



الجمعية الفلسفية المصرية
السنة الرابعة والعشرون - العدد الرابع والعشرون
١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية «علمية. سنوية. مُحَكَّمة»

محااور العدد:

■ أولاً: فلسفة إسلامية

■ ثانياً: فلسفة العصور الوسطى

■ ثالثاً: فلسفة علوم

■ رابعاً: فلسفة معاصرة

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٥

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الرابعة والعشرون - العدد الرابع والعشرون) / ط ١ /
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٥ م.
٣٠٤ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨

دار النشر: مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الرابعة والعشرون -
العدد الرابع والعشرون)
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٥



مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية - قطعة ١ - بلوك ١٨ - (برج نور ١) - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٣٥٢٢٠٩٥ - محمول: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ - فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤
www.markazelkitab.com E-mail: markazelkitab@hotmail.com
mkgaafar@hotmail.com

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مذكور».

يتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والمؤتمر السنوي، وإصدار مجلة سنوية علمية محكمة. ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

تهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة، الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليفاكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠ - (+٢) - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠.

بريد إلكتروني: elgamaia.elfalsafia@gmail.com



مقدمة

يتضمن هذا العدد أربع محاور. الأول الفلسفة الإسلامية عن أهمية المنهج التاريخي الذي مازال مستبعدا من دراسة النصوص المقدسة في حين أنه أثبت جدارته في الغرب العهدين القديم والجديد.

والثاني فلسفة العصور الوسطى دراسة بن ميمون كحلقة اتصال بين الفلسفة الإسلامية والمسيحية واليهودية، والثالث فلسفة العلوم عن طبيعة الحجة الاستدلالية في التجارب العلمية. والرابع المشاريع العربية المعاصرة ومدى اثارها على مسار الفكر العربي في المستقبل ومناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر ومبادئ العدالة الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر.

ولعل هذا العدد يكون مساهمة في تقدم الفكر العربي المعاصر.

اللجنة العلمية بالجمعية الفلسفية المصرية.

اللجنة العلمية -

الجمعية الفلسفية المصرية

ديسمبر ٢٠١٥

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية	٥
أولاً: فلسفة إسلامية	٩
المنهج التاريخي في دراسة الدين، دراسة نقدية مقارنة	١١ (أحمد محمد جاد)
ثانياً: فلسفة العصور الوسطى	١٩٧
نظرية العقل اللامتناهي عند سليمان ميمون، حلقة الوصل بين الرشدية والمثالية	
الألمانية	١٩٩ (أشرف حسن منصور)
ثالثاً: فلسفة العلوم	٢٥١
طبيعة الحجة الاستدلالية في تجارب الفكر العلمية	٢٥٣ (خالد قطب)
رابعاً: فلسفة معاصرة	٢٩١
المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل	٢٩٣ (مصطفى النشار)
مناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر	٣٠٩ (كريم الصياد)
مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة ..	٣٥١ (شريف مصطفى أحمد)

أولاً: فلسفة إسلامية

المنهج التاريخي في دراسة الدين

دراسة نقدية مقارنة (٣ - ٣)

أ. د. أحمد محمد جاد (*)

تمهيد

تناول البحث في القسم مجموعة من الموضوعات المتصلة بالمنهج التاريخي ومناهجه في دراسة الدين، إضافة إلى الموضوعات التي تناولها في القسم الأول منه، إذ تناول البحث في القسم الثاني مناهج العلم الكتابي، والتاريخ وسلطة النصوص المعتمدة، وسلطة الكتاب المقدس في العصر الحديث وأبرز اتجاهاتها، إضافة إلى تناوله لقضية العقل التاريخي والإيمان، والمنهج التاريخي والكتاب المقدس، وأسس النقد التاريخي في اللاهوت، والوحي والتاريخ ضمن حدود الوعي التاريخي، ثم الدراسة التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي هذا القسم الأخير منه يواصل البحث دراسة الموضوعات المتصلة بالمنهج التاريخي في الدراسات الدينية، وخصوصاً اليهودية والمسيحية.

عيسى التاريخ ومسيح الإيمان

أصبح سؤال التماثل بين مسيح الإيمان وعيسى التاريخي جدياً فحسب؛ بسبب اكتمال المناهج التاريخية النقدية التاريخية وتبنيها في دراسة العهد الجديد. ولقد كان اللاهوتيون قديماً يكتفون باكتشاف العقائد المذهبية من العهد الجديد الخاصة بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ التي تثبت كريستولوجيتهم الخاصة، ولكن مع الاعتراف المتزايد بحقيقة تطور الاعتقاد في الفترة ما بين حياة المسيح على الأرض وكتابة أسفار العهد الجديد، جاءت الرغبة في اكتشاف المفاهيم الخاصة

(*) أ.د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وقسم العقيدة والمذاهب بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم، ويمثل هذا الجزء القسم الثالث من البحث.

بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من خلال الحقائق التاريخية الفعلية بدلاً من التفسيرات المتصلة بأهمية عيسى على النحو الذي انعكست في الكتابات الرسولية وما بعدها، وأي تفسير حديث لشخص عيسى يفشل في أخذ هذه المسألة بجديّة يلوم على نحو عادل الذاتية اللاهوتية. والسؤال الآن: كيف يمكن وضع هذه القضية في تلك التفسيرات التي تمت الإشارة إليها^(١)؟

وربما كان من أفضل الأعمال الأكاديمية في هذا الصدد في أمريكا ما ألفه شيرلين، جاكسون كاسي Shirley Jackson Case في كتابه Jesus: A New Biography، ورودولف بولتمان في كتابه Jesus and the Word، ك. ل. سكمدت K. L. Schmidt في مقالته Jesus Christ، ومارتين ديليوس Martin Dibelius في كتابه Evangelium und Welt. ولقد استخدم كل من بولتمان وسكمدت منهج النقد الشكلي، على حين أن ديليوس لم يقدم دراسة محددة عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن أحكامه تظهر في مقالته «Jesus in Contemporary German Theology» التي لخص فيها كتابه المذكور سابقاً، ومن الملاحظ أن الأعمال الألمانية لها طريقة مميزة في دراسة عيسى التاريخي، إذ تقدم شيئاً ما متميزاً إضافياً. والاختلاف هنا تعليمي، إذ أنشأ السؤال التالي: ما هي أهمية عيسى التاريخي؟ والقضية التي تتصل بالمشكلة المهمة في دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التي تنتظر البحث: لو أن المنهج التاريخي مكن الأكاديميين من اكتشاف عيسى التاريخي، وإعادة صياغة ما تبقى من رسالته الحقيقة الأصلية، فما الذي يستخدم اليوم للدين يتمثل في تعليم عيسى^(٢)؟

وتظهر هذه المشكلة في كل المشكلة في كل الأعمال المذكورة، وكل أكاديمي لديه إجابته المتميزة، فهم يتفقون عموماً على أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان مفهوماً على نحو كبير، على النحو المخطط له هنا، كما يتفقون على أن اليهودية أسست المعايير التي يُكتشف فيها عيسى التاريخي في المصادر المختلطة، كما أنهم يتفقون على أن البيئة اليونانية الرومانية تمكن الباحث من تمييز العناصر التي أضافها أتباع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى التقليد المتزايد من السمات الأساسية الفعلية لصورة عيسى. عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن دين كاسي Dean Case هو الوحيد من بين هؤلاء الأكاديميين الذي يحافظ على المنطق الصارم للمنهج التاريخي، فهو بثبات يحيل الباحث إلى عيسى التاريخي فحسب باعتباره الجزء الأساسي لقاعدة المسيحية التي تؤسس فيها صورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(1) Ibid, pp, 532-533.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 178.

والرسائل الدينية ومواقف عيسى المهمة هي التي يدور حولها البحث العلمي المعاصر، وليس العطاء المقدم بالتقوى والتراث والكنائسية. ومن ناحية أخرى فإن اللاهوتيين يطلبون كشف أهمية عيسى والعتور عليها التي تتجاوز التصنيفات المحدودة للتاريخ^(١).

وعلى أية حال فإن هناك من الباحثين من أنكر تاريخية عيسى عليها السلام، وكانت الحجج التي اعتمدوا عليها في بيان أن شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي دونها كتاب الأنجيل خيالية تماماً. وهي حجج ضعيفة ناقصة وغير كافية، وبالتالي يبدو أن نجاح هذه الفرضية واه، فليس لها حيوية أو انتشاراً واسعاً، يكاد يكون وشيكاً. وإذا لم يتمكن أصحاب هذه الوجهة من النظر من تقديم أسباب جوهرية أكثر في شكوكهم في عيسى التاريخي، ويصنعوا جانباً أكثر بناءة لحجتهم، يتفق مع المعلومات كلها في مجال التاريخ القديم والمبكر للمسيحية، فإنهم يتمنون بالكاد كسب متابعة بين المحققين المتعودين على تناول المادة التاريخية بشمولية. ولا يعني ذلك القول بأنه لا توجد مشاكل حقيقية؛ فمن المعروف لدى كل شخص أن هناك العديد من الصعوبات التاريخية الجدية بخصوص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يعترف بها الباحثون اليوم على العموم. ذلك أن التحديد الدقيق لكلمات عيسى وأفعاله أو مسألة البرهنة التاريخي للأفكار التي ربطتها الكريستولوجيا التقليدية بشخصه، هي موضوعات مهمة ودقيقة للفحص والتحقيق، ولكن ليس هناك وضوحاً ضرورياً معترفاً به للسؤال: هل عاش عيسى التاريخي في زمانه؟ ومع ذلك فعندما يسأل هذا السؤال، فهل الإجابة المثبتة عنه غير كافية للبرهنة، إضافة إلى ما بعد إمكانية الشك المعقول، على أن عيسى شخصية تاريخية حقيقية^(٢)؟

وعلى الجملة فإن هناك رؤية بين اللاهوتيين الليبراليين تتمثل في الشك في وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، على أساس أن الرؤية التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غير تاريخية^(٣). على أساس أن عيسى التاريخي ليس شخصاً خارقاً للطبيعة في اللاهوت الليبرالي، ومثل ذلك فكرة يوحنا عن اللوجوس وبولس عن الوجود المسبق، فهذه كلها ليست موضوعات أساسية، ولكنها

(1) Ibid, pp, 178-179.

(2) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911), p. 205, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", in "The American Journal of Theology", Vol. 16, No. 3. (Jul., 1912), p. 459.

(3) See, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, the University of Chicago Press, Chicago, 1912, pp, 1-3.

منتجات للتفسير البدائي^(١)، بمعنى أن ما نلتقي به في الأنجيل ليس الصورة الصحيحة من الناحية التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بل المسيح كما صورته الكنيسة القديمة معبراً عن إيمانها، فصورة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ هي التي خرجت من الكنيسة، وليست الكنيسة بعقائدها هي التي نجمت عن تعاليم المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعلى أية حال فإن إنكار وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أمر ترفضه الحقائق التاريخية والدينية.

وبالإضافة إلى هذه الرؤية الشكوكية فإن هناك الرؤية الأسطورية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في اللاهوت الراديكالي، والتي تعتمد على التراث اليهودي الأبوكريفي، والذي يتمثل في أنه ما قبل عيسى الأنجيل كانت هناك فرقة يهودية بالفعل، هي عيسى الإله، وهذه النحلة، عيسى الإله، من المحتمل أنها تعود إلى العهد القديم، وبالتالي فإن ما نسب إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من أفكار أبوكريفية تعود إلى اليهودية، مثل القيامة من بين الأموات. أيضاً فإن بولس، وهو أقدم شهادة مسيحية عن المسيح عليه السلام، لا يعرف شيئاً عن عيسى التاريخي، إضافة إلى أن الأنجيل لا تشير إلى شخصية رجل عاش بالفعل، بل إنها تتبنى أساطير الإله الإنسان عيسى إما من اليهودية أو من الأمم المجاورة لها، وهذا كله أخذ شكلاً تاريخياً^(٢).

وربما لا يكون من الملائم هنا تبين بعض الأسباب المحددة لتاريخيته، خصوصاً بسبب أولئك الذين يلتزمون بوجهة النظر المعارضة، الذين يرون أنهم غير ملزمين بالدفاع عن رأيهم، ولكنهم يفترضونه بشكل تام، ما لم تكن الحجة مقنعة للتاريخية المقدمة مسبقاً، ولا يكفي أن الشخص يجب أن يشير إلى أنه كبرهان اتساق الرأي المسيحي اليوم أو التقليد المسيحي في الماضي، في أن ذلك لا يجب أن يمنح ليس لعيسى التاريخي، ولكن على الأخرى لعيسى الذي قام من بين الأموات، والسهامي الذي يأخذ مكانة مركزية في التفسير المسيحي. هذه القضية وجدت منذ وقت مبكر، منذ عصر بولس الذي كان لديه القليل نسبياً عن عيسى الدنيوي الأرضي، فيما عدا فكرة الفرد السامي السهامي الذي سوف يأتي قريباً للحكم. وعلى نحو مؤكد فإن هناك صعوبة في تخيل أن مسيح الإيمان، يمكن أن يأتي لكي يأخذ مكاناً ليس له، بدون حقيقة عيسى الأرضي الدنيوي، ولكن افتراض هذا الارتباط كفرص مسبق تسليم بمسألة البحث^(٣).

(1) Ibid, pp, 10 - 11.

(2) Ibid, pp, 54 - 55, pp, 137 - 189.

(3) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 205-206.

وبالإضافة إلى ذلك فإن سجلات العهد الجديد تعرف الآن ببعض العناصر التي خلقها هوى الأتقياء للمؤمنين الأول؛ وبسبب الاختلاف بين النقاد يبدو أن اتخاذ قرار بشأن أسئلة التاريخية موضوع واسع الإدراك وله مذاق معين، فهل لا يكون الاعتقاد في وجود عيسى ذاته يعود لنفس المقولة؟ وبالتالي يكون موضوعاً للجدل فيه. وهنا يأتي السؤال: ما الذي يمكن قوله لدعم المطالبة التي تكون حافزاً للحركة الدينية الجديدة والأدب الذي أنتجته، الذي استنتج من عيسى التاريخي؟ إن الاهتمام هنا لن يكون بتحديد كمية المعلومات المتوفرة عنه الآن، إذ أن ذلك الاهتمام سوف يحدد في موضوع واحد: هل عاش عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما مضى من الزمان؟ من الملاحظ هنا أن الغموض الذي يكتنف بداية المسيحية يجعل المهمة صعبة، إذ يظهر أنه في البدايات ليس لدى أتباع الدين الجديد أية فكرة عن أية دعاية مطولة له، أو الوقت الذي بدأت فيه الدعوة، بعد أن انتهى الجيل الأول، عندما كانت المعلومات عن فكر عيسى وحياته في المجتمع، يجب أن تكون مستنتجة من المصادر المكتوبة^(١).

ومن الواضح أن جذر المسألة يأتي من اختلاف المناهج المتبعة في الدراسة، فبعضها يبدأ من التأمل الفلسفي، والآخر يبدأ من التحقيق التاريخي. ويجعل المسيحيون الأرثوذكس الأكثر تشدداً، علماء الأساطير، شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في التعبيرات العقائدية، كمفهوم له صلة بالنظام الفلسفي واللاهوتي اليقيني، هذا النظام وذلك المفهوم كريهان بالنسبة لبعض الباحثين من أمثال كاسي Case، وهنا لا بد من أن تنجز النتائج بدعم من المعلومات التاريخية؛ فالفيلسوف الذي لا يكون مؤرخاً، ولا يملك الحس التاريخي، يقع في صعوبات جمة، من بينها ضعف تأكيدات. فمسيح الأنظمة العقائدية قد يكون أسطورة، وتكون الاعتبارات الفلسفية موجهة ضده، ولكن مسيح التاريخ لا يتأثر كلية بمثل هذه الاعتبارات، سواء عاش أو لم يعيش، فهذا السؤال موجه إلى المؤرخ للإجابة عليه، وهو لا يختلف عن سؤال هل عاش لوثر أو نابليون أم لا^(٢).

وعلى أية حال فإن البحث عن عيسى التاريخي ارتفعت وتيرته بعد الحرب العالمية الأولى، إذ أن المشكلات الخاصة بهذه المسألة في الدراسات اللاهوتية والنقدية لم تكن قد حلت تماماً، ووصلت إلى نقطة التوقف، هذا النقطاع صنعه الاتجاه الليبرالي عن طريق اللاهوت الجدلي، وما

(1) Ibid, p, 206.

(2) See, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", p, 460..

يمائله من إصلاحات في رسالة الإصلاح المسيحي في مسألة تحريف الأناجيل، التي أخذت مكانها في تناول مسألة عيسى التاريخي، على أساس أنها حاسمة في اللاهوت، وفي نفس الوقت عمل النقد الشكلي على بحث السبل التي وصلت بها الأناجيل إلى المسيحيين، وبالذات في الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة، التي وصل النقد فيها إلى نتيجة حاسمة: إنها ليست أصلية، ولكنها كتبت لإيمان الجماعة المسيحية الأولى عبر مراحل متعددة؛ فالإنجيل هنا تعبر عن الإيمان بالفصح^(١).

والسمة الأساسية في الموقف المعاصر من عيسى التاريخي، تتمثل في أن السؤال الليبرالي الكلاسيكي عن عيسى التاريخ عَلَيْهِ السَّلَامُ اكتسب مرة أخرى أهميته اللاهوتية، وقد حدث ذلك في الوقت الذي كانت الليبرالية فيه غير مصدقة في أماكن عديدة في حياة الكنيسة، ولقد أحدث ذلك هزة عنيفة كبيرة في التاريخ اللاهوتي الحديث، فلفترة تمتد لحوالي مائتي عام عملت البحوث النقدية على أن تخلص عيسى التاريخ من قبضة العقيدة الكنسية، ولكنها كانت محاولة محكوماً عليها بالفشل مسبقاً، إذ أنه تقرر لدى الكثير من الباحثين أنه لا يمكن أن نعلم شيئاً عن عيسى التاريخ إلا عن طريق توسط الدعوة المسيحية البدائية المبكرة وعقيدة الكنيسة التي كانت تحيط بها، فعيسى التاريخ لا يمكن فصله على نحو مرض عن عيسى الإيمان، وفي هذا السياق جاء التعارض بين التاريخ والعقيدة^(٢).

وعلى أية حال فإن المطلب القديم لعيسى التاريخي تم التعبير عنه بصور متعددة، فكل عصر ينتج التفسيرات الخاصة به لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكل واحد منه يطلب تحديد عيسى وفقاً لصورته، وبما يناسب احتياجاته، والعهد الجديد نفسه قدم أربع صور مختلفة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكذلك فعل بولس في الرسالة إلى العبرانيين، إضافة إلى المواعظ في سفر الأعمال والكريستولوجيات الأخرى وما يماثلها، وآباء الكنيسة في العصر الوسيط، والأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، هذا كله قدم تفسيرات مختلفة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومن هنا فإن ك. مكارثي K. McArthur عندما قرر أنه مطلب العصور كلها^(٣).

(1) See, Ernst Käsemann, Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, First Series, 41, translated by W. J. Montague, published by CSM Press, London, 1971, p, 15.

(2) Ibid, p, 17.

(3) See, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", P, 34.

ولقد ظهرت أهمية هذا المطلب بالفعل في عصر النهضة والإصلاح والعقل في الغرب، حين بدأت الدراسة التاريخية لوثائق الماضي في تحقيق مكاسبها. ويحدد يوخيم جيرمياس Joachim Jeremias بداية هذا المطلب في العصر الحديث عام ١٧٧٨م، الذي بدأت فيه سلسلة من المقالات عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الظهور، تتناول أهدافه وأغراضه، وأتباعه، وأعمالهم، ولقد ظهر البدايات الأولى لذلك على يد هيرمان صموئيل ريماروس Hermann Samuel Reimarus التي نشرها لسنج بأسلوب شعري، إذ لم يعمل ريماروس على أن يكون إنكاره منتشرًا في حياته، والتي نشرت بعنوان مقتطفات من مؤلف غير معروف Fragments from an Unknown Writer، موضحاً أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ منذ بدايته الأولى كان رمزاً دينياً له غايات ثورية، وبعد موته قان أتباعه بنشر إشاعة قيامته من بين الأموات، وبالتالي يمكن أن تستمر الحياة في الدين الذي عملوا على إيجاده، وهكذا فإن المسيحية ديانة احتيالية منذ البداية. ولقد أثارت هذه الرؤية التي قدمها ريماروس عاصفة من الردود منذ البداية^(١).

وعلى الجملة فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ معلم عقلاني، طبيعي، للدين الطبيعي العقلاني، فلم يكن عيسى يهدف إلى دين جديد، بل كان يعمل على إصلاح اليهودية في عصره، وبالتالي يميز بين رسالة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وأتباعه، فالمسيحية عنده بدأت منذ عصر بولس، وأن الرسل اخترعوا قصة قيامته بعد أن سرقوا جسده، ونسبوا إليه المعجزات، وأنشأوا ديانة جديدة باسمه ليست سوى أسطورة. وهنا يأتي دور المؤرخ لدى ريماروس الذي يجب عليه تتبع هذه الآثار، وأن يعمل على استعادة عيسى الحقيقي، وذلك من خلال التمييز بين هدف عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وهدف الرسل، فهدف عيسى تجديد ديانة إسرائيل، على حين أن هدف الرسل من إعلان موته وقيامته وعودته إيجاد الديانة المسيحية الجديدة^(٢).

وفي هذا السياق جاءت رؤية ديفيد فريدريك شتروس David Friedrichs Strauss، الذي أشار إليه البحث إليه مراراً، فدون مجلدين عن حياة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، معتمداً في ذلك على رؤية هيجل، فهنا نلاحظ أنه يأخذ بالنموذج الهيجلي في الموضوع، ونقيض الموضوع، والتركيب، وذلك في دراسة الرؤية التقليدية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبر قرون متعددة من التفكير في

(1) Ibid, pp, 34 - 35.

(2) See, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus, pp, 138 - 141.

عبارات التفسيرات الخارقة للطبيعة، والرؤى الكتابية والأرثوذكسية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. أيضاً في التفسير العقلاني المتطور عبر العقل، وكان ضد الموضوع الخارق للطبيعة، ونتائج التفسيرات الميثولوجية، أو ما يعرف بالتركيب. وهنا يؤكد على أن أتباع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وظفوا الأساطير لتكوين صورة المسيا الخارق للطبيعة، وبالتالي فليس هناك حاجة إلى تفسير عقلائي، إذ يكفي تعريته عن الأساطير، ومن الملاحظ أن رد الفعل ضد آرائه كانت أقوى من ريماس^(١).

لقد أدى إلى القول بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إنسان بين البشر، وهو أمر عارضه البعض في نهاية هذا القرن تبني القول بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يعيش نهائياً، أو أنه رمز عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبارة عن مشروع من الأفكار الدينية للكنيسة القديمة، أو انعكاس أسطوري لموضوعات العصر القديم الدينية، وهو أمر مرفوض من قبل الليبراليين والمحافظين^(٢)، على النحو الذي تناوله هذا البحث في بعض مواضعه.

من الواضح في هذا السياق الأهمية الكبرى لرسائل بولس على اعتبار أنها أقدم الكتابات المسيحية الموجودة الآن، ومع ذلك فهي ليست مؤلفة لأي غرض مقصود لتعليم الأجيال القادمة أو شرح محتوى الفكر المعاصر، ولكن على الأحرى مؤلفة لتفي بالضرورات الخاصة لهذا العصر. ومن المعروف تماماً أن الأدب الذي يفسد في سرد قصة مهمة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ليس له اتصال فوري حالي بالأيام الأولى للمسيحية، فإنجيل مرقس، مع أنه أقدم الأناجيل، كتب في وقت كان المؤلف فيه مجبر على أن يشق طريقه بالعودة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبر ثلاثين عاماً إلى أربعين عاماً من تطور فكر الكنيسة وحياتها في هذه الفترة، التي كان التقليد فيها في حالته السائلة. كما أن المبشرين الآخرين كانوا تحت نفس الضرورة، والصعوبة أكبر في حالاتهم بسبب أنهم كانوا أبعد من الناحية الزمنية عن الأحداث الأصلية^(٣).

وبالإضافة إلى ذلك فليس هناك تأكيد حقيقي على أن كل مبشر جعل جهده الفعلي في أن يكتب الحقيقة نقية صافية للتاريخ، فاهتمامه تمثل في أن يجعل القصة التي يخبر بها تفضل نوع

(1) See, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", pp, 35 - 36.

(2) Ibid, p, 37.

(3) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 206-207, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, pp, 68 - 69, p, 226.

الإيمان الذي يدعو إليه، والتي تروق بالنسبة لأي تفسير حقيقي للتاريخ، الذي أسست عليه الكنيسة المتأخرة اعتقادها وعملها كنتيجة للظروف التي صبت حياتها المبكرة فيها. وهذا بالنسبة للاهوتيين، في الوعي الخير، سعي لإيجاد مبرر طبيعي لاكتشاف حياة عيسى وتعليمه، وفشل المبشرين في تقدير هذا المطلب في عصرهم، يمكن أن يكون موجوداً، ولكن المناسبة الواهية لهم في أن يكتبوا أي شيء، وما يزال، أيضاً، أقل احتمالاً أن كل ما كتبه قد بقي محفوظاً. ولو كان الاهتمام بتسجيل حياة عَلَيْهِ السَّلَامُ تطور ثانوي ضمن المسيحية ذاتها، فليس من الغريب أنه أهمل كلياً في المصادر المسيحية الإضافية، فليس هناك تأكيد جوسيفيوس Josephus تكلم عن معرفة مباشرة، حتى لو كانت الرسالة عنده حقيقية^(١).

ولقد تناول تاكيتيوس Tacitus المسيحية في روما في عصر نيرو، من سمي بالمسيح الذي قتله بيلاطس النبطي في حقبة الإمبراطور الثاني للعالم الروماني تيبيريوس Tiberius، وما ذكره في هذا الصدد قليل الأهمية، باعتباره شاهداً مستقلاً لحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ بسبب أن ما كتبه هذا المؤرخ اليوناني كان حوالي ١١٠ بعد الميلاد، وربما تحصل على بعض المعلومات من تقليد حالي. وأيضاً هناك كتابة سويتونيوس Suetonius، على الرغم من أنها جاءت في حقبة تاريخية متأخرة، فإنها تلقي بالمزيد من الظلمة على الموضوع؛ إذ يبدو أنه سمع عن اسم المسيح، ولكنه فشل في أن يميز بين اليهود والمسيحيين؛ بسبب أن إشارته إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غير مؤكدة إلى حد كبير في المصادر غير المسيحية للقرن الأول، وأحياناً يبرهن على أن الاعتقاد في وجوده لم يكن حالياً. وبينما يجب الاعتقاد بأن مصادر هذه الفترة صامتة تماماً، فإن الصمت اليهودي يبدو غريباً على جهة الخصوص، ولكن المشنا والتلمود، كما يعرفان اليوم، منتجات أدبية للتاريخ اللاحق وإحاطتهما إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تعكس على نحو طبيعي أكثر المراحل المتأخرة للصراع بين اليهودية والمسيحية^(٢).

أما فيلو اليهودي فقد تجاهل الموضوع، وحتى لو جاء إلى ذكر الموضوع فإنه يفاجئ قرائه بالكاد. أيضاً ليس مما يلفت النظر هنا ما أشار إليه جوستس التبريوسي Justus of Tiberius، في

(1) See, Flavius Josephus, The Complete Works, Grand Rapids, MI, P, 1132ff, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911), p. 207.

(2) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 207-209.

المختصر الكرونولوجي جداً للملوك اليهود، حيث لا توجد لديه مناسبة لذكر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي جوسيفوس فحسب يتواصل هذا الصمت للتفسير والتوضيح، إذ يسجل ببعض الامتلاء التاريخ اليهودي في القرن الأول بعد الميلاد، ولكنه لا يشير أبداً إلى عيسى وأتباعه أو في أغلب الأحوال تأتي إشارته مختصرة، وهناك أسباب عديدة مقترحة لهذا الأمر، فعلى النحو الذي صورته في تناوله لسفر دانيال يتعجل الأماني المسيانية لليهود مستنتجاً ذلك من المصادر اليهودية المسيحية، ففي عصره كانت الحركة غير الشعبية في عيون الدولة الرومانية لا تضيف احتراماً للسابقين ودياناتهم التي أراد أن يلهمها لقراءته^(١).

ولكن أليس من الممكن أن تكون هذه اللامبالاة السبب الرئيسي للصمت، وهو ربما لم يفكر في هذه الحركة وأهميتها على جهة الخصوص، بقدر ما جاءت به إليه الملاحظة العامة، ومما لا شك فيه أن قصرها في الأساس على الطبقات الدنيا للمجتمع بمؤرخه المعاصر يعطيها أهمية قليلة، خصوصاً إذا كان جوسيفوس في مثل هذه الحالة يفترض وجهة النظر الرومانية. وعلى الجملة فمن الواضح هنا أن من اهتم بقصة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هم فحسب الذين اهتموا بها لأسباب شخصية، وحتى الذين لم يهتموا في البداية بالحركة الدينية الجديدة^(٢).

وعلى أية حال فيما يرى كاسي أنه بدون أي حدس فلسفي بالنسبة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في أي نظام، فإن الدليل التاريخي يظهر من دون أي شك في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قد عاش، وأصول الحركة المسيحية، ومهمة رسائل بولس، وتأليف الأناجيل، والإشارات الموجودة في الكتابات غير المسيحية، توضح فحسب فرضية أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك في الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة قد عاش بالفعل. وعلى الجملة فبعيسى التاريخ موجود في هذه الأناجيل الأولى، وليس في أدمغة اللاهوتيين المعاصرين^(٣).

ونتيجة ذلك كله من الناحية العملية أن كل المعلومات عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا بد أن تستنتج من كلمات أصدقائه الذين كانوا مهتمين ببيان التبجيل المستحق له، والقوام الأساسي لتفكيرهم يجعل أي شيء آخر مستحيل، وفي حين أن هناك برهنة على أن المسيحية كانت موجودة في القرن الأول، فليس هناك رواية معاصرة لبدائياتها، إضافة إلى القليل جداً عن حياة

(1) Ibid, p, 209.

(2) Ibid, p, 209.

(3) See, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", pp, 460-461.

مؤسسها. وفي رسائل بولس، الوثائق الأقدم، يظهر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه الرب السماوي السامي، الذي يوقره المؤمنون مثل الله تعالى نفسه، ومن هنا كان الإدعاء بأنه العهد الجديد في تصويره لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غير مقنع باعتباره بداية تذكر الشخص الحقيقي. إنه يشعر بأن ذاكرة حدوده الإنسانية يجب أن تكون واضحة تماماً؛ لتُسَلِّمَ واضحة وغوذجية على نحو كبير جداً من قبل رفاقه الشخصيين. ذلك هو الموقف الذي يقبل التوضيح فقط، على افتراض أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بصفة أساسية إله بشري متجسد، وليس إنساناً مؤلهاً^(١).

وهذا الزعم لا يمكن أن يُعطى وزناً كبيراً؛ إذ سوف يكون تذكيراً بأن تقديس البشر لم يكن معروفاً في ذلك العصر، ولو كان هناك معارضة لم تقدم شيئاً لتشجيع الاعتقاد فيه كبطل سماوي سام، فلا يكون هناك الأسكندر الذي فتح العالم. وربما يلح شخص بأن معاناته البطولية، كانت الممر الذي صعد به إلى المجد السماوي. ولو كانت الاعتبارات الأولية الاستنتاجية هي التي يجب الإلحاح عليها، أليس من المستحيل تماماً تخيل إدعاء جماعة المؤمنين بأن يكونوا رفاق شخص خيالي يوقرونه إلى حد التضحية بحياتهم لأجل هذا السبب؟ إن هناك عاملين في هذا الموقف يميزانه في هذه الحالة المتميزة عن التجسيمية الأسطورية للآلهة أو الآلهة البشرية: نظام الاستمرار في التفسير المبكر الذي تمثل في الانتقال من عيسى الإنسان إلى المسيح الرب السماوي، والتأكيد الذي يقع على قُرب الأحداث. وبالفعل فمن الملاحظ أن تطور فكر العهد الجديد عن عيسى يبدأ من نشاطه كرجل، ويستمر بدرجات لكي يفسر خلفية الصفات الإلهية في مهمته الأرضية الدنيوية. وبالنسبة إلى عنصر القرب، فمنه ما يكون حقيقياً في أن ليس كتاب العهد الجديد عملاً للأتباع الشخصيين لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مشكوكاً فيه لهم^(٢).

ولكن ذلك جزء من الأدب الذي يفترض عموماً أن يكون مكتوباً بواسطة أشخاص كانت لهم صداقة قوية بشهود عيان، ولو أن هذه المعرفة ضعيفة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، جديرين بالاعتبار. وعلى سبيل المثال إنجيل مرقس ورسائل بولس، فهذه الكتب، للإشارة فحسب، المؤلفة النزاع حولها أقل. والانطباع العام لكتابات العهد الجديد على القارئ لها، يتمثل في تلك الظواهر الفريدة وراء إيمان العهد الجديد والشخص الذي توقره، وهي لا تُسلط على بعض الماضي البعيد،

(1) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 210.

(2) Ibid.

ولكنها تظهر ضمن ذاكرة الرجال الذين لا يزالون أحياء. والمهم هنا ذلك الارتباط بما يسمى بالرسائل البولسية، فوفقاً للتقليد فإنها كتبت غالباً في العقد السادس من القرن الأول، وأكدت إلى حد كبير في إشارتها إلى عيسى التاريخي أنها منحولة مزورة كلياً أو جزئياً، التي أجازت عموماً افتراض إنكار عيسى التاريخي. ولو أنها غير حقيقية فإنها لا بد أن تكون منتجاً لذلك العصر عندما كان كل من عيسى وبولس ينتسبان إلى الماضي البعيد جداً، الذي كان الخطر فيه أقل لقبول أية مشكلة جديدة باعتبارها حقيقية في وجودهما المفترض^(١).

ومن المعروف أيضاً من الشعور التاريخي لدى الشعوب البدائية أن ليس لديها عناية فائقة بمطالبها والمنطقة الحدودية بين الخيال والحقيقة التي تكون مبهمة في أغلب الأحوال؛ ولذا فربما زلات عقود قليلة فحسب تجعل من ترويح الخيال عملاً ممكناً، ولكنها بالكاد تنجز بنجاح بين الرجال الذين يعرفون بصفة شخصية العصور والأماكن التي عاشت فيها هذه الشخصيات الخيالية، ولذلك فإن القسم البولسي من أدب العهد الجديد، ينظر إليه على العموم على أنه كتب مزيفة منتجة بواسطة أولئك الذين يجادلون ضد تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢).

وعلى أية حال، وعلى نحو منصف، فإنه ربما يلاحظ أن ذلك الجهد المقدم من قبل الكتاب المحدثين ليس بتمام في البرهنة على زيف كل رسائل بولس، وعلى الأحرى فإن الافتراض العام أن ليس هناك حجة جوهرية لأصالة هذه الرسائل يمكن عرضها، ونظرية المكتوب باسم مستعار قادرة على أن توضح كل المعلومات. هذه النظرية ليست مستحيلة في ذاتها، وخصوصاً في ذلك العصر الذي كان المنهج التعليمي فيه، يقدم التعليم تحت سلطة أشخاص بارزين في الماضي. ولقد استخدم أشخاص مثل موسى وأخنوخ وإلياس وأشعياء ودانيال هذه الطريقة؛ ولذا فإن الرموز البارزة في التاريخ المسيحي القديم، كان من الطبيعي تماماً أن تلعب دوراً مماثلاً؛ وبسبب أن المسيحيين في القرنين الثاني والثالث رفضوا بعض الكتابات التي قدمت تحت اسمي بطرس وبولس، على أساس أن علامات التزييف تبدو واضحة عليهما، فإنه من الصحيح لدى أكاديمي البحث العلمي السؤال عما إذا كان هؤلاء هم الذين جعلوا الاختيار القانوني، كانوا دقيقين على نحو كاف في التمييز بين الأصلي والمزيف^(٣).

(1) Ibid, pp, 210-211.

(2) Ibid, p, 211.

(3) Ibid, p, 212.

والحقيقة أن بعض الكتابات المزيفة كانت معروفة، وانتشارها يفتح الطريق لافتراض الاستمرار الأكثر لهذه السمة. وفي الحقيقة فإن النقد الحالي، بما في ذلك النوع المعتدل المحافظ، عود الباحثين على التفكير فيما يسمى بالرسائل الرعوية، ولو لم تكن في الحقيقة بعض رسائل بولس تتصل بهذا الصنف من الأدب. ولكن لو أن بعض الرسائل مزور، فحينئذ أليس من الممكن أن تكون كلها مزورة؟ هذه الإمكانية يلجأ إليها أولئك الذين لم يتناولوا بجديّة احتمالية الأصالة في حالة أي كتابة في مجموع بولس، وبالتالي يريدون التخلص من مسؤولية البرهنة على التزوير، ويلقون بالعبء كاملاً على الرأي العادي في أن معظم الرسائل وثائق تاريخية أولى مهمة^(١).

إن الأصالة الأساسية لرسائل بولس من بين النتائج الأكثر عمومية المقبولة لما يسمى بأكثر استنتاجات النقد الحديث، والدليل على هذا القبول عادة ما ينظر إليه على أنه استثناء جيد، على سبيل المثال كليمنت روما الذي عاش قريباً من نهاية القرن الأول بعد الميلاد، فقد كتب إلى كورنثيان Corinthians ليس فحسب لتأمل حياة بولس باعتباره نموذجاً مشهوراً للتحمل والصبر، ولكن أيضاً يحث قراءه على المطالعة مرة ثانية لرسائل المبجل بولس التي كتبها في بداية الإنجيل، والتي كلفهم فيها بتجنب المشاركين في الروح، وهنا فالإشارة واضحة إلى قانونية رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، وعلاوة على ذلك فإن رسالة كليمنت توضح غالباً في الفكر واللغة تشابهاً قوياً جداً بكتابات بولس^(٢).

ودليل إجناتيوس Ignatius الذي جاء في الربع الأول من القرن الثاني أقل تعيناً وتحديدًا. ولكن مرقيون Marcion الذي جاء بعده بأعوام قليلة شاهد مهم جداً، إذ أضاف أهمية كبيرة جداً إلى الرسائل البولسية الأساسية إلى حد أنه رغب في أن يجعلها الكتابات المقدسة الرسمية الأساسية للكنيسة والباقي من الكنيسة. وفي حين أن الكنيسة نظرت إلى مرقيون على أنه زنديق، فإنها لم تعرض تقييّمه العالي لهذه الكتابات. وعلى الرغم من أن الكنيسة لم تتمسك بها تماماً على نحو قصدي مثلها فعل مرقيون. وفي نهاية القرن هناك العديد من مصادر المعلومات المتاحة تحمل شهادة تأليف بولس لهذا القسم من العهد الجديد^(٣).

(1) Ibid, pp, 212-213

(2) Ibid, p, 213, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, p, 241.

(3) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 213-214, L. W. Barnard, "The Background of St. Ignatius of Antioch", in "Vigiliae Christianae", Vol. 17, No. 4 (Dec., 1963), pp. 203 - 206, Interpretation: Essays=

ومع ذلك فإن هذا الدليل الخارجي الذي يلجأ إليه العديد من المحققين، يوضع بسهولة جانباً باعتباره دليلاً مزوراً من قبل هؤلاء الذين ينكرون أصالة الأدب التقليدي المتصل ببولس. ومما لاشك فيه أن هذا الإجراء يبدو اعتباطياً وذاتياً عند كاسي، وذلك بالنظر إلى الشخص الذي يزن الدليل التاريخي كله بعناية. ومع ذلك فإن الحجة التي توجه مباشرة في العادة ضد تاريخية عيسى وبولس لا يبدو أنها دقيقة بالنسبة لإحصائيات هذا النوع؛ ولذلك فإن محاولة لمقابلة هذه الحجة الشكية على أساسها الخاص بها، لا بد أن تمضي بشكل رئيسي من تلك الاعتبارات العمومية التي تكون أساسية أولية على نحو أقل أو أكثر، مستندة في ذلك على محتوى الأدب موضوع المسألة^(١).

ففي هذا السياق توضع الوثائق المتعلقة بالمنظومة التاريخية أمام الباحث على أساس: هل قوة الاحتمالات التي يبدو أنها تفضل أصالة هذا التمثيل، أو تعمل فحصاً قريباً، تعرض تصوراً مزيفاً وتفبرك عصرًا مثاليًا في الماضي؟ وهنا تجدر الإشارة إلى بعض الاعتبارات القليلة التي توجه إلى مقاييس حاسمة لتفضيل الأصالة: فأول هذه القوانين تتمثل في أن الكاتب المزيّف هو ذلك الشخص الذي ينتحل شخصية غيره، ويؤخذ بوجهة نظر الكاتب الفعلي وأفكاره، وكذلك العصر الذي ينتمي إليه؛ ودافعه الأساسي هنا أنه يطلب دعم هذا الاسم العظيم لآرائه الخاصة به. ومن الملاحظ أن أدب بولس، على النحو الموجود به الآن، يحتوي على عناصر لا تستجيب لهذا الموقف؛ ففي المقام الأول فإن الإيستكولوجيا المصدقة عند بولس التي تكون وظيفتها نشطة فعالة مصورة على أنها تتعلق بقريب من منتصف القرن الأول بعد الميلاد، مما سوف يجعل من الصعب أن تكون مخترعة في تاريخ متأخر، عندما يكون التاريخ اللاحق قد برهن على زيف مثل هذه التوقعات^(٢).

وعلى الرغم من أن هذه الفكرة واسعة الانتشار في الكتابات التي يفترض أنها عرضت باسم بولس، ففي الرسالة إلى أهل رومية يخبر بولس بأنه: «قد تناهى الليل وتقارب النهار^(٣)»، والجميع

=on Principles and Methods, pp, 23 - 24, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, pp, 68 - 69, p, 241.

(1) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 214.

(2) Ibid, p, 215.

(٣) رسالة بولس الثانية إلى أهل رومية، ١٣: ١٢.

سوف يقفون أمام كرسي الحكم: «لأنه لا بد أننا جميعاً نظهر أمام كرسي المسيح ليسأل كل واحد منا ما كان بالجسد بحسب ما صنع خيراً كان أم شراً»^(١)، «وأما أنت فلماذا تدين أخاك أو أنت لماذا تزدري بأخيك لأننا جميعاً سوف نقف أمام كرسي المسيح»^(٢)، والزواج الآن غير مشجع بين أهل كورنثوس: «فأقول هذا أيها الأخوة الوقت منذ الآن مقصر لكم كما يكون الذين لهم نساء كأن ليس لهم»^(٣)، وهم موصون في موقفهم بأن لا «تحكموا في شيء قبل الوقت حتى يأتي الرب الذي سينير خفايا الظلام ويظهر آراء القلوب وحينئذ يكون المدح لكل واحد من الله»^(٤)، وبالتالي يجب التوقف عن أن يحكم أحد على آخر لقرب الحكم النهائي، فالحكم ليس شيئاً قبل مجيء الرب. وعلى الجملة فهم مذكرون فوراً بما يميز الأمل الأساسي، على النحو الذي عبر عنه في الكلمات الختامية للرسالة الأولى، التي عبر عنها بعبارة أنا مارثا التي يشير فيها إلى مجيء المسيح عَلَيْهِ السَّلَام^(٥).

وفي الرسالة إلى أهل فيلبّي فإن بولس لديه ثقة في أن الله تعالى صنع العمل الخير فيهم: «واثقاً بهذا عينه الله الذي ابتداء فيكم عملاً صالحاً يكمل إلى يوم يسوع المسيح»^(٦)، «حتى تميزوا الأمور المتخالفة لكي تكونوا مخلصين وبلا عثرة إلى يوم المسيح»^(٧)، «ليكن حلمكم معروفاً عند جميع الناس. الرب قريب»^(٨). وفي الرسالة إلى أهل تسالونيكي فإنه يدعوهم إلى عبادة الله الحقيقي: «وكيف رجعتم إلى الله من الأوثان لتعبدوا الله الحي الحقيقي وتنتظروا ابنه من السماء الذي أقامه من بين الأموات، يسوع الذي ينقذنا من الغضب الآتي»^(٩)، «لكي يثبت قلوبكم بلا لوم في القداسة أمام الله أيينا في مجيء ربنا يسوع المسيح مع جميع قدسيه»^(١٠).

(١) السابق، ١٠: ٥.

(٢) رسالة بولس الثانية إلى أهل رومية، ١٤: ١٠.

(٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، ٧: ٢٩.

(٤) السابق، ٤: ٥.

(5) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 215.

(٦) رسالة بولس الأولى إلى أهل فيلبّي، ١: ٦.

(٧) السابق، ١: ١٠.

(٨) السابق، ٤: ٥.

(٩) رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، ١: ٩ - ١٠.

(١٠) السابق، ٣: ١٣.

«فإننا نقول لكم هنا بكلمة الرب: إننا نحن الأحياء الباقين إلى مجيء الرب لا نسبق الراقيين، لأن الرب نفسه سوف ينزل من السماء بهتاف وبصوت رئيس الملائكة وبوق الله والأصوات في المسيح سيقومون أولاً، ثم نحن الأحياء الباقين سنخطف جميعاً معهم في السحب لملاقاة الرب في الهواء، وهكذا نكون في كل حين مع الرب، لذلك عزوا بعضكم بعضاً بهذا الكلام^(١)، «لأنكم أنتم تعلمون بالتحقيق أن يوم الرب كلص في الليل هكذا يجيء^(٢)»، «إله السلام نفسه يقدسكم بالتمام ولتحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم كاملة بلا لوم عند مجيء ربنا يسوع المسيح^(٣)»، ذلك هو ختام رسالة بولس التي تتمثل في الأمانة الدينية التي تتمثل في حفظ أرواحهم وأجسادهم حتى مجيء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بلا لوم^(٤).

ومن الواضح هنا من خلال هذه النصوص أن التاريخ يشير إلى أن تثبيت هذه التوقعات الواضحة لنهاية العالم ما كانت محققة مدركة، وأن المقلد لشخص آخر سوف يخلقها بصعوبة لأفكار البطل الذي سوف يُكذب في أعين الأجيال اللاحقة. وفي معارضة فرضية التزييف والانتحال، فإنه من الممكن تدوين التفاصيل المتصلة بسيرة هذه الرسائل، ففي بعض الأحيان فإن المعلومات المعطاة عن قصد، تخبر بقصة حياة بولس عندما أعلم أهل غلاطية بمهمته من وقت تحولته إلى حين الاجتماع في القدس: «ولكن لما سر الله الذي أفرزني من بطن أمي ودعاني نعمته^(٥)»، «ثم بعد أربع عشرة سنة صعدت أيضاً إلى أورشليم مع برنابا أخذاً معي تيطس أيضاً^(٦)»، ولكن الأكثر شيوعاً وعمومية إشارته إلى أعماله التي تتبع بالكامل الخط الرئيسي للتفكير، فعلى سبيل المثال يشير: «ولكن الآن أنا ذاهب إلى أورشليم لأخدم القديسين^(٧)»، كما أنه يخبر أهل كورنثوس في كلمات قليلة أخيرة: «وسأجيء إليكم متى اجتزت بمكدونية لأن اجتاز بمكدونية، وربما أمكث عندكم أو أشتي أيضاً لكي تشيعون إلى حيثما أذهب لأنني لست أريد الآن أن أراكم في العبور، لأنني أرجوا أن أمكث عندكم زماناً أن أذن الرب ولكن

(١) السابق، ٤: ١٥ - ١٨.

(٢) السابق، ٥: ٢.

(٣) رسالة بولس إلى أهل غلاطية، ١: ١٥.

(4) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 215.

(٥) رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، ٣: ١٣.

(٦) السابق، ٢: ١.

(٧) رسالة بولس إلى أهل رومية، ٥: ٢٥.

أمكث في أفسس إلى يوم الخمسين لأنه قد انفتح لي باب عظيم فعال، يوجد هناك معاندون كثيرون^(١)» وقائمة هذه التفاصيل من الممكن أن تتسع، لو كانت ضرورية، وهي كلها أكثر أهمية، وتأتي عادة على أنها عرضية ثانوية تماماً، كما أنها توضح أنه ليس هناك ترتيب في القسم الخاص بالمؤلف، لكي تعطي تفسيراً كاملاً لمهمة الرسل. إن المزور يتمنى أن يجعل بولس يخبر قصة حياته الخاصة به، وهنا يمكن أن تخيل بسهولة أنه لديه مهارات كافية لكي يخترع التفاصيل، ولكن في هذه الظروف فإن المعلومات المؤكدة سوف توزع بشكل موحد وبحيوية أقل وضوحاً وتأكداً. والنقص الحاد هنا في هذه المادة، كما يرى كاسي، مع ضبط التفاصيل في بعض النقاط المؤكدة، حتى عندما تكون المعلومات التي تحملها غير مؤكدة نسبياً، يبدو أنه مصدق بقوة لأصالة هذه الرسائل^(٢).

وهناك استدلال آخر مماثل يأتي من العناصر الواقعية الحقيقية في الموقف التاريخ العام، كم من القوة يشعر بها الشخص في القلب المحب للحقيقة في عواطف وآلامه بولس التي يناشد بها أهل غلاطية في أنه لا يرتد عن الإيمان الحقيقي أو على نحو أكثر شمولاً في الاتصال بأهل كورنثوس فيما يتصل بالمشكلات الحية في الكنيسة الأولية؟ إن العنصر الشخصي هو المصرح به هنا خصوصاً، ويمكن لشخص أن يقرأ في سفر أعمال الرسل سردية العصور المتماثلة لمهمة بولس، ليشعر في الاختلاف في الروح بين تمثيل شخص مشارك في الأحداث بالفعل ووصفه من خلال راوٍ لاحق، فعند الالتقاء ببولس في قدرته كمبشر مسيحي في سفر أعمال الرسل، فإن الشخص يعرف ما يمكن توقعه منه في كل المناسبات المستقبلية، فهو يتنقل بخطى مهيبة، ويعرض على نحو دائم لنفس السمة النمطية ذاتها، وهناك تنوع مؤكد لديه، ولكن نمط التنوع يكتشف في ألوان الصور على الأحرى من السمات المتغيرة للحياة الحقيقية^(٣).

ومن ناحية أخرى ليس هناك صورة اصطلاحية تقليدية لشخصية بولس في الرسائل، فهو يظهر باعتباره شخصاً حيواً مؤثراً بتجربته الفعلية، جاعلاً رد فعله الطبيعي عبر اللعبة الحرة في تغيير الأمزجة. ومن أجل توضيح هذه النقطة، وفقاً لسفر أعمال الرسل، يعد بولس بدعوة من الكنيسة في أنطاكية، لكي يناقش مشكلة التزامات المسيحيين الأُميين بالشرعية، وتكرر

(١) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٦: ٩-٥.

(2) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp. 215-216.

(3) Ibid, pp, 216-217.

يهدوء حقائق رسالته تجاه الأُميين، ويجعل القرار هنا مفضلاً لموقف بولس، فهو يذهب إلى أنطاكية، ويتنقل بعد ذلك يهدوء إلى تبشير أبعد، إذ يعطي، دون تلميح بالقلق، شعوره بهذه المناسبة، وليس هناك تقدير يحدث لطاقته الشخصية التي يبذلها في المشكلة، ولكن عند التوجه إلى غلاطية يختلف الموقف: القلق على السعادة المستقبلية لإخوانه في الكنائس الأُمية يدفعه لدفع السؤال للقرار في القدس لحل المشكلة المشار إليها، وبالتالي يتجنب سوء الفهم المستقبلي، فيضع تيتوس كحالة اختبار، ويضغط بطاقته العصبية على المسألة إلى درجة الحرب غالباً، ويتمكن من كسب القرار، ولكن سروره قصير الأجل، ففي عودته لأنطاكية ونظراً للظروف الجديدة التي ظهرت، والتي كان من نتيجتها قطع علاقته ليس فحسب بيطرس، ولكن أيضاً مع صديقه ورفيقه السابق برنابا. وأخيراً لا توجد صورة النموذج المنتصر لبولس، ولكن يجد الباحث موقفاً أكثر واقعية^(١).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المسيحية اليوم، هي المسيحية التي أرادها بولس، وبعبارة أخرى مسيحية بولس، ولكن بولس ليس واحداً من الحواريين الاثني عشر، فهو يعترف على نحو صريح أنه لم يلتق بعيسى شخصياً، فبولس المواطن الروماني الفخور بذلك يُفَضَّل تناولاً متساوياً لليهود وغير اليهود، ولكن ليس هناك دليل على أن هذه كانت وجهة نظره تجاه المسيحيين الآخرين. ومن المهم هنا أن بولس كتب حقيقتين عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنه قد صلب، والثانية أن له عدة أخوة، بما فيهم جيمس الذي يشير إليه ضمناً بأنه كان زعيماً للمسيحيين. وإما أنه لم يعرف الكثير عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أو على أية حال أن معرفته محذوفة من العهد الجديد، على أساس أنه عائق أمام العقيدة الرومانية. ومن المثير أن العقيدة الرومانية، المسيحية على النحو الذي تعرف به اليوم، تركز على فهم بولس لرسالة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، حتى لو كان بولس أقل إحاطة بعيسى من كل القادة المسيحيين الأوائل، ولكنه الوحيد الذي كان مواطناً رومانياً، والذي بشر بالمسيحية للجميع، وليس لليهود فحسب. ويتضمن العهد الجديد رسائل بولس كملحق، ولكن هذه الرسائل ربما تكون السبب في أن العهد الجديد كان على هذا النحو، فأولاً شَفَّر بولس العقيدة المسيحية كعقيدة يونانية مناسبة للروماني، وبالتالي فإن بعض الأناجيل التي كتبت في اليونان باليونانية اختيرت على أنها رسمية، لتعكس تلك العقيدة، ويؤرخ لرسائل بولس بحوالي ٥٠م، بينما يؤرخ لأقدم

(1) Ibid, p, 217.

الأناجيل من ٦٠ إلى ٧٠ م، فرسائل بولس جاءت أولاً، وهي تبدو مثل الأناجيل في اختيارها وتحريرها لتبرير ما كتبه بولس^(١).

ويمكن القول أن رسائل بولس هي المؤسسة الحقيقية للمسيحية المعاصرة، على حين أن المسيحية الأصلية ماتت في الاضطهاد الروماني الذي تلي تحول قسطنطينين، فورثة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في فلسطين. ويمثل بولس أنواعاً مختلفة من المسيحية غير تلك التي تمت الدعوة إليها في فلسطين، ولقد كان صغيراً جداً عندما اعترف في بلدة أغورا Agora في أثينا، ولا بد أنه كان لديه أوراق اعتماد جيدة، وإلا فإن الناس المتعلمين لن يستمعوا إليه، لقد كان بولس رومانياً، وأصغر سناً من الحواريين الذين لم يكن منهم، وهناك تخمين بأنه كان من أسرة هيرودية Herodian، كما أنه مثل وجهة النظر التي ترى أن المسيحية ليست لليهود فحسب ولكنها للجميع^(٢).

وعلى أية حال فقد كانت جهوده في بادئ الأمر تبدو على أنها ناجحة في فورة اندلاع مشاكل النصر الجديدة، وبالتالي لم تكن النتيجة فحسب في الخصومة مع كنيسة القدس، ولكن في الافتراق عن بطرس وبرنابا، وإلى أي مدى كان بولس لا يزال يحمل التعاطف لكنيسة أنطاكية، أمر ربما يكون موضعاً للشك. ولا توجد هنا أي نمذجة مفضلة لمجموعة المشاركين، ولكن الانقطاع الذي يوضح الحواف الخام في تجارب الحياة الحقيقية، وذلك عبر مهمة بولس بكاملها على النحو الذي صورت به في رسائله. ومما يمكن ملاحظته، على النحو الذي يعبر عنه كاسي، أن هذه الكتابات توحي بأن شخصية بولس حقيقية بالنسبة إلى الواقع، فلقد مثل بولس نفسه على أنه يمتلك مزاجاً عاطفياً قوياً، وهو كفؤ جداً في الكلام بلسانه، وأحياناً يلحق بالسما السابعة، كما أن الإلهام والرؤى من الرب في الغالب من امتيازاته الخاص به^(٣).

وهذا نموذج شخص ثبت أنه على علاقة عادية مع الحياة اليومية، فعندما يسمع بأن هناك مشكلة في غلاطية تتحرك عواطفه بعمق، ويطلب اللعنات على المفسدين، ويوبخ المسيحيين لتقليبهم، ثم يتذرع بنغمة لطيفة مع «أطفاله القليلين» عندما يكون في ألم ثانٍ معهم. ونفس المشاعر تتفاعل بدرجة أكبر في قصة علاقته مع أهل كورنثوس، والآن يهدد بالعقوبة، ولكن

(1) See, Henk Meeter, *Jesus and Christianity*, p. 7.

(2) Ibid, pp, 7-8.

(3) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 217-218.

يعبر بعد ذلك عن أمنية أنهم سيسمحون له بالمجيء إليهم، وعندما تصبح الأزمة استثنائية حرجة، فبدلاً من زيارتهم يكتب رسالة بعيداً عن الحزن والألم والأسى مع الدموع الكثيرة، فمرة يوصي نفسه بلغة مفرطة، ثم يبدو بعد ذلك على طبيعته الحساسة التراجع والنكوص، ويتذرع بقرائه بالصبر عليه في قليل من الحمق والغباوة؛ بسبب أن الظروف تجبره على الدفاع عن حقوقه كحواري^(١).

وبعد ذلك عندما يكون في مهنته في تحديد مصيره الخاص به، يبدو معلقاً في الميزان، يتبادل البؤس والأمل في شكل طبيعي حقيقي. كذلك فقد انعكس على المستقبل رغبتان متعارضتان نشأتا داخله: إن يغادر وأن يكون مع المسيح الأفضل له. ومع ذلك فإن البقاء في الجسد والطبيعة البشرية أكثر ضرورة للكنيسة، وفي هذا كله لا يرى الشخص أن هذه الشخصية مركبة مخترعة للمرحلة، ولكنه شخص فعلي حقيقي اجتاز المجالات الواسعة للتجربة الإنسانية. وأخيراً فإن السمة الحقيقية لعمل بولس توضح حماسه للفكر وتفرد رسائله؛ بما يشير إلى أنه كان بصدق عاملاً فعالاً في نشر الدين الجديد^(٢).

وعلى افتراض أنه مزيف زائف، فإنه يجب أن يفترض أن شخصية الماضي معروفة للمؤلف الحقيقي وجمهوره المقيمين في منطقة معينة، باعتباره مستحقاً للدور المخصص له، ويجب أن يفترض أيضاً أن الكاتب عبقرى حقيقي أراد بالتأكيد أن يترك أثره على الحياة والأدب في عصره، ولكن أين يوجد هذا بشكل أكثر انسجاماً من بولس نفسه؟ إن مهمة تليفق المادة التي تكذب أمام الباحث في هذه الرسائل فصل بعد فصل، حيث يكون الوضوح الذي لا لبس فيه وفعالية الموقف الفعلي واضح وراء كل جملة غير مقنعة تماماً، فهناك قوة الشخصية المميزة المهمة التي تهيمن على كافة الجزء الأساسي لأدب بولس، سواء كان هذا الفرد منظوراً إليه من وجهة نظر نشاطه أم في قدرة المفكر والكاتب. وهذا المزور يجب أن يخلق شخصاً فريداً جداً في شخصيته، ومع ذلك يبدو عليه مظهر الصدق في كل علاقات الحياة، هذه الدقة تفاصيلها أحياناً غير مهمة عنه، إذ يجب أن تخبر دون محاولة تصوير مهمته بالكامل، التي يجب أن تخصص بعض مراحل الفكر، التي يكون التاريخ فيها في الجليل التالي مرغماً على أن يوضع جانباً، وبالكاد ضمن مدى هذه الإمكانية^(٣).

(1) Ibid, p, 218.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp, 218-219.

وعلى أية حال فإن تاريخية بولس، وأصالة رسائله الأساسية المدعمة بمعلومات الشهادة الداخلية والخارجية، ولو على سبيل المثال فحسب الرسالة إلى أهل غلاطية أو إحدى رسالتي بولس إلى أهل كورنثوس أصيلة حقيقية، فإن وجود عيسى التاريخي سوف يكون مثبتاً بوفرة وغزارة. ومع ذلك لا يمكن القول بأن القارئ الذي يحكم قبل السؤال، لن يكون على الأرجح يرى أن الحوار لديه أبداً فكر عيسى الأرضي الدنيوي، وربما فقرات قليلة من أكثر كتابات بولس توضح خطأ هذا العرض. فبولس يتكلم عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه مولود من بذرة داود عَلَيْهِ السَّلَامُ وفقاً للجسد البشري: «الذي صار من نسل داود من جهة الجسد»^(١)، وبالمقارنة مع آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي بسبب معصيته أدين ذريته، فعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من وجهة نظر بولس، الإنسان الذي تسود نعمة الله من خلاله المؤمنين^(٢): «ومن أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم، وبالخطية الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع»^(٣).

ولقد أصبح صلب عيسى حجر الزاوية في تفسير بولس: «لأنني لم أعزم شيئاً بينكم إلا يسوع المسيح وإياه مصلوباً»^(٤)، وبعض الأحداث المعينة المرتبطة بموته، مثل وجبة الطعام الأخيرة مع تلاميذه وخيانتته: «لأنني تسلمت من الرب ما سلمتكم أيضاً: إن الرب يسوع في الليلة التي أسلم فيها أخذ خبزاً وشكر فكسر، وقال: خذوا كلوا هذا هو جسدي المكسور لأجلكم، اصنعوا هذا لذكري. كذلك الكأس أيضاً بعدما تشبوا قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي. أصنعوا هذه كلما شربتم لذكري، فإنكم كلما أكلتم هذا الخبز وشربتم هذه الكأس تخبرون بموت الرب إلى أن يجيء إذاً من أكل الخبز أو شرب كأس الرب بدون استحقاق، يكون مجرمًا في جسد الرب ودمه»^(٥)، هذه الأمور كلها لا بد من تذكرها. كما يعرف بولس رفقة الأتباع الذين تحول حزنهم إلى بهجة بالتجربة التي اعتبروها دليل قيامه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٦) «وإنه ظهر لصفا ثم للاثني عشر، وبعد ذلك ظهر دفعة واحدة لأكثر من خمس مائة أخ أكثرهم

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية، ١: ٣.

(2) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 219-220.

(٣) رسالة بولس إلى أهل رومية، ٥: ١٢.

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ٢: ٢.

(٥) السابق ١١: ٢٣-٢٧.

(6) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 220.

باق إلى الآن، ولكن بعضهم قد رقدوا. وبعد ذلك ظهر ليعقوب ثم للرسول أنجيلين، وآخر الكل كأنه للسقط ظهر لي^(١)». هذه الأحداث التي حدثت في الأوقات الأخيرة كان لدى بولس معرفة شخصية بها مع أقرباء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وأصدقائه: «ثم بعد أربع عشرة سنة صعدت أيضاً إلى اورشليم مع برنابا أخذاً معي تيطس أيضاً، وإنما صعدت بموجب إعلان، وعرضت عليهم الإنجيل الذي أكرز به بين الأمم، ولكن بالانفراد على المعترين لئلا أكون أسعى أو سعت باطلاً^(٢)».

إن حقيقة عيسى الدينوي الأرضي وفقاً لعينات هذه الفقرات تبدو على أنها فرضية لا تقبل الجدل في تفكير بولس، تلك حقيقة بالنسبة له وكذلك بالنسبة على معاصريه^(٣). وعلى الرغم من تخمينه الجريء في سؤال أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وتأكيده على جانب واحد يتمثل في فيما قبل وجوده أو وجوده السابق من ناحية، والتأكيد على سموه السماوي من ناحية أخرى، فمع ذلك ظهر عيسى على الأرض في شكل بشري حقيقي في حياته الأرضية والطبيعية وخضوعه للموت على الصليب، هذه كلها حقائق تاريخية أساسية، وبدون تفسير بولس لعيسى سوف تصبح مستحيلة. وهنا يجب الاعتراف بأن بولس كان قريباً جداً إلى العصر الذي يعترف فيه بمعرفة عيسى، لكي يخدم بنجاح بمظهره الكاذب السؤال التاريخي، ولو كان عيسى لم يعش أبداً، فليس من الممكن تماماً أن أكثر الدعاة جرأة يمكن أن ينجح في إقناع بولس بحقيقة هذا الشخص الأسطوري، ضمن الجيل الذي يرتبط به بولس^(٤).

ولكن هناك إمكانية أخرى تعرض نفسها: هل هو لم يخلق هذا الشخص التاريخي لكي يتناسب مع مخططة الخاص للتفسير، بدلاً من أن يخدم الذي لم يمثل فيه دور صانع الأسطورة؟ إن غياب أي جهد في رسائله لمناقشة تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي سوف تكون دون شك موضوعاً للجدال مع خصوم المسيحية، على السوية معاً في التقدير السائد في أن هذا الشخص التاريخي كان معروفاً لدى قادة الحركة الدينية قبل تحول بولس، ويبدو في هذا الصدد أن هناك اعتراضاً ساحقاً بالنسبة لهذا الافتراض. ليس عمل بولس فحسب في كل مكان يفترض وجود عيسى لدى أصحاب الذاكرة الجديدة في عقول الرجال، ولكن الجزء الجيد يتمثل في انتباهه إلى

(١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ٥: ٥-٨.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٢: ٢-١.

(3) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 220.

(4) Ibid.

مقاومة الخصوم الذي يدعون التفوق عليه؛ لأنهم تلقوا سلطتهم من الرجال الذين كانوا رفقاء شخصيين لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تلك الحقيقة التي لا ينكرها بولس أبداً^(١).

وعلى الرغم من معارضته لشرعية الاستدلال الخاص بالتفوق الذي يستنتج من الحقيقة، فإن بولس بصعوبة يشتغل بجدية في الخلاف مع المشرعين أو كان لديه قلق شديد من النتيجة الممكنة لجهود الجماعة اليهودية المسيحية في إلغاء عمله في التربة الأمية، ولو أن الاعتماد الأساسي للدعائم التي يستندون إليها، يعني تقريباً الإدعاء بأنهم يعرفون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ شخصياً، وهذا كله كان خيلاً. ومن هذه المعلومات كلها يمكن استنتاج نتيجة واحدة، ليس فحسب أن بولس شخصية حقيقية أثرت بقوة على الحياة في عصره، فبعض أفكاره محفوظة في قطع صغيرة تشير إلى اتصالاته مع كنائسه، ولكن أيضاً تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ باعتبارها مطلباً مسبقاً لحياة بولس المسيحي وعمله^(٢).

وفي حين أن الحوار يفسر بحرية شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أحياناً، على نحو مثالي جداً، لم يكن لديه وقت عندما ينكر حقيقة مهمة عيسى الديني؛ إذ لا يكون فيه صدمة حاسمة لمخطط بولس التفسيري بالكامل. ولكن مثل هذه الكارثة عن ذلك السؤال في هذا العصر، الذي رأى بولس فيه الجيل الذي شهد مهنة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وجرب قوة شخصيته في حياته الخاصة، ومن هنا فإن سلوكه الشخصي يصبح نموذجاً وملهماً للسلوك في مجتمعه الجديد، ولم ينحصر هذا التأثير في أولئك الذين ارتبطوا به على الأرض، إذ أحس بالمهتدين في المستقبل، الذين كان بولس مثلاً واضحاً لهم. ولقد حاكى بنشاط هذا النمط من الحياة بنفسه، وكافح بثبات لغرسه بين المتحولين الجدد للدين، وهنا حثه وتحفيزه لأهل كورنثوس في كلامه ضد الروح النفعية^(٣): «كونوا متمثلين بي كما أنا أيضاً بالمسيح^(٤)» معبراً عن روح العبادة لربح الكثير الذي يميز المسيحية منذ البداية التي ترجع بثبات إلى حياة مؤسسها، الذي لم يعرض أتباعه، بناء على دعوتهم، لإغراء الجوائز، ولكنه أعطاهم الفرصة ليكونوا رجالاً صيادين^(٥).

(1) Ibid, pp. 220-221.

(2) Ibid, pp. 221-222.

(3) Ibid, p. 221.

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١: ١١.

(5) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 221.

إضافة إلى أنه ألهمهم عطاء العبادة المثالية المقدمة: «فيهزأون به ويجلدونه ويتفلون عليه، وفي اليوم الثالث يقوم، وتقدم إليه يوحنا ويعقوب أبناء زبدي قائلين: يا معلم نريد أن تفعل لنا كل ما طلبنا. فسألها ماذا تريدان أن أفعل لكما؟ فقالا له: أعطنا أن نجلس واحد عن يمينك والآخر عن يسارك في مجدك، فقال لهما يسوع: أستمع تعلمان ما تطلبان؟ أستمطيعان أن نشرب الكأس التي أشربها أنا، وأن تصطبغان بالصبغة التي اصطبغ بها أنا تصطبغان؟ فقالا له نستطيع، فقال لهما يسوع أما الكأس التي أشربها أنا فتشربانها وبالصبغة التي اصطبغ بها أنا تصطبغان، وأما الجلوس عن يميني وعن يساري فليس لي أن أعطيه إلا للذين أعد لهم... بل من أراد أن يصير فيكم عظيماً يكون لكم خادماً، ومن أراد أن يصير فيكم أولاً، يكون للجميع عبداً، لأن ابن الإنسان أيضاً لم يأت ليخدم بل ليخدم، وليذل نفسه فدية عن كثيرين^(١)».

ولا يجب أن يستوقف الباحثين اعتبار الأناجيل طويلاً في هذا الصدد؛ بسبب أن المشكلة ليست في التقرير التام لمحتوى المعلومات الموثوق بها عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ولكن للسؤال فحسب عما إذا كانت هذه الكتابات تشهد بشكل موثق إلى الحقيقة المجردة في وجوده، ذلك أنها مفيدة في تصوير مهنة الفرد التاريخي على أساس الوضوح الذاتي، ولكن عمل على هذه الصورة على أساس الفحص القريب توضح ما إذا كان ما رسمه الفنان قريباً من النموذج في الحياة الواقعية أو أن إبداعه كان خيالياً صرفاً^(٢)؟

وهنا مرة أخرى فإن نتائج الدراسة النقدية الحديثة المتصلة بالأصول التاريخية للأناجيل، ربما تكون قليلة الأهمية أو لا وزن لها عند هؤلاء الذين ينكرون تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، فتقليد بابياس Papias يبدو بالنسبة لهم عديم القيمة، بينما جهود النقد الأدبي في اكتشاف العناصر الأقدم أو إعادة بناء المصدر غير الشائع أو المشترك لمرقص أو المصادر التي وراء متى ومرقص، يعتقد بأنها خيالية تماماً وخالية من النتائج الموثوق بها تاريخياً تماماً. ومن ناحية أخرى فإن الفحص النقدي يؤثت بعض النتائج الأساسية لأولئك الذين يتناولون بجدية هذا النوع من الدليل؛ فإنجيل مرقص الذي يعتقد أنه ألف متأخراً نوعاً ما عن رسائل بولس، يُرى أنه قريب على نحو كاف من عصر عيسى نفسه، ليأتي ضمن حياة بعض الأتباع الحقيقيين. وفي حين أن

(١) إنجيل مرقص، ١٠: ٣٤-٤٥.

(2) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 222.

التقارير الممتدة عن تعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الموجود في متى ولوقا يبدو أنه مشكوك فيها، لأنها تأتي من تقليد مكتوب مشترك، ومن المحتمل أن من كتبه يسبقون تاريخياً إنجيل مرقص، فذلك التقليد المتشابه المتصل بالأنجيل الثلاثة الأولى يؤرخ له في نفس الفترة العامة لتقليد رسائل بولس، عندما بدأت الحركة الدينية الجديدة توجه بإرشاد الزعماء الذين سوف تتبعهم سواء على نحو مباشر أو غير مباشر في سلطتهم وإلهامهم في الفترة التي ارتبطوا فيها شخصياً بعيسى الأرضي الدنيوي، والذين تأثروا بهم بقوة الآن عبر التحول التأثيري للاعتقاد في قيامته وسموه السماوي^(١).

ومما يلاحظ في هذا الصدد أن منكري تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يتفقون مع الأرثوذكس في الرؤية العقائدية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، في أن عيسى هو الإله - الإنسان في المسيح، وليس وجوداً إنسانياً ارتفع إلى مرتبة الألوهية، ولكنه الإله الذي جاء إلى الأرض. أن كلاً من الكاثوليك والبروتستانت المحافظين يرون أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الله تعالى، ويلتحقون بتلك القوى التي تهاجم البروتستانتية التحررية في المسيح رجل الدين العظيم، الذي يلحظ أنه من إيجاد علماء الدين البروتستانت في القرن التاسع عشر^(٢).

هذا كله ربما يكون وجوداً محتملاً لقصة حياته من خلال عرض للسمة التفسيرية الواسعة والجريئة التي تفترض زيف عيسى الدنيوي بعيداً عن أي هدف أو حافز لهذه التفسيرات الخاصة بهم. وعلى أية حال فإنهم في الوقت الذي ينادون فيه زيف تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في عصرهم، فإنهم يطلبون بالتأكيد بالتماثل الدفاعي الاعتذاري من ناحية المناصرين للدين الجديد. ولكن لا يوجد هنا أي تلميح أبداً في هذا الأدب، وعلى العكس فإن المؤمنين على نحو ثابت، تحت ضرورة الدفاع عن هذا النمط السامي الذي فرضه إيمانهم بهذا الفرد الذي يؤمنون بتاريخيته بشكل موحد متماثل، على أنها مقبولة لديهم على أنها أمر عادي^(٣).

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن الأقسام الأقدم لتقليد الإنجيل تحتوي على التمثيل الأكثر واقعية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فمرقص يقول إن عيسى لم يستطع أن يعمل عملاً هائلاً في

(1) Ibid, pp, 222-223.

(2) See, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", pp, 460-461.

(3) See, Shirlev Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911), p. 223.

الناصرة، فيما عدا شفاء عدد قليل من المرضى بوضع يده عليهم، على حين أنه في متى لم يعمل أعمالاً هائلة هناك، وفي مرقس أيضاً يرفض أن يدعى صالحاً، وفي حين أن متى بالمحادثة عن الشيء الصالح الذي يفعله الشاب لينال الحياة الأبدية. ومرة أخرى يظهر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في المصدر الأساسي غير المرقسي على أنه معلم بدلاً من صانع معجزات. وفي الحقيقة فإن قصة مهنته، على النحو الذي قدمت به في حادثة الإغراء في هذا المصدر، بدأت بتعمد أن يضع جانباً ذلك العرض الإعجازي كوسيلة للشهادة الذاتية. هذا النمط المبكر للتفسير لا يزال يعكس بشكل فعال السمة الطبيعية لأعمال عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحتى الآن الإيمان المتحمس في قيادته السماوية الحاضرة، والتي تجعل من الضروري توضيح السبب في أنه لم هذه الأهمية للفرد لم تعش على أكثر ظهوراً وتميزاً للمهنة الرائعة على الأرض^(١).

ومن الطبيعي أن المؤمنين لا يستطيعون ذلك، ولكن يفترض أنه يمتلك قوة فريدة، وبالتالي يجب أن يمنع بتعمد من استخدامها، وفي الوقت الذي أزيلت فيه ذاكرة حياته الفعلية على نحو أبعد في الماضي، فإن الصعوبة كانت في تفسيره على النحو الذي تعبر به قوته الفريدة، وبالتالي فهو يصور في مرقس في البداية على نحو واضح على أنه صانع معجزات، ومع ذلك فإن مرقس لا يزال على نحو كاف تحت تأثير التقليد الأقدم لكي يتذكر أن ذلك لم يكن إشارة مفتوحة لتفرد عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن فحسب للإشارة إلى ما يكون مخفياً، ذلك أن أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم تكن مفهومة في ذلك العصر حتى بوساطة أتباعه^(٢).

كما أن مرقس يسجل أيضاً أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ رفض أن يعطي علامة مفتوحة، عندما طلب منه أن يفعل ذلك، ولكن عند التوجه إلى متى ولوقا نجد أن الرفض مخفف بتعديل العبارة: «فأكلوا وشبعوا، ثم رفعوا فضلات الكسر: سبعة سلال. وكان الآكلون نحو أربعة آلاف، ثم صرفهم. وللوقت دخل السفينة مع تلاميذه، وجاء إلى نواحي دلمانوثة، فخرج الفريسيون وابتدأوا يحاورنه طالبين منه آية من السماء لكي يجربوه، فتنهد بروحه وقال: لماذا يطلب هذا الجيل آية؟ الحق أقول لكم لن يعطى هذا الجيل آية^(٣)»، «جيل فاسق شرير يلتبس آية ولا

(1) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 223.

(2) Ibid, pp, 223-224.

(٣) إنجيل مرقس، ٨: ١٢.

تعطى له آية إلا آية يونان النبي، ثم تركهم ومضى^(١)، «وفيما كان الجموع مزدحمين ابتداءً يقول: هذا الجيل شرير يطلب آية ولا تعطى له آية إلا آية يونان النبي^(٢)»، وتؤخذ هذه على نحو طبيعى عند متى على أنها إشارة إلى قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، الحدث الذي يؤيد إيمان المؤمنين الأول باعتباره معجزة^(٣).

وفي الإنجيل الرابع يأخذ عيسى عَلَيْهِ السَّلَام الآلام لكي يعرضها في سلسلة طويلة من المعجزات التي تشهد على تفرد، وتبدأ ذروة الحدث هنا بإحياء لازاروس Lazarus، وفي المراحل الأقدم للتراث الإنجيلي، لم يكن صدمة في حد ذاتها خالية من التأثير المقيد لذاكرة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام كفرد تاريخي، فحسب في سير التاريخ تصبح سماته الدنيوية أقل تميزاً، على أساس أنه سوف يتم التغلب عليها أكثر فأكثر بالصورة السماوية على أتباعه المكرسين التي أحبو التحديق فيها، وعلى نحو خاص فإن الأهمية هنا باعتبارها دليلاً على وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَام تتمثل في أن ما قدمه مرقس عن عيسى خلال حياته بصفة عامة قد أسى فهمه، وأهميته الحقيقية نادراً ما تقدر بالكامل حتى من قبل شركائه الأقرب. وأفراد أسرته فكروا فيه بجانب نفسه، حتى عرض تلاميذه الإثني عشر ضعيف وخافت على نحو لافت للنظر في كل مناسبة تقريباً، عندما يكون تفرد، على ما يبدو، مدركاً محسوساً بسهولة^(٤).

وعندما يريد أن يطعم الأربعة آلاف يجهلون الطريقة التي سوف يستخدمها، كما لو لم يشهدوا منذ وقت قصير معجزة إطعامه لخمس آلاف، وبعد الحادثة الثانية لا يزالون بدون فهم، ولذا تعجب عيسى عَلَيْهِ السَّلَام: «لماذا تفكرون في أنفسكم يا قليلي الإيمان، إنكم لم تأخذوا خبزاً؟ حتى الآن لا تفهمون ولا تذكرون خمس خبزات الخمسة الآلاف، وكم قفة أخذتم، ولا سبع خبزات الأربع الآلاف وكم سلا أخذتم^(٥)». وعندما طرد الشياطين فإنه في الحديث المتأخر الأخير تكلم عن مسيانيته في عبارات واضحة على ما يبدو، وقد اعترف عيسى عَلَيْهِ السَّلَام على نحو ظاهر بإدانة أتباعه الذين يؤمنون به، ومع ذلك لا يحققون إيماناً راسخاً بمسيانيته حتى

(١) إنجيل متى، ١٦: ٤.

(٢) إنجيل لوقا، ١١: ٢٩.

(3) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 224.

(4) Ibid.

(٥) إنجيل متى، ١٦: ٨-١٠.

قرب انتهاء مهنته وسيرته. وعلى فإن فهمهم له بسيط غير متقن، وثقتهم به مهزوزة بسرعة بالقبض عليه وموته، وبالمثل فقد فشلوا في فهم معناه عندما علمهم بالأمثال، وعندما شفيت امرأة مريضة بلمس هذب ثوبه. كما كانوا أغبياء جداً في السؤال عن مسه^(١).

وعندما توقع القبض عليه وموته وقيامته، على الرغم من أنه يكرر ذلك في الرواية عدم مرات، فغنهم فشلوا في إدراك فكرته على الجبل الذي تغيرت هيئته فيه، حتى أكثر المفضلين لديه من أتباعه كانوا متحيرين بالكامل، وفي حديقة جثسيماني أوضح عيسى الموقف أمام الجميع، والأحداث الأخيرة التي عرضوا فيها الغباء المدهش، وأخيراً النساء عند القبر اللاتي غادرن في تعجب وخوف وصمت، على الرغم من أن إعلان الملاك واضح في قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي هذا كله فإن مرقص يعترف على نحو واضح بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لم ينتج مثل هذا الانطباع على معاصريه، مثلما ينتج المفسرون المعاصرون على عقول السامعين، ولكن اللاهوتيين الأوائل جزئياً على الأقل عملوا على التنسيق بين التاريخ وكريستولوجياتهم، فعمى الرجال مسئول عن هذا الفشل. لقد نشأ هذا الموقف في ذلك الوقت الذي كان فيه الرجال الذين يعرفون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يزالون أحياء، الذين عرفوا أن عيسى في نظر رفاقه الشخصيين أقل أهمية من تلك المكانة التي أخذها في الفكر اللاحق له على نحو ملحوظ^(٢).

إن الكاتب الذي سوف يكون متحرراً من أتباع خياله، سوف يترك عيسى بالكاد في هذا الموقف، أو أن يقدمه لقرائه على أنه الصورة التي انعكست على نحو غير مناسب على تلاميذه، فعنده أن التقليد البدائي الأولي منتج للخيال والميل والهوى، وهنا يجب في المقام الأول التحرر من جعل الموضوعات مثالية، تلك التي سوف تستمر دليلاً لجيل أو لجيلين، عندما يكون الموت والزمان قد أزالا بشكل فعلي، وعلى نحو واسع تلك التقييدات التي تكون فيها الذكرى الفعلية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مفروضة على مفسريه. وعلاوة على ذلك فإن هناك عناصر في التقليد القديم، لم يُفكر فيها على أنها موثوق بها، على جهة الخصوص فيما يتعلق بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعلى الرغم من أنها معروفة عموماً لكي تكون مهمة، وهذا بالتأكيد يخلق له بواسطة عباده، وربما يعتقد أن هذا الفحص قد غفل عنه كتاب سيرته، ولاحظوه بقدر ما سمحت به لهم الظروف، هذه

(1) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp. 224-225.

(2) Ibid, p, 225.

الحوادث مثل رفضه أن يسمى صالِحاً، أو اعترافه بأنه لا يستطيع أن يعمل أي معجزة في الناصرة، وربما ليس هناك حادثة أكثر صعوبة من تلك التي تشير إلى أنه عُمِد بواسطة يوحنا، فعندما دشنت هذه الحركات بواسطة هؤلاء القادة، كانت المناقشة بالضبط مع مرور الزمن عن علاقة المؤسس بغيره، والتي سوف تصبح محلاً للجدل والنقاش^(١).

وعلى أية حال فإن التقليد المسيحي يعترف بأهمية عمل يوحنا، حتى في إثبات عظمته، وفقاً للأقوال التي قررها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومع ذلك فإن التقليد كان حذراً في أن يقرر من الذي كان أقل في المملكة كان أعظم من يوحنا، ولكن كانت الحقيقة المشهورة أن عيسى كان من أتباع يوحنا، لقد تلقى عيسى بالفعل المعمودية على يد يوحنا، وهنا كيف يمكن للمفسرين المسيحيين أن يحافظوا على تفوق سيدهم؟ إن مرقس يفهم سمو عيسى في عرضه لمعمودية الروح القدس الذي تلقاه في ذلك الوقت، تلك التجربة بعد حضور ذلك السيل الروحي لتعميد المتحولين إلى الدين الجديد. وفي إنجيل متى فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يكبر على ضرورة المعمودية على يد يوحنا إلى حد الاستغناء، فهو بالفعل أعظم من يوحنا، وفقاً لما يعترف به هذا الأخير نفسه^(٢).

وعلى أية حال، فإنه في حين أن الفعل لم يفده بصفة أولية، فإنه خدم غرضين مفيدتين: لقد أعطى إقراره للتعديد كنظام للكنيسة، كما أنه أعطى التنوع والتعدد المجمع الفرصة، لكي يسمع الشهادة القدسية لمسيانية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وكذلك النتيجة التي أحدثها الكاتب بتغيير عبارة مرقس أنت المسيح إلى هذا ابني المحبوب. وفي الإنجيل الرابع فإن منفعة التعديد تستحق ليوحنا نفسه، وبالتالي يعلم من هو المسيا الذي سوف يكون من أتباعه الخاصين به، وهنا كالعادة فإن المسيحية المنتصرة توضح أن انتصارها بسبب ما قامت به من استيعاب وامتصاص لمعارضها أولاً. ولكن الحقيقة إلى حد كبير جداً تتمثل في أن الإقرار بوجود هذه الصعوبات المماثلة يوضح أنها تعاملت مع تقليد الشخص الحقيقي، وأن الحقائق المعروفة في تلك الحياة لم تكن دائماً متسقة منسجمة دائماً من خلال اللامبالاة والإهمال بمصالح الكريستولوجيا الأولية^(٣).

وهناك أيضاً دليل آخر يؤكد على تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يمكن أن يستنتج من النمط الواقعي لشخصيته، على النحو الذي فهمت به في المصادر الأقدم، وخصوصاً من فرديته العنيفة

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 226.

(3) Ibid.

على النحو الذي ظهرت به في حياته في الخدمة المخلصة للإنسانية، وفي البساطة المهمة العميقة للتعليم الديني، ولإيجاد هذا النموذج بدون عيسى التاريخي مثل خلق بولس بدون بولس، مما يمثل مشكلة لأولئك الذين ينكرون تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، مما يشير إلى أنه تم تناوله إلى حد بعيد بشكل سطحي. وفي الحقيقة فإن الوجود ذاته للمجتمع المسيحي القديم نفسه أحد البراهين الجوهرية الكبيرة على وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ومن الواضح أن هذه الأفكار، وليس الأشخاص عناصر محفزة بقوة في أصل المسيحية^(١).

وبالتأكيد فإن هذه الأفكار تصنع صورة واضحة في تاريخ المسيحية، ولكن لافتراض لحظة في البداية، عندما تكون الأفكار كيانات مجردة مارس تأثيراً مبدعاً فريداً بصعوبة وفقاً لحقائق التاريخ القابلة للتحقيق عموماً. وأقل الكثير مع التقليد المسيحي الذي يعتمد بشكل موحد متسق الحافز للحركة الدينية الجديدة لفردية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي حين أن الأفكار تؤدي دوراً معتبراً في تشكيل الدين الجديد باعتباره نظاماً للفكر، فإن نجاحها لا بد أن يكون مصدقاً بصفة أولية لهذه الشخصيات القوية التي دافعت عن هذه الأفكار. وعلى سبيل المثال شخصية بولس الفرد، الذي كان عاملاً مهماً جداً في انتشار المسيحية في آسيا الصغرى ومقدونيا واليونان من بولس اللاهوتي. كما أن بولس يعمل بشكل ثابت على الرجوع إلى نمط الحياة المثالية في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا كان التضمين لشخص الإلهام ومصدره ومثاله لنموذجه، وليس له وحده فحسب، ولكن كل هؤلاء الذين تبعوا الدين الجديد، فكل واحد منهم وفقاً لقدرته الفردية له درجة في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فحسب عيسى التاريخي، الذي أثرت شخصيته على أتباعه، بما يوضح العنصر الحيوي في الدين الجديد، ولكي يكون مؤكداً فإن الأنماط الحالية للفكر والصياغات الشعائرية استخدمتا في محاولة التعبير الذاتي، ولكن نقطة البداية في اللاهوت والشعائر، بالإضافة إلى النشاط الأدبي والاندفاع الديني، هذا كله كان محفوظاً في ذاكرة عيسى الدنيوي الأرضي^(٢).

وهنا مسألة جديرة بالاهتمام في هذا الصدد، تتمثل في شخصية جيمس فحسب، إذ كان زعيم المسيحيين الأوائل في فلسطين، وأهميته معترف بها من قبل المسيحيين الأوائل ومن قبل بولس نفسه، الذي تناوله كقائد، ويبدو أنه كان أكثر اهتماماً بقيادة جيمس من تعاليم

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 227.

عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد كان جيمس من أخوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويظهر أنه كان ثورياً، وأكثر اهتماماً بالعصيان ضد الرومان من مملكة السماء، ومن المحتمل أن أيديولوجيته مختلفة عن بولس: فعلى حين أن بولس قد سمح لغير اليهود بالدخول في المسيحية، فإن جيمس كان أصولياً ولم يتسامح مع التلويث. كما أن دعوة بولس تمثلت في أن كل شخص يمكن له أن يصبح عضواً في الطائفة، على حين أن جيمس دعا اليهود فحسب إلى أن يكونوا أعضاء في الطائفة. وبولس كان يفضل أن تكون القدس مفتوحة لكل المواطنين الرومان، وجيمس كان ضد الأجانب، كما أنه كان منتجاً للمقاومة في القرون الأخيرة في الحرب ضد اليونان، وبعد ذلك ضد الرومان. وبولس من المحتمل أنه لم يكن خائناً، ولكنه كان براجماتياً، إذ أراد أن يربح، وأدرك أن المساومة ضرورية. وجيمس كان مثالياً، فلقد أراد الصواب مهما يكن. كما أن الاستشهاد ليس متأصلاً في دعوة بولس، على حين أنه متأصل في أيديولوجية جيمس^(١).

إضافة إلى ذلك فإن جيمس كان واحداً من أقرباء عيسى بالدم، الذين تركوا أثرهم على المسيحيين الأوائل في الشرق الأوسط، وعندما تحولت روما تم مسحهم والقضاء عليهم، البعض منهم قتل، والبعض الآخر أجبر على التشتت. وتختفي القرابة بالدم مع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأنساب المسيحية، وقد انتهت حياته في السنوات التي سبقت التمرد اليهودي على الفور ٦٦م - ٧٠م، ورجحه ربما تعلق بالثورة التي سببت الحرب، والتي ربما كانت متصلة تباعاً بعقيدته الأصولية، التي كانت مصدراً للصراع مع بولس. كما أن وثائق هذا العصر تأخذ وقتاً في الحديث عن جيمس أكثر من أي شخص آخر، والعهد الجديد بالكاد يذكره، كما لو كان هناك شخص يريد أن يزيل بعناية إي إشارة إلى شخص كان الأكثر شهرة بين المسيحيين في ذلك العصر. والنقش الذي وجد على الحجر عام ٢٠٠٢م بالقرب من القدس كُتب عليه بالآرامية تلك الكلمات: جيمس، ابن يوسف، أخو عيسى، يعد أقدم إشارة معروفة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ يعود إلى ٦٣م^(٢).

أيضاً لا بد من الإشارة في هذا السياق إلى سيمون المجوسي Simon Magus السامري التركي في عصر كلاوديوس Claudius ٤١ - ٤٥م الذي أصبح مشهوراً وشعبياً في روما، وتتشابه قصته على نحو مدهش مع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: فلقد كان في الأساس من أتباع يوحنا المعمدان، وربما

(1) See, Henk Meeter, "Jesus and Christianity", p, 8.

(2) Ibid, pp, 8-9.

خلفه في الحقيقة في رئاسة حركته، كما أنه قام بالمعجزات، وكذلك سافر مع مومس سابقة، وأسس طائفة دينية. والكتاب المسيحيين الأوائل من أمثال جوستين وإيرنيوس، ويسبيوس، وببفانيوس Epiphanius أشاروا إلى سيمون المجوسي على أنه الشيطان الذي يعلن نفسه إلهاً، ويؤدي أتباعه مناسك جنسية، ويعيشون بلا أخلاق. ويبدو أن بعض الكتاب قد اعتبروه قديساً أو عيسى نفسه على الأقل، على حين أن الكتاب المسيحيين الأوائل اعتبروه رجلاً شريراً، ولقد ذكر سيمون المجوسي في سفر الأعمال في الأساطير المسيحية القديمة على أنه منافس لبطرس في الشريعة الإلهية، ومن المعروف أن سيمون له مجموعة من الكتب، لكنها دمرت كلها، وكل المعلومات التي يملكها الباحثون عنه جاءت من أعدائه^(١).

ويبدو أن الإسلام هنا كما يشير أحد الباحثين قريب من عقيدة جيمس من اليهودية أو المسيحية، تلك العقيدة التي تركز على الإيمان والأفعال الخيرة الطيبة، التي انتشرت في القرون المتأخرة في جنوب جزيرة العرب. وبعد أن اضطهد الرومان المسيحيين والقراية بالدم مع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، واجبروهم على التشتت والهرب، فانتقلوا إلى الجنوب هرباً من الرومان، ويشير المسلمون إلى أن الكتب التي يؤمن بها المسيحيون اليوم تم تحريفها على يد أناس أشرار، ومن المعلوم أن المسلمين يؤمنون بجميع الأنبياء، ومنهم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. والسؤال هنا أليس هذا ما تشير إليه القراية بالدم؟ إن هذه الكتابات قد حرفت بالفعل، وأجبر العالم المسيحي بالكامل على الإيمان بتلك المسيحية التي نشأت في روما، وأن مذهب بولس هو عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢).

وعلى أية حال فإن الكتب الأصلية منعت، والمسيحيون الذين يعرفون هذه الكتب أجبروا على النفي. وبعد تدمير المعبد اليهودي في ٧٠م فإن اليهود بقيادة بار كوخيا Bar Kochba استردوا القدس، ولكن في النهاية ربح جحافل الإمبراطور الروماني هارديان الحرب، الذي غير اسم مدينة القدس إلى إيلياء كاييتولينا Aelia Capitolina وأمر ببناء معبد جوبيتر مكان المعبد اليهودي، وطرد اليهود من المدينة الذين اتجه معظمهم إلى بلاد العرب، وأسسوا بالفعل مجتمعاً يهودياً كبيراً بالمدينة^(٣).

(1) Ibid, pp, 9-10.

(2) Ibid, p, 10.

(3) Ibid.

وثمة صلة قوية بين الثورات اليهودية والمسيحيين الأوائل، فأسطورة عيسى عليه لها سمة سياسية، فيهود فلسطين لم يقبلوا أبداً الحكم الروماني، فلقد أخبرهم أنبياءهم أن المملكة الخامسة آتية، والتي بدأت من قبل باحتلال الفرس والآشوريين واليونان والميديين Medes، وهذه المملكة سوف تكون مملكة يهودية يخلقها المسيا المنتظر المشيع بالسلطات الإلهية، ولدى أتباع عيسى أو معظمهم يتماثل عيسى مع المسيا، ومن ثم شن اليهود ثلاث حروب دموية ضد الرومان، كل واحدة منها مع المسيا المتأجج، وخسروا الثلاث كلها، ولقد انتهت الحرب الثالثة بمنع اليهود من دخول القدس، وبالتالي أصبح من غير الممكن إنكار أن الرومان، وليس اليهود، هم المملكة الخامسة. ولم يكن عيسى بالفعل هو المسيا الذي يتوقعه الأنبياء؛ لكي يحرر اليهود من الهيمنة الخارجية، ولا عجب في أن اليهود سخروا من المسيحيين، وحتى اليوم لا يعترفون بعيسى على أنه المسيا^(١).

وفي تدوين المؤرخ اليهودي جوسيفوس لأحداث القرن الأول، نجد أن اليهود قد آمنوا بالنبوة التي تكون في واحد منهم، « المسيا » الذي قدر الإله له أن يحكم العالم؛ لذلك استمروا في تمردهم ضد الرومان، واستمر الرومان في ربح ذلك، واستمر ذلك الاعتقاد على نحو أبعد وأبعد بمرور الزمن، ولكن اليهود الذين حاربوا اليونان في عام ٦٦م، ثم بعد ذلك عام ١٣٢م، من المحتمل أنهم فعلوا ذلك لسببين: الأول، أنهم كانوا يعارضون الرومان كحكام، مثل هيرود على فلسطين، التي حكمت بوساطة المكابيين. والثاني، أنهم كانوا على قناعة بأن واحداً منهم، وهو المسيا، سوف يحكم العالم، وليس الرومان. وقرابة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالدم من الممكن أنها كانت بين قادة الثورات. وفي عام ١٣٦م سحق الإمبراطور الروماني هارديان المقاومة اليهودية، ومنع اليهود من دخول القدس مرة ثانية أبداً، وفي ذلك الوقت ظهر الموقف الغنوصي: فبدلاً من أن يفسر عيسى باعتباره المسيا، فإن بعض اليهود فسرهما على أنها رسالة في الحب والتقوى والأخوة، وأن المملكة انتقلت إلى السماوات. والفريسيون هم الذين لم يشاركوا في الثورات المختلفة، فلقد كانوا مثل بولس يفضلون التعايش، فهارديان، أعضاء الأسرة المالكة، والكهنة الكبار الذين عينهم هيرود الروماني، هؤلاء نظر إليهم على أنهم أعداء جيمس المتعصبين، الذين قتلوا الكهنة الكبار، وقادوا الحروب الصليبية ضد الرومان^(٢).

(1) Ibid, pp, 10-11.

(2) Ibid, p, 11.

ومن المحتمل أن لفائف البحر الميت التي تم اكتشافها في قمران من أفضل الوثائق المحفوظة للعقيدة قبل المسيحية، إذ كانت من العصر اليوناني، ولكنها لم تحرر أبداً بواسطة الإمبراطورية الرومانية. وكل من أسلوب الكتابة والمحتوي يعكسان التفكير الحقيقي للعصر قبل المسيحي. ومن الملاحظ أن تاريخ اللفائف لم يحدد على نحو دقيق، فهناك نظرية تحدد بأن ما كتب مرتبط بالإسنيون الذين يسبقون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ ليس هناك ذكر للعهد الجديد، ولذا فإن عيسى واحد منهم. وهناك نظرية أخرى ترى أنها كتبت بعد موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مباشرة، وأنها تمثل التفكير المسيحي القديم، ولم يذكر الإسنيون في العهد الجديد بالضبط، على أساس أن العهد الجديد كتبه الإسنيون. وفي هذه الحالة الأخيرة يكون جيمس نصير القصة، على حين أن عيسى شخصية ثانوية^(١).

ولكن هناك خلاف في تاريخ كتابة لفائف البحر الميت، فهي تتعامل على نحو مفصل مع الرجل الصالح والرجل الشرير اللذين يحاربون للسيطرة على الحركة، وإذا كانت لفائف البحر الميت تسبق عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فحينئذ يكون عيسى منتجاً للثقافة التي حوله، ولن يكشف النصيران. ولو أن لفائف البحر الميت كتبها المسيحيون الأوائل، فحينئذ من المحتمل بقوة أن يكون جيمس الرجل الصالح وبولس الرجل الشرير، الذي يعارض مذهب جيمس، ولكن حينئذ فإن لفائف البحر الميت لا تتحدث عن عيسى نهائياً، وهنا يأتي السؤال: لماذا لا يتكلم نص مسيحي عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ نهائياً^(٢)؟

وبالإضافة إلى ذلك فهناك مكتبة نجع حمادي التي ترتبط بصلة وثيقة بالغنوصيات، فقد اكتشفت هذه المكتبة في نجع حمادي في صعيد مصر عام ١٩٤٠م، وهي تتضمن العديد من الوثائق المسيحية المعروفة بالأناجيل الغنوصية، التي تقدم لمحة ما عن المسيحية، التي ربما كانت في مرحلتها المبكرة جداً، قبل أن تتلوث بالسلطة السياسية، فعلى سبيل المثال يقرر أحد الأناجيل بوضوح أنه إنجيل توأم عيسى، يهوذا. ويختلف هذا الإنجيل على نحو كامل عن الأناجيل الرسمية، ليس فحسب لأنه لا يدون المعجزات، ولكنه أيضاً بسبب انه يصور عيسى على أنه رجل حكيم غامض من الطراز البوذية. إن الغنوصية، إضافة إلى قرابة الدم، سوف تحتفي بعد عام ٣٨١م، عندما جعل ثيودوسيوس

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 12.

Theodosius البدعة جريمة، ومن المفترض بدء اضطهاد كل شخص يعمل ضد العقيدة الرومانية^(١).

وعلى أية حال فإن الغنوصية لديها وجهة نظر معارضة للعقيدة البولسية لوقت طويل، تلك المسيحية المعروفة اليوم، ولكن الآن يدرك بالفعل أن الغنوصية وقرت بولس، واعتبرته واحداً من زعمائها، كما أنه من المعروف أن سبع رسائل من الثلاث عشرة رسالة المنسوبة إلى بولس أصيلة، ومن الممكن لشخص أن يتوقع أن الست رسائل الأخرى كتبت لتثبت شيئاً ما، لم يثبت في السبع رسائل الأصلية، وبعض هذه الرسائل ظهر لأول مرة مع إيرينيوس في عام ١٩٠م، صنف الرجل الذي قنن الأناجيل الرسمية، ولا بد أن تكون مزيفة. ولو أن هذه الرسائل المزيفة حذفت فإن الرسائل الأصلية على نحو مدهش مشابهة للأدب الغنوصي، فليس هناك هجوم مفرد ضد بقايا الغنوص إلى حد أن الرسائل الرومانية المبكرة مثل كليمنت وحتى بطرس تتهم بولس بأنه زنديق^(٢).

ولقد خمن المعلقون لفترة طويلة على أن هناك تعارض بين بولس وجيمس، فرسائل بولس الأصلية تتحدث بالمجازات والرموز: «وَكُلُّ ذَلِكَ رَمَزٌ، لِأَنَّ هَاتَيْنِ هُمَا الْعَهْدَانِ، أَحَدُهُمَا مِنْ جَبَلِ سِينَاءَ الْوَالِدِ لِلْعُبُودِيَّةِ، الَّذِي هُوَ هَاجِرٌ^(٣)»، «وَهَذِهِ الْأُمُورُ حَدَثَتْ مِثَالًا لَنَا حَتَّى لَا نَكُونَ نَحْنُ مُشْتَهَيْنَ شُرُوراً كَمَا اشْتَهَى أُولَئِكَ^(٤)»، كما لو أنها تحذر ضد التفسير الحرفي للعهد القديم، وتصور فلسفة مختلفة جداً عن الأفلاطونية التي دعا إليها فيلو الإسكندري المعاصر لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا يأتي السؤال: هل يكون ذلك هو السبب في أنها كانت مكروهة من قبل بطرس وجيمس؟ ولم كان هو شعبي جداً بين الرومان واليونان؟ إن المسألة تبدو هنا عن طريق اللعب بالأفكار أن هذا الشخص المؤثر جداً في المسيحية منذ بدايتها المبكرة جداً أنه لا يمكن أن يرفض من قبل الكنيسة الرومانية، وفي نفس الوقت فإن بولس ربما يكون المؤسس الحقيقي للمسيحية، ولكن ليس ما يعتبر اليوم أنه مسيحية بولس، وعلى الأحرى فحسب ما يتصل بمعارضيه: فالغنوصية ربما كانت الأقرب لعقيدة بولس، وعندما يضطهد الغنوصيون فإن

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٤: ٢٤.

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٠: ٦.

عقيدة بولس لُفّت ببساطة بالرسائل المزيفة لدعم العقيدة الرومانية، ولذا على نحو تلقائي يمكن أن يعتبر بولس مؤسس مسيحية اليوم، وعندما كان يدعو إلى شيء آخر في الحقيقة، فما كانت عنده فكرة في أن الأجيال القادمة سوف تحرف تعليماته^(١).

وهنا لا بد من الإشارة إلى العلاقة بين المؤرخ والأسقف المسيحي إيرنيوس الذي عاش في الفترة ما بين ١٢٥ إلى ٢٠٢م والعقيدة الرومانية، إذ أنه أول من قرر ما الذي يكون قانونياً، وما الذي لا يكون كذلك في المسيحية، إذ منع الكتب التي سوف تظل ممنوعة لآلاف السنين، هذه الكتب كانت أحياناً تفسيرات قديمة لحياة عيسى وانتشار المسيحية، ولكنها متناقضة نوعاً ما مع الإصدار الإغريقي - الروماني للأحداث. وعندما أصبحت روما مسيحية، أضحت رؤية إيرنيوس هي العقيدة. وبالتأكيد فإن إيرنيوس كان مختلفاً جداً عندما اختار أناجيل كتبت بوساطة أناس لم يكونوا شهود عيان، ورفض أناجيل أخرى، مثل إنجيل توما وبطرس. إنه مختلف تماماً في أن له مثل هذا الدور الحاسم، الذي لعبته رسائل بولس الذي لم ير المسيح نهائياً^(٢).

ولا بد من الإشارة إلى مشكلة «التوأم»، فهناك مجموعة من الأسفار نظر إليها على أنها غير شرعية، وكانت مفقودة لوقت طويل، وهو إنجيل ديديموس يهوذا توما Didymos Judas Thomas أحد الحوارين الذين أرسلوا إلى الشرق، وديديموس يوناني وتوما آرامي، وكلاهما يعني التوأم، ويبدو أن هذا تطابق على نحو كبير، إذ يتسق مع اعتقاد المسيحيين الأوائل في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له أخ توأم، حتى أن إنجيل متى، وهو أحد الأناجيل الرسمية، يسأل فيه بيلاطس الناس من الذين يرغبون في صلبه أولاً: عيسى المسيا أم عيسى باراباس^(٣)، وفي حين أن ذلك فُسر على أنه اختيار بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ واللص قاطع الطريق، فإنه من الممكن أن يكون بيلاطس يحاول التحقق عن أي من التوأمين كان متهماً بالعصيان والآخر متهماً بأنه مجرد لص^(٤).

لقد اكتشفت نسخة هذا الإنجيل في نجع حمادي، ومن المرجح أن الحوار تدايوس Taddeus ويهوذا «التوأم» نفس الشخص، ولقد سافر تدايوس إلى أرمينيا، ومن المحتمل أنه

(1) See, Henk Meeter, "Jesus and Christianity", pp. 12-13.

(2) Ibid, p, 13.

(٣) انظر، متى، إنجيل متى، ٢٧: ١٥ - ١٦، ولوقا ٢٣: ١٣ - ٢٥.

(4) See, Henk Meeter, "Jesus and Christianity", p, 13.

سافر بعد ذلك إلى الشرق الأقصى، ولقد فتن إنجيل يهوذا توماس المؤرخين واللاهوتيين؛ بسبب أنه لا يبدو مسيحياً نهائياً، فأسلوبه أقرب إلى الكتابات التأملية البوذية من التدوين التاريخي لحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد نسيت المسيحية الشرقية بعد أن تحولت روما إلى المسيحية، ومن المحتمل في الحقيقة أنها بقيت أقرب إلى فكر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأنها لم تتلوث بالتأثير الروماني^(١).

وربما يكون تدايوس / توماس قد وصل إلى الهند، في ذلك المكان الذي يعرف بكشمير حالياً، تلك التي يعتبر أن فيها قبر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولو أن توماس أخ توأم لعيسى أو ببساطة المتحدث الرسمي له وصل إلى الهند، فإن هذا من الممكن أن يفسر سوء الفهم في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مذكور في وثائق عدة في كشمير، وحتى في التبت، وكلها تحيل إلى ما بعد موته^(٢).

وهنا يأتي السؤال عن المكان الذي دفن فيه عيسى، ذلك أن أماكن دفن أكثر المسيحيين الأوائل معروفة، فيما عدا قبر عيسى نفسه. وإذا اعتقد أن جسد عيسى نفسه اختفى عندما صعد إلى السماء على النحو الذي تراه الكنيسة، وبالتالي فمن غير المعروف مكان جسده، وكل شخص يتساءل عن السبب في عدم العثور على قبر عيسى، مركز الإيمان المسيحي. ولقد ذكرت الأنجيل الأربعة الرسمية أربعة أماكن مختلفة لدفنه. أيضاً فإن تاريخ ميلاد عيسى ووفاته متعارض، وهما محل للجدل والنقاش، فهيرود مات في السنة الرابعة قبل الميلاد، ولذا، إن كان الإنجيل يخبر بالحقيقة، فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يمكن أن يكون قد ولد بعد هذا التاريخ، وسفر أعمال توما يسجل أن عيسى كان في تازيلا Taxila في احتفال زواج عام ٤٩م، وإيرنيوس نفسه، ليس الزنديق، يكتب عن عيسى الذي وصل إلى مرحلة الشيخوخة^(٣).

وهنا يأتي السؤال: هل كان عيسى لا يزال حياً، عندما كان جيمس وبولس وبطرس وتداوس ينشرون المسيحية حول العالم؟ إن المؤرخ جوسيفيوس يشير إلى أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، كان لا يزال حياً أثناء سنوات الحرب اليهودية (٦٦ - ٧٠م)، عيسى الذي كان وسيطاً للوحي، والذي حوكم أمام بيلاطس باستثناء أن بيلاطس أفرج عنه ولم يصلبه. وإذا كان جسد عيسى دفن في مكان ما، فعلى الأقل هناك شخصان يجب أن يكون معروفًا لديهما هذا المكان، وقاما

(1) Ibid, pp, 13-14.

(2) Ibid, p, 14.

(3) Ibid.

بزيارته: أمه وأكبر أصدقائه. إن مريم أم عيسى وجيمس وتداوس معروف عنها أنها سافرت إلى تركيا، وربما ماتت قريباً من أفسس وفقاً لأسطورة محلية، وجيمس في الغالب كان معها، وفي الواقع كانا منفيين. ومريم المجدلية كانت الأقرب إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَام من أي شخص آخر، فهي حوارية الحواريين، والشاهد الأول على قيامة عيسى من بين الأموات، ولقد أعطت الأنجيل روايات مختلفة عن مكانها وحركاتها قبل موت عيسى وبعده. وهناك أسطورة تقول إنها سافرت إلى فرنسا، وعاشت في خلوة في كهف بقية حياتها، كما أن هناك أسطورة أخرى تقول بأنها تبعت مريم العذراء إلى تركيا، وماتت هناك^(١).

وهناك شخصية هيروود، التي أدت دوراً مهماً في تحديد معالم شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، فقلد أصبح ملكاً عام ٣٧ قبل الميلاد، وبسبب أن أبيه انتيباتر Antipater ساعد الجنرال الروماني بومبيج Pompey على فتح القدس عام ٦٣ قبل الميلاد. وكان هيروود حاكماً قاسياً، يهدف إلى تدمير كل المكابيين الذين حكمهم، لقد قتلهم جميعاً فيما عدا الملكة ماري التي تزوجها، ولقد ارتكبت الزنا مع يوسف أخ هيروود، وعندما عاد هيروود، الذي كان في روما عام ٢٩م، أعدم ماري، ثم بعد ذلك أعدم أبنائها، لأنهم كانوا أكثر شعبية منه عند اليهود، فهم من دم المكابيين. وتعكس هذه القصة نوعاً أسطورة أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَام ابن ماري ويوسف، وأن هيروود أراد أن يقتل كل أطفال اليهود، حتى لا يحصل أحد منهم على لقب الملك^(٢).

ومن غير المحتمل أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَام كان ابناً غير شرعي لمريم التاريخية ويوسف، لأن ذلك يجعله كبير السن، ولكنه التوافق الصارم. وهنا يأتي السؤال المهم: من كان عيسى؟ أو ما الذي يعنيه اسم عيسى؟ إن عيسى في العبرية يعني «المنقذ»، مثل المسيح في اليونانية «للمدهون»، وهو مصطلح مستخدم في العهد القديم للعديد من الملوك، ولكن ما هو اسمه الحقيقي؟ إن اسم بارساباس Barsabas منسوب في سفر الأعمال إلى كل من يوسف ويهوذا، وهناك دليل يشير في الحقيقة إلى أنه من الممكن أن يكون يهوذا بارساباس هو ثاديوس Thaddeus، الذي هو أيضاً يهوذا الأخ التوأم لعيسى، والأسماء المتشابهة كبارساباس ترجع إلى أقارب عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، وبارساباس قاطع الطريق، يمكن أن يكون فحسب تقسيم للقصة التي تفضل النبي على قاطع الطريق، وهما واحد عند الرومان^(٣).

(1) Ibid, pp, 14-15.

(2) Ibid, p, 15.

(3) Ibid.

وايرنيوس نفسه يكتب أن إيسوس Iesus اسم رمزي. ولقد أبقى الرومان سجلات دقيقة لكل حدث سياسي أو قضائي، وليس هناك سجل لبيلاطس النبطي يختبر بحسم الرجل الذي سمي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وهناك اثنان فحسب من الكتاب الرومان في وقت عيسى ذكرهما المسيحيين، هما بليني Pliny وسفيتونيوس Svetonius، ولكنهما لم يشيرا إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والروماني الأول الذي سوف يشير إلى عيسى هو تاكيتوس، ولكن تقريباً بعد قرن من موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. والمؤرخ اليهودي جوسيفوس يذكر المسيحيين بالتأكيد، ولكن كلماته عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ اعتبرت تزيفاً متأخراً بصفة عامة، فالمؤرخ المسيحي أوريجن Origen في القرن الثالث أوضح أن جوسيفوس لم يذكر أبداً عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. والفيلسوف اليهودي فيلو الذي عاش في مصر زمن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يبدو أنه لا يعرف أي شيء عن عيسى والمسيحيين، وقد توفي في ٤٠م. وبولس نفسه أحد مؤسسي المسيحية، لا يتحدث أبداً عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، على حين أنه يتحدث بالتأكيد عن أخيه جيمس^(١).

وعلى الجملة فبتحليل السجلات التاريخية، فإن التفسير الممكن الذي يظهر من الأحداث أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، سواء بسبب قرابته بالدم عن طريق أمه بالمكايين، كان يهودياً أو بسبب علاقته بهيرود الذي كان اليهود يخافون منه، أدعى أنه سوف يكون ملك اليهود. وقد أحبه بعض اليهود بعد أن عرفوا أوراق اعتماده، خصوصاً إذا كان مكابياً في الحقيقة، وبعض اليهود سخروا منه، ونظروا إليه على أنه مجنون. وأخيراً جاءت إدعاءاته إلى مسامع الرومان، إضافة إلى تعاليمه، ومن المحتمل أنه كان فيلسوفاً شيعياً نوعاً ما، يدعو إلى المساواة بين جميع البشر، ذلك هو السبب الذي قتله الرومان من أجله، ومن المحتمل أنه قُتل بدون محاكمة مثل غيره من الثوار الآخرين في عصره، ولهذا السبب لا يعرف أحد مكان قبره، فالرومان لم يعتنوا بدفنه أو إرجاع جسده^(٢).

وبولس وريث المؤسسة اليهودية أراد أن يتعايش مع الرومان، وأن يتبنى الفلسفة اليونانية، كان المواطن الروماني الأول الذي أصبح مسيحياً، وعمل على نشر الكلمة المسيحية حول العالم، وهو أيضاً الأول الذب أدعى أن اليونان والرومان يمكن أن يكونوا مسيحيين مثل اليهود. وفي روما كان القرار الطبيعي تبني نسخته من المسيحية، وعندما أصبحت المسيحية

(1) Ibid, pp, 15-16.

(2) Ibid, p, 16.

الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، إذ نقلت المسيحية من فلسطين إلى روما، فبدلاً من أن يعرف الخيط الذي يبدأ بعيسى ويستمر مع جيمس وما يتبعه من القرابة بالدم، فإن روما قررت أن تستمر مع بطرس، الشهيد المسيحي الأول في روما وأحفاده الباباوات^(١).

ولكن السؤال الأساسي هنا: هل لا يمكن الاستغناء عن تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالنسبة للإيمان المسيحي؟ هنا يتناول أحد الباحثين أن الهدف من هذا السؤال الدفاع عن الإجابة السلبية عنه، ولعله من الأفضل هنا الإشارة إلى أن هذا الموقف ليس مفترضاً بالإجابة السلبية لسؤال تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا بالتخلي عن مبدأ مركزية عيسى في اللاهوت. أيضاً فإن من الجائز أيضاً لنفس السبب أن يقرر على نحو مختصر، أن وجهة النظر الإيجابية، التي تؤخذ بالإشارة إلى تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، على أساس أنها سؤال للحقيقة، وليس هناك زعم بأن سرديات الأنجيل بدون أخطاء أو إضافات أسطورية، وعلى العكس فإن العمل المقدم في هذه النقطة بتطبيق النقد التاريخي الحديث والنقد الأدبي في غاية الأهمية. ولكن من ناحية أخرى، على الرغم من التكذيبات الحديثة، التي لا تبدأ حتى تُدحض، لوجهة النظر التي ترى أن عيسى، نبي الجليل، وجد بالفعل، فيما يبدو أنه كمقترح مبرر بالفعل إلى حد كبير جداً، وبصعوبة يجد من الضروري أن يكون مُدافعاً عنه^(٢).

أيضاً فإن هذا الموقف يمكن الدفاع عنه بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي اتحد فيه العلم المسيحي مع التقوى المسيحية، اتخذ على أنه مثال لإنسان الكمال الروحي، بما يجعله الأفضل لكي يتضمن الأساس الكافي للنموذج الأخلاقي، وفي نفس الوقت أساس كل إدعاءات وحي الشخص وموقف الله تعالى، وفي هذه الرؤية تأتي الإحالة الحديثة: عيسى أو المسيح؟ لقد ناقش روبرتس Roberts على نحو مطولة هذا الموضوع على نحو سطحي إلى حد كبير؛ فالإدعاء الذي حدهه على نحو يقيني، تمثل في حدود السمة الأخلاقية الجدية والدينية في روح عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ولقد شرع سكميدل Schmiedel في مناقشة هذا الموضوع بروح لا أدريّة إلى حد ما في تناوله لمسألة أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بلا خطيئة^(٣).

(1) Ibid.

(2) See, Douglas C. Macintosh, "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 3. (Jul., 1911), p. 362.

(3) Ibid, pp, 362-363.

ومن الطبيعي في مناقشة هذا السؤال أن يكون دوغماتيكياً إلى حد كبير، ولكن بعد أن يقوم النقد بعمله، الأسوأ أو الأفضل، يأتي تأكيد سكميدل بأن شخص عيسى التاريخي موجود هناك، وهو الذي مد بالسماوات الجوهرية للمسيح - المثالي. وهنا يوجد الحد الأدنى من العرض بما يكفي لتأسيس الموضوع الحالي، بمعنى النوعية المثالية لروح عيسى التاريخي وحياته. وهناك عنصر ثالث في تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، يتمثل في التأكيد على أنه عامل أساسي لا يمكن الاستغناء عنه في التكوين التاريخي للمسيحية؛ فتاريخيته لا يمكن الاستغناء عنها تاريخياً، وذلك على نحو منصف ربما يؤخذ على أنه نتيجة لمسألة: عيسى أو بولس. تلك القضية التي كانت محل جدل وخلاف قبل سنوات قليلة في ألمانيا^(١).

وهنا فإن تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام لها مجالات ثلاثة من ناحية المعنى. والسؤال هنا ما هي علاقة المسيحية الضرورية أو الجوهرية بشخصه؟ ففي المقام الأول بسبب كهنوته وتبشيره لم يكن فحسب أساساً للمسيحية، ولكنه العامل المركزي في تكوين ديانة المسيحي، وتحيل التجربة الدينية للمجتمع المسيحي بشكل رئيسي إلى عيسى التاريخي على أساس أنه سبب لها. ويعتبر عيسى في تفسير هذه الوظيفة الروحية الفريدة أنه وجود لكل المعنى المتفرد لمخلص الرجال، وفي الوقت الحاضر عند تكون استجابة الفرد نشطة وإيجابية وحاسمة لنداء طبيعته الأخلاقية والدينية، التي تأتي على نحو مباشر أو غير مباشر من عيسى التاريخ^(٢). وعلى أية حال فإن عيسى التاريخ، على النحو الذي يقرره بولتمان، لم يعد له أهمية حاسمة وتفكير جدير بالاعتبار^(٣). وهنا فإن رد فعل بولتمان من المطلب الجديد يتمثل في أمرين: الأول، الاستمرارية التاريخية بين كلمات عيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَام وأفعاله ومسيح الكارييما في الكنيسة القديمة. والثاني، مشكلة علاقة المواد بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَام والكارييما^(٤).

وإحدى التجارب التي تكون جديرة بالمقارنة بكل التجارب الأخرى، هي تجربة الخلاص، وفي النهاية فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَام يسمى بالمخلص بشكل صحيح، المخلص من الخطيئة والذنب، وفي النهاية من الشر كله. وثانياً، فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَام معترف به في الوعي المسيحي بأنه أعطى

(1) Ibid, p, 363.

(2) Ibid.

(3) See, Ernst Käsemann, Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, p, 16.

(4) See, Frederick Herzog, "Possibilities and Limits of the New Quest", p, 222.

المسيحيين في شخصه الوحي الأعلى بالله تعالى، ونتيجة ذلك فهو منقذ الرجال، وتأكيدات الإيمان المتصلة بعيسى التاريخي تأتي لتشمل إما على نحو واضح أو ضمني المحتوى الديني الجوهري للمسيحية. واللب الديني لعقيدة تأليه عيسى موقف تجاه عيسى كموحى لله تعالى أو الله تعالى والآب، وارب عيسى المسيح. ويشبه الله تعالى عيسى الذي نشط إلى حد كبير جداً للخير الإنساني الحقيقي. وبعبارة أخرى فإن الاعتقاد في تأليه عيسى وصل على نحو صحيح، بواسطة الأسلوب الديني، إلى ثمرة اللاهوت المسيحي وبذرتة؛ فهو يستند على التفسير الديني للتجربة الدينية، على اعتبار أنها تدفق من كهنوت المسيح، وقاعدة العقيدة المسيحية في الله تعالى بكل نتائجها^(١).

وهكذا فإن جوهر المسيحية قابل للتعبير عنه في عبارات التقدير الديني لشخص عيسى وعمله التاريخي. وثالثاً، يلي ما سبق أن في اللاهوت المسيحي فإن مبدأ مركزية المسيح ليس جائزاً فحسب، ولكنه أيضاً مستخدم، وهذا لا بد لللاهوت أن يشتمل عليه، فاللاهوت يتضمن في هذه الرؤية سمة الرجال الملهمين للمسيحيين في شخص عيسى وموقفه، وذلك لا بد أن يكون مستثنى من اللاهوت الذي لا ينسجم مع هذا المبدأ^(٢).

وهنا يأتي السؤال عن ضرورة الاعتقاد في عيسى التاريخي للإيمان، ومن الطبيعي السؤال عن الحالة التي كانت عليها طبيعة هذه القضية في الماضي. وفي هذا السياق لا بد من التمييز بين ثلاثة مواقف مختلفة على نحو جذري: إن كل واحد منها لا يمكن له أن يستغني عن افتراض تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالنسبة للإيمان المسيحي، نظراً لبعض الافتراضات الأخرى في عقول المؤمنين. وفي حال الأتباع الأول لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والمتحولين إل اليهودية إلى المسيحية عموماً، فإنه يجب القول أن حياة عيسى وكهنوته كونتا عاملاً لا يمكن الاستغناء عنه في تحولهم، ولكن نظراً لوضوح افتراضاتهم وقوتها على اعتبار أنه المسيا المنتظر، وأن مملكة الله تعالى المؤكدة مستمرة دون معرفة عيسى والمعتقدات المؤكدة حوله كشخصية تاريخية بارزة، فهم لم يغيروا هذه الافتراضات إلى حد يتطلب منهم أن يكونوا مسيحيين^(٣).

(1) See, Douglas C. Macintosh, "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", p, 364.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

وبالطبع بعد أن أصبحوا مسيحيين، وتأطرت لديهم وجهة النظر الجديدة في تفسيرهم للأحداث التاريخية، التي أجبرتهم على الانتباه والتذكر، فالتفسير المسياني المسيحي تضمن تاريخية تلك الأحداث باعتبارها افتراضات مسبقة. وعند الاتجاه إلى النظر في تطور التفكير اليوناني المسيحي، فإنه يُتشف أن تاريخية المقدس أو الإلهي وصلت مُسلمة ليس كمعلومات مفسرة، ولكن كمسلمات مفروضة بالحاجات الدينية، ولقد كان لافتراضات العقل اليوناني المسبقة تأثيرها، تلك التي تمثلت في النظر إلى الطبيعة البشرية على أنها فانية من الناحية الجوهرية الأساسية، فحسب الطبيعة الإلهية هي الخالدة بصفة أساسية ضرورية. فالطريق الوحيد الذي ينال به الرجال الحياة الأبدية، يتمثل في أن يصبح الله تعالى إنساناً أو رجلاً، وإن تصب الشخصية التاريخية الإنسانية نوعاً ما مع الألوهية التي لا تقبل الفساد والفناء، فالتاريخية الحقيقية إلهية كلياً^(١).

ومع ذلك فإن الشخص الإنساني في العقل اليوناني مطلوب كلياً، لو لم يكن هناك أي أساس لتأمين الخلاص. وفي حالة اللاهوت المسيحي الغربي، حيث كان الموقف مختلفاً عن الموقف الذي واجهه الآباء اليونان، فإن تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، الإله - الإنسان كانت لا غنى عنها على نحو متساوٍ، فالرجل، عبر خطيئته الموجهة ضد الله تعالى، الوجود الأزلي اللانهائي، أصبح مشتركاً في الذنب الأزلي، ويتطلب العدل عقاباً لا نهائياً، وهذا يعني أن معاناة الفرد المحدود الآثم في الزمن لا نهائية. وإلا فالبديل معاناة الوجود اللانهائي للزمن النهائي، والله تعالى باعتباره الوجود الأزلي المعاقب للإنسان على خطيئته، يجب من جهة العدل عند اللاهوتيين المسيحيين الغربيين أن يكون إنساناً، والبديل الوحيد الممكن للمخطئ يتمثل في الله - الإنسان، التجسد الحقيقي لله تعالى في الشخصية التاريخية^(٢).

وهكذا تأتي هنا ألوهية الوجود الإنساني التاريخي الذي حمل العقاب الأزلي بسبب خطيئة الإنسان، على أنها افتراض لا يمكن الاستغناء عنه في الإيمان المسيحي في شكله في العصر الوسيط، سواء الروماني أو البروتستانتي. وهنا يأتي ذلك السؤال المهم: هل الإيمان بتاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، لا يمكن الاستغناء عنها للإيمان المسيحي اليوم؟ لو كان الأمر كذلك، فإن الإيمان يصبح مرة أخرى معتمداً على السلطة الخارجية، ومن هنا يهرب من الكاهن ليسقط في يد الناقد. وما

(1) Ibid, p, 365.

(2) Ibid.

لا شك فيه أن هناك من المسيحيين غير المتخصصين في النقد التاريخي للعهد الجديد، أو على الأقل من يقنعون بأن يمدّهم بما ينقصهم من معلومات مباشرة، على أساس أنهم يملكون خبرة كبيرة بموضوعات التاريخ التي يهتمون بها، ولكن عندما يصل الأمر إلى قبول أقوالهم الماثورة، سواء كانت هناك ممارسة للإيمان المسيحي أم لا، فإن هذه مسألة أخرى، لا تزال مستمرة^(١).

