



النص وفواعله:

بحث في أثر المقدّس على التاريخ، وأثر التاريخ على المقدّس

عبد الكريم عنيات

أستاذ محاضر
قسم الفلسفة
جامعة سطيف 2، الجزائر
anayatkirim@live.fr

النص وفواعله: بحث في أثر المقدّس على التاريخ، وأثر التاريخ على المقدّس

عبد الكريم عنيات

الملخص

تلعب النظرة إلى التاريخ أهميّة بالغة في تحديد النظرة للحاضر والمستقبل، ولعلّ سيطرة المدرسة التاريخية الوضعية قد ساهم في تبسيط التاريخ على غير حقّ. لأنّ التاريخ ليس مجرد وقائع مادية، ووثائق قابلة للتحقق منها بل هو أعمق من ذلك بكثير. لذا فإنّ هذه الدراسة ستنظر في الجوانب الأخرى للتاريخ التي لم يبصرها المؤرّخ الوضعي، أو العلمي من خلال التنبيه إلى أنّ للمقدّس الروحي، والمعنوي أثر بالغ في تشكيل الأحداث، أو تغيير المسارات. هذا كلّ من خلال المشكلة التالية: ما هي تفاصيل التعالق بين المقدّس، والتاريخ؟.

الكلمات المفتاحية: التاريخ، المقدّس، الدّين، الأسطورة، التعالق، ابستمولوجيا التعقيد.

The text and its actors: an investigation into the impact of the sacred on history and the impact of history on the sacred

Dr Abdelkrim Anayat

Abstract

History plays an important role in determining perspectives for the present and the future. Perhaps the historical dominance of the positivist school has contributed to the simplification of history. Because history is not only facts and documents verifiable, but much deeper. Therefore, this study will examine other aspects of history that the positivist or scientific historian has not seen, noting that the spiritual and moral sanctuary has a profound impact on the formation of events or changing paths. All this goes by the following problem: What are the details correlation between the sacred and the story?

Keywords: History, sacred, religion, myth, correlation, complexity epistemology.

مقدمة:

القدسية، إن لم نقل كلها، ينتهي إلى اختلاف التجارب اللغوية التي ترتبط بالجغرافية الثقافية. وسيظهر في نهاية الدراسة أثر اللسان على المقدس، والتاريخ معا.

١ - تاريخ الدين، ودين التاريخ.

المطلع على ما كتبه الإنسان، وبمعزل عن الخلفيات الفكرية، والعقائدية التي قد توجه الفكر خلصة، يمكن أن يؤكد على أطروحة واحدة ومركزية في آن. وهي أن الإنسان طوال تاريخه الفكري، كان يتحدث عن المقدس، وأن المقدس بدوره، ومنذ خروجه على التاريخ الإنسي، كان يتحدث عن الإنسان، أي عن أصوله، وطبيعته، وأفعاله، ومصيره. لذا فيمكن أن نجمل المسألة في القضية التالية: النص المقدس يتحدث عن الإنسان، والإنسان بدوره يتحدث عن المقدس. وقد تساءل «العروي» قائلا: وهل هناك فرق بين الحديثين؟ هل هناك فرق بين حديث الإله عن الإنسان، وحديث الإنسان عن الإله؟ ما الفرق بين القول: بأن تاريخ السماء يحكي تاريخ الأرض، والقول بأن تاريخ الأرض يحكي تاريخ السماء؟ (العروي، ٢٠٠٥: ٣٨٧) سؤال يحيل إلى الفرق بين الديانات الوضعية، والديانات السماوية. لكن هذا التقسيم لم، ولن يحصل حوله إجماع كلي على أساس أن الوضعي لا ينفصل كلية عن السماوي من منطلق أن الإنسان مخلوق إلهي في النهاية، فحتى لو سايرنا أصحاب المنطق الإيماني القائل بأن كل حدث تقدير إلهي، فإن الوضعية، أي ما ابتكره الإنسان لوحده، تقدير إلهي أيضا. إن المنطق الأنثروبولوجي يميل إلى تطبيع الديانات الوضعية، على أساس أن العقل الطبيعي، سيصل تلقائيا إلى معرفة المقدس، ولو كان بمعزل عن الرسالات، أو النبوءات، وما أمثلة «حي بن يقضان» المشهورة في السياقات الإسلامية إلا مثال على تأكيد المسار الطبيعي للإنسان نحو المقدس. (ابن طفيل، ١٩٩٤: ٩٧-٩٩) لذا فلا يجب تأييد الديانات الطبيعية، واعتبارها تحريف، أو تشويه، أو تشبيه. بقدر ما يجب اعتبارها من مفرزات الطبيعة البشرية في سيرورتها وضرورتها، إذ أن كل التجمعات الإنسانية قد مرت بمرحلة تمثيل مقدسها من خلال تجربتها الخاصة. ولعل انتقال الإنسانية من الدين الوثني، إلى الدين التوحيدي دالة على هذه الصفة الطبيعية لإدراك المقدس التي تنتقل من المحسوس إلى المعقول، من الكثرة إلى الوحدة، من المحايث إلى المفارق. إذ يتعذر علينا أن نعثر على حضارة، أو جماعة عرفت المقدس في حقيقته دفعة واحدة. حتى العرب قبل الإسلام قد خضعوا لهذا المقياس التدريجي؛ حيث انتقلوا من الوثنية إلى التنزيه. وفي التوراة التي مثلت الشكل البدئي للتوحيد، والتنزيه نعثر على عناصر بدائية وطبيعية مثل غضب الرب، وكل الصفات التي لم تتنق كلية من التشبيهية. (Otto, 1969, p. 36) ولعل معترضا يقول: كيف تفسر عودة بعض العقائد إلى المرحلة المحسوسة؟ ولهذا السؤال نجيب بأن الإنسان كنوع ينمو نموًا طبيعيًا، مثل نمو الإنسان كفرد، لكن الحركة الرجوعية واردة. ولعل تفسير «نيتشه» يسعفنا هنا عندما أشار إلى الإنسان الحديث، ولفرط إيمانه بالعقل، والمفارق، والمثال تخلق فجأة عن ذلك لصالح المحسوس، والمحايث والجزئي.

التاريخ نص، والمقدس نص آخر إذن: هما معا نصان، وكلاهما يتعالق مع الآخر على أكثر من صعيد؛ مما يجعل النص الأول يساهم في وجود النص الثاني الذي بدوره يفعل في الأول. ويمكن لنا أن نعثر على منظورات مختلفة حول الفاعل الحقيقي الأصلي، والمنفعل الثانوي إذ نجد المنظور التاريخي، أو حتى التاريخاني يجعل التاريخ قائدا، والمقدس منقادا على أساس أن كل التجارب الدينية المقدسة، مهما كانت طبيعتهما، قد انبلجت في تاريخ ما وفي جغرافيا معينة، فحتى للألوهية تاريخ ما يمكن سرده. في حين أن أصحاب المنظور الديني، وفي حركة فكرية مضادة للأولى، يعملون على قدسنة التاريخ، بمعنى إضفاء طابع المقدس عليه، من خلال تخليد فترة ما، باعتبارها «الفترة الذهبية» أو قل «الحدث التأسيسي»، توسلا بآليات التقديس، والمثمنة والفصل المعروفة جيدا. وبمعزل عن الالتزام بأي من المنظورين السابقين، يمكن أن نلاحظ، من موقع وصفي خالص، بأن حكم التاريخ لا يعلوه حكم آخر، لكن التاريخ، الذي لا يشكله إلا المؤرخ، يتأثر بالتكوين الديني والنزعات الإيمانية التي تتشكل قبل الوعي التاريخي ذاته، مما يضفي طابعا دينيا على التاريخ، وطابعا تاريخيا على الدين.

لذا سيكون هذا الحيز البحثي، محاولة لكشف مختلف التعلقات بين التاريخ الذي يدل على الدناسة، والتغير، والمحايثة، والجريان المستمر، وبين الدين الذي هو رمز القداسة، والثبات، والتعالوي والسكون الهادئ المطمئن. من خلال طرح الأسئلة التالية: ما هي آليات تأريخ المقدس، وتقديس التاريخ؟ كيف يمكن للنص المقدس، الذي أفرزته جملة من العوامل التاريخية المخصوصة، أن ينفصل عن التاريخ ويصبح فوق تاريخي، أو لا تاريخي أو مضاد للتاريخي حتى؟ ما هي مواقع التسيريات في التاريخ والتي تولد اللا تاريخي؟ هل يمكن الكشف عن أسبابها، وأعراضها، ونتائجها؟ كيف يساهم الاعتقاد في تشكيل ضرب من التأريخ الإيماني؟ وكيف يساهم الحس التاريخي في هندسة عقيدة شكية؟ هذا السؤال الأخير متولد من قناعتنا بأن الحد بين الشك، والإيمان لا يمكن قياسه فهما في النهاية شيء واحد، مثل الوجود والعدم تماما. فالعقيدة شك، والشك عقيدة. مثلما البداية نهاية، والنهاية بداية. فإيمانية العقيدة تضم شكوكا عديدة، ورببية التاريخ تستبطن عقائد معتبرة. وإذ نطرح هذه الأسئلة العديدة، فنحن على دراية بأن هذا الحيز المحدود لا يمكن أن يقاربها المقاربة اللازمة.

ويمكن أن نفتح جبهة إشكالية مهمة، ولو أنها أوسع مما يحتمله هذا البحث المحدود، تتمثل في الارتباط العضوي، بين التاريخ والمقدس، واللغة. فكل مسألة إنسانية تمر عن طريق اللسان، مما يجعل التاريخ مثله مثل المقدسات، كيانات لغوية في الصميم. وهذا ما يجعل الفهم البشري مسألة ألسنية، وبنوية قبل أن تكون مسألة مضمونية، أو معرفية. مما يعني أن الصراعات بالتاريخ، وليس الصراعات في التاريخ، تنحل في النهاية إلى صراع أنساق ألسنية مختلفة البنية. كما أن مسألة توازي بعض الأنساق

يعلم بأن القرآن لم يكتمل دفعة واحدة، بل استلزم الأمر ما يربو عن العشرين سنة. لكي يكتمل في خطبة حجة الوداع: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة، ٣]. فكمال الدين الإسلامي المتجسد في القرآن الكريم كنص أساسي، قد حدث في يوم معلوم من أيام تاريخ الإنسانية، وتاريخ مكة- المدينة خصوصا. بل أن بعض المتدينين المتنورين، قد عملوا على تأكيد أن القرآن، من الناحية المعرفية، والأخلاقية، لا يمثل سقفا بقدر، ما يمثل أرضية. أي هو أرضية لينطلق منها الإنسان إلى ما لا نهاية له في العلم، والخير، والكمال، والنمو، وليس سقفا يمنعه من التجاوز، والتفوق.

