

مفهوم الدولة الحديثة
وفكرة السلام في
فلسفة روسو

الملخص :

يعالج هذا الموضوع الأسس النظرية لنظرية العقد الاجتماعي التي تعد بمثابة خلاصة للتجربة السياسية التي عاشتها القارة الأوروبية الحديثة، أو بتعبير أصح "أوروبا ما بعد القرون الوسطى"؛ فالبحث عن مبادئ للسلام في الطبيعة البشرية من جهة و محاولة تبريرها وفق مبدأ الختمية التاريخية من جهة أخرى هو ما أفضى إليه العقل السياسي الأوربي، الذي يركز بدوره على تجربة "مفهوم الصراع" أو توهم "حرب الكل ضد الكل" التي روج لها فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز — لوك — روسو) خصوصا، بل وحتى "داروين" في صراع الأنواع و كذا "ماركس" في صراع الطبقات و "سغموند فرويد" في تحليله لصراع مكوي الجهاز النفسي المتناقضين في المطالب الذين هما: (الهو/ و الأنا الأعلى).

تعتبر نظرية العقد الاجتماعي بمثابة خلاصة للتجربة السياسية التي عاشتها القارة الأوروبية الحديثة، أو بتعبير أصح "أوروبا ما بعد القرون الوسطى"؛ فالبحث عن مبادئ للسلام في الطبيعة البشرية من جهة ومحاولة تبريرها وفق مبدأ الختمية التاريخية من جهة أخرى هو ما أفضى إليه العقل السياسي الأوربي، الذي يركز بدوره على تجربة "مفهوم الصراع" أو توهم "حرب الكل ضد الكل" التي روج لها فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز — لوك — روسو) خصوصا، بل وحتى "داروين" في صراع الأنواع وكذا "ماركس" في

صراع الطبقات و"سغموند فرويد" في تحليله لصراع مكوني الجهاز النفسي المتناقضين في المطالب (الهو/الأنا الأعلى).

لقد بدأت الحرب التي سوف لن ينجو منها لا القوي ولا الضعيف تلوح بمخاوفها، وذلك نتيجة سيطرة أخلاق الجشع والطمع أو بتعبير أدق الصراع على الثروة والسلطة في غياب الوازع الأخلاقي الذي أصبح بدوره وليد الحاجة والمنفعة المادية.

ضمن هذا الإطار الفلسفي العام، وتحت وطأة ذلك الأفق التاريخي المظلم حاول "جان جاك روسو" (1712 – 1778) الترويج لمشروع سياسي اعتبره بمثابة الخلاص الوحيد للبشرية الممثلة آنذاك في التجربة الأوروبية. إنه تحول في الفكر السياسي، حلم بعودة الحياة السعيدة التي افتقدتها البشرية ردحا من الزمن، أو ربما عودة تلك الحياة التي لم تحظ بها سوى قلة قليلة من أوائل بني البشر، مرحلة حاول "روسو" تخيلها وهو بصدد وصفه لوضع "الحالة الطبيعية الأولى" في روايته الشهيرة "إميل"، حيث «أن الكل سليم عند نشأته على يد الخالق، ثم يفسد بين يدي الإنسان».

فأسباب الفساد ليست فوق بشرية حسب "روسو" الذي أشار إلى ذلك بوضوح في كتابه الشهير "أصل التفاوت بين الناس"، كما أن إصلاح هذا الوضع يقع تحت طائلة الإنسان حسب تقديره دائما في كتابه "العقد الاجتماعي".

لكن الإشكال المركزي في هذه المسألة يكمن في مدى الحاجة إلى السلام؛ هل هو مطلب تاريخي استدعته الظروف والتغيرات، ومن ثم هو حتمية تاريخية؟ أم أن فكرة السعي وراء السلام تستند في أصلها إلى طبيعة الكائن البشري؟

في الحقيقة يعتبر البحث الذي قدمه "روسو" بمثابة إجابة عن السؤال الذي طرحته أكاديمية "دييجون": ما أصل التفاوت بين الناس؟ وهل يقره الناموس الطبيعي؟(*)

لإجابة عن هذا السؤال لجأ "روسو" إلى التاريخ البشري، محاولا تخيل المراحل التي مرت بها التجربة البشرية والتي ليس بين يديه ما يبررها في علم الآثار سوى ما يمكن أن

تجود به مخيلته قائلا: «أن نتعمق في معرفة حال لم يبق لها وجود، أو لم تكن موجودة قط، ولن توجد أبدا على أصح الفروض؛ حال لا بد رغم كل هذا، من الحصول على معلومات عنها صحيحة، لكي يمكن أن ننظر ونحكم في حالنا الحاضرة» (1).

إن النظر في الخصائص الطبيعية للإنسان ونموها وتطورها عبر التاريخ، الذي أدى إلى ظهور أشكال التفاوت بين بني البشر، كان الهدف الرئيس من وراء مذونة "روسو" الموسومة بـ "أصل التفاوت بين الناس"؛ فالإنسان الطبيعي كان «يقتات بأغلب الأقوات التي تتقاسمها جميع الحيوانات الأخرى» (2)، لذلك كان لزاما عليه أن يطور أدواته الطبيعية (الأطراف، العضلات..).

