقده كثيرون)². ويلتمس من متلقيه - على غرار رواد الشك - عدم مبادرته بالإنكار إذا ما وجد في أفكاره ما يخالف العادة، مستشهدا أيضا بعبارة لابن النفيس، يقول يوسف زيدان: "ومن بدائع العلاء المنهجية، تلك القاعدة الذهبية التي لا أمل ذكرها والتذكير بها، لإعجابي المفرط بمعانيها وصياغتها. يقول العلاء بن النفيس: "وربما أوجب استقصاؤنا النظر، عدولا عن المشهور والمتعارف. فمن قرع سمعه خلاف ما عهده، فلا يبادرنا بالإنكار. فذلك طيش. فربّ شنع حقٌّ، ومألوف محمود كاذب. والحق حق في نفسه، لا لقول الناس له، ولنذكر دوما قولهم "إذا تساوت الأذهان والهمم،

حق قدره، وأن يحب الحقيقة ويغلبها فوق كافة الأشياء. أجل، إن التقدم بهذا النهج بطيء. ولكن ما من خطوة نخطوها به يمكن أن تكون عقيمة، أو تضطر عندها للتراجع. "جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، (د.س.ن)، القاهرة، ص ص 174-175.

¹ - يوسف زيدان، بين البحرين نصوص نقدية، ص 14.

² - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 234.

فمتأخر كلّ صناعة خير من متقدّمها"¹. وفي قول ابن خلدون: يجب علينا إعمال العقل في الخبر.. وقول الإمام الجيلاني: إياكم والاعتياد.. وقول النبي: "ألا لا يمنعن رجلا هيبة الناس، أن يقول بحق إذا علمه"². معتبرا إياها "منهجية عامة" متعلقة بطريقة التفكير الإنساني الكلي، ولتتذكر أيضا رأي الغزالي حيث، "يجعل الحق قائما بنفسه لا بمن قاله، فالعاقل كما يقول ينظر في الشيء، فإذا وجده حقا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا. وليس يجوز أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، لأنه إذا جاز ذلك لزمنا هجر كثير من الحق، ولزمنا أن نهجر جملة من آيات القرآن، وأخبار الرسول، وحكايات السلف، وكلمات الصوفية لأن صاحب كتاب إخوان الصفا أوردها في كتابه. فعلى العاقل أن يعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال"³. كما يستحضر أيضا نصا كتبه ابن الهيثم في المنهج يقول فيه: "نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات ونمیز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر منها في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرّج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفّظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونصفححه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر، ونصل بالتدرّج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفّظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات، وما نحن مع جميع ذلك برأء مما هو في طبيعة الإنسان من كدر البشرية، ولكننا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية ومن الله نستمد المعونة في جميع الأمور"⁴. وهذه الأمثال والشواهد التي يستحضرها ليست - كما يقول - "زخارف أقوال نتسلى بترديدها وإبداء الإعجاب ببلاغتها، وإنما هي قواعد منهجية نستعين بها عند مواجهة موروث التخلف الذي ران على عقولنا عدة عقود من الزمان، انحدر خلالها العقل الجمعي المريض إلى الحضيض، حتى ابتعدنا عن إيقاع العالم المعاصر وصارت بلادنا مواطن بلاء، تتفاقم فيها سخائف المشكلات ويموت بسببها الناس

¹ - يوسف زيدان، كلمات التقاط الألماس من كلام الناس، ص 146.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 16-17.

³ - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، 1989، لبنان، ص 397-398.

⁴ - الحسن بن الهيثم، كتاب المناظر المقالات 1-2-3 في الإصدار على الاستقامة، حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية عبد الحميد صبره، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983، الكويت، ص 62.

وتحتدم الحروب¹. ومن هنا يصبح إعمال العقل وتثمينه كفاعلية فيما يرد على المتلقي، والتأني قبل المبادرة بإطلاق الأحكام وإنكار ما خالف المعتاد من أساليب التفكير، ضرورة لا بد منها، في ظل المشكلات الراهنة التي يعانیه الوعي العربي المعاصر، وهو إذ ذاك يحتاج إلى متلق واع غير كسول وغير معتاد على تلقي الإجابات الجاهزة عن الأسئلة النمطية. وهكذا يصبح رفض التقليد للخروج من تلك السياجات الدوغمائية التي تكبلت حركة الفكر غير مقصورة على المفكر فحسب، ولكنه ينسحب على المتلقي أيضا حتى تكتمل عملية تحرير الفكر العربي من الأوهام وإعادة بنائه من جديد، وتحقيق التحديث التي يسعى إليها العرب منذ النهضة الأولى.

وهو بهذا، يراهن على الفرضية الأساسية التي انطلق منها ديكرت بقوله إن "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس". فبتأكيد على خاصية الاشتراك في القدرة على التمييز بين الحق والباطل وبالتالي الوصول إلى الحقيقة - لا فرق في ذلك بين الذكي والأقل ذكاء - يرجع منشأ الإشكال الذي يعانیه الفرد العربي إلى طريقة توجيه العقل، وليس للعقل في ذاته. فلا يكفي امتلاك العقل/فهو خاصية مشتركة بين الجميع بالتساوي، إنما الأهم من ذلك هو توجيهه الوجهة السليمة التي تمكنه من الوصول إلى اليقين. ومن هنا فإن تفعيل دوره في الوصول إلى هذه المعرفة اليقينية بالإضافة إلى استقلاله بعدم الارتهان إلى التقليد، لا بد سيكفل الوصول إلى الحقيقة. يقول يوسف زيدان: "فلا بد للعقل، نظرا لطبيعته الأساسية، أن يترصد هذه الوقائع جميعها لفهمها، ويسعى جاهدا للوعي بمفردات هذا الواقع الغرائبي (الواقعي السحري) وإلّا ساد الجنون وأطبق على الجميع بحسب القاعدة التي أشار إليها "ديكرت" حين قال إن استعمال العقل يستبعد خطر الجنون. ومن هنا، نطرح "الأسئلة التأسيسية" الساعية إلى استعادة الوعي العقلاني بالواقع، وبالتالي إبعاد شبح الجنون عن العقل الجمعي"². ولتحقيق هذا المسعى يدعو إلى التثقيف العام - بوصفه الوسيلة الأنجع في ظل الظروف الراهنة - في مقابل التعليم الرسمي الذي ينادي بضرورة إصلاحه. ولم يصطنع يوسف زيدان، الشك من أجل الشك موقفا له لمواجهة حالة الجنون التي يتخبط فيها العقل العربي/الجمعي في نسخته المعاصرة مما يزيد حالة الفوضى ويشيع الاضطراب. ولكنه يصطنع الشك المنهجي في طرحه للأسئلة التأسيسية، لإعادة البناء من جديد على أسس أكثر يقينية، ومن هنا يقف موقف المشكك

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 17.

² - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 203.

إزاء التصورات التي تحكم تفكيرنا والتي انتقلت إلينا سابقا عن سابق، دون إخضاعها لعملية النقد وإعمال النظر. الأمر الذي جعله يفرض مختلف المعارف/التي تقدمها المناهج التعليمية والأزهرية منها، ويقرر عدم قبول أي شيء قبل إخضاعه لميزان العقل وقواعد المنطق.

2- المنطق

اشتقت كلمة "منطق" في اللغات الأوروبية من اللفظ اليوناني لوجوس logos الذي كان يعني الكلمة¹ كما يعني العقل أيضا ثم أصبح معناها الاصطلاحي دالا على العمليات العقلية التي تقف وراء الكلمة/العقل. أما الكلمة العربية "منطق" فقد عرفت حين ترجم المنطق اليوناني إلى اللغة العربية. وكانت تدل على الكلام والتلفظ عند المترجمين الأول، ولم يدل على العقل أو الفكر كما هو الحال في اللفظ اليوناني، ثم فرق الفلاسفة بين نوعين من المنطق: الظاهري وهو التكلم والباطني وهو إدراك المعقولات. وبهذه التفرقة أعطوا للكلمة مدلولها الأصلي والاصطلاحي معا². ويعد أرسطو واضع هذا العلم، وإن لم يستخدم هذا اللفظ حيث أطلق عليه اسم "العلم التحليلي" و "العلم الآلي". وأطلقت كلمة أورغانون اليونانية على المنطق جميعه، وهو أمر لم يقل به أرسطو لكنه مهد له، بعد أن اعتبر منطقته أشبه بمنهج عام وثقافة أولية ينبغي تحصيلها قبل البدء في العلوم. وقد كانت طبيعة المنطق موضع خلاف وطرحت كمشكلة في العالمين الإسلامي والغربي. وإذا كان معظم الفلاسفة المسلمين قد ذهبوا إلى أن المنطق سابق للعلوم وآلة لها، فقد ذهب الكندي مذهبا مخالفا، فقدم الرياضيات على باقي العلوم وعلى المنطق نفسه. ومرد ذلك حسبه إلى طبيعة الموضوعات نفسها؛ فهناك الجواهر الأولى المحسوسة التي لا تنال إلا بتوسط الكم والكيف، وهناك الجواهر الثانية التي هي المعقولات ولا تنال إلا بنيل الأولى، ومن هنا أصبحت الرياضيات مقدمة على العلوم كلها، مذكرا بما كتبه أفلاطون على باب أكاديميته (لا يدخل علينا من لم يكن مهندسا). ولا ينفرد الكندي بهذا الرأي، حيث كان إخوان الصفا يذهبون مذهبا مشابها؛ فقد اعتبروا علم العدد جذر العلوم وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف. وهناك من علماء اللغة من يلحقون المنطق بالأدب، مثل السكاكي الذي يجعله ملحقا يكمل علم المعاني، ويضعه تحت عنوان علم الاستدلال، أو علم خواص تركيب الكلام. وبوجه عام فإن الفلاسفة المسلمين قد انقسموا إلى أربع مواقف، وفقا للتصنيف الأرسطي للعلوم بوصفها نظرية تطلب لذاتها وعملية ينتفع بها في

¹- the basics of philisophy, https://www.philosophybasics.com/branch_logic.html

² - عصام زكريا جميل، المنطق والتفكير الناقد، ص ص 15-16.

الحياة العملية: فذهب الفريق الأول إلى أن المنطق لا ينتمي إلى أي من الصنفين (النظرية والعملية)، وذهب فريق ثان إلى أن المنطق ذو طبيعة آلية (الفارابي)، وذهب الفريق الثالث إلى أن المنطق جزء من الفلسفة، والفريق الرابع يرى أن المنطق يجمع بين الطبيعة النظرية والطبيعة الآلية. ويرى الجرجاني خلاف هذا الرأي، من حيث إن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ وهو علم عملي آلي والفلسفة علم نظري غير آلي، ويأخذ الغزالي بهذا الموقف. ويلح ابن خلدون على التفريق بين العلوم المطلوبة لذاتها/النظرية، والعلوم التي هي مجرد آلة كالمنطق. وهو ما ذهب إليه التهانوي لما اعتبره من العلوم الآلية المقصودة لتحصيل المجهول من المعلوم وليس مقصودا في نفسه، وإنما هو آلة قانونية نعصم الذهن من الخطأ. أما ابن سينا فالمنطق عنده يجمع بين كونه صناعة نظرية وآلة في الآن ذاته، أما إخوان الصفا فيجعلونه جزء من الفلسفة تارة وفي أخرى يجعلونه أداة الفيلسوف¹. وهكذا أصبح المنطق يشكل جزءا أساسيا ضمن الدراسات التي قدمها الفلاسفة والمناطق العربية، سواء تم النظر إليه بوصفه آلة للفكر إذ تعصم من الوقوع في الخطأ، أو تم النظر إليه بوصفه علما نظريا أو عمليا، وإن لم تعدم هذه الجهود أصوات المنددين به والمتحاملين عليه كونه لا يعصم من الخطأ ولكنه يوقع صاحبه في الزندقة. وإضافة إلى المنطق، كتب العرب أيضا - كما يقول زيدان - في منطق الجهة الشرطية، وهو ما يعرفه الناس اليوم بمصطلح "السيناريوهات المحتملة" (Modal Logic)*، والذي يقوم على طرح قضية افتراضية تبدأ ب: ماذا لو؟ وهو ما نجده عند الفقهاء الأرابيين، الذين يبدوون قضاياهم ب "أرأيت لو أن" ثم يورد شيئا غير واقعي. وهذا المنطق يطرح بجدية قضايا غير واقعية ولكنها محتملة ليرى نتائجها.

المنطق إذن، حسب التصور الكلاسيكي، هو العلم الذي يحكم تصورات الفكر واستدلالاته، فيقوده إلى الصواب ويجنبه الوقوع في الخطأ ولا يتركه للاعتباطية والعفوية، ومن هنا كشف المنطق المبادئ الأولى التي تنظم التفكير وتضمن صحته. وهي ما يصطلح عليها المبادئ المنطقية أو قوانين الفكر. على أن طبيعة هذه المبادئ ظلت موضع جدل إلى اليوم، فهناك من يراها عقلية فطرية ومطلقة، ومن يراها مكتسبة من التجربة، ومن يراها مواضعات تنتظم التفكير، ومن يراها قواعد نافعة (براغماتية). وهي عند أرسطو مبادئ عقلية مطلقة، داخل العقل البشري، وهي ليست مكتسبة أو نسبية. وقد حصرها أرسطو في ثلاث مبادئ أساسية

¹ - الأخضر قريسي، مدخل إلى المنطق التقليدي، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021، قطر، ص ص54-61.

* - ينظر: the basics of philosophy.

هي: مبدأ الهوية؛ الذي يرى أن للأشياء ماهية أو هوية أو جوهرًا ثابتًا لا يتغير نلتزمه في تفكيرنا تصورًا واستدلالًا وبرهانًا، وبهذا نضمن صحة التصور والاستدلال والبرهان. مبدأ عدم التناقض والذي يعني أن الشيء يمكن أن يتصف بالصفة ونقيضها في الآن ذاته. ومبدأ الثالث المرفوع أي أننا لا يمكننا نفي الصفة ونقيضها عن الشيء الواحد، بعبارة أخرى أن الشيء إما يتصف بالصفة وإما لا يتصف بها، ولا يوجد إمكان ثالث غير هذين الإمكانين. وقد أضاف إليها في العصر الحديث الفيلسوف ليبنتز مبدأ السبب الكافي*، واستنتج منه مبادئ فرعية¹. وتظهر تطبيقات المنطق عند زيدان بوصفه أساسًا لما يمكن أن يقترح من حلول العملية للوضع الراهن، حيث يقول: "يكون بنقيض الحالة العملية السائدة المرضية، فإذا كان من أسبابها كثرة المطالبات الفتوية وهيجان المزايدات الوطنية وتوالي الاعتصامات أمام المؤسسات الحكومية وبدخلها، خرجنا من ذلك باستعمال "فقه الأولويات" بمعنى أن ننظر منطقيًا في الأهم ثم المهم ثم الأقل أهمية ثم التوافق"². كما أنه يوظف مبدأ عدم التناقض، في قوله بتخليص اللغة من التناقض، ذلك أنه شاع استعمال كثير من المفردات بطريقة تناقض دلالتها الأصلية*، وهو

* "يرد ليبنتز هذه المبادئ العقلية إلى مبدئين تتفرع عنهما باقي المبادئ، أولهما مبدأ التناقض، وملخصه/ من المستحيل أن يكون الشيء ولا يكون في الوقت ذاته. وآخرهما السبب الكافي، وملخصه: لا يحدث شيء مطلقًا من دون سبب كاف. ومن هذا المبدأ تنتج مبادئ فرعية هي:

- مبدأ السببية الذي ينص على أن كل ما يحدث له بالضرورة سبب.
- مبدأ الغائية الذي يعني أن كل ما يوجد هو من خلال غاية.
- مبدأ الأفضل ومعناه أنه ليس للأقل أفضلية أن يوجد ما دام الأفضل موجودًا.
- مبدأ الاستمرارية الذي يعني أم كل شيء متصل في المكان والزمان". الأخضر قريسي، مدخل إلى المنطق التقليدي، ص 64.
- ¹ - المرجع نفسه، ص ص 61-63.
- ² - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 119.

* - تقول أم نواعم في رواية ظل الأفعى: "فانظري إلى الدلالات كيف صار بعضها في اللغة العربية، مضادا لألفاظها... أذكر أن الناس في بلادك، كانوا إذا أرادوا السخرية من شخص، وصفوه بأنه (فالح) وإذا استخدموا وصف (فلاح/فلاحة) فالمراد ازدراء هذا الرجل أو تلك المرأة، مع أن الفعل (فالح) فعل مدح، والممدوحون في القرآن هم: المفلحون! وفي المقابل، فالناس في بلادك إذا أرادوا مدح الولد أو البنت، قالوا: شاطر، شاطرة. مع أن الشاطر في الأصل، هو الذي شطر على أهله وانفصل عنهم، وتركهم مرغما أو مخالفًا! (...). وكذلك، فالناس في بلادك إذا أرادوا الإعلاء من قدر شخص وصفوه بأنه (ابن ناس) أو بأنها (بنت ناس) مع أن هذا التعبير، ظهر في الزمن المملوكي، للسخرية العامة.. السخرية الشعبية غير المعلنة، من هؤلاء الحكاميين الذين لا يعرف لهم أصل، ولا أب لهم، فهم: أولاد الناس! والناس في بلادك، يصفون الرجل الشاذ جنسياً، بأنه لوطي نسبة إلى النبي التوراتي (لوط) الذي كره أن يمارس الرجل الشاذ مع الرجل.. ثم مارس هو الجنس مع ابنته، في ليلتين متواليتين، بعدما أسكرته! لينجب هذا النكاح السفاح، بحسب الرواية التوراتية المبتذلة، اثنتين من كبريات القبائل اليهودية. ومن عجائب العربية أن أصول مفرداتها، كلها، تأتي على صيغة الفعل الماضي، فإذا أردت الكشف عن أصل أية كلمة عربية، فعليك بردها إلى جذرها الموافق لصيغة الفعل (الماضي) فالإنسان يُكشف عنه بالجذر: أنس. والمحبة، حبيب. والجبروت والجبر والجيرة والجبار، أصلها جبر! فالأصل في كل شيء تم في الماضي.. وكأن لا شيء (أصلي) يحدث في الحاضر، أو سيحدث في المستقبل". يوسف زيدان، ظل الأفعى، ص ص 133-135.

ما يعتبره أمرا بالغ الخطورة. فإذا كانت اللغة وعاء الفكر، فإن تناقضها يؤدي بالضرورة إلى التناقض داخل الفكر، وبانقطاع الكلمات عن سياقاتها تخلق فوضى الدلالة ويحدث الانقطاع داخل مسيرة الفكر، وبالتالي تشوش الرؤية العامة والكلية للوقائع، ويأخذ بدعاوى الأطباء القدامى بعلاج العلل بأضدادها يقول: "وإذا كان من أسباب الحالة الحالية، الاستهبال، عالجننا ذلك بالحزم. وإذا كان من أسبابها التشويش الإعلامي على العقول، عالجننا ذلك بالانصراف عن برامج الهرج الإعلامي إلى خطط العمل وإعمال العقل والمنطق في الوقائع والأخبار. وإذا كانت كثرة الكلام سببا، فالعلاج الصمت.. وعلى هذا النحو نسير على درب تدبير (علاج) المرض بضده"¹. ذلك أن الشيء لا يجتمع فيه الضدان حسب القاعدة المنطقية.

3- الجدول / الديالكتيك

يحدد هيغل غاية الفلسفة بأنها التغلب على الأضداد والتناقضات، وبناء كل متحد. وبعبارة أخرى، لا بد من التغلب على التعارض بين المتناهي واللامتناهي، لا بإنكار الواقع كله للامتناهي، ولا برد اللامتناهي إلى كثرة الجزئيات المتناهية بما هي كذلك، ولكن بنوع من تكامل المتناهي مع اللامتناهي. ذلك أننا لا نستطيع التفكير في أحدهما دون الآخر؛ وينتج عن ذلك أنه لكي نبني حياة المطلق والكشف عن هذا المسار الغائي - التي هي مهمة الفلسفة - لا بد أن نبنيها من خلال المتناهي، ونبين أنه من الضروري أن يعبر المطلق عن نفسه بوصفه روحا وبوصفه وعيا ذاتيا من خلال العقل البشري؛ وهذا الأخير رغم تناهيه ففي استطاعته أن يبلغ نقطة يكون عندها "وعاء" لمعرفة المطلق؛ وهذا الأخير عند هيغل، ليس سوى المسار الشامل للتعبير عن نفسه ولتجلي ذاته في المتناهي ومن خلاله². ولذلك يصبح موضوع الفلسفة عند هيغل هو بالفعل المطلق الذي يعني الشمول، فالواقع ككل والكون هو حياة اللامتناهي، أي مسار التطور الذاتي ليصل إلى إدراك ذاته. وبعبارة أخرى الواقع هو مسار غائي مفترض سلفا وذو مغزى حيث ينكشف المطلق. والمطلق عند هيغل هو الروح وهو الفكر الذي يفكر في نفسه، والذات الواعية بنفسها أو اللامتناهية. أما الطبيعة فهي شرط ضروري للوعي الذاتي، من حيث هي المجال الموضوعي الذي يعبر فيه المطلق عن نفسه، وفي مجال الوعي البشري يعود المطلق إلى ذاته بوصفه روحا. إن الروح ترى نفسها في الطبيعة، وهي ترى الطبيعة على

¹ - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 120.

² - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فخته إلى نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومحمود سيد أحمد، ط1، المركز القومي للترجمة، 2016، مصر، م7، ص 220.

أنها التجلي الموضوعي للمطلق، التجلي الذي هو شرط ضروري لوجوده الخاص. وبعبارة أخرى: المطلق يعرف نفسه على أنه الشمول، على أنه العملية بأسرها لصيرورته، ولكنه في الآن ذاته يرى نفسه التميزات بين أطوار حياته الخاصة. إنه يعرف ذاته بوصفه هوية في الاختلاف، بوصفه وحدة تشمل أطوارا يمكن تمييزها داخل ذاته. إن هيجل يعتقد أن العقلي هو الواقعي والواقعي هو العقلي؛ بمعنى أن الواقع هو المسار الضروري الذي عن طريقه يقوم العقل اللامتناهي، أو الفكر الذي يفكر في ذاته بتحقيق نفسه، وعليه تصبح الطبيعة ومجال الروح البشري هما المجالان اللذان تتجلى فيهما الفكرة الأزلية والماهية الأزلية/اللوجوس. وفي الطبيعة يتغلغل اللوجوس في العالم المادي الذي هو نقيضه، وفي الروح (مجال الروح البشري) يعود إلى نفسه بمعنى أنه يتجلى على نحو ما يكون عليه أساسا. وهكذا تصبح حياة المطلق مشتملة على ثلاثة أطوار أساسية: الفكرة المنطقية أو الفكرة الشاملة، ثم الطبيعة، وأخيرا الروح. وهكذا تصبح الفلسفة مكونة من ثلاث أجزاء رئيسية هي: المنطق الذي يدرس المطلق "في ذاته"، وفلسفة الطبيعة التي تدرس المطلق "من أجل ذاته" وفلسفة الروح التي تدرس المطلق "في ذاته ومن أجل ذاته"، وهي معا تشكل البناء الكامل لحياة المطلق¹. ومن هنا كان لا بد للفلسفة أن ترتفع من مستوى الفهم بالمعنى الضيق، إلى مستوى التفكير الجدلي الذي يتغلب على صلابة مفاهيم وتصورات الفهم، حيث يمكن له الانتقال بين المفهوم وضده، وهكذا يمكنه أن يأمل في إدراك حياة المطلق التي تنتقل فيها اللحظة/الطور بالضرورة إلى أخرى مضادة، إلى وحدة أعلى أو مركب أعلى يوحدتهما دون أن يلغي اختلافاتهما. وتصبح وظيفة العقل والحال هذه، إدراك هذه اللحظة؛ لحظة الهوية في الاختلاف. إن انبثاق التناقض عند هيجل هو القوة الدافعة للحركة الجدلية، وصراع المفاهيم المتضادة وحل هذا الصراع في مركب يعطي هو ذاته تناقضا جديدا هو السمة التي تدفع الذهن باستمرار في سعيه نحو حد مثالي، أو مركب يشمل كل شيء/نسق كامل للحقيقة². إن بحث هيجل عن الوحدة داخل المتناقضات هو ما جعله يعتمد الجدول بوصفه الأداة الناجعة التي تضمن الحفاظ على هوية المتناقضات داخل هذه الوحدة من جهة، واستمرار حركة الفكر نحو المطلق من جهة أخرى. وما تاريخ المذاهب الفكرية والفلسفية إلا تجسيدا للمطلق/الروح في سبيل وعي ذاته. ويمثل

¹ - فريديريك كوبلسون، تاريخ الفلسفة من فخته إلى نيتشه، ص ص 222-225.

² - المرجع نفسه، ص ص 225-229. ينظر أيضا: رمضان بسطاوي، جماليات الفن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، مصر، ص ص 42-43.

الجدل عند يوسف زيدان "أداة تفسيرية ومنهج فلسفي، يسعى لاكتشاف العلاقات الأساسية بين الموضوعات الكلية، واستبصار الروابط الخفية بينها"¹. ومن هذا المنطلق اعتمده في تحليل العلاقات التي جمعت الدين بالسياسة عبر التاريخ كما تجلت في الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. مبينا عن الحركة الجدلية التي ربطت بينها؛ أي سيرورة حالات الانقلاب والاعتدال، وصولا إلى يوم الناس هذا.

إضافة إلى الجدل الذي يعبر عن صراع الأضداد ووحدتها، والذي يوظفه زيدان في الكشف عن الجدل الحاصل بين بنيات معينة/كلية داخل التاريخ، يوظف زيدان مبدأ آخر هو مبدأ (سلب السلب) المنتمي إلى الجانب الجدلي من الفلسفة الماركسية. حيث يجعله واحدا من المبادئ التي يجب وضعها نصب الأعين في المرحلة الحالية. والمقصود به، أن كل مرحلة لاحقة من مراحل التطور الاجتماعي لا تلغي آثار المرحلة التي سبقتها إلغاء كاملا، وإنما يتطور المجتمع الإنساني عبر مراحل مختلفة، باستبقاء الجزء الإيجابي الذي تم تحقيقه في المرحلة السابقة، وأما الجزء السلبي، فيتم سلبه أو إلغاؤه، لأنه من غير المجدي هدم المنجزات التي حققتها المجتمع في المرحلة الرأسمالية من أجل تأسيس المرحلة الاشتراكية التالية. ويرى زيدان أن هذا المبدأ الماركسي يتوافق مع المفاهيم العامة في ثقافتنا بل ويتطابق مع بعض الأصول الإسلامية، التي تشير إلى أن الأمور السلبية هي ما يجب أن تزول بينما ينبغي الإبقاء على الإيجابية منها. ويوضح زيدان الهدف الذي يسعى إليه من التذكير بمبدأ سلب السلب بأنه الإشارة إلى القاعدة المنطقية القائلة بأن سلب السلب إيجاب. وبعبارة معاصرة يقول زيدان بأن نجاح الثورة المصرية في الفترة القادمة، مرهون بالقدرة على التمييز بين السلبي والإيجابي في المرحلة السابقة. ومرتبطة بالقدرة على سلب السلب (وإيجاب الموجب) من دون خلط في الأمور، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بإعمال المنطق والتفكير الرصين². كما يمكن استشفاف المنهج الجدلي في الخطوات التي قدمها زيدان بوصفها أساسية في كل عملية نقدية. يقول زيدان بأن النقد، لا ينحصر داخل دائرة الأدب أو الفن عموما، ولكن الناقد مفكر يصرف جهده الذهني نحو جانب من جوانب الثقافة، ويعمل فيه خطوات النقد التالية:

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 177.

² - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص ص 38-41.

(أ) الفهم: ويمثل الخطوة الأولى في العملية النقدية، فلا يستقيم النقد إلا بعد الفهم. يستوي في ذلك نقد الأدب ونقد النص التراثي ونقد أفكار المتقدمين والمتأخرين عند دراسة العقائد، ونقد أحوال المجتمع وهكذا.

(ب) الغوص: إذا كان الفهم عبارة عن اتصال بالنص من أجل فهمه جوانبه والإحاطة بها، فإن مرحلة الغوص تمثل انفصالاً من أجل تأسيس الرؤية الخاصة؛ حيث تقوم فيها العقلية النقدية بسبر أغوار النص المراد نقده، سواء أكان نصاً أدبياً، أم تراثياً، أم فكرياً، أم كان نص الواقع المعيش. وفي هذه الخطوة تتم أمور لا حصر لها من مقتضيات النقد، كالتفسير والتأويل والمقارنة، والمخالفة في المنظور، وإنطاق المسكوت عنه، وغير ذلك. وهنا لابد للناقد من طرح (النص) على ذهنه طرحاً جديداً خاصاً، يمهد للخطوة التالية.

(ج) التجاوز: تعتبر هذه الخطوة بمثابة التركيب الذي يآلف بين الخطوتين السابقتين. ذلك أن كل نقد حسب زيدان هو في المحصلة تجاوز للنص موضوع النقد، وإلا أصبح عملاً آخر من قبيل تلك التي تقوم بالشرح والتحشية والتهميش والتقييد والتعليق. وهذه كلها عمليات فكرية وإن كان لها موقعها، إلا أنها لا تعد نقداً لتجاوزها النص الأصلي، وتقديم نصها النقدي الخاص. ويكون التجاوز - كما يقول زيدان - بوثقة عقلية تتخلق من معارف الناقد ولغته وآرائه، التي تتضافر جميعاً مع جوهر النص تم فهمه والغوص في دلالاته، لينتج عن ذلك كله نصاً نقدياً لا يقل في أهميته عن النص الذي استهدفته العملية النقدية¹. يصبح النص النقدي إذن، أياً كان موضوعه أدبياً، فنياً، فكرياً، سياسياً، اجتماعياً.. نصاً آخر له فرادته وخصوصيته التي تخرجه عن التبعية للنص الأصلي، لأنه لا يبقى متعلقاً به وإنما "يتجاوزه" لتشكيل رؤيته الخاصة للعالم.

وفي هذا الصدد ينبه زيدان على مسألة مهمة، ألا وهي أن يستعير الناقد نظرية ما، أو مدخلاً نظرياً معيناً، ويطبق خطواته سابقة التجهيز على كل نص، ولأجل هذا يقول بسماجة هذا المنحى المنتسب إلى النقد وبطلانه، لأنه لا يؤسس - في رأيه - نصاً نقدياً، ولكنه نقيض للنقد أو سلب للنقد*، أكثر منه نقداً. فعليه، فإن هذا الأخير - حسب زيدان - ولكي تكتمل

¹ - يوسف زيدان، بين البحرين نصوص نقدية، ص 12.

* - يقول زيدان: "أما نقيض النقد فهو (التسليم) حيث نقر أصلاً بالنص على ما هو عليه، ولا نستطيع أن تتم فيه العملية النقدية بكامل أبعادها الثلاثة، أو بكامل بعدها الثلاثي الأوجه. ولذلك فليس هناك مثلاً، نقد للقرآن الكريم. لأن الكتاب العزيز منظور إليه على جهة التسليم أساساً؛ وقد تقوم عليه خطوة الفهم، ثم أحد ملامح الخطوة الثانية الغوص كملح التفسير، أو المقارنة مع الكتب السماوية الأخرى، أو محاولة إنطاق المسكوت عنه، أو البحث في أسباب نزوله. لكن الخطوة الجوهرية في عملية النقد وهي، خطوة التجاوز،

عمليته ويكون أصيلا لا بد أن تكتمل فيه الأبعاد الثلاث، أو البعد ثلاثي الأوجه الفهم والغوص والتجاوز.

4- الفينومينولوجيا

تمت ترجمة مصطلح الفينومينولوجيا إلى عدة مصطلحات: الظاهرية، علم الظواهر.. وقد أراد صاحبها هوسرل من خلالها تأسيس علم كلي جديد قائم على مبادئ يقينية عامة، تكون أساسا لكل معرفة ممكنة. وفي محاولته هذه استفاد من أفكار السابقين عليه كما المعاصرين له؛ فقد أخذ عن أفلاطون فكرة الماهيات الثابتة، ومن فلاسفة العصور الوسطى "برنتانو وماينونج" فكرة القصدية، وعرف من ديكارت قيمة الكوجيتو، واستفاد من موندات لايبنتز، وتأثر بآراء كانط لتأسيس العقل على مبادئ يقينية ثابتة، كما أخذ الفكرة الجوهرية لفلسفته من "المذهب الظاهري" كما ساد قبله، والذي جعل من ظاهر الشيء موضوع الإدراك ومجال المعرفة، واقتبس من العلم طريقته المنهجية الوصفية، ومن الرياضيات تحليلاتها العقلية الدقيقة، عدا عن أخذه مصطلحاته أيضا مثل: الفينومينولوجيا، القصدية، التعالي، الحدس وغيرها¹. لقد كان ميلاد الفينومينولوجيا سابقا عن المنجز الذي سيضعه هوسرل فيما بعد، وكانت هذه الأفكار طريقا مهد له إبداع فلسفته الخاصة بما يتوافق والرؤية العامة التي سعى إلى تقديمها والتي تتمثل أساسا في تحقيق اليقينية والعلمية اللازمتين التي يجب أن تنبني عليهما الفلسفة. وقد سبق وأن أشار هوسرل بأن الفينومينولوجيا "سلوكا إيجابيا". أي السلوك الذي يعلم جيدا كيف يتحدى وينتصر على كل الأحكام المسبقة، قصد التمكن من الرجوع إلى الظاهرة عينها، والتي لا تدل على أنها مجرد حقيقة الشيء، وإنما تعني بالإضافة إلى ذلك

التي لا تجري على النص القرآني وبالتالي لا ينتج الذهن نصا نقديا للقرآن.. وكذلك الأمر بالنسبة لأي نص يبدأ (الناقد) بالتسليم به، فلو سلم الناقد بسلامة الواقع السياسي أو الاجتماعي، ولو نظر إلى النص الأدبي أو الفكري على أنه نص مكتمل.. فلن يتمكن آنذاك من عمل النقد، بل سيكون ما ينتجه ذلك الناقد المزعوم هو نقيض النقد. وسواء أكان هذا النقيض تبريرا، أم تكريسا، أم تحليلا، أم ابتهاجا، أم غير ذلك. فما دام البدء بالتسليم، فالنتاج هو نقيض النقد. وأما السلب فيختلف، وإذا كان من السهولة التمييز بين النقد ونقض النقد، فمن العويص التمييز بين النقد وسلب النقد (اللانقد)، إذ الفروق بينهما دقيقة. ولذا.. كثيرا ما يعرض علينا النص باعتباره نصا نقديا، وما هو - في الحقيقة - بنقد. مثال ذلك، ما نراه في عديد من النصوص - المسماة نقدا - من إهدار للجانب المقابل للنقد، وهو الجانب المقابل لأي كتابة.. أعني: القراءة! فالبعض من النقاد يكتب كلاما غير مفهوم، يستغربه القارئ، الذي من الممكن أن يكون قد استمتع قبل ذلك بالنص الأدبي المنقود؛ فإذا بالقارئ لا يدرك النص النقدي. وهذا قد يكون لعب في لغة الناقد، أو لقصور في فهمه النص المنقود، أو لابتساره إحدى خطوات العملية النقدية.. ومهما كان السبب، فنحن في النهاية أمام: اللانقد. ومن اللانقد، إهدار الناقد خصوصية النصوص، وعدم وعيه بأن لكل نص عالمه الخاص، وبأن ما يناسب هنا قد لا يتناسب هناك، فيقدم الناقد نقدا واحدا كل مرة. وهذا النقد الواحد أعني "النمطي" هو في النهاية.. اللانقد". يوسف زيدان، بين البحرين نصوص نقدية، ص 13-14.

¹ - سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، 1991، بغداد، ص ص 57-58.

حقيقة الشيء بما يظهر عنه"¹، أي ظهوره بالنسبة إلى الذات. ومن هنا لم تبحث فينومينولوجيا هوسرل في الوقائع الخارجية أو الداخلية، ولكنها تركز على الواقع الموجود داخل الشعور؛ أي على الموضوعات بصفاتها مقصودة من الشعور وفيه. وهكذا تصبح الظاهرة بالنسبة إلى هوسرل ما يظهر مباشرة في الشعور، أي أنها تدرك في الحدس قبل كل تفكير أو حكم، فهي ما يعطي نفسه بنفسه أو ما يسميه هوسرل الإعطاء الذاتي للموضوع. ومن هنا فإن فينومينولوجيا لا تعني بمضامين وموضوعات المعرفة، من حيث قيمتها أو واقعيتها، ولكنها تركز أساساً على وصفها على الصورة التي تعطى بها كمقاصد خالصة وبسيطة للشعور. وفي سبيل البحث عن الأساس اليقيني للعلوم والفلسفة، سلك هوسرل في البداية تحت تأثير ديكارت طريق الشك المنهجي، غير أن تعليق الحكم/الأبوخية عنده مختلف عما كان عليه الشك الديكارتي الذي استعجل الخروج من جحيم الشك كما يقول هوسرل؛ حيث اعتبر هذا الأخير الموقف الديكارتي مبالغاً فيه، مؤكداً أنه لا يوجد من هو أكثر واقعية من فينومينولوجي، لأنه لا يشك في كونه إنساناً ولا في كونه يعيش في عالم واقعي ويملك تجربة حقيقية بخصوصه، إلا أن هذه البدايات الخاصة بالعالم الواقعي رغم كونها يقينية في الموقف الطبيعي، ولكنها تصير من أكبر الألغاز*. ويخلص هوسرل إلى أنه الشعور الخالص/الوعي الذي فيه وبواسطته يكون العالم موجوداً بالنسبة إلى الذات، بمعنى أنه يستمد قيمته من هذه الحياة الشعورية فقط. وهناك فكرة أساسية تربط الذات والعالم ضمن المنظور فينومينولوجي، ألا وهي فكرة القصدية. حيث صارت هذه الأخيرة مع هوسرل الصفة المميزة لعلاقة جديدة بين

¹ - عبد القادر بودومة، الدلالة الفينومينولوجية للمنهج، الجمعة 23 أيلول/سبتمبر 2022، اطلع عليه، 23 سبتمبر

<https://labopheno.com/lms/logos-revu/l-2/course/phenomenology>, 2022

* - يقول تيري إغلنتون: "ومثل سلفه الفيلسوف رونيه ديكارت، انطلق هوسرل في مطاردته اليقين المطلق مبتدئاً برفض مؤقت لما أسماه "الموقف الطبيعي" - أي لقناعة رجل الشارع القائمة على الحس السليم بأن الموضوعات توجد مستقلة عنا في العالم الخارجي، وأن معلوماتنا عنها يمكن التعويل عليها عموماً. فمثل هذا الموقف يكتفي بالنظر إلى إمكانية المعرفة بوصفها بدهية، في حين أن هذه الإمكانية، وبالضبط هي التي في موضع شك. وإذا، ما الذي يمكن أن يكون واضحاً ويقينياً بالنسبة لنا؟ يحاول هوسرل أن يبين أننا، بالرغم من عدم قدرتنا على التوثق من الوجود المستقل للأشياء، يمكن أن نتيقن من الكيفية التي تظهر بها مباشرة في الوعي، سواء أكان الشيء الفعلي الذي نجربه أو نختبره وهما أم لا. حيث لا يمكن النظر إلى الموضوعات كأشياء يفترضها، أو "يقصدها"، الوعي. وكل وعي هو وعي شيء ما: ففي التفكير، أدرك أن فكري "يشير نحو" موضوع ما. وفعل التفكير وموضوع الفكر متعلقان داخلياً، وواحدهما معتمد على الآخر. ووعبي ليس مجرد تسجيل منفعل للعالم، وإنما هو يؤسسه على نحو فاعل أو "يقصده". فمن أجل إقامة يقين، إذا، ينبغي قبل كل شيء أن نتجاهل، أو "نضع ين قوسين"، كل ما هو خارج نطاق تجربتنا المباشرة؛ وينبغي أن نختزل العالم الخارجي إلى محتويات وعينا وحده. وهذه النقطة، والتي تدعى "الاختزال الظاهراتي"، هي نقلة هوسرل الهامة الأولى: فكل ما هو غير "محايت" للوعي يجب إقصاؤه بقسوة وصرامة؛ وينبغي معالجة الوقائع جميعاً بوصفها "ظواهرات" محضّة، تبعاً لظهوراتها أو مظاهرها في عقلنا، وهذه هي المعطيات المطلقة الوحيدة التي يمكن أن نبدأ منها". تيري إغلنتون، نظرية الأدب، ص 99-100.

الذات والموضوع/ الفكر والوجود، وهي علاقة أساسية تكون فيها الذات والموضوع غير منفصلين، ومن دونها لا يمكن لأي منهما أن يكون قابلاً للإدراك الحقيقي. إن قصدية الوعي تعني أن كل وعي هو وعي بشيء ما؛ أي أنه من غير الممكن أن نفهم الموضوع إلا انطلاقاً من الذات التي تعطيه معناه. ويسمح الرد الفينومينولوجي بإدراك العالم كظاهرة بإبرازه - لا في واقعه الفعلي أو وجوده الذي وضع بين قوسين - وإنما في واقعه المحاith للشعور/الوعي. ومن هنا تصبح المهمة الأساسية للرد هي إظهار هذه العلاقة القصدية الأساسية بين الشعور والعالم. والحقيقة الكبرى التي يقود إليها الرد هي أن العالم يعطي نفسه بنفسه للوعي الذي يعطيه معناه. إضافة إلى هذا فإن إبراز العالم كظاهرة معناه أن كينونة العالم لم تعد تعني وجوده أو حقيقته، بل معناه المؤسس من طرف الوعي. ومن هنا يصبح التعليق/الوضع بين قوسين بوصفه الجانب السلبي للمنهج الفينومينولوجي - بينما يعتبر الرد جانبه الإيجابي - لا يعني التوقف عن العيش داخل العالم، كما لا يعني نفي واقعيته، ولكنه ليس أكثر من امتناع عن استعمال البدايات وأنواع اليقين التي يقدمها لنا، وتكمن أهمية هذا الامتناع/التعليق في تهيئة الوعي للانفتاح على بعد جديد للتجربة، وهو البعد الترنسندنتالي، وبرد كل شيء إليه يتوصل الوعي إلى إدراك دوره التأسيسي، وإلى التخلص من عملية نسيان الذات التي تطبع الموقف الطبيعي الساذج. ومن هنا تصبح المهمة الأساسية للفيلسوف - حسب هوسرل - تتمثل في تحويل كل موجود إلى موجود معقول من خلال الوعي التأسيسي الذي هو قصدية فاعلة، وتبعا لذلك لا يمكن لعلم فلسفي دقيق أن يتحقق إلا إذا تم الاعتراف بأن كل وجود هو وجود مرتبط بالذاتية الترنسندنتالية التي يتأسس فيها، ومن حيث هي تيار دائم من التأسيس. وبهذا يتحقق الهدف المباشر للفينومينولوجيا في تأسيس العلوم باعتبارها معارف متعلقة بموضوعات لا شك فيها على الإطلاق وصحيحة بالنسبة إلى كل إنسان¹. وبهذا يكون هوسرل قد رفض كل أرثوذكسية تفترض نمطا معينا من التفكير عبر التزامها بمنهج معطى سلفا، وحاول البحث عن أساس جديد يبني عليه منهجا يصف الكيفية التي من خلالها تنبثق المفاهيم والمقولات المنطقية، وتأخذ دلالتها الأساسية/الكشف عن الكيفية التي من خلالها يحصل إنتاج الحقائق الجوهرية. وهكذا تمنحنا الفينومينولوجيا الكشف عن المعنى في صلب تجربتنا المعيشة، من حيث إن التجربة البشرية ليست ماهية لـ"شفافية - ذاتية" ولا لـ"أنا محظ"، ولكنها تمتد نحو شيء

¹ - مجموعة مؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائث إلى التفسير المزدوج، ط1، دار الأمان، 2013، المغرب، ج1، ص ص 144-145.

ما في العالم. ومن هنا تمنحنا الفينومينولوجيا إمكان الكشف عن معنى تجربتنا المعيشة، فهي تظهر الوعي في كونه دائما قصدياً في اتصاله بمواضيع خارجه، ولذلك أمكن القول إنها المنهج القادر على جعلنا واعين بوجودنا في هذا العالم، من حيث إنها لا تكتفي بمساءلة الأشياء لمعرفتها، ولكنها تتساءل عن الكيفية التي تظهر من خلالها الأشياء أمامنا. وانطلاقاً من هذه الرؤية سترسخ الاختلاف بين ظهور العالم في ذاته، بوصفه انكشافاً خارجياً، وبين الحياة، من حيث كونها لا تظهر إلا لذاتها، فهي الظهور عينه؛ إنها الظهور بالذات، كشف ذاتي. وهذا الأخير يبرز في أن الحياة ليست تقدماً لاوعياً، لأنها وحدها القادرة على إتمام العمل الأصلي للظهور، ومن جهة أخرى فإن الذي ينكشف داخل هذا العمل الكشفي الذي يكتمل داخل الحياة، إنما هو الحياة ذاتها. ومن هنا تصبح الفينومينولوجيا بمثابة "التجربة" الدالة على السر الدائم المنفتح على أفق اللانهائي، بحث مستمر عن المعنى، وعن المعرفة المحضنة، حيث يجد المعنى نفسه دائماً مفتوحاً مقيماً بداخل موضع دال. ومن هنا لا يمكن القول بأن الفينومينولوجيا تحدد المنهج باعتباره المحدد لطبيعة الموضوع، والسائر نحو غاية معينة. ومن هنا فهي لا تمتلك رؤية نهائية عن المنهج، ولا تعتقد بوجود منهج معطى بصورة سابقة، لأن ذلك من شأنه التورط في الانغلاقية المذهبية، وإن كانت لا تعدم مجموعة من العناصر التي اعتمدها مؤسسها (القصدي، الوضع بين قوسين، الرد الفينومينولوجي)، ذلك أن المنهج بالنسبة إلى هوسرل يعتمد كلية على العناية بموضوعات المعرفة، بل يركز أساساً على وصفه للصورة التي تعطى بها كمقاصد محضنة. فالأمر لم يتوقف عند حدود وصف الظواهر، والبحث عن إمكان تفسيرها، ولكنه أصبح ضرورياً السعي نحو فهم عمق صلاحية المعرفة، أي تسليط الضوء على ما يصطلح عليه فهم فعل المعرفة¹. إن نوع الظواهر التي عني بها هوسرل ليست جزئيات فردية وعشوائية، ولكنها نظام من الجواهر الشاملة. ذلك أن سعي الفينومينولوجيا إنما هو الكشف عما هو ثابت. وفهم أية ظاهرة فهماً تاماً ونقياً يعني فهم ما هو جوهرى وثابت فيها. وتبعاً لذلك يتحدث هوسرل عن منهجه بوصفه تجريداً "ماهوياً" في حقيقته، فضلاً عن اختزاله الظاهراتي. إن هدف الفينومينولوجيا في الواقع هو العودة إلى الملموس، إلى الأرضية الصلبة، كما يوحي شعارها الشهير "العودة إلى الأشياء ذاتها!" وهكذا تمكنت من وضع الأسس التي يمكن عليها بناء معرفة موثوقة. وهي تقدم نفسها بوصفها ليست أقل من علم للوعي البشري - الوعي البشري المدرك لا كمجرد تجربة أمبريقية لأناس محددين، وإنما بمثابة "بنى

¹ - عبد القادر بودومة، الدلالة الفينومينولوجية للمنهج.

العقل العميقة" ذاتها. فهي، خلافا للعلوم، لا تسأل عن هذا الشكل المحدد أو ذاك من المعرفة، وإنما تبحث الشروط التي تجعل أي ضرب من المعرفة ممكنا أصلا. وهي لا تتفحص ما أدركه عندما أنظر إلى شيء محدد وحسب، بل الجوهر الشامل للأشياء ولفعل إدراكها. وهي، بعبارة أخرى، ليس شكلا آخر من التجريبية التي تعنى بالتجربة الجزئية، العشوائية لأفراد محددين، ولا هي نوع من "السيكولوجية" تقتصر على الاهتمام بما لدى هؤلاء من سيرورات ذهنية يمكن رصدها، إذ تدعي كشف النقاب عن البنى الحقيقية للوعي ذاته، وكذلك كشف النقاب عن الظواهر الحقيقية في آن واحد.¹ ويمكن تحديد هذه الرؤية الفينومينولوجية عند زيدان، في كونه لم ينحز إلى أي من التوجهات التي سادت الساحة الفكرية العربية (سواء في ذلك ما دعا إليه الداعون للعودة إلى التراث، أو تلك المجلوبة من الغرب) واعتمادها أساسا في تحليلاته، لأن كل مذهب يحمل خصوصيته الكافية لعدم تعميمه خارج فضاءاته الخاصة، ويحصر المعرفة ضمن نطاق استراتيجياته مدعيا بذلك وصوله إلى الحقيقة، كما أن زيدان يؤسس مساره الفكري منطلقا من وصف الظواهر كما تجلت داخل الوعي، سواء في الماضي أو في الحاضر وامتداداتها في المستقبل. كما لا ينظر للظواهر الجزئية، بقدر ما يحلل البنى الكلية داخل الوعي الذي أنتجها. لذلك تصبح الفينومينولوجيا والبنوية في صورتها التي يعتمدها رافدين أساسيين لمثل هذه الرؤية التي يطرحها، والتي لا تسعى إلى تقديم أجوبة جاهزة تكون متوافقة والآليات الإجرائية للمنهج المعتمد، بقدر ما ترصد التجليات التي تظهر عليها الظواهر داخل الوعي، من حيث إن كل وعي كما يقول هوسرل هو وعي بشيء ما. ومن هنا يحلل ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية كما تجلت داخل الوعي العربي سواء في نسخته الماضية أو المعاصرة والمستقبلية أيضا (المحتملة) ذلك أنه يقول زيدان لا يوجد شيء يظفر فجأة في الفراغ سواء نصا أو فعلا ... فكل ظاهرة إنسانية مرتبطة بشروط إنتاج معين.

5- البنيوية

من بين المناهج التي استند زيدان على بعض منطلقاتها المنهجية نجد البنيوية، وتعنى هذه الأخيرة كما ظهرت داخل الدرس اللغوي مع محاضرات دو سوسير، وفي أنثروبولوجيا ليفي ستروس، وفي علم النفس عند لاكان... بدراسة الظواهر في ذاتها ولذاتها، فهي دراسة محايدة تفترض استقلال الموضوع عن أي ملابسات خارجية، لأنه نسق ديناميكي يخضع لسلسلة من التغيرات الباطنية. بعبارة أخرى تعنى البنيوية بوصف الكيفية التي وفقا لها تم تشييد

¹ - تيري ايغلتن، نظرية الأدب، ص 99-103.

هذا البناء أو ذلك¹. فالبنية تشير إلى وجود نسق عام، أهم ما يتصف به هو النظام، ومجموعة من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة يمكن أن ينشأ على منوالها عدد لا حصر له من النماذج. والبنويون في دراستهم لمختلف الظواهر إنما يسعون إلى الكشف عن "النسق العقلي" أو "القانون" الذي يختبئ خلف ما هو ظاهر؛ حيث تفترض احتواء الموضوع على معقولية ذاتية ومستقل، فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته لأنه بناء، ومزود بقوانين تنظيم داخلية، نفذ إليها عن طريق التحليل. ولهذا اصطدمت الدراسات البنيوية بالنزعة الإنسانية، والتاريخية²، كون الدراسة البنيوية هي في الأساس دراسة محايدة تسعى إلى فك كل الارتباطات الخارجية التي هيمنت على هذه النزعات. وتعتبر أركيولوجيا فوكو تجليا آخر من تجليات الفكر البنيوي، حيث استحدثت تساؤلا فلسفيا جديدا يتمحور حول البنية المعرفية السائدة في حقبة معينة والتي تبرر ظهور العلم والتفلسف معا في تلك الحقبة. ذلك أن كل حقبة معرفية تفترض علاقات معينة، تحكم أشكال التفكير والممارسات داخلها. ويتحدث فوكو عن نظام الخطاب بوصفه مجموع العلاقات التي تربط بين الممارسات الخطابية في عصر معين، وهي الممارسات التي تؤدي إلى أشكال معرفية وعلوم وأنساق صورية. ومن هنا يرى أن الخطابات التي تنتسب إلى علوم الطب العقلي قد جمعت منذ القرن السادس عشر في وحدة زائفة، وكان يضمها موضوع وهمي أطلق عليه اسم "الجنون" في حين أن الجنون ظاهرة ثقافية تتغير حسب متغيرات العصر، كما أن الكلمة لم تحتفظ بمفهوم واحد على مر العصور. ومن هنا يفرق فوكو بين منهجه/الأركيولوجيا وبين تاريخ الأفكار، فهذا الأخير يستند إلى "الذات" لما لها من دور مؤسس في مجال المعرفة، بينما كان الفكر عند فوكو يتعرى تماما من أي كوجيتو³، كما أن تاريخ الأفكار يفترض نوعا من الوحدة الكلية التي تعود إليها الصيغ الجزئية بينما يبحث فوكو أشكال الانفصال التي تتميز بها الحقب المعرفية. يقول يوسف زيدان بأن ميشال فوكو يرى بأن الحالة العقلية في المجتمع تمثل إبستيمي، وهي مأخوذة من إبستيمولوجيا أي نظرية المعرفة، وأن هناك نظاما معيناً للإدراك يسود في مرحلة ما من خلاله ندرك الأشياء، ومن خلاله تطرح علينا طريقة التفكير في الأشياء، وضرب أمثلة كثيرة في كتبه على غرار تاريخ الجنس وتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ومن هنا يتم تفسير الظاهرة الواحدة بأشكال مختلفة لاختلاف

¹ - عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، دار المعارف، 1989، (د.ب.ن)، ص 2

² - المرجع نفسه، ص ص 2-3.

³ - المرجع نفسه، ص ص أ - ب.

البنية المعرفية أو الاستيمية. هذا الفكر أو الاتجاه - يقول زيدان - من سنوات طويلة فكرت في تطويره وتطبيقه في مجال دراساتنا. وفي رسالتي لنيل شهادة الماجستير عن الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي طبقت المنهج البنيوي، كي أرى تفكير عبد الكريم الجيلي ومحي الدين بن عربي والسراج وابن الفارض وابن سبعين، باعتبارهم يشكلون بناء أو استيمية معرفي، الألفاظ فيه والدلالات تختلف عنها في مرحلة أخرى أو استيمية أو هيئة معرفية أخرى. لكنه يأخذ على البنيوية بالقطع أو الانفصال بين البنيات. ويرى أن المغاربة تعلقوا بها في التسعينيات، وترجمت في فكرهم على شكل قضية مشهورة كانت متداولة جدا ألا وهي القطيعة مع التراث. فرأوا أن إحداث قطيعة مع التراث ضرورة لا بد منها في عملية التقدم، لأن البنية المعرفية اختلفت. ويرى أن هذه الدعوة لم تصمد طويلا، لكون المغرب غارق في التراث لغة وأفكارا سواء في جانبه العربي أو الأمازيغي، وهو يعيش أصلا من عائدات السياحة. وهكذا لم يكن منطقيا- في رأيه - القول بفكرة القطيعة مع التراث، لا سيما وأنهم لا يملكون بنية معرفية جديدة. ويعتقد زيدان أن هذه الدعوة مثلت أحد أسباب انتشار الجماعات الدينية في المغرب، لا سيما وأن وجود هذه الجماعات الدينية التي تلعب في المجال السياسي لم تكن مطروحة في المغرب على الأقل في العصر الحديث، إنما دعوات القطيعة مع التراث بالإضافة إلى أسباب أخرى مثل بؤس الحال والتفاوت الشديد بين الناس قد تكون أحد أسباب لجوء بعض المغاربة إلى ما يسمى الآن "بالإسلام السياسي"¹ أو الاستخدام السياسي للإسلام.

ويرى زيدان - خلافا للبنيوية - أن البنيات المعرفية/الاستيمية ليست منفصلة تمام الانفصال. كما هو الحال عند ميشيل فوكو في دراسته عن الجنون حيث اعتبر أن مفهومه في العصر الكلاسيكي اختلف عن مفهومه بعد الدخول إلى بنية التفكير الحديث، ما بعد ديكرت والاكتشافات الطبية عند بيثه المشرح. ورأى ميشيل فوكو أن هذا دليلا على الانفصال بين الحقب المعرفية أو الاستيمية أو البنيات المعرفية²، ولكن الرؤية التي ينطلق منها زيدان تنحو نحو مختلفا. فكل بنية معرفية تجتمع في تشكيلها عناصر معينة، بحيث تتحول البنية السابقة إلى عنصر فاعل مع بقية العناصر الجديدة وقد اتخذت شكلا مختلفا. يقول يوسف زيدان: "لا بد من الإشارة إلى أنني استفدت كثيرا من المنظور البنيوي.. مع تطوير خاص استغنيت فيه عن فكرة القطيعة عند البنيويين، واستبدلت بها فكرة إدخال السابق في اللاحق.

¹ - يوسف زيدان، أغلوطة الطابوهات الثلاثة، 2019/03/26، تم الاطلاع عليه في 2020/05/20،

<https://www.youtube.com/watch?v=uxCUQbM8JwY>

² - يوسف زيدان، أغلوطة الطابوهات الثلاثة.

فالمنهج البنيوي ينظر إلى الإنتاج الثقافي في كل مرحلة، باعتباره نسيجاً خاصاً إذا استقلالية تامة عما يسبقه ويلحقه من مراحل معرفية أخرى، بحيث تصبح البنية المعرفية الواحدة، مجالاً قائماً بذاته يمكن من خلاله - فقط - التعرف على اللغة وإدراك الدلالة.. ويرى البنيويون، أن القطع يفصل بين البنات المعرفية المتعاقبة، ويمثل حداً صارماً بين التشكيلات المعرفية. وأرى أن البنية الأسبق، تمثل عنصراً متكاملًا يدخل في تشكيل البنية اللاحقة - ضمن عناصر أخرى مستحدثة - وبهذا يتم التواصل بين البنات المعرفية¹. وقد طبق هذه الرؤية في النظر إلى التراث "العربي" مستنتجاً ما سيصطلح عليه بالمتصل التراثي. ويقدم زيدان مثلاً على ذلك في الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. حيث يرى أن دلالتها اليوم مختلفة عنها داخل الحقب المعرفية العربية السابقة، عندما لم يكن ما يسمى "بالإسلام السياسي" قد لاقى الرواج الحالي، ولم تكن الدولة العثمانية قد سقطت وأصبح للموضوع فائدة سياسية (مسألة الخلافة). إذن مفهوم الاستشهاد بالنصوص القديمة - حسبه - اختلفت دلالاته عبر المراحل المعرفية المختلفة في حين بقيت العبارات ثابتة لم تتغير. ومن هنا فإن المفاهيم السابقة/البنات السابقة (المجلوبة من التراث) جمعت واختزلت في عنصر واحد دخل في تشكيل البنية الجديدة، وأصبحت هذه الاستشهادات اليوم تمثل حجة داعش، وحجة الأزهر، وحجة مفكري الدين المستنيرين... وانجر عن هذه الاختلافات حروب طاحنة بين أصحاب المذاهب المختلفة. ولذلك يرى زيدان أن البحث في طبيعة البنات المعرفية، تجعلنا ندرك طبيعة العناصر المشكلة لها، وكيف يتم بشكل هامس جداً تشكيل البنية المعرفية. وتشكيل هذه الأخيرة مسألة تتم ببطء شديد، مع متغيرات كثيرة تحدث داخل المجتمع وتأتي من خارجه أيضاً فتتخذ الأشياء شكلاً مختلفاً. وتكون الصيغ الجاهزة المجلوبة من التراث القديم من ضمن آليات صناعة وتشكيل البنية المعرفية، لكنها تفعل فعلاً مختلفاً ضمن البنية المعرفية الجديدة. ومن هذه الصيغ الفاعلة الآن - في رأيه - "لا اجتهاد مع النص" التي استقرت وتم تداولها بشكل واسع جداً حيث صارت أداة قمع، ويصف البنية المعرفية المعاصرة بأنها بنية قمعية تسعى إلى التنميط. إضافة إلى صيغة أخرى هي "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، التي يراها حيلة مأكرة للتعمية كما أنها غير منهجية لأنها تقطع الصلة مع أسباب النزول وبالتالي فهم طبيعة ظهور النص. وإلى جانب ذلك هناك صيغة أخرى هي "المعلوم من الدين بالضرورة"؛ والضرورة في رأيه مفهوم علمي فيزيائي ولا يمكن سحبه على المعتقدات

¹ - يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، ط2، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1998، مصر، ص 9.

الدينية، فلو كان هناك معلوما من الدين بالضرورة لأقر به جميع البشر، وما حصل الاختلاف بين الديانات والمذاهب والفرق. ويضيف إلى هذه الصيغ الفاعلة والمكونة سرا وهمسا لبنية التفكير العربي المعاصر قاعدة: الطابوهات الثلاث، أي الدين والسياسية والجنس بوصفها محرمات¹، (وإن كان يرى أن استعمال لفظ "طابو" فيه إقرار بالعودة إلى المجتمعات البدائية) وما يراه أن لهذه المواضيع ارتباطات لا حصرها مع الجوانب الاقتصادية والعادات الاجتماعية، الثقافية، القضائية... إلخ وتدخلها في تفاصيل الإنسان جميعها، فيه ليست أشياء قائمة بذاتها بوصفها دوائر مغلقة يحرم الحديث عنها. ومن هنا تصبح عبارة "الطابوهات الثلاثة" - في رأيه - عبارة غير ذات معنى من عدة جوانب؛ من حيث لفظها، أي استعمال كلمة "الطابو" في مجتمع يفترض أنه قطع شوطا طويلا في التطور الذهني، كما أن هذه الطابوهات المزعومة ولانخراطها في كل مجالات الحياة، فإن تحريمها يعني تحريم الحديث في كل شيء. ومن هنا تصبح قضية إمكانية طرح الآراء بعيدا عن الطابوهات الثلاثة أغلوطة منطقية، من حيث الجمع بين نقيضين. ويرى بأن هناك الكثير من الأغاليط المنطقية والصيغ الفاعلة في العقل العربي المعاصر²، التي تغلغت داخل هذا الوعي، سواء ذلك بوعي منه أو دون وعي، موجهة بذلك البنيات المعرفية الجديدة.

يمكن القول من خلال كل ما سبق أن يوسف زيدان، قد أفاد من مختلف التوجهات الفكرية والفلسفية، لكنه وفي الآن ذاته يجعل اهتمامه الأكبر منصبا على الفلسفات التي اتخذت من الأساس العلمي/الرياضي/المنطقي أساسا لها، ذلك أن قوانينها تخضع لمبدأ الضرورة³ التي لا يمكن أن ننسبها إلى تقلبات الشعور السايكولوجي³، وبما أن هذه العلوم تهتم بالعناصر الثابتة بعيدا عن تعدد التمثيلات، فقد شكلت حافزا للمفكرين منذ القديم في الاستناد إلى الأسس التي تنبني عليها من أجل الوصول إلى اليقين، وهو ما يراهن عليه زيدان هو الآخر. حيث يقول: "إن الاشتغال بالرياضيات هو مقدمة لأي تفكير إنساني قويم، ولذلك كتب أفلاطون على باب مدرسته (الأكاديمية) عبارة: "لا يدخل علينا إلا من درس الهندسة"⁴. ذلك أن أكثر ما يحتاجه العقل العربي في نسخته المعاصرة، هو "ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس

¹ - يوسف زيدان، أغلوطة الطابوهات الثلاثة.

² - المصدر نفسه.

³ - مجموعة مؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائث إلى التشفير المزدوج، ص 143.

⁴ - يوسف زيدان دوامات التدوين، ص 137.

أعمالنا المهنية المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا. وكل ما يشترك في هذا التفكير هو أن يكون منظما، وأن يبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعورا واعيا، مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ القائل أن لكل حادث سببا، وأن من المحال أن يحدث شيء من لا شيء¹. إن البحث عن أساس يقيني يمكن بناء المفاهيم والتصورات وفقا له، هو ما جعل زيدان يهتم بتطبيقات التفكير العلمي، الأمر الذي دفعه إلى الاهتمام بالبنى الكلية والعناصر المؤثرة، والتي تقف مسترة خلف الوقائع الجزئية التي تظهر على الساحة الواقعية والفكرية، والتي أطلق عليها اصطلاح، من أجل الكشف عن الكيفية التي انسربت بها إلى الوعي العربي المعاصر مشكلة بنية معرفية جديدة، ومن شأن هذا الكشف أيضا تعرية المغالطات المنطقية التي وقع فيها هذا الوعي، واقتراح السبل الكفيلة بإخراجه من هذه المأزق انطلاقا من تلك المبادئ اليقينية التي يحملها التفكير العلمي* المنظم، والتي يسعى على غرار كثير من المفكرين العرب إلى ترسيخها داخله الوعي المعاصر.

وفي الأخير يرى يوسف زيدان أن لكل حضارة إنسانية أسسا تقوم عليها. فالحضارة الأوروبية الحديثة قامت على أسس مثل: العقل والمنهج... بينما قامت الحضارة اليونانية القديمة على أسس النزعة الفردية، الفلسفة، نظام دولة المدينة.. إلخ وإدراك روح كل حضارة إنسانية أمر هام ومهم؛ فمن دون ذلك لا يمكن أن تبين صورة الشخصية العامة والسماة الأساسية لهذه الحضارة أو تلك. فإن غامت الصورة غابت الرؤية. نقطة البدء إذن، أن يستشف المفكرون وقادة الرأي روح حضارتهم ومواهبها الكامنة، وأن يفجروا هذه الطاقات الخلاقة² بما يحقق لها نهضة الخاصة النابعة من ذات الروح.

¹ - فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004، مصر، ص5.

* - يقول فؤاد زكريا: "في اعتقادي أن موضوع التفكير العلمي هو موضوع الساعة في العالم العربي. ففي الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم - بغض النظر عن أنظمتها الاجتماعية - في تكوين تراث علمي راسخ امتد، في العصر الحديث، طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه، في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي، ويبدو حتى اليوم، ونحن نمضي قدما إلى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، إن نتيجة هذه المعركة مازالت على كفة الميزان، بل قد يخيّل إلى المرء في ساعات تشاؤم معينة أن احتمال الانتصار فيها أضعف من احتمال الهزيمة". المرجع نفسه، ص7.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص126-127.

الفصل الثاني: فلسفة التاريخ عند

يوسف زيدان؛ مسارات المتصل

التراثي

المبحث الأول: في ماهية التاريخ

وفلسفته

المبحث الثاني: المنظور التاريخي

عند يوسف زيدان

المبحث الثالث: الوعي التاريخي

في روايات يوسف زيدان

يعيش الإنسان داخل بُعد الزمن وفيه يتشكل وعيه، فهو كائن تاريخي بامتياز، حيث يتأثر بأحداثه ويكون فاعلا ضمنه أيضا، وتتشكل الخبرة الإنسانية داخل حدود الزمان، وتتغير تبعاً لتغييراته وحسب ما يحمله من معطيات، وتبعاً للشروط والقوانين التي تحددها المرحلة. ويعد الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، أعظم اكتشاف حققه القرن الثامن عشر، وهو وعي بدور الزمان بوصفه عاملاً للتقدم والتطور، وباعتباره عنصراً مكوناً للتقدم، ومظهراً للصيرورة البشرية التي تنتظم مسارها غائية ما تجعلها تسير صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد. وإذا كان العصر الوسيط اعتبر كل زمانية ابتعاداً عن الأصل، وانحرافاً عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوعاً من التردّي والسقوط، فإن القرن الثامن عشر، سيري فيها عنصراً للتقدم، وسيعتبر مفكروه، الحاضر، حاضرهم، فاصلاً، وصلة وصل، في آن معاً، بين ماضٍ متخلف ومستقبل أفضل (...). وهو ما كرسه القرن التاسع عشر عندما شددت فلسفات التاريخ فيه على فكرتي المعقولية والغائية وجعلتهما تستقطبان كل الأسئلة المستبعدة بالبحث التاريخي بمعناه الضيق، أو بمفهومه الفلسفي والتأملي الأوسع¹. وهكذا أصبح التاريخ موضوعاً رئيسية للفكر الإنساني بحث المفكرون ماهيته، وحاولوا استخلاص القوانين التي من شأنها تفسير حركة التاريخ، ضمن منظورات حددتها الفلسفات التي انطلق منها هؤلاء المفكرون.

¹ - سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991، بيروت، ص9.

المبحث الأول: في ماهية التاريخ وفلسفته

أولاً: ماهية التاريخ

يعتقد بعض المؤرخين أن كلمة التاريخ ليست عربية ولكنها مترجمة عن لغات أخرى؛ وهناك من يرى بأنها مأخوذة من الكلمة الأكادية (أرخو) أو من العبرية (يارخ) التي تعني معرفة التوقيت أو ضبط الوقت¹. ولمفردة التاريخ نظائر في مختلف لغات العالم، كما لها من الدلالات ما يدل على البنية الثقافية والحضارية التي أنتجتها، يقول جاك لوغوف بأن الجذر الإغريقي "Istor" يعني "الشاهد" بمعنى المبصر، وهنا يكون البصر مصدراً أساسياً للمعرفة فالمبصر هو الذي يعرف، وهو أيضاً الباحث عن معرفة "Istoric". يصبح التاريخ والحال هذه تحقيقاً؛ وهو المعنى الذي اتخذته الكلمة عند هيرودوت في "تواريخه" بما هي أبحاث وتحقيقات. وقد استخدمها أرسطو بمعنى السرد المنظم لمجموعة من الظواهر الطبيعية، سواء جاءت مرتبة ترتيباً زمنياً أم غير مرتبة في ذلك السرد. وفي اللاتينية، هناك ثلاث أوجه لمعنى *histor* هي:

- 1- التحقيق والبحث في الأعمال التي ينجزها البشر، وهو ما سيتطور لاحقاً ليعني علم التاريخ.
- 2- متابعة الأحداث أو سرد هذه الأحداث "récit".
- 3- قد يكون التاريخ هو السرد نفسه².

وقد اقتضت الكلمة الإنجليزية *history* على سرد الظواهر الطبيعية (لاسيما المسائل الإنسانية) المرتبة ترتيباً زمنياً. ولللفظة التاريخ في اللغة الفرنسية معنيان؛ من حيث هو مجمل الحوادث الملحوظة التي تجلت فيها حياة البشرية، وتتجلى فيها اليوم وستتجلى فيها غداً، كما يعني أيضاً من جهة أخرى معرفتنا به. وفي اللغة العربية تعني كلمة التاريخ غاية الشيء ووقته الذي انتهى إليه. وقد قيل "أرخ الكتاب" أي حدد تاريخه، وكذلك أرخ الحادث أي فصل تاريخه وحدد وقته. ويشير روزنتال* إلى أن كلمة التاريخ في اللغة العربية مشتقة من القمر أو الشهر، فيكون

¹ - مفيد الزيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، ط1، دار المناهج للنشر والتوزيع، 2006، الأردن، ص 6.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016، بيروت، ص 21.

* - مفكر أميركي من أصل ألماني، أستاذ الدراسات العربية والسامية في جامعة ييل، وباحث في الأدب العربي والإسلام. درس الأثر الكلاسيكي واللغات الشرقية في برلين، حيث حصل على الدكتوراه بأطروحة عن النقوش التدمرية (1935). ترجم وحقق مقدمة ابن خلدون؛

الفصل الثاني فلسفة التاريخ عند يوسف زيدان؛ مسارات المتصل التراثي

التاريخ هو التوقيت حسب القمر؛ أي الإشارة إلى الشهر واليوم من الشهر عن طريق ملاحظة القمر، وانتقل المعنى من التوقيت القمري إلى التاريخ والحقبة. ويمكن إجمال ما يعنيه اللفظ في ثلاثة معانٍ أساسية هي:

1- يطلق لفظ التاريخ على المجرى الفعلي للحوادث، ولا نعني به واضعي الكتب التاريخية، ولكن نعني الذين غيروا بأعمالهم مجرى شؤون العالم مثل الاسكندر وقيصر و نابليون...

2- يقصد بلفظ التاريخ التدوين القصصي لمجرى شؤون البشر كله أو جزء منه، مثل تاريخ إنجلترا، فرنسا، ألمانيا... إلخ.

3- يعني لفظ التاريخ البحث أو التعلم بواسطة البحث، أو المعرفة التي يتم التوصل إليها عن طريق البحث، وطلب الحقيقة. وبهذا يكون التاريخ علماً¹ من حيث إنه يدرس السجل التاريخي/الزماني للحوادث من حيث تأثيرها على أمة أو شعب معين، بناء على فحص نقدي لمصادر الموارد، وعادة ما يقدم شرحاً بأسبابها². وبهذا يصبح التاريخ:

- فرعاً من المعرفة يتعامل مع الأحداث الماضية.

- سرداً مستمراً ومنهجياً لأحداث ماضية تتعلق بشعب معين، أو بلد، أو فترة معينة أو شخص.

- إجمالي الأحداث الماضية، وسجل الوقائع الخاصة بالجنس البشري.

- ماضي بارز بأحداثه المهمة والمثيرة للاهتمام.

- الأفعال أو الأفكار أو الأحداث التي ستشكل أو يمكن أن تشكل مسار المستقبل، وبهذا

يصبح التاريخ في طور التكوين.

- تنظيم منهجي لأي مجموعة من الظواهر الطبيعية دون إشارة خاصة للزمن.

- دراما/سرد تقدم الأحداث التاريخية؛ مثل ما نجده عند شيكسبير مثلاً³.

وإن لم يظهر "علم التاريخ" كمبحث من مباحث المعرفة الإنسانية إلى الوجود - مثله مثل

غيره من العلوم - في إطاره المعرفي والمنهجي كما يستخدمه المشتغلون به اليوم، إلا أن الاهتمام

ترجم له عدد من مؤلفاته في دراسة الحضارة الإسلامية إلى العربية، منها: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ومفهوم الحرية في الإسلام، وعلم التاريخ عند المسلمين. <https://bookstore.dohainstitute.org/m-787.aspx>

¹ - عبد الحلیم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 21-23.

² - Encyclopaedia Britannica, history, 06 septembre 2022, access date : october 11, 2022,

<https://www.britannica.com/print/article/267505>

³ - Dictionary. Con, history, <https://www.dictionary.com/browse/history>

به يمتد إلى الحضارات القديمة حيث ارتبط بحركة الكتابة والتدوين، فضلا عن الملاحظات النقدية والتأملات الفلسفية التي لم تخل منها مؤلفات المفكرين حول الأحداث التاريخية، كما كان أيضا للديانات السماوية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام، التي تضمنت عقائد وأفكارا ذات صلة بالتاريخ، تأثيرا كبيرا على المؤرخين وعلى مناهجهم¹ في تحليل ظواهر التاريخ وتفسير وقائعه منذ بدء الخليقة على الأرض وحتى فناء الجنس البشري.

ولإن غلب الشعر والأدب على طبيعة الكتابة التاريخية عند اليونان، فامتزجت بالكتابة الأسطورية والخيالية؛ حيث كان للآلهة الدور الأكبر في صناعة التاريخ، إلا أن ذلك لا ينفي التأسيس الفكري للبحث التاريخي عندهم، وأول من عرف من المؤرخين هكيتوس (hecutucus) وجاء بعده المؤرخ الكبير هيرودوت الذي يلقب بأبي التاريخ. وبعد ظهور الديانة المسيحية في التاريخ وانتصارها تحولت إلى عقيدة دينية ونظرية في المعرفة، ومعها بدأ نوع جديد من الكتابة التاريخية التي يغلب عليها الطابع اللاهوتي في تناول الوقائع والأحداث، وانحصر في دائرة القساوسة والرهبان وبقي طوال العصور الوسطى خاضعا للاهوت ومسخر له. وتقدم المسيحية التاريخ في فصلين؛ الأول سقوط آدم واستمرار الخطيئة، والفصل الثاني هو دخول الله في التاريخ مجسدا في صورة يسوع المسيح. وعلى الجانب الآخر، اشتغل العرب أيضا بالتاريخ وأطلقوا على كتابته تدوين الأخبار: كالسير، الكتابة عن الرسائل، كتابة تاريخ الأمة... وإن ظلت المشيئة الإلهية - عندهم - تلعب دورا أساسيا في تفسير تكوين العالم وتفسير حركة التاريخ، إلا أنهم أفسحوا المجال أيضا أمام حرية الإرادة، كما لخبرات الأمة أهميتها أيضا. وكانت أبرز الصور التأسيسية لعلم التاريخ عند العرب، ممثلة في عرض الأخبار وفقا لتعاقبها الزمني (في سنة كذا)، ويجمع الباحثون على أن أول مؤلف عربي دون في التاريخ على ترتيب السنوات وبقي حتى اليوم هو كتاب الطبري تاريخ الرسل والملوك². وقد اختلف العرب حول مفهوم التاريخ، فتم النظر إليه بوصفه ماض وأحداث سابقة، مثل ما نجده عند الطبري وابن الأثير، الذين أشارا إلى فوائد الاطلاع على شؤون الماضي وأهله، وهناك من رأى أن الفعل التاريخي هو فعل مستمر، وأن الحدث على

¹ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ط1، دار الكتب العلمية، 2007، بيروت، ص ص3-4.

² - عبد الحلیم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص24-27.

الرغم من انقضائه فهو مستمر (قدامة بن جعفر). كما أن هناك من رأى أنه من الممكن استنباط قوانين وأحكام نشوء وسقوط الحضارات، مثلما نجده عند ابن خلدون¹. وقد اعتبر هذا الأخير مؤسس علم التاريخ بالمفهوم المعاصر، أما مقدمته فتمثل أول كتاب علمي يحدد خطوات المنهج العلمي في الكتابة التاريخية، حيث اعتبر ابن خلدون علم التاريخ فنا عزيز المذهب جم الفوائد²، يقول ابن خلدون: "أما بعد، فإن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمق لها الأقوال، وتصرف فيها الأمثال، وتطرف بها الأنديّة إذا غصها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول النطاق فيها والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحن منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"³. يعبر التاريخ إذن عن الأحداث والوقائع التي حدثت في الماضي، وتمت روايتها من قبل اللاحقين (الإخبار عن هذه الوقائع)، لأغراض التسلي بسماعها أو أخذ العبر ممن سبقوا. لكن ابن خلدون لا يأخذ التاريخ وفقا لهذا المعنى الساذج، إذ يجد أن المعني برواية الأخبار وحوادث التاريخ لا بد له من النظر فيها بعين المحقق، من أجل تعليل ما كان، حفرا في أسباب الوقائع وكيفية حدوثها، ولذلك يعتبره علما أصيلا وخليقا بالتعلم. ويرى ابن خلدون أن فحول المؤرخين في الإسلام، قد جمعوا الأخبار والأيام ودونوها وأودعوها في الدفاتر، واشتهر منهم الطبري، ومحمد بن يحيى ومحمد بن سعد. ولأن "التحقيق [كما يقول ابن خلدون] قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، التقليد عريق في الأدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، مرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل"⁴ فإن أخبار هؤلاء ومن جاء بعدهم واقتفى آثارهم قد جاءت خليطا بين غث وسمين، لأنهم لم يراعوا أسباب

¹ - مفيد الزيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، ص 8.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 27.

³ - ابن خلدون، المقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الدار التونسية للنشر، 1984، تونس، ص 30.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الوقائع والأحوال، ولم يرفضوا ترهات الأحاديث. ولأن "الحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما هو يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل"¹، لذلك وجب على المؤرخ أن يعمل عقله/بصيرته فيما ينقل من أخبار ليميز صحيحها من فاسدها، فلا ينقل إلا ما اتفق له صوابه.

ومع النهضة الأوروبية تطور المنهج العلمي على يد العديد من الفلاسفة التأملين منهم والتجريبيين: مثل ديكارت، هيوم، نيوتن... وبتطور العلوم، عرفت الكتابة التاريخية أول تأسيس علمي لها على يد فيكو، الذي حاول تخليص التاريخ من السيطرة اللاهوتية على مناهجه، وإعادة بعث المنحى العقلي في دراسة الوقائع الماضية، واستمرت حركة التطور بانفصال التاريخ عن الفلسفة في القرن التاسع عشر، وشهد النصف الثاني من القرن انبثاق الكتابة التاريخية المستندة إلى إجراءات عقلية متفق عليها، وأوائل الإشارات إلى شخصية المؤرخ في مقابل الأديب بمعناه العام، أو هاوي التحف القديمة. وأصبح التاريخ علما وضعيا وأحد فروع العلوم الإنسانية؛ يستهدف جمع المعلومات عن الماضي وتحقيقتها وتسجيلها وتفسيرها، ولا يقف عند تسجيل أحداث الماضي في تسلسلها وتعاقبها، ولكنه يحاول إبراز الترابط بينها وتوضيح العلاقة السببية بينها، وكذا تفسير التطور الذي يطراً على حياة الأمم والمجتمعات والحضارات وبيّن علله وأسبابه². ومن هنا نخلص إلى أن التاريخ مرادف للماضي الإنساني، وإن دراسته بوصفه علماً أو فنا تعني البحث في وقائع هذا الماضي من خلال الرجوع إلى الآثار الوثائق المكتشفة³. والنظر في ما خلفه هؤلاء السابقون للتعرف على طبيعة الحياة (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاعتقادية...) داخل هذه الفترة المكتشفة أو تلك عن طريق تحليل تلك الآثار والمخلفات، وفقاً للمناهج والآليات التي تم تطويرها من قبل المتخصصين.

ثانياً: فلسفة التاريخ

وإذا كانت دراسة التاريخ تمكنا من معرفة ما كان من أخبار الدول والقرون التي مضت ودرست أثارها، فإن من المفكرين من توسع في هذه الدراسة، فلم ينصب اهتمامهم على رواية

¹ - ابن خلدون، المقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ص 30.

² - عبد الحلیم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 27-28.

³ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 38-39.

الأحداث واستقصاء الوقائع، حيث تم قصر هذا التوجه على المؤرخين وعلماء الآثار، وإنما حاولوا رصد القوانين العامة الحاكمة لحركة التاريخ ذاته، وهو ما يطلق عليه "فلسفة التاريخ". حيث تسعى هذه الأخيرة "لاكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير هذه الوقائع، وتعمل على استنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول، أي تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظرية فلسفية معينة، وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيا، بحيث لا يبقى التاريخ مجرد سرد وتفسير للوقائع فقط، وإنما البحث عن القوانين الثابتة التي تتخطى الزمان والمكان، ولا تجري وفق الأهواء أو المصادفات، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ هي الكشف عن القوانين التي تفسر تاريخ البشرية"¹. وهكذا يمكن القول مع المختصين إن فلسفة التاريخ تتضمن ركنين أساسيين؛ الأول: من حيث هي جزء لا يتجزأ من الفلسفات التأملية التي تسعى إلى استنباط القوانين التي تضبط حركة سير المجتمعات الإنسانية عن طريق التفكير الفلسفي، والثاني: أنها فلسفة تحليلية نقدية تستهدف تحليل الأحداث والتعمق في دوافعها واستخلاص قوانين موضوعية. ومن هنا فهي تعتمد النظر التأملية لإعطاء صورة شاملة وليست جزئية عن الكون، وتعتمد النقد والتحليل والمقارنة كأسلوب علمي لفهم حركة التاريخ². وقد تنوعت هذه المذاهب واختلفت ضمنها الرؤى والقوانين المفسرة لحركة التاريخ؛ بين "القول بالتطور نحو المجتمع الحر كما هو عند فريديريك هيغل، أو تحقيق مجتمع اللاتطبقات كما هو عند كارل ماركس، أو تحقيق إرادة الله كما هو عند القديس المسيحي أوغسطين، أو الدورة الحضارية كما هو عند عبد الرحمان بن خلدون وباتيستا فيكو وأوزفالد اشنجلر وأرنولد توينبي، وغيرها من النظريات"³. وما يفسر هذه الاختلافات هو المرجعية الفكرية للمفكرين والعوامل التاريخية المساهمة في تشكيلها.

الشعر كما يقول أرسطو، أكثر فلسفة وأعظم أهمية من التاريخ؛ من حيث إن عباراته هي عبارات الطبيعة وليست عبارات الكليات، بينما عبارات التاريخ جزئية. إن العلم والفلسفة يهتمان بالكلي، بينما التاريخ هو مجال الجزئي والممكن. صحيح أن أرسطو يقول عبارات عامة عن التطور التاريخي، يمكن أن تصنف تحت عنوان فلسفة التاريخ؛ لأنه يتكلم - مثل أفلاطون قبله -

¹ - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ط1، منشورات الاختلاف، 2009، الجزائر، ص33.

² - مفيد الزيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، ص ص 4-5.

³ - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ص12.

عن الأنواع المتعددة للثورة التي تحدث في ظل دساتير مختلفة وعن أسبابها ووسائل منعها، وعن الميول في أنواع معينة من الدساتير إلى التحول إلى أنواع أخرى؛ بيد أن هذه الملاحظات لا تعدو كونها تأملات عامة يصنعها المؤرخ نفسه. وإذا كانت فلسفة التاريخ تعني نظرة كلية إلى التطور التاريخي تزعم بيان أن هذا التطور كما يوضحه البحث التاريخي، يتبع نموذجاً عقلياً ويحقق خطة ما، أو يمثل قوانين كلية وضرورية، فإنه ساعتها يصعب القول إن اليونان قدموا فلسفة في التاريخ، وإن كان لديهم مؤرخون. كما أن فكرة التعاقب الدوري في تاريخ العالم كانت فكرة عامة وشائعة، والتي يمكن أن تسمى فلسفة التاريخ، غير أنه يصعب الزعم بأن اليونان قدموها. وفي التراث الفلسفي اليوناني ميل إلى التقليل من أهمية التطور التاريخي، يرتبط بإصرار أفلاطون على حقيقة ثابتة من حيث إنها الوجود الحقيقي في مقابل مجال الصيرورة. وعلى أية حال ليست هناك فكرة عن تاريخ إنساني بوجه عام من حيث إنه تطور نحو هدف يتم بلوغه في التاريخ وبواسطة التاريخ¹. ويعزو المفكرون مصطلح "فلسفة التاريخ" إلى القديس أوغسطين في كتابه (مدينة الله)، حيث عاصر تدهور روما وحاول في كتابه هذا إعطاء تعليل لهذا الحدث ذا صبغة دينية. كما يرى البعض الآخر أن رائد التنوير الفرنسي "فولتير" هو أول من استعمل المصطلح في إحدى مقالاته التي كتبها والتي تحمل عنوان "التأملات الفلسفية في تاريخ الإنسانية" حيث دعا إلى دراسة التاريخ دراسة عقلانية نقدية بعيدة عن الأهواء والعواطف، وتمحيص روايات التاريخ لتخليصها من التفسيرات الخيالية التي أقحمت عليها عبر الزمن². على أن فلسفة التاريخ بوصفها فرعاً من فروع الدراسات الإنسانية التي تسعى إلى فهم التاريخ ودراسته وفق مناهج العقل والعلم، قد استقرت وأخذت أبعادها منذ القرن الثامن عشر؛ وهي بشكل عام تبحث في الوقائع التاريخية وفق نظرة فلسفية، حيث تسعى إلى اكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير الوقائع التاريخية، وتعمل على استنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال³. وتبعاً لذلك ظهرت إلى الوجود مفاهيم جديدة كمفهوم التفاؤل، مفهوم الحضارة بما هي صعود في مدارج

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، 1، المركز القومي للترجمة، 2010، القاهرة، م6، ص ص 217-218.

² - مفيد الزبيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، ص ص 5-6.

³ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص ص 3-4.

التقدم والرقي، كما سينظر الغرب إلى نفسه بوصفه حامل أمانة نشر المدنية في أرجاء المعمورة والخروج بها من حالة الطبيعة إلى الثقافة، وهي الصورة الأولى للاستشراق، المصطبغة بصبغتي حب الاستطلاع الممتزج بالرغبة في إثبات وحدة البشرية ووحدة مصيرها، والميل نحو تفسير سر تفاوت الشعوب والأجناس في سلم التحضر. إن الوعي بتاريخية المعرفة البشرية على هذا النحو، وقد أفرز مفاهيم معينة وشحنها بمضامين ومدلولات محددة، كان مستندا على جملة من الفرضيات التي تحولت إلى ركائز بدت وكأنه لا يمكن الاستغناء عنها في كل كتابة تاريخية، أهمها الاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة وأنه زمان واحد يستوعب كل الأحداث، ويستند إلى معقولة وغائية (فكرة التقدم)، يمكن العودة بأصولها لا إلى النظرة الفلسفية التنويرية للتاريخ فحسب، بل وإلى النظرة الفلسفية المسيحية أيضا، حيث يغدو ملحمة مقدسة تبتدئ مع خلق الإنسان وتستمر باتجاه المستقبل، وفي اتجاه انفصال الخير عن الشر انفصالا نهائيا، كما تجسد في مدينة الله للقديس أوغسطين، وكل ما تغير إنما هو تبدل العناصر التي تجسد الخير والشر. وهو ما تجسد في فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر التي نشأت أيضا ضمن الإطار ذاته وهنا تنساق غائية التاريخ، وراء اكتشاف نشاطه التركيبي استنادا إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد، وتميط اللثام عن خيط خفي كامن خلف كل الصور والأحداث.¹

وأول مهمة تقوم بها فلسفة التاريخ، تتمثل في الدراسة النقدية للمناهج التي يكتب بها التاريخ، والكشف عن المبادئ الاستيمولوجية التي تتأسس عليها الكتابة التاريخية لدى المؤرخين؛ وهي بهذا تسهم في الكشف عن القصور في الجوانب العلمية والمعرفية في أعمال المؤرخين فتدفعهم إلى إعادة النظر في مناهجهم المستخدمة. كما تطرح فلسفة التاريخ أيضا تساؤلات حول طبيعة الحقيقة التاريخية وإمكانيتها، ومن هنا تفترض أن المؤرخين يكتبون وفقا لشروط العصر وطبيعة النظام المعرفي المهيمن عليه.² ومن هنا إسهام فلسفة التاريخ في تحديث المناهج والأدوات المعرفية التي يستخدمها المؤرخون في دراسة الوقائع التاريخية، كما أنها توقف المؤرخين على الأخطاء التي يرتكبونها في تفسير هذه الوقائع، كالكشف عن طبيعة الاستيمولوجية الذي يؤلف المؤرخون في ظلالة كتبهم التاريخية، والكشف عن حدود الذاتية والموضوعية في

¹ - سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية، ص ص 8-9.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 37-39.

الكتابات التاريخية وتأثيرها على بناء الوقائع الماضية وتفسيرها، وغيرها. وبهذا حول فلاسفة التاريخ هذا الأخير إلى موضوع للاشتغال الفلسفي في سعيهم إلى بلورة نماذج فلسفية تفسيرية للتاريخ الإنساني، ذلك أن مسعى فلاسفة التاريخ لا يقتصر على دراسة الوقائع والأحداث التفصيلية، وهو ما يفعله المؤرخون، وإنما يسعون إلى تقديم فهم شمولي للتاريخ الإنساني، والكشف عن المحرك الرئيسي له، ومن هنا صياغة قوانين تفسر مساره¹. وهكذا ارتقت الفلسفة بالتاريخ - كما قيل - من وحل وقائعه المخجلة والدموية والجنونية إلى فضائله الحيوية، مثلما منح التاريخ، الفلسفة بعدا واقعيا فاقتربت من حياة الإنسان ومعاناته ومشكلاته. وبها يستعين على استبصار علل واقعه المعاصر، ويستشرف بفضلها أفق المستقبل الذي ينتظر الجماعة². ويمكن إجمال المنطلقات التي تنبني عليها فلسفة التاريخ في أربع نقاط أساسية هي كالتالي:

1- تحديد وحدة التحليل: وهي عادة ما تكون وحدات تاريخية كبرى؛ كاختيار الحضارة عند توينبي، والدولة عند ابن خلدون وهيكل... ولا يكون اختيار الوحدة بشكل اعتباطي، إنما يخضع للمبدأ التفسيري الذي يختاره الفيلسوف في تعليقه لحركة التاريخ الإنساني.

2- البعد الكلي: لا ينظر فلاسفة التاريخ إلى الأحداث الجزئية بقدر سعيهم إلى اكتشاف الروابط بينها، ذلك أن اهتمامهم ينصب على البعد الكلي للتاريخ الإنساني؛ إن فلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين كما لا تكتفي بمجتمع خاص، ولكنها تضم العالم كله في إطار واحد، بدءا من الماضي السحيق حتى لحظة تدوين الفيلسوف لنظريته، بل يمتد تفسيره ليشمل المستقبل أيضا.

3- تحديد العلة التفسيرية في الدراسة التاريخية: يسعى المؤرخون إلى البحث عن الأسباب المباشرة في تعليلهم للظواهر وأحداث التاريخ، بينما يسعى فلاسفة التاريخ إلى صياغة مبدأ واحد (علة) يفسرون من خلالها مجرى التاريخ الإنساني، والكشف عن الروابط بين الوقائع التاريخية من خلال النظر إليها كوحدة متكاملة. وانطلاقا من العلة التي يختارها الفيلسوف، يصوغ نموذجه الفلسفي التفسيري³ مثل تفسير هيجل لتاريخ العالم في علة واحدة هي سعي الروح للتعبير عن حريتها داخل مسار التاريخ، وتفسير ماركس للتاريخ استنادا إلى الصراع بين الطبقات ونظرية فائض

¹ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 14-15.

² - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ، جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012، الجزائر، ص ص 24-25.

³ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 41-42.

القيمة في الاقتصاد، أما اشبنجلا فقد فسر التاريخ تفسيراً عضوياً مشبهاً حياة الحضارات بحياة الكائن الحي، وقد فسره توينبي استناداً إلى فكرة التحدي والاستجابة¹. وهكذا فسر فلاسفة التاريخ هذا الأخير استناداً إلى علة كلية اعتقدوا أنها المحرك الرئيسي للأحداث، ووفقاً لهذه التفسيرات اختلفت عللهم التي بسطوها انطلاقاً من الفلسفات التي يستندون عليها في دراسة التاريخ وتفسيره. ولما ركزت فلسفة التاريخ عموماً على النظرة الكلية، أي عدم الوقوف عند تاريخ خاص أو ظواهر جزئية، والسعي إلى وضع العالم كله في إطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة، بل يتعداها إلى المستقبل أيضاً، فقد تعرضت للنقد من قبل المؤرخين، من حيث إن هؤلاء الفلاسفة افترضوا نموذجاً مثالياً/متخيلاً صالحاً لجميع الشعوب في كل العصور. في حين يخضع التعليل في التاريخ بحسب المؤرخين لمبدأ الكثرة بحسب الحوادث وتعددتها؛ بل قد يحدث أن يثبت المؤرخ للواقعة الواحدة عدداً غير قليل من الأسباب والعلل. لكن ما يفعله فلاسفة التاريخ أنهم يفترضون علة مختزلة بذلك سائر العلل. ولما كانت علة واحدة لا تصلح لتفسير جميع الوقائع، فإن هؤلاء الفلاسفة يقومون بسد هذه الثغرات بفرضيات تعسفية لعصور ما قبل التاريخ، أو عن تنبؤات مستقبلية لم تحصل، مثلما نجده مثلاً في التأويل الديني للتاريخ عند القديس أوغسطين، منذ بداية الخلق إلى يوم القيامة، وأيضاً تفسير ماركس للمجتمعات البدائية بنفس العلة التي تنبأ فيها بالفردوس الأرضي ممثلاً في المجتمع اللاتبقي في المستقبل. وهكذا تجاوز فلاسفة التاريخ نطاق الماضي إلى المستقبل، حيث جعلوه هدفاً لهم، ومن ثم ألغوا واقعية التاريخ واستبدلوها بجانب مثالي ميتافيزيقي مثل: الروح الذي يعبر عن ذاته/هيجل، المجتمع اللاتبقي/ماركس.. ومن هنا كان النقد الموجه إلى فلسفة التاريخ أنها بحث عن المطلق اللامحدود داخل ما هو محدود. فتم إلغاء حقيقة التاريخ بربطه بالفلسفة². على أن هذه الحملة التي شنها خصوم فلسفة التاريخ (التأملية) عليها، لم تؤد إلى أفولها ولكنها أدت إلى التركيز على صورتها الأولى، بما هي دراسة نقدية عقلانية وفقاً لقواعد فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة، لأن الانتقادات الموجهة إلى فلسفة التاريخ لم تنصب على استخدام المنطق الفلسفي العقلاني في دراسة التاريخ وفهم دقائقه - كما

¹ - هاشم يحيى الملاح، الفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 7-8.

² - عارف أحمد إسماعيل المخلافي، محاضرات في مدارس تفسير التاريخ فلسفة التاريخ نشأة الحضارات وتطورها وسقوطها، ط1، دار الكتاب الجامعي، 2007، صنعاء، ص 5-7.

دعا إلى ذلك رواها الأول مثل فولتير - وإنما انصبت على فرض أفكار وتصورات مسبقة على التاريخ، ومحاولة بناء تصور فكري عن تاريخ العالم دون التزام دقيق بوقائع التاريخ وحقائقه¹. وفيما يلي استعراض لأهم النظريات التي اهتمت بتفسير التاريخ وبيان القوانين الحاكمة لحركته: لقد شكل مفهوم العناية الإلهية الركيزة التي قام عليها التفسير اللاهوتي لحركة التاريخ؛ حيث إن هذا الأخير من وجهة نظر أوغسطين لا تحكمه الصدفة العمياء، وإنما هو خاضع لمشيئة الله وعنايته وإرادته المطلقة منذ أن خلق آدم إلى لحظة بعث المسيح. وبهذا أقصت هذه الرؤية كل قدرة للبشر على تغيير عالمهم الدنيوي، من حيث إن التاريخ من صنع الله ولا دخل للإنسان فيه، وأن له غاية تحددها إرادة الله في هذا الوجود، ومن هنا يرى أوغسطين أن مسار التاريخ يتشكل وفق خط مستقيم، وينفي هذا المسار الخطي فكرة التعاقب الدوري للتاريخ، وبالنسبة إليه فإن التاريخ قد بلغ ذروته مع المسيح. وفي الأخير رأى أوغسطين أن الكنيسة هي التي ستقيم مدينة الله في الأرض، تلك المدينة التي ينتشر فيها العدل والاحترام وحقوق الإنسان. وقد هاجم في بداية عصر النهضة كل من لوثر كالفن البروتستانتين هذا الادعاء، واعتبرا الإنسان صانع التاريخ²، إضافة إلى جهود أوائل المنظرين لفلسفة التاريخ مثل فيكو ومونتيسكيو... الذين أرسوا التحليل العقلاني المضاد في تحليل حركة التاريخ، وتفسير مجرى الحداث والوقائع التاريخية.

1- التفسير العمراني للتاريخ:

لا ينطلق ابن خلدون في دراسته للتطور التاريخي، من مخطط ميتافيزيقي أو رؤية سابقة على نحو ما نجد عند الفلاسفة اللاهوتيين (نظرية العناية الإلهية)، كما أنه لم يكتف بالدراسة الواصفة للأحداث التاريخية كما كان يفعل المؤرخون³. وتمثل مقدمته المدخل النظري للرؤية التي عرضها، حيث انطوت على العديد من المقدمات المعرفية والمبادئ العلمية والمنهجية التي أسس من خلالها علم التاريخ وعلم العمران البشري من خلال تأسيسه لكتابة نقدية تتغى تصحيح

¹ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 12.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 56-57.

³ - سعيد الغانمي، العصبية والحكمة قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006، بيروت، ص 177.

الأخبار وإيقاف المؤرخين على الأغلاط التي يقعون فيها*، كما صاغ فيها جملة من القوانين التي تفسر نشأة الحواضر والأمصار في العالم الإسلامي، كما بحث أسباب نشأة الدويلات التي ظهرت في شمال إفريقيا على عهده وسقوطها¹. ويمكن إجمال الخطوات التي يجب على المؤرخين - حسب ابن خلدون - اتباعها في دراسة وقائع الماضي فيما يلي:

- ضرورة أن يكون المؤرخ عالماً بأحوال السياسة والعمران.

- ضرورة إدراك المؤرخ لحتمية التغير داخل المجتمعات الإنسانية.

