العلمانية

في السياق العربي ـ الإسلامي (٣)

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

سامي سويدان

١ ـ حضور النهضة

عندما يَنظر المرء اليومَ إلى القضايا المختلفة التي طُرحتْ في عصر النهضة،[١] لا يسعه إلاّ أن يَلْحظ أنّ العديد منها لا يزال حاضرًا في البلدان العربية. فالمطالبة بالعدالة والمساواة وحقوق المرأة والتحرير والتطوير والتعليم والدستور لا تنفكّ ماثلةً، بصيغها الأولى، أو المستجدّة بناءً على المتغيّرات التي أصابت المنطقةَ العربيةَ خلال ما يقارب ١٥٠ عامًا، وبناءً على تلبُّثِ أهمّ التيارات الفكرية التي عالجتْها في تلك الفترة فاعلةً ومؤثّرةً في المرحلة الراهنة، وإنْ اختلفتْ مواقعُها وأدوارُها وعلاقاتُها

قد تكفي نظرةٌ عابرةٌ لتبيّن موقع الصدارة الذي يحتلّه التيارُ الديني الذي يتمثّل في حركات إسلامية سلفيّة تجتاح منطقةَ الشرق الأوسط منذ أكثر من عقدين. وهي حركاتٌ غيرُ منبتّةِ الصلة بأنظمة إسلامية عربية عريقة («الوهّابية» في السعودية) أو مستجدّةٍ أعجمية («الجمهورية الإسلامية» في إيران). على أنّ امتداد أصولها التاريخية ونِسَبِها الفكروية إلى عصر النهضة أمرٌ لا يَصْعب رصدُه ولعلّ في المواجهات التي تخوضها هذه الحركاتُ في غير موقع ما يوضح موضوعاتِ النزاع التي تتصدّى لها، وحدودَ المسائل الخلافية التي تثيرها مع أخصامها، والمضاعفاتِ والآفاقَ الاستراتيجيةَ التي تتضمّنها أو قد تَنْتج عنها.

إنّ ما يجري اليومَ في تركيا من مواجهة بين التيار الإسلامي الإصلاحي (ممثّلاً بـ «حزب العدالة والتنمية» ذي الأكثرية النيابية) والتيار العلماني ـ الليبرالي (ممثّلاً بقوى معارضة مختلفة على رأسها المؤسسةُ العسكرية)، مثله مثل ما يجري منذ أكثر من سنتين في فلسطين بين التيار الإسلامي الجهادي (ممثّلاً بحركة حماس ذاتِ الأغلبية البرلمانية) والتيار «الليبرالي» التسووي (ممثّلاً خصوصًا برئاسة السلطة الفلسطينية الفتحوية وامتداداتها وتحالفاتها المختلفة)، وعلى الرغم من التمايز الكبير بينهما وعدم صحّةِ اختزالِ الحضور الخاصّ للتيار الديني في الحالتيْن بالمواجهة المذكورة، لَهُوَ دليلٌ دامغٌ على أنّ جُلّ قضايا النهضة موضوعُ تنازعٍ مستمرّ، وعلى أنّ البحث عن أجوبة عن الأسئلة التي تَطْرحها في معظمها لمّا يزل جاريًا

هذا الوضع قد يَدْفع إلى البحث عن أسباب ذلك التلبُّث، وعمّا إذا كان هناك قصورٌ في ما ينبغي تبيانُه، وعمّا إذا كان هذا القصورُ حافزًا إلى العودة المتكرّرة لتخطّيه واستكمالِ ما حال دون إتمامه، وعمّا إذا كانت العلّةُ في الداخل أمْ في الخارج، وفي التصوّرات الخاصة بالقضايا المعنية أمْ في طُرُق حلّها، وفي دُعاتها المبرّزين أمْ في جمهورها المقصود أمْ في خصومها المفترضين. وفي جميع الاحتمالات تبقى ضرورةُ النظر في أصول الظاهرة، وإعادةِ النظر في التجارب المختلفة التي عَبَرَتْها

٢ ـ في العلمنة

لعلّ في ذكر تجربةٍ متواضعةٍ خاضتْها محاولاتُ العلمنة في لبنان ما يجلو التعقيداتِ المتعلّقةَ بقضايا النهضة المستعادة فلقد شكّلت الطائفيةُ في هذا البلد داءه الأخطرَ، ورأت فيها أغلبيةٌ راجحةٌ من الدارسين أبرزَ الأسباب البنيوية لحروبه الأهلية، واعتُبر إلغاؤها واحدًا من أهمّ القرارات التي نصّ عليها «اتفاقُ الطائف» الذي أنهى (سنةَ ١٩٨٩) خمسة عشر عامًا من الحرب الأهلية في لبنان على أنّ الحكومات المتعاقبة منذ تاريخه، وهي في معظمها «حريريةٌ» ذاتُ أكثرية ليبرالية ساحقة، لم تكتفِ بإهمال ذلك القرار: بل إنّ تلك التي حَكَمتْ في المرحلة الأخيرة من عهد الرئيس إلياس الهراوي عارضت اقتراح هذا الأخير السماحَ بإجراء الزواج المدني الاختياري على الأرض اللبنانية (علمًا أنّ هذا الزواج معترفٌ به قانونيّاً في لبنان وشرعيٌّ معادِلٌ للزواج الديني في حال إجرائه خارج البلاد)

١ ـ هو عصرٌ، إنْ لم يكن الخلافُ قويّاً بصدد تصوّر بدئه نهايةَ القرن الثامن عشر، فإنّ الاتفاق بشأن نهايته ليس محسومًا إذ يجعلها البعضُ بعد الحرب العالمية الأولى، وآخرون بعد الحرب الثانية، وغيرُهم أبعدَ من ذلك

الدين جزءٌ من السلطة الإيديولوجيّة التي تتداخل مع السلطة السياسيّة وتشكّل ركنًا أساسيًا من أركان تماسكها وتجدُّدها.

وأسقطت الحكومةُ الحريريةُ الليبرالية (اللاطائفية) مشروعَ رئيس الجمهورية ذي الأصول الإقطاعية السياسية (الطائفية)، في حالة نادرة في دلالاتها على مدى تعقُّد القضايا الإصلاحية ـ النهضوية في بلدٍ يُعتبر من أكثر بلدان المنطقة تحرُّرًا وحداثةً وديموقراطية.