فإذا نحن تركنا للرجل المتمدن الوقت لجمع مختلف آلاته حوله فلا شك في أنه يسهل عليه التغلب على الرجل المتوحش، و« لكن إذا أردت أن تشهد قتالا يكون فيه التفاوت أظهر وأبين، فضع الرجلين وجها لوجه، وهما عاريان، فلا تلبث أن تتحقق من مزية من تكون جميع قواه دائما في متناوله، ويكون دائم الأهبة لمواجهة الأحداث، ويستطيع دائما أن يحمل كل نفسه بنفسه» (3).

وأما القيم أو ما نسميه اليوم بالأخلاق فهي لم تكن موجودة ولا كانت معروفة في ذلك الحين الذي عاشه الإنسان في "المرحلة الطبيعية"، فليس بالإمكان يومئذ التمييز بين الصالح والطالح أو الخبيث والطيب من الأفعال، فالناس في تلك المرحلة «لم يكن بينهم أي نوع من العلاقات الأخلاقية والأدبية أو من الواجبات المعروفة، لم يمكن أن يكونوا صلاحا أو طالحين، ولا كان بينهم فضائل ولا رذائل» (4).

بالرغم من كل الأوصاف التي قد لا تليق بالكائن البشري في "المرحلة الطبيعية"، والتي هي أقرب إلى السوائم التي تمشي على أربع، إلا أنها أحسن من نظيرتها — "الحالة المدنية" — التي انعدم فيها حب الشفقة لكثرة التنافس على المال والملك، فالمرحلة الطبيعية تبقى هي «أصلح الأحوال للسلام، وأكثرها ملائمة للجنس البشري. ولكن هوبز يقول العكس، لأنه

أدخل خطأ، في ما يحرص عليه الإنسان المتوحش لحفظ بقائه، الحاجة لإشباع الكثير من الأوهام التي هي من صنع المجتمع والتي أوجبت وجود قوانين «(5)».

حسب فلسفة "روسو" لا يمكننا استخدام الأنساق والنظم الأخلاقية المعاصرة لأجل تصنيف المتوحشين البدائيين، لأنه لم يكن باستطاعتهم أن يكونوا صلاحاً؛ فـ«لا اتساع معارفهم ولا رادع القانون يمنعهم من عمل الشر، ولا يمنعهم من ذلك سكون الشهوات والأهواء وجهل الرذيلة»(6). وإذا كان في وسع المرء الحديث عن أخلاق لتلك المرحلة فإنه لن يعثر على مثل ما نعرفه اليوم من أوامر ونواهي أخلاقية، لأن الإنسان المتوحش لم يعرف القانون كما لم يكن لديه من خبرة الحياة ما يسمح له باكتساب قيم تفرضها عليه مستجدات الأوضاع. لكن بالرغم من ذلك فـ«الطبيعة تصرح بأنها قد جادت على النوع الإنساني بأرق القلوب، إذ هي جادت عليه بالدموع»(7)، فالرأفة عاطفة طبيعية و«هي التي، في حال الطبيعة، تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة، وهي في ذلك تنفرد بميزة لا أحد تسول له نفسه بأن يعصي نداء صوتها العذب»(8).

إن خلاصة المرحلة الطبيعية المفترضة من قبل "روسو" هي أن الإنسان لم يكن أمامه من بد سوى التأقلم مع الظروف والأحوال التي تفرضها عليه الطبيعة الخارجية/الوسط وكذا طبيعته الداخلية(غرائزه وميوله)، قبل أن يحصل لها ذلك التبدل الملحوظ على إنسان المرحلة الاجتماعية فـ«الإنسان المتوحش لم تكن لديه إلا العواطف والمعلومات الملازمة للحال التي كان فيها»(9)، أما ما نشهده اليوم من تفاوت واختلاف بين الناس على المستويات جميعها فإنه ليس من صنع الطبيعة أبداً، باعتبار أنها ساوت بين الجميع، ولكنه وليد تطور الحياة الاجتماعية لديهم. فـ«من السهل أن نلاحظ أن كثيراً من الفروق التي تميز الناس تبدو كأهمها طبيعية، مع أنها من صنع العادة واختلاف طرق المعيشة التي يكتسبها

الناس في المجتمع»(10)، لذلك راح "روسو" ينتقب عن آثار التفاوت في المرحلة الاجتماعية خلال القسم الثاني من مدونته.

في القسم الثاني من كتاب "أصل التفاوت بين الناس" قام "روسو" بتحليل المرحلة الاجتماعية كاشفا عن العوامل والأسباب التي أدت إلى ظهور التفاوت وتطوره واتساع دوائره خلال السيرورة التاريخية للمجتمعات البشرية، وذلك بتتبع كبريات المراحل التي قطعتها، وقد حدد المراحل كما يلي:

— المرحلة الأولى: يوم أنشئ القانون وقام حق الملكية؛ حيث ظهر الغني والفقير وبدأت ملامح الإهانة(11).

— المرحلة الثانية: يوم أنشئت الحاكمية؛ فظهر القوي والضعيف والسيد والعبد.

— المرحلة الثالثة: يوم قام حق الملكية؛ فظهر التشريع الذي أقر الواقع كما هو واقع وتغاضى عن التساؤل عن صاحب الحق المشروع.

— المرحلة الرابعة: يوم استبدلت السلطة الشرعية بالسلطة الاستبدادية.

إن هذه المراحل تشهد كيف تحول الغني إلى قوي ومن ثم إلى سيد لا ضابط له سوى إشباع أهواءه وبعدها أقر التشريع فأصبح حاكما، بينما بقي الذين لا يمتازون بنفس القدر من الذكاء والمكر في حالهم التي كانوا عليها دون أن يشعروا ربما بخاطر ما ستؤول إليه الأحوال نظرا لسذاجتهم.