- قاعدة الاستحالة والإمكان، وهي قاعدة استنتجها بعد اطلاعه على الكثير من الأخبار التي

دونها المؤرخون السابقون، والتي تخرج عن مستقر العادة ولا يقبلها العقل.

- قاعدة المطابقة كميّار لصدق الأخبار. وتقتضي هذه القاعدة المنهجية أن يطابق المؤرخ

بين الوقائع التاريخية ليميز الصادق منها من المزيف². وبهذا سعى إلى تخليص الأخبار من

التفسيرات اللامعقولة من جهة، كما سعى أيضاً إلى تأسيس الرؤية العقلانية لدى المؤرخين في

عملية تقصيرهم للأخبار وتحليل الحوادث والوقائع.

ميز ابن خلدون بين علم التاريخ وفلسفة التاريخ، من حيث إن الأول يبحث في العلة الظاهرة

التي تفسر الحوادث التاريخية، بينما تشتغل الثانية على بحث العلة الباطنة التي تفسر مجرى

التاريخ الإنساني. وقدم نموذجه التفسيري الذي عرف بنموذج التعاقب الدوري في التاريخ. حيث

يرى أصحاب هذا النموذج أن تاريخ الإنسانية يتطور وفق حلقات متتابعة تبدأ من نقطة معينة

وتنتهي عند أخرى، وقد استلهموه من مقارنة تاريخ الدول والحضارات بدورة حياة الكائنات

الحية³؛ ووفقاً لهذا المنظور تنشأ الدول وتنمو ثم تؤول إلى الهرم والزوال. وهكذا تتبع الدولة في

رأي ابن خلدون " مخططاً طبيعياً للنمو يبدأ بالنشوء والتكون، الذي كثيراً ما يكون الظلم فيه جائزاً

* - " يتطرق الكذب للأخبار نتيجة مواقف كثيرة منها: الانحياز القبلي للباحث لملة أو مذهب أو أيديولوجيا معينة، ومنها الثقة بالناقلين والرواة والاكتماء بهذه الثقة وحدها، ومنها الذهول عن القاصد وتفسيرها خطأ بمقاصد أخرى، ومنها تملق الناس وتزلفهم لأصحاب السلطان بأخبار ملففة. غير أن أهم آفة هي الجهل بطبائع العمران، والغفلة عن قوانين الاجتماع البشري". سعيد الغانمي، العصبية والحكمة قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 168.

¹ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 59-60.

² - المرجع نفسه، ص 65-66.

³ - المرجع نفسه، ص 69.

تحت شعار المدافعة أو النعرة أو أي شعار آخر، ثم الهرم حتى تنتهي الدولة بالتفتت والانحيار. وكما أن الدولة لا تستند عند قيامها إلى مبادئ أخلاقية، فإن إصلاحها لا يتم عن طريق الأخلاق أيضاً، لأن تكونها وتفتتها يخضعان لقوانين واقعية قاهرة، هي أشبه بالقوانين الطبيعية الضرورية¹. ويحدد ابن خلدون الأطوار التي تمر الدولة بها حددها في ثلاثة أجيال هي:

1- جيل البداوة: وهم سكان الصحراء والبربر الذي يقطنون الجبال والتتار الذين يعيشون في عصبية قوية. وقد اعتبرهم ابن خلدون أصل الحضرة وسابقين عليهم، ويمثل البدو الطور الأول من الحضارة أو الدولة.

2- جيل الحضارة: في هذا الطور يتحقق الملك وتتأسس الدولة، وينتقل المجتمع من البداوة الخشنة إلى حياة الحضرة، ومن العمران البدوي إلى الحياة المترفة والعمران الحضري ويتم ذلك بعد تغلب العصبية². فإذا ما حصل احتكاك بين عصبيتين، فإما أن تتحدا في عصبية واحدة، أو تتبلع إحداها الأخرى. فمن طبع العصبية التضخم الدائم، عن طريق التحامها بالعصبية الأخرى حتى تشارف حدود الدولة الحضرية. فإذا كانت هذه الأخيرة حديثة العهد قوية التأسيس، انتظمت العصبية البدوية في سلكها، وخضعت لها، وسخرتها الدولة لردع أعدائها، والوقوف حائلاً دون هجوم القبائل البدوية عليها. أما إذا كانت الدولة ضعيفة وفي حالة هرم وانحطاط، فإن العصبية البدوية تنتفض عليها، وتفت بها لتقيم على أنقاضها دولة جديدة قوية، ونهاية ما تصبو إليه العصبية هو الاستلاء على الدولة وتأسيس دولة جديدة منها³. وتخضع هذه الأخيرة إلى القانون الدوري، حيث تستولي عليها عصبية قوية أخرى بعد أن يصيبها الهرم والانحطاط، وهكذا. ومن حيث إن العصبية تمثل شعور التضامن داخل جماعات البدو. فإنه "يمكننا أن نصور المماثلة بين الأسوار في المدن والعصبية والنسب في أحياء البدو، من حيث هما جهازان دفاعيان على النحو الآتي⁴:

¹ - سعيد الغانمي، العصبية والحكمة قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 174.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 69-70.

³ - سعيد الغانمي، العصبية والحكمة قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 149.

⁴ - المرجع نفسه، ص 136.

نوع المجتمع		حماية العلاقات
	المدني	الداخلية
	البدو	الكبرياء
الخارجية	الأسوار	العصبية والنسب

3- جيل التدهور والانحطاط: لما يميل أصحاب الجيل الثالث إلى الترف والدعة والسكون، وينسون عهد البداوة والخشونة، ويفقدون حلاوة العز والعصبية، ويبلغ الترف فيهم غايته، فينسون المدافعة، مع هذه الجيل تتدهور الحضارة وتزول، مؤذنة ببداية دورة جديدة من التاريخ مع دولة أخرى، وهكذا. وإذا كان عمر الدولة ثلاثة أجيال، إلا أنها تتقل عبر خمسة أطوار حددها ابن خلدون في: طور التأسيس، طور الاستبداد والانفراد بالملك، طور الفراغ والدعة، طور المسالمة، وأخيرا طور الإسراف والتبذير، وفي هذا الطور يستولي على الدولة المرض والهرم. وهكذا يحصر ابن خلدون عوامل نشأة الدول وزوالها في علتين أساسيتين هما: العصبية والترف.¹ فبالأولى تنشأ الدول وبالثانية تزول وتنهار. و"خلاصة القول أن الحضارة عند ابن خلدون طور طبيعي فالتمدن غاية البداوة، ولكن البدو عندما يتطورون في أساليب العيش ويتقدمون في الصنائع فإنهم ينتهون إلى الفناء، لأن الحضارة تحمل في طياتها بذور الفساد، فتهرم الدولة وتسقط، والهرم عند ابن خلدون مسألة طبيعية في الدولة (...). وهكذا تفسح الدولة المنهارة المجال لقيام دولة جديدة تمر بنفس الأطوار والمراحل"². على شكل مسار دائري تنتهي فيه الدورة لتبدأ من جديد.

2- التفسير العقلاني للتاريخ عند فيكو:

بعد قرون، من سيطرة الكنيسة على أنظمة التفكير، دخلت أوروبا عصرا جديدا مناهضا للعصر القروسطي هو عصر النهضة، تمكن العلماء والفلاسفة خلاله من تقديم نماذج جديدة للمعرفة مختلفة عن النموذج اللاهوتي. وتخلصت الكتابة التاريخية هي الأخرى من تلك الرؤية اللاهوتية. ومع "فيكو" سوف تتخذ فلسفة التاريخ بعدا جديدا عندما اعتبر التاريخ من صنع الإنسان؛ "إن التاريخ الإنساني [حسب فيكو] من صنع الإنسان، ومن ثم يمكن فهمه عن طريق الإنسان. ومبادئ العلم التاريخي لا بد أن توجد في تعديلات العقل الإنساني، أي في طبيعة

¹ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 72.

² - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ص ص 89-90.

الإنسان. حقا، إن التاريخ يصلح للبحث العلمي والتأمل بسهولة أكثر من الطبيعة الفيزيائية؛ فالطبيعة من صنع الله وحده، وليست من صنع الإنسان، ولذلك فإن لدى الله وحده معرفة كاملة وكافية بالطبيعة. أما المجتمع الإنساني، والقوانين الإنسانية، واللغة، والأدب، فهي جميعا من صنع الإنسان. ولذلك يستطيع الإنسان أن يفهمها بالفعل ويفهم مبادئ تطورها¹. وبعد ملاحظته لمختلف الحضارات القديمة، سعى فيكو إلى تقديم نموذج يفسر قيام الحضارات وسقوطها من خلال نظرية التعاقب الدوري. حيث يفترض أن الحضارات تمر بثلاث مراحل أساسية، وهذه المراحل هي بمثابة الإطار العام الذي ينتظم حركة التاريخ الإنساني، وليس من الضروري أن تتطابق الدورات في أحداثها الجزئية؛ وتتمثل في ثلاث مراحل تبدأ بالنشأة ثم بالنمو الذي يليه الانحدار والانحطاط، وهي كالتالي:

- 1- مرحلة الآلهة/الأسر: يفترض فيكو أن البدايات الأولى للحضارة الإنسانية بدأت من استقرار الإنسان داخل مساكن، وعندما كان رب الأسرة ملكا وكاهنا وحكيما وقاضيا أخلاقيا، وتتميز هذه المرحلة الأولى للحضارة بمبادئ ثلاثة هي: الدين والزواج ودفن الموتى².
- 2- عصر الأبطال: في ظل هذه المرحلة الثانية، تكونت نظم خاصة بالعامّة والشرفاء بالتدريج، وهكذا نشأت "الدول البطولية" التي انتمى فيها القضاة إلى نظام خاص بالشرفاء.
- 3- عصر البشر: عندما أراد الشرفاء أن يغيروا بناء المجتمع، ونجحوا بمرور الزمن من تحقيق المزيد من المزايا ابتداء من الاعتراف القانوني بزواجهم إلى المواطنة وأهليتهم للوظيفة، هكذا أفسح عصر الأبطال مكانه لعصر البشر الذي يتصف بالجمهوريات الديمقراطية، حيث تم الاعتراف بكرامة الإنسان من حيث هو إنسان، أي من حيث هو موجود عاقل. ومع ذلك فقد حملت هذه المرحلة الثالثة بذور انحطاطها، عندما مال الدين الذي كان عاملا مهما في ارتقاء الإنسان إلى حالة متحضرة، بازدهار العقلانية إلى إفساح المجال للفلسفة وللمذهب العقلي العقيم، وأدت المساواة إلى الفسق والفجور. وقد أصبحت القوانين أكثر إنسانية وزاد التسامح، بيد أن التدهور والاضمحلال لازم عملية أنسنة الإنسان هذه حتى تفكك المجتمع في النهاية. وكما هو الحال

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص ص 225-226.

² - المرجع نفسه، ص 227.

عند نهاية الإمبراطورية الرومانية حيث عادت الهمجية والفوضى¹. وبعد اكتمال هذه الدورة تبدأ دورة أخرى من جديد، من حيث إن "التاريخ في رأي فيكو يدور في حلقة لولبية صاعدة ومتجددة على الدوام، إذ تمر المجتمعات الإنسانية بمراحل معينة من التطور الذي ينتهي إلى الانحلال والسقوط في البربرية، لتبدأ من جديد مراحل أخرى أعلى درجة مما سبقتها"²، داخل نفس الإطار العام، حيث يعود عصر الآلهة ويليه عصر الأبطال لتختتم الدورة بعصر البشر بما هو آخر المراحل حيث تسود الفوضى والانحطاط. وهكذا بشر ظهور المسيحية في الغرب بعهد جديد للآلهة، ومثلت العصور الوسطى عصر الأبطال داخل الدورة الجديدة، وكان القرن السابع عشر بما هو قرن الفلسفات، حقبة البشرية المتجددة. وانحلال المجتمع لا يتوقف حتى يستعيد الإنسان العقلية البدائية التلقائية التي تجلب معها اتصالا متجددا بالله، وتجديدا للدين. فالحضارة تبدأ داخل كل دورة بالدين، وتكملها العلوم والنظم والفنون³.

وقد أبدى فيكو رد فعل شديد على التفسير العقلاني المفرط للإنسان وتاريخه، ورأى أن الفلاسفة لم يستطيعوا أن يكونوا فكرة عن أصول المجتمع، لما جنحوا إلى عقلنة ما لا يخضع لعمل العقل كما صاغوا معناه. فصور فلاسفة القانون الطبيعي البشر في حالة الطبيعة، يبرمون عقدا يؤدي إلى المجتمع، لكن أصول المجتمع ليست من هذا النوع. والأمر ينطبق أيضا على الفلاسفة القدماء؛ لما خضعوا هم أيضا لذات الميل المبرر عقليا مثلما فعل المحدثون، ونسبوا قوانين الدول إلى مشرعين مستنيرين مثل "لو كيرجوس" في إسبرطة. لكن القوانين - عنده - لم تبدأ كتناج للعقل التأملي النظري، رغم أنها خضعت للمراجعة عن طريقه مع مرور الزمن وتطور الحضارة. وهكذا اعتقد هؤلاء الفلاسفة أن ما يوحد الناس هو العقل وحده من حيث هو رابطة عامة مشتركة، وأنه لا بد أن يكون مصدر القانون الذي هو عامل موحد. لكن الخيال والشعور هما اللذان حكما الناس في المراحل الأولى للتطور لا العقل التأملي النظري. إن العقل - كما يرى فيكو - موجود بالفعل لكنه عبر عن نفسه في صور ثلاث الخيال والشعور في هذه المراحل، حيث كانت الديانة البدائية نتاجا تلقائيا للخوف والإحساس بالعجز، وليست نتاج العقل بالمعنى الفلسفي، وارتبط القانون

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص 228.

² - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 90.

³ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص 229.

البدائي الديانة البدائية ارتباطا وثيقا. ومن هنا يشدد فيكو على أن دراسة المراحل الأولى للدين والأخلاق والقانون والتنظيم الاجتماعي والاقتصاد لا بد أن تكف عن التنظير المحض ودراسة وقائع علم اللغة، ودراسة الشعر والأسطورة. وعند تفسير شعر "هوميروس" مثلا لا بد من تجنب فكرتين خاطئتين هما في رأي فيكو؛ أولا: النظر إلى الأساطير على أنها صنوف من الخداع المتعمد، أو أنها أكاذيب مفيدة من النوع الذي أثنى عليه أفلاطون، وثانيا: عقلنتها؛ كما لو أن أصحابها يقدمون تعبيراً رمزياً عن أفكار ونظريات مصاغة ومصورة بوضوح وعقلانية. لأنها ليست سوى تعبيراً عن "حكمة شعبية" شعرية لشعب ما، تعطينا فهماً لطبيعة تفكير الشعوب في الوقت الذي ولدت فيه الأساطير؛ فقصائد "هوميروس" مثلا، تعبر "شعريا" عن ديانة اليونان وعاداتهم وتنظيمهم الاجتماعي واقتصادهم، بل وحتى أفكارهم العلمية في العصر البطولي، إنها التعبير الأدبي أو مستودع عقلانية شعب وحياته في فترة معينة من تطوره، ومن هنا تنبع قيمتها بالنسبة لبناء التاريخ¹. وثمة مسألة أخرى تهتم بها فلسفة التاريخ عند فيكو، وهي الوحدة المركبة لكل فترة ثقافية. فلكل مرحلة داخل الدورة أنماطها الخاصة بالدين والقانون والتنظيم الاجتماعي والاقتصاد. حيث يقدم فيكو برنامجاً لدراسة تاريخ لا ينعصر في سرد أحداث سياسية أو عسكرية، أو خاصة بالأسر الحاكمة، وإنما ينقب عن حياة الشعوب في حقب متعاقبة من تاريخها، ويبين هذه الحياة في كل تشعباتها. إن التاريخ حسب فيكو يكشف عن الطبيعة الإنسانية، فلا يمكن معرفة هذه الأخيرة ضمن مرحلة معينة، حيث تتجه نحو الانكشاف التدريجي في التاريخ؛ في قصائده الشعرية، وفنه، وفي تطويره للمجتمع والقانون... إلخ. فمجرى التاريخ كله انكشاف للإنسان؛ حيث نرى هذا الأخير في عصر الآلهة بما هو حس، ونراه في عصر البطولات بوصفه خيالا، وفي عصر البشرية بوصفه عقلا. غير أن ذلك لا يعني عند فيكو، الانفصال التام عن العناية الإلهية. حيث تعمل هذه الأخيرة عنده عن طريق العقل الإنساني والإرادة الإنسانية، وليس عن طريق تدخل معجز؛ إن الناس يفعلون بحرية، بيد أن أفعالهم الحرة هي الوسيلة التي تتحقق بواسطتها الغايات الأزلية للعناية الإلهية².

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص 230-232.

² - المرجع نفسه، ص 232-233.

3- مونتسكيو: تاريخ عظمة الرومان وانحطاطهم:

أخذ مونتسكيو يدرس التاريخ ضمن منحى عقلاني جديد، وفي كتابه عن القانون يقوم بدراسة المجتمع والقانون والحكومة دراسة مقارنة، ولم يكن هدفه مجرد وصف للظواهر الاجتماعية والسياسية والقانونية وتسجيل ووصف عدد كبير من الوقائع الخاصة، بقدر ما أراد فهم الوقائع، وأن يستخدم المسح المقارن للظواهر أساسا لدراسة منهجية عن مبادئ التطور التاريخي. إن الأنظمة المختلفة للقانون الوضعي في المجتمعات السياسية - حسب مونتسكيو - ذات صلة بعوامل متنوعة، تتصل بخلق الناس، وطبيعة ومبادئ الحكومة، والطقس، والأحوال الاقتصادية... وجملة هذه العلاقات تشكل "روح القوانين"، وهذه الروح هي ما أخذ على عاتقه دراستها. وعندما يتحدث عن علاقة القوانين بالحكومة، يقسم هذه الأخيرة إلى ثلاثة أنواع:

- جمهورية؛ يمكن أن تكون ديمقراطية حيث يملك الشعب سلطة الحكم، أو أرستقراطية يمتلك فريق منهم سلطة الحكم. ومبدأ الحكومة الجمهورية هو الفضيلة السياسية.
- ملكية؛ يحكم الأمير وفقا لقوانين معينة، وتكون هناك "سلطات وسيطة". ومبدأ الحكومة الملكية هو الشرف.

- طغيان؛ في دولة الطغيان لا توجد قوانين أساسية، ولا يوجد "مستودع" للقانون، وهنا يكون التأثير في الغالب للدين في هذه البلاد، حيث يشكل نوعا من المستودع الدائم أو الأعراف. ومبدأ الطغيان هو الخوف.¹

وعندما يتحدث مونتسكيو عن أنماط نموذجية، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن كل نظام سيجسد هذا النموذج الخالص أو ذاك سواء في بنيته أو في مبادئه. فلا يمكننا مثلا أن نستنتج داخل نظرية الأنماط أنه في أي جمهورية يكون المبدأ الفعال هو الفضيلة السياسية، أو أنه في أي حكومة طغيان يكون المبدأ الفعال في السلوك هو الخوف. وفي المقابل فإن أي شكل للحكومة يفشل في تجسيد نمطه النموذجي يقال عنه إنه غير كامل. يمكن لمونتسكيو إذن، أن يقول إنه في ظل شكل معين من الحكومة ينبغي أن نجد نظاما معيناً من القوانين (ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن) والمشرع المستنير سيسعى لأن تتوافق القوانين مع نمط المجتمع السياسي، ولكنها لا تفعل ذلك

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص 31-32.

بالضرورة. والأمر غير مختلف في علاقة القوانين بالطقس وبالأحوال الاقتصادية. فالطقس يساهم في تشكل أخلاق الناس، ومن هنا تختلف أخلاق الناس في قطر عن آخر. وأيضا الأحوال الاقتصادية، وهي بذلك - وإن كانت لا تلغي إمكانية التحكم العقلي - تمارس تأثيرا قويا على أشكال الحكومة وأنظمة القانون داخلها، والمشرع الحكيم سوف يكيف القانون مع الطقس والأحوال الاقتصادية. وهكذا تصبح أنظمة القانون مركبا من عوامل تجريبية مختلفة، وهو تعميم يمكن استخدامه كفرض لتفسير حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. ويمكن اعتبار نظريته عن الأنماط تعني أن كل مجتمع سياسي هو تجسيد غير كامل لنموذج كان متضمنا كعامل تشكيل في تطوره نحو ما يتجه إليه أو بعيدا عما يخالفه. وعمل المشرع الحكيم سيكون تبين طبيعة هذا النموذج الفعال، وأن يلائم بين التشريع وبين تحققه المتنامي¹.

ويعتبر أهم إسهام لمونتسكيو في فلسفة التاريخ، هو دراسته الفلسفية للتاريخ الروماني، حيث قدم قراءة نقدية للأسباب التي أدت إلى نهضة روما وانحطاطها، وكان القديس أوغسطين قد أرجع سبب انحطاط الرومان للفساد الديني الذي انجر عنه الفساد الأخلاقي والانحلال الاجتماعي للمجتمع الروماني، وفقا لمخطط إلهي مهد به لبعث المسيح مخلص الإنسانية. وظل هذا التفسير اللاهوتي سائدا طوال القرون الوسطى، وقد أعاد مونتسكيو طرح مسألة عظمة روما وعوامل انحطاطها ضمن منظور مختلف، ولخص جملة العوامل التي صنعت مجد روما في: إصلاحات سياسية تمثلت في إسقاط النظام الملكي الاستبدادي، والاعتماد على الحرب كمورد اقتصادي، إضافة إلى التوزيع العادل للثروة بين أفراد الشعب والمساواة في الملكية العقارية. ويرى مونتسكيو أن هذه العوامل التي أدت إلى عظمة روما وأي أمة من الأمم، هي العوامل ذاتها التي ستؤدي إلى انحطاطها وزوالها. وأول تدهور حصل في المجال السياسي لما بدأت الانقسامات السياسية وبدأ الناس يطالبون بمزيد من الحرية التي أدت في النهاية إلى خراب روما. وهكذا يرى مونتسكيو - خلافا للقديس أوغسطين - أن أسباب انحطاط الرومان إنما يرجع إلى التوسع الجغرافي وتلاشي روح المواطنة لدى الرومانيين². ومن هنا يصبح تاريخ الأمم مرهونا بمجموعة من العوامل

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص ص 33-34.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 94-100.

السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية... التي تؤدي إلى نهضة هذه الأمة أو تلك، وهي العوامل ذاتها التي تؤدي إلى انهيارها.

4- هيكل ونظرية التقدم:

إن "التقدم لدى هيغل، هو فلسفة غائية للتاريخ تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي، استنادا إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلف كل الصور والأحداث، هو الفكرة أو الروح في المصطلح الهيجلي، أو العقل الذي ينمو ويتطور في التاريخ وينكشف نموه وتطوره من خلال كثرة الأشكال والأحداث وصيرورتها: أي صيرورة الروح العالمي أو الكلي"¹. ومن هذا المنطلق يفرق هيغل بين ثلاثة أنواع أساسية من كتابة التاريخ:

أ - التاريخ الأصلي: ويعني وصف الأعمال والأحداث وحالة المجتمع كما يعاينها المؤرخ.
ب - التاريخ النظري: هو التاريخ العام والتعليمي، الذي يمتد إلى ما وراء خبرات المؤرخ.
ج - التاريخ الفلسفي: أو فلسفة التاريخ؛ ويعني دراسة التاريخ من خلال الفكر. من حيث إن هذا الأخير لا يقصد به خطة نتصورها مقدما أو تخطيطا سابقا توضع فيه الوقائع بطريقة مناسبة، وإنما هو الفكرة التي تقول إن العقل يسيطر على العالم وإن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا ومن ثم فالحقيقة التي تقول إن تاريخ العالم هو الروح وهي تعبر عن نفسها لا بد وأن تعرض كنتيجة لتأمل التاريخ، وهذا الفرض يمكن التحقق منه تجريبيا². ومن ثمة تصبح الكتابة التاريخية سواء في شكلها الأصلي أو النظري ليست سوى تجميعا للمادة التاريخية التي سوف يخضعها فيلسوف التاريخ إلى النظر من أجل الكشف عن مسار العقل داخل مجرى التاريخ.

يرى هيغل إذن، أن حركة التاريخ ليست سوى مسار يكشف عن هيمنة العقل وتجلي المطلق فيه، وهكذا فإن التاريخ الإنساني يسير وفق خطة متكاملة يلعب الجدل دورا محوريا ضمنها، حيث تنتهي بانكشاف وتجلي العقل/الروح المطلق، وتصل الروح بواسطته إلى الوعي الفعلي بذاتها بوصفها حرية. وعلى الرغم من أن الروح يبلغ الوعي بذاته على أنه حر من خلال الروح البشري، إلا أن اهتمام المؤرخ ينصب على الأمم والشعوب بدلا من الأفراد، ومن ثم فإن الوحدة داخل

¹ - سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، ص 27.

² - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص 278.

التطور العيني للروح إنما هي روح الأمة أو الشعب، والتي تتجلى في التراث والدستور السياسي والأخلاق، والفن والدين، والفلسفة، وروح الشعب طور أو لحظة في حياة الروح. والواقع أن هيجل يؤكد أن الأفراد في "تاريخ العالم" ليسوا سوى الأمم والشعوب؛ والشمولات التي هي الدولة. ومن هنا يصر هيجل على أن تاريخ العالم يهتم بالدول، ذلك أن روح الأمة توجد واعية بذاتها فقط في الدولة ومن خلالها، ومن هنا يستبعد الشعوب التي لا تشكل دولا قومية من تأمل تاريخ العالم. ويرى هيجل أنه في أية حقبة محددة فإن الأمة الجزئية الواحدة تمثل تطور الروح بطريقة خاصة، وتتطور الروح القومي لشعب ما، وتصل إلى ذروتها ثم تنهار، وبعدها تهبط الأمة خلفية المسرح التاريخي. ومن هنا فإن أمة ما لا يمكن لها أن تشغل مركزا داخل المسرح لأكثر من مرة واحدة. والشرقيون لم يعرفوا الإنسان بما هو حر فكانوا غير أحرار، ولكنهم عرفوا إنسانا واحدا ممثلا في شخص المستبد هو الحر. ولقد ظهر الوعي بالحرية في العالم اليوناني-الروماني، لكنهم لم يعرفوا سوى أن بعض الناس أحرارا في مقابل العبيد، وفي رأي هيجل فإن الشعوب الجرمانية بتأثير من المسيحية هي التي وصلت لأول مرة إلى الإدراك الواعي بأن الإنسان بما هو كذلك حر¹. يتطور الروح إذن، حسب هيجل من خلال الوعي بالحرية ليتجسد في النهاية في صورة الدولة، ومن هنا فإن التاريخ يسير وفق مسار خطي متصاعد، تمثل قاعدته الحضارة اليونانية التي عرفت أشكالا معينة من الحرية، وتمثل قمته النهائية الأمة الجرمانية التي تسودها الحرية المطلقة. ومن المنطلق ذاته ينفي هيجل أن يعيد التاريخ نفسه، وفي جانب الاستفادة من دروس التاريخ يؤكد أن لكل أمة تاريخها الخاص، ومبادئها التي تدفعها إلى النهضة والتطور، ولا توجد أمة في التاريخ استعانت بتاريخ الأمم التي سبقتها، وهذا نتيجة لتطور الروح في مسار التاريخ الإنساني². إن أرواح الأقاليم والشعوب كما يرى هيجل حلقات بها يتحقق الروح الكلي، لذا فإن الشعوب متميزة تمايزا طبيعيا بفعل مرتبتها في مسيرة هذا التحقق. ولكل شعب مبدأه الذي يتجه إليه وأيضا غايته. ومهمة فلسفة التاريخ هو تبيان تسلسل صيرورة ذلك التحقق³. إذ يمثل أطوارا في التقدم نحو الروح المطلق.

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص ص 279-282.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 117.

³ - سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية، ص 29.

وإن كانت دراسة تاريخ العالم تتوجه نحو الدولة القومية، فإن هيجل يؤكد دور ما يسميه الأفراد التاريخيين العالميين أمثال: الاسكندر الأكبر، يوليوس قيصر، نابليون؛ ذلك أن الأرواح القومية والروح الذي يظهر من سير الجدول توجد وتعيش وتعمل في الموجودات البشرية ومن خلالها، ذلك أن الروح قد استخدمت أفراداً معينين كأدوات لها وعرضت بها "دهاء العقل" للوصول إلى قمة التطور. وإذا ما هزمت أمة من الأمم غيرها فإن فعلها يكون له ما يبرره بمقدار ما تكون لحظة في جدول تاريخ العالم، أياً ما كانت الأحكام الأخلاقية التي تصدر على أفعال الأفراد المشتركين، حيث إن تاريخ العالم لا يهتم بهذا الجانب الثاني من الموقف. وتظهر نظرية العناية الإلهية داخل فلسفة التاريخ عند هيجل مع فروق واضحة، حيث يتحول الإله المتعالي إلى المطلق، والحكم عليه بأنه محايد تماماً في التاريخ ذاته، يعني من وجهة نظر تاريخ العالم أن يكون لكل الأحداث والأفعال التي تشكل لحظات في التجلي الذاتي للمطلق لها ما يبررها، أما المسائل الأخلاقية ذات الأهمية من وجهة النظر المسيحية تصبح غير مناسبة من الناحية العملية. إن تاريخ العالم - عند هيجل - هو أساساً جدول الأرواح القومية، جدول الدول التي تحدد الهيئة العينية التي تتخذها الروح في التاريخ، وترتفع الروح فوق الأشكال الجزئية المتناهية بوصفها روحاً مطلقاً¹. ذلك أن هذا الأخير في وعيه لذاته ينطلق ضمن رحلة داخل التاريخ من المتناهي إلى اللامتناهي.

5- التصور المادي للتاريخ عند ماركس:

يرى ماركس أن التاريخ تصنعه القوى الاقتصادية المادية، وما الفكر ذاته إلا انعكاس لهذه القوى. والتاريخ ضمن هذا المنظور ليس صراعاً بين الأفكار كما توهم هيجل ومن هنا ينفي ماركس التصور المثالي للتاريخ، كما نفى أن يكون للقوى اللاهوتية دوراً محركاً له، ولكنه صراع بين طبقات إحداها تمتلك وسائل الإنتاج المادي والأخرى لا تمتلك هذه الوسائل، ومن هذا المنظور يجب تناول التاريخ الإنساني بوصفه محكوماً بالصراع الاجتماعي في كل مراحل التاريخ، ويسعى علم التاريخ إلى اكتشاف قوانين التطور المادي والتغيرات الاجتماعية التي تطرأ

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص ص 282-286.

على المجتمعات البشرية¹. استندت المادية التاريخية إذن، إلى الأساس الاقتصادي في تفسيرها لحركة التاريخ والتغيرات الاجتماعية التي تطرأ على الحقب المتعاقبة، فتاريخ المجتمعات ما هو إلا صراع طبقي دائم، تحدده وسائل الإنتاج والقوى الاقتصادية. كما انتقد ماركس النظرية الهيجلية عن الدولة، من حيث إنها التعبير الكامل عن الفكرة في صورة الروح الموضوعي، معتبرا ذلك عدم وضع الأشياء في وضعها الصحيح. فالأسرة والمجتمع المدني هما "الموضوع" وليست الدولة، لأنهما يكونان الحقيقتين الفعليتين في المجتمع الإنساني. ويرى ماركس أن الإنسان يغترب عن طبيعته الحقيقية في الدولة كما يتصورها هيجل؛ حين يتصور بأن حياة الإنسان الحقيقية توجد فيها، في حين تتباين الدولة في واقع الأمر عن الموجودات البشرية الفردية واهتماماتها. ويستمر هذا التناقض وهذه الفجوة بين الاهتمامات العامة والخاصة حتى يصبح الإنسان اجتماعيا، وتفسح الدولة السياسية التي يمجدها هيجل المجال لديمقراطية حقيقية لم يعد فيها الإنسان بمنأى عن اهتماماته الفعلية. أما الدين، فهو يعكس التشويه داخل المجتمع الإنساني، وبما أن حياة الإنسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية تعجز عن تحقيق ذاته الحقيقية، فإن الإنسان يخلق عالم الدين الوهمي بحثا عن سعادته فيه، فهو بهذا الأفيون الذي يعطى للإنسان، ولأنه يمنعه من البحث عن سعادته كان لزاما مهاجمته وانتقاده. والنقد بذاته ليس كافيا لتغيير المجتمع فلا بد من أن يظهر في العمل، أي في شكل ثورة اجتماعية. وبلغة ماركس لا بد من التغلب على الفلسفة؛ بعبارة أخرى لا بد للفلسفة أن تتخلى عن مستوى النظرية وتنفذ إلى الجماهير، وعندما تفعل ذلك فإنها تأخذ صورة ثورة اجتماعية لا بد أن تكون من إنجاز الطبقة الأكثر اضطهادا وهي البروليتاريا، وبتححر هذه الأخيرة بعد إلغاء الملكية الخاصة يتحرر معها المجتمع ككل². وهو في الوقت الذي ينتقد فيه التصور المثالي للإنسان من حيث إنه وعي ذاتي، يسلم ماركس بالمسار الجدلي*، حيث يرى

¹ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 21-123. ينظر أيضا: خالد فواد طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 57-59.

² - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص 385-387.

* - يقوم المنهج الجدلي عند ماركس على ثلاث عناصر أساسية هي:

أ - التغيير من الكم إلى الكيف: يرى ماركس أن ما يحدث في التاريخ من تطور وتحول يخضع لهذا المبدأ، أي التغيير للتدريجي من الكم إلى الكيف، وضمن الوضع الجديد تختفي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية القديمة وتبرز فجأة أوضاع جديدة مكانها.

ب - تداخل الأضداد وصراعها: يرى ماركس أن التناقض يحكم الحياة الطبيعية والإنسانية، وأن كل ما في هذا الوجود يخضع لصراع الأضداد، وهو المفوضي إلى التغيير والتطور.

أن الإنسان يطور نفسه أو يحققها عن طريق نشاطه الخاص، وعن طريق اغتراب الذات والتغلب عليه. وعندما يعارض ماركس أسبقية الفكر على الواقع المحسوس، فإنه يرى أن الصورة الأساسية للعمل الإنساني ليست هي الفكر، وإنما هي العمل اليدوي الذي يشعر الإنسان فيه باغتراب ذاته في نتاج عمله الموضوعي، ولا يمكن التغلب على هذا الاغتراب إلا عن طريق ثورة اجتماعية تقودها البروليتاريا، تلغي الملكية الخاصة وتحدث التحول إلى الشيوعية. ونفي النفي الذي يحدث بإلغاء الملكية الخاصة، يتضمن الحدوث الإيجابي لموقف تاريخي جديد يتم فيه التغلب على اغتراب ذات الإنسان في حقيقة فعلية وليس بالنسبة للفكر. وفي مقابل التشديد المثالي على الفكر والوعي، أكد ماركس وإنجلز أن صورة الدولة والقانون والدين والأخلاق تحددها مراحل الحرب الطبقية. بمعنى آخر، يتحدد العامل الأساسي في التاريخ في عملية الإنتاج المادي أو الاقتصادي، وتكوين الطبقات الاجتماعية والرفاهية بين الطبقات، وتحدد أساليب الإنتاج المتعاقبة المختلفة، صورة الحياة السياسية والقانون والأخلاق.. فضلا عن ذلك فإن مسار التاريخ كله يتحرك بصورة جدلية نحو ثورة البروليتاريا والتبشير بالشيوعية، وليس نحو المعرفة الذاتية بالروح المطلق. ومن هنا يرى ماركس أنه لا وجود لفلسفة تستطيع أن تستنبط قبلها ثم تنطبق على فهم التاريخ والمجتمع، إلا معرفة نقدية تقوم بتحليل المواقف التاريخية العينية. والجدل من وجهة نظره ليس قانونا للفكر يتم التعبير عنه في الواقع، لأنه محايد في مسار الواقع الفعلي، وينعكس في الفكر عندما يحلل الذهن المواقف العينية بصورة صحيحة¹. وليس ذا طبيعة مثالية تستند إلى العقل/الروح المطلق كما قدمه هيغل.

ويتحدث إنجلز عن قانون تحول الكم إلى كيف والعكس، من حيث إنه القانون الذي تحدث به التغيرات في الطبيعة، حيث يتم تحول من هذا النوع عندما يتبع سلسلة من تغيرات كمية تغير كيفي مفاجئ. أي عندما تصل المادة إلى نموذج معين من التنظيم المركب، يظهر العقل من حيث إنه عامل كمي جديد. ومع أن ماركس وإنجلز قد نظرا إلى مذهبهما المادي بوصفه مقابلا لمذهب

ج - نفي النفي: يؤكد ما ماركس أن الحياة الإنسانية والطبيعية هي عبارة عن مراحل متسلسلة من نفي النفي، أي أن كل مرحلة تنفي المرحلة التي سبقتها، وليس النفي بمعنى العدم، إنما النفي الذي يعني الهدم والبناء. وقد أخذ ماركس بعناصر المنهج الجدلي وطبقها على التاريخ، وتوصل إلى أنه مر بمرحلتين أساسيتين وهي: الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية. عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 124-126.

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص ص 387-390.

هيجل المثالي، إلا أنهما بقيا مدينان له بفكرة مسار الواقع الجدلي، من حيث إن سير التطور يأخذ صورة تناقض وضع موجود يعقبه تناقض التناقض (نفي النفي) هذا التناقض هو تغلب على التناقض الأول. وهي ليست مسألة موضوع ونقيض الموضوع وتركيب (تأليف) بقدر ما هي مسألة نفي ونفيه، رغم أنه يمكن النظر إلى النفي الثاني على أنه "تركيب أو تأليف" بمعنى ما، من حيث إنه انتقال إلى مرحلة أعلى في سير الجدول. وفكرة التطور هذه من حيث إنها سير جدلي أساسية في فكر ماركس وإنجلز.¹ ينتقل فيها الواقع وليس الفكر بين النقيض ونقيضه، النفي ونفيه، ومن الكم إلى الكيف وهكذا. إن الانسان - عند ماركس - ليس موجودا متأملا، بل هو موجود نشط وهذا النشاط هو أساسا مادة الإنتاج. وعلاقات الإنسان بالطبيعة هي علاقات متغيرة، فهو يستخدم وسائل الإنتاج ليشبع حاجاته، ومن ثمة توجد حاجات جديدة تؤدي إلى تطور أبعد في وسائل الإنتاج. وكل مرحلة في تطور وسائل الإنتاج من أجل إشباع حاجات الإنسان تناظرها علاقات اجتماعية بين الناس. ويؤلف التفاعل الديناميكي بين قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية أساس التاريخ. ويؤكد ماركس أن الواقعة التاريخية الأولى هي إيجاد الوسائل التي تمكن الإنسان من إشباع هذه الحاجات، وهو ما يؤدي إلى ظهور حاجات جديدة وإلى تطور في وسائل الإنتاج، وإلى أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية. وبذلك فإن ما يسمى بالواقعة التاريخية الأولى تتضمن في ذاتها تاريخ الإنسان بأسره. وهذا التاريخ هو محل الجدول عند ماركس. وإن نشاط الإنسان المنتج يحدد حياته السياسية وتشريع ودينه وفنه وفلسفته (البنية الفوقية تتحدد عن طريق البنية التحتية الاقتصادية). بعبارة أخرى يرى ماركس أنه في مرحلة معينة في تطور قوى المجتمع الخاصة بالإنتاج، تعارض هذه القوى العلاقات الإنتاجية الموجودة بعبارة أخرى: عندما تتطور قوى الإنتاج في حقبة اجتماعية معينة، يكون هناك تناقض داخل بنية المجتمع الاقتصادية وتحدث ثورة وتغير كفي إلى بنية اقتصادية جديدة وحقبة اجتماعية جديدة، ويلتزم هذا التغير في البنية التحتية تغيرات أيضا على مستوى البنية الفوقية، ويحدث وعي الإنسان السياسي والتشريعي والديني والفني والفلسفي ثورة تتوقف على الثورة في المجال الاقتصادي وتكون مكتملة لها.² ووفقا للتفسير المادي للتاريخ فقد مر العالم بأربع حقب أساسية منذ بداية تاريخ البشرية هي:

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص 393-395.

² - المرجع نفسه، ص 395-405.

- حقبة الشيوعية البدائية: والتي يسميها إنجلز جينات التنظيم، وتتميز هذه الحقبة بأن ملكية الأرض عامة ومشاعة والعمل مشترك، ولا وجود للملكية الخاصة.

- مرحلة العبودية: مع تأسيس الملكية الخاصة، التي يربطها إنجلز بالتغير من نظام سيادة الأم إلى نظام السلطة الأبوية وبتطورات طرق الإنتاج حيث أصبح تكديس الثروة ممكنا، نشأ التقسيم بين الأغنياء والفقراء إضافة إلى الأرقاء الأسرى من الحروب، وأصبحت صورة جديدة من التنظيم الاقتصادي ضرورية، وبذلك تم الانتقال إلى هذه المرحلة التي تتصف بالعداوة الطبقة بين الأحرار والعبيد. كما نشأت في هذه البنية الاقتصادية التي يمثلها كل من اليونان والرومان، مؤسسات قانونية وسياسية مناظرة¹. فرضتها هذه البنية التحتية الجديدة.

- الحقبة الإقطاعية: في هذه المرحلة التي بلغت ذروتها في أوروبا العصور الوسطى، تطورت وسائل الإنتاج ولما أصبحت الملكية خاصة، اختفت الملكية الجماعية أو المشاعية نهائيا. وانقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة الإقطاعيين، وطبقة الأبقان الذين يشتغلون عند الإقطاعيين². كما انعكس هذا النظام الإقطاعي أيضا داخل البنية الفوقية التي تمثلها المؤسسات السياسية والقانونية والدينية والفلسفية للعصر الأوروبي الوسيط.

- الحقبة الرأسمالية: تطورت تدريجيا إبان فترة العصور الوسطى فئة وسطى هي البرجوازية، لكن ميولها لجمع الثروة أعاقته قيود الإقطاعية ونقص الحر. ومع اكتشاف أمريكا وفتح أسواق في أنحاء العالم، أعطيت دفعة قوية للتجارة والملاحة والصناعة، وأصبحت موارد جديدة للثروة متاحة. وفي نهاية العصور الوسطى أسهم استيلاء النبلاء على الأرض في تكوين طبقة من الأشخاص الذين خضعوا للاستئجار والاستغلال حيث لم تكن لديهم ملكية، وهنا حان وقت التغيير، حيث أطاحت هذه الطبقة الوسطى بالنظام القديم. وأخيرا أحدث البخار، ونظام المكينة انقلابا وتغييرا في الصناعة، وفتحت الأسواق العالمية وتعرضت وسائل الاتصال لتطور ملحوظ إذ يميل الرأسمالي - في رأي ماركس - لأن يركز على أيد أقل وآلات زراعية متطورة بصورة كبيرة أو قليلة. وبذلك تواجهنا طبقتان بارزتان هما: المستغلين والمستغلين. ويفترض لفظ "الاستغلال" فرض ساعات عمل طويلة مقابل أجور زهيدة. ووفقا لماركس، فإن القيمة الكلية

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص 407.

² - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 128.

للسعلة ترجع إلى العمل المبذول في إنتاجها. وبذلك فإن نظام الأجور هو استغلال بالضرورة، بغض النظر عن قيمة الأجور المدفوعة، والرأسمالي يسرق من العامل في جميع الأحوال. وبذلك، فإن الواقعة التي تقول إن الرأسمالي يبذل قصارى جهده ليحسن الأجور وظروف العمل لا تختلف عن الموقف الأصلي الذي هو عبارة عن عداوة ضرورية بين الطبقتين¹. اللتان تمثلهما دوما طبقة الملاك/المستبدين، وطبقة العمال/المستعبدين.

-الحقبة الاشتراكية: يرى ماركس أن البرجوازية طورت قوى الإنتاج، ولكنها في الوقت ذاته لم تعد تتلاءم مع العلاقات الإنتاجية الموجودة، وهو ما يبينه التكرار المتعاقب للأزمات الاقتصادية. وهو ما ينذر باقتراب الوقت للإطاحة بالنظام الرأسمالي. ومهمة الفاعلية الثورية ممثلة في الحزب الشيوعي، هي تحويل البروليتاريا إلى طبقة تعي ذاتها ورسالتها، فتستطيع الإطاحة بالنظام الرأسمالي، وتستولي على جهاز الدولة وتمهد الطريق للمجتمع الشيوعي. وفي هذا الأخير تضمحل الدولة السياسية وتتلاشى، لأن الدولة تحاول المحافظة على وضعها الخاص عن طريق هيمنة طبقة على حساب طبقة أو طبقات أخرى، وفي ظل سيادة الشيوعية تختفي الحرب الطبقيّة²، وتعود الشيوعية الأولى ولكن في ثوب جديد أكثر تطورا.

إن التاريخ وفقا للرؤية الماركسية تقدم جدلي من شيوعية بدائية إلى شيوعية متطورة. والمراحل التي تتوسط المرحلتين ذات طبيعة ضرورية؛ عن طريقها تطورت قوى الإنتاج وتغيرت العلاقات الإنتاجية، فلم تعد الشيوعية المتطورة نتيجة ممكنة فحسب، بل نتيجة حتمية لا بد منها. لأنه لا يمكن التغلب على اغتراب الذات إلا عن طريق إلغاء الملكية الخاصة وتأسيس الشيوعية؛ وإذا ما تم التغلب على اغتراب الذات على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، فإن تعبيره الديني سيختفي بالضرورة. وفي النهاية يوجد الإنسان كله لا الإنسان المنقسم، وتحل الأخلاق الإنسانية تبعا لذلك محل أخلاق الطبقة، وتسود نزعة إنسانية حقيقية. وهكذا فإن الإطاحة بالنظام الرأسمالي عن طريق البروليتاريا ليس إحلالا لطبقة مهيمنة محل أخرى، ذلك أن الأسلوب الاستبدادي ليس سوى حقبة مؤقتة تمهد الطريق لطبقات المجتمع الشيوعي الذي يخفي فيه اغتراب الذات. بعبارة أخرى، لا تخلص البروليتاريا نفسها عن طريق فعلها الثوري، ولكنها تخلص البشرية بأسرها، إذ

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص 408.

² - المرجع نفسه، ص 409.

لها رسالة خاصة تتمثل في أمل المخلص¹. وقد كان هذا الأخير من قبل متميا إلى البنية الفوقية كما تجلى في الدين. فكل شيء في نظر ماركس يتضمن نقيضه ويهدم نفسه، ويستخدم ماركس هذا التصور العام لمبدأ النقيض، للتدليل على افتراضه انهيار الجماعات التي قامت على الرأسمالية. ذلك أن الجماعات السابقة وهي الملكيات المطلقة والوراثيات والإقطاعية انهارت كلها في رأي الماركسية لأنها تضمنت عنصر النقيض، وعلى هذا الأساس ستتهار الرأسمالية هي الأخرى وتتحول إلى الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة². ومن هنا لا تصبح الرؤية الماركسية للتاريخ، مجرد تفسير بسيط لحركة التاريخ، بقدر ما هي وسيلة للانتقال به نحو مستوى أكثر تطورا ليستقر النموذج الشيوعي الذي تختفي في ظله حرب الطبقات وتتخلص فيه البشرية من اغتراب الذات.

6- الدورة الحضارية عند توينبي:

حمل قلق توينبي على مصير الحضارة الغربية من الانهيار على تأليف كتابه (دراسة في التاريخ)، وفي ضوءه انطلق في دراسة التاريخ على أساس حضاري مقارن، وكان شديد التأثر بالمنهج الذي اتبعه اشبنكلر في كتابه (تدهور الحضارة الغربية)³. وقد أخذ توينبي عن هذا الأخير فكرته عن التعاقب الدوري للتاريخ الإنساني، كما عمل على إبراز الأسباب الموضوعية التي من شأنها أن تؤدي إلى السقوط الحضاري، ورأى أن تعرف الغرب على هذه الأسباب تمكنه من تجاوز هذه الحتمية الحضارية⁴. وانتقد توينبي عددا من المسلمات التي نهضت عليها الكتابة التاريخية الغربية، مثل النظر إلى الغرب بوصفه نهاية مسار التاريخ، وأيضا النظريات العنصرية التي تعلي من شأن الجنس الآري ونقاوته وتميزه على بقية الأجناس. ويمكن إجمال أهم الانتقادات التي وجهها للمناهج التي اعتمدها المؤرخون الغربيون في دراستهم للتاريخ العالمي كما يلي:

- انتقد توينبي المؤرخين الذين سعوا إلى تقديم تصور شمولي حول التاريخ العالمي، منطلقين من أبعاد قومية أو وطنية، معتبرا أن وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة أو المجتمع.
- انتقد التقسيم الثلاثي للتاريخ (قديم وسيط معاصر) من حيث إنه لا يعني شيئا خارج أوروبا.

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ص 410.

² - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 61.

³ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 386-387.

⁴ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 147.

- انتقد المركزية التي يديها المؤرخين الغربيين بتركيز اهتمامهم على الحضارة الغربية دون سواها في العالم، معتبرا إياها حلقة من حلقات التطور التاريخي، ولا يجب بحال اعتبارها آخر محطة للمسار التاريخي الإنساني¹. وقد أرجع توينبي هذه المنطلقات المنهجية للمؤرخين الغربيين إلى ثلاثة أوهام أساسية تتمثل في: حب الذات، ووهم الشرق الراكد ووهم التقدم بوصفه حركة تلتزم خطا مستقيما². ونتيجة لهذا، وقع المؤرخون حسب توينبي في أخطاء جذرية سببتها الأحكام المسبقة التي انبنت عليها هذه المركزية الغربية. وبعد أن انتقد توينبي بعض النماذج الفلسفية التي فسرت التاريخ الإنساني كنظرية التقدم، وفكرة هيجل عن الروح المطلق، إضافة إلى عوامل الجنس (النظرية العنصرية) والبيئة. وانطلاقا من اعتباره الحضارة وحدة الدراسة التاريخية، قدم نظريته في فلسفة التاريخ المتمثلة في قانون التحدي والاستجابة. حيث يرى أن المجتمعات تتعرض في مسارها التاريخي لصدمات وتحديات، وتكون استجابتها لهذه التحديات إما إيجابية تتمثل في التغلب على ظروفها وقيام الحضارة، كما يمكن أن تكون الاستجابة سلبية فتبقى تلك المجتمعات خاضعة لتلك الظروف³. وقد قسم توينبي طبيعة التحديات إلى:

- التحدي الطبيعي: حيث تعتبر البيئة إحدى التحديات التي تواجه الشعوب باستمرار. ويرى أن حضارة شعب ما لا تزدهر ضمن أيسر الظروف، وإنما تتكون داخل البيئة الصعبة غير الميسرة لمعيشة الإنسان، حيث تشكل الحافز الأكبر لنموها. ويمثل على ذلك بالحضارتين المصرية الفرعونية والسومرية.

- التحدي البشري: والذي يتمثل في دفاع المجموعة عن نفسها ضد الضربات الخارجية والداخلية، كاستجابة حتمية للتحدي الجديد⁴. ويمثل هذا العامل سببا أيضا في قيام الكثير من الحضارات وازدهارها، بعد تعرضها للتحدي البشري المتمثل أساسا في الغزو والحرب. من خلال نظريته عن التحدي والاستجابة أراد توينبي إذن، أن يفسر مسألة نشوء الحضارات ونموها وكذا تدهورها وتحللها، فرأى أن استجابة الأفراد المبدعين في المجتمعات على التحديات

¹ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 148-150.

² - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 387.

³ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 150-152.

⁴ - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ص ص 99-100.

التي فرضتها البيئة الجغرافية على بعض المجتمعات البدائية قد أدت إلى ولادة الحضارات الأصلية البدائية. كما تنشأ الحضارات أيضا - فيما بعد - استجابة لتحديات البيئة البشرية؛ فبعد أن تدخل الحضارة الأم في مرحلة التحلل تقوم فئة مبدعة من أفراد المجتمع بالانفصال عنها ومناوئة الفئة المتسلطة على المجتمع حتى تتمكن من إزاحتها وقيادة المجتمع وفق أسس حضارية جديدة، وبذلك تظهر حضارة جديدة هي بمثابة الابن للحضارة السابقة. كما أوضح أنه من الضروري أن تتوافر شروط في التحدي لكي يولد استجابة ناجحة، هي ألا يكون التحدي مفرطاً في الصعوبة بحيث يولد اليأس والقنوط، كما لا يجب أن يكون بالغ السهولة، بحيث تنشأ عنه الاستهانة والتفريط. فالتحدي المثالي لا بد أن يكون متوسطاً بين الصعوبة والسهولة لكي تتولد عنه أفضل استجابة ممكنة. ويرى أن استجابة الأفراد المبدعين للتحديات يجب أن تكون عملية متواصلة لكي تواصل حضارة من الحضارات الارتقاء والتقدم، ومن هنا يصبح التحدي الأمثل ليس ذلك الذي يقتصر على استثارة استجابة ناجحة مفردة¹، ولكنه التحدي الذي يشتمل على كمية من الحركة التي تحمل الطرف المتحدي خطوة أبعد تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد. وقد تصور حركة التقدم الحضاري بأنها حركة متكررة ومتقدمة في الآن ذاته، فهي شبيهة بحركة العجلة الناتجة عن حركة دواليبها، وهكذا فإن للحضارة حركة متقدمة إلى الأمام، هي حصيلة حركات دورية جزئية. أما المجتمعات التي تتوقف عن التقدم فهي تلك التي تعجز فيها الأقليات المبدعة أمام التحديات القاهرة². فإذا كان نجاح الأقلية المبدعة في المجتمع في الاستجابة للتحديات استجابة متواصلة سبباً في قيام الحضارات، فإن انهيارها وانحلالها يعود إلى فشل هذه الأقلية في هذا المجال. وبهذا فإن العامل الجوهرى في قيام الحضارات وانهارها عائد إلى عنصر الإبداع لدى الأقلية المبدعة أو فقدانه، مما يجعلها عاجزة عن القيام بواجبها في تقديم استجابات ناجحة للتحديات التي تواجه المجتمع. على أن غياب الطاقة المبدعة لدى الأقلية المبدعة في المجتمع قد يحملها على استخدام القوة ضد أغلبية أفراد المجتمع من أجل حملها على الطاعة، وهكذا تتحول الأقلية التي كانت مبدعة إلى أقلية مسيطرة تسعى بواسطة القوة للاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به، وهذا يؤدي إلى الانشقاق داخل صفوف الأغلبية التي يسميها

¹ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص ص 389-394.

² - المرجع نفسه، ص ص 394-395.

توينبي (البروليتاريا). وأشار إلى أن هذه الأخيرة تنقسم إلى فئتين وهي تسعى إلى مقاومة محاولة الأقلية فرض النظام عليهم عن طريق القوة:

أ- بروليتاريا داخلية عنيدة وذليلة تخضع لسلطة الأقلية المتسلطة عن غير قناعة.

ب- بروليتاريا ارجية وراء الحدود تقاوم في عنف.

ومن هنا يتوصل توينبي إلى أن انهيار الحضارات يتسم بثلاث سمات أساسية هي:

أ- قصور الطاقة الإبداعية عند الأقلية التي تقود المجتمع.

ب- عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقتها الإبداعية.

ت- فقدان الوحدة الاجتماعية داخل المجتمع نتيجة ظهور الانشقاقات.

كما يعزو قصور الطاقة المبدعة لدى القلية التي تقود المجتمع والحضارة إلى حالة الزهو والغرور والتكبر والأنانية التي تصيبها بسبب نجاحها في مواجهة التحديات. مما يدل على أن مصير الحضارات إنما تقرر في النهاية الحالة الأخلاقية للأقلية المبدعة. ويرى توينبي أن مرحلة التحلل الحضاري تمر بثلاثة أدوار هي: عصر الاضطرابات، عصر الدولة العالمية، عصر الفراغ الذي ينتهي بموت الحضارة أو تحجرها¹. وهكذا حدد توينبي عوامل نشوء الحضارات التي عزاها إلى القدرة الإبداعية التي تستثيرها التحديات المتواصلة لدى أقلية ستقود المجتمع، بعد أن تقدم استجابات ناجحة عن تلك التحديات، وتبعا لهذا تقلد هذه الأقلية أغلبية المجتمع ويستمر التطور الحضاري مع استمرار الطاقة الإبداعية لدى الأقلية التي تواصل الاستجابة للتحديات بطريقة ناجحة، فينسجم المجتمع بانسجام الأغلبية مع الأقلية، وفي مرحلة انحلال الحضارة وأقولها سيحدث العكس، فتراجع القوة الإبداعية للأقلية الحاكمة وتتحول إلى قوة استبدادية، فتحمل البروليتاريا وهي أغلبية المجتمع على الانشقاق عنها فيفقد المجتمع بهذا وحدته وتدخل الحضارة في مرحلة الموت. "وهكذا يمر التعاقب الدوري في الحضارات كلما سقطت حضارة أعقبتها حضارة جديدة أكثر استجابة للتحدي من الحضارات السابقة، وقد تأتي عناصر جديدة وتستجيب القديمة للتحدي فيتجدد شبابها مرة أخرى"². ومع أن توينبي يخضع مسار الحضارة إلى مراحل

¹ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأميلية والنقدية، ص 396-398.

² - خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 103.

النمو والازدهار ثم الأفول والموت، إلا أنه لا يرى بأن الحضارة الغربية ستخضع لهذه الحتمية النهائية، ويرى أن مستقبلها ينطوي على احتمالين هما:

- أن تفشل الحضارة الغربية في توحيد العالم ضمن أسرة واحدة. وعندها سيحدث انتفاض أبناء الحضارات الأخرى عليها، وتوقع توينبي أن يكون للمسلمين دور فعال في هذه العملية. غير أنه يستبعد هذا الاحتمال، لأن تطور الأسلحة الحديثة قد يقود إلى دمار العالم الشامل. كما لا يتوقع أن يؤدي المسلمون هذا الدور المشار إليه، بسبب عجز التقليد عندهم عن مجاراة الغرب، ورفض المجددين له.

- أن تنجح الحضارة الغربية في توحيد الحضارات المختلفة في موكب متجانس، يمكن أن يكون منطلقاً - بعد قرون - سلمياً وتدرجياً لتغييرات خلاقية. ويرى أن الديانة التي تحقق هذا الهدف هي ديانة رباعية تأخذ من الهندكية والبوذية نبالة الروح المسالمة وتأخذ من الإسلام روح الأخوة الإنسانية ومن المسيحية مثلها العليا. وهكذا اعتقد توينبي أن هذه الديانة الرباعية التي يبشر بها هي طريق نجات الإنسانية¹. ومن هنا تعرض تفسير توينبي للتاريخ للانتقاد من قبل فلاسفة التاريخ بالعودة إلى الرؤية اللاهوتية والابتعاد عن المنطق العلمي والمنهجي.

7- نهاية التاريخ عند فوكوياما:

إذا كان شبنغلر قد أعلن قرب انحلال الغرب، وأكد توينبي أن معرفة عوامل السقوط الحضاري وتجنبها سيزيد من عمر الحضارة الغربية، فإن فوكوياما جاء لترجم التفوق الأمريكي على الغريم الشيوعي، حيث رأى أن الإعلان عن نهاية الحرب الباردة هو بمثابة إعلان عن نهاية التاريخ. وذهب إلى أن حلم الإنسانية قد تحقق من خلال انتهاء عصر الأيديولوجيات وأزمة الحكم الشمولي كالفاشية والنازية والشيوعية، وتبني النموذج الليبرالي في الاقتصاد، والديمقراطية كآلية للتداول السلمي على السلطة السياسية، وأن عصر الحروب قد انتهى إلى غير رجعة. ومن هنا فإن ما يقصده فوكوياما بنهاية التاريخ ليس انتهائه وإنما اكتشاف النموذج المثالي الذي سيحقق السعادة الأبدية للبشرية. وقد أقر بأن كل من هيجل وماركس قد سبقاه إلى هذه الفكرة عن نهاية التاريخ، من خلال اتحاد الروح المطلق بالوجود على شكل دولة ينتهي معها التاريخ عند هيجل، والعودة إلى المرحلة الشيوعية عند ماركس. ويتمثل النموذج الذي ينتهي معه التاريخ بالنسبة إلى

¹ - هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 409.

فوكوياما في الليبرالية الديمقراطية، وهو النموذج الذي باتت كل دول العالم تسعى إلى تطبيقه لإحداث التغيير الحضاري المطلوب¹. وبهذا يدافع فوكوياما بمقولته عن نهاية التاريخ عن هذا النموذج من منطلق تقدير الذات والرغبة الشديدة في الاعتراف "التيמוש" ومن هنا تفضيل الحكم الديمقراطي، والتحرك لمكافحة كل أشكال الهيمنة والتسلط والاستعباد. إن فوكوياما يهدف بنهاية التاريخ إلى قيام تاريخ كوكبي متجانس، تاريخ عالمي شامل لكل الأمم، تسري فيه الديمقراطية وتنتهي أشكال الصراع بخلق مجتمع خال من الطبقات. وتتمثل هذه الديمقراطية طبعاً في الليبرالية السياسية واقتصاد السوق الحرة، ومفهومه للتاريخ محكوم بواسطة هاتين القوتين. من حيث إن توسع علوم الطبيعة والتكنولوجيا المعاصرة تشكل أساس التحديث الاقتصادي، والنضال من أجل الاعتراف الذي يتطلب في النهاية نظاماً سياسياً يدافع عن عالمية حقوق الإنسان. ومن هنا يخرج بنتيجة قطعية وهي أن التاريخ يقود الإنسان بشكل أو بآخر إلى الديمقراطية الليبرالية². يصبح الصراع من أجل نيل الاعتراف والحال هذه المحرك الأساسي للتاريخ والدافع المباشر للبشرية، ذلك أن مسألة نهاية التاريخ عند فوكوياما هي مسألة مستقبل التيموس، ويتحرك التاريخ وفقاً لهذه الرؤية ليس بفعل العنف والصراعات، بل بفعل الرغبة الملحة للاعتراف؛ الذي يعني به الجزء الراغب في النفس البشرية والطامح إلى تأكيد الذات وانتزاع اعتراف الآخرين بها. وقد استقى فوكوياما هذه الفكرة من الفلاسفة السابقين مثل أفلاطون وهيكل وروسو ونييتشه وكوجيف، وطورها³. ويؤكد أن الفلاسفة قد استخدموها بمفاهيم مختلفة تؤدي كلها إلى المعنى ذاته؛ حيث سماه أفلاطون التيموس، وميكيافيلي تعطش الإنسان إلى المجد، وهيكل الاعتراف، وهوبز الكبرياء... إلخ. وبهذا يصبح البشر عبر التاريخ يناضلون من أجل نيل الاعتراف والتقدير، وهو ما يتجسد في الدولة الديمقراطية الليبرالية⁴. غير أن أفكاره حول نهاية التاريخ واقترانها بالحديث عن الكليانية أو تاريخ كوني بشري كامل، جعل فوكوياما يصنف في خانة المتبينين للمركزية الغربية التي تلغي الاختلاف وترفض التعدد، فهو يرى في التاريخ الأوروبي ذلك التاريخ الجوهري أو

¹ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 161-164.

² - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص ص 480-481.

³ - المرجع نفسه، ص 484.

⁴ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 167-168.

الأصلي المتقدم، في حين أن التواريخ الأخرى مجرد تواريخ سطحية وأحداث عارضة، أو تاريخ أمة متخلفة بالمقارنة مع تاريخ الأمة الأوروبية المتقدمة، وهو ما يبعث على تجاوزها وتخطيها¹. إقامة النموذج الغربي/الأمريكي المتقدم.

8- صراع الحضارات عند هنتغتون:

اعتبر صمويل هنتغتون أن التاريخ تاريخ حضارات وبالتالي فإن الحضارة هي وحدة التحليل التاريخي. ويرى من جانبه أن هناك اليوم ست حضارات هي: الحضارة الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية، الأمريكية اللاتينية. أما عن طبيعة العلاقات التي تحكمها فيحددها بالتفاعلات الحضارية، التي حدثت نتيجة لمجموعة من العوامل كنهاية التوسع التاريخي للغرب، وتمرد بقية الحضارات الأخرى على الغرب الاستعماري، إضافة إلى امتداد النظام العالمي إلى أجزاء عديدة من العالم. ويعرف هنتغتون العالمية بأنها التقارب الثقافي والقبول المتزايد بقيم وممارسات مشتركة من قبل شعوب العالم. ويرى أن باقي حضارات العالم قد تفاعلت مع التطور الغربي وفق ثلاث حالات: إما الرفض المطلق، أو السعي نحو التوفيق، أو الذوبان في الغرب وثقافته، وهو من جانبه يميل إلى التحديث الذي يعني تطور المجتمعات مع الحفاظ على ثقافتها المحلية. كما توصل إلى نتيجة مفادها حتمية الصدام بين الحضارات والمجتمعات بسبب التنافس على امتلاك القوة الاقتصادية والعسكرية، وصعود قوى غير غربية كالصينيين والحضارة الإسلامية تتحدى الغرب وتناقض قيمه الحضارية. وهذا الصراع الذي سيكون بين الحضارات لا الدول سيكون على أساس ثقافي. وحدد الكيفية التي تؤدي بها الهوية الثقافية إلى الصراع بين الحضارات في مايلي:

- 1- الهويات المتعددة التي قد تتنافس مع بعضها وقد يقوي بعضها بعضا، وقد يتصادم بعضها الآخر، ومن هنا يصبح الصراع بين جماعات من حضارات مختلفة مركزيا في العالم المعاصر.
- 2- البروز المتزايد للهوية الثقافية، بسبب عمليات التحديث التي عرفتها مختلف المجتمعات الإنسانية، والذي نجم عنه اغتراب الأفراد وشعورهم بالضياع الثقافي، ومن هنا حاجتهم إلى هوية ثقافية حضارية خاصة في المجتمعات غير الغربية.
- 3- تتحدد الهوية الثقافية من خلال الاختلاف والتمايز عن الآخر، ومن هنا يلعب البعد الثقافي الدور الأبرز في تقسيم المجتمعات الإنسانية. ومن هنا سيطبع الصراع الثقافي العلاقات بين

¹ - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص 497.

المجتمعات الحضارية.¹ نتيجة التعصب الثقافي الذي سببته هذه المجتمعات الحضارية المختلفة ضد بعضها البعض.

ووفقا لهذه المعطيات سيكون على الغرب حسب هنتغتون، القيام بمهمة أخرى تتمثل في بذل مزيد من الجهود للحفاظ على تفوقه الحضاري، في مقابل هذه الحضارات الناشئة التي أخذت تنافسه على مراكز القوة. ومن هنا سيصبح التحالف بين الحضارات وليس بين الدول واقعا، من أجل تحقيق مصالحها، فالحضارات اليوم أشبه بقبائل الأمس في التاريخ الإنساني. ووفقا لهذا الطرح يمكن القول إن هنتغتون قد نقل فلسفة التاريخ من البحث عن المحرك الذي يوجه المسار التاريخي، إلى إعادة اكتشاف حركة التاريخ وتوجيهها خدمة للحضارة، وقدم رؤية استشرافية تمكن الغرب من تجاوز مأزقه الحضاري، وكيفية التصرف حيال الجماعات الحضارية الناشئة.² ويبدو أن نظرية صراع الحضارات قد واجهت الكثير من الانتقادات، لرفض الكثير من الدول والمجتمعات فكرة سيادة الرأسمالية، والتأكيد على فكرة حوار الحضارات بدلا من صراعتها. ويدعوا المفكرون في الشرق إلى استلهام المشروع العلمي واستيعاب الحضارة المعاصرة، وتأكيد الوضوح الفكري في مواجهة السياسة الفكرية الغربية الأمريكية في التحدي والمواجهة، والتأكيد على الخصوصية والهوية الثقافية والقومية، وفي الآن ذاته عدم العزلة عن العالم، وتجسيد البناء الداخلي من خلال تعزيز الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا وتبني ثقافة الإنتاج بدلا من الاستهلاك السلبي، مما سيقوي روح الثقافة الوطنية بتقوية فعاليات الإبداع لا تذوب في الثقافة الغربية. ولذلك ترم اليوم الحوارات واللقاءات بين المفكرين من الغرب والشرق من أجل طرح سبل الدفاع عن الخصوصية القومية والوطنية، والالتزام في الآن ذاته بالعالمية، والانفتاح والحوار بين الحضارات والشعوب المختلفة، ونبذ فكرة الريبة تجاه الآخر، وإهمال فكرة الصراع والتحول إلى الحوار.³ على أن نتائج هذه الحوارات واللقاءات والجهود التي يبذلها المفكرون، بقيت مجرد حبر على ورق تنتهي صلاحيتها بنهاية اللقاءات، في ظل استمرار هذا الصراع الحضاري الذي يشهده العالم، وليس بلاد العرب والإسلام فقط.

¹ - عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص ص 173-180.

² - المرجع نفسه، ص ص 180-182.

³ - مفيد الزيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، ص ص 135-136.

9- أركيولوجيا ميشيل فوكو: من التاريخ الشامل إلى التاريخ العام

إذا كان التاريخ وفقا للنظرة التنويرية حركة مستقيمة نحو تحقيق التقدم الإنساني، وهو بهذا مستمر دون توقف ولا انقطاع تكشف عنه حوادثه دائمة الجريان، فإن المفهوم الجديد الذي سيطرته ميشيل فوكو سيرتكز أساسا على فكريتي الانفصال والتبعثر. وإذا كان "التاريخ في ثوبه التقليدي يسعى إلى أن يجعل من الانفصال كارثة يجب التغلب عليها بطمسها كي يحل محلها اتصال لا يعكر استمراره وصفوه أي شيء". [حيث] كان الانفصال يعتبر معطى، لكنه غير قابل لأن يفكر فيه¹، سيستأنف ميشيل فوكو نظرتة الجديدة، فيصبح التاريخ عنده نوعان: التاريخ الشامل والتاريخ العام. فإذا كان الأول يعنى بتتبع أصول الحوادث واستمرارها في خيط خفي يربط البدايات/الأصول بالنهايات، وهو ما كان شائعا لدى مؤرخي الأفكار، أقام فوكو تاريخا آخر لا يسعى إلى بذل مزيد من الجهد بحثا عن التواصل/التواصل الذي يجب أن يطبع حوادث التاريخ، ولكنه اهتم بالبحث في شروط ظهور الخطابات والعوامل المساعدة على ظهور أشكال معينة منها دون أخرى، وهو ما يتعارض ومنهجية تاريخ الفكر. ففي هذا الأخير كما يقول فوكو: "لا نستطيع إعادة بناء منظومة فكرية ما إلا بالاعتماد على مجموعة من الخطابات، ويتم ذلك على نحو يكون الغرض منه هو العثور خلف العبارات نفسها على قصصية الذات المتكلمة، وعلى نشاطها الواعي، وما كانت ترغب في قوله، بل وعلى بعض التحليلات اللاشعورية التي برزت إلى واضحة النهار، فيما قالته صراحة أو ضمنا"² وهو ما يتعارض ومنهجية تحليل الحقل الخطابي، حيث "لا يتوجه الاهتمام، إطلاقا، إلى البحث خلف ما هو ظاهر، عن الثروة شبه الصامتة لخطاب آخر، بل إلى إظهار لماذا صعب عليه أن يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحق على غيره من الخطابات الأخرى، ويتميز عليها باحتلال مكانة لا يقدر أي خطاب آخر على أن يشغلها. ويمكن صياغة السؤال الذي يستقطب هذا النمط من التحليل على النحو التالي: ما هو الوجود المتميز الذي يفصح عن نفسه في ما يقال، ولا يفصح عنها في أي موضع آخر غيره؟"³ إن التاريخ الشامل بهذا المفهوم كما يرى فوكو يتناسب وصورة المثقف الشمولي، من حيث قيامه على العلاقات

¹ - سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، ص52.

² - ميشيل فوكو، حفریات المعرفة، ص ص 27-28.

³ - المرجع نفسه، ص ص 27-28.

المتجانسة والارتباطات العلية، وجمع الأحداث حول مركز واحد، وتقسيم الزمن إلى وحدات كبرى والأحداث إلى مبدأ موحد، أو دلالة معينة أو روح العصر أو غيره.. أما التاريخ العام الذي يؤسسه فهو تاريخ السلاسل والقطائع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات، وبهذا يصبح فضاء من التبعر لا التواصل. ويتميز التاريخ العام بمجموعة من القضايا المنهجية، مثل تكوين مجموعات منسقة ورصد مدونة لمجموع وثائق المرحلة التاريخية، ووضع مبدأ للاختيار والانتقاء، وتحديد مستوى التحليل والعناصر ذات الأهمية، وتعيين المجموعات الكبرى والصغرى والعلاقات التي تسمح بتعيين مجموعة ما، وهذا المفهوم الجديد للتاريخ يسمح في نظر فوكو، بالتخلص من فلسفة التاريخ والاقتراب أكثر من العلوم الإنسانية ومناهجها وخاصة في صورتها البنوية¹. وبهذه الطريقة، تغير وضع ومكانة الوثيقة التاريخية مقارنة بالتاريخ الشامل، فإذا كانت في هذا الأخير مجرد ذاكرة يتم استنطاقها عبر مختلف طرق التأويل لإضفاء سمة الاتصال، فإنها في التاريخ الجديد تحولت إلى نصب أثرية تتطلب الوصف، وهو ما يقوم به المنهج الأركيولوجي². الذي يسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها أحيانا توجيهها كليا، فلا ينجو من هيمنتها شيء، لذا فإن الإلحاح على دور الذات المبدعة واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا يكتسب أي أهمية ضمن هذا التحليل، إذ يعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبا أثريا. فهو ليس مبحثا تأويليا ما دام لا يسعى إلى اكتشاف نوع من "خطاب آخر" يتوارى خلف الخطاب الظاهر. كما لا يسعى إلى اكتشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يجعله يربط على نحو اتصالي الخطابات بما يسبقها وما يحيط بها وما يلحقها، ولا يترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطابات أو حدوثها بالصورة التي هي عليها، ولا حتى اللحظة التي تفقد فيها مكانتها. بل ينحصر عمله في تحديد خصوصية الخطابات وإبراز القواعد التي تخضع لها، وهي ليست في النهاية تحليلا يجري إلى غاية تتمثل في التقدم الحثيث وتتبع الانتقال من اللاعلم إلى الاستقرار النهائي للعلم، وليس دراسة هدفها البحث في الآراء صحيحها وفاسدها، وإنما يتغنى تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب

¹- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص ص323-324.

²- المرجع نفسه، ص ص324-325.

وأشكاله¹. ومن هنا سيلعب الانفصال والحال هذه داخل البحث التاريخي الفوكوي دورا ثلاثيا؛ فهو يمثل غاية المؤرخ، حيث لم يعد شيئا تفرضه عليه المادة موضوع الدرس فرضا، ومنه يميز المؤرخ - على سبيل الافتراض المنهجي - بين المستويات الممكنة للتحليل والمناهج الخاصة بكل واحدة منها، والتحقيب الذي يلائمها. كما أنه أيضا حاصل وصف وتحر يقوم به المؤرخ، حيث لم يعد على التحليل التاريخي إقصاؤه وإلغاؤه من خلال سعيه إلى كشف حركة من حركات التطور. كما أنه أيضا لا يفتأ عمل المؤرخ يحدده؛ ويعني هذا التحديد أن يمنح المؤرخ للانفصال صورته ووظيفته النوعية حسب الميدان والمستوى اللذين يعينهما له². لم يعد الانفصال إذن، في نظر فوكو يشكل عائقا أمام المؤرخ، بقدر ما هو ميزة منهجية يتناسب وخصائص الخطاب القائمة على الندرة (من حيث كونها مبدأ يحكم تمايز الخطابات) والحدث، وممارسة تدرج في الخطاب التاريخي، وهو ما يتنافى والصورة التقليدية للتاريخ كما كانت تمارس من قبل مؤرخي الأفكار، ومن هنا يمكن فهم الرفض الذي قوبل به هذا التصور من طرف هؤلاء، ووصفهم لفوكو بالفيلسوف المناهض للتاريخ وبالتالي المناهض للعقلانية. والحقيقة أن فوكو، لا ينكر التاريخ ولكنه ينكر تصورا معيناً للتاريخ، والذي يتمثل في التصور القائم على الاتصال وسيادة الوعي والذات. وما يلحق بها من مفاهيم أخرى مشكلة له مثل مفهوم التقليد والتأثر والتأثير والتطور والتقدم وإرجاع المتعدد إلى مبدأ الواحد... من أجل إقامة مفاهيم أخرى بديلة عنها يمثلها: الانفصال والقطيعة والفترة الطويلة والتحويلات والتشكيلات الخطابية والممارسات الخطابية... وعندما يتخلص المؤرخ من مفاهيم التاريخ الشامل، يجد نفسه أمام الخطابات الفعلية، في تبعثرها كأحداث وفي اختلاف مستوياتها. ومن هنا يصبح على هذا المؤرخ وصف تلك الأحداث الخطابية، وبيان علل ظهور الواحدة منها دون الأخرى، أي تحديد شروط وجوده وتعيين مختلف وظائفها³ وحتى اختفائها وتلاشيها تماما. وبهذا تصبح القضية الأهم في الفكر الفوكوي هي اكتشاف العلاقات الخطابية التي هي (أنظمة) تحكم كل ممارسة خطابية، وبالتالي بيان الاختلافات

¹ - سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، ص ص 54-55.

² - المرجع نفسه، ص ص 52-53.

³ - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص ص 325-326.

والتبعثرات التي تصيب أنظمة الخطاب¹ عبر التاريخ، في غياب أسطورة الأصل الواحد والتمتالي، وتدخل السلطة في تشكيل حركة التاريخ. وبهذا المعنى تتساند مهام الأركيولوجيا الفوكوية مع جينياولوجيا فيتشه، من حيث كون هذه الأخيرة رفض للأصل في صورته الميتافيزيقية. ويعلمنا التاريخ في هيئته الجينياولوجية الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، لأنه ليس سوى فائضا في النمو الميتافيزيقي، قائما على تصور مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا. وعلى عكس الأصل، تقترح الجينياولوجيا البدايات؛ البدايات التاريخية. فبدل البحث عن الأصل يجب الوقوف المتأني عند البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها. وهذه الجينياولوجيا يسميها "نيتشه" بالروح التاريخية أو بالحس التاريخي، في مقابل النظرة الميتافيزيقية. وعندئذ لن يتبقى سوى النظرة الحادة التي تدع الفوارق والهوامش تعمل عملها. ومن هنا يصبح هدف الجينياولوجيا غير مختلف عن هدف الأركيولوجيا وطريقتهما واحدة، إذ باستبعادهما وجود شيء ثابت، فهما تستهدفان دراسة التوزع والتبعثر والهوامش والأطراف². وهكذا يصبح التاريخ الأرجيولوجي - الجينياولوجي بحثا "ضد الذاكرة والهويات والحقائق المتعالية التي تريد استجلاء ماهيتها من خلال نصها الخازن لدلالاتها السحيقة في القدم. فهذه الرؤية لا تختزل التنوع الزمني كما لا تركز إلى كلية منغلقة على ذاتها، ولا تجعلنا نتعرف على ذواتنا في كل الأزمان وتصالح بين التحركات الماضية وتجمع بينها... إنها تؤكد التشتت والانفصال والفوارق والهوامش، وهي لا تعبر أي قيمة للثبات"³. ومن هنا يصبح هدفهما معا واحدا يتناسب وتحليل الخطاب والمتمثل في إبراز الحدث في تفرده ووحدته. وهو ما يسمح للانفصال والتفرد بتأسيس منظور للتاريخ، لا يقوم على استعادة الماضي في صورة اتصالية، وإنما على دراسة الحاضر من خلال مختلف علاقات المعرفة - السلطة⁴. وهكذا شكلت أركيولوجيا فوكو ثورة منهجية داخل الدراسات التاريخية، نقلتها من الاشتغال بالكلي والمطلق وغيرها من مقولات التاريخ التقليدي ذي النزعة الميتافيزيقية، إلى تواريخ جزئية لا تحتفي بالأصول بقدر ما

¹ - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص 462.

² - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 327-328.

³ - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص 466.

⁴ - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 328-329.

تجعل الانفصال أساس تصورهما، فتبحث في النظم التي تبعث الخطابات وتزيحها إلى الهامش. ومن هنا لن يعود بإمكاننا النظر إلى التاريخ بوصفه تدفقا لأحداث تجري نحو غاية محددة، بقدر ما هو تمظهرات للسلطة التي تحرك مجرى التاريخ وتؤسس خطابه.

10- فلسفة التاريخ ورهان السرد عند ريكور:

لقد شكل السرد/الشعر/الأدب منذ لحظة ميلاد الفلسفة كخطاب عقلاني، أمرا يتنافى ومستوى المعقولية الذي ادعته، وحمل خطابها ما يشبه قرار حظر لاستخدام لغة السرد أو القصص والحكايات، وهو ما كرسته محاورات أفلاطون. كما قام المنظرون التاريخيون "من أمثال أصحاب الحوليات الذين، الذين عنوا بتحويل الكتابة التاريخية إلى علم [وهو ما حدا بهم] أن يشيروا على نحو مشروع إلى أن العلوم الطبيعية غير معنية بالقص كهدف لبحثها. (...) واستنادا إلى هذه النظرية، فإن غلبة الاهتمام بالقص في داخل أي حقل يتوق لنيل مرتبة العلم، هو برهان الوجه الأول على طبيعته ما قبل العلمية، إن لم نقل طبيعته الأسطورية أو الأيديولوجية الواضحة. لذلك كان إخراج "القصة" من "التاريخ" وفرزها عنه الخطوة الأولى في تحويل الدراسات التاريخية إلى علم"¹. ومن بين الفلاسفة المعاصرين الذين فندوا هذه الادعاءات ودافعوا عن حضور السرد محاولين إعادة اكتشافه كمشكلة فلسفية نجد بول ريكور، حيث سعى هذا الأخير إلى استعادة التفكير الفلسفي في التاريخ على ضوء السرد، ومن هنا يغدو السرد والحال هذه، البنية الأساسية في تجربة الزمن، ومن ثمة يكون كل حديث عن التاريخ هو بالضرورة حديثا عن السرد، شرط ألا يوهنا هذا الارتباط الجدلي بينهما بتطابقهما، حيث يصبح التاريخ مجرد ضرب من الحكاية. بل إن ريكور يؤكد على أن هناك تقاطعا بينهما بسبب قدرتهما على إعادة تصوير الزمن، حتى لا تبقى التجربة الزمنية تجربة غامضة عديمة الشكل وبكفاءة. ومن هنا يبدو السرد وحد كما يرى جون غرايش من حيث هو عملية حيك - بتعبير ريكور - بإمكانه تحقيق النصر النهائي على خطر اللامعنى المتضمن في الوصف السلبي للتجربة الزمنية²؛ فبواسطة تدخل الحكمة السردية فقط يستمد التاريخ الإنساني من حيث هو موضوع للحكي أو القص بامتياز إمكان معقوليته في الحاضر، بعبارة أخرى قابلية فهمه ورؤيته كاستمرار فعل الحياة ذاته، وليس مجرد أثر مضى وانقضى؛ ومن

¹ - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، 1999، بيروت، ص185.

² - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص ص413-414.

هنا يهب السرد الفهم والرؤية معا، ويصبح إدراك حركة الحياة وفهم معانيها منوطان بوساطة السرد، حيث يتعاضد الشرح والفهم، الذاتي والموضوعي، الداخلة والخارج، ويصير التأويل تدبرا في النص وفي الحياة ذاتها، إن لم يكن تدييرا لها أيضا¹. وهذا التشابك بين الحياة الإنسانية والتاريخ والقصص والحكايات، لا ينقص من قيمة الفعل التاريخي بقدر ما يثريه، من خلال تحريره من محدودية الزمن المنقضي بعد إعادة فتح الماضي على أفق المستقبل، وإحياء إمكانات الماضي المجهضة وطاقاته التي لم تتحقق بعد، وهو ما يحققه السرد. وبهذا تصبح أطروحة ريكور الأساسية هي تلك التي تقول بأن الأحداث التاريخية لا تختلف في جوهرها عن الأحداث المؤطرة بواسطة حبكة ما، وبأن التاريخ حتى الأكثر ابتعادا عن السرد يظل مرتبطا باستمرار بالفهم السردى عبر صلة استمداد أو اشتقاق، يعاد بناؤها تدريجيا وفق طريقة ملائمة، وهذه الأخيرة لا يمكن أن تدين - في نظر ريكور - بشيء إلى منهجية العلوم التاريخية، إنما تدين أساسا إلى "تفكير من الدرجة الثانية" / التفكير المضاعف، حول الشروط القصوى لمادة معرفية، تميل بسبب طموحها العلمي إلى نسيان صلة الاشتقاق هذه وتستمر في تأمين خصوصيتها كعلم تاريخي؛ فيضل التاريخ بذلك رواية حقيقية، طالما أن الحدث ليس فقط ما قد وقع، بل هو ما يمكن أن يروى أو ما تمت روايته في التاريخ الإخباري أو في الأساطير، بعبارة أخرى: لا وجود لحدث إلا كحدث محبوك، وبهذا أعاد ريكور للسرد مكانته ضمن محفل الكتابة التاريخية المعاصرة². بعدما تم إخراجه من كل دراسة تتغى العلمية منهجا لها.

إن النص التاريخي - وفقا لريكور - لا بد إذن أن يعتمد السرد قالبا له، مصاغا في شكل روايات وقصص تتجمع فيها المتشتمات ويتألف فيها الاختلاف وتنسق فيها الأحداث والوقائع وتلتقي فيها الشخصيات المتقاربة والمتباعدة، وما المؤرخ في كل هذا إلا قاصا مبتكرا للحبكة التي يصوغ بها الأسباب والنتائج. وبهذا الفهم يصبح التاريخ عملية تنصيفية لجملة الوقائع الماضية بآليات سردية من أجل إدراك التجربة الإنسانية في بعدها الزمني العميق. ويصبح الخيال - وفقا لريكور - يؤدي دورا تكميليا داخل التاريخ عن طريق سد الثغرات التي تغفل عنها الذاكرة التاريخية؛ وبهذا فإن إعادة بناء الماضي تصبح جهدا مزاجيا بين عمل المؤرخ وعمل المخيلة.

¹ - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص ص 414-415.

² - المرجع نفسه، ص 415.

وإذا كانت مهمة الخيال المنتج الأساسية مهمة تأليفية؛ فهو بهذا قادر على خلق الوحدة بين اختلاف العناصر، الأمر الذي يجعل السرد التاريخي ليس مجرد متوالية من الأحداث، بل هو وحدة تصويرية، تمثلها الحبكة التي تقوم أساسا على الخيال المنتج بالمفهوم الكانطي¹. بعيدا عن الخيال الذي تعتمده القصص. إن تجاوز ما تخبر عنه وثائق التاريخ والشروح الرسمية للمؤرخين يستدعي قيام تأويلية نقدية للتاريخ تتوسل بالسرد التخيلي أو القصص من أجل تجاوز ادعاءات التاريخ "العلموي" الذي يقطع الصلة مع السرد ومع كل موارد التخيل، التي يعتبرها ريكور ضرورية لا لحفظ الكتابة التاريخية من هيمنة الماضي والتعصب له، بل لتمكين هذا الماضي من الانعتاق من "ماضويته" وفتحه على أفق المستقبل. وحينها فقط يستعيد التاريخ الإنساني هويته كتاريخ إنساني لم يكتب بعد من جميع وجوهه، ولم يفصح بعد عن جميع مكنوناته. والتاريخ الحقيقي هو ذلك الذي لا يكتفي بما تمت روايته ثم تدوينه وتأويله على أنه تاريخ منقضي، ولكن التاريخ الحقيقي هو الذي يعلمنا أن كل ما انقضى لا يزال محتفظا لنفسه بأفق رحب من الإمكانيات التي لم تستثمر بعد، والتي يمكن أن تجدها القراءة التاريخية. وبهذا سيعمل ريكور ردم الهوة بين التاريخ والتخيل من خلال ما اصطلاح عليه بالتقاطع بين التاريخ والسرد/القصص، مدركا في الآن ذاته ما ينطوي عليه هذا المسعى من مجازفة، تتعلق أساسا بذلك المفهوم الذي يحرك عملية البحث التاريخي برمته، ألا وهو مفهوم الحقيقة؛ أي حقيقة ما حدث في الماضي². ويعالج ريكور هذه المسألة بافتراض وجود "مرجعية مشتركة" للتاريخ والتخيل، تتمثل أساسا في التجربة الزمنية العميقة التي تسمح بتشديد هذا التقاطع بينهما، حتى إنه يمكننا التحدث عن الطابع شبه التخيلي للتاريخ من جهة ومن جهة ثانية عن الطابع شبه التاريخي للتخيل. يتقاطع التخيل مع التاريخ إذن، بسبب تعذر استعادة الماضي التاريخي كما وقع فعليا، وحتى إذا ما تمت هذه الاستعادة لبعض الجوانب، فإن اختبار مدى إتقانها وكذا تنويعاتها لا يتم إلا بالتخيل³ (المخيلة المنتجة). حيث يمكن داخله إنجاز تشخيصات ممكنة للفعل، من أجل اختبار التماسك والمعقولة. وعلى هذا النحو يبين التخيل عن إمكانيات في ابتكار صور جديدة للواقع، بحكم علاقة التوتر التي تنشأ بين

1- مجموعة مؤلفين، ريكور والفلسفة، ص 81.

2- مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص ص 420-421.

3- المرجع نفسه، ص 423.

عالم النص وعالم القارئ بما هو واقع الحياة الفعلي. أما من ناحية ثانية (حالة الطابع شبه التاريخي للتخييل) يفترض ريكور أن السرد القصصي يحاكي السرد التاريخي؛ حيث يمكن القول إن رواية شيء ما، تعني روايته كما لو كان ماضيا، فهذا الماضي الذي يحيل عليه السرد التخيلي الشبيه بالماضي الفعلي هو الذي يولد "احتمال المطابقة" مع ما حصل سابقا. طالما أن روايته من شأنها أن أثرا في المتلقي شبيها بأثر الحدث التاريخي الفعلي¹. ومن هنا فإن السرد التخيلي في القصة والرواية لا يفسد وظيفة التمثيل التاريخي بقدر ما يمنحها عمقا أنطولوجيا، ما كانت لتتوافر عليه لو بقيت حبيسة الحكم التوثيقي وحده. ذلك أن هذا العالم "شبه - الماضي" بتعبير ريكور الذي نشره النص التخيلي لا ينتصب بوصفه عالما مضادا للماضي الفعلي، بقدر ما يعينه على التحرر من أسر واقعيته الفجة من جهة وماضويته المطلقة من جهة أخرى؛ فوساطة السرد التخيلي هي التي تصل الماضي التاريخي من حيث هو فضاء للتجربة، وبين الحاضر التاريخي من حيث هو أفق انتظار، الذي يميل عبر وساطة التخييل إلى نشر الإمكانيات المستقبلية ويفجر المنظورات التي لم تدمج بعد في التجربة. وبفعل هذا التقاطع ينتقل مفهوم التاريخ ذاته من مجرد فعل تأريخ إلى "نمط وجود" تاريخي، أي الانتقال من التاريخ كخطاب إلى التاريخ كعالم².

إن الكتابة التاريخية العلمية كما تخيلها أصحاب مدرسة الحوليات، والتي تعنى بالقوى المغمورة (الاجتماعية والمادية) الواسعة (كما نجدها عند بروديل مثلا) ليست في نظر ريكور بالخطأ الجسيم، مادامت تروي جزء من قصة الكائنات الإنسانية، فهي تنتج معادلا تاريخيا لدراما يسودها المشهد وينقصها الممثلون/ أو رواية بلا شخصيات، وأفضل ما توفره هو "شبه تاريخ" ينطوي على "شبه أحداث" يؤديها "شبه ممثلين" وتتكشف عن صيغة "شبه حبكة". ومن هنا فإنه ليس للمؤرخين حسب ريكور، الحق فقط في رواية القصص عن الماضي، بل إنهم لا يستطيعون فعل غير ذلك ويظلون مع ذلك منصفين لمضمون الماضي التاريخي. وفي حين يسلم بأن التاريخ والسرد يختلفان عن بعضهما باختلاف مراجعتهما المباشرة؛ الأحداث "الواقعية" و"الخيالية"، فإنه يؤكد بأنهما ما داما ينتجان قصصا ذات حبكة، فإن مرجعتهما الأخير هو التجربة الإنسانية في الزمن (بنية الزمن الإنساني). فما يمثل موضوعا مشتركا بينهما إنما هو التجارب المنفلتة للزمانية، والتي

¹ - مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ص 423.

² - المرجع نفسه، ص 425.

يتحدث عنها كل واحد منهما بواسطة دوال تنتمي إلى أنظمة وجود مختلفة، وتكشف عن أحداث واقعية من جهة وأحداث متخيلة من جهة أخرى. إن السرد التاريخي الذي تمثل الأحداث التي تخلقها الأفعال الإنسانية موضوعه المباشر، لا يكتفي بمجرد وصف هذه الأحداث، فهو يحاكيها أيضا، من حيث إنه يقوم بنفس الأفعال الخالقة التي يؤديها الفاعلون الإنسانيون. ومن هنا يصبح للتاريخ معنى لأن الأفعال الإنسانية تنتج معنى، وتستمر هذه المعاني على مدى أجيال زمنية متعاقبة. وبالتالي فإنه يتم الشعور بهذا الاستمرار في تجربة الإنسان للزمن كمستقبل وحاضر وماض، أكثر مما هو مجرد تتابع متسلسل. وتجريب الزمن بهذا المعنى، أي بوصفه ماضيا وحاضرا ومستقبلا لا الاكتفاء به بوصفه سلسلة من الآتات يعني تجريب التاريخية. ويمكن تجربة التاريخية هذه رمزيا في الخطاب السردي، لأن هذا الخطاب هو نتاج النوع نفسه من التصوير المرئي للأحداث (كبداية ووسط ونهاية) كالذي تنطوي عليه أفعال الذوات الإنسانية الذين يصورون حياتهم بوصفها قصصا ذات معنى¹. ومن هنا يصبح التاريخ والسرد، وإن اختلفت مراجعتهما إنما يرويان قصصا متشابهة، من حيث كونهما يعبران تجربة الإنسان داخل بعد الزمان.

وفي الأخير وبعد كل هذا الجولان عبر الحقب التاريخية والآراء الفلسفية التي جعلت من التاريخ موضوعا لها، تتكشف لنا أهمية هذا الموضوع نظرا للتنوع الذي اتشحت به هذه المقاربات، كونه المجلى الذي يعبر فيه الفاعلون الإنسانيون عن علاقاتهم بالواقع المعيش، وما اختلاف المفكرين في تأول حركة سيره والغاية التي تجري إليها أحداث إلا نتيجة لتجربتهم الزمانية ذاتها، وفي محاولتهم لرسم مساره كشفوا عن مختلف أشكال السلطة التي حكت سير التاريخ وحوادثه، كما كان منهم من سعى إلى الاعتبار من الحوادث الماضية لتحسين وضع الإنسان عبر حاضره ومستقبله.

المبحث الثاني: المنظور التاريخي عند يوسف زيدان

يمثل التاريخ موضوعة رئيسية ضمن الشجون الفكرية التي يطرحها يوسف زيدان، إن لم يكن المحور الأساسي داخل المناقشات التي يعقدها على اختلاف موضوعاتها، حيث يصبح الوعي التاريخي لديه بمثابة حجر الأساس أو البنية الكلية المستترة التي تنتظم داخلها مختلف التصورات السياسية كانت أم ثقافية أم اجتماعية. حيث يرى أن هناك وهما شائعا بات يعتنقه

¹ - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، ص ص 194-203.

الكثيرون مرده إلى النظام التعليمي الخائب، الذي استبعد من التاريخ جوهره الحقيقي بوصفه مقدمة لا غنى عنها لفهم الحاضر، وعنصراً فاعلاً في واقعنا المعيش، فلا يمكن دونه التعامل مع مفردات هذا الواقع ومشكلاته تعاملًا رشيداً. حيث صار الماضي والتاريخ والتراث، ما هي إلا أموراً بعيدة كل البعد عن الواقع المعيش، وأن الانشغال بالمشكلات التي يتخبط فيها الفرد العربي أهم من معرفة ما حدث في السابق، وأن الحاضر مختلف تماماً عن الماضي، وضمن هذا الأفق المشحون بالتوهّمات يأتي طرحه هذا، والمتمثل في إعادة النظر إلى التاريخ بوصفه غير منفصل عن الواقع وممتد في الحاضر، ولا يمكن حل المشكلات الكبرى بطريقة (يوم بيوم) وهو ما يلجأ إليه الوعي العربي في نسخته المعاصرة، ظناً منه أنها أسرع وأسهل وأبسط، لأن النتيجة التي ستؤول إليها هذه الحلول هو تراكم المشكلات داخل الحاضر وازدياد الجهل بها¹، لعدم القدرة على استيضاح جذورها، وحيثيات ظهورها واحتماليات تكرارها من جديد.

فالزمن عنده ينطوي على بعدين فقط هما الماضي والمستقبل، أما الحاضر ليس سوى بعد افتراضي ولا وجود له في الواقع الفعلي، لأننا بمجرد الإشارة إلى هذه اللحظة (الآن) تكون قد انتقلت إلى حيز الماضي. ومن هنا فإن الزمن الإنساني، أو بالأحرى "الوعي الإنساني بالزمان" يكون دوماً في حالة انتقال وحركية قوامها العبور من الماضي نحو المستقبل، من خلال اللحظة الافتراضية الآن/الحاضر الذي ليس سوى بوابة مفتوحة دوماً بين المستقبل والماضي، عبر ديمومة مستمرة أو سيلان دائم. ومن هنا يصبح عند الإنسان ارتباط وثيق بماضيه وتعلقاً دائماً بمستقبله، حتى إنه يمكن القول - حسب - أن الفرد ما هو في حقيقة أمره إلا صورة لماضيه وما مر به من خبرات. ومع ذلك لا يمكن القول إن الإنسان يحيا على الماضي وحده، وإنما هو في حالة ولوج دائم إلى المستقبل، ولا يوجد فعل إنساني واحد لا يتم بالانتقال من الماضي عبر الحاضر (المفترض) إلى المستقبل².

أولاً: الوعي التاريخي عند يوسف زيدان

يرى زيدان أن هناك "مداخل" عدة لمعرفة التاريخ، و"مناهج" مختلفة لفهمه. ومن المداخل المؤدية إلى استكشاف ما حدث في الزمن الماضي: المدونات والكتب التاريخية (المخطوطة منها

¹- يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 197.

²- يوسف زيدان، فقه الثورة، ص ص 65-66.

والمطبوعة)، السير والتراجم، النقوش الجدارية، القطع الأثرية (العاديات)، أدب الرحلات القديمة، شهادات السابقين على عصرهم... وغيرها من الأشكال أو الأطر الباقية اليوم بين أيدينا والتي تتخذها الوثيقة التاريخية. وقد اعتمد زيدان مختلف هذه المداخل في تقديم وجهات نظره حول الأخبار التي تحملها ونقد محتوياتها، خاصة وأنه عمل في مجال التراث ومحققا للمخطوطات فأخرج الكثير منها في كتب مطبوعة. أما فهم التاريخ أو ما يسمى "بالوعي التاريخي"، فهو كما يقول زيدان: "الجانب المتعلق بمضمون ومعاني وعبر (الأخبار) واستخلاص القوانين التي يعمل التاريخ وفقا لها. وهو الأمر الذي نجده مثلا في "مقدمة ابن خلدون" وما نراه أيضا في (المادية التاريخية) عند كارل ماركس، وغير ذلك من الرؤى التي صارت اليوم تسمى "فلسفة التاريخ" بصرف النظر عن الطريقة التي يتم بها ترتيب الوقائع في الأذهان، والقوانين العقلانية التي يتم الاحتكام إليها في استخلاص التصورات النظرية الحاكمة لحركة التاريخ، وفقا لهذا المنظور أو ذاك"¹. وفي كتابه "اللاهوت العربي وأصول العنف الديني" يطرح يوسف زيدان مصطلحا جديدا وهو "المتصل التراثي"، وهو المصطلح الذي يمكن أن نستشف منه ما استخلصه فلاسفة التعاقب الدوري للحضارات، حيث تمر هذه الأخيرة بأعمار تبدأ بميلادها في ظل ظروف معينة (تحديات طبيعية أو بشرية عند توينبي، الانتقال من البداوة إلى الحضارة عند ابن خلدون) ثم تزدهر هذه الحضارات وفي النهاية تنحدر وتندثر لتخلفها حضارة أخرى وهكذا.