يتطلّب تفسيرُ هذه المفارقات وأمثالها الرجوعَ إلى العلاقة الخاصة التي تربط الدينَ بالسلطة في المجتمعات العربية. وضمن هذا المنظور لا يمكن الركونُ إلى التصوّر الحاذق الذي قدّمه ألتوسّير عن أجهزة الدولة الإيديولوجية وحسب، بل يَجْدر إكمالُه بالمساهمة المتميّزة لسمير أمين بصدد الاستلاب الاجتماعي. فالدين، بمنظومة أفكاره وأحكامه، وبمؤسّساته وأتباعه وعلاقاته، جزءٌ من السلطة الإيديولوجية التي تتداخل مع السلطة السياسية وتشكّل ركنًا أساسيًا من أركان تماسكها وتجدُّدها ولمّا كانت معظمُ الأنظمة الاجتماعية في البلدان العربية هجينةً، تضمّ ما قبل الرأسمالي إلى الرأسمالي (وبسيطرة واضحةٍ لهذا الأخير)، فإنّ الاستلابَ الاجتماعي الذي يَسِمُها هو استلابٌ مزدوجٌ ناتجٌ من جدلية «الاستلاب السلّعي» و«الاستلاب في الطبيعة» معًا. في هذا الاستلاب الأخير، يتبدّى الموقعُ والدورُ المتميّزان اللذان يَشْغلهما الدينُ (الإسلام) في المجتمعات العربية، كما يتبدّى الخللُ البنيوي الذي يمثّله (بالنسبة إلى السلطة ونظام الحكم) خطرُ التعرّض له هجومًا وتحطيمًا (من وجهة نظر إلحادية) أو تحييدًا وإقصاءً (من وجهة نظر علمانية).

في هذا الإطار يتحدّد عُسْرُ محاولات الإصلاح والتحديث في البلاد العربية منذ القرن التاسع عشر، وهي محاولاتٌ يفاقم من عسرها ما تواجهه من سياسات ومواقف صادرةٍ عن مراكز الرأسمالية العالمية المتقدّمة. إذ لا تعاني بلادُنا «الوجهَ الآخرَ» لهذه الرأسمالية، بما تمثّله من استعمار وعولمة وحسب، وإنّما أيضًا من انقضاض على مبادئ الحداثة نفسها كما حصل تدليسًا وتضليلاً (بدءًا من ممالأة نابليون للمسلمين في حملته على مصر أواخرَ القرن الثامن عشر، وصولاً إلى دعم الولايات المتحدة لأنظمةٍ سلفيّةٍ كالسعودية وبعض دولة الخليج، مرورًا بمؤازرتها العديدَ من الأنظمة والحركات الإسلامية أيام الحرب الباردة بشكل خاصّ)، وكما تبدّى من ظواهر عنصرية (ليست النازيةُ والفاشيةُ ونظامُ الأپارتهايد إلاّ بعضًا من أبرز معالمها).

ولعلّ في إضافةِ ما يشير إليه سمير أمين من دور للدين في «الاستلاب الإنساني» الذي يخصّ علاقةَ الإنسان بالطبيعة، ويتخطّى بذلك النُّظمَ الاجتماعية، ما يُسْهم في فهم الأبعاد العميقة لمواقفِ قوًى سياسيةٍ في رأس سهم التقدّم الرأسمالي العالمي، إذ تأخذ بتصوُّرات دينية غيبيّة تنتمي إلى العالم الإيديولوجي المطلق المتصل بالنظم الاجتماعية ما قبل الرأسمالية ـ وهذا ما يقدِّم «المحافظون الجدد» الذي سيطروا على الإدارة الأميركية أثناء ولاية بوش الابن مثلاً صارخًا عليه.

٣ ـ حدود الإصلاح

قد يجد البعض أنّ بقاء العديد من قضايا النهضة معلّقةً يعود إلى المرحلة الانتقالية التي تَسِمُ البلدانَ العربيةَ العابرةَ من النُّظم ما قبل الرأسمالية إلى النُّظم الرأسمالية، وما تستدعيه من صراعات لم يُحسم أمرُها بعد، أو يعود إلى اللاتكافؤ في النموّ الرأسمالي عالميًا بين المراكز والأطراف، وما يستدعيه من تبعيةٍ تجعل الأطرافَ عاجزةً عن إنجاز مقتضيات التحوُّلات التي قامت المراكزُ بإنجازها.

تبقى مع ذلك جملةٌ من الأسئلة المتعلّقة بقضايا النهضة، وبخاصةٍ عن مدى استجابة هذه القضايا لمتطلّبات المرحلة التي تَبْرز خلالها، وعن مدى تعبيرها عن مصالح قوى فاعلة، وتوفُّرِ الشروط الموضوعية المناسبة لبلوغ مراميها.

إنّ لقضايا النهضة أسئلتَها. فمقابلَ الأسئلة التقليدية التي كان المحافظون (الأزهر ومَنْ كان يدور في فلكه على سبيل المثال) يقدّمون إجاباتٍ تقليديةً عنها، كان العديدُ من النهضويين (محمد عبده وفرح أنطون وقاسم أمين وسليمان البستاني.) لا يكتفون كما يقول سمير أمين بتقديم أجوبةٍ جديدةٍ عن أسئلة قديمة،

وإنّما يَجْهدون أيضًا لإيجاد أجوبةٍ جديدةٍ عن أسئلةٍ جديدةٍ (بصدد المرأة والعلمانية والشعر الملحمي إلخ). وهو ما يَدْفع إلى النظر في هذه الأسئلة الجديدة لرؤيةِ ما يُكشف وما يُستر، ولرؤية الموضوعات المطروقة صراحةً وما هو المقصود غيرُ المباشر بها، وذلك في محاولة لتعيين سمات الخطاب الإصلاحي النهضوي، ورؤيةِ تماسكه وحدوده وملاءمته. ولعلّ المناظرة التي جَرَتْ مطلعَ القرن الماضي بين فرح أنطون ومحمد عبده بصدد الاضطهاد في المسيحية والإسلام، وما تعلّقَ به من فصلٍ بين السلطتين المدنية والدينية، تقدّم نموذجًا عن هذا الخطاب يتيح النظرُ فيه بلوغَ المحاولة المذكورة غايتَها.

