مجلة
M.F.I.Ph.S
مونستر
للدراسات الإسلامية والفلسفية
Münstersche Fachzeitschrift für
islamische und philosophische Studien

General Issue عـدد مـتنوع

Universität Münster
Zentrum für Islamische Theologie ZIT MÜNSTER

المجلد 3 - العدد 1-2 (غشت 2024)

eISSN: 2749-4330

المجلد 3 - العدد 1-2
(غشت 2024)

eISSN: 2749-4330
Open access at:
www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/mfiphs

Universität Münster
Zentrum für Islamische Theologie
ZIT MÜNSTER

WWU | Zentrum für Islamische Theologie
Hammer Str. 95 | 48153 Münster
www.uni-muenster.de/ZIT

مجلة مونستر

مجلة مونستر للدراسات الإسلاميّة والفلسفيّة
Majallat Münster liddirasat al-Islameyya wa-lfalsafeyya
Münstersche Fachzeitschrift für islamische und philosophische Studien

مجلة محكمة تصدر عن المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة في جامعة مونستر، بألمانيا
Peer-reviewed journal edited by the Center for Islamic Theology at Münster University

Editor-in-Chief — رئيس التحرير

Mouhanad Khorchide
(Universität Münster, Münster)

مهند خورشيد
(جامعة مونستر، مونستر)

Editorial Board — هيئة التحرير

Yassine Yahyaoui
(Universität Münster, Münster)

ياسين اليحياوي
(جامعة مونستر، مونستر)

Abderrahmane Zaatri
(Universität Münster, Münster)

عبد الرحمن زعتري
(جامعة مونستر، مونستر)

Advisory Board — الهيئة الاستشارية

Assaad Elias Kattan
(University of Münster, Münster)

أسعد إلياس قطان
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Angelika Neuwirth
(Free University of Berlin, Berlin)

أنجليكا نويفرت
(جامعة برلين المستقلة، ألمانيا)

Georges Tamer
(University of Erlangen-Nuremberg, Erlangen)

جورج تامر
(جامعة إرلنغن، ألمانيا)

Assem Hefny
(University of Münster, Münster)

عاصم حفني
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Adnane Mokrani
(Pontifical Gregorian University, Roma)

عدنان مقراني
(الجامعة البابوية الغريغورية، إيطاليا)

Aziz Al-Azmeh
(Central European University, Austria)

عزيز العظمة
(الجامعة الأوروبية المركزية، النمسا)

Fathi al-Miskini
(Tunis University, Tunis)

فتحي المسكيني
(جامعة تونس، تونس)

Mohamed Sghir Janjar
(King Abdul Aziz Al-Saud Foundation for Islamic Studies and Human Sciences, Morocco)

محمد الصغير جنجار
(مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، المغرب)

Mohammed Maraqten
(Universität Münster, Münster)

محمد مُرقطين
(جامعة مونستر، ألمانيا)

Morad Diani
(Arab Center for Research and Policy Studies, Qatar)

مراد دياني
(المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، قطر)

Wasim Salman
(Pontifical Institute of Arab and Islamic Studies, Roma)

وسيم سلمان
(المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة، إيطاليا)

تُرسل كل الأوراق المُوجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

majala@uni-muenster.de

Contents

المحتويات

Research Papers — دراسات

Najib George Awad ..... 07 ..... **نجيب جورج عوض**
Philosophy and the Islamisation of Knowledge: An analytical reading of 'Islamic philosophy' in the light of the concept of philosophy and the history of philosophical thought in the early Islamic era
الفلسفة وأسلمة المعرفة: قراءة تحليلية في 'فكرة فلسفة إسلامية' في ضوء مفهوم الفلسفة وتاريخ الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي المبكر

Romdhane ben Romdhane ..... 35 ..... **رمضان بن رمضان**
Examining Ṣirfa as an Aspect of Qurʾanic Inimitability: A Study on Conceptual Shifts among Muʿtazilites from the 3rd/9th to 5th/11th Centuries
هل يكون القول بالصرفة وجهًا من وجوه الإعجاز القرآني؟ بحث في تحولات المفهوم داخل التيار الاعتزالي من القرن 9/3 إلى القرن 11/5

Mohamed Oussama Benatallah ..... 49 ..... **محمد أسامة بن عطاء الله**
Bridging the methodological gap between phenomenology and history: Raffaele Pettazzoni's role in establishing the science of religions
تجاوز التوتر المنهجي بين الفينومينولوجيا والتاريخ: دور رفائيلي بيتازوني في تأسيس علم الأديان

Rita Faraj ..... 71 ..... **ريتا فرج**
Elisabeth Schüssler Fiorenza: The Dance of Hermeneutics and the Reconstructionist
إليزابيث شوسلر فيورنزا: رقصة الهرمينوطيقا وإعادة البناء

Translations — ترجمات

Ian Howard Marshall ..... 97 ..... **يان هووارد مارشال**
Bouchra Nouassi (trans.) — **بشرى النواسي (ترجمة)**
Historical Criticism
النقد التاريخي للعهد الجديد

Raffaele Pettazzoni ..... 113 ..... **رفائيلي بيتازوني**
Mohamed Oussama Benatallah (trans.) — **محمد أسامة بن عطاء الله (ترجمة)**
History and phenomenology in the science of religion
التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان

Book Reviews — قراءات كتب

Mohammed Eriouiche ..... 123 ..... **محمد الريوش**
Ḥanafī Fiqh in Ifrīqiya in the 3rd/9th Century. Scholarly Transmissions of Asad b. al-Furāt from Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī.
الفقه الحنفي بإفريقية في القرن 3هـ/ 9م: رواية أسد بن الفرات لكتاب الأصل عن محمد بن الحسن الشيباني لنجم الدين الهنتاتي

دراسات

الفلسفة وأسلمة المعرفة: قراءة تحليلية في فكرة 'فلسفة إسلامية' في ضوءِ مفهوم الفلسفة وتاريخ الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي المبكر

نجيب جورج عوض*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5784

ملخص

تقارب هذه الورقة الانشغال الأكاديمي المعاصر في تطوير الفلسفة والفكر الفلسفي في العالم العربي الإسلامي المعاصر وتنظر في المشروعية الفلسفية لفكرة "فلسفة إسلامية" أو لعملية قرن الفلسفة بماهية دينيّة هوويَّة مُعيَّنة. تفعل الورقة هذا من خلال العودة إلى اللحظات الأولى التي طوَّر فيها العرب المسلمون في العصر العباسي المبكر خطاب فلسفة عربي عبَّروا فيه عن فهمهم لطبيعة ودور الفلسفة انطلاقًا من تفاعلهم مع الإرث الفلسفي اليوناني بشقيه الأفلاطوني والأرسطي وترجمتهم لأعمال هذين الفيلسوفين ومن ثم تطوير فهمهم الخاص لماهية الفلسفة وأدوارها في حوارٍ متعمقً وتفاعلي تام مع فهم الفلسفة عند كل من أفلاطون وأرسطو. تبدأ الورقة بقسمٍ عن مفهوم الفلسفة في الخطاب الأفلاطوني والأرسطي، ثمَّ تُركِّزُ بشكلٍ مكثَّفٍ على الخطاب الفلسفي ومفهوم الفلسفة في نصوصٍ كلٍ من يعقوب ابن اسحق الكندي وأبي نصر محمد الفارابي. وتنتهي الورقة بخلاصات حول مسألة ما إذا كانت النصوص الفلسفية الأولى والأقدم في التاريخ الإسلامي قد اهتمت بأسلمة الفلسفة، أو أسلمة العلوم، أو حتى دعت إلى هذا أم لا، قبل أن ترى أن فهم الفلسفة عند الكندي والفارابي دعا إلى الفصل بين الفلسفي والفقهي وبين خطاب الفلسفة وخطاب اللاهوت بصورةٍ يمكننا اليوم أن نتعلم منها وأن نستعين بمنطقها في عملية تفكيرنا المعاصر بخيار أسلمة الفلسفة أو العمل على خلق فلسفة ذات هوية إسلامية فقهية ودينية أم لا.

كلمات مفتاحية: الفلسفة اليونانية، العقل، الوجود، أفلاطون، أرسطو، الأفلوطينية الجديدة، الكندي، الفارابي، العصر الإسلامي المبكر، أسلمة الفلسفة

* مركز اللاهوت المقارن، جامعة بون، ألمانيا. nawad@uni-bonn.de

Philosophy and the Islamisation of Knowledge: An analytical reading of 'Islamic philosophy' in the light of the concept of philosophy and the history of philosophical thought in the early Islamic era

Najib George Awad*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5784

Abstract

This paper examines contemporary academic interest in the development of philosophy in the Arab-Islamic world, questioning the philosophical legitimacy of 'Islamic philosophy' and the association of philosophy with a specific religious identity. The study traces the origins of Arabic philosophical discourse to the early Abbasid era, when Muslim Arabs engaged with the Greek philosophical heritage, particularly the works of Plato and Aristotle. Through translation and dialogue, they developed their own unique understanding of philosophy. The paper begins by discussing the concept of philosophy in Platonic and Aristotelian thought, and then examines the philosophical contributions of Yaʿqub Ibn Ishaq al-Kindi and Abu Nasr Muhammad al-Farabi. Finally, it examines whether early Islamic philosophical texts advocated the Islamisation of philosophy or science. The findings suggest that al-Kindi and al-Farabi promoted a distinction between philosophy and jurisprudence, as well as between philosophical and theological discourse, offering insights for contemporary debates on the potential Islamisation of philosophy or the creation of a philosophy with an Islamic jurisprudential and religious identity.

Keywords: Greek Philosophy, Reason, Ontology, Plato, Aristotle, Neo-Platonism, al-Kindi, al-Farabi, Early Islamic Era, Islamisation of Philosophy

* International Center for Comparative Theology and Social Issues, University of Bonn, Germany. nawad@uni-bonn.de

مقدمة

واحدٌ من المواضيع التي يبدو لي أنها تشغل تفكير الباحثين والأكاديميين العرب اليوم هي مسألة التباحث في موضوع النهوض بالفلسفة الإسلامية في الجامعات العربية وطبيعة وماهية الآفاق المستقبلية التي يجب أن يتطلع إليها الفلاسفة العرب في عملهم للسير بالاجتهاد الفلسفي الإسلامي نحو القرن الحادي والعشرين. لن يصعب على المتابع لتطورات الفكر الإسلامي المعاصر أن يـلاحظَ أن مفهوم "فلسفة إسلامية" يبدو وكأنه يُعامل بشكلٍ بديهي مفروغٍ منه، خاصةً وأنَّ الفـكر الإسلامي المعاصر شهد منذ عقودٍ طويلة نشوءَ دَعوةٍ إلى "أسلمة المعرفة" وحقول المعرفة العلمية. يَعرفُ الباحثون في تاريخ نُشوءِ عقيدةٍ "أسلمة المعرفة" أنَّ تلك الدعوة جاءت ردًا على شعور تنامى في الثلث الأخير من القرن الماضي في أوساط العالم الإسلامي العلمية بوطأة الفكر الكولونيالي الذي ساد اعتقاد بأنه يقف وراء فرض العلمنة على الأنظمة التعليمية، خاصة الأكاديمية والعليا منها. قادَ هذا الخوف من الهيمنة العلمانية الكولونيالية وتسبيبها لأزمة تربوية إلى عقد مؤتمر تربوي في مدينة مكة في المملكة العربية السعودية في عام 1977، حيث توقفَ المجتمعون فيه عند التهديد المذكور على منظومة التربية والتعليم في دولة ماليزيا المسلمة، الأمر الذي قادَ إلى تأسيس أول جامعة إسلامية دولية في ماليزيا في عام 1983 لتكون رائدة وبادئة بتنفيذ سياسة "أسلمة المعرفة" التي اتفق عليها المؤتمرون في مكة عام 1977. يعلم الباحثون أيضا الدور المعرفي المحوري الذي لعبة الباحث المسلم، إسماعيل الفاروقي، في التأصيل لمفهوم "أسلمة المعرفة" انطلاقًا من خوفٍ وجودي عميق عَـبَّر شخصيًّا عنه تجاه تأثـير مَنظومات التعليم والتربية العلمانية على بُنية المجتمعات الإسلاميةً التربوية والثقافية[1]. ومن المعروف أن الفاروقي شدَّدَ في المصطلح المذكور على مُـفرَدَة "أسلَمَة" مُقابل مُفرَدَة "عُـلوم"، مُعطيًا الإيمان الديني الإسلامي مَوقع المَرجعيّة والقاعـدة التَقريرية في رسم حدود ومُقوِّمات وقـواعد اكتساب المَعرفة وتَحديد طبيعة خطابات العلوم، جاعلاً من الفكر الإيماني الديني نقطة الانطلاق نحو العلوم، بدل أن تكون العلوم هي قاعدة الانطلاق نحو فهم ودراسة الإيمان الديني[2].

[1] I. R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982).

[2] حول مسار مشروع أسلمة المعرفة بدءًا من سبعينيات القرن الماضي ومشروع إسماعيل الفاروقي وصولاً إلى اليوم، يُنظر:
Ahmad Nabil Amir & Tasnim Abdul Rahman, "Islamization of Knowledge in Historical Perspective", *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 9, no. 1 (2023), p. 26- 50; A. H. Abu Sulayman (ed.), *Islamization of Knowledge* (Riyadh: International Islamic Publishing House & the International Institute of Islamic Thought, 1989); T. J. Al-Alwani, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", *The American Journal of Islamic Social Sciences*,

إنَّ دراسةً وتحليل وتفكيك مكونات عقيدة "أسلمة المعرفة" ليس موضوع ورقتي هذه، ولست بمعرض الخوضِ في تقديم هرمنيوتيكة تاريخولوجية لتلك المنهجية والمقاربة. يكفي فقط أن نتذكر أنّ واحدًا من الحقول العلمية المعرفية التي اقترح إسماعيل الفاروقي ضرورة أَسلَمَتها مَعرفيًا كان الفلسفة وحقل الدراسات الفلسفية. إنَّ الخوض في مسألة ماهية الفكر الفلسفي ومآلات الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي يَضَعنا مُباشرةً في تَـفاعُـلٍ مع مُحاولَة مُعاصرَة لتطبيق مَنهجية "أسلَمَة المَعرفَة" بشكلٍ عَملي على دراسة الفلسفة، من حيث هي فضاء معرفي وفكري قائم بذاته وله ماهية أنطولوجية وأدوات واستراتيجياتُ تساؤلٍ وتَحليلٍ إبستمولوجية وسيرورة تاريخية هرمنيوتيكية وصيرورة سياقية وعملانية قائمة بذاتها وتتمتع بخواصها ومظاهرها التي تُفرِّقها عن باقي حقول التفكير العلمي الأخرى.

غير أنَّ أهمية الخوض معرفيًا وتحليليًا في غمارِ مثل هكذا مسائل وتساؤلات، برأيي، يجب أن تَنصبَّ على إعادَة دراسَة وتفنيد وتقييم المفاهيمَ والمصطلحات، وليسَ التَعاملَ معها ببداهة وتَسليم مُسبق لا نقاشَ فيه. بكلامٍ آخر، ينبغي علينا أن نعيد التفكير والتأمل في مصطلح "فلسفةً إسلاميةً" بحدِّ ذاته، مثلما ينبغي علينا في الإطار الأوسع أن نستمر بشكل متواصل في النظر في عقيدة "أسلمة المعرفة" في كل مرحلة تاريخية مختلفة لنرى أين آل هذا المفهوم وما الذي طرأ عليه من تغيير وتبدل وما إذا كان ما يزال صالحًا معرفيًا ومفاهيميا وقابلاً للتطبيق. من هنا، فإنَّ ورقتي هذه تسمح لنفسها بأن لا تتعامل مع مصطلح "فلسفة إسلامية" وكأنه مفهوم مُسلَّـمٌ به وبديهي، بل كمفهوم يحتاجُ للدراسة والتمحيص والتفكيك والتفنيد والتقييم كيما نرى ما إذا كان الحديث عن "فـلسفَة إسلامية"، ناهيك عن الدعوة لها، ينسجم مع طبيعة "الفلسفة" مفاهيميًا ومعرفيًا، من جهة، ويعكس بأصالة ظاهرةً إسلاميةً فعليَّةً لها جذور في تاريخ الفكر الإسلامي التاريخي، أم أنها فكرةٌ طارئةٌ عليه.

من الأسئلة التي أطبق بواسطَتها عملية التَفكيك والتحرّي حولَ كُلٍّ من طبيعة الفلسفة، من جهة، والوجود التاريخي للفلسفة في تاريخ الإسلام، من جهة أخرى، ما يلي: فيما يتعلق بالفلسفة، هل للفلسفة هوية دينية تسمح لنا بأن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو فلسفة إسلامية أو فلسفة يهودية أو فلسفة هندوسية أو فلسفة بوذية، وهَلُمَّ جَرًّا، أم أنَّ طَبيعَة الفلسفة تسمح لنا مَنطقيًا واصطلاحيًّا بالحديث عن "مسيحية فلسفية"، "إسلام فلسفي"، "يهودية فلسفية"، أو أن نتحدث عن "مقاربة مسيحية للفلسفة"، "مقاربة إسلامية للفلسفة"، "مقاربة يهودية للفلسفة"، أو حتى عن "الفلسفة في المسيحية"، "الفلسفة في الإسلام"، "الفلسفة في اليهودية"؟ أما فيما يَتَعلَّقُ بالفلسفة في تاريخ الإسلام، فهل يوجد فلسفة إسلامية في تاريخ الإسلام المبكر؟ هل دَعا الفلاسفة المسلمون العرب

vol. 6, no. 2 (1989), p. 227-238; H. Umar, “Islamization of Knowledge: A Response”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 5, no. 2 (1988), p. 327-333.

الأوائل، أمثال أبو يوسف اسحق بن يعقوب الكندي وأبو نصر محمد الفارابي، إلى خلق فلسفة إسلامية؟ كيف فهمَ فلاسفة العرب الأوَل أولئك الفلسفة وهل قاربوها دينيًا وإسلاميًا أم لَا؟ وما الذي نتعلمه من احتضانهم للفلسفة اليونانية وتعاملهم معها عن موقفهم من "أسلمة الفلسفة"؟

أود في ورقتي هذه أن أقدم بضع مقاربات ومحاولات للإجابة على الأسئلة السابقة من خلال تقديم طرح مختصر أولاً لماهية الفلسفة في أقدم صورها، في الفكر اليوناني الأفلاطوني والأرسطي. من ثم أنتقل إلى تاريخ الإسلام المبكر، خاصة القرنين الثالث للهجرة/التاسع للميلاد والرابع للهجرة/العاشر للميلاد، عصر وصول الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي الإسلامي في بغداد وعصر أول الفلاسفة العرب، الكندي والفارابي. سأنظر في بعض نصوص هذين الفيلسوفين عن الفلسفة وفهمهم لطبيعتها ودورها لنرى كيف قاربا الفلسفة من زاوية الإسلام وما إذا كانا يطوران ما يمكن تسميته أول نماذج "الفلسفة الإسلامية" في التاريخ أم لا. من ثم أنهي هذه الورقة ببعض الدروس والخلاصات التي يمكن أن نستخلصها من معرفة ماهية الفلسفة ومن ثم زيارة التاريخ العربي الإسلامي المبكر وبدايات احتضان فكرة الفلسفة فيه.

أولا. حول ماهية الفلسفة

حين ننظر في المكتبة العلمية الأكاديمية، نجدُ المئات، إن لم يكن الآلاف، من النصوص والكتب العلمية التي تصدَّت لمسألة تفكيك الفلسفة ودراسة ماهيتها وتحديد طبيعتها وأدوارها وسيرورة تبدلات هذه الطبيعة والدور عبر تاريخ الفكر البشري. ما يعنيني من هذا الكم الهائل من النصوص والمراجع هو استحضار بعض أصوات الفلاسفة الثقاة والمؤثرين في حقل الفكر الفلسفي، وخاصة أولئكَ الذين توقفوا عند الفلسفة في أقدم مراحل وجودها في التاريخ البشري، أي الفلسفة اليونانية التي ولدت خلال القرن الرابع قبل الميلاد. أود أن أتوقف عند بعض أصوات الفلاسفة الذين عرّفوا لنا كيف فهم الفلاسفة اليونانيون الفلسفة وطبيعتها. والسبب في توقفي عند الفلسفة اليونانية هو أن تلك الأخيرة هي الرحم المعرفي والتاريخي الذي ولدت منه الفلسفة في العالم العربي الإسلامي في العصر العباسي المبكر وهي التي بنى عليها الفلاسفة العرب الأوَل خطاباتهم الفلسفية حول كافة العلوم والمعارف، الدينية منها وغير الدينية، التي عُرِفَت في الفضاء الحضاري العربي والإسلامي.

واحدة من معاني الفلسفة في منشأها اليوناني القديم هو أنّها "نظرُ العقلِ في الأفكار". هذا ما عناه أفلاطون، مثلاً، في مَعرِض حديثه في كتابه تايميوس *Timaeus* عن "العقل الناظر (أو الذي يعقل) الأفكار *"νοῦς ἐνούσας ἰδέας"*[3]. هذا ما يعطي المشروعية للتعاطي مع مقاربة

[3] Plato, *Timaeus*, in: *Plato: Complete Works*, John M. Cooper (ed.) (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), p. 1224- 1290, 39e. 7-8.

أفلاطون للفلسفة بصفَتها لَـوبٌ حَثيثٌ صـرفٌ عن الحكمة أو الحقيقة، وذلك في سياق تأكيده على أنَّ الفلسفة بحد ذاتها لا تعني أبدًا امتلاك المعرفة والاستحواذ عليها، وإنما هي مَسيرة أو سيرورة اللوب الاجتهادي الدائم ورحلة البحث التي لا تنتهي في تأمل الأفكار المودية للمعرفة[4]. هذا يعني أنَّ أفلاطون فهم الفلسفة على أنها رحلة وسيرورة النظر العقلي في الأفكار، وإنَّ هذه الرحلة بحدِّ ذاتها هي فعل التَـفلسُف: الفَـلسفَة تَحدُث، هي ممارسة حدوثيَّة. هذا يعني أن الفلسفة ليست المعرفة، وإنما الـرحلة المؤدية إليها. هي التاريخ أو السيرورة التاريخية، وليس فوق-التاريخية، التي تَسعى للولوج إلى فضاء المعرفة. هذا الفهم الأفلاطوني هو حتما نفس الفهم الذي تبنّاه جورج ويلهيلم-فريدريش هيغل G. W. F. Hegel في القرن التاسع عشر، وبعده إدوارد زيللر Edward Zeller وفيلهيلم ديلثاي Wilhelm Dilthey، جاعلين منه الدافع الإبستمولوجي لهم في الكتابة عَمّا نسميه "تاريخ الفلسفة"[5]، وهو في الواقع تصور للفلسفة بصفتها تاريخ، أو سيرورة زمانية، في حدِّ ذاتها. من هنا نستطيع أن نفهم الموقع المركزي والقيمة المفتاحية لمفهوم "النوس" "*νοῦς*" في فلسفَتي كلٍ من أفلاطون وأرسطو على حدٍّ سواء؛ تلك المفردة اليونانية التي ستجد طريقها في القرنين الثانيِ/الثامن والثالث/التاسع إلى الفكر الكلامي والفلسفي العربي وتُترجَم بكلمة "عَـقـل" في العربية.

يُمكنُ، إذًا، كما يُلاحظ هانز-جورج غادامر H. G. Gadamer، تَعريبُ المعنى الأفلاطوني الأقدم للفلسفة ليَكونَ "تاريخ نَظَرِ العَقـلِ في الأفكار" أو حتى "تاريخُ نَظَرِ العَقـلِ فيما يَعـقلهُ من أفكار"، وليس "نَظَرُ العَقـلِ في وَعي الذات لذَاتها"[6]. لَم تَكُن فكرةُ وعي الذات لماهيتها جزءًا من المَنطق الأفلاطوني المُتعلِّق بطبيعة الفلسفة. ولهذا، فإنَّ هيغل، في تَبنِّيه لأفلاطونيَّة أفلاطون، مارسَ الفلسفة على أنها نَظَرَةُ العَقـلِ التاريخيَّة في عَمليَة العَقـل، وهذا هو الفَهم الهيغلي لمُفرَدَة *Geist* الألمانية. يختلفُ هذا الفهم، مثلاً، عن كَيفيَّة فَهم رينيه ديكارت للفلسفة، والتي عرَّفها بأنها نَظَرُ العَقـلِ في وجود الذات ووَعيها لهذا الحُضور: "أُفَـكِّر إذًا أنا كائن *cogito ergo sum*. يقول ديكارت، "أفكِّـرُ، إذًا أنا مَوجود". أما هيغل فيَقول "أُفكِّـرُ، إذًا العَقـلُ يَعقُـلُ ذاته"، مُردِّدًا صدى فَهمِ أفلاطون للفلسفة دونَ سِواه[7].

---

[4] Hans-Georg Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, Rod Coltman (trans.) (New York: Continuum, 1998), p. 15.

[5] المرجع المرجع نفسه، ص 19.

[6] المرجع نفسه.

[7] Rene Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Elizabeth S. Haldane (trans.), A. D. Linday (intro.) (Digireads, 2016); G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit*, A. V. Miller (trans.) (Oxford & New York: Oxford University Press, 1977).

مع أرسطوطاليس، تـلميذُ أفلاطون، يأخذُ فَهمُ الفلسفة مَنحًا جَديدًا. يُوافق أرسطو مُعلِّمَهُ في فَهمه لطَبيعَة الفلسفة بأنها نَظَرُ العقـل في عَملية تَـفكُّـره وأفكاره، ولهذا يُحافظُ مُصطلَح "النوس" على أَهميَّته أيضا في نُصوص أرسطو الفَلسفيَّة. يَتحدث أرسطو عن الفلسفة بصفتها نظر العَقـل في أفكار العقـل ذاته في كتابه ***الميتافيزيقيا***، فيقول "العَقـلُ يَعقلُ الأفكارَ العقـليّة *νοήσεως νόησις*"[8]. إلا أنَّ أرسطو يضيف لهذا المصطلح، في سياق فهمه وتفسيره له، مُصطلَحًا جديدًا لا نراه يَطغي في حُضوره في فَـلسَفَة أفلاطون، ألا وهو مُصطلَح "الطبيعي" *physis/ φύση*". يرسم هذا المصطلح ملامحَ تَفَرُّد أرسطو عن أفلاطون وافتراقه المَعرفي عَنهُ في فَهمه لماهيَّة الفلسفة وقَـرار الأول الواعي بالمُضي في عَـمليَّة التَـفَـلسُف إلى مَسارات تَبتعدُ عن مَسارات فَهم الفلسفة التي سَافرَ عليها الثاني[9]. يَقرُنُ أرسطو عَملية فهم العَقـل للأفكار بالوجود الطَبيعي المَادي، ولا يَحصرُها بالمخيال الفكري الذهني المَحض: لا تَعودُ الفلسفة نَظرَةَ العَقـل في عَملية العَقـل، وإنما عَمليَّـةُ عَقـلُ العَقـلِ للوجود. يُصبحُ "الوجودُ"، وليسَ التَعالي فَوقَهُ أو البَحثُ ما وراءه، أحدَ مُقوِّمات ومُؤَسِّسات رحلة اللَوب عن المعاني الميتافيزيقية، وليس فقط الفيزيقية، وتُصبح هي ما نَدعوهُ الفلسفة. لهذا، فإنَّ الطبيعي *physis/ φύση* هو أول بنود تأمُّل أرسطو في "ما وراء-الطبيعي" meta-physis في كتابه *Metaphysica*[10].

ما ينبغي أن نلاحظهُ هنا هو أنَّ كُلًا من أفلاطون وأرسطو فهمَ الفلسفة بطريقة تمايزُ عُضويًّا بينها وبين اللاهوت أو التَـفكُّـر الديني؛ الأمرُ الذي لم يكن مُتَّبعًا قَبلَهُما. فالتَـفلسُفُ في العَصر السابق لكليهما، والذي نُسميه عَصرُ ما قبل-السُقراطيَّة *presocratic era*، كان يدور حول محاولة فهم القوى الإلهيّة الفائقة التي تحكم الوجود وتُقرّرُ مَصيرَه ومَساره. أي أنّ التَـفلسُف كان لاهوتًا أو تَـلَهوتًا في أقدم صُوَره. مع أفلاطون وأرسطو، تَبدَّل مَوضوعُ التَـفَلسُف ومَساره المَنهَجي معًا ليَنصَبّا على كُـل من العَـقل البشري في ذاته، مع أفلاطون؛ والعقـل البشري في تَمَظهُرِه في الوجود، مع أرسطو. هذا يعني أنَّ الفلسفة كما تعلَّمها العرب والمسلمون الأوَل كانت "لا-دينيّة" و"فوق-لاهوتيّة".

يقودنا هذا لاستخلاص ملاحظة ثانية شديدة الأهمية هنا. الفلسفة القديمة الأفلاطونية والأرسطية على حد سواء، وبرغم تمايز هذَين الخطابين الفلسفيين، تَتَمَحور حول وعي-الذات وفهم، أو حتى خَلق ماهيّة الشَخص العَارف. هذا يَعني أنَّ التَـفلسُفَ في الفكر المَذكور لم يَكُن مَعنيًّا بمسألة خَلق الهويّة أو حتى بمسألة إسباغ هَويَّة مُعيَّنة مُحَدّدَة على مَسأَلَة التَفـلسُف ونَشاط نَظرَة العقـلِ في عملية العَقـلِ وفي العقـلَنَة في الوجود بِحَدِّ ذاتِها. نَظرُ العَقـلِ في العقـلِ nous-

[8] Aristotle, *Metaphysics*, Hugh Lawson-Tancred (trans.) (London & New York: Penguin Books, 1998), Λ, 9: 1074b 33–34.

[9] Gadamer, p. 34.

[10] المرجع نفسه، ص 35.

λόγος -νους/ logos *nous-physis/ φύση-νου* أو نَظرُ العَقـلِ في تمَظهُرِه في الوجود هو عَملٌ حياديٌّ غَـير هَووي، ولا يَقـترنُ بماهيةٍ شخصيّةٍ أو ثـقافيّةٍ أو دينيّةٍ أو لاهوتيّةٍ أو أيديولوجيّةٍ مُعيّنة. هو تَفكُّرٌ حُـرٌّ مُنعَتِقٌ فَوق-هَووي[11].

في إطار هذا المفهوم بالذات، يُقاربُ برتراند راسل B. Russell الفلسفة في جُذورها الإغريقيّة الأفلاطونيّة والأرسطوطاليّة على أنّها "منطَقَة وسطى ما بينَ اللاهوت والعـلم [بالمعنى التَطبيقي التَجريبي لِلكَـلمَة]". فالفلسفة، يُتابعُ راسل، تَقومُ على التأمُّل الفكري بشؤون لم تَصل المَعرفَةُ البَشريّة إلى يقينيّات عَـقـليّة أو نَظَريّة مُطلَـقَة حَولَها (الوجهُ اللاهوتي)، غـيرَ أنّها تُخاطبُ، في نَفسِ الوقت، العقـلَ البَشريَّ وتُسبِّقَهُ، وتُعطيه الأولوية، على أيِّ نمَط من أنماط المَرجعيّة والسُلطة، سواء أكانَت مَـرجعيّةُ التَقـليد أو التُـراث أو سُلطَةُ الـوحي والـكشف الإلَهيّين (الوجه العلمي). أي أنَّ الفلسفة هي نَظَرٌ عَـقلَيٌّ يَقِفُ ما بين الدوغما أو العَقيدَة (اللاهوت)، من جهة، والتـنظيرُ الحاسمُ والمُطلَقُ (العـلم)، من جِهَة أخرى[12]. لقد حاول كلٌّ من أفلاطون وأرسطو مُمارَسَة الفَلسفة ضمنَ هذا الهامش الذي يَتوسَّطُ ما بين التـفكير اللاهوتي والتـفكير العـلمي التجريبي، ولكن لم يستطع أيٌّ منهما إلا أن يميلَ لدرَجة ما نحو إحدى هاتين الضفَّتين أكثر قَليلاً من مَيله نحو الأخرى، ودون أن يَنجحَ، بهذا، أيٌّ منهما في أن يكون وَسَطيًّا تمَامًا وفي أن يَقِـفَ بكِـلـتا القَـدمين ضِمنَ منطقَة الـ "ما-بين" بشكلٍ كُـليٍّ وكاملِ التـوازن.

نرى هذا في الميول والملامح اللاهوتية التي نكـتشفها في تَضاعيف نَظَرِ أفلاطون العَقـلي في العَقـل المُطلَـق المَحض بصِفَـتِه "مَبدأ" أو "مَصدَر" أو حتى "خَالِـق" لِكُـلِّ ما هو كائن *arche/*

---

[11] يبقى برأيي من أفضل المراجع عن الفلسفة ماقبل-السقراطية ما كتبه الباحث الألماني فيرنر ياغير. أنظر:
Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture: In Search of the Divine Centre, Vol II*, Gilbert Highet (trans.) (New York & Oxford: Oxford University Press, 1971); Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Edward S. Robinson (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1967);
للاطلاع على دراسات أحدث عن هذه المرحلة، يُنظر مثلاً بالعربية: نجيب جورج عوض، ***موت الميتافيزيقيا بين اللاهوت والفلسفة: دراسة مقارنة*** (بيروت: دار مؤمنون بلا حدود، 2022)، ص 177-213. وبالإنكليزية، يُنظر:
Peter Adamson, *Classical Philosophy: A History of Philosophy without Any Gaps, Vol. 1* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2014), p. 3-86; Patricia Curd and Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2008); and Robin Waterfield (trans. & Com.), *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2000).

[12] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York & London: A Touchstone Book/Simon & Schuster, 2007), p. xiii.

αρχή؛ تلكَ الفكرة ذاتُ الجُذور الدينيّة والدلالات اللاهوتيّة التي لا يمكن مَحيُها أو تُجاهُـلها، والتي جَعلَت المسيحيّة لاحقًا تَميلُ لاحتضان الفكـر الأفلاطوني كما فَسَّرَهُ فـيلون الإسكندري وأوريجانوس، حين رَبَطَ كليهما فكرةَ الـ "نوس" *nous* أنطولوجيًا بفكرة الـ "لوغوس" *logos* اللاهوتيّة[13]. نفس التوجهات دَفعَت لاحقًا أوائـلَ الفلاسفة العرب المُسلمينَ لإطلاق تَسميَة "الأثولوجي" (أي اللاهوتي) على أفلاطون، كما فعلَ أبو نَصر الفارابي.

أمّا فيما يَتعلَّـقُ بأرسطو، فقد مالت نُصوصُهُ الفَـلسفيّة نحو ضفّة التَـنظير الاختباريِّ الإبستمولوجيِّ عن العَقـلِ النَاظِر في الوجود المادي؛ تلكَ الفكرةُ المَركزيّةُ في التـفكير العلـمي الإمبيريقي *empirical* الحديث، التي جَعلَت أرسطو في زَمانه يَتحدثُ عن وجود ماديٍّ قَـديم أزلي يُمثِّلُ في قـدَمه المُسبِّبَ الأول الذي هو عـلَّـةُ ذاته *causa sue/ αυτοπροερχόμενη*. لاَ يَتحدث أرسطو عن هذا المُسبِّب الأول باستخدام مُصطلحات "مَصدَر" أو "خالق". المَدرسَة الأفلوطينيَّة، أو الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonism، هي التي فَعلَت ذلك في تَفسيرها لنُصوص أرسطو لاحقًا، بَدءًا من القَـرن الرابع ميلادي. ما قَامَت به الأفلوطينيّة مع أفلوطين وبُرفيريوس الصوري وبروكـلوس ليريتيس الأثيني هو أنها "فَـلطَـنَت" (من أفلاطون) أرسطو، أي فسَّرتهُ بمَنطق ولُعبَة لُغَة أفلاطونيّين. ولهذا، فإنَّ الفلاسفة العرب الأوَل يتحدثون عن الفَلسفة بصِفَتها "عـلـم"، بَل و"العِـلـمُ الأوَّل"، كما نَقرأ عـندَ يَعقوب بنُ اسحَق الكندي وكذلك عـندَ أبي نَصر الفارابي.

لعلَّ الدرسَ العميقَ الذي نَتعلّمهُ من هذا، ويَدعونا برتراند رسل بشكلٍ غـير مُباشَر للتَوقُّـف عندَه، هو أنَّ الفلسفةَ بأقـدم تمَظهُراتها وطُرُق مُمارسَتها كانت مُحاولَة مُستَمرّة للسَّير ما بين هَاويتين: واحدةٌ من يَقَعُ فيها يَنتهي به المآل إلى قَعر لاهوتي، وأخرىَ من يَنزلقُ إليها يَصلُ إلى قَعـر جارف من التَـنظير العـلـميِّ التَجريبيِّ المُطـلَق الصرف. يُحوِّلُ الانزلاقُ الأول الفـلسفَة إلى خطابٍ تَـلَهوتيٍّ دينيٍّ عَـقائديٍّ، أمّا الثاني فيَختَـزلها إلى خطاب إبستمولوجيٍّ تَجريبيٍّ وَضعي. الفَـلسفةُ، إذًا، هي رحلَةُ النَجاة المُضنيَة أو مُغامَرةُ السَير على المَسار الضَيِّق ما بينَ تينكَ الهاويتين والاستفادة من التفرُّج على كـلَيهما والنَظر في أغوارهما دون الوقوع في إحداها أو تَحويل النَظَر حَصرًا باتجاه هاويةٍ واحِدةٍ وغَـضِّ النظر تمامًا عن الأخرى. كان تحديّ السير في هذه الرحلة صعبًا ومُضنيًّا حتى

[13] من الخطأ الشديد الادعاء بأنَّ المسيحية القديمة ناصبت الفلسفة العداء بالمطلق وحاربتها بلا تحفظات أو استثناءات. كان عند المسيحية القديمة مشكلة مع الفكر الأرسطي الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأن الكون أزلي وقديم مثل الله، وأنه، مثل المقدس، بلا خالق، ولكنها ردت على هذا الفكر بفكر أفلاطوني وأفلوطيني فلسفي صريح. من الكتاب العرب الشهيرين الذين تبعوا وتبنوا الادعاء الخاطئ المذكور، جورج طرابيشي. للاطلاع على حوار مع جورج طرابيشي حول هذه المسألة يُنظر: نجيب جورج عوض، ""مصائر الفلسفة"، دفاعٌ أم تجَنّي؟ حوار تفكيكي مع جورج طرابيشي"، في: نجيب جورج عوض، ***أحفورات الفهم، تاريخانيّات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة*** (بيروت وعمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس، 202)، ص 79-95.

على أبويِّ الفَـلسفة القديمة: أفلاطون وأرسطو. بل وكانت هذه الرحلة قَاتلةٌ بالنسبة لِمُعلِّمهُما الأول، سُقراط، إن كُـنّا سنَقبلُ بأنَّه شَخصيَّة تاريخيّة حَقـيقيّة.

ثانيا. أفلاطون وأرسطو ومفهوم الفلسفة في العصر الإسلامي المبكر

يُشكلِّ كل من ابن سينا، والغزالي وابن رشد العلامات الفارقة في تاريخ الفَـلسفَة في الفـكر الإسلامي. إلا أنَّ تَتبُّـع قِصةَ ولادَة فَـلسفَة عَربية في تاريخ الإسلام تُعيدنا إلى مَرحلَة سَبَقَت أولَئكَ الثَلاثَةُ الكِبار؛ تَرجعُ بنا إلى العَصر الإسلامي المُبكر وإلى إرهاصات الفـكر الفـلسفي الأوَّلى في الإسلام عِـندَ كُـلِ من أبي يُوسُف يَعقوب بنُ اسحَق الكـندي وأبي نَصر مُحَمَد الفارابي. في هذا القـسم، سأعود إلى ما بَقي بين أيدينا من نُصوص كُـلٍّ من هذين الفَـيلسوفَين لأرى مُقارباتهما للفَـلسفَة وفَهمِهما لها، مُبتَدِءًا بالكِندي وصولاً إلى الفارابي.

في عهد هذين الفيلسوفين، وبدءًا من القرن الثاني/الثامن، نشهَدُ بداية استخدام العرَب، المسلمين والمسيحيين واليهود، لمصطلح "فلسفة" كتعريب مباشر للمفردة اليونانية "*philosophia*". ستشهد القرون اللاحقة، خاصة القرن السادس/الثاني عشر، ومع تأليف أبو حامد الغزالي لكتابه الشهير، **تهافُت الفلاسفة**، تعديلاً واختلافًا ملحوظًا في فهم مصطلح "فلسفة" وآليات استخدامه المفاهيمية[14]. تعاطى الغزالي مع مصطلح "فلسفة" بمعنى مُحدَّد جدًا، إذ كان يَقرنُها بالفكر الديني ويعتبر الفلاسفة جماعة دينية قائمة بذاتها ومستقلة ذات خطاب ديني ولاهوتي، كما نرى في نصوص كل من فخر الدين الرازي وكذلك الشهرستاني في القرن السادس/الثاني عشر[15].

نعرف من الدراسات الخاصة بالفكر الإسلامي في العصر المذكور بأنَّ نقد الغزالي للفلسفة كما مارسها ابن سينا دفع المفكرين الآخرين لنبذ مصطلحي "فلسفة" و"فلاسفة" بحدِّ ذاتهما والاستعاضة عنهما بمفردتي "حكمة" و"حُكماء"، كما تخبرنا نصوص شهاب الدين السهروردي بصورة خاصة وكذلك نصوص كل من أبو البركات البغدادي وحتى نصوص فخر الدين الرازي[16].

---

[14] حول تبدلات معاني مصطلح "فلسفة" في القرن السادس /الثاني عشر مع بدء محاربة الغزالي لفلسفة ابن سبنا وإرهاصات هذا التبدُّل في فهم المصطلح المذكور، يُنظر:

Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2021), p. 77-107.

[15] يُنظر: فخر الدين الرازي، ***الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم***، تحقيق: أسعد جمعة (القيروان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية/مركز النشر الجامعي، 2004)؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ***الملَل والنِحَل***، تحقيق: أحمد فهمي محمد، ط 7 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007).

[16] Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, p. 105-107.

يُنظر أيضا استخدام "حكمة" و"حكماء" في: شهاب الدين السهروردي، ***المشارع والمطارحات***، تحقيق: مقصود محمدي وأشرف عالي بور (طهران: حق ياوران، 1966).

هذا الفهم للفلسفة ساد في تاريخ الفكر الإسلامي في قرون تتلو العصر الإسلامي المُبكِر الذي تعرَّف فيه العالم العربي الإسلامي للمرة الأولى على الفلسفةً من خلال التفاعل مع الإرث اليوناني للعهد العتيق المتأخر. من هنا، فإنَّ دراسة وتحليل بدايات استخدام مصطلح "فلسفة" كتعبير عن مجموعة معينة من التعاليم المستقاة مباشرةً من نصوص أرسطو والتقليد الأفلوطيني لا يجب أن تتأثَّر بالنقاش الجدلي المعقّد والتاريخي الذي جرى حول الفلسفة في عصر ابن سينا والغزالي والرازي، بل ينبغي أن تقارب العقود الأولى للفكر الإسلامي المُبكِر حول ماهية ودور وأهداف الفلسفة، تلك التي نتعرَّف عليها في نصوص كل من الكندي والفارابي على وجه التحديد.

واحدٌ من النُصوص التي يَتحدَّثُ فيها يَعقوب الكـندي مباشرةً عن الفلسفة، كـتابُهُ المُعَنوَن ***في الفلسفة الأولى***. لا يَصرُفُ الكـندي وقـتَه في هذا الكـتاب بالتركيز على ماهيَّة الفَـلسفَة في حد ذاتها، بل يَنطلق من تَعريف مُحدَّد للفـلسفة ويَبني عليه أُطروحَتَهُ الناظمَة حولَ أي تيارات الفكر الفَـلسفيِّ المَعروفَة هو التيارُ الذي يُشكِّلُ أوَّلَ خطابات الفـلسَفة وأهـمَّها وأكـثرَها مَرجعيَّة. يُعيدنا الكـندي في التَعريف الذي يَنطَلِقُ منه، دون أن يُحاجِجَ لتبيان صحَّته أم لا، إلى فهم ما قبل-سُقراطي للفَـلسفَة قالَ به أولاً بارمنيديس Parmenides ومن ثم تبناه أفلاطون وانطلق منه تَسليميًّا أيضا في نُصوصه **مينو** *Mino*، و**فيدروس** *Phaedrus*، و**بروتاغوراس** *Protagoras*، و**تايميوس** *Timaeus* . الفَـلسفَة، يَقولُ الكـندي، "حَدّها علمُ الأشياء بحَقائقها بقَدر طاقَـة الإنسان، لأنَّ غَـرضَ الفَيلسوف في عِـلمه إصابَةُ الحَقِّ وفي عَمَـله العَمـلُ بالحَق"[17]. هذا الفَهم الأفلاطوني للفلسفة، بصفتها مَعرفَة الحقيقة في ذاتها وليس في تمَثّلات حسيّة ومنظورة، هو نفس الفهم الافتراضيِّ الذي دفعَ أفلاطون لمُقاربَة الفَـلسفَة على أنها نَظَرُ العقـل في عَقـله الذاتي، أي أنّها في العُـمق عمليّةُ عَقـل ماوراء-طَبيعيَّة، ميتافيزيقيَّة، وليَست عَـقلاً لتَمَظهُرات وتمَثّلات الحـقيقة الحسيّة والطَبيعيّة، كما يَفهمُ أرسطو الفَـلسفة. على قَاعدَة هذا الفهم الافتراضي، يُعلِنُ الكندي أنَّ الفَـلسفة التي تَتبوأ الموقعَ المَركزيَّ وتأتي في مُقدِّمَة باقي مَفاهيم ومُقاربات الفَـلسفَة هي تلك التي يُسميّها أرسطو قـبلَ سواهُ "الميتافيزيقيا". بكـلمات الكـندي، الفَـلسفة الأولى تلك هي "عـلمُ الحَقِّ الأوَّل الذي هو عِـلّةُ كُـل حَق"، أي نَظَرَ العقـل في المُسبِّب الأزلي الأول لكُـل ما هو كائنٌ في الواقع[18]. في النُصوص الفَـلسفيّة والكلاميّة العربيّة، المَسيحيّة واليَهوديّة والإسلاميّة، وتأثُّـرًا بالشروحات الأفلوطينيّة أو الأفلاطونيّة الجَديدة لإرث أفلاطون، مثل شروحات برُكـلُس الأثيني وبُورفيريوس الصوري وألكسَندر الأفروديسي، اسمُ هذه الفـلسفَة، أو الميتافيزيقية، هو "عِـلمُ الواحِد".

[17] يعقوب الكندي، "في الفلسفة الأولى"، في: ***رسائل الكندي الفلسفيّة***، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، ج 1، ص 97-162، ص 97.

[18] المرجع نفسه، ص 98.

عن "فَلسفة الواحد"، يَقولُ الكِندي أنها نَظَرُ العَقلِ في العلّة أو العلم بها لأنها "أشرَفُ من علم المَعلول، لأنَّا إنّمَا نَعلَمُ كل واحد من المَعلومات علمًا تامًّا إذا نَحنَ أحَطنا بعلم علّته"[19]. في الفَلسفة التي نعلمُ فيها الأشياء في حَقيقتها الذاتيّة، يتابع الكندي، نجد القاعدة المَعرفيّة المؤسِّسَة التي يجب أن يَتأسَّس عليها كُلًا من علم الكلام، أو اللاهوت "علم الرُبوبيَّة" وعلمُ الميتافيزيقية "علمُ الواحد" وعلمُ الأخلاقيّات "علمُ الفَضيلَة"، ناهيك عن "جُملَة علم كُلِّ نَافعٍ والسبيلَ إليه"[20]. الفلسَفَة، إذًا، هي ذاك النظَرُ العقلي ما فوق-الطبيعي والحسّي الذي لا يَنظرُ في الوجود الحسّي ولكن في الوجود العقلي الصرف الذي يُقارب الأشياءَ في كُلّيَاتها[21]، يُقاربُها في ماهيّاتها العَقليّة اللاحسيّة والتي لا تحتاج إلى وسيط، أو "متوسِّط"، بمُفردات الكندي، وليس لها تمَثيلاً أو مثالاً في النَفس. إنها "إدراك لامثاليٌّ" لأنه "لا لونَ ولا صوتَ ولا طَعمَ ولا رائحَةَ ولا مَلموسَ [لَه]"[22]. الفلسفة هي نَظرُ العَقلِ في الحقيقة التي ليس لها صورة في النَفس لأنها وجودٌ عَقليٌّ اضطّراري. لهذا، فإنَّ "من يَبحثُ الأشياءَ التي فَوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها ولا تُقارنُ الهيولى، فلن يَجدَ لها مَثيلاً في النفس، بل يَجدها بالأبحاث العقليّة"[23]. الميتافيزيقية هي تجسيدُ نَظر العقلِ فيما يُعقَلُ فَوقَ-الطَبيعَة وخارج إطار المَحسوس والمُتَحَرِّك. ومن ثم، فإن علم ما فوقَ الطَبيعيّات هو علمُ ما لا يَتَحرَّك، هو عِلمُ العِلَّة التي تَكمُنُ خَلفَ كُلِ حَركَةٍ دون أن تكونَ هي نَفسها مُتحرِّكَة.

