الخطاب الديني وتأويلاته في الإسلام "محمد أركون أنموذجا

الباحث رفاس نور الدين
جامعة معسكر

الملخص:

يعد محمد أركون واحد من الذين تخصصوا في الدراسات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر حيث ركز على قضايا عدة أثارت جدلا كبيرا في الساحة الثقافية من بينها رؤيته إلى الخطاب الديني مركزين في هذا العرض المختصر على ثلاث عناصر متمثلة في " أنموذج الإسلامي، جدل الدين والمجتمع أو الروحي والزمني"، حيث يوظف أركون مصطلح العلمنة داخل الإسلام ذلك بإخضاعها إلى أطر جديدة تمنح الإنسان وجوده حتى لا تفقد المجتمعات الإسلامية بعدها الحضاري وتوظيفها للدين بعيدا عن الإيديولوجيات المختلفة. وعنصرا متمثلا في: " الخطاب الديني و إيديولوجيا السياسي" يركز فيه أركون على استحضار المثال الديني من أجل تبرير الأنظمة السياسة والدفاع عن مبتغياتها هو اختراق للدين في حد ذاته حيث أصبح وسيلة تستخدم من أجل احتماء أنصار السلطة والحكم للحفاظ على سيادتهم تلك هي المغالطة التي تحتاج إلى مراجعة لإعادة مكانة الدين الإسلامي إلى صورته الحقيقية. والعنصر الأخير متمثل في: "الممكن الصوفي في القراءة التأويلية عند أركون" لإبراز الدور الذي لعبته الصوفية في التأثير على المجتمأعات الإسلامية انطلاقا من فهمهم للدين لتنتقل من الجانب النظري إلى الذوق والوجدان في تجربة روحانية خاصة ، هذا ما خلف صراعا بين المتصوفة والفقهاء ليصل إلى الفلاسفة ذلك لتثبت فعاليتها في التأويل الممارساتي العملي الذي يترجم النص التأسيسي إلى سلوك عملي

الكلمات المفتاحية:
الدين ، المجتمع ، العقل، السياسة، الايمان، التأويل

تمهيد

لقد حضي الخطاب الديني باهتمام كبير خاصة في عصرنا الحالي ذلك لكونه من المواضيع الرئيسة التي تبلورت عنه الكثير من المفاهيم على حساب طريقة التلقي لهذا المصطلح والتعامل معه، مع العلم أن الخطاب الديني له أنصاره في الإسلام من صوفية ومعتزلة وعلماء كلام وأشاعرة إلى غيره من الفرق والتوجهات الأخرى، حتى أنهم تمكنوا من احتواء أبعاد ما كان يرمي إليه هذا المعطى الكبير (الخطاب الديني) على لسانهم، كون فهمهم و تفسيرهم اكتمل عند حدود جملة المبادئ التي مكنتهم من الاستناد عليها باعتبارها تعاليم نسير ونعمل وفقها إلى يومنا هذا. إلا أن مسار هذا التفكير والبحث لم يتوقف عند حدود هذه الكيفية من الدراسة فحسب. بل انتقلت أو تحولت إلى منهاج آخر انفتح على أفق أخرى حاولت الخروج باستراتيجيات حديثة تمكنهم من الكشف عن آليات تستفيد منها مجتمعاتنا عن طريق الاجتهاد والتعقل، ومن رواد هذا المنحى الجديد المفكر العربي محمد أركون الذي كرس حياته ساعيا لمنح ملكة العقل مكانة بالغة الأهمية محاولا تجاوز ذلك التفكير الأسطوري الذي ظل يدور في حلقة سماها بالحلقة المفرغة، حتى يتسنى للدين أن يمارس دوره في بناء دولة الحداثة ومواكبة الركب الحضاري.

فكيف ينظر محمد أركون إلى الخطاب الديني من داخل الإسلام أي بمراعاة ما أسسته الفرق والتوجهات الأخرى (الكلاسيكية) وما يوائم المقتضيات الاجتماعية في عصرنا الحالي ؟

1- الأنموذج الإسلامي، جدل الدين والمجتمع أو الروحي والزمني:

إن الفكرة الشائعة عن الدين الإسلامي هو أنه دين يوحد بين الروح والمادة أي بين مقتضيات الدين ومتطلبات المجتمع، ولكن محمد أركون يعارض هذا الموقف، لأنه يرى بأن "الإسلام لا يقوم على الجمع بين الروح والزمن كما هو شائع لدى العديد من الناس، فالتحليل التاريخي بإمكانه أن يثبت ذلك، ما يعني بأن العلمنة ممكنة في الإسلام، من غير تحجيم الدين أو القضاء على العاطفة الروحية"(1) إن القول بأن الإسلام يجمع بين الروح والزمن أو بين الديني والاجتماعي يعتبر غلقا لكل انفتاح على التاريخ، كما أن مفهوم العلمنة يخضع إلى متطلبات جديدة في الفكر الأركوني، لأن العلمنة موقف إيجابي وحر يتخذه الإنسان إزاء وجوده الاجتماعي ويتحدد دوره وفق قيمه ومبادئه الروحية، وهذا الأمر لا يعد تهميشا للدين أو إسقاطا له من المجال الروحي في المجتمعات الإنسانية ولأن "العلمنة كانت موجودة خلال فترة حكم المأمون أكثر من ما هي اليوم في معظم الدول العربي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والإسلامية، لأن الأسئلة التي تجرأ المعتزلة على طرحها حول القرآن وخلقه لا يمكن أن تعالج اليوم في الأوساط الثقافية العربية أو الإسلامية، وهذا ما كان مستحيلا التفكير فيه قبلا"(2)، العلمنة تعبر عن الحرية أو الموقف الحر الذي يختاره الإنسان طواعية ودون إكراه من خلال فكره، وهذا الأمر موجود في المواقف التراثية في الإسلام، لأن المعتزلة أثاروا مشكلة خلق القرآن التي كان ينظر إليها أنها من قبيل المستحيل التفكير فيه، ولكن وضع حدود للعقل يعد تعطيلا للاجتهاد ولفعالية الإسلام، لأن الإسلام كدين يرتبط حتما بالمجال الاجتماعي والثقافي والنفسي التي يتشكل ضمنها، ويبين أركون أن "الحركة الفكرية الأصيلة، أي المعتزلة مرتبطة بالأطر الاجتماعية للمعرفة وليس بالإسلام كدين، بمعنى أن التطور الاقتصادي والاجتماعي للمراكز الحضارية الكبرى قد تحكم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدية لعلمنة الفكر والوجود"(3)، إن التاريخ الإسلامي لا يكاد ينفصل عن محددات العلمنة التي كانت حاضرة فيه بقوة، لأن المتغيرات التاريخية السائدة في مجال الثقافة والمجتمع والسيادة قد فرضت بشكل أو بآخر وجود الكثير من المواقف المختلفة اتجاه المسائل المتعلقة بالدين في علاقته بالدنيوي(*1)، لأن الدولة قد علمنة الدين باستخدامها له كأداة لتبرير سلطتها وخلع المشروعية عليها أكثر مما لجأت إلى حمايته طبقا لما ينص عليه قسم الطاعة أو البيعة"(4).