٤ ـ خطاب النهضة

في العدد الثامن من السنة الثالثة (حزيران ١٩٠٢) يَنْشر فرح أنطون في مجلّته **الجامعة** التي كانت تَصْدر في الإسكندرية مقالاً بعنوان «تاريخ ابن رشد وفلسفته/وهو أعظم فلاسفة الإسلام»[١] يقدّم فيه نبذةً عن حياته، وما شغله من مناصب أيامَ دولة الموحّدين، وما انتهى إليه من محنة، وما أَنْجز من مؤلّفات ويوضح فلسفتَه مستعرضًا آراءه في المادة وخلق العالم وعلاقةِ الإنسان بالخالق وخلودِ النفس، وملخِّصًا أحدَ كتبه، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. وينتهي إلى مقابلة بين الدين المسيحي والدين الإسلامي لتحديد أيّهما كان أكثرَ تسامحًا من الآخر إزاء العلم والعلماء، مرجِّحًا كونَ التسامح في الثاني أصعبَ منه في الأول بسبب اقتران السلطة المدنية بالسلطة الدينية في الإسلام.

أثار مقالُ أنطون ردودَ فعلٍ أبرزُها ما نشره الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية آنذاك، في مجلة **المنار**، وتمثّل في ستّة مقالات، تطرّق في أوّلها إلى موضوعيْن. «فلسفة المتكلّمين وآراؤهم في الوجود،» و«فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به وبالخلود.» في المقال الثاني ناقش مسألةَ «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» وفي الثالث عرض الدعوةَ الإسلاميةَ في أصولها ومضاعفاتها العلمية. وفي الرابع علّل الضعفَ الراهنَ للإسلام بالجمود، الذي عزاه إلى الخوف من اليقظة وإلى سيطرة الترك والديلم على سلطان الإسلام وفي الخامس اعتبر الجمودَ علّةً تزول بالنظر العقلي، مؤكّدًا أنّ العقل والقلب متّفقان في الإسلام، وأنّ العالم سينتهي إلى تآخي العلم والدين على سُنّة القرآن. وفي السادس يوضح الأسبابَ التي يرى أنّها جعلت العلمَ والفلسفةَ ينتصران على الدين في أوروبا ويُنتجان المدنيّةَ الحاضرة، ويُسْهب في ذكر الإصلاح والمصلحين الإسلاميين وأثرهم في السياسة الإنكليزية القويمة

في العدد التاسع من مجلة **الجامعة** (عام ١٩٠٢)،[٢] يعيد فرح أنطون نشرَ هذه المقالات ـ الردود ملخِّصًا معظمَها بتفصيل مبوَّب، ومذيِّلاً إيّاها بتعليقاته، قبل أن يَنْشرها مجدّدًا في الباب الثالث من كتاب خاصّ، **ابن رشد وفلسفته**،[٣] ممهِّدًا لها ببابيْن، توسَّعَ في الأول منهما في ترجمة الفيلسوف ابن رشد، وعرض في الثاني فلسفته، مضيفًا إليها ملحقًا يُثْبت فيه المقالَ الأولَ (منطلقَ حدوث المناظرة) الصادرَ في العدد الثامن من **الجامعة**.

يلاحَظ أنّ هذه الأجوبة جاءت مسهبةً مطوّلة ففي حين لم يتجاوزْ ما أوردته **الجامعة** من ردود عبده العشرين صفحةً، فإنّ أجوبة أنطون زادت عن السبعين صفحة كما يلاحَظ أنّ الاهتمام بالمسائل المطروحة جاء كذلك متفاوتًا لدى الطرفيْن

---

١ ـ فرح أنطون، **المؤلّفات الفلسفية: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، قدّم لها د. أدونيس العكرة (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٨١)، ص ٢٠١ ـ ٢١٧

٢ ـ المرجع السابق، الباب الثالث، ص ٩٧ ـ ١٩٨

٣ ـ **ابن رشد وفلسفته** (الإسكندرية، يناير ١٩٠٣)

لا يكتفي محمد عبده بدفع ما يراه اتّهامات توجّه إلى الإسلام والمسلمين، بل يمضي إلى شنّ هجوم على المسيحيّة والمسيحيين... لينالَ من الأسس التي يقوم عليها دينُهم.

معًا: ففي حين يَشْغل الجوابان الأول والثاني ستين صفحةً مقابل ثماني عشرة صفحة للردّين المُناظريْن، شغلت الأجوبةُ الأربعةُ الباقية ثلاث عشرة صفحة مقابل صفحتيْن للردود المناظرة. وهذا يدلّ على الاستقطاب الذي يحوق بالموضوعيْن الأوّليْن، وبخاصة الثاني («الاضطهاد في النصرانية والإسلام» في اثنتي عشرة صفحة للردّ وأربعين صفحةً للجواب)، وعلى الموقع المتقدِّم الذي يشغلانه في المسائل الخلافية بين النهضويين العرب.

والحقّ أنّ جميع الردود والأجوبة تدور حول محور واحد هو الدين، وبالتخصيص حول الإسلام في طروحات المتكلّمين وابنِ رشد وفي تجاربه من حيث الاضطهاد والتساهل، وفي أصول الإسلام وأسباب ضعفه، والخلاص. ويَظْهر التنافرُ حادّاً بين طرفي السجال بصدد معظم القضايا التي ناقشاها. ولعلّ تناولَ قضية فصل الدين (الإسلام كما المسيحية) عن الدولة، أو السلطة الدينية عن السلطة المدنية (أو الزمنية)، مناسبةٌ لتبيين مقوِّمات الخطاب النهضوي في تلاؤمه وتماسكه وفعاليّته ومآله.