والسؤال الذي يجب أن يطرح في هذا المقام بإنصاف ودون تحيز: إنه بسبب أن المسيحية حقيقية بكل أفكارها وتجاربها في عالم اليوم، فما هو الاختلاف بالنسبة لدين عملي أن يرغب على أن يستنتج على أسس نقدية ما يكون به ضد تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام؟ وهل هناك أي خسارة حقيقية في ذلك الأمر؟ إن مما لا شك فيه أن الشخص يجب عليه التخلي عن مسألة المشاركة الشخصية مع المصلوب إلا المسيح السامي الذي قام من بين الأموات، ولكن هذه الفكرة لا تزال مستمرة في اللاهوت الحديث، ولكن هل مثل هذه الفكرة تستمر في اللاهوت الحديث وتبقى فيه، حتى لو كانت تمنح تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام؟ هنا ليست التجربة الدينية مهما كان عمقها وروحانيتها، ولا مبدأ مركزية المسيح عَلَيْهِ السَّلَام، ولا الاعتبار الفلسفية يمكن لها أن تجعل هذه الرؤية ضرورية^(٢).

ولو أن المسيحية تعني لديهم المشاركة مع الله تعالى وآب الرب عيسى المسيح، فإن ذلك يعني أنه ضروري لديهم جميعاً، ولو أن هناك خسارة مستلزمة معقدة متشابكة في روحانية المسيح، فإنه بصفة أساسية لا تكون وجدانية بالكامل. ومع ذلك فإن الخسارة هنا لن تكون باتهام شخص بالتخلي عن الاعتقاد في تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام. وعلى الجملة فالخسارة هنا تأتي من الدفاع عن إجابة سلبية وتبنيها في الإجابة عن هذا السؤال التاريخي، ولا يمكن أن تكون الخسارة هنا مطردة باعتبارها بديهية أيضاً بسبب تسميها العاطفية الوجدانية، وتأتي هذه الخسارة من خلال الشعور بأن الإنسانية لو استنتجت أنه لم تكن هناك قيامة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام من بين الأموات، وأنه لم يكن هناك ظهور ضمني لعيسى الناصري الحقيقي؛ فوعي الإنسانية في ذاته سوف يكون أفقر لخسارته ذلك الحضور، الذي سوف يكون فوق أي تبجيل آخر للجنس البشري، إضافة إلى أنه يرفع التقييم لأهمية الحياة البشرية في مجملها^(٣).

(1) Ibid, pp, 365-366.

(2) Ibid, p, 366.

(3) Ibid, p, 366.

كما يجب أن يضاف هنا أنها خسارة تربوية جدية في هذه الحالة المفترضة مسبقاً، فالطريق الأفضل لإعطاء المسيحية مفهوماً حيويّاً على جهة العموم، يتمثل في الإشارة إلى التمثيل الصلب المحسوس لفكرة المسيحية والنموذج المسيحي في حياة شخص ما، وحتى الآن فإن النموذج التاريخي الأعلى في عيسى نفسه، على النحو الذي أشار إليه الريتكالين Ritschlians: إن جوهر المسيحية عيسى المسيح نفسه، وعلاوة على ذلك فإن المسيحية الليبرالية تقرر الاعتماد على أسلوب خاص في الإحالة إلى عيسى التاريخي كمصدر للفهم الديني. ففي حين أن الطريقة الأقدم في تعليم الدين، كانت تتمثل في المقام الأول في تلقين الأتباع بالكريستولوجيا واللاهوت الخلاصي، على أساس سلطة الكنيسة أو الكتاب المقدس، وبالتالي حثهم على الوثوق بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَام، فإن المنهج الأحدث يهدف عموماً إلى تقديم صورة لعيسى تركز على جمال وقوة روحه وحياته، وبالتالي يقود الفرد إلى موقف الولاء له ولنماذجه^(١).

وسوف تتطور هذه الثقة في تلك الاعتقادات المذهبية على نحو كاف زمنياً باعتبارها نتيجة للتجربة الموسعة، وبخسارة عيسى التاريخي وفقدانه فإن المنهج الجديد، يجب أن يكون مستخدماً، ولكن على أساس أنه لا يزال ممكناً لتوضيح الأفكار الأساسية للدين المسيحي، ولنشر الشهادة على أهمية توجيه حياة الشخص بوسائلهم، وهذه الخسارة التربوية سوف لا يكون من المتعذر إصلاحها كلياً، وبالقدر الذي تعني به المسيحية سوف يظل الدين المسيحي جوهرياً بنفس القدر، مهما كان الحكم المستخرج من الحقيقة التاريخية، فهو لا يزال قوة حية عاملة عبر أفكاره ونماذجه^(٢).

وبالطبع فإن المذهب القديم للشخص الثاني في التثليث في صيغته الشريكية القديمة سوف ينهار ويسقط، ولكن محتوى الرؤية المسيحية لله تعالى، الإله الأبوي المقدس والمحِب، سوف تبقى وتستمر، مع الاعتقاد المسيحي في العناية والخلود، والخطيئة والعفو، وأهمية قيمة المعاناة التطوعية الإرادية، والإيمان والتوبة والتجديد والتقديس، والروح القدس والإنسانية المقدسة، وحتى فكرة الوحي لن يكون فيها تغيير جوهري، والتشبه بالمسيح صفة أو روحاً أو عملاً في مفسر باعتباره حياً، وليس من الخطأ القول أن جوهر المسيحية عيسى المسيح، ولو كان هذا معترفاً به فإنه يصبح من الممكن أيضاً نشر جوهر المسيحية وتوضيحه بدون الإحالة إلى عيسى

(1) Ibid, pp, 366-367.

(2) Ibid), p, 367.

التاريخي، وبكلمات جورج بورمان فوستير George Burman Foster : لا شيء مما كان في الماضي فحسب، وأيضاً في الحاضر يمكن له أن يكون جوهر المسيحية، ولقد اشتكى الدكتور ك. س. أندرسون K. C. Anderson من أن بدائل المسيحية الليبرالية التي تسمى «ديانة عيسى» لإنجيل المسيح، ولكن ديانة عيسى وإنجيل المسيح لهما نفس المكانة في القلب، عيسى أم بولس إنه أمر يجعل الاختلاف بينهما في النهاية ضئيلاً جداً، فيما يُتعلّم منهما، طالما أمكن الحصول على الشيء الجوهرى لدى كل واحد منهما^(١).

فكل واحد منهما يهدف إلى قيادة الناس إلى نفس علاقة البنية، إلى نفس الله الأبوي، ولقد أعلن أنه بدون عيسى التاريخ فإن التجربة المسيحية خادعة مضللة، فمن أجل محتواها الحاضر، لا بد أن يفترض مثل هذا السبب في الماضي. إن هذا تحليل خاطئ؛ فالتجربة المسيحية ذاتها ليست خادعة، لو أن ظهور الله تعالى نفسه في وقت ما ومكان ما وبطريقة ما يدخل ضمن حياة الإنسان، باعتبار أنه يجب أن يكون سببه النهائي، وليس ذلك توضيحاً دينياً، ولكنه توضيح سببي تاريخي فحسب، ذلك هو ما يتضمنه السؤال المطروح الآن، عندما يكون الدين الحقيقي في موضوعات التفسير التاريخي خادع إلى حد كبير، ونتيجة ذلك أن الدحض الجدي لتاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يعنى اختفاء أي محتوى جوهرى من الدين المسيحى؛ فالمسيحية كدين سوف تستمر في تأدية نفس الوظيفة التي كانت لها من قبل في الحياة الإنسانية، وخسائر أو فقدان هذا النوع الوجداني والتربوي، في الوقت الذي تكون فيه جدية على نحو كاف، فإنها لن تكون تخل غير ممكن عن ممارسة الإيمان المسيحى بالله تعالى^(٢).

وهنا يأتي السؤال الآخر، بمعنى ما هو التأثير الممكن على الحقيقة المسيحية، لو أن تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يجب التخلي عنها؟ إن الموقف السلبي سوف يجعل الاعتداءات أكثر جدية، على الأقل بشكل مؤقت، على الإيمان المسيحى. إن الاختبارات الأساسية للحقيقة الدينية، وكذلك القواعد الأساسية لليقين الديني تنحصر في أمور أربع: الجانب الروحاني الباطني للدين، على نحو أقل أو أكثر باطنية وصوفية. والجانب العملي، أي الجانب الأخلاقي بصفة أساسية. والجانب التاريخي. وأخيراً الجانب العقلي أو الفلسفي. وهذه الأقسام ليست متعرضة

(1) Ibid, pp, 367-368.

(2) Ibid, p, 368.

على نحو استثنائي أو حصري، فعلى جهة الخصوص يمكن التمييز على نحو ملائم بين التاريخ والعملي بالمعنى الواسع إلى حد كبير، يكون مفيداً في دراسة هذا الموضوع. والاختبار التاريخي اختبار براجماتي مقدم لكي يُفرض على الماضي، والاختبار البراجماتي استمرار للاختبار التاريخي للحاضر والمستقبل. وعلى الجملة، فيما يتصل بهذا الموضوع، لا يكون الاختبار الصوفي أو الديني الذاتي تحت التجريب لهذا الحاضر أو لأي حالة أخرى، كما أنه ليس متأثراً بسؤال عيسى التاريخي^(١).

والمسألة الآن عما إذا كان الاختبار التاريخي المخصوص لدين المسيحي، بمعنى اختبار حياة عيسى الناصري، جوهرى بالنسبة إلى الحقيقة، باعتباره من ضروريات الإيمان المسيحي، أو ما إذا كانت الاختبارات التاريخية الأخرى كلها ضرورية على السواء مع الاختبارات البراجماتية والفلسفية، ويمكن لها أن تقدم تعزيراً كافياً للحقيقة الداخلية للشعور المسيحي، لكي تجعل الإيمان المسيحي في كل ضرورياته لا يزال ممكناً بالنسبة للتفكير النقدي، حتى لو كان الاعتقاد في تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يجب التخلي عنه^(٢).

وهناك من يريد دعماً موضوعياً لليقين الشخصي للشعور الديني الشخصي في التاريخ، باستثناء الفلسفة، وهناك من يريد أن تكون هذه الموضوعية في الفلسفة فحسب، وتقدم الريتكاليون Ritschlians أفضل مثال على ذلك، فأعضاء المدرسة الأقدم يجعلون مناشدة التاريخ عملياً، إنما يتمثل في اللجوء إلى شخصية تاريخية بارزة، أي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتوضح عبارات هيرمان Herrmann هذا الموقف على نحو مثالي في المشاركة مع الآلهة، فالله تعالى أعلن نفسه للبشر، لكي يعرفونه، ولذا يمكن معرفته. والريتكاليون الجدد أو المدرسة التاريخية الدينية في ألمانيا، لا تزال تطلب الموضوعية بشكل أساسي، ولو لم تكن في التاريخ كلية، فإنها ترى أنها لا بد أن تكون للتاريخ الديني بأكمله، وليس للمسيح أو المسيحية فحسب. والنقد الحديث لهؤلاء الذين ينشدون الموضوعية بالنسبة للتاريخ فحسب ولتاريخية عيسى على جهة الخصوص، سوف يجعلون هذا اللجوء للتاريخ محاطاً بالإحباط، بسبب السمة غير الكافية والمقلقة جداً لنتائج النقد التاريخي^(٣).

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 363- 369.

(3) Ibid, pp, 369-370.

ويعترض الأستاذ لوفجوي Lovejoy في مقالة له بعنوان: The Entangling Alliance between Religion and History على الافتراض القائل بأن مصالح مجموعة الحقيقة كونية من الناحية الظاهرية في مضمونها ككل، كما أنها ضرورية من أجل معرفة كل إنسان، كما أنها متضمنة على نحو معقد لا يمكن الخروج منه في التقنية الدقيقة والعالية لتحقيقات النقد التاريخي. ولقد تناول الأستاذ و. ب. سميث W. B. Smith النظرية مقدماً في كتابه Der vorchristliche Jesus، فالأستاذ لوفجوي ذهب إلى القول بأن مؤرخي العهد الجديد تحت التزامات بمقياس ما علقوا أحكام دينهم، ولكن المؤمنين المتدينين ليسوا تحت هذه الالتزامات لتعليق دينهم، في مثل هذا الشيء وأي شيء آخر لنظرية تاريخية جديدة، يمكن أن يفحص حسب الأصول من قبل الخبراء^(١).

كذلك فقد ذهب أندرسون Anderson إلى أن «عيسى البسيط» بالنسبة للجوء المسيحية الليبرالية إليه ليس أكثر تاريخية من مسيح الكنيسة، ويحتج الأستاذ دريوس Drews ضد أن يكون طلب الإيمان بالله تعالى، والحرية، والخلود على أساس سلطة الشخصية الفريدة لألفي عام من موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، التي لا يعرف عنها أي شيء على نحو مؤكد تقريباً. إن هؤلاء جميعاً لوفجوي وأندرسون ودريوس، مثل غيرهم من الكتاب الآخرين، راضون فيما يبدو عن طلب موضوعية الاعتقاد الديني في الفلسفة فحسب، ويؤيد أندرسون المثالية الهيجلية الجديدة في ذلك النمط الذي دافع عنه إدوارد كايرد Edward Caird، على حين أن دريوس يدافع بإعجاب عن وحدة الوجود. والمشكلة الأكثر وضوحاً لدى هؤلاء الذين يلجئون إلى الفلسفة وحدها، أن صعوبة في إمكانية الوصول إليها لدى المؤمنين المتوسطي الثقافة في تفاصيل النقد التاريخي^(٢). وعلى الجملة فإن هيجل يحاول أن يكتشف الأسس المفهومية للدين من خلال اللاهوت التأمل ما بعد نقدي، وبالفعل فليده أن الفلسفة بدلاً من اللاهوت، هي التي تحفظ وتفسر المذاهب المسيحية المركزية^(٣).

وبالإضافة إلى ذلك فإن البرهان المعروض في هذا السياق بعيد جداً عن البرهنة الكاملة في أكثر حالات التفكير المؤدية إلى النتائج على مستوى التناقضات في العديد من العناصر

(1) Ibid, p, 370.

(2) Ibid, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", p, 460.

(3) See, Peter C Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, , p. 13, p, 15.

الأكثر ضرورية للدين المؤسسة خارج مجال الإثبات والبرهنة. فالحقيقة عن موضوعية الاعتقاد الديني، لا تكون في الدين أو الفلسفة اللذين يمكن أن يقول أحدهما شيئاً للآخر، كما أن أحدهما ليس في حاجة إلى الآخر. والمسيحية الصوفية والبراجماتية في الرسائل البولسية التي أتبع باللدجاء إلى التاريخ الذي وجد التعبير عنه في الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، وهو متبوع بالاهتمامات بالموضوعية والعناصر الفلسفية موجودة في الأدب اليوناني، ونفس الحركة المزدوجة لنفس الدافع موجودة في حديث شلايرماخر في التحول من التدين الشخصي إلى التأكيد الريتكالي على الوحي التاريخي الذي يتبع الآن بالمطلب المتزايد للعرض العقلي والفلسفي لمحتوى الدين الحيوي^(١).

لقد اختار شلايرماخر، كما هو معروف، الإنجيل الرابع باعتباره يعطي صورة أكثر دقة لعيسى التاريخي في عصر النقد التاريخي الذي كان سائداً في عصره، وربما تكون أسباب هذا التفضيل لاهوتية على نحو واسع؛ ففي الإنجيل الرابع يصور عيسى باعتباره وعي الله تعالى الفائق، على حين أنه في الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة يمثل في عقائد المسيا اليهودية، وتبدو هذه المسمانية بعنصرها الإعجازي المدهش بالنسبة إلى شلايرماخر اصطناعية جداً، بحيث إنه لا يمكن استخدامها في بناء شخص وعي الله الأمر بالمقام الرفيع، إضافة إلى ذلك فإن استنتاجات شلايرماخر تتعلق بها أن وعي المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا الإنجيل الرابع محدد بالكامل بجديته الدينية، فالإلهام في تفسيره لطبيعة عيسى هو بناء الخيال الديني بدلاً من أن يكون نتيجة الدراسة التاريخية النقدية^(٢).

وفي حالة الكريستولوجيا الريتكالية نجد موقفاً محيراً نوعاً ما، فهناك تأكيد لدى هذه المدرسة على أن المناهج التأميلية التي كانت مؤثرة في أتباع مدرسة شلايرماخر وهيجل، يجب عليها التخلي عن نداء التاريخ، ولكن اهتمام الريتكاليين بالحكم الذاتي في الإيمان، جعلهم يقررون الاعتراض على أن الإيمان يعتمد على بحوث المتخصصين في النقد التاريخي، كما قادهم إلى الاعتراض على جعل الإيمان يعتمد على المراسيم العقدية للكنيسة، على حين أن التأكيد على عيسى الإنسان يؤدي طبيعياً إلى اختيار الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة؛ باعتبارها أقرب إلى

(1) See, Douglas C. Macintosh, "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", pp, 370-371.

(2) See, Gerald Birney Smith, <The Christ of faith and the Jesus of history", p, 533, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", p, 9.

الحقائق التاريخية، فإن هارناك Harnack وفيندت Wendt لديهما مساهمة أكثر بالنسبة للفهم التاريخي لحياة عيسى وتعاليمه. ومع ذلك، على النحو الذي تهتم به الكريستولوجيا، فإن كل الريتكاليين يوافقون على أن الإيمان بدلاً من النقد التاريخي هو الذي يجب أن يزود بالتفاصيل الخاصة بعيسى، ولذا تابع الريتكاليون على نحو مستمر وبقلق قليل معارك النقد التاريخي^(١).

ولقد افتخر هيرمان Hermann بأنه اكتشف طريق الإيمان المستقلة تماماً عن نتائج النقد التاريخي: البرهان على الحقيقة التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، كما أنه أعلن أنه بالنسبة للمؤمن فإنه يستند دائماً على أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في حياته، وبالفعل فإن هيرمان في أحدث مطبوعاته يزيل ذلك الرعب الذي سببه بمحاولته الحالية في إنكار تاريخية عيسى بالكامل، مشيراً إلى أن الأساس الريتكالي للإيمان ليس قلقاً من هذه الشكيات. ويشير هيرمان إلى أنه ليس هناك نقد تاريخي، يمكن له أن يمنع إنساناً من وضع نفسه روحياً تحت تأثير صورة عيسى الموجودة في الأناجيل، ولو باعتبار ذلك نتيجة عملية مكتسبة بمعرفة عيسى في الأناجيل، من خلال شخص اختبر القوة المتحولة منه، فإن ذلك الشخص يصبح أساسياً بالتأكيد، كما أنه يمكن له أن يكون حيادياً نسبياً لنتائج النقد التاريخي. وعلى الرغم من أن هيرمان لا يعترف بذلك على نحو واضح، فإن هذا الاعتراف صريح في أن مسيح الإيمان ليس بحاجة إلى التماثل تماماً مع عيسى الذي اكتشفه النقد التاريخي. وتتحرك كريستولوجيا هيجل بقدر قليل في عالم التأمل عن الاهتمام المقارن بنتائج الدراسة التاريخية للأناجيل، ولقد اعترف رويس Royce بصراحة أن الكريستولوجيا المثالية لا تحتاج أن تصل إلى نتائج معينة تتصل بعيسى التاريخي^(٢).

وفيما يتصل بالتفسيرات الاجتماعية الحديثة لأهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهي تشبه النماذج المسيحية الأخرى في أنها تعود إلى ضغط الاهتمامات الأخلاقية والدينية بدلاً من الدراسة الدقيقة المتصلة بحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد ظهر لفترة من الوقت أن النقد يحاول أن يكتشف ما وراء العقائد المذهبية لصورة العهد الجديد التي تهتم بالمشكلات الاجتماعية التي تكون

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp, 533-534, David W. Lotz, "Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", pp, 341 - 341, p, 350.

(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp, 534-535, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 252.

حيوية مهمة بالنسبة للمسيحيين. ولكن النقد التاريخي استمر في قيادة العديد من الأكاديميين في انه من المحتمل أن تكون دراسة الرؤية الخفية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والتي تصنع المعجزات في مسار التاريخ، وتحقيق النجاة في المقدمة، لا تتسجم مع التطور الاجتماعي المعروف. وفي حين انه يمكن القول بأن وجهة سكفيتزير Schweitzer أخذت بجدية من قبل عدد من الأكاديميين، فإنها مع ذلك غير ممكنة في العصر الحاضر، لكي تكون يقينية من الناحية التاريخية في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان النموذج الديني المثالي الذي حمل مطلب الإنجيل الاجتماعي اليوم^(١).

وعلاوة على ذلك فإن ما يمكن ملاحظته في هذا الإنجيل الاجتماعي في الإيمان بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بدلاً من شخصه، فهناك نظر للخلاص لله تعالى والآب للمسيح، وان يوفر الخلاص بحضوره في حياة المسيحيين بنفس حضوره الإلهي الذي جعل حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على النحو الذي كانت عليه. وهذا التفسير فحسب يمكن أن يسمى بطريق المجاملة «الكريستولوجيا» تماماً. وموضوع الإيمان هنا ليس الصورة التاريخية، ولكن بدلاً من ذلك الله تعالى الخفي أو المثل الروحي الذي يسيطر على حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وتعتمد حيوية هذا التفسير الأخلاقي والاجتماعي على أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ موجود بالفعل، وفي هذا النوع من المشكلات الأخلاقية والاجتماعية التي يهتم بها العالم اليوم، ولكن تفاصيل تجربته مختلفة تماماً عن تفاصيل تجارب المسيحيين اليوم^(٢).

ولو أن هناك تأكيد لمغزى الوفاء الأخلاقي والإيجابية الروحية المقدره اليوم، فإن عيسى يمكن أن يساعد الناس في الوصول إلى إمكانية أخلاقية وروحية متماثلة، وعلى نحو ظاهر يمكن التفكير فيه باعتباره نموذجاً، لا يحتاج إلى اهتمام كبير من النقد التاريخي لكي يكتشفه. وعلى نحو موجز فإنه لا يمكن القول بأن أي كريستولوجيا نموذجية، يمكن لها أن تبلغ بصرامة شروط النقد التاريخي، ومن المفترض أن محتوى الكريستولوجيا التي يطلبها الإيمان الديني على الأقل منسجمة مع نتائج النقد التاريخي، ولكن محتوى شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ينبع بالفعل من المثل الدينية للإيمان الحي بدلاً من التفسير المنضبط. وإذا ابتعدنا عن هذه العقائد اللاهوتية المميزة لعمل الأكاديميين التاريخيين، فما الذي نجده^(٣)؟

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 535.

(2) Ibid), p, 536.

(3) Ibid.

إنه ليس ما كان يكتبه الناس منذ فترة طويلة عن حياة عيسى وسيرته، اعتماداً على الأسس التاريخية بثقة كبيرة، فهذه الثقة بالتدريج أزعجت بالبرهنة المحسومة بأن سجلات الأنجيل، لم تكن مهمة تماماً بأسئلة التعاقب الزمني، ولكنها بالفعل كانت كراسة دعاية دينية لكل العصور. وهكذا فإنها كانت تؤكد، على الرغم من عدم قدرتها على البناء الدقيق لمسيرة الحياة الخارجية لعيسى، على أنه يمكن على الأقل تشكيل مفهوم موثوق به لشخصيته الداخلية. ولكن على نحو متدرج يواجه النقد التاريخي الأكاديميين بنتائج أن تفسيراتهم الشخصية الداخلية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأنجيل جزئية، تعود إلى القناعات الدينية التي حدثت في المجتمع المسيحي خلال الفترة ما بين حياة عيسى ووقت كتابة الأنجيل^(١).

ولقد جاء النقد الأول من تناول الإنجيل الرابع على أنه سجل لكريستولوجيا الإيمان المتأخرة، كما أن الأنجيل الثلاثة الأولى بدا تفسيرها على أنها تعبيرات للإيمان في المجتمع المبكر، وإلى حد كبير جداً فإن قراءة اللاهوتيات المتأخرة بالعودة إلى الإنجيل المسجل بمؤلفيها مسألة يصعب الإجابة عنها، ولكن في الحقيقة هذا السؤال مهم جداً، إذ يعني ذلك أنه يوجد في الأنجيل ذاتها صورة مسيح الإيمان بدلاً من سجل حياة المسيح التاريخي. ومن المعروف أن الكنيسة الأولى لم تكن مهمة بمسألة عيسى التاريخي مثلما يفعل الدارسون اليوم، فلقد كان الناس ينظرون إلى المسيح السامي الذي يظهر قريباً في مجده، وينظرون إلى الوراثة إلى حياته الدنيوية الأرضية لربهم في ضوء كريستولوجيا الإيمان^(٢).

ويؤدي النقد التاريخي هنا إلى الاعتراف بأن مسيح الإيمان الذي يلتقي به في كتابات العهد الجديد، هو بالفعل مسيح الإيمان الموجود من الآن فصاعداً في العقائد المسكونية أو المتطورة بالمعارضة اللاهوتية للمحدثين، ومن غير شك يظهر أنه من الصعوبة الضغط للعودة إلى ما وراء مسيح الإيمان، فاية محاولة للعودة إلى إيمان العهد الجديد، تعني ببساطة إعطاء بديل للتفسير النقدي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ذلك التفسير الذي أعطاه من قبل يوحنا أو بولس أو مرقس. إن النقد يمكن له أن يمد بالمعلومات والبيانات التي تعمل على إعادة بناء صورة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تبدو أنها وفقاً للحقائق من تفسير شخص آخر، ولكن بسبب خصوصية كل المعلومات المملوكة عن

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 537.

عيسى في أنها غير متضمنة في الوثائق التي تشير إلى المسيح الداعي للإيمان، وبالتالي فإن إعادة البناء التي يلتزم بها الناقد، تحتوى حتماً على قدر كبير من التخمين، ويعتمد التخمين ثانية على وجهة النظر المحتملة للناقد في التطورات التاريخية، ويهتم بهذا التأثير الذاتي اللاهوتيون الليبراليون من قبل أولئك الذين يرغبون بالاحتفاظ بالكريستولوجيا المحافظة، وعلى سبيل المثال فإن لوفس Loofs في كتابه *What is the truth about Jesus Christ?* يقرر أن افتراضات اللاهوتيين الليبراليين تمنعهم من التقسيم الدقيق لمعلومات الأنجيل، مؤكداً أن هذه التحيزات مسئولة عن كل وجهات النظر الاعتباطية، فيما يتعلق بالمعلومات والتواريخ والمؤلفات وكتب التفسير المعتمدة لمكتوبات العهد الجديد^(١).

أما مارتين دبليوس Martin Dibelius فلم يكن لديه إدراك لعدم الانسجام، فهو لم يتناول موضوعه أبداً وكأنه معلومات تاريخية التي أوضحها في منهجه على أنها غير تاريخية، وعلى أية حال فقد عمل على استخدام وجهة النظر اللاهوتية التي تمكنه من أن ينظر إلى المعلومات المؤكدة على أنها تاريخية والأخرى أكثر من تاريخية، بناء على الاختلاف بين الإيمان والتاريخ وفقاً لمصطلحاته، فلقد كان مشوشاً ومربكاً أو على الأقل صعب أن يفهم رأيه في ما الذي يجعل المعلومات في حالة مجرد تاريخية وفي الأخرى الأكثر غير تاريخية، ومن الطبيعي أن العناصر التاريخية عوامل مشروطة متكيفة، ليست لها أهمية أبعد في استمرار المسيحية، وما نتج عن حياة المسيح وعمله كان مستنداً على أكثر من العناصر التاريخية^(٢).

كما أن دبليوس، وهذا ما يتجاوز به صورة عيسى التاريخي، ولم يكن متناقضاً في ذلك، أن عيسى في التقليد المتأخر كانت صورته أكثر أهمية من عيسى التاريخي ومختلفة عنها. وعندما يشير إلى أن هذه الصورة كانت لها قيمة مخصوصة في تطور المسيحية، فإنه يؤكد في هذه النقاط أن دور اللاهوتيين متميز عن دور المؤرخين، وليس من الغريب أن هذه الأهمية أعظم مما يكون مراداً تاريخياً، وعندما تُفحص بدقة صورة عيسى التي جاءت نتيجة للبحث الحديث، فإن الانطباع العام أن مكانة عيسى ضئيلة وغيره، إذ يندمج كلياً في اليهودية في عصره، التي تظهر على نحو قليل جداً على أنها متميزة في حياته الشخصية، وعلى الجملة فهي قليلة كحقيقة

(1) Ibid, pp, 537-538.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 179, Joseph A. Fitzmyer, S.J., *Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life* ", pp, 252-253.

في تعليمه الأصلي، والسؤال الذي يظهر لا محالة: هل عيسى التاريخي كاف ومرض للدين الحديث؟ وهل عيسى التاريخي أساس كاف لإعادة البناء اللاهوتي الحديث^(١)؟

وبالتأكيد فإن ذلك هو السؤال الذي يتجنبه كل من أكاديمي العهد الجديد والمؤرخ، فهو خارج مدى اهتماماتها العلمية، فهو المجال الذي تكون مناهجهم وإجراءاتهم غير مستخدمة فيه. وعلى أية حال فإن الباحث في العهد الجديد غالباً ما يكون شخصاً متديناً لديه بعض الاهتمام العملي بالمسيحية الحديثة إضافة إلى اهتمامه الأكاديمي بالمسيحية القديمة، ومن غير الممكن بالنسبة له أن يمتنع عن التعامل مع هذه المشكلة، ومن المؤكد أن الباحث يمكن له أن يدرك ويتقبل ويتصرف بناء على الاتجاه الحالي في إعادة البناء الفلسفي في اللاهوت. وهناك تقليل واضح في التأكيد على أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَام لمصلحة أكثر شعبية في محاولة فهم طبيعة الله تعالى، وبالتأكيد فإن عيسى له مكانة أقل في اللاهوت الحالي مما كانت له في اللاهوتيات الأقدم. وفي الحقيقة فغنه من الممكن التقدم دون عيسى عَلَيْهِ السَّلَام كقيمة لاهوتية أساسية، فاليهود والموحدون الرافضون للتثليث، وعلى نحو مؤكد، واللاهوتيون الليبراليون يقررون هذا بوضوح^(٢).

ولكن من ناحية أخرى يبدو للأكاديميين المدربين أن النقد التاريخي أنه متحيز غير قابل للدفاع عنه، عندما كان هناك إصرار على رفض استخدامه في تحقيق الأحداث المروية في الكتابات المقدسة بنفس قوانين الاحتمال المستخدمة في فحص أي عمل آخر، وعلى سبيل المثال فإن سوسكيند Suskind في مناقشته الحديثة للاهوت ترويلتسش يلفت النظر إلى حقيقة أن المؤرخ يجب عليه أن يدرك أن كل سرديات الأدب القديم، تزخر بالتفسيرات الخارقة للطبيعة، وللتأكيد على أن هذه المواد الخارقة للطبيعة في العهد الجديد سوف تكون مقبولة على نحو موفر، بينما المواد المتماثلة الخارقة للطبيعة في الأدب الديني سوف تكون موضوعاً للنقد الصارم. وواضح هنا ذلك التحيز التام الذي اشتكى منه كل من بريجس Briggs ووارفيلد Warfield. وفي هذه الحالة يكون الموقف الذي يواجهه الأكاديميون: ذلك أن التحليل التاريخي يوضح أن تفسيرات عيسى الموجودة الآن، والتي في العصر القديم والعصر الحديث تعبيرات للإيمان، وما ينسبه المؤمن إلى عيسى، يتمثل في تلك الميزات التي تعتبر من وجهة نظره جوهرية بالنسبة

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p. 180.

(2) Ibid.

للخلاص. والمطلب الدائم لهذا الإيمان أن يكتشف في عيسى كل القوى الضرورية لخلاص المسيحيين. وعلى أية حال فإن قوة الكريستولوجيا تعتمد على الاقتناع بأن عيسى التاريخي، يملك بالفعل تلك الميزات التي يملكها المسيح الإيمان^(١).

أما حالة الكريستولوجيات التي لا يتفق أحدها مع الآخر، فليس هناك صعوبة في تقرير أن العناصر المذهبية التي لا يوافق عليها أحدها، تأتي من مصدر آخر غير الشخص الحقيقي للمسيح. ولو أن الواحد منها ليس ألفياً، فإنه يتبع على الأرجح يتبع الميسانية بالنسبة لليهودية المعاصرة، بدلاً من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ولو أن أحدها ليس بسري طقسي مقدس، فإنه بالتأكيد يكتشف فيه التركيز على مفهوم الجوهر المقدس، الذي كان منتجاً للتفكير في العالم الهليني. ولو أن أحدها محافظاً، فإن أحدها يكتشف أن التقييم الليبرالي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مزود بروح العصر. والسؤال الذي يظهر هنا عما إذا كانت كل كريستولوجيا، مهما كان محتواها، غير محتوية على العناصر التي لا يمكن تتبعها تاريخياً بالكلية^(٢).

وثمة سؤال آخر أبعد من ذلك، يظهر عما إذا كان التفسير الحقيقي للدين، إذا استمرت محاولة الإبقاء على كل القوى الحيوية التي تدخل في مفهوم الخلاص، أنها لا بد أن تتموضع بدقة في شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لكي ينظر إليها على أنها صالحة وشرعية. إن هذه الميسانية غير مسيحية الأصل، هل لا تبرهن في ذاتها لكي تكون وكيلاً أو فاعلاً قوياً في الحياة المسيحية في القرن الأول؟ وماذا لو كانت عقائد نيقية منتج يوناني؟ وهل هناك أي سبب لإنكار مساهمته الإيجابية الكبيرة للحياة المسيحية للكنيسة؟ وإذا جلب العصر الحاضر ضوء للدوافع والقوى الدينية الجديدة، فلربما لا يكون مرحباً بها، بدون شعور ملزم يجعل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي عاش وفكر وتكلم في القرن الأول في فلسطين للمثل التي تعود بشكل واضح إلى ضرورات الحياة الحديثة^(٣).

وتلزم الدقة والوضوح في التفكير على إدراك أن هناك عوامل ذاتية مهمة في أية محاولة تتصل بموضوعية تموضع كل القوى الديناميكية في شخص عيسى التاريخي للحياة المسيحية. وتقريباً فإن الفحص النقدي لأي كريستولوجيا سوف يكشف عن حقيقة أن أي لاهوت غير

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 538.

(2) Ibid, p, 539.

(3) Ibid.

شرعي، يتمركز حول المسيح، يعتمد في الحقيقة على أسس واسعة لصلاحيته، وما يبدو أنه الشكل الأبسط لتمثيل مسيح الإيمان مع عيسى التاريخي، والعكس بالعكس، التأكيد على الحقيقة الموضوعية التامة لعقائد العهد الجديد، مما يعني صلاحية الاعتقاد بالدقة التامة في كتابات العهد الجديد، على أساس أنها مختلفة في سمتها وأصلها عن كل أنواع الأدب الأخرى، ويقدم لوفز Loofs في دفاعه عن الكريستولوجيا المحافظة هذا التعهد المحير: في المقام الأول لا يعتمد أحد على افتراض أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إنسان تام محض، يستطيع أن يكشف عن الحياة الحقيقية التاريخية له. وفي المقام الثاني، فإن هذا الافتراض في حد ذاته، على الرغم من ضرورته للتناول التاريخي الموضوعي، خطأ^(١).

وبعبارة أخرى يجب تبني فرضية واحدة للحصول على الحقيقة التاريخية، ولكن في كشف الحقيقة الدينية يجب تبني فرضية معاكسة تماماً. ومن الواضح أن هناك مجالاً واسعاً للأحكام الشخصية، ولقد أشار د. و. فورست D. W. Forrest في كتابه *The Christ of history and experience* إلى الحث على المساهمة الإيجابية للتوقع الروحي الناتج من الإيمان في قضية كشف حقيقة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو يشبه هنا لوفز Loofs الذي يقترح أن دليل الإيمان يؤخذ على أنه دليل واضح يتعلق بالحقائق التاريخية، وبالتالي يصنع ما يكون خيراً لنقائص المنهج التاريخي. وبطبيعة الحال ففي الخلاف بين المفسرين على هذه الفرضيات، فإن السؤال الأساسي يركز على صلاحية المقارنة بين هذين النوعين من الإيمان اللذين يريان على أنهما مسئولين عن هذه الأحكام المختلفة. وتشير هذه الاختلافات إلى أن هناك شيئاً أكثر من شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، عبر عن نفسه وانطباعه في التقييمات الدينية^(٢).

وتتجه الدراسة النقدية نحو الاعتراف بهذا العنصر الذاتي الحتمي، فعلى سبيل المثال يقترح فوبرمين Wobbermin التمييز بين التاريخ والعقيدة؛ فعيسى التاريخي يجب أن يكتشف بالنقد التاريخي، ولكن الإيمان المسيحي لا يركز بذاته على مجرد الشخصية التاريخية، إنه يستند بدلاً من ذلك على الصورة العقدية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ المكونة للقوة الروحية في التاريخ الإنساني، فالمسيح العقدي حقيقة موضوعية بإمكانها أن تمد المحتوى الديني بمتطلباته، ولكن فوبرمين يرى أنه لا ينبغي أن يميز مسيح الإيمان بمسيح التاريخ، فهذا الأخير بعض مواده مؤقتة تقريباً،

(1) Ibid, pp, 539-540.

(2) Ibid. p, 540.

والتي لا يمكن تقريرها إيجابياً اليوم في نقده لكاهلير Kahler في مثل هذا التعريف، على أساس أنه ليس كل شيء فعله عيسى التاريخي أو قاله دخل إلى التاريخ المسيحي بالقوة الروحية^(١).

ويرى أن جوهر عمل عيسى عَلَيْهِ السَّلَام يُرى في الغرض الأخلاقي للمحبة، وتماثل إرادته مع الله تعالى، وقيامته وسموه. وهيرمان على النحو الذي يشعر به فويرمين اختزل على نحو مفرط الكريستولوجيا بحذفه القيامة. ولو كان كاهلير موضوعياً إلى حد كبير، فإن هيرمان ذاتي إلى حد كبير جداً أيضاً، ولكن يُظهر هذا بشكل واضح مشكلة تامة لطبيعة العملية الذاتية التي تبني مسيح الإيمان، الذي لا يتماثل في كل الموضوعات مع عيسى التاريخ. ويعتقد فويرمين أنه كشف عن الصورة الأساسية بسؤاله عن حياة المسيح وعمله اللذين انتقلا إلى التاريخ اللاحق بالفعل، وإذا أمكن له أن يكتشف هذه السمات، فإنه يكتشف أساسيات الإيمان الكريستولوجي^(٢).

ولكن على النحو الذي أشار إليه بيث Beth فإن فويرمين لم يتمكن من تجنب تأثير الاهتمامات الحديثة، فعلى سبيل المثال لم يقل شيئاً عن السمات الإعجازية لشخص المسيح وعمله، على الرغم من أن تاريخ المعجزات المسيحية ضروري تماماً في تفسير أهمية المسيح عَلَيْهِ السَّلَام. وعلى نحو موجز فإن اللجوء إلى العقيدة يظهر تضمن استشارة الاهتمامات الدينية الحديثة مع ذلك. ومما هو محل شك ما إذا كان فويرمين يمكن له أن يدعي موضوعية كبيرة في تقريره لمنهجه في بيان محتوى الكريستولوجيا، كما تظهر من تحليله للمشكلة، فالاعتراف بحقيقة أن الإيمان الحيوي، يتضمن محتوى لا يمكن أن يتموضع بمجمله في شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَام^(٣).

ويظهر ذلك كله في محاضرة بوسيت Bousset في مؤتمر الدين الليبرالي في برلين عام ١٩١٠م، إذ يعترف بتلك الحيرة المتصلة بالاحتمية النقدية للحقائق التاريخية المضبوطة المتعلقة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ويعترف أيضاً بحقيقة أن الإيمان يصير على أن يتموضع عيسى في تلك القوى الروحية التي تتطلبها الحياة الدينية النشطة، ويشير بوسيت إلى أن الإنصاف ممكن إلى الأمرين معاً في الأهمية الفائقة لعيسى في الحياة الدينية، فالأمانة تتطلب الاعتراف بأن أية كريستولوجيا خاصة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَام، تصبح «رمزاً» للقوى الإلهية التي تقدم الافتداء والمخلص للمسيحيين، ولكن

(1) Ibid, pp, 540-541.

(2) Ibid, p. 541.

(3) Ibid.

بسبب أن هذا الرمز يصور الحقيقة الروحية بدلاً من البرهنة عليها، فإنه يركز على البحث عن الأسس النهائية التي تكون وراء الرموز^(١).

فلدى بوسيت الدين أمر ضروري في أنه محاولة دائمة مستمرة للبشرية لترتبط بالحقيقة الروحية لبعض الحقيقة الأزلية التامة غير المقيدة، وهي محاولة جارية ومتطورة في التاريخ، وبالتالي تشرح بفعالية أكثر في مصطلحات الوعي التاريخي، ولكن على الرغم من التغيرات الكثيرة في التاريخ الإنساني والتأثيرات المزعجة للنقد، فإن الدين مستمر. وإذا رسي الإيمان في هذه الحقيقة العقلانية العالمية للحياة الإنسانية، فليس هناك حاجة إلى الخوف من نتائج النقد، حتى في الحدث غير المحتمل، فإن نتيجة النقد التاريخي مشكوك فيها على نحو متساو في الإنسان الذي تصفه الأناجيل، فالإيمان لا يزال ملتزماً به لاستناده إلى أساسه الأزلي الخاص به. وعلاوة على ذلك فإن صورة عيسى التي تعطيها الأناجيل ملتزم بها، على الرغم من أنه يُنظر إليها في هذه الحالة على أنها صورة مبدعة عظيمة. وعمل الخيال له أهمية رمزية أزلية مع ذلك. ويعترف بوسيت بأهمية حلول الخيال الذاتي في مبدعات الفكر الديني، ويثبت أن القوة المعطاة لما هو ديني، تكون في صورة مجددة نموذجية، ومن هنا تصبح الأفكار الأزلية للإيمان الديني محسوسة مدركة وقادرة على أن تنتج ممارسة فعالة في التاريخ^(٢).

ونفس هذا التفسير للكريستولوجيا أشار إليه ترويلتسش، ولكن مع اعتراف صريح بحقيقة أن شخص عيسى يُرى كرمز بدلاً من أن يُرى أنه مصدر مبدع حقيقي موضوعي للمسيحية؛ ذلك أنه من غير الممكن الاحتفاظ لفترة طويلة بمركزية لاهوت المسيح. وهذه النتيجة المنطقية تعزز بالحقيقة التاريخية في أن المسيحية في أيامها الأولى المبكرة، بها عوامل أخرى غير تلك التي تأتي من عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، والتي مارست أثراً وأهمية مبدعة. وعلاوة على ذلك فإن فلسفة الدين لدى ترويلتسش تمكنه من اللجوء إلى الأولوية الدينية، باعتبارها مرساة أزلية للأمن الديني، وهو بذلك يتطور بعيداً عن الحاجة إلى مركزية لاهوت المسيح، ومع ذلك فإن هذه الفكرة المطاطية للرمز، تمكنه من أن يجعل محتوى الإيمان المحسوس ينسجم على نحو منصف مع الاعتراف الكنسي بالإيمان^(٣).

(1) Ibid, p. 542.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp. 542-543.

ويشير هذا التناول لمشكلة علاقة مسيح بالإيمان بعيسى التاريخي إلى بداية انتقال لإعادة بناء الكريستولوجيا التي تنسجم مع بعض إعادة البناءات الأخرى في اللاهوت التي تم تجهيزها. وتتماثل المشكلة هنا مع طبيعة مشكلة الكتاب المقدس، إذ حاول اللاهوتيون القدامى أن يجدوا في الكتاب المقدس المحتوى الكامل للإيمان المسيحي، وأن يكتشفوا التعبير عنه في شكل قديم، ولكن كفحص نقدي لكل من الكتاب المقدس وطبيعة الإيمان الجارية، يضحى واضحاً كعامل آخر بجانب العوامل الأخرى على نحو واضح أن الكتاب المقدس يدخل على نحو لا محالة فيه إلى التفكير الديني، ويتكيف مع نتائجه. وعندما يأتي الاعتراف بذلك فغنه من المحتمل التوقف عن محاولة جعل الكتاب المقدس يعلم كل شيء، يرغب اللاهوتيون المحدثون في إثباته؛ فالبشر يمكن لهم أن يدعوا الكتاب المقدس يتحدث عن نفسه، ويلفظ رسالته بأمانة، ولا يمكن القول بأن ممارسة التفسير الإكراهي الإجباري اختفت تماماً، ولكن يحدث التخلي عن منهج النساخ على نحو أكثر^(١).

وبالتخلي عن هذا المنهج تأتي إمكانية الفهم الحقيقي الدقيق للتطور التاريخي للإيمان الديني، وبالتالي إعادة كتابة اللاهوت، وتنقيح مناهج التعليم الديني. والاتجاه الحالي في دراسة الكريستولوجيا، إنما يكون بنفس الأمانة في الإحالة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، في التفسير إكراهي لأهميته وللكتاب المقدس أيضاً. وفي العصر الحاضر هناك أنواع معينة من اللاهوت سوف تحمل المفهوم الخاص للوحي، والتي سوف تبقى دون تغيير المذهب التقليدي للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعلى أية حال فإن السمة المميزة للبروتستانتية عموماً تتمثل في محاولة صياغة مذهب في المسيح بطريقة تفسح المجال لكل من متطلبات الوعي الديني الحديث والتقلبات الممكنة في الآراء المتصلة بالحقائق التاريخية، وبانتهاء هذا الموقف التقليدي يتم اختزال الكريستولوجيا. وإذا تم الاستمرار في اكتشاف السهات القابلة للإثبات في عيسى التاريخي، فإن هذا الإيمان كله بحاجة إلى إثبات للإيمان يجعله أفقر لا محالة بالموقف الأكثر حذراً في الواجهة النقدية للأكاديميين المعاصرين^(٢).

وعلى أية حال فلو كان الأمر كما هو في الكتاب المقدس، فإنه لا بد من الاعتراف بالمصدر الأوسع في مجال التطور التاريخي الديني المنجز بفضل العناية الإلهية، وربما يأتي الاستمرار

(1) Ibid, p, 543.

(2) Ibid, p, 544.

الإيجابي في تأكيد حيوية الإيمان الديني المطلوبة، دون شعور بالاضطرار إن التصديق بالمحتوى التام عن طريق الإحالة إلى شخص المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وتوضيحها. ولو أن هذا الموضوع الأوسع لطبيعة المسيحية سوف يكون سائداً، ففي هذه الحالة سيكون الدارسون في موقف يكتشفون فيه بأمانة الأهمية الحقيقة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ للإيمان، وإعادة بناء العقيدة المذهبية لشخص عيسى تنسجم مع الدقة التاريخية، ولكن محاوله تحديد موضع كل شيء يثبت الإيمان الحديث تؤدي إلى تشويش حقيقي، بمجرد أن يُرى بوضوح أي اختلاف جدير بالمناقشة بين متطلبات الإيمان الحي والحقائق القابلة للتحقيق المتعلقة بعيسى التاريخي^(١).

أما بول تيلليش Paul Tillich فقد تناول هذه المسألة المهمة في الجزء الثاني من كتابه Systematic Theology، ويستند تناول موقفه من مسألة عيسى التاريخي على صلته الوثيقة بالدخول بالنقاش الحالي حول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إضافة إلى ما هو أكثر من الصلات العرضية بين لاهوت تيلليش ومنظور رودولف بولتمان Rudolf Bultmann الملهم للنقاش الحالي حول هذا الموضوع. ولعرض رؤى تيلليش حول النقاش الحالي، فلا بد من الإشارة إلى المواقف الثلاث التي كانت في عصره حول هذه المسألة، فهناك أولاً، أولئك الذين يؤكدون على أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بنفس الأسلوب الذي اثبت به الليبراليون الأقدم مطلبهم في عيسى التاريخي. وثانياً، طلاب بولتمان والذين انحازوا إليهم أو تأثروا بهم والذين يؤكدون موقفهم بأسلوب يزعمون جدته، ومن أشهر هؤلاء بالطبع أرنست كاسميان Ernst Käsemann، وجيمس روبنسون James Robinson، وجينثير بورنكام Günther Bornkamm، وأرنست فوخس Ernst Fuchs، وجيرهارد بيلنج Gerhard Ebeling. وهناك، ثالثاً، أولئك الذين يتشككون في أهمية ومشروعية أي مطلب تاريخي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مصدق عليه في العهد الجديد أو الذين ينظرون إليه بنوع من الشك والريبة^(٢).

وهذه المجموعة الأخيرة تشمل كلاً من تيلليش وبولتمان بالإضافة إلى تلاميذ الأخير منهما. هذا التصنيف البسيط معقد نوعاً ما باعتبارين: الأول، السؤال الذي يتصل بما إذا كان

(1) Ibid.

(2) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", in "Journal of Religion", Vol. 46, No. 1, Part 2: In Memoriam. Paul Tillich 1886-1965 (Jan., 1966), p. 131, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life", p. 252-253.

ما يسمى بالمطلب الجديد لعيسى التاريخي مختلف بصفة أساسية عما هو أقدم منه، هذا السؤال على النحو التالي: ما هو الجديد في هذا المسعى الجديد لعيسى التاريخي؟ هذا السؤال نشأ من قبل كل من فان هارفي Van Harvey وسكوبيرت أوجدين Schubert Ogden في نقدهما المشهور للدراسة العلمية لروبنسون التي أدخلت مطلباً جديداً للقراء الإنجليز. وبدون الحكم على هذا السؤال ونتائجه، فإنه يجب منح كل من هارفي وروبنسون توضيح الصعوبة الملازمة لفصل المطلب الجديد تماماً عن القديم. وثانياً، فإنه مع هذا المنح، لا يزال السؤال المهم باقياً، فيما إذا كانت الكريستولوجيا يمكن لها أن تقدم حلاً له، أو الكيفية التي تحلها، والاستغناء عنه أو تحريره ذاته من المشكلة التاريخية^(١).

وعلى أية حال فإن هذا السؤال يشير إلى أن الاعتبار الثاني من الاعتبارين المشار إليهما من قبل، يعني أن الحقيقة بالنسبة لعلماء اللاهوت أن لديهم وعياً شاكياً حاداً عن نقص الاهتمام بالمطلب، الذي لا يدل على الميول الدوكتية docetic أو النقص المتعمد لأهمية عيسى الأرضي أو الدنيوي، ولكن بدلاً من ذلك يرفضون أن تهيمن الكريستولوجيا بالنتائج المتغيرة للبحث التاريخي. ويلاحظ في هذا السياق أن تيليش بينما يرفض أن يكون الإيمان عرضة للنقد التاريخي، فإنه يصر على تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخصوصاً في مسألة الصلب. وعلى حين يجعل اتهامه بالدوكتية خطأ من الناحية التاريخية، ومع ذلك فإن موقفه لا يزال إشكالياً^(٢).

ولعله من الضروري هنا الإشارة إلى موقف بولتمان المركزي فيما يتصل بالأهمية اللاهوتية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، قبل الانتقال إلى التناول التفصيلي لهذه المسألة عند تيليش، ونظراً لتلك الصلة بين الوثيقة بينهما؛ لتوضيح الدور الذي أسهم به تيليش إيجابياً أو سلبياً في تناول هذه المسألة. ومن المعروف أن بولتمان عمل على مراجعة العلاقة بين الإعلان الأصلي للمسيح وعيسى التاريخي، إضافة إلى تقييم عمل التلاميذ وطلاب البحث الذين شغلوا بهذا المطلب الجديد في مقالة له بعنوان: Das Verhältnis der Urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus، ووجهة نظره التي ظهرت في هذه المقالة، لا تختلف جذرياً عن الموقف الذي اتخذته في كتاباته الأقدم منها، ولذلك تسمى موقف بولتمان الكلاسيكي، وعلى نحو مبسط دوغما تحريف أو تشويه فإن موقفه يمكن أن يحدد على النحو التالي: إن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ أعلنته

(1) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 131.

(2) Ibid, p. 132.

الكنيسة بأنه الكاريجما، وذلك منذ البداية التي تماثل فيها مع عيسى التاريخي. هذا التماثل كان، ولا يزال، مفترضاً مسبقاً. وعلاوة على ذلك ففي حين أن كل احتمالية لعيسى لا تشير إلى إدعاء المسيانية، فإن الكنيسة من مرحلة مبكرة أوضحت أنها فهمته على نحو حقيقي؛ وبهذا المعنى فهناك استمرارية تاريخية بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والصياغة المسيحية المبكرة للكاريجما^(١).

وعلى أية حال، فليس هناك إمكانية أو سبب للعودة من المسيح المعلن في الكاريجما إلى عيسى التاريخي كموضوع للإيمان؛ فمسيح الكاريجما أزاح عيسى التاريخ، ومع ذلك فإن بولتمان يرى أن الاستمرارية مؤكدة، حتى في أوجه الاتفاق الأساسية في فهم الوجود، بين دعوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، على النحو الذي احتوت عليه الطبقات الأقدم للتقاليد والكنيسة المبكرة. وبالإضافة إلى عمله في عيسى، فإن بولتمان نفسه كان من رواد المقاربة الجديدة للتاريخ التي ميزت المطلب الجديد، إذ يقف وراء النظر في تحديد أوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين تلاميذه المختلفين؛ وبسبب أن هناك اتفاقات جوهرية، تبدو أنها أكثر وزناً من الاختلافات، وبسبب أن بعض العناصر الأساسية لدى بولتمان، تسمح بالمطلب اللاهوتي وثيق الصلة، فليس من المدهش أن يظهر الاختلاف الدقيق بين بولتمان وتلاميذه. وبالانتقال من هذه الأسئلة المهمة باعتبار أنها إمكانية للمدخل الثاني لعيسى المسيح فيها عدا الكاريجما^(٢).

إن الخطر هنا يتمثل في محاولة تشريع الكاريجما بالبحث التاريخي، وحتى معنى الاتفاق كما هو موجود بين مطلب عيسى ومطلب الكاريجما، يمكن أن يفهم الاختلاف على نحو أفضل بعزل ما يبدو أنه عامل أساسي في الفكر الكريستولوجي عند بولتمان، ويتمثل ذلك فيما يأتي بشكل متكرر متزايد في المناقشة، إذ يتعلق بسؤال الكم، لو كان موجوداً، الخاص بالمحتوى التاريخي الذي يتصل بجوهر الكاريجما، وتلك سمة ما يعلنه بولتمان في موضوع علاقة عيسى الناصري بمسيح الكاريجما، الذي يصر على أنه ليس أكثر مما هو عليه، مع إعطاء دور ثانوي للعقل في تلك الصورة النقية لعيسى، ورفض الاعتراف بأية خصائص معينة له، هذان الأمران لا غنى عنهما في فهم بولتمان. وعلى الرغم من هذه التعبيرات المقترحة المؤكدة للرؤية البديلة، فإن بولتمان يعتقد أنه فيها عدا الصلب والقيامة، والأخير منهما بدا أنه ليس بحدث تاريخي، فإن الشكل الأرضي الدنيوي لعيسى ليس ضرورياً ولا جوهرياً بالنسبة للكاريجما^(٣).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp, 132-133.

وبالإضافة إلى ذلك فإن ظهور هذه الصورة كشكل للظهور في العهد الجديد، خصوصاً في الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، التي ليست تاريخية ولا ثانوية أو الأمرين معاً، وعلى نحو دقيق ليست ضرورية للفهم الصحيح وإعلان الإنجيل. وعلى نحو دقيق دعم التقليل اللاهوتي لأي تصوير تاريخي أو شبه تاريخي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن بولتمان هنا يستشهد ببولس وسابقه يوناثان، وعلى نحو منضبط في علاقتهما بجداول فكر العهد الجديد التي يفضلها لتطوير موقفه. إن تكريس الانتباه إلى كل من يوحنا وبولس بالمقارنة بالأنجيل الثلاثة الأولى المتماثلة في لاهوته للعهد الجديد ساحق، وليس ذلك على جهة العرض. وعلاوة على ذلك فإن عيسى بولتمان والكلمة فحسب، يبدو أنها تناقض هذا التقييم لموقفه، ففي المقام الأول ينظر إليه بولتمان على أنه محتمل، ولكنه ليس جوهرياً بالنسبة لغرضه، بمعنى أن ما ينسب إلى عيسى في هذا الكتاب نشأ معه في الحقيقة بالفعل^(١). وعلى أية حال فإن بولتمان نقل موقفه وحوله إلى إمكانية اكتشاف عيسى التاريخي^(٢).

وعلى أية حال فإن الأكثر أهمية أنه لا ينظر إلى الكتاب ومحتواه للكاريجما، هذا على الرغم من أنه في الصفحات الأخيرة من الكتاب، ليس فيها عيسى الداعية أو دعوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن دعوة الكنيسة عنه التي تظهر على أنها موضع شك وتساؤل. وفي رؤية بولتمان أن الإيمان المخصص للكاريجما الذي يكون فهمه جوهرياً، هو الصليب، أبعد ما يكون عن البحث التاريخي عن عيسى، إنه ليس حتى أساسياً أو مشروطاً لا يمكن الاستغناء عنه، بما يسميه تيليش الصورة الكتابية لعيس كمسيح، طالما أن هذا يرجع إلى تمثيل عيسى الأرضي الديني^(٣).

إن بولتمان يرفض التاريخ على أساس مضمون الإيمان المسيحي المؤسس على الحدث التاريخي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فالمصدر الوحيد لدراسة تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي يقدم فيها على أنه واحد من الذين آمن بهم الرسل، فهو الرب والمخلص، وبالتالي لم يهتموا بالتاريخ

(1) Ibid, p, 133.

(2) See, Roy A. Harrisville David Peters, "The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus" in "Journal of Bible and Religion, "Reviewed Work", Vol. 33, No. 1. (Jan., 1965), p. 58.

(3) See. Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 35-38, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 133.

العلمي له، ولكن على الأحرى على الحدث الكبير باعتباره حدثاً تاريخياً أنجز معناه في حياتهم، فالله تعالى يكلم الإنسان الآن وكلمه عبر حدث المسيح عَلَيْهِ السَّلَام^(١).

وهناك عاملان مهمان في رفض بولتمان للتاريخ في دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام: الأول، إنه يعتقد أن لاهوت العهد الجديد يتناول مسيح الكاريجما، وليس عيسى التاريخي. والثاني، إن بولتمان يعتقد أن طبيعة الإيمان تجعل عيسى عَلَيْهِ السَّلَام غير ذي صلة؛ فلاهوت العهد الجديد على نحو واسع من بولس إلى يوحنا يتعامل مع مسيح الكاريجما، وليس عيسى التاريخي، فلم يتأثر بولس بعيسى التاريخي على نحو مباشر أو غير مباشر، مستنداً في ذلك على إدعاء السلطة الرسولية، وليس على عيسى التاريخي، تلك التي تتمثل في ظهور الرب وقيامته^(٢). فالإيمان لديه لا يكون مشرعاً بالبحث التاريخي، ولكن باللقاء الوجودي المعاصر مع الله تعالى في إعلان الكلمة^(٣).

ومن الناحية التاريخية فإن الدعوة المسيحية الأولى نشأت في ضوء معرفة التلاميذ بعيسى الناصري وعلاقتهم به، ولكن لم تكن هذه الدعوة منقولة في الدعوة المسيحية، فمسيح الكاريجما عنده أزاح عيسى التاريخي. وعلى الرغم من أن بولتمان عادة ما يشير إلى مارتين كاهلير Martin Kähler بطريقة إيجابية، فإنه لم يؤخذ على نحو حقيقي بتمييزه بين إعادة البناء التاريخي لعيسى، التي تبقى دائماً إشكالية، والمسيح الكتابي التاريخي، كما دُعي في العهد الجديد. فلدى كاهلير أن الأخير علمي غير قابل للبرهان، ولكنه أساسي في تمثيل المخلص لعيسى الأرضي. وعلى الناحية الأخرى، لدى بولتمان فإن تمثيل هذا المسيح الأرضي، لم يعد مهماً. وعلى الرغم من أن الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، تحاول أن تجعل التفسير التاريخي نافعاً وخادماً للسمة الكاريجمية في الإنجيل، فإن هناك شيئاً ما إشكالياً جوهرياً في إجراءاتها، إنه كما لو كان يعكر صفو الماء^(٤).

(1) See, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 36.

(2) See, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 36.

(3) Ibid, p, 38.

(4) See, Roy A. Harrisville David Peters, "The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus", p. 58, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 133.

ولفهم عيسى كظاهرة أخروية، المنقذ، فإن هذا ضروري لكي يعلن أنه سوف يأتي، وذلك الذي فعله القديس يوحنا بشكل واضح. وما يكون حاسماً ليس في أن تفهم هذا الحدث الشكلي الملتزم من التاريخ أو التقليد، ولكن على أن تفهمه على أنه نعمة الله المؤيدة له، ومن أجل أن تصبح هذه النعمة ممكنة على فعلي، فإنه يجب أن تكون حاضرة كهدية، ولا تبقى مجرد فكرة، ولكن الصليب لا يحتاج بالفعل إلى أن يُفهم في العلاقة بالحياة التاريخية التي جاءت إلى نهايتها هناك، وليست حتى هي أفضل توضيح للإيمان واللاهوت بالأنجيل التي تحاول التعلق بالإنجيل المتذكر حول عيسى في صلبه وقيامته. وبصفة أولية بسبب هذا الاختزال الراديكالي للمحتوى التاريخي الضروري للكاريجما، فإنه الشك سيظهر ضمن دائرة بولتمان فيما إذا فهم بولتمان لللاهوت العهد الجديد في صلته بالإيمان المسيحي حقيقي ومنصف بالفعل في إدعاءاته التي يقصد إليها. وهكذا فإن الغرض الأساسي لما يسمى بالمطلب الجديد محاولة إعطاء الوزن الكامل للجانب التاريخي للحدث، الذي تحمله شهادة العهد الجديد في الاقتناع بحضور المادة التاريخية فيه إلى جانب دعوة العهد الجديد، ذلك هو المراد هنا فحسب^(١).

لقد عرض هينريك أوت Heinrich Ott لموقف بولتمان من المسيح التاريخي في مقال له بعنوان: «The Historical Jesus and the Ontology of History» أكد فيه على أن عبارات بولتمان التي تتعلق بالمنهج التاريخي الصحيح في مسيحه، تشير إلى رؤية مزدوجة للسمة الأنطولوجية للحقيقة التاريخية، فمن ناحية يلاحظ أن بولتمان يسمح للتاريخ بأن تكون له موضوعيته القابلة للإثبات في الجانب الواقعي. ومن ناحية ثانية يؤكد بولتمان على أن القلب المركزي الحقيقي للتاريخ يجب أن يكون مؤسساً في احتمالات الفهم الذاتي للوجود المحقق داخله، الذي يعرض نفسه كخيارات لأولئك الذين يرغبون في مواجهة الماضي في اهتمامهم الفكري. وفي عمل أوت في صياغة التعريف الأنطولوجي للحقيقة التاريخية يبرهن على أنه ليس هناك شيء مثل رفض الرؤية الوضعية للتاريخ، وتتمثل أهمية الحقائق في العناصر المكونة لوجودها التاريخي، التي لا تكون ملحقاً أو مجرد خاصية لها، وإمكانية ما تشير إليه النسبية في هذه الرؤية على العكس من التأكيد الآخر لتلك الأحداث التاريخية في وجودها الأصلي، بمعنى الأحداث الماضية في أهميتها الحقيقية، فهي الأحداث المعروفة لله تعالى، الذي يرى التاريخ كله على أنه التاريخ الكوني الأزلي^(٢).

(1) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 134.

(2) See, Roy A. Harrisville David Peters, "The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus", p, 57.

وهذا الرؤى يأتي الاشتراك فيها جزئياً من خلال أولئك الذين استقبلوا كلمة الكتابات المقدسة على أنها موثوقة وذات سلطة. ومن خلال البدء من هذه المقدمات فإن اللاهوتي يمكن له أن يوضح على نحو متزايد معنى تأكيد التراث المسيحي على أن عيسى المسيح هو التاريخ العالمي الكوني وتاريخ الخلاص، وأن هناك تقاطعاً بين التاريخ والآخرة. وإنكار مناسبة المنهج الوضعي في تناول الحقيقة التاريخية، فإن أوت بذلك ينكر مناسبة التناقض بين عيسى التاريخ ومسيح الإيمان، وبين التاريخ والعقيدة، وبين الحقيقة والتفسير، وبين المعنى والوجود. وهذا التحليل يملك البصيرة والإقناع، ويجبر القارئ على أن يفحص في ضوء جديد مكانة وأهمية المقاربة الوضعية للتاريخ بكاملها، مما سوف يكون له أثر مهم في النقاش الحديث لهذه المشكلة^(١).

وعلى أية حال فهناك صياغة دينية جديدة بالأهمية، لا يكون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها عنصراً جوهرياً أساسياً، إذ يكون إما قيمة ميتافيزيقية أو وازعاً أخلاقياً. وعلى أية حال فمن غير المرجح التخلي عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في إعادة بناء اللاهوت، رغم أنه مقنع بصعوبة في المنطق أن يعرض كقيمة دينية نهائية أو لاهوتية في الصورة المخططة في البحث الحديث. وهنا يأتي السؤال: هل الحل الذي عرضه بولتمان هو الحل الصحيح؟ إن امتداد اللاهوت الجدلي، باعتباره نعتاً وصفيّاً مقترحاً، أزمة اللاهوت، ولذا فهو مشروط بالقضايا الحالية، التي تتوقف أهميتها عندما تنتهي هذه الموضوعات. ولا يظهر هنا أن بولتمان في استخدامه للاهوت الجدلي قد أسهم بأس شيء سوف يتغلب على لاهوت بارث^(٢).

وعلى أية حال فلا تزال هناك إمكانية مفتوحة للباحث الذي يرغب في اكتشاف عيسى التاريخي، وفي نفس الوقت أن يفهم الأهمية الدينية له في الماضي والحاضر في تاريخ المسيحية، وهو أمر ربما يصنع تمييزاً كاملاً بين عيسى التاريخي وتلك الصور المختلفة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التي أوجدتها الجماعات المسيحية المختلفة في العصور المتعاقبة في تكيف المسيحية في البيئات التي عاش فيها. وهذا يساعد على رؤية الأساس القريب جداً في الاتصال الوحيد الذي عاش فيه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في المسيحية اللاحقة، على أنه موضوع ديني فُسر بشكل مختلف في تاريخ المسيحية^(٣).

(1) Ibid.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research" p, 180.

(3) Ibid, p, 181.

وهنا سوف يُكتشف أن عيسى رمز للعديد من الجماعات المسيحية المثالية في عصور وأماكن مختلفة. إن عيسى الرمزي هو عيسى الذي أصبح الأشياء كلها لكل البشر، وهو الذي أسس القانون الأخلاقي للعديد من القيم الخلقية التي أسهمت في بناء المسيحية، ذلك هو المسيح أو على الأحرى مسحاء الإيمان والتقوى، وكل مسيح مخصوص يمكن أن يُرى في كل حالة يختلف كثيراً عن عيسى الذي عاش بالفعل في تلك القرون الماضية في فلسطين، وبالتالي يمكن للباحث أن يفهم الصور المتقلبة التي أنتجها عيسى التاريخي في الفكر المسيحي والتقوى المسيحية^(١).

وهنا يظهر السؤال التالي: هل يمكن أن يستخدم عيسى في إعادة بنائه اللاهوتي؟ وعلى نحو مؤكد لو، كما هو الحال بالنسبة لبولس الحديث، أدرك هذه التمييزات، وفضل بتعمد الرمزية لتاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنه بالتأكيد يعمل خارج الاستخدام العملي لعيسى. ولكن هل سيكون هذا الاعتراف الصريح رمزياً، على الأحرى من التاريخي، لعيسى الرمزي الذي كان ملهماً للمسيحية المثالية، يسمح بالاستخدام المستمر لعيسى في المستقبل؟ إن الأشياء قد تكون على النحو الذي يجب أن تكون به، فالبحث الإنجيلي الحديث قدم مساهمته في اكتشاف عيسى الذي عاش، وبدون إثبات ذلك فإن نتائجه النهائية أو صورته لعيسى سوف تدوم طويلاً، إذ تعرض صورتها لعيسى للجمهور للفحص والتأمل والاستخدام^(٢).

وفي مقالة هانز- ويرنير بارتش Hans-Werner Bartsch بعنوان: «المشكلة التاريخية لحياة عيسى» «Historical Problem of the Life of Jesus The» التي تتضمن رفع الحجة التي تأتي من الإعلان الكاريجمي المأخوذ من الاعتراف برؤية عيسى المسيح في البرهنة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الحقائق التاريخية المؤكدة التي تتصل بحياة عيسى وتبشيره يمكن استنتاجها، والنتيجة التي يتم الوصول إليها تتمثل في أن الدعوة المسيحية الأساسية محددة بتبشير عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا يمكن لها أن تنشأ بشكل مستقل. ولقد أوضح بارتش في فحصه لعيسى التاريخي أنه ليس صورة رمزية، ولكنه قابل للفحص التاريخي في عمله ونشاطه، والقارئ هنا ستفسر عما يمكن معرفته أكثر من تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بجانب أنه عاش ومات. هل سوف يبقى دائماً في حالة عيسى الناصري مصدر الإيمان المسيحي ومؤسسه، طالما كان ذلك متعلقاً بحياته ومماته، الذي اعترف به تلاميذه الرسل الذين جاء إيمانهم بحب الله الثابت لهم؟ ومن الملاحظ

(1) Ibid, pp, 181-182.

(2) Ibid, p, 182.

هنا أن اهتمامه باستعادة الحقائق المتصلة بظهور عيسى عَلَيْهِ السَّلَام مرتبط بفشله في السؤال عما إذا كان إصرار العهد الجديد في أن عيسى التاريخي يتماثل مع المسيح السامي عرضاً بحاجة إلى مزيد من نزع الأسطورة. أليس حقيقياً أن الاعتراف بعيسى كرب طريقة للقول بأن الشخص يرغب في أن يحدد حياته بالكلمة التي تكلم عنها عيسى المسيح، بمعنى أن ماضي الشخص وحاضره ومستقبله مرفق بحب الله الأزلي وعفوه^(١)؟

وإذا كان هذا ممنوحاً، فإنه يظهر أن هذا الإثبات بحاجة إلى تنقيح بالبحث التاريخي. وحتى لو كان المسيح عَلَيْهِ السَّلَام قد دعا وآمن بهذه الكلمة، فإن هذه الحقيقة لا تزال برهنتها غير مكونة لحقيقتها في منهج المؤرخ التاريخي، الذي لا يستطيع ببساطة أن يتعامل مع الحقائق الإلهية^(٢).

وعند هذه النقطة، يأتي الانتقال إلى تناول بول تيلليش مسألة عيسى التاريخي؛ لكي يدرك موقفه في علاقته بالمناقشة الحالية حول هذه المسألة، ولنسأله عن الضوء الذي يلقيه على هذه المشكلة. ويستلزم موقف تيلليش المشاركة الطبيعية في التمايز المفهومي والمصطلحي المميز لنظامه الفكري، وليس الاهتمام هنا بتبرير نظامه ولا نقده، ولكن فحسب بمنهجه التاريخي والمشكلات المتصلة به في خطابه، ففي فصل لدى تيلليش عن حقيقة المسيح عَلَيْهِ السَّلَام «The Reality of Christ» في الجزء الثاني من كتابه systematics, Existence and the Christ يبدأ بالعبارة التالية: عند وضع حدود المناقشة التاريخية، فإن المسيحية ما تم إثباته عبر مسيح الناصرة، الذي يسمى المسيح بالفعل الذي جلب الحالة الجديدة للأشياء، الوجود الجديد، وحيثما يكون هناك تأكيد على أن عيسى هو المسيح الذي تم التأكيد عليه بالدليل والحجة، والذي يكون الدفاع عنه باقياً، فهناك الرسالة المسيحية. وحيثما يكون هذا التأكيد مُنكراً مرفوضاً، فإن الرسالة المسيحية غير مثبتة^(٣)، فحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام مركز التاريخ، فهو حامل الوجود الجديد في علاقته بالله تعالى والإنسان والكون^(٤).

(1) See, Roy A. Harrisville David Peters, "The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus", pp, 57-58.

(2) Ibid, p, 58, H.D. McDonald, "The Symbolic Christology of Paul Tillich," p, 77.

(3) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 134, Robert Clyde Johnson, "Paul Tillich", in "Ten Makers Protestant Thought", p, 97.

(4) See, H.D. McDonald, "The Symbolic Christology of Paul Tillich," pp, 77 - 78, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981, p, 172.

وهناك جانبان للحدث الذي تستند عليه الرسالة المسيحية: الحقيقة التي تُدعى مسيح الناصرة، وتلقي هذه الحقيقة من قبل الذين تلقوه على أنه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ. ومن الواضح هنا أن تيلليش يصر على وقائية الجانب التاريخي للرسالة المسيحية. وبالإضافة إلى ذلك يعمل على الأسس اللاهوتية: لو أن اللاهوت يتجاهل الحقيقة التي يشير إليها اسم عيسى الناصري، فإنه يتجاهل بالتأكيد أساس ناسوت الله الجوهرى الذي ظهر ضمن الوجود ذاته، وأنه موضوع لشروط الوجود دون أن يكون خاضعاً لشروطها. وإذا لم يكن هناك أية حياة شخصية في الجفاء الوجود متغلب عليها، فإن الوجود الجديد سوف يبقى مطلباً ومتوقِعاً على نحو حقيقي في الزمان والمكان، ذلك يكون فحسب إذا كان الوجود متغلباً عليه في موضوع واحد في الحياة الشخصية، التي تمثل الوجود المتغلب عليه ككل من حيث المبدأ، بما يعني أنه السبب والقوة^(١).

ذلك هو السبب في أن اللاهوت المسيحي يجب أن يصر على الحقيقة الفعلية التي يحيل إليها مسيح الناصرة، ومثل هذا التأكيد لا يمكن الاستغناء عنه في السمة التاريخية للحقيقة التي يشير إليها اسم مسيح الناصرة، ويؤدي هذا على نحو طبيعي إلى التفكير في مطلب عيسى التاريخي وتأثيره على المهمة اللاهوتية. ويعلن تيلليش أن هذا المطلب دون تردد قد فشل على اعتبار نتيجة المساءلة الجديدة والقديمة جداً، ليست صورة لما يُسمى عيسى التاريخي، ولكن البصيرة على أنه لا توجد صورة وراء الصورة الكتابية، التي من المحتمل أن تكون علمية. ومع ذلك فإن الصورة السلبية لهذا المطلب وكل المطالب المماثلة، لا تُجرح العنصر التاريخي الواقعي للإنجيل. وهنا يستخدم مصطلح «عيسى التاريخي» ليعني به حدث عيسى كمسيح باعتباره عنصراً واقعياً، وينشئ المصطلح بهذا المعنى مشكلة سؤال الإيمان، وليس مشكلة البحث التاريخي^(٢).

وإذا كان العنصر الواقعي في الحدث المسيحي مرفوضاً، فإن أساس المسيحية سوف يكون مرفوضاً أيضاً. والشك المنهجي حول عمل البحث التاريخي لا ينكر هذا العنصر، فالإيمان لا يمكن له حتى أن يضمن اسم عيسى، فيما يتعلق بأنه المسيح، إذ يجب أن يدع ذلك لحيرة المعرفة التاريخية، ولكن الإيمان يضمن التحول الواقعي للواقع والحقيقة في الحياة الشخصية التي يعبر

(1) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", pp, 134-135.

(2) Ibid, p, 135.

عنها العهد الجديد في تصويره لعيسى كمسيح. وليس هناك نقاش مثمر وأمين إذ لم يكن هذين المصطلحين: عيسى التاريخي غير مميزين بشكل واضح، فعيسى التاريخي بهذا المعنى مميز عن إعادة البناء التخمينية للبحث النقدي الذي لا يمكن معرفته، بل لا يمكن الاستغناء عنه، ولا يعتمد على أي نتائج فحص تاريخي^(١).

ويميز تيلليش اختلاف النتائج بدلاً من تمييز كاهلير لما يسمى عيسى التاريخي والمسيح التاريخي الكتابي، فللواحد كما هو بالنسبة للآخر، فمسيح الشاهد الكتابي يكون مهماً، في حين أن ما يسمى عيسى التاريخي مسألة غير يقينية. ومع ذلك فهما معاً المسيح الداعي أو الصورة الكتابية للمسيح التي لا تحل محل عيسى الأرضي الديني، ولكنها تجلب للتعبير حقيقة. وعلاوة على ذلك فإنه من الواضح بالنسبة إلى تيلليش أن دعوة عيسى على النحو الذي وجدت به في العهد الجديد، يمكن الاستغناء عنها، بسبب أن الكاريجما كإعلان للصلب والقيامة فحسب، ليس في ذاته أساس التغلب على غموض الوجود، فهذا الأساس حاضر في الوجود الجديد للتغلب على غموض الوجود التاريخي في الحياة الشخصية لعيسى الناصرة، كما أنه وسيط لما هو قادم من الأجيال التالية في الصورة الكتابية لعيسى كمسيح، لقد صُلب وقام من بين الأموات، ولكن الصلب والقيامة لهما معنى ومغزى فحسب في الارتباط بهذه الحياة الشخصية، وليس في التجرد عنها^(٢).

وبالتالي فإن تيلليش على أنه ليس في الصورة الكتابية لعيسى كمسيح، ولكن في هذا التماثل الجوهرى بين هذه الصورة والحياة الشخصية التي تشير إليها. وهنا هل من الممكن للإيمان ذاته أن يؤكد ذاته في مصداقية أو حتى الأساس التاريخي للصورة الكتابية لعيسى كمسيح؟ أو هل هذا حقيقة ما يعنيه بالفعل؟ من الواضح منذ البداية أن تيلليش يرغب في تجنب أن يكون الإيمان موضوعاً لنتائج البحث التاريخي، فالبحث التاريخي لا يمكن له أن يأخذ أو أن يعطي أساس الإيمان المسيحي، وبينما يسمح في نفس الوقت بالحرية التامة في النقد وامتيار الشك المنهجي، وبالتالي يفضل الإيمان والنقد الذي يحمر الإيمان فوراً من أي دعم كاذب مزيف أو قلق غريب، ويحمر البحث التاريخي من أية محاولة غير شرعية لقمعه باسم الإيمان، ومع ذلك فلا يمكن للعالمين أن ينفصلاً تماماً^(٣).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp, 135-136.

وهناك معنى أخير يُغلب الإيمان فيه، أو يوضع جانباً، وهو الشك التاريخي: إن الإيمان يضمن التحول الواقعي للواقع والحقيقة في الحياة الشخصية التي يعبر عنها العهد الجديد في تصويره لعيسى كمسيح، ويعني هذا أن الإيمان لا يؤكد ذاته على أساس تاريخي كاف ممثّل في الصورة الكتابية لعيسى كمسيح. وفي الحديث عن مسألة ما يمكن للإيمان أن يضمّنه، فإن تيليش يؤكد تلك الإجابة التي تدعم موقفه: الإيمان يمكن أن يضمّن فحسب مؤسسته، بمعنى ظهور الحقيقة التي خلقت الإيمان، ويحدد تيليش التماثل بين هذه الحقيقة والوجود الجديد الذي يتغلب على الجفاء الوجودي، ويجعل الإيمان ممكناً، فالإيمان يكون فورياً ووعياً وجودياً بهذا الوجود الجديد، وهذا في حد ذاته لا يمكن استجوابه بالنقد التاريخي. وفي تلميحته إلى تفنيد الأوغسطينية الديكارتية للشك الجذري، يستمر تيليش في القول بأن هذه المشاركة في الإيمان، تضمّن حقيقة الحدث الذي تستند عليه المسيحية؛ فالإيمان يضمّن الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، وهذا البناء الواضح يعني أن الإيمان يضمّن الحياة المعينة الممثّلة في الصورة الكتابية لعيسى كمسيح^(١).

ومهما كان اسمه فإن الوجود الجديد كان، ولا يزال، حقيقةً فعلياً في هذا الإنسان. وعلاوة على ذلك فعلى الرغم من هذه الحيرة التي لا يمكن تجنبها، فإنها تضمّن ملائمة تمثيله وكفايته: ليس هناك ميزة خاصة لهذه الصورة، يمكن أن تحقق بدون أدنى شك، ولكنها يمكن أن تكون مؤكدة، فعبر هذه الصورة لدى الوجود الجديد قوة التحول لأولئك الذين تحولوا به، وهذا يعني ضمناً أن هناك صوراً متماثلة، بمعنى التناظر بين الصورة والحياة الشخصية الفعلية التي نشأت عنها، ولقد كان هذا حقيقي عند اللقاء بالتلاميذ الذين خلقوا هذه الصورة، ومن هنا فعندما يقول تيليش: إن المادة الكتابية المحسوسة غير مضمونة بالإيمان، فيما يتعلق بالوقائعية التجريبية، ولكنها تعبير كاف لتحول قوى الوجود الجديد في عيسى كمسيح، فإن هذا يعني أن هناك تبريراً في فهمه، بمعنى أن مضمونه بالإيمان باعتباره كاف على نحو تام في تمثيله لتلك الحياة المصدقة في العهد الجديد، الذي يأتي فيه الوجود الجديد في تعبير واضح لا غموض فيه^(٢).

وإذا كان هذا الموضوع واضحاً بشكل صحيح، فإنه يجب أن يسأل هنا فيما إذا كان ممكناً للإيمان أن يمثل الإعلان الشخصي والتاريخي للوجود الجديد. إن برهنة تيليش هنا ربما تكون

(1) Ibid, p, 136.

(2) Ibid.

رائعة وجذابة في محاولته التأكيد على البعد التاريخي للإيمان المسيحي، وبينما يسمح للإيمان نفسه أن يصنع هذا البعد التاريخي وراء أي استجواب تاريخي محتمل، ليس مقنعاً كلياً. وربما يوافق شخص ما على أن معرفة الإيمان بعيسى كمسيح ليست معرفة تاريخية، بمعنى فرضية البحث أو إعادة بنائه، وأن تأكيده ليس ذلك التأكيد الذي يمكن لأي فحص علمي أن ينتجه. وعلى نحو مؤكد فلا العهد الجديد ولا تجربة الكنيسة يقدمان أملاً كبيراً أو يدركان الحاجة الشديدة إلى مثل هذا التأكيد. ومع ذلك في هذه النقطة، حيث إمكانية لا وجود للمسيح، وبنفس المعنى لا تاريخية له، يظهر المسيح، وفي هذا السياق تظهر الصعوبة الدائمة في حجة تيلليش. وإذا كان من حيث المبدأ ليس هناك مادة واحدة مفردة من التراث أو التقليد، ولا حتى اسم عيسى نفسه، يمكن لها أن تكون مضمونة تاريخياً أو مثبتة بالإيمان، فهذا الأسلوب نقض للشك التاريخي. ولو أن هناك مادة واحدة من التراث قد تكون باطلة، بمعنى غير تاريخية أو مضللة، فإنه من الممكن منطقياً أن يكون التراث كله باطلاً، وهذا غير مرجح جداً ومستحيل عملياً في جانب الموضوع الحالي، وإذا حدث هذا، فمن المحتمل أن البحث بكامله كان باطلاً^(١).

وهنا هل من الممكن بالنسبة لأي شخص، لا يزال يثبت صفة التاريخية في هذا الوجود الجديد أن يقول بأن ذلك يجب أن يظهر بأي معنى ومغزى؟ ربما يمكن له أن يجادل بأن الوجود ليس صفة، وأن كل شيء ينسب إليه، وحتى كل شيء ينسب إلى عيسى في العهد الجديد، كان باطلاً أو غير دقيق على جهة الإجمال. إن هذا لا يعني أن الشخص نفسه، لم يكن موجوداً، ولا حتى هذه الصورة المخلوقة بتجميع الصفات خاطئة مضللة، فالصورة الانطباعية هنا من الممكن تأليفها بعدد من ضربات الفرشاة التي، عند فحصها من قرب، لا تحمل أي تشابه بينها وبين صورة الشخص، ومع ذلك فإن هذه الصورة ككل، ربما تحمل حقيقة ذلك الشخص على نحو مميز. ولكن حتى إذا كان التاريخ فناً مثل العلم، فإنه يختلف عن الصور الانطباعية، على الرغم من أن ضربة الفرشاة قد تكون بلا معنى وحدها، فإن الكلمة والفعل ليسا كذلك^(٢).

ولو أن كل موضوع في التقليد خطأ أو خيالي، فإن المؤرخ لا يمكن أن يمنحها أي شيء كان، ولكن يمنحها الإمكانية أي شيء كان، ولكن يمنحها الإمكانية الأضعف في أن هذا الشخص موجود موجود، وأن القليل من الكثير هو ما يمكن معرفته. وبالإضافة إلى ذلك فإنه

(1) Ibid, pp, 136-137.

(2) Ibid, p, 137.

على الأخرى تخيل أية ارتباط يمكن سحبه بين صورة العهد الجديد وأية صورة أخرى تاريخية أخرى وراءه. وحينئذ فللايمان أن يضمن أساسه التاريخي، فيما يسمى عيسى الناصري، بمعنى أنه يجب أن يستبدل الحكم العقدي الإيجابي بالحكم التاريخي السلبي. ويمكن القول أنه على الرغم من أن كل شيء منسوب إلى عيسى الناصري غير ممكن تاريخياً، فإن صورة العهد الجديد لعيسى كمسيح، لا تزال نزاعاً ما صورة مخلص وأمينه، ومن هنا يضع الإيمان حكمه في مواجهة البحث التاريخي^(١).

ووفقاً لتيلليش لا يمكن لهذا أن يعمل: فمهما يكن للإيمان من فعل في بعده التاريخي، فهو لا يستطيع أن ينقض الأحكام التاريخية؛ إذ لا يستطيع أن يجعل المستحيل ممكناً، ولا أن يجعل الممكن مستحيلاً أو المستحيل يقينياً مؤكداً، وعلى الجملة لا يستطيع أن ينقض الأحكام. فيقين الإيمان لا يدل على اليقين فيما يتصل بأسئلة البحث التاريخي. وهنا هل يستطيع الإيمان أن يضمن بالفعل أساسه؟ إن الإيمان المفكر فيه استثناء من ارتباطاته التاريخية المؤكدة، ولكن اهتمام تيلليش هنا بالإيمان المسيحي، وهنا تأتي إشارة تيلليش نفسه حول قدرة الإيمان على ضمان أساسه؛ فالمشكلة تتمثل في ما الذي يضمنه الإيمان بالفعل^(٢)؟

إن الإجابة هنا أن الإيمان يمكن له أن يضمن أساسه الخاص به فحسب، بمعنى ظهور هذه الحقيقة التي خلقت الإيمان، إنه يضمن الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، ولكنه لا يضمن أن اسمه عيسى الناصري. ويتعلق الوجود التاريخي بوجود شخص ما وحياته باسم لا يمكن أن ينقض، وهنا يقرر تيلليش تلك الخاتمة التي أشار إليها البحث توأماً، ولكن، إذا كانت الحجة السابقة صحيحة، في ذروة عباراته التالية التي تتفادى هذه النتيجة الراديكالية الضرورية منطقياً: ربما لديه اسم آخر، ومهما كان اسمه، فإن الوجود الجديد كان، ولا يزال، فعلياً في هذا الإنسان، وبسبب مناقشة تيلليش لحقيقة الحدث الشخصي الذي تؤسس عليه الرسالة المسيحية ذاتها، فإنه من الواضح أنه يرغب في القول بأن الإيمان يضمن حقيقة شاهد العهد الجديد وموضوعه، ومع ذلك يبدو أنه حجتة تطلب، أو لا يمكن أن تستثنى، التنازل الختامي في أن الحياة الشخصية الموثقة في العهد الجديد ربما لديها اسم آخر^(٣).

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 137-138.

(3) Ibid, p, 138.

فالإيمان ربما يضمن أساسه الخاص به على أساس أنه ظهور لتلك الحقيقة التي خلقها الإيمان، أو حتى الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، ولكن لا يمكن له أن يضمن تلك الحقيقة التي خلقت الإيمان التاريخي المخصوص، الذي لا يناقش تلك الصورة الخيالية لعيسى كمسيح، على النحو الذي قُدم فيه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بتجميع غير معروف للظروف المحيطة، ولا تلك الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، وليس في حياة الحواري بولس أو بول تيليش. ويأخذ تيليش في حسابه إمكانية ذلك الاعتراض، عندما يقرر: أن الصورة المتخيلة من قبل معاصري المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الذين عبروا عن وجودهم غير المتحول ومطلبهم في الوجود الجديد، ولكن ليس الوجود الجديد في حد ذاته، وهذا في حد ذاته قد يكون حقيقياً. ولكن عندما يضيف تيليش: ذلك مجرب بقوة التحويلية، فإنه يبدو أنه يحاول تأسيس معيار غير حاسم، حيث لا يكون هناك وضوح ذاتي في أن هذه الصورة المتخيلة، لا يمكن أن تكون قوة متحولة^(١).

والسؤال هنا: هل لأن العامل في أن هذه الصورة الكتابية المعطاة لعيسى كمسيح قوى الإيمان المتحولة فيها، على أساس أنها حقيقة تاريخية بدلاً من حقيقتها التاريخية في حد ذاتها؟ ومن ناحية أخرى، هل ليس من المقنع أو المعقول أن هناك صورة حقيقية للوجود الجديد في شكل الصورة المتخيلة قادرة على جلب الوجود الجديد إلى الحقيقة أو الواقعية، بمعنى الواقعية التاريخية، لدى أولئك الذين سمحوا لأنفسهم أن يكونوا متحولين؟ والحقيقة أن نوع التحولات يأخذ مكانه في الإيمان بعيسى المسيح، الذي لا يضمن بأي أسلوب تاريخية موضوع الإيمان. ومن الواضح أن اللاتاريخي أو الرموز الخيالية للأديان الأخرى لديها قوة التحولات، وليس هناك يقين أو تأكيد بأن الصورة الكتابية لعيسى كمسيح سوف تفقد تماماً قوة التحول، لو أنها وُضحت على أنها غير تاريخية. أيضاً الجدل في أن تلك الظاهرة، لا يمكن أن تكون تجليات الوجود الجديد فحسب لتأكيد تاريخية الإيمان المسيحي، وليس من الواضح الكيفية التي يُحافظ بها عليه بعيداً عن الاعتراف المسيحي بأن عيسى هو المسيح^(٢).

وعندما يتحدث شخص عن «الوجود الجديد» على نحو أكثر تجريداً أو أقل، على أنه تحول ممكن للوجود الإنساني عبر التغلب على غموض الوجود ضمن حدوده وتقييده، فمن

(1) Ibid.

(2) Ibid.

المستحيل توضيح أن تجسد الوجود الجديد أولي، وفي مجمله وكيته أيضاً، في الحياة الشخصية التاريخية، إما أنه ضروري أو مؤكد. وعلى أية حال فإن من المشكوك فيه إلى مدى يتناول تيلليش تجريبياً تجسد الوجود الجديد كإمكانية جوهرية أساسية أو أمنية سهلة لتمييز الموقف الإنساني باستثناء الوحي؛ ذلك أن فهمه لطبيعة الوجود والغموض الذي ينبغي التغلب عليه معلوم بالفعل، من خلال مواجهة المازق الوجودي للإنسان بصورة الوجود الجديد في المسيح عَلَيْهِ السَّلَام^(١).

ومفهوم الوجود الجديد في ذاته مؤسس في العهد الجديد وموجود فيه: «إِذَا إِنَّ كَانَ أَحَدٌ فِي الْمَسِيحِ فَهُوَ خَلِيقَةٌ جَدِيدَةٌ. الْأَشْيَاءُ الْعَتِيقَةُ قَدْ مَضَتْ. هُوَذَا الْكُلُّ قَدْ صَارَ جَدِيداً»^(٢) وعندما يصر تيلليش على ظهور الوجود الجديد في الحياة الشخصية في ذلك الشخص المسمى عيسى الناصري، أليس هذا الموقف بالفعل تكراراً غير ملحوظ للعهد الجديد والتقليد المسيحي؟ وبعبارة أخرى أليست الحجة للتجسد كما هي بالفعل الحجة من التجسد؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجعل التجسد واضحاً مدركاً بالعقل، ولكنه لا يؤكده. وعلاوة على ذلك، ولنفس السبب، فعندما يتحدث شخص عن الإيمان كدليل فوري حالي للوجود بشروط الوجود، وتعريف الفوري بأنه ما لا يكون متوسطاً بالنتائج، فإنه من الصعوبة فهم الكيفية التي يجب أن يشتمل عليها الدليل، وبطبيعة الحال في مثل هذه المسألة، ما يجب أن يشتمل عليه يشمل الاعتقاد في التجسد التاريخي الأولي والكامل للوجود الجديد، وهو قليل من كثير، يجب التأكيد عليه^(٣).

وهنا يحاول تيلليش أن يدع الإيمان يؤكد بذاته قاعدته التاريخية غير المقنعة؛ بسبب أنه غير راض عن أن يضع الإيمان أساسه في المكان الذي يريده، ولكنه يصر على أن ذلك الأساس يجب أن يكون في الحياة التاريخية التي أشار إليها المسيح الناصري، ويوضح ذلك بأنه مدرك للطريق التي يتمركز العهد الجديد على الحدث، بمعنى أن ظهور عيسى الناصري كمسيح، وأن يُعلن هذا الحدث على أنه وحي نعمة الله تعالى. ولكن في نفس الوقت غير قادر على وضع حدث المسيح وراء كل إمكانيات الشك التاريخي بتأسيس حقيقته في حقيقة الإيمان، ومما

(1) Ibid, p, 139.

(٢) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، ٥: ١٧.

(3) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 139.

يدل على السخرية أنه بسبب قصده في أن يحفظ هذا الأساس التاريخي، الذي حاول أن يضع حقيقته وراء الشك، ولكن على نحو دقيق؛ بسبب أنه يدرك أساسه الصلب، وسمته على جهة الخصوص، فإنه لم ينجح في البرهنة على أن الإيمان يضمّنه^(١).

إن مثل هذا الضمان للأساس التاريخي للإيمان المسيحي غير ممكن بطبيعة الحال، فالإيمان المسيحي والكريستولوجيا يجب أن ينظر إليهما على أنهما شيء واحد ما مفترض مسبقاً وموافق على ما يقدمه مسبقاً، فهو يعرض نفسه مقدماً كشرط ضروري للإيمان، فالإيمان المسيحي يعرف نفسه في حد ذاته على أساس ذاته في عيسى الناصري كمسيح، ولا يعرف ذاته على أنه أساس في ذاته، ولو أن الإيمان لا يكون إيماناً في بناء تاريخي واحد أو فرضية تجاه الآخر، فإن الإيمان المسيحي لا يمكن الاستغناء عنه، وخصوصاً في بعده التاريخي، على النحو الذي أدركه تيلليش نفسه بالفعل^(٢).

ويزعم تيلليش أن هذا الفحص الشامل والنقد على الأحرى بأن الإيمان المسيحي يضمّن أساسه الخاص به، وبالتالي يستقل عن الهجوم التاريخي أو الدفاع الذي لا يكون مقصوداً، باعتباره تنفيذاً كاملاً لموقف تيلليش بالكامل من الكريستولوجيا. ولكنه ضروري الكيفية التي يكون بها صعب للكريستولوجيا التي تأخذ الأساس التاريخي بجدية؛ لكي تحرر نفسها بالكامل من التاريخي، ومثل هذه الكريستولوجيا لا يمكن لها الاستمرار طويلاً بغير مبالاة بنتائج الفحص التاريخي للأنجيل وحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، مهما كان التغيير أو اللاقين الذي تحدثه. وليس تيلليش استثناء، إذ يفهم في الحقيقة الموضوع الجوهرى للصورة الكتابية لعيسى كمسيح في التغلب على الجفاء الوجودي ضمن تقييدات التجربة الإنسانية في الحياة الشخصية التي تملك حرية محدودة، والتي تشير بالتأكيد إلى الأسلوب الذي أثرت به تلك الصورة التحررية لعيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَام^(٣).

ومثل هذا المفهوم للصورة الكتابية لعيسى كمسيح، والتي تشكلت على نحو واسع من الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، وخصوصاً بالتخمين المؤكد على أنه تاريخي، أو على الأقل أنه ممثل للحقيقة التاريخية، سوف يكون بعيداً عن الاحتمال على الأرجح أن تكون له أولوية في

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp, 139-140.

العصر الحديث، فالمفهوم الحديث عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مدين بعمق لذلك الجهد الحديث لفهم عيسى كشخص، وبالتالي فهمه فهماً تاريخياً. وليس هذا تكذيب لتلليش تماماً، ولكن الاقتراح هنا أنه لا يستطيع أن يتفادى، ويجب أن لا يتفادى التأثير الواسع للمعرفة التاريخية في موضوع تطور كريستولوجيته، وبالطبع فهو لم يحاول ذلك ولم يدعيه^(١).

ورغم ذلك يقر بوضوح بمدى تأثير مفهومه للصورة الكتابية لعيسى كمسيح بالصورة الغربية المسيحية البروتستانتية الحديثة التي تناضل لمعرفة عيسى كشخص، فهل هي منتجة له؟ وهو قد يجادل في أن الطريق المؤكد الواحد للكريستولوجيا يمكن أن يتفادى مثل هذه التأثيرات وتغلب المعرفة المتضمنة فيه، وهو ما سوف يأخذه إلى تعديلات بولتمان التي اختارها، وحدد بها الأهمية الجوهرية لعيسى للكاريجما المسيحية في تاريخيته التامة والحدث التاريخي للصلب، ذلك الذي يكون صافياً محضاً، ومع ذلك فإن هناك بعض التبرير للشكوى المتكررة من أن بولتمان يوضع الموضوع الحقيقي للرسالة المسيحية في الكاريجما في حد ذاته بدلاً من الحدث التاريخي في ظهور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢).

وفي الحقيقة فإن القبول لما يوصف بأنه اتهام كوصف دقيق لموقفه، يعني أن المسيح المنبعث أو الذي قام من بين الأموات في الكاريجما حاضر بالفعل، وتكلم هناك. ولكن لو أن المسيحي فهمه على أنه الصورة الصافية التي لم تعط الكاريجما كمحتوى خاصاً باستثناء الصلب، الذي أصبح ظاهرة مجردة للعيان، فإنه من الصعب فهم ما يعنيه بولتمان « بهذا » وكيفيته. وعلاوة على ذلك فإن الصلب يمكن له أن يكون مبشراً ومفسراً لاهوتياً بدون الإحالة الجوهرية إلى طبيعة تبشير عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولو أن النظريات البديلة الأخرى للتكفير عن الخطيئة، التي ينظر إليها على أنها فعل واضح باستثناء استقبالها مرفوضة، فإن الصلب في ذاته سوف يفقد دلالاته الجوهرية لا محالة، ومن الصعوبة فهم الكيفية التي يمكن أن يكون بها واضحاً كمفتاح لفهم جديد للوجود الإنساني، ما لم يقف في علاقة تكاملية وشاملة بالنسبة للحياة الإنسانية التي هي الغاية، وفيما عدا ذلك، وبطريقة أخرى فإن النداء للإيمان بالصليب باعتباره فعل الله للإنقاذ، يصبح اعتباطياً بالنظر إلى كل من الحدث واعتماده^(٣).

(1) Ibid, p, 140.

(2) Ibid, p, 140.

(3) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 34-35, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 140.

وعلى النحو الذي يصر عليه بولتمان، فإن عيسى الأرضي الدنيوي أو ما يكون معروفاً عنه وتخصيصه، لا يشرع للكاريجما، ولا يزود بالهروب، مهما كان خادعاً، من خطر الإيمان. ولكن سؤال الشكل التاريخي لعيسى ليس سؤالاً صحيحاً حول إمكانية تشريع الكاريجما بصفة أولية بالإيمان أو باستثناء الإيمان، وعلى الأحرى سؤال معنى ووضوح الكاريجما الذي يكون في خطر، ذلك أن طبيعة التشابهات والاختلافات ومجالها بين موقف تيليش وبولتمان يجب أن تكون أكثر وضوحاً، فكلاهما يطور كريستولوجيا بواسطة التحليل الوجودي. وكلاهما يدرك الاستحالة التاريخية والخطأ اللاهوتي في تأسيس الكريستولوجيا على إعادة البناء الحديثة للمسيح عليه السلام. وكلاهما يدرك أن الإيمان بالمسيح لا يمكن أن يكون منفصلاً عن الإيمان بإعلانه، من حيث أن بولتمان يصر على الكاريجما وتيليش يصر على إدراك عيسى كمسيح واستقباله، إضافة إلى الحقيقة التاريخية لذلك الشخص. ومع ذلك، على النقيض من بولتمان، فإن تيليش لم يعتبر الجوهرية الكاريجمية كأساس نطق الكاريجما الجوهرية التي جاء التعبير عنها في أشكال أقل أو أكثر مناسبة في الأسفار المختلفة للعهد الجديد^(١).

ومن هنا فلغرض الكريستولوجيا لم يفكر في مقارنة التطورات البولسية واليونانية على أنها مستقلة وكافية في حد ذاتها، وبالتالي لا يفكر في إمكانية الكريستولوجيا التي تستخدم قليلاً، أو لا تستخدم، الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، وهو على الأحرى يفترض أن الكريستولوجيا يجب أن تعمل بالصورة الكتابية لعيسى كمسيح، التي تزود فيها الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة بسمة لا غنى عنها، وعلى الرغم من الأسئلة الناشئة عنها، فهي توضح المشاركة في الوجود الجديد، وشروط الوجود التاريخية. وينظر تيليش إلى هذه التاريخية الصلبة المحسوسة في التصوير التاريخي الصلب على أنه لا يمكن الاستغناء عنها لاهوتياً للصورة الكتابية وللكريستولوجيا التي تفهم على أنها توضيح للإجابة عن سؤال الوجود الإنساني^(٢).

ولدى تيليش فإن التطور من الكاريجما الأقدم إلى بولس إلى الجيل الثاني للكنيسة التي أنتجت الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة بالإضافة إلى أنجيل يونان لا بد أن تكون مقبولة، ليس بشكل غير نقدي، ولكن مع هذا بمجملها كحركة ضرورية في الاتجاه الصحيح؛ ولذا

(1) See, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", p, 160, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", pp, 140-141.

(2) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 141.

يتفق تيلليش مع الكنيسة الكاثوليكية المبكرة التي وضعت الأناجيل في بداية الشريعة؛ لتعطي تأكيداً مخصوصاً للأهمية الأساسية لعيسى الدنيوي الأرضي، وهنا فالسؤال سواء فيما إذا كان تيلليش لا يتفق مع حقيقة قصد ما يسمى بالمطلب الجديد لعيسى التاريخي. وعندما يؤخذ موقفه في خطوطه العامة وبالنظر إلى قصده، فإنه موقفه يمثل نوعاً من التقدير اللاهوتي لمعنى عيسى الناصري، الذي يكون فيه كفاح المطلب الجديد مهدداً^(١).

كما أنه يريد أيضاً أن يتجنب خطر تهديد المطلب الجديد، بمعنى أنه يجب الذهاب أخيراً إلى ما وراء أساس الكاريجما، وجعل الإيمان معتمداً على نتائج البحث التاريخي. ويعرض تيلليش موقفه من المطلب الجديد بطريق صعب، ليبدأ ببساطة من فرضية استمرار الكاريجما وعيسى التاريخي، على أساس أنها شيء واحد أو بمعنى واحد، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. وحله لمشكلة الإيمان والتاريخ في الكاريجما ليس مطلب عيسى التاريخي وراء الكاريجما، ولا اللاهوت الكاريجمي المحض، ولكن الصورة الكتابية لعيسى المسيح المثبتة كتمثيل أمين لشهود العد الجديد للوجود التاريخي للشخص الذي يوضع خلفها^(٢).

وحيث أن هناك معنى حقيقي يضع فيه تيلليش حدود الخطوط المساعدة لموقفه، ويعرض فيه المنظور الصحيح للتفكير في المشكلة، ومع ذلك فإنه غير قادر على أن يضمن الحقيقة التاريخية للمسيح على أساس فهمه للإيمان، كما أن الصورة الكتابية لعيسى كمسيح لديه متأثرة في الحقيقة بالفهم التاريخي لعيسى. وعلى أية حال فإن هذا لا يعني أن موقفه في النهاية ضعيف. وهذا الشخص الذي يواجه في النهاية إما أن ستخدم هذا الموقف ليؤسس الإيمان والكريستولوجيا عقب ذلك أو يتبنى بصرامة اللاهوت الكاريجمي الذي يمكن له العمل بدون إعادة البناء التاريخي أو الصورة الكتابية لعيسى الأرضي أو الدنيوي، وليس هناك سبب لتعليل أن المقولة الكريستولوجية عند تيلليش في عيسى كمسيح، لا يمكن لها البقاء والاستمرار. وأيضاً ليس هناك سبب في لَر يجب أن لا تكون مباشرة، وتدرك على نحو مباشر بالدراسة التاريخية التفسيرية، لو أن هذه الدراسة لا تدعي أن تكون جزءاً لموضوعية البحث التاريخي^(٣).

(1) Ibid, p, 141.

(2) Ibid, pp, 141-142.

(3) Ibid ٦, 142.

ولكن بدلاً من ذلك يأتي الفحص التاريخي اللاهوتي، ذلك البحث الذي ينترض مسبقاً الدافع اللاهوتي والمنفعة اللاهوتية، ومثل هذه الدراسة لا تقدر مسبقاً نتائجها، ولكنها لا تحاول تجريد ذاتها من افتراضاتها في الحقيقة، وليس في مقدورها ذلك، وبالتالي فالنظر الصحيح إننا يكون نظراً إلى تاريخيتها الخاصة، فالتاريخ يرى ويفحص ليس من منظور الكونية أو الأزلية، ولكن من داخل التاريخ، وبالتاريخية المشروطة المتكيفة، وهذا لا يعني أن التاريخ دائماً موضوع للفهم، ولا يمكن فصله عن القائم بعملية الفهم، ومثل هذا الفحص لمشكلة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام لا يطلب منه أن يثبت أي شيء عن وجوده، كما أنه لا يتوقع منه أن يثبت الاستمرارية بين عيسى والتبشير المسيحي الأقدم، وبالتالي لا يمكن له أن يضمن الأساس التاريخي للإيمان أكثر من أنه يحاول أن يضعف الإيمان^(١).

وعلى الأحرى فإنه يفترض وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ويرغب في أن يفهم الاستمرارية بينه من ناحية وشاهد العهد الجديد من ناحية أخرى، وخصوصاً الأناجيل. ووجود مثل هذه الاستمرارية ضروري لفهم المسيحية في ذاتها، على أساس أنها وجود تأسس في ظهور عيسى كمسيح. ويسير الفحص اللاهوتي لهذه المشكلة عبر نفس الخطوط ومع نفس المناهج الملائمة لأي فحص تاريخي من هذا النوع، وفي الحقيقة يشير إلى تعلم شيء ما، ربما تكون له صلة، وربما لا تكون، لاهوتية. ولا يجب أن يستمر بالثقة لأنه يعرف أنه لا يجب عليه أن يوضح الاستمرارية التاريخية بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَام والكاريجما بأي معنى مدرك، على أساس السبب الجوهري وعلاقة التأثير التصورية في هذه الاستمرارية. إضافة إلى أن عدم الاستمرارية المؤكد معطى لما هو معلن في الدعوة المسيحية، وهي غير قابلة للبرهنة بتعريفها، ولكنها ليست غامضة. ووجود الأناجيل الثلاثة المتماثلة تسليم واضح بهذا ضمن العهد الجديد، وفحص هذه الاستمرارية فحص للدعوة المسيحية، من خلال العودة إلى الماضي البعيد زماناً ومكاناً، وتتبع هذه الدعوة بعد ذلك في اتجاه المسيح نفسه^(٢).

وعلى أية حال فلا يلزم أن يكون الهدف إعادة بناء عيسى التاريخي، التي يمكن لها العمل كمعيار للهوت أو موضوع للإيمان. ولو أن جزءاً من الدعوة المسيحية المبكرة يبدو أن له اتصال مباشر بعيسى الناصري، الذي يمكن للفهم التاريخي تتبعه، فإن هذا لا يعني أنه ليس

(1) Ibid.

(2) Ibid.

هناك استمرارية ضرورية بين عيسى والكاريجما، ويمكن بذلك تبرير إعلان الكاريجما بدون الإحالة إلى الدعوة الأرضية الدنيوية، وحتى لو أن مثال كل من بولس ويوحنا المقدمين كسلف للدعوة المسيحية أو الكريستولوجيا المستقلة عن « كيف » و « ما » في تبشير عيسى، فإن الشخص يمكن له أن يسأل عما إذا كان موقفهما كاف أو كامل في حد ذاته، وحضور الأنجيل الثلاثة الأولى المتشابهة ضمن الشريعة، يشير ضمناً إلى أن الأمر ليس كذلك، مثل أيضاً ما يكون مستنتجاً من الصورة الكتابية لعيسى كمسيح عند تيلليش. وليس هناك من حاجة إلى القول بأن الاقتراح المقدم مسبقاً، والذي يأتي بعد هذا كله، ليس رحيلاً راديكالياً عما أخذ موقعه بالفعل، فهو فحسب الاقتراح الممكن لمقاربة المشكلة، وما يقر به الجميع، ولا لبس فيه، لا يحتمل غير تفسير واحد^(١).

ومثل هذا المشروع، حتى لو كان محددًا ومقنعًا إلى حد كبير، فإنه لا يزال غير مصدق به خارج السؤال المزعج عن إمكانية عدم الوجود المحتمل للحياة الشخصية المصدقة بالصورة الكتابية لعيسى كمسيح، وليس هناك قلق يتصل بالبرهنة على الاستمرارية بين الصورة الكتابية والشخص التاريخي، فلا تزال هناك إمكانية، وإن تك بعيدة جداً، لظهور النفي الراديكالي للدليل السلبي، الذي يجعل الوجود التاريخ لشاهد العهد الجديد غير صحيح، وتوحي صعوبة فهم مثل هذه الظروف بالكيفية التي يكون عليها ما ليس بصحيح، ومع ذلك فإنه يبقى على الأقل، وكذلك في الأغلب، مجرد عن هذه الإمكانية. وهنا هل يجب الإيمان، مع ذلك الذي يقبل التفسير اللاهوتي، بأن يبقى ضعيفاً بالنسبة إلى هذه الإمكانية^(٢)؟

وطالما يتحدث شخص عن اللاهوت المسيحي بشكل محدد، فإن من الصعوبة فهم أن الإجابة المؤكدة يمكن تجنبها؛ إذ أن هذه الإجابة لا يمكن تجنبها لو كانت صحيحة في أن الإيمان المسيحي لا يضمن في ذاته قاعدته التاريخية الخاصة به، وفي نفس الوقت لا يمكن له الاستغناء عن هذا الأساس. وعلى أية حال، فهناك القليل من الصفات التي يمكن إضافتها، ولو أن الضعف بالنسبة لهذه الإمكانية معترف به تماماً، ففي هذه الحالة تصبح حالة دائمة لا يمكن إزالتها بأي دليل إيجابي أو أية حقائق راديكالية يمكن الهجوم عليها. وبالجملية فإن أية حقيقة تاريخية من ناحية المبدأ تخضع للسقوط أو التفسير المضاد على نحو جذري،

(1) Ibid, pp, 142-143.

(2) Ibid, p, 143.

وبالتالي فالجهود التي تعمل على إسناد الإيمان بالحقائق التاريخية غير مؤهلة لهذا الموقف أساساً^(١).

وعلى الجملة ففي رؤية طبيعة المصادر والبعدين الزماني والمكاني عن الحدث موضع السؤال، يكون الجهد المبذول لبناء حائط من الحقائق، لا يستطيع الشك اختراقها، محبطاً وعقياً. ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من الإجماع الحقيقي لدى المؤرخين واسعي المعرفة خارج الكنيسة ودخلها في عدم مناقشة مسألة وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنها مسألة تستحق أن تطرح للمناقشة، ذلك أن تاريخيته منكرة لدى بعضهم، في حين يكون القلق الدفاعي عن هذه الحالة بالكاد يكون ملائماً، فإن اللاهوت لا يستطيع مقدماً بلامبالاة أي إنكار مسيحي أو غير مسيحي له.، فهي ربما تكون أفكار تنافسية أو أيديولوجيات معادية، الشيوعية على سبيل المثال. ولدى كل من اللاهوت والإيمان شيء ما مهدد بالضياح أو في خطر سمة الشخص المتحيز أو فيها يكون غير ممكن محتمل في مثل هذه الإنكارات^(٢).

ولكن ماذا عن تلك الإمكانية التي لا يمكن اختزالها للإنكار الأكثر جدية لتاريخية حدث عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الناشئة على أساس الدليل الجوهرى الجديد؟ هل يجب أن يشتق هذا من السحاب المظلمة على اللاهوت؟ وإذا كان اللاهوت لا يستطيع أن يفرق هذه الغيمة، فإنه يرفض أن يحدد بوجوده الذي يكون في أحسن الأحوال غامضاً وغير شكلي، أو أن يمكنه من أن يتجاهل هذه الإمكانية البعيدة بشكل حازم. واللاهوت المسيحي سيعمل بشكل آخر فيما عدا ذلك، وسوف يسمح لذاته بأن يقرر على نحو فعال محدد بتلك الإمكانية، التي إن تحققت وثبتت حقيقتها بالبرهان، فإنها سوف تستلزم ثورة كاملة في طبيعة الإيمان بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، إن لم يكن تدميره^(٣).

وبالتالي يكون هذا تنازلاً بالفعل عما هو أكثر وضوحاً في الاعتراف المسيحي، قبل أن تبدأ المعركة أو يأتي العدو للعيان، وعندما يكون اللاهوت مزوداً بهذه الإمكانية، فإنه بذلك يشكك في سمته المسيحية، ولو أن اللاهوت المسيحي أو حتى الإيمان خاضع لحيرة التاريخ، فإنه يمكن أن يقال عنه بالضبط أنه الاحتمال التاريخي الذي يميز الوجود والفهم، وبينما

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 144.

(3) Ibid, p. 143.

تكون هناك مستويات للتعالي والتجاوز داخله، فليس هناك وسائل لتغييبه، ومحاولة تجنبه في اللاهوت، تعني أن أحدهما يسال أكثر من اللازم في هذا المجال، ويفشل في النهاية في أن يكون منصفاً بالنسبة للسمة التاريخية للوحي، فاللاهوت المسيحي في ذاته غير مؤد، لو سئل عن الإيمان والالتزام ضمن التاريخ من ناحية الحقائق التي تكون حاضرة فيه، إذ أن هناك الكلمة التي تواجه المسيحيين، ولا يمكن لللاهوت حينئذ أن يتجنب سمات التاريخية، إذ أن من المستحيل أن يكون هناك استلزام لا يمكن تجنبه بالتاريخ، عندما يواجه قضية أساسه التاريخي^(١).

ولقد كان اللاهوتي البروتستانتي كارل بارث Karl Barth واحداً من أهم اللاهوتيين المعاصرين دراسة لقضية ما يعرف باسم «المسيح التاريخي»، وتتجلى أهمية المسيح التاريخي لديه على النحو التالي: إن ما يسمى بعيسى التاريخي بناء للتاريخية التي فقدت امتلاءها وحقيقتها لحياته ومماته بتحديداتها بعالم التاريخ، الذي يمكن تجديده وإعادة بنائه بالمنهج النقدي التاريخي، فعيسى، على أية حال، يتصل بعالم التاريخ الذي أنجزت فيه الإرادة الإلهية وإعلان الله تعالى (التاريخ)^(٢).

هذه الإجابة دعمها بارث على نحو أكثر في حديثه عن الطبيعة البشرية لابن الإله التي تدرك من خلال الشخص الثاني في التثليث المسيحي، وعلى الجملة الطبيعة الإنسانية لشخص المسيح، فعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لو يوجد باعتباره شخصاً منفصلاً عن الابن المتجسد لله تعالى، ولكن باعتباره الإنسان عيسى المسيح، وإنسانية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يمكن التفكير فيها بعيداً عن ألوهيته؛ لأن الألوهية هي مكون هذه الخصوصية في الإنسان المعين، وبهذه العقيدة المثبتة بكل حيادية، فإن المقاربة التاريخية النقدية لحقيقة عيسى المسيح مرفوضة، على أساس أنها مضللة وغير شرعية^(٣)، وهنا يشير البعض إلى أن بارث يتفق مع بولتمان Bultmann في أن الحياة الأرضية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لدى بارث غير مهمة بالنسبة للإيمان المسيحي^(٤).

(1) Ibid, p, 144.

(2) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 32, No. 4. (Oct., 1964), p. 350.

(3) Ibid.

(4) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", in "Journal of Bible and Religion" Vol. 24, No. 2 (Apr., 1956), p. 97.

ويدعم بارث هذا الموقف برفض استخدام المفاهيم التقليدية للحاتين اللتين مرت بهما حياة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، الحياة الأرضية إلى مرحلة موته، والتي تمثلت في صورته الإنسانية التي كان يرى فيه كإنسان مطيع لله تعالى وليس معادلاً له exinanitio. وصورته الإلهية بعد الموت، ورفع الله تعالى له exaltatio باعتبارهما وصفين للتعاقب الزمني لتجسد المسيح وصعوده بعد ذلك. وحتى في تواضعه وطاعته، فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إنسان الناصرة، وسوف يظل عيسى الرب الذي صعد إلى السماء، ابن الإله، وحتى في انتصاره في القيامة وصعوده إلى السماء، سوف يبقى الإنسان المتواضع والمطيع والمذل. وعندما يُرى من وجهة نظر عيسى التاريخي فإن معظم منهج بارث يظهر على أنه موضوع للشك والتساؤل، فبارث يعتقد أن عيسى المسيح تاريخ الله تعالى مع الإنسان في المكان والزمان المعروفين للمسيحيين عبر شهادة العهد الجديد، الكتاب الذي دونه بشر بكلمات بشرية، وباعتباره وثيقة مكتوبة، فإنه يمكن أن يكون موضوعاً للمنهج التاريخي النقدي^(١).

ولكن النقد التاريخي يجب أن يكون محدوداً بالوظيفة الثانية فحسب، على أساس أنه أداة للمساعدة على فهم الطبيعة الجوهرية للكتابات المقدسة باعتباره شهادات لتاريخ الله تعالى مع الإنسان. ويرفض بارث أن يعترف للمنهج النقدي التاريخي بأية إمكانية أو شرعية للذهاب إلى ما وراء القانون المعطى لعيسى التاريخي، الذي يؤدي لديه إلى فقد الطبيعة الحقيقية للعهد الجديد في الاعتراف بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، باعتباره الرب الذي صعد إلى السماء؛ فالكتابات المقدسة تاريخية فحسب فيما تعطيه، ولكن ليس في اشتراكها في مسيرة التاريخ ذاته. ومن العمل على أساس قاعدة التأويل العقدي فإن بارث يفترض الوحدة الفعلية والجوهرية لشرعية العهد الجديد. ويعني هذا أن مسألة الحقيقة التاريخية هي موضوع لمسألة الحقيقة العقدية. وتكشف مشكلات التفسير التاريخي عن التطور الفعلي للشرعية في سيرها الغامض في التاريخ المقرر للعقيدة^(٢).

إن هذا ممكن لدى بارث، إذ على أساس افتراضاته اللاهوتية، يمكن أن يؤكد وحدة الأسئلة التاريخية وهويتها، إضافة إلى الحقيقة العقدية. وهذا التعرف خلط مشوش للمنهج التاريخي والاعتراف العقدي، ففي الحقيقة أن الدراسة الأكاديمية للعهد الجديد قد أوضحت أن القصد

(1) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", p, 350.

(2) Ibid, pp, 350-351.

التاريخي للأناجيل ليس في إعطاء وصف بيوغرافي محايد لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبدلاً من ذلك فهي على الأحرى منتج غريب للكنيسة مدفوع بالاعتراف الكاريممي لعيسى على أنه الرب الذي صعد إلى السماء، ولكن أيضاً كشف بحث العهد الجديد عن طبقات مختلفة في التطور التاريخي لتقليد الإنجيل، بمعنى المسيح التاريخي في الكنيسة الناطقة بالآرامية، والكنيسة الهلنستية، ولذلك فإن البحث التاريخي باتجاهه إلى ما وراء الشريعة، لا يمكن رفضه على أنه خطأ تاريخي على أساس المنهجية العقديّة، كما أن الاعتراف العقدي لا يمكن له أن يصف بشكل شرعي الحدود التاريخية للمنهج التاريخي النقدي^(١).

وتظهر رؤية بارث على درجة عالية من الاعتبارية في مجال رؤية الدراسة الأكاديمية المعاصرة للعهد الجديد، وذلك عند استخدامه المنهج التاريخي النقدي في دراسة أصل العهد الجديد وتطوره باعتباره ظاهرة تاريخية، وفي تحقيق هذه المهمة فإنه يمكن أن يُعزل عيسى باعتباره ظاهرة تاريخية. إن التوتر بين إعادة البناء التاريخي لصورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، المسيح المعترف به في شريعة العهد الجديد، لا يمكن أن يحى ببساطة بالتأكيد العقدي على أن المسيح الكتاب المقدس هو عيسى الناصرة الحقيقي، ومن هنا فإن التفسير التاريخي يجب أن يطرح الأسئلة، على نحو لا يمكن تجنبه، بالنظر إلى شكل التشابه أو الانسجام التاريخي في العلاقات الداخلية المتبادلة، والأصالة، والمواد المتشابهة والعلاقة بينها. ومثل هذا التفسير يُخرج على نحو فعلي التوتر، وعدم التكافؤ، والتناقض في الطبقات المتنوعة لتقليد الإنجيل، وكذلك في الوحدات الأدبية المختلفة للعهد الجديد^(٢).

وبالتالي فإن مسألة عيسى التاريخي، يجب أن تُفهم في سياق مشكلة العلاقة بين التفسير التاريخي والاعتراف العقدي. وحل بارث الذي قدمه لمشكلة العلاقة بين الصدق التاريخي والصدق العقدي موضع شك، فهو لا يؤدي إلى الوضوح، ولكن يؤدي إلى فوضى في التاريخ الموضوعي والاعتراف العقدي، والمثال الأساسي على هذا التشويش المنهجي، يمكن رؤيته في تلك الصورة التي رسمها بارث للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ كواحد من ملكية هيلان hilan. وعندما يقرأ شخص هذه الفقرات، فلا يكون واضحاً لديه ما إذا كان وصف عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي يركز على الحقيقة المعلنة في اعتراف الكنيسة أو الحقيقة التاريخية التي يمكن أن تكون واضحة لأي من معاصري

(1) Ibid, p, 351.

(2) Ibid.

عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ويرفض بارث بالفعل التمييز بين هاتين الإمكانيتين، ومع ذلك فبسبب أنه لا تمييز مبرراً منهجياً، فإن الحقيقة الاعتقادية تظهر على السطح كحقيقة تاريخية، ولقد كان هانز كونزلمان Hans Conzelmann على حق في اعتراضه على هذا التشويش، فهناك نقص الوضوح فيما يتصل بالمصادر، يأخذ ثأره في شكل الأرخنة المستترة للاهوت الكاريحما: الصورة العقدية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التي تتغير ثانية من الخلف إلى تاريخية أو بالأحرى الصورة المزيفة، ولقد تلقى التفكير الكنسي باعتباره صورة تاريخية الثمن الذي يدفعه الشخص لهذه الصورة، وهو التقوى التي تعتبر التاريخ الحقيقي تهديداً. ويجب بارث عن ذلك بأن الطريق الشرعي الوحيد لفهم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يتمثل في رؤيته على النحو الذي اعترف به العهد الجديد^(١).

وربما لا يقوم شخص بعزل عيسى التاريخي عن عيسى المعترف به متذكراً العهد الجديد. ومن المعروف أن صورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في العهد الجديد، تركز على توضيحات ما بعد عيد الفصح للرب الذي صعد إلى السماء، وبالتالي يرفض بارث أي نوع من النظرة أو المقاربة التاريخية المعزولة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي سبيل القيام بذلك يتجاهل بارث حقيقة أنه يمكن النظر إلى عيسى بمقاربة تاريخية محايدة، بأنه، أي عيسى، شخص إنساني. والمشكلة التي تنشأ بإعادة البناء التاريخي لعيسى، لا يمكن التغلب عليها بالقول بأن ذلك غير شرعي من الناحية اللاهوتية، ذلك أن التاريخ لا يمكن التغلب عليه بالعقيدة. ومما لا شك فيه أن العهد الجديد يرى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ويقر به في ضوء القيامة، ويتمنى حتى إعلانه في الحياة الأرضية باعتباره المسيح والرب. وعلى أية حال فإن كونزلمان Conzelmann على حق مرة أخرى، عندما قرر: أن ما تريد الأنجيل قوله، لما تتحدد كلفيته التي تستخدم بها بصفة نهائية حتى اليوم. والسؤال هنا ما إذا كانت تقصد أن تكون مادة مصدرية، ولكن ما إذا كانت، بأسلوب منهجي ما، يمكن تقييمها بواسطة المؤرخ باعتبارها مادة مصدرية^(٢).

وعندما يأتي حديث بارث عن «الكلمة الإلهية» فإن العقل الإنساني يتجه إلى الكتابات المقدسة في حد ذاتها، ولكن بارث باعتباره لاهوتياً بروتستانتيّاً يرى أن كلمة الله، التي تكلم عنها الكتاب المقدس، تعني الكلمة الأزلية التي جاءت في مقدمة إنجيل يوحنا، ولكي يفهم ما يعنيه بارث بكلمة الله، لا بد من البدء بتفسيره لهذه الفقرة في الكتابات المقدسة، فهو يفسر الآية

(1) Ibid, pp, 351-352, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, 7, 132.

(2) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", p, 352.

الأولى: «في البدء كان الكلمة وكان الكلمة الله»^(١)، تفسيراً تقليدياً؛ لكي يوضح أن اللوجوس أو الكلمة واحدة مع الله منذ الأزل ومتحدة معه في وحدة الروح القدس، التي كانت موجودة مع منذ البدء مع الله قبل أي شيء مخلوق موجود، فالكلمة هي الله، وإلا كانت مخلوقة، ولم تكن في البدء. وتفسيره للآية الثانية: «هذا كان في البدء عند الله»^(٢) يأخذ وجهة أقل مما هو مألوف، فبارث يؤكد هنا على كلمة في البدء التي تشير إلى أن الواحد الذي كان في البدء خاص جداً، وهنا يجب أن تُقرأ على أن هذا كان في البدء، ولا يكرر يوحنا الآية الأولى هنا، لأنه يريد أن يوجه قارئه إلى ما سوف يأتي بعد ذلك، حيث توجد كلمة هذا كان واحداً على نحو مميز، وعلى ذلك فلا يجب أن يندعش القارئ نفس العبارة تظهر مرة ثانية «هذا كان» في المقدمة، ذلك الذي شهد له يوحنا المعمدان: «هذا هو الذي قلت عنه: إن الذي يأتي بعدي صار قدامي لأنه كان قبلي»^(٣)، وبعبارة أخرى أن الكلمة هنا في البدء كانت عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، وليس هناك أية إشارة أخرى في الكتاب المقدس، تؤدي إلى تجريد الابن الأزلي أو كلمة الله من عيسى عَلَيْهِ السَّلَام^(٤).

وعلى أية حال فإن الأدب المسيحي لديه ممانعة في التعامل مع يوحنا المعمدان، على الرغم من أنه كان الشخص الذي ابتدأ به عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، والأول الذي قتله هيرود. والمؤرخ اليهودي جوسيفوس لم يعرف عيسى، فإنه عرف بقوة يوحنا المعمدان، والتقارير التي قدمها تشير إلى أن يوحنا المعمدان أوجد حركة واسعة هدت هيرود انتيباس Herod Antipas. وفي الأناجيل يبدو عيسى عَلَيْهِ السَّلَام على أنه واحد من أتباع يوحنا المعمدان، الذي بدأ حركته بطريقة ما، فالأناجيل تذكر أنه جعل مجنديه الأوائل من بين أتباع يوحنا، الذي تخفي حركته بموته، ولكنه لا يزال ينظر إليه باحترام عبر القرون، على النحو الذي أثبتته الأساطير والصور التي لا يمكن نسيانها عن قطع الرأس. والديانة المندائية الكبرى التي تتمركز على الحدود بين العراق وإيران تدعي أن يوحنا المعمدان أحد قادتها، على الرغم من أنهم ينكرون أنه مؤسس دينهم، وعيسى عَلَيْهِ السَّلَام الذي بدأ مهنته كواحد من أتباع يوحنا كان نبياً مزيفاً، سرق تعليمات يوحنا وأفسدها، ثم ضلل الناس الذين اتبعوه بهذه التعليمات الفاسدة^(٥).