الخطأ كان منذ البداية لكنه خطأ لا بد منه لتطور الحياة على وجه البسيطة، مما يعني حسب "روسو" أن «أول من سور أرضا فعن له أن يقول: هذا لي، ووجد أناسا على قسط كبير من السذاجة فصدقه كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني، ألا، كم من جرائم وحروب واغتيالات، وكم من ويلات وبؤس وفظائع كان أبعدها عن الناس، وكفاهم شرا، رجل قد هب فاقتلع الأوتاد أو ردم الحفرة وصاح في الناس قائلا: حذار أن

تصغوا إلى هذا الدجال المحتال، فإنكم هالكون إذا أنتم نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست ملكاً لأحد» (12).

إن تحول الغني إلى سيد وتحول السيد إلى سلطان لا رادع له سوى أهواءه، وبقاء الفقير تحت تصرف الغني الذي سيحوّله تحت ضغط الواقع إلى عبد، في حين يكون هو قد أصبح سيداً. وهكذا سيلجأ السيد إلى تشريع النصوص والقوانين والقيم كي يبرر استغلاله لغيره تحت طائلة الأمر الواقع، فيخطب في الناس — أو يتخذ لنفسه خطباء بارعين — قائلاً: «هيا نتحد لنكفي الضعفاء شر الاستبداد، ولنوقف الجشعين عند حدهم، ولنضمن لكل ذي حيازة ما يملكه: لننشئ نظاماً للعدالة والسلام يلزم الجميع بالسير على مقتضاها، ولا تحابي أحداً» (13).

إن هذه المرحلة الاجتماعية كلما ازدادت تطوراً كلما قضت على الحرية قضاء مبرماً الطبيعة، مستبدلة إياها بحرية مدنية يقيد فيها الفرد نفسه عندما يصبح طرفاً في العقد، وثبتت قانون التملك والتفاوت إلى الأبد، وحولت الاغتصاب اللبق إلى حق لا ينقض (14). مما يؤدي إلى مزيد من الظلم وتبريره إلى حين يدرك الضعفاء الذين نهبت حقوقهم أنهم تحولوا بفعل تنازلاتهم إلى مجرد أدوات تخدم أسيادهم وأصبحوا بفعل تأثير العادة يقبلون الوضع الذي صاروا إليه.

وبتعبير "روسو" يمكن القول: «ولأن الرعايا، إذا أصبحوا لا إرادة لهم سوى إرادة السيد، وإذا بات السيد لا ضابط له سوى أهوائه، فإن قواعد الخير ومبادئ العدل تتلاشى من جديد: وهنا يكون مرد كل شيء إلى شريعة الأقوى، وبالنتيجة، إلى حال طبيعة جديدة تختلف عن الحال التي منها بدأنا، من حيث أن الأولى كانت حال الطبيعة في صفائها ونقاوتها، وأن الثانية كانت ثمرة الإفراط في الفساد» (15).

إن هذا الوضع الذي آلت إليه البشرية — أوروبا القرون الوسطى — ما عاد أحد يشعر فيه بالأمان، ستكون نتيجته لا محالة حرب وهرج ومرج، أما سببه فهو الاستغلال

والاستبداد الذي حوله السيد إلى حق في حين اعتبره الرعايا — الذين سيغامرون لأنهم لا يفقدون أي شيء — ظلما تحب مدافعتة بالأرواح التي أصبحت آخر ما يملكون.

ولأن الأوضاع إذا تركت على حالها ولم يلجأ جميع أفراد المجتمع إلى حلول أقل مأساوية فسيكون المجتمع عرضة للزوال، بسبب "حرب الكل ضد الكل"، لذلك يصبح لزاما على الجميع أن يسعوا في سبيل السلام الذي لا بديل عنه.

إن تلك المخاوف والأهوال التي ينشئها في وعي الأفراد وضع مرتقب — حرب الكل ضد الكل — كفيلة بلجم الصراع وتحويله إلى منافسات شريفة، أو على الأقل أكثر شرفا من الحرب اللعينة، يتنازل فيها الجميع للجميع ويختارون عن طواعية من سينوب عنهم في وضع القوانين وممارسة السلطة بالنيابة.

هكذا ظهرت للوجود "الدولة" الحديثة، حيث تكون السلطة هي سلطة القانون المستمد من الإرادة الجماعية، أما الحاكم فسوف لن يبقى سيدا بحكم قانون القوة وإنما يكون مجرد شخص اعتباري — قوة القانون — يخضع هو أيضا لسلطة القانون الذي تتجلى ممارسته من خلال مؤسسات الدولة المختلفة.

إن هذا الانتقال من "الحال الطبيعية" إلى "الحال المدنية" أوجد في الإنسان تبديلا خلُقيا ملحوظا؛ حيث «اضطر الإنسان، الذي ما كان إلى ذلك اليوم ينظر إلا إلى نفسه، اضطر أن يسير على مبادئ أخرى وأن يستشير عقله قبل أن يصغي إلى ميوله» (16).