٥ ـ الخطاب الإصلاحي الديني

تتساءل **الجامعة**[١]: «أيٌّ كان أكثرَ تسامحًا وأقلَّ تعصُّبًا في ما يختصّ بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟» وتردّ، كما أسلفنا، بأنّ التسامح أصعبُ في الدين الإسلامي منه في الدين المسيحي لاقتران السلطة المدنية بالسلطة الدينية في الأول، في حين أنّهما مفصولتان في الثاني. وتضيف **الجامعة** أنّ هذا الفصل قد مَهّد للعالم «سبيلَ الحضارة الحقيقية والتمدُّنِ الحقيقي وذلك بفضل كلمة واحدة هي 'أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه'. وإنّ في تغلُّبِ العلم والفلسفة على الاضطهاد المسيحي، وعدمِ تمكُّنهما من التغلّب على الاضطهاد الإسلامي، دليلاً على كون النصرانية أكثرَ تسامحًا مع الفلسفة من الإسلام» (ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

لا يكتفي عبده بدفع ما يراه اتهاماتٍ توجَّه إلى الإسلام والمسلمين، بل يمضي إلى شنّ هجوم على المسيحية والمسيحيين يتخطّى فيه المواقفَ المتفرّقةَ للمسيحيين، لينالَ من **الأسس** التي يقوم عليها دينُهم، ومبْرزًا تفوّقَ الإسلام عليه. ومقابلَ إحالة **الجامعة** على كلمة الفصل الإنجيلية بين السلطتيْن الدينية والمدنية، يُثبِّت عبده آيتيْن (البقرة ٢: ٢٥٦[٢]، والكهف ١٨: ٢٩[٣]) تمضيان إلى ما هو أبعدُ من الفصل، أي إلى التحرير الكامل للإنسان من حيث المعتقد الديني في الإسلام، ولينفيَ من ثم «القتالَ بين المسلمين لأجل الاعتقاد» (ص ١٢٨)، وليَذْكر «تساهُلَ المسلمين مع أهل النظر من كلّ ملّة» (ص ١٢٨ ـ ١٣١). وهو يفعل ذلك أيضًا ليُثْبت أنّ الدين المسيحي «ينافي المدنيةَ والعقلَ والاعتقادَ بنواميس الكون» (ص ١٣١) بسبب قيامه على أصولٍ ستة هي: خوارقُ العادات من عجائب ومعجزات، وسلطةُ الرؤساء، وتركُ الدنيا، والإيمانُ بغير المعقول، واحتواؤه على ما يحتاجه البشرُ من المعاش والمعاد، والتفريقُ بين المسيحيين. كما يعرِّض ببعض المعتقدات والطقوس المسيحية، ذاكرًا العديدَ من حالات الاضطهاد والقمع والانغلاق التي واجهتْ بها الكنيسةُ العلماءَ والمصلحين النصارى وغيرَهم من المسلمين واليهود (ص ١٣١ ـ ١٣٧).

ويستغرب عبده في النهاية إمكانَ «الفصل بين السلطتيْن الدينية والملكية،» على ما تَطْرحه **الجامعة**، متسائلاً عن كيفية تمكّن السلطة المدنية من التغلّب على السلطة الدينية التي تستمدّ قوّتَها من اللّه، ومشكِّكًا في أن يسهِّل ذلك الفصلُ التسامحَ لأنّ الأبدان التي يَحْكمها الملكُ ليست مستقلةً عن الأرواح. كما يَرْفض الأخذَ بالتفسير الذي تعتمده **الجامعة** (وغيرُها) لقول

١ ـ وذلك في مقالها الأول («تاريخ ابن رشد وفلسفته») عن «الاضطهاد في النصرانية والإسلام».

٢ ـ ﴿لا إكراهَ في الدين قد تبيَّن الرّشْدُ من الغيّ فمن يَكْفر بالطاغوتِ ويؤْمن باللّهِ فقد استَمْسك بالعُروةِ الوُثقى لا انفصامَ لها واللّهُ سميعٌ عليم﴾.

٣ ـ ﴿وقلِ الحقّ من ربّكم فمَنْ شاء فليؤْمِنْ ومَنْ شاء فليَكفرْ﴾.

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

المسيح «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه،» معتبرًا أنّه لا يراد به الفصلُ بل تكريسُ وضع العلم تحت السلطة الدينية. ويَخْتم بالتشديد على ضرورة الأخذ بالعقل ومقتضياته وجهًا من وجوه الامتثال للإرادة والحكمة الإلهية وإذ لا يرى المسيحَ خارج هذا التصوُّر، فإنّه يجعل من التأويل وسيلةً عقلانيةً لحلّ الإشكالات، الناجمةِ لديه عن مخالفة بعض الظاهر للأصل.

لا قمعَ إذًا في الإسلام، ولا اضطهادَ للعلم والعلماء، بل دعوةٌ إلى اعتماد العقل وأما الدين المسيحي فهو، بحسب عبده، الخوارقُ والقمعُ؛ وما قولُ أهله بالفصل بين السلطتيْن الدينية والمدنية إلاّ **مظهرٌ من اللاعقلانية** التي تَفْصل الجسدَ عن الروح، وتَقْصر عن تأويل المقولات النبوية ناهيك بفهمها وعليه، فإنّ طريق النهضة والتمدّن والارتقاء هو طريقُ العقلانية الإسلامية.

ولكنْ إذا كان الأمرُ كذلك، فلماذا تقدّم الأوروبيون ـ المسيحيون وتخلّفَ العربُ ـ المسلمون؟

ردّاً على هذا السؤال المركزي في خطاب النهضة، يرى عبده أنّ «سبب ضعف العرب والإسلام» انقلابٌ يَنْسبه إلى «الجَهَلة» من الترك والديلم الذين استولوْا على الحكم أيامَ الخلافة العباسية، و«كانوا أكبرَ بلاءٍ على المسلمين» (ص ١٥٩) إنّه «استعجامُ الإسلام» (انقلابُه عجميّاً)، إذ كان لاتخاذ الخليفة العباسي جيشًا من الأعاجم (وغيرهم) أن أتاح لهم الاستيلاءَ على السلطة والتسلُّلَ إلى المواقع العلمية، فأَدْخلوا في الدين ما ليس منه خدمةً للموكهم، وانحرفوا به عن أصوله، «فجلُّ ما تراه الآن ممّا تسمّيه إسلامًا فهو ليس بإسلام» (ص ١٦٠). على هذا الأساس يُضْحي طريقُ الإصلاح بدهيّاً واضحًا: إنّه «الرجوع إلى الأصل» (ص ١٦٣)، إلى ما كان عليه الوضعُ قبل الانحراف التاريخي، إلى العقلانية الإسلامية التي لا يَفْقهها إلاّ العربُ وهو ما يأخذ عبده به في تبنّيه الدعوةَ إلى «جامعة إسلامية» على قواعد عربية (ص ١٦٣)، وما يمارسه في موقعه الديني ـ السياسي بوصفه مفتي الديار المصرية

على أنّ هذا الخطاب النهضوي الإصلاحي يستدعي جملةً من الملاحظات أهمُّها.