(١) إنجيل يوحنا، ١:١.

(٢) السابق، ١:٢.

(٣) السابق، ١:١٥.

(4) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 99.

(5) See, Henk Meeter, "Jesus and Christianity", p, 9.

ويؤكد بارث على هذه الفكرة بشدة، فالمسيح كان إلهاً، لأنه كان الكلمة، إذ يقرر أنه مثلما كان من الملائم القول بأن الكلمة إلهية، لأنها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أيضاً فَعِيسَى إلهي لأنه الكلمة، وهو يجد دعماً آخر لهذه الفكرة في موضع آخر من العهد الجديد، وذلك في رسالة بولس إلى أهل كورنثوسي: «الذي هو قبل كل شيء، وفيه يقوم الكل»^(١)، وفي الرسالة إلى العبرانيين يقرر بولس: «الذي هو بهاء مجده، ورسم جوهرة، وحامل لمل الأشياء بكلمة قدرته بعدما صنع لنفسه تطهيراً لخطايانا، جلس في عين العظمة في الأعالي»^(٢)، وبهذا التأكيد يحاول بارث أن يفهم على نحو تام نتائج الإيمان المسيحي في أن الخلاص بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له جذوره الأزلية، فالله تعالى اختار عيسى منذ البداية، عقيدة بارث في الاختيار، فعيسى ليس بعد الفكر، مجرد رد فعل للخطيئة، فهو في جوهرة إعلان الله وقراره الأزلي، فالله موجود في المسيح قبل الخلق، وفقاً لكلام بارث الوجود القبلي لله - الإنسان، إذ يقرر أن عيسى المسيح اختيار الله، كما أنه الإرادة الأزلية لله، وما يريد بارث قوله إن الله الأزلي تجسد في عيسى، ولذا فإن الله تعالى الأزلي ذاته متجسد، ومهما كانت الظروف تسمح بالنظر إلى ما وراء المسيح باعتباره إلهاً أو الإرادة الأزلية لله تعالى، أو لوجوده كخالق ومخلص ومصلح، ففي كل هذه الأشكال لنشاطه وإرادته، هو الله في عيسى المسيح^(٣).

ويشير البعض إلى أن أفكار بارث ربما تكون مقبولة بشكل أكثر، عندما يشير إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، باعتباره محتوى قصة الإيمان، ولكن هذه القصة تفهم على نحو أفضل باعتبارها تاريخ الإيمان الذي أبدعه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهي ليست قصة الكنيسة التي خلق بها الإيمان المسيح، وبالتالي أنجزت بها إرادة الله للخلاص، كما يمكن القول بأنه لا يمكن أن يوجد إيمان اليوم، كما لم يكن من قبل، بدون عيسى التاريخ، والأخبار الطيبة لمسيحي الإنجيل التي تتمثل في أن عيسى الناصرة لا يزال حياً، وأن مثل هذا الإيمان ممكن، ولا يشهد الكتاب المقدس للماضي الميت، إنه يشهد للماضي الذي يكون حياً وحاضراً، إن عيسى الذي كان، هو نفسه عيسى الكائن، والكتاب المقدس، بإرادة الله، وسائل مقدرة لتوسط الحدث الماضي إلى الحاضر. ولقد ناقش بارث أنه بسبب أن الوجود خطيئة، فهو مبهم لا يمكن سبر غوره لأنه

(١) رسالة بولس إلى أهل كورنثوسي، ١: ١٧:١.

(٢) رسالة بولس إلى العبرانيين، ١: ٣:١.

(3) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p. 99.

سمة لوجود الإنسان، وهو مثل الكتاب المقدس، يجب أن يتوسط الحقيقة الإلهية. وعلى أية حال فنتيجة لكريستولوجيته المطورة، وتعريفه للكلمة الأزلية بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، باعتبارهما نتيجتين لمذهبه، الاعتقاد بأن مرسوم الله لاختيار أو عدم اختيار أفراد للخلاص حتى قبل السقوط، والإقرار بأن الخلاص كان مسبقاً عبر المسيح قبل السقوط، يؤكد على أن المسيح أساس كل ذلك^(١).

وليس من العجيب أن كلمات الرجال، لا بد أن تكون قادرة على أن تتوسط حضور الكلمة الأزلية لله تعالى، ولا يعترض بارث على استخدام التعبير المشابه لذلك، فالكتابات المقدسة على جهة الخصوص تدعو إلى تناظر الكلمة الأزلية للكتاب المقدس، إضافة إلى كل الكلمات الإنسانية، وإن كانت بمعنى أقل من الناحية الحسية، والسمة الأنطولوجية غير الممكنة، ليست في أن كلمات الرجال يجب أن تكون في خدمة الله تعالى على نحو حقيقي، ولكن يجب عليها أن تخدم أي إله آخر؛ فالخطيئة وفقدان النعمة مشكلتان لا يمكن حلها، ومع ذلك فمن الواجب توخي ممارسة الحذر، فلا شيء في كلمات الإنسان في حد ذاتها يجعلها مفيدة، فهي متماثلة فحسب عبر الإيمان الملهم بالروح القدس، إنها فحسب مثل كلمات الرجال التي تتعلق بهم بشكل ثابت عبر إيمانهم بأنهم قادرون على الكلام عن الله، فالتناظر أو التشابه في الكتابات المقدسة مثل تناظر الإيمان^(٢).

ولأن الكتاب المقدس يتحدث عن عيسى التاريخي، فإنه مختار لكي يكون شاهداً على كلمة الله، ولكن فحسب في الإيمان بهذه الحقيقة، ورغم ذلك التناقض الظاهري، فإن كلمة الله في المسيح هي التي شهدت بها الكتابات المقدسة، وقدمت عبر الروح القدس الذي يخلق هذا الإيمان عن طريق كلمات الرجال التي تتكلم حقاً عنه، ومعنى ذلك أن هناك مجالين في استخدام مصطلح «الكلمة»، وقبل ذلك كله فإن كلمة الله هي عيسى المسيح كمحتوى لإرادة الله الأزلية، وكحضور أزلي، وشكل وجود الله تعالى، أولاً. وفي المقام الثاني، وعلى نحو ثانوي، الكتاب المقدس الذي يشير إلى الكلمة الأولية الأساسية. وهناك أيضاً شكل ثالث للكلمة،

(1) See, Joseph William Hafsten, A Historical Study of Christian Kerygma - Its Form and Content, A Dissertation Presented to the Faculty of Southern California School of Theology in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Religion, June, 1965, pp, 146 - 147, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", pp, 99-100.

(2) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 100.

الكلمة التي أعلنتها الكنيسة، إذ هي مجتمع الله المختار، هذا المجتمع مؤسس على شهادة الرسل والكتابات المقدسة، ولها علاقة متكاملة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهي الدائرة الأكبر للشهود، ويشبه عيسى الحجر الذي سقط في الماء، كما أن الحواريين وسجل شهاداتهم يشبهون البقعة، والكنيسة الموجة المنتشرة، هذه الثلاثة هي كلمة الله، على الرغم من أن المسيح الكلمة والمركز^(١).

إن عيسى تاريخي، وكل حدث تاريخي له سوابقه ونتائجه التاريخية، فالمسيح لديه الأنبياء والتلاميذ، وكل حدث في بيئته الفورية له محيطه الواسع التأثير، فمسيح إسرائيل وعدّ وامتلأ، ولا توجد كنيسة حيث لا توجد كتابات مقدسة أو مسيح، وليس هناك مسيح بدون الكتاب المقدس، وليس هناك أيضاً أفراد مؤمنون لم يلتقوا بالله في المجالات الثلاثة للكلمة، وهنا يأتي السؤال: ما هو التأويل عند بارث حينئذ؟ إن عيسى الكلمة الأزلية لله تعالى، وبهذا الإيمان يبدأ بارث. وهكذا، باعتباره تفسيراً، فالذي يكون غير مطيع للإيمان، بمعنى آخر غير المؤمن بالفعل، لو قرأ الكتاب المقدس على أنه شيء آخر سوى أنه شاهد لعيسى، وأن العهد القديم باعتباره وعداً بعيسى الذي سوف يأتي، ومع ذلك هو موجود بالفعل، على أساس أنه أزلي كائن، والعهد الجديد باعتباره شاهداً لعيسى الذي جاء، ولا يزال آتياً، وعلاوة على ذلك فهو يأتي باعتباره امتلاءً وإنجازاً لهذا كله^(٢).

ويمكن للشخص أن لا يتوقع شيئاً آخر من الكتاب المقدس؛ بسبب أن عيسى المسيح هو المعنى الداخلي للتاريخ، إضافة إلى إنجازه وامتلائه، ومع ذلك فيما يكون غير متصور، وبالفعل غير ممكن، فإن الكتاب المقدس يجب أن يشير إلى أي شخص سوى المسيح، وفي الحقيقة فإن الإشارة إليه تفشل في أغلب الأحيان. وفي حالة بولتمان يبدو أن الكتاب المقدس يشهد للإيمان ذاته، وفي حالة الليبرالي يميل إلى كشف الإنسان العقلاني والأخلاقي والمتدين الحقيقي. وهنا يأتي السؤال: ما الذي حدث؟ الإيمان، على فرضية كفاءة الكتاب المقدس، ناقص، إن الكتاب المقدس منفصل عن الله تعالى، ففي يد الآثم يشير إلى الإنسان نفسه بدلاً من المسيح، إذ يصبح تأكيداً لإله الإنسان الجوهري الضروري، وكذلك يتحول إلى أداة لعبادة الأصنام، مثل هذا الاستخدام المضلل للكتابات المقدسة، هو فصل الإنسان عما أراد الله تعالى أن يجمعه معاً،

(1) See, Joseph William Hafsten, A Historical Study of Christian Kerygma - Its Form and Content, pp, 146 - 147, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 100.

(2) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 101.

وعلى نحو مؤكد فإن سوء استخدام الكتاب المقدس بفصله عن المسيح الكلمة الأزلية لله، إحدي الإشارات المؤكدة لخطيئة الإنسان^(١).

ولكن، على الرغم من الخطيئة، فإن الكتاب المقدس يبقى وسيلة الله المختارة، فهو لا يزال كلمة الله، إنه يتكلم عن الذي تغلب على الخطيئة، على الرغم من استمرار آثارها، لكي يجعل شهوده مؤثرين، وكل قراء الكتاب المقدس مخطئون، ومع ذلك مخطئون مبررون، وكل إنسان يميل إلى قراءة الكتاب المقدس لكي يمجّد نفسه إلى حد أنه آثم، وعلى الرغم من ذلك فإن الكتاب المقدس يستخدم لتمجيد الله، وبالفعل فوجود الإيمان يشهد لحرية كلمة الله، والتاريخ اللاهوتي لبارث واضح في حرية الكتاب المقدس، ما الذي، مع ذلك كان خطأ مع الكاثوليكية عند بارث، غير أنه كان يحاول أن يأخذ الكتاب المقدس بجدية، وتقييده مع ذلك بسلسلة فلسفية متنوعة؟ وطالما أن بارث مستمر في التعامل بجدية مع الكتاب المقدس، ويعمل على الدفع باتجاه مركزه، فإن الكثير لا يمكن أن يعوق رسالته، الاضطراب والعنف في معاني التفسير، ليس شيئاً أكثر من كلمة الله الحرة المخترقة عبره، وبالفعل فهي مزعجة في رغبتها في جلب الله والإنسان معاً، عندما يقرر التفكير الفلسفي أنهما لا يمكن أن يكونا معاً^(٢).

ولكن الكتاب المقدس كان ناجحاً، فرسالته منتصرة، إذ يرى الله والإنسان معاً وبشكل نهائي في المسيح، وبالتالي فإن الاختلاف هنا على نحو تام في التصور والأفكار الفلسفية باهت وضعيف، فالمشكلة ليست في أن تكتشف الكيفية التي تكون بها النعمة ممكنة، عندما لا يكون هناك تعارض بين الله والإنسان. إن المشكلة النظرية الآن تكمن في تأسيس حقيقة أن الله والإنسان، يمكن أن يكون كل واحد منهما على حدة، في الوقت الذي يكونان فيه متحدين بشكل حاسم، فالخطيئة، وليس الخلاص، سر. وما يتضمنه هذا الفهم لمركزية المسيح عَلَيْهِ السَّلَام، يتمثل في أنه ليس هناك نص واحد أو مفهوم واحد، يمكن أن يكون منفصلاً عن مركزيته الكريستولوجية. وقراءة كالفن للنصوص الكتابية التي تناول فيها الجبر أو الاختيار، لم يدع لضوء المسيح أن يلعب عليها، ونتيجة ذلك تصور بعض الإله غير المقيد في أفعاله على نحو مجرد، أن بعض أفعاله اعتبارية في حريته، وأن ليس الله في المسيح^(٣).

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 101.

(3) Ibid.

وبالفعل فإن الله حر، كما يقول بارث، ولكنه يسأل ما هو الله الحر؟ إنه المرشد بالإيمان بالمسيح، الذي يعرف أن الله في المسيح الحر، فالله المنقذ حر، الله المخلص. ولو أن شخصاً يجب أن يتحدث عن حصاد التاريخ، فدعه يفكر في عبارات الكونية على الأحرى من عبارات التقييدات على المحبة والنعمة على النحو المتضمن فيهما في مذهب كالفن، ليس فحسب أن كل كلمة يجب أن تقرأ في ضوء عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، ولكن يجب أن تكون كل كلمة مقروءة كذلك على هذا النحو، فكل كلمة في الكتاب المقدس، يجب أن تتحدث؛ لأنه كلمة الله ولأن الله في المسيح حر في استخدام هذه الشهادة، وليس لدى الإنسان حرية في أن يقطع هذه الشهادة ويغير الكلمة، كما لو أن وصفه للمسيح محدود بحريته. كما أن الإنسان ليس بحاجة إلى الدفاع عن الكتاب المقدس، وفي الحقيقة فإن الذي لا يمكن له أن يدافع عنه، لا يمكن له أن يحطمه. فلقد قاوم الكتاب المقدس سلاسل الأصولية والعلمية أو المعرفة النقدية، فالله تعالى لا يربط بكلمة نقدية أو غير نقدية وعلى الأحرى فالكتاب المقدس مربوط به، وبهذه الثقة فإن الكتاب المقدس لا يزال يُقرأ على أنه طقس ديني للنعمة الحرة لله تعالى، باعتباره كلمة الله ذاته^(١).

ويفترض بارث في تصويره لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ القبول الإيماني لصورته في العهد الجديد كأساس معرفي لوصفه له بأنه واحد من أفراد العائلة المالكة، وهو ما ينسجم مع وصف بارث لحالتي المسيح قبل الموت وبعده. ومثل هذه البصائر العقدية، على أية حال، لا يمكن لها أن تعمل باعتبارها خطوطاً مرشدة للمنهج التاريخي. ومن المؤكد أن هناك قلة من المؤرخين يمكن لهم قبول هذا الأساس المعرفي للمعرفة التاريخية، وذلك غير ممكن بالنسبة للاهوتي عندما يعمل مؤرخاً. ومن الملاحظ أن تفسير بارث يركز على التأكيد العقدي بالتماثل بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ومملكة الله تعالى. وعلى الرغم من اكتمال هذا التماثل في التقليد المسيحي، فإنه ليس جزءاً من التقليد الكلي الأسبق. وباستخدام مبدأ التأويل العقدي، فإن بارث يقرأ المعنى المتماثل المختار بأنه لم يكن في مكانه الأساسي للأصل، وهو تفسير للنصوص لا يمكن أن يحملها المعنى التاريخي لها، ولا يمكن أن يقبلها السياق أيضاً^(٢).

(1) See, Randall C. Zachman, "Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method", in "The Journal of Religion", Vol. 82, No. 1 (Jan., 2002), pp. 1-26, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", pp. 101-102.

(2) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", p. 352.

وفي بعض اللحظات يبدو أن بارث يصف عيسى التاريخي باعتباره التجلي التاريخي الواضح للوحي، ويقرر أن هذا الظهور هو الوحيد المسجل، وليس ما أدركه بالفعل تلاميذه وأتباعه. ولكنه لا يعترف بأن هناك بعض سمات لعيسى قدمت مدخلاً سهلاً للتاريخية بعيداً عن حقيقة عيسى المعروفة على أساس اعتراف ما بعد عيد الفصح. وعلى الجملة فإن معلومات بارث هنا مشوشة، وتبدو على أنها متعارضة بالكامل. وبسبب أنه يفرض أية منهجية تحاول التمييز بين الوصف التاريخي والتوضيح العقدي، فإن هذا القسم مليء بالغموض ومضلل من الناحية التفسيرية. والصعوبة المنهجية واضحة مرة أخرى، عندما يناقش بارث موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، إذ يرى أنه كان لديه الاستعداد والرغبة في تحقيق مهمته على الصليب، وليس هناك نتيجة أخرى متوقعة بالنسبة له سوى الموت، لذا اتجه بكامله إلى هذه النتيجة التي لم تكن مفاجئة له^(١).

وهنا يبدو بارث مهتماً بمسألة ما إذا كان قصد عيسى التاريخي يماثل إعلان الكاريحما. وعلى أية حال فإن منهجيته تمنع هذا السؤال أو على الأحرى تقدم إجابة عقدية، فوفقاً للتأويل العقدي عنده لا يمكن أن يكون هناك أثر للمسيح سوى موته، بسبب أن طاعته كانت طاعة كاملة، طاعة الابن للآب، وهو يحاول هنا أن يظهر على أنه يتمنى أن تفسيره العقدي يجد دعماً من التفسير التاريخي، وإذا كان الأمر كذلك فإن بارث يخصص دوراً أكثر مادية للتفسير التاريخي أكثر من أنه يساعد على فهم النص المعطى. وعلى الرغم من أنه حاول التغلب على مشكلة عيسى التاريخي بالمنهجية العقدية، فمن الواضح أنه لم ينجح بالفعل في استحضار تعريف للتفسير التاريخي النقدي^(٢).

وعلى أية حال فإن بارث لم يتمكن من أن يقدم حلاً للمشكلة التاريخية للإيمان المسيحي التي سلمت إليه كتراث نقدي في القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن لاهوته قد عمل على التركيز على هذه المسألة في سياقها اللاهوتي الصحيح، فإن السؤال المهم في ذاته لم يحل، وتم بلعه في المنهجية العقدية. وبسبب أن فعل الله تعالى في عيسى عَلَيْهِ السَّلَام أخذ مكانه في التاريخ المحسوس، فإن بعض سمات هذا الفعل يمكن أن تكون موضوعاً للمنهج التاريخي النقدي المقارن. وعلى الرغم من أن الكنيسة الأولى تذكرت مسيح الناصرة في ضوء الاعتراف بأنه الرب الذي صعد إلى السماء، فإنها تذكره فحسب لأن حياته مشاركة في عالم التاريخ المفتوح

(1) Ibid, p, 353.

(2) Ibid.

للفحص العام، وبالتالي فإن التفسير التاريخي النقدي بالفعل له وظيفة لاهوتية، لأنه كشف لله نفسه أخذ مكانه في عالم التاريخ المفتوح إلى الشك الافتراضي. إن بارث يرفض تفسير exinanitio على أنها تعبير عن الله الذي أعطى نفسه متجهاً إلى الغموض المسيحي والتاريخ العرضي في رؤية الأهمية اللاهوتية لمشكلة عيسى التاريخ^(١).

إن الأسلوب البناء فيما بعد مرحلة بارث يكون في توضيح علاقة التفسير النقدي التاريخي بالاعتراف العقدي للكنيسة. ومطلب عيسى التاريخي غير شرعي إذا كان يريد البرهنة على أن عيسى التاريخ، على نحو مباشر، هو وحي الله تعالى. ولكنه شرعي لاهوتي إذا كان يريد توضيح علاقة الإيمان بالتاريخ، الذي يذكر بأن الحدث المحسوس في التاريخ المحتمل فعل الله تعالى للمسيحيين^(٢).

ولقد تناول شلاماخير هذه المسألة على نحو تفصيلي في سياق دراسته للمسيح، عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتجديد التجربة أو الخبرة المسيحية به، ولقد حدد الورع الديني إلى حد كبير معالم تناوله لشخصية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فاللاهوت عنده ينقسم إلى قسمين: الأول، يتناول الكيفية التي يحدد بها شلاماخير مكانة مسيح الناصرة، عَلَيْهِ السَّلَامُ، في فهمه للمسيحية واللاهوت المسيحي، فعنده إن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، على النحو الذي قُدم به فعلاً إلى أتباعه قبل قيامته، وكذلك بالنسبة لأجيال المسيحيين عبر تاريخ الكنيسة المسيحية هو مصدر الدين المسيحي وسنده، وإحدى المهام اللاهوتية هنا تتمثل في كيفية استرداد من هو المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ من أصول المسيحية، وعلى نحو دقيق من العهد الجديد، وهنا نلاحظ أن الكيفية التي يتم بها التفسير الاستعادي للمسيح وأعماله، تستخدم فيه أدوات الجدول والتأويل ومناهجه. على حين أن القسم الثاني يبحث في الكيفية التي بنى بها شلاماخير نظامه لللاهوت المسيحي، على أساس تلك الإدعاءات التي تقرر أن المسيح سبب التحول الشخصي، وهنا نصان يستشهد بهما في هذا الصدد: الأول The Christian Faith وتتمته في Brief Outline for the Study of Theology، ومن الملاحظ أن شلاماخير قد استخدمهما في المحاضرات التمهيدية لدراسة علم اللاهوت في جامعة برلين، وهما لا يزالان يشكلان القاعدة الأساسية لتعليم اللاهوت حتى اليوم، مع بعض التعديلات القليلة^(٣).

(1) Ibid, p, 354.

(2) Ibid.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", in "The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology", Edited by David Fergusson, Blackwell Publishing Ltd, United Kingdom, 2010, p. 43.

إن نقطة الاهتمام الحقيقية عند شلاماخير تتمثل في تجديد الخبرة أو التجربة المسيحية بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا تأخذ التقوى أو الورع الديني مكانة مركزية في تحديد رؤيته للمسيحية؛ فالمفتاح الأساسي لفهم شلاماخير للدين المسيحي ولاهوته هو استمرارية تجربة المسيح المُخلص في كافة مناحي المسيحية؛ ولكي يؤكد هذه الاستمرارية فإنه يركز على حالتين لظهور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في نصوص العهد الجديد: الأولى، تتمثل في حضوره الجسماني السابق على موته. والثانية، حضوره الروحاني بعد الموت. وهاتان الحالتان معاً تسمحان عند شلاماخير تسمحان بشيوع حاسم لكل تجربة مع المسيح الشخص، وكل نتائج تحسين الحياة على نحو حاسم تستدعي ما يتضمنه العهد الجديد المليء بتلك العناوين، التي تستدعي ذلك التحول الفعال وتقبله، فالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الراعي الخير، والتضحية التامة، والمعالج، والمصلوب، إنه المسيح المنتظر، ابن الله الحي، على نحو ما نسبته بطرس إليه في إنجيل متى: «فَأَجَابَ سَمْعَانُ بَطْرُسُ: «أَنْتَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ الْحَيِّ»^(١)» وتجربة التحول المخصوص تتضمن ذلك التنبؤ الذي ينسب إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ذلك الشخص الذي يُنسب إليه ذلك التأثير، وهنا يُستحضر العهد الجديد في أصوله في التاريخ الطويل لكريستولوجيا التضمين أو التأكيد التي يوجزها شلاماخير على نحو مشهور: كل شيء في المسيحية يتصل بالخلاص من الخطيئة المنجز من قبل مسيح الناصرة^(٢).

واستمرارية ما قبل الموت مع ما بعده لشخص المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، تضمن لشلاماخير ذلك الارتباط بين الفعل أو العمل والحضور الشخصي، عندما يكون المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ مجرباً، باعتباره حضوراً شخصياً؛ وبالتالي يكون مجرباً باعتباره سبباً للتحول الخلاصي الافتدائي، هذا الارتباط يصبح المفتاح التأويلي لعمل شلاماخير في أسفار العهد الجديد، وخصوصاً جهده في إعادة بناء حياة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا سوف يتجه شلاماخير إلى دراسة أناجيل العهد الجديد، وخاصة إنجيل يوحنا، لكي يكتشف الحافز الداخلي الأساسي لشخص المسيح، الذي يمثل أسس عمل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٣).

ويعتقد شلاماخير أن المحور الأساسي لعمل المسيح، يتمثل في أن المسيح شخص مبلّغ ومشبع على نحو كامل، وذلك بأن حل الله تعالى فيه، وهنا يستخدم شلاماخير على نحو واضح في هذا

(١) إنجيل متى، ١٦: ١٦..

(2) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", pp, 43-44.

(3) Ibid, p, 44.

السياق تعبير يوناثان Johannine في استكشاف وعي المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي يوضح السبب في أنه لَمْ كانت أقوال المسيح وأفعاله على النحو الذي فعله، مما سوف يزوده بمفتاح يخطط به تطور حياة المسيح، على النحو الذي تميز به في كرونولوجيا إنجيل يوحنا، وعلى النحو الذي وجده في دراسات أفلاطون. ويعمل شلاماخير بقوة على تفسير الفردية الإنسانية التي يسميها بحساب التفاضل والتكامل، الذي يفسر السبب في لَمْ كان المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ السبب الدائم للخلاص في التاريخ المسيحي، وهكذا فإن شلاماخير واثق من أن تفسيره لوعي المسيح، يمكن أن يربط ظهور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في أناجيل العهد الجديد بالتفسيرات اللاهوتية اللاحقة لشخصه وعمله^(١).

والقليل الذي يمكن لشلاماخير معرفته عن هذا التفسير ونتائجه، على النحو الذي يستحضره شلاماخير، سوف يُعشّق بارتياح مع بنائه اللاهوتي، لضمان المسيح التاريخي كإعادة بناء مستخدماً في إنجيل يوحنا، مثل هذا التفسير قد لا يكون مصداقاً لدى ديفيد فريديريك شتراوس David Friedrich Strauss الذي نشر نقداً قاسياً لتفسير شلاماخير لشخصية المسيح في عام ١٨٦٥، أي بعد سنة من محاضرات شلاماخير عن حياة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبالضبط بعد ثلاثين عاماً من وفاة شلاماخير عام ١٨٤٣^(٢).

ويفهم شلاماخير المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ من خلال التماثل بين عيسى الشخص وعيسى العمل، وفي هذا الأسلوب يلتزم شلاماخير بالإجماع المهيمن في المسيحية عن الطبيعة الحاسمة الجازمة لعمل المسيح المُخلص، فالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور شخصي في العمل في كل من أصل الكنيسة، والمحور المركزي الدائم للمسيحية ولاهوتها. ومع ذلك ففي عمله في التزويد بالحجج التي تحقق بها كريستولوجيته أهدافها العالية، وقع شلاماخير في بعض الصعوبات الأكاديمية، فلقد قام كارل بريتشneider Karl Bretschneider بتفنيد الأصالة التاريخية لإنجيل يوحنا، وبالتالي كذب ذلك الامتياز الذي يدعيه شلاماخير لإنجيل يوحنا على أسس تاريخية، وعلاوة على ذلك فإن شلاماخير بتأكده على الحضور الشخصي للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنه يفسر الشروط التاريخية على نحو خاص به، وبالتالي تكون الإشارات لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الكتاب المقدس المسيحي محدودة بالنسبة إلى ظهوره الذي تقررته نصوص العهد الجديد^(٣).

(1) Ibid.

(2) See, David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus, Critically Examined*, pp, 417- 425, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 44.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", pp, 44-45.

هذا التحديد أو التقييد يجعل نصوص العهد القديم المقترحة للتقوى المسيحية تجريدية وموضع نقاش، على الرغم من بعض الاستمرارية التاريخية لمفاهيم من اليهودية، مثل مفهوم القداسة، فإنه يعترف بتردد، ويمنع، أي تخمين يتصل بالوجود القبلي للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ أو حلول الشخص الثاني في التثليث. وأخيراً فإن تفسير شلاماخير لآلام المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وقيامته يرتبطان بقوة بمبدأ استمرارية شخص المسيح الذي ينتهي إلى اعتبار أن موت المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يخدم أية وظيفة خلاصية خاصة تأطير القيامة وعبارات الاستمرارية بين حالتي ما قبل الموت وما بعده. وعلى الرغم من هذه التفسيرات البدعية على الأحرى، فإنها تستخدم في أغلب الأحوال لإنكار قبول شلاماخير للإجماع الأرثوذكسي^(١).

أيضاً، فإنها يمكن أن تُقرأ على أنها نتائج تفسيرية وتاريخية ولاهوتية للالتزام الأساسي الحاسم والجازم للخلاص، الذي يحدثه المخلص بحضوره الشخصي في التاريخ، وبهذا المعنى فإن كريستولوجيا شلاماخير يمكن أن تُقرأ لتنسجم مع تميز التجربة في بعض أنماط المسيحية البروتستانتية. وهنا يأتي السؤال: كيف تعمل تجربة المسيح في تغيير الوجهة؟ إن شلاماخير يوضح هنا الكيفية التي يمكن بها للدعوة في الكنيسة أن تتواصل مع المسيح، بطريقة يُعرف بها المسيح كمدلول للدعوة، ولكن سببية المسيح الخلاصية تتميز عن عمل الكنيسة. وما يهدف إليه هنا أن يوضح كيف أن المسيح يمكن أن يكون مجرباً تحت الظروف التاريخية لدعوة الكنيسة، بدون التماثل بين تجربة الكنيسة في الدعوة مع تجربة المسيح الشخصي المخلص، وهنا يدعي شلاماخير ما قرره بولس في الرسالة الثانية إلى أهل رومية: «إِذَا الْإِيمَانُ بِالْخَبَرِ وَالْخَبَرُ بِكَلِمَةِ اللَّهِ. لَكِنِّي أَقُولُ: أَلَعَلَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا؟ بَلَى! «إِلَى جَمِيعِ الْأَرْضِ خَرَجَ صَوْتُهُمْ وَإِلَى أَقَاصِي الْمَسْكُونَةِ أَقْوَاهُمْ». لَكِنِّي أَقُولُ: أَلَعَلَّ إِسْرَائِيلَ لَمْ يَعْلَمْ؟ أَوَّلًا مُوسَى يَقُولُ: «أَنَا أُغَيِّرُكُمْ بِمَا لَيْسَ أُمَّةً. بِأُمَّةٍ غَيْبَةٍ أُغَيِّظُكُمْ». ثُمَّ إِشْعِيَاءُ يَتَجَسَّرُ وَيَقُولُ: «وُجِدْتُ مِنَ الَّذِينَ لَمْ يَطْلُبُونِي وَصَرْتُ ظَاهِراً لِلَّذِينَ لَمْ يَسْأَلُوا عَنِّي». أَمَّا مِنْ جِهَةِ إِسْرَائِيلَ فَيَقُولُ: «طُولُ النَّهَارِ بَسَطْتُ يَدَيَّ إِلَى شَعْبٍ مُعَانِدٍ وَمُقَاوِمٍ»^(٢)، فالمسيح هنا ملكية عامة للكنيسة، وهو موزع للشعائر والبودار والإيماءات والاتصال الشفهي^(٣).

(1) Ibid, p, 45.

(2) 10: 17-21.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 45.

والدعوة تصير المسيح حاضراً لأولئك الذين يسمعون؛ ولذا فإن اللقاء التحويلي يمكن أن يأخذ مكانه، وشلاماخير قادر على أن يميز الدعوة على أنها مناسبة التبادل بين ما هو ذاتي لاستدعاء حضور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، بينما يؤكد أن تجربة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ انتشرت بالدعوة بدلاً من تجربة التبادل بين ما هو ذاتي، بواسطة الاستشهاد بمصطلح «الصوفي أو الباطني»، ولقد كتب معبراً عن ذلك: «الآن فإن مثل هذا العرض لنشاط المسيح المخلص، بما أعطى هنا على النحو الذي يعرضه على أنه تأسيس لحياة جديدة مشتركة له ولنا، حياة أصلية بالنسبة له، وجديدة فينا نابعة منه»، عادة ما تُسمى بأولئك الذين ليس لديهم تجربة باطنية. ويخصص شلاماخير مصطلح «باطني» باعتباره مصطلحاً كريستولوجياً، يعني الكيفية التي يصبح بها المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ متاحاً كشخص بالنسبة للمسيحيين في جماعة الإيمان. والموضوع الأخير المهم هنا في إعادة بناء التجربة المسيحية عند شلاماخير، عندما يكون المتمم لهذا السؤال عن من هو المجرب مع مسألة ما هو المجرب، وعندما يخاطب بهذا السؤال، فإن المهم هنا تحديد ما يعنيه شلاماخير بالتجربة الدينية^(١).

ومن الواضح هنا أن الإنسان في هذه التجربة الدينية يكون مرآة للكون وانعكاس له، كما أن المفاهيم الدينية والمعتقدات تصبح ذات أهمية ثانوية إذا ما قورنت بالتجربة الدينية المباشرة العفوية التي يشعر فيها الإنسان بعلاقة مباشرة بمبدئه، وبالتالي فالبحث في مسائل وجود الله تعالى وخلود الروح والمعجزة والوحي والنبوة ظواهر ليس لها معنى إلا عبر انخراط الإنسان في التجربة الباطنية أو الصوفية للدين، وذلك من خلال المشاركة مع الله، وهنا، على النحو الذي أوضحه البحث، يوجد ما يسمى بالدين الكوني الذي ينطوي فيها البشر جميعاً سواء كانوا مؤمنين أو ملحدين أو من أصحاب مذهب تعدد الآلهة تحت هذا المثل الديني الأعلى، وهنا بطبيعة الحال تكون الاختلافات العقدية بين الأديان غير ذات معنى، في ظل مشاعر دينية حية وحقيقية، وهو الأمر الذي يوضح موقف شلايرماخر من التعددية الدينية والتنوع الديني. وفي هذه التعددية يقوم الدين الحق على أساس نظرية المحبة التي تتجه إلى اللاتناهي، وفي هذا السياق يأتي ما أشار إليه البحث عند شلايرماخر، من أن ديناً بدون إله قد يكون أفضل من دين له إله، ومن هنا فإدخال الله تعالى إلى العالم أفضل من أن يكون خارج العالم.

(1) Ibid.

على الرغم من أن مفهوم التجربة الدينية عند شلاماخير قد أُسيء فهمه، على أساس أنه نوع عام من التجربة التي تُعطى فحسب للمسيحية على نحو ثابت وعرضي، فإنها يمكن أن تفسر فحسب على نحو كاف، عندما يفهم شلاماخير التجربة تحت شروط التاريخ واللغة والثقافة على أساس ترابطها الكريستولوجي «الباطني»، وتتمثل النتيجة هنا في أن موضوع التجربة الدينية ومحتواها في المسيحية يتموضع في مصطلحات المفاهيم المسيحية. ومع ذلك فإن المفاهيم المفترضة قابلة للاتصال بعنصر الصفة المشتركة، وبدون فرضية إمكانية التحول أو الانتقال فإن الشروط سوف تكون مراوغة بين المجالات السيبنانطيقية، حتى إمكانية إدراك هذه المراوغات سوف تكون غير ممكنة في هذه الحالة. ولو أن هذا المفهوم محددًا في المصطلحات المسيحية، فحينئذ فإن التواصل ممكن بمصطلح الآخرين بمزية العنصر المشترك في المفهوم. ويستخدم شلاماخير أمثله المشهورة: الشعور، والشعور التام غير المقيد، والتبعية في وظيفة الإيمان المسيحي باعتبارها عناصر مشتركة في مفهوم الدين، وذلك من أجل ترجمة المحددات المخصوصة للأديان المخصوصة للتاريخية من دين إلى آخر^(١).

وبالإضافة إلى ذلك فإن معنى مصطلح «الشعور» عند شلاماخير، يعني المدلول القصدي، ولذا فإن العنصر المشترك بين الأديان المختلفة يشمل الشعور المعين الذي لا يقبل شعور النفس المعين الذي يقدم سبباً للنفس في الوحدة مع العالم، فهو الشعور بالوجود في علاقة مع الله تعالى، وليس الشعور بالله تعالى. ويصل شلاماخير من ذلك إلى هذا العنصر المشترك من الوصف المخصوص للتجربة المسيحية في الخلاص المنجزة بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَام، تحت الظروف الثقافية والتاريخية. والشعور المسيحي المعين هو التجربة الباطنية، التي يسميها شلاماخير «الانطباع الكلي» للمسيح عَلَيْهِ السَّلَام، ويعني مصطلح الانطباع التقوى البعيدة عن التأكيد الخطي والاستطراذي على امتداد خطوط المعرفة الجدلية، وتحديد موقع التجربة في العالم اللاشخصي^(٢).

وعلاوة على ذلك فإن آنية تجربة الصورة تؤكد بمصطلح «الكلي». وحضور المسيح عَلَيْهِ السَّلَام في تجربة التبادل بين الأشخاص مجرب على نحو فعلي، على أساس أنها علاقة متميزة عن «الآخر» الذي يمكن أن يكون موضوعاً وعقلانياً. وأخيراً فإن الانطباع الكلي على الرغم من أنه موزع بين الذوات، فإنه منتزع من ذلك التداخل الذاتي، بتجربة الخلاص المسببة

(1) Ibid, p, 46.

(2) Ibid.

بواسطة شيء ما خارجي للنفس. وتميز المسيحية في فعل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المنجز في أعماق النفس، فهو المخلص بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، فحضوره يخلق شخصاً جديداً: «إذا كان أحد في المسيح فهو خليفة جديدة. الأشياء العتيقة قد مضت. هو ذا الكل قد صار جديداً»^(١) فالشعور بالخلاص شعور بالتبعية التامة غير المقيدة في المسيحية باعتبارها النظام الأعلى للكنيسة المورفينية، وتفسير شلاماخير للتجربة الدينية في المسيحية يحتفظ بالتأكيد على الورع في التجربة الشخصية، في حين تعطي التفسيرات السيكلوجية واللاهوتية إمكانياتها. إن الانطباع الباطني للمسيح له مصدره الخارجي كلياً بالنسبة للروح، ومع ذلك فهو مجرب على نحو أكثر حميمية لتشكيل الشخص. هذه التجربة المؤطرة بالظروف التاريخية والثقافية واللغوية المخصوصة تؤسس نظام اللاهوت المسيحي^(٢).

النتائج العملية للمنهج التاريخي

إن السؤال الذي يطرحه هذا الموضوع، يتمثل على النحو التالي: ما هي الأهمية العملية لنتائج استخدام المناهج التاريخية العلمية في دراسة الدين؟ إن الفكرة القديمة جداً، تتمثل في أن التاريخ خادم للعناية الإلهية، وكاهن الحقيقة، وأم الحكمة. وقد تعود الناس لقرون عديدة على النظر إلى الماضي على أنه المصدر الفريد للمثل والمعايير والموجه للحياة في الحاضر والمستقبل، وضمن مجال الدين هناك توقيرو قوي للعصر القديم، كما هو الحال في اليهودية والمسيحية، وذلك باللجوء إلى فرضية الوحي الخاص لضمان سلطة العادات والاعتقادات القديمة. ومن هذه الوجهة من النظر فإن دارس التاريخ عليه أن يستمد منه، وخاصة تاريخ الدين، النماذج الموثوق بها والاهتمامات أو النصائح المعيارية، مستبعداً الأجيال التالية التي تكون عاجزة تماماً عن إدراك النموذج الجدير بالحياة، ويجب على المجددين الذي يظهرون من عصر إلى عصر أن يجعلوا خروجهم من الماضي إلى الحاضر بمواجهة صامدة تجاه العصر القديم^(٣).

إن من تبني الدفاع عن المنهج النقدي التاريخي لديه قناعة بأنه أحدث تطوراً روحياً. وعلى نحو يشبه مضطهدي الرسل في مواجهة هؤلاء الذين حذر المخلص أتباعه منهم، فإن

(١) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، ١٧: ٥.

(2) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 46.

(3) See, Shirley Jackson Case, "The Historical Study of Religion", p, 14.

تبنينهم لهذا المنهج يعني أنهم ينجزون عملهم في خدمة الله تعالى والكنيسة، على أساس أن اختصار خطوط المعارك يجعل الامر أكثر سهولة للكنيسة في الدفاع عن موقفها في مواجهة أعدائها، فالكنيسة أوجدت عقبات غير ضرورية بإصرارها على أن تفسر الكتاب المقدس بنفس الأساليب التي كانت في السابق، إضافة إلى أن المؤلفات التي أنتجها من يستخدم هذا المنهج أفضل بكثير ممن لا يستخدمونه^(١).

وعلى أية حال فإن النقد التاريخي يشكل اختباراً جدياً لما واجهته الكنيسة عبر تسعة عشر قرناً حول طبيعة النصوص المستشهد بها، وما يهدف إليه المنهج التاريخي هنا هو التحرر من السلطة ونقد التراث، إذ يعالج المادة الكتابية بأسلوب يختلف عن المنهج اللاهوتي، التي استخدم لعدة قرون؛ ففي الماضي كانت دراسة الكتاب المقدس في الكنيسة أو في كليات الجامعة المهدف منها إعداد الناس للرسامة، واليوم فإن دراسة الكتاب المقدس تتم في أقسام الدين بالجامعة، حيث لا صلة لها بالكنيسة، كما أن الكتاب المقدس يدرس دراسة نقدية بنفس المناهج المستخدمة في الأدب القديم كله^(٢).

ويبقى الاعتقاد في الوظيفة المعيارية للتاريخ بصفة نهائية على الفلسفة التشاؤمية للحياة، تلك التي تفسر الحاضر على أنه انحطاط للإنسان، وشرط معالجة ذلك اللجوء إلى الماضي المثالي وإعادته للحياة مرة أخرى. هذا النمط من التفكير واسع الانتشار بين القدماء الذين يرون أن الماضي البعيد حجب العصر الذهبي، وذلك مقارنة بالعصور الحديثة التي كانت منحلة جداً. ولكن عندما يُرى التاريخ على نحو علمي أنه عملية تطورية في الحياة البشرية، فإن الماضي يفقد حتماً شخصيته الموثوق بها، فنظام التطور عبر العصور يُرى على أنه انتقال من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، وليس هناك من مسوغ للنظر على ما أنجز في أي عصر من عصور الماضي، يجب أن ينظر إليه على أنه معيار لكل العصور التالية، فليس هناك سبب ظاهر لتفضيل الماضي على الحاضر، أو لرفض أمنية الشاعر في أن الأفضل لم يأت بعد^(٣).

وتقيم المميزات الثقافية للماضي ومن جهة أهميتها الاجتماعية والوظيفية والمدى الذي تلبي به الاحتياجات المادية والروحية للبشرية في عصر معين وبيئة محددة، ذلك هو المعيار الحقيقي

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 1.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 4.

(3) See, Shirley Jackson Case, "The Historical Study of Religion", p, 14.

لتقدير الناس لها ذلك اليوم. وعلى نفس المنوال فإن أهميتها لدى الأجيال اللاحقة مشروطة بمعيار الاختبار العملي لها، وعندما تُكرر البيئة ذاتها دون تغيير جوهري لأعوام متعاقبة، فإن الجزء الأكبر من المصالح البشرية يتحرك إلى الأمام في قنواته المألوفة. كما أن المكتسبات الثقافية للعصر السابق تحتفظ بسهولة بقبضها على المجتمع، مؤكدة أهمية سلطتها التامة، ولكن التغيير الجذري في البيئة المحيطة أو الضعف القوي للمصالح، يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى الثورات والإصلاحات، وهي حقيقة تُرى بوضوح في التاريخ بكامله سواء كان دينياً أو علمانياً^(١).

وعلى أية حال فإن النقد التاريخي تعرف أهميته من النتائج المترتبة على استخدامه في دراسة الدين، تلك النتائج التي تملك صلاحية مذهلة لاستخدام هذا المنهج، وسوف نشير هنا إلى مجموعة من أهم النتائج التي ترتبت عليه:

١- إنه أمد النقاد الأكاديميين بأدوات بحثية لا تزال مستخدمة حتى اليوم، من القواعد والمعاجم والفهارس الأبجدية، عبر طبعات النص النقدي وتحريراته، إلى القواميس اللاهوتية الكبيرة والشروح والتواريخ، التي تعد أداة أساسية لكل تفسير اليوم، وكل ترجمات الكتاب المقدس اليوم تعتمد على هذه الأدوات، فهي نتيجة لذلك العمل التاريخي، ولقد ابتكر رواد النقد التاريخي كل المناهج المستخدمة اليوم: المناهج العلمية في الآثار والحفريات، والنقد الشكلي، والنقد التنقيحي إلى آخره. وعلى الرغم من أدوات البداية الفاشلة تطورت المنهج وتم تنقيتها إلى أن وصلت إلى أعلى مستو لها. وبالجملة فإن أسلوب العلم الكتابي قد وضع من خلال العلم النقدي^(٢).

٢- إن دراسة السياق الجغرافي والتاريخ لحياة إسرائيل وتاريخها، إضافة إلى تاريخ الكنيسة في مرحلتها المبكرة سلط عليهما ضوء جديداً، فثقافات الشرق الأدنى القديم والثقافة الإغريقية الرومانية تم توضيحها عبر علم الآثار والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي، والتاريخ الثقافي. وطبيعة العبودية، وسمة القانون، وأهمية آلهة الأسرة، والتقاليد الربانية، وهندسة الكنيس المعمارية، والنبوة الباطنية، ونظام الطرق الرومانية، إضافة إلى مجموعة أخرى من التفاصيل التي عرفت بشكل أفضل للمعاصرين بأكثر مما عرفت لألف عام مضت. وإذا كان المجتمع الذي يعيش الناس المعارون فيه هشاً، فإن هذا الفحص مستمر، وربما تبتسم الأجيال التالية من

(1) Ibid), p, 15.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 63.

الأطفال والأحفاد لسذاجة أمثال هؤلاء المؤرخين^(١).

٣- أيضاً من بين هذه النتائج العملية الفهم الأفضل للمعنى النحوي والتاريخي للكتاب المقدس الذي مدحه المصلحون إلى حد كبير جداً، ولا يمكن لأحد أن يفرض في الثناء على هذا الإنجاز؛ فمسيرة التاريخ الكتابي أضحت واضحة في العديد من الموضوعات، فهناك الآن فهم للأهداف والاهتمامات، والإدعاءات والولاءات المتعارضة، فهناك صراع إسرائيل المرير وفشلها، والكنيسة على نحو أكثر وضوحاً، وأيضاً هناك إدراك للفجوات على نحو واضح في المعرفة بالكتاب المقدس، وذلك تطور مهم. فتاريخ المسيحية السورية من ٣٠م إلى ١٠٠م مظلم، وتاريخ كنيسة الإسكندرية في مصر في هذه الفترة كتاب مغلق، وعلامة المؤرخ الحقيقي تتمثل في إرادة أنه يحلل تاريخ هذه الفترة^(٢).

٤- إن الحالة التاريخية المعينة لعصر الكتاب المقدس وكذلك سمته التاريخية أصبحت واضحة، وتساعد هذه البصيرة على فهم مشكلات المنطقة، على سبيل المثال المزامير اللاعنة، على نحو أكثر تعاطفاً، كما شدد على استمرارية الوحي الكتابي مع هذا العصر، ولقد جعلت هذه النظرة الدوكنية الكتاب المقدس صعباً^(٣).

٥- يضع النقد التاريخي المسيحيين اليوم في مكان المستمعين الأول لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بجعل الكتاب المقدس يبدو على أنه غريب وأجنبي، ففلسطين هي المكان الأرضي، وأنبياء إسرائيل وعيسى يشبهون تماماً الصور المغسولة لهم السائدة في الفن والتقوى العظيمة. ويجعل النقد التاريخي الفجوة بين المعاصرين والعالم الكتابي واسعة، كما هي بالفعل، مما يجبر المعاصرين على مواجهة النصوص وجهاً لوجه بسمياتها وخصوصياتها في هذا العالم، كما أنه يواجه المعاصرين بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي تحدى كل الثقافات وتدابير العالم المعاصر، إضافة إلى ذلك فإن الدراسة التاريخية تمنع من التحديث السريع^(٤).

٦- يزود النقد التاريخي بأسلوب تمارس فيه الكتابات المقدسة وظيفتها النقدية الصحيحة داخل الكنيسة، فالنقد التاريخي يربط النصوص، ليس للمشكلات والاهتمامات الحديثة،

(1) Ibid, pp, 63-64.

(2) Ibid, p, 64.

(3) Ibid.

(4) Ibid, pp, 64-65.

ولذا يخلف النصوص لسلامتها وتمايمتها، فهو يبحث عن سد ثلثة النصوص من البداية، دون وزن للتقليد العقائدي، وتدخل التاريخ الكنسي. وهذا يؤدي إلى اختزال العناصر الذاتية في التفسير، ويساعد على اختيار المعنى الحقيقي من بين المعاني المحتملة، فالإيضاح قد يوضح. ففي إنجيل متى، على سبيل المثال، : «تعالوا إلى يا جميع المتعبين والثقيلي الأحمال وأنا أريحكم، احمّلوا نيري عليكم، وتعلموا مني لأني وديع ومتواضع القلب، فتجدون راحة لنفوسكم لأن نيري هين وحملّي خفيف^(١)»، وتستخدم هذه الآيات لتشجيع المضطهد الحزين، وربّة المنزل المثقلة، وأولئك القلقين المتعبين جداً. إن النقد التاريخي يوضح أن هذه الكلمات تكلم بها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في معارضة مطلب قبول نير التوراة، وعلى الأحرى فإن عيسى عرض هدية مجانية لحكم الله تعالى. إن هذه الرسالة تستخدم على نحو صحيح لإراحة المضطهدين بعبء المسؤوليات لوجودهم التام أمام الله تعالى^(٢).

٧- إن النقد التاريخي تصحيح ذاتي، وإعادة البناءات الاعتبارية والنظريات التي تعاني نقصاً في الفكر محكوم عليها بالرفض من قبل العلماء الذين ضبطوها على أن معيارها ضد النصوص؛ فالنصوص سيد عنيد متصلب يطرد النقد السيئ بطلب التقييمات الأفضل، ويشير التاريخ النقدي إلى استمرارية عملية النقد، فسوء الاستعمال لا يحطم الاستعمال الصحيح^(٣).

٨- أحدث النقد التاريخي تغييراً مهماً في البصيرة اللاهوتية، فالفحص الدقيق للنصوص الكتابية كشف عن تنوع رائع وتشكيلة ثمينة في الكتاب المقدس، فلقد أجبر اللاهوت على أن يعيد التفكير في طبيعة الكتابات المقدسة في ضوء هذه التشكيلة، التي يبرز فيها عامل الإنسان وحالة العصر باعتبارهما عاملين بارزين، إن العلماء اكتشفوا وحدة الكتابات المقدسة: إما في وحدة الله تعالى أو في تاريخ الخلاص^(٤).

٩- أثر التأكيد على التاريخ على كل الفروع العلمية للاهوت، فعدل المنهج اللاهوتي على النحو الذي أعلن عنه ترويلتش، ولكن ليس بالأسلوب الذي توقعه. وتعترف مجالات المعرفة العلمية اللاهوتية اليوم بأن الكتاب المقدس يجب أن يقرأ تاريخياً، ثم يفسر بعد ذلك للعصر

(1) 11: 28 - 30.

(2) Ibid, p, 65.

(3) Ibid, p, 66.

(4) Ibid.

الحاضر الذي يعيش المسيحيون فيه اليوم. إن فصل محتويات الكتاب المقدس عن التاريخ إنكار لطبيعة الكتابات المقدسة والإنجيل الذي تعلنه، وتذكر المجالات المعرفية للاهوت النقد التاريخي أيضاً ضمن حدودها وتقييدها، فتتأخر بتأخر الإعلان كان في إسرائيل وفي الكنيسة القديمة في وقت ومكان معينين، ولكن لا تتأخر بما يكون عليه شكل الإعلان اليوم، فهي تجعل العوامل والعناصر المكونة لشكل الإعلان المبكر واضحة، وبالتالي تشير إلى الحاجة إلى لاهوت نظامي ومخصوص لهذا العصر^(١).

١٠- إن النقد التاريخي ينتج نتائج محتملة فحسب، فكل شيء نسبي فيه. ولكن الإيمان يحتاج إلى اليقين والحقيقة؛ فالمسيحيون المرتبكون يسألون عما إذا كان هؤلاء الذين يقدمون الاعتراف التاريخي في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مات بيد الحاكم الروماني بيلاطس، ثم قام ثانية من بين الأموات في اليوم الثالث، يمكن أن يكون راضياً بمجرد الاحتمال. ويشير المدافعون عن النقد التاريخي إلى أن عامل الاحتمال مزية حقيقية، إنه يزيل عبادة الأصنام التي تشوه الديني والأزلي، ويشير إلى الطبيعة الحقيقية للإيمان. وتعلم التاريخية بشكل خاطئ أن الشخص يجب أن يقبل على أنه حقيقي ويعتقد أنه كذلك فحسب إذا كان مؤسساً على نحو وضعي ومستنداً على براهين عقلية، ولكن الاعتقاد الناقد يعرف بأن هناك حقيقة يجب أن لا تظهر بالبراهين التاريخية، إذ أنها سوف تختفي حينئذ. وعلى الجملة فإن النقد يحجر الناس من استبداد التاريخ، ويجعل الإيمان قابل للنقد والتجريح على نحو واضح، فهو يجعل الناس يسمعون الإعلان الكتابي مثلما حدث مع المسيحيين الأوائل بدون مخاوف خارج الإعلان، الذي يواجه الناس بمطلبه في الاستجابة الاعتقادية، وهذا فحسب هو الذي يعطي الحقيقة للإيمان^(٢).

وهكذا فإن إحدى النتائج المهمة جداً للدراسة التاريخية الحديثة النجاة من العبودية للماضي، باعتباره المثال للحياة الحديثة، ولكن التحرر لا يعني التخلي عن فكرة المعيارية وإنكار أهمية التاريخ لإنسان اليوم والغد، وعلى العكس يأخذ التاريخ معنى جديداً واسعاً في ضوء المناهج الحديثة؛ إذ يستطيع الإنسان أن يفهم على نحو لم يحدث من قبل الكيفية التي جاء بها المجتمع الحالي في مراحل المختلفة إلى الوجود. كما أن النظر إلى التاريخ باعتباره عملية تطويرية سوف يكشف عن الكيفية التي نشأت بها المؤسسات الموجودة والاعتقادات

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 67.

عبر عمل الفاعلين الأصليين المحدد، مما يؤدي إلى إدراك أن سمة المجتمعات المستقبلية حتمية، ليس بقوى الفعل من لا شيء، ولكن من خلال عملية تطويرية حيوية من الداخل، مما يشير إلى أن فرصة تحسين أوضاع البشرية بأسلوب جديد مساعد تتوقف على الرجال أنفسهم في تحقيق هذه المهمة^(١).

كما أن التاريخ له كلمته المهمة للمجددين المثاليين، إذ أن يكشف عن أن معيارية المقياس الذي تم تبنيه من العصر القديم خادعة، وسواء كان النظام الاجتماعي الجديد جيداً أم سيئاً، فإنه سوف يعتمد بالكامل على المستوى الذي يرضي به الحاجات الحيوية للناس الحقيقيين، وبالتالي يتمكن من الاستمرار في الحياة، ومن الوهلة الأولى فإن دارس الدين على نحو خاص، قد يتردد في قبول ذلك القول المأثور للمؤرخ: إن الدين متعود على أن يصير على أنه أكثر نشاطاً وفعالية من أي مظهر آخر من الثقافة على سلطة الماضي وموثوقيته. ومع ذلك فإن الفحص التاريخي يوضح بالفعل أن شعائر الدين وعقائده، لم تتمكن من المقاومة الدائمة لضغوط الحاجات العملية الضرورية، ولقد اعتقد في وقت من الأوقات أن قبول نظرية كوبرنيكس الفلكية سوف تعني رفض سلطة التعاليم المسيحية الموثوق بها، ولقد انتصرت تلك النظرية التي اعتبرها البعض ضرورية للتفكير العقلي في الأجرام السماوية^(٢).

إن الضغط الهائل للحاجات الإنسانية المتزايدة في المدى والكثافة، لا يمكن مقاومته لفترة طويلة بالقوة المحافظة للأديان، ومن يقرأ التاريخ بحكمة سوف يبذل معظم جهده في عمل عقيم، ليضع اليد الميتة للماضي على الحياة التلقائية للمستقبل، والتاريخ يعلم النبي أن رسالته يجب أن تكون مبررة، ليس بمعيار النظرية، ولكن بالخضوع للإرادة الفاعلة، وفي النهاية فإنه لا يجب عليه أن يأخذ قوانينه من الماضي، ولكن من المستقبل، وتحقيق هذه القناعة لا يمكن أن يفشل في بلوغ غاية المكسب الكبير في التأثير بين كل طبقات الناس لتقديم الرفاهية للإنسانية^(٣).

وقد لا يكون مناسباً ملاحظة أنه في حركة التاريخ، تنشأ العديد من إشارات التحذير الفردية للمتحمسين أصحاب النوايا الحسنة، الذين يريدون تحويل النظام القديم إلى النظام

(1) See, Shirley Jackson Case, "The Historical Study of Religion", p, 15.

(2) Ibid, p, 16.

(3) Ibid.

الجديد بدورة فردية للعجلة. وعملية التغيير الاجتماعي بطيئة بالضرورة، والتحول إلى التأثير الحقيقي يجب أن يكون ملازماً لبنية العملية التطورية، وهذا ما يجب على دارسي الدين ملاحظته، والبرامج المترابطة بسرعة للتنبيه على القيم التي يريدون الحفاظ عليها تنتهي إلى الفشل، وكيف أن الأنبياء المتحمسون لعصر جديد، يفقدون رسوخ القوة التي تأتي لهم من المعرفة الأفضل بالتاريخ، وبالتالي يسقطون بصفة أساسية لتأكيدهم على إنقاذ العالم ببرنامجهم المفضل في دينهم! ولكن طواحين الآلهة تطحن ببطء في صناعة التاريخ، مثلما تفعل إدارة العدل^(١).

وعلى الرغم من أن التاريخ قد لا ينتج معايير موثوقة للسلوك في المستقبل، فهل ليس له وظيفة نبوية؟ هل لا يكشف عن القوانين التي تمكن الشخص من توقع قدر الإنسان من الكتابة اليدوية على حوائط الزمن؟ لقد ترك التاريخ منذ البداية ميزة استخدام الميതافيزيقيا، وليس لدى المؤرخ استعداد لإثبات أن هناك مبادئ لاهوتية مجردة تحكم التطور الاجتماعي. وأيضاً يتردد في افتراض أن التاريخ نظام ميكانيكي للتطور مصمم للماثلة مع القوانين البيولوجية، ويعترف بأن التطور الاجتماعي يتحرك للإمام بمنهج التجربة والخطأ، وأن مسار التطور في مجمله محتوم بالقوى الملازمة ضمن النظام الاجتماعي ذاته، ولكن هناك مغامرة كبيرة يُعهد بها للمؤرخ إذا تنبأ بالأسلوب الصحيح الذي تمتزج فيه هذه العوامل لكي تنتج مجتمع المستقبل^(٢).

وعلى الرغم من أنه لا يتطلع إلى أية وظيفة نبوية، فإن الدارس الحديث للتاريخ لا يكون بدون إيمانه في المستقبل، وبالتأكيد أن تمسكه بمبدئه العلمي في البحث التجريبي يجعله لا يبحث عن الضمانات مقدماً في النظرية أو التماثل البيولوجي، ولكنه معجب بالتقدم المهيّب لتطور المجتمع عبر العصور الماضية. إن الإنسان يرى على أنه لا بد أن ينسجم مع بقية الكون، وليس قائداً للشاحنة، في موكب العصور، وتأقي هذه الثقة من الإيمان بمستقبل الكون، التي تحمل معها الإيمان بمستقبل المجتمع، وهذا ينبع من أن قوانين التاريخ هي قوانين الكون، وقوانين الكون هي قوانين الله تعالى^(٣).

(1) Ibid, pp, 16-17.

(2) Ibid, p, 17.

(3) Ibid.

نقد النقد التاريخي والتعديلات عليه

ليس هناك علماء أعماء عما تسببه مساهمات التحقيق النقدي التاريخي من المشكلات التي يرسلها النقد التاريخي للاهوت، فهل يقيم الكتابات المقدسة بشكل كاف، النص المعياري للإيمان المسيحي؟ وهل المنهج التاريخي المستخدم من قبل مفسر الكتاب المقدس هو بعينه المنهج المستخدم في دراسة الوثائق الأخرى، لو أن إيمان المفسر يحدد موقفه من الكتاب المقدس؟ ولو كان ذلك كذلك، فهل لا يكون غير ناقص وتدميري؟ وكيف يمكن تعديله لكي يتناسب مع موضوعه، لقد كافح النقاد أخيراً للإجابة عن هذه الأسئلة الثقيلة وما يماثلها.

١- ويتمثل هذا الاعتراض الأول على منهج النقد التاريخي في أن مناهج المؤرخ التي يعتمد عليها علمانية وتجديفية، وبالتالي سوف تدمر الإيمان، وتهز التقاليد القديمة، التي تشكل المعالم الأساسية للإيمان. إن العلم الكتابي يجب عليه أن يرفض هذا النمط العلماني التدميري في التحقيق. وهذا حقيقي بالفعل فإن التحقيق التاريخي كان أحياناً تدميراً. ولكن هكذا كل منهج آخر مستخدم في تاريخ الكنيسة، فالنقد التاريخي لم يأخذ زاوية المهرطقة، ومن الخطأ أيضاً التفكير في أن هناك شيئاً مثل هذا كمنهج مقدس، فالمنهج ليس فيه إيمان أو عدم إيمان، ففيه اعتقاد وإيمان أو مفسرين غير مؤمنين. وكما أن هناك القليل من الهندسة والمعمار في تشييد مبنى الكنيسة، فإن هناك القليل جداً من المنهج المقدس في تفسير النص^(١).

٢- إن المشكلة يمكن أن تعاد صياغتها، فالإيمان والمنهج التاريخي لديهما وسيلتان مختلفتان لتقرير الصدق والحقيقة. والمنهج العلماني للنقد التاريخي سوف يقود المسيحي إلى الثنائية العقلية، فالتاريخ والإيمان لهما ضمانات منفصلة ومتميزة، والمسيحي الذي يستخدم المناهج التاريخية، يجب عليه العيش في عالمين متصارعين، ولقد عاش المسيحيون مع هذه المشكلة لقرون عديدة. والحلول المعروضة في هذا الصدد لها أساليب مختلفة، فبارث Barth، على سبيل المثال، أرجع التفسير التاريخي إلى المرحلة التمهيدية، وهي في غاية الأهمية، ولكن على أنه ملحق بالتفسير اللاهوتي أو الجدلي. ولقد تم التغلب على هذه الثنائية بجعل التفسير التاريخي لا صلة له بالتفسير التاريخي اللاهوتي^(٢).

(١) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 67 - 68.

(2) Ibid, p, 68.

ولقد قدم بولتمان Bultmann حلاً للمشكلة بأن جعل الوظيفة اللاهوتية للنقد التاريخي أن تظهر أن تاريخية الإنسان تكمن في حاجته إلى الوجود الأصيل، وتدعو الكارييما kerygma في الكتابات المقدسة إلى هذا الوجود والرد عليه، والاستجابة لذلك أو الرد عليه تتمثل في الإيمان، وتحل هذه الثنائية من خلال إعادة تعريف التاريخ في الاصطلاحات الوجودية والأنثروبولوجية، كما أن بولتمان انتقد بشدة أن يكون السؤال ما الذي حدث بالفعل، على أساس أنه غير وثيق الصلة بالموضوع، ويشوه سمعة التاريخ في الحقيقة^(١)، ميمزاً في ذلك كله بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَام والكارييما^(٢).

٣- وفي الأعوام الأخيرة يلاحظ أن التكامل بين الإيمان والمنهج التاريخي أنجز بمعارضة بديهيات المنهج التاريخي الوضعي على نحو كاف، فالله تعالى والتاريخ ليسا بدائل استثنائية قصرية، ولذا فإن النقد الكتابي يجب أن يعارض رؤية الحقيقة التي تعمل مع الكون على أنه مغلق، والأنطولوجية الطبيعية غير المقيدة، فبديهيات التاريخانية لا تتناسب مع إدعاءات الكتابات المقدسة في أن عمل الله تعالى في النعمة والحكم ليسا خارج الإنسان، ولذا، أيضاً، وراء التاريخ، ولكن فيه ومن خلاله. إن التاريخ يتناول ما حدث بالفعل، واللاهوت يفترض مقدماً الفعل الحقيقي للخلاص، باعتباره مصادرة على المطلوب وأمرأ مفروغاً منه، ويبرهن على أن كل تحقيق لاهوتي عن التاريخ يجب أن يفعل ذلك أيضاً، وبالتالي فإن بعض اللاهوتيين يطلبون من المؤرخين أن يكونوا بعيدين عن الفلسفة، وأن يتركوا الباب مفتوحاً لإمكانية الفعل الإلهي في التاريخ، ومن المحتمل أن يكون أكثر واقعية أن يطلب من المؤرخين أن يكونوا ناقدين للفرضيات الفلسفية باعتبارهم لاهوتيين^(٣).

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من التغيرات التي حدثت في مواجهة مسألة الكون المغلق على ذاته، ولكن الملاحظ أن إشارة التغيير التي حدثت في الثقافة المعاصرة تمثلت في قلة الحيرة التي تكونت لدى اللاهوتيين المعاصرين في مناقشة الصلاة. وطالما أن الأحداث يفترض أن تحدد ضمن أن تحدد ضمن نظام مغلق مثبت، فإن الصلاة لا يمكن أن تكون واضحة إلا إذا كانت عملاً نفسياً لشخص يستخدم نفسه، وحتى هذا لا يمكن أن يكون بديلاً معقولاً

(1) Ibid, Frederick Herzog, "Possibilities and Limits of the New Quest", p, 226.

(2) See, James M. Robinson, "The Recent Debate on the "New Quest""", p, 201.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 68-69.

لحقيقة الحرية والتعالى الذاتى، اللذين لا يمكن نكرانها بثبات، ولكن هذا ليس غير شائع الآن. ويفكر البروتستانت فى الصلاة على أنها فعالة فى شيء ما يشبه المعنى التقليدى، ولقد نشر كلايد مانسكهرىك Clyde Manschreck منذ بضع سنوات مقالة ممتازة فى Christian Century عن استعادة الصلاة بواسطة اللاهوت البروتستانتي ما بعد التحرري. وربط تيلليش الصلاة والتوجه الإبداعي لله تعالى فى وضوح مخصوص وعبرة قوية، ولكن هذه الجهود المقدمة لحجز منطقة ما، تكون فيها السيادة لله تعالى حقاً، لا تزال تشير إلى فرضيات عالم مكتف بذاته فوق البشر^(١).

٤- ومن ثم فإن التاريخ يجب أن يعاد تعريفه ليسمح بإمكانية الفعل الإلهي، وهذا المطلوب ظهر لدى العديد من المفكرين النقيدين، وتزعم وجهة النظر الكتابية فيها يتصل بالله تعالى أنه يعمل فى الحاضر كإله يدعو الموتى للحياة: «كما هو مكتوب، إني قد جعلتك أباً لأمم كثيرة، أمام الله الذى يؤمن به، الذى يحيى الموتى، ويدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة»^(٢). ويفعل العجائب: «أنت الإله الصانع للعجائب، عرفت الشعوب قوتك»^(٣). ويجب على التفسير التاريخي أن يعترف بأن فعل الله تعالى فى التاريخ، على نفس القدر من الجدية فى التفسير، مثلما تفعل التفسيرات الطبيعية، إنه يمد بالنية والتهاusk، ويدعم بلانك Blank هذا الموقف بالإشارة إلى مستقبل اتجاه التفسير الكتابي فى أنه يحتوي على الوعد، ولذا فهو ليس ذابلاً، ولكنه وثيق الصلة بالحاضر، ويكافح المؤرخون من أجل إيجاد طريق يربط بحوثهم بالحاضر، وربما تشير البصائر اللاهوتية إلى هذا الطريق^(٤).

وتأتى هنا قضية أخرى تتصل بتعريف التاريخ، أو بعبارة أدق باكتشاف معنى التاريخ، وذلك فى تعلق كل حدث فى الزمان بالأزلية اللازمية، ومن المعروف أن نيبوهر يستخدم عبارتي «التاريخ»، و«ما وراء التاريخ» ليشير إلى المقارنة بالتمييز الأقدم بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. وعلى الرغم من ذلك فإن نيبوهر بعيد عن إنكار سيادة الله تعالى فى أي مجال آخر. ومن المعروف أن علاقة الزمن بالأزلية والخلود مشكلة عميقة جداً فى الفكر المسيحي،

(1) See, Willis B. Glover, "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", pp. 295 - 296.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٤: ١٧.

(٣) المزمير، ٧٧: ١٤.

(4) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 69.

فلو أن الزمن يتماثل مع الخلق، فحينئذ هناك فشل في رؤية ما يمكن أن ينجز خارج هذه الحياة الإنسانية، دون فقد المخلوقات. والإنجاز خارج الخلق سيكون نوعاً من الامتصاص إلى المصدر القدسي، لكي يكون الاستغراق في الوجود كله. وهذا ما لا يقصده أي لاهوتي مسيحي. ولكن إذا كان التمييز بين الزمن والخلود تمييز يقسم المخلوقات، ففي هذه الحالة يكون هناك نوع من الثنائية الميتافيزيقية، التي تكون العلاقة فيها بين غامضة^(١).

وينكر كولمان Cullmann أن تكون المسيحية القديمة على وعي بأي توتر بين الزمن والأزلية، ويؤكد على أن كل مرحلة من الزمن لها أهميتها الدقيقة كجزء من عملية الزمن، التي تبدو مقاربة مثمرة إلى حد كبير لمعنى التاريخ ومعنى الوجود. وعلى الجملة فإن العملية التاريخية ذاتها عملية تراكمية في الزمن، وفيها قدر من الصعوبة، خصوصاً في منح المعنى مع عبارات الأزلية الدنيوية الفائقة، ولقد لفت رينهولد نيبوهر Reinhold Niebuhr. ففي كتابه Human Destiny لا يؤكد فحسب معنى العملية التاريخية في حد ذاتها، ولكنه يشير إلى خطر تجاهل أن التاريخ، لا بد أن تكون له نهاية كرونولوجية، وهذه المشكلة يؤكد عليها في تفسيره للمذهب المسيحي في القيامة^(٢).

٥- وتعديل تعريف التاريخ على النحو المقترح أيضاً، له تأثيره على الضمانات المستخدمة في العمل التاريخي، فهناك النقاش الأخير الذي دار حول قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَام من الأموات، فعلماء الكتاب المقدس يرفضون السماح بسبب المشابهة من التجربة الحاضرة إلى استثناء إمكانية القيامة من بين الأموات، فهم يحتفلون بالنسبة إلى ما إذا كان الدليل التاريخي يمكن استخدامه لإرغام المؤرخ منطقياً على قبول القيامة كحدث فريد متميز، سواء كان يمكنه أن يحاول بأن يأخذ الحث الحاسم الذي وقع مكانه، الذي يضيف فيه الإيمان بأن القيامة تزود بتفسير كاف. وعلى أية حال ففي الحالتين معاً، فإن فرضية التاريخانية الفريدة غير الممكنة مرفوضة، ولذا فمن حيث المبدأ فإن إمكانية المعجزة مسموح بها، على الرغم من أن كل معجزة مخبر بها في الكتاب المقدس محكوم عليها على أساس الدليل المقدم^(٣)، فالقيامة هنا ليست تاريخية ولا جسدية في النقد التاريخي^(٤).

(1) See, Willis B. Glover, "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 296.

(2) Ibid, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 13, p, 43.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 69-70.

(4) See, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 38.

ومن هنا فإن القول بأن المنهج التاريخي النقدي جعل الناس أكثر تأكيداً لحقيقة ما اعتقده المسيحيون الأوائل في القيامة من بين الأموات، أمر بلا معنى بقدر الحقيقة الموضوعية للأحياء المعنيين به، وكيفيته أنه بلا معنى تصبح واضحة في رأي أحد المدافعين عن المنهج، إذ يرى أن القيامة يمكن التأكيد على أن شيئاً ما قد حدث، ولكن هناك من التأكيد ما هو أقل لما حدث بالضبط، وليس من المعروف لدى النقاد أنهم تكلموا عنها على أنها عائق أمام الإيمان، بسبب تركهم القارئ لانطباع أن جسد عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أصبح حياً مرة ثانية، هذا التأكيد يترك القارئ مع القيامة، حيث لا تكون هناك قيامة، ومع الإيمان بالقيامة الذي يتضمن الاعتقاد بأن ذلك ليس حقيقياً^(١)، وهنا يقرر بولتمان أن أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس في تعليمه، ولا في شخصه، ولكن في قيامته^(٢). ولقد أشار هيرمان صموئيل ريماروس Hermann Samuel Reimarus إلى عشر تناقضات موجودة في روايات القيامة^(٣)، تلك القيامة التي بدون الاعتقاد بها في المسيحية لا يكون هناك شيء فيها، وبالتالي يذهب النقد التاريخي إلى أنها أسطورة من قبل التلاميذ لتوضيح أهمية الصلب في المسيحية، إضافة إلى الكاريجما^(٤)، فهي أسطورة نقلها التلاميذ من المحيط الأسطوري في البيئات الشرقية^(٥)، وهنا يذهب البعض إلى إعادة تأويلها على أن المقصود بها ليس قيامة الأموات من قبورهم، ولكنها رمز للانتقال من الظلام إلى ضوء عالم الروح، وإلى التحرر من العبودية للعالم إلى التحرر في الأزلي^(٦).

٦- إن الإيمان بوضوح أصبح عاملاً في النقد التاريخي لدى بعض علماء الكتاب المقدس. والسؤال هنا: هل هذا يعني أن النقد الكتابي غير موضوعي؟ إن النقد الكتابي يعني الاستماع إلى النصوص في تعبيراتها واصطلاحاتها الخاصة بها، فهو يتجه إلى النص دون أن يكون لديه قرار حاسم مقدماً بما يعنيه النص أو بما يريد أن يقوله، وهو بهذا المعنى موضوعي. هذه الموضوعية

(1) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, p, 38- 43, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 34.

(2) See, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 101.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p, 103.

(5) Ibid, pp, 145-146, p, 200.

(6) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 34.

لا تعني أن دور المفسر قد تم إلغاؤه من عملية التفسير، فالموضوعية على الأحرى اعتراف بالتدخل الشخصي في عملية التفسير^(١).

٧- ولا تتطلب الموضوعية الحيادية أو التحرر من الافتراضات المسبقة، ولقد عرض إميلو بيتي Emilio Betti مبدأ أن الجهاز العقلي لدى المفسر، يجب أن يكون متماثلاً مع الموضوع المفسر كقانون للتفسير. ويتحدث بولتمان عن «علاقة حياة» بموضوع المسألة. إن المفسر الكتابي يأتي إلى الكتاب المقدس على أنه نصوص لديها شيء ما من الصحة، لكي يقول بأنه لا يعرف بالفعل، وأن ما تقوله النصوص سوف يتعلق بالحكم، ويحفظ كلمة الله تعالى، وبعبارة أخرى سوف يقف المؤرخ في سلسلة أولئك الذين سمعوا الكتاب المقدس، وتأثروا بتاريخ التفسير، وبالتالي فهناك حركة من النص إلى المفسر، وبعد ذلك تأتي العودة إلى النص، الدائرة التفسيرية، وهذا يعني من الناحية اللاهوتية أن وظيفة الروح القدس في التفسير ربما تؤخذ بجديّة^(٢).

٨- إن المشاكل الحقيقية لا تزال عالقة دون حل، وأحدها يتصل بدور محتوى النقد في النقد التاريخي، ذلك أن محتوى النقد تقييم كاف لما أراد المؤلف قوله بمعيار الإثبات المركزي الذي يضعه المؤلف، الكتاب المقدس بكامله. وأيضاً فهو يسأل عما إذا كان المؤلف قد قال ذلك بالفعل، فما الذي يعنيه بمعيار الاتساق الداخلي؟ إن هذا الإجراء الذي يميز تلاميذ بولتمان Bultmann. ولقد ناقش كل من إبلنج Ebeling وكوسيمان Käsemann ضرورة هذا المبدأ ودافعا عنه، فكلاهما يزعم أن ذلك استمرار لصدق مبدأ الإصلاح في أن الكتاب المقدس فحسب، هو الذي يحتوي على المعرفة الضرورية للخلاص. والسؤال هنا عما إذا كان محتوى النقد التاريخي جزءاً جوهرياً من النقد التاريخي، أو ما إذا كان يناقض القصد الأساسي للمنهج ليدع النصوص لسلامتها وتمايتها، بسبب أنه في النهاية وسائل للسيطرة أو حتى طمس جزء من النصوص^(٣).

(1) See, Paul B. Decock, "On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", p, 58, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 70.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 70, A. K. M. Adam, What is postmodernism Biblical Criticism?, Fortress Press, Minneapolis, 1995, p, 5, David E. Aune, "Historical Criticism" in, "The Blackwell Companion to the New Testament", edited by David E. Aune, 2010, p, 108.

(3) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 71.

٩- وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك مشكلة أخرى تتمثل في الميل إلى تعجيد النقد التاريخي، على أساس أنه الطريق الشرعي الوحيد لقراءة الكتاب المقدس، ونتيجة ذلك أن الكتاب المقدس سوف يصبح كتاباً أخصائياً، ولم يعد كنز الكنيسة، ويظهر كبرياء هذا الإدعاء بتجربة المسيحيين المعاصرين غير المعدودين، والتجربة الطويلة للكتاب المقدس بأسلوب مختلف، فهناك حاجة إلى تحليل المناهج الأخرى في قراءة الكتاب المقدس، والتي يجب أن تشمل المناهج السيكلوجية، والبنوية، وآليات التاريخ الأدبي. ويركز التاريخ الأدبي على العمل الفعلي للأدب ككيان في حد ذاته، إذ يستخدم النقد التاريخي للتوجيه الأولي، ولكن تفسير الأدب بعد ذلك بالتحليل الأسلوبي، ونمط الخطاب، وحياة النص الأدبي، تكون بترك سيطرة المؤلف عليه. وكل من النقد الأدبي وتاريخ الأدب أفضل شيء لوصف هذه المقاربة لتمييزهما عن النقد الشكلي والتقليد والنقد التنقيحي^(١).

فالوثيقة الأدبية أو العامة تختلف عن الحدث التاريخي؛ لأنه حياة مستمرة في الحاضر، تلك الحياة هي جزء منه، وحتى أحد معايير فهمه. ويشير هذا التأكيد إلى أنه لا يمكن لأحد قراءة العمل الأدبي على النحو الذي حدث مع قرائه الأول، فالتاريخ الفاصل هنا يجعل ذلك مستحيلاً بصفة جزئية على الأقل. إن البحث التاريخي على نحو موضوعي، وفقاً لعبارة بيتي Betti، تأملي. ولكن اللاهوت مثل القانون في قراءته لنصه المعياري؛ لكي يعرض تطبيقاً تحجيراً للحاضر بصفة جزئية على الأقل. والكتاب المقدس يسرد التاريخ لغرض الكارييما أو تسيحة الشكر. والارتباط بين الموضوعية التأملية للتاريخ مع فكرة الكارييما في الكتابات المقدسة مهمة غير منتهية، ونتيجة ذلك أن الكتاب المقدس لم يعد الوحي بالنسبة للعديد الذي يسألون عن كيف أن تاريخانية الكتاب المقدس المزعومة، من الممكن أن تكون مستمرة في استخدامه على أنه كتابات مقدسة للكنيسة، وما هو الأسلوب الذي تكون به الوثيقة مصدراً للتاريخ الماضي المخصوص، أي أن تكون مقروءة في العبادة على أنها كتابات مقدسة ومستخدمة في الدعوة والتبصير؟ إن العلماء المفسرين يوافقون فحسب على أن المنهج التاريخي، هو أفضل المناهج لاكتشاف المعنى الأدبي، وهو منهج لا يمكن تركه أو الاستغناء عنه^(٢).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

١٠- ويرتبط بهذه المشكلات التي يثيرها النقد التاريخي مسألة عصمة الكتاب المقدس، فمن الواضح أن هذا المنهج لا يمكن أن يكون حيادياً موضوعياً في مسألة عصمة الكتاب المقدس، فالنتيجة الثابتة التي تأتي من ممارسة هذا النوع من التفسير أن الكتاب المقدس خطأ تقريباً في أي موضوع. ويحاول الممارسون المحافظون لهذا المنهج حماية الجانب اللاهوتي للكتابات المقدسة، ولكنهم يتمسكون بأن الكتاب المقدس من الممكن أن يكون على خطأ تقريباً في أية مسألة يتناولها، إن في التاريخ، أو في العلوم الطبيعية. وعلى أقل تقدير في كل المجالات فإن المنهج يعارض بالتأكيد عصمة الكتاب المقدس، وحتى السلطة الكتابية؛ إذ لا يمكن له أن يشتغل إلا إذا كانت السلطة المقدسة وعصمة الكتاب المقدسة بعيدتين أولاً، على أساس أن لا علاقة لهما بالمشروع العلمي، فهذا الموقف العدائي جزء لا يتجزأ من هذا المنهج، ليس فحسب من قبل معارضيه، ولكن أيضاً من قبل المدافعين عنه^(١).

ويشير إميل برنير Emil Brunner إلى أنه إذا كان الكتاب المقدس معصوماً من الخطأ، ومكتوباً بإملاء الروح القدس، بما يعني أنه ملهم شفهيًا، ففي هذه الحالة لا يمكن للنقد الكتابي أن يوجد، ذلك أن وجود النقد التاريخي يعني أن هناك تضاربات وأخطاء في الكتاب المقدس. وبسبب أن البعض يرى أن الكتاب المقدس ملهم بواسطة روح القدس فإنه يرفض ذلك على أساس أن الكتاب المقدس، ليس مثل أي كتاب آخر في العالم، وهو ما ينكره المنهج التاريخي النقدي الذي يقرر أن الكتاب المقدس لا بد أن يُقرأ مثل أي كتاب إنساني آخر. وهناك إنكار مقنع لعصمة الكتاب المقدس يأتي من جانب بعض الأكاديميين متمثلاً في الزعم بأن الكتاب المقدس ليس كتاب علم، فهو ليس معطى للإجابة على كل أسئلة الإنسان الوجودية، ولا أن يحل كل مسألة تاريخية أو علمية. وهذه الأقوال لا يمكن معارضتها في ذاتها، فليس هناك أحد ادعى أن كل سؤال علمي، لا بد أن تكون له إجابة في الكتاب المقدس، ولكن مثل هذه المسلمة يستنتج منها أن الكتاب المقدس يجب أن يخطيء إذا تكلم في الأمور العلمية، وهي نتيجة ليست منطقية. ومن المعروف أن الذين ينكرون العصمة يشيرون إلى أن المدافع عنها إما غشاشاً أو جاهلاً أو الأسوأ منهما، على أساس أن العلماء قدموا العديد من نماذج الأخطاء في الكتاب المقدس. وهنا فالدفاع عن العصمة يحتاج إلى مقاومة المنهج التاريخي النقدي بكامله، لأن هذا المنهج يدمر المفهوم الدوغماتي للوحدة المذهبية للكتاب المقدس، كما يفتح العيون على تعدد

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 21.

وتنوع الاتجاهات فيه إضافة إلى اللامشروطية التاريخية والنسبية، والتناقضات اللاهوتية في الكتاب المقدس^(١).

أما إميل برنير Emil Brunner فقد وقع بالضبط في نفس الفخ، الذي سقط فيه كارل بارت: كيف يمكن معرفة أن هذه الكلمة، هي كلمة الله تعالى بالفعل؟ والإنسان هنا للوهلة الأولى يحاول الإجابة عن هذا السؤال، ولكن ليس قريباً، إن برنير يقرر هنا من الله تعالى نفسه، ويضع برنير ما يكون سيئاً عندما يشير إلى أن ما يركز على العقل ليس الوحي. ولا يعترض على محاولات البرهنة على المذاهب مثل التجسد والتثليث بالعقل، إن اعتراضه يتمثل في إعطاء أي أسباب عقلية لقبول شيء ما على أنه وحي، فلديه الشك شكل الخطيئة، ومن هنا فليس هناك أسباب تعطى لقبول الوحي المسيحي، مما يجعل من المستحيل أن تكتشف كلمة الله تعالى^(٢).

١١- من الملاحظ أن المنهج النقدي التاريخي، من ناحية أنه ينظر إلى الكتاب المقدس، باعتباره كتاباً إنسانياً، حدد موقفه من « كلمة الله تعالى »، على أساس أن الكتاب المقدس يتمثل أو يتماهي مع تعبير « كلمة الله تعالى »، وهذا الموقف نتيجة في الحقيقة لموقف هذا المنهج من دعوى الإلهام وعصمة الكتاب المقدس، فعندما ينكر الأمران فإن القول بأن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى لن يبقى طويلاً. فلو أن كلمات الكتاب المقدس لم تعط من قبل الله تعالى هؤلاء الرجال المقدسين، على النحو الذي يؤكد الذين يتمسكون بالمنهج النقدي التاريخي، فإن أقوال الكتاب المقدس كلها في العديد من الأماكن على نقیض الحقيقة، وبالتالي فلا بد أن يكون واضحاً أنه ليس في الكتاب المقدس كله، ما يمكن أن يكون حقيقياً بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة. ومثل هذا الموقف يدخل رؤية جديدة إلى لاهوت المسيحية فيما يتصل بالكتاب المقدس، فحتى فترة قريبة نسبياً كانت كل فروع المسيحية تساوي بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى^(٣).

(1) Ibid, pp, 21-24, Robert W. Bertam, Brunner and Revelation", in "Concordia Theological Monthly, Vol., XXII, No. 9, September, 1951, pp, 1 -2.

(2) See, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, pp, 17 - 18, Hugu T. Kerr, "Emil Brunner", in "Ten Makers Protestant Thought", pp, 76 - 77.

(3) See, Siegfried W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 27, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", p, 8.

وبالجملة فإن منهجية النقد التاريخي ترى أن التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى الخطأ الأساسي في المسيحية الأرثوذكسية، وربما كان منبع الخطأ في ذلك قناعة سيملر في أن أصل الشر في اللاهوت هو ذلك التشويش والغموض بين الكتاب المقدس بكلمة الله تعالى، وفق ما يرى المنهج التاريخي، هذه الوجهة تبنتها كل أشكال اللاهوت الليبرالي في المسيحية، وبالتالي كان الرجل أب العقلانية والمنهج التاريخي النقدي في تفسير الكتاب المقدس، وعلى أية حال فإن التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى مرفوض على نحو مفتوح اليوم، حتى من قبل اللاهوتيين اللوثريين الذين يعرفون بالمحافظين أو على الأقل المعتدلين^(١).

فالنقد التاريخي لن يكون مرتاحاً للقول بأن الله تعالى وليس بولس مؤلف الرسالة إلى أهل رومية، ولا راغباً في القول بأن الأنبياء عندما يقولون بأنهم يسمعون صوت الله تعالى يتكلم معهم بأن هذا إما هلوسة تحت شروط الغيوبة أو خيال مبدع لشاعر في العمل. ومن هنا يتجه الأمر عند هؤلاء إلى القول بأن تعبير كلمة الله تعالى تعبير مجازي، فالإصرار على أن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى يخلق المشاكل أكثر من أن يعمل على حلها، وهنا يتضح أن النقد التاريخي لا يمكن ممارسته عند القول بالتماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى^(٢).

وعلى الجملة فإن النقد التاريخي يعمل في خدمة من كل الإنجيل ورسالة الكنيسة في أسلوب مثالي أكليروسي، كما أنه يعمل في خدمة الحقيقة التي تقبل الإثبات في تلك القصة المهمة التي تعد مثال المؤرخ، والصراع الممكن بين هذين النموذجين يمكن حله في شخص المفسر، الذي يعيش في مجتمع الإيمان الذي يجمع بين الإخلاص والتكريس في العمل للحقيقة التاريخية، مع اعتراف بإنسانيته الخاصة به، وحاجته إلى العفو. كما أن البحث التاريخي مثل كل جهود الإنسان، يفسد أيضاً بالخطيئة، ولكنه مجتمع العلم الذي يعيش في زمالة أهل الله تعالى؛ فالأخطاء التي تنشأ عن الضعف الإنساني يمكن أن تصحح، والذنب يمكن غفرانه بنعمة الله تعالى، وبالتالي فإن النقد التاريخي والإيمان سوف يزدهران معاً في المقياس التام لقوام المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وإنجيله والكتابات المقدسة^(٣).

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 28.

(2) Ibid, pp, 29-30.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 71.

النقد التاريخي في النقاش اللاهوتي منذ ١٩٤٥م

تمهيد:

لا تزال مسألة مناقشة أهمية النقد التاريخي ووهنه مستمرة في الأدب اللاهوتي، فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، كان الدفاع اللاهوتي عن المنهج التاريخي في مواجهة حجج المسيحيين المحافظين التي استخدموها في الهجود على المنهج التاريخي، وسوف نحاول في هذه الصفحات تتبع هذا النقاش اللاهوتي على نحو موجز، مع عرض لبعض التقييمات الممكنة من وجهات نظر مختلفة.

أ- النقد التاريخي كلاهوت إصلاح:

لقد ربط جيرهارد إيبيلنج Gerhard Ebeling استخدام النقد التاريخي بما أسسه لاهوت الإصلاح فيها يعرف بمبدأ الإيمان فحسب، وأن الخلاص يتحقق به فقط، ودافع على نحو قوي عن أهمية النقد التاريخي للكنيسة واللاهوت في مقالة له بعنوان: «The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology» عام ١٩٥٠م، فالمصلحون البروتستانت تركوا تراثاً يؤكدون فيه على أن كلمة الله تعالى، يجب أن تترك حرة؛ لتؤكد ذاتها في مواجهة التحريفات وأنواع الهوس المختلفة، كما كانوا ناقدين للتقليد موضحين أن اللاهوت يجب أن يكون متحرراً لترجمة الكتاب المقدس إلى أي لغة مطلوبة في الوقت الحاضر. ولقد نتج هذا الموقف عن الجمع بين أمرين مميزين: الشريعة والإنجيل مع تأكيد الإصلاح على أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كلمة الله تعالى. هاتان البصيرتان شكلتا معاً القانون النقدي، فالإنجيل أصبح محققاً في الحاضر عبر كلمة الوعد التي تم قبولها في مبدأ أن الخلاص يتحقق بالإيمان فحسب^(١).

وكان قرار القرن التاسع عشر باستخدام النقد التاريخي تأكيداً وإثباتاً موجهاً ضد الكنيسة الكاثوليكية في موقف مختلف، فقرار المصلحين في القرن السادس عشر: إن المنهج النقدي التاريخي خطر، ومثال ذلك النسبية غير المحدودة والموضوعية العلمية. وعلى الرغم فهناك ارتباطات داخلية جوهرية بين الإصلاح واللاهوت التاريخي النقدي، فمحتوى النقد

(1) Ibid, p. 73.

التاريخي له صلته بقانون الإصلاح ضمن القانون، واللاهوت التاريخي النقدي لا يزعم الإيمان الحقيقي، فالإيمان استجابة للوعد، وليس قبولاً للمعلومات التاريخية. وفي الحقيقة فإن اللاهوت التاريخي النقدي يدعم مبدأ الإيمان باعتباره وسيلة الخلاص لدى المصلحين، إذ يوضح الإيمان من جهة حقيقته وموضوعه، ولذا فإن اللاهوت التاريخي النقدي وسائل لا يمكن الاستغناء عنها، لتأكيد كنيسة الحرية المتجذرة في مبدأ التبرير، وهكذا فإن إيلينج استجاب لعرضه الخاص به في أن هناك محاولة جديدة للتفكير عبر الصلة اللاهوتية للمنهج التاريخي النقدي، كانت هناك حاجة شديدة إليها في اللاهوت^(١).

ولقد انتقد كارل براتين Carl Braaten إيلينج في استخدام النقد التاريخي بصفة أساسية كقانون، وهكذا يستمر انفصال الإيمان عن التاريخ، ويجعل إيلينج التاريخ بغير علاقة بسبب أن يأخذ بالمفهوم الوجودي للإيمان، وحينئذ فإن براتين يرى أن الإيمان على النحو الذي يناقشه لم يعد الآن ذلك الإصلاح المسيحي، ذلك أن الإيمان أيضاً له محتواه^(٢).

كما ناقش أيضاً إرنست كييمان Ernst Kbemann مسألة القاعدة اللاهوتية للنقد التاريخي، وفي آخر سلسلة من هذه المقالات التي ظهرت عام ١٩٦٧م أشار كييمان إلى أن نقطة التحول تتمثل في التمييز بين الإنجيل والكتابات المقدسة والقانون الذي يأتي معها سوية، ولكن ليس من الممكن تمييزه. إن الكتاب المقدس له سلطته فحسب في الإنجيل الذي يعطيه السلطة ووسائل فهمها، ويعلم الإصلاح أن المسيحية لا يمكن أن تكتسب وتبقى إلا بغير الشكل النقدي؛ فالإنجيل نفسه ينتج الوظيفة النقدية التي تحكم الكتاب المقدس، والمعياري الإنجيلي مستخدم بالفعل في تمييز بولس بين الكتابات المقدسة المعزولة عن الروح، والكتابات المقدسة التي تفهم بالروح، القوة الإلهية التي تحمل حقيقة الإيمان، والتي تقف في معارضة قانون الميثاق القديم^(٣).

لقد أشار بولس إلى هذه المسألة بقوله: «بل اليهودي في الخفاء هو اليهودي، وختان القلب بالروح، هو الختان الذي مدحه ليس من الناس بل من الله^(٤)»، «أنتم رسالتنا، مكتوبة في

(1) Ibid, pp, 73-74.

(2) Ibid, p, 74.

(3) Ibid, pp, 74-75.

(٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٢٩: ٢٤.

قلوبنا لا بجبر بل في ألواح قلب لحمية، ويمكن لنا ثقة مثل هذه بالمسيح لدى الله، ليس أننا كفاة من أنفسنا أن نفتكر شيئاً كأنه من أنفسنا، بل كفايتنا من الله، الذي جعل كفاة لأن نكون خدام عهد جديد، لا الحرف بل الروح، الحرف يقتل ولكن الروح يحيى^(١).

وقاعدة النقد التاريخي تتمثل في فهم بولس للتبرير، والتمييز الإصلاحي للقانون عن الإنجيل. وكازيمان Käsemann دعم رؤيته بحجة تاريخية عن تشكيل الشريعة، فالتاريخ يوضح أن الكتاب المقدس إنساني مع تاريخ إنساني وظهور إلى حد كبير. والإنجيل هو ما يكون مهماً، وبالتالي فإن الكتاب المقدس وحده هو الذي يحتوي على كل المعرفة الضرورية للخلاص، وبمعنى الإصلاحي لا يعني ذلك كل الكتابات المقدسة. وعندما يشير النقد التاريخي إلى مشكلات في تاريخ القانون أو ضمن الكتاب المقدس، فإنه يسأل الإيمان عن قاعدة يقينيتها، وبالتالي يكافح ضد الدوكتية الساذجة في فهم الكتاب المقدس، هذه القبضة العنيدة للدوكتية تظهر بالمحاولة الإكليروسية المتكررة في أن تسكت هؤلاء الذين يشيرون إلى هذه المشاكل ويتناولونها على أنهم هراطقة^(٢).

وإذا كان كيما Khemann يحارب بقوة في مواجهة رجعية الاتجاه المحافظ، فإنه يرفض بقوة برنامج بولتمان Bultmann في نزع الأسطورة، وضمناً كل التفسيرات الوجودية الأولية. وعلى الرغم من أن التفسير الوجودي يمكن له أن يتذرع ليس فحسب بكيوركجارد والتنوير، ولكن أيضاً بلوثر في شرحه للرسالة إلى أهل رومية. كأسلاف روجين، إن تأكيده على الفهم والقرار يوضح أنه أسير للفهم الفردي في عمل الإنجيل؛ فهو نخبوي في تأليفه للتجربة، والفرضية، والتخمين الذي ينسجم فحسب مع نسبة مئوية صغيرة من البشرية. ويوضح النقد التاريخي أن الإنجيل كتاب عمومي في وجهة نظره، وينتمي إلى كل من الرجل الحكيم والرجل الأحمق على حد سواء، وفهم الشخص الخاص لحقيقته، لا يعني أن ذلك هو المعيار الأخير للتفسير، ويبقى التأويل علماً يستند على التجربة، وليس على المبادئ، ولذا فمن الواجب على النقد أن يشير إلى أن التفسير الوجودي بصفة دائمة ينتهي به الأمر إلى أن يكون الناموس، وهنا يقبع كل من عدم البقاة والحب، وهو موقف قريب من براتين^(٣).

(١) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس، ٣: ٢-٦.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 75.

(3) Ibid.

ويهتم كازيمان Käsemann كالعادة بأن يكسر الأصنام المعاصرة، والنقد في خط الإصلاح أداة لفعل ذلك، فالنقد التاريخي يجب أن يكون محتواه مؤدياً بالناس إلى الاستجواب والشك، والتصديق والإنكار، على اعتبار أنهم الذين سمعوا رسالة الخلاص، وبهذا الأسلوب يكون النقد أمام القرار وتحت الوعد^(١).

وعمل تروتز ريندتورف Trutz Rendtorff على تبرير النقد التاريخي بحجة لاهوتية مختلفة، فالنقد التاريخي يحرر الميول للتحرر من السلطة ونقد التقليد. هذه الميول جزء من التقليد البروتستانتي ومناسبة لللاهوت. وتعترف الكنيسة بالنقد التاريخي على أنه منهج للتعامل مع النصوص المنقولة، ولكن هذا المنهج له حدوده وتقييده، إذ يسأل عن أفضل منهج لاكتشاف الجواب، غير مكترث بالنتائج اللائحية، وبسبب أنه نقدي ومتحرر، فهو يشير إلى اللاهوت على ما يكون ملزماً لليوم، إذ أن اللاهوت موجه إلى العالم المعاصر، ويمجد في النقد التاريخي مدخلاً جيداً له، نموذج للكيفية التي يفهم بها الإيمان المسيحي، فهو يتلقى الحرية لكي يسأل عن طبيعة المسيحية^(٢).

وتشارك هذه المواقف الثلاثة في رؤية أن اللاهوت النقدي أداة إيجابية، لا غنى عنها غالباً، ولهم وجهة نظر مختلفة عن الدفاع الأقدم عن النقد التاريخي، الذي يركز بصفة أساسية على السمة التاريخية للكتاب المقدس أو النتائج المساعدة للنقد. وفي حالة إيبيلنج فإن الحجة شيء ما مبهر؛ بسبب أن صلاحيتها تعتمد على تماثل نقد الإصلاح مع التفسير الوجودي، ومن الملاحظ أن الإيمان كفعل للتصديق والاعتقاد يتتبع الإيمان كمحتوى للاعتقاد، وتميز القانون الإنجيلي للإصلاح ليس بالضرورة أن يكون إصداراً في النقد التاريخي، وقانون النقد عند لوثر عمل مختلف، ومع ذلك فإن تراث الإصلاح أيضاً ليس ضد النقد التاريخي على أية حال. وعلى الجملة فهو ليس بمنهج شبه اعترافي^(٣).

وعلى الرغم من الاستخدام الواسع لمفكري الكتاب المقدس الكاثوليك واليهود والبروتستانت لمنهج النقد التاريخي في التفسير، فإن هذا المنهج قد تعرض في الأعوام الأخيرة لهجوم شديد جاء إليه من بعض النواحي، ومنها على سبيل المثال:

(1) Ibid, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus , pp, 157 - 162.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 75-76.

(3) Ibid, p, 76.

١- إن الأصولية الراديكالية في الكنيسة الكاثوليكية قد وسمت هذا الاتجاه بأنه حدثي أو ما بعد حدثي؛ لأن أصحابه يركزون على العناصر البشرية في الكتاب المقدس، ولا يقدمون اهتماماً كافياً له باعتباره كلمة الله تعالى. ولقد ظهر الهجوم على العلماء الكتائبيين الكاثوليك الذين يستخدمون هذا المنهج في الصحيفة الكاثوليكية الوطنية الأسبوعية *Wanderer*، والسجل الأمريكي الكاثوليكي الوطني *U.S. National Catholic Register*، والكاثوليكية في أزمة *Catholicism in Crisis*. ومن الملاحظ أن هؤلاء الأصوليين الكاثوليك لم يقبلوا التفسير الكاثوليكي الحديث للكتاب المقدس الذي تأسس منذ مجمع ترنت *Council of Trent* (١).

٢- أيضاً فقد جاء نقد الكتاب المقدس من ناحية اليسار مثلاً ذلك في شخص توماس شايبهان Thomas Sheehan الذي أشار إلى أن شخص ما بدون خطأ... أوراق اعتماده أنه ليبرالي... كتب مطبوعة علمانية ليبرالية بدون خطأ. كما أنه أشار إلى أن الممارسين للنقد التاريخي جاءوا بإجماع ليبرالي؛ ليضعوا نهاية لما يسمى بالكنيسة الكاثوليكية، وهو إجماع مماثل لتلك النتيجة التي اقترحها الأكاديميون الكاثوليك أمثال بينوت Benoit وبروان Brown وفيتزميزر Fitzmyer ومير Meier وميرفي Murphy وستانلي Stanley وبعض اللاهوتيين من أمثال كاسبر Kasper وكونج Küng وتريسي Tracy الذي استخدم أعمالهم، ويعترف شايبهان بأن هذا الإجماع كان أعظم نهضة ثقافية نشيطة منذ العصور الوسطى المتأخرة، ولقد تم الترويج له أخيراً من قبل المفسرين واللاهوتيين الذين استيقظوا بعد ثبات عميق، وهنا تم تبني التقنيات المتقدمة من الأكاديميين البروتستانت بشكل رئيسي، تلك التي استخدموها للتفكير الراديكالي في الإيمان، وتفكيك اللاهوت الكاثوليكي الروماني التقليدي (٢).

ولقد أدى بهم هذا العمل إلى نتائج تمثلت في ذلك الصراع مع المذاهب الكاثوليكية التقليدية، فلقد نشأ الشك حول لاهوت المسيح عليه السلام، والولادة البتولية، وقيامة المسيح عليه السلام، وسرديات الطفولة، كما أنه أدى إلى أن تكون تفسيرات الأنجيل لإدعاءات المسيح عليه السلام مفترضة. وبعبارة أخرى فإن الإجماع الليبرالي، ولكن أيضاً الاعتراف بأن هذا الإجماع معارض للدين الشعبي لمعظم

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., historical criticism: Its role In Biblical interpretation and church life", p, 244, William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, p, 220.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., historical criticism: Its role In Biblical interpretation and church life ", pp, 244- 245.

الممارسين الكاثوليك، الذين لا يزالون يعيشون على تلك الصورة الساكنة قبل الثورة التي انتشرت من المنابر المحلية، وعلى نحو خاص من ذلك المنبر المحافظ يوحنا بولس الثاني^(١).

وعلى أية حال فإن تبني منهج النقد التاريخي أدى إلى إنكار حقيقة الكتاب المقدس، فمن السهل جداً توثيق إنكار الأيام الستة للخلق، والبراءة الأصلية لخطيئة البشر، والصفة التاريخية للسقوط والطوفان، والقيامة الجسدية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام من بين الأموات، فاستنتاجات العلم مقبولة لتصحيح الكتاب المقدس والأقوال البسيطة فيه. إضافة إلى أن قبول الكتاب المقدس كقراض نهائي في كل الموضوعات التي تكلم عنها، يُسمى بعبادة الكتاب المقدس، مما يؤكد على نحو مفتوح أن الإيمان لا يجب أن يكون بالكتاب ولكن بالشخص. وبنفس الأسلوب فإن إيمان شعب الله تعالى في رسالة الكتابة المقدس يقوض أكثر وأكثر. إن مثل هذه المقاربة للكتاب المقدس، لا تتوافق مع اعترافات القس اللوثري في يوم رسامته، الذي يلزم نفسه فيه باليمين المغلظة التي تجعل الكتاب المقدس المعيار الوحيد لكل المعلمين والمذاهب الكنسية المحكمة، فهذا كله لا ينسجم مع منهج النقد التاريخي الذي يجعل البشر قضاة على الكتاب المقدس، مما جعل البعض يرى أن هذا المنهج أداة الشيطان التي تقود المسيحيين إلى الضلال^(٢).

٣- أيضاً فإن منهج النقد التاريخي جاء من مناطق أخرى أكثر صعوبة في تحديد أماكنها، فهذا النقد يوبخ الطريقة التي كان يتم التعامل بها مع النص فيما قبل المنهج التاريخي، وبالتالي يهمل شكله النهائي، وسمته الأدبية، ونظامه القانوني، والمعنى اللاهوتي للكتاب المقدس^(٣).

٤- أضف إلى ذلك، وهو أمر متصل بالنقطة السابقة، ما يأتي من الأصولية، ففي هذه الحالة هناك إصرار على إلهامية النص الكتابي أو على سلطة كلمة الله تعالى المكتوبة التي تكون مصحوبة بالقراءة الأدبية لضمان أصول المذهب المسيحي: إنه يرفض بشكل حاسم أن يحلل النص أو أن يواجه المشاكل التي يعرضها النص، فهذه المشاكل غير معترف بها، فأتساق النص مطارد هنا. وهذا النوع من النقد يجعل بعض الناس يفكرون في أن المنهج النقدي لتفسير الكتاب المقدس يعيش عصره الذهبي^(٤).

(1) Ibid, p, 245.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 35.

(3) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., historical criticism: Its role In Biblical interpretation and church life ", p, 245.

(4) Ibid.

ب- هدنة الاتجاه المحافظ الصعبة:

إن الاتجاه المحافظ على نحو دائم وجد أن النقد التاريخي مشكلة، فمن ناحية يصير الاتجاه المحافظ على أهمية التاريخ للإيمان المسيحي. ومن ناحية أخرى يخشى الدمار الذي يجلبه النقد الوضعي، ولذا فإن جزءاً من اللاهوت المحافظ يتجه إلى رفض النقد التاريخي، وينظر إليه على أنه مؤثم، ويجب عمل المجادلة ضده بقوة. وعلى أية حال فإن هناك الكثير والكثير من المحافظين يجعلون الهدنة مع المنهج، وعلى سبيل المثال يجادل ج. إلدون لاد G. Eldon Ladd مع شيء ما من العنف في أن النتائج المساعدة للنقد التاريخي، يجب أن تساعد المحافظين على استخدام هذا المنهج، وذلك بتنقيته من افتراضاته العقلانية، مع قناعة بأن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى في كلمات الإنسان عموماً، والبديل لاستخدام النقد التاريخي القبول دون تفكير للتراث^(١).

وعلى أية حال فإن الأكاديميين غالباً ما يدافعون عن تبنيهم لهذا المنهج بالقول بأن قلب الإنجيل سوق يكون آمناً دائماً عن الهجوم في استخدامهم لمنهجية النقد التاريخي؛ بسبب أنهم يستخدمونه مع الافتراضات اللوثرية، ولكن النظرة العامة للمنهج وأثره على مذهب الكنيسة، لا بد أن تكون كافية لتوضيح كيف يصحح القول باستخدام المنهج التاريخي النقدي بالاعترافات اللوثرية، فهذا يشبه إلى حد كبير جداً أكل لحم الخنزير بالافتراضات اللوثرية، وهو الأمر الذي لا يمكن حدوثه^(٢).

ويبرهن فريدريك ميلدينبورجر Friedrich Mildenburger كيف أن التوجيه الاعترافي اللوثرية يأتي في تعبيرات مع النقد التاريخي. إن نقطة البداية فيه الاقتناع بأن رؤية الكنيسة للكتاب المقدس، يجب أن تكون من بين افتراضات تفسير الكتاب المقدس بكامله، فالكنيسة تؤمن بأن الكتاب المقدس وحدة؛ ولذا فإن السياق الخاص به الأفضل للتفسير، تلك أهمية مذهب الإلهام وصياغته: الكتابات المقدسة مقدسة ومفسرة لذاتها، ونتيجة ذلك أن التفسير التاريخي واللاهوتي يجب أن يتناسكا. وتعترف الكنيسة أيضاً بأن كلمة الله تعالى والإنجيل، لا يمكن أن يفصل ارتباط أحدهما بالآخر، فالإنجيل سلطة مسببة في الكتاب المقدس، مصدر

(1) See, Edgar Krentz, the Historical-Critical Method, pp, 76-77.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 36.

الكنيسة ومعياريها. والاعترافات دليل لقراءة الكتاب المقدس، وهو تاريخ طويل في التفسير، وينوب المفسر عن تراث التفسير، ويعمل على فهم الكتاب المقدس^(١).

وعلى الجملة فإن الكتاب المقدس من الضروري أن يكون مفسراً لأجل الإنجيل على النحو الذي يقرره ميلدينورجير، فموضوعية التاريخ تتمثل في أن يكون الله تعالى نشطاً فعالاً. وهنا يستخدم النقد التاريخي المناهج العلمانية التي تضع الكتاب المقدس في التاريخ العام للعالم. معطياً له قراءة نقدية، وهكذا يدمر سمته الخاصة، وبسبب معيارية المعرفة الحالية، فإنه يستثني الله تعالى من التاريخ، ويشكل صورة موحدة للتاريخ بدون الله تعالى. والدراسات الكتابية الحديثة إما أن تتجاهل أو تضرب تسوية في النزاع بين بديهيات التاريخ النقدي والموقف العقدي للكنيسة، كما أن الدراسات الكتابية الحديثة تستخدم المناهج النقدية لتستمتع إلى مادة النصوص الكتابية الحاسمة التي تكون مسموعة، ليس في أي مكان، وبالتالي تريد أن تتفادى كلاً من الأصولية والوضعية^(٢).

وفي رأي ميلدينورجير لا يمكن تجنبها لكل من موقف كنيسة الإيمان والتقليد التاريخي الذي تكون حقائقه حاضرة، وتسمح هذه التسوية للاهوت أن يستخدم مناهج فقه اللغة والتاريخ، في حين يحترم السمة الفريدة للقانون، ولو أن هذه التسوية لم تتبن فحينئذ لا يمكن حل النزاع بين مذهب الكنيسة والمنهج التاريخي لا يمكن حله. ومبدأ الإصلاح يجعل القراءة النقدية للكتاب المقدس ضرورية، بسبب أن بعض الأشياء في الكتاب المقدس تخدم القصد فيها عدا الغرض الإنجيلي. ولكن هذا الذي يقرره ميلدينورجير ليس نقداً وفقاً لمعيار المؤرخ للصدق، الذي لا يمكن للكنيسة أن تعترف به، ويقنن التاريخ الوظيفة بتوضيح التنوع في الكتاب المقدس، والسمة الفريدة لكل صوت ليس أكثر^(٣).

والحفاظ على السمة الفريدة للكتاب المقدس بينما يكون هناك اعتراف بصلاحيه إدعاء المؤرخ مشكلة أساسية ليس فحسب للمسيحيين المحافظين، ولكن لكل المسيحيين. ويظهر كل من لاد وميلدينورجير أن التقييم الجديد للتاريخ خارج الاتجاه المحافظ، وليس هناك

(1) See, Edgar Krentz, the Historical-Critical Method, p, 77, Wayland Hoyt, 'Questions Concerning Inspiration', in "The Inspired Word", edited by Arthur T. Pierson, New York, Anson D. F. Randolph & Company, 1888, p, 30.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 77-78.

(3) Ibid, p. 78.

استجابة من أكاديمي بعيداً عم الخوف، ويوضح تاريخ البروتستانتية المحافظة أن المقاربة المثمرة فحسب، هي التي تجمع بين الاقتناعات اللاهوتية والمناهج التاريخية. ويتصرف الاتجاه المحافظ الصارم بدافع الخوف في أن يعمل على إبعاد العلماء عن الكنيسة، بدفعهم إلى محتوى الثقافة العلمانية، التي تخدم فحسب حفظ التراث في الكتابات المقدسة، كما أنه يهدف أيضاً إلى أن يزيل الثقافة من مجتمع الكنيسة الاعتقادي، وأن يجعل ذلك أكثر راديكالية مما يفعله مستخدم النقد التاريخي^(١).

ج- الهجوم على النقد التاريخي:

لقد تمثل رد الفعل على المناهج التي يستخدمها العلماء الكتائبيون في الأعوام الأخيرة عبر كتابات اثنين من غير اللاهوتيين، كان لديهما رد فعل على المناهج التي يستخدمها العلماء الكتائبيون، وفي حالة أهمية النقد من رؤية مجال علمي غير لاهوتي، تصنع المناقشة الجارية. لقد قيم المؤرخ الألماني أوغست نيتسكهك August Nitschke المناهج التفسيرية، واكتشف أنها مطلوبة، بسبب أن النقد الكتابي يظل غير تاريخي في بعض إجراءاته. وهو يفحص إدعاء ويلي ماركسن Willi Marxsen في أن ما يكون خطأ من الناحية التاريخية في الإنجيل، فإنه على الرغم من ذلك قد تكون له أهمية لاهوتية، والمثال على ذلك تأريخ الصلب في إنجيل يوحنا لدعم عيسى كحمل لعيد الفصح: «إن يسلم مثل هذا الشيطان لهلاك الجسد، لكي تخلص الروح في يوم الرب يسوع. ليس افتخاركم حسناً، أستم تعلمون أن خميرة صغيرة تخمر العجين كله؟ إذن نقوا منكم الخميرة العتيقة لكي تكونوا عجيناً جديداً كما أنتم فطير، لأن فصحننا أيضاً المسيح قد ذبح لأجلنا^(٢)»، ووضع كلمات على فم المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ لير يقلها أبداً^(٣).

وليس لدى المؤرخ ميزة إضافية في هذا التمييز الدقيق، فهذا بالنسبة للأناجيل يعني إعطاء تفسير موثوق به من الناحية التاريخية، وهناك ثلاثة أسباب معقولة لتغير الحقائق: الأول، التفسير، فالمؤلف الذي عاش متأخراً أو في ثقافة مختلفة، يغير ما حدث، لكي يجعل ما حدث واضحاً. والثاني، التوضيح، ذلك أن الحياة في العالم الأسطوري ربما تدفعه إلى تغيير الحقائق، لكي يعطيها محتوى رمزياً خاصاً، وهو الأمر الذي يجعل المؤرخ نتيجة لهذه الصورة الموحدة

(1) Ibid.

(٢) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ٥: ٥ - ٧.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 79.

والمغلقة بقوة مريباً شاكاً. والثالث، التناقض، فالمؤلف لا يغير الأحداث، ولكن يصوغ مذهباً جديداً على أساس الأحداث، ومثال ذلك ما ينسب من شعور مسياني إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو لم يدعيه، فالأعداد اثنان وثلاثة مشتبه بها، والاثنان تؤدي إلى حقائق مشكوك فيه، وثلاثة باطلة^(١).

والمنهج التفسيري الحالي متأثر بقوة بكل من منهج فقه اللغة والمنهج الاجتماعي، فهو يريد أولاً: عزل العناصر المنسوبة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في التقليد من أجل ضريرتها، وذلك هو الهدف اللغوي. وثانياً، تحديد كيف أن الأفكار التي أثرت على الإنجيليين، تعرض الفكر أو الإيمان أو الايدولوجيا لجماعة ما، وذلك هو الهدف الاجتماعي، ويستخدم المؤرخ التقنيتين معاً، ولكن يهدف مختلف؛ فالمؤرخ يسأل عما إذا كان الأشخاص أو الأحداث الموصوفة في نص عرضت على نحو كاف، وكانت موجودة حية على نحو حقيقي، وقد لا يلجأ شخص ما إلى الاهتمام بفقه اللغة أو المنهج الاجتماعي، حتى لا تكون هناك فرصة تأخذ فيها الأحداث الموصوفة مكانها بالفعل. وعلى الجملة فمنهج المؤرخ يدخر الشهود الذين يخبرون بإخلاص عما رأوه أو سمعوه، حتى لو كان ذلك مؤدياً إلى التناقض، ويوضح نيتسكهك Nitschke هذا المبدأ بمثال من إنجيل متى: «ومتى طردوكم في هذه المدينة فاهربوا إلى الأخرى. فإن الحق أقول لكم لا تكملون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الإنسان^(٢)»، «هؤلاء الأثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلاً: إلى طريق أمم لا تمضوا وإلى مدينة السامرة لا تدخلوا^(٣)»، إن المؤرخ هنا يثق في متى على أنه مسجل مخلص للأحداث، ويطلب الوصول إلى شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من نقطة البدء والمغادرة، ويستنتج أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أظهر إدعاء شخصياً^(٤).

ولقد رأت الكنيسة أن النقد التاريخي يملك مجموعة من المقدمات الخاطئة التي عملت في منهجه، وإن كانت قبلت به بمفهوم معين له، وتتمثل هذه المقدمات في:

أولاً، إن بعض المروجين للنقد التاريخي لديهم تحيزات عقلانية مسبقة، تتمثل في رفض الاعتراف بوجود نظام خارق للطبيعة.

(1) Ibid.

(2) 10: 23.

(3) 10: 5.

(4) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 79-80.

وثانياً، إن أصحابه ينكرون تدخل الإله الشخصي في العالم بواسطة الوحي، بالمعنى المحدد والدقيق لهذه الكلمة.

وثالثاً، يرفض هذا الاتجاه إمكانية الوقوع الفعلي للمعجزات كما يرفضون النبوات.

ورابعاً، إن بعضهم يبدأ بمفاهيم خارجة عن الإيمان بالنظر إلى أن الإيمان لا ينسجم مع الحقيقة التاريخية.

وخامساً، ينكر هذا الاتجاه بصفة أولية الطبيعة التاريخية لوثائق الوحي وأهميتها التاريخية.

وسادساً، قلص بعضهم سلطة الرسل كشهود على المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى الحد الأدنى لها، عبر التقليل إلى أقصى حد ممكن من مكانتهم وتأثيرهم في المجتمعات القديمة، والتي كانوا فيها مفسرين مبدعين للمجتمع ذاته^(١).

ويستنتج نيتسكهك أن رغبة الباحثين الكتابيين في أن يكونوا علميين وناقدين قدر الإمكان، قد سجنتهم داخل هذا المنهج، الذي ليس بكاف لموضوعه، وغير مرض في نتائجه أيضاً. ولو أن معايير الباحثين الناقدين الراديكاليين صحيحة، فإن هؤلاء العلماء لا يستطيعون الهروب إلى الكنيسة المبكرة، التي تكون آراؤها وسرياتها للزينة، ولكنها ليست وظيفة جوهرية، ونيتسكهك باعتباره مؤرخاً لا يفكر في أن هذه الحجة مقنعة، وهو يثق بجدارة في أن الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، كما أنه مقتنع كمؤرخ بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ نظر إلى نفسه على أنه المسيا، وأنه قاض قادم، ذلك الإدعاء الذي يواجهه كل مؤمن^(٢).

وينتقد نيتسكهك العلم الكتابي بسبب تأثيره بأكثر من اللازم بالمناهج الأدبية واللغوية والاجتماعية، ولقد اتهم م. فري M. Frye، المؤرخ الأدبي والناقد الأمريكي، النقد الإنجيلي بأنه متأثر إلى حد كبير بالمفاهيم المسبقة للقرن العشرين، وكما اتهمه بالفشل في استخدام القوانين التاريخية الأدبية الجيدة. إنه يجب أو حتى ينكر النصوص على أساس الافتراضات المسبقة لمعيار الإنسان الحديث، ذلك المعيار الذي يمثل فقط أقلية من الناس، ولذلك فهو وهم. وعلى الجملة فإن الأعمال الأدبية يجب تناولها وفقاً لتعبيراتها ومصطلحاتها الخاصة بها، وإن

(1) See, Pontifical Biblical Commission, The history of the Gospels, in, <http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBC Gosel.HTM>, 1/5/2012, P. 2.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p. 80.

يسمح لها بتأسيس أسلوبها الخاص بها. وعلى سبيل فإن نزع الأسطورة عند بولتمان كسر للقانون الأدبي الأساسي في أن العمل الأدبي لا يمكن أن تعاد صياغته مرة أخرى، فهو يريد تحويل الأسطورة إلى فكرة مجردة، ومع ذلك فالأسطورة تتواصل على نحو واسع اليوم، مثل شعبية ميلتون وعروض دانتي، وهي يجب أن تخضع لنظرية الملائمة والتكيف، وتستحق النظرية القديمة أن تحيا وتنتعش، فالأسطورة أكثر تأثير من التجريد في الأدب، وينكر النقد مثل هذه البصائر الصحيحة^(١).

ويقترح فريي نفسه أن الأناجيل شكل للتاريخ الدرامي، ذلك النوع الذي لديه رسالة للاتصال، الذي يتطلب من جمهوره استخدام الخيال، ويختار الحقيقة والزمن لكي يحقق تكتيفه التمثيلي للجمهور العام، لتوقع الدقة في مثل هذا العمل الذي يساء فهمه، ويخلص فريي إلى رفض النقد الشكلي، الذي ينظر إليه على أنه شكل من المدرسية، التي ليس لديها دليل ثابت ومسيطر ومعايير مستقلة، ذلك هو نقد التفكيك، الذي يسميه فريي لاحقاً دولاب الغزل الواسع، والذي ترك بشكل في التاريخ الأدبي الإنجليزي، وأيضاً رفض التاريخانية الوضعية، التي تتناول التاريخ على أنه تعاقب غير مكسور للأحداث في علاقات السبب والمسبب، ضمن المفهوم الطبيعي تماماً للممكنات^(٢).

ويعتقد فريي أن مثل هذه التاريخانية اختزالية بكاملها، إذ ترفض كل ما لا يتلاءم مع غرضها، فليس هناك وزن للدليل، وعلى سبيل المثال، ما يؤدي إليه قبول القيامة من بين الأموات كإمكانية ضمن التاريخ. مثل هذه الوضعية تنتهك القوانين الأدبية، فالأناجيل لم تكتب على أساس المغالطة المنطقية الخادعة، وإنما كتب على أساس رؤية بعد هذا، فهي موضوعية، وليست سببية في الترتيب وما وراء التاريخ^(٣).

ويستجوب كل من نيتسكهك وفريي المنهجية النقدية التاريخية على النحو الذي تمارس به الآن، فيشير نيتسكهك إلى أن العلم يتمثل في أن التاريخ له هدف أكثر تقييداً وصرامة من أن يكون معترف به على جهة العموم أو أن يكون إدراكاً عاماً، وتفنيدهم المقترح أن العلماء الكتابيين سوف يعملون بشكل جيد لفصل الأهداف التاريخية والأدبية والتقنيات بعناية

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 80-81.

(3) Ibid, p, 81.

أكثر، وبهذه الطريقة فإن كلاً من الجانبين في التفسير سوف يتلقى حقوقه على نحو أفضل، وربما يكون التاريخ الأدبي مثمرًا في البحث الكتابي^(١).

وهنا يأتي السؤال المهم: هل منهج النقد التاريخي حيادي؟ إن أصحاب المنهج التاريخي يصرون دائماً على أنه منهج حيادي، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون المنهج حيادياً، إذا كان وجوده يعتمد بصفة أساسية على فرضية الاحتمال، لفصل الصواب عن الخطأ في الكتاب المقدس من خلال الاستخدام الصارم لمجال النقد التاريخي؟ إن هذا النوع من الحياد في السياق العلماني، يعني ما يقوله البعض بأنه احتقار الحرية وإرسال السلاح إلى المستبدين، وما يعنيه أولئك الذين يستخدمون هذا المنهج بالحيادية، يتمثل في أن الباحث يمكن له استخدام هذا المنهج في مقارنة الكتاب المقدس دون تحيز، وبدون أن يرفض مقدماً أي شيء يمكن للكتاب المقدس قوله. فكل تفسير فردي للطبيعة التاريخية في الكتاب المقدس يدرس ببساطة، بدون أية فكرة مقتنعة بها مسبقاً، سواء كانت صواباً أم خطأ، حقيقة أم غير حقيقة^(٢).

ولقد أعطى بول تيليتش Paul Tillich وصفاً واضحاً لهذا النوع من الحيادية فيما يتصل بروايات المعجزات في العهد الجديد، إذ يقرر أن مقاربات المنهج التاريخي لقصص المعجزات ليست مع افتراض حدوثها، لأنها تنسب إلى ما يسمى بالمسيح عليه السلام، ولا مع افتراض الذين يقولون بعدم حدوثها؛ لأن مثل هذه الأحداث تتعارض مع قوانين الطبيعة. إن المنهج التاريخي يسأل هنا عن كيف يمكن أن تكون السجلات التاريخية جديرة بالثقة في كل حالة معينة، وكيف اعتمدت هذه السجلات على المصادر الأقدم منها، وما هو القدر الذي تأثرت به من سذاجة العصر، وكيف يمكن التأكد منها بالمصادر التاريخية الأخرى، وفي أي أسلوب كُتبت، وما هو الغرض الذي استخدمت فيه في السياق بكامله^(٣)؟

ومن الواضح هنا أن ما لم يقله بول تيليتش في هذا الاتصال، يتمثل في أن العديد من الأكاديميين مقتنعين تماماً بأنه إذا كان هذا المنهج مستخدماً، فإن النتيجة سوف تكون دائماً لدى أولئك الذين لا يرفضون المعجزات بصفة أولية، أن القسم الأكبر من قصص المعجزات في

(1) Ibid.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 18.

(3) Ibid, p, 18, Ernst Käsemann, Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, First Series, 41, translated by W. J. Montague, published by CSM Press, London, 1971, pp, 48 - 54.

العهد الجديد، لا بد أن يرفض كتفسيرات تاريخية للأحداث الفعلية، التي تقدم صورة صحيحة لما حدث بالفعل، وحتى لو كانت هذه النتيجة ليست مستنتجة ومنصوصاً عليها، فإنه يجب على نحو مستمر أن تكون واضحة تماماً، فلو أن المنهج التاريخي يسأل كيف يمكن الثقة بهذه السجلات في كل مكان معين، فإنه يفترض على الأقل أن احتمالية الخطأ لا بد أن تكون موجودة هنا، وهنا لا تكون للسؤال مكان عما إذا كان السجل جديراً بالثقة في مكان مخصوص، لو أن الشخص يعرف بالفعل الإجابة؛ بسبب أنه يعتقد أنه يقرأ بالفعل الكلمة الصحيحة لله تعالى^(١).