إن الدولة التاريخية في الإسلام وظفت الدين من أجل تحقيق أغراضها وأهدافها الإيديولوجية(*2) وعملت على علمنة الدين واتخذته مجرد وسيلة لبلوغ غايتها، وطريقة اختيار الحكم أو السلطة في الإسلام سواء عن طريق البيعة أو الشورى أو الاختيار دليل على التوظيف الإيديولوجي للدين ولكن إذا كانت العلمنة تتجذر في التاريخ الإسلامي فإنها تتجلى في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة وتوظف إيديولوجيا بالطريقة نفسها، ولكن دون الوعي بتجلياتها الإيديولوجية.

تعد وجهة نظر أركون بيانا قوي لتجذر العلمانية في ثقافتنا المعاصرة وتغلغلها في مجتمعاتنا دون إدراك أو وعي مسبق، لأنها تتحقق فينا من خلال الدعوة إلى الوحدة الوطنية والقومية التي أصبحت مطلب الكثير من المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وتحل محل الوحدة الروحية التي تعبر عن الحياة الآخروية التي ينشدها الإنسان المسلم ويسعى إلى تحقيقها، وهنا اللاشعور يمارس مفعوله لأن المكبوت يتخارج في شكل مظاهر اجتماعية وثقافية.

إن محمد أركون لا يدعو إلى تبني العلمنة كما هي ظاهرة في الغرب عصر الحداثة في أفق فكرنا العربي والإسلامي المعاصر، أراد أن يكشف داخل التاريخ الإسلامي عن وجود هذه الظاهرة في الكثير من المواقف والآراء التراثية، فهو يقف ضد كل نضال علماني متطرف، إن فهم العلمنة في السياق الغربي إبان القرن التاسع عشر وما بعده بالنسبة إلى ثقافتنا الإسلامية المعاصرة خصوصا في الجانب السياسي منها تجسيدا لسلطة معينة تخول لنفسها أن تتحكم في زمام الأمور، "إن هذا الاستخدام المهووس لكلمة إسلام، هذا الاستخدام الاجتياحي الهائل والعاري من أي حس نقدي هو الذي يفرض نفسه اليوم بكل عدوانية من خلال الحركات السياسية المعاصرة المدعوة "بالإسلامية" وهي حركات سياسية بحتة تدخل في صراع ضار ودام مع الأنظمة القائمة من أجل التوصل إلى السلطة ولذا ينبغي كشف القناع الديني عن وجهها"(5).

إن التوظيف الإيديولوجي للإسلام لا يمثل الإسلام الرسمي الحقيقي وإنما هو صورة واقعية من تطور المسلمين تاريخيا، والدين الإسلامي لا يمكن أن يفهم خارج التاريخ، فهو مرتبط بأحداث الزمان والمكان ويتغير بدوره بتغيرهما، من هنا يمكن الربط بين الروحي والزمني أو بين الدين والمجتمع. إن العلمنة في الإسلام متحققة تاريخيا وهي لا تقتصر على التراث الإسلامي الكلاسيكي، بل تمتد إلى غاية الراهن التاريخي، فالحركات الإسلامية المعاصرة في توجهاتها المختلفة تندرج ضمن تكملة التوجه العلماني بدون قصد مباشر، لأنها وإن كانت ترفض العلمنة وتواجهها نظريا إلا أنها مندرجة ومنخرطة فيها عمليا.