ـ القصورُ المنهجي ويتجلّى في الاستناد إلى آيتين لتأكيد الفصل بل التحرير، مقابلَ آياتٍ عدةٍ تؤكّد العكسَ ناهيك بأنّ الآيتيْن المذكورتيْن لا توافقان المناسبةَ بقدْرِ ما تحيلان على الوعيد والترهيب

ـ انعدامُ التماسك ويتمثّل في غياب الاستواء في استصدار الأحكام بدلَ الانتقال من مستوًى إلى آخر لترجيحِ موقفٍ دون آخر.

ـ الخلطُ في المفاهيم المستعملة. وهو ناجمٌ عن إقحام التصوُّرات الدينية في المسائل المدنية، كما هو الحال بالنسبة إلى العقل والعلم.

ـ التناقض الحاصل بين الدعوة إلى عقلانية إسلامية عالمية، والأخذِ بتصوُّراتٍ أصوليةٍ عنصريةٍ رجعية.

ـ اللاتلاؤم بين متطلّبات المرحلة، والمنهجية العقلانية القائمة على التأويل فالحال أنّه لم يعد التوفيقُ بين «العقل والإيمان» هو المطلوب في الثقافة الرأسمالية الحديثة، بل الفصل بينهما شرطًا لولوجها.(١)

ـ التنويه بالسياسة الإنكليزية، في ظاهرة عجزٍ بنيويّ عن تبنّي المتطلّبات المتناقضة مبدئيّاً (تبنّي الحداثة الغربية ومحاربة الإمبريالية الغربية مثلاً)

ـ الخلل المزدوج في الفكرة الإصلاحية المثالية التي ترى إلى الواقع «بالمقلوب» و«من الخلف،» بدل أن تكون رؤيتُها إليه كما تفترض الحداثةُ ذلك مباشرةً ومستقيمةً وتقدُّمية.

لن تفوت فرح أنطون رؤيةُ العديد من سمات الضعف في هذا الخطاب الإصلاحي الإسلامي لكنّه، إذ يفعل ذلك من خلال استعادته ملخَّصًا، ومناقشتِه مفصّلاً، ونشْرِه في **الجامعة** (في

١ ـ راجع سمير أمين، «الثقافة والإيديولوجيا في العالم العربي المعاصر،» **الطريق**، ١، ١٩٩٣، ص ٧١ ـ ٩٠

خطاب فرح أنطون العلماني يعتمد مسلّمات خلافيّة، إذ لا يعني نجاح العلمنة في «الغرب» نجاحَها في الشرق حكمًا.

الجزء التاسع سنة ١٩٠٢) ثم في **ابن رشد وفلسفته** (ص ٩٩ ـ ١٩٨)، فإنّه يَكْشف عن نمطٍ آخر من الخطاب النهضوي الإصلاحي، نستعرض أهمّ سماتِه تاليًا.

٦ ـ الخطاب الإصلاحي العلماني

يبدأ أنطون نقاشَه لملاحظات عبده على مقاله عن ابن رشد بتمهيدٍ تتعيّن فيه معالمُ استراتيجيةِ خطابه الإصلاحي.

يبدو التمهيدُ كأنّه عمليةُ التفاف ومداورة على موضوع دقيق، تلافيًا للمجابهة المباشرة والمحرجة. فهو يشير بسرعة عابرة إلى إساءة عبده إلى مشاعر المسيحيين وتخييبِه آمالهم فيه بسبب اعتراضه على «**أصول** الديانة المسيحية وتهكُّمه على كتبها،» بدل أن يَقْصر نقدَه على رجال الدين ويتّخذَ الموقفَ المشرِّفَ الذي اتّخذه قبله ابنُ رشد حين صرّح في **تهافت التهافت** بأنّ جميع الأديان حقٌّ وإنّما يجب تأويلُ أصولها ومبادئها أحسنَ تأويل (ص ١٣٧).

في هذه الإشارة ردٌّ غيرُ مباشر على عبده. فحاملُ العقلانية (الإسلامية) يتصرّف تصرُّفَ الجاهل في اعتراضه المذكور: ذلك لأنّ العاقل لا يعترض على أصول الأديان، وما قام به عبده جهالةٌ منكرةٌ تثير دهشةَ عقلاء المؤمنين من **كلّ** الأديان لأنّه يقدّم أقوى الأسلحة إلى عدوّهم الألدّ، ألا وهو «المبادئُ الماديةُ» المبنيةُ على البحث «بالعقل» دون سواه (ص ١٣٨) أو العقلانية المادية! وهو عدوٌّ طارئ، لكنّه هائلُ القوة والسلطان أنْ تمكّن من هدم بقية الأديان. ولذلك يتّحد الإسلامُ والمسيحيةُ ضدّه كي لا يَجْرفَهما معًا. وإذا كان في أصول الأديان وشرائعها أقوالٌ متعارضةٌ أو متناقضةٌ، فعلى الحكيم العاقل «أن يتأوّلَها أفضلَ تأويل» كما قال ابنُ رشد؛ بحيث تكون النتيجةُ الخارجةُ منها فضيلةً لا رذيلة، نفعًا لا ضررًا (ص ١٣٨ ـ ١٣٩). وكلُّ تأويلٍ يَقْصد في بعض الأمور الدينية جانبَها الضعيفَ والضارّ، ويُلْقي تبعةَ ذلك على الدين نفسِه لا على ممارسيه، يسيء إلى جميع الأديان ـ وهو ما يمكن اعتبارُه «أسوأَ تأويل.» وهذا النوع من التأويل، في رأي أنطون، هو ما قام به عبده حين رأى في قول المسيح، مشيرًا إلى تلاميذه بعد أن أُخبر أنّ أمّه وإخوتَه في الخارج يطلبونه، «ها أمي وإخوتي،» رذيلةَ التعصّب؛ في حين أنّه قولٌ مشابهٌ للآية القرآنية ﴿ إنّما أولادُكم وأموالُكم فتنة ﴾ (التغابن ٦٤: ١٤).