وسيحاول زيدان، من خلال هذا المفهوم (المتصل التراثي) إعادة بناء الوعي التاريخي العربي من جديد، بالكشف عن التاريخ المطمور والمنسي والمهمش من قبل الوعي التاريخي العربي من خلال تبنيه لمنظورات معينة، على حساب أخرى كان لها حضورها أيضا داخل هذا الماضي الذي انظر، ثم بيان امتدادات تأثيرات الماضي داخل الحاضر وتشكيل ملامح المستقبل.

1- في ضرورة إعمال العقل في الخبر

إن التاريخ - حسب زيدان وتبعاً لما قدمه المؤرخون العرب كابن خلدون والطبري وابن النفيس - ليس وقائع جرت في الماضي، كما أنه ليس أحداثا متسلسلة حدثت مع توالي الأيام والسنين، وليس حقائق لأمر طواها الماضي القريب والبعيد؛ إنما هو (خبر) وصلنا، أو (حكاية) مفردة - كما يقول - لواقعة واحدة من وقائع كثيرة، بعضها معروف مشهور، وبعضها الآخر مستور

¹ - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 198.

مطمور، لأنه لم تصلنا عنه أخبار¹. ولأن الخبر ليس مأمون الصدق، متطرق إليه الكذب على ما قاله المؤرخون القدماء، فإن زيدان يجعل من مقولات كل من ابن خلدون والطبري وابن النفيس، بمثابة المقدمات الضرورية التي يمهد من خلالها لإعادة النظر في مجموعة من الأخبار المشهورة التي يعتقد الناس في صحتها مع أنها - ويعد تطبيق هذه القواعد - لا يمكن أن تكون صحيحة، لسبب وجيه يتمثل أساساً في المنهجية التي كتب بها المؤرخون تاريخنا الإسلامي، حيث اعتمدوا الطريقة التي كان يروي بها أهل الحديث الأخبار والأقوال النبوية (العنعنة)، ومن هنا تبادر إلى الأذهان مع مرور القرون والميل إلى تبجيل السابقين، أن الروايات التاريخية والأخبار المروية صادقة في مجملها. وهي الطريقة ذاتها التي اعتمدها بعض المشايخ المعاصرين (بشار عواد معروف)، الذي يقول بأنه يجب تطبيق قواعد علم الحديث على التاريخ لكي نظفر بالصحيح من وقائعه، بعد تمحيص وضبط السند والرواية. وهو المنهج الذي اختاره - كما يقول زيدان - محمد سليم العوا عندما تناول موضوع "فتح مصر". لكن زيدان ينتقد هذا المنهج وفقاً لما أورده ابن النفيس في عبارته "وأما الأخبار التي بأيدينا الآن (...)"، والتي يعبر فيها عن حقيقة بسيطة و"خطيرة" - كما يقول زيدان - تقول بأن الأحاديث النبوية والأخبار الشريفة وروايات السيرة، ليست تامة اليقين مهما بلغ علو إسنادها وانتقالها من هذا الراوي إلى ذاك. وعلة ذلك تدخل العنصر البشري في السند والعنعنة، وما دام الأمر كذلك فإن (غالب الظن) لا (اليقين المحقق) هو الأساس الذي تقوم عليه هذه الأحاديث، حتى وإن وردت عن الإمامين البخاري ومسلم. وهو الأمر الذي جعل (بشار عواد معروف) يقول: "كنا ندعو لذلك [أي تطبيق قواعد الحديث الشريف على التاريخ]، ولكن ظهر لنا لاحقاً أنه خطأ، فالحديث الشريف يختلف عن التاريخ"². من هنا يصبح تحري معقولية حوادث التاريخ، ليس مرهوناً بصحة السند والنقل والرواية عن السابقين، وإنما أعمال العقل والنظر في الشائع والمهمل على حد سواء من أجل التأكد من يقينية تلك الأخبار وصدقها وهو ما يقرر العقل لا السند والرواية.

¹ - يوسف زيدان، كلمات التقاط الألباس من كلام الناس، ص 14.

² - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 67-68.

2- التاريخ الفعلي:

يورد يوسف زيدان مجموعة من الأخبار التي يطبق عليها القاعدة الخلدونية القاضية بضرورة إعمال العقل في الخبر، والتي يرمي من خلالها إلى الوصول إلى غاية أخرى، ألا وهي التأكيد على أن التاريخ الفعلي هو ما عاشه الإنسان وليس تاريخ الملوك والزعماء. ومن هذه الأخبار:

أ- قادش: تدل الكلمة على موقعة حربية جرت في الأزمنة القديمة، ومن المفترض أن الموقعة تكلمت بانتصار الفرعون رمسيس الثاني على ملك الحثيين سنة 1285 ق.م، وهو ما صورته الرسومات الموجودة على جدران معابد مصرية قديمة، وفي الصورة الشهيرة يظهر رمسيس الثاني وحده وهو يلقي بسهامه من فوق عربة حربية ينطلق بها حصانان، وقد تناثر القتلى على الأرض من أعدائه، وكأن هذا النصر هو فعل شخص واحد هو الملك، وجاءت قصائد شاعر مصري قديم تؤكد نصر رمسيس الثاني على ملك الحثيين وجيشه. ولكن في واقع الأمر، فإن قادش لم تكن نصرا لرمسيس الثاني وإنما للحثيين، وقد تقابل الجيشان بعد ذلك بسنوات طوال حتى عقد معاهدة صلح مع ملك (خيتا) تزوج بموجبها الفرعون المصري من ابنة الملك. وقد ظل رمسيس يحكم مصر باعتباره (المنتصر الوحيد) والشخص الوحيد في الصورة، وهو الأمر - كما يقول زيدان - الذي تعلمه منه معظم الذين جاؤوا بعده من الحكام، الذين حرصوا على أن ينفردوا بالصورة ويتفردوا بالخبر¹.

ب- حطين: يرى زيدان بأن صورة صلاح الدين (بطل حطين) في أذهان الناس، في الخمسين سنة الأخيرة قد امتزج فيها الخيال السينمائي بعدما قدم المخرج يوسف شاهين فيلمه النصر صلاح الدين الأذهان بالخبر التاريخي، وتوحدت في أوهامهم صورتنا صلاح الدين الأيوبي والممثل أحمد مظهر. وقبل الفيلم وبعده كان ذكر صلاح الدين قد كثر، وحشيت عقول الناس بأعمال أدبية وقصائد وكتابات تنتحب حال العرب وتنتظر مجيء صلاح الدين الجديد في صورة المخلص. علما أن هذه الصورة الذهنية قد سكنت أذهان أهل هذه المنطقة من العالم منذ انتشار الديانة اليهودية التي تقوم أساسا على انتظار (المخلص) الذي يعيد المجد لشعب الرب المختار. ولما كانت الخمسين سنة الأخيرة - كما يقول - زمن الحكام العسكر، فقد كان من المناسب إذكاء سيرة صلاح الدين الأيوبي وإعلاء الأخبار الخاصة بموقعة "حطين" التي انتصر فيها على الصليبيين

¹ - يوسف زيدان، كلمات النقاط الألباس من كلام الناس، ص ص 16-17.

مستردا القدس. ولأن هذه الأخيرة صارت اليوم بيد اليهود فإن الكل يحلم بالبطل صلاح الدين (المخلص)، وهو ما يخدم مصلحة الحكام العسكريين العرب المحدثين، بغرق شعوبهم في هذا الحلم وتنسى واقعها الكئيب. والمسألة برمتها - كما يقول زيدان - ليست سوى مخايلة وخذاع للناس، سبب انطواء ذكر صلاح الدين وموقعة حطين عدة قرون وطفورها فجأة في الخمسين سنة الأخيرة المأزومة. وحطين التي انتزع فيها القدس بمعاهدة صلح، يجدها زيدان واحدة من عشرات المواقع العسكرية التي خاضها صلاح الدين والتي كان أكثرها ضد المسلمين لا المسيحيين، ولم يمتد أثرها إلا عشرين شهرا، حيث عاد الصليبيون بعدها وانتزعوا المدينة منه¹. أما الشيء الحقيقي - في نظره - والذي تركه صلاح الدين المخلص المنتظر، إنما هو توزيعه للمالك على أبنائه وأقرباه الذين ظلوا كما يقول، يتقاتلون فيما بينهم لنصف قرن اهترأت فيها البلاد، وصارت مرتعا للمماليك الذين حكموا بعد الأيوبيين، ومن بعدهم العثمانيين والعسكريين، وكلهم يحكمون ويتحكمون في الناس بالسيف والعصا وصورة البطل العسكري المخلص².

ت- عين جالوت: ملخص هذه الواقعة التي طغت شهرتها - حسب زيدان - لاحتشاد المقررات الدراسية بها والأعمال الدرامية خاصة خلال الخمسين سنة الأخيرة، أن (الأبطال) قطز وبيبرس وبقية المماليك استطاعوا صد الزحف المغولي الذي اجتاح العالم في القرن السابع الهجري. لكنه يجد أن الحقائق الفعلية (المستورة) المتعلقة بالواقعة، تقول إن هذه الموقعة الحربية جرت بين المماليك ومؤخرة الجيش المغولي وبقاياها في الشام، بعدما عاد هولوكو إلى بلاده بجيشه الذي دخل بغداد وخربها، لقطع ابن عمه الحاكم المغولي بركة خان الامدادات عنه عقابا له على مخالفته لتعليماته ودخوله بغداد وتدميرها. ليجد هولوكو ابن عمه قد أعد له جيشا فتقاتل الجيشان المغوليان وانهزم هولوكو. وفي رأيه فإن المغول لم يكونوا همجيين كما صورتهم الأخبار بدليل تلك الحضارة الكبيرة التي أقاموها وسط آسيا، فيما سيسمى لاحقا بالدولة الإسلامية المغولية. كما لم يكن المماليك - في رأيه - أبطالا على النحو الذي صورته مسلسلاتنا التلفزيونية، بدليل قتلهم لبعضهم البعض عقب المعركة للاستيلاء على السلطة. فقد ارتبط اسم قطز في الأذهان أيامها بعبارته الشهيرة: الحكم لمن غلب. فبعدهما قتل قطز على يد أصحابه المماليك بعد معركة

¹ - يوسف زيدان، كلمات التقاط الألماس من كلام الناس، ص ص 17-19.

² - المصدر نفسه، ص 19.

عين جالوت تقول المصادر التاريخية إن المماليك اجتمعوا بعد مقتله، برئاسة (سنقر الأشقر) أكبر المماليك سنا، فقال لهم: من فعلها؟ فتقدم بيبرس؛ إذ كان أكثرهم رعونة، وقال: أنا فقال له سنقر الأشقر: اجلس مكانه، فإنه قال: الحكم لمن غلب. ثم صار بيبرس سلطانا لمصر وبطلا تتغنى به السيرة الظاهرية. من بعده صار غيره من المماليك أبطالاً وحكاماً، عملاً بقاعدة قطز: الحكم لمن غلب. يقول زيدان: "ولا أظن من جانبي أن أحداً أضر بهذا البلد المحروس مثل قطز البطل الذي وضع أصول (البلطجة) في تاريخنا السياسي خلال القرون الثمانية الأخيرة، وكان كما أسلفنا، هو أول من اكتوى بنارها"¹.

وفي الأخير يرى زيدان أن نضج المجتمعات مرهون بقدرتها على التخلي عن وهم البطل الذي تخالف صورته الذهنية الواقع وتكذبها الوقائع. ذلك أن المرحلة المسماة (بعبادة الأبطال) هي مرحلة مرتبطة بالمراهقة حسب المشتغلين بعلم النفس، لذا وجب على المجتمعات غير الناضجة مواجهة واقعها والتعامل معه قصد تطويره والكف عن عبادة أبطالها مثلما يفعل المراهقون. وإن كان لابد لنا - في رأيه - من أبطال في التاريخ، فليكونوا الأبطال الحقيقيين، الفاعلين فيه وليسوا الأبطال الذين انفردوا بالصورة وحدهم دون غيرهم. ففي موقعة قادش كان الأبطال هم طلاب المدرسة العسكرية المصرية في حلب الذين أنقذوا رمسيس الثاني من الحصار، وفي حطين وسيرة صلاح الدين، كان البطل الحقيقي هو السلطان نور الدين الذي أمضى حياته مدافعاً عن البلاد، ومات قبل خروجه ليخلع صلاح الدين لتقاعسه عن تحصين دمياط ومواجهة الصليبيين. أما في موقعة عين جالوت - فيرى زيدان - أن البطل قد كان العلامة العز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء؛ الذي تحدى المماليك الذين حكموا مصر وأصر على بيعهم في مزاد ليسددوا للأمة الثمن الذي تم شراؤهم به، وفي النهاية رضخ المماليك وانعقد المزاد وافتدى كل واحد منهم نفسه بمبلغ من المال، فكانت حصيلة ذلك اليوم المبالغ التي تم بها تجهيز الحملة العسكرية التي انتصر فيها المصريون في عين جالوت على بقايا الجيش المغولي. ويستخلص من كل هذا، أن البطل إن كان شرطاً لوجودنا، فليس شرطاً أن يكون البطل عسكرياً².

¹ - يوسف زيدان، كلمات النقاط الألماس من كلام الناس، ص ص 20-22.

² - المصدر نفسه، ص ص 23-24.

في مقابل صورة البطل (الوحيد) إذن، والذي يؤسس لتاريخ الملوك والدول وهو التاريخ الرسمي الذي كتبه الملوك والرؤساء مركزين على شخص الحاكم، يتبادر إلى ذهن يوسف زيدان سؤال الإنسان: أين هو من كل هذا؟ وكيف كان يعيش؟ وبماذا كان يحلم؟ وكيف تجسدت مظاهر انتقاله من فترة تاريخية بمختلف مظاهرها إلى أخرى، وانعكاسات هذا الانتقال داخل حياته الاجتماعية لا حياة الأبطال وأعمالهم. مؤكداً بذلك أن التاريخ الفعلي ليس تاريخ القادة العظام مهما كانت صفتهم داخل مجتمعاتهم (سياسية، دينية...) لأنهم ليسوا معادلاً موضوعياً لشعوبهم وممالكهم. وهو في هذا يحتذي حذو "سليم حسن" في موسوعته (مصر القديمة) الذي ينقل عنه زيدان ما قاله في مفتتحها: "هذه محاولة جريئة أردت بها أن أجمع في مؤلف واحد، تاريخ شعب عريق قديم له عقيدته وفلسفته في الحياة، وله ثقافته ونظامه وطرائق معيشته، ولم أتخذ من تاريخ (الفرعون) نموذجاً لتاريخ شعبه، كما جرت العادة بذلك في الكتب. ولم أجعل حياته وعاداته ونظمه وثروته ومعتقداته، مقياساً للحكم على أحوال رعيته. بل جعلت حال الشعب، أساساً لما كتبت. وفي ذلك ما يقربنا من الحقيقة، ويجنبنا مزالق الخطأ والضلال". ويعقب زيدان على هذا قائلاً: "إذن، كان سليم حسن يقدم لنا (التاريخ الحقيقي) لا الرسمي المزيف، الذي صار هو القاعدة في زماننا الحالي، حيث الوعي العام "البائس" الذي يظن أن صلاح الدين الأيوبي هو الممثل (أحمد مظهر) ويظن أن قطز وبيبرس وسنقر الأشقر هم (أبطال) عين جالوت! ويظن، ويظن.. والظن لا يغني عن الحق شيئاً"¹. إن التاريخ الحقيقي في نظر زيدان هو تاريخ الإنسان الذي يعيش مختلف التحولات وتنعكس مظاهرها داخل أفعاله ومعتقداته، فتجلى في شكل (أفقي) ممتد داخل حياة الفاعلين الإنسانيين، فيتعاصر السابق واللاحق القديم والحديث، إلى أن يتم الانتقال التام والتحول التدريجي نحو الجديد، من دون حدوث فجوات كبرى داخل هذا الانتقال. وتبعاً لهذا يظهر الحاضر والمستقبل والماضي كتلة غير منفصلة، يمتد فيها الماضي داخل الحاضر، وتبعاً لذلك يمكن استشراف آفاق المستقبل أيضاً، فما الحاضر إلا لحظة تنتمي إلى المستقبل سرعان ما ستصبح جزءاً من الماضي الممتد. ومن هنا يصبح إعادة بناء تصوراتنا عن التاريخ بطريقة نقدية ضرورة لا بد منها من أجل حل مشكلات الحاضر والتطلع إلى المستقبل.

¹ - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 205.

ثانياً: فلسفة التاريخ عند يوسف زيدان؛ المتصل التراثي

يمكننا استشفاف عدد من المنظورات التي تنطوي عليها فلسفة التاريخ عند يوسف زيدان بدءاً بتبنيه الرؤية الخلدونية التي تخص المراحل التي تمر بها الحضارة في أطوار حياتها، إلى فكرة التحدي والاستجابة التي طورها توينبي والتي فسر من خلالها نشوء الحضارات ونموها وكذا تدهورها وتحللها، حيث يرى زيدان أن استجابة الأفراد المبدعين في المجتمعات (وهم الأقلية) على التحديات البشرية هو ما يبعث الحضارة والوعي نحو التطور والازدهار. كما نجد أيضاً المنظورين الأركيولوجي الذي يعري طبقات الفكر/التاريخ والجينيالوجي الذي يحتفي بالبدايات لا الأصول ضمن اهتمامات المفكر، ويمكننا كذلك ملاحظة اهتمامه بالفترات الطويلة وهو ما جسده من خلال مفهوم المتصل التراثي (منذ الحقبة اليهودية) والذي تتميز به الدراسات التي قدمتها مدرسة الحوليات الفرنسية..

خلافاً لما دعا إليه بعض المفكرين العرب العاصرين من ضرورة القطيعة مع التراث/التاريخ، وخلافاً أيضاً للرؤية الانتقائية التي تفرضها الاتجاهات السلفية الداعية إلى العودة إلى التراث، وضمن هذا الخطاب العام يتبنى يوسف زيدان رؤية مخالفة للطرح الذي قدمه أصحاب القطيعة المعرفية (سواء في ذلك التراثيون أو الحداثيون العرب)، حيث يرى من جانبه أن الاستمرارية والتراكم هو ما يحكم حركة الفكر، فيكون السابق بمثابة الأساس الذي يستند إليه اللاحق فينبني عليه. على أن تكون المهمة الموكلة لهذا المتأخر، ليست المحاكاة الساذجة والتماهي التام، وإنما إخضاع الأول لعملية النقد والتعقل، حيث تصبح إعادة البناء عملية متواصلة من أجل تحقيق التواصل الأمثل مع هذا التاريخ، داخل الحاضر المعيش واستشراف آفاق المستقبل. ويمكن أن يحدث هذا التواصل داخل التراث الواحد في صورة مصغرة، يقول زيدان: "لم يتصل تراث أمة من الأمم، كما اتصل تراث هذه الأمة العربية الإسلامية، فقد قامت الحضارات حيناً من الدهر ثم ولّت، أو تولّت ثقافتها، أو تبدّلت لغتها؛ ولم يمتد منها طيلة ألف عام متصلة، إلا أقل القليل.. ومن هذا القليل الأقل، الحضارة العربية الإسلامية التي ظلت حية، متواصلة الثقافة واللغة طوال أربعة عشر قرناً من الزمان".¹ ومن مظاهر ذلك التواصل التي شهدها هذا التاريخ العربي الإسلامي؛ "ففي العلم الديني كانت هناك المدارس الفقهية، وطبقات المفسرين، وسلاسل

¹- يوسف زيدان، تراثنا حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ط2، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1998، مصر، ص13.

الرواة المحدثين، ومذاهب المتكلمين.. وفي العلم الدنيوي كانت هناك مجالس التعليم، والشروح على المتون، وحواشي الشروح، وتحريير كتب السابقين (...). ومثل بقية الفنون والمعارف الإسلامية، كان الأدب ميدانا للتواصل التراثي؛ فتوالت الأعمال الأدبية عبر تاريخ الإسلام، في سلسلة - أو سلاسل - لا تكاد حلقاتها تنقطع.. وهو ما تمثل، شعرا، خلال متواليات إبداعية عكفت على الدواوين والقصائد الطوال، فدوّنت عليها الشروح المتعاقبة، وأعادتها للحياة بأنواعها التأليف الشعري، كالمعارضة، أو التثليث والتخميس والتسبيح (...). وفي الأدب القصصي.. الفلسفي بالذات، تواصل فكر المسلمين عبر مئات السنين، فكان من شواهد هذا التواصل؛ عشرات من القصص الفلسفي، من بينها رسائل الطير، ورسائل العشق.. ومن بينها قصة حي بن يقظان التي صيغت على يد أربعة من أعلام الإسلام، أربع صياغات.. فكتبها ابن سينا، والسهروردي، وابن طفيل، وابن النفيس¹. فإذا كان هذا الاتصال ظاهرا على مستوى الثقافة العربية الإسلامية، فهل يمكن أن تكون هذه الثقافة منقطعة الصلة عما كان قبلها؟

يرى يوسف زيدان أنه وبالعودة إلى المنطقة التي انتشرت فيها الثقافة العربية الإسلامية نجد أنفسنا أمام فضاء جغرافي ممتد يشمل كامل منطقة البحر الأبيض المتوسط، هذه المنطقة شهدت عبر تاريخها الطويل قيام حضارات كثيرة على أنقاض أخرى قبل قيام الحضارة العربية الإسلامية، وهذا يفتح الباب للتفكير بشكل أوسع في كون هذا التاريخ العربي الإسلامي إنما هو جزء من تاريخ أكبر عرفته المنطقة. يقول يوسف زيدان: "حين أنظر إلى التراث الممتد منذ اليهودية المبكرة، حتى الفكر الإسلامي المعاصر، أرى ما أسميه بالمتصل التراثي، وأستشعر (التساندية) الممتدة بين البنيات الكلية، المؤثرة بتفاعلها التساندي مع بعضها، عبر المراحل التاريخية المتتالية. وهذه التساندية الخفية بين العناصر المؤثرة والبنيات الكلية، تظهر بسببها في الواقع الفعلي تجليات، تنشغل عنها الأذهان بالنظر في تفاصيل الوقائع الفعلية، الجزئية، بدلا من النظر في طبيعة البنية العليا، المستترة، التي أبرزت الواقعة"². من خلال تفعيل هذا المنظور إذن، ستتكشف الصلات التي تربط هذا التراث بما سبقه، يقول زيدان: "هناك ظواهر عديدة، تشهد بفاعلية بنيات بعينها في ذلك التراث الممتد، وتؤكد توالي الاتصال بين اليهودية والمسيحية والإسلام، بكل ما تحفل به

¹- يوسف زيدان، تراثنا حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ص ص13-15.

²- يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ط1، دار الشروق، 2010، مصر، ص20.

هذه الديانة الإبراهيمية الواحدة من تجليات ووقائع كبرى وصغرى، كان لكل منها أشكاله وأنماطه الفرعية المتعددة، المسماة بالمذاهب والفرق¹. يرى زيدان إذن، أن التاريخ العربي والإسلامي يمتد نحو جذور سابقة عليه تتمثل أساسا في التاريخين اليهودي والمسيحي الذين سادا المنطقة قبل انتشار العروبة والإسلام فيها بزمن طويل. ومن هنا يصبح تاريخ المنطقة والحال هذه ممتدا (وليس انقطاعا)، وهو ما يظهر في شكل بنيات فكرية كبرى عملت داخل هذا التراث منذ الفترة اليهودية مرورا بالفترة المسيحية وصولا إلى الفترة الإسلامية، وإن كان لكل واحدة منها تفرعاتها الخاصة التي ظهرت في شكل مذاهب وفرق.

ومن أجل إثبات هذا الافتراض، سينطلق من مجموعة من المقدمات/الفرضيات: فمن منطلق الامتداد أي امتداد السابق في اللاحق؛ حيث يجد للتراث اليوناني مقدمات مصرية قديمة، كما أن لتراث عصر النهضة علاقة وطيدة بالثقافة العربية التي انتقلت إلى اللاتينية، ومن هنا يستنتج "فرضية مفادها أن التراث العربي/الإسلامي، لن يمكن فهمه أو الوعي به، من دون النظر المتعمق في الأصول العميقة لهذا التراث الإنساني الهائل. أعني الأصول الأسبق زمنا، التي كانت بمثابة مقدمات له، وكان هو بمثابة امتداد لها"². فالتراث العربي/الإسلامي كغيره من تراثيات الأمم الأخرى، لم يتشكل من العدم أو يكتمل في فترة زمنية معينة، إنما تشكل مرتبط بتفاعله مع تلك المعرفة السابقة عليه أو المتزامنة معه، والتي سادت وانتشرت في تلك المنطقة التي سكنها العرب والتي سيشتت فيها الإسلام فيما بعد، أي منطقة حوض البحر المتوسط الممتدة من الجزيرة العربية إلى منطقة الهلال الخصيب حتى منطقة القلب الفارسي (الإيراني) وهي المنطقة التي يشار إليها في الدراسات المسيحية باسم مبهم عام، هو (المسيحية الشرقية)³. إلى مصر والشمال الإفريقي عموما (المدن الخمس الغربية)، إلى جنوب أوروبا (اليونان)

كما استنتج زيدان فرضية أخرى مكتملة للأولى تقول: " أنه في حالة (التزامن) والمعاصرة بين الدوائر التراثية المتداخلة، فإنه لا يشترط بالضرورة، أن يؤثر الأقدم زمنا في الأحدث منه أو

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص21.

² - المصدر نفسه، ص22.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التالي عليه. فأحيانا يحدث العكس، فيؤثر اللاحق في السابق حين يتعاصران¹. ومن الأمثلة التي يدلل بها على صحة هذا الافتراض: أثر الأفلاطونية المحدثة في التراث اليهودي السابق عليها من خلال شروح فيلون السكندري، وهي التأويلات التي صارت مع الزمن تراثا يهوديا مع أنها استمدت مادتها الأولى من أصول فكرية تالية على اليهودية زمنا ومختلفة عنها تماما. والمثال الآخر يمّس جوهر الديانة اليهودية عقائديا؛ أي استكمال المنظومة الدينية اليهودية لذاتها، اعتمادا على الديانتين اللاحقتين (المسيحية، الإسلام) بإدخال فكرة البعث أو القيامة وما يتعلق بها من الأخرويات، التي خلت منها النصوص اليهودية المبكرة (التوراة، أسفار الأنبياء الكبار) التي تم إدخالها في النصوص اليهودية المتأخرة، كالمشناة (المثناة) والجمارا، وهما يؤلفان معا التلمود، ومن هنا صارت عقيدة البعث جزءا رئيسيا من الديانة اليهودية بعد أن تأخرت إضافته قرابة سبعة قرون. ويردف بمثال آخر لا يقل دلالة على هذه البديهية، وهو العنوان الذي وضعه القس (أبا الفرج بن الطيب) الذي عاش في ظل الدولة الإسلامية وكان نسطوريا، لكتابه الذي جمع القواعد والتنظيمات الكنسية والقوانين المنظمة لحياة المسيحيين، وقد جعله بعنوان عربي إسلامي هو: فقه النصراني. ومن هنا يستنتج ما مفاده أن التفاعل بين الديانات الثلاث لم يكن مجرد تعاقب زمني، وإنما تعدى ذلك إلى تفاعلات عميقة بينهم، وعمليات جدلية تؤكد أن جوهر الديانات الثلاث في واقع الأمر هو جوهر واحد، اختلفت تجلياته بحسب الزمان والمكان².

كما أن هناك فرضية أخرى مهمة ينطلق منها، "مفادها أن اختلاف اللغات المعبر بها عن المفاهيم والاصطلاحات الدينية، قد يوهم بأن هذا المفهوم أو ذاك المصطلح، مختلف الدلالة بين العرب والسرّيان واليونان، مع أن المعنى المراد واحد. غير أن اختلاف اللفظ بين اللغات، قد يؤدي إلى الظن بأن المعنى مختلف"³. حيث تؤدي الترجمة بين هذه اللغات إلى هذه النتيجة عندما تتغير تسميات الشيء الواحد وهو ما نجده حتى في أسماء الأشخاص، مثلما هو معروف في الطقس المسيحي الخاص بتغيير أسماء الرهبان عند رسامتهم، حيث يتخذون أسماء كنسية مختلفة عن أسمائهم الأصلية، التي تسقط كلية لصالح هذا الاسم الجديد، وهو ما من شأنه حجب الأصول

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 22.

² - المصدر نفسه، ص ص 22-23.

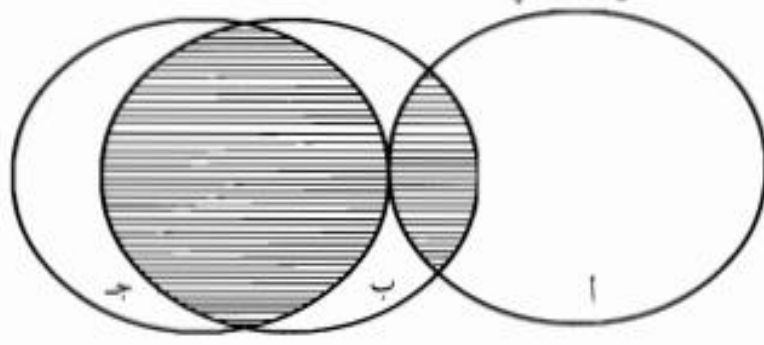
³ - المصدر نفسه، ص 23.

التي انحدروا منها. وإن بقيت خلفيتهم الثقافية وطبيعة العقلية التي انحدروا منها فاعلة داخل وعيهم، وهو ما سيتجلى عند هؤلاء الذين عدتهم الكنيسة هراطقة، والذين ظهر معظمهم إن لم يكونوا جميعا في منطقة الهلال الخصيب ذات العقلية المختلفة عن تلك التي عرفت منطقتي اليومان ومصر. ومن هذه المقدمات جميعا يصبح التعاقب الزمني وحده منظورا قاصرا عن إدراك تلك التفاعلات التي حدثت بين هذه التراثيات الثلاث التي عاشت حقبا ثلاثا هي اليهودية والعربية والإسلام ضمن جغرافيا واحدة هي حوض البحر المتوسط والتي أنتجت تراثا كبيرا ممتدا يشهد بهذه التفاعلات، وإن انقسم داخل وعينا العربي إلى ثلاث حقب مختلفة.

ومن هنا تصبح إعادة النظر في تاريخ منطقة البحر الأبيض المتوسط باعتباره تاريخا مشتركا، أمرا ضروريا ومنهجيا، إذ هي المناطق التي عرفت انتشار هذه التراثيات، بكل ما تشتمل عليه من مظاهر تكررت صيغها الكبرى واختلقت تفاصيلها بحكم اختلاف الإطار الزمني. يقول يوسف زيدان: "وكانت غايتي كذلك، إدراك الروابط الخفية بني المراحل التاريخية المسماة بالتاريخ اليهودي/التاريخ المسيحي/التاريخ الإسلامي! والنظر إلى هذه (التواريخ) باعتبارها تاريخا واحدا ارتبط بالجغرافيا، وتحكمت فيه آليات واحدة، لا بد لنا من إدراك طبيعة عملها في الماضي والحاضر. أو بعبارة أخرى، لا يمكن فهم طبيعة عملها في الحاضر المعيش، من دون النظر المتعمق في طبيعة عملها خلال ماضيها الطويل، المشترك، يهودا ومسيحيين ومسلمين"¹. إن يوسف زيدان ومن خلال عمله الأركيولوجي هذا، والذي يوضح من خلاله الحدود التاريخية في ارتباطها الجغرافية (مناطق انتشار التراثيات الثلاث)، إنما يسعى نحو غاية محورية ألا وهي فهم الحاضر وإشكالاته، حيث يصبح الماضي/التاريخ/الجغرافيا شرطا أساسيا لتعقل وقائه من خلال الكشف عن بداياتها وآليات تشكلها واشتغالها، وعوامل ظهورها في العصر الراهن، وتكرارها. وليبيان الجغرافيا التي ظهر داخلها الإسلام بما هي تاريخ سابق عليه، يمثل زيدان بشكل إهليلجي يوضح فيه الكيفية التي تحركت وفقا لها العناصر الثلاث الإسلام والعروبة والمسيحية ضمن هذا التاريخ الواحد في الواقع المنفصل داخل وعينا وهو كالتالي²:

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 37.

² - المصدر نفسه، ص 25.



تمثل الدائرة (أ) التراث المسيحي بكل تنوعاته وتياراته العقائدية، وتمثل الدائرة الثالثة (ج) الدين الإسلامي. أما الدائرة (ب) الوسطى فيتمثل العروبة. حيث عاشت زمنين الأول مطمور/سابق للإسلام/جاهلي، والآخر مشهور/الزمن الإسلامي. ومنطقة التداخل بين الدائرتين (أ) و(ب) هي التي ينتمي إليها اللاهوت العربي (اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي) الذي عاش زمانين مختلفين (الدائرة أ) ممثلة في التراث المسيحي و (الدائرة ج) ممثلة في الدين الإسلامي، ولكنهما ينتميان في الآن ذاته إلى الدائرة (ب) التي تمثل العروبة، وفي الحقيقة فإن هذا الامتداد التاريخي يجده زيدان زمانا واحدا انفصل في وعينا التاريخي بين مسيحي وإسلامي. وبدأ الانفصال بمقدمات واضحة/القرآن عربي مبین/الأئمة من قريش/الصحابة كالنجوم... ومن بعد ذلك وقائع التاريخ الفعلي لدول الإسلام وكلها أكدت على أهمية (العروبة) في دين الإسلام، مع أنه طرح نفسه دينا لكل البشر. ولذا كان هذا التداخل بين العروبة والإسلام من القوة بحيث قصر العروبة على الإسلام فقط، مع أنها كانت هناك قبل الإسلام وبعده، فحجب تاريخها السابق عليه. كما قصر الإسلام أيضا على العروبة مقلدا من شأن الأقاليم الأخرى التي ستدخل فيه فيما بعد؛ "مع أن الدائرتين لا تتطابقان بالكامل، فدائرة (العروبة) تضم مع العرب المسلمين، عربا آخرين، منهم الصابئة واليهود والنصارى. بينما تشمل دائرة الإسلام، أقواما غير عرب، كالفرس والقبط والترك وغيرهم ممن دخلوا في الإسلام من بعد الفتوح، وأعلنوا إسلامهم رغبة أو رهبة"¹. ويتأكد على التداخل بين هذه الدوائر الثلاث، إنما يريد إعادة الاعتبار لذلك التاريخ العربي/المطمور بوصفه جزءا أساسيا من التاريخ العربي الإسلامي وبوصف هذا الأخير امتدادا له. ومن هنا يصبح الانفصال الذي حدث على مستوى وعينا التاريخي، نوعا من الوعي المغلوط الناجم عن الفهم

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 25-27.

الجزئي الذي ينشغل بتفاصيل الوقائع الفعلية الجزئية، بدلا من النظر في طبيعة البنية العليا المستترة التي أبرزت الواقعة. والذي ترسخ من خلال المناهج التعليمية ذات الطابع الاجتراري. ومن هنا تصبح هذه الرؤية/المتصل التراثي التي يطرحها ذات أهمية كبرى، للانطلاق في تفسير مختلف القضايا التي تظفر على الساحة الفكرية منها والواقعية، قديما وحديثا. وبهذا يصبح التاريخ من منظور زيدان "كجغرافيا متداخلة المساحات الثقافية والفكرية، إنها الأراضي المتفاعلة فيما بينها بشكل حيوي، فالتاريخ ليس مجرد فترات زمنية، بل هو كذلك جغرافيا ثقافية، ولا مجال للفصل بينهما"¹. مبينا بذلك صفة التواصل عبر المراحل التاريخية/الجغرافية للأفكار؛ إذ يؤسس السابق اللاحق ويمتد فيه. ولا وجود لحقبة تاريخية قائمة بذاتها منفصلة عما يسبقها أو يليها، يقول يوسف زيدان: "إن التراث العربي/الإسلامي، لن يمكن فهمه أو الوعي به، من دون النظر المتعمق في الأصول العميقة لهذا التراث الهائل. أعني الأصول الأسبق زمننا، التي كانت بمثابة مقدمات له، وكان هو بمثابة امتداد لها"²، ومن هنا ينعي على تلك الجهود من الطرفين المنصبة أساسا على بيان فرادة كل حضارة إسلامية كانت أم غربية، لرؤيتها نصف الحقيقة فقط، حيث يفضي عدم النظر إلى أثر السابق في اللاحق إلى تكوين صورة خيالية غير واقعية/يقين كاذب ولتصحيح هذه الصورة يجب استكمالها بالنظر إلى كل الزوايا وكل أطراف العملية، للحصول على صورة كلية تستوي كل أطرافها وهو ما لا يتم إلا من خلال الوعي العميق بالتراث السابق.³ يقول يوسف زيدان: "لكل تراثٍ تراثٌ، ولكل سابقٍ أسبقٌ تلك هي الحقيقة التي يدل عليها درس (الحضارات الإنسانية) التي هي نتاج تراثيات تعاقبت وتراكبت، وأفضى بعضها إلى بعض، على نحو صنع في نهاية الأمر: تراث الإنسانية.. ومن هنا نقول: لا شيء يأتي من اللاشيء!"⁴ إن الوعي بهذه الحقيقة يستتبع حسبه وعيا رشيدا/فهما أفضل بمجريات اللحظة الراهنة. حيث يعتبر أن استجلاء ما يجري اليوم على الساحة الواقعية والفكرية العربية (وأیضا الغربية) مرتبط ارتباطا وثيقا بفهم مختلف النظم الفكرية التي كانت فاعلة هناك عبر تاريخ المنطقة الموعغل في القدم.

¹ - زكية بجة، دوائر التدين ودوامات العنف في رواية عزازيل ل: يوسف زيدان، مجلة الخطاب، المجلد 13، العدد 2، ص 128.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 21-22.

³ - يوسف زيدان، في التواصل التراثي .. أصول تراثنا (العربي-الإسلامي) ومقدماته، الأربعاء 02-06-2010،

<https://www.almasryalyoum.com/news/details/46544>

⁴ - المصدر نفسه.

المبحث الثالث: الوعي التاريخي في روايات يوسف زيدان

يُبين عن هذا الاهتمام من جانب يوسف زيدان بالتاريخ، الحضور الطاعني له داخل الأعمال الإبداعية التي قدمها، فلا نكاد نجد رواية واحدة من رواياته تخلو من كم هائل من المعلومات التاريخية، وقد أفرد روايات بأكملها للحديث عن أحداث كانت مهمة وفاصلة في التاريخ، مثل ما نجده في رواية عزازيل التي تتحدث عن مرحلة تاريخية حرجة في تاريخ الكنيسة الأرثوذكسية، كما تؤرخ رواية النبطي لفترة تمتد قبيل ظهور الإسلام وانتشاره في مصر (فتح مصر). إضافة إلى رواية الشيخ الرئيس التي تؤرخ لحياة الفيلسوف ابن سينا في فترة تاريخية شاع فيها الاضطراب وطغيان الحكام والولاء على عهد البويهيين، ورواية "حاكم جنون ابن الهيثم" تجري أحداثها في الزمن الفاطمي حيث نجد فيها إشارة إلى التغييب المتعمد لهذه الفترة من طرف التاريخ الرسمي وطمس آثارها، وفي روايته محال يصرف زيدان المعنى الذي جاءت به عبارة ابن النفيس التي يقول فيها: وأما الأخبار التي بأيدينا الآن، فإنما نتبع فيها غالب الظن، لا العلم المحقق"، إلى السطوة الوهمية للإعلام المعاصر¹. أما رواية غوانتانامو فهي فتمثل "تأريخا" للأحداث الدموية وحالة (الجنون) التي عاشها العرب خلال الفترة الأخيرة والمتمثلة في الحرب الأمريكية على (الإرهاب) وما انجر عنها من فوضى هزت أنحاء البلاد. وكل هذه الروايات تحكي تاريخا واقعا وأحداثا جرت في حياة الناس، منذ الزمن المسيحي وصولا إلى التاريخ المعاصر. رسم الروائي من خلالها مختلف التحولات الكبرى التي عاشها الناس داخل جغرافيا البحر الأبيض المتوسط (اليونان، روما، مصر، منطقة الهلال الخصيب وبلاد العرب)، تراوحت فيها أحوالهم بين رخاء واستقرار وعنف واضطهاد. ولم يكن همه اتباع الحكايات التي يقدمها التاريخ الرسمي، واتباع صورة البطل النموذجي الذي يشجعه المخيال الرسمي، ولذلك نجد أسماء أبطاله تعبر عن صفات أكثر منها أسماء، أما أسماء الشخصيات الحقيقية فوردت كما هي دون أي تغيير يمس أقوالها أو أفعالها، وفي "عزازيل" لا نعر على اسم البطل، ولكنه سيعيد فيما بعد تسمية نفسه بالمقطع الأول من اسم عالمة الرياضيات المقتولة هيباتيا. وملخص الرؤية الشاملة التي ينطلق منها في كل هذا هي الوعي بالماضي، لاستكشاف بدايات البلايا الواقعة في الحاضر، لاستشراف مستقبل أفضل.

¹ - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 66.

ومن هنا سننطلق في تحليلنا لروايات يوسف زيدان، منطلقا لا يركن إلى التقسيمات والتجميعات التي ألفناها بين أنماط الخطاب الكبرى، حيث يصبح الأدب كما الفلسفة والتاريخ والسياسة.. ليست كيانات فردية تاريخية كبرى - كما يقول ميشيل فوكو - ولكن بوصفها وقائع خطاب تستحق التحليل¹. ومن هنا نظرنا إلى روايات يوسف زيدان، على أنها تتكشف عن ملامح الفترة التي نعيشها والوعي العام الذي يطبعها، والذي دفع الناقد إلى القول بأن معالجة مشكلات الحاضر لن تتم بصورة منهجية وسليمة إلا عن طريق التبصر والوعي العميق ببداياتها/الماضي.

وانطلاقا أيضا من الاقتناع بأن الأدب مرتبط بحياة الإنسان وأوضاعه، ومن هنا يصبح الأدب ودراسته ونقده استراتيجية - يقترح إيغلون تسميتها بنظرية الخطاب أو الدراسات الثقافية - تتحدد غايتها باكتشاف ما يمكن أن يسهم في جعلنا أناسا أفضل². كما أن السرد والتاريخ، قد أصبحا معا ضمن التصور الذي يقدمه ريكور ينطلقان من مرجعية واحدة ألا وهي التجربة الإنسانية في الزمن، أي يتفاعلان معا من أجل إدراك التجربة الإنسانية في بعدها الزمني العميق. حيث يصبح الخيال (المنتج) عنصرا تكميليا داخل التاريخ عن طريق سد الثغرات التي تغفل عنها الذاكرة التاريخية؛ وبهذا ينعق التاريخ ومن "ماضويته" ويفتح على أفق المستقبل. ومن هنا يمكن النظر إلى روايات يوسف زيدان، بوصفها تعبيرا تخيليا عن وقائع تاريخية، هذه الأخيرة تمثل بدايات تشكل ضمنها الوعي العربي، ويمكن لهذه الوقائع أن تحدث - وإن بصيغة مختلفة - داخل الزمن المعاصر، وإدراك هذه الفرضية يمنحنا الفرصة لتوسيع آفاقنا وتجويد وعينا، وهو ما يجعلنا أناسا أفضل.

ويتفاعل الأدب والفكر داخل الرؤية التي يطرحها يوسف زيدان، حيث تصبح الرواية رافدا أساسيا للفكر ومشاركة أيضا في عملية إضاءة الماضي، سعيا إلى معالجة معضلات الحاضر على ضوءه واستشراف المستقبل؛ إذ الأديب - حسب يوسف زيدان - هو بمثابة زرقاء اليمامة في قدرته على الرؤية إلى أبعد مما يستطيعه الناس. والرواية حسبه لا تقل تاريخية عن التاريخ ذاته، وفي أغلب إبداعاته، سيعيد بناء مجموعة من التصورات المطوية والمنسية بناء على أحداث صادقة تاريخيا، والتي خفيت على الناس بعد أن غيبتها التاريخ الرسمي (المغلوط) الذي يشدد على ترسيخ ما يخدم مصالحه، وسيتجلى داخلها منظوره المتعلق بالمتصل التراثي، والذي يسعى من خلاله

¹ - ميشيل فوكو، حفرات المعرفة، ص 22-23.

² - تيري إيغلون، نظرية الأدب، ص 350.

إلى التأسيس لتاريخ جديد لا يحفل بالقطائع مهما كان نوعها، إنما عماده الاتصال والامتداد، والبحث عن البدايات سيكشف عن المغالطات والتوهّمات التي تطبع وعينا المعاصر، وهو ما سيدفع في النهاية إلى استشراق آفاق مستقبل أفضل.

ومن جهة أخرى يمثل الجانب الفني في الرواية/لغتها، بالنسبة إلى يوسف زيدان مطلباً جوهرياً آخر، بوصفه رافداً أساسياً تتجدد من خلاله اللغة وتتفجر عن إمكاناتها الشعرية التي بهتت مع الاستعمال السطحي الباهت لتعبيراتها، ولذلك يأتي الأدب ليعيد للغة بريقها ونصوعها من جديد، وقدرتها على تحقيق تواصل رفيع بين الناس يسمو بهم فكراً ولغة، إذ اللغة والفكر آليتان مرتبطتان (اللغة رسم العالم) في عملية جدلية ضرورية، وحال الواحدة منهما ينبئ ضرورة عن حال الأخرى. فإذا ارتقت اللغة ورهفت تعابيرها، ارتقى التفكير، والعكس صحيح بالضرورة.

ويقول يوسف زيدان بالخطورة التي تواجه الكاتب الذي ينحو نحو الكتابة التاريخية، لأنه يتحرك في فراغات سكت عنها التاريخ، فسمح للمؤلف/الروائي أن يتحرك من خلالها، شرط ألا يחדش ذلك الوقائع الفعلية. والرواية التاريخية ك: عزازيل والنبطي وفردقان، تتحرك ضمن هذا المسلك، أي في الفراغات التي صمت عنها النص التاريخي. فالراهب هيباً مثلاً خيال لكن نسطور شخصية حقيقية وهما يتفاعلا معاً، ولكن هذا التفاعل لا يجيز إنطاق نسطور بشيء لم ينطق به فعلاً في التاريخ. والأمر ذاته مع شخصيتي أكتافيا التي هي خيال وهيباتيا عالم الرياضيات اللتان تجتمعان معاً داخل الرواية، لكن ذلك لم ينطق الأخيرة بما لم تقله، كما لم يحرك ما وقع في ذلك الوقت. ومن هنا يصبح من الضرورة بمكان على كاتب الرواية التاريخية ألا يغير حقيقة تاريخية لصالح الفتازيا أو التأليف الروائي. ولهذا - كما يقول - ينصرف معظم الكتاب عن تأليف الرواية التاريخية لصعوبة هذا المسلك.¹

وبتحليل روايتي (عزازيل والنبطي) سوف نعيد بناء ذلك المتصل التراثي الذي يمثل أساس الوعي التاريخي الذي يسعى زيدان إلى ترسيخه. لأن استيضاح مثل هذه الصلات من شأنه أن يميّط اللثام عن التراث الذي ساد منطقة البحر الأبيض المتوسط، حيث تفرعت بنياته الكبرى إلى

¹ - في الفلسفة وإعمال العقل.. زيارة د. زيدان للعراق.. بغداد 2018، 2021/02/27.

<https://www.youtube.com/watch?v=K80yTSZcHrE>

مظاهر جزئية في الماضي والحاضر، انشغلت بها الأذهان عن رؤية الأصول الخفية لها، فتعذر الوصول إلى المشكلات التي يعانيتها الفرد العربي في الزمن الحاضر.

1- عزازيل؛ مشكلة الأصل والبدائية

سوف نقارب الرحلة التي يقوم بها الراهب "هيبا" من منظور جينيالوجي، حيث ينتقل الراهب في سعيه للبحث عن الحقيقة، من النظرة الميتافيزيقية القائمة على المطلق (وجود أصل مطلق)، وهي النظرة التي انطلق منها أول الأمر باحثا عن أصول الديانة، ليتعلم فيما بعد التفكير ضمن ما يسميه "نيتشه" بالروح التاريخية أو بالحس التاريخي، التي تجنب وهم الأصل، فينتقل نحو "التبعثر والهوامش والأطراف، فليس هناك شيء ثابت فحتى الإنسان وحتى جسمه متغير"¹. فما ثم إلا تأويلات باقية عن أصل غائب أصلا، وفي رحلته يتقلب "هيبا" بين تصورات مسيحية وأخرى هرطوقية وأخرى وثنية قدمت كل واحدة منها تأويلها الخاص لـ(الأصل المطلق)، ليجد في النهاية أن هذا الأصل الذي انطلق باحثا عنه، وهم وأن البدايات تبعث على الفهم (ظروف تشكل الوعي) والانتقال من التصور الميتافيزيقي إلى التصور التاريخي، وهذا الفهم وحده كفيلا بالإحاطة بالصورة الكلية/بالبدايات وامتداداتها اللاحقة، وكفيل بتحقيق الاستنارة الحقيقية التي تعي ذاتها ضمن ما كان وما هو كائن وتستشرف ما سيكون.

تحدد المقدمة التي وضعها المترجم (مترجم الرقوق من اللغة السريانية إلى اللغة العربية) داخل الرواية، الإطارين الزماني والجغرافي اللذان سيضممان الوقائع التاريخية التي سيقوم "هيبا الراهب" بروايتها. على أن البداية لم تكن من مدينة حلب حيث وجدت الرقوق، والتي انتهى إليها هذا الراهب بعد طواف كثير زار فيه مختلف الأماكن التي انتشرت فيها المسيحية واليهودية/العهد القديم بوصفها الأصول الأولى للمسيحية/العهد الجديد. وكانت البداية من صعيد مصر، تحديدا من أطراف بلدة أسوان جنوب مصر التي تمثل بلاده الأولى التي ولد فيها ثم غادرها صغيرا، في رحلته باحثا عن أصول الديانة. ومن هنا ستشكل الرحلة التي سينطلق فيها مرآة تنعكس فيها تلك العلاقة التي تربط بين مصر والشام في تشكيل معالم الديانة المسيحية داخل أفق الوعي المصري/اليوناني والشامي/الشرقي.

¹ - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 328.

ولإن كانت هذه اللقائف/الرقوق قد كتبت بخط سرياني، فقد حوت أيضا مجموعة من "الحواشي والتعليقات المكتوبة على أطراف الرقوق، باللغة العربية بقلم نسخي دقيق، في حدود القرن الخامس الهجري تقديرا. كتبها فيما يبدو لي، راهب عربي من أتباع كنيسة الرها التي اتخذت النسطورية مذهبها لها، ولا يزال أتباعها يعرفون إلى اليوم بالنساطرة"¹. وفي هذا إشارة إلى أمرين هامين: أولهما هو استمرار العقيدة المسيحية بعد ظهور الإسلام داخل الفضاء الجغرافي العربي، وثانيهما هو امتداد ذلك الخلاف التاريخي بين العقلتين الشرقية/النسطورية، والمصرية-اليونانية الأرثوذكسية (ومن ثمة استمراره داخل في ما سيعرف لاحقا في الإسلام بعلم الكلام) وصولا إلى الخلافات الراهنة بين مختلف الجماعات بعد قرون من بدايته، وهو ما سيؤكد أمرا آخر متصلا والذي يتمثل في أن بداية الخلاف (ليس الأصل المتواري) وإنما تقوده التأويلات الفردية والجماعية لهذا الأصل، وهو ما حفلت به الديانات التوحيدية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، كما مثلته المذاهب والفرق.

والرقوق التي دونها الراهب هيبا/المصري أشبه بسيرة ذاتية، أرخ من خلالها لفترة عصيبة كالحجة من تاريخ الكنيسة والمسيحية عموما والذي لا يزال ممتدا إلى يوم الناس هذا، حيث كان شاهدا على الأحوال التي اضطرب بها ذلك الزمان. والراهب هيبا ليس سوى شخصية "ورقية" لا يرد لها ذكر في ترجمات القدماء، لكنها بمثابة نموذج عن كل إنسان عايش أحوال تلك الفترة، فهو مجرد إنسان عادي وطيب يداوي الضعاف، وراهب لا يملك اسما (حيث كان ينادى بهيبا الغريب في بلاد غربته) كما لا يملك مركزا كنسيا يؤهله لكتابة التاريخ (أي ليس نموذج بطل). والأحداث التي سيرويها صحيحة تاريخيا، يقول الراهب هيبا: "بسم الإله المتعالي أبدأ في كتابة ما كان وما هو كائن من سيرتي، واصفا ما يجري من حولي وما يضطرم بداخلي من أهوال. وأول تدويني هذا، الذي لا أعرف كيف ومتى سيكون منتهاه، هو ليلة السابع والعشرين من شهر توت (أيلول، سبتمبر) سنة 147 للشهداء، الموافقة لسنة 431 لميلاد يسوع المسيح. وهي السنة المشؤومة التي حرم فيها وعزل الأسقف المبجل نسطور، واهتزت أركان الديانة"². تبتدئ السيرة/التاريخ إذن، من انتهائها/ومنتهائها لحظة وصول الأخبار من القسطنطينية عن عزل الأسقف

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ط1، دار الشروق، 2008، مصر، ص10.

² - المصدر نفسه، ص17.

نسطور، عائدة إلى الخلف إلى البداية/رحلة بحثه عن "الأصل". ولكن الراهب سيدرك أن هذا الأصل الذي يبحث عنه لا وجود له إلا في وهمه، فكل شيء في حالة اتصال وتواصل دائمين، يقول: "من أين تدويني؟ .. البدايات متداخلة ومحتشدة برأسي. ولعل البدايات كما كان أستاذي القديم سوريانوس يقول، ما هي إلا محض أوهام نعتقدها. فالبداية والنهاية، إنما تكونان فقط الخط المستقيم. ولا خطوط مستقيمة إلا في أوهامنا، أو في الوريقات التي نسطر فيها ما نتوهمه. أما في الحياة وفي الكون كله، فكل شيء دائري يعود إلى ما منه بدأ، ويتداخل مع ما به اتصل. فليس ثمة بداية ولا نهاية على الحقيقة، وما ثم إلا التوالي الذي لا ينقطع، فلا ينقطع في الكون الاتصال، ولا ينفصم التداخل، ولا يكف التفريع، ولا الملاء ولا التفريغ.. الأمر الواحد يتوالى اتصاله، فتتسع دائرته لتتداخل مع الأمر الآخر، وتتفرع عنهما دائرة جديدة تتداخل بدورها مع بقية الدوائر"¹. تتداخل الأحداث إذن، داخل ذكريات الراهب فلا تسعفه ذاكرته في العثور على الأصل الغائب داخل هذا الدوام الزمنية، حيث لا وجود لبداية ولا نهاية فما ثم إلا التوالي المستمر بلا انقطاع، حيث يتوالى اتصال الأمر الواحد مع ما يسبقه وما يلحقه، فتتسع دائرته لتتداخل مع هذا الآخر/السابق أو اللاحق، لتتفرع عنهما دائرة جديدة تتداخل بدورها مع بقية هذه الدوائر وهكذا. ولذلك يقرر البدء من الحاضر بداية التدوين ومن اللحظة الحالية/اللحظة المعبر ما بين الماضي والمستقبل (بين كان وما سيكون/هياتيا ونسطور). وفي هذه يتداخل الماضي بالحاضر من خلال فعل التذكر وهو جالس في صومعته التي لا يزيد طولها ولا عرضها عن المترين، مع الحيرة والقلق والترقب من القادم/المستقبل. وفي هذه اللحظة سيصف الراوي/هيبا بالتفصيل غرفته والدير وحياة الرهبان، والموعوضين الذين يأتون إليه أيام الأحاد والأعياد لحضور القداس، وقد نعم في هذا الدير - مثل بقية الرهبان والموعوضين - بالسكينة (الركون إلى معتقداته) حيناً من الوقت، حتى كان ما كان من أمر الأسقف نسطور.

أ- الإسكندرية؛ بداية أخرى في التاريخ

تصبح الجغرافيا ضمن الرؤية التي يقدمها يوسف زيدان عاملاً أساسياً في صناعة التاريخ وكتابة أحداثه، وهو ما تظهره مدينة الاسكندرية. في هذه المدينة قامت المسيحية الأرثوذكسية

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص18.

وشهد تاريخها نزاعات دموية أسفرها الخلاف بين الكنائس المختلفة فيما بينها وجسده أتباع كل واحدة منها. ذلك أن الفهم الذي قدمته مصر للمسيحية مختلف كلية عن ذلك الذي تأولت به الكنيسة الشامية "الأصل الديني"، تبعا لاختلاف المعتقدات التي سادت في كل منطقة، وهنا بداية الخلاف واستمراره وتواصله. وقد قام الفهم المصري على ثلاث الآلهة القديمة إزييس، حورس، أوزيريس. وإمكان تمازج البشر بالآلهة (الفرعون ابن الإله) وأن ومفتاح الحياة (عنخ، الصليب) وجواز القيام من الموت وانتظار الحساب (أوزيريس إله الآخرة) والإنجاب من دون نكاح حسي (إيزيس تحبل من زوجها الميت)..¹ وهكذا ظهرت تأثيرات الاعتقادات (الوثنية) السابقة داخل بنية الوعي التديني المسيحي، حيث أعاد هذا الوعي بناء التعاليم المسيحية وفقا للبنية الفكرية التي سادت هناك وشكلت المسيحية (انقلابا) عليها، وتمت ترجمتها من خلال العديد من الرموز التي أصبحت تشكل جزءا أساسيا من الديانة، يقول الأسقف تيودور المصيبي: "إنني أفكر كثيرا في أفلوطين، وفي مصر. فأرى أن كثيرا من أصول الديانة أتت من هناك، لا من هنا! الرهبة، حب الاستشهاد، علامة الصليب، كلمة الإنجيل... حتى الثالوث المقدس، هو فكرة ظهرت أولا بنصوع عند أفلوطين".² وفي زمانها القديم، كانت الإسكندرية موطننا للعلوم والمعارف، حيث ازدهرت فيها الرياضيات والفلك والتنجيم إضافة إلى التوجهات الغنوصية والصوفية، ويبدو أن أول ترجمة للتوراة كانت في زمن البطالمة والتي تعرف بالترجمة السبعينية. وقد اجتمع هذا التنوع والمزيج السكندري في شخصية الراهب هيبا؛ حيث درس في أحميم المنطق على يد رجل غير مسيحي (وثني) أصله من ناحية أسيوط كان ماهرا في الفلسفيات القديمة، وفي نجع حمادي درس كتاب أفلوطين المسمى التاسوعات يحمل نسخة منه يزيد عمرها عن مائة عام، كما يحمل كتاب آريوس ثاليا مترجما إلى القبطية، وخطب يشرون، ومدينة الله لأوغسطين، كتاب الخروج إلى النهار الذي يحكي يوم البعث بحسب المعتقد المصري القديم، صورة للإله خنوم الذي كان القدماء يعتقدون أنه يصنع البشر من طين الصلصال ثم ينفخ فيهم آمون ليهبهم الحياة، ونسخة من إنجيل توما، وإنجيل المصريين، وإنجيل يهوذا، وسفر الأسفار التي صارت فيما بعد كتبا ممنوعة. كما انتشرت هناك اللغات اليونانية والعبرية والقبطية والآرامية، وإن خصت اليونانية بالجانب الديني (رغم أن

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 63.

² - يوسف زيدان، عزازيل، ص 42.

المسيح تكلم السريانية) حتى كان ما كان من أمر المسيحية. فبعد أن صارت الإسكندرية مدينة للمسيحيين بطشوا باليهود والوثنيين. يحكي الراهب هيبا لنسطور واقعة معبد الإله خنوم الواقع جنوب مصر بالقرب من أسوان حيث كانت ولادته. ذلك المعبد المهيب الذي تحصن به كهنته منذ سنين، محاصرين بعد اندثار ديارتهم مع انتشار عقيدة المسيح، حيث كان والده يزور المعبد ليقدم لكهنته خفية نصف ما يصطاده من السمك. وفي ذلك الفجر المروع تربص عوام المسيحيين بهما قرب بوابة المعبد، حيث سحبوا والده من القارب وجروه على الصخور ليقتلوه طعنا بالسكاكين، ثم ألقوا جثته فوق مشنة السمك المقذوف بها في وجه بوابة المعبد محكمة الإغلاق. وقد كان شاهدا على هذه الحادثة التي وشت فيها والدته المسيحية بزوجها الذي بقي على الوثنية إلى أقاربها من أهل الصليب، وشكلت أولى نقاط التحول في مسيرة حياته.

خرج هيبا من أخميم بعدها قاصدا الإسكندرية تحذوه الآمال، وفي طريقه زار الموضع المقدس بأسيوط "أعني ذلك المزار الذي في حضان الجبل المسمى قسقام؛ حيث أقامت السيدة العذراء بطفلها يسوع المسيح، أيام جاءت به إلى مصر هاربة من بطش الرومان"¹. وخلال الرحلة النهرية التي قاده من أسيوط على الإسكندرية، يصف أكل الراكبين بأن أغلبه الجبن والبصل والسمك المملح الذي عزف عن أكله بعدما وقع مع والده واكتفى بالبلح الجاف والماء. كما يصف هيبا جغرافية المكان وتضاريسه قائلا: " لا جبال في دلتا النيل لتوقف نظرة الملتف، وإنما أرض منبسطة، وزروع كثيرة متصلة، وأناس طيبون تخرج نساؤهم معهم إلى الحقول. بالقرب من بلدة اسمها تيمن حور (دمنهور) وجدت جماعة من الفلاحين يقصدون الإسكندرية على حميرهم، فصحبتهم وقد ارتدبت ثوبا مما نلبسه في جنوب الوادي، حيث الملابس أكثر اتساعا عند الأكمام وعند فتحة الصدر. وطويت بعناية، زي الرهبان وغطاء الرأس الذي يميزنا"². وكانت الكتلة الخضراء التي مر بها هيبا مع بقية أعضاء القافلة في واقع الأمر، المستنقعات والأحراش التي تحد المدينة من الجنوب والتي تشكل بدورها حصنا طبيعيا للمدينة. ولدخول هذه الأخيرة كان عليهم الدوران مسافة طويلة إلى الناحية الغربية من بوابة يسمونها باب القمر. وعند وصوله إلى هناك، أدهشته كثرة الخيام التي تحتضن أحفاد المطرودين كل ليلة الذين يقصد بهم اليهود، حيث يعملون

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص 74.

² - المصدر نفسه، ص 77.

داخل الأسوار نهارا وينامون خارجها ليلا، إضافة إلى وفرة البيوت الحقيبة التي تعود إلى الفلاحين المصريين غربي سور المدينة. وهناك تذكر ما كان قد سمعه من قبل من كاهن كنيسة أحميم، يقول هيبا: "مازلت أذكر هيئة الكاهن وهزة رأسه وهو يضيف يومها، بالقبطية الصعيدية، ما معناه: سيأتي اليوم الذي لن نسمح فيه للوثنيين، ولا لليهود، بالمبيت. لا في الإسكندرية، ولا في المدن الكبيرة كلها"¹. على الرغم من أن الإسكندرية كانت تحفل (بالأرباب)، حتى جاء اليوم الذي غلبوا فيه وطردهم غيرهم خارجها. وقد شكلت الإسكندرية نقطة بداية أخرى في حياة الراهب هيبا تشهد على غياب/تغيب الأصل، بعدما كان شاهدا أيضا على حادثة مقتل هيباتيا على يد أتباع كيرلس، التي انتهت من بعدها عصور المعرفة بالإسكندرية بوقاتها. يقول الراهب هيبا واصفا مشهد مقتله: "امتدت نحوها يده الناهشة [بطرس القارئ] وأيد أخرى، ناهشة أيضا (...). وبدأ الرعب في وضح النهار. الأيدي الممدودة كالنصال، منها ما فتح باب العربة، ومنها ما شد ذيل الثوب الحريري، ومنها ما جذب هيباتيا من ذراعها فألقاها على الأرض. انفلت شعرها الطويل الذي كان ملفوفا كالتاج فوق رأسها، فأنشب فيه بطرس أصابعه، ولوى الخصلات حول معصمه (...). فصاح: باسم الرب، سوف نظهر أرض الرب.. (...). أعادها بطرس إلى تمددها على الأرض، بجذبة قوية من يده الممسكة بشعرها الطويل. الجذبة القوية انتزعت خصلات من شعرها، فرماها، نفضها من يده، ودس السكين في الزنار الملفوف حول وسطه، وأمسك شعرها بكلتا قبضتيه، وسحبها خلفه.. ومن خلفه أخذ جند الرب يهتفون هتافه، ويهللون له وهو يجر ذبيحته"². وهكذا ينطلق زيدان من الحدث التاريخي الأساس وهو مقتل هيباتيا أستاذة الزمان ليطعمه بأسلوب تخيلي صور من خلاله تفاصيل حادثة سحلها من طرف المسيحيين، لأنها وثنية ويجب تطهير أرض الرب منها، على أن هذا المشهد بوصفه بداية سيمتد وإن بطريقة مختلفة مع "الهراطقة" الذين تذكرهم الرواية (حادثة تسميم أريوس، وعزل الأسقف نسطور ونفيه..).

وفي غمرة ذلك المشهد غمرت الراهب هيبا الحيرة في العودة إلى الكنيسة المرقسية التي لجأ إليها، والاحتفال مع المحتفلين بالانتصار على آخر رموز الوثنية، أم الموت معها متطهرا من عدم الدفاع عنها. ثم تهديه خطواته الحائرة، ودون وعي منه إلى خارج المدينة، حيث دخل من

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص 80.

² - المصدر نفسه، ص ص 197-198.

بوابتها الغربية (في إشارة إلى مصريته) وخرج من البوابة الشرقية (حيث سيقصد الشرق/أورشليم) وكأنه عابر سبيل لم يستقر له مقام. وبعد خروجه منها عمد نفسه بنفسه وكأنه ولد من جديد، حيث سينطلق في رحلة/بداية جديدة، وأعطى لنفسه في لحظة إشراق مفاجئ اسماً جديداً هيباً (النصف الأول من اسم هيباتيا). ثم ارتحل إلى أورشليم باحثاً عن أصل الديانة/شرق العالم ومبتداه. وفي طريقه أيضاً يصف تضاريس المناطق وجغرافيتها ومناخها وبعض عادات أناسها، وهو ما يتكرر على طول الرواية.

ب - القدس / أورشليم / إيلياء؛ التاريخ المبشر المتواصل

اكتسب هذا المكان قدسيته، من كونه مهداً للديانتين اليهودية والمسيحية وسيكتسب القدسية ذاتها فيما بعد في الإسلام (أولى القبلتين وثالث الحرمين)، ومن هنا كان لزاماً على أي راهب أن يرتحل إلى هذا المكان لرمزيته في نفوس المعتقدين، يقول الراهب هيباً: "قضيت أياماً في أورشليم حاجاً، بعد ثلاث سنين طوفت خلالها بالمواضع المباركة، تنفيذاً لنصيحة الراهب القديس خريطون* المنقطع للعبادة في المغارة الموحشة، قرب البحر الميت (...). كنت قد مررت في

*- تعود "تسمية وادي خريطون الذي يقع بين بلدة تقوع وجبل هيرودوس شرقي بيت لحم، للراهب خريطون "تشاريتون Chariton" الذي سكن فيها مؤسساً نظاماً مجتمعيّاً رهبانياً يسمى "Souka"، حيث جاء خريطون إلى فلسطين من بلدة قونية "Konya" وسط الأناضول في آسيا الصغرى، بعدما أصبحت فلسطين تجتذب المسيحيين ذوي التفكير الزاهد من جميع أنحاء شرق البحر المتوسط، وكان ذلك في عام 320م، حيث استغل خريطون إمكانات يهودا الصحراوية في الضفة الغربية، وقام بتأسيس تجمعات رهبانية، من بينها "Souka" التي تأسست في منتصف القرن الرابع ميلادي، واختلف المؤرخون حول أصل الكلمة السريانية "Souka" فمنهم من رجحها لمنطقة "Cassian" السورية كوطنه الأم، أو لنص الوحي في "Scholia" من الأدب النبوي "Apocalypsin"، أو أنها مشتقة من كلمة "سوق" باللغة العربية أو من tusq، منحدر بالعبرية لوقوعها في منحدرٍ حاد، وفي تلك المنطقة طوّر خريطون شكلاً مميزاً للرهبانية. تتصف رهبانية خريطون في "Souka" بتنظيمها الجماعي، حيث سكن كل راهب بغرفةٍ فردية، وكان الرهبان يمارسون أعمال الصلاة والحرف الخاصة في خمس أيام من الأسبوع، بينما كانت طقوسهم جماعية في أيام السبت والأحد وأيام العيد، وركزوا على التأمل الفردي والصلاة والعمل، مختلفين في رهبنتهم عن "Coenobium" -الذين كانوا يعيشون حياةً مشتركةً تعاونيةً، وكل فرد يقوم بعملٍ محددٍ إضافةً إلى نشاطه الأساسي في العبادة والتأمل والصلاة والقراءة، وكان يُعرف نظام الرهبنة عادةً بشكله الفردي، بينما خريطون قام بتنظيم المجتمعات الرهبانية وكان يجذب أتباعه لـ"Souka"؛ كونه لم يستطع العيش لوحده، ومن المتعارف بأن المكان لم يكن له أي صلة بنص توراتي أو آثار مقدسة أو بقايا قديسين، وإنما سكن خريطون فيها لبناء تجمع رهباني يدعى "Souka" بعدما قام بتأسيس "فاران" Pharan- في وادي القلط، و"دوكا" Douka- غرب أريحا، وحينما انتقل هناك لم يلجأ هو ولا الرهبان من بعده ببناء غرفهم الخاصة؛ كونها كانت محفورة بالفعل، وذلك لأن الإنسان الأول قد عاش بها وحفر العديد من الكهوف، وحينما سكن خريطون هناك، كانت المنطقة وعرة جداً، وفي أسفلها مجرى لمياه الأمطار التي تجري في الشتاء، على أن مياهها كانت غزيرة ودائمة في العصر الحجري الوسيط، بينما في الوقت الذي كان خريطون ساكن هناك كانت جدياء بدون مياه، نظراً إلى أن المنطقة شهدت في القرن الرابع رطوبة عالية، وقد عاش خريطون فيها، واعتبرها مكاناً مناسباً للزهد المتواضع، رغم أن العمل فيها متعب وشاق، وكانت طبيعة الحياة فيها تعتمد على الفلاحة، فقد كشفت الحفريات بأن غرف الرهبان كانت تحاكي قرى الفلاحين

تطوافي، بالمواضع التي عاش فيها تلامذة يسوع المسيح وانطلق منها الرسل. وقضيت شهورا أتبع خطى يسوع، الموصوفة في الكتب والأنجيل، مبتدئا ببلدة قانا القريبة من الناصرة، حيث قام فيها المسيح بأولى معجزاته، بأن صير الماء خمرا لينهل ضيوف العرس، كما هو مكتوب في الأنجيل¹. وعندما لم يجد أي أثر في الناصرة دالا عليه، ولا مبنى باق محدثا عن زمانه، خرج عن المسار الذي حددته الأنجيل، حيث قرر زيارة القرى الأخرى التي ذكرتها التوراة والأنجيل والكتب المقدسة القانونية والأسفار غير القانونية التي أصبحت تسمى بالأبوكريفا. وبعد مرور ثلاث سنوات من التيه، جاءته البشارة عندما رأى في منامه يسوع المسيح يدعو إلى التوجه إلى "أورشليم"؛ عاصمة اليهود الذين وعدهم الرب في التوراة أن يهبهم الأرض الممتدة من النيل إلى الفرات. وظلوا ينتظرون مجيء المخلص (المسيا، الماشيخ) خلال القرنين السابقين على مجيء المسيح*، من أجل تحقيق وعد الرب. وقد ضلت هذه الفكرة تطفر عندهم في ظل الظروف

بدلاً من مباني الارستقراطيين. وكان الرهبان في "Souka" يعيشون حياة بسيطة، معتمدين على الخبز المعد من القمح المستورد من الأردن، وعلى ما تنبتة البيئة المحيطة من مزروعات والتي يأكلونها ويجففون بعضها، بالإضافة لاعتمادهم على عائدات الحج. ومع الكبر عاش خريطون صعوبة في الحصول على المياه التي يحتاجها، فصمّم سلم في زاوية الكهف الذي كان يتدفق منه الماء الصافي بشكل ثابت، وكان تصميمه للسلم لأن لا يكون عبثاً على أحد، وبقي في غرفته حتى مات، وبعد موته شهد المكان تقديساً لفترة من الزمن لوجود الرهبان فيها، بينما حالياً لا يوجد أي تقديس للمكان أو استقطاب للسياح نظراً لخطورة المنطقة، وعليه فقد تبين أنفاً بأن خريطون قد تميز في "Souka" برهبانيته البسيطة والجماعية". مراد الزير، رهبانية خريطون "Chariton" الراهب الأول في وادي خريطون شرقي بيت لحم منتصف القرن الرابع ميلادي، 1 يناير 2020، تم الاطلاع عليه في 30 نوفمبر 2021،

الراهب-الأول-في-وادي-Chariton- رهبانية-خريطون/https://www.wn-news.com/2020/01/01/

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص 25.

* - يقول يوسف زيدان: "في القرن الثاني قبل الميلاد، سطعت بقوة فكرة يهودية تقول إن وعد الرب لن يتحقق، إلا من خلال بطل يهودي، أو نبي كريم يأتي ملتجفا برداء (المهدي المنتظر) أو حسبما أسموه هم: الماشيخ. وهي كلمة تعني حرفياً، الممسوح بالزيت المبارك، وهو الذي سيصير ملكاً لليهود ومخلصاً لهم مما هم فيه، ومحققاً وعد الرب الذي طال انتظاره. وقبل المسيح الذي نعرفه، ظهر كثيرون من المتحمسين اليهود، بل المغامرين وقطاع الطرق، الذين ادعى كل واحد منهم أنه الماشيخ. فكان أحبار اليهود وعلماءهم، الكبار منهم والصغار، يختبرون من يظهر دعواه من هؤلاء، وينظرون في علامات صدقه، فيرونه في كل مرة كاذباً. وعندئذ يصرفونه عن دعواه بالحسن وبالازدراء، أو يروعونته تهديداً بالويل والثبور وعظائم الأمور، أو يسلمونه إذا لم ينصرف ولم يرتدع، إلى السلطة الرومانية لتقرر العقاب المناسب له (...). وحفلت النصوص الدينية المقدسة، في أواخر (العهد القديم) بنبي عميق للزمان الربيء، وبتنبهات حازمة إلى هؤلاء الذين يزعمون في أنفسهم كل حين، أنهم البطل المخلص: الماشيخ (...). وهكذا جاء يسوع المسيح، بعدما طال زمان الانتظار اليهودي، وحفلت حياة اليهود بالبؤس والترقب والتوجس. فسار الأمر بينه وبين اليهود الذين جاء منهم، لخلاصهم، على المنوال المعتاد منهم مع كل السابقين عليه واللاحقين، ممن زعموا أنهم المخلصون.. تحكي الروايات المسيحية، المبكرة والمتأخرة، أن أحبار اليهود اختبروا في المعبد الكبير بأورشليم، صحة الدعوة أو الدعوى التي جاء بها يسوع (عيسى) (...). وضايقوه كثيراً، ثم صرفوه بكلامهم عن دعواه فلم ينصرف، وهددوه فلما لم يهتد ولم يرتد ولم يرتدع، أسلموه للرومان فصلبوه". يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 50-52.

التي عاشوها منذ السبي البابلي وأيام تدمير الرومان لعاصمتهم "أورشليم" التي اسمها المسيحي "إيليا" ثم صارت عند المسلمين "القدس"، وأيام الفتك المسيحي بهم عقابا لهم على مساعدتهم للفرس وفي غمرة الابتهاج بعودة الصليب المقدس (صليب الصلبوت) إلى مكانه بإيلياء (القدس) بعدما انتزعه الفرس زمنا، ثم أعاده هرقل بعدما انتصر في حربه ضد الفرس. وصليب الصلبوت هو قطعة من الخشب كان يعتقد أنها بقيت من الصليب الذي علق عليه الرومان السيد المسيح، والذي عثرت عليه "هيلانة" أم الإمبراطور قسطنطين الكبير، وكان قد دلها عليه بعض العامة في إيلياء (أورشليم، القدس)، فأقامت فوقه كنيسة القيامة، ووضعت قطعة الخشب في صندوق ظل محفوظا بها حتى انتزعه الفرس، ثم أعاده هرقل فيما بعد. وقد تطورت فكرة المخلص اليهودية فيما يرى زيدان، في المسيحية بوصفها خلاصا لكل البشر، وليس لليهود فقط عندما صار المسيح فداء للإنسانية كلها. وفكرة المخلص هذه كما يقول، تنتشي في أزمان المحن والاضطرابات فيلجأ إليها الضعفاء والمغلوبون، وقد اتخذت "عودة المسيح" هذه أشكالا كثيرة قديمة ومعاصرة*. كما أن التراث الإسلامي أيضا عرف هو الآخر منذ القديم فكرة المخلص، وتجلت في (المهدي المنتظر) الذي بحسب التعبير العربي الإسلامي، الشيعي خصوصا، سوف يملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا وظلما¹.

بعد ظهور المخلص إذا، يسوع المسيح الذي أخرج الراهب هيبا من التيه لثلاث سنوات، يتوجه فجر اليوم التالي للبشارة/ظهور المسيح في منامه، إلى المدينة المقدسة في التراثيات الثلاث أورشليم/إيلياء/القدس. وعندما دخلها وجدها واحدة من المدن الكبرى، وكان مناخها شديد الحرارة. وفي طريقه إلى كنيسة القيامة مر بأسواق وبيوت كثيرة ورهبان وتجار وأناس من كل الأجناس: عرب وسريان ويونان وفرس، وأمم أخرى، حيث كانت المدينة أشبه بسوق كبير تؤمه القوافل من كل مكان، ومكانا للحج تقصده المواكب المهيبة. وبعد أن استقر به المقام فيها، وكان ذو معرفة بفن المعالجة، يصف أمراض الناس هناك؛ يقول الراهب هيبا: "كان أغلب أمراض الناس

*- يقول زيدان: "منها ما تعتقده جماعة "شهود يهوه" الحالية، وهي جماعة تمزج بين اليهودية والمسيحية، وتدعو الناس إلى العمل من أجل التعجيل بعودة المسيح، وتجعل ذلك مشروطا بإقامة هيكل سليمان من جديد، وهو ما يقتضي إزالة المسجد الأقصى من مكانه". يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 17.

¹- المصدر نفسه، ص ص 15-17.

في أورشليم ناشئة من الجفاف، وعدم تنوع الطعام، أكلهم واحد معظم الأوقات زيت الزيتون، خبز الحشكار المصنوع من الدقيق الأسمر غير المنخول، جبن الماعز، الفواكه الفقيرة.. عيشة الناس في أورشليم خشنة، وجو المدينة لطيف صيفا في معظم الأيام، لكنه قارس البرد في الليل، وفي الشتاء¹. وفي أورشليم سيلتقي الراهب هيبا بالوفد الأنطاكي الذي جاءها حاجًا، الذي يقوده المفسر تيودور أسقف المصيصة والقس نسطور الذي تبدو ملامحه من خلال الوصف (عيناه الواسعتان لونهما مشوب بخضرة وعسلية، وجهه الأبيض الذي تعلوه حمرة خفيفة، وفي لحيته اصفرار لطيف) مختلفة عن ملامح هيبا الأسمر صاحب الأصول المصرية.

يحضر هيبا إحدى الجلسات التي كان يعقدها الأسقف تيودور (وهو شخصية كنسية يتبع كنيسة أنطاكية) حيث يعرض لرأيه في طبيعة المسيح، يقول الراوي على لسان الأسقف تيودور المصيصي: "فمن هذه الأرض المقدسة التي نشرف بالحج إليها، أيها الأحبة، بدأ زمان الإنسان الجديد. إن يسوع المسيح فاصل بين زمانين، وهو مفتتح العهد الثاني للإنسانية. الزمان الأول ابتدأ مع آدم، والثاني بدأه المسيح يسوع (...). الأب السماوي خلق آدم على صورته، ليكون خالدا، غير أن آدم انخدع بوسوسة إبليس، فعصى الرب القدوس، أكل من الشجرة المنهي عنها، على أمل أن يصير إلها، خدعه عزازيل اللعين بوسوسته، فأخطأ آدم، وعوقب بالطرد من الجنة، بحكم قدوسية الرب الإله. ولكن، لأن الرب برحمته يحب الإنسان، وقد خلقه في الأصل بريئا. لم يشأ أن يتركه موصوما بالخطية الأولى إلى أبد الأبدين. وغلبت الرحمة على الرب، فأرسل ابنه الوحيد، يسوع المسيح، في صورة بشرية كاملة، ليفتدي الإنسان، ويخلص العالم من خطية آدم، ويفتح بتضحيته الزمن الجديد للإنسانية، ويرسل من بعده التلاميذ الهادين لنا، المهدين إلينا الأناجيل"². من خلال هذه الخطبة تتكشف الرؤية المسيحية الشرقية بوصفها امتدادا للرؤية اليهودية السابقة عليها ومرد ذلك إلى طبيعة العقلية التي انتشرت في هذه المنطقة والتي عرفت انتشار اليهودية ثم المسيحية، حيث تأثرت التأويلات التي ضمتها هاتان العقيدتان بالعقلية السائدة هناك، ومن هنا ظهرت طبيعة المسيح (البشرية) مخالفة تماما للتصور الذي طرحته كنيسة الإسكندرية بوصف (ابن الاله).

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص ص 29-30.

² - المصدر نفسه، ص 35.

في أورشليم، حيث تكلفت رحلة البحث التي ابتدأها بعدم اهتدائه إلى أي أصول بعدما ذهب الأولون واندثرت آثارهم، عاش هيبا أياما متشابهة يعالج المرضى ويعتكف في صومعته، ويؤلف الأناشيد. إلى أن جاء نسطور مع الحجاج في تلك السنة. وعندما هموا بالمغادرة والعودة إلى أنطاكية دعاه نسطور إلى هناك، وهو ما سيحدث عندما يلتحق الراهب هيبا بالدير الواقع بمنطقة حلب، وفي رحلته لا ينسى وصف جغرافية الأمكنة التي يمر بها في طريقه. يقول الراهب هيبا: "ثم دخلت علينا السنة الثامنة والعشرون بعد الأربعمئة للميلاد، وفيها جرت وقائع كثيرة. انتقل الأسقف تيودور إلى الملكوت الأعلى، وانتقل نسطور في فصل الربيع إلى القسطنطينية حيث رسم هناك أسقفا للعاصمة الإمبراطورية، واستقرت أموري في الدير"¹. لكن الأمور لم تبق على استقرارها، حيث أخذت تتوالى الأخبار من القسطنطينية (كنسية الروم) عن الأسقف نسطور. وفي أنطاكية سيلتقيه الراهب هيبا بعد أن استدعاه إلى هناك لأمر جليل من الإسكندرية، وهي الرسائل التي بعث بها كيرلس إلى نسطور تتلوها لعناته وحروماته الاثنتي عشرة. ومن أنطاكية يقفل راجعا إلى الدير في حلب. وفي ظل هذا المناخ المضطرب الذي غابت فيه الأصول تاركة مكانها للتأويلات/البدايات التي تبدو مبعثرة، يقول الراهب هيبا: "تماوجت في باطني الأسئلة التي لا إجابة عنها: هل القويم هو إيمان كيرلس، أم هو إيمان نسطور المسكين الذي سيلحق عما قريب بمن سبقوه من المحرومين: بولس السميساطي، آريوس المطرود، تيودور المبجل.. كل المهرطقين هنا، كانوا مبجلين هناك! وكل الآباء مطعون عليهم، عند غير أتباعهم"². وبعد النكبة التي حلت به بسماعه أبناء الأسقف نسطور، يقرر هيبا الخلوة لمدة أربعين يوما يعكف فيها على تدوين سيرته، وما كان من أمر الكنيسة وآريوس ونسطور وهيباتيا، ثم يضع الرقوق التي دون فيها ما كان، في صندوق يواريه التراب تحت الحجارة الكبيرة عند بوابة الدير ويرتحل مع شروق الشمس، بعد أن تأكد بأن الأصل وهم وأن التأويلات يفند بعضها بعضا وتحمل البعض على قتل بعض. وفي هذا المكان سيلقي أعباء هذه الذكريات الثقال التي ضمنها في الرقوق، وما هذه الأخيرة (الرقوق) إلا تعبيراً عن حركة التاريخ الدائرية، حيث يمتد السابق في اللاحق، فتتكرر المآسي وتنتقل الضغائن، إلى حين يتحرر منها الإنسان نهائيا كما فعل هيبا الراهب.

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص 266.

² - المصدر نفسه، ص 433.

ج- نقيصة؛ صراع البدايات

تحيل هذه المنطقة في التاريخ الكنسي على واحدة من الوقائع التاريخية الهامة في هذا تاريخ، فهي المدينة التي عقد فيها الامبراطور قسطنطين الملقب بمحبوب الإله وحامي الإيمان ونصير يسوع المجمع المسكوني الذي حرم فيه آريوس بسبب اختلاف العقليتين الشرقية/الشامية والمصرية/اليونانية و"قوله إن المسيح إنسان لا إله، وإن الله واحد لا شريك له في ألوهيته"¹. كان هذا القس سكندريا وفيما كان بالإسكندرية ترقى في خدمته الكنسية حتى صار كاهنا لكنيسة بوكاليا المطلة على الميناء الشرقي بالمدينة. وقد أصبح آريوس فيما بعد عدو المسيحية الأول في نظر الكنيسة الأرثوذكسية، واستمر هذا التصور إلى يومنا هذا. وقد بدأ الإشكال الهرطوقي الكبير المرتبط به بعد انتقاله إلى منطقة الشام والتفاف الناس حوله وإعجابهم بآرائه، وبتصاعد الأزمة كتب أسقف الإسكندرية إسكندر، رسالة إلى زميله أسقف القسطنطينية، يندد فيها بأقوال آريوس ويدعو إلى عقد مجمع مسكوني لمحاكمته لأنه يقول بأن الله لم يكن دوما (الآب) وقد خلق الله المسيح (الابن) من العدم، في زمن معين لم يكن الابن قبله موجودا ولا كان الله قد صار بعد (آب)، وقد صار كذلك حين خلق الابن، وبالتالي فإن الابن مخلوق ولا يمكن أن يساوي الله في الجوهر. ويسوع هو (المسيح) وليس الكلمة (اللوجوس) ولا الحكمة، لأنهما صفتان إلهيتان لا تتوقفان على مخلوق، وإلا صار الله عرضة للتغير مثله مثل الخلائق². وهنا تظهر علة اعتناق أهل الشام للآراء الأريوسية والتي نددت بها كنيسة الإسكندرية. فقد أنكرت ألوهية المسيح حفاظا على وحدة الذات الإلهية ومفارقتها لعالم المخلوقات، وتأكيد حرية الإرادة الإنسانية بعيدا عن الوساطة الكهنوتية. وهو ما أشاعه الفهم المصري للمسيحية. وقد استند آريوس وأيضا السابقين عليه واللاحقين من أصحاب هذا الفهم على أناجيل أيضا وصف فيها المسيح بابن الإنسان، التي أصبحت بعد سن قانون الإيمان أناجيل محرمة (أبوكريفا). يقول نسطور في بيان بداية الخلاف بين آراء آريوس/الشرقية في مقابل آراء الاسكندرية/المصرية: "إنني أدرك يا هيبا، معنى دراستك اللاهوت في الإسكندرية. وأعرف كل ما علموك إياه هناك، وكل ما أعلموك به من أمر آريوس وآرائه التي يعدونها هرطقة. ولكنني أرى الأمر من زاوية أخرى، زاوية أنطاكية إن شئت وصفها

¹- يوسف زيدان، عزازيل، ص61.

²- يوسف زيدان اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص92-93.

بذلك. (...) أما أقواله، فلست أرى فيها إلا محاولة لتخليص ديانتنا من اعتقادات المصريين القدماء في آلهتهم، فقد كان أجدادك يعتقدون في ثلوث إلهي، زواياة إيزيس وابنها حورس وزوجها أوزير الذي أنجبت منه من دون مضاجعة. فهل نعيد بعث الديانة القديمة؟ لا، ولا يصح أن يقال عن الله إنه ثالث ثلاثة. الله يا هيبا، واحد لا شريك له في ألوهيته. ولقد أراد آريوس أن تكون الديانة لله وحده، لكنه ترنم في زمانه بلحن غير معهود مثله. معترفا بسر الظهور الإلهي في المسيح، وغير معترف بألوهية يسوع¹.

وفي مجمع نيقية المنعقد سنة 325 ميلادية بحضور 318 أسقفا، تم حرم آريوس (عزله) ونفي إلى دير بعيد بإسبانيا. وقد جاء من منفاه بدعوة من الامبراطور قسطنطين (نصير المسيح) لتسوية الخلاف، لكنه مات فجأة أو مسموما². يقول نسطور معلقا على ما جرى في المجمع، مبينا عن الأغراض الحقيقية التي جعلت الامبراطور ينتصر لكنيسة الإسكندرية ويحرم آريوس: "ما جرى يا هيبا في نيقية باطل من تحته باطل، ومن فوقه باطل. فالإمبراطور قسطنطين كان متعجلا لإعلان ولايته على أهل الصليب، حتى إنه لم يصبر على دعوته المسكونية للمجمع، إلى حين اكتمال مدينته الجديدة القسطنطينية، فعقد المجمع في القرية المجاورة نيقية التي كانت، لسوء اختيار موقعها تسمى أيامها: مدينة العميان! (...) ولما انتهى من حروبه إلى الظفر بهم [رفقائه العسكريين]، أراد الظفر بالولاية الدينية على رعاياه، فدعا كل رؤوس الكنائس للمجمع المسكوني، وأدار جلساته وتدخل في الحوار اللاهوتي (...) مع أنه، فيما أظن، لم يقرأ كتابا واحدا في اللاهوت المسيحي! بل إنه لم يكن يعرف اليونانية التي كان يحتدم بها الحوار اللاهوتي بين الأساقفة في نيقية، ولم يكن يهتم أصلا بالخلاف اللاهوتي بين القس آريوس وأسقف الإسكندرية في زمانه، إسكندر. يظهر ذلك من رسالة الإمبراطور إليهما، التي يصف فيها خلافهما حول طبيعة يسوع المسيح، بأنه خلاف تافه وسوقي وأحمق ووضع³! ومن هنا تظهر الدوافع الحقيقية التي جعلت الامبراطور ينتصر لأسقف الإسكندرية ويعزل آريوس، والتي تتجلى في أسباب اقتصادية بالأساس وليست دينية، لأن الخلفية الثقافية التي ينطلق منها هذا الامبراطور (الوثنية)، لم تكن لتجعل الدين

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص 67.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 94-95.

³ - يوسف زيدان، عزازيل، ص ص 65-66.

سببا من أسباب قيام الحروب بين الجماعات. وبهذا القرار ضمن الامبراطور "قمح مصر ومحصول العنب السنوي، وحرّم الراهب آريوس، وحرّم تعاليمه، وحرّم بهرطقته كي يرضي الأغلبية من الرعية، ويصير بذلك نصير المسيحية".¹ كما أمر - يضيف هيبا - بإحراق كتبه وكل الأناجيل التي بأيدي الناس، عدا الأناجيل الأربعة المشهورة التي تقرها الكنيسة الأرثوذكسية. وبنارتها جانبا من تاريخ الكنيسة، تضع عزازيل بدايات التصورات الكبرى التي تحكم حركة هذا المتصل التراثي، والتي تتمثل في التحديد الجغرافي لأهم التصورات التي سادت حوض البحر الأبيض المتوسط خلال الفترة المسيحية، والتغيرات التي طالت جوهر الديانة انطلاقا من طبيعة الوعي الثقافي السائد في كل منطقة، على أن هذه التصورات لن تتوقف على المرحلة المسيحية، ولكنها ستتقل إلى الإسلام أيضا مع علماء الكلام، حيث سيتم الانتقال من المسائل الكريستولوجية المتعلقة بطبيعة المسيح التي احتدمت نقاشاتها بين الكنائس الشرقية والمصرية، والعودة من جديد إلى المسائل اللاهوتية (الثيولوجية) التي تتعلق بالله وصفاته. على أن هذا الانتقال من المسيحية إلى الإسلام في هذه المناطق سيتخذ شكلا تدريجيا وبطيئا حيث تتعايش الديانات الثلاث/التراثيات جنبا إلى جنب، وهو ما توضحه رواية النبطي.

2- النبطي؛ تداخل دوائر المسيحية والغروية والإسلام

سوف ننتقل في تحليل هذه الرواية أيضا، ضمن الرؤية التي تستكنه البدايات، بوصفها دوائر تتسع لتشمل اللاحق، فيتأثر هذا الأخير بها ويصطبغ بصبغتها، يقول زيدان الرواية: "نهاية هذه الرواية، كتبت قبل بداياتها بقرون.. وقد قدت النهايات البدايات"². وضمن رؤية عامة تتمثل في اعتبار الأدب "وثيقة" ضمن خطابات أخرى متنوعة تتكلم خطاب العصر.

يقول زيدان: "وفي روايتي (النبطي) عرضت بحسب ما سمح به السياق الروائي، لطبيعة الحياة في مصر خلال العشرين عاما التي سبقت مجيء عمرو بن العاص إليها بهذا الجيش الذي "كله من عك".³ تؤرخ الرواية إذن لفترة فاصلة في تاريخ المنطقة العربية؛ الفترة المسيحية الآيلة إلى الأفول من جهة والإسلام الصاعد من جهة ثانية. وفي هذه الرواية سوف يعيد الروائي بناء

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص66.

² - يوسف زيدان، النبطي، ط1، دار الشروق، 2008، مصر، ص7.

³ - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص61.

مجموعة من التصورات التي ارتبطت بفتح مصر، والكيفية التي انشر بها الإسلام في هذه المنطقة، منطلقاً من القاعدة الخلدونية القاضية بإعمال العقل في الخبر، بوصفه ضرورة ملحة للكشف عن المغالطات التي تحوط بالأخبار، والتي أدت إلى تشوش في الرؤية الراهنة، وأخذت الكثيرين نحو التطرف (العربية من جهة والقبطية من جهة أخرى).

يقول زيدان: "في سند الرواية (...) أما بعد، فقد أخبرني شيعي الجليل الحسن الاسكندراني، عن شيخه الأجل محمد اللواتي، قال: أخبرنا الإمام مسعود المغربي في مجلسه، بسنده، مرفوعاً إلى الشيخ طبارة البلوي. عن أبي المواهب البغدادي المؤدب، عن شهاب الدين الهروي الأفغاني المعروف بالشيخ جرادة، عن نور الدين الوزان السائح، عن عبد الله المعمر نزيل القاهرة، عن شيوخه وشيخاته وبعض عماته، عن الخالة الغابرة مارية. وقيل: بل ماوية، أنها قالت: ¹ وفي هذا نقد واضح وصريح للطريقة التي اعتمدها علماء الأخبار في توثيق أخبارهم، سواء في ذلك علماء الحديث أم وقائع التاريخ في القديم والحديث والمتمثلة في السند (العنعنة)، مستعيضاً عنها بالقاعدة الخلدونية المتمثلة في "إعمال العقل في الخبر". ومن هنا جاز لنا التساؤل: كيف تؤسس رواية النبطي وعينا، بحيث يصبح أشخاصاً أفضل؟

أ- الجماعات العربية:

تطرح الرواية في رحلتها لإعادة بناء وعينا نحو الأفضل، مسألة أولى هامة تتعلق بالزمن العربي المظمور الذي يسمى عندنا جاهلياً، وهو الزمن الذي عاشته العربية في كنف تراثيات أخرى سابقة على الإسلام، وبحكم هذه الأسبقية الزمنية أصبحت (مع الإسلام) مشجوبة ومهمشة بعد مجموعة من المقدمات (الإسلام يجب ما قبله)، وتأتي الرواية لإضاءة وقائع حياة الإنسان الإحاطة بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية له قبيل ظهور الإسلام وعشية انتشاره.

لا خلاف إذن، في أن المسيحية في مصر أزاحت الديانة المصرية القديمة وانتشرت حتى صارت عقيدة الأغلبية من أهلها، وقد كان موطنها الأول الشام والعراق، ومن هناك انطلقت إلى باقي أنحاء حوض البحر المتوسط والعالم. وبعد ظهور وانتشار وازدهار آل نجمها إلى الأفول في معظم مناطق نفوذها، مع ظهور الدين الجديد/الإسلام. أما العروبة التي اقترنت بالإسلام، فقد كان لها زمانان الأول مظمور/جاهلي وتمثل في التواجد العربي في هذه المناطق (مصر والشام

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص 9.

والعراق*) قبل الإسلام بقرون عديدة، وآخر مشهور/إسلامي ازدهرت فيه العربية وصارت لغة العلم والفكر والحضارة.

ومن جهته، يرى زيدان أن الإسلام لم يكن بمثابة المعجزة التي قلبت موازين العالم القديم، فجعلت المسلمين سادة للعالم شرقا وغربا في غضون عقود قليلة من ظهوره. ولكن انتشاره وسيطرته على تلك الأنحاء كان نتيجة طبيعية للأحوال العامة التي سادت العالم آنذاك¹. والتي تمثلت في الصراعات المذهبية التي عرفتها الكنائس المسيحية وعانى بسببها الناس من تدهور في الأوضاع من جهة، والتواجد العربي في المنطقة من جهة ثانية، والذي يجده زيدان عاملا أساسيا في انتشار الإسلام هناك. وقد كان ظهور الإسلام في جزيرة العرب، بعد قرون من المحاولات التي بذلها العرب السابقون لإقامة دول وإمبراطوريات قوية، على غرار مملكة "تدمر" التي حكمتها زنوبيا، والتي امتدت من وسط سوريا حاليا إلى بلاد فارس شرقا إلى الإسكندرية غربا، حتى قضى عليها الرومان. وأيضا المملكة العربية في العراق التي جلست على عرشها الملكة "ماوية" إبان القرون الميلادية الأولى وغيرها. وقد استطاعت القبائل العربية أيضا قبيل ظهور الإسلام هزيمة

* - يقول يوسف زيدان: "في القرن الخامس قبل الميلاد، كانت القبائل العربية التي نزحت من قلب الجزيرة، ومن اليمن بعد انهيار السد العظيم، قد استقرت تماما ببلاد الشمال الخضراء (الشام والعراق) وبنحوب هذه المنطقة الشاسعة المسماة بالهلال الخصيب. وقد بدأ الحضور العربي في هذه البلاد الواسعة، حسبما ذكر المؤرخون، منذ أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد. إذ ذكر الملك الأكادي (نرام، سن) في نقوش قديمة له، أخبارا عن استيلائه على البلاد المتصلة بأرض بابل، وهي البلاد التي كان سكانها الأصليون من الكنعانيين استوطنوا في الألف الثالث قبل الميلاد سواحل الشام، وأسماهم اليونانيون الفينيقيون؛ كما استوطنوا قلب الشام في هذا الزمان البعيد، وامتزجوا بالأراميين والريان الذين يرى البعض أنهم أصلا قبائل عربية نزحت من الجزيرة إلى أرض الشمال الخضراء. وقد ذكر المؤرخ اليوناني القديم، سترابون، أن جبل لبنان كانت تسكنه في القرن الأول للميلاد قبائل وعشائر عربية. وقبل ذلك بعدة قرون، وفي النصوص الآشورية العتيقة، أخبار عن انتصار ملك آشور (شلمنصر) على العرب في معركة قرقر، وهي مدينة قديمة بشمال حماة. وكانت هذه المعركة الكبرى قد وقعت سنة 853 قبل الميلاد، وكان رئيس القبائل العربية في موقعة قرقر، اسمه عربي صريح جندب. ومع مجيء القرن الخامس قبل الميلاد، وبعد قرون طوال من الحضور العربي في الهلال الخصيب؛ صارت للعرب ممالك كبيرة مستقرة، بالعراق والشام الكبير وكان لهذه الممالك العربية الكبيرة، أثرها الملموس في الأحداث الكبرى كالتزاعات الحدودية، وإبرام المعاهدات، وتنظيم طرق التجارة الدولية، والحروب الطاحنة والوقائع العسكرية التي جرت في ذلك الزمن البعيد.. وكان المستقرون من العرب بالهلال الخصيب (أهل الحضر) يشتغلون بالزراعة والصناعة، وكان البدو منهم (أهل الوير) يعنون بالرعي، ويعملون بالتجارة التي كانت تدر عليهم أرباحا طائلة، نظرا لسيطرتهم التامة على طريق البخور، الذي يوصل بين اليمن جنوبا ونهايات طريق الحرير شمالا. وهكذا امتد الحضور العربي في منطقة الهلال الخصيب، قرونا من الزمان. فمنذ القرن الثالث قبل الميلاد، كانت منطقة الرها (إديسا) منطقة عربية تماما، وكان يحكمها ملوك عرب اشتهر بعضهم باسم: أبجر، كما اشتهر من ملوك العرب في منطقة أنطاكية، أيام السلوقيين، أمير اسمه: عزيز (..) ومنهم فيلبوس العربي الذي حكم روما والعالم القديم/ من سنة 244 إلى سنة 249 ميلادية". يوسف زيدان اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 85-87.