إن "إدعاء السلطة السياسية أنها تملك مشروعية خارقة تفوق البشر ما هو إلا وسيلة تاريخية يمكنها تثبيت نفسها ومحاربة خصمها وإرهابه، إن هذه الوسيلة لا تزال مستخدمة حتى في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولذلك لسبب افتقار هذه المجتمعات إلى الحداثة المادية والعقلية"(6)، المجتمعات الإسلامية المعاصرة تفتقد إلى البعد الحضاري في واقعها وتلجأ السلطة فيها إلى توظيف الدين من أجل أن تخول لنفسها شرعية خاصة، لأنها لا تملك أن تشرعن ذاتها حضاريا أو حداثيا، ويشكل الدين بالنسبة إليها الفرصة السانحة في السيطرة على مجتمعاتنا، وهذا أدى إلى تقهقر الدين الرسمي وسيادة الايديولوجيا بسبب من تدخل السلطة السياسية في شؤون الأفراد وفي حريتهم باسم الدين لأنه كلما خلعت السلطة السياسية على نفسها القداسة واعتبرت أحكامها نهائية كلما سيطرت بالقوة المعنوية على شعوبها ومجتمعاتها.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إن "أركون لا يعتبر أن الشريعة الإسلامية لها أصل إلهي وذلك بسبب ما قامت به السلطات السياسية عبر التاريخ من عمليات خلع القداسة عليها وعلى أحكامها، فالشريعة ترتبط بالعمق بالدلالة المركزية"(7)، ومادامت الشريعة هي التنظيم البشري للدين واقعيا فإن هذا الأمر لم يكن بشكل عفوي بريء في تاريخ الإسلام وإنما من خلال توظيف الشريعة الإسلامية توظيفا سياسيا خول للسلطة السياسية أن تخلع على نفسها المشروعية انطلاقا من توظيف الشريعة من أجل خدمة مصالحها وأغراضها وأهدافها الخاصة(*3)، يبين التاريخ الإسلامي أن الفقهاء كانوا في الكثير من الأحيان أولياء للسياسة بينما الفلاسفة كانو بمثابة المعادين لها، ويبين تاريخ القرن الرابع هجري كيف أن الفلسفة كانت سائدة في الفكر الإسلامي، ومنذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي تضاءلت الفلسفة ومثلت الدور الهزيل منذ أن تحقق الوصال بين الفقهاء والساسة فاعتبر الفلاسفة بذلك في مصاف الخطرين، لأنهم "يهددون السلطة، أما الفقهاء فهم الداعمون بامتياز للسلطة والمدافعون عنها فالشريعة الصارمة التي تفعل في نفوس الجماهير هي التي تدعم النظام القائم"(8)، وكانت نتيجة انتصار الفقهاء على الفلاسفة منذ بداية القرن الثاني عشر ميلادي إعلانا عن تواطىء بين الفقهاء والساسة بما يسمح للسلطة السياسية أن تحقق وجودها التاريخي وتفرض نفسها اجتماعيا، وهذا الأمر لا يزال يفرز الكثير من نتائجه في واقعنا الإسلامي المعاصر.

إن الإسلام المعاصر ليس تمثيلا رسميا للدين الإسلامي الحقيقي، لأن "الإسلام المعاصر لم يعد دينا، إنما هو أقرب إلى الإيديولوجيات السياسية التي تنافسها قوى السلطة والمعارضة في آن"(9)، ولهذا يبدو أن دعوة محمد أركون تسير في اتجاه الدعوة إلى العلمنة، ولكن ليس بالمفهوم الذي يتناقض مع الدين، وإنما بالمفهوم الذي يتناقض مع التوظيف الإيديولوجي له.

2- الخطاب الديني وإيديولوجيا السياسي:

يبين محمد أركون أن "الخطاب القرآني كخطاب المسيح النصارى وبشكل عام ككل خطابات الأنبياء التوراة هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين:-تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة الصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي)، -ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي، ولكن الحاضر دائما بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر"(10)، وتعد لحظة دخول الخطاب القرآني إلى التاريخ تحقيقا لخطاب سيادي جديد، السيادة الإلهية التي تكون بمثابة المرجع لكل بشر، ذلك أن العلاقة بين الله والبشر في الإسلام تقوم على الطاعة أي طاعة البشر لله من خلال النبي محمد ﷺ يتم الوصول أو التواصل بين السيادة الإلهية والبشر، لأن "السيادة هي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية أو قومية ما، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها (....) هذه هي صور السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحضاريون والمفكرون الخلاقون، إنها قوة لإثارة الحياة"(11)، فهي ذات أصل الهي تستمد قيمها ومبادئها من روابط قوية تجمع بينها وتوحدها صوب هدف معين، ولكن الواقع تاريخيا هو أنه تم توظيف السلطة البشرية للسيادة الإلهية في تحقيق مصالحها السلطوية، لأن "السلطة تحافظ وتدير الأوضاع وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييد وهي عندما تلجأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجيا تبريرية"(12)، إن السلطة تفرض النظام عن طريق الإكراه وممارسة آليات السياسة من أجل الحفاظ على دوامها واستمرارها التاريخي، لأنها توظيف إيديولوجي يسعى إلى تحقيق أهدافه من خلال فرض السيطرة والقانون على الكل، وهذا مبرر هيمنتها على شؤون العامة باللجوء إلى الاحتماء بالسيادة الإلهية العليا تحقق أغراضها وأهدافها، إن "السلطة تستمر في الاستناد إلى السيادة العليا الإلهية ذلك أن أعمالا مثل الزكاة المطلوبة من المؤمنين والاستنفار ضد المشركين، الجهاد والقانون الجديد للأسرة وللتبادل الاقتصادي والحياة السياسية، كل ذلك كان قديم وتمثله المسلمون وكأنه مبادرات آتية من الله مباشرة، الله الذي يريد أن يجعل من الإنسان خليفته في الأرض"(13)، ولكن محمد أركون لا يكتفي بذكر وتحليل المضامين الإيديولوجية للخطاب السلطوي في الإسلام وإنما يبين أن السائد تاريخيا أو في بداية التاريخ الديني للإسلام هو أن "السيادة والسلطة هما شيئان لا يفصمان مادام على الأقل ممارسين من قبل النبي ﷺ "(14)، لأن النبي ﷺ كان يمثل سيادة الله على الأرض أو حجته البالغة للبشر والتي خولت له أن يقيم السلطة الإلهية في المجتمع والتاريخ من خلال السيادة المطلقة لله في المجتمع والتاريخ.

إن التوظيف الإيديولوجي للسيادة الإلهية بشكل سلطوي يتم فيه استحضار المثال الديني كحصن ومناعة من أجل تحقيق أغراض السياسية والإيديولوجية، حيث "كانت هذه السلطة، أي السلطة السياسية الفعلية تطلب دائما من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين تبريرا لوجودها، بل أنها كانت توجهها أيضا من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

متعالية ومستنيرة وقائدة تبرر لزعيم الأمة تصرفاته وأعماله"(15)، إن هناك دائما غطاء تيولوجي يحتمي به أنصار السلطة والحكم من أجل أغراضهم السلطوية السياسية والإيديولوجية ومحاولة تحقيق الاقتناع النظري عبر الإيهام الزائف بالمصلحة العامة وحق الله وغيرها، فتحولت الإيديولوجيات السلطوية إلى نزوع سياسي بقي مبطنا طوال تاريخ الإسلام، كما أن "البيعة التي تمثل يمين الولاء الذي يتيح لولي العهد أن يترأس كحاكم مطلق كانت قد حولت تدريجيا إلى أداة لتقديس السلطة السياسية"(16)، وفي التاريخ الإسلامي نجد أن كل محاولات الوصول إلى السلطة في الإسلام كانت دائما وفق الإيهام بالبعد الشعائري للإسلام وهنا يكمن البعد النقدي الذي يكشف عن الصراع حول السلطة أو التوظيف الإيديولوجي للدين في السلطة(*4).