- التاريخ الإيماني للدين: يستمد العقل الإيماني مسلمات تأريخه للدين من الدين ذاته، أي أنه يستعمل أدوات ومواد إيمانية من أجل فهم الظاهرة الدينية بعامة. لذا نجده يؤكد بأن التوحيد، هو الدين الإنساني الأول والصحيح، ولكن وبسبب من خطأ بشري، فسدت هذه العقيدة وضاعت لصالح تمثيلات بشرية باطلة. فهل هذا المنطق في تفسير أصل، ونمو الدين سليم أم أنه لا يقف قويا أمام منطق التاريخ والسببية؟ (هيوم، ٢٠١٤: ١٤) في سياقاتنا الإسلامية، نجد إجابة واضحة عن المسألة، حيث أن آدم، وهو أول الخلق، قد عاهد الله على أنه الإله الواحد. وهذا ظاهر في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف، ١٧٢]. وبالتالي فإن الدين الأول للإنسانية، سواء قبل النزول أو بعده، هو دين الواحدية. لكن وبما أن هناك خطأ، واستمرار في هذا الخطأ، فقد ضيع الإنسان المبدأ الأول، وراح كل تجمع بشري يتمثل الإله حسب أهوائه.

إن الموقف الإيماني، ولكي يؤسس نسقا عقديًا متينا، وسليما قد عمل على استثمار المدونات المقدسة في فهم الكون، وتأويل الإنسان. من خلال القصة التي تعلمها الكل - وهو صغير-؛ قرر الله أن يخلق العالم فأخرجه من العدم إلى الكينونة، خلق الإنسان من تراب، وإثر عدم امتثاله لأوامر الخالق، طرد إلى الأرض. وسيأتي اليوم الذي تعود كل الأنفس إلى الله من أجل الحساب. ليس العالم إلا حيزا لامتحان شامل، وليست الحياة الفردية إلا زمن الامتحان الذي يقرر النجاح أو الهلاك. كل الخيرات الوجودية صادرة عن الله، والشر من الإنسان، والشيطان. هذا هو الهيكل الكلي للدين، ما عدا ذلك فهي تفاصيل ثانوية تظهر قوة الإنسان وقدرته على التغيير التي هي مبرر المحاسبة النهائية. لذا فتاريخ الدين، متعلق بالتفاصيل، أما المحطات الكبرى، فهي فوق التاريخ. والانهزام بالتاريخ بحثا وتنقيبا قد لا يسعفنا في العثور على ماهية الفكرة وحقيقتها، (Otto, 1969: p 39) لذا فإن الحقيقة كل الحقيقة مودعة في النصوص الدينية الأصلية. التقدم في الدين مرتبط بالأمور التفصيلية، والشكلية أما الجوهر والماهية فبلا تاريخ.

فرط الإيمان ينتهي إلى اللا إيمان، وقد قلنا أعلاه أن الوجود هو نفسه العدم على أساس أننا لا يمكن تحديده، وعندما نحدد العدم لا يبقى عدما، بل يصير شيئا ما.

يجب علينا، من منظور منهجي، أن نميز بين ضربين من التاريخ للدين هما: التاريخ الطبيعى والذي يمكن أن نسميه بالمنظور الأنثروبولوجي على أساس أنه يتماصف مع الموقف الإيماني، ويحاول قدر المستطاع استقصاء الخبرات الدينية للإنسانية دون تمييز، استقصاء علميا، وعقليا من خلال إسقاط كل التحديدات المسبقة على البحث العلمي. وهناك ثانيا التاريخ الديني للدين، أو ما يسمى التاريخ المقدس أين لا يتم الفصل بين الموقف الإيماني، والموقف العلمي، أو التاريخي. وهذا التمييز ينتهي إلى التأكيد على الفرق بين الدراسة المستقلة عن الموقف الإيماني، وبين البحث الإيماني للإيمان. ومن هذا التمييز بالذات تتولد المنظورات المختلفة للدين. وكل منظور يتهم الآخر بالقصور عن معرفة «ماهية» الظاهرة الدينية، وحقيقة مظهرات المقدس في التاريخ. وتفصيل ذلك كما يلي:

- التاريخ الطبيعى للدين: لنا عند «دافيد هيوم» مثال على هذه المقاربة التي تتماصف مع الدين تماصفا منهجيا، وكأنه فصل بين الموقف العلمي، والموقف الإيماني. وهذه النظرة تدخل فيما يمكن أن نسميه بمشروع «العلم الطبيعى للعقل البشري» (Ryle, 2006 : 674) وكأنه عمل على نقل المهمة النيوتونية من ميدان الطبيعة، إلى مجال الإنسانيات. وقد انطلق «هيوم» من هدف أساسي وهو إثبات النمو الطبيعى للدين عند الإنسان من الوثنية التي تعتبر الدين الأول لكل البشر المتدينين، (هيوم، ٢٠١٤: ٩) ثم الانتقال إلى أنماط عليا من التدين، وهي الأديان التوحيدية مع العلم أن التاريخ الإيماني للدين، الذي سنفضل أسسه أدناه، ينظر إلى المسألة من زاوية مخالفة، إذ يعتبر أن التوحيد هو الدين الأصلي للإنسانية، التي انحدرت إلى التعددية بسبب خطيئة ما. وهذا يظهر مدى الاختلاف في النظرة الطبيعية، والنظرة الاعتقادية لطبيعة الدين الأصلي، فما يعتبره المنظور الأول أصلا يعتبره المنظور الثاني فرعاً. وقد عمد «هيوم»، مثله مثل العديد من الفلاسفة من قبله، ومن بعده إلى الحديث عن الخوف والهول، والرجاء كعناصر أساسية ساهمت في بروز الظاهرة الدينية. وليس أدل على ذلك أن الكل يخاف من الله في اللحظة التي يحبه فيها.

إن ما قد يزعجنا في عبارة «التاريخ الطبيعى للدين» هو النتيجة التي ستنتهي إليها هذه المسألة؛ إذ كان هناك تاريخا للدين، فالأكد أنه عرف نمواً، وقطع أشوطاً متدرجة نحو الكمال. لكن الدين، ووفق منظور العامة من الناس، ظهر كاملاً تاماً دفعة واحدة. لذا يمكن لأي أحد منا أن يؤكد بأن عبارة «تاريخ الدين» عبارة متناقضة، على أساس أنه لا تاريخ للدين. الدين وجد كاملاً دفعة واحدة بلا تاريخ. الدين لا تاريخي من حيث ماهيته. لكن هيهات، فحتى الدين الإسلامي الذي هو دين إلهي المصدر، له تاريخ. فكلنا

استجابة لفكرة ذهنية سابقة. بل العكس تماما، إذ أن الأحداث التاريخية، في تراكمتها وترابطاتها هي مصدر التعميم الذي نجده في كبرى المبادئ البشرية. إن الطابع الاستقرائي للتاريخ مسألة صميمة لا يمكن تغافلها، لذا فكل تفكير استنتاجي كلاني مسبق لا يمكن أن يتلاءم مع علم بهذه الطبيعة المخصوصة.

يتمسك أصحاب المدرسة الوضعية، بمقولة الموضوعية العريضة عليهم، بل أنها العقيدة التي يعتقدون بها. لأنها في رأيهم مقولة ضرورية من أجل تخطي التاريخ الأسطوري. وقد كان «كونت»، يعتقد أن فهم الإنسان مرتبط بتفسيره انسياً، بمعزل عن كل الافتراضات اللاهوتية والميتافيزيقية التي تجاوزها العقل الوضعي. وأمام السؤال ذي الدلالة الرمزية القائل: هل نفس الإنسان بالإنسانية، أم الإنسانية بالإنسان؟ (كاسير، ١٩٦١: ١٢٩) يجب الوضعيين أن الإنسان: هو حجر الزاوية في كل بحث تاريخي، وفي كل فلسفة علمية، ما الإنسانية إلا تجريد واسع وتضخم بعوامل ذهنية خالصة. إن الإنسانية مقولة محبوبة بالنسبة لذوي التوجه الطبائعي الذي يتمسك بالثابت، في حين أن الإنسان هو القاعدة الحية، والوحيدة للفلسفة التجريبية التي تتمسك بالأرض تمسك الحي بالحيوة.

الفكرة المسبقة عن الإنسان، وهذا ما تعلمه لنا الأديان، والفلسفات المثالية، ومختلف الإيديولوجيات الناجزة، هي التي تشكل عقبة حقيقية في فهم الإنسان ذاته. وعلى الرغم من أن سؤال ما الإنسان؟ الذي هو سؤال الأسئلة كلها، لم يقترب بعد إلى النهاية فإن الكل يمتلك فكرة ناجزة عن ماهية الإنسان. لكن من أين تستمد هذه الماهية؟ هنا تبدأ الفروقات المذهبية، والاعتقادية، فبالنسبة للتوجه الذي يدرس التاريخ دراسة عقائدية فإنه يستخلص ماهية الإنسان من العقائد الدينية، أما التوجه الذي يدرس التاريخ بمعزل عن الأفكار والعقائد المسبقة الخارجة عن الإنسان وفاعليته، مثل التوجه الوضعي عند «كونت» فإنه يفصل ماهية الإنسان عن الموروث التقليدي لصالح ربطه بالتاريخ، لذا نجد «كونت» يقول بأن ماهية الإنسان، هي التاريخ والتاريخ فقط. فلا يمكن للإنسان أن يعرف نفسه إن لم يعرف تاريخه، (كاسير، ١٩٦: ١٢٩) وبمعرفة التاريخ تذوب كل المعتقدات التي كانت صلبة جامدة، لصالح معطيات أكثر تواضعا.