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص 179.

الفرس في موقعة "ذي قار"، وكادت "تغلب" تقود العرب في سائر الأنحاء لولا مقتل كليب،¹ واشتعال حرب البسوس التي استطالت مدة عشرين سنة ونيف. زيادة على أن المناخ العام الذي شهد ظهور الإسلام، شهد أيضا انهيار الكيانين السياسي والعسكري لدولتي الفرس والروم، كما شهد اضطرابا عقائديا بانتشار المسيحية النسطورية في العراق وتوغلها في قلب آسيا، واقتتال المذاهب المسيحية الأرثوذكسية بسبب التأويلات الخاصة لنصوص الأناجيل. كما تعرض اليهود بمختلف مذاهبهم لأبشع المذابح على يد المسيحيين عقب انتصار "هرقل" على الفرس واسترداد إيلياء/أورشليم/القدس. وهي الفترة التي تزامنت مع حروب النبي صلى الله عليه وسلم مع يهود المدينة². وفي ظل هذا المناخ الذي تسوده الصراعات والتوترات، وسع العرب المسلمون سلطانهم (القرشي)/العروبة بعد الإسلام على حساب تلك الممالك المتهالكة والمتصارعة (الفرس والروم). فلم يكن عسيرا عليهم - كما يقول زيدان - أن ينتزعوا حكم العراق من بقايا دولة الفرس بعد ترضية جموع العرب من قبيلة تغلب التي كانت تدين بالمسيحية، والذين سمح لهم الخليفة "عمر" بالإعفاء من سداد الجزية مقابل عدم تعميدهم أو تنشئتهم على النصرانية. كذلك لم يكن مستحيلا عليهم دخول الشام واستلام عاصمتها دمشق من الحاكم العربي الموالي للروم "منصور". وأن يجتاحوا أنحاء مصر التي يسكنها العرب من قبل بقرون، بجيش يراه غير كاف لاحتلال أحد حصونها. فقد كان المقوقس قد أبرم سرا تحالفا مع المسلمين (عهد) سبق بسنوات مجيء عمرو بن العاص لفتح البلاد. وقبل مرور المائة سنة الأولى من تاريخ الإسلام، استطاع رجال قريش السيطرة على البلاد الممتدة من الأندلس إلى خوارزم الواقعة بقلب آسيا³. وهكذا يصبح للعرب الذين عاشوا في أنحاء العالم القديم دورا حاسما في انتشار الإسلام هناك، كما كان للظروف التي عاشها المسيحيون أيضا دور في مهادنة المسلمين (دخلوها صلحا)، بسبب الخلافات التي عرفت الكنائس المسيحية والتي راح ضحيتها الكثيرون من أتباع هذه الكنيسة أو تلك، خصوصا ما عرفه (اليعاقة) على يد المقوقس.

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص180.

² - المصدر نفسه، ص181.

³ - المصدر نفسه، ص182.

تقول مارية: "في يوم حار لم تسطع فيه شمس، جاء العرب من بعيد يخطبونني لواحد منهم"¹. كانت ماريّا تعيش مع أمها وأخيها "بنيامين" وهو الاسم الذين يعود إلى الأسقف اليعقوبي بنيامين الذين كان هاربا من المقوقس والذي أعطاه عمرو بن العاص عهد الأمان لتنظيم أحوال أتباعه، ما يعني أن "مارية" فتاة مسيحية تنتمي إلى الكنيسة اليعقوبية المرقسية/الفقيرة التي عاشت في نواحي مصر القاصية منها. تقول ماريّا: "تقول الأمهات إننا ولدنا [هي وصديقتها دميانة] في شهر توت، الخريفي، أول شهور السنة التي ملك فيها الملك المسمى هرقل، بلادنا الواسعة والنواحي التي حولها"². وقد تزوجت صديقتها دميانة، ورحلت عن الكفر إلى "بلدته البعيدة التي نسميها البرمون. أهل البلدة البيضاء يسمونها بيلوز، ويسميها العرب الفرما (...). الوصول إلى هناك، يحتاج ركوب بغلة، تظل تسير شمالا نهارا كاملا، أو أكثر"³. وهي المنطقة التي سيحاصرها فيما بعد جيش عمرو بن العاص ويأسر ثلاثة آلاف مقاتل من جيش الروم، يرسلون مكبلين إلى المدينة المنورة لكن الخليفة عمر يأمر بإطلاق سراحهم لعهد سابق بينهم، على ما تقوله كتب الإخباريين المسلمين.

قال بطرس الجابي متحدثا إلى أحد العرب ممن جاءوا لخطبة مارية: "هذه يا شريكي الحبيب، ابنتنا مارية، صالحة وطبعة وتقية، وأنتم أهل لها، ووف تكون ببلادكم وديعة آمنة، وتصير أما لأطفال كثيرين منكم، بمشيئة الرب. جاوبه واحد منهم، بصوت خشن: نكون لها خير الحافظين، وسوف تبقى بيننا عزيزة مكرمة، فنحن في بلادنا أعزاء مكرمون. ولن يسعنا إلا إكرامها، فهي ابنة جدتنا المصرية هاجر، أم العرب أجمعين". في إشارة إلى قصة السيدة "هاجر" أم سيدنا إسماعيل، الجارية المصرية التي أسكنها سيدنا "إبراهيم" بواد غير ذي زرع، والتي سكن العرب النازحين من اليمن "بني جرهم" بجوارها بعد انفجار عين زمزم، وبزواج سيدنا "إسماعيل" منهم صارت "هاجر" جدة للعرب جميعا. وبعد أن ألقى أحد العرب الخاطبين كيسا صغيرا به دراهم لطلبات الزواج، دسه الكاهن "شئوته" في جيب جلبابه، وانهمك معهم في كلام كثير عن حروب تجري في نواحي بعيدة بين البابيلون وجند الملك هرقل. هم يسمون البابيلون الفرس، وجند هرقل يسمونهم الروم، ويقولون الدرهم وهم يقصدون الدراخمة. وكان بطرس الجابي يكلمهم

1- يوسف زيدان، النبطي، ص11.

2- المصدر نفسه، ص13.

3- المصدر نفسه، ص13.

بكلامهم، وكأنه منهم¹. وأكد أنهم قوم كرماء أغنياء وأنه يعرفهم منذ زمن بعيد، كما يعرف أقاربهم الساكنين بصحراء سيناء والصحراوات الممتدة إلى قوص². تقول مارية عن العرب: "نحن في الكفر نعرف كلام العرب، وهو يعرفون كلامنا. فهم يأتون إلى ساحة السوق، من ألوف السنين، ويأتي معهم أطفالهم الذين كنا نلعب معهم. فيعلم الأطفال الأطفال. يسمونهم هنا التجار، والبعض منا يسميهم أبناء إسماعيل، والبعض العرب (...). ويسموننا القبط، ويسمون بلادنا مصر*، مع أنها

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص 23.

² - المصدر نفسه، ص 31.

*- يقول يوسف زيدان: " وكان العرب يشيرون إلى سكان مصر باستعمال وصفين، الوصف الأول هو (المصريون) وهم أهل القبائل العربية التي كانت تعيش في مصر من قبل الفتح بقرون طوال، وكان ستون بالمائة من أهل عاصمة الصعيد "قوس" يتكلمون العربية منذ القرن الخامس الميلادي، أو هؤلاء الذين جاءوا لاحقا مع عمرو بن العاص واستقروا بمصر. هؤلاء جميعا يسميهم العرب "المصريين" ولذلك نقرأ في كتب التاريخ الإسلامي، أن الخليفة عثمان بن عفان بن عفان "قتله المصريون" والمراد بهم هنا، العرب المسلمون الذين كانوا يعيشون بمصر. والوصف الآخر من أهل مصر، بحسب التسمية العربية التي كانت مستعملة آنذاك، هم "القبط" وهم أهل مصر من المسيحيين، بصرف النظر عن مذهبهم العقائدي. وقد استعمل العرب كلمة "قبط" (...) تمييزا للمسيحيين في مصر عن مسيحيي الشام والعراق الذين كانوا يسمونهم النصارى. (...) كان العرب إذن، من قبل الإسلام ومن بعده، يسمون المسيحيين في مصر (القبط) بصرف النظر عن مذهبهم العقائدي. ولذلك نجد الرسالة المنسوبة إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم مرسلة إلى "المقوقس عظيم القبط" مع أن المقوقس كان الأسقف الملكاني (الخلقيديوني) بينما كان للآخرين الذين نعرفهم باسم الأقباط، أسقف آخر هو بنيامين. وكان بنيامين آنذاك هاربا من وجه "المقوقس" الذي يجب أن يسمى عصره بحق "عصر الاستشهاد" لأن الذين قتلهم المقوقس ببشاعة مروعة، يزيدون بعشرات المرات عن جميع الذين قتلهم الرومان في مصر خلال زمن الاضطهاد الذي امتد قرابة قرنين من الزمان. بسبب إيمانهم بالمسيحية وهروبهم من الزراعة إلى الصحراء، وهو ما سوف يعرف اصطلاحا بحركة الرهينة (...). ولما استقرت مصر بيد عمرو بن العاص، بعد فتحه (الثاني) لمدينة الإسكندرية التي غاظته كثيرا بسبب تمردها عليه (...) وعرض على أهلها الرحيل بما يملكون، إن أرادوا. فكان الأغنياء (الملكانيون) يرحلون عنها بممتلكاتهم بحرا إلى بيزنطة وبقية أنحاء أوروبا، بينما يمكث فيها الفقراء (اللاخلقيديون، اليعاقبة، المونوفيسيت، المرقسيون) فرحين برحيل أعدائهم في المذهب الديني (...). وعلى هذا النحو المشار إليه، قام المسلمون بغير قصد بتفريغ مصر من أتباع المذهب الخلقيدوني، فأسهموا بذلك في استقرار أعدائهم الذين نسميهم اليوم (الأقباط) استنادا إلى التسمية العربية. وبالطبع، لم يرحل جميع المسيحيين (الملكانيين) بل ظلت لهم كنائس وبيع وممتلكات يدفون عنها الجزية في مقابل الأمن، ولكن هذا الوضع الجديد سمح لإخواننا الذين نسميهم اليوم، ويسمون أنفسهم "الأقباط" بالاستقرار والزيادة العددية. خصوصا أن عمرو بن العاص أطلق لرئيسهم الديني "الأبنا بنيامين"، أمانا عاما يدعو فيه للخروج من مخبئه والمجيء بسلام لرعاية أتباعه. وقد استجاب بنيامين (الأسقف، الأمبا، البابا) وجاء إلى عمرو بن العاص الذي التزم بما وعده به، وترك له الحرية التي كان محروما منها وسمح له بتجديد الكنائس وتنظيم أمور رعاياه، رغبة من الفاتح (الغازي) العربي المسلم العظيم، عمرو بن العاص، في استقرار الأحوال بمصر. لأنه كان قد أحب هذه البلاد، ونظر إليها باعتبارها (خزانة الإسلام) ولذلك غضب لاحقا عندما أرهاقها "عبد الله بن أبي سرح" بالمكوس وضغط على أهلها لتحصيل الجزية، وتحسّر حين عزل عنها، فظل يتوسل السبل حتى حكم مصر وظل يحكمها حتى وفاته. فلما استقرت بيده، استقر أهلها من (المصريين) ومن (القبط) على اختلاف كنائسهم. ومن هنا، أذعن إخواني (الأقباط) لتصحیح فكرتهم النمطية عن مسألة فتح مصر، وأذعن (المتأسلمين) إلى الكف عن النظر إلى المسيحيين المصريين على أنهم غرباء في وطنهم، وأذعنوا (المتأقبطين) إلى الكف عن تلك الخرافة التي تقول: إن مصر وطن الأقباط بالمعنى السياسي المعاصر، وإن العرب المسلمين سلبوا البلاد من أيديهم.. فهي لم تكن يوما بأيديهم". يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 162-168.

من ألوف السنين اسمها كيمي"¹. وهكذا فإن التواجد العربي بالمنطقة كان ممتدا قبل الإسلام بمئات السنين ولم يظهر مع ظهور الإسلام فجأة، كما دانوا بالمسيحية أيضا، ولما كانوا أصحاب تجارة منذ القديم، فقد كانوا يحملون إلى أسواق المصريين الملح والأقمشة وأنواع الحبوب، توابل الطعام، ثمار الأشجار، الدواجن والغنم². وكان اليهودي قد أخبر ماريا وهم في طريق العودة من "مصر" إلى موطنهم بجزيرة العرب حين سألته عن معنى الأنباط قائلا: "إن النبط أو الأنباط بمعنى واحد. هم جماعة من العرب، قديمة جدا، سموا بذلك لأنهم تفتنوا في استخراج الماء وإنباطه من الأرض الجرداء، ومهروا في تزين النازل منه بالسيول. كانت لهم في الماضي مملكة كبيرة، وملوك كثيرون، وكانوا يسكنون البادية بين الشام والجزيرة، وعاصمة مملكتهم وقصبة بلادهم، هي الموضع الذي نسكن اليوم فيه وفيه سوف تسكنين"³. وأضاف قائلا بأسى بالغ: "ترك الأنباط بلادهم وهاجروا، قديما، فتبعثروا. وهم اليوم جماعات كبيرة، بلا بأس، تسكن النواحي الشرقية من مصر، وأنحاء سيناء، وشمال الجزيرة، وجنوب الشام والعراق..⁴ وهي المناطق التي سيتوسع فيها الإسلام فيما بعد قادمًا من قلب الجزيرة، يكون لهم دور فاعل في هذا التوسع.

ب - الخلافات بين الجماعات المسيحية:

تنقل مارية جدالا جرى بين الأب باخوم الذي كان راهبا والكاهن شنوته، سمعتهما عندما كانت بالقرب من باب الكنيسة:

- يا أبونا باخوم، قلت لك لا يصح هذا. أنت بذلك تشوش إيمان الناس.

- قد أكون مخطئا، ولكن ما دخل الإيمان بالخشبة؟

- لا تقل خشبة، الرب صلب.. صلب.. يعني على صليب، صليب.

- اهدأ يا أبونا شنوته، اهدأ. لعلمي مخطئ. ولكنني قرأت في كتاب قديم، أن الرومان كانوا يصلبون على عمود خشبي، ليس له شكل الصليب.

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص24.

² - المصدر نفسه، ص72.

³ - المصدر نفسه، ص215.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

-اقرأ ما شئت، أو لا تقرأ فيكون أفضل. المهم ألا تذكر مثل هذا الكلام للناس، وإلا سأبلغ عنك الأسقف مينا، وأنت تعرف ما سوف يفعله.

-بلغني أنك أبلغته.. لكن لا بأس.. وأظن أن الأسقف يعرف هذا الأمر جيدا.

-لكنه لا يقوله.. لا يقوله لأحد.. (...)

-وهل يعرف الأسقف، أيضا، أن بمخلاتك نسخة من إنجيل يهوذا؟¹

من خلال هذا الحوار، تظهر إذن آثار تلك الخلافات التي عرفتها الكنائس المسيحية؛ الذين كان فيهم الأرثوذكس الروم (المالكانيون) والأرثوذكس السريان (الشوام) والأرثوذكس اليعاقة (أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة)، أما سكان العراق المسيحيون وأغلبهم آنذاك كانوا من العرب، فقد كان معظمهم نساطرة، أما الشام المسيحي فكانت مذاهبه العقائدية خليطا بين النسطورية والآريوسية والأرثوذكسية. وكان لهذا النزاع المذهبي أثر هائل في السجال العسكري بين الروم والفرس. ومن أجل توحيد الكنائس حفاظا على استقرار الديانة والحكم السياسي اخترع هرقل مذهب (المونوثيلية) أو مذهب الإرادة الواحدة لله وأراد تعميم المذهب الجديد في مصر درء للمشكلات، فبعث المقوقس وأوكله المهمة، وفي ذلك الوقت كان للمالكانيين بمصر كبير منهم اسمه الأنبا صفروويوس ولليعاقة كبير امه الأنبا بنيامين. ولما عرض المذهب عليهما، رفضه الأول لكن المقوقس لم يبالغ في إيذائه لأن المالكانيين كانوا أصحاب نفوذ بالبلاد، أما الثاني فقد هرب من البلاد وأوصى أتباعه بالصمود في وجه هذا الحاكم، ومن هنا قبض المقوقس على مينا الأخ الأصغر لبنيامين، أملا في عودة أخيه فيلزمه بالدين الجديد، لكنه لم يرجع واختفى عن الأنظار في الصحراء (وادي النظرون ثم الصعيد)، فقتل المقوقس مينا بعد أن رفض اعتناق الدين الجديد وصار شهيد المذهب اليعقوبي².

ومن هنا فإن الأسقف مينا إنما يدل على المذهب اليعقوبي (مذهب الطبيعة الواحدة) الذي يدين به الكاهن شنوته أيضا والذي يعني اسمه الله يعيش، ويعني أيضا ابن الله، أما الراهب باخوم فيبدو أنه على غير هذا المذهب، متبعا إحدى الهرطقات (الآريوسية أو النسطورية) وهو ما يدل

¹- يوسف زيدان، النبطي، ص 61.

²- يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص ص 77-78.

عليه اسمه باخوم "في كلامنا معناه صورة الله"¹. أما أصحاب المدينة البيضاء فهم الخلقيدونيون (الروم الأرثوذكس) تقول مارية عن فحوى الخطبة التي ألقاها عليهم القس: "من دون أن يفيض، ذكر ما يقوله لنا عادة أيام الأحاد، عن المصير المهول الذي ينتظر الخطاة يوم الدينونة، وعذابهم الطويل في الآخرة. والنعيم الذي ينتظرنا نحن المؤمنين، ساكني السماء بجوار الرب، وحدنا، مادنا الطائعين لأوامر الرب وأحكام رجال الدين. أما الكفار أتباع الملك، يقصد سكان البلدة البيضاء، فالجحيم ينتظرهم في الآخرة. رجال الكنيسة يكرهون أهل البلدة البيضاء، ويؤكدون لنا أننا أصحاب الدين القويم والسلوك المستقيم، لأننا الفقراء البائسون، خراف الرب. أما الأغنياء ذوو الوجوه الناعمة كوجوه الخطاة، فهم أصحاب الدنيا الفانية، وأتباع خلقيدونية"². وتقول أمها: "لأهل المدينة البيضاء ديننا، ونحن لنا دين. ولهم رئيس للدين اسمه البابا، ولنا بابا غيره.."³ والأمر ذاته أخبرها به القس في دير الراهبات، الذي التقت به في طريقها من كفرها إلى بلاد العرب، حيث قال: "لكن هؤلاء يا ابنتي [يقصد الملكانيين] لهم دين غير ديننا ولا يعترفون بعقيدتنا القويمة، بل يقتلوننا بسببها، ونحن لنا بطرك غير بطركهم، اسمه الأمبا أندرونيكي.

-لكن بلدهم يا سيدي، فيها كنيسة كبيرة فوق برجها ناقوس. - كنيسة الباطل.. ما فائدة الناقوس مع مخالفة الناموس. العقيدة أهم من الكنيسة، ومن الأجراس والشموع. وهم لا يعتقدون الحق، ولا يعرفون معنا أن المسيح والله من طبيعة واحدة، ويقولون بجهل وتبجح إنهما عن طبيعة واحدة"⁴.

وقد كانت هذه النواحي تحت سلطان الفرس الذين انتزعوها من يد هرقل، تقول ماريًا بأنه كان على السكان من مزارعين ومربي مواشي وصيادين الجميع أن يدفعوا الضرائب والمكوس: "ومن يتهرب يحبس في غرفة الفئران التي بقصر الجابي، حتى يأتيه حراس يأخذونه مقيدا إلى جند الفرس. فيعذبونه في قصر كبير لهم عند وادي الكاهيرا الفسيح، اسمه حصن بايلون.. البابلون في كلامنا تعني الفر أصحاب الأفيال، الذين انتزعوا البلاد من يد هرقل قبل سنوات. وحصنهم،

¹ - يوف زيدان، النبطي، 85.

² - المصدر نفسه، ص ص 64-65.

³ - المصدر نفسه، ص ص 75-76.

⁴ - المصدر نفسه، ص 175.

بلدة كبيرة واسعة، يسميها العرب: باب إليون. الفرس يأخذون من الناس ضرائب كثيرة، لكن أمة لا تدفع الضرائب لأننا فقراء"¹. وقد كان بطرس الجابي فيما مضى يجبي الضرائب من الناس للروم، ثم صار يجمعها للفرس، وإذا عاد الروم سيجبي لهم من جديد. تقول مارية: "هو الذي أخذ أبي وعمي بشاي، إلى الحرب التي جرت بين الروم، أتباع الملك هرقل، والفرس الغزاة أصحاب الأفيال. خذعهما بأن وعدهما بأموال كثيرة، إذا انتصر جند هرقل، لكن عمي بشاي هلك في ترعة الثعبان التي عند الإسكندرية، وعاد أبي جريحا فلزم الفراش حتى تسلل إليه السل، ومات بعد سنين الآلام"². وقد كانت بين الفرس والروم حروب لا تنتهي، غلب فيها الفرس على الروم ثم غلبهم الروم من بعد ذلك، واسترد جيش هرقل مصر والشام، كما استرد أيضا صليب الصلبوت منهم. تقول مارية: "البابليون، الفرس، سيخرجون بجيوشهم وأفيالهم من البلاد. وسوف يخربونها في طريق خروجهم، مثلما خربوها حين دخلوا. ومن بعد خروجهم سيدخل الكفار من جند هرقل، بجيشهم، فيحصد جنودهم الأخضر ويدوسون اليابس"³. وأيامها أصاب الناس فزع كبير وكأنها القيامة. وأيامها أيضا جاء العرب لأخذ ماريًا مبكرًا وإتمام الزواج بسبب الفوضى التي تعم الأرجاء، وسمعوا منهم أن هرقل وجنوده اتفقوا مع ملك الفرس المسمى على الخروج من بلادنا بسلام وبلا تخريب، كي يضمن الروم لأنفسهم جباية الضرائب من بعدهم، ويحصل الفرس مقابل ذلك على قدر من المال.

ج - انتشار الإسلام وفتح مصر:

غادرت مارية الكفر مع العرب، بعدما أكدوا لساكنيه أن جنود الفرس والروم لن يمروا على الكفر، وهكذا قفلوا عائدين إلى ديارهم، دون أن يكملوا مهمتهم بسبب الفوضى المستشرية في البلاد. سألت مارية زوجها: "متى نصل إلى بيتك؟

¹ - يوف زيدان، النبطي، ص 73.

² - المصدر نفسه، ص 95.

³ - المصدر نفسه، ص 111-112.

- سبقى هنا يومين، حتى يلحق بنا جماعة من أقاربنا. وسوف نصل بعد أسبوعين أو ثلاثة، أو شهر، بالطريق طويل"¹. وفي تلك اللحظة نادى "عميرو" عمه سلومة، مخبرا إياه - نقلا عن أبيه- أن حاطبا سيصل بعد غد.

في هذه الأثناء إذن، وفي الوقت الذي يستعد فيه الفرس للخروج من مصر، ليستولي عليها جنود هرقل، نجد أن قلب الجزيرة العربية أيضا مضطرب مع ظهور الإسلام، وحرب النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود. سأل القس سلومة: "هل سيخرج الفرس حقا، بسلام؟ نعم، بعد شهر أو نحو ذلك.. كيف حال أخيك المتهود؟ بخير.. هل قابلت عمران بن مالك القفطي؟ لا، لكنني قابلت قافلة له بأول طريق الصعيد.. متى ترحلون عن هنا؟ سبقى يومين، حتى تصل قافلة حاطب بن أبي بلتعة القرشي.. أهو قرشي حقا؟ هو حليف قریش، لكن أصله من اليمن، وهو اليوم يعيش بين القرشيين في يثرب، مع أتباع الدين الجديد ويعد كواحد منهم.. وما أخبار قلب الجزيرة؟ مضطرب، النبي القرشي يحارب اليهود ويدفعهم عن يثرب، وسمعت هنا أنه عقد صلحا مع أهل بكة، عند الحديبية، ثم عاد إلى يثرب التي هاجر إليها قبل سبع سنين.. وفيم الصلح إذن؟ لكي يسمحوا له العام القادم بزيارة كعبة بكة، لكنهم لم يعترفوا له بالنبوة.. لا تقل نبوة يا سلومة، ربك يقول في الإنجيل: سيأتي بعدي أنبياء كذبة"². وهكذا تظهر أخبار حاطب بن بلتعة، فهو ليس قرشي الأصل، ولكنه من أهل اليمن (وقيل: بل كان عبدا لرجل من قریش، ثم نال حريته) وقد هاجر مع النبي إلى يثرب وهجر مكة، فكان من أوائل المهاجرين من قبل بدر.³

بعد أن قضت مارية ليلتها داخل الدير مع الراهبات جاء زوجها سلومة مع عميرو ابن أخيه الهودي في اليوم التالي لأخذها، قائلا: "قافلة حاطب وصلت. معه فتاتان من بلادك، سوف تبيتين الليلة معهما في خيمة، ثم نرحل فجر غد"⁴. في إشارة إلى الجاريتين المصريتين "مارية" وأختها اللتان حكى عنهما الأخبار أن المقوقس قد أهداهما إلى النبي فتزوج "مارية"* التي أنجبت له

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص 169.

² - المصدر نفسه، ص 176-177.

³ - يوف زيدان، متاهات الوهم، ص 63.

⁴ - يوسف زيدان، النبطي، ص 187.

*- يقول يوسف زيدان في رده عن هذه الرواية: "خلال مئات السنين التي أعقبت الدخول (الفتح أو الغزو) العربي الإسلامي لمصر، بقيت العقيدة العامة المنتشرة في مصر هي المسيحية الأرثوذكسية، وكان المسلمون الفاتحون يعيشون في معسكرات منعزلة عن عموم البلاد:

إبراهيم، وأما الجارية الأخرى (أختها الصغرى شيرين/سيرين) فقد قيل إن النبي أهداها لأحد صحابته وقيل حسان بن ثابت وأنجبت منه. أضاف سلومة: "مع حاطب امرأتان منكم، خائفتان، وهو يريد أن يؤنسهما بك الليلة، أنا لم أرهما ولكن يبدو أنهما صغيرتان، أخذهما من الدوق الذي جاء ليحكم الناحية الشرقية من بلادك [المقوقس]، بعد خروج الفرس، حاطب يقول: إنهما هدية للنبي القرشي..". وهي إشارة إلى الرسائل التي بعث بها النبي إلى الملوك الذين كانوا يحكمون آنذاك (كسرى، المقوقس، هرقل) يدعوهم فيها إلى الإسلام، وحاطب بن أبي بلتعة* هو حامل

الفسطاط، العسكر، القطائع.. ولم يكن مسموحا لأفراد الجيش من العرب المسلمين، بأن يختلطوا بالمصريين في القرى والبلدات المتناثرة في الأرض الخضراء، إلا في زمن (الارتباع) الذي كان يسمح فيه للجنود بالخروج من معسكراتهم إلى الريف، في فترة الربيع، فيأخذوا أحصتهم لترعى هناك وتص ويزداد استعدادها لأي قتال متوقع. وكان من المحظور بشدة، أن يتعامل الجنود (المسلمون) مع أهل القرى (المسيحيين) أو يتدخلوا معهم، ناهيك عن حظر الاختلاط بهم أو التزاوج معهم، مثلما حدث مثلا في الأندلس. ولذلك، لم نسع في القرون الحجرية الأولى عن زيجات شهيرة بين الحاكمين المسلمين والمحكومين المسيحيين، بصرف النظر عن الوهم المشهور، المتعلق بزواج النبي محمد عليه الصلاة والسلام، من الفتاة المصرية (أم المؤمنين) التي كان اسمها: مارية.. فلهذا الأمر تفصيل وتصويب يضيق عنه المقام هنا، وقد ناقشته باستفاضة في كتابي "متهات الوهم" وألمحت إليه في رواية "النبطي". يوسف زيدان، متهات الوهم، ص 37.

* - يقول زيدان: "وحسبما قالوا، فإن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معه برسالة إلى المقوقس، سوف نورد نصها لاحقا، ونورد ما يقدح في صحتها وصحة بقية الرسائل النبوية المزعومة. وحسبما قالوا، فإن "حاطب" قد تحادث مع المقوقس حديثا طويلا، ثم عاد من عنده بهدية إلى النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن جاريتين وبغلة". ويورد زيدان حكایتان عن حاطب، يرى أن الأولى مشهورة مشكوك فيها، أما الثانية فرغم أنها مهملة فهي عنده مهمة. ملخص الأولى أن حاطبا لما جاء إلى المقوقس برسالة النبي أقام بالإسكندرية أياما، ولما عرف أن المقوقس يجلس على شرفة مطلة على البحر، ركب حاطب سفينة ولا اقترب من مجلس المقوقس لوح له بالرسالة حتى انته إليه ودعاه إلى مجلسه، فاجتمع حوله البطارقة (الآباء) ودار بينهما حوار ذكرته معظم المصادر التاريخية، وبعده عاد حاطب محملا بالهدايا والعطايا إلى النبي من المقوقس. ومما يقدح في صحة هذه الرواية عنده - بعد تطبيق قاعدة ابن خلدون - مجموعة من الأسباب:

- أن البعثات السياسية في ذلك الزمان وفي كل الأزمنة لا تكن تجري على هذا النحو المسرحي/الفكاهي حيث يلوح المبعوث بالرسالة من مركب يعوم في البحر من أجل يراه المقصود بالرسالة ويمكن ألا يراه.

- أن المقوقس كان "أرثوذكسي" المذهب، أي إنه كان يعتقد بأن المسيح "إله" وليس رسولا مثلما يعتقد المسلمون، ومن ثمة فلا معنى لحجة حاطب التي قيل بأنها أفحم بها المقوقس.

- كما أن المقوقس ما كان ليوافق على كلام "حاطب" لأنه لا يعرف (عيسى ابن مريم) الذي أخبر عنه القرآن، لأن المسيح بحسب معتقده الأرثوذكسي (المالكاني) هو الله، وأه مريم هي "ثيوتوكوس" أي والدة الإله. والمسيح في عقيدة المقوقس لم يرفع إلى السماء وإنما تعذب وصلب ومات وعاد إلى الحياة ثم ذهب عند أبيه (الله).

- والمقوقس كان أسقفا ولم يكن حوله (بطارقة)، كما لم يكن من تقاليد المسيحيين آنذاك إرسال هدايا من الجوارى (الإماء) ولم تكن الإسكندرية موطننا للبالغ.

- والمقوقس لم يكن بالضرورة متابعا لما يجري في قلب الجزيرة العربية من اضطهاد أهل قريش للنبي، لأن أمورا كبرى كانت تجري في العالم (المتقدم) آنذاك. ولو افترضنا أنه كان عالما بما يجري هناك، وقد اقتنع بأن نبي الإسلام (حكيم) ورسوله حاطب (حكيم) جاء من عند حكيم) لكان المقوقس كافرا بالمسيحية، لأن الإنجيل يقول على لسان المسيح بأنه سيأتي بعدي أنبياء كذبة. والأهم من ذلك كله، أن المقوقس لم يكن قد وصل بعد إلى مصر في السنة السادسة من الهجرة، حيث كان لا يزال أسقفا في بلدته القوقازية (فاسيس). أما الحكاية الثانية المهملة

رسالة النبي إلى المقوقس، وبعد أن التقى بهذا الأخير وأخبره بأمر النبي، أجابه المقوقس بأن أهدى النبي جارييتين وبغلة. تروي مارية عن حاطب حكاية عنه قائلة إنه وبعد أن أصاب غزالا بسهمه أردها: "عاد الرجل الذي اسمه حاطب، متمهلا، إلى مجلس الرجال. بالقوس الذي بيده، ضرب في طريقه الرجل الأسود النحيل، الواقف عند باب الخيمة، وزعق فيه: فيم تحملق يا عبد السوء"¹ في إشارة إلى تلك الأخبار التي تقول بأن حاطبا كان قاسيا على عبيده، مع أنه كان في الأصل عبدا أو مولى لبعض رجال قريش*. وينهر عميرو بحصاة قائلا: اغرب عن وجهي يا ابن اليهودي الضال. وعندما أخبره سلومة بأن مارية لا تتكلم العربية، أجابه قائلا: "وما أنت يا سلومة بعربي، فالأنباط ليسوا عربا. ولا عجب أن تزوج قبطية، فلا قبل لك بامرأة عربية"². وعندما رد عليه اليهودي بأن الأنباط أصل العرب، ضحك قائلا: "مهلا يا هودي، لعلكم العرب البائدة، لكننا العرب السائدة، ولنا اليوم السيادة"³، دلالة على طمس العربية التي سادت قبل الإسلام حيث أصبحت مقترنة به.

"جاءت بعد حين جلبة من عند مربط الدواب، ثم اقترب رجال، يتقدمهم رجل نحيل يتهلل صائحا: يا حاطب، وصل شداد بن وهب اللات الثقفي وعمرو بن العاص السهمي، ومعهما جماعة، فهل ندعوهم للوليمة؟". وهكذا التقوا عمرو بن العاص في طريقهم إلى العودة، وهو لا يزال على دين آباءه، فقد كان في تجارة قادما من الحبشة، لأن حاطبا أخبره أن النبي سيرحب به إذا أسلم. وعند وصولهم إلى مضارب الأنباط، سمعوا بأن الروم هائجون في الشمال على اليهود،

والتي يرد موجزة في المصادر التاريخية القديمة، فتقول بأن أبا بكر الصديق، بعث حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس بمصر، فمر على ناحية الشرقية فهادتهم وأعطوه، فلم يزالوا على ذلك حتى دخلها عمرو بن العاص. ويرى بأنه كانت هناك عهدود سرية بين المسلمين ولمقوقس في زمن خلافة أبي بكر وهو الأمر الذي يفسر قول المؤرخ ابن عبد الحكم. يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 61-65.

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص 192.

* - يقول يوسف زيدان: "هناك واقعتان مشهورتان تتعلقان بقسوته على العبيد، الأولى أن واحدا من عبيد حاطب اشتكى للنبي صلى الله عليه وسلم من القساوة التي يلقاها على يد سيده، وأنهى شكواه بأن قال "يا رسول الله، ليدخلن حاطب النار". فرد عليه النبي: "كذبت، لا يدخل النار رجل شهد بدرا والحديبية". والواقعة الأخرى جرت بعد وفاة النبي بسنوات، ففي خلافة عمر بن الخطاب سرق عبيد "حاطب" ناقة رجل من قبيلة مزينة، وذبحوها سرا من شدة جوعهم ليأكلوا، فاكشف الأمر فاستدعاه الخليفة وعاقبه لأنه يجوع عبيده، بأن ألومه بدفع ضعف ثمن الناقة (ثمانمائة درهم) لصاحبها، وهو ثمن مبالغ فيه بحسب المعمول في ذلك الزمان، أو هو بالأحرى: غرامة.. والمراد هنا، تبيان أن "حاطب" الذي صار فيما يبدو من الأغنياء (لأنه يتاجر في القمح) اشتهر بشدته على العبيد". يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 63.

² - يوسف زيدان، النبطي، ص 193.

³ - المصدر نفسه، ص 193.

ورجال الكنيسة يتهمونهم بمساعدة الفرس الذين غلبهم جيش هرقل وأخذوا يحرضون هذا الأخير للفتك بهم عقابا على ما فعلوه، وما كان قد فعله أجدادهم من قبل من قتل المسيح. قالوا إن الفرس انكسرت شوكتهم ولن يعود مجدهم، كما أن قلب الجزيرة يغلي بالحروب والغزوات، والنبى القرشي يغتال كبار اليهود ويحارب الجماعات والقبائل¹. ولذلك كان اليهودي في كرب عظيم، لأن النبي يغزو الآن خيبر وكان من قبل قد غزا بني قينقاع وأجلى بني النضير وقتل بني قريضة وذبح رجالهم وسبى نساءهم². وبعد انقضاء الشهور، قالوا بأن النبي القرشي كف عن حرب اليهود، طالبا الفرس والروم.

تتوالى الأخبار على مسامع ماريا بعد كل رحلة لسلومة والعرب الأنباط في تجارة؛ وقد وردهم أن اليهود قدو فروا من قلب الجزيرة وسيلحق بهم يهود كثيرون، فارين من إبادة الروم لهم في نواحي الشام انتقاما منهم، بعد أن استولى هرقل بجيش الروم على كل البلاد الخضراء، وما عاد يفكر إلا في الزواج من ابنة أخته، ويقال إنه تزوجها رغم اعتراض رجال الدين. وفي هذه الأثناء أسلم المزيد من رجال قريش، وقد صير اثنين منهم أمراء حرب هما: خالد بن الوليد، والآخر عمرو بن العاص السهمي. ثم إنه دخل بكة منتصرا، وحاصر الطائف بعد شهر وهدم كعبة اللات الكبيرة وقتل الكاهنة الكبرى، وفي غمرة الخبر، ماتت أم البنين. ثم توالى الأحداث واضطربت كل الأرجاء؛ سلومة وأخوه مالك ينويان الدخول في الدين الجديد، فروة بن عمرو الجذامي حليفهم، جعله الروم أميرا على بادية الشام ونواحي جذام ومضارب الأنباط، يوحنا بن رؤبة أسقف أيلة، صالح النبي العربي على مال يؤديه كل عام. مارية تزوجها النبي القرشي وأنجبت له ولدا جميلا. فروة بن عمرو الجذامي أعلن إسلامه صلبه الروم بأطراف فلسطين، اليمن مضطرب بسبب ظهور نبي اسمه الأسود، ونبي آخر بأقصى الجزيرة اسمه مسيلمة يراشق النبي القرشي بآيات مضحكات، رجال الكنائس في الشام يتنازعون فيما بينهم، والملك هرقل حائر بين المذاهب، المسيحيون يذبحون اليهود في أنحاء الأرض، والقتلى في كل هذا بعشرات الآلاف، قتل النبي اليمين الأسود، والأحوال بمصر تبدو هادئة.

¹- يوسف زيدان، النبطي، ص266.

²- المصدر نفسه، ص268.

وبعد أن أمعن الروم في تحصيل أموال المعدمين، يقول بنيامين لأخته مارية وقد قدم إلى مسكن الأنباط مع القافلة العائدة من مصر أن "الناس أخذت تهرب إلى الصحاري، عسى الرب أن يدركهم برحمة منه في الأديرة البعيدة والصوامع.. كان الفرس يعاقبون الناس بالسجن والسياط، فصار الروم يؤدبون بلسع العقارب وعضات الحيات. يمنعون الناس من الحركة بين النواحي، ويحظرون مفارقة الكفور والبلدات، ومن يخالف أوامرهم يقتل"¹. ولذلك يقرر بنيامين الانضمام إلى حركة الرهينة التي ازدهرت في تلك الظروف، ويصبح راهبا. سكت قليلا ثم أضاف بأن الآباء الكبار يهربون إلى جهات بعيدة، قاصدا بذلك الأمبا بنيامين الذي كان كبير اليعاقبة، فرارا من أسقف مالكاني رحيب (المقوقس) جلبه الروم من جهة القوقاس، أرسلوه ليحكم البلاد ويشيع الرعب في قلوب اليعاقبة الفقراء، الأسقف القوقاسي اسمه قيرس، والناس تميءه المقوقس. وبعد وصوله إلى الإسكندرية قتل ألوفا من الفقراء لأنهم يرتضوا الدخول في مذهبه. البسطاء من أهلنا الذين قتلوا لا يعرفون أصلا مذهبهم، لكن الآباء الذين هربوا (الأنبا بنيامين) قالوا لهم إن الموت أهون من مخالفة المذهب. لن أدع متاع الدنيا يخدعني، ويبعدني عن انتظار المخلص، سأنتظر في الدير الخلاص، وأحصل السكينة الأبدية². بعد أن غادر بنيامين مودعا أخته الوداع المفارق للأيد، كان سلومة يستعد لزيارة يثرب لإعلان إسلامه، لكنه لم يسافر لأن الأخبار وفدت من الجنوب مؤكدة نبأ وفاة النبي. ثم دارت حروب كثيرة في أنحاء الجزيرة العربية لأن القبائل ارتدت عن الإسلام، وصار أمر المسلمين بيد أبي بكر بن قحافة، الذي أرسل جيشا لمحاربة المرتدين. ومع انتهاء الصيف خرج سلومة وأخوه مالك إلى يثرب لغير التجارة، هذه المرة لإعلان إسلامهما، ثم عادا وقد صارا مسلمين. وطلب سلومة من مارية أن تدخل في الإسلام أيضا، وأخبرها بكيفية ذلك: فقال اشهدي أن لا إله إلا الله، ولما قالت ابتسم وهو يقول أنت الآن مسلمة، وسوف يدخل الإيمان قلبك رويدا رويدا مع مداومة العبادات³. في آخر الشتاء - تقول مارية - سألها زوجها إن كانت تتذكر حاطب بن أبي بلتعة؟ ثم همس لها كمن يبوح بسر خطير، أنه سيلتقي بحاطب حين يكتمل البدر ببلدة أيلة، ثم يذهبان مع جماعة من المسلمين إلى مصر، لأن خليفة النبي أبي بكر

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص343.

² - المصدر نفسه، ص ص345-346.

³ - المصدر نفسه، ص349.

صالح والي الفرس الذي يحكم اليمن عن مال يدفعه (الجزية) على أن يبقى حاكما للبلاد حتى وفاته، وسوف يصلحون المقوقس على الشرط ذاته، والناس في مصر لا يحبونه كما أن هرقل أيضا لا يحبه، وأمير الحرب ابن الوليد تحرك إلى دومة الجندل بجيش كبير دون أن يقتطع بادية الشام من يد الروم، وأمير الحرب ابن العاص يمر اليوم من وادي عربة على رأس جيش كبير أيضا زاحفا إلى فلسطين. ومالك سيذهب إلى أطراف الشام وفلسطين ليدعو وجهاء اليهود وكبارهم للقاء أمراء الحرب المسلمين ليمهدوا لهم دخول النواحي¹. وبعد أن غاب سلومة عدة شهور (غازيا وليس تاجرا) عاد وقص على مارية القصص بأنهم عقدوا الصلح سرا مع المقوقس، ثم أخذوا العهود من العرب الساكنين منذ ألوف السنين، بالجهات الشرقية من النيل، وعادوا إلى يثرب بما حصلوه من هدايا وأموال، ثم خرج بعدها مع المسلمين غازيا، وشارك في وقعة غلب المسلمون فيها الروم. وبعد أسبوع سافر سلومة مجددا في غير تجارة، ولما عاد أخبرها بوفاة أبي بكر وتولي عمر بن الخطاب أمور الخلافة، والمسلمون يدفعون غير المسلمين من الجزيرة عملا بوصية النبي: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب². وبعد الاجتماع الذي دار بين أمراء حرب المسلمين (عمرو بن العاص) واليهود، اتفقوا على نزوح اليهود إلى مصر في جماعات صغيرة لا تلفت الأنظار، فيتخلصوا من مذابح النصرى بالشام لأن القبط ضعفاء ولن يؤذوهم، وإذا ما جاء أوان غزو مصر تحرك اليهود مع الأنباط وبقية العرب الساكنين بمصر ومهدوا للمسلمين دخول البلاد، ويعيشوا من بعدها آمين. وفي أحد الأيام جاء لومة يستدعيها للقاء الأمير (عمرو بن العاص)، فسألها هذا الأخير عن موضع سكنها بمصر، وعدد ساكني الكفر والكفور الأخرى، وإن كانت بحوزتهم أي عدة حربية، فأجابته بأن ذلك ممنوع عنهم ولي في بيوتهم إلا العصي، كما أخبرته بأنهم يأكلون مما ينتجون، وفي أغلب الأيام يصومون. وساعة الغروب طلبت منها "ريطة" ماء للوضوء، إذ كانت تصحب زوجها في كل رحلاته قبل إسلامه وبعده الإسلام، وأثناء خروجها سمعت الأمير يقول لليهودي أمرا: " أنه لا يريد أحدا هنا بعد شهرين، لأن أمير المؤمنين [عمر بن الخطاب] خرج من مدينة يثرب، وهو الآن في طريقه إلى الشمال، لأن الأسقف صفرون اشترط

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص ص 351-352.

² - المصدر نفسه، ص 356.

ألا يسلم إلباء إلا إليه. ولسوف يلقا بعد أيام في الجابية، ويستأذنه في غزو مصر، لأن أرطيون الرومي هرب إليها ومعه جند كثيرون*.. قاطعه اليهودي:
- لكنكم عقدتم مع المقوقس صلحا..

*- يقول يوسف زيدان: "ولنجعل الأمر، حسبما أراه، ملخصا في النقاط التالية:

أولا: كان المسلمون قد عقدوا اتفاقا قبل سنوات مع المقوقس، أبرمه "حاطب أبي بلتعة" في خلافة أبي بكر الصديق، فلما لجأ "أرطيون" إلى مصر وفيها من جند الروم عشرات الآلاف، صار (العهد) السابق قد انتقض من جهة المقوقس باستقباله أرطيون، أو بعدم قدرته على طرده من البلاد. (...)

ثانيا: نقل لنا المقرئزي (...) أن الخليفة عمر بن الخطاب، كتب إلى "عمرو" رسالة بعد فتح الشام، يقول له فيها: "انذب الناس إلى المسير معك إلى مصر، فمن خف معك، فسر به"، وبعث الخليفة بالرسالة مع (شريك بن عبدة) فندبهم عمرو، فأسرعوا إلى الخروج معه. إذن كان العرب الساكنون قبل عقود بمصر ينضمون لجيش "عمرو" تباعا، خاصة قبائل لخم وراشدة والأنباط وسكان سيناء من البدو، فيتزايد عدد العرب مع سير الجيش. وهو ما يفسر كيف انتصر العرب المسلمون على الروم في أول موقعة عسكرية (الفرما، بيلوز، البرمون) بل يأسرون منهم ثلاثة آلاف جندي، يرسلهم عمرو بن العاص كأسرى "مقيدين بالسلاسل" إلى المدينة المنورة (يثرب) فيردهم الخليفة "العهد كان قد سبق لهم" هو العهد المبرم بين حاطب بن أبي بلتعة والمقوقس. لأنه لم يكن لجند الروم المتحصنين في الفرما، وهي بلدة قريبة من بورسعيد الحالية، ذنب في انتفاض العهد. ومن جهة أخرى، يمكن أن نفهم في ضوء ما سبق، قول المؤرخ المبكر "ابن عبد الحكم" أن عمرو بن العاص خرج بالجيش إلى مصر: "فنتقض الصلح وفتحها".

ثالثا: لا يجب أن يغيب عن أذهاننا، خيانة المقوقس له رقل بعد (العهد) الذي أبرمه سزا مع المسلمين، ولم تشر إليه الوثائق أو المدونات التاريخية البيزنطية، وهو ما يفسر أشياء كثيرة جرت في ابتداء الأمر.. منها أن جيش "عمرو" وجد حدود مصر (العريش) خالية من جند الروم. وهو ما لا يتفق مع حالة الاستنفار العسكري، المفترضة في بلد يخضع للإمبراطورية البيزنطية التي تحارب المسلمين في الشام.. ومنها المفاوضات الهزلية التي قام بها المقوقس مع المسلمين أثناء حصار القصر (حصن بابليون) الذي يسميه بعض مؤرخينا القدامى "باب إليون" ثم المفاوضات التالية التي قام بها المقوقس مع عمرو، أيام فتح الإسكندرية، بعد وفاة هرقل حسييرا أسفا على تداعي أركان إمبراطوريته. فكان من مطالب المقوقس التي وافق عليها (عمرو) أن يبقى المقوقس في الإسكندرية، وأن يدفن بعد وفاته في كنيسة يوحنا، التي تسميها المصادر العربية المبكرة "كنيسة أبي يحيى" .. (...)

رابعا: كان عمرو بن العاص يسير بجيشه في حواف الدلتا، وفي الجانب الشرقي من مصر، على هدى الأدلاء من العرب العارفين بتلك النواحي. فلما عبر النيل في موسم "التحريق" حيث ينكشف قاع النهر في الشتاء بسبب انحسار الفيضان، سار عمرو بجيشه على غير هدى، عبر إلى الضفة الغربية من النيل حتى وصل الفيوم في رحلة ليس تحتها طائل، فوجد هناك قتالا يدور بين الروم أنفسهم، فعاد بعد حين وحاصر حصن بابليون أو القصر. فلما اجتمع مع عمرو أثناء الحصار أفراد وأشتات العرب (المصريين) وجاءه من الخليفة "عمر" مدد قوامه أربعة آلاف جندي مسلم من خيرة المقاتلين، فيهم الزبير بن العوام والمقداد بن الأسود وعبادة بن الصامت ومسلمة بن مخلد. استطاع عمرو الاستيلاء على الحصن، واتجه إلى الإسكندرية عاصمة البلاد التي لا يستقيم (الفتح) إلا بدخولها، فوقف عند أسوارها الشرقية حتى تداعي قلب المدينة واضطربت أحوال الناس فيها، فدخلها، ثم ثارت الإسكندرية على المسلمين بعد حين. حين أتاها المدد من بيزنطة، فعاد إليها "عمرو بن العاص" بتكليف من الخليفة عثمان بن عفان (بعد وفاة عمر بن الخطاب) وفتحها ثانية، وهرب الروم من أمامه بسفنتهم.

خامسا: كان مجيء "عمرو" بن العاص بجيشه إلى مصر، إنما هو في واقع الأمر لاستلام حكم البلاد، وليس للفتح أو الغزو أو الحرب التي من غير المعقول أن ينهزم فيها عشرات الآلاف من جند الروم المتحصنين في القلاع (عدددهم ما بين أربعين ألفا ومائة ألف) أمام جيش المسلمين الذي كانت خسائره جميعها، حسبما أشار المؤرخون المبكرون "اثنين وعشرين رجلا" ليس فيهم واحد من مشاهير المسلمين، أو قادة جيشهم". يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص ص 91-93.

- قد نقضوه، ولسوف أنقضه"¹. وهكذا عقد العزم على فتح مصر، ولا بد لليهود والعرب هناك من الارتحال إليها، ليبشروا الناس هناك بقدمهم وتخليصهم مما هم فيه. ويرر اليهودي سبب انضمامهم إلى المسلمين بأنه الاضطراب، فما عاد اليوم هناك عرب وفرس وروم فيترددون بالقوافل على بلادهم متاجرين كالسابق، كما أن القبائل سوف تسعى في طلبهم، سيدخل مصر ابن العاص ببضعة آلاف من أهل اليمن كلهم من عك قبيلة الأخابث. وهنا يستغرب النبطي؛ كيف ببضعة آلاف يمكنهم دخولها ومصر يحرها عشرات الآلاف من جند الروم من داخل أسوار الحصون؟ ليجيبه اليهودي بأنهم سيهربون أو يسلمون. وقد بلغه أن جند الروم من حراس الحدود قد أدخلوا العريش، ليفسحوا أمام ابن العاص الطريق². وهكذا ارتحل جميع اليهود والأنباط متوجهين إلى مصر. وكانوا بذلك سندا ومعينا لعمر بن العاص على دخول مصر وقطع صحراواتها الشاسعة والإطاحة بحصونها واحدا تلو الآخر، بعدد من الجنود لا يكفي للاستيلاء على حصن واحد من حصونها، وفي مدة أقل من عامين.

وهكذا يفند يوسف زيدان من جهته الكثير من الأخبار التي تداولتها كتب التاريخ والمتعلقة بفتح مصر ويعتبرها من قبيل (الحكاوي والحواديث)، في طابع روائي مدعوم بحوادث التاريخ الفعلي، مستندا في ذلك إلى القاعدة الخلدونية القاضية بإعمال العقل في الخبر. وبهذا يسعى نحو غاية أبعد من التنبيه على عدم التسليم بصدق الأخبار واعتبارها حقيقة غير قابلة لإعادة النظر، إلى تبيان الآثار الواقعية المدمرة التي تستتبع مثل هذا التسليم، لما يحمله من تعصب لهذه القومية أو تلك الإثنية، مثلما هو الحال من ارتباط العروبة بالإسلام؛ فبالإضافة إلى المغالطات التاريخية التي يحملها بطمر تاريخها السابق، ينعكس هذا الارتباط أيضا داخل الوعي المعاصر؛ "ولعل معارضة الدولة القطرية، بدولة قومية أو إسلامية أو اشتراكية من الأسباب الرئيسة لضمور فكرة الدولة الوطنية الحديثة في الوعي والممارسة. لكن السبب الأعمق هو اعتبار العروبة أو الإسلام هوية سياسية للفرد والمجتمع، (...) ولا يزال مفهوم الأمة ملتبسا بمفهوم الملة، ومفهوم "الجماعة" بكل محمولاته المذهبية"³، وهو الأمر الذي يحول دون قيام نهضة فعلية بل ومعيقا للعملية برمتها.

¹ - يوسف زيدان، النبطي، ص378.

² - المصدر نفسه ص ص381-382.

³ - جاد الكريم الجباعي، من الرعوية إلى المواطنة، ط1، أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2014، لبنان، ص ص30-31.

والأمر غير مقتصر على العرب ولا المسلمين فقط، فقد تعصب اليهود لعرقهم محاولين محو العناصر الأخرى التي تعيش على الأرض الموعودة لهم، وتعصب (الأقباط) أيضا كذلك الداعين إلى العودة إلى مصر الفرعونية كما يقول زيدان وغيرها من أشكال التعصب الأخرى على طول الجغرافيا العربية. وقد شاعت أشكال التعصب هذه وازدهرت كما شاعت دعوات العودة إلى الخلافة الإسلامية، وسيتواصل الأمر في الظهور إذا ما توفرت أسبابه، وهو ما يتطلب تدخلا علاجيا لهذه المعضلة، وقد كشفت أحداث التاريخ ووقائعه عن عواقب هذا التعصب التأويلي. ومن هنا يصبح معقولا " الاقتراح العام، على قاعدة المواطنة المتساوية، لا على قاعدة الأكثرية والأقليات، [بما هي] إلغاء سياسي للإثنيات والأديان والمذاهب، لا يلغي وجودها الفعلي، في المجتمع المدني، حيث تنمو وتزدهر وتتمايز، ومن ثم، فإن أيا من الإثنيات والأديان أو المذاهب لا تنتج حقوقا مدنية وسياسية (خاصة) لأتباعها أكثر أو أقل من حقوق بقية المواطنين، ولا تحظى بأي امتياز، ولا تتعرض لأي تمييز. فأعضاء الإثنيات وأتباع الأديان والمذاهب، بتساويهم في الحقوق والواجبات، في المجتمع السياسي، لا يخسرون إثنياتهم أو أديانهم أو مذاهبهم، (ولا يشترط أن يتخلوا عنها ليصيروا مواطنين)، بل يربحون حق الانتماء الثقافي وحق التعبير عنه وحق الاعتقاد والعبادة وممارسة الشعائر "الدينية" بموجب الدستور والقانون، ويربحون، إلى ذلك، حق حماية الدولة لإثنياتهم وأديانهم ومذاهبه من أي اعتداء عليها أو تجاوز على حقوقها أو انتهاك لخصوصيتها"¹. ومثل هذا الاقتراح من شأنه تجاوز أسباب التعصب المؤدية إليه.

ومن جهتنا كقراء للرواية، نخلص إلى أن وقائع التاريخ، ترتبط ارتباطا ضروريا بالفاعلين الإنسانيين، فداخل الوعي العام/التاريخ تنشأ المفاهيم والأفكار وتتغير دلالاتها وتتلاشى، وهو ما يجعل من غير المقبول عقليا الاعتقاد في إطلاقيتها، والأمر غير مختلف في الأخبار التي ترد إلينا، التي تحكمها هي الأخرى النسبية التاريخية (عوامل الخطأ في نقل الأخبار التاريخية كما يصفها ابن خلدون) ومن هنا يصبح من الضروري الحذر في التعامل معها وإخضاعها للتحليل العقلي الصارم، مما يجنبنا الوقوع في التعصب وما يجره على الإنسان من الويلات، وهو ما تشهد مظاهره الساحة العربية المعاصرة.

¹ - جاد الكريم الجباعي، من الرعوية إلى المواطنة، ص30.

الفصل الثالث: فينوميولوجيا الدين؛

تفكير بنية العقل الديني

المبحث الأول: فينوميولوجيا الفعل

الديني

المبحث الثاني: تفكير بنية الفعل

الديني

المبحث الثالث: أبعاد العنف

الديني في روايات يوسف

لم يتغير الوضع الذي يعيشه العرب منذ ربح من الزمن، ولم يتأثر بدعاوى النهضة التي نادى بها المفكرون، وبقيت الحال على ما كانت عليه مضطربة في مختلف مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل ولقد عرفت الآونة الأخيرة زيادة في حدة هذه الاضطرابات، فظهرت الصراعات الداخلية والخارجية في المنطقة العربية والإسلامية عموماً. وهو ما يستدعي ضرورة تقليب الأمر من أجل معرفة الأسباب الكامنة خلف هذه الأزمات، ويستدعي في الآن ذاته تغييراً في استراتيجيات الرؤية من أجل مجابهة التغييرات المتسارعة التي تشهدها المنطقة، وهو ما جعل يوسف زيدان يدعو إلى إعادة بناء المفاهيم الكلية والتصورات الأساسية، معتمداً في ذلك مختلف المناهج الفكرية التي طورها المفكرون منذ القديم، سعياً إلى تشخيص العلل، وهو ما من شأنه تيسير طريق اقتراح العلاجات المناسبة لها. ذلك أن أصعب مرحلة هي مرحلة تشخيص الأدواء، تليها قابلية الشخص أو الظاهرة التي تتوجه نحوها المعاينة لتلقي العلاج، في ظل سلفية متعصبة لميراث سابق تسعى إلى بعثه على عواهنه في الزمن الحاضر، وبين علمانية تتواجد في الاتجاه المقابل تحارب التقليد السلفي لتقع في تقليد آخر غربي، وفريق ثالث يستعير من هذا وذاك. وفي ظل هذا الوضع الشائك، لم يسع المفكر إلا رفض كل هذه الآراء لأسباب تتعلق بتعصب كل منهما لنموذجه الخاص، وعدم محاولة إيجاد أرضية للحوار والتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة، وكونها لم تحقق أي فتوحات غير أنها زادت في حدة التخلف الفكري والحضاري الذي يقبع فيه العرب من ربح من الزمن، لأنها ليست سوى زوابع لحظية مناسبة يتم إثارتها لتخدم بعد حين. ومن المناهج التي يعتمدها زيدان في تحليله لبنية التفكير الديني الذي أصبح موضوع الساعة في ظل موجات العنف باسم الدين التي يشهدها العرب والمسلمون والتي امتدت تأثيراتها إلى العالم بأكمله، نجده يوظف الفينومينولوجيا، لوصف مظهرات الفعل التديني، بعبارة أخرى أشكال تفسير

النصوص الأصلية الأولى، داخل الوعي العربي ضمن هذا الامتداد التراثي منذ الحقبة اليهودية وصولاً إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وكيفية تجلي ظاهرة العنف باسم الدين.

المبحث الأول: فينومينولوجيا الفعل الديني

مثلت تيمة الدين، واحدة من أهم الموضوعات التي حاول الدارسون من مختلف التخصصات (التيولوجيا، الأنثروبولوجيا، الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس...) تحليلها من أجل اكتناه ماهيتها والعلل التي أظهرتها، وكيفية بقائها واستمرارها، وعكست كثرة المفاهيم المقدمة لها المنطلقات الفكرية والأدوات الإجرائية التي وظفها المفكرون في مقاربتها. يقول فراس السواح: "ونظراً لتعدد هذه التعريفات، فإنني لا أرى حرجاً في أن أضيف إليها واحداً جديداً فأقول بأن الإنسان هو كائن متدين، خصوصاً وأنا الآن بصدد التمهيد في ظاهرة من أهم الظواهر المميزة للجماعات البشرية منذ بدايات تكونها، بل لعلها أهم ظاهرة ميزت تلك الجماعات الأولى بعد صناعة الأدوات"¹. يصبح الدين والحال هذه، أحد أهم ميزتين انفرد بهما الإنسان منذ القديم، حيث تمثل الأخرى تشكيل الأدوات الحجرية. ويرى السواح من جانبه، أن كل نواتج الحضارة الإنسانية هي استمرار لهايتين الخاصيتين الرئيسيتين للإنسان، حيث يصبح كل ارتقاء مادي تكنولوجي تسلسلاً لتلك التقنيات الحجرية الأولى، ويرتبط كل ارتقاء فكري وروحي بتلك البوادر الدينية الأولى وتطور عنها². وبهذا يظهر الدين بوصفه ظاهرة مرتبطة بالإنسان ملازمة له بغض النظر عن تواجده التاريخي والجغرافي.

يقول خزعل الماجدي، بأن كلمة (دين) العربية وخلافاً لما قاله المستشرقون من أنها جاءت من أصل فارسي هو دينا، وهذه الأخيرة تعود إلى أصول أكادية. قد انحدرت من كلمة (دين) الأكادية التي تعني القضاء والحساب، وهي ترجمة للكلمة السومرية (أور) التي كانت تعني (المدينة)؛ ذلك أن هذه الأخيرة كانت مكان دار القضاء والعدالة. وهذه الكلمة الأكادية سرعان ما أخذت الكثير من المعاني في لغات العالم القديم. وعندما رحلت إلى الإغريق، احتفظت بمعناها السومري؛ أي المدينة وترجمت بلغتهم إلى (بوليس/Polis) التي تعني المدينة، وتعني (Politic) السياسة، كما تعني الشرطة والقضاء (Police). أما الدين عندهم فلا يرتبط بهذه الكلمة، ولكن اسمه (كريستيا)، والتي أتت من الكلمة اليونانية (كريستوس) والتي تعني "الشخص الممسوح". وهي النسخة اليونانية لكلمة كريشنا الهندية، التي تعني (انجذاب)،

¹ - فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4، منشورات علاء الدين، 2002، دمشق، ص19.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتشير إلى الاله كريشنا، أو كريست، ويشير إلى God وتعني الإله الأب والابن؛ أي: المسيح الممسوح بالزيت¹. أما المعنى الاصطلاحي فيجمله في الآراء التالية:

- شيشرون: الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة.

- الأب شاتل: مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، واجبات الإنسان نحو الله، والجماعة، ونفسه.

- هربرت سبنسر: الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية.

- تايلور: الإيمان بكائنات روحية.

- ماكس مولر: محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، وهو

التطلع إلى اللانهائي.

- هيغل: الروح واعيا جوهره. هو ارتفاع من المتناهي إلى اللامتناهي.

- إميل بورنوف: العبادة كعمل مزدوج، عقلي يعترف به الإنسان بقوة سامية، وقلبي يتوجه به إلى رحمة تلك القوة.

- ريفيل: اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم في الكون، وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة.

- جويوه: الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون.

- ميشيل مايبير: مجموعة العقائد والوصايا، التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله، والناس، وأنفسنا.

- إيميل دروكايم: المعتقدات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (المعزولة المحرمة)، والتي تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة.

- وليم جيمس: الأحاسيس والخبرات، التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات. وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعده إلهيا.

- جيمس فريزر: استرخاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان، يعتقد بأنها تتحكم في الطبيعة والحياة الإنسانية. وهذه العملية تنضوي على عنصرين؛ نظري وتطبيقي عملي. فهناك،

¹ - خزعل الماجدي، علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، ط1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016، الرباط، ص29.

أولاً، الاعتقاد بقوى عليا، تتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصح الدين بغير توافر هذين العنصرين.

- مرسيا إلياد: تراكم من تجليات الحقائق القدسية، ليس ثمة انقطاع لاستمرار الظهورات الإلهية، بدءاً من تجلي القدسي في شيء ما كحجر أو شجر، وانتهاء بالتجلي الإلهي الذي يمثل لدى المسيحي في يسوع المسيح. إنه الفعل الخفي نفسه: تجلي شيء مختلف تماماً؛ أي: حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا في أشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي.

- إريك فرم: أي مذهب للفكر والعمل اشتركت فيه جماعة ما، ويعطي الفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة¹.

- شلرماخر: الدين هو شعور باللانهائي واختبار له. وما نعينه باللانهائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك. وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع، وإنما تنبئ عن نفسها للمشاعر الداخلية. وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات، فإنها تلف في ذهن فكرة الله. وإن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود². إن هذه التعريفات على كثرتها واختلاف نطاقاتها الزمنية، تعبر عن وحدة أساسية عندما تشير كلها أن الدين يقوم على فكرة "فوق الطبيعي" والتي تشير بدورها إلى كل ما يتجاوز حدود المعارف الإنسانية ويقع في نطاق السر والمجهول. فالدين هو تفكير في كل ما يتأبى على العقل العلمي والتفكير الواضح³. وهو ما عبر عنه كل هؤلاء المفكرين بصيغ مختلفة. ولا بد أخيراً من الإشارة إلى التعريف الذي قدمه أوتو، حيث يعالج فكرة شلرماخر حول وعي بالقدسي مغروس في النفس الإنسانية. ويرى بأننا قد فقدنا القدسي بمعناه الأولي إذ تحول إلى جملة من التشريعات الأخلاقية والسلوكية. أما الحالة الأصلية للوعي بالقدسي، فهي تجربة انفعالية غير عقلية هي أساس الدين، تعطي إحساساً مزدوجاً بالخوف والانجذاب معاً. وتتأبى هذا التجربة على الوصف بالمصطلحات المعتادة في وصف التجارب الأخرى، وإن الانقياد إيجاباً لهذه التجربة فكراً وعملاً وهو الذي يكون الدين. ومن هنا يطلق أوتو تعبير الإحساس النيوميني الذي نحتة من كلمة لاتينية تعني تجلي

¹ - خزعل الماجدي، علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، ص 29-30. ينظر أيضاً: خزعل الماجدي، بخور الآلهة دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، 1998، عمان، ص 75.

² - فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص 24.

³ - المرجع نفسه، ص 23.

الألوهة، كما تعني قوة أو إرادة الألوهة، وهو يرى أن هذا العنصر النيوميني في التجربة الدينية هو حالة أولانية للوعي، وتكمن في البنية الأساسية لكل التجارب الدينية¹.

تتعلق التجربة الدينية إذن، بالأحاسيس التي يختبرها الأفراد أمام ما يعتبرونه إلهيا/مقدسا المحاط بكل أشكال التحريم، فالدين في قاعه السيكلوجي الأعمق، هو اختبار للقدسي من خلال حالة انفعالية سابقة على أي تصور عقلائي. وهذه التجربة لا تختص بفرد دون آخر ولا بفئة دون غيرها، بل يتعرض لها الجميع وإن بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ويتعاملون معها بدرجات متفاوتة أيضا من القبول والاعتراف². ينشأ الدين إذن عن خبرة انفعالية، تتكون للفرد كما للجماعة أساسها اختبار القدسي، وهو سلطة متعالية على الإنسان باعثة على الرهبة والتبجيل. ويتم التقديس في إطار الجماعة، كما يختبره الفرد أيضا. فالدين الفردي هو إحساس أولاني متمكن من السيكلوجيا الإنسانية، قوامه مواجهة فريدة مع قوة شمولية منبثة في هذا العالم، تبدو متصلة به قدر استقلالها عنه. حيث يجد الفرد نفسه تحت سلطان هذا الإحساس، دون مقدرة على توجيهه أو التحكم فيه. أما الدين الجمعي؛ فيتشكل عندما يتناقل الأفراد خبراتهم المنعزلة فيما بينهم، في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وهنا تتعاون عقول الجماعة، بل وعقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة في وضع صياغة مرشدة لتجربتها، وعندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة وأطره الثابتة يجد الأفراد أنفسهم ملزمين بالامتثال له بدافع الميكانيكية التي تربط الفرد إلى الجماعة وفهم وتفسير خبراتهم وفقا له. ومع المعتقد الذي ترسخ يظهر الطقس المنظم، وهو أقوى أشكال التعبير عن هذه الخبرة الدينية وقد انتقلت إلى مستواها الجمعي³. يمكن من هنا أن نستخلص المسلك الذي تتبعه الخبرة الدينية، بانتقالها من حدود الشخص الواحد الذي يختبر بطريقة "ضرورية" الإحساس بالمتعالي، وبخروج هذه الخبرة من النطاق الفردي إلى نطاق الجماعة تتشكل تدريجيا ملامح هذه الخبرة من جديد وفقا للأطر التي تحددها الجماعة، وما يميز هذه الخبرة المنحصرة ضمن جماعة ما هو التجسيد المادي/الطقسي لها، حيث تظهر الخصوصية التاريخية والثقافية للأمم والشعوب. من هنا يصبح الدين والحال هذه تجربة روحية عامة عرفها الإنسان منذ القديم، وتطورت هذه الخبرة بالانتقال من الوعي الفردي إلى الجماعي، حيث

¹ - فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص 27.

² - فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، ط 2، منشورات دار علاء الدين، 2001، دمشق، ص 23.

³ - المرجع نفسه، ص ص 30-38.

اتخذت صيغا مختلفة تبعا لأشكال الوعي بهذه الخبرة داخل إطار الجماعة/الوعي السائد، فتعددت صورها واختلفت طبقا للعلاقة التي طورها الأفراد الاجتماعيون بالمتعالي. وهذه الممارسات الجماعية هي ما يصفه يوسف زيدان بالفعل التديني.

أولاً: ماهية التدين

تختلف الصيغة اللفظية للدين عن التدين، من حيث إن الثانية انتماء إلى الأولى، أي إن التدين منظور يُظهر الدين أو مظهر يتجلى فيه، ولذلك اختلفت هذه المظاهر تبعا لاختلاف (الدين) واختلفت ضمن الدين الواحد أيضا. يقول يوسف زيدان بأنه ينبغي علينا التفريق بين مفهومين أساسيين هما: الدين من جهة؛ حيث يمثل الأصل الإلهي وجوهر الاعتقاد، والذي يمثله في ثقافتنا (كتاب) هو عندنا نحن المسلمين القرآن ومتون السنة، وعند الأقباط وعموم المسيحيين هو الإنجيل وأعمال الرسل، وعند اليهود هو التوراة والتلمود؛ تلك هي أصول الدين. أما التدين فهو شيء آخر، من حيث إنه تنوع إنساني ناتج عن الاجتهاد، يكشف عنه السلوك الاجتماعي والعقل الجمعي، وينطلق من الأصل الديني لكنه لا يشترط أن يطابقه، ومن ذلك أن الأديان دعت جميعها إلى القيم العليا التي نادى بها الفلسفة (الحق، الخير، الجمال) إلا أن أنماط التدين - كما يقول يوسف زيدان - أخذت الناس إلى نواح متباعدة، ومصائر متناقضة، منها ما يوافق الجوهر الإلهي للدين ويتسامى بالإنسان إلى السماوات الرحبية، ومنها ما يسلبه هذا الجوهر السامي ويسطح غاياته حتى يعود مقتصرًا على المظاهر الشكلية، ومنها ما يجعل الدين وسيلة إلى ما هو نقيضه، عندما يصبح أداة للقهر والاضطهاد. وباستعراضه خبرات "التدين" كما ظهرت منذ القديم، يحاول زيدان إمطة اللثام عن تمظهراتها داخل الواقع المعاصر ووصف امتداداتها عبر التاريخ.

ثانياً: أنماط التدين

للممارسة التدينية إذن - حسب يوسف زيدان - أشكال وتجليات عديدة اختلفت أشكالها عند الشعوب حسب الطريقة التي تم بها تأويل الأصل الاعتقادي، ومنها ما سبق انتشار العقائد "الرسالية"* الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام. ويطلق زيدان وصف "المزيج

* - يضع زيدان مصطلح "الرسالية" ليصف به الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام، مبتعدًا بذلك عن الوصف الذي درجت عليه العادة بأنها "ديانات سماوية"، ذلك أن أي دين كان، كما يقول هو سماوي بالضرورة، لغة واصطلاحًا. وهي صفة لم يعتد بها العلماء الأوائل، فلم يستخدموا وصف (سماوي) للإشارة إلى أي من الديانات الثلاث؛ ولكنهم استخدموا الأوصاف التي وردت في القرآن الكريم مثل: أهل الكتاب (التوراة والإنجيل) والكفار أي غير المؤمنين. وهؤلاء الكفار - كما يقول - يتعالون أيضًا بمعبوداتهم المحسوسة

السكندري البديع" على الممارسات/الخبرات الدينية المتعددة التي احتضنتها مدينة الإسكندرية لمدة قرون قبل ميلاد المسيح. حيث لم تكن الإسكندرية أيامها تنظر بحساسية إلى تعدد العقائد واختلاف الديانات فيها، وكان الأفق السكندري مفتوحا أمام كل العقائد التي آمن الناس بها، شريطة ألا يصادر أصحاب هذه العقيدة حق غيرهم في الإيمان بعقيدة أخرى مختلفة. وضمن هذا الأفق ساد احترام "الإنسان" وحفلت المدينة بما لا حصر له من مذاهب وعقائد وديانات، فكان منها ما سوف يسمى لاحقا بالديانات السماوية، كاليهودية، ومنها ما سوف يسمى بعد انتشار المسيحية بالديانات الوثنية¹. يقول تيموثي فريك وبيتر غاندي صاحب كتاب متون هرمس ما نصه: "كانت الإسكندرية في ذلك الحين [القرنين الثاني والثالث الميلاديين] مركزا عظيما للدراسة تفوق حتى على أثينا. ولقد هزم الإسكندر الأكبر اليونان، ومصر، وفارس، والهند، ووحدهم في إمبراطورية عظيمة، وقد تجاوزت وتلاقحت الثقافات التي نمت مستقلة عن بعضها البعض ولم يكن هناك بوتقة غير الإسكندرية لاستيعاب هذا التلاقح، وصبت في تلك "المدينة العالمية" أفواج من الرجال والنساء من كافة الأمم والطوائف: من اليونانيين واليهود والمصريين والبابليين والفينيقيين وحتى البوذيين من الهند ليتعايشوا في سلام نسبي. وقد عرف السكندريون بنهمهم للمعرفة في ظل الحاكم اليوناني المستنير بطليموس الأول، والذي أنشأ مكتبة ومتحفا شاسعين، حيث جمعت حكمة الإنسان بنظام لأول مرة في تاريخه (...). وقد كان علماء المكتبة يعرفون التغير البطيء في اتجاه محور دوران الأرض في الاعتدالين، وأن القمر يحكم إيقاع المد والجزر. وقد كانت الإسكندرية ثرية أيضا بالعرفان الصوفي، والفيثاغورية، والعرافة الكلدانية، والأساطير اليونانية، والفلسفات البطلمية واليهودية والمسيحية، ومدارس الأسراريين اليونانيين، والزرادشتيين، والفلكيين، والسيمايين، والبوذيين وبالطبع كان هناك أيضا الديانة المصرية القديمة التي مارسها الجميع ودرسوها، وناقشوها، وقارنوها بغيرها"². ومما يدل على انتشار هذه العقائد وتداولها بين الناس (وإن تم ذلك ضمن نطاقات معينة) امتدادها في الفكر اللاحق سواء في ذلك الفلسفي أو العلمي وحتى الديني، فلم تنأ العقائد اللاحقة عن تأثيرات هذه الديانات القديمة.

(الأصنام، الأوثان، النار...) فيتسامون بها عن وجودها الفيزيقي إلى مرتبة الألوهية، ومن هنا يقول إن كل دين، مهما كان، هو سماري بالضرورة في نظر معتنقيه. يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 10-11.

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص 11.

² - تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة عمر الفاروق عمر، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، القاهرة، ص ص 15-16.

لم يكن الدستور السكندري (غير المكتوب) إذن يحضر حرية العبادة، كما لم تفرض العقوبات على الخارجين عن نطاق الدين، وهي العقوبات التي سوف تظهر فيما بعد - حسب يوسف زيدان - في اليهودية والمسيحية المبكرة والإسلام (السياسي)؛ حيث تدرجت هذه الأحكام ابتداء بالاستهجان والتهديد بنزول الغضب الإلهي في اليهودية، إلى العقوبات الدنيوية كالطرد من حظيرة الإيمان بالحرم والشلح على المهترق في المسيحية، وصولاً إلى إهدار دم المرتد عن الدين في الإسلام. أما الأزمنة التي سبقت انتشار الديانات "الرسالية" الثلاث فقد شهدت - كما يقول - تسامحاً عقائدياً، فلم تكن الحروب تشن من أجل نشر هذه العقيدة أو تلك، أو قمع الأفراد الذين لا يؤمنون بعقيدة هذه الجماعة أو تلك. وهو ما دلت عليه النصوص المصرية القديمة، حيث كانت تعبد الربة نفسها ولكن بأسماء مختلفة وصور متعددة.* فقد سادت عبادة إيزيس بوصفها أقدم العقائد المصرية في الإسكندرية وفي العديد من مدن البحر المتوسط (أنحاء العالم اليوناني)، وتعذلت صورة إيزيس "اليونانية"، وصارت معبودة في أنحاء العالم القديم، كما قام اليونانيون بتحويل نطق اسم أوزيريس إلى سيرابيس، وحسب التقاليد المصرية، نشأ له ثالث يجمعه مع إيزيس (الزوجة) وحورس (الابن). وسرعان ما انتشرت معابد لسيرابيس في أنحاء مصر. وبينما كان اليونانيون يتصورون آلهتهم عادة في هيئة بشرية، كان المصريون يتصورون آلهتهم في صورة الإنسان أو الحيوان على حد سواء** . وقد تمكن

* - يشير زيدان هنا إلى ترنيمه إست (إيزيس) والتي تقول:

أنا أم الأشياء جميعاً

سيدة العناصر

بأداة العوالم

حاكمة ما في السماوات من فوق،

وما في الجحيم من تحت

أنا مركز القوة الربانية،

أنا الحقيقة الكامنة وراء كل الإلهات والآلهة،

عندي يجتمعون كلهم في شكل واحد وهيئة واحدة

بيدي أقدر نجوم السماء ورياح البحر وصمت الجحيم،

يعبدني الناس بطرق شتى، وتحت أسماء شتى،

لكن اسمي الحقيقي هو إيزيس.

به ارفعوا إلي أدعيتكم وصلواتكم. يوسف زيدان، ظل الأفعى، ص72.

** - كان موقف المصريين من مسألة التأليه متنوعاً جداً، فهم حيناً وثنيون يتعبدون آلهة متعددة، وحيناً آخر يدينون لإله واحد، وحتى في حال اعتقادهم بتعدد الآلهة يبدو التنوع في تصورها غالباً على الفكر المصري القديم، حيث تنوعت بين الحيوانات والأشجار والجبال من جهة، كما كانت من الظواهر الكونية أيضاً كالسماء والأرض والكواكب والنيل. وفي بعض الفترات يكون الملك هو المعبود، كما

بطليموس الأول من إقحام تماثيل سيرابيس التي تجسد الإله اليوناني ديونيسوس، على تقاليد العبادة المصرية، وعمل على إعادة كتابة التاريخ بما يروج للأفكار التي تربط مصر واليونان وتؤكد التطابق بين آلهة اليونان وأصولها المصرية؛ حيث الإله ديونيسوس هو (أوزير)، والإلهة ديمتر (إيزيس) وأبولو (حورس) وزيوس (أمون) وهرمس (تحت).... وكان في هذه الكتابات الجديدة تأكيد على بشرية الآلهة وألوهية البشر، وتم تأليه بطليموس الأول منشيء الإسكندرية، ولقب (سوتير) التي تعني حرفيا المنقذ. ولما دخلت المسيحية إلى البلاد كما يقول زيدان نقلا عن ديورانت لم يجد الكهنة أو الشعب ما يحول بينهم وبين استبدال مريم بإيزيس، أو المسيح بسيرابيس¹. ومن أشكال التدين التي شكلت هذا المزيد السكندري البديع نجد ما يلي:

1- الأفلاطونية الجديدة:

بعد اضمحلال الحضارة اليونانية، انتقلت مختلف العلوم والمعارف القديمة إلى الإسكندرية وازدهرت هناك. وقد انسربت المسيحية هي الأخرى إلى الإسكندرية واستقرت بها وصارت في القرن الثالث الميلادي واحدة من أكبر الديانات التي حفل بها المزيج السكندري. وفي هذا المناخ طور بعض الفلاسفة ابتداء من "أمونيوس ساكاس" فلسفة أفلاطون وهو الاتجاه الذي يعرف بالأفلاطونية المحدثة، امتزجت فيها الأفلاطونية في صورتها التقليدية بعناصر مصرية/سكندرية، كما استفادت أيضا من الفيثاغورية ومن فلسفة أرسطو، وحاولت التوفيق بين صيغتي الفكر الأرسطية والأفلاطونية في سياق فلسفي عني بالنظر في حقيقة النفس الإنسانية وصلتها بالله والعالم. وقد اكتمل هذا المذهب (الأفلاطونية الجديدة) على يد الفيلسوف "أفلوطين"، وتقوم هذه الفلسفة أساسا على افتراض أن عالم المثل وعالم المحسوسات بينهما صلة هي نفس الإنسان، والفلسفة هي الطريق الذي يمكننا من التعرف على الحقائق العلوية، بنوع من المكاشفة الصوفية، التي لا تتحقق للشخص إلا إذا ما ارتقى عن رغباته الحسية، وتخفف من قيود البدن والنوازع الطبيعية، فتحصل له المعرفة الحقيقية والمباشرة بالله. هذه الأخيرة أشير إليها بمفردات متعددة مثل: الإشراقية، الكشف، الحدس... وتقوم فلسفة أفلوطين على ثلوث الله، العقل، النفس بوصفها مبادئ الوجود. الله: هو المبدع، اللامتناهي، الواحد. العقل: وفيه صور الأشياء وقواعد تركيبها وعلة ظهورها. النفس: التي بها

هو الحال في أيام المملكة القديمة الممتدة في الفترة (2895 إلى 2360 ق.م). إبراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، 2011، القاهرة، ص ص 41-42.

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص ص 11-17.

تحقق الصور العقلية في العالم الحسي. وحسبما يرى أفلوطين، فإن العالم هو نتيجة لعملية "فيض" أو صدور** غير مقصود عن الإله. فلما تفكر الواحد في ذاته، صدر عن ذلك (العقل الأول) الذي فاض عن الواحد***، ثم تفكر العقل الأول فيما فوقه (الواحد) فصدر عن ذلك

* - "تدعو الأفلاطونية المحدثة إلى ألوهية؛ أو مبدأ أسمى، فليس من الصواب أن تصوره إلهًا مشخصًا. فهذه الألوهية تسمو أو تعلو على الكون. وهذا الإله المفارق هو في الوقت نفسه المنبع الذي تفيض عنه الأشياء جميعًا (أو تصدر عنه، أو تنفرد عنه) بحيث لا تنفصل أبدًا عنه، حتى ليكون كذلك محاينًا (مستبطنًا) في كل شيء. وليس "الفيض" عملية تحدث في الزمن، وإنما هو تاريخ مطلق من قيود الزمن، لم تكن بدايته فعلاً مقصوداً خلاقاً، بل هو أقرب إلى أن يكون إشراقاً أو فيضاً لم يتحدد بزمن ولم يتقد بإرادة وغير منقطع، غير أن هذا الفيض لا يستند مصدره، وإنما يظل هذا المصدر كاملاً غير منقوص. ويصف بعض الدارسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيض عنه بأنها كالعلاقة التي تكون في "وحدة وجود ديناميكية". وفكرة الألوهية التي تستعصي على الفكر النظري/العقلي والمنطقي إنما تقتضي نوعاً آخر من المعرفة يكون فوق التفكير العقلي ليكافئها وينبغي على الإنسان لكي يكتسب هذا النوع الأعلى من المعرفة أن يكبح كل ما يجعل الفكر مقيداً بحدود نعيته، وأن يسترد نفسه بعد "تشتتها"؛ فإذا أصبح في نهاية الأمر واحداً، أمكنه في لحظات نادرة أن "يواجه" الواحد الإلهي. وهي حالة يصفها بعض الأفلاطونيين الجدد بأنها تأمل مستغرق في الواحد، ويصفها البعض الآخر بأنها استغراق في الواحد أو اتحاد به؛ وهذه هي حالة النشوة التي يعد إعدادنا لها الغرض الرئيسي للحياة الأخلاقية. و"فضائل" الثبات، وضبط النفس، والإنصاف، والحكمة تخدم هذا الغرض؛ وتظهر هذه الفضائل - التي تتوقف على مدى ما وصل إليه الإنسان من تقدم في رحلة العودة - تظهر على مستويات مختلفة في حياته الروحية وفي أشكال مختلفة مناسبة كأن تكون فضائل خاصة يكون الإنسان عضواً في جماعة، أو خاصة بمسائل الطهر أو بالكمال الخلقي؛ وفي لحظة الوجد تشبع مطامح الإنسان العقلية والأخلاقية جميعاً. جوناثان ري وج.أو.أمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل جلال العشري عبد الرشيد الصادق محمودي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، القاهرة، ص ص54-55.

** - يقول الفارابي في القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه: "والأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين، من جهة ما هما أبوان. (...) فالأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد بغيره، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولاً، ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود ينال كما لا يمكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه من الكمال (...) فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول؛ لأنه يسقط أوليته وتقدمه، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته، ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره". أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداي، 2016، المملكة المتحدة، ص 21.

*** - يقول الفارابي متأثراً بالأفلاطونية المحدثة في القول في مراتب الوجود: "الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود)، كان كاملاً أو ناقصاً. وجوهره أيضاً جوهر، إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه، فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يكن أن يوجد أصلاً، فتقطع الموجودات من الوجود، ويان جوهره جوهرًا تفيض منه الموجودات من غير أن يخص بوجود دون وجوده". ويقول في القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير ما نصه: "يفيض من الأول وجود الثاني؛ فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع. وهذا أيضاً لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه

العقل الثاني، وتفكر في نفسه فصدرت (النفس الكلية) كنتيجة لذلك. وتوالي الفيوضات تسلسلت العقول العليا، حتى تماسمت مع الوجود المحسوس من خلال العقل الفعال*، أو "عقل فلك القمر" الذي يؤثر في عقولنا الجزئية، فنذكر بذلك الحقائق العليا بنوع من الإلهام.¹ والأفلاطونية المحدثة شأنها شأن كل المذاهب السرية الأخرى، اقتصر انتشارها بين النخب

وجود خامس. وهذا الخامس أيضا وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس. وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن. وهو أيضا وجوده لا في مادة، ويعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع. وهذا أيضا وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر. وهذا أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر. وهذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا. وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا". أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ص 27-28.

*- يقول الفارابي في القول في القوة الناطقة وكيف تعقل وما سبب ذلك ما نصه: "وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضا بالقوة معقولة. وسائر الأشياء التي في مادة، أو هي مادة أو ذوات مادة، فليست هي عقولا لا بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل، ولا أيضا في القوة الناطقة، ولا فيما أعطي الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل، وإنما تصير عقلا بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات. وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل، وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل. والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة، فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني، الذي هو بالقوة عقل، شيئا ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر؛ لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر، فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة، والألوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة، وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرا بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل، فإن الشمس تعطي البصر ضوء يضاء به، وتعطي الألوان ضوءا تضاء بها، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وبصيرا بالفعل، وتصير الألوان، بذلك الضوء، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئا ما يرسمه فيه، فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر، وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبطاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر، يعقل ذلك الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة، وفعل بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعال، ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة، ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل، وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية". أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص ص 59-60.

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص ص 19-23.

الفكرية المستعدة لتلقي مثل هذه المعارف فقط، نظرا للطابع الرمزي الذي اتخذته، ولكن آثارها بقيت ممتدة إلى الفكر المعاصر.

2- الفيثاغورية:

من أشكال التدين أيضا نجد الفيثاغورية نسبة إلى الفيلسوف اليوناني "فيثاغورس". وتفيد المصادر أن هذا الفيلسوف والرياضي - الصوفي استلهم مذهب الفكري من "الأورفية" وهي عقيدة شرقية كانت قد وفدت إلى اليونان على يد راهب اسمه (أورفيوس). وقد ظهرت الفيثاغورية بوصفها مدرسة فلسفية في مرحلتين متميزتين، أولهما منذ تأسيس المدرسة في أقروطونا (نحو 530 ق.م) إلى وفاة أفلاطون (348 ق.م) بينما تعرف الأخرى باسم الفيثاغورية الجديدة، والتي كان ظهورها في القرن الأول للميلاد، إن كان من الصعوبة بمكان تمييز ملامح الأولى عن الثانية، والتعرف على ما كان من فيثاغورس وتلامذته.. وقد أسس فيثاغوراس جماعة ذات طابع ديني حسب ما يدعي بعيدة عن السياسة، وهذه الجماعة ذات نزعة سرية، فلم يسمح لأي من تلامذته أن يفشي أسرار المدرسة، كما لا يسمح لهم أن ينسبوا لأنفسهم أي نظرية، وعندما يشيرون إلى فيثاغوراس، فإنهم يشيرون إليه بالمعلم أو، هو قال. أما تعاليمهم الدينية، فإنهم كانوا يعتقدون بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان لاعتقادهم بتناسخ الأرواح، ومن ثم فهم يحرمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل اللحم، ومن وصاياهم¹:

- 1- الامتناع عن أكل البقول
- 2- لا تلتقط ما يسقط على الأرض
- 3- لا تلمس ديكا أبيض
- 3- لا تكسر الخبز
- 5- لا تعبر فوق عارضة طريق
- 6- لا تأكل من رغيف بأكمله
- 7- لا تقطف زهرة من إكليل
- 8- لا تجلس على إكليل
- 9- لا تسكن مع عصفور تحت سقف واحد.

¹ - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2009، الأردن، ص ص 83-85.

10- لا تترك آثار القدر على الرماد المحترق بل سوّه لتضيق آثار القدر من عليه

11- عندما تنهض من السرير لا تترك آثار ضغط جسمك عليه.

وتبدو هذه التعاليم ساذجة ولا معنى لها ولكنها في الحقيقة رموز باطنية، لم يسمح فيثاغوراس لنفسه ولا لتلامذته أن يفسروا معانيها وبقيت من ضمن أسرار المدرسة. ومما أخذته الفيثاغورية من المسائل الدينية عن المدرسة الأرفية، قولها بالمصدر الإلهي للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها، لكنها اختارت أبولون الأولمبي إلهها بدلا من ديونيسوس إله الأورفية¹. وقد كانت الروايات حول فيثاغورس تطارده وتلتصق به؛ فقد قيل إنه ظهر في أماكن عدة في وقت واحد، وإن روحه قد تناسخت عدة مرات. كما تم الادعاء بأنه كان يمتلك فخذاً ذهبية، وفي هذا تقليل من شأن الرجل؛ فقد كان فيثاغورس - أو على الأقل المذهب الفيثاغوري - موجوداً في كل مكان ولا يزال. ولا يوجد طالب على وجه الأرض لم يسمع بهذا الاسم مرتين على الأقل في الهندسة (حيث تنسب إليه النظرية الشهيرة حول أطوال أضلاع المثلثات قائمة الزاوية) وكذلك في مسرحية شيكسبير "الليلة الثانية عشرة":

المهراج: ماذا يقول فيثاغورس عن الطيور الجارحة؟

مالفوليو: يقول إن روح المرأة العجوز قد تسكن جسد طائر.

المهراج: وما قولك في رأيه؟

مالفوليو: إنني أقدر للروح مكانتها ولكنني لا أوافق على رأيه مطلقاً.

المهراج: الوداع، ولتبق حيث أنت في الظلام. عليك أن تؤمن برأي فيثاغورس قبل أن تثق بعقلك، ولتخش قتل دجاجة على الأرض مخافة أن تضيق روح جدتك. وكما لو أن المثلثات وتناسخ الأرواح لم تكن موضوعات متنوعة بما فيه الكفاية، بوسعنا القول إننا نجد فيثاغورس أينما استخدمنا التعبيرات الحسائية مثل "مربعات" أو "مكعبات" أو مررنا بالصورة الشعرية لـ "الموسيقى السماوية" أو استخدمنا مصطلح "فيلسوف" بالمعنى الشائع لمحِب الحكمة الذي يسعى إلى أن يسمو فوق المنغصات الدنيوية. والأهم من ذلك أن أفلاطون قد صاغ بعض معتقداته الأشد تأثيراً على هدي من أفكار فيثاغورس².

¹ - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص 85-86. ينظر أيضاً: علي الشامي، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، ط1، دار الإنسانية، 1991، بيروت، ص116.

² - أنتوني جوتليب، حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبة نصار، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015، القاهرة، ص 41-42. ينظر أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، القاهرة، ص 34 وما بعدها.

ويقول زيدان بأن فيثاغورس استلهم مبادئ مذهبه أيضا من العلوم المصرية القديمة، بعدما قضى سنوات تتلمذ فيها على يد كهنة آمون.¹ ولما كان الاتجاه الطبيعي - المادي من قبله غالبا على البحث في أسباب ونوعية العلاقة بين الإنسان والخارج، شكل الاتجاه الرياضي - الصوفي مع فيثاغورس بداية جديدة في عملية إنتاج المعرفة وعلاقتها بالوجود، حيث عملت على تحرير الفرد من العلاقات الخارجية، بالتركيز على العوامل الباطنية - الذاتية التي تربط الإنسان بالأشياء وبالكائنات المحيطة به. وقد كان يعتبر الرياضيات سبيل المعرفة الحدسية العليا التي ترتفع على المحسوس المتغير، وتوصل الإنسان إلى اليقين الثابت. وتحدث الفيثاغوريون عن فلسفتهم، بقولهم إنهم غرباء في هذا العالم وأن الجسد مقبرة الروح، ولكن هذا لا يجيز لأحد التماس الفرار أو الانتحار، لأنه ملك لله وما لم تسمح إرادته بذلك. وأعلى درجات التطهير النفسي هو العلم الذي لا يجعل من الهوى أساسا له. ومن هنا يصبح مذهب فيثاغورس وسيلة وغاية في الآن ذاته؛ ذلك أن طهارة النفس أصل من أصوله يتبعها زهد وترفع عن الملكية الخاصة، وترويض لها على الشجاعة والطاعة والإيمان بالنظام. وقد تطرق فيثاغورس ومدرسته الجديدة إلى موضوع أصل العالم، حيث يقترح من فكرة "انكسيمانس" حول الواحد اللامحدود بما هو العنصر الأول لأصل الوجود. وقد توصل إلى فكرته هذه عن طريق العدد. فالعالم عنده كله توافق نغم وعدد. وبذلك يؤسس فلسفة جديدة قائمة على نظرية العدد. وانطلاقا من التعارض في صلب العدد تنتج المتقابلات التالية: المحدود واللامحدود، الفردي والزوجي، الواحد والكثير، اليمين واليسار، المستقيم والمنحني، المذكر والمؤنث، الثابت والمتحرك، النور والظلمة، الحير والشر، المربع والمستطيل... وانطلاقا من نظرية العدد ذاتها والتي جعلها إطارا لمعرفة أصل العالم، يعتبر فيثاغورس العالم حادثا وليس قديما، ورتبه على الشكل التالي: السماء الأولى، الكواكب الخمسة، ثم الشمس والقمر والأرض، وكلها تدور حول نار مركزية (بيت زيوس) لأنها كروية الشكل، ويبعد بعضها عن بعض مسافات متناسقة تصدر عنها أنغام عذبة تسحر الألباب، وتتحرك حركة هادفة، أما عالم ما تحت فلك القمر فإنه يخضع للكون والفساد وللتغير والاضمحلال، ويقطنه الناس من جهته العليا فقط. والأعداد ضمن النظرية الفيثاغورية لا تتوقف على الجانب الرياضي حيث لها من الدلالات الأخلاقية والاجتماعية؛ فالرقم سبعة يمثل وحدة الوقت الكاملة، والأربعة تمثل العدالة، الثلاثة

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص 24.

تمثل الزواج، أما العدد واحد فقد امتاز بمواصفات خاصة، فنعتت الفيثاغورية العقل بالواحد وأعطت للأحادية المطلقة صفة الألوهية. ويتدرج الوجود من وحدة أصلية/بالذات إلى وحدات فرعية/بالعرض. وتضع فلسفة العدد الوحدة الأصلية خارج العدد معتبرة أن هذا الأخير يتناول الوحدة بالعرض فقط. والإنسان عند فيثاغورس هو عالم صغير والعالم إنسان كبير، ومن أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه وتزكية أحواله أمكنه أن يصل إلى معرفة العالم، وكيفية تأليفه¹. ولما وصلت الفيثاغورية - حسب زيدان - إلى الإسكندرية في صيغتها الجديدة أو المحدثة، اشتهر فيها جماعة من الفيثاغوريين. فقد تقبلت الإسكندرية هذا التيار الروحي الوافد وأدخلته ضمن المزيج العقائدي الذي تجاوزت فيه وتجاوزت مذاهب عديدة. ويقول زيدان بأن الإنجاز السكندري الأهم يتمثل في الفصل بين الجانبين الروحي الغامض من الفيثاغورية (الخميميائي) والبحث الرياضي والعلمي، حيث استمرت البحوث الرياضية في الإسكندرية قرونا، وتطورت خلالها مباحث الهندسة والحساب على يد السكندرانيين إبان القرون الميلادية الأولى. وفي أواخر القرن الرابع الميلادي، كان "ثيون" أشهر علماء الرياضيات بالإسكندرية، حيث قام بشرح كتاب ديوفنطس، وقام بضبط كتاب (الأصول) لأقليدس، وحرر الجداول الفلكية التي وضعها العالم السكندري "كليوديوس بطليموس". و"ثيون" هو والد عالمة الرياضيات السكندرية "هيباتيا" المقتولة سحلا على يد المسيحيين، سنة 415م*، إذ ربطوا بينها وبين جماعة الفيثاغورية الجديدة الذين كانوا يهتمون بممارسة السحر، بعد أن انحدر الجانب الروحي من الفيثاغورية. وكان والدها قد اختفى أو قتل في الواقعة التي هاجم فيها المسيحيون أيضا (الموسيوم) المسمى المعهد العلمي، أو بيت ربات الفنون². وهدموه على المفكرين

¹ - علي الشامي، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، ص ص 115-120.

* - يقول صاحب كتاب متون هرمس مانصه: "غربت شمس عصر الإسكندرية الذهبي مع مولد ما يطلق عليه الإمبراطورية الرومانية المسيحية "المقدسة" التي كانت متعصبة بشكل لم يسمح ببقاء التنوع الفكري. وقد أطلق المسيحيون في ذلك الوقت اسم "الوثنيين" على كل ما ليس مسيحيا (وكانت تعني تقريبا سكان الأرياف) الرغم مما كانت تمثله من فكر من فكر متعال وإنجازات ثقافية كبرى للقدماء. وفي عام 415م قبضت طغمة من المسيحيين المتعصبين على هيباتيا - وهي عالمة وفيلسوفة من أكبر علماء وفلاسفة ذلك العصر - والتي كانت تعمل في مكتبة الإسكندرية ومزقوا لحمها وأحرقوها، وقد كان زعيمهم القمص كيرلس الذي عرف فيما بعد باسم القديس كيرلس، ودمرت مكتبة الإسكندرية في النهاية تماما باعتبارها خرافات وثنية وألقيت ثروة محتوياتها في مهب الريح، وأغلق الإمبراطور الروماني المسيحي ثيودوسيوس كافة معابد الوثنيين في الأقاليم، وبدأ تقليد حرق الكتب، الذي لم يكن معروفا من قبل، وقد أصبح القرن الخامس الميلادي بالنسبة للغرب بداية الألف عام التي أسميت صدقا بالعصور المظلمة". تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس - حكمة الفراعنة المفقودة، ص 16.

² - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص ص 24-28.

الذين كانوا فيه بتهمة وثنتهم. ويقول المؤرخون أن شمس العلوم قد غربت بعد مقتل هيئاتها ولم تقم لها قائمة إلا بعد قرون من الزمان.

3- الهرمسية:

من أشكال الممارسة التدينية الأخرى، أي التأويل الفردي والجماعي للدين بوصفه أصلا إلهيا/مفارقا، التي حفل بها المزيج الاسكندري نجد أيضا الهرمسية. حيث شاعت هي الأخرى وصارت مذهبا اعتنقه الناس، ولا تزال متون هرمس حتى اليوم مثار اهتمام الدارسين. والهرمسية اتجاه روحي ذو صبغة دينية، ينسب إلى "هرمس" مثلث العظمة. واتخذ هذه التسمية لأنه ظهر في ثلاثة تراثيات كبرى بثلاثة تجليات؛ حيث هو عند المصريين القدماء أخنوخ، وعند اليونانيين القدماء إرميس، وعند المسلمين النبي إدريس. وقد أخذ اليهود - حسبما يذكر زيدان - الاسم المصري القديم وألحقوا بالتوراة سفرا بعنوان "أخنوخ" كان متداولًا بمصر في القرون الثاني الميلادي ثم اختفى ولم يوضع ضمن أسفار (العهد القديم). وهناك رأي آخر يقول إن هرمس يلقب بالمثلث لأنه كان شخصا فعليا جمع بين ثلاث صفات نبيلة: فهو نبي وملك وحكيم، ولما طاف العالم القديم عرفه الناس بأسماء عدة حسب اختلاف الأمكنة، وتعددت تصوراتهم عنه. بينما يقرر آخرون - ويعتبر زيدان نفسه واحدا منهم - أن شخصية هرمس مزيج أسطوري قديم من شخصيات حقيقية وخيالية هي: تحوتي المصري*، بوداسف الفارسي، أمونيوس ساكاس، بلنياس الحكيم الإسكندري. ولهذا الأخير كتاب باللغة العربية يعتبر من أهم الأعمال الهرمسية، هو كتاب "سر الخليقة وصنعة الطبيعة". وفي الكتابات الهرمسية المبكرة، يظهر امتزاج النزعة الصوفية مع العناية بعلم الكيمياء الذي كان مرتبطا في الزمن القديم بالسحر، كما اهتم الهرمسية أيضا بالفلك الذي كان مرتبطا بالتنجيم. وفي الكتابات الهرمسية، تظهر النزعة التوحيدية، وفي كتاب (زجر النفس) المنسوب إلى هرمس تأكيد لفكرة التوحيد بوصفه السبيل الوحيد للمعرفة، إذ ترى الهرمسية أن إنكاره يعد أكبر مرض يصيب

* - "الحكيم المصري تحوت، والذي قيل عنه إنه تحول بحكمته إلى كائن رباني، وقد قدس تحوت في مصر القديمة قبل عام 3000 قبل الميلاد على أقل تقدير، كما يعزى إليه اختراع الكتابة الهيروغليفية المقدسة، وتصوره حائطيات المعابد المصرية والمقابر على شكل طائر تحوت. وقد كان رسول الآلهة وكاتب أعمال الإنسان، وهو الذي سوف يقرر في الحياة الأخرى - في قاعة المحكمة العظمى لأوزير - ما إذا كان المتوفى قد احتاز معرفة روحية وطهارة بحيث يستحق مكانا في السماء. ويقال أيضا في النصوص المصرية القديمة إن تحوت قد كشف للمصريين علوم الفلك، والعمارة، والهندسة، والطب، والإلهيات. وقد كان اليونانيون يجعلون المعرفة الروحانية المصرية، ويعتقدون أن تحوت هو باني الهرم، وعرفوا تحوت باسم إلههم هرمس: رسول الآلهة، ومرشد الأرواح في مملكة الموت. وقد أضفوا عليه لقبًا لتمييزه عن إلههم وهو مثلث العظمة لتكريم معرفته المتسامية". تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، ص 13.

النفس الإنسانية، مع اعترافهم بأن إدراك الإله الواحد صعب وفهمه مستحيل*. وهو عند الهرامسة منزّه عن العالم المادي، ولكنه في الآن ذاته يتجلى في كل الموجودات** من دون أن يحتويه شيء، مع أنه يحتوي الأشياء جميعاً***. وقد اصطنع الإله حسب المذهب الهرمسي العالم عن طريق الكلمة (اللوجوس) ليكون مرثياً في مخلوقاته. وفي الإنسان قسمان: الجسد والنفس، وهذه الأخيرة هي "ابنة الله" التي يعتقلها الجسد المادي المحسوس، مع أنها ليست مادية ولا محسوسة. وهي جوهر روحاني شريف، يستطيع بإدامة التجرد من شهوات الجسد وعن طريق الطقوس التطهيرية، أن يستطلع العالم الإلهي. كما تؤمن الهرمسية بتناسخ الأرواح، وعودتها للحياة من جيد من أجل التطهر من الإساءات التي كانت قد اقترفتها في حياتها

*- في مثل "كينونة أتوم" يحاول "هرمس أن يصف الإله (أتوم) بالرغم من أن الكلمات لا تحيط بوصفه، ويقدم لنا بعض المفاتيح للتأمل. الإله هو الوحدة، وكل شيء جزء من الكائن الواحد الأعلى، مثل الواحد الذي هو منبع كل الأرقام التالية، الإله منبع كل شيء، (...). والاله يبقى دائما وحدة واحدة (لا تتكاثر ولا تنقسم). وطبيعته متناقضة، حيث إنه يوحد كل شيء، فهو المخلوق لذاته، خفي عنا دوماً، ولكنه أيضا العالم الذي يحيط بنا، وليس له اسم معين، لأن كل الأسماء تصفه. الاله هو العقل الأعلى، فهو دائم في الزمان وفي كل مكان، وعقل الإنسان صورة عن عقل الإله الأعظم، ويستطيع بقوة المخيلة أن يحيط بالكون ويصبح كالإله في كل مكان وزمان، ويقول لنا هرمس إننا لو فهمنا حقيقة القوة الكامنة في العقل البشري، فسوف نعرف طبيعة الإله. "تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس حكمة الفراغة المفقودة، ص41.

**- في متن تأمل الخلق، "يعلمنا هرمس في هذا المتن كيف نرى الإله بتأمل خلقه. إذا نحن نظرنا إلى العالم بعيون أجسادنا فقط فليس الإله بظاهر لنا، ولكن إذا نظرنا بفكرنا فسوف نراه بفهم روحي، وفجأة ينبثق الإله من كل مكان، وفي هذه الحالة المتعالية، نعرف أن كل ما نرى، وما نلمس، هو جزء من الإله، ونفهم أن غرض الإله من خلق العالم هو أن نراه فيه. (...) ويحضننا هرمس على تأمل الدورات الثابتة للأجرام في سماء الليل، وقانون المصير الذي يسميه الضرورة، والخير والإحسان في كل شيء كان وكل شيء يكون، فهل يمكن لكل هذا الكمال أن يكون خلوا من عقل أعظم يحفظ مثل ذلك النظام البديع؟ وهل يمكن أن يحدث كل هذا صدفة؟ (...) سل أتون أن يبعث شعاعاً من ضيائه ليمتلك القدرة على فهم كينونته العلية بفكرك، حيث لا يفهم ما خفي عن الحس إلا بالفكر الذي هو خفي أيضاً". المرجع نفسه، ص ص45-46.

***- يلخص هرمس في متن "ترتب الخلق" الكيفية التي "يخلق بها الإله الكون ويسيره بكل ما فيه من مخلوقات. خلق الإله مبدأ منظماً هو عقل الكون، وهذا المبدأ المنظم يعمل أبداً على صهر المادة التي في حالة فوضى إلى مخلوقات بديعة تنتظم الكون المادي، والزمن هو أحد المبادئ التي ترتب عليها الكون، ووجود الزمن يعني أن كل شيء في الكون دائم التحول بقدر محدد. والإله هو الخير الذي يخلق الحياة، وعقل الكون هو القوانين الأساسية للطبيعة والمبادئ الثابتة التي لا تتغير والتي تحكم الحياة، والكون المادي هو نظام الطبيعة الجميل الذي توجد من خلاله الحياة. والزمن هو المبدأ الحاكم للكون بفرضه للتغيير، والتغيير المستمر هو العملية التي يحيها كل ما يعيش وكل ما يموت. وعقل الكون هو فكرة تحققت من عقل الإله، والكون المادي هو خاطر قد تحقق في عقل الكون، وقلب الكون هو الشمس التي تمنح الحياة، وهي صورة من الروح التي تنبثق منها الحياة في قلب كل ما يعيش. "خلق أتوم عقل الكون، وعقل الكون خلق الكون، والكون خلق الزمن، والزمن خلق التغيير جوهر أتوم هو الإحسان الأول، وجوهر عقل الكون هو الثبات والمثلية، وجوهر الكون هو النظام الجميل، وجوهر الزمن هو الحركة، وجوهر التغيير هو الحياة. يعمل أتوم بالعقل والروح، ويعمل عقل الكون بالخلود والدوام، ويعمل الكون بالبدء والعود، ويعمل الزمن بالزيادة والنقصان، ويعمل التغيير بالكيف والكم. وعقل الكون في أتوم، والكون في الأبدية، والزمن في الكون، والتغيير في الزمن. عقل الكون مرتبط أبداً بأتوم، والكون مكون من الأفكار التي في عقل الكون. وعقل الكون صورة من أتوم، والكون صورة من عقل الكون، والشمس صورة من الكون، والإنسان صورة من الشمس". المرجع نفسه، ص ص55-56.

السابقة، إلى أن تتخلص في النهاية من خطيئتها وتتأهل للحاق بالروح الإلهي الكلي الذي هو أصلها الأول¹. وقد اتسعت هذه النزعة امتدت تأثيرات التعاليم الهرمسية إلى مختلف المفكرين الأفراد قديما وحديثا وكذا التوجهات الفكرية الكبرى التي متحت من تعاليمها، ومن الفرق التي كانت معروفة داخل الفضاء التاريخي الإسلامي نجد فرقة الصابئة التي تأثرت بالهرمسية، كما لا تزال الآثار الباقية من رسائل إخوان الصفا، مثالا هاما على ذلك التأثير.

ولكن هذا التنوع وهذه الحركات المختلفة التي حفل بها فضاء الإسكندرية الفكري ما لبثت أن اضمحل حتى غرب تماما، بعد أن استتب الأمر للمسيحية وأصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية، حيث عملت على إفناء التراث السابق عليها وكل ما لا يتوافق مع القوانين التي تقرها المعجم الكنسية، واعتبار أصحابه هراطقة خارجين عن الدين القويم (الأرثوذكسية).

4- النزوع الأرثوذكسي في الديانات الإبراهيمية:

ينطلق يوسف زيدان (وفق منهجية بنوية) من افتراض أولي سيصبح واحدا من الأساسات التي سبني عليها فيما بعد مجموعة من الآراء، مفاده أن الديانات الثلاث واحدة. يقول زيدان: "يبدو لنا عند إمعان النظر، أن الديانات الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هي في حقيقة أمرها ديانة واحدة، جوهرها واحد، ولكنها ظهرت بتجليات عدة، عبر الزمان الممتد بعد النبي إبراهيم (أبرام) الملقب في الإسلام بأبي الأنبياء، وهو في المسيحية: جد يسوع المسيح لأنه. فكانت نتيجة هذه المسيرة الطويلة، هي تلك التجليات الثلاثة الكبرى (الديانات) التي تحفل كل ديانة منها بصيغ اعتقادية متعددة، نسميها المذاهب، والفرق، والنحل، والطوائف"². يفترض زيدان إذن أن الديانات "السماوية" التي يفضل أن يصطلح عليها بـ"الرسالية" لأن كل دين - حسب - سماوي بالضرورة وفيه إعلاء للمقدس مهما كانت هيئته أو شكله، من منطلق أن هناك (رسولا) من طرف الإله إلى البشر، وهو يفرض صفة الإبراهيمية على هذه الديانات الثلاث، بحكم اشتراكها في الأب - البطريرك كما يسميه - إبراهيم / أبرام من جهة، كما أنها من جهة أخرى وهو ما دفعه على الافتراض بأنها ديانة واحدة، أنها جميعا تضم عددا من البنيات الكبرى العاملة داخل هذا الوعي التديني، والتي شكلت ملامحه بفاعليتها داخله. ومهما اختلفت تفاصيل هذه التجليات الثلاث في وقائعها الجزئية، إلا أن تلك البنى

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص ص 29-31.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 13.

الكبرى الكلية بقيت مؤثرة على مستوى أعلى هو المستوى التصوري العام، وامتدت منذ الحقبة اليهودية وصولاً إلى الإسلام، ومن هذه البنيات نجد:

أ- النصوص الثواني:

احتوت مختلف الديانات القديمة كانت أم حديثة على كتاب مقدس يحتوي الكلام الإلهي، انبثقت عنه أصول هذه الديانة أو تلك، وعن هذه النصوص الأولى انبثقت نصوص أخرى "ثواني" قياساً على النص الأول، حظيت هي الأخرى بالتقديس أيضاً بعد النصوص الأولى/المصادر. ففي الديانة الهندية القديمة مثلاً يحتل كتاب "الفيدا" المرتبة الأولى في قلوب المؤمنين، تليه نصوص ثوان مثل "الرامايانا" و"المهاراراتا" والشروح الكثيرة التي وضعت على هذه النصوص المقدسة. وفي الديانة الزرادشتية نجد الكتاب الأول هو "الإستا"، وفي الديانة اليابانية القديمة يأتي كتاب "كوجيكي" في المرتبة الأولى، وينظر إلى مصحف رش "الكتاب الأسود" على أنه النص الأول في الديانة الأزديّة الحديثة نسيباً. وفي الديانة البهائية الأحدث نسيباً يعد "الكتاب الأقدس" هو النص الأول من حيث مرتبة التقديس. وفي الديانات الإبراهيمية الثلاث نجد التوراة (أسفار موسى الخمس) هي النص الأول في اليهودية، والنص الأول في المسيحية هو الإنجيل/الأنجيل الأربعة، وفي الإسلام يمثل القرآن الكريم النص الأول¹. وميزة هذه النصوص الأول المقدسة أنها بمثابة النصوص المؤسسة للعقيدة والتي يتم البناء عليها، وهو ما فعله النصوص الثواني. ولأنها كثيفة المعاني وذات طابع رمزي، وتدعو مجملاً إلى الفضائل والقيم الكبرى، فقد تميزت النصوص الثواني التالية الملحقة بها بكونها أكثر بساطة ووضوحاً من النص المقدس. وقد تكون استطراداً جاء بعد النص الأول، مثلما هو الحال في أسفار الأنبياء الكبار والصغار في اليهودية، أو أعمال الرسل في المسيحية، أو السيرة النبوية والأحاديث الشريفة في الإسلام. وقد تكون هذه النصوص الثواني شروحات أو إيضاحات أو اجتهادات فقهية، مثلما هو الحال في التلمود اليهودي وتفسيراته المسماة (المشنا، الجمارا) ويقابلها في المسيحية (نصوص العقيدة القويمية) وقوانين الإيمان ونصوص التحذير من الانحراف العقائدي وتهديد المخالفين باللعنات المسماة في المصطلح اللاهوتي المسيحي: الأنثيما. وفي الإسلام تلحق الحديث الشريف، نصوص ثوان هي الأقاويل الفقهية والاجتهادات الشرعية وأصول المذاهب العقائدية الفرعية. وقد استقر في أذهان المسلمين منذ

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 55-56.

وقت مبكر أن مصادر التشريع هي على التوالي: القرآن الكريم، الحديث الشريف، آراء الفقهاء والمجتهدين¹. ويمكن توضيح "مستويات النص الديني" في الجدول التالي²:

المستوى الأول	التوراة	الإنجيل	القرآن
المستوى الثاني	المشناة	أعمال الرسل	الحديث النبوي
	الجمارا	اعترافات الآباء	الاجتهاد الفقهي (الفرق الإسلامية)

هناك إذن مستويان داخل الخطاب الديني، الأول هو مستوى الكلام الإلهي، والذي تمثله في الديانات الإبراهيمية الكتب الثلاثة: التوراة والإنجيل والقرآن. وهناك مستوى ثان، تمثله النصوص الثواني الملحقة بها. ومن خصائص هذه النصوص الثواني أنها ظهرت في فترة تالية على ظهور النصوص الأول، ومن هنا فإنها تشترك جميعا في صفة بعدها الزمني عن النصوص المؤسسة، سواء كان الزمان طولا أم قصيرا. فقد دونت التوراة بعد السبي البابلي، ووضعت نصوص التلمود فيما بعد، كما أن الأناجيل الأربعة لم تؤلف وأسس العقيدة المسيحية لم ترسخ من قبل أبناء وأحفاد أتباع يسوع المباشرين، وصولا إلى صياغة ببيان إيماني إلا بعد حلول النصف الثاني من القرن الأول. وقد جاء هذا البنيان منطويا ليس فقط على وقائع حياة يسوع الباقية في الذاكرة، بل وعلى سلسلة طويلة من السير والأساطير والحكايات والأقوال المأثورة، والرؤى والنبوءات اللاحقة، والتراتيل والصلوات، والمعتقدات الرؤيوية الكارثية (كما في سفر الرؤيا) من متطلبات الكنيسة على صعيد المواعظ التعليمية، من النظائر المتمفصلة مع الكتب المقدسة العبرية، وجملة التأثيرات الأخرى اليهودية واليونانية والأدرية ومن اللاهوت والنظرة التاريخية، موحدة جميعا عبر التزام مؤلفي الأناجيل الايمانية بالدين الجديد. أما مدى النجاح الذي بلغه هذا المجمع النهائي في عكس الوقائع والتعاليم الفعلية لحياة يسوع فيبقى إشكاليا. إن أقدم الوثائق المسيحية الباقية هي رسائل بولس الذي لم يلتق بيسوع قط، وهكذا يبقى يسوع الذي يعرفه التاريخ هو يسوع المصور والمتذكر المعاد تركيبه، المفسر، المتخيل بخيال خصب في العهد الجديد، من قبل كتاب عاشوا بعد جيل أو اثنين من المدة التي تغطيها

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 56-57.

² - يوسف زيدان، النصوص الثواني 2014/06/25 تم الاطلاع عليه في: 2020/12/24،

<https://www.youtube.com/watch?v=4wOel-Gc2o&t=1315>

رواياتهم، وعطفوا تأليفها على تلاميذ يسوع المباشرين الأصليين. وهذه الكتابات اختيرت تدريجياً، بوصفها آيات وحي حقيقية صادرة عن الرب¹.

ولم يدون الحديث على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وقد روي عنه نهيه عن ذلك حيث قصر التدوين على القرآن، لكن تم تدوين الأحاديث الشريفة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، وكان الاعتماد في إثباته على ذاكرة الرواة والتأكد من حدوث اللقاء الراوي والمروي عنه، وجاء جمعه في كتب بعد مرور قرنين من الزمان على وفاة النبي. ولم تخل هذه الأحاديث من تلك الموضوعات التي تمت نسبتها إلى النبي استجابة لظروف معينة، وهو ما دعا علماء الحديث إلى تحرير الأحاديث والتدقيق فيها بضبط سندها وكان أهم اجتهادين في هذا صحيح كل من الإمامين مسلم والبخاري. وقد ذهب ابن النفيس قديماً إلى عدم القطع بصحة هذه الأخبار (الأحاديث) واتباع غالب الظن فيها لا العلم المحقق، وهو ما جعل زيدان يتبنى هذا الرأي معتبراً أن نص الحديث النبوي ليس نصاً تام اليقين، ولا يرقى إلى مرتبة النص الأول المقطوع بصحته (القرآن الكريم)²، ومن ثمة لا يجب الاستشهاد به على الأقل في الفترة الراهنة التي يعرف فيها الواقع العربي والوحي أيضاً شتى أشكال الاضطرابات. يقول زيدان: "لا أدعوا هنا إلى رفض الاحتجاج بالأحاديث النبوية، أو ترك أقوال الفقهاء (...). وإنما مرادى هو تخفيف فوضى اضطراب المفاهيم والمعاني، بتقليل الاعتماد على النصوص الثواني، والاستمساك بالنص الأول باعتباره العروة الوثقى.. يكفينا من الأحاديث النبوية وأقوال الفقهاء، ما كان فيه تبسيط وشرح شعيرة من شعائر العبادة، وما كان فيه دعوة إلى مكارم الأخلاق التي لا تتنافى مع فطرة الإنسان وما كان فيه إشارات روحية راقية (...). وما عدا ذلك من الحديث، ومهما كان من صحة السند فيه، فلنتركه جانبا حتى نعبر مآزق الفتن والآسي التي أخذتنا إليها فوضى المعاني في النصوص الثواني"³.

وفي النصوص الثواني، تم الخلط بين الإنساني والإلهي وإضفاء المقدس على ما ليس مقدساً، وسقطت المسافة بين النص الإلهي والنصوص البشرية، انطلاقاً من التوهم بأن النصوص البشرية الشارحة للنص الديني الأول تكتسب بعض صفاته، من حيث هي مجلى

¹ - ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص 131

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 58-59.

³ - المصدر نفسه، ص 61.

له¹. وهكذا اكتسبت هذه النصوص الشارحة قداسة أيضا بعطفها على النص المنزل. وقد كانت دوما الأقرب إلى التطبيق الفعلي ضمن الحياة اليومية للناس². وبهذا هيمنت هذه النصوص على الوعي الجمعي، حتى غيبت الكتابات الأولى تماما وحلت محلها في التطبيق العملي، واتخذت موقع المشرع داخل حياة الأفراد والجماعات.

إن المذهب مذهب فرد أو جماعة، أي طريقته أو طريقتهم في الإدراك والفهم والتفسير والتأويل، لا لنصوص مقدسة فقط، ويمكن أن يتحول إلى سنة، أو أرثوذكسية. على أن شرط هذا التحول لا يتعلق بماهية المذهب أو طبيعته أو بماهية السنة أو الأرثوذكسية وطبيعتها وما يسمى برهان الحقيقية، بل يتعلق بالتعارضات الاجتماعية السياسية وعلاقات القوى أولا وأخيرا. ومن هنا يمكن إرجاع الاتجاهات والمذاهب إلى فكرة المنظور، أو زاوية النظر³. ولما كانت هذه النصوص تعبر عن توجهات فكرية هي عبارة عن اجتهادات فردية لاستقراء ما جاء في النصوص الأولى، فقد أثمرت هذه المجهودات منذ القديم عن ظهور المذاهب والفرق المتعارضة فيما بينها درجة الاقتتال "وقد بينت الممارسات الواقعية أو هؤلاء وأولئك لا يرون بأسا في احتكار السلطة والثروة واستعاد الآخرين واستعبادهم أو هدر إنسانيتهم، باعتبارهم أدنى منزلة وأقل شأنًا لأن من طبيعة المذاهب الإثنية والدينية، أنها تفاضلية"⁴، وهكذا ادعت كل واحدة منها صحة مذهبها وتفردتها بالحقيقة على حساب الفرق الأخرى، وكان التاريخ الفعلي للإنسانية تاريخ هيمنة هذه الفرقة أو تلك وتفردتها بالتشريع. وقد أدى الاجتهاد في الإسلام كما يقول زيدان إلى تكوين الفرق المختلفة مذهبيا فيما يتعلق بالأصول، والتي يمثلها معسكران كبيران هما السنة والشيعة، المختلفان في التصورات العقائدية كفكرة النبوة وفكرة الإمامة بدلا من الخلافة، والتفاصيل الشرعية (الفقه)، فلكل منهما فقه الخاص، وقد اختلف فقهاء السنة في الجهة المقابلة مشكلين مذاهب كثيرة انتهت إلى المذاهب الأربعة المشهورة: الحنبلي، الشافعي، المالكي، الحنفي. وهذه الاختلافات تخص التطبيقات التشريعية. ومن هذه التطبيقات مثلا في جانب الزواج، التأكيد على صلاحيته في إطار هذا المذهب دون ذلك، قياسا على صحة الزواج في الإسلام ككل للتأكيد على قوة المذهب. وقد حدثت بين الشافعية

¹ - جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ط1، المركز الثقافي العربي، 1994، بيروت، ص21.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص59.

³ - جاد الكريم الجباعي، من الرعوية إلى المواطنة، ص32.

⁴ - المرجع نفسه، ص33.

والأحناف في القرون السادس حتى التاسع الهجري كما يقول زيدان، في الشام معارك بسبب اختلاف المذهب، وكان في هذا الوقت يحضر الزواج بين المذهبيين. ويرى زيدان أن الصراع بين فرق مذهب واحد (الفرق السنية مثلا أو الفرق الشيعية) أشد وأطول من الصراع بين مذهبيين داخل الدين الواحد الشيعة والسنة. وإن كان كلاهما يخلف عددا هائلا من الضحايا.

وعندما نأتي إلى اعترافات الآباء في الكنيسة، والتي هي عبارة عن نصوص آباء الكنيسة الكبار ومؤسسي المذاهب، وهي بمثابة بيان بما يجب أن يكون عليه الاعتقاد¹. تظهر الاختلافات أيضا بين كنيسة وأخرى في صياغتها لهذه البيانات، وحاصل هذا الاختلاف اقتتال أهل هذه الكنائس فيما بينها، من أجل تأكيد شرعية هذه الكنيسة أو تلك. يقول يوسف زيدان: "والأثر المريع لاستعلاء النصوص الثواني على النص الأول، لم يقتصر فقط على الإسلام [ممثلا في الفرق والمذاهب والجماعات الدينية..] "ففي اليهودية، استعلن التلمود واستعلى على روح التوراة، لأنه ظل دوما أشد التصاقا بتفاصيل الحياة اليومية للمؤمنين باليهودية التلمودية (...). بحيث وقعت التفرقة بينهم وبين اليهود غير التلموديين، كالمصريين اليوم، والأسينيين بالأمس"². كما اختلفوا مع غيرهم (العرب) لإصرارهم على تنفيذ ما جاءت به النصوص الثواني (التلمود والمشناة والجمارا) تنفيسا عن المآسي التي مرت بهم. والأمر غير مختلف في المسيحية التي لم تفلح هي الأخرى "في النجاة من هذا الفخ الذي وقع فيه اليهود والمسلمون، فقد استعلنت النصوص الثواني واستعلت على "الإنجيل" المفعم بالمحبة (...). ولكن تاريخ المسيحية مترع بالمذابح والويلات والآسي التي انطلقت أساسا من نصوص ثوان: قوانين الإيمان، اعترافات آباء، أناثيما.. وهي النصوص التي هيمنت على قلوب المتعصبين، فحجبت النص الأول"³. وهو ما سيقودنا إلى مفهوم الأرثوذكسية.

ب - الأرثوذكسية:

يقول يوسف زيدان: "وأما كلمة أرثوذكسية التي صارت اليوم هي اللفظ المضاد للهرطقة، فهي كلمة يونانية الأصل انتقلت بلفظها إلى معظم اللغات، ومنها العربية. وكانت الكلمة في الأصل تعني الاستقامة، ثم صارت تدل (اصطلاحا) على عقيدة الكنائس الكبرى، قبل ظهور الإسلام، تميزا لها عن عقيدة أولئك الموسومين بالهرطقة. كما صارت تدل في

¹ - يوسف زيدان، النصوص الثواني.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 62.

³ - المصدر نفسه، ص ص 62-63.

العرف الكنسي العام، على الذين قبلوا قرارات المجامع الكنسية المسكونية (العالمية) التي انعقدت في: نيقية سنة 325، إفسوس 431، إفسوس الثاني 449، خلقيدونية 451 ميلادية..¹ تعني الأرثوذكسية إذن في لفظها اليوناني "الاستقامة" ثم ارتبطت فيما بعد بالتراث الكنسي، حيث أصبحت صفة لأصحاب الإيمان القويم والأمانة المستقيمة، في مقابل من يرونهم مخالفين لهم في العقيدة وهم الهرطقة. وقد أصبح هذا المفهوم للأرثوذكسية يثير إشكالات تاريخية ومعاصرة لا حصر لها، أهمها الإشكال الديني/التاريخي، المرتبط بطبيعة موقف كنيسة الأقباط. وهي الكنيسة التي ترى نفسها معقل الأرثوذكسية الأول، بينما ينكر عليها الأرثوذكس (الخلقيدونيون) هذه الصفة، ويرونه في خروجها عن قرارات مجمع خلقيدونية، نوعاً من الهرطقة أو الانشقاق عن النطاق العقائدي الأرثوذكسي. ويرى يوسف زيدان من جانبه، أن الأرثوذكسية كمصطلح دال على (إيمان) مسيحي معين، لم تنشأ وتتطور إلا عبر الجدل والجدال مع الهرطقة والمهرطقين حيث اختلفت الأحكام العامة للعقيدة الأرثوذكسية، وتعديل (قانون الإيمان الأرثوذكسي) عدة مرات، بحسب هذه الحركة الجدلية والجدالية بين الطرفين، ثم استقر أمر العقيدة الأرثوذكسية، بعد عدة قرون من ظهور المسيحية، فصارت قريبة المعنى مما نقصده بكلمة (السلفية) أو (أهل السنة) في مجال الفكر الإسلامي، وبكلمة (المحافظين) في المجال السياسي، مع اختلافات طفيفة في الدلالة العامة.²

يستمد مصطلح الأرثوذكسية إذن ماهيته ودلالته ضمن الديانة المسيحية وداخل الجدالات التي دارت أول الأمر حول طبيعة المسيح بين الكنيسة المصرية وغيرها من الكنائس الأخرى، ودلالاتها هذه مختلفة عن "الاستعمال اليهودي كمرادف للردة عن الدين، أو للاعتقاد المخالف لأصول الديانة اليهودية، فالمرتد هو الذي خرج من الدين بالكلية، أما المهرطق (الهرطوقي) فهو الذي ينكر أصلاً من الأصول الدينية، أو يؤمن إيماناً مشوباً ببعض الاعتقادات الباطلة، من وجهة النظر الأرثوذكسية. ونادراً ما تستخدم كلمة هرطقة في التراث الإسلامي، فقد ناب عنها مفردات أخرى، عربية، مثل: دعة، إلحاد، كفر، زندقة"³. والكلمة الأخيرة كما يقول زيدان، ذات أصل فارسي إذ هي مشتقة من عنوان كتابهم المقدس (زندة فستا) ثم اشترت كصفة لجماعة الماوية وهم أتباع ماني المنشق عن المسيحية. وبعد حين صارت الزندقة عند

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 30. ينظر أيضاً: يوسف زيدان، دوامات التدين، ص 55.

² - المرجع نفسه، ص 30-32.

³ - المرجع نفسه، ص 40.

المسلمين تشير إلى الخروج عن نطاق الدين الإسلامي، مع أنه منسوب إليه، وقد توسع المتأخرون - حسبه - في هذا المعنى السلبي وهو ما تظهره العبارة الشعيرة: من تمنطق تزندق¹. وقد أصبح ممكننا تعميم مصطلح الأرثوذكسية داخل الفكر المعاصر ليشمل مختلف التوجهات التي تدعي لنفسها حياة الدين القويم في مقابل المذاهب والفرق المضادة الموسومين بالهرطقة، والزندقة.. أي إنكار معلوم من الدين بالضرورة. ويعد المفكر محمد أركون أول من استخدم مصطلح تفكيك "الأرثوذكسية" في قراءته للتراث الإسلامي. ذلك أن معناها الحرفي والذي يشير إلى الطريق المستقيم، يتقاطع مع مفهوم الفرقة الناجية. والطريق المستقيم هو بمثابة السنة الصحيحة، أي طريق النبي. وفي الحضارة الإسلامية اعتبر المذهب السني على الطريقة الأشعرية، ووفق المذاهب الفقهية الأربعة هو الطريق المستقيم الذي ينبغي أن يخضع له الجميع، والذي تم فرضه عبر سلطة الخلافة الإسلامية. على أن هذه الأرثوذكسية ليست سنية فقط، فهناك النسخة الشيعية أيضا² التي خالفت الأولى واعتبرت نفسها صاحبة الدين القويم، وانطلقت من أصول اعتقادية مخالفة لتلك التي تنطلق منها السنة... على أن الغلبة كانت (الأرثوذكسية) السنية والتي صاغت أسس الدين بشكل عام. وفي مماثلة يعقدها يوسف زيدان بين الأرثوذكسية المسيحية التي اكتمل قانون الإيمان عندها بعد جدل عميق مع آراء الهرطقة، يقول زيدان: "يمكننا القول باطمئنان، إن قوام مذهب (أهل السنة) الذي نعرفه اليوم لم يتحدد إلا باتخاذ مواقف محددة من اجتهادات آباء الكلام*. مثلما تحددت الأرثوذكسية من خلال مواقفها (التاريخية) من الهرطقة"³.

الأرثوذكسية إذن، بوصفها نزوعا نحو احتكار الدين القويم والتحدث باسمه، متعلقة بالنصوص الثواني داخل الديانة، والتي تمثلها الاجتهادات المقدمة من طرف اللاحقين على النصوص الأولى، واختلاف هذه الاجتهادات تفرضها طبيعة الفهم للنص الأول والذي تحده

¹ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² - علي أحمد الديري، نصوص متوحشة التكفير من أرثوذكسية السلاجقة إلى سلفية ابن تيمية، ط1، مركز أوال للدراسات والتوثيق، 2015، بيروت، ص ص 26-27.

* - يقول يوسف زيدان: "وقد لقي آباء الكلام مصائر مفزعة تذكرنا بعصر الشهداء، ومعاناة آباء الكنيسة الأوائل. فالجهم بن صفوان قتله الأمير (سلم بن أحوز) بأصبهان، مع أن الجهم كان لديه عهد أمام من الأمير (...). وقتل الجعد بن درهم قتلة أشد فضاة مما لقيه تلميذه الجهم، فقد قتله الأمير خالد بن عبد الله القسري، بجامع واسط ببغداد. وقع هذا الأمر الشنيع صبيحة عيد الأضحى (...). وقتل غيلان الدمشقي بأشنع مما سبق. قتله الخليفة هشام بن عبد الملك (...). صلبه على باب دمشق. ومات معبد الجهني مصلوبا أيضا، بعدما أهين إهانات مريرة طفحت بها كتب المؤرخين الذين ترجموا له". يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 169-171.

³ - المرجع نفسه، ص 169.

الظروف الثقافية والوعي العام لدى المجتهدين، وقد قادت هذه الاختلافات المذهبية وبين الفرق نزاعات قديما وحديثا، بعد صبغ هذه الاجتهادات الإنسانية بصبغة القداسة التي هي سمة النص الأصلي. فالتوراة في اليهودية التي تمثل النص الأول الذي يضم أسفار موسى الخمسة (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية) وقد لحقت بها أسفار الأنبياء الكبار (أشعيا وأرميا) والأنبياء الصغار (عاموس وحبوق) ومن مجموع هذه الأسفار يتألف العهد القديم يقده اليهود والمسيحيون معا، لكنهما سيختلفان بعد ذلك في تقديس المسيحيين للعهد القديم (التوراة وأسفار الأنبياء) مضافا إليها العهد الجديد الذي تمثله الأناجيل؛ حيث طرحت المسيحية على أنها امتداد للديانة اليهودية لكنها تطورت بعد حين بأن قدمت نفسها على أنها حركة إصلاح لليهودية وبشارة لجميع الأمم، بعد أن ظل اليهود منتظرين مجيء المخلص/المسيح/الماشبح الذي سيتحقق به وعد الرب لأبنائه قرابة قرنين. بينما يقدر اليهود التلمود، وهذا الأخير هو النص "الثاني" في اليهودية، حيث يضم قسما هما المشناة (المثناة) والتي تضم بدورها ستة مباحث وكتبت بالعبرية، والجمارا التي تضم مجموع الاجتهادات والمناقشات التي دارت حول القسم الأول، وكتبت بالأرامية التي كانت سائدة قبل مجيء المسيح وتكلم بها. والمسيحيون من وجهة النظر اليهودية مجرد ضالين، حيث يتوهمون أن المسيح هو (الماشبح) المنتظر الذي جاء، بينما يغتاظ المسيحيون مما جاء في التلمود من تهجم على السيدة العذراء وابنها المسيح. ومع تزايد أهمية التلمود صار صفة أساسية لليهود، ومنه سميت اليهودية المعاصرة باليهودية التلمودية وباليهودية الحاخامية، وقد صار التلمود عند اليهود أهم من التوراة¹. والتلمود أيضا مختلف في تقديسه، فهو مقدس عند التلموديين ولا يكتسب أي قداسة عند غيرهم من غير التلموديين ومن المسيحيين ومن المسلمين. وفي الإسلام كانت أيضا اختلافات الفقهاء ولا تزال تقودنا نحو الرفض والكراهية بين أصحاب المذاهب العقائدية (السنة، الشيعة، الخوارج) وبين أصحاب المذاهب الفقهية (حنابلة، شافعية، زيود، إباضية...)². وبداية كل هذه الاختلافات إنما تعود جميعا إلى الفعل التديني، أي التأويل/المنظور أو الاجتهاد الفردي والجماعي للأصل الديانة، وفي تاريخ الإسلام نجد أن الخوارج حاربوا الأمة وقتلوا الأئمة بحجة ما تأولوه من القرآن، واقتتل السنة والشيعة لقرون طوال لإعلان كل فريق أنه وحده صاحب الحق وغيره على ضلال، مع أن كليهما يستمد

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص ص 55-56.

² - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 61.

شريعته من القرآن، وقد كان الإمام علي نابها حين قال عن القرآن الكريم: هذا الكتاب لا ينطق، وإنما ينطق به الرجال¹. وقد كان "العراق والجزيرة العربية بلاد الهراطقة الذين نظروا إلى أنفسهم على أنهم أهل الإيمان الصحيح، وأن مخالفيهم هم الذين ضلوا وهرطقوا حين زعموا أن الله ثالث ثلاثة، وأن الله (تعالى) هو المسيح عيسى بن مريم. أما مصر والحبشة وأطراف اليمن، فقد بقيت على إيمانها الأرثوذكسي (القبطي) المختلف مع، وعن، بقية الأرثوذكس. وعند ظهور الإسلام، كانت هناك جغرافيا، أربع كنائس أرثوذكسية متخالفة الإيمان، متنازعة الاعتقاد، هي بحسب ترتيب أهميتها في ذاك الزمان: كنيسة الروم الأرثوذكس (روما، اليونان من بعد) كنيسة الأرثوذكس الملكانيين (بيزنطة) كنيسة الأرثوذكس السريان (أنطاكية) كنيسة الأرثوذكس الأقباط (الإسكندرية)"². والناظر إلى كل هذه الكنائس يجد أنها جميعها أرثوذكسية أي راعية الدين المستقيم، لكنها في الآن ذاته، مختلفة فيما بينها يتهم بعضها بعضا بالهرطقة والخروج عن الأمانة المستقيمة.

وهكذا اختلف أصحاب الديانات فيما بينهم، واختلفوا بين بعضهم في إطار الديانة الواحدة، وقد قامت الحكومات السياسية استنادا إلى خلفية دينية، فاختلفت الدول أيضا فيما بينها على أساس يفترض أنه ديني، كما تأسست الحكومات السياسية بتأييد من هذا المذهب أو ذاك، عندما أبدى أصحاب المذاهب تأييدهم لهذا الحاكم أو ذاك، فانتصر الناس وغلب بعضهم بعضا وحكموا زمنا طال أم قصر ليزحزحهم حكام ومذاهب أخرى وهكذا دواليك وصولا إلى يوم الناس هذا. "وقد نطق (الرجال) دوما [كما يقول زيدان] بما يناسبهم من القرآن، واستنطقوا الآيات بما يوافق فهمهم ومطالبهم. وقد رأينا أيام الكارثة العربية المسماة (غزو العراق للكويت) مؤتمرين إسلاميين ينعقد أحدهما في بغداد، والآخر ينعقد في الوقت ذاته بالرياض. وباسم الدين كان أولئك وهؤلاء يعلنون لعنهم لبعضهم البعض، ويتهم بعضهم بعضا بالخروج من نطاق الدين، ويعدون قتلاهم هم "الشهداء" لأن الطرف الآخر هم المعتدون. ولا يزال الجنون يتجلى في واقعنا دينيا، يوميا، وفقا لآليات الانتقال من الدين إلى التدين"³. المستند أساسا إلى النصوص الثواني التي غيبت النصوص الأولى وحلت مكانها داخل وعي الأفراد والجماعات، وحركت هذا المنزع الدموي في النفس الإنسانية.

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص75.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص134.

³ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص76.

المبحث الثاني: تفكيك بنية الفعل التديني

يختلف الدين إذن عن التدين باعتبار أن الأول يمثل الأصل الإلهي الذي تجلى داخل الديانات الإبراهيمية الثلاث في الكتب (التوراة، الإنجيل، القرآن)، أما الثاني فهو التأويل والاجتهاد الذي تم من قبل أفراد معينين من النحل الثلاث لشرح وتبسيط النصوص الأول/الأصول، ولما كانت أقرب إلى البساطة انشغل بها الناس وصارت المشرع للحياة اليومية وتم تناسي الأصول الأولى وتغييبها. وعندما يحلل يوسف زيدان الفعل التديني يستخلص البنيات الكبرى التي كانت موجهة له داخل الديانات الثلاث، وهذه البنيات هي كالآتي:

1- الإنابة:

تمثل الإنابة عند يوسف زيدان بنية كبرى مشتركة داخل الديانات الإبراهيمية، ومفادها أن الله واحد ذو طبيعة متعالية عن الخلق، أي مفارق تماما للوجود الإنساني، محتجب في السماء، ينوب عنه فيه الأرض خليفته. وقد اجتهدت الحضارات الإنسانية القديمة - كما يقول - في تقديم صورة مثلى للإله المتسامي المحتجب (آمون: تعني المختفي)، حيث يبدو: مفيضا بالخير على الكون واهبا للحياة، وقد تجلى قديما في صورة أثوية (إيزيس، عشتار، إانا، آرتميس) لما كانت رمزا لكل هذه العناصر. لكن اليهودية ستقدم فيما بعد صورة مشكلة للإله. حيث يظهر تارة متصفا بصفات الآلهة القديمة، أي داعيا إلى الخير والفضائل، ويظهر في أخرى وقد اتخذ الصفات الإنسانية؛ كالانتقام لصالح اليهود، ورد في سفر الخروج ما نصه: "وكلم الرب موسى قائلا: "انظر! قد جعلتك إلها لفرعون. وهارون أخوك يكون نبيك. أنت تتكلم معه بكل ما أمرك، وهارون أخوك يكلم فرعون ليطلق بني إسرائيل من أرضه. وأنا أقسي قلب فرعون وأكثر آياتي وعجائبي في أرض مصر. ولا يسمع لكما فرعون، فألقي يدي على مصر، وأخرج بقوتي شعبي بني إسرائيل من أرض مصر، بانتقام عظيم. فيعرف جميع المصريين أنني أنا الرب حينما أمد يدي على مصر، وأخرج بني إسرائيل من وسطهم"¹. كما أنه ينسى، ورد في سفر الخروج ما نصه: "فسمع الله أنينهم، وتذكر الله عهده الذي (قطعه) مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب"². كما يظهر بمظهر الاحتيال، ورد في سفر الخروج الإصحاح الثالث: "وأعطي نعمة لهذا الشعب أمام المصريين. فيكون حينما تنطلقون أنكم لا تمضون فارغين. بل تطلب المرأة

¹ - إيفانيوس المقاري، سفر الخروج الترجمة السبعينية للكتاب المقدس بالمقارنة مع النص العبري والترجمة القبطية، ط1، مطبعة دير

القديس أنبا مقار، 2013، القاهرة، ص53.

² - المرجع نفسه، ص23.

من جارتها ومن الساكنة معها في نفس البيت أمتعة فضة وذهب، وثيابا، وتضعونها على بنيكم وعلى بناتكم. فتسلبون المصريين¹. وفي تلك القصص التي ترويها التوراة يبدو الإله: قلعا، حسودا، حقودا، غاضبا، نادما، مغلوبا (تغالب مع إسرائيل وغلبه) وكلها صفات إنسانية رديئة لا تليق حتى بالإنسان كانت التوراة قد ألحقتها بالإله، بغض النظر عن الاجتهادات التي قام بها الربيون وعلماء الشريعة اليهود في حل هذه المشكلات التي طرحها النصوص المقدسة، حيث نظرت إلى تلك القصص التوراتية باعتبارها رموزا لا تاريخا فعليا، أو حالات للذات الإنسانية في تطورهما الزمني على الأرض. وهكذا نشأت مشكلة كبرى سيظهر أثرها لاحقا؛ ألا وهي ارتباط (الصفات) بالذات الإلهية². داخل المنظومتين الكلاميتين، المسيحية والإسلامية.

والمتدين يظل دوما في حاجة إلى الاتصال بالإله، وهو ما يتم على نحو عام عبر الطقوس ومراسيم العبادة، ويتم على نحو محدود وصفوي في التجارب الدينية العميقة مثل القبالة اليهودية، الرهبة المسيحية، التصوف الإسلامي، ولكن عموم أهل الديانة يظلون دائما في حاجة إلى الصلة الدائمة بالإله، وهو الدور الذي يضطلع به ممثلو الله في الأرض. ويحصي يوسف زيدان أشكال هذه الإنابة بداء باليهودية والمسيحية وصولا إلى الإسلام. حيث اتخذت الإنابة في اليهودية صورا عدة، حيث يكون الممثل/النائب أبا للنوع الإنساني (آدم) أو واحدا من آباء الديانة (إبراهيم، إسحاق، يعقوب...) أو أحد الأنبياء الكبار أو الصغار، أو القضاة، أو الأحرار، أو الربيين. وبالطبع يظل موسى بوصفه واضع القوانين وصاحب الشريعة أعظم الناطقين عن الإله وأهم نوابه في الأرض، يتلوه أخوه (هارون) وخليفته يهوشع بن نون.

أما في المسيحية، فقد ناب السيد المسيح (الابن) عن الأب، وكان الرسل (الحواريون) نوابا للمسيح، ثم صار الآباء البطارقة ناطقين بلسان الرسل، ومن وراء هؤلاء جاء البابوات والأساقفة والكهنة. وهؤلاء جميعا، إذ ينطقون بالإنجيل ينوبون عن الله في التعامل اليومي مع شعب هذه الكنيسة أو تلك. وعلى المنوال ذاته كان في الإسلام أيضا نواب عن الله، ولهذه النيابة أيضا أنماط وأشكال عدة. فكان النائب في صدر الإسلام هو الصحابي، ومن بعد الصحابة جاء التابعون وتابعوهم. وهناك الإمام عند أهل السنة، والإمام المعصوم عند الشيعة والقطب عند الصوفية. ومن تحت هؤلاء، نواب لهم مقامات معلومة حسب اختلاف المذاهب الإسلامية، فمنهم: المجتهد، آية الله، الداعي، البدل، شيخ الطريقة. وهناك المفتي الذي يطلب

¹ - إيفانيوس المقاري، سفر الخروج، ص30.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص39-44.

الناس اجتهاداته. والنائب في هيئته السياسية هو الحاكم، من حيث هو ظل الله في الأرض¹. تمثل الإنابة إذن، وفقا لما سبق إطارا نظريا للوعي التديني المنتمي إلى الديانات الإبراهيمية الثلاث، حيث تكررت هذه البنية داخلها وسارت على المنوال ذاته، وإن اختلفت في مظاهرها الجزئية التفصيلية حسبما تطرحه كل واحدة، من خلال التدرج الهرمي للنواب بدءا بالنواب المباشرين وصولا إلى هؤلاء الذين يشرعون للناس ما يتعلق بأمر حياتهم اليومية. يقول يوسف زيدان: "هناك إذن، إطار نظري معلوم للإنابة عن الله، ولنظام (التمثيل) الذي يقوم به واحد أو أكثر من خيار الناس المختارين من الله، أو الوارثين، أو الموهوبين. وهم الذين تكون مواهبهم أو وراثتهم أو اختيارهم إشعارا من (الله) لعباده بأن هؤلاء نوابه وممثلوه في الأرض. وهو الإشعار الذي قد يأتي مشفوعا بمعجزات أو كرامات أو علامات مبهرة، تتنوع بحسب تنوع النواب الممثلين"². وبما أن الإنابة شرط لازم، كان لابد على النواب أن يتصفوا بصفات خاصة تتيح لهم التفرد بهذه الصفة وتكون علة اتباع الناس لهم، وتثبيتهم نوابا عن الإله في التشريع لحياتهم اليومية. وما يمكن ملاحظته هو أن الكرامات والمعجزات التي يجب أن يتشخ بها النائب/الممثل الإلهي، لا تقتصر على الديانات الإبراهيمية الثلاث، ولكنها تمتد عميقا في الفكر الإنساني البدائي، فقد كان الكاهن والشامان والساحر مظاهر أيضا عن تلك الإنابة وقد منحوا مثل هذه العطايا التي تمكنهم من التواصل مع القوى العليا، والنيابة على البشر.

وهناك أمر يعتبره يوسف زيدان مهما، متعلقا بهذا الإطار النظري (النيابة/التمثيل) ويربطه زيدان (من منظور أنثروبولوجي) بطبيعة الوعي العام داخل هذه الديانات الثلاثة، وهو أمر يتعلق بالمرأة. حيث إن الإنابة في اليهودية والمسيحية والإسلام، موقوفة على الرجال دون النساء. هكذا أوضحت ذكورية اليهودية المرأة عن قداستها السابقة، جاعلة من العناصر التي قامت عليها هذه القداسة في الديانات القديمة (دم الحيض) مصدرا للدنس. وفي المنظور المسيحي لم يكن الأمر ليختلف كثيرا؛ والمسيحية - كما يقول زيدان - وإن اتخذت خلفية مريمية، إيزيسية، عشتارية، حيث الأم المقدسة تحمل بمعجزة، إلا أن ممثل الرب ونائبه ظل دائما في صورة ذكورية: المسيح، الرسول، البابا، وغابت المرأة تماما داخل الوعي التديني المسيحي على اختلاف مذاهبه. وفي الإسلام وضعت المرأة تحت وصاية الرجل (القوارير الرقيقة) جاعلا منه أعلى درجة منها (مكتمل عقلا ودينا). وهذا المقام لا ينحصر ضمن الحدود الدنيوية ولكنه

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 147-150.

² - المصدر نفسه، ص 150.

يمتد إلى الآخرة أيضا. ومن هنا يقول زيدان بأنه لم يعد معقولا أن تمثل المرأة الله على الأرض مهما كانت مكانتها¹. وبالنسبة للنواب الذين استأثروا بهذه العملية، نجد أنهم قد اتخذوا ضمن الوعي التديني مجموعة من الصفات. وكانت هذه الأخيرة قد تشكلت وتم تكييفها طبقا للعقلية ومع متطلبات الوعي السائد في هذه المنطقة أو تلك (مصر، منطقة العرب) ومن هنا اختلفت صفات هؤلاء النواب، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام، ويظهر هؤلاء في الإسلام بصفات أكثر كمالا ومثالية تتساقق وما تتطلبه الإنابة عن الإله المتسامي في الأرض.

يقول زيدان بأن خطورة التصور التوراتي لا تتوقف على ما طرحته من صفات إلهية، ولكنه يتعدها إلى الصورة التوراتية المفزعة للآباء والأوائل والأنبياء. حيث إن هؤلاء لا يتورعون عن اقتراح شائن الأفعال مثل: معصية الخالق (آدم)، استخدام الزوجة للحصول على المال (إبراهيم)، السكر والزنا بالمحارم (لوط مع ابنتيه)، السرقة ونهب الجيران والقتل (موسى)، الإمعان في القتل (يوشع بن نون)، الاستيلاء على النساء بقتل أزواجهن ظلما بعد الزنا بهن (داود)، قتل الإخوة للانفراد بالحكم (سليمان)... إلخ. وبمجيء المسيحية، في مرحلة تالية وانتشار الأناجيل، نشب الجدل والخلاف بين الكنائس حول جوهر المسيح وحقيقته؛ حول ماهيته وطبيعته، حول بشريته وألوهيته (اللاهوت والناسوت) وهكذا تشوش الإيمان القويم بسبب تعدد صور المسيح في الأذهان، بين كونه (ابن الله) أو ما سوف يسمى (صورة الله) أو (الله ذاته) من ناحية، ومن الناحية المقابلة كونه (رسول الله) أو (نبي الله) أو (الإنسان المتأله)². وقد اختلفت صور المسيح هذه داخل المسيحية ذاتها، استنادا إلى التفسير والذي يمثله النص الثاني على النص الأول. فالديانات الغابرة الموسومة بالوثنية التي عاشت آلاف السنين في مصر واليونان، كانت تجيز التمازج بين (اللاهوت والناسوت)، ولا ترى بأسا في تأليه الإنسان وتأسيس الإله؛ فالملك الفرعون في مصر القديمة (ابن الشمس) أو ابن الإله، أو هو المفعم بالوجود الإلهي. ومن هنا جاء الفهم المصري للمسيحية منطلقا من خلفية الفهم المصري القديم لعالم الآلهة ذي الأبعاد الثلاث (إيزيس، حورس، أوزيريس). وقريب من هذا الفهم المصري، نجد الديانة اليونانية القديمة أيضا - كما تحكيه الملاحم - تجمع بين البشر والآلهة، حيث نجد آلهة الأولمب (زيوس) يغرمون بنساء من بني البشر ويلدن أنصاف الآلهة، وقد انتقلت هذه التصورات داخل الوعي اليوناني ومن بعده اللاتيني واستمرت مع انتشار المسيحية.

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 150-151.

² - المصدر نفسه، ص 48-58.

ومن هنا لم يكن غريبا على المسيحية في مصر واليونان، أن تصير أرثوذكسية مؤمنة إيمانا قويا بأن المسيح هو الله¹.

وفي مقابل هذا التصور المصري - اليوناني، نجد أن البدايات السابقة على المسيحية في منطقة الهلال الخصيب، كانت تعلي من مرتبة الآلهة، وتتصورهم مفارقين تماما لعالم البشر، مع أن الناس هناك صوروهم على هيئة بشرية (الأوثان) أو في شكل مجرد (الأصنام)، إلا أن الاعتقاد الذي ساد هناك، يقضي بوجود مساحة شاسعة بين الإله والإنسان، وهي المسافة التي يهيم فيها الجن والعفاريت والغيلان وغيرها من هذه الكائنات الوسيطة. وفي زمن قديم عاشت في أذهان الناس هناك، أساطير وخرافات كثيرة صاغت ملاحظتهم تصور عالم الآلهة مستقلا عن عالم البشر، حتى لو كانوا ملوكا، فهذا الأخير في حضارات العراق القديمة، كان يتلقى عن الإله ويستقبل منه وصاياه وتوجيهاته، ولذلك قدم حمورابي قوانينه زاعما أنه تلقاها من الآلهة وحيا. وهذا الاستقلال نراه تفصيلا في الملحمة السومرية القديمة (الأنوما إيش) التي يعني اسمها حرفيا: حدث في الأعالي. ومع هذه الأساطير التي عاشت في منطقة الهلال الخصيب والتي أنتجت (إلهيات) خاصة بالعالم السماوي المختلف عن عالم البشر، كانت ثقافة هذه المجتمعات التي عاشت في الهلال والخصيب وفي جزيرة العرب تحثني بالحكماء من البشر، وبالكهنة الملهمين من الآلهة، وهؤلاء جميعا كانوا في وعي العرب بمثابة الأدلاء والمرشدين عن الإله، وقد اشتهر كثيرون من هؤلاء الوسطاء قبل الإسلام منهم المخبرون عن الجن ومنهم العرافون، ومنهم الأنبياء. وسيرة الحكيم أحيقار (وزير الملك سنحريب) ما نراه في الكتب المقدس من سفر يشوع بن سيراخ، وما نراه في القرآن الكريم من وصايا لقمان لابنه² ومن هنا تلت هذه العقلية العربية المسيحية المنتشرة هناك ضمن أفق وفهم آخرين مختلفين عن الفهم المصري - اليوناني. يقول يوسف زيدان: "واعتمادا على شواهد كثيرة تميز العرب من غيرهم، فإنه لا مناص من الاعتراف بأن الجماعات العربية والعبرية كانت تعنى بالنبوة والأنبياء. لذلك نجد لفظ (نبي، نبو) مشتركا في اللغتين العربية والعبرية، وفي كليهما يشتق اللفظ من (النبوة) أي الارتفاع، وقد كان الأنبياء عادة يدعون قومهم إلى (الله) واقفين فوق ربوة أو مكان مرتفع أو جبل. ومن هنا، لا ترى من الغريب أن تكون أولى عظات السيد

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 81-84.

² - المصدر نفسه، ص ص 84-85.

المسيح للناس، هي: موعظة الجبل¹. تصبح النبوة والحال هذه، طبيعتها ومفهومها منوطة بالفهم البشري، ومن هنا تعددت طبيعة المسيح حسب التفسيرات الشرقية منها والمصرية وتسببت هذه التأويلات المتعددة في عقد الاجتماعات المسكونية، وفي كل مرة كان يتم فيها صياغة أسس الإيمان القويم وفقا للدواعي التي حملت على عقده وإقامتها من جهة، والهجوم على المهرطقين وحرهم من جهة ثانية. يقول زيدان: "وعلى هذا النحو صار (المسيح) هو الديانة ذاتها، فمن اسمه اشتق اسمها، ومن مولده يبدأ كتابها (الأنجيل) ومن الإقرار بألوهيته يستهل قانون إيمانها الأول. وشيئا فشيئا أصبح المسيح معادلا موضوعيا لله، ثم غدا مع اجتهادات الآباء الأوائل (الأرثوذكس) هو الله الذي غاب، وناب عنه المسيح"². وهكذا تحرك موضع التقديس من الإله ذاته، نحو المسيح الذي ناب عن الآب وغيبه تماما داخل العرف الكنسي الأرثوذكسي.

وبعد أن قدمت اليهودية صورة إشكالية للنواب من حيث إنهم لا يتورعون عن اقتراف ما لا يليق حتى بالإنسان العادي، أصبح النائب/المسيح في المسيحية معادلا للإله ذاته وصار التشكيك في ألوهيته يعني هرطقة. وسوف يتم إعادة بناء كل هذه التصورات داخل الأفق الإسلامي. وهي المهمة التي أضطلع بها القصص القرآني. يقول زيدان بأن القصص القرآني بوصفه أحسن القصص، يأتي ليؤكد الرؤية العربية والعبرية النمطية القرآنية القبلية. حيث إن النبوة اصطفاء إلهي من فرع بشري معين، عبراني - عربي من حيث انتساب العرب إلى النبي إبراهيم، ومن حيث إنهم أولى بإبراهيم والأنبياء من اليهود. ومن هنا يشير زيدان إلى أن معنى كلمة "أمي" لا تعني الجهل بالقراءة والكتابة كما جرت العادة في تفسيرها، وإنما تعني الانتساب إلى الأمم (غير اليهودية) والانتساب إلى مكة الموصوفة بأمة القرى. وعند الحكاية عن الأنبياء، جاء القصص القرآني بما يناسب الله وأنبياءه. فلا نجد في القرآن الكريم فيما حكاه أيا من تلك السلوكات التي لا تليق بعموم البشر، ناهيك عن الأنبياء. والقصص القرآني أيضا أعاد بناء التصورات الخاصة بالمسيح، حيث يظهر مقترنا باسم أمه مريم وليس ابن الله أو الله. ومريم القرآنية ليست هي ثيوتوكوس وليست أم النور الحقيقي، إنها صديقة وهبتها أمها لله، وأرسل لها الله روح القدس فحملت بالمسيح، وهكذا تم إبعاد أي شبهة للاتصال المباشر بين الله والإنسان (الفهم اليوناني المصري للديانة). وأعاد القرآن أيضا - كما يقول زيدان - بناء مفهوم

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 88.

² - المصدر نفسه، ص 61.

(الأمانة) بعيدا عن الاصطلاح المسيحي الذي يعني الأمانة المستقيمة/الأرثوذكسية، ليجعلها أمرا إنسانيا يرتبط بالإدراك السليم الذي يرادف العقل، الذي خص به الله النوع الإنساني.

2- الإبادة:

من أطر التدين أيضا كما حددها يوسف زيدان، بوصفها بنية ممتدة داخل الوعي التديني في الديانات الإبراهيمية الثلاث نجد الإبادة. وتعني الإبادة هنا العنف الموجه ضد الآخر المختلف عقائديا. وبما أن النصوص الثواني كانت بمثابة المشرع للحياة اليومية للجماعات من حيث إنها توجه هؤلاء للقيام بالفعل، ومن منطلق أنها الناطق الرسمي باسم الإله حيث ترى نفسها صاحبة الأمانة المستقيمة وبقية الجماعات المخالفة مجرد كفار وهراطقة وفقا للمصطلح الكنسي الذي يعني المروق عن الدين القويم، فإن هذه الأرثوذكسية قد توجهت منذ القديم نحو ممارسة العنف ضد الآخرين، المختلفين عقائديا. وقد أظهرت اليهودية هذا النزوع العنيف، بوصفها أولى هذه الديانات الإبراهيمية والتي تختزن الأبنية التي ستكون فاعلة ضمن البنية العميقة للديانتين الأخرين المسيحية والإسلام، يقول يوسف زيدان أن: "الوعي التديني، في اليهودية والمسيحية والإسلام، يصور الله قائما بالكون وفاعلا للإبادة، وأن نائب الإله في الأرض أو الناطق باسمه، مادام يمثله، فقد يدمر مثله ويبطش"¹. يقوم الوعي التديني إذن، ضمن هذا النسق الإبراهيمي الثلاثي بتصوير الإله وقد اتشح بأردية البطش والإبادة، والأمر ذاته ينسحب على ممثله في الأرض أيا كانت صفته، بما أنه ناطق باسمه مطبق لإرادته وشريعته، حيث يتخذ الإبادة وسيلة لتحقيق الأمر الإلهي.

وقد ظهرت هذه البنية أولا في القصص التوراتي؛ فالمتأمل فيه يجد نفسه أمام مجموعة من الصفات الإلهية التي تنم في معظمها عن بأس شديد خاصة ضد الأمم من غير اليهود، الذين جعل الإله نفسه حاميا لهم ومن أجلهم يقوم بحملات إبادة جماعية. فقد أباد المصريين إنقاذا لهم من تسلط فرعون وأهل مصر عليهم، وقد حكى سفر الخروج وقائع هذا الانتقام الإلهي. يقول يوسف زيدان: "والإله في التوراة على كل حال، عهده بالمحو والإبادة قديم. فقد بلبل ألسنة أهل بابل كلهم، ودمر سدوم وعمورية لفسق رجالهم، فأخذهم أخذة واحدة فأبادهم جميعا، رجالهم ونساءهم وأطفالهم. والله في ليلة الفصح، ضرب كل بكر بأرض مصر، حتى بكر البهائم، لم يسلم من تلك الإبادة الإلهية المقدسة، التب بلغت ذروتها (...). في

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 154.

حروب الرب التي قادها يهوشع بن نون، وأباد خلالها قرابة الثلاثين مملكة، وفقا لرواية التوراة¹. ومن هذا المنطلق يصبح العنف ضمن هذا الوعي التديني/التوراتي - باعتبار أن التوراة لم تكتب إلا بعد السبي البابلي - مشروعاً ومقدساً بعدما أصبح نابعا من الإله ذاته، وقد استلمه من بعده نائبه الناطق بلسانه. ومن هنا أيضا لا نستغرب استمرار اليهود في تطبيق هذه الشريعة ضد الفلسطينيين لإخلاء الأرض وتحقيقاً لوعده الرب التوراتي، "على اعتبار أن الله سوف يعينهم على إبادة أهلها أو إجلائهم عنها، ليتحقق وعده لهم وعهده معهم، لأنهم ذرية النبي إبراهيم وممثلوه، مثلما كان هو ممثل الله ونائبه المبارك في الأرض. وقد وعده الله، وانتقل الوعد إلى بني: لنسلك يا إبراهيم أعطي هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات"². ولما تم قبول الصورة التوراتية (العهد القديم) للإله، فقد عد "مريقيون" في تاريخ الكنيسة هرطوقيا لأنه قال بأن إله التوراة غير إله الأناجيل، وأن الديانة المسيحية لم تعد في حاجة إلى العهد القديم لما يظهره إلهه من قسوة. والمطلع على تاريخ الكنيسة سيقف على تلك المجازر التي ارتكبتها المسيحيون باسم الرب ضد الوثنيين من جهة، والتي راح ضحيتها الكثير من العلماء الذين اشتغلوا بمختلف العلوم وتم هدم معابدهم ومدارسهم (عالمة الرياضيات هيباتيا، ووالدها والعلماء الذين قتلوا بعد هدم الموسيوس)، يقول يوسف زيدان: "إن الذين اضطهدهم أسقف الإسكندرية كانوا من علماء ذاك الزمان، ومنهم "أولمبيوس" كاهن معبد سيرابيس (...). لا، بل إن الفرق بين الاضطهادين بعيد، لأن الاضطهاد الوثني كان عن سياسة واقتصاد فقط، أما الاضطهاد المسيحي فكان عن غلو في دين أساسه الرحمة. وبعد هذا الاضطهاد، لم يبق للوثنيين معابد ولا مدارس يأوون إليها بالإسكندرية. فانسحب البعض منهم إلى كانوبيس (رشيد) وفتحوا هناك مدرسة لتعليم الكتابة القديمة، وتحولت معابدهم إلى كنائس بعدما طمست نقوشها وصورها بالطين"³. لكن هذا العنف/التديني لم يتوقف عند هذا الحد حيث امتد إلى المسيحيين أنفسهم من خلال الاتهامات التي كالوها لبعضهم والتي تتعلق بالهرطقة والخروج عن الدين القويم وما انجر عنها من مذابح جماعية، "وهو ما حدا بكاتب قديم إلى التصريح بتلك العبارة الجارحة، التي نقلها لنا كاتب مسيحي معاصر هو إدمون رباط، الذي نقل عن إميائوس مارسلانوس، قوله: لم ير التاريخ بهائم متوحشة، أشد افتراسا وقساوة

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 152-153.

² - المصدر نفسه، ص 152.

³ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص 46.

من المسيحيين، بعضهم لبعض¹. والأمر غير مختلف عما كتبه فولتير في قاموسه الفلسفي حيث "يوضح هنا كيف غالت الكنيسة في دور الشهادة في تاريخها نفسه: هل تريد هجمات موثقة على أفضل نحو - مذابح مؤكدة على أفضل نحو، أنهار من الدماء تدفقت حقا - آباء وأمهات وأزواج ورضعا نحرت حناجرهم في الواقع، وكدست جثثهم واحدة فوق أخرى؟ وحوش غاشمة! ابحث عنها في حولياتك الخاصة: ستجدها في الحملات الصليبية على الكاثاريين... في يوم القديس بارثولوميو المروع"². إضافة إلى هذه الحروب التي قادوها ضد بعضهم بعضا باسم الرب، تلك التي جرت بينهم وبين المسلمين ممثلة في الحروب الصليبية. ومن الناحية الإسلامية يرى يوسف زيدان، أن المسلمين قد خرجوا عبر الغزوات والفتوح لنشر دين الله، استنادا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة، ويشرح معنى كلمة "يثخن" بقوله: يطعن بالأسلحة، ويبالغ في القتل³. ويرى في هذه الآيات القرآنية تأكيدا للإبادة الإلهية، وهو ما تحاشى علماء العقيدة المسلمين والمتكلمون الخوض فيه مرجحين صفات الجمال الإلهي على صفات الجلال. وكان المتصوفة أكثر جرأة في طرحها بعدما قرروا أن الألوهية جامعة للأضداد. وهكذا لعب الوعي التديني دوره القديم أيضا داخل الوعي الإسلامي، وكان للنصوص الثواني تأثيرها أيضا، ونجد في التاريخ الإسلامي صراعات دموية كانت قد جرت بين مختلف الفرق والمذاهب، بادعاء كل جهة أنها المستأثرة بالحقيقة ونائبة الإله على الأرض والأخرى فرقة ضالة وجب تطبيق أحكام الشريعة فيها. ولا تزال هذه الأحكام الجاهزة للانطباق تمثل تهديدا للأفراد والجماعات حتى يوم الناس هذا. ومن هنا تصبح الإبادة والحال هذه، بنية أساسية "هامسة" ضمن هذا الوعي التديني للنسق الديني الإبراهيمي ونتيجة لهذا الفهم شهد التاريخ الإنساني والمعاصر منه أعمال عنف وإبادة تحت راية الدين.

3- الخروج:

يمثل الخروج فيما يرى يوسف زيدان، المظهر الأخير من هذه الأطر النظرية، ضمن هذا الخيط الناظم الذي يؤكد على امتداد الوعي التديني ضمن التجارب/ التجليات الدينية الإبراهيمية الثلاث، وينظر إليه بوصفه ملمحا أصيلا وبنية متكررة ضمن الوعي التديني الكلي

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 112.

² - جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ص 582-583.

³ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 18.

لها، يقول زيدان: "ومقصودنا بالخروج، اصطلاحاً، هو تلك البنية الكامنة في نمط التفكير التديني (الرسالي) والجاهزة دوماً للعمل على المنوال ذاته"¹ فكيف يتشكل الخروج؟ يكون الخروج - كما يرى زيدان - بالاستناد إلى بنية اعتقادية معينة مخالفة لما درج عليه المجتمع، بعبارة أخرى، عندما تعتنق جماعة ما معتقداً مخالفاً لما كان سائد داخل المجتمع، واتخاذ ذلك الإيمان (النقي) مسوغاً لرفض ما تعتنقه الغالبية (الجمهور). يتخذ الخروج هنا طابعاً مقدساً لاستناده إلى إيمان خاص/الإيمان الحق. كما يتخذ شكل الرفض والثورة على ما يعتبر باطلاً من العرف السائد، "انطلاقاً من اعتقاد المجموعة (الخارجة) بأنها على الحق، وبقيّة الناس على الباطل. وانطلاقاً من إعلاء إيماني للذات لتسوية الحط من الآخرين والنظر إليهم باعتبارهم أغياراً، تمثل السلطة السياسية السائدة غيريتهم، وتجسد اختلافهم عن الجماعة المنبثقة، ومن ثم: الحكم بضلال الأغيار (الآخرين) وكفرهم"². يمثل الخروج إذن، نوعاً من الثورة على السلطة السياسية/راعية الدين الرسمي الذي يسود المجتمع، ويهدف إلى تثبيت دعائم هذه الجماعة الجديدة المتحصنة بعقيدتها. هذه الأخيرة ستكون محلاً لخروج آخر فيما بعد، بعد استقرارها واستتباب الأمر لها بتأييدها من قبل السلطة السياسية، وعلى المنوال ذاته يتبع هذا الخروج خروجاً آخر وهكذا.

ويتم الخروج - حسب - على النحو التالي: إقرار بالإله المتعالي؛ بما هو أصل كل التجارب الدينية على اختلاف تجلياتها، وبتأييده لنائبه على الأرض/رأس الجماعة على اختلاف تجلياته داخل النحل والمذاهب والفرق. ويأتي بعد هذه الأطر النظرية أحكام عملية مثل: الحكم بالكفر والضلال على المحيط الاجتماعي، انبثاق جماعة إيمانية مجاهرة بمخالفتها للعقيدة السائدة، فيتم اضطهادها من قبل (مجتمع الكفرة الضالين)، إعلاء متوهم للذات (المؤمن) الواقعة تحت الاضطهاد، ولذلك تلجأ إلى الهجرة فراراً والنقلة الجغرافية. وهنا يتم بناء مجتمع جديد على هيئة دولة وليدة تتغذى على كراهيتها للمحيط الذي انبثقت عنه (الجماعة المؤمنة³). وتظهر تطبيقات هذه البنية: أولاً في خروج النبي إبراهيم وابن أخيه لوط، والخروج الأشهر والذي أفردت له التوراة السفر الثاني من أسفارها وهو خروج النبي موسى باليهود من مصر؛ وميزته أنه خروج مقدس لاستناده إلى الشرعية التوراتية، في مقابل ما كان

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 154.

² - المصدر نفسه، ص 155.

³ - المصدر نفسه، ص ص 154-155.

سائدا في المحيط المصري الذي عاشوا فيه. وعلى المنوال ذاته وباسم الرب أيضا، تم خروج السيد المسيح على اليهود/حين قلب عليهم الموائد، وخرج بتلاميذه إلى البرية، كما خرج تلاميذه إلى الأنحاء المجاورة يكرزون/ييشرون. وبعد أن استتب الأمر للكنيسة التي كانت بمثابة الخروج على الوثنية، صارت من بعد الاضطهاد سلطوية وإمبراطورية، وعادت منبثقا لخروج آخر أطلق عليه اصطلاح (الهرطقة).¹ وخرج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة بدعوته إلى الإسلام، بعد أن اضطهد فيها من قبل السلطة السائدة ليشكل دولة جديدة في المدينة، ومنها انطلق المسلمون فاتحين للبلاد المجاورة فكانت دولة الإسلام. والتي ستحتضن خروجا آخر/مقدسا باسم الإيمان القويم فيما بعد؛ وكان الإيمان النقي مرة أخرى مستند الخروج على السلطان؛ وسمي الخوارج/المحكمة بهذا الاسم لما رفضوا التحكيم وخرجوا عن الجماعة*، فاستندوا إلى أطر نظرية داخل الدين (الإجابة عن الله) من أجل توظيفها وفقا للوعي التديني الذي يفترض أن الذات هي مركز الحقيقة والآخر (فرقة ضالة). وبعد الخوارج/المحكمة، خرج الشيعة أيام الخلافتين الأموية والعباسية تحت راية الإمام المعصوم، ولما استقر الأمر لهم بعد حين، خرج عليهم من داخل البيت الشيعي ذاته (الشيعة الغلاة)²، حتى أصبح الشيعة من بعد ذلك مجرد فرقة ضالة تحت حكم السنة.

ومن هذه الزاوية يفسر يوسف زيدان طبيعة الجماعات المعاصرة مثل القاعدة والجهاد. يقول: "ولن تنتهي تطبيقات بنية (الخروج) الكامنة كإطار نظري جاهز للاستعمال، في الديانة الرسالية الإبراهيمية. فها نحن اليوم نشهد على المنوال ذاته، ما يسمى بتنظيم القاعدة. وهو في واقع الأمر، ليس تنظيما (...) وإنما خروج عن السائد، استنادا إلى قاعدة إيمانية، ومجاهرة بالجهاد، واضطهاد، وانزواء في أفغانستان، وتأسيس دولة طالبان"³. ومن هنا يصبح الخروج الحال هذه - حسب زيدان - ملمحا أصيلا وواحدا من الأطر النظرية العامة للتدين في اليهودية

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 156-157.

* - يقول يوسف زيدان: "سمي الخوارج بهذا الاسم، وعرفوا أيضا باسم (المحكمة) لأنهم جعلوا الإيمان حسبا تصوره، وتحكيم النص القرآني حسبا فهموه؛ هما الطريق لإزاحة الفساد السياسي، والقضاء عمليا ولو بالقتل، على رموز الفساد، حتى إن كانوا في رتبة علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري.. وقد كان الخوارج يستندون إلى أطر نظرية من داخل الدين، ويرفعون شعار (لا حكم إلا لله) ويسمون أنفسهم المحكمة. والله هو (الحاكم) عندهم، وقد ترك لهم النطق بالأحكام، لأنهم ينوبون في الأرض عنه. ومن ثم نفذوا أحكامهم في الأغيار المخالفين، الكافرين لأنهم ارتكبوا الكبائر، ومرتكب الكبيرة عندهم كافر".

المصدر نفسه، ص ص 156-157.

² - المصدر نفسه، ص ص 157-158.

³ - المصدر نفسه، ص 159.

والمسيحية والإسلام. وعن الصلة التي تجمع هذه الأطر الثلاث (الإنابة، الإبادة، الخروج) يقول يوسف زيدان: "فالخروج لا يكون إلا انطلاقاً من أن رأس الجماعة الخارجة، هو الناطق بلسان الرب، الإله، الله؛ حسبما رأينا عند كلامنا عن الإنابة. ثم يستلزم الأمر شدة مستمدة من الله القاهر المبيد، ولذلك يتم استعمال النصوص الدينية المؤكدة قهره تعالى وإبادته. ومن هنا كانت ثورة الإمام الخميني، مثلاً، ترفع في إيران أيام استيلائها على السلطة، شعاراً: وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد!"¹ وعلى المنوال ذاته يسري الخروج بوصفه بنية كامنة داخل الوعي التديني ضمن الديانات الإبراهيمية الثلاث، وتتجلى مظاهره الفرعية في تلك الحركات (المنفصلة/الخارجة) التي استندت إلى أصول دينية (لا بد من الاستناد إلى الدين والاتشاح بالقداسة ليصح الخروج) وانطلاقاً من وعي تديني ما، وكما ظهرت هذه الحركات قديماً لا تزال ممتدة داخل الوعي المعاصر بحكم امتداد هذا الوعي التديني ببناء الثلاث، ومتى ما توفرت المقدمات ذاتها أدت إلى النتائج ذاتها حسب القاعدة المنطقية.

ومن خلال كل هذا يظهر العمل المنهجي الذي يقوم به يوسف زيدان، فبعد تحليل الظاهرة/التدين إلى عناصرها الأولية والكشف عن بنياتها الفاعلة، استنتج فاعلية تلك البنى الكبرى التي تسير "همساً" داخل هذا النسق الديني الكلي/الإبراهيمي مبينة في كل مرة عن تجليات فرعية ما هي في الأصل سوى تنوعاً لهذه البنية الكلية السائرة داخل هذا النسق. وبكشفه عن ارتباط تلك البنيات فيما بينها وتفاعلها معاً ضمن هذا النسق الديني، فهو يتغيب في الآن ذاته إيضاح الأهمية التي يكتسبها منظوره التفسيري الجديد/المتصل التراثي، بما هو بحث جذري في بدايات الظواهر، قادر على توجيه العقل الوجهة الصحيحة التي تصل به إلى اليقين، بدل الاشتغال بالتفاصيل التي تشوه الحقيقة وتبعث على التوهّمات. وبمناقشته للعلاقة الجدلية بين: الدين/العنف/السياسة، يكشف عن تطبيقات تلك الدوائر الثلاث (الإنابة، الإبادة، الخروج) على أرض الواقع.

4- جدلية العلاقة بين الدين والسياسة داخل الوعي التديني

يرى يوسف زيدان أن السياسي كان دوماً موجهاً للتديني في الوعي التديني منذ المراحل الأولى لليهودية؛ وهو ما لم يعرفه الفكر القديم (حيث لم نسمع عن حروب شنت لإعلاء هذا المعتقد أو ذلك، وكانت جل أسباب الحروب اقتصادية/مادية بالأساس). فقد تمت كتابة التوراة

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 157-158.

بعد السبي البابلي من أجل جمع اليهود بعد أن تفرقوا، يقول يوسف زيدان: "من هنا، يظهر لنا أول ملامح الاستعمال السياسي والاجتماعي للدين، عند اليهود. فالإمبراطور "قورش" يريد أن تعمر المواضع الحدودية، حتى تعترض الغزاة وتؤخرهم عن اجتياح عاصمة ملكه. ورجال الحكم والدين (كلاهما) لا يتحقق لهم الخير، إلا مع وجود أتباع مؤمنين. وعوام الناس يرتاحون إلى الاعتقاد بوجود قوى عليا تحميهم عند اللزوم، وتفسر لهم اللغز الذي حير الإنسان من يوم استعمل عقله بدلا من عضلاته وأسلحته (...). وهكذا ظهرت الديانة اليهودية بصورتها المشهورة التي تعرفها اليوم واتخذت شكلها الأول. بعد عدة قرون طوال من وجود اليهود كجماعة عرقية، ذات طابع ديني قبلي "إثني"، ثم تطورت الديانة مع مرور الأيام واتخذت شكلها "التلمودي" بعد عدة قرون تالية، حسبما يقول المؤرخون.."¹ كما ظهرت عقائد يهودية أساسية على غرار فكرة الماشيح تحت وطأة القهر الذي تعرض له اليهود ردحا من الزمن، على يد الرومان والمسيحيين.

وبحسب التوراة فإن "سليمان" (وهو ملك وليس نبيا) بنى الهيكل في عاصمته الدنيوية أورشليم "بيت همقداش" لاسترضاء الأتقياء من عوام اليهود، ولتأكيد سلطانه عليهم بالدين. بعبارة أوضح يقول زيدان: كان الأمر مجرد استعمال سياسي للدين، ترضية للعوام من جهال الناس. كما كان بدء بناء الهيكل، بعد خرابه الأول، عملا سياسيا يهدف إلى استجلاب اليهود غير الراغبين في العودة من الأسر البابلي، بإثارة العواطف الدينية في نفوسهم، ولولا ذلك لما اهتم أحد بإعادة بنائه. وتمت عملية توسعة الهيكل الثاني "المعبد" على يد حيرود "هيرودس" حسبما يزعمون، في إطار خطة عامة ذات مرام سياسية واقتصادية واجتماعية، أهمها تحويل مدينة أورشليم "بيت همقداش" إلى مركز تجاري وعاصمة تدين بالولاء لروما، وتستمد منها قوتها وسلطتها في المنطقة. باختصار يرى زيدان أنه وبصرف النظر عن صحة هذه الوقائع تاريخيا، فإن "الهيكل" أو "المعبد" في هذه المرات لم يكن سوى ورقة دينية كان يلعب بها في المجال السياسي، ويستجلب بها وقت الحاجة ولاء المؤمنين باليهودية. ولما عاد اليهود في القرن العشرين إلى أرض الأحلام والأوهام، اهتموا باستعادة الهيكل "المعبد" وإعادة بنائه، وفاتهم (أو تناسوا) أن المعبد "الهيكل" كان مجرد ورقة دينية في اللعب السياسي، وأن لهم اليوم عاصمة هي "تل أبيب" ويجب بدهاة أن يكون فيها معبدهم الكبير. لكن محاولة التوسع

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 27-28.

في الأرض وإحياء المجد القديم الغابر، دعت يهود اليوم إلى الإصرار على استعادة هيكل سليمان، وإعادة بنائه في موضعه القديم الذي لم تنجح أي محاولة لتأكيد وجوده التاريخي. لكن الوهم يبقى أهم من الواقع، والحلم الذي كان مستحيلا وتحقق لهم جزء منه بقيام دولة إسرائيل سنة 1948 لا يزال يؤجج المشاعر الدينية عند معظم اليهود، وبالتالي يسمح لمزيد من الاستعمال السياسي للدين اليهودي¹. وهكذا بقي السياسي موجها للديني السياسي اليوم - كما في الماضي البعيد - بإعلان دولة إسرائيل وسعي اليهود إلى إفناء الشعوب الساكنة في أرض فلسطين وطردهم خارجها تحقيقا للوعد الإلهي.

وفي الإسلام، يرى زيدان أن الديني وجه السياسي أول الأمر، فما كان الدين ليتم لو بقي القرآن على صفته المكية وبقي المسلمون على حالهم/مستضعفين في الأرض. ولذلك تم تجاوز مرحلة الحكاية عن النبوات والأمم السابقة وإثبات الألوهية وغيرها من أصول الإيمان، إلى مرحلة عملية تتمثل في تأسيس الدولة وفق تشريعات معينة، والانهماك ضمن الواقع المعيش، ومنه وقائع الفتوحات وما انجر عنها من عقد للتحالفات والمعاهدات، وكتابة المراسلات وتنظيم الجيش. يقول يوسف زيدان: "إن التاريخ الإسلامي، مجمله وتفصيله، يؤكد أنه لولا الدولة ما كان الدين، ولولا التشريعات العملية ما كانت العقائد الإسلامية، ولولا الجهاد ما انتشر دين الله بين العباد"². ولأن جرى تأسيس الدولة أول الأمر على مطلب وأصل ديني (الإسلام دين الناس كافة) فإنه سوف يصبح ابتداء من فترة لاحقة استعمالا سياسيا للدين. وقد تجلى الاستعمال السياسي للديني حسب يوسف زيدان، عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على مستوى المبادئ العامة، مثلما هو الحال في قاعدة "الأئمة من قريش" وعلى مستوى التطبيقات العملية، حيث تولى أبو بكر الصديق إمارة المسلمين لأنه خلف النبي خلال فترة مرضه الأخير في الصلاة بالمسلمين، ثم خلفه الأقرب إلى النبي "عمر بن الخطاب" فالأقرب "عثمان بن عفان" وعند إمامة "علي بن أبي طالب" وقع الخلاف الشهير بينه وبين معاوية بن أبي سفيان (واقعة التحكيم) التي حسمت الأمور لصالحه فأصبح خليفة المسلمين، ولما دخل عليه عمرو بن العاص فوجده يقدر في "علي بن أبي طالب" ويكثر من الكلام السلبي في حقه، قال عمرو: يا معاوية، أحرقت قلبي بقصصك، أترى أننا خالفنا عليا لفضل منا عليه. لا والله، إن هي إلا الدنيا نتكالب عليها، وأيم الله لتقطعن لي قطعة من دنياك أو لأنا بذنك. وعلى يد

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 31-35.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 168.

معاوية صارت "الحكومة" الإسلامية ملكا عضوضا ونظاما ملكيا، فورث من بعد الخلافة الإسلامية ابنه "يزيد الفاجر"¹، وأثناء حكمه وحكم الأمويين من بعده وقعت الوقائع العظام التي امتدت بين قتل الصحابة والتابعين إلى رمي الكعبة بالمنجنيق. وكان للأمويين مع العباسيين أيام تناقلتها كتب الأخبار وبين العباسيين السنة والشيعه وبين السنة فيما بينهم، والشيعه في ما بينهم.. ولم يزل الاستعمال السياسي للإسلام خامدا/كامنا حتى يوم الناس هذا جاهزا للإذكاء في كل لحظة، عبر الدعاوى السياسية المغلفة بأردية دينية (مسألة الخلافة).

وبالحديث عن الحقبة المسيحية يرى زيدان أن تاريخ الكنيسة ليس مفردا للقديسين والشهداء، مع أن المسيح أكد أن مملكته ليست من هذا العالم/ترك الذهب للقياصرة. فلا يمكن التأريخ للمسيحية بعيدا عن ارتباطها بالسلطة السياسية القائمة وهو ما ظهر عبر تاريخ المسيحية الطويل. حيث كان الملوك والأباطرة ينصبون الأساقفة والبطاركة ويخلعونهم كيفما دعت الضرورة والمصلحة السياسية لا الدينية. ومن الأمثلة التي يسوقها؛ دعم الملكة زنوبيا لبولس السميساطي، وتنصيب الملكة ماوية بطرس العربي أسقفا. ومن الزاوية نفسها جاء اعتراف الإمبراطور قسطنطين الكبير بالمسيحية، كإحدى ديانات الإمبراطورية فصار بهذا يلقب نصير يسوع ولم يكن اعتناق المسيحية غايته، حيث كان اهتمامه منصبا على كيفية إتمام سيطرته على تلك المناطق وضمان تدفق القمح والمحاصيل منها. ويروي التاريخ الكنسي وقائع انتصار هذا الإمبراطور في مجمع نيقية للأسقف إسكندر حيث عزل آريوس للأسباب سالفة الذكر، ويصف في نص الرسالة التي بعث بها إلى الأسقفين أن خلافهما الكريستولوجي وضيع ومضية للوقت. كما قام أيضا بعزل الأسقف السكندري أثناسيوس الرسولي من منصبه بعد أن سمع إشاعة مفادها أن هذا الأسقف ينوي عرقلة خروج القمح من مصر إلى القسطنطينية، وعلى المنوال ذاته سار الأباطرة من بعده. وما حدث أيضا بعد سنوات طوال في مجمع إفسوس الأول، تكرارا لما حدث من قبل في مجمع نيقية، حيث عزل الأسقفان المتعارضان: كيرلس ونسطور، ثم بعد فترة أعيد الأسقف الأول/كيرلس إلى منصبه بقرار إمبراطوري لا بقرار مجمع كنسي، وكأن الفيصل النهائي - كما يقول - عائد إلى السياسي لا ديني، فالأهم من هذه الخلافات الدينية هي استقرار أمور الحكم والدولة، وتضمن الإمبراطورية وصول سفن القمح (الخبز) والعنب (النبذ) من مصر، عبر بوابة الإسكندرية التي تهيمن عليها رئاسة الكنيسة

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 48-49.

المركسية¹. وللسبب ذاته تغاضى الامبراطور عن قتل الفلاسفة والعلماء والفنانين وعلى رأسهم عالمة الرياضيات هيباتيا من قبل الكهنة المسيحيين. ومن هنا يستنتج كيف انقلب "السجل الكريستولوجي، العتيد المديد، سجلا دينيا واقتصاديا وسياسيا واجتماعيا"². حيث لم يعد الدين هو الموجه الوحيد للرأي، وانتقل من الكنائس والأساقفة إلى الامبراطور وصارت كلمته هي الفيصل. يتساءل يوسف زيدان بعد كل هذا التطواف تاريخيا، "فكيف لنا، بعد ذلك كله، أن نزع مع الزاعمين، أن الدين قد ينفصل عن السياسة، وأن السياسة قد لا يكون لها شأن بالدين"³. مستنكرا القول بفصل الدين عن السياسة وهي التي كانت محايدة له جنبا إلى جنب عبر تاريخ المنطقة الطويل.

5- آليات تشكل العنف؛ الانقلابات والاعتدالات:

أصبح ارتباط الدين بالعنف إشكالا ملحا يفرض نفسه على الساحتين الواقعية والفكرية المعاصرة شرقا وغربا، لازدياد عمليات العنف والعنف المضاد، تارة باسم الدين (الحركات السلفية مهما كانت العقيدة التي تنتمي إليها) وتارة أخرى باسم محاربة الإرهاب (الديني) الذي تقوده تلك الحركات (السلفية)، التي تشهدها المنطقة العربية خاصة. ومن هنا كان من الضرورة بمكان إيجاد الحلول التي من شأنها استئصال هذه الظاهرة متزايدة الخطورة على الأفراد والدول. والكشف عن جذوره الظاهرة والعلل المسببة لها من شأنه إمطة اللثام عن كيفية تشكلها والوعي الرافد لها، وكتيجة ضرورية تلي الكشف عن العلل هو اقتراح العلاج المناسب للحالة. ومن هنا يقترح يوسف زيدان مجموعة من الحلول التي يجدها فاعلة في الحد من هذه الظاهرة. وبما أن هذه الخطوة تسبقها خطوة أخرى ضرورية، تتمثل في البحث جينولوجيا في ظاهرة العنف، والكشف عن النسق العام الذي تشتغل ضمنه، فإن يوسف زيدان يعود إلى التاريخ القديم حيث تشكلت ومنه البحث في امتداداتها المعاصرة، وهو يعتبر هذه الأخيرة ليست سوى ظواهر جزئية وتفريعات استحدثتها بنية معينة عميقة، ممتدة داخل الوعي التديني الذي ينتظم الديانات الثلاث الإبراهيمية. فما هي الرؤية التي ينطلق منها يوسف زيدان؟ وماهي الحلول التي يقترحها لحل هذا الإشكال؟

¹- يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 207.

²- المصدر نفسه، ص 174.

³- المصدر نفسه، ص 175.

يسعى يوسف زيدان إذن، إلى اكتشاف العلاقات الأساسية التي تجمع الأطراف؛ الدين/السياسة/العنف واستبصار الروابط الخفية التي تجمعها، ومن هنا يتخذ الجدل/الديالكتيك أداة لتفسير هذه العلاقة الكامنة بينها. والجدل حسب الطرح الهيغلي "بموجبه تتكشف الأشياء كلها في عملية تطويرية مستمرة لا بد لكل حالة وجود فيها من أن تتمخض عن نقيضها. ثم لا يلبث التفاعل بين هذين النقيضين أن يفضي إلى مرحلة ثالثة يندمج فيها النقيضان - اللذان يهزمان ويتحققان في الوقت نفسه - في تركيبة أغنى وأسمى، تركيبة سرعان ما تتحول بدورها إلى القاعدة التي تسند عملية تناقض وتركيب جدلية (ديالكتيكية) أخرى"¹. ومن هذا المنطلق يصبح الدين والسياسة طرفان متناقضان؛ دنيا/آخرة، جماعة/فرد... ولا يلبث التفاعل بين هذين النقيضين أن يفضي إلى مرحلة أخرى تالية تمثلها مرحلة التكامل التي يطلق عليها زيدان مصطلح الاعتدال، حيث يرتقي كل بجانبه من خلال تفاعله مع الآخر. لكن الجدل سيعود للظهور من جديد حيث ستكون هذه المرحلة الثالثة محل انبثاق تناقض وتركيب آخر مستمرين. وفي كل مرحلة من مراحل المواجهة بين المتناقضين يدخل العنف طرفا ثالثا في هذه المواجهة. وبيان ذلك فيما يلي:

يرى يوسف زيدان أن للدين والسياسة من الناحية النظرية مداران قائمان بذاتهما، ولكل منهما (افتراضا) مساره الخاص والمختلف. حيث إن مدار السياسة هو الحاكم كيفما كان شكله: امبراطورا، ملكا، شيخ قبيلة، أو كان الحكم بيد جماعة ضباطية، ديموقراطية، أوليجاركية... إلخ كما أن الطبيعة الأولية لها جمعية، حيث تتعلق أساسا بالجماعة الإنسانية وتغيب في غيابها. ومدار الدين على محور الإله/علاقة الفرد بالإله. لكن إمعان النظر يجعلنا نكتشف أن الأمر أكثر تعقيدا مما يبدو عليه. فهناك من التداخل بين الدين والسياسة والتقاطع في المدار العام لكليهما ما تستحيل معه عملية فك هذا الارتباط في نسيجهما، متعذرة داخل الوعي الجمعي مهما كان. ذلك أن السياسة لا يمكنها أن تضبط الجماعة إلا بضبط الفرد، ومن الجهة المقابلة فإن القداسة فعل اجتماعي، حيث يؤسس الفرد يقينه الديني الخاص داخل الجماعة التي ينتمي إليها. وعن هذا الارتباط الضروري ينبثق مظهر آخر ضروري أيضا ألا وهو العنف. ويشبه زيدان هذه الحركة الثلاثية الكاشفة عن ارتباط السياسة والدين وعن تولد العنف ضمن هذه العلاقة، بالانقلابات والاعتدالات التي تحدث في فصول السنة. حيث يبدأ

¹ - ريتشارد تارناس، آلام الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرنا إلى العالم، ص 452.

الانقلاب الأول في مجال الجدل الديني/السياسي بانبثاق الدين الجديد الذي يتخذ شكل الثورة على النظام السياسي الراسخ من قبل، حيث يسعى إلى إيجاد مكان له. وبخروجه من شخص النبي/الفرد إلى الجماعة التي هي مجال الضبط السياسي، يبدأ العنف ويدخل المجتمع في حالة شتوية.

يصبح العنف إذن، طرفاً ثالثاً ضمن جدلية (الدين/السياسة) في زمن الانقلاب الشتوي، ويأتي غالباً من قبل النظام السياسي/الأقوى ضد الديني/الأضعف، الذي يمثله جماعة المؤمنين الأوائل (موسى وأتباعه في اليهودية، المسيح وحواريوه، وأوائل المؤمنين في الإسلام)، وهنا يكون الخروج رد فعل ضد ذلك العنف المسلط من قبل النظام السياسي الذي يطلب الدنيا بينما يطلب الدين الآخرة. وبينما يهدأ هذا العنف يتنامى الدين الجديد تدريجياً في الأرض التي خرج إليها، ويعود بعد حين لاجتثاث السلطة السياسية القديمة. وبعد هذه العودة، يحدث ما يطلق عليه يوسف زيدان "الاعتدال الأول" (مرحلة التركيب) بين الديني والسياسي. يقول: "إن الملوك اليهود القدامى، وأباطرة روما الذين آمنوا بالمسيحية، ومبادئ الإسلام بعد فتح مكة، وهي المبادئ التي من مثل: الناس معادن خيركم في الجاهلية خيركم في الإسلام.. من دخل دار أبي سفيان فهو آمن.. كلها دلائل على بدء (الاعتدال الأول) بين الدين والسياسة، وهي مؤشرات تؤكد إرساء قواعد التعايش بينهما في نظام اجتماعي جديد، تصير فيه السياسة متدينة ويصير الدين سياسياً"¹. في هذه اللحظة إذن، يتقارب الطرفان ويرعى كل طرف منهما الآخر. حيث يرسي الدين مبادئه وقواعده التي ستصبح مجلوة في مرآة الحياة اليومية للجماعة وتصبح بمثابة الواجبات الاجتماعية، وتجدد السياسة نفسها فيتخذ الحاكم السياسي الوشاح الديني ويصير نائب الإله/ظله على الأرض. غير أن هذا التوحد الافتراضي الذي يحدث أحياناً في حالة الاعتدال، يرى زيدان أنه يخفي في عباة نوعاً من التعدي وتبادل الأدوار؛ أي تعدي الحاكم على أرض الدين من أجل تأكيد سلطته، أو تعدي رجل الدين على ميدان السياسة لتكريس نفوذه، ويجعل المبادرة للديني.

في حالة الاعتدال، يخفت العنف ولا يظهر إلا في حالات متطرفة، "مثل ما عرفناه في تاريخ اليهودية من جماعات (منشقة) كالأسينيين. ومثل ما حدث في المسيحية القديمة من مذاهب، كالنسطورية وفي المسيحية الوسيطة من اتجاهات بروتستانتية، وفي المسيحية الحديثة

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 180.

من جماعات روحية ذات طابع خاص، كشيود يهوه وجماعة الأنقياء (البيوريتانيين). وهو ما نرى مثيلا له في تاريخ الإسلام، من حركات: الخوارج، الشيعة، الوهابية، الجماعات السلفية المعاصرة.. ومع هذه الانبثاقات، تتبدل الأحوال ويبدأ الانقلاب الصيفي¹. وفي هذه الحالة تصير الجدلية السابقة: دين/سياسة أكثر تعقيدا.

تستند هذه الانبثاقات الجزئية إلى وعي ديني، يقوم على القراءة الخاصة لأصل العقيدة والذي يكون مخالف لرأي الجماعة من جهة وللسلطة السياسية من جهة الأخرى واللذان استقرتا زمن الاعتدال. فتتخذ (قراءة الخروج) هذه شكلا رافضا، راديكاليا، غير توافقي، غالبا ما يتم استدعاؤه من الضفاف المتشددة، حيث كانت متوارية في ظل الاعتدال الربيعي. وهنا يدخل العنف مرة أخرى بوصفه طرفا ثالثا ضمن هذه الجدلية الأساسية، "فباسم الدين، تتجه الجماعة الدينية الراديكالية للعنف المزدوج: ضد الواقع السياسي، وضد الاعتقادات العمومية السائدة في الجماعة. فتلغي مشروعية الحاكم، وتدين القراءات المخالفة لرأيها الديني؛ لأنها كانبثاق فرعية تواجه الاثنين معا"². وفي مواجهتها للسلطتين معا، تجد نفسها أمام عنف مضاد. حيث تمارس السلطة السياسية العنف المنظم ضد هذه الجماعة الدينية المنبثقة للقضاء عليها بدعوى حماية أمن الجماعة واستقرارها، دون الانتباه إلى أنها تنتمي إلى تراث الجماعة وكامنة في موروثها حيث لم تسنح لها الظروف للظهور إلى العلن. وفي ظل ازدياد تشدد الطرفين، تزداد حدة الرفض للآخر ومعها العنف، الذي يصبح (جهادا مقدسا) لدى الجماعة الدينية ويصير لدى السلطة السياسية حقا مشروعيا، وتعدم فرص التفاوض أو إعادة التوازن أو حتى الاعتزال. وقد يحدث أن تتلاشى هذه الجماعات تحت الضغط السياسي المتزايد، كما يمكن أن تتخذ جغرافيا حيث تتحصن في موضع معين، وهو ما حدث قديما باعتصام دولة الشيعة الإسماعيلية بقلعة (ألموت) الحصينة، ويحدث في الزمن الحاضر حيث انزوت دولة أسامة بن لادن في حوض طالبان والحصون الجبلية بأفغانستان.