في المُحصِّلَة العُظمى، يَنحو الكندي في فَهمه للفلسَفَة الأولى، المَيتافيزيقية أو علم "ما فَوق الطَبيعة"، نحو اعتماد طاغٍ على فهم أفلاطوني لِماهيّة الفلسفة بحَدِّ ذاتها. في نُصوص أخرى لَه، يَعتمدُ الكندي كُليًّا على النُصوص الأرسطوطاليّة وعلى مُقارباتَ أرسطو بشكل أكثر وضوحًا. نرى هذا، مثلاً، في رسالته عن العقل ومَاهيَّته، حيث يَبدو أنّه يتّكل كُليًّا على نَصِّ أرسطو حول النَفس *De Anima* في تَصنيفه لأنواع وماهيّات "العَقل" بصيغَة الاسم وصيغَة الفعل على حَد سواء. لا بل إنّه يَنحو نحو المُطَابقَة ما بين فكرَيّ أفلاطون وأرسطو حول مَسألَة العَقل، الأمرُ الذي سَيتَبنّاهُ أيضا أبو نَصر الفارابي ويَبني عليه مَشروعه الفلسفي، كما سأُبيّنُ تاليًا. في رسالته عن العقل، يَقول الكندي أنّه يَعتمدُ كُليًّا على فلسفة أرسطو أكثر من مُعلّمه أفلاطون الحَكيم لأنَّ "حاصلَ قولُ أفلاطون في ذلك قولُ تلميذه أرسطوطَاليس"[24]. هذا يَعني أنَّ الفلاسفة المُسلمين الأوَل، الكندي والفارابي، تعاملا مع الفلسفة اليونانية وفَهِما طَبيعَة الفلسفة انطِلاقًا من قناعَةٍ

[19] المرجع نفسه، ص 101.
[20] المرجع نفسه، ص 104.
[21] المرجع نفسه، ص 107.
[22] المرجع نفسه، ص 108.
[23] المرجع نفسه، ص 110.
[24] الكندي، "رسالة في العقل"، في: **رسائل الكندي الفلسفية**، ج. 1، ص 312-362، ص 312.

بالتَطابُق الكُـلّي تَقريبًا ما بينَ كُـلٍّ من أفلاطون وأرسطو، وأنَّ التأكيد على هذا التَطابُق لم يكن موقـفُ الفارابي لوَحده. الفرقُ بين الكـندي والفارابي في هذه المسألة هو أنه، في الوقت الذي يَبني الكـندي على هذا التطابق مَيلًا شَخصيًّا تَفضيليًّا لفكـر أفلاطون لأنَّ الأخير يُركّز على فكرة "الواحد" ودَلالاتها اللاهوتية، فإنَّ الفارابي، كما سنرى، يَنطلقُ من نَفس قَـناعة التَطابُق، ولكنّهُ يَميلُ شَخصيًا إلى الجانبِ الأرسطي وتَركيزِ الأخير على الطَبيعيّات والمَحسوسيّات أكثرَ من أفلاطون.

ولكن، وبالعَودَة إلى الكـندي، فهو يُبيّنُ لَنا تَبَحُّره واطّلاعه على كُـتب أرسطو المُتوَفِّـرة في عَصره، والتي تَرجمَ مُعظَمها إلى العَـربيّة أو نقـلَ عَنها فَـريق المُترجمين الذين عَـملوا تحتَ إشراف الكـنَدي وانضَمّوا لدائرَة مُريديه والدارسين مَعه، والتي نُسميّها اليوم في حَقل البَحث المُعاصر "حَلَـقَة الكـندي"[25]. فالكـندي تركَ لنا رسالةً من رسائله يَكتُب فيها لأحَد مُريديه مُعلمًا إياهُ عن الكـتب المُتوفِّـرة في إرث أرسطو وما يَحتاجَه المَرء لتحصيل الفـلسفة[26]. الأمرُ المُثير للاهتمام في الرسالة المَذكورة هو تأكيدُ الكندي على ضَرورة التـفريق ما بين الفـلسفة وعُـلومها، من جهة، واللاهوت أو "العـلم الإلهي"، كما يُسميّه، والفـقهُ الديني، من جهة أخرى. فيؤكّد أنَّ العَـلمَ الإنساني الذي يَتحدَّثُ عنه، بالاعتماد على أرسطو وأفلاطون، "هو دونَ العـلم الإلهي"[27]. فَعَـلمُ اللاهوت والإلهيات لا يَقومُ على عـلم الرياضيّات، في حين أنَّ عـلم الفـلسفة، يقول الكندي، يَستعمل كُـتُب الرياضيّات والمَنطق[28]، والباحثُ يَستَدِلُّ على ذلك. يَخلُصُ الكندي للقول، من خلال تَمَعُّنه بأغراض كُـتُبَ أرسطوطَاليس المُختلفة، والتي تَعني تَمَعُّنًا في مَعرفَة الطبيعيّات، حتى في نُصوصه عن ما فوق-الطبيعة. أي أنها، بِقـناعَة الكـندي، نُصوصٌ فَـلسفيّةٌ صِرفَةٌ لا تَختلطُ بالعقـلِ الديني للعِـلم الإلهي.

ولأنتقل الآن إلى أبي نَصر الفارابي. من المُتعارف عليه في الأوساط البَحثيّة المُعاصرة أنَّ الفارابي كانَ من أقحاحِ الفَـلاسفة الأرسطوطاليّين العَرَب والمُسلمينَ في العَصر العباسي المُبكر،

---

[25] للاطلاع على بعض الدراسات حول هذه المسألة، يُنظر مثلاً في:
Najib George Awad, "When the Intellectuals of Ḥarrān Contributed to *Falsafa*: Theodore Abū Qurra as '*Nāqil wa-Mufassir*' of Proclean Legacy in Early Islam", *Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 74, no. 1 (2022), p. 1-43; Cristina D'Ancona-Costa (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Leiden & Boston: Brill, 2007); Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch. Al-'Amirī's Kitāb Fuṣūl fī al-Ma'ālim al-Ilahīyya und die arabische Proklos-Rezeption in 10Jhr* (Leiden & Boston: Brill, 2006); Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017).

[26] الكندي، "رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه من تحصيل الفلسفة"، في: **رسائل الكندي الفلسفية**، ج 1، ص 362-379.

[27] المرجع نفسه، ص 376.

[28] المرجع نفسه، ص 378.

وأنّه من أوائل العُلماء الذين أصّـلوا لفـلسَفة عَـربيّة في تاريخ الفـكرالمشرقيِّ العَـربي عُـمومًا. إلا أنَّ تَعمُّق الفارابي وتبَحُّـره في الفـلسَفة الأرسطوطالية لم يَعني أبَدًا إهمالَه للفـلسَفة الأفلاطونية أو عـدَم اطّلاعه عليها، حتى وإن كان هذا الاطّلاعُ غـيرَ مُباشر ولا من خلال قَـراءَة نُصوص أفلاطون بالضَرورَة، وإنّما من خلال اطّلاع على تَـفاسير وشُروحات فَـلسفَة أرسطوطالَيس التي قَـدّمَتها الأفلاطونيّة المُحدَثَة أو الأفلوطينيّة وقِـراءاتها لأرسطو بعَدَسات أفلاطونيَّة صَريحة.[29]

واحدٌ من النُصوص التي بَقيت من إرث الفارابي نَصّهُ الهام جدًا، **كتابُ الجَمع بين رأيي الحَكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس**. استَوقفَ هذا النَصُّ الباحثينَ المُعاصرينَ وأثارَ حَفيظتَهُم بسبب تَقديم الفارابي لأفلاطون وأرسطو كَصَاحبيِّ خطاب فَـلسفيٍّ واحد لا اختلافَ فيه بينَ فكرَي الفَيلَسوفَين "المتُقَدِّمين"، كما يَصفهُما الفارابي[30]. علَى سَبيل المثال، في المُقَـدِّمَة المُسهَبَة التي كـتبَها لتَـقديم نُسخَته المُحقَّقَة لكـتاب الفارابي، **إحصاءُ العُـلوم**، يُعبِّـرُ عُـثمان أَمين دونَ موارَبَة عن نَقده اللاذع لقـرار الفارابي الخاطئ مَعرفيًا بالجَمع ما بينَ مُقاربَتَي أفلاطون وأرسطو المُختَـلفَـتَين كُـليًا عن بَعضهما البَعض. يُقدِّمُ أَمين انتقادَه بالكلمات التالية:

> "وقد يَعجَب القارئ المُعاصر للفارابي كيفَ تَورَّطَ في نَظريَّته تلك فخلَطَ بين مَذهبين مُتعارضَين مُتميِّزين كالمَذهَب الأفلاطوني والمَذهَب الأرسطوطاليسي، وأحدهما مَذهَبٌ مِثالي مُمعِن في المِثاليّة، والثاني واقعي يُريد أن يُخَفِّفَ من غَـلواء المِثاليّة

---

[29] حول نقل فكر أرسطو من خلال التراث التفسيري الأفلوطيني، خاصة من خلال نصوص برقلس الأثيني، يُنظر مثلاً:

Najib G. Awad, "*Creatio ex Philosophia*: *Kalām* as Cultural Evolution and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era", *The Muslim World Journal,* vol. 4, no. 109 (2019), p. 510-534.

[30] أبو نصر الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق :ألبير نصري نادر، ط 2، (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 79؛ حول الجمع بين الفيلسوفين، يُنظر أيضا في:

F. Rosenthal, "Al-Kindī als Literat," in *Orinetalia*, vol 2 (1942), p. 262-288; G.N. Atiyeh, *Al-Kindī: The Philosopher of the Arabs* (Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966); C. D'Ancona-Costa, "The Topic of the 'Harmony between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy," in: Andreas Speer & Lydia Wegener (eds.), *Wissen Über Grenzen. Arabisches Wissen und Lateinisches Mittelalter* (Berlin: De Gruyter, 2006), p. 379- 405; Fritz W. Zimmermann, "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*", in: Jill Kraye et al., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Text* (London: The Warburg Institute University of London, 1986).

الأفلاطونيّة [...] كان أرسطو في فَـلسفَته أقربَ إلى الواقع المَلموس وألصَقُ بعالَم الشِهادة، في حين أنَّ أفلاطون كان كثير التَحليقِ في عالم المُثُـل"[31].

وفي محاولته تبرير فشل الفارابي في ملاحظة "التَعارض بين المَذهبينِ اليونانيين"، كما يقول، يَقترحُ عثمان أمين أنَّ السبب يعود ببساطة إلى أنَّ:

"الفارابي في محاولته التوفيق بين رأيي الفيلسوفين اليونانيين أخذ يَستشهدُ بكتاب مَشهور هو **أثولوجيا أرسطوطاليس** وظنَّ أنَّ هذا الكتاب لأرسطو حَقيقةً، ولَم يَخطُر ببالِه كما لم يَخطُر ببال أحد مُفكِّـري ذلك العصر أنَّ نسبَة الكتاب إلى أرسطو خطأ، وإنما هو شَذَراتٌ من كـتاب **التاسوعات** للفَـيلسوف الإسكندراني أفَـلوطين، شَيخُ الأفلاطونيّة الجَديدَة"[32].

أعتقد أننا يمُكن أن نُضيفَ إلى هذا المُقتَرَح المُحتمَل سببين آخرين نَجدهُما في نَصِّ الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، بحَدِّ ذاته. الأول هو تَفسيرُ الفارابي لِلسَبَبِ الذي دفعه للتَوفيقِ بين الفيلسوفين، والذي يَقولهُ الفارابي في مقدِّمَة نَصِّه:

"أما بعد، فإنني لما رأيتُ أكـثرَ أهلِ زَماننا قد تَحاضّوا وتنازعوا في حُدوث العالم وقِدَمه وادَّعوا أنَّ بين الحَكيمينِ المُقَدَّمينَ المُبرَّزين اختلافًا في إثبات المُبدِع الأول [...] وفي كثيرٍ من الأمور [...] أردتُ في مَقالتي هذه أن أشرعَ في الجَمع بينَ رأييهما والإبانَةَ عمّا يَدلُّ عليه فَحوى قَوليهما ليَظهرَ الاتفاقُ بين ما كانا يَعتقدانه"[33].

تُخبرنا كـلماتُ الفارابي الواردَةُ في الأعلى، أولاً، أنَّ عَصرَ الفارابي شَهدَ عُـلماءً يقولون بالاختلاف بين أفلاطون وأرسطو، الأمرُ الذي يَعني أنّهم كانوا يُدركون أنَّ تفاسيرَ أرسطو وشَرحه بطريقَة أفلاطونيّة ما هو إلا اجتهادٌ ما بَعد-أرسطي وما بَعد-أفلاطوني على حَدٍّ سواء، قام به الفَلاسفةَ الأفلوطينيّين الجدد، أمثال أفـلوطين وبرُكـلُس وسواهما. وبالتالي، فإنَّ الفارابي كان يَعلمُ بدَوره بهذا، وبالتالي يَعرفُ أنَّ كتاب **أثولوجيا أرسطوطاليس** ليس أيضا أرسطيًا. أعتقـدُ أنَّ ما يَفعلهُ الفارابي في نَصِّه يَختلفُ عـما فعلَهُ أفلوطينَ وبرُكـلُس وسواهما من الأفلاطونيين الجُدُد بنُصوصِ

[31] عثمان أمين، "نبذة عن الفارابي وفلسفته"، في: أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين، ط 3، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968)، ص 38-47، ص 41.

[32] المرجع نفسه، ص 42.

[33] الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص 79.

أرسطو، إذا كان أولئك الأواخر "يؤفلطون" (من أفلاطون) أرسطو، فإنَّ الفارابي كان يُحاولُ أن "يؤرسطَ" (من أرسطو) أفلاطون، وهذا أمر جَديدٌ لم يَكُن مَسبوقًا.

هناكَ سَببٌ آخر، برأيي، يَقولهُ الفارابي لنا عن سَبب مُحاولته المُماهاة بين أفلاطون وأرسطو، وهو يَكمُنُ في فَهم الفارابي الشَخصي لماهيّة الفلسفَة وتَعريفه لَها. لا يقولُ الفارابي أنَّ خطَاباتُ أفلاطون وأرسطو الفَلسفيّة مُتطابقَة كُليًّا وبدون فَوارق في التفاصيل والمُقاربات والتفاسير الجُزئيّة. ما يقوله في الواقع هو أنّه يمكن للقارئ المُتمَحِّص والمتأنّي لفلسفَتيهما أن يَلحظَ إطارًا عامًّا مُشتركًا واحدًا وجامعًا يَربُضُ تحت التَفارُقات ويُؤطِّر مَفاهيميًّا التَمايُزات، ألا وهو تَعريفٌ واحدٌ لماهيّة الفلسَفَة في ذاتها. أمّا ما هي الفَلسفة، كما يُعرِّفها الفارابي، ويَفترضُ أنّها تُعرَّفُ من قبَل أفلاطون وأرسطو، فَهي ما يلي، كَما يَقول: "إذ الفَلسفَة، حَدّها وماهيّتها، أنّها العِلمُ بالمَوجودات بما هيَ مَوجودَة"[34].

لو تَذكَّرنا كيف يَفهم كُلٌّ من أفلاطون وأرسطو الفَلسفة، كما عَرَضتُ في القسم السابق، سَنَجدُ أنَّ أفلاطونَ يَقولُ أنّها "نَظَرُ العَقلِ في عَقَله لذاته"، في حينَ يَرى أرسطو أنَّها "نَظَرُ العَقلِ في الوجود وعَقلِ ما هو كائن". فإذًا، حين يَقولُ الفارابي أنَّ الفَلسفة هي "العِلمُ بالمَوجودات بما هيَ مَوجودَة"، فإنَّه، أولًا، يُعيدُ بكلماته الخاصَّة تكرارَ فَهم أرسطو للفَلسفَة بصفَتها "نَظَرُ العَقلِ في الوجود والكائن". وهو، ثانيًا، يُسقطُ هذا الفَهمَ الأرسطي على فَهم أفلاطون للفَلسفَة، أي أنّه يؤَرسطُ أفلاطون ولا يؤفلطُ أرسطو. بهذه الطَريقة، ما عادت الفَلسفَةُ "نَظَرُ العَقلِ في ذاته" فقط، كما تَحدّثَ عَنها أفلاطون، بل باتَت أيضا ما صَنَعَ بها الفارابي حين اختارَ أن يؤَرسطها جَاعلًا من كِلا الفَيلسوفَين يُردِّدان، في الواقع، ما يَفهمُهُ الفارابي شَخصيًّا عن مَاهيّة الفَلسفَة.

من يَقرأ بتأن الصَفَحات اللاحقَة من نَصِّ الفارابي يُلاحظُ أنَّه تَقريبًا لا يَستطردُ أبدًا حولَ مَسألة ماهيّة وتَعريف الفَلسفَة، مُفترضًا بَداهَةً، كما يبدو، بأنّه قدَّمَ هذا التَعريفَ، وبالتالي هو لا يَحتاجُ أن يُثبتَ أنَّه تَعريفٌ مُشتركٌ فعليًّا ما بين أفلاطون وأرسطو. بل إنّه يَبني كافَّةَ تَحليلاته البُرهانيّة التالية على مُسَلَّمَة افتراضيّة تَعتَبرُ اشتراكَ أفلاطون وأرسطو في فَهم ماهيّة الفَلسفَة أمرًا مَحسومًا. يَنصرفُ الفارابي، إذًا، إلى تَفكيك وتَفنيد مسألة أخرى غَيرَ مسألة تَعريف الفَلسفَة، ألا وهي مَسألَةُ الحَديث عن كَيفيّة "مُمارَسة" فعلِ التَفكير أو العَقل الفَلسفيّة وما هي أهَمُّ المُقاربات والمَسائل التي تَتصدّى لَها عَمليَّةُ العَقل الفَلسفيّة. وطبعًا، فيما يَتعلق بمَنهجيّات التَفلسُف والعَقلَنَة فلسفيًا، فإنَّ الباحث يُمكنهُ أن يَجدَ الكثيرَ جدًا من التَقاطُعات والتَشابُهات والتلاقيات ما بين كيفيّة اشتغال كُلٍّ من أفلاطون وأرسطو بالفَلسفَة، بالرغم من تباينهُما في مَسألَة فَهم ماهيّة الفَلسفَة. فكلاهما،

[34] المرجع نفسه، ص 80.

كما يُلاحظُ الفارابي مُصيبًا، يَعتمدُ على البرُهان والقياس[35]، وكلاهُما يَسبرُ بانتباه وتَفكيكيَّة، ديالكتيكيّة الطَبيعة في حالَة أفلاطون، وهـرمنيوتيكيّة الطَبيعَة في حالَة أرسطو، ويُعطي الأولويّة للأُنطولوجيا، أو "عـلمُ الجَوهَر"، كما يُسميّه الفارابي[36]، وكلاهُما طبعًا يَربُطُ مَسألة القياس والبرُهان العَقـليّين بالأبعاد السُلوكيّة والمُمارسات وجوانبها الأخلاقية[37]، وحَتمًا كلاهما، أخيرًا، يَغوصُ في مُحاولات سَبرِ مُقَاربات وطرائق المَعرفة والفَهم[38].

في تَعليقه على شُروحات الفارابي ومُحاولته التَوفيق ما بين أفلاطون وأرسطو، يَقولُ عُـثمان أمين أنَّ الفارابي "يُحاولُ مُحاولةً جَديدةً وهي أن يُثبتَ أنَّ لا خلافَ بين الفَـلسفَة اليونانيّة، من جهة، وبين عـقائد الشَريعة الإسلاميَّة، من جهة أخرى"[39]. يَعتَقدُ أمين أنَّ تَفسيرَ هذه المُحاولَة أمرٌ يَسيرٌ: "فالفارابي كان فَيَلَسوفًا ومُسلمًا في آن واحد، أعني أنَّه كان مُوقـنًا بجَلال الفَـلسفَة، من جهة، ومُؤمنًا بكَمال الإسلام، من جهة أخرى، فالفَـلسفَة والدين عندَهُ أمرانِ مُتَّفقان لأن كُلًا منهُما حَق، والحقُّ لا يُخالف الحَق"[40]. إنَّ القراءة المُتأنية لنَصّ الفارابي تُفيدُ بأنَّ هذا الافتراضَ بمُماهاة الفلسفة بالدين والمُشابَهَة بين الإسلام والفَـلسفَة هو اجتهادٌ تَفسيريٌ تأويلي يَقومُ به عُـثمان أمين ولا يُمارسهُ الفارابي في النَصِّ المَذكور. يَستخدمُ الفارابي عـبارات ومُصطلحات ومُفردات لاهوتيّة كَلاميّة حين يُحاولُ أن يَشرحَ الطبيعة اللاهوتيّة لحَديثيّ أفلاطون وأرسطو عن حُدوث العالَم وطَبيعة الصانع القَديم والنَفس البَشريَّة والثواب والعقاب. إلا أنَّ تلكَ المُفردات كانَت شائعةَ الاستخدام من قبل عُـلماء الكلام والفلاسفة والعُـلمَاء من كافَّة الأديان والتوجُّهات الفـكريّة في ذاكَ العَصر. يُمكنُ للباحث أن يَجدَ تلكَ المُفردات والاصطلاحات في نُصوص اللاهوت الكلاميِّ لمَسيحيّينَ أمثال ثاودوروس أبي قُـرّة وحَبيب ابن خدمَة أبو رائطَة التَكريتي وعمّار البَصري وقسطا بن لوقا ويَحيى بن عَـدي؛ أو ليهود أمثال داوود بنُ مَروان المُقمَّص وسَعديَّة غاوون؛ كما يَجدها في نُصوص المُسلمين. من ناحية أخرى، لا يَذكر الفارابي لا الشريعة الإسلامية ولا الإسلام بحدِّ ذاته في نَصِّه المذكور ولا يُشيرُ حتى إلى مَفهوم الدين. ما يَذكرهُ هو "الأثولوجيا" فقَط، دونَ أن يُحاولَ حتى أن يَصفَ لا فَـلسفَة أفلاطون "الأثولوجي" ولا فَـلسفَة أرسطو بأيَّة صفات دينيّة. قد يكونُ الفارابي شَخصيًّا مُتدينًّا مُسلمًا يُؤمنُ بكمال الإسلام وبأنّه الحَق. ولكن، لا شيءَ في *كتاب التوفيق بين رأيي الحكيمين* يُفيدُنا بأنَّه كانَ في كتابه المَذكور يُحاولُ أن يُثبتَ اتفاقَ الفَـلسفة مع الدين عُمومًا، ومع الشَريعَة الإسلاميّة خُصوصًا. أيُّ افتراضٍ لهَكذا دَور هو، بِرأيي، اجتِهادٌ هـرمنيوتيكيٌّ لا أكثر.

---

[35] المرجع نفسه، ص 81.
[36] المرجع نفسه، ص 86-87.
[37] المرجع نفسه، ص 95-97.
[38] المرجع نفسه، ص 97-98.
[39] أمين، "نبذة عن الفارابي وفلسفته"، ص 42.
[40] المرجع نفسه، ص 42.

في نَص آخر عُـنوانه، ***كتابُ الحُروف***، يفصلُ الفارابي ما بينَ الدين وعُـلومه، من جهة، والفَـلسفَة ومَعارفِها، من جهة أخرى. فيَقول أنَّ "صناعةَ الفـقه والكلام مُتأخرتانِ بالزمان [عن الفَـلسفة] وتابعتانِ لها"[41]. مَا يَسبقُ الفَـلسفة ويأتي قَـبلَها ليسَ الفِكرُ الديني ولا هوَ الملَّة الدينيّة، يَقولُ الفارابي، بلَ هو "القـوّةُ الجَدليّةُ والسوفسَطائيّة". وفي قَـلبِ فَضاء الفَـلسفَة هناكَ تيّاراتٌ ومقارباتُ فَـلسفيَّةٌ تَسبقُ سواها وقد أتَت قَـبلها زَمَنيًّا: "الفَـلسفَةُ الجَدَليّةُ والفَـلسفَةَ السوفسطائيّةُ تَـتقدّمان الفَـلسفَة البُرهانيّةَ، كما أنَّ الفَـلسفَة بالجُملَة تتقدَّمُ المـلَّةَ على مثال ما يَتقدَّمُ الزمَانُ المُستَعمَلُ الآلات الآلات. والجَدليَّة والسوفسطائيَّة تَتقدّمان الفَـلسفَةَ على مَثال تَقدُّم غـذاء الشَجرَة لِلـثَمَرة، أَو على مثال ما تَـتقدَّمُ زَهرةُ الشَجرَة الثَمَرَة"[42]. ثم يُتابع الفارابي قائلاً أنَّ الفَقيه يَنضوي في إطار المـلَّة وهو يَعتَمدُ على مَبادئ ومُقدِّمات "مأخوذة مَنقولَة عن واضع المـلَّة". أما الفـيلَسوف، فَهوَ المُتَعـقِّلُ الذي لا يَنضوي تحتَ إطار مـلَّة أو دين بعينهما، بل يَعتمدُ المبادئ التي تُعتبرُ "مُقدِّمات مَشهورة عـندَ الجَميع ومُقدِّمات حَصَلَتَ لَهُ بالتَجرِبَة"[43]. من هنا، فإنَّ الفلاسفَة عـند الفارابي لَيسوا اتباعَ مـلَلٍ ونحَلٍ وطوائف، بل أَهـلُ اختصاص أو أهـلُ "خَواص"[44]، على حَـدِّ تَعبيره، أو "أهـلُ صِناعَة عَمَليَّة" يَنظرونَ بالأَشياء التي تَخصُّ صِنَاعَتهم اختصاصيًّا[45].

يَمضي الفارابي أبعدَ من هذا ليَقترحَ أنَّ الفَـلسفَة هي معيارُ وقاعدَةُ فكر الملَّة الفقهي واللاهوتي، وليسَ العَـكس: الفَـلسفَة وصدقَها وأصالَتها تُقرِّرُ مَا إذا كانتَ أفكارُ المـلَّـة صَادقَة وصَريحَة أم كاذبَة وفاسدَة، وليست المـلَّة وفكرها الفقهي الكلامي ما يُقرِّرُ صدقَ ومَوثوقيّة الفَـلسفَة. لا بل الأسوأ، يُتابع الفارابي، هو أن يَأتي أتباعُ مـلَّة ما ويؤسِّـسوا أفكارَ فقههم وكلامهم على قاعدَة فقه وكلام ملَّـة أخرى سابقَة أسَّـسَت فكرَها على فَـلسفَة غـيرُ مَوثوقَة وغيرُ صادقَة. فإذًا، يَتحدَّدُ صَوَابُ وصَلَاحُ فقه وكَلام المـلَّة، أو فَسَادُه وسوءُه، على قاعدة الفَـلسفة التي تَعتمدها المـلَّة. في كلا الحالتين، فإنَّ الفَـلسفَة شيءٌ والفـقهُ أو كَلامُ المـلَّة شيءٌ آخر، إذ أنَّ المـلَّةَ، يَقول الفارابي، "على الجهتَين إنما تَحدثُ ***بعدَ*** الفَـلسفَة"[46]. وفي بعض الأَحيان، حينَ تُسيءُ الملَّةُ بفكرها لِصَواب الفـلسفَة وَصحَّتها، فإنَّ هذا يُعرِّضُ الفَـلسفَة وأهلها لمَضَـرَّة عَظيمة من تلك الملَّة وأَهلها. في هذه الحالة، يَقترحُ الفارابي، "ربمّا أفضلُ لأهـلِ الفَـلسفَة عندَ ذلكَ مُعانَدة أهـلِ المِلَّة طَلبًا لِسَلامَة أهـلِ الفَـلسفَة"[47]. لا بل إننا قد نشهَدُ في أُمَّـة ما مُعانَدَةً صَريحَةً للفَـلسفَة بحيثُ أنَّ لاهوتَ

[41] الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1986)، II.19: 109. 10-15، ص 131.

[42] نفسه، II.19: 110. 20و، ص 132.

[43] نفسه، II.19: 112. 10، ص 133.

[44] نفسه، II.19: 113. 15. 20ظ- 21، ص 133.

[45] نفسه، II.19: 112. 20. 5، ص 134.

[46] نفسه، II.24: 147. 15. 27و-10، ص 153-154.

[47] نفسه، II.24: 149. 5. 27ظ-15، ص 155.

تلكَ الأُمَّـة، أي صناعة الكلام فيها، "قد تكونُ مُعاندَةً للفلسفة وأهلُها يَكونونَ مُعاندينَ لأهلِها على مِقدارِ مُعاندَةِ تلكَ المِـلَّةِ للفَـلسفة"[48].

في نَصِّه الآخر، ***كتابُ تَحصيلِ السَعادَة***، يُتابع الفارابي الاستطرادَ حول طبيعة الفلسفة كحقلٍ مَعرفيٍّ اختصاصيٍّ وتَخصيصيٍّ قائم بذاته وغيرَ منضوٍ تحت رايةِ أيِّ فقه أو ملَّة أو اعـتقاد عام. إذ يُؤكِّـد الفارابي أنَّ الفَـلسفَة هي ذاكَ "العـلمُ الأوَّلُ "الذي يُعطي الموجوداتِ مَعقولِيَّةً ببرَاهينَ يَقينيَّة"[49]. لَدَينا هُـنا إعادةُ تَوكيد من الفارابي على أنَّ الفلسفة عَـملٌ فكريٌّ تَخصُّصيٌّ وليسَ عُموميٌّ يمكن للعامَّة أن تَتشاركَ فيه آراءً شائعةً مُشتركَة. الفلاسفَةُ اختصاصيّونَ لا يَنونَ مَعلوماتَهُم النَظريَّة على الرأيِ المُشتركِ لَدى العامَّة، بلَ "يَعتَقدونَ ما يَعتَقدونَهُ ويَعلَمونَ ما يَعلمونَهُ عن مُقـدِّمات تُعُـقِّبَت غايةَ التَعَـقُّب"[50]. الفَلاسفَةُ هُـمَ الخاصَّـةُ الذينَ عـندَهُم "من العـلم الذي يَحتوي على المَعقولات ببرَاهينَ يَقينيَّـة [...] فَطُرُقُ البرَاهين اليَقينيَّـة في أن تَحصلَ بها المَوجوداتُ أنفُسها مَعقولةً تُستَعمَلُ في تَعليم مَن سَبيلُهُ أن يَكونَ خاصيًّا"[51]. يُتابع الفارابي رافعـًا رايَـةَ رئاسة الفَـلسفَة على باقي حُقول المَعرفَة بصفَتها "أقـدَمُ العُـلوم وأكملُها رئاسَة"، والتي تَقَفُ سائـرُ العُـلوم الأُخرى تَحتَ رئاسَتها. الفَـلسفَةَ هي العِـلمُ الأوَّلُ لأنَّ غَـرضَهُ "هو السَعادَةُ القُصوى والكَمالُ الأخيرُ الذي يَبلغهُ الإنسان"[52].

يَستوقفُ القارئُ هنا عَـودَةُ الفارابي إلى تَعريف يونانيٍّ للفَـلسفَة يَسبقُ تاريخيًّا فكـرَ كُـلٍّ من أفلاطون وأرسطو على حَدٍّ سواء ويَعودُ بنا إلى فَهمِ الفَـلسفَة الأقدَم في الفكر ما قَبلَ-السُقراطي، والذي يَفهمُ الفَـلسفَة بأنّها "إيثارُ الحكمَة العُظمى ومَحبَتها". يُردِّدُ الفارابي هذا التَعريف، ومن ثم يَقولُ أنَّ الفَـيلسوف هو "المُحبُّ والمُؤثـرُ للحكمَة العُظمى"[53]. إلا أنَّ الفارابي يَعودُ سَريعًا إلى سَلَّـة المُصطلَحات والمُفردات الأفلاطونيَّة والأرسطوطاليَّة، ليُـرَدِّدَ تَوصيفات للفَـلسفَة يَجدُها الباحثُ في مَواقع مُختلفة من نُصوص أفلاطون وأرسطو، مثـل "قُـوّة الفَضائـل كُـلها" (أفلاطون) و "عـلمُ العـلوم وأُمُّ العُـلوم" (أرسطو) و "حِكمَةُ الحِكَم" (أفلاطون) و"صِناعَةُ الصِناعات" (أرسطو)[54].

ثم، لنُلاحظ هُنا جَمعَ الفارابي لكُـلٍّ من فَهم أفلاطون وأرسطو معًا بشَكـل عَمَلانيٍّ ومُباشَر في فَهمه الشَخصي لـدَور الفَـيلسوف في المُجتَمَع. فهو يَقولُ أنَّ دورَ الفَـيلسوف هو تَعَلُّمُ الحِكمَةَ (أو الفَـلسفَة) وذلكَ عن طريق أمرين: أولاً، عن طريقِ الإفهامِ والتَفهيم، وثانيًا عن طريق جعلِ

---

[48] نفسه، II.24: 153. 20، ص 157.

[49] الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق: علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995)، ص 83.

[50] المرجع نفسه، ص 84.

[51] المرجع نفسه، ص 85.

[52] المرجع نفسه، ص 86.

[53] المرجع نفسه.

[54] المرجع نفسه، ص 86-87.

النفس المتلقيَّة للفهم تُصدِّقُ ما تَمَّ إفهامَها به وتَرسيخ معانيه فيها. من ثم يتابعُ الفارابي شارحًا أنَّ الإفهامَ، أو تَفهيمُ الشيءِ، يقع على وَجهين: "أحدهما أن يَعقُـلَ ذاته، والثاني بأن يُتخيَّـلَ بمثاله الذي يحاكيه"[55]. هنا، فكرة "أن يَعقُـلَ ذاته" هي تَعبيرٌ صَريحٌ عن فَهم أفلاطون للفَـلسفَة بصفَتها "نَظَرُ العَقـل في ذاته أو في عَقـله لذاته". أما فكرة تَخيُّل "مثاله الذي يُحاكيه"، فهي فَهمٌ أرسطوطَاليٌّ أصيلٌ لإحدى مَعاني التَمظهُر أَوَ اليَكونيَّة المَاديّة، والذي يَجعلهُ يُضيفُ لفَهم دَور الفَـلسَفَة جانبَ "الفيزيكا"، أي النظَر في الوجود الطبيعي، والذي أشرتُ إليه في القسم السَابق. عـندَنا هنا، إذًا، تَطبيقٌ فارابيٌّ شَخصيٌ للتَـقريب ما بين رَأيَي أفلاطون وأرسطو، أوَ تَطبيقٌ فَارابيٌّ عَمَليٌّ لعمَليَّة أَرسَطَة أفلاطون، يُطبِّقها الفارابيَ في فَهمه الشَخصي لطَبيعَة ودَور الفَـلسفَة في عَمليَّة الفَهم: تبدأ الفَـلسفَة بعَقـل الذات وتَصلُ إلى عَقـلَ، أي فَهم، تمَثُّلات تلكَ الذات ويَكونيَّتها في ما يُحاكيها في المَوجودات[56]. ولهذا، يَقولُ الفارابي عن امتلاك الإنسَان للمَعرفَة عـبرَ البُـرهان اليَـقينيِّ والإقـناع المَعرفيِّ، أو العلم بالمَوجودات، أنَّ "العلمَ المُشتَمل على تلكَ المَعلوماَت [هـو] فَـلسفَة"[57]. أمَّا حين تَنقلبُ تلكَ المَعرفَة الفَهميَّة البُرهَانيَّة إلى حَالَة من التَصديق والتَسليم والتَركيز على التَمَثُّلات التي تُحاكي الحَقيقَةَ فقَط، فإنَّ تلكَ الفَـلسفَة تَنقلبُ إلى فـكر مـلَّة يُحاكي الفَـلسفةَ مَظهريًّا إلا أنَّه لا يَتماهى مَعَها ولا يُطابقها. فَما تُعطيه الفَـلسفَةُ من مَعرفَة تُحقِّقُ السَعادَة يأتي من عَمليَّة العَقـل أو الفَهم التَصّوري. أَما ما تمنَحهُ أَفـكارُ المـلَّة، فمَصدرهُ الخيال والتَصديقُ التَخيُّـلي[58]. فإذًا، "كل مَا تُعطي الفَـلسفَة فيه البراهينَ اليَقينيّة، فَإنَّ المِـلَّةَ تُعطي فيه الإقـناعاتُ، والفَـلسفَة تتقدَّمُ بالزمان المِـلَّة"[59].

يلاحظُ الفارابي، في ضوء التَفريق السابق، تمَايزًا بُنيويًا ما بين الفَـيلسوف، من جهة، و"واضع النَواميس"، أي الأحكام الدينيّةَ والتَشريعيَّة، من جهة ثانية. فواضعُ النَواميس لا يَتَّكـلُ على شُروط البُـرهان والتَعقُّـل كي يَستَخلصَ مَشروطات نَـواميسه أو يَسعى للبُرهان عليها. فَخلافًا للفَـيلسوف الذي يتَّكـلُ على البُـرهَان والتعقُّـل، فَإنَّ واضعَ النَواميس يَستَخدمَ أفـكارهُ التَـشريعيّة بحدِّ ذاتها كـقاعدة لاستخراج تلك النواميس والدلالة على جودتها. أي أنه يُبرهن على الشيء بالشيء ذاته ويُنتج الشيءَ من مَعين الشيء عينه ومن ثم يُثبت صلاحيّة ما أنتجَ بدلالة ما أنتجَ دون سواه. بالنسبة للفارابي، هذا ليس تَـفلسُفًا بل فـقهًا ولاهـوتًا. وفقط حين يَبتعدُ واضِعُ النواميس عن هذا المِنهاج ويتَّكـلُ على البُـرهان والاستِقصاء العَـقليِّ ليستَدِلَّ على جودَة

---

[55] المرجع نفسه، ص 88.

[56] للقراءة عن فكرة "اليكونية" والتمظهر الأنطولوجي اليكوني في فكر أرسطو وكذلك الفلسفة ما قبل-السقراطية، يُنظر: نجيب جورج عوض، **موت الميتافيزيقيا ما بين اللاهوت والفلسفة**، ص 121-176.

[57] الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، ص 89.

[58] المرجع نفسه، ص 89.

[59] المرجع نفسه، ص 90.

وصَلاحيّة نواميسه، لرُبمّا عـندَها يتحوَّلُ إلى فَـيلسوف[60]. فإذًا، هناكَ فـرقٌ أنطولوجيٌ بين أن يَكون المَرءُ فَـيلسوفًا أو أن يكونَ فَـقيهًا ومُشَرِّعًا دينيًّا أو حتى لاهوتيًا، وما يَفعله الأوَّل يَختـلف بُنيَويًّا عن ما يفعلهُ الأواخر. إلا أنَّ الفارابي يَخلصُ في المُحصِّلَة للقول بأنَّ المَعرفَة المَوثوقَة تقتضي أن يكون واضِعُ النواميس مُتـفَـلسفًا كيما تَحظى نَواميسُهُ بالمَوثوقيّة، وعليه أن يَركُنَ للعقـل الفَـلسفي في إمامَته، بحيثُ يُصبحُ مَعنى الدور الذي يَلعبهُ واضعُ النَواميس كَإمام ودَور الفَـيلسوف ذو مَعنى واحد؛ بحيث يُصبحُ الفَـيلسوفُ مَعنيًّا بالفَضيلَة نَظريًا والإمامُ مَعنيًّا بها عَـمَليًّا. وإذا ما أرادَ واضعُ النَواميس أن يَستخرجَ الفَضيلةَ عَـمليًّا في حَـياة الأُمَّة والمَدينَة، فإنَّ هذا يُـلزمُ أن يَتمَّ تأصيلُ تلك الفَضيلَة تأصيلاً نَظَريًّا، الأمرُ الذي يَستدعي تأسيسَ الاكَـتناه العَـمَليّ على تَفـلسُفٍ نَظريّ تُقدمهُ الفَـلسفَة وهو يَسبقُ الاستخراجَ العَـمَليّ[61].

من المُهم هنا أن نُلاحظَ أنَّ هذا التـناضُد والتـكاتُـفَ ما بين وَضع النَواميس والفَـلسفَة لا يَعني أنَّ الفَـلسفَة والفـقهَ واللاهوت شيء واحد مُتَماه. بل إنَّ مجرَّدَ الحَديث عن أسبقيَّة الفَـلسفَة وقاعديَّـتها يعني أن هَـذين الفَضائين مُتمايزين وأنَّ كَـليهما يَقودُ في النهاية إلى تَعاون ضَروريٍّ ما بين مُتمايزَين ومُتـفارقَين، أحدهما، أيَ الفَـلسفَة، يَسبقُ الآخَر ويَـتقدَّمُ عليه. وبالمُقابل، فإنَّ الفـيلسوف الحَق، عند الفارابي، هو الذي يُمارسُ عَـملَهُ النَظَري وهو يَتمسّكُ بأخلاقيات واستقامة الأبعاد العَمليّة الأخلاقية للفَضيلة ولا يكتفي بمُجرّد البرَاعَة في الاجتهاد النَظري غاضّـًا الطَرَفَ عن باقي أوجُه الكمال المُتعلِّقة بالأفعال الفاضلَة. وهكذا يرى الفارابي بأن إهمال الفيلسوف لتلك الجوانب العَمليَّة يجعل منه فيلسوفًا باطلاً أو مُزيَّفًا[62]. كما يُحاججَ بأنَّ الترابُطَ بين النَظريّ والعَمليّ، العَـقليّ والأخلاقيّ، في الفَـلسفَة بصفَتها "حُبّ الفَضيلَة" هو دَرسٌ نَتعلَّمهُ من أفلاطون وأرسطو على حَدٍّ سَواء، كما أنَّ كُـلا منهما، وفق ما ذهب إليه الفارابي، "التَمسا إعطاءَ فَـلسفَةٍ واحِدَةٍ بِعَينِها"[63].

ثالثا. ملاحـظات خـتامية

يمكن للعرضَ السابق عن فهم ماهية ودور الفلسفة في الفكر الإسلامي المبكر أن يقول لنا أن أقدم فلاسفة العالم الإسلامي، من أمثال الكندي والفارابي، انطلقوا من فهم مُعيَّنٍ لماهية الفلسفة ولدورها وعلاقتها بسواها من الخطابات المعرفية، خاصة الفكر الديني واللاهوتي، يفارق ما بين الفكر الديني اللاهوتي المتمركز حول "الوحي" و"عقيدة الله"، من جهة، والفكر المعرفي أو العَقـلنَة المتمركزة حول "العقل" و"البرهان" و"الوجود". مقاربة أطروحات كل من الكندي والفارابي في نصوصهما الأصيلَة يجعلنا، إذًا، نتحفَّظ على مقاربة أجراها أولريخ رودولف Ulrich Rudolph

[60] المرجع نفسه، ص 91.
[61] المرجع نفسه، ص 92.
[62] المرجع نفسه، ص 96.
[63] المرجع نفسه، ص 99.

في عام 2016 عن أنماط وتنويعات فهم الفلسفة في العصر الإسلامي السابق للقرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، أي عصر الغزالي والرازي. في تلك الدراسة، يدرس رودولف الفارابي في علاقة مباشرة مع ابن سينا، ويكاد يفهم الأول من خلال فهمه لأطروحات الثاني، وكأنه يجعل الفارابي نسخة مبكرة عن ابن سينا. كما أنه يتحدث عن ثلاثة مفاهيم للفلسفة في العصر الإسلامي المبكر، واحدٌ يقاربها كعلم كوني، وآخرٌ كنظام علمي عقائدي -يشبه تعامل المتكلمين معها-، وثالثٌ كنمَطٍ من أنماطِ التفكير التأملي الذي كان يمارسه مشاؤو بغداد Peripatetics[64].

يبدو لي أنَّ الأصحَ تاريخيًا هو دراسة الفارابي ومقاربته للفلسفة في ضوء علاقته بمن سبقه وليس من تبعه، أي الكندي وليس ابن سينا، فهذا أكثر منطقية تاريخيًا، خاصةً وأنَّ تغير بنيوي في فهم "الفلسفة" حدث في الفكر الإسلامي مع ابن سينا، إذ أخذَ فهم الفلسفة إلى مناحٍ جديدة لم تكن موجودة ومُتعارَف عليها في أوساط الفلاسفة في العصر السابق لابن سينا، أي عصر الفارابي وقبله الكندي. من جهة ثانية، ما يقوله رودولف عن أنماط فهم الفلسفة الثلاثة ليست، برأيي، أنماط تعريفية لماهية الفلسفة، بل هي أقرب لثلاثة مقاربات متنوعة حول "***ممارسة*** الفلسفة"، وليس طبيعتها أو ماهيتها. هي مقاربات تتعلق بكيفية ممارسة المفكرين الأول في العالم الإسلامي لفعل التفلسف، وليست عن كيف فُهِمَت الفلسفة بِحَدِّ ذاتِها.

أود أن أختم هذه الورقة بطرح ثلاث خلاصات استخرجها من دارسة ماهية الفَلسفَة في الفكر الإسلامي المبكر الذي قدمته في الأقسام السابقة:

1- في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه، **الدين والظمأ الانطولوجي**، كتبَ عَبد الجبَّار الرفاعي ما يلي: "الكتابةُ بلا تَفكيرٍ أسوأ أنواعِ الكتابَة، والأسوأ منها الكتابة قبلَ تَعلُّمِ التَفكير... [وَقبلَ] العمَلِ المُستَمرِّ على تَعلُّمِ التَفكير...لا تتعلّم التفكير إلاّ بالتفكير"[65]. لا تَتولَّد المَعرفة ولا يتطوَّر الفهم من مُجرّد مُمارسة نشاط التفكير والقيام بعمليّة العَقل أو العقلنَة، بل يَنتُجُ عن القيام برحلَة تفكيرٍ بعمليَّة التَفكير؛ رحلةُ عَقلِ العَقلِ أو عقلنَة العقلنَة؛ رحلة مُحاولة سَبرِ أغوار ذاكَ الذي يجعلُ من التفكير والعَقلنَة عَمليةً تفكيرٍ وعقلنَة. هذا بالضبط ما أدركه الفلاسفة اليونان القُدماء وما فهموا به عملية أو فعل الفَلسفَة: الفَلسفَة ليست مُجرَّد رحلة مَعرفة وتفكير، بل هي رحلة تَفلسُف حول الفَلسفَة في ذاتها. هذا ما دفعَ أفلاطون لمُقاربَة الفَلسفَة على أنها "نَظرُ العقل في العَقل"، وهذا ما جعل أرسطو يَرى في الفَلسفَة مُحاولة للنظر العقليِّ في تمَثُّلات وتمَظهُرات العقل ويَكونيَّاته. هذا هو أيضا المَفهوم والمِخيال التَعريفي الذي تبنَّاهُ فَلاسفَةُ العَرب والمُسلمين الأوَل في العَصرِ الإسلامي المُبكِر وبنوا عليه اجتهاداتهم وخطاباتهم التَفسيريّة. إنَ كان فلاسفة

[64] Ulrich Rudolph, "Al-Ghazali's Concept of Philosophy," in: *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*, Frank Griffel (ed.) (Leiden & Boston: Brill, 2016), p. 32-53.

[65] عبد الجبار الرفاعي، **الدين والظمأ الانطولوجي** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2015)، ص 9.

الإسلام في العصور اللاحقة قد أضَـلوا لخطاب معرفيٍّ ينطلق من الفَـلسفَة ويَتحدث ضمن إطارها، فإنَّ الخطاب الفلسفي العربي الأول لا ينطلقُ من الفلسفة بل يبني خطابًا "عنها وفيها": يتحدث فلسفيًا عن الفلسفة في ذاتها.