يمكن القول إذن أن في كتاب "العقد الاجتماعي" حلولاً لتلك التناقضات الاجتماعية التي كشف عنها كتاب "أصل التفاوت بين الناس". حلول تجعل من الديمقراطية مخرجا لا بديل عنه، إلا أن تلك الحلول لم تتمكن خذ الآن — منذ نشأة الدولة الحديثة — من القضاء على ذلك التفاوت ولا حتى من تقليص الهوة بين المتفاوتين وفق مبادئ حقوق المواطنة القائمة على التساوي أمام القانون. لكنها على العكس من ذلك و للأسف سمحت للسيد باستعمال ما اكتسبه في ظروف غامضة في معركته مع الذين لا

يزالون على حالهم إلى اليوم، أو لنقل معركتهم "الشريفة" ضد اتساع دائرة تسلطه وطمعانه التي أخذت تأخذ أشكالاً جديدة في تنكر لا يكشف حقيقته إلا الأذكاء الذين يوظفهم هو لتنفيذ برامجه وخططه. و في أحول أخرى أنتجت ممارسة السلطة على مستوى الدولة الحديثة أسبدا جددًا جعلوا من وظائفهم الإدارية أداة لتمكين أنفسهم و إنشاء طبقة جديدة قادرة على التحكم في وسائل الإنتاج و أدواته، و من ثم و ضعت مشروع الديمقراطية أمام تحديات جديدة تتطلب اجتهادات أخرى على مستوى نظريات الحكم.

- (*) للإجابة عن هذا السؤال كتب "روسو" كتابه الشهير (أصل التفاوت بين الناس) عام 1755، وعنوانه بالفرنسية:
- Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité Parmi les hommes.
Du contrat social وقد أعقبه بعد ذلك بمؤلفه المعروف (العقد الاجتماعي) عام 1762، وعنوانه بالفرنسية:

(1) روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للنشر. 1991، ص: 23.

(2) المرجع نفسه، ص: 39.

(3) المرجع نفسه، ص: 40.

(4) المرجع نفسه، ص — ص: 66 — 67.

(5) المرجع نفسه، ص: 68.

(6) المرجع نفسه، ص: 69.

(7) المرجع نفسه، ص: 71.

(8) المرجع نفسه، ص: 73.

(9) المرجع نفسه، ص: 79.

(10) المرجع نفسه، ص: 80.

(11) المرجع نفسه، ص: 85.

(12) المرجع والمكان نفسه.

(13) المرجع نفسه، ص: 107.

(14) المرجع نفسه، ص: 108.

(15) المرجع نفسه، ص: 132.

(16) Rousseau, Du contrat social, P24.

أ. عبد القادر بودومة

قسم الفلسفة-جامعة

تلمسان

الخطاب الديني و سؤال التأويلية

الملخص :

"و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا، أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى
بإذنه ما يشاء إنه عليّ حكيم، و كذلك أوحينا إليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب و
لا الإيمان و لكننا جعلناه نورا تهدي به من نشاء من عبادنا و إنك لتهدي به إلى الصراط المستقيم"
سورة الشورى، الآيتان: 51،52.

لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن الف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آيات من
كتابه لأنه كلام الله و كلامه صفته و كما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه و إنما يفهم
كل بمقدار ما يفتح عليه"

الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 9.

مع تنامي خطاب التكفير، وتراشق الشيوخ بفتاوى التهجير، و تعاظم وجه
الصدامية بين المفكرين، و انتشار صورة المسلم الإرهابي بشكل كاريكاتوري عبر وسائل
الإعلام الغربية. و خشية منا من فقد و ضياع مكتسبات التنوير المنجزة من قبل مفكرين
عرفوا بجرأة أطروحاتهم الفكرية، الذين حاولوا و ولا يزالون يعملون من أجل تخليص الأمة
من كبسة الغمة التي أنتجتها خطابات متورطة. خطاب ديني متعصب وخطاب سياسي
منهزم و خطاب ثقافي متورط و متواطئ في آن معا، و من هذه الوضعية التراجيدية التي
يقبع عندها الإنسان العربي- المسلم متخشبا لا يدري ماذا عليه فعلة وجدنا أنه من
الضروري مواصلة حركة التنوير و أن الكف حولها مهما كانت نتائج هذا الالتفاف إذ لا