يبين تاريخ الإسلام من جهة أخرى أن "كل جماعة استلمت السلطة كانت ترى نفسها أنها بحاجة ماسة إلى صياغة شرعيتها عن طريق التقرب من النص التأسيسي والأنموذج الذي يحمله، وهي تستند في ذلك إلى الدين الذي يمثل الحقيقة المطلقة التي يجب على الجميع الخضوع إليها"(17)، وهدف أركون هو تفكيكه لتلك العلاقة التي تربط بين السيادة الإلهية العليا والسلطة السياسية، لأن الخلاف لم يكن ذا بعد ديني وإنما يخضع إلى الاختلاف السياسي والاجتماعي، إذ أخضعت السلطة السياسية في الإسلام القوى الاجتماعية من خلال الطاعة لله التي تبرر الشرعية للحاكم والسلطة، حيث أصبح للحاكم أو الخليفة حضور مقدس يفرض الطاعة على الجميع، لأن "وعي الأمة هو وعي أسطوري بشكل أساسي يغذيه حضور الزعيم الروحي المقدس، كلما كان الزعيم الروحي أمينا في تأدية وظيفته كوكيل للنبي كان تأثيره فاعلا في نفس الأمة لذلك لم يكن له أي سلطة تشريعية"(18)، إن الاعتراض الذي يراه محمد أركون لا ينحصر في تحديد الجوانب السلبية للسلطة السياسية في الإسلام وإنما في الأدوار التي تربطها بسيادة الله العليا، فالسلطة ينبغي أن تتجدد من خلال الاهتمامات الواقعية والمادية للمجتمعات الإسلامية، ولأن السيادة العليا المتمثلة في حق الله على الأرض لم تتجسد بشكل كلي في التاريخ وإنما بشكل نسبي كما أنها لم تتحقق في الواقع بشكل ما، ولذا فـ" ذروة السيادة العليا الشرعية لم تتجسد في الواقع أبدا، إنما وجودها كان ذهنيا في عقول المؤمنين"(19)، إن السلطة السياسية الحقة لا بد أن تتشكل على حسب ظروف الواقع الإنساني، وليس انطلاقا من فرض نظامها الإيديولوجي بشكل متعسف، إن القول بالحفظ على الفوضى والقانون الجائر انطلاقا من الحفاظ على الأمة والمجتمعات استندا على مبررات أن النظام أحسن من الفوضى وأن السلم أحسن من الحرب، وأن الثورة لا طائل من وراءها سوى الفوضى، أمر مغلوط يحتاج وفق أركون إلى إعادة نظر لأن "المبدأ الذي يقول بأن الحفاظ على النظام القائم حتى ولو كان ظالما وجائرا هو أفضل للأمة من الفوضى والعصيان وقلب النظام هو شيء لا علاقة له البتة بتجربة محمد في المدينة ذلك أن هذه التجربة نفسها كانت قلبا للنظام السائد آنذاك في اتجاه ثوري"(20)

إن رفض التوظيف الإيديولوجي للدين في السياسة يبين أن هناك سلطة سياسية تحتمي بالدين دائما لتحقق ذاتها، كما أن السلطة السياسية حققت الكثير من أهدافها بواسطة الشعائر الدينية الروحية والمواقف التراثية في الدين سواء في عهد النبي محمد ﷺ ، أو ما بعده.

3- الممكن الصوفي في القراءة التأويلية عند أركون:

يبين محمد أركون أهمية ودور البعد الصوفي في بلورة تصوراتنا عن الإسلام ككل وخاصة في قراءتنا للنص الديني في الإسلام المتمثل في القرآن وكذا في قضية تأويله، ومكانة التصوف في تاريخ الإسلام وكيف كان مؤثرا في بلورة التجربة الإيمانيةأو الوجدانية التي تربط المخلوق بالخالق.

إن هناك علاقة بين التجربة الصوفية التي يحياها الإنسان المسلم وبين قضية فهم النص القرآني(*5) حيث كثير ما تختلط وتتمازج هاته التجربة مع تلك، ولكن الإشكال إنما هو في التأثير الذي تمارسه التجربة الصوفية في إخضاعها للنص على حسب الشروط التي يحياها المتصوفة والأثر الذي ينجر عنها على مستوى الفعل والممارسة، فالتجربة الإيمانيةانعكاس لما يخضعه المتصوف من فهم وتأول ذاتي للنص، وفي مستوى القرآن هناك مفارقة تطرح نفسها حيث أن انغلاق أفق التأويل بما يمنحه الفهم أو الفكر المؤول من معنى متناه بالضرورة،لأنه تقدير ذاتي ونسبي للحقيقة التي تنتظرها في أفق النص، إن عجز الفكر المؤول يقابلهتعدد وفعالية الوجدان أو التجربة الصوفية باعتبارها المعنى الفائض الذي لا يخضع للفهم بالضرورة، وإنما هو

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إحساس وذوق، فالتجربة الصوفية كتيار ديني خاص له الأهمية البالغة في بلورة فهمنا للإسلام في إطار التجربة الذاتية وما ينجر عنها من فعل وممارسة.(*6)