فناخذ مثالا عن كيفية تأثير الأفكار الاعتقادية المسبقة في الحكم على الأحداث التاريخية، وهو مثال مأخوذ من مقدمة «ابن خلدون» والذي عرف عنه تقعيده لعلم التاريخ في السياقات الإسلامية. مبدئيا لا يمكن أن ننكر الدور الكبير الذي لعبته «المقدمة» في وضع الأسس المنهجية لكتابة التاريخ من خلال إظهار أسباب الخطأ، وهي محددة بكل عناية، وكل دقة، وكل وعي من طرف «ابن خلدون». لكن معظم الدارسين، يعيبون على الرجل عدم التزامه أثناء الكتابة التاريخية بالنظر إلى العدة المنهجية القوية، والصارمة التي وضعها. ونحن في هذا الصدد لا نلوم «ابن خلدون» فهو فقط العالم بالظروف الفكرية، والسياسية التي كانت سائدة في عصره، إذ الأكيد أنه لا يمكن أن يتفوه أو يكتب بعض ما يجول في خاطر

وحتى الإسلام ليس حدثا جديدا كل الجدة في التاريخ الإنساني، بقدر ما هو استذكار لحدث أصلي، بلا تاريخ، وهو التوحيد الإبراهيمي الأول. لم يكن إبراهيم إلا مسلما، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) أحيا هذه العقيدة، أكثر ممّا ابتكرها. لأن الخطاب الإلهي الأصلي هو الوحيد الذي يعتبر حقيقة ثابتة. ما النسيان إلا بسبب إغفال الأصل، لذا فالحقيقة تذكر، وحفظا للأصل، وهنا يتطابق العلمي، والأخلاقي في مبدأ المحافظة، والحفاظ، والتخزين.

الفرق واضح جدا بين الوجهة التاريخية، والوجهة الإيمانية، إذ أن الأولى عقلية خالصة تستند إلى مسلمة أن كل شيء تاريخي. في حين أن الثانية تطوى التاريخي، لصالح الإخبار الغيبي المفارقي، والمتعالي عن التاريخ. الوجهة التاريخية تسمح فينومينولجيا كل المدارك المسبقة على المعرفة الخالصة، وتنطلق في تأسيس جديد لنظرية معرفية قائمة على وحدة النوع البشري، وتراكمية خبراته في التاريخ، في حين أن الوجهة الإيمانية ترتكز على الخطاب الإلهي الأوحد الذي قدم الحقيقة، في أصولها الكبرى، دفعة واحدة لا تقبل المراجعة ولا التجديد ولا الإضافة. وكما هو ظاهر فإن المنطق الأول هو منطق الفيلسوف المؤرخ الذي يؤخر الموقف الاعتقادي بعد الموقف العقلي، في حين أن المنطق الثاني هو منطق المؤمن الذي يثق بلا حدود في النص الديني الذي يؤسس عقيدته. إلى هنا نطرح السؤال: من هو الأجدر بالثقة؟ هل الربيبة الفلسفية - التاريخية طريق للعممية أم طريق للوثوقية التي قد تأتي يوما ما بعد بحث جهيد؟ وليس اليقين وليد الشك كما قال الأسبقين! الحقيقة أن معظم الباحثين يستندون على الموقف الإيماني، نظرا لرسوخه، وتأسسه على الخطاب الإلهي الذي هو خطاب الحقيقة النهائية. في حين أن افتراضات الفلاسفة والمؤرخين، لم تتفق على مسلمة واحدة، ولم تخلص إلى نتيجة موحدة. وكل متعدّد، ومتبعثر لا يوحى بالثقة والتصديق، لذا وجب التمسك بالعلم اليقين، الذي لا يتحول معه الخطاب رغم تغير الأزمان والأماكن والأحوال.

هل للمؤرخ عقائد ما يوظفها في تأريخه دون أن يسألها؟ هل فعلا هناك مؤرخ بلا مسلمة مسبقة؟ هذا ما نقصده بدين التاريخ، أو دين المؤرخ. تأسس علم التاريخ كعلم على الشك في الرواية، والعمل على نقدها من خلال التحقق من الحادثة إن كانت حاضرة، والبحث عن الإمكان العقلي لحدوثها إن كانت غائبة. لذا فإن كان للمؤرخ عقيدة منهجية ما، فهي العقيدة القائمة على الاختبار العسير، لا السماع المحض. (فاين، ٢٠١٦: ١٢) لأن تناقل الرواية بين أكبر عدد من الناس، لا يضمن إطلاقا معقوليتها. كما أن الخصيصة الجزئية لعلم التاريخ، وهذا ما يجعله أقل فلسفية، وشمولية حسب ملاحظة «أرسطو» المشهورة في البوطيقا، (أرسطو، ١٩٨٢: ١١٥) يجعل منه مهتما بالمواقف المخصوصة المرتبطة بالظروف، بدل إطلاق حكايات لا يمكن موقعتها في سياقها الجغرافي، أو الزماني، أو السياسي... الخ. لذا فإن خصيصة الخبر التاريخي هو الجزئية، والمحلية، والظرفية. ومنه فإن كل فكرة عامة، أو كلية سابقة عن الحالة الخاصة لا يمكن أن تكون ملائمة لها. علم التاريخ، وفق طبيعته وخصائصه، يأبى أن يكون

من النظرة الأسطورية التي تعتقد بأن الأجيال البشرية تسير إلى النقصان، والهلاك وحتى إلى الجحيم. يقول صاحب المقدمة ناقدًا «المسعودي» شرّ نقد: «لا تتوهم ما تتوهمه العامة أن تلك (الهيكل والمصانع المشيئة من طرف الأمم السابقة) لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها، وأقطارها. فليس بين البشر في ذلك كبير بون (...) ما يحكون عن «عوج بن عناق» زعموا أنه كان لطوله يتناول السمك من البحر ويشويه إلى الشمس. ويزيدون إلى جهلهم بأحوال البشر الجهل بأحوال الكواكب (...) وإنما مثار غلظهم في هذا أنهم استعظموا آثار الأمم، ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع». (ابن خلدون، ١٩٩٨: ١٧٣ - ٣٢١) ولعل سبب الغلط في قبول وإيراد مثل هذه الأخبار هو تأثير المكتسبات التي حصلها أي إنسان في مرحلة الطفولة أين يعجز عن التمييز، وعدم الإحاطة بكل طبائع البشر والعمران. إذ إلى جانب البناءات الضخمة، والأبواب العالية التي قد تجعلنا نعتقد بضخامة تلك الأجيال بنوياً، يمكن لنا أن نجد في نفس المدينة منازل صغيرة، وأبواب ضيقة للغاية. (ابن خلدون، ١٩٩٨: ١٧٤) ومنه فإنّ الضخامة تعبر عن فن العظمة، وعظمة الفن، وليس بسبب ضخامة الأجيال في أجسامهم. لذا فلا يجب تفسير الأمور بغير معرفة بحقيقة العمران وقوانينه وبحقيقة الطبيعة، والأفلاك.

وفي تفسير هذا الأمر المرتبط بتأثير مرحلة الطفولة في تشكيل المخيال التاريخي، نجد «بوسانياس» يقول: «كثيرة هي الروايات الكاذبة التي تنتشر في صفوف العامة، لأن الناس لا يفقهون شيئاً من التاريخ، بل يعتقدون أنّ الأمور الجديرة بالثقة هي تلك التي سمعوها منذ الطفولة من جوقات الكورس، وفي المسرحيات التراجيدية». (فاين، ٢٠١٦: ٤٠) وهذا القول حقيقة إنسانية بعامة، إذ نجد أن الأغلبية من الناس يقبلون، أو يرفضون القضايا التاريخية دون تمحيص كاف، وهذا يعود إلى تأثير التكوين الطفولي فيهم، وبما أنّ ما نتعلمه في المرحلة المبكرة، نعتبره عموماً فوق النقد أو تحته، فلا يمكن أن نتحرر منه بالسهولة المطلوبة، وهدم الذين تلقوا دروس منهجية في النقد التاريخي، أو الأدبي أو الفلسفي، يمكنهم تجاوز عقبة التصديق غير الناقد. لذا فإنّ المؤرخ المتمرس هو الذي لا يصدق كل شيء، ولا يشك في كل شيء؛ هو الذي يفرز الحنطة من الزّوان، فيجمع الأولى ويرمي الثانية.

٢- المنظور التاريخي وحدود القصص.

بدأ تشكّل المنظور التاريخي النقدي عند الإغريق، وبدرجات متفاوتة من جيل إلى آخر. حيث بدأ تفحص الروايات عند «هيرودوت» ولو أنه كان يروي كل شيء سمعه، حتى ولو أنه يفوق المعقول والتفسير الطبيعي. (Hérodote, 1964: 38) وتقوّت النظرة المنهجية عند «ثيوسديد» الذي قصّ بعض القصص التي لا يتقبلها المنطق الواقعي الذي يستند إلى خبرات الحاضر، والحاضر فقط. (Thucydide, 1966: 34) كما يمكن أن نجد لدى «أفلاطون، وسقراط» في القرن الرابع وهو قرن التنوير بامتياز، نزوعاً قوياً لنقد المنظور اللاّ تاريخي الذي نجده في الموروث الأسطوري، والذي شكّله كل المتون الميثولوجية، الإغريقية

أي مؤرخ صارم في عصر يسود فيه النموذج الثقافي المحدد، أو ما يمكن أن نسميه بالنطاق المركزي المسيطر على روح العصر. فالفرد يتنفس في جوّ مجتمعه كما عبّر عن ذلك «هيجل». (هيجل، ٢٠٠٣: ٢٥) يقول: «ابن خلدون» في معرض حديثه عن الاتهامات الموجهة «للعباسية» أخت «الرشيد» حول علاقتها المشبوهة بأحد البرامكة: «ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة «العباسية» أخته، مع «جعفر بن يحيى بن خالد» مولاه، وأنه لكلفه بمكانهما من معاقرة إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأنّ «العباسية» تحيلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه حتى واقعها (زعموا في حالة سكر) فحمل ووشي بذلك للرشيد فاستغضب. وهيئات ذلك من منصب «العباسية» في دينها (...) فأين يطلي الصون، والعفاف إذا ذهب عنها؟ وأين توجد الطهارة، والذكاء إذا فقدنا من بيتها؟ وكيف تدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم». (ابن خلدون، ١٩٩٨: ٢١) وكما هو واضح، فإنّ «ابن خلدون» قد برأ العباسية بمجرد أنها من أصول تعود إلى النبي (عليه الصلاة والسلام)، ومن وجهة نظر تاريخية وعقلية، فالسلالة ليست المقياس على أخلاق الفرد، بل كلّ فرد بما له من أخلاق شخصية هو المقياس. ثم أنّ الأخطاء المرتبطة بالأخلاق كانت ترتكب في عهد الرسول الكريم، ومن طرف الكثير من الأقربين إليه. ويواصل «ابن خلدون» في توسيع معيار البراءة العجائبي على أجيال بعيدة عن عهد الرسول قائلاً: «على أنّ تنزيه أهل البيت (إدريس، بن إدريس، بن عبد الله بن حسن، بن الحسن، بن علي بن أبي طالب، وهو إمام المغرب الأقصى بعد أبيه) عن مثل هذا (تجاوزه حدود التخوم في عمله) من عقائد أهل الإيمان فإله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس، وطهرهم تطهيراً، ففراش إدريس طاهر، من الدنس ومنزّه عن الرجس بحكم القرآن». (ابن خلدون، ١٩٩٨: ٣١) حقيقة أنّ هذا التقرير قد يزعج أصحاب التاريخ العقائدي، الذين يسبقون المبدأ على الواقعة، لكن من حق أيّ واحد منا أن يطرح مشكلة توارث الفضائل وتوارث الرذائل. فلو كانت الفضيلة النبوية موضوع توارث، فكيف نفسر ضياع كلّ الصور المشرفة، والباهرة التي حفظتها لنا السيرة النبوية. لا يكفي أن تنتمي إلى الأشراف لكي تكون شريفاً، بل أنّ شرفك الشخصي هو الذي يجعلك كذلك. وقد كان «أفلاطون» يشك في إمكانية توارث الفضيلة، إذ أنّ أبناء «بيركليس» الفاضل قد كانوا أقلّ من أبيهم فضلاً وأخلاقاً.