ويرى زيدان أن تجليات هذه الحركة الثلاثية لا تقتصر على الحدود الجغرافية الضيقة لهذه الجماعة الانبثاقية، ولكنها تصير عابرة للحدود السياسية، مثلما حدث في ثورات الخوارج في أنحاء دولة الإسلام، والاغتيالات التي نفذها أصحاب قلعة ألموت/الحشاشين الذين اشتهروا باغتيال الحكام. ولا يزال الأمر متكررا في زمننا الحاضر، ومن هذه الزاوية يمكننا

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 182.

² - المصدر نفسه، ص 183.

تفسير الأحداث في أفغانستان، مجازر السياح، واعتقالات رموز الجماعات المتشددة بمصر، تفجيرات السفارات بإفريقيا، أحداث الحادي عشر سبتمبر، ثم الحرب الأمريكية على مغارات الجبال الأفغانية، توغل أمريكا في العراق، تراجعديا الشرق الأوسط وما يحدث في فلسطين وغيرها، من تجليات العنف التبادلي/عنف وعنف مضاد، الذي يشهده العالم في الآونة الأخيرة. مما جعل هذا الجدل الثلاثي يتحول إلى حالة الدوامة، حيث تختلط الأدوار وتتبدل المراكز، فيكون السياسي دينيا وعنيفا ويكون الديني سياسيا وعنيفا، ويكون العنف دينيا وسياسيا¹. ومن هنا تصبح تفسير الوقائع التي تشهدها الساحة السياسية العربية والتي امتدت آثارها إلى مختلف مناطق العالم، بردها إلى الدين بوصفه جوهرًا اعتقاديا يتعلق أساسا بثنائية الإله/الفرد، مغالطة ووهما تفنده وقائع التاريخ. فقد كانت هذه العلاقة محل تنويعات قديمة قدم الإنسان ذاته، ولكن العنف أصبح ملازما للفعل التديني الذي كرسه أفكار من قبيل: شعب الله المختار، الأرثوذكسية، الفرقة الناجية... إلخ فكان هذا الوعي بمثابة الخيط الناظم لمختلف المظاهر الفرعية التي ظهرت على الساحة الواقعية منذ اليهودية الأولى، ومحاولتها اكتساح الأراضي التي يقطنها غير اليهود بوصفها هبة إلهية لهم، وامتدت هذه البنية الأساسية في الوعي التديني داخل المسيحية، حيث اضطهد المسيحيون الوثنيين من قبل بوصفهم ضالين، ومن بعد هؤلاء توجهوا نحو الهرطقة بوصفهم منشقين خارجين عن الإيمان القويم/الأمانة المستقيمة، وفي سبيلها جرت أنهار دماء الوثنيين والمسيحيين معا. وفي التاريخ الإسلامي أيضا، يظهر الوعي التديني مكرسا لمبدأ الفرقة الناجية بعد حكم الخلفاء الثلاث الأول، وفي زمن الأمويين حيث أصبحت الخلافة ملكا ظهر الاستعمال السياسي للدين في أوضح أشكاله، واستمر الأمر مع كل الخلافات اللاحقة التي اتشحت بالثوب الديني. وبعد قيام الدول السياسية، لا يزال هذا الوعي التديني فاعلا، حيث تخرج الجماعات (السلفية) بين الحين والآخر مجسدة فكرة الفرقة الناجية.

يقول زيدان بأن هذا المفهوم المشتق من حديث غير متفق عليه، أدى إلى ويلات كثيرة طيلة تاريخنا؛ لأن كل جماعة عقائدية كانت تعد نفسها (الفرقة الناجية) ومن ثم فالمخالفون هم أهل الفرق الهالكة. و"المتأسلمين" القدامى والمحدثين، جعلوا أنفسهم الناجين في الدنيا والآخرة، وجعلوا غيرهم الهالكين هنا وهناك. وانطلاقا من تلك القاعدة وهذا الاعتقاد، قتل

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 184.

الخوارج الأوائل، أئمة المسلمين وأعلام الصحابة في عصرهم، غيلة وغدرا. وقتل الشيعة الإسماعيليون، وهم "الحشاشون" أصحاب قلعة "الموت"، الحكام السنة في زمانهم غيلة وغدرا. وفي زماننا المعاصر، قتل "الناجون من النار" الناس من غير تفرقة، عبر ما سمي مؤخرا في الإعلام ومنابر السياسة "العمليات الإرهابية" وهناك الكثير من الأمثلة الدالة على إهلاك الناجين للهالكين، لأنهم اعتقدوا بأنه ما دام سواهم من المخالفين هالكا في الدنيا وفي الآخرة، فلا مانع من إهلاكه مبكرا حتى لو شيخا أزهريا مثل "الشيخ الذهبي". ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى تسميات الجماعات الدينية المعاصرة التي نجد لها ارتباطا وعلى نحو ما بمفهوم الفرقة الناجية، فالسنة يسمون أنفسهم "أهل الحق"، والشيعة الذين يسمون أنفسهم "حزب الله" اختاروا اسما يتضمن أن غيرهم ليسوا من الحزب الإلهي ومن ثم ليسوا من أهل الفرقة الناجية. وعلى المنوال ذاته، تسمى البعض بـ"الجماعة الإسلامية" و"الإخوان المسلمون". وعلى الجانب الآخر (الأقباط/التأقبط) جرى الحال على المنوال ذاته. إذ زعم كل واحد من المذاهب العقائدية المسيحية أنه يمثل الإيمان القويم أو الأمانة المستقيمة "الأرثوذكسية" وهي الكلمة التي طالما تنازعت الكنائس على الانفراد بها والتفرد باستحقاقها، وهو نزاع مستمر منذ ستة عشر قرنا من الزمان. وبالمنطق السلفي المسيحي، فإن أي مذهب عقائدي آخر مخالف هو بالضرورة غير قويم، أي إنه فاسد وهرطوقي وكافر بالإيمان. وفي نهاية هذا الأمر، نجد أنفسنا أمام مذاهب عقائدية "كنائس" كثيرة، يزعم كل منها لنفسه أنه وحده "الكنيسة الناجية" وأن أتباع بقية الكنائس هالكون¹. وفي كل مرة تستعلن فيها هذه الحركات على اختلاف تسمياتها، تتخذ السلطة السياسية الإجراءات المضادة من أجل قمع هذه الحركات الخارجة. وقد اتخذت السلطة السياسية من هذه الجماعات (التي أصبح كثير منها صناعة سياسية) مطية للتضييق على الأفراد والجماعات حتى يسهل اقتيادهم، ذلك أن استفحال أمر هذه الجماعات يهدد استقرارا هذه الجماعات، ذلك أن (المقدس) أكثر فاعلية داخل الوعي لفرد والجمعي من البرامج السياسية. وفي ظل حالة الجنون هذه، وبسبب آثارها المدمرة التي يشهدها الحاضر الذي يعج بدوامات عنف شديدة منبثقة عن أسباب غير منطقية في معظمها، لا بد من تفعيل دور التعقل. ومن هنا يحدد يوسف زيدان هدفه التالي بمحاولة استشراف أفق التعايش السلمي بين الدين والسياسة وتحقيق التوازن العادل بينهما، أي دون تغليب طرف على آخر وهو ما يفعله

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 174-176.

المفكرون السلفيون منهم كما التنويريون، بحيث يتم تجنب دخول العنف كطرف في هذه المعادلة، ويوجز ما يراه حلا للخروج من المأزق الراهن في النقاط التالية:

الفهم والتفهم: يرى أنه لا بد من الفهم العميق لطبيعة كل ما هو ديني وما هو سياسي، والذي يتيح الاعتراف المتبادل بمشروعية النظرة السياسية وضرورة الرؤية الدينية بالنسبة للمجتمعات. وتكريس هذا الوعي لدى الأفراد عن طريق برامج تثقيفية ومناهج تربوية، بعيدا عما يعتبره "الطنطنة" العلمانية الجوفاء بانفصال الدين عن السياسة، وكذا التظاهرات الخرقاء المسماة حوار الأديان. ومن هنا يصبح الفهم الذي يدعو إليه، يتضمن الاعتراف بالتشابك الأزلي بينهما، ثم يقر بالمسار الفردي لكل منهما. فلا يظن واحد منهما أنه يمكن أن يضمن نفسه بديلا عن الآخر. ومن هنا وبدلا من التعدي، يقترح عامل الفهم للتأكيد على الطبيعة المستقلة لكل منهما، والتجاورية بالضرورة في الآن نفسه، ما يفتح أفقا للتعايش السلمي بينهما يحفظ حقوق الأفراد والجماعات على اختلافهم ويمنع دخول طرفا ثالثا في هذه المعادلة. فبالتفهم يفسح المجال لقبول الآخر والاعتراف بحقه في الاختلاف، وهو ما يعتبر حلا استباقيا أو وقاية من المآل الذي ينذر به وأد الظواهر الدينية الوليدة بالقوة¹.

الإظهار بديلا للاستتار: يرى يوسف زيدان أن الجماعة الدينية - وتفاديا للقهر السياسي - تلجأ إلى حيل تعد بمثابة الأستار الوهمية، لكن سرعان ما يحتدم الجدل الثلاثي ويحدث الصدام الحتمي. ومن هنا يصبح الإظهار، الذي يقترحه يقتضي الإقرار بالتعددية، والاعتراف بتنوع التجربة الإنسانية تنوعا غير محدود. من حيث إن الخبرة الإنسانية لدى الفرد أو الجماعة، تطويرية، تقابلية، ومتناقضة أحيانا أخرى. وهذا الاعتراف من شأنه التقليل من الحالة الصدمية كما يبعث على التحاور الدائم بينها، وتصبح المشاركة بديلا عن احتكار اليقين من طرف بعينه. الضبط المتوازن: يتعلق الضبط بالعمليات التي تهدف إلى تنظيم حركة الفرد في المجتمع. يقول يوسف زيدان: "والتوازن العام في الضبط الاجتماعي للأفراد، يقتضي تجنب الغلو والتشدد في صياغة القواعد والقوانين واللوائح الضابطة، ويقتضي التعقل في تطبيقها"². حيث يرى أن الاعتقاد بأن صرامة القوانين تجعل الحياة أكثر انضباطا، وهم عظيم انطلاقا من القاعدة الفيزيائية التي تقول بأن الضغط يولد الانفجار. وفي هذه الحالة لا يقتصر التطرف على الجماعات الدينية، حيث يتطرف العلمانيون أيضا في مذاهبهم، وينتهي الأمر إلى الصدام

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص ص 185-186.

² - المصدر نفسه، ص ص 187-188.

الحتمي. وهذا الأخير لا يقتصر على الداخل فقط حيث يمتد إلى الخارج. وهو الصدام المسمى مؤخرًا - حسبه - بالإرهاب. وفي المقابل فإن الضبط المتوازن لكل من السياسي والديني يترك مساحة للحرية الإنسانية، تقود إلى عمليات ضبط ذاتية يرتضيها الأفراد دون ضغط من أي جهة سياسية أو دينية.

التعاون الدولي: يرى يوسف زيدان أن مواجهة عمليات العنف الديني وعمليات العنف باسم محاربة العنف الديني، تقتضي تعاونًا دائمًا ومستمرًا بين دول العالم. لأنها لم تعد مسائل داخلية، لما صارت لها تجليات عابرة للقارات. الأمر الذي تستحيل معه أي حلول جزئية أو إقليمية عديمة الجدوى، حيث يقتضي حلها كثيرًا من الفهم والتفهم والاستبصار والضبط المتوازن. على أن لا يكون هذا التعاون سبيلًا آخر للهيمنة على العالم باسم محاربة الإرهاب. فقد أدى العنف الأمريكي إلى مزيد من العنف المضاد عابر للقارات لمواجهة الهيمنة الأمريكية، ولم يتحرر العراق لكن وقع في فوضى عارمة، ولم يتم القضاء على التطرف في أفغانستان، "فهناك - كما يقول - لا تزال الجبال.. والموروث.. والذكريات المؤلمة.. ونار الثأر المنذرة بالدخول إلى مرحلة أخرى من الانقلاب (الصيفي) بين الدين والسياسة"¹. ومن خلال كل ما سبق نستخلص التالي: إذا كان السياسي والديني طرفان متلازمان ضمن هذا التاريخ المتواصل عبر فتراته التاريخية؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، فمن الخطأ المنهجي تغليب رؤية على الأخرى بدعوى حيازة الحقيقة وبالمقابل يكون الآخر مخطئًا/ضالًا. ومن الخطأ أيضًا ربط الدين بالعنف؛ لأن هذا الأخير ينبثق ضمن جدلية الدين/السياسة، فمتى ما غلبت جهة معينة، اتخذت من العنف وسيلة لها لقمع الآخر. وإذا ارتبط العنف في القديم/الزمن الوثني بالاقتصاد أو السياسة، فمع الديانات الرسالية/الإبراهيمية انضاف الدين طرفًا آخر لأطراف النزاع. ومن هنا يصبح الحل الأمثل لهذا الإشكال، لا يكمن في العلمانية/فصل الدين عن الدولة، ولا في تكفير السياسيين، ولا في إقامة المؤتمرات حول حوار الأديان، ولكنه يكمن في خطوة أساسية هي إعادة بناء تصوراتنا عن ماهية كل من الدين والسياسة ومن هنا تتوضح الرؤية التي تحدد نوعية العلاقة التي يمكن أن تجمع بينهما، فتكون نتيجة ذلك، هي السعي إلى إيجاد سبل التعايش بينهما بوصفهما ضرورتان لا يمكن الاستغناء عن أي منهما.

¹ - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 190-191.

البحث الثالث: أبعاد العنف الديني في روايات يوسف زيدان

لقد أفرد يوسف زيدان - في محاولاته الرامية للكشف عن العلل الكامنة خلف ظاهرة العنف باسم الدين التي تشهد تزايداً يدعو على القلق داخل المنطقة العربية خاصة والعالم عامة - أفرد لها نصيباً وفيراً من كتاباته النظرية، لتفصيل رؤيته التي انبثقت أساساً من العودة التاريخية على بدايات هذه الظاهرة تحليلاً ومناقشة، مما دعاه إلى ربطها بالفعل التديني، بوصفه وعياً منبثقاً عن أصل ديني داخل الديانات الإبراهيمية الثلاث، وهو ما جعله يدعو إلى تأجيل العمل بالنصوص الثواني التي ترفد هذا الوعي التديني من أجل تخفيف حدة النزاعات التي تثيرها. وبتفكيكه للوعي التديني والكشف عن البنيات الفكرية التي قام عليها، إنما يسعى إلى التأكيد على فاعلية هذه البنيات واستمرارها داخل الوعي المعاصر، بوصفه امتداداً لوعي سابق/ التراث، بحكم انتشار الديانات الثلاث في العالم بكامله دون اقتصارها على منطقة العرب فحسب. ولسوف نحاول اختبار هذه الرؤية داخل منجزه الإبداعي، دائماً ضمن المنهجية ذاتها، حيث يبدو (الأدب) كما تجلى عند يوسف زيدان، أحد الملامح الفكرية التي شكلت روح العصر وعبر عن الوعي العام داخله، ودلت على الدوافع التي حملت على ظهور هذا النوع من الخطاب ضمن هذه الظروف التاريخية تحديداً، أي الاستجابة الضرورية لمحددات الوعي المعاصر، ومن هنا تصبح أشكال الخطاب المختلفة أشكالاً لتجلي الخطاب/ السلطة التي أنتجته.

1- ظل الأفعى؛ عودة على الأفعى المقدسة:

يمكن النظر إلى رواية "ظل الأفعى"، ضمن الإشكالية التي طفرت على الساحة العربية وقبلها الغربية، والمتمثلة في الصراع القائم بين الرجل والمرأة، حيث يزعم الأول حق سيادته عليها، وتطالب هي بحقوقها المهضومة، وفي ظل هذا الوضع المعقد والمتسم بتفكك الوحدة بينهما احتدمت النقاشات وكثرت دون الوصول إلى حلول من شأنها استعادة الوحدة الضائعة بينهما، تلك الوحدة التي تجمعهما وفي الآن ذاته تحفظ اختلافهما.

يقول يوسف زيدان بأن قضية المرأة يتجاذبها في الوقت الراهن نوعان من الاتجاهات المتعارضة فيما بينهما، تعارضاً لا يسمح بإقامة أي نوع من التكامل/الجدل بينهما يتمثلان في الاتجاهات السلفية التي ترى المرأة وعاءاً للأبناء وهي نموذج لمن هن ناقصات عقل ودين، وفي المقابل جاءت الحركات النسوية للدفاع عن المرأة المظلومة من قبل الرجل، وتحصيل حقوقها بخوض معركة ضده. وهذا المستوى أيضاً يراه زيدان ساذجاً لأنه يختصر القضية إلى

موقفين كلاهما نقيض للآخر على نحو لا يفسح المجال لعمل جدل داخلي بينهما¹. وفي سبيل الوصول إلى حل لهذا الإشكال القديم لا يتخذ زيدان جانب أي طرف منهما، وإنما يسعى إلى الكشف عن ميكانيزمات الجوهر الأنثوي والذكوري، وكيفية فعلها وتجليها داخل الإنسان، ومن هنا لا يصبح الاختلاف مدعاة على الإقصاء والتهميش، بقدر ما هو خصوصية نوعية للفرد الإنساني، وحفظ الوحدة بينهما هي حفظ للجنس البشري ككل من التلاشي والغروب. فالمرأة ليست آخر الرجل، أو رجل ناقص، تختص بقيمة سلبية أساسية بالعلاقة مع المبدأ الأول الرجولي. إذ أن هذا الإقصاء يحتاجه الرجل بوصف تذكرة جوهرية بما هو عليه، ليس لأن كينونته الخاصة تعتمد بصورة طفيلية على المرأة من خلال إقصائها وإخضاعها وحسب، وإنما لأن أحد الأسباب التي تجعل هذا الإقصاء ضروريا، هو أن المرأة في النهاية قد لا تكون آخر تماما. فلعلها تقف دليلا على شيء ما في الرجل يحتاج لأن يكتبه وينفيه بعيدا عن كينونته الخاصة، ويطرده إلى منطقة غريبة وبعيدة. ولعل ما هو خارج هو داخل أيضا بصورة ما، وما هو غريب حميمي، ولذلك كان على الرجل حراسة هذا الحاجز الفاصل بين المجالين، لأنه معرض للانتهاك دوما².

ومن هنا يذهب يوسف زيدان بعيدا في التاريخ متتبعا سبيل البدايات، بدايات إقصاء الرجل للمرأة من ساحة التفكير. يقول: "ولأن موضوع المرأة هو من التعقيد والتداخل ما يقتضي الذهاب بعيدا في التاريخ لرؤية كيف تشكل الوعي الإنساني أصلا وكيف احتلت الأنثى مساحة الكل في وعي الإنسان البدائي"³. يتبع يوسف زيدان إذن مكانة المرأة داخل الفكر القديم؛ كيف تبدت داخل الأساطير القديمة التي حكمت أصل الكون ونشأته وفسرت ميلاد الأشياء، حيث اتخذت - لطبيعتها التكوينية المتمثلة في الحمل والولادة - وظيفة الخلق والإيجاد واستأثرت بها، وكانت مرادفة للأرض/الأم واهبة الحياة ورمز الخصوبة، وقد عبدت على هذا الوجه في مختلف الحضارات القديمة بما هي منبع الأشياء كلها، واتخذت العديد من التسميات فهي: "مامي" أو كما تدعى أيضا "نماخ" أو "نخرساح" أو "نتنو". وهي الأم الكبرى، وهي أيضا الأرض والتربة الخصبة. يعادلها عند الكنعانيين "عشيرة" وعند الإغريق "جيا" وفي كريت "رحيا" وفي آسيا الصغرى "سييل" فكل الثقافات القديمة عبدت آلهة أنثى

¹ - يوسف زيدان، قداسة الأنثى، 2013/03/22، تم الاطلاع عليه في: 2019/07/08،

<https://www.youtube.com/watch?v=P2NiFePG8f8>

² - تيري إغلتون، نظرية الأدب، ص ص 227-228.

³ - يوسف زيدان، قداسة الأنثى.

كبيرة، هي الأرض - الأم التي كانت مركزا للحياة الروحية¹. وهكذا اختلفت التسميات التي أطلقت على هذه الأنثى الخالقة، ولكن جوهرها بقي ثابتا في مختلف الحضارات وهو وجودها أولا وقبل أن يوجد شيء، وانبثاق كل الموجودات عنها عبر وظيفتي الحمل والولادة. يقول يوسف زيدان: "في ضوء هذه الرؤية للأنثى على إطلاقها المقترنة بفكرة الحياة والخلق والايجاد، المرتبطة بفكرة محور الدائرة الذي تتحلق حوله الجماعة، كان لا بد من تقديس الأنثى، فكانت أول عملية تقديس في تاريخ الإنسانية هو تقديس الأنثى وهو ما عرف في ديانات مصر والشرق القديم، وهي بالمناسبة ديانات استغرقت من تاريخ البشرية أضعاف ما استغرقت الديانات السماوية. وكانت مقدسة: عشتار، التي قدست باعتبارها الأصل والمنبع وواهة كل شيء في منطقة الهلال الخصيب عبر عدة حضارات"². ولما كانت المرأة كما صورها الوعي القديم أصل الأشياء جميعا ومنبعها، كان على الرجل/الإله المذكر أن يكون بالضرورة فرعا من فروعها. تحكي لنا الأساطير القديمة كيفية التي خرج بها (الإله) إلى الوجود، حيث يخلق من الأنثى/الأم/الإلهة وتلد ابنا لها ليصبح زوجها، وينجبان أبنائهما بالطريقة ذاتها التي تنجب بها هذه الأم زوجها، هذه العملية يطلق عليها يوسف زيدان "التولد الذاتي والرغبة الداخلية"، فتبقى هذه الأم عذراء بتولا أنثى مقدسة قادرة على الولادة دون الحاجة إلى ذكر. جاء في الأسطورة البابلية الاينو ما ايليش (حدث في الأعالي) ما نصه:

"عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء،

وفي الأسفل لم يكن هناك أرض.

لم يكن (من الآلهة) سوى أبسو أبوهم،

وممو، وتعامة التي حملت بهم جميعا.

يمزجون أمواهم معا"³.

حسب الأسطورة البابلية إذن، توجد الأم/الأنثى المقدسة أولا التي تتفرد بصفة الخلق وإيجاد الأشياء، فيوجد الذكر ويولد منها، فيكون ابنا لها ثم زوجها، ويتم ذلك حسب يوسف زيدان، برغبة داخلية وتولد ذاتي/دون تدخل من الرجل، لكن هذا الأخير بعد حين يخلفها فيصبح هو الخالق/الموجد للأشياء، إلى درجة استئثاره بوظيفة الولادة أيضا. وعلى النسق ذاته

¹ - فراس السواح، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين، ط11، دار الكلمة، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ص101.

² - يوسف زيدان، قداسة الأنثى.

³ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ص38.

تحكي الأسطورة الإغريقية، كيف كانت "جيا" أول الآلهة، وكيف أنجبت ابنها وزوجها "أورانوس" عن طريق التولد الذاتي والرغبة الداخلية: "في البداية لم يكن سوى العماء المائي المظلم المتسع بلا حدود. من هذا العماء ظهرت جيا الأرض الراسخة الأثداء. وبعدها ظهر إيروس الحب الذي دخلت قدرته صلب الأشياء والكائنات جميعا. كما ولد من العماء أريوس الهاوية المظلمة، وولد الليل، ومنهما ولد الأثير والنهار. ثم إن جيا أول الآلهة، خلقت الجبال العالية والبحر الواسع بأواجه المتناغمة، وأنجبت دون زوج بكرها أورانوس السماء المتوجة بالنجوم، فغطاها من جميع جهاتها وتزوجته"¹. من هنا يظهر الاتفاق الضمني بين مختلف الحضارات الإنسانية من أقدمها ظهورا/البابلية حتى المتأخرة منها/الإغريقية حول هذا الميلاد. على أن هناك بعض الأساطير المتأخرة التي جعلت من الرجل/الإله أول الموجودات/الحاكم والمسيطر على الأكوان العلوية والسفلية، كما يضطلع بمهمة الإنجاب/الحمل الذكوري، ويعلل فراس السواح هذه الظاهرة بقوله: "إنني لا أستطيع تلمس أي معنى لهذه العناصر الغريبة (...). إلا من خلال صراع الثقافة الأمومية مع الثقافة الذكورية البطيركية الجديدة، ومنعكسات هذا الصراع في الميثولوجيا. والفكرة التي تقوم عليها هذه العناصر هي فكرة الحمل الذكري التي نستطيع التعرف عليها في أكثر من أسطورة إغريقية"². ولكن زيدان يرى أن الوعي القديم لم يعرف انقلابا إلى الذكورية، بوصفها حالة من الانقطاع التي أزاح فيها الرجل الأنثى بالقوة وأخضعها، وإنما كان هناك نوع من (التحول إلى الذكورية)، الذي تم كتطور - وليس انقطاعا في تاريخ الفكر - لما ساد في فترات سابقة، حيث كان الذكر يظهر جنبا إلى جنب مع الأنثى وإن اكتسبت هي صفة التقديس، إلى أن مالت الدفة نحو تقديسه، بسبب مجموعة من العوامل المساعدة والتي أسهمت في تكشف الجوهر الذكوري، ويشرح يوسف زيدان تلك العوامل المتساندة فيما بينها والتي حققت هذا التحول ومثلها بأضلاع المثلث؛ الضلع الأول تمثله الزراعة أما الثاني فهو الأسرة، والثالث هو الحرب. ولكن الانقلاب نحو تقديس الرجل، في مقابل تهميش المرأة وإنزالها منزلة العبيد، قد حدث كما يقول زيدان مع كتبة التوراة. ومع تطور الوعي الإنساني أكثر قليلا وتقدمه في الزمان، ضاعت هذه الوحدة مع سيادة الوعي التديني الذي كرسه التعاليم اليهودية الذي بقي ممتدا إلى يوم الناس هذا.

¹ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ص 63.

² - المرجع نفسه، ص 66.

ويرى زيدان أن استعادة الجوهر الانساني الذي ضاع بضياح هذه الوحدة، لن يتم إلا بإعادة بناء هذه التصورات التي غلب عليها الوعي التديني، فغاب معه التفكير السليم وغامت الرؤى والأفكار، وظهرت آثارها في شكل حروب ونزاعات متواصلة.

تدور أحداث رواية "ظل الأفعى" حول أربع شخصيات رئيسية تمثل هذا التناقض التقليدي الظاهر على مستوى الوعي في شكل الثنائية ذكر/أنثى. حيث يمثل الجد/السابق/البدايات الطرف الأول من هذه الثنائية ويعتبر عبده/اللاحق تفريعا عليه، وفي الجهة المقابلة تقف الأم/السابق/البدايات/الأنثى المقدسة والتي تمثل "نواعم" تفريعا عنها.

الرؤية الذكورية / السلفية في الرواية:

تنهض بهذه الرؤية إذن شخصيتا الجد ممثلا للجيل السابق، وعبده ممثلا للجيل اللاحق داخل الرواية، أي امتداد هذه الرؤية بوصفها تراثا من السابق إلى اللاحق. وتظهر شخصية الأول عنيدا متعصبا لرأيه وهو ذو هيبة وحضور قويان، يلقي الأوامر التي تنفذ من فورها، يحمل عصي يشير بها في تأفف، وهو سليل أسرة عسكرية، حيث كان أبوه وعمه ضابطين، أما هو فقد بلغ رتبة عالية لم يحصلها أحد من أفراد الأسرة، لهذا يعتبر أن كل ما هو أنثوي خطر على الروح العسكرية. يحتفي بأبوته لحفيدته، يقول الجد: "اسمعي. لازم تعرفي إن انتي بنت أبوكي وجدك، والأب والجد، شيء واحد. ربنا بيقول من سابع سما ﴿كَمَا أَنْعَمْتُ عَلَىٰ أَبَوَيْكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ﴾ يعني الجد أب. وأنا أبوكي وجدك اللي بتحملي اسمه"¹ تتجسد الرؤية السلفية/الذكورية إذن في علاقة النسب حيث أصبحت الابنة تنسب إلى أبيها وجدها بدلا من أمها، التي اطلعت منذ القديم بوظيفة الولادة. وتظهر الإشارة إلى كل من النبيين (إبراهيم واسحاق) وهما يهوديا الأصل، لبيان المرحلة التي تمت فيها عملية إزاحة الأنثى المقدسة عن عرشها وإحلال الرجل بدلا منها، واستمرار هذا النسق داخل كل من: الإسلام والمسيحية باعتبارهما تابعان وتنويعان داخل النسق الإبراهيمي ذاته. وتظهر علاقة الجد بزوجة ابنه المتوفى مبكرا/الجيل السابق، علاقة عدااء قديم قدم الرؤية اليهودية/السلفية التي تمثل ميراث الجد، حيث تعتبر المرأة مجرد وعاء للإنجاب؛ يقول الجد: "اسمعي بأه، إنتي عارفة إن عندي مشكلة قديمة مع والدتك، بس إنتي عمرك ما سمعت مني كلمة واحدة وحشة، في حق الست دي. أنا احترمت كونها أمك. بس هي في الحقيقة، كانت مجرد وعاء، لا أكثر ولا أقل..² ومن هنا

¹ - يوسف زيدان، ظل الأفعى، ص38.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أيضا يمكن تفسير رد فعله القوي عندما سمع كلمة "ماما" ترددها حفيدته؛ يقول الراوي واصفا الحالة التي اعترته: "نزلت كلمة ماما على الجد كقذيفة مباغته هزت مخيمات تعيسة. شعر لوهلة بجيش من عقارب يدب تحت ملابسه، وبآلاف من أفاع تتوغل في دهاليز روحه"¹. في إشارة إلى قصة إغواء آدم وإخراجه من الجنة بعد أن أكل من الشجرة المحرمة. ولما كانت المرأة الأولى أصل الخطيئة/الطرد من البيت كان على بنات جلدتها أن يرثن هذا الوزر عنها. لذلك يصف الجد زوجة ابنه بأنها (ملعونة، كافرة) وأنها تريد أن تخرب بيت ابنتها/حفيدته بوصفها فتنة نائمة مستعدة للاستيقاظ في كل حين، يقول الجد: "كفاية كده.. هي الحكاية وصلت للدرجة دي، يبقى أنا لازم أتصرف. لازم أقطع رأس الحية. وهاقطع دي لها كمان"². وكان قد طردها من البلد وأجبرها على ترك ابنتها. حتى "عبده" زوج ابنتها بوصفه التجلي الثاني للوعي الذكوري، يصفها بالشيطانة.

ويظهر هذا الوعي السلفي الموروث عند "عبده" بوصفه ممثلا للجيل اللاحق في كل شيء من حوله، حتى طراز المنزل الذي يسكنه والذي كان قد ورثه عن جده تقول والدة نواعم واصفة هذا المنزل في إحدى رسائلها: "وجهك في الصور يبدو شاحبا، وزوجك يبدو حائرا، وأثاث بيتك لا يبدو منه أي شيء. ما هذا الديكور يا ابنتي!" ما هي الصلة بين لون الحوائط، ولون ما تناثر عليها من لوحات وتمائم وحليات.. وما هذا الأثاث؟ لا بد أن زوجك هو الذي اختاره، فلا طراز يجمع بين مفرداته. أم أن جدك اشتراه لك، خالطا كعادته بين كل تراث الإنسانية. لا يا ابنتي. إذا عمرت بيتا آخر، فلتجعليه متألفا. وليكن بيتك مرآة يتجلى على صفحتها، تناغمك الداخلي العميق"³. وتتلخص علاقته بزوجته نواعم في الجانب الحسي فقط. وتأتي الأوصاف المنعوتة بها داخل الرواية لتعبر عن الرؤية الذكورية التي تنظر إلى الأنثى بوصفها جسدا، ولا تقيم وزنا لشيء آخر. حيث يفيض "عبده" في وصف هذا الجانب من نواعم، حتى إنه أطلق عليها هذا الاسم الواصف تلخيصا لهذه الرؤية، يقول الراوي: "نواعم.. (... من المستحسن أن يبدأ بمناداتها بهذا الاسم الواصف، الذي اخترعه لها ليدلها به ظاهريا، لكنه يستشعر بروحه كل حرف فيه. (... سألته لم ناداها بهذا الاسم القديم، الذي لم يعد

¹ - يوسف زيدان، ظل الأفعى، ص 39.

² - المصدر نفسه، ص 44.

³ - المصدر نفسه، ص ص 107-108.

يستعمله اليوم أحد؟ قال ما معناه: لأن كل ما فيك ناعم، وأنت مجمع النعومة، وهذا اسمك عندي، للأبد!¹ وهو دائم التحايل عليها لإنجاب أطفال، لأنه ضمن هذه الرؤية وعاء الإنجاب. وفجأة وبعد بعد سبع سنوات من زواجهما، أصبح عبده يجد أن نعومتها صارت قاسية كما أنها أصبحت على غير ما اعتاده منها في سنين زواجهما، بعد أن صارت تتلقى رسائل والدتها، الأمر الذي اضطره أن يستدعي ميراثه/ الجد من أجل (هدايتها) لكن دون جدوى.

الرؤية الأنثوية:

تظهر هذه الرؤية في المقابل إذن، من خلال جيلين أيضا الأم/السابق ونواعم/اللاحق، باعتبار أن هذه الرؤية متأصلة داخل كل أنثى. وتظهران داخل الرواية دون أن تتخذا اسما محددًا من تلك التي أشاعتها الرؤية الذكورية، وهما بهذا تحيلان على الأم الأولى المقدسة، حيث تمتزجان بها وتصبحان مجرد تجليين لها. تحكي والدة نواعم لابنتها لحظة ولادتها، تقول: "لحظتها، بكيت، مثلما بكيت.. بكينا معا. وتحققت بأننا، أنت وأنا، توحدنا مع الأفعى التي تنبت من جلدها القديم لتجدد حية، عصية عن الأفهام.. لقد شعرت وقتها، يا ابنتي، أنني إذ ولدتك هكذا [ولادة طبيعية لا قيصرية] فإنني وهبتك أول ارتباط بالأفعى المنبثقة من ذاتها، من جلدها القديم، من وجودها السابق (وجودي أنا) منبعثة إلى وجودها المتجدد.. الدائم.. المرتبط بالخلود: وجودك أنت"². تصبح كل أنثى إذن والحال هذه، ليست مقابلا للرجل أو نقمة عليه أو تابعا له، ولكنها سليلة الأنثى الأولى المقدسة المضطعة بوظيفة الخلق والإيجاد. وبعد أن تدرك "نواعم" بعد أن تلقت رسالات أمها/ماما/الأم الأولى المقدسة، وما تحمله الرسالة من إشارات، تود لو أن بإمكانها إخبار "عبده" عن مكانة المرأة كما تجلت في الوعي الإنساني القديم، وكيف انقلبت هذه المكانة من بعد، ولكنها تدرك بأن الأمر سيبقى كما كان دوما، بل سيزداد الأمر اضطرابا بينهما وهو ما لا يحل أي إشكال، لذلك تؤثر الصمت وتفضل الرحيل، تقول نواعم: "لو كنت تعي، لأخبرتكم أن الرجل في الزمان القديم، كان يتهل بهذه الترانيم إلى الربة ويتعبد بهذه الصلوات في محراب الأنوثة المقدس. وكان الذي يريد من الرجال أن يلحق بمعبد الربة، ليخدمها، عليه أن يقدم رجولته أضحية للربة. إذ كان شرط من يهب نفسه لمعابد الربات، أن يربط خصيته بخيط حتى تضمر وتسقط، ثم يضعها في محفل مهيب، على باب أحد أغنياء قريته، ليتولى هذا الغني المختار إعاشة هذا الراهب المنطلق

¹ - يوسف زيدان، ظل الأفعى، ص 18.

² - المصدر نفسه، ص 118.

لخدمة الإلهة. وكان بقية الرجال، لكي يتأهبوا للزواج من أي امرأة، من أي صورة للربة في الأرض. فعليهم أن يقطعوا قلفتهم بختان القضيب، ليزينوا عنق تمثال الربة، بعقد الحلقات المقطوعة منهم. ويكونوا من بعد الختان، المسمى في بلادنا طهارة متطهرين بما يكفي لمضاجعة أي امرأة، أي صورة إنسانية للإلهة..¹ لكن الوعي التديني فيما بعد، سوف يعيد بناء هذه الصورة من جديد، تقول نواعم: "كان الرجال يقدمون جزءا من جسهم، ثم صاروا يقدمون بعض المال ويسمونه مهرا.. والمهر في اللغة، التوقيع! ثم غلبهم الشح، فجعلوا (مهر) النساء جزءا مقدما وآخر مؤخرا، ثم نسوا أنفسهم واستباحوا الطلاق، ثم تجرأوا على الجمع بين الزوجات وتلهوا بفض البكرات، ثم تبجحوا بالادعاء أن المرأة خلقت من ضلع الرجل الأعوج. قلبوا الأمور، فانقلبوا قوامين على من قاموا من رحمها المقدس، فتقلبت مع الأيام أحوال البشر.. سرنا على غير هدى، فصرنا إلى ما نحن فيه".² وهكذا تدرج الوعي التديني في تدنيس المكانة التي حظيت بها المرأة في زمن البدايات، حتى أصبحت مخلوقا أعوج، وغلب الصراع بينهما في ظل وعي يحتفي بالتناقضات.

وكانت "نواعم" قد نوت هجر "عبده" بكل ميراثه الذكوري من أجل اللحاق بوالدتها صورة "ماما" الأولى الخالدة، بعد أن تلقت رسائلها. تقول نواعم: "أنا لو تعرف: صورة إيزيس، وتجلي إنانا، وفيض عشتار، وملح أرتميس.. أنا ماما"³. وفي الرسائل (الإشارات التي تأتي من بعيد) التي بعثتها لها بها والدتها كانت تحدثها عن صورة الأنثى لما كانت مقدسة؛ عندما اتخذت الأفعى شعارا لها قبل أن تتشوه هذه الصورة في الأذهان. وقد كانت الأفعى رمزا للربيات: إنانا، عشتار، إيزيس، أرتميس... وكانت شعار كل الملكات العظيمات في أزمنة البدايات، حيث لم تكن الإنسانية ترى بأسا في حكم النساء، بل تراها أمرا طبيعيا أن يحكمن وأن يتخذن شعار الأفعى. ثم تغير الحال بانقضاء هذه الأزمنة، بمجيء اليهودية، وإن لم يعد انقضاء الزمن الأنثوي ظهور حكماء عرفوا ما للحية والأنثى من معنى أصيل (في إشارة إلى عبارة ابن عربي: الكان الذي لا يؤنث لا يعول عليه). ودواعي تقديس الأنثى لا تزال باقية (الحيض، الولادة) غير أن الوعي الإنساني المتأخر صار ينظر لدواعي القداسة هذه كعلامات دنس. ولما اندثر الروح الأنثوي للحضارات القديمة، مع المدونات التوراتية المبكرة، ظهرت

¹ - يوسف زيدان، ظل الأفعى، ص 69.

² - المصدر نفسه، ص 70.

³ - المصدر نفسه، ص 73.

التحولات؛ فصارت مستلة من ضلع أعوج/ضلع آدم المخلوق على صورة الله، متحالفة مع الشيطان، ناقصة ومدنسة، وعاء للإنجاب، لا مكان لها في الحضرة الإلهية، علة الفتنة والاضطرابات التي تشوش عقل الرجل... إلخ. وهكذا انطمرت قداسة الأنثى، بالدناسة التي ألحقتها بها خاتمة تحولات الألفي عام الأخيرة فصار أمر المرأة المعاصرة، خليطاً من قداسة أصلية فيها، حظيت باعتراف البشرية لعشرات الألوف من السنين. ودناسة مكتسبة بفعل تآزر الثقافات¹، التي تلاعبت بالعقول خلال القرون الماضية. حيث تمت صياغته مختلف النظم والقوانين التي شرعت للمرأة أفعالها في إطار الجماعة، بعدما أعلنت الرجل وحطت من الأنثى. وهو ما يفسر ظهور النزعة في نهاية ستينيات القرن العشرين كتيار مضاد للوضع الإنساني المهين الذي عانت منه المرأة عبر العصور الماضية ولا تزال. فهو وضع ضارب في القدم تكرر داخل الوعي العام بعد تحول البشرية عن حياة القنص والصيد البسيطة والعيش على ثمار الأشجار إلى حياة الرعي والزراعة التي بدأت معها صورة الملكية والاستحواذ وغير ذلك من صور القهر الاجتماعي، التي ألفت على كاهل الرجل القيام بدور المدافع والمحارب من أجل البقاء. وظلت صورة الرجل المحارب والبطل الغازي، المثل الأعلى الذي يستوحيه الرجال، في حين ظلت المرأة كما كانت في تلك الأساطير اللاحقة خاضعة ومستسلمة، لا تملك من أمرها شيئاً. هكذا فرض الخنوع والاستسلام على المرأة، وتقبلت البشرية هذا الوضع كبدئية طبيعية ورسخته الملاحم بعد الأساطير والقصائد الغنائية ثم المسرحيات والروايات عبر العصور.² ومن أجل تجاوز هذا الوضع الإشكالي لابد من تجاوز هذا التناقض الظاهري والعودة بالأشياء إلى بداياتها حيث يتكشف زيف المعتقدات التي تدعي إطلاقيتها واستثنائها بالحقيقة لتبدو مرحلة من مراحل تطور الوعي الإنساني، ولا تحتمل أي قيمة مضافة في ذاتها، وقد امتد الوعي التديني الذي كرسته الديانة اليهودية بعدائها المفرط للمرأة ضمن الفكر التديني العربي والعالمية، من منطلق تداخل التراثيات وامتداد البنيات الأولى التي اشتملت عليها اليهودية داخل الوعيين المسيحي والإسلامي على نفس الشاكلة التي امتدت بها مجموعة من البنيات الكبرى الفاعلة، وشكلت ملامح هذا التراث الثلاثي الكبير عميق الامتداد.

¹ - يوسف زيدان، ظل الأفعى، ص 170.

² - نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص 652.

2- عزازيل؛ الخطر الأرثوذكسي:

يقول الراهب هيبا واصفا مآل الكنيسة كما تجلى في حلية الأسقف كيرلس: "نظرت إلى الثوب الممزق في تمثال يسوع، ثم إلى الرداء الموشى للأسقف! ملايس يسوع أسمال بالية ممزقة عن صدره ومعظم أعضائه، وملابس الأسقف محلاة بخيوط ذهبية تغطيه كله، وبالكاد تظهر وجهه. يد يسوع فارغة من حطام دنيانا، وفي يد الأسقف صولجان أظنه، من شدة بريقه، مصنوعا من الذهب الخالص. فوق رأس يسوع أشواك تاج الآلام، وعلى رأس الأسقف تاج الأسقفية الذهبي البراق.. بدا لي يسوع مستسلما وهو يقبل تضحيته بنفسه على صليب الفداء، وبدا لي كيرلس مقبلا على الإمساك بأطراف السماوات والأرض"¹. وهكذا ينقل هذا المشهد أن الكنيسة ما عادت تطلب ملكوت السماوات كما تجسدت في شخص المسيح، ولكنها أصبحت تطلب ملكوت الأرض. وتجسد أحداث الرواية في مجملها صراع الكنيسة متعدد الجبهات: بين المسيحيين والوثنيين من جهة، والكنيسة والهرطقة من جهة أخرى، يقول كيرلس أسقف الاسكندرية خاطبا في شعبه ورعاياه: "أبدأ بهذا، لأذكركم بأننا نعيش زمن الفتن، ومن ثم فنحن في زمن الجهاد. لقد انتشر نور المسيح حتى يكاد اليوم يغطي الأرض، ويبدد ظلامها الذي طال زمانه.. غير أن الظلمات ما زالت تعشش هنا وهناك، وتطل على أرض الله بوجه الفتن والهرطقات التي تنخر في قلوب الناس.. ولن يهدأ جهادنا لها، مادامنا أحياء.."². وهكذا اقترنت الاستقامة/الأرثوذكسية بالجهاد ضد الوثنيين والمهرطقين؛ وفي الرواية سنتعرف على النتائج المترتبة عن هذا، بدءا بالاضطهادات التي مارستها على المتبقين من ديانة آبائهم/الوثنيين من جهة، إلى سنها للقوانين التي تحكم الدين القويم والأسس التي يبني عليها (اللعنات/الأناثيما)، والتي بموجبها تم الحكم بالهرطقة على مجموعة أخرى من المسيحيين من جهة ثانية يقول الأسقف كيرلس: "فهؤلاء الذين يسمون أنفسهم بالأخوة طوال القامة"، لن نعاود النظر في أمرهم الذي انحسم، ولن نخوض في جدل هرطوقي جديد، من أجل البحث في صحة معتقد صاحبهم أوريجين، بعدما أدانه البابا ثيوفيلوس أسقف المدينة العظمى، من قبل انتقاله إلى الملكوت الأعلى بثلاثة عشر عاما. لن أعيد عليكم قرارات المجمع المقدس

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص ص 184-185.

² - المصدر نفسه، ص ص 185-186.

* - "هم أربعة رهبان، أخوة، كانوا ينتصرون لأوريجين ويعدونه قديسا. وكانت قامة الرهبان الأخوة الأربعة طويلة، فعرفوا لذلك بالأخوة طوال القامة. وقد طافوا البلاد للدعوة لمذهبهم بعدما طردتهم الإسكندرية، فصار لهم أتباع يمجدون أوريجين ويقدمونه". المصدر نفسه، ص 187.

لكنييسة الإسكندرية، الذي أَدان أوريجين سنة خمس وثلاثين ومائة من تاريخ الشهداء، الموافقة لسنة تسع وتسعين وثلاثمائة لتجسد المسيح. ولن أعيد عليكم قرارات المجامع التالية التي أكدت إدانة أوريجين وطرده وحرمه¹. وتنطق الرواية من وقائع تاريخية حدثت بالفعل بعدما تجاوزت المسيحية عصر الشهداء، واستتب الأمر لها بوصفها واحدة من الديانات المعترف بها داخل الإمبراطورية. وبعد أن قويت الكنييسة بأتباعها اختلفت مع الحكام حيث أصبحت طالبة سلطة، يقول الراهب هيبا: "سرت أولا بين رجال الكنييسة الهمهمات على احتدام الخلاف بين البابا كيرلس وحاكم الإسكندرية أوريستوس. ثم شاعت أخبار كثيرة عن اعتراض جماعة من شعب الكنييسة، المؤمنين، طريق الحاكم أوريستوس، ورجمهم له بالحجارة. مع أنه في الأصل رجل مسيحي، معروف أن عماده أيام شبابه، كان في أنطاكية على يد يوحنا فم الذهب.. ومع أن يسوع المسيح في بدء بشارته، نهى اليهود عن رجم العاهرة"². وسبب احتدام الخلاف بين الأسقف والحاكم أن هذا الأخير "طرد رجلا مسيحيا من مجلسه، فغضب البابا. ويقولون إن الحاكم يعارض ما يريده البابا من طرد اليهود بعيدا عن الإسكندرية، بعدما طردهم الأسقف ثيوفيلوس إلى ربع اليهود الكائن بالجهة الشرقية، وراء الأسوار"³. تعود بداية الخلاف إذن إلى أسباب ترتبط بالملكوت الدنيوي، وتدخل الكنييسة في أمور الحكم والسياسة، ولا علاقة لها بجوهر الديانة. وقد صورت الرواية حادثتين شهيرتين في التاريخ، الحادثة الأولى مقتل عالمة الرياضيات هيباتيا على أتباع المسيحية وسحلها باسم المسيح بعد أن اتهموها بممارسة السحر، وقد قاموا من قبل بهدم معبد الموسيوم على من فيه. يقول الأسقف كيرلس في عضته الأسبوعية وكان على هيئة الحزن: "يا أبناء الله، يا أحبائ يسوع الحي، إن مدينتكم هذه، هي مدينة الرب العظمى. فيها استقر مرقس الرسول، وعلى أرضها عاش الآباء، وسالت دماء الشهداء، وقامت دعائم الديانة. ولقد طهرناها من اليهود المطرودين. أعاننا الرب على طردهم، وتطهير مدينته منهم"⁴. وبعد أن تم طرد اليهود الذين سلموا المسيح إلى الرومان لقتله، سوف تنبري الكنييسة إلى تطهير أرض الرب من أعداء الكنييسة (الوثنيين)، يضيف كيرلس: "ولكن أذيال الوثنيين الأنجاس، مازالت تثير غبار الفتن في ديارنا. إنهم يعيشون حولنا فسادا وهرطقة، يخوضون في

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص ص 186-187.

² - المصدر نفسه، ص 190.

³ - المصدر نفسه، ص 191.

⁴ - المصدر نفسه، ص 192.

أسرار كنيستنا مستهزئين، ويسخرون ما لا يعرفون، ويلعبون في مواطن الجد ليشوهوا إيمانكم القويم. يريدون إعادة بيت الأوثان الكبير الذي انهدم على رؤوسهم قبل سنين [في إشارة إلى معبد السيراييوم الذي أقامه البطالمة في الاسكندرية]، ويودون تعمير مدرستهم المهجورة التي كانت تبث الضلال في العقول [إشارة إلى الموسيوم والذي كان يمثل أكبر مؤسسة للبحث العلمي في التاريخ القديم وكان موجودا أيضا بالاسكندرية]، ويفكرون في إعادة اليهود من الرّب الذي سكنوه إلى داخل أسوار مدينتكم [في إشارة إلى ترجمة التوراة/الترجمة السبعينية التي تمت في الإسكندرية أيضا على عهد البطالمة]. لكن الرب، يا جند الرب، لن يرضى بذلك أبدا. ولسوف يحبط مساعيهم الدنيئة، وسوف يبّد أحلامهم المريضة، وسوف يرفع قدر هذه المدينة العظمى، بأيديكم أنتم. ما دمتم بحق، جنود الرب. ما دمتم بحق، جنود الحق.. لقد صدق ربنا يسوع المسيح، حين نطق بلسان من نور، فقال: الحق يطهركم! فتطهروا يا أبناء الرب، وطهروا أرضكم من دنس أهل الأوثان. اقطعوا السنة الناطقين بالشر. ألقوهم مع معاصيهم في البحر، واغسلوا الآثام الجسيمة. اتبعوا كلمات المخلص، كلمات الحق، كلمات الرب. واعلموا أن ربنا المسيح يسوع، كان يحدثنا نحن أبناءه في كل زمان، لما قال: ما جئت لألقي في الأرض سلاما، بل سيفا!¹ هكذا أصبح الحق/الدين القويم/الاستقامة حكرا على شعب الكنيسة الأرثوذكسية، وأصبح سلاحا مشهرا في وجه المخالفين في كل زمان ضد المخالفين لها حتى وإن كانوا مسيحيين أيضا (الهراطقة). وبعبارة الأخيرة استثار كيرلس حماس الجموع واهتياجهم، فخرجوا بقيادة بطرس القارئ. "كان بطرس القارئ أول من تحرك نحو الباء، ثم تحرك من خلفه الناس جماعات وهم يرددون عبارته الجديدة: بعون السماء سوغ نطهر أرض الرب".² اتجهت الجموع لتغزو شوارع المدينة وقد اعتقد الراهب هيبا "أن غرض هذا الصخب، تبيان أن المسيحيين هم الأظهر والأقوى بالمدينة. هي إذن، رسالة ضمنية إلى الحاكم، وتنبية صريح لكل الناس. ولكن الأمر انقلب إلى ما هو أعمق من ذلك، وأبعد، وأبشع"³. حين اعترضت جموع المسيحيين عربة هيباتيا، "على ناصية الطريق الممتد بحذاء البحر، صاحت عجوز شمطاء وهي تلوح بالصليب: اسحلوا العاهرة.. وكأن العجوز نطقت

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص ص 192-193.

² - المصدر نفسه، ص 194.

³ - المصدر نفسه، ص 195.

بأمر إلهي!¹ وهكذا تم قتل هيئاتها، وترقى من بعد هذا بطرس القارئ في سلم الإلكيروس حتى صار أسقفاً.

والحادثة الأخرى (بالأحرى حادثتان الأولى وبداية والأخرى ملحقة بها) التي تطرقت لها الرواية أيضاً هي: مجمع نيقية الذي دعا إليه أسقف الإسكندرية ووافق عليه الامبراطور قسطنطين، والذي انتهى بعزل آريوس وإخراجه من حضيرة الإيمان والحكم بهرطقته، لأن تفسيراته لطبيعة المسيح جاءت مخالفة لما اعتقدته الكنيسة المرقسية المصرية. وقد كان الموطن الأول لظهور الهرطقات الكبرى هو منطقة الهلال الخصيب، حيث عاشت فكرة النبوة ذات الأصول الشرقية/الفارسية/اليهودية/العربية؛ فلا الوجود الإلهي ولا الذات الإلهية ولا الصفات ولا طبيعة الله كانت موضوعاً للهرطقات، فقد كانت تدور حول محور وحيد هو طبيعة المسيح. الذي هو الأَقنوم الثاني في ثلوث الآب والابن والروح القدس. وقد تشكلت الأرثوذكسية تدريجياً عبر الجدل الكريستولوجي الذي كان بين الكنيسة المصرية واليونانية من جهة والمهرطقيين من الجهة المقابلة، وقد صارت هذه الأخيرة في القرن الرابع الميلادي أشد خطراً على الديانة كما تصورتها الكنيسة المصرية -اليونانية، من الوثنية واليهودية اللذان تمت إزاحتهما تدريجياً، والقضاء عليهما بعد سلسلة من الكتابات التي دونها آباء الكنيسة الأوائل ضد الوثنيين، ثم المواجهات التي حصلت بين أتباع الكنيسة واليهود والوثنيين. وفي المجامع المسكونية الكبرى المشهورة: نيقية، إفسوس الأول، إفسوس الثاني، خلقيدونية، ظلت مشكلة طبيعة المسيح تمثل أهم القضايا التي نوقشت كنسياً. وقد نوقشت هذه الهرطقات الكريستولوجية في هذه المجامع باعتبارها مشكلات لاهوتية (ثيولوجية) صرفة. فقد اعتبر أساقفة الإسكندرية (الأقباط) المسيح هو المعادل الموضوعي التام للرب (الإله، الآب)². وهو ما كان غريباً بالنسبة إلى (هرطقة) المنطقة العربية من إصرار الكنائس الكبرى على القول بربوبية المسيح لا نبوته. على أن الهرطقات التي ظهرت في المنطقة الأوروبية لم تكن تدور حول المشكلة الكريستولوجية، مثلما هو الحال في منطقة الهلال الخصيب، ولكنها دارت حول مفاهيم الإيمان والطهارة وعدم قبول التائبين مرة أخرى في حضن الكنيسة، التقابل بين إله العهد القديم والعهد الجديد، حرية الإرادة الإنسانية وإنكار الخطيئة الأولى وغيرها من

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص 200.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 81.

الأفكار التي لا تتعلق بالمسألة الكريستولوجية¹. وضمن الجدل الكريستولوجي ذاته، سوف يتم الحكم أيضا على الأسقف "نسطور" من قبل الكنيسة السكندرية ويتم اتهامه بالهرطقة وحرمانه يقول الراهب هيبا: "مد نسطور يده نحوي بلفافة من البردي، مكتوب عليها كلام كثير على عمودين متوازيين، الأول بالقبطية والآخر باليونانية. في أول اللفافة عنوان باللغتين، خطف قلبي المرتجف: رسائل البابا كيرلس، رئيس أساقفة الإسكندرية والمدن الخمس الغربية ومصر والحبشة، راعي الكرازة (الدعوة) المرقسية، الناطق بلسان القديس مرقس الرسول. تتلوها اللعنات الاثنا عشرة، التي كتبها البابا كيرلس ضد المارق نسطور"². وهي المسماة في التقليد الكنسي باعترافات الآباء والأناثيما. وفي كنيسة الإسكندرية أيضا قتل الرهبان "محيي الآلام" "الأسقف جورج جوس الكبادوكي" يقول الراهب هيبا: "بعدها بأيام أخبرني خادم المضيفة بسر دفين، قال بعدما تلقت حوله: هذا الراهب المسن، محب الآلام، هو أحد أبطال الكنيسة! فقد كان في شبابه واحدا من الجماعة الذين فتكوا بأسقف الإسكندرية جورج الكبادوكي ومزقوه بالسواطير في شوارع الحي الشرقي.. أضاف الخادم هامسا، بعدما تلقت ثانية: جرى ذلك قبل ثمان وأربعين سنة، في العام السابع والسبعين للشهداء! يقصد سنة إحدى وستين وثلاثمائة للميلاد.. سألته: - ولماذا فعلوا ذلك بأسقف المدينة؟ - لأنه كان مفروضا علينا من روما، وكان مارقا يميل إلى آراء آريوس الملعون"³. ومعلقا على هذا الموقف المحموم الذي اتخذته كنيسة الاسكندرية يقول نسطور: "الذي رأيته [متوجها بالكلام إلى هيبا] هناك ليس براهب، فالرهبان لا يقتلون، وإنما يمشون على الأرض هونا متبعين خطى الرسل والقديسين والشهداء"⁴. تمثل حادثة حرم نسطور وعزله واحدة إذن ضمن سلسلة من الحرومات التي طبقتها الكنيسة الأرثوذكسية على من سمتهم بالهرطقة، وكانت من قبل قد طردت كلا من اليهود الذين مثلوا في البداية موطن انبثاق المسيحية، وتم انتزاع المسيح من يهوديته، واستنباته في تربة الكنيسة المصرية ذات الأصول الوثنية التي انسلخت منها أيضا وأهدرت دماء من سمتهم بالوثنيين على اختلاف توجهاتهم الروحية التي عجت بها الإسكندرية قبل سيادة المسيحية، وللهرطقة امتداداتها أيضا في مفهوم الزندقة الإسلامي، والذي هو اتهام بالمروق

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص ص 81-84.

² - المصدر نفسه، ص 301.

³ - المصدر نفسه، ص 189.

⁴ - المصدر نفسه، ص 235.

عن أصول الدين. وهي التهمة/البنية الكبرى التي أصبحت فاعلة داخل الوعي العربي/الإسلامي المعاصر جاهزة الانطباق في كل وقت، والتي طالت رموزا في الفكر والأدب..

3- فردقان اعتقال الشيخ الرئيس؛ الاستعمال السياسي للإسلام:

منذ عهوده الأولى ارتبط الإسلام إذن بالسياسة، ومع الأمويين أصبحت الخلافة ملكا عضوا. وما الخلافة كما يرى زيدان إلا تسمية لنظام حكم سياسي تصادف أن استعمله المسلمون الأوائل، فأطلقوا صفة الخليفة على أول حاكم لهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه، وكان أول خلفاء رسول الله هو أبو بكر الصديق الذي خلف النبي في الصلاة بالمسلمين فترة مرضه، ومن هنا فلا مانع من أن يخلفه في الحكم، وهكذا تم فض الخلاف والمنازعة على السلطة السياسية بين المهاجرين والأنصار. ولما تولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، صار اسمه أمير المؤمنين، خليفة خليفة رسول الله. ومع تتابع الحكام الذين بعدهما لم يكن من الممكن أن تمتد صفة (خليفة خليفة خليفة رسول الله) إلى ما لانهاية، ومن هنا صار الحاكم الإسلامي يسمى: خليفة المسلمين. وصار نظام الحكم السياسي يسمى الخلافة تمييزا لها عن أنظمة الحكم التي عرفتها المنطقة آنذاك: الامبراطور البيزنطي، الشاه الفارسي، النجاشي الحبشي... وهكذا تصبح الخلافة والحال هذه ليست أكثر من تسمية تم استعمالها أول الأمر للدعم وفض الخلاف، ثم صارت فيما بعد اصطلاحا يميز نظام الحكم الإسلامي في العصور المبكرة. على أن الأمر لم يبق كذلك، فصار في زماننا القديم والمعاصر تجاريا، يستعمله ويتكسب به كل من أراد الوصول إلى السلطة، وامتلاك الدنيا باسم الدين. وهو الأمر الذي ظهر مع الخوارج والقرامطة والأمويين في الأندلس والفاطميين في مصر والمماليك في الشام ومصر والعثمانيين في الأناضول وما حولها والوهابيين في قلب الصحراء¹، وحركة داعش المعاصرة، لما استقرت الخلافة (طلب الملكوت الدنيوي) كشرط من شروط الإسلام داخل الوعي العربي والإسلامي. يقول الراوي في رواية حاكم جنون ابن الهيثم: "وعلى كل حال، فقد دلتّ بلايا هذه الأمة على أنها لا تختلف عن بقية الأمم، من حيث سعار المتهاكين فيها على الحكم، وهوس الساعين إلى السلطة. فهؤلاء والذين معهم، لا يأبهون في الغالب إلا لمطلبهم ولسعيرهم المسعور المهوس، وفي سبيله يستهينون بالدين المبين والعرف المكين والعقل الرصين"². ظهر الاستعمال السياسي للإسلام إذن على امتداد تاريخه في أشكال

¹ - يوسف زيدان، شجون عربية، ص ص 48-50.

² - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، دار فاليو للتسويق والتوزيع، 2021، (د.ب.ن)، ص ص 77-78.

الخلافة وحكم المتطلعون إلى السلطة باسمه، وما الممالك التي قامت على أنقاض بعضها بعضا في بلاد العرب والمسلمين إلا دليلا على ذلك. وقد عاش ابن سينا في ظل واحدة من هذه الدول التي خلف بعضها بعضا على الرياسة، وهي دولة البويهيين. وتؤرخ رواية فردقان اعتقال الشيخ الرئيس لفترة حساسة في حياة ابن سينا، وهي فترة ميزها تقلب أحوال البلاد وتقلب أحوال العلماء/المثقفين أيضا في ظل توالي الحكام بين مقدر لقيمتهم ومهين لهم، وجاهل لا يفقه من الأمر شيئا، وفي هذه المرحلة تقلبت بابن سينا الحال من الوزارة إلى الاعتقال في قلعة فردقان، وتبدأ الرواية بقوله: "لما غلا ثمني، عدت المشتري". في إشارة إلى علاقة المثقف بالسلطة السياسية. وقد أصبحت هذه الأخيرة من بين الموضوعات التي طرحت على الساحة الفكرية العربية المعاصرة بحددة، في ظل الأنظمة السياسية الاستبدادية التي تحكم بلاد العرب، وهنا صار بحث أمر هذه العلاقة ضرورة ملحة، طرحها المفكرون واختلفوا في تبيانها، فاعتبر البعض أنها علاقة عداء ضروري تكشف عنه المضايقات التي تعرض لها المثقفون منذ القديم، كما مثلت عند بعضهم علاقة استسلام وموادعة حيث يعيش المثقف في كنف السلطان، ويراهم زيدان من جهته علاقة تناغم مادامت تصب في صالح الجماعة.

كان ابن سينا أيام وزارته لوالد الأمير "سماة الدولة" قد ألف كتابا بعنوان "تدبير الجند والممالك والعسكر" ينصح فيه الأمير بإبعاد العسكر عن المدن، وعدم الإفراط في عطاياهم فعمل الأمير بما نصح له، ولكن هذا الأمر حمل عليه نقمة الجند، حيث انقلبوا عليه ونهبوا ممتلكاته واقتادوه إلى السجن ليتم إطلاق سراحه فيما بعد بسبب مرض الأمير. وقد ألف ذلك الكتاب لعلمه بما يحصل للجند إذا ما غادروا الثغور وساحات المعارك وسكنوا المدن وخالطوا الناس، يقول المزدوج لابن سينا: "كان يجب أن تتوقع ذلك، وأنت الرجل الحكيم. هؤلاء الممالك والمسالحة حين يتعدون عما اعتادوه من خوض المعارك وسكنى الحصون والثغور، ويساكنون الناس في القرى والمدن. يصبحون من الأراذل وشرار الخلق، وينسون ضوابط الجندية. ثم يرون الناس غنيمة، فيسعون إلى مزيد من تحصيل المنافع ولو بالظلم، ويتمنون الإمارة والسلطة والسلطنة. ويعلم الجميع أن الخلافة في "بغداد" عندما اتسعت رقعتها، قلت قوة قبضتها على النواحي الشرقية والغربية، فاستقل كل صاحب عسكر وقائد جيش بناحية"¹. وهو ما جعل ابن سينا يشرد بخواطره متأملا ما صارت إليه دولة الإسلام من

¹ - يوسف زيدان، فردقان اعتقال الشيخ الرئيس، ط1، دار الشروق، 2018، مصر، ص66.

التمزق والانحلال؛ "فالخلافة في بغداد أمست منذ فترة طويلة اسما بلا رسم، وشكلا لا دلالة له. الخلفاء ينعمون بالملذات في قصورهم، وينتظرون الفيء والهدايا من أمراء استقلوا بالبلاد شرقا وغربا. ففي الجانب الشرقي البويهيون وبنو الكاكويه، ومن قبلهم السامانيون وقابوس ومأمون بن مأمون، والآن "محمود بن سبك تكين" ناكح الغلمان، ناهب الهند، قاتل أخيه. وفي الجانب الغربي الحمدانيون في حلب، والخلفاء الفاطميون في مصر والقاهرة، وآل زياد في زبيد، وأمراء الطوائف في المغرب والأندلس.. الكيان الذي كان كليا، يتفكك لكن الناس تعيش في ظلاله دون أن تدري أنه يزوي ويزوي، وسوف يسقط قريبا ويضمحل"¹. وهكذا آل أمر الخلافة/الدولة الإسلامية إلى التفكك والانحلال بعدما توسعت رقعة البلاد جغرافيا وسعى كل قائد جيش إلى الاستقلال بمصره في ظل ضعف الخلافة المركزية، وفساد أخلاق أغلب الحاكمين، وهو ما كان مونتسكيو من قبل قد فسر به انهيار الرومان وانحلال دولتهم.

وأيام كان شابا ارتحل والد ابن سينا ذي الأصول الأفغانية إسماعيلي المذهب، ارتحل من بلده الأولى "بلخ" طلبا للرزق وأملا في الحصول على وظيفة ديوانية، فصار في قرية "خرمئين" القريبة من بخارى من العمال التابعين لديوان السلطان الثاني بن منصور الساماني، وظلت البلاد مستقرة على حكمه هذا الأخير حتى وفاته. وقد فشل ابنه "منصور بن نوح الساماني" في الحفاظ على مملكة أبيه وأجداده، إذ ثار عليه العسكر، فاستعان بمملوكهم السابق "سبك تكين" الذي صار حاكما لناحية "غزنين" الأفغانية. وبدلا من نصرته منصور استولى "محمود بن سبك تكين" على السلطة وأزال دولة السامانيين وحل محلهم، وأعطى لنفسه لقب: سلطان بخارى ونيسابور وخواارزم.. ثم اتجه نحو الهند غازيا، وسمى نفسه: ناصر السنة وقامع البدعة. يتساءل ابن سينا عن حال البيروني الذي يعيش في كنف ابن سبك تكين حيث لا أمان للعلماء والفلاسفة في كنف الأمراء والحكام وإن كانوا في حاجة إليهم، قائلا: "ترى ما حال أبي الريحان البيروني اليوم، وهو في صحبة السفاح ابن سبك تكين؟ (...). كيف حاله مع هذا الحاكم الذي كان مثل أبيه مملوكا، فصار ملكا، ويريد اليوم أن يكون سلطانا. بلغني أنه اصطحب معه أبا الريحان في الأسفار العسكرية والغزوات التي لا تنتهي، ويريق فيها الدماء بحجة نصرته الإسلام ومذهب السنة"². وهنا يكشف ابن سينا عن حال العلماء الذين يعيشون

¹ - يوسف زيدان، فردقان اعتقال الشيخ الرئيس، ص ص 67-68.

² - المصدر نفسه، ص ص 78-79.

في كنف الملوك الذين لا يقدرّون العلم ولا أصحابه، كما ينعى تردّي أحوال الأمة عموماً حيث صار شيوع المذاهب لا يتم إلا بسفك الدماء.

وكان الشيعة الإسماعيلية في الجهة الأخرى قد نجحوا في حكم مصر، ودخلها "المعز لدين الله" باعتباره الخليفة سنة اثنين وستين وثلاثمائة للهجرة، أي قبل ولادة ابن سينا بثمانين سنوات¹. استولى إذن "محمود بن سبك تكين" على مقاليد السلطة وأزال دولة السامانيين، وتسمى بناصر السنة، واستولى الشيعة على حكم مصر واعتبر المعز لدين الله الفاطمي نفسه الخليفة، وأسس كل منهم دولته باسم الدين. وتواجهت جيوش السنة فيما بينهم كما تواجهوا مع الشيعة (وتواجهت المذاهب الشيعية)، وعاش ابن سينا والعلماء هذه الأهوال وشاركوا فيها، فاعلين أو منفعلين.

يستعيد ابن سينا في سجنه بقلعة فردقان، ذلك اليوم الذي استدعى فيه الأمير مأمون بن المأمون الملقب بخوارزم شاه جميع العلماء الذين كانوا يعيشون بعاصمة ملكه، ليخبرهم بأن السلطان محمود الغزنوي يأمره بترحيلهم فوراً إلى عاصمته "غزنة" من دون إبطاء ليتباهى بوجودهم في قصره. يقول الراوي على لسان البيروني: "لا أدري يا مولاي، فالسلطان محمود الغزنوي لا يعتد بالعلوم التي أشتغل بها، بل يرى الرياضيات والفلك وتواريخ الأمم القديمة، ليست علوماً نافعة مثل علوم الدين التي يحتفي بها.. ومقاطعاً له، قال أبو سهل المسيحي: هو لا يحتفي بعلوم الدين بعامة، وإنما بالمذهب السني الذي صار مؤخراً يرفع رأيته، إرضاء مؤقتاً للخليفة العباسي، ونكاية في حكم البويهيين ذوي النزعة الشيعية. وهو لا يعترف بغير الإسلام السني الأشعري ديناً، فماذا سيفعل بمثلي وأنا رجل مسيحي وأشتغل مع الطب بالفلسفة وعلوم الحكمة، التي يظنها قرين الكفر. وفي قلب المجلس، غمغم العلامة "منصور بن عراق" بصوت خفيض، فلم يفهم من كلامه إلا تكراره عبارة: أرى الويل آتياً.² وهكذا تتكشف حال الأمة من خلال وضع العلماء والمفكرين داخلها، حيث شاع التعصب للمذاهب والفرق، وما زاد من حدة هذه التفرق في الرأي مشايعة الحكام وإعلائهم لهذا المذهب على حساب غيره من المذاهب الأخرى، بل وإقصاء أهلها (مادياً ومعنوياً). وبعد هذه الحادثة سيفر ابن سينا ومعه أبو سهل المسيحي متخفيين في أردية المتصوفة، ووسط الصحراء يتوفى أبو سهل المسيحي. وعقب هذه الحادثة أيضاً سيهجم الثوار (العسكر الخوارزمية) على قصر الأمير مأمون بن

¹ - يوسف زيدان، فردقان اعتقال الشيخ الرئيس، ص ص 33-35.

² - المصدر نفسه، ص 123.

المأمون ويقتحمونه لما أحسوه من إذلال لهم من قبل الغزنوي ويقتلونه وينهبون متاعه، ويأخذون زوجته أسيرة إذلالاً لأخيها محمود الغزنوي، وعمت الفوضى جميع الأنحاء. وفي غمر هذا الهرج، ينهزم العسكر الخوارزمية أمام الغزاة الغزنوية بعد قتال ضار، ويقتحم الغزنوي المدينة فيستبيح عسكره نواحيها، والذين جاءوا على المكتبات أحرقوا نوادر المخطوطات والمجلدات، واقتادوا فقهاء الشيعة إلى وسط الساحة ونحروا رقابهم، كما أتوا بجماعة من أئمة المعتزلة وتلاميذهم ممن يقولون بأولوية العقل على النقل، وقتلوا الواحد تلو الآخر باعتبارهم زنادقة وخارجين عن الإسلام الذين يدينون به. وبعدها قتل الغزنوي المتهمين في حادثة قتل أخته، كاد يقتل جمعا من العلماء بما فيهم أبو الريحان البيروني لولا شفاعته أحد المقربين منه فيهم. ومن وقائع ذلك اليوم أيضا أن أعلن السلطان الأمان العام وأن خوارزم صارت في نطاق مملكته، ودعا المتطوعين من الشباب الذين يريدون الاقتداء بالسلف الصالح للانضمام إلى جيشه الذي يغزو دوما بلاد الهند لنشر الدين القويم¹. وقد تبعه في غمرة تلك الدعوى التي تذكرنا بدعوة بطرس القارئ، حشد كثير منهم في دلالة على نفاذ الدعوى السياسية المموهة بصبغة دينية في العقول، وفاعليتها في كل زمان.

وهكذا امتدت أهوال الخلافات بين الحكام وأصحاب الفرق والمذاهب تسميا بالدين مبطنين نزوعهم إلى السلطة أو معلنين عنه، وما الحوادث التي يرويها ابن سينا إلا عينة عن ذلك الزمان المضطرب الذي شاع فيه التعصب للمذاهب والفرق، وارتدت السياسة لبوس الدين واتخذت السيف أداة لتحقيق مطامع الحاكمين. وفي هذا الزمان أيضا، انتشرت بين الناس الضغائن السياسية والمذهبية، وترسخت بينهم وأصبحت قواعد للتعامل اليومي حتى صار أصحاب المذهب لا يتزوجون من المذهب الآخر، وهو ما يحكيه ابن سينا من قصة الشاب المعلول الذي ظن نفسه بقرة وراح يصرخ طلبا للذبح وتم استدعاء ابن سينا لتطيبه. "سأل ابن سينا البويهى [والد الشاب المعلول]: ألا يمكن فض هذا الخلاف، تمهيدا لتزويج العاشق الموله بمن يحب؟ - لا مانع عندي يا حكيم، لكن الخلاف خلفه خلاف. فهو من أهل السنة وعلى مذهب الماتريدي، وأنا كما تعلم شيعي - وما دخل ذلك بالعشق والزواج! - التزاوج بين أهل المذهبين مكروه عند كثير من الناس وممجوج"². ومن هنا راح ابن سينا يفكر في كيفية يمكن من خلالها تخليص الناس من بلايا هذه المنازعات المذهبية والتعصب. فلم

¹ - يوسف زيدان، فردقان اعتقال الشيخ الرئيس، ص ص 173-180.

² - المصدر نفسه، ص 86.

يجد بعد طول تأمل إلا طوق نجاة وحيد هو المحبة، لكنها عزيزة بين الناس. وعند غيابها لا بد من ضابط لأعمال العوام وهو الشريعة، ومن حاكم لسلوك الخواص هو المنطق وأصول الحكمة الفلسفية¹.

4- محال؛ تجليات العنف الديني في الوعي المعاصر:

إن فهم الماضي - ضمن المنظور التاريخي الذي يقدمه يوسف زيدان - ضروري وفعل لا بد منه لاستبصار المشكلات التي يعانها الوعي العربي والإسلامي المعاصر، ومن هنا يمكن تفسير الوعي الذي انطلقت منه الجماعات التي ظهرت على الساحة العربية الإسلامية المعاصرة ومنها حركة طالبان حاملة لواء الدين، طالبة السلطة والحكم وإقامة الخلافة كنظام للحكم في ظل فساد الأنظمة الراهنة وموالاتها للغرب. وبما أنه تم قديماً رفع الخلافة حجة، لإخضاع السلطة السياسية للمتحمكين، فإن الأمر ذاته ما نراه اليوم على الساحة العربية المعاصرة من جماعات (خارجة) عن السلطة السياسية، وهو تكرار للميكانيزم ذاته الذي كان فاعلاً قديماً، ومن هذه الزاوية وحدها يمكننا فهم تطور الأمور في أفغانستان، ومجازر السياح في الأقصر، واعتقالات رموز الجماعات الدينية المتشددة بمصر، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر، والحرب الأمريكية على المغارات الأفغانية... وهو عنف تبادلي تختلط فيه الأدوار بين السياسي والديني ويكون العنف سياسياً ودينياً². وضمن هذا الأفق (المختلط) يمكننا فهم الأحداث التي وقعت في ذلك الوقت والخروج برؤية واضحة بعدما غامت التفاسير وتضاربت الآراء من خلال رواية "محال".

تدور أحداث الرواية ضمن هذا الأفق من العنف التبادلي الذي عرفته بلاد العرب والمسلمين في السنوات الأخيرة ثلاثي الجبهات؛ أطرافه هم الجماعات الخارجة باسم الجهاد وإقامة الدولة الإسلامية ضد السلطة السياسية الفاسدة، وتحمل هذه الأخيرة راية الخطر الإسلامي للتخلص من المعارضين والإبقاء على سيطرتها على الجموع بوصفها الحامي لهم من هذا الخطر المحدق، والطرف الثالث هم الأمريكيين الذين يسعون إلى قمع هذه الجماعات أيضاً باسم محاربة الإرهاب والتطرف الديني، وفي الآن ذاته استغلال البلاد والعباد. بطلها شاب سوداني يتردد على مصر بوصفه مرشداً سياحياً؛ حيث "جرى الاتفاق على بقاءه هنا للعمل في سوق السياحة الرائجة، مع مذاكرة مقررات قسم الاجتماع.. قبل ابتداء الصيف تكسد

¹ - يوسف زيدان، فردقان اعتقال الشيخ الرئيس، ص 113.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 184.

السياحة ويقل الزوار، فيذهب إلى الخرطوم ليؤدي الامتحانات ويسكن شهور الصيف الاله في حضان الأسرة¹. حدث ذلك مع دخول العام 1990 عندما جاء إلى أسوان مع أبيه في إجازة نصف العام. وفي إحدى زيارته لمتزله "بأم درمان"، يلتقي "أسامة بن لادن" لتتقلب بعدها حياته رأسا على عقب، وبعد ترحال بين الخليج وأوزباكستان وأفغانستان، يجد نفسه معتقلا سياسيا في سجن غوانتانامو. يقول الراوي: "هو لا يعرف في غمرة غفلته الهائلة هذه، أنه سوف يستعيد سعادة تلك اللحظة لاحقا ويحرق في أعماق ذاته، بعدما يصل به العمر إلى الأربعين. العشرون سن الحجب بالفتوة، والأربعون بدء الكشف والنبوة. لو انتهك له الحجاب الآن، لأفاق من أوهامه وكف عن التحليق بأجنحة الأحلام"². وقد كانت أقصى أحلامه أن "يحصل الصيف القادم على شهادة جامعية، ثم يعود من السودان إلى أسوان ليقوم بقية عمره مع امرأته النبوية التي ستكون بإذن الله متوكية، ولسوف يرزق منها بكثير من الأولاد، ويجتهد في العمل حتى يبني المال الحلال بيتا واسعا، ويجعل حجرة منه مفتوحة على الشارع لتكون مكتبا سياحيا، سوف يديره يقدر عليه بكل ما من كد واجتهاد، حتى يدر عليه المال الوفير، فيساعد أسرته في السودان ثم يأتي بإخوته حين يكبرون، كي يعاونوه في العمل ويكونوا مثله ميسوري الحال"³. لكن أحلامه هذه لن تخرج من دائرة الأحلام، وستتقلب حياته انقلابا كلياً، وتتكشف له الحياة عن وجهها الآخر المفجع الصادم.

وقد سمع البطل (سمارة) لأول مرة عن الجهاد ضد الأمريكيين من صديقه عبد العال الذي كان يعمل معه في المكتب السياحي، والذي تعرف عليه منذ أيامه الأولى بأسوان إذ كان عبد العال مواظبا على الصلاة بالزاوية الملتصق بها بيت الحاج بلال حيث كان يقيم، ومع الأيام صار صديقين، لكن حال عبد العال أخذت بالتبدل رويدا رويدا، "ويبس جسمه، حتى صار كأنه شخص آخر. في الموسم الماضي كان يرفض الخروج مع السائقين، ويسمي التماثيل الأصنام، ويقول كلاما غريبا من نوع: لن نخدم الكفار الفاسقين، السياحة حرام، لا حكم إلا لله.. طرده الخال حمدون من العمل، فاخفى من بعدها وانقطعت أخباره"⁴. وهكذا أصبح عبد العال منتميا إلى الجماعة (الخارجة)، يقول الراوي: "انتهى من صلاة النوافل، وفي

¹ - يوسف زيدان، محال، ط1، دار الشروق، مصر، ص11.

² - المصدر نفسه، ص8.

³ - المصدر نفسه، ص13.

⁴ - المصدر نفسه، ص46.

طريق خروجه من الجامع لم يجد بأسا في الجلوس حينا مع عبد العال، والشاب الملتحي الجالس إلى جواره. حين اقترب منهما وهما يتهاامسان، استغرب يبوسة عبد العال واستطالة لحيته، والسروال الأبيض الغريب الذي يلبسه تحت الجلباب القصير¹. في إشارة إلى الزي الأفغاني الذي أصبح عبد العال يرتديه، واستطالة لحيته ويبوسة جسمه جعلته أشبه بالمقاتلين الأفغان. وبعد محادثة جمعتهم يخبره بأنه ذاهب إلى الصومال عن طريق السودان، من أجل الجهاد ضد الأمريكيين. وسيخبره الضابط فيما بعد أن عبد العال قد توجه إلى أفغانستان.

وبعد عودته (سمارة) من أسوان إلى منزله العائلي بأم درمان، أخبرته أمه "بأن أباه صار يأتي بخراف حية من جهة الشمال، لشيخ في الخرطوم يقوم بإطعام المساكين.. استفسر من أبيه عن هذا العمل الجديد، فقال الأب إنه ليس عملا بل خدمة من دون مقابل، يبذلها لرجل من السعوديين يعمل بالمقاولات، يذبح كل يوم خروفين للفقراء ويوزع عليهم لحومها من باب الصدقات"². وفي ظهيرة اليوم التالي، يخبره أبوه أن الخراف قد وصلت وأن بإمكانه الذهاب معه إلى الخرطوم لتسليمها إلى المهندس/الشيخ السعودي؛ "فسأل أباه مبتسما إن كان الرجل مهندسا أم شيئا. فقال الأب: الاثنان، فهو يعمل بالمقاولات ويلقي دروسا بالمسجد، ويقوم بمشروعات تطوعية وأعمال خيرية، وقد تبرع للبلاد بإنشاء طريق سريع يصل عطبرة بالخرطوم، طوله ثلاثمائة كيلومتر، ونفذه كله من ماله الخاص أوقف كل ما يملك لخير الناس والدعوة لدين الله، وهو متزوج من أربعة نساء كلهن يلقين دروسا في الفقه على النساء في المساجد"³. وهكذا التقى بأسامة بن لادن بعد أن زاره مع والده في منزله بحي الرياض بالخرطوم، وهناك رأى رجالا ملتحين مسلحين بالبنادق هم معاونون يعملون معه، وكان أسامة بن لادن هو الآخر قد سافر للجهاد في أفغانستان حتى "أخرجوا كفار الروس من بلاد الإسلام"⁴ وعندما يخبره البطل (سمارة) بأن الأمريكيان قد دخلوها، يجيبه بن لادن بأنهم سيخرجون بإذن الله مذمومين مدحورين. وفي طريق عودتهما، يسأل أباه مزيدا من أخبار هذا الشيخ السعودي وحراسه المسلحين، فيخبره الأب "إن واحدا من الحراس السابقين الذين جاءوا مع الشيخ أسامة إلى السودان من بلاد الأفغان، انشق عليه مؤخرا وصار شيئا لجماعة التفت حوله. وقد

1- يوسف زيدان، محال، ص46.

2- المصدر نفسه، ص50.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص54.

أفتى لهم بأن أسامة بن لادن كافر، ودمه حلال شرعا، لأنه لم يعد ينفق ماله على الجهاد. ولذلك وجب الحذر والحرص وكثرة الحرس"¹. واسم هذا المنشق هو محمد الخليلي وهو ليبي الأصل، وهكذا تنشق الجماعات بعضها عن بعض ويكفر بعضها بعضا لأمر ليس لها كبير تعلق بأمور الدين، ويتقاتلون منطلقين من كونهم على الحق/الفرقة الناجية، والبقية على ضلال ومن ثمة يجب إبادتهم. ثم انقطع عن زيارة الشيخ أسامة بعد ذلك، بتأثير من الشيخ "نقطة" الأكبري، إذ لم يكن يحب سماع أي شيء عن أسامة بن لادن وعن أتباعه ومعارضيه. بعد هذه اللقاءات/المقدمات ستوالى الأخبار إلى مسامح سمارة من الصومال وعن أسامة بن لادن، ف"بعد أسبوع من سكناه الإسكندرية قرأ عند باعة الصحف، أخبارا محزنة عن طائرة أمريكية قصفت الناس في الصومال صبيحة اليوم الثاني من شهر يونية، وقتلت منهم خمسين. تذكر عبد العال بأسى (...). وقبل أسبوع من عودته لأسوان، نشرت الجرائد يوم الثالث من أكتوبر أن الصوماليين أحاطوا بالأمريكيين وأسقطوا لهم مروحية عسكرية اسمها "الصقر الأسود" وقتلوا من جنودهم قرابة العشرين، وأصابوا العشرات، فتذكر عبد العال بفخر. ثم أدرك بعد يومين أن الأمريكيين قتلوا في ذلك الحادث سبعمائة من مسلمي الصومال، فاعتصر قلبه الألم"². وفي أول من شهر مارس من العام 1993، أخبره أبوه بأن الشيخ الليبي محمد الخليلي قام قبل أسبوعين رفقة مجموعة من أتباعه المسلحين بتفجير مسجد في حي "الثورة" بأم درمان، وأطلقوا النار على المصلين آملين في قتل إمام المسجد وأسامة بن لادن، ومات يومها أكثر من عشرين رجلا من المصلين، ولم يكن فيهم الإمام ولا الشيخ أسامة، ولما أدرك المسلحون ذلك توجهوا إلى منزله، فتقاتلوا مع حراسه وساند رجال الأمن حراس أسامة بن لادن وقضوا على الخليلي وجماعته من الخارجين. ومن يومها دب الرعب في قلوب الناس في الخرطوم وأم درمان"³.

وللمرة الأولى سيسمع سمارة أيضا عن قندهار، حينما يخبره أبوه أن الشيخ أسامة قد تم ترحيله إلى هناك. ويومها أخبره أيضا أن "أسامة بن لادن حين عاد إلى بلاده من أفغانستان، بعدما انتصر مجاهدوها وأخرجوا الروس، استقبلوه في السعودية رسميا وأسموه "أسد الإسلام" (...). لكنه بعد فترة صرح لهم بأنه لا يصح تمكين الأمريكيين من البلاد، بل يجب إخراجهم

¹ - يوسف زيدان، محال، ص ص 54-55.

² - المصدر نفسه، ص 86.

³ - المصدر نفسه، ص 90.

منها لأن النبي في آخر أحاديثه الشريفة، قال للصحابة أمرا: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"¹. وهكذا تستند الجماعات الخارجة على النصوص الثواني وقد تأولتها ضمن منظور خاص، ولكونه أصبح خارجا في نظر السلطة السياسية، كان لزاما على هذه الأخيرة أن تتخذ ضده إجراءات رادعة، حيث سحبوا منه الجنسية فخرج كالمطرودين من السعودية إلى السودان/حيث يطبق الإسلام هناك، وقد أخرجه هذا الأخير بعد سنوات خالي اليدين كأفقر الناس وقد جاءها وهو أغنى من البنوك المحلية².

في يوم الاثنين الموافق للسابع عشر من الشهر الحادي عشر، نوفمبر 1997، وبينما هو جالس بمنزله بالسودان، بعد أن تم ترحيله قصرا عن أسوان، أذيع خبر عاجل ملخصه أن مذبحة مروعة جرت صباحا بالأقصر في ساحة الدير البحري، ذبح فيها عشرات السائحين.³ وتم التنكيل بجثثهم. و"بعد أيام جاءت الأخبار مؤكدة أن إسلاميين من المهوسين، هم الذين ذبحوا السائحين الثمانية والخمسين. معظمهم من سويسرا. وقالت الأخبار إن السفاحين الستة، قتلوا بعضهم بعضا بعد ما فعلوه. وفي رواية أخرى قتلهم ضابط وحيد حصرهم في مغارة جبلية، ورواية ثالثة تقول: بل الشرطة قتلهم دفعة"⁴. وقد كثرت الأقاويل والتفسيرات لما وقع فعلا، "وفي اليوم التالي للمذبحة، ترقى رئيس جهاز أمن الدولة إلى مرتبة وزير. اسمه حبيب العادلي. وصار ضباطه من يومها كالمؤلَّهين المتصرفين في البلاد والعباد (...). ومضت شهور ولم يعلن أي شيء على لسان الوزير، ولا على أي لسان، ولم نسمع إلا ببطش الشرطة بالإسلاميين، واعتقالهم أو قتلهم فيما يسمونه مواجهات مسلحة مع الإرهابيين"⁵. وهكذا أصبح الخطر الإسلامي راية حملتها السلطة السياسية سلاحا للبطش بالمعارضين، إحكام السيطرة على المحكومين.

يغادر سمارة مصر وأسوان بعد أن سحبت منه رخصة الإرشاد السياحي، لأسباب لا يعلمها فيجد وظيفة في الخليج، حيث يعمل في الإمارات موزعا للمنتجات ومحصلا لألبان معلبة وأجبان. وبعد ثلاثة أشهر من العمل، استدعاه "فواز" مدير الفرع ممتدحا أمانته ومواظبته على الصلاة. وفواز هذا سوري يعيش منذ عشرين عاما في الشارقة، ولا يمكنه العودة إلى بلاده

¹- يوسف زيدان، محال، ص128.

²- المصدر نفسه، ص128.

³- المصدر نفسه، ص130.

⁴- المصدر نفسه، صص131-132.

⁵- المصدر نفسه، ص137.

كونه كان معارضا للحكومة، وقد حكى له فواز بؤس أهل السنة السوريين بسبب سطوة العلويين الحاكمين الذين هم في حقيقة الأمر ليسوا علويين وإنما نصيرية فاسقون يسمون حزبهم "البعث" وينكرون البعث¹. وبعد هذا الإفصاح الذي كان (سمارة) يجهل دواعيه، يفصح له فواز عن نيته في إعطائه فرصة عمل أفضل في فرع جديد تنوي الشركة افتتاحه في أوزباكستان. حيث الناس هناك - كما يخبره فواز - محترمون مع أنهم فقراء، وهم مسلمون من أهل السنة يعيش معهم بعض الروس المسيحيين والملاحدة، وجماعات من الطاجيك المسلمين على مذهب الشيعة، وبعض أفراد الأمم التي لا ملة لها ولا مذهب. يقول الراوي: "ضحك فواز بوقار كهل أربعيني، أرزي اللحية، أبعده عن وطنه قهرا فصيروا ديار الإسلام له وطنا، وأدار مذياع سيارته فانسابت تلاوة قارئ سعودي من أولئك الذين أصبحوا مؤخرا مشهورين"². وبعدهما يأخذ فواز لمقابلة السيد خليفة صاحب الشركة، يخبره بأن له ولدا وحيدا توفي العام الماضي في سبيل الله في أفغانستان، ونال الشهادة، كان أسدا من أسود الإسلام. وسوف يعرف سمارة لاحقا السبب في حرص فواز على إخباره عن أمر الطفلين وأبيهما مع أنه لم يسأله. وهكذا سافر مع فواز إلى طشقند. وفي سمرقند صاروا ينادونه أبو بلال، بعد أن صلى بجماعة من الأوزبك، تشيها له ببلال (لسمرته) مؤذن الرسول. وبعد عودته من طشقند إلى الشارقة، يطلب منه فواز العودة مجددا إلى هناك، حاملا مائتي ألف دولار مخبأة في قاع حقيبته. "أضاف فواز وكأنه لا يقول شيئا خطيرا، أن جزءا من هذا المال لمشروع الشركة، والجزء الآخر زكاة يخرجها السيد "خليفة" للأرامل وأسر الشهداء، وللإخوان الذين يعلنون كلمة الله في تلك البلاد البائسة ويحفظون فيها جذوة الدين الحق"³. وهكذا سافر بالمال وبعد شهرين أيضا سافر بمثله وصار يقوم بهذه المهمة كل شهرين أو ثلاث. ومن كلام فواز استنتج أن الشركة أصبحت تدعم رجلا طاجيكيا اسمه أحمد شاه مسعود، كان معروفا منذ أيام الجهاد ضد الروس، مع أنه شيعي وليس على مذهب السنة، و"رد عليه فواز بأن الشيعة والسنة في الجهاد سواء والإسلام يحتاج جهد أبنائه المخلصين من أمثال "شاه مسعود" الذي أبلى دوما بلاء حسنا، وهو الآن أمل الإسلام في قلب آسيا بعدما سارع إليها الأمريكيون، وأنزلوا جيوشهم في أفغانستان وحصلوا من الحكومة الأوزبكية على قاعدة عسكرية، ليتمكنوا من تصفية المجاهدين ويخلوا لهم

¹ - يوسف زيدان، محال، 147.

² - المصدر نفسه، ص155.

³ - المصدر نفسه، ص190.

المجال لاستغلال ثروات المسلمين ويتركوهم فقراء أذلاء لرؤساء فاسدين¹. يظهر هنا الصراع متعدد الأطراف، ففي مقابل الجماعة الخارجة، تظهر الحكومة السياسية الفاسدة، التي تسعى إلى قمع هذه الجماعة وهي موالية للغرب/الأمريكيين الذين يسعون أيضا إلى قمع هذه الجماعة الخارجة لاستباحة ثروات البلاد. ثم يسترسل فواز في بيان أحوال بلاد الأوزبك والأفغان، قائلا ما ملخصه أن شاه مسعود يشبه رجال صدر الإسلام الذين فتحوا الأرض بعزمهم وإيمانهم العميق، وقد اجتمع حوله في شمال أفغانستان مجاهدو الأفغان ذوي الأصول الطاجيكية والأوزبكية مع أتباع عبد الرشيد "دوستيم" وعبد رب الرسول "سياف" وفريق من الأفغان العرب. ومال فريق آخر إلى أسامة بن لادن وجماعة طالبان التي يقودها في جنوب ووسط أفغانستان "الملا محمد عمر" ويجتمع تحت لوائها البشتون. والوضع معقد بين هذه الجماعات المتناحرة، مع أنهم جميعا مسلمون². في مطلع الشهر التاسع من السنة الأولى بعد الألفين، توفي السيد خليفة، وبعده بسبعة أيام قتل شاه مسعود على يد رجلين مسلمين، وقتل بعده بيومين ألاف الناس في أمريكا (أحداث 11 سبتمبر) باصطدام طائرات عمدا بمبان وأبراج شاهقة، بينما جماعة القاعدة تهلل للأمر وتفرح. وراح زعيمها بن لادن الذي رآه قبل سنوات في السودان متواضعا، يبعث بالرسائل التلفزيونية داعيا إلى مزيد من القتل والتدمير. وقبل انتهاء العام استدعاه فواز مساء على عجل ليخبره بأنه سيرحل نهائيا إلى طاجكستان، وأن عليه البحث عن وظيفة أخرى أو يعود إلى السودان أو مصر وألا يعود إلى الشركة، كما حذره من الذهاب إلى أوزبكستان³.

قبل ذهابه إلى أفغانستان بوصفه مراسلا لقناة الجزيرة وهو ما سيشكل منقلبا خطيرا في حياته، يقرأ كتاب جمال الدين الأفغاني الموسوم بـ (تتمة البيان في تاريخ الأفغان) الذي يبدو بوصف لأمة الأفغان قائلا بأنها معروفة بعزة النفس وشدة البأس، وهي قبائل كثيرة مختلفة فيما بينها وأهمها البشتون. أما البلاد الأفغانية فهي مختلفة المناخ لاختلاف أرضها بين وهاد وجبال، وليس في مدنها بيوتا جميلة إلا بمدينة كابل، والعمائر التي كانت بها وبقندهار دمرتها الحروب الدائمة. كان ذلك قبل قرن من الزمان. والأرض الأفغانية - كما يقول الأفغاني - قابلة لأنواع المزروعات لكنها لا تزرع لكثرة الفتن وانعدام مهارة الأهالي. والصنائع عند الأفغان قليلة

¹ - يوسف زيدان، محال، ص191.

² - المصدر نفسه، صص192-193.

³ - المصدر نفسه، ص198.

جدا، وهو يكتفون بزراعة بعض البر والشعير والخضروات والتبناك والأفيون والحشيشة¹. تصبح طبيعة الأفغاني (شدة البأس) إذن إضافة إلى جغرافية المكان، عوامل تشجيع للجماعات الدينية الفرعية التي تتخذ في هذا المكان بوصفه البيئة المناسبة لاستنبات هذه الحركات الانفصالية (الخارجة). ذلك أن الانبثاقات الفرعية والمتمثلة في الجماعات الدينية المتطرفة، التي تقع تحت الضغط السياسي والرفض الاجتماعي، سيؤول بها الأمر - كما يقول زيدان - إما إلى التفكك والانحلال أو التخذق جغرافيا والتحصن بموضع حصين ليصير جزيرة عقائدية منعزلة، وهو ما ظهر قديما في اعتصام دولة الشيعة بقلعة الموت الحصينة، وكما هو الحال في دولة أسامة بن لادن حديثا التي انزوت في حوض طالبان والحصون الجبلية في أفغانستان².

"عند الحدود التي وصلوا إليها مع اقتراب الغروب، أسلمهم المترجم الباكستاني إلى مترجم ومرشد أفغاني له اسم جميل "قارئ" وله وجه طويل حاد القسماط. يعرف العربية والانجليزية، ولغة الأفغان بالطبع. قال لهم حين رأهم: إذا أردتم الساخن من الأخبار، فعليكم بالإسراع إلى "قندهار" فقد بدأ هناك القصف"³. أخذ الأمريكيون يقصفون المدينة ليلا ونهارا للنيل من طالبان التي تسيطر عليها بقيادة الملا محمد عمر. يقول الراوي: "قبل دخول "قندهار" ساعة الظهر سأل "قارئ" عما تعنيه كلمة طالبان في لغة الأفغان، فقال إنها تعني "الطلبة" لأنهم كانوا في الأصل طلابا للعلوم الشرعية، ثم صاروا قوة تطلب الحكم والسلطان، ثم انقلبوا أيام الروس مقاتلين، ثم أصبحوا اليوم قتلة وفاتكين بالمعارضين"⁴. انطلاقا إذن من مفهوم الاستشهاد قاد هؤلاء الطلبة حملاتهم ضد الروس/الأمريكيين، إلا أنهم - وكما فعل آخرون من قبلهم - من بعد ذلك سيصبحون طالبي حكم وسلطان مما يستدعي فتكا بالمعارضين. وتمثل الغارات الأمريكية ردا على هذه الجماعات الإنبثاقية (محاربة الإرهاب) والذي يتخذ العنف وسيلة لاستئصالهم، وهو ما يستتبعه عنف آخر مضاد باسم الدين (الجهاد)، يرفعه فريق - ضمن المجموعة ذاتها - لأغراض دينية وآخرون لأغراض سياسية. وهنا يختلط الديني والسياسي والعنيف في دوامة واحدة. يقول الراوي في وصف هذه الدوامة: "قال قبل أن يفر من أمامهم [المترجم الأفغاني] إن المواضيع كلها لم تعد مأمونة، فقط سقطت بلدة

¹ - يوسف زيدان، محال، ص 202.

² - يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص 184.

³ - يوسف زيدان، محال، ص 205.

⁴ - المصدر نفسه، ص 208.