إن النقطة الأساسية التي منها تتفرعإشكالية تأويل النص القرآني بالنسبة للمتصوف هي العلاقة بين التجربة الروحية واللغة باعتبارها كلاما وتعبيرا ووصفا، فالتجربة الخاصة للمتصوف لا تعكسها بالضرورة اللغة أو الكلام، لأن التجربة الصوفية تند عن الوصف الدقيق، لأنها ترتبط بالوجدان، لذلك نجد الكثير من المتصوفة يلجئونإلى محاولة إظهار هذه التجربة ونقلها في صورة الكلام المقول الذي يتلقاه الآخر باعتباره تجربة مشتركة، ولكن لا يمكن تحقيق المشاركة المطلقة في التجربة الصوفية،لأن أي تأويل ينتج عنها فيما يخص النص القرآني أو النص الديني في الإسلام إلا وهي محاطة بعجز أفق اللغة بنقله، حيث كثيرا ما يسعى المتصوفة في التعبير عن تجربتهم من خلال الشعر والنثر وغيرها مثل " ابن الفارض" و" ابن عربي"، ولكن لا يمكن التعبير عنها ونقلها عن طريق الكلام بالقدر نفسهومن ثم يكون عدم الانسجام بين اللغة والتصوف، وإذ كان التأويل لا ينفتح إلا من خلال اللغة ككتابة وكلام ووصف وتعبير، فإن هناك مشكلة تطرح في مجال تأويل النص القرآني، "لأن المتصوف كالشاعر يشعر دائما بأن اللغة عاجزة عن التعبير ما يحس ويعتمل في أعشائه وأعماقه"(21)، إن عجز اللغة عن التعبير يعني أن التجربة الصوفية باعتبارها منحى في التأويلالخاص الذي يتبعه المتصوف للنص القرآني وإن كان يحيى ويعيش بوجدانه وأحاسيسه الروحية فإن هناك في الأصل تذوق خاص ومتميز تبنى على أسسه عقيدة المتصوف في الإسلام.

إن هناك صراع تاريخي بين المتصوفة والفقهاء، لأن التجربة الصوفية تعبر عن عقائد خاصة لم تكن منظمة بالشكل الكافي، والفقهاء باعتبارهم المؤسسين للعقائد والقوانين الموضوعية في الإسلام قد واجهو هذه التجربة، إن الخضوع للقانون والسلطة أو الدولة بصفة عامة في الإسلام يقف بشكل حر في المجال الديني، وهذه الحرية تتنافى بالضرورة مع القوانين المفروضة في الإسلام كما تم صياغته في القوانين الفقهية، وقد وقف الفقهاء من أجل الحد من الصوفية والتقليص من دورها، "ومن المعلوم أن الغزالي أدان في كتابه التعليمي الكبير"إحياء علوم الدين"ذلك التدخل المزعج للفقهاء في مجال الإيمان المعاش تحت إدارة التوجيه المخلص والنزيه للمشايخ الروحانيين أو الصوفيين، ولكن ذلك لم يمنع حصول التوترات والصراعات بين الفقهاء والواضعين أنفسهم في خدمة الدولة والسلطة وبين المشايخ الروحانيين الصوفيين الذين يعلمون المريدين الراغبين في الالتحاق بالطرق الصوفية"(22)، يعبر تدخل الفقهاء في مجال الإيمان الخاص بالفرد عن الوقوف ضد تلك المطامح الصوفية، حيث اتسعت دائرة هذا الخلاف لتشمل عملية الفهم الخاصة بالنص القرآني، حيث يسعى الفقهاء إلى ترجمة وتأويل النص في شكل قوانين شرعية تنظم العبادات والمعاملات بين المسلمين، في حين يراها المتصوف في تجربة روحانية خاصة، لأن القوانين التي تصاغ بعيدا عن المجال الوجداني لا يمكنأن نصل بها إلى المعنى المراد وراء النص الظاهر.يقول أدونيس: "وفي هذا الأفق الصوفي يمكن القول إن الكتاب بوصفه مطلق لا يبدأ ولا ينتهي (...)، فهو في هذا الأفق الله نفسه: كلي الظهور، وكلي البطون في آن واحد – يرى ولا يرى في آن. يوصف ولا يوصف في آن، يفهم ولا يستنفذ في آن وكل كتابة خارجه لا تقول إلا استحالة القول"(23)،إن الصوفية لا تسعى في أصلها إلى أن تحارب أو تواجه التأويل الذي ينتجه العقل فيما يخص النص، وإنما ترى بأن هذه العملية إنما تتجاوز المجال النظري إلى الذوق والوجدان، لأن الفهم المتضمن والمعنى المنتج وراء كل قراءة خاصة بالقرآن إنما هي ذوق وإحساس في أعماق الروح قبل أن تترجم في شكل الفهم واللغة والقانون والسلطة.

إن الصراع بين المتصوفة والفقهاء اتسع ليشمل الفلاسفة أيضا، إذ لعب دورا كبيرا في إضعاف الفلسفة ثم تصفيتها كليا في نهاية المطاف من ديار الإسلام، فالفقهاء الأرثوذكسيون السلطويون هم الذين حاربواالفلسفة والتصوف في آن معا، وهم الذين كفرو الحلاج وابن عربي كما كفرو الفارابي وابن سينا وابن رشد وبقية الفلاسفة أيضا، لأنهم يعتبرون أنفسهم وكأنهم يمتلكون الإسلام الصحيح أو العقيدة القويمة المستقيمة، إن ثمة هناك صراع خفي دائم يحركعملية فهم النص القرآني والإسلام في صورته العملية الممارسة بين البشر، إن مآل الإسلام المعاصر في صورته العقائدية الوثوقية والأرثوذكسية(*7)، هو نتيجة التاريخ الطويل أو الحرب التي خاضها الفقهاء قديما ضد الفلاسفة أو المتصوفة، وفي قضية تأويل القرآن كان الفقهاء يعتبرون أن تأويل الفلاسفةكفر خارج عن القانون والسلطة الرسمية في الإسلام، ولذلك رفض التصوف والفلسفة في ديار الإسلام وخضع الإسلامإلى تأويل سلطوي وتسلطي، حيث"تمثل التجربة الصوفية والفلسفة نوعا من الإبداع والتجديد في النظر إلى مقتضيات

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

النص والإيمان بما يجعلها تتعارض أمام القوانين الشرعية المعدة على حساب الفقهاء الذين خولوا أنفسهم دون غيرهم تأول النص المعين الذي يحتكرون فيه أحقية الفهم والسلطة(*8).