(Platon, 1993: 189) لذا فالأخلاق لا تورث مثلما تورث الخصائص البيولوجية المعروفة، بل قد تزول بعد وجودها أو توجد بعد عدمها.

هذا، ونجد «ابن خلدون» يصبّ جام نقده على مؤرخي الإسلام السابقين بسبب عدم قدرتهم على التخلص من المنظور الأسطوري في التاريخ. إذ يتناقلون الأخبار على حالها بالرغم من أنها غير معقولة، فنجد من يتحدث عن الأقوام العمالقة، والأجيال الكاملة دون وجهة حقيقة، ولم يكن «المسعودي» متفطنا إلى أنه لم يتحرر

أركون» قد تناول المسألة من عدة جوانب، وإن لم يكن هو الأول على الإطلاق. وربما النقطة التي أثارت الضجة هي جملته الواردة في كتابه المبكر «الفكر العربي» حيث أعلن فيه بأن القرآن كتاب أسطوريّ البنية. (أركون، ١٩٨٥: ٤٣) ولعل الترجمة الحرفية لكلمة mythique كانت كفيلة بإثارة سخط العامة، والخاصة من المسلمين، على أساس أن وصف الخبر القرآني بالأسطورية يفيد الإساءة أكثر مما يفيد التحديد الموضوعي.

ولو سألنا عن الفرق بين الأسطورة، والقصص لتبين لنا التقارب المفهومي الكبير بمعزل عن الطعم السلبي الذي التصق بالأسطورة، على أساس أن الأسطورة هي القصة التي تحكي الأصول، البدايات، والمآلات بمعزل عن التدقيق التاريخي ومنها يتم استخلاص عبرة أخلاقية ما. (إلياد، ٢٠٠٩: ١٢٦) والقصة تمثل وسيلة أدبية، وبلاغية لتقديم مضامين معينة. وعندما نتحدث عن الصدق القصصي، فلا نقصد إطلاقاً الصدق العلمي، على أساس أن الصدق والحق في القصة، والقرآن الكريم قد استخدم هذه العبارة في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران، ٦٢] أيضاً [الكهف، ١٣]. قلنا لا يتحدّد الصدق القصصي بالمطابقة الواقعية، بقدر ما يتحدّد بالمطابقة مع الفكرة التي عليها يدور النص. وقد قال الدكتور «أحمد خلف الله» في سياق بحثه عن حقيقة وجود تاريخ في القرآن الكريم بأن «القصة توصف بالحق لأنها تشرح الحق وتقرره، لا لأنها في ذاتها حقيقة ثابتة». (خلف الله، ١٩٩٩: ٢٤) والأکید أن مثل هذا الفهم الذي يفصل بين الحقيقة القصصية، والحقيقة التاريخية قد جلب العديد من المتاعب على شخص هذا الباحث، وهي المتاعب التي شرحها في بداية كتابه السالف الذكر.

لذا، ومن المنظور التاريخي الخالص، فكلّ من يدخل العناصر الدينية في نظريته إلى تاريخ الإنسانية، فإنه يكون قد تجاوز الحدود العلمية المطلوبة للالتزام بالبيدييات التاريخية التي تقتضي إسقاط الأحكام المسبقة. والحق أن التاريخ الإسلامي الكلاسيكي، وحتى بعض الكتابات التاريخية الحالية، لم تتفصل كلية عن الانوصال بالتاريخ القصصي. ممّا يجعلها تنظر إلى التاريخ بمنظار مخالف للمرجعيات الغربية التي فصلت التاريخ العلمي، عن التاريخ المقدس. مثلما فصلت العلم عن الإيمان، بداية من عصر التنوير (كاسيرر، ٢٠١٨: ٨٨) وأساس المنظور الوضعي للتاريخ هو أن «كل التفكير الديني، والتفكير الأخلاقي، والخيال الشعري، والتفكير الغائي، والتفكير العاطفي الانفعالي، والأفكار الشخصية الرومانطيقية (...) هي أفكار خارجة عن دائرة العلم وحديث خرافة». (جيمس، ١٩٤٦: ٣٣) لأنها متساهلة أكثر من اللازم بشأن المشروطة العلمية التي تضيق النطاق على التسربات اللا علمية التي قد تلحق بالعقل التاريخي. فالخطأ يتسرب إن كان هناك ثقب في درع المنهجية التاريخية.

وأكبر من دافع على هذا المنظور الذي يدعو إلى فصل الكتابة التاريخية عن أيّ سلط مجتمعية أخرى، بخاصة في السياقات العربية المعاصرة، نجد الدكتور «زكي نجيب محمود». وهو

السابقة، بخاصة متون «هوميروس، وهوزيود، وأورفيوس». بل إنّه من المؤكد بأن الفصل الواضح بين العقل، والقصة، أو بين اللوغوس، والميثوس قد تمّ على يد «أفلاطون». إذ نجده يقول في محاوره الجورجياس، على لسان «سقراط» بأن القصة الجميلة قد تكون مجرد أسطورة عند البعض، وقد تكون حقيقة تاريخية حاصلة بالفعل عند البعض الآخر. (Platon, 1993: 303) ونجده في محاوره «الفايدروس» يعلن على لسان «سقراط» الذي كان يتحاور بشأن أسطورة اختطاف «بورياس» (كلمة تعني الرياح الشمالية) للشابة «أوريثيا» بنت «أريخيوس» بأن الأسطورة تنشأ من تضخيم الحوادث الطبيعية، إذ أن الفتاة كانت تسبح في النهر وتلعب مع «فارماكيا» وعندما دفعتها الرياح (بورياس) إلى أقصى النهر أين ماتت، نشأت أسطورة اختطاف بورياس للفتاة. (أفلاطون، ٢٠٠٠: ٣٦) وهو بذلك يفصل فصلاً تاماً بين الواقعة، والقصة التي تنشأ بسبب عدم معرفة الحقائق الجزئية. وهذا ما يجعل القصة غير التاريخية تنشأ طبيعياً عند الإنسان، ولا نجد أية حضارة إنسانية، لم تنشأ أو تخلق أساطيرها وقصصها. ولئن كانت القصة الرمزية الأخلاقية ظاهرة أنثروبولوجية، فإنه لا يمكن أن نسقط عن أي حضارة قدرتها على تشكيل الأساطير. الأساطير ليست مسألة كفاءة ينفرد بها شعب دون آخر، بل مسألة طبيعة بشرية متاحة للجميع لكون الإنسان كائن ناطق، لذا ترتبط الأسطورة بالكلام، (كاسيرر، ٢٠٠٩: ٣١-١٥١) وفي اللغة العربية ترتبط بالكتابة والتسطير. لكن العقل المنطقي، الذي يزن الأمور بميزان الواقع والسببية، والترابط، والحضورية، يقف موقفاً صارماً من كلّ قصة لا تلتزم بمعاييرها، لذا نجد «أفلاطون» في الجمهورية يطرد، كما يقال عادة، كل صنّاع الأساطير الغليظة من مدينته. والمقصود بها تلك الأساطير التي قد تسيئ إلى تنشئة الشباب. فقد أذاع «هوميروس» ومن بعده «هوزيود» مختلف الصراعات التي قادتها الآلهة، وهذا ما لا يتوافق مع خصوصية وطبيعة الألوهية. (Platon, 1966: 128) ومن الظاهر جداً، أن نقد «أفلاطون» لهوميروس» وكل الشعراء الذين تحدثوا عن الألوهية بما لا يليق بها، هو نقد مستمد من الملاحظات القديمة التي أبداها الشاعر المتجول الإيلي «كزينوفانيس» الذي كشف عن استحالة التعدد، والتجسيم بخصوص الألوهية.

وفي السياقات الإسلامية، يمكن التأكيد بأن هناك تبايناً بارزاً في قضية التمييز بين التاريخ، من منظور واقعي، والتاريخ من منظور قصصي. وقد أخذنا مثال «ابن خلدون» الذي تقدم بعلم التاريخ خطوة مهمة، لكنه سقط في مطبات كثيرة جعلنا نعتقد بأنه لم يفعل أسسه المنهجية. كما أنه سقط في مأزق إسقاط الكلي على الخاص وهذا ما لا يمكن أن يكون وقفة تاريخية بالمعنى التام للكلمة. ما يهمنا أكثر هو الدرس الحداثي العربي الذي درس نقدياً مشكلة التاريخية، والقصصية في «التاريخ القرآني». وعندما نطرح السؤال: هل القرآن الكريم كتاب تاريخي بما تعنيه هذه الكلمة؟ فإنّ مواقف متباينة، بل متصارعة حدّ العنف، تخرج من تحت سؤال التاريخية، والرمزية. وقد كان الدكتور «محمد

وربما أن الذين يرفضون إمكانية التناول العلمي للظواهر التاريخية، يستندون على حجة عدم خضوع الإنسان، وهو الفاعل التاريخي المفترض دوماً، إلى جملة من القوانين التي تضبطه وتضبط أفعاله المحتملة. حقيقة أن الإنسان حر من الناحية الميتافيزيقية، وهذا ما يبرر كونه كائناً عاقلاً مختاراً. لكن من الناحية الواقعية فإن أفعاله تسير في نظام يدل على وجود أطراد، وانضباط، واستمرار. (Kant, 1990: 69) لذا فإن ميدان التاريخ ليس مرتعاً للمصادفة، والعشوائية، والتدخلات غير المعقولة، بل بالعكس تماماً لدرجة يمكن تأكيد علمية التاريخ وإمكانية دراسته بالطريقة المنطقية، والتجريبية التي تتلاءم مع تعقيداته المخصوصة مقارنة بالعلوم الأخرى في مجال الطبيعة الخالصة. لذا فقد عرّف «ماركوز» التاريخ في عبارة مقتضبة ودقيقة قائلاً: «التاريخ هو ميدان الممكن داخل الضروري». (ماركوز، ١٩٨٨: ٢٧) وهذا يلخص الموقف الكانطي الذي لم ينف حرية الإنسان لكنه أيضاً، لم يلغ حتمية الظواهر التاريخية، ودخولها في منطق الظواهر الطبيعية ككل.