يَطْرح هذا التمهيدُ مسائلَ تشكّل قواعدَ البحث التي يَجْدر، حسب أنطون، الالتزامُ بها.

١ ـ ففي ما يتعلّق بموضوع البحث، ليس كلُّ شيء مباحًا. فهناك أمور، كأصول الدين ومبادئه وشرائعه، يُحظَّر بحثُها والجدلُ بشأنها. ولا يجوز الخلطُ بين مسائل تتعلّق بالممارسات الدينية، وأخرى متصلةٍ بالمبادئ الدينية، وتحميلُ هذه تبعة تلك (ص ١٣٧ ـ ١٣٨).

٢ ـ وسيلةُ البحث التي يجدر استعمالُها هي «العقلانية الروحية» أو اجتماعُ «العقل والقلب.» فأما التي ينبغي محاربتُها فهي «العقلانية المادية» أو الاقتصارُ على «العقل» وحده (ص ١٣٨).

٣ ـ طريقةُ البحث المفترضُ اعتمادُها هي التأويل، وبالتحديد «أفضلُ التأويل،» مقابلَ «أسوإ التأويل» الذي يجب تجنُّبُه. فالحال أنّ هناك تأويلاً حسنًا يُفْضي إلى الفضيلة، مقابلَ تأويلٍ سيِّئ ينتهي إلى الرذيلة.

٤ ـ هدف البحث الفائدةُ واتّقاءُ الضرر، وفي النهاية النهضةُ والرقيُّ. لذا يتوخّى التأويلُ الفضيلةَ غايةَ جميع الأديان، التي تجد بذلك اجتماعَها وانسجامَها، وترسِّخ قواعدَ الإخاء بين شعوب الشرق (ص ١٣٨ـ١٤٠) وبخاصةٍ المسلمون والمسيحيون الذين يتوقّف على المصالحة بين دينيْهما «نهوضُ الشرق وارتقاءُ عناصره المختلفة» (ص ١٣٧).

تعطي هذه المسائلُ الأربعُ فكرةً أوليةً عن منهجية البحث الخاصة بخطاب أنطون النهضوي. ولعلّ أهمّ سمة تميِّزها هي الخلل البنيوي، المتمثِّل في المدى الذي تَفْرضه مسبّقًا على غير مستوًى من البحث. وهو إنْ كان ماثلاً على هذا النحو البيّن في تمهيد «جواب **الجامعة** الثاني،» فهو حاضرٌ كذلك في تضاعيف هذا الجواب.

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

يُعتبر هذا الجوابُ بمثابة مرافعةٍ حجاجيةٍ تنتصر للفصل بين السلطتين الدينية والمدنية باعتباره شرطَ التساهل الحقيقي الذي أَنتجَ التمدنَ المدني في أوروبا، والذي يتيح وحدةَ الشعوب في الشرق لتنهضَ وترتقي. كما تنتقد هذه المرافعة نظرةً معاكسةً ترى في الدين (الإسلامي) تحديدًا خلاصًا للأمة من تخلُّفها، وتمثّلتْ في خطاب ديني أصولي إقصائي (كخطاب عبده) يستبعد عناصرَ عدّة في المنطقة «العربية» مطلعَ القرن الماضي ـ ومنها العنصرُ غيرُ المسلم، وغيرُ العربي، والحداثي... وبالإمكان اعتبارُ مداخلة أنطون في هذا السياق نموذجًا من الخطاب الليبرالي العلماني، أهمُّ خصائصه:

١ ـ اعتمادُ مسلَّماتٍ خلافية فالحقّ أنّ المقولة الأساسية التي تَنْهض عليها مطالبةُ أنطون بالفصل بين السلطة الدينية والمدنية، والتي يعتبرها شرطَ النهضة المشرقية، ليست بدهيةً. إذ لا يعني نجاحُ ظاهرة ما (كالعلمنة) في «الغرب» نجاحَها في الشرق حُكمًا، ذلك أنّها جزءٌ من **كلٍّ** اجتماعي، ومن سيرورةٍ تاريخية ـ حضارية لا يُمْكن تصوُّرُ وضعها ودورها هنا مطابقًا لما هما عليه هناك. ناهيك بأنّ هذه الظاهرة تقدَّم بأنّها شرط التمدّن والارتقاء، في حين تُعْرف بكونها **نتيجةً** لهذا وذاك، أيْ إحدى نتائج تكوّن النظام الرأسمالي وتطوُّره.

ويَدْخل في هذا الباب ما يقدِّمه أنطون من أحكام تتعلّق بالدين والدنيا وكأنّها حقائقُ نهائيةٌ يبني عليها مقولاتِه اللاحقة. من ذلك قولُه إنّ «الأديان شُرِّعتْ لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا» (ص ١٤٥)، غافلاً عن قرونٍ مديدةٍ حَكَمَتْ فيها الأديانُ (ومنها الإسلامُ) في غير بلد. ومن ذلك قولُه بالتناقض بين رجال الدين وأصحاب العقل والذكاء (ص ١٤٥)، وبضعفٍ في السلطة الدينية مِنْ طَبْعها (ص ١٤٥)

٢ ـ اعتمادُ مصادرات تُضْعف منطقَ الاحتجاج من ذلك إعلانُ أنطون الموافقةَ «بلا بحث ولا جدال على قولِ كلِّ مَنْ يقول إنّ في كلّ دين آياتٍ تُجيز فصلَ السلطة الدينية عن السلطة المدنية،» وما يتبعه من تأكيد الأخذ بذلك في «أعطوا ما لقيصر لقيصر...» أي العمل «بالقاعدة التي وضعناها آنفًا وهي أن لا يُستخرج من تأويل الآيات إلاّ الفضائلُ» (ص ١٥١).