"هراة" أيضا من يد طالبان، ولم يبق بأيديهم من المدن إلا قندهار. فلا بد أن يكشف الأمريكيون هجومهم عليها. وقد عرف قبل قليل أن الفرق الأفغانية المعادية لطالبان تتزحف لاقتناص الفرصة والاستيلاء على قندهار وما حولها، وهو أقوام يكرهون العرب لأنهم كانوا يساعدون طالبان.. أين المفر؟¹ وفي ظل حالة الجنون هذه تتضارب الآراء ويناقض بعضها بعضا، فتغيم الرؤى ويتشوش الوعي ويغيب المنطق والحكمة كآلية للتفكير ويسود العنف والإجرام. يقول الراوي: "قبيل الغروب، رأى من العدسة دمارا كثيرا يحيط بالمكان، وسكع كثيرا من الطلقات مختلفة الأصوات، تصل لأذنيه من أنحاء متفرقة. أراد مزيدا من صور الهول المحيط، فدار عند الأطراف دورات بالكاميرا، ثم رفع عينه اليمنى عن العدسة ليرى الهول بكلتا العينين.. كانت الريح تعصف في الأنحاء فتثير أتربة لها رائحة البارود، وكانت الشمس البعيدة تكشف المباني المتهدمة من حوله، والحفر الكبار التي خلفتها أطنان المتفجرات الساقطة بالأمس من القاصفات"². وتوالت الأيام والليالي على قندهار تحت القصف الأمريكي مخلفا الدمار والرعب. "وقد رأى بعد عودتهم إلى البلدة مع الصباح، أرواحا كثيرة قطفت وألقت أبدانها قطعا بين الجدران المدمرة. الجثث صارت كأجنحة الفراش المبعوث في نهار "قندهار" فلا شيء في الأنحاء إلا الأشلاء، والأحياء الذين ينتظرون موتهم المرتقب كل حين. القتل عند ابتدائه يحتاج سببا مقبولا، لكنه إذا احتدم لذاته صار مطلوبا"³. عندما يصبح الوضع دوامة لا يعود للأسباب أهمية ويصبح القتل دون أسباب. ولكونه شاهدا/مصورا على الأوضاع، أدار الكاميرا ليلتقط بيأس عبث الحياة؛ مشاهد شوارع قندهار الفظيعة التي امتلأت بقطع أناس كانوا أحياء بالأمس، والكثير من الهاريين من الجحيم إلى الجحيم، أملين في فرج قريب.

من هنا يستنتج زيدان: "أن العقل الجمعي المصري [العربي والإسلامي عموما] أعني النظام الإدراكي لغالبية الناس لا سيما العوام، به من الخلل والتخريف مقدار كبير يسمح بإثارة الحماس لأية قضية، مهما كانت باطلة أو غير مناسبة التوقيت أو مختلفة، بسكب "القداسة" عليها وإعلائها فوق ما عداها، باعتبارها مسألة دينية.. وعلى هذا النحو، اكتسح الذين لعبوا بالتدين المشهد السياسي العام، وتمكنوا من الوصول إلى الحكم في غفلة من العقل القويم،

¹ - يوسف زيدان، محال، ص210.

² - المصدر نفسه، ص211.

³ - المصدر نفسه، ص213.

فكانت الورطة التي دفعنا ثمنها غاليا وسوف نظل ندفعه إلى حين قد يطول"¹. وفي ظل حالة الفوضى/الدوامة/الجنون هذه، يصبح الوعي التاريخي رافدا أساسيا في عملية نقد الحاضر والكشف عن البنيات المطمورة الفاعلة داخله، واستخلاص العبر من الماضي، وتجنب كل السيناريوهات المحتمل وقوعها في المستقبل القريب والبعيد.

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 19.

الفصل الرابع: التصوف عند يوسف

زيدان

المبحث الأول: التصوف مفهوماً

ومعتقداً

المبحث الثاني: التصوف في حياة

المتصل القرائي

المبحث الثالث: تجليات البعد

الصوفي في روايات يوسف

زيدان

شكلت التجربة الصوفية في عمومها، وعلى اختلاف تسمياتها وجذورها الثقافية المنتجة لها، مرجعا مهما للكثير من الآراء التي طرحها المفكرون قديما وحديثا، سعيا منهم لإنارة دروب البشرية في اتجاه غاية أساسية، ألا وهي الكشف عن الحقيقة وبلوغ السعادة الدائمة. والتصوف كما يرى يوسف زيدان: "ملمح إنساني عام، لا تكاد حضارة واحدة تخلو منه، فهو نزوع أصيل في بني البشر، يحدو بهم نحو المطلق.. ومن هنا، نجد التصوف في اليونان القديمة، ومن قبلها الهند وبلاد فارس، ومن قبلهم جميعا: مصر القديمة. ونجده أيضا في سائر الديانات والملل والنحل، فالخبرات الدينية المختلفة تحفل بنماذج تصوفية، كالرفانا الهندية والقبالة اليهودية والرهبة المسيحية"¹. وعلى الرغم من الصفة الإنسانية/الكلية التي اتخذتها هذه الظاهرة، إلا أن كل تجربة منها اختصت بسماتها الخاصة المنبثقة من محيطها الثقافي والتاريخي. بما في ذلك التصوف في نسخته الإسلامية. فما هو التصوف عموما وماهي خواص التجربة الصوفية الإسلامية؟ وماهي الرؤية التي يقدمها زيدان لانفتاح هذه التجربة على الواقع المعاصر؟

المبحث الأول: التصوف مفهومًا ومعتقدًا

نالت موضوعة التصوف في الإسلام من الأبحاث والدراسات المستفيضة الكثير قديما وحديثا؛ حيث تناولت حياة أعلامه، وفصلت آراءهم وتجاربهم الروحانية وتأولت كتاباتهم وأشعارهم؛ وهنا تم "عرض التصوف كطريق صاعد من أسفل إلى أعلى، من الإنسان إلى الله. يبدأ بالتوبة وينتهي بالفناء. وبين البداية والنهاية المقامات والأحوال (...). التصوف

¹ - يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1998، القاهرة، ص7.

كطريق يبدأ من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى الأعلى من العالم إلى النفس، ثم من النفس إلى الله، من أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب، ومن أفعال القلوب إلى الأفعال الإلهية¹. ومنها أيضا ما تناول الظاهرة من حيث تاريخها متبعة أصولها ومنابعها، وتطورها ومآلها.. وفي هذه الحالة عرض التصوف ضمن مراحل: المرحلة الأخلاقية حيث كان التصوف علما للأخلاق الإسلامية في القرنين الثاني والثالث، ويمثل هذه المرحلة نموذج رابعة العدوية والحسن البصري. المرحلة النفسية، حيث تحول التصوف إلى علم لبواطن القلوب في القرنين الرابع والخامس، ويمثله نموذج ذي النون المصري والبسطامي والحلاج.. المرحلة الثالثة هي الفلسفة الإلهية في القرنين السادس والسابع مع نماذج السهروردي وابن الفارض، وابن عربي وابن سبعين.. المرحلة الرابعة هي المرحلة الطرقية التي تحول فيها إلى التصوف العملي كما بدأ في المرحلة الأولى، لكنه هي هذه المرة تصوف جماعي طرقي في العصر العثماني. ولإن دامت كل مرحلة من هذه المراحل حوالي قرنين من الزمان، فإن هذه المرحلة الأخيرة (الطرقية) قد استمرت سبعة قرون من الثامن ومازالت مستمرة حتى الآن، وقد استطلت أكثر من اللازم وآن الأوان لإنهاؤها بعد محاولات حركات الإصلاح الديني تغييرها عند الأفغاني وإقبال إلى المرحلة الخامسة المرحلة "الثورية" التي يمثلها "من الفناء إلى البقاء"².

أولا: مفهوم التصوف

مع كثرة التصانيف المطبوع منها والذي مازال مخطوطا، العربي والغربي (كتابات المستشرقين)، غير أننا لا نظفر بإجماعها على تعريف جامع مانع يصف هذه التجربة، مستخلصا مراحلها منطلقا ومنتهى، لسبب جوهرى يتلخص في كونها متعالية عن كل توصيف ينحدر من لغة التواضع الجماعي، حيث تعجز اللغة العادية عن استيفائها وسبر أغوارها، كما أن كل تعريف لها إنما يعبر عن تجربة خاصة بهذا المتصوف أو ذاك، التي يستخلص منها رؤيته انطلاقا مما عاينه شخصا، ولعدم تساوي التجارب وتطابق الرؤى، اختلفت مفاهيمه وتعددت تعدد المتصوفة أنفسهم. "فلا عجب والحالة هذه أن تزيد الأقوال

¹ - حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوف (الوعي الموضوعي)، ط1، المدار الإسلامي، 2009، لبنان، ج1، ص17.

² - المرجع نفسه، ص ص15-16.

في ماهية التصوف على ألف قول، وأن تشعب الآراء في ذلك إلى ما يزيد عن مئة رأي. وهي في معظمها تتمحور حول اتجاهات ثلاثة الأخلاق والزهد والعبادة¹.

أ- التصوف بوصفه أدبا وحسن خلق: هناك من نظر إلى التصوف من الجانب العملي فوقفه على التخلق بالحسن من السلوك. يقول أبو بكر الکتاني: "التصوف هو خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء". وسئل أبو محمد الجريري عن التصوف فقال: "هو الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"². ويقول "سهب بن عبد الله التستري: "بنيت أصول مذهبنا على ست: التمسك بكتاب الله، والافتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكل الحلال، وعدم إيذاء الخلق ولو آذونا، والبعد عما نهى الله عنه، والتعجيل بالحقوق"³. ومن هنا لم يعد التصوف والحال هذه رسوما ولا علوما بقدر ما هو الأدب وحسن الخلق مثلما يقول الجنيد.

ب- التصوف والزهد:

يعني ارتباط التصوف بالزهد، أن عبودية الله لا تتحقق إلا بالتخلص من مغريات العالم الفاني وقطع العلائق به، وتهذيب النفس وتأديبها لتخليصها من كل تعلق غير التعلق بالله، وهو ما لا يتحقق إلا عن طريق الرياضات والمجاهدات. يقول أبو الحسين النووي: "الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء". وقد قال أبو الحسن الحصري أيضا: "التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال بالحقائق". كما قال أبو محمد رويم البغدادي: "إن التصوف مبني على خصال ثلاث هي التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار وترك التعرض والاختيار". وقال معروف الكرخي: "التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"⁴. ويفصل صاحب كتاب اللمع ما تخلق به المتصوفة خلافا للفقهاء وأهل الحديث في قوله: "فأول شيء من التخصيصات للصوفية وما تفردوا بها عن جملة هؤلاء الذين ذكرتهم من بعد أداء الفرائض واجتناب المحارم: ترك ما لا يعينهم، وقطع كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم؛ إذ ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله تبارك وتعالى؛ ثم لهم آداب وأحوال شتى، فمن ذلك: القناعة بقليل

¹ - علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ط1، بيسان للنشر والتوزيع، 2017، لبنان، ص22.

² - المرجع نفسه، ص22.

³ - محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية للكتاب، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ص37.

⁴ - المرجع نفسه، ص ص22-23.

الدنيا عن كثيرها، والاكتفاء بالقوت الذي لا بد منه، والاختصار على ما لا بد منه من مهنة الدنيا: من الملبوس، والمفروش، والمأكول، وغير ذلك؛ واختيار الفقر على الغنى اختياراً، ومعاينة القلة، ومجانبة الكثرة، وإيثار الجوع على الشبع، والقليل على الكثير، وترك العلو والترفع، وبذل الجاه، والشفقة على الخلق، والتواضع للصغير والكبير، والإيثار في وقت الحاجة إليه (...). وحسن الظن بالله، والإخلاص في المسابقة إلى الطاعات، والمسارة إلى جميع الخبرات، والتوجه إلى الله تعالى، والانقطاع إليه، والعكوف على بلائه والرضا عن قضائه، والصبر على دوام المجاهدة ومخالفة الهوى، ومجانبة حظوظ النفس، والمخالفة لها؛ إذ وصفها الله تعالى بأنها أمارة بالسوء، والنظر إليها بأنها أعدى عدوك التي بين جنبيك، كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم¹.

ج- التصوف عبادة:

يصبح من الضروري إذن، تزكية النفس عن طريق كبح جماح أهوائها ونوازعها، وتطهير القلب من كل تعلق بالعالم الفاني، والإخلاص في التوجه نحو الله والتحرر من محبة غيره. يقول الطوسي: "ثم إن من آدابهم وشمائلهم أيضاً مراعاة الأسرار، ومراقبة الملك الجبار، ومداومة المحافظة على القلوب بنفي الخواطر المذمومة، ومساكنة الأفكار الشاغلة التي لا يعلمها غير الله عز وجل، حتى يعبدوا الله تعالى بقلوب حاضرة، وهموم جامعة، ونيات صادقة، وقصود خالصة؛ لأن الله عز وجل، لا يقبل من عباده من أعمالهم إلا ما كان لوجهه خالصاً"². وقد "سئل الجنيد رحمه الله عن التصوف، فقال: أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة. وسئل رويم بن أحمد رحمه الله عن التصوف، فقال: استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد"³. كما قال الجنيد أيضاً: "التصوف هو أن يملك الحق عنك ويحييك به"⁴. إن كثرة التعريفات هذه وتعددتها إذن، ما هو إلا دليل على تعالي هذه التجربة، عن الحصر والتحديد ضمن نطاق معين من الآداب، لإحاطتها بمختلف الممارسات سواء على المستوى العمودي (علاقة عبد - إله) أو الأفقي (عبد - عبد) والتي اجتهد الصوفية في

¹ - أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، حققه وقدم له وخرّج أحاديثه عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، 1960، مصر، ص 29.

² - المصدر نفسه، ص 30.

³ - المصدر نفسه، ص 45.

⁴ - علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ص 23.

تقويمها من أجل تحقيق الكمال الأخلاقي الذي من شأنه تقريبهم من الله وتذوق السعادة الحقيقية والأبدية، وهي غاية هذه التجربة ومنتهاها.

ثانياً: في جذور المصطلح

كما اختلف تعريف التصوف عند أصحابه ودارسيه قديماً وحديثاً، لم يحدث الاتفاق أيضاً على منشأ المصطلح وأصله الذي انبثق عنه، حيث نجد ما يلي:

- ذهب بعض العلماء القدماء والباحثين المحدثين إلى القول بأن كلمة "صوفي" مشتقة من الصفاء، أي أنه من خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم وصفاهم¹. ومن ذلك ما نجده في أبيات أبي الفتح البستي التي يقول:

"تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ وَاخْتَلَفُوا وَظَنُّوه مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ

وَلَسْتُ أَنْحُلُ هَذَا الْأِسْمَ غَيْرُ فِتَى صَفَا فَصُوفِي حَتَّى سُمِّيَ الصُّوفِي"².

يقول صاحب اللمع: "وسئل آخر عن معنى الصوفي فقال: معناه أن العبد إذا تحقق بالعبودية وصافاه الحق حتى صفا من كدر البشرية نزل منازل الحقيقة وقارن أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفي، لأنه قد صوفي (...). وقد قيل أيضاً: إن الصوفية هم بقية من بقايا أهل الصفة"³.

- ومنهم من نسب "الصوفي" إلى صوفة، وهو رجل كان معتزلاً لخدمة الله في بيته الحرام واسمه الغوث بن مر، فانتسب الصوفية إليه لانقطاعهم أيضاً لعبادة الله⁴.

- وتميل أغلب الآراء سواء عند المستشرقين أو مفكري الإسلام إلى اعتباره مشتقاً من الصوف. وقد حصلت هذه النسبة كما يقول صاحب اللمع لتعذر اختصاصهم بنوع من العلم دون نوع آخر. فمثلما نسب أصحاب الحديث إلى الحديث، والفقهاء للفقهاء والزهاد للزهد والمتوكلين للتوكل، والصابرين للصبير... ولأنهم: "معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالى في الانتقال من

¹- علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ص 26.

²- يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 132.

³- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص 47.

⁴- علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ص 27.

حال إلى حال، مستجلبين للزيادة؛ فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالا دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم، لأنني لو أضفت إليهم في كل وقت حالا [هو] ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك، لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر، وكنت أضيف إليهم في كل وقت حالا دون حال على حسب ما يكون الأغلب عليهم، فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء، ويكثر ذلك في الروايات والأخبار، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة¹. وقد توسع الكثيرون في ذكر هذه العلاقة بين لبس الصوف والأنبياء والمتقدمين من المتصوفة، لأنه الأقرب إلى التواضع الزهد الذي طبع حياة هؤلاء جميعا، كما يتناسب مع الاشتقاق اللغوي، إذ يقال "تصوّف" إذا لبس الصوف². وهكذا أصبح مظهر الصوف مصطلحا جامعا، يخفي المتصوف في عباؤه ويظهره في الآن ذاته.

- كما أن من المفكرين من قال بأن أصله يوناني ويعني الحكمة. على أن هذا الرأي لم يحظ بالإجماع الذي حظي به الرأي السابق. تقول أن ماري شميل: "لخص الهجويري الكلام في منتصف القرن الحادي عشر كما يلي: "قالت جماعة إن الصوفي سمي بهذا الاسم لأنه يلبس ثياب الصوف، وقال آخرون إنهم سموا صوفية لأنهم في الصف الأول، وقالت طائفة منهم إنهم سموا كذلك لأنهم يتولون أصحاب الصفة، وقال آخرون إن هذا الاسم مشتق من الصفاء". أما الاشتقاق من الكلمة اليونانية sophos المأخوذ به في الغرب غير صحيح من الناحية اللغوية، والمقبول الآن بوجه عام هو اشتقاق التسمية من كلمة "صوف" لأن لبس الصوف كان سمة خاصة للمتصوفة الأوائل، وقد كتب الكلاباذي - وهو أحد المنظرين الأوائل للتصوف - في ذلك ما يلي: "أما نسبهم إلى الصفة والصوف فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم وذلك أنهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان، وهجروا الأخدان،

¹ - أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص ص 40-41.

² - علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ص 28.

وساحوا في البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأعروا الأجساد، ولم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة، وسد جوعة"¹.

- وقد نسب ماسينيون التصوف إلى الصوفانة، بوصفها بقلّة كان يأكلها المتصوفة في إشارة إلى زهدهم في المأكّل. ولم تجد هذه النسبة أيضا القبول والاستحسان. وقال بعضهم، إن كلمة "صوفية" أطلقت على مدرسة تنسكية نشأت في الكوفة، ثم أطلق عموما على متنسكة العراق لتمييزهم عن الرسانيين الذين كانوا يعرفون "بالملامتية"². لكنه يبقى أيضا دون إجماع من طرف الباحثين الذين فضلوا النسبة إلى الصوف.

وهكذا بقيت هذه الاصطلاحات والمفاهيم الموضوعية في بيان أصل التسمية وماهية التجربة معبرة في أحسن الأحوال عن بعض معالم الطريق الذي سلكه المتصوفة وبقي مستترا عن غيرهم، فجاز لهم نسبته إلى مظاهر معينة تحلت بها هذه الجماعة، في ظل تعذر الاطلاع على أسرار هذه التجربة، المستعصي وصفها عند أصحابه أنفسهم، في ظل قصور اللغة المتداولة عن وصف حدود هذه التجربة من جهة، وعجز الأفهام عن معاينة حقيقتها فاضطر أصحابها لإبقائها في دائرة الأسرار/الممنوع الحديث عنه، لامتناعها على التحليل العقلي والفلسفي، ذلك أن السالك يهتدي بنور داخلي/عين القلب الذي يزداد جلاؤه كلما تحرر من تعلقه بعالم الفساد، وكلما صقل مرآة قلبه كما يقول العارفون، فلا يمكن للمريد أن يصل إلى درجة الكشف المطلق التي يوهب فيها الحب والمعرفة الباطنية إلا بعد طول رياضة ومجاهدة/تطهر. ومن هنا يمكن أن يعرف التصوف بأنه "حب المطلق"، وبذلك يتميز التصوف عن باقي الممارسات الأخرى³.

كما يمكن الخلوص أيضا إلى أنه وعلى الرغم من هذه الرؤية العامة والكلية التي يطرحها التصوف والتي تحكم جوهره كممارسة، إلا أن الوضع الاستيمولوجي لكل حقبة كان له دور فعال في صياغة مفهوم التصوف واشتقاقه من جهة، كما كان له الدور ذاته في صياغة الوعي الصوفي سواء في ذلك التصوف في صورته المتقدمة كما تجلت عند أقطابه، أم المتأخرة حيث ظهرت الطرق الصوفية، والتصوف الشعبي (الطرقية).

¹ - أنا ماري شيمبل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط1، منشورات الجمل، 2006، بغداد، ص ص 19-20.

² - علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ص ص 28-29.

³ - أنا ماري شيمبل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 8.

بدأ التصوف إذن فردياً؛ زهداً ثم تحول إلى علم بالباطن، يضاد علوم الظاهر/الفقه، وإلى علم لديني يضاد الكلام والفلسفة، ثم تفلسف التصوف وبلغ ذروته قبل أن ينحدر ويتدهور ويتجمد في قوالب الشروح والحواشي والملخصات، وفي ظل الطرق أصبح التصوف الجمعي أطول عمراً من التصوف الفردي. وقد بدأ الأول منذ القرن الثالث الهجري حين ظهرت فرقة السقراطية والطيفورية والجنيدية والملاطية. وما لبث نشاط الطرق الصوفية أو قوي وازدهر حتى أصبح ضرباً مستقلاً عن التصوف الجمعي. وتجلّى ذلك في وضع عبد القادر الجيلاني أسس الطريقة القادرية في القرن السادس، ووضع أحمد الرفاعي أسس الطريقة الرفاعية، ووضع السهروردي أسس طريقته في القرن السابع الهجري، كذلك وضع الحسن الشاذلي أسس الشاذلية واشتهر من تلاميذه أبو العباس المرسي ومن تلاميذ هذا الأخير تاج الدين بن عطاء الله السكندري صاحب "الحكم العطائية"، كما وضع جلال الدين الرومي أسس الطريقة المولوية. وغيرهم. ثم تضاعف بعد هذا عصر الابتكار في التصوف الطريقي¹. ليسود نوع آخر من التصوف الشعبي الذي شجعت مجموعة من الظروف التاريخية المواتية التي عرفتها الفترات اللاحقة ابتداءً من فترتي المماليك والعثمانيين. "ونسمع في القرن الحادي عشر الشكوى مراراً وتكراراً بأن التصوف الآن اسم بلا حقيقة وقد كان من قبل حقيقة بلا اسم (...). وتلك الحلقات الصوفية التي كثيراً ما تغيب فيها عقول الصوفية، فيبدوون بالدوران حول أنفسهم كانت عند البعض هي الجوهر الحقيقي للتصوف"². وهو ما يسمى بالموالد، كما اتخذ هذا التصوف الشعبي أيضاً طابع المربوطية أي عبادة الأولياء في الشمال الإفريقي³. ولا تزال هذه الأشكال منتشرة بين الناس إلى يوم الناس هذا.

ثالثاً: الأحوال والمقامات

الطريق بالنسبة إلى المتصوفة هو صورة لتلك المراحل والخطوات نحو التوجه إلى الله. وهو ينقسم إلى: شريعة وطريقة وحقيقة* ترتبط إحداها بالأخرى. وتعني الطريقة؛

¹ - علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ص 46.

² - آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 28.

³ - علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ص 53.

* - "الشريعة معناها لك ما لك وي مالي، والطريقة معناها لك ما لك ولك أيضاً ما لي، والمعرفة معناها ليس لي ولا لك شيء". آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 114.

الدرب الذي يسلكه الصوفي وهي فرع من الشريعة. فمثلما لا يوجد طريق فرعي من دون طريق رئيسي يتفرع منه فإنه لا يمكن أن تكون التجربة الصوفية صادقة إن لم تتبع قواعد الشريعة اتباعاً خالصاً. وفي الطريق الصوفي سوف ينتقل السالك في مقامات مختلفة حتى يصل إلى مسعاه النهائي ألا وهو معرفة وحدانية الله معرفة حقيقية¹. وهكذا أصبحت الأحوال والمقامات من أشهر المفاهيم التي انفرد بها أهل الطريق، فلا نكاد نجد واحداً من المتون التي تعرضت للكلام عنه، إلا وقد أفرد فيه جانباً لتفصيل الحديث عنها، باعتبارها علامات لا بد للسالم من اجتيازها². في مسلكه العروجي.

قال صاحب اللمع: "قال الشيخ، رحمه الله: فإن قيل: ما معنى المقامات: يقال: معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل، وقال الله تعالى: "ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدٌ" وقال: "وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ". وقال سئل أبو بكر الواسطي رحمه الله عن قول، النبي صلى الله عليه وسلم: "الأرواح جنود مجندة" قال "مجندة" على قدر المقامات، والمقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وغير ذلك"³. بما أن الشريعة إذن هي ركيزة الطريق، فقد استقى الصوفية اصطلاحاتهم ورموزهم منها، ومنها لفظ المقام، المأخوذ من آيات القرآن حيث ورد بمعنى الموضع والنزلة. مشيرين به إلى المنازل الروحية التي يتلبث عندها السالك في رحلة عروجه إلى باب الحضرة الإلهية، وما يتحقق به من آداب وأخلاق وأذواق. والمقامات كما فصلها الصوفية كثيرة، وقد اختلفوا في تعدادها. ففي حين يحدثنا الكلاباذي عما يقرب من عشرين مقاما، نجد القشيري يحددها في اثني عشر مقاما، ويذكر السراج سبع مقامات، ويزيد المكي والغزالي فيجعلانها تسعة. وفي حين يجعلها الترمذي الحكيم أربع مقامات، فإن عبد الوهاب الشعراني يجعلها تزيد على الأربعين ألفا. ويرجع اتلاف الصوفية في تحديدهم للمقامات إلى أمور عديدة، منها أن الواحد منهم يتحدث معانياته الخاصة من مقامات الطريق، ومنها أن البعض ينحو إلى الإجمال في حين يفصل البعض الآخر في تلك المراتب والدرجات. كما أن هناك من لا يفرق بين الأحوال

¹ - أنا ماري شيمبل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 113.

² - يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ط1، دار الجيل، 1991، بيروت، ص 75.

³ - أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص 65.

والمقامات فيذكرهما معا تحت باب المقامات، على اعتبار أن الحال ينقلب فيصير مقاما¹. المقام إذن، هو حالة يمكن القول إنها دائمة وثابتة، يبلغها المتصوف متدرجا عبر مختلف المجاهدات والرياضات بوصفها مراحل يسلكها السالك، و"يلح ابن عربي في توكيد أن الدليل على حقيقة المقام هو الامتلاك الفعلي للفضيلة المناظرة له، فالله يهب المقامات للنفس بواسطة الفضائل، وإن كان حرا في أن يمنح اللطف أو لا يمنحه، اللطف الذي به تكتسب هذه الفضائل وتحقق هذه الأفعال. والدخول في مقام معناه أن تتعهد النفس لله بأن تعمل وفقا لمقتضيات الفضيلة الخاصة أو المميزة لهذا المقام. وفي داخل كل مقام توجد "منازل" للكمال تناظر مراتب الفضيلة المناظرة"². وهكذا يتوقع من السالك أداء كل الفروض الخاصة بهذا المقام أو ذاك أداءً تاما، فلا يفعل في مقام الخوف مثلا كما لو كان في مقام الندم، كما لا يجوز له أن يترك مقاما دون أن يؤدي كل مقتضياته. وإذا اختلف أهل الطريق في تصنيف المقامات فجعلوها أحيانا أحوالا وأحيانا أخرى مقامات، كما اختلفوا أيضا في التسلسل الذي تتخذه المقامات. فمثلا نجد ذي النون يتحدث عن: الإيمان والخوف والطاعة والرجاء والمحبة والألم والتوكل، وقد قيل إن المقامات الثلاث الأخيرة سيمت التحير ثم الافتقار ثم الاتصال. ويعدد يحيى بن معاذ المقامات في التسلسل الآتي: التوبة ثم الزهد ثم الرضا ثم الخوف ثم الشوق ثم المحبة ثم المعرفة. أما سهل التستري فيجعلها في التسلسل الآتي: إجابة النداء والتوجه إلى الله والتوبة والعفو والخلوة والثبات والتفكير والمعرفة والكلام والاصطفاء والصحة. كما تحدث المتصوفة عن مقامات أخرى، لكن يظل أهمها: الندم والتوكل والفقر³.

أما الأحوال فهي طوارئ تغشى السالك وما تلبث أن تزول؛ فيأتي الحال بعد الحال، كتجليات متواترة لا تفتأ أن تنتقل بالسالك من معاناة لأخرى. وليس لصاحب الحال تصرف في أحواله، ومن هنا التعبير الصوفي: طوارق الأحوال. ويمكن تلخيص المراد بكلمة الحال عند المتصوفة في المعاني الآتية:

- الحال بمعنى ما يتجلى على قلوب السالكين من أنوار الطريق، من ذلك قول الجنيد:

الحال نازلة تنزل بالقلب فلا تدوم.

¹ - يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية في مصر، ص ص 75-76.

² - أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1965، القاهرة، ص 190.

³ - أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص ص 115-116.

- الحال بمعنى ما يثمر المقام من سلوك وأخلاق وأعمال ظاهرة وباطنة، أعني بالجوارح والقلب. ومن هنا قال الغزالي: لكل مقام علم وحال وفعل.

- الأحوال بمعنى المراتب الروحية الممتدة بين بدء المقام ونهايته، فهي درجات فرعية بين الدرجات الأصلية، وقد قال الكلاباذي بأن: لكل مقام بداية ونهاية وبينهما أحوال متفاوتة. والأحوال - مثل المقامات - كثيرة عند أهل الطريق، ولا تكاد تقع على حصر، فمنها الهيبة والأنس بالله، والقبض والبسط، والطرب والحزن، والشوق والوحشة، والوداد والانزعاج... إلخ. ونظرا لتداخل مفهومي الحال والمقام فقد عني الصوفية ببيان الفرق بينهما لفض الاشتباه. ثم وضع الصوفية تفرقة دقيقة بين الأحوال والمقامات، فقالوا بأن الحال لا يدوم طويلا بينما المقام ما يلبث، والحال ليس بيد السالك إذ هو من عين الجود، بينما يكون المقام ببذل المجهود. والحال سمي حالا لتحوله إلى غيره، لكن المقام مرتبة في السلم الروحي الذي يرتقيه السالك درجة بعد أخرى، فالطريق إلى السماء مقامات، إذا اجتازها السالك صار قلبه جوهرة سماوية تنعكس على صفحتها لوازم الأحوال. وأشهر العبارات الصوفية في بيان الفرق بينهما تقول: الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب.¹ وهكذا يصبح الطريق الصوفي والحال هذه، أشبه بسلم صاعد نحو الأعلى/السماء، درجاته هي المقامات ولكل درجة أحوالها المتناسبة معها، وكلما ترقى السالك درجة عرف أحوالا جديدة، حتى يصل السالك إلى مبتغاه.

رابعا: التصوف والمحبة

للطريق الصوفي إذن معالم خاصة يختبرها السالك في سبيل الوصول إلى غايته المنشودة، حيث يبدأ بـ "تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكل همة على الله تعالى، فطريقة الصوفية يرجع إلى تطهير محض، وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للتجلي"² بعد الترقى في مختلف القامات واختبار أحوالها، والتي من بينها المحبة.

ولم تكن المحبة في أول أمرها تعني أكثر من "الطاعة" لله. حتى دخلت إلى قلب التصوف ليتم الانتقال من ثنائية الخوف والرجاء، إلى محبة الله. فلم تعد الخشية من النار والرغبة في جنة محركا للعلاقة بين المحب ومحبيه، بل صار الشوق والتحرق للقائه هما

¹ - يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية في مصر، ص ص76-77.

² - محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، ص42.

الموجه لخطى الصوفي في معراجه الروحي. وقد ابتدأت المحبة على يد عبادات مثل: حيونة العابدة وشعوانة الفارسية وعبيدة بنت أبي كلاب البصرية، وغيرهن ليتدفق نهرها قويا مع رابعة العدوية وسمنون بن حمزة. فبعد أن عبرت رابعة حجب الخوف والحيرة والتردد دخلت إلى ربها من باب المحبة، قائلة: "ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته، فأكون كالأجير السوء إن خاف عمل؛ بل عبدته حبا له وشوقا إليه". أما سمنون الملقب بالمحب، فقد جعل المحبة طريقا إلى الله وكان يرى المحبة حالا أعلى من المعرفة¹. ويعد سري السقطي أول من تحدث عن الحب المتبادل بين الإنسان والله، وكان الجنيد - بتأثير من خاله سري - هو من ابتدع حقيقة أنه "لا يكون الحب بين اثنين حتى يخاطب أحدهما الآخر قائلا: يا أنا"². ثم عرف مفهوم المحبة من بعد القرن الثالث الهجري تطورات شتى، وأفرد له من ألفوا في التصوف أبوابا وفصولا، كشفوا فيها عن أصولها الشرعية، وأشاروا إلى منازل الذوق للمحبين من أهل الطريق، وقد صارت مصطلحا واسع الدلالات، وتنوعت نظرة الصوفية إليه فمنهم من اعتبرها مقاما لأهل التمكين ومنهم من رآها حالا من أحوال المقربين، ومنهم يراها آخر طور من أطوار العلم وأول طور من أطوار المعرفة، وقد جعلها السلمي السبب الذي خلق الله تعالى لأجله العارفين³. وتقول آنا ماري شمبل بأن المحبة والمعرفة، يعتبران آخر المقامات على الطريق الصوفي، كما ينظر أحيانا إليهما على أنهما مكملين لبعضهما، إذ الحب - حسب الغزالي - مستحيل دون المعرفة، فالمرء لا يحب إلا من يعرف. كما يكون الحب تارة أعلى من المعرفة، وفي أخرى تكون العرفة أعلى. ومن بين مقامات المحبة التي ذكرها الصوفية: الأنس والقرب والشوق، واختلف التسلسل عندهم بناء على خبرتهم الشخصية. فالأنس بالله لا يترك مجالاً للوحشة، ويرتبط الأنس أيضا بالجمال، أي بجلاء صفات الله الحسنى المؤنسة. والأنس يقابل الهيبة التي تستيقظ في قلب الصوفي عند جلاء الله وقوته. وقد اخترع الصوفية المتأخرون نظاما معقدا لدرجات القرب المختلفة مثل "قرب الصفات" و "قرب الأسماء"، التي يمكن تفسيرها بدرجة امتلاك الصفات السامية التي ترجع إلى الله، كما يعتمد "قرب النوافل" على الحديث القدسي. ولا بد من الإشارة إلى أن بعض الصوفية لم يقبلوا مصطلح القرب، لأنه يفترض ثنائية المحب

1 - يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص ص 98-99.

2 - آنا ماري شمبل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 151.

3 - يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص 100.

والحبيب، بينما التصوف الحق - عندهم - يعني تحقق الوحدة. كما رفض كثير من الصوفية أيضا مقال "الشوق"؛ إذ الاشتياق يكون للغائب، بينما الله لا يغيب أبدا. وقال آخرون أن الشوق لا نهاية له لأن الحبيب لا حدود له، وكلما اقترب الصوفي من حبيبه الإلهي، أدرك عظمة صفاته وجوهر ذاته، ولهذا لا يمكن أن ينتهي شوقه للغوص في أعماقه. والوسيلة الوحيدة للقرب من الحبيب الإلهي هي التطهر الدائم وتمثل الصفات الإلهية بدلا من الصفات البشرية. وقد ركز الصوفية على أهمية الذكر لزيادة المحبة، ومن هنا يصبح الشوق نارا يشعلها الله في قلوب أحبائه ليحترق بها كل ما يمكن أن يشغل قلوبهم سواه. تصبح الطاعة والحال هذه لازمة، بوصفها التسليم التام وقبول إرادة المحبوب سواء أكانت في شكل إنعام أو غضب، كما أن الحب لا ينقص بالإساءة ولا يزداد بالإحسان. ولا بد للمحب أن يقف على باب محبوه وإن طرد. وارتأت الأجيال المتأخرة عدم كفاية هذا، إذ لا بد على المحب أن يكون مرحبا بالموت في سبيل محبوه، كما تبين حال الحلاج. وهكذا عبر الحب الذي عاشه الصوفية عن تجربة وجودية شخصية، ولم يتردد الحلاج بأن جعل مرتبته أعلى من مرتبة الإيمان. وكان الصوفية يشعرون أن الحب ليس من صنيعهم وإنما هو من صنيع الله، فلا يمكن تعلمه لأنه فضل من الله¹.

لقد كان الحب بالنسبة إلى الصوفية الطريق الشرعي لترويض الغرائز، وإذا وصل المرء إلى حال "التوحيد بالحب" حينئذ سينظر بعين العلم اللدني، وسيفهم الطرق الموصلة إلى الله، لأن قبول الإرادة الإلهية الممزوج بالحب هو فقط ما يحل لغز الإرادة والقدر ضمن ترابط أسمي. وإذا ما اعتبر المرید أن الحب والمعرفة* هما آخر المقامات، كان لزاما عليه مداومة الذكر، فربما يظفر بالوصول إلى هدفه أي الفناء والبقاء** . وربما أوصله العكوف

¹ - أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص ص 149-159.

* - يقول صاحب اللمع: "سئل أبو سعيد الخراز رحمه الله عن المعرفة فقال: المعرفة تأتي من وجهين: من عين الجود، وبذل المجهود. وسئل أبو التراب النخشي، رحمه الله، عن صفات العارف فقال: هو الذي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء. وقال أحمد بن عطاء، رحمه الله: المعرفة معرفتان: معرفة حق، ومعرفة حقيقة فمعرفة الحق: معرفة وحدانيته، على ما أبرز للخلق من الأسمي والصفات. ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل إليها؛ لامتناع الصمدية وتحقق الربوبية (...). وسئل الشيبلي: متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ قال: إذا بدا الشاهد، وفنى الشواهد، وذهب الحواس، واضمحل الإحساس. وسئل أيضا: ما بدء هذا الشأن وما انتهائه؟ قال: بدؤه معرفته، وانتهائه توحيده وقال: من علامة المعرفة: أن يرى نفسه في قبضة العزة، ويجري عليه تصاريف القدرة. ومن علامة المعرفة: المحبة، لأن من عرفه أحبه". أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص ص 56-57.

** - "الفناء هو باب البقاء في حضرة الحق تعالى، وهو علة الله لعبده، هذه المحبة التي تسبق محبة العبد وتثمرها (...). فالعبد يذكر ربه، فيذكره ربه ثم يحبه؛ فإن أحبه علق قلبه بمحبته تعالى وظل يزهده وبتله ويفقره حتى يخلص لمولاه (...). ولإفناء الحق لعبده علامات ودلائل ظاهرة وباطنة، أولها أن يكون المحب الغاني كالإناء (المتثل) لا يثبت فيه شيء. فتمر به الحادثات والكائنات فيراها

على المراقبة إلى المشاهدة* (الحضرة) أو (القرب) المرتبط بعلم اليقين. ويتنقل مقام "علم اليقين" الصادق إلى مقام "عين اليقين" مقام العرفين، إلى أن يتلاشى في "حق اليقين" وهو مكان أحباء الله¹.

خامساً: التصوف ووحدة الوجود

تعتبر وحدة الوجود واحدة من القضايا الأساسية التي طرحها الفكر الصوفي. على أن الصوفية وإن اتفقوا في مسألة الفناء، فإن الأمر لم يكن كذلك في مسألة وحدة الوجود. وهذه الأخيرة من أصعب الأفكار وأقلها تقبلاً في الفكر الإسلامي، حيث رفضها بعض المتصوفة أنفسهم كما آمن بها البعض الآخر. فالشبلي والجنيد مثلاً يقف بهم الحال عند الفناء ووحدة الشهود لا يتجاوزونه، بعكس الحلاج والبسطامي وابن الفارض والعمري التلمساني وغيرهم من الذين أوغلوا في الطريق وقالوا بما يفهم منه أنه وحدة الوجود، أو ما يشاكلها من أفكار قريبة كالحلول والاتحاد. أما ابن عربي وابن سبعين والجيلي وغيرهم فقد قالوا صراحة بفكرة وحدة الوجود². وهذه الأخيرة تتعلق أساساً بتوضيح العلاقة بين الله (الحق) والعالم (الخلق).

خيالات وأشباحا، فالمحب الصادق لو لقي الخلق كلهم، ما حلا له النظر إليهم، بعدما نظر إلى محبوبه (...). ومن علامات الفناء سقوط إرادة العبد، بحيث يبقى المحب بين يدي محبوبه كالصبي، يقلبه كيف يشاء. فلا يريد العبد شيئاً، بل يجري فعل الله فيه وهو ساكن مطمئن الجنان، فإذا ماتت الإرادة، رحمه الله وأنشأه النشأة الأخرى فبعدهما يفنى الحق تعالى وجود المحب مع السوى، يقيم وجوده له عز وجل (...). وهكذا يفنى المحب عن الخلق بحكم الله، وعن الهوى بأمر الله، وعن الإرادة بفعل الله. ويظل تحت ظلال الفناء، حتى يخرج الله إلى الخلق في ثياب الربانية، ويهبه التكوين وخرق العادات، ويميته الموتة التي لا حياة فيها. (...) وبهذه المحبة يصل من يحبه الله إلى (القرب) الذي به ينتهي عيشه و يتسرمد أنسه بالله، فإن أفاق الواصل لحظة من سكر المحبة، كانت إفاقته إما لإقامة حد شرعي، أو لتوفيه حقا من الحقوق التي يحب الله أن تؤدي.. وربما كانت الإفاقة لهجر يهجم على قلبه لإثارة شوقه، ويطرحة عن علياء اللطف إلى بوادي البعد؛ فيتكبد شجون المسجون في الدنيا، ويحن إلى جنة القرب ثانية". يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص 112-113.

* - "للشهود عند الصوفية مفهوم محدد، فهو (رؤية الحق بالحق) تلك الرؤية التي يجعل أهل الطريق لها ثلاث درجات.. فالدرجة الأولى تعرف باسم (المحاضرة) وهي حضور القلب لتلقي أنوار الحق تعالى وبراهين ألوهيته من وراء الحجاب، ثم تأتي الدرجة الثانية (المكاشفة) وهي تلي المحاضرة لأنها تكشف القلب لحقائق الألوهية دون افتقار لدليل وبرهان، والدرجة الثالثة الأخيرة هي (المشاهدة) حيث يشهد العارف ببصيرته سطعات أنوار الغيب (...). وإذا وصل العارف مرتبة الشهود، عين بعيني قلبه وبصيرته تجليات الحق تعالى، تلك التجليات التي تظهر بها حقائق الأسماء والصفات الإلهية في كل لحظة بأمر، ولكل عارف بحقيقة". المصدر نفسه، ص 149-150.

¹ - أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 162-163.

² - سفيان زداقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعاً وممارسة، ص 157-158.

وملخص هذه الأطروحة كما وردت عند أقطابها كابن عربي والجيلي وابن سبعين.. أن "الذات الإلهية - بما هي ذات - لا يمكن معرفتها، ولذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها. وهي جوهر له عرضان: الأول الأزل، والثاني الأبد. وله وصفان: الأول الحق، والثاني الخلق. وله نعتان: الأول القدم، والثاني الحدوث. وله اسمان: الأول الرب، والثاني العبد. وله وجهان: الأول الزاهر وهو الدنيا، والثاني الباطن وهو الأخرى. فالوجود المحض إذن، من حيث هو كذلك، ليس له اسم ولا وصف. فإذا خرج عن إطلاقه قليلا قليلا، وظهر في عالم الظواهر، ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه، ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر، وهو طاهر لأن به يظهر الحق في صورة خارجية"¹. وهكذا يصبح تجلي الذات الإلهية في العالم، هو تجل من خلال أسمائها وصفاتها وليس بذاتها، لأن هذه الأخيرة يتعذر إدراكها. إن: "الحقيقة الوجودية [عند ابن عربي واضح دعائم هذا المذهب] واحدة في جوهرها ذاتها متكررة بصفات وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي "الحق"، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها: أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي "الخلق" أو العالم"². يقول ابن عربي في هذا:

فَالْحَقُّ خَلَقَ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا وَلَيْسَ خَلْقًا بِهَذَا الْوَجْهِ فَادْكُرُوا

جَمَعَ وَفَرَّقَ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تُبْقِي وَلَا تَذُرُّ³.

إن نظرية وحدة الوجود كما تمثلها ابن عربي، مذهب يحل الألوهية من الوجود المحل الأول، معتبرا الله الحقيقة الأزلية والوجود الواجب المطلق، الذي هو أصل كل ما هو كائن. ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل، بل وكيف يصح في حق من هو عين الدليل على

¹ - محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، ص 59. ينظر أيضا: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوف، ص 13-14. ينظر أيضا: عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018، بيروت، ص 26.

² - محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، (د.س.ن)، بيروت، ج 1، ص 24-

25

³ - المصدر نفسه، ص 26.

نفسه؟ إنما خفي الحق لشدة ظهوره كالشمس في ظهورها واحتجابها عن الناظر لشدة ضوئها الباهر. أما وجود العالم، فهو كالظلال بالنسبة إلى الأشخاص أو صور المرايا بالنسبة للمرئيات. ومن هنا يصبح الله والحال هذه؛ الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود¹. وهنا مكمن الخلاف الذي أثاره مذهب ابن عربي.

للحق إذن - عند ابن عربي - وجود حقيقي غير مدرك وهذا له في ذاته، ووجود إضافي وهو وجوده في أعيان الممكنات. ولكن الخلق (عالم الظاهر) في تغير مستمر وتحول دائم، أما الحق فهو على ما كان عليه منذ الأزل. وإذ يتحدث ابن عربي عن خلق العالم، فإنما يعني ذلك عنده، التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يمكن إحصاؤه وعده من الصور. وهذا الظهور على تكثره ودوامه لا يتكرر أبداً، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى². ومن هنا يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين:

الأول من حيث هي ذات مجردة من النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية. فهي منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر، بل ومنزهة عن المعرفة أيضاً، فهي أشبه "بالواحد" الذي تحدث عنه أفلوطين، حيث لا يمكن تصورها أو التعبير عن حقيقتها. أما الوجه الثاني: من حيث هي ذات متصلة بصفات. فإن وجودها هذا نسبي ومقيد، لأنه وجود الحق متعينا في صور أعيان الممكنات، أو متعينا في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات. ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق. ويلزم عن هذا أن علم الحق بذاته هو علمه بكل شيء في الوجود سواء ما كان منه بالقوة وما كان بالفعل. ولكن الحق يميز الأشياء عن نفسه من حيث هي موضوعات لعلمه³. وابن عربي يشبه هذه العملية باستعارة العين هذه الأخيرة التي تبقى واحدة لا تتعدد رغم تعدد الصور التي تراها. فالصلة بين الحق/الله والخلق/العالم كالصلة بين الواحد العددي الذي أوجد الأعداد كلها ففصلته وكثرته مع أحدية ذاته. كذلك أوجد الواحد/الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصلته وكثرته. ومن هنا وصف الحق بالأضداد وعرف بها. فالأمر حيرة في حيرة، واحد في كثرة، وكثرة مردها إلى واحد، وأضداد تجتمع في حقيقة واحدة، وحقيقة

¹ - محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، ص ص 26-27.

² - المصدر نفسه، ص 28.

³ - المصدر نفسه، ص ص 29-30.

واحدة لا تعرف إلا بقبولها الأضداد¹. وقد تفرع عن هذا المنزع الاعتقادي، اعتقاد آخر لا يقل خطورة عنه ألا وهو: وحدة الأديان.

لم يستطع ابن عربي ومن لف لفه من المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، أن يدين بالإله الذي صورته الناس في مختلف معتقداتهم. وفي نظره فإن إله المعتقدات هذا هو من خلق الإنسان. أما إله ابن عربي فلا تحصره صورة واحدة، ولا يمكن لعقل أن يحده أو يقيده، لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد، من حيث كونه صورة خاصة من صور الاعتقاد، فكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه، ولو عرف الواحد كل ذلك ما أنكر على غيره ما يعبد. والعبادة الحققة عنده، هي ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد، والغنى المطلق من جانب الحق². يقول ابن عربي:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَنْكِرُ صَاحِبِي إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَى دِينِهِ دَانِي

وَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَزَعَى لِغَزْلَانٍ وَدَيْرٍ لِزُهْبَانٍ

وَيَبِيتُ لِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةٍ طَائِفٍ وَالْوَاخُ تَوْرَاةٍ وَمُضْحَفُ قُرْآنٍ

أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي³.

تقول أنا ماري شمائل أنه غالباً ما يتم الثناء على ابن عربي بأنه محامي التسامح الديني في أبياته هذه، "إلا أنه ما يبدو على أنه تسامح هي ملاحظة أقرب من ذلك إلى أنها إظهار للرتبة الروحية للكاتب، حيث إن هيئة الله عنده لم تعد صيغة هذا الدين أو ذاك ثم استثناء كل ما عداه، بل إنها هيئته هو الخالدة التي لقبها في نهاية طوافه. إنه أعلى درجات مدح النفس، إنه اعتراف بإشراق يسمو على الإشراق بواسطة "الأسماء"، وليس التسامح الذي يخطب به في الناس"⁴.

ويؤكد الجيلي على أنه لا يوجد مخلوق إلا وهو يعبد الله، إما بحاله أو بمقاله أو بفعاله أو بذاته أو بصفاته. فكل ما هو موجود عابد لله بالضرورة. أما الملاحظة والزنادقة وغيرهم

¹ - محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، ص ص 30-31.

² - المصدر نفسه، ص ص 33-34.

³ - محيي الدين بن علي ابن العربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة، 2005، لبنان، ص 62.

⁴ - أنا ماري شمائل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 305.

من أهل الملل والنحل، فيقول الجيلي أن كلهم عابد لله، والله يهدي ويضل، فلا بد من ظهور الهداية والظلال في خلقه. فكما يجب ظهور أثر اسمه "المنعم" يجب ظهور أثر اسمه "المنتقم". ويرجع الجيلي اختلاف عبادات أهل الديانات، إلى اختلاف مقتضيات الأسماء والصفات الإلهية¹. وينتهي الجيلي إلى ما انتهى إليه ابن عربي من أن الجميع متجهون لله تعالى إما بظاهر الأمر أو بباطنه، سواء أدركوا حقيقة الإله أم لم يدركوها، لكن الصوفي يرى الله متجليا في جميع اعتقاداتهم ظاهرا في كل المظاهر، لأنه يرى بعين القلب. يقول الجيلي:

تَجَلَّى حَبِيبِي فِي مَرَائِي جَمَالِهِ فَفِي كُلِّ مَرْتَبِي لِلْحَبِيبِ طَلَائِعُ

فَلَمَّا تَجَلَّى حُسْنُهُ مُتَنَوِّعًا تَسَمَّى بِأَسْمَاءِ فَهِنَّ مَطَالِعُ

ويقول أيضا:

فَمَا تَمَّ غَيْرُ اللَّهِ فِي الْوَرَى أَحَدٌ وَمَا تَمَّ مَسْمُوعٌ وَمَا تَمَّ سَامِعٌ².

ولقد تعرض أصحاب مذهب وحدة الوجود إلى حملة من الانتقادات قديما وحديثا اتهموا فيها بالمروق عن جادة الصواب، ووضعت المصنفات في الرد عليهم، وكان لابن عربي النصيب الأوفر من تلك المؤلفات باعتباره واضع أسس النظرية، ويعد ابن تيمية واحدا من الفقهاء الذين انبروا لتنفيذ هذه المهمة ومما ألفه: كتاب الرد على ابن عربي، حقيقة مذهب الاتحادية، الحجج النقلية والعقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم، السبعينية، أو الرد على ابن سبعين وأهل الوحدة، أو بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد.

المبحث الثاني: التصوف في مرآة المتصل التراثي

من طبيعة المتصل التراثي كما يقدمه زيدان، أن البنيات الجديدة التي تظفر على الساحة الفكرية عموما، لا بد أن تخفي في عباؤها بنية أخرى سابقة، فتمتد هذه الأخيرة بشكل هامس داخل البنية المستجدة وتأثر فيها، وعلى الرغم من الجدة التي تتزيب بها هذه الأخيرة والتي توهم بانفصالها الكلي بحكم أن ولادتها ونشأتها حكمتها شروط معينة وتحكمت في

¹ - يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة العامة للكتاب، 1988، مصر، ص 120.

² - المصدر نفسه، ص 130.

ظهورها، إلا أنها تبقى بمثابة التفريعات عن تلك البنى الكلية السابقة، ومن هنا يصبح فهم أي ظاهرة منوطا بفهم ارتباطاتها ببداياتها حيث تشكلت فهمها داخل الصورة الكلية التي تتوضح على ضوءها الوقائع الجزئية. ومن هذا المنطلق، سوف يكشف زيدان عن رؤية جديدة لوجوه التصوف وآفاقه داخل الواقع المعاصر، بعيدة عن تلك التي تحصره داخل الإطار التاريخي لثقافتنا العربية الإسلامية، ليصبح التصوف وفقا لهذا المنظور إنسانيا. وكل هذا يندرج في إطار مشروع فكري عام، يهدف من خلاله إلى إعادة بناء المفاهيم الأساسية والتصورات الكلية.

أولا: نقد المصطلح وإعادة بناء المفهوم

يقول يوسف زيدان: "من أهم المفاهيم العامة، وأكثرها رهافة واحتياجا لإعادة النظر، مفهوم التصوف، ليس فقط بسبب الخلط الكبير الذي وقع في معناه، وإنما أيضا لازدياد الحاجة إليه في مجتمعنا المعاصر، خصوصا مع تردي الأحوال العامة للعرب ووفرة المآسي التي يزخر بها الواقع العربي. فيدعوا الحال إلى محاولة البحث عن ملاذ يجد فيه الفرد خلاصا من وطأة الواقع الحسي، باستشراف الآفاق الروحية الرحبة وبالنظر إلى الكون باعتباره أعمق مما يديه الشكل الظاهر للأشياء، أو بعبارة أخرى: هو محاولة النفاذ من الجهر إلى السر، ومن القشر إلى اللباب"¹. لقد كان ليوسف زيدان عدد وفير من الكتابات التي خص بها موضوع التصوف، حيث تنوعت هذه الجهود ما بين تحقيق وتأليف، وبالإضافة إلى المؤلفات التي موضوعها أعلام التصوف، هناك أيضا البحوث والدراسات والمحاضرات الخاصة بالمؤتمرات العلمية، والعامة التي خص بها الجمهور. على أن المنطلق الأساسي الذي انبنت عليه هذه الدراسات هو "الكشف عن طبيعة التصوف وتطور مفهومه العام في تراثنا القديم وصولا إلى واقعنا المعاصر، بما يتضمنه ذلك من بحث في الاتجاهات الروحية والطرق الصوفية والأدب الصوفي "الشعري والنثري" (...) إلى المعاني الخاصة التي تفردوا بها عن غيرهم، وأثارت ضدهم السفهاء ومتعصبي الفقهاء في أحيان عديدة، انتهى بعضها بمآس مروعة وويلات، أشهرها مصرع الحلاج (...) ناهيك عن اضطهاد مالا حصر لهم من صفوة الأولياء"². غير أن طبيعة هذه الكتابات التي خص بها الناقد التصوف، كانت تنضوي في مجملها تحت صورة واحدة من صور التصوف وإن بدت

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 140-141.

² - المصدر نفسه، ص 141.

في ظاهرها متعددة الأوجه والتجليات؛ فقد تتبع البدايات الأولى للتصوف كما تمثلت في "أهل الصفة، الزهاد من الصحابة، النساك المبكرين"، مروراً بالتجليات الأكثر نضجاً عند فلاسفة الصوفية الكبار "ابن عربي، السهروردي، ابن سبعين، عبد الكريم الجيلي" وغيرهم، إلى انتشار الطرق الصوفية في القرن السابع الهجري عقب سقوط بغداد على يد المغول، حيث صار "المركز" هو الشيخ وخلفاؤه، من أمثال: الرفاعي، عبد القادر الجيلاني، أحمد البدوي، إبراهيم الدسوقي، نجم الدين كبرى، محمد شاه نقشبند الأوسي... وغيرهم. حيث كانت هذه التأليفات تعنى أساساً بتجلية التجربة الصوفية داخل الإطار الإسلامي، وفي نطاق اللغة العربية تحديداً. وكبار المتصوفة أنفسهم كانوا يؤكدون على ضرورة التزام المتصوف بظاهر الشريعة، وقراءة القرآن بذوق خاص كما نلمح ذلك في عبارة الحلاج (اقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك أنت) وفي كتب من نوع: التأويلات النجمية لنجم الدين كبرى، وتفسير القرآن المنسوب إلى محيي الدين بن عربي. وحتى تلك المتون التي كتبها كبار المتصوفة بالفارسية مثل ديوان المثنوي لجلال الدين الرومي ومنطق الطير لفريد الدين العطار، وكتاب كشف المحجوب للهجويري، لم تخرج هي الأخرى عن المفاهيم الإسلامية المرتبطة بدورها باللغة العربية، حيث تسبح هذه النصوص في المحيط الصوفي العربي، وإن نطقت بلغة أخرى غير العربية¹ ومن هنا سيعمل على الخروج من هذا الإطار الخاص، المتمثل في الفضاء العربي والإسلامي الذي تطور فيه التصوف داخل تراثنا وتجاوزه نحو إعادة بناء المفهوم من جديد وضبط مفهومه في الأذهان بصورة أعمق.

ثانياً: التصوف والمتصل التراثي

لن يعود مدار الاهتمام إذن متمثلاً في جذور المصطلح، وتوضيح ارتباطه بأشخاص معينين أو مظهر أو سلوك (أهل الصفة أو الصفاء أو لبس الصوف) أو غيرها لانتمائها إلى الفضاء التاريخي/الفكري العربي والإسلامي بصفة خاصة ومحدودة، ليصبح التصوف وفقاً للمسار الذي يسعى زيدان إلى استكناه التصوف داخله "نزعة إنسانية عامة، ونزوع لا تخلو منه النفس البشرية بصرف النظر عن نشأتها وانتمائها لمحيط ثقافي بعينه"². لم يعد التصوف إذن، والحال هذه عربياً إسلامياً، ولكنه نزوع بشري عام بصرف النظر عن الحضارة المنتجة له. ولذلك سيحفر يوسف زيدان بعيداً في التاريخ متوجهاً نحو واحد من التصورات الكبرى

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 141-143.

² - المصدر نفسه، ص 143.

حول الإنسان، ظهر منذ القديم، فحوى هذا التصور أن الطبيعة البشرية تقوم على المتناقضات، حيث يجتمع فيها السماوي والملائكي بالحيواني ممثلا في الحقارة والغل والرغبة في الفتك، على أن هذا التنوع الذي يصل إلى درجة التناقض لا يخرج هذا الكائن من حدود التجربة الإنسانية. وفي ظل صراع الأضداد هذا، يمكن أن يرتقي الكائن الإنساني من حدود من المحدود إلى اللامحدود، من الأرضي إلى السماوي، من الحيواني إلى الملائكي. كما يمكن أن يعيش في حالة وسطى بين هذا وذاك، وهو ما يمثله السواد الأعظم من البشر. يقول يوسف زيدان: "ففي كل إنسان نوازع متعارضة، منها ما يجذبه إلى الماديات والمحسوسات ومنها ما يصبو إلى الحقائق المستترة والمعاني العميقة"¹. وقد تجلت هذه الرؤية المفسرة لطبيعة النوازع الإنسانية في مصطلحي (الكون الكبير والكون الصغير) كما تحدث عنهما الحكماء والفلاسفة منذ القديم. ووفقا لهذا المذهب فإن الإنسان (الكون الصغير) هو صورة (العالم الكبير) وهذا الأخير هو الإنسان كبيرا. وهذه الفكرة نجدها أيضا داخل التراث الفكري الإسلامي بمختلف أطيافه (فلسفة، تصوف...) يقول يوسف زيدان متحدثا عن إخوان الصفا: "ومن أفكارهم الفلسفية الواردة في الرسائل، قولهم إن الإنسان هو الكون الصغير، والكون هو الإنسان الكبير! وقد وضعوا في ذلك فصلا بديعا بعنوان دال هو (كيف نضد العالم بأسره) شرحوا فيه كيفية المقابلة بين الإنسان والكون. وهي فكرة فلسفية قديمة قال بها في الزمن اليوناني "الرواقيون" وأفاض فيها بعد قرون من الزمان شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي الذي عاش بعد إخوان الصفا بمئات السنين (...). وتفنن في بيان الأسرار الكامنة في مقابلة الإنسان (العالم الصغير) لجميع الموجودات في الكون (الإنسان الكبير)"². كما لا تزال هذه الفكرة الكبرى تطفر في الساحة الفكرية المعاصرة مشكلة أصلا لهذه التفريعات.

ومن تجليات هذا التصور - كما يقول زيدان - في آي القرآن الكريم، ما نجده في قوله تعالى في سورة الشمس: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾³ يقول زيدان بأن هناك تلميحا أو إشارة من بعيد للنفس الإنسانية بالفجور والتقوى. يقول ابن كثير في تفسير الآية الكريمة: "وقوله ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ أي فأرشدنا إلى فجورها إلى

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 143.

² - يوسف زيدان، فقه الثورة، ص 271.

³ - سورة الشمس، الآية 7-8.

فجورها وتقواها أي بين لها وهداها إلى ما قدر لها. قال ابن عباس ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ بين لها الخير والشر. (...) إن رجلا من مزينة أو جهينة أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس فيه يتكادحون أشيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أم شيء مما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم صلى الله عليه وسلم وأكدت به عليهم الحجة، قال "بل شيء قد قضى عليهم". قال ففيم نعمل؟ قال: "من كان الله خلقه لإحدى المنزلتين يهيه لها وتصدق ذلك في كتاب الله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾".¹ من هنا تظهر هذه الطبيعة المتناقضة التي جبل عليها الإنسان، والتي تنبع من الغاية التي وجد من أجله. يقول ابن قيم الجوزية في بيان الحكم من جعل آدم آخر المخلوقات حيث يقول أنه: "سبحانه جمع ما فرقه في العالم في آدم؛ فهو العالم الصغير وفيه ما في العالم الكبير"². ويقول: "سبحان الله! في النفس: طبر إبليس، وحسد قابيل، وعتو عاد (...) وفيها من أخلاق البهائم: حرص الغراب، وشره الكلب، ورعونة الطاووس، ودناءة الجعل، وعقوق الضب، وحقد الجمل، ووثوب الفهد، وصولة الأسد وفسق الفأرة، وخُبث الحية، وعبث القرد، وجمع النملة، ومكر الثعلب، وخفة الفراش، ونوم الضبع"³. تصبح أخلاق الإنسان إذن، ضمن هذا المبدأ الناظم محاكاة لأخلاق الكائنات الأخرى المتواجدة في العالم الكبير المحيط به. على أن الإنسان - رغم ذلك - قد أعطي القدرة أيضا دوناً عن الكائنات الأخرى لتهذيب هذه الصفات. ومن هنا نجد الجاحظ، وإن جعل الإنسان مقابلا للكون الكبير، إلا أنه لا يقصر الفعل الإنساني على محاكاة/مقابلة الموجودات فقط لما له من الملكات التي أسبغها الله عليه وفضله بها، يقول الجاحظ: "وإنما قيل للإنسان العالم الصغير، سليل العالم الكبير، لأن في الإنسان من جميع طبائع الحيوان أشكالا، من ختل الذئب وروغان الثعلب، ووثوب الأسد، وحقد البعير، وهداية القطاة. وهذا كثير، وهذا بابه. ولأنه يحكي كل صوت بفيه، ويصور كل صورة بيده. ثم فضله الله تعالى بالمنطق والروية وإمكان التصرف"⁴. يصبح الإنسان والحال هذه، موزعا

¹ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، (د.س.ن)، ص 572-573.

² - ابن قيم الجوزية، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، (د.س.ن)، ص 90.

³ - المصدر نفسه، ص 106-107.

⁴ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرحه وعلق عليه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص 28.

بين جانبيين، جانبا يحكمه الفعل الحيواني، والآخر يحكمه الفعل الإنساني ممثلا في التعقل والروية وحسن التدبير.

ويرى زيدان أن لهذه المفارقات التي تنطوي عليها النفس البشرية تجسيدات فعلية داخل التاريخ الإنساني، ومما نجده في تاريخنا الإسلامي (تيمورلنك) الذي كان يبدي في معاركه ضد المسلمين شهية مفرطة للقتل، وفي المقابل نجده يعلي من مقامي زوجته ومعلمه، حيث يبدو ضريحاهما لزائر مدينة (سمرقند) التاريخية من الفخامة بمكان، ويبدو قبره من جهة أخرى كقبر طفل صغير يقبع تحت قدمي معلمه. ومن الأمثلة المعاصرة نجد (الداعشية) كما يقول بما هي فعل إنساني مقابلا لفعل الضباع. ومن هنا تصبح نظرية (الكون الكبير والكون الصغير) من المداخل الإجرائية التي يمكن من خلالها مقارنة الظاهرة الإنسانية في تعقدها وتناقضاتها.

تظهر النوازع المادية والحسية إذن بما هي عنصر أساسي في تكوين النفس البشرية، في ذلك الجانب الحيواني من النفس والذي يميل إلى حب السيطرة والتملك الذي يظهره الإنسان ورغبته في القهر والفتك، وهي كلها - كما يقول زيدان - موروثات من الزمن الذي عاشه الإنسان على هذه الأرض أشبه ما يكون بالحيوانات المفترسة، حيث كان القنص والقتل والفتك سبلا للبقاء. وفي هذه الأزمنة الهمجية الأولى وفي حالة الارتداد المعاصر لها (داعش)، انحط النوع البشري عن مستوى معظم الحيوانات، ذلك أن شراسته ونزوعه إلى الافتراس أكثر إطلاقا وأقل ارتباطا بتلبيته لحاجاته الأساسية لضمان بقائه؛ فهو يستمتع بالزيادة في كل شيء والإمعان فيه (الإثخان)، فيصير البشر بذلك إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوانات المفترسة.

ثم حدث الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة بعد مجموعة من المتغيرات التي حصلت داخل التجمعات البشرية البدائية، فارتقت بموجبها هذه الأخيرة إلى مرحلة التأسيس الحضاري المسماة "زمن ما قبل التاريخ" وقد كان للبشر في هذا الوقت تاريخ مهم ظهرت ثماره الحضارية المبكرة في وادي النيل وجنوب العراق وحواف الصين¹. ومع نشأة الحضارات الأولى، ظهرت النزعة الصوفية متمثلة في شعور الإنسان بوجود قوى سارية خفية داخل هذا الكون. يقول يوسف زيدان: "إن النزعة الإنسانية العميقة التي نسميها في

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 144-145.

تراثنا "التصوف" هي ذاتها المسماة في التراث المسيحي "الرهبة" وفي التراث اليهودي "القبالة" ومن قبلها في الديانات والمذاهب الشرقية: النسك.. وقد تختلف المسميات داخل الثقافة الواحدة، ففي تراثنا القديم لم تكن كلمة "التصوف" مستعملة خلال القرنين الأول والثاني الهجريين، فكان ما نسميه اليوم "صوفية متصوفة" يعرفون باسم: الزهاد، النساك، وقبل ظهور الإسلام، كان يقال لهم: الحمس، الحنفاء، وغير ذلك من التسميات التي لم تصلنا¹. يصبح التصوف إذن/ من منطلق المتصل التراثي حيث الفكر الإنساني متصل الحلقات متقاطع الدوائر، وبعيدا عن المسميات التي تحفل بها الثقافات المحلية، نزعة إنسانية قديمة قدم الوجود الإنساني الواعي، ظهرت تحت مسميات مختلفة ولم ترتبط بمعتقد معين، وما التصوف في نسخته الإسلامية إلا تفرعا لهذه النزعة داخل المحيط الجغرافي والتاريخي العربي/الإسلامي، والتي لا تزال ممتدة داخل الفكر الإنساني إلى يوم الناس.

وقد أسهب الباحثون قديما وحديثا في بيان صلات التأثير والتأثر بين التصوف الإسلامي والثقافات الأخرى المجاورة للمحيط الجغرافي والتاريخي الذي انتشر فيه الإسلام، إلا أن يوسف زيدان، يتحرك ضمن فرضية أخرى، تبني النظرة الكلية/البنية الكلية الجامعة التي انطلقت منها هذه الاتجاهات الروحية جميعا بوصفها فروعاً لتلك البنية الكلية السارية داخل هذه الوقائع الجزئية. ومن هنا يعتبر التصوف حلقة أخرى من حلقات هذا المتصل التراثي، وليس حركة منفردة طفرت من العدم. يقول زيدان: "ومثلما كان انتشار الإسلام، منطقيا وضروريا بالقياس إلى الظروف العامة في ذلك الزمان، كان ابتداء التصوف بين المسلمين وانتشاره السريع في أنحاء العالم الإسلامي، منطقيا وضروريا. إذ إن الموروث الثقافي للجماعات والأمم حديثة العهد بالإسلام، كان لا بد من ظهوره في النطاق العام الجديد (العربي، الإسلامي) وهو ما ظهر مبكرا في عدة أشكال، منها المساهمات اليهودية المعروفة في تراثنا باسم "الإسرائيليات" ومنها الامتدادات العربية الإسلامية للقضايا العقائدية السريانية المسيحية، المعروفة في تراثنا بأسماء (علم الكلام، علم العقيدة، أصول الدين)². ومن هنا يصبح التصوف - وفق هذا المنظور - لا يمثل مظهرا شاذا نبت من

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 145.

² - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص 182.

العدم في تربة الثقافة الإسلامية، إنما هو امتداد ضروري واستمرار لحركة هذا الفكر الذي عرفته الشعوب التي سادت الثقافة العربية والإسلامية فيما بعد.

ظهرت هذه النزعة الروحية إذن - كما يقول زيدان - مقترنة ودافعة في الآن ذاته على التطور الحضاري الذي عرفه الإنسان وخروجه من العصر البدائي وانتقاله في سلم التحضر، فقد كانت على اختلاف مسمياتها "الدافع الأساسي لعمليات الإبداع الأدبي والفني والعلمي، ولذلك عرف عن الرواد الأوائل في هذه المجالات كلها، العيش بطريقة الزهد الصوفي والنظر إلى الكون وفق الرؤية الصوفية (...). فكان أبقراط "أبو الطب" يعالج المرضى احتساباً من دون أجر، وكان فيثاغورس "أبو الرياضيات" يحيا حياة صوفية، وكان الحكماء من أمثال زرادشت وجاماسب يوصفون بأنهم أنبياء أو متألّهون، ولم يعرف من واحد من هؤلاء أنه كان يحيا مترفاً أو ساعياً للكسب المالي أو متاجراً في الماديات.. بعبارة أبسط: كانوا متصوفة¹. ومن أمثلة ذلك الإبداع الممسوس بروح صوفية ما نجده في المعابد القديمة المصرية منها والسومرية حيث طور الكهنة العلم بفروعه والفن بأشكاله والإبداع الأدبي بصورة الكثيرة كالترانيم والأناشيد الروحية والملاحم والوصايا... فكانت الروح الصوفية رافداً أساسياً للتحضر الإنساني. ومثلما كان هؤلاء القدماء ومنهم المتنبي والمعري وابن سينا... داخل الفضاء التاريخي العربي، نجد شخصيات أخرى قديمة وحديثة انطلقت من هذه الروح ذاتها، فكان منهم العلماء والفنانون والأدباء ورجال الدين من أمثال: بيكاسو، سلفادور دالي، مايكل أنجلو، دافينشي، رفايل، ستيفن هوكنج، موزارت... وغيرهم ممن شكلت أعمالهم وإبداعاتهم حركة فارقة ضمن مسار التاريخ الإنساني.

من هنا يعيد يوسف زيدان إذن، بناء مفهوم التصوف بصفة جذرية، منطلقاً داخل النسق العام الذي أفرز هذه التجربة العربية/ الإسلامية، فلا يعود بذلك مقصوراً على النزعة الدينية فحسب مما هو شائع، وإنما يتعداه إلى كل فعل إنساني متمرد على النمط ويتغيب الكلي والمتسامي، ويكون مدفوعاً بالروح الصوفية القائمة على المحبة الخالصة، المناظرة بعين القلب، وإن كان أصحابه من غير المتصوفة (بالمعنى المتداول). يقول زيدان: "التصوف نزع أصيلة في الإنسان الساعي إلى ملامسة الحقائق العلوية العميقة للكون، والتوسل إلى انعكاس معاني الكون على المرآة الذاتية (الباطنة) لهذا المتجرد عن المحسوسات، الطامح

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 145-146.

إلى سطوع الأنوار العلوية على مرآته، أملا في تجلي المعارف الكلية بالكشف الذاتي المتعالي على قواعد الإدراك الحسي والاستدلال الاستقرائي والاستنباط العقلي.. بعبارة أخرى: الصوفي هو المنهمك في عشقه ومشاهداته، وهو الناظر في الكون بعين القلب¹. يصبح الصوفي والحال هذه، مختلفا عنه داخل المنظومة الفكرية التي تأسست شرقا وغربا، إذ يعبر عن نزعة حرة (مطلقة) قد يكون صاحبها صوفيا أو غير متصوف. ويرتبط بمختلف مجالات الحياة وروافد الحضارة كالفن والأدب، والشعر الذي يحلق فوق الآفاق المعتادة، متجاوزا الوقائع اللحظية والمناسباتية² وهنا تصبح الرؤى الشعرية والطفرات العلمية نوعا من التصوف وإن كان أصحابها من غير المتصوفة. ووجه الشبه بين هؤلاء جميعا على اختلاف تياراتهم واتجاهاتهم الفكرية، إنما هو تجاوزهم للوقائع اللحظية/الجزئية الأمر الذي مكنهم من الوصول إلى تلك النظرة الكلية التي تخاطب الإنسان في وحدته/إنسانيته دون حصره ضمن حدود ضيقة: دين، جنس، ثقافة... يقول يوسف زيدان: "نخرج مما سبق بأن النزعة الصوفية ترتبط بالحضارة الإنسانية عموما، وليس بدين معين، بدليل ظهورها عند أهل الديانات المختلفة وعند غير أهل الديانات، وظهورها عند أفراد لم يعرف عنهم استمسакهم بدين معين حتى وإن كان سائدا في زمانهم.. لكن الثقافة السائدة، ومن مكوناتها بالطبع: الدين واللغة، كثيرا ما تنعكس على التجارب الروحية وعلى تجليات النزعة الصوفية الكامنة في عموم النوع الإنساني وفي كل أفراد البشر، فتتخذ شكلا خاصا يسمى: النرفانا، الوصول، الولاية، الرهينة، النسك، الزهد، الكهانة.. وغير ذلك من المسميات"³. التي ارتبطت بشرطها التاريخي، لكنها كانت تخفي داخلها جانبا إنسانا مشتركا بين أفراد الجنس البشري.

وقد صار مفهوم التصوف داخل منظومة الوعي العربي المعاصر، مرتبطا بمجموعة من الأوهام، بسبب ازدياد الجهل وغلبة التخلف، وافتقاد الروح النقدية مع إهمالنا الفادح لضرورة إعادة النظر في المفاهيم الأساسية، حيث ارتبط بأوهام كثيرة لا صلة لها به، بل ومناقضة لجوهره كما هو الحال في اقترانه في أذهان العامة بالكرامات، وخرق العادات، والمظاهر الاحتفالية كالموالد، واعتقاد العوام بأن الطريق الصوفي لا يصح بغير شيخ تدوم

¹ - يوسف زيدان، دوامات التدين، ص 185.

² - المصدر نفسه، ص ص 185-186.

³ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص 146.

صحبه طول العمر، وفي ظنهم أيضا أن "الأوراد والأذكار" هي غاية التصوف لا وسيلة لتهديب النفس. وفي قيام "مجلس أعلى للطرق الصوفية" يتولى الإدارات وإصدار الكارنيهات للمريدين. وهكذا ارتبط التصوف بعد أن كان نزعة أصيلة في النفوس المتحضرة، بالمظاهر الشكلية للتنظيمات والطرق الصوفية التي ظهرت في تراثنا بعد عدة قرون حافلة بالخبرات الروحية والتجارب الذوقية لكبار الأولياء.¹ ومن هنا غامت الرؤية التي ينطلق منها جوهر التصوف، وبات هذا المظهر باعثا على التخلف بعد ازدهار التصوف الشعبي في فترات الانحطاط الفكري الذي شهده تاريخ المنطقة. ومن هنا تصبح عملية إعادة بناء مفهومه من جديد ضرورة ملحة تسعى إلى بيان جوهر التصوف الحقيقي، والآفاق التي تفتحها روحه والتي من شأنها أن تشكل دافعا نحو النهضة، وقد لعبت هذا الدور قديما منذ فجر الحضارات. وتأتي أهمية هذه العملية مما نراه اليوم من تصاعد العنف الفردي والجماعي باسم الدين الإسلامي داخل المنطقة، إضافة إلى حالة التخلف والتردي الذي تعرفه مختلف مناحي الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية العربية، بسبب الاستمساك بالوقائع اللحظية/الجزئية، وهو ما أوقع الوعي العام في ضبابية الرؤية واضطراب الفهم، للانشغال عن النظرة الكلية التي تخاطب الإنسان في كليته بعيدا عن أي تحيزات مذهبية أو عرقية أو حتى طبقية. وبهذا تصبح العودة إلى روح التصوف الحقيقي وتفعيلها ضمن الوعي المعاصر ضرورة ملحة، بوصفها عودة إلى الإنسان ذاته؛ إنسانيته المغيبة في ظل الأوضاع الراهنة، لأنها "ترتقي بالنفس الإنسانية من الطور الموصوف بالنفس الأمارة بالسوء" إلى النفس اللوامة "عند وقوع المخالفات" إلى النفس المطمئنة، الراضية المرضية، التي يدرك صاحبها أن النفس هي نفس الله أو النفحة الإلهية في الإنسان. وهذا هو معنى "خلافة" الإنسان في الأرض، ومعنى الارتقاء عما هو مادي إلى ما هو علوي، ومعنى التجربة الصوفية المتاحة أمام كل إنسان استطاع السيطرة على النوازع الحسية والأوهام السلطوية والمخادعات الظاهرية والرغبات الداعشية الكامنة في قاع النفوس منذ زمن الهمجية البدائية.. باختصار، الحياة الصوفية هي أسلوب متحضر وراق للعيش، يمكن لكل إنسان أن يحققه ويتوغل في مساره، مادام صادقا ومخلصا². وهو غير مرتبط بالضرورة بالتوجهات الدينية والمذهبية لأنه ينتمي إلى الإنسان ذاته مهما كان جنسه أو عرقه أو دينه، وتفعيل هذا

¹ - يوسف زيدان، شجون تراثية، ص ص 148-149.

² - المصدر نفسه، ص ص 153-154.

الأسلوب فقط من شأنه القضاء على النوازع الحيوانية/البدائية الكامنة أيضا في أعماق النفس الإنسانية، وهو ما من شأنه الارتقاء بالجنس البشري عربا وغيرهم في سلم التقدم الحضاري. ومما تقدم يمكننا استنتاج الملمح العام للتجربة الصوفية كما تصورها زيدان في مايلي:

- إن التصوف ضرورة، وهو منتهى السعي الصادق في كل الدروب، وقد كان في تاريخ الإسلام حلية كل العصور، من ابن سينا الطبيب المتفلسف الذي انتهى به النظر العقلي متصوفا، إلى الغزالي الفقيه الأشعري الذي خرج من تيهه الفكري متصوفا أيضا، ونجد ومن المتأخرين ابن خلدون وهو المؤرخ الاجتماعي يكتب (شفاء السائل) في التصوف.

- كما أنه ضرورة لكونه يكشف حقيقة العبادات بعيدا عن كونها رسما؛ فالصلاة في المفهوم الصوفي، ليست حركات وسكنات وتلاوة آيات فحسب، بل هي ارتقاء ومعراج ذوقي في أوقات يقف فيها العبد بين يدي مولاه؛ فالمحروم من هذه الأذواق عندهم، محروم من الصلاة.

- والتصوف في مفهومه الحقيقي هو (إسلام بذوق)، ذلك أن التعريفات العديدة التي يحشدها مؤرخو التصوف كالسلمي والكلاباذي والقشيري، لا تعدو كونها إخبارا وكشفا لبعض جوانب التجربة الصوفية؛ إذ التصوف من حيث المنطلق (مشتق من الصفاء) وهو من حيث السلوك (كله خلق، فمن زاد في الخلق فقد زاد في الصفاء) وهو من حيث الزهد في متاع الدنيا (مأخوذ من لبس الصوف والخشن من الثياب) وهو من حيث المراحل والعتبات (شريعة وطريقة وحقيقة).. وهكذا تضع التعريفات السابقة تصورا لجوانب متعددة من التصوف. وعلى الإجمال، فما التصوف إلا: تذوق حقائق الإسلام.

- تصبح التقسيمات التي وضعها مؤرخو التصوف ودارسوه تبويات مصطنعة، مثل التصوف الفلسفي ابن عربي وتلامذته، والتصوف الإشراقي عند السهروردي وأتباعه، والتصوف السني عند الجنيد والبدوي والدسوقي ومريديهم، ثم تزايد التسميات فنجد (تصوف الطرق) ونجد (التصوف النظري والعملي) وأخيرا (التصوف النفسي). وهي إطلاقات تفتقر إلى الرؤية الشاملة للصوفي، وإلى الإحاطة التامة بالطريق الصوفي ودقائقه. فلكل صوفي مسلكه وثقافته وأسلوبه التعبيري؛ ومن وراء ذلك، فجميعهم يشربون من نبع واحد، وجميعهم مسافرون في رحلة تمتد من الخلق إلى الحق.

- وعن جدوى البحث في ميدان التصوف والطريق الصوفي في مواجهة واقعنا المعاصر، يرى أنه وفي ظل التخبط المنهجي، حيث أصبح هذا الأخير قضيتنا الأولى، وفي

ظل انقسام تصوراتنا المنهجية بين تقدمية عصرية تهوى التحديث وقلب نظام الأشياء، وأخرى سلفية تراثية تود لو تخترق الزمن المر لترتع في وأرض الصدر الأول للإسلام – ولكن عقارب الساعة لا تتراجع¹. يصبح التصوف والحال هذه، بوصفه نزوعا نحو التعالي عن اللحظي والمناسباتي وتقديم الرؤية الكلية على التفاصيل الجزئية، أمرا من شأنه أن يكون دعامة يقوم عليها المشروع النهضوي المقبل.

المبحث الثاني: تجليات البعد الصوفي في روايات يوسف زيدان

إن المتأمل في المشروع الفكري العام الذي يطرحه يوسف زيدان، سيلاحظ تلك الروح التصوفية التي طبعت هذا المشروع ككل. وهي تلك الروح التي استخلصها بعد إعادة بنائه لمفهوم التصوف، واستنتاج الرؤية العامة التي حاول التصوف عبر مختلف أشكاله الثقافية التأسيس لها منذ الحضارات القديمة، والتي تتعلق أساسا بتعريف الإنسان بذاته، أولا بوصفه كائنا اجتمعت فيه المتناقضات، وثانيا العمل على تجاوز هذا الوضع المعقد والارتقاء بالوعي الإنساني من جانبه الحيواني البدائي/الفتاك بما تحمله هذه الكلمة من عنف مادي أو رمزي، إلى وعي الرحابة واحتضان الآخر المختلف، وعدم الانشغال عموما بالماديات وكل ما له علاقة بعالم الفساد والتعلق بالحقيقي والجوهري والمطلق.

والروح الصوفية التي تعرفنا على ملامحها داخل المنجز الفكري الذي قدمه المفكر، سنحاول استخلاصها أيضا داخل التجربة الإبداعية ليوسف زيدان، من خلال شخصيات بعينها داخل الروايات، من حيث إن كل واحدة منها تعبر عن ملمح من ملامح هذه الروح الصوفية، والتي يمكننا التأسيس لها بوصفنا قراء كمنهج في الحياة/فنا للعيش، ومسلكا من المسالك التي تجعلنا أناسا أفضل وتشارك في تحقيق نهضة الأمة العربية والإسلامية ككل. وقد قال زيدان عن رواية عزازيل: "سعت من خلالها إلى إحياء لون مطمور من الأدب العربي القديم، رأيت آثاره وشواهد في قصص "حي بن يقظان" و "سلامان وأبسال" و"رسالة العشق" لابن سينا، ورسالة "الغربة الغربية" للسهروردي، و"طواسين" الحلاج و"منطق الطير" لفريد الدين العطار..²

¹ - يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص ص 9-15.

² - يوسف زيدان، متاهات الوهم، ص 108.

1- خريطون؛ الراهب المتوحد

في كل عصر من عصور التاريخ، تظهر طائفة من الأشخاص الذين يقررون الابتعاد عن البقية، بعد أن يشهد ذلك العصر انغماسا جماعيا في ضروب الملذات والمفاسد ولذلك يختار هؤلاء الانعزال متوحدين، بهدف تحقيق القداسة الشخصية عن طريق التأمل والتنسك وهكذا ابتدأت حركة الرهبة. فأثناء الانحلال الداخلي الذي أصاب الإمبراطورية الرومانية، أصبحت الرهبة ذات جاذبية قوية للكثيرين، فهجروا مجتمعاتهم واختاروا حياة الأديرة. وقد تضافرت مجموعة من المؤثرات التي ساهت في قيام حركة الرهبة في الكنيسة القديمة؛ منها تلك النظرة إلى ثنائية الجسد والروح، وميلها لاعتبار الجسد محلا للشور والآثام، أما الروح فهي موطن الخير. تحت تأثير من الفلسفة الأفلاطونية والحركات الغنوصية. ومن هنا تطور مفهوم الانعزال عن العالم، كونه يساعد الفرد على صلب الجسد وتنمية الحياة الروحية عن طريق التأمل والممارسات التنسكية. كما ساهمت بعض المواعظ في تدعيم الانفصال عن العالم، من ذلك دفاع بولس الرسول عن حياة العزوبة. كما شجع عليها آباء الكنيسة الأوائل أيضا. وهكذا هجر الكثيرون مجتمعاتهم وخرجوا إلى الأديرة كوسيلة للهروب من الحياة القاسية والفساد الأخلاقي المستشريين في ذلك العصر. وباتحاد الكنيسة مع الدولة وتناقص احتمالات الاستشهاد، وجد راغبو الاستشهاد في الرهبة بديلا مناسباً، لا سيما في الممارسات التنسكية التي تهدف إلى إماتة الجسد. وقد وفرت الرهبة أسلوباً فردياً للاقتراب من الإله والخلاص أكثر مما وفرت العبادة الرسمية الجماعية التي كانت سائدة في ذلك الزمان. وقد مرت الرهبة بأربع مراحل رئيسية؛ حيث كانت في أول أمرها ممارسة للحياة التنسكية داخل الكنيسة، ثم بعد ذلك انسحب الكثيرون من المجتمع ليعيشوا متوحدين. وسرعان ما ذاعت شهرة أولئك المتوحدين وجذبت قداستهم آخرين سكنوا الكهوف القريبة منهم كلبا للمشورة، وبنوا ديرا يضم مجموعة من الرهبان، وفي المرحلة الأخيرة ظهرت الحياة الجماعية المنظمة في إطار دير يعيش فيه الرهبان معا¹. وهكذا تنوعت حياة الرهبة بين هذه المظاهر الثلاث الأخيرة وانتشرت، وإن كانت حياة الأديرة الأكثر شيوعاً، لوجود رئيس الدير الذي يشرف على هذه العملية.

¹ - إيرل كيرنز، المسيحية عبر العصور تاريخ الكنيسة، ترجمة عاطف سامي برنابا، دار نوبار للطباعة، قبرص، 1992، ص ص 175-

وهكذا وخلافا للنمط الجماعي للحياة التنسكية التي مارسها الرهبان بين جدران الأديرة، نجد أولئك الذين أنشأوا "نوعا من حياة العزلة والخلوة، تركز للتأمل والتفكير، وكان القائمون بذلك يطلقون على أنفسهم اسم "المنقطعين". وكان يسبق هذه الخلوة بالضرورة تدريب يجري في الدير، من أجل الانقطاع دون خطر إلى هذه الحياة الخلوية الجديدة. فكان رئيس الدير يأذن للراهب في اعتزال الجماعة، فيحبس هذا نفسه في صومعة ضيقة، منخفضة السقف، ومنعزلة في أعماق الدير، ينقطع عن كل الأماكن المأهولة انقطاعا تاما، ثم يبحث في الصحراء عن مأوى مستور لا يفطن إليه أحد: مثل بئر ناضب، أو قبر خاو مهجور، أو كهف، أو كوخ هزيل، حتى يتجنب الزيارات وما تنطوي عليه من خطر التشتت الروحي. كان باب الصومعة يسد بحائط، وتغلق إغلاقا محكما: ولا يكون ثم غير طاقة صغيرة تفتح على الخارج لتلقي الطعام الضروري. وكان هذا يمتنع من كل خروج غير ضروري لصحته، وكان في وسط الصمت البالغ كصمت القبور، الذي لا يقطعه غير الصدى الرتيب للدعوات القصيرة التي يرددها باستمرار، يكرس نفسه للتأمل والتفكير. وقد عرف الإسلام في عهد مبكر جدا نوعا من التبعيد الإرادي، يقوم به عامة المؤمنين، فيه بعض المشابهة مع هذه الخلوة الديرانية؛ ويسمى بـ "الاعتكاف". أي الخلوة الروحية¹. ويمثل الراهب "خريطون" المعتكف في كهوف البحر الميت مثلا على هذا الراهب المتوحد والذي يمثل بدوره مرحلة متقدمة في الرهبنة. يقول الراهب هيبا "أكملت لنسطور حكاية ما كان من تطوافي ومشاهداتي بنواحي البحر الميت، ولقائي بالراهب خريطون بعد ثلاثة أيام بت فيها أمام باب مغارته، منتظرا خروجه إشفاقا من الدخول عليه وقطع خلوته"². كان الراهب المتوحد إذن معتزلا الناس فلا يخرج إلا لماما من مغارته التي تقع ضمن تضاريس وعرة على السالكين، أما غذاؤه فقد كان ما يضعه القرويون كل أسبوع أمام مغارته، وهو عبارة عن كسر من الخبز وقطع من الجبن الجاف وماء لا تكفي الإنسان العادي لأكثر من يومين، لكنه كان يتقوت بها مدة أسبوع. وبعد أن أمضى هيبا ليلتين عاكفا أمام المغارة راودته الشكوك في أن الراهب خريطون لا يزال حيا، وخطر بباله أنه مات منذ سنوات في غفلة من أهل القرية. وفي غفوته ساعة الظهيرة رآه في منامه مخبرا إياه أن أوان لقاها لم يحن بعد. بعد الليلة الثالثة سمعه يناديه من جوف خلوته. وعندما دخل عليه الراهب هيبا هاله منظره؛

¹ - أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص ص 182-183.

² - يوسف زيدان، عزازيل، ص 229.

وهو المظهر الذي يبدو عليه كل الرهبان المتوحدين، بسبب حياة التقشف التي يعيشونها والتي تكون سببا مباشرا في كل الأمراض التي يعانيتها هؤلاء، يقول الراهب هيبا: "فهو لا يكاد يظهر منه إلا عينان تبرقان بالقداسة، وسط وجه يحيط به شعر منفوش، فوق جسم بالغ النحول تغطيه أسمال سوداء كالحة. كانت المغارة على هيئة السرداب، تتخلل حيطانه شقوق كبيرة. وكانت أرضيتها باردة رطبة فاسترحت عند دخولها من لفحات الهواء الساخن، التي أذابتني طيلة الأيام الثلاثة التي قضيتها وحيدا تحت الشمس الساطعة بقوة فوق تلك النواحي القاحلة"¹. وقد زاره هيبا على غرار هؤلاء الرهبان المتوحدين متبركا به طالبا لمشورته في الشكوك التي تراوده، يقول الراهب هيبا: "جلست أمامه على بساط الأدب، وحدثته بالشكوك التي كانت تملؤني، وتدفعني للنظر في أصول الديانة، وأخبرته برحليتي إلى كهوف البحر الميت أملا في أن أجد عند الأسينيين أجوبة، فوجدت كهوفهم خالية من الحياة وقد انقطع ذكرهم فكانهم ذكرى غابرة!.. وأفضيت إليه بفزعي من أنهار العنف التي تتدفق في أرض الله ورعبي من القتل المروع الذي يجري باسم المسيح.. وصرحت له باحتياجي إلى اليقين، وافتقاري إليه"². فأخبره الراهب بأن اليقين لن يحصل إلا بإخماد الشكوك وهذه لن تخمد إلا بتفويض الأمر إلى الرب وتفويض الأمر إليه لن يكون إلا بمعرفة معجزاته في الكون. ولذلك ينصح بالهجرة إلى أورشليم، في إشارة منه إلى استمرار القصد في طلب الإله، وعدم دخوله إلى هذه المدينة إلا بعد أن تنهأ روحه بالحج لاستقبال الإشارات (إشارة المسيح). وبالعودة إلى طائفة الأسينيين التي ارتحل الراهب هيبا بحثا عنها، في سعيه بحثا عن أصول الديانة من أجل معرفة الحقيقة، بعد أن كثرت شكوكه بمشاهدة ما يفعله أبناء الرب باسم الرب. نجد أن هناك اختلافا واقعا "في تحديد أصل كلمة "أسيني" يقول فيلو على سبيل المثال بأن المصطلح مشتق من الكلمة اليونانية "oseeos" وتعني المقدس، وعليه فالأسينيون هم المقدسون "ossetes" ولعل أسيني هي النطق اليوناني "أسيديم" للكلمة العبرية "حسيديم" أي الأتقياء، ولعلها تصحيف للكلمة العبرية "حاشائيم" أي الساكتين، وقد جاء "جيزايرمس" من جامعة أكسفورد حديثا بنظرية اكتسبت مصداقية لدى الباحثين، مفادها أن المصطلح مشتق من الآرامية "Assaya" وهي تعني "الشافين"، ودعمت بعض الجهات هذه النظرية بربطها بين الأسينيين وممارسة الطب، شأن الجماعة اليهودية الناسكة التي

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص ص 230-231.

² - المصدر نفسه، ص 231.

عرفت بالمعالجين في الإسكندرية¹. إلا أنه وعلى الرغم من هذه الاختلافات بين الباحثين والمؤرخين حول نسبة هذه الطائفة ومعتقداتها إلا أننا نجد في بعض ما نقله هؤلاء ما يفيد في تقريب تصوراتنا عنهم، وإن كانت هذه الأخبار غير مقطوع بصحتها التامة، حيث قيل بأن هذه التسمية تشير إلى "ملة يهودية وجدت بداية العهد المسيحي، وكانت معاصرة للصدوقيين والفريسيين (...). وقد وصف بليني الأسيينيين بأنهم نساك هجروا المال والزواج وكونوا جماعة منزوية ناسكة تعيش في البرية بين واحات النخيل على شاطئ البحر الميت الغربي (...). يعملون في الزراعة والبناء، ويعارضون الرق بشدة، ويلتزمون بشعيرة السبت، ولا يقدمون الأضاحي الحيوانية، مما يعني إقصاءهم من الهيكل، لكنهم يلتقون في معابدهم الخاصة حيث يجلسون في صفوف حسب مراتبهم، ليقرأ عليهم أحد المتعلمين النصوص الدينية ويقوم بشرحها، لا يقربون النساء ولهذا لا يوجد لهم أطفال، تجمعهم عقيدة مشتركة، ويؤدون طقوسا دينية واحدة، أبرزها الولائم الجماعية"². الأسيينيون إذن هم جماعة يهودية الأصل أقامت بالبحر الميت عاشوا حياة من الزهد والتعبد بعيدا عن مغريات الحياة، وهو ما يقربهم من الرهبان المسيحيين، وهنا تظهر حلقات المتصل التراثي مترابطة، وبما أن حلقات هذا المتصل متصلة بالحاضر أيضا، يصبح التنسك وهجر الحياة ومغرياتها سبيلا للوصول إلى الاستنارة اللازمة، ذلك أن الزهد فيما هو فائض عن حاجة الإنسان واعتزال مترفات الأمور، مطلب ملح ضمن الواقع المعاصر، يتسامى به الوعي العربي المعاصر عن المناسباتي واللحظي في سبيل التعلق بالحقيقي والجوهري.

2- هيبا؛ الراهب السائح

يمثل الراهب هيبا المرحلة الأخيرة في تطور الرهبنة، والتي تتم داخل دير يضم رئيسا يشرف على الدير ومجموعة من الرهبان الذين يعيشون في صوامع منفردة. حيث تختلف رتبهم الكنسية بين شماس وراهب وكاهن... يقول الراهب هيبا واصفا صومعته: "صومعتي التي لا يزيد عرضها عن مترين. من القبور المصرية ما هو أوسع منها. جدرانها من الحجر الذي يبنى به الناس في هذه النواحي، يأتون به من محاجر قريبة. كان لون الحجر أبيض ثم صار اليوم بلا لون. لصومعتي باب خشبي ضعيف غير محكم الإغلاق، يفتح إلى خارجها حيث الممر الطويل المار على بقية صوامع (قلايات) الرهبان. لا شيء هنا، حولي، غير لوح

¹ - مصطفى زهرار، مقاربات في دراسة النص التوراتي، ط1، صفحات للدراسات والنشر، 2012، دمشق، ص133.

² - المرجع نفسه، ص134.

خشبي أنام عليه، عليه ثلاث طبقات من صوف وكتان، هي الفرش الوثير والدثار. على أنني اعتدت النوم جالسا، مثلما يفعل الرهبان المصريون¹. أما الوجبة التي يتناولها، فهي الخبز الجاف والماء حيث إن الفقر الاختياري أساس من أسس الرهبنة. وتقع صومعته من الدير في الدور الأعلى، حيث ينقسم إلى دورين. وهي واحدة من أربع وعشرين صومعة يسكنها رهبان هذا الدير. كما يوجد فيه أيضا غرف مغلقة ومخازن حبوب ومكان للصلاة. وفي الدور الأول منه يوجد مطبخ الدير وقاعة الطعام التي يجتمعون فيها وغرفة الضيافة الواسعة. يقطن هذا الدير اثنان وعشرين راهبا، وعشرين من طالبي الرهبنة ينتظرون رسامتهم رهبانا. ولكنيسة الدير الكبيرة قس كاهن (ليس راهبا لأنه متزوج) هو في الأصل كاهن الكنيسة الصغيرة الواقعة بين البيوت المتناثرة عند سفح تلة الدير، وقد خلف مؤقتا كاهنها الراهب الذي تتيح قبل أعوام انتظارا لرسامة كاهن آخر من الرهبان. وللكنيسة الكبيرة بابان واحد من جهة الدير والآخر مظل على التلة من خارج السور، وهي لذلك أشبه بكنيستين واحدة للرهبان في معظم الأيام، والأخرى للمؤمنين والموعوظين الذين يأتون أيام الأحاد والأعياد لحضور القداس².

يعيش الراهب هيبا إذن حياة جماعية في كنف الدير، حيث تعد صومعته الدائرة الصغرى من عالمه المحسوس، تحيط بها دائرة أكبر هي الدير وهما المكانان اللذان يشعر فيهما بالسكينة التي طالما بحث عنها. عالمه إذن، محصور بين هذين المكانين، ذلك أن معظم أيامه يقضيها معتكفا في صومعته، يغادرها فقط لأداء الصلوات أو معالجة المرضى من المؤمنين الذين يتوافدون من القرى المجاورة دون أن يأخذ منهم أجرا "إحياء لسنة الحكيم الفاضل أبقراط"³، ولا يغادر المكان إلا فيما ندر وحتى إذا حدث وخرج من الدير مؤقتا للقيام بعمل ما فإن ملابسه الخاصة تبقى دليلا على هويته.

وقبل أن يلتحق بهذا الدير تنفيذا - كما يقول - لمشيئة الرب (البشارة) وتلبية لنصيحة نسطور، قصد الإسكندرية مرتحلا عن بلدته الواقعة جنوب مصر أسوان، من أجل الانتظام في كنيستها، لكنه يغادرها بعد مقتل عالمة الرياضيات هيباتيا والتنكيل بها على يد المسيحيين متوجها إلى أورشليم. ولم يدخل هذه الأخيرة - تنفيذا لنصيحة الراهب خريطون - إلا بعد

¹ - يوسف زيدان، عزازيل، ص 19.

² - المصدر نفسه، ص 20-21.

³ - المصدر نفسه، ص 20.