وعلى الجملة فعندما يتحدث المؤرخ عن حيادية المنهج، فإنه يطلب المعلومات كاملة بقدر الإمكان، ليس من أجل أن يكذب مصدره، ولكن لكي يفهم مصداقيته، ويستخدم شهادته، رغم أنه يعني بوضوح أنه لو حتى تم الأكاديمي لم يعمل على تكذيب المصدر، وسوف يكتشف أن مصدر دراسته في الكتاب المقدس أحياناً خطأ في زمن أقدم لنفس السياق الذي كتب فيه، فالمصادر التاريخية مثل الشهود في المحكمة، لا بد من استجوابهم وتقييم شهاداتهم، وهذا ما يعرف بالنقد، ففي المحكمة غرض الاستجواب والفحص تقرير حقيقة الشهادة المعطاة، وافترض أن الشاهد إما أنه كاذب أو على الأقل عاجز عن الشهادة. وأيضاً يظهر عند القول بأن المنهج محايد في ذاته أن تفهم الطريقة المستخدمة لتأكيد غرض الصدق والحقيقة لبعض الروايات الكتابية. وتعني الحيادية هنا أن المنهج مستخدم لكي يظهر الدرجة الأدنى والأعلى للاحتيالية. وهي في بعض الأحيان تسبب الشك فيما يزعمه الكتاب المقدس، وفي أحيان أخرى تزيد الثقة في بعض أقواله. والمؤمن غير المرتاب يُقاد بنماذج الاستخدام الأخير للمنهج لتبني نظرية في الكتاب المقدس، سوف تؤدي إلى نتائج كارثية لإيمانه في النهاية، ولا يعني ذلك أن الذين يستخدمون المنهج التاريخي النقدي لا يتوصلون من حين لآخر إلى نتائج ذات أهمية، وبالتالي لا يؤخذ هو هؤلاء في الاعتبار^(٢).

وبالجملة فمن الواضح أن المنافع التي تأتي من هذا المنهج فيها مغالان على نحو ثابت، ولها وزن أكبر في الضرر الذي تحدثه، مما يشير إلى ضعف هذه الطريقة، وبالتالي فبعيداً عن السؤال عما إذا كان هذا المنهج ينتج نتائج نافعة أم لا، فإنه يجب التأكيد على أن البعض يرى

(1) See, Sieghbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 18

(2) Ibid, p. 19.

أن هذا المنهج ليس حيادياً؛ لذا يرفض بشكل واضح أن يكون الكتاب المقدس مختلفاً عن الكتب الأخرى في العالم، فالتقاد يكررون على نحو دائم أن الكتاب المقدس يجب أن يُقرأ مثلما يُقرأ أي كتاب في العالم، أي بالعين النقدية، مثل أي قطعة أدبية تنتمي إلى العصر القديم، سواء بالعقل أم بالعلم أم بالتاريخ إلى غير ذلك من الوسائل التي تفحص بها النصوص القديمة في الحكم على النص المقدس؛ ليقدر ما هو حقيقي فيه وما هو خيالي مزيف^(١). ومن هذه الناحية يقرر النقد التاريخي أن الكتاب المقدس به كم كبير جداً من المتناقضات والتحريفات سواء في العقيدة^(٢) أو في الأخلاق^(٣) أو في الحقائق التاريخية^(٤)، لكي يصل من ذلك إلى نتيجة خلاصتها أنه لا يمكن أن يكون من الله تعالى^(٥).

ومن الواضح هنا أن المسيحي المؤمن بالكتاب المقدس، لا يمكن أن يسمى هذا المنهج حيادياً، فالمقاربة التاريخية للكتاب المقدس متعجرفة في تقريرها أن البحث العلمي هو الذي يقرر أن قسماً من الكتاب المقدس يكون تاريخياً أو لا، وهو حياد لدى الناقد الأكاديمي بين الكتاب المقدس والعلم، فلو أن الكتاب المقدس يقول شيئاً والعالم الطبيعي أو المؤرخ يقول شيئاً ما مختلفاً، فحينئذ توزن كلمات الكتاب المقدس في مقابل كلمة العالم في منهج حيادي تماماً، وفي الممارسة الفعلية تصبح كلمات الكتاب المقدس أقل وزناً من آراء العالم والمؤرخ الحديث، على أساس أن ما يخبر به على نحو دائم أن الذين كتبوا الكتاب المقدس أطفال عصرهم، الذي تحدت معرفتهم بالعلم والتاريخ به، أي بحالته المتخلفة في العلم والثقافة التي أنجزوا فيها أعمالهم، وبعبارة أخرى آمنوا بكل المفاهيم الخاطئة التي يؤمن بها الرجال العاديون الذين يشبهونهم في الخلفية والتدريب. وحتى لو كان المنهج حيادياً تماماً، بمعنى أنه يعطي وزناً متساوياً للكتاب المقدس مع العلم الطبيعي والتاريخي، فإن ذلك يمثل خزيًا للمسيحي المؤمن بالكتاب المقدس، وعلى الجملة فهذه الحيادية خطيئة بالنسبة له^(٦).

(1) Ibid, p. 20.

(2) See, John W. Haley, An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible, with An Introduction by Alvah Hovey, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1981, pp, 55 - 144.

(3) Ibid, pp, 219 - 311.

(4) Ibid, pp, 311 - 436.

(5) Ibid, p, 3.

(6) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 20-21.

النقد وعلم الآخرة

إن التحديات الأكثر حدة للنقد التاريخي تأتي من العلماء الذين تعلموا هذا المنهج، وفي الأعوام الأخيرة فإن اللاهوتي النظامي وفهرات بانينبيرج Wolfhart Pannenberg حاول أن يجسر هذه الفجوة بين نتائج النقد التاريخي والتعبيرات العقدية للكنيسة، وهنا اثنتان مهمتان من حججه، وهو ما تناوله البحث من قبل على نحو تفصيلي.

ففي الموقف الأول يقبل بانينبيرج المنهج التاريخي، ويثبتته كنمط قانوني للوصول إلى المعرفة التاريخية، ولكن يحاول أن يصد انحيازه في التمرکز حول الإنسان والحلولية، وهو يناقش مبدأ التناظر الذي يستند على التجانس الكوني بين كل الأحداث، والذي يمكن أن يعمل كمعيار للحقيقة. إن التناظر الذي تكون وظيفته التركيز على التماثلات وتجاهل ما خصوصي معين، وسيلة ثمينة مهمة لتقدم المعرفة. ولكن يمكن في البحث اللاهوتي أن يكون مستخدماً مع الاعتراف بحدوده وتقييداته، فاللاهوت يكون الله تعالى فيه متحرراً من النظام الكوني، مهم في الفرد والمخصوص المعين، والتناظر يجب أن يكون مستخدماً في اللاهوت لإيجاد المعين المخصوص، والحدث المخبر به يفجر التماثل مع الأحداث الحقيقية، التي لا تزال بدون سبب يعارض حقيقتها وواقعيتها، وهكذا فإن الإحياء أو القيامة من بين الأموات، لا يمكن رفضها عبر استخدام التفكير القياسي التماثل^(١).

وفي الموقف الثاني فإن بانينبيرج يريد تجسير الفجوة بين التاريخ واللاهوت، وذلك بأن يجعل التاريخ الكوني مادة موضوع اللاهوت ونمط الوحي الإلهي، والله تعالى هو المسيح عَلَيْهِ السَّلَام الذي يقتحم التاريخ، على النحو الذي يشهد به الشاهد الكتابي بكامله، والشخص يجب أن يتعلم من التاريخ الكيفية التي يعمل بها الله تعالى. ولكن التاريخ يمكن أن يفهم فحسب في مجمله من نهايته، التي هي بشكل توقعي حاضرة في عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، وبهذه الطريقة يصبح التاريخ نمط الوحي، ولذا فإن البحث التاريخي يجب أن يكون قادراً على أن يظهر المحتوى العقدي للكتابات المقدسة^(٢).

وهكذا فإن بانينبيرج يريد المسلك الوسط بين التاريخ والتقليد العقدي، بان يطلب الافتراضات العقلية للاستجواب من ناحية، ورفع التاريخ إلى الطبقة المركزية للاهوت من

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 82.

(2) Ibid.

ناحية أخرى. ولقد تعرضت محاولته للنقد بسبب بخسه أهمية السمة الوحيية الإلهامية للكلمة، والتاريخ هنا عند بانينيرج، وفقاً لما يعتقد براتين Braaten، هو الكلمة التفسيرية للكاريجما التي لم يعد هناك غنى عنها، والكلمة هنا مبتلعة بحقائق التاريخ^(١).

وبالجملة فإن الوحي شكل من أشكال الاتصال المستخدم بالله تعالى، على حين أن الاستجابة الإنسانية أو الاعتقادية للوحي إيمان كتابي. وبالتالي فإن موضوع الإيمان، سواء في المسيحية أو في غيرها، ليس صادقاً بالضرورة أو مبرهن عليه بالبحث التجريبي، وأولئك الذين يعتقدون أن الإيمان يمكن أن يكون مبرهنًا عليه بهذا الأسلوب فشلوا في تنفيذ نتائج المنهج التاريخي النقدي. ولكن الإدعاءات اللاهوتية للكتاب المقدس لا يمكن ببساطة البرهنة عليها بالمنهج التاريخي، فالمنهج في الكتابات المقدسة أنها متعالية، حتى لو آمن الباحثون بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قام من بين الأموات فإن المعنى، وليس الدليل، وراء القيامة يقع وراء قبضة المؤرخ، فالإيمان الكتابي لا يستند فحسب على الصفة التاريخية للأحداث، ولكنه يستند على الوحي، فالوحي لمدى معين يمكن له أن يولد حقائق موضوعية تدعم الإدعاءات اللاهوتية، والمشكلة تأتي عندما يحاول باحث تفسير هذه الحقائق على أساس أنها موضوعية، لا يمكن لها أن تتجاوز ما هو دنيوي^(٢).

وبالجملة فإن المنهج النقدي التاريخي عبر نتائجها النهائية وصل أيضاً إلى إنكار النبوة، وتلك سمة أخرى أو نتيجة أخرى للمنهج، بعد أن أنكر الإلهام الشفهي للكتاب المقدس وسلطته، وكون الكتاب المقدس كلمة الله تعالى، فعلى سبيل المثال أشار رودلف بولتمان إلى أن نبوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التي تتعلق بمعاناته الخاصة وموته، يجب أن تُفهم بالبحث التاريخي النقدي، على أساس أن نبوته وموته وقيامته من بين الأموات إعلانات جاءت بعد الحدث، وقد نظمتها الكنيسة الأولى، فنبوته متأخرة عن وجوده بفترة طويلة من الزمن vaticinia ex eventu، وهذا يعني أن النقد يجب عليه أن يعتقد أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يتنبأ، ولكنه بعد موته نسب إليه اتباعه أنه تكلم بمثل هذه الكلمات، وأعلن للعالم كله أنه تكلم بمثل هذه الكلمات، تلك هي وجهة النظر المقبولة، والأسوأ فيها أنها تجعل كتاب الأناجيل خبثاء يتكلمون من بطونهم

(1) Ibid.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 158.

وعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الدمية الخاصة بهم، وفي أحسن الأحوال تُظهر أشئلة جديدة بالنسبة للقدرة النبوية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ^(١).

وبالطبع فإن بولتمان هنا يعود إلى الجناح الأكثر راديكالية في مدرسة النقد التاريخي، والأمر نفسه بالكاد أيضاً بالنسبة لجانثر بونكامم Gunther Bornkamm الذي يحسب عموماً ضمن النقاد الأكثر اعتدالاً، ومع ذلك فإنه ينظر إلى تنبؤات الآلام على أنها إعلانات جاءت متأخرة في رواية الإنجيل بعد الحدث، وبعبارة أخرى أن نبوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وآلامه وموته هي من نتاج الكنيسة القديمة، فهي متأخرة عن الحدث. هذا الإنكار للنبوة يكمن في الخلفية التي لا تظهر من النظرة الأولى المتضمنة في المسألة، وعلى سبيل المثال هي مدعومة عموماً في الدوائر اللوثرية المعتدلة؛ فالنصف الثاني من سفر أشعياء ليس مكتوباً بواسطة النبي أشعياء في القرن الثامن قبل الميلاد، وتكمن الحجة الأساسية في هذه الرؤية في أن الإصحاحات من أربعين إلى ست وستين في هذا السفر تتحدث بوضوح عن الأسر البابلي وتحرير اليهود من هذا الأسر، ومن هنا فإن هذه الإصحاحات لا يمكن أن تكون مكتوبة قبل نهاية القرن السادس قبل الميلاد^(٢).

ونفس الأمر أيضاً في الأنجيل الثلاثة الأولى المتماثلة، فهي مكتوبة بعد السبعين من الميلاد، بسبب أنها تتنبأ بدمار القدس الذي حدث في هذا العام، وحتى مع ذلك فإن النقاد في العديد من الموضوعات الأخرى يستخدمون كلمات مثل « من المحتمل »، « ومن المحتمل جداً »، وهذه التحفظات نجدها عادة لدى العديد من الكتاب الذين يتناولون المدخل إلى العهد الجديد، فبعضهم يقرر أنه بسبب أن لوقا فيما يبدو يعرف عن الدمار الفعلي للقدس، فإن التاريخ الأقدم لإنجيل لوقا يجب أن يكون بالتالي بعد سقوط القدس في عام ٧٠ م^(٣).

وهذا يعني بهذه المقاربة النقدية أن السمة المسيانية للعهد القديم مُنكرة، فليس هناك نبوات مسيانية في العهد القديم، وأن المؤمنين به لا يعرفون شيئاً عن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي

(1) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 38-43, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 34.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 34 - 35.

(3) Ibid, p, 35.

جاء لخلاص البشر من خطاياهم، وفي أحسن الأحوال فإن النبوة الكتابية يجب أن تخضع للشك والاستجواب، عندما يكون النقد التاريخي ممارسة^(١).

وعلى أية حال فإن الحقائق يمكن لها أن تشير على نحو أكثر وضوحاً إلى تفسير مخصوص، ومع ذلك فإن الوحي وتفسيره اللاهوتي يتجاوزان الحقيقة الحاضرة، فالشخص الذي يعتقد ببساطة أن الإيمان يمكن أن يكون حقيقياً أصلياً بالتاريخ أو الأركولوجيا، يجب أن يكون حذراً في أنه لا يضع الثقة كاملة في العلم بدلاً من الكتاب المقدس، وذلك الإجراء ربما يوضح الإيمان المضلل. وعلى نحو مؤكد فإن الاعتقادات من الممكن أن تكسب دعماً من الاكتشافات الأركولوجية، ولكن مثل هذه الاكتشافات لا يمكن لها أن تكون قاعدة للإيمان، ولو كانت مستخدمة فإنها سوف تكون مجرد أدوات مساعدة للاهوت. ولو أن شخصيات هومر Homer في الإلياذة Iliad مثبت وجودها، فهل تجب عبادة زيوس^(٢) Zeus؟

إن الزعم بأن التاريخ يثبت أن الكتاب المقدس يشير ضمناً إلى حقيقته اللاهوتية مفهوم بشكل صحيح. وحقيقة الكتابات المقدسة في إدعائها اللاهوتي، لا يمكن أن تكون مؤكدة ونهائية، ولا يمكن أن تنكر بالمنهج التاريخي النقدي، ومع ذلك فإن الكتاب المقدس خاضع للفحص الإنساني، ولا يحتاج إلى الموافقة كي يكون حقيقياً في الواقع. والإنجيليون المسيحيون المحدثون، على أية حال، أصبحوا في موقع الدفاع فيما يتصل بالكتاب المقدس، واستخدام المصطلحات السلبية مثل معصوم وليس عرضة للخطأ وما أشبه ذلك، توضح موقفهم الدفاعي، وليس الكتاب المقدس بحاجة إلى أن يخلط بالاستخدام الإنساني للعقل، لأنه خطر في وجود أخطاء مثبتة، إذ أنه يستند على الوحي. ومن ناحية أخرى فإن البحث التاريخي يقترح، ولكن لا يبرهن على موضوعه على نحو حاسم، فالتاريخ يتعامل مع الاحتمالات على حين أن الإيمان يتعامل مع الحقيقة، إن أي محاولة تعرض للبرهنة على الحقيقة اللاهوتية بوساطة العملية التاريخية تتجه إلى افتراض خاطئ، يتمثل في أن الحقيقة التاريخية والوحي هما نفس الشيء، وليس ذلك حقيقياً بالضرورة^(٣).

(1) Ibid.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 158.

(3) Ibid, pp, 158- 159.

ويتجنب جورجين مولتمان Jürgen Moltmann هذه المشكلة، ويعارض كلاً من الذاتية الوجودية والوضعية التاريخية في مناقشة مهمة للتاريخ كعلم أخروي، ونتائج هذه الرؤية للنقد التاريخي ضد التفسير الوجودي، وهو يشير إلى أن الإفادات اللاهوتية في العهد الجديد، على سبيل المثال عيسى المسيح الإله، لها كلا المحتويان المعينين معاً والعلاقة بالوجود الشخصي؛ ولذا فإن السؤال الوجودي لا يمكن أن تكون له الأولوية على السؤال التاريخي، فمن الشرعي أن يأتي السؤال: ما الذي حدث بالفعل؟ إن التفسير الوجودي الذي ليس لديه توافق حقيق مع التاريخي غير مساعد هنا، وذاتية التجربة الشخصية ليست تاريخية، وتدفع باللاهوت إلى ثنائية فكرية للوضعية التاريخية والمعرفة الوجودية^(١).

ويميز مولتمان الوضعية التاريخية على أنها تلك الوجهة في علم التاريخ، التي تنادي بأن التقاليد التاريخية حقيقية أو خاطئة على أساس السلسلة السببية المغلقة في الأحداث التاريخية، فالوضعية ترى أن التاريخ موجه من المصادر القابلة للإثبات من ناحية المبدأ، وهناك قدرة على إدراكها من قبل العصر التالي، فهي تجعل موضوعها موضوعياً، وبالتالي تفترض أن الماضي منته، فهي تفل الوضعية الفرنسية والإنجليزية في القرن التاسع عشر، وليس لها أية صلة بالإصلاح، كما أنها ليست لها علاقة مفهومية داخلية بمبدأ الإيمان فحسب، وتهمل محاولة لوثر في تحرير اللاهوت من الميتافيزيقيا المدرسية، ولذا فإن مولتمان يرفض محاولات تبرير النقد التاريخي بشكل اعترافي^(٢).

إن التاريخ يريد الأحداث في علاقة، والسلسلة السببية المغلقة محاولة واحدة لوصف هذه العلاقة، ولكن ليس لديه الحقوق الحصرية القصورية بالنسبة لهذا الحقل، فوفقاً لمولتمان هو ضعيف في أن يظهر عدم قدرته على أن يعترف بالفلسفة والفن أو الدين بأن لهما تاريخ يمكن كتابته، والسلسلة المغلقة للسبب والمسبب تحدد المادة مقدماً وتعظمها عبر القرار العقائدي، لكي تستولي على قسم وحيد فحسب من مادة موضوع التاريخ. وعلى أية حال فإن العلاقات في التاريخ لا يمكن أن تحدد مقدماً، ولكن يمكن أن تدرك فحسب عبر فهم مادة الموضوع المعالج والأحداث حول التاريخ المتحرك^(٣).

(1) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, pp, 82-83.

(2) Ibid, p, 83.

(3) Ibid, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 5.

وهنا هل يمكن لمحتوي الإيمان أن يكون متوسطاً عبر الخطة الخاطئة تاريخياً، إضافة إلى واحدة حقيقية؟ لا يستطيع الباحث أن يعتبر ذلك بديهياً، ويأخذ به ضمناً إذا كان السجل التاريخي دقيقاً وحينئذ تعليمه الروحي كذلك. إن الخطأ الأساسي في التفسير تصور أن تاريخ الخلاص مجرد سلسلة من المعلومات التاريخية التي تقبل الإثبات، مضافاً إليها التفسير الديني، وهذا الزعم لا يمكن أن يستخدم لتبرير نفسه كلية، فالإيمان لا يمكن أن يستخدم كلية لتبرير الإيمان، وتفسير الأحداث على أنها فعل لله تعالى يعتمد على منظور المفسر. وعلى أية حال فإنه لا يمكن أن يكون مؤسساً فحسب بالمنهج التاريخي، ولا يعني ذلك القول بأن تلك الأشياء فحسب التي يمكن أن تؤسس بالمنهج التاريخي، هي التي حدثت بالفعل؛ فالتاريخ لا ينكر إمكانية عالم ما وراء الطبيعة، ولكن قوانين الإيمان التي تكون في العالم اللاهوتي، لا يمكن اعتبارها مثبتة بالحقيقة التاريخية، على الرغم من أن حقيقة التأكيدات التاريخية الكتابية يمكن أن تكون كذلك^(١).

إن السمة الكتابية المركزية للنشاط الإلهي، ليس لها مدخل يسهل الوصول إليه للتحقيق التاريخي الكامل، فالإيمان الإعترافي لا يمكن أن يضمن تاريخية الحدث، ولسوء الحظ فإنه أكثر فعالية في الثقافة الغربية في التعامل مع قوانين الإيمان على أنها حقائق تاريخية بدلاً من أن تكون مذاهب. وعلى الرغم من أن الإيمان والحقيقة يكمل كل واحد منهما الآخر، فإن المؤرخ الحقيقي لا يمكن أن يشوش ما يعتقد بالإيمان مع الدليل المعروض للبحث بالعملية التاريخية الحديثة. والخلاصة هنا أن حقيقة الإدعاءات التاريخية للكتاب المقدس، يمكن أن تكون مدعومة بالمنهج التاريخي، في حين أن الحقائق اللاهوتية لا يمكن أن تكون كذلك بالكلية. ولا يمكن أن تكون مسيرة اللاهوت بكاملها مختزلة في التفسير أو وجهة النظر المعينة، فالحقيقة اللاهوتية للجوهر الواحد للتثليث علاقتها ضئيلة بالحدث التاريخي، على حين أن الخروج من مصر يعبر عن علاقة كل من اللاهوت بالتاريخ^(٢).

وعلى أية حال فإن اللاهوتيين عليهم أن لا يكتبوا تاريخاً محضاً تماماً، فما الذي يحدث عندما يظهر أن الأركولوجيا والتاريخ يظهران تناقض نص الكتاب المقدس؟ من الوجهة الإنسانية

(1) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 159, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, in, pp, 5-6.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 159.

هناك تناقضات ظاهرة جداً. وفي الحقيقة فإن البرهنة على الوضع والتزييف في النص الكتابي سوف تذهب بعيداً لتقويض الإيمان. وبالطبع فإن الأركولوجي يعرف الكثير عن التزييفات السابقة التي اكتشف لاحقاً مشروعاتها التاريخية^(١).

والتاريخ في ذاته تاريخ شيء ما في حالة مستمرة، ومفتوح، وغير منته، ولا يزال في عملية التعريف، فالتاريخ يمكن أن يعطي المعنى فقط من نهايته حتى في تعبيرات الأنثروبولوجيا. إن موقف مولتمان الأساسي نقح فهم التاريخ، فالتاريخ لا يتعامل مع حقائق الماضي المرعب، ولكن مع النهاية المفتوحة التي يكون فيها في حالة جريان، ويشبه الوحي المسيحي الدراسة التاريخية في أنه يريد كشف الكيفية التي تكون بها الأشياء بالفعل، وهو لا يستبدل بالبحث التاريخي، ولكن يظهر أن التاريخ حلبة صراع وتنافس، تكون الكلمة فيه فعالة للاختيار والانتخاب، والدعوة، والتبرير، والتكليف بالعمل^(٢)، إنه الله تعالى الذي يجعل الموقى أحياء: «كما هو مكتوب إني قد جعلتك أباً لأُمم كثيرة. أمام الله الذي آمن به الذي يحيي الموقى، ويدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة»^(٣).

فالله تعالى يعمل في التاريخ، وليس التاريخ الوحي ذاته، ولكنه مجال لقوة الله تعالى، حيث تأتي الدعوة الأخروية لله تعالى إلى الامتلاء نيابة عن الحقيقة، فالتاريخ يتحرك نحو الهدف الأخروي المعلن في إحياء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهكذا تحت الذاكرة للأمل وخط الأمل، ويمكن للسلسلة السببية المغلقة للتاريخانية أن تكرك ما كان وما يكون، ولكنها غير قادرة على معرفة المكان الذي تذهب إليه الأشياء، فحسب هذا الإيمان الذي يستجيب لوحي الله تعالى في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي يمكن أن ينظر إلى الهدف، ولو أن النقد التاريخي مثمر، فإنه يجب أن يستخدم في خدمة هذا الهدف^(٤).

إن المؤرخ قد يغرى ليعرض انسجاماً مصطنعاً بين تاريخية النص وإيمانه، فهل سيعدل الإنجيليون اكتشافاتهم التاريخية من أجل إرضاء الغريزة في العصمة الذاتية اللاهوتية؟ على أية حال فإن المشكلة تكمن في نقص الفهم، وليس في النص نفسه، فالنص صامت حول

(1) Ibid.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 84.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٧: ٢٧.

(4) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 84.

المشكلات المحتملة، وغياب النتائج لا يمكن أن يكون كافياً لإبطال النص أو تصديقه، ولكن ليس من الحكمة أن يرفض النص لنقص الدعم التاريخي أو الأركولوجي، فالإيمان في سياق التاريخ في خطر، فهناك تجاسر لإثبات شيء أكبر من العالم الخاص بالباحث. ولكن أليس يمكن إيمان إسرائيل مؤسساً في التاريخ وأفعال الله تعالى! إن المسيحيين يؤمنون بهذا، ولكن عبر الوحي تعرف أفعال الله تعالى العظيمة. إن البشر لا يستطيعون تحديد فهم الحكمة الإلهية، فالله تعالى عندهم «الإله الخفي» الذي لا يكون مفهوماً في الأنماط المحدودة للتاريخ، ولكن فقط من خلال الاستجابة للإيمان؛ ولذا يجب أن لا يكون للإنسانية وجهة نظر حول الله تعالى والتاريخ، إذ لا يمكن معرفة عقل الله تعالى بدون أن يكشفه، فأسرار الأناجيل خارقة للطبيعة في نظامها، ولا يمكن أن تخضع للضوء الطبيعي، وبالتالي فإن الإيمان يركز على سلطة الكتاب المقدس، إنه اعترافي، فنصائح الإيمان لا يمكن أن تدرك بالمنهج التاريخي، ومن يعتقد أن الإيمان المسيحي يمكن أن يؤسس بالكامل على أساس المنهج النقدي لديه سوء فهم لكل من الإيمان والعملية التاريخية، فالإيمان يقف في علاقة فضولية غريبة مع الحقائق، والتاريخ لا يمكن له أن يحل مطلبه بالإشارة إلى الله تعالى، فالإيمان له محتواه الذي يرضى به دون جواب آخر^(١). وهنا يكمن ذلك التناقض بين الدرس اللاهوتي للتاريخ والدرس الوضعي له، إذ يعمل الثاني على نزع أي سمة دينية عن التاريخ، لجعله مجرد حوادث دنيوية، يمكن أن تفسر من خلال القوانين التي تحكم الحركة الطبيعية للتاريخ.

النقد التاريخي كإزمة منهجية

إن بيتر ستوهلمكير Peter Stuhlmacher تلميذ إرنست كازيمان Ernst Käsemann وخلفه في كرسي العهد الجديد في جامعة توبينجن Tübingen وجه نقداً لازعاً ضد النقد التاريخي في الأعوام الأخيرة، ولكنه لم يكن وحيداً في هذا المجال، فهو يمثل مجموعة من شباب العلماء الذين لم يعد لديهم الدفاع عن المنهج التاريخي، يظهر على أنه ضروري اليوم. ويظهر أن مشكلاته بحاجة إلى المناقشة، لو أن العلم الكتابي غير منطقي^(٢).

(1) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 160.

(2) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 85.

ويوافق ستوهلمكير على أن منهج النقد التاريخي، بدون حجة، لا غنى عنه للاهوت، ورغم ذلك فإن طلب الرحمة وحالة الشقاء في هذا الحقل العلمي، توضح أن ذلك التفسير قد وصل إلى مرحلة الأزمة، فهناك آراء متعارضة على التبادل في كل موضوع أو سؤال في هذا الحقل العلمي، وعلى الجملة فضيحة في هذا المجال العلمي. وتشير هذه الشكوى إلى أن هذا التفسير ينقصه الوضوح حول مبادئه في منهجه الخاص به، وتظهر كل عمليات التفسير الفردية الأسئلة، ولكن هذه الأسئلة هي في حدها الأدنى بالمقارنة مع المشكلات التي تظهر من مهمة منهج التفسير النقدي التاريخي، وعلى الجملة فإن هذا الحقل العلمي بحاجة إلى عملية تصحيح ذاتية صارمة^(١).

وعلى أية حال فإن الأزمة المنهجية التي عانى منها منهج النقد التاريخي، والتي أدت إلى ظهور اتجاهات جديدة في دراسة العهد الجديد، على جهة الخصوص، تمثلت في عاملين أساسيين كان لهما دور بارز في هذا الصدد: أحدهما، تمثل في نشأة اللاهوت البروتستانتي الجديد والرؤى اللاهوتية الناشئة عنه. وثانيهما، تدني مشروعية النقد التاريخي وسقوطه وانحطاطه في القرن التاسع عشر. ولقد ارتبط ذلك كله بأزمة العصر، إذ لم يستطع النقد التاريخي أن يقدم إجابات كافية عن أزمت الإنسانية الدائمة^(٢)، وهنا فإن النقد التاريخي على النحو الذي يراه والتر فينك Walter Wink قد أفلس تماماً، وأصبح معدوماً بلا رصيد^(٣).

إن النقد التاريخي أكثر من أن يكون مجرد مجموعة من التقنيات لتحليل وثائق العصر الماضي، إنه طفل التنوير والتاريخانية، فهو لا يزال مهيمناً بمبادئ ترويلتسش: النقد النظامي، والمماثلة، والعلاقات الكونية المرتبطة. ولقد أدى النقد التاريخي إلى فجوة بين الفهم التاريخي والفهم اللاهوتي، فهو يريد أن يفهم كل المواد التاريخية بالعقل، ويتوقع أن يصل إلى الحقيقة، بدلاً من أن يبقى أسير محدودية منهجه الخاص به، وفكرته عن إمكانية النقاش والجدال، وعلى الرغم من إدعاءات المدافعين عنه فإنه لا يساوي النقد اللاهوتي للاهوت الإصلاحي^(٤).

(1) Ibid.

(2) See, William R. Baird, "Current Trends in New Testament", p, 138.

(3) See, Carol Joyce Schlueter, A Relational Approach to Biblical Interpretation: Historical Criticism and Psychological Insights, Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for Master of Arts Degree, Wilfred Laurier University, 1977, p, 1.

(4) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 85.

ويناقش ستوهلمكير أن احتمالية النقد المتنوعة المختلفة يجب أن تدرك، وفي اغلب الأحيان غير تاريخية بما فيه الكفاية، والمثال على ذلك نقد المصدر ونقد التنقيح، ولكن الحقل الأوسع محتل بالهجوم على كفاية المنهج التاريخي لتناول موضوعه، الكتاب المقدس. ذلك الذي لا يستطيع أن يعطي وصولاً كاملاً إلى الحقيقة في التاريخ، إنه سوف يؤدي إما إلى الصراع بين القصد اللاهوتي والتحيز للمنهج أو أن يدخل الفكر اللاهوتي كعنصر مقلق أو تدميري. وهنا فإن الأمر بحاجة إلى إعادة التفكير ثانية بشكل كامل في الشرعية والتقييدات، والحاجة إلى تطوير النقد التاريخي في التفسير المعاصر^(١). وعلى الجملة فإن الطريق المسدود للتفسير التاريخي في القرن التاسع عشر أدى بالعديد من دارسي الكتاب المقدس إلى الاتجاه ناحية اللاهوت، ولكنه لم يلبث أن نقح مرة أخرى بمناهج جديدة واكتشافات جديدة^(٢).

ويقدم ستوهلمكير مساهمات مهمة لمناقشة الإطار اللاهوتي والافتراضات المنهجية للنقد التاريخي، وهو يميز بين مجالين للمشكلة: الأول، النقص في وجهة النظر المتكاملة للتاريخ والحقيقة. والثاني، الفشل في الأخذ في الحسبان بالتغير في فهم التقليد في دراسات العهد الجديد، وكلاهما يشير إلى أن هناك حاجة إلى توسيع حقل عمل العهد الجديد، ويقترح ستوهلمكير أن ينجز هذا حول بؤرتين للعهد الجديد^(٣).

وهو يعرض مبدأ رابعاً بالإضافة إلى مبادئ ترويلتسش الثلاثة، لكي يخدم كمعلق مضاد للشك المنهجي لدى المؤرخ، ويسميه مبدأ الفهم، ويعرفه على أنه الاستعداد للموافقة والعمل عبر إدعاء التقليد في حقيقته المفترضة والمشروطة مقدماً وتاريخه الفعال؛ ولذا يضع نفسه في خلاف أساسي مع الشكوكية التاريخية، ويضع ستوهلمكير هذا المبدأ في الإطار اللاهوتي في المادة الثالثة، وبمعنى آخر أن التفسير يجب أن يعمل في مثل هذا الطريق الذي يصبح الإيمان فيه نشاطاً في التفسير، والمفسر يجب أن يكون مستعداً لأن يسمح بالدخول بكل جدية للخطاب عن عمل الله تعالى في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبعبارة أخرى إعلان إيمان العهد الجديد كحقيقة ضرورية للبشرية^(٤).

(1) Ibid, pp, 85-86.

(2) See, William R. Baird, "Current Trends in New Testament", p, 138, p, 142.

(3) See, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 86.

(4) Ibid.

وهنا يعود ستوهلمكير شعوراً إلى الصياغة اللوثرية الكلاسيكية للشاهد الداخلي لروح القدس، ولوجهة نظر لوثر في الكتابات المقدسة بأنها المفسرة لذاتها. إن النقد التاريخي أعتق نفسه من أي تفكير جدي لعمل الله تعالى في التاريخ ومن تقليد الكنيسة، وهو لا يستطيع أن يميز المعرفة التاريخية النسبية من معرفة الإيمان التي تخلق اليقين، وفحسب عندما يعاد التفسير إلى إطار المادة الثالثة، يمكن أن يكون هذا الحد الأدنى للتحرير الملائم بفعالية. ويدعو ستوهلمكير أيضاً إلى الاعتراف المتكامل بقوة التقليد. إن دراسة أثر النصوص الكتابية في التاريخ، سوف يزود السياق الخاص بعمل المفسر، ويكون عاملاً يلعب دوره في التفسير، ويعمل التفسير في خدمة الكنيسة. ومن ناحية أخرى فإن علاقة الماضي بالحاضر سوف تساعد المفسر ليجد الوحدة في التاريخ، والعودة إلى تقليد العهد القديم واليهودية كسياق لتفسير العهد الجديد، سوف تشير إلى هذه الوحدة الجوهرية للعهدين، وسوف تجلب إلى العمل البعد الأبوكليسي الأخرى، حيث يعود إليه ويتعلق به، ويسحب الماضي والمستقبل معاً إلى كل واحد^(١).

خاتمة و خلاصة

إن النقد التاريخي كتطوير لعالم عصر ما بعد النهضة قد تعرض لشيء ما من الهجوم؛ إذ جربت المناهج الجديدة للتفسير، مثل التفسير البنيوي والتفسير النفسي. ومع ذلك فهناك قناعة بأن تراث الإصلاح في الاهتمام بالمعنى التاريخي للكتاب المقدس، كان علامة حاسمة للدور الذي توجت به المناهج النقدية التاريخية للتفسير، فعموميات النقد التاريخي، كما وضح في هذا البحث، مغال فيها. ولدى العلماء نقد ذاتي بشكل متواصل، فهذه المناهج مصفاة ومتطورة ومتغيرة على نحو ثابت، كما أن هذه المنهجية أيضاً علامة على الصحة والحيوية ومنفعة النقد التاريخي، ذلك أن منفعة النقد التاريخي لم تعد مشكوكاً فيها، فلقد وصلت إلى كل العلماء الذين أشار إليهم هذا البحث، فمن المؤكد أنهم استخدموا هذا المنهج، أيضاً هناك حاجة إلى وضع المناهج بشكل ثابت تحت نقد النصوص، وتحدي إعادة التفكير مرة بعد أخرى، وإعادة صياغة العلاقة بين المنهج التاريخي والتزام المؤرخ، لا يدعو إلى أن يدخل المنهج في إطار الشك، ولكنه يدعو المفسر إلى أن يستمر في التدخل مع إدعاء النصوص الكتابية، وذلك هو ما يواجهه كل جيل مرة ثانية^(٢).

(1) Ibid, p, 87.

(2) ibid, pp, 87-88.

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من النتائج التي تمخضت عن هذا النقد التاريخي، والتي تمثلت:

١- إن اللاهوت الكتابي تمت إزاحته وفقدانه تماماً من مجال البحث التاريخي، إذ اتجه النقد إلى حفر أسفين بين اللاهوتي والتاريخية، وهنا هيمنت الدراسات التاريخية على البحث الكتابي، وترك اللاهوت منزوياً في ركن بعيد حتى مرحلة مبكرة من القرن العشرين.

٢- التخلي التام عما يسمى بالحقيقة الإلهية المعرفية الإدراكية، وقد تمثل ذلك عندما نشأت الاهتمامات اللاهوتية مرة أخرى عند بعض الباحثين من أمثال بارث، فالنقد العلمي دمر أي ثقة ممكنة في عصمة المعنى الحرفي التاريخي للنص، وهناك العديد من الأخطاء الصحيحة في التعليم التاريخي واللاهوتي التي أجبرت بارث وتلاميذه على نقل التركيز على السلطة بعيداً عن محتوى الصديق المعرفي للتعليم الكتابي، موضحة سلطة الله تعالى في مكان ما آخر غير النص التاريخي الحرفي للكتاب المقدس.

٣- التشظي والتفتت، فالتشظي النصي أحد نتائج النقد التاريخي، ولقد تمثل ذلك فيما قبل تاريخ النص، فمن ناحية هناك تطور لوحدات المكونة للنص التي لها تاريخها الخاص بها، حتى قبل كتابة النص. ومن ناحية أخرى فإن حضور النص المكتوب في أوضاع تاريخية مختلفة، أعطى انطباعاً بأن معنى النص قد تغير عندما تغير سياقه، ونتيجة ذلك أن محاولة تحديد المعنى الفردي للنص بأسلوب وضعي مستحيلة^(١).

وعلى الجملة فإن أحد الأسباب التي أدت إلى أن يكون منهج النقد التاريخي موضع شك اليوم، يتمثل في أنه في مرحلة مهمة من مراحل تطوره قد تلوث بتلك الافتراضات التي ليست بالضرورة جزءاً منه، فقد تلوث بحدة بتلك الافتراضات العقلانية التي جاءت من الهجوم الربوبي على المسيحية أو الدراسات التاريخية التي أرادت التحرر من كل التأثيرات الدوغماتية في دراسة الأناجيل، باعتبارها وثائق تاريخية تسجل للعصر القديم^(٢).

(1) See, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 9.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 252, Eta Linnemann, Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? — Reflections of a Bultmannian turned Evangelical. Trans. Robert W. Yarbrough. Grand Rapids, This review first appeared in Trinity Journal 13(1992), pp, 95-98.

وهنا تأتي الدعوة لدى البعض إلى إن التخلي إنما يكون عن اثنتين من نماذج الافتراضات المسبقة وأمثلتها اللتين يستخدمهما المنهج التاريخي النقدي في الماضي: الأولى، فرضية العقلانية ومعارضة الدوغماتية. والثانية، الفرضية الوجودية ونزع الأسطورة. وعلى أية حال فإن الممارسين المسيحيين المعاصرين لهذا المنهج، يستخدمونه بافتراضاته المسبقة، ولكنها على الأحرى افتراضات مختلفة نوعاً ما. ولتوضيح هذه الافتراضات على النحو الذي يستخدمه المفسرون الكاثوليك، فكلمة « تفسير » المستخدمة في تفسير الكتاب المقدس، تعني في أصلها مد معاني الكلمات والعبارات وتطويلها، بما في ذلك النص في مجمله، وهنا يتم استخدام الأدوات والتقنيات اللغوية، وهو أمر يختلف عن فقه اللغة، لأنه علم لغة إضافي زائد، وهذا الإضافي الزائد يتمثل في الاستخدام الشخصي للمنهج النقدي. ويهتم التفسير بمعاني النصوص الكتابية في شكلها النهائي، إذ يريد أن يكشف عن المعنى المقصود للنص، على النحو الذي دونه به الكاتب الملهم: إنه يريد إطالة المعنى ومدّه. وهذا لا يشمل فحسب المعنى النصي، ولكن أيضاً المعنى السياقي، ومعناه العلائقي، ذلك المعنى يُعرف أحياناً بالمعنى اللاهوتي الكتابي، بسبب أن مقصوده طلب تفسير الكلمات والعبارات، وفقاً لتركيب أفكار المؤلف الكتابي. ويؤدي التركيب النصي والسياقي والمعنى العلائقي للنص إلى اكتشاف معناه الديني واللاهوتي، هذا المعنى يعتبر كلمة الله تعالى المبسطة في لغة إنسانية قديمة. وهنا يوضع الزائد أو الإضافي الذي يفسر به الكاثوليك المعاصر الكتاب المقدس، بأن يوظف الأدوات اللغوية والخصائص التقنية للمنهج التاريخي النقدي. ويتكون الزائد من عناصر الإيمان الكتابي الذي يفسر بشكل نقدي، محتوياً على كلمة الله تعالى المبنية في كلمات إنسانية منذ زمن طويل، والتي ألّفت وكتبت بتوجيه روح القدس، الذي يملك السلطة على شعب التراث اليهودي المسيحي، وهذا الجزء محدد بدقة^(١).

ومن الواضح هنا أنه تم النظر إلى النقد التاريخي على أنه يحتوي مجموعة من الأخطاء، من وجهة نظر المعارضين له، أشار إليها البحث على نحو مفصل فيما سبق، بعضها يتصل بمشكلات الافتراض المسبق في المنهج التاريخي، والتي تتمثل في أن الكتاب المقدس لا بد أن يعرض نفسه أمام محكمة العقل الإنساني، والمناهج العلمية المعاصرة في الدراسة التاريخية والعلوم الإنسانية

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: It's Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 254. John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, , pp, 2-4.

الأخرى. وأيضاً القول برفض الصدق التام له، ورفض تاريخيته وإلهامه، وسلطته، والتماهي بينه وبين كلمة الله تعالى، إضافة إلى القول بتعرضه للتحريف والتبديل، وأنه كتاب مؤلف مبدل وضعه البشر. مثل هذه الافتراضات المسبقة تجعل الكتاب المقدس في منزلة متساوية مع الأعمال التاريخية والأدبية الأخرى، يخضع لما تخضع له هذه الأعمال من آليات النقد والتحقيق، بل تكون هذه الكتب في بعض الأحيان معياراً للثبوت مما جاء فيه من معلومات.

أيضاً، من وجهة نظر المعارضين، هناك أخطاء منهجية تتمثل في استخدام مناهج البحث العلمي التجريبي في تحديد تاريخ تأليف الكتاب المقدس، ومن المعروف أن هدف العلم الوصول إلى الحقيقة بالمفهوم الديكارتي من خلال المقاربة التجريبية الاستقرائية للمعرفة، مستنداً في ذلك على التجربة الحسية في الجانب التجريبي، وعلى حساب الاحتمالات في الجانب الاستقرائي، ويستخدم العلم الاحتمالات الرياضية لتحديد الكيفية التي يمكن بها الوصول إلى النتائج تحت ظروف محددة، ومن هنا فالاحتمالية صفة أساسية في هذا المنهج، وبالتالي فاليقين المؤكد لا يمكن تحقيقه من خلال هذا المنهج فإن أفضل دليل لتحديد أصول الكتاب المقدس يتمثل في روايات شهود العيان، ولا يبقى شهود العيان على قيد الحياة، وهنا تزيد بالضرورة فرص الخطأ، كما أن المنهج العلمي يتطلب أن تكون الفرضية من الممكن اختبارها، وشهود العيان ماتوا منذ آلاف السنين، وبالتالي فالفرضية غير قابلة للاختبار، ومن هنا تكون النتائج خاطئة، مما يعني أن المنهج التاريخي لا يتبنى منهجاً علمياً، وإنما يتبنى نزعة شكوكية.

إضافة إلى ذلك يعمل المنهج النقدي التاريخي على أن يستخدم الأركولوجيا والعلوم الإنسانية، لكي يدعم نتائجه غير العلمية، فعلى سبيل المثال يثبت أن ديانة إسرائيل القديمة مشتقة من أديان عالم شرق المتوسط القديم، مستنداً في ذلك على الدين المقارن والتشابهات في اللغة وأساليب الكلام، ولكن رافضي النقد التاريخي يقررون أن الأركولوجيا تبرهن على عكس هذه النظرية.

وعلى الجملة فإن نتائج النقد التاريخي أعظم خطراً على اليهودية والمسيحية من نتائج النقد الأدني، ولقد تمثل ذلك كما أشار البحث آنفاً إلى نتائج كارثية للإيمان اليهودي والمسيحي، بفرضية الوثائق تؤدي إلى رفض بعض مواد الكتاب المقدس، كما أن النقد التاريخي يذهب إلى أن: يهوا شخص خيالي اخترعه بعض مؤلفي الوثائق، غشافة إلى رفض الإلهام الكتابي وعصمة الكتاب المقدس، وعلى الجملة ما يرتبط بالكتاب المقدس من عقائد في الكنيسة، والنتيجة

النهائية أن الكتاب المقدس مزور، وأنه تاريخ كتبه مجموعة من المؤلفين على مدى قرون طويلة، وبالتالي نتيجة لتعدد المؤلفين والمنقحين، ليس هناك وحدة في الكتاب المقدس، وهنا يوصف النقد التاريخي بأنه ضد الكتاب المقدس وبأنه لاهوت إلحادي.

وهنا يأتي النظر إلى الكتاب المقدس على أنه مجموعة الكتابات الموثوقة المقدسة، جزء من الشريعة، التي أعطاه الله لشعبه لتتوثرهم وخلصهم، وبأن يُشرح بشكل صحيح فحسب في علاقته بالتقليد، الذي نشأ ضمن حياة الإيمان العامة للناس؛ وبسبب أن الطريقة النقدية التاريخية في ذاتها محايدة، إذ يمكن له أن يكون مستخدماً بافتراضات الإيمان، وبالتالي يصبح منهجاً موجهاً للتفسير الكتابي، وليست عناصر هذا المنهج متابعة في حد ذاتها، وإنما تستخدم فحسب لتحقيق الهدف الأساسي للمعرفة الكتابية، التي يحملها الكتاب المقدس، بما يعني المعنى الروحي لدى كتاب العصر الوسيط. ولأن المنهج محايد فلا يزال يمر بعمليات التحسين سواء في سماته التاريخية أو في سماته الأدبية. والأنماط الجديدة المقترحة للتفسير الكتابي من وقت إلى وقت، التي يدعي بعضها أنه ذو طبيعة ما بعد نقدية، يمكن لها أن تعمل على تحسين المنهج النقدي الأساسي، مثل النقد القانوني، والنقد النسوي، والنقد الاجتماعي، والنقد البنيوي، وما يكون صحيحاً من هذه الأنماط هو ما يمكن استخدامه لتحسين المنهج الأساسي، ولكن ليس من واحد منها بديل للمقاربة الأساسية، ولا يمكن لها أن تحل محله⁽¹⁾.

ولكي يفهم أثر النقد التاريخي على الكنيسة ورسالتها، فمن الضروري بيان أن الأنواع المتنوعة للنقد لها دور أساسي في العمل الذي يقوم به النقد التاريخي، فالنقد القديم كان موجهاً بصفة أساسية للإشارة إلى أن كل الأشياء الموجودة في الكتاب المقدس، لم يعد الرجل الحديث يؤمن بها، وتمثل ذلك في النزعة العقلانية ذات الصوت العالي في معارضة الأرثوذكسية، ولقد ترتب على نزعة الشك العلمي التي تمت بها قراءة الكتاب المقدس على يد رجال عصر التنوير إلى أن يدرس الكتاب المقدس مثل أي كتاب آخر بعد الشك في الإيمان بسمته الإلهية، ولم يعد هناك اعتقاد بأن الكتاب المقدس، جاء إلى الوجود عبر تلك العملية الفريدة للروح القدس، في كتابة ما أراد أن يكتب في الكلمات التي علمها لهم. فالنقد بدأ في السؤال عن الكيفية التي وصلت بها هذه الأسفار مدونة مكتوبة، وكيف وصلت في شكلها الحالي؟ وبالجملة فقد

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: It's Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 254.

قسم النقد التاريخي النص الكتابي إلى عنصرين: إنساني وإلهي، وهو في الحقيقة ضرورة دافعية للنقد، وبهذه الطريقة يكون البحث اللاهوتي محرراً، ويكون محمياً أيضاً^(١). لقد انتهى عصر ما بعد الحداثة إلى أن الكتاب المقدس، لا يمكن أن يسمى بكلمة الله تعالى، فالمسيحيون الأول لم يوجدوا مواداً أصلية خاصة بهم، وإنما استعاروا أساطير الثقافات المحيطة بهم، والأهمية الخاصة بالعهد الجديد تمثلت في تعزيز مكانة الكنيسة في عهد قسطنطين^(٢).

وعلى أية حال فإن التبادل المبدع بين التاريخ واللاهوت أمر حتمي، لا يمكن تجنبه في معارضة كل واحد منهما للآخر، كما أنه لا يمكن لأحدهما أن يقوم بمهمته دون مساعدة من الآخر. ومن الملاحظ أن العديد من اللاهوتيين لديهم معرفة ناقصة بالتاريخ، فهم يميلون إلى التآرجح بين الحتمية الاقتصادية الساذجة من ناحية، والمغالاة في التأكيد على التاريخ الفكري من ناحية أخرى. وبالمثل فإن المؤرخين الذين لم يتدربوا جيداً لديهم معرفة ضعيفة باللاهوت، وكلاهما يشك في أي فلسفة للتاريخ، وقد يجد المؤرخ أنه من الممكن أن يتفادى خطر هذه الأنظمة، وينجز معنى أعمق لمعنى العملية التاريخية، وذلك عبر الإيمان المسيحي بسيادة الله تعالى^(٣). ويمكن لللاهوت أن يكون مجالاً علمياً منضبطاً عندما يوظف الافتراضات الثلاثة للمنهج التاريخي: السببية، والمشروعية المحتملة للمتناهات، والعلاقة المتبادلة بين الظواهر التاريخية^(٤).

ليس هناك من شك في أن هناك صراع لدى المسيحي بين إيمانه والمنهج التاريخي النقدي الحديث، وعندما يصطدم النظامان، فهل سوف ينشد المسيحي الإيمان مثلما فعل توما الأكويني

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 9 -10, p, 17.

(2) See, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 42.

(3) See, Willis B. Glover, "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 303.

(4) See, Gerd Lüdemann, "The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", in, "Toronto Journal of Theology", 24/2, 2008, p. 177, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981, p, 160.

وديكرت أو أنه سوف يقول مثلما قال مؤرخ القرن التاسع عشر فون رانكي von Ranke إنه مؤرخ أولاً ومسيحي ثانياً. ومن الملاحظ، على النحو الذي وضح من هذا البحث، أن الباحثين في القرون الماضية جلبوا الشكوكية النقدية إلى دراسة النص الكتابي، وهو ما سباه البعض «أصولية سلبية»: انشغال بالحقائق الموضوعية واستحواذ عليها، فكرة غريبة بشكل غريب، لقد روجوا لفكرة أن الباحث يقبل كحقيقة تلك الحقائق التاريخية التي يمكن إثباتها تجريبياً، ولقد أخذ المؤرخون في العصر القديم والوسيط معظم التقليد في معناه الظاهري، ولكن المؤرخ الحديث ملزم بمحاولة فهم الافتراضات الفلسفية واللاهوتية للكاتب، وأن يحدد نوع التعبير الأدبي المكتوب^(١).

وبالتالي فإن المؤرخ يجب أن يكون مجهزاً لمواجهة نتائج استخدام الدليل القديم، سواء كان معارضاً لرأيه المحدد مسبقاً أم لا. ولو حدث التعارض فلا بد أن يهيئ نفسه لإعادة تفسيره بطريقة ما. ولكي تطبق مناهج النقد التاريخي فعلى الباحث أن يتذكر أنه ليس في التاريخ يهود ولا يونانيون، وإن كان هناك مؤرخين يهود ويونانيين، فجميعهم يأتي إلى التاريخ بافتراضاته، وبشكل ما فإن المسيحي يجب أن يكون حذراً من أن لا يقترب جداً من الأحداث التي توصف من أجل تحقيق الموضوعية التاريخية، وإذا كان ذلك حقيقياً فهل من الممكن أن يكون التاريخ الكتابي دونه مؤمن؟ إن ذلك محتمل لدى المؤرخين الذين لديهم إدراك للموضوعات اللاهوتية، فمنهج النقد التاريخي يمكن أن يستخدم في الكتاب المقدس، بسبب أنه يدعي أن لديه الحقيقة التاريخية، ورفض استخدام هذا المنهج سوف يجعل المتطلبات الثقافية للإيمان مستحيلة، ويعمل على فصل التاريخ عن الكتاب المقدس. وعلى الجملة فإن التحقيق التاريخي ليس بحاجة إلى أن يكون تدميراً، فهو ليس نظام اعتقاد، ولكنه منهج أيضاً، فلدى الإيمان والمنهج التاريخي وسائل مختلفة لتقرير الحقيقة والصدق، التي تقود المسيحي إلى الثنائية الثقافية^(٢). وبالجملة فإن المؤرخ من الناحية النظرية يجب أن يكون محايداً، فهو يحرص على أن يستمع إلى الحقائق، ولا يجعل نفسه مسؤولاً بحال ما عما يقوم بوصفه^(٣)، تلك المسألة التي ركز عليها المشتغلون

(1) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 160, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", p, 43.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 161.

(3) See, John W. Haley, An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible, p, 9.

بالنقد التاريخي، والتي تتمثل في مسألة الموضوعية، لكي يكون المنهج التاريخي علماً مثل العلوم الأخرى^(١).

إن الكتاب المقدس وثيق الصلة بالإطار الاجتماعي للعصر القديم الذي كان الكتاب المقدس جزءاً منه، فالباحث يجب أن يتمه بكل ما يتوفر لديه من معلومات تأتي من الأركولوجيا والإثنوغرافيا والمجالات العلمية الأخرى؛ فالكتاب المقدس لا يمكن أن يستخدم قيد على أهداف بحث المؤرخ في معلوماته وتنقياته، فالعهد القديم لا بد أن يُحكم عليه بناء على نواياه وأهدافه الخاصة، وليس فحسب بنماذج البحث التاريخي الحديث، فهدف المؤرخ يجب أن يكون استجابة للطبيعة الصحيحة للمعلومات، وكل مؤرخ يجب أن يدرك أن تفسيره وجهة نظر فحسب للحقيقة التي لا يمكن استعادتها بشكل تام. وهناك بالتأكيد اختلاف في نوعية هذه التفسيرات، ويمكن للمؤرخ أن يستعيد بعضاً من ظروف الحياة في العصر القديم، والعديد من التواريخ الكتابية غير منتجة، بسبب أنها لا تملك مثل هذا الاهتمام. وبدلاً من ذلك هدفوا إلى الدفاع عن الطبيعة التاريخية واللاهوتية للكتاب المقدس، باعتباره الهدف الذي يطلب المشاعر الدينية^(٢).

وعلى أية حال فإن الاختلاف الحقيقي بين المؤرخ العلماني والمؤرخ المسيحي يجب أن يكون في نوعية اهتمام المسيحي بمعنى الوقار في الموضوع الذي يعالجه، فالمسيحي الذي لديه الإيمان والدراسات التاريخية يجب أن يجبر على التواضع، وأن يعترف بالخطأ في نقص معرفته وقدرته على استرداد الماضي، والمؤرخ المسيحي، إضافة إلى العلماني، يجب أن يقر بأن هناك مرواغات تاريخية^(٣)، تهرب قوى ملاحظاته وفهمه، والتي تفتح مكاناً لإمكانية السببية الخارقة للطبيعة، ولا يمكن للمسيحي أن يتجاهل تماماً تحديات المنهج النقدي التاريخي أكثر من أوغسطين الذي امكنه تجنب لقاء حجج العالم الوثني الكلاسيكي^(٤).

وعلى أية حال فإن استخدام هذا المنهج أحدث غموضاً يائساً بين الأكاديميين، فإذا رأى أحدهم أن هذا الرأي محتمل جداً، فإن الآخر يراه أنه غير محتمل تماماً، فهناك تنوع كبير في

(1) Ibid.

(2) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 129.

(3) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 161.

(4) Ibid, p, 162.

النتائج التي يصل إليها الأكاديميون، تأتي جميعها من نفس الدليل، مما يبرهن على عدم الثقة بهذا المنهج. وعلى نحو ما من الأنحاء يشير إلى أفضلية تلك العبارة التي أشار إليها مارتن لوثر من أن المنهج التاريخي القواعدي، الذي أشار البحث إليه آنفاً، يمكن له أن يصل إلى حقيقة عقائد الكتاب المقدس ومذاهبه، هذا التناقض الذي أحدث نوعاً من النسبية في فهم العقائد الأساسية في المسيحية، على أساس تعدد الآراء وتناقضها في كثير من الأحيان في القضية الواحدة، مما يشير إلى عدم قدرة المنهج التاريخي على تقديم إجابات حاسمة لموضوعاته، وهو ما يعزز سمة الاحتمالية في المنهج التاريخي.

ومن الممكن توضيح هذا الموقف من خلال بعض الأمثلة المتنوعة. فهناك أحد الأكاديميين حاولوا، على أساس المعلومات التاريخية الآتية من خارج الكتاب المقدس، أن يوضح أن محاكمة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أمام السانهدرين Sanhedrin كانت غير شرعية من البداية إلى النهاية، محاولاً أن يوضح أن المحاكمة لا يمكن لها أن تحدث، على النحو الذي قرره الأنجيل؛ بسبب عدم وجود محكمة يهودية تنتهك رمزها القانوني بهذا الأسلوب، فتلك كانت حجة مفضلة للعدواة اليهودية للإنجيل^(١). على حين أن أحد النقاد المحافظين إيثيلبرت ستوفر Ethelbert Stauffer يشير إلى أن نقطة التقسيم لديه للبنود القانونية المتصلة بالزنادقة وقواعد المحاكمات، حالما نهاجم هذه المشكلة يجب أن ندرك المنطق الحديدي الملفت الي سيطر على الإجراءات الإجرامية ضد عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من المحاكمة السرية الأولى إلى محاكمة الهرطقة الكبرى، لقد أصبح واضحاً أن كل شيء كان تابعاً للقوانين، ومن الواضح أنه يريد أن يستنتج أن سجل المحاكمة يمكن الاعتماد عليه، لأنه ينسجم مع ما هو معروف من القانون اليهودي^(٢).

ومن ناحية أخرى يقول ن. أ. داهل N. A. Dahl عن المحاكمة السرية أمام السانهدرين أن معرفتنا التاريخية محدودة جداً في الجدل حول سلطة السانهدرين إلى حد أن تفرض عقوبة الموت، فالنقاش لا يزال موجوداً، وليس له حل حتى اليوم. وأيضاً هناك رؤية رابعة من

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 7, George Foot Moore, "A Jewish Life of Jesus", in "The Harvard Theological Review", Vol. 16, No. 1 (Jan., 1923), pp, 98 - 99.

(2) See, Ethelbert Stauffer, Christ and the Caesars, historical sketches, translated by K. and R. Smith, Philadelphia, Westminster press, 1955, p, 109, pp. 117-118, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 7.

النظر للمحاكمة لدى سبيفي Spivey وسميث Smith في تشريحهما للعهد الجديد: ليس هناك سجل لأية محاكمة يهودية تدين أي شخص أدعي المسيانية، وربما كانت المحاكمة اليهودية من قبل الساندرين مخترعة بوساطة الكنيسة القديمة على أساس أنه ضد الجدل السامي. ومن الواضح أن ليهما حذر في تقديم رأيهما بكلمة «ربما». ولكن من الواضح أن تلك الآراء التي أشير إليها آنفاً تتصف كلها بصفة «الاحتمالية»، ولكن حين عبروا عن هذه الآراء في الموضوعات المعينة، فإن آرائهم غالباً تبدو عليها قوة التصريحات البابوية، فمن ناحية يتفق النقاد على صحة رواية المحاكمة التي يقررها البحث التاريخي، حتى وإن كان لدى بعضهم وجهة نظر محافظة، تتمثل في أنه يقبل فساد الرواية على أساس أنها وردت في الكتاب المقدس، ولكن بسبب أن لديه قناعة ببحته الحذر الذي يتوقع منه هذا التفسير^(١). ومن الواضح هنا أن مفسري الكتاب المقدس، عندما يصرون على العقلانية وعلى التفسير العلمي للأحداث الكتابية، أو حتى عندما يعارضون التفسيرات التقليدية باسم التحقيق العلمي، فإنهم يدخلون إلى جدل الحداثة، وهنا يتميز عمل هؤلاء بأنه بعيد تماماً التفكير اللاهوتي، فالمفسرون في العصر الحديث لديهم إصرار على ضرورة الفصل التام بين نمط التفكير العلمي ونمط التفكير اللاهوتي^(٢).

وهناك نموذج آخر في هذه المسألة يظهر الطبيعة الأولية البدائية غير المؤكدة لكل النتائج النقدية، تتمثل في مسألة تأليف الإنجيل الرابع وتاريخه، فمنذ فترة ليست بالطويلة كان هناك اتفاق بين الأكاديميين دون استثناء على أن هذا الإنجيل لا يمكن أن يكون مكتوباً بواسطة يوحنا في القرن الأول، ومنذ نصف قرن مضى أو قريب من ذلك بدأ بعض العلماء في معارضة هذا الرأي، إذ اكتشف جزء لنسخة من إنجيل يوحنا عام ١٩٢٠م، يؤرخ لها بمحلة أسبق مما كان مفترضاً من قبل، وعندما نشر رودولف بولتمان Rudolf Bultmann تحريره الألماني لكتابه «عيسى والكلمة» Jesus and the Word عام ١٩٢٦م، كتب بثقة أن إنجيل يوحنا لا يمكن أن يؤخذ في الحسبان بكامله كمصدر لتعاليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَام. وفي عام ١٩٥٨م أشار س. هـ.

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 7-8.

(2) See, A. K. M. Adam, What is postmodernism Biblical Criticism?, Fortress Press, Minneapolis, 1995, pp, 3-4, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986), p, 8.

دودد C. H. Dodd إلى أنه ليس من المستحيل أن يكون إنجيل يوحنا يحتوي على تذكرات وخواطر شخصية، ولكن الدليل على هذا الأمر خاضع للخصم الثقيل^(١).

ولقد انعكس هذا التغيير الراديكالي في المعلومات النقدية عن إنجيل يوحنا في كلمات ريجالد فولير Reginald Fuller الذي كتب عام ١٩٦٢م: ليس من المفاجئ أن العلماء المسئولون جداً، ليس فحسب العلماء المحافظون الذين سوف يتجهون طبعياً لصرف الدليل الجديد، قد بدأوا بالفعل في احتمالية أن الإنجيل الرابع قد كتب في وقت أقدم بكثير من الوقت الذي افترض من قبل. ولكن كلمات فولير لا تستنزف مدى التغيير في الرأي النقدي في هذا الموضوع. ولقد أشار وليم أولبرايت William Albright في التحرير الثاني لكتابه «من العصر الحجري إلى المسيحية» From Stone Age to Christianity عام ١٩٥٧م إلى أنه ليس هناك شك في أن إنجيل يوحنا آخر الأناجيل، ولكن بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت أصبح أولبرايت مقتنعاً بأن إنجيل يوحنا أقدم الأناجيل، ومن المرجح جداً أن الكلمات التي تكلم بها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا الإنجيل، والتي نسبها إليه يوحنا، هي التي تكلم بها^(٢).

وعلى أية حال فإن ما كارثر McArthur لخص الرأي العلمي الحالي حول مسألة إنجيل يوحنا في هذه الكلمات: ربما في الاتجاه الحالي هناك إصرار على أن هناك أكثر من تاريخ لإنجيل يوحنا مما كانت تعتقده الأجيال السابقة، ولكن هناك استمرار في الحذر من جانب الأكاديميين في التحديد الدقيق للعناصر التاريخية. وعلى ضوء هذا التغيير الجذري في الرأي العلمي فإنه من المهم جداً ملاحظة أن إميل برنير Emil Brunner في عام ١٩٤١م أشار إلى أن النتيجة الأكثر أهمية للنقد الكتابي بكامله، تتمثل في اكتشاف ما بين تعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في متى ومرقس ولوقا من ناحية، ويوحنا من ناحية أخرى، فهناك اختلاف جذري بينهما؛

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 8, Louis Berkhof, Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915, p, 57, James Moffatt, The Historical New Testament, Being The Literature of The New Testament Arranged In Order of Its Literary Growth and According to the Dates of the Documents, Edinburgh, T. & T. George Street, 1901, pp, 491 - 500, Robert M. Price, "Is There a Place for Historical Criticism?", in "Religious Studies, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1991), p, 376.

(2) See, William Foxwell Albright, From the stone age to Christianity, Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1940, p, 299, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 8.

وبالتالي فإن إنجيل يوحنا يجب أن يحدد على أنه المصدر، بمعنى السجل الحرفي لكلماته وأفعاله^(١).

وعلى الجملة فإن المفسرين الكتابيين المحدثين أبعدوا أنفسهم تماماً عن المفسرين السابقين الذين غمروا أنفسهم في التفسير المجازي والرمزي، وفي نفس الوقت قرروا أن الكتاب المقدس مشروط بظروفه التاريخية، فهو منتج للعصور البعيدة زمنياً، والتي لا مدخل سهل يمكن الوصول إليها من خلاله، وأعلنوا أن الفجوة ليست بينهم وبين المفسرين السابقين، ولكنها بينهم وبين الكتاب المقدس نفسه، تلك الفجوة التي يمكن تجسيرها فحسب عن طريق التحقيق العلمي، الذي يستبعد تماماً أي إمكانية للنظام اللاهوتي^(٢)، فهناك إصرار على فصل أي فحص علمي، أي لون من ألوان التفكير عن أية إحالة إلى الله تعالى والوحي وكل ما يكون وراء الطبيعة^(٣).

وإذا كانت النتيجة الأكثر أهمية لهذا المنهج دخلت إلى مجال التشكيك والمساءلة، فإنه يبدو من الغرابة على الأحرى أن بعض الباحثين لا يزال مصراً على أن هذا المنهج يساعد على فهم الكتاب المقدس. وأحد الأشياء الواضحة أن هذا المجال البحثي الذي يصل إلى هذه النتائج الأولية التجريبية، لا يمكن أن يتوقع منه أن يخلق ثقة في قدرته على الإجابة عن الأسئلة المهمة، وهو أمر دفع البعض إلى القول بأن هناك آراء متعارضة في كل موضوع تناوله منهج التفسير النقدي التاريخي، وتلك فضيحة في مجال البحث العلمي. هذا التذبذب في الآراء العلمية مقبول باعتباره طبيعياً، فالرؤية العامة بين اللاهوتيين اليوم بأن الشيء المؤكد يتمثل في أنه لا شيء يقيني أو مؤكد. ولكن إذا كانوا متأكدين من أنه لا شيء مؤكد، فكيف يمكن لهم التأكد من ذلك. إن البعض يرى أن هناك مزية في هذه الآراء المتعارضة، إذ يقرر أن النقد التاريخي تصحيح ذاتي، وما يسمى بالنظريات العشوائية أو الهوجاء يُرفض تدريجياً بالدراسة الجيدة والاقتراب بشدة من النص. وهنا فإن النظريات العشوائية قد تكون جيدة جداً من ناحية ومعتدلة جداً من ناحية أخرى^(٤).

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 8-9.

(2) See, A. K. M. Adam, What is postmodernism Biblical Criticism?, p, 4.

(3) See, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 6.

(4) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 9.

وعلاوة على ذلك فإن عملية التصحيح ليس لها نهاية في إجابة مؤكدة، فالدرجة الأعلى للاحتتمالية، هي أفضل أمنية يمكن للنقد التاريخي أن يحققها، وتتحول العملية برمتها إلى البحث عن قدر الذهب في نهاية قوس قزح. إن تصحيح الرؤى القدسية بواسطة الأكاديميين اللاحقين تبعاً يُذكر بالأنشودة القديمة: البق الأعظم له بق أصغر على ظهره لعضه، وهذا أيضاً له بق أصغر منه إلى آخر ذلك وللأبد. وهناك من الأكاديميين من يريح نفسه بالاعتقاد بأن النقد التاريخي لا يمكن له أن يحطم لب الإيمان المسيحي، فإميل برنير في الوقت الذي يرى فيه أن مصداقية سردية الإنجيل في سمته الأساسية ضرورية لتأسيس الإيمان المسيحي الحقيقي، فإنه يرى أيضاً أن المسيحي ليس بحاجة إلى أن ينزعج عندما يدعو النقد إلى أن تكون سردية الإنجيل محل السؤال والمناقشة، وحتى النقد التاريخي يترك أكثر من اللازم لسردية الإنجيل وصورة الشخص الأزلي المركزي لإشعال الإيمان ودعمه. ومن الواضح أن ذلك ليس بحقيقي، عندما تدرك أثر منهجية النقد التاريخي على الكنيسة^(١).

وعلى الجملة فإن منهج النقد التاريخي من وجهة نظر الأرثوذكسية، وحتى لدى معظم الممارسين له، يقود إلى شيزوفرينيا تاريخية ولاهوتية، ولا يمكن فيه تحديد أساس كاف للسلطة الدينية، وهناك العديد من الاعتراضات على النقد التاريخي الجذري، والتي أشار إليها البحث على نحو مفصل من قبل، وتتمثل على نحو موجز فيما يلي:

أولاً، الشكية التاريخية: ويتمثل ذلك في فرضية لا يمكن تبريرها تقرر أن النص الكتابي غير معصوم، حتى يمكن البرهنة على عكس ذلك.

وثانياً: إنه ضد عالم ما بعد الطبيعة: ولقد تبنى النقد هذه الواجهة من خلال استثناء مبدأ السببية الخارقة للطبيعة في التاريخ، وهذا نوع من التحكم والاستبدادية، أن ينكر مبدأ التخل الإلهي السببي في أحداث التاريخ.

وثالثاً، فصل التاريخ عن اللاهوت: وذلك أن فصل الإثبات اللاهوتي عن الحدث التاريخي في السجلات الكتابية، ينكر حقيقة الوحي الإلهي في التاريخ وفي الكتاب المقدس.

ورابعاً، نفي معرفية الوحي الإلهي، ويتمثل ذلك في رفض الحقيقة الإلهية المعرفية المتضمنة في الكتاب المقدس، باعتبارها أساس الديانة الكتابية، واعتبارها غير ضرورية.

وخامساً، إنكار وحدة الكتابات المقدسة، ويتمثل ذلك في التأكيد على تلك الاختلافات المتناقضة ذاتياً ضمن القانون، بدون إثبات للوحدة المسيطرة على الحقيقة^(١).

وفي هذا السياق لم تعد للماضي اليهودي - المسيحي سلطة، بل أصبحت السلطة بكاملها للمنهج العقلاني، وأصبح السؤال هل يتسق الماضي مع هذا المنهج، إلى أن وصل الأمر إلى حد الشك والعدمية، فالسلطة بكاملها لعقل عصر التنوير، وما يتفق مع العقل التنويري فهو مقبول، أما ما لا يتفق معه أو أي انحراف عنه، إضافة إلى سلطة العلوم التجريبية، فهو أمر لا يمكن بحال من الأحوال التفكير فيه، فلقد فتح الفكر العقلاني المتأثر بالعلوم التجريبية باب اللامفكر فيه في الدراسات الدينية، وعمل على تفكيكه، بحيث لم تعد له سلطة معترف بها، فقد وضع العقل مكان المقدس في الثقافة الغربية بكاملها، وأبعدت النظريات اللاهوتية عن مركزها التي كانت تأخذه في الفكر الديني في العصر الوسيط، وكان المنهج التاريخي هنا في صورت الراديكالية بالذات، هي الأداة الأساسية التي زحزحت الفكر الديني الوسيط، وعملت على القطع معه تماماً، بحيث أصبح الكتاب المقدس بكل ما ترتب عليه من نتائج في الدين اليهودي المسيحي لا سلطة له، لقد تحول النقد التاريخي في بعض جوانبه إلى أن يكون أيديولوجياً بدلاً من أن يكون منهجياً، إذ أصبحت الافتراضات المسبقة هي الأصل في تناوله للدين، ونتيجة لكونه أداة لتفكيك الدين، فإن الحديث عن دور لعالم ما بعد الطبيعة في المنهج النقدي أصبح مستحيلًا، فهناك تجاهل تام لأفعال الله تعالى في التاريخ، إلى حد أنه يمكن القول بأنه لا يمكن التوفيق بين هذا المنهج النقدي وبين الإيمان اليهودي المسيحي في الغرب. ولكن من ناحية أخرى حاول البعض أن يعمل على التوفيق بين المنهج التاريخي والإيمان، وذلك من خلال علمنة الإيمان وتأسيس المقدس، وهي محاولة في الحقيقة على النقيض من الإيمان تماماً، ولكن لا يعني هذا في بعض اتجاهاته أنه ينكر وجود الله تعالى، إنه ينكر تدخل الله تعالى في أحداث العالم، التي تخضع لقوانين العلم التجريبي.

وبالجملة فإن المنهج التاريخي النقدي، على النحو الذي وضع به في هذا البحث، لا يستق مع الاعتقادات التقليدية للكنيسة، فهو منهج يرفضه كل مسيحي يؤمن بإلهامية الكتاب

(1) See, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 10, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, March 19-26, 2000, pp, 42-43.

المقدس وعصمته، ويتعارض مع ما قرره الكتاب المقدس عن نفسه، إضافة إلى أنه يدمر كل موثوقية فيه، فهو من هذه الرؤية أداة الشيطان التي تدمر الكتاب المقدس. ومن المعروف أن المنهج الذي اعتمدته الكنيسة في التفسير، والذي اعتمده أيضاً مارتن لوتر في الاعترافات اللوثرية، على النحو الذي أوضحه البحث من قبل، هو ذلك المنهج التقليدي: المنهج القواعدي التاريخي، الذي تكون مهمة المفسر فيه شرح لمعاني مفردات الكتاب المقدس وقواعده، وفقاً لما قصده المؤلف الأصلي، وبالتالي مهمة المفسر أن يشرح ما تعنيه فقرات وفصول وكلمات الكتاب المقدس، وبعد ذلك ينقل الحقيقة التي تعلمها إلى قرائه، وليس له نقل الحكم على الكتاب المقدس أو أن يغير معنى فقراته ومفرداته، إنه يقرر ما الذي يقوله هذا الكتاب، وليس من حقه الإضافة أو الحذف من هذه المعاني، وعلى الجملة فالكتاب المقدس هو الحاكم على غيره من الآراء والمذاهب والاعتقادات، فهو يحكم على غيره، ولا يحكم عليه غيره. على حين أن الأمر على العكس تماماً في المنهج التاريخي النقدي، فالمفسر يعمل وفق آلية مختلفة، فالكتاب المقدس يخضع للأحكام الإنسانية، فهو مثل غيره من الكتب الأخرى، وكتاب الأناجيل مؤرخون بشريون، وبالتالي لا بد أن يدرس بنفس الأدوات التي تدرس بها هذه الكتب، فهو لا يدرس لكي يحدد المعنى الذي يقصده المؤلف الكتابي، بل يدرسه ليرى هل هذه المعلومات مقبولة أو غير مقبولة، على أساس الحقائق التاريخية والاكتشافات الأركولوجية والعقلانية الوضعية، فهو ينقل الحكم على الكتاب المقدس بدلاً من أن يحكم الكتاب المقدس، لكي يصل من ذلك إلى هشاشة وضعف الأساس التاريخي لليهودية والمسيحية، والرفض التام على أساس عقلي محض للعقائد الكنسية حول الإيمان المسيحي، وهنا سوف تأخذ التفسيرات الطبيعية للكتاب المقدس مكان التفسيرات اللاهوتية له، لتكون الأولية للتحقيق النقدي التاريخي على التحقيق اللاهوتي.

وعلى أية حال فإن تطورات العلم الحديث التي أدت إلى نشأة ما يسمى بالرؤية العلمية للعالم، والتي تختلف عن الرؤية الدينية له، والتي كانت سائدة في العصر الوسيط، أدت إلى وجود اختلاف حول الوسائل التي تدرك بها الحقيقة في الدراسات المعرفية الغربية عبر الحقب التي مرت بها هذه الحضارة، سواء كان ذلك عبر تقسيم حقب الفكر الأوربي إلى ما قبل الحداثة، ثم الحداثة، وأخيراً ما بعد الحداثة أو التقسيم إلى الرؤية العلمية العقلانية والرؤية الدينية اللاهوتية، فإذا كان مصدر الصدق في الرؤية الدينية هو اللع تعالى، فإن مصدره في الرؤية

العلمية المادية هو العلم أو التجربة الفردية التي تخبر بالحقيقة، سواء كانت غير مشروطة أو نسبية. أيضاً ففي مقابل القول بالإلهام الشفهي للكتاب المقدس وما يرتبط به من عقائد كنسية، نجد هنا في الرؤية العلمية العقلانية الهجوم على الكتاب المقدس من خلال التحليل العلمي الأركولوجي أو التاريخي أو الأدبي أو العقلاني.

ومن هذه الناحية هناك العديد من أوجه الاختلاف بين المنهجين، والتي مرت الإشارة إليها من قب في هذا البحث على نحو مفصل، يمكن أن تلخص على النحو التالي:

أولاً، يتناول المنهج القواعدي التاريخي الكتاب المقدس على أنه فريد متميز، بسبب أنه مكتوب بإلهام من الله تعالى، وهو معصوم من أي خطأ، ولا يمكن أن يحكم عليه بنفس المعايير التي تستخدم للحكم على موثوقية الكتب الإنسانية الأخرى. على حين أن المنهج التاريخي النقدي يقرر أن الكتاب المقدس يجب أن يحكم عليه بنفس المعايير التي يحكم بها على الأعمال الإنسانية الأخرى للتأكد من صدقها وموثوقيتها. وفي الممارسة الفعلية يكون الكتاب المقدس في مرتبة أقل من المصادر التاريخية الأخرى، بسبب أنه يصدق في الغالب المصادر الأخرى بدلاً من الكتاب المقدس، لو أنه هناك اختلافاً بين النصين، على سبيل المثال الوثيقة المصرية القديمة أو وثيقة بلاد ما بين النهرين، أو حتى الكتب التاريخية التي تتناول نفس الفترة.

وثانياً، يقبل المنهج القواعدي التاريخي إدعاء الكتاب المقدس حول أصله، ويصدق كل أقواله، فكل ما قاله موسى في الأسفار الخمسة الأولى للتوراة ودأود عليهما السلام الذي كتب أغلب المزامير، وبولس في الرسائل المنسوبة إليه، كل هذا صحيح النسبة إليهم، وقد قالوه بالفعل. على حين أن النقد التاريخي يرفض هذه الأقوال، إذ يرفض نسبة الأسفار الخمسة الأولى للتوراة إلى موسى عَلَيْهِ السَّلَام، والأمر مثل ذلك في بقية أسفار الكتاب المقدس، والذين يمارسون هذا المنهج يعتقدون بأن هذه الأسفار دونت بعد ذلك بفترة طويلة بعد عصر موسى ودأود عليهما السلام، والأمر مثل ذلك أيضاً في الرسائل البولسية، وأنها كتبت على يد مؤلفين غير معروفين، أو أنها جمعت بعد ذلك على نحو تدريجي بواسطة العديد من المؤلفين والمحررين لفترة تزيد على مئات السنين، ويكفي في هذا الصدد أن نعلم أن أسفار العهد القديم في تطورها التاريخي قد استغرقت قرابة ثلاثة آلاف عام حتى تصل إلى الصورة التي نرى عليها الآن.

وثالثاً، أن ممارسي المنهج القواعدي التاريخي يعتقدون بأن أسفار الكتاب المقدس جاءت كلها من مؤلف واحد، هو روح القدس، والكتاب المقدس وحدة واحدة، ولا يتناقض مع نفسه، والفقرات الموجودة في الكتاب المقدس يجب أن تفسر بأسلوب يجعل بعضها ينسجم مع البعض الآخر، وليس بأسلوب يجعل بعضها يناقض البعض الآخر، والله تعالى كشف عن كثير من التفاصيل عن خطته للخلاص في القرون الماضية من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا، فالكتاب المقدس يُعلم لاهوتاً واحداً: إنجيل الخلاص عبر الإيمان بيسوع المسيح عَلَيْهِ السَّلَام. على حين أن المنهج التاريخي النقدي يعتقد أن هناك العديد من اللاهوتيات المتناقضة داخل الكتاب المقدس، وأن الدين تطور عبر الزمن، وأن ديانة إسرائيل القديمة مختلفة عن تلك الديانة التي وجدت في نهاية حقبة العهد القديم. ولاهوت عيسى عَلَيْهِ السَّلَام مختلف عند بولس، والذي يختلف بدوره عن لاهوت الكنيسة في القرنين الأول والثاني، فهناك صور لاهوتية متعددة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام، والكنيسة هي التي أنتجت أسفار العهد الجديد لكي تعبر عن رؤيتها لإيمانها بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَام؛ وبسبب أن هناك لاهوتيات مختلفة داخل العهد الجديد، فيمكن للإنسان أن يختار واحداً منها يؤمن به ويصدق.

ورابعاً، أن المنهج القواعدي التاريخي يستخدم المعلومات التاريخية والأركولوجية لفهم أفضل للنص، فعلى سبيل المثال الظروف التاريخية في الإمبراطورية الفارسية مهمة؛ لأنها تساعد على فهم السبب في السياسات التي وضعها ملوك الفرس في سفر عزرا، وسفر استير، وسفر نحميا. على حين أن المنهج التاريخي النقدي يستخدم المصادر التاريخية والتفسيرات الأركولوجية، لكي يرفض أقوال الكتاب المقدس المؤكدة، فلو أن علماء الأركولوجيا قرروا أنه لا توجد هناك مدينة في أريحا، فإن النقد يرفضون الروايات الكتابية عن هذه المدينة.

وخامساً، يستخدم المنهج القواعدي التاريخي سياق الفقرات لكي يحدد ما إذا كانت صادقة حرفياً أو رمزية، فسفر التكوين يصنف على أنه سفر تاريخي في العهد القديم وفي الكتاب المقدس الذي يضم العهدين معاً. وعلى سبيل المثال آدم عَلَيْهِ السَّلَام وحواء يصنفان على أنها شخصيتان حقيقتان في سفر التكوين وفي العهد الجديد، والأنجيل تصنف معجزات عيسى عَلَيْهِ السَّلَام على أنها أفعال أنجزها بالفعل لأناس حقيقيين، كما أن الأمثال التي أخبر بها قصص حقيقية استخدمها لتوضيح موضوع من الموضوعات التي عرضها للناس، وسفر الرؤيا يقرر أنه يستخدم الرموز لكي يصف الأشياء الحقيقية، فالتنين حيوان زاحف، ولكنه رمز

للسيطان، كما أن سفر التكوين يشير إلى الأيام الستة للخلق هي أيام حقيقية مكونة من الليل والنهار، ويشير سفر الرؤيا إلى أنه يجب فهم المائة سنة للرؤيا على أنها مدة رمزية لحقبة العهد الجديد بكامله. على حين أن المنهج النقدي التاريخي يستخدم مصادر خاصة، إضافة إلى العقل الإنساني للحكم على أي من أقسام الكتاب المقدس تاريخي بالفعل، فلو أن العلم أشار إلى أن الإنسان تطور من نوع أدنى منه عبر عملية تطورية استغرقت ملايين السنين، فإن النقاد التاريخيين يرفضون رواية الخلق في سفر التكوين، ونتيجة ذلك أنه سفر أسطوري، وليس بتاريخ، ولو أنهم لا يستطيعون إيجاد سجل إحصاء السكان الذي أشار إليه لوقا في الارتباط بولادة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن الناقد يرفض ما اخترعه كاتب إنجيل لوقا.

وسادساً، أن المنهج القواعدي التاريخي يستخدم سياق الكتاب المقدس، لكي يوضح تلك الأوامر التي يقدمها للمسيحيين اليوم، والتي يجب عليهم الأخذ بها، فالعهد الجديد يشير إلى أن السبت في العهد القديم والقرايين لا تقدم للمسيحيين اليوم، وبالتالي لا ترتبط بالكنيسة. على حين أن المنهج النقدي التاريخي يستخدم المصادر الخارجية والأحكام الإنسانية ليحدد أوامر الكتاب المقدس التي تقدم للمسيحيين اليوم، والتي يجب عليهم استخدامها، فلو أن عالم الاجتماع قبل ممارسة الشذوذ الجنسي والاشكال الأخرى للعهر الجنسي، فإنه ينظر إلى ما جاء في العهد الجديد على أنه أسلوب قديم وغير مناسب.

وسابعاً، يؤمن المنهج القواعدي التاريخي بالمعجزات والنبوات التي تعرض قوة الله تعالى. على حين أن المنهج النقدي التاريخي يركز على فرضية أن المعجزات غير ممكنة، وبالتالي فالروايات الكتابية مثل الطاعون في مصر أو معجزات عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لم يكتبها شاهد عيان، بسبب أن المعجزات لم تحدث، ومن هنا فإن الروايات التي تصف هذه الأحداث لا بد أن تكون مكتوبة في وقت متأخر جداً عن هذه الأحداث التي يزعمها الكتاب المقدس، فدانيال، على سبيل المثال، عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وبالتالي لا يمكن أن يكون قد كتب الأحداث التي وقعت في القرن الثاني الميلادي بعد أن حدثت كل هذه الأحداث. وإذا صدق النقاد بأن المعجزات والنبوات حدثت بالفعل، وقبلوا الصلة الدائمة لقانون الله تعالى الأخلاقي، فليس هناك في هذه الحالة منهج يسمى بالمنهج التاريخي النقدي، فهو منهج مخترع لزعم الشك في نفوس المسيحيين، وأداة الشيطان لتدمير إيمانهم. وعلى الجملة فإن هذا المنهج سم ممت، وأنه يسرق أهل الله تعالى من التعليم الواضح للكتاب المقدس، وأنه يزرع بذرة

الشك والحيرة في الكنيسة، ويضع نفسه فوق كلمة الله تعالى، هذا كله من وجهة نظر أولئك المعارضين لمنهج النقد التاريخي.

وثامناً، إن المنهج النقدي التاريخي يستخدم السياق التاريخي *Sitz im Leben* لكي يحاول أن يفهم أنظمة الحياة المفترضة التي يعمل على إعادة بنائها، تلك الحياة المنتجة بالنص الكتابي، على نحو بعيد تماماً عما يحدده النص الكتابي، على حين أن المقاربة التاريخية الكتابية تعمل على فهم الخلفية التاريخية المعاصرة، التي كشف الله تعالى فيها عن نفسه في الكتاب المقدس؛ باعتباره السياق النهائي والمعياري الأخير لاستخدام الخلفية التاريخية للنص. أيضاً فإن النقد التاريخي يستخدم مناهج أخرى من النقد، على سبيل المثال النقد الشكلي والمصدري والتنقيحي والنص لكي يصل إلى هدفه الأساسي في التأكد من صحة النص الكتابي ووثاقته، على حين أن المنهج التاريخي الكتابي أو القواعدي يستخدم هذا المناهج بآليات وأهداف مختلفة تماماً، على النحو الذي أشار إليه البحث آنفاً، وبالجملية فالمنهج النقدي التاريخي يستخدم نفس المناهج المستخدمة في دراسة النصوص القديمة، المنهج الوضعي التاريخي، لكي ينزع عن الكتاب المقدس سمة القداسة، ويعزله على نحو تام عن بعده الميتافيزيقي الغيبي، من خلال أدواته التأويلية المتأثرة بتطورات العلوم التجريبية، التي تركز على أنها تستطيع من خلال النظام المغلق للأسباب والمسببات أن تفهم ما حدث وما سوف يحدث بعد ذلك من خلال المعرفة بالقوانين التي تحكم عالم الطبيعة، أو ما يسمى بمبدأ الحتمية التاريخية، الذي كشفت التطورات الحديثة في علم الفيزياء عن تهافته، وبالتالي تهافت المنهج التاريخي وعقمه في فهم التاريخ الماضي، ووقوعه في إطار النسبية والشكوكية، مما أدى إلى القول بأنه منهج أصابه الإفلاس، وأصبح معدوماً بلا أهمية، وهو الأمر الذي أدى إما إلى تطوير المنهج التاريخ ذاته بمناهج تأويلية جديدة أو الاتجاه إلى المناهج اللاهوتية الممزوجة بنزعة تأويلية بمستويات متنوعة بين اللاهوتيين المعاصرين، وخاصة اللاهوتيين البروتستانت الجدد.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

* ديكارت، رينيه.

- مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة محمود محمد الحضيبي، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٣٠.

* ابن رشد، أبو الوليد.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد، القاهرة، بدون تاريخ.

* سينوزا، باروخ.

- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

* ابن سينا، أبو علي.

- الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، تحقيق د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.

* كازنواف، خوسيه.

- الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية في جامعة بلنمد، مركز دراسات الوحدة العربية، مراجعة الأب بولس وهبه، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

* لسنج،

- تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

ثانياً: اللغة الإنجليزية

* Adam, A. K. M. Adam.

- What is postmodernism Biblical Criticism?, Fortress Press, Minneapolis, 1995.

* Albright, W. F. Albright.

- "the Old Testament and the Archaeology of Palestine", in, "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961.
- "the Old Testament and the Archaeology of the Ancient East", in, "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961.
- "Bultmann's History and Eschatology", in "Journal of Biblical Literature, Vol. 77, No. 3. (Sep., 1958).
- From the stone age to Christianity, Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1940.

* Alexander, J. P. Alexander.

- "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974).

* Arnold, William R. Arnold.

- "The Relation of Primitive Christianity to Jewish Thought and Teaching", in "The Harvard Theological Review", Vol. 23, No. 3 (Jul., 1930).

* Ashton, John Ashton.

- "History and Theology in New Testament Studies", in "The Nature of New Testament Theology", edited by Christopher Rowland and Christopher Tuckett, Blackwell Publishing, 2006.

* Aune, David E. Aune.

- "Historical Criticism" in, "The Blackwell Companion to the New Testament", edited by David E. Aune, 2010.

* Awad, Najeeb G. Awad.

- "Is a Perichoresis between Theological interpretation and Historical Criticism Possible?", in "Theological Review", 31,2010.

* Baden, Joel S. Baden.

- the tower of Babel: A Case Study in the Competing Methods of Historical and Modern Literary Criticism, JBL, 128, no. 2 (2009).

* Baird, William R. Baird.

- "Current Trends in New Testament", in "The Journal of Religion". Vol. 39, No. 3. 9 (Jul., 1959).

* Barnard, L. W. Barnard.

- "The Background of St. Ignatius of Antioch", in "Vigiliae Christianae", Vol. 17, No. 4 (Dec., 1963).

* Barnett, S. J. Barnett.

- The Enlightenment and religion: The myths of modernity, Manchester University Press, Manchester and New York, First published 2003.

* Barry, William Barry.

- The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908.

* Barth, Karl Barth.

- the knowledge of God and the service of God according to the teaching of reformation, the Gifford Lectures, translated by J. L. M. Haire and Ian Henderson Publishers in the city of London, 1960.
- The Epistle to the Romans, without date.

* Barton, John Barton.

- "Historical Critical Approaches", in "the Cambridge Companion to Bible Interpretation", edited by John Barton, Cambridge University Press, 1998.

* Beach, I. Mark Beach.

- Revelation in Scripture, Some Comments on Karl Barth's Doctrine of Revelation", in MJT 17(2006).

* Becker, Siegbert W. Becker.

- "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", in "www.wlsessays.net/files/Beckerhistorical.pdf, 142012/5/.

* Berkhof, Louis Berkhof

- Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915.

* Bertam, Robert W. Bertam.

- Brunner and Revelation", in "Concordia Theological Monthly, Vol., XXII, No. 9, September, 1951.

* Betz, Hans Dieter Betz.

- "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", in, "The Journal of Religion", Vol. 74, No. 1 (Jan., 1994).

* Bigalke, Ran J. Bigalke.

- Historical Survey of Biblical Interpretation, Journal of Dispensational Theology, August, 2010.

* Bowen, Clayton R. Bowen.

- "The Historicity of Jesus and the Gospels", in "The American Journal of Theology", Vol. 16, No. 3. (Jul., 1912).

* Braaten, Carl E. Braaten & Others.

- The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus" in "Journal of Bible and Religion, "Reviewed Work", Vol. 33, No. 1. (Jan., 1965).

* Bridges, James K. Bridges. Editor

- The Chicago Statement on Biblical Inerrancy", in "the Bible the Word of God", Gospel Publishing Houses, Missouri, 2002.

* Briggs, Charles Augustus Briggs.

- The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address, Second Edition, New York, Charles Scribner's Sons, 1891.

* Bromiley, Geoffrey W. Bromiley.

- Introduction to the theology of Karl Barth, T&T Clark, Edinburgh, 2001.

* Brotzman, Ellis R. Brotzman.

- Old Testament Textual Criticism, A Practical Introduction, Baker Books, U. S. A, 1999.

* Brown, Robert E. Brown.

- "Edwards, Locke, and the Bible", in "The Journal of Religion", Vol. 79, No. 3 (Jul., 1999).

* Bruce, F. F. Bruce.

- "The History of New Testament Study," I. Howard Marshall, ed., New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979.

* Bultmann, Rudolf Bultmann.

- Kerygma and Myth, A Theological debate, Edited by Hans Werner Bartsch, Harper and Row, Publishers, New York, Without Date.

* Burke, Ronald Burke

- "Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought", in "The Journal of Religion, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1980).

* Carlsson, Eric Wilhelm Carlsson.

- Johann Salomo Semler, the German Enlightenment and Protestant Theology's Historical Turn, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, (History) at the University of Wisconsin - Madison, 2009.

* Carr, Raymond Cordell Carr.

- Barth and Cone in Dialogue on Revelation and Freedom: An Analysis of James Cone's Critical Appropriation of Barthian Theology, A Dissertation Presented to Faculty of the Graduate Theological Union in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy, Berkeley, California, September, 2011.

* Carrier, Richard Carrier.

- "The Twelve Axioms of Historical Method", in "<http://www.Richardcarrier.Info/axioms.pdf>, (March 2010).

* Case, Shirley Jackson Case.

- «Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion», in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911).
- "The Historical Study of Religion", in "The Journal of Religion, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1921).
- the Historicist of Jesus, the University of Chicago Press, Chicago, 1912.

* Chavalas, Mark W. Chavalas.

- Recent trends in the study of Israelite historiography, in "JETS ' , 382/ (June 1995).
- "The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", in "JETS 362/", (June 1993).

* Cone, Christopher B. Cone.

- Considering Higher Criticism: the relationship of Authenticity to Authority, Journal of Dispensational Theology, April, 2012.

* Cross, George Cross.

- The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911.

* Dallas Theological, the Dallas Theological Seminary.

- The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics, Articles of Affirmation and Denials, Topic No. 2, 82004/7/.

* Davidson, Richard M. Davidson.

- The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, March 19, 26-2000.
- "the Authority of the Scripture A personal Pilgrimage", in "Journal of the Adventist Theological Society 11990) 1/).

* Decker, Rodney J. Decker.

- "Realistic or Historical Narrative? The Question of Historicity in

the context of literary Approaches to Biblical Interpretation, Baptist Bible Seminary, Clark Summit, Pennsylvania, Faculty Forum. Nov. 15, 1999.

* Decock, Paul B. Decock.

- "On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", in "Neotestamenica 39. 1(2005).

* Dempsey, Michael T. Dempsey.

- Biblical Hermeneutics and Spiritual Interpretation: The Revelatory Presence of God in Karl Barth's Theology of Scripture", in "Biblical Theology Bulletin, No. 37.

* Dinkler, Erich Dinkler.

- "Existentialist Interpretation of the New Testament", in "The Journal of Religion, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1952).

* Dodd, C. H Dodd.

- The Authority of the Bible, Harper & Brothers Publishers. New York and London, Without Date.

* Drummond, Robert Blackley Drummond.

- Erasmus His Life and Character, London, Smith Elder & Company, 1873.

* Duraisingh, Christopher Duraisingh.

- "Authority of the Bible in the Modern Period", in "Indian Journal of Theology", 23, 1 - 2 (Jan - June 1974).

* Editorial.

- "Religion and Historical Facts", in "The Biblical World", Vol. 36, No. 5. (Nov., 1910).
- "The Historical Study of The Bible", in , " The Biblical World, Vol. 19, No5. (May, 1902).

* Eichorn , Johann Gottfried Eichorn.

- Introduction to the study of Old Testament, translated by George Tilly Gollop, Spottiswooe, and Co., London, 1888.

- * Ellingsen, Mark Ellingsen.
 - "Luther as Narrative Exegete", in "The Journal of Religion", Vol. 63, No. 4, Martin Luther, 1483-1983- (Oct., 1983).
- * Erasmus, Desiderius Erasmus.
 - In Praise of Folly, Translated by John Wilson, Grand Rapids, MI: Christian Classic Ethereal Library, 1688.
- * Ewald, Heinrich Ewald.
 - the history of Israel, translated by J. Frederick Smith, Vol, VI, London, Longman and Greek, 1883.
- * Fairbairn, Donald Fairbairn.
 - Patristic Exegesis and Theology: the Cart and Horse", in WTJ 69 (2007).
- * Falkenstein, Lorne Falkenstein.
 - "Hume's Project in 'The Natural History of Religion'", in "Religious Studies, Vol. 39, No. 1 (Mar., 2003).
- * Ferré, Frederick Ferré.
 - "The Definition of Religion ", in , "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 38, No. 1. (Mar., 1970).
- * Fitch, Florence Mary Fitch.
 - "The Historical Approach to the Study of the Bible", in "Journal of the National Association of Biblical Instructors, Vol. 1, No. 2 (1933).
- * Fitzmyer, Joseph A. Fitzmyer
 - Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", in, Theological Studies 50 (1989).
- * Force, Pierre Force.
 - "Voltaire and the Necessity of Modern History", in Modern Intellectual History, 6(2009) 3/4).
- * Fullerton, Kemper Fullerton.
 - Prophecy and Authority A Study in the History of Doctrine and Interpretation of Scripture, New York, The Macmillan Company, 1919.

* Gerrish, B. A. Gerrish.

- "Schleiermacher and the Reformation: A Question of Doctrinal Development", in "Church History", Vol. 49, No. 2. (Jun., 1980).

* Gibson, John Monroe Gibson.

- The Inspiration and Authority of Holy Scripture, New York Fleming H. Revell Company, 1913.

* Gilmore, Allen A. Gilmore.

- "Augustine and the Critical Method", in "The Harvard Theological Review, Vol. 39, No. 2 (Apr., 1946).

* Gilpin, W. Clark Gilpin.

- "Introduction: Revelation and History", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998).

* Ginerich, Owen Ginerich.

- "Kepler and the Law of Nature", in "Perspective on Science and Christian Faith", Vol., 63, March 1, 2011.

* Gladson, Jerry Gladson.

- Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", in "Spectrum", VOL. 18, No. 4.

* Glover, Willis B. Glover.

- "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", in "Church History, Vol. 25, No. 4 (Dec., 1956).

* Gottstein, M. H. Goshen-Gottstein.

- "The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth", in "Journal of Biblical Literature, Vol, 102, No.3 (Sep., 1983).

* Grant, Robert Grant.

- A Short History of Interpretation of the Bible, Fortress Press, U. S. A, 1984.

* Green, Garrett Green.

- "the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion", in "The Journal of Religion, Vol. 75, No. 4 (Oct., 1995).

* Gunkel, Hermann Gunkel.

- the Legends of Genesis, translated by W. H. Carruth, Chicago, the open court publishing company, 1901.
- the influence of Babylon on religion of Israel, A Reply to Delitzsch, translated by G. S. B, Philadelphia, John Jos, MeVey, 1904.

* Guthrie, Donald Guthrie.

- Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986).

* Haek, Annewies Van Den Haek.

- "Allegorical Interpretation "in "Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation", edited by Stanley E. Porter, Routledge, London, Without date.

* Hafsten, Joseph William Hafsten.

- A Historical Study of Christian Kerygma - Its Form and Content, A Dissertation Presented to the Faculty of Southern California School of Theology in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Religion, June, 1965.

* Haley, John W. Haley.

- An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible, with An Introduction by Alvah Hovey, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1981.

* Hamilton, Kenneth Hamilton.

- the system and the Gospel, A Critical of Paul Tillich, the Macmillian Company, New York, 1963.

* Harder, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens.

- "The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", in "The Journal of Religion", Vol. 51, No. 1 (Jan., 1971).

* Harvey, Van A. Harvey.

- "A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", in "The Journal of Religion", Vol. 42, No. 3 (Jul., 1962).

* Helmer, Christine Helmer.

- "Schleiermacher", in "The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology", Edited by David Fergusson, Blackwell Publishing Ltd, United Kingdom, 2010.

* Herzog, Frederick Herzog.

- "Possibilities and Limits of the New Quest", in "The Journal of Religion, Vol. 43, No. 3 (Jul., 1963).

* Hill, Alette Olin Hill and Boyd H. Hill.

- "Marc Bloch and Comparative History", in "The American Historical Review, Vol. 85, No. 4 (Oct., 1980).

* Hindson, Edward E. Hindson.

- "The Inerrancy Debate and the use of Scripture in Counseling", in "Grace Theological Journal 3.2 (1982).

* Hobbs, Edward Hobbs.

- An Introduction to Methods of Textual Criticism, in "The Critical Study of Sacred 'Texts", edited by Wendy Doniger O'Flaherty, Berkeley Religious Studies Series, 1979.

* Hodgson, Peter C. Hodgson.

- Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, Oxford University press, first published, 2005.

* Hosel, Gerhard F. Hosel.

- Recent Models of Biblical Theology: Three Major Perspective", Andrews University Studies, Spring - Summer, Vol., 33, No. 11995 ,2-.

* Howerth, Ira W. Howerth.

- "What is Religion?", in ": International Journal of Ethics, Vol. 13, No. 2 (Jan., 1903).

* Hoyt, Wayland Hoyt.

- 'Questions Concerning Inspiration', in "The Inspired Word", edited by Arthur T. Pierson, New York, Anson D. F. Randolph & Company, 1888.

- * Huppert, George Huppert.
 - the Renaissance Background of Historicism", in "History and Theory", Vol. 5. No. 1. (1966).
- * Johnson, Alan F. Johnson.
 - the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, in "JETS 261/, (March 1983), 315-.
- * Johnson, Robert Clyde Johnson.
 - "Paul Tillich", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.
- * Jordan, W. G. Jordan.
 - Biblical Criticism and modern thought, Edinburgh, T. 7 Clark, 1909.
- * Josephus, Flavius Josephus.
 - Flavius Josephus, The Complete Works, Grand Rapids, MI, without date.
- * Kant, Immanuel Kant.
 - Religion Within the Limits of Reason Alone, Translated by Theodore M. Green, and Hoyt H. Hudson, Harper Torch books, New York, 1960.
- * Käsemann, Ernst Käsemann.
 - Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, First Series, 41, translated by W. J. Montague, published by CSM Press, London, 1971.
- * Keach, Benjamin Keach.
 - Tropologia: Key to Open Scripture Metaphors, London, William Hill Collingridge City Press, 1851.
- * Kelsey, David H. Kelsey.
 - "Appeals to Scripture in Theology", in "The Journal of Religion", Vol. 48, No. 1 (Jan., 1968).
- * Kerr, Hugu T. Kerr.
 - "Emil Brunner", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Kincade, James Kincade.

- "Karl Barth and Philosophy", in "The Journal of Religion", Vol. 40, No. 3 (Jul., 1960).

* Kishimoto, Hideo Kishimoto.

- "An Operational Definition of Religion", in "Numen", Vol. 8, Fasc. 3 (Dec., 1961).

* Krentz, Edgar Krentz.

- The Historical-Critical Method, Fortress Press, U.S.A, 1975.

* Lamm, Julia A. Lamm.

- "Schleiermacher as Plato Scholar", in "The Journal of Religion", Vol. 80, No. 2 (Apr., 2000).

* Land, Gary Land.

- A Biblical - Christian Approach to the Study of History, 22 International Faith and Learning Seminar, Seminar Schloss Bogenhofen, Austria, August 12, 1998.

* Legaspi, Michael C. Legaspi.

- "What Ever Happened to Historical Criticism?", in "Journal of Religion & Society Volume 9 (2007).

* Lindbeck, George Lindbeck.

- "An Assessment Reassessed: Paul Tillich on the Reformation", in "The Journal of Religion", Vol. 63, No. 4, Martin Luther, 1483-1983 (Oct., 1983).

* Lindsay, Mark Lindsay.

- "Barth", in the Blackwell Companion to modern theology", edited by Gareth Jones, Blackwell publishing, 2004.

* Linnemann, Eta Linnemann.

- Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? — Reflections of a Bultmannian turned Evangelical. Trans. Robert W. Yarbrough. Grand Rapids, This review first appeared in Trinity Journal 13(1992).

* Lotz, David W. Lotz.

- "Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", in "The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 34/ (Jul. - Oct., 1980).

* Lüdemann, Gerd Lüdemann.

- "The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", in, "Toronto Journal of Theology", 242008 ,2/.

* Macintosh, Douglas C. Macintosh.

- "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 3. (Jul., 1911).

* Maloney, Michael Maloney.

- Walfhart Pannenberg's Use the Concept of the true infinite, A Critical Inquiry, A dissertation Submitted to the Faculty of Theology in Candidacy for the degree of philosophy, University Fordham, New York, NY, April, 2009.

* Mariña, Jacqueline Mariña.

- "Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy", in ' The Journal of Religion', Vol. 79, No. 2 (Apr., 1999).

* Martin, Ira Jay Martin.

- "Higher Criticism and Biblical Problems", in, "Journal of Bible and Religion", Vol. 15, No. 3 (Jul., 1947).

* Martin, Luther H. Martin.

- Towards a Cognitive History of Religion" in "Revista de Estudos de Religiao, No. 4, 2005.

* McCarter, P. Kyle McCarter.

- Textual Criticism, Recovering the Text of Hebrew Bible, Fortress Press, U.S.A, 1986.

* McCann, Dennis P. McCann.

- "Hermeneutics and Ethics: The Example of Reinhold Niebuhr", in "The Journal of Religious Ethics", Vol. 8, No. 1 (Spring, 1980).

* McCarthy, John F. McCarthy.

- Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, in, "http://www.rtforum.org/lt112.html, 242012/5/.
- "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", No. 77, September, in , http://www.rtforum.org/it/it77.html, 302012/4/.

* McCormack, Bruce L. McCormack.

- "Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998).

* McCullagh, C. Behan McCullagh.

- Bias in Historical Description, Interpretation, and Explanation", in "History and Theory", Vol. 39. No 1.(Feb., 2000).

* . McDonald, H.D. McDonald.

- "The Symbolic Christology of Paul Tillich," Vox Evangelica 18 (1988).

* McKay, Cynthia Ann McKay.

- Jürgen Moltmann and Theology of Hope: A Modern Theologian in the tradition of saint Paul, Sweet Briar Collage, 1978.

* McKenzie, John L. McKenzie.

- "Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis", in "Journal of Biblical Literature", Vol. 77, No. 3 (Sep., 1958).

* Maclaren, William Maclaren.

- The Witness of Spirit in Relation to the Authority and Inspiration of Scripture", in "the Knox Collage Monthly", 1895.

* Mead, Charles M. Mead.

- "The Ground of the Authority of the Bible", in "The Biblical World, Vol. 25, No. 2. (Feb., 1905).

* Meeter, Henk Meeter.

- Jesus and Christianity", in ' http://www.scaraffi.com/jesus.html, 262011/05/.

* Michalson, Carl Michalson.

- "Rudolf Bultmann", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Moffatt, James Moffatt.

- The Historical New Testament, Being The Literature of The New Testament Arranged In Order of Its Literary Growth and According to the Dates of the Documents, Edinburgh, T. & T. George Street, 1901.

* Moore, George Foot Moore.

- "A Jewish Life of Jesus", in "The Harvard Theological Review", Vol. 16, No. 1 (Jan., 1923).

* Morrow, Jeffrey L. Morrow.

- French Apocalyptic Messianism: Isaac La Peyrère and Biblical Criticism" in, "the Seventeenth Century. Toronto, Journal of Theology, 272.2011.

* Mundadan, M. Mundadan, and J. Thanniyil.

- "History as Revelation", in "Indian Journal of Theology 21, 1- 3 (Jan - June 1972).

* Nations, Archie L. Nations.

- Historical Criticism and the Current Methodology Crisis, Scottish Journal of Theology, 36 (1983).

* Nelson, Randy W. Nelson.

- The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus, A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree Doctor of Philosophy, Ric University, Huston, May, 1999.

* Nicole, Roger Nicole.

- "Why I Am Comfortable with Inerrancy", in "Reformation Revival Journal, A Quarterly for Church Leadership, Vol. II, No. 3, Summer, 2000.

* Niebuhr, Reinhold Niebuhr.

- Faith and History: A Comparison of Christian and modern views of history, New York, Charles Scribner's Sons, 1949.

* Noland, Martin Richard Noland.

- Haranck's Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York City, 1996.

* Nix, William E. Nix.

- "the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, JET 27/ 4 (December 1984).

* Obayashi, Hiroshi Obayashi.

- "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion", in "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 38, No. 4 (Dec., 1970).

* Oden, Thomas C. Oden.

- "The Alleged Structural Inconsistency in Bultmann", in , " The Journal of Religion", Vol. XLIV, July 1964.

* Olnely, Warren Olnely.

- Desiderius Erasmus, San Francisco, John Henry Nash, 1920.

* Osborn, Robert T. Osborn.

- "Christ, Bible and Church in Karl Barth", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 24, No. 2 (Apr., 1956).

* Pabel, Hilmar M. Pabel and Erasmus.

- "Retelling the History of the Early Church: Erasmus's "Paraphrase on Acts", in "1 (Mar., 2000).

* Packer, James Packer.

- "Hermeneutics and Biblical Authority", in, "Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12.

* Pauck, William Pauck.

- Karl Barth Prophet of New Christianity. Harper and Brothers Publishers, New York, 1931.

* Perkins, Dorothy J. Perkins.

- A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in

the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981.

* Philip, T. V. Philip.

- "The Authority of Scripture in the Patristic Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 -2 (Jan - June 1974).

* Pontifical Biblical Commission.

- The Historicity of the Gospels", in "<http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBCGOSPL.HTM>, 1 / 52012/.

- The history of the Gospels, in, <http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBCGosel.HTM>, 12012/5/.

* preus, Robert D. preus.

- "Luther and Biblical; Infallibility", in "Inerrancy and the Church", Edited by John D. Hannah, Moody Press, Chicago, without date.

* Preus, J. Samuel Preus.

- "A Hidden Opponent in Spinoza's "Tractatus", in, "The Harvard Theological Review, Vol. 88, No. 3 (Jul., 1995).

* Price, Robert M. Price.

- "Is There a Place for Historical Criticism?", in "Religious Studies, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1991).

* Quarberg, David Quarberg.

- "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 1, No. 1 (Oct., 1961).

* Quinn, William W. Quinn.

- "Rudolf Bultmann's "Demythologization" Hermeneutic as Applied to New Testament and Constitutional Exegesis, in "Journal of Religion and Law", Vol. 6, No. 2 (1988).

* Ramsey, J, Ramsey, Michaels William Eerdmans.

- The New International Commentary on the New Testament, Publishing Company, Cambridge, 2010.

* Renan, Ernest Renan.

- The History of the Origins of Christianity. Boo; 1, Life of Jesus, Grand Rapids, MI: Christian Classic Ethereal Library, London, Mathieson & Company, without date .
- The History of the origin of Christianity, Book V, the Gospels, London, Mathieson, and company, without date.

* . Reumann, John H. P. Reumann.

- "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974).

* Reventlow, Henning Graf Reventlow.

- The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World, Translated by John Bowden from the German, First Fortress Press edition, Printed in the United Kingdom, 1985.

* Richards, Jeffery John Richards.

- Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of Philipps - University of Marburg, Germany, Summer Term, 2008, for the degree, Doctor of Theology.

* Riddle, Donald Wayne Riddle.

- "The Background of Modern Historical Study of Christianity", in "Church History, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1935).
- "Jesus in Modern Research", in. "The Journal of Religion", Vol. 17, No. 2. (Apr., 1937).

* Robinson, James M. Robinson

- "The Recent Debate on the "New Quest"", in "Journal of the Bible and Religion", Vol. 30, No. 3 (Jul., 1962).

* Rodgers, Henry A. Rodgers.

- "Albert Schweitzer", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Rønning, Anne Holden Rønning.

- "Some Reflections on Myth, History and Memory As Determinants of

Narrative", in "Coolabah, Vol.3, 2009, ISSN 19885946- Observatori: Centre d'Estudis Australians, Australian Studies Centre, Universitat de Barcelona.

* Roth, Dieter T. Roth.

- "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate", in "JBL 127, no. 3 (2008).

* Roy, Louis Roy.

- "Consciousness According to Schleiermacher", in "The Journal of Religion, Vol. 77, No. 2 (Apr., 1997).

* Sabine, George H. Sabine.

- "Hume's Contribution to the Historical Method", in, "Philosophical Review, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1906).

* Sailhamer, John H. Sailhamer.

- Johann August Ernesti: the role history in Biblical Interpretation, in "JETS", 442/ (June 2001).

* Savage, Ruth Savage. Ed.

- Lock's Proof of the Divine Authority of Scripture", in "Religion and Philosophy in Enlightenment Britain, , Oxford, Clarendone Press, 2011.

* Schleiermacher, Friedrich Schleiermacher.

- On Religion; Speech to its Cultured Despisers, Translated with Introduction by John Oman, London, K. Paul, 1893, pp.

* Schlueter, Carol Joyce Schlueter.

- A Relational Approach to Biblical Interpretation: Historical Criticism and Psychological Insights, Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for Master of Arts Degree, Wilfred Laurier University, 1977.

* Schutte, Philippus Jacobus Wilhelmus Schutte.

- Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, submitted in fulfillment of requirement for degree philosophia doctor in the faculty of theology, university of Pretoria, October, 2004.

* Scott, James W. Scott.

- "The Inspiration and the Interpretation of God's Word with Special Reference to Peter Enns' in WTJ, 71 (2009).

* SØVIK, Alte Ottesen SØVIK.

- Why Christian Theology Should Accept that Miracles Occur", in Science and Christian Belief, Vol., 22 (2010).

* Simmons, David L. Simmons.

- Poetry, Religion and History: Johann Gottfried Herder on Genesis 1 - 11, A Dissertation Submitted to the Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Chicago, Illinois, December, 2010.

* Smith, Gerald Birney Smith.

- "The Christ of faith and the Jesus of history", in "The American Journal of theology", Vol. 18, No.4. 9 (Oct., 1914).

* Smith, D. Moody Smith.

- "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", in "Journal of Religion", Vol. 46, No. 1, Part 2: In Memoriam. Paul Tillich 1886-1965 (Jan., 1966).

* Smith, Morton Smith.

- "Historical Method in the Study of Religion", in "History and Theory, Vol. 8, Beiheft 8: On Method in the History of Religions (1968).

* Sontag, Frederick Sontag.

- "Biblical Authority and Tillich's Search for the Ultimate", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 30, No. 4 (Oct., 1962).

* Stauffer, Ethelbert Stauffer.

- Christ and the Caesars, historical sketches, translated by K. and R. Smith, Philadelphia, Westminster press, 1955.

* Strauss, David Friderich Strauss.

- The Life of Christ, Critical Examined, London, Newgate Street, Vol., 3, without date.

- The Life of Jesus, Critically Examined, London, Chapman, Brothers, without date.

* Sufrin, Claire Emily Sufrin.

- Martin Buber's Biblical Hermeneutics, A Dissertation Submitted to the Department of Religious Studies and the Committee of Graduate Studies of Stanford University in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, May, 2008.

* Swensson, Eric j. Swensson.

- Luther's Approach to Holy Scripture", in, "www.holytrinitynewrochelle.org/yourti3313.html, 272012/5/.

* Torrance, Thomas F. Torrance.

- "Karl Barth", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Troeltsch, Ernst Troeltsch.

- "On The Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", Translated by Jack Forstman, Gesammelte Schriften, Volume II (Tubingen: J.C.B. Mohr, [Paul Siebeck], 1913).

* Wallace, Mark I. Wallace.

- "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", in "The Journal of Religion", Vol. 68, No. 3. (Jul., 1988).

* Ward, Keith Ward.

- Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World's Religions, Clarendon Press, Oxford, 1994.

* Weber, Joseph C. Weber.

- "Karl Barth and the Historical Jesus", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 32, No. 4. (Oct., 1964).

* Wellhausen, Julius Wellhausen.

- Prolegomena to the history of Israel, translated by J. Sutherland and Allan Menzies, New York, 1957.

* Welch, Claude Welch.

- "The Problem of a History of Nineteenth-Century Theology", in "The Journal of Religion", Vol. 70, No. 4 (Oct., 1990).

- "Reinhold Niebuhr", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Westall, M. R. Westall.

- "The Authority of Old Testament?", in "of Theology", 21. 4 (Oct. - Dec. 19742).

* Wiest, Walter E. Wiest.

- "Martin Buber", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Wilder, Amos N. Wilder.

- "Eschatology of Jesus in Recent Criticism and Interpretation", in "The Journal of Religion", Vol. 28, No. 3 (Jul., 1948).

* Winton, D. Winton.

- "The Textual Criticism of the Old Testament", in , "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961.

* Wolf, C. Umhau Wolf.

- "Recent Roman Catholic Bible Study and Translation", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 29, No. 4 (Oct., 1961).

* Würthwein, Ernst Würthwein.

- The Text of the Old Testament, Translated by Peter R. Ackrodt. Oxford, Basil Blackwell, 1957.

* Wyman, Walter E. Wyman.

- "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998).

* Vellanickal, Mathew Vellanickal.

- "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2, (Jan - June 1974).

* Vico.

- The Science of Giambattista Vico, Translated by Thomas Goddard

Bergin and Max Harold fisch, Cornell University Press, New York, 1948.

* Villiers, Desiree de Villiers.

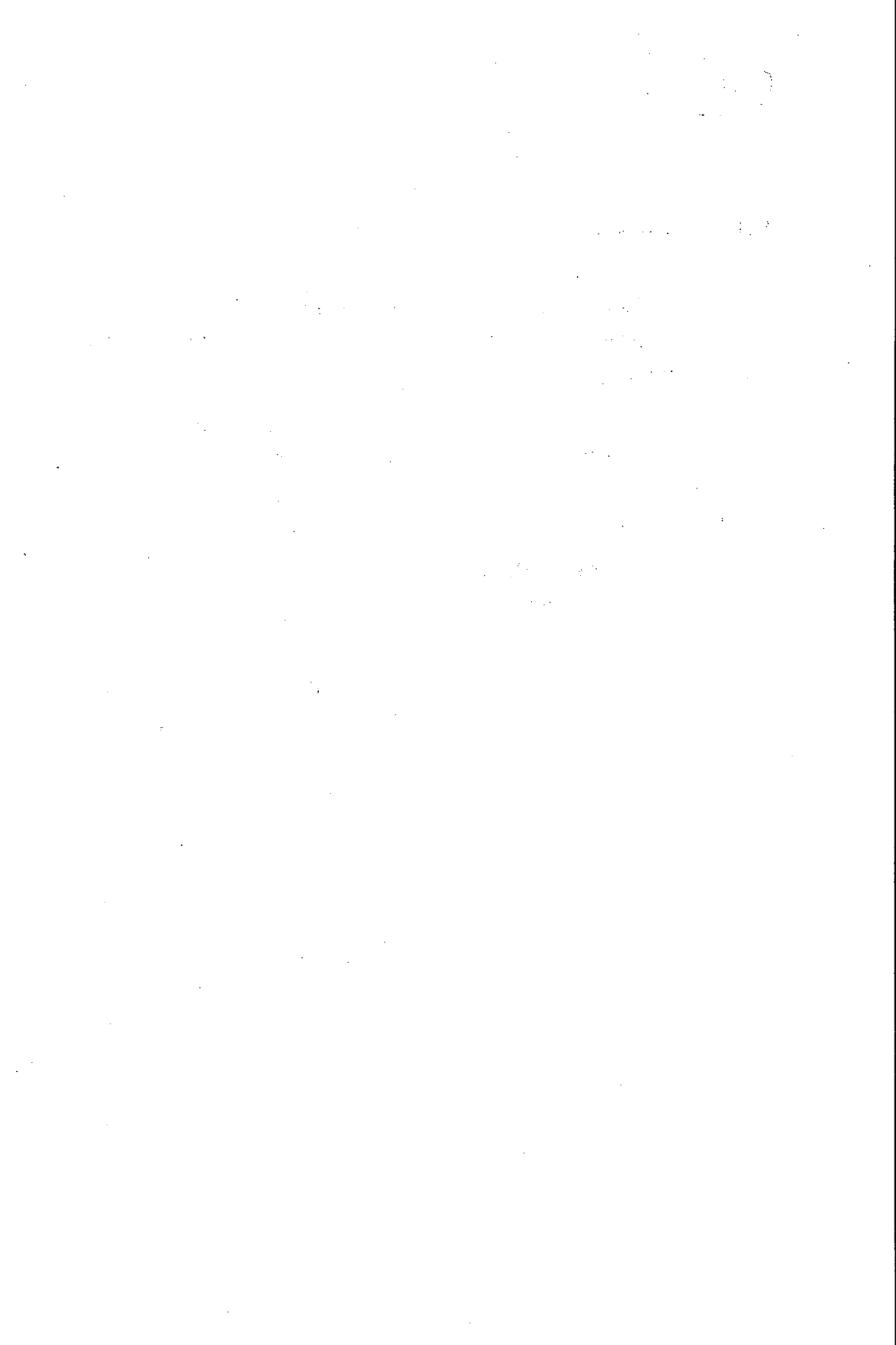
- A Hermeneutic of Leaner Helplessness, the Bible Problem in Pastoral Cares, Mini Thesis Presented for the degree of Master of philosophy, at University of Stellenbosch December, 2005.

* Voltaire, F. Voltaire

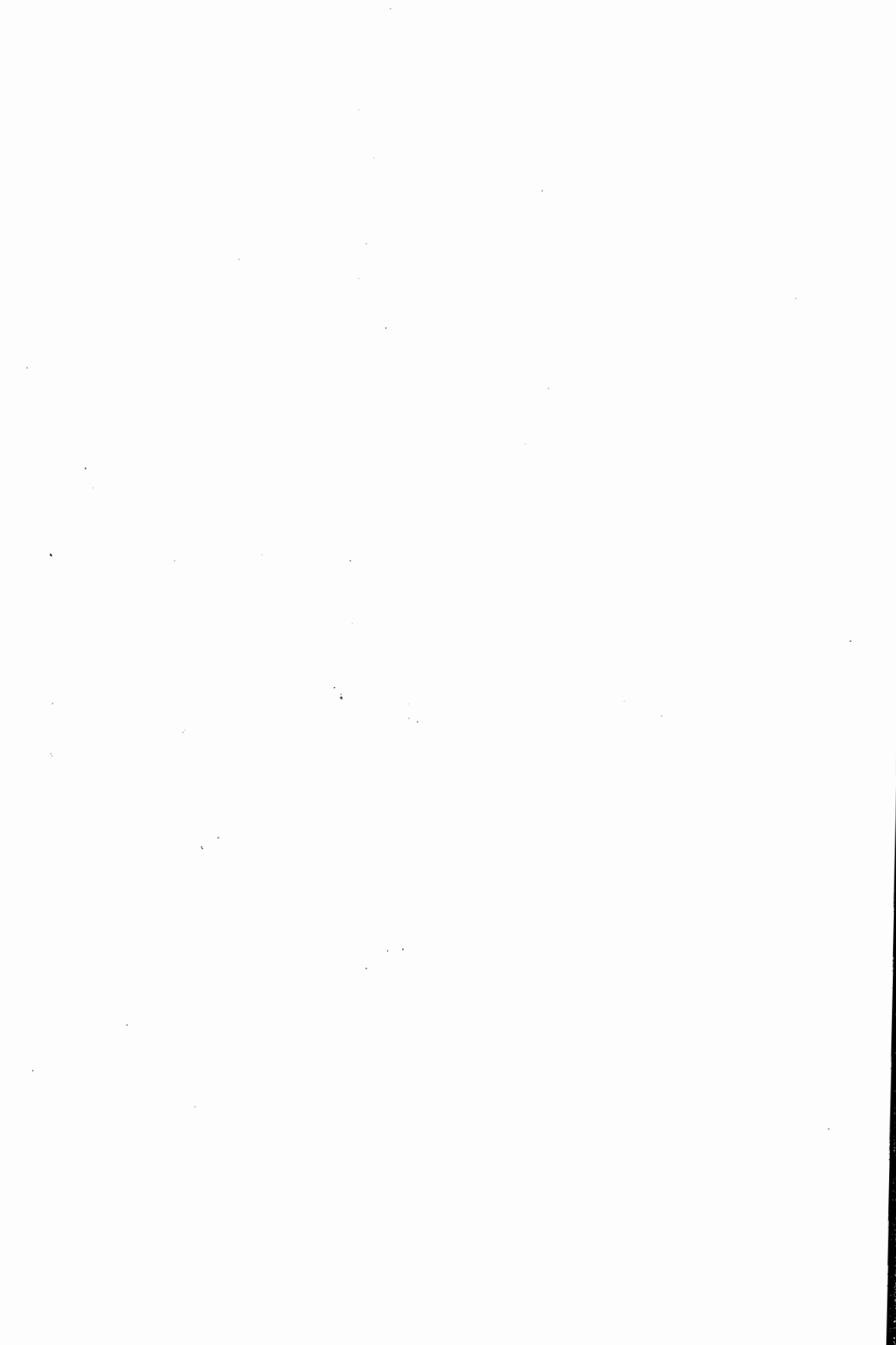
- An Essay on universal history and the manners and spirit of nations from the reign of Charlemagne to the Lewis xiv, vol. Iv , translated by Nugent, London, second edition, 1882.

* Zachman, Randall C. Zachman.

- "Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method", in , "The Journal of Religion", Vol. 82, No. 1 (Jan., 2002).



ثانيًا: فلسفة العصور الوسطى



نظرية العقل اللامتناهي عند سليمان ميمون

حلقته الوصل بين الرشدية والمثالية الألمانية

د. أشرف حسن منصور (*)

مقدمة

سليمان ميمون Solomon Maimon (١٧٥٣-١٨٠٠) هو فيلسوف يهودي بولندي من ليتوانيا، عاش الفترة الهامة من حياته في ألمانيا، وكان يمثل أحد أعلام الفلسفة الألمانية وحركة التنوير اليهودي Haskala في أواخر القرن الثامن عشر. أسهم في تطوير فلسفة كانط وأقام بها تعديلات جوهرية وقدم لها نقداً جذرياً كان موحياً للمثالية الألمانية، التي بدأت في التكون في نفس السنوات التي كان يكتب فيها (أي العقد التاسع من القرن الثامن عشر). تتلخص فلسفته في محاولة القضاء على الثنائيات التي امتلأت بها فلسفة كانط، مثل الحس والفهم، والقبلي والبعدي، والحكم التركيبي والحكم التحليلي، وذلك باتجاهه نحو واحدة إبستمولوجية Epistemological Monism تُرجع المعرفة إلى مصدر واحد فقط وهو ما أطلق عليه «العقل اللامتناهي» Infinite Intellect. كما قدم نموذجاً للمعرفة الكاملة التامة وهي التي تمثل لديه الهوية الكاملة المطلقة بين الفكر وموضوعه Absolute Identity. أسهمت كل هذه الأفكار في الإحياء لفشته وشلنج وهيكل بمذاهبهم المثالية، إذ قد وضع هؤلاء الثلاثة نصب أعينهم المعرفة المطلقة - باعتبارها هوية الفكر والوجود - على أنها هي الغاية العليا والنهائية التي يجب على مذاهبهم أن تثبتها. وبذلك نستطيع القول إن سليمان ميمون كان من الأصول المباشرة للمثالية الألمانية.