٣ ـ ضعفُ الحجة وانعدامُ التماسك من ذلك تعليلُه هوانَ الأمة بدوام الجمع بين السلطة المدنية والدينية، وربطُ ذلك بضعف الأخيرة بسبب مجاراةِ الشعب وتملُّقِه حتى في ما هو ضارٌّ له (ص ١٤٥). ومنه ما يَرِدُ جوابًا على اعتراض عبده على الفصل بين السلطتيْن المذكورتيْن (ص ١٥٠ ـ ١٥٩). فالحقّ أنّ اعتراض عبده المثلّثَ أكثرُ إقناعًا من تعليق أنطون عليه، بل إنّ نقاش هذا الأخير لحُكم الأول ـ من أنّ الدين المسيحي «دينُ عجائب وغرائب» والدين الإسلامي «دينُ عقل» ـ فاضحُ التهافت والمغالطات، خصوصًا في ما يتعلّق بالخوارق والعقل والدين (ص ١٦٦ ـ ١٧٢)، حيث تبدو «العقلانيةُ الدينيةُ» لعبده أسلمَ من «العقلانية الروحية» لأنطون ويمكن في هذا الصدد أن نقارن قولَ عبده «إنّ الإسلام يقدِّم العقلَ على ظاهر الشرع عند التعارض» وإنّ الإسلام يعوّل في دعوته على العقل، بتعقيب أنطون أنّه يرى «في هذه الأقوال كلِّها ضررًا عظيمًا للدين بدلاً من الفائدة. ونحن، كمشتغلين بالفلسفة، نَقْبلها ونهشُّ لها، ولكنّنا، كحريصين على الفضيلة الدينية التي يقوم عليها بناءُ الأديان وبها تناط فضيلةُ الشعوب، نَأْسف عليها» (ص ١٦٦)!

٤ ـ الخلطُ في المفاهيم فهناك خلطٌ بين العقل والعلم، وإهمالٌ بصدد تمييز مفهوم العلم والعلماء في دلالته التاريخية والدينية ودلالته الراهنة والوضعية (ص ١٦٦ـ١٦٧) ويدخل في هذا الباب استعمالُ أنطون لمفهوم «العرب» معادلاً لمفهوم «المسلمين» وبديلاً منه (ص ١٨٠). كما يلتحق بهذا الباب التمييزُ الذي يجعله بين الفلسفة والدين (ص ٣٦)، مع إهمال التداخل القائم بينهما وقد يلتحق به كذلك خلطُه بين المجال الحضاري والثقافي الخاص بالدين، والمجال الطبيعي الخاصّ بالبحار والأنهار والبخار (ص ٩٨).

٥ ـ إهمالُ البعد التاريخي، والالتباسُ في المرجعية من ذلك الحديثُ عن الاستعباد والجهاد والإخاء الإنساني (ص ١٤٠)

خطاب أنطون «العلماني» مثقلٌ بالطابع الديني. لا في موضوعاته ومواقفه فحسب بل في تكوينه ومفرداته أيضاً.

من دون تحديدٍ دقيقٍ للمرحلة المعنية، وبما لا يتّفق والمدلولاتِ التي يعطيها إيّاها أعلامُ النهضة آنذاك من «العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين» (ص ١٦٧)؛ الأمرُ الذي يؤدّي إلى استشهادٍ غيرِ مناسبٍ بأقوالِ أطرافٍ متناقضةِ المواقف.

٦ ـ الإسقاطاتُ الافتراضيةُ. وهي لا تتعلق بالمقدّمات ومسلّماتها فحسب بل تتعدّاها أيضًا إلى الوقائع واستنتاجاتها، كما هو الأمر بالنسبة إلى ما يَذْكره أنطون من إفراط وتفريط بصدد السلطة من قِبل المسيحيين والمسلمين تباعًا (ص ١٨٠).

٧ ـ التناقضُ في الأحكام والتصوُّرات، كما هو الحال في القول ـ من ناحية ـ إنّ غرضَ الأديان حضُّ الناس على الفضيلة وإصلاح شؤونهم (ص ١٤٤) وإنّها سُلَّمُ مدنيّةِ الشعوب (ص ٩٩)؛ والقولِ ـ من ناحية ثانية ـ إنّه «ليس من شؤون السلطة الدينية التداخلُ في الأمور الدنيوية» (ص ١٤٤) وإنّ التمدن المدني في أوروبا ثمرةُ فصلِ السلطة الدينية عن المدنية (ص ١٥٠).

٨ ـ بؤسُ التأويل. فأنطون يجعل «أفضلَ التأويل» واجبًا على العاقل، ويضع نفسَه (**والجامعةَ**) وابنَ رشد في هذا الموقع، مقابلَ «أسوإِ التأويل» الذي يجعل من عبده ممثِّلاً له بناءً على النتيجة التي يَفْرضها **مسبّقًا** على القائم به، فيُخْضع بذلك العقلَ للنصّ (المفروض) بدلَ إخضاع النص (الموضوع) للعقل. وهو لا يبدو مُقْنعًا حين يمارسه إجرائيّاً بصدد قول المسيح «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه» (ص ١٥٠ ـ ١٥١). بل يبدو سطحيّاً ومحدودًا في حديثه عن إنجازٍ سابقٍ تمثّل في نسبته اضطهادَ ابن رشد إلى الحسد (ص ١٣٨)، إذ لا يكتفي باختزال الصراعات الفكروية والدينية والسياسية في قرطبة أيامَ محنة ابن رشد بذلك العنصر النفسي الاجتماعي (الحسد) بل يجعله أيضًا معيارًا لتفسير شهادة العلماء (ص ٢٠٣).

٩ ـ الطابع الديني للخطاب. وهو لا يتمثّل في موضوعاته ومواقفه وحسب، بل في تكوينه ومفرداته أيضًا. على سبيل المثال قولُه إنّ الحرية والاستقلال والقيام بالذات نِعَمٌ مَنَحها اللّهُ لكلّ أمةٍ وكلّ شعبٍ (ص ١٤٠)، وإنّ «طبائع الأديان كلّها منزّهةٌ عن الشرّ وداعية إلى الخير وكلّها تُستمدّ من اللّه لإصلاح شأن البشر» (ص ١٤١)، وإنّ «اللّه سبحانه وتعالى يُشْرق شمسَه في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار» (ص ١٤١)...

على أنّ هذه الملاحظاتِ التسعَ تبقى ناقصةً لا تعبِّر عن حقيقة هذا الخطاب العلماني. فهي تُبْديه أقربَ إلى الخطاب التقليدي (الديني) منه إلى الخطاب الحداثي (الليبرالي)؛ ذلك أنّها تختصّ بجوانب ليست العناصرَ المحدِّدةَ أو الحاكمةَ فيه (على أهميّتها). والتدقيق في هذا الخطاب يلمّ بأوجه أخرى ليست مكمّلةً للأولى وحسب، بل حاسمة أيضًا في تحديد هويّته ودوره الريادي المفترض. ولعلّ التنبيه إلى ما يَسِمُها جميعًا من صفاتٍ ضروريٌّ قبل استعراضها. وبالإمكان تلخيصُ هذه الصفات في ثلاث:

ـ الطرافة، خصوصًا في طَرْقِ مسائل تَفْتح البابَ أمام آفاقٍ جديدةٍ أو إشكاليات مختلفة.