2- أعود لكـتاب عَـبد الجبَّار الرفاعي وأقـتبسُ منه مَقولةً أخرى قالها في نَفس المُقدَّمَة ليبني فيها الفرضَ المَنهجيَ الناظمَ لنَصِّه برُمَّتِه: "يرمي هذا الكـتابُ إلى عَـزل المسارات عن بَعضها، إذ أنَّ كل شيء يَفتـقدُ غَـرضَهُ حين يتمُّ استعمالُهُ خارجَ سياقه"[66]. يُنبِّهنا الرفاعي بتَحذيره هذا إلى خُطورةٍ مَعرفيَّةٍ نقعُ فيها في إطار التَعاطي مَع الدين. وفَحوى تَحذيرِه وطَلَبِه بِعَزل المسارات فيما يتعلّق بالدين هي ما يلي:

> "كثيرًا ما يقعُ الخَلط بين مفهوم الدين وبين تَوظيفه خارج وظيفته الحقيقية. هكذا يُفرغ التوظيفُ الدينَ من تَعاضُده وتُهدَر غاياتهَ وأهدافه، بلَ غالبًا ما ينقلب استعمال الدين خارجَ مقاصده إلى الضد منها، كما يُفضي استعمال كل شيء خارج سياق وظيفته إلى نَفي غَـرَضه"[67].

أحسبُ، بل وآمل، أنَّ هذه الورقة وعَـرضَها لمُقاربات الكندي والفارابي للفَـلسفَة قد نجحت بتَـنبيهنا إلى أنَّ الفَـلسفَة أيضا عُرضةٌ لنَفس المُنزلَق في فَخِّ سوء التَوظيف وخَلط المَسارات اللتان يَتعرَّضُ لهما الدين. لا أميلُ لاستخدام مُفرَدَة "عَـزل المَسارات" كما يَفعل الرفاعي، وأفضِّل الحَديثَ عن "تَمييز المَسارات". إلا أنني أوافقه تمامًا في فَحوى ما يَمضي إليه ويُحذِّر منه. وقراءتي لحرص كُـلٍّ من يَعقوب الكندي وأبو نَصر الفارابي على الفَصل بينَ مَسار الفَـلسفَة، من جهة، ومسارات الفـقه واللاهوت، من جهة أخرى، تُبين لي أنّهما يؤيّدان أيضا رؤية الرفاعي نفسها ويبنيان فهمهما لدور الفَـلسفَة على نَفس قاعدة "تَمييز المسارات". قد تقَعُ الفَـلسفَةَ أيضا فَـريسَةَ استعمالها خَارجَ سياقها الفَـلسَفي؛ خارجَ إطار "التَـفكير بالتَـفكير"؛ خارجَ "نَظر العَقـل في العقـل". وهي أيضا عُرضةً للوقوع فَريسةَ الخَلط بين مَفهوم الفَـلسفَة وماهيّتها، من جهة، وبين تَوظيفها خارجَ وظيفَتها الحَقيقية، من جهة أخرى. عبَّرَ الفارابي عن هذا القَـلَق حين نبَّهَ إلى خُطورةِ تَوظيف الفَـلسفَة في خدمَة فـقه ونَواميس الملَّـة، كما رأينا. فمثـلُ هذا التوظيف التَسخيريِّ للفَـلسفَة في خدمَة وظائفَ ومَهمّات ومَسارات ليست لها ولا تَخُصُّها سَيجعل الفلسفة، مثلما يَجعلُ الدين كما يَقولُ لنا الرفاعيِّ، عُرضةً للإفراغ من مَقاصدها ولهَدر غاياتها وأهدافها. وإذا ما انقلبَ هذا إلى الضد، فإنَّ الفلسفة لا تَعودُ "فَـلسفَيّة" بطَبيعَتها ويتمُّ إفـراغُها من المَضمون الفَـلسفي: يُصبحُ التـفكيرَ بلا فـكر، والعقـلَنَةُ بلا عقـل. لهذا، أصرَّ كـلٌّ من الكِندي والفارابي على تَمييز الفَـلسفَة عن الفِـقه واللاهوت. ولهذا، فقد قالا بأسبَقيَّة الفَـلسفَة

---

[66] المرجع نفسه، ص 11.
[67] المرجع نفسه.

على الفكرِ الديني الملّي لأنّهما أرادا حمايَةَ الفَلسفَةِ من التَوظيف خارجِ الوظيفة الحَقيقية التي تحدث عنها الرِفاعي.

3- النقطة الأخيرة التي أود مشاركتها في هذه الورقة هي أنَّ ظاهرَةَ "أسلَمَة الفَلسفَة" أو "أسلمة المَعرفَة" عُمومًا، لا يبدو أنها كانت هاجسًا يَشغَلُ تفكير فلاسِفَة المُسلمين الأوَل. هذا على الأقل ما نَشهدهُ في نُصوص الكندي والفارابي. فرَفضُ كلا الفيلسوفين للمُماهاة ما بين الفّلسفَة ودين المِلَّة ما هو إلا دعوةٌ لتَحرير الفَلسفَة مما يُسميه عَبد الجبَّار الرفاعي ببلاغة "إسلامُ التاريخ"[68]. إنني أتفقُ مع الرفاعي، وكذلك الكِندي والفارابي، في قوله أنَّ تراكُمَ الشُرُوحات والتأويلات التي يَصنعُها إسلامُ التاريخ على النَصِّ الديني "تَسجنهُ وتَسجنُ الإنسانَ داخلَهُ، وغالبًا ما يُمسي تَفسيرُ النّصِّ مُقدَّسًا أيضًا، لا يَخضعُ للمُساءَلَة فيما يقولُ ويَفعل"[69]. هذا بالضبط ما لم يُرِد الكندي والفارابي للفَلسفَة أن تتحوَّلَ إليه، ولهذا لا نراهم أبدًا يَقرنونَ الفَلسفَة بدين بعَينِه ولا يتحدثون عن فَلسفَة مُسلمَة أو إسلاميَّة أو فَلسفَة الإسلام، مثلاً. فَهُما يَعتقدان، مثلما اعتقدَ الرفاعي حيالَ الدين، أنَّ إثقالَ الفَلسفَة بشُروحات وتأويلات يُقرِّرها ويَفرضَ مَرجعيَّتها الفقه واللاهوت المِلّي التاريخي سَيُحوِّل التَفسير الإسلامي للفَلسفَة، أو الماهيّة الدينيّة للفَلسفَة، إلى حالة مُقدَّسَة تَستَعصي على النَقد بوازعِ صِفَة "الإسلاميَّة" التي تَتَّصفُ بها، وتَصبحُ مَعصومَةً عن الخَطأ ومَسجونَةً في إطار قوانين مُمارسَة وفهمَ يُقرِّرها الإسلامي فيها، وليس الفَلسفَي. أي تَتحوَّل الفَلسفَة إلى أيديولوجية دينيّة إسلاميّة مُقَدَّسَة، مَعصومَة ومَمنوعٌ نَقدَها وتَجديدَها. تُصبحُ الفَلسفَة خطابَ عَقيدَة وماهيةُ دين. أي لا تَعودُ الفَلسفَة فعلَ تفكير ولا عقلَنَة، بل فعلُ تَبجيل ودفاع وهَيمَنَة. مثل تلك الفَلسفة المُلَهوتَة والمُفقهَنَة، أو الخاضعَة لإسلام التاريخ، تُصبح، كما الدينُ المؤدلَجُ الذي يتحدث عنه الرفاعي، مَصدرًا للتَضليل؛ تُعلنُ لفظيًّا أنَّ مُهمَّتها تحديث الفِكر بينما هي عَدو كل الجُهودِ الحقيقية في هذا المِضمار[70].

ختاماً، تُبيِّنُ لنا دراسة مُقاربات الفَلسفَة في العَصر الإسلامي المُبكر أنَّ فلاسفَة العرب المُسلمين الأوائل لم يَنشغلوا بهَمٍّ إيديولوجي أو ديني يَسعى لأسلَمَة الفَلسفَة أو لأسلَمَة حُقول المَعرفَة عُمومًا: ما كان هَدفُهُم خَلقُ عُلوم إسلاميَّة، بل خَلقُ عُلوم مَعرفيّة لا تُريدُ أن تؤدلجَ المَعرفَة ولا أن تُحوّلها إلى ما يقول عنه الرفاعي "نِظامٌ لإنتاج المعنى، يَصنعُ نَسيجَ مَيكروسُلطَة مُتشعِّبَة لإنتاج حقيقة مُتخيَّلَة، تَبَعًا لأحلام تَخيُّلِيَّة مَسكونَة بعالَم طوباوي مَوهوم". أدلَجَةُ الفَلسفة بأسلَمَتها تَجعلُها "عَمليَّة تَزييفٍ لِلحَقيقة، وطمساً لمعناها عبرَ حَجبِ الواقع، واحتكارِ نظام إنتاج المعرفة"[71].

---

[68] المرجع نفسه، ص 12.

[69] المرجع نفسه.

[70] المرجع نفسه.

[71] المرجع نفسه، ص 13.

إن كنا نريد اليوم في العالم الأكاديمي العربي المعاصر أن نَستشرفَ مُستقبلاً قادمًا تشهد فيه دراسة الفَـلسفَة فضاءً حُرًّا وعـلميًّا ومُتجدِّدًا مَوثوقَ العلميَّة والمَعرفيَّة، علينا ربما أن نتعلَّمَ من فلاسفة الماضي وأن ندعَ الفَـلسفَة تكون "فَـلسفَة" حقًّا: أنَ ندع الفَـلسفة تكون بالفعل نشاطًا فَـلسفيًا، لا دوغمائي ولا أيديولوجي. ومثلما يُنبّهنا عَبد الجبَّار الرفاعي إلى خطورة أدلَجَة الدين، فإنَّ الكندي والفارابي بابتعادهما عن أسلَمَة أو لَهوَتَة الفَـلسفَة، يُنبِّهاننا إلى أدلَجَة الفَـلسفَة وخُطورته المَعرفيّة كذلك. هذا تَنبيهٌ جوهريٌ قد يُجنّبنا، كما يقولُ الرفاعي، إمكانيّةَ أنَ "نَعثرُ في مَباحث الفَـلسفَة على لاهوت مُتخفٍّ، وإن كانت تبدو فَـلسفَةً لا صلَةَ لها باللاهوت"[72]. علينا أن نتجنّبَ الوقوعَ في هذا الفَخِّ إذا ما أردنا أن نُحافظَ على الماهيّة العلميّة والأكاديميّة المَوثوقَة للفَـلسفَة. وإلا، فإنَّ الفَـلسفَة تتحول إلى أحد الفروع التعليمية في حقل الدراسات الإسلامية الدينية، مهمتها، كما يقول آرون هيوز Aaron Hughes مصيبًا[73] تركيب خطاب لاهوتي مُهمَّتُهُ التَبجيلُ وتأكيدُ المَرجعيَّة بدلَ التَساؤل والتَحقُّق؛ مُهمَّتُهُ الدَفاعُ وليسَ الفَهمُ، مُهمَّتُهُ التَـنزيهُ وليسَ التاريخُ، مُهمَّتُهُ التَشديدُ على حُكمِ القيمَة بدلَ التَشديدِ على قـيمَة الحُكم.

[72] المرجع نفسه، ص 20.

[73] Aaron W. Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield, UK/ Bristol, USA: Equinox Publishing, 2015), p. 15-33.

قائمة المراجع

الرازي، فخر الدين. **الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم**، تحقيق: أسعد جمعة. القيروان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية/مركز النشر الجامعي، 2004.

الرفاعي، عبد الجبار. **الدين والظمأ الانطولوجي**. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2015.

السهروردي، شهاب الدين. **المشارع والمطارحات**. تحقيق: مقصود محمدي وأشرف عالي بور. طهران: حق ياوران، 1966.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **المِلَل والنِحَل**. تحقيق: أحمد فهمي محمد. ط 7. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

عوض، نجيب جورج. **موت الميتافيزيقيا بين اللاهوت والفلسفة: دراسة مقارنة**. بيروت: دار مؤمنون بلا حدود، 2022.

عوض، نجيب جورج. **أحفورات الفهم، تاريخانيّات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة**. بيروت وعمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس، 2021.

الكندي، يعقوب بن اسحق. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.

الفارابي، أبو نصر محمد. **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**. تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1986.

الفارابي، أبو نصر محمد. **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين. ط 3. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.

الفارابي، أبو نصر محمد. **كتاب الحروف**. تحقيق: محسن مهدي. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1986.

الفارابي، أبو نصر محمد. **كتاب تحصيل السعادة**. تحقيق: علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995.

Abu Sulayman, A. H.(ed.). Islamization of Knowledge. Riyadh: International Islamic Publishing House & the International Institute of Islamic Thought, 1989.

Adamson, Peter. *Classical Philosophy: A History of Philosophy without Any Gaps, Vol. 1*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2014.

Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017.

Al-Alwani, T. Jabir. "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today". *The American Journal of Islamic Social Sciences*. vol. 6, no. 2 (1989), p. 227-238.

Amir, Ahmad Nabil & Tasnim Abdul Rahman. “Islamization of Knowledge in Historical Perspective”. *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*. vol. 9, no. 1 (2023), p. 26- 50.

Aristotle. *Metaphysics*. Hugh Lawson-Tancred (trans.). London & New York: Penguin Books, 1998.

Atiyeh, G.N. *Al-Kindī: The Philosopher of the Arabs*. Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966.

Awad, Najib George. “When the Intellectuals of Ḥarrān Contributed to *Falsafa*: Theodore Abū Qurra as ‘*Nāqil wa-Mufassir*’ of Proclean Legacy in Early Islam”. *Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 74, no. 1 (2022), p. 1-43.

Awad, Najib George. “*Creatio ex Philosophia*: *Kalām* as Cultural Evolution and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era”. *The Muslim World Journal*. Vol. 4, no. 109 (2019), p. 510-534.

Curd, Patricia and Daniel W. Graham (eds.). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy.* Oxford & New York: Oxford University Press, 2008.

D’Ancona-Costa, Cristina (ed.). *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden & Boston: Brill, 2007.

D’Ancona-Costa, Cristina. “The Topic of the ‘Harmony between Plato and Aristotle’: Some Examples in Early Arabic Philosophy”. in: Andreas Speer & Lydia Wegener (eds.). *Wissen Über Grenzen. Arabisches Wissen und Lateinisches Mittelalter*. Berlin: De Gruyter, 2006, p. 379- 405.

Descartes, Rene. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Elizabeth S. Haldane (trans.), A. D. Linday (intro.). Digireads, 2016.

al-Faruqi, Ismael Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982.

Gadamer, Hans-Georg. *The Beginning of Philosophy*. Rod Coltman (trans.). New York: Continuum, 1998.

Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2021.

Griffel, Frank (ed.). *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*, Leiden & Boston: Brill, 2016.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of the Spirit*, A. V. Miller (trans.). Oxford & New York: Oxford University Press, 1977.

Hughes, Aaron W. *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*. Sheffield, UK/ Bristol, USA: Equinox Publishing, 2015.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture: In Search of the Divine Center, Vol II*. Gilbert Highet (trans.). New York & Oxford: Oxford University Press, 1971.

Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Edward S. Robinson (trans.). Oxford: Oxford University Press, 1967.

Plato. *Complete Works*, John M. Cooper (ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Rosenthal, Franz. "Al-Kindī als Literat,". *Orinetalia*. vol. 2 (1942), p. 262-288.

Rudolph, Ulrich. "Al-Ghazali's Concept of Philosophy". in: *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Frank Griffel (ed.). Leiden & Boston: Brill, 2016, p. 32-53.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York & London: A Touchstone Book/Simon & Schuster, 2007.

Umar, H. "Islamization of Knowledge: A Response". *American Journal of Islamic Social*. vol. 5, no. 2 (1988), p. 327-333.

Wakelnig, Elvira. *Feder, Tafel, Mensch. Al-'Amirī's Kitāb Fuṣūl fī al-Ma'ālim al-Ilahīyya und die arabische Proklos-Rezeption in 10Jhr*. Leiden & Boston: Brill, 2006.

Waterfield, Robin (trans. & Com.). *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2000.

Zimmermann, Fritz W. "The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*". in: Jill Kraye et al. (eds.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Text*. London: The Warburg Institute University of London, 1986.

هل يكون القول بالصرفة وجهًا من وجوه الإعجاز القرآني؟ بحث في تحولات المفهوم داخل التيار الاعتزالي من القرن 9/3 إلى القرن 11/5

رمضان بن رمضان*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5786

ملخص

ظل مفهوم "الصرفة" مثيرا للجدل منذ نشأته وذلك لعلاقته بالإعجاز القرآني، فهو يبدو مطعنا في ما استقر عند العرب المسلمين من أنه يستحيل الإتيان بمثل هذا القرآن. غير أن مفهوم الصرفة يعطي للإنسان القدرة على محاكاة القرآن على المستوى النظري، أي في الحد الأدنى. إلا أنه مع استقرار المدونة الخاصة بالإعجاز القرآني، أجمع أصحابها على أن النص القرآني معجز بلاغة، أي لغة، وهو ما دفع المعتزلة المتأخرين إلى مراجعة مفهوم "الصرفة" وإسباغ معاني ودلالات عليه حتى لا يبدو تغريدًا خارج السرب، وعملوا على جعله في انسجام مع التوجه العام الذي عملت مباحث الإعجاز القرآني على تكريسه. لقد تجاذب المفهوم منزعان: منزع ثيولوجي عقدي ومنزع لغوي بلاغي. الأول عمل على أن يجعل إعجاز النص متأت من خارجه والثاني عمل على ترسيخ أن إعجاز النص متأت من داخله.

كلمات مفتاحية: الصرفة؛ علم الكلام؛ المعتزلة؛ إعجاز القرآن؛ خلق القرآن

* باحث في الحضارة العربية الإسلامية، تونس. romdhane.benromdhane@yahoo.fr

Examining Ṣirfa as an Aspect of Qurʾanic Inimitability: A Study on Conceptual Shifts among Muʿtazilites from the 3rd/9th to 5th/11th Centuries

Romdhane ben Romdhane*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5786

Abstract

The concept of "Ṣirfa" has been controversial since its inception due to its implications for the inimitability of the Qurʾan. It appears to challenge the Muslim belief that that it is impossible to produce a text like the Qurʾan, as Ṣirfa theoretically recognizes that humans can emulate the Qurʾan, but God prevents them from being able to do it. However, as the literature on Qurʾanic inimitability became more established, scholars agreed that the Qurʾanic text is miraculous in its rhetoric. This led the later Muʿtazilites to revise the concept of Ṣirfa, endowing it with meanings and connotations that align it with the linguistic inimitability of the Qurʾan. The concept has attracted two main tendencies: a theological-religious tendency, which posits that the inimitability of the Qurʾan comes from an external source, and a linguistic-rhetorical tendency, which seeks to establish the inimitability within the text itself.

Keywords: Ṣirfa; Kalam; Muʿtazilites; Inimitability of Qurʾan; Qurʾanic createdness

* Researcher in Arab-Islamic Civilization, Tunisia. romdhane.benromdhane@yahoo.fr

المقدمة

يعمل القول بالـ"صرفة" على إثبات أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصًا لغويًّا، بل تنبع من "عجز" العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته، وكان هذا العجز أمرا طارئًا بحكم تدخل الإرادة الإلهية لتمنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله. فالصرفة هي عنوان للإعجاز من خارج النص لأنه يرجعه إلى صفة للقدرة الإلهية، في حين أن تفسير الإعجاز بإخبار القرآن عن الغيوب والأمور المستقبلية يَرُدُّنا إلى "مضمون النص" وهو مضمون متعلق بصفة "العلم الإلهي." ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن الموقف الذي عبر عنه إبراهيم بن سيار النظام (ت 221/ 836) -أي القول بالصرفة- أصابه قدر من التطور على يدي القاضي عبد الجبار، وهذا التطور هو ثمرة طبيعية للجدل المستمر بين الفرق الكلامية حول قضايا النص عامة وقضية الإعجاز بصفة خاصة[1]، ليصبح الإعجاز نابعا من داخل النص. هذه الحقيقة سيتأسس عليها مفهوما التأليف والنظم اللذين سيكتمل بهما النظر في مراتب الفصاحة في القرآن ولا سيما على يدي عبد القاهر الجرجاني. الأمر الذي يُشير إلى أن المفهوم لم يبقى ثابتا على الشكل الذي بلوره النظام. تُحاول إذن هذه الدراسة تتبع تطورات مفهوم الصرفة داخل التيار الاعتزالي من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري.

أولا. النشأة الملتبسة لمفهوم "الصرفة" ما بين اللغوي والعقدي

قد يكون لمقولة "خلق القرآن" أثرها في توجيه المباحث المتصلة بإعجاز القرآن ولا سيما في جانبيها اللغوي والبلاغ، وجهة اتسمت بتداخل النسق العقدي بالنسق اللغوي. إذ في البداية كان القول بالصرفة مضمخا بالبعد الكلامي الحجاجي وذلك منذ القرن الثاني للهجرة، حيث يذكر أبو القاسم البلخي في باب ذكر المعتزلة من "مقالات الإسلاميين"، حين تحدث عن أرباب مذهب المعتزلة وذكر منهم أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام وما تفرد به، قوله: "وأن الحجة في القرآن، إنما هو ما فيه من الإخبار عن الغيوب لا النظم والتأليف، لأن النظم عنده مقدور عليه لولا أن الله منع منه"[2]. كما أورد الجاحظ (ت 255/ 868) في رسائله معنى الصرفة كما شرحها أستاذه النظام حيث عرض رأيه الذي يعتبر آية القرآن وأعجوبته ما فيه من الإخبار عن الغيوب، لا في تأليفه ونظمه، لأن ذلك يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم[3]. سيظل القول بالصرفة يتردد صداه إلى حدود القرنين الرابع والخامس الهجريين، موازاة مع تأخر دراسات إعجاز

[1] يُنظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 145-152.

[2] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الهاشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد السيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1980)، ص 70.

[3] عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق: حسن السندوبي (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1933)، ص 148.

القرآن الكريم التي اكتملت نشأتها في القرن الرابع الهجري. لقد اقتضى ذلك، كما يذهب لذلك حمادي صمود، ضرورة تطويع وسائل تحليل الخطاب البشري والاجتهاد في استعمالها حتى تلائم هذه الوظيفة التي لم توضع لها في الأصل. لذلك فإن توفر هذه الآليات ظل مقترنا بتطور الدراسات اللغوية ودراسات نقد الشعر[4]. والمفارقة أنه لم يكن لعلماء الإعجاز من سبيل لبيان انقطاع القرآن الكريم وتميزه وفرادته إلا التوسل بآليات تحليل الخطاب البشري. فوسائل تحليل الخطاب البشري "المدنس" وآلياته هي التي ستتكفل بمهمة الكشف عما في النص المقدس من وجوه المباينة والفرق والاختلاف وغياب المثل والشبيه[5].

بداية من القرن الرابع الهجري سيعمد علماء اللغة والبلاغة من ذوي النزعة الاعتزالية إلى "إحياء" القول بالصرفة وإلى إدراجه ضمن وجوه الإعجاز القرآني؛ فقد كان لقولهم بخلق القرآن أثر في دفعهم إلى تطوير دراساتهم حول القرآن وإعجازه. فإذا كان كلام الله مخلوقا فمعنى ذلك أنه يمكن محاكاته والإتيان بمثله نظريا على الأقل، إلا أنهم أدركوا خطورة ما يطرحه هذا التصور من مشاكل تمس العقيدة، لا سيما مسألة التوحيد التي لطالما دافعوا عنها وجعلوها عنوانا رئيسيا لمذهبهم، إذ هم أهل التوحيد والعدل. غير أنَّ ما يطرحونه يعني قدرة المخلوق على إبداع ما يبدعه الخالق. لذلك حاولوا النأي بأنفسهم عن استتباعاتها وهو ما حدا بهم إلى القول بـ"الصرفة". فالصرفة كما ضبطها النظام، مفهوم ميتافيزيقي يقوم على التدخل الإلهي في رغبة بشرية ليصرف كل من يريد الإتيان بمثل القرآن عن تحقيق مقصده ذاك. لكن دون أن ينفوا عن الإنسان قدرته على القيام بذلك في المطلق. فالصرفة رغبة مجهضة أو إرادة غير متحققة وهي من حيث أنها تؤكد على قدرة الإنسان على فعل القول الذي يضاهي قول القرآن، فإنها في الآن نفسه تنفيها عنه بتدخل خارجي، إنها عنوان لإرادتين: إرادة إلهية متحققة في الواقع -أي النص القرآني- وإرادة بشرية عندها القدرة على الإنجاز القولي، إلا أنها لا ترتقي إلى درجة التجسد العيني. ويؤكد أبو سليمان الخطابي (ت 388/ 998) في **بيان إعجاز القرآن** على هذين الوجهين للصرفة وهي التي تعطي باليد اليمنى ما تسلبه باليد اليسرى، يقول: "ولا نرى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه"[6] متحدثا عن القرآن، ثم نراه في موضع آخر يقول: "فكيف يتوهم عليهم العجز عن معارضته والإتيان بمثله وهم عرب فصحاء مقتدرون على التصرف في أودية الكلام، عارفون بنظومه: قصيده ورجزه وسجعه وسائر فنونه"[7].

---

[4] حمادي صمود، **من تجليات الخطاب البلاغي** (تونس: دار قرطاج، 1999)، ص 37.

[5] المرجع نفسه.

[6] أبو سليمان حمد الخطابي، "بيان إعجاز القرآن" في: علي بن عيسى الرماني وأبو سليمان حمد الخطابي وعبد القادر الجرجاني، **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني: في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي**، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1976)، ص 27.

[7] المرجع نفسه، ص 35.

لا شك أن النقاش الذي دار حول البلاغة من حيث مفهومها وموضوعها في تلك الفترة، كان محكوما بمشاغل دينية وكانت الأبعاد الكلامية حاضرة فيه بقوة، إذ دار خاصة بين المعتزلة والأشاعرة وهو ما يفسر إصرار المعتزلة على إدراج الصرفة كمبحث من مباحث الإعجاز القرآني تعادل قيمتها قيمة "النظم" وهي في الترتيب عندهم تسبق البلاغة، مع العلم أن النظم سيصبح التجلي الأمثل للإعجاز البلاغي في القرآن الكريم في القرن الخامس الهجري وما بعده، مع عبد القاهر الجرجاني (ت 471/ 1078).

يقول علي بن عيسى الرماني (ت 386/ 996) -وهو من كبار النحاة وأحد أهم أسماء المعتزلة في القرن الرابع الهجري- في رسالته **النكت في إعجاز القرآن**: "وجوه إعجاز القرآن تظهر في سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة والتحدي للكافة والصرفة والبلاغة والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية ونقض العادة وقيامه بكل معجزة"[8]. إلا أنه في رسالته لم يحلل من وجوه الإعجاز التي ذكرها سوى البلاغة، فجاءت رسالته تعريفا بأقسامها العشرة عنده وتمثيلاً مطولاً لكل قسم بشواهد من القرآن يجتهد في إبراز وجه المزية فيها وعلو طبقتها في البلاغة[9]. أما فيما يتعلق بأي الوجوه تعبيراً عن إعجاز القرآن، فالأكيد حسب حمادي صمود أن المسألة قد حسمت منذ وقت مبكر لفائدة البلاغة وصفة النص، وأن الإشكال لم يعرض إلا من جهة الاهتداء إلى الكيفية ومعرفة العلل والأسباب[10]. هذا الرأي يؤكده الخطابي وهو يستعرض ما قيل في علة الإعجاز: "وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة وهم الأكثرون من علماء أهل النظر وفي كيفيتها يعرض لهم الإشكال ويصعب عليهم منه الانفصال"[11]. إن شبه الإجماع الذي لقيته البلاغة باعتبارها الحقل الذي سيعمل فيه البلاغيون واللغويون معاول الحفر للكشف عن مختلف جوانب الإعجاز في القرآن وتجلياتها، يجعلنا نتساءل عن مآل القول بالصرفة وهل سيبلور دعاتها مقولات تكون دعامة للتوجه البلاغي الذي هيمن على مباحث الإعجاز؟

ثانيا. في تخلص الصرفة من النسق العقدي

لئن بدا الأمر قد حسم في مسألة أي الوجوه تعبيراً عن إعجاز القرآن لصالح البلاغة، فإن التيار الاعتزالي قد سعى إلى البحث عن رابط بين الصرفة والبلاغة حتى تكون له رؤيته في بلاغة القرآن. فقد يشترك المعتزلة مع بقية الفرق في عديد وجوه الإعجاز، لكن يظل القول بالصرفة خصيصة اعتزالية تشبثوا بها، حتى استحالت عتبة من عتبات الولوج إلى الإعجاز البلاغي للنص القرآني. فقد أورد الرماني في وثوقية تامة أن الصرفة وجه إعجازي فيه شيء من المعقولية، يقول: "الصرفة

[8] علي بن عيسى الرماني، "النكت في إعجاز القرآن"، في: **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، ص 75.
[9] صمود، ص 42.
[10] المرجع نفسه، ص 43.
[11] الخطابي، ص 24.

أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول"[12]. وهذه المعقولية تؤكدها آية التحدي الكريمة: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء 17: 88). فمن حيث تنفي الآية عن الثقلين القدرة وتؤكد عجزهما فهي بذلك تكرس مقولة الصرفة. فالصرفة التي تقر بقدرة الإنسان على الإتيان بمثل هذا القرآن، لكن الله يتدخل ليجهض ذلك، في حين أن آية التحدي تحرر قدرة الإنسان وتستجيب لرغبته وتعطيه شرف المحاولة في مضاهاة القرآن دون أن يتدخل الله في ذلك، ورغم ذلك لن يتمكن الجن والإنس ولو اجتمعوا على رفع التحدي. فقول الرماني بأن الصرفة أصبح يظهر منها للعقول، يعني إلتقاء القول بالصرفة مع مضمون آية التحدي في مآلات الأمر وهو العجز عن الإتيان بمثل هذا القرآن. إن أولئك الذين حاولوا معارضة القرآن، إنما إتحدوا لتظهر المعجزة من حيث أرادوا مضاهاة القرآن والإتيان بمثله، يقول الرماني: "و دلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ولهذا صار التحدي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة"[13].

إن الرماني حين حاول إقحام الصرفة في المبحث الخاص ببلاغة القرآن كأحد الوجوه الرئيسية للإعجاز إنما عمل على أن ينتزعها من بعدها الميتافيزيقي ويقحمها في البعد الإجرائي، أي تقييم كل محاولات معارضة القرآن ومقارنتها بالقرآن ليتضح الفارق بينهما. فكل معارضات القرآن التي ابتدأت مع مدعي النبوة في شبه الجزيرة العربية واستمرتْ بعد ذلك ستكون المستند الذي سيعتمده الرماني في رسم دائرتي "الممكن" و"المعجز"، وسيلح من خلالهما على الفروق بينهما عند استعراضه أقسام البلاغة وحديثه عن الوجه الذي سماه "نقض العادة" حيث نجده يقطع بأن القرآن: أتى بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة"[14]. إلا أنه لم يبين إن كان الفارق بين الدائرتين فارقا نوعيا أو كميا، ولم تتضح لديه بعد السبل التي تمكن الخطاب من الخروج من الممكن البشري إلى المعجز الرباني. فالسبل في نصه متداخلة تتردد بين قطبي بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام، والإشارات لم تنبن في شق أو نظام مما سيتوفر بصفة أكثر تطورًا عند مجايله الخطابي[15].

حرص الخطابي في مقدمة رسالته على إبراز فكرتين أساسيتين: الأولى مؤداها تعذر المعرفة بالإعجاز والتأكيد على أن العلم بذلك ليس مبسوطا وإنما يقتصر على القلة من العلماء العارفين بوجوه بناء المخاطبات والقادرين على الإنصات إلى نبض النصوص وأصل الحياة فيها، المجبولين على ما له بالأدب علقة وبمراتب الحسن صلة، فلا بد من أن يكون علم المتقبل باللغة زائدا على علم غيره حتى يستطيع أن يفهم المسائل ويتنبه إلى لمحها قبل لمعها[16]. هذه الفكرة

[12] الرماني، ص 110.
[13] المرجع نفسه، ص 107.
[14] المرجع نفسه، ص 111.
[15] صمود، ص 46.
[16] المرجع نفسه، ص 46.

تضبط مقولة الصرفة وتخصص ما تبدى منها من إطلاق، فهي إذ تضع شروطا لإدراك إعجاز القرآن ومعرفة خصائصه، فإنها في وجهها الآخر تضيق من عدد الذين يرون أنفسهم قادرين على معارضة القرآن وربما تحول تلك المعرفة دون مغامرة البعض، حتى وإن كانوا متضلعين في اللغة والبلاغة، بمحاولة الإتيان بمثله، وهي محاولة مآلها الفشل لا محالة. هذا على المستوى الفردي، وهو ما تعنيه الصرفة، لذلك يرى الخطابي عدم تلاؤم المعاني القائمة في آية التحدي (الإسراء #: 17) والمعنى الذي تقوم عليه الصرفة. ففي الآية إشارة إلى أمر "طريقه التكلف والاجتهاد وسبيله التأهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة فدل على أن المراد غيرها والله أعلم"[17].

والفكرة الثانية في المقدمة احتجاجه للإعجاز بما يسميه الوجود القائم المستمر لامتناع الإتيان بمثله وعدم قدرة العرب قاطبة على رفع التحدي. لقد كان القول بالصرفة فاتحة القسم الأول وذلك حتى يحسم الخطابي القول في علاقتها بالإعجاز القرآني ليتفرغ للاهتمام بالقرآن، مسلطا عليه مخزونه المعرفي لتبين سمات إعجازه من داخله تأكيدا لمنهجه القائم على الأدلة والحجج، مع العمل على التقليل من أهمية الصرفة، لأنها أصبحت مطعنا وظفها التيار السني للتشنيع على المعتزلة، مؤكدًا أن القول بالصرفة ليس طعنا في صدق النبوة وصدق من جاء بالرسالة، اعتمادا على "أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجاري العادات صار كسائر المعجزات"[18]. يأتي هذا الدفاع عن المعتزلة في وقت تم تصنيف الاعتزال فرقة من أهل الأهواء والبدع من قبل التيار السني المنتشي بانتصاره بعد محنة خلق القرآن، ولا سيما بعد الإعلان القادري سنة 432/ 1041 الذي كان يتلى في المساجد ويعمل على ضبط حدود "الاعتقاد الصحيح"، لذلك سعى الخطابي إلى التأكيد على أن الصرفة هي أمر خارق للعادة يرتقي إلى مرتبة المعجزة المتصلة بالقرآن وفي ذلك إعلاء من شأن الكتاب. تعد هذه الخطوة هامة في التمشي الذي اعتمده الخطابي، إنه يحاول الانتقال من هذا الوجه من وجوه الإعجاز الذي أسيء فهمه وشكَّل حرجا للقائلين به وأثار ردات فعل عنيفة في المجال الكلامي، إلى التركيز على النص القرآني والبحث في خصائصه الماثلة فيه.

ثالثا. في إحالة الصرفة على إعجاز القرآن بلاغة

خصص الخطابي القسم الثاني الكبير من رسالته لبناء جهاز نظري ينتقل بدراسات الإعجاز إلى مرحلة جديدة يرتفع فيها إشكال الكيفية الذي عز على السابقين حله وتأويله، إذ كانوا يسلمون بإعجاز القرآن دون أن يتبينوا الوجه في ذلك والدليل، وكانوا يعتمدون في معرفة ما به يباين القرآن غيره من النصوص على الانطباع النفسي والحس الجمالي الغامض، إذ للنص سماته التي تنبني

[17] الخطابي، ص 23.
[18] المرجع نفسه، ص 22.

على علل معقولة وجب إظهارها. ولا تخفي أهمية هذا الطرح الذي سيعمل عبد القاهر الجرجاني (ت 471/ 1078) على تعميقه وجعله حجر الزاوية في مشروعه البلاغي في **دلائل الإعجاز**[19]. فمشروع الخطابي يعتمد على تصور يقيس به جمال النصوص وما اشتملت عليه من مراتب البلاغة، وقد اقتضى ذلك مقدمة قوامها التخلص من كل ما بقي عالقا بمفهوم الصرفة من شوائب الميتافيزيقا. وسيستند في ذلك على مقارنة الأشباه والنظائر بين النصوص التي تتسم بالإبداع البشري بالنص القرآني. وهكذا نكون إزاء مقاربة حسية عينية لها ماديتها الفيزيقية، لتصل إلى نتيجة أن الإعجاز متأت من القرآن نفسه لا من خارجه، وأن إرتفاع منسوب الإبداع إلى درجاته القصوى في النص القرآني هو الذي أصاب العرب قاطبة بالعجز عن الإتيان بمثله وذاك هو جوهر القول بالصرفة يقول الخطابي: "و قد استقرينا أوصافه الخارجة عنه وأساليبه النابتة منه فلم نجد شيئا منها يثبت على النظر أو يستقيم فيه القياس ويطرد على المعايير فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوبا من ذاته ومستقص من جهة نفسه"[20]. أما التصور في حد ذاته فيقوم على رؤية للجمال أساسها الاتساق والتشابه وتكرر المكون لخلق الانسجام والوحدة، فالحسن ائتلاف واتحاد ومادة النص ينبغي أن تتوفر فيها في الأصل تلك الخصائص بحيث لا يزيدها النسج والتأليف والخروج إلى سلسبيل الكلام إلا حسنا وألقا[21].

يُقسم الخطابي الكلام إلى: "الهجين المذموم" و"الفاضل المحمود" ثم يطرح الأول لأنه لا يمكن أن تأتي منه بلاغة أو يتولد عنه فضل، ويتمسك بالقسم الثاني. لقد كان لا بد من إيجاد صورة من القول في النص المقدس تسمح برفع أنواع الحرج التي أرهقت القائمين على بيان الإعجاز والاستدلال له. فآية التحدي جعلت من "الماقبل الثيولوجي" بمثابة العقبة التي ضيقت عليهم وحالت دونهم والولوج إلى دقائق النص وخفاياه للكشف عن مواطن الإعجاز وتفكيكها لبيان الأسس التي أقيمت عليها. لقد ألزمتهم تلك الآية اختلاق الحجج والبحث عن أبواب الحيل والتأويل والتخريج مما أضعف قوة الخطاب.

إن المفهوم الذي سيطر على وعي القائمين على الإعجاز، أي تأويل آية التحدي، هو "الإطراد". الأمر الذي سمح بأن تدمج في القرآن كل الأساليب التي أنتجتها الكتابة الفنية عند العرب بما في ذلك ما وقع بعد نزول القرآن مما يؤكد الصلة المتينة بين دراسات إعجاز القرآن والمادة النقدية الحاصلة عن دراسات نقد الشعر في تجربة القدماء[22]. إن هذه الجمالية التي يعمل الخطابي على صياغتها تؤمن بأن التأليف الحسن لا بد أن يقوم على مكونات "شريفة" في ذاتها وآنذاك يزيدها التأليف "شرفًا".

[19] صمود، ص 49.
[20] الخطابي، ص 26.
[21] صمود، ص 50.
[22] المرجع نفسه، ص 51.

لقد تعرض مفهوم الإطراد في النص إلى نقد شديد من قبل بعض الباحثين المعاصرين الذين لاحظوا مثلا وجود فروق بين القرآن المكي والقرآن المدني وذهب بعض المستشرقين إلى حد التشكيك في القرآن المدني مع ترجيح أنه مختلق. فقد ذكر هشام جعيط رأيا ليوسف فان إيس اعتبر فيه أن ما جاء في الفترة المدينية من قرآن غير موحى به، نظرًا لركاكته مقارنة بما تميز به القرآن المكي من مجاز ورمز واستعارة، واعتبر جعيط أن هذا الرأي غير دقيق لأن الوحي في جميع الأديان لا يقاس بالضرورة بالفصاحة الغريبة شأن السور الأولى[23].

هذا الرأي وإن كان يقلل من أهمية مباحث الإعجاز القائمة على بلاغة النص القرآني، فإنه لامس عمق المشكلة التي تطرحها اللغة الدينية من حيث خصائصها، وهو ما حدا بمحمد أركون إلى الدعوة إلى إرساء علم سيميائيات اللغة الدينية، بحثًا عما يميز اللغة الدينية عن غيرها من اللغات الأخرى. فتحديد خصائص هذه اللغة من شأنه أن يبين لنا كيفية اشتغالها في تأسيس وعي ديني لدى المؤمن، يعمل على بلورة تصوراته حول الكون والحياة والوجود. ويكشف التحليل اللساني أن اللغة الدينية لغة إنجازية، أي أنها جعلت لتقرأ وتعاش. فالمتلفظ بها يستبطن ما يتلفظ به ويعيشه، وذالك يستتبع تحقيقا لوجوده[24].

إن الدين يستمد قدسيته من لغته بحكم مصدرها المتعالي ولأنها حمالة لمعان تجسدها الطقوس والشعائر والأدعية المرتبطة بها، ولكن لا يشترط فيها البلاغة والفصاحة، فالأناجيل مثلا كتبت في البداية باللغة الآرامية -وهي اللغة التي تكلم بها السيد المسيح- ثم ترجمت إلى اللاتينية ثم إلى لغات أخرى عديدة، إلا أن ذلك لم يؤثر في قداستها وفي التعبد بها، كما أن المسيحية في نواتها لم تتأسس على ما ورد في الأناجيل-مهما كانت مستويات الدلالة فيها- من مضامين وإنما أقيمت على سر بعث المسيح وسر التجسد وهما فكرتان تستعصيان على كل جهد عقلي مهما كان متفهما مع أنهما رفيعتا القيمة كرمزية[25]. كما نعثرعلى رأي آخر لريجيس بلاشير، يدحض ما ذهب إليه يوسف فان إيس، فقد لاحظ أن القرآن في فترة المدينة لم يتخل عن شاعريته وكثافته الرمزية، وهو ما دفعه إلى الامتناع عن إقامة تمييز تفاضلي بين القرآن المكي والقرآن المدني. فقد تبين له أن مقاطع كثيرة من القرآن المدني يتجاور فيها المجاز الأكثر بريقا وسطوعا مع الأوامر والنواهي الأكثر نثرية، ويتخذ كمثال على ذلك سورة النور[26]، الآيات النثرية: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (النور 24: 32-34)، تليها

[23] هشام جعيط، **السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ط 4 (بيروت: دار الطليعة، 2008)، ص 119.

[24] Mohamed Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), p. 64-65;
وكذلك بحثنا: رمضان بن رمضان، "خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن"، شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب، جامعة منوبة، منوبة، 1990/ 1991، ص 114-115.

[25] هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 125.

[26] Régis Blachere, *Le Coran*, 12e éd (Paris: Presses universitaires de France 1999), p. 49-50.

الآيات المجازية وهي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ (النور 24: 35).

إن ما يثيره القرآن الكريم من رهبة في نفوس المؤمنين به، ولا سيما المنبرين إلى دراسته، وذلك بسبب مصدره الإلهي وما استبطنه الضمير الإسلامي من تطابق كلي بين القرآن كخطاب شفوي بلغه الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه وبين ما تم تدوينه في المصحف العثماني، هذا المعطى جعل مفهوم الإطراد القائم على الانتظام والتشابه يصبح عائقا أمام تأسيس جمالية جديدة. وهنا تعود لتطفو من جديد أولوية النسق العقدي في ضبط حدود المباحث البلاغية المتصلة بالإعجاز ومآلاتها. فإذا بتصور الخطابي لا يعدو أن يكون محاولة لاحتواء النص والتوفيق بين دواعي الإيمان ومقتضيات البرهان وتوظيفًا للغة لخدمة العقيدة.

رابعا. القاضي عبد الجبار ومسألة الصرفة

لم يخل القرنين 10/4 و11/5 من جدل حول الإعجاز القرآني بين التيارين السني والاعتزالي، ويبدو أن دراسات الإعجاز قد بلغت مرحلة النضج عند كليهما واستقرت تصوراتهما ومفاهيمهما. فمع القاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403/ 1013) السني الأشعري يظل كنه الإعجاز سرًا من الأسرار يكتنفه الغموض ويستحيل الإمساك به[27]، وتظل تبعا لذلك أطياف الموقف الأشعري من كلام الله تخيم على مباحث الإعجاز والبلاغة في المجال السني. وموقف الباقلاني يتساوق وكلام الله القديم الذي لا يمكن الإحاطة به واكتناهه، شأنه في ذلك شأن الذات الإلهية. فالإعجاز حسب هذه الخلفية العقدية/ المعرفية قدرة خارقة على مكاشفة أسرار اللغة والوصول بها إلى نهايات لا تتأتى إلا لله الذي حوى علمه كل شيء[28]. يقول حمادي صمود عن هذا الأمر: "لذلك كلما حاولت ضبط صنوف البلاغات ووجوه البديع وما للنص القرآني من قوة تعبيرية في رسم جامع، برزت للقول إمكانيات وللخطاب تصاريف لم تخطر على بال"[29]. لذلك سيعمد القاضي عبد الجبار (ت 415/ 1025) إلى نقض رأي الأشعرية وما ذهبوا إليه من تصور للإعجاز القرآني مستندًا في ذلك على الإرث الاعتزالي وآراء شيوخ المذهب. ونقضه هذا ألصَقُ بأصول الاعتقاد منه بالإشكال في حد ذاته، فيتحول المبحث إلى جدل كلامي خالص ونقاش في الذات والصفات والأعراض والجواهر. مما يؤكد مرة أخرى التداخل بين المباحث اللغوية والمباحث

[27] أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ط 3 (القاهرة: دار المعارف 1976)، ص 115.
[28] المرجع نفسه.
[29] صمود، ص59.

الكلامية. فهذا النزوع إلى الحسم ذي الطابع الكلامي سيكون مرتكزًا ضروريًّا لفك الارتباط نهائيًّا بين البُعدين، يقول:

> "فأما من جعله معجزًا من حيث هو حكاية للكلام القديم أو عبارة عنه أو لأنه في نفسه قديم فممّا لا يذكر في هذا الباب [...] على أن شيوخنا بينوا أن هذه الطريقة تمنع من كون القرآن مُعجزًا لأنّه إذا كان قديما فهو تعالى غير قادر على مثله، فكيف يصح أن يتحدى به"[30].

ليس كتاب **إعجاز القرآن** للقاضي عبد الجبار، إلا بيانًا للدعاوي التي تنبني عليها الدلالة بأن القرآن معجز ومحاولة إسقاط بعضها وتثبيت بعضها بالبينة والدليل. فكيف بسط القاضي هذه الدعاوي، ومن ضمنها القول بالصرفة، وكيف جعل فصاحة القرآن عمدة الإعجاز ومأتاه؟ في بيانه لأوجه الإعجاز التي إختلف فيها العلماء، يسترجع القول بالصرفة كأحد الوجوه، يقول:

> "واختلف العلماء في وجه دلالة القرآن فمنهم من جعله مُعجزًا لاختصاصه برتبة في الفصاحة خارجة عن العادة، وهو الذي نظرناه وبينا مذهب شيوخنا فيه، أو لاختصاصه بنظم مباين للمعهود، ومنهم من جعله معجزًا من حيث صرف هممهم عن المعارضة وإن كانوا قادرين متمكنين، ومنهم من جعله معجزًا لصحة معانيه واستمرارها على النظر وموافقتها لطريقة العقل"[31].

يبدو القاضي عبد الجبار، وهو يبني رؤيته الخاصة في الإعجاز، ملما بما آلت إليه البحوث في الإعجاز القرآني والوجهة التي اتخذتها، لذلك سيعمد إلى قراءة مفهوم الصرفة في ضوء ما بلغته الدراسات المتصلة بهذا المبحث. لقد جاء رده على من ربط الإعجاز بصرف الله هِمم العباد عن المعارضة قائمًا على حجتين: الأولى تنهي بشكل لا لبس فيه ارتباط الصرفة بالبعد الثيولوجي الغيبي ويبين هشاشة هذا الموقف وتهافته. يستند في ذلك على نظرية في الكلام من جهة أنه فعل محكم يقوم على القدرة والاستطاعة والعلم بالكيفية، وأنه لا يمكن أن يقع فيه عجز ومنع يختص كلاما دون كلام، وأن القرائن تدل على أن العرب لم تتعطل لديهم القدرة على الكلام ولم يمنعوا منه في وقت من الأوقات، فلا يعقل أنهم حين يعقدون العزم والنية على معارضته والإتيان بمثله يصابون بالعجز والقعود، يقول: "فإن قالوا إنا نجعله معجزا وإن كان كذلك، لصرفه إياهم عن المعارضة. فقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام بأن دللنا على أن المنع والعجز لا تختص كلاما دون كلام"[32]. ثم إنه يعتبر أن القول بالصرفة بهذا المفهوم المتوارث عن شيوخ الاعتزال يُخرج عن المقدمة المجمع حولها والتي حصل اتفاق حول مضمونها يقر باعتراف المسلمين جميعا بأن القرآن معجز

---

[30] القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل: إعجاز القرآن**، تحقيق: أمين الخولي (القاهرة: دار الكتب، 1960)، ص 318.

[31] المرجع نفسه.

[32] المرجع نفسه، ص 322.