الفهم التاريخي للتاريخ من المسائل الجوهرية في هذا الموقف، بحيث يرتبط المفكر بالمسألة الأساسية، وهي أن التاريخ هو الأعلى سلطة من بين كل الفواعل التي وجدت، والتي ستوجد في المستقبل. وحتى المسائل المقدسة التي تفوق قدرة الإنسان لم تنفصل يوماً عن التاريخ، بل تحدت بخصائص المرحلة التي ظهرت فيها. ولعلّ انهمام الكثير بمسألة انفصال المقدس عن التاريخ مرتبط بتصورهم وجود فارق نوعي بين المقدس الذي يستلزم الثبات، وبين التاريخ المتميز بالتغير. لكن من وجهة نظر علمية غير منحازة، يمكن الربط بين المقدس، والتاريخ دون الإساءة إلى خصائص المقدس ذاته. فعظمة الحضارة الإسلامية مثلاً، بما هي حضارة عالمية الخصائص، والامتدادات لم تنفصل عن الظروف التاريخية المخصوصة. في هذا السياق يقول «حلاق» الذي درس بكل رصانة أكاديمية مسألة السياسة الإسلامية في التاريخ، مبيناً عدم وجود قلق بين خصوصيات الإسلام المقدسة وخصوصيات التاريخ: «الإسلام، كحضارة عالمية، طور أخلاقاً قانونية نموذجية راسخة تاريخياً حددت هويته. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك إسلام، أو بالأخص ثقافة أخلاقية- قانونية إسلامية خارج التاريخ، لأن التاريخ بقواه وظروفه هو الذي أدى إلى نشأة هذه الهوية القانونية - الأخلاقية». (حلاق، ٢٠١٤: ١٤٢) والحق يقال، أننا نحن المسلمين بصورة خاصة، نعاني من عسر شديد في مسألة فهم علاقتنا، وموقعنا في التاريخ ككل، فنحن نريد أن نكون بشراً لا تاريخيين وهذا ما لا يمكن أن يتحقق. وكل من أراد أن يكون ملاكاً، كما قالها باسكال، لن يجني إلا البهيمية. الإنسان كائن تاريخي يتأرجح بين طرفين متناقضين ودوريين، ليس هو بملاك، ولا هو ببهيمة (لييوفيتسكي، ٢٠١٨: ٢١-٢٣) لكنه يمكن أن يحقق مواقف ملائكية مثلما يمكن أن يوجد وضعيات جهنمية. والتاريخ ذاته حفظ لنا مثل هذه الوضعيات والمواقف. والمنظور الملاكسي هو الذي يسم عموماً، الموقف الديني الذي يعمل، دون

إن يفعل ذلك، فاستجابة لتكوينه العلمي الذي ارتبط بالمذهب الوضعي الإنجليزي العريق. وتعود أصوله إلى الفلسفات التجريبية الحديثة بداية من «بيكون» و«هيوم» بخاصة. والحق أن استقلال التفكير التاريخي هو ما يجعل منه علماً بآتم معنى الكلمة، في هذا الاستقلال بالضبط يتم وضع معايير من داخل العلم التاريخي تكتفي بذاتها، ولا ترتبط بأي مقاييس لا تاريخية ولتكن سياسية، أو اقتصادية، أو دينية. فالعلة الغائية في العلوم هو طريق الخطأ والفساد كما لاحظ «بيكون». (بيكون، ٢٠١٣: ١٢٥) على أساس أن الإيمان بوجود غاية في الطبيعة، والتاريخ يؤثر تأثيراً عميقاً في تصور الحقيقة التاريخية، أو غيرها. مما يدل على ضرورة الاكتفاء بالعلل المادية، والصورية والفاعلة. فالغائية فكرة فلسفية أكثر مما هي فرض عقلي قوي. والتفكير بأن التاريخ يخضع لغاية قد يؤدي إلى قراءة موجهة للكثير من الأحداث التاريخية. فالغاية قيمة الفعل، والتقويمات (الخير والشر) أحد المعوقات التي تلحق بالتاريخ، وعلوم الإنسان بعامة (محمود، ١٩٨٠: ٣٠٤)، وبالنسبة للمفكر الوضعي، فإن الغائية ليست موضوع ادراك حسي مباشر، إنما نحن نقول بأن الشيء وجود لهذه الغاية بعد تأمل سابق على الظاهرة الجزئية. إن الغائية مرادفة للتفكير في المشكلة الكونية ككل، وهي التفكير في الغرض من مختلف العلل والظواهر الجزئية. ولئن استطاع العقل أن يستدل على غاية ما، فإنه من الممكن أيضاً إبطال هذه الغاية بالعقل ذاته. لذا فإن الغائية، حسب المفكر الوضعي، مجرد فرضيات مجنحة تبحث عن أسرار الكون. هذا، وينهانا «بيكون» عن الطيران في ميدان الفكر العلمي، فلا ينبغي «أن نزود الفهم البشري بأجنحة، بل بالأحرى بأنثقال مدلاة حتى نعلقه عن الوثوب والطيران». (بيكون، ٢٠١٣: ١٠٢) فالفكر العلمي النموذجي قائم على المحايثة لا المفارقة، وخياله تابع للوقائع لا يتجاوزها إطلاقاً.

والشيء الذي منع، حسب «زكي نجيب محمود» من تطوّر العلوم، واستقلالها في القدامة الإغريقية، أو حتى في الأزمنة الأوسطية لدى المسيحيين والمسلمين، هو استنادهما على المثال، والكلي، والمطلق، والمستقل. فقد كان الأوغسطينيين مثلاً ينطلقون من الكتب المنزلة لا من الوقائع المشاهدة. وهذا ما جعلهم يفسرون الموجود بالنصوص السابقة لكل ممكن واقعي. (نجيب محمود، ٩٨٠: ٤) لهذا كانت الحداثة ملزمة بتقديم أورغانون جديد في فهم الطبيعة، والأحداث الإنسانية متمثلاً في قول «بيكون» أن «فن تفسير الطبيعة إذا توافر للناس تاريخ طبيعي جيد وخبرة جيدة، وإذا أخلصوا العمل عليهما، وألزموا أنفسهم بقاعدتين:

١- التخلي عن الآراء والتصورات الشائعة. الامتناع عن التعميمات المتسرعة». (بيكون، ٢٠١٣: ١٣٢)

٢- ومن الظاهرة أن سبب انتكاس الدراسات التاريخية هو عدم قدرة المؤرخ على التنازل عن الكثير من الاعتقادات السابقة للتجربة، كما أنه يميل إلى تشكيل فكرة عامة عن مسار التاريخ الإنساني، وهذا ما يعدّ نسيجاً عقلياً عنكبوتياً من مواد غير موجودة في الواقع أصلاً.

٣. المنظور الديني، وغائية التاريخ.

لو أردنا أن ندرس نفسية المفكر الوضعي، والذي اتخذ موقفا صارما من المعرفة ككل، والمعرفة التاريخية بالخصوص، لحق لنا القول بأنه المفكر الذي يترتب ويتوجس من كل ما لا يمت إلى الواقع الموجود تحت رجليه بصلة. هو الذي لا يقبل إلا ما يمكن البرهنة عليه بطريقة لا تحتمل أي انحراف عن المحسوس، أو ما ينوب مباشرة عن الواقع. وفي شأن واقعة أساسية في حضارة الإسلام، وهي الوحي فإن بعض المستشرقين، وحتى «محمد أركون» من بينهم، يتحفظون كلية من قصة «محمد/ جبريل». فليس هناك أي شاهد على هذه الحادثة التأسيسية. وقد عبّر «هيجل» عن هذه المسألة، المتعلقة بكل الديانات بما في ذلك الإسلام، عندما استشكل شأن التأريخ لظاهرة الوحي: «لم نر الله عندما أعطى الوحي. لقد كان الآخرون، وحدهم الذين يقولون لنا عنه، ويؤكدون لنا الواقعة، والشهادة الخاصة لهؤلاء الآخرين الذين عاشوا من خلال التاريخ (...) لكن هذا التوسط ليس مضمونا بشكل مطلق». (هيجل، ٢٠٠١: ٨٨) وهنا بالضبط يتفرق العقل الإيماني، والعقل التاريخي، حيث أن الأول يقبل هذه الحادثة، حادثة الوحي، باعتبارها بديهية لا يتطلب البرهنة عليها، بل من خلالها يتم بناء النسق الديني اللاحق. في حين أن العقل التاريخي - المنطقي الصارم، يبقى لا أدريا تجاه مثل هذه الحوادث الأساسية في التاريخ الديني. وكل ما يمكن أن يعترف به هو الأثر الناتج عن هذا الاعتقاد بحدوث الوحي حدوثا تاريخيا. وكأنه لا يثبت حقيقة التقاء محمد (صلى الله عليه وسلم) بجبريل في غار حراء، في حين يقر بأن هذه الحادثة المفترضة قد أسست للدين الإسلامي ومن ثمة للدولة الإسلامية، ولاحقا للإمبراطورية الإسلامية التي هي واقعة تاريخية لا يمكن لأي مؤرخ أن يتنكر لها. لهذا نجد المستشرق الإنجليزي، «مونتي غمري واط»، الذي اهتم بالمسألة السياسية في التاريخ الإسلامي، يقول: بأن المؤرخ الحصيف، لا يمكن أن يؤكد، أو ينفي بعض الحقائق الإيمانية ذات الطبيعة الميتافيزيقية، بل أن هذا التأكيد، أو النفي لن يؤثر في مسار البحث العلمي. لكن الشيء الذي لا يختلف عليه المؤرخين، ولو اختلفت طرق تأريخهم، هو أن مثل هذه الأفكار التي نعتبرها مفارقة وخارجة عن الرصد العلمي، تؤثر تأثيرا عميقا في مجرى الأحداث السياسية، وجميع الجوانب المرتبطة بها. (واط، ١٩٨١: ٦) لذا فإن المؤرخ الذي يطلب دليلا حسيا لكل حادثة تاريخية، يقع في دوامة شكوكية بحيث يسأل عن الدليل على حسية الكهرباء، أو إمكانية لمس الذبذبات الصوتية. في التاريخ يمكن أن نستشهد بحادثة ما من خلال الآثار التي تنتجها، والبرهنة غير المباشرة معترف بها في الرياضيات، وفي التجريبات، فلما لا نعترف بها في التاريخ! الحق أن تطبيق معيار الأدلة الحسية على أي عملية تاريخية سيؤدي إلى فقدان الكثير، والكثير من الأحداث ذات الأثر المركزي. فقد مات وحيا الكثير من الأشخاص في سياق تأثير فكرة ليس عليها أي دليل تجريبي مادي، كما قامت دول وانهارت أخرى في نفس السياق. ثم أن هناك حقائق معنوية عديدة، سواء كانت