إن الذي زاد في تأثير الصوفية في المجتمعات الإسلامية هو أن هناك تلامذة ومريدين وأتباع للمتصوفة،وأمور الدين والعقيد في الإسلام عند هؤلاء تخضع للروحانية وتنطلق من الإيمان بالتجربة الروحية،"وبدءا من القرن الحادي عشر راحت الأمور تمشي في اتجاه تشكيل طرق الصوفية ولم يعد التصوف فرديا، وهي طريقة أو جمعيات تستقبل الإخوة في مدن وفي مناطق بعيدة عن المراكز السياسية"(24)، إن التطورات التاريخية للصوفية في الإسلامجعلها تنتقل من مستوى الفردية إلى مستوى الجماعة، حيث تكونت مراكز استقطبت هذا التيار بأشكال مختلفة، فلم تصبح التجربة الصوفية كما كانت عليه في البداية، ولكن "قادة الطرق الصوفية ومشايخها الكبار هم عبارة عن نوع من المقاولين الروحانيين الذين يشرفون في ذات الوقت على إدارة مناطق انطلاقا من الزاوية الصوفية أو الخانكة أو الرباط"(25).

لقدأخذت الصوفية صفة المؤسسة البشرية التي تخضع لهياكل وطرق من خلال قدرتها في التأثير على المجتمع انطلاقا من فهم الدين في مجال روحاني سامي، حيث أخضعت الكثير من الفئات الاجتماعية التي تستعصي على الدولة الحاكمة، لأنها رسخت فهمها للنص الديني التأسيسي (القرآن والسنة) انطلاقا من إثبات فعاليتها في التأويل الممارساتي العملي الذي تترجم معه تلك النصوص التأسيسية في سلوكات وأعمال البشر انطلاقا من التجربة الروحية نفسها بفعل ممارسة معينة ناتجة مباشرة عن رياضة روحية شاقة.

إن الصوفية لم تكن مستقلة تاريخيا عن التوجه الإيديولوجي والسلطوي، لأن الذين يحكمون في ديار الإسلامجعلوا من التوجه الصوفي مدخلا وصورة ظاهرة تحقق كل أهدافهم الإيديولوجية والسلطوية،فنتج عن ذلك في المحصلة توسيع دائرة الخطاب الصوفي الذي يعكس بصفة مباشرة نوايا ومقاصد السلطة الحاكمة في أمور الدين والسياسة"ينبغي العلم بأن الصوفية كالدين في مجمله تابعة للشيفرات الثقافية والأنظمة السياسية التي تعبر عن ذاتها من خلالها"(26).

تبين الانعكاسات المعاصرة أن تاريخ التجربة الصوفية خضع للاعتبارات السلطوية والثقافية والسياسية، وهذا الانعكاس أحدث انقلابا جذريا في فهمنا للدين الإسلامي،كما تبين تجارب الدول الإسلامية الحديثة أن "الطرق الصوفية تعتبر مصدرا مهما لجمع المعلومات واستكشاف فترة طويلة من المتغيرات التي طرأت على الإسلام كدين وكمذاهب للاعتقاد وكذروة عليا للمرجعية لكل الطبقات والفئات والمجموعات الاجتماعية. وبالتالي فلا يمكن أن نفهم تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية جيدا إن لم نفهم منشأ الطرق الصوفية والدور الكبير الذي لعبته في بعض المراحل ولا تزال"(27).

إن النص القرآني لا يزال إلى غاية اليوم يخضع إلى تفسير وتأويل خاص عند أتباع وتلامذة المتصوفة الذين ساروا على نهج التصوف مقدرين الاعتبار للجانب الروحاني،لأن "خط التقسيم أو الفصل بين الظاهر والباطن لا يمكن أن يتطابق مع خط الفصل بين الداخل والخارج، فالباطن أي المخبوء لا يمكن أن يعرف إلا بواسطة الطريق المساري للتدريس الذي يتوصل إليه المريد بواسطة التتلمذ على يد المشايخ الصوفية، أما الظاهري أي المتجلي فيمكن للبصر أو للعقل أن يراه أو يتوصل إليه مباشرة"(28).

إن طريق الصوفية تخضع إلى رياضة شاقة ولا يمكن لأي كان أن يصل إليها وإن كان عارفا بأمور الدين من دون أن يخوض هذه التجربة الروحانية، وتأويل القرآن لا يخضع في نظر هؤلاء إلا أن تحصل على تلك الرياضة الشاقة بالتتلمذ على كبار المشايخ ومتواترا عليهم من أتباعهم وأتباع أتباعهم وهكذا، فالصوفية ترسم بهذا أفقا لحرية الاعتقاد الروحاني في الإسلام، و"الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (الفكر) على المطلوب"(29)، إنكل ظاهرة في التجربة الروحية إلا وهي متداخلة مع الباطن في التجربة الروحية. وتأويل القرآن باعتباره نصا يخضع إلى أمور الباطن الروحاني بشكل أو بآخر، والتجربة التأويلية يتسع فيها نوع من التوالفو المحاكاة العميقة بين النص وبين عمق وروح النص تؤثر في النفس الإنسانية من خلال التوق والشوق وتسموسعيا في الالتحام والتواصل معالذات الإلهية، ولكن "ينبغي العلم بأن الفكر الإسلامي التقليدي خلع الطابع النفساني ضمن إطار الثقافة الغنوسية الباطنية على حقيقة نفسانية لغوية معينة وحقيقة ندرسها اليوم عن طريق استخدام مصطلحين البنية العميقة والبنية السطحية أو الخطاب الضمني والخطاب الصريح للغة. كان المفسرون القدماء قد

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عرفوا هذا التمييز عندما حاولوا تفسير الخطاب القرآني فقد تحدثوا عن التقدير والتضمين، أي المعنى الضمني للآيات الصريحة الواضحة أو الغامضة المتشابهة، وهذا التقدير والتضمين يتطلبان بذل جهود أكثر في التحليل أي في الجهد التأويلي"(30).