وأن اختلافهم في وجه الإعجاز لا في الإعجاز نفسه، يقول: "وإنما اختلفوا في وجه كونه معجزا مع إتفاقهم في كونه معجزا"[33]. والقول بالصرفة يحول الإعجاز من النص نفسه -أي القرآن- إلى المنع، وفي هذا خروج عن المقدمة المجمع حولها، يقول: "فلو صح الوجه [أي القول بالصرفة كأحد وجوه الإعجاز] لم يوجب كون القرآن معجزًا وكان يجب أن يكون المعجز منعهم من فعل مثله"[34].

هنا يحسم القاضي مع الطرح الذي يذهب إلى أن المنع من المعارضة متأت من عامل من خارج النص، وهو بذلك يمهد الطريق لإدراج الصرفة في سياق جديد يتماشى والإجماع الذي حصل لدى المهتمين بالإعجاز، أي أن البلاغة والفصاحة والنظم أصبحت أكثر الوجوه تعبيراً عن إعجاز القرآن، وتبعا لذلك يصبح المنع والعجز متأتيين من النص نفسه ومن داخله تحديدًا. وهذا ما سيبينه القاضي في الحجة الثانية المنبنية على الحجة الأولى، إذ مع توفر القدرة على الكلام والعلم بكيفية اللغة واستقامة الآلات، لا يكون الصرف إلا انصرافًا، كما يقول حمادي صمود، قائما على إدراك تعذر الإتيان بمثله، بمعنى أن العجز متأت عن وعي بقعود القدرة على اللغة والعلم بكيفية تصريفها عن الجريان في ما جرى فيه النص وذلك لا يحصل إلا إذا كان سبب ما من أجله تعذرت المجاراة والمعارضة، من داخل النص لا من خارجه وخصائص ماثلة فيه خرجت به عن المعهود[35]. لذلك يؤكد القاضي عبد الجبار: "إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة على ما دللنا عليه ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بأنها متعذرة"[36].

لقد تمسك المعتزلة بالصرفة كوجه من وجوه الإعجاز على امتداد أكثر من قرنين، تمسكًا هو أقرب للاعتقاد منه للاجتهاد الذي فيه نظر، ورغم أن مباحث الإعجاز أثبتت تهافتها ولا سيما من داخل الاعتزال نفسه، إلا أن شيوخهم بحثوا لها دوما عن مسوغ وحاولوا استحضارها في مختلف المراحل التي مرت بها دراسات إعجاز القرآن، وحاولوا في كل فترة، ومع ما ما يستجد من آراء جديدة، أن يُكسبوها معنى جديدًا، بحيث يظل صداها يتردد في كل المحطات التاريخية التي شهدت فيها مسألة الإعجاز منعطفات.

لقد جرى الانتقال مع المعتزلة في مسألة الصرفة من الرأي إلى نقيضه. فبعد أن نفى النظّام أن يكون النظم والتأليف وجهين من وجوه الإعجاز، يذهب القاضي عبد الجبار إلى الإقرار بأن العجز وانصراف الدواعي عن المعارضة نابعان من معرفة العرب بقعود القدرة على اللغة وعلى العلم بكيفية تصريفها عن الجريان في ما جرى فيه النص.

---

[33] المرجع نفسه، ص 242.
[34] المرجع نفسه، ص 322.
[35] صمود، ص66.
[36] عبد الجبار، ص 324.

الخاتمة

لقد كشف القول بالصرفة، إلى جانب القدرة والاستطاعة على الإتيان بمثل هذا القرآن، عن الهوة العميقة بين ما يكتسب بالدربة والتعلم، فيدخل في حيز ما يمكن النسج على منوال تلك المعرفة وإعادة صياغتها، وبين الإعجاز الذي هو في أصل مدلوله اللغوي عجز وقعود واستحالة، لتعذر المعرفة بأسرار اللغة وانتفاء العلم بذلك، وهذا في حد ذاته برهان على استحالة التداخل بين دائرة الممكن البشري ودائرة المعجز الإلهي، وهو تكريس لمفهوم المفارقة بين الخالق والمخلوق. لقد لعبت الصرفة بهذا المعنى، دورًا في تطوير النصوص الأدبية والدراسات النقدية والبلاغية من حيث لم ترم إلى ذلك. فالقرآن كما الذات الإلهية مفارق لكل صنوف الإبداع البشري. وهكذا تستحيل الصرفة ضربا من الوهم، لأنها في النهاية غاية تطلب فلا تدرك، ولعلها تكون محفزا لإبداع نصوص يتم فيها تمثل النص المعجز، مع الوعي بأن الممكن المتجلي، في سعي الإنسان للارتقاء بمنتوجه الفكري والأدبي سواء في نوعيته أو في درجته، لا يمكن أن يرتقي إلى مستوى المعجز، وذلك لأن علم الإنسان قاصر عن الإحاطة بمفردات المركب، فهو لا يعرف معجم اللغة كله ولا ما يحمله ذلك المعجم من المعاني ولا تكتمل معرفته بوجوه النظم ومتصرفات الكلام. ومن كان هذا حاله تعذر عليه اختيار الأفضل الواقع في القرآن، فغاية ما يمكنه من البلاغة أن تأتي المكونات في كلامه على التفرق أما اجتماعها فيه كما اجتمعت في القرآن الكريم فمحال.

قائمة المراجع

أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.

الباقلاني، أبو بكر. **إعجاز القرآن**. ط 3. القاهرة: دار المعارف 1976.

البلخي، أبو القاسم والقاضي عبد الجبار والحاكم الهاشمي. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق: فؤاد السيد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1980.

بن رمضان، رمضان. "خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن". شهادة الكفاءة في البحث. كلية الآداب. جامعة منوبة. منوبة. 1990/ 1991.

الجاحظ، عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. تحقيق: حسن السندوبي. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1933.

جعيط، هشام. **السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة.** ط 4. بيروت: دار الطليعة، 2008.

_____. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. بيروت: دار الطليعة، 1984.

الرماني، علي بن عيسى وأبو سليمان حمد الخطابي وعبد القادر الجرجاني. **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني: في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي**. تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1976.

صمود، حمادي. **من تجليات الخطاب البلاغي**. تونس: دار قرطاج، 1999.

عبد الجبار، القاضي. **المغني في أبواب التوحيد والعدل: إعجاز القرآن**. تحقيق: أمين الخولي. القاهرة: دار الكتب، 1960.

Arkoun, Mohamed. *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

Blachere, Régis. *Le Coran*. 12e éd. Paris: Presses universitaires de France 1999.

تجاوز التوتر المنهجي بين الفينومينولوجيا والتاريخ: دور رفائيلي بيتازوني في تأسسيس علم الأديان

محمد أسامة بن عطاء الله*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5787

ملخص

يهدف البحث إلى مساءلة إسهامات أحد روّاد الجيل الثاني من مؤسّسي علم الأديان في الفكر الغربي، وهو مؤرّخ الأديان الإيطالي رفائيلي بيتازوني، وذلك بموضعة إسهاماته ضمن سياقها التاريخي الثقافي للفكر الغربي خلال القرن التاسع عشر، الذي عرف أزمة تخصّ المنهج الملائم لدراسة الدين دون تحوير، نظرًا لحالة الاستلاب التي تعرّضت لها قيمة القداسة في الحياة الغربية وقتئذ بعد طغيان العلم الطبيعي، والانبهار أمام منجزات التقدّم التقني، الذي نجم عنه زحزحة الدين عن الحياة الإنسانية بعد وصفه بالخرافية، ناهيك عن إعلان قطيعة وجودية مع الآخر، قديما كان أو حديثا. غير أنَّ اعتقاد بيتازوني بمركزية وجوهرية الدين باعتباره عنصرا تأسيسيا في تاريخ البشرية، جعله يشكّك في طبيعة المناهج المتداولة في مختلف فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وراح يطرح التساؤلات حول شرعية النتائج التي أفرزتها النظريات الكلاسيكية، من قبيل الطوطمية والأرواحية، التي كانت شغوفة بالبحث في إشكالية أصل الدين ومنشئه، باعتبارها كليشيه تلك الفترة بعد التخلّي عن أجوبة اللاهوت المعهودة، ذلك أنّ الإقصائية والاحتقارية كانت تميّز مخرجاتها. ولأنّ أزمة المعنى كانت بمثابة الإشكال الرئيسي الذي عجز تبنّي وتوظيف المنهج التاريخي عن حلّها بسبب عقمه وقصور أدواته، فقد ارتأى "بيتازوني" تطبيق أدوات المقاربة الفينومينولوجية التي كان يعتقد بكفاءتها وقدرتها على استنطاق واكتناه المعنى الكامن في الوثائق الدينية المكتشفة لدى الآخر، وعدم اعتبارها مجرّد وثائق تاريخية صمّاء، ذلك أنّها تدلّ بحسبه على تجربة دينية عميقة، وقلق وجودي عاشه الإنسان المتدين تجاه مقدّسه، لذا رأى بضرورة الاستثمار في هاته المقاربة، دون إنكار الدور الهام للمنهج التاريخي في تتبّع تمثلات الظاهرة الدينية باعتبار السياق التاريخي بمثابة الوعاء الذي احتوى تجلياتها، ولذلك اشتغل على محاولة إزالة التوتر والجدل القائم بين المؤرخين والفينومينولوجيين، لأنه كان يعتقد بأن الاستثمار في التكامل المعرفي بينهما يمكنه خدمة النهضة بعلم الأديان.

كلمات مفتاحية: علم الأديان، الفينومينولوجيا، التاريخ، المنهج، بيتازوني

* باحث في مقارنة الأديان، حاصل على الدكتوراه من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.
benatallah.medouss@gmail.com

Bridging the methodological gap between phenomenology and history: Raffaele Pettazzoni's role in establishing the science of religions

Mohamed Oussama Benatallah*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5787

Abstract:

This study examines the significant contributions of the historian of religions Raffaele Pettazzoni. This entails setting Pettazzoni's contributions within the broader context of 19th-century Western cultural history, which experienced a crisis in the appropriate methodology for the study of religion. This crisis arose due to the devaluation of the sacred in Western life at that time, following the dominance of natural science and the fascination with technological progress, which led to the marginalization of religion and its description as superstitious, not to mention the declaration of an existential break with the other, whether ancient or modern. Against this backdrop, Pettazzoni's work stands out for its insistence on the intrinsic value of religion as a core element of human history. He challenged the prevailing methodologies across the humanities and social sciences, particularly questioning the validity of classical theories like totemism and animism, which were keen to explore the problem of the origin of religion after abandoning the usual theological answers. Identifying the crisis of meaning as a pivotal issue unresolved by the historical method, Pettazzoni advocated for a phenomenological approach. He argued for its effectiveness in deciphering the embedded meanings in religious documents. According to him, these documents indicate a deep religious experience and existential anxiety of the Homo religiosus. Pettazzoni endeavored to bridge the divide between historical and phenomenological methods, suggesting that their epistemological exchange could significantly enrich the field of religious studies.

Keywords: Science of religions; Phenomenology; History; Method; Pettazzoni

* Researcher in Comparative Religion, PhD from the Emir Abdelkader University of Islamic Sciences, Algeria. benatallah.medouss@gmail.com

مقدمة

شهدت دراسة الظاهرة الدينية في الفكر الغربي تحوّلات جذرية مسّت أدوات البحث والتنقيب خلال القرن التاسع عشر، وذلك بعد التملّص من المقاربة اللاهوتية القروسطية المستمدة من أدبيات الإكليروس حول الأديان الأخرى، بالإضافة إلى انعكاسات حركة التنوير التي أفرزت فلسفتُها النقدية والتحررية للعقل تأسيسَ العلوم الإنسانية والاجتماعية، وصولا إلى ظهور مقاربة مستجدة للدين تعتمد على أدوات منهجية مغايرة، أسهمت بالخروج بنظريات ونتائج ثورية حول ماهيته وبنيته وأصله، لكن غالبية هاته النتائج المتأثرة بالروح الثقافية لذلك العصر، كانت في كلّيتها قائمة على منطلقات وخليفات تطوّرية ومادية ووضعية، ولهذا أجمعت بمُختلف زوايا دراساتها على إصدار أحكام وأوصاف اختزالية تتعارض مع حقيقة ما يدل عليه الدين في ذاته.

وبناء عليه، فقد طُرح السؤال حينها في الأدبيات الغربية عن ماهية المنهج الملائم لدراسة الدين بغية تحقيق أكبر قدر من الموضوعية، واجتناب إقصاءه ووصفه بالخرافية، وعند هذه المسألة تحديدًا، تتموضع دراستنا وتكتسي أهميتها، ذلك أنها تُسلّط الضوء على تطبيقات المنهج الفينومينولوجي عند أحد الآباء المؤسّسين لعلم الأديان الغربي، وهو رفائيلي بيتازوني الذي انبرى لهاته المهمّة الحالكة، بالإضافة إلى عرض لمحة عامّة حول طريقته في توظيف المنهج التاريخي بغية تحقيق تكامل معرفي يخدم النهضة بهذا الفرع العلمي المستجد الذي كان يحاول فرض مكانته بين العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي خلال تلك الفترة من التاريخ الثقافي.

ويتمثل الهدف من هذه الدراسة في تقريب إسهامات بيتازوني في تأسيس علم الأديان من المكتبة العربية كونه غائبا في رفوفها، وبيان الحاجة الإبستيمولوجية التي اقتضتها طبيعة ذلك العصر في ظهور الدعوة نحو تأسيس هذا التخصص الذي كان بمثابة ثورة ثقافية ضد الإقصائية، بالإضافة إلى الحاجة لمقاومة إقصاء وسلخ القداسة عن الحياة البشرية، والتعريف بدور هذا العلم في استعادة مقول المقدس والقيم الدينية إليها بعد أزمة الإلحاد التي تسبّبت فيها وضعية وتطوّرية القرن التاسع عشر، والتشديد على ضرورة استقلالية تصوّر المتخصص في علم الأديان عن بقية العلوم الإنسانية والاجتماعية المجاورة له.

وقد حاولنا مقاربة هذا الموضوع من خلال طرح الإشكالية التالية: ما هي الغاية من تأسيس علم الأديان في الفكر الغربي؟ وهل يصلح المنهج الفينومينولوجي لتحقيق فهم موضوعي للظاهرة الدينية؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية تساؤلات فرعية أخرى، ومفادها : من هو رفائيلي بيتازوني؟ وماذا يمثّل كشخصية علمية في علم الأديان الغربي؟ وما هي العوامل التي دفعته نحو التفكير في تأسيس هذا الحقل المعرفي؟ ولماذا أقرّ بقصور وعقم المنهج التاريخي في دراسة الدين؟

وللإجابة عن هاته التساؤلات، فقد قمنا بتوظيف أدوات المنهج الوصفي التحليلي، بغية الوقوف عند المعالم الرئيسية التي تشكّل أطروحات رفائيلي بيتازوني، والتعريف بمنطلقاته المنهجية، وعرض تصوّراته ونظرياته ومناقشتا، وبيان غاياته من التقعيد للتكامل المعرفي بين التاريخ والفينومينولوجيا.

أولا. دوافع تأسيس علم الأديان في الفكر الغربي

سنحاول عرض الدوافع والعوامل التي سرّعت من عجلة التفكير في ضرورة تأسيس حقل معرفي مستقل بذاته عن بقية التخصصات الأخرى، يشتغل بدراسة الظاهرة الدينية، وعن الحاجة الإبستيمولوجية نحو التقعيد له.

1. أثر الاختزال المنهجي في ظهور الدعوة لتأسيس علم الأديان الغربي

إن مراعاة السياق التاريخي الذي ظهر خلاله علم الأديان في الفكر الغربي، والاهتمام بدراسة أسباب ودوافع نشأته كحقل معرفي مستقل بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، يشكّل محطّة معرفية حتميّة ينبغي التوقف عندها، ويمثّل تجاوزها فجوة إبستيمولوجية يصعب رأبها إذا لم يولي الباحث قيمة للإحاطة المنهجية والفكرية بإرهاصات تشكّله، وهو ما يحُول دون تحقيق إدراك موضوعي لماهية هذا العلم ومقاصده، واستحالة فهم طبيعة علاقته ببقية الحقول التي يتجاوَرُ ويشترك معها في اتخاذ إشكالية الدين كمادة للبحث والدراسة. وانطلاقا من حدود دراستنا المتمثّلة في عرض دور رفائيلي بيتازوني Raffaele Pettazzoni[1] كأحد الآباء المؤسّسين لهذا التخصص في الفكر الغربي، فإننا سنركّز على أبرز عامل دفعه نحو التفكير في التنظير لعلم الأديان، ويتمثّل في مفهوم «الاختزالية» Reduction.

وتقتضي الضرورة المنهجية قبل بيان معنى الاختزال، أن نحيل إلى جذور ظهور هذا المفهوم بذاته، الذي أصبح مركزيًّا ومتداولاً في أطروحات المتخصصين في علم الأديان، بدءًا من ماكس مولر، وانتهاءً بروّاده في الفكر المعاصر وعلى رأسهم ميرتشيا إلياد ودوغلاس آلان، ويعتبر بيتازوني من أبرز مناهضيه كما سيأتي لاحقا.

---

[1] وُلِدَ رافاييلي بيتازوني عام 1883 بسان جيوفاني بارسيتشيتو بإيطاليا، وتحصل على الدكتوراه عام 1905،كما أصبح عام 1909 مُفتشًا بالمتحف الملكي الإثنوغرافي لما قبل التاريخ بروما، وأستاذا حرا *libero docenti* لتاريخ الأديان بجامعة روما. عُيّن بعدها عام 1914 في كرسي تاريخ الأديان بجامعة بولونيا.كان بيتازوني رئيسا لـ«الجمعية الدولية لتاريخ الأديان» في الفترة الممتدة من 1950 إلى 1959. ويُعد مؤسّس المدرسة الإيطالية في تاريخ الأديان. توفي بروما عام 1959. له كتابان مترجمان إلى الإنجليزية هما: **مقالات في تاريخ الأديان** (1954)؛ **الرب العليم: بحوث في الأديان والثقافات الأولى** (1956). ترجع شهرة بيتازوني خصوصا إلى بحوثه عن التوحيد، حيث سعى إلى التمييز بين أشكاله التاريخية عن الاعتقاد بالإله الأسمى من جهة، وعن فرضية التوحيد البدائي من جهة أخرى، يُنظر:
Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology* (New York & Berlin, Walter de Gruyter, 1999), p. 639.

ولعلّ أوّل جذر لظهور هذا المفهوم إنما يعود إلى خضوع دراسة الظاهرة الدينية لسيطرة الرؤية الكنسية المعادية لكلّ تصوّر ديني مخالف لتعاليمها اللاّهوتية، التي كان يطغى على مقاربتها لبقية الأديان طابع الجدل والردّ والدفاع، ذلك أنّ تلك الأديان تشكّل من منظورها خطرا يُهدّد الإيمان، ولهذا أطلقتْ عليها الكثير من الأحكام المسبقة والجاهزة، بدل محاكمتها بموضوعية، وذلك عين الاختزال، إذ لم يكن حينها تجاوز من المقدور تجاوز الوصاية الكنسية على العقل، كونها كانت تتحجّج بفكرة الوساطة بين الربّ والناس، وبالتالي فقد كانت تمثّل مصدر المعرفة الوحيد.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن المقاربة اللاهوتية لا تهدف إلى فهم ماهية الدين وبنيته، وإنما تسعى إلى فمهه باعتباره خطاب الله اتجاه الإنسان كما يذكر ميشال مسلان، فمهمتها إنما تتمثل في وضع قواعد الاستدلال وتحديد موضوع الإيمان، وتقديم أخلاق ذات صلة به، كما أنها تهتم بالإجابة عن سؤال: ما الواجب علينا الإيمان به؟ ولماذا ينبغي الإيمان به؟[2] ولهذا، فهي تنطلق من مسلّمات وبديهيات قبلية، مع الاعتقاد بأن مبادئها وحدها من تتّصف بالصدق والحق والأصالة، وبأنّ ما يعاديها يمثّل الباطل والانحراف والضلالة، ولهذا اتّسمت المقاربة اللاهوتية بنزعة عقلية حجاجية في معالجة بقية الأديان، وهو ما جعلها تدور في فلك التبرير والتمجيد والدفاع والوثوقية، ولذلك لم تكن الموضوعية تمثّل مشغلا فكريا لدى اللاهوتي، لأن ما يعتقده هو الحق المطلق الذي لا يقبل الشّك[3].

أما الجذر الثاني، فيعود إلى الانقلاب الكوبرنيكي الذي شهده الواقع المعرفي الغربي بعدما أنتج خطابات مغايرة عن المقاربة اللاهوتية، التي يمكن حصر دوافعها في فكرتين رئيسيتين، وهما: أولا، أثر الرحلات والكشوفات الجغرافية التي غيّرت من النظرة اتجاه الآخر المختلف؛ ثانيا، ظهور حركة التنوير وما صاحبها من انبثاق لمختلف المقاربات والنظريات التي أسّست لما صار يُعرف لاحقا بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، التي أثّرت بمخرجاتها على حقل الدراسات الدينية، وهو ما أسهم في ظهور علم الأديان، وسنتوقف عند موقف بيتازوني من هذه الإشكالية حاليا.

أما بخصوص دور العامل الأول في التملّص من المقاربة المعيارية والذاتية المستمدّة من اللاهوت المسيحي، فقد أحدثت الكشوفات الجغرافية والرحلات التبشيرية اليسوعية باتجاه الشرق، ما يدعوه جيرار ليكلرك بالصدمة الثقافية والنفسية، وذلك بعد أن حفّز الإطّلاع المقرّب على

[2] ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، ترجمة: عزالدين عناية (أبوظبي، بيروت: كلمة، المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 20-21.

[3] حمّادي المسعودي، **الظاهرة الدينية: من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن - بحث في علم الأديان المقارن**، (الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018)، ص 20-21.

الحضارات التقليدية إخضاع القناعات القبلية إلى الشكّ، ومنها فكرة احتقار الآخر، والجهل المطلق بعاداته ومعتقداته، ذلك أن الانفتاح سمح بكسر العزلة الثقافية، وتقليص فجوة المركزية الغربية[4].

وكمثال عن ذلك، يشير موريس أولندر إلى أنّ اكتشاف التراث السنسكريتي قد أثار حفيظة النقّاد الفيلولوجيين حول مركزية نظرية أصل اللغات التوراتي القائمة على الرؤية الأوغسطينية، وإثارة السؤال حول طبيعة البنية المشتركة التي تجمع بين اللغات الهندوأوروربية، ومنبع انبثاقها الحقيقي[5]. فاكتشاف السنسكريتية قد ولّد حالة من التشكيك في أصل اللغات البشرية التي كان يُعتقد لاهوتيا بأنها مستوحاة من العبرانية. كما أن الاحتكاك بالعالم الإسلامي، قد أدّى بحسب أليسكي جورافسكي إلى كسر الصورة النمطية المتشكّلة في اللاوعي المسيحي عن المسلمين، والتي ترجع في أصولها إلى الموقف الكنسي التقليدي المعادي[6].

وأما ما يتعلّق بالعامل الثاني، فيتمثّل في الدعوة إلى مقاربة التراث الديني للآخر باعتماد أدوات منهجية مستمدة من روح العلوم الإنسانية والاجتماعية المنبثقة كإحدى نتائج عصر الأنوار، وقد برزت هذه الدعوة خصوصا خلال بدايات القرن التاسع عشر، ويمكن حصرها تبعا للدراسة الاستقرائية التي أنجزها ميرتشيا إلىادي حول ملامح وإرهاصات تشكّل علم الأديان الغربي في أربع مقاربات وهي: علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والإثنولوجيا الدينية، وعلم التاريخ. وقد كان لكل مدرسة نظرية تُنسبُ لأعلامها المؤسّسين، والتي كان متمحورة حول الشاغل الرئيسي الذي أثار اهتمام الباحثين آنذاك، والمتمثّل في الشغف بالبحث عن «أصل الدين ومنشئه» بعيدًا عن التصوّر الكنسي البديهي. غير أن الجواب عن هذه الإشكالية قد أفرز عدّة نتائج دعاها إلىادي بالاختزالية، ذلك أنها أقصت الجوهر الحقيقي للدين، وفسّرته بعوامل لا تعكس ماهيته الأصلية، وعلى رأسها «النظرية الوظيفية» أو «الطوطمية» للمدرسة الاجتماعية الفرنسية ممثّلة بـإيميل دوركهايم، و«النظرية العصابية» لسيغموند فرويد، ناهيك عن «إحيائية» إدوارد تايلور، و«وضعية» أوغست كونت، و«تطوّرية» هبرت سبنسر، وغيرها[7].

وبناء على ما تمّ تناوله، فإنه ليس يعنينا سوى التطرّق بإيجاز إلى السياق الفكري والمناخ الثقافي الذي تأسّس في كنفه علم الأديان الغربي، الذي جاء كانتفاضة ضد الممارسات الكنسية

[4] جيرار ليكلرك، **العولمة الثقافية: الحضارات على المحك**، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004)، 47.

[5] يُنظر: موريس أولندر، **لغات الفردوس آرويون وساميون: ثنائية العناية الإلهية**، ترجمة: جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 29، 35.

[6] أليسكي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، ترجمة: محمود حمدي زقزوق، سلسلة عالم المعرفة، العدد 215، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ص 58-59.

[7] ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 65 وما بعدها.

اتجاه الآخر، مستغلا غلبة الروح التحرّرية العلمية وتدهوّر سلطة ومرجعية اللاهوت، مثلما يؤكد دين محمد ميرا، الذي يذهب إلى أنّ تشكّل ملامحه قد برزت خلال العقد السادس من القرن التاسع عشر، كاتجاه جديد ذو رؤية علمية موضوعية صرفة، بعيدة عن مسلّمات التراث الكنسي، وبأن الأسئلة حينها بدأت تُطرح عن ماهيته ومنهجيته ومقاصده ومدى دقّته وموضوعيته، كما يقرّ ميرا بشجاعة علماء الأديان الغربيين في تحدّي الكنيسة في دراسة الأديان الأخرى بروح علمية مستجدة، ويظهر أثر ذلك في مناداتهم بأن غير المسيحي ليس بالضرورة شيطانًا أو شرًا، بل إنّ الدراسة العلمية يمكنها أن تكشف عن شيء من الحقيقة لديه[8]. ومن ثمّ، فقد كان تأسيس علم الأديان يعكس قطيعة معرفية مع السلطة اللاهوتية.

غير أنّ إشكالية المنهج الملائم لدراسة الظاهرة الدينية كان بمثابة العثرة التي وقفت في طريق المتخصصين في هذا الفرع الفتي، ولذلك انفتح روّاده على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وانكبّوا على دراسة مختلف المقاربات والمدارس، بل والوصول إلى حدّ التأثّر بها أحيانا، رغبة منهم في رأب ذلك الفراغ الإبستيمولوجي الذي كان يعانيه فرعهم الجديد، وبالتالي فقد كان الاقتراب من مقاربات التخصصات المعرفية المجاورة ضرورة لازمة، وذلك إبّان القرن التاسع عشر، وقد أقرّ إليادي وغيره من المتخصصين في علم الأديان الغربي، مثل فان درلو وغواشيم واش وبيتازوني بإمكانية الاستفادة من مخرجات ونتائج هذه الجهود الكلاسيكية، غير أن التخوّف من مناهجها الاختزالية، وطرائق دراساتها، ونتائجها التعميمية، قد دفع بهم إلى الكتابة في هذا الموضوع مبيّنين خطر ذوبان التخصص وانقراضه، وذلك هو مدار حديثنا في النقطة التالية، أين يظهر موقف رافائيلي بيتازوني من الإقصاء الممارس على الدين.

2. الحاجة المعرفية لمناهضة اختزال الظاهرة الدينية:

يصعب تحقيق إدراك موضوعي لدوافع نشأة علم الأديان كفرع مستقل في التصوّر والمنهج دون ربطه بمفهوم «مناهضة الاختزالية» Anti-reductionism، والذي تبنّاه بيتازوني كأحد أهمّ المبادئ التي تقوم عليها نظريته حول بنية الدين. غير أنه ينبغي قبل عرض موقفه، أن يتمّ التعرّض إلى دلالة الاختزال كمفهوم مركزي في المجال التداولي لدى المشتغلين في علم الأديان، وقد ظهر هذا المفهوم كما سبقت الإشارة إلى عاملين، وهما: المقاربة اللاهوتية ذات الأحكام المسبقة؛ بالإضافة إلى انبثاق العلوم الإنسانية والاجتماعية ذات المناهج غير المتماثلة مع طبيعة وخصائص الظاهرة الدينية.

وعليه، فإن مفهوم الاختزالية يعني في تصوّر مؤرّخي الأديان الغربيين مقاربة الدين من خلال زاوية نظر لا تنطلق من داخله، ولا تعتمد على دراسته في ذاته، أي عدم ترك الظاهرة لتُوحي وتُفصح

[8] دين محمد محمد ميرا، **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج** (القاهرة: دار البصائر، 2009)، ص 7، 12.

عن ذاتها بذاتها، وبالتالي عدم محاولة فهم طبيعة الشعور الذي عاشه الإنسان المتدين أثناء أداءه لطقوسه، وإنما تقوم المقاربات الاختزالية على العكس من ذلك، أي بدراسة الدين من خارجه، وإصدار أحكام قبليّة مُسبقة وجاهزة عليه تخضع لسياق أيديولوجيتها، ويعود ذلك إلى عدم مراعاة الصعيد الديني للظاهرة، وبشكل أكثر دقّة، لعدم مقاربتها باعتبارها شأنًا دينيًّا في ذاته، وإنما بدراستها تبعا لأصعدة اجتماعيّة، أو نفسيّة، أو فلسفيّة، أو اقتصاديّة، وجعلها بمثابة عناصر جوهريّة في الدين بدلَ كونها ثانويّة، والارتقاء بها لتحتل بُعدا تأسيسيًّا داخله؛ بالإضافة إلى إلغاء البعد الترانسندنتالي، الذي يمثّل بالنسبة للإنسان المتديّن أهم عنصر يشكّل معتقده، لأنه يُوحي بأن مصادر استمداده لطقوسه وشعائره وعقائده إنما يعود لكينونة مفارقة للشرطية البشرية، وهو ما يُضفي عليها طابع الشرعية، غير أن المقاربات الاختزالية تعمل على استبداله بمفاهيم أخرى،ومنها تفسير الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية، نشأ عن حاجة مجتمعية إلى التنظيم، ومن ثمّ، فإنه يعتبر نتاج الفكر الجمعي، مثلما تقول بذلك النظرية الوظيفية الدوركاهيمية[9].

ولهذا يذهب ميرتشيا إليادي إلى أن هذه النتائج الاقصائية زادت من عبء المسؤولية على مؤرخ الأديان للنهوض والاضطلاع بمهمّته المنوطة به، وتتمثل في ضرورة مقاربة الظاهرة الدينية من خلال منظور التخصص وفلسفته الفريدة، أي بالانطلاق من روح وشخصية التخصص الذي اكتسب خاصّية التفرّد Uniqueness من فرادة الظاهرة الدينية في ذاتها، والمتمثلة في كونها ذات جوهر فريد Sui generis يفرض تفسيره تبعا لمنظورات تتفق وهاته الخاصية، وعدم تحويرها بما لا يتماثل معها، ذلك أن «مثل هذه الدراسات يمكن أن تستهوي عالم النفس، وحتى الفيلسوف، لكنها لا تضغط بالقدر ذاته على مؤرخ الأديان [...] لا نقول أن ليس على مؤرخ الأديان أن يتعلم شيئا من جميع الاكتشافات الحديثة التي أتاحها علم نفس الأعماق، لكن لا شيء يرغمه على التخلي عن المنظور الذي يخصّه، من أجل أن يفهم العوالم الدينية التي تكشف عنها مراجعُهُ ومُستنداتُهُ، وإذا ما جازف وفَعل وابتعد عن مجاله الخاص، فإنه يحلّ نفسه محل عالم النفس، وعندها يتأكد أنه لن يستفيد شيئا من فِعله، ولن يجني مكسبا»[10].

وعودة إلى ما سبق، فإن الحاجة إلى إدراك الظاهرة الدينية في ذاتها دون تحوير أو إقصاء كان الدافع من وراء تأسيس علم الأديان، وقد استُمدَّ هذا الدّافع من جوهر الظاهرة ذاتها، ذلك أنها في منظور مؤرخ الأديان تأبى وتستعصي على التفسير وفق صعيد غير ديني لا يراعي خاصيتها الترانسندنتالية، ولكن إذا ما تخلى هذا الأخير عن تصوّره ومناهجه، فإن مثل «هذه المجازفة غير المرغوب فيها احتملها مؤرخ الأديان، من قبل، عندما تناول موضوعه بطريقة عالم الاجتماع أو

[9] إميل دوركهايم، **الأشكال الأولي للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا**، ترجمة: رندة بعث (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 29.

[10] ميرسيا إيلياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ترجمة: حبيب كاسوحة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2001)، ص 11.

عالم الأعراق البشرية، زاعمًا أنه يخدم على نحو أفضل مادة بحثه، لكنه لم ينتهِ إلا إلى علم اجتماع رديء، وإلى علم اجتماع هزيل. بالتأكيد، جميع موضوعات الفكر وجميع علوم الإنسان لها، أيضا، اعتبارٌ وشأنٌ، وإن الاكتشافات التي تقدّمها مترابطة ومكمّلة لبعضها البعض، لكن الترابط لا يعني الاختلاط، المهم هو إدماج نتائج مناهج التفكير المختلفة، لا الخلط بينها، بوسعنا دراسة القول إن الطريقة الأسلم في تاريخ الأديان،كما في أي علم آخر، تقوم دائما على دراسة الظاهرة على الصعيد الخاص لمرجعيتها، والشروع فيما بعد، في إلحاق نتائجها في منظور أوسع وأرحب»[11]، فمؤرخ الأديان ملزم بالإطلاع على مخرجات ونتائج الحقول المجاورة، لكنه مطالب بإدماج تلك النتائج وفق رؤيته المستمدة من جوهر تخصصه، خشية الانصهار والذوبان، ومنه إلى انقراض التخصص وتفسّخه، انطلاقا من القاعدة الإليادية القائلة بأن «الإدماج لا يعني الخلط».

وعند هذه المسألة تحديدا يتموضع جوهر إشكاليتنا، ويتمثل في موقف رفائيلي بيتازوني[12]، الذي جادل بخصوص وجود العديد من الطرق في الوقت الحاضر (يقصد القرن التاسع عشر) لدراسة الدين بشكل نقدي، إذ تصرّ كلّ واحدة منها على التحليل الذاتي للحقائق الدينية من خلال وجهة نظر خارجية محضة، فالفيلولوجي يسعى نحو تفسير صحيح للنص الذي يعالج المسألة الدينية، أمّا الأركيولوجي فيهدف نحو إعادة تشكيل مخطّط هيكل قديم، أو شرح موضوع أسطوري، بينما يُقدِّمُ الإثنولوجي تقريرا مفصّلا حول بعض الطقوس القَبَلِية، بينما يحاول السوسيولوجي تشكيل فكرة حول تنظيم وبنية مجتمع ديني، وعن علاقاته بالعالم المدنس، أما النفساني فيحلّل التجربة الدينية لهذا الشخص أو لغيره. وتبعا لـبيتازوني، فإن أولئك الباحثين المختلفين يدرسون الحقائق الدينية من دون تجاوز حدود علومهم، ومن ثمّ، فإنهم يدرسون المعطيات الدينية بالروح الذاتية لتلك العلوم، كما لو أنهم اضطروا إلى التعامل في المقام الأول مع حقائق فلسفية أو أركيولوجية أو إثنولوجية أو غيرها، واضعين طبيعتها الدينية الجوهرية والمخصوصة جانبا[13]. ويقصد بيتازوني عدم مراعاة السياق المخصوص للظاهرة، وهو السياق أو الصعيد الديني، أي إهمال الجانب الترانسندنتالي في الدين، وبأنه ذو جوهر فريد يتعذّر على التحوير، ويعود سبب الاختزال إلى الارتقاء بالجانب العرضي أو

---

[11] إيلياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ص 11-12.

[12] تعد مساهمة بيتازوني بعنوان: "التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان" "History and phenomenology in the science of religion" أحد أهم النصوص التأسيسية والكلاسيكية لعلم الأديان كتخصص معرفي مستقل عن باقي التخصصات. ونظرا لأهمية هذا النص فقد قمتُ بترجمته، ونُشر في قسم الترجمة في هذا العدد من **مجلة مونستر للدرسات الإسلامية والفلسفية**، يُنظر:
رفائيلي بيتازوني، "التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان"، في: **مجلة مونستر للدرسات الإسلامية والفلسفية**، المجلد 3، العدد 1-2 (يوليو 2024)، ص 113-117.

[13] Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, H. J. Rose (trans.) (Leiden: Brill, 1954), p. 215; بيتازوني، ص 116.

الثانوي في الدين ليحلّ محلّ الجانب أو العنصر التأسيسي، والتعامل مع الدين باعتباره ظاهرة اقتصادية أو نتاج عوامل اجتماعية أو سياسية أو نفسية.

ومع ذلك، يقرّ بيتازوني بقيمة وأهمية تلك المقاربات، ويشدّد على ضرورة الاهتمام بإشكالية التكامل المعرفي فيما بينها، ذلك أنها تخدم حقل علم الأديان، وتزوّده بالكثير من المعطيات والحقائق، ويعترف بأن هذه البحوث تملك قيمة معتبرة بالنسبة لدراستنا، فلنتائجها أهمية بارزة أحيانا، كما أننا ندين بالكثير لهذه التقصّيات في توسيع وتعميق معارفنا. ومن جهة أخرى، يبدو بأنها غير قادرة كلّية على تلبية جميع مطالب الروح العلمية، فالطبيعة المخصوصة، والسّمات الفريدة للحقائق الدينية، تُضفي عليها الشرعية لتأسيس موضوع علم خاص، ويتمثل هذا العلم في علم الأديان بالمعنى الواسع للكلمة، لأن الخاصية الجوهرية للحقائق الدينية هي السبب الكافي والضروري لوجوده. ولا يمكن لهذا العلم أن يكون فيلولوجيا ولا أركيولوجيا ولا أي شيء آخر، كما لا يمكن أن يكون المجموع الكلّي للحقائق الدينية التي دُرست بواسطة الفيلولوجيا والإثنولوجيا وهلمّ جرًّا، كما أن تعريفه المغاير لتلك العلوم المتعددة لَا يهتم بالكمّ وإنما بالنّوع، كونه متعلقا بالطبيعة المخصوصة للمعطيات التي تشكّل موضوعه الجوهري[14]. فالطبيعة المناهضة والرافضة للاختزال والتحوير لجوهر الدين كانت بمثابة المحفّز والدافع للمناداة بتأسيس علم مستقل يملك قدرة وكفاءة لدراسة هاته الطبيعة بشكل موضوعي، بالإضافة إلى أنّها أضفت الشرعية على فاعلية وراهنية التخصص خلال تلك المرحلة من الفكر الغربي، وزوّدته بالحجج والبراهين الكافية للنّهوض به تقعيدًا وتنظيرًا، ويُجادل بيتازوني بأنّ التخصص لا يمكنه أن يستعير أو يتقمّص روح تخصص آخر، بل ينبغي أن تكون له مكانته المستقلّة.

ونظرًا لتبنّي بيتازوني للواء مناهضة الاختزال، ورفعه التحدّي لتأسيس مقاربة تُعنى بإدراك الظاهرة الدينية في ذاتها بغية بلوغ جوهرها الأصيل، فقد أشاد به إليادي كثيرا، وصنّفه ضمن الآباء المؤسّسين لهذا الحقل الفتي، إذ يقول عن ذلك: «إذا كان بيتازوني واحدًا من مؤرخي الأديان النادرين الذين نظروا نظرة جدية لأبعاد فرعهم المعرفي، والواقع أنه حاول أن يغطي حقل الوضع الراهن للعلم العام بالدين تغطية شاملة، وكان يعتبر نفسه مؤرخًا، وهو يعني بذلك أن طرحه ومنهجه لم يكونا مثل طرح الباحثين في علم اجتماع الدين ومنهجهم، أو في علم نفس الدين، لكنّه يتطلّع إلى أن يكون مؤرّخا للأديان، وليس اختصاصيا بهذا الحقل وحده أو ذاك، وهذا فارق مهمٌّ، إذ أنّ عددا من العلماء البارزين كانوا يعتبرون أنفسهم، هم الآخرون مؤرّخي أديان، لأنّهم يستخدمون حصرا مناهج وافتراضات تاريخية، غير أنهم في الواقع كانوا خبيرين بديانة واحدة فقط، وأحيانا بحقبة واحدة معينة أو بوجه واحد من أوجه هذه الديانة، ولا شكّ في

[14] Ibid., p. 215-216; بيتازوني، ص 116

أنّ مؤلفاتهم ذات قيمة كبيرة، فهي في الحقيقة ضرورية من أجل تكوين علم عام في الأديان»[15]. إنَّ بُعد النظر في مقاربة بيتازوني سمحتْ له، من جهة، بأن يُدرك تلك الحاجة المعرفية إلى تأسيس علم مستجد يختلف في مناهجه وتصوّراته عن بقية فروع المعرفة، ومن جهة أخرى، يمكنه تحقيق أعلى قدر من الموضوعية التي تسمح بالمحافظة على الطّابع المناهض للاختزال للظّاهرة قيد الدراسة، أي مراعاة سياقها الديني المخصوص.

وبالرغم من قوة الأسماء التي كانت تشتغل على الظاهرة الدينية، غير أنها كانت تقف على حدود التخصص وتخومه، ولم تقارب الظواهر من خلال روح أدواته المنهجية، وهي الرؤية التي تفرّد بها بيتازوني عن غيره، وذلك ما منحه مكانة رائدة ضمن الأسماء التي تمثل آباء التخصص من المؤسّسين والروّاد في الفكر الغربي، وهو ما يقرّ به إلياديي مرة أخرى، فبحسبه، أنّ كلاّ من فرويد ويونغ ودوركهايم وشميدت كانوا يطبّقون منهجيات جديدة بالفعل، وكانوا يدّعون الوصول بذلك إلى نتائج أثبت وأبقى من تلك التي وصل إليها أسلافهم، والجدير بالذّكر أن أيًّا من هؤلاء المؤلفين، باستثناء بتازوني، لم يكن يشتغل على تاريخ الأديان»[16]. وقد استثنى بيتازوني بسبب جهوده في مقاربة الظواهر الدينية، وهو يعي جيدا الفرق بين الجوهري والعرضي فيها، ولمراعاته إشكالية السياق، ولأنّه كان يعمل داخل إطار هذا الحقل المعرفي الذي أسهم في وضع بعض معالمه، ورسم حدوده.

ثانيا. العلاقة بين المقاربتين التاريخية والفينومينولوجية عند بيتازوني

سنحاول التعريج على طبيعة العلاقة التي تجمع بين المنهجين التاريخي والفينومينولوجي، مع تناول طريقة توظيفها على الظاهرة الدينية عند بيتازوني، وعن التجاذب الذي يعانيه المشتغلون عليهما تطبيقًا وتنظيراً.

1. مفهوم المقاربتين التاريخية والفينومينولوجية في دراسة الظاهرة الدينية عند بيتازوني

يحتاج تناول مثل هذا الموضوع في حقيقته إلى إجراء دراسات مستفيضة ومستقلة، غير أن طبيعة المقام تقتضي منا عرض الملامح الرئيسية والعامّة التي تشكّل نظرية بيتازوني بخصوص المقاربة التي كان يعتقد بأنها الأسلم والأكثر موضوعية بغية إدراك جوهر الدين، من جهة، والقدرة على مناهضة الاختزالية من جهة أخرى.

[15] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 93.
[16] المرجع نفسه، ص 66.

ولتحقيق هذه الغاية، فإننا سنعتمد على كتابه **مقالات في تاريخ الأديان** *Essays on the History of Religions* لبيان تصوّره حول تطبيقات المنهجين التاريخي والفينومينولوجي على الظاهرة الدينية، مع الإشارة إلى مدى نجاعتهما في تحقيق الموضوعية.

أما عن تصوّره لمفهوم هذا الفرع المعرفي الناشئ، فيرى بأن علم الأديان استدلالي، أي أنه لا يقيّد ذاته بالتحقيق والشرح التحليلي لمعطيات منفردة،كما لو أنها تُدرسُ منفصلة بواسطة مختلف التخصصات الفرعية، وإنما يسعى إلى ربط المعطيات الدينية ببعضها البعض، بغية إنشاء روابط، وتجميع الحقائق استنادًا على العلاقة فيما بينها. فإذا ما كانت مسألة روابط شكلية، فإنها تُصنّف المعطيات الدينية تحت أنماط، ويقصد بيتازوني بالتصنيف النمطي، ترتيب الرموز ذات البنية المشتركة ضمن نسق واحد، كالرمزية المائية أو القمرية أو الشمية، وغيرها؛ وأما إذا كانت روابط كرونولوجية، أي استناد تسلسل الأحداث عبر الزمن على تطور خارجي، فإنها تجعلها على شكل مجموعات، والمقصود به ضمّ الأديان تبعًا للمجموعة التي تنتمي إليها، كالديانات السامية أو الهندورأوروبية، وغيرها. وعليه، يصبح علم الأديان في الحالة الأولى وصفيا مجرّدا؛ وفي الثانية، يصبح علما تاريخيا، أي تاريخ الأديان[17].

غير أن تاريخ الأديان بحسبه، يهدف في المقام الأول إلى الإحاطة بتاريخ مختلف الأديان، فكل دين منفصل يُدرَسُ من طرف مؤرخ الأديان بحسب بيئته الخاصة، وتطوّره في حدود هذه البيئة، وفي إطار علاقاته مع مختلف القيم الثقافية المنتمية إلى نفس البيئة، كالشعر، والفن، والفكر التأملي، والبنية الاجتماعية، وغيرها. ومن ثمّ، فإن تاريخ الأديان يدرس المعطيات الدينية في علاقاتها التاريخية، لا مع المعطيات الدينية الأخرى فحسب، وإنما مع المعطيات غير الدينية كذلك. وعند هذه المرحلة، يُطرح الإشكال التالي: أليس بهذا المنظور الذي يكشف عن أبعاد لأنماط ذات طبيعة مختلفة، ويهتم بمجالات أخرى ليست دينية، يخاطر بتحويل تاريخ الأديان بعيدا عن هدفه الحقيقي، الديني في حدّ ذاته؟ ألا يوجد بعض الفراغ المنهجي في المعطيات الأخرى غير الدينية؟ أليس من الأفضل إجراء دراسة أكثر تركيزا على المعطيات الدينية في علاقتها مع معطيات من نفس النمط، بعيدا عن أي تواصل مع العالم غير-الديني، وبالتالي ستكون هنالك فرصة أفضل للوصول إلى فهم متكامل للدين؟[18] وعند هاته المسألة تحديدا، يتجلى تخوّف بيتازوني من الاختزال، أي من ولوج موضوعات خارجية عن جوهر الدين قد يتمّ دراَسته من خلالها، وتفسير ماهيته بناء على دلالاتها، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى صهره في تلك الموضوعات غير الدينية، وكسر القاعدة المنادية بضرورة مراعاة السياق أو الصعيد الديني

[17] Pettazzoni, p. 216; 117-116 بيتازوني، ص

[18] Pettazzoni, p. 216; 117-116 بيتازوني، ص

للظاهرة الدينية، كما يقود ذلك إلى اضمحلال زاوية نظر تاريخ الأديان وذوبان شخصيته في فروع المعرفة التي أخضع تصوّره لمعاييرها.

ولكنه مع ذلك، يعتقد بعدم وجود ظاهرة دينية خالصة، فهي مركّبة شديدة التعقيد، تتداخل معها العديد من العناصر التي تتشابك في علاقتها بها تأثيرا وتأثرا، وهو ما يدفعنا إلى القول بإقرار بيتازوني بوجود عوامل غير دينية يمكنها التفاعل مع الدين، وهو ما يؤثر على تطوّره وانتشاره، غير أنّ ذلك لا يعني عنده صحّة الارتقاء بالثانوي إلى درجة الجوهري في تفسير ماهية الدين.