ـ بقاءُ المسائل المطروحة فيها معلّقةً لا تبلغ نهاياتها أو لا تعرف حلولاً للمشكلات التي تطرحها.

ـ افتقارُها إلى جدليةٍ مناسبةٍ تنهض بها إلى هذه الحلول أو النهايات وإلى ما بعدها.

نكتفي في ما يأتي بإثبات بعض الملاحظات الاستكمالية. وقد يكون في تملّيها فرصةٌ لإعادة النظر في التصوُّرات المستتبّة عن الخطاب الليبرالي خصوصًا، والنهضوي عمومًا:

١ ـ تمييزُ مجالات البحث، والحرصُ على البقاء في المجال الواحد، كما هو الحال بالنسبة إلى التمييز بين الدين (في كتبه وأصوله) ورجالِ الدين (في تأويلهم وممارستهم له) (ص ١٣٧).

٢ ـ تمييزُ الولاء الديني عن الولاء الوطني، وإبرازُ الدور الخاصّ الذي تؤدّيه المدرسةُ في المواجهة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (ص ١٤٧).

٣ ـ تفسيرُ ظاهرة استعمال الدين من قِبل السلطة المدنية (الملكية) على الرغم من التعارض بينهما، سعيًا لمحاربة أعدائها (الجمهوريين والاشتراكيين) (ص ١٠٧).

خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل

٤ ـ الرؤيةُ غيرُ الأحادية إلى الظاهرة الخاصة بالمرسلين الأوروبيين (والأميركيين) إلى الشرق، بلَحْظِ وجهيْها السلبي والإيجابي (ص ١٥٧).

٥ ـ الموقفُ المتقدِّمُ (العلمي ـ العلماني) المتجاوزُ للتقليد (الديني) والماثلُ في اعتبار حقّ الإلحاد أو جحودِ الأديان من حقّ الإنسان في الاعتقاد (ص ١٤٢)

٦ ـ رصدُ تطوُّرات الأوضاع (العسكرية) في الدول الكبرى، بوعي للصراعات السياسية العالمية في ظلّ النظام الرأسمالي (ص ١٤٦).

٧ ـ القبض على أهمّ سمات الفكروية الرأسمالية السائدة (الرياء، الكذب، الخداع) باعتبارها أساسَ السياسة في ذلك العصر (ص ١٤٦).

٧ ـ استنتاجات أولية

اثنان على ضفاف المتوسّط (الإسكندرية) والنيل (القاهرة) يتحاوران. مثقفٌ علماني وصحافي متنوّر من جهة، ورجلُ دينٍ مفتٍ في الدولة من جهة ثانية، يبدأان منذ أكثر من مئة عام نقاشًا تحت مطرقة الاحتلال (البريطاني) وسندانِ الاستبداد (العثماني)، لمّا ينتهِ بعد. النقاش يجري على صفحات كبرى الدوريات المصرية آنذاك، ويَطْرق أكثرَ الموضوعات إثارةً وحيويةً، وبصورةٍ منهجيةٍ صارمةٍ وجذرية لا تَعْرف المحاباةَ أو تكاد، بل تصل إلى حدود التجريح (كالقول إنّ المسيحية غرائب وعجائب، وإنّ والمفتي غير عاقل) . إنّما من دون ابتذال أو بذاءة، وبخاصةٍ من دون فتاوٍ تَهْدر الدمَ (كحالة سلمان رشدي) أو تفرِّق بين الأزواج (كحالة نصر حامد أبو زيد) أو تجرّ إلى المحاكم والسجون (من صادق جلال العظم إلى نوال السعداوي...) ومن دون سكاكينَ تُشْحذ لتغتال (فرج فوده) أو لتعوِّق (نجيب محفوظ) أو لتهدِّد (كما هو حال كثيرين).

اثنان داعيان إلى جامعة شرقية حليف للسلطنة، وإلى جامعة إسلامية حليف للإنكليز. خطابان نهضويان يعلنان مخاضَ الانبعاث: علمانية حداثية مطلقة، أو إسلامية أصولية مجددة نقرأهما اليوم، ونتعلّم منهما: أصولَ الحوار وآدابَ المناظرة، والتواضعَ والعمقَ، والجدَّ والمثابرة.

نقرأهما اليوم ونتعلّم منهما، تحت مطرقة العولمة (الأميركية) المتوحّشة وسندانِ الاستبداد الديني (السلفي) والقومي أو الوطني (الحديث).

في الإنجازات والحدود ما يَجْمعهما: فمأزقُ خطاب النهضة لا تقتصر معالُه على معطياته البنيوية، وإنّما يقوم كذلك في التحاقه بعلاقةٍ جدليةٍ بالبنى الأخرى الاجتماعية التاريخية التي يرتبط بها وما يعوز الخطابَ النهضويَّ هو نظرةٌ اجتماعيةٌ وتاريخيةٌ، متكاملةٌ وجدليةٌ منفتحة، إلى الموضوع وإلى الذات.

نقرأ ونتعلّم ما يمكن أن توجزَ مضمونَه العناوينُ التاليةُ

ـ النظرة النقدية إلى الذات والآخر

ـ النظرة التاريخية والمعاصرة (العروي وسمير أمين).

ـ النظرة المتكاملة الجدلية (النظام الاجتماعي ونمط الإنتاج)

ـ العقلانية المادية الجذرية (صادق العظم والتراث الإلحادي)

ـ الالتزام الثوري (قضايا الشعوب والطبقات، من العراق إلى المخيّمات...).

ـ المنهجية المفترضة الفعّالية (في المجالات، والدوائر، والمستويات، والمراتب).

بيروت

د. سامي سويدان

أستاذ النقد الأدبي في الجامعة اللبنانية من مؤلّفاته **ابحاث في النص الروائي، المتاهة والتمويه، فضاءات السرد**