إن الخطاب الصوفي في قراءته للخطاب القرآني من منطلق اللغة إنما يأخذ في الحسبان كذلك الخطاب الضمني، لأن القرآن جاء يحمل آيات صريحة وأخرى ضمنية، وهنا يعمل التأويلداخل النص بما يخول له أن ينفذ إلى الضمني المتضمن في النص لكي يميز بين المقول واللامقول، ولكن التأويل الصوفيلم يكن مشبعا آنذاك بالكثير من الاستراتيجيات والقراءات التي وصلت إليها المناهج الحديثة في مستوى قراءة الخطاب والنص(*9).

وحتى وإن"كان المفسرون القدماء يعرفون المجاز والكتابة مثل الذي يضرب والقصة التي تحكي ذات الموعظة، وكذلك كانوا يعرفون معنى الرموز وهذا هو معنى الآيات المستخدمة في القرآن، فالآية بالمعنى القرآني القديم تقابل العلامة الرمز بالمعنى الحديث وكانوا يستخدمون بشكل طبيعي كل أساليب البلاغة والتعبير في جميع الأنظمة السيميائية الدلالية التي ينتجونها، ومعلوم أن الخطاب الصوفي هو أحد هذه الأنظمة السيميائية"(31) .

إن الخطاب الصوفي كان ينتهج أبعادا سيميائية في مستواه التأويلي، والخطاب الصوفي قد وصل إلى مستوى هذه القراءة التي تخص القرآن في جوانبه الدلالية والسيميائية طبعا بالمعنى الكلاسيكي وليس بالمعنى الحديث الذي يقصده محمد أركون، لأن التقابلات لا يمكنها إلا أن تكشف بشكل أو بآخر على أن هناك نظرة مسيطرة تميز بها الخطاب الصوفي في كل قراءة للنص القرآني لا زالت ذات أدوار فاعلة حتى اليوم في المجتمعات الإسلامية.

ومن التجليات المعاصرة للطرق الصوفية الروحية في الإسلام هو تأثر الكثير من رجال الدين أمثال السيد قطب وعبد السلام ياسين بالتطهر باعتباره "إنكارا للذات ومصالحها كما كانت تفعل ذلك بالعادة الصوفية القديمة وكما تطالب به خاصة الطرق الصوفية للحياة الروحية المعاصرة"(32)، وهذا يؤكد فعالية البعد الصوفي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، حيث تدخل الكثير من الشؤون الاجتماعية والسياسية انطلاقا من التصورات العقائدية الصوفية ولا تتوقف عند مقاصد ومعاني الدين بل تبحث على المعنى العميق والمقاصد البعيدة، من خلال التأثير الذي تمارسه الطرق الصوفية اليوم في توجيه المجتمع وأمور السياسة،فهي تقام على طرق بنائية تسعى إلى تحقيقها القوى المهيمنة في الأوساط السياسية والاجتماعية،أو هي نوع من الإيديولوجيا سياسية واجتماعية ونتيجتهاالسيطرة على مراكز النفوذواتخاذ القرار.

إن التوجه الصوفي يستمد من خلال التركيز على القيم الدينية ومحاولة الاجتهاد الروحي في تحقيقها على أكمل وجه، لأن الاعتقاد الصوفي لا يتوقف عند حدود الشريعة والفقه أو حدود العبادات المجردة،بل يحاول أن يفرض عليها نوعا من التسامي الروحيلتحقيق إيمان روحاني يحقق اليقين من العبادة والتواصل المستمر مع الله.

خاتمة:

يخلص محمد أركون إلى الفهم الذي يستوجب اتباعه من خلال التركيز على آلية العقل في معالجة قضايا الإسلام، ونعني بذلك مكانة الإنسان والاجتهاد في ممارسة الشعائر الدينية بطريقة حديثة تسمح بالمجتمعات الإسلامية أن ترتقي إلى مستوى الحداثة في مقابل ما فرضته الفرق الكلاسيكية من مبادئ يستحيل تجاوزها أو التطرق لها، كما يعطي محمد أركون أهمية بالغة لكيفية توظيف الجانب الديني داخل السياسة أو الدولة بعيد عن التفكير الإيديولوجي له ذلك من خلال إعادة النظر في المنطلقات والأبعاد التي تحيل من طرف رجال الدين أو السلطة السياسية. ليبرز أيضا ذلك المنزع الصوفي الذي طالما ركز على البعد الروحاني و المتعالي الذي شكل هاجسا في عقول الفرق الإسلامية وحتى الفلاسفة من خلال اتصاله المباشر مع النص القرآني والاستنباط مما يقدمه من أحكام ليتم تجسيدها عمليا على أرض الواقع، وبالتالي هنا لا مناص لتدخل الفرق الإسلامية الأخرى أو الاهتمام بالمتطلبات الاجتماعية لأنه يعكس صورة الصوفي الذي يرى نفسه المثال الحقيقي للدين.

الهوامش:

- نايلة أبي نادر،" التراث والمنهج بين أركون والجابري"، الشبكة العربية للدراسات والنشر"، بيروت، ط1، 2008.، ص 212.

2- المرجع نفسه، ص212 .

3- محمد أركون، ""العلمانية والدين، الإسلام المسيحية والغرب"، دار الساقي، بيروت لبنان ط3، 1996، ص61.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

*1 قد بين محمد أركون في الكثير من المواضع وبرهن على وجود الأصول العلمانية في القرون الهجرية الأربعة الأولى وبالإضافة إلى موقف المعتزلة في مسألة خلق القرآن ذكر أركون كذلك محنة ابن حنبل التي تعرض لها في أيام المأمون ذلك أن الخليفة المأمون تبنى موقف المعتزلة القائل بخلق القرآن، وجعله عقيدة رسمية للدولة الإسلامية، أنظر:- نايلة أبي نادر، ،"التراث والمنهج بين أركون والجابري"، مرجع سابق، ص213.

4- المرجع نفسه، ص216 .