لكن الإشكالية التي تفرض ذاتها تتمثل في إمكانية اكتفاء الباحث في الأديان بمجرّد التصنيف والترتيب الكرونولوجي للظواهر الدينية، وبالتالي يطرح السؤال ذاته عند هاته المرحلة عن الفرق بين علم الأديان وبين علم التاريخ، ذلك أن الغاية الرئيسية من وراء تقصّي تلك الظواهر، يكمن في محاولة العثور عن المعاني والدلالات الكامنة فيها، ومحاولة استنطاق الزخم والثراء الذي تكتنزه مختلف الرمزيات والطقوس والشعائر، لأنها تعبّر في نظر مؤرخ الأديان عن تجربة دينية خاضها الإنسان المتدين وعايشها، وتوحي عن موقف وجودي اتخذه اتجاه كينونة مفارقة، وتعبير عن أزمة مُقلقة شغفت هذا الإنسان للخروج من رتابة شرطيته العادية، للاتصال بشرطية ترانسندنتالية يمكنها أن تُضفي القيمة والمعنى والغائية على وجوده المدنس، ولا يمكن تحقيق هذه الغاية، والمتمثلة في جعل التجربة الدينية للإنسان المتدين مفهومة لنا اليوم، إلا من خلال توظيف مقاربة تملك الكفاءة والقدرة اللازمتين لنجاح هذه المهمة.

وبناء على ما سبق، يرى إلِيادي بعد نقده للمقاربة التاريخية بسبب عدم كفايتها لإدراك جوهر وماهية الدين، بأن الباحث لم يقم بإنهاء عمله بعد مجرّد إعادة بناء تاريخ الأشكال الدينية، أو إبرازه لسياقاتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها. إذ بالإضافة إلى ذلك، فإنه ملزم بإدراك معانيها، أي تحديد وبيان الأوضاع والمواقف التي جعلت تجلياتها أو غلبتها ممكنة أو ناجمة في لحظة تاريخية معينة[19]. وهذا يعني محاولة الكشف عن معنى الدلالات التي تزخر بها العديد من الوثائق الدينية التي أتاحتها الكشوفات الجغرافية والأنثروبولوجية، وعدم اعتبارها مجرّد وثائق تاريخية يتم ترتيبها وتبويبها وتخزينها، من دون استنطاق التجارب الروحية التي تزخر بها، لأن الترتيب الكرونولوجي يجعلها بمثابة مادة صمّاء بحسب الطرح الإلِيادي.

ولذلك يبقى السؤال مطروحًا حول المقاربة الأنجع لتحقيق هذا الهدف المنشود، ومفاده: «هل نحن محكومون بالعمل إلى ما لا نهاية على المواد الدينية التي بين أيدينا باعتبارها وثائق تاريخية وحسب، أي باعتبارها تعبيرًا عن مختلف الأوضاع على مرّ العصور؟ وهل أنّ عجزنا عن

[19] Hemkhochon Chongloi, *Indoi: A Study of Primal Kuki Religious Symbolism in the Hermeneutical framework of Mircea Eliade* (Delhi: ISPCK, 2008), p. 92.

الوصول إلى أصل الدين يعني أيضا عدم مقدرتنا على إدراك ماهية الظاهرات الدينية؟ أيكون ظاهرة تاريخية فقط؟»[20].

ولهذا يؤكد إلياد بأن بيتازوني كان شغوفًا بالبحث عن المعنى داخل التاريخ، وبأنه لم يكن مكتفيا بمجرد تتبع أصل الظواهر وعوامل نشأتها وتطوّرها، وإنما «كان يميل دائما نحو تأويل تاريخي-ديني، بمعنى أنّه كان يربط بين نتائج مختلف الأبحاث ويمفصلها ضمن منظور عام»[21]، فهو لم يكن مختصا بحقل ديانة واحدة، ثم عمل من بعد ذلك على تعميم نتائج دراساته على سائر الأديان دونما مراعاة لخصوصية كل ديانة عن الأخرى، وإنما كان يبحث عن الخصائص التي تتقارب وتشترك فيها سائر الأديان بعد إجراء دراسات وقراءات موسعة، خشية الوقوع في فخ التعميم ومنه إلى الاختزال، وهو ما سيتضح أكثر لاحقا.

لكن ما سبق ذكره ينبغي أن يراعي مبدأ تجلي الظاهرة وتبدّيها خلال سياق تاريخي معين، ذلك أنه «لا يعني، بالطبع، أنّ من الممكن فهم الظاهرة الدينية خارج «تاريخها»، أي خارج سياقها الثقافي، الاجتماعي والاقتصادي، فلا وجود لحقيقة دينية «خالصة»، خارج التاريخ،كما لا توجد أي حقيقة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه حقيقة تاريخية، إنما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص، لكن التسليم بتاريخية التجارب الدينية لا يستتبع كونها قابلة للاختزال إلى أشكال من السلوك غير الدينية، فالتأكيد على أن المعطى الديني هو دائما معطى تاريخي لا يعني أنه قابل للاختزال إلى تاريخ اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي»[22]. فالتاريخ كإطار تتمظهر بداخله الظاهرة، يُوجب مراعاته عند مقاربتها، غير أنه لا يجب الخلط بين جوهرها وبنيتها ذات الطبيعة الترانسندنتالية، وبين التاريخ، أي بعدم تفسيرها انطلاقا من تصوّر تاريخي محض، وجعلها بمثابة ظاهرة تاريخية، فبالرغم من جريان الظاهرة الدينية داخل التاريخ كوسيلة ينتقل من خلالها، لكنه ليس عاملا جوهريا فيها.

ومن ثمّ، فإنه يجب على مؤرخ الأديان أن يحاول إدراك الظاهرة الدينية بناء على صعيدها المرجعي الخاص، زذلك باعتبارها أمراً وشأناً دينياً، فاختزال تفسيراتنا للظواهر الدينية وفقا لأصعدة مرجعية مغايرة، من قبيل الاجتماعي والنفسي وغيرها، يقود نحو تجاهل قصديتها الكلية، والفشل في إدراك عنصرها الفريد والمتعذر على الاختزال، أي :المقدس[23]. بمعنى، عدم تحوير بنيتها الجوهرية بنماذج تفسيرية مغايرة لحقيقة ما تدل عليه، فالقصدية الحقيقية للظاهرة

---

[20] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 133.

[21] المرجع نفسه، ص 65.

[22] المرجع نفسه، ص 57-85.

[23] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (The Hague: Mouton Publischers, 1978), p. 179.

الدينية تكمن في دلالتها على شرطية متعالية، لأن مراعاة سياقات أخرى بدلا عنها يؤدي إلى إلغاء هذا البعد التأسيسي فيها.

غير أنّ تجاوز هذا الإشكال ممكن في نظر بيتازوني، إذ ليس كافيا بحسبه أن نعرف كل ما حدث بدقة، أو كيف أصبحت الحقيقة موجودة، فالذي نسعى إلى معرفته قبل كلّ شيء يتمثل في معنى ما حدث، ومثل هذا الفهم لا يمكن طلبه من تاريخ الأديان لأنه ينبثق عن علم ديني آخر، وهو الفينومينولوجيا[24]، إذ لا يكفي معرفة تاريخ الظواهر وعوامل نشأتها وتطورها، وإنما بالبحث في معناها ودلالاتها، وهو ما يعجز التأريخ والتصنيف على إنجازه، ولذلك تمثّل الفينومينولوجيا عند بيتازوني خلاصًا لأزمة تاريخ الأديان في سعيه نحو المعنى، واكتشاف الدّلالة، واستخلاص القيمة.

وبالإضافة إلى ذلك، لا يرى بيتازوني بأنه ليس لدى الفينومينولوجيا ما يمكن فعله إزاء التطور التاريخي للدين، كما يذهب إلى ذلك فان درلو[25]، إنَّ الفينومينولوجيا، وفق بيتازوني «تُنصّب ذاتها في المقام الأول من أجل فصل البنى المختلفة لتعددية الظواهر الدينية. فالبنية وحدها من يمكنها مساعدتنا لإيجاد معنى الظاهرة الدينية، بغض النظر عن موقعها في الزمان والمكان، وعن علاقتها ببيئة ثقافية معينة، وبهذا تبلغ فينومينولوجيا الدين إلى الكونية التي تعد ضرورية لتجاوز تاريخ الأديان المكرّس لدراسة أديان مخصوصة، ولهذا السبب تحديدًا، لا تتردّد الفينومينولوجيا في النهوض كتخصص ذو جوهر فريد *Sui generis* مختلف جوهريا عن تاريخ الأديان، ففينومينولوجيا الدين ليست تاريخا للأديان كما يقول فان درلو»[26]. يؤكد بيتازوني في هذا الصدد، أنَّ المقاربة الفينومينولوجية ذات خصائص وأدوات تؤهّلها لمراعاة الجوهر الفريد للدين،كما أنها قادرة على تجاوز عقبة الزمان والمكان كمشكلة يعاني منها الباحث، الذي يجد صعوبة في محاولة إدراك دلالة أسطورة عيشت في القرون الغابرة، ناهيك عن العدد الهائل من التجارب الدينية الغريبة عن شخصية الباحث الذي لا ينتمي إليها، فقدرتها على تحديد بنية الظاهرة الدينية يسمح لها بتصنيف مختلف الرموز الدينية التي تشترك في نفس البنية، ومن ثمّ، تحقيق النجاح في تفسير وتحليل شبكة العلاقات القائمة فيما بينها.

2. العلاقة بين التاريخ والفينومينولوجيا ودورها في النهضة بعلم الأديان

تعتبر المقاربة الفينومينولوجية أحد سمات التجديد الثقافي في الفكر الغربي بعد الأزمة المنهجية والفكرية التي عصفت به خلال القرن التاسع عشر، فكان التنظير لها بمثابة الضرورة الإبستيمولوجية

[24] Pettazzoni, p. 217; 117 يتازوني، ص

[25] "Von einer historischen Entwicklung der religion weist die Phanomenologie nichts", see: Gerard van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970 [1933]), p. 787.

[26] Pettazzoni, p. 217; 116 بيتازوني، ص

التي اقتضتها طبيعة ذلك العصر بغية تجاوز الاختزالية، وهو جوهر الثورة التي تضمّنها كتاب إدموند هوسرل الشهير والموسوم **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**[27]، وقد امتد أثر هذه الثورة إلى ميدان الدراسات المتعلقة بعلم الأديان، إذ تبنى العديد من أعلامه الغربيين مبادئ هاته المقاربة التي تهدف إلى الحفاظ على قصدية الظاهرة مثلما تتبدّى في ذاتها.

ويعتبر بيتازوني من أبرز دعاتها، غير أن التوتر القائم بينها وبين الأدوات التاريخية جعل التخصص عرضة للتشظّي والتجزئة، وعلى الرغم من أنه يرى بأن الفينومينولوجيا تظهر كأبرز وأهم ابتكار طرأ على مجال علم الأديان في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، إلا أنَّ الارتباك ظل مستمرًا بشأن القبول النهائي بعلم أديان ينقسم إلى علمين مُختلفين، أحدهما تاريخي، أما الآخر ففينومينولوجي. ونحن نميل إلى التساؤل عمّا إذا ما كان من الضروري مطلقا أن نضحّي بوحدة علم الأديان بالاستناد إلى وحدة موضوعه نحو هذا النظام الثنائي. وبالتأكيد، وعلى النقيض من تاريخ الأديان الذي تنازل بشكل حصري للبحوث الفيلولوجية المتخصصة، علاوة على اهتمامه الكبير بالتجليات الثقافية للدين، وبشكل أقل للقيم الجوهرية في الحياة والتجربة الدينية، فإن الفينومينولوجيا تعرضُ رَدَّة فعل منطقية وجديرة بالثناء. ومع ذلك، فإنه من الجائز أن نتسائل إذا ما كانت أكثر وجهة نظر مبرّرة، وبأنها ليست بالأحرى تقليصا لتاريخ الأديان من خلال حصره بدراسة أديان فردية وتطوراتها[28]. فمن المؤكد بأن مفهوم فينومينولوجيا الأديان يختلف بشكل تام عن تاريخ الأديان من حيث الأدوات الإجرائية، والغاية المراد تحقيقها عند تطبيقها، ذلك أن التاريخ قد سمح للتصورات المجاورة له أن تتبنى دراسة الظاهرة الدينية من زوايا نظر سلبت شخصية مؤرخ الأديان وصهرتها في قوالب فيلولوجية ونفسية وفلسفية، وغيرها، كما أن المقاربة التاريخية قد ارتقت بالعوامل الاقتصادية والثقافية والاجتماعية إلى مقام الريادة، وجعلتها جوهرا في الدين رغم عرضيتها فيه، ناهيك عن إهمالها لقصدية الظاهرة الروحية وعدم عنايتها بالدلالات الشعورية للتجربة الدينية، وعدم التطرّق لماهية الشعور الديني الذي يحياه المتدين خلالها.

في حين تهتم المقاربة الفينومينولوجية بالبحث عن الجوهر والمعنى الكامن في الظواهر، ومحاولة إدراك قصديتها مثلما يعتقد به معتنقوها، أي ترك الظاهرة تبوح عن ذاتها، وذلك من خلال محاولة استحضار التجربة الدينية للمتدين مثلما عاشها، والسّعي نحو ولوج عالم حياته الدينية، رغم صعوبة تحصيل ذلك، غير أن الخشية تكمن في التعميم، أي تعميم النتيجة التي تمّ الخروج بها عن ظاهرة دينية معينة، وإطلاقها على جميع الظواهر الأخرى رغم اختلاف السياقات والخصائص التي تميّز كل ظاهرة عن الأخرى.

---

[27] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**، ترجمة: إسماعيل المصدق (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

[28] Pettazzoni, p. 217; بيتازوني، ص 116

ويعمل بيتازوني على تحديد طبيعة المزالق التي تهدّد العلاقة الجامعة بين الفينومينولوجيا والتاريخ، إذ يرى بأن فكرة التاريخ على حافة الخطر، لأن مفهوم التاريخ الذي يُعرَّفُ بشكل محض على أنه معرفة بالماضي، أي ذلك الماضي غير المتصل كليا بالحاضر، وكفكرة تاريخية مفصولة في حقيقتها عن الحياة، قد رُفضت من طرف العديد من المؤرخين الذين استوْحَوْا تصوّراتهم من الفكر الفلسفي، بدلا من تلك التي تستند على قاعدة فينومينولوجية. ويتسائل بخصوص تاريخ الأديان، إن كان من الجائز التصريح بأنه لا يملك شيئا ليقوله لنا عن معنى الظاهرة الدينية، وبأن التطور التاريخي فاتر ومتواضع من الناحية الجوهرية بالنسبة للتفسير الفينومينولوجي. ومع ذلك، فهو يرى بأن الظواهر الدينية لا تتوقّف عن كونها مجرّد حقائق تاريخية مشروطة. ثم يتسائل عن الحكم الفينومينولوجي، إن كان يشكّل خطرا جرّاء نشوء معنى مشابه للظاهرة التي تبدو كذلك بسبب انعكاس وهمي حاصل بسبب التقارب في جوهرها، أم أنها، على النقيض من ذلك، في عدم استيعاب المعنى ذاته في بعض الظواهر المتشابهة واقعيا في نوعها، لكنها تخفيه تحت اختلاف ظاهري وخارجي محض[29].

وعليه، فإن الظاهرة الدينية بحسبه تبقى مشروطة بالسياق التاريخي والثقافي الذي تجلّت خلاله، ولذلك لا يمكن التنكّر للمقاربة التاريخية واستبعادها، غير أنه يشدّد من جهة أخرى على ضرورة البحث عن المعنى الكامن داخل التاريخ الديني، وهي المهمة المنوطة بالفينومينولوجيا، لكنه يثير مخاوفه من التعميمية، أي إصدار أحكام تبحث في وشائج الالتقاء والتقارب بين بعض الأديان من الناحية الخارجية على الرغم من التباين من حيث جوهرها، والعكس بالعكس.

وبعد تناوله لهذه العوائق المنهجية، يعرض بيتازوني إشكاليات أخرى حول العلاقة بين التاريخ والفينومينولوجيا، إذ يرى بأن الطريق الوحيد للهروب من هذه المخاطر يكمن في التطبيق المستمر للتاريخ، وهو يؤكّد بأن الفينومينولوجيا تعي ذلك وتعترف به، معلنة بأنها تعتمد على التاريخ، وبأن نتائجها الخاصّة تقبل المراجعة في ضوء تطوّر البحث التاريخي. وعليه، فما هي العلاقة المنهجية الحقيقية بين هذين العلمَيْن، اللّذان يُقرِّبُهُما ويجمعُهُما موضوع واحد؟ وهل ينبغي علينا التعامل مع علمين مختلفين؟ أَلا يعكسان في حقيقتهما مجرّد أداتين مترابطتين لنفس العلم، وشكلين لعلم الأديان، بحيث يرُكّبان وحدةً تتفق مع موضوعه، بمعنى الدين، في عنصريه المتمايزين، وهما: التجربة الباطنية والتمظهرات الخارجية؟[30] وبالتالي يستحيل الاستغناء عنها، لأن تمظهر الظاهرة روحيا يتم داخل قالب التاريخ، وبالتالي يستحيل الفكاك منه.

وبعد طرحه لهذه التساؤلات العويصة، يحاول بيتازوني صياغة جواب عنها، مبيّنا بأن تقسيم علم الأديان إلى فينومينولوجيا وتاريخ، سيمثل مجرّد مرحلة في الطريق نحو تأسيس علم أديان

[29] Pettazzoni, p 218; 116 بيتازوني، ص

[30] Ibid.

منفرد ومستند على قواعده الجوهرية وفي شكله المتعذر على التقسيم.كما يوجد هنالك سبب يدعو إلى التساؤل حول ما إذا كان صميم النظام الثنائي يرتبط، بطريقة أو بأخرى، بنظام ثنائي أكثر قدمًا، يعود إلى البدايات الأولى لعلم الأديان، الذي لم يتوقف عن ممارسة تأثيره السلبي؛ ويعني به ثنائية مصادره، إذ يُستمدُّ الأوّل من اللاهوت، أما الثاني فيستمدُّ من العلوم الإنسانية، التي لا يمكن القول بحسبه، بأن مياهها التي طفحت بمختلف العقبات تحول دون امتزاجهما كليا في الموجة العظيمة للتاريخ الديني. ويدعو بيتازوني إلى ضرورة إدراك الوحدة التجريبية، بعيدًا عن الفصل التقليدي بين الأديان الكتابية والوثنية، وإدراك وحدة المنهج بعيدًا عن كل نزوع نحو ثنائيّة أو قطبيّة، وهذان هما الشرطان المدعوان للقيام بدورهما الرائد في مستقبل تاريخ الأديان[31].

وعند هاته المسألة يشير بيتازوني إلى ضرورة القيام بعملية غربلة وتنقية لعلم الأديان المراد تأسيسه من الرواسب اللاهوتية وجدالاتها العقيمة، والمبنية على معايير الحق والباطل، ومن مجموعة الأفكار والأدوات المنهجية المتسرّبة من العلوم الإنسانية بمختلف فروعها، التي تصهر زاوية النظر المنبثقة عن علم الأديان، كما يُبيّن بأن سبيل تحقيق الهدف المنشود من التأسيس المعرفي لعلم الأديان كفرع مستقل، ينبثق من الانطلاق من البنية المشتركة الجامعة بين الأديان، التي تعود إلى الطابع التجريبي الشعوري، ذلك أن الفصل التقليدي هو حكم سابق وجاهز، وهو ما يحول دون إدراك قصدية الظاهرة، وبالتالي وجب وضع المقولات الجاهزة بين قوسين وتطبيق «الإيبوخية»، والعمل على توحيد الأدوات الإجرائية التطبيقية في دراسة الدين، وتجاوز الخلاف القائم بين التاريخ والفينومينولوجيا، والتسليم بجوهريتهما في تكوينه.

وقد أثنى إلىادي على نظرية بيتازوني بخصوص ضرورة تحقيق التكامل المعرفي بين التاريخ والفينومينولوجيا، وعلى موقفه من خطر تجزئة علم الأديان إلى فروع متعددة، وصهر زاوية نظرته ضمن نسق مغاير بالقول: «وبما أن الأمر نفسه قد يحصل في ميادين البحث كلها، فإن تاريخ الأديان، بما هو فرع معرفي مستقل، يصبح مُهددًا حينئذ بالزوال، ومن حسن الحظ أن بيتازوني كان يعي هذا الخطر وعيا تاما، فقد شدّد في أواخر أيامه على ضرورة التكامل بين الفينومينولوجيا والتاريخ»[32]. فهذا التكامل سيسمح بتجاوز العقبات الإشكالية التي تقف في وجه الباحث في شأن الظاهرة الدينية، التي لا يمكن دراستها من دون تاريخ، والتي تحتاج في الوقت عينه إلى استنطاق المعنى الكامن فيها.

وتأثرا بالطرح البيتازوني، يذهب إلىادي إلى أنّ مؤرخ الأديان يستخدم منهجًا تجريبيًّا خلال مقاربته، فهو منشغل بالحقائق التاريخية-الدينية، ساعيا نحو فهمها، ومحاولة جعلها جلية للآخرين،كما أنه منجذب نحو كلٍّ من معنى الظاهرة الدينية وتاريخها، محاولا إنصاف كل منهما دون التضحية بأي

[31] Ibid., p. 218-219.

[32] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 95-96.

منهما. وبطبيعة الحال، فإن مؤرخ الأديان مُنقادٌ نحو تنظيم نتائج كشوفاته، والتفكير في بنية الظواهر الدينية، ليقوم بعدها بتكملة عمله التاريخي كفينومينولوجي. غير أن مؤرخ الأديان بالمعنى الدقيق *Sensu stricto* لا يمكنه أن يتجاهل ما يعتبر تاريخيا بشكل محدّد، فهو يكرّس نفسه لتفكيك المسار الزمني والتاريخي المحدّد للتجارب الناشئة عن الرغبات الإنسانية التي لا يمكن دفعها في سعيها نحو تجاوز الزمن والتاريخ.كما أنّ كلّ التجارب الدينية الأصيلة تنطوي على جهد حثيث نحو الكشف عن أصل الأشياء، أي الحقيقة المطلقة. غير أنّ كلّ تعبير أو صياغة مفاهيمية لمثل هذه التجربة الدينية مُتضَمَّنٌ داخل سياق تاريخي، وبناء على ذلك، تصبح هذه التعبيرات والصياغات «وثائق تاريخية» *Historical documents*، يمكن مقارنتها مع جميع المعطيات الثقافية، مثل الإبداعات الفنية، والظواهر الاجتماعية والاقتصادية، وما إلى ذلك. وعليه، فإن دعوى جدارة تاريخ الأديان تتمثل على وجه التحديد، في جهوده نحو فكّ شفرة الحقيقة *Fact*، المشروطة بلحظتها التاريخية والنمط الثقافي لعصرها، ووضعها الوجودي الذي جعلها ممكنة[33]. فمؤرخ الأديان ملزم بالكشف عن التجربة الدينية الكامنة في الوثائق التاريخية التي يحوز عليها، لأنها تعبّر عن معاناة وجودية في التطلّع نحو كينونة ترانسندنتالية، وعدم اعتبارها مجرد وثيقة تاريخية تعبّر عن مرحلة معينة، أو جزءا من التاريخ البشري الكوني.

كما يؤكّد دوغلاس آلان أنه لتفسير المعاني الحقيقية لأي تمظهر ديني، فإنه يستلزم على كل فينومينولوجيِّي الدين الاشتغال على وثائق تاريخية وتعبيرات تاريخية لتجربة الإنسان المتدين، وأن يكونوا مرهفي الحسّ اتجاه الشروط التاريخية-الثقافية لكل المعطيات. فالتشديد على تاريخية جميع الظواهر الدينية، هو الاعتراف بأن جميع الظواهر الدينية مشروطة، إذ لا توجد ظاهرة دينية خالصة، فالمقدس يتجلى داخل التاريخ دائما[34]. إذ لا يسع لفينومينولوجي الدين أن يغفل عن مختلف السياقات التاريخية التي تتجلى ظاهرة المقدس من خلالها، فهي ذات ثقل منهجي يُوجب عليه مراعاتها، ودراسة تداخلاتها وتفاعلاتها وتقاطعاتها مع الديني، لكنه ملزم بأن يكون حذرا من الارتقاء بالثانوي ليكون جوهريا، فالمقدس بحسبه، حينما يتجلى داخل التاريخ، يصبح بالتالي متاحا للإدراك والمعرفة من قبل الإنسان الديني،كما أن الوسائط التي يتخذها للتجلي تعتبر تاريخية، ومع ذلك فهي ليست جوهرية فيه رغم أنها مشروطة به، ذلك أن البنية الترانسندنتالية التي تُمثّل جوهر تلك الحقيقة غير تاريخية، ولذلك يسلّم غالبية فينومينولوجيي الدين بعدم قابلية اختزال الدين في العامل التاريخي.

وعن التوتر القائم بين المقاربتين، يقرّ إليادي بالحاجة إلى «التوصّل إلى منظور يتّسع لتطبيق هاتين العمليتين الفكريتين معا، حين يعلن بأنه من السذاجة الافتراض بأن التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم

[33] Mircea Eliade, "Methodological remarks on the study of religious symbolism", in: Mircea Eliade & Joseph M. Kitagawa (eds.), *The history of religions: Essays in methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962 [1959]), p. 78.

[34] Allen, p. 174.

كُنه الظاهرات الدينية وبُناها، وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائيا في يوم من الأيام، لكن مثل هذا التوتر هو دليل إبداع، بفضله ينجو تاريخ الأديان من الجمود العقائدي والخمول، فمن الناحية المنهجية يأخذ «إلياده» جانب الفينومينولوجيا حين يرى بأنه ينبغي على دارس تاريخ الأديان ألاّ يغرق في البحث المعمّق لمختلف الأوضاع التاريخية وأشكالها وألوانها، وإنما أن يكون الهدف الرئيس لأبحاثه التحليل الفينومينولوجي لمعنى المعطيات التي بين يديه»[35]. إذ ينبغي أن يكون هذا التوتر عاملا خلاّقا في النهضة بالتخصص، وللتخلّص من براثن الاختزالية واستعارة التصورات والأدوات والنتائج المستمدة من المقاربات الأخرى، لأنه توتّر أبدي، وهو ما يقتضي الوفاق.

ويؤيّد ميشال مسلان هذا التصور، مبيّنًا بأن محاولة الحدّ من هذا التوتر الأزلي بين المقاربين يعكس جدلاً عقيمًا لن يخدم تاريخ الأديان، ولهذا وجب الاستثمار فيه، ذلك أنه «من اللازم بحسب رأيي [مسلان] تجاوز ذلك التعارض، إذ أنّ استمراره سيفضي بمبحثنا إلى العقم. إنّ علم الأديان هو مبحث عام، عليه أن يُدمج ويمُحور مختلف مناهج مقاربة الظاهرة الدينية، والظواهرية والتاريخ من الآليات الأساسية فيه، فالأولى توحي للمؤرّخ باليقين الثابت حول خصوصية الواقعة الدينية التي يلزم تبصّرها في حدّ ذاتها، باعتبار أن كل ظاهرة دينية تتجاوز حدود زمنها وفضائها، وتكشف بنية أساسية. ولكن وحدهُ التحليل التاريخي يسمح بفهم وتفسير اختيار الإنسان لهذا أو ذاك الشكل الديني، وكذلك تعليلات ذلك الخيار بحسب مرحلة وثقافة محدّدتين. فالظواهر الدينية ليس في الإمكان اختزالها [...] وقبولها على أنها إبداعات عابرة بسيطة، أو عزلها عن الثقافة الأصلية. لأن كلّ انكشاف للمقدس ليس مدركا من جانب الإنسان إلا ضمن أحوال متداخلة عبر ظرفية الإنسان الخاصة»[36]. فمراعاة الشرطية البشرية ودوافع اختيارها، ودراسة عوامل تبنّيها لرمزية دينية معينة دون أخرى، من الأدوات التي تعين الفينومينولوجي نحو إدراك الجوهر والبنية، وبالتالي، لا يسعه التخلي عن التاريخ، أي السياق والصعيد الخاص الذي تتجلى الظاهرة بداخله.

كما يجزم إلياد بأن مراعاة التكامل المعرفي بين هذين الفرعين داخل علم الأديان سيسمح بتحصيل فهم أعمق للإنسان المتدين، وتحقيق إدراك موضوعي لطبيعة وبنية النفسية البشرية والكشف عن دوافعها نحو التقديس والتعبّد، ذلك أنه يستحيل فصل الدين عن البناء الحضاري للإنسانية، لأنه مقوّم تأسيسي. إذ تبعا لتصوّره، فإنّ «النتائج التي أسفرت عن هاتين العمليتين الفكريتين تصلح كذلك لإنتاج معرفة أكثر صدقية بالإنسان الديني، فإذا كان الفينومينولوجيون يهتمون بمعاني المعطيات الدينية، فإن المؤرّخين يسعون من ناحيتهم، إلى إظهار كيف أنّ هذه المعاني اختُبرت وعِيشَت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف تبدّلت واغتنت أو ذَوَت عَلى مرّ التاريخ، غير أنّنا إذا كنّا نحرص على عدم الوقوع مجددًا في اختزالية عتيقة، علينا دائما أن ننظر إلى تاريخ المعاني الدينية

[35] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 25.
[36] مسلان، ص 184-185.

هذا بوصفه جزءًا من تاريخ الفكر البشري»[37]. وهو بكلامه هذا ينتقد المقاربات التي اعتمدت في إصدار أحكامها على فكرة المركزية الغربية، التي لا ترى بأنّ التقاليد المغايرة تشكّل مكوّنا في مراحل التطوّر التاريخي الإنساني، كما تعتقد بأنّ الإنسان الحديث لا يمتّ بصلة إلى سليله المتدين الغابر.

فالتاريخ إذن، هو الوعاء الذي احتوى ذلك المعنى المعيش داخل تجربة دينية تعبّر عن معاناة وقلق وجودي للإنسان المتدين، لكنّ التاريخ لا يمثل جوهره، ولهذا يجادل إلياديي ويحتج متأثرا برافائيلي بيتازوني ضدّ إلغاء المعنى في دورة تاريخ الأفكار والمعتقدات البشرية، بناء على أنّ استنطاق المعنى وجعله ميسورا للفهم لدى الإنسان المعاصر، وربط أواصره بسلفه الغابر هو الغاية المراد تحقيقها في علم الأديان الغربي، بغية استثمارها في استعادة مقول المقدس بعد أزمة سلخ القداسة عن أبعاد الوجود.

الخاتمة

يُعد علم الأديان الغربي أحد إفرازات حركة التنوير الغربي والثورة على اللاموضوعية الكنسية التي أسهمت في انبثاق العلوم الإنسانية والاجتماعية التي عملت بدورها على تشكّل ملامحه، وبروز الحاجة الإبستيمولوجية الملحّة إلى التفكير التأسيس له، ناهيك عن أثر القراءة الاختزالية للظاهرة الدينية التي تعدّ بدورها من أهمّ عوامل الدعوة إلى التنظير له كحقل معرفي مستقل في التصوّر والأدوات المنهجية لأن تأسيسه كان يمثّل حينها ردّة فعل احتجاجية ضد سلخ القداسة عن الحياة البشرية. كما أنّ الاعتقاد بأن الدين يتشكّل من جوهر فريد *Sui generis* يتعذّر اختزاله وتفسيره بطريقة لا تتلائم مع خاصيته الترانسندنتالية كان من دوافع التقعيد لمقاربة تحافظ على هذه البنية الجوهرية.

ولا ينكر بيتازوني أهمية المقاربة التاريخية في دراسة الدين وراهينتها، كونها تسمح بمعرفة السّياق الذي مارس الإنسان المتدين من خلاله طقوسه وتجاربه الدينية، ففي الدين شيء اجتماعي واقتصادي وسياسي وفكري، لكنها تمثل عناصر ثانوية ولا تعكس جوهر الظاهرة الدينية. غير أنه لا يمكن بحسب بيتازوني أن يجيب البحث في المراحل التاريخية للدين عن بنيته وجوهره وماهيته، ذلك أنها المهمة المنوطة بالفينومينولوجيا لتحقيق أقصى درجات الموضوعية تبعا لمبدأ تعليق الأحكام المسبقة، وتطبيق مفهوم القصدية، وذلك بمحاولة ترك الظاهرة تبوح عن ذاتها دون تدخل من الباحث المتقصّي، بالإضافة إلى محاولة استحضار التجربة الدينية كما عيشت من طرف معتنقها، لكنّه يشدّد على حاجة الفينومينولوجيا المعرفية إلى التاريخ، لأن التكامل وإزالة التوتر بينهما سيؤدي إلى النهضة بالتخصص، وبالتالي فالتكامل خادم لعلم الأديان، وضرورة ملحّة، أما الحرص على مراعاة الفروق والحدود بينهما فإنه يهدّد هويته بسبب الخشية من التشتّت والتجزئة.

[37] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 60.

قائمة المراجع

إلياده، ميرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**. ترجمة: سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

أولندر، موريس. **لغات الفردوس آرويون وساميون: ثنائية العناية الإلهية**. ترجمة: جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

إيلياد، ميرسيا. **الأساطير والأحلام والأسرار**. ترجمة: حبيب كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2001.

بيتازوني، رفائيلي. "التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان"، في: **مجلة مونستر للدرسات الإسلامية والفلسفية**. المجلد 3، العدد 1-2 (يوليو 2024)، ص 113-117.

جورافسكي، أليسكي. **الإسلام والمسيحية**. ترجمة: محمود حمدي زقزوق. سلسلة عالم المعرفة. العدد 215. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996.

دوركهايم، إميل. **الأشكال الأولي للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا**. ترجمة: رندة بعث. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

العميري، سلطان بن عبد الرحمان. **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**. ط 2. لندن: تكوين للدراسات والأبحاث، 2018.

ليكلرك، جيرار. **العولمة الثقافية: الحضارات على المحك**. ترجمة: جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.

محمد ميرا، دين محمد. **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج**. القاهرة: دار البصائر، 2009.

المسعودي، حمّادي. **الظاهرة الدينية: من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن - بحث في علم الأديان المقارن**. الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018.

مسلان، ميشال. **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**. ترجمة: عزالدين عناية. أبوظبي، بيروت: كلمة، المركز الثقافي العربي، 2009.

هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**. ترجمة: إسماعيل المصدق. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

Allen, Douglas. *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. The Hague: Mouton Publischers, 1978.

Chongloi, Hemkhochon. *Indoi: A Study of Primal Kuki Religious Symbolism in the Hermeneutical framework of Mircea Eliade*. Delhi: ISPCK, 2008.

Eliade, Mircea & Joseph M. Kitagawa (eds.). *The history of religions: Essays in methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962 [1959].

Leeuw, Gerard van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970 [1933].

Pettazzoni, Raffaele. *Essays on the History of Religions*. H. J. Rose (trans.). Leiden: Brill, 1954.

Waardenburg, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology.* New York & Berlin, Walter de Gruyter, 1999.

إليزابيث شوسلر فيورنزا: رقصة الهرمينوطيقا وإعادة البناء

Elisabeth Schüssler Fiorenza: The Dance of Hermeneutics and the Reconstructionist

ريتا فرج | Rita Faraj*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5788

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى الإضاءة على أعمال أستاذة اللاهوت والباحثة الألمانية-الأميركية، إليزابيث شوسلر فيورنزا، فتقدم أولاً، لتاريخ اللاهوت النسوي المسيحي لارتباطها الوثيق به، تأسيسًا وإنتاجًا؛ وتدرس ثانيًا، منهجها في لاهوت التحرير النقدي النسوي؛ أو هرمينوطيقا التحرير النسوية القائمة على أربع ركائز: هرمينوطيقا الشك؛ هرمينوطيقا التذكر؛ هرمينوطيقا الخيال؛ وهرمينوطيقا الإعلان؛ وتعرض بإيجاز لأبرز خلاصاتها عن "حركة يسوع" و"كنيسة النساء".

كلمات مفتاحية: اللاهوت النسوي، هرمينوطيقا، المسيحية، الهياكل الأبوية، حركة يسوع، إعادة البناء، كنيسة النساء

This study sheds light first on german-american professor of theology and researcher Elisabeth Schüssler Fiorenza's work by first outlining the history of Christian feminist theology, which is deeply connected to her writings in terms of its origins and output. Second, it examines Fiorenza's feminist critical liberation theology, or feminist hermeneutics of liberation, which relies on four pillars: the hermeneutics of suspicion, the hermeneutics of remembrance, the hermeneutics of imagination, and the hermeneutics of the proclamation. It briefly outlines Fiorenza's major findings on the "Jesus Movement" and the "Ecclesia of wo/men".

Keywords: Feminist Theology, Hermeneutics, Christianity, Patriarchal structures, Jesus Movement, Reconstructionist, Ecclesia of Wo/Men

* باحثة ومحاضرة لبنانية في علم الاجتماع ودراسات المرأة. ritafaraj12@gmail.com

مقدمة

تُعد إليزابيث شوسلر فيورنزا Elisabeth Schüssler Fiorenza، الأستاذة في مدرسة اللاهوت في جامعة هارفارد (HDS)، من الباحثات الرائدات في تفسير الكتاب المقدس واللاهوت النسوي المسيحي. تركز أعمالها على نظرية المعرفة الكتابية واللاهوتية Biblical and Theological Epistemology والهرمينوطيقا، والمساواة الراديكالية Radical Equality، والديمقراطية[1]. شكل كتابها الصادر سنة 1983، بعنوان **في ذكراها: إعادة بناء لاهوتية نسوية للأصول المسيحية**[2]، دفاعًا عن النماذج التحريرية اللاهوتية الجديدة من التأويل، مقترحةً مناهج نقدية، تقاطعت مع فلسفة الأخلاق وتاريخ الكنيسة والدراسات الكتابية ولاهوت التحرير؛ فدرست فيه دور المرأة في التاريخ المسيحي المبكِّر، بما في ذلك الحركة التبشيرية، آخذة في الاعتبار العلاقة بين النظام الأبوي والخدمة النسائية، ومستعيدةً أدوار النساء اللواتي قُمن بدورٍ مؤثرٍ في أصول المسيحية المبكرة.

نشرتْ سنة 1992 كتابها **لكنها قالت: الممارسات النسوية في التأويل الكتابي**[3]، أوضحت فيه كيف يمكن لقراءة الكتاب المقدس أن تكون تمكِينًا روحيًا وسياسيًا للمرأة؛ وقد عادت إلى

---

[1] لمزيد من التفاصيل حول خلفيتها الأكاديمية وأعمالها، يُنظر:
"Elisabeth Schüssler Fiorenza", *Harvard Divinity School (HDS)*, accessed on 12 July 2024, at: https://bit.ly/4bCUACR

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins,* 10th ed (New York: Crossroad, 1994).

[3] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston, Beacon Press, 1993);
هذا الكتاب من بين أهم كتبها التي وصل عددها إلى 75 كتابا. وقد فتح مسارًا معرفيًا أركيولوجيًا مهمًا في حقل الدراسات النسوية المسيحية والدراسات النسوية الكتابية. نشير إلى كتب أخرى لها اعتمدنا على عدد منها في هذه الدراسة:
Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation (Boston: Beacon Press, 1995*); Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (New York: Crossroad, 1993);
إلى جانب هذه الأعمال ساهمت في كتب جماعية ونشرت المقالات في المجلات المحكمة. صدر كتابها الأول بالألمانية سنة 1964 *Der vergessene Partner: Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der Beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche* وفي 1972 صدر لها: *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts-und Priestermotiv in der Apokalypse*. وقد كان لانتقال شوسلر فيورنزا من ألمانيا إلى الولايات المتحدة سنة 1970، دور في تطوير مناهجها وأعمالها حيث شعرت بمناخ أكبر من الحرية الفكرية والعلمية المتاحة في الجامعات والأكاديميات اللاهوتية الأميركية. لمزيد من التفاصيل يُنظر:
Darlene Juschka, "Feminist encounters with symbol, myth, and ritual, Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza, and Rosemary Radford Ruether", Thesis degree of doctorate of

الأناجيل الأربعة، فابتكرت تأويلاً مختلفًا، منطلقة من "حركة يسوع" التي تصفها بأنها حركة مساواة نبوية بديلة وتجديدية، وليست رواية شاملة ليسوع التاريخي.

تلاحظ دارلين جوشكا Darlene Juschka، ابتكار فيورنزا، "خطة تأويلية"، تَحَدّتْ فيها تاريخًا طويلاً من القراءات المركزية المسيحية المبكِّرة، وحولتْ كل الانتباه من التركيز على الرجال في النص الكتابي إلى التركيز على أفعال النساء. لم يكن هدفها الشك فقط في بطريركية التقليد المسيحي الديني فحسب، بل تطوير منهج تحرر لاهوتي نسوي مسيحي كاثوليكي[4].

تأتي أهمية الكتابة عن فيورنزا، من أن الدراسات حولها في المكتبة العربية قليلة جدًا، ولم يُعرب أي من مؤلفاتها حتى إعداد هذه الدراسة، على الرغم من أهميتها في حقل اللاهوت النسوي المسيحي، ونقد البطريركية المسيحية والنصوص الكتابية، ووضعها منهجًا تأويليًا/ هرمينوطيقيًا صارمًا، يتحدى "التقليد المسيحي" عبر طرح "تقليد بديل"، يساعد على استنطاق صمت الأناجيل، ويستعيد المهمش الأنثوي في المسيحية المبكِّرة.

أولًا. اللاهوت النسوي المسيحي: البدايات والرموز والمنهج

ظهرت إرهاصات اللاهوت النسوي المسيحي Christian feminist theology في الولايات المتحدة الأميركية، "مع بروز الموجة النسوية المسيحية الأولى، بنشر **كتاب المرأة المقدس**[5] في جزأين سنتي 1895 و1898، للكاتبة والناشطة الأميركية إليزابيث كادي ستانتون Elizabeth Cady Stanton (1815-1902)، ولجنة من الباحثات الكتابيات اللاتي قدمن ملاحظات حول الطرق التي

philosophy, Department of the Centre for the study of religion, University of Toronto, Canada, 1998.

[4] Darlene Juschka, p. 234.

يُنظر: ريتا فرج (تحرير)، **سجالات نسوية في الأديان الإبراهيمية: التاريخ والمناهج**، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، نوفمبر 2020)، ص 150-155.

[5] تطرقت فيورنزا إلى **كتاب المرأة المقدس** *The woman's Bible* في العديد من مقالاتها وكتبها، وعمل ستانتون هذا، هو جمع للنصوص التي تتناول النساء في الكتاب المقدس. تشير في المقدمة التي كتبتها إلى فكرة تأويلية نقدية نسوية أساسية: إن الكتاب المقدس ليس كتابًا محايدًا ولكنه سلاح سياسي ضد كفاح النساء من أجل التحرر، وتُرجع السبب في ذلك إلى أنه يحمل بصمات رجال لم يروا الله قط ولم يتحدثوا معه، وتجزم بأن عملية تفسير الكتاب المقدس هي بمثابة فعل سياسي. لم يحظ المشروع بالقبول بسبب المعاني السياسية المتضمنة فيه. قدمت ستانتون ثلاثة أسباب تبين ضرورة تقديم تفسيرات نسوية موضوعية نذكر منها –وفقًا لما حددته فيورنزا-: أن الكتاب المقدس استُخدم على مر التاريخ، بهدف إبقاء النساء رهن الخضوع وإعاقة تحررهن. للمزيد حول النقاش الذي طرحته فيورنزا حول هذه القضية يُنظر: إليزابيث شوسلر فيورنزا، "نحو هرمينوطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس: تفسير الكتاب المقدس ولاهوت التحرير" في: أميمة أبو بكر(تحرير)، **النسوية والدراسات الدينية**، رندة أبو بكر (ترجمة) (القاهرة، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012)، ص 57-79، ص 68-69.

فَسَّر بها الرجال والكنيسة مقاطع من الكتاب المقدس على حساب النساء. لكن اللاهوت النسوي المسيحي، لم يتخذ شكله بمثابة مجال معرفي إلاّ مع الموجتين النسويتين المسيحيتين الثانية والثالثة، في الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم، عندما بدأت النساء الالتحاق بالتعليم العالي بأعداد كبيرة"[6]، لا سيما في كليات اللاهوت التي كانت محظورة عليهن سابقًا.

لا يمكن فصل تاريخ الدراسات الكتابية النسوية إبان السبعينيات في الولايات المتحدة، عن التاريخ الأوسع للحركة النسوية؛ كان ظهورهما مترابطًا، وتعبيرًا واحدًا، عن الوعي الجديد الذي نشأ أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن المنصرم، عندما بدأت النساء التشكيك في أدوارهن التي تلقينها في الأسرة والمجتمع والسياسة والدين[7].

صدر كتابان نهاية الستينيات عبرا عن غضب النساء وطاقتهن في الأكاديميات والمؤسسات الدينية. قدمت الفيلسوفة النسوية الراديكالية الأميركية ماري دالي Mary Daly[8] (1928-2010) **الكنيسة والجنس الثاني** *The Church and The Second sex*[9] سنة 1968، تضمن لائحة اتهام مقنعة ضد الكنيسة الكاثوليكية ودعوة قوية للتغيير. بدءًا من الكتاب المقدس مرورًا بالعصر الحديث، عرضت دالي ما أسمته "سجل التناقضات" في مواقف الكنيسة تجاه النساء. راكمت أدلة عن الطرق التي ألحقت بها الأذى. وعلى الرغم من رفضها، لاحقًا للكتاب المقدس، باعتباره قطعة أثرية من حقبة ماضية، لكنها دافعت عن فرضية أن الكنيسة قامت "بطرد" أسطورة "الأنثى الأبدية"،

---

[6] إيمي كار، "اللاهوت النسوي المسيحي: التاريخ والأساليب"، في: فرج (تحرير)، ص 75-98، ص 77.

[7] Judith Plaskow, "Movement and Emerging Scholarship: Feminist Biblical Scholarship in the 1970s in the United States", in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century Scholarship and Movement* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), p. 21.

[8] تجزم أليس لافي Alice L. Laffey أن ماري دالي، أول صوت يتصدى للتعابير التقليدية للاهوت، لكن نفترض أن تاريخ النقد النسوي للتقليد المسيحي، أقدم من ذلك بكثير، لا سيما إذا وضعنا أي ظاهرة في تاريخها الطويل؛ وربما تساعد قراءة طبقات النصوص الإنجيلية وأعمال الرسل، والمصادر التاريخية المواكبة لها، على إظهار حضور أقوى للنساء في صناعة المعرفة الدينية المسيحية، قولاً وتأويلاً. يمكن النظر إلى مريم المجدلية، كما ظهرت في الأدبيات الغنوصية، والأناجيل المنحولة، بوصفها "الصوت التأويلي النسوي" الأول، و"العقل المفسر الآخر" -مقابل "العقل المفسر الأول" أي المسيح- كما يظهرها "إنجيل مريم" لكنها قُمعت وهُمشت من قبل الغلبة الذكورية. نحيل على كتابين في هذا المجال:

Françoise Gange, *Jésus et les femmes* (Paris: Alphée, 2005); Jean-Yves Leloup, *L'Évangile de Marie: Myriam de Magdala* (Paris: Albin Michel, 2013).

[9] إلى جانب هذا الكتاب نشرت سنة 1973 **ما وراء الله الآب: نحو فلسفة لتحرير المرأة** *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. تصف دالي نفسها بأنها ما بعد مسيحية Postchristianity، كونها فقدت الأمل من إجراء أي إصلاح داخل الكنيسة، تجاه أدوار النساء ومواقعهن، فبدأت البحث عن أديان بديلة في الوثنية تعلي من شأن الأنثوي الغائر في التاريخ.

وألحقت بها "تشوهات شيطانية" لمنع المرأة من تحقيق ذاتها[10]. نشرت الكاتبة النسوية الأميركية سارة بنتلي دولي Sarah Bentley Doely **تحرير المرأة والكنيسة**" *Women's Liberation and the Church* سنة 1970، جمعت فيه مقالات سبع كاتبات من الطائفتين البروتستانتية والكاثوليكة، من أجل تقديم وصية مكتوبة، وشهادة من قبل النساء على كفاحهن، لكي يصبحن حرات حقًا في الكنيسة المسيحية اليوم[11].

شهدت حقبة السبعينيات في الولايات المتحدة نشاطًا ملحوظًا للنساء على مستوى الإنتاج المعرفي وعقد المؤتمرات: "في يونيو/ حزيران سنة 1971، قام مركز أبحاث ألفيرنو حول المرأة Alverno Research Center on Women، برعاية مؤتمر لمدة أسبوعين لعالمات اللاهوت جمع بين اثنتين وعشرين شخصية من مختلف الطوائف والمؤسسات الأكاديمية لاستكشاف التجارب الروحية والدينية عن النساء. لم تكن هذه فقط، فرصة أولى للنسويات، اللاتي كن يعملن في عزلة، لتبادل الأفكار الناشئة ونقاشها مع زميلاتهن، بل أصبح المؤتمر بمثابة الإرهاص الأول أو البذرة الأولى الوحيدة الأكثر أهمية في ظهور الدراسات النسوية في الدين[12].