يمكن الحديث اليوم عن أية قضية دينية دون اقتران هذه الیقظة بالخذر و الحیطة، إن الیقظة كحیى یشیر الأستاذ طه عبد الرحمن یقظة متیقظة. و منه أعتقد أن معاودة الجرأة ذاتها و بكیفات مختلفة لفهم الخطاب الدينى من خلال نصوصه أصبح أكثر من واجب. و مثل هذه المهمة لا يمكن أن تعرف نجاحا جذريا إلا عبر هرمینوطیقا (تأویلیة) تنفتح على الداخل و الخارج فى قراءتها للنص، و التأویلیة المقصودة هنا بالدراسة و البحث هی تلك المرتبطة بجملة من الآلیات و المناهج العلمیة المعاصرة و هی لا تكتفى بوصف الظاهر بقدرما تسعى إلى الكشف عما تستتر عنه هذه الظواهر من مقاصد و دلالات، فالتأویلیة من حیث التحدید المؤقت هی نظریة تضم إجراءات متعددة للفهم المتوجه نحو النصوص أو الأعمال و حتى الأفعال و السؤال الخورى الذى نحاول تناوله بالتحلیل یكمن فى مدى إمكانية التأویلیة مننشق طریق معایر نحو قراءة جدیدة و فعالة أكثر للخطاب الدينى واطعة نفسها كبديل لتلك الخطابات المتورطة فى التعصب الأصولی المنغلق و العاجز عن إیجاز، و عبثا نحاول، عن مخرج لإنقاذ الأمة من المشهد الكارثی الذى أصبحت تتكرر أحداثه یومیا فى مجتمعات الإسلام،بالإضافة إلى ذلك فإنه ساهم بشكل واضح فى خلق نوع من الانسداد لأفق الأمل رافضا خطاب الاختلاف و الضیافة و الغیریة جاعلا منها مجرد ابتداء، و من هذا المنطلق أصبح الكل ینظر إلیه من قبل الغربى على أنه إرهابی، حتى أن الغرب لا یزال یغض الطرف عن إنجازات الإسلام الحضاریة التنویریة ، لكن العیب فینا لأن الآخر غیر ملزم بأن یکشف حقیقة تراثنا الإسلامی الغنى بالمفاخر الفکریة و الأدبیة و الفنیة، بل علینا أن نكون المبادرین و یجب أن نقاوم و بشدة كل خطاب ینتج الوهم و یحسن توجیهه، فکثیرا ما نسمع عن خطابات لا وجود لها على أرض الواقع مثل خطاب المؤامرة حیث وصلت نظریة هذا الأخير كما یشیر إلى ذلك نصر حامد أبو زید إلى حد أن صارت "المفسرة" التى تحمى الذات من حمل أية مسؤولیة بإلقاء التبعة كلها على الآخر فتم تصویر الغرب باحثا عن عدو استراتیجى بديل عن الشیوعية فوجد عدوه هذا فى

الإسلام و الحقيقة أن نظرة الغرب للإسلام ليست ثابتة كما يتوهم البعض، إذ هناك نظرات تختلف من جهة أولى بين النظرة افعلامية و النظرة السياسية و النظرة العلمية الأكاديمية في مجملها، و بين النظرة الأمريكية للإسلام. و من جهة أخرى تفضل أمريكا الإبقاء على خط الاتصال مفتوحا بين دوائر صنع القرار في أمريكا و بين القيادات الإسلامية الراديكالية و الإرهابية بدور "الفزاعة" لتهديد الأنظمة السياسية في العالمين العربي و الإسلامي لضمان سيرها على النظام الأمريكي المستقيم و هو الدور نفسه الذي تقوم به فعليا في إبقاء الوضع الحالي في الخليج¹ و حاليا في لبنان و فلسطين محاولة بناء شرق أوسط جديد².

التأويلية: جدل التفسير و التأويل.

الاشتقاق الأغريقي للفظه هرمينوطيقا تعني التأويل و التفسير فالهرمينوطيقا أو التأويلية هي فن (تقنية، منهجية) لتفسير المعنى الحقيقي لكل نص و هي تقصد على وجه الخصوص النصوص المقدسة سواء تعلق الأمر بالنص القرآني، الإنجيلي و التوراتي. و من دون الانفتاح على آليات الفهم سيتعرض النص الديني إلى تديد الفهم الخاطئ أو السيء و منه فكل تأويل سيرتبط بمعياريته إذ ثمة داخل كل نص معنى و حارجه لا يوجد شيء. و منه كانت الضرورة الملحة أولا للبحث عن المعنى المفقود من جهة و إنتاج المعنى المأمول من جهة أخرى. و الهرمينوطيقا تشير إلى مجموعة القواعد و المعايير النظرية التي يجب على المؤول أن يتبعها لفهم النص الديني و التمكن من تفسير من تفسيره و تأويله و هي تختلف من التفسير الذي يشير إلى عملية التأويل ذاتها. عرف التأويل نشأته في الفضاء الإسلامي في سياق نشأة الفرق السياسية-الدينية، فيما عرف بحقبة الفتنة، فظهر في أول الأمر الخلاف في تحديد معنى التفسير و التأويل إذ من الثابت تاريخيا أن هذا الأخير ارتبط بالدلالة المتعلقة بشرح و تفسير القرآن في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً و الجدير بالذكر أن كلمة التفسير لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة

التأويل أكثر من عشر مرات، هذا بالإضافة إلى أن كلمة التفسير هناك حوفاً خلاف حول جذرها اللغوي، هل هي من الفسر أم من السفر، أما أول كتاب في شرح القرآن فهو كتاب محمد ابن جرير الطبري الذي ضم داخله كل ما سبقه في مجال شرح النص القرآني و قد أطلق عليه اسم "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" و هو بدأ كل آية بالشرح قائلاً: "تأويل قوله تعالى" و لكن رغم هذه الأسبقية الدلالية و التداولية لمصطلح التأويل مقابل مصطلح التفسير درج العلماء المسلمون منذ القرن الهجري الرابع أي العاشر الميلادي باستثناء الشيعة و المتصوفة على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل³. و في تحديده للمفهومين يؤكد صاحب الإتيقان في علوم القرآن جلال الدين السيوطي على الاختلاف الحاصل بينهما مؤكداً على ما يلي: "التفسير من الفسر و هو البيان و الكشف، و يقال هو مقلوب السفر نقول: أسفر الصبح إذا أضاء، و قيل هو مأخوذ منالتفسرة و هي اسم لما يعرف الطبيب به المريض. و التأويل أصله من الأول و هو الرجوع، فكأنه صرف الاية إلى ما تحتمله من المعالي و قيل من الإيالة و هي السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام و المعنى فيه موضعه." ⁴ إن التفسير كما يبدو من خلال تحديد السيوطي مرتبط بانبجاس المعنى شريطة أن يتعلق الأمر بما هو مكتوب أي الكتابة و الكتاب، و يغدو لحظتها مدخلا إلى النص إلى الوجود، كنص معقول قابل للقراءة و الفهم و منه يكون التفسير مقترنا بما عرف في التأويلية بفن الفهم، إنه يتصل بعنصرين أساسيين: طبيعة النص القرآني و وجود الفهم الإنساني⁵ و لقد جاء استعمال كلمة التفسير في القرآن بمعنى البيان و ذلك في قوله تعالى في سورة الفرقان "و لا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق و أحسن تفسير".