ثلاث سنين من التطواف بالمواضع المقدسة التي عاش فيها تلامذة يسوع وانطلق منها الرسل، كما هو مدون في الأناجيل القانونية والأبوكريفا بحثا عن الإله وعارجا نحو نبع الأنوار¹. وبعد سنوات التيه الثلاث جاءه المسيح في حلم ليلة رائقة قائلا له: "إن كنت تبحث عني أيها الحائر الضال، فاترك نفسك، وراءك، ودع الموتى وتعال لرؤيتي في أورشاليم، كي تحيا.. كان يسوع يخاطبني في رؤيائي، من فوق صليبه، ولا أحد حولنا في البرية"²، في إشارة إلى ما حدث بالإسكندرية والحيرة التي وقع فيها والتي حملته على مغادرة الكنيسة الاسكندرية بعد مقتل العالمة. وبعد هذه الإشارة توجه رأسا إلى أورشليم "راجيا الرب أن يطهرني من آثار الغرق في بحار الحيرة، وأن يفيض على روحي بالسكينة، وينعم على قلبي بالإيمان القويم ونور اليقين"³. أورشليم المدينة المقدسة التي عزم على أن يقضي بقية حياته فيها.

يلتقي الراهب هيبا الراهب خريطون الذي نصحه قائلا: "يا ولدي، لا تدخل أورشليم فور وصولك أرض فلسطين، لا تدخل إليها إلا إذا استعد قلبك للحج، وتهيأت روحك. فما الحج إلا رحلة تهيئة، وما السفر إلا إسفار عن الأمر المقدس المكنون بجوهر الروح"⁴. وهنا يشير الراهب خريطون باستعداد القلب للحج إلى ضرورة تخلي نفس هيبا الراهب عن الصفات الرديئة والمذمومة حتى تكون في حالة الصفاء فتقبل النفس آنذاك الصفات المحمودة وتتحدى بها⁵. وفي أورشليم، أخذ يتفكر في سر الحج بما هو عروج نحو منبع الأنوار، وإن كان هذا الأخير مرتبطا بالأماكن، أم أن إدراكه يأتي من داخل النفس من خلال التأمل؟ يقول الراهب هيبا: "في أيامي الأولى بأورشليم، كنت أفكر في سر الحج! وأسائل نفسي عما أخرجني من بلادي الأولى، وأتى بي إلى تلك البقعة المقدسة. أما كان من الممكن لي، أن أمس جوهر القداسة في نفسي، وأنا معتكف في صحراء قريبة من موطني الأول؟ .. وإن المكان يجلي ما بداخلنا، ويبيده من أعماقنا السفر، ألا يمكن للخشوع والتطهر ومداومة الصلاة وتسبيح الرب وحياة الرهبنة؛ أن يجلوا ما فينا من النعمة الإلهية

¹ - يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص111.

² - يوسف زيدان، عزازيل، ص 26.

³ - المصدر نفسه، ص26.

⁴ - المصدر نفسه، ص25.

⁵ - يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص112.

والقداسة الكامنة؟ فأين إذن بركة المكان؟¹ ليتنبه في الأخير إلى أن "البركة سر فينا يفيض على الأماكن، إذا وصلنا إليها بعد رحلة توق وشوق؟"² وهذا هو سر في الحج الذي أشار به إليه تلميحا الراهب خريطون. وبعد الانتقال من أورشليم إلى الدير الذي أوصاه به نسطور، سيرتحل نهائيا عن هذه الأمكنة، يقول الراهب هيبا: "لماذا انطفأ كل شيء؟ نور الإيمان الذي كان يضيء باطني، شموع السكينة التي طالما آنتت وحدتي، الاطمئنان إلى جدران هذه الصومعة الحانية.. حتى شمس النهار، صرت أراها اليوم مظفأة، وموحشة"³. لقد تحولت سكينته/صومعته إلى مكان موحش، بعدما حدث لنسطور هو الآخر على يد أصحاب الإيمان القويم/الكنيسة الإسكندرية. ومن هنا سيقدر الرحيل النهائي عن الدير، ليؤسس بذلك للمرحلة التالية من الرهبة ألا وهي السياحة الصوفية التي ستجد تجلياتها مع أقطاب المتصوفة. وهنا يصبح الراهب هيبا نقطة وصل بين التراثين الإسلامي والمسيحي. (السائح) بحسب المفهوم الكنسي هو الشخص الذي يمكنه أن يوجد في مكانين مختلفين في وقت واحد، وهو ما يقابل البدل عند صوفية المسلمين؛ والأبدال هم طائفة من الأولياء، يمكن للواحد منهم أن يوجد في أكثر من مكان في الآن ذاته⁴. بينما تعني السياحة في الفضاء الصوفي الإسلامي الارتحال الدائم في الأرض للأولياء، أو السير على التجريد، أي تجريد الهمة من أي شيء سوى الله! وهذه السياحة الصوفية واحدة من الرياضات الروحية التي أمعن فيها كثير من رجال التصوف، فلم يستقروا في مكان بعينه⁵. "وينسب إلى الجنيد أنه قال: "بناء التصوف على ثمان خصال، اقتداء بثمانية أنبياء عليهم السلام: (...). وفي السياحة بعيسى لأنه كان في سياحته من التجرد حيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطاً ألقاهما بعد أن رأى رجلاً يشرب بحفنتيه ورجلاً آخر يخلل شعره بأصابعه"⁶. ومن هنا لم يكن الراهب هيبا متوحداً، لكنه في الآن ذاته اعتزل النمط الآخر للرهبنة ممثلاً في حياة الأديرة، ليؤسس للنمط العيسوي في ذلك اليوم الذي قرر فيه الارتحال النهائي عن الدير. وسيتك خلفه كل اعتقاداته السابقة والدير والكتب، ذلك "أن المعرفة الحقيقية أي معرفة الله الواحد لا يمكن التوصل

1- يوسف زيدان، عزازيل، ص 27

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 22.

4- يوسف زيدان، كلمات التقاط الألباس من كلام الناس، ص 39-40.

5- المصدر نفسه، ص 40.

6- أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 20.

إليها من خلال الكتب، ويحكى في بعض القصص كيف أن أحد الصوفية ألقى كتبه بعد أن بلغ مراده أو ظن أنه قد بلغه لأن "الكتاب دليل على الطريق، لكنه إذا بلغ المرء غايته فمن القبيح أن يبحث عن دليل". ويرى بعض الصوفية أن أول خطوة في طريق التصوف هي "كسر الدواة وتمزيق الكتب". وكان عمر السهروردي (...) قد درس الفلسفة الكلامية، ثم أتى أحد الأولياء داخلا في التصوف، فوضع الولي يده على صدره فأنساه كل ما درسه، وكما يقول هو "إنه ملاً صدري بالعلم اللدني". وقد جرت على يدي عبد القادر الجيلاني تلك الكرامة عندما محا نصا من أحد كتب الفلسفة وجده خطيرا على تلامذته، وهناك صوفيون آخرون رأوا في منامهم أن يلقوا بكل كتبهم الثمينة في البحر¹. يقول الراهب "ولسوف أدفن معه خوفي الموروث، وأوهامي القديمة كلها. ثم ارحل، مع شروق الشمس، حرا.."² فبعد أن عرف طريقه نحو الله، عن طريق الحج بما هو عروج نحو منبع الأنوار، ترك كل معتقداته القديمة وكتبه ولفائفه التي تحكي سيرته السابقة فكأنه ولد من جديد، ولم يعد في حاجة إلى دليل آخر على الطريق.

3- الشيخ نقطة الأكبري (المجذوب)

يفرق ابن عربي بين ثلاثة أنواع من الصوفية الواصلين: مجذوب مطلق وهو الذي يجذبه الحق تعالى بعنايته، ويهديه إلى طريق، ويوصله بقربه، ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمت وشغل بالرياضة والخلوة. ومجذوب سالك هو الذي يشتغل بالمجاهدة، ويقعد في الخلوة، وينقطع إلى الله تعالى، فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة، ويؤيده باللطف والنعمة، ويوصله إلى مقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة. سالك مطلق وهو الذي يسلك بجد المجاهدة والرياضة، ويطلع على جميع الوقائع والحالات، حتى ينتهي بالمجاهدة الشديدة والأربعينيات بالمقامات العظيمة³. يقول صاحب التعريفات: "المراد عبارة عن الشخص المجذوب عن إرادته والمراد من المجذوب عن إرادته المحبوب ومن خصائص المحبوب أن يتلى بالشدائد والمشاق في أحواله فإن ابتلي فذلك يكون محبا لا غير"⁴. المجذوب إذن، هو الشخص المصطفى من قبل الله فحصل له الترقي في المقامات

¹ - أنا ماري شيمبل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 24.

² - يوسف زيدان، عزازيل، ص 463.

³ - أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص 253.

⁴ - علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، 1985، بيروت، ص 221.

دون رياضة أو مجاهدة أو مكابدة. فإذا كان الطريق الصوفي أشبه بالسلم المؤدي إلى السماء، والذي يصعده السالك بصبر وتؤدة إلى الدرجات الأسمى في التجربة الصوفية. إلا أن الصوفية كانوا يدركون وجود طريق آخر للوصول إلى هذه التجارب العليا، وكان هذا الطريق هو "الجذبة" التي يصل من خلالها المرء في لحظة واحدة إلى حالة الوجد والوصال التام. ولأن المجذوبين تعرضوا لهول صدمة "الكشف" فإن لهم أحوالا خاصة، حيث يشردون عن السلوك الطبيعي، فيظهر الواحد منهم في شكل حرمه الشرع كخروجه عاريا مثلا. وقد جاء وصف أولئك المجاذيب في الكتب بأنهم ذوو عيون "أشبه بكأسين من الدم" غابوا وغرقوا تماما في الذات الإلهية، فبعثوا الرهبة وأفزعوا الناس بأعمالهم¹. وهو في نظر الصوفية لا يصلح للتربية والمشیخة لأنه "وإن ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق إلى الله، وكذا لا يصلح للمشيئة السالك فقط فالصالح لها إما المجذوب السالك وهو أعلى وأبقى وإما السالك المجذوب. وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الإنسان الكامل في العلوم الشرعية والطرية والحقيقة، البالغ إلى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها إن استعدت ووقفت لاهتدائها"². وفي رواية "محال" نجد هذا النوع من (الصوفي المجذوب) ممثلا في الشيخ "نقطة الأكبيري". يقول الراوي: "استغربت نورا اسم الشيخ وسألته عن معناه وهي تبسم بأسلوبها الساحر، فأخبرها بأنه ولي من أولياء الله. كان في أول أمره يسيح في الأرض، حافيا، ويصيح بين الناس في الأسواق وهو يشق ملابسه، قائلا: أنا نقطة البا. فأسماه الناس "نقطة" وكان ذلك يسعده ويرضيه. ثم تزايد مع الأيام انجذابه، وصراخه في الهواء، فاشتكا بعضهم إلى شيخه "همام الأكبيري" رحمه الله، فأرسل إلى مريده القديم بورقة مكتوب على وجهها: غلبك الحال، فماذا تريد؟ فكتب الشيخ نقطة لشيخه الكبرى، على ظهر الورقة: أريد ألا أريد.. ليلتها، نهشه ثعبان فتورمت من يومها ساقه اليسرى، ولم يعد قادرا على المشي الكثير ولا الوقوف، واعتكف في زاوية قريبة، وصار يعلم الصبيان القرآن ولا يتكلم إلا بآياته أو بعبارات الأولياء، وفي الليالي يقيم الأذكار بالمجلس. وصار يتكلم على خواطر الناس وخفايا نفوسهم، فازداد اعتقادهم في صلاحه وأصبحت له مكانة في نفوس الطيبين، وصاروا

1- أنا ماري شيمبل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص ص120-121.

2- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقق علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، لبنان، ج1، ص1050.

يحكون عنه الكرامات"¹. لقد كان الشيخ نقطة إذن مريدا/تلميذا لأحد شيوخ الصوفية وافترق عنه بعد أن حدث له الكشف فجأة، وهكذا أضاع الشيخ نقطة عقله من هول الواقعة التي تنزلت به من دون أن يقطع يختبر كل مراحل الطريق ويتدرج فيه صعدا، حيث ارتقى إلى مقام أسمى أدى به ذلك الصعود المبالغ إلى فقدان عقله وصار كالمجنون، يسير هائما على وجهه في الأسواق، ويصيح بين الناس وهو يشق ملابسه. ولما صار إلى ما هو عليه صحت له الولاية، وعده الناس وليا من أولياء الله الصالحين ورووا عنه الكرامات. ومما يرويه من الكرامات التي يختص بها الولي هي اطلاعه على أسرار الغيب بزوال الحجب، يقول الراوي على لسان "سمارة": "الشيخ "نقطة" كان محقا، حين نطق بلسان الكشف"². وقد كان بطل الرواية (الذي صاروا يسمونه سمارة) دائما ما يسمعه ينطق بكلام غير مفهوم تؤكد الأحداث فيما بعد، مسبوك في لغة صوفية محضة عصية عن الفهم، فكان بمثابة المرشد له حين يستحضر عباراته وإشارات في أوقات العسرة، وإن لم يصح لهؤلاء المجذوبين المشيخة، لعدم اطلاعهم الكافي على كل أسرار الطريق وما يعترض سالكه في رحلته العروجية. لذلك كان الشيخ نقطة هو يعلم الصبيان القرآن فقط، وكان بطل الرواية أحد تلامذته.

تقول نورا: "كده "نقطة" وعرفناها، طيب إيه معنى "أكبري"؟" - أظن ليها علاقة بواحد من الأولياء، اسمه الشيخ الأكبر ابن عربي"³. الشيخ نقطة إذن أكبري، أي ينتمي إلى مذهب ابن عربي في التصوف، ويقول بوحدة الوجود. وقد ارتضى "نقطة" اسما له وهي ذات دلالة محددة في مذهب وحدة الوجد، إذ فيها تفصيل للعلاقة بين العبد وربّه وفقا لهذا المذهب، الذي ينفي إمكان حصول العلم بالذات الإلهية، ولكن العلم بها يحصل من إمكانية العلم بتجلياتها ومن هنا ارتباط النقطة بالدائرة؛ "لو علمته لم يكن هو ولو جهلته لم تكن أنت، فبعلمه أوجدك وبعجزك عبدته، فهو لهو لا لك، وأنت أنت لأن وله، فأنت مرتبط به ما هو مرتبط بك، الدائرة مطلقه مرتبطة بالنقطة، النقطة مطلقه ليست مرتبطة بالدائرة، نقطة الدائرة

¹ - يوسف زيدان، محال، ص 60.

² - المصدر نفسه، ص 90.

³ - المصدر نفسه، ص 60.

مرتبطة بالدائرة، كذلك الذات مطلقة ليست مرتبطة بك، ألوهية الذات مرتبطة بالمألوه كنقطة الدائرة"¹.

4- حاكم؛ روح التصوف

تجري أحداث رواية "حاكم جنون ابن الهيثم" في زمنين منفصلين ظاهرا متصلان بنية (مستوى البنية العميقة إذا شئنا الكلام بمصطلحات اللسانيين)؛ زمن معاصر تدور فيه أحداث قصة البطلين (راضي وأمنية) التي ابتدأت بـ "عصر يوم الأربعاء المصادف في ظن الناس للربيع والعشرين من شهر تشرين الأول (أكتوبر) سنة 2018 للميلاد" عندما انتقل راضي للعيش بالقاهرة لمزاولة دراساته العليا بجامعة. أما الآخر فهو الزمن الذي تدور فيه الوقائع التي روتها "المخطوطة" التي كتبتها (مطيع) يسرد فيها ما كان معه، وهو بدوره امتداد لزمن سبقت مقدماته زمن المخطوطة بكثير. يقول الراوي: "سوف أقص ما جرى معي، منذ ابتداء شأني الهين، فمن ذلك نشأتي بالفسطاط يتيما في بيت جدي "خلف" ثم ما وقع معي في حادثتي من أمور، منها صحبة الأمير "منصور" الملقب لاحقا بالحاكم بأمر الله، ولقائي بأخته الخطيرة ست الملك، وملازمتي للجليل بالتوقيع الوفي "الحسن بن الهيثم" الخلق حقا بصفة الحكيم"². وهكذا يعود تاريخ هذه الرواية/المخطوطة إلى الزمن الفاطمي أيام حكم الحاكم بأمر الله. ومطيع/الراوي الثاني هو أحد أجداد راضي/الراوي الأول الذي عثر على المخطوطة في منزله بالصعيد؛ فهو موفق الدين مطيع بن خلف، من ذرية أبي عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي الصحابي الفاتح. وقد بدأ كتابة ما حدث معه وما كان، بعد أن مهد له بمقدمات ضرورية، يقول مطيع: "لم تبدأ قصتي بمولدي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة للهجرة النبوية، بل رسمت ملامح حياتي من قبل هذه السنة بسنوات قريبة وأخرى قديمة، قد يكون أولها هو العام التاسع عشر للهجرة النبوية، إذ جاء جدي "عمرو بن العاص" لمصر غازيا في زمن الخليفة "عمر".³ مبتدأ الحكاية/التاريخ التي سيروي وقائعها "مطيع" إذن، ليس ولادته على عادة ما هو معروف في كتب السيرة، وإنما أصل ما كان وما سوف

¹ - نور الدين عبد الرحمان بن أحمد الجامي، نقد النصوص في شرح الفصوص، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.س.ن)، ص34. ينظر أيضا: عبد الوهاب الشعراني، لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر حتم الولاية المحمدية محيي الدين ابن عربي، تحقيق أحمد فريد المزدي، كتاب ناشرون، بيروت، (د.ت)، ج3، ص87.

² - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، دار بوك فاليو للتسويق والتوزيع، 2021، (د.ب.ن)، ص75.

³ - المصدر نفسه، ص ص75-76.

يكون يعود إلى زمن أسبق، حيث ارتبط النهايات بالبدايات. يفتح زيدان الرواية قائلاً: "وتلك الأيام يتداولها الحاکمون، لا الحكماء". أما الأحداث التالية (زمنه الحاضر) فهي موصولة بما كان قد وقع فعلاً من قبل بسنوات قريبة وأخرى بعيدة، تشكل داخلها الوعي العربي في كلياته وإن اختلفت تفصيلاته، وتخلق فيها.

يبدأ "مطبع" في سرد المقدمات الضرورية التي تمثل المهاد الذي سيجري داخله ما سيأتي لاحقاً، برواية ما جرى من أمر "جده" الذي جاء إلى مصر غازياً، ففتحها في زمن خلافة "عمر" وأقام الفسطاط ليعسكر فيه جنده، ثم فتحها في الثانية في زمن الخليفة "عثمان"، فاستردها من الروم الذين استردوها بدورهم من المسلمين في فترة عزله من قبل الخليفة "عثمان". ثم نال ولاية مصر، بعد أن تحالف مع معاوية ضد علي بن أبي طالب وحدث ما حدث من قصة التحكيم. وكان عمرو بن العاص قد سكن الفسطاط وأسكن ذريته فيها، وملك الدور والضياع والأرض المزروعة. وعندما خلع العباسيون من بعد ذلك بني أمية، وأمعنوا في التنكيل بهم عقاباً لهم على ما لقيه آل بيت النبوة على أيديهم، وبالغوا في الأمر فلم ينج من تنكيلهم الأحياء ولا الأموات الذين نبشوا قبورهم، انتزعوا ما كان بأيدي أحفاد عمرو بن العاص من ممتلكات، فصار - كما يقول مطبع - أجدادي فقراء معدمين بعدما كانوا موسرين، وصارت ديارهم بالفسطاط وسائر النواحي خرائب وأطلالا. وعقب وفاة "كافور الإخشيدى" الذي كان مستولياً على مصر والشام بعساكره، عمت الفوضى وعات المجرمون والعيارون فساداً في البلاد، حتى توقف وتقطع الحج لعشرات السنين لانعدام الأمن بسبب سطو البدو على قوافل الحجيج، ودام الحال حيناً من الدهر واشتد احتياج الناس إلى الأمان، وأنداك وصل إلى مصر جيش "المعز لدين الله" من بلدة المهديّة، بعد عام مرير على وفاة كافور¹.

وبمجيء الفاطميين إلى مصر اختلفت أقوال أهلها في القادمين لحكم البلاد، وتناقضت. فمن قائل بأنهم فعلاً خلفاء من آل بيت النبوة، إلى قائل بأن هؤلاء الخلفاء الفاطميين أدعياء وهو في حقيقة أمرهم عبيديون ينتسبون إلى داعية أفاق كان لقبه "عبيد الله" واسمه الحقيقي "ميمون القداح"، وهناك من قال بأنهم أهل علم وفضل ودليلهم على ذلك حسن تدبيرهم لدولتهم بساحل إفريقية، إلى قائل بأنهم شيعة يرمون القضاء على مذهب

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص ص 76-79.

السنة لنشر مذهبهم، ولسوف يستبيحون الأرض والعرض، لأنهم لا يختلفون في الضلال والميل إلى القتل عن دعواتهم "القرامطة" الذين كانوا يمهدون لهم، ثم انشقوا عليهم وحاربوهم. ومن قائل بأن البلاد في حاجة إلى سلطان قاهر ليعيد لها الأمن اللازم لحفظ الدنيا وإقامة الدين، إلى قائل بوجوب محاربتهم بالسيف والانضمام إلى فلول جند الإخشيدية وطردهم من البلاد. وكانت جماعته - كما يقول - الراوي من ذرية عمرو بن العاص وهو السنة، متوجسين مما سيلحق بهم حين يصير الأمر لهم بعد الذي كان من العباسيين (السنة)، ثأراً لجدهم "علي"، غير أن الأمور جرت على غير هذا ولم يلحقوا بهم ولا بغيرهم أي أذى. بل جاءهم مع هؤلاء الفاطميين الخير، خلافاً لما كان متوقعا. ففي السنة الأخيرة من حكم "المعز" رد على ذرية عمرو ابن العاص أملاكهم، فعادوا إلى سابق عهدهم من أثرياء الفسطاط من بعد معاناة لعشرات السنين¹، وقد استؤنف الحج على عهدهم من جديد بعدما كان قد انقطع. كما لم يعد هؤلاء الفاطميون يتدخلون في اعتقادات الناس ولم يحاولوا تحويل المصريين من المذهب السني إلى الشيعي الإسماعيلي، وتوقفت الدعوة إلى مذهبهم.

ومن المقدمات البعيدة التي يجدها "مطيع" ذات تأثير فيما حدث قديماً وما سيحدث في زمنه، أن الناس في مصر وقبل مجيء الفاطميين كانوا على أصناف وبالتالي فإن هؤلاء لم يزيدوا عن كونهم صنفاً آخر ضمن هذا التعدد الذي تمتد جذوره بعيداً في التاريخ. وهم كالتالي²: إما مسلمين وهم الأقل عدداً والأكثر عتادا واعتداداً بأنفسهم، وإما نصارى مسالمين مغلوب على أمرهم، وهو الأكثر تعداداً. وكلاهما يعملون بمعظم الصناعات، إلا أن النصارى قد اختصوا بالزراعة والفلاحة ويسكنون غالباً في الريف (الكفور والنجوع)، ويختص المسلمون بالتجارة والوظائف الديوانية، ويقيمون غالباً في الفسطاط والجيزة وغيرهما من المدن الكبيرة. وكان عموم الناس يسمون "الفسطاط" مصر، ويسمون المسلمون المقيمين بها وبأنحاء البلاد "المصريين"، وقولهم بأن الخليفة "عثمان بن عفان" قتله المصريون إشارة على العرب والمسلمين المقيمين بمصر قبل وبعد فتحها. أما النصارى على اختلاف كنائسهم فيقال لهم "القبط". والمسلمون صنفان؛ "جماعتنا" وهم "أهل السنة" وهم الأكثرية، وجماعة "الشيعية". ومع أن كلا الفريقين يوقر آل البيت، إلا أنهما دوماً في

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم ص ص 76-80.

² - المصدر نفسه، ص ص 80-81.

نزاع. فأهل السنة يسمون الشيعة "الرافضة"، والشيعة يسمون أهل السنة "ناصبه". أما "القبط" فقد كانوا أيضا صنفان بينهما نزاع قديم وقع بين رؤساء الكنائس قبل قرابة خمسمائة عام؛ وهم "المالكانية" أتباع مذهب الملك الرومي؛ الأقل عددا والأكثر ثراء، شعب كنيسة خلقيدونية، والصنف الثاني هم القبط "اليعاقبة" أتباع مذهب الطبيعة الواحدة؛ أكثرية القبط من حيث العدد لا المكانة. وهاتان الجماعتان يسمى أتباعهما "الأرثوذكس" أي: أصحاب الإيمان القويم تمييزا لهم عن الكنائس النسطورية والمذاهب الآريسية التي يعتبرها الأرثوذكس كافرة بالديانة وأتباعها هراطقة. وقد احتدم القتال قديما بين الروم الأرثوذكس والقبط اليعاقبة لأعوام مديدة غلب فيها المالكيون، ولما جاء "جدي" عمرو بن العاص أنصف اليعاقبة وأمنه فصاروا اليوم بعد مرور أعوام عديدة هم الأكثرية¹. أما الفاطميين الذين وفدوا إلى مصر فيقول مطيع - باتفاق الجميع - أنهم لم يكونوا مثل الشيعة "الإمامية"، بل وبين الفرقتين أيضا خلافات ما يصل إلى الاتهام بالانحراف على العقيدة. إذ يعتقد الشيعة الإمامية باثني عشر إماما من ذرية "علي بن أبي طالب" سابقا عن سابق، بينما يقف الفاطميون بهذه الإمامة عند إسماعيل بن جعفر الصادق، وهو الإمام السابع. وذلك يسمي الشيعة الإمامية "اثنا عشرية" والشيعة الفاطميين "سبعية". ويخلص مطيع بعد طول تأمل وتدبر إلى أن الجهل والتهالك على السلطة هما الدافعان الرئيسيان لكل هذه التنازعات العقائدية². الفاطميين إذن، مثلهم مثل البقية، فرقان متنازعتان أسباب يجدها "مطيع" ساذجة مثلما وجد الإمبراطور قسطنطين من قبل ذلك بقرون الخلاف الذي حدث بين كنيسة الإسكندرية وآريوس بالتافه.

تقدم هذه الممهدات التي سردها "مطيع" إذن، خلاصة للوضع الذي ساد مصر (خاصة) منذ زمن بعيد والذي سيؤثر أيضا على ما سيكون، والخلافات التي كانت تنشأ في كل مرة مصاحبة لظهور مذهب جديد، فقد اختلف المسيحيون من قبل مع الوثنيين واختلفوا فيما بينهم وتفرقوا، واختلفوا مع المسلمين فيما بعد، كما اختلف معهم المسلمون، واختلفوا فيما بينهم؛ أمويين وعباسيين، وسنة وشيعة وكل فرقة من هاتين كان لها خلافاتها الداخلية وضمن المذهب ذاته وهكذا. وقد تمت وراثته هذه الخلافات من طرف اللاحقين وتلقفوها عن سابقهم دون مشاركتهم فيها، وطبعت ملامح حياة الناس من كل فريق وتجلت في

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 82.

² - المصدر نفسه، ص 83.

معاملاتهم عبر الزمان. وهو ما يحيلنا على الطبيعة البدائية الكامنة في الإنسان مهما اختلفت عليه الأزمنة والتي تجعل الإنسان ميالا إلى الفتك بأخيه الإنسان، ومن هنا يمكننا مقارنة رواية "حاكم جنون ابن الهيثم" ضمن هذا المنظور حيث يمثل "الحاكم بأمر الله" الفاطمي، في رحلته من الإنسان الفتاك إلى الإنسان المتصوف هذه الرحلة، وتختتم بـ"أمنية" التي تمثل منتهى الروح التصوفية كما تجسدت منذ القديم، والتي يكون تفعيلها ضمن الأفق المعاصر سببا من أسباب النهضة.

الحاكم بأمر الله:

يمكننا مقارنة هذه الشخصية إذن من منظور (الكون الصغير والكون الكبير) حيث الإنسان مجععا للمتناقضات؛ يجتمع فيه الغل والفتك بأخيه الإنسان، كما يمكن أن يتسامى عن هذا الجانب باحثا عن الحكمة وهو ما لا يتم إلا بطرح التعلق بالجوانب المادية والزهد فيها.

بعد أن اطلع "الدكتور سيد فؤاد" على المخطوطة التي كان راضي قد بعث له بصور عنها، أخبره هذا الأخير متحمسا بأهمية المخطوطة بسبب ندرة المصادر الخاصة بالزمن الفاطمي وخاصة فترة الحاكم بأمر الله، لأسباب تتعلق بعملية الطمس المتعمد للتاريخ الفاطمي على يد الملوك الأيوبيين ومن بعده سلاطين المماليك، وتدمير المكتبات الفاطمية بحجة مواجهة المد الشيعي، والحساسية المفرطة تجاه التشيع¹. فضع كتاب "سيرة المعز" لابن زولاق، وخطط القضاعي، وتاريخ ابن الطوير، وتاريخ ابن المأمون، وطبعا مؤلفات "المسبحي" التي لم يبق منها إلا جزء واحد من كتابه الكبير: تاريخ مصر. يقول الراوي: "وعلى الضوء الخافت بالغرفة، أخذ يقرأ بقية المخطوطة من نسختها الأصلية لينشغل بما فيها عما هو فيه، أو يتشاغل ويلتهي عما يعاينه. فإذا به يرى الآتي المحتوم، في السوابق التي ترسم فحوى اللواحق. ونسي "راضي" غير الراضي، كل ما هو كائن معه. حين رأى أما ما كان، هو عين ما سوف يكون.. ومن المخطوطة عرف عن ذاته الكثير، وأدرك أن الحكمة وهي منحة، تكون أحيانا محنة. وأحيانا يكون الجنون جميلا"².

يصف الراوي "مطيع" الأمير منصور عندما كان طفلا، بأنه كان ذكيا، وشغوفا بالعلوم وقراءة الكتب وتحصيل المعارف، وخجولا ومتحفظا. وبعد أربعة أعوام فصلت بينهما عاد

¹ - سيف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 126.

² - المصدر نفسه، ص 130.

فيها مطيع للانتظام في دروس الجامع العتيق، أصبح منصور "الحاكم بأمر الله" بعد أن تقلد الحكم بوفاة أبيه، ومن هنا ينتقل الحاكم من مرحلة الطفولة وما تحمله من براءة وشغف، ليتحول إلى مرحلة النضج حيث تحمل (وهو لا يزال طفلاً) عبء ذلك الميراث الذي عرفته المنطقة عبر تاريخها الطويل ذلك التاريخ الحافل بالفتك والمؤامرات، وهكذا استطاب الفتك. يقول مديع بأنه من بعد قتله لبرجوان ودفنه في بستان التين الذي كان قبل سنوات موضع لعبهما صغاراً، من يومها استطاب الحاكم - كما تناقله الناس - الفتك وأسرف في القتل، وهو ما دفع "مطيعاً" لسؤاله عن ذلك، فأخبره الحاكم أن الغالبية من أهل الأهواء يستخفون به لحدائثة سنه وقلة خبرته بشؤون الحكم، وهو ما دعا الكثيرين للتآمر عليه، مما دعاه للشدة وتغليظ الجزاء. لأن الرعب رادع، ولكنه لا يظلم أحداً ولم يعاقب إلا من دلت الشواهد على إدانته واستحقاقه العقاب¹. وعندما أخبرته "تمني" بأن الحاكم غدر بكل من حوله، وقد يغدر به أيضاً، أخبرها مطيع بأن الحاكم لم يغدر بأحد، إلا من فسد وانحرف أو تآمر، وعندما ورث حكم البلاد عن أبيه وجد الفساد قد نخرها من الداخل، وتحوطها الأخطار من الخارج فكان لا بد أن يغلظ العقوبات، وبهذا قطع شأفة الشطار والعيارين الذين روعوا الآمنين، كما أنه نظر في المظالم بنفسه ورد الحقوق لأصحابها، ولم يلسب مالا من غني أو صاحب تجارة رائجة أو رجل موسر الحال، مثلما يفعل كثير من الحاكمين والمتحكمين. وهكذا يتقلب الحاكم تارة بين نزعتين ولحظتين تعتملان في داخله. لحظة تدفعه نحوها نزعة الفتك التي يغذيها ميراثه القديم، ونزعة الحكمة التي يغذيها التجوال ليلاً في جبل المقطم.

في يوم من الأيام وبينما "مطيع" جالس على السطح متأملاً صفو السماء وامتداد الصحراء، وإذا بحرس الحاكم عند منزله، يقول مطيع: "لما اقترب وجدته يركب بغلة غير مسرجة ويرتدي جلباباً من الكتان، وعلى رأسه فوطة مثل تلك التي يتعمم بها عوام الناس"². على عكس المظهر المتأنق والفاخر الذي بدا عليه "المسبحي"، توجهها إلى هضبة الأهرامات وجلسا على أحجار قديمة مكعبة، حيث أوقد حرسه ناراً. وعندما جلسا أخبره الحاكم أنه اعتاد المجيء إلى هذا المكان، وانفراده في تلك الصحراء. وأخبره المسبحي بأن الأمير خشي انتشار الشطار والعيارين حول القاهرة والفسطاط ولم يشأ أن يختل الأمن مثلما حدث

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 169.

² - المصدر نفسه، ص 183.

في بغداد لذلك كان يخرج ليلاً مع عسكره. وقد بدأ أولاً بالمرور ليلاً بين الدور والبياديين، ودعا الناس إلى إقامة الزينة وإضاءة الدروب، ثم صار يرتقي المقطم في الليل ليدفع من هناك اللصوص والمتربصين، فلا يتخذوا منه مأوى وقاعدة لهم. وأخبره المسيحي أن الحاكم جعل لمنزله شرطة وخيرة الجند والحراس متخفين إلا إذا حاق به خطر ما، لأنه يقع في ناحية قصية عن بقية الدور والمنازل. وعندما أنشده المسيحي قصيدة المتنبي في هجاء كافور الإخشيدي "عقب الحاكم" بقوله: هذا والله شاعر مفوه، و صفيق، لكنه يستحق التوقير لبلاغته، ولو كان اليوم حياً لدعوته إلى مصر ووصلته بما يرضيه.. ثم التفت نحوي واستنشدني، فألقيت على مسامعها أبيات "زهير" فعلق عليها الحاكم بقوله: "هذا رجل حكيم، عميق الفكرة والعبارات والعبرات، ولا عجب أن يعد من فحول الشعراء". كان يشير بذلك إلى كتاب ابن سلام الجمحي¹. وقبيل الفجر أجال الحاكم نظره في الأنحاء المحيطة مخبراً الأمير المسيحي بأن هذا الموضوع المشحون بالحكمة الخالدة والبعيد عن الصخب هو أنسب الأماكن لاجتماع إخوان الصفا وخلان الوفا.. حيث صار يتردد عليهم، فقد أخبر مطيعاً في إحدى جولاتهما الليلية أن عليه العودة إلى بيته لأنه سيلتقي بإخوان الصفا وهم لا يحبون أن يراهم أحد فيعرفهم.

ولكونه محباً للحكمة والمعرفة، فقد بنى الحاكم "دار الحكمة" وهي من أكبر وأفخم المكتبات في الدنيا، وقد فاقت بذلك مكتبة مدينة بغداد بمقدار ونفاسة ما فيها من الكتب المتنوعة والنادرة، وقد خصص لها الحاكم كل ما يلزم من أجل العناية بمحتوياتها، ولم يقصر الاستفادة منها على فئة أو جماعة أو مذهب، بل فتح أبوابها لكل راغب في حضور مجالس العلم. "سكت" "نجيم" لوهلة، كأنه متردد بين الكتم والبوح، ثم حسم أمره وقال (...). إن من بين كتب القاضي البهنسي، مجلداً نادر المحتوى ويكاد تاريخ كتابته يعود إلى أكثر من مائة عام، وهو يحوي على رسائل "إخنوخ" في تصفية النفس بالزهد والتقشف، وتحلية الروح بالاطلاع على أسرار الوجود، وغير ذلك من المعاني التي عني بها حكماء اليونانية. وأراد مولانا الحاكم بأمر الله أن يقرأ الرسائل (...). أمر النجارين فصنعوا له هذه الكدة التي بطرف الإيوان، وواظب على المجيء صباحاً كل يوم، حتى انتهى من قراءة المجلد بعد تسعة أيام².

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 187.

² - المصدر نفسه، ص 254.

وبعد أن أعلن "أبو ركوة" الحرب رافعا راية السنة في مواجهة الشيعة، استشعر الحاكم خطر انقسام المسلمين بين المذهبيين، فأبطل مجالس الدعوة للمذهب الشيعي كما لطف أهل السنة، فلما هزم "أبو ركوة"، فرح الناس وأظهروا المجون، وبالغ أهل السنة في إغاضة الشيعة بطبخ الملوخية تذكيرا بمعاوية، المتوكلية تذكيرا بالمتوكل العباسي، وبيع الجرجير والمناداة عليه بصوت عال تذكيرا بعائشة، وأكل سمك "الدنيس" المسمى عند العامة "قراميط" تذكيرا بالقرامطة أعداء الفاطميين. وفي المقابل بالغ الشيعة أيضا في سب الصحابة وكتبوه على حوائط المساجد، وتزيدوا في الاحتفال بيوم الغدير لإغاضة أهل السنة، وازدادت الفوضى وفشا الانحلال، فما كان من الحاكم إلا أن منع الشيعة والسنة مهددا إياهم بالويل والثبور، وبذلك نجح في إخماد الفتنة بعد أن حضر جميع مظاهر التعصبي المذهبي بين الشيعة والسنة بلا تفرقة. كما قتل البطرك أرسانوس، وكان أتباعه يعتقدون بأنه صورة الرب المسيح وبمقتله كفر كثير منهم بالديانة وأعلنوا إسلامهم. وقد خرج بنفسه لاستقبال ابن الهيثم القادم من الشام اعترافا له بالعلم وبالفضل، وتفصهم فشله في تنفيذ مشروع يتعلق ببناء سد على النيل دون غضب. وقد صار الحاكم من بعد ذلك - كما يقول مطيع - كالزهاد من الصوفية أو صار بالأحرى كالمنقطعين في الفلوات، يسير بعيدا عن حراسه في تلك الأيام المضطربة ويركب حمارا، وبلا عمامة الخلافة. وقد ألف أبيات شعر يقول فيها:

أَصْبَحْتُ لَا أَرْجُو وَلَا أَتَّقِي سِوَى إِلَهِي، وَلَهُ الْفَضْلُ
جَدِّي نَبِيِّ، وَإِمَامِي أَبِي وَدِينِي الْإِخْلَاصُ وَالْعَدْلُ¹.

ومن جهة أخرى نجد الأقوال وقد تضاربت في تفسير ما حدث بالقاهرة لما شهدته المدينة من أعمال السلب والنهب والتقتيل على يد جماعة من المسلحين المجهولين وعدم تدخل الحاكم لإنهاء هذه الويلات، فقد قيل "إن الحاكم اغتاز من المصريين لأنهم رفضوا دعوة الدرزية إلى تأليهه، فانتقم منهم. وقيل بل غاظته تلك الأشعار المتوعدة المنسوبة إليه، وعدّها من قبيل السخرية منه، فأفرط في معاقبة الناس حتى انفرط من بين يديه العقد. وقيل إنه لم يعلم بأمر هؤلاء الأشرار، المسلحين، ولم يدرك في بداية الأمر مقدار خطرهم ولا مصدر أسلحتهم، فلم يهتم عند ظهورهم بقمعهم. وقيل بل هو أمر سرا بانسحاب رجال

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 320.

الشرطة والعسس، ليسقط الأمن وتسنح الفرصة لوحوش البشر كي يفتكوا بالأمنين، ويشعلوا الحرائق بالدور والمنازل. وقيل بل ارتاع المسؤولون عن الأمن من عتو الهجمة، وتفاجئوا بها، فهربوا وتركوا لحم الحملان لأنياب الذئاب"¹. وبعد هذه الأهوال لم يجد الحاكم بدا من التدخل، فأرسل الجيش بقيادة "غادي الصقلي" فقطع شأفة هؤلاء المجرمين. وقتل غادي لأنه قال له: "رأيت فظائع يصعب وصفها، والله لو أن باسيل ملك الروم اقتحم مصر، لما فعل بها وبأهلها مثل ذلك". اغتاز الحاكم من جرأته ومن إحراجه له أمام رجال دولته، واهتاج غيظه، بل بلغ به الغل غايته فطعن عنق غادي بحربة حادة النصل كانت بيده فقتله"². وهكذا تظهر شخصية الحاكم جانبي الإنسانية المتواريين بين جناباتها، البدائي المتعطش إلى سفك الدماء، والآخر المحب للسلام بين البشر الساعي إلى تحقيق العدالة بينهم، الباحث عن الحكمة ضمن ميراث آخر تم تغييره كلياً، متجولاً في بحثه هذا في أنحاء الصحراء/جبل المقطم حيث يلتقي سرا بجماعة إخوان الصفا وخلان الوفا. وفي آخر أيام حياته؛ وقد اعتاد الحاكم على الخروج من القاهرة ليلاً من دون حراس والإسراء بحماره في مفاوز المقطم وما خلفه من أنحاء، وفي تلك الليلة خرج ولم يعد، وتولى الحكم من بعده ابنه "علي" الملقب بالظاهر لإعزاز دين الله"³. وقد اختلفت الأقاويل عن أبيه المفقود، المقتول في قول، الغائب المستتر في قول آخر. وفي الأخير يقول مطيع: "رحم الله ابن الهيثم.. ورحم الله جميع المسلمين والنصارى واليهود وأهل الملل والمذاهب والديانات"⁴. لأنهم جميعاً خاضعون للميراث ذاته، ولتقلبات العصر وأهواء الحاكمين.

أمنية:

تبدأ الرواية حكايتها التي تجري معظم أحداثها في الزمن الفاطمي في ظل حكم "الحاكم بأمر الله"، بالفتى "راضي" الشاب الراضي/الملتزم المثقل بالميراث السني أيضاً على غرار جده مطيع الذي ينتقل بعد تخرجه من قسم التاريخ بجامعة جنوب الوادي (الصعيد المثقل هو الآخر بالميراث) للالتحاق بجامعة القاهرة من أجل استكمال دراسته العليا واسمه الخماسي (عبد الراضي عبد المولى عبد الله عبد الراضي). وهناك يلتقي بزميلته "أمنية"

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص ص330-331.

² - المصدر نفسه، ص332.

³ - المصدر نفسه، ص333.

⁴ - المصدر نفسه، ص350.

منفتحة العقل سيرا على خطى والدها/ميراثها الذي كان أستاذا جامعيا، والذي تصف أمنيّة بأنه "إنسان هادئ باهر الذكاء، واسع الاطلاع، يهوى الرصد الفلكي ويهيم مسحورا بأسرار الكون العلوي، اللانهائي، الغامض"¹. في حين حكّت عن أمها بإيجاز وبغير انبهار بأنها موظفة بوزارة التضامن الاجتماعي، لا تكاد تذهب إلى عملها، تنظر إلى الحياة بعين البساطة وتحياها على نحو رتيب.

وهنا نكون في مواجهة منظورين:

الأول: ينطلق منه راضي ذو الخلفية الصعيدية المحافظة، والذي ينتمي إلى عائلة عريقة معروفة باسم "أولاد عمرو". اختلف في أصلهم بين قائل بأن جدهم الأعلى هو فاتح مصر عمرو بن العاص، وقائل إن جدهم أحد الأشراف أي من آل البيت كان اسمه عمرو. وهناك من أكد القولين معا. وقد كان جده "عبد المحسن" قاضيا شرعيا في محكمة دشنا، وكانت معه شهادة "العالمية" من الأزهر، وكان الجد قد اشترى عشرة أفدنة أقام فيها بيتا واسعا، وأنجب ست أولاد ورثوه في حين لم ترث بناته أي شيء، وحين سأله أمنيّة عن عدم توريث البنات، أجابها بأن عاداتهم في الصعيد ألا يرث إلا الذكور. وهو ما يتطابق مع منظور والده أمنيّة التي حنقت على زوجها بعدما اقتسم ميراثه مع أختيه بالتساوي ولم يطبق الشرع. واختلفت بينهما الأحوال، وازداد حنقها عليه بعدما لم يحقق لها رغبتها في شراء شقة بأحد الأحياء القاهرية الراقية من أجل التباهي بها بين قريناتها، وازداد الأمر سوء بعدما ترك عمله بالجامعة وتفرغ للتأمل والبحث الحر.

وراضي هو الآخر /المطيع (مطيع هو جد راضي) لا يملك من الأحلام إلا بسيطها وهو ما يتماشى مع معتقداته والوعي العام الذي ينطلق منه؛ فقد كان يحلم بالدراسة في جامعة القاهرة وأثناء دراسته يحب فتاة قاهرية الإقامة صعيدية الأصل، رشيقة وشهية وطبعة وطيبة القلب ومدللة ومهذبة، وبعد التخرج يحصل على وظيفة دائمة وسكن، وبعد الزواج من محبوبته يعيشان في ثبات ونبات وينجبان الصبيان والبنات². وهو القالب الاعتقادي الذي نشأ عليه.

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 25.

² - المصدر نفسه، ص 14.

والمنظور الثاني تمثله أمنية* ووالدها؛ المشوب بـ"التمني" وبالروح الصوفية. تلخص أمنية المنظور الذي ينطلق منه والدها في ما مفاده أنه يرى الشرائع منذ قوانين "حمورابي" ونصوص "الخروج إلى النهار" ووصايا "أحققار الحكيم" لا تعدو كونها وسائل تهدف لتحقيق العدالة والسلام بين البشر، لكن هذا الهدف أصبح منسيا من قبل الناس الذين جعلوا يتشبثون بالوسيلة، وهو ما جعلهم يحرمون المرأة من الميراث وهو ما حدث في الصعيد. ومن هنا خالفهم الحكماء الروحانيون وأخذوا بما قررته بعض المذاهب الدينية من اقتسام الميراث بالتساوي بين الإناث والذكور. ولأن والدها كان يملك من المال ما يكفي احتياجاته وفي ظل تدهور حال الجامعة يقرر التحرر، وهكذا أخذ يقضي معظم أوقاته في القراءة والتأمل ويسافر كثيرا. تقول أمنية معللة سبب ترك والدها للعمل والتفرغ للتأمل في أسرار الكون: "إن العبارات معتادة التكرار مثل "العمل عبادة، العمل حياة، العمل كرامة، العمل فرض، لا تؤجل عمل اليوم إلى الغد" هي مجرد مخادعات. فالإنسان لم يوجد في هذا الكون المليء بالمدهشات، لكي يكده. طبعا للإنسان احتياجات ضرورية وأخرى ثانوية، وعليه أن يجد وسيلة لتلبية احتياجاته، فإن تيسر له ذلك بدون العمل، استطاع أن يعيش بعمق ويستمتع بعمره، ويعرف معنى العالم المحيط به ويدرك أسرار الكون، فإذا لم يتيسر له ذلك فهو مضطر للعمل بالقدر اللازم للوفاء باحتياجاته"¹. دون أن يكون العمل والكسب هو الغاية في ذاته والتي تحرك مساعيه، لأن ذلك من شأنه أن يشغله بما هو مادي/أرضي، عن السماوي المتعالي/الأسرار الكونية. وهو ما دأب عليه المتصوفة/العلماء الروحانيون منذ القديم. وهو الميل الذي أظهرته شخصيات: الراهب خريطون، الأسينيين، الراهب هيبا، الحاكم بأمر الله..

وقد سألها راضي كثيرا عن طبيعة معتقدها، إن كانت مسلمة أو مسيحية وهو ما سيحدد طبيعة علاقتهما، فأجابته بأن المعتقد شيء شديد الخصوصية ولا يجوز الخوض فيه، وأن معرفة عقائد الناس ليس بتلك الأهمية التي يتوهمها، عدا أنه يقود إلى الجدال الذي يؤدي

* - تقول أمنية مستطردة عن الإجابة التي قدمها راضي حول مصار معرفتنا بالتاريخ والتي تتمثل في الآثار والنقوش القديمة والكتابات: "وبالعقل والمنطق كمان ياراضي. يعني لا يمكن نفهم أي شيء في التاريخ، حتى لو كان تاريخ حديث ومعاصر، إلا لو عرفنا أصوله والصورة الكلية للأسباب المؤدية للاحداث. أصل مفيش حاجة بتظهر كدة فجأة، من غير شروط إنتاجها (...). وعلشان كدى أنا دلوقت مهتمة بالأنثروبولوجي، وناوية بعد الدكتوراه أسافر أوروبا، وأعمل دكتوراه ثانية في فلسفة الحضارة". يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 30-31. وهي الرؤية التي يؤسس عليها يوسف زيدان مشروعه الفكري العام.

¹ - المصدر نفسه، ص 31-32.

إلى تأجيج الخلاف وشيوع الكراهية وهو شيء خطير يجب الحذر منه، لكن راضي لم يرض عن إجابتها. وبعد إلحاح تخبره بأنها مؤمنة بكل الأديان. ثم أخذت تبسط له الأمر، حسب ما تعتقده حقيقة الديانات، متدرجة من أبسط الأفكار نحو أعقدها؛ حيث قالت بأن البشرية في بدايتها لم تعرف الديانات، سواء كانت هذه البداية آدم وحواء التوراتيين أو "مشيا ومشيانا" في الزرادشتية أو غير ذلك. ولم تزعم أي جماعة بشرية من هذه الجماعات الأولى التي عاشت على القنص أنها سلاله تنتسب إلى شخص واحد، هو أول البشر. وهذه الفكرة لم تظهر إلا بعدما اجتمع الناس في وديان الأنهار ومارسوا الزراعة وتربية الحيوان المستأنس، وصارت لهم تأملات في الكون الفسيح، وقد ارتبطت أولى عقائدهم بالطوتم والتابو ثم بالألوهة المؤنثة. غير أن النصوص الدينية التي ظهرت في الألفي سنة الأخيرة قالت بأن الإنسان الأول قد تعامل مع الخالق مباشرة وجرت بينهما وقائع ومحاورات، وكان طبيعيا أن يأتي بالدين الهادي لذريته باعتباره أول البشر، وهو ما لم يحدث. فحسب النظريات الأنثروبولوجية، فقد عاش البشر حياة حيوانية لفترة تمتد لمئات الآلاف من السنين. وظهور الديانات كان بعد نشأة اللغة وبزوغ فجر الحضارات، تعبيرا عن وعي الإنسان بذاته وبالكون، ولدعم الحياة المجتمعية وضبطها قدر المستطاع، وسعيا لتخليص البشر من النوازع الغريزية والرغبات الهمجية الموروثة من أزمنة ما قبل الحضارات. والديانات على اختلافها نوعان؛ هابط برسالة من السماء عبر الوحي والإلهام والكهانة، والآخر صاعد من الأرض إلى الإله بنوع من العرفان أو الغنوص.¹ واجتهدت لإفهام راضي بأن معتقدها ليس ديانة بالمعنى المعتاد لهذه الكلمة، وإنما هو اتجاه أو مذهب فكري أو معتقد عام يسمى "الحكمة الروحانية المتعالية". وهو منهج تفكير عام قديم ومعاصر. يضم أفضل الحكماء وتابعيهم منذ قديم الزمان، وليس فيه طقوسا أو تقديسا أو عبادة، ولكنه تأمل في الكونين الكبير والصغير، أي عالم الأفلاك العلوية الامتناهية وعالم الكائنات². ولإثبات امتدادات هذه النزعة داخل الوعي الإنساني ككل لم تتخذ أي مصطلح من المصطلحات الشائعة (قبالة، رهبنة، تصوف، نرفانا...) لأن هذه جميعا تنتمي إلى فضاء تاريخي وجغرافي معين تطورت داخله هذه الممارسات، في حين أنها تنتمي إلى الفضاء الرحب الذي يضم هذه التجارب جميعا.

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص ص 52-54.

² - المصدر نفسه، ص 54.

وفي هذا الوقت لم يكن راضي يفهم كثيرا مما تتلفظ به وكانت لغتها ملغزة عليه فاقترحت أن تعطيه بعض الكتب لقراءتها، من أجل أن يعرف وتزداد حكمته فيدرك الروحانية السارية في الموجودات فلا يعود هناك تناقض بين العلم والدين. و"أضافت أن السقف الأعلى للإدراك بالنسبة للنفس الإنسانية العاقلة هو الحكمة الروحانية المتعالية عن المادة، وأما قاع الوعي في النفوس، فهو المحسوس المادي حيث تكمن النوازع والغرائز والميول العنيفة، الموروثة من زمن الهمجية والجاهلية الأولى"¹. وعندما سألتها راضي عن أصل معتقدها هذا أبرته انه قديم وله تاريخ ممتد عبر الحضارات المتعاقبة وله أعلام كبار هم الروحانيون عموما الشرقيون والغربيون، قد كانوا يسترون أفكارهم عن العوام صونا لها من الابتذال وحتى لا تشيع في غير أهلها. وهذه العقيدة - كما تقول أمنية - بلا كتاب تتكوم حوله شروح وتأويلات مراوغة، ولكن لها قواعد عامة تتعدل دوما مع تطور الخبرات الروحانية، ومع اتساع الوعي الإنساني بذاته وبالكون. وعدد هذه القواعد عشرين، وهي مترجمة لمعظم لغات العالم، ولها بالعربية عدة ترجمات أفضلها تلك التي قدمها "نعيم فهمي" قبل سنوات وهي:

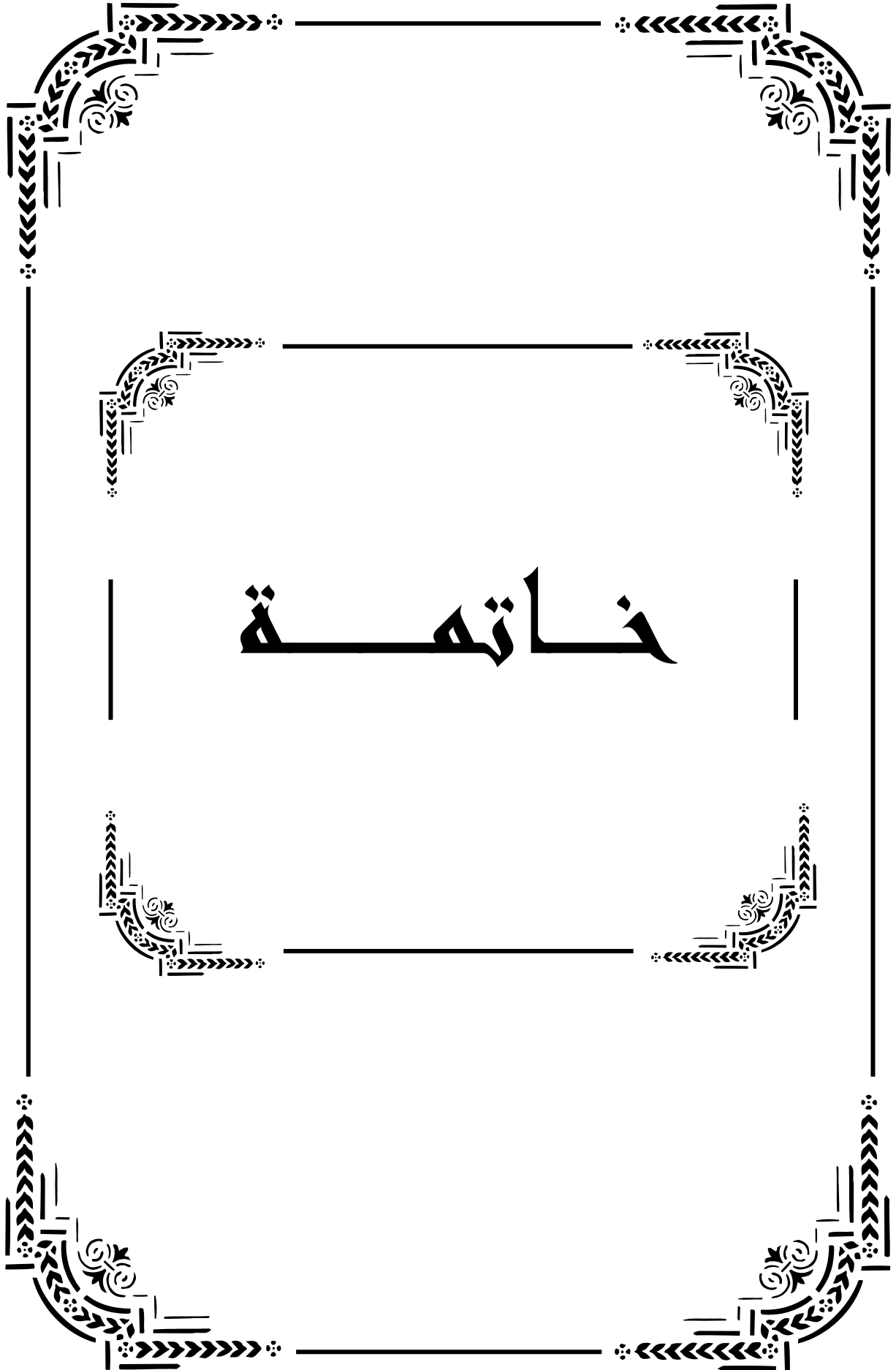
- كل ما في الكون له روح لا مرئية، وللأرواح أغلفة مادية محسوسة، هي تلك الأجسام الساكنة والمتحركة.
- مآل الأرواح إذا تحررت من الحس بالموت الفيزيائي، يكون إلى أقرب ثقب أسود بالكون الفسيح. ثم تلحق بها تباعا، بقوة الجذب، الموجودات جمعها.
- الجاذبية قوة في المجذوب، لا الجاذب.
- في كل ذكر بركان ينشط حيناً، ويمد أحيانا، وفي كل أنثى مثال الثقب الأسود.
- للروح الخيال، والحس للمادة.
- العد التنازلي لفناء واختفاء كل موجود، يبدأ من لحظة الوجود والميلاد.
- الإيجاد ثم الوعيد بالمحو والمحق، وهم وزعم علوي لا منطقي. لكن قاصر الإدراك يحتاجونه، وقد يقتلون ويقتلون من أجله.
- دائرة الكون أوسع مما نزن وأعمق، وهي مثل كل الدوائر، لا بدء لها ولا منتهى.
- الناس في العموم نوعان، فضلاء وجهلاء. واجتناب الجاهل فرض على الفاضل.

¹ - يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص 55.

- مجادلة أهل المذاهب والمعتقدات في صحة ما يذهبون إليه أو يعتقدون، خبل خطر. فالمعتقدات مكائد متخالفة، وفيها فخاخ تستدعي الحذر.
- الشرائع والظنون المقدسة، وسائل جعلها الجهلاء غايات.
- الغلو في التقديس، يدل على العطب العقلي.
- التعصب في العموم عتو بشع، لكنه مع الجهل أبشع أعتى.
- الذي لا يدرك حقيقة ذاته، ويستوعب تناقضه، ليس بمقدوره معرفة أي شيء.
- لا تكتمل الإنسانية، ولا ترتقي، إلا بالتماس السماوي بين الأنوثة والذكورة.
- في نفس الإنسان تنوع يتسع، حتى يجمع بين المتناقضات المثيرات للاستغراب.
- نحن في حقيقة الحال، لاشيء اللاشيء، فلا شيء يستحق الحزن. لأن المحزون، وما أحزنه، آيل لامحالة إلى الزوال.
- لا يوجد مبرر حقيقي واحد لبدء حرب، وعلّة معظم النزاعات الواقعة بين الناس، الطمع. مع أن الطامع وما يطمع فيه أو يطمح إليه، مسلوب بحتمية الفناء.
- كثير من الأوائل والسابقين فاقوا بالحكمة، الأواخر واللاحقين.
- الحكمة الروحانية المتعالية هي روح الحضارات، وهي نور المعرفة وسر الفنون¹. وإذا ما تمعنا في هذه المبادئ سنجدتها تلخص بطريقة إبداعية، ما كان يطرحه يوسف زيدان خلال سنوات ويدعو إليه معتمدا أسلوب البحث العلمي عرضا وتحليلا وتدليلا ومناقشة. وبعدها عرضت عليه أمنية رأيها في الأديان، يخرج راضي بنتيجة مفادها أن الذكاء في النساء ليس من المميزات، وأن الكتب الأجنبية التي تقرأها هي السبب في تشوش ذهنها (الكمال لله) ولكنها ستعقل غدا وتنسى كلامها العجيب عن الروحاني والمتعالي والحكمة، "استغفر الله العظيم. ربنا بس هو الروحاني المتعالي والحكيم". وعندما عاد راضي إلى الصعيد، وجدته على حاله لم يتغير فيه شيء.
- ومن خلال كل ما سبق يمكن أن نلخص إلى أن الرؤى التي تطرحها هذه الشخصيات على تعددها، تجتمع في منبع واحد ألا وهو الارتقاء بالنفس الإنسانية من حدود الظرفي والآني والمناسباتي نحو ممارسات ضرورية، تنعق فيها هذه النفس من شرطها المادي/البدائي لتستشرف آفاق "الحكمة الروحانية المتعالية"، فلا يعود الوعي قاصرا عن

¹- يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، ص ص 56-58.

الرؤية الكلية التي تجعله يدرك تنوع الذات الإنسانية واختلافها، دون ضرورة الحكم على هذا التنوع، مما يحمل على الحقد والكراهية بين الناس. ومثل هذه الحكمة التي يقترحها الراوي على لسان أمينة والموجودة منذ القديم وإن لم يتم تطبيقها لعنت النفس الإنسانية وطغيان جانبها الحيواني على الجانب الروحاني فيها، ضرورة بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الخبرة الإنسانية ككل، كما أنها الجزء المغيب كلياً داخل الوعي المعاصر، الذي يجاهد في سبيل تحسس طريق النهضة دون جدوى، لسبب بسيط هو الانشغال بالأجزاء والجنوح إلى الانقسامات والغفلة عن التجربة الجامعة. ودعوة يوسف زيدان إلى العودة إلى تفعيل هذه الروح الكامنة، إنما هي بمثابة رد الفعل على التعصب الذي يبديه كل من دعاة العودة إلى التراث، دون الإلمام به إماماً كاملاً واعتماد أسلوب الانتقاء بما يتناسب والرؤى الظرفية التي ينطلقون منها، والمتعصبين من دعاة الانفتاح اللامشروط على المنجز الغربي دون التفقه في أحوال الأمة وتراثها الذي يبقى فاعلاً داخل وعيهم - وعوا ذلك أم لم يعوه - وهؤلاء وأولئك ينطلقون جميعاً من منظورات جزئية، لا تقدم أي جديد لحل المعضلة الأولى/البداية التي يتخبط فيها الجميع. ومن هنا يمكن النظر في مشروع يوسف زيدان (فكراً وإبداعاً) في ارتباطه بهذه الأوضاع الراهنة الساعية إلى تحقيق النهضة، وما المغايرة التي يتزبى بها مشروعه إلا تعبيراً داخل هذا الوعي/الخطاب العام الذي يتجلى في هذه المرحلة.



من خلال كل ما سبق تفصيله داخل هذا البحث، يمكننا إجمال أهم ما تم التوصل إليه في النقاط التالية:

- يمثل المشروع النقدي التي ييسط يوسف زيدان منطلقاته وغاياته، واحدا من المشاريع التي تسعى إلى استنهاض الأمة بعد الركود الذي عرفته خلال قرون عديدة من الزمان، لعدم وفاء مختلف المساعي النهضوية بوعود تحقيق هذه الغاية المنشودة، والذي يمثل غياب المنهج واحدا من أسباب هذا الفشل وعلة، عدا عن الانقسام الذي تعرفه الساحة الفكرية النقدية بين سلفية متشبثة بالتراث دون امتلاكها الوعي الكافي به، وبين علمانية تطالب بالقطيعة دون أن تملك أدواتها، وبين هذا وذاك يقبع دعاة الأصالة والمعاصرة! ومن هنا يمكن قراءة مشروع يوسف زيدان في ظل هذه المشاريع السابقة، بوصفه انبثاقا ضروريا حتمته شروط الوعي داخل هذه المرحلة.

- يتوجه يوسف زيدان بمشروعه رأسا نحو الوعي العربي في نسخته المعاصرة، فيحلل مختلف الظواهر التي طفرت في هذا الوعي وتبدت ضمن الواقع المعاصر من خلال سلوكيات الأفراد والجماعات، وبعد أن يستعرض كثيرا من الأوهام التي انبنى عليها هذا الوعي، كالسبيللة والاعتقاد بالحراسة والحماية، والمخلص، والبطل... وكلها أوهام تراكمت داخل الوعي العربي فأحكمت قبضتها عليه باعتبارها حقائق ثابتة، وصارت عائقا يحول دون أي محاولة لتجديد هذا الفكر والانطلاق به نحو غد أفضل، أكثر وعيا بالذات وبالآخرين.

- وبعد تشخيصه هذه الأدواء، سيقوم بعملية أخرى تتمثل في اقتراح ما يمكنه أن يساهم في حل هذه المعضلات/وصف الدواء، وهو ما سيقوم به من خلال "إعادة بناء المفاهيم الكلية والتصورات الأساسية". ومن هنا يبادر في الكثير من المناسبات للاستشهاد بعبارة العلامة ابن النفيس التي يقول فيها: "وربما أوجب استقصاؤنا النظر، عدولا عن المشهور والمتعارف. فمن قرع سمعه خلاف ما

عهده، فلا يبادرنا بالإنكار. فذلك طيش. فربّ شنع حقّ، ومألوف محمود كاذب. والحق حق في نفسه، لا لقول الناس له، ولنذكر دوما قولهم "إذا تساوت الأذهان والهمم، فمتأخر كل صناعة خير من متقدمها". في إشارة منه إلى أن كل جديد وغير مألوف يحفز على التفكير، يبادر إلى استهجانه لاعتياد الفكر على معتقداته وارتياحه إليها، وهنا مكمّن الصعوبات التي ستواجهه هو الآخر خلال قيامه بهذه المهمة.

- يسعى يوسف زيدان إلى تفعيل المنطق والعقل في بحث الظواهر/تعلّقلها وهو ما يعصم من الوقوع في الزلل، والابتعاد عن الركون إلى الأجوبة الجاهزة بسبب المخاطر التي تبثها داخل الوعي، والمتمثلة في الكسل الفكري الذي يتبعه في المقابل تمجيد وتقديس لتلك الأجوبة الجاهزة، التي تصبح مع مرور الوقت بمثابة الممنوع التفكير فيه، ومن هنا يتخذ أسلوب التساؤل أكثر مما يعنى بتقديم إجابات أخرى جاهزة.

- تشمل إعادة بناء المفاهيم والتصورات مختلف مناحي الحياة: الثقافية (ضرورة قيام ثورة ثقافية ترفع مستوى الوعي العام)، الأخلاقية (ضرورة إعادة بناء منظومة القيم المهترئة في ظل الاستبداد السياسي)، اللغوية (ضبط مفردات اللغة بوصفها معبرا عن الفكر، وكل تناقض يظهر على مستوى اللغة، يتبعه تناقض فكري أيضا، وهو ما يمنع استجلاء الأفكار في الأذهان، وغيام الرؤى هذه يستتبعه تشوش على المستوى الواقعي أيضا) السياسية (إعادة النظر في الشكل الحالي للممارسة الديمقراطية، وتفعيل روح الديمقراطية الحقة).

- إعادة بناء علاقة المثقف بالسلطة، فلا تصبح علاقة صراع يكون ضحيته (المثقف) ولا علاقة انبطاح واستسلام والعيش في كنف السلطان، حيث تصبح علاقة تفاعل وتناغم يصب في الصالح العام.

- يمتح مشروع يوسف زيدان من منابع مختلفة تراثية (آراء ابن خلدون، ابن النفيس، ابن الهيثم، ابن سينا...) والتي يعتبرها بمثابة القواعد المنهجية التي يستند عليها كل تفكير يتغى العلمية ويتسلح بقواعد العقل السليمة. كما يعتمد مناهج نقدية غربية كالجدل/الديالكتيك والفينومينولوجيا والبنوية، في تحليله لمختلف الظواهر التي سلط عليها معاوله النقدية.
- ينطلق يوسف زيدان، خلافا لدعاوى القطيعة والدعاوى السلفية، في اتجاه آخر، عبر عنه بمصطلح (المتصل التراثي) والذي يمكن اعتباره منظورا يدمج المنظورين السابقين في بوتقة واحدة، حيث يرى من جهة أن التراث حاضر فينا وممتد في حاضرنا ولا مجال لأي قول بالقطيعة معه، لأن لغتنا وتصوراتنا محكومة به ومؤسسة داخله، كما أن التراث الذي يقصده، ليس هو التراث العربي في نسخته الإسلامية (الذي ينادي المنادون بالعودة إليه) بوصفها رؤية جزئية تنتقي منه ما يستوفي أفقها اللحظي والمناسباتي، الذي ويغرب عند ظهور تفسير آخر مناسباتي وهكذا، ولكن التراث التي يتحدث عنه المفكر ممتد منذ اليهودية وحتى الإسلام، وضمن نطاق جغرافي يضم البحر الأبيض المتوسط، ومن هنا تصبح الحضارات متساندة في ما بينها، فقد قامت الحضارة اليونانية على أنقاض الثقافة المصرية القديمة، وقامت الحضارة العربية مستندة على التراث اليوناني، وقامت الحضارة الأوروبية الحديثة بترجمة مختلف المنجزات التي حققتها الحضارة العربية أيام ازدهارها عن اللاتينية وهكذا، يتفاعل اللاحق والسابق كما يمكن أن يؤثر اللاحق في السابق.
- ومن هنا يصبح التأثير والتأثر بوصفهما تفاعلات ضرورية تعكس ذلك الامتداد والتساندية للعناصر الكلية الفاعلة مختلفا عن المفهوم المتداول عنه.
- ينظر يوسف زيدان إلى هذا التراث الممتد من اليهودية المبكرة وحتى الفكر الإسلامي المعاصر، فيستشعر نوعا من التساندية الممتدة بين البنيات الكلية

- المؤثرة بتفاعلها مع بعضها عبر هذه المراحل التاريخية المتتالية، يصطلح عليها بالمتصل التراثي، وباستنتاجه لهذه الروابط الخفية، سيعمل على تفسير التجليات الجزئية التي تظهر في شكل وقائع فعلية جزئية تشغل بها الأذهان بدلا من النظر في هذه البنية العليا المستترة التي أنتجت الواقعة الجزئية.
- هناك ظواهر عديدة تشهد بفاعلية بنيات بعينها ضمن هذا التراث الممتد، تؤكد الاتصال بين اليهودية والمسيحية والإسلام، بكل ما تحفل به الديانات من أشكال وأنماط فرعية متعددة مسماة بالمذاهب والفرق، ومن هنا يستنتج أن هذه الديانة واحدة تجلت تجليات ثلاث عبر حقبة تاريخية متوالية.
- ومن هنا تصبح عملية مقارنة الأديان في صيغتها المفهومية المعتادة (التي تم إدمانها شرقا وغربا) غير ذات جدوى، وإن كان ثمة ضرورة لها فإنها تكون عبر دراسة الديانات الثلاث مجتمعة والديانة المصرية القديمة مثلا أو إحدى ديانات الهند، وبهذا المعنى وحده قد يجوز الحديث عن مقارنة أديان، لأنه في هذه الحالة فقط يمكن التعرف على الاختلافات الجوهرية القائمة بينها.
- ويصبح البديل الأكثر وعيا من حوار الأديان، التعايش بينها، بوصفه الحوار الحقيقي بين أهل الديانات هذه وليس الديانات، ذلك أن هذه الأخيرة ينطقها الرجال، ولهذا التعايش أسسه القائمة من نوع: تسامح، تسام، تجاوز، تواصل، ثقاف، تحاور..
- وهو بهذا يلفت انتباه المفكرين من ضفتي المتوسط إلى قضية هامة، قوامها عدم جدوى الاتهامات التي يكيلها كل طرف إلى الآخر في ظل استمرار تدهور وضع الإنسان، وذلك من خلال تحفيز التفكير في الروابط التاريخية التي تجمع تراث هذه المنطقة الكبرى الممتدة على طول سواحل البحر المتوسط. وكل جهد مفرد لن يكون بالفاعلية ذاتها إذا ما أصبح جماعيا، ومن هنا يصبح مشروعه هذا دعوة مفتوحة لجميع الأطراف على الضفتين من أجل إعادة بناء تصوراتها بالنظر

إلى الصورة الكلية - وهو ما يعتبره أمرا مهملا ومنسيا من قبل المفكرين من الطرفين- وعدم الانشغال بالتفصيلات الجزئية التي تحتفي بها كل جماعة وتقصر عليها جهودها الفكرية، من أجل تحقيق مستقبل أفضل يشاركه الجميع سواء كانوا أقلية أم أكثرية.

- تصبح التراثيات السابقة على الإسلام والحال هذه، بمثابة الزمن/التراث المطمور الذي تشكل التراث الإسلامي في كنفه، ومن هنا أوجبنا النظر الموضوعي ضرورة التنقيب فيه لاستكناه مجرياته في صورتها الكلية غير منقوصة، ومن هنا أمكنا الوعي بالحاضر ومعضلاته، واستشراف آفاق مستقبل أفضل.

- بعد الكشف عن البنيات الكبرى الفاعلة داخل هذا التاريخ الممتد/المنفصل على مستوى وعينا إلى تواريخ ثلاثة (يهودي - مسيحي - إسلامي) تصبح بنية التدين بأطرها الثلاث (الإنابة الإبادة الخروج) بنية كبرى متكررة داخل التراثيات الثلاث، ومن هنا يصبح اقتران الإسلام بالعنف أو بالأحرى ربطه به من قبيل المغالطات، وهو ما يكشفه تاريخ الاستعمال السياسي للديني عبر هذا التراث الممتد.

- يقوم الفعل التديني (النصوص الثواني) داخل هذه الديانات الثلاث على إعلاء وهمي للذات مع اختلاف في التسميات التي يقع عليها هذا الوصف، والتي يمكن إجمالها تحت المسمى "الأرثوذكسية" بوصفها دالة على الإيمان القويم، دون حصرها في المعنى الكنسي الذي أبرزها، وقد تجلت هذه الأرثوذكسية عبر المراحل التاريخية/الدينية الثلاث اليهودية من خلال صيغ (شعب الرب المختار)، المسيحية (جدل الأرثوذكسية والهرطقة) الإسلام (أهل السنة والجماعة) الشيعة (الفرقة الناجية)..

- وفي مقابل الإعلاء الوهمي للذات، الحط من شأن الآخرين وإخراجهم من حدود الدين، وقد تعددت صيغ هذا الإخراج من الصيغة اللفظية: اللعن،

الحرمات، التكفير... إلى صيغة الفعل والتي تتجلى في العنف المادي الذي يواجه به الطرف الآخر المختلف، وقد شهدت الصراعات الدامية التي عرفها هذا التاريخ الممتد من حروب يوشع بن نون لتطهير الأرض من ساكنيها، حروب الكنيسة ضد الوثنيين وضد اليهود الذي سلموا المسيح للسلطة السياسية الرومانية لقتله بوصفه أحد الأعداء، صراعات الكنائس فيما بينها، حروبهم ضد المسلمين، ظهور الجماعات الدينية في التاريخ الإسلامي التي تحمل شعارات الخلافة وتضمّر تطلعات سياسية (الظاهرة الداعشية على إطلاقها) وتستعمل العنف ضد كل من السلطتين السياسية والدينية القائمة.

- وإن الوعي بميكانيزمات عمل هذه البنيات المتخفية والممتد عبر هذه الفترة الطويلة، سيسمح بالتحليل المنطقي والعقلي لمختلف العمليات الجزئية التي تظهر عليها هذه البنية الكبرى، والوعي بشروط ظهورها وكيفيات انتشارها واختفائها وهو ما من شأنه اختزال الجهد والوقت المنصرفان إلى الظواهر الجزئية باعتباره موجها الوجهة الخاطئة إذ يهتم بالنظر في الأعراض/النتائج، دون العلل/المسببات.

- يصبح التصوف بالمعنى الذي سينطلق منه زيدان، أحد روافد النهضة التي يسعى المفكرون في طلبها، وقام بإعادة بنائه ليصبح تعبيرا عن نزعة أصيلة داخل النفس الإنسانية ككل، وليس ممارسة تقع ضمن حدود الثقافة الإسلامية، ولكنه تعبير عن الحالة التي يتحرر فيها الإنسان من المناسباتي واللحظي/الزائف ليعتنق الحقيقي والمطلق، دون حصره في دائرة المتصوفة وحدهم، فيصبح الأديب والمفكر والعالم والسياسي.. كل متصوفا على طريقته، لما يرتقي بسقف التجربة الأدبية والعلمية والفكرية والسياسية، فتسامى عن محددتها الظرفية فتخاطب الروح الإنساني. ومثل هذه الممارسة موعلة في القدم (الحكمة الروحانية المتعالية) على أنها انظمرت داخل الوعي المحدود داخل شرطه التاريخي.

- ومن هنا تصبح استضافة الآخر المختلف عرقا، ثقافة، لونا.. وقبوله كما هو دون الحاجة إلى توطينه وتدجينه (لأن هذه العملية تثير الأحقاد وهي غير ضرورية في الأساس) ضرورة ملحة، لأنه ليس هوية غريبة إنما هو من المنابت ذاتها/الإنسان بوصفه هوية متناقضة، ويعد شرطا ضروريا لرؤية الصورة في وحدتها وکليتها حيث تختفي التناقضات وتعلو الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها، وهو ما يحيي الأمل في بلوغ مستقبل أفضل تتحقق فيه سعادة الجميع، وهو ما لا يتم فعلا إلا عن طريق تسامي الإنسان عن الجانب الحيواني للنفس البشرية وسلوك الدروب الأصعب؛ دروب المحبة والحكمة.



القرآن الكريم

قائمة المصادر

- 1- ابن خلدون، المقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الدار التونسية للنشر، 1984، تونس.
- 2- ابن قيم الجوزية، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، (د.س.ن)، جدة.
- 3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، (د.س.ن)، بيروت.
- 4- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، شرحه وعلق عليه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، (د.س.ن)، بيروت.
- 5- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، حققه وقدم له وخرّج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، 1960، مصر.
- 6- أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي، 2016، المملكة المتحدة.
- 7- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، (د.س.ن)، (د.ب.ن)، ج1.
- 8- الحسن بن الهيثم، كتاب المناظر المقالات 1-2-3 في الإصرار على الاستقامة، حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية عبد الحميد صبره، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983، الكويت.
- 9- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، 1985، بيروت.
- 10- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقق علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، لبنان، ج1.
- 11- محيي الدين بن علي ابن العربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة، 2005، لبنان.

- 12- محيي الدين بن عربي، فصوص الحکم، تعليقات أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، (د.س، ن)، بيروت، ح1.
- 1- يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ط1، دار الجيل، 1991، بيروت.
- 2- يوسف زيدان، التراث المجهول إطلالة على عالم المخطوطات، ط2، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1997، مصر.
- 3- يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، ط2، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1998.
- 4- يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، ط1، الدار المصرية اللبنانية، 1998، القاهرة.
- 5- يوسف زيدان، تراثنا حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، ط2، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1998، مصر.
- 6- يوسف زيدان، ظل الأفعى، ط1، دار الشروق، 2008، القاهرة.
- 7- يوسف زيدان، عزازيل، ط1، دار الشروق، 2008، مصر.
- 8- يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ط1، دار الشروق، 2009، مصر.
- 9- يوسف زيدان، النبطي، ط1، دار الشروق، 2010، مصر.
- 10- يوسف زيدان، كلمات التقاط الألباس من كلام الناس، ط4، دار نهضة مصر للنشر، 2011، مصر.
- 11- يوسف زيدان، فقه الثورة، ط1، دار الشروق، 2013، مصر.
- 12- يوسف زيدان، متاهات الوهم، ط1، دار الشروق، 2013، مصر.
- 13- يوسف زيدان، شجون عربية، ط1، نون للنشر والتوزيع، 2016، مصر.
- 14- يوسف زيدان، فردقان اعتقال الشيخ الرئيس، ط1، دار الشروق، 2018، مصر.

- 15- يوسف زيدان، حاكم جنون ابن الهيثم، دار بوك فاليو للتسويق والتوزيع، 2021، (د.ب.ن).
- 16- يوسف زيدان، بين البحرين، السعيد للنشر والتوزيع، (د.س.ن)، (د.ب.ن).
- 17- يوسف زيدان، شجون تراثية، نون للنشر والتوزيع، (د.س.ن)، (د.ب.ن).
- 18- يوسف زيدان، شجون مصرية، نون للنشر والتوزيع، (د.س.ن)، (د.ب.ن).

قائمة المراجع العربية:

- 19- أحمد الميناوي، جمهورية أفلاطون، ط1، دار الكتاب العربي، 2010، القاهرة.
- 20- أحمد بوحسن، نظرية الأدب القراءة - الفهم - التأويل نصوص مترجمة، دار الأمان للنشر والتوزيع، ط1، 2004، الرباط.
- 21- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1965، القاهرة.
- 22- الأخضر قريسي، مدخل إلى المنطق التقليدي، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021، قطر.
- 23- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، (د.ب.ن).
- 24- الزاوي بغورة، الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو دراسة ومعجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2015، لبنان.
- 25- أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2006، مصر.
- 26- أنتوني جوتليب، حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبة نصار، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015، القاهرة.

- 27- أنس عبدو شكشك، فلسفة الحياة دراسة الفكر والوجود، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2009، الأردن.
- 28- أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط1، منشورات الجمل، 2006، بغداد.
- 29- إبراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، 2011، القاهرة.
- 30- إديث كريزويل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، ط1، دار سعاد الصباح، 1993، الكويت.
- 31- إميل بارييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 1998، مصر.
- 32- إيرل كيرنز، المسيحية عبر العصور تاريخ الكنيسة، ترجمة عاطف سامي برنابا، دار نوبار للطباعة، 1992، قبرص.
- 33- ايريس مردوخ بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ترجمة لطيفة الدليمي، ط1، دار المدى، 2018، بغداد.
- 34- إيفانيوس المقاري، سفر الخروج الترجمة السبعينية للكتاب المقدس بالمقارنة مع النص العبري والترجمة القبطية، ط1، مطبعة دير القديس أنبا مقار، 2013، القاهرة.
- 35- بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، بيروت.
- 36- بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ترجمة جوزيف شريم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2009، بيروت.
- 37- تزفيطان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمان مزيان، ط1، منشورات الاختلاف، 2005، الجزائر.

- 38- تزيطان تودوروف، الأدب في خطر، ترجمة عبد الكبير الشراوي، ط1، دار توبقال، 2007، المغرب.
- 39- ت. ز. لافين، البحث الفلسفي من سقراط إلى سارتر، ترجمة أشرف محمد كيلاني، ط1، المركز القومي للترجمة، 2012، مصر.
- 40- تيري إيغلتن، نظرية الأدب، ترجمة نادر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 1995، دمشق.
- 41- تيري إيغلتن، كيف نقرأ الأدب، ترجمة محمد درويش، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2013، لبنان.
- 42- تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة عمر الفاروق عمر، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، القاهرة.
- 43- جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ط1، المركز الثقافي العربي، 1994، بيروت.
- 44- جاد الكريم الجباعي، من الرعوية إلى المواطنة، ط1، أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2014، لبنان.
- 45- جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، (د.س.ن)، تونس.
- 46- جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، (د.س.ن)، القاهرة.
- 47- جان فرانسوا ماركيه، مرايا الهوية الأدب المسكون بالفلسفة، ترجمة كميل داغر، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2005، بيروت.
- 48- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، 1989، لبنان.
- 49- جوناثان ري وج. أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل جلال العشري عبد الرشيد الصادق محمودي، ط1، المركز القومي للترجمة، 2013، القاهرة.

- 50- جوناثان كولر، النظرية الأدبية (مدخل قصير جدا)، تر: مصطفى بيومي عبد السلام، ط1، دار ميم للنشر، 2016، الجزائر.
- 51- جيل دولوز كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة عبد الحي أزرقان أحمد العلمي، أفريقيا الشرق، 1999، المغرب.
- 52- جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ترجمة عماد شيحة، ط1، المركز القومي للترجمة، 2014، القاهرة.
- 53- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوف (الوعي الموضوعي)، ط1، المدار الإسلامي، 2009، لبنان، ج1.
- 54- خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، ط1، منشورات الاختلاف، 2009، الجزائر.
- 55- خزعل الماجدي، بخور الآلهة دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، 1998، عمان.
- 56- خزعل الماجدي، علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، ط1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016، الرباط.
- 57- ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، 1999، بيروت.
- 58- رمضان بسطاويسي، جماليات الفنون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، مصر.
- 59- روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة، ترجمة عبد الله محمد أبو هشة، ط1، دار الحكمة، 2011، لندن، ج1.
- 60- روني وليك أوستن وارن، نظرية الأدب، تعريب عادل سلامة، دار المريخ، 1992، المملكة العربية السعودية.
- 61- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، ط1، العبيكان والكلمة، 2010، الإمارات العربية المتحدة.

- 62- رينيه ديكرت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968.
- 63- سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991، بيروت.
- 64- سعيد الغانمي، العصبية والحكمة قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006، بيروت.
- 65- سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1، منشورات الاختلاف، 2008، الجزائر.
- 66- سفيتان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 2002، دمشق.
- 67- سماح رافع محمد، الفينيومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، 1991، بغداد.
- 68- شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ط1، دار المنتخب العربي، 1993، بيروت.
- 69- عادل أدهم، بين الفلسفة والأدب، دار المعارف، (د.س.ن)، القاهرة.
- 70- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط1، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986، دمشق.
- 71- عارف أحمد إسماعيل المخلافي، محاضرات في مدارس تفسير التاريخ فلسفة التاريخ نشأة الحضارات وتطورها وسقوطها، ط1، دار الكتاب الجامعي، 2007، صنعاء.
- 72- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2009، الأردن.
- 73- عبد الحلیم مهورباشة، فلسفة التاريخ مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016، بيروت.

- 74- عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة قلب القيم والتأويل الجمالي للحياة، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر.
- 75- عبد السلام بنعبد العالي، ميثولوجيا الواقع، ط1، دار توبقال للنشر، 1999، المغرب.
- 76- عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيجل التراث والاختلاف، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، بيروت.
- 77- عبد السلام بنعبد العالي، الأدب والميتافيزيقا دراسات في أعمال عبد الفتاح كيليطو، ط1، دار توبقال للنشر، 2009، المغرب.
- 78- عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة فنا للعيش، ط1، دار توبقال للنشر، 2012، المغرب.
- 79- عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة؟، منشأة المعارف، 1981، الإسكندرية.
- 80- عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، منشورات الاختلاف، 2008، الجزائر.
- 81- عبد الفتاح كيليطو، لن تتكلم لغتي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2002، بيروت.
- 82- عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة دراسات بنيوية في الأدب العربي، ط10، دار توبقال للنشر، 2013، المغرب.
- 83- عبد الكريم عنيات، أسلمة المنطق الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، ط1، دار الأمان، 2013، الرباط.
- 84- عبد الله العروي عبد الفتاح كيليطو عبد القادر الفاسي محمد عابد الجابري، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ط3، دار توبقال للنشر، 2001، المغرب.
- 85- عبد الوهاب الشعراني، لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر حتم الولاية المحمدية محيي الدين ابن عربي، تحقيق أحمد فريد المزيدي، كتاب ناشرون، بيروت، (د.س.ن)، ج3.

- 86- عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018، بيروت.
- 87- عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه، دار المعارف، 1989، (د.ب.ن).
- 88- عصام زكريا جميل، المنطق والتفكير الناقد، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2012، عمان.
- 89- علي أحمد الديري، نصوص متوحشة التكفير من أرثوذكسية السلاجقة إلى سلفية ابن تيمية، ط1، مركز أوال للدراسات والتوثيق، 2015، بيروت.
- 90- علي الشامي، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، ط1، دار الإنسانية، 1991، بيروت.
- 91- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، 1985، بيروت.
- 92- علي علي أبو شامي، التصوف والطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر دراسة في وجود الطرق وانتشارها ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي، ط1، بيسان للنشر والتوزيع، 2017، لبنان.
- 93- علي محمد هادي الربيعي، الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح، ط1، دار صفاء للنشر والتوزيع، 2012، عمان.
- 94- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2004، مصر.
- 95- فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، ط2، منشورات دار علاء الدين، 2001، دمشق.
- 96- فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4، منشورات علاء الدين، 2002، دمشق.
- 97- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين، ط11، دار الكلمة، (د.س.ن)، (د.ب.ن).

- 98- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، ط1، المركز القومي للترجمة، 2010، القاهرة، م6.
- 99- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فخته إلى نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ومحمود سيد أحمد، ط1، المركز القومي للترجمة، 2016، مصر، م7.
- 100- فيرجينيا وولف وآخرون، اكتمال العالم الأدب - المعرفة - السعادة، ترجمة لطيفة الدليمي، ط1، دار المدى، 2019، بغداد.
- 101- كامل محمد محمد عويضة، ديكرات رائد الفلسفة في العصر الحديث، ط1، دار الكتب العلمية، 1993، لبنان.
- 102- كامل محمد محمد عويضة، لدفيج فتجنشتين فيلسوف الفلسفة الحديثة، ط1، دار الكتب العلمية، 1993، بيروت.
- 103- مارتن هايدغر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، ط1، منشورات الجمل، 2003، ألمانيا.
- 104- مجموعة باحثين، التراث العربي قضايا الحاضر وآفاق المستقبل (بحوث ومناقشات الهيئة المشتركة لخدمة التراث العربي - الاجتماعين الثالث والرابع (15، 1998/11/16 و 2000/10/26)، تنسيق وتحرير فيصل الحفيان، معهد المخطوطات العربية، 2002، القاهرة.
- 105- مجموعة باحثين، التراث العلمي العربي مناهج تحقيقه وإشكالات نشره (ندوة قضايا المخطوطات (3) (6، 7 ديسمبر 1999)، تنسيق وتحرير فيصل الحفيان، معهد المخطوطات العربية، 2000، القاهرة.
- 106- مجموعة مؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائنة إلى التشفير المزدوج، ط1، دار الأمان، 2013، المغرب، ج1.

- 107- مجموعة مؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، القاهرة.
- 108- مجموعة باحثين، بول ريكور والفلسفة، ط1، دار الأمان، 2013، الرباط.
- 109- مجموعة مؤلفين، إعداد يوسف زيدان، قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د.س.ن)، القاهرة.
- 110- مجموعة مؤلفين، فلسفة التاريخ، جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012، الجزائر.
- 111- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقى، 1997، لبنان.
- 112- محمد الحداد، ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007، بيروت.
- 113- محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية للكتاب، (د.س.ن)، (د.ب.ن).
- 114- محمد شفيق شيا، في الأدب الفلسفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د.س.ن)، (د.ب.ن).
- 115- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي العربي، 1993، بيروت.
- 116- محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم النقد المعرفي والمثاقفة، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000، المغرب.
- 117- مصطفى زرهار، مقاربات في دراسة النص التوراتي، ط1، صفحات للدراسات والنشر، 2012، دمشق.
- 118- مفيد الزبيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، ط1، دار المناهج للنشر والتوزيع، 2006، الأردن.

- 119- ميجان الرويلي سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، 2002، المغرب.
- 120- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، 1987، المغرب.
- 121- نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، 2003، مصر.
- 122- نور الدين عبد الرحمان بن أحمد الجامي، نقد النصوص في شرح الفصوص، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.س.ن).
- 123- هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ط1، دار الكتب العلمية، 2007، بيروت.
- 124- يوسف الإدريسي، التخيل والشعر حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، منشورات الاختلاف، 2012، الجزائر.
- 125- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، القاهرة.

المراجع الأجنبية:

- 126- Anthony J. Cascardi, The Cambridge Introductin to Literature and Philosophy, Combridge Universiry Press, 2014.
- 127- Michael Fischer, Literature and the Question of Philosophy, edited and introduced by Anthony J. Cascardi, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

المجلات والدوريات العربية:

- 128- مجلة الخطاب، المجلد 13 العدد2.
- 129- أوراق فلسفية، العدد13، 2005، مصر.

المجلات والدوريات الأجنبية

- 130- Ansuman Khataniar, PHILOSOPHY AND LITERATURE: CERTAIN ASPECTS OF THEIR RELATIONSHIP, European Journal of Molecular & Clinical Medicine ISSN 2515-8260 Volume 7, Issue 4, 2020.

المواقع الإلكترونية:

- 131- يوسف زيدان، قداسة الأنثى، 2013/03/22، تم الاطلاع عليه في: 2019/07/08،
<https://www.youtube.com/watch?v=P2NiFePG8f8>
- 132- مراد الزبير، رهبانية خريطون "Chariton" الراهب الأول في وادي خريطون شرقي بيت لحم منتصف القرن الرابع ميلادي، 1 يناير 2020، تم الاطلاع عليه في 30 نوفمبر 2021،
<https://www.wn-news.com/2020/01/01/الراهب-Chariton-رهبانية-خريطون/>
الأول-في-وادي-
- 133- في الفلسفة وإعمال العقل.. زيارة د. زيدان للعراق.. بغداد 2018، 2021/02/27،
<https://www.youtube.com/watch?v=K80yTSZcHrE>
- 134- يوسف زيدان، في التواصل التراثي .. أصول تراثنا (العربي-الإسلامي) ومقدماته، الأربعاء 02-06-2010،
<https://www.almasyalyoum.com/news/details/46544>
- 135- يوسف زيدان، أغلوطه الطابوهات الثلاثة، 2019/03/26، تم الاطلاع عليه في 2020/05/20،
<https://www.youtube.com/watch?v=uxCUQbM8JwY>
- 136- عبد القادر بودومة، الدلالة الفينومينولوجية للمنهج، الجمعة 23 أيلول/سبتمبر 2022، اطلع عليه، 23 سبتمبر 2022،
<https://labopheno.com/lms/logos-revu/l-2/course/phenomenology>
- 137- يوسف زيدان، جلسة خاصة معنى العقلانية 2019/01/04، تم الاطلاع عليه 2020/09/29،
<https://www.youtube.com/watch?v=5vvhb1zSh7Uc>
- 138- يوسف زيدان، حوار مفتوح، 2018/11/06، تم الاطلاع عليه: 2019/10/30،
<https://www.youtube.com/watch?v=4rp5XtJNaOQ>
- 139- يوسف زيدان، إعادة بناء المفاهيم العامة، 2020/03/23، تم الاطلاع عليه: 2020/06/05،
[/https://alantologia.com/blogs/27264](https://alantologia.com/blogs/27264)
- 140- يوسف زيدان، في الفلسفة وإعمال العقل.. زيارة د. يوسف زيدان للعراق بغداد 2018،
<https://www.youtube.com/watch?v=K80yTSZcHrE>، 2021/02/27

- 141- يوسف زيدان، جلسة خاصة معنى العقلانية، 2019/01/04،
<https://www.youtube.com/watch?v=5vvhb1zSh7Uc>
- 142- الحقيقة والواقع عند الفلاسفة، نشر في 2015/12/23، تم الاطلاع عليه: 2020/01/20،
<http://post2modernisme.blogspot.com/2015/12/lobatchevski.html>
- 143- ميشيل أنفري، رواية الغريب: السؤال الوجودي، والجوهري، ترجمة سعيد بوخليط، الجمعة 03
يناير 2014 13:37، اطلع عليه 2019/03/01.
<https://www.hespress.com/opinions/103321.html?fbclid=IwAR0znSKtwE-EqV-eR9vUFFefdKTie0CKyi4aV1jFwAOhcOX3S25ZGXHSyhtM>
- 144- ادريس شرود، فوكو وشجاعة قول الحقيقة: الباريسيا السنيكية (المقالة الثالثة)، تم نشره 03 كانون
2 يناير 2020، اطلع عليه 2020/09/25،
<https://www.anfasse.org/فلسفة-و-تربية/36-فلسفة/9867-فوكو-وشجاعة-قول-الحقيقة-الباريسيا-السنيكية-المقالة-الثالثة-ادريس-شرود>
- مجلة نزوى، الأدب.. من أجل ماذا؟ تم نشره في 01 يوليو 2014. تم الاطلاع عليه في 20 ماي 2019،
<https://www.nizwa.com/الأدب-من-أجل-ماذا-2/>
- 145- جاك دريدا، الحقيقة التي تجرح: عن قصيدة تسيلان، حاورته إيفلين غروسمان، تر: خالد حسين،
نشر 2021/04/26، تم الاطلاع عليه في: 2021/08/10،
<https://www.medaratkurd.com/2021/04/الحقيقة-التي-تجرح-عن-قصيدة-تسيلان/>
- 146- جاري جوتينج، فوكو والأدب، ترجمة: أمير زكي. 2015/03/14، اطلع عليه 2020/06/23،
https://boringbooks.net/2015/03/blog-post_15-2.html
- 147- رولان بارت وموريس نادو، حوار عن الأدب، ترجمة محمد برادة، 2015/06/11 تم الاطلاع
علي في 2019/12/14، /حوار-عن-الأدب-رولان-بارت/ <https://hekmah.org/>
- 148- يوسف زيدان، النصوص الثواني 2014/06/25 تم الاطلاع عليه في: 2020/12/24،
<https://www.youtube.com/watch?v=4wOel-Gc2o&t=131s>
- 149- Jana Mohr Lone, Literature and Essential Philosophical Questions,
<https://www.philosophyforchildren.org/wp-content/uploads/2016/09/WEB-LEPQ-Presentation.pdf>
- 150- Pierre Champion. Philosophie et littérature. Une question d'actualité dans
la philosophie et dans la littérature, Mis en ligne le 7 mars 2005, visite le
25/05/2020,

- <http://pierre.campion2.free.fr/clittphilo>
- 151- Zuzana Sevcikova, Les limites et les frontières entre la littérature et la philosophie (ou leur abolition), publié en ligne : 03/2006, visite le 25/06/2020, <http://www.sens-public.org/spip.php?article236>
- 152- the basics of philosophy,
https://www.philosophybasics.com/branch_logic.html
- 153- <https://bookstore.dohainstitute.org/m-787.aspx>
- 154- Encyclopaedia Britannica, history, 06 septembre 2022, access date : october 11, 2022, <https://www.britannica.com/print/article/267505>
- 155- Dictionary. Com, history, <https://www.dictionary.com/browse/history>

يهدف الناقد يوسف زيدان في مشروعه إلى تجاوز الجدال الذي عرفته الساحة الفكرية المعاصرة، وتناقض آراء المفكرين وهو ما يشكل عائقا آخر في سبيل تحقيق النهضة، بعد فشل كل المساعي إلى تجاوز الإشكال الذي طرحه رواد النهضة الأوائل. ومن هنا يسعى إلى تقديم رؤية تكاملية، تسعى إلى التعمق في فهم الماضي واستيعاب الحاضر، واستشراف آفاق المستقبل. وفي سبيل هذه الغاية، يقوم بعملية أساسية تتمثل في إعادة بناء المفاهيم والتصورات الكلية التي انبنى عليها الوعي المعاصر، من خلال تفعيل آليات العقل والمنطق. ويعتبر محاولته هذه اجتهادا لا يدعي اليقين، مضافا إلى اجتهادات أخرى سابقة وأخرى لاحقة، تدعو إلى تحرير العقل من موروثات لم تتم مراجعتها، وإعماله في مفردات العقل الجمعي بغية إعادة بنائه من جديد على نحو أكثر رشدا وأكثر مناسبة لاستيعاب العالم وتطوراته السريعة والمتواصلة.

الكلمات المفتاحية:

- إعادة بناء المفاهيم - رواية - فكر - تصوف - تاريخ - تدين - عنف

Abstract:

In his project, the critic Youssef Zaidan aims to overcome the controversy that the contemporary intellectual arena has known, and the contradictory opinions of the thinkers. Those challenges which constitute another obstacle to achieving the renaissance, after the failure of all efforts to overcome the problem posed by the early pioneers of the renaissance.

From here, he seeks to present an integrated vision that seeks to delve deeper into understanding the past, assimilate the present, and explore the prospects of the future. To this aim, he carries out a basic process represented in rebuilding the overall concepts and perceptions on which the contemporary consciousness is built, by activating the mechanisms of reason and logic.

He considers his attempt as an endeavor that does not claim certainty, in addition to other endeavors, previous and later, that call for the liberation of the mind from legacies that have not been reviewed, and its implementation in the vocabulary of the collective mind, in order to rebuild it again in a more rational and appropriate manner which can accommodate the world rapid and continuous developments.

Keywords:

Novel - Thought - Mysticism - History - Religiosity - Violence