كل ودون توقف، على محاولة رفع الإنسان، والإنسانية ككل إلى مصاف الملائكية المتعالية، في حين أن البهيمية هي ما تصفه لنا الفلسفات الواقعية والموضوعية التي تقر بأن كل شيء مرتبط بما يقع فعلا. و«ما يجب أن يكون» عليه الوضع البشري ليس إلا أمانى إنسانية مغلوطة. إن التاريخ، الذي هو تاريخ الحروب والعداوات، والجرائم كفيل بأن يظهر لنا الطبيعة الحقيقية للإنسان الذي تحركه إرادة القوة والسيطرة. (Nietzsche, 1995: 268) ما عدا ذلك مجرد بهرج مؤقت سرعان ما يزول لتظهر حقيقة الإنسان التي لا تنفصل عن الاستقواء. إن ماهية الإنسان مرتبطة بما أخبرنا التاريخ وفقط.

ومن الحداثيين العرب المعاصرين، الذين انغمسوا في بحث تاريخية الديني ودينية التاريخ، نجد «نصر حامد أبو زيد» (١٩٩٣/٢٠١٠) الذي تشابك بقوة مع الفهم، والتأويل التقليديين، اللذين عملا على إخراج المقدس من التاريخ لصالح تثبيت الهوية على حساب الصيرورة. وهي طريقة ترتبط بأسلوب تفكير قديم تعود إلى المدارس المثالية الإغريقية التي امتدت من «بارمنيدس» إلى «أفلاطون». إذ يعتقد «أبو زيد» أن مضمون المقدس وأسلوب تمظهره لا ينفصل عن خصوصيات التاريخ. يقول بأن «التفرقة بين النص المكي، والمدني على مستوى المضمون والتركيب والبناء دلالة على أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي». (أبو زيد، ١٩٩٠، ٨٥) وما يكشفه علم أسباب النزول، وهو من العلوم القرآنية المهمة في الشرح والتأويل والفهم، يجعلنا نشق بأن التاريخ فاعل مهم في إخراج المقدس. وبهذا، يكون «أبو زيد» قد استكمل المنهجية الدخيلة التي جلبها «طه حسين» (١٨٨٩/١٩٧٣) من العقل الديكارتية في أثناء اطلاعه على الفكر الفرنسي. فهو يعتقد بأن القرآن الكريم لا ينفصل عن التاريخ العربي، إذ أنه حدث زمني مخصص، ولا ينفصل أيضا عن خصوصيات اللغة، أو قل اللغات العربية التي كانت منتشرة في شبه جزيرة العرب. إذ كل ما وصلنا من تاريخ كان في مسند لغوي مثله مثل النصوص المقدسية، سواء كانت قرآنا، أو حديثا نبويا. يقول «طه حسين» مستشكلا المسألة في روح من الهرمينوطيقا الارتبابية: «نحن لا نعلم، ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هي اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح وتمت لها السيادة بظهور الإسلام». (حسين، دت، ١٥٤) مما يدل أن ما نعتبره لغة مقدسة لم يكن كذلك في الأصل أو الأزل، بل أنها تحولت إلى القداسة بعد سيادة الدين الجديد. ومن جهة ثانية فإن الدين الجديد قد ألبس التاريخ بلباس القداسة لدرجة أن «أنصار القديم» كما يسميهم قد عجزوا عن تصور التاريخ على حقيقة. وهذا يثبت الأطروحة التي ندافع عنها، وهي تشكّل المقدس في التاريخ، وتشكّل التاريخ بالمقدس ذاته. وكلاهما لا يخرج عن اللغة التي تعتبر الوسيط الضروري للمقدس، والتاريخ باعتبارها نصوصا نستند إليها في خطاباتنا.

إيمانية، أو أخلاقية، أو نفسية، قد صنعت الحوادث الجسام، وهذه الحقائق ليست قابلة للدرس الوضعي. لذا نجد «توماس» سبارنجن يقول: «لا يمكن للعقل الوضعي حقا أن يلتقط الحقائق الأخلاقية لأن مقدماته تكون قد ألغت أسسها الوجودية. (ما هو كائن، ما ينبغي أن يكون) إنك لن تحضر الماء بمنجل». (حلاق، ٢٠١٤: ١٤٧) لذا فمن الواجب التأكيد على أن القضايا الماوجبية أساسية في تحديد القضايا الوجودية التي يمكن رصدها بأدوات الملاحظة الحسية، وهي الأدوات التي ركز عليها المنطق الوضعي. لذا وجب تجاوز مزلق مثل هذا المنطق، والذي وجد أصوله في الفكر العقلاني الإغريقي الذي بدأ مع المعقولة المفرطة عند «سقراط» كما أشرنا إليه أعلاه عندما نقد الأسطورة، وكذلك منطق «أرسطو» الذي وضع من أجل حذف كل القضايا غير المعقولة، وغير المحسوسة وغير المترابطة في عملية البرهنة. ويمكن اختصار هدف علم المنطق في ربط البراهين ربطا محكما لسد الفجوات على أية قضية، أو قضايا لا تلتزم بمعايير العقل الصارم. لذا نجده ينتقد منطق التفكير الخارج عن العلم مثل الأسطورة، أو الأقصوصة، أو المخيلات المتداولة. فقد كان الثيولوجيين على شاكلة «هوزيود وغيره» - حسب أرسطو - يرجعون كل قضاياهم إلى الآلهة التي جعلوها مبدأهم الأول، ولا يفسرون الأمور إلا بها. (Aristote, 1991: 111) وهذا ما لا يمكن أن يتقبله العقل الوضعي الذي يبحث عن الأسباب الحقيقية الموجودة في الطبيعة، سواء الطبيعة الجامدة، أو الطبيعة الحية، أو الطبيعة الإنسانية. لكن الحق أن «أرسطو» بالذات، الذي تنكر للعقل الديني في الظاهر، لم يفعل ذلك في تاريخ الحيوان، أو نظريته للطبيعة، إذ أنه اعتمد على مبدأ الغائية في التفسير والتفكير، (أرسطو، ١٩٧٨: ٤١) ونحن نعلم، وهذا ما أشرنا إليه أعلاه، أنه مبدأ ديني بدرجة كبيرة، سواء في الأصول، أو الأهداف.

يمكن أن نجد جملة من المفكرين، والمؤرخين من يتسامح مع المصادر غير المحسوسة في عملية التأريخ، ومثلما أشرنا أعلاه، فلو أقصينا الموروث التاريخي غير الموثق كل الوثائق، لما تبقى لنا من التاريخ إلا بعض المصادر التي لا تكفي لنسج ولو قصة قصيرة. ثم أن مسلّة التعارض الصارخ بين العقل، والأسطورة أو بين التاريخ، والقصة يمكن تجاوزها بكل سهولة، وأكثر من ذلك، يمكن لنا أن نثبت دون عناء كبير، أن كل الأفكار التي نصفها بالمعقولة والمحسوسة، والعلمية لها أصول سابقة عليها تنتمي إلى الدين بالذات. لذا يقول «فاين» ما يلي: «العلاقة بين الأسطورة واللّوغوس ليست علاقة تعارض كتلك التي بين الباطل، والحقيقي وقد شكّلت الأسطورة موضوع تأملات رصينة، لذا لم يتحرر الإغريق من سطوتها، حتى بعد انقضاء ستة قرون على حركة السفسطائيين». (فاين، ٢٠١٦: ١٦) وهي الحركة التنويرية التي سارت مع «سقراط»، و«أفلاطون»، و«أرسطو» في نقد المصادر التاريخية القديمة التي تنعت عادة بالأسطورية، أو الدينية.

لقد تشكلت مقابلة فارقة بين التاريخ، والأسطورة، وعندما نستعمل لفظة الأسطورة هنا، فإننا لا نقصد الخرافة بقدر ما

نقصد الروح القصصي الذي يستهدف العبرة. ونحن نعلم أن روح التاريخ في السياقات الإسلامية لا ينفصل عن العبرة، والاعتبار القيمي. ولنا في ذلك مثالين في عناوين كتب تاريخية مهمة؛ إذ نجد كتاب «مسكويه» يحمل عنوان «تجارب الأمم» والتجربة هنا لا تدل على المعنى الإبستمولوجي بقدر ما تدل على المعنى الاعتباري، أو الأخلاقي. وأيضا مؤلف «ابن خلدون» بعنوان «ديوان العبر» الذي لا يحتاج إلى توضيح، على أساس أن التاريخ عبرة في الأساس. ولئن كان هناك تداخل عضوي بين الدين، والاعتبار الذي يستعمل الأسلوب القصصي، فمن الملاحظ، في السياقات الحديثة، أنه تم الفصل، والتفرقة بين «خصائص التاريخ» و«خصائص القصة، أو الأسطورة. لكن هل هذا التفريق سليم من الناحية المعرفية والتقنية؟ يمكن الشك في ذلك، على أساس أن التاريخ لا ينفصل عن الدين، مثلما أن كل مجالات الحياة البشرية، لا تنفصل عن الدين سواء المعرفة عموما، أو العلم، أو الفلسفة، أو السياسة. إذ نجد مثلا، أن المفكر الفرنسي «مارسيل غوشييه»، قد خصص أحد الدراسات لكي يظهر المضامين الدينية في الديمقراطية الغربية، حيث نجده يقول بأن التمثيل في الديمقراطية، وهي التقنية المعمولة بها بعد الديمقراطية الأثينية المباشرة، مستمد من أصول دينية معروفة مثل التمثيل الإلهي أين يعتبر الحاكم ممثلا للإله، أو خليفة لخليفة الإله في الأرض. (Gauchet, 1998: 14) والحيز لا يسمح لتقديم أمثلة أكبر من ذلك، حيث يمكن إثبات الأصول الدينية للفلسفة والعلم والقانون... الخ.