وتتمثل الفكرة المركزية في فلسفته، والتي أُوخت للمثالية الألمانية بمذاهبها، في نظريته في العقل اللامتناهي؛ وهي النظرية القائلة بوجود نموذج معرفي كامل وتام، ليست به الثنائيات

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

التقليدية بين الذات والموضوع، والفكر والأشياء، وهو منتج لموضوعات تفعله. أخذ سليمان ميمون نظريته في العقل اللامتناهي من مصادر وسيطية. ذهب الباحثون الغربيون إلى أن سبينوزا كان من المصادر الأساسية التي أوحى لسليمان بفكرة العقل اللامتناهي، وإلى أن المصدر الأصلي لسليمان ميمون في نظريته هو موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) وحديثه عن العقل الإلهي في كتابه «دلالة الحائرين». أما هدف هذه الدراسة فهو إثبات أن ابن رشد هو المصدر الأصلي والأول لفكرة هذا العقل الإلهي، سواء لدى سليمان ميمون أو لدى كل من أخذ عنهم مثل موسى بن ميمون وسبينوزا. وذلك كما يتضح من أفكار ابن رشد حول العلم الإلهي في موضعين: الأول هو الضميمة في العلم الإلهي التي ذيل بها كتابه «فصل المقال»، والثاني هو «تهافت التهافت» عند مناقشته لصفات الله وخاصة لصفة العلم ولإشكالية علم الله للجزئيات. انتقلت هذه الفكرة الرشدية عن العلم الإلهي إلى ابن ميمون ثم إلى الرشدية اليهودية وظهرت واضحة عند موسى الناربوني (١٣٠٠ - ١٣٦٢) الذي قدم شرحاً رشدياً لدلالة الحائرين، وكان هذا الشرح منشوراً في هامش النسخة التي قرأها سليمان ميمون من الدلالة، والتي كان سليمان هو محررها وأول من ينشرها في العصر الحديث، وبالتالي تعرف منه على أفكار ابن رشد التي تأثر بها الناربوني، الذي قيل عنه إنه كان الرشدي الكامل.

وبعد إثباتنا للأصل الرشدي لنظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي، نكون في وضع يسمح لنا بتتبع نفس هذه النظرية لدى المثاليين الألمان، كاشفين عن أثر لابن رشد في المثالية الألمانية جاء بتوسطه، وبتوسط سبينوزا أيضاً.

تخطيط الدراسة

الهدف من هذه الدراسة إثبات أن سليمان ميمون، صاحب نظرية العقل اللامتناهي، التي أوحى للمثاليين الألمان بمذاهبهم المختلفة، قد استند في نظريته هذه على مصادر رشدية، وأن هذه النظرية رشدية تماماً ترجع إلى نظرية ابن رشد في العقل الفعال ودوره في المعرفة الإنسانية. كانت المشكلة التي واجهت ميمون مع فلسفة كانط هي أن النشاط المعرفي عند كانط كان متناهياً وليس به أي بعد لامتناه، أي ميتافيزيقي، وأن نظرية كانط في المعرفة عبارة عن تنظير فلسفي لدور العقل المتناهي وحسب، ذلك الذي أسماه كانط «ملكة الفهم الخالص». أما العقل الخالص عند كانط فقد حكم عليه كانط بأنه ترانسندنتالي يخرج عن

نطاق قدرات المعرفة البشرية ويقع في التناقضات الجدلية. وفي مقابل وصف كانط للنشاط العقلي على خطوط التناهي، كان سليمان ميمون على وعي بأن هذا النشاط يدخل فيه البعد اللامتناهي الميتافيزيقي بقوة، وأن هذا البعد ليس مجرد وظيفة تنظيمية للمعرفة بل إن له وظيفة إنشائية أصيلة. ولذلك قال سليمان ميمون بعقل لامتناه *infinite intellect*، ذي دور تأسيسي للنشاط المعرفي. هذا العقل اللامتناهي يناظر العقل الفعال عند ابن رشد، والذي أوضح ابن رشد دوره الأساسي في المعرفة الإنسانية. ذهب معظم الباحثين الغربيين في فكر سليمان ميمون إلى أن هذه الفكرة مصدرها موسى بن ميمون، لكن الهدف من هذه الدراسة هو إثبات المصدر الرشدي لها. إذ كان سليمان ميمون على معرفة بالأصول الرشدية لهذه الفكرة من موسى الناربوني وشرحه على دلالة الحائرين، وكذلك من مجمل فلسفة الناربوني الرشدية والذي قال عنه ألفرد عبري إنه الرشدي اليهودي الكامل^(١). وبهذه الطريقة نستطيع الربط بين الرشدية التي تكمن خلف فلسفة سليمان ميمون في العقل، والمثالية الألمانية التي أثر هو فيها عن طريق نظريته في العقل اللامتناهي.

وقد كشف سليمان ميمون عن نفس الأفكار الرشدية التي كانت السبب في إدانة وتحرير فكر ابن رشد طوال العصور الوسطى وعصر النهضة، مثل قدم العالم، ووحدة الوجود، ووحدة العقل لدى كل البشر، وفناء النفوس الجزئية وخلود العقل الكلي، والتأويل المجازي للنص الديني، وأولوية العقل على الوحي. وكانت هذه الأفكار قد ظهرت لدى سبينوزا، الذي ننظر إليه على أنه من أواخر الرشديين اليهود، وقد أعلن سليمان ميمون صراحة أنه يتمسك بمذهب سبينوزا.

أولاً: حياة سليمان ميمون ونظرة عامة على أفكاره

نشأ سليمان ميمون في وسط يهودي تقليدي في ليتوانيا. وفي أواسط عشرينياته ترك زوجته وأولاده وذهب لألمانيا بهدف تعلم الفلسفة والعلوم. وفي الثمانينيات تعرف على النزاع الألماني حول فلسفة سبينوزا، وكان على اتصال مباشر بأطراف هذا النزاع نظراً لمعرفته الشخصية

(1) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni). PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972, P. 36.

بموسى مندلسون ومراسلاته لكانط. وفي ١٧٩٠ ألف كتاباً في نقد فلسفة كانط وهو «مقال في الفلسفة الترانسندنطالية»، وأرسله إلى كانط نفسه ليعرف رأيه فيه. وقال فيه كانط إن سليمان هو أدق ناقد له. وطوال التسعينيات ألف سليمان عشرة كتب وضع فيها مجمل فكره، وأثرت في المثاليين الألمان فور صدورها لكن دون اعتراف كامل منهم^(١). وبعد موته سنة ١٨٠٠ تم تجاهله حتى نُسي تماماً، إذ غطى عليه المثاليون الألمان ثم من تلاهم من فلاسفة احتلوا المشهد الفلسفي الأوروبي بعد ذلك.

كشف سليمان ميمون عن راديكالية فلسفية أثناء النزاع حول فلسفة سبينوزا في الثمانينيات، وأعلن تمسكه بمذهب سبينوزا في مواجهة فولف وأتباعه، وذهب إلى أن تنفيذ فولف لسبينوزا كان خاطئاً، وأن تعريفات فولف الإسمية إذا حولناها إلى تعريفات واقعية لرأينا أمامنا مذهب سبينوزا بعينه، وأن السبينوزية هي المذهب الحقيقي المتخفي خلف عقلانية لايبنتز. وقد جعلته كل هذه الآراء مكروها من المجتمع الفلسفي اليهودي والألماني على السواء. فقد اشتكى منه بعض المثقفين اليهود الذين كان يقضي معهم بعض الأوقات في برلين، وقالوا لمندلسون إنه ينشر آراء ومذاهب خطيرة^(٢)، قاصدين منها أفكاره السبينوزية، التي هي رشدية في حقيقتها. وعندما نقل إليه مندلسون هذه الشكاوى رد قائلاً: «إن الآراء والمذاهب التي يشيرون إليها إما أن تكون صحيحة أو خاطئة. فإذا كانت صحيحة فأنا لا أفهم كيف تؤدي معرفة الحقيقة إلى الإساءة لأي أحد. أما إذا كانت خاطئة، فدعهم يفندونها. هذا علاوة على أنني شرحت هذه الآراء والمذاهب فقط لرجال كنت أتوقع أنهم يريدون أن يستنيروا ويرتفعوا فوق كل التعصبات. لكن الحقيقة أن الذي دفع هؤلاء الرجال لعدائي ليس الطبيعة السيئة لتلك الآراء، بل عدم قدرة هؤلاء القوم على فهمها، مصاحبة برفضهم للاعتراف بعدم قدرتهم تلك»^(٣). يشير سليمان هنا إلى أن تصريحه بآراءه الراديكالية لم يكن إلا لفئة خاصة من المثقفين الذين كان يعتقد أنهم متحررون من التعصب الديني والآراء التقليدية المسبقة، وأنه لم يكن ينشر هذه الآراء على الملأ وأمام العامة، بل كان يقدمها لمن كان يعتقد

(1) Melamed, Yitzhak Y.: "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism". Journal of the History of Philosophy, vol.42, no.1, (2004), pp. 67-96, at 67-68.

(2) Solomon Maimon, An Autobiography. Translated by J. Clark Murray. (Montreal and Boston: Alexander Gardner, 1886), P. 240.

(3) Ibid: pp. 240 - 241.

أنهم يريدون الاستنارة والتعلم الحقيقي. لكن أمله قد خاب فيهم، إذ وجدهم ثابتين على تحاملاتهم التقليدية وغير قابلين للاعتراف بجهلهم بما يقوله سليمان.

وقد فشل سليمان ميمون في دخول برلين لأول مرة بسبب اعتراض أحد المراقبين اليهود على بوابة روزنتال Rosenthaler Gate، وكان السبب: مظهره السيء، وإعلانه عن نيته لنشر شرح على «دلالة الحائرين»^(١)، والذي كان محظوراً آنذاك. وهو الشرح الذي نشره بالفعل بعد ذلك، وهو عبارة عن نص كتاب الدلالة، مع شرح موسى الناربوني، بالإضافة لشرح سليمان ميمون على نص ابن ميمون وشرح الناربوني. هذا الشرح المضاعف^(٢) هو وثيقة تاريخية نادرة الوجود في تاريخ الفلسفة، إذ أن الكتاب يحوي نص ابن ميمون وشرح الناربوني الذي هو في حقيقته شرح رشدي لدلالة الحائرين، ثم شرح سليمان ميمون الذي يعد من الممهدين الهاميين للمثالية الألمانية، مما يعطينا صورة واضحة عن مقصودنا الذي وضعناه في العنوان الفرعي لهذه الدراسة وهو أن سليمان ميمون حلقة وصل بين الرشدية والمثالية الألمانية. فحلقة الوصل هذه تتضح بصورة ناصعة من هذا الكتاب الذي يحوي نصوص موسى بن ميمون وموسى الناربوني وسليمان ميمون.

وبعد هذه الشكاوى اضطر سليمان لمغادرة برلين، وانتقل إلى أمستردام. ويبدو أنه كان يأمل في أن يجد هناك مناخاً أكثر تحملاً يستطيع أن يعيش فيه مع آراءه؛ فأمستردام هي مدينة سبينوزا على كل حال. لكنه وجد العكس تماماً، إذ قد خابت آماله عندما وجد أن المناخ الثقافي في أمستردام ليس خيراً من مثيله في برلين بل كان أسوأ. إذ أعلن اليهود هناك أنه مهرطق وملعون^(٣)، ورموه بالحجارة في الشارع.

لقد كانت أفكار سليمان ميمون الرشدية مثيرة لإزعاج المثقفين الأوروبيين واليهود في أوج عصر التنوير، وقد لاقى مشاكل عديدة من جراء تصريحه بهذه الأفكار. وهكذا اختبر

(1) Socher, The Radical Enlightenment of Solomon Maimon, (California: Stanford University Press, 2006), P. 32.

(2) الشرح المضاعف Supercommentary هو شرح لشرح على نص أصلي، وكان منتشرًا بين الرشديين اليهود في العصور الوسطى وعصر النهضة، والذين شرحوا شروح ابن رشد على أرسطو، أمثال ليفي بن جرشوم ويوسف بن كاسبي والناربوني، وينتمي سليمان ميمون إلى هذه السلسلة من الشراح، لأنه شرح شرح الناربوني لدلالة الحائرين.

(3) Ibid: P. 246.

سليمان عملياً الثنائية الرشدية (ذات الجذور اليونانية والامتدادات الإسلامية) بين العامة والخاصة، وشاهد بنفسه صعوبة التصريح بأفكار فلسفية راديكالية تمس العقائد حتى أمام المثقفين. وشاهد كذلك وب نفسه كيف أن وصية ابن رشد بعدم التصريح بالتأويل للعامة وقصر الفلسفة على الخاصة لازالت نافعة في أوج عصر التنوير، وأنه ليس كل مثقف يمكن أن يكشف له عن أفكاره الرشدية الراديكالية. فالمثقف حسب ابن رشد يمكن أن يكون فيلسوفاً ويمكن أن يكون جديلاً لا يستطيع أن يعرف الحقيقة إلا إذا قُدمت له بالطرق الجدلية، أي بما هو شائع ومشهور من الآراء.

(١) رشديّة سليمان ميمون:

يذكر زوشر أن سليمان كان قارئاً لموسى بن ميمون وفالاكيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٠) وليفي بن جرشوم (١٢٨٨ - ١٣٤٤) ودل مديجو (١٤٨٥ - ١٤٩٣)^(١)، ولابن رشد نفسه^(٢)، ونضيف إليهم الناربوني بالطبع. كل هؤلاء هم أعلام الرشدية اليهودية الراديكالية. ومعنى هذا أن سليمان ميمون كان محملاً بكل التراث الرشدي اليهودي، وقرأ على خلفيته ونقد على أساسه الفلسفة الأوروبية وخاصة فلسفة كانط. وقد أخذ معه هذه الخلفية والمحملة بأسلحة رشدية ثقيلة ليهدم بها مثالية كانط الترانسندنتالية، مهدداً بذلك للمثالية الألمانية. ومعنى هذا أيضاً أن المثالية الألمانية لم تكن مجرد صيغة مثالية للسينوزية، بل كانت فوق ذلك وقبله، صيغة فلسفية أدمجت عناصر رشدية أساسية، وتم هذا من مصدرين: سبينوزا وسليمان ميمون. وقد كان لدى كل واحد منهما مصادره الرشدية الخاصة^(٣).

(١) Ibid: P. 160.

(٢) الأمر المؤكد أن سليمان ميمون قد قرأ الفقرات التي أوردها موسى الناربوني من مؤلفات ابن رشد على سبيل شرحه لفقرات من دلالة الحائرين.

(٣) هذا بالإضافة إلى أن سليمان ميمون قد استفاد من الرشدية اليهودية في أسلوب التخفي كي يقدم آراءه الراديكالية بطريقة سرية ويضمنها في نصوصه على نحو غير مباشر. وقد أشار زوشر إلى ذلك، ويتضح من تحليله لأساليب سليمان في التخفي أنه استفادها من الرشدية اليهودية. فبعد أن يشرح زوشر آليات التخفي لدى سليمان، ومنها استعانتها بجيوردانو برونو كمثال مسيحي على مذهب وحدة الوجود، وليس سبينوزا المدان، وإصداره لشرح على دلالة الحائرين بدون وضع اسمه، يطلق على هذه الأساليب «سياسة سرية منسوجة جيداً»، يذهب إلى أن اختياره للشروحات الكلاسيكية لمصاحبة شروحاته هو، كانت: «بالضبط سياسة الإبن الرشدي الشقي المصادق frankly wicked Averroistic son، المتلمذ على دلالة الحائرين، الذي كشف عن أسرار في العلن» (زوشر ١٠١). سليمان إذن هو الرشدي من النوع الشقي الذي =

(٢) فاعلية الإله من خلال قوانين الطبيعة:

بجانب نظرية العقل الفعال التي أحيها سليمان ميمون باعتباره المثال المعرفي والأنطولوجي الأعلى والتي استمرت لدى المثالية الألمانية، هناك نظرية أخرى ذات أصول أرسطية رشدية تبناها سليمان، وهي في الحقيقة رشدية خالصة أخذها موسى بن ميمون من ابن رشد مباشرة، وهي الذهاب إلى أن الصلة الوحيدة بين الله والعالم هي من خلال القوانين الطبيعية، والفعل الإلهي الوحيد لله في الكون هو من خلال هذه القوانين، لا من تجاوزها بالمعجزات. يذهب زوشر إلى أن سليمان أخذ هذه الفكرة من موسى بن ميمون، وتناسى أن الأخير أخذها من ابن رشد^(١). لكن زوشر أضاف شيئاً هاماً، وهو أن تبني سليمان لها هو من أساسيات نزعة الطبيعية الثابتة، وقد كانت لها آثار على نظريته في وحدة الوجود؛ ذلك لأن هذه النظرية هي من أساسيات وحدة الوجود الراديكالية التي تبناها سليمان بعد ذلك.

ومما سبق نستطيع وضع الملاحظات المبدئية التالية التي سوف تتضح تباعاً: (١) تمسك سليمان ميمون بوحدة الوجود، مذهب سبينوزا ومن قبله ابن رشد، لكنه لم يكن مذهباً واضحاً لدى موسى بن ميمون الذي كان يحافظ على الانفصال بين الإله والعالم ومفارقة التامة له؛ (٢) تمسكه بوحدة الوجود هو استمرار واضح للنزاع حول هذا المذهب بالذات في الفكر الألماني، بالصد على كانط وياكوبي ومندلسون. (٣) مذهب وحدة الوجود هو الخط الرابط بين ابن رشد وسبينوزا وسليمان ميمون والمثالية الألمانية، في مقابل تراث آخر يعتقد في الانفصال المطلق بين الله والعالم.

= أخرج «دلالة الحائرين» من طابعه السري الخفي إلى العلن، وكشف عن التأويل الحقيقي للجمهور. لقد كانت ثنائية التخفي والتصرّيح مسيطرة في الفلسفة الأوروبية في أواخر القرن الثامن عشر، وسليمان خير دليل على ذلك. ثم يستشهد زوشر بقول سليمان: «... إننا في هذه الأزمنة لا نحتاج إلى السرية esotericism (حمداً لله)». تنطوي هذه العبارة على تهكم ذي طابع سري، لأن سليمان ميمون يستخدم الأسلوب السري في الكتابة بالفعل، وكان مضطراً لذلك بسبب الملاحقة المستمرة له من قبل اليهود المتعصبين، وهو عندما يقول إنه غير مضطر لاستخدام السرية في زمانه، فهو يكشف عن أسلوب سري في نقل شعوره بالمرارة لقارئه، إذ أن قصده الحقيقي هو أنه لا يزال مضطراً لاستخدام السرية حتى في ذلك العصر، المفترض أنه عصر التنوير. (النص السابق من كتاب لسليمان نقلاً عن زوشر):

Über die Progressen der Philosophie, p. 60, cited in Socher 102.

(1) Ibid: pp. 60 - 61.

٢) الغاية السامية هي المعرفة الفلسفية بالموجودات:

فكرة أخرى استعارها موسى بن ميمون من ابن رشد وانتقلت إلى سليمان ميمون بتوسط موسى الناربوني والرشدية اليهودية، وهي الغاية السامية للحياة الإنسانية والمتمثلة في المعرفة العلمية (الفلسفية) بالعالم، أو بمخلوقات الله، وهو ما كان يُعرف في التراث الفلسفي الإسلامي بالحكمة، أو بكمال القوة الناطقة. ذكر ابن رشد هذه الغاية النهائية في بداية «تفسير ما بعد الطبيعة»^(١)، وهي تبيته الخاصة للمثال الأعلى الأرسطي في حياة التأمل داخل البيئة الدينية الإسلامية ومناسبتها للعقلية الإسلامية. وكانت هذه الغاية السامية هي رأي سليمان في الهدف النهائي للإنسان في كتابه المبكر «عشق سليمان» Hesheq Shelomo، وهي مجموعة من الملاحظات والتعليقات والفقرات التي كتبها في أواخر سبعينيات القرن الثامن عشر وظل محتفظاً بها مخطوطة طوال حياته^(٢). فقبل أن يتعرف سليمان على الفلسفة الأوروبية، كان مشبعاً بالأفكار الرشدية الراديكالية التي انتقلت إليه من قراءته لكبار الرشدين اليهود. وعلى أساس هذه الخلفية قرأ سليمان الفلسفة الأوروبية، هذه الخلفية التي جعلته يقرأ كانط قراءة سينوزية رشدية، ممهداً بذلك للمثالية الألمانية.

ثانياً: حل إشكاليات فلسفة كانط

١) حل سليمان ميمون لسؤال المشروعية:

كانت المشكلة التي واجهت كانط هي سؤال المشروعية quid juris: كيف تنطبق المقولات القبلية للملكة الفهم الخالص على موضوعات الخبرة التجريبية قبلياً؟^(٣) لم يقدم كانط تفسيراً كافياً لهذا الانطباق. ومقولات الفهم لديه ظلت قبلية، أي أن مصدرها ليس التجربة، وموضوعات العالم الخارجي ظلت خارجية بعدية، ولذلك ظلت المشكلة بدون حل. وكي يقدم

(١) يقول ابن رشد: «...فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة...». تفسير ما بعد الطبيعة. نشر مورييس بويج. دار المشرق، بيروت. الطبعة الخامسة ٢٠٠٤، المجلد الأول، ص ١٠.

(2) Ibid: P. 61.

(3) Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith. (London. Macmillan, 1961), A84 - 86/ B117 - 119.

سليمان حلاً لجأ إلى التراث الفلسفي للعصور الوسطى، أي إلى حل هو رشدي في جوهره: في العلم الإلهي ليس هناك قبلي وبعدي، وليس هناك تصور خالص وحدس تجريبي، فالاتزان واحد وهما نفس الشيء، لأن الموضوعات في العلم الإلهي مخلوقة من تفكير الإله فيها. وبالتالي فالحل الذي قدمه هو: هناك وحدة أصلية بين الأفكار والأشياء في العقل الإلهي، لكن هذه الوحدة مفتقدة على مستوى العقل البشري المتناهي، أي على مستوى ملكة الفهم الخالص عند كانط.

يجب إذن تجاوز العقل المتناهي الذي نظر له كانط. فإذا نظر الإنسان إلى الموضوع من وجهة نظر العقل اللامتناهي فلن يكون هناك انفصال بين الأفكار والأشياء. والعقل اللامتناهي ليس غريباً عن المعرفة البشرية، إذ هو حاضر في مستوى الرياضيات والتفكير الرياضي. لكن ما لم يقله سليمان أن العقل اللامتناهي هو النموذج الأكمل للمعرفة البشرية ذاتها، إذ هو صورة لنا كما قال ابن رشد. وما لم ينتبه إليه سليمان أيضاً أن مجرد التوصل إلى وجود هذا العقل اللامتناهي دليل كاف على أنه فينا وصورة كاملة لنا. لكن يبقى أن الإنسان توصل إليه، إلى وجوده ونمط علمه ودوره في المعرفة البشرية. ولذلك فهو ممكن لنا، ممكن معرفته والتوصل إليه وإلى ضرورة وجوده، وهذا دليل على أنه فينا كما قال ابن رشد.

لكن إذا كانت هوية الأفكار والأشياء متحققة على مستوى العقل الإلهي، فكيف لهذه الهوية أن تتحقق على مستوى المعرفة البشرية المتناهية؟ حاول سليمان الإجابة عن هذا السؤال في مقاله عن الفلسفة الترانسندنتالية، إذ تناول سليمان ميمون ثنائية كانط بين مادة وصورة المعرفة، وردها إلى السؤال الفلسفي التقليدي حول ثنائية النفس والبدن وكيفية اتصاليهما، وحول سؤال كانط «كيف لمقولاتنا القبلية أن تنطبق على مادة الخبرة أو الحدوس الحسية؟»، إلى السؤال التالي: «كيف يمكن أن ندرك أن الصور القبلية تنطبق على الأشياء المعطاة بعدياً؟»^(١)؛ «فكي تصير المعرفة صادقة يجب أن تتناسب التصورات والأشياء مع بعضها البعض، ذلك لأن الحقيقة هي موافقة الأفكار للموضوعات»^(٢). لكن إذا كانت مادة المعرفة وصورتها يرجعان إلى مصدرين مختلفين تماماً، فإن سؤال المشروعية يظل بلا إجابة. أتما فكرة كانط عن أن الشيء

(1) Salomon Maimon, *Essay on Transcendental Philosophy*, Trans. By Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz. (London. New York: Continuum, 2010), P. 59.

(2) Ibid.

في ذاته هو مصدر المضمون التجريبي والذي لا نعرف عنه أي شيء، فهي جملة «فارغة بدون أي معنى». «وكي يحل سليمان هذه المشكلة، يقترح أن نأخذ النشاط المعرفي على أنه المصدر الوحيد لمعرفتنا»^(١). السؤال هنا هو ما هو هذا النشاط المعرفي؟ هذا النشاط يجب أن يكون معطياً مادة المعرفة لا مجرد صورتها؛ ذلك لأن النشاط المعرفي إذا كان مصدراً لصورة المعرفة وحدها، وهي المقولات القبلية، فسوف تظهر نفس الصعوبة السابقة أمامنا، وهي كيف تنطبق المقولات القبلية على المادة البعدية؟ أما إذا كان النشاط المعرفي هو مصدر مادة المعرفة أيضاً فسوف تزول هذه الصعوبة، وقد كانت هذه الفكرة هي بداية المثالية الألمانية التي اعتمدت على حل سليمان حصرياً، وهذا أيضاً هو الأثر الرشدي غير المباشر في المثالية الألمانية.

ويستمر سليمان في تأكيد هذه النظرية بقوله: «هذا النشاط المعرفي لا يعين الصورة وحسب بل صورة ومادة موضوع المعرفة». لكن لا يمكن لمادة موضوع المعرفة أن تكون من عمل العقل إلا إذا كانت هذه المادة نفسها صورية، أي أنها ليست مجرد إحساسات أو أشياء حسية أو مدركة حسيّاً. هذه المادة الصورية هي موضوعات المخيلة عند ابن رشد: «إن عناصر المكون التجريبي للموضوع (أي مادته) هي أفكار عقلية *intellectual ideas verstandes ideen*»^(٢)، «هذه الأفكار العقلية [أو بالأحرى الذهنية] هي الشيء في ذاته»^(٣). صحيح أننا ندرك الموضوعات التجريبية على أنها معطاة لا على أنها مُنتجة من خلال نشاطنا المعرفي، إلا أن «الموضوعات التجريبية ليست مُنتجة من خلال النشاط المعرفي للعقل البشري المتناهي [الذي قصده كانط بملكة الفهم]، بل مُنتجة من خلال النشاط المعرفي للعقل الإلهي اللامتناهي، الذي تكون فيه صورة المعرفة هي في الوقت نفسه موضوعاتها»^(٤). «ونحن ندرك الموضوعات التجريبية باعتبارها معطاة، أي باعتبارها موجودة في استقلال عن فعلنا المعرفي، بسبب الطابع المتناهي لعقلنا»^(٥). فمن خلال منظور العقل اللامتناهي للإله، فإن الصورة المعقولة هي ذاتها

(1) Carlos Fraenkel: "Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the 'Problem quid juris' in Kant's Theory of Knowledge". Kant - Studien, vol. 100, no. 2, pp. 212 - 240 (at 217).

(2) Maimon, S.: *Gesammelte Werke*. Ed. by V. Verra, Reprographischer Nachdruck. Hildesheim 1965, vol. II, P. 192, cited in Fraenkel, op.cit, P. 218.

(3) Maimon, *Gesammelte Werke*, III, P. 186, in Fraenkel, ibid.

(4) Maimon, *Gesammelte Werke*, II, P. 64, in Fraenkel, ibid.

(5) Ibid: P. 65.

موضوع المعرفة. وبما أن العقل اللامتناهي يعقل كل الأشياء الممكنة، فإن الموضوعات التي ندركها باعتبارها مستقلة عن نشاطنا المعرفي هي في النهاية أفكار الله، وبما أن العقل البشري هو (بالضبط) مثل العقل اللامتناهي، فإن سؤال المشروعية يتم حله. وصورة ومادة المعرفة لا تعودان غير متجانسين. لكن ألم يسبق لسليمان أن قال إن العقل البشري متناه؟ ربما يقصد أن في العقل البشري جزء لامتناه غير معروف لنا، وهذا هو العقل الفعال الذي فينا أو هو صورتنا حسب ابن رشد. «في عملية المعرفة فإن العقل البشري المتناهي يطبق الصور العقلية على الموضوعات، التي هي ذاتها صور عقلية في عقل الله اللامتناهي. وبالنظر إلى أن كلاً من الأفكار والموضوعات صور عقلية، فإن المعقولات هي بالتالي صحيحة نظراً لأن الأولى تناظر الثانية. الملاحظ أن الأمر يتطلب ترقياً معرفياً يمكن العقل المتناهي البشري من هذا الإدراك، وهو الترقى الذي وصفه ابن رشد في رسالة الاتصال، وهو ما سوف يتجسد لدى شلنج في الجزء الخاص بتاريخ الوعي في كتابه «نسق المثالية الترانسندنتالية»، ولدى هيجل في «فينومينولوجيا الروح». هذا الترقى المعرفي عندهما ضروري لأنه هو الذي يوصل العقل البشري من نقطة انطلاقه المتناهية إلى نقطة وصوله وغايته النهائية اللامتناهية. إنه هو نفس الانتقال من العقل الهولاني إلى العقل الفعال لدى ابن رشد.

٢) حل ثنائيات كانط في المعرفة:

كانت المشكلة التي واجهت سليمان ميمون مع فلسفة كانط هي الثنائية الواضحة في نظريته في المعرفة، إذ هي مصابة بانشقاق حاد بين الحس والفهم، وبين الحدوس والتصورات، وقد حاول سليمان حلها عبر جميع أعماله. وأبرز هذه الأعمال هو «مقال في الفلسفة الترانسندنتالية». وفي النص التالي من المقال يشرح سليمان نظرية كانط في مصدر المعرفة: الحس والفهم، ويكشف عن الثنائية، ثم يحاول إزالتها بتأويل رشدي لها، مرجعاً الحس نفسه إلى العقل، وكاشفاً عن اتحاد العقل بالذات العارفة وموضوع التعقل في كيان واحد، وهو الاتحاد غير الموجود لدى كانط لكنه هو الذي يؤول إليه سليمان نظرية كانط^(١).

(١) الملاحظ أن فكرة ابن رشد عن العلم الإلهي قد أتت منه رداً على إشكالية أخرى مختلفة تماماً عن إشكالية ثنائية مصدر المعرفة الكانطية، وهي إشكالية علم الله للجزئيات. سليمان إذن أخذ هذا الحل الرشدي، الذي كانت له آثاره لدى سينوزا، وجوّهه إلى حل للإشكالية الكانطية. وسوف تبني المثالية الألمانية نفس هذا الحل، لكن في حين أشار سليمان إليه فقط دون تفصيل، حاول المثاليون الألمان توضيح تفاصيل الحل، كما سوف نرى.

يريد سليمان أن يثبت في النص التالي أن مصدري المعرفة غير منفصلين تماماً وغير متمايزين كما اعتقد كانط، وأن موضوع المعرفة أو التعقل نفسه غير متمايز عن الحس والفهم. يقول سليمان: «وفقاً لرأي الفيلسوف كانط، فإن المعرفة تتطلب شيئين مختلفين عن بعضهما البعض؛ الفهم Verstand والحس die sinnlichkeit؛ الحس يستقبل المادة [من مصدر غير معروف لنا حسب كانط]، والفهم ينتج من ذاته صورة المعرفة؛ والمعرفة هي العلاقة بين الصورة العقلية ومادة خاصة»^(١). هنا ينشأ سؤال المشروعية: ما الذي يبرر انطباق الصور القبلية للمعرفة التي هي نتاج الذات العارفة على مادة المعرفة؟ إلا إذا كانت هناك هوية أصلية بينهما ابتداءً؟ هذه الهوية الأصلية هي التي أشار إليها سبينوزا من قبل: «نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء».

لكن سليمان يزيد هذه الفكرة عمقاً، بذهابه إلى أن نفس العقل الذي هو مصدر الصور المعرفية القبلية في الذات العارفة هو أيضاً مصدر الصور العقلية التي في الأشياء أو موضوعات الإدراك. وهذه هي نظرية ابن رشد في العقل الفعال ووجوده الأنطولوجي المزدوج: وجوده كعقل فعال داخل الذات العارفة، ووجوده الأنطولوجي الواقعي الخارجي في العالم باعتباره النسق العقلي الحاكم للعالم الطبيعي. كل هذه الأفكار يفترضها سليمان عندما يكمل عبارته السابقة قائلاً: «ولهذا السبب فإن الاثنين ضروريان، وبهذه الطريقة فإن الفهم والذات العارفة وموضوع المعرفة سوف تكون شيئاً واحداً في ذاته، فقط بالنظر إلى صورة المعرفة، حين تكون [هذه الصورة] موضوع المعرفة...»^(٢). يشير سليمان هنا إلى أن الوحدة بين العقل والعقل والمعقول سوف تكون موجودة إذا كان موضوع التعقل هو الذات العارفة وصورها المعرفية. لكن لا يكفي سليمان بذلك، بل هو يريد إثبات أن موضوع المعرفة الخارجي المادي هو أيضاً في اتحاد مع الذات العارفة. في النص التالي يثبت سليمان أن ملكة الحس ليست متميزة نوعياً عن ملكة الفهم، بل هي ذاتها ملكة الفهم لكن في اختلاط، وأن التصور الحسي هو نفسه التصور العقلي لكن على نحو مختلط. فكي يثبت سليمان أن فعل التعقل وموضوع التعقل والذات العاقلة شيء واحد، فإن ملكة الحس كانت هي التي تقف عقبة أمامه، لأنها الملكة الوحيدة المفترض أنها مختلفة عن ملكة الفهم، ولذلك يحاول القضاء على حسيتها بتأويلها عقلياً والنظر إليها على أنها هي ذاتها ملكة الفهم لكن مختلطة بالحس.

(1) Maimon, GiveCat ha-Moreh, P. 107, cited in Fraenkel, p. 221.

(2) Ibid: loc.cit.

هنا يرد سليمان ملكة الحس إلى ملكة الفهم، ويستعين بلاينتز لكنه يقصد في الحقيقة سينيوزا، وسكت عن سينيوزا نظراً للحظر المعروف^(١). يقول سليمان: «لكن وفقاً لرأي الفيلسوف لاينتز، فإن التمييز بين الفهم وملكة الحس ليس حقيقياً»، أي ليس جوهرياً، فهما لا يختلفان في النوع أو الجوهر لكن في الدرجة والشدة، «بل هو صوري فقط. وكل تصور حسي يمكن أن يُخنزل إلى تصور عقلي، بما أن التصور الحسي هو التصور العقلي المختلط ذاته. ولهذا السبب فإن العقل والذات العاقلة وموضوع التعقل ليسوا وحسب أشياء واحدة في ذاتها»، أي لا بالنظر إلينا نحن الذوات المتناهية، «بل أيضاً بالنظر إلى علاقة الصورة العاقلة بموضوع التعقل، أو ملكة الحس»^(٢). لما كان سليمان قد رد ملكة الحس إلى ملكة الفهم، فقد كان من السهل عليه أن ينظر إلى فعل التعقل وموضوع التعقل على أنها شيء واحد. «والاختلاف بين العقل اللامتناهي جل شأنه وعقلنا هو مجرد اختلاف صوري»، أي شكلي، اختلاف في الصورة وليس في المادة، في الفعل، لأن الصورة هي الفعل، لا في الجوهر لأن المادة هي الجوهر. «وذلك لأن العقل اللامتناهي ينتج عن طريق الصور العقلية موضوعات هذه الصور»؛ أي أن العقل الإلهي يخلق الأشياء حسب الصور العاقلة المحيثة لهذه الأشياء. هذه الصور العاقلة هي ذاتها الصور العاقلة في الفهم البشري. لكن كل الفرق أن الفهم البشري يعقل هذه الصور العاقلة بتجريدها من موادها، أي يعقلها بعدياً حسب ابن رشد في «الضميمة في العلم الإلهي» وفي

(١) في خطابه إلى ماركوس هيرتز (مايو ١٧٨٩) ذهب كانط إلى أن المراجعة التي قام بها سليمان ميمون لفلسفته النقدية هي عبارة عن «سينوزية» (زوشر ٩). ويقصد كانط بذلك، أن فكرة العقل اللامتناهي الذي يختفي فيه التمييز بين فعل التعقل وموضوع التعقل هي فكرة سينوزية. وقد كان كانط مصيباً في ذلك، لكن الأصل الأول للفكرة هو ابن رشد وليس سينيوزا. والملاحظ أن كانط نفسه قد اتهم بالرشدية من قبل هيرد من أجل فكرته عن عقل واحد للبشرية كله، واتهم بالسينوزية أيضاً من قبل ياكوبي. ومع الأخذ في الاعتبار أن سليمان ميمون كان منشغلاً في القراءة المزدوجة لنقد العقل الخالص ولدلالة الحائرين، فيمكننا القول إن التأثير الرشدي واضح. عندما يقول كانط إن مراجعة سليمان للنقد سينوزية، فيجب أن ننتبه إلى أن السينوزية هي اسم ذلك المذهب الذي يمثل إعادة صياغة للرشدية؛ مع العلم بأن كانط لم يكن يعرف موسى بن ميمون معرفة وثيقة ومباشرة (ربما كان يعرفه من خلال موسى مندلسون). وعندما وصف كانط مراجعة سليمان لنقد العقل الخالص بالسينوزية، فقد كان يقصد محاولة توحيد سليمان للملكتي الحس والفهم، ونظرته للفهم الإنساني على أنه جزء من العقل الإلهي. هذه نظرية سينوزية واضحة، لكنها ذات أصول رشدية.

(٢) Ibid: loc.cit (٢). والملاحظ هنا اللغة البسيطة والمصطلحات الوسيطة الأرسطية: الصور العاقلة، موضوع التعقل، وهذا دليل على تأثره بالرشدية اليهودية

«التهافت». إن الشرح الذي يقدمه سليمان في هذه العبارات الأخيرة غير موجود في دلالة الحائرين، وموجود في شرح الناربوني المستند على ابن رشد في شرحه على كتاب النفس. والدليل على ذلك وضوح هذه الفكرة في رسالة إمكان الاتصال لابن رشد والتي شرحها الناربوني^(١)، وكذلك في رسالة الناربوني حول السعادة^(٢).

وفي العبارة التالية يظهر التمييز الرشدي بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية بمنتهى الوضوح، ذلك التمييز الموجود في الضميمة وفي التهافت، وغير الموجود بمثل هذا التفصيل في الدلالة. يقول سليمان: «لكن تعقل العقل المتناهي يميز بالضرورة بين صورة الإدراك apprehension وموضوع الإدراك نفسه، لا من خلال تمييز جوهري بل من خلال تمييز صوري وحسب. وهذا بسبب أن صورة الإدراك هي علاقة عقلية بالنسبة للعقل المتناهي، موضوع الإدراك، على الرغم من أنه هو ذاته علاقة عقلية، إلا أنه موضوع العلاقة وحسب بالنسبة للعقل المتناهي، لأنه لا يدرك العلاقة المذكورة بوضوح»^(٣). العقل المتناهي وحده هو الذي يميز بين صورة الإدراك وموضوعه، لأن صورة الإدراك تبدو لديه أنها ذاتية وبشرية وخاصة به وحده، وهو لا يدرك أن هذه الصورة هي العقل الفعال الذي فينا، وأنها هي نفس الصور الأنطولوجية العاقلة. فلما كان إدراكه للأشياء بعيداً ومعتمداً على هذه الأشياء، فهو ليس على وعي بالهوية الأصلية بين صور المعرفة والصور العقلية للأشياء.

ويضرب سليمان مثلاً على نوع من المعرفة البشرية ينتج موضوعه بالتفكير فيه وهو الرياضيات. فعن طريق التفكير الرياضي ينتج الفكر الموضوع الذي يفكر فيه، وهذا ما يمثل اتحاد فعل المعرفة مع موضوع المعرفة. فعن طريق العد، تنتج الذات العارفة موضوعها وهو العدد. وفي ذلك يقول سليمان إننا في الرياضيات «نكون مثل الإله تماماً»^(٤). لماذا؟ لأن الله ينتج موضوعات الطبيعة بنفس الطريقة التي تنتج بها نحن موضوعات الرياضيات، أي من خلال التفكير الحقيقي / الواقعي *durchs reelle denken*، أي من خلال البناء / *Konstruktion*. وهذا في مقابل قول كانط إن أفكار العقل ليس لها من وظيفة إلا الوظيفة التنظيمية واستعباده للوظيفة الإنشائية. كل الفرق بين سليمان والمثالية الألمانية، أننا عند

(1) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rush, p. 2.

(2) Guttman, Philosophies of Judaism, pp. 232 - 233.

(3) Maimon, GiveCat ha-Moreh, P. 107, cited in Fraenkel, p. 222.

(4) Ibid: II, P. 42, in Fraenkel, p. 222.

سليمان نكون مثل الإله في الرياضيات، أما في المثالية الألمانية فنكون مثله في معرفتنا لذواتنا؛ فعن طريق التفكير في الذات، نخلق الذات المفكرة.

وفي النهاية شدد سليمان على عدم الانفصال الأصلي بين الحس والفهم وأنها يقعان على متصل واحد. إذ لا ينظر سليمان إلى ملكتي الحس والعقل على أنها منفصلان ومتمايزان، ومصدران مستقلان للمعرفة، بل ينظر إليهما على أنها يقعان على خط معرفي واحد ومتصل، ولا يختلفان بالنوع بل بالدرجة. ويقول في ذلك: «إن صورة الحس هي بالتالي نمط الملكة المعرفية بالنظر إلى [في علاقتها مع] موضوعات الحس؛ وصورة ملكة الفهم هي نمطها في عملها بالنظر إلى الموضوعات بعامة، أو بالنظر إلى موضوعات الفهم»^(١). وقد سبق لابن رشد أن قال إن ملكات المعرفة واحدة، وذلك في شروحه على كتاب النفس خاصة الشرح الكبير.

٢) حل سليمان ميمون لإشكاليات الجدل الترانسندنتالي الكانطي؛

في النص التالي يتضح حل سليمان لكل إشكاليات الجدل الترانسندنتالي الكانطي، وذلك بإثبات أن موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة: النفس والعالم والإله، ذات أساس واحد مشترك، وأن كل التناقضات التي قدمها كانط حول هذه الموضوعات هي في حقيقتها تناقضات الفهم وحده، الفهم المتناهي؛ أما من وجهة نظر العقل اللامتناهي فليس هناك جدل ترانسندنتالي وليس هناك انقسام حقيقي بينها. وهذا هو نفسه ما سوف يظهر عند هيجل في تمييزه بين الفهم والعقل، وهو نفس التمييز الذي سوف يحل به هيجل صعوبات الجدل الترانسندنتالي الكانطي. يقول سليمان: «لدينا هنا (إذا سُمح لي أن أستخدم هذا التعبير) ثالوثاً trinity»^(٢)، يقصد سليمان بالثالوث تقديم حله بطريقة مناسبة لفهم المسيحيين الذين ينظرون إلى الألوهية على أنها ثالوث لكنها في الوقت نفسه واحدة على الرغم من تمايز أقانيمها الثلاثة المعروفة. لكن أقسام الثالوث لدى سليمان، الثالوث الميتافيزيقي لا الثالوث اللاهوتي، هي النفس والعالم والإله. يريد سليمان أن يقول لقراءه المسيحيين إنه كما أنكم تنظرون إلى الألوهية على أنها أقانيم ثلاثة متحدة في جوهر واحد، فإن موضوعات الميتافيزيقا الثلاثة يمكن النظر إليها كما تنظرون أنتم إلى الثالوث اللاهوتي؛ «الإله والعالم والنفس البشرية. وأعني بذلك أنه إذا قصدنا

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 11.

(2) Ibid: p. 110.

بالعالم، العالم المعقول ببساطة، أي المجموع الكلي لكل الموضوعات الممكنة التي يمكن إيجادها من كل العلاقات الممكنة التي يعقلها عقل [لامتناه]؛ وإذا كنا نقصد بالنفس عقلاً (أي ملكة عاقلة) تربط نفسها بهذا العالم بحيث يمكن أن تكون كل هذه العلاقات معقولة له^(١)، فالعقل كما قال ابن رشد ليس سوى إدراك النظام والترابط الذي بين الأشياء، وبالتالي يكون العقل الإلهي هو النظام العقلي الرابط بين الأشياء، وما العقل الإنساني سوى إدراك أو تعقل لهذا النظام؛ «وإذا كنا نقصد بالإله عقلاً يعقل كل هذه العلاقات بالفعل (ذلك لأنني لا أعرف ما الذي يمكن أن يعنيه الكائن الواقعي/ الفعلي *ens realissimum* غير هذا)، إذن فهذه الأشياء الثلاثة هي الشيء نفسه»^(٢). وهنا تتضح أصول المثالية الألمانية، كما يتضح رابطها القوي مع ابن رشد. هذا النص بالذات هو حلقة الوصل بين الرشدية والمثالية الألمانية. والملاحظ أن فشته عندما يقول بالأنا المطلق فهو يقصد بها الأنا التي تكون هي صورة العالم، العالم الأصغر الذي يلخص ويختزل العالم الأكبر داخله. إن فشته هو الآخر بمثاليته الذاتية وعلى الرغم منها يدين لهذا النص ويدين لأصوله الرشدية. إن النص السابق يشير بوضوح إلى أن القضاء على تناقضات الجدل الترانسندنتالي الكانطي هو عن طريق فكرة الوحدة الأصلية بين العقل والعقل والمعقول. وهي وحدة لا بالمعنى الأرسطي الرشدي بحذافيره، بل بمعنى سليمان في تطور؛ ذلك لأن النفس التي يقصدها هنا هي القوة العاقلة في الإنسان وقد وصلت إلى درجة الكمال الأقصى الذي يجعلها في هوية تامة مع نظام الكون كله، أي واحدة مع العقل الفعال. وهذا هو النموذج الأقصى للمعرفة الكاملة الذي ظهر لدى ابن رشد في شرحه الكبير لكتاب النفس وفي رسائله في الاتصال، وهذا أيضاً هو نموذج المعرفة المطلقة لدى المثالية الألمانية.

إلى هنا كان سليمان يشرح نظريته في الهوية المطلقة إذا نظرنا إلى الأشياء تحت نوع الأزلية أو اللاتناهي ومن وجهة نظر العقل اللامتناهي. وبعد ذلك يكمل سليمان فقرته مقارناً بين هذه الوجهة للعقل اللامتناهي، ووجهة نظر الفهم البشري المنتاهي، وهنا نكون أمام نظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا: «أما إذا قصدنا بالعالم مجرد عالم الحواس، الذي هو شيء يمكن أن يُحْدَس بملكة الحدس لدينا ووفق قوانينها، ويُفكر فيه وفق قوانين فكرنا [المنتاهي، أي ملكة الفهم الكانطية وقبلها ملكة الحس]، (لكن في تسلسل إلى ما لا نهاية *ad infinitum* [وهو

(1) Loc.cit.

(2) Loc.cit.

اللاتناهي الخطي الكانطي الذي يعني أن شيئاً يكون سبباً لشيء آخر، والسبب له سبب إلى ما لانهاية]؛ وإذا كنا نقصد بالنفس هذه الملكة طالما كانت متعينة بحدوس فعلية [أي ملكة معرفية متناهية مرتبطة بالبدن]، وإذا كنا نقصد بالإله عقلاً لامتناهياً يتصل بكل شيء موجود بالفعل من خلال الفكر وحده [أي لا ينتج الأشياء بمجرد تعقله لها]، إذن فهذه الأشياء الثلاثة هي بالتأكيد مختلفة ومتمايزة عن بعضها البعض^(١). ولذلك فالإله في الجدل الترانسندنتالي الكانطي ليس هو الإله المنتج للأشياء بمجرد تعقله لها، بل هو الإله المرتبط فقط بالأشياء عن طريق الفكر وحده. «لكن بما أن الطريقة الثانية في النظر إلى المسألة لا تنشأ من ملكة عاقلة مطلقة [أي لا تنشأ من عقل لامتناه بل من فهم بشري متناه]، بل من حدودها/ قيودها فقط، إذن فالطريقة الأولى هي الصادقة، لا الثانية. هذه هي النقطة التي يمكن أن تجمع الماديين والمثاليين واللايتنزيين والسينوزيين، وحتى التألبيين theists والملاحدين، فقط إذا توقفوا عن كيل الاتهامات لبعضهم البعض والشجار». وهنا يقدم سليمان وجهة نظر العقل اللاتناهي على أنها حل للجدل الترانسندنتالي ولكل المذاهب الفلسفية المتصارعة.

ثم يقدم سليمان حله لمشكلة اللاتناهي الكانطي الخطي الذي لا يمكن أن يكتمل والذي يكون دائماً خارج المعرفة البشرية، ويذهب إلى أن اللاتناهي الحقيقي لازماني ويحدث في حدس عقلي لامتناه^(٢). ويتبنى سليمان الفكرة الرشدية القائلة إن كل الأشياء توجد بالفعل في العقل اللاتناهي، لأن هذا العقل ليس به أي إمكان أصلاً^(٣).

٤) أثر ابن رشد في حل سليمان ميمون لإشكاليات فلسفة كانط:

يذكر زوشر أن سليمان ميمون بعد أن شك في إمكانية الجمع بين الحدوس والتصورات كما يقدمها كانط في نقد العقل الخالص، وبعد أن ذكر في «مقالة في الفلسفة الترانسندنتالية» أن هذه الصعوبة تكشف عن الثنائية القديمة بين النفس والبدن، وبعد أن ذكر زوشر أن سليمان قد ربط بين هذه الإشكالية والإشكالية الأرسطية حول كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وكيفية صدور العالم المادي عن الإله الروحي، وأن كانط كان نموذجاً في المعرفة الإنسانية العقل الإلهي الذي يخلق موضوعاته بمجرد التفكير فيها دون وسائط وعمليات ذهنية، ذهب

(1) Loc.cit.

(2) Ibid: P. 120.

(3) Ibid: P.131.

زوشر إلى أن الحل الذي قدمه سليمان مستقى من الفلسفة الوسيطية الراديكالية، وكان زوشر يقصد ابن ميمون^(١). لكننا نقول إن هذا هو حل ابن رشد في الأصل. وقد أثر هذا الحل في المثالية الألمانية. سليمان إذن هو حلقة الوصل بين ابن رشد والمثالية الألمانية. وقبل استعراض الأصل الرشدي لحل سليمان ميمون لإشكاليات فلسفة كانط، نبدأ بتركيز هذه الإشكاليات في عبارات قليلة.

نظر سليمان إلى ثنائية الحدوس والتصورات، وثنائية ملكة الحس وملكة الفهم، على أنها لا يمكن أن تحل بالحلول الكانطية، لا عن طريق المخيلة ولا عن طريق الاستنباط الترانسندتالي للمقولات، وأن الحل الوحيد هو الاعتراف بفاعلية العقل الخالص نفسه في مجال الحس والفهم معاً. هذا هو الميراث الأرسطي الرشدي لسليمان ميمون. ذلك لأن العقل الخالص هو الموازي للعقل الفعال. كانت هذه هي طريقة قضاء سليمان على الثنائيات الكانطية، وهي نفس الطريقة التي ورثها منه المثاليون الألمان. هذا بالإضافة إلى أن سليمان لم ينظر إلى العقل الإلهي أو الفعال على أنه مختلف نوعياً عن العقل الإنساني، بل ذهب إلى أن الفرق بينهما هو في الدرجة وحسب، وأن المثال الأعلى للمعرفة الإنسانية يجب أن يكون دائماً السعي نحو التشبه بهذا العقل المثالي أو العقل الفعال Intellectus Archtypus، المسمى مطلقاً عند المثالية الألمانية. لكن في حين اكتفى سليمان بضرورة التشبه به، ذهب المثاليون الألمان إلى بيان كيفية وصول المعرفة الإنسانية إلى هذا المثال الأعلى. ولذلك يقول سليمان: «إننا نفترض (على الأقل كفكرة) فهماً لامتناهياً infinite understanding، حيث تكون الصور له موضوعات للفكر أيضاً... إن فهمنا هو نفس هذا الفهم [اللامتناهي] لكن في درجة محدودة limited degree»، ويقول أيضاً: «إن فهمنا هو مثل الفهم اللامتناهي بالضبط، لكن في نوع محدود وحسب»^(٢).

إذا اطلعنا على ما يقوله ابن رشد عن العلم الإلهي في «تهافت التهافت»، سنكتشف أن نظرية سليمان في العقل اللامتناهي ما هي إلا صدى للنظرية الرشدية. رأينا كيف يوحد سليمان بين تعقل الإله للأشياء ووجود هذه الأشياء، وكيف ينظر إلى فعل التعقل وفعل الإيجاد على أنه فعل واحد في العقل الإلهي (وهذه هي أصول مثالية هيغل المطلقة)، وكيف أن هذه النظرية ترجع

(1) Socher, op.cit, P. 90.

(2) Maimon, Über die Progressen der philosophie, Gesammelte Werke, V. IV, P. 20, cited in Socher, 91.

بصورة مباشرة إلى سبينوزا في القضية السابعة من الجزء الأول من كتابه «الأخلاق»، وأقول هنا أنها ترجع بصورة غير مباشرة إلى ابن رشد. إذ أننا نرى الأصل الأول لهذه النظرية لدى ابن رشد عندما يقول: «... النظام والترتيب في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة»^(١). ولما كانت العقول المفارقة المحركة للأفلاك السماوية صادرة عن العقل الأول مباشرة (دون وسائط كما نجد عند الأفلاطونية المحدثة وصورتها لدى الفارابي وابن سينا)، فإن هذا العقل الأول هو مصدر ما في الكون كله من نظام وترتيب. (لاحظ أن كلمتي النظام والترتيب تكررت عند سبينوزا في وصفه للعلاقة بين الأفكار والأشياء، وهذا ما يدل على أثر، وليس تأثيراً مباشراً، وعلى وحدة مذهلة في الأفكار والمواقف بين سبينوزا وابن رشد). أما العقل الإنساني فليس مختلفاً بالنوع عن هذا العقل الأول ولا عن العقول المفارقة، بل كل الفرق بينه وبينها هو فرق في الدرجة، فالعقول المفارقة أشرف من العقل الإنساني وحسب لأنها مفارقة وبريئة عن المادة، في حين أن العقل الإنساني غير مفارق للبدن ومخالط له: «ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني، رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني، وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في أن معقولاتها هي صور الموجودات»^(٢)، بمعنى أن ما يعقله العقل الإنساني هو صور الموجودات مثله مثل العقول المفارقة تماماً، وهذا هو تأكيد على أن الفرق بينهما ليس في النوع بل في الدرجة. «وأن صورة واحد واحد منها هو ما يدركه [العقل الإنساني] من صور الموجودات ونظامها. كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها»^(٣). (لاحظ هنا أنه يوحد بين العقل الإنساني وصور الموجودات، وهو توحيد للعقل الذي في الذات مع العقل الكوني، فالعقلان هما عقل واحد؛ وهذه الفكرة هي أحد أصول المثالية الألمانية).

لقد كان سبينوزا رشدياً تماماً في قوله إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، وكذلك سليمان ميمون. ذهب بعض الباحثين إلى أن هذه الهوية هي في العقل الإلهي وحده لا في العقل الإنساني، لكن سبينوزا كان يقصد كلا العقلين مثل ابن رشد تماماً، والسبب في ذلك أنه كان يفكر من وجهة نظر الحقيقة المطلقة، ووجهة النظر الأنطولوجية العليا.

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٧٣.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٧٣.

كل الفرق أن العقل الإنساني لا يصل إلى مرتبة تعقل النظام والترتيب في الكون إلا في المرحلة الأخيرة من ترقيه المعرفي، أي مع المعرفة من النوع الثالث، أو مرحلة العقل المستفاد عند ابن رشد، أو المعرفة المطلقة عند هيجل.

وعندما يبدأ ابن رشد في تحديد الفرق بين العقل الإنساني والعقل الإلهي، فإن اتفاق سليمان معه يظهر واضحاً ومذهلاً، إذ يقول: «لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته [ومعنى هذا أن صور الموجودات هي استكمال العقل الإنساني، إذ يصير كاملاً عندما يعقل النظام والترتيب الذي في الموجودات]، وأما تلك [العقول المفارقة] فمعقولاتها هي العلة في صور الموجودات»^(١). (يذكرنا هذا النص بنفس التمييز الذي أقامه سليمان بين العقل المتناهي والعقل اللامتناهي، فالعقل المتناهي عنده معتمد على موضوعات الحواس، أي على صور الموجودات تماماً كما قال ابن رشد). والفرق بين المعرفة التي هي معلولة للموجودات والمعرفة التي هي على للموجودات يظهر هنا واضحاً، وهو يتكرر لدى سليمان، وقد سبق ظهوره في الضميمة في العلم الإلهي. كل الفرق بين ابن رشد من جهة وسليمان من جهة أخرى أننا لا نجد فكرة العقول المفارقة لدى سليمان، إذ رفض هذه النظرة الأرسطية والأفلاطونية المحدثثة للكون، فالعقل الفعال عنده واحد وهو العقل الإلهي وحده، إذ رفض تعدد العقول الإلهية، أو على الأقل لم تظهر لديه هذه الفكرة. والتسوية بين العقول المفارقة والعقل الفعال والعقل الإلهي هي الإضافة التي أضافها سليمان إلى المنظومة الأرسطية، أو بالأحرى هي التعديل الذي أجراه على أرسطو وابن رشد؛ لكنه يرجع إلى الإسكندر. فقد نظر الإسكندر الأفروديسي إلى العقل الفعال على أنه العقل الأول نفسه في حين رفض ابن رشد التسوية بين الاثنين.

وليس هناك ذات وموضوع في العقل الإلهي عند ابن رشد، فذاته لا تعقل شيئاً خارجاً عنها، لأن تعقل شيء خارج الذات هو حال المعرفة الإنسانية المتناهية وحدها لكون الإنسان واحد من الموجودات. وبالتالي فإن تعقل العقل الإلهي لذاته هو تعقله لكل الموجودات، لأن كل الموجودات ما هي إلا مفعولاته وصادره عنه ومنه: «والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام. و(أما ما دونه، فجوهره إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وأن

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى»^(١)، أي تفاضلها حسب نظامها وترتيبها في العقل الإلهي. جوهر العقل الإنساني إذن هو نفسه الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول طالما تحقق هذا الجوهر كاملاً. فعندما يصل العقل الإنساني إلى كماله الأخير يكون مثل العقل الإلهي عاقلاً لصور الموجودات حسب النظام والترتيب الذي في العقل الإلهي (أي من وجهة نظر الأزلية sub Specie Aeternitas كما قال سينيوزا، ومعنى هذا أن سينيوزا عندما قال إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، فكأنه كان يتحدث من داخل العقل الإلهي اللامتناهي ويضع للمعرفة البشرية مثالها الأعلى وصورتها الكاملة، الصورة التي هي فينا من الأصل، كوننا نسخة من العقل الإلهي نفسه). وقد أشار ابن رشد إلى هذه النقطة في رسالة الاتصال وفي الشرح الكبير لكتاب النفس. وهذا هو معنى قوله إن العقل الفعال هو صورة العقل الإنساني، بمعنى أنه هو الصورة الغائية الكاملة والنهائية له والتي يكون بها كاملاً ومتحققاً بالفعل.

وليس هناك كلي وجزئي في عقل الله عند ابن رشد، لأن المعرفة بالكليات هي المعرفة الإنسانية التي تجرد الأشياء لمعرفة كلياتها. والكليات هي الصور العقلية. والكليات الناتجة عن فعل التجريد تابعة للأشياء التي جُردت منها. لكن الإله لا يجرد الأشياء لمعرفة كلياتها، بل هو مصدر الأشياء نفسها بكلياتها وجزئياتها، ولذلك ينتفي الكلي والجزئي عن معرفته^(٢). وعلم الله ليس علماً بالكليات - ولا بالجزئيات - لأن هذا هو العلم البشري (وانقسام العلم إلى كليات وجزئيات هو على مستوى الفهم البشري وحده) وليس علماً بالجزئيات لأنه علم بشري أيضاً، علم الله لا يعرف ظاهرة الانقسام إلى كلي وجزئي من الأصل: «العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة، وأما ذلك العقل [الإلهي] فلا يلحقه شيء من ذلك»، وهي فكرة مشابهة لنقد سليمان لكانط كما رأينا، «وذلك لأنه بريء من الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات»، والكثرة هنا هي كثرة الإدراكات الحسية، وكثرة العمليات المعرفية المتدرجة من تصور واستدلال وحكم، «وليس فيه مغايرة بين المدرك والمدرك. وأما العقل الذي فينا فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه أنه مبدأ الشيء. وكذلك إدراكه غيره غير إدراكه ذاته بوجه ما. ولكن فيه شبه من ذلك

(١) المرجع السابق: ص ٢٧٤.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

العقل [الإلهي]. وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه»^(١). كرر سليمان نفس هذه العبارة، والاشتراك أو الشبه هنا هو أن العقليين الإنساني والإلهي يدركان المفارقات ويدركان أنها مبدأ الوجود. والعقل الإلهي عند ابن رشد هو مصدر العقل الإنساني، والإنساني هو سلب وتعين للعقل الإلهي تماماً كما قال سليمان: «وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهي موجودة له، ضرورة، من قبل موجود، فيه هذه الصفة كاملة... وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص، فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل»^(٢). العقل الإنساني، لكونه يعقل المفارقات وصور الوجود العاقلة فهو مثل العقل الإلهي تماماً، لكنه يعقل هذه المعقولات بطريقة ناقصة. وعقله الناقص هو تحديد وسلب للعقل الكامل. هذه هي فكرة سليمان نفسها. هذا بالإضافة إلى قول ابن رشد في «الكشف عن مناهج الأدلة» إن الأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز لله هي صفات الكمال التي للإنسان، مما يعني أنه ليس هناك فرق نوعي بين العقل الإلهي والعقل الإنساني، والفرق بينهما في جهة الإدراك: العقل الإنساني يدرك الأشياء معطاة مسبقاً، وعلى أن وجودها مستقل عنه وتحوي في ذاته الضرورة الخاصة بها، أي أن إدراكه لها تابع لوجودها، والعقل الإلهي إدراكه لها محايث لوجودها، أو هو الذي يعطيها وجودها ابتداءً.

وقد ذهب ابن رشد إلى أن علم الإنسان بذاته هو علمه بالأشياء، لأنه جزء من هذه الأشياء^(٣)، وهنا مشابهة أخرى مع العلم الإلهي تجعل الاختلاف بين العلمين ليس في النوع بل في الجهة أو على جهة التقديم والتأخير. بمعنى أن الإنسان كائن طبيعي من بين سائر الكائنات الحية، وما يحكم بدنه فيزيائياً وبيولوجياً هو ما يحكم سائر أجسام العالم الفيزيائية والبيولوجية، والقوانين الفيزيائية التي يعيش بها الإنسان هي قوانين العالم كله، ويتأثر بالطبيعة والمناخ وبكل ما على الأرض. فكي يعلم ذاته يجب أن يعلم الطبيعة لأنه جزء منها ولأنها حاكمة لسلوكه وهو خاضع لقوانينها، وبالتالي فعلمه بذاته هو علمه بالأشياء الطبيعية، أي بالعالم كله. وهذا العلم، الذي يكون العلم بالأشياء هو علم بالذات، مشابه لعلم الله بذاته لكن بانعكاس ودون ترتيب، وهو أيضاً يختلف عن علم الله الموجود للأشياء، إلا الصناعة التكنولوجية بالطبع. ولما كانت ذات الله ليست شيئاً سوى علمه بالموجودات، ولما كان

(١) المرجع السابق: ص ٣٦٧.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق: ص ٣٦٨.

علمه بالموجودات هو علة وجودها، فإن الله هو الموجودات، أي أن الله هو الطبيعة كما قال سبينوزا بالضبط ومن بعده فويرباخ. وهكذا نرى كيف أن مذهب سبينوزا ليس سوى تطوير لمذهب ابن رشد، بعد بعض التعديلات الهامة عليه.

تعقيب

على أساس نظريته في العقل اللامتناهي استطاع سليمان ميمون التوصل إلى حلول لكل صعوبات فلسفة كانط:

(١) حل سليمان ميمون إشكالية الانشقاق بين الحس والفهم باعتبارهما مصدران مستقلان ومتمايزان للمعرفة. فليس هناك مصدران حسب سليمان، والاختلاف بينهما ليس نوعياً بل كمياً. والحس هو الدرجة الدنيا من الفهم. والسبب في ذلك أنها يعبران معاً عن العقل المتناهي البشري في مقابل العقل اللامتناهي؛

(٢) الشيء في ذاته ليس خارج المعرفة البشرية بل هو محايث لها. إنه ليس القوام اللامعروف للظواهر، بل هو الوحدة الشاملة الكاملة والأصلية للظواهر. إنه المبدأ الأعلى لكل المعرفة البشرية، العقل الفعال الذي فينا؛

(٣) ليس هناك تمييز مطلق بين القبلي والبعدي. والتمييز نسبي وعلى مستوى الفهم البشري فقط. والقبلي والبعدي شيء واحد في العقل الإلهي، لأنه ليس هناك ترتيب زمني في هذا العقل.

(٤) ليس هناك عقل منفعل وعقل فاعل في المطلق. العقل المنفعل ليس منفعلاً إلا بالنظر إلى الموضوعات المستقلة عنه، أما العقل الإنساني فهو فاعل في مجال معرفة هذه الموضوعات. والعقل الفاعل محايث للمعرفة البشرية، والنموذج الأبرز له هو الرياضيات؛

(٥) الحل الوحيد لسؤال المشروعية عند كانط هو في التسليم بعقل لامتناه، ليس به أي تناقض بين الأفكار وموضوعاتها. وسؤال الأحقية هو سؤال الفهم البشري المتناهي فقط، ذلك لأن هذا الفهم هو وحده الذي يطلب مبررات لانطباق الفكر على الأشياء، أما العقل اللامتناهي فهو ليس في حاجة إلى هذه المبررات. ففي العقل اللامتناهي كل القضايا تحليلية وليس هناك قضايا تركيبية، فالتركيب هو من عمل العقل المتناهي وحده.

(٦) الاستنباط الترانسندنتالي للمقولات هو تبريرها عن طريق أشكال الفكر المنطقية. لكن بهذه الطريقة لا يمكن حل إشكالية سؤال المشروعية. فالمقولات القبلية تشكل مجرد الخبرة بالموضوعات، لكنها لا تتخلق وجود هذه الموضوعات. يمكن أن تكون معرفتنا وهمية بعد كل ذلك. والحل هو افتراض وحدة أصلية في عقل لامتناه بين الفكر والأشياء. وعندما قال سبينوزا «نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء»، فقد كان يقصد أنهما في هوية واحدة داخل العقل الإلهي، فقط كان يفكر من منطلق الأزلية. وهو ما سبق لابن رشد أن عبر عنه في التهافت.

ثالثاً: الأصول الرشدية لنظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي

(١) توظيف سليمان ميمون لفكرة العقل اللامتناهي لمواجهة فكرة الشيء في ذاته عند كانط:

عندما واجه سليمان فكرة الشيء في ذاته عند كانط، فقد وظف في مواجهته لها فكرة العقل اللامتناهي باعتبارها موجهة للمعرفة الإنسانية نحو مزيد من الكمال، من حيث إن هذا العقل اللامتناهي هو النموذج الأعلى والغاية النهائية للمعرفة البشرية. فإذا كان الشيء في ذاته هو النقطة التي ينشأ عندها وجود الشيء، فلن يصير مجهولاً لنا إذا عرفنا كيفية نشأة هذا الشيء. بمعنى أنه إذا كان الشيء في ذاته هو السبب اللامعروف لنا للظواهرات، لا لظهورها في الوعي بل لوجودها الواقعي، فلن يصير مجهولاً إذا توصلنا إلى السبب الكافي لوجوده. ويضرب سليمان على ذلك مثلاً ويذهب إلى أن هناك فرقاً بين فكرة الدائرة والسبب الكافي لوجودها. فكرة الدائرة تقول إنها الشكل الذي تكون فيه كل الخطوط المنبعثة من مركزه إلى محيطه متساوية. هذه الفكرة في حد ذاتها لا توضح كيفية إمكان وجود الدائرة في الواقع، فهي مجرد تعريف للدائرة لا يوضح كيفية تحقيقها. ذلك لأن الدائرة تتحقق واقعياً بتدوير خط مستقيم على نقطة ثابتة. فإذا كانت فكرة الدائرة هي المعطى أو هي عالم الظاهر الذي يبين إمكان التفكير في الدائرة وحسب، فإن كيفية تحقق الدائرة في الواقع هو السبب الكافي لوجودها والذي يوضح كيفية نشوئها. وعندما نعرف كيفية وجود الدائرة لا مجرد ماهيتها نكون قد وصلنا إلى الدائرة في ذاتها. الشيء في ذاته إذن ليس مختلفاً تماماً عن عالم الظاهر، بل هو مجرد جانب آخر له. فإذا عرفنا كيفية نشوء كل شيء في العالم نكون قد وصلنا إلى الشيء في ذاته.

الشيء في ذاته بذلك لن يكون سوى المزيد من الدراسة العلمية للطبيعة، هذه الدراسة التي ستوضح لنا كيف خلق الله العالم، لا مجرد إمكانه العقلي كتصور في ذهن البشري كما نجد عند كانط. وعندما نصل إلى كيفية نشوء العالم فلن يكون وجوده إعجازياً متجاوزاً للعقل وفي حاجة إلى الإيمان بنظرية الخلق من العدم دفعة واحدة، بل سوف يصير موضوعاً للبحث العلمي وتصوراً يمكن استيعابه بالعقل، لا بالوحي والإيمان وحده.

يذكرنا هذا الموقف بكل ما قاله ابن رشد حول مهمة العقل البشري إزاء معرفته للعالم، بل إن سليمان يكرر هنا نفس ما قاله ابن رشد عن النموذج الأعلى للمعرفة البشرية، ذلك الذي كان يطلق عليه ابن رشد «العقل الفعال» الذي هو «صورة لنا». وإذا بحثنا في كتاب موسى بن ميمون عن وصف تفصيلي لمهمة العقل البشري إزاء غايته النهائية ومثله الأعلى وهو الاقتراب المستمر والمتواصل من العقل الفعال، والاتصال معه أو مشاركته أو التشبه به، فلن نجد مثل هذا التفصيل الذي نجده لدى ابن رشد. ومعنى أن نجد نفس التفصيل الرشدي لمهمة العقل البشري إزاء نمودجه الأعلى متكرراً لدى سليمان ميمون هو أننا لا يمكن أن نرد أصول نظريته في العقل اللامتناهي إلى ابن ميمون وحده كما درج على ذلك الباحثون اليهود المعاصرون، بل إن إرجاع هذا الأصل لابن رشد لا مفر منه، ذلك الذي انتقل إلى سليمان من موسى الناربوني شارح كتاب «لدالة الحائرين» والذي كان سليمان يقرأ شرحه مع الكتاب نفسه إذ كان هو محرر الطبعة المنشور فيها شرح الناربوني للدلالة، هذا علاوة على أن سليمان كان قارئاً لنصوص ابن رشد نفسه والتي استعان بها الناربوني في شرحه لدلالة الحائرين. والملاحظ أن هيردر قد اتهم كانط بأن نظريته في المعرفة «رشدية» لكونها لا تعترف باختلاف وتمايز الأفراد في ملكاتهم المعرفية وتعتقد في أن العقل واحد لدى البشرية كلها، وأنها بالتالي تُنظر لمثل هذا العقل «الحالص»، أي المفارق للأفراد والمستقل عن المجتمعات والعصور. ومعنى هذا أن المفكرين في هذا العصر كانوا لا يزالون على معرفة دقيقة بمذهب ابن رشد في العقل. وإذا كان هيردر قد اتهم نظرية كانط في المعرفة بأنها «رشدية»، فلا شك أن سليمان كان على معرفة بالأصول الرشدية لنظريته هو في العقل اللامتناهي.

ويستمر سليمان في وصف مهمة العقل إزاء نمودجه المثالي الأعلى ويقول إنها مهمة لا يمكن أن تنتهي، مكرراً بذلك نفس النظرة الرشدية. فالسعي نحو الفهم العقلاني للكيفية التي أتت بها ظواهر العالم كلها هو سعي لا ينتهي نحو المماثلة مع العقل الإلهي، لأن العقل

الإلهي اللامتناهي وحده هو الذي يتحد فيه الإمكان العقلي لوجود الشيء مع إمكان وجوده الفعلي وضرورته الواقعية. فإمكان الشيء عقلياً هو نفسه وجوده الفعلي بالنسبة للعقل الإلهي. لكن لا يمكن عند سليمان الوصول إلى هذه المرتبة الراقية جداً والنهائية للمعرفة المطلقة، بل يتم السعي إليها فقط. وفي ذلك يقول: «إن المطلوب من أجل التمامية في التفكير في موضوع ما أنه لا يكون هناك شيء معطى ويكون كل شيء متصوراً». هذه التمامية الكاملة لا يمكن تحقيقها بالكامل، بل هي «عملية تسعى فيها المادة نحو الصورة باستمرار إلى ما لانهاية»^(١). واستخدام سليمان لمصطلحي المادة والصورة الأرسطيان ذو دلالة هامة تكشف عن الخلفية الأرسطية - الرشدية التي ينطلق منها، وذلك أثناء نقده لفلسفة كانط. لـ يكن سليمان متناسياً لقضايا الفلسفة القديمة وهو يتناول فلسفات عصره، بل عمل على المواجهة بين المشكلات التي تناولتها فلسفة كانط والحلول التي كانت قد قدمتها الأرسطية لنفس هذه المشكلات.

لكن الفرق الهام بين سليمان وابن رشد فيما يخص إمكان الوصول إلى المعرفة المطلقة وبالتالي المماثلة مع العقل الفعال، أن سليمان لـ يكن يعتقد في إمكان تحقق هذه المعرفة بالكامل، نظراً لتناهي الوجود البشري، وكل ما فعله أنه أشار إلى إمكان تحقق هذا النوع من المعرفة جزئياً في الرياضيات؛ أي أن المعرفة المطلقة لا تتحقق عند سليمان إلا في المعرفة الرياضية، التي ينتج فيها الفكر الخالص موضوعه من ذاته. أما ابن رشد، وعلى الرغم من أنه نظر هو الآخر إلى الكمال النهائي للمعرفة البشرية على أنه سعي لا ينتهي نحو الاتصال بالعقل الفعال دون أن يحدث هذا الاتصال بالكامل، إلا أنه ظل يكرر أن هذا الاتصال، وبالتالي هذا الكمال النهائي للعقل البشري، «ممكن لنا بأخرة»، أي يمكننا تحقيقه في النهاية، أي نهاية هذا النوع من السعي نحو الكمال. وقد حول هيجل هذه «النهاية» إلى لحظة تاريخية تتحقق عندها المعرفة المطلقة، وهي لحظة تاريخية توفرها شروط اجتماعية وسياسية وحضارية رأى هيجل توافرها في أوروبا الغربية في عصره، وأوصلها هو بمذهبه إلى كمالها ووعيتها الذاتي بنفسها^(٢).

ويقول سليمان عن الشيء في ذاته إنه شيء يتم السعي إليه، أي أنه ليس الحد النهائي للامعروف لمعرفتنا، بل هو المثال الأعلى الذي تتوجه إليه المعرفة البشرية، وبالتالي فهو أقرب

(1) Maimon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 240.

(٢) انظر في ذلك: هربرت ماركيز: العنل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة فؤاد زكريا
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

إلى مثال الكمال المعرفي الرشدي. إنه بذلك محايث للمعرفة الإنسانية وليس خارجها، إنه «العقل الفعال الذي فينا» حسب ابن رشد، والذي هو «صورة لنا». يقول سليمان: «إن معرفة الشيء في ذاته كما أراها ليست شيئاً سوى المعرفة الكاملة بالظواهرات»^(١)، مكرراً بذلك قول ابن رشد: «ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء منه، ومعرفة شيء مما فيه، بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء»^(٢).

(٢) التمييز بين المعرفة المتناهية والمعرفة اللامتناهية:

في النص التالي يشرح سليمان الفرق بين المعرفة الإنسانية المتناهية والمعرفة الإلهية اللامتناهية، وهو شرح موجود مسبقاً لدى ابن رشد في «الضميمة في العلم الإلهي» وفي «التهافت»: «هذا التمييز بين طريقة الإدراك من القبلي إلى البعدي [كانط] أو من البعدي إلى القبلي [لوك وهيوم] لا يصح إلا بالنسبة لإدراك عقل متناه، لأن وجود الأشياء لا يتبع إدراك [العقل المتناهي] لها، بل على العكس؛ إذ يتبع إدراكها الوجود الفعلي لها. لكن بالنظر إلى الإدراك من قبيل عقل لامتناه، فإن الاثنين يكونان شيئاً واحداً، لأن وجود الأشياء يتبع دائماً إدراكه [العقل اللامتناهي] لها... إن العقل اللامتناهي يمكنه أن يعقل عقلاً موجوداً بالفعل خارجاً عنه فقط إذا عقل نفسه بطريقة محدودة؛ وب نفس الطريقة [وهو يقصد بالعكس المنطقي] فإن العقل المتناهي يمكنه أن يعقل وجود العقل اللامتناهي إذا عقل ذاته بسلب حدوده. لكن لأن الكم لا يدخل في تعريف الجوهر. فإن جوهر العقل اللامتناهي والعقل المتناهي هو واحد في ذاته، ولن يكونا مختلفين إلا في الدرجة [أي الكيف]»^(٣). الفقرة كلها رشدية، وهي تكاد تكون صياغة مختلفة لما قاله ابن رشد في الضميمة والتهافت. خاصة العبارة الأخيرة التي تحتها خط؛ ذلك لأن ابن رشد يفرق العقل الإنساني عن العقل الإلهي

(1) Maimon, Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der Wichtigen Gegenstände der Philosophie in Alphabetischer Ordnung, in GW, III, pp. 200-201, cited in Herrera, Hugo Eduardo: "Salomon Maimon's Commentary on the Subject of the Given in Immanuel Kant's Critique of Pure Reason". The Review of Metaphysics, vol.63 (March 2010), pp. 593-613, (at 598).

(٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(3) Maimon, GiveCat ha-Moreh, P. 33ff, , cited in Fraenkel, p. 223.

تماماً، في الدرجة وفي الكم، لا في الجوهر. هذا بالإضافة إلى أن الجديد الذي يأتي به سليمان هنا هو إقامته للعلاقة العكسية بين العقليين، ويذهب إلى أن إدراك الأول هو بسلب طريقة إدراك الثاني. هذا هو بالضبط ما قام به ابن رشد لكن دون التصريح بذلك. ربما قصد سليمان بهذه العبارة أن العقل الإنساني عندما يتجاوز تناهيه ويصل إلى اللاتناهي، فإن هذا اللاتناهي سوف يكون مختلفاً عن لاتناهي العقل الإلهي في الدرجة وحسب. لكن أي درجة هذه التي تتمثل في خلق العقل الإلهي لموضوعاته وعدم خلق العقل الإنساني لموضوعاته؟ ربما قصد سليمان نظريته في الرياضيات، باعتبارها كاشفة عن تماثل العقليين. أما تفسيرنا نحن فهو: العقل الإنساني يصير خالقاً لموضوعاته عندما يخلق ذاته العارفة على طريقة المثالية الألمانية، أو على طريقة العلم التكنولوجي الحديث.

إن الفرق بين العقل الإلهي اللامتناهي والعقل البشري عند سليمان (ذلك الفرق الذي سوف ينتقل إلى المثالية الألمانية في صورة التمييز بين الفهم والعقل) هو نفسه الفرق الذي نجده لدى ابن رشد في الضميمة والتهافت. لكن مع اشتراك أصلي بينهما في الجوهر، إذ هما من نفس الجوهر عند سليمان، وعند ابن رشد أيضاً. ويعني كونهما من نفس الجوهر، أنهما مفارقان، فجوهر العقليين المفارقة. مفارقة العقل الإنساني هو في استقلاله عن العمليات المعرفية الأدنى منه والمرتبطة بالبدن مثل الإدراك الحسي والذاكرة والمخيلة. أما الفرق بينهما فهو، أولاً: العقل الإلهي لامتناه وغير محدود وغير مقيد، والعقل الإنساني متناه ومحدود ومقيد. لكننا يمكننا أن نجد عند ابن رشد فكرة لاتناهي العقل البشري، أو أزليته بتعبيره، ذلك لأن العقل الهولاني غير متناه عند ابن رشد، لأنه ملازم للبشرية كلها وغير مرتبط بالأفراد، كما أن العقل الفعال الذي فينا والذي هو صورة لنا هو أيضاً غير متناه بالكل. الفرق الثاني أن العقل الإلهي ينتج موضوعه، موضوع تعقله، إنتاجاً حقيقياً فعلياً، أنطولوجياً ومادياً، في حين أن العقل البشري لا ينتج سوى الصورة العاقلة لموضوع قائم لم ينتجه بل يجده جاهزاً أمامه ومعطى تجريبياً بعدياً. لكن هذه الصورة العقلية للموضوع مطابقة لصورة الموضوع العقلية في العالم الخارجي. الهوية إذن في حالة العقل البشري مع الموضوع هي هوية بعدية وإيستيمولوجية فقط، في حين أنها هوية أنطولوجية في حالة العقل الإلهي. والملاحظ أيضاً أن هناك هوية في العقل الإلهي، هوية كاملة بين العقل والعقل والمعقول، وهي موجودة أيضاً في العقل البشري. كل الفرق أن العقل البشري هويته تكون مع الصورة العقلية للموضوع فقط، لا مع الوجود الأنطولوجي لهذا الموضوع.

يبقى أمام المثالية الألمانية العثور على ذلك الموضوع الذي يكون مُنتجاً من قبل الذات العارفة وبذلك تحقق هذه الذات الهوية الكاملة الشبيهة بهوية الإله التي هي وحدة العقل والعاقِل والمعقول، وهذا الموضوع هو الآن عند فشته والروح المطلق عند هيجل. ولهذا السبب فإن هيجل عندما يحقق ذلك يعلن انتهاء الفلسفة عنده، لأنه كان مدركاً أن هوية العقل والعاقِل والمعقول هو برنامج الفلسفة الأصلي طوال تاريخها.

(٣) العلاقة بين المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية؛

نعثر في النص التالي لسليمان على مزيد من التوضيح والتفصيل لفكرته عن العقل اللامتناهي أو المعرفة اللامتناهية وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية. وعند تحليله نكتشف الصلات الوثيقة مع ابن رشد. يقول سليمان: «لقد رأينا أن أنواع النشاط الخاصة بالقدرات الأعلى والأدنى للمعرفة تقف في مواجهة مع كل [موضوع]، لكن الاثنين متصلان مع بعضهما البعض في معرفة نفس هذا الموضوع الواحد»^(١). يقصد سليمان بذلك أن المعرفة الحسية تواجه المعرفة العقلية بالشيء الواحد، وأن لكل نوع منهما اتجاه معاكس للآخر تماماً: المعرفة الحسية والاستدلالية تلتقط الإدراكات الحسية فرادى ومبعثرة ثم تستدل على التصورات أو المضامين العقلية لهذه الإدراكات الحسية تباعاً وبطريقة متسلسلة. أما المعرفة العقلية فهي تحليلية وليست تركيبية، أي أنها معرفة مباشرة بالتصور العقلي للشيء دون المرور بإدراكاته الحسية أو المرور على كثرته المعطاة للحواس؛ وهي تحليلية أيضاً لأنها تستخرج الكثرة الواقعية وتنوعات الشيء من تصوره العقلي. «فعلى سبيل المثال، ومع القدرة الأدنى للمعرفة فإن الكثرة [التي تتحد بعد ذلك] في تصور الموضوع، تُمثل ضرورة عن طريق سلسلة زمنية temporal series، في حين أنه مع المعرفة الأعلى، فإن الكثرة تُمثل دون إحالة إلى الزمان»^(٢). معرفة البشر إذن زمنية لأنها تلتقط الأشياء في الزمان وتجردها للوصول إلى صورتها العقلية بالاستدلال، والاستدلال ذو طابع زمني، في حين أن المعرفة الإلهية لازمانية، يتحد فيها تصور الشيء ووجوده الواقعي دفعة واحدة وفي لازمان. وهذا هو معنى قول ابن رشد إن العقل الفعال أزلي ويعقل الأزليات

(1) Maimon, Kritische Untersuchungen über den Menschlichen Geist, oder das höhere Erkenntnis - und Willensvermögen. (Leibzig: bei Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1797), reprinted in GW VII, 246, cited in Rosenstock "God... Has Sent me to Germany"... 295.

(2) Ibid: loc.cit.

على نحو أزلي، أي لازماني، وأن الإنسان عندما يصل إلى مرتبة تعقل الأزليات على نحو لازماني يكون قد حقق شيئاً من الاتصال بالعقل الفعال.

لكن ينظر سليمان إلى نوعي المعرفة البشري والإلهي، أو التركيبي والتحليلي، على أنهما يدخلان في المعرفة البشرية في معرفة الموضوع الواحد. فنفس الموضوع يمكن تعقله بتجريده من العنصر الحسي، أو بفهمه على أنه تنوع لتصور عقلي ما، أي يمكن فهمه تركيبياً وتحليلياً في الوقت نفسه. وهذا ما يوقع المعرفة البشرية في تناقض بين هذين النمطين المتعاكسين من المعرفة، «ومن أجل حل التناقض [بين اختلاف وهوية كلا نوعي المعرفة]، فإننا نوجه أنفسنا نحو فكرة قدرة لامتناهية في المعرفة تؤسس كلاً من نقطة النهاية لمعرفتنا المتقدمة باستمرار وكمالها التام. هذه القدرة اللامتناهية تشترك معنا في شيء، وهو الشروط الصورية الأعلى للفهم (ما يشكل بالنسبة لنا القابلية الكلية للتطبيق)، وتختلف عنا في العلاقة مع الشروط المادية للتمثل الموضوعي للموضوع»^(١). يقصد سليمان بذلك أن المعرفة الإنسانية لديها نمطان مختلفان ومتناقضان لتعقل الموضوع: النمط الأول استدلالي زماني يسير في معرفته للموضوع بالتقاط جزء جزء منه حتى يصل إلى تعقل شامل له عن طريق التركيب بين الحدوس والتصورات، والنمط الثاني مباشر لازماني يتعقل الموضوع بتصوره العقلي المباشر. هذان النمطان المتعارضان اللذان يسيران عكس بعضهما البعض يقول سليمان عنهما إنه يمكن القضاء على ما بينهما من تعارض واختلاف بافتراض غاية نهائية للمعرفة البشرية، وهي حالة التوحد الكامل والهوية التامة بين المعرفة الإنسانية وموضوعها. فعندما تكون هناك هوية كاملة بين المعرفة التي داخل العقل وموضوع هذه المعرفة خارج العقل نكون قد وصلنا إلى نقطة النهاية وحققنا الكمال المعرفي الأقصى. بمعنى أنه عندما تكون المعقولات التي في العقل الإنساني هي ذاتها المعقولات التي في العالم الخارجي، تصبح المعرفة الإنسانية وموضوع هذه المعرفة الخارجي شيئاً واحداً، ولا يصير هناك معرفة متناهية ناقصة دوماً تحاول الاقتراب من موضوعها الخارجي دون أن تعقله بالكامل. وهنا تذكر نظرية ابن رشد في الاتصال وهوية العقل والمعقول من نصوصه الكثيرة.

ثم يقول سليمان إن هذا النوع من المعرفة المتطابقة بالكامل مع موضوعها، أي مع موضوع تعقلها والتي يسميها القدرة اللامتناهية «لديها شيء مشترك معنا وهو الشروط الصورية الأعلى

(١) Ibid: Loc.cit.

للفهم». هذه الشروط الصورية الأعلى للفهم هي أن يتطابق ما يعقله العقل مع ما هو موجود في الواقع، أي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان. ويطلق سليمان على هذا التطابق، الذي هو ليس مجرد اتفاق، الشرط الصوري الأعلى للفهم؛ لأن الفهم الإنساني يحتوي على هذا الشرط كي تكون معرفته صحيحة. ذلك لأن الصحة والصدق الذي يتطلبه الفهم الإنساني هو أن يكون تصويره للشيء مطابقاً للشيء نفسه. بمعنى أن صدق المعرفة يفترض إمكان تحقق هوية العقل الإنساني مع موضوع تعقله. هذه الهوية المفترضة في كل معرفة إنسانية هي ما تشترك فيه هذه المعرفة الإنسانية مع المعرفة الإلهية، لأن المعرفة الإلهية هي المعرفة التي يتطابق فيها العقل الإلهي مع موضوع تعقله، أي التي يتحد فيها العقل والعقل والمعقول. فالمعقولات التي في العقل الإلهي هي ذاتها الأنماط الأنطولوجية الواقعية التي تنتظم فيها الأشياء وتترتب. فإذا كان العقل الإلهي، أي العقل الفعال، هو هوية الفكر والوجود، وهوية التصور العقلي للشيء والنمط الأنطولوجي العقلي لهذا الشيء، فإن ما هو متحقق بالفعل لدى العقل الإلهي اللامتناهي، هو شرط صوري أعلى للفهم البشري؛ ذلك لأن الهوية متحققة بالفعل في العقل اللامتناهي، لكنها بالنسبة للفهم البشري هي الغاية النهائية له. ولهذا السبب قال ابن رشد إن العقل الفعال صورة لنا، وهو صورة لنا بالمعنى الذي يقصده سليمان من أنه «الشرط الصوري الأعلى للفهم». والفرق بين المعرفة البشرية المتناهية والمعرفة اللامتناهية عند سليمان، أن المعرفة المتناهية لا تستطيع الارتباط بموضوع معرفتها إلا من خلال «الشروط المادية للتمثل الموضوعي للموضوع». فالمعرفة البشرية في حاجة إلى تلقي الموضوع تلقياً حسيّاً حتى تعرفه وتكوّن عنه تصوراً، في حين أن المعرفة اللامتناهية هي ذاتها الشرط الموضوعي لحضور الموضوع بالنسبة لها وتجسده مادياً في الواقع، وهي بذلك في غير حاجة إلى أن تستقبل منه إدراكاً حسيّاً؛ إذ أن وجود الموضوع بالنسبة لها ليس من خلال ماديته الحسية بل من خلال تصويره العقلي فقط. والتصور العقلي للشيء في المعرفة الإلهية هو الذي يجعل الوجود المادي لهذا الشيء ممكناً، في حين أن العكس هو الصحيح بالنسبة للمعرفة الإنسانية المتناهية؛ إذ أن الوجود المادي للشيء هو الشرط المسبق في تصور الإنسان له عقلياً. فلا شيء معطى بالنسبة للمعرفة الإلهية لأنها هي التي تعطي الموضوع من ذاتها، تعطيه وجوده وصورته العقلية معاً وفي الوقت نفسه، في حين أن كل شيء معطى للمعرفة البشرية لأنها تجد العالم أمامها جاهزاً ولم تكن هي التي منحته الوجود. والواضح أن هذه الفكرة قد سبق ظهورها عند ابن رشد، خاصة في «تهافت التهافت».

وإزاء هذا التفصيل الدقيق الذي نجده لدى سليمان لنظريته في العقل اللامتناهي، وإزاء هذه التميزات الدقيقة بين المعرفة اللامتناهية والمعرفة البشرية المتناهية، والتي أثبتنا توازيها وتطابقها مع نفس التميزات الرشدية، فلا نستطيع بعد كل ذلك إرجاع نظرية سليمان إلى موسى بن ميمون (كما يفعل الباحثون اليهود المعاصرون) الذي لم يكتب عن المعرفة الإلهية سوى ثلاث صفحات مختصرة للغاية من كتابه «دلالة الحائرين»، بدأها بالإعلان أنه سيعرض «القول التي قالتها الفلاسفة في الله تعالى، وهو قولهم إنه العقل والعقل والمعقول»^(١)، مما يعني أن كل كلامه في العقل اللامتناهي هو ترديد لما قالته الفلاسفة وليس إنشاءً جديداً له. كما أنه يكشف بنفسه عن مصدر هذه النظرية وهو الجزء الخاص بالعقل من مبحث النفس لدى الفلاسفة والمؤلفات الخاصة التي وضعوها في العقل، إذ يقول: «ولا شك أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوعية في العقل... فإنه يصعب عليه فهم هذا المعنى جداً...»^(٢). من هم هؤلاء الفلاسفة؟ وما هي «الكتب الموضوعية في العقل»؟ إن ابن ميمون يقصد من هذه العبارة مؤلفات وضعت في العقل لا مجرد شروحات على كتاب النفس لأرسطو. إذن «الكتب الموضوعية في العقل» لا يمكن أن تكون سوى أعمال الإسكندر الأفروديسي والفارابي وابن رشد في العقل، إذ كانت هي الأكثر شهرة وانتشاراً وأهمية في العصور الوسطى وحتى عصر النهضة.

وإزاء عدم تصريح ابن ميمون وسكوته عن مصادره الفلسفية، لا يسعنا إلا حصر كل «الكتب الموضوعية في العقل» والتي كان يمكن أن تكون متاحة له. للإسكندر الأفروديسي رسالة في العقل^(٣) كانت مترجمة للعربية ومعروفة في العالم الإسلامي، وكذلك للكندي^(٤)، وللفارابي^(٥)، أما ابن رشد فله ثلاث رسائل في العقل كلها يتناول موضوع الاتصال بالعقل الفعال^(٦). لا نعلم على وجه اليقين ما إذا كانت هذه الأعمال متاحة لابن ميمون أم لا،

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٣) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحق بن حنين. نشر عبد الرحمن بدوي في: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى. دار المشرق، بيروت ١٩٧١. ص ٣١ - ٤١.

(٤) «رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العقل»، نشر عبد الرحمن بدوي في: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.

(٥) الفارابي: «كتاب معاني العقل». منشور في: رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٧.

(٦) ابن رشد: مقال «هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟» منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠؛ =

لكن المؤكد أنه قد حصل على رسالة العقل للفارابي، بالإضافة إلى رسائل ابن رشد، حسب تصريحه بنفسه لمترجم كتابه للعبرية صمويل بن طيبون الذي أبلغه أنه قد انتهى من جمع كل مؤلفات ابن رشد ما عدا رسالة الحس والمحسوس^(١)، وكان ذلك سنة ١١٩١. وسوف نفترض أن ابن ميمون كان يحوز على كل هذه المؤلفات، والذي يجعل هذا الافتراض راجحاً أنه يتكلم عن "الفلاسفة" بالجمع ولا يقصد واحداً أو اثنين فقط منهم. ومعنى هذا أن فكرة العقل الفعال والفرق بين تعقله لموضوعه وتعقل العقل البشري لموضوعه قد انتقلت إلى ابن ميمون من الإسكندر والفارابي وابن رشد، ومنه إلى سليمان ميمون. لكن ماذا عن التمييزات الدقيقة التي وجدناها عند سليمان في طبيعة المعرفة الإلهية وفي إمكان وصول المعرفة البشرية إلى مستوى المعرفة الإلهية والذي أطلق عليه ابن رشد «الاتصال بالعقل الفعال»؟ هذه التمييزات الدقيقة، ومعها تفصيل إمكان الاتصال بالعقل الفعال أو إمكان وصول المعرفة البشرية إلى مرتبة المعرفة الإلهية، لا نجدها في كتاب ابن ميمون، بل في مؤلفات ابن رشد في الاتصال والمخصصة لهذه الموضوعات بالتحديد. هل كان سليمان مطلعاً على مؤلفات ابن رشد هذه؟ لا نعلم على وجه اليقين. لكن الذي نعلمه يقيناً أن النسخة التي كان يقرأها سليمان من «دلالة الحائرين» كانت بشرح موسى الناربوني الذي سبق له وأن قدم شرحاً لرسالة ابن رشد «رسالة في إمكان الاتصال بالعقل الفعال»^(٢)، وقدم كذلك رسالة خاصة به في السعادة يتضح منها اتباعه للنظرية الرشدية في السعادة باعتبارها كمال القوة العاقلة^(٣). لقد كان الناربوني شارحاً لابن رشد مع كونه شارحاً لموسى بن ميمون، وقد شرح «دلالة الحائرين» شرحاً رشدياً. فحتى لو لم يكن سليمان ميمون مطلعاً على أعمال ابن رشد نفسها، إلا أن الأثر الرشدي قد انتقل إليه من شرح موسى الناربوني على «دلالة الحائرين».

= Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd.

أما الرسالة الثالثة بعنوان «رسالة في العقل» فلا تزال مخطوطة.

(١) مما يعني أنه كان يعرف أن لابن رشد رسالة بهذا العنوان لكنه لم يتمكن من الحصول عليها.

(2) Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni), op.cit.

(3) Alfred Leon Ivry, Moses of Narbonne's Treatise, "The Perfection of the Soul". A Partial Edition from the Paris MS, with translation and notes. (PhD Dissertation, Brandeis University, 1963).

نشر سليمان ميمون الجزء الأول من كتاب «دلالة الحائرين» بشرح موسى الناربوني وبشرحه هو على ابن ميمون وعلى الناربوني معاً سنة ١٧٩١، بمساعدة مثقف يهودي من أصل داغماركي هو إسحق إبراهيم يوخل Isaac Abraham Euchel (١٧٥٦ - ١٨٠٤). كان يوخل من أعلام حركة التنوير اليهودي ومحوراً لأعمال مفكري هذه الحركة. وقد رأى أن حركة التنوير هذه في حاجة إلى إحياء أبرز الاتجاهات الفلسفية العقلانية في التراث اليهودي. ولأن كتاب «دلالة الحائرين» كان من أهم وأشهر هذه المؤلفات، فلم يكتف يوخل بنشره، بل رأى أن يُنشر مع شرح اليهودي الرشدي موسى الناربوني، لأن الأفكار الفلسفية الراديكالية التي أخفاها ابن ميمون في كتابه قد كشف عنها شرح الناربوني، الذي وُصف بأنه شرح «رشدي»^(١). وتعرف يوخل على سليمان ميمون ورأى أنه خير من يقوم بهذه المهمة. ولم يكتف سليمان بتحرير كتاب الدلالة بشرح الناربوني بل قدم شرحه الخاص على شرح الناربوني. وقد عبر الناربوني في شرحه للدلالة عن كل اتجاهاته الرشدية وأثبت أن المذهب السري لابن ميمون في هذا الكتاب ليس سوى مذهب ابن رشد: قدم العالم، انتفاء الكلي والجزئي في العلم الإلهي، إمكان الاتصال بالعقل الفعال عن طريق النظر العقلي، فناء النفوس الفردية والخلود العقلي للنفس الكلية، ومناسبة النص الديني للعامة والفلسفة للخاصة، والتأويل المجازي للنص الديني كي يزال تعارضه مع العقل، والنظرية الفلسفية في السعادة بكمال النفس العاقلة لا بالشعائر الدينية^(٢). وأرجح أن سليمان ميمون كان على وعي تام بأن هذه الأفكار الرشدية الراديكالية مناسبة تماماً لحركة التنوير اليهودي. فعن طريق نشره لشرح الناربوني الرشدي على «دلالة الحائرين» مع شرحه هو، يريد سليمان إثبات أن الأفكار التنويرية كانت ذات أصول فلسفية يهودية، وهذا على سبيل تأصيل يهودي للراديكالية الفلسفية. لكنني أقول إن هذه «الجدور اليهودية للراديكالية الفلسفية» كانت ترجع إلى ابن رشد أساساً؛ فموسى الناربوني كان في النهاية رشدياً يهودياً، وكان شرحه على الدلالة في الأساس - والذي أفاد حركة التنوير اليهودي - شرحاً «رشدياً». وكان هذا الشرح هو الطريق الذي انتقلت منه أفكار ابن رشد إلى سليمان ميمون،

(1) Socher, The Radical Enlightenment of Salomon Maimon, pp. 80 - 81.

(٢) حول شرح موسى الناربوني لدلالة الحائرين والأثر الرشدي في هذا الشرح، انظر: Igor Holanda De Souza, Philosophical Commentaries to the Guide of the Perplexed, C. 1250 - 1362. (PhD Dissertation, The University of Chicago, 2014). pp. 97ff, 108 - 110, 131ff.

ومنه إلى المثالية الألمانية. كان الكثير من الباحثين يقول إن ابن رشد كان صاحب أثر كبير في الفكر الغربي، وكان البعض ينظر إلى هذا الحكم على أنه عاطفي وغير مسؤول وغير موثق، لكننا هنا نضع أيدينا على أدلة نصية على طرق وصول فكر ابن رشد إلى أوروبا، وخاصة إلى المثالية الألمانية عن طريق سليمان ميمون، بتوسط موسى الناربوني.

رابعاً: صفات العقل اللامتناهي بين سليمان ميمون وابن رشد

تقوم نظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي على وحدة العقل المستفاد لا على وحدة العقل الهولاني؛ أي على النموذج الكامل للمعرفة الذي تتحد فيه الذات القائمة بفعل المعرفة وموضوع معرفتها، وهو النموذج الذي يتحقق في نهاية الرحلة المعرفية للإنسان والذي يمثل الكمال النهائي والمطلق للعقل الإنساني. وهذا هو ما يدل عليه ما يقوله سليمان عن هذا النموذج المعرفي من حيث كونه ممكناً للإنسان ومن حيث إنه الغاية النهائية التي تسعى إليها المعرفة الإنسانية. وحتى هذا الجانب الدقيق من نظرية سليمان في العقل اللامتناهي فإنه في اتفاق مع ابن رشد، إذ تجد هذه الفكرة حول الغاية النهائية للمعرفة البشرية أصولها لدى ابن رشد. إذ قد سبق لابن رشد أن قال عن العقل الفعال إنه صورة لنا^(١)، أي هو الغاية النهائية التي توجه المعرفة البشرية في كل مراحلها، وهو النموذج الكامل الذي يحاول العقل البشري أن يكون مثله أو يتصل به. هذا النموذج الكامل والغاية النهائية لسعي العقل البشري نحو الكمال هو ما أطلق عليه ابن رشد "العقل المستفاد". هذا العقل المستفاد واحد لديه ونوعي أو جمعي ويتصف بالخلود. صحيح أن الواحدية والجمعية والخلود صفات تميز العقل الهولاني عند ابن رشد وبوضوح، وصحيح أن نظريته في العقل المستفاد لم يُعرف عنها أنها تلحق نفس الصفات السابقة بالعقل المستفاد، إلا أن هناك نصوصاً رشدية واضحة تشي بأن ابن رشد قد ألحق نفس الصفات بالعقل المستفاد. ويجب علينا الآن توضيح ذلك، نظراً لأننا إذا أثبتنا أن العقل المستفاد يتصف عند ابن رشد بالواحدية والجمعية والخلود، فسوف يكون ابن رشد بذلك هو أصل فكرة العقل اللامتناهي بكل صفاته عند سليمان، وهو كذلك أصل فكرة الروح المطلق والمعرفة المطلقة عند هيجل، تلك الفكرة التي تتصف بنفس الصفات الرشدية

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة

كما سنرى، وسيكون سليمان ميمون بذلك هو بالفعل حلقة الوصل بين نظرية العقل الرشدية ونظرية الروح المطلق الهيجلية.

(١) التمييز بين وحدة العقل الهولاني ووحدة العقل المستفاد:

كي تتضح الأصول الرشدية لنظرية سليمان في العقل اللامتناهي بكل صفاته، يجب علينا الآن التمييز في نظرية وحدة العقل عند ابن رشد بين جانبين فيها: وحدة العقل الهولاني ووحدة العقل المستفاد. وحدة العقل الهولاني تعبر عن الاستعداد المعرفي المشترك بين كل البشر لتعقل المعقولات المجردة، بمعنى أن للبشرية كلها استعداداً فطرياً قليلاً واحداً لقبول المعقولات وتعقلها ولتجريد المعقول من المحسوس وإدراك أوائل العلوم إدراكاً مباشراً، أي البدينيات الأولى اللامبرهنة^(١). وهذا الجانب من نظرية وحدة العقل هو الذي اشتهر عن ابن رشد، وهو الذي واجهته الكنيسة في تحريمات ١٢٧٧ وواجهه توماس الأكويني في رسالته الشهيرة «في وحدة العقل ضد الرشدين»^(٢). أما «العقل المستفاد» فهو تعبير عن امتلاك الإنسان للمعقولات المجردة حسب نظامها وترتيبها الطبيعي في الوجود، وإدراك الهيئة العقلية التي يترتب فيها الوجود وينتظم. هذا العقل المستفاد هو الغاية النهائية للمعرفة البشرية؛ والإنسان لا يصل إليها إلا بفضل العلوم النظرية التي لا تكمل وتتم بدون التعاون بين كل الناس^(٣). فعلى الرغم من أن هذه الغاية النهائية للمعرفة البشرية لا يقدر عليها إلا الفلاسفة، إلا أن الفيلسوف في حاجة إلى درجة عالية من تطور الفنون والصنائع العملية التي تتطلب تعاوناً اجتماعياً والتي تمكن العلم النظري من الاكتمال. أي أن العقل المستفاد يتحقق باعتباره الكمال الأخير لتطور كل العلوم، العملية والنظرية. ومعنى هذا أن كمال العقل المستفاد يتطلب التعاون بين كل الناس، أي أن الوصول إليه وتحقيقه يتم جمعياً لا فردياً، على الرغم من أن الفلاسفة هم الذين يتحصلون عليه فردياً. هذا العقل المستفاد ذو طابع جمعي في شروط إمكانه، وهو أيضاً ذو طابع جمعي في طبيعته، لأنه يعبر عن الكمال الأقصى الممكن للنوع البشري كله. وهو لكونه الإنجاز المعرفي الأرقى الذي تتوصل إليه البشرية، فهو الذي يبقى بعد فناء الأفراد. فالعلماء يموتون

(١) تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مذكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٣٣، ١٣٦.

(٢) د. زينب محمود الحضيبي: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

(٣) ابن رشد: رسالة الاتصال، ص ١٢٣ - ١٢٤.

لكن يبقى علمهم، وبالتالي فالخلود هو لهذا العقل المستفاد خلوداً نوعياً وجمعياً، باعتباره ملكية عامة للبشرية كلها، يقاوم موت العلماء والفلاسفة بتوريثه في الأجيال القادمة. ومن الواضح أن هذه الدلالات الحضارية والاجتماعية لنظرية ابن رشد في العقل المستفاد قريبة للغاية من نظرية هيجل في الروح المطلق، بحيث لا تحتاج هذه الفكرة إلى مزيد من الإثبات إلا إلى القليل من التوضيح الرشدي لفلسفة هيجل، والتوضيح الهيجلي لفلسفة ابن رشد. لكن لنعود الآن إلى توضيح كيفية انتقال هذه الفكرة الرشدية إلى هيجل، أي انتقالها بتوسط سليمان ميمون.

لر تكن وحدة العقل الهولاني هي نوع الوحدة الذي قصده سليمان ميمون عندما أشار إلى واحدة العقل اللامتناهي. فهذه الواحدة لا تتأسس لديه في مجرد استعداد معرفي قبلي لتعقل المعقولات الأزلية المفارقة، بل هي الهدف النهائي للمعرفة البشرية وليس نقطة انطلاقها، أي هي واحدة العقل المستفاد. أما الجانب الثاني من وحدة العقل عند ابن رشد وهو وحدة العقل المستفاد فلم يشتهر اشتهاً الجانب الأول، على الرغم من احتواء النصوص الرشدية عليه، لكن يبدو أن ابن رشد لم يكن واضحاً صريحاً حول وحدة العقل المستفاد بمثل صراحته ووضوحه في وحدة العقل الهولاني. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن ابن رشد قد ذهب إلى رسم طابع فردي لتحصل العقل المستفاد، إذ التحصل عليه عند ابن رشد قاصر على الفلاسفة وحدهم، فهم وحدهم الذين يتمكنون من الوصول إلى هذه المرتبة المعرفية الراقية. لكن على الرغم من الطابع الفردي والنخبوي لرسم ابن رشد لطريق التحصل على العقل المستفاد وليبانه طبيعة هذه المعرفة المسماة بالعقل المستفاد، إلا أنني سأحاول الآن إثبات أن العقل المستفاد عند ابن رشد يتم التوصل إليه جمعياً على الرغم من التحصل عليه فردياً، وأنه على الرغم من طبيعته النخبوية إلا أن مضمونه جمعي ونوعي.

إن القول بعقل واحد للبشرية كلها يعني أن الخلود هو لهذا العقل الجمعي وليس للعقول الفردية؛ وأن البشرية لما كانت هي القوام الطبيعي لهذا العقل وليس الفرد، فإن الفرد فان هو وعقله الفردي ولا بقاء إلا للبشر كنوع. ومن الواضح أن هذه النظرية معاكسة تماماً للنظرة الدينية التقليدية للخلود، ولهذا السبب تصدى اللاهوت المسيحي للنظرية الرشدية في وحدة العقل الهولاني ومعه الكنيسة الكاثوليكية في تحريمات سنة ١٢٧٧ وما تلاها، بما فيها قرارات المجمع اللاتيراني سنة ١٥١٣^(١). لكن الحقيقة أن العقل الهولاني ليس وحده الخالد عند ابن

(1) Constant, Eric A.: "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)". Sixteenth Century Journal, XXXIII/2 (2002), 353-379.

رشد، بل العقل المستفاد أيضاً، لأنه هو الآخر واحد لدى البشرية كلها ووجوده نوعي أيضاً، على الرغم من ظهوره الواقعي لدى الفلاسفة الفرادى. والذي أدى إلى عدم انتباه الباحثين إلى وحدة العقل المستفاد وخلوده النوعي عند ابن رشد، أن النصوص المتعلقة بالعقل المستفاد توحي في ظاهرها بالطريق الفردي للوصول إلى مرتبة العقل المستفاد وبالطبيعة الفردية لهذا العقل، مما جعل هؤلاء الباحثين لا يميزون بين النظرية الرشدية في العقل ونظرية ابن باجة وابن طفيل والتي تتصف بهذا الطابع الفردي، في حين أن ابن رشد نفسه كان دائم النقد لمواقف ابن باجة في نظريته في العقل، هذا النقد المنصب على الطابع الفردي والنخبوي الأقصى لفكرة الاتصال بالعقل الفعال. فابن رشد هو الذي أوضح الطريق الجمعي للاتصال بالعقل الفعال والطبيعة الجمعية للعقل المستفاد الناتج عن الاتصال بالعقل الفعال، وذلك في رسالته في «إمكان الاتصال بالعقل الفعال»؛ إذ قدم نقداً لطريقة ابن باجة وابن طفيل الفردية في الاتصال كما سنوضح، مما يعني أن كلاً من الطريق نحو العقل المستفاد والذي يتحقق بالاتصال بالعقل الفعال، وطبيعة العقل المستفاد نفسه باعتباره الغاية النهائية للنوع البشري وأرقى معرفة يمكن أن يتوصل إليها الفيلسوف، قائمتان على الطريق الجمعي لا الطريق الفردي. فالفيلسوف في حاجة إلى تعاون المجتمع كله وبكل فنونه وصناعاته المدنية كي يصل هو نفسه إلى مرتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل الفعال.

وقد أسهنا في شرح التمييز بين وحدة العقل الهولاني ووحدة العقل المستفاد عند ابن رشد، وفي إثبات الطبيعة النوعية الجمعية المفارقة للعقل المستفاد عنده، لأن نظرية سليمان ميمون في العقل اللامتناهي قائمة على أساس وحدة العقل المستفاد الذي يتحقق في النهاية، أو بأخرة» كما قال ابن رشد، لا على وحدة العقل الهولاني وحسب. ذلك لأن سليمان عندما يقدم نظريته في العقل اللامتناهي باعتبارها قادرة على تجاوز الثنائيات الكانطية وعلى حل النقائض الكوزمولوجية الكانطية، فإن ما كان في ذهنه ليس مجرد وحدة العقل الهولاني، أي وحدة الاستعداد المعرفي الفطري القبلي في الإنسان لتقبل المعقولات المجردة، بل إن ما كان في ذهنه هو العقل الفعال الرشدي، وإمكان وصول الإنسان إلى الاتصال بهذا العقل الفعال عندما يصل إلى مرتبة العقل المستفاد. وإذا كان العقل المستفاد الرشدي هو عقل البشرية الناضج والمتطور والذي استطاع إدراك النظام والترتيب الذي في العالم، فقد صار عقل البشرية في اتصال بهذا النظام والترتيب الذي في العالم، أي في وحدة واتصال مع العقل الكلي، بما أن العقل

منا ليس شيئاً سوى إدراك النظام والترتيب الذي في العالم. تصل المعرفة البشرية إلى الاتصال بالعقل الفعال عندما تعقل النظام والترتيب الذي تعبر عنه كلمة «العقل الفعال»، أي تلك العقلانية الفاعلة للانسجام والثبات والضرورة التي في الكون. وهذه هي نفسها المعرفة المطلقة عند هيجل والتي هي عنده اتحاد العارف والمعروف وفعل المعرفة، والتي تتحقق في مرحلة الروح المطلق، أي مرحلة العقل المستفاد في حالة اتصاله بالعقل الفعال. فالبشرية حسب هيجل تصل إلى مرحلة المعرفة المطلقة معرفياً عندما تصل إلى مرحلة الروح المطلق اجتماعياً وتاريخياً ومؤسسياً. (لكن هذا لن يتم إلا بالسيطرة على الطبيعة، سيطرة علمية - تكنولوجية).

(٢) الكمال النهائي الأقصى للعقل (الشيء في ذاته هو العقل اللامتناهي وهو العقل الضال):

إذا كان العقل الإلهي يتحد فيه الإمكان العقلي للشيء مع وجود الواقعي لهذا الشيء عند سليمان ميمون، بحيث يكون تصور الإله للشيء هو إيجاده، فإن العقل الإنساني في معرفته للأشياء يسير عكس المعرفة الإلهية؛ أي يسير من واقعة وجود الشيء إلى إمكانه العقلي، أي إلى تصوره. هذا الاتجاه المعاكس لعملية الخلق اللحظية يختلف عن المعرفة الإلهية في أمرين: الأمر الأول هو أن الإمكان العقلي للشيء ووجوده الواقعي منفصلان لدى المعرفة البشرية، لأن وجود الشيء هو المعطى مباشرة للإدراك الحسي، ثم يبحث العقل الإنساني بعد ذلك عن العلة الكافية لوجود هذا الشيء. يستطيع العقل الإنساني الوصول إلى العلة الكافية لوجود كل الأشياء وهي الإله، لكنه لا يستطيع معرفة العلة الكافية لشيء شيء في العالم، وبالتفصيل. لكن وعلى الرغم من ذلك فإن العقل الإنساني يظل يسعى للحصول على المعرفة التفصيلية بالعلة الكافية لكل الأشياء الجزئية، في نفس وقت معرفته الإجمالية بالعلة الكافية لمجموع الأشياء كلها وهو الإله. وهذا الذي يقوله سليمان، نجده عند ابن رشد بعباراته وأسلوبه ومصطلحات عصره: «ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء مما فيه، بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء»^(١). وتكرار ابن رشد لكلمتي «جزء جزء» و«شيء شيء»، يدلنا على أن سليمان ميمون عندما

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤٤ - ١٤٥.

يقول إن معرفة الشيء في ذاته لا تتطلب سوى التمامية في معرفة كل شيء في كل العالم، وأنه لا يبقى شيء منه معطى وكل شيء متصور، أي مُفسَّر ومعروف بأسبابه القريبة والبعيدة، فقد كان يقصد ذلك النموذج الكامل من المعرفة والذي وصفه ابن رشد وقال عنه إنه الكمال النهائي للعقل البشري، وأنه هو نفسه لا يختلف عن العقل الفعال.

(٢) اختزال سليمان ميمون الوحي إلى العقل:

تبنى سليمان ميمون استراتيجية تأويلية رشدية - ميمونية، إذ استعار هذه الاستراتيجية من موسى بن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين»، لكنها ترجع إلى ابن رشد في الأساس. تتأسس هذه الاستراتيجية في معالجة الوحي معالجة عقلانية وعلى أنه ظاهرة عقلية. فلما كان الله هو العقل الأول والعقل المطلق، فإن كل ما ينتقل منه إلى البشرية ذو مضمون عقلي أيضاً.

كانت العلاقة بين العقل والوحي مسيطرة على سليمان طوال مراحل تطوره الفكري. ففي تأريخه لحياته، علق على فقرة من «دلالة الحائرين» تتناول تعبيرات توراتية مثل: الله أمر، الله أرسل. وفي تأويل موسى بن ميمون لهذه التعبيرات، ذهب إلى أنها تعني أن الله هو العلة البعيدة والنهائية وليس العلة القريبة. فعندما يقول النص الديني إن الله أمر شخصاً ما بشيء ما، فهذا لا يعني أن الله بنفسه هو الذي أمره بذلك، بل يعني أن الظروف المحيطة بهذا الشخص هي التي دفعته لفعل ذلك الشيء، وأن هذه الظروف ترجع لأسباب مباشرة، وأن هذه الأسباب لها أسبابها، ويتم التدرج في الأسباب الأعلى حتى الوصول إلى السبب الأول والنهائي وهو إرادة الله. وفي تعليقه على هذه الفقرة من «دلالة الحائرين» يذهب سليمان إلى التأكيد على التمييز بين العلة القريبة والعلّة البعيدة. العلة القريبة هي السبب المباشر والطبيعي لحدوث شيء ما، أما العلة البعيدة فليست السبب المباشر وليس شرطاً فيها أن تكون علة مادية، والعلّة الأبعد هي الله. وعلى الرغم من أن كل شيء يُرد في النهاية إلى العلة الأولى التي هي الله، إلا أن المرء لا يمكنه أن يرد كل ما يحدث في العالم إلى الله باعتباره السبب المباشر؛ ذلك لأن هذا الرد يعني تجاوز العلل القريبة للأشياء والتي هي قوانين الطبيعة والأسباب المادية لحدوثها^(١). فالقول إن الله هو السبب في حدوث كل شيء في العالم هو إبطال للسببية ولقانون الطبيعة، وذلك

(1) Maimon, Gesamelte Werke, P. 440, cited in, Rosenstock, Bruce: "God... Has Sent me to Germany": Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel". The Southern Journal of Philosophy, vol.52, Issue 3 (2014), pp. 287-315; at 288.

بإرجاع كل حادثة طبيعية إلى مبدأ مفارق للطبيعة، وهذا تجاوز للطبيعة وإبطال لعملها. إن هذه المناقشة تذكرنا بمواجهة ابن رشد للمذهب الأشعري الذي أبطل السببية وفاعلية الطبيعة عندما أرجع كل ما يحدث في العالم إلى إرادة الله مباشرة، وذهابه إلى أن تجاوز الأسباب ورد كل شيء إلى الله ليس إعلاءً لحكمته بل هو توضيح بها، لأن الأسباب، أي قوانين الطبيعة، هي حكمة الله وسنته في خلقه، وإبطالها هو إبطال لحكمة الله ذاتها^(١). صحيح أن موسى بن ميمون قد قدم نفس هذا الموقف الراض لإنكار علم الكلام للطبائع^(٢)، وصحيح أنه كان من المصادر المباشرة التي أخذ منها سليمان ميمون فكرته عن التمييز بين العلة القريبة والعلة البعيدة، إلا أن الأثر الرشدي في «دلالة الحائرين» واضح، إذ أن كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» يرجع إلى سنة ١١٧٨ أو ١١٧٩، في حين بدأ ابن ميمون في تأليف «دلالة الحائرين» سنة ١١٨٦. لقد اعتاد الباحثون اليهود المعاصرون إرجاع أفكار سليمان ميمون إلى موسى بن ميمون، وتوقفوا عند ذلك ولم يبحثوا في الأثر الرشدي في «دلالة الحائرين»؛ على الرغم من كل الأدلة النصية على هذا الأثر، وعلى الرغم من أن موسى بن ميمون قد صرح في خطابه مترجم كتابه من العربية إلى العبرية صمويل بن طيبون سنة ١١٩١ أنه قد حصل على كل مؤلفات ابن رشد ما عدا كتاب «الحس والمحسوس»^(٣). ومع الأخذ في الاعتبار أنه انشغل في تأليف الدلالة من ١١٨٦ إلى ١١٩٠، فمعنى هذا أنه كان يجمع مؤلفات ابن رشد أثناء تأليفه لكتابه، وهو ما يدل على الأثر الرشدي المباشر.

وبعد أن قام سليمان بتأويل عبارتي «الله أمر» و«الله أرسل» كما عرضنا، علق على هذا التأويل قائلاً: «والآن عزيزي القاريء فإن الله، كما هو واضح مما قيل»، أي مما قاله في تأويله لهاتين العبارتين، «قد أرسلني إلى ألمانيا وأمرني أن أصف لك قصة حياتي، وهو الآن يأمرني أن ألفت انتباهك إلى هذه الفقرة من كتاب ابن ميمون، التي يتضح فيها، عن طريق التأويل العقلي، أن الإيمان والعقل يمكن أن يوفق بينهما ويصيران في انسجام تام»^(٤). يجب أن ننتبه إلى

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٦٦.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٣) المرجع السابق: ص xxiv.

(٤) Maimon, op.cit, loc.cit.

هذه العبارة الأخيرة، لأنها تعني سخرية سليمان من التأويل العقلي على النمط الميموني للنص الديني. فلو كان ابن ميمون مصيباً في تأويله لعبارة «الله أرسل» و«الله أمر»، فهذا يعني أن الله أرسل سليمان ميمون لألمانيا وأمره أن يشرح للألمان تأويل ابن ميمون للتوراة، مثلما أرسل كل الأنبياء والرسل وأمرهم بتبليغ أشياء لأقوامهم. يريد سليمان أن ينقل إلى قارئه من طرف خفي وبطريقة غير مباشرة رأيه الخاص في الوحي. فما يسمى وحياً ليس سوى إلحاق مهمة معينة يتولاها شخص ما بإرادة الله، في حين أن مهمة هذا الشخص يمكن تفسيرها عقلانياً بأسبابها الطبيعية التي لا تتصل مباشرة بالله وإرادته. وهكذا يتبين من عبارة سليمان الأخيرة أن هدفه الحقيقي ليس التوفيق بين العقل والوحي أو الإيمان، وليس إثبات انسجامهما الأصلي كما صرح متخفياً، بل اختزال الإيمان إلى العقل، وتفسير الوحي تفسيراً عقلانياً يزيل عنه طابعه الفوق طبيعي العجائبي. وتأكيداً على صحة تحليلنا، فقد ذهب سليمان في أحد كتاباته المنشورة بعد وفاته إلى أنه لم يكن يقصد بالتوفيق والانسجام بين العقل والإيمان أن يعطي وزناً متساوياً للثنتين، أو ينظر إلى كل واحد منهما على أن له نفس القيمة التي للآخر، بل «تحرير [العقل] من قيود [الإيمان]»، جاعلاً من الإيمان «أكثر عقلانية». ويستمر سليمان قائلاً إنه حينما تحدث عن «الانسجام أو الاتفاق بين الإيمان والعقل» فقد كان يقصد «إحلال الثاني محل الأول بالكامل»⁽¹⁾. ومعنى هذا أن سليمان عندما كان يتحدث في عمله الأول «تاريخ حياقي» عن التوفيق بين العقل والإيمان، كان يتخفى ولم يكن يرد التصريح بحقيقة أفكاره، وبالتالي لجأ إلى الصيغة القديمة المعتادة من نظرية ازدواجية الحقيقة، التي تعني تساوي العقل والإيمان في القيمة مع اتفاقهما النهائي، ولذلك لجأ إلى نوع من التهكم عندما قال إن الله أرسله إلى ألمانيا، كي ينقل للقاريء المنتبه حقيقة موقفه دون تصريح، وأن موقفه الحقيقي هو اختزال الإيمان إلى العقل وتفسير الوحي تفسيراً عقلانياً بالكامل يزيل عنه طابعه العجائبي الفوق طبيعي. صحيح أن هذا التوجه كان هو نفس توجه سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة»، إلا أنه ذو أصول رشيديّة واضحة. وهذه الأصول الرشيديّة هي التي دفعت كارلوس فرينكل إلى القول إن موقف سليمان ميمون من «دلالة الحائرين» يماثل موقف الرشديين اليهود الذين فسروا الدلالة تفسيراً راديكالياً بأن أزالوا عنه طابعه السري وصرحوا بما أخفاه موسى بن ميمون. لكن حقيقة الأمر لا تقف عند حد «مماثلة» موقف سليمان من الدلالة لموقف الرشيدي اليهودية، بل

(1) Maimon, Gesammelte Werke, VII, 639 - 640, cite in Rosenstock: "God... Has Sent me to Germany": Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel", P. 288.

إن هناك أثراً رشدياً يهودياً مباشراً لهذا الموقف، نراه واضحاً من حقيقة أن النسخة التي كان يقرأها سليمان من الدلالة كانت بشرح الرشدي اليهودي الأشهر والأهم موسى الناربوني.

وفي مقابل كانط الذي فصل فصلاً حاداً بين الإيمان والمعرفة، وبين الحدس العقلي والحدس الحسي، وبين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الظاهر، أراد سليمان توضيح أنه ليس هناك مثل هذا الانفصال الحاد، وأن الإيمان إذا كان إيماناً بالله عن طريق الوحي، أي عن طريق شيء عجائبي مفارق للطبيعة وللعقل والمنطق، فهو إلى هذا الحد متناقض مع المعرفة، أما إذا كانت معرفة الله عقلية قابلة للبرهنة عليها منطقياً فمعنى هذا أن الإيمان قد تم اختزاله بالكامل إلى إيمان عقلي، أو بالأحرى معرفة عقلية بالله لا معرفة إيمانية إعجازية عن طريق الوحي. ولذلك أكد سليمان كثيراً على أن العقل المتناهي البشري جزء من العقل الإلهي وأنها يقعان على متصل واحد، وأن المعرفة الإلهية هي النموذج الأعلى الذي تسعى إليه المعرفة البشرية لكنها لا تحققه بالكامل، لأن تحقيق المعرفة الإلهية للبشر يتطلب الاتحاد الكامل بالإله، وهذا غير ممكن. لكن هذا هو بالضبط ما خالفه فيه المثاليون الألمان، إذ ذهبوا كلهم إلى إمكان الوصول إلى هذه المعرفة المطلقة.