أما التأويل فهي كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى الهدف و الغاية، و إذا كان الرجوع و الأصل حركة عكسية فإن الوصول إلى الهدف حركة متطورة تامة، و الذي يجمع بين الدالتين أي دلالة الرجوع إلى الأصل و الوصول إلى الغاية هو دلالة

الصيغة الصرفية "تفعيل" الدالة على الحركة و هي كما يشير نصر حامد أبو زيد دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي لذلك يمكننا القول أن التأويل حركة بالشيء أو الظاهرة إما في اتجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغية بالرعاية و السياسة و لكن هذه الحركة ليست الحركة المادية بل هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر⁶.

الخطاب و الكلام:

إن كل اعتراف بأن الحقيقة انكشف ينجم عنه بالضرورة حمل هذه الحقيقة حيث أفق الكشف، كثيرا ما حاول فلاسفة الإغريق على الخصوص و متصوفة الإسلام مماثلة و مطابقة المعرفة بالرؤى، فنجد أفلاطون مثلا يؤكد في عمله فيدوس على حركة النفس هي تأمل و استبطان للحقيقة و منه تبدو التجربة المطلقة أو التجربة الروحية انشق قبل أن تكون انكشف فهي تجربة تحدث مزجا بين المعبر عنه و المعبر و ترتبط هذه الدلالة بالخطاب باعتباره شكلا يحمل إمكانات التعبير فالخطاب ليس مجرد تعديل للحدس أو للفكر و لكنه علاقة أصلية مع كل وجود خارجي و هو ليس مجرد خطأ يستوجب الندم للوجود حدس عقلي خاص و كأن الحدس باعتباره فكرا وحيدا هو بمثابة النموذج لكل استقامة في العلاقة الموجودة بين الخطاب و الوجود و المتمثلة في علاقة إنتاج المعنى، فالمعنى لا ينتج أبدا باعتباره ماهية مثالية، إنه ما قيل و عُلِّم في الحضور و لا يمكن أبدا اختزال تعليمه بحدس حسي أو عقلي، غن معنى حضور الخطاب هو بمثابة حدس غير قابل للاختزال لا مجرد بديهية، إنه (أي الخطاب) يرفض الدخول في فضاء الحدس، فهو حضور في المباشر و ظهور مرئي في آن معا، و أن كل خطاب بإمكانه أن ينتج العلاقة الحق مع الآخر القائمة على العطاء و الجود، إننا نخشى على الدوام على الآخر، لهذا يحرص الخطاب على أن يوجد له مكانا جوهريا داخل دروبه.

إن مصطلح الخطاب في الثقافة العربية يتصل بحقل علم الأصول، و لهذا فإن دلالة مقيدة بإجراءات ذلك الحقل مباشرة، و ممارسته في يصعب حصرها. لقد أصبح بفعل التطور الحضاري حقلا اصطدمت فيه الرؤى و المواقف و حصبت فيه إجراءات منهجية غاية في الأهمية تتعلق بعضها بالتحليل و التركيب و يتعلق بعضها بالتأويل و التفكيك. إن الخطاب حيثما ورد في تضاعيف المعجم العربي إنما يحيل على الكلام و هذا ماأشرنا إليه بالتعبير و استمد دلالة هذه من السياق الذي ورد في إقرآن قال تعالى: " و شددنا ملكة و آتيناه الحكمة و فصل الخطاب" (سورة 20، آية 38) و يفسر الزمخشري "فصل الخطاب" بقوله "إنه البين من الكلام الملخص الذي يتبناه من يخاطب به لا يلتبس عليه" و فصل الخطاب أيضا هو الكلام المبين أيضا الدال على المقصود بلا التباس أما التهانوي فإنه يعرف الخطاب بقوله "إنه إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام" و يبدو هذا التحديد غاية في الأهمية حسب عبد الله إبراهيم لأنه يمثل للأصول التي ينحذر منها المصطلح ف دلالة من جهة و كونه قد راعى جوهر الممارسة الإصطلاحية بحقل محدد من حقول الثقافة العربية، فهو أي الخطاب مصطلح واضح الدلالة في الأصول و لا يثير فيها دلالة و ممارسة أية إشكالية.⁷

أركان و التأويل الأنثروبولوجي للخطاب الديني

يشحذ المفكر الإسلامي المعاصر و أستاذ الإسلاميات التطبيقية محمد أركون ترسانة معرفية صلبة في قراءته للتراث الإسلامي و بالأخص في قراءته للنص الديني ممثلا في القرآن و قد مكنته هذه الترسانة المتضمنة على مناهج و آليات العلوم المعاصرة خاصة العلوم الإنسانية من الوقوف على أرضية متينة جاعلة منه أكثر ثباتا أمام مواجهة داخلية تبناها الخطاب الديني الأصولي المغلق و المسيح بالدوغمائية بتعبير أركون و الرفض لكل قراءات التراث تنفتح على مناهج الآخر ومواجهة خارجية يتبناها خطاب الاستشراق ينكر عليهم أحقية فهم دينهم (الإسلام) وفق مناهج علمية صارمة.و يعتقد أركون أن أي

قراءة تنويرية للخطاب الديني ينبغي أن يتبنى تساؤلات الأنثروبولوجيا الدينية و الثقافية و الاجتماعية و التمكن من التعرف على المفاهيم أو المفاهيم و التصورات و بطرق التأصيل للعقائد و المعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية. ما حقيقة النفع الذي يمكن للأنثروبولوجيا تحقيقه من خلال قراءة التراث ؟
يجيب أركون:

1. إن العلم الأنثروبولوجي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الجوعمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع و أشمل أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان، و في أي مكان.

2. إن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة و متفهمة و ضرور تفضيل المعنى على القوة و الهيمنة أو السلطة و الخضوع و المعرفة المنيرة عن جهل مؤسس.

3. إن علم الأنثروبولوجيا المعاصر يمارس عمله ضمن ممارسة نقدية تفكيكية و على صعيد معرفي و هو يمارس هذا بعيدا التاريخية المؤدجة⁸.

حسب أركون فإن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات و افجازات التي يقدمها الإسلام عنها لذا فإنه يقر و بإيحاء بضرورة الفصل بين الإسلاميات الكلاسيكية التي تهدف إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور غربي و بين الإسلاميات التطبيقية التي و على العكس من الأولى تدرس الإسلام من منظورين متكاملين:

أ. كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي.

ب. كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، ذلك لأنها (أي الإسلاميات التطبيقية) تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية.

و ضمنهتين الرؤيتين بلور أركون نظريته في قراءة القرآن معنا ان الرغبة في ذلك تكمن في إضافة ما تم تقديمه من قبل قراء و شراح و مفسرين للقرآن و إنما غرضه الوحيد هو إضارة

في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة: "و بعلمنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن و للتحليل الألسني التفكيكي* و للتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى و توسعته و تحولاته وإننا نأمل في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام"⁹ و بنجاح أي قراءة تأويلية مرتبطلدى أكون بما يسميه أرخنة الخطاب القرآني، و يرى أنه ثمة ضرورة لمثل هذا الإجراء باعتبارها نقطة انطلاق لكل محاولة إعادة تحديد المكانة اللغوية و الدلالية و الأنثروبولوجية و احتمالا اللاهوتية للوحي، و هذه العملية جد دقيقة و تمارس بوحي حذر المناهج المستخدمة و يكمن الحرج في كونها تتعامل مع القرآن كنص مادي مجسد و الذي يدعوه اللاهوتيون بالوحي و منه نكون مع أركون مدعويين لدراسة الوحي باعتباره دلالة دينية يمكن ممارسة عليها آليات القراءة التأويلية و التيتمكنا بدورها من فهم ذلك الفهم المتأثر أمام عيننا فكل فهم حسب صاحب صراع التأويلات — بول ريكور — هو أن يفهم النص فقط مع العلم يشير أركون أن كثيرا ما تصطدم مثل هذه القراءة بعناد الخطاب الدوغمائي الذي يضع أمامها موانع منقبل الفعل الإيمان الرافض لكل إمكانية فتح النص الديني (المقدس).

إنه و لما كانت الظاهرة القرآنية (الوحي) المتولدة أساسا في التاريخ و تعيد إنتاج دلالات أكثر دواما و تلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية بانظر إلى القرآن نظرة كلية وإسقط أحدثته كمايشير نصر حامد أبوزيد في قراءته لمشروعأركون الظاهرة الإسلامية على الظاهرة القرآنية و بعبارةأخرى إن اللغة المجازية للقرآن التاريخي و الاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال مطلق ثم تعيد توليد التسامي و تصفيته على التاريخي و الاجتماعي في كل مرحلة. من البديهي أن يحدث ذلك بفعل دائرة التأويل و دائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية، هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة.¹⁰

نصر حامد أبوزيد: التأويل الأنطو-معرفي للخطاب الديني:

يؤكد صاحب "مفهوم النص"¹⁰ التأويل هو لحظة وعي الإنسان بالحقيقة محاولا الكشف عما تحمله من تجليات برهانية-عرفانية و من هذا المنطلق يكون حامد أبوزيد من المفكرين القلائل الذين أحدثوا نوعا من المواشحة بين تجربتين إنسانيتين مهمتين، التجربة العقلية البرهانية و التجربة الروحية الصوفية العرفانية، و يتحدث عن النوع بين اللقاء الرمزي حصل بين شخصيتين بارزتين في الفكر العربي الإسلامي في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي بين ابن رشد الفيلسوف و الفقيه و ابن عربي الصوفي العارفو ينجز نصر حامد أبوزيد تفكيكا لرمزية هذا اللقاء فهو لقاء يعبر عن إمكان تحقيق للحقيقة ممثلا في تحقيق حقيقة الكمال الإنباني و ذلك من خلال الفلاسفة العقلانيين و فلاسفة الإشراق و على أساس هذا اللقاء أصبح للعرفان مكانا إلى جانب البرهان و أصبح هذا الأخير مقدمة لا بد منها قبل الولوج إلى عالم العرفان الذي اكتسب مكانا أعلى رغم أن الوصل إليها مستحيلا دون المرور بالبرهان لكن هذا الإمكان المنجز للمصالحة بين البرهان و العرفان ظل سجين إشكالية الحقيقة المزدوجة أبوزيد و يظهر ذلك من خلال توظيفه لرمزية قصة "حي ابن يقظان" لابن طفيل أستاذ ابن رشد أين تتجلى تساؤلات "حي" عن الحكمة في توظيف التمثيل و المجاز في التعبير عن الحقائق وذلك رغم ما تسببه هذه الصيغ التعبيرية من ارتباكات معرفية.¹¹