كانت "سيامة النساء" في الكنيسة الكاثوليكية[13] من القضايا البارزة التي لفتت انتباه اللاهوتيات النسويات وطالبن بها بشدة في السبعينيات من القرن المنصرم[14]. لم يكن لتعاليم الكنيسة بشأنها أهمية كبيرة حتى ذلك الوقت. أُنشئت لجنة بابوية حولها والتوضيح الذي من المحتمل أن يجلبه الكتاب المقدس إليها. كانت نتيجة تقريرها أن الكتاب المقدس، لم يستطع أن يحدد بشكل قاطع، ما إذا كان من الممكن سيامة المرأة أم لا. في خريف سنة 1976، أصدر البابا بولس السادس بيانًا مفاده: أنه لا يمكن للكنيسة سيامة النساء[15]. رفضت اللاهوتيات النسويات هذا الموقف، لأن البشر،

---

[10] Plaskow, p. 22.

[11] Ibid, p. 22; Cf.: Sarah Bentley Doely (ed), *Women's liberation and the church: The new demand for freedom in the life of the Christian Church* (New York: Association press, 1970).

[12] Plaskow, p. 23.

[13] إن الدعوات النسوية المعاصرة المطالبة بحق النساء في السيامة الكهنوتية، تعود إلى الحركة اللاهوتية النسوية الكاثوليكية؛ ففي 1923 ظهرت أول مبادرة رسمية بقيادة "تحالف سان جوان الدولي" St. Joan's International Alliance حيث دعت الفاتيكان إلى دراسة تكريس المرأة في الكهنوت، ولكنها رُفضت. نشير إلى أن فيورنزا قدمت سنة 1967 ورقة عن رسامة النساء في الكنيسة لأعضاء التحالف، يُنظر:
Fiorenza, *Discipleship of Equals.*

[14] Susan Ross, *"*Féminisme et théologie*"*, *Raisons politiques*, no. 4 (2001/4), p. 133-146, p. 137.

[15] شكل هذا الموقف المتشدد والقطعي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية برفضها سيامة النساء، تحديًا كبيرًا أمام اللاهوت النسوي المسيحي، وقاد حركة البحوث النسوية المعاكسة ضد صلابة وعناد الكنيسة تجاه حقوق المساواة

حسب رأيهن، خلقوا متساوين؛ وكما أشارت سالي ماكفاغ Sallie McFague، اللاهوتية البروتستانتية المؤثرة، أن رسالة يسوع المسيح "مزعزعة للاستقرار وشاملة وغير هرمية"[16] ولا بد من استعادة حركة يسوع.

إن الدافع الثاني المهم الذي ساهم في تطوير الدراسات النسوية المسيحية، حصول المرأة على حق الدخول في التعليم اللاهوتي في العقود الأخيرة من القرن العشرين[17]. سمح ذلك بتطوير التأويلات النسوية للنصوص الدينية المسيحية. وقد لاحظت اللاهوتية الأميركية جوديث بلاسكو Judith Plaskow[18] أن دراسة الكتاب المقدس بوصفه قوة ثقافية تساهم في تبعية النساء، **وإعادة تفسيره بهدف تحدي القراءات المتحيزة جنسيًا**؛ شكلتا بالتأكيد جزءًا من النقاش النسوي في وقت مبكّر، خصوصًا في الولايات المتحدة الأميركية. وقد نُشر مقالان في أوائل السبعينيات أثرا بشكل خاص، وتمّ تداولهما وإعادة طباعتهما على نطاق واسع: "يسوع كان نسويًا"[19] للأكاديمي والباحث الأميركي ليونارد سويدلر Leonard Swidler، ومقال الباحثة النسوية في الكتاب المقدس **فيليس تريبل** Phyllis Trible "نزع البطريركية عن تفسير الكتاب المقدس"[20].

تشير بلاسكو إلى ثلاثة أعمال مهمة عززت مكانة الدراسات الكتابية في حقل النسوية والدين. الأول: نشرت تريبل سنة 1978 أول عمل أكاديمي نسوي كامل حمل عنوان **الله وخطاب الجنسانية** *God and the Rhetoric of Sexuality*، استند إلى الموضوعات التي أوضحتها في مقالها "نزع البطريركية عن تفسير الكتاب المقدس". كما نشرت روزماري رادفورد روذر Rosemary Radford Ruether (1936-2022) وإليانور ماكلولين Eleanor McLaughlin سنة 1979 كتابًا جماعيًا، تحت عنوان **الدين والتمييز الجنسي، نشاط النساء: القيادة الأنثوية في التقاليد اليهودية والمسيحية** *Religion and Sexism, Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*، اهتم بالأدوار التاريخية للنساء كقائدات ومعلمات وناقلات

للمرأة في الكهنوت والتدريس الديني، فزاد النشاط وحركة الإنتاج والنظريات البديلة في مجال الدراسات النسوية المسيحية الكاثوليكية؛ في حين أن انفتاح الكنيسة البروتستانتية على سيامة/ رسامة المرأة وانخراطها في النشاط الكنسي -منذ مراحل مبكرة- قلل من دواعي المقاومة والإبداع. يُنظر: أميمة أبو بكر، "مقدمة المحررة: النسوية والدراسات الدينية"، في: أبو بكر، ص 9-37، ص 14.

[16] Ross, p. 138.

[17] أليس لافي، "تأثير النسوية على المسيحية"، في: إيفون يزبك حداد وجون إسبوزيتو (تحرير)، **بنات إبراهيم: الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، عمرو بسيوني وهشام سمير (ترجمة) (الجزائر: ابن النديم، 2018)، ص 125-144، ص 126.

[18] Plaskow, p. 26.

[19] Leonard Swidler, “Jesus Was a Feminist”, *Catholic World* (Jan. 1971), p. 177-83.

[20] Phyllis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, *American Academy of Religion*, vol. 41, no. 1 (Mar. 1973), p. 30-48.

للتقاليد الدينية. تضمن الكتاب فصلاً مهمًا عن الكتاب المقدس بقلم فيورنزا، التي استخدمت العهد الجديد، بالإضافة إلى وثائق مسيحية أخرى مبكِّرة، لإبراز أدوار النساء، بوصفهن قائدات دينيات ومبشرات ونبيات. العمل الثالث المهم الذي ظهر في الفترة نفسها **اِنبِعاث نشاط المرأة: قراءة نسوية في الدين** *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* تضمن مقالات متنوعة في مجال جديد ومثير للدراسات النسوية الدينية؛ بينها مقال لفيورنزا ناقشت فيه الدليل على الأدوار المتعددة للمرأة في الحركة المسيحية المبكِّرة حمل عنوان: "إعادة بناء التقليد: الروحانية النسوية والهوية المسيحية والرؤية الكاثوليكية" " Reconstructing tradition: Feminist spirituality, Christian identity, and Catholic vision"[21].

ألهمت أعمال اللاهوتية الأميركية روزماري رادفورد روذر؛ الرائدة في حقل اللاهوت المسيحي حركة البحوث في الدراسات الكتابية النسوية. وقد شكل كتابها **التمييز الجنسي وكلام الله: نحو لاهوت نسوي** *Sexism and God-Talk : toward a Feminist Theology* الصادر سنة 1983، أُولى المقاربات المنهجية لمحتوى اللاهوت الذي يستكشف، من منظور نسوي، عقيدة الله والطبيعة البشرية والكنيسة وقضايا أخرى[22].

شددت روذر على خدمة يسوع النبوية الجاذبة للمهمشين، والساعية إلى واقع جديد، يتم فيه التغلب على التراتبية والهيمنة، بوصفهما قاعدتين للعلاقات الاجتماعية. إن قدرة المسيح على التحدث بمثابة مُحرر لا تكمن في رجولته، وإنما في أنه تخلى عن هذا النظام من الهيمنة، وسعى إلى أن يجسد في شخصه، الإنسانية الجديدة للخدمة والتمكين المتبادل للتخلي عن الأبوية[23].

تحدَّت روذر "رجولة الله" واقترحت استبدال مصطلح الله بكلمة الله/ إلهة Dieu/Déesse[24]. الله عندها "ليس إلهًا أبويًا يأمر بإخضاع البعض وتفوق البعض الآخر، وليس محصورًا بهوية ذكورية، بل إنه ذكر وأنثى. عندما تؤخذ كلمة الله حرفيًا، لتعني أن الله ذكر وليس أنثى، ويمثله الذكور وليس الإناث، فإن هذه الكلمة تصبح وثنية"؛ وتاليًا فإن تبني المفاهيم الأنثروبولوجية عن

---

[21] Plaskow, p. 33- 34.

[22] Ross, p. 139.

[23] كار، ص91.

[24] على الرغم من جهود عالمات اللاهوت في مجال نزع الأبوية عن الرموز وتقاليد المسيحية، ومحاولة وضع حركة يسوع في إطارها المساواتي، بوصفها حركة تحريرية للنساء والرجال، عارض الفاتيكان بشدة الحركات التي تقدم ترجمات "شاملة" للكتاب المقدس، أي استخدام مصطلحات مثل "الإنسانية" و"الإخوة والأخوات" بدلاً من "الرجال" و"الأبناء" أو "الإخوة". وقد رُفِضت بشكل أكثر وضوحًا المبادرات لاستخدام مصطلحات غير ذكورية لله، لا سيما فيما يتعلق بالترجمات للاستخدام الليتورجي. يُنظر:

Ross, p. 139.

إله ذكر وذكورة يسوع التاريخي، سيكون بمثابة تفويت رجاء يسوع الراديكالي بتحقيق ملكوت الله على الأرض[25].

تلاحظ إيمي كار Amy Carr أن التركيز على ممارسة المسيح، بدلاً من نوعه الاجتماعي؛ أمر شائع بين دعاة الحركة النسوية المسيحية، لكن بعضٌ يشير إلى أن الأقنوم الثاني من الثالوث، أي الابن، المتجسد في يسوع، يتسامى فوق النوع الاجتماعي. وبقدر ما إن المسيح إنسان، فقد اتفق على أنه ذكر؛ وبقدر ما هو ابن الله وكلمته وحكمته متجسدة في إنسان، فإن في وسع المرء أن يتحدث عن المسيح باستخدام الضمائر المؤنثة والمذكرة. وهذا بالضبط ما فعله هنري سوسو Henry Suso والرهبان الدومنيكان في حركة عبادة المسيح بوصفه إلهة Christ as a Goddess في القرن الرابع عشر ميلادي، قبل الحركة النسوية المسيحية بفترة طويلة، حتى يتمكن الرهبان الذكور مغايرو الجنس من تصور أنفسهم متزوجين من المسيح، عندما كانت تقاليد الحب الرومانسي التروبادوري رائجة، وتوجد أسسهم اللاهوتية في سفر الأمثال (8: 22-31) حيث تتجسد الحكمة الإلهية بمثابة أنثى سابقة للوجود، تعرض الخلق، وفي الفكر المسيحي اللاحق، بمثابة اسم للشخص الثاني من الثالوث المتجسد في يسوع. وعلى نحو ذلك، فإن الناسكة الإنجليزية جوليان النورويتشية Julian of Norwich التي عاشت في القرنين الرابع والخامس عشر، عدت يسوع "الأم"[26].

طرحت روذر إشكالية أساسية: ما اللاهوت النسوي المسيحي، ولماذا نحتاج إلى إعماله؟ في الأساس نحن نحتاج إلى إعمال لاهوت نسوي لتصحيح اللاهوت الذي شوهته البطريركية الذكورية، ولصناعة لاهوت شامل، لا يشمل النساء فحسب بوصفهن أعضاء كاملات في الإنسانية والمجتمع المسيحي، ولكن يسعى إلى تحرير المرأة والرجل من الأيديولوجيا والممارسات المتحيزة جنسيًا[27].

---

[25] Denise Ackermann, "Rosemary Radford Ruether: Themes from a Feminist Liberation Story", *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics*, vol. 97 (2008), p. 37-46, p. 40.

يُنظر نقلاً عن دنيز أكرمان:

Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), p. 66.

[26] كار، ص91-92؛ نحيل على كتاب إليزابيث جونسون نقلاً عن كار:

Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 2002).

[27] رويزر، ص145.

تشكل اللاهوت المسيحي التقليدي، كما تحاجّ روذر، داخل الثقافات البطريركية والواقع الاجتماعي للحياة اليهودية واليونانية الرومانية، التي ورثتها أوروبا في العصور الوسطى والحديثة. معنى هذا أن المرأة كانت غائبة عن تشكيل تعليم مسيحي رسمي، وعن تحديدها لتعريفات اللاهوت، والروحانيات، والغريزة الجنسية والكنسية؛ على الرغم من أن بعض النساء قد شاركن في هذه الميادين بوصفهن متأملات، معلمات، وقيادات محلية؛ إلاّ أن تأثيرهن لم يُعترف به إلاّ نادرًا (...) فأدى هذا الاستبعاد للمرأة وتسويغ إقصائها إلى تشويه منهجي لجميع رموز اللاهوت المسيحي من قبل التحيز الذكوري[28] الذي أضفى طابعًا أبويًا على "الطريقة التي يُصور ويُفهم بها الله والمسيح والطبيعة الإنسانية، والخطيئة[29] والخلاص والكنيسة والكهنوت؛ فجميعها تشكلت من خلال رؤية للعالم متحورة حول الذكور ومعادية للنساء (...) واللاهوت النسوي هو نقد منهجي لهذا التحيز البطريركي، لأنه يسيطر على نظام الرموز اللاهوتية"[30].

في مقالها "The Creation of a Feminist Theology " المنشور سنة 1983 في جريدة *The New Work Times* تستعيد فيليس تريبل سؤالاً مركزيًا طرحته روذر: ماذا يحدث عندما يشترك المبدأ النقدي للاهوت النسوي في العقيدة الأرثوذكسية؟ ينهار الآب الإله أمام تهمة عبادة الأصنام مع كل المحاولات لإيجاد جانب أنثوي له. تواجه المسيحية المهيمنة، بمركزيتها الذكورية Androcentric، سؤالاً جوهريًا: "هل يستطيع المخلص الذكر إنقاذ المرأة؟" إجابة روذر تغير السؤال، وتوضح مدى إشكالية رمز المسيح في اللاهوت النسوي: "من الناحية اللاهوتية، يمكننا القول: إن ذكورة [جنس] يسوع ليس لها أهمية قصوى؛ لها أهمية رمزية اجتماعية في إطار

---

[28] نفسه، ص147.

[29] تقترن الخطيئة الأولى حسب التقاليد التوراتية بخطيئة حواء التي رفضت كلام الله في عدم الأكل من شجرة الحياة، ونقرأ تمرد حواء بأنه أول تحدٍّ للذات الإلهية بدافع الكشف والمعرفة، أي إنها كسرت المقدس المتعالي لاختبار المعرفة. بكل الأحوال نتعامل بحذر مع النصوص الدينية والأساطير التي بُنيت حول الخلق، ونتعاطى معها من منظور أنثروبولوجي ومؤشر تحليلي أسطوري. نستشهد هنا بما ذكرته النسوية الأميركية سارة غريمكي Sarah Grimké (1792-1873) في القرن التاسع عشر، عندما قالت: "إن كلام الله إلى حواء بعد أن أكلت الفاكهة المحرمة لم يكن لعنة إلهية، وإنما تنبؤًا حزينًا بولادة الأبوية، نتيجة للعلاقة المختلة بين آدم وحواء، لأن كليهما انتهك وصية الله، وحاول إلقاء المسؤولية على أحد آخر". على هامش ذلك نشير إلى أن أحد **التقاليد الحاخامية يَعد الضلع رمزًا للمساواة**: خلقت حواء من جانب آدم للسير إلى جانبه، لا قبله أو خلفه. تعود هذه الفكرة إلى الحاخام البرتغالي إسحاق أباربانيل Isaac Abarbanel (1437-1508) من القرن الخامس عشر، يُنظر: كار، ص87؛ يُنظر أيضًا نقلاً عن كار:

Sarah Moore Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman, addressed to Mary S. Parker* (Boston: I. Knapp, 1838).

[30] روزماري ريدفورد رويزر، "اللاهوت النسوي المسيحي: التاريخ والمستقبل"، في: إيفون يزبك حداد وجون إسبوزيتو (تحرير)، **بنات إبراهيم**، ص 145-166، ص149.

مجتمعات الامتياز البطريركي"[31]. تقترح روذر عقيدة بديلة عن مريم العذراء تحرر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مما تسميه "الأنثوية البطريركية" Patriarchal Feminine وتدعو إلى تحرير النساء والرجال من النظام الأبوي.

تحدد روذر منهجية تحرك اللاهوت النسوي عبر عملية جدلية ثلاثية المراحل، حيث تزداد عمقًا من خلال الهدم وإعادة البناء[32]. تتضمن المرحلة الأولى التعرف على أنماط المركزية الذكورية ومعاداة المرأة في التقليد السائد، وتحليلها ونزع الشرعية عنها. ويتم في المرحلة الثانية البحث عن "تقليد بديل" في النصوص وتاريخ اللاهوت، إذ تؤكد النسوية المسيحية أن التمييز الجنسي والنظام البطريركي لهما جذور عميقة، غير أنَّ حقيقة الوحي الإنجيلي في المسيح والبشارة التي تأتي منه لا تكتفي بعدم تأييد التمييز الجنسي بل تدعم الكفاح ضده والسعي للتحرر منه، ويسعى اللاهوت النسوي لتأكيد هذا التقليد البديل وإظهار التقاليد التي تقف ضد التشويه البطريركي. في حين تتعلق المرحلة الثالثة بإعادة بناء جميع الرموز الأساسية للإيمان المسيحي لتكون شاملة ومتساوية للمرأة والرجل، ويتضمن ذلك رفض الافتراض الراسخ بأن النظام البطريركي هو النظام الإلهي المرتب للخلق والكنيسة، واعتبار البطريركية خطيئة وعلاقة مشوهة تضر بإنسانية كل من الرجل والمرأة، كما يتضمن هذا الرفض أي محاولات غير منتظمة لترسيخ العلاقات بين الجنسين والرموز بشكل يؤدي إلى مركزية نسوية تجعل من المرأة النموذج الأول للإنسانية وصورة الرب.

يشكل منهج إعادة "بناء التقليد"، قاعدة جوهرية في اللاهوت النسوي المسيحي[33]، وهذا يعني أن العمل في هذا الحقل، على الرغم من تقدمه، إنتاجًا وتأليفًا، يتطلب تعميق الحفر الأركيولوجي في هذا التاريخ القديم للمسيحية المبكِّرة؛ فبناء التقليد، وتفكيك التقليد المسيحي البطريركي، لاستعادة حركة يسوع، يحتاجان إلى عمل أكاديمي وبحثي دؤوب ومتواصل لزعزعة اليقينيات الأبوية المسيحية، وتكثيف حركة البحوث والتجارب وتطوير دراسات المرأة ضمن مناهج متعددة

---

[31] Phyllis Trible, "The Creation of a Feminist Theology", *The New York Times* (May 1, 1983), p. 28, accessed on 12 July 2024, at: https://nyti.ms/3VZmkvB

[32] رويزز، ص150.

[33] تظهر تجارب اللاهوت النسوي المسيحي في مجال تأويل النص الديني والموقف من التقليد الكنسي، كما تقترح ورقة "Feminist interpretation in the context of reformational theology: a consideration"، وجود ثلاث مجموعات رئيسة: النسوية الثورية Revolutionary Feminism والنسوية الإصلاحية Reformist Feminism ونسوية إعادة البناء Reconstructionist Feminism، للمزيد يُنظر:

C. Nunes and J. M H. van Deventer, "Feminist Interpretation in the Context of Reformational Theology: A Consideration." *In Die Skriflig*, vol. 43, no. 4, p. 737-60; Anne Clifford, *Introducing Feminist Theology* (New York: Orbis Books, 2000).

التخصصات، لا ترتكز على المصادر الكتابية فحسب، ولكن على العلوم الحديثة مثل: الأنثروبولوجيا وعلم الآثار والتاريخ، وما نطلق عليه "منهج التفسير الطبقي للنص".

نشأ اللاهوت النسوي المسيحي في الولايات المتحدة ولاحقًا في أميركا الشمالية، لكنه في العقود الأخيرة اتخذ زخمًا جديدًا[34] في أوروبا وأمريكا اللاتينية وآسيا وإفريقيا[35]. على الرغم من تعدد نماذج وأشكال اللاهوت النسوي عبر سياقات ثقافية مختلفة -كما تؤكد روذر[36] - يمكن اعتبار الحركة ذات طابع عالمي. إذ تتوحد عالِمات اللاهوت المسيحيات حول العالم بهدف نقد وتحدي الرموز والمفاهيم العنصرية المتحيزة في الخطاب المسيحي. إذ يسعين إلى إعادة بناء مفاهيم مسيحية جديدة تتعلق بالله والمسيح وآدم وحواء والطبيعة والخطيئة والخلاص، بهدف تعزيز الكرامة الإنسانية المتساوية بين الرجل والمرأة. بالإضافة إلى ذلك، يعملن على ترشيد الخطاب الديني من الداخل فيما يخص أدوار وعلاقات النوع الاجتماعي وحقوق النساء، ومن ثم تطبيق هذه الأفكار على قضايا محددة ضمن مجتمعاتهن المختلفة ووفقًا للسياقات الثقافية والتاريخية.[37]

ثانيًا. إليزابيث شوسلر فيورنزا: الهرمينوطيقا وأساليبها التحريرية

1. في المنهج

وضعت فيورنزا منهجها الهرمينوطيقي النسوي في تفسير الكتاب المقدس في مؤلفات ومقالات عدة لها، لا سيما **في ذكراها: إعادة بناء لاهوتية نسوية للأصول المسيحية**، وأيضا كتاب **الخبز لا الحجر: تحدي التفسير الكتابي النسوي** *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. حددت منظورها اللاهوتي الخاص بصوغ "لاهوت للتحرر النسوي"؛ أي لاهوت نقدي يدين للتحليلات اللاهوتية التاريخية النقدية، وللتحليلات النقدية السياسية والتحررية، ويتجذر في تجربتها والتزامها كامرأة مسيحية كاثوليكية[38].

---

[34] رويزر، ص153-154.

[35] شهدت إفريقيا أيضا تطورًا في دراسات المرأة ودراسات الجندر منذ الثمانينيات وأوائل التسعينيات، نذكر من بينها قسم دراسات المرأة والجندر في جامعة كيب الغربية بجنوب أفريقيا، للاطلاع على خلفية البرنامج والمقررات يُنظر:

"Department of Women's and Gender Studies Overview" *The University of the Western Cape*, accessed on 12 July 2024, at: https://bit.ly/3W4gIjV

[36] أبو بكر، ص 16.

[37] المرجع نفسه.

[38] Elisabeth Schüssler Fiorenza, "For Women in Men's Worlds, A Critical Feminist Theology of Liberation", *Concilium*, no. 171 (1984), p. 32-39.

يجزم اللاهوت النسوي المسيحي[39] بوصفه لاهوتًا نقديًا تحريريًا، كما تطبقه فيورنزا، بأن اللاهوت المسيحي، والتقليد الكتابي، والكنائس المسيحية؛ مسؤولون عن الخطيئة البنيوية التي تمثلها البطريركية الدينية القائمة على التمييز الجنسي والعنصري، والتي تعمل على إدامة الاستغلال والعنف المجتمعي ضد المرأة وشرعنتهما[40]. كما أن هذا اللاهوت في الجانب الآخر، كما تلاحظ لويز ميلانسون Louise Melançon -وهي من أبرز الباحثات المختصات في أطروحات فيورنزا- لاهوت ضد العنصرية والتمييز، وبرأيها فإن:

> "الإيمان المسيحي والتقليد والكنيسة، غير عنصرية أو تمييزية في جوهرها. ويسعى لاهوت التحرير النسوي النقدي Feminist critical theology of liberation إلى تجاوز النصوص المتمركزة حول الذكر بطريقة نقدية. هذا اللاهوت لا يطالب بإدماج النساء في البنى الكنسية البطريركية، ولا يدعو إلى استراتيجية انفصالية؛ لكنه يعمل على إحداث التغيير في الرموز المسيحية والتقليد والمجتمع ووضع المرأة. لا يستمد هذا اللاهوت رؤيته من طبيعة المرأة الخاصة، أو من مبدأ ميتافيزيقي أنثوي، لكنه ينادي بحق النساء بأن يشكلن كنيسة Ekklesia، وأن يكنّ أعضاء مسؤولات [مرئيات] في جسد المسيح؛ أي أن يكن ذوات فاعلة في حياتهن الدينية والروحية، وذلك في كنيسة نساء Ekklesia of Women، حيث يمكنهن أن يكن مشاركات، ناشطات وقياديات. وأخيرًا، يرتبط هذا اللاهوت بنضال النساء ضد البطريركية أكثر من ارتباطه باللاهوت التقليدي والروحانية الكنيسة "[41].

---

[39] في كتابها **الخبز لا الحجر** تحدد فيورنزا فهمها للنسوية والقمع البطريركي بإيجاز مه، تقول: "ليست النسوية مجرد وجهة نظر أو منظور نظري للعالم، بل هي حركة تحرر نسائية من أجل التغيير الاجتماعي والكنسي. وبالمثل، فإن الاضطهاد البطريركي لا يتطابق مع التمركز حول الذكر أو التمييز الجنسي. إنه ليس مجرد "أيديولوجية ثنائية" أو بناء عالم ذكوري مركزي في اللغة فحسب، بل هو نظام اجتماعي سياسي وبنية اجتماعية من القهر والقمع المتدرج. على الرغم من أن هذا النظام البطريركي قد خضع لتغييرات كبيرة عبر التاريخ، فقد ساد باعتباره الهيكل الاجتماعي والسياسي المهيمن على مدار الخمسة آلاف عام الماضية أو نحو ذلك. تمّ العثور على تعبيره الكلاسيكي في الفلسفة الأرسطية، التي أثرت بشكل حاسم ليس فقط في اللاهوت المسيحي ولكن أيضًا في الثقافة الغربية والفلسفة السياسية. لا يُعرف النظام البطريركي النساء فقط على أنهن "الآخر" ولكن أيضًا الشعوب والأعراق المقهورة على أنها "الآخر" الذي يجب السيطرة عليه"، يُنظر:

Fiorenza, *Bread Not Stone*, p. 5.

[40] Ibid, p. 7.

[41] Louise Melançon "La théologie féministe comme théologie critique. Pratiques d'interprétation de la Bible selon Élisabeth Schüssler Fiorenza", *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, no. 1 (1996), p. 55-65;

لويز ميلانسون، "اللاهوت النسوي بوصفه لاهوتًا نقديًا، تأويل الكتاب المقدس عند إليزابيث شوسلر فيورنزا"، وليد السويركي (ترجمة)، **مجلة الروزنة**، العدد 13 (صيف 2013)، ص 66.

تتساءل فيورنزا عن نوع السلطة التي يمكن أن يمتلكها الكتاب المقدس في حياة النساء. تضع آني تسوكينن Anni Tsokkinen الموقف الذي اتخذته بين اتجاهين في الهرمينوطيقا النسوية: بين أولئك الذين يعتبرون الكتاب المقدس كتابًا أبويًا في الأساس، وأولئك الذين يجدون أنه يحتوي على عناصر تحررية. تمثل فيورنزا طريقًا ثالثًا من حيث إنها تطور طريقة للتفسير تأخذ في الاعتبار كلًا من الظلم الأبوي في التقليد والإمكانات الملهمة للنصوص الكتابية[42].

يمثل كتاب **في ذكراها** علامة فارقة في التفسير النسوي للكتاب المقدس. تستخدم فيه المناهج التاريخية النقدية وعلم الاجتماع والنظرية النقدية، التي استقتها من الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas، ومبادئ حركة تحرير المرأة للنظر في بدايات المسيحية؛ وهذا يفترض الحاجة إلى إعادة بناء المسيحية المبكِّرة من وجهة نظر تاريخ المرأة. تؤكد الفيلسوفة النسوية وعالمة لاهوت الإسبانية روزا كورساتش سالاس Rosa Cursach Salas أهمية مقاربة فيورنزا فتقول:

> "إنها تتصور التقاليد [المسيحية] على أنها إرث هؤلاء النساء، وأنه يجب استعادة هذا الإرث عبر "تقليد بديل" يثبت حضور النساء في المسيحية المبكِّرة وفاعلية أدوارهن. وتاليًا، يتعلق الأمر بإثارة احتمال وجود أكثر أهمية مما قيل لنا عن النساء في المسيحية المبكِّرة، بالإضافة إلى التشكيك في التقويمات التي أجراها باحثو الكتاب المقدس الآخرون، سواء باحثو ما بعد الكتاب المقدس؛ أو الباحثون الذين، انطلقوا من فهم البحث التاريخي الوضعي أو افتراضات ما بعد الحداثة، إذ يعتبرون أنه من المستحيل إعادة بناء حياة المرأة وصراعاتها -وهو بالضبط ما حققته فيورنزا- في هيرمينوطيقا التذكر وإعادة البناء"[43].

تشدد فيورنزا على قراءة الكتاب المقدس بطريقة تفكيكية وبطريقة إعادة البناء. لذا وضعت أربع استراتيجيات تأويلية: هرمينوطيقا الشك؛ هرمينوطيقا التذكر؛ هرمينوطيقا الخيال؛ وهرمينوطيقا الإعلان/ الإشهار، لمساعدتها على قراءة النصوص الكتابية بطريقة تُكمل احتياجات لاهوت التحرير النسوي.

ينتمي مصطلح "هرمينوطيقا الشك" إلى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005) الذي استخدمه في كتابه *De l'interprétation: Essai sur Freud* (1965)؛

---

[42] Rosa Cursach Salas, "A Christian Feminist Hermeneutics of the Bible", in: Fiorenza (ed.), *Feminist Biblical Studies…*, p. 167.

[43] Ibid, p. 169.

واعتمدته فيورنزا وكيّفته من أجل تطوير قراءة نسوية للنصوص الكتابية، وقد ظهر للمرة الأولى في كتابها **في ذكراها**.

تشير فيورنزا إلى أن "[التأويل النسوي للشك] لا يسعى إلى اكتشاف وتحليل الافتراضات الذكورية المسبقة والتفسيرات المعاصرة للنص واستقباله التاريخي فحسب، ولكنه أيضًا يكتشف النصوص الكتابية نفسها [ويدرسها]. كشفت فيورنزا في "هرمينوطيقا الشك" "عن عملية الرقابة والتنقيح التي غالبًا ما تُستغل للحفاظ على التقاليد الذكورية في المسيحية؛ فتُشَّكك في كل أشكال التفسير التي تهمش المرأة واهتماماتها"[44].

تُستخدم الهرمينوطيقا عند فيورنزا، كما في مختلف صيغ لاهوت التحرير، عبر أربع مراحل أساسية تُشكل عماد منهجها فهي:

> "تفضلُ النظر إلى ما كان اللاهوتي خوان لويس سيغوندو Juan Luis Segundo (1925-1996) يسميه الدائرة الهرمينوطيقية، على أنها رقصة هرمينوطيقية تتكرر فيها الحركات النقدية باستمرار. ويتمثل منهجها التأويلي في عملية إيقاظ للوعي (...) ومساءلة الواقع البطريركي. تطبق **هرمينوطيقا الشك** على نصوص الكتاب المقدس التي كُتبت وبُنيت، في الواقع، بلغة ذكورية تنتمي لمجتمع بطريركي الثقافة والدين (...) كما يتعلق الأمر **بهرمينوطيقا التذكر** الهادفة إلى إعادة بناء واقع المرأة التاريخي، بحيث تغدو النساء وغيرهن من الشخصيات المهمشة ذوات فاعلة في التاريخ (...) ومن ثم تأتي ضرورة وجود **هرمينوطيقا الإعلان** لتتولى مهمة إصدار حكم أخلاقي على النصوص الكنسية قبل الاعتراف بأنها صالحة لخدمة حياة الجميع رجالًا ونساءً. وأخيرًا هناك **هرمينوطيقا الخيال** التي تسعى، عبر رؤية تحريرية، إلى استحضار الآلام والنضالات والانتصارات التي عاشتها جداتنا وأخواتنا في نصوص الكتاب المقدس، وذلك من خلال سرد حكاياته بطريقة مختلفة، تركز أكثر على الشخصيات التي ظلت في الهامش وتمنح الكلام لمن ظلموا صامتين"[45].

تُفسر "الدائرة الهرمينوطيقية"، وفقًا للمنهج الذي تقدمه فيورنزا "العلاقة بين المُفسر المعاصر والنص التاريخي في صورة حوار متصل، يصحح الافتراضات المسبقة التي يحملها المُفسر بهدف

---

[44] أليسون جاسبر، "النسوية والدين"، في: سارة غامبل (تحرير)، **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**، أحمد الشامي (ترجمة) (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2002)، ص 233-244، ص 236.

[45] ميلانسون، ص 68-69؛ يُنظر أيضًا:

Fiorenza, *But She Said*.

الوصول إلى معنى النص الحقيقي[46]. وبينما يوضح نقد الشكل والصياغة أن المجتمعات والمؤلفين في المسيحية المبكِّرة، كانوا في حوار متصل مع التقليد، ومع الإله الحي (...) فإن الدائرة الهرمينوطيقية تكمل ذلك الحوار في صورة فعل التفسير. وهكذا، يمكن الجمع بين هذا الفهم الهرمينوطيقي والمسعى اللاهوتي الأرثوذكسي الجديد"[47].

ترى فيورنزا أن الانخراط في علم اللاهوت يشكل نشاطًا شخصيًا وسياسيًا؛ فهي تنظر إلى الكتاب المقدس بوصفه كتابًا سياسيًا، وتاليًا فإن تفسيره مهمة سياسية بارزة. هكذا، تنطلق من حقيقة أن الكتاب المقدس وتفسيراته مشروطة ثقافيًا وتاريخيًا. تحاجّ بأن الكتاب المقدس هو أساس اللاهوت المتجذر في ثقافة التمييز الجنسي والكيريارکية Kyriachy، والكلمة الأخيرة "مصطلح نسوي" نحتته الكاتبة سنة 1992 لوصف نظريتها في الهيمنة والخضوع: و"تُفهم اللفظة المستحدثة بأنها نظام متدرج للهيمنات، وهي مشتقة من جهة من الكلمة اليونانية Dominos وKyrios باللاتينية، أي الإمبراطور أو اللورد أو صاحب العبد أو الأب أو الزوج أو الذكر الملّاك المولود حرًّا الذي يخضع له كل أفراد الأسرة ويسيطر عليهم، ومن جهة أخرى من الفعل (Archein) -أي يحكم أو يهيمن و/أو يسيطر "[48].

أريد التوسع قليلاً في مصطلح "الكيريارکية" لأنه جديد على الدراسات النسوية العربية لا سيما في مجال الدين والجندر . تطبق فيورنزا مصطلحها النسوي على النصوص الكتابية ونقد الرموز الدينية شديدة التحيز إلى النوع الاجتماعي الذكوري؛ فترى أن اللاهوتيين المسيحيين الذكور "صاغوا مفاهيم لاهوتية وفقًا لتجربتهم الثقافية، وأصروا على لغة الذكور المتعلقة بالله، وعلى عالم رمزي لا تظهر فيه النساء (...) وإذا كانت السلطة الكيريارکية والتحيز يحددان السياق السياسي للتفسير الكتابي، فليس في وسع العالِمات النسويات احتمال الانخراط في قراءة اعتذارية أو إيجابية بحتة للكتاب المقدس (...) إنما على التفسيرات الكتابية النسوية واللاهوتية الانخراط في تحليل نقدي يسعى إلى فتح "سياسة التحيز" الواردة في الكتاب المقدس. وفي العقود الأربعة الماضية، شاركت مناصرات الحركة النسوية المسيحية واليهودية[49] والمسلمة وما بعد الكتابية والمؤمنة بأنوثة

[46] تشير فيورنزا إلى ثلاث منظومات مختلفة أنتجتها الدراسات اللاهوتية لإزالة التوتر القائم بين طبيعة الكتاب المقدس التاريخية والطبيعة اللاهوتية. المنظومة الأولى هي المنظومة العقائدية، المنظومة الثانية هي منظومة التأويل التاريخي النقدي، والثالثة هي منظومة المنهج التاريخي النقدي الذي وظفته الكاتبة. يُنظر: فيورنزا، "نحو هرمينوطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس"، ص 61-62.

[47] نفسه، ص 64.

[48] فيورنزا، "بين الحركة والبحوث الأكاديمية: الدراسات الكتابية النسوية في القرن العشرين"، في: فرج (تحرير)، ص 142-169، ص159-160.

[49] في كتابها *Bread No Stone* تميّز فيورنزا بين اللاهوت النسوي المسيحي واللاهوت النسوي اليهودي، ولا تحبذ الحديث عن تفسير كتابي نسوي. تقول: أشارت النسويات اليهوديات -بدورهن- إلى أن التفسير اليهودي للكتاب

الإله في نقاشات عن التحيز، ووضعن تحليلات نظرية هيكلية، وعملن لإدخال تحول نسوي على الأديان الكتابية، وبقيامهن بذلك، أبرزن أن النصوص والأثر في الديانات الإبراهيمية الثلاث صيغت وفُسرت من منظور الرجال المتميزين، وتاليًا، لا تعكس وجهات نظر النساء أو الفقراء أو الشعوب المستبعدة ولا تجاربهم "[50].

تفترض فيورنزا، كما فعلت إليزابيث كادي ستانتون وأخريات، بأن الكتاب المقدس ليس كتابًا محايدًا، بل هو سلاح سياسي استُخدم مرات عدة ضد تحرير المرأة:
أولاً: استخدم الكتاب المقدس، كما أشارت مرارًا وتكرارًا، للحفاظ على تبعية النساء؛
ثانيًا: لأن النساء قبل كل شيء اتخذن الكتاب المقدس كلمة الله؛
ثالثًا: لأنه لا يمكن إصلاح مجال معين في المجتمع دون إصلاح جميع المجالات في الوقت نفسه، نظرًا لترابط جميع المجالات الاجتماعية. تقول: "إذا اعتقدت النسويات أنه بإمكانهن إهمال مراجعة الكتاب المقدس بسبب وجود قضايا سياسية أكثر إلحاحًا، فإنهن لا يعترفن بالتأثير السياسي للكتاب المقدس في الكنائس والمجتمع، وكذلك في حياة النساء"[51].

تجزم فيورنزا بأن لاهوت التحرير النسوي "يجب أن يظل أولاً وقبل كل شيء لاهوتًا نقديًا للتحرر، طالما تعاني النساء من ظلم واضطهاد الهياكل الأبوية. يستكشف هذا اللاهوت – في خلاصتها- التجارب الخاصة بالنساء اللواتي يناضلن من أجل التحرر من المنظومة الأبوية النظامية؛ وفي الوقت نفسه يدين كل الهياكل والنصوص البطريركية، لا سيما تلك المتعلقة بالدين الكتابي. يسعى علم اللاهوت هذا إلى تشخيص الاستلاب، والغضب، والألم، والتجريد من الإنسانية الناتجة عن التمييز الجنسي البطريركي والعنصرية في المجتمع والكنيسة. في الوقت نفسه، يسعى إلى صوغ رؤية بديلة للتحرر، من خلال استكشاف تجارب النساء النضالية ضد

المقدس يجب أن يتصارع مع مجموعة مختلفة من المشاكل اللاهوتية والأطر التأويلية، أكثر، من الدراسات النسوية المسيحية للكتاب المقدس. لا يدعي المسيحيون فقط أن العهد الجديد والكتاب المقدس اليهودي ككتاب مقدس خاص بهم، بل يتعين عليهم أيضًا التعامل مع معاداة اليهودية التي تم تدوينها في العهد الجديد. علاوة على ذلك، طورت اليهودية أساليب تفسيرية متميزة وتقاليد تأويلية. أخيرًا، نظرًا لأن اللاهوت بوصفه مفهومًا ليس مركزيًا لليهود، بقدر ما هو مركزي للفكر والحياة المسيحيتين، فإن مفهوم اللاهوت النسوي اليهودي يصبح أقل أهمية. لذلك لا يمكننا التحدث عن **تفسير كتابي نسوي**، طالما لم تتطور الهرمينوطيقا النسوية اليهودية في حد ذاتها وتضع أسئلتها ومقارباتها الخاصة. يجب فهم ما يلي بوضوح على أنه منظور لاهوت مسيحي نسوي، وقد حددتُ هذا المنظور باعتباره لاهوتًا نسويًا نقديًا للتحرر". يُنظر:

Fiorenza, *Bread No Stone*, p. 7.

[50] فيورنزا، "بين الحركة والبحوث الأكاديمية: الدراسات الكتابية النسوية في القرن العشرين"، في: فرج (تحرير)، ص 162-164.

[51] Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 11; Salas, p. 173.

القهر والتهميش ومن خلال إعادة تفسير النصوص الكتابية وتقويم التقاليد والمجتمعات المسيحية عبر التحرر من الاضطهاد الأبوي"[52].

2. حركة يسوع وكنيسة النساء Ecclesia of wo/men

قاد المنهج التاريخي التحريري النقدي، فيورنزا إلى العمل على قضيتين أساسيتين. الأولى: الدفاع عن "حركة يسوع" Jesus Movement المساواتية في المسيحية المبكِّرة و"جماعة التلاميذ المتساوية"؛ والثانية: الدعوة لبناء "كنيسة النساء" Ecclesia of wo/men.

تكتب فيورنزا عن "حركة يسوع" وتشير إلى أنها كانت حركة مساواة؛ حددت موقعها في فلسطين: "إنها حركة تجديد نبوية بديلة. باستخدام الأناجيل الأربعة، التي تعدها "ذكريات نموذجية، وليست روايات شاملة عن يسوع التاريخي، تضع النساء في قلب خطابها، مشيرة إلى أنشطتهن داخل هذه الحركة الجديدة، ومستخدمةً استراتيجية ذات شقين: تحدي القراءات الذكورية للمسيحية المبكِّرة، وتحويل الانتباه من النشاط الذكوري إلى النشاط الأنثوي"[53].

رأت فيورنزا أن يسوع اتبع خطى العناصر التحررية الموجودة بالفعل في يهودية عصره؛ وبوصفه مصلحًا لهذه اليهودية، سعى إلى تطوير بديل للبنى الأبوية القائمة. كان يمكن أن يتجلى هذا بشكل خاص من خلال دينامية المساواة بين جميع أعضاء مجموعته، لا سيما فيما يتعلق بالانقسام بين الرجال والنساء: كان من الممكن أن تتمتع النساء هناك بوضع مساوٍ لمركز الرجل، وكان بإمكانهن تولي الأدوار نفسها. إنَّ "جماعة التلاميذ المتساوين" التي تعملً بشكل مشابه لمختلف الجمعيات التطوعية الموجودة في العالم اليوناني الروماني، كانت ستستمر في الجماعات المسيحية المبكِّرة، لكننا سنشهد بعد ذلك "إعادة البطريركية" Re-patriarcalisation ، وتركيز السلطة في أيدي الذكور، من أجل مواءمة هذه الجماعات مع الأعراف المحيطة، ولتخفيف التوترات القائمة بين المسيحية والمجتمع[54]. وفي موازاة حركة يسوع التحريرية عمل كتّاب ما بعد بولس وبطرس على تقليص أدوار النساء بما هو مقبول اجتماعيًا وثقافيًا والحد من مساهمتهن القيادية الدينية في المسيحية المبكِّرة.

تلاحظ فيورنزا أن الدراسات الاجتماعية عن المسيحية المبكِّرة، استخدمت على نطاق واسع النموذج الاجتماعي أو النموذج المجرد "للطائفة" Sect. يبدو أنها توصلت إلى إجماع على أن

[52] Fiorenza, *Bread No Stone*, p. 6.

[53] Juschka, p. 166.

[54] Sylvie Paquette, "Les femmes disciples dans l'évangile de Luc: Critique de la rédaction", Doctoral thesis, Faculty of Theology and Religious Studies, University of Montreal, Canada, 2008, p. 40.

أفضل طريقة لفهم حركة المسيح في فلسطين هي أن تكون مجموعة "طائفية". لقد قام عالم اللاهوت الأميركي روبن سكروجز Robin Scroggs بتطبيق تصنيف الطائفة في بدايات المسيحية المبكِّرة فأظهر بـــ: " أن حركة يسوع أتمت جميع الخصائص السبع للطائفة. بدأت كاحتجاج يرفض وجهة النظر التي تعد المؤسسة اليهودية أمرًا مسلمًا به؛ ونادت بمجتمع قائم على المساواة وغير منظم بشكل هرمي؛ وقدمت الحب والقبول لكل من انضم إليها، خصوصًا المنبوذين؛ وتشكلت بصفتها جماعة تطوعية؛ وطالبت بالالتزام الكامل؛ وكان لها جذورها الرئيسة ودعمها من قبل الفقراء والمعذبين"[55].

ترى فيورنزا أن اللاهوت المسيحي البطريركي، يُهمش النساء ويُضفي طابعًا أبويًا على الكنيسة، بهدف شيطنة الأدوار القيادية الدينية التي اضطلعت بها النساء المسيحيات، بوصفهن تلميذات متساويات في الجماعات المسيحية. وعليه، تدعو الكاتبة من الناحية المنهجية إلى تحدي هذا اللاهوت من أجل إعادة بناء التاريخ المسيحي المبكِّر، "فالنساء المسيحيات الأوائل كن جزءًا من مجموعة مغمورة، لم يعترف بها المجتمع والثقافة الأبوية المهيمنة"[56] لذا لا بد من تأسيس نظري تاريخي جديد ينقذ النساء المؤثرات من النسيان والتجاهل.

سُجلت تحفظات عدة على خلاصة فيورنزا عن حركة المساواة التي أرساها يسوع. يجادل اللاهوتي الألماني ولفغانغ ستيجمان Wolfgang Stegemann بأنه في حين يمكن ملاحظة حدوث تحول في أدوار الجنسين في حركة يسوع، فإن هذا الخرق للهياكل الأبوية ليس نتيجةً لبرنامج التحرر الذي وضعه مؤسسها[57]. قد يكون هذا التوزيع غير التقليدي للأدوار بسبب طريقة الحياة الجماعية التي يتبناها الرجال والنساء الذين تبعوا يسوع وكانوا جزءًا من دائرته الداخلية. أعضاء هذه المجموعة المختلطة، بعد أن تركوا عائلاتهم وعاشوا معًا بشكل علني، خالفوا معايير التقاليد الاجتماعية والقواعد المتحكمة بالأسرة الأبوية. في السياق، يشير المؤرخ البريطاني جون إيليوت John H. Elliott (1930-2022)[58] إلى أن "وهم المساواة" يأتي من القيادة التي مارستها بعض النساء بسبب جاذبيتهن الروحية أو خدمتهن ليسوع[59]، لذلك لا يمكن للمرء أن يدعي وجود حركة مساواة

---

[55] Fiorenza, *In Memory of Her,* p. 71.

[56] Ibid, p. 83-84.

[57] نقلاً عن باكيت يُنظر:

Wolfgang Stegemann, "*Women in the Jesus Movement in Social-Scientific Perspective*", *Listening,* vol. 32, no, 1 (1997), p. 8-21.

[58] John Elliott, "Jesus was not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory"**,** *Biblical Theology Bulletin*, vol. 32 (2002), p. 75-91.

[59] قدمت فيورنزا تأويلات مهمة في مجال تفسير ما ورد في الأناجيل عن خدمة النساء ليسوع تناقض كليًا التفسير التقليدي.

خضعت لإعادة السلطة البطريركية، لأنها لم تتوقف أبدًا عن هيكلة نفسها وفقًا لنموذج الأسرة البطريركي. لم يكن اهتمام الكنيسة الناشئة هو جعل الجميع متساوين، بل أن تكون شاملة للجميع.

استخدمت فيورنزا المصطلح النسوي "كنيسة النساء" Ecclesia of wo/men لأول مرة في كتابها **في ذكراها**. تشير الكلمة اليونانية Ekklèsia إلى مفهوم مدني-سياسي؛ ليس لها معنى ديني في الأصل. إنها، في اليونان القديمة، تعني مجلس المواطنين الأحرار، وهو مساحة عامة للتحدث علانية واتخاذ القرارات، بهدف رفاهية المدينة. يشير الاستخدام الكتابي للعهد الجديد، وفقًا لفيورنزا، إلى "جماعة التلاميذ المتساوين". بالنسبة لها، من الضروري التمييز بين حركة يسوع الموجودة في اليهودية والحركة التبشيرية المسيحية التي ولدت في العالم الهلنستي[60].