٤) الصلات بين العقل الإلهي والعقل الإنساني:

العلم الإلهي ممكن للإنسان:

إن ما كان يوجه سليمان ميمون في نقده لكانط هو الاعتقاد في أن العلم الإلهي الذي ليس فيه تمييز بين الحدس والتصور، والجزئيات والكليات، ممكن للإنسان، ذلك الإمكان الذي استبعده كانط كما يظهر في حديثه عن استحالة الحدس العقلي. هذا الإمكان في حد ذاته مستند على سينوزا الذي سمح به عندما قال إن المعرفة من النوع الثالث ممكنة وهي أرقى أنواع المعرفة، وعندما كان يتحدث عن المعرفة تحت نوع الأزلية *sub specie aeternitatis*. فإذا فكر الإنسان في العالم تحت نوع الأزلية أو في مقام الأزلية، فسوف يقضي على الثنائيات المعرفية التقليدية. والحقيقة أن كتابه الأخلاق كله، وخاصة تصوره عن الجوهر، هو التطبيق العملي للمعرفة في مقام الأزلية. فإذا نظر المرء إلى العالم تحت نوع الأزلية فسوف يظهر أمامه على أنه جوهر واحد بصفتين، وسوف ينظر إلى نظام وترابط الأفكار على أنه هو نفسه نظام وترابط الأشياء. والملاحظ أن هذه الهوية بين الأفكار والأشياء هي نفسها الهوية التي في

العلم الإلهي التي تحدث عنها ابن رشد. وبالتالي فإن الأصل الأول لنظرية سليمان في العقل اللامتناهي، ولذا هب المثالية الألمانية في المطلق وفي المعرفة المطلقة، هو ابن رشد في نظريته في العلم الإلهي. تتمثل أهمية سبينوزا في المقام الأول ثم سليمان ميمون في المقام الثاني، في تحديد كيفية حدوث هذه المعرفة المطلقة وإمكانها، الأنطولوجي والإبيستيمولوجي معاً. والملاحظ أيضاً أن ابن رشد قد وضع العلم الإلهي باعتباره الغاية النهائية للمعرفة البشرية، وباعتباره عاملاً داخل هذه المعرفة باعتباره صورة العقل الفعال الذي فينا.

العقل اللامتناهي ليس مختلفاً بالنوع:

لا ينظر سليمان إلى الفهم الإلهي على أنه مختلف نوعياً عن الفهم المتناهي، بل هو اختلاف في الدرجة وحسب. وهو هنا يختلف عن ابن رشد الذي فصل فصلاً حاداً بينهما في التهافت وفي الضميمة. لكنه عاد في رسالة الاتصال ليقول بالاختلاف في الدرجة. يقول سليمان: «نحن [هو والفلاسفة من قبله وعلى رأسهم ابن رشد وسبينوزا بالطبع] نفترض فهماً لامتناهياً (على الأقل باعتباره فكرة) [لكن فكرة بالمعنى الميموني على أنها فكرة إنشائية لا فكرة تنظيمية كانطية]، تكون الصور [المعرفية] بالنسبة له هي في الوقت نفسه موضوعات فكرية، أو الذي ينتج من ذاته كل الأنواع الممكنة من صلات وعلاقات الأشياء. إن فهمنا بالتالي هو هكذا [مثل الفهم اللامتناهي]، لكن فقط بطريقة محدودة. هذه الفكرة جليلة وأعتقد أنها (إذا تم تطويرها وتوسيعها) [وهذا ما لم يفعله سليمان إلا مع الرياضيات، ولم تفعل المثالية الألمانية إلا هذا التطوير والتوسيع]، سوف تغلب على الصعوبات الكبرى من هذا النوع [صعوبات نظرية المعرفة الكانطية]»^(١).

ويذهب سليمان إلى أن كل القضايا بالنسبة للفهم اللامتناهي تحليلية، وليس به أي تركيب. والتركيب هو للفهم المتناهي وحده، لأنه يجد الموضوع أمامه ثم يركب بينه وبين التصور العقلي. لكن العلم المطلق هو في القضايا التحليلية فقط. وما هو تركيبي للفهم المتناهي هو في حقيقته تحليلي للفهم اللامتناهي. يتمثل العلم المطلق في إدراك أن كل القضايا التركيبية تحليلية، أي الهوية المطلقة بين الأفكار والأشياء^(٢). وهذه الفكرة سوف تعاود الظهور لدى كل المثاليين الألمان.

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 38.

(2) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 53.

أما عن العلاقة بين الشيء في ذاته وتمثله في العقل البشري، فيقول سليمان: «إن ما يميز الشيء ذاته [في ذاته] وتمثله هو أنه فقط [التمثل] أقل كمالاً؛ أما عندما يؤخذان معاً في كمالهما الأقصى... إذن هما بالضرورة شيء واحد والشيء نفسه»^(١). وبذلك يكون نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء، للعقل اللامتناهي وللعقل الإنساني أيضاً إذا استطاع أن يتبنى وجهة نظر اللامتناهي أو الأزلي، أو يدرك الأشياء تحت نوع الأزلية كما قال سبينوزا.

ويوحّد سليمان داخل العقل اللامتناهي بين الشيء وفكرته، ويقول إنها الشيء نفسه^(٢). ومعنى هذا أن سبينوزا عندما قال إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء فقد كان يقصد أنها الشيء نفسه داخل العقل اللامتناهي، وكان يتحدث من منطلق هذا العقل بالذات. وبالتالي يحلّ سليمان إشكالية الانفصال بين تصور الشيء والشيء في ذاته عند كانط.

خاتمة

تبني سليمان الفكرة الأرسطية - الرشدية القائلة إنه في العقل الإلهي ليس هناك تمييز بين الكليات والجزئيات (أو التصورات العقلية والحدوس الحسية)، لأن هذا التمييز هو بالنسبة للعقل الإنساني نظراً لنتاياه. وسعى سليمان إلى القضاء على الثنائيات الكانطية بين الحدوس الحسية والتصورات العقلية بهذه النظرية. لكنه لم يفصل في كيفية وصول العقل الإنساني المتناهي إلى هذا النوع من المعرفة الإلهية التي لا تميز بين الكليات والجزئيات أو بين التصور العقلي والحدس الحسي، والتي يمكنها أن تنتج موضوع تفكيرها بالتفكير فيه. واكتفى بالقول صراحة إن العقل الإنساني يمكنه أن يدرك الوحدة الأصلية لهذين الجانبين. لكن كيف يتم ذلك؟ استطاع سليمان إثبات إمكان حصول المعرفة الإنسانية على معرفة بالوحدة الأصلية في الوجود، وذلك من ثلاث جهات:

(١) الجهة الأولى أن العقل الإنساني نفسه استطاع الوصول إلى الطبيعة العامة للعلم الإلهي، وأن هذا العلم هو حدس عقلي منتج لموضوعاته وليس به أي تمييز أو انقسام أو ثنائية بين الكلي والجزئي أو العقلي والحسي، وذلك على يد الفلاسفة السابقين، ويقصد بهم

(1) Maimon, Salomon, Essay on Transcendental Philosophy, P. 104.

(2) Ibid. P. 188.

سليمان، أرسطو وابن رشد وموسى بن ميمون وسينوزا، وهو نفسه. ومجرد توصيل الفلاسفة إلى هذه الطبيعة للعقل الإلهي يعني أن المعرفة الإنسانية قد توصلت بالفعل إلى معرفة نمط وجود وفعل العلم الإلهي.

(٢) كي يستطيع الإنسان الوصول إلى المعرفة بالوحدة الأصلية، يكفي أن يسلب عن معرفته الجزئية المتناهية ما يجعلها جزئية متناهية، لكن لم يوح سليمان كيف يتم ذلك.

(٣) ضرب مثلاً على سبيل التمثيل والاستعارة (خطابة) وليس على سبيل الحقيقة، يوضح به إمكان إنتاج العقل الإنساني لموضوع تفكيره دون أن يأخذه من الخارج، وهو من الرياضيات. وقال إن البشر أشبه بالإله في ممارستهم للتفكير الرياضي، إذ هم ينتجون الموضوع الرياضي بمجرد التفكير فيه. وهذا هو الفكر المنتج لموضوعاته عند سليمان دون أن يستقبلها من الخارج. لكنه مجرد تمثيل، والتفكير الرياضي مجرد مثال استعاري وليس هو المعرفة المطلقة ذاتها والتي يقصدها سليمان. (والملاحظ أن هيجل سوف يرفض الرياضيات باعتبارها المعرفة المطلقة في مقدمة الفينومينولوجيا، ريمارداً بطريقة غير مباشرة على سليمان).

وبذلك بقي على المثالية الألمانية أن تثبت إمكان الوصول إلى المعرفة المطلقة، لا في صورة الرياضيات بل في صورة خلق الذات العارفة لذاتها باعتبارها ذاتاً عارفة عند فشته. وهذا هو الخلق الذاتي للذات عند فشته وعند شلنج أيضاً في المرحلة الأولى من تطوره الفكري، المرحلة الفشتية، الذاتية المطلقة. لكن هذه الذاتية المنغلقة على ذاتها هي التي نقدها هيجل، وقال إن المعرفة المطلقة هي في خلق الإنسان لعالم موضوعي (الروح الموضوعي) على صورته. المعرفة المطلقة عند هيجل ذات مضمون موضوعي، اجتماعي وتاريخي، وهكذا يصير الإنسان إلهاً أو مائلاً للإله أو صورة للإله الذي خلق الإنسان على صورته. ومعنى خلق الإله للإنسان على صورته هو أن ينجح الإنسان في النهاية لأن يكون خالقاً مثل الإله تماماً، خالقاً لعالم إنساني. وهذا هو التحقق الفعلي للإله في التاريخ الإنساني، فالإله يتحقق في العالم على الحقيقة عندما يتحول الإنسان نفسه إلى إله، إله لعالمه ولمصيره. وهذا هو التحقق الكامل للإله، التحقق المتجسد في وجود كائن شبيه بالإله خالقاً مثله، ظهور الجوهر الإلهي مكتملاً في جوهر بشري. لم يرض هيجل أن تكون الرياضيات هي المعرفة المطلقة، وواجه هذا الفكرة في مقدمة الفينومينولوجيا، وكذلك فعل في علم المنطق وفي الموسوعة.

وقد حاولنا في هذه الدراسة تتبع الأصول الرشدية لنظريات المثالية الألمانية في الروح والمطلق والهوية المطلقة والمعرفة المطلقة، مركزين على طريق وصول هذه الأصول الرشدية إلى المثاليين الألمان عبر سليمان ميمون. لقد كانت نظرية الهوية المطلقة، التي هي الحقيقة المطلقة، هي هوية العقل والعقل والمعقول، وهي هوية الفكر والوجود، والإله والعالم، تلك التي أحيها سينوزا في القرن السابع عشر وأحيها سليمان ميمون في أواخر القرن الثامن عشر. هذه النظرية ذات أصول رشدية وامتدادات لاحقة لدى المثالية الألمانية. فقد استمرت هذه الهوية لدى فشته في نظريته في هوية الذات العارفة وموضوع معرفتها، عندما يكون هذا الموضوع هو الذات العارفة نفسها. إن التقط فشته نظرية الهوية المطلقة من سينوزا وسليمان ميمون، الممثلان المحدثان لهذه النظرية ذات الأصول الرشدية، وحورها ليوظفها في فلسفته. فلما كانت الحقيقة المطلقة هي هوية العقل والعقل والمعقول، فإن هذه الحقيقة، المتحققة في العالم بالفعل، ممكنة للإنسان في حالة اتحاد فعل المعرفة مع موضوع المعرفة والقائم بهذه المعرفة. وهذا هو أساس فلسفة فشته في الأنا المطلق، الأنا الذي يضع ذاته من ذاته. ويقدم فشته مذهبه في الأنا المطلق على أنه البديل الوحيد المتاح للمفكر لتجنب الوقوع في السينوزية. ذلك لأن السينوزية في نظره هي فلسفة في ضياع الذات التام في الجوهر الواحد المطلق الذي تذوب فيه بالكامل، وبالتالي فإذا كانت الحقيقة المطلقة هي الهوية على الخطوط السينوزية، فهذا يعني اختفاء الذات تماماً، وحضور الحتمية الشاملة لهذا الجوهر الواحد الذي تضع فيه حرية الذات وهويتها نفسها. أما إذا كانت الهوية المطلقة هي هوية الذات مع ذاتها ومع فعلها المعرفي، فإن هذه الهوية المطلقة لن تعني إلا الوعي الذاتي وسوف تحقق الذات بها أعلى درجة من التعيين الذاتي ومن الحرية والهوية. ففي نظر فشته، فإن سليمان ميمون هو الذي انتهت عنده فلسفة الهوية إلى نقطة الاختيار بين دوجماتيقية الجوهر السينوزي وحتميته الشاملة وضياع الذات فيه تماماً، وبين تحويل الهوية المطلقة إلى هوية الذات مع ذاتها في صورة التوكيد المطلق للأنا والوضع المطلق للأنا بذاتها ومن ذاتها^(١).

(1) J. G. Fichte, *Science of Knowledge*. Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. (Cambridge University Press, 1982), pp. 100, 102; cf., Fichte, *The Science of Knowing*. 1804 *Lectures on the Wissenschaftslehre*. Translated by Walter E. Wright. (Albany: State University of New York Press, 2005), pp. 41, 69.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

(١) مؤلفات سليمان ميمون:

- An Autobiography. Translated by J. Clark Murray. (Montreal and Boston: Alexander Gardner, 1888)
- Essay on Transcendental Philosophy, Trans. By Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz. (London. New York: Continuum, 2010)
- "Essay Towards a New Logic or the Theory of 'Thought, Together with Letters of Philaletes to Aenesidemus. Berlin at Ernst Felisch's, 1794". In George di Giovanni and H.S. Harris, *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. (Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1985), pp. 159203-.
- Über die Progressen der philosophie, Gesammelte Werke, V. IV
- Give Cat ha-Moreh. Gesammelte Werke, II
- Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der Wichtigen Gegenstände der Philosophie in Alphabetischer Ordnung, in GW, III
- Kritische Untersuchungen über den Menschlichen Geist, oder das höhere Erkenntnis - und Willensvermögen. (Leibzig: bei Gerhard Fleischer dem Jüngern, 1797), reprinted in GW VII

(٢) ابن رشد:

- تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرق على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر مواريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧.

- تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان أمين. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ص ١٩٥٨.

- «هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟» منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠.

- تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مذكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Atlas, Samuel, From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964).
- Atlas, Samuel: "Maimon and Maimonides". Hebrew Union College Annual, vol. 23, no.1, (1950-1951), pp. 517-547.
- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon and Spinoza". Hebrew Union College Annual, vol.30 (1959), pp. 233-285.
- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon's Doctrine of Fiction and Imagination". Hebrew Union College Annual, vol.40/41 (1969-1970), pp. 363-389.
- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations". Journal of the History of Ideas, vol.13, no.2 (April 1952), pp. 168-187.
- Atlas, Samuel: "Solomon Maimon's Treatment of the Problem of Antinomies and its Relation to Maimonides". Hebrew Union College Annual, vol.21, (1948), pp. 105-153.
- Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge,

Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986)

- Baumgardt, David: "The Ethics of Salomon Maimon (1753-1800)". *Journal of the History of Philosophy*, vol.1, no.2, December 1963, pp. 199-210.
- Bland, Kalman P., *The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni)*. PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972).
- Constant, Eric A.: "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)". *Sixteenth Century Journal*, XXXIII/2 (2002), 353-379.
- De Souza, Igor Holanda, *Philosophical Commentaries to the Guide of the Perplexed*, C. 1250 - 1362. (PhD Dissertation, The University of Chicago, 2014)
- Fichte, J. G., *Science of Knowledge*. Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. (Cambridge University Press, 1982)
- Fichte, *The Science of Knowing. 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*. Translated by Walter E. Wright. (Albany: State University of New York Press, 2005)
- Fraenkel, Carlos: "Maimonides and Spinoza as Sources for Maimon's Solution of the 'Problem quid juris' in Kant's Theory of Knowledge". *Kant - Studien*, vol. 100, no. 2, pp. 212 - 240
- Giordano Bruno, *Cause, Principle, and Unity, and Essays on Magic*. Translated by Robert de Lucca and Richard J. Blackwell. (Cambridge University Press, 1998)
- Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Translated by David W. Silverman. (New York: Anchor Books, 1966)
- Herrera, Hugo Eduardo: "Salomon Maimon's Commentary on the Subject of the Given in Immanuel Kant's Critique of Pure Reason". *The Review of Metaphysics*, vol.63 (March 2010), pp. 593-613.

- Ivry, Alfred Leon, Moses of Narbonne's Treatise, "The Perfection of the Soul". A Partial Edition from the Paris MS, with translation and notes. (PhD Dissertation, Brandeis University, 1963).
- Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith. (London: Macmillan, 1961)
- Katzoff, C., "Salomon Maimon's Interpretation of Kant's Copernican Revolution", Kant-Studien, vol.66, pp. 342-356
- Katzoff, Charlotte: "Salomon Maimon's Critique of Kant's Theory of Consciousness". Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd.35, H.2, (Apr.-Jun., 1981), pp. 185-195.
- Lachterman, David Rapport: "Mathematical Construction, Symbolic Cognition, and the Infinite Intellect: Reflections on Maimon and Maimonides". Journal of the History of Philosophy, vol.30, no.4, October 1992, pp. 497-522.
- Librett, Jeffrey S.: "Stolen Goods: Cultural Identity after the Counterenlightenment in Salomon Maimon's Autobiography". New German Critique. No.79, (Winter 2000), pp. 36-66.
- Melamed, Yitzhak Y.: "Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite". Journal of the History of Philosophy, vol.48, no.1, (2010), 77-92.
- Melamed, Yitzhak Y.: "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism". Journal of the History of Philosophy, vol.42, no.1, (2004), pp. 67-96.
- Mendelssohn, Moses, Morning Hours. Lectures on God's Existence. Translated by Daniel O. Dahlstrom and Corey Dyck. (Dordrich/ Heidelberg/ London/ New York: Springer, 2011)
- Rosenstock, Bruce: "'God... Has Sent me to Germany': Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza Quarrel". The Southern Journal of Philosophy, vol.52, Issue 3 (2014), pp. 287-315.
- Socher, Abraham, The Radical Enlightenment of Solomon Maimon, (California: Stanford University Press, 2006)

- Thielke, Peter: "Apostate Rationalism and Maimon's Hume". *Journal of the History of Philosophy*, vol.46, no.4, October 2008, pp. 591-618.
- Thielke, Peter: "Discursivity and Causality: Maimon's Challenge to the Second Analogy". *Kant-Studien*, 92 (4), pp. 440-463 (2001).
- Thielke, Peter: "Getting Maimon's Goad: Discursivity, Skepticism, and Fichte's Idealism". *Journal of the History of Philosophy*, vol.39, no.1, January 2001, pp. 101-134.

ثالثاً: المراجع العربية

- هربرت ماركيز: العقل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.
- الفارابي: «كتاب معاني العقل». منشور في: رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٧.
- الكندي: «رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في العقل»، نشر عبد الرحمن بدوي في: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.
- الإسكندر الأفروديسي: «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحق بن حنين. نشر عبد الرحمن بدوي في: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى. دار المشرق، بيروت ١٩٧١. ص ٣١ - ٤١.
- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتابي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.
- زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧.

ثالثاً: فلسفة العلوم

طبيعة الحجة الاستدلالية في تجارب الفكر العلمية

د. خالد قطب (*)

شهد الثلث الأخير من القرن العشرين اهتماما كبيرا بتجارب الفكر العلمية Scientific Thought Experiments حيث دارت مناقشات عديدة بين فلاسفة العلم المعاصرين حول الدور الذي تلعبه تجارب الفكر في العلوم الطبيعية من الناحية النظرية والمنهجية، خاصة فيما يتعلق بالحجج الاستدلالية المستخدمة في هذه التجارب. فقد طرح بعض فلاسفة العلم عدة تساؤلات حول طبيعة تجارب الفكر العلمية، والفرق بينها وبين التجارب العلمية الواقعية، منها على سبيل المثال، هل يمكن تبرير الحجة الاستدلالية تبريرا إستمولوجيا خاصة مع عدم وجود معطيات تجريبية؟ وما هي الضمانات التي تقدمها تجارب الفكر العلمية بحيث يمكن للعلماء الاعتماد عليها؟ وما مدي أهمية الفروض الواقعية المغايرة التي تلجأ إليها تجارب الفكر العلمية لتدعيم افتراض ما أو نظرية ما من النظريات أو لإمدادنا بمعلومات عن ظواهر ما في العالم الطبيعي؟ وهل تمثل تجارب الفكر أدوات تساعدنا على الكشف العلمي أم هي مجرد مفارقات؟ إن تجارب الفكر ليست ضربا من الخيال المحض، بل تمثل شكلا من أشكال البحث التجريبي، فضلا عن أن حجتها الافتراضية لها قابليتها للاختبار التجريبي، إذ تملك أسسها المنهجية بحيث تكون الحجج التي تقدمها، وكذا النتائج التي تتوصل إليها، لها معقوليتها ووجاهتها المنهجية التي تجعلها في مصاف التجارب العلمية الواقعية، ومن جهة أخرى، فإن لتجارب الفكر أسسها الإستمولوجية التي تجعلها ممكنة من الناحية المنطقية. وعلى الرغم من أن الاهتمام بتجارب الفكر أمتد إلى علم الأخلاق^(١) والجمال والميتافيزيقا، بل أمتد أيضا إلى

(*) أستاذ فلسفة العلوم المساعد. جامعة الفيوم. كلية الآداب. قسم الفلسفة. باحث أكاديمي زائر بكلية الآداب. جامعة بريستول. قسم الفلسفة. المملكة المتحدة.

(١) من أكثر فروع الفلسفة اهتماما بتجارب الفكر «الأخلاق التطبيقية» Applied Ethics حيث أصبح هذا النوع من التجارب بمثابة أداة فلسفية لتقريب المفاهيم الأخلاقية من خلال ما يسمى بالمعضلات الأخلاقية:-

التأريخ للعلم ذاته.^(١) إلا أن تجارب الفكر في العلوم الطبيعية وخاصة الفيزياء، هي أكثر هذه التجارب وضوحاً. ومن هنا جاءت أهمية الإشكالية المطروحة في هذه الدراسة، والتي تعني بطبيعة الحجة الاستدلالية المستخدمة في تجارب الفكر من قبل العلماء، والتي يطلق عليها في بعض الأحيان سيناريو ماذا لو What if، من خلال السؤال: هل تمثل تجارب الفكر في العلم نوعاً من الاستدلال الافتراضي الواقعي المغاير، أو بعبارة أخرى، هل تمثل تجارب الفكر حجة استدلالية في بناء النظرية العلمية من جهة، وفي اختبار فروض نظرية ما من النظريات من جهة أخرى؟ وتحاول الدراسة عرض وجهات النظر المتعارضة في الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال فلاسفة العلم وخاصة عند فيلسوفين معاصرين هما جيمس براون J. Brown وجون نورتون J. Norton، ويان أن تجارب الفكر هي بمثابة أمثلة واقعية مغايرة تقدم لنا معرفة جديدة عن العالم الطبيعي. وتنقسم الدراسة إلى مقدمة تتعرض لمفهوم تجارب الفكر وخصائصها ووظيفتها والدور الذي تقوم به في المشروع العلمي، ثم تتناول: أولاً: أمثلة من تجارب الفكر في تاريخ العلوم الطبيعية. ثم ثانياً: تتعرض لوجهة نظر فيلسوف العلم المعاصر جيمس براون من خلال وجهة نظره التي تتصور تجارب الفكر بوصفها أفكاراً قبلية ومناقشة هذا التصور وتجاوزه. ثالثاً: من خلال ما قدمه فيلسوف العلم المعاصر جون نورتون الذي يقدم وجهة نظر تعتبر تجارب الفكر بمثابة حججاً، ثم رابعاً: تتناول الانتقادات التي وجهت إلى تجارب الفكر وتجاوز هذه الانتقادات من خلال البحث في الدور الذي تقوم به الحجة الاستدلالية التي تلجأ إلى أمثلة واقعية مغايرة في تجارب الفكر، ثم أخيراً نقف على أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

=فعلي سبيل المثال، أثارت قصة برنارد وليمز B. Williams فيلسوف الأخلاق الإنجليزي المتعلقة بالفقير جيم الذي أجبر على الاختيار بين قتل أحد هنود الأميركيين المقيدين حتي ينجو هو وباقي المقيدين الآخرين من الموت، وإلا أذا رفض سيكون مصير الجميع القتل بما فيهم جيم نفسه. أنظر في تفاصيل تجارب الفكر في الأخلاق:

Walsh. A.A. Moderate Defence of the use of Thought Experiments in Applied Ethics. In Ethics Theory Moral Prac(2011) 14: 467-481 Springer Science+Business Media.B.V 2010

(١)** على الرغم من أن المؤرخين لا يعتبرون تجارب الفكر أدوات ملائمة لعلومهم، إلا أنه من غير الممكن فهم الأحداث التاريخية فيها صحيحاً دون اللجوء إلى تجارب الفكر، بمعنى أنه لكي يفهم المؤرخ الأسباب التي أدت إلى حدث تاريخي ما عليه أن يلجأ إلى أمثلة واقعية مغايرة، أو بعبارة أخرى، يلجأ إلى تجارب فكر حتي يقف على العمليات الاستدلالية التي يصل من خلالها المؤرخون إلى تفسير أحداث تاريخية بعينها. أنظر:

Mey.T.D and Weber.E. Explanation and Thought Experiments in History. In History and Theory, Vol.42.No.1(Feb.,2003),PP.28-38.Welsleyan University.Wiley.

□ مقدمة.

□ تجارب الفكر في تاريخ العلوم الطبيعية.

□ تجربة الفكر العلمية بوصفها أفكاراً قبلية: جيمس براون.

□ تجربة الفكر العلمية بوصفها حججاً: جون نورتون.

□ الانتقادات الموجهة إلى تجارب الفكر.

□ الخاتمة ونتائج البحث.

□ مراجع الدراسة.

مقدمة

لا بد لأي دراسة تتناول تجارب الفكر في العلم أن تطرح سؤالاً عن ما هي تجارب الفكر؟ حتي يتحدد لنا عن أي شيء نتحدث. فعلي الرغم من غموض مصطلح تجربة الفكر، واعتقاد بعض فلاسفة العلم وخاصة التجريبيين منهم، بأنها ليست تجارب حقيقية بل هي أقرب ما تكون إلى التجارب الزائفة، أو هي مجموعة من الإجراءات المبعثرة غير المنتظمة، إلا أنها تعني لدي البعض الآخر حالات افتراضية تقوم بوظيفة التجربة العلمية الواقعية، حيث تطمح تجربة الفكر إلى اختبار افتراضات أو نظريات، ومن ثم تحمل تجارب الفكر حججاً وأدلة.^(١) كما يذهب البعض الثالث إلى أن تجارب الفكر هي نوع من الاستدلال نخلق من خلاله سيناريو تخيلياً يهدف إلى تأكيد أو نفي افتراض ما أو نظرية ما من النظريات، ومن ثم فهي تستخدم أمثلة تخيلية^(٢)، تكون في بعض الأحيان مغايرة أو معاكسة للافتراضات التي تطرحها نظرية

(1) Haggqvist.S. A Model for Thought Experiments. In Canadian Journal of Philosophy. Vol 39, No.1, March 2009, PP. 55-76. P. 57

(٢) لا نجد صراحة مصطلح «تجربة الفكر» في المعاجم العربية بل نجد ما يسمى بـ«التجريب الذهني» Expérimentation mental الذي يعني، عند جورج صليبا، على سبيل المثال، نوعاً من التجريب الذهني في مقابل التجريب المادي، وهذا النوع من التجريب يعني أن يتصور المرء بعض المواقف، ويركز انتباهه فيها، ويتنبأ بما ينشأ عنها من نتائج، وهذا التجريب لا يبلغ غايته إلا إذا أمكن تمثيل المواقف تمثلاً دقيقاً، وهو أبسر من التجريب المادي، لأن تصوراتنا في متناول أيدينا. فواضع المشروعات، وبناء القصور في الخيال، والروائيون، ومخترعو النظريات السياسية والاجتماعية، والباحثون عن الحقيقة يتصورون جميعاً=

علمية سائدة، بغرض تحليلها وتفنيدها.^(١) وهناك من يعتقد أن تجارب النكر تمثل آلية يمكن من خلالها أن نكتسب معرفة جديدة عن العالم الطبيعي، ومن هنا لا تختلف تجربة الفكر العلمية عن التجربة الواقعية، في حين ينتقد هذه الواجهة من النظر تيار كبير في فلسفة العلم يعتقد أن المعرفة التي نستمدّها من تجربة الفكر ليست بالجديدة ولا تقدم لنا اكتشافات تتعلق بالظواهر الطبيعية، بل هي مجرد افتراضات أو تجارب فكر أفلاطونية.

ويمكن أن نشير إلى فيلسوف العلم الأمريكي المعاصر نيقولا ريسكار N. Rescher (جامعة بطرسبرج) حيث يذهب في كتابه: ماذا لو؟ تجارب الفكر في الفلسفة» إلى أن تجارب الفكر هي افتراض لواقعة وليس اعترافا بواقعة، إنها أطروحة يتم قبولها مؤقتا، أو هي الأطروحة المنصوص عليها في هذا الوقت... إنها ماذا لو؟^(٢) كما يذهب إلى أن تجربة الفكر تركز دائما

= مشروعاتهم قبل الإقدام على تحقيقها. وعلى قدر ما يكون تصورهم لغاياتهم ووسائلهم أدق يكون نجاحهم في أعمالهم أتم وأوفي.

انظر جميل صليبا. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢. ص. ٢٤٥-٢٤٦.

وقد أستند جورج صليبا في تعريفه هذا على موسوعة لالاند الفلسفية، حيث يورد هذا الأخير نصا لإرنست ماخ Mach.E يعرف فيه «التجريب العقلي» بأنه إعمال العقل في تشييد تصورات طوباوية أو خيالية بحيث لا تمت هذه التصورات إلى الواقع التجريبي المباشر الذي يتعامل مع الظواهر الطبيعية بأي صلة، إنه على حد تعبير إرنست ماخ، اختبار لأفكارنا بأقل التكاليف.

انظر: لالاند. أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. المجلد الأول A-G تعريب خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت-باريس. ط ٢. ٢٠٠١. ص. ٣٩٣.

كما يتبنى المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، هذا المعنى، إذ يذكر أن «التجريب الذهني» هو ضرب من التجريب في مجال الفكر، حيث يتمثل الذهن ظروفًا واقعية يربط بها توقعه لنتائج معينة، فهو تجريب لا ينصب على الأشياء، بل على تصورهما وتمثلها في الذهن.

انظر: مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. تصدر إبراهيم بيومي مذكور. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٩٨٣. ص. ٣٩.

ومن هنا نجد أن المعنى الذي تقدمه تلك المعاجم يحدد وظيفة التجريب الذهني أو العقلي على تشييد مجموعة من التصورات الخيالية التي لا تمت إلى الواقع التجريبي بأي صلة، كما أنه لا يمثل أي آلية منهجية أو إستيمولوجية لإثبات أو تأييد أو تكذيب أو تفنيد فرض ما من الفروض أو نظرية ما من النظريات، ناهيك عن تقديم أفكار جديدة عن عالم الظواهر الطبيعية.

(1) Ibid. P. 58

(2) Rescher, N. What If? Thought Experiments in Philosophy Transaction Publishers. London. New Brunswick. 2005. P. 2

على فروض، كما أن الفيلسوف الذي يبدع تجربة فكر ما يتبع الاستدلال الافتراضي حتي يحصل على نتائج عن طريق الاستنباط، هذه النتائج، من وجهة نظر ريسكار، افتراضية في الأساس، إذ يهدف هذا الافتراض الإجابة عن سؤال أو حل مشكلة فلسفية ما.^(١) لهذا يري أن تجربة الفكر غالباً ما تدعونا إلى افتراض موقف يمكن في الحقيقة إدراكه ولكن العديد من تجارب الفكر غير قابلة للتنفيذ على الإطلاق كونها افتراضية، وصفة الافتراضية هذه تعني أنها تنطوي على ما هو غير واقعي. فالموقف الذي يكون موضوع بحث تجربة الفكر يكون موقفاً احتمالياً فقط. فعلي سبيل المثال، فيما يقول ريسكار، يطرح الباحثون المهتمون بإعادة كتابة تاريخ الفلسفة سؤالاً افتراضياً هو: «ماذا لو مات ديكارت وقت ولادته هل كانت الفلسفة في القرن السابع عشر ستتطور؟» فقد يري البعض أن هذا يمثل افتراضاً غير قابل للإنجاز من حيث المبدأ^(٢)، ومن هنا يمكن القول، وفقاً لرأي ريسكار، بأن تجارب الفكر لا تتعامل مع تجارب مستحيلة الحدوث أو إجراءات لا يمكن إنجازها على الإطلاق، بل على العكس تماماً، لا تحتاج تجارب الفكر أن تكون تجارب تخيلية لأنها عندما تكون الشروط التي تم افتراضها غير قابلة للإدراك من حيث المبدأ، لا يمكن تنفيذ حتى التجربة الواقعية.^(٣) ومن هنا فإن تجارب الفكر هي طرق معقدة من الاستدلال الافتراضي، إنها تنطلق من افتراض، هذا الافتراض هو مجموعة ضمنية من القضايا البسيطة التي تتجه إلى البرهنة على نتيجة تم التوصل إليها عن طريق استدلال استنباطي، بالإضافة إلى أن تجارب الفكر تسير في هذه العملية لكي تجيب عن بعض التساؤلات التي لها سمة التجريبية، ولكن تظل الإجابات المقدمة عن هذه التساؤلات تحمل السمة الافتراضية. ومن هنا فإن تجربة الفكر، وفقاً لوجه نظر ريسكار لا بد أن تتضمن:

١- افتراضاً، والذي هو عبارة عن تصور أو خطة.

٢- سياق المعلومة التي يقدمها هذا الافتراض.

(1) Ibid.P.3

(٢) يخلط بعض الباحثين بين تجارب الفكر في الفلسفة وتجارب الفكر في العلم، ففي الفلسفة هناك تجارب فكر لا يمكن إغفالها حيث لجأ إليها بعض الفلاسفة لتكون بمثابة أداة لهم في البحث الفلسفي، أو قضيته الفلسفية التي يحاول تقديم سند تصوري لها، بعبارة أخرى يلجأ بعض الفلاسفة إلى تجارب الفكر من أجل إيجاد علاقة بين تساؤلاتنا العميقة عن العالم ومكاننا فيه، الأمر الذي يجعلنا نذهب إلى القول بأن تجارب الفكر لا نهاية لها في الفلسفة لأنها تقدم تفسيرات وبراهين عن مغزي وجودنا في هذا العالم والطبيعة الكلية للإنسان، ومن هنا كانت تجارب الفكر في الفلسفة تأملية.

(3) Ibid. P 7

٣- النتيجة المشتقة من هذا الافتراض.

٤- المشكلة المطروحة المراد البحث لها عن حلول، أي الدروس المستفادة.

٥- مسار الاستدلال المتبع في تجربة الفكر والذي على أساسه يتم استنباط الحلول أو الدروس المستفادة.^(١)

ومن هنا يمكن القول مع ريسكار أنه إذا كانت التجربة العلمية الواقعية التقليدية تمدنا بنتيجة واحدة، إلا أن الوضع بالنسبة لتجربة الفكر مختلف، وهذا الاختلاف راجع إلى أنه من الممكن أن نستنبط العديد من النتائج الممكنة داخل تجربة الفكر ذاتها، وإذا كانت التجربة العلمية الواقعية التقليدية تتبع مسار الملاحظة للظواهر أو الوقائع الطبيعية، فإن تجارب الفكر تتبع هذا النوع من الاستدلال باستخدام التأمل العقلي. ولا يعني هذا القول أن تجارب الفكر لا تحتاج إلى أجهزة أو أدوات بل على العكس من ذلك، فعلى سبيل المثال، يحتاج الفيزيائيون وعلماء الفلك إلى استخدام أجهزة الكمبيوتر لإجراء تجاربهم الفكرية.^(٢) ومن هنا يمكن القول بأن من خصائص تجارب الفكر أنها تجارب تنفذ في معمل العقل، ومن ثم فهي لا تجري أية تجارب، بل تستدل فقط على نتائجها من خلال مجموعة الفروض. وهذا ما جعل بعض الباحثين يربط بين تجارب الفكر والنماذج العقلية Mental Models.

فقد حاول بعض الباحثين إيجاد علاقة ما بين تجارب الفكر والنماذج وخاصة النماذج الفكرية.^(٣) التي هي نظام متخيل أو بناء تصوري يعكس الواقع الموضوعي المعقد ببناء مفاهيم وتصورات تكون مألوفة للخبرة الإنسانية العامة، أما النماذج الفكرية بالنسبة للعلماء فهي تعني تشييد إطار فكري موجه للبحث العلمي بحيث يرشد المجتمع العلمي أو الجماعة العلمية إلى طرق التقدم العلمي.^(٤) إلا أن هذا الربط بين النماذج العقلية أو الفكرية وبين تجارب الفكر يجعلنا، فيما يقول ريسكار، نقع في إشكالية وهي: إذا كان تجارب الفكر تتضمن بالفعل

(1) Ibid.PP.7-8

(2) Ibid.P. 8

(٣) هناك بطبيعة الحال نماذج مادية في مقابل النماذج الفكرية، حيث يعني بالنماذج المادية تلك النماذج التي يشيدها العلماء عندما يتعذر عليهم إجراء بعض التجارب في الواقع، الأمر الذي يجعلهم يشيّدون نماذج مادية مصغرة تحاكي ما تعذر عليهم القيام به من تجارب واقعية فعلية.

(٤) انظر صلاح عثمان. النماذج والاستدلال التمثيلي في العلم. مجلة المخاطبات. بوس. العدد ٣. جويلية السنة

تشيد نماذج عقلية خاصة عندما يتم استخدامها كمعادلات مختلفة لتقديم عمليات فيزيائية، فإن هذا لا يعني أن هناك ضرورة بالنسبة لتجارب الفكر أن تتعامل مع نماذج أو بناءات أو تصورات عقلية محضة، ذلك لأن تجارب الفكر تمارس عملها من خلال اختبار الفروض، بحيث لا يتم هذا الاختبار من خلال التأمل العقلي الخالص بل من خلال الاستدلال المبني على معلومات مستمدة من الواقع التجريبي.^(١) إلا أن هذه الإشكالية قابلة للحل عندما نضع في الاعتبار مفهوم النموذج العلمي، تقول دانيلا جونس J. Daniela أستاذ فلسفة العلوم بجامعة بون بألمانيا «أن غالبية النماذج العلمية على درجة كبيرة من التجريد، فهي عبارة عن أفكار وتصورات مجردة يتم توظيفها بطريقة صورية رياضية خالصة.. إنها صياغة صورية لفرض من الفروض من أجل اختبارها، ومن ثم فإن النماذج العلمية تصف المظاهر المختلفة للواقع، كما أنها تتصل بالمعطيات التجريبية وهذا ما يجعل النموذج موضوعا للاختبار التجريبي، فضلا عن أن النموذج العلمي يمكن أن يصدر عنه تنبؤات تعمل على تأييد نموذج علمي ما»^(٢) ومن هنا كانت للنماذج العلمية قدرة تنبؤية تساعد على التنبؤ بالأحداث المستقبلية المتعلقة بالظواهر أو الوقائع الطبيعية حيث تستند درجات التنبؤ على السمة الرياضية.^(٣)

ولا يمكن أن نغفل الدور المؤثر الذي قام به فيلسوف العلم النمساوي الإنجليزي كارل بوبر في توطيد دعائم تجربة الفكر في العلم وفلسفته، حيث يشير في الملاحق المضافة إلى كتابه «منطق الكشف العلمي» وتحت عنوان «في استخدام وإساءة استخدام التجارب التخيلية خاصة في نظرية الكوانتم، On the Use and Misuse of Imaginary Experiments, Especially in Quantum Theory»، إلى خصوبة التجارب التخيلية لإقامة الدليل أو الحجة، ويرى أن تجربة جاليليو التخيلية تعد نموذجا لأفضل استخدام لهذا النوع من التجارب، حيث كان هذا الاستخدام نقدي في الأساس، ولا يقتصر دور التجارب التخيلية على النقد فحسب، بل هناك استخدام آخر لها وهو الدور الكشفي، حيث تساعد التجارب التخيلية على الكشف، ويتضح هذا الدور فيما أطلق عليه كارل بوبر بالأساس الكشفي للمذهب الذري The Heuristic Basis of Atomism، حيث يذكر التجربة التخيلية التي تقول: لتخيل أننا

(1) Rescher.N. What If? Op.Cit. P.18

(2) Daniela.B.J. Models in Philosophy of Science. University of Pittsburgh Press.Pittsburgh. USA.2009.PP.2-10

أخذنا قطعة من الذهب أو من أي مادة أخرى، وأخذنا في تجزئتها إلى قطع صغيرة، حتي نصل إلى أصغر قطعة بحيث يستحيل تجزئتها من جديد، حيث تشير هذه التجربة إلى الدرة غير القابلة للتجزئة Indivisible^(١) كما يحذرنا كارل بوبر من استخدام التجارب التخيلية بشكل دفاعي أو هجومي كما حدث من قبل البعض عندما يستخدمون هذه النوعية من التجارب تارة في الدفاع عن نظرية الكوانتم وتارة أخرى في الهجوم عليها. صحيح، فيما يقول بوبر، أن للتجارب التخيلية دورا لا يمكن إنكاره بوصفها حجة نقدية يحاول المرء من خلالها توضيح ما أغفله عالم ما أثناء تدعيم فروضه، إلا أن الخطورة التي تكمن في التجارب التخيلية هي محاولة البعض الذهاب بها إلى أبعد من الهدف الذي وضعت من أجله.^(٢) هذا التصور للتجارب التخيلية، الذي قال به بوبر جعل بعض الباحثين يؤكد أن هذه التجارب يمكن تنفيذها ولا يمكن تأييدها، الأمر الذي يؤكد المنهج التجريبي البوبري وعلاقته بالفروض العلمية، أعني أن التجارب التخيلية يمكن أن تفند فروضا لا أن تتحقق منها أو تؤيدها.^(٣)

كما لا يمكن أن نغفل إسهام فيلسوف العلم الأمريكي توماس كون في تحديد وظيفة تجربة الفكر من خلال دراسته التي ضمنها كتابه «الصراع الجوهرى The Essential Tension» الذي نشر في عام ١٩٧٧ وعنوانها «وظيفة لتجارب الفكر» حيث يذهب إلى أن تجارب الفكر لعبت دورا نقديا لا يمكن إغفاله في تطور العلوم الفيزيائية. وعلى المؤرخ، على الأقل، أن يدرك هذه التجارب على أنها أداة فعالة لزيادة فهمنا للطبيعة، هذه التجارب تفترض مواقف لا يمكن فحصها في المعمل. وفي بعض الأحيان، تفترض مواقف لا يمكن فحصها بشكل كامل ولا تظهر في الطبيعة على الإطلاق. وهذا ما جعل سلسلة من العضلات التي نشأت عن هذه التجارب.^(٤) هذه العضلات طرحها توماس كون من خلال تساؤلات مهمة من قبيل: إذا كان الموقف المتخيل في تجربة فكر ما من الوضوح ولا يكتنفه غموض، فما هي شروط

(1) Popper. K. The Logic of Scientific Discovery. Routledge Classic. London and New York. 2002.P.465

(2) Ibid. P. 469

(3) Aspasia.S, Kyriakas.A and Haido.K. Tracing the Development of Thought Experiments in Philosophy of Natural Sciences. In. Journal For General Philosophy of Science. Zeitschrift Für allgemeine Wissenschafts Theorie. Vol.37, No.1(Mar,2006),PP. 61-75.P. 66

(4) Kuhn.T. A Function for Thought Experiments. In The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change.The University of Chicago Press. Chicago. 1977. PP. 240-265. PP.240-241

رجحان صدقه؟ وبأي معني وكيف لهذا الموقف أن يكون واحدا بحيث يمكن للطبيعة أن تظهره أو أنها في حقيقة الأمر قد أظهرته؟^(١) ويلفت توماس كون انتباهنا إلى قضية مهمة وهي أن تجربة الفكر تتضمن معلومة قبلية ما عن العالم، هذه المعلومة ليست في حد ذاتها نابعة من التجربة، ومن ثم فإن المعطيات التجريبية التي تتعامل معها تجربة الفكر لابد أن تكون معروفة ومقبولة بوجه عام قبل تصور التجربة، وهذا ما دفع توماس كون إلى طرح سؤال حول مدى اعتماد تجربة الفكر على معطيات تجريبية معروفة مسبقا، وكيف يؤدي هذا الاعتماد إلى معرفة جديدة أو فهم جديد للطبيعة؟^(٢) وهذا السؤال يؤدي في النهاية، فيما يقول توماس كون، إلى سؤال حول نوع المعرفة أو الفهم الجديد الذي يمكن تقديمه من قبل تجربة الفكر؟ وما الذي يأمل فيه العلماء أن يتعلموه من هذه التجارب؟ إن تجربة الفكر من شأنها أن تعيد صياغة مفاهيم علمية عديدة اعتقد لزمن طويل في ثباتها وصدقها بشكل لا يمكن أن يتطرق إليه الشك، منها على سبيل المثال، مفاهيم السرعة والزمان والمكان، ومن ثم فإن تجارب الفكر، فيما يقول توماس كون، «تعد واحدة من العمليات الأساسية التي تساعد على تقدم العلم»^(٣) ذلك لأنها تواجه العالم بما هو متناقض في نمط تفكيره، ومن ثم فإن معرفة هذا التناقض هي الخطوة الأولى الضرورية لاستبعاده، لذا يشير توماس كون إلى أن من وظيفة تجارب الفكر أنها تمدنا بمفاهيم جديدة عن العالم أو عن الطبيعة، ومن ثم فإن تجارب الفكر لا تختلف في الدور الذي تقوم به عن التجارب الواقعية أو تلك التجارب التي تجري في المعمل، إذ أن تجارب الفكر من شأنها أن تظهر التناقضات الموجودة في تصوراتنا ومفاهيمنا عن الطبيعة، الأمر الذي يجعلها تفترض مناهج وطرق جديدة لإزالة هذا التناقض الذي يؤدي إلى تغير النظرية ذاتها.^(٤) ومن هنا يستنتج توماس كون أن هذا التغير في المفاهيم والتصورات الذي تحدثه تجارب الفكر يمثل ثورة علمية في المفاهيم والقوانين والنظريات، بحيث ما كان غامضا ومتناقضا قبل الثورة العلمية، أصبح بعد تجربة الفكر، والتي تمثل ثورة علمية حقيقية، أكثر وضوحا وإحكاما وذلك بفضل ما تعتمد عليه هذه التجارب من قدرة على صياغة المفاهيم صياغة علمية دقيقة.^(٥) وفي الوقت ذاته، فإن قدرة هذه التجارب التحليلية والنقدية تعمل على

(1) Ibid. P. 241

(2) Ibid. P. 241

(3) Ibid. P. 260

(4) Ibid. P. 261

(5) Ibid. P. 263

تعديل وإصلاح المفاهيم الأساسية. إذن يؤكد توماس كون على عدة وظائف لتجارب الفكر يمكن إجمالها في النقاط التالية:

□ تقوم تجارب الفكر بدور تحليلي نقدي عن طريق إعادة النظر في المفاهيم والتصورات والنظريات العلمية التي سادت تاريخ العلم وتم اعتبارها من المسلمات من أجل تعديلها أو إصلاحها.

□ تمدنا تجارب الفكر بفهم جديد للطبيعة وذلك عن طريق كشف المتناقضات الموجودة في تصوراتنا ومفاهيمنا عن الطبيعة ذاتها، الأمر الذي جعل توماس كون يعتبر تجارب الفكر تعبيراً عن ثورة علمية حقيقية.

□ تتضمن تجارب الفكر فروضا مسبقة عن الطبيعة، مصدر هذه الفروض المعطيات التجريبية المعروفة، ومن هنا جاء التداخل بين تجارب الفكر والتجارب الواقعية.

وإذا كانت تجارب الفكر العلمية تحمل هذه الخصائص والوظائف التي حددها لها بعض فلاسفة العلم، إلا أن ثمة معوقات قد تحول دون عمل تجارب الفكر هذه، مما يؤدي إلى عرقلة ظهور نظرية ما من النظريات، أو الوصول إلى نتائج علمية وحيية، منها على سبيل المثال، أن يكون الافتراض الذي افترضه العالم في تجربة الفكر يفتقر إلى معنى، أو أن يكون السياق الذي تم تأسيسه لإجراء تجربة فكر ما لا يتلاءم مع الغرض من التجربة ذاتها أو مع الفروض التي تحاول تجربة الفكر اختبارها، فضلا عن أن التعديلات التي يتم إدخالها على الفروض تكون في بعض الأحيان غير متسقة مع الهدف الأساسي لإجراء تجربة فكر ما أو أن يكون مسار الحجة الاستدلالية في تجربة الفكر يؤدي إلى نتيجة خاطئة، أو إلى نتائج يصعب تفسيرها.^(١) كما يمكن أن نضيف أن من معوقات تجارب الفكر عدم استنادها إلى معطيات أو معرفة مستمدة من الظواهر الطبيعية. إذن، تهدف تجارب الفكر في العلم إلى تقديم طريقة عمل الطبيعة، فهي تقدم إجابات عن تساؤلات في صيغة: ما الذي يحدث عندما...؟

نخلص إذن إلى القول بأن تجربة الفكر هي تجربة افتراضية، ولكن هذه الافتراضية لا تحول دون أن يكون لتجربة الفكر آلية يمكن من خلالها اختبار هذا الافتراض، هذه الآلية هي الحجة الاستدلالية التي يتبعها العالم الذي يفترض تجربة ما بغرض الوصول إلى نتيجة

تكسبنا معرفة جديدة عن العالم الطبيعي، ولا تقتصر الحجة الاستدلالية في تجربة الفكر على تقديم معرفة جديدة عن العالم الطبيعي فحسب، بل تقدم لنا افتراضات مغايرة عن تلك الفروض التي تطرحها النظرية العلمية السائدة في حقبة زمنية معينة لتفسير ظاهرة طبيعية ما. وهذا ما يجعل تجربة الفكر ممكنة الحدوث، بل تمدنا بالعديد من النتائج الممكنة كونها تجربة افتراضية بحيث أنه كلما تعددت الفروض تعددت النتائج المستخلصة منها مما يؤدي إلى تقدم العلم ذاته.

تجارب الفكر في العلوم الطبيعية

إن تاريخ العلم يذخر بأمثلة عديدة من تجارب الفكر التي أجريت من قبل العلماء أو الفلاسفة الطبيعيين، فإذا كان مصطلح تجربة الفكر لم يظهر إلا مع إرنست ماخ، فإن هذا لا يمنع وجود نوع من التجريب الفكري في العصور القديمة والوسيطة، خاصة فيما يتعلق بالبراهين الرياضية الصورية التي كانت تستخدم لإثبات صحة أو خطأ فرض ما من الفروض. إلا أن هذه الدراسة تقتصر على بعض الأمثلة من تاريخ العلوم الطبيعية منها، على سبيل المثال، تجربة فكر جاليليو حول سقوط الأجسام^(١)، والتي تقول بأننا لو ألقينا جسمين ماديين متفاوتين في الثقل (الفارق بينهما تسعة أرتال) من أعلي برج بيزا، فإنهما يسقطان في وقت متقارب يكاد يكون متساويا وذلك نتيجة مقاومة الهواء، وليس كما يظن أرسطو بأن الجسم الأثقل يكون أسرع في السقوط من الجسم الأقل ثقلا.^(٢) لقد تساءل جاليليو ما الذي يحدث عندما يسقط جسم ذات الثقل الأكبر بينما معلق به جسم آخر أقل ثقلا؟ وفقا لنظرية أرسطو فإن هذا المركب من الجسمين الأثقل والأقل ثقلا يسقط أسرع من الجسم الأثقل بمفرده لأنه أثقل، إلا أن الجسم الأقل ثقلا سوف يسقط ببطء مقارنة بالجسم الأثقل وفقا لنظرية

(١) انظر تفاصيل هذه التجربة وغيرها من تجارب الفكر في الحوار الذي دار بين جاليليو (سالفاتي) وبين سيمبنيسيو وساجريدو حول النظامين الرئيسيين للكون: النظام البطليموسي والنظام الكوبرنيقي، وخاصة في اليوم الأول من الحوار، حيث تعرضوا لمناقشة آراء أرسطو حول حركة الأجسام الساقطة من أعلي.. جاليليو جاليليه. حوار حول النظامين الرئيسيين للكون النظام البطليموسي والنظام الكوبرنيقي. الجزء الأول. ترجمة وتحقيق: أ.د محمد أسعد عبد الرؤف. تقديم: أ.د على حلمي موسي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩١. ص. ١٥٩-٢٧٤

أرسطو، وكون الجسم الأقل ثقلاً/الأبطأ، يكون مرتبطاً بالجسم الأثقل والأسرع، فإنه لا بد أن يعوق سرعة سقوط الجسم الأثقل. ومن هنا جاءت معضلة عدم الاتساق والتي حاول جاليليو أن يتجاوزها وذلك عن طريق القول بأن الأجسام تسقط بسرعة متساوية بغض النظر عن أوزانها.^(١) هذه الحجة فيما يقول ريسكار قدمت العديد من الفروض التي تضافرت معا بحيث أدت في النهاية إلى هذه النتيجة التي توصل إليها جاليليو حول سقوط الأجسام، وبدون هذه الفروض لا يمكن لتجربة الفكر التي قام بها جاليليو أن تنجز العمل المطلوب منها انجازه. لذا يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار تجربة فكر جاليليو بمثابة أداة نقدية، حيث استخدمت لنقد التصورات الأرسطية وكشفت أن تلك التصورات تؤدي إلى مفارقة، كما كشفت هذه التجربة أيضا عن طريقة تحليلها المقارن بين المفهوم التقليدي للحركة الذي جاء به أرسطو وبين المفهوم الجديد الذي نتج عن افتراض تجربة الفكر مما يؤدي إلى تعديل نظرية الحركة واستنباط نتائج جديدة لم تكن موجودة في النظرية الأرسطية في الحركة، الأمر الذي يجعل تجربة الفكر لها مكانتها التجريبية أيضا.^(٢) بمعنى أن تجربة الفكر التي قام بها جاليليو كانت تهدف إلى إثبات مبادئه الأساسية، أي أنها كانت بمثابة دليل أو حجة لإثبات هذه المبادئ. ومن هنا يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار جاليليو، وعن طريق تجربة الفكر تلك، يجمع بين كونه عقلانيا Rationalist وتجريبيا Empiricist في الآن نفسه، بعبارة أخرى، فإن تجربة الفكر تجمع بين الجانبين العقلاني والتجريبي.^(٣) ومن هنا يمكن القول أن جاليليو يمثل صورة مثالية للعقل العلمي الحديث الناضج تماما، القادر على التوحيد بين اللغة الرياضية والوقائع التجريبية والفروض الجريئة تمثالا للمنهج العلمي الحديث.^(٤) كما يذهب ديفيد جراندر D. Gruender أستاذ تاريخ وفلسفة العلوم بجامعة فلوريدا بالولايات المتحدة الأمريكية، إلى أن تجارب الفكر من شأنها أن تبين هشاشة وكذب ثنائية العقلي/التجريبي، فنحن في حاجة إلى كل من

(1). Ibid. P.10

(2) Prudovsky.G. The Confirmation of the Superposition Principle: On the Role of A constructive Thought Experiment In Galileo's Discorsi. In Studies in History and Philosophy of Science. Vol.20, No.4, PP. 453-468, 1989. Pergamon Press. UK. P. 465

(3) Ibid. P. 468

(٤) يماني طريف الخوئي. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد ٢٦٤. ديسمبر. ٢٠٠٠. ص ٧٦

النظرية والملاحظة لنكتسب مزيداً من معرفة هذا العالم.^(١) نخلص إلى القول بأن تجربة فكر جاليليو الخاصة بتحليله لمشكلة الحركة تعد دليلاً على ضرورة هذا النوع من التجارب، فعن طريق هذه التجربة تغيرت مفاهيم وتصورات ونظريات كان ينظر من خلالها العلماء إلى مشكلة الحركة، ومن ثم كانت إحدى وظائف تجارب الفكر تصحيح مفاهيم وتصورات نظرية خاطئة، ومن ناحية أخرى، فإن أهمية تجربة فكر جاليليو ترجع إلى أنها بدأت بمفهوم افتراضي عن السرعة يختلف عن المفهوم الأرسطي لها، وذلك عن طريق طرحه لسؤال: هل حركة الأجسام منتظمة حتي لو اختلفت هذه الأجسام من حيث حجم وثقل وشكل الجسم، وكذا القوة المستخدمة في توجيه سرعة الجسم؟ منتهياً إلى وضع جاليليو لقوانين جديدة لسقوط الأجسام، ولكن لابد أن نؤكد أن إسهامات جاليليو في نظرية الحركة من خلال تجربة فكر سقوط الأجسام، كانت مستلهمة من التصور الأفلاطوني لطبيعة الرياضيات، هذا التصور الذي يعمل على تحويل الظواهر الطبيعية الملاحظة إلى بنية رياضية، وأن الحقائق الأساسية في الطبيعة توجد في الأشكال الهندسية والرموز الجبرية.^(٢) وهذا ما جعل بعض الباحثين يؤكد على أن تجربة فكر جاليليو كانت فقيرة للغاية، بحيث أنها لم تقدم أي دليل تجريبي على صحتها.^(٣) وهذا في حقيقة الأمر غير صحيح، إذ أنه من الممكن إجراء تجربة بيزا بسهولة، وهذا ما قام به عالم الرياضيات سيمون ستيفن S. Stevin في عام ١٦٠٥ حيث أجري تجربة فكر جاليليو عندما قام بإسقاط كرات من ارتفاع ثلاثين قدماً، وقد توصل إلى نتائج أقرب إلى النتائج التي توصل إليها جاليليو.^(٤)

لقد قلبت تجربة فكر جاليليو نظرية الحركة رأساً على عقب، حيث بدت مشكلة الحركة والتباطؤ في حاجة إلى تفسير وهو ما أكده فيلسوف العلم المعاصر ستيفن تولمين S. Toulmin

(1) Gruender. D. Galileo and the Method of Science: Theory Change. Ancient Axiomatics, and Galileo's Methodology, J. Hintikka and D. Gruender(eds) Dordrecht Holland, D.Reidel, 1981, P. 267

(٢) سالر يفوت. إبستمولوجيا العلم الحديث. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. ط ٢. ٢٠٠٨. ص ٢٨.

(3) Peijinenburg, J. and Atkinson, D. When are Thought Experiments Poor Ones? In Journal for General Philosophy of Science, 34, 2003, PP. 305-332

(4) Peijinenburg, J. and Atkinson, D. On Poor and Not So Poor Thought Experiments: A Reply to Daniel Cohnitz. In Journal For General for Philosophy of Science/ Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, Vol.38, No.1(April,2007), PP. 159-161. Springer. P. 160

عندما قال بأن تغير النماذج التي نتصور من خلالها الطبيعة، يؤدي إلى تغير في المشكلات المطروحة على أجندة المناقشات في العلم، بحيث يتم إسقاط مشكلات قديمة وتقديم مشكلات جديدة، وهذا ما يجعلنا نقول بأن تجربة فكر جاليليو قد ساعدت نيوتن على أن يصيغ قوانينه في الحركة وخاصة قانونيه الأول والثاني اللذان يقولان: بأن كل جسم يبقى على حالته من السكون أو الحركة بسرعة منتظمة وفي خط مستقيم ما لم تؤثر عليه قوة خارجية تغير من حالته (القانون الأول)، وأن سرعة جسم ما تتناسب طرديا مع مجموع القوي الخارجية المؤثرة عليه وتكون في اتجاهه، وعكسيا مع كتلته (القانون الثاني).^(١)

ولا يمكن أن نغفل، في معرض الحديث عن أمثلة من تجارب الفكر في تاريخ العلوم الطبيعية، تجربة الدلو التي قال بها نيوتن لتبرير الحركة المطلقة في الطبيعة والتي تفترض أن ثمة دلو معلقا في جبل به ماء دون حركة، فإذا ما نظرت إلى سطح الماء ستجده مستويا تماما كون الدلو لا يتحرك، وتخيل أنك إذا ما قمت بتحريك الدلو حول المحور الذي علق فيه، فإن دوران الدلو يجعل طاقة الحركة تنتقل من الدلو إلى الماء مما يؤدي إلى تحذب سطح الماء إلى أسفل، فإذا لاحظنا الماء دون دوران الدلو سنجد أن سطحه محدبا مما يجعلنا نستنبط أن الدلو مازال في حالة حركة دون أن ننظر إلى الدلو ذاته، وإذا لاحظنا توقف الماء واستوائه في الدلو، نستنبط أن حركة دوران الدلو قد توقفت.^(٢) ويعلق أحد الباحثين على تجربة فكر نيوتن هذه بقوله «هذه تجربة ذهنية ويجوز أن لا يكون نيوتن قد قام بها فعلا.. وهي تدل على العقلية التجريبية عند نيوتن وعلى ممارسته للمنهج التجريبي»^(٣) ولكن يعود ويقرر أن هذا المنهج التجريبي له شقه الرياضي العقلاني الذي لا يمكن إغفاله، بأي حال من الأحوال، عند نيوتن، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الهدف الأساسي من كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» كان مساهمة في موضوع الميكانيكا وذلك بدراسة العلم الرياضي وخاصة الهندسة، في علاقته بالفلسفة الطبيعية.^(٤) لقد كان نيوتن يهدف من وراء تجربة فكر الدلو أن يثبت أن المكان مطلق وأن

(1) Sorensen, R. Thought Experiments. Oxford University Press. Oxford, 1992. PP.8-9

(2) Roux, S. The Emergence of the Notion of Thought Experiments. P.8

(3) عبد القادر بشته. الإستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت.

١٩٩٥. ١١. ص ٩٠.

(4) نفس المرجع. ص ٩١.

الحركة مطلقة، وأنها عقليان، ومن هنا فإن كلمة المطلق ترادف عند نيوتن كلمة العقلي.^(١) لذا فإن نيوتن قد أنشأ عالماً مجرداً هو غير الواقع الحسي الذي نعيش فيه لكنه غير منفصل عنه تماماً. والعلم عموماً على كل حال، الحديث والمعاصر منه، لا يبحث في الطبيعة التي ندركها بحواسنا المجردة، بل ينحت بنفسه طبيعة عقلية ومصطنعة، والعلم يزداد ابتعاداً عن عالمنا كلما تقدم، والعلوم المعاصرة تعني بطبيعة تكاد تكون خيالية، وعلى هذا المستوي يجب أن ننزل الخطاب الفلسفي حول التجربة العلمية عند نيوتن وعند العلماء المحدثين والمعاصرين عموماً، والتجربة العلمية بهذا المعنى ليست «معملية» يدوية، بل إنها ذهنية وعقلية بالضرورة دون قطيعة مع المجال الحسي.^(٢) وهذا ما جعل بعض الباحثين أمثال براون يسترشد بتجربة فكر نيوتن حتي يثبت أن تجارب الفكر بوجه عام هي تجارب أفلاطونية، أي كونها تعتبر الظواهر الطبيعية كيانات رياضية، وهذا ما سنوضحه بالتفصيل في هذه الدراسة عند تناول تجارب الفكر بوصفها أفكاراً قبلية كمثال على وجهة نظر جيمس براون.

إلا أن هذا التصور لتجارب الفكر الذي قال به نيوتن كان موضع نقد من قبل إرنست ماخ E. Mack الذي وصف تجربة فكر نيوتن الخاصة بالدلو بالتجربة الوحشية. فإذا كانت تجربة فكر نيوتن تبدو على أنها واقعية، إلا أن الاستدلال مما يحدث للدلو على أن المكان مطلق يمتد بشكل واضح إلى مبادئنا القابعة خلف حدود الخبرة، الأمر الذي أدانته إرنست ماخ واعتبره فارغاً من المعنى، وتصور المكان بأنه مطلق هو تصور وحشي، وتأتي هذه الوحشية من أن نيوتن قد وضع هذا التصور وفقاً لتجربة الفكر تلك بواسطة العقل دون أن يكون هناك سند من الخبرة، وهذا ما أدّى إرنست ماخ إلى تخيل تجربة فكر مضادة لتلك التي قال بها نيوتن منطلقة من مبدأ نسبية الحركة وليس إطلاقها كما كان يزعم نيوتن، فهو يقول لتخيل أن هناك رجلاً يركب أرجوحة وهو مغمض العينين، وعندما تتوقف الأرجوحة يعرف الرجل تماماً ذلك، ولكن عندما تبدأ الأرجوحة في الدوران يشعر الراكب بقوة الطرد المركزية تدفعه إلى الخارج، فيستنبط أن الأرجوحة في حالة حركة.

(١) نفس المرجع. ص. ١٠٧.

(٢) نفس المرجع. ص. ١٠٨-١٠٩.

ويعد إرنست ماخ^(١) هو من وضع مصطلح تجربة الفكر وذلك في كتابه «علم الميكانيكا» ١٨٩٣، حيث أعتقد أن هذا النوع من التجارب يمثل بديلا اقتصاديا عن التجريب الواقعي، ومن ثم فإن دورها أساسي في العلم، فقد ذهب إرنست ماخ إلى القول بأننا نملك معرفة غريزية Instinctive Knowledge مشتقة من الخبرة الشاملة والتي من الممكن أن تكون فطرية، وتظهر هذه المعرفة الغريزية عندما نتخيل أنفسنا في موقف تجريبي فكري ما، وقد تناول إرنست ماخ تجارب الفكر تناولا تجريبيا، كما يري أن الاختلاف بين تجارب الفكر والتجارب الواقعية ليس اختلافا في الدرجة بل في النوع، فالمعرفة النابعة من أيهما مؤسسة على الخبرة، يقول إرنست ماخ «إن تجربة الفكر هي تجربة، ومن ثم فإن الدروس المستفادة من هذا النوع من التجريب هو ما يجعلنا نطرح ما يسمى بتجربة الفكر»^(٢) كانت تجارب الفكر بالنسبة لإرنست ماخ نوعا من المعرفة الضمنية Tacit Knowledge، ذلك لأن هذا النوع من التجارب يسمح لنا بحشد معرفتنا الغريزية أو الفطرية لكي نطور المعرفة الصريحة وذلك عن طريق

(١) يري بعض الباحثين المهتمين بتجارب الفكر في السياق العلمي أن أول من استخدم مصطلح تجربة الفكر هو هانز كريستيان أورستيد Ørsted.H.C الفيزيائي والكيماوي الدانمركي وذلك في كتابه «مدخل أولي للفيزياء العامة» عام ١٨١١، حيث دافع في هذا الكتاب عن أن العلوم الطبيعية يمكن أن تستغني عن الخبرة، وفي هذا السياق أكد أورستيد على أن المستوي العالي للفن التجريبي هو الذي يجعل العقل في حالة نشاط إبداعي دائم، هذا النوع من النشاط لا يظهر فحسب في العلوم الطبيعية، بل في الرياضيات أيضا، ولما كانت الموضوعات الرياضية من نتاج العقل، فإن تجارب الفكر تدخل إلى المشهد باستخدام إجراءات حسابي التفاضل والتكامل. ولكي يؤكد أورستيد هذا التداخل بين التجريبي والعقلي من خلال تجارب الفكر في السياق العلمي طالب بضرورة تقديم منهج أشبه بالمنهج الوراثي في الفيزياء، هذا المنهج المقترح يمكننا، وفقا لرؤية أورستيد، من الجمع بين العلوم الفيزيائية والرياضيات بحيث يكون لدينا ما يسمى بالعلوم الطبيعية الفرضية الاستنباطية حيث يسير افتراض ما جنبا إلى جنب مع اختبار نتائجه وذلك من خلال مواجهته بالتجربة الواقعية، وفي حالة عدم قدرتنا على إجراء مثل هذه المواجهة عندئذ يمكن استنباط النتائج عن طريق بعض الإجراءات التي تزيد من احتماليته وذلك بإجراء تجارب الفكر. إلا أن أورستيد لا يعتبر تجارب الفكر إجراء إستمولوجيا خالصا، إنها، من وجهة نظره، إجراء جديدا تماما لعمل الفكر ذاته، ومن ثم فإن تجربة الفكر قادرة على التنقل من قضية إلى أخرى ومن علم إلى آخر. انظر:

Roux.S. The Emergence of the Notion of Thought Experiments. Introduction. In Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts. Katerira Ierodiakonou and Roux Sophie(eds), Brill. Leiden. Boston. 2011.P.6

(2) Brown. J.R. Why Empiricism won't Work? In PSA: Proceedings of Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol.1992.,Vol.2, Symposia and Invited Paper(1992). PP.271-279. The University of Chicago Press. P. 272

وضع سيناريوهات من تجارب الفكر التي تساعدنا على تطوير معرفتنا التجريبية.^(١) يقول إرنست ماخ في كتابه «المعرفة والخطأ» ١٩٠٥، والذي كان في الأصل عبارة عن مقال نشره في عام ١٨٩٦ في مجلة فصول من الفيزياء والكيمياء الألمانية» إلى جانب التجارب الفيزيائية هناك تجارب أخرى والتي تستخدم على نطاق واسع وتتطلب مستوى فكري عال، أعني تجارب الفكر. إنها خطة يشيدها من هم محققون في الهواء، من الروائيين ومؤلفي المدن الفاضلة، وعلماء الاجتماع ومبدعي التكنولوجيا، كل هؤلاء يمارسون تجربيا بالأفكار، لهذا فهي تجربة عنيدة. فالمخترع الجاد تخيل حالات وتوقع نتائج محددة، فقد مارس تجربة فكر، لهذا فإن المرء الذي يمارس هذا النوع من التجارب يجمع حالات خيالية محددة والتي لا يمكن أن تظهر في الواقع، هذه الحالات هي تمثيل جيد للواقع وسوف تقترب إلى حد ما مع الواقع.. إن تجارب الفكر، في حقيقة الأمر، تمثيل غير متعسف للوقائع في أفكارنا وهذا ما يجعل تجارب الفكر ممكنة»^(٢) وعلى هذا الأساس فإن تجارب الفكر بالنسبة لإرنست ماخ، هي نتيجة لميل طبيعي في العقل لأن يتخيل حالات ناتجة عن الجمع بين الأفكار بعضها مع بعض لفحص نتائجها وهذا ما أطلق عليه إرنست ماخ بالتكيف المتبادل للأفكار Mutual Adaption of Thoughts، ومن ثم فإن هذا التصور الذي يقدمه إرنست ماخ كان في الأساس تصور بيولوجي / سيكولوجي ولم يكن به أية مرجعية إستيمولوجية، وهو الأمر الذي يجعلنا نستنتج أن مفهوم إرنست ماخ عن تجربة الفكر ظل بعيدا عن التناول الإستمولوجي.

ولا يمكن أن نغفل تجارب فكر أينشتين، فأى كتاب يتحدث عن تجارب الفكر في العلوم الطبيعية لابد أن يذكر قائمة كبيرة من تجارب الفكر الشهيرة التي أجراها أينشتين في العلم، منها على سبيل المثال، قطارات أينشتين، ومصعد أينشتين، ومطاردة أينشتين لشعاع الضوء وغيرها من تجارب الفكر المختلفة. وعلى الرغم من أن أينشتين نفسه لم يستخدم مصطلح تجربة الفكر، فهو يستخدم مصطلحات من قبيل «مثال»، و«حجة»، و«قياس»، و«تجربة مثالية»، فقد افتتح أينشتين بحثه في النسبية الخاصة عام ١٩٠٥ بورقة عنوانها «الإلكتروديناميكا للأجسام المتحركة» حيث تتناول العلاقة بين المغناطيس والموصل كمثال

(1) Roux.S. The Emergence of the Notion of Thought Experiments..P.9

(2) Mach.E. Knowledge and Error: Sketch on the Psychology of Enquiry, Translated by Paul Foulkes, Dordrecht: Reidel, 1976. Also see: Roux.S. The Emergence of the Notion of Thought Experiments. P 9

على نسبية الحركة، إلا أن هذا المثال لم يكن يمثل بالنسبة لأينشتين تجربة فكر، بل مجرد مثال Example لمبدأ النسبية الخاصة، والذي قدمه بوصفه تخميناً Conjecture.^(١) وليس معنى هذا أن أينشتين لم يكن على دراية بتجربة الفكر كمفهوم، فقد قرأ إرنست ماخ في مراحل تطوره الفكري والعلمي الأولين، كما يذكر في سيرته الذاتية، ويدرك تماماً كيف استخدم إرنست ماخ هذه المفهوم، ولم يكن هذا مرجعه إلى تجاهل أينشتين لمفهوم تجربة الفكر، بل على العكس تماماً، فهو يعطي لهذا المفهوم تصوراً جديداً، هذا التصور جعله يصفه بأنه نوعاً من الحجج أو البراهين أو الأمثلة، لها أدواتها الرياضية والفرضية جنباً إلى جنب مع إمكانية إجراء هذه التجارب فعلياً. بعبارة أخرى كان تصور أينشتين لتجارب الفكر يعكس نوعاً من ممارسة الحجاج Argumentation، فيما تقول صوفيا رويكس Roux أستاذة فلسفة العلوم بكلية الأساتذة العليا بباريس، حيث كان على وعي بتقديم أمثلة واقعية مغايرة Counter Factual Examples داخل الفيزياء.^(٢) لقد تساءل أينشتين هل يمكن أن نصل إلى نتائج تتفق مع الوقائع التجريبية الموجودة في العالم الطبيعي دون أن نجري تجارب؟ يجيب أينشتين بأن هذا ممكناً بقدر ما تعلق الاستدلال المستخدم في التجربة الافتراضية بالقوانين الرياضية، تلك القوانين التي من خلق العقل البشري، يقول أينشتين «أن المعرفة لا يمكن أن تنبع من التجربة وحدها، بل من مقارنة مبتكرات الفكر بالحقيقة الواقعة»^(٣) ومن هنا كانت طبيعة الحجة المستخدمة في التجارب الافتراضية لدى أينشتين ذات طبيعة استنباطية، بعبارة أخرى، فإن النتائج التي نتوصل إليها عن طريق الاستنباط المنطقي يجب أن تناظر تجاربنا الواقعية، ومن هنا نجد أينشتين يقول بأن نظرية النسبية، على سبيل المثال، ليست نظرية افتراضية من حيث الأصل، بل إن ابتكارها راجع بوجه عام إلى مجرد الرغبة في جعل النظرية الفيزيائية تتفق قدر المستطاع مع الحقائق المشاهدة، وهذا ما حاول أينشتين توضيحه عندما كشف عن طبيعة الحجة المستخدمة في التجارب الافتراضية والتي هي في الأساس حجة استنباطية، حيث يفترض الفيزيائي النظري مجموعة من الفروض ثم يستنبط من هذه الفروض نتيجة،

(1) Nprton. J.D. Thought Experiments in Einstein's Work. In Thought Experiments in Science and Philosophy, T.Horowitz and G.Massey(eds) Savage MD: Rowman and Little field.1991.P 11

(2) Roux.S. The Emergence of the Notion of Thought Experiments. PP. 13-14

(٣) ألبرت أينشتين. أفكار وآراء. ترجمة رمسيس شحاتة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٦. ص. ٥٣

ولكن لابد أن نضع في الاعتبار أن هذه الفروض لابد أن تكون نابعة من عالم الظواهر الطبيعية الذي يخضع للملاحظة والتجربة، فإذا كانت الفروض صحيحة كانت الاستدلالات صحيحة، وربما تكشف الاستدلالات عن نتائج تمتد إلى ما وراء الظواهر الطبيعية المباشرة، وهذا على النقيض تماما من الاستدلالات التجريبية الخالصة التي تقتصر فقط على الاستدلالات الاستقرائية. يتساءل أينشتين «هل الطريق الوحيد إلى نتائج موثوق من صحتها هو إجراء التجارب بالمعنى التقليدي الذي نجده في الميكانيكا الكلاسيكية؟ وهل هناك طريق آخر يمكن من خلاله الوصول إلى هذه النتائج؟ إنني لا أتردد لحظة في تأكيد أن الطريق السوي موجود وأنا نستطيع الاهتداء إليه، فتجاربنا اليوم تبرر إيماننا بأن البنيات الرياضية البحتة قادرة على كشف التصورات والقوانين المرتبطة بها، بحيث تمدنا بالوسيلة التي تجعلنا أكثر فهما للظواهر الطبيعية.^(١) وإذا كان العلم بالنسبة لأينشتين هو محاولة لترويض فوضى تجاربنا الحسية، وإذا كانت التجربة الحسية هي مادة الدراسة، إلا أن التجارب النظرية الافتراضية تمثل إنجازا بشريا، إنها افتراضية خيالية وليست أبدا نهائية بصورة كاملة، إذ أنها معرضة دائما للاختبار والفحص والشك.^(٢) ويمكن أن نعطي مثالا على هذا النوع من التجارب الافتراضية التي يقول بها أينشتين وهو الخاص بتجربة المصعد التي تقول بأننا لو تخيلنا شخصا يقف داخل مصعد فإنه لا يمكنه التمييز بين حركة المصعد المتسارعة ومجال الجاذبية الموحد وهو المعروف بمبدأ التكافؤ، فإذا مر شعاع ضوء داخل المصعد، وكان المصعد في حالة حركة، فإن شعاع الضوء ينحني كون المصعد يصعد لأعلى، فضلا عن أن شعاع الضوء ينحني أيضا في مجال الجاذبية. إن هذه الحجة التي تؤدي إلى نتيجة وهي أن الضوء ينحني في مجال الجاذبية تبدو ملائمة كونها تعتمد على الاستنباط من ناحية، فضلا عن إمكانية إجراء هذه التجربة من الناحية التجريبية. إن تجربة أينشتين الافتراضية أو ما نطلق عليها مجازا تجربة الفكر، تمثل أمثلة واقعية مغايرة، إذ تعكس هذه التجربة بعدا إبستمولوجيا، فهي تحمل وظيفة كشفية Heuristic حيث توجهنا لصياغة مبادئ جديدة وتسمح لنا ببناء صور جديدة من الحدسية.^(٣)

(١) نفس المصدر. ص. ٦١

(٢) نفس المصدر. ص. ١٠١

ولا يمكن ونحن بصدد الحديث عن تجارب الفكر في العلم أن نغفل اللقاء التاريخي الذي جمع بين أينشتاين ونيلز بوهر في مؤتمر سولفاي عام ١٩٣٠ حول المغناطيسية. فقد قدم أينشتاين تجربة فكر بوصفها حجة تسمي بتجربة الساعة-في-الصندوق The Clock-in-the-box، حيث تقول هذه التجربة: لنفترض أن لدينا صندوقاً مليء بالفوتونات، وعلى أحد جوانبه وضعت ساعة لقياس الوقت، وقد جهز الصندوق بحيث يفتح ويغلق في جزء من الثانية. نقوم بوزن الصندوق. ثم نسمح بمرور فوتون واحد داخل الصندوق، عندئذ نقوم بوزن الصندوق مرة أخرى، فالتغير الحادث في وزن الصندوق يعطينا وزن الفوتون، وأيضاً كتلته وذلك وفقاً لمعادلة أينشتاين الشهيرة التي تقول أن الطاقة تساوي حاصل ضرب الكتلة في مربع سرعة الضوء والتي يرمز لها بـ $E=mc^2$ ومن ثم يمكن قياس طاقة الفوتون والزمن الذي يستغرقه في المرور داخل الصندوق بشكل دقيق خلال فاصل زمني محدد، وبالتالي استنتج أينشتاين من خلال تجربة الفكر تلك أن مبدأ اللايقين Uncertainty Principle الذي يقول به هايزنبرج خاطئ.^(١) وقد أنتقد نيلز بوهر تجربة فكر أينشتاين في نفس المؤتمر بتجربة فكر أخرى، مؤكداً أننا إذا قمنا بوزن الصندوق، وكان مؤشر الصندوق يشير إلى الصفر، فإن الطاقة التي ستدخل الصندوق في لحظة فتحه تتسبب في زيادة كتلته زيادة طفيفة للغاية، وسيتحرك الصندوق، وما أن يتحرك الصندوق، ستتحرك عندئذ الساعة بتأثير من مجال الجاذبية الرياضية، مما أدي بنيلز بوهر إلى استنباط أن سبب التغير في معدل سرعة الساعة يجعلنا نقول أنه كلما ازدادت القدرة على قياس الطاقة بدقة عن طريق تغير كتلة الصندوق، كلما زاد مبدأ التحديد أو اللاتعين في الفاصل الزمني الذي يفتح فيه الصندوق، وعلى هذا النحو تم إعادة الاعتبار مرة أخرى إلى مبدأ اللايقين عند هايزنبرج.^(٢)

نخلص إلى نتيجة، من هذه الأمثلة المنتخبة من تاريخ العلوم الطبيعية، وهي أنه على الرغم من أن العلماء أمثال جاليليو ونيوتن وإرنست ماخ وأينشتاين ونيلز بوهر وغيرهم ممن أجروا تجارب فكر لإثبات صحة أو خطأ فروض ما، قد أكدوا أن تجارب الفكر تمدنا بالوسائل التي تجعلنا أكثر فهماً للظواهر الطبيعية، فضلاً عن كونها تمثل حججاً استدلالية تساعدنا على الوصول إلى نتائج قابلة للاختبار التجريبي. وإذا كان العلماء لم يكن يعينهم وضع أسس إبستمولوجية ومنهجية لتجارب الفكر، كونهم معنيون بتجارب الفكر ذاتها، نجد فلاسفة

(1) Bishop.M. Why Thought Experiments Are Not Arguments. In Philosophy of Science. Vol.66, No. 4. (Dec.1999), PP. 534-541. The University of Chicago Press. Chicago. P. 535.

(2) Ibid. P. 538

العلم المعاصر ين يضطلعون بهذه المهمة، خاصة عند اثنين منهم، حيث دار بينهما نقاش طويل حول طبيعة تجارب الفكر حيث تناولا تجربة الفكر باعتبارها حجة استدلالية، هما جيمس براون، وجون نورتون.

تجربة الفكر بوصفها أفكاراً قبلية؛ وجهة نظر جيمس براون

يذهب جيمس روبرت براون Brown.J.R فيلسوف العلم الكندي (جامعة تورنتو) إلى أن تجارب الفكر تمدنا بفهم علمي وتقدم نظري له مغزاه دون أن تلجأ إلى معطيات تجريبية، ومن ثم فإن تجارب الفكر، بالنسبة لجيمس براون، تمثل تحد كبير للتجريبية التي تري أن المعرفة العلمية الصحيحة هي تلك المعرفة المتوافقة مع المبدأ التجريبي الذي يقول بأن المعرفة العلمية الصحيحة هي تلك المستندة على الخبرة الحسية.^(١) ويرى جيمس براون أن تجارب الفكر تهدف في المقام الأول إلى الإجابة عن سؤال: كيف يكون الشيء ممكناً؟ وهو السؤال الذي حاول، على سبيل المثال، طرحه جيمس كلارك ماكسويل J. C. Maxwell عندما كان يتناول طبيعة الحركة البراونية للجزيئات عندما طرح سؤالاً: كيف يكون انخفاض الأنثروبي Entropy ممكناً؟^(٢)

لقد أكد جيمس براون على الدور الذي تقوم به تجارب الفكر في العلم، ولكنه يؤكد، في الوقت ذاته، أن تجارب الفكر لا يمكن إعادة بنائها على أنها تمثل حججاً كونها لا تقدم لنا أي معلومات جديدة عن العالم الطبيعي، ومن ثم فإن تجارب الفكر ليست ملاحظات تجريبية بل هي فقط طرق مجردة لإدراك قوانين الطبيعة من خلال ما أطلق عليه التجارب الأفلاطونية. وقد أورد جيمس براون وجهة نظره في تجارب الفكر في كتابه «مختبر العقل: تجارب الفكر في العلوم الطبيعية» والذي نشره في عام ١٩٩١، حيث يذهب إلى أن تجارب الفكر تؤدي عملها في مختبر العقل، فهي تتضمن معالجات عقلية وليست نتيجة لنظرية حسائية، ومن ثم فإنها في أغلب الأحوال، وليس دائماً، لا يمكن إجراؤها مثل التجارب الواقعية، إما بسبب افتقارها إلى التقنية المتصلة بها، أم ببساطة لكونها غير ممكنة من حيث المبدأ.^(٣)

(1) Brown.J.R, Why Empiricism won't Work? P. 271

(2) Ibid. P.275

(3) Brown.J.R. The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences. Second Edition. Routledge. Taylor&Francis. 2011.P. 1

يقسم جيمس براون تجارب الفكر إلى نوعين: النوع الأول هو تجارب الفكر الهدامة Destructive Thought Experiments فكما يوحي أسمها فإن هذا النوع من تجارب الفكر يحمل حجة تكرر موجهة ضد نظرية ما من النظريات، أو فرض ما من الفروض، حيث تعمل تجربة الفكر الهدامة على تقويض النظرية، أو على الأقل تثير عدة مشكلات في النظرية وذلك بالإشارة دائماً إلى النواقص ومواطن الضعف في الإطار النظري العام.^(١) ولعل المثال الواضح على هذا النوع من تجارب الفكر ما قام به جاليليو من تجربة فكر سقوط الأجسام، والتي أثارت المشكلات الناتجة عن نظرية أرسطو في الحركة، إذ أن هذه النظرية (نظرية أرسطو في الحركة) مستحيلة من الناحية المنطقية كونها تؤدي إلى نتيجة متناقضة، من جهة أخرى، فإن تجربة فكر آينشتين المتعلقة بمطاردة شعاع الضوء كشفت مشكلة نظرية ماكسويل في الضوء. ويقسم جيمس براون تجارب الفكر الهدامة بدورها إلى نوعين فرعيين، فهناك تجارب فكر داخلية هدامة وأخرى خارجية. أما تجارب الفكر الداخلية الهدامة فهي تمارس عملها من خلال دورها الناقض أو المقوض من داخل النظرية ذاتها، بمعنى التركيز على عدم اتساق النظرية الداخلي، وهناك تجارب الفكر الهدامة الخارجية التي تعمل على تقويض النظرية من الخارج، كأن تكون مثلاً النظرية لا تتفق مع الحس المشترك، كما هو الحال في تجربة فكر شرودنجر المتعلقة بالقطعة.^(٢) أما ما يتعلق بتجارب الفكر البناء Constructive Thought Experiments

(1) Ibid. P. 33

(2) Ibid. P.35

قام العالم النمساوي إيرفين شرودنجر E.Schrödinger بافتراض تجربة فكر أطلق عليها الباحثون تجربة قطرة شرودنجر، ليطور من خلالها معادلات ميكانيكا الكم، وذلك في الربع الأول من القرن العشرين، حيث تصف هذه المعادلات سلوك الأجسام متناهية الصغر، بالإضافة إلى تقديم هذه التجربة بالطريقة التي تساعدنا على فهم عالم الأشياء متناهية الصغر، ومن ثم كانت تجربة فكر شرودنجر مختلفة عن الاعتقاد السائد على المستوي الفيزيائي، وعلى مستوى الحياة اليومية العادية معاً، هذا الاختلاف راجع إلى الاحتمالية التي تؤكد ميكانيكا الكم، إذ أن قوانين الفيزياء المألوفة تتوقف عندما ندخل عالم الأشياء متناهية الصغر، وتكون الاحتمالات هي البديلة عن هذه القوانين. فقد افترض شرودنجر وجود قطرة داخل صندوق مغلق، بالإضافة إلى وجود زجاجة من السم، هذا الصندوق متصل كهربائياً بخلية كهروضوئية يصدر عنها إلكترونات، فإذا حدث وأن تفككت هذه الخلية تنهشم زجاجة السم بحيث ينتشر داخل الصندوق ومن ثم يكون لدينا احتمالين الأول احتمال موت القطعة بنسبة ٥٠٪ وثانياً احتمال أن تكون القطعة حية بنسبة ٥٠٪. هذه التجربة عملت على تغيير مفهوم الواقعية بحيث قدمت فهماً جديداً للواقعية يقوم على الاحتمال. أنظر جون جريبين. البحث عن قطرة شرودنجر: الفيزياء والواقع. ترجمة: فتح الله الشيخ. أحمد عبد الله السماحي. كلمة وكلمات عربية للترجمة والنشر. أبو ظبي. ٢٠٠٩. ص. ١٦-١٧

فهي تنقسم بدورها إلى ثلاثة تجارب: تجارب الفكر الوسيطة، وتجارب الفكر الحدسية، وتجارب الفكر المباشرة. تعمل تجارب الفكر الوسيطة، وفقا لوجهة نظر جيمس براون، على المساعدة في عملية استنتاج نتيجة من نظرية واضحة المعالم، بمعنى أنه يمكن لتجربة الفكر الوسيطة توضيح بعض الحدوس المغايرة لنظرية ما، بحيث يكون الأمر أكثر قبولا، أو أن تستعين تجربة الفكر الوسيطة بالرسوم التوضيحية في عمل برهان هندسي من أجل فهم الاشتقاق الصوري، يقول براون «إن هذا النوع من تجارب الفكر يبدأ من خلفية معطاة عن نظرية ما، بحيث تعمل تجربة الفكر هذه دور القابلة حيث تعمل على توليد نتيجة جديدة»^(١) أما النوع الثاني من تجارب الفكر البناء فهي تجارب الفكر الحدسية حيث لا تبدأ هذه التجارب من خلفية معطاة مسبقا للنظرية، بل إن النقطة الأساسية في هذا النوع من تجارب الفكر هو تفسيرها لظاهرة ما وذلك من خلال افتراض نظرية لتفسير هذه الظاهرة^(٢) وهذا يعني أن هناك ظاهرة في حاجة إلى تفسير، ومهمة تجربة الفكر الحدسية هي افتراض نظرية تكون قادرة على تقديم هذا التفسير. ثم نأتي إلى النوع الثالث الذي يقول به جيمس براون من أنواع تجارب الفكر البناء وهو الخاص بتجربة الفكر المباشرة، وهذا النوع من تجارب الفكر لا يبدأ من نظرية مسبقة أو محددة سلفا أو معطاة، بل مهمتها الوصول إلى نظرية،^(٣) وينتهي جيمس براون إلى ما أطلق عليه تجارب الفكر الأفلاطونية التي تجمع هذين النوعين السابقين من تجارب الفكر، أعني الهدامة والبناء على حد سواء، يقول جيمس براون «إن هذه الفئة من تجارب الفكر التي أطلق عليها تجارب الفكر الأفلاطونية سوف تثير الكثير من الجدل والنقاش، ولكن هدفي هو أن أوضح بنية هذا النوع من التجارب وذلك من خلال الأفلاطونية الرياضية Mathematical Platonism التي تعكس وجهة نظر المذهب القبلي الخاص بالعالم الطبيعي المتعلقة بالكيانات الرياضية المجردة التي تجعلنا قادرين على تقديم تجارب فكر أفلاطونية أكثر إرضاء»^(٤) بعبارة أخرى، إن هذه المعرفة القبلية من وجهة نظر جيمس براون، مكتسبة عن طريق إدراك قوانين الطبيعة التي تم تفسيرها وإثباتها بطريقة واقعية، كما أن العقل الرياضي قادر على تخيلها، فضلا عن أن العقل العلمي قادر هو الآخر على تخيل بعض الكيانات المجردة التي هي في الأصل

(1) Ibid. P.35

(2) Ibid. P.38

(3) Ibid. P. 40

(4) Ibid. P. 43

قوانين الطبيعة. ويقول أيضا «أن تجربة الفكر الأفلاطونية هي تجربة فكر فردية تقوض التجربة القديمة أو النظرية الحالية، وتخلق تجربة أو نظرية جديدة، إنها تجربة أو نظرية قبلية، ومن ثم فهي لا تستند على أي دليل تجريبي ولا يمكن اشتقاقها منطقيا من المعطيات القديمة، إنها تحدث تقدما من خلال استنتاج نظرية أفضل من النظرية السابقة»^(١) لهذا يمكن القول بأن ما ذهب إليه جيمس براون من أن تجارب الفكر الأفلاطونية هي تجارب قبلية سابقة على الخبرة أو تتجاوزها ذلك لكونها لا تحمل معطيات تجريبية، إنها حالة من المعرفة القبلية للطبيعة، وهذا ما جعل جيمس براون يذهب في دراسة له بعنوان: لماذا تتجاوز تجارب الفكر التجريبية؟ إلى أن هذه التجارب ممكنة كونها تحمل عدة خصائص واضحة، فهي تجري في العقل، وتنطوي في الوقت ذاته على شيء ما أقرب إلى الخبرة، أعني أن هناك في تجربة الفكر أكثر من مجرد الملاحظة، فهناك التخمين والحدس، فعن طريق تجربة الفكر يكون في مقدورنا الوصول إلى نتيجة عن طريق التفكير، ولا يعني هذا أن تجارب الفكر يستحيل إجراؤها في الواقع، بل هناك بعض تجارب الفكر يمكن إجراؤها بسهولة، كما في تجربة جاليليو، ولكن في نفس الوقت هناك تجارب يستحيل إجراؤها. فعلى سبيل المثال، لا يمكن لاينشتين أن يجري بسرعة لكي يمسك بالضوء الشارد.^(٢) لهذا ينتهي جيمس براون إلى القول بأن تجارب الفكر تقدم لنا ظاهرة جديدة جديرة بالملاحظة، ظاهرة في حاجة إلى تفسير، وأن تجربة الفكر تقوم بتوضيح هذه الظاهرة ثم يأتي بعد ذلك التفسير. وعلى الرغم من أن جيمس براون لا يعتبر تجارب الفكر بمثابة حجج كونها لا تقدم لنا أية معلومات عن العالم الطبيعي، فإنه في تصوره هذا قد قدم لنا نوعا من الحجج التي يمكن أن نطلق عليها حجة النسق المنطقي الصوري.^(٣) هذه الحجة التي تتحدد معقوليتها من خلال لجوء تجارب الفكر إلى الرياضيات وعلى وجه الخصوص من خلال اللجوء إلى الرسوم البيانية التوضيحية حيث تقوم بدور إرشادي مساعد للعلماء، فضلا عن كونها تساعدنا على التخيل عندما نتابع برهاننا أو دليلا، بل يمكن القول أن هذه الرسوم البيانية التوضيحية تمثل في ذاتها برهاننا أو دليلا لا يمكن التحقق منه تجريبيا،

(1) Ibid. P. 77

(2) Brown. J.R. Why Thought Experiments Transcend Empiricism? In Christopher Hitchcock(ed): Contemporary Debates in Philosophy of Science. Blackwell Publishing. UK.2004. PP. 23-43. P. 25

(3) Urbaniak. R. Platonic Thought Experiments: How On Earth? In Synthese.(2012) 187.PP. 731-752.P. 750

ولكنها تمثل في الوقت ذاته حجة لقبول نظرية ما من النظريات على المستوى المنطقي الصوري الرياضي.^(١)

نخلص إلى القول بأن تجارب الفكر، وفقا لوجهة نظر جيمس براون، هي معرفة قبلية، إنها تجارب فكر أفلاطونية، رؤى عقلية يتحدد إطارها في مجال الإمكان فقط. إلا أن وجهة النظر هذه خلفت وراءها عدة مشكلات إبستمولوجية تصدي لها فيلسوف العلم المعاصر جون نورتون J. Norton. فيلسوف العلم الأمريكي (جامعة بطرسبرج) حيث يعتبر أن تجارب الفكر تمثل حججا نستطيع من خلالها كشف غموض أو معرفة العالم الطبيعي. فما هي طبيعة الحجج في تجارب الفكر من وجهة نظر جون نورتون؟

تجارب الفكر بوصفها حججا: جون نورتون

يبدأ جون نورتون تصوره عن تجربة الفكر العلمية بتوجيه النقد إلى تصور جيمس براون الذي يعتبر تجربة الفكر معرفة قبلية، يقول جون نورتون، في معرض نقده لتجارب الفكر الأفلاطونية، «أنه من الصعب أن نستخدم هذا النوع من التجارب بطريقة موثوق فيها إذا تم افتراضها على أنها قيس من هذا العالم الأفلاطوني، فهي تجارب مفعمة بالغيوم، إذ أن تجارب الفكر الأفلاطونية تجمع بين صفتين الهدم والبناء، فهي تهدم وجهة نظر واحدة وتبني الأخرى، الأمر الذي يجعلنا نتساءل كيف لنا أن نعرف أي من تجارب الفكر الأفلاطونية هي الجيدة»^(٢) لقد غاب عن تصور جيمس براون لتجربة الفكر أي دليل لتدعيم النتيجة التي نصل إليها من خلال هذا النوع من تجارب الفكر، فتجارب الفكر الأفلاطونية مجرد افتراضات ينشأ عنها نتيجة لا تستند على أي دليل فعلي، بل هي تعتمد على درجة الاعتقاد في الافتراض الذي نشأت عنه النتيجة النهائية، ومن ثم فإن الحجة التي يستخدمها جيمس براون (إذا جاز لنا أن نطلق عليها حجة) في مفهومه عن تجارب الفكر، تعتمد في صحتها على الافتراض، فإذا

(1) Glas. E. Thought - Experimentation and Mathematical Innovation. In Studies in History and Philosophy of Science. Vol. 30, No.1. PP. 1-19 . 1999. Elsevier Science. LTD.UK.

(2) Norton. J.D. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? In. Philosophy of Science. Vol.71, No.5, Proceedings of the 2002 Biennial Meeting of philosophy of Science (brook), Part II. Symposia edited by D. Mitchell (December 2004), PP. 1139-1151. The University of Chicago Press. P.1146

كان الافتراض قويا كانت الحجة قوية والعكس أيضا صحيح.^(١) وإذا كان جيمس براون يري أن تجربة الفكر تتجاوز الخبرة، نجد جون نورتون يذهب إلى أن تجربة الفكر تمثل حجة، يقول جون نورتون «أن تجارب الفكر في العلوم الطبيعية تمدنا بمعلومات عن عالم الظواهر الطبيعية، ولكنها تجارب فكر وليست تجارب فيزيائية، هذه المعلومات تأتي إلينا عن طريق حجة قابلة للتعرف عليها، ومن ثم فإن تجربة الفكر تمدنا بطريقة جديدة لمعرفة العالم الطبيعي»^(٢) أو بعبارة أخرى، إن تجارب الفكر تقدم لنا طرقا عديدة يمكن من خلالها كشف غموض العالم الطبيعي، هذه الطرق هي ما نطلق عليها حججا، ولكن لأبد أن نؤكد أن الحجج التي تلجأ إليها تجارب الفكر لا تهدف إلى الوصول للصدق، كما أنها ليست صحيحة أو خاطئة بالمعنى التقليدي للصحة والخطأ، بل يمكن الحكم عليها بأنها مناسبة أكثر أو أقل، وهذا لا يختلف كثيرا عن التجارب العلمية بمعناها التقليدي، أي تلك التجارب التي تتم في المعامل أو في الطبيعة، فالتجارب العلمية التقليدية لم تعد تهدف إلى الوصول إلى الصدق في العلم، حيث انتفت في العلم الآن ما يسمى بالتجارب الحاسمة. بل يمكن القول أن تجربة الفكر قد تم وضعها، أو قل افتراضها من أجل الوصول إلى نتيجة وهي أن أطروحة ما كاذبة.^(٣) ويؤكد جون نورتون على أن تجارب الفكر ليست نوعا من المعجزات الإستمولوجية، بل على العكس تستخدم تجارب الفكر مصادرها الإستمولوجية العادية، أعني الخبرة والاستدلال، لذا من الخطأ القول أن تجربة الفكر غير قابلة للملاحظة أو أنها استثنائية.^(٤) كما يمكن لتجارب الفكر أن تقدم لنا العديد من الخدمات المتميزة للعلوم، فعلي سبيل المثال، كان لتجارب الفكر دورها الكبير في العلوم البيولوجية وخاصة التطورية منها، ليس في اختبار النظريات فحسب، بل في اختبار التفسيرات المحتملة المقدمة في هذه العلوم. وهذا ما جعل جون نورتون يوجه نقده أيضا للمذهب التجريبي الذي نشأت عنه مشكلة إستمولوجية تجاه تجربة الفكر، هذه المشكلة التي تلخص في أن معرفة العالم، وفق هذا المذهب التجريبي تنبع من الخبرة. فغن

(1) Norton. J.D. Are Thought Experiments Just What you Thought? Canadian Journal of Philosophy. 26: PP. 333-336. P. 345

(2) Ibid. P. 334

(3) Norton. J.D. Thought Experiments in Einstein's Work. In Thought Experiments in Science and Philosophy, T.Horowitz and G.Massey(eds) Savage MD: Rowman and Little field.1991.P. 129

(4) Norton. J.D. Are Thought Experiments Just What you Thought? P.334

طريق الخبرة يمكن تنظيم معرفتنا عن العالم الطبيعي حتي نصل إلى التعميم، ومن هنا حكم المذهب التجريبي على أن تجارب الفكر لا تعدو إلا أن تكون تجارب خيالية لا تستند على أي أساس من الخبرة. إلا أن جون نورتون يذهب إلى أنه على الرغم من أن تجارب الفكر لا تتضمن معطيات تجريبية جديدة، إلا أنها يمكنها أن تعيد تنظيم وتعميم ما الذي نعرفه بالفعل عن العالم الطبيعي وتجعله واضحاً. فالمعرفة التي تدخل في تجارب الفكر هي افتراضات ضمنية أو صريحة، وبالتالي فهي بمثابة أدوات تعيد تنظيم وتعميم هذه الفروض لينتج عنها نتيجة، هذه الأدوات هي ما أطلق عليها جون نورتون أسم حجج، والتي تنتقل من افتراضاتنا إلى النتيجة. هذا الانتقال يمكن أن يكون استنباطياً بحيث تكون الحجة هنا استنباطية، أو يكون استقرايياً وفي هذه الحالة تكون الحجة استقرائية، وصحة النتيجة التي نتوصل إليها، من خلال تجربة الفكر، تعتمد على صحة افتراضاتنا واستدلالاتنا.^(١) وهذا ما يفسر لماذا أطلق جون نورتون على تجارب الفكر بأنها أمثلة على الاستدلال الاستنباطي والاستقراي الصحيح، ومن هنا يمكن القول أن هناك تجارب فكر صحيحة وأخرى خاطئة، والصواب والخطأ هنا يعتمد على الأدوات الإستمولوجية المستخدمة، فتجربة الفكر الجيدة تمثل حجة جيدة والعكس أيضاً صحيح.^(٢) ومن هنا فإن جون نورتون، ونتيجة لاعتباره أن تجارب الفكر تمثل حججاً، فإنه يميز بين سياق التبرير وسياق الكشف في تجارب الفكر. فما يتعلق بسياق التبرير فإن تجارب الفكر يمكن إعادة بناءها كحجج استناداً على الفروض الصريحة والضمنية، والاعتقاد في نتيجة تجربة الفكر التي يتم تبريرها فقط بقدر ما تكون الحجة المعاد بناءها قادرة على تبرير النتيجة. أما ما يتعلق بسياق الكشف، فإن السلوك الفعلي لتجربة الفكر يتكون من خلال بناء حجة واضحة تكون مقدماتها محددة ومختصرة.^(٣) هذه المقدمات التي تشملها الحجة يتم توضيحها بحيث تكون ملائمة من الناحية التجريبية، وبحيث تكون النتيجة المستخلصة من هذه المقدمات تجريبية هي الأخرى، سواء توصلنا إلى هذه النتيجة بطريقة استنباطية أم استقرائية.^(٤) كما يؤكد جون نورتون على أن تجارب الفكر لها بنيتها الإستمولوجية التي توجد في أي تجربة عادية أخرى، ومن هنا نجد جون نورتون يهتم في فلسفته بالبنية الإستمولوجية لتجارب

(1) Ibid. P. 335

(2) Ibid. P. 335

(3) Ibid. P. 355

(4) Nprton. J.D. Thought Experiments in Einstein's Work. P. 129

الفكر في العلوم، يقول جون نورتون «فمنذ أن طرحت سؤالاً عن مصدر المعرفة التي تأتي من تجارب الفكر، ومنذ أن ذهبت إلى القول بأن تجارب الفكر تمثل حججاً، فإن إجابتي عن هذا السؤال هي أن هذه المعرفة تأتي من المقدمات التي يتم افتراضها بشكل ضمني أو صريح، ويتم استنباط أو استقرار النتيجة منها، ولكن لا بد أن نضع في الاعتبار أنه على الرغم من أن نتائج تجارب الفكر قد تكون نافعة للعلم وتقدمه، إلا أنها قابلة للخطأ أيضاً، بمعنى أن تجارب الفكر يمكن أن يصدر عنها نتائج خاطئة، وهذا يبدو واضحاً في وجود اثنين من تجارب الفكر اللتان تقدمان نتائج متناقضة. فنحن لدينا تجارب فكر تصور العالم على أنه نهائي، في حين هناك تجارب فكر أخرى تصوره على أنه لا نهائي، وتجارب فكر تقول بأن المكان مطلق، وأخرى تثبت أن القول بالمكان المطلق غير صحيح، بل هو نسبي وهكذا»^(١)

نخلص إلى أن جون نورتون أكد في تصوره لتجارب الفكر بوصفها حججاً على أن هذه التجارب تمثل حججاً استنباطية أو استقرائية حسب نوع الاستدلال الذي يمارسه العالم الذي يفترض تجربة فكر ما، كما يؤكد جون نورتون على أن صحة أو خطأ الحجة أو تجربة الفكر يعتمد على المقدمات المفترضة التي يتم افتراضها.

الانتقادات الموجهة إلى تجارب الفكر

وجهت إلى تجارب الفكر في العلم عدة انتقادات يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

(١) فقد طرح منتقدو تجارب الفكر في العلم سؤالاً حول موضوع تجربة الفكر وما إذا كان هذا الموضوع قابل للتقييم أو لا؟ فالأمثلة الافتراضية المستخدمة في هذه التجارب نعتقد في صحتها، أو بعبارة أخرى، نرغب في أن تكون صادقة. ولكن هل بالفعل هذه الأمثلة الافتراضية ممكنة بشكل حقيقي؟ فالاعتقاد بأن الفرض P ممكن لا يكفي أن يجعلنا نقبل هذا الفرض، ومن ثم فإن تجربة الفكر تعتمد على فروض ممكنة فقط دون أن تقدم دليلاً على صحتها.^(٢)

(٢) إن تجربة الفكر في العلم تحمل تناقضاً في ذاتها، فالتجارب أفعالا وليست أفكاراً، كما أن التجارب الحسية بعدية Posteriori في حين أن تجارب الفكر قبلية Priori، لهذا فإن عبارة تجارب الفكر متناقضة كونها تخلط بين البحث الافتراضي والبحث التجريبي. فالتجارب

(1) Norton. J.D. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? P. 1141

(2) Sorenson. R. Thought Experiments.P.26

الحسية تهدف إلى الإجابة عن تساؤلات تتعلق بالوقائع التجريبية الملاحظة، ومن ثم فإن هذه التجارب تستند على معطيات تجريبية، في حين أن تجارب الفكر لا يمكن أن تشتق من المعطيات التجريبية.^(١)

(٣) كما أن تجربة الفكر ليست ثابتة كونها تعتمد على الخيال، ومن ثم فإن الخيال يختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن خلفية معرفية إلى أخرى، الأمر الذي يجعلها غير ثابتة وبالتالي لا يمكن الثقة في نتائجها.^(٢)

(٤) كما أن المنهج المتبع في تجارب الفكر يصمت عن مشكلات قد وضعت في الأصل لتقوم تجارب الفكر على حلها مما يؤدي إلى عدم الثقة في هذا المنهج. فعلى سبيل المثال، تعتمد تجارب الفكر على نوع من الاختبارات الزائفة Pseudo-Tests، تلك الاختبارات التي لا تقيس خصائصها المستهدفة، ومن ثم فإن المنهج المتبع في هذا النوع من التجارب لا يقوي بدوره على الإجابة عن التساؤلات التي تطرحها تجربة الفكر ذاتها، مما ينتج عنه إجابات/نتائج خاطئة، وربما يصل إلى نوع من التحيز لبعض الفروض وإهمال فروض أخرى، قد تتعارض مع توجهات تجربة الفكر، أعني تفضيلاتها ومعتقداتها.^(٣)

(٥) كما تنشأ عن تجربة الفكر مشكلة معلوماتية Informativeness تلك المشكلة التي تنشأ عن وجود حدود نظرية داخل تجربة الفكر ذاتها، حيث توضع هذه الحدود النظرية لخدمة غرض ما وهو توضيح ما هو غير قابل للملاحظة، إلا أنها لا تقدم دليلاً تجريبياً على هذا. بعبارة أخرى، إذا كانت تجربة الفكر يمكن فحصها من خلال التجريب، إلا أنها لا تقوي على فحص النتائج، أو أن نتائجها غير قابلة للتحقق، ومن ثم فإن تجربة الفكر ليست لها قيمة علمية. إن التعبير الذي يمكن أن نوجهه إلى تجربة الفكر أنها تجربة جميلة أو ممتعة، أو أنها تفتح مجالاً للتأمل والأحلام الخيالية. إلا أن هذه القيم لا يمكن أن ترتقي لأن تصبح قيماً معرفية ولا يمكن أن ترتقي أيضاً إلى القيم العلمية، ومن ثم لا يمكن لتجربة الفكر أن تقوم بدور علمي يمكن الارتكان إليه في العلم.^(٤)

(1) Ibid. P. 27

(2) Ibid. P. 27

(3) Ibid. P.31

(4) Ibid. P. 48

٦) ويذهب ديفيد جودينج D. Gooding في دراسة له بعنوان «ما هو التجريبي في تجارب الفكر؟» إلى أن تجارب الفكر تمثل لغزا محيرا، صحيح أن تجارب الفكر قد استخدمت من قبل الفلاسفة والعلماء، إلا أنها تظل بالنسبة لي لغزا محيرا، وهذا اللغز راجع إلى حقيقة يمكن تفسيرها: فهي تجعل الإجابة أكثر سهولة ومصادقية مقارنة بالتجربة الحسية، فهي مليئة بالزخارف الأدبية، وهذا ما تتجاوزه التجربة الواقعية، وإذا كانت التجارب الواقعية تختبر النظرية أو فروضها من خلال إجراء تجارب فعلية، فإن تجارب الفكر تجري اختباراتنا في معامل عقلية، فمعظم التجارب التي هي من هذا النوع، هي في حقيقة الأمر، مجرد سرد أو قصص خيالية.^(١)

٧) وعلى هذا فإن تجارب الفكر، فيما يقول ريسكار، لا يمكنها توضيح موضوعات الواقعة المنوط بها، ما يمكن أن تفعله بالتأكيد هو أن تثبت هذه الإمكانية الافتراضية، أو الإمكانية التصورية- المنطقية لهذه الموضوعات، ومن ثم تؤكد هذه الإمكانية على صفة التماسك أو الاتساق التي يمكن أن توصف بها هذه الموضوعات (الفروض)، الأمر الذي يجعل تجارب الفكر مجرد استدلال خالص، فهي تنفذ في معمل العقل، وبالتالي لا تقوم بتجريب شيء، فهي تقوم فقط بعمل استدلالات من مجموعة من الفروض، ولكن السؤال الذي يطرح في هذا الصدد هو، إذا كنا نؤسس الافتراض S عن طريق تجربة فكر ما، وندعي على أساس هذا الافتراض نتيجة C حيث تكون بطريقة ما متضمنة في الافتراض، فما هو الضامن الذي يضمن صحة هذه النتيجة أو خطئها؟ بعبارة أخرى، كيف يمكن أن نجد هذه العلاقة الضامنة لصحة فرض من الفروض بعد الخروج من مجال الواقعة والواقع وندخل إلى الافتراض؟^(٢)

لقد جاءت الانتقادات الموجهة إلى تجربة الفكر من خلال شعارات رفعها بعض التجريبيين والواقعيين في فلسفة العلم، منها على سبيل المثال «أن العلم يهتم بالعالم الواقعي وليس العوالم المتخيلة» وأن تجارب الفكر ما هي إلا مجاز ولا يمكن الارتكان إليها في العلم، فقد كتب هانز هاهن H. Hahn أحد أقطاب فلسفة حلقة فيينا يقول «أن الفكرة التي تذهب إلى أن التفكير هو أداة لتعلم الكثير عن العالم بالمقارنة بالملاحظة واكتساب المعرفة بالأشياء التي لديها صحة

(1) Gooding, C. D. What is Experimental about Thought Experiments? In PSA: Proceeding of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Vol. 1992, Vol. 2: Symposia and Invited Papers(1992), PP. 280-290. The University of Chicago Press. P. 281

(2) Rescher.N. What If?P.12

مطلقة دائماً وفي كل مكان في العالم، فضلاً عن كون التفكير أداة لتخيل قوانين عامة لكل الوجود، تبدو لنا بشكل تام فكرة أسطورية. إذ كيف يمكن أن يحدث هذا، فهل يمكن أن نتنبأ بنتيجة ما قبل أن نلاحظها! وهل التفكير لديه القوة على إجبار الملاحظة أن تؤدي إلى نتيجة ما وليست أخرى! إن الاعتقاد في أن ثمة تناغم محدد سلفاً بين مسار تفكيرنا ومسار الطبيعة هو اعتقاد أسطوري خرافي ولاهوتي بدرجة كبيرة^(١) وفي حقيقة الأمر، فإن هذا الاختلاف بين تجارب الفكر والتجارب الواقعية في العلم راجع إلى تلك الثنائية التي سيطرت على مجمل الفكر العلمي حتى منتصف القرن العشرين، أعني ثنائية العقلي/التجريبي، القبلي/البعدي. فقد استند المذهب العقلي في تأكيده أن تجارب الفكر تلعب دوراً كبيراً في تقدم العلم من خلال اعتقاده بأننا نتعلم دون أن يكون هناك خبرة حسية ملاحظة وذلك نتيجة المعرفة الفطرية الأولية القبليّة التي نملكها، هذه المعرفة هي الفروض المسبقة التي نتعرف من خلالها على العالم الواقعي. في حين يرفض المذهب التجريبي هذا الزعم مؤكداً على زعم آخر وهو أن كل شيء نعرفه عن هذا العالم يأتي من خلال الخبرة، وأن العقل وحده يمكن أن يقدم لنا معرفة من قبيل تحصيل الحاصل كأن نقول «أن الأسبوعين أقل من الشهر»، إلا أن تحصيل الحاصل هذا ليس دليلاً على الحقائق الصادقة المعروفة عن العالم. إن رفض بعض فلاسفة العلم لتجارب الفكر بوصفها حججاً راجع إلى اعتبارهم أن التجربة «الجيدة» على حد تعبير آلان فرانكلين Frankline.A أستاذ فلسفة العلوم الفيزيائية بجامعة كولورادو بالولايات المتحدة الأمريكية، يكمن في السمة الأساسية التي تميز التجربة «الجيدة» وهي الحسم، والتي تعني القدرة على الحسم بين نظريتين متنافستين أو أكثر داخل مجتمع علمي ما في حقبة زمنية محددة^(٢). إن اقتصار التجربة الجيدة على سمة الحسم المستند على التجربة الحسية يجعل العلماء يتغافلون عن أنواع أخرى من التجارب «الجيدة» والتي لا تلجأ إلى هذا النوع من الحسم بالمعنى التجريبي التقليدي، منها على سبيل المثال، التجارب التي تكشف عن ظواهر جديدة أو تتنبأ بها عن طريق الفروض العقلية. إلا أن تجارب الفكر في العلم قد تجاوزت هذين المذهبين من خلال تأكيدها أن تجارب الفكر تقدم لنا حقائق عن العالم الواقعي، وذلك برفضها لفكرة قبليّة المعرفة أو فطريتها، إذ أن الفروض

(1) Sorenson. R. Thought Experiments.P.50

(2) Franklin. D.A. What Makes a «Good» Experiment? In: The British Journal for the Philosophy of Science, Vol.32.No.4(Dec., 1984), PP. 367-374. The Oxford University Press. Oxford.PP. 367-368

المستخدمة في هذه التجارب مصدرها الوقائع الحسية الملاحظة. ومن جهة أخرى فإن اللجوء إلى تجارب الفكر راجع إلى الرغبة في إعادة تمثيل العالم الطبيعي من خلال إجراءات تجريبية فكرية يمكن وصفها فقط داخل إطار تجارب الفكر ولا يمكن وضعها داخل إطار التجريبية الواقعية لما لهذه التجارب من بعد افتراضي. وهذا ما أكد عليه فيلسوف العلم المعاصر أيان هاكينج I. Hacking حيث يؤكد أن تجارب الفكر تمثل تجارب حقيقية Genuine Experiments ولا تختلف عن التجارب الواقعية، إذ أن كليهما يعملان على تقييم أو تفنيد أو تأييد أو قبول نظرية من النظريات، وأن كليهما أيضا يتعامل مع الظواهر الطبيعية.^(٢) وبالتالي فإن تجربة الفكر تهدف إلى تحقيق أهدافها التي تتشابه مع أهداف التجارب الواقعية، ولكن دون تنفيذ، فعلي سبيل المثال، أحد الأهداف التي تشترك فيها تجربة الفكر مع التجربة الواقعية هو التنبؤ، وأن التطور الذي شهده العلم في العقود القليلة الماضية يؤكد على أن تجربة الفكر أصبحت فئة من التجارب الأكثر تميزا في النشاط العلمي كونها تعتمد على التنبؤ من جهة، ومن جهة أخرى، فإنها قابلة للتنفيذ على مستوى العقل، الأمر الذي يجعلها كحجة، قادرة على التحقق من صحة تنبؤاتها ونتائجها كون هذه التنبؤات والنتائج تعتمد أساسا على الظواهر الطبيعية القابلة للملاحظة بشكل مباشر أو غير مباشر.^(٣) بعبارة أخرى أن تجارب الفكر تمثل حجة واقعية مغايرة لما لهذه الحجة من قدرة على خلق سيناريوهات ملموسة تضع في الاعتبار قوانين الطبيعة. إن الحجة الاستدلالية المستخدمة في تجارب الفكر، سواء كانت حجة استدلالية استنباطية أم حجة استدلالية استقرائية تلجأ إلى أمثلة واقعية مغايرة، هذه الأمثلة نخبرنا بشيء ما عن العالم الطبيعي الواقعي، كون هذه الأمثلة الواقعية المغايرة تحمل معرفة جديدة عن العالم.

(1) Hacking. I. Do Thought Experiments Have a Life of Their Own? Comments on James Brown, Nancy Neressian and David Gooding. In. PSA PSA: Proceeding of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Vol. 1992, Vol. 2: Symposia and Invited Papers(1992), PP. 280-290. The University of Chicago Press. P. 307

(2) Chris. D. An Introduction to Philosophical Methods, Broadview Guides to Philosophy Press. UK. 2010.P.111

(3) Sorensen. R. Thought Experiments. In American Scientist, Vol.79, No.3(May-June 1991), PP. 250-263. Sigma Xi The Scientific Research Society.P.250 , also: Sorenson.R. Thought Experiments. New York and Oxford University Press. 1992.PP. 197-202

الخاتمة ونتائج البحث

ويمكن القول بأنه قد نتج عن هذه الدراسة التي تناولت طبيعة الحجة الاستدلالية في تجربة الفكر العلمية عدة نتائج يمكن إجمالها في النقاط التالية:

(١) إن تجارب الفكر هي طرق معقدة من الاستدلال الافتراضي، إنها تنطلق من افتراض، هذا الافتراض هو مجموعة ضمنية من القضايا البسيطة التي تتجه إلى البرهنة على نتيجة يتم التوصل إليها عن طريق استدلال استنباطي، بالإضافة إلى أن تجارب الفكر تسير في هذه العملية لكي تجيب عن بعض التساؤلات التي لها سمة التجريبية مستخدمة في ذلك الاستدلال الاستقرائي.

(٢) وإذا كانت تجارب الفكر تتضمن بالفعل تشييد نماذج عقلية خاصة عندما يتم استخدامها كمعادلات مختلفة لتقديم عمليات فيزيائية، فإن هذا لا يعني أن هناك ضرورة بالنسبة لتجارب الفكر أن تتعامل مع نماذج أو بناءات أو تصورات عقلية محضة، ذلك لأن تجارب الفكر تمارس عملها من خلال اختبار الفروض، بحيث لا يتم هذا الاختبار من خلال التأمل العقلي الخالص بل من خلال الاستدلال المبني على معلومات مستمدة من الواقع التجريبي.

(٣) كما أن تجارب الفكر من شأنها أن تعيد صياغة مفاهيم علمية عديدة اعتقد لزمن طويل في ثباتها وصدقها بشكل لا يمكن أن يتطرق إليها الشك، لذا يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار تجربة فكر جاليليو بمثابة أداة نقدية، حيث استخدمت لنقد التصورات الأرسطية وكشفت أن تلك التصورات تؤدي إلى مفارقة، كما كشفت هذه التجربة أيضا عن طريقة تحليلها المقارن بين المفهوم التقليدي للحركة الذي جاء به أرسطو وبين المفهوم الجديد الذي نتج عن افتراض تجربة الفكر، مما يؤدي إلى تعديل نظرية الحركة واستنباط نتائج جديدة لم تكن موجودة في النظرية الأرسطية في الحركة، الأمر الذي يجعل تجربة الفكر لها مكانتها التجريبية أيضا.

(٤) من وظيفة تجارب الفكر أنها تمدنا بمفاهيم جديدة عن العالم أو عن الطبيعة، ومن ثم فإن تجارب الفكر لا تختلف في الدور الذي تقوم به عن التجارب الواقعية أو تلك التجارب التي تجري في المعمل، إذ أن تجارب الفكر من شأنها أن تظهر التناقضات الموجودة في تصوراتنا ومفاهيمنا عن الطبيعة، الأمر الذي يجعلها تفترض مناهج وطرق جديدة لإزالة هذا التناقض الذي يؤدي إلى تغير النظرية ذاتها. إذا كانت التجربة الواقعية التقليدية تمدنا بنتيجة واحدة،

إلا أن الوضع بالنسبة لتجربة الفكر مختلف، وهذا الاختلاف راجع إلى أنه من الممكن أن نستنبط العديد من النتائج الممكنة داخل تجربة الفكر ذاتها.

(٥) أن تجارب الفكر تقدم لنا ظاهرة جديدة جديدة بالملاحظة، ظاهرة في حاجة إلى تفسير، ومن ثم تمثل تجربة الفكر حجة استدلالية لها وجاهتها فهي حجة استدلالية منطقية صورية تتحدد معقوليتها من خلال لجوء تجارب الفكر إلى الرياضيات وعلى وجه الخصوص من خلال اللجوء إلى الرسوم البيانية التوضيحية حيث تقوم بدور إرشادي مساعد للعلماء، فضلا عن كونها تساعدنا على التخيل عندما نتابع برهاناً أو دليلاً، بل يمكن القول أن هذه الرسوم البيانية التوضيحية تمثل في ذاتها برهاناً أو دليلاً لا يمكن التحقق منه تجريبياً، ولكنها تمثل في الوقت ذاته، حجة لقبول نظرية ما من النظريات على المستوى المنطقي الصوري الرياضي، وهي حجة استدلالية استقرائية حيث تمارس عملها من خلال اختبار الفروض بغرض الوصول إلى معرفة جديدة عن العالم الطبيعي ولا تقتصر الحجة الاستدلالية في تجربة الفكر على تقديم معرفة جديدة عن العالم الطبيعي فحسب، بل تقدم لنا افتراضات مغايرة عن تلك الفروض التي طرحها النظرية العلمية السائدة في حقبة زمنية معينة لتفسير ظاهرة طبيعية ما، وهذا ما يجعل تجربة الفكر ممكنة الحدوث، بل تمدنا بالعديد من النتائج الممكنة كونها تجربة افتراضية بحيث أنه كلما تعددت الفروض تعددت النتائج المستخلصة منها مما يؤدي إلى تقدم العلم. وأن صحة أو خطأ الحجة أو تجربة الفكر يعتمد على المقدمات المفترضة من قبل العالم.

(٦) تجارب الفكر تمثل حجة واقعية مغايرة لما لهذه الحجة من قدرة على خلق سيناريوهات ملموسة تضع في الاعتبار قوانين الطبيعة. إن الحجة الاستدلالية المستخدمة في تجارب الفكر، سواء كانت حجة استدلالية استنباطية أم حجة استدلالية استقرائية، تلجأ إلى أمثلة واقعية مغايرة، هذه الأمثلة نخبرنا بشيء ما عن العالم الطبيعي الواقعي، كون هذه الأمثلة الواقعية المغايرة تحمل معرفة جديدة عن العالم.

(٧) أن تجارب الفكر من شأنها أن تبين هشاشة وكذب ثنائية العقلي/التجريبي، فنحن في حاجة إلى كل من النظرية والملاحظة لنكتسب مزيداً من معرفة هذا العالم.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

- ١- ألبرت أينشتين. أفكار وآراء. ترجمة رمسيس شحاتة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٦.
- ٢- جاليليو جاليليه. حوار حول النظامين الرئيسيين للكون النظام البطليموسي والنظام الكوبرنيقي. الجزء الأول. ترجمة وتحقيق: أ.د. محمد أسعد عبد الرؤف. تقديم: أ.د. علي حلمي موسي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩١.
- ٣- جميل صليبا. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢.
- ٤- جون جريبن. البحث عن قطة شرودنجر: الفيزياء والواقع. ترجمة: فتح الله الشيخ. أحمد عبد الله الساحي. كلمة وكلمات عربية للترجمة والنشر. أبو ظبي. ٢٠٠٩.
- ٥- سالم يفوت. إيستمولوجيا العلم الحديث. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. ط ٢٠٠٨.
- ٦- صلاح عثمان. النماذج والاستدلال التمثيلي في العلم. مجلة المخاطبات. تونس. العدد ٣. جويليه. السنة الأولى ٢٠١٢.
- ٧- عبد القادر بشته. الإيستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ط ١. ١٩٩٥.
- ٨- مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. تصدير إبراهيم بيومي مذكور. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٩٨٣.
- ٩- لالاند. أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. المجلد الأول A-G تعريب خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت- باريس. ط ٢. ٢٠٠١.
- ١٠- يمينا طريف الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد ٢٦٤. ديسمبر. ٢٠٠٠.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- 11- Aspasia.S, Kyriakas.A and Haido.K. Tracing the Development of Thought Experiments in Philosophy of Natural Sciences. In: Journal For General Philosophy of Science. Zeitschrift Für allgemeine Wissenschafts Theorie. Vol.37, No.1(Mar.,2006),PP. 61-75.
- 12- Bishop.M. Why Thought Experiments Are Not Arguments. In Philosophy of Science. Vol.66, No. 4. (Dec.1999), PP. 534-541. The University of Chicago Press. Chicago.
- 13- Brown. J.R. Why Empiricism won't Work? In PSA: Proceedings of Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol.1992.,Vol.2, Symposia and Invited Paper(1992), PP.271-279. The University of Chicago Press.
- 14- Brown.J.R. Why Thought Experiments Transcend Empiricism? In Christopher Hitchcock(ed): Contemporary Debates in Philosophy of Science. Blackwell Publishing. UK.2004. PP. 23-43
- 15- Brown.J.R. The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences. Second Edition. Routledge. Taylor&Francis. 2011
- 16- Daniela.B.J. Models in Philosophy of Science. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.USA.2009
- 17- Chris. D. An Introduction to Philosophical Methods, Broadview Guides to Philosophy Press. UK. 2010.
- 18- Franklin. D.A. What Makes a'Good" Experiment? In: The British Journal for the Philosophy of Science, Vol.32.No.4(Dec.,1984), PP. 367-374. The Oxford University Press. Oxford.
- 19- Glas. E. Thought - Experimentation and Mathematical Innovation. In Studies in History and Philosophy of Science. Vol. 30, No.1. PP. 1-19 . 1999. Elsevier Science. LTD.UK.
- 20- Gooding. C. D. What is Experimental about Thought Experiments? In PSA: Proceeding of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Vol. 1992, Vol. 2: Symosia and Invited Papers(1992), PP. 280-290. The University of Chicago Press.