خطأ آخر يُضاف إلى الأخطاء الكثيرة للفلسفة الوضعية، التي وضعت سدا قويا بين الفكر الديني، والفكر العلمي يرتبط بتخصيص الحقيقة للعلم، أو الفلسفة العلمية وربط الدين بكل ما يمت إلى الخرافة، والأسطورة والزيف، والتحريف والتوهّمات بصلة. لكن هل فعلا أن النصوص الدينية خالية من أي معرفة قد تكون علمية، أو تاريخية بالمعنى الذي نفهمه اليوم؟ سؤال لطالما طرح في سياق البحث عن حدود المضامين العلمية في القرآن مثلا؟ لذا تجدنا نطرح سؤال إمكانية تضمينه لمعارف علمية بالمعايير الحديثة؟ بين الرافض والمقرر تجد العديد من الأطروحات إذ هناك من يثبت مثلا الإعجاز العلمي في القرآن، وهناك من ينكره وهناك من يأخذ شيئا من هذا وشيئا من ذاك. فلو قبلنا على سبيل الجد، وتسيير النقاش وجود علم في القرآن، وهو بالفعل موجود، فهل هو العلم بالمعنى المتداول اليوم؟ هنا تبدأ الحقائق بالانكشاف، إذ أن القرآن يحتوي علما، لكن علم زمانه. وهنا نلحّ على ضرورة التيقن من أن المصطلحات، وإن حافظت على بنيتها إلا أن معناها يختلف لدجة أنه قد يحمل معنى معاكس تماما. وهذا ما أثبتته «كاسير» في دراسته حول المعرفة التاريخية. كلمات مثل العلم، والدين والإنسان، والكون، والطبيعة، والله... الخ كلها كانت موجودة في زمن تشكّل القرآن، لكن معناها اليوم مختلف تماما، فالطبيعة أو الكون بالنسبة للعالم المعاصر تمثل جملة من الظواهر المنتظمة بمعزل عن أي سلطة خارجية، في حين أن الخطاب القرآني عندما يستخدم نفس الكلمة فإنه لا يفصلها عن مدلول الخلق، وفضل

خلاصة

لا يجب أن ننكر أن الصراع بين التاريخ الديني، والدين التاريخي لا زال موجودا حتى اليوم، وله تمظهرات متعددة سواء في الحقل التاريخي الخالص، أو في الحقل الديني المحض. فأصحاب التاريخ الديني متربون من العلم، ومن العقل بل قل أنهم يخافون التاريخ الذي قد يكشف عما لا يخدم القضية الدينية. وقد استعمل عالم الأساطير «مرسيا إلياد» عبارة «الخوف من التاريخ»، للإشارة إلى النزوح الطبيعي للموقف الديني إلى ميادين لا تاريخية لكي يحقق التقديس، والإيمان والمطلقية. وهذا مبرر من عدة أوجه، بالنظر إلى أن الإيمان لا يحيا في ظل النسبية والتغير والتداول، بقدر ما ينمو في جو سكوني هادئ يخلق الشعور بالهوية الساكنة. لذا يمكن الحديث عن «العقدة من العقل» لدى أصحاب التاريخ الديني. لكن هذا لا يعفي أصحاب الدين التاريخي الذين يعملون على ربط الدين بالظروف التاريخية، ومن ثمة أنسنته وأرخنته، لذا يشعرون بـ «العقدة من الدين»، إذ يعجزون عن تصور ما فوق التاريخ أو بوجود قوة ما تتدخل في المسار الطبيعي للتاريخ، وهذا في حد ذاته قصور تأريخي.

ما التاريخ إلا نص نتداوله بانتقاص، والكلام الإلهي هو الوساطة الوحيدة التي توصلنا بالمقدس. لذا فنحن أمام نصين؛ نص تاريخي ونص ديني. ومهما حاولنا التمييز بينهما، فلا يمكن أن ننجح في ذلك. وأنصار التاريخ العلمي، الذين يضربون عرض الحائط التاريخ الديني قد تناسوا أن التاريخ القديم قد كتبه رجال الدين. وأن الدين في المدينة القديمة قد مثل الأساس الكلي لما هو تاريخي، وطقوسي وتشريعي... الخ. وحتى الأنظمة السياسية قد كرسّت العقائد الإيمانية في قوانين وتنظيمات. لذا فالإيمان هو الذي يشكّل التاريخ، ويشكل المنظور إلى التاريخ معا.

ولأن التاريخ نص نستعمله من أجل تقوية مواقفنا الحاضرة، فإن الدين أيضا نص نستعمله في تقوية واضعاف المواقف. وقد كان على (ض) يدرك كيف يتم توظيف القرآن لتبرير المواقف، لذا فإن الكتب المقدسة تشبه التاريخ بحيث أنهما معا خزانان كبيران لا ينضبان من المواد التي يستعملها الخير، والشرير. وكم من ظالم معتد اعتمد نصا قرآنيا لتبرير فعلته، وكم من محسن أيضا استند إلى النصوص الدينية. لذا فالدين مثله كمثل التاريخ، يستعمل في كل الاتجاهات. ومن هنا تحدثنا عن «النص وفواعله»، إذ أن النص التاريخي يفعل في النص الديني والنص الديني بدوره يفعل في النص التاريخي، وهكذا دون توقف.

العقل التاريخي لا يفهم جيدا العقل الديني، والعقل الديني بدوره ينتقي من التاريخ ما يخدمه فحسب، لذا نجد في كل عقل آليات مخصوصة لفهم الآخر. وبالنسبة للنص المقدس فإنه يمتلك طرق عديدة للانفصال عن التاريخ المتغير من خلال إضعاف الحس التاريخي واستبداله بالحس القصصي، الذي يهتم بالعبارة أكثر من الواقعة. ومن هنا يتسرب المقدس من التاريخ ليعلو عليه ويحكمه. والتاريخ الإيماني مثل الإيمان التاريخي يتعالقان في تشابك معقد، بحيث يصعب الفصل بين ما هو تاريخي محض، وما هو قدسي خالص.

الله على العالمين، والتسخير للإنسان... الخ. وما يقال على الكون يقال على التاريخ أيضا، إذ أن القدامى يفهمون التاريخ بما هو مسار مخطط له يؤدي إلى نهاية موجودة مسبقا، مفهوم التاريخ كان يدل علم الأنساب مثلا، وهي الأنساب التي تصب في خدمة اللحظة السياسية الراهنة. لذا فإن تقرر لنا أن في القرآن، وغيره من النصوص المقدسة علما ومعرفة، فهي ليست بالمعنى المتداول اليوم. لأن العلم عند القدامى هو العلم الإلهي حصرا، بينما يقصد اليوم بالعلم، العلم المخبري، أو القائم على روح التجربة، والإحصاء والموضوعية، والمنظور للديني للوجود. هنا يتضح الخطأ الذي وقع فيه البعض ممن ينفون وجود علم في الكتب الدينية ويقرّون بأنها خرافة وتوهّمات بالمطلق. (طه، ٢٠١٨: ٢٠٧) وهذه التفرقة تمثل تفرقة الكسالى الذين يرمون الشعير المختلط الزؤان، على الرغم من أن الموقف السليم هو الفصل بينهما، ورمي الفضلات مع الاحتفاظ بالشعير. هنا بالضبط يكمن دور المؤرخ المتأني الذي يرفض الاحتفاظ بكل شيء، أو رمي كل شيء، فكل عصر يحتوي على ما نعتبره مادة تاريخية حقيقية، أو مادة خرافية لا أصل لها في الحقيقة.

ثم أن تعبير التاريخ بمعايير العلم الخالص، هو الخطأ الآخر الذي يرتكبه أصحاب المعرفة الموضوعية، على أساس أن التاريخ علم لا كالعلم. علم بخصوصيات. ففي حين يسير «تين» في المسار الذي وضعه «كونت» وغيره من خلال نمذجة الفلسفة العلمية المنفصلة كلية عن اللاهوت، والميتافيزيقا عن طريق فصل الأخلاقي عن التاريخي، نجد جملة من المؤرخين الذين رفضوا هذه النمذجة الخاطئة، فمثلا نجد «درويسن» Droysen يرفض إخضاع التاريخ لمعايير العلم، فالتاريخ مماثل للحياة باعتباره عالما للقوى الفكرية، أو الأخلاقية». (كاسير، ١٩٩٧: ٣٤-٣٩-٤٨) ونحن نعلم أن الفكر، والأخلاق، والروح ليست من الأمور التي يمكن استقطابها علميا، فهي فوق العلم بالمعنى الوضعي للكلمة.

إن التاريخ أوسع من الوثائق، ومن الشهادات، ومن التدوينات بكثير، وهذا يسوقنا إلى تأكيد وجود مصادر تاريخية ليست في متناول اليد. ثم أن مقولة الموضوعية التاريخية من أكبر الكلمات التي أوهمت العديد من المؤرخين «الصارمين». فليس هناك أي موضوعية في التاريخ، على أساس أنه من صنع الإنسان من كل الجهات؛ فالأحداث من صنع الذوات البشرية، والكتابة من صنع العقول أيضا، فأين هو الموضوع هنا. لذا يقول Joël Candau بأن الكتابة التاريخية من إبداع الإنسان، وليس مجرد تكرار لما حدث واقعا. (كاندو، ٢٠٠٩: ٨٨) وهذا ما يجعل العديد من الفواعل غير التاريخية تؤثر في التاريخ. كما أن التاريخ «انتقائي مبسط ونسأ للوقائع». (كاندو، ٢٠٠٩: ١٧٤) على اعتبار أن «الذاكرة عرضة للخطأ والاختراع»، (تشارلز هوفر، ٢٠١٣: ٢٥) بل التزوير، والتحوير بل أن الذاكرة بطبيعتها مُحرفة إن قليلا أو كثيرا. مما يجعله أقل قدرة على تحصيل الكل. لذا نقول دوما أن التاريخ من صنع الإنسان، وليس هناك تاريخ مستقل بذاته.