و يقف أبو زيد مليا عند مفهوم التأويل بالنسبة إلى ابن رشد بحيث يمكن مهمته في إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فيلا التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تاريخ أصناف الكلام المجازي فإذا كان الفقيه يقول ابن رشد يفعل هذا في الكثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني و العارف عنده قياس يقيني و نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى

إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع، أساس ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي و هذا القضية لا يشك فيها منسلم و لا يرتاب فيها مؤمن و ما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى و جربه و قصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول و المنقول¹² إن غاية ابن رشد جعل اغلخطاب الديني على وفاق ما يقرره البرهان العقلي و الفيصل في عملية التأويل هذه ه يالقواعد التي تحكمه التعبير في اللغة العربية و هو لا يكتفي بحجية استخدام الفقهاء للتأويل و لا يوضع القيود اللغوية التي تمنعه من الجئوخ عن مقصوده الشرعي الذي هو إجماع المسلمين " و لهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب تحمل الأفاظ الشرع كلها على ظاهرها و لا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل"¹³ إن ابن رشد لا يجد حلا كما يشير نصر حامد أبوزيد لإقامة عقيدة العامة في التوحيد على أساس لا يناقض البرهان فهو كما يبدو ينطلق من العالم من الطبيعة من الجسد ليبلغ بها إلى الماوراء إلا أن المفهوم الصوفي الذي أكد عليه أبو حامد العزالي في كتابه "مشكاة الأنوار" جعل ابن رشد يتبنى و يميل إلى من كان ألد أعدائه و الجدير بالافتات ان الشاهد الشرعي الذي يؤسس عليه الفيلسوف جواز تعلم العامة بشكل يناسب قدرتهم على الاستيعاب هو نفس الشاهد الذي يردده ابن عربي لكن لغاية غير غاية ابن رشد "فإذا كان هذا الأخير يستدل من ذلك على مشروعية مخاطبة الناس على قدر عقولهم فإن نفس الشاهد يكون عند ابن عربي دالا على الحقيقة لأن الحقيقة تتجلى على قدر، فليس ثمة في العالم مرض يحتاج للعلاج بل فيه تعصب يحتاج للتواضع."¹⁴

الهوامش:

- ¹ نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 240، 241.
- ² كتب المقال في فترة تعاظم الاعتداء الإسرائيلي على لبنان و ما لحقه من قتل مروع لأبناء الوطنين اللبناني و الفلسطيني.
- ³ أنظر في هذا الصدد نصر حامد أوزيد، مرجع سبق ذكره، ص 175 و 176.
- ⁴ جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت 1973، ج2، ص 173.
- ⁵ فريد الزاهي: النص و الجسد و التأويل، إفريقيا الشرق، ط1، 2003، ص 76.
- ⁶ نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998، ص 32.
- ⁷ عبد الله إبراهيم: الثقافة العربي المرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص 98، 99، 100.
- ⁸ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث على تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 6، 7.
- ⁹ إن التفكيك عند أركون يأخذ دلالة سلبية في العديد من المرات التي يشير فيها إليه. نجده يقرنه بممارسة هدمية تدميرية و عدمية قصد قيام فكر آخر بديل عنه و هنا جذري الهدم تطال كل موروث في حين التفكيك عند مؤسسه جاك دريدا، مقترنة بالنفي و الإثبات معا إنه معرفة إثباتية و هو كاستراتيجية و استراتيجية أي كفتنة و حياكة قائمة على الهدم و البناء فهو يعهد تناقضات و تعارضات النص لبني منخلاتها تعارضات ميتافيزيقية أخرى.
- ¹⁰ محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي و المركز الثقافي العربي، ط3، 1998.
- ¹¹ نصر حامد أوزيد ك الخطاب و التأويل، سبق ذكره، ص 184، 185.
- ¹² نصر حامد أبو زيد باحث متخصص في الدراسات القرآنية كانت محاولته الأولى حول "الاتجاه العقلي في التفسير" هي دراسة في قضية الخاز في القرآن عند المعتزلة، تلتها محاولة ثانية عترواها "فلسفة التأويل" و هي دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي و محاولته الثالثة حصصا لدراسة في القرآن الكريم و ذلك من خلال كتابه مفهوم النص و آخر عمل له و هو الصادر عن المركز الثقافي العربي "هكذا تكلم ابن عربي" 2004.
- ¹³ نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، ص 181.
- ¹⁴ أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، تحقيق عبد الكريم المراق، تونس، المنشورات للإنتاج و التوزيع، ط1، 1999، ص 32، 33.
- ¹⁵ المرجع نفسه، ص 36.
- ¹⁶ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي. سبق ذكره، ص 183.