- 21- Gruender. D. Galileo and the Method of Science: Theory Change. Ancient Axiomatics, and Galileo's Methodology, J. Hintikka and D. Gruender(eds) Dordrecht Holland, D.Reidel, 1981
- 22- Hacking. I. Do Thought Experiments Have a Life of Their Own? Comments on James Brown, Nancy Nerssian and David Gooding. In. PSA PSA: Proceeding of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Vol. 1992, Vol. 2: Symosia and Invited Papers(1992), PP. 280-290. The University of Chicago Press.
- 23- Haggqvist.S. A Model for Thought Experiments. In Canadian Journal of Philosophy. Vol 39, No.1, March 2009, PP. 55-76
- 24- Kuhn.T. A Function for Thought Experiments. In The Essensial Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change.The University of Chicago Press. Chicago. 1977.
- 25- Mach.E. Knowledge and Error: Sketch on the Psychology of Enquiry, Translated by Paul Foulkes, Dordrecht: Reidel, 1976.
- 26- Mey.T.D and Weber.E. Explanation and Thought Experiments in History. In History and Theory, Vol.42.No.1(Feb.,2003),PP.28-38.Welsleyan University.Wiley
- 27-Norton.J.D.ThoughtExperimentsinEinstein'sWork. In ThoughtExperiments in Science and Philosophy, T.Horowitz and G.Massey(eds) Savage MD: Rowman and Little field.1991.
- 28-Norton.J.D.ThoughtExperimentsinEinstein'sWork. In ThoughtExperiments in Science and Philosophy, T.Horowitz and G.Massey(eds) Savage MD: Rowman and Little field.1991
- 29- Norton. J.D. Are Thought Experiments Just What you Thought? Canadian Journal of Philosophy. Vol. 26:No.3 (Sep., 1996)PP. 333-336.
- 30- Norton. J.D. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? In. Philosophy of Science. Vol.71,No.5, Proceedings of the 2002 Biennial Meeting of philosophy of Science(break), Part II. Symposia edited by D. Mitchell(December 2004), PP. 1139-1151. The University of Chicago Press.
- 31- Peijinenburg, J. and Atkinson, D . When are Thought Experiments Poor

Onas In Journal for General Philosophy of Science, 34, 2003, PP. 305-332.

- 32- Peijinenburg, J. and Atkinson, D. On Poor and Not So Poor Thought Experiments: A Reply to Daniel Cohnitz. In Journal For General for Philosophy of Science/Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, Vol.38, No.1 (April, 2007), PP. 159-161. Springer.
- 33- Popper. K. The Logic of Scientific Discovery. Routledge Classic. London and New York. 2002.
- 34- Prudovsky. G. The Confirmation of the Superposition Principle: On the Role of A constructive Thought Experiment In Galileo's Discorsi. In Studies in History and Philosophy of Science. Vol.20, No.4, PP. 453-468, 1989. Pergamon Press. UK.
- 35- Rescher. N. What If? Thought Experiments in Philosophy. Transaction Publishers. London. New Brunswick. 2005.
- 36- Roux. S. The Emergence of the Notion of Thought Experiments. Introduction. In Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts. Katerira Ierodiakonou and Roux Sophie (eds), Brill. Leiden. Boston. 2011.
- 37- Sorensen. R. Thought Experiments. In American Scientist, Vol.79, No.3 (May-June 1991), PP. 250-263. Sigma Xi The Scientific Research Society.
- 38- Sorenson. R. Thought Experiments. New York and Oxford University Press. 1992.
- 39- Urbaniak. R. Platonic Thought Experiments: How On Earth? In Synthese. (2012) 187. PP. 731-752.
- 40- Walsh. A. A. Moderate Defence of the use of Thought Experiments in Applied Ethics. In Ethics Theory Moral Prac (2011) 14: 467-481 Springer Science+Business Media. B.V 2011.

رابعاً: فلسفة معاصرة

المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل

د. مصطفى النشار(*)

تمهيد

إن الصدمة الحضارية التي تلقتها الشعوب العربية منذ بداية الحركات الاستعمارية الغربية التي بدأت باحتلال فرنسا لمصر عام ١٧٩٨م ثم الاحتلال الإنجليزي لها عام ١٨٨٢م ثم توالى احتلال البلاد العربية الأخرى كسوريا واليمن والعراق من المشرق العربي وليبيا وتونس والمغرب من المغرب العربي، أقول إن هذه الصدمة ولدت الوعي بمدى ما أحرزه الغربيون من تقدم ومدى التخلف الذي تعاني منه الشعوب العربية بسبب ظروف هي خارجة عن إرادتها في كل الأحوال؛ حيث أن التدهور الفكري للعالمين العربي والإسلامي قد بدأ منذ القرن الرابع عشر الميلادي وهو القرن الذي شهد ظهور ابن خلدون ووفاته دون أن يتلقف المسلمون والعرب اجتهاداته الفكرية في إقامة نهضة فكرية على أسس تجريبية وعقلية جديدة. والحقيقة أن هذا التلقى السلبي لفكر ابن خلدون من قبل العرب والمسلمون كان نتيجة من نتائج توقف الاجتهاد وواد النزعة العقلية في الفلسفة الإسلامية منذ نكبة ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي. إن هذين التاريخين تحديدا هما بداية ركود وجمود الفكر العربي والإسلامي في مقابل نهوض وتفوق الغرب حيث كان تلقى فكر ابن رشد ومن بعده فكر ابن خلدون لدى الغربيين وتفاعلهم مع ما طرحاه سواء على الصعيد العملي التجريبي التاريخي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي لدى ابن خلدون، كان التلقى والتفاعل الغربي واعيا بأهمية العقل الرشدي، وبأهمية الدعوة إلى تجريبية والتأسيس العلمي للكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية لدى ابن خلدون.

أقول إن هذا التلقي الإيجابي للعقلانية الرشدية، والتجريبية - العملية الخلدونية سببا تقدم الغرب أو كانا على الأقل أشبه بالحجر الذي ألقى في المياه الراكدة على الصعيد الغربي، بينما كان

العرب والمسلمون آنذاك آخذين في الاتجاه إلى السكون الفكري والجمود. انقائدي. ولم يكن ممكناً لهذا الجمود أن ينتهي بمجرد دعوة فكرية للنهضة والتقدم هنا أو هناك، أو نتيجة لمحاولة تحديث بعض المناهج الفكرية في الأزهر الشريف أو في غيره من أماكن الدرس والبحث العلمي في كل الأقطار العربية، بل كان لابد أن تكون الصدمة على صعيد زلزلة الكيان الوجودي لهذه الشعوب، ومن ثم فإن التهديد الوجودي والقوة الفتاكة التي حملها معه المحتل كانت لابد أن تُحدث رد الفعل وتوقظ الهوية لدى هذه الشعوب التي استكانت لحكامها المستبدين وآثرت السلامة لعدة قرون سابقة. وبالطبع فقد كانت أول موجة لرد الفعل على يد دعاة التحرر الوطني ودعاة الاستقلال ومن ثم ظهرت في ثانياً ذلك حركات الإصلاح الديني؛ فمن رفاة الطهطاوى إلى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، في مصر، ومن خير الدين التونسي في تونس إلى عبد الحميد بن باديس في الجزائر وغيرهم كثيرون في بعض البلدان العربية الأخرى. وظهر في وجود هذا الجيل الأول من الرواد، جيلاً جديداً من المفكرين، جيل منصور فهمي وأحمد لطفى السيد ومصطفى وعلى عبد الرازق وساطع الحصرى وسلامة موسى وإسماعيل آدهم وطه حسين وعباس العقاد وهو جيل تنويرى حاول عبر تياراته المختلفة من الإسلام السياسى إلى اليسار الاشتراكى والليبرالية الرأسمالية وهى تيارات تراوحت بين الدعوة إلى التراث والتحصن به، والدعوة إلى القطيعة مع هذا التراث والنهل من علوم الحضارة الغربية ومناهجها الحديثة.

وفى أحضان هذا الجيل ظهر الجيل الثالث الذى بدأت معه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ جيل محمد عزيز الحبابى في المغرب وعثمان أمين وإبراهيم مدكور وعبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل ويوسف كرم ويحيى هويدى وزكريا إبراهيم في مصر، وحسين مروة وحسن صعب ورينيه حبشى وأدونيس في لبنان، والطيب تيزينى وصادق جلال العظم في سوريا. إن هؤلاء وغيرهم كثيرون في الفكر العربى المعاصر خلفوا جيلاً جديداً من المفكرين الذين واصلوا الطريق في محاولة إبداع مشاريع فكرية تهمز الثوابت وتتطلع إلى التغيير وخاصة في أعقاب هزيمة ١٩٦٧م التي زلزلت الأرض تحت أقدام المشروع القومى العربى وأعدت إلى الأذهان محنة الصدام الأول بين الحضارة الغربية ممثلة في المستعمرين وبين العرب الذين لم يكونوا قد خرجوا بعد من محنة الجمود التي رانت على عقولهم منذ القرن الرابع عشر، أعدت إلى الأذهان صدمة اللقاء بين سطوة التقدم التقنى والمخابراتى العربى وبين خطافية وعنوية القرار العربى وجاهزيته بعد للتصدى الحضارى القائم

على التقدم العلمي والقياس الموضوعي للقوى والقدرة على استغلال الثغرات ونقاط الضعف لدى الآخر.

إن هذا الجيل الذي ظهر ابان محنة هزيمة ١٩٦٧م سواء ممن تحدثنا عنهم في الجيل الثالث أو ممن خلفوهم في الجيل الرابع من المفكرين العرب حملوا عبء صياغات جديدة أكثر وضوحا وأكثر التحاما بقضايا الواقع المر الذي يعاني منه الانسان العربي منذ ذلك التاريخ. ويمكننا تصنيف هذه المشاريع الفكرية في ثلاثة اتجاهات فيما يلي على النحو التالي:

أولا: مشاريع الفكر العربي المعاصر: محاولة للتصنيف

(١) المشاريع الفكرية التي استندت على الموروث دون الوافد؛ وأمثلتها كثيرة نذكر منها: احياء تراث ابن تيمية على يد محمد بن عبد الوهاب، واحياء التراث السلفي على اختلاف صوره وتوجهات أصحابه عند محمد رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والشيوخ محمود شلتوت ومحمد الغزالي ومحمد متولى الشعراوى ويوسف القرضاوى وحسن الترابى وراشد الغنوشى وغيرهم كثيرون، واحياء التراث الاعترالى مع محمد عبده مرو را بعلى سامى النشار ومحمد عبارة وحتى نصر حامد أبوزيد ومحمد صالح وغيرهم كثيرون، واحياء التراث الأشعرى مع مصطفى عبد الرازق ومحمد عبد الهادى أبو ريده وحتى أحمد صبحى ومصطفى لبيب وفيصل بدير عون، واحياء الفكر الفلسفى العقلانى مع ابراهيم مدكور ومحمود قاسم وأحمد فؤاد الأهوانى وعاطف العراقى وزينب الخضيرى وغيرهم كثيرون، واحياء الاتجاه الصوفى مع مصطفى حلمى وعبد الحليم محمود وعبد القادر محمود وحتى أبو الوفا التفتازانى وأحمد الجزاىروابراهيم ياسين وجمال المرزوقى وغيرهم كثيرون.

(٢) المشاريع التي استندت على الوافد الغربى دون الاهتمام بالموروث، وأمثلتها أيضا كثيرة منها استنبات الوجودية في الفكر العربى منذ محمد عزيز الحبابى والشخصانية الوجودية مرو را بالزمان الوجودى عند عبد الرحمن بدوى وحتى كتابات زكريا ابراهيم وفؤاد كامل وأنيس منصور ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في الفكر العربى على يد زكى نجيب محمود مرو را بعز مى اسلام ومحمود زيدان وحتى محمد مهران ومحمد مدين وصلاح اسماعيل، أما التيار اليسارى الذي حاول زرع الماركسية في الفكر العربى فتمثل في عبد الله العروى ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم وحسين مرو

وطيب تيزيني وحتى حسين عبد الرازق وابراهيم العيسوي و أمين السكندر وأنور مغيث، ويقابله التيار المثالي العقلاني الأفلاطوني الديكارتي الكانطي الهيكل ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود الخضيرى وتوفيق الطويل وعبد الغفارمكاوى وأميرة مطر وحسن صعب ورينية حبشى وزكريا ابراهيم وامام عبد الفتاح ويوسف سلامة ومصطفى النشار وغيرهم كثيرون.

وهناك من يمثلون النبوية في الفكر العربي المعاصر من أمثال محمد عابد الجابري من المغرب ومحمد أركون من الجزائر وجابر عصفور وصلاح فضل من مصر، كما أن هناك من يمثلون التفكيكية من أمثال عبد الكبير الخطيبي وعبد السلام بن عبد الغالى وعلى أواميل من المغرب وفتحى التريكي من تونس وكذلك محمد أركون وهاشم صالح من الجزائر وأيضا مطاع صفدى وعلى حرب من لبنان، وثمة تيار يناصر الظاهراتية أو الفينومينولوجية وأبرزهم حسن حنفى ومحمود رجب وسعيد توفيق في مصر وأدونيس وانطوان خورى من لبنان، وهناك تيار كبير يبشر بالفكر العلمي العلماني عموما ويمثله شبلى شميل وفرح انطون ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى مرورا بزكى نجيب محمود ومراد وهبة وفؤاد زكريا وأنور عبد الملك ومحمود أمين العالم وحتى مصطفى سويف وأحمد مستجير وشوقي جلال ومصطفى فهمى وأحمد شوقي ويمنى الخولى وغيرهم كثيرون.

٣) المشاريع التي حاولت التوفيق بين الوافد والموروث؛ وأمثلته أيضا عديدة لكن أهمها في اعتقادي أربعة؛ يأتي على رأسها المشروع الفكرى الضخم لزكى نجيب محمود في كتابيه الشهيرين تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى وسائر كتاباته الأخرى التي أبرزها؛ ثقافتنا في مواجهة العصر، مجتمع جديد أو الكارثة، أفكار ومواقف، موقف من الميتافيزيقا ومن زاوية فلسفية، وتحليلاتها في مقالاته في المجلات والصحف المصرية والعربية وخاصة في مجلة الفكر المعاصر وصحيفة الأهرام، ومشروع محمد عابد الجابري في مؤلفاته الشهيرة؛ نحن والتراث، بنية العقل العربى، وتكوين العقل العربى، ونقد العقل السياسى والخطاب العربى المعاصر، واشكاليات الفكر العربى المعاصر، ومشروع طيب تيزيني الذى يقدم رؤية جديدة للفكر العربى من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول «من التراث إلى الثورة» كمقدمة نظرية تلاها حسب مخططة أحد عشر جزءا يدرس فيها كل مرحلة من الفكر العربى حتى المرحلتين المعاصرة والرائدة، وكان أكبر وأخير هذه

المشاريع الأربعة هو مشروع حسن حنفي الذي بدأه من الإطار النظري في كتابه «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم» ثم توالى مجلدات وأجزاء المشروع؛ من العقيدة إلى الثورة في خمس مجلدات، من النقل إلى الإبداع وصدر في تسعة أجزاء، والدين والثورة وصدر في ثمانية أجزاء، ومن النص إلى الواقع وصدر في مجلدين، ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكري وتمثل امتدادا طبيعيا له أذكر منها قضايا معاصرة ومقدمة في علم الاستغراب وحصار الزمن ومؤلفاته وترجماته عن اسبينوزا وفشته ولسنج.

ثانياً: المشاريع الفكرية المعاصرة بنظرة نقدية

ولقد كتب حول هذه المشاريع عشرات الدراسات ووجهت سهام النقد إلى معظمها، ولعلى لأضيف جديدا إذا قلت بوجه عام أن أبرز هذه الانتقادات هي ما يوجهه كل فريق إلى الفريق الآخر؛ فدعاة العودة إلى التراث يعتبرون أنهم يقفون في الجبهة الأفضل حيث يحاولون إيقاظ الوعي بالهوية الإسلامية واستلهم العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم فهم يرون أن دعاة العصرية والنهل من الفكر الغربي والعلوم الغربية الحديثة هم دعاة للقطيعة مع تراثنا الفكري وهو رمز الهوية وممكن الأصالة، ومن ثم فهم في نظرهم تغريبيون ودعاة للغزو الثقافي الذي من شأنه القضاء على الهوية وتكريس للعجز عن اللحاق بالتقدم الغربي من منظورنا العربي المختلف. أما دعاة العصرية فهم يعتبرون أن دعاة الأصالة والعودة إلى التراث واهمون إذ ينشدون التقدم من تراث لم يعد صالحا والتفكير في أحيائه مضیعة للوقت والجهد إذ أن ما صلح منه قد انسل في حضارة الغرب واستفادت منه الحضارة الغربية بالفعل، وعلى ذلك فليكن تعاملنا المباشر مع العصر والأخذ بأسباب التقدم الغربي دون الالتفات إلى الوراثة إذ لا يمكن أن يعيش الإنسان، أي إنسان أسيرا للماضي مهما كان عظيما ومهما كانت درجة التقدم الذي تحقق فيه!

وبالطبع فإن هذه الانتقادات العامة تنطبق بدرجات متفاوتة على الصور المتعددة لكل من دعاة العودة إلى التراث والاستفادة من السلف الصالح وما حققوه من تقدم، وكذلك على الصور المتعددة لدعاة الاستفادة من فلسفات العصر مباشرة دون الحاجة لإحياء التراث القديم. وعلى كل حال فإنه كان من السهل على أي من الفريقين أن يسفه من الرأي الآخر ويقلل من قيمة

موقفه ازاء تحقيق النهضة المنشودة والمشاركة في حضارة العصر في الوب الذي يعزز فيه من موقفه وتعضيده بمختلف الحجج والأسانيد الفكرية والعقائدية.

وفي إطار ذلك الصراع بين الموقفين السابقين أخذ الموقف الثالث الضوء من كليهما؛ لأن أصحابه يرون أن كلا منهما قد تطرف ولم يقف الموقف الوسطى المطلوب؛ فنحن معاصرون نحيا العصر وحضارته، كما أننا أصحاب هوية حضارية مختلفة ننتمى من خلالها إلى تراث فكرى عريق حقق التقدم في مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر في امكانية تجديد وتحديث التراث من خلال قراءته واعادة احياء ما يمكن احيائه منه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل في ظلها التقليد مع التبعية، ويتجاوز في ظلها الجديد مع القديم حيث يتوافقان من خلال آليات عديدة نبه إليها كل مفكر من أصحاب هذه المشاريع الفكرية الموفقة بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة.

والسؤال الآن: هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية في تجاوز اشكالية الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟!

الحقيقة هي أنه لم تنجح أي من هذه المحاولات في حل اشكالية هذا الخلاف، وكل ما هنالك أنها زادت المسألة تعقيدا وأصبح لدينا ثلاث مواقف عمقت الإشكالية وأسست للاختلاف والصراع حول ما أسماه «الإشكالية الزائفة - اشكالية الأصالة والمعاصرة» كما سيتضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خذ مثلا عليها ما قاله على حرب في نقده لمحاولة زكي نجيب محمود حيث رأى أنها تقوم على التساؤل: كيف نكون عربا ومعاصرين في نفس الوقت؟! أما الاجابة على التساؤل عند صاحب المحاولة التجديدية فيكون بالبحث عن طرائق السلوك التي استلزمها الفكر المعاصر^(١). ويعلق على حرب على ذلك السؤال وتلك الاجابة بقوله: أن السؤال «لاينتج فكرا جديدا وأن صاحب تجديد الفكر العربي (يقصد زكي نجيب محمود) يلغى أصلا دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين ما فكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون .. وهذا الجمع غير المنتج هو أقرب إلى تحصيل الحاصل»^(٢). ويتفق معه في هذا محمود أمين العالم

(١) على حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة في كتاب «قضايا فكرية»، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، التاسعة - يولييه ١٩٩٥م، ص ٢٢.

حينها يقول بأن موقف زكي نجيب محمود من التراث يعد موقفا انتقائيا^(١). أما النقد الأشد قسوة للمشروع الفكري لزكي نجيب محمود، فقد كان على يد طيب تيزيني، حينها كتب قائلاً: أنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس؛ فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي تطبع ذلك الموقف في معالمه الرئيسية حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلاً باستحالة الوصول من خلال هذه النظرة «التلفيقية» إلى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي (التاريخ) واللحظة المعاصرة معا^(٢).

أما محاولة الجابري الفكرية فقد لاقت من النقد أكثر مما لاقته سابقتها عند زكي نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طيب تيزيني، بأنه سلك مسلكاً وعراً ومفعماً بالشبهات لأنه سار على نهج في تحليل الفكر العربي مسلكاً هيئته له مجموعة من المستشرقين أمثال فكتور كوزان وارنست رينان، حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربي معياري اختزالي، وعقل أوربي موضوعي تحليلي تركيبي وهي نظرة فاسدة لما فيها من نظرة أيديولوجية زائفة^(٣). وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشكلات التي يواجهها على نحو تجزئي وسكوني وحدي، فإما هذا وإما ذاك وبعبداً عن تسييقهما أي بعيداً عن اكتشاف سياقاتها التاريخية والاجتماعية والبنوية^(٤). وإجمالاً فإن تيزيني يرفض بالأساس مشروع الجابري الذي صور نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأنه سيضع حداً لثقافة تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تيزيني تعليقاً على ذلك التصور الجابري بأن «الصفر اللا تاريخي لا يفضي إلا إلى نظيره، وأن المنطق الجابري اللا تاريخي يطلب منا- بمقتضى المثال الذي يقدمه في شخصه - أن نفرط فيما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة في تاريخنا بتقديمها أضحية على مذبح هوس لا تاريخي وذاتي متأزم مطلوب من البحث العلمي أن يكتشف مصادره التاريخية المشخصة وآلياته الداخلية والوظائف

(١) نقلاً عن نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) د. طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول، دار ابن خلدون - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٦٧م، ص ١٤٠.

(٣) طيب تيزيني، الفكر العربي المعاصر، باتجاه نقد «النقد»، دراسة منشورة في قضايا فكرية، سبق الإشارة إليه، ص ٥٤.

(٤) نفسه، ص ٥٧.

الأيدولوجية المنوطة به وأخيرا آفاته المستقبلية المحتملة في ما قد يكور - ضحا جديدا ضمن الفكر العربي المعاصر^(١).

وهكذا فقد مارس طيب تيزيني نقد النقد على محاولة محمد عابد الجابري النقدية للعقل العربي وللخطاب العربي المعاصر. وعلى نفس النهج يسير محمود أمين العالم في نقده لمحاولة الجابري حيث يرى أن محاولة الجابري التحليلية النقدية للفكر العربي التي ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربي إنما هي محاولة محدثاتها أبستمولوجية معرفية بحثه، ولكن السؤال المطروح من قبل العالم هو: هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر؟ فالقضية إذن لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفي الذي استهدفه الجابري، إذ أن هناك تشابكاً ضرورياً بين هذين البُعدين للتحرير الإنساني^(٢). هذا فضلاً عن أن الجابري قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية في مشروعه للتحديث والتجديد في الفكر العربي وهي المشروع الثقافي الأندلسي المتمثل أساساً في ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون أي في الاتجاه العقلي التقدمي بشكل عام^(٣). وهذا الأمر من قبل الجابري قد يوحي - على حد تعبير العالم - بالعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفي القياسي الذي يجعل من محدثات التحرر عنده محدثات أبستمولوجية معرفية تتضمن استمرارية أكثر ما هي محدثات موضوعية أساساً. إنها محدثات عقلانية معرفية لها الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصولة عنه^(٤).

وبعيداً عن هذه الاتهامات والانتقادات التي وجهت إلى محاولة الجابري التجديدية في الفكر العربي المعاصر، فإنه رغم محاولته فك الاشتباك أو رفع التناقض بين المعتقد الديني وبين التفكير العقلاني، لكنها محكوم عليها شأن غيرها من المحاولات التوفيقية الماثلة بالفشل. وتاريخ علم الكلام والفلسفة الإسلامية وهو تاريخ التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين التفكير العقلاني شاهد على ذلك في نظر عاطف أحمد^(٥).

(١) نفسه، ص ٥٨-٥٩.

(٢) انظر: محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص ١٩٥.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ١٩٥-١٩٦.

(٥) عاطف أحمد: نقد العقل العربي: قراءة في «التكوين» و«البنية»، دراسة منشورة في كتاب: تضاريا فكرية،

سبق الإشارة إليه، ص ١١.

أما مشروع حسن حنفي فهو يعد بالفعل أكبر وأضخم محاولة فكرية متكاملة لتحليل التراث العربي باستخدام مناهج عدة أبرزها المنهجين الظاهري والبنوي ومحاولة تثويره؛ حيث بدأ المشروع بمقدمته النظرية في كتاب «التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم» ثم اتسع لتشمل تطبيقاته «من العقيدة إلى الثورة» بإعادة بناء علم أصول الدين في خمس مجلدات، و «من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة في تسعة أجزاء، و «من النص إلى الواقع» في مجلدين لإعادة بناء العلوم النقليّة العقلية، ثم «من الفناء إلى البقاء» في مجلدين لإعادة بناء علم النصوص كتاريخ وكطريق. أضف إلى ذلك تأسيسه لعلم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق الغربي في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب»، هذا عدا كتاباته ودراساته التي تنسل كلها وتتقاطع مع هذه الكتابات التأسيسية لمشروعه الفكري الضخم، مثل «هموم الفكر والوطن» في جزئين، و «الدين والثورة في مصر» في ثمانية أجزاء، ومن قبلها «قضايا معاصرة» في جزئين، و «دراسات إسلامية» و «دراسات فلسفية». وغير هذه المؤلفات وتلك عدة مؤلفات أخرى بالعربية والإنجليزية والفرنسية وهي كلها تخدم وتتقاطع مع هذا المشروع الفكري الضخم الذي يفكرنا في ضخامته بالمشاريع الفكرية التراثية الكبرى عند فلاسفة الإسلام في عصره الزاهر عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

ومع ذلك فإن هذا المشروع الفكري الضخم رغم ما كتب عنه من دراسات ورسائل علمية ورغم ما تم حوله من ندوات ومؤتمرات إلا أن صاحبه يشكو من عدم وجود مراجعات دقيقة تفصيلية إما لتضخم المجلدات مما يجعل قراءتها يحتاج إلى وقت طويل أو نقص في الاهتمام أو لغياب في الرؤية أو لروح العصر^(١)، وفي ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقادات التي وجهت إلى بعض أجزاء من مشروعه مثل ما قيل حول «من العقيدة إلى الثورة» و «من النقل إلى الإبداع» من أنه أيديولوجي وليس علميا، خطابي وليس برهانيا يريد تثوير النص أكثر مما يريد تغيير الواقع، فضلا عن أن المنهج الذي اتخذه هو منهج تحليل المضمون ينتهي إلى نوع من الصورية والشكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشظيا متناثرا جزئيا في كل نص على حدة ولدى كل فيلسوف كجزيرة منعزلة دون نظرية شاملة للإبداع الفلسفي. إنه عموما أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، وغلب فيه القديم على الجديد، وتوارى تطوير الإبداع القديم إلى

(١) حسن حنفي: من النص إلى الواقع- الجزء الأول- تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٩.

الإبداع الجديد، وزيادة على كل ذلك فقد غرق «من النقل إلى الإبداع» في اللحظة القديمة دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية^(١).

وبوجه عام فإن محاولة حسن حنفى في مشروعه الضخم هذا قد غلب عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته في التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس في «مقدمة في علم الاستغراب». وإذا استخدمنا المنهج الإحصائي الذي عادة ما يستخدمه د. حسن حنفى وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة بالفعل هي لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابضة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبيها الرئيسى كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، ومال في كتاباته إلى التراث ميلا شديدا لدرجة أنه كان يغرقنا في تفصيلاته بشروحاتها وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها^(٢).

أما المشروع الفكرى للطيب تيزينى الذي اعترف صاحبه من البداية بأنه «لا يمثل مرحلة تبدأ من الصفر وتنتهى بالمائة، فهناك دراسات وأبحاث ومقالات حددت منذ مطلع ستينيات هذا القرن (القرن العشرون) تبرز فيها بأشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف بضع إرهابات وطموحات هذه الرؤية الجديدة»^(٣)، إلا أنه نظر إلى هذه الدراسات السابقة على أنها أحد أسباب معاناة الفكر العربى المعاصر، حيث «عانى التاريخ والتراث العربى زمنا طويلا من مجموعة من وجهات النظر اللا تاريخية اللا تراثية، برزت بصيغ متعددة، دينية، وقومية، وعلمية ليبرالية، وتلفيقية وعدمية، كان منها من يرفضه كليا ودفعه واحدة ومنها من يأخذ به كليا ودفعه واحدة»^(٤).

ومن ثم فقد ادعى أنه سيدرس هذا التراث ضمن مشروع ينطلق من رؤية جديدة تتحرك خصوصا ضمن أفق تاريخى جدلى مادى، إنه يتبنى رؤية ماركسية جدلية ترفض القول ببداية

(١) انظر نفس المرجع السابق، ص ١٠-١٦.

(٢) مصطفى النشار: ثقافة التقدم وتحديث مصر: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة

٢٠٠٥م، ص ١٤٧-١٤٨.

(٣) طيب تيزينى، من التراث إلى الثورة، سبق الإشارة إليه، ص ١٤.

(٤) نفسه، ص ١٥.

ونهاية مطلقتين في العمل الفكري الثقافي، ذلك لأن ما يبدو لنا أنه يمثل بداية «مطلقة» يحتوى في ثناياه في حقيقة الأمر عناصر من البنى الفكرية السابقة، وما يبدو لنا كذلك أنه نهاية «مطلقة» يمثل باعتباره تمهيدا لبنية فكرية لاحقة»^(١).

وعلى الرغم من أن تيزيني يصف مشروعه ودراساته حوله بأنها «اختراقات» يتحدد هدفها إجمالاً في الاقتراب من مشكلات الفكر العربي لتشخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابي والسلبي في هذه الوضعية والسعى إلى طرح البديل المنهجي الذي يمكن بواسطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيق الوطن العربي وحدته القوية التقدمية، وتقدمه الاجتماعي التاريخي وانتقاله من حالة التخلف الذي تتلبسه^(٢).

والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذي سعى إليه تيزيني ومشروعه الفكري إلا أن الواقع أنه اتبع في نظر نقاده منهجاً تاريخياً أقرب إل الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وركز تركيزاً شديداً على الماضي والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل^(٣).

إن هذه الانتقادات وغيرها كثير تواجه هذه المشاريع الفكرية من مفكرينا العرب المعاصرين، فهي كلها تنحاز إلى الماضي وتعاني - على حد تعبير محمود أمين العالم - الهشاشة النظرية، وهذا ما جعله إجمالاً يؤكد على «أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى فكر نظري نقدي تأسيسي وخاصة في هذه المرحلة من حياتنا العربية المعاصرة التي يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف في الفكر والواقع على السواء، على حين يتفجر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشكل نقلة جديدة في حضارة الإنسانية»^(٤).

ولقد كان حسن حنفى وهو أحد أصحاب هذه المشاريع على حق حينما قال في «حصار الزمن»: إن الفكر العربي المعاصر حتى الثورى منه لا يزال في جانب، والجماهير العربية

(١) نفسه، ص ١٤.

(٢) فتحى أبو العينين: على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي للطبيب تيزيني، كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص ٥٤٩.

(٣) حسن حنفى: حصار الزمن - الحاضر إشكالات، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٨٤.

(٤) محمود أمين العالم، الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، ضمن كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص ٩.

في جانب آخر؛ إذ أن هذا الفكر في رأيه لا يحركه فقر ولا جوع ولا قهر ولا خلى ولا عدوان خارجي، لا ثارا لكرامته ولا استرداد لحق، كان على حق حينما تساءل: كيف يستطيع الفكر الفلسفي العربي أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولا مبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه في سعى الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟^(١).

ثالثاً: الفكر العربي المعاصر والمستقبل

ولعل السؤال الآن: إذا كان هذا حال الفكر العربي إزاء مشكلات الواقع وعجزه عن التعامل مع قضايا الناس ومشكلاتهم، فماذا عن المستقبل؟!

يحيينا عن هذا السؤال محمد عابد الجابري وهو أحد أصحاب المشاريع في الفكر العربي المعاصر أن غياب المستقبل يرجع في رأيه إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ^(٢)، وإذا صح أن «ظهور العقل كاملاً لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد أو مع ابن خلدون سليل ابن رشد، فإن كل ذلك يمثل «المستقبل الماضى». ومن ثم فالسؤال لديه هو: ما حاجتنا إلى مشروع مستقبلنا الماضى، فنحن نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عما تم أو كان يمكن أن يتم في الماضى، ماضينا نحن! لماذا لا نتجه على المستقبل؟^(٣).

إنه مع الإقرار بعدم وجود فلسفة للتاريخ رغم اعترافه بأن العقل في التاريخ «يمثل في الحضارة العربية الإسلامية لحظة وجود «ابن رشد» في القرن الثاني عشر، وبعده «ابن خلدون» في القرن الرابع عشر، وهذا في حد ذاته يمثل تناقضاً في الرؤية؛ فهل نحن أمة «في التاريخ» أم «خارجه»؟! إنه لو واصل تأملاته عبر النظرية الهيجلية التي تعبر عنها عبارة «العقل في التاريخ»، فإنه لم يتحقق لدينا حتى مع ابن رشد وابن خلدون «العقل التاريخي»! إذ أنه بحسب الرؤية الهيجلية فإن العقل في التاريخ لم يتمثل إلا لدى الأمة الألمانية والعالم الجرمانى

(١) حسن حنفى: حصار الزمن، سبق الإشارة إليه، ص ١١٧.

(٢) انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ- الجزء الأول- العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ١٩٤.

(٣) محمد عابد الجابري، المشروع الحضارى العربى بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، ضمن كتابه: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٠م،

في عصر هيجل، وما قبلها كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التي تمثل قمة الوعي والعقلانية في التاريخ^(١).

يبدو أن الجابري مع هيجل في اعتبارنا أمة لم يكتمل لديها الوعي ولم تصل إلى درجة النضج العقلي الذي يؤهلها لأن يتحقق لديها «العقل في التاريخ» بعد. ومن ثم فهو يرى أننا لم نكن نملك فلسفة للتاريخ من قبل، كما أننا لسنا قادرين على التعامل مع علم المستقبلات الآن؟! ويعزو ذلك إلى أن «علم المستقبلات» كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسبة لنا نحن شعوب العالم الثالث علم مخيف ويبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض؛ ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرننا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وأيديولوجيا، لا يمكن أن يسمح لـ «علم المستقبلات»، ولا لأي علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالي على إسقاط إمكاناتها على الغد القريب والبعيد أن يقدم لنا عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الماضي نفسه، إن لم يكن أكثر شؤما وأشد إيلاما، فهي في جميع الأحوال لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل. إن علم المستقبلات كما يمارس في أوروبا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه بالحاسوب يرد إليك بضاعتك نفسها وفي وقوالب جديدة إذا شئت ولكنه لا يستطيع قط أن يعطيك بضاعة جديدة، وبما أن بضاعتنا الراهنة يحكمها التخلف والتبعية، فإن «علم المستقبلات» الأوربي الموطن الوضعي الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئا آخر غير أن يرد إلينا بضاعتنا في قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية^(٢).

إن هذه النغمة التشاؤمية الجابرية سواء من ناحية عدم اهتمامنا وامتلاكنا فلسفة للتاريخ، أو من ناحية أنه لا ينفع معنا علم المستقبلات الغربي، تتناقض هي الأخرى مع دعوته في نفس الوقت إلى أننا «بحاجة إلى علم مستقبلات خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل، نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلا في حاضرننا متكئين على ماضينا ولكن لا كمجرد حلم نهضوى مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أي صدمة أو كابوس، بل كحلم فلسفي عنيد، حلم يصير

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير»^(١).

والسؤال الآن: هل فقد الجابري فينا الأمل، أم أنه قادر على بعثه فينا بهذه الفكرة الحماسية من أننا بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا نصل به إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير؟! الحقيقة أن هذه العبارات الإنشائية عن هذا العلم الجابري بتأسيس علم مستقبليات عربي لا جدوى منها لأنها لا تزال في نهاياتها تتخذ من الرؤية الهيكلية - وهي رؤية غربية أيضًا - أساسا لها!! فضلا عن أنه ينبغي لمن قدم هذه العبارات بوجهيها التشاؤمي والحماسي أن يقدم لنا معالم هذه الرؤية الجديدة لعلم المستقبليات العربي بعيدا عن تلك الرؤية الغربية التي رأى أنها لا تصلح لنا؛ إذ أن ما انتهى إليه، اعتبره مطالب للمستقبل العربي وأساسا للمشروع الحضاري العربي المستقبلي ليرتعد هذه الأهداف الثلاثة: الوحدة، التمدين، العقلنة^(٢). وهذه المطالب الثلاثة لو دققنا النظر فيها سنجد أنها هي ذاتها أهداف الحداثة الغربية ومقوماتها في آن معا. فهل بهذه المطالب تكون الرؤية المستقبلية العربية مختلفة عن الرؤية الغربية؟!

إن ما قدمه الجابري من رؤية لمطالب المستقبل بالنسبة للمشروع الحضاري العربي إذن هي ذاتها التي صنعها المشروع الحضاري الغربي على أرض الواقع. فهل نحن نملك الآن - وحسب رؤيته هو - آليات التحرك نحو تحقيق هذه الأهداف أم أن بضاعتنا سترد إلينا إذا ما انطلقنا كما قال هو من حاضرتنا المتخلف والتابع؟! ولن نستطيع بالتالي إضافة أي جديد!

الحقيقة أن مقدمات الجابري وتحليلاته يشوبها التناقض ومن ثم فهي تؤدي إلى نتيجة تشاؤمية لا يجدي معها هذه النعمة التفاؤلية.

إن علم المستقبليات بالنسبة لنا هو في الإجابة على التساؤلات التي طرحها حسن حنفي حول إشكاليات الفكر العربي، فالإشكالية الرئيسية فيه تتمثل في كيف يستطيع الفكر العربي المستقبلي أن يساهم في اعتماد الأمة على نفسها في الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟ كيف يستطيع الفكر العربي أن يصوغ فلسفة في الاستقلال الذاتي للإرادة؟^(١)

ولعله هو نفسه قد أجاب على هذه التساؤلات حينما قال أن التحدي الرئيسي للفكر العربي المستقبلي هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للحظة الراهنة في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجري، فبعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة في مسار أكثر شمولاً للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه في علاقتها مع نفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذ سيتجاوز الفكر العربي الراهن المعطيات ويضع نفسه في التاريخ. ولما كان الحامل للفكر العربي الفلسفي الحالى والمستقبلي هو المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى، فعلى كل هذه المؤسسات أن تشارك في صنع هذا التجاوز؛ إذ لا وجود لفكر فلسفى عربى مستقبلي دون تغيير لدور المؤسسات؛ فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية في صنعه^(٢).

خاتمة

وخلاصة القول أن هذه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة وخاصة التوفيقية منها وقعت في فخين كلاهما مُر وجعل خروجنا من النفق المظلم صعباً وملتبساً. أولهما : فخ التركيز على تحليل التراث في محاولة مستميتة من أصحاب هذه المشاريع لتثويره أو تحديثه أو على وجه الإجمال جعله قابلاً للحياة وللمواءمة في هذا العصر الذي نعيشه. وهذا أمر في غاية الصعوبة لأنه لا يمكن بأى حال أن نحيا الحاضر بالماضى رغم كل ما فيه من عوامل دافعة للتقدم ولا نقف عائقاً أبداً أمام تحقيقه، ولم تضع أبداً أى قيود على النهضة والتقدم المراد.

ثانيها: أن هذا التركيز على تحليل التراث جعلهم يقعون في فخ نسيان المستقبل والغفلة عن أن التفكير في المستقبل والانشغال بقضايا ومستجداته على كافة الأصعدة هو ما سيتطور بمقتضاه الحاضر. وهو في ذات الوقت ما كان سيخلصنا من الوقوع في براثن هذه الإشكالية

(١) حسن حنفى: مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير، ضمن كتاب «حصار الزمن» سبق الإشارة إليه، ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) نفسه، ص ١٨٨-١٩٠.

الزائفة، إشكالية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين الحكمة والشرعة، بين العقل والنقل.. الخ، فهذه الإشكالية بصورها المختلفة قد تجاوزها الزمن، وتجاوزتها كل العتول العربية التي تعى أنها تعيش العصر الحاضر بكل ما فيه من مناهج ونظريات فكرية وعلمية، وبكل ما فيه من مظاهر للحياة ومخترعات وإبداعات سهلت الحياة وجعلتها في ذات الوقت أكثر تعقيدا وأكثر تأثيرا على الحياة الإنسانية الطبيعية السوية، وهى في ذات الوقت كما في صفتها اللصيقة بها «عقول عربية» تتحدث العربية وتدين بالدين الإسلامى أو حتى غيره من الأديان السماوية وهى بالتالى لا يمكنها بأى حال الانحلال عن هويتها الحضارية والذوبان في أى هوية أخرى.

لقد آن الأوان إذن أن نتجاوز كل المشاريع الفكرية العربية المعاصرة سواء ارتمت في أحضان الفكر الغربى وحاولت استنباته في البيئة العربية وهى غير بيئته ولن ينبت الزرع قويا ومثمرا حقا في بيئة غير بيئته، أو عادت إلى التراث لتنهل منه وتتصور أنه يمكن أن يعود بحذافيه لنحياءه في عصرنا، إذ لا يمكن لعقارب الساعة أن تعود إلى الوراء وأن يحيا المعاصرون حياة أسلافهم بقضها وقضيضها مهما حاول من لا يزال يحاول استعادة الماضى في الحاضر. كما أن التوفيق بين هذين البديلين ووضعهما إلى جوار بعض يعد تلفيقا لا قيمة له ومضيعة للوقت في استجلاء قيم الماضى التي نريد أن نستعيدها لأنه حتى لو نجحنا في استجلائها وأردنا النهوض من خلالها فلن تكون مثلما كانت ولن تعود بنفس صورتها القديمة دافعة للتقدم بصورته المعاصرة.

ولكل ذلك أقول بكل بساطة إن التفكير في المستقبل والانشغال بقضايا بعيدة عن الالتفات إلى الوراء هو ما سنصنع به ومن خلاله التقدم دون أن ننسلخ عن تاريخنا وهويتنا ودون أن ندوب في حضارة ليست حضارتنا. إننا سنصنع مستقبلا بقيم العصر وآلياته في ذات الوقت الذي لا نملك فيه الإقلاع عن ذاتيتنا وهويتنا، والمسألة هنا ليست مجرد كلام نظرى، بل هى واقع نعيشه ونسعى لتحقيق التقدم في إطاره؛ فالوعى بالتاريخ ليس مجرد وعى نظرى، بل قد يكون وعى كامن في الذات يوقظه متطلبات اللحظة الراهنة في علاقتها بما تريد تحقيقه من تقدم في المستقبل، وأنا سأظل أنا؛ أنا الذي أعيش اللحظة وأنا الذي يرسم الطريق لصناعة الغد بآليات الحاضر الأكثر تقدما وفعالية بصرف النظر عن مصدرها ومن أبدعها!! تلك هى القضية وذلك هو التحدى. إنه التفكير في المستقبل ممتلكين لإرادة التحدى ولإرادة صنع التقدم.

مناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر

كريم الصياد (*)

مستخلص البحث

يتعرض هذا البحث في الفصل الأول بالدراسة النقدية لمحاولات تصنيف مناهج التفسير الإسلامية، وخاصة المعاصرة منها، ثم يبدأ من حيث انتهت في الفصل الثاني إلى تصنيف جديد لمناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر إلى: موضوعاتية خالصة، وأدبية- م وضوعاتية، وفينومينولوجية، ولسانية، وتكوينية، وفرضية- استنتاجية. وفي الخاتمة يتم التعرض لأهم نتائج البحث ومناقشتها.

كلمات مفتاحية

نصر أبو زيد - الجابري - حسن حنفي - أبو يعرب المرزوقي - محمد عبده - ماركس - كانط - هيجل - نيتشه - المهرميوطيقا - المادية التاريخية - الفكر العربي المعاصر - المنهج الظاهرياتي - المنهج الفرضي الاستنتاجي - تفسيرية الارتياح.

مقدمة

حازت مشكلة تفسير النص اهتمام عدد كبير من أهم مفكري العرب المعاصرين، منذ محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) إلى اليوم. وهي من المشكلات الأصيلة في الفكر العربي المعاصر، إذ إن الأرضية المشتركة للمحاولات والمشاريع الفكرية العربية المعاصرة هي اعتبار الخلفية الحضارية الإسلامية المعرفية والعقائدية والشرعية والتقاليدية مصدرًا للمشكلة ومفتاحًا

(*) مدرس مساعد - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، يدرس حاليًا للدكتوراه بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة.

للحلّ معًا. فالمفكر العربي المعاصر عادةً ما يهتم بدراسة التراث الثقافي الإسلامي على اتساعه في مرحلة من مراحل حياته الفكرية بحثًا عن الأساس التراثي لمشكلات الفكر والسياسة، ثم يرتد في مرحلة أخرى تالية إلى التراث الإسلامي محاولاً تجديده والنظر فيه من منظور مختلف، قد يكون نقدياً علمياً أو أيديولوجياً، قد يحاول إعادة تصور مفاهيمه ونظرياته، أو وصف المفاهيم والنظريات والمناهج المفتاحية في هذا التراث لتشخيص مشكلة واكتشاف منفذ للخروج من الأزمة. وتفسير النص - خاصة النص القرآني - أحد أهم مصادر التراث التي انشغل المفكر العربي المعاصر بمعالجتها فلسفياً بإحدى الاستراتيجيات سالفة الذكر.

والسؤال الأساسي لهذا البحث هو: ما مناهج التفسير التي قدمها المفكرون العرب المعاصرون؟ مع ملاحظة أن هذه المناهج ارتبطت من جهة بمناهج التفسير التراثية الإسلامية، ومن جهة أخرى بالهرمنيوطيقا الغربية. وهو ما يجعل الباحث مضطراً - في المقدمة على الأقل - إلى استعراض سريع لأهم الدراسات المنشورة عن مناهج التفسير في الإسلام صعوداً إلى الفترة المعاصرة من أجل تبين موقع هذا البحث نفسه من تلك الدراسات السابقة التي استعرضت وصنفت هذه المناهج شرقاً وغرباً، ومن جهة أخرى من أجل تبين موقع مناهج التفسير العربية المعاصرة من المناهج التفسيرية القديمة، وكيف تحاول تجاوزها، ولأية غاية.

وهناك العديد من الدراسات الغربية حاولت وصف وتصنيف مناهج التفسير عند المسلمين، وكمحاوله لرصد الحالة الراهنة لتطور المبحث، فمن الطبيعي عادةً البدء بالدراسات الحالية، غير أن الكثير من هذه الدراسات اعتمدت على نموذج قديم للدراسات في هذا الموضوع، مما يفرض ضرورة الرجوع إلى هذا النموذج، رغم ما يسببه ذلك من ردة زمانية.

الفصل الأول:

التصنيف العام لدراسات مناهج التفسير في الإسلام

بصورة عامة، فإن أغلب الدراسات التي حاولت وصف وتصنيف مناهج التفسير في الإسلام يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١- نموذج جولدزيهر: وهي الدراسات التي اتبعت نموذج جولدزيهر (Goldziher) (+١٩٢١) في تصنيفه لاتجاهات التفسير في الإسلام في كتابه الشهير: «Die Richtungen der islamischen Koranauslegung»، أو: «اتجاهات التفسير الإسلامي للقرآن».

٢- الدراسات الجزئية: وهي الدراسات التي بحثت مناهج وتيارات التفسير في الإسلام من منظور محدد، أو بالتركيز على مشكلة محددة، كحقوق الإنسان، وحقوق المرأة خاصة.

٣- الدراسات الإبداعية: وهي الدراسات التي حاولت أن تقدم تجاوزاً فعلياً لمناهج التفسير الإسلامية، أكثر من كونها دراسات وصفية وتصنيفية، فاستعملت الوصف والتصنيف سبيلاً إلى إنتاج تفسير جديد، سعياً إلى هدف محدد، غالباً ما يرتبط بأغراض أيديولوجية وإصلاحية.

وكل هذه الدراسات لم تستطع أن تقدم وصفاً شاملاً ودقيقاً لتيارات التفسير الإسلامية القديمة والمعاصرة. ويرجع هذا إما إلى الاعتماد على نموذج وصفي وتصنيفي منتهي الصلاحية هو نموذج جولدزيهر (وسيلي نقده بالتفصيل)، أو إلى تقديم دراسات جزئية لا تفي بغرض الشمول، أو تقديم محاولات إبداعية ليس من همتها الأساسي حصر ووصف وتصنيف مناهج التفسير الإسلامية، ومن ثم أهمية هذا البحث الحالي.

أولاً: نموذج جولدزيهر

صنف المستشرق المجري المعروف جولدزيهر في كتابه المذكور مناهج التفسير في الإسلام

(1) Goldziher, Ignác (Yitzhaq Yehuda), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Buchhandlung und Druckerei, vormals E. J. Brill, Leiden, 1920.

ترجم إلى العربية تحت عنوان: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار (مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المشق، ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م)

إلى أربعة أقسام، مستندًا في ذلك إلى دراسته المتخصصة لعلم الحديث، وعلاقته بالتفسير. والصلة بين العلمين هي الخبر، حيث يتم الاعتماد على الخبر (أو المأثور) عادةً لتفسير القرآن في التفاسير التقليدية، كالقرطبي، وابن كثير، والطبري مثلاً. ولهذا السبب السابق، جاءت قسمته للمناهج معتمدة على مواقف العلماء المتعددة من الخبر أو المأثور، فهناك تيار يأخذ بالمأثور هو تيار مالك ومدرسته في أصول الفقه (أهل الحجاز)، وهناك تيار الرأي الذي يمثل أبو حنيفة ومدرسته في العلم نفسه (أهل العراق). فيصنف جولدزيهر مناهج التفسير كالتالي: التفسير التقليدي وهو التفسير بالمأثور Traditionelle Exegese^(١)، والتفسير العقلاني أو التفسير بالرأي Vernünftige Exegese^(٢)، والتفسير الصوفي Mystische Exegese^(٣)، والتفسير المذهبي-الطائفي Dogmatische (sektiererische) Exegese^(٤).

ومن الملاحظ أنه:

١. لم يتبع منهجًا واحدًا لقسمة هذه المناهج التفسيرية، فالقسمان الأخيران-التفسير الصوفي والتفسير المذهبي الطائفي-لا يمكن وصفهما بناء على المحور ذاته الذي على أساسه تم وصف القسمين الأول والثاني من المناهج.
٢. لم يتتبع آليات القراءة والفهم ذاتها على نحو أدق، فقد كانت مهمة جولدزيهر وصفية تصنيفية أكثر منها تحليلية.
٣. لم يربط بين مناهج التفسير من جهة، وعلم أصول الفقه من جهة أخرى، وقد ذكر أعلاه الصلة بين العلمين في قسمة الموقف من الحديث (أهل الرأي وأهل الحديث) على سبيل المثال، فعلم أصول الفقه هو العلم المنهجي في الحضارة الإسلامية، وقد تم تنظير مناهج التفسير الإسلامية في علم أصول الفقه بشكل أساسي، عدا بعض الأعمال القليلة جدًا تحت ما سمي أحيانًا بعلم أصول التفسير^(٥). ويؤدي الفصل بين العلمين أو عدم

(1) Ibid., S. 55-98.

(2) Ibid., S. 99-179.

(3) Ibid., S. 180-262.

(4) Ibid., S. 263-309.

(٥) وذلك مثل: جلال الدين السيوطي: إتمام الدراية لقراء النقاية، (طبع بإعانة أرباب جماعة اشاعة علوم في مطبع مظهر العجايب الواقع في بندر كلكتة، ١٨٦٤م، دون رقم الطبعة).
تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: محمود محمد محمد نصار، مكتبة التراث الإسلامي، مطبعة الجليل، مصر، دون بيانات أخرى.

الوعي بالصلة بينهما على هذا النحو إلى درجة خطيرة من سوء فهم نشأة وطبيعة هذه المناهج وتطورها.

وفيما يلي رصد مختصر لأهم الدراسات في الأنواع الثلاثة من الدراسات التفسيرية:

1-Jaques Waardenburg, *Islam, Historical, Social and political Perspectives*, Chapter six: Are there Hermeneutical Principles in Islam?^(١):

في الفصل السادس من هذا المؤلف بعنوان: «هل هناك مبادئ تفسيرية في الإسلام؟» يحاول المؤلف البحث عن مبادئ مؤسّسة للتفسير في الإسلام^(٢)، وقد أشار فيه إلى الدائرة المفرغة بين المبدأ المفسّر، والنص المفسر^(٣). ويظهر نموذج جولدزيهر هنا في قسمة مناهج التفسير الإسلامية بشكل رئيسي إلى نوعين: التفسير والتأويل. وبينما يعتمد التفسير على أسس أكثر حَرْفِيَّة، يخرج التأويل عن هذه الأسس ويهدف التوصل إلى غايات روحية أبعد. ويختص السنة بالتفسير، في حين يختص الشيعة بالتأويل^(٤)، وهو ذاته نموذج التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي على الترتيب، كما يلاحظ هنا أثر قسمة جولدزيهر لتيارات التفسير على أساس طائفي ومذهبي.

2-Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*^(٥):

قام بيرج في هذه الدراسة ببحث تأثير الحديث على نشأة التفسير في الإسلام^(٦). وبشكل خاص درس تأثير علم الحديث على مناهج التفسير الإسلامية^(٧)، ولكنه من خلال كل ذلك لم

(1) Jaques Waardenburg, *Islam, Historical, Social and political Perspectives*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Germany, 2002. Chapter one: Are there Hermeneutical Principles in Islam?

(2) Ibid., pp. 111-112.

(3) Ibid., p. 117.

تجد هذه الفكرة نظيرها لدى كل من Gadamer, Donald Schön, Paul de Man، وقد قدم هايدجر أول توصيف لها، فيما يُعرف بالدائرة التفسيرية، Hermeneutical Circle.

(4) Ibid., pp. 119-120.

(5) Berg, Herbert, *The development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Guzron Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.

(6) Ibid., pp. 65-106.

(7) Ibid., pp. 107-113.

يصل إلى وصف شامل لمناهج التفسير الإسلامية ولم يتجاوز نموذج جولدزهر المرتكز أساساً على علاقة علم الحديث باتجاهات التفسير.

3- Andrew Rippin, Tafsīr^(١):

قسم المؤلف اتجاهات التفسير في الإسلام إلى أربعة أقسام: السنية^(٢)، والشيعية^(٣)، والصوفية^(٤)، والحديثية^(٥). ويتضح هنا اعتماده على المحور المذهبي في التصنيف، بالإضافة إلى القسم الخاص بالتفاسير الحديثية، وهو جديد على نموذج جولدزهر، ولكن، برغم ذلك، لم يصل ريبين أبعد من ذلك في تجاوز هذا النموذج السائد.

4- Hussein Abdul-Raof, Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis^(٦):

تعد هذه الدراسة نموذجية في إطار علاقتها بنموذج جولدزهر، فقد قسم عبد الرؤوف المناهج التفسيرية في الإسلام إلى أربعة أنواع: التفسير التقليدي (التفسير بالمأثور)^(٧)، التفسير العقلاني (التفسير بالرأي)^(٨)، التفسير اللغوي أو اللساني^(٩)، والتفسير المتناقض (أو المقارن)^(١٠). ومن الملاحظ أن القسمين الأولين مائلان للقسمين الأولين في نموذج جولدزهر، أما النوع الرابع فهو مناظر للمناهج المذهبية-الطائفية في النموذج ذاته. أما النوع الثالث في قسمة عبد الرؤوف فلا يمكن اعتباره نوعاً جديداً مستقلاً في ذاته، لأن القصد من هذا المنهج (اللغوي أو اللساني الحديث) كان التغلب على التفسير التقليدي^(١١).

(1) Rippin, Andrew, Tafsīr, Oxford University Press, 2010.

(2) Ibid., pp. 8-9.

(3) Ibid., pp. 9-10.

(4) Ibid., pp. 10-11.

(5) Ibid., pp. 11-13.

(6) Abdul-Raof, Hussein, Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis, Routledge, NY, USA, 2012.

(7) Ibid., pp. 10-28.

(8) Ibid., pp. 28-83.

(9) Ibid., pp. 83-143.

(10) Ibid., pp. 143-233.

(١١) انظر مثلاً: نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م) ص ٢٠٠.

5-Peter Heath, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches^(١):

درس هيث ثلاثة أعمال من التفاسير: تفسير الطبري^(٢)، وتأويل ابن سينا لبعض الآيات^(٣)، وتفسير ابن عربي^(٤). وأعطى بذلك ثلاثة أمثلة لثلاثة أنواع من المعالجات هي: الفيلولوجية، والفلسفية، والصوفية، على الترتيب. وبرغم أن هذه الدراسة تعتبر إلى حد كبير متجاوزة للنموذج، لكنها لم تفرق بشكل دقيق بين المعالجتين الأخيرتين، والسبب في ذلك أن كلاً منهما تستعمل منهج التأويل الرمزي allegorical method. ويتم هنا استدعاء نموذج جولدزير مرة أخرى بسبب التناظر بين التفسير بالمأثور وبين التفسير الفيلولوجي من جهة، وبين التفسير بالرأي وبين كل من التفسيرين الفلسفي والصوفي من جهة ثانية.

ثانياً: الدراسات الجزئية

1-Meena Sharify-Funk, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation^(٥):

تحت عنوان «اتجاهات في التفسير الإسلامي Trends in Islamic interpretation» وصفت المؤلفة ثلاثة اتجاهات في التفسير الإسلامي: هي التقليدية Traditionalism والإحيائية Revivalism والإصلاحية Reformism^(٦). فبينما تحفظ التقليدية كلاً من بنية ومحتوى الفكرة من التغيير، فإن الإحيائية تقدم الفكرة ذاتها في صورة مختلف، بينما قد تسمح الإصلاحية ببعض العناصر العلمانية في التفسير، وهي أكثر توجهاً نحو حضارة الغرب وأقل عداءً. وهذه الدراسة كما هو واضح منحصرة في موضوع مكانة المرأة في الإسلام، ويشي استعمال كلمة Trends (اتجاهات) في عنوان الفصل دون أداة تعريف بالطبيعة العشوائية أو الانتقائية غير الشاملة للبحث.

(1) Heath, Peter, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches, Arabica, T. 36, Fasc. 2, July, 1989, published by Brill, p. 173.

(2) Ibid., p. 181.

(3) Ibid., p. 192.

(4) Ibid., p. 200.

(5) Sharify-Funk, Meena, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation, TJ international Ltd, Padstow, Cornwall, UK.

(6) Ibid., p. 25.

2- Abd Allāh Ahmad Na'im, Human rights and religious values, An Uneasy Relationship? Ch. XVI: Toward an Islamic hermeneutics for human rights^(١):

في هذه الدراسة يؤمن النعيم (تلميذ محمود طه) بضرورة إنتاج تفسير جديد ليحل مأزق حقوق الإنسان في الإسلام، أو ما أسماه: التحول الداخلي the internal transformation^(٢). درس النعيم مناهج التفسير ليساهم في تقديم مفهوم محايد لحقوق الإنسان بحسبه^(٣). ولم تكن مهمته بالتالي أن يقدم توصيفاً شاملاً لمناهج التفسير الإسلامية.

ثالثاً: الدراسات الإبداعية

حاولت هذه الدراسات تقديم تفاسير جديدة كما تقدم، وذلك على أسس منهجية مختلفة، وقد تأثرت بالتطور المنهجي الغربي في دراسة النص إلى حد بعيد. ومن هذه الدراسات دراستا حسن حنفي للدكتوراه: «مناهج التفسير»، و«تأويل الظاهريات»، و«ظاهريات التأويل»، والتي تمت إعادة نشر أولاهن تحت عنوان: «من النص إلى الواقع» بالعربية في جزأين، كما قد تمت ترجمة الثانية إلى العربية بواسطة المؤلف تحت العنوانين السابقين الثاني والثالث.

اعتبر حنفي علم أصول الفقه منهجاً لتحقيق الوحي في الواقع^(٤)، وبالتالي لم يتطرق إلى الطبيعة الميثودولوجية النظرية الأساسية لهذا العلم، تلك العلاقة التي تعرض لها أدونيس^(٥)، والجبّاري^(٦) مثلاً. وقد حاول حنفي إعادة بناء علم أصول الفقه في الجزء الثاني من «من النص إلى الواقع» لإحداث نقلة من التمرکز حول الإله، إلى التمرکز حول الإنسان^(٧). وقام حنفي

(1) Naim, Abd Allah Ahmad (Author), Jerald D. Gort (Author), Henry Jansen (Contributor), Human rights and religious values, Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY 1995, Printed in the Netherlands.

(2) Ibid., p. 230.

(3) Idem.

(٤) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥ م) ١٩/١.
(٥) أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، (دار الساقي، بيروت، ط ٧، ١٩٩٤) ١/١٣٨، ٢/١٤-١٥.

(٦) محمد عابد الجبّاري: بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ٩، ٢٠٠٩) ص ١٠٩-١١١. وللمؤلف نفسه: تكوين العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١٠، ٢٠٠٩) ص ١٠٠.

(٧) السابق: ٢/٥٨٥-٥٨٦.

في «تأويل الظاهريات»، و«ظاهريات التأويل» بمحاولة تطوير منهج جديد في دراسة النص المقدس معتمداً على المنهج الفينومينولوجي^(١). ولم يقدم حنفي وصفاً أو تصنيفاً لمناهج التفسير الإسلامية، لا القديمة ولا الحديثة.

وتشمل الدراسات الإبداعية بالإضافة إلى دراسات حنفي دراسات أخرى عديدة مثل (المنار) لمحمد عبده، و(فهم القرآن الحكيم) للجابري، و(الجلي في التفسير) للمرزوقي، وغيرها، وهي موضوع الفصل التالي.

(١) حسن حنفي، تأويل الظاهريات، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م) ص ٣٧٩-٤٠٨.
حسن حنفي، ظاهريات التأويل، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م) ص ٦.

الفصل الثاني:

مناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر

١- المنهج الموضوعاتي الخالص Pure Thematic Method (نموذج محمد عبده)

يعني (المنهج الموضوعاتي) أنه يُعنى باستخراج (موضوعات) معينة من النص، نظريات أو مفاهيم، يرى المفسر أنها كامنة فيه. ويعني (الخالص) أنه متميز عن المنهج الأدبي- الموضوعاتي، والذي سيلي ذكره، والذي يعتمد على النقد الأدبي للنص باعتبار النص خطاباً أدبياً في أساسه. إن المنهج الموضوعي الخالص الذي قدمه ونظره محمد عبده (ت ١٩٠٥م) يعتبر خطاب النص خطاباً نظرياً كالخطاب الفلسفي والعلمي، ولا يعني بالجانب الأدبي منه، ولا يعطيه دوراً دلاليًا محددًا أو جوهريًا. وكان هدف محمد عبده من هذا التفسير ربط الدين بالحياة اليومية الاجتماعية والسياسية عن طريق القيم. فالقيم الأخلاقية والاجتماعية والتشريعية والسياسية هي الموضوعات التي رامها تفسيره المعنون بـ «تفسير القرآن الحكيم» والمشهور بـ (المنار)^(١).

والمعروف أن محمد عبده قام بالتفسير في (المنار) حتى الآية ١٣٤ من سورة النساء فقط، ثم أكمل رشيد رضا البقية، غير أن الهام في هذا البحث هو المنهج، بالإضافة إلى أن الجزء الذي قام محمد عبده بتفسيره يوضح اتجاه التفسير المذهبي أيضًا.

وكان التفسير مدفوعاً بعامل سلبي هو نقد المفكرين الغربيين للإسلام والقرآن بناء على سوء حال المسلمين: «إن هؤلاء الإفرنج يأخذون مطاعنهم في الإسلام من سوء حال المسلمين»^(٢)، وهو ما دفع محمد عبده إلى محاولة إعادة تكوين القيم الإسلامية، في إطار براماتي دنيوي- أخروي شامل، عن طريق إعادة قراءة الآيات بما يفضي إلى ذلك المدلول. وتوضح مقدمة رشيد رضا للمنار هذا التوجه، فهي تؤكد على عصرانية التفسير في مواجهة مشكلات المجتمع، ولهذا تتم المقارنة بين القرآن وبين نصوص القانون العلماني العصري، وتنتج الرؤية التقليدية القائلة

(١) محمد عبده ومحمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار (دار المنار، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٤٧م).

(٢) السابق، ص ١٢.

بأن القانون العلماني وحده غير كافٍ، وأن ميزة القرآن هي الجمع بين القانون وروحه معاً^(١). كما يفرق محمد عبده بين ثلاثة أنواع من قراءة النص القرآني: القراءة السحرية، وهي التي تعتبر أن للنص قوة فعلية آلية، يمكن استدعاؤها بالقراءة، وقراءة فنية، وهي الاستمتاع الأدبي- الموسيقي بالنص، والقراءة المثالية، التي يقدمها المنار^(٢).

ويظهر في مطلع هذا التفسير مفهوم «التفسير الأمثل» وهو مفتاح المنار الأساسي، فيفرق محمد عبده بين التفاسير التقليدية والتفسير الأمثل، فالهدف من التفاسير التقليدية هو تعريف الناس بمعاني القرآن، بشكل محايد لا يهدف إلى تحقيق غاية مباشرة، أما التفسير الأمثل فهو الذي يتم لأجل جمع المصالح الدنيوية والأخروية^(٣). وهو يكشف عن منهج المنار.

ويقوم محمد عبده المحجج العقلية والنقلية على شرعية (إعادة) التفسير، مما يوضح توجه المحاولة على أساس كونها إعادة قراءة وإعادة تكوين للمعنى^(٤). وبعد إقامة القواعد، يبدأ محمد عبده في تحديد أسس التفسير الأمثل:

١- معرفة الألفاظ.

٢- معرفة الأساليب البلاغية.

٣- معرفة أحوال البشر وخاصة علم التاريخ.

٤- العلم بوجه هداية القرآن للبشر كلهم.

٥- العلم بسيرة النبي وأصحابه^(٥).

ويتركب منهج من هذه العناصر، فمعرفة الألفاظ ضرورية لتفسير أي نص، ومعرفة الأساليب ضرورية بعد معرفة الألفاظ لفهم ما يتركب منه النص بلاغياً ودلالياً، ثم معرفة أحوال البشر (علم الاجتماع) والتاريخ، لأنها مختبر الفلسفة والدين الواقعيين^(٦)، ثم العلم

(١) السابق، ص ٤-٥.

(٢) السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٣) السابق، ص ١٨-١٩، ٢٥.

(٤) السابق، ص ٢٠.

(٥) السابق، ص ٢٦-٢٤.

(٦) انظر كذلك: السابق، ص ٦٧.

بوجه هداية القرآن للبشر كلهم لإيجاد الطرف الثاني من الخطاب وهو الإنسان العام، إذا كان المخاطب هو الله، وأخير العلم بسيرة النبي وأصحابه لأن هذه الوقائع التاريخية تفسر الكثير من النصوص، حيث نزل النص في اعتبار محمد عبده على وقائع تاريخية محددة.

والملاحظ في العنصر الثاني (معرفة الأساليب) والأخير (سيرة النبي وأصحابه) أن التفسير عند محمد عبده تفسير موضوعي، فالنص له مركز، وله دلالة محددة، يمكن للعقل أن يتوصل لها باجتهاده، سواء اعتمد العقل في استنباط هذه الدلالة على البنية البلاغية الأسلوبية اللغوية (البعد البنيوي) أو وقائع التاريخ (البعد التاريخي)، وأن اجتهاد العقل يتناسب طردياً مع ما يحصله من معرفة من النص. وسيلي الفرق بين مناهج تفسيرية مركزية (تعتبر أن للنص مركزاً دلاليًا)، ومناهج أخرى لا مركزية (أي تفكيكية، أو تنفي مركزية النص أو وحدة دلالاته)^(١).

ويعتمد التفسير على مبدأ النسقية، ولهذا رجح محمد عبده أن تكون الفاتحة أول ما أنزل من سور القرآن، كما أن مقدمة الكتاب هي أول ما قد يكتب منه، إذا كانت تشتمل على المبادئ المتضمنة به بشكل عام^(٢). وفي إطار النسق تظهر الموضوعات الأساسية للنص المتضمنة في سورة الفاتحة:

١- التوحيد.

٢- الوعد والوعيد.

٣- العبادات.

٤- التشريعات العملية.

٥- القصص^(٣).

فالدين يتأسس لديه على التوحيد، أو العقيدة، ثم الوعد والوعيد لبناء المحتوى الأمري الإنشائي للعبادة والمعاملة، ثم العبادة التي هي مرحلة وسطى بين العقيدة والشرعة، ثم المعاملة

(١) انظر كذلك: الخاتمة: المركزي واللامركزي في مناهج التفسير.

(٢) السابق، ص ٣٥.

(٣) السابق، ص ٣٦.

الدنيوية التي هي جزء لا ينفصل من الدين، ثم تأتي القصص للتمثيل والاعتبار، وهي نقطة تقاطع الوحي والتاريخ. وهي رؤية نسقية للدين ككل من خلال النص.

ويحدد محمد عبده قوى المعرفة الإنسانية:

١- الإلهام الفطري.

٢- الحس.

٣- العقل.

٤- الدين.

٥- الهداية الدنية^(١).

وهي رؤية نسقية لما يمكن أن يكون مبادئ لنظرية المعرفة، وهي غير مستقاة من النص القرآني موضوع التفسير، لكنها تحدد دور النص الديني معرفيًا، فالدين هَامٌّ للإنسان لأن العقل لا يتحرى القيمة، والهداية الدنية تعصم العقل من سوء فهم النص الديني نفسه، مما يكشف عن منهجية غيبية في التفسير ونظرية ميتافيزيقية في المعرفة^(٢).

ويظهر الاتجاه الإحيائي-البراجماتي في رفض محمد عبده لبعض التفاسير القديمة من واقع كونها تخوض فيما لا ترتب عليه منفعة دنيوية، كمسألة تفسير الحروف المقطعة^(٣). وكذلك يدل عليه تأويل (التدبر) بالتفكير في مستقبل الأمة والفرد^(٤).

٢- المنهج الأدبي-الموضوعاتي Literary-thematic Method (نموذج سيد قطب)

يقوم هذا المنهج على التعامل مع النص كنص أدبي في أسلوبه، فبدون إدراك هذه الخصيصة -حسب هذا المنهج- لا يمكن فهم النص فهمًا يصل إلى غايات النص وغايات الفهم. ويرى

(١) السابق، ص ٦٢-٦٦.

(٢) السابق، ص ٦٤-٦٦.

(٣) محمد عبده: الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩٣م) مج ٤، ص ٥١.

(٤) السابق، ص ٥٨.

قطب أن «التصوير هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن.. هو مذهب دقّر، وخطة موحدة، وخصيصة شاملة، وطريقة معينة، يفتنّ في استخدامها بطرائق شتى، وفي أوضاع مختلفة، ولكنها ترجع في النهاية إلى هذه القاعدة الكبيرة: قاعدة التصوير»^(١). ويمكن اعتبار كتاب «التصوير الفني في القرآن» بمثابة المقدمة المنهجية التي وضعها سيد قطب (ت ١٩٦٦م) لتفسيره الشامل «في ظلال القرآن». وهو يحيل في الظلال إلى التصوير، مما يدل على وحدة العاملين كمنهج وتطبيقه^(٢). لكنها مقدمة منهجية غير مكتملة، لأنها معنية فقط بالجانب الأدبي من النص، ويبقى الجانب الموضوعي؛ فسيد قطب يفرق بين آيات العقيدة والوعد والوعيد ومشاهد القيامة والحساب من جهة، وآيات التشريع من جهة أخرى، حيث يعتمد القرآن على التصوير الأدبي في النوع الأول، ولا يعتمد التصوير الفني بهدف وضوح المعنى الحقيقي في النوع الثاني من الآيات: «القاعدة الأساسية المتبعة في جميع الأغراض-فيما عدا غرض التشريع بطبيعة الحال»-^(٣). وهذه التفرقة السالفة تعني أن هذا المنهج لا يصلح لتفسير الجانب الشرعي من النص، ولا يوجد تنظير عند سيد قطب لمنهج تفسير الجانب الشرعي، لكن المنهج واضح في تطبيقه لديه، في العمل التطبيقي لـ «التصوير» ألا وهو «الظلال».

والمدخل إلى الجانب (الموضوعاتي) من المنهج، بعد تسليط الضوء على الجانب الأدبي، قد يكون محله مقدمة الظلال، حيث يرى قطب أن الشريعة الإلهية في القرآن جزء من النظام الكوني العام، وتتكامل مع التصور الإسلامي الشامل للكون والمجتمع^(٤)، وفي هذا تركيز على (الموضوع) أي المحتوى الشرعي المتصل برؤية فلسفية عامة. إن الجانب الموضوعاتي عند محمد عبده كان اجتماعياً بالأساس، أما عند سيد قطب فهو فلسفي متعدد الأبعاد وأكثر شمولاً.

والأمثلة التطبيقية توضح قيام المفسّر باستخراج الموضوعات النظرية، شرعية كانت، أو فلسفية تتعلق برؤية العالم والإنسان وعلاقته بالإله، أو وضع الجماعة الإسلامية والجماعات المناوئة. يقول قطب في مفتتح تفسيره لسورة البقرة «هذه السورة تضم عدة موضوعات. ولكن المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يترابط الخطان الرئيسيان فيه ترابطاً

(١) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط ١٦، ٢٠٠٢م)، ص ٣٧، ٧٠.

(٢) سيد قطب: في ظلال القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط ٣٢، ٢٠٠٣م) مج ١، ج ١، ص ٢٨.

(٣) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، سبق ذكره، ص ٩.

(٤) سيد قطب: في ظلال القرآن، سبق ذكره، ص ١٧.

شديدًا.. فهي من ناحية تدور حول موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية في المدينة، واستقبالهم لها، ومواجهتهم لرسولها ﷺ وللجماعة المسلمة الناشئة على أساسها... وسائر ما يتعلق بهذا الموقف بما فيه تلك العلاقة القوية بين اليهود والمنافقين من جهة، وبين اليهود والمشركين من جهة أخرى.. وهي من الناحية الأخرى تدور حول موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها؛ وإعدادها لحمل أمانة الدعوة والخلافة في الأرض، بعد أن تعلن السورة نكول بني إسرائيل عن حملها، ونقضهم لعهد الله بخصوصها، وتجريدهم من شرف الانتساب الحقيقي لإبراهيم عليه السلام صاحب الحنفية الأولى، وتبصير الجماعة المسلمة وتحذيرها من العثرات التي سببت تجريد بني إسرائيل من هذا الشرف العظيم.. وكل موضوعات السورة تدور حول هذا المحور المزدوج بخطيه الرئيسيين^(١). وهنا يتضح استخراج الموضوع تارة باستعمال لفظ (موضوعات) وتارة باستعمال (محور). وهذا الموضوع هو التقاء موضوعين: الأول هو موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية الناشئة، والثاني هو موقف الجماعة الإسلامية في ذاتها في مرحلة نشأة الدعوة، ويحدد أن السورة كلها تقوم على العلاقة بين هذين المحورين، وهو استخراج لموضوع شامل من السورة تنتظم هي على أساسه، فالهدف النهائي من النص هو الموضوع، بينما التصوير هو الأداة التي تقارب بعض أجزائه التي لا تتعلق بالحكي الدرامي القصصي الحقيقي (وإلا فقد الخيط الدرامي الزمني) ولا بالتشريع (وإلا ضاع معنى التشريع في المجاز).

والنتيجة أن هذا المنهج يتركب من آيتين: النقد الفني التصويري للنص نظرًا لاستعمال النص هذه التقنية في الخطاب، واستنباط الموضوعات عن طريق الربط بين العبارات وتجريد موضوعات أو محاور كلية.

٣- المنهج الظاهرياتي Phenomenological Method (نموذج حسن حنفي)

سبق وصف منهجية حنفي (١٩٣٥-٩م) بشكل عام في تأويل النص باعتبارها مستندة إلى المنهج الظاهرياتي في وصف الظواهر^(٢). وهذه المنهجية تسمح بتفريغ النص من محتواه

(١) السابق، ص ٢٨.

(٢) حسن حنفي، تأويل الظاهريات، سبق ذكره، ص ٣٧٩-٤٠٨.

حسن حنفي، ظاهريات التأويل، سبق ذكره، ص ٣٤.

اللغوي والتاريخي، وإسقاط معنى الشعور عليه، بشكل بين-ذاتي Inter-subjective، لا هو موضوعي مثل التفسير اللساني أو التاريخي أو الموضوعاتي بنوعيه، ولا هو ذاتي كتفسيرات الصوفية. ومنهج تحليل الشعور (أو المنهج الفينومينولوجي) من الأساسيات المنهجية في مشروع حنفي الفكري، ويتضح هذا في البيان التأسيسي للمشروع «التراث والتجديد»، فنصوص الوحي كلها تجارب شعورية متعددة المستويات^(١)، بل إن مصدر الوحي ذاته شعور^(٢)، وبالتالي فالمنهج الظاهرياتي هو الأنسب للتعامل معها تفسيرياً، فلا يتلقى الشعور سوى الشعور. ويقوم هذا المنهج على لا مركزية النص، فالنص وعاء يتلقى المعنى في ذهن القارئ، دون أن تكون له فاعلية مستقلة، أو وجود موضوعي سوى وجوده الوثائقي الذي يخرج هنا من الاعتبار. وبالتالي فإن هذا المنهج يعتمد على ثوابت الشعور بين-الذاتية لا ثوابت النص، ويمثل أحد نماذج المناهج اللا مركزية، عكس المنهج الموضوعاتي. وهي خصيصة مشتركة بينه وبين المنهج الفرضي-الاستنتاجي عند المرزوقي كما سيتقدم، لأن كليهما يعتمد على كون النص مادة خامة يمكن تشكيلها طبقاً للشعور في المجال بين-الذاتي، أو طبقاً لتصور نظري فردي على الترتيب.

٤- المنهج اللساني، أو منهج التحليل اللغوي Linguistic Analytical Method (نموذج نصر أبو زيد)

استعمل نصر أبو زيد عدة مناهج لنقد النص، والخطاب، والأنساق الفكرية، فقد استعمل ما يمكن تسميته بالحفر الأيديولوجي في كتابه (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية)^(٣)، واستعمل منهج تحليل الخطاب في بنيته وآلياته الرئيسية مثلاً في كتابه (نقد الخطاب الديني)^(٤)، واستعمل المنهج اللساني والدلالي لنقد النص، كما دعا إلى ذلك في كتابه سالف الذكر مباشرة. لكن نصرًا هو من أهم الأمثلة على استعمال المنهج اللساني لدراسة النص في علوم القرآن.

(١) حنفي، حسن : التراث والتجديد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٥، ٢٠٠٢م) ص ١٣٢ - ١٣٧.

(٢) السابق، ص ١٣٥.

(٣) سبيلي تفصيل هذا المنهج في «المؤثرات الهرمنيوطيقية الغربية» في الحاشية.

(٤) سبق ذكره.

ينظر نصر لاستعمال هذا المنهج بنقده لظاهرة طغيان دور القارئ، إلى حد محو دور النص المستقل، ويؤكد على دور النص الإيجابي في عملية التأويل^(١). «وإذا كان مفهوم «الحقيقة» مفهومًا نسبيًا في ذاته، فإن النسبية هنا يجب أن تفهم على أساس النسبية «الثقافية»، لا النسبية الذاتية»^(٢). ويرى نصر أن منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الملائم لدراسة الإسلام، حيث يقوم الإسلام على نصين: الكتاب والسنة^(٣). وهذا التطبيق يتم على أساس اعتبار النص نظامًا من العلامات من جهة، ومنتجًا ثقافيًا رغم مصدره الميتافيزيقي، لكونه رسالة تأتي على مقتضى حال المرسل إليه جزئيًا، من جهة أخرى^(٤).

ومن أمثلة تطبيق المنهج اللساني-السيميوطقي عند نصر مفهوم الوحي، وهو المفهوم المركزي بحسبه للنص (عن) ذاته، «حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع»^(٥). يتتبع نصر دلالات اسم «الوحي» لغويًا لا اصطلاحيًا، فهو خطاب الله للبشر المستوعب لكل أشكال ونصوص هذا الخطاب، وذلك في (الاستعمال) القرآني^(٦). وهو دال في اللغة العربية قبل نزول القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعًا من الإعلام^(٧). وهو الاتصال عمومًا بحسب نصوص الشعر، مثل بيت علقمة الفحل الذي يصف اتصال الذكر بأنثاه بالوحي^(٨). وهو قد يكون الاتصال بنظام من الرموز الفعلية غير القولية، مثل إحياء النبي زكريا إلى قومه بالتسبيح في القرآن^(٩)، ومثل الإشارة في قصة مريم في النص نفسه^(١٠).

برغم ذلك يختلط منهج التحليل اللغوي عند نصر بمناهج أخرى، كالمادية التاريخية في رد نسق الشافعي إلى عوامل اجتماعية-سياسية، في كتابه «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، ورد الخطاب الديني إلى النوع نفسه من العوامل في «نقد الخطاب

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٩٠م) ص ٦.

(٢) السابق، ص ٢٠.

(٣) السابق، ص ٢٩.

(٤) السابق، ص ٢٧.

(٥) السابق، ص ٣٥.

(٦) السابق، نفسه.

(٧) السابق، نفسه.

(٨) السابق، ص ٣٦.

(٩) السابق، ٣٦-٣٧.

(١٠) السابق، ص ٣٧.

الديني». كما أن تحليل أو دراسة ظاهرة معقدة كالإسلام لا يمكن أن تتم باستعمال منهج واحد البتة. لكن الأهم من ذلك أن نصرًا يقع في التناقض المنهجي، حين يصف المحاولات الأيديولوجية في دراسة النظم المعرفية باللاعلمية^(١)، ثم يمارس هو نفسه هذا النوع من المحاولات^(٢).

٥- المنهج التكويني-البنوي Genetic-structural Method (نموذج الجابري)

«ينطلق النقد التكويني من مقولة تعبر عن أمر واقع، ومفادها أن النص النهائي لعمل أدبي ما هو-مع بعض الاستثناءات النادرة جدًا - محصلة عمل، أي إنشاء تدريجي وتحول، يظهر في فترة زمنية منتجة، كرسها المؤلف لكي يبحث مثلاً عن الوثائق أو المعلومات وتحضير نصه، من ثم كتابته، والتصويبات التي يدخلها عليه مرة تلو المرة. ويتخذ النقد التكويني موضوعه من هذا البعد الزمني للنص في حالة تولده، وهو ينطلق من فرضية تقول إن العمل الأدبي، عند اكتماله المفترض، يظل حصيلة عملية تكونه»^(٣).

والجابري حين يطبق هذا المنهج على دراسة نص القرآن فهو يشترك مع مناهج النقد الأدبي بالتالي، غير أن الجابري، في استعماله هذا المنهج، ينطلق بالأحرى من موقف النقد التاريخي، وتحول الدلالة في علاقتها بالتاريخ، إذا خرج اللفظ أو النص الجزئي، من سياق النص أو النص الكلي المغلق، إلى المجال الاجتماعي - التاريخي - الإنساني الأشمل.

ويمكن اعتبار كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» بمثابة المقدمة المنهجية للتفسير المعنون بـ«فهم القرآن الحكيم»^(٤). وفي هذا الكتاب يوضح الجابري أهمية وكيفية استعمال هذا المنهج في دراسة «الكون والتكوين» بحسبه اللذين للنص. ولهذا يمكن الاعتماد عليه باعتباره منهجية تفسيره.

(١) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص ٢٠٠.

(٢) السابق، ص ٢٠٧.

(٣) مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، تأليف مجموعة من المؤلفين، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة: المنصف الشنوفي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٢١، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٩٧م) ص ١٣.

(٤) هذا ما يصرح به الجابري نفسه: محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، أو التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٨م)، ص ٨.

من الأمثلة الدالة على استعمال المحورين التاريخي والنبوي دراسته لسورة الأعراف. وهو يتوقف عند الآية ﴿فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِئُنْذَرَ﴾ [الأعراف: ٢]. ويتساءل الجابري عن سر هذا الحرج، فالدعوة قائمة منذ زمن، والصراع على أشده، فما الجديد الذي يستدعي الحرج، ودفع الحرج؟ يعود الجابري هنا إلى زمن نزول الآية والسورة ككل، ويستنبط السؤال السابق من ظرف التنزيل التاريخي. فيستنتج الإجابة وهي أن سورة الأعراف تعيد ترتيب العلاقات بين الجماعة الإسلامية وأهل الكتاب، وداخل الجماعة الإسلامية الناشئة نفسها، وذلك كله عن طريق مفهوم «الكتاب» في آية ﴿كُتِبَ أُزْلُ إِلَيْكَ﴾^(١). فالعرب كانت أمة بلا كتاب، ثم صارت من الأمم الكتابية كاليهود والنصارى، وبالتالي ينتفي احتكار أهل الكتاب للكتاب^(٢).

وما يكشف عن البعد النبوي استدعاؤه للمعاني السياقية المتعددة للفظ «الكتاب»: فهو السورة، أو القرآن عموماً، وهو الوحي، وهو النصيب والقدر^(٣).

ومن البعدين التاريخي والنبوي يستنتج الجابري تطور المفهوم من الذكر إلى الكتاب «بدأ ذكراً وحديثاً، ثم صار... قرآنًا تقوم طريقة تلاوته وترتيبه بتأثير ينقل موضوع الذكر والحديث إلى مشاهد صوتية منغمة، تقرر وجوداً يحمل معه برهانه، فيستغني عن برهان العقل، ومع انتشار الدعوة ونمو الجماعة الإسلامية في مكة صار القرآن كتاباً كذلك، نقل العرب من أمة ليس لها كتاب (يقرر العقيدة والفهم) إلى أمة صار لها مثل هذا الكتاب»^(٤). وذلك طبقاً للترتيب التاريخي لنزول السور، فلفظة قرآن متأخرة عن لفظة الذكر ولفظة الحديث تاريخياً، ثم جاءت بعدها لفظة الكتاب^(٥).

بالتالي ينطلق الجابري في دراسة النص القرآني من (الوثيقة) وعلاقة تحولات الوثيقة: تنزيلاً متفرقاً، وترتيباً، وجمعاً، ونسخاً، بالدلالة التي لمحتواها. فهو منهج يعتمد على ركيزتين: تتبع

(١) ﴿الْقَصِّ ١٠١﴾ كُتِبَ أُزْلُ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِئُنْذَرَ بِهِ وَذَكَرَى لِلْمُؤْمِنِينَ [الأعراف: ١-٢].

(٢) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٦م) ص ١٥٧.

(٣) السابق، ص ١٥٧-١٥٩.

(٤) السابق، ص ١٦٧.

(٥) السابق، ص ١٥١-١٦٢.

مراحل التكوين من جهة في علاقتها بالمفاهيم والعلاقات بين المفاهيم (وهو بعد تاريخي)، ودلالة اللفظ في سياقه اللغوي العام، وسياقه النصي الخاص (وهو بعد بنوي).

٦- المنهج الفرضي - الاستنتاجي Hypothetico - deductive Method (نموذج أبي يعرب المرزوقي)

أ- أسس المنهج السلبية،

تتنوع أسس المناهج، من أسس سلبية، تسمح له باستعمال منهج جديد، وأسس إيجابية هي خطوات هذا المنهج الجديد الأساسية. وسيلي في الختام ذكر دور منهج الحفر الأيديولوجي، أو المادية التاريخية في صورتها العربية، في التمهيد للا مركزة النص، أو زحزحة مركزه الدلالي، وهو ما يسمح باستعمال كل من المنهجين الفينومينولوجي عند حنفي، والفرضي-الاستنتاجي عند المرزوقي.

وإذا كان المرزوقي لم يصرح باستعماله المادية التاريخية كمفكرين آخرين، فهو ولا بد لاحظ ما يتم من استعمال براجماتي للنص، من أجل دعم شتى وجهات النظر المتعارضة، قديماً وحديثاً، مما يجعل محاولته الأيديولوجية ذات وجهة حين تنتفي الوجهة الموضوعية لشتى المحاولات المعاصرة والقديمة في للتوصل لمعنى موضوعي ثابت للنص. وهذه المادية التاريخية العربية - أو الحفر الأيديولوجي أو الأيديولوجيا السلبية - هي أهم الأسس السلبية عند المرزوقي^(١).

ب- أسس المنهج الإيجابية،

يستعمل المرزوقي المنهج الفرضي الاستنتاجي بشكل مصرح به في مقدمة تفسيره الجليّ في التفسير «ونحن نبين طبيعة المقومات التي نبني عليها الاستراتيجية بمنهجية استدلالية ذات منهج فرضي استنتاجي»^(٢). وهذا المنهج يعتمد على الخطوات الرئيسية التالية:

١- فرض الفرض: ولهذا الفرض شروط: أن يكون أبسط ما يمكن، وأن يحل سؤالاً معرفياً يفسر تناقضاً، أو يزيد المعرفة بطريقة حدوث ظاهرة، أو سببها.

(١) انظر: الخاتمة: المؤثرات الهرمنوطيقية الغربية.

(٢) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير (ثلاثة أجزاء) (الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط ١، ١٠٠٢ م) الكتاب الأول، ١، ص ٦٥.

٢- استنتاج ما يؤدي إليه هذا الفرض في حالة صدقه.

٣- اختبار هذه النتائج المفترضة، فإذا وقع التكذيب فشل الفرض تمامًا، وإذا لم يقع يظل الفرض موضوعًا للاختبار، ويكون مؤقتًا هو التفسير المطلوب، ما دام قادرًا على تفسير الظاهرة.

وقد استعمل هذا المنهج فعلاً في الهرمنيوطيقا، وذلك مثلاً من منظور يعقد مماثلة بين دور العلية في الطبيعة ودور الدلالة في النص. فالعلية بحسب هذا المنظور علاقة بين مؤثر واستجابة، والدلالة علاقة بين مشير ومشار إليه^(١). ويستعمله المرزوقي حيث يفرض فرضاً نظرياً متكاملًا، ويحاول من خلال تفسير النصّ اختباره أو استنباط نتائجه على الأقل^(٢). وسبب استعماله لهذا المنهج تحديداً هو محاولة الخروج من ثنائية العلماني/الإسلامي التقليدية، حيث أهدر العلمانيون - في رؤيته - علاقة النص بالتاريخ حين زعموا أن دور النص انتهى وبدأ دور العقل بانقراض العصر، وأهدر السلفيون كذلك علاقة النص بالتاريخ حيث حاولوا فرض النص على كل لحظات الزمن وزعموا أن النص صالح بإطلاق، كلياً وجزئياً، لكل زمان ومكان، فأهدروا حقيقة أن النص ناسب في نزوله وقائع التاريخ^(٣). وبالتالي فالإشكال الأساسي هو السؤال التاريخي، السؤال الأهم عند المفكرين العرب المعاصرين. ومن الطبيعي أن يستدعي المرزوقي هنا كلاً من ابن تيمية وابن خلدون. فابن تيمية قاوم طغيان الروح، في نقده للفلسفة والتصوف، لكنه تطرف في هذا، وابن خلدون قاوم طغيان المادة، لكنه أسرف في ذلك إلى درجة نفي أي دور للعلوم الطبيعية^(٤).

ولهذا فالمنهج المتبع يتعامل مع نقطة تقاطع النص الديني والنص التاريخي، ألا وهي القصص الديني. ومن ركائز المنهج قيامه بما يمكن تسميته بالتصفية التاريخية، أو تأويل الوقائع التاريخية، بشكل قد ينفي وقوعها جذرياً، أو ينفي وقوعها على النحو المفهوم بشكل شائع.

(1) C. Mantzavinos, Naturalistic Hermeneutics, Cambridge University Press, 2005, P. 155-156.

(٢) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ١٠-١١

(٣) السابق، ص ٢٣.

(٤) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ٢، ص ٧٣-٦٥.

انظر كذلك: أبو يعرب المرزوقي: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي (دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م)، ص ١٨٧-١٩٨.

ولكن المرزوقي لا يستعمل هذا المنهج داخل أبعاد النص فقط، فهو يرفض أن يدّعي لعمله صفة التفسير التقليدي من جهة، كما إنه يشير في الهوامش إلى كون هذا الاختبار حادثاً في الواقع العملي، لا في النص، بمعنى أنه يفرض الفروض ويستنتج منها بشكل استنباطي ما يترتب عليها، ثم يختبر الواقع نفسه بعد ذلك استنتاجاته^(١). ولكن يبقى أن هذه المحاولة التفسيرية تتضمن خطوة على الأقل من خطوات المنهج الفرضي الاستنتاجي، كما إن الواقع لا يختبر الفروض بشكل محايد، فالمرزوقي وقراءه عناصر فاعلة في هذا الواقع، والاختبار في هذا المجال هو فعل وتحقيق للفرض-المشروع أكثر منه امتحاناً له.

ج- تطبيق المنهج:

وتنقسم هذه النقطة إلى: الفروض والتصفيه التاريخية.

١- الفروض:

ليست كل الخطوات الرئيسية للمنهج الفرضي الاستنتاجي واضحة في تفسير المرزوقي. كما أن الاختبار هنا ليس بمفهومه التجريبي قطعاً، هو أقرب إلى إسقاط أو فرض رؤية مسبقة، مع إعادة بناء دلالات النص وعلاقاته الدلالية بناء جديداً ليناسب الرؤي الكلية الجديدة. وكان يمكن دراسة عملية الاختبار بمعزل عن النتائج، ولكن طبيعة الاختبار المذكورة هنا تجعل من الفروض نتائج، أو نتائج للفرضيات الأساسية (فيما يلي). مما يضع الباحث مباشرة أمام النظريات الكلية والمفاهيم التي يبدأ منها المرزوقي وينتهي إليها أو إلى نتائجها. والملاحظة السابقة هامة في هذا الصدد، وهي التي جعلت عنوان هذه الفقرة (الفروض) وليس (اختبار الفروض) لما في ذلك من إشكال لا يحسمه عمل المرزوقي.

١-١- مفهوم الاستراتيجية والسياسة:

يستعمل المرزوقي اللفظين في تعبير «الاستراتيجية القرآنية أو التوحيدية» و«السياسة المحمدية»، تعويضاً عن الكتاب والسنة في التعبير التقليدي. وإلحاق صفة التوحيدية بالاستراتيجية يوضح الرؤية التي تحكم هذه الاستراتيجية، فالإسلام من وجهة نظر المرزوقي لا يهدف إلى سوى التوحيد الكوني، بين البشر وبعضهم البعض، وبين البشر والله، كما سيتضح

(١) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ١٩٠، هامش ٢.

لاحقاً. أما السياسة المحمدية فهي تطبيق هذه الاستراتيجية في السنة، لصناعة الأمة البذرة، أو الجماعة الإسلامية الأولى^(١). ويفرق المرزوقي بين مرحلتين في تاريخ الأمة الإسلامية، تمثل كل منهما أحد هذين المفهومين على الترتيب: تاريخ الأمة الإسلامية منذ البعثة حتى اليوم (فترة القرآن المكي، الاستراتيجية)، وتاريخ الأمة في المستقبل بدءاً من اليوم (فترة القرآن المدني، السياسة)^(٢).

٢-١- الأسس القيمية الخمسة:

هي القيم الأساسية الإنسانية، وهي تنظم عمل المرزوقي في هذا التفسير، وفي غيره من مؤلفاته^(٣). وهي على الترتيب:

١- الذوق: أي المعرفة، أو العلم، أو النظر، أو الروح.

٢- الرزق: أي العمل، أو المادة.

٣- سلطان الذوق: السلطة المعرفية أو الروحية.

٤- سلطان العمل: السلطة الزمانية السياسية، أو طغيان المادة.

٥- السلطان المطلق: أو ما يشمل السلطين السابقتين في توازن، وهي الأطروحة المركبة التي يهدف إليها القرآن في استراتيجيته التوحيدية، وحدة الدين والدنيا، مع تبعية الدنيا للدين باستمرار^(٤).

ويستدعي المرزوقي هذا النموذج لتفسير سورة يوسف:

١- الذوق: الحب بين الرجل والمرأة.

٢- الرزق: المال، الذي يبيع به يوسف.

(١) السابق، ص ٦١.

(٢) السابق، ص ٦٢.

(٣) مثلاً: أبو يعرب المرزوقي: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، سبق ذكره، ص ٦. محمد سعيد رمضان البوطي، وأبو يعرب المرزوقي: إشكالية تجديد أصول الفقه (دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠٠٦م).

(٤) مثلاً: أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ٧١-٧٣، ٦٢-٦٣.

٣- سلطان الذوق: العلم بتأويل الأحلام.

٤- سلطان العمل: العمل السياسي بعد خروج يوسف من السجن.

٥- السلطان المطلق: برهان الرب^(١).

وهذه هي نفسها المقومات التوحيدية إذا انتظمت العلاقة بينها على النحو الأصلي دون تحريف. فيعرض المرزوقي لرؤية لسورة يوسف، حيث ترد المقومات السابقة في صورتها الأصلية، ثم سورة آل عمران، حيث ترد المقومات في صورتها المحرفة عند أهل الكتاب والتراث الفلسفي الحديث والمعاصر، ثم سورة البقرة حيث ترد المقومات على صورتين^(٢).

١-٣- نظرية التوحيد الكوفي:

يرى المرزوقي أن الهدف العام من الإسلام هو توحيد البشرية في ذاتها، ثم توحيدها مع الله، أو ما يدعوه بالعولة الإسلامية^(٣). وترتكز هذه النظرية على ثلاثة أركان أساسية: الأول: أن الله هو المشرع الوحيد^(٤). والثاني: ما دعاه بنظرية اللواحم القرآنية، أي: المبادئ الضامة للبشرية على عدة مراحل من أجل الوصول إلى حال أمة واحدة متجانسة^(٥). وهذه المراحل هي: الخلق من نفس واحدة، استعمال تعبير الرب في تميزه عن تعبير إله، وهذه النظرية تعتمد على تفسيره للآية الأولى من سورة النساء^(٦). أما المبدأ الثالث فهو نظريته عن الأمة البذرة أو الأمة الوسط، وهي الجماعة الإسلامية الأولى، وهي الصورة التي ستكون عليها البشرية بعد سيادة العولة الإسلامية. وهذه الأمة وسط على أساس المقومات الخمس السابقة، فهي متوسطة بنيوياً بين طغيان أحد السلطانين: الروحي أو المادي، وهي متوسطة تاريخياً بين الوثنية القديمة، والوثنية (العلمانية الحديثة بحسبه) الحديثة والمعاصرة^(٧).

(١) السابق، ص ٧١-٧٣.

(٢) السابق، ص ٦٧.

(٣) السابق، ص ٦١.

(٤) السابق، ص ٥٤.

(٥) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ٢، ص ٣٣.

(٦) السابق، ص ٣٣-٣٤.

(٧) السابق، ص ٥٧-٦٢.

٢- التصفية التاريخية والتأويل الرمزي:

تعني التصفية التاريخية إفراغ النص من محتواه الدرامي-التاريخي التقليدي، وزعم إشارته إلى قيمة، بشكل رمزي، فالرمز يقوِّض الدراما. وهي عملية واضحة لدى كل أعلام منهج التأويل الرمزي. والكفاية هنا ببعض الأمثلة من المرزوقي، ليتضح المنهج في صورته الأشمل. ومن أهم هذه الأمثلة تأويل سفينة نوح بالشرعة، وبالتاريخ الإنساني عمومًا، صحيح أنه لا ينفي وقوع الحدث التاريخي، لكنه يقوضه، حيث يقول «لا توجد سفينة بالمعنى الاصطلاحي تسع من كل زوجين»^(١)، وهذا لا يختلف كثيرًا عن نفي الوقوع.

ومن أمثلة ذلك الواضحة: التساؤل عن الدلالات في القصص التاريخي، وذلك بصدد قصص الأنبياء السبعة في سورة هود: نوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، ولوط، وشعيب، وموسى، ثم تأويل العناصر في هذه القصص^(٢).

د- نقد منهج التفسير عند المرزوقي:

بالنسبة للمرزوقي بوصفه ممثلًا لمشروع إسلامي إحيائي، فقد وقع تفسيره للنص في عدة تناقضات خطيرة، أهمها:

١- استبعاد التصور الشيعي من تصور الأمة الإسلامية الكونية، وهو يضاد الهدف من الاستراتيجية القرآنية نفسها. يدخل المرزوقي في جدل السني والشيعي بشكل فلسفي، ولم يكن من المفترض به أن يفعل، لأن المفكر الأممي عليه أن يعلو فوق هذه التقسيمات بمبادئ لا توحد فقط الأمة الإسلامية، بل العالم أجمع، بناء على القيم الإسلامية. يفرق المرزوقي بين التصورين السني والشيعي لمسألة التنجيم في تنزيل القرآن، بحيث يعبر التصور السني عن نظرتة^(٣). كما يعرض للتصور السني لخلفاء الأربعة، ويرمز لكل منهم بفريضة من الفرائض الأربعة الأخيرة، من الصلاة إلى الحج^(٤).

٢- يقدم المرزوقي نسقًا يستعمل البيئة اللفظية القرآنية قدر الإمكان، مثل «عزم الأمور»،

(١) السابق، ص ٦١.

(٢) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ١٧٦-١٨٧.

(٣) السابق، ص ٣٥-٣٦.

(٤) السابق، ص ١٠٦.

«التدبر»، «القرآن»^(١)، كما إنه يقدم مشروعًا هوياتيًا يقوم على التمييز بين عوالة إسلامية وعوالة علمانية، وإسلام ووثنية، في الوقت الذي يستعمل فيه نماذج الفكر الغربي القديم والحديث والمعاصر. فيستعمل المنهج الفرضي الاستنتاجي بشكل صريح^(٢)، وثنائية ضرورة الطبيعة، وحرية عالم الأخلاق الكنتية^(٣)، والمركب الهيجلي الجدلي (وهو أكثر العناصر الفلسفية الغربية استعمالاً) في علاقة سورة يوسف بكل من سورة آل عمران وسورة البقرة^(٤)، وفي وصف عيسى في آل عمران^(٥) مثلاً.

٣- أهم أوجه النقد هو الوجه المنهجي: فإذا اعتبر المنهج الفرضي الاستنتاجي مطبقاً هنا في حدود النص بشكل مكتمل (اختبار الفروض عند المفسر بدلالات النص)، فما السؤال النظري الذي يطرحه النص؟ إن المنهج الفرضي الاستنتاجي لا يستعمل إلا كمحاولة لتفسير ظاهرة مجهولة العلة، أو لحل تناقض بين نظريتين، أو داخل نظرية معينة. وإذا اعتبرنا المنهج مطبقاً بين النص وبين الواقع، فما السؤال النظري أيضاً؟ يقوم المنهج الفرضي الاستنتاجي على أساسين: أساس معرفي واقعي يحاول العالم أو المفكر بواسطته تفسير الظاهرة أيًا كانت، وأساس براماتي، حيث إن الفرض لا يمكن تصديقه أبداً بشكل يقيني، بالتالي يستمر التصديق فيه نظراً لنفعه التقني للبشرية. وهذه المحاولة في استعمال هذا المنهج للمرزوقي لا تقوم إلا على أساس الركيزة البراجماتية فقط للمنهج، وهي فكرة الإحياء الإسلامي المعروفة، بينما لا يوجد مبرر معرفي لاستعماله، لأنه لا يوجد سؤال معرفي أصلاً. كل ذلك يدل على سوء استعمال المنهج، أو استعماله في غير موضعه.

(١) السابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢) السابق، ص ٦٥.

(٣) السابق، نفسه.

(٤) السابق، ص ٦٧.

(٥) السابق، ص ٨٦.

خاتمة (نتائج ومناقشة)

أولاً: الفرق بين المنهج والمذهب في التفسير:

في استعراض الدراسات السابقة في الفصل الأول لوحظ أن أغلب هذه الدراسات تخلط بين الاتجاه أو التيار Tendency or Direction وبين المنهج Method. وهناك فرق ينبغي الانتباه إليه في دراسة التفاسير بين المنهج من جهة، وكل من الاتجاه أو التيار أو المذهب من جهة أخرى. فالمنهج التفسيري خطوات محددة لقراءة وفهم النص، أما المذهب التفسيري أو الاتجاه أو التيار فهو انتفاء التفسير ذاته من حيث محتواه: فروضه المسبقة ونتائجه وبنيته العامة إلى اتجاه مذهبي معين، عقائدي أو أيديولوجي، وقد يُستعمل المنهج الواحد عدة مرات لدى مفسرين مختلفين لمعالجة المادة نفسها فيؤدي كل مرة إلى نتائج مختلفة بناءً على التفاوت في الفروض المسبقة، وهو ما يطلق عليه في الهرمنيوطيقا الدائرة الهرمنيوطيقية Hermeneutischer Zirkel، التي طرح فكرتها فلاسيوس Flacius (١٥٩٣م) للمرة الأولى ثم طورها فلهم دلتاي (١٩١١م) ومن بعده هيدجر (١٩٧٦م)^(١).

ثانياً: المركزي واللا مركزي في مناهج التفسير:

يعني المركزي في مناهج التفسير المنهج الذي يعتبر أن للنص مركزاً دلالياً تتم الإحالة إليه، وتفسير أطراف النص رجوعاً إليه، أما اللا مركزي منها فهو الذي يعتبر أن النص بلا مركز دلالي على الإطلاق. الأول يتوصل إلى نتائج يزعم لها الموضوعية، أو الثبات النسبي، أما الثاني فيعتبر النص وعاءً فارغاً يسقط عليه القارئ ما لديه من معنى.

وفيما سبق من مناهج، تأتي كل المناهج مركزية، عدا المنهج الفينومينولوجي (نموذج حنفي) والمنهج الفرضي الاستنتاجي (نموذج المرزوقي). كل من المنهجين الأخيرين يقوم بإسقاط ذاتية شعورية بالنسبة للمنهج الفينومينولوجي، وفرضية نظرية بالنسبة للمنهج الفرضي الاستنتاجي. المنهج الفينومينولوجي يسقط الشعور على النص، والمنهج الفرضي الاستنتاجي يسقط فرضاً نظرياً على النص ويزعم اختباراً بمحاولة تفسير النص على أساسه،

(1) Schuhmann, Maurice, Radikale Individualität: Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Verlag: transcript; Auflage: 1., Aufl. (November 2011). S. 66-70.

أو استنباط نتائجه التي يجري أو سيجري اختبارها واقعياً، كما سيلي بالتفصيل في الفصل التالي.

يمكن هنا التوقف عند حقيقة مفادها ذلك الاختلاف المنهجي بين اللامركزية التفسيرية المشرقية، ونظيرتها المغربية: فالمشرق يسقط الشعور النفسي، والمغرب يسقط الفرض النظري. المشرق فينومينولوجي، والمغرب إبستيمولوجي. المشرق إشراقي صوفي، والمغرب برهاني رشدي. المشرق يتأثر بمنهج تحليل الشعور ووصف الخبرات الشعورية عند هوسرل وهيدجر والوجوديين عمومًا، والمغرب يتأثر بالمنهج التجريبي في صياغته المعاصرة عند كارل بوبر.

ثالثًا: المؤثرات الهرمنيوطيقية الغربية،

١- الوافد السلبي: وهو ما يتضح -خصوصًا وليس مثلاً- في دوافع محمد عبده لإنجاز تفسيره. إن عبده ينطلق من موقف دفاعي أساسًا، يتأثر سلبيًا بالهجوم الغربي على الإسلام رجوعًا إلى حال المسلمين. وكانت محاولته لتجديد التفسير محاولة لدفع الشبهات من جانب، والإصلاح الديني - الاجتماعي من جانب آخر.

٢- مناهج النقد الأدبي عمومًا: وخاصة الرومانسية، التي أثرت في جيل سيد قطب، تلميذ العقاد، الشاعر الرومانسي المصري، الذي تأثر بالرومانسيين الإنجليز.

٣- المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل وهيدجر: وذلك عند حنفي.

٤- اللسانيات المعاصرة: وذلك في منهج التحليل اللغوي عند نصر أبو زيد.

٥- المنهج التكويني والمنهج البنيوي: عند الجابري، مع ملاحظة أن الجابري لم يستعمل المنهج التكويني من خلال دراسة مناهج النقد الأدبي الغربية بالضرورة، فهو استعمال منطلق من النقد التاريخي كما سبقت ملاحظته.

٦- المنهج الفرضي-الاستنتاجي: عند المرزوقي، وهو يصرح باستعماله هذا المنهج بوضوح^(١). وهذا يعبر عن تأثر بالفلسفة الغربية عمومًا، وبالهرمنيوطيقا الغربية خصوصًا، وهو تأثر سيتضح في الفصل الثاني على نحو أشمل.

(١) أبو يعرب المرزوقي: الجلي في التفسير، سبق ذكره، الكتاب الأول، ١، ص ٦٥.

٧- المادية التاريخية: وهو منهج ضروري للمحاولات التفسيرية اللا مركزية، وذلك لزعزحة المركز الدلالي. فرد الدلالة المسقطّة على النص في التفسير القديمة إلى عوامل اجتماعية يخلخل مركز النص، ويمهده لكل دلالة بديلة معاصرة، شعورية أو نظرية. وهو منهج شائع الاستعمال لدى المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب ما يعرف بالمشاريع الفكرية العربية، لذلك يجدر التوقف عنده بشكل خاص. وهو أيضًا ما يمكن تسميته بـ(منهج الحفر الأيديولوجي). ولا توجد إلى الآن صياغة اصطلاحية للتعبير عن هذا المنهج، كما لا يوجد تنظير واضح لخطواته وموضوعه وأهدافه، بالرغم من ذلك فهو المنهج الوحيد-ربما- المشترك بين أصحاب المشروعات الفكرية العربية، تلك الكتابات الفلسفية التي اتخذت شكل النسق الذي تحكم بنيته التوالى أو التوازي أو الإشعاع من نقطة مركزية واحدة. بدأت هذه المنهجية في النصف الثاني من القرن العشرين لسبب منهجي وأيديولوجي وجيه: هو اختبار ونضج المادية التاريخية العربية، والمقصود بذلك: تمثل المفكرين العرب لمادية ماركس التاريخية وفهمهم إياها في التطبيق، ومحاولاتهم العملية لتطبيقها في مجال دراسة التراث. وكان منطقيًا أن يخضع التراث لهذه المنهجية لأنه موضوع المعالجة الرئيسي لدى أصحاب هذه المشروعات، وأنه استقرّ في أبحاثهم كونه نقطة البدء الأساسية للعمل النقدي أو التأويلي أو التجديدي أو الوصفي؛ ذلك أنه-من منظورهم-المصدر النظري المعرفي والقيمي للوعي الجمعي السائد لدى طبقات الجمهور والمتقنين والمتخصصين، وهي من المسلمات المشتركة بين هؤلاء المفكرين على اختلافهم.

ويعني لفظ (الحفر) في هذه الصياغة: البحث عن الأساس المنظم تحت طبقات التاريخ والوعي الزائف^(١). وهي عملية تهدف إلى استخراج الأصل الحقيقي الذي غطته الفروع المتشابكة أو الزائفة، في محاولة لكشف حقيقة السائد من عقائد هي كذلك، وحقائق ليست كذلك.

أما الصياغة الكاملة (الحفر الأيديولوجي) والتي قد تُترجم ثم تعرّب إلى (الأيديو-أركيولوجيا) فهي عملية ذات خطوات مرتبة تتم من أجل استخراج الأصول المندثرة ذات

(١) وذلك بقطع النظر عن الممارسة النبوية لفوكو، وبقطع النظر عن حفريات عمومًا، لأن حفريات فوكو استعملت منهجًا تزامنيًا، عكس هذه الممارسة المنهجية موضوع البحث، والتي هي أقرب إلى جينالوجيا نيتشه من حيث هي تعاقبية، حيث تتبّع نشوء وارتقاء وانتشار وسيادة فكرة على نحو زمني-تاريخي.

الطبيعة الأيديولوجية، أي استخراج الأنساق العقائدية ذات الأهداف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي لم يصرح بها، وإن كانت هي الأصل الحقيقي لفكرة مستمرة أو ذات فاعلية غير مباشرة في الفكر العربي المعاصر.

وخطوات هذا المنهج كالتالي:

١- انتقاء النموذج^(١): ينتخب المفكر العربي المعاصر نموذجًا فكريًا بارزًا لمعالجته، وقد يكون شخصًا أو مذهبًا، وعادةً ما يكون هذا النموذج قديمًا في التاريخ، وهو الارتكاس الملحوظ في الفكر العربي الحديث: الأقدم هو الأصل، وهي آلية مشتركة مع آلية المدرسة الديناميكية في علم النفس، فالفرويدية كذلك ترد الظاهرة إلى الأسبق من الأحداث والظواهر، وليس إيراد الفرويدية هنا عبثًا أو ملاحظة عابرة كما سيلي. هذا الانتخاب لا يحدث عشوائيًا كما هو مؤكد، بل يختار التيار الأبرز الرسمي السائد حتى زمن المفكر، أو التيار الهامشي المعارض للتيار الرسمي. وقد لا يحدث هذا الانتخاب بشكل مباشر، بل قد يتم في إطار قراءة مسحية تقوم بفصل النموذج من المساحة المعرفية التي يشترك معها^(٢). وهو انتقاء سلبي. والملاحظ أن هذه الخطوة تتم بوعي تاريخي (أي دراسة الفكرة في إطارها التاريخي) مثلما تتم بوعي ارتكاسي وانتقائي في آن.

٢- إعادة بناء النموذج^(٣): هذا النموذج المنتخب ليس هو النموذج الحقيقي من الناحية

(١) الانتقاء عند علي مبروك: «القول الأشعري في الإمامة يعكس في تطوره كل ما آل إليه التطور -أو بالأحرى التحول- في عالم الممارسة السياسية في الإسلام» على مبروك: الخطاب السياسي الأشعري (دار رؤية، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٧م) ص ١١.

(٢) الانتقاء بفصل العلوم عند حنفي: فصل علمي أصول الدين وأصول الفقه: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م) ١/٢٢، ١٦٧ (هامش)، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٥٠، ١٦٤، ٢/٦٥، ٩٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٨، ١٤١، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٩، ٥٣٩، ٥٥١، ٥٦٢. وتنصيص «الله» للفرقة بين «الله» في أصول الدين و«الشارع» في أصول الفقه، أو فكرة وضع الإله بين قوسين: ٢/٨٠، ٤٨٥، ٤٨٦. فصل علمي التصوف وأصول الفقه: ١/٢٥٦.

(٣) إعادة بناء النموذج عند حنفي: «وكون أصول الفقه الشيعي قد تأخر في الظهور عن أصول الفقه السني... لارتباط أصول الفقه السني بالسلطان وأصول الفقه الشيعي بالمعارضة» السابق، ١/٢٤٥. وتتم إعادة بناء النموذج عند حنفي في هذا المصنف عن طريق العاكس من الإسقاطات بشكل غير مباشر، ويصعب فصله عن الإسقاط. كذلك: إعادة بناء حفرية جمال الدين الأفغاني في: حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني (الهيئة-

التاريخية. فصندوق أدوات المفكر العربي المعاصر يخلو غالباً من أدوات البحث التاريخي والوثائقي. كما أنه ليس النموذج المستقر في الوعي العلمي والشعبي السائد وإلا كانت محاولة المفكر عبثية حيث يبدأ مما يبدأ به الوضع الفكري القائم. يعيد المفكر العربي الحديث بناء النموذج. وإعادة البناء هنا ليست ترجمة عابرة لهذه العملية، بل المقصود لفت الانتباه للتشابه الجاري بين هذه العملية وعملية أخرى مماثلة من زاوية معينة يقوم بها علماء الحفريات البيولوجية، فهم يستخرجون هيكلًا عظميًا أو جسدًا متكلسًا أو انطباعًا لأجزاء صلبة من كائن في صخرة كانت لينة منذ آلاف أو ملايين السنين، ومن ثم يعيدون تصور هيئة الكائن إلى أقرب صورة يمكن أن يكون قد كان عليها في هذا الزمن السحيق. ومن المؤكد أنها صورة-مهما كانت دقيقة- فهي مزيفة. تتم إعادة البناء لدى المفكر العربي المعاصر من خلال ما هو متاح له من المعلومات في المصادر والمراجع عن الشخص أو التيار أو المذهب: الآراء الفكرية الخاصة، التوجه السياسي، الطبقة الاجتماعية، الانتماء العرقي، الحالة النفسية، اللغة.. إلخ، مما يتعلق بالنموذج نفسه، ثم ينضاف إلى ذلك المحيط الثقافي والاجتماعي، أي السياق التاريخي للنموذج، وهو استمرار للوعي التاريخي الذي بدأ به المفكر في الخطوة السابقة.

=المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، دون رقم الطبعة) ص ٢١-٣٣، وإخراج الأفغاني في صورة المجاهد المستنير عكس الصورة التي رسمها له لويس عوض، ص ١٥-١٦. والملاحظة الدالة على الهدف من إعادة بناء الحفريات «هذا التشويه المتعمد لصورة الأفغاني هو في الحقيقة قضاء على جذور النضال الوطني في وقت تشدد فيه الحاجة إلى التمسك بها» السابق، ص ٢٠. وهو نقد للصورة المرفوضة يدل على الصورة المعتمدة. وتبدو إعادة بناء الحفريات قاصرة تقريباً على التراث المحلي، فمثلاً لم يتم استعمالها في المرحلة التأسيسية للوعي الأوروبي (عقلانية ق ١٧ م)، وتم التعامل مع التراث الغربي على أساس الإبستمولوجيا المنتجة، وإذا ظهرت الأيديولوجيا تمت الإشارة لها بوضوح كموقف صريح معلن لا كموقف مبطن كما هو الحال في دراسة رسالة في اللاهوت والسياسة لإسبينوزا: انظر فيها ينحس ديكارت: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب (الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، دون رقم الطبعة) ص ٢٥٠-٢٥٧. وفيها ينحس إسبينوزا: السابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.

إعادة بناء النموذج عند مبروك: «أبو الحسن الأشعري قد اضطر إلى القول فيها (أي: الإمامة) بالنص من الله، وذلك انصياعاً لضغوط طريقته الجديدة في الاستدلال بالأخبار؛ أثني بلورها للانتقام بها من أبيه المعتزلي الضليل» الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص ٩٠. وكذلك: «فقد بدا من جهة أن الأشعري قد اندفع تحت ضغط سيكولوجيا قتل الأب التي انسحق تحت وطأتها بلا رحمة يبلور مستعيناً بالفقهاء طريقته في الاستدلال بالأخبار لكي ينتقم بها من خصومه الأثمين (المعتزلة)» السابق، ص ٩٣.

٣- الإسقاط^(١): وهو اصطلاح فرويدي آخر في آليات الدفاع النفسية. والإشارة تتكرر إلى أن إيراد مصطلحات واسم فرويد ليس عبثاً كما سيلي لاحقاً. وفي هذه الخطوة يقوم المفكر العربي المعاصر بإسقاط ذاتية نفسية أو مجتمعية، خاصة أو عامة، أنوية أو أخرى، على النموذج المنتخب بعد إعادة بنائه، أي: مثلاً إذا كان النموذج فارسي الأصل فهو يعاني من الاضطهاد العنصري، وإذا كان مقرباً من السلطة فهو من أيديولوجيي الدولة^(٢)، وإذا كان معارضاً للاعتزال فهو مبشر بالأشعرية أو معتنق لها، وإذا كان قمرطياً أو من ثائري الزنج فهو نائر اجتماعي يهدف إلى العدالة الاجتماعية والمساواة الطبقة.. إلخ^(٣). وهي عملية إسقاط لأن المفكر العربي المعاصر يقوم فيها بمماثلة لا دليل عليها بين الوضع التاريخي المعاصر وبين القديم من جهة، أو بتأويل موقف النموذج المنتخب والمعاد بناؤه طبقاً لثنائية (مع-ضد) لهدف ما من جهة أخرى، هدف ما في عقل المفكر العربي المعاصر، لكنه لا يمكن أن يكون هدف الدرس العلمي لفكر النموذج أو مذهبه.

(١) الإسقاط عند حنفي: «فالأشعرية هي الأصول النظرية التي تقوم عليها الشافعية كأصول عملية، وكلاهما من أصول «الأموية» كما يقول ابن رشد، أي من نظر الحكم ضد المعارضة خاصة الاعتراضية والحنفية» من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ١٨٥/١. وكذلك: «إسراع أهل السنة في التشريع من أجل تثبيت الأمر الواقع وتثبيت الفكر الأصولي لصالح السلطة القائمة، كما فعل الشافعي في «الرسالة» بعد سقوط الأمويين» السابق، ٢٤٦/١.

الإسقاط عند مبروك: «التماثل شبه الكامل بين المطلق الإلهي والمطلق السياسي»: الخطاب السياسي الأشعري، ص ١٢. وكذلك: تحليل علاقة شهادة التوحيد والنبوة في الإسلام بالمعنى السياسي المضر لها، السابق، ص ٥٥. وكذلك: إسقاط المركب الأبوي على تقديس الأصل في: ما وراء تأسيس الأصول (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١، ٢٠٠٧م) ص ٢٩، وإسقاط الاستبداد السياسي على التقديس الديني: السابق، ص ٣١.

انظر كذلك: أدونيس: الثابت والمتحول، التأويل الأيديولوجي لأصول فقه الشافعي (دار الساق، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٧٩م) ٢٨/٢.

(٢) فيما يرى الجابري: فحركة الترجمة لم تكن بريئة، بل كانت حركة أيديولوجية ليبرالية، وأن المعتزلة كانوا أيديولوجيي الدولة آنذاك: محمد عابد الجابري: نحن والتراث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٦، ١٩٩٣م) ص ١٤٧.

(٣) أدونيس: الثابت والمتحول، سبق ذكره، ٦٤/٢.

٤- التفسير أو استخراج الحفريية^(١): والمقصود بهذه الخطوة قيام المفكر العربي الحديث بتفسير فكر النموذج في نبرة أرشميدسية ليعلل لماذا نحى منحاه الفكري بالذات وبالتفصيل. فالنموذج المنتخب والمعاد بناؤه والمتعرض لإسقاط المفكر العربي المعاصر من الطبيعي أن يتجه اتجاهه ليحقق لنفسه أو لطبقته أو لمذهبه مصالح ما عن طريق معتقداته النسقية المعروفة. وهذه هي الحفريية الأيديولوجية، أي الأيديولوجيا الحفريية التي مارست نشاطها في توجيه المفكر أو المذهب توجيهاً فكرياً حاسماً وهادفاً ومبطناً بالأهداف الاجتماعية، وإن كان ظاهره علمياً موضوعياً أو حتى منحازاً متعصباً لرأيه أو فرقته فهو في الحقيقة (يستعمل) التعصب والانحياز للفكرة من أجل درك أهدافه المرادة مسبقاً.

وهذا المنهج في سبيل الفاعلية الاجتماعية (الملتزمة) يضحّي بالعلمية في جميع خطواته:

١- انتقاء النموذج: رغم أن دراسة النموذج في إطاره التاريخي منهجية علمية كما لا مراء، إلا أنها تُستعمل لإظهار هذا الطابع فحسب: الإيحاء بالعلمية، ثم يسترق الانتقاء ذاته من علميتها. فالانتقاء سوى كونه اجتزاءً وفصلاً لتيار أو مذهب أو علم بأكملة عن مقدماته أو نتائجه أو إرهاباته في مذاهب أو علوم أخرى^(٢)، هو كذلك ناتج في الأصل عن انحياز أيديولوجي لدى المفكر الذي يشعر بدوره الاجتماعي والفكري

(١) استخراج الحفريية عند حنفي: «أصول التشريع تعبيراً^(١) عن الموقف السياسي لكل فريق (أي: السنة والشيعية) من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ٢٥٠/١.

استخراج الحفريية عند الجابري: «ذلك لأن الفلسفة في المجتمع الإسلامي لم تكن مجرد متعة فكرية... بل كانت... مظهرًا من مظاهر الصراع الأيديولوجي المظهر الأقوى الذي يعكس... الصراعات السياسية والاجتماعية والعرقية داخل هذا المجتمع» محمد عابد الجابري: نحن والتراث سبق ذكره، ص ١٤٧.

استخراج الحفريية عند مبروك: «والحق أن القراءة تتكشف بالفعل عن ضرب من التجاوب المدهش بين الطبيعي (أو الأنطولوجي)، وبين السياسي (أو الأيديولوجي) عند الأشاعرة» الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص ١٤-١٥.

(٢) فصل العلوم عند حنفي: فصل علمي أصول الدين وأصول الفقه: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب

للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م) ١/٢٢، ١٦٧ (هامش)، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٥٠، ١٦٤، ٢/٦٥، ٩٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٨، ١٤١، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٥١، ٥٦٢.

وتنصيب «الله» للتفرقة بين «الله» في أصول الدين و«الشارع» في أصول الفقه، أو وضع فكرة الإله بين قوسين: ٢/٨٠، ٤٨٥، ٤٨٦. فصل علمي التصوف وأصول الفقه: ١/٢٥٦.

ويتحرك في معركة قائمة على (جبهة ضد جبهة أخرى). أما الوعي الارتكاسي فهو يغفل الدرس القائم على تحليل البنية المتوازية التي تمنح القارئ فهمًا للثوابت البنوية للنظرية أو المذهب. وهو المثلث الحادث بسبب التناقض بين المنهجين الديناميكي والبنوي. وبالتالي يُختزل الوعي التاريخي أخيرًا في الارتكاس، ولا يعبر إلا عنه: للأقدم صفة الأهم والأصل، مفسحًا بقية المجال الشاسعة للوعي الانتقائي الموجّه أيديولوجيًا.

٢- إعادة بناء النموذج: خطوة غير دقيقة حيث لا يمكن أبدًا تكوين شكل مجسم ثابت وحاضر ومكتمل لكيثونة تاريخية متغيرة وماضية. وعدم دقتها أو زيفها هو ما يقضي على البقية الباقية من صفة العلمية (الوعي التاريخي) في الخطوة السابقة، بل هي بالأحرى تعني أن المفكر يعمل على موضوع مخترع، لا هو موجود (الآن) ليرى معه، ولا (كان) هو موجودًا معه ليراه وحده على الأقل.

٣- الإسقاط: هذه الخطوة تحول الصورة الزائفة في الخطوة السابقة إلى صورة عميلة، تخدم أيديولوجيا المفكر العربي المعاصر حين تصطبغ هي نفسها بأيديولوجيا الأنا أو الخصم المعاصرين. فالمعركة في الحقيقة بين معاصرين، لكنها كألعاب الفيديو تتم عبر مجسمات افتراضية لا هي معاصرة ولا هي تاريخية على الحقيقة.

٤- التفسير أو استخراج الحفرية: وهي نتيجة الخطوات السابقة من جهة، وهدفها من جهة أخرى في الوقت نفسه، وبالتالي تحمل في تكوينها الميراث المنطقي للا علمية.

هذا المنهج ليس من إبداع المفكرين العرب المعاصرين ولا هو بجديد على الفلسفة. فالدارس يجد أثره الواضح في سياق ما أسماه ريكور بتفسيرية الارتباب. ذلك الشكل من الهرمنيوطيقا الذي يقوم بتأويل السائد في المجال العقدي والأخلاقي، أو الدائم في المجال النفسي، عن طريق الارتباب في السكوت عن الأصل. هذا الصمت لا بد وأن يكون له معنى خطير، هو «الأصل المسكوت عنه»، وهي من كلمات السر في المشاريع العربية المعاصرة^(١).