في كتابها *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*[61] تستخدم فيورنزا مصطلح Wo/men لفهمه بالمعنى الشامل في اللغة الإنجليزية؛ تشمل كلمة نساء Wo/men الرجال وتشمل S/he وتشمل Fe/male الذكر، وهذا التلاعب ممكن فقط في اللغة الإنجليزية، والهدف من ذلك هو رفع الوعي بالعنف اللغوي المتمركز حول الرجل[62]. وبعيدًا عن لعبة المعاني وعنف اللغة، فإن "كنيسة النساء"، وفقًا للتعبير الذي ابتكرته الكاتبة، غايته القول: إن النساء في الكنيسة البطريركية، على الرغم من صمتهن، كن وما زلن جزءًا منها[63].

تشير ميلانسون إلى أن تعبير "كنيسة النساء" يرمز إلى فضاء عام للمعارضة التي تستجيب انطلاقًا من تحليل القمع البطريركي نقديًا، للمصالح والرؤى النسوية، كما يسمح هذا التعبير بربط النضال النسوي بالحركات الدينية السياسية الأخرى التي تطالب بالحرية والمساواة. غير أن تعبير "كنيسة النساء" استُخدم ووظّف، كما تقول فيورنزا، بطريقة أفقدته دلالته القوية. فقد رأى بعضٌ في إحالته، من بين إحالات أخرى، إلى مجتمع الأتباع المتساوين، انتماءً للنسوية الليبرالية، ولذلك تشدد في كتاباتها الأخيرة على أن "كنيسة النساء" تدشن إمكانية قيام فضاء عام نسوي بهدف الحصول على حق الكلام، في فضاء أخلاقي-سياسي يندرج في النموذج الديمقراطي الذي يسمح بتموضع "غيرية نسوية سياسية"، حول الاختلافات في أوضاع المرأة وليس حول الاختلافات بين الجنسين. تتطلب كنيسة النساء صياغة مفاهيمية جديدة لتأويلات الكتاب المقدس، تكون ذات

---

[60] Louise Melançon, “L’ekklèsia des femmes selon Elisabeth Schûssler Fiorenza”, *L’autre parole*, no. 68 (1996), p. 9-11.

[61] للمزيد يُنظر الفصل الأول من الكتاب:

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum 2004).

[62] فيورنزا، "بين الحركة والبحوث الأكاديمية..."، ص 152.

[63] ميلانسون، "اللاهوت النسوي بوصفه لاهوتًا نقديًا..."، ص 71.

طبيعة بلاغية أكثر منها وضعية/ علمية، وتسمح باستراتيجيات تفسيرية متعددة بدلاً من تبني استراتيجية وحيدة تقصي غيرها. من شأن هذه الخطابات المتعددة أن تسمح لجميع النساء أن يصبحن مرئيات. وتاليًا ليس للنساء جوهر موحد أنثوي، لكنهن يمثلن تعددية تاريخية، جماعةً وأفراد (...) ولا تتشكل هوية النساء في "كنيسة النساء" عبر الاختلاف الجنسي، بل عبر تجربة النضال ضد النظام البطريركي، وهذا ما يمثل بالنسبة لفيورنزا "الخلاص النوعي"[64].

الخاتمة

قدمت إليزابيث شوسلر فيورنزا أطروحات ومفاهيم ومصطلحات شديدة الأهمية في حقل الدراسات اللاهوتية النسوية المسيحية. ركزت على قضايا وإشكاليات معقدة، لعل أبرزها دور النساء في المسيحية المبكِّرة؛ وهي مرحلة تاريخية كاشفة، تحتاج إلى مزيد من الحفر الأركيولوجي والمعرفي، وإلى الاعتماد على المنهجية المتعددة التخصصات، والإفادة من المصادر اليهودية الحاخامية، مما يساعد على فهم أعمق لتمثلات الجندر في الدين والظواهر والنصوص المرتبطة به.

أفادت فيورنزا من المناهج العلمية في العلوم الإنسانية، فأتاحت لها الهرمينوطيقا وأدواتها، تفكيك النصوص الكتابية وإعادة بنائها من جديد ونزع الطابع الأبوي/ البطريركي عنها، وتحريرها من لغتها الإقصائية، المهمشة للنساء المسيحيات ومشاركتهن في التاريخ وإنتاج المعرفة الدينية. لقد كسرت "صمت النص" الكتابي لاستعادة أصوات النساء اللواتي لعبن دورًا مؤثرًا في أصول المسيحية وبداياتها.

والحال، ما أهمية الكتابة عن إليزابيث شوسلر فيورنزا والتعريف بها وبأعمالها في المجال المعرفي العربي، لا سيما في حقل دراسات الجندر والدين؟ وهل تتخذ حركة الإنتاج المعرفي النسوي، على اختلاف مناهجها وأدواتها، طابعًا عالميًا، أم لها خصوصياتها المحلية وشروط استقبالها للنص والتاريخ والاجتماع وموقع النساء فيها؟ انطلاقًا من هاتين الإشكاليتين تخرج الدراسة بجملة من الخلاصات ندرجها على النحو الآتي:

1. أهمية الإفادة من هجرة المفاهيم والمصطلحات والمناهج النسوية الغربية في حقل الدراسات النسوية العربية؛
2. بناء منهج اللاهوت النسوي القائم على حركة الذهاب والإياب بين الماضي والحاضر -وفقًا لمدرسة الحوليات الفرنسية-؛ أي بين ماضي الكتاب المقدس وحوافه ومحيطه وتاريخنا الراهن؛
3. تأثر الدائرة التفسيرية أو التأويلية النسوية الإسلامية في منهج فيورنزا، خصوصًا هرمينوطيقا الشك؛

[64] المرجع نفسه، ص 71-72.

4. تركيز اللاهوت النسوي المسيحي على سيامة النساء في الكنيسة الكاثوليكية؛ أي على حقهن في أن يكن كاهنات، انطلاقًا من فرضية أن حركة يسوع هي حركة مساواة شاملة وغير هرمية ولا بد من استعادتها؛ فمن حق النساء في الكاثوليكية أن يكن مرئيات في إدارة الشأن الديني؛
5. استعادة حضور النساء وفاعليتهن في المسيحية المبكِّرة بوصفها حقبة تاريخية مؤسسة؛
6. تحرير النصوص الكتابية من نزعتها الأبوية وإعادة بنائها بما يحقق العدل والمساواة؛ نحن هنا كأننا أمام استعادة لتاريخ مسكوت عنه من قبل البطريركية الدينية؛ وهذا قاسم مشترك بين الديانات الإبراهيمية، تحديدًا اليهودية والمسيحية، إذ نفترض أن المدونة التراثية الإسلامية، تساعد الدارسات/ والدارسين أكثر على الكشف عن دور المرأة في الدين ونصوصه وتاريخه؛
7. طرحت فيورنزا في أعمالها استراتيجية "التقليد البديل" مقابل التقليد المسيحي الرسمي، وهو تقليد يجب أن يؤسس عبر التفكيك وإعادة البناء، خصوصًا حين لا يساعد النص على استعادة دور المرأة وفاعليتها في تشكيل الظاهرة الدينية؛
8. الدعوة إلى تعريب عدد من مؤلفات فيورنزا خصوصًا أعمالها التأسيسية، للإفادة من التجارب العالمية في دراسات الدين والجندر، ولكي لا نبقى في وضعية الاستلاب المعرفي، فالمكتبة الغربية ضخمة ومناهجها شديدة الأهمية.

قائمة المراجع

أبو بكر، أميمة. "مقدمة المحررة: النسوية والدراسات الدينية". في: أميمة أبو بكر(تحرير). **النسوية والدراسات الدينية**. رندة أبو بكر (ترجمة). القاهرة، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012، ص 9-37.

جاسبر، أليسون. "النسوية والدين". في: سارة غامبل (تحرير). **النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي**. أحمد الشامي (ترجمة). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2002، ص 233-244.

رويزر، روزماري ريدفورد. "اللاهوت النسوي المسيحي: التاريخ والمستقبل". في: إيفون يزبك حداد وجون إسبوزيتو (تحرير). **بنات إبراهيم: الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام**. عمرو بسيوني وهشام سمير (ترجمة). الجزائر: ابن النديم، 2018، ص 145-166.

فرج، ريتا (تحرير). **سجالات نسوية في الأديان الإبراهيمية: التاريخ والمناهج**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، نوفمبر 2020.

فيورنزا، إليزابيت شوسلر. "بين الحركة والبحوث الأكاديمية: الدراسات الكتابية النسوية في القرن العشرين". في: ريتا فرج (تحرير). **سجالات نسوية في الأديان الإبراهيمية: التاريخ والمناهج**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، نوفمبر 2020، ص 142-169.

_____. "نحو هرمينوطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس: تفسير الكتاب المقدس ولاهوت التحرير". في: أميمة أبو بكر(تحرير). **النسوية والدراسات الدينية**. رندة أبو بكر (ترجمة). القاهرة، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2012، ص 57-79.

كار، إيمي. "اللاهوت النسوي المسيحي: التاريخ والأساليب". ريتا فرج (تحرير). **سجالات نسوية في الأديان الإبراهيمية: التاريخ والمناهج**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، نوفمبر 2020، ص 75-98.

لافي، أليس. "تأثير النسوية على المسيحية". في: إيفون يزبك حداد وجون إسبوزيتو (تحرير). **بنات إبراهيم: الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام**. عمرو بسيوني وهشام سمير (ترجمة). الجزائر: ابن النديم، 2018، ص 125-144.

ميلانسون، لويز. "اللاهوت النسوي بوصفه لاهوتًا نقديًا، تأويل الكتاب المقدس عند إليزابيث شوسلر فيورنزا". وليد السويركي (ترجمة). **مجلة الروزنة**، العدد 13 (صيف 2013).

Ackermann, Denise. “Rosemary Radford Ruether: Themes from a Feminist Liberation Story”. *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics*, vol. 97 (2008), p. 37-46.

Clifford, Anne. *Introducing Feminist Theology*. New York: Orbis Books, 2000.

Doely, Sarah Bentley (ed). *Women's liberation and the church: The new demand for freedom in the life of the Christian Church*. New York: Association press, 1970.

Elliott, John. “Jesus was not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory”. *Biblical Theology Bulletin*, vol. 32 (2002), p. 75-91.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. “For Women in Men’s Worlds, A Critical Feminist Theology of Liberation”. *Concilium*, no. 171 (1984), p. 32-39.

_____. “Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif”. *Concilium*, no. 111 (1976), p. 13-25.

_____. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation.* Boston: Beacon Press, 1995.

_____. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston, Beacon Press, 1993.

_____. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. New York: Crossroad, 1993.

_____. *En mémoire d’elle: Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris: Cerf, 1986.

_____. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* 10th ed. New York: Crossroad, 1994.

_____. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum 2004.

_____ (ed.). *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century Scholarship and Movement*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

Gange, Françoise. *Jésus et les femmes*. Paris: Alphée, 2005.

Grimké, Sarah Moore. *Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman, addressed to Mary S. Parker*. Boston: I. Knapp, 1838.

Johnson, Elizabeth. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 2002.

Juschka, Darlene. "Feminist encounters with symbol, myth, and ritual, Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza, and Rosemary Radford Ruether". Thesis degree of doctorate of philosophy. Department of the Centre for the study of religion. University of Toronto. Canada. 1998.

Leloup, Jean-Yves. *L'Évangile de Marie: Myriam de Magdala*. Paris: Albin Michel, 2013.

Melançon, Louise. "L'ekklèsia des femmes selon Elisabeth Schûssler Fiorenza". *L'autre parole*, no. 68 (1996), p. 9-11.

Melançon, Louise. "La théologie féministe comme théologie critique. Pratiques d'interprétation de la Bible selon Élisabeth Schüssler Fiorenza". *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, no. 1 (1996), p. 55-65.

Nunes, C. and J. M H. van Deventer. "Feminist Interpretation in the Context of Reformational Theology: A Consideration". *In Die Skriflig*, vol. 43, no. 4, p. 737-60.

Paquette, Sylvie. "Les femmes disciples dans l'évangile de Luc: Critique de la rédaction". Doctoral thesis. Faculty of Theology and Religious Studies. University of Montreal. Canada. 2008.

Plaskow, Judith. "Movement and Emerging Scholarship: Feminist Biblical Scholarship in the 1970s in the United States". in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.). *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century Scholarship and Movement*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

Ross, Susan. *"*Féminisme et théologie*"*. *Raisons politiques*, no. 4 (2001/4), p. 133-146.

Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.

Salas, Rosa Cursach. "A Christian Feminist Hermeneutics of the Bible". in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.). *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century Scholarship and Movement*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

Stegemann, Wolfgang. "*Women in the Jesus Movement in Social-Scientific Perspective*". *Listening,* vol. 32, no, 1 (1997), p. 8-21.

Swidler, Leonard. "Jesus Was a Feminist". *Catholic World* (Jan. 1971), p. 177-83.

Trible, Phyllis. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation". *American Academy of Religion*, vol. 41, no. 1 (Mar. 1973), p. 30-48.

_____. "The Creation of a Feminist Theology". *The New York Times* (May 1, 1983), p. 28, accessed on 12 July 2024, at: https://nyti.ms/3VZmkvB

ترجمات

النقد التاريخي للعهد الجديد

يان هووارد مارْشال*
ترجمة: بشرى النواسي**

doi:10.17879/mjiphs-2024-5789

ملخص***

هذا المقال هو الفصل السابع من الكتاب الجماعي الذي قدَّم له ونشره ليان هووارد مارشال. يضم الكتاب ثمان عشر مقالة لأساتذة ومفكرين من جامعات أوروبية وأمريكية متعددة تحت إشراف د. مارشال نفسه لتداول موضوع انبثقت فكرته على غياب مؤلفات تلخص نتائج المناقشات حول تفسير العهد الجديد لتقديم دليل شامل وعملي لمهمة التفسير. والكتاب يعرض هذا الموضوع بعد أن اتخذته مجموعة دراسات العهد الجديد التابعة لرابطة تيندل للأبحاث الكتابية في يوليو 1973 فتمت مراجعة الأوراق التي قُدمت آنذاك، ثم عُرضت على جمهور أوسع. أما المقال فيعرض فيه الكاتب لمجال تفسير العهد الجديد وموضوع الفهم وفهم الفهم لدى القارئ المعاصر للنص القديم من خلال توضيح النص الديني وتقريبه بوضعه في سياقه التاريخي تدقيقًا وسردًا، من خلال تطبيق العلم التاريخي ومنهجه، بحيث تتم معالجة كل سردية بمعزل ووضعها في قوالب المقارنة وصياغة فرضيات، كما يعدد المشكلات التاريخية الناتجة عن الفروق بين الروايات الإعجازية والأخرى التي تخضع لمنهج النقد التاريخي، مع ما يحمله ذلك من تحديات يواجهها المؤرخ. ويخلص مارْشال إلى إلزامية النظر في أهداف كاتب النصوص الدينية.

كلمات مفتاحية: النقد التاريخي؛ العهد الجديد؛ السرد؛ القارئ المعاصر؛ الفهم

* كان مارشال أستاذا فخريا بجامعة أبردين بسكوتلاندا. متخصص في دراسات العهد الجديد، وله عدة مؤلفات من بينها: Bible Study Books (1968)؛ Aspects of Atonement (2007).

** باحثة في الدراسات الإسلامية ومقارنة الأديان، المغرب. bouchra.nouassi@gmail.com

*** العنوان الأصلي للمقال: "Historical Criticism"، وقد نُشر كفصل من كتاب صدر عام 1977، ثم أعيد نشره منقحًا عام 1979، يُنظر:

Ian Howard Marshall, "Historical Criticism,", in: I. H. Marshall (ed.), New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods. Rev. ed. (Carlisle: Paternoster Press, 1979), p. 126-138.

Historical Criticism

Ian Howard Marshall*
Translated by Bouchra Nouassi**

doi:10.17879/mjiphs-2024-5789

Abstract

This article is the seventh chapter of the collected volume presented and published by Ian Howard Marshall. The book contains eighteen articles by professors from various European and American universities. It was published under the direction of Marshall himself in order to address a topic that had arisen in the absence of a literature that summarised the results of discussions on the interpretation of the New Testament, in order to provide a comprehensive and practical guide to the task of interpretation. In this chapter, Marshall introduces the field of New Testament interpretation and the subject of understanding and comprehension for the modern reader of the ancient text by clarifying the religious text and making it more accessible by placing it in its historical context, accurately and narratively, using historical science and its methodology, so that each narrative is treated separately and placed in comparative forms and hypothetical formulations. He also enumerates the historical problems arising from the differences between miraculous narratives and those subject to the method of historical criticism, and the challenges this poses to the historian. Marshall concludes with an obligatory consideration of the aims of the writers of religious texts.

Keywords: Historical Criticism; New Testament; Narrative; Contemporary Reader; Understanding

* Marshall was Professor Emeritus at the University of Aberdeen, Scotland. He specialised in New Testament studies and was the author of several books, including: Bible Study Books (1968); Aspects of Atonement (2007).

** Researcher in Islamic Studies and Comparative Religion, Morocco.
bouchra.nouassi@gmail.com

أولا. أهداف ومنهج

يعني "النقد التاريخي" دراسة أي سردية تدّعي نقل معلومات تاريخية من أجل تحديد ما حدث فعلاً وما تصفه أو تلمح إليه الفقرة المعنية. وعبارة "ما حدث فعلاً" ليست خالية من صعاب للتفسير، لكن نظرة عامة عنها وحولها تكفينا في هذه المناقشة.

يمكن القيام بالدراسة التاريخية لإلقاء الضوء على سردية غامضة من خلال تحديد طبيعة أحداث تشهد عليها مع تدقيقها. يوضح جورج إلْدون لاد George Eldon Ladd في دراسته كيف أن معنى بيانات مختلفة في العهد الجديد تصبح واضحة للقارئ المعاصر فقط عند وضعها في سياقها التاريخي[1]. في يوحنا 6:4 يُقال إن يسوع جلس عند البئر بالقرب من سوخار Sychar في "الساعة السادسة". إذا كان هذا التفصيل "تاريخيًا" (أي يشير إلى ما حدث فعلاً)، فلا بد أن يكون قد تم تذكره وتسجيله لأنه نَقلَ معلومات مهمة للقراء في ذلك الحين، أما بالنسبة للقارئ المعاصر فهو مجرد ملاحظة زمنية فارغة بدون أي التوضيح. ومعرفة التقويم اليهودي تمكّننا من القول إن الوقت المعادل في المصطلحات المعاصرة كان على الأرجح ظهرًا [2]. إذا كان الأمر كذلك، فإن هذا التفصيل يشير إلى أن هذا كان أحرَّ وقت من النهار مما يساعدنا على فهم سبب شعور يسوع بالتعب والعطش من رحلته[3]. هنا نرى كيف أن مزيجًا من المهارات التاريخية، أي معرفة التقويم القديم وفهم المشاعر الإنسانية العادية، يمكن استخدامه لتوضيح المقطع المعني بحيث يمكن للقارئ المعاصر الاستفادة منه بالمعنى الكامل الذي قصد المؤلف أن يتم فهمه من قبل قرائه الأصليين.

إلى جانب مهمة التوضيح، يتمثل الهدف الثاني للنقد التاريخي في اختبار الدقة التاريخية لما يسمى بالسرد التاريخي. ففي "أعمال الرسل"، تبيّن أن العديد من التفاصيل المحلية من قبيل الألقاب المختلفة التي كانت تُمنح للمسؤولين اعتُبرت دقيقة من خلال الأدلة التأكيدية للنقوش والوثائق الأخرى القديمة. من المعروف أن السير ويليام رامسي Sir W. M. Ramsay بدأ أبحاثه الأركيولوجية بآسيا الصغرى وهو يعتقد أن "أعمال الرُسل" وثيقة تعود إلى القرن الثاني، إلا أنّه اكتشف أدلة ساقته إلى حقيقة تاريخية مفادها أن لوقا كان مؤرخًا من الدرجة الأولى، ليُكرِّس

[1] G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (London: Hoddes & Stoughton, 1970), p. 171-194.

[2] أغلب المفسرين يتفقون على أن يوحنا قام بحساب ساعات النهار ابتداء من السادسة صباحا.

[3] ادعى بعضهم أن يوحنا استخدم نظامًا مختلفا لضبط الكرونولوجيا في الإنجيل الرابع. ينظر:
N. Walker, “The Reckoning of Hours in the Fourth Gospel”, *Novum Testamentum*, Vol. 4, Fasc. 1 (Oct., 1960), p. 69-73; J. Edgar Bruns, “The Use of Time in the Fourth Gospel.” *New Testament Studies*, vol. 13, no. 3 (1967), p. 285-90.

بقية حياته لمزيد من الأبحاث التي تهدف إلى إيجاد أدلة مؤكدة للحقيقة التاريخية للعهد الجديد*. لذلك يمكن استخدام الأدلة الأثرية والوثائقية لتقييم المصداقية التاريخية للسرديات الكتابية. فإذا ثبتت صحة التفاصيل الصغيرة، فإن ذلك يعزز مصداقية السردية التاريخية الشاملة وادعاءات شهود العيان في النص[4].

يبدو أن المشاكل التي تظهر في متابعة هذين الهدفين هي تلك المتعلقة بتطبيق العلم التاريخي على العهد الجديد. يتمثل هذا المنهج في الفحص الدقيق لأي سردية معينة بمفردها ثم بمقارنتها مع أي مصادر أخرى للمعلومات تكون قادرة على إلقاء الضوء عليها وعلى الحوادث التي تسجلها. وبالتالي، فإن مؤهلات المؤرخ الجيد تكمن في امتلاكه معرفة جيدة بجميع المصادر ذات الصلة، وفي حسن اختياره لموثوقيتها وتحديد ما يحتملُ منها تاريخيًا، وأن يكون قادرًا على صياغة فرضية تاريخية تفسر بنجاح ما تقوله المصادر. إنه يستجوب النصوص من أجل بناء صورة للحدث الذي تعكسه، صورةٌ ستكون في حد ذاتها متسقة تاريخيًا كما أنها ستصبح وسيلة تخدم صياغة المصادر وشروحها، فتشمل أدواته أنواع النقد المختلفة والتي تتم مناقشتها في مواضع أخرى وفي ثنايا هذا المجلد، وهو يستخدمها للعمل انطلاقا من السرد التاريخي في اتجاه مصادره المحتملة، ومن ثم إلى الحدث الذي أدى إلى نشأتها. نقول الحدث، لكن يجب أن نتذكر أن الأوضاع التاريخية المختلفة قد تكون أثرت على سرد القصة في عدة مراتب ومراحل في سير إيصالها وهذا أمر يجب أن يأخذه المؤرخ بالحسبان[5].

سيتضح أن عدة عوامل تدخل في إعادة بناء المؤرخ للماضي، وأنه لا يستطيع دائما الوصول إلى اليقين. بل غالبا ما تكون المصادر متشظية وغامضة، كما أن الأحداث "الأصلية" غالبا ما تكون في غاية التعقيد بحيث لا يستطيع أي مصدر إعادة إنتاجها بالكامل، وكثيراً ما تصبح بناءات جديدة واردة، وغالبًا ما يُضطر المؤرخ إلى افتراضات معقولة وتقييمات للاحتمالات النسبية المقارنة. فالمصادر غالبًا ما تكون ناقصة وغامضة، والأحداث التاريخية معقدة وصعبة التفسير الدقيق، مما

* [المترجمة] الأدلة التي اكتشفها رامسي أقنعته بأن لوقا كان مؤرخًا من الدرجة الأولى، وأنه أمضى بقية حياته في البحث عن أدلة تؤكد الحقيقة التاريخية للعهد الجديد. كما أن الأدلة الأثرية التي وجدها رامسي في آسيا الصغرى أثبتت دقة التفاصيل الواردة في أعمال الرسل. وهو ما أقنع رامسي أن لوقا الذي كتب أعمال الرسل كان مؤرخًا موثوقًا ودقيقًا. أمضى رامسي بقية مسيرته الأكاديمية في البحث عن مزيد من الأدلة الأثرية لتأكيد المصداقية التاريخية للعهد الجديد، الأمر الذي يوضح أهمية النقد التاريخي في التحقق من مصداقية النصوص ذات الادعاءات التاريخية.

[4] W. W. Gasque, *Sir William Ramsay: Archaeologist and New Testament Scholar* (Grand Rapids: Baker Book House, 1966).

[5] V. A. Harvey, *The Historian and the Believer* (London: SCM Press, 1967).

يجعل من المستحيل تحديد ما حدث بالضبط. لذلك فإن عمل المؤرخ يعتمد على الاستنتاج المنطقي وتقدير الاحتمالات النسبية بدلاً من الوصول إلى نتائج حاسمة دائمًا.

ثانيا. مشكلات تاريخية في العهد الجديد

تشير عملية الدراسة التاريخية في غالب الأحيان إلى أحداث لم تقع بالفعل كما وردت في مصدر معين. وفيما يتعلق بالعهد الجديد، يمكن أن تنشأ مثل هذه الاستنتاجات من عدة طرق:

1. الفروق بين السرديات الموازية:

قد تؤدي المقارنة بين السرديات المختلفة لنفس الأحداث في العهد الجديد إلى استنتاج أن اثنتين أو أكثر منها لا يمكن أن تكون صحيحة في آن واحد. على سبيل المثال، ترتيب الأحداث في متى 8 يختلف تمام الاختلاف عن ترتيب الأحداث نفسها في مرقس. ففي متى، يسبق شفاء الأبرص (متى 8: 1-4) شفاءَ حماة بطرس والجموع في المساء (متى 8: 14-17)، لكن في مرقس فإن الترتيب يأتي عكس ذلك (مرقس 1: 40-45، 29-34). كما أن عبور البحيرة وتهدئة العاصفة يحدثان في متى 8: 23-27 قبل تعاليم الأمثال في متى 13 بفترة طويلة، لكن في مرقس 4، فإن تعاليم الأمثال تسبق عبور البحيرة مباشرة. فيتضح أن إحدى السرديتين أو كلتيهما لا يمكن أن تكون بالتسلسل الزمني نفسه.

على هذه الشاكلة، قد تختلف سرديات الحوادث نفسها عن بعضها البعض. ففي متى 21: 40 وما يليها، يصل يسوع إلى ذروة تشبيهه بالكرامين الأشرار بسؤاله عما سيفعله مالك بستان الكرم مع الكرامين. يجيب الجمهور عن السؤال بداية ثم يرد يسوع باقتباس مزمور 118: 22 وما يليه. ومع ذلك، في لوقا 20: 15-17، يجيب يسوع عن السؤال بنفسه، ويرد الجمهور "حاشا" قبل أن يستشهد يسوع بالمزمور. لا يمكن أن تكون كلتا السرديتين للمحادثة حرفيتين وصحيحتين في الوقت نفسه[6]. أو هل سمح يسوع أو منع تلاميذه من استخدام العصا عندما أرسلهم في رحلاتهم التبشيرية (متى 10: 10؛ مرقس 6: 8)؟

2. مقارنة بالمواد غير الكتابية

يمكن أن تنشأ المشاكل نفسها عند مقارنة سرديات العهد الجديد بأدلة من التاريخ الدنيوي، سواء في السرديات المكتوبة أو السجلات الأركيولوجية. لذلك لا تزال الحلول المقبولة غير تامة، بل بعيدة المنال فيما يخص المشكلة الناشئة عن تصريح لوقا بأن كويرينيوس Quirinius كان في منصِب الوالي على سوريا وأنه قد أجرى إحصاء وقت ميلاد

[6] في الرواية الواردة في مرقس 12: 9 وما يليها، لا تتدخل الجموع في هذه المرحلة.

يسوع، أي قبل وفاة هيرودس Herod (لوقا 2: 1؛ مقارنة مع متى 2: 1) عند مقارنته بتصريح يوسيفوس Josephus بأن كويرينيوس كان واليًا وأنه أجرى التعداد بعد سنوات عدة من وفاة هيرودس (يوسيفوس، **الآثار** 17: 135؛ 18: 1)[7].

3. احتمالات تاريخية

تتضمن بعض السرديات حوادث تبدو غير محتملة بشكل جوهري. هذا أمر قد يحصل في الأحداث العادية اليومية. فقد جاءت إحدى الهجمات الأكثر خطورة على مصداقية إنجيل مرقس من قِبل دبليو ويليان وريد William Wrede الذي جادل بأن كل "سلسلة الأوامر" بإبقاء أفعال وتعاليم يسوع سرية كانت غير قابلة للتنفيذ، وبالتالي غير تاريخية: كيف على سبيل المثال، كان بإمكان يايرس Jairus وزوجته إبقاء شفاء ابنتهما سرًا (مرقس 5: 43) بعد أن تم الإعلان عن وفاتها؟[8]

4. أحداث خارقة للعادة

ترتفع نسبة افتراض الاحتمالية عندما تحتوي القصص على معجزات ورؤى لكائنات سماوية وحين ترتكز على العلم النبوي حول المستقبل. تبزغ هنا مشكلة ذات وجهين:

أولا: من الناحية التاريخية، يرد تشكيك في إمكانية الحدوث، إذ يرفض بعض العلماء هذه الخوارق بإطلاق. أما من الناحية اللاهوتية النظرية، ومع الحفاظ على العقلية المنفتحة، يتصرف بعض العلماء وفقا لمبدأ هيوم: المعجزات ليست أحداثا نادرة كما أنه ليس من النادر ان يخطئ الشهود، لا سيما في عصر كانت تسود فيه الخرافة وتقل فيه المعرفة الحديثة. وبالتالي فكل حدث خرقَ العادة يجب أن يخضع للفحص مع احتمال إعطاءه تفسيرا طبيعيا. وخلف هذه المواقف يكمن الاعتقاد بأن التاريخ القديم يجب اعتباره متصلا في طابعه بالتاريخ المعاصر، بحيث يمكن تفسير الأول على أساس الثاني باعتبار أن الخوارق غير معروفة في أيامنا ولا يمكن أن نقبل تفسيرات الماضي[9].

---

[7] عرضت القضية ضد موثوقية لوقا بشكل كامل وقوي من قبَل إميل شورر، يُنظر:

E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.—A.D. 135)* (Edinburgh: T & T Clark, 1973), vol. 1, p. 399-427.

وفي الدفاع عن لوقا يُنظر:

E. Stauffer, *Jesus and his Story* (London: SCM Press, 1960).

8 W. Wrede, *The Messianic Secret* (Cambridge: James Clarke & Co. Ltd., 1971; cf.: J. D. G. Dunn, "The Messianic Secret in Mark", *Tyndale Bulletin*, vol. 21, issue 1 (1970), p. 92-117.

[9] R. Bultmann, *Existence and Faith* (London: Hodder and Stoughton,1961).

ثانيا: يرد جدال بأنه حتى لو كان الشخص يؤمن بالخوارق كفرد، فلا يمكنه كمؤرخ أن يسمح بتفسيرات خارقة للأحداث. القيام بذلك يعني التخلي عن مبدأ السببية الطبيعية العادي في التاريخ والسماح بمكان للاعقلانية. وستضع هذه الإجراءات حدًا للمنهج التاريخي، حيث إن المنهج التاريخي، مثل المنهج العلمي، يجب أن يسير على أساس السببية الطبيعية. وقبول الخوارق يفضي إلى التخلي عن الطرق المعتادة لتحديد الاحتمال التاريخي وترك أساس ثابت للاستقصاء التاريخي، حيث لن توجد أسس لتفضيل سردية حدث عن أخرى.

فينتج عن هذه الاعتبارات أن العديد من العلماء يشعرون بالالتزام بتفسير أحداث العهد الجديد بمصطلحات طبيعية ويرفضون السماح بأي مكان للخوارق كفئة ممكنة من التفسير.

5. خلق مواد في الكنيسة المبكرة وتعديلها

ما يَبدو أحيانًا أنه سرد تاريخي يمكن تفسيره على أنه إنتاج مستفيض للقدرة الإبداعية في مجتمع ما أو لفرد ما. وغالبًا ما يؤكد العلماء الذين يطبّقون منهج نقد التقليد أن العنصر الأصلي فيما يُسمى "قصص الأقوال" هو ببساطة القول المنسوب (بشكل صحيح أو خاطئ) ليسوع: حُفظت هذه الأقوال لأنها كانت مهمة بالنسبة للكنيسة المبكرة، كما أن هذه الكنيسة المبكرة اخترعت الأطر المحيطة بهذه الأقوال المعزولة والخالية من السياق. وقع اهتمام كبير على تتبع تطور التقاليد، وكلما ظهر عنصر في قصة أو قول يعكس اهتمامًا معينًا للكنيسة أو ميول كاتب إنجيل، زادت الميول للادّعاء بأن الكنيسة أو كاتب الإنجيل هم من أنشأوا ذلك العنصر بدلاً من الاعتراف بكونهم حافظوا عليه لقيمته الذاتية بالنسبة إليهم. بالتالي، يمكن في أكثر الأحوال تفسير ما يبدو تاريخيًا على أنه خيال تاريخي، ويمكن تفسير نشأة سرد ما بشكل أكثر مصداقية من حيث الدوافع التي حرّكت عقل خالقه بدلاً من حدث تاريخي مزعوم ذُكر فيه.

6. النوع الأدبي

يجب على المؤرخ أن يسأل ما إذا كان كل سرد ذو ملمح تاريخي prima facie historical يصنَّف ضمن النوع الأدبي الصحيح. قد يتبين أن السرد التاريخي هو سردية تاريخية. هل كان كتّاب الأناجيل يقصدون أن تُفهم أناجيلهم على أنها وثائق تاريخية بمعنى أنها حسابات توثق للأحداث كما حدثت فعليًا؟ ربما كانت أهمية يسوع كبيرة لدرجة أنه لا يمكن التعبير عنها ضمن حدود السرد التاريخي؛ فهل نقع إذا في الخطأ عند قراءة ما لم يُقصد أن يُفهم كتاريخ؟ على سبيل المثال، الوضع التاريخي لتجارب البرية؛ هل قام كتاب العهد الجديد بحبْك الأحداث والتفسير ودمجهما بطريقة جعلت التفسير يظهر في صورة حدث تاريخي؟ هل كان القصد من قصة تمزيق حجاب الهيكل (مرقس 15: 38) أن تكون رواية تاريخية أم قطعة رمزية للدلالة على فتح التجلي الإلهي لجميع المؤمنين؟

7. أدلة غير كافية

تتعلق المسألة الأخيرة بكمية الأدلة اللازمة لإثبات وقوع حدث ما. فلنفترض أنه لدينا سردية واحدة فقط عن حدث ما، بدون أدلة تأكيدية من مصادر أخرى: هل تكفي تلك السردية كأساس للاعتقاد، خاصة إذا كان الحدث غير عادي أو خارق للطبيعة؟ يخبرنا يوحنا 11 فقط عن قيامة لعازر Lazarus من بين الموتى: فهل تلك أدلة كافية لتبرير اعتقادنا بوقوع حدث مذهل كهذا على الرغم من طبيعته الإعجازية وعلى الرغم من صمت باقي الأناجيل؟ وما هي الأدلة الكافية؟ هل من الممكن إثبات وقوع الأحداث البارزة في حياة يسوع تاريخيًا؟ من الواضح أن هناك فرقًا بين القدرة على القول إن حدثًا معينًا (مثاله وجود شخص يُدعى يسوع الناصري) قد وقع باحتمال يقترب من اليقين، وبين مجرد القدرة على القول بأنه لا يوجد دليل على عدم وقوع حدث ما. وإن قيل إن الأحداث محل النقاش هي أساس الإيمان الديني، فإن السؤال يكون بوضوح ذا أهمية قصوى.

ثالثا. مشروعية الدراسة التاريخية

ليس من المستغرب أن الكثيرين يشعرون بالقلق إزاء تطبيق المنهج التاريخي وما يؤدي إليه من استنتاج أن أحداثًا معينة وُصفت في العهد الجديد إما أنها لم تحدث كما سُجّلت، أو أنه لا يمكن إثباتها إلا باحتمالية شديدة. إن اكتشاف الأخطاء في النصوص الدينية قد يهدد صحتها بخلاف دراسة نصوص تاريخية دنيوية. لا يشعر أحد بالاضطراب بشكل خاص عند اكتشاف أخطاء في يوسيفوس Josephus والاضطرار إلى التسامح والتجاوز، بينما يصبح ذلك سببا مزعجًا لدارسي تاريخ اليهود. فلا تظهر للمسيحي مشكلة الإيمان الديني في هذا المقام. تُعد المسألة أكثر إزعاجًا لدى المؤمن المسيحي الذي يشمل إيمانه الاعتقاد بأن الكتاب المقدس صحيح وموثوق به بمعنى ما. لقد جاء إلى دراسة العهد الجديد وهو يحمل هذا الافتراض المسبق. قد لا تكون الملاحظة زائدة عن الحاجة بأنه على الأقل (أو يجب أن يكون) على دراية بوجود هذا الافتراض المسبق، وأيضا أنه إذا كان مخلصًا فكريًا، يجب أن يكون على استعداد لاختبار صحته[10].

كيف يجب أن يكون موقف المؤمن المسيحي من الدراسة التاريخية إذا؟ يميل العديد من الطلاب إلى استنتاج أن هناك شيئًا ما خاطئًا في منهج يؤدي إلى نتائج مزعجة بهذا الشكل، وبالتالي الحكم على المنهج بأنه غير مشروع. ولكن لا يستطيع المسيحي أن ينكر مشروعية النقد التاريخي في واقع الحال. وإذا كان المسيحي صائبا في افتراضاته المسبقة، فإن آثار مثل هذا النقد يجب في النهاية أن تؤكد الطابع التاريخي للعهد الجديد.

[10] J. I. Packer, *'Fundamentalism' and the word of God* (London: Inter-Varsity Fellowship, 1958); J. W. Wenham, *Christ and the Bible* (London: Tyndale, 1972).

وفي الواقع، إن أي شخص يحاول فهم العهد الجديد أو الدفاع عن تاريخيته ضد المشككين عن طريق أي نوع من الحجج المعقولة فهو يمارس المنهج التاريخي بالفعل. قد يحاول المجادلة بأنه ليس في حاجة إلى أي دليل تاريخي على صحة العهد الجديد لأن هذا أمر يتعلق بالإيمان وليس بالإثبات، غير أنَّ الأمر ليس كذلك. وهو لا يحتاج فقط إلى ممارسته من أجل التغلب على حجج المشككين والدفاع على المسيحية (بقدر ما يمكن القيام بذلك من خلال الحجة التاريخية)، بل يحتاج إليه أيضا من أجل توضيح البيانات التاريخية الواردة في العهد الجديد. هناك مشاكل تتعلق بالتفسير في العهد الجديد لا يمكن حلها بمعزل عن الدراسة التاريخية، كما أنه لا يجدي تجاهلها ومحاولة الانتقال مباشرة إلى شرح روحي أو تأملي[11]. على سبيل المثال، هناك تأريخان مختلفان ظاهريًا *prima facie* للصلب في الأناجيل الإزائية ويوحنا: من المستحيل دراسة الأناجيل بجدية واجتناب محاولة اكتشاف متى صُلب يسوع، ولماذا تختلف سجلات الأناجيل حول تاريخ مهم إلى هذا الحد. لذا يصبح النقد التاريخي مشروعًا وضروريًّا.

هناك معنى أعمق يجعله ضروريًا، إذ يجب ممارسته من أجل تسليط الضوء على طبيعة الحقيقة الواجب نسبتها إلى العهد الجديد. لا يمكن تحديد الإجابة عن هذا السؤال إلا من خلال تطبيق النقد التاريخي على الظواهر الفعلية. ومثالان سيوضحان هذه النقطة. أولهما، كما تمت الإشارة إليه سابقا، يجب مراعاة "شكل" السردية من أجل تحديد ما إذا كانت تقصد نقل الحقيقة التاريخية أم لا. تُروى أمثلة يسوع كما لو أنها قصص من أحداث حقيقية. ولكن لن يدّعي أحد إلزامية وجود سامري صالح أو ابن ضال "تاريخيين" حتى تكون هاتان القصتان "صحيحتين". فالشكل "المثل" لا يتطلب تاريخية القصة.

ثانيهما، يجب النظر إلى أهداف الكاتب. قد يكون مراده تقديم ملخص فقط لحدث ما. لخّص متى قصة ابنة يايرس Jairus بحيث يجعل القارء يكوّن انطباعًا بأن الفتاة كانت قد ماتت بالفعل قبل أن يقترب يايرس من يسوع للمرة الأولى (متى 9: 18)، ولكن وفقًا لمرقس فإنها كانت ما تزال في ذلك الوقت في حالة حرجة فقط، ولم يكن يايرس قد علم بعد أنها قد ماتت (مرقس 5: 23، 35؛ مقارنة مع لوقا 8: 42، 49). وبالتالي، ما رواه متى ليس ما حدث بالفعل، ويتناقض مع سردية مرقس. إلا أنه عند النظر في أسلوب متى في الاختصار (ربما لتوفير مساحة لمواد إضافية في إنجيله)، يُلاحظ أنه لم يكن معنيًا بالدقة التفصيلية، فلا ينبغي لومه على ما لم يحاول القيام به. كذلك، لم يكن الجمهور في القرن الأول يتوقع أن تكون السرديات الموجزة للمواعظ المختلفة في سفر الأعمال حكايات حرفية لما قيل بالفعل، تمامًا مثلما لا نتوقع نحن الأمر نفسه من التقارير الإخبارية

[11] من المؤسف أنه في كثير من الأحيان يتجاهل علماء العهد الجديد هذه الأسئلة ويعطون انطباعًا بأنها غير موجودة.

الموجزة عن الخطب البرلمانية (بعكس التقارير المفصلة في نصوص المناقشات البرلمانية هانسرد Hansard).

توضح هذه الأمثلة أن الانطباع الأولي عن العهد الجديد الذي قد يتكوّن لدى قارئ معاصر غير مدرب أو بسيط، يمكن أن يكون خاطئًا، وأنَّ النقد التاريخي ضروري من أجل توضيح ما يريد العهد الجديد تعليمه. لا يمكن أن يحُلَّ الإيمان بـ "حقيقة" الكتاب المقدس محل الدراسة التاريخية. قد نتمنى أن يكون الله أعطانا إنجيلا يكون مفهومًا مباشرة وبشكل صحيح من قِبل أي إنسان معاصر. ولكنه لم يفعل ذلك، تمامًا مثلما لم يعطنا كتابًا مقدسًا ذا نص مضمون (بدلاً من واحد يجب تحديده بتقنيات النقد النصي) أو بلغة عالمية حديثة (بدلاً من الترجمة المضنية إلى العديد من اللغات البشرية المختلفة). يحتاج الكتاب المقدس إلى تفسير، والنقد التاريخي هو جزء من هذه العملية. وهذا بالتأكيد لا يعني أن الكتاب المقدس غامض للغاية إلى أن ينتهي العلماء من العمل عليه. معناه العام واضح بما فيه الكفاية، ولكن تفاصيل التفسير تحتاج إلى مهارة علمية.

رابعا. تبعات الوحي

حاولت في القسم السابق إظهار كون فهمنا للحقيقة التاريخية للعهد الجديد يلزم صياغته في ضوء النقد التاريخي، وأنه في ضوء ذلك تختفي بعض الصعاب الظاهرة في اعتبار العهد الجديد ذو مصداقية تاريخيًا. والآن يجب التأكيد على النقطة المغايرة وهي أن عملية النقد التاريخي يجب أن تتم في ضوء عقيدة الوحي الكتابي. على سبيل المثال، لم يكن جون كالفن John Calvin غير مستشعر بوجود مشاكل تاريخية في العهد الجديد، ولم يتجاهلها. فقد لاحظ المشكلة التي تسببها التواريخ المختلفة لصلب المسيح في الأناجيل الإزائية ويوحنا. يجب ملاحظة أنه لا خطأ في تحديد مثل هذا التعارض. (إذا كان العلماء المحافظون بطيئين في البحث عن مثل تلك الأمور، فذلك غالبا لأنهم كانوا منشغلين جدًا بالبحث عن إجابات للمشكلات التي أثارها زملاؤهم الأكثر شكوكية). والخطأ إنما هو التوقف عند هذه النقطة. لذلك يواصل كالفن بحثه عن حل للتعارض من حيث التقويم اليهودي. إنه يبحث عن حل للمشكلة ولا يريد التضحية بدقة المؤلفين التاريخية للعهد الجديد. إنه يحاول التوفيق في ضوء المعرفة التاريخية[12].

رغم ذلك، أثار التوفيق بين الأناجيل الكثير من التعليقات السلبية. قد يكون هناك مصدر كتابي أصلي واحد فقط (كما في المقاطع التي يعتمد فيها اثنان من كتاب الأناجيل الإزائية على كاتب

[12] J. Calvin, *A Harmony of the Gospels* (Edinburgh: Saint Andrew Press, 1972), Vol. 3, p. 126f;
قد لا يكون حل كالفن مقبولاً، ومقصودنا ببساطة هو أنه بحث عن حل ينصف جميع الأدلة. مطلوب من الباحث المعاصر أن يجد حلاً أفضل بنفس الطريقة.

ثالث)، بحيث قد تكون الاختلافات بين الروايات الموازية نتجت عن تطور التقليد أو المراجعة المستقلة للتحرير. لهذا الاعتراض بعض القوة، ولكنه ليس فاصلاً. فهو أولاً يتجاهل الأدلة على استمرار التقاليد الشفوية التي ربما حافظت على سمات حذفت من المصادر المكتوبة التي استخدمها الإنجيليون[13]. ثانيًا، قد يكون عمل ما يسمى الإنجيلي اللاحق "تفسيراً" لمصدره من خلاله يتم إبراز السمات التى تم التقليل من شأنها أو حجبها في المصدر ولكنها مع ذلك كامنة فيه بشكل أوضح: فالميول *Tendenz* * ليست بالضرورة ثمرة للخيال الإبداعي. صحيح أن التطبيق الخاطئ لهذا التوفيق جلب للعملية سمعة سيئة. والنظرية التي توفّق بين روايتين عن شفاء خادم القائد الروماني من خلال الادعاء بأن القائد جاء إلى يسوع بنفسه (متى 8: 5-13) وأنه أرسل وفدين من الأصدقاء إليه، وكرر الأخير منهم رسالة القائد حرفيًا (لوقا 7: 1-10)[14] يجب رفضها بحقٍّ لكونها تفرض عبئًا كبيراً على المصداقية. إن البحث عن التناغم مشروع، ولكن فقط عندما لا تكون الفرضيات اللازمة لإرسائه أقل احتمالاً من فرضية التقرير غير التاريخي في مصدر أو أكثر.

قد يجعل المنظورُ المحافظُ الناقدَ أكثر حزما في محاسبة الطابع التاريخي المحتمل لمصادره وبالتالي إلى اكتشاف مواد تاريخية قد تكون غير مكتشفة بطريقة أخرى. إن الانقياد البسيط للحقيقة هو كل ما ينبغي لقيادة مثل هذا الجهد، أي الاستعداد لفحص كل نظرية على حدة، وعدم أخذ أي شيء على محمَل التسليم. ولكن تاريخ تفسير العهد الجديد يُظهر أنه حين تخلف المحافظ عن القيام بدوره اكتفى الشكاك بحلول غير كافية للمشكلات في أغلب الأحيان، ولم يختبر هذه المشكلات بعناية في ضوء احتمال أن "الكتاب المقدس محق"[15]. يجب أن يتقدم النقد التاريخي إلى ما هو أبعد مما قد يكون حلاً سطحيًا لمشكلة ما من حيث خطأ المصدر إلى حل أعمق قد يتمكن من حل الخطأ الظاهري في ضوء معرفة أكثر دقة بالوضع التاريخي.

خامسا. الاتجاهان المحافظ والشكوكي

تبدو هذه المواقف ذات نقط ضَعف معينة. أولاً، غالبًا ما يبدو العلماء المحافظون متشددين للغاية في رفضهم قبول الفرضيات التي تعتمد على وجود أخطاء وتناقضات في العهد الجديد.

[13] مثل هذه النظريات ضرورية لتفسير (على سبيل المثال) توافق متى ولوقا مقارنة بمرقس فيما يسمى "التقليد الثلاثي". ينظر:

T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas* (Cambridge: Cambridge University Press 1971)

* الميل؛ ويستخدم للإشارة إلى الاتجاه اللاهوتي والفكري الذي يتبناه كاتب ما في كتاباته والذي يؤثر على اختيار المحتوى وطريقة العرض بصفة عامة.

[14] N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1950), p. 220f.

[15] وهو عنوان كتاب شهير ل ويرنير كيلر، تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان الكتاب المقدس كتاريخ، يُنظر:

Werner Keller, *The Bible as History* (London: Hodder & Stoughton, 1956).