*2- يرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري أنه من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر العربي الحديث ولا زالت تشغله قضية العلاقة بين الدين والدولة، بل إن الفصل في هذه القضية كان يقدم ولا زال من طرف التيارات المتعارضة كشرط أولي لنجاح النهضة بل لإمكانيتها"، أنظر: الدكتور محمد عابد الجابري، " الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية"، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1982.ص214.

5- محمد أركون، "العلمانية و الدين، الإسلام، المسيحية، الغرب"، مصدر سابق، ص67 .

6- نايلة أبي نادر،"التراث والمنهج بين أركون والجابري"، مرجع سابق، ص229.

7- مرجع نفسه، ص229 .

*3 إن الشريعة في الإسلام هي مجموعة من المبادئ التي تمثل القانون المدني والمؤسساتي والجنائي، ولكن المسلمون في نظر أركون قد تلقوا هذه القوانين وتمثلوها كأنها أمر إلهي مطلق ناتج عن النص القرآني والحديث النبوي، في حين أنها غير ذلك تماما لأنها توظيف ذا إيديولوجية ما للدين الإسلامي يتماشي ويتوافق مع السلطة السياسية الحاكمة، أنظر: محمد أركون، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1998، ص222.

8- محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، مصدر سابق، ص230.

9- مصدر نفسه، ص234.

10 - محمد أركون، السيادة العليا والسلطات السياسية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت العدد 12، 1981، ص48.

11- محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، مصدر سابق، ص191

12- محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، مصدر سابق، ص191.

13- محمد أركون، "السيادة العليا والسلطات السياسية"، مصدر سابق، ص34 .

14- مصدر نفسه، ص84 .

15- مصدر نفسه، ص53 .

16- مصدر نفسه، ص53.

*4- يوضح لنا محمد أركون الكثير من الأمثلة التي تبين بأن أشكال السلطة التي ظهرت في الإسلام منذ الخلافة والإمامة والسلطنة العثمانية أن استراتيجيات السلة والطرق التي تؤدي للوصول إلى السلطة وممارستها كانت دائما تفهم وتفسر ضمن البعد الشعائري والميثي، أنظر في هذا: محمد أركون، "السيادة العليا والسلطات السياسية"، مصدر سابق، ص54.

17- نايلة أبي نادر، "التراث والمنهج بين أركون والجابري"، مرجع سابق، ص200.

18- مرجع نفسه، ص208.

19- مرجع نفسه، ص208.

20- محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، مصدر سابق،ص191 .

*5- يرى أدونيس في هذا الصدد أن النص القرآني كما ترى التجربة الصوفية، دل لغوي لمدلول هو الوجود، الأول رمز، والثاني مرموز إليه، فالكتاب هو كلمات الله التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه وتوازي الإنسان وترمز إليه، إنه البرزخ بين الله والإنسان، بين الطلق والنسبي، أنظر: - أدونيس " النص القرآني وآفاق الكتابة" دار الآداب بيروت، ط1، 1993ص30،ص31.

*6- يبين محمد أركون بأن كلمة صوفية العربية تعبر عن تيار فكري وتجربة روحية وتدريب تلقيني للمزيد على مناهجها ومفاهمها، إنها تجسد علاقة خاصة أو خصوصية للمريد بكلام الله أو الشخصية الروحية الكبرى للنبي محمد ، والمحطة الأخيرة للصوفي هي تحقيق الانصهار بين الأنا البشرية والأنا الإلهية...للمزيد من الإطلاع أنظر في هذا الصدد: محمد أركون، "الهوامل والشوامل"، حول الإسلام المعاصر، تر:هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص247.

21- محمد أركون، "الهوامل والشوامل"، مصدر سابق، ص248.

22- محمد أركون، "الهوامل والشوامل"، مصدر سابق، ص249.

23- أدونيس، "النص القرآني وآفاق الكتابة"، مرجع سابق، ص32.

*7- إن كلمة أرثوذكسية كلمة يونانية مشتقة من أرثوس، وتعني مستقيم، وأوكسا وتعني الرأي، إذن معناها الرأي المستقيم وهو الاعتقاد الذي اعتقده الفقهاء في الإسلام على أنهم يملكون الرأي المستقيم دون غيرهم أو سواهم.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

*8- يبدو أن التأثير الذي مارسه الفلاسفة والمتصوفة كان أشد غروا من الفقهاء، حيث كانوا في زمانهم التأسيسي مؤثرين تماما التأثير في الساحة الثقافية، حيث عبروا عن تجربتهم بأسلوب قوي ومؤثر وفرضوا مؤلفاتهم على الساحة الثقافية، ومن أعلام ذلك الجيل يذكر محمد حسن البصري والمحاسبي والبسطمي الجنيد ... للمزيد من الاطلاع أنظر في هذا الصدد: محمد أركون، "الهوامل والشوامل"، مصدر سابق، ص251.

24- محمد أركون "الهوامل والشوامل"، مصدر سابق،ص 250 ، ص 251.

25- -مصدر نفسه، ص251.

26-- مصدر نفسه، ص 202.

27- مصدر نفسه، ص253.

28- محمد أركون، "الهوامل والشوامل"، مصدر سابق، ص256.

29- سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد2، "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، مقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، محمد عابد الجابري، مركز الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى1998، ص117.

30- محمد أركون، "الهوامل والشوامل"، مصدر سابق، ص 257.

*9- إن علم الألسنيات الحديثة قد وصل الى الكثير من المستجدات المعرفية في إطار اللغة داخل الخطاب والتعدد وذلك من خلال المناهج الحديثة التي استطاعت أن تكشف عن الدلالات والرموز وغيرها من الدلالات السيميائية الأخرى... للمزيد من الإطلاع أنظر في هذا الصدد: محمد أركون"الهوامل والشوامل"، مصدر سابق، ص257.

31- مصدر نفسه، ص257.

32- رونهاليبر، " العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون"، ترجمة جمال شحيد، ط1- 2001، دار الأهالي، سوريا، دمشق، ص1.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com