(١) «وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة المضمر في بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريضه وتفكيكه» نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦م) ص ٣٥. كذلك: «لا يبقى إلا أن السياسي المتخفي والمسكوت عنه هو ما يفسر، وليس غيره، البناء الأشعري للعالم الفيزيقي» على مبروك: الخطاب السياسي الأشعري، سبق ذكره، ص ١٨.

قام ماركس مثلاً باستعمال هذه التفسيرية ليثبت دور العوامل المادية في تأسيس وتشكيل العقائد والأخلاق والقوانين.. إلخ (البنية الفوقية)، واستعملها نيتشه ليثبت أن أصل الأخلاق صراعات القوى الخفية، واستعملها فرويد ليكشف المركبات النفسية الدفينة والتي تعبر عن نفسها رمزياً وبصور غير مباشرة في تصرفات البشر اللا واعية وأحلامهم وهلاوسهم بل وفي عقائدهم وسلوكياتهم ذاتها.

وهذه المشابهة مع تفسيرية الارتباب ليست هدفًا في حد ذاتها، بل هي ما يوضح أن هذه المنهجية موضوع البحث نتاج مباشر للتأثر بالمادية التاريخية، ولكن مع اختلاف. وهو اختلاف واسع الجبهة عميق الغور بينها من جهة، وبين تفسيرية الارتباب بنماذجها الثلاثة الأشهر من جهة أخرى. فقد استخدم ماركس هذه التفسيرية لتأويل ونقد الواقع المعاصر له أساساً وإن تطرق إلى التاريخ فرعاً. واستعملها نيتشه لنقد الأخلاق عمومًا وإثبات كونها تزيفًا للوعي من نوع ما. واستعملها فرويد لاكتشاف طبيعة النفس البشرية. وهكذا كان استعمال هذه التفسيرية يهدف إما إلى نقد الواقع بحيث يكون الواقع موضوعها الأساسي (الواقع الاجتماعي-الواقع الأخلاقي)، وإما نقد الموضوع نفسه أو اكتشافه في كل مراحل تاريخه (النفس البشرية). أما المفكر العربي المعاصر فقد استعمل هذه التفسيرية ليسلطها على التراث الماضي لأربعة أهداف رئيسية:

١- إسقاط الخصم المعاصر: فكما سبق: المعركة بين خصمين متعاصرين لكنها تجد التعبير عنها في الفكر العربي المعاصر بين نموذجين تراثيين لتجنب الصدام المباشر مع السلطة والتيارات الرسمية، أو لزعة الأساس النظري للخصم إذا كان الصدام معه مباشرًا وعلنيًا بالفعل.

٢- بيان نسبية المطلقات: فدراسة الفكرة من المنظور التاريخي مع بيان مؤهلاتها وأسسها الأيديولوجية يثبت عدم كونها الفكرة الوحيدة الصحيحة. إن دراسة العقيدة الأشعرية مثلاً لإفادة كونها عقيدة داعمة لسلطة الخلافة، وأن هذه الصفة هي التي أهلتها للاستمرار والانتشار إلى اليوم، تحقق هذا الغرض^(١).

(١) «هذا الانحياز للمعقول يمهّد الأرض لتأصيل تاريخية التراث الديني، ومن شأن إدراك هذه التاريخية أن تؤدي إلى نزوع إزاء القداسة عن وجهه» نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٥م) ص ٤٨.

٣- تدعيم دور العوامل المادية نظرياً: فالحفر نحو الأصول المادية التي أدت إلى نشوء واستمرار فكرة من الأفكار، خاصة مع أهميتها ومركزيتها وانتشارها، يؤكد حضور هذه العوامل نفسها في تفسير الكثير من الظواهر المعاصرة المجتمعية النظرية. وهو هدف خاص بمن يعتقد في دور هذه العوامل من الأصل.

٤- تحويل العلوم التقليدية إلى أيديولوجيات تقدمية: فالكشف عن الأصول الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لنشأة وارتقاء العلوم التقليدية كعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه يساهم في إعادة النظرة إلى كل منهما باعتباره أيديولوجيا وليس علماً، وبالتالي يشكل هذا قاعدة جديدة للتعامل مع التراث على أساس نفعي^(١).

وهكذا، فإن نقد وتثوير الواقع المعاصر كان هو المستهدف الرئيسي من عملية قراءة التراث عبر هذه المنهجية، وفي هذا لا يوجد فرق كبير بينها وبين منهجية ماركس التفسيرية. من حيث الهدف على الأقل.

رابعاً: هل نحن حالياً بحاجة إلى تجديد مناهج التفسير أم نقدها؟

يكن جزء من أزمة المفكر العربي المعاصر في يأسه من دور النقد الجذري في التغيير الاجتماعي، فيذهب مذاهب مختلفات في محاولة التوصل إلى تفسير جديد، أو إعادة بناء العلوم الإسلامية، أو انتقاء نماذج معينة من التراث الإسلامي. وهو يربط لهذا دائماً بين التقدم وبين التراث، وذلك عن طريق: التجديد، إعادة التفسير، إعادة البناء، الإحياء، الإصلاح.

والسؤال: هل يحتاج الواقع إلى إحياء أو تجديد أو إعادة بناء التراث الإسلامي عموماً في عصر ثورات الربيع العربي؟ لقد نجحت الثورات المضادة والانقسامات الطائفية والحروب الأهلية في كبح طموح ثورات الربيع العربي، تماماً كما حدث في أوروبا إبان وبُعَيْد ثورات ربيع الأمم ١٨٤٨، لكن الفكرة الديمقراطية الموروثة من الثورة الفرنسية ١٧٨٩ لم تمت في الغرب، واستطاعت على المدى البعيد أن تحقق نجاحات كبرى يراها العالم اليوم. وبالمثل يمكن للتيار المدني أن يقوى ويشد في عهد انحطاط تيارات الإسلام السياسي الحالي، تلك التيارات التي تحولت إلى العمليات الإرهابية بدلاً عن المشروعات

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٧٧.

السياسية الحزبية، أو التي أشعلت حروباً أهلية في سوريا والعراق بدلاً عن تفعيل الرؤية
الأممية. ولذلك فليس الأمل في حدوث توازن بين التيارين، الإسلامي والمدني، على المستوى
الجهاهيري، ببعيد. وبالتالي فدور المفكر اليوم ليس محاولات الأدلجة، أو فرض تصورات
نظرية جاهزة على النص الديني، بل الوقوف خلف الجماعة السياسية التي تمثل فكره أو
أمامها، بشكل مباشر عملياً، وأن يتوجه لنقد مصادر التراث القديمة بمناهج موضوعية
نقدية نظرياً.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

١- المصادر الأجنبية:

- 1- Goldziher, Ignác (Yitzhaq Yehuda), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Buchhandlung und Druckerei, vormals E. J. Brill, Leiden, 1920.

٢- المصادر العربية:

١. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: محمود محمد محمود نصار، (مكتبة التراث الإسلامي، مطبعة الجليل، مصر، دون بيانات أخرى).
٢. أبو زيد، نصر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦م).
٣. أبو زيد، نصر: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٩٠م).
٤. أبو زيد، نصر: النص، السلطة، الحقيقة (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٥م).
٥. أبو زيد، نصر: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م).
٦. أدونيس، (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، (دار الساقى، بيروت، ط ٧، ١٩٩٤).
٧. الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ٩، ٢٠٠٩).
٨. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١٠، ٢٠٠٩).

٩. الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم، أو التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٨م).
١٠. الجابري، محمد عابد: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٦م).
١١. الجابري، محمد عابد: نحن والتراث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٦، ١٩٩٣م).
١٢. جولدزهر، إجناسيوس: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار (مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥م).
١٣. حنفي، حسن: التراث والتجديد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٥، ٢٠٠٢م).
١٤. حنفي، حسن: تأويل الظاهريات، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م).
١٥. حنفي، حسن: جمال الدين الأفغاني (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، دون رقم الطبعة).
١٦. حنفي، حسن: ظاهريات التأويل، (مكتبة النافذة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م).
١٧. حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب (الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، دون رقم الطبعة).
١٨. حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م).
١٩. السيوطي، جلال الدين: إتمام الدراية لقراء النقاية، (طبع بإعانة أرباب جماعة اشاعة علوم في مطبع مظهر العجايب الواقع في بندر كلكتة، ١٨٦٤م، دون رقم الطبعة).
٢٠. عبده، محمد ومحمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار (دار المنار، القاهرة، دون رقم الطبعة، ١٩٤٧م).
٢١. عبده، محمد: الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩٣م).

٢٢. قطب، سيد: التصوير الفني في القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط١٦، ٢٠٠٢م).
٢٣. قطب، سيد: في ظلال القرآن (دار الشروق، القاهرة، مصر، ط٣٢، ٢٠٠٣م).
٢٤. مبروك، علي: الخطاب السياسي الأشعري (دار رؤية، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٧م).
٢٥. مبروك، علي: ما وراء تأسيس الأصول (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م).
٢٦. مجموعة من المؤلفين: مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة رضوان ظاظا، مراجعة: المنصف الشنوفي، (سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٢١، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٩٧م).
٢٧. المرزوقي، أبو يعرب: الجلي في التفسير (ثلاثة أجزاء) (الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط١، ٢٠١٠م).
٢٨. المرزوقي، أبو يعرب: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي (دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م).
٢٩. المرزوقي، أبو يعرب، ومحمد سعيد رمضان البوطي: إشكالية تجديد أصول الفقه (دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠٠٦م).

ثانياً: المراجع

١- المراجع الأجنبية:

1. Abdul-Raof, Hussein, Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis, Routledge, NY, USA, 2012.
2. Berg, Herbert, The development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period, Guzman Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.
3. C. Mantzavinos, Naturalistic Hermeneutics, Cambridge University Press, 2005.
4. Heath, Peter, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches, Arabica, T. 36, Fasc. 2, July, 1989, published by Brill.

5. Jaques Waardenburg, Islam, Historical, Social and political Perspectives, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Germany, 2002.
Chapter one: Are there Hermeneutical Principles in Islam?
6. Naim, Abd Allah Ahmad (Author), Jerald D. Gort (Author), Henry Jansen (Contributor), Human rights and religious values, Rodopi B.V., AmsterdamNew York, NY 1995, Printed in the Netherlands.
7. Rippin, Andrew, Tafsīr, Oxford University Press, 2010.
8. Sharify-Funk, Meena, Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation, TJ international Ltd, Padstow, Cornwall, UK.
9. Schuhmann, Maurice, Radikale Individualität: Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Verlag: transcript; Auflage: 1., Aufl. (November 2011)

مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة

د. شريف مصطفى أحمد حسن (*)

على الرغم من أن مفهوم العدالة الاجتماعية يعد مفهوما مهما في الفكر الفلسفي والسياسي المعاصرين، إلا أنه يمثل إضافة حديثة لمفرداتنا الفلسفية والسياسية، بل إننا لا نعرف إلا القليل عن بدء تداوله في النقاش الفلسفي أو تطوره المبكر. وقد بدأت بعض البحوث المهمة في معالجة هذه المسألة، مضيئة منظورا فلسفيا قيما للنقاشات الحالية حول هذا المفهوم.

ويحاول هذا البحث الإجابة عن بعض التساؤلات: أولا، كيف تختلف الفكرة المعاصرة عن العدالة الاجتماعية عن المفاهيم السابقة للعدالة؟ ثانيا، هل هناك مفهوم واحد للعدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة أم أن هناك مفاهيم متنوعة؟ ثالثا، هل هناك ثمة نظرية للعدالة الاجتماعية يمكن أن تنجز توازنا معقولا بين قيمتي الحرية والمساواة، أم أنا علينا التضحية بإحدهما من أجل تحقيق الأخرى؟ لهذا سوف يتناول البحث هذه النقاط التالية بالبحث والدراسة في محاولة منه الإجابة على هذه الأسئلة:

- تعريف العدالة الاجتماعية.
- مراحل تطور مفهوم العدالة الاجتماعية.
- مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة.
- جون رولز ومبدأ الاختلاف.
- روبرت نوتزك والمبادئ التحررية.

- كاي نيلسن ومبدأ المساواة التامة.
- رونالد دوركين ومبدأ تكافؤ الفرص والايكواليتريانية القائمة على الحظ.
- ميلر وباري والبحث عن الاستحقاق.
- الخاتمة.

تعريف العدالة الاجتماعية

الأرض هبة من الله، وقد كانت هذه الهبة في البدء - حيث حالة الطبيعة - عامة فالكل مشتركون في ملكية العالم، ولم يكن أحد ينفرد بملكية شيء، غير أن كل إنسان كان له حق ملكية على شخصه وعمله الذي هو امتداد لذاته. ولما كانت الأرض - في البدء - كثيرة وجرداء وعدد الأفراد قليل، فإن الأرض وما بها من موارد لم يكن لها قيمة بل كانت القيمة كلها تتركز في العمل الذي يمكن الفرد من أن يستغل موارد الطبيعة، من هنا فإن العمل يحول الموجودات الطبيعية المشاعة بين الجميع إلى ملكية خاصة لمن أضاف لها مجهوده.^(١) في الأطروحة الثانية عن الحكومة، مع أن لوك قد زعم أن الله قد وهب الأرض لكل البشر ليمتلكوها بشكل مشترك، فيقول «لكنني سأسعى لتوضيح كيف أن البشر قد يكون لديهم ملكية خاصة في عدة أجزاء من تلك الملكية التي منحها الله إلى البشرية بشكل مشترك، وذلك دون أي ميثاق معلن من كل الشركاء».^(٢) «أولاً، إن كل إنسان لديه ملكية لذاته وشخصه الخاص، وللعمل الذي قد يستخدم شخصه فيه. من ثم فهو يغير تماماً من الحالة التي منحها له الطبيعة وتركته فيها، فهو يخلط عمله بها، ويضم إليها الشيء الذي يملكه، وبذلك يجعلها ملكيته».^(٣) من ثم التعبير المشهور «كذلك العشب الذي أكله حصاني، وحلبات السباق التي قطعها خادمي، والحام الذي نقبت عنه في أي مكان كان لدي حق فيه بالاشتراك مع الآخرين، يصبح ملكيتي دون تنازل أو موافقة أي شخص».^(٤)

(1) Locke, J., (1988), Two Treatises of Government, edited by Laslett, Cambridge, Cambridge University Press., p.286.

(2) Ibid, p.286.

(3) Ibid, p.288.

(4) Ibid, p.289.

فمبرر لوك لخصخصة الأرض هو أننا قد أضفنا لها العمل كمكون ضروري «كلما كانت الأرض التي يفلحها الإنسان، يزرعها، يحسنها، يحرقها، ويستطيع أن يستعمل إنتاجها أكبر، كلما كان حجم ملكيته أوسع. هو بعمله، إذا جاز التعبير، يميزها عن الأرض المشاعة».^(١) وهو ما نطلق عليه اليوم «تميز عنصر العمل» التميز الذي يشكل أساس فهم لوك لعدم المساواة الطبيعية «لقد منح الله العالم للبشر بشكل مشترك، ولكن ... لا يمكن أن نفترض أنه قصد من ذلك أنه يجب أن يبقى دائماً مشترك وغير مستغل. فقد أعطاه لمنفعة واستغلال الدؤوب والعقلاني... وليس لهوى وطمع من يثرون النزاع والشجار».^(٢) هنا يؤسس لوك بشكل واضح حكماً بأن الكل ليسوا متساوين حقاً، لأن لدينا «دووباً» و«عقلانياً» من ناحية و«محبا للشجار» و«مثيراً للنزاع» على الجانب الآخر. علاوة على ذلك، «مع أنني قلت سابقاً... أن كل البشر من قبل الطبيعة متساوون، لا يمكنني أن أفترض أن يفهم من ذلك كل أنواع المساواة. السن أو الفضيلة قد تمنح بشراً أسبقية عادلة، التفوق في المواهب والاستحقاق قد يضعان آخرين فوق المستوى المشترك، الولادة قد تخضع البعض، والمصالح أو التحالفات قد تخضع آخرين».^(٣) هكذا نرى أن لوك قد اعترف بكل أنواع عدم المساواة الطبيعية بما فيها عدم المساواة بسبب الولادة.

وعندما تصبح الملكية مرتبطة بالاقتصاد المالي، فلا مجال للتساؤل عن كم الملكية التي يمكن لأي فرد أن يراكمها. فالذهب والفضة كوسائل للتبادل حولت الأرض من وضعها الأصلي إلى سلعة يمكن أن تلتهم سريعاً، وكل ما يحتاجه الأفراد هو المال اللازم لذلك.^(٤)

من هنا تسعى العدالة الاجتماعية إلى إعادة توزيع الموارد على المضارين من علاقات السوق. حيث توجب العدالة الاجتماعية بشكل محدد تلبية احتياجات الأفراد باعتباره مطلباً للعدالة وليس «صدقة» وبالتالي تتطلب إعادة توزيع للموارد من قبل الدولة من أجل تلبية هذا المعيار. ففي مؤلفه «تصورات العدالة» يؤكد رفايل أن هذه حقا السمة المميزة للعدالة الاجتماعية. حيث يرى أن مفهوم العدالة الذي تم تداوله في الفكر السياسي القديم تألف من عنصرين

(1) Ibid, p.291.

(2) Ibid, p.291.

(3) Ibid, p.304.

(4) Fruchtmann, Jack, (1996), Thomas Paine: apostle of freedom, Four Walls Eight Windows, p.355.

هما: «مكافأة الاستحقاق» و«ممارسة الحياد»، حيث تتم العدالة عندما يتلقى الأفراد العقاب والثواب الذي يتناسب مع استحقاقاتهم، وذلك عبر إجراء يأخذ في الحسبان فقط الاعتبارات المميزة لكل حالة على حدة. في وقت لاحق، أضاف الفلاسفة المعاصرون عنصرا ثالثا وأكثر إثارة للجدل: يصبح «تخفيف الحاجة» واجبا للعدالة، وليس صدقة، وأن مسؤولية ذلك تقع على عاتق «المجتمع ككل» لكي يشير إلى أن «المساعدة التي يقوم بها الأفراد غير كافية لتلبية الحاجة». وبالاتفاق مع ميلر، يرجع رافائيل هذا التطور للقرن التاسع عشر، حيث يرى أن بيتر كروبوتكين كان أول منظر مهم لهذه الفكرة. لكنه يضيف في الملحق أن الرؤية الحديثة للعدالة الاجتماعية قد مهدت لها نصوص كثيرة سابقة، حيث يمكننا النظر إليه باعتباره إحياء لمذهب فيلو، وأوغسطين، وبيتر لومبارد، والإكويني، الذين اجتمعوا على القول بأن مساعدة الفقراء والمحتاجين مطلبا للعدالة. ووفقا لهذه الرؤية لا ينبغي المبالغة في جدة العدالة الاجتماعية، لأنه كان تصورا حاضرا في شكل جنيني في التعليم الاجتماعي للقرون الوسطى.^(١)

وفي مؤلفه المهم «لمحة تاريخية موجزة حول العدالة التوزيعية»، يعرض صموئيل فليشاكر حجة مختصرة ولكنها قوية للدعاء بأن الأفكار الحديثة حول العدالة الاجتماعية مختلفة تماما عن الأنماط المبكرة للتفكير في العدالة. يساهم فليشاكر بتناول أكثر دقة حول حدود النقاش والتكوين الفكري لهذا المفهوم، على الرغم من أنه خلافا لميلر ورفايل، يفضل مصطلح «عدالة التوزيع» على «العدالة الاجتماعية»، وعلى ما يبدو أنه يرى أن المصطلحين مترادفين. ويحدد فليشاكر قائمة من خمسة مسلمات يراها أساسية لـ «المفهوم الحديث لعدالة التوزيع» أولا، لا بد أن نعتقد أن كل فرد «لديه منفعة تستحق الاحترام»، وأن «حقوق وحمايات معينة» لا بد من إقرارها للأفراد من أجل السعي نحو مصالحهم. الثانية، من بين تلك المجموعة الضرورية من الحقوق والحمايات التمتع بنصيب من الموارد المادية. ثالثا، لا بد وأن يبرر الدفاع عن الحقوق والحمايات المستحقة لكل فرد بشكل عقلائي، «في حدود دنيوية «علمانية» بحثة. الرابعة، يمكن إنجاز التوزيع المرجو للموارد المادية عمليا: فهو ليس إجبار للناس على أن يصبحوا أصدقاء بعضهم لبعض. الخامسة، الدولة، وليس الأفراد أو التنظيمات الأخرى، مسؤولة عن تشكيل وفرض التوزيع الذي تم اختياره للموارد.^(٢)

(1) Raphael, D. D. (2001) Concepts of Justice. Oxford: Oxford University Press, pp. 233-236.

(2) Fleischacker, S. (2004) A Short History of Distributive Justice. Cambridge MA: Harvard University, p.7.

إذا استدعينا الأسس الثلاثة للعدالة الاجتماعية التي أبرزها ميلر، سنجد أن قائمة فليشاكر تشبهها. حيث تتقاطع الفرضية الرابعة التي أبرزها فليشاكر مع افتراض ميلر أن العدالة الاجتماعية تتطلب أن يكون هناك هيكل مؤسسي قادر على التعديل المستقبلي. كما تتقاطع الفرضية الخامسة فليشاكر مع نقطة ميلر الأخيرة، وهي أن العدالة الاجتماعية تعتمد على وجود وكالة يمكن أن تتحمل مسؤولية تغيير أنماط الموارد. لكن فليشاكر لا يتعرض لمسألة شدد عليها ميلر، وهي أن مجتمع متحد مطلوب باعتباره السياق الذي يمكن ضمنه إنجاز العدالة. وهذا ربما يفسر لماذا يشدد ميلر على «الاجتماعية» في العدالة الاجتماعية، في حين يفضل فليشاكر استخدام المصطلح الأقدم «عدالة التوزيع». حيث ينطوي هذا الاختيار للمفردات على نتيجة مهمة. فعبر الكتاب، يفترض فليشاكر أن المفهوم الحديث لعدالة التوزيع يؤكد على وجوب منح كل إنسان نصيب معين من السلع المادية. هو لا يعالج الفرضية الخفية في نظريات العدالة الاجتماعية التي سلط البحث الحديث حول القومية والعدالة العالمية الضوء عليها، بمعنى أن مفهوم العدالة الاجتماعية المستخدم في الفكر السياسي للقرن العشرين كان من المفترض أن يطبق ضمن حدود الدول القومية. ذلك أن نطاق تطبيق المفهوم يتطلب مزيداً من المناقشة. فتأكد فليشاكر على دور الدولة في ضمان العدالة يقر هذا ضمناً. لكنه لا يتوسع في الآثار المترتبة على هذه النقطة، وغالباً ما يدعي أن النماذج الحديثة للعدالة تشير إلى ما يستحقه كل إنسان كمقابل لكل مواطن.

من ثم، يمكننا أن نميز مفهوم العدالة الاجتماعية على أساسين رئيسيين: أولاً، العدالة فضيلة ترتبط بـ «مجتمع» وليست مجرد سلوك فردي: المؤسسات الاجتماعية المسؤولة عن توزيع الموارد المادية والأوضاع الاجتماعية مفتوحة للتقييم كعادلة أو غير عادلة. الثاني، للعدالة الاجتماعية محتوى سياسي موضوعي: فهي تعني بتخفيف حدة الفقر والحد من التفاوت (أو على الأقل أبعاد معينة منه) كمسألة عدالة وليس صدقة. ويمكن طرح مبادئ متنوعة للعدالة من أجل الدفاع عن هذا الالتزام. فأفكار الحاجة، والمساواة، والحق في الحصول على حد أدنى لائق وتكافؤ الفرص وغيرها يمكن تناولها في إطار هذا العنوان العريض، وإبراز الظلم الاقتصادي الذي تولده قوى السوق غير المنظمة، والتوصية باتخاذ الدولة إجراءات لتحسينها أو القضاء عليها تماماً.

وتوفر هاتان الخاصيتان إطاراً مفيداً يمكن ضمنه اختبار أي فكر سياسي عن العدالة. ويولد فليشاكر منها حجة مركزية مهمة «حتى وقت قريب جداً، لم يعن الناس بالبنية الأساسية

لتخصيص الموارد عبر مجتمعاتهم كمسألة عدالة، ناهيك عن النظر إلى العدالة باعتبارها تتطلب توزيع موارد تلبي احتياجات الجميع».

مراحل تطور مفهوم العدالة الاجتماعية

يرى بعض الفلاسفة أن نظرية العدالة الاجتماعية، والتي تدور حول كيف يمكن لمجتمع أو لجماعة أن تخصص مواردها أو انتاجها بين أفراد ذوو احتياجات أو مطالب متنافسة، تعود إلى ألفي عام على الأقل، فقد كتب أرسطو وأفلاطون في هذه المسألة، وتبنت ديانات مختلفة حلولاً متنوعة للقضاء على الفقر وتخفيف معاناة الفقراء. بينما يرى فريق آخر أن نظرية العدالة الاجتماعية تمثل إبداعاً حديثاً تماماً.

ويؤكد جون رومر أن النظريات الحالية للعدالة الاجتماعية هي الأحداث في سلسلة طويلة من المناقشات الفلسفية العميقة حول عدالة المؤسسات الاجتماعية. ووفقاً لهذا التحليل، انخرط الفلاسفة السياسيون من أفلاطون إلى رولز في نقاش كبير احتدم عبر قرون، نقاش حول السؤال الدائم على ما يبدو: ما الذي يجعل مجتمعا ما مجتمعا عادلا؟^(١)

وفي هذا السياق افتتح بريان باري مؤلفه «أطروحة حول العدالة الاجتماعية» بإعلان أنه كان يخاطب السؤال الذي سئله أفلاطون في الجمهورية قبل ألفي عام ونصف: ما هي العدالة؟ ويعلن باري أنه مثل أفلاطون سيعني بالنظر في «القضية المركزية في كل نظرية للعدالة، وهي العلاقات غير المتكافئة بين الناس».^(٢) ويرى ماريون يونغ أن النظريات المعاصرة للعدالة توظف الرؤية الأفلاطونية للعدالة كفضيلة للمجتمع ككل. أيضاً يقيد جون رولز عمله بالنظرية السياسية الكلاسيكية، مؤكداً أن «أرسطو كان لديه تصوراً للعدالة الاجتماعية».^(٣)

أما ديفيد ميلر في مؤلفه (مبادئ العدالة الاجتماعية)، فمع اعترافه بأن التقاليد القديمة للتساؤل حول العدالة أثرت في الأفكار الأكثر حداثة، إلا أنه يرى أن مفهوم «العدالة

(1) Roemer, J. (1996) Theories of Distributive Justice. Cambridge MA: Harvard University Press, p.1.

(2) Barry, B. (1989), Theories of Justice. London: Harvester-Wheatsheaf, p.3.

(3) Young, I. M. (1990) Justice and the Politics of Difference. Princeton NJ: Princeton University Press, p.35.

الاجتماعية» إنجازا معاصرا تماما. حيث يلاحظ أن مصطلح «العدالة الاجتماعية» نفسه، دخل النقاش السياسي منذ أواخر القرن التاسع عشر وما بعده، في أعمال الفلاسفة الاجتماعيين التقدميين أو منظرو الاقتصاد السياسي، وأن وصوله إلى المجال السياسي قد عكس النقاش العام المتنامي حول المؤسسات الاقتصادية والسياسية ودور الدولة.^(١)

ويبرز ميلر كيف تختلف هذه الفكرة الجديدة عن النظريات السابقة للعدالة، لكنه يسلط الضوء على «ثلاثة افتراضات» يجب صياغتها قبل أن تتمكن من بلورة مبادئ العدالة الاجتماعية. أولا، يجب أن يكون هناك مجتمع متحد ومتربط ذو عضوية محددة حتى يمكن تحديد نصيب الفرد العادل بالنظر إلى الأسهم المملوكة للأعضاء الآخرين للمجتمع، وأن ينظر كل فرد داخل دائرة معينة من التوزيع كجزء من نفس الجماعة الاجتماعية. فـ «المجال» الأنسب لتحقيق العدالة الاجتماعية هو الدولة القومية، وهي النقطة التي يدافع عنها ميلر صراحة في كتابات أخرى. ثانيا، يجب أن نفترض أن هناك بنية مؤسسية محددة تقوم بتطبيق مبادئ العدالة ويمكن تعديلها بما يتماشى مع هذه المثل. ثالثا، يجب كذلك أن نفترض أن هناك ثمة وكالة، كلاسيكيا الدولة، قادرة على بدء وتوجيه التغييرات المؤسسية اللازمة لترسيخ العدالة الاجتماعية.^(٢)

ويعتقد ميلر أن هذه الشروط الثلاثة قد تم تليتها للمرة الأولى في أواخر القرن التاسع عشر. الأكثر أهمية في رؤية ميلر هو أنها تطرح تساؤلات مثيرة على مؤرخي الفكر السياسي وفلاسفة السياسة على حد سواء: ما الذي يجعل العدالة الاجتماعية على وجه التحديد مختلفة كثيرا عن الأفكار المبكرة عن العدالة؟ وهل ظهر مفهوم العدالة الاجتماعية لأول مرة في نهاية القرن التاسع عشر؟ من كان أشد أنصار الفكرة وما الذي حاولوا إنجازه؟ ما هي القضايا السياسية والاقتصادية المحددة التي أثرت وارتبطت بمفهوم العدالة الاجتماعية؟

لقد افتقر الفكر السياسي الكلاسيكي لمفهوم العدالة الاجتماعية كما نفهمها اليوم، ونقطة الانطلاق الأبرز لهذه المناقشة هو أرسطو وتمييزه الحاسم بين عدالة التوزيع والعدالة الإصلاحية. حيث يرى أرسطو أن عدالة التوزيع تعني ضمان أن يوزع الشرف والمنصب

(1) Miller, D. (1999) Principles of Social Justice. Cambridge MA: Harvard University Press, pp.2-4.

(2) Ibid, pp. 2-4..

السياسي والمال وفقا للجدارة، في حين تسعى العدالة الإصلاحية لتدارك إبداءات ألحقها شخص بآخر. في وقت لاحق طور شراح أرسطو مفهومه عن العدالة الإصلاحية إلى ما أصبح يعرف باسم العدالة التبادلية: التبادل في سوق طوعي يدرك عادة على أنه عادل.^(١)

وحيث افترض بعض المعلقين أن تأييد أرسطو للعدالة التوزيعية يدل على أنه تبنى مفهوما للعدالة مماثل لمفهومنا. لكننا نختلف معهم وذلك لسببين: أولا، عني أرسطو أساسا بتوزيع المشاركة السياسية وليس الخيرات المادية. وعلى الرغم من أنه يذكر الموارد المادية أحيانا في سياق العدالة التوزيعية، مثل توزيع الأموال بين الشركاء في مشروع تجاري، لكنه لم يطرح حتى إمكانية أن الدولة مطالبة بالعدالة لتنظيم البنية الأساسية للممتلكات المادية بين مواطنيها. فوفقا لأرسطو، كان من الغريب أن نرى عدالة التوزيع كتفويض للدولة بتحديد طريقة توزيع الموارد ضمن المجتمع، وذلك بالنظر إلى الهياكل المؤسسية المختلفة تماما للأنظمة السياسية الحاكمة التي عرفها أرسطو وكتب عنها، وتأثيرها على فرص حياة الأفراد، لذلك فقد كان من العبث أن نتصور أن هناك أي وكالة قادرة على تنفيذ مثل هذه السياسة.^(٢)

ثانيا، وربما الأهم، أنه وفقا لأرسطو يرتبط مفهوم عدالة التوزيع بفكرة الاستحقاق بالضرورة. فوفقا لأرسطو، يرتبط مفهوم عدالة التوزيع بخيرات «يستحقها» الأفراد، وليس خيرات «يحتاجها» الأفراد، وذلك خلافا للرؤية الحديثة التي ترى أن للأفراد حق في تلبية احتياجاتهم الأساسية بغض النظر عن أفعالهم أو سماتهم الشخصية، أما بالنسبة لأرسطو يأخذ التوزيع العادل للمنفعة في الاعتبار فقط تميز الأفعال أو السمات الشخصية التي يظهرها الأفراد.^(٣)

ويدعي رافايل أن العدالة الاجتماعية تحيي عناصر من التعليم الاجتماعي المسيحي للقرون الوسطى. لكننا نقول أنه لئن كان صحيحا أن الاكوييني وكتاب لاحقين في تقليد القانون الطبيعي قد طوروا فكرة مساعدة المحتاجين في إطار ما يسمى «حق الضرورة»، فقد كان القصد منه فقط تمكين هؤلاء الذين هم «في خطر وشيك» من المطالبة بأدنى قدر من الملكية اللازمة لضمان بقائهم. وكان يمثل «حقا» مقيدا للغاية ويسمح به فقط في ظروف استثنائية.

(1) Miller, Principles of Social Justice, p.269.

(2) Fleischacker, A Short History of Distributive Justice, p.7.

(3) Ibid, pp.19-20.

أما في ظل الظروف الاجتماعية الطبيعية، فقد أكدت المسيحية وتقاليده القانون الطبيعي أن على الأغنياء أن يتصدقوا على الفقراء. ومن ثم قامت جماعات دينية بتفعيل إغاثة الفقراء من خلال الصدقات، ووضعوا شروطا دينية معينة للحصول عليها.^(١)

إن كل من تحدث عن العدالة الاجتماعية سواء بشكل طوباوي مثل جمهورية أفلاطون، أو من خلال التجارب الراديكالية في العيش المشترك، والسعى إلى قدر أكبر من المساواة الاقتصادية فإنما فعلوا ذلك لأسباب لا علاقة لها بالعدالة، ولكن من خلال التشديد على العواقب الروحية الضارة لحياة السلع المادية الغالية أو الحاجة إلى ملكية مشتركة لخلق الانسجام الاجتماعي. من ثم فلا يوجد أي دليل يدعم فكرة أن الحق في الموارد المادية قد ورد ضمنا في ممارسة أنظمة ما قبل العصر الحديث.

ليس هناك مفكر قانوني واحد قبل سميث - لا أرسطو، ولا الإكويني، ولا غروتوس، لا هاتشيسون، ولا ويليام بلاكستون أو ديفيد هيوم- صاغ مبررا لحقوق الملكية تحت عنوان عدالة التوزيع. المطالبات بالملكية، مثل انتهاكات الملكية، كانت مسائل تخص العدالة التبادلية؛ ولم يمنح أحد الحق في المطالبة بالملكية عبر عدالة التوزيع.

فقد أيد آدم سميث بعض تدابير إعادة التوزيع، ومهد الطريق للنقاشات اللاحقة حول العدالة الاجتماعية. فبدلا من النظر إلى «مشكلة الفقر» كسؤال حول كيفية احتواء والحد من رذيلة وجريمة طبقة دنيا أقل شأنا بطبيعتها، قدم سميث في «ثروة الأمم» فكرة أن الفقراء مساوون للأثرياء، وأن المعدمين يعانون بشكل ظالم أضرارا كبيرة نتيجة فقرهم. كذلك يرى ستيدمان جونز أن سميث كان جزءا من اتجاه القرن الثامن عشر الذي أكد على القواسم المشتركة للبشرية، وشدد على إنسانية الفقراء وقدرتهم على المشاركة في ثقافة معاصريهم الأكثر حظا.^(٢)

لقد دشّن سميث رؤية لاقتصاد سوق لا يسير تماما وفق المصلحة المكيافيلية الخاصة بل اعترف بالموانسة والأخلاق كمكونات ضرورية لاقتصاد سوق ناجح، وشدد أيضا على أن الاستثمار، وليس استهلاك الأغنياء، هو العامل الرئيسي لدفع عجلة النمو الاقتصادي، ووضع

(1) Ibid, pp.28-34.

(2) Stedman Jones, G. (2004), An End to Poverty? A Historical Debate. London: Profile, pp.21-22.

تميزا بين «العمالة غير المنتجة» التي تساهم في الاستهلاك الترفيهي و«العمل المفيد والمثمر» الذي ينتج عن الاستثمار. وقد اعتمد الراديكاليون اللاحقون على أفكاره في تطوير مشروعات حول إنشاء صناديق استثمار لتمويل المعاشات التقاعدية أو غيرها من تدابير التأمين الاجتماعي. بمعنى أن سميث قد دشن طريقا ثالثا بين رؤيتين اجتماعيتين متنافستين، ومكن الراديكاليون من رفض المجتمع التجاري الذي تقوده المصلحة الذاتية الخالصة والصورة المنافسة للتكشف التي تعتبر الامتناع عن النشاط التجاري السبيل الوحيد لتعزيز الفضيلة المدنية والصالح العام.^(١)

وفي حين يعترف جونز بإمكانية القضاء على الفقر كجزء من المذهب الجمهوري الحداثي: محاولة إيضاح أن المفاهيم الجمهورية للحرية والحكم الذاتي يمكن إنجازها ضمن مجتمعات تجارية من النوع الذي وصفه سميث. في المقابل، يحرص فليشاكر على التمييز بين المفهوم الحديث لعدالة التوزيع من جهة والخطاب الجمهوري حول التأثيرات المفسدة للثروة على السياسة من جهة أخرى. فعلى الرغم من أنه يقر أن كتاب جمهوريين مثل هارينجتون أو روسو كانوا قلقين تماما من التراكمات الكبيرة للثروة، فقد رأى هذا كمشروع مختلف تماما عن الدعوة الحديثة لعدالة التوزيع، ذلك أن الحجة الجمهورية تؤكد فقط على تأثير عدم المساواة على الحياة السياسية وليس الظلم الذي تلحقه بفرص حياة أو رفاهية الفقراء. حيث يعتقد منظرو الاتجاه الجمهوري أن عدم المساواة الاقتصادية يفسد الحياة السياسية لأن عدم المساواة يولد الخنوع والتبعية من جانب الفقراء، وهو ما ينتهك مكانتهم كمواطنين أحرار ومتساوين. هذا بالتأكيد يمكن أن يكون مسألة عدالة، لأن مواطنين متساوين لجمهورية ذات حكم ذاتي لابد وأن يتمتعوا بحق في الموارد الاقتصادية اللازمة للحفاظ على استقلالهم.^(٢)

إن الجمهوريين يهتمون بإعادة التوزيع للفقراء فقط باعتبارهم مواطنين، ويقع هذا خارج مفهوم عدالة التوزيع، طالما أنها لا تركز على منع فقر الأفراد بفضل مكانتهم كبشر. فقد برزت العدالة الاجتماعية أولا كفكرة يمكن تطبيقها في سياق الدول القومية الفردية، تعبيراً عن الاعتبار المتساوي المستحق لمواطني نفس المجتمع الديمقراطي. لكن السؤال هو هل استخدم الجمهوريون حجج مكافحة الفقر التي دعت صراحة لفكرة العدالة؟ يرى

(1) Ibid, pp.63-68.

(2) Ibid, pp.75-79.

فليشاكر أن بابوف، زعيم الانقلاب الثوري في فرنسا عام ١٧٩٦ كان أول من تبنى برنامج مكافحة للفقر يتأسس على مبادئ العدالة. حيث طالب بابوف بوجود أن «يحصل كل مواطن «كحق» على نصيب متساو من الثروة، وأن هذا يعد أول بيان صريح عن المفهوم الحديث للعدالة الاجتماعية. في المقابل، ينسب ستيدمان جونز هذا الشرف لكل من توماس بين ونيكولا كوندرسيه، باعتبارهما الدعاة الرواد لأدب الفكر الجمهوري الذي استوعب بجدية رؤى آدم سميث في المجتمعات التجارية. ستيدمان جونز يوضح أن الاقتصاد السياسي لسميث، جنبا إلى جنب مع التقدم في مجال الإحصاءات الاجتماعية، فتح المجال أمام احتلال مفهوم العدالة الاجتماعية صدارة النقاش السياسي قبل الثورتين الأمريكية والفرنسية. حيث تم تفعيل السياسات الإيجاليتريانية التي عمت أوروبا في وقت قريب من الثورة الفرنسية بحرية في التجربة الأميركية. اعتقد البعض أن الظروف السياسية والاقتصادية التي دعمت المؤسسات الجمهورية في الولايات المتحدة كانت مختلفة تماما عن تلك الموجودة في أوروبا. كانت الولايات المتحدة على نحو فعال اتحاد زراعي من جمهوريات صغيرة، وليس دولة صناعية ومركزية كبيرة بالمعنى الأوروبي، وكان الأمريكيون، باستثناء العبيد، يعيشون معا في ظل ظروف من مساواة المواد الخام، ساعد على ذلك سهولة الوصول إلى الأراضي الوفيرة، لذلك اعتبر الفقر والأضرار المرتبطة به كأوروبية بشكل فريد، ظاهرة أرستقراطية.^(١)

ويؤكد جيمس هيوستن في مؤلفه «تأمين ثمار العمل»، والذي تحري فيه مفهوم عدالة التوزيع الاقتصادي الذي حكم الفكر السياسي الأمريكي منذ المرحلة الثورية وحتى بداية القرن العشرين، أن هذا كان تصورا واسع الانتشار للجمهورية الأمريكية الوليدة، ذلك أن الثقافة السياسية الأمريكية في هذه الفترة تميزت بإجماع على أن التوزيع العادل هو ذلك الذي يرد لكل فرد الثمار الكاملة لعمله. وكان السياق الاقتصادي مهما لهذا المفهوم المشترك للعدالة، لأن الولايات المتحدة نظرت لنفسها كأمة مزارعين، كل فرد رأى نفسه ككادح على أرضه وبشكل مثالي يتلقى عائد مسعاه الخاص. حيث يؤسس الاقتصاد الزراعي ذو التقسيم المتساوي تقريبا للأرض قيودا إيجاليتريانية نسبيا على فروق الثروة، لأن هناك حدودا للعائد الذي يمكن الحصول عليه من كل قطعة أرض، وكانت أسباب عدم المساواة سياسية وليست اقتصادية: وجود نظام سياسي أرستقراطي يعطل هذا التوزيع العادل للثروة من خلال فرض

(1) Ibid, pp.50-56.

ضرائب تنازلية، وخلق بيروقراطية حاكمة من ذوي المحسوبية، والتي عززت الاحتكارات الاقتصادية. بشكل عام، أوجد الأرستقراطيون دائماً طرقاً لتراكم الثروة التي لم يعملوا من أجل الحصول عليها والتي هي من حق الآخرين.^(١)

مع ذلك، فإن المفهوم الأمريكي لتوزيع الثروة غير مؤهل كمفهوم للعدالة الاجتماعية، بالمعنى الذي نعرفه وندافع عنه اليوم، لأنه لم يعرض أي دور لإعادة توزيع ترعاه الدولة. الكتاب الأمريكيون والفاعلون السياسيون افترضوا ببساطة، على أساس دليل تجريبي سطحي للغاية، أن الولايات المتحدة افتقدت إلى الفقر وعدم المساواة الذي ميزت الأمم الأوروبية. وحتى وقت متأخر من عام ١٨٥٧، كان يمكن لافتتاحية نيويورك تايمز ادعاء أن «المذهب القائل بأن إنساناً لديه حق في أن توفر له الحكومة أو أي شخص عملاً وأجراً، سواء أكانت هناك حاجة لخدماته أم لا، هو مذهب صعد في البلدان الأرستقراطية التي عانت الطبقات العاملة فيها من وضع الإذلال والتبعية». فقد كان مذهب غير ضروري في سياق جمهورية أمريكية أكثر مساواة. كما يلاحظ هيوستن، من الملفت للنظر أن تعثر على فترة نظر فيها الأمريكيون بـ«إذلا وتبعية» الطبقة الأوروبية العاملة، والتي فيها نظر الأوروبيون إلى الولايات المتحدة باعتبارها نموذجاً لـ«جمهورية إيجاليترياني».^(٢)

تحت تأثير هذه الاختلافات الواضحة بين الاقتصاد والسياسة في الولايات المتحدة وأوروبا، وجب على الجمهوريين الأوروبيين إيضاح أن شيئاً ما يمكن عمله لضمان مساواة واستقلال المواطنين في بلدهم. قدم كوندريسيه و«بين» إجابة راديكالية: إعادة التوزيع تحت رعاية الدولة من أجل ضمان الحق في اللياقة المادية لكل مواطن. يطرح ستيدمان جونز مناقشة رائعة لرؤاهم و يعتبرهما الأسس الأولى للمبادئ الحديثة للعدالة الاجتماعية.. بينما يرى فليشاكر «بين» كشخص يتلمس طريقه نحو العدالة الاجتماعية ولكنه عجز في نهاية المطاف. فقد فشل بين، يدعي فليشاكر، في ربط برنامجه لمكافحة الفقر في الجزء الثاني من حقوق الإنسان (١٧٩٢) بمفهوم العدالة، ودافع عن مخططة للمعاشات التقاعدية للمسنين على أساس أن ذلك سيكون مقابل خدمة قدمت إلى المجتمع خلال حياتهم العملية. لم يتنبه بين لفكرة أن «جميع البشر يستحقون

(1) Huston, J. L. (1998), Securing the Fruits of Labor: The American Concept of Wealth Distribution 1765-1900. Baton Rouge LA: Louisiana State University Press, pp.7-28.

(2) Ibid, pp.77-78.

الإنقاذ من براثن الفقر»، بل حتى بين راديكاليي هذه الفترة لم نسمع عن فكرة أن العدالة قد تتطلب توزيع الفوائد لتخفيف الفقر أو القضاء عليه. أما ستيدمان جونز فيرى أن الدفاع عن المعاشات كعائد لخدمة لا يتعارض بالضرورة مع العدالة الاجتماعية، لأن العدالة ربما تتطلب شكلا من أشكال التبادل الإيجاليتراني، فيه يساهم كل مواطن بأفضل ما في وسعه في العمل الضروري للمجتمع ويحصل في المقابل على نصيب عادل من الناتج الاجتماعي. إن فليشاكر يؤسس تحليله لبين على مؤلف حقوق الإنسان فقط، لكنه يتجاهل حقيقة أنه في العدالة الزراعية (١٧٩٧) حيث أكد بين على ضرورة فرض ضرائب على التركات لتمويل المعاشات التقاعدية والهبات النقدية لكل شخص وصل سن ٢١ عاما، مميزا مخططة عن الصدقة، من ثم الصياغة الواضحة للمبدأ الحديث للعدالة الاجتماعية: «إنها ليست صدقة بل حق، وليست مكافأة بل عدالة، هذا ما أدافع عنه. إن الحالة الراهنة لما يسمى حضارة، بغض بقدر ما هو ظالم. هي عكس ما يجب أن تكون عليه، ومن الضروري أن تنجزه الثورة. على النقيض من الثراء والبؤس الذي تراه العين باستمرار وتستاء منه، هو مثل جثث الموتى والأحياء معا... ولكن من العدل وليس الصدقة، هذا هو مبدأ الخطة. في جميع الحالات العظيمة من الضروري أن نحوز مبدأ أكثر فاعلية من الصدقة؛ وفيما يتعلق بالعدالة، ينبغي ألا تترك لاختيار الأفراد ما إذا كانوا سيؤسسون عدالة أم لا»^(١).

هذه الرؤى، مع أفكار مماثلة قدمها كوندرسيه، كانت تهدف إلى جعل المذهب الجمهوري قابل للتطبيق في أوروبا، لإيضاح أن التجارة والفضيلة المدنية يمكن أن يتحققا معا لو أن إعادة التوزيع الاقتصادي خفضت من عدم المساواة المادية، وإن إعادة التوزيع، إلى جانب تقديم التعليم العام، ستنتشر روح الاستقلال والحكم الذاتي الضرورية لجمهورية حديثة. النشاط الاقتصادي القائم على السوق لا يلزم أن يكون خطرا على الصالح العام.

مما سبق يمكننا استنتاج أن العدالة الاجتماعية قد ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر كإبنة للثورات الصناعية والفرنسية، وترتبط أصولها الفكرية بتطور العلوم الاجتماعية وخاصة الاقتصاد السياسي وتحديث الفكر السياسي الجمهوري.

(1) Paine.T, (1995) "Agrarian Justice", (first published 1797), in T. Paine, Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings. Oxford: Oxford University Press, pp. 425-426 ز

أما في القرن التاسع عشر، فلم ترحب الكثير من النظريات السياسية البارزة بمفهوم العدالة الاجتماعية، ذلك أن هيمنة النظرية الماركسية، والوضعية والنفعية مثلت حجرات عثرة حالت دون تطوير خطاب سياسي قائم على العدالة. بالطبع كان هناك قدر كبير من النقاش حول العلاقة المعقدة بين مفهوم العدالة والفكر الماركسي والنفعي على حد سواء. بل لابد وأن نعترف بالمساهمة الهامة التي قدمتها هذه النظريات لتبرير إعادة التوزيع الاقتصادي. لكن هذه النظريات التي وضعها ماركس وبنتم ومل لا يمكن أن تتبنى الهدف المحدد المتمثل في العدالة الاجتماعية ضمن أولوياتها: فقد استخف ماركس باللغة الأخلاقية حول الإنصاف، وأخضع النفعيون الحقوق الفردية إلى هدف عام وهو تعظيم المنفعة.

الصعوبة الأخرى التي واجهت المفهوم الجديد للعدالة الاجتماعية تمثلت في رد الفعل المحافظ العنيف الذي لاقته الصياغة الأولى لهذا المفهوم. حيث تعرضت الراديكالية الثورية حول المسألة الاجتماعية لانتقادات عنيفة، أولاً عن طريق انبعاث المسيحية الإنجيلية التي رأت أن توزيع الثروة يتم وفق مشيئة الله، وأنه خارج سيطرة الإنسان، وكذلك عبر حجة مalthus أن إعادة التوزيع من شأنها أن تدفع الفقراء ببساطة إلى إنجاب مزيد من الأطفال، مما يؤدي إلى انفجار سكاني. ستيدمان جونز سعى جاهداً لايضاح أن منظري مalthus لم يكونوا حاملين إرث آدم سميث، بل دشّنوا تقليداً جديداً للمذهب الفردي لعدم التدخل والذي تخلى عن المبادئ الأساسية لفكر سميث.^(١)

يرى فليشاكر أن العدالة الاجتماعية أصبحت المفهوم المميز سياسياً للقرن العشرين، حيث يرى أن جون رولز هو من أعطى العدالة الاجتماعية أول صياغاتها الفلسفية الصارمة. مع ذلك، فليشاكر لا يرى رولز كفيلسوف أصيل على شاكلة لوك أو أفلاطون. بل يعتقد أن رولز كفيلسوف عبر بشكل منظم ومنهجي عن أفكار سبق أن طرحتها حركات اجتماعية وسياسيون. فقد مثل مفهوم رولز للعدالة محاولة للتصالح فلسفياً مع ادعاءات أخلاقية قوية حول العدالة الاجتماعية ذاعت على مدى القرن العشرين.^(٢)

(1) Fleischacker, A Short History of Distributive Justice, pp.83-94.

(2) Ibid, pp.115-116.

مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة

بعيدا عن الرؤى الاشتراكية المتطرفة التي تضحي بقيمة الحرية من أجل المساواة، وبعيدا عن الرؤى الرأسمالية المتطرفة التي تضحي بقيمة المساواة من أجل الحرية- خاصة بعد أن ثبت فشلها - سعى أغلب الفلاسفة المعاصرين إلى البحث عن مفهوم للعدالة الاجتماعية ينجز توازنا معقولا يحافظ على قيمتي الحرية والمساواة. صحيح أن الفلسفات المعاصرة قد مال كل منها إلى قيمة على حساب الأخرى، ولكنها لم تصل إلى حد التطرف والتضحية بأي منهما.

وعندما نستعرض أهم مبادئ العدالة الاجتماعية في القرن العشرين، سنجد أن مبدأ اختلاف جون رولز قد سعى إلى تجنب المساواة التامة طالما أن التفاوتات تجعل الأعضاء الأقل حظا في المجتمع أفضل حالاً مما سيصبحون عليه تحت المساواة الصارمة. في حين دافع أنصار مذهب المساواة التامة عن مبدأ تخصيص السلع المادية على كل أعضاء المجتمع بالتساوي. وقد اعتقد آخرون أنه لا مبدأ المساواة التامة ولا مبدأ اختلاف رولز ينجز الأدوار الأخلاقية المهمة للحظ والمسؤولية في الحياة الاقتصادية، من ثم دافع أنصار «مذهب مساواة الحظ» عن مبادئ توزيعية تراعي بشكل ملائم إعتبارات المسؤولية والحظ في الحياة الاقتصادية. وفي حين تؤكد المبادئ القائمة على الاستحقاق بالمثل على الأدوار الأخلاقية للمسؤولية والحظ، فإنها تميل إلى الدفاع أكثر عما يستحقه الناس بفضل عملهم.

وبالتباين مع كل المبادئ السابقة، ينتقد أنصار المبادئ التحريرية أي نموذج توزيعي يسعى نحو أنماط اقتصادية، مثل تحقيق الحد الأقصى أو مساواة الرفاهية أو السلع المادية. هم يؤكدون أن السعى صوب مثل هذه الأنماط يتعارض مع المطالب الأخلاقية الأكثر أهمية للحرية أو الملكية الخاصة.

جون رولز ومبدأ الاختلاف

يقول رولز إن هدفه في نظرية العدالة هو أن يعمم النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي كما جسدها لوك، وروسو، وكانط وأن يحملها إلى مرتبة أعلى من التجريد^(١). فإحدى

(1) John Rawls, (1971), A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.

الإنجازات الفلسفية الرئيسية لعمل رولز هو إحياء هذا التقليد الذي توقف لفترة طويلة وإن كان لا يزال من الناحية التاريخية عالمياً في الفلسفة السياسية. فقد وفر مذهب العقد الاجتماعي التبرير الأساسي للثورات الديمقراطية والجمهورية للقرن الثامن عشر، يشمل ذلك إعلان الاستقلال الأمريكي وإعلان حقوق الإنسان الفرنسي. لكن وبسبب حجج ديفيد هيوم وجيرمي بينتام النفعية ضده، لم يتم تناول مذهب العقد الاجتماعي باهتمام وجدية بين الفلاسفة السياسيين والأخلاقيين، بالرغم من أن فكرة «عقد اجتماعي» قد تم الاحتفاء بها ضمن المعرفة السياسية الشعبية.

إن الفكرة الأساسية لنظرية «الحقوق الطبيعية» للعقد الاجتماعي، كما يحلو لرولز أن يلقبها، هي أن الدستور الشرعي هو ذلك الذي يمكن أن يوافق عليه أشخاص أحرار ومتساوون من منطلق الحق المتساوي والصلاحية السياسية المتساوية. إن ما يميز هذا التقليد للحقوق الطبيعية عن هوبز ورؤى العقد الهوبزي، أن نظريات الحقوق الطبيعية أكدت فرضيات أخلاقية حول حقوق وواجبات الأفراد منذ البداية، والتي تعمل كشروط وقيود أخلاقية على العقد الاجتماعي وأية قوانين تتمخض عنه ويتم الاتفاق عليها. ففي هذا التقليد، يتمتع أشخاص عقلانيون، يفترض أنهم أحرار على حد سواء وفقاً للحق الطبيعي، بحقوق متساوية في الصلاحية السياسية لحكم أنفسهم، بالإضافة إلى بعض الحقوق الشخصية (مثل حرية الضمير) والتي لا يمكنهم التنازل عنها. ويفترض لوك أن «الحق المتساوي في الحرية الطبيعية» هو قانون للطبيعة بينما يقول كانط إن «الحق الفطري في الحرية» هو الحق الأصيل الوحيد الذي يعود إلى كل الأشخاص استناداً إلى إنسانيتهم، ويحتوي هذا الحق ضمنه على «مساواة فطرية» للبشر. ووفقاً لتفسير رولز لعقد لوك الاجتماعي، فإن الدستور الشرعي هو ذلك الذي يتعاقد فيه أشخاص أحرار من منطلق الحق المتساوي والصلاحية السياسية المتساوية والتي حددتها حالة الطبيعة، دون أن ينتهك أحد الحقوق الطبيعية للآخر، أو يتنازل أو تتنازل عنها، أو دون أن ينتهك أي شخص أياً من الواجبات التي يدين بها إلى الله بالحفاظ على نفسه وبقية البشر، أو دون فعل أي شيء غير عقلائي يجعل المرء نفسه أسوأ حالاً مما كان عليه في حالة الطبيعة.^(١)

(1) Rawls, J., (2007), Rawls's lectures on Locke, in his Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman, ed., Cambridge, Harvard University Press.

بالتباين، تفترض مبادئ العقد الهوبزي أن الأشخاص العقلانيين إما أنانيون، أو على الأغلب يسعون فقط نحو مصالحهم وتصوراتهم الخاصة للخير؛ فليست هناك قيود أخلاقية، مثل حقوق الآخرين الأخلاقية، على مساهمهم العقلاني صوب مصالحهم السابقة على العقد الاجتماعي. إن العقد الاجتماعي الهوبزي هو بالأساس تسوية عقلانية بين المصالح المتعارضة، حيث تتفق جميع الأطراف على التعاون مع مراعاة بعض القيود شرط أن يلتزم الآخرون بها، وذلك حتى يتابع الجميع مصالحهم الخاصة بشكل فعال. ووفقاً لتناول هوبز الأفراد عقلانيون تماماً ويتحركون لضمان مصالحهم الأساسية في بقائهم الخاص، وميولهم البينية، والحصول على وسائل معيشة ملائمة؛ ومن أجل ذلك يوافقون على تحويل شخص واحد (الملك) ممارسة كل سلطة سياسية يعتقد الملك أنها ضرورية لفرض بنود السلام. ويعد عقد هوبز الاجتماعي اتفاقاً تفويضياً للسلطة حيث يخول شخص واحد من قبل الجميع في ممارسة سلطة مطلقة بشكل شرعي، وسلطة مطلقة في الحقيقة للمحافظة على السلام ودعم شروط الازدهار.⁽¹⁾

ويجمع موقف رولز الأصلي عناصر من نظرية الحق الطبيعي والنظرية الهوبزية للعقد الاجتماعي. مثل الرؤى الهوبزية، تقوم أطراف عقد رولز الاجتماعي - «الموقف الأصلي» - باختيار عقلاني تماماً؛ هي لم تدفع أخلاقياً، بل سعت فقط لاختيار شروط التعاون التي تحقق خيرها الخاص ومصالحها الأساسية بشكل أفضل. مع ذلك، يختلف موقف عقد رولز الاجتماعي إلى حد كبير عن الرؤى الهوبزية في أنه ينكر أن تكون المبادئ الأخلاقية للعدالة مجرد نتاج لاختيار عقلاني تماماً صمم لدعم اهتمام فردي. ومثل مواقف الحقوق الطبيعية عند لوك، وروسو، وكانط، ينظم رولز عقده الاجتماعي بشكل يقيد أحكام أطرافه بشروط أخلاقية، «حجاب الجهل». إذ يجعل الحجاب متعاقدي رولز جهلة بكل حقائق حول أنفسهم ومجتمعهم؛ وبذلك ينقادون إلى اتخاذ قرار نزيه. كما أن أطراف لوك ممنوعون بشكل واضح من الموافقة على أي شيء يتجاوز حقوق أي فرد المتساوية في حرية الضمير، فإن أطراف رولز ممنوعون، في الواقع، من الموافقة على مبادئ العدالة التي تتجاوز هذا وغيره من الحريات الأساسية.

ويتساءل رولز في «نظرية العدالة» عن مبادئ العدالة التي كان سيوافق عليها الأفراد عندما يؤسسون مجتمعاً. ويقدم العدالة كإنصاف رؤية للطبيعة البشرية بخلاف تقاليد

(1) Rawls, J., (2007), Rawls's lectures on Hobbes in Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press.

الإيثاريين القدسيين أو الأنانيين الطامعين: فالبشر وفقاً لرولز عقلانيون وراشدون. ولأننا عقلانيون فلدينا غايات نريد إنجازها، لكننا راشدون طالما أننا نسعد بإنجاز هذه الغايات بشكل متعاون قدر الإمكان عبر الالتزام بالمبادئ التنظيمية المقبولة للجميع. ولكن لدى الأفراد حاجات متنوعة تماماً وتطلعات: التصور الفردي للخير.

ولتجاوز نقاط الخلاف بين الآن والأخر، يطور رولز ما يطلق عليه مبادئ العدالة من خلال استخدام أداة اصطناعية تماماً يطلق عليها الموقف الأصلي الذي فيه يقرر كل شخص مبادئ العدالة خلف حجاب الجهل. هذا «الحجاب» هو الذي يعمي الناس عن كل الحقائق التي تتعلق بأنفسهم والتي قد تضلل من يطورون فكرة العدالة. «لا أحد يعرف مكانه في المجتمع، موقع طبقته أو مركزه الاجتماعي، ولا أحد يعرف نصيبه في توزيع الأصول والموارد الطبيعية، ذكائه، قوته، وما شابه. سأفترض أن الأطراف لا تعرف تصورات الخير أو ميولهم النفسية الخاصة. إن مبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب الجهل.»^(١)

ووفقاً لرولز، يقود جهل هذه التفاصيل حول ذات المرء إلى مبادئ عادلة للجميع. فلو لم يعرف فرد كيف سينتهي به المطاف في مجتمعه، فمن المحتمل ألا يذهب لتمييز أي طبقة من الناس، بل سيطور مخططاً للعدالة يعامل الجميع بإنصاف. ويدعي رولز أن هؤلاء الذين هم في الموقف الأصلي سوف يتبنون إستراتيجية حكيمة تزيد فرص الأقل ثراءً «هي مبادئ يعني بها أشخاص عقلانيون وأحرار لدعم مصالحهم الخاصة والتي يقبلونها في موقف أولي من المساواة كمحددة لأساسيات شروط تجمعهم».^(٢)

وأول مبادئ العدالة عند رولز هو مبدأ الحرية، الذي يؤسس حريات أساسية متساوية لكل المواطنين، ويتضمن الحريات الأساسية المألوفة في التقليد الليبرالي: حرية الضمير، وحرية التجمع، وحرية التعبير، بالإضافة إلى الحريات السياسية المتساوية؛ ويضمن رولز أيضاً حق الملكية الشخصية - لكن هذه يتم الدفاع عنها في حدود الإمكانيات الأخلاقية واحترام الذات دون مناشدة حق طبيعي في الملكية الخاصة - «أولاً: كل شخص لديه حق متساوي في البرنامج الأكثر شمولاً للحريات الأساسية المتساوية يتوافق مع برنامج مماثل من

(1) Rawls, J., (2001), Justice as Fairness: A Restatement, edited by Erin Kelley, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 17.

(2) Rawls, A Theory of Justice, pp. 11-12.

حريات الآخرين»^(١) ويضيف «الحريات التي لم تدرج في القائمة، على سبيل المثال، حق حيازة أنواع معينة من الملكية (مثل وسائل الإنتاج) وحرية التعاقد كما تفهم من قبل مذهب (عدم التدخل) هي حريات ليست أساسية؛ ولذا هي لا تحمي بأولوية المبدأ الأولي»^(٢).

ويؤكد رولز أن مبدأ ثانيا للمساواة لابد من الاتفاق عليه لضمان الحريات التي تجسد خيارات ذات مغزى للجميع في المجتمع وتضمن عدالة توزيعية. فالضمانات الرسمية للتصويت السياسي وحرية التجمع تصبح غير ذات قيمة حقيقية للمهمشين ومن يعانون من الفقر المدقع. إن المطالبة بأن يتمتع كل شخص بنفس الفرص الفعالة في الحياة سوف تؤدي بالتأكيد الحريات ذاتها التي من المفترض أنها متساوية. مع هذا، فإننا نريد على الأقل ضمان «الاستحقاق المتساوي» لحرياتنا: فمهما كان موضع الفرد في المجتمع، يرغب المرء في حياة تستحق العيش، وحرية فعالة بدرجة كافية لمتابعة الأهداف الشخصية. من ثم سيتحرك المشاركون لتأكيد مبدأ من جزأين يشمل مساواة عادلة في الفرصة ومبدأ الاختلاف الشهير والجدالي أيضا. ويضمن هذا المبدأ الثاني أن أصحاب المواهب والحافز المتساوي يواجهون فرص حياة متماثلة تقريبا وأن يصب التفاوت في المجتمع في مصلحة الأقل حظا. وعلى ذلك يقول المبدأ الثاني للعدالة بأن «التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية لابد وأن تنظم لكي:

(أ) تصبح لتعظيم منفعة الأعضاء الأقل حظا في المجتمع (مبدأ الاختلاف).

(ب) أن تصبح الوظائف والمكانة متاحة لكل شخص تحت شروط المساواة العادلة للفرصة»^(٣).

إن الشرط المتضمن في «ب» سابق بشكل أساسي على «أ». ذلك أن المساواة العادلة في الفرصة لا تتطلب مجرد توزيع الوظائف والمواقع على أساس الاستحقاق، بل أن يصبح لكل فرصة معقولة لاكتساب مهارات يقيم الاستحقاق على أساسها. ويعتقد رولز أن هذا الشرط -في أغلب الأحيان- وحتى المبدأ الأول للعدالة، ربما يتطلبان مساواة أعظم من مبدأ الاختلاف، لأن التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الكبير، حتى عندما يكون لفائدة الأسوأ حظا، سيميل إلى تقويض قيمة الحريات السياسية وتقويض أية إجراءات نحو المساواة العادلة في الفرصة.

(1) Rawls, J., (1993), Political Liberalism, New York, Columbia University Press, p.291.

(2) Rawls, A Theory of Justice, p.54.

(3) Ibid, p.302.

يسمح مبدأ الاختلاف بالتفاوت في توزيع المنافع فقط لو أن التفاوت ينيذ الأعضاء الأقل حظا في المجتمع. يعتقد رولز أن هذا المبدأ سيكون اختيارا عقلانيا للممثلين في الموقف الأصلي للسبب الآتي: كل عضو في المجتمع لديه ادعاء متساو في منافع مجتمعه. ويجب ألا تؤثر السمات الطبيعية على هذا الادعاء، لذا فإن الحق الأساسي لأي فرد في سهم متساو في الثروة المادية، لا بد وأن يؤخذ في الحسبان قبل أي اعتبار آخر. وإذا كان الأمر كذلك، فما السبب الذي يمكن أن يبرر التوزيع غير المتساوي؟ يؤكد رولز أن عدم المساواة مقبول فقط لو أنها لفائدة أولئك الذين هم أقل حظا^(١).

وقد اعتبر رولز أن رؤيته تنطبق بالدرجة الأولى على ما يدعوه مجتمع منظم بشكل جيد... صمم لدفع خير أعضائه ومنظم عمليا من قبل تصور عام للعدالة. فقد فهم العدالة كإنصاف كمساهمة لـ «نظرية مثالية»، تصميم «المبادئ التي تميز مجتمع منظم بشكل جيد تحت الظروف المناسبة».

ولا يقوم تصور رولز لمبادئ العدالة على أي تصور للخير تقدمه الأيديولوجيات أو الأديان، ومن ثم يرفض تعريف العدالة انطلاقا من النظرة الخاصة الشاملة للخير التي تقدمها فلسفات الأخلاق أو حتى الأديان، لأن تصورات الخير تفصلنا عن بعضنا البعض وتمنعنا باختلافاتها وتعددتها الكبيرة من الوصول إلى تصور مشترك للعدالة. وفصل الحق عن الخير ضروري إذا أردنا أن تكون مبادئ العدالة موضع قبول وموافقة مبدئية من الجميع.

لكن نظرية رولز في العدالة كانت تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع، حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصورات الخاصة للخير. وهذا ما حاول رولز أن يتلاشاه في دراساته اللاحقة، ففي «الليبرالية السياسية» يركز رولز على سؤال الاستقرار: هل يمكن لمجتمع منظم بمبادئ العدالة أن يثبت؟. ويعرض رولز لإجابته على هذا السؤال في مجموعة محاضرات تحت عنوان الليبرالية السياسية. في هذه المحاضرات، يقدم رولز فكرة الإجماع المتداخل - أو الاتفاق على العدالة كإنصاف بين مواطنين يحملون وجهات نظر دينية وفلسفية مختلفة أو تصورات للخير. حيث يطرح الليبرالية السياسية فكرة الفهم العام أيضا، الفهم المشترك لكل المواطنين.^(٢)

(1) Ibid, p.300.

(2) See Also, Richard B. Day, (2005), Globalization and political ethics, Library of congress, pp 374-379.

فقد عني رولز في الليبرالية السياسية بالرد على النقد الأكثر شيوعاً لنظرية العدالة - النقد القائل إن مبادئ العدالة هي ببساطة تصور نسقي بديل للعدالة ما كان أرفع من النفعية أو أي نظرية شاملة أخرى. فقد نظر النقاد لـ «عدالة كإنصاف» كمذهب شامل عقلاني آخر والذي لم يكن متوافقاً مع المذاهب العقلانية الأخرى. وفي رأيهم أنه أخفق في التمييز بين نظرية أخلاقية شاملة تخاطب مشكلة العدالة وتصور سياسي للعدالة مستقل عن أي نظرية شاملة^(١).

إن رولز يقدم تصوراً سياسياً للعدالة سيقبل أناس ذوو رؤية دينية ميتافيزيقية متصارعة لكنها راشدة أن ينظم التركيب الأساسي للمجتمع. وما يميز تناول رولز عن التصورات السابقة لليبرالية أنه يريد الوصول إلى إجماع دون مناشدة أي مصدر ميتافيزيقي. من ثم تعارض الليبرالية السياسية تصورات جون لوك وجون ستيوارت مل، الذين يروجان لفلسفة ليبرالية ميتافيزيقية أكثر قوة. إن تناول رولز هو محاولة لضمان إمكانية إجماع ليبرالي بغض النظر عن القيم الدينية أو الميتافيزيقية «العميقة» التي تعتنقها الأطراف طالما ظلت قابلة للتسوية، وبمعنى آخر «راشدة». من ثم فإن النتيجة المثالية تتمثل في إدراك «الإجماع المتداخل» لأن رؤى مختلفة ومتضاربة في أغلب الأحيان حول المبادئ الأخلاقية، والطبيعة،... إلخ. قصدت «لتداخل» مع بعضها البعض حول سؤال الحكم^(٢).

وعلى الرغم من أن رؤية رولز قد استوعبت النقد الماركسي التقليدي للرأسمالية المتطرفة التي استبعدت بعد العدل الاجتماعي في تركيزها المحموم على النمو الاقتصادي المتصاعد، وعلى التراكم الرأسمالي اللامحدود، فقد تعرضت نظريته لانتقادات عنيفة من قبل أنصار الحرية الذين رأوا أنه انحاز أكثر لقيمة المساواة، ومن قبل أنصار المساواة الذين رأوا أنه انحاز أكثر لقيمة الحرية.

فقد اعترض التحرريين على مبدأ الاختلاف باعتباره ينطوي على انتهاكات غير مقبولة للحرية، وحقوق الملكية، وخصوصاً ملكية الذات. فعلى سبيل المثال، قد يتطلب مبدأ الاختلاف ضرائب لإعادة التوزيع لصالح الفقراء، والمدافعين عن الحريات يعترضون عادة أن مثل هذه الضرائب تنطوي على استيلاء غير أخلاقي على مقتنيات تم حيازتها بإنصاف.

(1) Ibid, p. iv.

(2) Ibid, p. iv. See Also, Drucilla Cornell, (2004), *Defending ideals: War, Democracy and Political struggles*, New York, Routledge, pp 46-60.

أيضا تعرض مبدأ الاختلاف كمبدأ أساسي للتوزيع للنقد على أساس أنه يتجاهل مطالبات أن الناس يستحقون فوائد اقتصادية معينة في ضوء أعمالهم. دعاة المبادئ المستندة إلى الاستحقاق يؤكدون أن البعض قد يستحق مستوى أعلى من السلع المادية بسبب عملهم الشاق أو مساهماتهم حتى لو أن مكافآتهم غير المتكافئة لن تعمل على تحسين موقف الأقل حظا. منظرو الاستحقاق وكذلك التحرريين يجادلون أيضا أن إيضاح كيف يصير الناس في أوضاع أكثر أو أقل حظا هو ذو صلة من الناحية الأخلاقية بإنصافهم، ولكن مبدأ الاختلاف يتجاهل هذه التفسيرات.

وبالاتفاق مع منظري الاستحقاق، أكد دعاة مساواة الحظ أن مبدأ الاختلاف لا يبرز بشكل جيد الأدوار الأخلاقية التي يعتقدون أن الحظ والمسؤولية يلعبانها في مبادئ العدالة التوزيعية. بل إن مبدأ مساواة الحظ كمبدأ مميز في أدب العدالة التوزيعية تطور كاستجابة نقدية على نظرية رولز في عدالة التوزيع.

أما بوج Pogge فقد طور تفسيراً عالمياً للعدالة كإنصاف، فقد قدم تصوراً أكثر اتساقاً من تصور رولز. فهو لا يقبل فقط مبدأ اختلاف رولز ولكنه يريد تطبيقه على المستوى الدولي وكذلك على الصعيد الوطني. ففي مؤلفه «قانون ايجاليترياني للشعوب»، لاحظ بوج «أن رولز أراد من نظريته في العدالة أن تكون ايجاليتريانية نسبياً، تطبق على المستوى الوطني، ولكن أن تطبق دولياً، فهي ليست كذلك. كما يقول، هناك انفصال «بين مفهومي رولز للعدالة المحلية والعدالة العالمية». فبينما يعتقد رولز أن على المجتمعات الرغدة واجب مساعدة المجتمعات المرهقة، هو يرفض فكرة التطبيق العالمي لمبدأ اختلافه. أما ما يقترحه بوج فهو مبدأ ايجاليترياني عالمي لعدالة التوزيع. هو يعتقد أن هذا سوف يلبي المساواة الاجتماعية والاقتصادية التي هي على حساب الأشخاص الأسوأ حالاً في العالم، وما يقترحه هي «ضريبة الموارد العالمية، أو GRT». وهذا يعني أنه على الرغم من أن كل شعوب كوكبنا «تمتلك وتسيطر على جميع الموارد داخل أراضيها الوطنية»، سيتم فرض ضرائب على كل الموارد التي تستخرجها. لو أنها ستستخدم تلك الموارد المستخرجة بنفسها، يجب أن تدفع ضريبة. لو كانت تباع بعضها لمجتمعات أخرى، من المفترض أن يتحمل المشتريين على الأقل جزءاً من العبء الضريبي في شكل أسعار بيع أعلى. إن ضريبة الموارد العالمية هي من ثم ضريبة على الاستهلاك «لموارد كوكبنا». وعلى شركات استخراج الموارد مثل شركات النفط وشركات تعدين الفحم أن

تدفع ضرائب لحكوماتها التي، بدورها، ستصبح مسؤولة عن تحويل الأموال إلى المجتمعات المحرومة لمساعدة الفقراء في العالم. وينبغي اعتبار هذه المدفوعات «مسألة استحقاق وليست صدقة»، وهو التزام خاص بالعدالة الدولية.. إذا كانت حكومات الدول الأكثر فقرا أمينة، فإنها يمكن أن تصرف الأموال، وإذا كانت فاسدة، فيجب أن تذهب التحويلات عبر وكالات الأمم المتحدة أو المنظمات غير الحكومية. وعلى أية حال، ينبغي أن توجه نحو المجتمعات التي يمكن أن تحسن من حال كثير من الفقراء والمحرومين. وبطبيعة الحال، فإن المجتمعات الأقل حظا ستصبح حرة في رفض هذه الأموال، إذا اختاروا ذلك. ولكن، قد يتساءل المرء، هل سيكون لدى المجتمعات الرغبة دافع لدفع نصيبها العادل بإحسان، وما جزاءها لو لم تدفع؟ وفي هذا الإطار يقترح بوج بعض العقوبات الدولية التي يمكن تطبيقها «بمجرد أن تقرر وكالة تسهيل تدفق المدفوعات أن بلدا لم تف بالتزاماتها في إطار المخطط، يطلب من جميع الدول الأخرى فرض رسوم على وارداتها وضرائب ربما مماثلة أيضا على صادراتها لجمع أموال تعادل التزامات ضريبة الموارد العالمي، بالإضافة إلى تكاليف تنفيذ هذه التدابير. يعتقد بوج أنه ينبغي للمجتمعات الرغبة أن تعترف بأن نموذج أكثر ايجاليتريانية وعدلا للعلاقات الدولية من قانون رولز للشعوب».⁽¹⁾

روبرت نوتزك والمبادئ التحريرية؛

يعد روبرت نوزيك، زميل قسم رولز في جامعة هارفارد، واحدا من النقاد الأكثر شهرة لنظرية رولز الليبرالية للعدالة. إن رولز ونوتزك معا يلتزمان بشكل أساسي بالحرية الفردية. ولكن بوصفه تحرري، يعارض نوزيك التضحية بالحرية الفردية من أجل تعزيز المساواة الاجتماعية والاقتصادية، ويدافع عن «دولة الحد الأدنى» باعتبارها النوع الوحيد العادل اجتماعيا. ففي مؤلفه «الفوضى، والدولة، واليوتوبيا» (١٩٧٤)، وخاصة في الفصل الشهير حول «عدالة التوزيع»، يشيد نوتزك بكتاب رولز الأول كأهم عمل في الفلسفة السياسية والأخلاقية منذ «مل»، لكنه يدافع عما يسميه «التصور الاستحقاقى للعدالة» في إطار ثلاثة مبادئ للحيازة العادلة:

(1) Pogge, T., (1994), "An Egalitarian Law of Peoples", Philosophy and Public Affairs, Vol. 23, No. 3, pp. 195-196, 210, 199-202, 205, 219, 224.

- أ. الشخص الذي يكتسب حيازة وفقا لمبدأ العدالة في الاكتساب له حق في تلك الحيازة.
- ب. الشخص الذي يكتسب حيازة وفقا لمبدأ العدالة في النقل من شخص آخر له حق في هذه الحيازة، له حق مكتسب في تلك الملكية.
- ج. لا حق لأحد في ملكية إلا عن طريق (أ) و(ب).^(١)

فقط عبر مزج هذين النهجين يحق لأي شخص أن يحوز أي ملكية. لكن بعض الناس يحصلون على حيازات بشكل ظالم عن طريق السرقة أو الاحتيال أو القوة حيث تتراكم حيازات غير شرعية. لذلك، يقول المبدأ الثالث بأن العدالة يمكن أن تتطلب تصحيح عمليات الاستحواذ الماضي الظالمة.

هذه المبادئ الثلاثة للحيازات العادلة: مبدأ اكتساب الحيازات، ومبدأ نقل الحيازات، ومبدأ تصحيح انتهاكات المبدئين الأولين، تشكل جوهر نظرية عدالة الاستحقاق التحررية لنوزيك. ينبغي أن يخول للناس حق استخدام ممتلكاتهم الخاصة على النحو الذي يرونه مناسباً، طالما حق لهم ذلك. أما أي نمط من التوزيع، مثل مبدأ اختلاف رولز، والذي من شأنه أن يجبر الناس على التخلي عن أي حيازات يستحقونها من أجل منحها لشخص آخر، بمعنى إعادة توزيع الثروة، فهو ظالم. من ثم فإنه وفقاً لنوزيك، فإن أي دولة، مثل تلك التي يستحسنها رولز، بمعنى «أكثر توسعاً» من دولة الحد الأدنى، تعيد توزيع الثروة من خلال فرض ضرائب على أولئك الذين هم أحسن حالاً لصالح المحرومين هي بالضرورة «تنتهك حقوق الناس».^(٢)

يتضمن بيان نظرية الحقوق المكتسبة إشارة إلى مبادئ العدالة في الاقتناء والنقل. مبدأ العدالة في النقل هو أقل إثارة للجدل، حيث يهدف إلى إقرار عقود عادلة تستبعد السرقة، والاحتيال، وما إلى ذلك، أما مبدأ العدالة في الاستحواذ فهو أكثر تعقيداً وإثارة للجدل. والمقصود من المبدأ تنظيم اكتساب حقوق الملكية الحصرية على العالم المادي. ولتبرير هذه الحقوق، يعتمد نوزيك على فكرة جون لوك التي تقول بأن كل شخص يمتلك نفسه، وعن طريق خلط أعمال المرء بالعالم، يمكن أن تولد ملكية الذات ملكية أخرى، ألا وهي ملكية جزء من العالم المادي. مع ذلك، من استعارة خلط لوك، يتساءل نوزيك بشكل مشروع:

(1) Nozick, Robert, (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, pp149-182.

(2) Ibid, p.151

«... لم يصبح خلط ما أملك مع ما كنت لا أملك وسيلة لفقدان ما أملك وليس وسيلة لكسب ما لا أملك؟. فلو أنني أملك زجاجة من عصير الطماطم وسكبتها في البحر حتى آخر قطرة ... حتى اختلطت بالتساوي في جميع أنحاء البحر، فهل بذلك أكون قد امتلكت البحر، أم أنني بحماسة أبعد عصير الطماطم الخاص بي؟^(١). ويخلص نوزيك من ذلك إلى أن ما هو هام بالنسبة لخلط عملنا بالعالم المادي هو أنه في القيام بذلك، فإننا نسعى إلى زيادة قيمته، بحيث تؤدي ملكية الذات إلى تملك العالم الخارجي في مثل هذه الحالة.

الاعتراض الواضح على هذا الادعاء هو أنه ليس من الواضح لماذا يحق لأول أناس حازوا جزءاً من العالم المادي استثناء الآخرين منها، حيث يصبح الأول من أصحاب الأرض في حين يصبح اللاحق عامل بالأجر. وردا على هذا الاعتراض، يتبع نوزيك لوك في الاعتراف بالحاجة للحصول على مؤهل للاقتناء العادل. ووفقاً للشرط اللوكياني، تصبح عملية الاستحواذ الحصرية على العالم الخارجي عادلة، إذا توافرت، بعد الاستحواذ، «ملكية كافية وجيدة بشكل مشترك للآخرين». لكن أحد التحديات الرئيسية التي تواجه التحررين هي صياغة تفسير معقول أخلاقياً لهذا الشرط. فوفقاً لنسخة نوزيك الأضعف لشرط لوك، «إن عملية تفضي إلى حق ملكية متوارثة دائماً لشيء لم أملكه سابقاً لن تفعل ذلك إذا أصبح موقف الآخرين الذين لم يعودوا أحراراً في استخدام الشيء «أسوأ»^(٢).

ولكن منتقدي نوزيك يرون شرطه ضعيف بشكل غير مقبول. فعلى سبيل المثال، يمكن للمرء تلبية شرط نوزيك عبر «اكتساب» شاطئ وفرض رسم دولار واحد على دخول أولئك الذين كانوا في السابق قادرين على استخدام الشاطئ مجاناً، طالما أن هذا المرء يعرضهم بفائدة يرونها ذات قيمة مساوية في خدمات مثل التنظيف أو الحراسة. مع ذلك، فإن رواد الشاطئ كانوا سيصبحون أفضل حالاً لو أن منظماً من بينهم أكثر كفاءة حصل على الشاطئ، وفرض رسوم ٥٠ سنتاً فقط على نفس الخدمة، ولكن هذا البديل لم يؤخذ في الحسبان تحت شرط نوزيك.^(٣)

(1) Ibid, p.174.

(2) Ibid, p.178.

(3) Cohen, G. A., (1995), Self-Ownership, Freedom, and Equality, New York: Cambridge University Press.

ويعطي ويل كيمليكا Kymlicka تلخيصاً لحجة نوتزك في «ملكية النفس»:

١. الناس يملكون أنفسهم.
 ٢. العالم كان في البداية وبشكل أساسي غير خاضع للملكية.
 ٣. يمكنك الحصول على حقوق مطلقة على حصة غير متكافئة من العالم، إذا كنت لن تضر بحالة الآخرين.
 ٤. من السهل نسبياً، دون أن تضر بحالة الآخرين، أن تحصل على حقوق مطلقة على حصة غير متكافئة من العالم. ولذلك:
 ٥. عندما تخصص الممتلكات الخاصة، يصبح السوق الحر في رأس المال والعمل مطلباً أخلاقياً.^(١)
- لكن التحدي الذي يواجهه التحرريين من ثم هو إيجاد قراءة معقولة لـ (٣) والتي سوف تسفر عن (٤). علاوة على ذلك، يمدد نوزيك فاعلية الشرط إلى عمليات الاستحواذ والتحويلات، مما يزيد المشكلة تعقيداً.
- بالطبع، العديد من الحيازات الموجودة هي نتاج عمليات استحواذ أو تحويلات تمت في مرحلة لم تكن لترضي مبادئ عدالة الاستحواذ أو التحويلات. وبالتالي، يجب على نوزيك تكملة تلك المبادئ بمبدأ لتصحيح ظلم الماضي. وعلى الرغم من أنه لم يحدد هذا المبدأ فهو يصف الغرض منه:
- يستخدم هذا المبدأ معلومات تاريخية حول الأوضاع والمظالم السابقة ... ومعلومات حول مجرى الأحداث الفعلي التي تمخضت عن هذه المظالم، وحتى يومنا هذا، وهو يعطي وصفاً (أو وصفات) للحيازات في المجتمع. إن مبدأ التصحيح من المفترض أن يستعين بتقديره الأفضل للمعلومات الشرطية حول ما كان سيحدث ... إذا كان الظلم لم يحدث. إذا كان الوصف الفعلي للحيازات يتقلب حتى أنه يقع خارج التوصيفات التي حققها هذا المبدأ، من ثم أحد التوصيفات المتحققة يجب أن تدرك.^(٢)

(1) Kymlicka, Will, (1990), Contemporary Political Philosophy, Oxford: Clarendon Press, p.112.

(2) Nozick, Anarchy, State and Utopia, pp. 152-153.

لا يحاول نوزيك توفير مبدأ للتصحيح. غياب مثل هذا المبدأ أسوأ بكثير لنظرية تاريخية من نظرية ذات قالب. إن مظاهر الماضي تقوض بشكل منهجي عدالة أي توزيع لاحق في النظريات التاريخية. من الواضح أن نظرية نوزيك التاريخية لا يمكن استخدامها لتقييم عدالة المجتمعات القائمة. وحتى تتوافر مثل هذه النظرية للتصحيح فلا اعتبارات لتصحيح الظلم يمكن تطبيقها لتبرير التوزيع في المجتمع القائم:

في غياب [المعالجة الكاملة لمبدأ التصحيح] المطبق على مجتمع معين، لا يمكن للمرء استخدام التحليل والنظرية المعروضة هنا لإدانة أي مخطط معين لمدفوعات التحويل، إلا أنه من الواضح أن لا اعتبارات لتصحيح الظلم يمكن أن تطبق لتبريره^(١).

لسوء حظ هذه النظرية، يبدو أنه لا توجد مثل هذه المعالجة لأن المهمة، لجميع الأغراض العملية، مستحيلة. أعداد المظاهر التي ارتكبت على مر التاريخ، سواء داخل الدول أو فيما بينها، هائلة والتفاصيل الضرورية عن الغالبية العظمى من الظلم غير متوفرة. حتى لو كانت تفاصيل الظلم متاحة، السلاسل السببية الحقيقية لا يمكن تحديدها بشكل موثوق. كما أشار ديريك بارفت، حتى أولئك الذين ولدوا هم مختلفون تماماً^(٢). ونتيجة لذلك، فإن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن توفر نظرية استحقاق نوزيك مرشداً بشأن ما ينبغي أن يكون التوزيع الحالي للحيازات المادية أو ما التوزيعات أو إعادة التوزيعات المشروعة أو غير المشروعة. الواقع أن نوتزك نفسه يعترف بأن مبدأ الاختلاف هو أفضل تنفيذ لمبدأ التصحيح. وعلى الرغم من أن نوزيك صريح إلى حد ما في هذه النتيجة، العديد من أنصاره ونقاده تجاهلوا ويواصلون نقاشهم الساخن كما لو أن، خلافاً لبيان نوزيك، نظريته يمكن استخدامها لتقييم عدالة التوزيع الاقتصادي الحالي.

يدافع التحرريون عادة عن نظام فيه حقوق ملكية حصرية، واقتصار دور الحكومة على حماية حقوق الملكية. ويرون أن الملكية تخضع عادة لضرائب لأغراض أخرى غير جمع الأموال اللازمة لحماية حقوق الملكية. وتؤكد نظرية نوزيك ذاتها أنه ليس هناك سبب واضح لتوفير حماية قانونية قوية لحقوق ملكية نشأت من خلال انتهاكات المبادئ العادلة للحياة والنقل. ولكن ما الحجب التي صيغت كمؤيدة لحقوق الملكية الإقصائية؟

(1) Ibid, p.231.

(2) Parfit, Derek, (1986), Reasons and Persons, Oxford. Oxford University Press.

كما لاحظنا، يؤكد نوزيك أنه لأن الناس يملكون أنفسهم، وبالتالي مواهبهم، هم يمتلكون كل ما يمكن أن تنتجه هذه المواهب. علاوة على ذلك، من الممكن في سوق حرة أن نبيع المنتجات الناتجة عن ممارسة مواهب المرء. وحيث يرى نوتزك أن فرض الضرائب على الدخل الناشئ عن هذا البيع يؤسس ملكية (جزئية) من قبل الآخرين من الناس وأعمالهم وأفعالهم». إن الناس، وفقا لهذه الحجة، لديهم هذه الحقوق الحصرية للملكية. من ثم فإن فرض الضرائب، ينطوي ببساطة على انتهاك هذه الحقوق وسماح لبعض الناس بامتلاك (جزئيا) أشخاص آخرين. علاوة على ذلك، ثمة من يقول، إن أي نظام لا يعترف قانونا بمثل هذه الحقوق ينتهك مبدأ كانط في معاملة الناس دائما كغايات في حد ذاتهم وليسوا كمجرد وسائل. الصعوبتان الرئيسيتان في هذه الحجة: (١) إظهار أن ملكية النفس تتوافق فقط مع حيازة حقوق ملكية حصرية قوية، و (٢) أن نظام حقوق الملكية الحصرية هو أفضل نظام للتعامل مع الناس باحترام، كأهداف في حد ذاتهم.^(١)

يقول نوزيك صراحة أنه هو نفسه لا يعطي مبررا أخلاقيا منهجيا لحقوق الملكية الإقصائية التي يدافع عنها: «هذا الكتاب لا يقدم نظرية دقيقة للأساس الأخلاقي لحقوق الفرد».^(٢) ولكن حاول آخرون توفير مبررات أكثر منهجية لحقوق مماثلة أو لتطوير مبررات أوفى من تلك التي ألمح إليها نوزيك.

وبالإضافة إلى حجج ملكية الذات، وشرط أن يعامل الناس كغايات في حد ذاتهم، فقد كان الطريق الآخر الأكثر شيوعا لمحاولة تبرير حقوق الملكية الخالصة هو القول بأن هناك حاجة إليها لتحقيق أقصى قدر من الحرية أو الحد من انتهاكاتهما. لكن ماذا لو قارنا البلدان ذات حقوق ملكية إقصائية أقل (على سبيل المثال أكثر ضرائب) مع بلدان ذات أنظمة ملكية أكثر إقصائية، فلن نرى ميزة منهجية في الحريات التي يتمتع بها الناس في البلدان الأخيرة. وبطبيعة الحال، نحن لا نرى فرقا في توزيع هذه الحريات في البلدان الأخيرة، الغني لديه أكثر والفقير أقل، بينما في الأولى كانت توزع على نحو أكثر توازنا. والآن إذا قيد التحرريون ما يعتبر حرية ذات قيمة، سيتبع ذلك أن حقوق الملكية الإقصائية مطلوبة لتحقيق أقصى قدر من الحرية أو للحد من انتهاكاتهما. ولكن التحدي لهؤلاء التحرريين هو إيضاح لماذا فقط حرياتهم المفضلة هي ذات قيمة، وليس تلك التي أضعفت من خلال نظام حقوق الملكية الحصرية؟.

(1) Nozick, Anarchy, State and Utopia, p.172.

(2) Ibid, p.xiv.

كاي نيلسن ومبدأ المساواة التامة

على النقيض من مواقف رولز ونوزيك، يعلي نيلسن من شأن المساواة كمفهوم أكثر جوهرية من الحرية الفردية، حيث تنسجم مواقفه مع الماركسية أكثر من التقاليد الليبرالية / التحررية التي تنحدر إلى حد كبير من لوك. ففي حين تدعم الرأسمالية ملكية وسيطرة رأس المال الخاص على وسائل الإنتاج وتوزيع السلع المادية، تؤكد الاشتراكية أنها ينبغي أن تكون مملوكة وتحت سيطرة المجتمع ككل. وفي حين يتهم نوزيك رولز بالمبالغة في طلب إعادة توزيع الثروة، ينتقده نيلسن باعتباره أعلى من شأن الحرية الفردية على حساب المساواة الاجتماعية. لذا وفي تناقض مباشر مع مبدأي رولز الليبراليين للعدالة، يطرح نيلسن في مؤلفه «العدالة الإيجاليترانية الراديكالية: العدالة كمساواة» مبدأين اشتراكيين يشكّلان جوهر تصوره الإيجاليتراني للعدالة. في مبداه الأول، يدعو إلى «حريات أساسية وفرص متساوية»، وليس مجرد «حريات أساسية متساوية»، بما في ذلك فرص «العمل الهادف، وتقرير المصير، والمشاركة السياسية»، التي يعتبرها هامة لتعزيز «استقلال ذاتي أخلاقي متساوي واحترام ذاتي متساوي»، أيضا على النقيض من رولز، لا يدعي نيلسن أي أولوية لمبدأ على الآخر. أما خلافه الأكثر وضوحا مع رولز فيمكن العثور عليه في المبدأ الثاني، والذي يحل مبدأ الاختلاف الذي يزعم أنه يبرر عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية. حيث يدعو هذا المبدأ إلى تقسيم دخل وثروة المجتمع بحيث يتمتع كل شخص بالحق في الحصول على حصة متساوية «وأن يتقاسم الجميع أعباء المجتمع أيضا بالتساوي، والتي تخضع، بطبيعة الحال، إلى قيود اختلاف القدرات واختلاف الحالات». هو يزعم أن مبداه الثاني من شأنه تعزيز «الحكم الذاتي الأخلاقي المتساوي واحترام الذات بين أفراد المجتمع». وبالتالي ربما تقضي على التراتب الاجتماعي والاستغلال الطبقي، وفق المثل العليا للإنسانية الماركسية.⁽¹⁾

ويعد مبدأ المساواة الراديكالية الصارمة أحد أبسط مبادئ العدالة التوزيعية، فهو يقول بأن «كل الأشخاص لابد وأن يتمتعوا بنفس المستوى من السلع والخدمات المادية». والمبرر

(1) Nielsen, Kai, (1979) "Radical Egalitarian Justice: Justice as Equality" (called "Equality"). Social Theory and Practice, vol. 5, No. 2,

الأكثر شيوعاً لهذا المبدأ هو أن الناس ذوو مكانة أخلاقية متساوية، وأن المساواة في السلع والخدمات المادية أفضل وسيلة لتفعيل هذه المساواة الأخلاقية.

وعلى الرغم من بساطة هذا المبدأ، إلا أنه يثير مجموعة من المشكلات التوصيفية الصعبة حول مبادئ التوزيع. المشكلتان الرئيسيتان هما، أولاً: بناء مؤشرات ملائمة للقياس (مشكلة المقياس)، وثانياً: تحديد الأطر الزمنية. ذلك أن هناك العديد من الحلول المقترحة لهاتين المشكلتين، و«مبدأ المساواة التامة» ليس مبدأ واحداً ولكنه اسم لمجموعة من المبادئ المرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً. هذا المدى من التوصيفات الممكنة موجود ضمن جميع المبادئ العامة لعدالة التوزيع.

وتنشأ مشكلة المؤشر في المقام الأول لأن السلع التي يتم توزيعها في حاجة إلى أن تقاس لو أردنا توزيعها وفقاً لثمة مبدأ (كالمساواة مثلاً). يقول مبدأ المساواة التامة «إنه ينبغي أن يتمتع جميع الأشخاص بنفس المستوى من السلع المادية والخدمات. المشكلة هي كيفية تحديد وقياس المستويات؟. طريقة واحدة لحل مشكلة المؤشر في حالة المساواة التامة وهي الإقرار بأن الجميع يجب أن يحوز نفس الحزمة من السلع والخدمات وليس نفس المستوى: يجب أن يحوز كل شخص ٤ برتقالات، و٦ تفاحات، ودراجة واحدة، إلخ. لكن الاعتراض الرئيسي على هذا الحل هو أنه ستتوافر العديد من المخصصات الأخرى من السلع المادية والخدمات التي سوف تجعل بعض الناس أفضل حالاً دون جعل شخص آخر أسوأ حالاً. هذه المخصصات هي ما نطلق عليها بمخصصات «باريتو الفائقة» (انظر المساواة لمناقشة أكثر تفصيلاً لكفاءة باريتو) فعلى سبيل المثال، سيصبح الشخص الذي يفضل التفاح على البرتقال أفضل حالاً إذا قايس بعض برتقاله ببعض من التفاح الذي يخصص الشخص الذي يفضل البرتقال. بهذه الطريقة، سيصبح كلاهما أفضل حالاً وليس هناك من هو أسوأ حالاً. ولأن معظمنا سيرغب في التجارة في شيء ما، والتي تتطلب حزم متطابقة تجعل الجميع تقريباً أسوأ مادياً حالاً مما كانوا تحت تخصيص بديل. من ثم فإن القول إن الجميع يجب أن يحوز نفس حزمة السلع لا يبدو وسيلة مرضية لحل مشكلة المؤشر.

المال هو مؤشر لقيمة السلع والخدمات المادية. وهو مؤشر ناقص لأن مخاطره تم توثيقها في معظم الكتب المدرسية للاقتصاد. علاوة على ذلك، بمجرد أن نتوسع في السلع التي يتم تخصيصها بحيث تتجاوز السلع المادية لتشمل سلع مثل الفرص، لاوجب ذلك علينا أن نقرن

المال بمؤشرات أخرى، مثل مؤشر جون رولز «للسلع الأولية». مع ذلك، يعتبر استخدام المال، سواء في شكل دخل أو ثروة أو كليهما، كمؤشر لقيمة السلع والخدمات المادية هو الرد الأكثر شيوعاً على مشكلة المؤشر ويستخدم على نطاق واسع في تقرير وتنفيذ مبادئ التوزيع.

وتتضمن المشكلة الثانية تحديد الأطر الزمنية. ذلك أن الكثير من مبادئ التوزيع تتطلب إنجاز نمط معين من التوزيع، ولكنها تحتاج أيضاً إلى تحديد لحظة تطبيقه. فهناك نسخة من مبدأ المساواة التامة تقول بأن كل الناس يجب أن يتمتعوا بنفس الثروة في مرحلة أولية معينة، بعدها يصبح الناس أحرار في استخدام ثرواتهم بالطريقة التي يختارونها، مع ما يترتب على ذلك من نتائج مستقبلية لا بد أن تكون غير متكافئة. ويطلق على المبادئ التي تحدد التوزيعات الأولية التي بعدها ليس من الضروري أن يتم المحافظة على المبدأ عادة مبادئ «نقطة الانطلاق»^(١).

ولأن مبادئ «نقطة الانطلاق» ربما تؤدي في نهاية المطاف إلى عدم مساواة كبيرة، فإن الليبراليين الصارمين لا يحبذونها عادة. حيث يقرر الشكل الأكثر شيوعاً لمبدأ المساواة التامة أن الدخل (الذي يقاس بالمال) ينبغي أن يكون متساوياً في كل إطار زمني، على الرغم من أن هذا قد يؤدي إلى تفاوتات كبيرة في الثروة إذا سمح باختلافات في المدخرات. وبالتالي، ترتبط مبادئ المساواة التامة عادة بثمة تقييد على نطاق المجتمع ككل لسلوك ادخار عادل. عند التطبيق العملي، مع ذلك، ربما يتطلب هذا المبدأ ونسخة بوابة الانطلاق توزيعات أكثر مماثلة مما يبدو للوهلة الأولى، ذلك لأن بنية الأسرة التي تقوم على منح الناس بدايات متساوية غالباً ما تتطلب إعادة توزيع إلى آباء وأمهات، الذين بسبب سوء الحظ، أو سوء الإدارة، أو حتى خياراتهم الخاصة، لم تكلل بالنجاح في كسب أو حيازة سلع مادية.

هناك عدد من الانتقادات الأخلاقية المباشرة لمبادئ المساواة التامة: أنها تقيد الحرية دون مبرر، وأنها لا تعطي نتائج أفضل للمساواة الأخلاقية للأشخاص، ذلك أنها تتعارض مع ما يستحقه الناس، لكن الانتقاد الأكثر شيوعاً هو ذلك الذي يستند إلى الرفاهية والمرتبطة بمتطلب كفاءة باريتو: إن أي شخص يمكن أن يصبح أفضل مادياً إذا كان الدخل ليس متساوياً تماماً.^(٢)

(1) Ackerman, Bruce A., (1980), Social Justice and the Liberal State, New Haven: Yale University Press. pp.53-59 and pp.168-170.

(2) Carens, Joseph, (1981), Equality, Moral Incentives and the Market, Chicago: Chicago University Press.

رونالد دوركين ومبدأ تكافؤ الفرص والايجاليترانية القائمة على الحظ

إن توزيع السلع والخدمات المادية ليس التوزيع الاقتصادي الوحيد المهم للناس، فتوزيع الفرص مهم أيضا. فقد ربط جون رولز مبدأ الاختلاف بمبدأ تكافؤ الفرص، وحيث يعد الدفاع عن شكل من أشكال المساواة في الفرص شائع تماما بين منظري عدالة التوزيع، بل وبين عامة الناس، خصوصا عندما يقترن بشكل من أشكال آلية توزيع السوق. وغالبا ما يقابل أولئك الذين يعتقدون أننا يمكننا أن نظهر اهتماما، واحتراما، أو معاملة متساوية للناس دون حيازتهم نفس السلع والخدمات المادية، طالما يتمتعون بالفرص الاقتصادية المتساوية، بمبدأ تكافؤ الفرص بمبدأ «المساواة في الدخل» أو المساواة الصارمة. فالبحث عن أفضل تفسير أخلاقي لمبدأ المساواة في الفرصة هو المجال الأهم للبحث الفلسفي، لا سيما بين إيغاليترانيو الحظ.

ففي عام ١٩٨٨، قدم بريان باري إعادة تناول مهمة للفهم الذي قاد جون رولز لمبدئي تكافؤ الفرص والاختلاف. وتعد إعادة بناء باري ومناقشة رونالد دوركين المبكرة، أساسية في الأدب الإيغاليتراني للحظ. وهناك نسخة من هذه الحجة تمثل على الأرجح أفضل مقدمة لبعض القضايا الأخلاقية المهمة.

حيث تستبعد المساواة «الرسمية» في الفرصة التمييز في المجال الرسمي على أساس العرق، والأصل، والعمر أو الجنس. حيث التساؤل عن الشاغل الأساسي، الذي اشترك فيه معظم المنظرين والناس عموما، لمجتمع يفقر المساواة الرسمية في الفرصة؟. ويبدو أن الاهتمام متجذر في الاعتقاد بأن صفات مثل الجنس أو العرق هي عناصر خارج سيطرة الناس، ففي مجتمع لجنس الناس أو نوعهم آثار جوهرية على فرصهم الاقتصادية دائما ما يعامل الناس بطريقة غير عادلة. في مثل هذه المجتمعات، مسألة إذا ما كان الناس قد ولدوا ينتمون للجنس أو العرق المفضل، وبالتالي مفضلون اقتصاديا هي ببساطة مسألة حظ. ادعاء رولز هو أنه عندما يكون لدينا خيار يتيح لنا التمتع بنظام مساواة رسمية للفرصة، فإن هيكلية المجتمع بحيث يؤثر هذا «الانصيب الطبيعي» على حياة الناس وفرصهم يعد أمرا غير أخلاقي.^(١)

ما سبق غير مثير للجدل، ولكن ما جعل حجة رولز وباري مثيرة للاهتمام كان ادعائهما أن هذا الخط من التفكير يؤدي في الواقع إلى مطالبات أقوى بضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية.

(1) see Rawls, A Theory of Justice.

وأشارا إلى أنه حتى مع المساواة الرسمية للفرصة، ستظل هناك العديد من العوامل التي ليس للناس سيطرة عليها ولكنها سوف تؤثر على فرصهم الاقتصادية مدى الحياة: إذا كانت عائلة الشخص تستطيع تحمل نفقات توفير فرص تعليمية ذات نوعية جيدة أو رعاية صحية مميزة. إن المجتمع سيكون لديه أسباب لتبني مساواة أكثر جوهرية من مبدأ الفرصة، مع فرص متكافئة في التعليم، والرعاية الصحية، وما إلى ذلك - نفس أسباب تبني المساواة الرسمية لمبدأ الفرصة.

إن تتبع هذا الخط من التفكير أكثر يبدو أنه يؤدي إلى استنتاجات أكثر راديكالية من تلك التي توصل إليها أولئك الذين وافقوا على المساواة الرسمية للفرصة. إن مجتمع ذو مساواة أكثر جوهرية لمبدأ الفرص في المكانة لا يزال لا يوفر تكافؤ الفرص للجميع. الناس يولدون في أسر أكثر أو أقل تغذية وظروف اجتماعية أكثر أو أقل ملائمة. الناس يولدون في أسر وأحياء أكثر أو أقل تشجيعا للتعليم وتنمية للمواهب المميزة اقتصاديا. هناك مدى كامل من المؤثرات الاجتماعية التي لها آثار أساسية وغير متكافئة على الفرص الاقتصادية للأطفال والتي لا يتحملون مسؤوليتها، حيث يتعرض الأطفال إلى مؤثرات تعكس الحظ في «الانصيب الاجتماعي». علاوة على ذلك، فإن الحظ في الانصيب الطبيعي لا يقتصر فقط على سمات مثل الجنس والعرق. الأطفال هم أكثر أو أقل حظا في توزيع المواهب الطبيعية أيضا.^(١)

فالسباق الذي يتمايل فيه خط البداية بشكل تعسفي، حيث لم تتحدد فرص الناس وآفاق مستقبلهم وفق عوامل هم مسؤولون عنها، بل عن طريق الحظ، لا يعتبر سباقا عادلا. بالمثل، إذا تم تنظيم مجتمع ما بحيث لم تتحدد فرص الناس في الحصول على السلع الاقتصادية عبر عوامل هم مسؤولون عنها، ولكن عن طريق الحظ، فهو مجتمع معرض للاتهام بأنه غير عادل. هذه هي النتيجة القوية التي يقدمها باري، متبعارولز.

واستجابة لهذا التحدي، يستكشف باري نفسه عددا من السبل، بما في ذلك التساؤل عما إذا كان التوزيع الاقتصادي يوازي حقا السباق. يرد رولز، بطبيعة الحال، على تحديه بالقول إنه ليس هناك الكثير الذي يمكن القيام به (أخلاقيا) لجعل الفرص الاجتماعية والطبيعية أكثر مساواة، وبالتالي فإن الاستجابة العادلة لا تكون إلا بتبني مبدأ الاختلاف. بينما تعامل آخرون، مع ذلك، مع هذا التحدي بمعالجات مختلفة.

فقد قدم رونالد دوركين واحدا من أوائل الردود الأكثر تفصيلا على تحدي رولز. حيث تعد نظرية دوركين واحدة من أقدم النظريات في الأدب الإيجاليتراني للحظ، على الرغم من أن دوركين نفسه أطلق على نظريته «إيجاليتريانية الموارد». قدم دوركين رؤيته الرئيسية في إطار التمييز بين «الطموحات» و«المواهب». يستخدم دوركين مفهوم «الطموحات» لتغطية مجال خياراتنا وما ينتج عن خياراتنا، مثل خيار العمل الشاق، أو انفاق المال على كماليات باهظة الثمن. أما «المواهب» فهي تشير إلى نتائج الحظ الغاشمة، أو تلك الأشياء التي لا نملك سيطرة عليها، مثل الوراثة الجينية، أو سوء الحظ الذي لا يمكن تجنبه. يتفق دوركين مع رولز أن عدم المساواة الطبيعية لا تتوزع وفقا لاختيارات الناس، ولا تبرر بالإشارة إلى واقعة أخرى مهمة أخلاقيا عن الناس، لذا ينبغي على الناس ألا ينتهي بهم المطاف في حالة أسوأ نتيجة لسوء الحظ في القرعة الطبيعية. ومع ذلك، يؤكد دوركين فشل مبدأ الاختلاف في التعامل مع هذه المعضلة، لأن صياغته في حدود السلع الأولية لا تعترف بأن أولئك الذين هم غير محظوظين، مثل المريض بشدة أو ذوي الاحتياجات الخاصة، قد يحتاج سهم أكبر بكثير من السلع الأولية من غيره من أجل تحقيق حياة معقولة. يؤكد دوركين أيضا أن التوزيعات الاقتصادية العادلة ينبغي أن تكون أكثر استجابة لمبدأ الاختلاف في النتائج المترتبة على اختيارات الناس.^(١)

اقترح دوركين أن يبدأ الناس بموارد متساوية ولكن يسمح في نهاية المطاف بمنافع اقتصادية غير متكافئة نتيجة لخياراتهم الخاصة. ما يشكل توزيع عادل للمواد هو تحديدها نتيجة لتجربة فكرية تهدف إلى نمذجة توزيع عادل: افترض أن الجميع منحوا نفس القوة الشرائية، وأن كل منهم يستخدم هذه القوة الشرائية في دعم، في مزاد عادل، موارد أنسب لخطط حياتهم. ثم سمح لهم باستخدام تلك الموارد على النحو الذي يرونه مناسباً. على الرغم من أن الناس قد ينتهي بهم المطاف ذوو فوائد اقتصادية مختلفة، فلا يمنح أي منهم اعتباراً أقل من الآخر، بمعنى أنهم إذا أرادوا حزمة موارد تخص شخص آخر يمكنهم أن يزايدوا عليها بدلا من ذلك.^(٢)

(1) Dworkin, Ronald, (1981), "What is Equality? Part 1: Equality of Resources," Philosophy and Public Affairs, 10: 185-246.

(2) Ibid.

وقد أصبح تمييز دوركين بين «الطموحات» و«المواهب» سمة أساسية لإيجاليتريانية الحظ، على الرغم من أنهم يصوغونه عادة في إطار مجموعة واسعة من الأسماء البديلة. من حيث الحساسية تجاه «الطموحات»، يزعم دوركين والعديد من إيجاليتريانيو الحظ أنه بالرغم من أن الناس لديهم نقطة انطلاق «متساوية» (في حالة دوركين، الموارد) هم يجب أن يتحملوا عواقب خياراتهم. يقولون، على سبيل المثال، أن الناس الذين يختارون العمل بجد لكسب المزيد من الدخل لا يجب أن يطالبوا بدعم أولئك الذين يختارون الكثير من وقت الفراغ، ويحصلون بالتالي على دخل أقل.

وبخصوص «المواهب»، يعرض دوركين خطة افتراضية للتعويض تفترض أنه قبل المزايا الافتراضية، لم يكن الناس يعرفون بمواهبهم الطبيعية الخاصة. مع ذلك، هم قادرون على شراء تأمين ضد أن يظلموا في التوزيع الطبيعي للمواهب وأن مدفوعاتهم سوف توفر آلية تأمين لتعويض هؤلاء الناس الذين هم غير محظوظين في «الانصيب الطبيعي».^(١)

كانت مقترحات دوركين المبكرة افتراضية تماما وكان من الصعب بعض الشيء فهم ما تعنيه من الناحية العملية. وفي وقت لاحق حاول إيجاليتريانيو الحظ استخلاص الآثار العملية المترتبة على نظرياتهم بمزيد من التفصيل، على الرغم من أن الكثير من نقاشاتهم لا تزال على المستوى النظري. هم يوافقون على توصية دوركين، ضد مبدأ اختلاف رولز، ذلك أن أصحاب المواهب الطبيعية غير المتساوية يجب أن يحصلوا على تعويض». على سبيل المثال، الأشخاص الذين ولدوا بإعاقات، أو صحة معتلة، الذين لم يفرضوا هذه الظروف على أنفسهم، يمكن تعويضهم بشكل صريح حتى لا يؤذوا في فرصهم الاقتصادية. تحت مبدأ اختلاف رولز، رغم ذلك، لا يوجد مثل هذا التعويض الواضح، كما يقول رولز، مبدأ الاختلاف ليس مبدأ تعويض. بالطبع، بالنسبة لجماعة من الناس يعانون من إعاقات طويلة الأمد أو اعتلال في الصحة والذين هم أيضا ضمن المجموعة الأقل حظا، مبدأ الاختلاف يضمن «مساعدة». ولكن المساعدة لن تتناسب مع احتياجاتهم الناشئة عن إعاقاتهم أو اعتلال صحتهم.^(٢)

(1) Dworkin, Ronald, (1981), "What is Equality? Part 2: Equality of Welfare," Philosophy and Public Affairs, 10: 283-345.

(2) p.10

يواصل ايجاليتريانيو الحظ صقل هذه الجوانب من نظرياتهم وهي (أ) ما يعتقدون أنه التصور الأهم لتكافؤ الفرص، (ب) حجم الدور الذي سيلعبه الحظ في توزيع المنافع الاقتصادية و(ج) ما هو أفضل تصور «للحظ». كما يواصلون استكشاف الدور الذي يجب أن تلعبه المسؤولية في توزيع المنافع الاقتصادية.^(١)

ولأن مخططات ايجاليترياني الحظ لها حافز على غرار مبدأ الاختلاف، تمثل الانتقادات الأخلاقية انحرافات عن تلك الموجهة ضد مبدأ الاختلاف. لكن، ما هو مطلوب عمليا من مجتمع يعمل وفقا لمبدأ الاختلاف ليس واضحا ومباشرا. كيف يمكن للاهتمامات النظرية لإيجاليتريانيو الحظ أن تنفذ عمليا، هي في الغالب مسألة غير واضحة أيضا. على سبيل المثال، قد يبدو من المستحيل قياس الاختلافات في المواهب الطبيعية للبشر، للأسف، مواهب الناس لا تنقسم بدقة إلى طبيعية وغير طبيعية، أي تلك التي يمكن أن يكون الناس مسؤولون عنها. بالنسبة لنظام للمساعدة الخاصة للمعوقين جسديا وعقليًا والمرضى سيكون تنفيذًا جزئيًا لنظام التعويض، ولكن التفاوت الأكثر طبيعية سيظل بمنأى عن مثل هذه المساعدة في حين أن النظريات تتطلب عادة تعويض عن هذه التفاوتات. ومن ثم سيظل استكشاف كيف يمكن عمليا تطوير النظم الاقتصادية لتحمل مسؤولية تخفيف أنواع معينة من الحظ الخالص تحديا مستمرا لإيجاليترياني الحظ.

ميلر وباري والبحث عن الاستحقاق

تباين المبادئ المستندة إلى الاستحقاق المختلف في التوزيع في المقام الأول وفقا لما تحدده كأساس للاستحقاق. ففي حين طرح أرسطو معيار الفضيلة، أو الطبيعة الأخلاقية باعتبارها أفضل أساس للاستحقاق كأساس للتوزيع الاقتصادي، اقترح منظرون معاصرون للاستحقاق قواعد أكثر عملية في المجتمعات الحديثة المعقدة. وقد اتبع معظم المنظرين المعاصرين للاستحقاق جون لوك في هذا الصدد. حيث أكد لوك أن الناس يستحقون تلك الأشياء التي تنتج عن كدحهم وصنعتهم، المنتجات (أو قيمتها) هي مكافأة مناسبة على جهودهم. فكرة

(1) Knight, C. (ed.) 2011, Responsibility and Distributive Justice, Oxford: Oxford University Press. See also, Sen, Amartya, (1982), "Equality of What?," in A. Sen, Choice, Welfare and Measurement, Cambridge: Cambridge University Press.

لوك الأساسية هي أنه لابد من ضمان تمتع الأفراد بشمار عملهم، وتكشفهم. وعادة ما تتطابق معظم المقترحات المعاصرة لقواعد الاستحقاق مع واحدة من تصنيفات ثلاثة واسعة:

١. المساهمة: يجب أن يكافأ الناس على نشاط عملهم وفقاً لقيمة مساهماتهم في الناتج الاجتماعي.^(١)

٢. الجهد: يجب أن يكافأ الناس وفقاً للجهد الذي أنفقوه في أداء عملهم.^(٢)

٣. التعويض: ينبغي أن يكافأ الناس وفقاً للتكاليف التي تكبدوها في أداء عملهم.^(٣)

ووفقاً لنظرية الاستحقاق المعاصرة، يستغل الناس قدراتهم ومواهبهم بحرية، بدرجات متفاوتة، في أعمال منتجة اجتماعياً. يستحق الناس مستويات مختلفة من الدخل من خلال توفير السلع والخدمات المطلوبة من قبل آخرين. وتصبح نظم التوزيع عادلة بقدر ما تقوم بتوزيع الدخل وفقاً للمستويات المختلفة المكتسبة أو المستحقة للأفراد في المجتمع على جهدهم، كدهم، أو مساهماتهم الإنتاجية. وتتفق المبادئ المعاصرة للاستحقاق جميعاً حول قيمة رفع مستوى المعيشة بشكل جماعي، «الناتج الاجتماعي». ووفق كل مبدأ، يعد النشاط الذي يستهدف رفع الناتج الاجتماعي وحده أساساً للدخل المستحق. لا ينجز مفهوم الاستحقاق في حد ذاته قيمة رفع الناتج الاجتماعي، بل هي قيمة ترسخها المجتمعات بشكل مستقل. وبالتالي، مبادئ الاستحقاق التي تقيد قواعد الاستحقاق بالنشاط المنتج اجتماعياً (الإنتاجية، والتعويض، والجهد كلها أمثلة على مثل هذه القواعد) لا تفعل ذلك لأن مفهوم الاستحقاق يتطلب هذا. إنها تفعل ذلك لأن المجتمعات تقدر مستوى أعلى للمعيشة، وبالتالي تختار رفع مستويات المعيشة كقيمة أساسية مهمة لتوزيع مستند إلى الاستحقاق. هذا يعني أن التطوير التام للمبادئ المستندة إلى الاستحقاق يتطلب تحديد

(1) Miller, David, (1989), Market, State, and Community, Oxford: Clarendon Press.

Miller, David, (1976), Social Justice, Oxford: Clarendon Press.

(2) Sadurski, Wojciech, (1985), Giving Desert Its Due, Dordrecht: D. Reidel.

Sadurski, Wojciech, (1985), Giving desert its due: social justice and legal theory (Law and Philosophy Library, Volume 2), Dordrecht, Boston: D. Reidel.

(3) Lamont, Julian, (1997), "Incentive Income, Deserved Income, and Economic Rents," Journal of Political Philosophy, 5: 26-46. See also, Dick, James, (1975), "How to Justify a Distribution of Earnings," Philosophy and Public Affairs, 4: 248-72.

الأنشطة التي تعد منتجة اجتماعيا أو غير منتجة اجتماعيا، و بالتالي تستحق مكافأة وتعويض.^(١)

من المهم أن نميز مدفوعات الاستحقاقات عن مدفوعات الحقوق المكتسبة. لمنظري الاستحقاق البنية المؤسسية المصممة تصميميا جيدا ستجعل العديد من الحقوق المكتسبة التي يحوزها الناس مستحقة. ولكن الحقوق المكتسبة والاستحقاقات العادلة يمكن فصلهما. كما لاحظ فاينبيرغ، يمكن للشخص أن يكتسب حقا في تولي منصب الرئاسة دون أن يستحق ذلك، والشخص الذي يعتقل مجرم بطريق الخطأ قد يحصل على مكافأة ولكنه لا يستحقها. على العكس، قد يستحق فريق ما الفوز بجائزة البطولة ولكنه لا يحصل عليها أو يستحق أي شخص منافع اقتصادية ولكنه ليس له حق مكتسب فيها. هذه الأمثلة على انفصال الحقوق المكتسبة والاستحقاق تعد أرضا خصبة لمنظر الاستحقاق للدفاع عن الإصلاح المؤسسي.

المدفوعات المصممة لمنح الناس حوافز هي شكل من أشكال الحقوق المكتسبة تستحق التمييز بشكل خاص عن مدفوعات الاستحقاق، حيث يتم الخلط بينهما عادة. مدفوعات الحافز «تطلعية» يتم تعيينها لخلق مكانة في المستقبل، في حين أن مدفوعات الاستحقاق هي «تطلعية للخلف» هي تبرر بالإشارة إلى العمل في الحاضر أو الماضي. على الرغم من أن من الممكن لنفس المدفوعات أن ترتبط بالاستحقاق والحافز معا، الحوافز والاستحقاق يوفران مبررات متميزة للدخل، وينبغي ألا يدجا.^(٢)

وقد سعى البعض إلى تبرير التوزيعات الرأس مالية الحالية عبر مبادئ توزيع قائم على الاستحقاق، جون ستيوارت مل وكثيرون من بعده دعموا بقوة الادعاء المناقض- أن تنفيذ مبدأ الإنتاجية سينطوي على تغييرات جذرية في اقتصادات الأسواق الحديثة، وسوف يقلل كثيرا من التفاوتات التي تسمه. ومن المهم أن نلاحظ، مع ذلك، أن المبادئ المعاصرة المستندة إلى الاستحقاق هي مبادئ توزيع غير كاملة. إنها عادة ما تصمم فقط لتغطية التوزيع بين البالغين العاملين، أما إجازة الرعاية الأساسية فهي تحتاج أن تلبى عبر مبادئ أخرى.

(1) Lamont, Julian, (1994), "The Concept of Desert in Distributive Justice," The Philosophical Quarterly, 44: 45-64.

(2) Barry, Brian, (1965), Political Argument, London: Routledge and Keagan Paul.

إن تحديد وعلاج مشكلات مبادئ التوزيع القائم على الاستحقاق تدور أساساً حول قواعد الاستحقاق: من الصعب تحديد ما يعد كمساهمة، جهد أو تكلفة، والأكثر صعوبة هو قياسها في اقتصاد حديث معقد.

الاعتراض الأخلاقي الرئيسي على المبادئ المستندة إلى الاستحقاق هي أنها تجعل الفوائد الاقتصادية معتمدة على عوامل ليس للناس سيطرة عليها. صاغ جون رولز واحدة من الحجج الأكثر تداولاً لهذا الغرض. المشكلة الأكثر وضوحاً في حالة المبادئ القائمة على الإنتاجية، تتمثل في أن إنتاجية الشخص عادة ما تتأثر بالعديد من العوامل التي لا يكون للشخص إلا قليل من السيطرة عليها.

إن معظم النسخ المعاصرة للمبادئ التي ناقشناها حتى الآن تسمح بثمة دور للسوق كوسيلة لتحقيق نمط التوزيع المطلوب، فأصحاب مبدأ الاختلاف يستخدمونه كوسيلة لمساعدة الأقل حظاً؛ وأصحاب المبادئ المستندة إلى الاستحقاق يعتمدون عليه لتوزيع المنافع وفقاً للاستحقاق. في المقابل، نادراً ما ينظر دعاة المبادئ التحريرية في التوزيع إلى السوق كوسيلة للنمط المرجو، لأن المبدأ الرئيسي الذي يدافعون عنه لا يفترض أي «نمط» على الإطلاق، ولكنه بدلاً من ذلك يصف أنواع من عمليات الاستحواذ أو التبادلات التي هي عادلة في حد ذاتها. لا بد أن يصبح السوق عادلاً، وليس وسيلة لأي نمط، طالما أن التبادلات التي يسمح بها السوق تلبى شروط الاكتساب والتبادل العادل التي تصفها المبادئ.

خاتمة

إن العدالة الاجتماعية باعتبارها مسعى لتلبية احتياجات الأفراد باعتباره مطلباً للعدالة وليس «صدقة» ومن ثم إعادة توزيع الموارد من قبل الدولة من أجل تحقيق ذلك، إنما هي إبداع حديث تماماً. فكل من تحدث عن العدالة الاجتماعي العصر الحديث إنما فعلوا ذلك لأسباب لا علاقة لها بالعدالة، ولكن من خلال التشديد على العواقب الروحية الضارة لحيازة السلع المادية الغالية أو الحاجة إلى ملكية مشتركة لخلق انسجام اجتماعي.

لقد تنوعت آراء الفلاسفة حول المبادئ الحاكمة للعدالة الاجتماعية. سعى جون رولز عبر مبدأ الاختلاف إلى تحقيق أكبر قدر من التوازن بين قيمتي الحرية والمساواة من ثم تجنب المساواة التامة طالما أن التفاوتات تجعل الأعضاء الأقل حظاً في المجتمع أنجحاً حالاً.

مما سيصبحون عليه تحت المساواة الصارمة. في حين أعلى أنصار مذهب المساواة التامة عن قيمة المساواة عبر مبدأ تخصيص السلع المادية لكل أعضاء المجتمع بالتساوي. ودافع أنصار «مذهب مساواة الحظ» عن مبادئ توزيعية تراعي بشكل ملائم إعتبارات المسؤولية والحظ في الحياة الإقتصادية. وإذا كانت المبادئ القائمة على الاستحقاق قد دافعت بالمثل عن الأدوار الأخلاقية للمسؤولية والحظ، فإنها تميل على الدفء أكثر عما يستحقه الناس بفضل عملهم.

وينتقد أنصار المبادئ التحررية أي نموذج توزيعي يسعى نحو أنماط إقتصادية، مثل تحقيق الحد الأقصى أو مساواة الرفاهية أو السلع المادية. هم يؤكدون أن السعى صوب مثل هذه الأنماط يتعارض مع المطالب الأخلاقية الأكثر أهمية للحرية أو الملكية الخاصة.

مهما تنوعت وجهات النظر حول مبادئ العدالة الاجتماعية، فهي نظام اقتصادي اجتماعي يهدف إلى إزالة الفوارق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع. هي تصف فكرة مجتمع تسود العدالة كافة مناحيه، بدلا من انحصارها في عدالة القانون فقط. بشكل عام، تفهم العدالة الاجتماعية على أنها توفير معاملة عادلة وحصة تشاركية من خيرات المجتمع.

إننا نؤكد على أن العدالة الاجتماعية لا بد وأن تتضمن ثلاثة أنواع من المساواة: المساواة في الوجود، فلا إنسان أرقى من إنسان، فكل فرد له الحق في فرص تعادل فرص زميله بحيث تنمو مواهبه إلى أقصى حد ممكن بغض النظر عن وضعه الاقتصادي أو الاجتماعي، والمساواة في حق العيش وذلك بأن تصبح المتطلبات الضرورية من مأكل ومشرب وملبس متاحة لكل فرد، والمساواة بالمعنى السياسي أي حق كل فرد في المشاركة السياسية عبر آلية التصويت وكذلك حق كل فرد في الترشح لشغل المناصب.

لكن هذه المساواة لا تعني أن البشر متساوون في المواهب، بل إن هذه المواهب لتتفاوت، ويتبع ذلك تفاوت في الثروة والدخل بين أفراد المجتمع. فالبشر مختلفون ويجب أن يظلوا على اختلافاتهم، لأن هذه الاختلافات بين البشر كانت في النهاية لمنفعة بعضهم البعض وأنها وجدت لتوفير الاعتماد المتبادل.

تفويده

تلفت مجلة «الجمعية الفلسفية المصرية» (المتخصصة والمحكمة) عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافقتها بالأبحاث:

• الآراء الواردة في المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها في المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.

• إرسال «سيرة ذاتية» مختصرة تشمل الاسم كاملاً، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.

• إرسال المادة على قرص كمبيوتر «C.D»، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند، بنط ١٤ للمتن، و١٢ للهامشية. وألا تزيد عن ٤٠ صفحة (٦,٠٠٠: ٧,٠٠٠ كلمة).

• ألا يكون البحث المقدم قد سبق نشره بأي وسيلة كانت.

• الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.

• الأولوية في النشر عقب التحكيم لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها في أعمال -غير مشروعة- تلحق ضرراً مادياً أو أدبياً، سيتم إسقاط عضويته في الحال تبعاً للائحة النظام الأساسي للجمعيات.

• يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

ولكم خالص الشكر،،