وبذلك يبدو أنهم استبعدوا إمكانية البحث المثمر. على سبيل المثال، لم يشعر العلماء المحافظون بالرضا اتجاه تفكيك رسائل كورنثوس (Corinthians)، وخاصة اتجاه وجهة نظر هاوسراث (Hausrath) التي مفادها أن 2 كورنثوس 10-13 يشكل جزءًا من رسالة سابقة لـ 2 كورنثوس 1-9، بما أن هذا يعني أن الأجزاء المختلفة تم ربطها خطأ بترتيب خاطئ. ويمكن القول بأنه من خلال هذا الرفض العنيد لقَبول "نتيجة مؤكدة" للنقد، منعوا أنفسهم من الدخول في نقاش مثمر حول التطور التاريخي لكنيسة كورنثوس أو أفكار بولس نفسه. ولكن هناك تعليقان مهمان. أولهما، تشير دراسات حديثة إلى أن المحافظين السابقين ربما كانوا محقين في ترددهم (مهما كانت أسبابهم في ذلك) حول إحدى الحلول للغز 2 كورنثوس، والتي تلّقى إقبالاً شعبيا متزايدا، تعتبر 2 كورنثوس 10-13 تالية ولاحقة لـ 2 كورنثوس 1-9 وتشكل جزءًا من رسالة لاحقة[16]. ثانيًا، إذا كانت الأدلة التاريخية تشترط تفكيك الرسالة، وإذا لم يكن هناك سبب عقائدي يجعل هذا أمرًا غير مشروع، فلا ينبغي أن يلتزم العلماء المعاصرون بمواقف جيل سابق.

ما توضحه هذه الصور ليس أن المنهج التاريخي خاطئ – باعتبار من خلال تطبيقه فقط يمكن العثور على حل أفضل للمشكلة - ولكن العالِم المحافظ محق في الإصرار على عنصر التخمين في العديد من الحلول المقترحة وبالتالي الشكّ فيها.

وهذا أمر يثير إمكانية وجود نقطة ضعف أخرى في مقاربتنا. إلى أي مدى يجب أن نستمرَّ في الشك؟ رغم ذلك، قد لا تكون الرؤية المعاصرة لرسالة كورنثوس الثانية مؤَسسة بشكل أفضل من القديمة، حتى لو كانت حلاً أكثر ملاءمة. هل يكون المحافظ متشككًا بدرجة كافية اتجاه الحلول المحافظة للمشكلات؟ بالفعل - وهذه هي النقطة الحاسمة - ينبغي عليه ألا يتبنى مقاربة التشكيك اتجاه نص العهد الجديد نفسه. يمكن الإقرار بأن المحافظ مستعد لتبني مبدأ النقد التاريخي فقط إلى حد ما. فهو يرفض تطبيق ذلك الشك والموقف التساؤلي على نطاق واسع على النص والذي هو سمة المؤرخ. إذا كان لدينا سرد يُزعَم أنه تاريخي من كاتب اشتهر عمومًا بمصداقية محتواه، فمن المعقولية بمكان قبوله على أنه موثوق إلى أن يظهر العكس وتظهر أدلة مقنعة ضده. في غياب الأدلة المضادة، يكون الاعتقاد معقولاً. عندما يجد عالِمٌ ما أن اعتقاده العام في مصداقية العهد الجديد قد تأكد بالأدلة التاريخية المتاحة، فله كل الحقّ في الاحتجاج بأن الشكوكية المنهجية غير مبررة[17].

---

[16] F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (London: Oliphants, 1971); C. K. Barrett, 2 Corinthians (London: Harpercollins, 1974);

من المؤكد أن هذه النظرية لا تزال تتطلب اعتبار 2 كورنثوس تجميعًا.

[17] V. A. Harvey, *op. cit.*

هذا الوصف لموقف المحافظين صحيح؛ لكن ما هو قابل للنقاش هو ما إذا كان يمثل نهجًا غير شرعي وغير تاريخي للنص. من المؤكد أن استجواب نص ما بدقة من أجل اكتشاف كل ما يقوله أو يوحي به حقًا هو أمر يختلف تماما عن عدم تصديق كل ما يقوله النص حتى يمكن إثبات صحته. وعند هذه النقطة يظهر تمييز واضح بين ما يسمى بوجهة النظر المحافظة والمتطرفة. فالموقف الذي يتبناه المؤرخ المتشكك غير واقعي على الإطلاق، وسرعان ما سيدرك ذلك إذا حاول تطبيقه على كل الأقوال العادية التي يدلي بها الناس الآخرون في سياق الحياة اليومية[18]. فإذا كان لدينا رواية تزعم أنها تاريخية من كاتب معروف أن مضمونها العام موثوق به، فمن المعقول أن نقبلها على أنها موثوقة إلى أن يقوم دليل مقنع ضدها. وفي حالة عدم وجود دليل مخالف يكون الاعتقاد معقولاً[19]. عندما يجد الباحث أن إيمانه العام بموثوقية العهد الجديد تؤكده الأدلة التاريخية المتاحة، فله كل الحق في الاحتجاج بأن الشك المنهجي غير مبرر[20].

هناك عامل آخر مهم وخاص في هذا الصدد وهو يرتبط بمسألة الخوارق. يقبلُ العالِم المحافظُ إمكانية الخوارق واحتماليتها. "إذا كان الكون تحكمه روح، فإن المعجزات ممكنة؛ وإذا كانت تلك الروح هي المحبة، فهي محتملة؛ وإذا تجسدت تلك الروح، فإن هذه المعجزة ستجعل غيرها محتملة للغاية"[21]. وهذا العالِم كمؤرخ مسيحي، لا يستطيع استبعاد الخوارق في محاولته تقديم تفسير تاريخي للظواهر وراء العهد الجديد. إن القيام بذلك يعني تقديم تفسير طبيعي لما يعتقد كمسيحي أنه خارق للطبيعة. بل سيكون في الواقع تفسيراً لما يستند إليه إيمانه بالظواهر الخارقة للطبيعة. لا يمكن للمؤرخ الذي يؤمن بإمكانية وجود الخوارق أن يفصل إيمانه عن حكمه التاريخي.

---

[18] تشكل مثل هذه العبارات العادية بيانات تاريخية. فإذا توقف المؤرخ، وهو يودع صديقًا مغادرًا، ليتساءل عن عبارة من قبيل "أسرعوا وانزلوا من القطار: الإشارة خضراء"، فإنه بالتأكيد سيُفوت الوقوف في المحطة الصحيحة.

[19] من الواضح أن هذا المبدأ لا يُلزمنا بتصديق أي قصة كاذبة لمجرد أنها تبدو معقولة. فهو يعمل في المجال الذي يمكن اعتبار أن الكاتب يحاول أن ينقل حقيقة تاريخية بشكل معقول.

[20] سننحاز إذا إلى آراء العلماء الذين يصرون على أنه لا حاجة لإثبات صحة الأقوال المنسوبة إلى يسوع، كما ذهب إلى ذلك بيرين، يُنظر:

N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967), p. 39;

وإنما الذي يحتاج إلى إثبات هو عدم الصحة/ الأصالة، أي أن القول المنسوب إلى يسوع يمكن قبوله على أنه صحيح حتى يتبين عدم صحته، يُنظر:

C. Colpe, *TDNT* vol. 8, p. 432, 434f; W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (London: SCM, 1974), p. 25-27; J. Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1971), vol. 1, p. 37.

[21] T. E. Jessop, cited by A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus* (London: SCM, 1950), p. 59.

غير أن موقفه هذا، لا يسمح بالحكم على مقاربته بأنها غير تاريخية. الحكم التاريخي يجب أن يمارَس بناء على جودة الأدلة وطبيعة الحدث الذي تشهد عليه. ما يبدو معجزًا بالنسبة لمن عاصر يسوع قد يفَسَّرُ في بعض الحالات وبشكل أفضل على أساس رؤى مستمدة من الطب النفسي الجسدي. فطبيعة الأدلة قد تفرض علينا أخذ السرد المعجز ليس على ظاهره[22]. رغم كل ذلك، إذا اقتنع الناقد التاريخي بحقيقة التجسد (تجسد المسيح)، فسيكون مستعدًا لاعتبار سرديات معينة معجزة دون أي شعور بالتنافر أو غياب للحس التاريخي. لقد أثبت و. بانبرغ W. Pannenberg بما فيه الكفاية إمكان وجود حالات يستطيع فيها المؤرخ الاعتراف بالخوارق دون التخلي بأي شكل من الأشكال عن مبادئ المنهج التاريخي[23].

سادسا. الخاتمة

حاولتُ من خلال هذه المحاججة إظهار أن تطبيق المنهج التاريخي يؤدي إلى توضيح العهد الجديد وحل المشكلات التاريخية التي يتضمنها. إن الشك تجاه الحلول للمشكلات التاريخية التي تفترضُ عدم مصداقية وثائق العهد الجديد يتم تبريها عن طريق نتائجها. من الصواب أن نتبنى موقفًا علميًّا حذرًا اتجاه التخمينات التاريخية، سواء كانت تميل إلى إثبات الصحة التاريخية لسرديات العهد الجديد أو نفيها.

رغم ذلك، لا تزيل هذه النقاط إمكانية اكتشاف صعاب تاريخية عويصة في العهد الجديد. قد تأتي مرحلة تكون فيها الصعاب المرتبطة بتفسير خطأ تاريخي محتمل أكبر من تلك الناجمة عن قبول وجود الخطأ. فالنظريات التي تحاول التوفيق بين روايات صباح الفصح، من خلال افتراض عدة زيارات مختلفة من قبل النساء للقبر، تبدو غير محتملة أكثر بكثير من تلك التى تسمح بقدر معين من الخلط فى الروايات[24]، تمامًا مثلما جاءت المرحلة عندما انهار الحل ما قبل-الكوبرنيكى لحركات الكواكب، رغم أنه ممكن من الناحية الرياضية، تحت وطأة عدد المدارات الدائرية التى أصبح من الضرورى افتراضها بسبب الملاحظات الأكثر دقة للسماوات، وأصبح النظام الأبسط لكوبرنيكوس أكثر احتمالًا. وبشكل أعم، يمكن أن نتساءل عما إذا كانت هناك مرحلة يجب أن يؤدي فيها عدد الصعاب التاريخية المزعومة، التي لا توجد لها حلول بعد، إلى أن

22 على سبيل المثال، وفي ضوء الأدلة الواردة في مرقس 5: من المجانين الجدريين (متى 8: 28-34) تاريخيا؛ كذلك يقترح جلدنهياس إمكانية أن متى على عادته يدمج هنا بين حادثتين، يُنظر:

Ibid., p. 258

23 W. Pannenberg, *Jesus - God and Man* (London: SCM, 1968), p. 109; cf.: D. P. Fuller, *Easter Faith and History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 251; R. J. Sider, "The Historian, the Miraculous and Post-Newtonian Man", *SJT*, vol. 25 (1972), p. 309-319.

24 هذا لا يعني ضرورة أن السرديات غير قابلة للتوفيق ولكن إلى الآن لم يقدم أحد فرضية مقنعة.

يستنتج العالم المحافظ أن الموثوقية التاريخية المطلقة للعهد الجديد مجرد وَهم؛ هل هناك نقطة يصبح فيها الإيمان مجرد تصديق ساذج؟ لاحظ كالفن نفسه في عدة مناسبات إهمال الإنجيليين لتفاصيل الأوقات والتسلسلات[25]: هل كانت الروح أقل اهتمامًا بمثل هذه الأمور مما نحن عليه؟

مما لا شك فيه، من المستحيل ممارسة المنهج التاريخي دون التوصل إلى أن الحل الصحيح لصعوبة ما يكمن في الطابع "غير-التاريخي" لسردية معينة. وعدة حالات من هذا النوع تم ذكرها سابقا، لكن في الكثير منها اعتبرنا أنَّ كون عبارة ما غير تاريخية لا يعني التشكيك في مصداقية كاتب الإنجيل. قد يبحث القارئ في كثير من الأحيان عن نوع من الحقيقة التاريخية من الرواية التي لم يكن القصد منها أبدًا تقديمها.

يجب علينا التعاطف مع القارئ العادي للكتاب المقدس في هذه النقطة. كما أنه باستطاعته المجادلة بأنه إذا لم يحدث ما يقوله النص، فإذا يمكن أن يعتبره خطأ، وأنَّ تفسير النص على أنه رواية مختصرة أو تفسيرية أو حتى كقطعة رمزية هو أمر غير مشروع. ولكن التعاطف ليس حجة للتخلي عن المنطق والعقل. والقارئ العادي قد لا يستطيع معرفة متى يستخدم كتّاب العهد الجديد الفئات الأدبية غير المألوفة عن قصد وبالشكل الصحيح، كما أنه من غير المرجح أن يكتشف القارئ المتوسط وجود الأمثلة النادرة من العهد الجديد اليوناني ذات إيقاعات نثرية وشعرية التي قد يجدها شخص مدرب على ذلك[26].

رغم كل ما قيل، ستظل هناك حالات من الأخطاء التاريخية الظاهرة التي لا يمكن تفسيرها بالمعرفة المتاحة حاليًا. هناك اختلاف وجهات نظر بين العلماء ذوي الميول المحافظة بشأن هذه الحالات. بعض العلماء مستعدون لقبول فكرة أن كتابا مقدسا خاليا من الخطأ في نظرياته العقدية قد يحتوي رغم ذلك على بيانات تاريخية غير دقيقة بشكل لا يؤثر على حقائقه العقدية: فحقيقة التجسد لا تتأثر في حال كانت إحدى الأنساب المعينة ليسوع أو كلتاهما غير دقيقتين في كل التفاصيل. بينما يعترض آخرون ويدّعون أنه حتى لو لم يوجد حل معروف حاليًا، إلا أنه يوجد حل وسيصبح معروفًا في يوم ما.

من الناحية العقيدة يبدو واضحا أن وجهتي النظر السالفتين تختلفان؛ غير أنهما من الناحية العملية، ليستا مختلفتين كثيرا، إذ حين يقر الفريق الأول من العلماء بوجود خطأ حقيقي، يجب على الفريق الآخر أن يقر بوجود خطأ ظاهري. وما يهم هو أن العلماء من كلا الاتجاهين ملتزمون بالبحث عن الحقيقة -حقيقة الله- وكلاهما مطالب بالتواضع والحذر في تصريحاتهما بشأن

[25] J. Calvin, *op. cit.*, vol. 1, p. 168.

[26] F. Blass & A. Debrunner & R. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* (ChicagoL The university of Chicago, 1961), paras. 487, 488.

الظواهر في العهد الجديد. يجب على كلتا المجموعتين العمل معًا بروح من التفاهم المتبادل بدلاً من الانصياع لميول كل منهما إلى اعتبار الآخرين خارجين عن المالوف أو بمثابة هراطقة خطرين. فقط من خلال التعاون والمناقشة المتبادلين يمكن أن نتوصل إلى حل لهذه المشكلات المستعصية إلى الآن.

التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان

رفائيلي بيتازوني*
ترجمة: محمد أسامة بن عطاء الله**

doi:10.17879/mjiphs-2024-5790

ملخص

شهدت بدايات القرن التاسع عشر العديد من النظريات التي تحاول الإجابة عن سؤَال ماهيّة الدين وأصله. غير أنّ النتائج الإقصائية التي خرجت بها هذه النظريات حول الظاهرة الدينية قادت نحو ظهور أصوات تنادي بضرورة تجاوزها واصفةً تصوّراتها بـ"الاختزالية"، وداعية في الوقت نفسه إلى تبنّي قراءة مستجدّة لهاته الظاهرة، بحيث تراعي جانبها القدسي، وتحافظ على بعدها ذو الشرطية الترانسندنتالية. ويعتبر رفائيلي بيتازوني من بين مؤرّخي الأديان الذين حملوا على عاتقهم لواء التنظير والتقعيد لفرع معرفيٍّ مستجدٍّ ومستقلّ بذاته من حيث المنهج والتصوّر، إذ نادى بضرورة التأسيس لعلم يُعنَى بدراسة الدين دون استعارة تصوّرات النظريات الاختزالية. ولتحقيق أقصى قدر من الموضوعية، تبنّى بيتازوني المقاربة الفينومينولوجية التي تتمأسس على تعليق الأحكام المسبقة، غير أنّه آمن بإمكانية تحقيق التكامل المعرفي بين الفينومينولوجيا وتاريخ الأديان، ولذلك اعتنى بالقراءة التاريخية للدين لاعتقاده بأهمّيتها المنهجية في تتبّع أصل الدين ومراحل تطوّره. وتأتي ترجمة هذا المقال حتى تزيح النقاب عن موقفه من التوتر الجدلي القائم بين المقاربتين التاريخية والفينومينولوجية، وعن إمكانية التوفيق بينهما لتحقيق النهضة بتاريخ الأديان وتأسيسه كحقل مستقل بين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

كلمات مفتاحية: علم الأديان، الفينومينولوجيا، التاريخ، المنهج، بيتازوني

* مؤسّس المدرسة الإيطالية في تاريخ الأديان، وأحد رواد علم تاريخ الأديان في القرن العشرين.
** باحث في مقارنة الأديان، حاصل على الدكتوراه من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.
benatallah.medouss@gmail.com

*** نُشرت المقالة باللغة الإنجليزية في كتاب مقالات في تاريخ الأديان، يُنظر:
Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, H. J. Rose (trans.) (Leiden: Brill, 1954), p. 215-19.

History and phenomenology in the science of religion

Raffaele Pettazzoni*
Translated by Mohamed Oussama Benatallah**

doi:10.17879/mjiphs-2024-5790

Abstract

At the beginning of the nineteenth century, numerous theories emerged to address the nature and origin of religion. However, the exclusionary conclusions of these theories led to criticisms labeling them as "reductionist" and prompted calls for a new approach that acknowledges the sacred and transcendent dimensions of religion. Raffaele Pettazzoni, a notable historian of religions, advocated for the development of a new and independent field of study that examines religion without relying on reductionist concepts. To enhance objectivity, Pettazzoni adopted the phenomenological approach, emphasizing the suspension of biases. Despite this, he recognized the potential for epistemological integration between phenomenology and the history of religions, stressing the importance of historical analysis in understanding the origins and development of religion. This article aims to explore Pettazzoni's stance on the interplay between historical and phenomenological approaches and the potential for their reconciliation, ultimately contributing to the establishment of the history of religions as an independent discipline within the human and social sciences.

Keywords: Science of religions; Phenomenology; History; Method; Pettazzoni

* Founder of the Italian School of the History of Religions and one of the pioneers of the history of religions in the twentieth century. His two books translated into English are: Essays on the History of Religions (1954); The All-knowing God. Researches into early religion and culture (1956).

** Researcher in Comparative Religion, PhD from the Emir Abdelkader University of Islamic Sciences, Algeria. benatallah.medouss@gmail.com

مقدمة المترجم

شهدت بدايات القرن التاسع عشر اهتماما واسعا بمسألة البحث في أصل الدين، حتّى وصف مؤرّخ الأَديان الروماني ميرتشيا إلِيادي هوَسَ الباحثين خلال تلك الفترة من التاريخ الثقافي الغربي بهذا الشأن بـ"سِرساب الأصول" The Obsession with Origin وذلك بعد التطوّر الذي عرفته العلوم الإنسانية والاجتماعية على مستوى الأدوات المنهجية المطبّقة على الظواهر الدينية بعد تملُّصها من المقاربة اللاهوتية المتوارثة من التراث الكنسي القروسطي، وقد تعدّدت النظريات التي تعدُّ بمثابة إجابات حول سؤال ماهيّة الدين وأصله بتعدّد واختلاف زوايا النظر وطبيعة المناهج المعتمدة في التقصّي والمقاربة، على غرار الطوطمية والأرواحية والفيتيشية والوضعية وغيرها.

غير أنّ النتائج الإقصائية والاحتقارية التي خرجت بها هذه النظريات حول الظاهرة الدينية قادت نحو ظهور أصوات تنادي بضرورة تجاوزها ونقدها، واصفةً تصوّراتها بـ"الاختزالية " Reductionalism، وداعيةً في الوقت نفسه إلى تبنّي قراءة ثورية ومستجدّة لهاته الظاهرة التي رافقت مسيرة الحياة البشرية، بحيث تراعي جانبها القدسي، وتحافظ على بعدها ذو الشرطية الترانسندنتالية الذي أهملته المقاربات السابقة وألغته عن الدين، وهو ما أدّى إلى سلخ القداسة عن أبعاد الوجود الإنساني.

ويعتبر رفائيلي بيتازوني من بين مؤرّخي الأديان الذين حملوا على عاتقهم لواء التنظير والتقعيد لفرع معرفيٍّ مستجدٍّ ومستقلّ بذاته من حيث المنهج والتصوّر، إذ نادى بضرورة التأسيس لعلم يُعنَى بدراسة الدين دون استعارة تصوّرات مخالفة لشخصية وهوّية هذا التخصص الفتيِّ في الفكرِ الغربي خلال تلك الفترة، وشدّد على الحاجة إلى تبنّي مقاربة موضوعية مناهضة للاختزالية Anti-Reductionism يمكنها بلوغ جوهر الدين، كما يمكنها المحافظة على بعده الترانسندنتالي الذي يعتبر تأسيسيًّا في بُنيته، ودراسته في ذاته دونما استدعاء عناصر خارجية وثانوية عنه لا تنتمي لجوهره، ثمّ الارتقاء بها لتحتلّ مكانة رئيسية يتمّ تفسير الدين من خلالها وهو ما يوقع في فخّ الاختزال الذي مارسته المقاربات السابقة.

ولتحقيق أقصى قدر من الموضوعية، تبنّى بيتازوني المقاربة الفينومينولوجية التي تتمأسس على تعليق الأحكام المسبقة، وتهدف إلى بلوغ القعر السحيق للدين من خلال تطبيق القصدية بغية إدراكه مثلما يتجلّى في ذاته، غير أنّه لم يَدعُ إلى تبنّي قطيعة إبستيمولوجية مع المقاربات الأخرى، انطلاقا من إيمانه بإمكانية تحقيق التكامل المعرفي بينها وبين تاريخ الأديان، ولذلك اعتنى بالقراءة التاريخية للدين لاعتقاده بأهمّيتها المنهجية في تتبّع أصل الدين ومراحل تطوّره، غير أنّه حذّر من محاولة البحث عن معنى ودلالة الظاهرة الدينية من خلال القراءة التاريخية، ذلك أنّها مهمّةٌ فينومينولوجية.

وتأتي ترجمة هذا المقال حتى تزيح النقاب عن موقفه من التوتر الجدلي القائم بين المقاربتين التاريخية والفينومينولوجية، وعن إمكانية التوفيق بينهما لتحقيق النهضة بتاريخ الأديان وتأسيسه كحقل مستقل بين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

مقالة بيتازوني: التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان*

تعرف دراسة الأديان في الوقت الراهن تناولاً متعدّد التصوّرات، إذ تتمأسس إحداها على تحليل الحقائق الدينية الذاتية من وجهة نظرٍ خارجيّة محضة، فالفيلولوجي يسعى جاهدا للحصول على تفسير أكثر دقّة للنّصوص التي تتعامل مع المسائل الدينية، أمّا عالم الآثار فيهدف إلى إعادة بناء هيكلِ معبد قديم أو شرح موضوعِ مشهد أسطوريٍّ، أو غير ذلك، بينما يحاول الإثنولوجي أن يقدّم تقريرًا مفصّلاً حول ممارسات طقسيّة معيّنةٍ لدى قبيلة غير متحضّرة، في حين يُثابر عالم الاجتماع من أجل تشكيل تصوّر حول تنظيم أو بنية مجتمع دينيٍّ وعن علاقاته بالعالم المدنّس، أمّا عالم النّفس فيعمل على تحليل التّجربة الدينية لهذا الشّخص أو ذاك، ومن ثمّ، يقوم جميع هؤلاء الباحثين بدراسة الحقائق الدينية من دون تجاوز حدود علومهم المخصوصة. وبناء على ذلك، فهم يدرسون المعطيات الدينية من منطلق روح هذه العلوم، كما لو أنّهم يتعاملون في المقام الأوّل مع حقائق فيلولوجية أو أثرية أو إثنولوجية وغيرها، متجاهلين بذلك طبيعتها المخصوصة والجوهرية، والمتمثّلة في الطبيعة الدينية.

وتحوز هذه الدراسات على قيمة جليلة بالنسبة لبحوثنا، كما أنّ لنتائجها أهمّية بالغة في بعض الأحيان، إذ غالبا ما نعزو توسيع نطاق معرفتنا وتعميقها إلى هاته التقصّيات. ومن ناحية أخرى، فمن الجليّ بأنّه لا يسعُها أن تلبّي جميع مطالب الرّوح العلميّة، ذلك أنّ الطبيعة المميِّزة، والخاصّية الفريدة للحقائق الدينية، تمنحها الحقَّ في تأسيس موضوعِ علمٍ مستقلٍّ، ويتمثّل هذا العلم تحديدًا في علم الأديان بالمعنى الدّقيق للكلمة، فالخاصّية الجوهرية للحقائق الدّينية تعتبر سببا ضروريّا وكافيا لإيجاده. وعليه، فإنّه لا يمكن لهذا العلم أن يكون فيلولوجيًّا أو آركيولوجيًّا، أو غير ذلك، كما لا يسعُه أن يكون مجموعًا كلّيًا من الحقائق الدينية الخاصّة التي تخضع للدراسة الفيلولوجية والأثرية والإثنولوجية، وغير ذلك. فتعريفه في مقابل هذه العلوم ليس مسألة كمّية، وإنّما مسألة نوعية، نظرًا لارتباطها بالطبيعة المخصوصة للمعطيات التي تُشكّل موضوع إشكالياته.

إنّ علم الأديان استدلالي، ذلك أنّه لا يقصُر ذاته على التقصّي والشّرح التحليلي لمعطيات منفردة مثلما يتمّ دراستها بشكل منفصلٍ من طرف الحقول المتخصّصة الأخرى، فعلم الأديان يسعى إلى ربط المعطيات الدينية ببعضها البعض، من أجل إنشاء روابطٍ وتنظيمِ هاته المعطيات

* الأصل الفرنسي لهذه الصفحات كان جزءًا من مقال تمهيدي للعدد الأول من دورية *Numen* التي تصدرها الجمعية الدولية لتاريخ الأديان.

وفقا لتلك الرّوابط. وبالتالي، فإنّه إذا ما تعلّق الأمر بمسألة روابط شكليّة، فإنّه يقوم بتصنيف المعطيات الدينية تحت أنماط، وأمّا إذا ما تعلّق الأمر بمسألة روابط كرونولوجية فإنّه يقوم بتصنيفها ضمن سلاسل. وعليه، فإنّ علم الأديان يصبح في الحالة الأولى وصفيّا مجرّدا، أمّا في الحالة الثانية، حينما تكون الروابط محلّ الدراسة غير كرونولوجية محضة، أو حينما، بعبارة أخرى، يتوافق تتابع الأحداث خلال الزمن مع تطوّر داخلي، فإنّ علم الأديان يصبح من ثَمَّ علما تاريخيًّا، أيْ تاريخ الأديان.

ويهدف تاريخ الأديان في المقام الأوّل إلى فصل تاريخ مختلف الأديان، إذ يتمّ دراسة كل دين من طرف مؤرّخ الأديان بشكل مستقلّ، وضمن مجاله الخاصّ، ودراسة تطوّره ضمن هذا المجال، وفي إطار علاقاته بالقيم الثّقافية الأخرى التي تنتمي إلى نفس المجال، على غرار الشّعر، والفنّ، والفكر التأمّلي، والبنية الاجتماعية، وغير ذلك. وعليه، فإنّ تاريخ الأديان لا يسعى إلى دراسة المعطيات الدينية في علاقاتها التاريخية مع معطيات دينية أخرى فحسب، وإنّما يسعى كذلك إلى دراستها في علاقاتها مع المعطيات غير الدينية أيضا، سواء أكانت أدبيّة، أو فنّية، أو اجتماعية، أو كيفما كانت.

وعند هذه المرحلة تحديدًا يتبادر في ذهننا تساؤل بشكل عفويّ، أليس بهذا المنظور الذي يكشف عن نواح أخرى من طبيعة مختلفة، ويتطلّع نحو مجالات أخرى غير الدين، يزيد من خطر تحويل تاريخ الأديان بعيدًا عن موضوعه الجوهريّ، وهو الاشتغال على الدين في ذاته؟ ألا يوجد هنالك شيء من العَوَز يخصُّ الصّرامة المنهجية في هاته الطريقة عند دراسة المعطيات الدينية في علاقتها مع معطيات أخرى غير دينية؟ أليس من المحتمل أنّ الدراسة الأكثر تركيزًا على المعطيات الدينية في علاقتها مع معطيات من النوع نفسه، بعيدًا عن أيّ علاقة بينها وبين المجال غير الديني، سيجعل الفرصة أكثر يُسرًا لتحقيق إدراك متكاملٍ للدين؟

يمكن من خلال الممارسة العمليّة أن تُقدّم الإجابة الحاسمة حول هذه الفرضية النظريّة، ذلك أنّنا قد أخبرنا أنفسنا بأنّه لا يكفي مجرّد أن نعرف ما حدث بدقّة، وكيف ظهرت الحقائق في الوجود، فما نرغب في معرفته قبل كلّ شيء، هو معرفة معنى ما حدث، وعليه، فإنّه لا يمكننا أن نتوخّى طلب هذا الإدراك العميق من تاريخ الأديان، لأنّه ينبثق من علمٍ دينيٍّ آخر، وهو الفينومينولوجيا.

ليس لدى الفينومينولوجيا الدينية ما تقدّمه للتطوّر التاريخي للدين، مثلما يشير فان درليو*، فهي تُنصّب ذاتها في المقام الأول من أجل فصل البنى المختلفة لتعددية الظواهر الدينية. فالبنية

* “Von einer historischen Entwicklung der religion weist die Phanomenologie nichts”, see: Gerard van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970 [1933]), p. 787.

وحدها من يمكنها مساعدتنا لإيجاد معنى الظاهرة الدينية، بغضّ النظر عن موقعها في الزمان والمكان، وعن علاقتها ببيئة ثقافية معينة، وبهذا تبلغ فينومينولوجيا الدين إلى الكونية التي تعد ضرورية لتجاوز تاريخ الأديان المكرّس لدراسة أديان مخصوصة، ولهذا السبب تحديدًا، لا تتردّد الفينومينولوجيا في النهوض كتخصص ذو جوهر فريد *Sui generis* مختلف جوهريا عن تاريخ الأديان، ففينومينولوجيا الدين ليست تاريخا للأديان كما سبق وأشار فان درلو.

هل يوجد هنالك المزيد ممّا يمكن طرحه؟ فلا شكّ أنّ الفينومينولوجيا تمثّل أهمّ ابتكار طرأ على دراساتنا خلال نصف القرن الماضي (بعيدا عن الإرهاصات السابقة لظهورها)، ومع ذلك، فإنّنا نشعر بشيء من الحيرة حول الموافقة على النّسق النهائي المتعلّق بتقسيم علم الأديان إلى علميْن مختلفين، أحدهما تاريخي، أمّا الآخر ففينومينولوجي. وهو ما ينزع بنا إلى التّساؤل عن الحاجة المطلقة من التضحية بوحدة علم الأديان بهذه القسمة الثنائية، وهو الذي تمأسس بناءً على وحدة موضوعه. وبالتّأكيد، فعلى النقيض من تاريخ الأديان المكرّس حصريا للأبحاث الفيلولوجية المتخصّصة (يتم توظيف مصطلح "الفيلولوجي" في هذا الموضوع بمعناه الواسع) التي تعتني بشكل أكثر اهتماما بالتّمظهرات "الثقافية" للدين، وبشكل أقلّ بالقيم الجوهرية للحياة الدينية والتجربة، تعكس الفينومينولوجيا ردّة فعلٍ شرعية جديرة بالثناء. ورغم ذلك فإنّه من المسموح طرح التّساؤل حول ما إذا كانت هذه الوجهة من النظر تعتبر أكثر قابلية، أم أنّها بدلا من ذلك، تعتبر تقليصا لتاريخ الأديان من خلال حصره بدراسة الأديان الفردية وتطوّرها.

من وجهة نظر عامّة، فإنّ فكرة التاريخ تصبح موضع النقاش عند هاته المرحلة، ذلك أنّ مفهوم التاريخ الذي كان يعتبر مجرّد معرفة بالماضي، وباعتباره ماضٍ غير متّصل بالحاضر، ومنفصل عن الحياة، صار مرفوضا من طرف المؤرّخين الذين يستلهمون تصوّراتهم من فكرٍ فلسفيٍّ مختلف عن الأساس الذي تنبَني عليه الفينومينولوجيا. وأمّا فيما يتعلّق بتاريخ الأديان بشكلٍ خاصٍّ، فهل من الجائز أن نقرّر بأنّه عاجز عن تقديم شيء حول معنى الظاهرة الدينية، وبأنّ التطوّر التاريخي عقيمٌ في جوهره، وعديم الجدوى فيما يتعلّق بالتفسير الفينومينولوجي؟ إنّ الظواهر الدينية لا تتوقّف عن كونها مجرّد حقائق تاريخية مشروطة، لأنّها تنتظم ضمن إطار هذه البنية أو تلك. وعليه، ألا يجازف الفهم الفينومينولوجي Verstehen في بعض الأحيان حينما ينسب معنىً معيّنٍ لظاهرة ما لا تتشابه مع هذا المعنى إلاّ من حيث كونها انعكاسا وهميّا تسبَّبَ فيه تقارب تطوّرات تختلف عن جوهرها، أو على النقيض من ذلك، بعدم إدراك المعنى المماثل لبعض الظواهر، والذي ينحجب تحت اختلاف ظاهريٍّ وخارجيٍّ محض؟

ويتمثّل السّبيل الوحيد لتجاوز هذه المزالق، في التطبيق المستمر للتاريخ، وتقرّ الفينومينولوجيا بذلك وتسلّم به، مُعلْنة بأنّها تعتمد على التاريخ، وبأنّ استنتاجاتها تظلّ قابلة للمراجعة بشكلٍ دائمٍ في ضوء تطوّر الدراسات التاريخيّة. وبناء على ذلك، ما هي طبيعة العلاقات المنهجية الحقيقيّة التي تربط

بين هذيْن العلمين اللّذينْ يتقاسمان نفس الهدف ويتعاونان بشكل متجاور؟ أم أنّنا في حقيقة الأمر بصدد مواجهة علمين مختلفين؟ أمْ أنّهما بالأحرى مجرّد أداتين مترابطتين لِنَفس العلم، وشكلين من أشكال علم الأديان الذي تتوافق وحدته التركيبية مع تلك المتعلّقة بموضوعه، ويُقصدُ به الدين تحديدا، في مكوّنيْهِ المتمايزين، أي التجربة الباطنيّة وتمظهراته الخارجية؟

وبعيدًا عن تحقيق النسق النّهائي لدراساتنا، فإنّ تقسيم علم الأديان إلى فينومينولوجيا وتاريخ سيكون مجرّد مرحلة في الطريق نحو تأسيس علم أديان مُوحّد يعتمد على قاعدته الجوهرية، وعلى بنيته المتعذّرة على التقسيم. ويجد سببا وجيها للتساؤل عمّا إذا كان هذا النظام الثنائي لا يرتبط بطريقة معيّنة من حيث قاعدته على ثنائية أخرى أكثر قدما، تستمد جذورها من البدايات الأولى لعلم الأديان، والتي لم تتوقّف عن ممارسة تأثيرها السّلبي في مجال دراساتنا، وأقصد بذلك ثنائية مصادره، إذ تعود إحداها إلى اللاّهوت، أمّا الأخرى فتُستمدُّ من العلوم الإنسانية، والتي لا يسعنا القول بأنّ مياهها قد طفحت بشكل تامّ بالعقبات المختلفة التي تمنعها من الامتزاج بشكل كامل في التيار العظيم للتاريخ الديني. وبالتّالي، فإن تحقيق الوحدة التجريبية، ينبغي أن يتجاوز القسمة التقليدية بين الأديان الكتابية والأديان المدنّسة، كما أنّ تحقيق وحدة النّسق تفرض تجاوز كل نزعة نحو الثنائية أو التعدّدية. هذان هما الشرطان اللّذان يُتوقّع منهما القيام بدور ريادي في مستقبل علم الدين.

مراجعات
کتب

الفقه الحنفي بإفريقية في القرن 3هـ/ 9م: رواية أسد بن الفرات لكتاب الأصل عن محمد بن الحسن الشيباني لنجم الدين الهنتاتي

مراجعة: محمد الريوش*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5791

الهنتاتي، نجم الدين (دراسة وتحقيق). **الفقه الحنفي بإفريقية في القرن 3هـ/9م: رواية أسد بن الفرات لكتاب الأصل عن محمد بن الحسن الشيباني. ثلاث مخطوطات من المكتبة العتيقة برقّادة – القيروان منسوبة إلى الأسدية: كتاب الصلاة – كتاب العتق والتدبير – كتاب السرقة وقطع الطريق**. تحقيق. لايدن: بريل، 2023. 244 صفحة. ISBN: 978-90-04-54663-9. e-ISBN: 978-90-04-54664-6.

يعيد نجم الدين الهنتاتي[1] في كتابه الأخير تركيب أحجية لفترة من أهم الفترات التاريخية في تشكل المذهب المالكي في شمال إفريقية، وعلى وجه التحديد بالقيروان؛ حيث عرفت المرحلة حكم دولة بني الأغلب، التي كانت معها سيادة المذهبين المالكي والحنفي؛ عرفت أحيانًا تعايشًا ووصلت في أوقات أخرى إلى درجة الصراع الحقيقي. إن إخراج مخطوطات تعود لهذه الفترة تعد كافية لتعطينا فكرة عن أهمية الجهد الذي بذله أسد بن الفرات (142/ 759 - 213/ 828) في نقل المذهبين، المالكي والحنفي، ومدى عنايته بأهم كتب المذهب الحنفي وهو **الأصل** لمحمد بن الحسن الشيباني (131/748 – 189/ 804) أو ما يعرف بـ**المبسوط**، وهو أحد كتب ظاهر الرواية وأهم وأدق الكتب التي حوت أمات مسائل الفقه الحنفي، والذي عليه مدار الشراح والدارسين. غير أن العنوان بوصفه عتبة للكتاب يحتوي على بعض من الغموض لا يفك إلا بإضافة تقييدات أضافها الكاتب بعبارته على الغلاف: "ثلاث مخطوطات من المكتبة العتيقة برقادة – القيروان منسوبة إلى الأسدية: كتاب الصلاة – كتاب العتق والتدبير – كتاب السرقة وقطع الطريق". ولعل القارئ يشعر بصعوبة تخطي العتبات في الكتاب من عنوان طويل بمثابة دعوى عريضة وهي "الفقه الحنفي في القرن الثالث رواية أسد بن الفرات..." وكأننا بصدد مدونة شاملة للفقه الحنفي،

* محمد الريوش، أستاذ زائر بكلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية أكدال بجامعة محمد الخامس بالرباط، حاصل على دكتوراه من جامعة القرويين بالرباط، المملكة المغربية. مهتم بالفقه وأصوله ومقاصد الشريعة وتاريخهما في العصر المبكر والوسيط. eriouiche@gmail.com

[1] نجم الدين الهنتاتي، حاصل على الدكتوراه (1992)، والتّأهيل الجامعي (2001)، من كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بتونس. وهو أستاذ التاريخ الوسيط، بجامعة الزيتونة. نُشرت له عدة أعمال، آخرها ترجمة إلى العربية لكتاب سعد غراب بعنوان **ابن عرفة والمذهب المالكي بإفريقية في القرن 8 هـ/ 14م** (2022).

فكان لا بد من تقييده بعنوان فرعي "ثلاث مخطوطات..." وقد كان الأفضل جعل العنوان الفرعي عنوانا أساسيًّا وتقييد العنوان الأساسي بعبارة "لمحة" أو ما يقوم مقامها فيكون "لمحة عن الفقه الحنفي بإفريقية...".

يقدم لنا نجم الدين الهنتاتي كتابه هذا في قسمين: القسم الأول ممهد بتأطير تاريخي ووصف للمخطوطات وترجمة لبعض الأعلام الحنفية الواردة في الكتاب كمحمد بن الحسن الشيباني وأسد بن الفرات ومعمر بن منصور الفقيه القيرواني صاحب كتاب "**تحليل النبيذ**" وسليمان بن عمران وهو أحد قضاة إفريقية كسحنون ولاه باجة ومحمد بن أبان الحميري، ثم يبين منهجه في التحقيق. أما القسم الثاني من الكتاب فخصصه للنص المحقق من كتاب الصلاة، الذي يتضمن: "باب المستحاضة" و"باب غسل الميت من الرجال والنساء" و"باب صلاة الكسوف" و"باب صلاة الاستسقاء" و"باب الصلاة بمكة وفي الكعبة" ثم كتاب "العتق والتدبير" والذي يتضمن: "باب عتق ذوي الأرحام" و"باب العتق عند الموت وعليه" و"العتق والوصية وعتق المسلم النصراني وعتق ولد الزنى" وباب لـ"وجوه من العتق" و"باب الشهادة في العتق" و"باب عتق الرقيق بين اثنين" و"باب كتاب العتق، إذا كان المملوك بين اثنين أو ثلاث[ة]" و"باب الشهادة في العبد بين اثنين إذا أعتقا[ه]" و"كتاب عتق ما في البطن" و"باب عتق ما في البطن بين اثنين" و"باب العتق بالمال ممّا يعتق قبل أداء المال، والشهادة في ذلك" و"كتاب العتق بمال ممّا لا يعتق حتىّ يؤدّي المال، والشهادة في ذلك" ثم "كتاب السرقة وقطع الطريق" والذي يتضمن: "باب قطع الطريق" و"باب الحد في السرقة" و"باب الإقرار" [ثم مسألة محمد بن الحسن الشيباني في (أصول الفقه)]. إضافة الى تقديم باللغة الإنجليزية لجوناثن بروكوب وصف فيها المخطوطات بأنها من أفضل الأعمال التي وصلتنا نظرا لاتصالها بصاحبها محمد بن الحسن ثم ذكر نبذة تاريخية عن المخطوطات المحققة وكذا أهميتها لدى المختصين بالتراث الإسلامي عامة.

هذا وقد كان محمد البهلي النيال عام 1963 من أول من لاحظ وجود هذه المخطوطات المنسوبة لأسد بن الفرات[2]. ثم وصفه جوزيف شاخت[3] بشكل تام في عام 1967، مشيراً إلى مضامينه ذات النزوع الحنفي. بيد أنه رغم ذلك، تم الخلط كثيرا بينها وبين الأسدية المسماة بالمختلطة أي المدونة التي نقحها سحنون بن سعيد معاصر أسد ومنافسه. ويلاحظ جوناثن بروكوب (ص.vii-v) في تقديمه لمخطوطة الهنتاتي أن: ميكلوس موراني[4] قد أشار منذ سنوات

[2] محمد البهلي النيال، **المكتبة الأثرية بالقيروان (عرض - دليل)** (تونس: منشورات دار الثقافة، 1963)، ص31.

[3] Joseph Schacht, "On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis," *Arabica*, no. 14 (1967), p. 225-58.

[4] Miklos Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṯ und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. JH. D.H.: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997), p. 22-24, 42-43.

عديدة إلى أن أجزاء من مخطوطة أسد في القيروان لم تكن هي "الأسدية" المالكية المعروفة بل تعود لما نقله أسد من كتاب الأصل للشيباني، الذي نسخه أثناء رحلاته. ولا بد من تسجيل مجموعة من الملاحظات الأولية على الكتاب تفيد في هذا المقام:

أولاها: لا بد من شكر المجهود الذي قام به الهنتاتي، لدرجة أن مجرد إخراج المخطوطات الثلاث يعدُ بحق أحد الاكتشافات العظيمة في تاريخ الفقه الإسلامي عموما، لتقديمه دليلا قاطعا على أن هذه المخطوطات تمثل "الأسدية" الحنفية وليس كما كان يظن البعض أنها صورة عن "الأسدية" المالكية التي هي أصل مدونة سحنون. وبناء عليه فإن التحقيق الذي قام به الهنتاتي يُعد فَحصا منهجيا وتشكيكا معللا لبطلان نسبة هذه الأسدية المذكورة للمذهب المالكي.

ثانيا: ومما يحمد للمحقق أيضا محاولته التأكد والمقارنة بين مضامين المخطوطات الثلاث المدروسة وكتاب الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني؛ وهو شيء ظاهر في هوامش الكتاب وإن كانت في نظري لها المزايا المذكورة إلا أنه أثقلتها إلى درجة جعلت القارئ يقرأ مرتين الكتاب؛ وهذه المسألة وإن كانت تقليدا مشرقيا في التحقيق إلا أنها غير محبذة؛ وفي نظري أن تعامل الهنتاتي مع المخطوطات الثلاث ليس أمرا جديدا بل سبق له أن قدم دراسة حولها في مقال مستقل بعنوان: "من الأسدية إلى المختلطة فالمدوّنة" ضمن **دراسات حضارية حول القيروان** سنة 2015. ففي رأيي، إذن، هذه الدراسة كان يمكن أن توسع أكثر بتقديم ملاحظات نقدية ومقارنة بينها وبين والأصل لمحمد بن الحسن.

ثالثا: يقطع نجم الدين الهنتاتي بانتقال أسد بن الفرات إلى المذهب الحنفي وهي مسألة حسمها بداية من تأطيره النظري للكتاب بتقسيمه المراحل التي مرت منها المذاهب والاتجاهات الفقهية بإفريقية (ص3) إلى ثلاثة مراحل: 1) مرحلة الازدواجية المذهبية، حيث يجمع الفقيه بين المذهبين في نفس الوقت؛ 2) مرحلة انتصار المذهب الحنفي بين بداية القرن 3/ 9، ومنتصفه؛ 3) مرحلة انتصار المذهب المالكي ابتداء من منتصف القرن 3/ 9. على أنه جعل رجحان الكفّة لفائدة المذهب الحنفي، لأسباب منها، مناصرة الأغالبة في القرن 3/ 9، له، ومن ثم سيطر المذهب الحنفي، على الأرجح، هناك على امتداد النصّف الأوّل من القرن. وقد مال جوناثن بروكوب أيضا في تقدمته للكتاب إلى الاعتبارات السياسية في سيطرت المذهب الحنفي؛ الشيء الذي لا نلمك له أي دليل عملي، سوى أن أسد بن الفرات كما كان عالما وراويا للمذهبين الحنفي والمالكي فقد كان أيضا أميرا على جيش لفتح صقلية بأمر من زيادة الله بن الأغلب (172/ 788 - 223/ 837). وهذا الدليل ليس قويا ولا يفيد انتقال أسد من المذهب المالكي إلى الحنفي. إذن لا دليل مادي عليه، إذ ترجيح كون ابن الفرات مزدوج المذهب أقرب، بل إن شئنا أن نقول إن أسد بن الفرات كان أول من تجسد فيه الفقه المقارن فأخذه عن مالك وعن ابن القاسم وعن محمد بن الحسن في

العراق جعل منه فقيها يأخذ من المذهبين معا، على القول بكونه مجتهدا مطلقا. وعلى ذلك فالميل إلى الاعتبار السياسي في بيان مذهب أسد يبقى بلا مبرر.

رابعا: أضاف نجم الدين الهنتاتي عنوانا لقطعة من المخطوط تحمل مسألة محمد بن الحسن الشيباني ووضع بين قوسين (في أصول الفقه) ومضمون المادة غير واضح تماما سوى ما فيه من إحالة على مسألة من مسائل القياس. وعلى فرض أن المخطوط هو جزء من رواية الأصل لمحمد بن الحسن، والأصل الذي بين أيدينا اليوم لا يحمل أي مسألة "في أصول الفقه" وإن كانت بعض القضايا كالاستحسان واردة في مواضع من المخطوط كما يوضحها جرد المصطلحات ذات الصلة بالأصول، ولكنها منثور في قضايا فقهية محضة. وعلى ذلك فوضع عنوان "في أصول الفقه" لا يضيف شيئا ولا يوضح معنىً.

وأخيرا، إننا من خلال العمل الذي قام به الهنتاني إزاء نص يقطع الطريق أمام جميع الاحتمالات حول حنفية مضامين المخطوطات الأسدية القيروانية. وعلاوة على ذلك نشكر جهد نجم الدين الهنتاتي في وضع فهرس للآيات القرآنية وفهرس للأحاديث وفهرس للآثار وفهرس للأعلام وفهرس للأماكن والبلدان وفهرس للكتب المذكورة وفهرس للمتفرقات وفهرس لوثائق الكتاب بأكمله؛ إلا أنه كان من المفيد لو كان هذا الجرد الفهرسي مقتصرا فقط على المخطوطات ومضامينها، حيث نجده فهرس المصطلحات وأسماء الأعلام الواردة في الدراسة وفي هوامش وتعليقات المحقق أيضا.