المراجع

القرآن الكريم

- ابن خلدون، عبد الرحمن. (١٩٩٨). المقدمة (ضبط وشرح، محمد الإسكندراني). بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي.
- ابن طفيل، أبو بكر. (١٩٩٤). حي بن يقظان. الجزائر: موفم للنشر.
- أبو زيد، نصر حامد. (١٩٩٠). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أرسطو. (١٩٧٨). أجزاء الحيوان (ترجمة، يوحنا بن البطريق تحقيق، عبد الرحمن بدوي). الكويت: وكالة المطبوعات.
- أرسطو. (١٩٨٢). فن الشعر (ترجمة، إبراهيم حماده). القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- أركون، محمد. (١٩٧٥). الفكر العربي (ترجمة، عادل العوا). بيروت - باريس: منشورات عويدات. (١٩٨٥).
- آرنت، حنة. (١٩٧٨). حياة العقل: الجزء الأول: التفكير (ترجمة، نادرة السنوسي). بيروت، لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ الجزائر: ودار الروافد الثقافية. (٢٠١٦).
- أفلاطون. (٢٠٠٠). فايدروس (ترجمة، أميرة حلمي مطر. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.
- إلياد، مرسيا. (١٩٥٦). المقدس والعهادي (ترجمة، عادل العوا). بيروت، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. (٢٠٠٩).
- بيكون، فرنسيس. (١٦٢٠). الأورغانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة (ترجمة عادل مصطفى). القاهرة، مصر: رؤية للنشر والتوزيع. (٢٠١٣).
- جيمس، وليام. (١٨٩٦). إرادة الاعتقاد (ترجمة محمود حب الله). القاهرة، مصر: دار إحياء الكتب العربية. (١٩٤٦)
- حسين، طه. (د.ت). في الشعر الجاهلي. سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر.
- حلاق، وائل. (٢٠١٤). الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي (ترجمة عمرو عثمان). الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. (٢٠١٤).
- خلف الله، محمد أحمد. (١٩٩٩). الفن القصصي في القرآن الكريم. لندن؛ بيروت؛ القاهرة: سينا للنشر؛ الانتشار العربي.
- دويتشر، غاي. (٢٠١٠). عبر منظار اللغة: لم يبدو العالم مختلفا بلغات أخرى؟ (ترجمة، حنان عبد المحسن مظفر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (٢٠١٥).
- طه، عبد الرحمن. (٢٠١٨). ثغور المرباطة: مقارنة اثنتان لصراعات الأمة الحالية. الرباط، المغرب: مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني.
- العروي، عبد الله. (٢٠٠٥). مفهوم التاريخ: الجزء الثاني: المفاهيم والأصول. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

رغم هذا القلق الظاهر بين العقلين؛ التاريخي، والديني اللذان اصطدما أكثر من مرة في تاريخ الفكر الإنساني، إلا أنهما مشروطان بالعقل اللغوي. ونقصد بهذه التركيبة الجديدة (العقل اللغوي) ذلك العقل المشروط باللغة التي شكلته، فعاقلية الإنسان من لغته، وهنا يتبرر تعريف «أرسطو» الكلاسيكي الذي اعتبر الإنسان حيوان ناطق. وقد طرح أكثر من باحث تبعية المنطق لـ اللغة شأن تبعية الفلسفة، والعلم وكل ما هو مفهومي للغة، ولا نقصد هنا التبعية الزمانية فقط، بل التبعية المنطقية أيضا. ولئن كان «فرانس ديليتش» (١٨٧٨) يعتقد بأننا «نرى جوهرنا بثلاث أعين وليس اثنتين: بعيني الجسم، وعين العقل التي تكمن خلفها، وهنا يكمن التطور الثقافي، التاريخي لإدراك الألوان: في عين العقل». (دويتشر، ٢٠١٥: ٧١) فإننا نقر بأن عين العقل ذاته، سواء العقل الديني، أو التاريخي، مشكل وفق خصوصيات اللغة. فكل مشروطية يمكن تجاوزها بالإجتهاد إلا مشروطية اللغة التي شكلتنا وستشكلنا دوما. فنحن كائنات لغوية أكثر مما نعتقد. وقد تناول العديد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، مثل «هربرت ميد» الأمريكي George Herbert Mead (١٨٦٣/١٩٣١) و«إميل دوركايم» الفرنسي Émile Durkheim (١٨٥٨/١٩١٧)، قضية أسنة المقدس، أي تأسيسه على البنية اللغوية المخصوصة. ولئن كان «ميد» يقول بأنه «يمكن للزعات أن تفهم باعتبارها نوعا من لغوة المقدس (تحويل المقدس إلى مشكل لغوي)، وإطلاق طاقة العقلانية التي في الفعل الموجه نحو التفاهم. هذه الطاقة من شأنها أن تتحول إلى عقلنة لعالم الحياة لدى المجموعات الاجتماعية، ذلك بمقدار ما تضطلع اللغة بوظائف التفاهم وتنسيق الأفعال التنشئة الاجتماعية للأفراد، ومن ثم تصبح الوسط الذي عبره تتم إعادة الإنتاج الثقافي، والإدماج الاجتماعي التنشئة الاجتماعية. هذه النزعات التي كنت أرجعتها إلى التذويت التواصل للمسارات الدينية الأساسية، أخذها «بارسونز» تحت شعار «العلمنة» و«الفردانية المأسسة». (هابرماس، ٢٠٢٠: ٤٦٧) فإننا نؤكد على حقيقة اشتراط وعي التاريخ وفهم المقدسات لبنية اللغة البشرية، وليس خفيا أن تفكير الصيني، أو الفرعوني القديم القائم على إجمالية الصورة يختلف عن طريقة تفكير أبناء الحضارات المؤسسة على الأبجدية المفصلة، التي تشكل الكلمات. (آرنت، ٢٠١٦: ١٣٩) وتطویر هذا المنظور المخصوص المرتبط بمشروطية اللغة لكل من التاريخ، والمقدس باعتبارها نصوصا بين أيدينا، سيساهم وفق منظورنا، في إرساء قيم التسامح التاريخي، والديني معا. والأكيد أن وعي نسبية التاريخ، وتبعيته لمنظورية مكانية، ووقتيّة معينة، يؤسس بأي طريقة من الطرق، عقلانية هامش الاختلاف التي هي القاعدة الضرورية للتربية على التسامح. والنص الديني ذاته، خاصة في نسخته التوحيدية الكبرى بخاصة النص الإسلامي متجسدا في القرآن الكريم، تركّز على احتواء كلّ الممكنات الوجودية، والتاريخية بلا إقصاء.

المراجع الأجنبية

- Aristote (1991). la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint – hilaire. Paris: poket – brocard et taupin.
- Gauchet, M. (1998). la Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité. Paris : éditions Gallimard.
- Hérodote (1964). L'Enquête - livres 1 à 4, traduit par Andrée Barguet. Paris : édition Gallimard.
- Kant, E. (1990). Opuscules sur l'histoire, traduit Stéphane Piobetta. Paris : édition Flammarion.
- Nietzsche, F. (1995). la volonté de puissance, traduit Geneviève Bianquis, tome 1, Paris: édition Gallimard.
- Otto, R. (1969). le Sacré- l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, traduit André Jundt. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Platon (1966). la république, traduit par R. Baccou, Paris: édition Flammarion.
- Platon (1993). Gorgias, traduit Monique Canto-sperber. Paris : édition Flammarion.
- Ryle, G. (2006). Hume, in Les philosophes de l'antiquité au XXe siècle : histoire et portraits, (sous la direction de Maurice Merleau – Ponty et autres. Paris : librairie générale française.
- Thucydide (1966). histoire de la Guerre du Péloponnèse, tome 1, traduction Jean Voilquin. Paris : édition Flammarion.

- فاين، بول. (١٩٨٣). هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ بحث في الخيال المكوّن (ترجمة، جورج سليمان). المنامة، البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار. (٢٠١٦).
- كاسير، إرنست. (١٩٤٤). مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان (ترجمة، إحسان عباس). بيروت: دار الأندلس؛ مؤسسة فرانكلين.
- كاسير، إرنست. (١٩٠٦). في المعرفة التاريخية (ترجمة، أحمد حمدي محمود). القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (١٩٩٧).
- كاسير، إرنست. (١٩٦٥). اللغة والأسطورة (ترجمة، سعيد الغانمي). أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
- كاسير، إرنست. (٢٠٠٧). فلسفة التنوير (ترجمة، إبراهيم أبو هشيش). الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- كاندو، جويل. (٢٠٠٣). الذاكرة والهوية (ترجمة، وجيه أسعد). دمشق، سوريا: الهيئة العامة السورية للكتاب.
- لييوفيتسكي، جيل. (١٩٨٣). عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة (ترجمة، حافظ إدوخراز). بيروت، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات.
- ماركوز، هريارت. (١٩٦٤). الإنسان ذو البعد الواحد (ترجمة، جورج طرابيشي). ١٩٨٨، بيروت، لبنان: دار الآداب.
- محمود، زكي نجيب. (١٩٨٠). المنطق الوضعي: الجزء الثاني: في فلسفة العلوم. القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- هبرماس، يورغن. (١٩٨١). نظرية الفعل التواصلي: المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي (ترجمة، فتحي المسكيني). بيروت، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- هوفر، بيتر تشارلز. (٢٠٠٨). تناقضات المؤرخين: دراسة التاريخ في زماننا (ترجمة، قاسم عبده قاسم). القاهرة، مصر: المركز القومي للترجمة.
- هيجل، فريدريك. (١٩٨٣). محاضرات في فلسفة الدين: الحلقة الثانية: فلسفة الدين (ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد). القاهرة، مصر: مكتبة دار كلمة.
- هيجل، فريدريك. (١٩٨٣). محاضرات في فلسفة الدين: الحلقة الثالثة: العبادة وديانة الطبيعة (ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد). القاهرة، مصر: مكتبة دار كلمة.
- هيوم، ديفيد. (١٧٧٩). التاريخ الطبيعي للدين (ترجمة، حسام الدين خضور). دمشق، سوريا: دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع.
- واط، مونتغمري. (١٩٦٨). الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية (ترجمة، صبحي حديدي). بيروت، لبنان: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع.