المجلة الموريتانية
للداراسات الفلسفية والفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية والفكرية

مجلة علمية محكمة تصدرعن مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العـــدد الثـــاني / ينـاير/ 2023

ISSN: 2811-6518

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية والفكرية – العدد الثاني

(مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث)

يناير 2023م

مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

البريد الإلكتروني : haimerbrahim@gmail.com

رقم الهاتف : 0022226039091

Facebook.com/ejial

الآراء الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن آراء تتبناها مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث وإدارة المجلة

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث.

الهيئة الإدارية :

- المشرف العام: إبراهيم الحيمر
- رئيس التحرير: سيدينا سيداتي
- مدير التحرير: سيدي محمد أحمد المصطفى

هيئة التحرير:

- أحمد سالم عابدين
- أمل ناصر
- إبراهيم مالك
- بن مزيان بن شرقي
- تماضر آل جعفر
- زينب أجد
- خدي احميده
- سحر سعيد
- سوزان إدريس
- الشيخ نافع
- عبد الكريم امبيريك
- العزة محمد الولي
- لمرابط اسنيد
- محمد يحيى حسني
- مريم ميرزاده
- محمد الزكاري
- منال محمد خليف
- محمد الخراط
- ندى العبيدي
- وسيلة مجاهد.

التدقيق اللغوي :

- لؤي محسن
- -عبد الله محمد غلام.

اللجنة الفنية :

- إبراهيم الشاوي
- معتز الجيلاني.
- مريم خليفة المبروك

الهيئة العلمية الاستشارية :

- أشرف منصور أستاذ الفلسفة الحديثة ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية(مصر)
- بيارن مالكفيك أستاذ الفلسفة والقانون المقارن بجامعة لافال بكيبيك (كندا)
- جلال الدين السعيد أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة بجامعة تونس (تونس)
- الزواوي بغورة أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة الكويت (الجزائر)
- ستيفن بينكر عالم نفس معرفي إدراكي وعالم لغويات وأستاذ بقسم علم النفس في جامعة هارفرد (الولايات المتحدة - كندا)
- ساري حنفي أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية ببيروت (فلسطين)
- السيد ولد أباه أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة نواكشوط (موريتانيا)
- صفاء عبد السلام جعفر أستاذة الفلسفة المعاصرة بجامعة الإسكندرية (مصر)
- عبد الجبار الرفاعي مفكر ورئيس مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد (العراق)
- عبد الحكيم أجهر أستاذ بجامعة خليفة للدراسات والتكنولوجيا، أبوظبي (سوريا)
- عبد السلام بنعبد العالي أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس (المغرب)
- عبد الصمد علي مادي أستاذ الفلسفة بجامعة سبها (ليبيا)
- فتحي المسكيني أستاذ الفلسفة بجامعة تونس (تونس)
- محمد إسحاق الكنتي أستاذ في كلية أصول الدين بجامعة لعيون الإسلامية (موريتانيا)
- محمد شهاب الوهيب أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة الكويت (الكويت)
- مروان رشدي راشد أستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة العربية بجامعة السوربون (فرنسا/ مصر)
- محمد شوقي الزين أستاذ الفلسفة بجامعة تلمسان (الجزائر)
- محمد الأشهب أستاذ الفلسفة بجامعة أكادير (المغرب)
- مشير باسيل عون أستاذ الفلسفة الألمانية بالجامعة اللبنانية (لبنان)

- **نوفل الحاج لطيف مترجم وباحث في الفلسفة (تونس)**
- **نورة بوحناش أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2 (الجزائر)**
- **نادر الصمعاني أستاذ الفلسفة بجامعة القصيم (المملكة العربية السعودية)**
- **وائل حلاق أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية والإنسانيات بجامعة كولومبيا بنيويورك (كندا - فلسطين)**
- **يمنى طريف الخولي أستاذة فلسفة العلم بجامعة القاهرة (مصر).**

افتتاحية العدد :

مواصلةً للعطاء الفلسفي الذي يرتقي بالعقول نحو النضج ويستثمر فيها بروح الإبداع لتنتج إنساناً قويماً من مختلف النواحي أصرت مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث على أن تجعل من مجلتها ملاذاً لكل الأقلام الفلسفية التي ترنو إلى أن تفكر وتكتب بأسلوب أكاديمي بهيج وبمنهجية علمية تتوخى الدقة وتستجيب لأفضل المعايير بصرامة منقطعة النظير جسدتها إدارة المجلة في اختيار أفضل الأساتذة المتخصصين لتحكيم مادة هذا العدد متبعة طريقة رصينة في التقويم.

إن هذا العدد الذي أفتتحه بهذا النص المختصر عبارة عن غوص عميق في مواضيع متعددة من الفلسفة والفكر الإسلاميين في محوره الرئيس وهذا الغوص يذهب بنا في رحلة التعرف على مكامن الثراء الكبير في تر اثنا الفكري والفلسفي ومواضع الفقر والنقص فيه حيث نرى الجو انب المضيئة في هذا التراث والأماكن المظلمة منه بنفس علمي أكاديمي شديد الدقة والعمق على أيدي أساتذة وعلماء من أفضل المتخصصين في مجالهم.

لقد كان إخراج هذا العدد للعلن صعباً للغاية وهو ما جعله يتأخر عن موعده الذي كان سيصدر فيه وذلك لأسباب خارجة عن إرادة المؤسسة وإذ تغتنم المؤسسة الفرصة لتعتذر عن التأخير الغير مقصود وتعد بأن ذلك لن يحدث مجدداً بالرغم من صعوبة الظروف إذ لاتمويل للمجلة واعتمادها فقط على مجهودات أفراد من إدارتها يعدون على رؤوس الأصابع.

وفي الختام أود أن أتقدم بخالص الشكروعظيم الامتنان للأساتذة الكرام الذين ساهموا معنا في هذا العدد على صبرهم علينا وتعاونهم المنقطع النظيركما أتقدم بالشكروالعرفان إلى جنود الخفاء الذين لولاهم لما رأى هذا العدد النور.

إبراهيم الحيمر المشرف العام على المجلة الموريتانية

للدراسات الفلسفية والفكرية

فهرسة المحتويات

محور العدد: الفلسفة و الفكر الإسلامي رؤى متعددة 9

الفيلسوف والسياسي في مدوّنة أبي نصرٍ الفارابي 10

الخلافةُ والمُلك؛ هل أفلت الُفقهاء من قبضة نموذج المُلك؟ 33

ابن تيميّة قارئا للغزالي في مسألة علم الكلام - التفاهم الممكن والتشابه المستحيل- 57

النصُّ القرآنيّ وقراءتهُ المعاصرة: محمّد أركون نموذجًا 79

الظّاهر في المنهجيّة الأصوليّة بين شرعيّة التّأويل وتجديد التّشريع 93

هل الطبيب الفاضل فيلسوف؟ الطب والفلسفة في القرون الوسطى 109

علم الكلام المعاصر والسّؤال الأخلاقي 119

كتاب "الحروف" أو شروط التأسيس الفلسفي عند الفارابي 150

أبحاث ودراسات 162

عزيز العظمة.. منظور"سوسيولوجي وإيديولوجي" مختلف للعلمانية؟ 163

الترجمات 176

السياق الإسلامي للفلسفة اليهودية في العصور الوسطى 177

ابن رشد قارئا ميتافيزيقا أرسطو 201

من أجل حدٍّ أنطولوجيّ للجَمْعِ 210

مراجعات الكتب 217

قراءة في كتاب "بين الفِقْه والفن: النِزاع على الصورة" للدكتور شربل داغر 218

حوارات 235

مهنا الحبيل: الفلسفة في الزمن الأخير لإنقاذ العالم 236

مقالات بلغة أخرى 242

Le problème de l'orientalisme 243

Integrity, Professional Responsibility, and the Good Conduct of Judges: Thoughts on Justice Adel Maged's
261..... Article "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity"

محور العدد: الفلسفة و الفكر الإسلامي رؤى متعددة

الفيلسوف والسياسي في مدوّنة أبي نصرٍ الفارابي[1]

د. مراد بن قاسم

مُلَخَّص:

إنّ التقديرَ بمنزلةٍ للفارابي[2] ضمن الفلاسفة يُؤهله إلى رسمِ خطابٍ في السياسةِ والسياسيّ. الأمر الذي يُحيلُ القول بهامشيّة الشأن السياسيّ، في مُدوّنة أبي نصرٍ، على الهامِشِ. ليُعلِنَ عن خُصوصيّةٍ ابيستيميّةٍ لفلسفةٍ سياسيّةٍ، لا ترتفعُ إلى منزلة المُقارنة مع ما تختلف عنها، من السابقين لها أو اللاّحقين عليها، فقط، وإنّما ترفعها إلى مقام الاستحقاق بالاهتمام والتأمّل والتأويل. لذا فإنّ تَحَيُّزَ الفارابي لموقع الفيلسوف، الواضع للدستور السياسيّ، يَجِدُ مشروعيته في تميُّزِهِ وهو يرسمُ خصائصَ الرّئيس وشروط الرّئاسة، رئاسة المدينة والمعمورة، في آنٍ. أَلَيسَ الفيلسوف هو من يَنْشُدُ ما يجبُ أن يكون، مُراهَنَةً على اتيقا الوجود والموجود في فضاء الإنساني؟ ! هل يُوَفَّقُ الفارابي فعليّاً في إرساء فلسفةٍ سياسيّةٍ ذات خصوصيّةٍ أم يظلُّ حبيس الإرث الإغريقي الأفلاطوني إنشاءً لنظرٍ سياسيٍّ؟ وفي تقديرنا فإنّ المُتابعة البنيويّة للنصّ الفارابي من الدّاخل هي ما تُتيحُ مُحاجَّةً أهمّ القراءات النّقديّة للفكر الفارابي. لذا كان فعل المُراوحة بين المنهج البنيوي والنهج التأويلي سبيلاً إلى كشف حقيقة الفلسفة الفارابيّة عامّة والسياسيّة على نحوٍ أخصّ.

المفاهيم المفاتيح: الفيلسوف* – السياسيّ* – الفيلسوف-الملك* – النبوّة* – التعقُّلُ *– الحكمة*.

Abstract:

Appreciation of the position of Al-Farabi among the philosophers qualifies him to formulate a discourse on politics and politician. Which refers to the marginality of the political issue, in Abu Nasr's blog, on the sidelines. To declare the epistemic specificity of a political philosophy, which does not rise to the status of comparison with what differs from it, from those who preceded it or those who follow it, but rather raises it to the position of merit through attention, contemplation and interpretation. Therefore, Al-Farabi's bias towards the position of the philosopher,

[1] - يروم هذا المقال التقديم لكتابي الموسوم **بالسياسي والعصيان الميتافيزيقي-قراءة فارابيّة**، والصادر في السنة الثالثة عشر بعد الألف الثانيّة عن مكتبة قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس-تونس. ولا شكّ أنّ القارئ سيتفطّن لأهمّية وضرورة اختزال هذا الكتاب في مقال دقيق؛ تأكيداً على أهمّية إعادة قراءة تراثنا بنيويّا وابيستمولوجيّا، في هذا العصر، حتى تكون الإفادة منه واثقة سواءً للفهم أو للتجاوُزِ.

[2] - أبو نصرٍ الفاربيّ، هو محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، وُلد في فاراب عام 870م وتوفي عام 950م. ولئن أجمع الشراح والنقاد على تأسيسه لنظرية في ميتافيزيقا الخلق الإلهي" فقد اختلفوا في شأن تأسيسه لنظرية في الفلسفة السياسيّة.

the author of the political constitution, finds legitimacy in his distinction as he outlines the characteristics of the president and the conditions of the presidency, the presidency of the city and the world, at the same time. Is the philosopher not the one who seeks what should be, betting on the certainty of being and existing in human space? Will Al-Farabi actually succeed in establishing a special political philosophy, or will he remain confined to the Greek Platonic heritage in establishing a political view? In our estimation, the structural follow-up of Al-Farabi's text from the inside is what makes it possible to argue the most important critical readings of Al-Farabi's thought. Therefore, the act of staggering between the structural approach and the hermeneutic approach was a way to reveal the truth of Al-Farabi philosophy in general and political philosophy in particular.

Key concepts: philosopher* - politician* - philosopher – king* - prophecy* - prudence* - wisdom*.

تــوطئــة:

قد يستعصي الجزم بشأن المُبرّرات القطعيّة، التي تحملنا اليوم، إلى إعادة تمحيص النظر في التراث العربي والإسلامي؛ أتتصلُ هذه الأوبَةُ إلى أعلام الماضي لِصمتِ العقل العربيّ عن التفكُّرِ والتأويل والنقد بعد أبي الوليد بن رشد؟ أم هيَ موصولةٌ بحجبِ الثقة في كلّ ما صدر لاحقاً عن هذا العقل تبخيساً له واستهجاناً، إمّا مُقارنة بما كان له، في السابقِ، من عُمقٍ وعبقريّةٍ وسدادِ نظرٍ، فيما وردَ طيَّ نصوص التراث، أو مُقابلةً بما نعرفه عن العقل الغربي من تقدُّمٍ مُطّرِدٍ ونجاعةٍ حقيقيّةٍ شملَت كلّ مجالات الشأن البشري؟

ولكن لنا أن نجزمَ بأنّ سجالاتِ التأويلِ الكثيفةِ، والتي ما تفتأ تتراكم تَعدُّداً وتنوُّعاً، هي المُحفّزُ الأساسيّ لإعادةِ قراءةِ أحدِ أهمِّ تلك النصوص، وأقصدُ المُدوّنةُ الفارابيّة. فأبو نصرٍ الفارابيّ لم يلقَ من الاعتراض حول تأسيسه "لنظريّةٍ في الخلقِ الإلهي" عَيْنَ ما لَقِيَهُ من عدمِ الإجماع في شأنِ إنشاءِ تَصوُّرٍ فلسفيٍّ سياسيّ ذي خصوصيّةٍ.

فالبعض يُعلّق على ما خطّ الفارابي في السياسة فيُقرّ بحضور تصوّرٍ جديرٍ بالتميّزِ، بما يرفعُه إلى منزلة المُقارنة مع ما اختلف عنه من تصوُّراتٍ فلسفيّةٍ سابقةٍ له أو لاحقةٍ عليه. والبعض الآخر يُنكرُ على أبي نصرٍ عُلُوَّ هذه المنزلةِ، مُقدّراً أنّ اهتمامه بالشأن السياسيّ هامشاً غير ذي معنى، وهم ما لا يحُثّنا إلاّ على تهميشه، مُقارنةً بما كتبَهُ في الميتافيزيقا سواء من الزاوية الكمّية أو من جهة المنهج وأسلوب تناول الموضوع؛ ويجد هذا الموقف ما يشدُّ إزرَهُ ويُدعّمه في تصريحٍ لاذعٍ، بل مُهينٍ، يُصنّفُ الفارابي أحَد لُصوص الفكر الإغريقي والفلسفة الأفلاطونيّة بصفةٍ أَخَصَّ. وأَنْ يتجاوزَ عملٌ فكريٌّ مُغامرَةَ التأمُّلِ لينخرطَ في فعل التَلَصُّصِ، ثمَّ ينحطُّ

إلى مقامِ اللّصوصيّة، فهذا أدعى إلى تعليقِ كلّ حكمٍ ممكنٍ، إذ لم يبقَ حضور الفكر السياسيّ هو موضوع التشكيك، فقط، وإنّما انتهت خصوصيّة النظر النقديّ، والتي تُدعى فلسفة، هي أيضاً، إلى موضع الاتّهام والتشكيك فالمُساءَلَة.

وبما أنّ التراث الإسلامي، عامّةً، والفكر الفارابي، خاصّةً، ما يزال تحت وطأةِ الشبهةِ والاشتباه في سياق علاقته بالتراث الفلسفي اليوناني؛ ولمّا كانت المُؤلّفات الفارابيّة هي الوحيدة المُؤهَلَة لتكون شاهدة له أم عليه، أضحى لِزاماً تصفُّحُ كتابات أبي نصر والتمعُّنِ في حروفه وتمحيص طبيعة علاقته بالفكر السابق عنه.

فهل يرتفع الفارابي فيلسوفاً مُحتَرَماً فوق ذلك المقام الضحل الذي للّصوص؟ وهل نعثرُ، حقّاً، على معايير تُؤهّل أبا نصرٍ صاحبَ نظرٍ تَجعلُه جديراً بلقبِ الفيلسوف، حتى يكون ذا أهليّةٍ يرسمُ نظام خِطابٍ، واضحٍ ومُتماسكٍ وصارمٍ، في السياسةِ والسياسيّ؟ وهل يُصيبُ المُؤوّلون، القائلون بهامشيّة الشأن السياسي لدى الفارابي نظراً لاكتفائه بنقل الفكر اليوناني الأفلاطوني من غيرِ إحالَةٍ عليه؟ أم تُعلن مُدوّنته عن خصوصيّةٍ ابيستمولوجيّة لفكرٍ سياسيّ أو فلسفةٍ سياسيّةٍ ترتفع إلى منزلة الاستحقاق بالاهتمام والتأمّل والتأويل، طالما كان الاقتران حميميّاً بين الفيلسوف والسياسيّ؟

ألسنا ممّن يمكث حيث القول إنّ الفيلسوف هو من يضع المعايير، ويرسم معالم العالَم الآخر، ويُقدّرُ المقاديرَ، بحسبِ الاستطاعة وشروط الكفاية والاكتفاء؟ أيحظى أبو نصر الفارابي بمثل هذا المقام الأكثر رفعةً ولأوفى منزلةً؟

ضمن هذا الفضاء من الاهتمام بمشكلٍ قديمٍ ولكنّه راهنٌ بالنسبة إلى الشعوب العربيّة، في المشرق كما في المغرب، الذين تاهت بهم أحلام الثورات عن طلب الممكن، فضلّوا السبيل وضلّت بهم سُبُلُ رسم سياسة الفضيلة الممكنة، نتقصّى موقع أبي نصرٍ من "الفيلسوف"، واضعُ دستورُ "السياسيّ". ثمّ نُدقّقُ البحث في خصوصيّة قوله في "شروط الرّئاسة وأهمّ خصائص الرّئيس". حتى يتسنّى لنا التخلّصَ إلى مُحاجّةِ "سجالات التأويل"، تمييزاً لمقام الفارابي بين التبعيّة والفرادةِ.

I. الفيلسوف والسياسي

1. في صورة الفيلسوف:

كما عرّفَ به مُعاصروه واللاّحقين عليه، من أمثال ابن سينا وبن رشد، الذي كان كثير الذكر له والاستشهاد به، فإنّ إسهامات الفارابي الفلسفيّة لا يرقى إليها أدنى شكّ. إذ لم يكن أوّل مُؤسّسٍ لفلسفة "ميتافيزيقا الخلق"،[1] فقط، وإنّما هو، أيضا، مُفكّرٌ

[1] - « Qu'il soit médiatisé par ses successeurs … ou direct, l'apport d'AL-FARABI est considérable. On lui doit la première formulation philosophique d'une métaphysique de la création. », Voir, Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 2004, P. 108.

سياسيٌّ، حيث يحتوي مُؤلَّفه الرّئيس، في السياسة، آراء أهل المدينة الفاضلة أثراً للأفلاطونيّة من خلال فكرة "الفيلسوف-الملك"، التي يُدرجها أبو نصرٍ ضمن الفكر السياسي القائم على منطق النُبُوّةِ لدى المسلمين.1

ولقد أحْكَمَ في هذا المُؤلَّف الرّئيس رسم معالم المدينة ومعاييرِ حكمها، في دقائقها الكبرى والصغرى، وقد قدّرَ صاحبه تشابُهاً بين بنية المدينة وبنية العالَم القائمةِ على التراتُبِ، والمحكومة بانتسابها إلى موجودٍ أرقى، يُعدُّ أساس وُجودها وعلّة استمرارية ذلك الوجود.2 فلِمَ يهتمُّ الفارابي بالشأن السياسي المدني؟ وممّا يستمدّ مشروعية التفكير في السياسة والتنظير للسياسيّ؟

تجدُ هذه المشروعيّة سندها في وعي أبي نصرٍ بأنّ القولَ في المدينة لا يكون ممكناً إلاّ برسمِ صورةٍ للفيلسوف الذي يرغب في أن يُحكِمَ القول في الشأن المدني للمجتمع. فإذا ما أعلَنَ التواضُعُ والاتّفاق إنّ الجميلَ لا يرسُمُهُ إلاّ حمّالُ ذائقَةٍ جميلةٍ، كذلك لا يرسمُ معالم السياسة إلاّ من كان حمّالاً لشروطٍ تُؤهّلُهُ لإحكامِ ذلك الرّسم. فأيُّ صورَةٍ يضعها الفارابي "للفيلسوف" قبل أن يضع صورة السياسة؟

إنّ الفيلسوف إنسانٌ كسائر النّاس، مُطالبٌ بألاّ يترفّعَ على حياتهم وألاّ يتوحّدَ دونهم، يُشاركهم وجودهم بهمومه ومشاغله، ولكن من غير أن ينصهر كُلّيّاً في شأنهم العامّ، حتى لا يصيرَ عامّياً مثلهم، لا حولَ ولا قوة له بينهم.

ذلك أنّ تبرير القول باهتمام الفيلسوف بالمجتمع استناداً إلى تماثُله معهم لا تعدو أن تكون حُجّةً فاسدةً.3 فانصهار الفيلسوف في المجتمع اغتراب له، كما أنّ انصرافه وترفّعه عنه هو تضحية بواجبٍ فلسفيّ أصيلٍ، ويتمثّل في تخليصِ مواطني المدينة من

---

1 - « ... Son chef d'œuvre de philosophie politique ... acclimate la théorie platonicienne du Philosophie-Roi à la pensée politique et prophétologique musulmane. », *Ibid*, p. 108.

2 - « His most extensive political work is called principles of the opinions of the citi / zens of the best city. Here Al-Farabi considers the city and its government by placing it within a wider scherme macroscom and microscom in which the structure of the greater and lesser words is seen to be smilar at every level. This structure is hierarchical: its elements... are each seen to depend on something superior, which is the bases for their initial and continuing existence. », Voir, Jean Jolivet, « From The begining to Avicenna », In, John Marenbon, *Medieval philosophy*, London and New York, 1998, P. 37.

3 - وهو ما يُصرّحُ به أُليفار ليمان في كتابه **الفلسفة الإسلاميّة الوسيطة:**

« Questa posizioni é di certo molto regionevole. Sarebbe francamento sorprendentese si fosse argumentato che i filosofi devono prendere parte alle vita sociale quando la societa é a loro ostile. Come sottoline a AL-Farabi : se... di lui nessuno si cura, non é colpa del filosofo non essere di alcun aiuto alla comunit a, ma é colpa de quelli che o non gli prestano ascolto o credono di non dovergli prestare ascolto. », Voir, Oliver Leaman, *La filosofia Islamica médiévale*, Tradizioni, Dimassimo Campanini, Bologna : by societa editrice il Mulino, 1991, P. 264.

التهميش، الذي لم يكن الفيلسوف مسؤولا عنه، ولكنّه مسؤولٌ على رسمِ سبيلِ بلوغهم الكمال. وهذا ممكنٌ متى تموْضَعَ الفيلسوف في منزلةٍ بين المنزلتينِ، أي في موقعٍ وسطٍ دونَ التوحُّدِ حدّ الاغتراب أو الانصهارِ حدّ الذوبان.1

أَتكونُ هذه الصورة التي يرسمه الفارابي للفيلسوف هي، ذاتها، التي يضعها أفلاطون "لفيلسوف الحاكم" والذي يتوجّب عليه قيادة "الجمهوريّة الفاضلة"، وقد اشترط اليونانيُّ: أنّه لا يستقيم شأن المدينة إلاّ متى حكم فلاسفتها وتفلسف حُكّامها؟ ومن هو الفيلسوف-الفارابي القادر على إحكام القول في الشأن السياسي؟

الفيلسوف هو الإنسان المُتميّزُ بالكمالِ وهو من يتمّ له تحصيلُ المعرفة النظريّة المُكتمِلة، وله المقدرة على بلوغ الفضائلِ الأخلاقيّة، ثمّ تكون له كفاية المقدرة على تجذيرِ تلكم الفضائل الفكريّة والأخلاقيّة في نفوس مواطنيه. بهذا المعنى تكون معانيَ "الفيلسوف" و"الملك" و"المُشرّع" أو "واضع النواميس" و"الإمام"، كلّها واحدة ومُتماهيةٌ.2 والحالُ هذه، لا يكون ممكناً تحصيلُ الكمال النظري إلاّ بالسؤال الفلسفي، وليس من خلال "علم الكلام" أو "الفقه".3 وإنّ المنزلة الوسطى للفيلسوف بين وضعيتيْ العزلة والانصهار، سالفة الذكر، هي ما تُمكنه من وضع السؤال المناسب والمُؤهّل لرسم معالم المجتمع الفاضل. وفي هذا السياق يقول "ليوستراوس" (Leo Strauss) في مُؤلّفه أفلاطون الفارابي: "إنّ الفلسفة هي الطريق المُؤدّية إلى هذا العلم، (علم ماهية الكائنات)، والأجدر بهذا العلم هو السؤال بصرف النظر عن الإجابة المُترتبة عنه. فتتعارض الفلسفة، بهذا، عمليّاً مع الفكر العلمي ومع السؤال الفعلي عن الحقيقة، فالفلسفة موصولةٌ باعتقادٍ راسخٍ بأنّ ذلك السؤال، وبمفرده، هو ما يجعل الحياة جديرةٌ بأن تُعاش، ذلك السؤال الذي يستمدّ قوّته من الرّيبةِ التي يحملها تُجاه النزوع الطبيعي للإنسان، والاكتفاء بما رسخَ لديه من اعتقاداتٍ أو يقينياتٍ لم تكن بديهيّةً كما لم تكن ثابتةً بالبرهان".4

وهكذا يكون الفارابي أكثر ألفةً وقرباً منه إلى رجل الدين. وطبيعيٌّ ألاّ ينسجم أبو نصرٍ مع غير الفيلسوف بشأن طبيعة الغاية التي يجب مُلاحقتها أو التوجّه إليها، فللفارابي – الفيلسوف الطبيعة التي للفيلسوف. وفي هذا السياق ذاته يُضيف ستراوس (Strauss): "إنّ ما يجعلُ الفارابي فيلسوفاً، من خلال تحديده الخاص للفلسفة، ليس ما يحمله من اعتقاداتٍ وآراءٍ راسخةٍ، وإنّما

---

[1] - وفي هذا السياق يقول أليفار ليمان:

« L'opinioni di Al-Farabi é che l'esser umano non puo attingere la perfezione nell ' isolamento ; ma da cio non consegue che il mutawahhid non ha altra via d'uscita che farci coinvolgere nella presenta societa. », *Ibid*, P. 264.

[2] - AL-FARABI, *Aphorismes choisis,* Traduction et introduction, Soumaya Mestiri et Guillaume Dye, Fayard, Paris, 2003, P. 23.

[3] - *Ibid*, P. 23.

[4] - AL-Farabi, *Aphorismes choisis*, P. 23.

التفكير الذي، من خلاله، تمّ له التحصيل والاحتفاظ بما اكتسب من معارف ومن خلاله، أيضاً، تعلّم الانصات الأجدر والأولى بالنشر على الملأ".1

بيّنٌ والحال هذه، أنّ تأكيد الحاجة إلى الاجتماع، قصد التشريعٌ لقيام مدينة فاضلة، بحاجةٍ أوّلاً، إلى وضع قولٍ بيّنٍ وواضحٍ وتامٍّ في الفيلسوف المُؤهّل لأن يقول قولا في مدينة الإنسان واجتماعه. وهذا "الفيلسوف – الملك" في تقدير أفلاطون والفارابي، على السواء، مُطالبٌ بأن تكون له كفاية المقدرة على مُخاطبة العامّة والجمهور ليس حفاظا على الفلسفة، فقط، وإنّما ضماناً لفضيلة المدينة، أيضاً. ففي مستوى الفقرة السادسة والثلاثين من كتابه فلسفة أفلاطون اتّجه الفارابي إلى التميز بين منهج سقراط (Socrate) ومنهج السفسطائي ترازيماك (Thrasymaque).

فإذا كان المنهج السقراطي يسمح بتوعية المواطنين بجهلهم، وقد كان لسقراط الكفاءة في تقصّي العدالة والفضيلة على نحوٍ علميّ، وبشغفٍ ذاتيّ، وضع الفيلسوف منهجاً قابلاً لتشكيلِ الإنسان المُميّز أو الإنسان الفاضل، فإنّ الفارابي قدّرَ أنّ هذا المنهج ليس هو الكفيل لتكوين الشباب وأغلبية الشعب. لذا يتوجّب على الفيلسوف والملك ن تكون لديهما القدرة على تطبيق "منهج ترازيماك" الذي يتضمّن، بحسبِ الوضعيّات، اليقينيات والقدرة على التمثّل؛ ويدعو، عند الاقتضاء، إلى استعمال الارغام، حيناً، والتخيير، حيناً آخر، أو الترهيب والترغيب معاً.2

والحال هذه، فإنّ اليقينيات المُكتسبَة، من قبل الفيلسوف، لا يمكن أن تُوجد فعليّاً إلاّ عبر السؤال الفلسفي، ولكن يجب ألّا تُذاع أو تُنشر كما اتّفق وذلك لعدّة أسبابٍ: أوّلاً لأنّ الفيلسوف يمكن أن يُعرّض نفسه إلى الخطر إذا ما انصرف إلى تلقين المواقف والرُؤى المُتعارضة مع الدّوغمائيّة السائدة. وأمّا السبب الثاني فيعود إلى أنّ الفيلسوف يمكنه، من خلال حججه وشكوكه، أن يُقوّض مُعتقدات العامّة، التي يُمثّل بعضها الأساس المُنظّم للحياة الاجتماعيّة. في حين يتمثّل ثالث الأسباب في انسجام الفارابي مع أفلاطون، من جهة اعتبار أنّ المعرفة يجب أن تُحجَبَ عمّن ليست لهم المقدرة على فهمها، وكذلك بالنسبة إلى الذين لم تتجه رغبتهم إلى السلوك الفاضل أي إلى ممارسة الفضيلة.3

وعلى هذا الأساس يكون الفارابي قد شكّل منهجه في الكتابة على اللّزوم: وهو وُجُوب اتّقاء الخطر الذي يمكن أن يُحدثه وصول القرّاء فاقدي الكفاءة، أو استباقه إلى الحقيقة الفلسفيّة، وهو خطرٌ يتعلّق بالفلسفة كما المجتمع، وذلك بتحويل المعرفة

---

1 - *Ibid*, P. 34.

2 - *Ibid*, P. 23.

3 - *Ibid*, P. 24.

الفلسفية أو نقلها إلى القرّاء، الذين لهم الاستعداد الكافي للتقبُّل، مُتوسّلاً عدداً من الحيل كالرّموز والألغاز والأُحجية، مُتوخّياً أسلوب الغموض، من خلال التضمين والاستعارة، فلا يفقه أسلوب الكتابة غير ذوي الكفاءة في معرفة المحجوب.

وبيان ذلك الرّواية الواردة في مطلع مُقدّمة نواميس أفلاطون التي يعرضها الفارابي عن علاقة ناسكٍ بملك طاغية. إذ يروي: "أنّ ناسكاً يتمتّع بخصال النزاهة والتزهّد والورع، اشتهر بمُعاداته لحاكم المدينة الطاغية، ممّا حداَ بالنّاسكِ إلى مُحاولة الفرار من سخطه وجبروته، وقد تمّ أمر الطاغية لزبانيته بالبحث عنه وإيقافه.. ولمّا كان النّاسك عاجزاً عن الفرار من أحد أبواب المدينة، انصرف إلى البحث عن سترة يرتديها الصعاليك إلى أن عثر عليها، ومع حلول الليل لبس السترة وحمل في إحدى يديه طبلة تُضربُ بعصاً واحدةً، وبدأ يضرب على الطبلة ويُغنّي، مُتظاهراً بنشوة المخمورِ السكران، إلى أن تقدّم إلى باب المدينة وسأله الحارسُ: من تكون؟ فأجابه الناسك مازحاً: أنا فلان النّاسك. فاعتقد الحارس أنّ صاحب الطبلة يسخر منه، فما هو إلاّ مُجرّد صعلوك بائس، وتركه يمضي. وهكذا تمكّن النّاسك من إنقاذ حياته مُعتمداً الحيلة ومن غير أن يتوسّلَ الكذب في كلّ ما قال".[1]

لنا أن نستخلص من رواية الفارابي مُحصّلتين، نظريّة وعمليّة: تتمثّل المُحصّلة النظريّة بضرورة ترفّع الفيلسوف، قدر الإمكان، عن عامّة النّاس لأنّ انصهارهم فيهم سيُحيل الفلسفة إلى خطرٍ محقّق، كما سبق وأسلفنا. فيكون لزاماً على الحكيم أن يتوسّل الأحجية واللّغز والحيلة، فلا يتهدّد وجوده بينهم. ولكأنّ الفارابي، بهذا، يأخذ العبرة من إعدام الجمهور للمعلّم سقراط، لمّا تجنّب التقيّة في تعامله معهم وذلك رغبة في إصلاحهم وإصلاح فساد المدينة. وفي هذا السياق يُعلّق الفارابي على رواية النّاسك، في مستوى الفقرة الثانية من مقدّمة كتاب نواميس أفلاطون، قائلاً: "إنّ غايتنا من خطّ هذه المقدّمة هي أنّ الحكيم أفلاطون لم يكن يسمح بكشف ونشر العلوم على كلّ فردٍ، ولذلك استعار صورة الرّمز والأحجية والغموض والصعوبة، بشكلٍ لا يكون، معه، العلم في مُتناول العُجَّز أو غير الأكفاء من البشر، فلا يُشوّه ولا يكون في متناول من يجهل قيمته أو يستعمله دون بصيرةٍ. والحال هذه، يكون أفلاطون الحكيم مُحِقّاً".[2]

أمّا المُحصّلة العمليّة من مُغامرة النّاسك مع حاكم المدينة فتتمثّل في الاستهتار بالطغيان واستهجانه، إذ عرّض الحاكم وقاره إلى سُخرية نّاسكٍ في لَبُوسِ "صعلوكٍ مُهرّج". إذ لمّا تُتَوسّلُ الحيلة يفشل الاستبداد، ويهوى نظام الحكم بسقوط الرّئيس، رُكنُهُ الأساس، وتكون الحاجة أكيدة إلى الاستعاضة عن الفساد بالصلاح، وعن الطغيان بالعدل، وعن الدناءات بالفضائل، ويُستبدَلُ الرّئيس بأفضل منه.

---

[1] - AL-Farabi, *Aphorismes choisis*, P. 25.

[2] - *Ibid*, P. 23.

كذلك لمّا يسقط الرّئيس تهوى الرّئاسة فلا تقوم الرّئاسة إذا هَوَتْ.

أللفيلسوف، بعد هذا، فضيلة أهمّ من دعوته إلى ممارسة الفضيلة؟!

ولمّا كانت معرفة الفضيلة، من خلال العلم النظري، غير كافية لتحصيل السعادة، بحسب تعبير "أليفار ليمان" (Oliver Leaman)،[1] كان لزاماً على الفيلسوف، في تصوّر الفارابي، أن يتجه وجهة أخرى في فضاء الممارسة العمليّة، حيث يكون ممكناً رسم معالم المدينة وتشييد أركانها، على نحوٍ تكون الفضيلة فيها سمةً ممكنة عملا وغايةً. الأمر الذي يوجهنا إلى الإقرار بأنّ فيلسوف فارابٍ بلغ من مقام النضج ما به تجاوز معلّمه أرسطو، الذي أحكم الصّلة بين الحكمة النظريّة والسعادة، في حين يُقدّر الفارابي بأنّ السعادة غاية الإنسان في ممارسته للفضائل داخل مدينة فاضلة. وهو ما يُحيلنا إلى أنّ الجانب العملي للإنسان، في تقدير أبي نصرٍ، له من الحظوة ما لا يحظى به الجانب النظري الميتافيزيقي. وقد كان له، في ذلك، فضيلة السبق على الفيلسوف إيمانيوال كانط (Emmanuel) Kant).

وعلى هذا الساس نعتبر أنّ دومنيك أورفوى (Dominique Urvoy) يُجانب الصواب في اعتبار الفارابي مُلتزماً بوثاقة الصلة بين الحكمة النظريّة والسعادة، كما وردت عن أرسطو، مثلما قدّر بأنّه لم يُوفّق في ما بلغه إيمانيوال كانط، لاحقاً، من حدّ أهمية "العقل النظري" وتقديم "العقل العملي" عليه، تبجيلاً له وتمكيناً. وإنّ سوء التقدير، هذا، المُتّصل بفهمٍ مغلوط لمنزلة الجانب العملي في فلسفة الفارابي لم يكن حكراً على أورفوى،[2] رغم أنّ نصوص الفارابي، ذاتها، تُعلن خلاف ذلك، وبالأخصّ مؤلّفه آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو ما نعرض إليه لاحقا لتمحيص النظر في خصوصية الفكر السياسي الفارابي.

والحال هذه، لا يغفل المُتأمّل عن أنّ تجاوُز الفارابي للمنهج السقراطي في الخطاب، وتأسيس نظامٍ في القول، بحسب ما يقتضيه مقام المُخاطب وموقعه، ثمّ مُخالفة أرسطو بتقديم العملي على النظري، تأكيداً على ضرورة ممارسة الفضائل الأخلاقية داخل المدينة رغبة في تحقيق الإنسان لسعادته؛ هي من أبرز المعايير التي رفعت الفارابي إلى حيث مقام "الفيلسوف" الأقدر على رسم صورة "السياسي".

---

[1] - «La cnoscenza della virtu o delle scienze theoretiche non e sufficiente per attingere la felicita»، Voir, Oliver Leaman, *La filosofia islamica medievale*, P. 255.

[2] - إذ ورد عن صاحب كتاب **تاريخ الفكر العربي والإسلامي** قوله:

« Il est, en tout cas, certain que si Farabi a vraisemblablement conservé, jusqu'à la fin, la thèse Aristotélicienne selon, laquelle, le bonheur s'atteint par la « théorie », il ne s'en est pas moin acheminé vers une position de type kantien, limitant la raison pure et privilégiant la raison. Pratique. », Voir, Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, Paris, P.208.

2- في صورة السياسي:

إنّ توجّه الفكر إلى ما هو سياسي، هو، بلا أدنى شكّ، الموضوع الأكثرَ أصالةً في العالم الإسلامي بداية من أبي نصرٍ الفارابي. فلئن ورد في القرآن ذكر "للمدينة" فإنّ ذلك لم يتمّ بتمييز خاصٍّ لدلالتها. ولئن اهتمّ كلّ من الكندي والرّازي بالإنسان، من حيث هو كائن فرد، وإن لم ينشغلا بالسياسة إلاّ لماماً، فإنّ هذه السياسة، لتي تنعكس في حياة جماعيّة، هي ما أصبحت شاغلا فلسفيّاً مُميّزاً مع أبي نصر الفارابي.1

فالإقرار الصادر عن مسكويه بأنّ الإنسان بحاجة إلى مدينة تتعايش فيها مجموعة من النّاس، حتى يتمّ لهم التحصيل الكلّي للسعادة الإنسانيّة، هو ما مثّل جوهر الفكر السياسي الفارابي. فلا غرابة إذن في أن يتلازم الاجتماع والسياسة حدوداً ذهنيةً ووقائع تاريخيّة، ذلك أنّ قولنا: الإنسان كائن اجتماعيّ بالأساس، ليس معزولاً عن التقدير لما يقتضيه الاجتماع من حسن التدبير، ودقّة في التنظيم، وحكمة مُتعقّل، حتى يسوس الإنسان ذاته والجماعة. لقد ارتبط مفهوم الاجتماع بمفهوم السياسة مُذ قال أرسطو: "إنّ الإنسان حيوان سياسي"، كناية على أنّ كفاءة الإنسان في أن يسوس حياته وشؤونه، تلبية لرغبته في البقاء واستشرافاً لمصيره، هو ما يُميّزه من الحيوان، فيتسامى عنه، كائناً نوعيّاً في الوجود. فما المقصود بالسياسة حتى نتعرّف على هذا السياسي؟

تفيد السياسة تدبير شؤون المدينة، وفق ما تعلن عنه لفظ البوليس (Polis)، طالما أنّ السياسة تكلّمت في بدايتها اليونانية وقد ارتفع إلى وعي اليونانيين ذلك التعارض بين المدينة والرّيف، وما يستتبع ذلك من تمييز بين التحضّر والطبيعة المُتوحّشة.2 فالسياسة، إذن، هي تدبير شؤون كيان جماعي مستقل، "يعي الانتماء إلى عشرات الألوف من السكّان ويتعرّفون إلى شيء ما يُشبه وطن لهم"،3 وهو ما يصطلح عليه بالدولة – المدينة. فإذا ما احتملت السياسة معناها، هذا، فما عسى تكون هُويّة السياسيّ؟

إنّه من يتمتّع بممارسة أفضل النشاطات، وهو "النشاط النبيل بامتياز"،4 و"الوحيد الذي يُضحّى لأجله بالحياة"،5 والسياسيّ هو ذاك الذي يمتلك القدرة الطبيعيّة على تدبير شؤون الدولة -المدينة.6 ولعلّ هذه المعاني (Les notions) الحبلى بمعانيَ النبل (Les sens nobles)، الواردة عن عناية أرسطو بالسياسة والسياسي، هي ما حَدَتْ بالفارابي إلى وضع أسُسٍ لقيام "مدينة فاضلة"، ورسم شروط في رئيسها حتّى يكون مُستحقّاً للرّئاسة، وذلك في زمن ليس هو الزمن السابق عن ميلاد المسيح؛ وفي فضاء إسلاميّ

---

[1] - Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, P. 207.

[2] - فرانسيس وولف، **أرسطو والسياسة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص. 8.

[3] - المرجع نفسه، ص. 9.

[4] - المرجع نفسه، ص. 11.

[5] - المرجع نفسه، ص. 11.

[6] - ففي تقدير أرسطو "ليس لكلّ إنسان الكفاءة في ممارسة السياسة أي القدرة على ممارسة السلطة بشكلٍ طبيعيٍّ، إذ يستثني أرسطو الغرباء والعبيد والأطفال والنساء من ممارسة السياسة"، أُنظر، المرجع نفسه، ص. 13.

ليس هو فضاء الإغريقيين، ولكنّ معنى الفضيلة، وحوافّها، تخترق كلّ الأزمنة، مُتنكرة للحصر والقصر وضيق المكان. ولا ريب في ذلك، طالما قُدّرت الفضائل: بأنّها إنسانية بإطلاق.

فالسلطة لا يمكن أن تكون قاسماً مُشتَركاً بين جميع النّاس، بل إنّها (السلطة السياسيّة) للبعض دون الكثرة، وللقلّة دون الجمهور، هُمُ النزرُ الذين لهم كفاية المقدرة على تحمّل عبء السياسة وسطوة السلطة وجبروتها، ووهج إغراءاتها؛ في مقابل المُولَعين بالفرجة، أولئك المُغرمين بالقدح والفضح، أو المهووسين بصروف المدح والتبجيل والتعظيم لأصحاب السلطان والسيادة. وليس أدلّ عمّا في ممارسة السياسة والسلطان من عسر المهمّة ووطأتها، من هذا الذي بلغنا عن اقتحام الفارابي لمجلس سيف الدّولة دون استئذان: "لمّا ورد أبو نصرٍ على سيف الدولة، وكان مجلسه مجلس الفضلاء في جميع المعارف، أُدخلَ عليه وهو بزيّ الأتراك، وكان ذلك زيّه دائماً.

فوقف. فقال له سيف الدولة: أُقعد.

فقال: حيث أنا أم حيث أنتَ؟

فقال: حيث أنتَ.

فتخطّى الفارابي رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدّولة وزاحَمَهُ فيه، حتى أخرجه عنه.

وكان على رأس سف الدولة مماليك، وله معهم لسانٌ خاصٌّ يُسارّهم به، قلّ أن يعرفه أحدٌ. فقال لهم بذلك اللسان: إنّ هذا الشيخ أساء الأدب، وإنّي سائله عن أشياءَ إنْ لم يوفِ بها فاخرقوا به.

فقال له أبو نصر بذلك اللسان: أيّها الأمير اصبر فإنّ الأمورَ بعواقبها.

فعجب سيف الدولة، منه، وقال له: أتُحسِنُ هذا اللّسان؟

فقال: نعم. أُحسن أكثر من سبعين لسانا. فعَظم عنده.

ثمّ أخذ يتكلّم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كلّ فنٍّ. فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل، حتى صمتَ الكلّ، وبقيَ يتكلّم وحده. ثمّ أخذوا يكتبون ما يقوله. فصَرَفهم سيف الدولة وخلا به.

وقال له: هل لك في أن تأكل؟

فقال: لا.

فهل تشرب؟

فقال: لا.

فقال: فهل تسمع؟

فقال: نعم.

فأمر سيف الدولة بإحضار القيان. فحضر كلّ ماهرٍ في هذه الصنعةِ بأنواع الملاهي. فلم يُحرّك أحدهم آلته إلاّ وعابَهُ أبو نصر، وقال له: أخطأتَ.

فقال له سيف الدولة: وهل تُحسن في هذه الصنعة شيئاً؟

فقال: نعم. ثمّ أخرجَ من وسطه خريطةً ففتحها، وأخرج منها عيداناً، وركّبها، ثمّ لعبَ بها، فضحك منها كلّ من كان في المجلس؛ ثمّ فكّها وركّبها تركيباً آخر، فبكى كلّ من كان في المجلس؛ ثمّ ضرب بها ضرباً آخرَ، فنام كلّ من كان في المجلس، حتى البواب. وتركهم ياماً وخرجَ".[1]

فهل نقول، والحال هذه، بفشل سيف الدولة في استيعاب سلطة "الفارابي- المواطن"؟ ونقول بعجز هذا "المواطن – الفارابي" على المُشاركة في السلطة وسيادة الرّاعي والرّعيّة، في آن! ألم يخلو فضاء الزعامة، في النهاية، من كلّ زعيمٍ سيّدٍ، ونام السائس والمسوس، وحتى الفارابي فقد لفظه المكان ولم يبق له من الناس من يتزعمهم ويسوسُ؟!

لم يخرج أبو نصر من مجلس السلطان لأنّ المكان خلا من أهله بنومهم جميعاً، بل لأنّ المكان، الذي صار قفراً، لم يُبق للفارابي حظّاً لمُمارسة السيادة والسلطان. وما انتهى مقام السلطة هجراً ونسيّاً منسيّاً لفتكِ أبي نصر بالقائمين عليه والمُقيمين فيه، وإنّما لفشل المواطن، أبو نصر، في الارتقاء لسدرة السيادة والمشاركة في السلطة، فهل له أنْ يَحكم وفضاء الحكم قفر!

حسبُ الفارابي أن نجا برأسه، فحينَ تيْنَعُ الرّؤوس وتتساوى، تُقطفُ ولا يبقى لها من الأثرِ أثراً. أَلَم تُقطَف رأسُ سقراط لمّا أراد المُشاركة في السلطة العامّة، فاضحاً حكّامَ أأثينا لكفاءتهم في ممارسة الشرور وصناعة الفساد، وذلك بتخلّيهم خلف قناع الحكمة والبلاغة ومحاسن البيان؟!

[1] - وردَ في، محمّد محجوب، **المدينة والخيال – دراسات فارابية**، دار أميّة للنشر، تونس، 1989، صص. 46و47. ونُشيرُ إلى أنّنا نُنزّلُ هذه الرّواية في سياقٍ آخرَ غير السياق الذي نُزّلت فيه، طالما أنّ النصّ محمول على ثراء التأويل، وما دُمنا لا نُحمّل النصّ ما لا يحتملُ.

لكأنّ "فيلسوف فارابٍ" يُوقظنا من رقاد حاشية السلطان، مُردّداً: بأنّ الرّغبة في السيادة جرأة، والحرص على سلطة السيادة خطيئة ومُعاداة لنواميس الطبيعة البشريّة وأحكام طبائعهم.

فكلٌّ لما أُهّلَ له.

لقد قرّر فلاسفة اليونان، منذ زمن، أنّ الناس لا يملكون، جميعاً، المقدرة الطبيعيّة على تدبير شؤون الدولة المدينة. فصفات من مثل "الحكمة" و"المهارة" و"الشجاعة" و"الشرف" و"الفضيلة"، ليست ممكنة لكلّ البشر. ومن اجتمعت لديه تلكم الفضائل ارتقى حاكما وحظيَ برتبة "صاحب السيادة". ولكن ألم يكن سقراط بحيازته لتلك الفضائل مُؤهّلا بالطبيعة للسيادة؟ ألم يُقتل سقراط لمّا أعلن قيمه تلك؟!

فلكأنّ وقائع التاريخ ومكتوب الدفاتر يحكي ويكتب، فتُثبّت دعائم السلطة، التي لا تقبل القسمة، ومُقوّمات سلطة السيادة التي لا ترضى المُشاركة. إنّ الحاكم واحدٌ، مُستبدٌّ بوحدته، لا شريك له، وإذا ارتفع شأن المواطن، فحسبُهُ أن يكون المُطيع والمُمتثل. ولا يعتقد البعضُ أنّا نُشرّع إلى الاستبداد، بل إنّ التاريخ هو ما يحكي الاستبداد ويسرد الرّوايات والأعاجيب التي تقُضُّ مضاجع الفلاسفة، فينصرفون إلى كتابة السياسة الأمثل ويخطّون قوانين سلطة السيادة الشرعيّة التي يجب أن تكون. وقد كتب أبو نصر المدينة الفاضلة، ولمّا تكن بعدُ.

والحال هذه، نقول: ما نام سيف الدولة إلاّ ليخرجَ الفارابي، فيستيقظ "حامل السيف"، لأنّه الوحيد المُؤهّل لسلطة المدينة. ويعود أبو نصر، حيث كان أوّل أمره، مواطناً له من الحظوة ما لبقيّة المواطنين من الحظوة. ولكن، يعود المعلّم الثاني، أبو نصر، "فيلسوفاً"، لا يرتفع إلى حظوته أيّ سلطان.

فمن هو السياسيّ إذن؟

إنّه صاحب السلطة، وهو من يحظى بشرعية السيادة، التي لا تقبل القسمة، ولا تقبل المشاركة. وما كان ذلك احتكاراً للحكم وتسلّطاً، بل كُلّ لما أُهّلَ له.

ولكن هيهات، أيضا، أن تكون "للسياسي" "صورة الفيلسوف"! إذ بقدر ما يترفّع "صاحب السيادة" يُمكّن الناس "الفيلسوف" شرفَ التبجيل ورِفعةَ المقام. أليسَ هو من يرسمُ فضائلَ مُدُن الناس!! ويُنادي الفارابي في الرّعيّة فتجتمع، وتجتهد الرّعايا في التآلُف والتعاوُنِ أملاً في كمال عيشهم وهم يعلمونَ، في آن، الحدود التي تفصلهم عن الرّئيس، الذي يسوسهم لما مُكّنَ من خصالٍ تُبجّلهُ.

II - موقع الفلسفي والدّيني في شروط الرّئاسة:

لا يبدو مُتاحاً كشفُ شروط الرّئاسة وما يحفُّ بها من إشكالاتٍ إلاّ بالإجابة أوّلاً عمّن يكون الرّئيس، رئيس المدينة؟ يُورِدُ الفارابي في الفصل السابع والعشرين من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة: "ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيّ إنسان اتّفقَ، لأنّ الرّئاسة إنّما تكون بشيئين: أحدهما بالفطرة والطبع، معدّا لها، والثاني بالهيئة والمَلَكَة الإراديّة"،[1] على أن " تترتّب مراتبها: وإن اختلَّ منها جزءٌ كان هو (الرّئيس) المرفد، له، بما يُزيلُ عنه اختلاله".[2] "فهذا هو الرّئيس الذي لا يرأسه إنسانٌ آخر أصلاً"[3] لأنّه ليس أيّ إنسان اتفق، وهو سبب قيام المدينة بأجزائها. وإذا ما توفّر الشرطان لزم القول: "كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أوّلا، ثمّ يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصُلَ الملكات الإراديّة التي لأجزائها، مراتب أجزائها. وهو الإمام".[4] والإمام في لغة العرب إنّما يدلّ على أسمى الخصال: "ففضيلته أعظم الفضائل قوّة، وفكرته أعظم الفكر قوّة، وعلمه أعظم العلوم قوّة"؛[5] وقوّة الفضيلة والعلوم هي، عينها، صفات الإمام، التي يبسطها أبو نصر، ولذلك يقول: "إنّ معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس* معنى واحد".[6]

أيكون الرّئيس هو ذاته من يرسم معايير حكمه؟ من عساه يكون واضع خصال الرّئيس وشروط الرّئاسة هذا؟ إنّه الفيلسوف الفارابي. ولا ريب. نّه الفيلسوف المؤهّل، دون غيره، إلى وضع المعايير وتقدير ما هو يكون الأنسب من المقادير. ورغم أنّ السياق الغالب بمحيط الفارابي هو فضاء الثقافة الإسلاميّة، في منحاها الديني، خاصّة، فإنّ الفارابي أحكم سلطة الحجّة في أن تكون شروط الرّئاسة من وضع الفيلسوف وليست من إملاءات رجل الدين. وهذا عين ما يُؤكّده محسن مهدي في سياق تفكيكه لطبيعة الصلة بين ما هو سياسي وما هو ديني في فلسفة الفارابي. وذلك من خلال تمييزٍ فارقٍ في الدقّة في شأن علاقة الوحي بالسياسة وصلة النبوّة بها.

---

[1] - الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم ألبار نصري نادر، ط. 6، دار المشرق، بيروت، 1991، الفصل 27، ص. 122.

[2] - المصدر نفسه، الفصل 27، ص. 120.

[3] - المصدر نفسه، الفصل 27، ص. 127.

[4] - المصدر نفسه، الفصل 27، ص. 127.

[5] - الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل يسين، دار الأندلس، بيروت، 1981، الفقرة 60، ص. 93.

[6] - المصدر نفسه، الفقرة 58، ص. 92. (*) – "إلاّ أنّ اسم الفيلسوف يدلّ منه على الفضيلة النظريّة، إلاّ أنّها كانت مزمعة على أن تكون الفضيلة النظرية على كمالها الأخير من كلّ الوجوه، لزم ضرورة أن تكون فيه سائر القوى". أُنظر، المصدر نفسه، ص. 92. – " وواضع النواميس يدلّ منه علم جودة المعرفة بشرائط المقولات العمليّة والقوّة على استخراجها والقوّة على إيجادها في الأمم والمدن". أُنظر، المصدر نفسه، الفقرة 65، ص. 92.

1. علاقة الوحي بالسياسة:

يُنبّهنا الشارح لفلسفة الفارابي أنّ "للوحي" في فكر المعلّم الثاني معنيين: فإذا كان الوحي ملحقاً في البداية بالكمال الفلسفي والصناعة الملكيّة، ومتعلّقاً حصريّاً بالأمور العمليّة، فإنّه (الوحي) يتحوّل إلى هبة من الحكمة الإلهيّة، على اعتبار أنّ الحكمة معرفة بمبدأ الموجودات وغايتها الأسمى.1 وهي أن يبلغ البشر سعادتهم الحقّة. على هذا النحو يكون الإنسان حامل الوحي، المُؤهّل بالطبيعة ليكون "الرّئيس الأوّل" للمدينة الفاضلة، والمتابع لدور المؤسّس كمُشرّعٍ حيٍّ لها.2 ولكن أيُفيدُ هذا أنّ "حامل الوحي" هذا هو "النبيّ"؟ يبدو أنّ الكشف عن حقيقة العلاقة بين الوحي والنبوّة تقتضي منّا التوقّف عند رسم الفارابي لحدّ النبوّة أوّلاً.

أ – في معنى النبوّة وصلتها بالوحي:

إنّ للنبوّة معنيين لدى الفيلسوف، فإذا كان معناها القديم يتمثّل في ما يسيطر على النفس من خلال القوّة المُتخيّلة، فإنّ معناها الجديد يرتبط بخضوعها للعقلين النظري والعملي، وللتعقّل بشكلٍ تامٍّ، فتفيض عن هذه الهيئات العقليّة وتخدمها من غير أن تتنافس معها.3

إنّ هذا التحوّل لمعنى النبوّة، من صلتها بتمثّل اشياء الإلهيّة إلى خضوعها تحت نير سلطة العقل، هو ما يُبيح الإقرار بمشروعيّة أن يكون النبيّ في منزلة أرفع من مجرّد التنبّؤ بأحداث مستقبليّة. لأنّه يمكن أن يتحمّل مسؤولية "ملّةٍ جديدةٍ، أو أن يحوز مهمّة الرّئيس الأوّل في مدينة أو أمّة أو معمورة فاضلة.4 غير أنّ هذه الطبيعة التي للنبيّ والمُؤهّلة له بأن يتنبّأ بالمُستقبل، وأن يأتي بالمُعجزات، ويُؤسّس الملّة، أيضا، تبدو طبيعة خارقة للعادة وليست ممكنة لكلّ النّاس، فيستعصي في الغالب إيجاد الرّئيس الذي يسوس المدينة، خاصّة وأنّ عالَم مدينة البشر هو عالم أهوائهم ونوازعهم، وهو الفضاء الغريب تماما عن الأنبياء.

لذا سرعان ما يتخلّى الفارابي على النبوّة لصالح الوحي، كشرط من شروط وجود الرّئيس الأوّل وكمُشرّع بحسب تأكيد مُحسن مهدي.5

ب – مُبرّرات استثناء النبوّة من الفضاء السيّاسي:

---

[1] - محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلاميّة السياسيّة**، ترجمة د. وداد الحاج حسن، دار الفارابي، بيروت، 2009، ص. 224.

[2] - المرجع نفسه، ص. 225.

[3] - المرجع نفسه، ص. 224.

[4] - المرجع نفسه، ص. 224.

[5] - محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلاميّة السياسيّة**، ص. 224.

تتجسّد مشروعيّة استثناء النبيّ من الفضاء السياسي في هذه المُبرّرات:

أوّلاً: التسليم بغربة الأنبياء عن مُحيط الأهواء والغرائز المميّز لحياة البشر وعلاقاتهم في ما بينهم.

ثانيّاً: يقصد الفارابي إلى فضح مزاعم النبوّة. إذ كثيراً ما ادّعى بعضهم النبوّة في فترة ما بعد النبوّة بما يُفيد الادّعاء من بطلان خصال صاحبه وزيفها.

ثالثاً: الاستفادة من الإرث الإسلامي للتمييز بين الرّسول والنبيّ وبين النبوّة والنبوءة, ولئن كان مؤسّس الاجتماع الإسلامي نبيّاً ورسولاً، في آن، فقد اهتمّ الوحي الإسلامي إلى حدّ كبير بتأسيس الملّة وإقامة نظام أخلاقي وسياسي، ولكنّ النبوّة لعبت دوراً ثانويّاً، في هذا الشأن، بعد الفترة الملكيّة.1

رابعاً: التشكيك في أن تقوم القوّة المُتخيّلة، المُتقبّلة للوحي بواسطة النّور الإلهي، بوظيفتها بمعزل عن العقل وسيطرته، خاصّة وأنّ مجال الملّة والعلم المدني مجالان تسيطر فيهما الأهواء، في حين أنّ النبوّة موصولة بحقائق أسمى. وفي هذا السياق يُنزّه محسن مهدي الفارابي من الكفر بالنبوّة، التي اتهمه بها الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل، فالصلة الوثيقة للنبوّة بالوحي الإلهي، لم تمنع الفارابي من أن يؤمن بالنبوّة، فقط، بل بالمنامات الصادقة والرّؤى، والنبوءات، أيضا، ولم يرد عن الفارابي رفضها أو التنكّر لها أو إحالتها على الزيف، رغم أنّه كان قادراً على فعل ذلك، لما تميّز به من عقلانية وجرأةٍ.2

أمام هذه المُبرّرات التي تستثني النبوّة من فضاء الرّئاسة، نتساءل عن بديل الفارابي لهذه المهمّة، خاصّة إذا لم يُوجد شخص يحمل نفس تلك الصفات؟

يُقدّر الفارابي أنّ التدبير الأفضل، الثاني، يتمثّل في وجود خلفاء من رتبة أدنى، لهم القدرة على "فهم الشرائع، التي وضعها الآباء المؤسّسون والمشرّعون الحقيقيون، وتجعلهم قادرين على حفظها وتأويلها".3 وهؤلاء الخلفاء هم من تتمّ لهم بذلك صفة القضاة والفقهاء، القادرين على فهم مقاصد المشرّعين الأول، من جهة ثانية، وعلى استيعاب مُتطلّبات العصر والتوصّل إلى آراءٍ شرعيّةٍ تُعزّز رخاء المدينة.4 وهو فعلاً ما يرد في كتاب الملّة: "وأن يكون عارفا بالشرائع، التي إنّما شرّعها الأوّل بحسب وقت ما تمّ أبدل مكانها غيرها واستدامها ليحتذي في زمانه حذو الأخيرة".

---

[1] - المرجع نفسه، ص. 225.

[2] - المرجع نفسه، ص. 226.

[3] - المرجع نفسه، ص. 228.

[4] - المرجع نفسه، ص. 228.

وفي هذه الحالة، يكون كافيّا للرّئيس أن يكون "ملكا - فقيها"، بدلا من ملك يضع التشريع. غير أنّ الفارابي، وهو يبحث عن التدبير الأفضل للمدينة، يُوجب في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة أن يكون "الرّئيس مُتّصفاً بالحكمة، فيكون "حكيماً" و"فقيهاً" و"ملكاً". وفي حال لم تجتمع تلك الصفات في رجل واحد أو أكثر من تلك الصفات شرط أن يعملوا ويحكموا معاً".1 والمثير للانتباه هو هذا الإصرار الفارابي على صفة "الحكمة" فضلا عن صفة "التعقّل"، "وهذه القوّة (التعقّل) ليست تحصل بمعرفة كلّيات الصناعة واستيفائها كلّها، ولكن بطول التجربة في الأشخاص"،2 من حيث هما خاصيّتان لازمتان، من دونهما تكون الرّئاسة ناقصة والرّئيس عاجزاً عن تدبير شؤون المدينة. فما دلائل هذا التوجّه؟

2. الحكمة والتعقّل بدائل النبوّة للرّئاسة:

إنّ غياب النبيّ أو غياب مؤسّس الملّة الأوّل لا يمنع وجود الرّئيس، رئيس الملّة أو المدينة الفاضلة. بل يتمتّع هذا الرّئيس بالحرّية في تغيير القوانين وسنّ تشريعاتٍ جديدة وفق مقتضيات عصره. ولا يتسنّى لهذا الرّئيس أداء هذه المهام ما لم يتوسّل الحكمة، وما لم يكن التعقّل أسلوبه في تدبير شؤون المدينة، وقد تمّت له ما يناسبها من نمط السياسة. وفي صياغة تقريريّة يُلحّ الفارابي على هذا الوصل بين الفلسفة والتعقّل فيقول: "إنّ المهنة الملكيّة الفاضلة الأولى لا يمكن أن تكون أفعالها عنها على التمام إلاّ بمعرفة كلّيات هذه الصناعة بأن تُقرَن إليها الفلسفة النظريّة وبأن ينضاف إليها التعقّل".3

فما الحكمة؟ وما التعقّل؟ وأيّ ثقل لهما في شأن السياسي؟

لا يمكن للحكمة أن تعني ما كانت تعنيه عند تفسير الوحي، بما هي معرفة بالموجودات العليا والأسباب البعيدة لكلّ الموجودات الدنيا، ومنها غاية الموجودات الإنسانيّة وما يكوّن سعادتهم الحقّة. فما يطلبه الفارابي من الرّئيس هو الارتقاء والتسامي نحو العلَم الرّوحي، حتى يقود أهل مدينته، ويرسم لمواطني المعمورة فيحقّقوا سعادتهم، والتي لا تستمرّ إلاّ باستمرار الاتّصال بالعقل الفعّال.4 فهذا المعنى للحكمة توقّف مع غياب الرّؤساء الأوائل، ولم تعد الفلسفة، باعتبارها حبّا للحكمة، موجودة كمكوّن ضروري لحرفة الرّئاسة.5

فما المعنى الذي أصبحنا نوليه لمعنى الحكمة إذن؟

---

[1] - ورد في المرجع نفسه، ص. 228.

[2] - الفارابي، **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، ص. 59.

[3] - المصدر نفسه، ص. 60.

[4] الفارابي، "رسالة في عقل"، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، نوفمبر 1938، صص. 24و25.

[5] - محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلاميّة السياسيّة**، ص. 229.

تُفيد "الحكمة"، وقوفا عند عبارة الفارابي، في كتاب الملّة، "معرفة بكلّيات هذه الصناعة المدنيّة"[1] وعندما لا تتمّ هذه المعرفة بالعلم المدني لأجل حرفة الرّئاسة، سُمّيت المدينة "جاهليّة" بدلا من "فاضلة".[2] أمّا بالنسبة إلى صفة "التعقّل" فإنّ أبا نصر يحتفظ لها بذلك المعنى الأرسطي: فالعقّل هو الحكمة والحيطة (sagesse et prudence)، ذلك أنّ أرسطو انصرف إلى اعتبار التعقّل ما يقوم على طلب أفضل ما يستطيع الإنسان تحقيقه، واتباع حسابات العقل: إذ "لا يمكننا الاتّصاف بالحيطة، أي بالتعقّل في أفعالنا دون أن نكون فضلاء".[3] وهو عينه ما يشير إليه المعلّم الثاني، لاحقا، بالتأكيد على أنّ المفهوم يُفيد القدرة على "جودة الرّوية" واستنباط الشيء التي هي أجود وأصلح، ليحصد بها الإنسان خيراً عظيماً في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة. فيقول: "المُتعقّل يُصحّح الغاية بالفضيلة التي فيه، ويُصحّح ما يُؤدّي إلى الغاية بجودة الرّويّة".[4]

ولمّا كانت "الحيطة" تُفيد في اللّسان، لساننا العربي، التروّي قب حسم الإرادة في إقرار "حكم ما أو فعل ما"، تمّ لنا الإقرار بأنّ التعقّل هو عينه "الحكمة العمليّة" المُتمّمة "للحكمة النظريّة"، بما هي "معرفة بكلّيات الصناعة المدنّية"، كما أسلفنا. وإنّا لنجرؤ على وثاقة الصلة بين مفهومي الحكمة والتعقّل لسببين: أوّلا لأنّ محسن مهدي، وهو أبرز مُحقّقي مؤلّفات الفارابي وأهمّ شرّاحه، يمرّ على مفهوم التعقّل مروراً عابراً ولا يُوضّح حقيقة الصلة بينه وبين الحكمة، بل أحيانا ما تُوحي إلينا عباراته بالفصل بين المعنيين، من مثل عبارة: "إضافة إلى". غير أنّنا لا نجد أثراً لهذه القطيعة، سواء في التعريف الأرسطي للتعقّل أو في الحدّ الفارابي له.

وعلى هذا الساس نقول إنّ الشأن السياسي والممارسة السياسيّة في تصوّر الفارابي لا يمكن أن تستقيم إلاّ بانشداد العمل إلى النظر. أي بتوثيق الصلة بين الحكمة العمليّة (التعقّل) والحكمة النظريّة (معرفة الكلّيات المدنيّة). وأمّا السبب الثاني في المُزاوجة بين مفهوم الحكمة والتعقّل فهو يعود إلى الإقرار الجازم بأن حسن تدبير الشأن المدني لأجل بقاء المدينة وحسن هذا البقاء، يظلّ رهين حكمة رئيسها، الذي أُهّل لأجل أن يسوسها.

وبذلك يُبيح الفارابي استثناء النبيّ، ويقدّر إمكانية الاستغناء عن الفيلسوف.. إلاّ أنّه يعتبر الحكمة بحدّيها، حكمة النظر والعمل، شرطاً أساسيّاً حتى تحفظ المدينة بقاءها: "إنّ غياب الحكمة في زمن ما، وإن توافرت جميع الصفات الأخرى، ستُبقي المدينة الفاضلة من دون ملك، ولا يمكن أن يُسمّى رئيس المدينة ملكاً، وسنكون المدينة عرضة للزوال، وهلاكها أكيد".[5]

وما كانت حكمة الفارابي في الإصار على حكمة الرّئيس إلاّ مَسْعًى لأجل أن "يمنعَ المثاليّة المطلقة، المُعبّأة دينيّاً، من افتراس نفسها".[6] فالرّئيس الذي لا يتّصف بالحكمة، وإن كان نبيّا أو فقيها أو فيلسوفاً، لا يمكن أن يمتدّ حكمه أبعد من فترة قصيرة في الزمن، لأنّه لن يكون قادراً على "منع الاجتماع من التفكّك السريع، والتغيير الثوري أملا بمخلّصٍ يؤسّس إلى نظامٍ جديد".[7] ليست

---

[1] - ورد في المرجع نفسه، ص. 229.

[2] - ورد في المرجع نفسه، ص. 229.

[3] - Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 5 ed. Tricot, Vrin, Paris, 1959, P. VI, XIII,10.

[4] - الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق د. فوزي النجار، دار المشرق، بيروت، 1971، ص.55. وص. 58.

[5] - محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلاميّة السياسيّة**، ص. 228.

[6] - المرجع نفسه، ص. 230.

[7] - المرجع نفسه، ص. 230.

حكمة الحاكم هي ما تجعل سعادة المحكوم ممكنةً؟ ! أليسَ الفارابي هو القائل: "وإنّ الرّئاسة التي بها تمكّن في المدينة أو في الأمّة السير، والملكات لتي تنال بها السعادة القصوى وتحفظها عليهم هي الرّئاسة الفاضلة"[1]

على هذا النحو من التفاعل المُركّب مع الإرث اليوناني، الأفلاطوني والأرسطي، على حدّ سواء، من جهة، ومع الثقافة الإسلاميّة وفضائها المعيش، من زاوية ثانية، أرسى الفارابي معايير للشأن السياسي وقواعد حكم للرّئيس/السائس، للمدينة كما للمعمورة الفاضلة. الأمر الذي حمل البعض على التقدير بأنّ الفارابي أسّس فلسفة إسلاميّة سياسيّة، ذات فرادة وخصوصيّة. ممّا أفضى إلى سجالات تأويل، تجاوزت، أحيانا، حدود البحث العلمي وحوار الحكمة الذي للعقول إلى صراعات، مُشتتة النوازع والرّغبات. ففي أيّ صورة تنكشف هذه الخصوصيّة في فضاء سجال التأويلات هذا؟

III. في خصوصيّة الفكر السياسي الفارابي:

رغم وضوح النصّ الفارابي في إقرار المجال السياسي لديه فضلا عن الجانب الميتافيزيقي، وذلك بما يُقيمه بينهما من تناسُبٍ؛ فإنّ القراءات ما تزال تُعايش صراعات تأويلٍ تبدو، في تقديرنا، غير مُجدية، وإن تأدّبنا باجتناب وسمها بالعبث لقلنا إنّها شكلٌ من أشكال الترف الفكري الذي يُسيء إلى المعرفة ولا يُفيدها. هذا إذا لم يكن خلف بعض القراءات نزعات إيديولوجيّة تقصد إلى تغليب ثقافة وتقزيم أخرى، وتجتهد في إرساء هيمنة ثقافيّة وتسلّط عقلانيّ غربيّ يفرض سطوته عبر الاستهجان بمقوّمات ثقافة الآخر.

وإذا ما ادّعينا بعضاً من حسن الظنّ، قلنا إنّه سوء فهم للنصّ الفارابي، فها هو ذا منتغومري وات (Montgomery Watt)، ينفي كلّ خصوصيّة للفكر السياسي الإسلامي، فهي في تقديره ليست إلاّ صورة للفلسفة الأفلاطونيّة والأرسطيّة. ويستنجد وات بالماوردي في تعليقه، أثناء القرن الحادي عشر للميلاد، على الفلاسفة المسلمين قوله: "إنّ دراستهم فلسفة أفلاطون هي ما أعطت لفلسفتهم شكلها وطابعها الخاصّين".2 مثلما كانت معاني الفكر السياسي الإسلامي في نظره مُحدّدة، أحيانا، من خلال أفكار أرسطو. ولهذا يُعبّر صاحب كتاب الفكر السياسي في الإسلام عن أسفه البالغ لتمجيد المُحلّل الأنجليزي هاملتون جيب

(J. Hamilton)لكتابات الفارابي وابن سينا وابن رشد، في تقديره أنّ الفكر السياسي قد بلغ ذروته معهم،3 وأنّهم كانوا استثناءات في مجال الميتافيزيقا، بقدر ما كانت كتاباتهم السياسيّة، باعتبارها جزءا من فلسفتهم العامّة، على درجة غاية في الكفاءة التقنية.4

---

[1] - الفارابي، **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، صص. 54و55.

[2] - Montgomery Watt, *La pensée politique de l'Islam*, PUF, Paris, 1995, P. 123.

[3] - *Ibid*, P. 122.

[4] - *Ibid*, P. 123.

وتنصّلا من هذا الموقف يُعلّق مونتغومري وات قائلا: "وَجَب ألاّ نعتبر أولئك المُؤلّفين (الفارابي وابن سينا وابن رشد) الأكثر كفاءة لتوضيح المظاهر الأساسيّة للفكر السياسي الإسلامي".1 ويُضيف: "وفي الواقع نحن نعثر لديهم على كثيرٍ من العناصر التي تخصّ الفكر الإسلامي دون غيره، ولكنّهم، بذاتهم الأقلّ تأثيرا، أيضا، من الفقهاء في ما يتصلُ بالهيكل الأساس للمذهب الإسلامي".2

وفي السياق عينه، وبكثير من الحياء، يُقدّر ريشار فاليزار (Richard Walizer) أنّ الفلاسفة المسلمين اعتبروا الفلسفة الإغريقيّة أشبه بمنجم للمعادن الخالصة إذ هي فضاء للحقائق الكلّية. ولذلك تفاعلوا مع الإغريقيين كما وأنّ كتاباتهم عالَميّة، فانصرفوا إلى ترجمتها بنهمٍ، وهو ما يقوم حجّة على أنّ الفلسفة الإسلاميّة لم تكن إلاّ أثراً لتلك الترجمات.3 ولمّا أعياه الحياء امتثل فاليزار إلى قلّته، فتهجّم على الفارابي وابن سينا والكندي، مُتّهماً إياهم باللّصوصيّة، مُستنداً في ذلك إلى ضياع جزء هامّ من الفكر الكلاسيكي الإغريقي، وحضوره في مؤلّفات هؤلاء الفلاسفة، الذين ادّعوا استعمالهم لترجمات لا نعلم عنها شيئاً، ولم تنكشف لنا هويتها إلى اليوم.4

وخلافا لهذا التصوّر يقترح صاحب كتاب الفلسفة الوسيطة أنّ فلسفة الفارابي كانت ذات خصوصيّة بالنسبة إلى الفلسفة اليونانيّة، السابقة عنها، وبالغة التأثير في الفلسفات اللاّحقة عليها. فالفارابي لم ينقل الفكر الفلسفي الإغريقي، الأفلاطوني والأرسطي تحديداً، إلى فضاء الفكر الإسلامي كما هو بل طوّره وأضاف إليه الكثير. ليس في الميتافيزيقا، فقط، وإنّما في السياسة، أيضا.5 فخصال رئيس المدينة ليست هي ذاتها الخصال التي يضعها أفلاطون للحاكم، وتدبير شؤون الملّة الفارابيّة مختلفة عن تدبير الشأن المدني، كما وردت عن أرسطو. إذ لم تكن للإغريق علاقة "بالوحي" و"بالنبوّة" و"بالملّة" أو بالسعي لتأسيس "معمورةٍ فاضلة" لتعبّر عن كونية الفضيلة وكونية الإنسان، في آن لأجل هذا لا يتردّد ألان دي لبرا (Alain De Libera) في تأكيد تميّز فلسفة الفارابي بالعمق والأصالة، إذ يعدّه من بين أقطاب تاريخ الفلسفة الوسيطة، بما له من فضلٍ في تدشين التطورات الأساسيّة التي عرفتها الفلسفة الإغريقيّة في بلاد المسلمين.6 ومثلما كان تأثيره بيّناً على ابن سينا، في المشرق الإسلامي، كان تأثيره بالغا على المفكرين اليهود، في الغرب الإسلامي، وعلى المسيحيين اللاّتينيين، أيضا. وقد انكشف ذلك في الأثر الذي تركته قراءة الفارابي التوفيقيّة بين المعلّمين أفلاطون وأرسطو، على التقاليد اللاّتينيّة اللاّحقة، والتي ظهرت بالأخصّ لدى ألبار الكبير.7

---

1 - *Ibid*, P. 123

2 - *Ibid*, P. 123.

3 - Richard Walizer, « L'eveil de la philosophie islamique », In, *Revue des études islamiques*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Vrin, Paris, 1970, P. 24.

4 - *Ibid*, P. 31.

5 - Alain De Libera, *La Philosophie Médiévale*, PUF, Paris, 20004, P. 107.

6 - *Ibid*, P. 107.

7 - *Ibid*, P 107.

وفضلا عن كونه أنزل النظريّة الأفلاطونيّة إلى الأرض، تميّز الفارابي بخصوصيّة فكره السياسي؛ وقد مثّل كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة المُؤلّف الرّئيس ففي السياسة، والنموذج الأبرز للتعبير عن تلك الخصوصيّة في احتوائه للتصوّر الأفلاطوني في فكرة "الفيلسوف – الملك"، فضلا عن منطق النبوّة المميّز لدى أفلاطون.1 وعندما نقول مع دي لبرا إنّ جدارة الفارابي الفلسفيّة لا جدال فيها،2 فإنّنا لا نختزل هذه الرّوح الفلسفيّة في إطار تدشينه "لميتافيزيقا الخلق"، بحسب عبارة دومنيك أورفوا (Dominique Orvoy)، ولا نحصر هذه الكفاءة الفارابيّة في سياق تأسيسه لفلسفة سياسيّة إسلاميّة، مثلما يدلّ عليه عنوان مؤلَّف محسن مهدي، وإنّما ننظر إلى فلسفة أبي نصرٍ الفارابي على أساس أنّها فلسفة جامعة مانعة. هي جامعة لأنّها جمعت الأرضيّة الميتافيزيقيّة والأرضيّة السياسيّة، على نحو ائتلاف وارتباط وتعاضد، في التكوّن والوظيفة والمنزلة، لكلّ أجزائهما. وهي مانعة لأنّها منعت كلّ الحدود التي يمكن أن تفصل السياسة عن الميتافيزيقا وعن علم المنطق وعن الفيزيقا وعن الأخلاق وعن الموسيقى.3

يُنصت الفارابي إلى كلّية الوجود، وهو ميتافيزيقيّ بارع، وسياسيّ فذّ، وموسيقيّ حاذقٌ. وعندما لا يكون إنسان الفارابي إلاّ كائناً كلّياً، ولا يكون مواطنه إلاّ مواطنا كونيّا أو لا يكون، فإنّ فضاء السياسة الفارابيّة لا يكون إلاّ إسلاميّاً بالحصر، ولكنّ رسوم المدينة ومراسم فضائلها تبقى مُتشوّقة إلى العدد والكثرة. إذ لا يتضنّن أبو نصر على المعمورة كلّها الحقّ في الفضيلة، وإنّما يبخس ويستهجن كلّ من دعا إلى احتكار المدينة، ذات الفضاء المحدود لقيمة الفضيلة، على نحو ما كان من أفلاطون في جمهوريته التي لم تغادر حيّز المدينة "أثينا".

وإنّ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يحمل الحجّة القطعيّة على هذا الموقف: إذ يُشير أبو نصر إلى رغبة الإنسان في التوق إلى الكثرة والانصهار فيها ببيان أنّ أشخاص الإنسان كثرت، وعمّروا الأرض، وحصل من عمرانهم لها اجتماعات إنسانيّة كثيرة، مجبولة على التعاون في ما بينها. وحتى يكون هذا التعاون ناجعا ومحقّقا لفائدة أكيدة، ارتأى الفارابي وجوب توزّع الجماعات البشريّة بحسب روابطها، فقسمها إلى أنواع، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة تُقسّم إلى ثلاثة أنواعٍ: "العظمى وهي أكمل الجماعات لأنّها تعبّر عن اجتماع الجماعة كلّها في المعمورة، والصغرى وهي اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمّة. أمّا الاجتماعات غير الكاملة فهي اجتماع أهل القرية، واجتماعات أهل المحلّة، ثمّ الاجتماع في السكّة، ثمّ الاجتماع في المنزل، والمحلّة والقرية هما جميعا لأهل المدينة، إلاّ أنّ القرية للمدينة على أنّها جزؤها. والسكّة جزء من المحلّة، والمنزل جزء من السكّة، والمدينة جزء من أمّة، والأمّة جزء جملة أهل المعمورة."4

---

1 - *Ibid,* P. 108.

2 - *Ibid,* P. 108.

3 - *Ibid,* P. 108.

4 - الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، الفصل 26، ص. 118.

وهكذا فإنّ أكمل اجتماع عند الفارابي هو الاجتماع الذي يضمّ جميع أمم الأرض. فلا يتوقف التآلف عند حدود الأفراد والجماعات بل يشمل شعوب المعمورة بأسرها. وهنا تحديدا، تجاوز فيلسوف فاراب فيلسوفا الإغريق، أفلاطون وأرسطو، إذ لم يقتصر، مثلهما، على تنظيم مدينة، محدودة في الفضاء، هي "أثينا"؛ بل اعتنى بفكرة الأمم كلّها. فمن حقّ المعمورة كلّها تحصيل رئاسة فاضلة ومن أبرز حقوق البشر جميعا أن يكون لهم من الخير فائضه وأن ينعم وجودهم العلائقي بسلم دائمة وحقيقيّة. إنّ عمق الفلسفة السياسية، الفارابية، يكمن في أنّ الشأن المدني موصول بالإنساني، جوهرا. وأنّ فضاء السياسة ومعاييرها ليست معزولة عن الوجود، كلّيا. ممّا يُبيح لنا، كما أتاح للفارابي أن ينفتح ويتشوّق إلى إتيقا الوجود بما هي إتيقا إنسانيّة بالحصر.

على سبيل الخاتمة

يكاد الإجماع يكون واثقا في التقدير بأنّ تاريخ المعرفة هو تاريخ إفادة العقل من ماضيه، مثلما أنّ تقدّم الزمان وتطوّر المعيش لا يمنع من العودة إلى الموروث الفلسفي للاستلهام منه. وبقدر ما نمتنع عن اعتبار الارث الفلسفي الفارابي مالكا لناصية الحقيقة المطلقة أو مكتنزا للمعرفة النهائيّة بموضوعاته، وخاصّة المتعلّق منها بالمجال السياسي، فإنّنا لا ننكر على مدوّنة أبي نصر كونها منبعا من منابع التحصيل، ومنطلقا يمكننا أن ننشئ عليه تصوّرا نظريّا يُعنى بالانشغال بالرّاهن، ويقصد إلى إرساء إمكانات الخلاص من مظاهر الفساد فيه.

ذلك أنّ اهتمامنا لم يكن ينصبّ على تمجيد إرث، هو جزء من تراثنا وهويّتنا، وإنّما عزما يقصد إلى تحصيل فوائد قد تُتوسّل سبيلا لتفكير عقلانيّ نحن اليوم أحوج الشعوب إليه. وأن تكون أبرز مُحصّلة هو التقدير بأنّ الفارابي مثّل أوّل فيلسوف يُؤسّس "فلسفة سياسيّة إسلاميّة" فإنّ هذا التأسيس يقوم بدوره على هذه المُقوّمات:

أوّلا: إنّ إحكام القول في الشأن المدني للمجتمع يقتضي تعيين صورة للفيلسوف الذي يُؤهّله الفارابي ليقول قولا في السياسة، أي ليُرسي دعائم السياسة التي يجب أن تكون.

والفيلسوف هو من يتموضع في منزلة بين المنزلتين، فيهتمّ بالشأن العام، دون أن ينصهر في الناس حدّ الذوبان، ومن غير أن يعتزلهم حدّ الاغتراب. وإنّ الفيلسوف، بما له من قدرة على تحصيل المعرفة النظريّة المُكتملة وما له من مقدرة على بلوغ الفضائل الأخلاقيّة، له كفاية المقدرة على تجذير تلك الفضائل الفكريّة والأخلاقيّة في مواطني الدّولة.

ويمكن للفيلسوف أن يكون هو ذاته السياسيّ، طالما أنّ صورة السياسي تتعيّن من خلال ما يمتلكه البعض من قدرة طبيعيّة على تدبير شؤون الدولة المدنيّة. وصفات من مثل الحكمة والمهارة والشجاعة والشرف والفضيلة ليست ممكنة لكلّ البشر. ومن اجتمعت لديه تلكم الفضائل عُدَّ حاكما وحظيَ، دون غيره، برتبة السياسي.

ثانيا: إنّ السياسي هو من يقود الجماعة لأنّه من مكّن دونهم من خصال تُبجّله. وهي خصال تُمكّنه من أن يُؤلّف أفراد الكلّ الاجتماعي داخل المدينة أو بين شعوب المعمورة. وللتصوّر الفلسفي السياسي، عند الفارابي، خصوصيّة تبدأ من تعيين الرّئيس، الذي له من الخصال ما يُؤهله إلى قيادة الاجتماع، وأيضا إلى تغيير التشريعات وفق ما يتماشى مع التحوّلات الاجتماعيّة.

وعلى هذا الأساس كانت صفة النبوّة صفة ملازمة للرّئيس على نحو مؤقّت، ولكن كنت صفتا الحكمة والتعقّل صفتان ملازمتين بإطلاق لكلّ رئيس.

ثالثا: إنّ هذا النمط في التفكير السياسي الفارابي عقلانيّ بامتياز، لا يفضّ إشكال الحكم الاستبدادي في عصره، فقط، وإنّما في كلّ عصر مدينة نظام حكمها الاستبداد. إذ يُرسي أبو نصر الفارابيّ علما بالسياسة هو علم الأشياء التي بواسطتها يتوصّل سكّان المدن إلى السعادة، بفضل تعاون المجموعة أو مجموعات المعمورة الفاضلة. وإنّ السعادة، بما هي أنبل الغايات، موصولة لديه بالحياة الدنيا وبالآخرة في آن.

وحرصا على ما كان مُستحسنا في الإيجاز، نقول إنّ مثل هذا التوجّه في الفكر السياسي الفارابي لا يُعلن فرادته بالنسبة إلى السابقين له أو مُعاصريه أو اللاّحقين عليه، فحسب، بل يؤكّد بما لا يدع مجالا للشكّ أنّ أبا نصر مُؤسّس لنظريّة ذات خصوصيّة في المجال السياسي أو العلم المدني.

ولعلّنا لا نبالغ إن ارتفع التأويل عندنا، لتجاوز الفارابي حدود المدينة الفاضلة إلى المعمورة الفاضلة، إلى التصريح بأنّ الفكر الفلسفي الفارابي يمثّل النواة للفلاسفة المُحدثين، أمثال "إيمانيوال كانط"، والمعاصرين، أمثال " يورغن هابرماس" لإرساء فكر فلسفي يُدافع عن كونيّة المواطنة، وعالميّة الإنسان، ووَحدَة الوطن، بحثا عن سلم دائم ونشدانا لخير البشر وسعادتهم. إنّه الرهان الإتيقي، عينه، الذي شغل الفارابي تلميحا وتصريحا.

فما عسانا نطلب من الفيلسوف السياسي؟

وأيُّ رجاء يأمله المواطن من السياسي، حتى يكون الفارابي حاضرا بيننا إلى اليوم؟

إنّه، ولا ريب، سلم مفقود، وخير ما يزال منشودا، وسعادة لمّا تكن بعدُ. وكلّ الخشية أن يصدق فينا قول، ذلك الفرنسي، جان جاك روسو: "نحن سعداء قبل أن نكون سعداء"!

ولكنّها الخشية، التي تُبقي للفكر الفارابي كلّ الحظّ ليُقيم بيننا، فتتمّ له عين الحُظوة، التي ينعم بها من هم أهلٌ للأمل والرّجاء.

د. مراد بن قاسم (باحث من تونس)

المصادر والمراجع

المصادر:

الفارابي، أبو نصر. **كتاب الملّة (ونصوص أخرى)**. تقديم وتعليق محسن مهدي. ط2. بيروت: دار المشرق، 1991.

كتاب تحصيل السعادة. تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، 1981

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. تقديم ألبار نصري نادر. ط6. بيروت: دار المشرق، 1991.

فصول منتزعة. تحقيق د. فوزي النجار. بيروت: دار المشرق، 1971.

رسالة في العقل. تحقيق موريس بوييه. بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1938.

المراجع باللسان العربي:

محجوب، محمد. **المدينة والخيال (دراسات فارابيّة)**. تونس: دار أميّة للنشر، 1989.

مهدي، محسن. **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلاميّة السياسيّة**. ترجمة وداد الحاج حسن. بيروت: دار الفارابي، 2009.

وولف، فرانسيس. **أرسطو والسياسة**. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

المراجع باللّسان الأجنبي:

Al-Farabi, A. N. *Aphorismes choisis*. Traduction et Introduction par Mestiri Soumaya. Et Daye Guillaum. Paris : Fayard, 2003.

Aristote. Ethique à Nicomaque. 5éd. Tricot. Paris : Vrin, 1959.

Delibera, Alain. *La Philosophie Médiévale*. Paris: PUF, 2004.

Leaman, Oliver. *Filosofia Islamica medievale*. Traduzione dimassimo campanini. Bologna: by societa editrice IL Mulino, 1991.

Marenbon, John. Medieval Philosophy. London and New York, 1998.

Urvoy, Dominique. *Histoire de la pensée Arabe et Islamique*. Paris : Seuil, 2006.

Walizer, Richard. « L'éveil de la philosophie Islamique ». In : *Revue des Etudes Islamique*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner. Vrin, 1970.

Watt, Montgomery. *La pensée politique de l'Isl-*

الخلافةُ والمُلك؛ هل أفلت الُفقهاء من قبضة نموذج المُلك؟

نبيل فازيو[1]

"قلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" [آل عمران، 26]

تقديم

لتقي الدين بن تيمية رسالةٌ تحملُ عنوان **الخلافةُ والمُلك**، وهي في الأصل فتوى يجيب فيها عن سؤال طرح عليه في شأن مدى جواز أن يشوب المُلكُ الخلافة[2] بعد ما طال دولة المسلمين من ضعف وتفتت جعلها أبعد ما تكون عن نموذج الخلافة كما تشكل في المخيال الإسلامي. وإذا كان للسؤال ذاك سببُ نزول يبرر ارتفاعه إلى مستوى السؤال المؤرق للوعي الفقهي في زمن ابن تيمية، بحكم ما أصاب دولة المسلمين من وهنٍ تحت وطأة الخطر الأجنبي[3]، فإن انشغال فقهاء السياسة بالتمايز القائم بين الخلافة والمُلك يبقى العلامة الفارقة على أنَّ هذا السؤال لم يكن بحاجة إلى تصاعد الخطر الأجنبي ليفرض نفسه على الوعي الفقهي السياسي. وقبل أن يجد هذا التمييز لنفسه موطئ قدم في الوعي الإسلامي الكلاسيكي مع ابن خلدون، الذي سيقيمُ عليه أساس رؤيته إلى صنوف الحُكم والمشروعية[4]، فإنَّ الهُجْسَ به قد تبدى، على نحوٍ جليّ، في كتابات الفقهاء الذين شهدوا البدايات الأولى للشرخ الذي فصَلَ، في الوعي السياسي الكلاسيكي، بين النموذجين؛ في كتابات الماوردي، والجويني، والغزالي، وابن جماعة، على وجه التحديد، حيث الاعترافُ الجهير بحتمية المُلك وانقلابُ الخلافة إليه هو السمةُ الطاغية على رؤية هؤلاء أجمعين إلى السياسة وأسئلتها. ولئن كانت عادة التقليد السياسي الإسلامي قد جرت على ربط انقلاب الخلافة إلى مُلكٍ بالحكم الأُموي الذي كان انتصاراً لنموذج المُلك وانزياحاً عن سبيل الخلافة كما يحلو لخصوم الأُمويين، من شيعة وعباسيين، القول، فإنَّ تعليق الأحكام التي ظلت توجه مواقف مفكري الإسلام الكلاسيكي من التاريخ السياسي للإسلام من شأنه أن ينبهنا إلى أنَّ التداخل بين المُلك، من حيث هو واقعٌ، وما بدا للمسلمين نموذجاً معياريا للحكم لم يكن نتيجة انزياحٍ عن هدْي الخلافة، بقدر ما كان أمراً مُحَايثاً لنشأة المجال السياسي في الإسلام الذي لم ينفصل عن المُلك وآليات اشتغاله، خاصة إبَّان المرحلة المدنية حيث اضطلع منطق القبيلة والغنيمة بدور فعَّال في تحديد معالم الولاء للدعوة الناشئة[5]. ويُمكن أن نزعم بأنَّ اجتراح مفهوم الخلافة نفسه لم يتحقَّق خارج مدارات التصوُّر العربي للمُلك، المتجذر في التقاليد السياسية التي أينع الإسلام المنتصر في تربتها. وما حروب الردَّة- التي أعلنها الخليفةُ أبو بكر الصديق على القبائل التي رفضت إعطاءه الزكاة، والتي ما تردد في تسميتها بالمرتدة- إلاَّ علامة فارقة على وعيه بالتجافي القائم

---

[1] - أستاذ الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء- المغرب.

[2] - ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص. 25.

[3] - ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، بيروت؛ دار الوفاء، 2001، الكتاب 28، ص. 104

[4] - ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1995، ص. 154.

[5]- Montgomry Watt, **Mohamet**, p. 48.

بين منطق الخلافة، من حيثُ هي نموذجٌ معياريٌ (حتى لا نقول مثالياً توخيا للدقة) ومنطق اشتغال السلطة/الدولة وآلياتها التي لا تنفصل عن المُلك وتقاليده العربية. لذلك تبدو فترة النبوة غير ذات مفعول كبير في مسار الأحداث السياسية التي ستؤثث مشهد التاريخ الإسلامي اللاحق عليها، خاصة عند دخول الجماعة الإسلامية أفق الفتنة الكبرى، وخضوع مسار الأحداث لمنطق المُلك القائم على القبيلة والغنيمة والتوظيف السياسي للعقيدة[1].

يدرك المهتمون بتاريخ الفكر السياسي الإسلامي أن الخلافة اعتبرت، دائما، "النموذج المثالي" الذي ينبغي أنْ تصاغ وفقه مُمارسة السلطة في الإسلام[2]. وإذا كانت المُقاربةُ الكلامية لموضوعة الإمامة قد عبرت عن مقدار هوس الفكر الإسلامي بالمسألة السياسية منذ بواكيره الكلامية الأولى، فإنَّ نشأة الفقه السياسي، من حيثُ هو نظامُ قولٍ يتخذ من مشروعية الدولة، ومن جانبها المعياري تحديداً، موضوعه الرئيس، قد مثَّل خَيْر مُناسبة تجلَّت فيها المفارقات الحاكمة للوعي الإسلامي الكلاسيكي والنابعة من التقابل بين المعيار والواقع. حاول أصحاب هذا الخطاب بلورة مقاربة للمسألة السياسية تلحظ التقاطع الحاصل بين الواقعي والمعياري في الوعي السياسي الإسلامي الكلاسيكي، وقد كان عليهم أن يذهبوا بعيداً في الإبقاء على المضمون المعياري للخلافة رغم إقدامهم على صهرها في بُعدها الوظيفي، الذي حوَّلها إلى منظومة آليات وتدابير ادَّعوا أنها كفيلة بحفظ المضمون الديني لنظام الحكم في الإسلام. نفترضُ، في هذه الدراسة، أنّ التقاطع بين المعياري والواقعي يسعفنا بمفاتيح لفهم طبيعة الفقه السياسي لمفهوم الحكم من خلال الكشف عن وعيهم بالتمايز بين الخلافة والملك. يخترق مفهوم الخلافة تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، يتداوله المتكلم والفقيه والفيلسوف والمؤرخ والأديب، فيبدو هذا الفكر مثخنا في المثالية وبعيدا عن الواقع. غير أن الخلافة تحجبُ نسقاً لممارسة السلطة يضرب بجذوره في تاريخ التجربة السياسية العربية، مجَّه الوعي السياسي الإسلامي لتنافره مع الصورة المثلية التي كوّنها عن الخلافة منذ وقائع الفتنة الكبرى[3]، لكن ذلك لم يكن كافياً لنفيه، لأنه شكل الآليات الفعلية لاشتغال المجال السياسي في التجربة السياسية الإسلامية. ليس النسق ذاك غير **واقع المُلك** نفسه، ويبدو أن وعي مفكري الإسلام السياسيين بتخارجه مع الخلافة هو ما يفسر كثيراً من نظرياتهم وأفكارهم السياسية.

ندافع في هذه الدراسة عن الأطروحة التالية؛ لم يكن المُلك مجرَّد مفهومٍ شغل بال المفكرين السياسيين في التراث الإسلامي، ولا كان مجردَ ذكرى أليمة جثمت بطيفها على الوعي السياسي والأخلاقي الإسلامي وصيّرتهُ وعياً شقياً، يصدر عن رؤية مأساوية إلى التاريخ والزمان، **بقدر ما مثَّل أساس المخيال السياسي الذي في تربته أينعت فكرة الخلافة في الوعي الإسلامي الكلاسيكي**. تبدو هذه النتيجة أدخل في باب البديهيات متى نظرنا إلى تاريخ الفكر السياسي الإسلامي من منظور ابن خلدون، بَيْد أنها تبدو غير مستساغة إذا ما نحن نظرنا إليها من منظور معياري كالمنظور الفقهي أو الفلسفي. لذلك سنفرد هذه الدراسة لفحص تمثل فقهاء السياسة لمفهوم المُلك، محاولين الكشف عن مفعول هذا المفهوم في تشكُّل التصور الفقهي للسياسة والحكم. ما الفرق بين الخلافة والملك من منظور الفقهاء؟ كيف تمثل هؤلاء العلاقة بين المعيار والواقع في فهمهم للسياسة ومجالها؟ وبأي معنى يكون تصورهم الواقعي للسياسة نتيجة وعيهم بحتمية الملك وصعوبة تحقيق نموذج الخلافة؟

---

[1] - الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 2007، ص. 374.

[2] - Ali Mérad, **Le califat, une autorité pour l'Islam** ? Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p.8.

[3] - هشام جعيط، **الفتنة؛ جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الثامنة، 2015، ص. 77.

أولاً؛ من الإمامة إلى المُلك.

أ- **في شروط الإمامة وو اقعية المقاربة الفقهية**؛ يقول الجويني؛ "الإمامة رياسةٌ تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخَيْف والحيْف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين"[1]. ونقرأ للماوردي في **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** قوله؛ "فإنَّ الله جلَّت قدرته ندَب للأمَّة زعيماً خَلَف به النبوَّة وحاطَ به المِلَّة وفوَّض إليه السياسة؛ ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالحُ الأمة حتى استثبت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني؛ لترتيب أحكام الولايات على نسقٍ متناسبِ الأقسام، متشاكل الأحكام"[2]. يصدر كل من الماوردي والجويني عن المرجعية الفقهية والكلامية نفسها؛ فكلاهما شافعيُّ المذهب أشعري العقيدة، ويبدو أنَّ القاسم المشترك بينهما على مستوى الموقف السياسي هو الوعي بالحاجة إلى سلطةٍ سياسية تسهرُ على حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهذه سمةٌ نجدها عند جلِّ المفكرين السياسيين المنتمين إلى التقليد الشافعي الأشعري في الإسلام الكلاسيكي. ليس غرضُ الماوردي والجويني التفكير في الخلافة من حيث هي فكرة معيارية أو نموذج مثالي للحكم، لذلك يخلو كلامهما السابق من أيّ أَمْثَلَةٍ لها على نحوٍ ما جرتْ عليه عادةُ المتكلمين ومؤرخي الفِرق في هذا الباب[3]، وإنما يرميان من مقاربة الإمامة الوقوفَ على البُعد الوظيفي لمنصب الإمام، الذي يمثّل السلطة العليا داخل نسقٍ سياسيٍ يُمكن تسميته بـ"دولة الخلافة". والإمامة هنا منصبٌ سياسي، به تنتظمُ أحوال الأمة وتستقيم أمور المِلَّة. ولئن كان الماوردي أكثر وضوحاً في تشديده على البعد الديني للإمامة، بحكم إشارته الواضحة إلى الحاجة إلى صدور الحكم عن دينٍ مشروع، كما إلى مركزية حكمها ضمن ترسانة الأحكام الناظمة لنسق الأحكام السلطانية برمته؛ فإنَّ الجويني تجنب، على نحوٍ مُلفتٍ للنظر، كلَّ خلطٍ بين المضمون الديني والوظيفة السياسية للإمامة، معتبراً أنَّها "رياسةٌ تامة"، بما يفترضه ذلكَ من تسليمٍ بالمهام السياسية والمضمون التدبيري لهذه الرياسة، والمتمثل في مهمة "حفظ الحوْزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكفِّ الخيف والحيف، والانتصاف للظالمين من المظلومين، واستيفاء الحقوق". متى تأملنا مكونات هذه المهمة أدركنا أن الأمر يتعلق بوظائف سلطانية يُمكن تلخيصها في الدفاع عن أرض المسلمين وحفظ عقيدتهم **أولاً**؛ وضمان الأمن للرعية وتحقيق العدل بينهم **ثانياً**. وقد سبق للماوردي أنْ نحا هذا المنحى الواقعي في تحديده لمهام الإمامة عندما انتهى إلى بلورة رؤية وظيفية لمشروعية الحكم كما هو بيّنٌ من حديثه عن تقنيات التدبير في كتاباته التي خصصها للنصيحة السياسية، حيث الحديثُ عن تلك المهام لا ينفصل عن تصوره للمُلك ومكوناته، التي تشمل "عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند وتقدير الأموال"[4]، من حيث هو المجال السياسي الوحيد المتاح أمام الوعي لحظتئذٍ.

على ضوء هذا المنزع الواقعي في رؤية السياسة ومجالها يمكنُ أن نفهم موقف الفقهين من ضرورة نصب الإمام؛ إذ ينمُّ موقفُهما عن وعيٍ بحاجة المجال السياسية إلى سلطة قوية تجبنه الفتن التي ألمت بدولة المسلمين. يقول الجويني؛ "ولا يرتاب من كان معه مُسكة من عقل أن الذبَّ عن الحوزة والنضال دون حفظ البيضة محتومٌ شرعاً، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحقّ جامعٌ، ولا يزعهم وازعٌ، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادعٌ، مع تفنن الآراء وتفرق الأهواء، لانتشر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سُراة الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرقُ على الراقع، وفشت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو الغرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة

---

[1] - أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2005، ص. 15.

[2] - الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص. 13.

[3] - الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق؛ سعيد الغانمي، بيروت؛ منشورات الجمل، 2013، ص.106

[4]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 207.

إلى الإطناب بعد البيان، وما يزعُ الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن"[1]. واضحٌ أنَّ المُسوّغ الذي يعتمده الجويني لتبرير الحاجة إلى الإمام ليس دينياً خالصاً؛ فهو يلجأ إلى التسويغ الواقعي لتبين مدى حاجة الجماعة السياسية إلى سلطانٍ قاهرٍ يحفظُ البيضة ويحرس الملة، وما استحضاره لحالة الفتنة إلا علامة من علاماتِ اقتناعه بضرورة قيام سلطة سياسية قوية. على هذا النحو من النظر نحا الماوردي في تحليله لضروب الوجوب المسوغة لنصب الإمام؛ فهو لا يختزلها في الواجب الشرعي/الديني فقط، رغم تشديده على كونها أصلا عليه استقرت أمور الملة؛ **إذ الأصل هنا ليس أصلا من أصول الدين**، والاعتقاد بعصمة الإمام ليس من مقومات العقيدة السنية، ويبقى الدليل الأوقع على ذلك تشديد الفقيه على أنَّ "الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[2]؛ فـ"الوضعُ"، هنا، يُقابل ما استقرَّت عليه العقيدة الشيعية من تسليمٍ بعصمة الإمام من جهة، كما يقابل، من جهة ثانية، الأصل الديني لفكرة الإمامة الذي المنتظم لمفهوم "الحق الإلهي" كما روَّج لها بعضُ أدبيات الآداب السلطانية منذ رسالة الصحابة لابن المقفع[3]. على أنَّ هذا التبرم من الأصل الديني للإمامة لا يتنافى مع إقرار الفقه السياسي الشافعيّ بثبوت وجوب الإمامة من جهة الشرع، كما لا يرمي إلى نسف أهمية العقل بسبب إمعان فقهاء الشافعية في التشديد على قصوره في إثبات وجوب نصب الإمام، طالما أنَّ الماوردي سيثبت الأصل الطبيعي للسلطة السياسية عندما سيأتي علي بيانِ أصل الاجتماع البشري في كتابه **تسهيل النظروتعجيل الظفر**؛ إذ يقول في هذا السياق؛ "فإنَّ الله جلَّ اسمُه ببليغ حكمته وعدلِ قضائه، جعلَ الناس أصنافاً مختلفين، وأطواراً متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفوا بالإيثار تابعاً ومتبوعاً، ويتساعدوا على التعاون آمراً ومأموراً (...) **فوجب التفويضُ إلى إمرة سلطانٍ مسترعى، ينقاد الناس لطاعته ويتدبرون بسياسته، ليكون بالطاعة قاهراً، وبالسياسة مُدبراً، وكان أولى الناس بالعناية بما سيست به الممالك، ودبرت به الرعايا والمصالح، لأنه زمام يقود إلى الحقِّ، ويستقيم به أود الخلق**"[4]. نسجل أنَّ "علَّة" وجود السلطة والحكم ليست مواجهة الشرّ الطبيعي في الإنسان، وإنما تجسيدُ عدل الله وقضائه الذي أجرى خلق عباده على مقتضى التعدد والاختلاف والتآلف والاتفاق. فإذا ما عرضَتْ للاجتماع السياسي فتنةٌ كانت الحروب أظهر أمارتها، فذلك لا يعني، في نظر الماوردي، أنَّ الفتنة تلكَ تعبيرٌ عن قضاءٍ إلهي استقام عليه أمرُ الطبيعة البشرية، بقدر ما يعني أنَّ الاجتماع السياسي لم يجد **الراعي (الملك)** الذي يتشوَّفُ إلى قيادته وفق مقتضى العدل الإلهي في خلقه. فالسياسة تأتي –هنا- بعد التسليم بالعدل الإلهي أوَّلاً، وبمجافاة الطبيعة الإنسانية (الفطرة والنحيزة) للشرّ ثانياً. بيد أنها تتأسس على فرضية الحاجة إلى سلطانٍ قاهر به تنتظمُ أمور الاجتماع السياسي. ولعلنا لسنا بحاجة إلى التشديد على الاختلاف الفاصل بين رؤية الماوردي وموقف الجويني من الطبيعة الإنسانية من حيث هي أساس للسلطة السياسية. يعتبر الجويني أنَّ فسق الإمام لا يوجِبُ خلعه[5]، فـ"الجبلات داعيةٌ إلى اتباع اللذات، والطباع مستحثة على الشهوات، والتكاليف متضمنها كلف وعناء. ووساوس الشيطان، وهواجسُ نفس الإنسان متضافرة على حبّ العاجل واستنجاز الحاصل، والجبلة [و]السوء أمارة، والمرء على أرجوحة الهوى تارة وتارة، والدنيا مستأثرة، وباب الثواب محتجبٌ (...) والذي يجب القطعُ بهِ أنَّ الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع فيؤوب. وقد قررنا بكل عبرة أنَّ في الذهاب إلى خلعه أو انخلاعه بكل عثرةٍ رفضُ الإمامة ونقضها، واستئصال فائدتها ورفع عائدتها، وإسقاط الثقة بها، واستحثاث الناس على سلّ الأيدي عن ربقة الطاعة"[6]. كلما فكر الجويني في مشروعية الإمام إلا وربطها بطبيعة المجتمع وبحاجته المُلحة إلى سلطة سياسية تنظمه وتجنبه هول الفتن. وقد غلبتِ الواقعية على موقفه من خلع الإمام، فكانَ شديد البرم بالمقتضيات المعيارية التي سعى الفقهاء إلى تسوير سلطان الحاكم بها؛ إذ "لا يتأتى نصب إمامٍ دون اقتحام داهية، وإراقة دماء ومصادمة أحوال جمة الأهوال، وإهلاك أنفسٍ ونزف أموالٍ"[7]. لذلك اعتبر الماوردي

---

[1] - الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص. 16.

[2] - الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص. 15.

[3] - ابن المقفع، **رسالة في الصحابة**، بيروت؛ دار بحار، ص. 143.

[4]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 97. [التشديد من عندي]

[5] - وهو الموقف نفسه الذي دافع عنه الحنابلة. أنظر؛ أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص. 61.

[6] - الجويني، **غياث الأمم**، ص. 52-53.

[7] - المصدر نفسه، ص. 55.

بدوره أنه "ليس أحدٌ أجدر بالحذر والإشفاق- يقول الماوردي- وأولى بالنصب والاجتهاد ممن تقلّد أمور الرعية، لأنها أمانةُ الله التي أمّنه عليها، ورِعْيَتُهُ التي استرعاه فيها واستخلفه على أمورها، وهو تعالى وليُّ السؤال عنها"[1].

وسيكون علينا أن نلاحظ، مع رضوان السيد، كيف ألقى الهوس بمستقبل الأمة والجماعة بظلاله على عملية تشكل مفاهيم الفكر السياسي الأساسية في الفكر الإسلامي[2]. لذلك بدا شرط العدالة، الذي لا يعدو أن يكونَ، في مقامنا هذا، علامةً على "مجموع الشروط الأخلاقية اللازم توفرها في الإمام"، مسألة ثانوية لم يعرها الفقهاء كبير اهتمام. يقرُّ جلُّ هؤلاء بضرورة توفر العدالة، من حيث هي مكارم الأخلاق، في المتشوف لمنصب الإمام، بل ويعتبرها الماوردي الشرط الأول اللازم توفره في الإمام[3]، بيْدَ أنهم لا يجدون صعوبةً في غضّ الطرف عنها كُلَّما تعلَّق الأمر بالاختيار بين سلطان قوي ذي شوكة وهيبة، وبين آخر ضعيف عدْلٍ وذي أخلاق كريمة، وذلك عملا بالأثر القائل إن "الله يزع بالسلطان ما لا يزعه بالقرآن"[4]. ويبقى تشريعُ الماوردي لولاية المستبد كما للاستيلاء بمختلف مستوياته- في الوزارة كما في الإمارة- خيْر تعبيرٍ عن هذا المنزع الواقعي الذي لا يترك مساحات كبيرة للاعتبارات الأخلاقية (العدالة). في هذا السياق، تحديداً، يمكن أن نفهم حديث ابن جماعة عن خطر السلطان ومقدار الحاجة إليه بحسبانه حاجة من حاجيات الملك الضرورية لقيام الجماعة الإسلامية، حيث نقرأ له قوله في هذا المقام؛ "ولما كان خطر السلطان جسيماً، ونفعُه عميماً، كان أجرُه عند الله عظيماً ومقامُه في الجنة كريماً، ولو لم يكن في أجر العدل ما فيه، لكانت مصلحة المُلك وعمارة الممالك تقتضيه، ولذلك كان كسرى وغيره من كَفَرة المُلوك في غاية العدل، مع أنهم لا يعتقدون ثواباً ولا عقاباً، لأنهم علموا أن بالعدل صلاح ملكهم، وبقاء دولتهم، وعمارة بلادهم"[5]. تتحدد دلالة "العدالة" و"العدل" عند هذا الفقيه بمدى قدرة الإمام على تحقيق غاية قصوى هي **عمارة البلاد**، وما كان صدفةً أن يكتسح هذا المفهوم الخطابَ السياسي الإسلامي منذ أن كتب ابن المقفع رسالتيْه في موضوعيْ **الصحابة والأدب الكبير**؛ إذ رأى فيه ذلك الخطابُ مفهوماً قادراً على التجاور المُمْكِن بين الشرع والواقع كما تختزله عبارة المصالح. ليست العدالة، وفق هذا المنظور، غايةً في ذاتها، وإنما هي آلية لتحقيق الأغراض الدنيوية التي يمكن للسياسة إدراكها؛ "نصب الإمام لقيام مصالح الناس"[6]، وهو ما يعيد السياسة، قسراً، إلى دائرة المُلك الطبيعي وفق الاصطلاح الخلدوني. وعندما يقول الماوردي إنَّ "المُلك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم"[7]، فإنَّ في قوله هذا اعترافاً جهيراً بالانفصام الحاصل، في مجال السياسة، بين **القيمة والواقع**؛ حيث ينفصل العدل عن الإيمان ليغدو تعبيراً عن قبول الرعية بالحاكم وسلطانه، "ولا ينقص هذا القول ما قدمناه – يقول الماوردي- من اعتبار الدين في قواعد المُلك، لأنَّ الكُفر تديُّنٌ بباطل، والإيمان تديُّنٌ بحقٍ، وكلاهما دين معتقدٌ، وإن صحّ أحدهما وبطل الآخر"[8]

---

[1]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 198.

[2] - رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة؛سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**، بيروت؛ دار الكتاب العربي، 1997، ص. 379.

[3] - الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص.19.

[4] - العدالة تقابل، هنا، الظلم، قد سبق للشافعي أن اعتبر الجور والظلم في جملة ما يجرح في مشروعية الإمام (انظر تعليق المحقق لكتاب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، في الصفحة 19 من المصدر نفسه). بيد أن عودة إلى مفهوم العدالة في الفكر الفقهي الكلاسكسي الزمنا بمراجعة هذا الحكم، خاصة عندما نقابل العدالة بالعدل، حينها يتبين أن ما قصده فقهاء السياسة بشرط العدالة لا يرقى إلى مستوى التفكير في الظلم والجور، وإنما جعلوا العدالة كنابة على مكارم الأخلاق والدراية بالشرع. لهذا كان لابد من تتميم العدالة بشروط أخرى تستجيب لمقتضيات السياسة والتدبير، والتي حددها الماوردي في شروط العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، ، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والنسب القرشي الذي أثار كثيرا من الخلاف بين الفقهاء. أنظر؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص. 19-20.

[5]- ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003، ص. 23.

[6]- محمود بن اسماعلي الخيرميتي، **الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء**، تحقيق؛ أحمد الزعبي، بيروت؛ مركز ابن الأزرق لدراسة التراث السياسي، 2012، ص. 93.

[7]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، تحقيق رضوان السيد، بيروت؛ دار العلوم العربية للطباعة والنشر، 1987، ص. 226.

[8]- الصفحة نفسها.

لم يذهب الماوردي، رغم درايته بما أصاب مؤسسة الخلافة من وَهَن جرّاء تكالب الدول السلطانية عليها، إلى حدّ التفكير في إمكانية شغور الزمان وخلوّه من الأئمة؛ فهذه فرضيةٌ ستجد لنفسها موطئ قدمٍ في الفكر الفقهي مع إمام الحرمين على وجه الخصوص، لأسباب تاريخية يأتي على رأسها دفعُ السلاجقة الخطرَ الشيعي وتواري دور الخليفة على نحو غير مسبوق. مدار حديث الجويني في **الغياثي** على الوزير نظام المُلك أكثر ممَّا هو على الخليفة العباسي؛ ولئن كان الفقيهُ لم يذهب إلى حدّ الإقرار بإمكانية عقد الإمامة لذلك الوزير، ولا حتى بتجويز تسمية المتغلب إماماً كما سيفعل ابن جماعة فيما بعد، فإنَّ الصورة التي رسمها عن الوزير السلجوقي تكشفُ عن مدى اقتناعه بغَلَبة الشوكة وحاجة السياسة إلى القهر، لهذا تبقى فرضية السلطان المتغلب ذات أهمية كبيرة كلما تعلق الأمر بالتفكير في حالة خلو الزمان من الأئمة. يقول إمام الحرمين؛ "إنَّ المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته، وفشا احتكامه واهتضامه، وبدت فضحاته، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدد دعائم الإسلام ولم نجد من ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يدفع البغاة، فلا نطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنهم لو فعلوا ذلك، لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سببا في زيادة المحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاعٌ ذو أتباعٍ وأشياع، ويقوم محتسباً، آمراً بالمعروف ناهياً عن المُنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دفعوا إليه، فليمض في ذلك قُدماً، والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يدفع، ويرتفع بما يتوقع"[1]. خلف توجس الجويني من الفتن والمحن، هناك اعترافٌ جهيرٌ منه بالحاجة إلى صاحب شوكة يقيم النظام ويجنب الأمة عناء شغور منصب الإمام. ووراء رفضه للثورة باسم ضعف الحاكم يثوي اقتناعه بضرورة أن ينهض داعٍيٌ إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قادرٌ على جمع شتات المسلمين ولمّهم تحت لواء سلطة واحدة. من يكون هذا الآمر بالمعروف؟ هل يمكن أن نفصله، من الناحية العملية، عن المستولي الذي تحدث عنه الماوردي وأخرج ولايته من الحظر إلى الجواز؟

سبق للماوردي أن ميَّز، في **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بين صنفين من الحسبة التي تعتبر الاسم الوظيفي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الفقهي؛ أحدهما يدخل في باب التطوُّع الذي لا ولاية فيه، والثاني رسميٌّ يكون بتفويضٍ ويدخلُ ضمن نظام الأحكام السلطانية[2]. يعني هذا أن تمثل الفقهاء لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يبق حبيس المضمون الأخلاقي لهذا المبدأ، لأن مجرد جره إلى دوائر الحسبة كان يعني ضمه إلى مكونات السلطة الرقابية التي لا تقل شأناً، في الإسلام الكلاسيكي، عن السلطتين العقابية والضريبية[3]. لذلك لا يبدو أن حديث الجويني عن صاحب الدعوة، بحسبانه داعياً إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان حديثا عن شخص متطوعٍ إلى هذه المهمة الأخلاقية من حيث المبدأ، بقدر ما كان محاولةً لبيان كيفية التشكل الحتمي لسلطة جديدة داخل المجال السياسي كلما وهنت سلطة الإمام وكشفت عن ضعفها. وهو يميز، بوضوح، بينَ الإمام صاحب السلطة الشرعية، وبين هذا الرجل المطاع؛ فأساسُ مشروعية الإمام محدد بجملة الشروط التي يسهر أهل الحلّ والعقد على إثبات صحَّتها بعقد الإمامة له، أما شرعية الثاني فلا تعدو أن يتحلَّق على هذا الرجل أتباع ليكون متبوعاً لينهض بمهمة الاحتساب بما تستلزمه من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، والانتصاب لحماية البيضة والذبّ عن الأمة والملَّة. لذلك كانت رعاية المصالح العنوان الأكبر لهذه المشروعية، ممَّا يجعل سلطته قائمة على مدى قدرته على رعاية المصالح ليس إلاَّ. سيتضح، من خلال تطور الفكر السياسي الفقهي مع فقهاء الشافعية، خاصة منهم الجويني والغزالي[4]، كيفَ ستصير فكرة المصلحة معياراً محدداً لمقبولية السلطة السياسية، ليس فقط لأنَّ "العقل الأشعري" قد تأسس على فكرة الجواز، ولا لأنَّ الفقه الشافعي قام على

---

[1] - الجويني، **غياث الأمم**، ص. 54.

[2] - الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص. 349.

[3] - اقترحتُ في كتاب دولة الفقهاء التمييز، في التصورات المعيارية للسلطة في الإسلام، بين السلطة الرقابية والعقابية والضريبة للدولة، وذلك توخيا لفهم أدق لطبيعة الرقابة التي ينبغي على الدولة ان تمارسها بالنسبة إلى الفقهاء، وتجنبا، أيضا، لتطبيق نظرية فصل السلط، كما طورها منتسكيو، على التقليد السياسي في الإسلام. انظر؛ نبيل فازيو، **دولة الفقهاء**، ص. 385.

[4] - الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت؛ دار المنهاج، 2008، ص. 295.

فكرة التجويز، وإنما لأن الواقع كانَ له سلطانه على فكرهما السياسي، وقد علمهما التفكير في السياسة، كما علم الماوردي من قبل، أنَّ قوة الأحداث لا يمكنها إلا أن تطيح بتعالي الشرع لتحوله إلى قانون محايث لها.

ما الذي يعنيه تأسيسُ المشروعية على المصلحة؟ يعني، **أولاً**، أنَّ كلَّ الشروط المعيارية التي وضعها الفقهاءُ لتحديد شرعية الإمامة تنصهرُ في المصلحة، بحسبانها غايةً لابد من ضمانها لإدراك ما سمَّاه الماوردي "سرور الرعية". لذلك أمكن أن نرُدَّ كلَّ تلك الشروط إلى حراسة الدنيا وسياسة الدين، وما كان صدفةً أن يرسخ في الأذهان أنَّ الإمامة منصب سياسي الغرض منه حراسة الدنيا وسياسة الدين، وحتى ابن خلدون، صاحب النظرة الواقعية للسياسة والتاريخ، لم يستطع الذهول عن هذا المضمون السياسي للإمامة عندما عرفها في **المقدمة**، انطلاقا من التقابل، القائم في ذهنه بين الخلافة والملك، بأنها "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[1]. كما يعني ذلك، **ثانياً**، أنَّ المضمون الديني للإمامة لا يُسَوِّغ أي حديث عن أساسٍ إلهي مطلق للسياسة في الفكر الفقهي؛ صحيحٌ أننا لا نستطيع أن ننكر المنطلقات الدينية لتصور الفقهاء لمهمة الإمام، خاصة عندما يعتبرون الإمامة نيابة عن صاحب الشرع، بيْد أنَّ النتائج التي ينتهي إليها الفقهاء غالباً ما تسهر الدين في الشرع باعتباره جملة المقتضيات المعيارية المنظمة لعلاقة المسلم بنفسه وبالعالم، وهذا ما يجعل السياسة، في نهاية المطاف، مجرَّد تدبير للمصالح تدَّعي مُراعاة الشرع قدر الإمكان.

ب- تسويغ السلطة السياسية بين الشرع والعقل؛ نقرأ للجويني في هذا المقام؛ "فإذا تقرّر وجوبُ الإمامِ، فالذي صارَ إليه جماهيرُ الأئمة أنَّ وجوب النصب مستفادٌ من الشرع المنقول غير متلقى من قضايا العقول (...) فقد ثبتَ أنَّا عرفنا وجوبَ نصب الإمام من مقتضى الشرع الذي تعبدنا به. ولو رُدِدْنا إلى العقول، لم نبعد أن يهلك الله الخلائق، ويقطعهم في الغوايات على أنحاء وطرائق، ويغمسهم في غمارات الجهالات، ويصرفهم عن مسالك الحقائق؛ فبحكمه تردى المعتدون، وبفضله اهتدى المهتدون"[2]. هل نستنتج من هذا القول ملامح موقف مُحْبَط من العقل وقدرته على التأسيس لمشروعية السلطة في الإسلام؟ سيلجأ الماوردي، في كتاباته المتأخرة، إلى التعويل على العقل للتأسيس لمشروعية المُلك، وقد أسعفه مفهوم الملك، ذو النفس الطبيعي، بإمكانيات الانفتاح على العقل من حيث هو فضيلة تقديرية على حدّ قوله. بيد أنَّ فقيها متشبعاً بروح المذهب الأشعري كالجويني ما كان قادراً على الزيغ عن صراط هذا المذهب الذي يُعطي الأولوية للشرع والوحي على حساب العقل كما هو بيّنٌ من موقف الغزالي من علاقة العقل بالوحي[3]. ينبغي أن نسجل، هنا، الاختلاف القائم بين الموقفين الكلامي والتشريعي من العقل؛ فلئن كانت مشكلة المتكلمين مع العقل، على نحو ما تجسد في اختلافهم في مسألة الحسن والقُبح[4]، مشكلة ترتبط بالتفكير في موقع العقل ضمن منظومة العقيدة الإسلامية[5]، فإنَّ المشكلة تلكَ اتخذت طابعا تشريعيا عندما تعلق الأمر بالمقاربة الفقهية لوجوب نصب الإمام. يتسلَّمُ الفقيهُ إشكالية الإمامة من المتكلِّم، بيد أنه يزجُّ بها في أتون عملية التشريع التي يتقاطع فيها المعياري بالواقعي، لتكون النتيجة محاولة تنسيب المبادئ المعيارية كلما سعى الفقيه إلى تطبيقها في الواقع. وقد كان لهذا المعطى أثره الواضح في تصور الماوردي للشرع كمبررٍ لوجوب نصب الإمام؛ فرغم إدراكه إمكانية بناء هذا الوجوب على العقل دون السقوط في ما توجَّس منه الجويني من انجرافٍ إلى "الجحود بالألوهية والذهول عن الربوبية"[6]، فإنَّ الماوردي انتهى إلى الإقرار بحجية الشرع في صياغة مشروعية الإمامة، وعيا منه بمدى حاجة السلطة في الإسلام إلى مرجعية معيارية ضابطة لتصرفات الحاكم، وقد سبق لبرارد لويس أن لاحظ كيف اضطلعت تلك المرجعية بمهمة كبيرة في وضع سقف ميعاري لتصرفات الحاكم، حال دون انزلاق الفقهاء إلى التشريع للطغيان في التقليد

---

[1] - ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 151.

[2] - الجويني، **غياث الأمم**، ص. 17.

[3] - محمد أيت حمو، **مشكلة الأفعال الإنسانية بين "الخلق" الاعتزالي و"الكسب" الأشعري**، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2015، ص. 193.

[4] - صوفيا فاصالو، المساواة أمام **الشرع؛ قبح كذب الإنسان والله (الأخلاق عند القاضي عبد الجبار)**، ضمن؛ رشدي راشد (إشراف)، **دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص.183.

[5] - القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج 8، ص. 3.

[6] - الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص. 16.

السياسي الإسلامي[1]. إن الاعتبار السياسي هو الحاكم لموقف الفقيه من التسويغ العقلي لمنصب الإمام، لذلك انتهى الجويني إلى الإقرار بأنَّ الخوف على العوام من تعقُّد العقل وتشعب أدلته هو ما يحولُ دون تبنيه مسوغاً واحداً ووحيداً لذلك المنصب. يقول الجويني؛ "والذي يحقق ذلك أنَّ أساليب العقول لا يستقل بها إلاَّ الفذُّ الفرد المرموق الذي تثنى عليه الخناصر، وتشير إليه الأصاغر والأكابر، ثم هو على أغرار وأخطار، وإن لم يعصمه الله. وكيف يسلمُ من مهاوي الأفكار الغرُّ الغبي، والحصر العييُّ؟ وكيف النط بالعوام إذا اشتبكوا في أحابيل الشبهات، وارتبكوا في ورطات الجهالات؟"[2]. أعتقد أن خلْف التبرُّم بالعقل وسلطانه، يكمن وعي بالحاجة إلى الشرع تفرضها البنية الذهنية للاجتماع السياسي الإسلامي القائمة على مركزية النص الديني، أي على ما سماه محمد أركون "الحدث القرآني" الذي لم يكن، في عرفه، غير التعبير الإسلامي عن مركزية الوحي والكتاب المقدس عند المجتمعات ذات التقليد الديني الإبراهيمي[3]. ولا أعتقد أنَّ أي مفكر في الإسلام الكلاسيكي- بله أي فقيه- كان قادرا على التفكير في السياسة من خارج دوائر الشرع بحكم المفعول التسويغي للدين في ذلك الإبَّان. ويبدو لي أنّ الوعي بهذا المعطى هو ما يفسر هوس الفقهاء بالعامة والرعية؛ فعقل هؤلاء يصبح عاملا محددا لوضع الحاكم ومسارات الحكم.

ج- **في وظيفة الدين من منظور الفقيه السياسي**؛ يقول الماوردي في **نصيحة الملوك**؛ "وكانت ممَّا جرت عليه أمور العالم واستمرت عليه أنه لم تكن مملكةٌ إلاَّ وكان أسُّها ديانة، ولم تكن ديانةٌ قديمة ولا حديثة إلا وكان فيها دعوة إلى عبادة الله جل وعزَّ وتوحيده والترغيب فيما عنده للمطيعين المتدينين من جزيل الثواب وكريم المآب، والحث على التزود إلى دار القرار والبقاء، والتزهد في دار النقلة والفناء. حتى إذا خرج الآتي بشريعتها، والواضع لأركان ملتها- حقا كان ذلك أم باطلاً من بينها، وقع الاختلاف فيما بين أمته، والتنازع في أهل ملته، فربما كان ذلك منافسة في الرياسة، وربما كان مخالفة في الدين"[4]. يختلف حديث الماوردي هنا عن السياسة والحكم عن حديثه في **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** عن الإمامة ووظيفتها، حيث إنَّ عينه في مقامنا هذا على أسباب فساد المُلك وخرابه، وهو الموضوع الذي أرق المفكرين في الإسلام من ذوي المنزع الإصلاحي. ويبدو أنَّ الدين يبقى في نظره العلَّة الرئيسة لهذا الفساد، خاصةً وأنه اعتبر تأسيس المُلك على الدين أفضل ضروب التأسيس التي يمكن للحاكم أن يقيم عليها بنيان مُلكه. يشي موقفه هذا بتمسكه بالشرع أساساً لتبرير وجود الإمامة، وهذا ما يحملنا على الإقرار بأن الفقيه لم يجد أي عناء في التنقل بين نموذجي الخلافة والمُلك، اعتقاداً منه بأنهما وجهان لواقع واحدٍ كان عليه أن يواجهه. ففي وضعية وهَن المُلك يغدو إنقاذُ ما تبقى من المملكة الأولوية الأولى للمَلك، لذلك يبرز معنى السياسة من داخل معادلة "الغاية-الوسيلة"، بعيداً عن الرؤية المثالية التي غالباً ما رُمي بها الماوَرْدي وغيره من منظري السياسة في الفكر السياسي الإسلامي. ولابد من الإشارة، هنا، إلى أنَّ الغرض الأساسي من الحكم ليس قيادة سفينة الدولة صوب غاية تقع خارج مجال المُلك، وإنما هي تمكينُ المَلك من الحكم، أي من تملُّك مُلكه بمختلف قطاعاته ومكوناته؛ **إن مَلك الماوردي يملك ويهمين، ولا يقود على الطريقة الأفلاطونية**، رغم الحضور المزمن في كتاباته لاستعارة "الراعي" التي قد تفيد التوجيه والترشيد. ويبقى الهدف الأسمى من فعل الهيمنة ضمان تأسيس المُلك واستقراره، فيغدو المُلك غاية في حدِّ ذاته لا مجرد وسيلةٍ لتحقيق غايات أخرى، قد تتخذ صورة مثالات ذهنية وأخلاقية (السعادة، الخير، العدالة، الحرية..الخ). ولا يهم كثيراً هنا الفرق بين المملكة والخلافة، فكلاهما دليل على وضعية سياسية يطغى عليها الوهن والتفتت.

كانت هذه الفكرة وراء اعتقاد كثير من الباحثين بالطابع الديني لفكر الماوردي، وسيكون من السهل على الباحث أن يسوق من متن هذا الفقيه، كما من متن أضرابه من الفقهاء، ما يكفيه من القرائن لإثبات هذا الزعم، وتقديمهم في صورة المنظرين لدولة دينية يكون فيها الحقُّ الإلهي سبب وجود الحاكم وعلة الدولة وعقلها. بل ويمكن أن نذهب مع ما قاله الجابري من أنَّ كل ما فعله الماوردي هو إعادة صياغة مقالات المتكلمين الأشاعرة في الإمامة في صبغة قانونية ليس إلاَّ، وهو ما يبقي على الطابع الديني لرؤية الماوردي

---

[1] - Bernard Lewis, **L'Islam**, Paris, Gallimard, P. 5583.

[2] - الجويني، **غياث الأمم**، ص. 79.

[3] -M, Arkoun, **Lectures du Coran**, Paris, Albin Michel, 2016, p.81.

[4]- الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص. 67.

وفق هذا التحليل[1]. من الصعب أن ننكر النفحة الدينية لحديث الماوردي عن السياسة، لكن من الصعب، كذلك، أن نماهي بينه وبين دعاة الدولة الدينية القائمة على الحق الإلهي وسلطان رجال الدين[2]. ويحسن بنا أن ننتبه، قصد فهم هذه المسألة، إلى أن حديث الماوردي عن الدين كان من باب استثمار وظيفته وأثره في النفوس على حد قوله، فالدين "يصلح سرائر القلوب، ويمنع من ارتكاب الذنوب، ويبعث على التأله والتناصف، ويدعو إلى الأفة والتعاطف"[3]، **وهذا ما نفهم منه أن المفعول النفسي والاجتماعي للدين هو ما يعني رجل السياسة في المقام الأول**، لأنه يعينه على ضمان طاعة الرعية وخضوعها له، لذلك لا يتردد الماوردي في اعتبار تجليات مفهوم الدين في النفوس، من إصلاح سرائر القلوب، ومنع ارتكاب الذنوب، والحمل على التأله والتناصف، والدعوة إلى الألفة والتعاطف، قواعداً "لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم الخلق إلا عليها"[4]. كلما استحضرنا هذه الفكرة أدركنا أنها مقدمة نفهم على ضوئها حديث الماوردي عن الدين في كتاباته السياسية، حيث يدركه من حيث هو رأسمالٍ رمزي[5] ينبغي على الحاكم أن يجيد لعبة استثماره وتدبيره. لذلك كان فقهاء الشافعية أكثر تمسكا بوحدة المذهب والعقيدة في تصورهم لعلاقة الحاكم بالعقيدة، فما يعنيهم منها مفعولها في بلورة علاقة الرعية بالحاكم، وقد اعتبر الجويني أنَّ "التعرض لحسم البدع من أهم ما يجبُعلى الإمام الاعتناء به"[6]، معتقدا أن نظر الحاكم "قد يختلف في البلاد على حسب تباين أحوال العباد، فيرى في بعضها الحمل على مذاهب السابقين،وفي بعضها حمل دعاة الحق على إبداء مسالك الصدق، وهذا معاصٌ[7] يهلك فيه الأنام بزلّة الإمام"[8]. لنسجل، إذن، أنَّ الغرض من التفكير في الدين ليس الدعوة إلى نشره ولا التذكير بمضمونه، فتلك مهمة الوعاظ التي لا تفيد كثيرا في السياسة والتدبير عند الفقهاء. وإنما الغرض منه التنبيه إلى الدور الذي يمكن أن يضطلع به الدين في بناء مشروعية السلطة السياسية ومقبلوبيتها عند العامة، لذلك كان على كل تفكير جدي في السياسة أن يحسم موقفه من التعدد المذهبي الذي طغى على الثقافة الإسلامية وكان له كبير الأثر في توجيه مسار الأحداث[9].

لم يكن هوس الفقهاء بالدين من باب الاحتفاء به والحثِّ على اتباعه، فتلك مهمةٌ أفردوا لها كتباً أخرى كانت أدنى إلى الخطاب الوعظي الديني والأخلاقي، بل وذات نفسٍ زُهدي في بعض الأحيان[10]. وإنما تناولوا الدين من حيث هو مُكوِّنٌ بنيويٌّ للاجتماع السياسي الإسلامي، ونبعٌ لا ينضب لكل ضروب التسويغ التي يحتاجها الوعي السياسي لخلق مقبولية الواقع السياسي أو الدعوة إلى رفضه والخروج على سلطان الحاكم قصد تغيير المنكر. وإذا أخذنا في الحُسبان البنية العُصبوية الحاكمة للاجتماع السياسي الإسلامي، والتي استطاع ابن خلدون تجريدها عندما صيَّرها مكوناً بنيوياً لتشكل الدولة وأفولها في التاريخ العربي الإسلامي[11]، أدركنا كيف

---

[1]- الجابري، **العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 2007، ص.359.

[2]- Giovanni Botero, **La raison d'Etat**, Paris, Gallimard, 2014, p. 159. Voir aussi Michel Senellart, **Les arts de gouverner**, Paris, Seuil, 1995, p. 23.

[3]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 199.

[4]- الصفحة نفسها.

[5]- P, Bourdieu, **Sur l'Etat, cours au collège de France 1989-1992**, Paris, Seuil, 2012, p. 259.

[6] - الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص. 90.

[7] - هكذا في النص المحقق، والصحيح عندي؛ معتاصٌ.

[8] - المصدر نفسه، ص. 51.

[9] - يكفي أن نذكر بعلاقة الماوردي بالبيان القادري الذي حاول من خلاله الخليفة العباسي ضبط شؤون المعتقد الأشعري الذي اعتبره من مقومات رد الاعتبار لمؤسسة الخلافة، والدور الذي نهض به الماوردي في هذا المشروع الإصلاحي كان كبيرا عندما أسعف الخليفة بكتاب يعيد ترتيب أوضاع الأحكام السلطانية. كما ينبغي أن نستحضر علاقة الجويني بما عرف بمحنة الأشاعرة كما بمشروع المدارس النظامية التي أسسها الوزير نظام الملك. والملاحظة عينها تنسحب على علاقة الغزالي بدولة السلاجقة التي تفسر موقفه من الباطنية.

[10]- كتب الماوردي **أدب الدنيا والدين** حيث تحدث عن الدين من حيث علاقته بالأخلاق، وهو كتاب تشتم منه رائحة الموقف الصوفي والزهدي من الأخلاق والوجود الإنساني عامة، والملاحظة عينها تقال عن الغزالي الذي كتب **إحياء علوم الدين** كما ألف في مجال السياسة كتابه **فضائح الباطنية وكتابه التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. وقد استغرب هنري لاووست من كون كتاب **الإحياء** يتضمن أبرز عناصر نظرية الغزالي في السياسة رغم طابعه الصوفي.

[11]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 148.

وجدت الدولة نفسها مضطرة إلى توظيف الدين لترسيخ وجودها الذي كان استمرارية للبنية العُصبوية-القَبَلِيَة الناظمة للاجتماع السياسي الإسلامي. انتبه الماوردي إلى هذه المسألة باكراً، ونبه في **نصيحة الملوك** إلى الدور الخطير الذي ينهض به الدُعاة في خلخلة استقرار المُلك وزحزحة ثوابته، غير أنه لم يكتف بالدعوة إلى مواجهتهم، بقدر ما دعا إلى ضرورة أن يعمل الحاكم نفسه على تأسيس مُلكه على الدين والتقعيد له من خلال ثوابته نفسها، طالما أن الابتعاد عن أصول الدين يبقى مسألةً حتمية بحكم تطور الدولة وتعاقب الأجيال[1].

يرصد فقيهنا، بموقفه هذا، سيرورة حكمت التاريخ السياسي للدولة في الإسلام؛ تزامن لحظة تأسيس الدولة مع لحظة الدعوة إلى إحياء الدين وتقويته من جهة، ولحظة ذروتها مع بداية ضياع المُلك على يد جَيْل أبناء الدولة الذين يتمتعون بخيرات الدولة وملذات الحياة، ويأتي الابتعاد عن الدين وأصوله ليصب الزيت على النار، فيعمق الشعور بالتعصب ويرسخ فيهم النزوع إلى التحزب، لتكون النتيجة تفتت المملكة واندثار وحدتها. يقول الماوردي؛ "ثم لا يزال اختلافهم يحملهم على العصب، ويؤديهم إلى التحزب، ولا تزال الأيام تتابع والأمد يطول، حتى تبعد عن أصل الدين عهودهم، وينسوا كثيراً ممَّا ذكروا به. وربما فتحت عليهم خزائن الدنيا فمالوا إليها، حتى صارت مملكتهم على مرِّ الأيام دنيا تيْهٍ تتداولُها أيادي أبنائها، وسياستهم شهوانية تشح عليها أنفس طلابها، ويتعادى عليها أربابها"[2]. السياسة الشهوانية لا تنفصل، من هذا المنظور، عن الابتعاد الطبيعي عن لحظة تأسيس الدين، لذلك كان الإقبال على الدنيا وملذاتها من أمارات هذه السياسة.

هل يتعلق الأمر بدعوة إلى سياسة الدنيا بالدين بحكم قدرته على تطهير النفس وحملها على مقتضى العقل والشرع؟ لا يبدو أنَّ الأمر كذلك؛ فرغم الكثافة المعيارية لحديث الماوردي عن شهوانية هذا الجيل من الحكام وإقبالهم على الدنيا وملذاتها قياساً إلى الأجيال السابقة التي تمت أمْثلتُها في المخيال الأخلاقي والسياسي الجمعي، فإنه سرعان ما يكشفُ عن الهاجس الأول الذي يقف وراء حديثه ذاك؛ **أن يأمن الحاكم عواقب الزمان وألاَّ يغتر بمساعدة الأيام**، فلا "يذكره الأمنُ الخوفَ، ولا العزُّ الذلَّ، ولا الغنى الفقر، ولا الظفر الخيبة، فـ [يخال] الدنيا كلَّها سروراً بحتاً، ولذةً صرفاً، فاتبع فيها اللذات، وآثر فيها الشهوات، ونسي ما صنعه الله بمن كان قبله من أمثاله ممن هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً، وعمي عما يشاهده في أيامه وساعاته من حوادث الزمان ونوائب الليالي والأيام، ولم يذكر ما قاله الملوك الأولون؛ من تاه في وِلايته ذُلَّ في عزه"[3].

الهاجسُ الرئيسُ سياسيٌّ إذن، وبناءً عليه ينبغي على الحاكم أن يعي خطورة الدين، ما تعلق منه بضرورة سياسته التي هي جزء من سياسة الدنيا والمُلك، أو ما تعلَّق منها بضرورة استحضار مُثله وتذكر ما نهنا الله إليه مما آلت إليه أحوال الأقوام السالفة. لا ينحصرُ المفعول النفسي للدين في مستوى تسويغ الوجود السياسي للأمة، وإنما يتعداه إلى خلق الطاعة على مستوى علاقة الملك برعيته وجنوده الذين هم أعداء ينتقم بهم من أعداء على حد تعبير الماوردي. في حين ينبغي على المَلك أن يعلم أن "أجناده إذا لم يعتقدوا وجوبَ طاعته في الدين كانوا أضرَّ عليه من كلِّ ضد مباين، لاقتراحهم عليه ما لا ينهض به، وتحكمهم عليه ما لا يلبث له. فإن سمعوا بنابغٍ عليه قوي طمعهم في اجتياح أمواله، ولم يقنعهم استيعاب حاله، وكان منهم على شفا جرفٍ هارٍ لا يأمن سطوتهم به"[4].

د- **في مفهوم "تأسيس الملك"**؛ بناءً على ذلك يحدد الماوردي علاقة الديني بالسياسي في مسألة التأسيس، انطلاقاً من القول إنَّ "الدين والمُلك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصحبة الآخر، لأنَّ الدين أسٌّ، والملك حارسٌ". ليس الحديث هنا عن تأسيس الخلافة، طالما أنَّ شروط تحققها باتت مسألة جد مستعصية، ومادام المُلك قد استطاع فرض نفسه على الاجتماع السياسي من جديد. من هنا يمكن القول إن الحديث عن تأسيس المُلك إنما هو حديث عن أنماط المشروعية السياسية التي كانت متاحة أمام الوعي

---

[1] - قارن بما قاله الجويني في الموضوع نفسه في؛ **غياث الأمم**، ص. 92.

[2]- الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص. 69.

[3]- المصدر نفسه، ص. 68.

[4]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 199.

السياسي الإسلامي في زمن الماوردي، وسيكون من باب مجانبة الصواب محاولة قراءة سؤال المشروعية ذاك انطلاقا من نظريات حديثة ومعاصرة لا تأخذ في الحسبان خصوصية الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي[1]. "فلابد للملك من أسه، ولابد للأس من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له منهدم"[2]. من الصعب فهمُ موقف هذا الفقيه من جدلية الديني والسياسي خارج علاقة التأسيس تلك، بل ويقتضي منا ذلك وضع الهالة الدينية التي يضفيها على كلامه بين قوسين، والانتباه إلى الوظيفة السياسية التي ينهض بها الديني في حفظ السياسي وضمان استمراريته في الزمن. وليس التأسيس في نظر الماوردي غير "تثبيت أوائل [=الملك] ومباديه [مبادئه]، وإرساء قواعده ومبانيه"[3]، وفي ظن الماوردي أنَّ المُلك يكون أقوى وأدوم متى تأسَّس على الدين، أي متى رسخ في النفوس الإيمان بالشرعيَّة الدينية للحاكم. وسيكون علينا أن نتبيّن ما الذي يقصده بأنماط التأسيس التي هي عينها أنماط المشروعية في الفكر الفقهي الكلاسيكي.

ثانياً؛ في أنماط المشروعية السياسية عند فقهاء السياسة.

يستلزم الاعترافُ بإمكانية أن يشوب المُلكُ الخلافة تقبلاً، ضمنيا أو صريحا، للمُلك من حيث هو واقعٌ لا يمكن تجنبه متى رام الفقهاء التفكير في السياسة وأسئلتها. ولئن كان الوعي بالواقع وإكراهاته قد عبَّر عن نفسه في أكثر فصول الدفاع عن معيارية الخلافة، أي في خضمّ التفكيرِ في الشروط التي ينبغي اعتبارُها في نصبِ الخليفة وعقد الإمامة له، فإنَّ الفقهاء كانوا على وعيٍ بضرورة تجاوز نموذج الشرعية الدينية المهمين على المخيال الديني، من أجل التأسيس لنماذج أخرى في المشروعية من شأنها أن تشق دروباً أخرى للمشروعية. لسنا نقصد بالمشروعية غير الأسس التي تضمن للسلطة السياسية مقبوليتها في النفوس، وهي بذلك تمثل المنبع الرئيسَ لمبدأ **الولاء** المؤسس للطاعة في التجربة السياسية الإسلامية. يتحدث الفقهاء عن عملية تأسيس المُلك قبل سياسته، وهذا ما يكشفُ عن وعيهم بالتمايز الحاصل بين لحظتين أساسيتين من لحظات تأسيس المجال السياسي في الإسلام.

يعرفُ الماوردي التأسيسَ بأنه تثبيت أوائل المُلك ومبادئه، وإرساء قواعده ومبانيه[4]، وهو بذلك لحظةٌ سابقة للحظة "السياسة" من حيثُ هي عملية تدبير لمختف مكونات المُلك. ولعلنا لا نتزيدُ إذ نقول إن المُلك يحيل، هنا، على "المجال السياسي" برمته؛ بما يتضمنه من عناصر حدّدها الماوردي في؛ الخاصة، والرعية، والمال والجند[5]. تمتحُ لحظة التأسيس أهميتها من كونها تمُدُّ الحاكمَ بمنابع مشروعية سلطته، لذلك تختلفُ ضروب التأسيس ومستوياته، كما تختلف المبادئ التي يتمُّ إعمالُها في كلّ نوع من أنواعه. ويحسن بنا أن نشير إلى أنَّ الحديث عن عملية التأسيس إنما تمَّ- في هذا السياق- خارج دوائر الرؤية الشرعية المعيارية، خلافاً لما جرت عليه عادة الفقهاء في هذا الباب. وما علينا إلاَّ أن ننتبه إلى أنَّ حديثهم عن مسألة التأسيس لم يرد في كتبهم التشريعية، وإنما في تلك التي أفردوها للنصيحة أساساً، ككتاب **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** للماوردي وكتاب **سراج الملوك** للطرطوشي، أو في **الفتاوى** التي اعتبرت جواباً عن وضعية سياسية مأزومة كالتي أصدرها ابن تيمية[6]. يعني هذا الأمر، في جملة ما يعنيه، أنَّ الرؤية الشرعية لا تضطلع بدورٍ كبيرٍ في مقاربة الفقهاء لمشكلة تأسيس المُلك، وأنهم أقاموا هذه الأخيرة على رؤية طبيعية إلى السياسة ومجالها سمح لهم بالانزياح عن دوائر الشرع والانفتاح على مسارات التأسيس الطبيعي للمُلك، بما يقتضيه ذلك من اعتراف جهيرٍ بإمكانية انفتاح العقل الفقهي على الفهم الطبيعي للدولة والحكم في الإسلام الكلاسيكي. وعندي أنَّ حديث الماوردي عن تأسيسَيْ

---

[1] - كأن نقرأه، على سبيل المثال لا الحصر، بنظرية ماكس فيبر في الشرعية القائمة على مفهوم الدولة كجهاز محتكر للعنف المشروع، أو من خلال نظرية كارل شميث في السيادة القائمة على فكرة الدستور وحالة الاستثناء.

[2]- الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، ص. 203.

[3]- الصفحة نفسها.

[4]- الصفحة نفسها.

[5] - المصدر نفسه، ص. 240.

[6] - ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص. 16.

القوة والمال لا يعني دفاعه عن نماذج أخرى من المشروعية يمكن الاستعاضة بها عن تأسيس الدين، وإنما هما، في حسبانه، وجهان محايثان لتأسيس المُلك على الدين[1]، وهذا ما يلزمنا بالإقرار بأن نموذج الخلافة لم يكن الأفق الذهني الوحيد الذي أدرك الفقهاء من خلاله المجال السياسي ومكوناته. وإذا كان الماوردي شديد الوضوح في حديثه عن صنوف تأسيس الملك، فإن غموضاً يكتنف موقفه من مدى التطابق في ذهنه بين تأسيس المُلك على الدين ونموذج الخلافة الذي أدرك، مبكراً، صعوبة تحققه. يصعب الإقرارُ بأنَّ ما كان يعنيه الفقيه الشافعي بتأسيس الملك على الدين هو عينه نموذج الخلافة كما رسختْ صورتُه في المخيال السياسي الإسلامي، لسبب يتعلق بالتباين القائم بين المرجعيتين اللتين يصدر عنهما الفقيه في تمثله لنموذجَيْ الخلافة والمُلك؛ حيث تحضر المرجعية "الإسلامية" في مقاربته للخلافة من حيث هو منصب سياسي ونظامُ حكمٍ ينتظم به الاجتماع الساسي؛ في حين يلجأ الماوردي إلى مرجعيات أخرى، الفارسية منها أساساً، كلما رام التفكير في المُلك من حيث هو مآل حتمي لكل اجتماع سياسي في نظره.

أ- **التأسيس الديني للملك ومشكلة الخلافة**؛ يكاد التأسيس الديني للمُلك أن يحظى بإجماع جل فقهاء السياسة في الإسلام الكلاسيكي، وما ذلك إلا لوعيهم بمركزية الدين وصيرورته رأسمالٍ رمزي له وقعه الكبير على النفوس، وهذا ما جعل كل صراع على الدين صراعاً غرضه امتلاك نفوس الرعية، وعلى ضوء هذا الصراع يمكن أن نقرأ كثيراً من فصول تطور العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام[2]. يقول الماوردي؛ "فأمّا القسم الأول، وهو تأسيس الدين، فهو أثبتها قاعدة، وأدوَمُها مدةً، وأخلصها طاعةً. وليس يخلو انتقالُ المُلك من ثلاثة أسباب؛ أحدها؛ أن يخرج المَلك من منصب الدين حتى يتولى عليه غيره من أهله، ويظهر عليه خلاف عقده، فتنفر منه النفوس إنْ لانَ، وتعانده إن خشن. تعصيه القلوب وإن أطاعته الأجساد، فيتطلب الناس لخلاص منه أسباباً، ويفتحون للوثوب عليه أبواباً؛ يستسهلون فيها بذل النفوس والأموال حفظا لدينهم، فيصير ملكه عرضة للطالب، وحريمه غنيمة للسالب (...). والسبب **الثاني**؛ أن يكون المَلك ممن قد استهان بالدين، وهوَّن أهله، فأهمل أحكامه، وطمس أعلامه حتى لا تُؤَدى فروضُه، وتُوَفى حقوقُه، إمَّا لضعف عزمه في الدين، وإمَّا لانهماكه في اللذات، فرأى الناسُ أن الدين أقوم، ولحقوقه وفروضه ألزم، فيصير دينه مدخولاً، ومُلكه محلولاً (...). والسبب **الثالث**؛ أن يكون المَلك ممن قد أحدث بدعةً في الدين شنعةً، واختار فيه أقوالاً بشعةً، يُفضي استثمارُها إلى تبديله، ويؤول إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوسُ الناس بغير دينٍ قد صحَّ لهم معتقده، واستقرت في القلوب أصوله وقواعده، فيصير دينهُ مرفوضاً، ومُلكه منقوصاً"[3].

لا يقصدُ الماوردي بهذا الصنف من التأسيس تأسيسَ دولة دينية على مقتضى التفويض الإلهي، **و إنما استثمارُ المفعول السياسي للدين**، على نحوِ ما يُمكن أن يستشف من أثره في النفوس وقدرته على إنتاج صورة مقبولةٍ لسلطة المَلك. بذلك يقدم تأسيس المُلك على الدين نموذجاً للمشروعية يعتبره الماوردي الأفضل والأرسخ على الإطلاق، غير أنَّ هذا النموذج ليس في مأمن ممَّا يصيب كُلَّ صنوف المشروعية السياسية الأخرى من تغيُّر وتقلبٍ في الأحوال، وقد حاول الفقيه الشافعي وضعَ اليد على الأسباب التي من شأنها أن تخلخل التأسيس الديني للمُلك، ويمكن من خلال تتبعها أن نلحظ كيف حمَّل المسؤولية في هذه الحالة إلى **الحاكم** نفسه؛ فهو الذي يُخرج من منصب الدين حتى يتولى عليه غيره، ممَّا يُفقده سلطته الكاريزمية وتقديره في قلوب الناس المقترن في جوهره بامتلاكه للرأسمال الديني؛ وهو الذي يتحمل مسؤولية استهانته بالدين والحطِّ من قدرهِ، إمَّا لضعف عزمه في الدين، أو لانهماكه في الملذَّات؛ وهو المسؤول عمَّا ابتدعه من محدَثَاتٍ في الدين، وعمَّا ينجمُ عن ذلك من نفور العامة منه وطعنها في شرعية سلطانه. في الأحوال جميعها تكون النتيجة انهيار سلطة الحاكم بعد أن فقدت مقبوليتها عند الرعية بسبب ما رأته في ملكه من حيد عن الدين وزيغ عن جادته. علينا أن نسجل، في أعقاب هذه المعطيات، أننا أمام مشروعية هشَّة، ينهض فيها العامل الأخلاقي بدور كبير، ويجعلها عرضة لكل صنوف النقد والتسفيه حتى من طرف الرعية نفسها.

---

[1] - نبيل فازيو، **العدالة والعدل، مساهمة في نقد بارادايم الملك في الإسلام الكلاسيكي**، بيروت؛ مؤمنون بلا حدود، 2019، ص. 145.

[2] - فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص. 315.

[3]- ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص. 203-204.

لا يفصل ابن تيمية الطاعة عن الأصل الديني للحكم. وهو، ولئن كان قد اقتنع بإمكانية التداخل بين المُلك والخلافة، فإنه ظلَّ متمسكاً بضرورة تأسيس الطاعة على المرجعية الدينية متمثلة في النص القرآني والأثر النبوي. يذكر ابن تيمية تشديد الرسول (ص) على لزوم طاعة ولي الأمر[1]، وسرعان ما تغدو عنده الطاعة آلية فعَّالة لحفظ الاستقرار بحكم تناقضها الكلي مع كل أشكال الخروج والفتن لذلك يذكر ابن تيمية الأثر النبوي التالي؛ "قال رسول الله (ص)؛ 'خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعونهم ويلعنونكم' قلنا يا رسول الله؛ أفلا نُنابذهم بالسيف عند ذلك؟ قال؛ 'لا؛ ما أقاموا فيكم الصلاة لا من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئا من المعصية فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدا من طاعةٍ"[2]. يضطلع هذا الأثر النبوي بدور مفصلي في تحديد معيارية الموقف من الإمام؛ فابن تيمية لم يكن في جملة الداعين إلى الخروج عن الإمام وشق عصا الطاعة، بسبب وعيه بخطورة مثل هذه الخطوة على الاجتماع السياسي الإسلامي المثقل والمنهك بتاريخٍ طويل من الفتن والحروب. ولعله من البين أنَّ الطاعة تبقى ملزمة من منظوره حتى عندما يتعلق الأمر بالطعن في أخلاق الإمام وعدالته. لذلك تشكل الطاعة عند ابن تيمية آليةً لضمان استقرار الأمة وحفظ لحمتها، وعياً منه بأنَّ المجازفة بالخروج عن الإمام من شأنها أن تأتي على أسس الاجتماع السياسي الإسلامي المُنهَّدَة بالصراعات والأخطار الخارجية المحيطة بها. يقول ابن تيمية في هذا السياق؛ " فطاعة الله ورسوله واجبةٌ على كل أحدٍ، وطاعة ولاة الأمور لأمر الله بطاعتهم، فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر لله فأجره على الله. ومن كان لا يطيعهم إلا لما يأخذه من الولاية والمال فإن أعطوه أعطاهم، وإن منعوه عصاهم، فماله في الآخرة من خلاق. وقد روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه ، عن النبي (ص)، قال؛ 'ثلاثةٌ لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم؛ رجل على فضل ماء بالفلاة يمنعه من ابن السبيل؛ ورجل بايع رجلا بسلعة بعد العصر فحلف له بالله ليأخذها بكذا وكذا فصدقه وهو غير ذلك؛ ورجل بايعَ إماما لا يبايعه إلا لدنيا؛ فإن أعطاه منها وفى، وإن لم يعطه منها لم يفِ". تتجاوز العلاقة بين الحاكم والمحكوم ما وصفه الماوردي في **تسهيل النظروتعجيل الظفر** "سرور الرعية"، لتصير علاقة محكومة بمبدإ الواقع الذي يلزم الفقيه بالتمسك بوحدة الأمة لمواجهة الخطر الأجنبي المتهدد لبيضة الإسلام.

نتيجة التحليل السابق أنّ مفهومَ "الطاعة" نهض بدورٍ مزدوجٍ في فكر ابن تيمية السياسي؛ فقد مكنه من جهة، من تأسيس موقفه المحافظ الرافض لكلّ أشكال الخروج عن السلطة السياسية القائمة، لذلك كان الفقيهُ في مسيس الحاجة إلى استحضار رمزية الإمامة والإمام من أجل إضفاء القدر اللازم من المشروعية على تلك السطة. ومن جهة ثانية، نلاحظ أن ابن تيمية وظَّف مفهومَ الطاعة للتأكيد على الأصل الديني للسلطة السياسية في الإسلام، وعياً منه بأنَّ الرأسمال الديني يمثل اللحمة القوية التي تجمع بين المسلمين وتؤسس بالتالي لمفهوم الأمة، بما يعنيه ذلك من تكريسٍ لمركزية الدين وللتقليد (La tradition) المتكلس من حوله كمفتاحين لفهم تجربة السلطة في الإسلام.

تعترضنا هنا صعوبةٌ تتعلق بالتمييز بين موقف فقهاء السياسة، كالماوردي وابن تيمية، من الطاعة وموقف أضرابهم من كتاب النصيحة. عرف هؤلاء بدفاعهم عن الطاعة، ومنذ أن ألف ابن المقفع رسالته الشهيرة في الموضوع[3]، باتت الطاعة مقوماً ذاتياً لمفهومِ المُلك عند اللاحقين عليه من أُدباء السياسة، بل ورسَّخ **كتاب التاج** (المنسوب إلى الجاحظ) تصوراً هرمياً للحكم تكون فيه الرعية الحلقة الأضعف في مقابل قوة الحاكم وتسلط خاصته[4]، الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى اعتبار أخلاق الطاعة جوهر

---

[1] - يقول ابن تيمية؛ "وقد أمر النبي (ص) بطاعة الولي الأمر وإن كان عبدا حبشياً، كما في صحيح مسلم عن النبي قال؛ 'اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة' وعن أبي ذر قال؛ 'أوصاني خليلي أن اسمعوا وأطيعوا، ولو كان حبشيا مجدع الأطراف'، وعن البخاري؛ 'ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة". ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص. 18.

[2] - المصدر نفسه، ص. 19.

[3]- ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، بيروت؛ دار البحار، 2009، ص. 190.

[4] - نقرأ في كتاب التاج؛ "..ومنها أن سعادة العامة في تبجيل الملوك وطاعتها، كما قال أردشير بن بابك: ومنها أن الملوك هم الأسُّ، والرعية هم البناء، وما لا أسَّ له مهدود"، **كتاب التاج**، ص. 20 -21.

فكر هؤلاء، وذهب بعضهم إلى حدِّ إسقاط الموقف نفسه على الماوردي معتقداً أنه يصدر عن الرؤية الاستبدادية عينها التي صدر عنها أصحاب آداب الملوك ونصيحتهم[1]. وحتى لو سلمنا- جدلاً- بالطابع الاستبدادي لخطاب الآداب السلطانية، فإنَّ روح الرؤية الفقهية ما كان ليسمح للماوردي أو لابن تيمية بمجاراة الرؤية الاستبدادية المطلقة الحاكمة للتراث الفارسي الذي انتهل منه أصحاب النصيحة عناصر تصورهم السياسي، وقد عمل الماوردي على التخفيف من حدَّة تلك الرؤية في كتاباته التي أفردها لمجال نصيحة الملوك، معتمداً في ذلك على المنظور الشرعي الذي يقيم علاقة الحاكم والمحكوم على مقتضيات الشرع المحددة لمجال سلطة الحاكم. وعندما يقول الماوردي إنه من الواجب على الملوك "إذا ذكروا نِعَمَ الله عليهم وآلاءه لديهم في تفخيم شأنهم وإعزاز سلطانهم وتفويضه إليهم سياسة عباده، وعمارة بلاده، وندبه إياهم إلى ملك الأبد، والنعيم السرمد، مع عامة نعمه التي لا تحصى عدداً، وخاصِّها التي لا توصف عظماً، أن يخافوا عاقبة الكفران وجزاء العصيان"[2]، فإنَّ الكثافة التقَوية لقوله هذا لا ينبغي أن تخفي عنا مضمونه السياسي ومقاصده المعيارية؛ إذ الاعتداد بمفهومِ "الله"، وبكثافته الرمزية ومفعوله النفسي، والتشديد على ضرورة شكره، كلُّ ذلكَ كانَ حلقةً من مسلسل التأسيس لسلطة عليا قادرة على تجاوُز سلطة الحاكم من الناحية المعيارية، وهو ما من شأنه أن يحول دون التسليم له بالحقّ المُطلق في الحكم وسياسة الرعية على هواه[3].

متى استحضرنا هذا المعطى فهمنا طبيعة العلاقة التي يقيمها الماوردي بين الراعي والرعية، بل وفهمنا المضمون السياسي الذي يعطيه لمفهوم الراعي عندما يقرنه بالمسؤولية والمحاسبة أمام الله، وعندما يجعل منه مجرَّد أداة لتجسيد شرع الله في إمضاء أمور عباده. صحيحٌ أنَّ نظرته إلى الرعية لم تَخْلُ من استصغارٍ؛ فهي عنده في مقام اليتيم المسترعى من طرف وليِّه الذي هو الحاكم، وهي تجسيدٌ للنقص الذي يكمِّلُه المَلك بفضله ورقيه، غير أن ذلك كله لا يلغي التكامل القائم بين الراعي والرعية، ولا مسؤوليته اتجاهها. يقول فقيهنا في هذا السياق؛ "وممّا يجل على المَلك أن يكون ما فيه من الفضل والشرف في أفعاله وخصاله وعقله وكماله، موازيا لكل نقصان في رعيته، لأنه إنما استرعيها ليرعاها، واستحفظ ليحفظها وليسد خلتها، ويجبر فاقتها، ويدفع نقصان منقوصها، ويستر عيب معيبها، ويقيم متأودها، وينصف مظلومها من ظالمها، ويجملها على شرائع دينها وفرائض ملتها وحدودها وأحكامها"[4]. على ما في هذا القول من إقرارٍ بما يعتري الرعية من نقص يمسّ مكانتها وقيمتها، فإن ما يعنينا منه أنه يحدد الإطار العام لواجبات الراعي تجاه الرعية من خلال المقابلة بينهما، وهو بذلك يجعلُ من جملة تلك الواجبات منبعاً للشرعية التي يحتاجها الحاكم. وما الحديثُ هنا عن نقصان الرعية إلاَّ خطوة في طريق ترسيخ فكرة مسؤولية الملك تجاهها، لدرجة يمكن القول فيها إن غياب الرعية يعني، بالضرورة، نسف دور الراعي وفقدانه سبب وجوده. لذلك ما كان صدفة أن يفرد الفقيه الشافعي كثيراً من صفحات كتبه للحديث عن حقوق الرعية وواجبات الحاكم[5]، انطلاقاً من القول إنه "ينبغي للمَلك، إن كان بالمُلك مفضَلاً وبالسلطان مطاعاً مُقدماً، أن يساوي بين نفسه ورعيته في الحقِّ لهم وعليهم، ولا يُقدِّم شريفاً على مشروفٍ، ولا يُمايل فيه قوياً على ضعيفٍ، ويعدل بين جمعهم في القضاء، ويجري الحكم على الخاصة والعامة بالسواء"[6].

ليس الغرض من المساواة بين المَلك والرعية المطابقة التامة بينهما في كلِّ شيء، طالما أنَّ الفكر الكلاسيكي كان في مسيس الحاجة إلى بيان التمايز القائم بينهما من حيث الأخلاقُ والشرف والقدر. وإنما مردُّ حديث الفقيه عن المساواة إلى ربط العدل بالقضاء الذي

---

[1]- عز الدين العلام، **الآداب السلطانية؛ دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، الكويت؛ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006، (عالم المعرفة؛ 324)، ص. 123.

[2]- الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص. 55.

[3]- من هنا شطط المستشرقين في الحكم على دور الأهواء في صياغة مقولات العقل السياسي الإسلامي. لاحظت جوسلين داخلية أن كثيراً من أحداث التاريخ السياسي في الإسلام كانت نتيجة الأهواء وسطوتها، وقد كانت تجربة هارون الرشيد مع البرامكة خير ما اعتمدت عليه لفهم هذه المسألة، انظر في هذا الشأن؛ Joceline Dakhlia, **L'empire des passions ; L'arbitre politique en Islam**, Paris, Aubier, 2005, p.46.

[4]- الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص. 61.

[5]- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص. 26. انظر أيضاً؛ ابن جماعة، **تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام**، ص. 25.

[6]- الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، ص. 283.

يستلزم أن يكون الحُكم بين الناس بالعدل كما جاء في القرآن[1]؛ إذ المساواةُ بيْن الناس تبقى أساس الحُكْم القضائي العادل. حاوَل الفُقهاء الدفاع عن هذا المبدأ في جلِّ ما كتبوه عن القضاء[2]، واعتبروه معياراً محدداً لمصداقية الحُكم القضائي ومقبوليته[3]. غير أنَّ التشديد على المساواة لم يتجاوز مستوى العدل القضائي حيث يتماهى فعل العدل مع التحكيم وإنصاف المظلوم، وظلَّ التسليم بالتمايز القائم بين الناس موجوداً حتى عند فقيهٍ كالماوردي، الذي سيذهب إلى حدِّ القول إنَّ مراعاة التمايز الحاصل بين الناس من حيث الأقدارُ، والمنزلة، والشرف، يبقى في جملة الأمور التي ينبغي على الملك اعتبارها في سياسته للرعية[4]، وهذا ما يطرح أكثر من سؤال عن قيمة التصور القضائي للعدل وأثره الضعيف في بلورة رؤية الماوردي إلى علاقة الرعية بالمَلك.

ب- بيد أنَّ المُشكل الذي يستوقف المفكرين السياسيين في الإسلام ليس ينحصر، فقط، في الأساس الديني للسلطة، فهذه فكرةٌ كان يسلم بها حتى عتاة الرافضين للمقاربة الفقهية كأصحاب الآداب السلطانية والنصيحة السياسية. وقد انتبه ابن تيمية نفسه إلى محدودية الأصل الديني للسلطة، عندما أقدم على التفكير في الحالات التي يمكن أن يشوب فيها المُلك الخلافةَ، مُجوِّزا بذلك إطلاقَ تسمية الملوك على الخلفاء[5]. يبدو أن تسمك ابن تيمية باسم الخليفة ولقبه لم يكن تفصيلا عادياً في خطابه، وإنما جسَّد حجم هوسه برمزية مفهوم الخلافة، وقوة اعتقاده بقدرة هذا المفهوم على القفز على كل الحقب التاريخية التي ما انفكت تظهر محدوديته الإجرائية وصعوبة تجسيده على أرض الواقع. وخلف الاستحضار المزمن للمفهوم يثوي وعيٌ قلقٌ بوجود فجوةٍ غير قابلة للجسر بينه وبين الواقع التاريخي، واعترافٌ جهير بضرورة الإنصات للواقع وطوارئه الذي صار مفهوم المُلك كنايةً عليه، فـ "كون النبي (ص) –يقول ابن تيمية- استاء للمُلك بعد خلافة النبوة دليل على أنه متضمنٌ ترك بعض الدين الواجب"[6]. وعندما يصرح بأن الخوض في مسائل ما بعد النبوة "أمرٌ خطرٌ"[7]، فإنَّ قوله هذا يشي بمدى وعيه بمفعول الموقف من التاريخ الإسلامي في صوغ صورة الملك والخلافة في المخيال الجمعي عند المسلمين. نقرأُ له في هذا المعرض قوله؛ "والغرض هنا بيانُ 'جماع الحسنات والسيئات' الواقعة بعد خلافة النبوة في الإمارة وفي تركها، فإنه مقام خطر؛ وذلك أن خبره بانقضاء 'خلافة النبوة' فيه الذمُّ للملك والعيب له، لا سيما وفي حديث أبي بكر أنه استاء للرؤيا وقال؛ 'خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء"[8]. هناك، إذن، رغبة في تخليص المُلك من الصورة الحالكة التي علقت به في المخيال الإسلامي الذي جعل منه نقيضاً مطلقاً للخلافة من حيث هي النموذج المثالي للمُمارسة الحكم في الإسلام، انطلاقاً من التسليم بأن "شوْب الخلافة بالملك جائزٌ في شريعتنا، وأنَّ ذلك لا يُنافي العدالة، وإن كانت الخلافة المحضة أفضل[9]. لا ينكر ابن تيمية، كغيْره من الفُقهاء، أفضلية الخلافة المحضة، لكنه يدرك أن تحققها أمر مُستعصٍ بالنظر إلى طبيعة المجال السياسي المحكوم بالصراعات **أولاً**، وبسبب تجذُّر صورة الخلافة، **ثانياً**، في ذاكرة الصراع المؤسس لمشروعية الحكم في الإسلام وأحداث الفتنة الكبرى. يقول ابن تيمية؛ "وتحقيق الأمر أن يُقال؛ [إنَّ] انتقال الأمر عن خلافة النُبوَّة إلى المُلك؛ إمَّا أن يكونَ لعجز العباد عن خلافة النبوَّة، أو اجتهاد سائغٍ، أو مع القدرة على ذلك علماً وعملاً. **فإنْ كان مَعَ العجز علماً أو عملاً** كانَ ذو المُلك مَعْذوراً في ذلك، وإن كانت خلافةُ النبوة واجبة مع القدرة. كما تسقطُ سائر الواجبات مع

---

[1]- ؛ انظر تعليق ابن تيمية على الآية القرآنية الكريمة؛ "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" [النساء، 58]، واعتماده عليها لبناء تصوره لمفهوم العدل في؛ ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ضمن؛ **مجموعة الفتاوى**، الجزء 28، ص. 165.

[2]- المالقي، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2004، ص. 161.

[3]- ابن القيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص. 19.وأيضاً؛ الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص. 206.

[4]- الماوردي،**تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 214.

[5] - يقول ابن تيمية؛ "ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين 'خلفاء' وإن كانوا ملوكاً، ولم يكونوا خلفاء الأنبياء، بدليل ما رواه البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله (ص) قال؛ 'كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه بني، وإنه لا بني بعدي، وستكون خلفاء فتكثر؛ قالوا فما تأمرنا؟ فوا بيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم'. فقوله؛ 'ستكثر' دليل على من سوى الراشدين فإنهم لم يكونوا كثيراً. وأيضاً قوله 'فوا بيعة الأول فالأول' دل على أنهم يختلفون؛ والراشدون لم يختلفوا". المصدر نفسه، ص. 25.

[6] - المصدر نفسه، ص. 29.

[7] - المصدر نفسه، ص. 27.

[8] - الصفحة نفسها.

[9] - المصدر نفسه، ص. 31.

العجز، كحالِ النجاشي لما أسلم وعجز عن إظهار ذلك لقومه، بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه، لكن الملك كان جائزاً لبعض الأنبياء كداود وسليمان ويوسف. **وإن كان مع القدرة علما وعملاً**، وقدر أن خلافة النبوة مستحبة ليست واجبة، وأنَّ اختيار المُلك جائزٌ في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا؛ فهذا التقدير إذا فرض أنه حقٌ فلا إثم على الملك العادل أيضاً"[1]. يطغى على هذا القول حسٌّ واقعيّ ينفلتُ من قبضة الرؤية المعيارية إلى السلطة ومشروعيتها؛ ولو أنَّ ابن تيمية اكتفى، فقط، بتأسيس المشروعية تلك على مبدإ الطاعة، لما كان بمقدوره تجاوز المفارقات التي يطرحها تداخلُ الخلافة والمُلك في المخيال السياسي الإسلامي. ليست القدرة، مع العلم والعمل، في جملة الشروط الموجبة للالتزام بالخلافة وحظر كل أشكال اللجوء إلى المُلك، طالما أنّه "لا إثمَ على الملك العادل أيضاً". فالعدالة تضطلع، في مقامنا هذا، بدور معياري من شأنه أنْ يضفي على المُلك القدر اللازم من المشروعية والمقبولية الذي يجعله نظام حكم يضارع الخلافة من حيث "المشروعية" والفعالية. من الصعب أن ندعي إمكانية تحديد المعنى الذي يعطيه ابن تيمية للعدالة؛ فهي تارة تعني عنده توازن النفوس الثلاثة (النفس المطمئنة، واللوامة، والأمارة بالسوء)، وتارة تعني عنده تطبيق حدود الله، وهذا هو المعنى الذي يحضر في **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، وقد سبق لمكرم عباس أن لاحظ كيف صهر ابن تيمية القول الفقهي السياسي في جانب الحدود دون سواه[2]، بما يعنيه ذلك من مُماهاة بين العدالة من جهة، والشرع وأحكامه من جهة ثانية. بيْد أنَّ الأهمَّ، بالنسبة إلينا، أنَّ اللجوء إلى العدالة من طرف الفقيه كان من أجل تقديمها كبديلٍ عن نموذج الخلافة المثالي، لتكونَ بذلك أوَّل خطوة في طريق تسويغ المُلك وتحسين صورته في المخيال السياسي الإسلامي.

أتى تصوُّر ابن تيمية لوجوب الإمامة يترجمُ هذا الحسَّ النسبي في تعامله مع سؤال المشروعية الدينية. نقرأ له قوله في هذا المعرض؛ "وأما إذا كانت خلافةُ النبوة واجبة وهي مقدورةٌ وقد تركت، فتركُ الواجب سببٌ للذمّ والعقاب. ثم هل ترْكُها كبيرةٌ أم صغيرة؟ إنْ كان صغيرةً لم يقدح في العدالة، وإنْ كان كبيرة ففيه قولان. لكن يقال هنا؛ إذا كان القائم بالملك والإمارة يفعل من الحسنات المأمور بها، ويترك من السيئات المنهي عنها ما يزيد به ثوابه على عقوبة ما يتركه من واجب أو يفعله من محظور؛ فهذا قد ترجحت حسناته على سيئاته. فإذا كان غيره مقصراً في هذه الطاعة التي فعلها مع سلامته عن سيئاته فله ثلاثة أحوال؛ إما أن يكون الفاضل من حسنات الأمير أكثر من مجموع حسنات هذا أول أقلَّ، فإن كانت فاضلة أكثر كان أفضل، وإن كان أقل كان مفضولاً وإن تساويا تكافآ. هذا موجبُ العدل، ومقتضى نصوص الكتاب والسنة في الثواب والعقاب"[3]. يشي هذا القول بأنَّ التفكير في الإمامة ما عادَ مَرْهونا بالواجب والضروري، وإنما بالمُمكن المشروط بالعدل. يتأرجح حُكم الإمامة في هذا المقام بين الممكن والضروري والواجب، عملاً بالقاعدة القائلة إنَّ "ما لا يكون الواجبُ إلاَّ به فهو واجبٌ"[4]، الأمر الذي يفتح الباب أمام إمكانية التخلي عن الخلافة (الواجب) باسم المُمكن (الملك) الذي يغدو، هنا، كنايةً على الواقع الذي لا يرتفع مطلقاً، والذي يأتي مفهوم العدل ليعبر عن إمكانية تسويره من الناحية المعيارية ليحظى بالقدر الكافي من المشروعية بعد أن تعسّرت الشرعية الدينية الأصلية.

الملاحظةُ عينها تنسحب على الماوردي الذي وجد نفسه مضطراً إلى التخلي عن نموذجية الخلافة ومشروعيتها المثالية، والبحث عن نمط جديد للشرعية جسَّدهُ مفهومُ العدل في نظره. وهذا يعني أنَّ العدل قد لا يرتبط، حصراً، بالشرع وقوانينه، وإنما يُمكن للقوَّة نفسها أن تحققه إن هي خضعت لمقتضيات السيرة العادلة في الرعية. لذلك سادَ الاعتقادُ بأنَّ "المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم"[5]. ليس هذا الموقف تفصيلاً بسيطاً بالنسبة إلى فقيهٍ كالماوردي وابن تيمية؛ **لأنه يعني البحث للاجتماع السياسي – بما**

---

[1] - المصدر نفسه، ص. 30. [التشديد من عندي]

[2] - M, Abbes, **Islam et politique à l'âge classique**, Paris, 2009, p. 73.

[3] - ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص. 33.

[4] - المصدر نفسه، ص. 32.

[5]- نظام الملك الطوسي، **سياسة الملوك (سياسة نامه)**، ترجمة يوسف بكار، بيروت؛ دار المناهل، 2007، ص. 52.

فيه الدولة- عن مشروعية قد لا تكون منسجمةً مع الدين ومبادئه رغم تقاطعها معه في الغاية والقصد الذي هو العدل[1]، وهذو أمر ينعكس على الدولة نفسها ويخلصها من اقترانها المزمن بالشرعية الدينية الذي شكل هاجساً بالنسبة إلى الفكر الفقهي الكلاسيكي. سعى الماوردي، بموقفه هذا، إلى بيان أمرين اثنين؛ فمن جهة أولى، حاولَ إظهار إمكانية الخروج من دائرة الشرعية الدينية بالقول إنها ليست الإمكانية الوحيدة المتاحة أمام الحاكم لضمان شرعيته السياسية، خاصَّة في وضع سياسي مأزوم تطغى عليه حالة التفتت. وقد سبق لابن المُقفع، ولمن ساروا على هدْيِه في الكتابة السياسة، أن انتبه إلى خطورة تأسيس مشروعية الدولة على الشرعية الدينية من دون الاحتفال بالقوة من حيث هي محرك السياسة؛ إذ بيَّن أنَّ ذلك يقود إلى إضعاف سلطة الحاكم بسبب صعوبة تحقيق هذه الشرعية أولاً، ثم إلى تبرير كلِّ محاولات الخروج عن سلطانه باسم الدفاع عن الشرعية الدينية ثانيا[2]. وإذا كان هذا الموقفُ واضحاً بالنسبة إلى ابن المقفع، الذي فكَّر في أزمة الاجتماع السياسي الإسلامي من خراج مدارات المرجعية الدينية المعيارية، فإنه عند الماوردي يتخذ صورة اعترافٍ جهيرٍ بصعوبة تطبيق النموذج الديني للشرعية السياسية، وهو ما حمله على اختزالِ الدين في وظيفته الاجتماعية والسياسية. من هنا تشديده الدائم على مفهوم الاعتقاد، وتنبيهه على أثر المساس بالدين في مسار الحكم وشرعية المُلك؛ ممَّا يفرض على الحاكمِ انتهاجَ سياسةٍ من شأنها أن تُبقي على ثبات الاعتقاد وتزيده رسوخاً في النفوس.

يمكن أن نلاحظ أن سياسة المُلك ليست منقطعة الصلة بسياسة الدين، وهذا ما يتضحُ في تصور الماوردي لمهمة الإمامة من حيث هي حراسةٌ للدين وسياسة للدنيا؛ **إذ سياسةُ الدنيا وتأسيس الملك يقتضي، في هذه الحالة، انتهاجَ سياسةٍ للدين تحفظُ استمراريته كمنبع لمشروعية المُلك**. تتضمنُ هذه المسألة حيزاً كبيراً من وعي الفقيه الأشعري بِقُوَّة الرأسمال الديني، غير أنها تتضمن، بالقدر نفسه، إدراكه لضعفه وخطورته على عملية تأسيس المُلك؛ إذ سيظلُّ الحاكم مطالباً بالحفاظ دائماً على الدين وصونه من كل أشكال التغيير والابتداع، وهذا أمرٌ صعبُ المنال بالنظر إلى طبيعة المجال السياسي المحكوم بالتغيُّر والعرضية، وحيثُ التدافع والتغالب هو المَنْطق الحاكم لفعل الهيمنة على المُلك كما بيَّن ابن خلدون في هذا الباب[3]. ما يزيد الوضع تعقيداً أنَّ الدين، وبقدر ما يمَكِّنُ احتكارُه من رسوخ المُلك وثبات أسسه، فإنَّ الصراع على تأويله سرعان ما يوسعُ الباب أمام تسويغ كثير من صنوف الدعوة إلى الخروج على سلطة الحاكم ورميها بعوزها إلى الشرعية الدينية. هذا ما تشهد به كثيرٌ من أحداث التاريخ السياسي الإسلامي التي اضطلع فيها تأوُّل الدين دوراً مفصلياً منذ وقائع الفتنة الكبرى[4]. يقول الماوردي في هذا المقام؛ "فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة، ونهض إلى طلب المُلك من يقوم بنصرة الدين، ويدفع تبديل المبتدعين، ويجري فيهم على السنن المستقيم، أذعنت النفوس لطاعته، واشتدت في مؤازرته ونصرته، ورأوا أن بذل النفوس له من حقوق الله المفترضة، وأنَّ النصرة له من أوامره الملتزمة، فملك القلوب والأجساد، واستخلص الأعوان والأجناد"[5]. يكشفُ هذا القولُ عن المفعول السلبي للدين في حالة استثماره من طرفف الخارجين على الحاكم على نحو يملكون به قلوب الرعية ويضمنون إذعانها لهم، حيث يصير العامل الدينيُّ قوة

---

[1]- "ومن له ذوق بالشريعة، واطلاعٌ على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل، الذي يفضل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من مصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها (...) فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه" ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1995، ص.4-11.

[2]- ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، ص. 140.

[3]- نقرأ لابن خلدون في سياق ربطه المُلك بالعصبية ما يلي؛ "وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبيته عن بعضها، مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك لم تتم حقيقته"، ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 148.

[4]- عبد الإله بلقزيز، **الفتنة والانقسام**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص. 70.انظر أيضاً؛ هشام جعيط، **الفتنة؛ جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الثامنة، 2015، ص. 77.

[5]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 204.

اجتماعية وسياسية صاعدة، تنتهل لحمتها وتصنع أفقها الجماعي انطلاقا من الرأسمال الديني، لتسعى بذلك، كما سعت من قبلها قوى سياسية واجتماعية إلى الظفر بما سمّاه ابن خلدون الـ "مُلك على حقيقته".

لم يجد الماوردي كبير صعوبة في جرِّ **القوة** إلى دائرة الشرعية الدينية-السياسة، بحكم تشبعه بفكر نسبي استقى معظمه من المرجعية الأشعرية التي مدارُها على فِكْرة التجويز وتجلياتها الفقهية[1]. وعلى ضوء هذه الفكرة يمكن أن نفهم إقدامه على تجويز ولاية المستبد المتغلب الذي كان خير مناسبة احتضن فيها الماوردي فكرة القوة داخل نسق المشروعية كما حدده كتابه **الأحكام السلطانية**. يعني ذلك، من جهة أخرى، أن الماوردي كان مطالباً بإثبات إمكانية جعل القوة أساساً للسياسة العادلة، وهذا ما يعني أنها ليست قرينة التعسف والتسلط دائماً، وإنما كيفيةُ توظيفها هي التي تحدد طبيعتها من حيث هي أداة لخدمة العدل أو العسف. ولعلنا لسنا بحاجة إلى التأكيد على الدور الذي اضطلع به مفهوم **التجويز** في تمكين الماوردي من بلورة موقفه المرن من المشروعية السياسية، لأنه سمح بإخراج الوعي السياسي من أفق الضرورة والوجوب إلى أفق الإمكان والنسبية، وهذا عينه الحسُّ الذي هيمن على مقاربة ابن تيمية للمشروعية، عندما طفق يستشكلها بناء على قاعدة "ما لا يكون الواجب إلا به فهو واجب".

على أنَّ بالتجويز ليس ينحصرُ في مجرد قاعدةٍ فقهية أتتْ تُتممُ المبدأ الشافعي القائلَ بأنَّ "الضرورات تبيح المحظورات"[2]، طالما أنَّ تطوُّر الأحداث السياسية قاد الوعيَ السياسي الفقهي إلى التنازل التدريجي عن مطلبِ الخلافة صوب أشكال أخرى من المشروعية كما هو بين من تجويز الماوردي لولاية المستبد[3]؛ **و إنما يتعلَّقُ الأمر بالتأسيس لمبدأ فقهي من شأنه أن يفتحَ العقلَ المعياريّ على الو اقع وطوارئه، ليصير هذا الأخير هو المحدد الرئيسُ للأحكام الفقهية المرتبطة بالدولة والاجتماع السياسي برمته**. صحيحٌ أنَّ ابن تيمية لم يحصر استعمال هذا المبدأ في حيّزه السياسي، وعممه على كثير من مجالات الأحكام المرتبطة بالحياة العملية (المعاملات)، بيد أنَّ ذلك لا يقلل من أهمية هذا "الأصل" ومفعوله في تشكل الوعي السياسي الفقهي الكلاسيكي. يقول ابن تيمية؛ "وعلى هذا الأصل يبنى جواز العدول أحياناً عن بعض سنة الخلفاء، كما يجوز تركُ بعض واجبات الشريعة وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، وذلك فيما إذا وقع العجز عن سنتهم، أو وقعت الضرورةُ إلى بعض ما نهوا عنه، بأن تكون الواجبات المقصودةُ بالإمارة لا تقوم إلاَّ بما مضرتهُ أقلّ"[4]. سيكون علينا أن نسجل، في أعقاب ما تقدم، القدر الكبير من النسبية التي يضخها هذا المبدأ في تمثل الفكر الفقهي لمشروعية السلطة السياسية، ويبدو أن النسبية تلك لم تكن في جملة الأمور التي كان الفكر ذاك يبتغيها في بداياته الأولى، بقدر ما هي نتيجة لاحتكاكه بالواقع السياسي الذي فرض على الفقهاء النزول، تدريجيا، من برج "المثالية الفجّة" إلى عالم الواقع ومقتضياته. لذلك نؤكد أنَّ البُرم بالتصور الديني للمشروعية لم يأت صدفة بقدر ما كان نتيجة الإنصات للواقع وطوارئه، ليصير المُلك هذه المرة، بكثافته الواقعية والتاريخية، الأفق الوحيد الممكن أمام المشروعية السياسية للاجتماع الإسلامي.

يحقُّ لمعترض أن يقول إنَّ ابن تيمية لم يطلق جواز إبدال الخلافة بالمُلك، وإنما شرطه بتعسُّر قيام الخلافة وتعذُّر السير على هيديها، مُعتبراً أنه "إنْ أُقيم التعسُّر مقام التعذّر لم يكن ذلك إثماً، وإن لم يقم كان إثماً. وأمّا ما لا تعذُّر فيه ولا تعسر فإنَّ الخروجَ فيه عن سنّة الخلفاء إتباعٌ للهوى"[5]. بيد أنَّ الإقرار هنا بوجوب إتباع الخلافة يبقى مشروطاً بارتفاع التعسر والتعذر، وهذا أمرٌ غير ممكنٍ من الناحية الواقعية لأنَّ الشرط السياسي الذي حكم وعي ابن تيمية كانَ التجليَّ الأظْهر على عُسْر تحقق الخلافة وإمكانية انتهاج سبيلها في الحكم والتدبير[6]. هكذا ينتهي ابن تيمية إلى النتيجة عينها التي انتهى إليها الماوردي من قبل؛ إلى البحث عن نمطٍ من المشروعية السياسية مُغاير للشرعية الدينية المُنْتَظِمة لنموذج الخلافة.

---

[1]- سعيد بنسعيد العلوي، **الخطاب الأشعري؛ مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، بيروت؛ منتدى المعارف، 2010، ص.114.

[2] - الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 181.

[3] - الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص. 42.

[4] - ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص. 34.

[5] - المصدر نفسه، ص. 35.

[6] - محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، بيروت؛ دار الكتاب العربي، [د.ت]، ص. 298.

ب- في أنماط للمشروعية السياسية مغايرة للمشروعية الدينية؛ يتحصَّل ممَّا سبق أنَّ الحديث عن الأصل الديني للحُكم لم يكن يعني عند الماوردي وابن تيمية دفاعاً عن نموذج للدولة الدينية المحكومة بفكرة الحق الإلهي، ولا كان سعياً إلى تأسيس دولة طبيعية على مقتضى ما سمَّاه ابن خلدون **السياسة العقلية**، بقدر ما تعلَّق الأمر عندهما بتنبيه إلى عُسْر تحقيق نموذج التأسيس الديني للحكم رغم أنه يبقى النموذجَ الأمثل للمشروعية السياسية في نظرهما. لذلك كان من الطبيعي أن ينتقل القول الفقهي من التفكير في التأسيس الديني للمُلك إلى الحديث عن أنماطَ أخرى من التأسيس، كما هو الشأن بالنسبة إلى الماوردي الذي يفضل التفكير في سؤال المشروعية من خلال نموذجين آخرين للتأسيس؛ تأسيس القوة **أولاً**، وتأسيس المال **ثانياً**. يضارع هذان النموذجان ما يمثله مفهوم **الملك العادل** عند ابن تيمية، الذي يقابل في وعيه الملك الجائر المرفوض في نظره من طرف الشريعة[1].

يستند ابن تيمية على النصّ القرآني لإثبات موقفه من المُلك، لينتهي إلى "أنه من النبوة ما يكون مُلكاً"[2]، بما تعنيه هذه النتيجة من إقرارٍ بأنَّ المُلك جزءٌ من النبوة نفسها، وأن خدمة الدولة والجماعة الإسلامية تستلزم إعادة النظر في الصورة السلبية التي رسخت عنه في المخيال السياسي الإسلامي. نقرأ له في هذا المعرض قَوْلَه؛ "والتحقيق أنَّ من النُبوَّة ما يكون مُلكا، فإنَّ النبي له ثلاثة أحوال؛ إما أنْ يُكذَّب ولا يتبع ولا يُطاع، فهو نبيٌ لم يؤت مُلكاً. وإمَّا أن يُطاع، فنفس كونه مطاعاً هو مَلك، لكن إن كان لا يأمر إلا بما أُمر به فهو عبد رسول ليس له مُلك، وإن كان يأمرُ بما يريده مُباحاً له ذلك بمنزلة الملك كما قيل لسليمان (هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب) [سورة ص، 39]، فهذا نبيٌّ ملكٌ. فالمَلك هنا قسيم العبد الرسول كما قيل للنبي (ص) 'اختر إما عبدا رسولا، وإما نبيا ملكاً"[3].

يحسن بنا أن نأخذ حديث ابن تيمية عن أحوال الأنبياء بكثير من الحذر؛ خاصة وأنَّ غرضه هو تصحيح صورة المُلك وتخليصها ممَّا علق بها في الأذهان من صورة سلبيةٍ بسبب اقترانها بالتناقض المطلق مع الخلافة، وبسبب المضمون الطبيعي لمفهوم الملك الذي حمل ابن خلدون على ربطه بالسياسة العقلية كما نظَّر لها كتاب الآداب السلطانية[4]. وابن تيمية يعتبر الملك تجربة محايثة لمسار النبوة نفسها، وشاهده على ذلك القرآن نفسه الذي صور النبي سليمان في صورة النبي المَلك، الأمر الذي يضفي على المُلك قدراً كبيراً من الشرعية ويسوّغه من الناحية الدينية اعتمادا على النص القرآني نفسه. على أنَّ هذه الخُطوة لا تعني، مطلقا، الاندحار بمسألة المشروعية إلى الدوائر الدينية من جديد، وإنما تأسيس شرعية الملك، التي هي شرعية طبيعية قبل كل شيء، على تسويغ ديني يجعلها تحظى بالمقبولية اللازمة. نفهم، على ضوء هذه النتيجة، سبب رفض ابن تيمية الطعن "في بعض أهل الرياسة والمال" لما في ذلك من طعنٍ في إمكانية التداخل بين المُلك والنبوة، "فإنَّ العبدَ الرسول أفضلُ عند الله من النبيّ الملك، ولهذا كان أمرُ نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى ابن مريم أفضل من داود، وسليما، ويوسف، حتى أن من أهل الكتاب من طعن في نبوة داود وسليمان كما يطعن كثير من الناس في ولاية بعض أهل الرياسة والمال، وليس الأمر كذلك"[5]. خلف هذا الاعتراف بأحقية النبيّ في أنْ يكون مَلكاً مطاعاً يستتب له الأمر وتكون له الكلمة المسموعة كغيره من الملوك، وبأفضلية العبد الرسول على النبيّ الملك، تثوي رغبةُ ابن تيمية في زحزحة موقفٍ نمطيّ من المُلك، وتنبيه إلى مقدار الحاجة إليه من طرف الاجتماع السياسي الإسلامي الذي لا يقوم الدين فيه إلا بالكتاب والميزان والحديد على حدّ قوله[6].

بذلك ينتقل ابن تيمية، في استشكاله لمسألة المشروعية، من مقاربة سؤال التأسيس إلى التفكير في علاقة المشروعية السياسية بالتدبير والسياسة، الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام الحديث عن **مشروعية التدبير** التي أتى مفهوم السياسة يعبر عنها. ستضطلع "السُنَّة النبوية" بدور مفصلي في رسم معالم هذا التدبير، ويُمكن أن نلاحظ أن الفقيه لم يرسم صورة مثالية عن التدبير

---

[1] - ابن تيمية، الخلافة والملك، ص. 37.

[2] - المصدر نفسه، ص. 38.

[3] - الصفحة نفسها.

[4] - ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 410.

[5] - ابن تيمية، **الخلافة والملك**، ص. 38.

[6] - المصدر نفسه، ص. 41.

النبوي يكون، وفقها، فعلُه السياسي في تخارج مزمن مع القوة والحيلة، بقدر ما اعتبر القوة شرطاً لفهم ذلك الفعل. يقول ابن تيمية؛ "اعلم أنَّ الله تعالى بعث محمداً (ص) بالهدْي والدين الحق، ليظهره على الدين كلّه، وأكمل لأمته الدين وأتم عليهم نعتمه، وجعله على شريعةٍ من الأمر، وأمره أن يتبعها ولا يتبع سبيل الذين لا يعلمون، وجعل كتابه مهيمناً على ما بين يديه من الكتب، ومصدقاً لها، وجعل له شرعة ومنهجاً، شرع لأمته سنَّ الهدى، ولن يقوم الدين إلا بالكتاب والميزان والحديد؛ كتاب يهدي، وحديد ينصره، كما قال تعالى (**لقد أرسلنا رُسُلنا بالبيّنات، و أنزلنا معهم الكتابَ والميزان ليقومَ الناسُ بالقسط، و أنزلنا الحديدَ فيه بأسٌ شديدٌ ومنافعُ للناس**) [سورة الحديد، 25]. فالكتاب به يقوم العلم والدين، والميزان به تقوم الحقوق في العقود المالية والقبوض، والحديد به تقومُ الحدودُ على الكافرين والمنافقين"[1]. ما الذي يعنيه التمسك برمزية الحديد في هذا السياق غيرَ التنبيه إلى أنَّ السياسة، بمعناها التدبيري الصرف، تحتاجُ إلى القوَّة لفرض الشرْع وضمان الحُقوق، "ولهذا – يقول ابن تيمية- كان في الأزمان المتأخرة الكتاب للعلماء والعباد، والميزانُ للوزراء والكتاب وأهل الديوان، والحديدُ للأمراء والأجناد والكتابُ للصلاة، والحديد له الجهاد"[2]. هل نحن أمام تمييز واضح المعالم بيْن مجالي الدين والسياسة؛ أي بين مجال الكتاب ومجال الحديد؟ لا يبدو أنَّ الأمر على هذا القدر من الوضوح، لأن ابن تيمية لا يتصور أي فصل ممكن بين المجالين، بل ويذهب إلى حدّ اعتبار وظيفتيْ الصلاة والجهاد، وهما هنا كنايةٌ على الكتاب (الدين) والحديد (القوة)، وظيفتيْن تجتمعان في شخص الإمام الذي عليه أنْ يتولى الصلاة والجهاد في نظره[3]. وهذا ما يتناسب وتصوره للسياسة من حيث هي تدبير للأمانة بما يستلزمه ذلك من إقرار بالمضمون الأخلاقي للفعل السياسي.

على هذا النحو من النظر قارب الماوردي إمكانية تأسيس المُلك على القوة والمال باعتبارهما إمكانيتين جديدتين لقيام المشروعية السياسية في الاجتماع السياسي الإسلامي. ولعلَّ أوَّل صعوبةٍ تستوقفُ الباحثَ في تصور هذا الفقيه للمُلك تتعلق بموقفه من تطور الدولة ومآلها الحتمي إلى الفساد، وهذا ما من شأنه أن ينسف قيمة أيّ حديثٍ عن إمكانية تأسيس المُلك أو التفكير في إصلاحه متى ألمَّ عطبٌ بأسسه كما بسياسته. يقول الماوردي؛ "واعلم أنَّ الدولة تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش، لتُسرع النفوس إلى بذل الطاعة. ثم تتوسط باللَّيْن والاستقامة لاستقرار المُلك، وحصول الدَعَة. ثم تختم بانتشار الجوْر وشدَّة الضعف لانتقاض الأمر وقلَّة الحزم. وبحسب هذه الأحوال الثلاثة يكون ملوكها في الآراء والطباع. وقد شبه المتقدمون الدولة بالثمرة؛ فإنها تبدو حسنة المَلمس مُرَّة الطعم، ثم تدرك فتلينُ وتُستَطاب، ثم تنضج فتكون أقرب للفساد والاستحالة. وكما تبتدئ الدولة بالقوة وتختم بالضعف، كذلك تبتدئ بالوفاء وتختم بالغدر؛ لأن الوفاء مشيد، والغدر مشرّد"[4].

على ما يبدو عليه هذا القول من وضوح في شأن مراحل تطور الدولة، فإنه يضع فكرة تأسيس المُلك وفائدتها على المحك بسبب تمييزه، أولاً، بين الدولة والمُلك، وربطه تطور الأولى بوضعية الثاني واستقراره؛ وبسبب نبرته المتشائمة التي جعلته يصور مسار الدولة في شكل تطور حتمي صوب الفساد والاندثار ثانياً؛ وهو ما يطرح السؤال عن الفائدة من الحديث عن تأسيس المُلك وتدعيم ركائزه إذا كان فساده مسألة ضرورية بحكم طبيعته نفسها. يبدو موقف الماوردي-هنا- شبيهاً بموقف ابن خلدون من تطور الدولة وأيلولتها إلى الضعف والفساد[5]، بل ويبدو سابقاً له كذلك بحكم صدوره عن تشبيه طبيعي لمسار الدولة كذلك الذي تقطعه الثمرة في تطورها، وهو موقفٌ يطرحُ أكثر من سؤال عن الحاجة إلى كلّ ما سيكتبه الماوردي عن تأسيس المُلك وإصلاح نفس الحاكم إذا كانت طِباع المُلوك تابعة لأحوال الدولة؛ ألسنا – هنا- أمام حتمية طبيعية تلقي بظلالها حتى على طباع الملوك وفكرهم، وتحدد طبيعة فعلهم وأفقه؟ يبقى الجوابُ عن هذا السؤال مقدمةً ضرورية لفهم موقف صاحب **الأحكام السلطانية** من الدولة وتطورها، ويكفي أن نأخذه بعين الاعتبار حتى ندرك كيف أنه ما كان صاحب رؤية إرادوية إلى السياسة، تنظر إلى هذه الأخيرة باعتبارها نتاج

---

[1] - الصفحة نفسها.

[2] - الصفحة نفسها.

[3] - المصدر نفسه، ص. 43.

[4]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظر**، ص. 206.

[5]- ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1993، ص. 149.

الإرادات الإنسانية، بقدر ما كان على بينة من مفعول "أحوال المُلك وطبائعه" في تحديد المساحات المتاحة أمام الفعل الإنساني في السياسة ومجالها.

يصعب علينا- علاوةً على ذلك- أن نجد تناسباً بين الأحوال الثلاثة للدولة والصنوف الثلاثة لتأسيس الملك التي سيعتبرها الماوردي قاعدة الدولة في كتابه. فالدولة تبتدئ بخشونة الطباع وشدة البطش، وهذا ما يعني أن تأسيس القوة هو المنطلق في مسار تأسيس المُلك وتطوره، خلافاً لما ارتآه الماوردي من قولٍ بأن أفضل ضروب التأسيس ذاك الذي يكون على الدين، بل ويصعب أن نجد لهذا الأخير موقعاً ضمن مسار تطور الدولة كما وصفه الماوردي، بحكم مثالية التأسيس الديني للمُلك باعتباره ضمانةً مُثلى لتجنب فساده. غير أنَّ الفقيهَ يوضح أن توسط الدولة يكون باستقرار المُلْك وحصول الدعة، وأنها تختم بانتشار الجوْر وشدَّة الضعف، ولم يربط ذلك بالعامل الديني دونَ غيره من أشكال الظلم في تدبير أمور الرعية واستخراج أموال الدولة، بقدر ما اعتبر الضعف والجوْر من أسباب أفول المُلك وفساد الدولة.

ج- **في التمايز بين الدولة والملك**؛ كانَ التمييز بين الدولة والملك في جملة الأمور المعهودة عند الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، وقد ميَّز ابن عساكر بين المفهومين بالقول إنَّ المُلك أقرب إلى السلطة والقدرة على حيازتها من طرف هذه الجهة أو تلك، فهو "يفيد اتساع المقدور...وقوة اليد في القهر للجمهور الأعظم"، في حين أن الدولة "انتقال حال سارة من قوم إلى قوم. والدولة ما ينال من المال بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرةً"[1]. يكاد هذا التمييز أن يهيمن على الوعي السياسي الفقهي الكلاسيكي برمته، وهذا أمرٌ بين من تمييز الماوردي بين الدولة ووظائفها التي تناولها في **الأحكام السلطانية**، وبين المُلك من حيث هو مدار صراعٍ على الحق في الأمر والظفر بخيراته واحتكارها. يعني هذا أنَّ الدولة منظومةُ أجهزةٍ ووظائف لها أحكامُها القانونية (الشرعية) الثابتة، والذي يتم تداولهُ هو **الحق في إدارتها واحتكاره من طرف الجهة المتغلبة، لذلك كانت وضعية المُلك هي التي تحدد وضعية الدولة في نظر الماوردي**. ولما كان المُلك آيلا بالضرورة إلى الفساد بسبب أنه موضوع صراعٍ مزمنٍ بين القوى المتنافسة عليه، كان فساد الدولة أمراً حتمياً بالضرورة. بدت هذه النتيجة طبيعية بالنسبة إلى الماوردي كما إلى ابن خلدون رغم اختلاف التكوين والوضع التاريخي، غير أنَّ القبول بالنتيجة لم يكن يعني القبول بالتفسير نفسه، بل وسيعملُ الماوردي على توظيف كلِّ تكوينه الفقهي ودرايته بالتاريخ وأحواله من أجل تنكب التفسير الخلدوني لتطور الدولة وأفولها في التاريخ الإسلامي، كما سيحاول تجنب اللجوء إلى مفهوم العصبية في صيغته الخلدونية لفهم تطور الدولة وأفولها في الإسلام، وهو المهجوس بمآل الخلافة العباسية والقلق على الاجتماع السياسي الإسلامي من حتمية اندثارها. أمَّا فيما يخص موقف الماوردي من السلطة الحاكمة فقد كان على درجة كبيرة من الوضوح؛ فلئن تمسك برمزية السلطة الثقافية للفقيه، فإنه لم يتردد في الدفاع عن الخلافة باعتبارها منبع الشرعية السياسية والدينية. كانت خلف موقفه ذاك معطيات سياسية تمثلت في مشروع الإصلاح السني القادري الذي رمى إلى إعادة الاعتبار للسنة[2]، وقد اقتضى ذلك منه الدفاعَ عن مؤسسة الخلافة والتأصيل النظري والشرعي لدولتها، وهذا ما سيضطلع به كتاب **الأحكام السلطانية**[3].

ما يهم في فكر الماوردي عامة، هو توظيفه مفهوم التجويز ذي الأصول الكلامية الأشعرية المعروفة، في مجال الشرعية السياسية، حيث سيغدو تقبل سلطان المستولي المتغلب في جملة الأمور التي يمكن القبول بها على مستوى نسق المشروعية. أي معنى يتبقى، في مثل هذا الوضع، لتأسيس ديني للسلطة؟ ألا يعني التمسك بالدين كمنبع وحيد للمشروعية الإبقاء على موقف رفض الدولة القائمة، وتعميق الفجوة القائمة بين الذهن والواقع؟ إنَّ تأسيس السلطة على قواعد غير دينية، كالقوة والمال، إنما يكشف عن رغبة الماوردي في تجاوز العقبة التي يطرحها الفصام بين الواقع والمثال الذهني-الديني، وهذه عينها القاعدة التي لجأ إليها ابن تيمية فيما بعد عندما ربط الشرعية السياسية بالمُلك. نلاحظ أن الفقهين معاً انتهيا إلى صهر المسألة السياسية في فعل التدبير، بما يعنيه

---

[1]- أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص. 154-155. (ذكره؛ رضوان السيد؛ الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 7.)

[2]- سعيد بنسعيد العلوي، **دولة الخلافة**، ص. 66.

[3]- انظر تحليلا للوضع الاجتماعي والسياسي الخاص بفكر الماوردي في تقديم رضوان السيد لكتاب **قوانين الوزارة وسياسة الملك**.

ذلك من استشراف لمشروعية وظيفية كان كتاب **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** مهدها الأول، قبل أن تجد لنفسها موطئ قدم عند اللاحقين من الفقهاء كالجويني، وابن جماعة، وابن تيمية، وابن القيم الجوزية.

لذلك اقترن الصنف الثاني من التأسيس بما سماهُ الماوردي **تأسيس المُلك على القوة**. بحيث يتخذ المُلك، هنا، شكله الطبيعي الذي وصفه ابن خلدون في مقدمته، ويغدو محكوماً بمنطق القوة والتغلب؛ تنسحب المشروعية الدينية من أفق تسويغ المُلك لتحل محلها مشروعية القوة والقهر المقترنة بالعدل في الرعية وسياستها. أما الحامل عليه، في نظر الماوردي، فهو أن "يُحَلَّ نظام المُلك، إما بالإهمال والعجز، وإما بالظلم والجور، فينتدب لطب الملك أولو القوة، ويتوثب عليه ذوو القدرة، إما طمعاً في الملك حين ضعفَ، وإما دفعاً لظلم حين استمر"[1]. والماوردي يكاد أن يردد، في قوله هذا، حديث كُتَّاب الآداب السلطانية عن علاقة العدل بالمُلك وأسباب فساده؛ إذ يستحضر كلامهم عن الجوْر وأثره في انهيار المُلك باعتباره نقيضاً للعدل الذي اعتبروه شرطاً رئيسياً لعمارة الأرض واستمرار الملك[2]. نُلاحظ أن العدل يُعرَّفُ بالسلب في هذا القول؛ فهو دفعٌ للظلم، وهذا ما يبعده عن التعريف الفقهي الذي جعل منه تنزيلا للشرع ومقولاته لا يراعي الذاتية الإنسانية الحاملة لها. لا يحدد الفقيه الشافعي مفهوم الظلم، ويبدو أنه كان حريصاً على تجنب تعريفه القانوني (الشرعي) الذي يحصره في كل ما ينجم عن فعل مجافٍ للشرع ومقتضياته، بل إنه يتجنب التحرك في الأفق الشرعي حتى عند حديثه عن السيرة العادلة التي ينبغي على الظافرين بالمُلك أن يسيروا بها في سياسة الرعية، ويكتفي بالتشديد على ضرورة أن تتسم السيرة تلك بالعدل وتنكب كل مظاهر الظلم والجور[3].

علاوة على ذلك، فإن تأسيس المُلك على القوَّة يقتضي توفر قوةٍ تتجسد في جيشٍ اجتمعت فيه كثرة العدد، والشجاعة، "وتفويض الأمر إلى مقدم عليهم إما لنسب وأبوة، وإما لفضلِ رأي وشجاعة"[4]. لا يُصدر الماوردي أي حكم قيمة على هذا الجيش، طالما أن ظفره بالملك لا يمثل في حدِّ ذاته حدثاً إيجابياً أو سلبياً، وإنما هو حدثٌ طبيعيٌّ بحكم مسار تطوُّر الدولة. لذلكَ يؤجل الحكمَ على هذا الصنف من الملك إلى حين الحديث عن طريقة تصرف أصحابه في الرعية وسياستهم لشأنها، وهو يميز في ذلك بين احتمالين اثنين؛ "[ف] إن عدلوا مع الرعية، وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صار مُلْكَ تفويضٍ وطاعة فرسا وثبت. وإن جاروا وعسفوا فهي جولة توَثُّبٍ، ودولة تغلُّبٍ، يُبيدُها الظلم ويزيلها البغيُ بعد أن تهلك بهم الرعايا وتخرب بهم البلاد"[5]. لا يمكن أن ننكر الدور الذي يضطلع به العدل، هنا، بحسبانه مدخلاً إلى إضفاء القدر اللازم من المشروعية على الملك، في خطوة تعبد الطريق لما سيقدم عليه ابن تيمية فيما بعد.

أمَّا الصنف الثالث من تأسيس المُلك فيسميه الماوردي **تأسيس المال والثروة**، ويبدو من خلال توصيفه له أنه الأقل شأناً والأوْهن أُسُساً، "وبعيد أن يتم ذلك إلاَّ عند ضعف الملك ووهائه، وفساد أعوانه وزعمائه"[6]. بصرف النظر عن الصعوبة التي يطرحها فصل

---

[1]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 204.

[2]- يذكر ابن قتيبة في **كتاب السلطان** مجموعة من الآثار ترسخ هذه الفكرة التي سيسود تداولها في الفكر الإسلامي بعد التعرف على الموروث الفارسي، إذ يقول؛ "كان يقال؛ لا سلطان إلا برجال ولا رجال إلا بمال ولا مال إلا بعمارة ولا عمارة إلا بعدل وحسن سياسةٍ" ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2009، المجلد الأول، ص.63. قارن بما ورد من حديث الغزالي عن الأمر نفسه في؛ الغزالي، **التبرالمسبوك في نصيحة الملوك**، ص. 46.

[3]- اعتبر كثيرٌ من الباحثين أن الفكر السياسي الإسلامي قام على ترديد مضمون الفكر الفارسي بحكم حضور تصوراته ومفاهيمه في التراث الإسلامي، وهذا في جملة الأمور التي ينبغي التحوط منها بحكم ما يتضمنه من شططٍ في حق الفكر الإسلامي. لا يمكن أن نُنكر أن المرجعية الفارسية كانت واحدة من أبرز المرجعيات التي استقى منها مفكرو الإسلام تصوراتهم السياسي، خاصة فيما يتعلق بكتاب النصيحة والآداب السلطانية، غير أن هذا لا يعطينا الحق في الحكم على عملهم بأنه كان مجرد استنساخ أو تعريب للفكر الفارسي.

[4]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 205.

[5]- الصفحة نفسها.

[6]- الصفحة نفسها.

الملك عن الثروة والمال[1]، فإنَّ ما يعني الفقيه من هذا النمط من المشروعية اقترانه بلحظة ضعف الملك وانخرام الدولة. هل نفهم من ذلك أن اللجوء إلى الثروة ليس إلاَّ محاولةً يائسة لإنقاذ المُلك من مصير انهياره؟ يجيب الماوردي بالقول إنه إذا انتقل المُلك بالمال كان "أوهى الأسباب قاعدةً وأقصرها مُدَّةً، لأنَّ المال ينفد مطامع طالبيه، ويذهب باقتراح الراغبين فيه"[2]، وهذا يعني أنَّ الثروة غير قادرة، لوحدها، على توفير المشروعية اللازمة لتأسيس الملك بله لسياسته، وإنما هي في حاجة إلى صنف أخر من الشرعية يتجسد في شرعية القوة الضامنة لهيبة الدولة واستقرار الملك. يمكن أن نقرأ في هذا الموقف محاولة للتمييز بين الثروة، من حيث هي جزءٌ من المُلك المتصارَع عليه، والمشروعية السياسية التي لا يمكنها أن تنفصل عن شرط القوة، وهذا تأويل يمكن أن نجد ما يبرره في موقف الماوردي من القوة، وتشديده على ضرورة أن يستفيد المؤيدون للحاكم المتغلب والمستبد من غنائم المُلك وخيراته[3].

يصعبُ القولُ إنَّ الماوردي دافع عن أنماطٍ في التأسيس منعزلة عن بعضها، رغم تمييزه الواضح بين كل واحد منها وقيمته في مجال السياسة؛ لم يفصل الدين عن القوة، ولا هذه عن المال، لأنه كان على بيِّنة من أمر السياسة وحاجتها الماسة إلى هذه المعطيات جميعها. لم يقل إنَّ الدين وحده يكفي لضمان استقرار المُلك، وإنما ربط استمراره أساسا للمُلك باطمئنان النفوس المفضي إلى الاستقرار، وهذا يفترضُ قدراً من القوَّة لبسط الهيمنة وتوحيد السلطة، ولا قيمة للقوة ما لم تطعَّم بالعدل وتجد لنفسها موطئ قدم في نفوس الرعية، وهو ما يقتضي تمكين أنصار المَلك من بعض ثمار المُلك وخيراته الدنيوية. يمكن أن نتحفظ من تقليل الماوردي من شأن العصبية القبائلية التي اعتبرها ابن خلدون محرك التاريخ الإسلامي، غير أن الرجل لم يكن معنيا بتقديم نظرية في التاريخ الإسلامي وكيفية نشأة الدول فيه وأفولها، بقدر ما كان مهووساً بتقديم تأويل للتاريخ وفق ما يلائم هواجسه الإصلاحية المتمثلة أساساً في إنقاذ ما تبقى من دولة الخلافة ومشروعيتها. لكن موقفه التأويلي من التاريخ الإسلامي لم يكن عديم النفع على تفكيره، فقد خلَّصه من النظرة المعيارية التي طغت على الموقف الفقهي ورؤيته السياسية، وزجَّت به في أتون التاريخ الوقائعي الذي اتكأ عليه لصياغة كثيرٍ من مفاهيم فكره السياسي.

---

[1]- شدد ابن خلدون على العلاقة بينهما عندما اعتبر السعي إلى الملك سعيا إلى المال والثورة، إذ يقول؛ "ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقعُ فيه التنافس غالباً، وقلَّ أن يسلمه أحد لصاحبه إلاَّ إذا غلب عليه"، ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 122.

[2]- الماوردي، **تسهيل النظروتعجيل الظفر**، ص. 205.

[3]- الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص. 194.

خاتمة.

انطلقنا، في هذه الدراسة، من افتراض أنّ المُلك مثّل الإطارَ الواقعي والنظري الذي تحرك فيه وعي الفقهاء، ويمكن أن نعمم هذه الفرضية على غيرهم من منظري السياسة في الإسلام الكلاسيكي كالأديب والمؤرخ والفيلسوف. لا يعنينا مدى وعي هذا المفكر أو ذاك بالمُلك وإدراكه لمفعوله في نحت تصوره الخاص للسياسة؛ قد نجد الوعي ذاك أقوى عند الفقيه قياساً إلى الفيلسوف؛ وقد نجده أحدَّ عند كُتَّاب الآداب السلطانية والنصيحة السياسية قياسا إلى الفقهاء، وهو أظهر عند المؤرخين قياساً بأولئك أجمعين. غير أن الثابت أنه من دون فرضية "المُلك" يبقى فهمنا للفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي منقوصاً؛ فيبدو لنا الفقيه مثاليا لأنه يلهث وراء دولة خلافة اختفت قبل أن يكتب هو ما كتبه عن أحكام الأحكام السلطانية والولايات الدينية؛ كما يبدو لنا الفيلسوف غريبا عن واقعه ومتشوقا إلى تأسيس مدينة فاضلة لا وجود لها إلا في ذهنه؛ بل وسيبدو لنا صاحب الآداب السلطانية أشبه بكاتب المرايا في الثقافة الغربية؛ كل همه إسداء النصيحة للملك والظفر بحظوته، يتكلم بواقعية، لكن دون أن يجهد لفهم آليات اشتغال الواقع السياسي على ضوء تاريخيته. وحده ابن خلدون يمنعنا من التفكير في السياسة بمعزل عن فرضية المُلك، لأنه استطاع الوعي بمفعول العصبية ودورها في مسار الحكم من خلال تحليل تاريخ الاجتماع العربي؛ السابق للإسلام واللاحق عليه. غير أنّ مشكلة ابن خلدون تكمن في نقده السلبي لمختلف الخطابات السياسية السابقة له، وقد عاب على الفقيه لهثه وراء سياسة شرعية لا يطيقها الواقع ولا تمكننا من الوعي بالآليات الواقعية الحاكمة للمجال السياسي الإسلامي. متى أخذنا تشديد ابن خلدون على واقع الملك، ومتى تركنا جانباً نقده للخطاب الفقهي وغيره من الخطابات السياسية، أمكننا التساؤل عن مدى وعي الفقهاء بأهمية المُلك ودوره الحاسم في تحديد ملامح المجال السياسي الإسلامي. سيتضح حينها أن الفقيه لم يكن في غفلة عن آليات اشتغال مجاله السياسي، وأنه بذل جهدا كبيرا في سبيل جرّ مفهوم الملك إلى دائرة الشرعية كما تمثلها الخلافة، وأنه، في مقابل ذلك، جرّ الخلافة إلى دائرة المشروعية الواقعية كما يمثل لها مفهوم المُلك.

ابن تيميّة قارئا للغزالي في مسألة علم الكلام - التفاهم الممكن والتشابه المستحيل-

د. مفتاح حلاب (جامعة جندوبة)*

مُلخّص:

نسعى من خلال هذه الورقة العلمية إلى خفض منسوب التّوتر الكلامي بين علماء الأمّة وذلك بالعودة إلى النقاشات العلميّة التي مثّلت أوج نضج العقل الإسلامي، ولعل أبرزها تلك التي كانت بين الغزالي مجدّد الدّين في المئة الخامسة بعد الهجرة، وابن تيميّة مجدّد الدين على رأس المئة السابعة.

ولئن كان هناك إجماع على فضل الغزالي التاريخي في إحياء علوم الدين عامة وعلم الكلام خاصّة، فإن ابن تيميّة لم يلق اجماعًا وظلّ محظورًا إلى وقت قريب ومُجّت كتبه ومُقتت معرفيا وانتشرت بعض التهم على فكره، وليست غايتنا هاهنا مناقشة هذه الأحكام بل محاولة استيعاب الحِراك الكلامي بشكل دقيق في تلك المرحلة المفصلية من تاريخ الفكر الإسلامي واكتشاف دور الرجلين (الغزالي و ابن تيمية).

فكِلاهما كان حريصًا على الذَّود والحفاظ على عقيدة أهل السّنة، لكنّهما كانا في نفس الوقت ألداّ الخصام، ولكنّ خصامهما لم يكن حول مشكلة مبادئ علم الكلام، لأن المبدأ واحد هو حفظ الدين من البدع والتشويش، بل مشكلتهما منهجيّة بالأساس، إنّه الخلاف المنهجي حول إصلاح العقل الإسلامي وصراع التأويليات.

لذلك اشتدّ الخلاف الكلامي بين علماء الأمّة حول طرق التعامل مع النص والكلّ بما لديهم فرحون. ولذلك أصبح التفاهم بينهم مستحيلا... .

الكلمات المفاتيح :الغزالي، ابن تيمية، علم الكلام.

Abstract

We intend, through this article, to reduce the degree of verbal tension between the scholars of the nation
In .by referring back to the scientific debates that represented the highest level of the Islamic mind's maturity Ghazali, the reformer of religion in the -addition, perhaps the most prominent of which was the one between Al
In addition, while .fifth century Hijri, and Ibn Taymiyah, who renewed the religion during the seventh century there is a consensus on the historical virtue of Al-Ghazali in reviving the sciences of religion in general and the science of theology in particular, Ibn Taymiyah did not meet the same consensus and remained banned until hated, and some accusations spread around his thoughts. recently, his books were despised and epistemologically accurately comprehend the rulings, but rather to attempt to aim here is not to discuss these However, our the history of Islamic thought, and to explore the role of the two men. rhetorical movement at that pivotal stage in Sunnis, but at the same time, they were the Both of them were keen on defending and preserving the creed of the their quarrel was not about the problem of the principles of speech, for it is one; toughest adversaries. However, systematic disagreement about reforming the Islamic to protect the religion from heresy and confusion, but it is a s scholars 'struggle of interpretation. This is why the verbal dispute intensified between the nation mind and the them everyone is intransigent about his views, so any reconciliation between about how to deal with the text and was impossible.

Key words: Al-Ghazali, Ibn Taymiyah, theology.

مقدمة:

كَثُر الحديث عن ما يُسمّى بعلم الكلام في خضم انفتاح المسلمين عن الأمم الأخرى، وكان لهذا الانفتاح الثقافي الفضل في تطوّر هذا العلم نتيجة بروز نزعة عقليّة فلسفيّة، استفادت من هذا الاختلاط الثقافي وتأثّرت بالمناهج النقديّة الوافدة وسعت إلى تبيئتها وتوطينها ومن ثمّ استخدامها لتقوية مناعة العقائد الدينيّة المحليّة من المخاطر الأجنبيّة هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى والأهم هي توظيف هذه الأنفال والمكتسبات النقديّة للتصدّي وردع الانشقاقات الداخليّة التي كَبُرَ مقتها بين إخوة الأمس أي بين أبناء الفرقة الواحدة[1].

لكن الإحراج، هاهنا، هو أنّ هذه الإمكانات النقديّة العقليّة الوافدة آلت إلى تورّطات جديدة كان لها مضاعفات فكريّة خطيرة على العقل الإسلامي الذي إنزلق إلى المنحدرات "الإيديولوجيّة"، فقد ارتفع منسوب التوتّر وتعمّقت الفوارق وثارت النعرات المذهبيّة بين المتكلمين.

هذه التصدّعات أدّت إلى الانشقاقات المذهبيّة وكَثُرَ "الهرج" الكلامي وكبُر مقته. فمن علماء الفِرق من يرى ضرورة الانفتاح على الثقافات الوافدة وتطويع النصوص الإسلاميّة وتطعيم الكلام بالعلوم ومنهم من يرى أنّ هذه المخالطة البُرهانيّة فاسدة لأنهالا تتماشى مع الأصول المحليّة للعقيدة.

وأن هذا الانفتاح لن يكون إلاّ من قبيل المجازفات الشنيعة وأن التجديد في العلوم الدينيّة وخاصّة في المباحث الكلاميّة ودفع الشُبهات حولها لن يتحقّق إلاّ بالعودة إلى منابع الذات[2]، أي أنّ الفتوحات النقديّة الكلاميّة ودُرء هذا التشويش الذي تعرض له عامّة المسلمين لن يتحقّق إلاّ بالتصالح مع النص القرآني الذي وسع ذكره كلّ شيء.

انطلاقا من هذه التجاذبات بين الفرق وأهل المذاهب برزت الفتنة الكلاميّة الكبرى داخل بيت المسلمين والتي مازالت تُلقي بظلالها إلى يوم الناس هذا.

و"مُجّ علم الكلام ومُقت" على حد عبارة الذهبي.

---

* أستاذ باحث (جامعة جندوبة – تونس).

[1] لعلّ أبرز هذه الانشقاقات تمثلت في انشقاق الأشعري عن المعتزلة، لأنّه يعتقد بأن التفويض المطلق للعقل لا يخدم الدين، ولمزيد التفاصيل بالإمكان العودة لما كتبه: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة**، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، دون تاريخ، الكتاب الأوّل، ص100-200.
وعُد كذلك إلى عبّاس سليمان، **تطوّر علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، تجريد العقائد**، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة، ط1، مصر، سنة 1994، ص10 وما بعدها، وكذلك أحمد أمين، **فجر الإسلام**، مطبعة المكتبة العصريّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2006، ص270.

[2] لا بدّ من تغيير مستوى القراءة والتعامل مع متوننا بشكل صحّي ومكثّف، وأن نكفّ عن تهميش أنفسنا، ولكن ليست أنفسنا التي صوّرها لنا الغرب بأدوات الإستشراق (ريمي براع، رونان، دليبرا... وغيرهم)، فالأجدر بنا أن نعود إلى أنفسنا العميقة أو **"منابع الذات"** بحسب عبارة الفيلسوف الكندي شارلز تايلور وأن نُقيم جملة من الاستفهامات الكونيّة حول الحقيقة ومن ثمّ التأسيس لعلاقات متينة وقويّة مع ماضينا وذلك بإعادة اختراع واكتشاف دلالاته ضمن ورشة فكريّة هدفها تحريك سواكن ذلك الماضي الألمعي وفتح النقاش حول مصادر الذات، انظر، هاهنا، تشارلز تايلور، **منابع الذات: تشكّل الهُويّة الحديثة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014.
(**Sources of the self ; the making of the modern Identity**, Harvard University Press, 1989)

داخل هذه الأجواء العدائيّة المشحونة في ساحة الكلام، برزَ كلّ من الإمام أبو حامد الغزالي والشيخ ابن تيميّة كأكبر متكلّمين متخاصمين أشدّ الخصام رغم التباعد الزمني بين الرجلين، وأنهما لا يلتقيان بوجه طلق.

فكان ابن تيميّة قارئا ومُناقِشا وناقدا للغزالي بواسطة ردوده التي كانت استثناءً، فقد ملأت الدنيا وشغلت كلّ الناس.

وحتّى يتبيّن لنا الخيط الأبيض من الخيط الأسود في هذا الخلاف الكلامي العقائدي بين الرجلين ونُميط اللثام عن الشرّ المكنون لهذه الفتنة الكلاميّة، نحاول تطارح جملة من الإحراجات غاية منّا في المساهمة والانخراط في هذا الحِراك النقدي لعلم الكلام، لكن لنحترس، وعلينا أن نَنْأى بأنفسنا عن كلّ اصطفافٍ مشبوه أو أي تعصّب فكري لرجل على حساب الرجل الثاني.لذلك نتساءل أوّلا عن أوجه التثاقف بين الغزالي وابن تيميّة:

بمعنى آخر هل بإمكاننا الحديث عن قواسم كلاميّة مشتركة وعن تقارب أو تشابه فكري ممكن بين الرجلين؟

ثانيا: ماهي المقاييس والأدلّة المنهجيّة التي استند عليها كلّ من الغزالي وابن تيميّة للبرهنة عن وجهتي نظرهما في مسائل الكلام؟ وهل أن الاختلافات المنهجيّة المتباعدة قد تَحْتمِل قبسًا من المهادنة المفهوميّة ولطائف من التفاهم الممكن؟

أخيرا هل ينبغي أن نُبارك ونُهلّل لهذه الفتوحات النقديّة الكلاميّة الغزاليّة التيميّة أو علينا الكشف عن حدودها؟ بمعنى آخر ماهو الوجه المخفي لهذا الجدل العقائدي المتواصل؟ أم أن الكلام على الكلام صعب؟

وقد ارتأينا تقسيم هذه الورقة العلميّة إلى خمسة عناصر تسبقهم مقدمة وتليهم خاتمة.

1- التفاهم الممكن أو القواسم الكلاميّة المشتركة بين الشيخين

حتى نقف في الأماكن المحايدة أي المنزلة بين المنزلتين من الرجلين (حجّة الإسلام وشيخ الإسلام) ينبغي علينا أن نُفضّل النقد على الانتقاد[1] في التعامل مع لقاء الأضداد (choc des contraires)، أي بالرغم من أن العداوة الكلاميّة بين الألداء من الأشياء الثابتة والمحسومة والتي لا تحتاج للاستدلال والبرهنة، فإن القراءة الهادئة للقارئ (ابن تيميّة) والمتن المقروء (الغزالي) تكشف عن أوجه تقارب بين المشروعين.

ورغم أنّ التشابه ضئيل وشبه منعدم ويُعاني نوعًا من التصدّعات المفهوميّة فإنّه لا مناص من تَبْينه والكشف عن تفاصيله حتى يكون حُكمنا منصفًا فيما شجر بين القارئ والمقروء وبذلك لا نقع في نوع من الحَوَل الفكري ويضيع الحقّ[2].

---

[1] لا بدّ أن نتحرّك في أفق عقلاني ونتعامل مع تاريخنا الكلامي بطرق ابستيمولوجية ناجعة حتى نفلح في وضع الأسس العقلي لمشروع النقد الذاتي، يقول لنا محمد عابد الجابري: "...لأن مشروعنا مشروع نقدي، ولأن موضوعنا هو العقل، ولأن قضيتنا التي نتجاوز لها هي العقلانية، نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلا كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية من نفسها. إن موضوعنا ليس موضوعًا لنا إلاّ بقدر ما تكون الذات موضوعًا لنفسها في عمليّة النقد الذاتي.
مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرّر ممّا هو ميّت أو متخشّب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي...".
محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة الطبعة الحادية عشرة، بيروت، سنة 2011، ص7-8.

[2] لأن "الحق وعر" كما صرّح بذلك الحسن بن الهيثم فيما شجر بين الرئيس (ابن سينا) وبعض قرّائه. انظر، الحسن بن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، تصدير ابراهيم مذكور، دار الكتب المصريّة، ط1، القاهرة، ط1، 1996، ص3-4. والمفيد الإشارة إلى أهميّة استحضار المتن الهيثمي نظرا لتشابه أسلوبه مع أسلوب ابن تيميّة والغزالي وابن رشد.

وبذلك، نستوفي شروط القراءة النقديّة بدل القراءة الانتقاديّة. ولهذا سيكون حديثنا، هاهنا، لا عن التشابه الثابت بين ملامح عصريّ الغزالي وابن تيميّة بل عن التناسخ الثقافي بينهما، لذلك تزاحمت نصوصهما كمًّا وكيفًا ولكن كلهما جمع بين لطائف وأسرار الكلام للذوّد عن العقيدة الإسلاميّة، فكلاهما عاصر أزمة الكلام وعايش الأجواء العدائيّة لمباحث الكلام والفلسفة وغيرها.

وما أشبه عصر ابن تيميّة بعصر الغزالي فكأنّما الحافر يقع على الحافر، فقد عاشا في عصر جمود عارم شمِلَ كلّ المجالات وخاصّة مجال المعرفة الذي شهد ركودًا في كلّ العلوم الإسلاميّة التي غلب عليها الابتذال وأصبح العلماء مجرّد شُدَاة[1] مكتفين بالتقليد والانشغال بالهوامش والحواشي وبعض الإشارات والتنبيهات.

وغُلّقت أبواب الإبداع والإجتهاد والتدبير والعقل، وعاث علم الكلام فسادًا في عقائد الناس وحلّ محلّ الدين.

هذه الحلول القصوى التي تحرّك ضمنها الفكر الإسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة ولم يستطع أن يتجاوزها كانت بمثابة المسكّنات التي وأدت الفكر وقيّدته بلزوم ما لا يلزم.

هذا المأزق المعرفي الذي طبع الهُوية الاسلاميّة منذ القرون الأولى بعد وفاة النبي (صلّى الله عليه وسلّم) وأصحابه قد شهد تصادمًا بين مكوّنات الدوائر المعرفيّة الإسلاميّة (علم الكلام، الفقه، الفلسفة، المنطق) لأنّه كان مشروعا أحاديّا دوغمائيا منغلقا على نفسه وغير متصالح مع بيئته المنفتحة على المعارف الوافدة بواسطة الجِراك الترجمي الضخم، وفي ظلّ هذا التراخي الكلامي الذي استفزّ علماء الأمّة، كانت اللحظة حافزا لإعادة تحريك سواكن الكلام وطُرحت إشكاليّة التعامل مع النص من جديد.

ولعلّ، من أبرز العلماء الذين كان لهم هاجس استعادة علم الكلام وتحريره من فقهاء الرسوم و"الدراويش" (Derviche)هُما الغزالي مجدّد القرن الخامس الهجري وابن تيميّة مجدّد القرن السابع، فقد كانا أكثر العلماء معرفة بنقاشات عصرهما، لذلك اقتحما عقبة الكلام لتحريك السواكن في شؤون دارنا العقليّة[2].

فقد اتخذا سبيلا مغايرًا شكلا (منهجا) ومضمونا في التعامل مع هذا العلم ومراجعة مناهجه ومباحثه.لذلك حقّقا خطوات مهمّة لم يسبقهما إليه أحدًا من قبل.

فقد تفطّنا إلى أن الخطأ في علم الكلام يعود إلى سوء إدارة العلاقة بين نصوص الوحي وقواطع العقل، معنى ذلك أن أصل الصراع هو البحث عن العقل الذي ينبغي أن يتعامل مع النصّ، أي أن المشكلة-كلّ المشكلة- تتمثّل في صدام المعقوليات. وهذا ما جعلنا نتلمس قدرًا من التفاهم بين الإمامين غايته القصوى حفظ العقيدة.

---

[1] وقد ورد في معجم لسان العرب: "بأن شُداة (صيغة جمع) مفردها شادي، اسم فاعل من الفعل شدَا، ويُقال شد من العناء أو العلم، أو شدا بصوته شدوًا أي مدّه بعناءٍ، والشادي، الشخص الذي نال شيئا من العلم والأدب..." ابن منظور، **لسان العرب**، مطبعة دار صادر بيروت، دون تاريخ، مادّة "شدا".

و الغاية من هذا التوسّع اللغوي التدليل على صفة الابتذال والتكرار المقيت الذي ميّز ذلك العصر وكأنّما الناس يكرّرون كلّ شيء.

[2] هنا لا بدّ من الإشارة إلى التونسي محجوب بن ميلاد وكتابه **"تحريك السواكن في شؤون دارنا العقليّة"** الذي يصل فيه إلى الحلول القصوى التي تحرّك ضمنها الفكر العربي ولم يستطع أن يتجاوزها، وعُد كذلك إلى مؤلفه، **تحريك السواكن في سُبل السّنّة الإسلامية**، دار بوسلامة للطباعة، تونس، ط 1 ، 1962.

"فمشروع تحريك السواكن" جاء من أجل تجاوز هذه المسكّنات التي جعلت الفكر العربي نص بديع، نقدّم الصورة كما قدّمها محجوب بن ميلاد في أسماره الإذاعيّة في ستينيّات القرن الماضي وبالاستعانة بتلاميذه (لعلّ أبرزهم محمد محجوب ومحمد بن ساسي): الصورة تقول أن هناك **"سنديانة"** كانت مزدهرة إلى حدّ بعيد ثمّ التقت بها في وقت من الأوقات بعض الأعشاب، كلّ ما أرادت السنديانة أن تزدهر من جديد تحاورها تلك الأعشاب تقول لها اطمئني، نامي فنحن نقوم بالعمل وكانت في الحقيقة تخنقها يوميا، هذه الأعشاب عند محجوب بن ميلاد هي علم الكلام (العام) وليس علم الكلام الفلسفي الذي كان على طريقة المتأخرين.

2- التشابه المستحيل والاختلاف الجوهري

لكن عدم الاختلاف لا يعني بالضرورة الإجماع، لأن الغزالي وابن تيميّة قد اختلفا في التعامل مع المسائل العقديّة المتعدّدة اختلافا وصل حدّ القطيعة والتكفير فكأنّ كلّ منهما لسان حاله يُحدّثه بأن مذهبه صوابٌ لا يحتمل الخطأ ومذهب غيره خطأ لا يحتمل الصواب، فالكلّ بما لديهم فرحون.

ومن هاهنا، يكون السؤال: أي العقول أجدر بالاستعمال في التعامل مع النص والحفاظ على عقائد المسلمين؟

هل هو العقل البرهاني النوراني، العقل الفني المنطقي التقني الذي يستعمل مواده الأولية النقديّة من مصادر عقليّة سابقة للوحي (كالفلسفة...) ويكيّفها مع المواد الأوليّة الأصليّة في إطار برنامج دمج البرهان مع الحدس النوراني. وهذا ما رآه حُجّة الإسلام الغزالي أم هو ذلك العقل المنغلق باسم الأصالة والمحافظة والذي يغرف من مصادر الذات (النص، الوحي)، أي ذلك العقل الشرعي البياني الذي يؤسّس للعقلانيّة الشرعيّة بواسطة الاستدلال الإسلامي بدل التأويل وهذا ما أقرّه شيخ الإسلام ابن تيميّة في ردّه على الغزالي؟

لذلك لا بدّ من ضرب مقارنة بين نظريّة الكلام عند الإمامين وتدارس هذه الخصومة المعرفيّة التي أسالت حبرًا كثيرًا - ومازالت تسيل– تدارس بقدر ما يسمح به حجم هذه الورقة العلميّة والغرض منه أن نجعل القراءة مفهوم مشكلي ومن ثمّ فإن كلّ ما علينا فعله محاولة تقريب الفكرة للقارئ، وعرض وجهتا النظر، وتبيّن الكلام الصحيح والكشف عن ما لم يقولا بدل الاكتفاء بما قالاه.

3- قراءة الغزالي لمسألة علم الكلام

لنبدأ أوّلا بالغزالي باعتباره المتن المقروء وموضوع الردّ التيمي، فقد كان نقده لعلماء الكلام أشدّ ضراوة من نقده للفلاسفة[1]، فكأنّما صفة "التهافت"[2] تشملهم دون شكّ قبل أن تشمل الفلاسفة، وكان الغزالي قد خيّر الانطلاق بعلم الكلام كأوّل مبحث وربّما كان اختياره مقترنا بحدوس تكشف عدم رضا الرجل عن الكلام في علم الكلام فرأى بُدّا من مناقشته قبل كلّ العلوم، لأن علماء الكلام أساؤوا الدفاع عن العقائد الإيمانيّة والدليل اختلاف المواقف وتباين المناهج في استخلاص الحقيقة وهو ما أدّى إلى تفاقم الشبهات وتواتر الخصومات وبذلك فشل العلماء في طمأنة المسلمين وتوسّعت الثغور الإيمانيّة وارتدّ الناس عن عقيدتهم وكثر التشويش والاضطراب و"الدروشة" وهذا ما يجعل الغزالي يُقرّ بقصور علم الكلام عن الإيفاء بمقاصده[3] وأهمّها الدفاع

---

[1] لقد خصّ الغزالي الفلاسفة بكتابين هما على التوالي:

- **مقاصد الفلاسفة، منطق وإلهيات، طبيعيات**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1971. والذي درس فيه نظرياتهم كما هي ونقل آرائهم بشكل موضوعي لينقدها ويراجعها ويردّ عليها ضمن: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثولكية، الطبعة الأولى، بيروت، 1927. ونشير إلى النسخة التي حقّقها سليمان دنيا، دار المعارف، ط7، سنة 1987.

[2] منذ الغزالي أصبح مصطلح "التهافت" ثقافة مصارعة معرفيّة مكتملة الأركان غايتها إسقاط الخصوم معرفيا، هذه الثقافة تواصلت قبل الغزالي ومعه وبعده، فنذكر: علاء الدين الطوسي، **تهافت الفلاسفة أو الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والحكماء**، الدار العالميّة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1983. والخِواجه زاده، **تهافت الفلاسفة**، المطبعة الخيريّة، القاهرة، ط1، 1319 هجري.

[3] المقصود هاهنا، كتاب الغزالي **مقاصد الفلاسفة**. (مصدر مذكور أعلاه).

عن العقيدة.ويُرجع الغزالي أسباب هذا الاخفاق بسبب آفة التقليد[1]، فهم (العلماء) لم يدركوا أساس الخصومة الكلاميّة، ولم يتساءلوا عن أي المناهج هي الأفضل لادراك الحقيقة الدينيّة (حقائق الأمور).

فالغزالي متكلّما فطنا وواعٍ بما يطرح لأنه اكتشف أن السبيل الوحيد لتحقيق غاية هذا العلم هي اتباع سياسة الهجوم باعتباره أفضل وسيلة للدفاع عن الحقيقة، لذلك هرع لنقد المتكلمين والهجوم على طرائقهم التي هي "رمي في عماية" وإساءة للعقيدة.

ولذلك أدرك حُجّة الإسلام أنّه ما من سبيل لإصلاح أحوال هذا العلم إلاّ بخوصصته (جعله علمًا للخاصّة) وعدم تركه مُتَاحًا أو في متناول من هبّ ودبّ، وأن هذا الإصلاح لا بدّ أن يكون راديكاليا لإزاحة كلّ الرسوم الفقهيّة المسيئة لعلم الكلام. ويرى الغزالي أنّ هذا الأمر لن يتحقّق إلاّ بتغيير مناهج وطُرق التعامل مع مفاهيم هذا العلم.

لذلك تجشم الغزالي عناء الإطلاع عن المصادر الكلاميّة السابقة من أجل مناقشتهم بشكل موضوعي دون تحامل، فشمّر عن ساق الجدّ لتحصيل حقيقة الكلام عن كثب من أجل مناقشتهم بنديّة وهو بذلك لا تخشى لومة لائم، من أجل بلوغ الدرجة الرفيعة في هكذا علم.ولذلك دعَا إلى إعادة ترتيب ضروريات وأولويات هذا العلم المتداخل.

فالغزالي يُلغي "حراسة" العقيدة لأن الحراسة تُضيّق الخناق على الحراك التأويلي للعقل. فالعقيدة وسعت رحمة الله الواسعة فهي لا تحتاج لحراسة، فلا بدّ لهذه المضايقات أن تنجلي وبذلك يستميل الغزالي أهل العقيدة إلى الحقّ ويرشدهم إلى الإعتقاد الصحيح بدل التعصّب إلى رسومات مُنغلقة ما أنزل بها الله من سلطان، فلا إمام سوى العقل قد تبيّن الرشد من الغيّ بفضل قانون التأويل[2] الذي شمل كلّ حقائق العقيدة واستوعبها.

ولكن لم يكن هجوم الغزالي غايته التخلّص من المتكلّمين والفلاسفة، بل ثورة العقل الإسلامي الذي زلزل العقل الرسومي المُصاب بالإعياء الميتافيزيقي زلزالا وصل ارتداده كلّ العصور السابقة واللاحقة، هذا العقل الذي تفطن لوجود فوارق شاسعة بين الجهاز المفهومي لعلم الكلام والفلسفة.

لذلك رأى الغزالي أنّه لا بدّ من استثمار والاستفادة من تلك التعدديّة التي حصلت بواسطة انفتاح العقل الإسلامي على الثقافات المُغايرة و من هنا لا ينبغي بحسب الغزالي أن نتمسك بالمعقوليات المحليّة (علماء الرسوم)، مثلما لا ينبغي أيضا أن نهلّل لمعقوليات العقل اليوناني، بل إن فهم العقيدة والقرآن والقدرة على تأويله يقتضي أن لا ينتبذ العقل الإسلامي مكانًا قصيًّا بل أن يتكيّف مع كلّ الدوائر المعرفيّة لعصره[3].

فقراءة الغزالي ونقده لعلم الكلام لم تكن مجرّد "زوبعة في فنجان" بل كانت قراءة مواكبة لإبستمية عصره الذي هو عصر التثاقف الذي منح المسلمين فرصة دعم قدراتهم النقديّة، فتلقفوا ما استطاعوا من المصطلحات والمفاهيم ووضعوها في سياقاتهم.

---

[1] يقول الغزالي: "...بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولا مشوبًا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات"، **المنقذ من الضلال**، حققه وعلّق عليه عبد الكريم المرّاق، الدار التونسيّة للنشر، تونس، الطبعة3، 1987-1988، ص39.

[2] الغزالي (أبوحامد): **قانون التأويل**، تحقيق محمود بيجو، دار البيروني، استنبول، ط1، 1993.

[3]هذا مع أشار إليه وتفحّصه الباحث الأستاذ عبد الجليل سالم ضمن: **نقد ابن رشد للمتكلمين من خلال الكشف عن مناهج الأدلّة**، مجمع إفريقية للدراسات والتوثيق والنشر، تونس، 2022، الطبعة الأولى، ، ص11.

لقد سعى الغزالي لتطويع النصوص الإسلاميّة وتليينها وذلك بمخالطة كتب الفلسفة، هذه المجازفات الكلاميّة التي دشّنها الغزالي والقرارات الحاسمة التي اتخذها وتحديد نهاية الأقْدَام في علم الكلام[1]، ليست من قبيل الأسلوب المحيّر، بل تدخل في باب حسن التعامل مع الجهاز المفهومي الجديد، وحُسن التعامل لا يتحقّق إلاّ بالنقد الذي هو فعل فلسفي بالأساس، فكأنّما الغزالي يعلن عن نهاية النقد الأدبي وبداية النقد الفلسفي الإسلامي الذي وضعوا حجر أساسه كلّ من الكندي صاحب أوّل مشروع فلسفي عربي[2] والفارابي واضع "الأرغانون" العربي وابن سينا الذي بشّر بميلاد الفلسفة في الشرق الكبير من خلال مشروع (الفلسفة المشرقيّة).

فالغزالي مثّل لحظة تحقّق هذا المشروع الفلسفي واكتمال أركانه بواسطة برنامج التبيئة (أو الأسلمة)، إنه ميلاد "الابستمولوجيا الإسلاميّة" الذي تحقّق ضمن مشروع منطق الغزالي[3] في مصالحة طريفة مع علم الأصول والفقه.هذه المصالحة بين الدوائر الثقافيّة الإسلاميّة تحقّقت بفضل سياسة نقد المعارف والعلوم ونخلها[4].لقد شنّع الغزالي بالمتكلّمين من أجل إصلاح علم الكلام وضبط نواميسه وموازينه وتثبيت علوميته. وأنّ الغزالي صاحب قرار لا ينقصه شيئا عن قيمة قرار أفلاطون في الجمهوريّة[5] عندما قرّر طرد الشعراء، فالغزالي يقرّر خوصصة علم الكلام وإلجام العوام عن الخوض فيه وأمرهم بالابتعاد عنه وسطّر لهم كلّ الأجوبة وطرق التعامل مع النصوص الشريفة[6].

فالغزالي لا يفوّت فرصة النقد الموضوعي حتى لو تعلّق الأمر بأترابه وأهله أي بأشاعرته، فقد شملهم بنقده الحصيف ورفض ما يدافع عنه أهل السنّة الذين يدعون كلّ من هبّ ودبّ للاشتغال بعلم الكلام وقد ألّف الأشعري "رسالة في مشروعيّة تعلّم هذا العم والاشتغال به" التي دعا فيها بأسلوب متحمّسا للإقبال على هذا العلم الذي يصنّفه من علوم الآخرة ومن أتقنه أتقن العبور من دار الفناء إلى البقاء. ويُبرّرون انشغالهم بهذا العلم باسم الدفاع عن الإيمان[7].

فالتعامل مع علم الكلام قبل الغزالي كان تعاملا جدليّا لا يرتكز لقواعد ثابتة وكذلك غياب الأدلّة والأقيسة البرهانيّة الصارمة وكان أكثر خوضهم في أمور تناقض الخصوم "وقد اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها: إمّا التقليد أو إجماع الأمّة أو مجرّد القبول من القرآن والأحبار"[8].

لذلك سعى حجّة الإسلام لتأسيس مناهج جديدة لعلم الكلام وطرق الخوض فيه.

---

[1] المقصود هاهنا، كتاب الشهرستاني: **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، سنة 2004.

[2] هذا ما أشار إليه الإبستمولوجي التونسي محمد بن ساسي ضمن مقاله المعنون: "**الكندي صاحب أوّل مشروع لتعليم الفلسفة عند العرب**"، صدر ضمن: **المجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة عدد 32-33-2003.**

[3] نقصد هنا الثلاثيّة المنطقيّة للغزالي، وهي الكتب التي تناول فيها الغزالي مسألة المنطق ونذكر: **محك النظر**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت،، ط1، 1994. و**معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2013. ثمّ **القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)**، قرأه وعلّق عليه محمود بيجو، المطبعة العلميّة، دمشق، ط1، سنة 1993.

[4] راجع هاهنا، **المنخول في علم الأصول**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1998.

[5] أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، نقلها إلى العربيّة شوقي تمراز، الأهليّة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1994، وخاصّة محاورة الجمهوريّة الكتاب السابع، حيث يتخذ قراره الأصعب وهو طرد الشعراء.

[6] الغزالي: **إلجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993.

[7] هذا ما وضّحه ابن خلدون في: **المقدّمة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، دون تاريخ، الباب السادس، من الكتاب الأول، الفصل العاشر: علم الكلام، ص363.

[8] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مصدر مذكور سابقا، ص39.

هذا التأسيس لن تكون غايته إثارة النعرات العقديّة بل كلّ غايته مراجعة الترسانة المفهوميّة لعلم الكلام وكذلك مناهجه واستدلالاته. والمهمّ بالنسبة إلى الغزالي أن نحسن التعامل مع النصوص بالصناعة[1]. والحقيقة أن الغزالي كان حاسمًا ونبّه إلى أن التفلسف أصبح مختلفا تماما معنى ذلك أنّه اتخذ شكلا مُغايرا وتغيّرت شروط إنتاج المعرفة فكأننا إزاء الكلام المتفلسف أو الفلسفة المتكلّمة على حدّ قول جان (يحي) ميشو[2].

فالعلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام أقرب من حبل الوريد، لقد أزاح الغزالي البرزخ بينهما، فثمّة منطقة مشتركة بينهما وهي منطقة المنطق الذي أصبح قانونا أو ميزان للحقيقة بعد ذلك (القاضي عبد الجبّار، البيضاوي، ابن تيميّة).

إن مشكلة الغزالي ليست الحقيقة بل سياسة الحقيقة[3].

فالحقيقة هي ما يقرّه النصّ لكن المشكل كيف نقرّ تلك الحقيقة ونُثبتها أيْ كيف يتم التأسيس العقلي للشرع؟
وبأي معقوليات يتم بناء العقلانية الشرعيّة؟
وماهو العقل الذي يجب اتباعه لحسن التعامل مع النص؟

لقد غادر الغزالي سياسة الرسوم؛ لأن مناهجها جدليّة وضعيفة وقائمة على مبدأ الافتاء بينما الفلسفة تحمل موقفا برهانيا (بواسطة المنطق) قائما على مبدأ التشريع. فالفلسفة أوّل من تحدّثت عن علم "الثيولوجيا" من خلال محاورات أفلاطون[4] لذلك عمل الغزالي لأجل تبيئة البحث الفلسفي في الإسلام وإعطائه وظيفة شرعيّة أي الاجتهاد وتتميم الثغورات والنقائص، لذلك أقرّ بضرورة إدخال المنطق اليوناني وهي طريقة برهانيّة تبنّت بناء الأدلّة الصوريّة المنطقيّة على مذهب أرسطو طاليس.

وهذا البناء المنطقي نمذجه أبو حامد الغزالي بواسطة وصلة اللغة التي هي أصل كلّ الأصول، فاللغة وسط بين الفلسفة والشرع وتضطلع بآخر مهمة عقليّة على الإطلاق وهي التأويل لتبيّن مدى موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول.

---

[1] هذا ما نصح به ابن سينا حيث يقول: "إن أكثر الصنائع إنّما تمّت بتلاحق الأفكار فيها والإستنباطات من قوانينها واقتفاء المتأخّر بالمتقدّم واقتدائه به أو لينتفع به الآتون من بعد"، ابن سينا، **كتاب العبارة من الشفاء، المنطق**، تحقيق محمود الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة 1، 1980، ص2.

[2] ورد كلام يحي (جان) ميشو ضمن حواره مع عبد الواحد العلمي، ضمن **مجلّة أواصر للثقافة والفكر والحوار، عدد جوان 2021** (جان ميشو هو مستعرب بلجيكي أستاذ الفلسفة الإسلاميّة وهو أستاذ زائر في أعرق جامعات العالم مثل هارفارد Université Havard) وراجع كذلك Michot, Y, **La destinée de l'homme selon l'avicenne. Le retour à Dieu (ma'âd) et l'immagination**, « Académie Royale de Belgique, Fonds René Draguet, V » Louvain, Peeters, 1986, [Destinée].

[3] فتحي المسكيني، **المجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة**، عدد 19، تونس، ص64 وما بعدها :**"ابن رشد والإستعمال العمومي للعقل"**: حيث يقول "إن "سياسة الحقيقة" أهمّ السياسيات وأخطرها وأكثرها سطحيّة في نفس الوقت: هي أخطرها لأنها سياسة المرجع وسياسة الأساس. وهي أكثرها سطحيّة لأنّها سياسة الإجماع التي تقتات مادّتها قسرًا من آلة الجمهور الذي لا ينطق إلاّ عن الهوى".

[4] أفلاطون، **محاورات أفلاطون، محاورة فيدون**، عرّبها عن الأنجليزية زكي مجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1937 ، ص182 .

الثابت أن الحقيقة في نظر الغزالي[1] قد تغيّر إطارها النظري، فالعقل تغيّر "براديغمه"[2] ومن هنا اختلط الكلام بالفلسفة ولم تعد دائرة المعارف الإسلاميّة حلقات معزولة، بل أصبحت حلقات متشابكة ومترابطة بعضها ببعض بحيث وقع تجسيد "الكليّ" اليوناني ضمن مشروع "الكوني" الإسلامي.

فالغزالي مثّل "عصب الأمّة" بعبارة عبد الجليل سالم[3].

فقد بنى الهُوية الثقافيّة والعقليّة الإسلاميّة وقد استوعب بواسطة فتوحاته النقديّة كلّ السابقين واللاّحقين (فالرازي استثمر ما بدأه الغزالي) وزاوج بين الفلسفة وعلم الكلام أي هناك ألفة وألاف بين كلّ التيّارات الكلاميّة المتصارعة، فمشروع علم الكلام تجاوز خصومات القرنين الثالث والرابع للهجرة بواسطة التدرّج أو -التوقّل- وهو مفهوم هيثمي توخاه ابن الهيثم لممارسة شكوكه على بطليموس- ونعود بعد هذا الاستطراد فنقول كأنّما كلّ الطُرق عند الغزالي تؤدّي إلى علم الكلام ولكن ليس من أجل علم الكلام بل من أجل العقيدة، ومن هاهنا، استطاع الغزالي أن يُعطي لعلم الكلام بُعدًا مقاصديًّا بواسطة علم التصوّف الذي كان أشرف العلوم بحسب رأيه، وبذلك نجح الغزالي في إنقاذ السنّة من"جفاف" الترسانة المفهوميّة لأصحاب الرسوم بعبارة الجابري[4].

وبذلك بنى الأصول على علم الكلام والفلسفة على التصوّف.

هذه التحوّلات المعرفيّة الكبرى التي دشنها الغزالي فتحت الباب للاختلاط بين الأصول الفلسفيّة والأصول الشرعيّة، وكأنّما الغزالي يتخذ قراره التأويلي بتوطين للأفلاطونيّة في أفق الشرق وصار علم الكلام وكلّ العلوم الأخرى (الفقه، الأصول، التصوّف) مُدخلية للعقل والشرع معًا فهو يأخذ من صفو العقل والشرع على سواء السبيل. فعلم الكلام يتوسل البراهين العقليّة لتأييد العقائد الشرعيّة.

هذه الفتوحات النقديّة للعلوم الإسلاميّة (الإبستمولوجيا الناشئة) لم تشمل الثوابت والأصول الدينيّة الثابتة (الاحتفاظ، التقديس، التنزيل، التصديق، التسليم، التنزيه) بل شملت المناهج والسياسات التأويليّة، فخطّة أبو حامد تكمن في كون النصّ الشرعي إن أتى بشيء في ظاهرة يُحيله إلى العقل الذي يُبادر إلى التأويل، وقانون التأويل يُقرّ بأنّه في حال تعذّر التأويل من كلّ وجه فلا بدّ أن يُردّ النص وهذا في نظر الغزالي مستحيل أو مُحال أن يقع في القرآن أو في تواتر السنّة، فكلّ ما في النص قابل للتأويل حتّى لو كان يوهم بالتجسيم، فلا ينبغي التفويض لأنّه يُخلّف الحيرة ويُقلّق الحزم والاحتياط.

---

[1] سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة 1980.

[2] عُد على سبيل المثال إلى مقال الأستاذ بن ساسي المعنون: **نقد نظريّة البراديغم من وجهة نظر تاريخ العلوم العربيّة**، صدر **بالمجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة**، عدد 15-16، السنة 1995.

[3] تفطّن الأستاذ عبد الجليل سالم إلى هذا الأمر منذ نهاية القرن الماضي أن فكر الغزالي فكر تعدّدي وليس فكرا أحادي لذلك تصدّى بكلّ ما يملك من قوّة معرفيّة وبكلّ الطرق لكلّ محاولات الاستحواذ عن الحقيقة، حيث يقول الباحث تعليقا عن كلام الغزالي في، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق بيجو، دار البيروني، اسطنبول، ط1 ، 1935، ص47-50.

"...فتوسع في الفكر والتأويل حتّى شمل جميع الفرقة الإسلاميّة، نافيا بذلك دعوة الإستحواذ على الحقيقة من قبل فرقة لوحدها"، راجع، عبد الجليل سالم، **نقد ابن رشد للمتكلمين**، مرجع سابق، ص47.

[4] هذا ما جعل الجابري يكافح أكثر من أربعة عقود من أجل تكوين عقل عربي جديد وإعادة بناء قضاياه من جديد وتأميم العقل الذي افتكه أهل الرسوم، لمزيد من التفاصيل راجع محمد عابد الجابري: **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط5، 2015.

وعُد كذلك إلى كتابه، **تكوين العقل العربي**، **مركز دراسات الوحدة العربيّة**، بيروت، ط11، سنة 2011.

لذلك لا بدّ من الكشف عن مناهج التأويل عند الغزالي[1] حيث يربط الإمام بين نجاعته وصلاحيته بصلاح "الدليل" فإن صلح هذا الأخير صلح التأويل برُمته وإن فسد، فسد مُنتحله. لذلك يعلن الغزالي في مقدمة "المستصفى"[2] بأن أشرف العلم ما ازدوج العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع.

"فالدليل" القاطع والصحيح يستند إلى دليل "الراجح" والبرهان القاطع، ويُنبهنا الغزالي إلى الدليل الفاسد الذي يحمل علامات فاسدة بذاته لأنّه بلا دليل أصلا.لذلك فساد التأويل مرتبطٌ باجتماع حجج تُبرهن عن فساده.أي أن تلك الحجج تدفع بالظاهر وتجعله أكثر صمودا وقوّة من التأويل.

فالدليل "هو القاعدة المنهجيّة التي يقيم عليها علم الكلام أحكامه"[3].

هذا منطق المسلمين الذي بيئه الغزالي والذي يرنو إلى بلوغ نتيجة ما، بل هدفه المنزلة بين المنزلتين إنّه "الحدّ الأوسط"[4].

4- حدود قراءة الغزالي لمسألة الكلام، أو الوجه الآخر لهذه المقاربة النقديّة

لعلّ السؤال المحيّر، هاهنا، لماذا فشل الغزالي في إقناع العامّة بعدم الخوض في الكلام؟

وهل هذا الفشل أمارة من أمارات انخرام مشروع التأويل عند الغزالي ومحدوديته؟ وبأي معنى نفهم قرار الغزالي بصدّ الناس عن التأويل صدًّا وصل إلى حدّ اسكاتهم وإلجامهم؟

وأثار ذلك ردود فعل متعدّدة تراوحت بين التشنّج الذي بلغ ذروته مع بن تاشفين الذي أمر بحرق "إحياء" الغزالي وردود أخرى راوحت بين الهجوم والمهادنة، هجوم يعكس تورط الغزالي داخل مباحث الكلام، ومهادنة تعرب عن الاعتراف بمأزقية[5]المبحث الكلامي. وهذا ما حدا بالغزالي في آخر أيامه لترك هذا العلم وهجره.

---

[1] الغزالي، **قانون التأويل**، **مصدرسابق**، وانظر كذلك عبد المجيد الغنوشي "**مفهوم التأويل الرمزي عند ابن رشد**" ورد ضمن مجلّة **الفكر**، العدد 5، تونس، سنة 1970، ص35-37.

[2] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، المقدمة.

[3] هذا ما ذكره وأكّد عليه محمد عابد الجابري ضمن: **المدرسة الفلسفيّة في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد**، ضمن ندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ورد ضمن مؤلف جماعي، جامعة محمد الخامس، المغرب، 1978، نشرة المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1978 ص89.

[4] القزويني، **الشمسيّة في المنطق**، ضمن كتاب المجموع، المطبعة الأميريّة، القاهرة، الطبعة 1، 1905، ج1، ص180 وما بعدها.
وعد كذلك إلى الغزالي، **معيارالعلم في المنطق**، مصدر مذكور سابقا.

[5] هذا ما وضّحه وتفطن له الباحث التونسي الأستاذ عبد الجليل سالم في مؤلفه، **نقد ابن رشد للمتكلمين**، مرجع سابق، ص19، وهذا ما جعل ابن رشد أحيانا متسامحا وليّنا في معاملة للغزالي (عُد على سبيل المثال إلى **تهافت التهافت**، دار الكتب العلميّة بيروت، ط1، 2013، ص38)، وعُد كذلك للمُكلّاتي، **لُباب العقول في الرّدّ على الفلاسفة في علم الأصول**، تحقيق فوقية حسين، دار الأنصار، الطبعة الأولى، سنة 1977.
وقد أرجع عبد الجليل سالم مثل هذا الرفق في المعاملة إلى أن كتابي **"التهافت"** و**"فصل المقال"** كانا كتابين للعوام لذلك لم يكن ابن رشد قادرا أن يعامل الغزالي كما يريد لذلك لم يستطع أن يُمسك بتلابيبه ويعامله معاملة سيئة لأن مثل هذه المعاملات تثير الأحقاد والدسائس ضدّه وينقلب السحر على الساحر لأن الغزالي كان من أهل الثقات فهو حجّة المسلمين وله المنزلة الرفيعة عند الجماهير.
ونحن نؤيّد ما ذهب إليه الباحث لأن ابن رشد يكشف على موقفه الرسمي ضمن أعماله التي كتبها للخواص ويذكر أبو حامد بالإسم دون خوف في كتابه الخاص **"الكشف عن مناهج الأدلّة"** فهو يقول:
"...ثمّ جاء أبو حامد فطمّ الوادي على القرى" (ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2002، ص183)

وكأن بالغزالي يتخذ قراره الأصعب بأن طريق الكلام المؤدية إلى الحق قد تكون مقصّرة، لذلك لا بدّ من الارتياب أو ما يُسمّى (Paranoïa)-ويتضمن تفكير جنون الارتياب عادة الاضطهاد أو الإيمان بالمؤامرات المتعلقة بتهديد محتمل تُجاه المريض-، نقول ذلك لأنّ هذا الارتياب عبر عنه في آخر كُتبه التي هي خمسونه[1] التي كانت بمثابة الاعترافات أو المذكرات حيث يعترف: "...والغرض الآن حكاية حالي لا الإنكار على من استشفى به فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به المريض ويُستضربه آخر".

هل هذا تبرير كافي ليتخذه ابن رشد في عدم القبول ببرنامج "أسلمة المنطق" وتوحيد الجهاز المنطقي بين الفلسفة والكلام وإعادة رسم الحدود بينهما؟ ففي نظر ابن رشد لا مصالحة بين المنطقين، بل لا وجود إلاّ لمنطق واحد هو منطق أرسطو بحسب ابن رشد.

و"مناهج الأدلّة في عقائد الملّة" كتاب ألّفه ابن رشد لأعلان تهافت المتكلمين، حيث يدعو إلى ضرورة استرجاع التأويل الذي وقع جرّه إلى أرض الكلام، فالمتكلمون غير مؤهلين للتأويل، لأنّهم لا يمتلكون شروطه الأساسيّة المتمثلة في حذق المنطق الأرسطي.

وقد عاب ابن رشد الغزالي التصريح بالتأويل للجمهور وتعميمه وجعله في متناول كلّ من هبّ ودبّ وهذا بحسب ابن رشد خطرٌ على المعرفة والحقيقة. فالمطلوب الضنّ به عليهم فهو (التأويل) من المضنون به على غير أهله، وأنّ هذا الطمّ أفسد الفلسفة والشريعة معًا.

ولكن يبدو أن نقد ابن رشد يحتاج بدوره إلى إعادة القراءة والتأويل، فدفاعه المستميت عن أرسطو باسم الشريعة مشكوك في أمره ومن –هاهنا- لا بدّ من إقامة الشكوك[2].

هذا هو ابن رشد الذي شحن الأجواء في الغرب الإسلامي وساهم في التعبئة ضدّ الكلام وهو ما خلق أجواء عدائية وتصفية حسابات "ومُجّ علم الكلام ومُقت وقبّح" على حدّ تعبير الذهبي، ومُنعت كتب الغزالي في الغرب الإسلامي بأمر من علي بن تاشفين وحرق كتاب "الإحياء" في "مرية الأندلس" وظلّت كتبه محظورة في الغرب الإسلامي ما يزيد عن أربعة قرون.

[1] نحن لا نقصد غير كتاب الغزالي **"المنقذ من الضلال"** الذي كتبه في الخمسين ونيف من عمره، وتعمدنا إستعمال عبارة "خمسون" إشارة لسنّ الغزالي وإقتداء "بسبعون" وهي السيرة الذاتيّة لميخائيل نُعيمة إن صحّ الإقتداء.

[2] الشكّ كمنهج فلسفي، غايته بلوغ نتائج ملموسة وهو أسلوب منذ القدم، نذكر: الحسن بن الهيثم **الشكوك على بطلميوس**، مصدر سابق، نفس المعطيات، وصولاً إلى بعض الكتب التي أُستِلهمت من تلك العناوين القديمة، فنذكر من الجيل المُجايل لنا، محمد بن ساسي، **الشكوك على أرسطو طاليس، فصول في تاريخ العلوم العربيّة**، منشورات نيرفانا، تونس، ط1، سنة 2020.

5- ردّ ابن تيميّة على الغزالي في مسألة علم الكلام

عند ما أطاح الموحدون بالمرابطين عاد الكلام على طريقة المتأخرين، غير أنّ النقاش الكلامي ظلّ متواصلا ولم يهدأ له بال، فهذا ابن تيميّة يستجمع قواه القرائية ويردّ الصاع صاعين ويمسك بتلابيب الغزالي الكلامية ويرى بأن الغزالي أفسد زرع الكلام[1].

فيوضح بأن حُجّة الإسلام قد أخطأ في إدارة العلاقة بين نصوص الوحي وبين ما قد يُعتقد أنّه قواطع العقل. فإبن تيميّة يتجاوز العقل التأويلي في معاملته ويرفض هذا المنهج جملة وتفصيلا، لأن التأويل يُقام على الصيغ الثابتة للنصوص، بينما الصيغ النصيّة للعقل في النصّ القرآني متحرّكة.لذلك فإن "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" لا تتحقّق إلاّ بواسطة استدلالات العقلانيّة الشرعيّة، وأنّه لا بدّ من العودة للنص القرآني، لكن هذه العودة ليست مجرّد عودة نصيّة، فالقرآن نص منهجي قد جاء بأفضل الطرائق لتوضيح العقيدة والدفاع عنها، فابن تيميّة يدعو للعودة لمصادر الذات وتدبّرها وتحريك السواكن[2].

فنلاحظ أن ابن تيميّة لا يتحرّج بالتصريح بعدم الحاجة لعلم الكلام ولا لجهازه المفهومي. ولكن دعوة عدم الحاجة إلى علم الكلام لا تشبه ما دعا إليه الغزالي من ضرورة ترك هذا العلم، لأن الغزالي يُصنّف علم الكلام من العلوم الخاصّة التي يجب أن لا يطرقها الجمهور لذلك كان قد اتخذ قرار "الإلجام"، بينما ابن تيميّة يرى أنه لا نفع أصلا في هذا العلم لذلك حمّل على الأشاعرة وأهل السنّة والماتريديّة انشغالهم بعلم الكلام الذي عدّه انحرافا، ودعاهم إلى أن يتوبوا إلى رشدهم والكفّ عن ممارستهم الكلاميّة وترك المجازفات الشنيعة التي تزاوج بين المنطق والفلسفة اليونانيّة والفكر الإسلامي.

وابن تيميّة إذ يصرّح في كم مرّة بأن الغزالي "أمرضه الشفاء"[3]، ويقصد، هاهنا، "شفاء" ابن سينا، حيث يعتبر ابن تيميّة أن الغزالي كان أكثر سينوية من ابن سينا خاصّة في المنطق بحيث لاحظ أن الشيخ الرئيس (ابن سينا) قد انفلتت منه بعض المفاهيم البرهانيّة فهناك نوعا من التراخي خاصة في أدلّة إثبات الصانع.وكان أحد

---

[1] ذكر ابن كثير في **(البداية والنهاية 36/14**، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر للطباعة و النشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996.) بأن دعوة النووي في ابن تيميّة قد تحقّقت وهذه الدعوة يقول صاحبها: "اللّهم أقم لدينك رجلاً يكسر العمود المخلّق...".
هذا العمود هو الكلام العام الذي أفسد مزاجه الغزالي ودعا لتجاوزه.
وقد خاض في الكلام عن المخالفين لطرائق معتقد السلف، لمزيد التفاصيل عُد ابن تيميّة **الردّ على المنطقيين – نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطلق يونان**، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتُبي، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص253.
وهذا ماجناه على نفسه من حقد ودسائس لأنّه معاكسا للتيّار، فجلب له ذلك البلاء، راجع، هاهنا، إبراهيم بن محمد البريكان، **منهج شيخ الإسلام ابن تيميّة في تقرير عقيدة التوحيد**، دار ابن القيم ، الرياض، الطبعة الأولى ، 2004، (32/1).

[2] نشير هاهنا، إلى محجوب بن ميلاد، **تحريك السواكن في سُبل السُنة الإسلاميّة**، دار بوسلامة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، تونس 1962.
والغاية من إقحام هذا الكُتيب هي استئناف التفكير في الأصول وتحريك سواكنها الذي انطلق مع الغزالي وأبدل مع ابن رشد وتوضّح مع ابن عربي وتحقّق مع ابن تيميّة كممارسة دينيّة تشريعيّة للشريعة والعقل. لمزيد التفاصيل انظر:
ابن تيميّة، **الاستقامة**، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط2، دون تاريخ، (47/1 – 69)، إنّها إستقامة للعقل المقتنع بسداد المنهج السلفي العقلي، باعتباره يحقّق أمرين لا يتعارض مع صحيح النقل، ولا صريح العقل ولا يستعمل تأويلا مضغوطا وأعطى الأولويّة للوحي ثمّ قدّم النقل على العقل ومنع حدوث تعارض بين النقل والعقل وقام بردّ أي تأويل فاسد لأنّه خطر على التشويش على العقيدة.

[3] انظر ابن تيميّة، **دُرء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد، مطبعة جامعة الإمام محمد، الرياض، ط1، 1973، وعُد كذلك لكتاب، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبويّة، الطبعة الأولى، 1995.

الباحثين[1] قد أشار إلى أن الغزالي وابن تيميّة يغترفان من نفس المعين الكلامي على الأقل في البدايات، هذا المعين هو كتاب ابن سينا "الرسالة الأضحويّة في أمر المعاد"[2].

ويصف هذا الباحث (جان يحي ميشو) ابن تيميّة: "بالفقيه الذي يعرف جيّدا عصره ونقاشات عصره"[3]

فطريقة ابن تيميّة في نقد المتكلّمين مخالفة لما ورد في "الصحف الأولى" أي كتب الغزالي "الاقتصاد في الاعتقاد" و"إحياء علوم الدين" و"إلجام العوام" وكذلك "المنقذ من الضلال"، ولذلك أخذ الردّ على المتكلمين من جهد ابن تيميّة الشيء الكثير لأنّه كان يدرك بأن لهؤلاء المتكلمين أنصارا أكثر، فالغزالي مثلا كان حُجتهم فكيف يمكن إقناع الجمهور بضعف كلامه وتخبطه، لذلك لا يعطي ابن تيميّة في منهجه أحكامًا عامّة، أي أنّه لا ينطلق في نقده من مثال واحد وجيز النظر ويسحبه على الجميع فهذه الطريقة كان قد اتبعها الغزالي والبعض من زملائه مثل الشهرستاني الذي رأى أن نقد الفارابي وابن سينا هو نقد يُلخص كلّ نقود الفلاسفة لأنّ "كلّ الصيد في جوف الفرا"[4].

فابن تيميّة يغيّر طرق التعامل مع خصومه (المتكلمين) ويفضل نقد كلّ متكلّم منهم بعينه غاية منه لبلوغ الدرجة النقديّة الرفيعة وتجنّب شُبهات التحامل والدسائس المذهبيّة ويحدّد غايته القصوى التي هي نصرة الدين والدفاع عن الثغور الإيمانيّة انطلاقا من النص ذاته بواسطة المنطق الحجاجي الأصولي الذي سيحلّ مكان المنطق البرهاني الفلسفي معنى ذلك أنّ الخلاف بين ابن تيميّة وعلماء الكلام سينحصر بالعلم ذاته ومنافعه ومشروعيته ومعقولياته.

لقد وجّه شيخ الإسلام (ابن تيميّة) سهام لومه للغزالي والتشويش الذي أحدثه في معتقدات الناس وتغييره للجهاز أو الترسانة المفهوميّة الكلاميّة وتطعيمها بالمفاهيم الأجنبيّة وخاصّة الفلسفيّة وتحديدًا المنطق الأرسطي الذي جعله الغزالي باب العلوم ومقدمته.

كلّ هذا لا يعني أن ابن تيميّة نصيّا بل كان عقلانيا للنخاع ولكن المعقولية في نظر ابن تيميّة لا تعني المنطق الأرسطي البرهاني ولا تعني كذلك العقلانيّة الغنوصيّة (الصوفية)، بل حاول التأسيس لعقلانيّة شرعيّة محليّة مصادرها الأساسيّة النص وهي غير خالية من كلّ أشكال "الحدس" ولكن ليس الحدس الصوفي إنّما الحدس كنمط عقلي فلسفي (مثل ابن سينا، الغزالي). إنّه التأويل الجديد، أو التأويل النصّي، هذه المعقوليّة التيميّة محدودة الكم والكيف (غياب الأقيسة البرهانيّة)،

---

[1] نقصد، هاهنا، يحي (جان) ميشو (نفس الحوار، مذكور في هامش سابق)، وانظر كذلك ,.Michot. Y. J « **Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. II : L'être (Kawn) et la religion (dîn)** », ni le Musulman, N°13, Paris, déc. 1990 – mars 1991, p. 7 – 10, 28. [Textes spirituels II].

[2] ابن سينا، **الرسالة الأضحوية في أمر الميعاد**، تحقيق حسن عاصي، تقديم سليمان دنيا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987، وعُد كذلك إلى NASR, S. H, « **Ibn Sînâ's oriental philosophy », in Hisotory of Islamic Phylosophy** », Edited by S. H. Wasr and O. LEAMAN, 2t, Routledge History. Of world Philospphies, I, Londres, t. I, p 247, 251.

[3] **يحي ميشو، نفس المرجع السابق.**

[4] الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق وتقديم محمد عبد القادر الفاضل، المكتبة العصريّة صيدا، بيروت، ط1، 2009. (الجزء 2)، وعُد إلى أطروحتنا (دكتوراه)، **ابن سينا بين قراءتي الغزالي والشهرستاني**، أطروحة مودعة بقسم الأطروحات، بالمعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بتونس، أفريل 2022، وقد أطنبنا في تحليل هذا "المثل" وأبعاده.

إنّها عقلانيّة متطوّرة وجهازها المفهومي متطوّر، أي أنّه لا ينحصر في المفاهيم الشرعيّة بالمعنى النصّي فقط ولكن يشمل كذلك كلّ ضروب الاستدلال اللاّهوتي العام والاستدلال الطبيعي وكذلك الاستدلال التاريخي إلى غير ذلك.

هذه المعقوليّة الشرعيّة التي أتى بها ابن تيميّة لا تنطلق من النص (فهذا أمر تقليدي) كنص ثابت، بل يعود إلى النص بأدوات فهم جديدة لينشُر غسيله، هذه العقلانيّة النصيّة الشرعيّة هي التي ستحلّ مكان التأويل، ولكنّها في واقع الأمر هي نوع من "التأويل المتديّن والخجول" إن صحّ التعبير، فقد غاير ابن تيميّة ابستمية الغزالي وابن رشد، ورأى أن تأويلهُما غير نافع لأنّه مختلطًا بمواد أرسطيّة وغنوصية ليس لها أي علاقة بنص الوحي (القرآن)، لأنّها أدوات سابقة للنصّ وحيث أنّنا لا نستطيع أن نفسّر اللاّحق بالسابق لأن اللاّحق غير مواكب للسابق فهناك نوعٌ من القطيعة الإبستمولوجية وبينهُما بونًا بائنا على حدّ عبارة أحمد بن أبي الضياف.

وهذا ما يخلق جملة الإشكالات: مثلا كضيق مساحة العقل البرهاني ونسبيته ثمّ اتساع مجال التعارض في ظاهر النص بين الظنّين العقلي والشرعي.حسب ابن تيميّة العقل الذي ينبغي أن يتعامل مع القرآن هو العقل الشرعي أو العقل الإسلامي المجايل للوحي وليس العقل البرهاني (بما هو عقل تقني، فنّي) فهو ينتمي لأبنية سابقة للوحي. فالنظريّة التيميّة تسعى للتأسيس العقلي للنص، بينما نظريّة الغزالي دفاعيّة من أجل تجنّب التشويش على العقيدة.هل معنى هذا أن ابن تيميّة وكأنّه يعلن أنّنا لم نقرأ القرآن بعد[1]؟

معنى ذلك أن قاعدة ابن تيميّة التي حلّت مكان التأويل أو التأويل الشرعي هي موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، فالقاعدة التيميّة مقابلة لقاعدة التأويل العرفاني (الغزالي) أو التأويل البرهاني (ابن رشد)، لذا يعتبر ابن تيميّة أن كلّ المعقوليات التي تحتويها دائرة المعارف الإسلاميّة (معقولات الفلاسفة، المتكلّمون، الصوفيّة، الفقهاء) كلّها غير معقولة لأنّها غير موافقة للنصّ القرآني وأكبر دليل على عدم الموافقة هو عدم التوافق بينهم وإنّما يتناقضون، ولم يكن ابن تيميّة في نقده منحازا بل كان موضوعيا. ومن علامات موضوعتية وحياده أن حنابلته قد شملهم بنقده، فالعقل السليم في النص السليم والنص السليم في العقل السليم إنّها المصالحة بين العقل والنقل أو ما يُسمّيه ابن تيميّة "بدرء تعارض العقل والنقل".

وهكذا ندرك أنّ مشكلة ابن تيمية مع المتكلمين ليست مشكلة مبادئ، لأن المبدأ واحد هو حفظ الدين، بل مشكلة منهج بالأساس، إنّه الخلاف المنهجي حول إصلاح العقل الإسلامي (العقل الظاهري، العقل الباطني، التأويلي)، هكذا يتجلّى صراع التأويلات في الثقافة الإسلاميّة والذي نجم عنه تغيّرا في "البراديغم"، لذلك اشتدّ الخلاف بين العلماء حول طرق التعامل مع النص والكلّ بما لديهم فرحون.

فابن تيميّة استخدم قواعد محليّة جاء بها النقل (النمط الفكري) (قياس الأولى) وذلك بالتوسّع في صفات الله واعتبر أن كلّ كمال مطلق، معنى هذا أن أي كمال يوصف به المخلوق فإن الخالق أولى به وكلّ نقص يتنزّه عن مخلوق ما فالله أو الخالق أولى

---

[1]Seddik, Youssef, **nous n'avons jamais lu le coran**.

Essai, Editions de l'Aube, 2004, Med Ali Editions 2015.

وتُرجم للعربيّة بنوع من "الحياء الديني" وهذا ما يُنبّهنا إليه فتحي المسكيني ضمن (**الإيمان الحرّ أو ما بعد الملّة، مباحث في فلسفة الدّين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، سنة 2018)، **هل قر أنا القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها**، (دار التنوير تونس).

وراجع كذلك؛ محمد عابد الجابري **مدخل إلى القرآن الكريم**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2006، ط1، ج1، ص312.

بالتنزيه من هذا المخلوق، إنّه منطق "الميزان" ميزان القرآن والتشابك مع النص وقد لاحظنا صرامة ابن تيميّة في انتقاء وضبط الجهاز المفهومي وهو أسلوب ابن تيميّة يجرّ به قارئه لتبين أيهما أخطأ بالنص هو أم خصومه؟

فشيخ الإسلام يبين أن الحق الذي -لا مجمجة فيه- هو مذهب السلف الصالح لذلك وجب اتباع طرق أهل الحديث وهذا ما أغضب ابن تيميّة في ردّه على الغزالي الذي لم يحسن التعامل مع "علم الحديث"[1].

وإنّه من الأصلح في نظر ابن تيميّة إجراء النصوص وفق ظاهرها وحقائقها بدلا من إجرائها وفق قاعدة "الدليل" أو "الحدّ الأوسط" أو "قياس الشاهد عن الغائب". فقد بين في كتابه "الردّ على المنطقيين" أن مقياس "الحدّ والتصوّر" و"القياس والتصديق" لا يصلحان لتحقيق المطلوب، لأن المطلوب لا ينال بالحدّ غير السديد ولذلك نقد ابن تيميّة مقولة "التصديق" ولهذا فإن قياس "الدليل" أو "الحدّ" لا يصلح ويجب استبداله "بقياس الأولى" المذكور في قياسات القرآن، وهو "الحدّ اللفظي الإسمي" الذي مهمته الاعتناء تأثيليًّا بالألفاظ والأسماء لا بالموجودات، فالأسماء والأفراد هي الحقائق الواقعة والأجناس والماهية هي صنائع ذهنية.

هذا البرهان استبدله ابن تيميّة "بلطائف الكلام أو دقائقه" بواسطة علم التأثيل[2] وخلق تداولية جديدة، وبذلك يكون شيخ الإسلام قد كشف عن السرّ المكنون في التعامل مع النص بنفسٍ تأويلي جديد بواسطة الاستدلال العقلي الشرعي كأصل من الأصول الشرعيّة.

مثلا في مسألة النبوّة كان ابن تيميّة أكثر وضوحا من الغزالي الذي رفض مبدأ التحيّز بينما ابن تيميّة عبّر عن هذا المفهوم العقدي المركزي وفق لضوابط التوحيد الشرعي، فقد تحيّز النبيّ (صلى الله عليه وسلّم) الموقع المركزي بحيث كشف ابن تيميّة عن ترابط عميق بين مسألة الخلق والنبوّة فهناك ترابط روحيا رعويا، فالخالق لم يخلق فقط بل خلق ليرعى خلقه ويحرسهم بالوحي الذي يرسله للأنبياء.

فبواسطة هذا الاستدلال أسقط ابن تيميّة تأويل ابن سينا والغزالي (لمفهوم النبوّة)، وأعلن قرار تأويل الأفلوطونيّة في أفق الشرق، فابن تيميّة يبدو أنّه اطّلع عن كثب على المدوّنة اليونانيّة قبل أن يوجّه ردّه، وهذه كأنّها رسالة لومٍ للغزالي الذي قرأ الفلسفة اليونانيّة بواسطة ابن سينا والفارابي.

ففي النص اليوناني لا يوجد مفهوم الخلق والخالق وإنّما يوجد مفهوم الصنع والصانع، ولكن مفهوم الباري أقرب إلى مسألة الخالق من الصانع، هذا التدقيق المفهومي يكشف عن الصعوبات الجمّة التي تواجهها الفلسفة داخل منطقة الدين، وهذا ما يعمّق القطيعة بين النص والفلسفة، فلا يمكن للنص الديني أن يتحوّل إلى مشكل فلسفي.

فابن تيميّة يتعجّب من حلول "التفويض" التي التجأ إليها الغزالي كحلّ من الحلول القصوى عند ردّ وإستحالة التأويل، فترك التفويض وتفسير المعاني في هذه النصوص المتشابهة هو توسيع لثغور الإيمان وفجواته. وإنّها علامة من علامات العجز وليس الإيمان. "فالتفويض" من الحلول البائدة وهو بدعة باطلة، وبحسب ابن تيميّة لم نظفر عند السلف الصالح عن مثل هذه الأفعال والحلول الترقعيّة.

---

[1] ابن تيميّة، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، ط5، سنة 1996.

[2] طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، سنة 2005.

وإنّما الحلّ الجذري في التسليم بظاهر النص والبرهنة على ماهو موهم التشبيه لتجاوزه لأن التأويل يعلمه الخالق وليس للخلق أي علم به.

وهكذا فإن ابن تيميّة يتبنّى مشروعا اسمانيّا في مواجهة الواقعيّة التي تبنتها الأفلاطونيّة المُحدثة وهذا ما وضّحه بشكل جيّد الأستاذ المرزوقي[1].

إن أكثر الأشياء مُلفتة للإنتباه في ردّ ابن تيميّة أن نقده كان إلى حدٍّ كبيرٍ موضوعيا لأنّه استطاع تجاوز منطق "الانتقاد" أي (علم التجريح)، فقد تحوّل النقد معه من نقد خارجي (نقد الغزالي للباطنيّة، نقد ابن رشد للغزالي...) إلى نقد داخلي يدعو إلى التوافق والتناسق مع النص والنبوّة، والوحي بالعقل الشرعي.

فكأنّما ابن تيميّة يتبؤ المكان الأوسط بين هؤلاء المتكلمين المتخاصمين فلا إفراط في النقل ولا تفريط في العقل والبرهان وكان هدفه "درء تعارض العقل والنقل".وهي دعوة ملحّة من شيخ الإسلام لإعمال العقل والإجتهاد في العلم وأصوله ثمّ فروعه وأحكامه، حتّى يتحقّق مشروع "علم الأصول" الذي وَسِعَ علمه كلّ شيء، وهو علم فلسفي ويُعد مَعين الفلسفة الإسلاميّة.

لكن السؤال الذي يجلدنا، هاهنا، لماذا يعود المسلمون للغزالي أكثر من عودتهم لابن تيميّة، هل أُسيء فهم ابن تيميّة؟

وإن كان-ذلك-كذلك فمازالت الفرصة سانحة للاستفادة من الفكر التيمي وانتشاله من الصراعات العقديّة الإيديولوجيّة السياسيّة الراهنة التي تعصف به وتتعسّف عليه باسم التراجع والانحطاط وجعلت من نصوصه مجرّد نصوص "ملتحية" ومتعصّبة وموادها سريعة الاشتعال ويُمنع الاقتراب منها لأنّها نصوص تصنع "الإرهاب"، هكذا غُرِّبَتْ نصوص ابن تيميّة في أوطانه وظلّ من المحظورات وأسال حبرًا كثيرا وحيرة لا يهدأ لها بال...

[1] أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة، من و اقعيّة أرسطو و أفلاطون، إلى اسميّة ابن تيميّة و ابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة 1، سنة 1994، ص263-340.

الخاتمة :

والخلاصة التي يمكن لنا أن ننتهي إليها في هذه الورقة العلميّة من خلال قراءة ابن تيميّة لمسألة الكلام عند الغزالي التي كانت قراءة ناجحة ومتفوقة على قراءة ابن رشد وغيره من العلماء كابن عربي، قراءة نجحت إلى حدّ كبير في خفض منسوب التوتر الكلامي بين علماء الأمّة بأسلوب غاية في الذكاء والدقّة.

وقد تفطّن أنّه لا فائدة من التعسّف عن الغزالي وتفريغ حمولته الكلاميّة أو التهليل لابن رشد وفتوحاته الفلسفيّة المنطقيّة، بل كان كلّ هدفه استتبابُ الأمن الكلامي بين علماء الأمّة والمصالحة مع الجماهير.

وقد لاحظنا في مرّات عديدة الكثير من اللّين في معاملة ابن تيميّة لخصومه، هذا اللين راوح بين العتاب واللّوم دون أن يبلغ خشونة تذكر، وقد طلب ابن تيميّة المعذرة من الغزالي في مناسبات متعدّدة، هذه الرفعة الأخلاقيّة التي سبقه إليها ابن رشد، مثّلت لحظة نضج العقل الإسلامي، إنّها ثقافة احتواء الإختلاف باسم التنوّع والثّراء.

ولكن هذا اللّين لم يكن إلاّ بوادر للتفاهم النظري الذي ولن يحصل عمليّا لأنّه انقلب إلى تشابه مستحيل، وهذا ما كان ليحصل لولا قدرة ابن تيميّة الشيخ الذي استفاد أيّما استفادة من تراث كلامي فلسفي ضخم، استفادة دعّمها جوّا فكريّا ملائما يسوده رغد العيش وانفراجا قريبا قد أعلن عنه بعد ذلك ابن خلدون الذي ملأ فكره الدنيا وشغل كلّ الناس، لكنّه أعلن بعد ذلك - وبمرارة - عن انتقال مجالس العلم إلى أروبا ومنذ ذلك الحين بقيت الأفكار في أوطاننا مجرّد أفكار منعزلة لا مجالس تأويها، فهل نستعيد مجالسنا (مجالس العلم) مستقبلا؟ أم علينا إستعادة الذات أوّلا، وكيف نستعيدها والكوجيطو عندنا لا يزال مجروحًا[1]؟

[1] عُد في هذا الموضوع إلى فتحي المسكيني، **الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصر**، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، تونس، 2013.

المصادر العربية :

1. أفلاطون (أرسطو قليس) ، **محاورات أفلاطون، محاورة فيدون**، عرّبها عن الأنجليزية زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ط1، 1937.
2. ابن تيمية (تقي الدين):

- **الردّ على المنطقيين - نصيحة أهل الإيمان في الردّ عل ى منطق يونان**، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 2005.
- **دُرء تعارض العقل و النقل**، تحقيق محمد رشاد، مطبعة جامعة الإمام محمد، الرياض، ط1، 1973.
- **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبويّة، ط1، 1995.
- **الإستقامة**، تحقيقة محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط2، د ت.
- **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، ط5، 1996.

3. الخواجة (زادة):

- **تهافت الفلاسفة**، المطبعة الخيريّة، القاهرة، ط1، 1319.

4. ابن خلدون (عبد الرحمان):

- **المقدمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

5. ابن رشد (أبو الوليد):

- **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.

6. ابن سينا (أبو علي الحسين):

- **الرسالة الأضحوية في أمر الميعاد**، تحقيق حسن عاصي، تقديم سليمان دُنيا، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، ط2 ، 1987.
- **كتاب العبارة من الشفاء، المنطق**، تحقيق محمود الخظيري، دار الكتاب العربي، القاهرة ط1، 1980.

7. الشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم) :

- **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004 .
- **المِلَلْ و النِّحَل**، تحقيق و تقديم محمد عبد القادر الفاضل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2009.

8. -الطوسي (علاء الدين) :

- **تهافت الفلاسفة أو الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي و الحكماء**، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1983.

9. الغزالي (أبو حامد) :

- **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1927
- **مقاصد الفلاسفة، منطق و إلهيات**، طبيعيات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط1،1971.
- **رسالة في قانون التأويل**، تحقيق محمود بيجو، دار البيروني، استنبول، ط1،1993

- **محكّ النظر**، تحقيق و ضبط و تعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994.
- **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدين، دار الككتب العلميّة، بيروت، ط2، 2013.
- **القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)**، قرأه و علّق عليه محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، ط1، 1993.
- **إلجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ، ط1، 1993.
- **فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة**، تحقيق بيجو، دار البيروني، اسطنبول، ط1، 1935.
- **المنخول في علم الأصول**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1998.
- **المنقذ من الضلال**، حققه و علّق عليه عبد الكريم المرّاق، الدار التونسية لنشر، تونس، ط3، 1987 - 1988.

10. القزويني (أبو يحي زكرياء) :
- **الشمسيّة في المنطق**، ضمن كتاب المجموع، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط1، 1905.

11. ابن كثير (الدمشقي) :
- **البداية و النهاية**، مطبعة السعادة، القاهرة، دار الفكر، بيروت، 14، ج.
- **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996.

12. المُكلّاتي (أبو الحجّاج يوسف بن محمد):
- **لُباب العقول في الرّد على الفلاسفة في علم الأصول**، تحقيق فوقيّة حسين، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1977.

13. ابن الهيثم (الحسن) :
- **الشكوك على بطليموس**، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهلي، تصدير ابراهيم مذكور، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1،1996.

المراجع العربية :

1. ابراهيم (محمد البريكان):
- **منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد**، دار ابن القيم، الرياض، ط1، 2004.

2. أبو زهرة (أحمد محمد) :
- **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، د. ت.

3. أحمد أمين:
- **فجر الإسلام**، مطبعة المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006.

4. تايلور (تشارلز)
- **منابع الذات** : تشكّل الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2014.

5. سليمان دنيا :

- **الحقيقة في نظر الغزالي**، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1980.

6. سليمان (عباس) :

- **تطور علم الكلام إلى الفلسفة و منهجها عند نصير الدين الطوسي**، تجريد العقائد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1994.

7. بن ساسي (محمد) :

- **الشكوك على أرسطو** ، طاليس، فصول في تاريخ العلوم العربيّة، منشورات نيرفانا، تونس، ط1، 2020.

8. سالم (عبد الجليل) :

- **نقد ابن رشد للمتكلمين من خلال الكشف عن مناهج الأدلّة**، مجمع افريقية للدراسات والتوثيق و النشر، تونس، ط1، 2022.

9. الصّدّيق (يوسف) : **هل قر أنا القرآن، أم على قلوب أقفالها**، دار التنوير، تونس، ط1، 2014.

10. طه عبد الرحمان :

- **فقة الفلسفة القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005.

11. المرزوقي (أبو يعرب) :

- **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من و اقعية أرسطو و أفلاطون، إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1994.

12. محجوب بن ميلاد :

- **تحريك السواكن في سبل السّنّة الإسلامية**، دار بوسلامة للطباعة، تونس، ط1، 1962.

13. محمد عابد الجابري :

- **مدخل إلى القرآن الكريم**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.
- **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط11، 2011.
- **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 2005.

14. المسكيني (فتحي) :

- **الإيمان الحر أو ما بعد الملّة، مباحث في فلسفة الدين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2018.

المعاجم و القواميس :

- ابن منظور، **لسان العرب**، مطبعة دار صادر، بيروت د ت.

الدوريات والندوات :

- بن ساسي (محمد) :
- **المجلّة التّونسية للدراسات الفلسفية**، عدد 15، 16، 1995.
- **المجلّة التّونسية للدراسات الفلسفية**، عدد32، 33، 2003 ، "الكندي صاحب أول مشروع لتعليم الفلسفة عند العرب".

- مسكيني (فتحي) : **المجلّة التونسية للدراسات الفلسفية**، عدد19.
- ميشو (يحي) : **مجلّة أواصر للثّقافة و الفكر و الحوار**، عدد جوان 2021.
- محمد عابد الجابري : **ندوة ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي**، ورد ضمن مؤلف جماعي، جامعة محمد الخامس المغرب، 1978. نشرة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1978.

المصادر و المراجع الأجنبية :

Michot, Y, La destinée de l'homme semon l'avicenne. Le retour à Dieu (ma'âd) et l'imamgination, « Académie Royale de Belgique, Fonds René Draguet, V » Louvain, Reeters, 1986, [Destinée].

Michot. Y. J., « Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. II : L'être (Kawn) et la religion (dîn) », ni le Musulman, N°13, Paris, déc. 1990 – mars 1991, p. 7 – 10, 28. [Textes spirituels II].

Seddik, Youssef, Nous n'avons jamais lu le Coran.

Essai, Editions de l'Aube, 2004, Med Ali Editions 2015.

NASR, S. H, « Ibn Sînâ's oriental philosophy », in Hisotory of Islamic Phylosophy », edited bys. H. Nasr and O; LEAMAN, 2t, Routledge History. Of world Philospphies, I, Londres, t. I, p 247, 251…

النصُّ القرآنيّ وقراءتهُ المعاصرة: محمّد أركون نموذجًا

محمد زكاري .. باحث من المغرب

"نشأت العلوم العربيَّة الإسلاميَّة لتكون علومًا خادمةً للنصِّ الِّديني
شكلًا ومنهجًا، ونصًا ومضمونًا. إنَّها علوم نشأت له ومن أجله وحوله.
فالقراءات والتَّفسير والنَّحو والبلاغة وعلم الكلام والفقه وأصوله ...
علوم نشأت لفهم النصِّ القرآنيّ ولتأويله بما يخدم الأهداف المسطَّرة
فيه بوصفه دستورًا ودليلًا للعبادات والمعاملات والسُّلوك وعلاقات
الأفراد والجماعات داخل الأمة."

سالم يفوت، حفريَّات المعرفة العربيَّة الإسلاميَّة: التَّعليل الفقهيُّ

"حينما نفترض بأنَّ المعنى ليس مُحايثًا للنَّصِّ ولكنْ للممارسةِ التَّأويليَّة، فإنَّنا نعترف بأنَّ كلِّ قراءة
(عالمة) أو غير عالمة ترسم مسارًا تأويليًّا يطابق أفق القارئ، ولا يقبل النصُّ الانغلاق إلَّا بتوقُّف
القراءات، الَّتي تنتمي إلى الماضي، ويتخلَّى بالتَّالي عن التَّقليد والحياة، وهذا الانغلاق يشهد على
الإغلاق أكثر ممَّا يشهدُ على الامتلاء، لأنَّ الكتاب المغلق لا معنى له."

فرنسوا راستي، فنون النصِّ وعلومه

إذا كانَ أوَّل النَّقد مُسَاءَلةً؛ فحيثمَا وجّهت النظرَ في ما ألّفه محمد أركون، في كتاباته ومقالاته وأعماله المشتركة وندواته، إلَّا وجدت النصّ القرآني حاضرًا؛ فهو مدارُ للتّفكير ومحطّ نظرٍ وتساؤلٍ، لا بالمعنى الَّذي قد يتوهَّمه البعضُ أنَّ محمد أركون عُني بالنَّظرة الوضعانيَّة، الَّتي تعمل على نزع الطَّابع القُدسي عن النصِّ، ولكن الأمر يتعدَّى ذلك إلى غاية أكثر اتّساعًا وعمقًا. لقد حاول محمد أركون وضع القرآن ضمن شروطه التَّاريخيَّة، الَّتي سمحت بظهوره كخطاب متداولٍ في محطّاته الأولى، منذ اللَّحظة النَّبويَّة، ثمَّ في ما بعد بحسبانه نصًّا مكتوبًا ومدوّنًا كما تحدّدَ شكله مع مصحف عثمان.

فكيف يحدّد محمد أركون النصّ القرآني؟

وما الفرق بين القرآن والظاهرة القرآنية؟

وهل ثمّة من فرق بين الخطاب والنّص إذا ما تعلّق الأمر بالقرآن؟

ما هي نتائج تطبيق الأنثروبولوجيا واللّسنيات والتاريخ على السور القرآنية؟

أولًا: القُرْآنُ وقراءاتُهُ

1. الوحي، القرآن والظاهرة القرآنية

كُلُّ حديثٍ عن الإسلام ينبغي أن ينطلق من نصّه المؤسس: **القرآن**. تلك كانت الأطروحة الجوهريَّة التي ارْتَكَزَتْ عليها كتابات محمد أركون. وقد اعتمد في تعامله مع الظَّاهرة القرآنيَّة على فكرة مؤدّاها أنّ قراءة القرآن لا تتمّ إلا من خلال اعتماد مجموعة من المقاربات المتضافرة: تاريخيةً، وأنثروبولوجية، ولسانية. تسمحُ هذه المقاربات بإعادة قراءة القرآن، من زاويةٍ نقدية، في ضوء مشروع يتغيّا إعادة التفكير في المسلّمات التي تؤسّس تصوّر الإنسان المسلم لذاته، وتصوره للآخر. يَبْتَدئ محمد أركون بِتَحْدِيدِ المُسَلَّمَات التي يقوم عليها الوحي، وهي عند عموم المسلمين التي لا تكاد تقبل النّقَاش: **أوّل** تلك المسلّمات، أنَّ الله قد بلّغ رسالته من خلال الأنبياء وبلغة محدَّدة. غير أنّ القرآن هو من الله بناءً ولم يتدخّل محمد في صَوْغِهِ؛ **وثانيها**، أن الوحي الذي قُدِّم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي، بل هو مكمِّلٌ لما كان قبلهُ، ويصحّحُ التَّحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل. وهو إلى ذلك يجيبُ عن كلِّ تَطلُّعات الإنسان المسلم؛ **وثالثها**، أنّ الوحي الذي تجلَّى في القرآن شاملٌ وكاملٌ يُلبّي حاجات المؤمنين، ويجيبُ عن تساؤلاتهم. وهو من اللَّوح المحفوظ الذي لا تَنْفَدُ مَعانيه؛ **ورابِعُها**، أنَّ جمع القرآن في نسخةٍ مكتوبةٍ سمّيت **بالمصحف** هِي عمليّةً دقيقةً وحرجةً، بدأت أيَّام النَّبي واستأنفت زمن الصَّحابة، وبخاصة عثمان بن عفّان. وهذه النَّسخة تمثل بالنسبة إلى المسلمين أدقّ رواية وأوثقها؛ **وخامسها**، يمثِّلُ القرآن الشَّرع الَّذي أمر الله المؤمنين باتِّباعه بحذافيره؛ **وسادسها**، أن لا تعارض بين المكانة الإلهيَّة في القرآن وبين الغايات البشريَّة.[1] لكنَّ مفهوم الوحي ليس من المفاهيم التي يسهُل تحديدها.

ينبغي أن ننطلق من اعتبارٍ أوّل، في هذا المقام، وهو أنّ كلمة **قرآن** "(...) في اللغة العربيَّة هي المصدر بالنسبة إلى فعل قرأ. وبالتَّالي فمعناها القراءة بالمعنى الحرفي للكلمة. ولكن على الصَّعيد التَّاريخي للتلفُّظ بالخطاب القرآني نلاحظ أنَّ الثَّقافة الشَّفهيَّة والكلام المباشر كانا يتغلَّبان على الكتابة والقراءة. ففي زمن النَّبيّ المؤسِّس كانت الكتابة قليلة والَّذين يعرفون ممارستها كانوا محدودي العدد. وبالتَّالي فكلمة قرآن كانت تحمل بالأحرى معنى التِّلاوة والتَّلفُّظ الشَّفهيّ ببعض العبارات أمام مخاطب واحد أو مخاطَبين عدَّة."[2] ويفصلُ محمد أركون في هذا الشَّأن بين أمرين اثنين؛ **الأمر الأوَّل**: حين حديثنا عن القرآن، في المرحلة النَّبويَّة، يمكن وصفه **بالخطاب القرآني**؛ ذلك أنَّ فاعليَّته كانت شفهيَّة؛ **والأمر الثَّاني**، يقترنُ بالقرآن بوصفه نصًّا مدوّنًا، أُنْجزَ مع الخليفة الثَّالث عثمان بن عفان. لا يمكن أن نقف أمام لفظ القرآن بتجرّدٍ وحيادٍ، وبدون أن نكون أمام جملة من الاعتبارات ذات طّابعٍ لاهوتيٍّ وشعائريٍّ وطقوسيّ، إلى حدٍّ أصبح معه هذا اللَّفظ يحمل في ذاته ما يدلُّ عليه؛ فيصيرُ عصيًّا على الدّارس أن يفصل بين

---

1 - محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، صص19-20.

2 - محمد أركون، **الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر**، ترجمة: هاشم صالح؛ (بيروت: دار الطليعة، 2010)، ص135.

مجالات المعرفة ومجالات الاعتقاد. دفع هذا الأمر بمحمد أركون إلى الاستعاضة عن لفظ القرآن بالظَّاهرة القرآنية. ويقصد محمد أركون بالظَّاهرة القرآنيَّة ذلك المصطلح الفعَّال الَّذي يسمحُ بالقيام بمراجعة نقديَّة جذريَّة لكلِّ التُّراث الإسلاميّ، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية.[1]

لا يَسْتَقِيمُ تعريف الظّاهرة القرآنية عند محمد أركون، من دون الوقوف عند التّمَثُّلات الراسخة في الأذهان عن معاني الوحي نفسه، إذ إنّ "التعريف التَّبسيطي للوحي في السيَّاقات الإسلاميَّة يُقدَّم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام وشائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلًا: "قال الله تعالى"، وينهيه قائلًا: "صدق الله العظيم". لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التَّأليف، أو حول المكانة الإلهيَّة لمضمون النَّصِّ المُسْتَشهدِ بِه، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظَّرف الَّذي استشهدوا به من أجله"[2]. ولما كان الأمرُ كذلك؛ فنحن أمام صُورة نصٍّ مُغلق، يحضُرُ دائمًا كمصْحفٍ، في شكلٍ طقوسي يؤدّي به الإنسان المسلم شعائرهُ. وبالتَّالي يمكن أن نتساءل حول مظاهر هذا الانغلاق، وعن مَنْشَئِه. **ما هي أصول انغلاق القراءات القرآنية؟ وما الذي يقصده محمد أركون بالظَّاهرة القرآنيَّة والفرق بينها وبين القرآن؟**

عمدَ أركون، في سبيل تجديد فهم القرآن وإعادة قراءته، إلى المقاربة التَّفكيكيَّة، حيث اقتفى المعنى وأثره في النصّ القرآني، بعيدًا من البحث الفيلولوجي الَّذي يعيدُ الألفاظ إلى دلالاتها المعجميَّة، بل الحال هنا أنَّ القرآن لا يقرأ مجزّءًا بل في كلِّيَّته. ويخرجُ محمد أركون، أيضًا، القرآن من دائرة الشَّعائريَّة والطُّقوسيَّة إلى دائرة أكثر اتِّساعًا تدرسه كنصٍّ يقع ضمن التَّاريخ، بوصفه حدثًا وواقعة. وقد استرعت نظر أركون، بشدَّة، تلك النَّظرة الورعة والقراءة الإيمانية[3]؛ فهي إلى جانب كونها تُعلي من قيمة القديم وترسّخُ الثَّبات، فهي، إلى جانب ذلك، تكرّس قيم التَّأخر في الوعي والحضارة.

وجدَ أركون نفسه أمام تفكيك مزدوج؛ فهو من جهة سعى إلى تفكيك **المخيال الجمعيّ** ورصد بنياته، وعلاقات المعنى الَّتي تؤسِّسه؛ ومن ذلك أنَّ عامَّة النَّاس ينظرون إلى القرآن كما لو أنّه المصحفُ مجموعًا بين دفتين. ومنه، أيضًا، يعمل على تفكيك نُظم الخطاب الَّتي تشكَّلت حول النَّصِّ نفسه، (كالتفاسير مثلًا)، والَّتي لا تسمحُ بالنَّفاذ إليه أو الاطلاع على حقيقة معانيه. وفي أعقاب هذه المهمَّة التَّفكيكيَّة، الَّتي جنَّد أركون نفسه لها بعدَّة معرفيَّة متعددِّة المشارب، يقيم فصلًا منهجيًّا، بادئ الأمر، بين القرآن، بحسبانه نصًّا شفهيًّا تلفَّظ به النَّبيُّ، والقرآن المدوّن الَّذي خضع للفاعليّة البشريَّة في جوانب كثيرة منه. ولم تحظ هذه العمليَّة الانتقاليَّة بكبير اهتمام من لدن المفكّرين والباحثين. إنّ هذا المستوى من تأمّل القرآن، هو الَّذي حدا به إلى الحديث عن

1- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، ط3؛ (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص199.

2- المصدر نفسه، ص17.

3- المصدر نفسه، ص202.

الظَّاهرة القرآنيَّة بدلًا من الحديث عن القرآن.

يَنْظر المسلمون إلى القرآن كما لو أنّهُ نصٌّ أنجز بأتمِّه في لحظة واحدةٍ. وقد يتناسى البعض أنَّ الوحي قد صاحب الرِّسالة، والقرآن لم ينزل دفعةً واحدة بل استمر تنزُّله على مدى ثلاثة وعشرين سنة. وقد شكَّلت عمليَّة جمع القرآن وتدوينه، الَّتي بدأت زمن النَّبي، واستكملت فصولها على عهد الخليفة الثَّالث عثمان بن عفان، نقطة اكتمال لما اصطلح عليه محمد أركون ب: "المدوّنة النصيّة المغلقة". ومستفيدًا من سعة اطَّلاعه على التُّراث الإسلاميّ، في دوائر واسعة النِّطاق في تاريخ الإسلام، يتجاوز محمد أركون التَّفكير في النصِّ القرآني وفقًا للتَّصوُّر الأرثوذكسي، وينظر إلى القرآن من زاوية مقارنته بغيره من النُّصُوص، خاصة، تلك التي تنتمي إلى مجال الأديان التَّوحيديَّة. ولذا أحلَّ مفهوم (مجتمعات الكتاب المقدّس/الكتاب العادي) محلَّ مصطلح (أهل الكتاب)، الَّذي صيغ في كنف القرآن في دعوة منه إلى الانخراط في المنظور الرُّوحيّ لتاريخ النَّجاة.[1]

ولا يمكن أن نفهم المعنى الذي قدّمه محمد أركون للظاهرة القرآنية، من دون التّمييز بينها والقرآن، ويقول في هذا الصَّدد[2]: "أمَّا التمييز بين (القرآن الكريم) والظَّاهرة القرآنيَّة فأقصد به الفرق بين تغذية الرُّوح الإسلاميَّة بكلام الله تعالى، ودراسة النُّصوص القرآنيَّة كما ندرس الظَّاهرة الفيزيائيَّة أو البيولوجيَّة أو الاجتماعيَّة أو الأدبيَّة. ومن المعلوم أنَّ القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التَّميز لكيلا تفرض المقدِّمات الاعتقاديَّة على البحث العلمي. إلَّا أنَّ الجانب الاعتقاديَّ قد تغلب مستعينًا بالسُّلطان فأصبحت كثير من الأسئلة والمشاكل فيما يخصُّ القرآن، ممَّا لا يمكن التَّفكير فيه (Impensable) وممَّا لم يفكَّر فيه فعلًا (Impensé) إلى يومنا هذا"؛ وبالتَّالي فالظَّاهرة القرآنيَّة "ظاهرة لغويَّة وثقافيَّة ودينيَّة تُقسم المجال العربي إلى مسارين: مسار (الفكر البرّيّ) La pensée sauvage بالمعنى الَّذي يحدِّده (كلود ليفي شتروس)؛ ومسار الفكر العَالِم La pensée savante"[3]. أقام الفكر العليم صَرحَه على النَّقيض من الفكر المتوحِّش، غير أنَّ ما لدينا من المعرفة بالأوَّل هي أقلُّ ما تكون لدينا بالثَّاني، وهذا يجعلنا أمام مفارقات لا حصر لها.

2. في آليات قراءة القرآن

يعرضُ لنا أن ننطلق من سؤالٍ مشروع في هذا المقام، **ما الفرق بين قِراءةٍ وأخرى؟ هل هناك قراءة واحدةٌ للنصّ أم قراءات؟**

---

1 - أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تر، هاشم صالح؛ ط1، (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص80.

2 - محمد أركون، **الفكر العربي**؛ ترجمة: عادل العوَّا، (بيروت: منشورات عويدات، 1985)، ص19.

3 - المصدر نفسه، ص27.

يدعو محمَّد أركون إلى إعادة قراءة التُّراث الإسلامي، وضمنه إعادة قراءة النصِّ الدِّينيِّ؛ لأنَّ التُّراث الإسلامي قد طغت عليه مساحاتُ اللَّامفكَّر فيه وغير القابل للتَّفكير فيه، شأنه في ذلك شأن نظيريه المسيحيِّ واليهوديِّ، لكن بصورة أقلَّ منذ القرن التَّاسع عشر، وعلى وجه التَّحديد في التُّراث المسيحي الَّذي صار يخضعُ للنَّقدِ التَّاريخيِّ، والتَّحليل العلميِّ الدَّقيق[1]؛ "إنّ **اللَّامفكَّر فيه**، عند محمد أركون، هو ذلك العالم الشَّاسع من المُهْمَلات والمَنْسِيّات، في تاريخ الإسلام، أي من الموضوعات غير المطروقة في الدِّراسات الإسلاميَّة، حتَّى الآن، مثل **المتخيَّل** الدِّينيّ، والتَّعبيرات الثَّقافيَّة غير المكتوبة (الشَّفويَّة، والشَّعبيَّة)، والعلاقة بين الميثي والتَّاريخ والحقيقة، ثمَّ العلاقة بين عناصر ما يسمِّيه بالمثلث الأنثروبولوجي: العنف، الحُرْم (sacré)، الحقيقة ...إلخ. أمَّا **غير القابل للتَّفكير فيه**، أو الممتنع التَّفكير فيه، فهو تلك الطَّائفة الواسعة من الموضوعات الَّتي نوقشت في الماضي، في شروط أمكن فيها حينَها أن تناقَش، ولم يعد في المُمْكن نقاشُها أو التَّفكير فيها، بسبب مَنْع السُّلطة الدِّينيَّة، أو السُّلطة السِّياسيَّة، طَرْحَهَا أو الاقترابَ منها لمجافاتها مَا أُجْمِع عليه من عقائد وقيم، من ذلك – مثلًا – قضيَّة خلق القرآن الَّتي أثارها المعتزلة، وكانت في جملة أركان عقيدة العدل والتَّوحيد عندهم"[2].

ويقعُ المتخيَّل والمهمَّش والمنسيُّ ضمن دائرة ما اهتمَّ به محمد أركون، رغبةً منه في الوقوف على المساحات الَّتي لم يطأها العقل الإسلاميُّ. ويتجسَّدُ المخيالُ في أشكال الممارسات والطُّقوس الثَّقافيَّة والفنيَّة والدِّينيَّة، ولا يفصح المتخيّلُ عن نفسه، فقط، في الأشكال المكتوبة، بل إنَّه يتعدَّاها ليفصح عن نفسه ضمن مجال أوسع، يتَّصلُ، رأسًا، بالثَّقافة الشَّعبيَّة. يقول[3] في هذا الصَّدد: "متيخيَّل فردٍ أو مجموعة اجتماعيَّة، أو أمَّة، هو مجموع التَّمثُّلات الرَّائجة عبر ثقافة مُشَعْبَنَة Popularisée، (...) وهي صارت كذلك من طريق الملاحم، والشِّعر، والخطاب الدِّينيّ، وحتَّى الخطاب الوطني الحديث". بهذا المعنى يكون المتخيَّل أحدَ أهم العناصر الَّتي يركِّز عليها محمد أركون حين يتعامل مع العقل الإسلامي نقديًّا.

يَنْطَلِقُ محمد أركون، كما أسلفنا، في دراسته للنَّصِّ الدِّينيِّ القرآني من زاوية مقارنة؛ إذ "(...) ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثَّقافات الأخرى (أي مع التَّوراة والأناجيل). فالمقارنة هي أساس النَّظر والفهم. ونلاحظ أنَّ فعاليَّة الرُّوح البشريَّة تبلغ ذروتها في هذه النُّصوص الدِّينيَّة العليا كلِّها. إنَّها تبدو أقرب ما تكون إلى طوباويتها، وآمالها المتكرِّرة غير المشبعة، ونضالاتها الجاهدة من أجل انحسار (أو تراجع) حدود عبوديتها والتَّوصُّل إلى الممارسة الكاملة (لإرادتها في المعرفة) بالإضافة إلى حرِّيتها النَّقديَّة والخلَّاقة"[4]. هذه العملية وحدها هي ما يمنح للعقل صورةً أوضح عن التَّداخلات بين النُّصوص، وأوجه

---

1 - عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**؛ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص377.

2 - المصدر نفسه، ص378.

3 - Mohamed Arkoun, *ABC de l'islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques,* ABC Religion (Paris: Gaucher, 2007), p34

نقلًا عن: عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**؛ ص380.

4 - محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص22.

التَّشابه والاختلاف بينها، كما تسمحُ المقارنة، أيضًا، بإدراك مستويات الإبداع والتَّطوير الَّذي لحق النُّصوصَ. ويبقى رصدُ الفاعليَّة البشريَّة أهمَّ الخصائص الَّتي يسمحُ بها **المنهج المقارن**.

قبل الخوض في مسألة النَّصِّ الدِّينيِّ وقراءاته، كما تجلَّت معالمها في مجمل مشروع محمد أركون، لا بدَّ أن نعرِّج على أهمِّ المفاهيم الَّتي صاغ من خلالها تصوُّره، بدءًا **بالإسلاميات المطبَّقة** (أو التَّطبيقيَّة). فَتَحَتْ **الإسلاميَّات المطبَّقة** مجال الدِّراسات الإسلاميَّة على قضايا جديدة، وهي تدور على جملة من القضايا والمواضيع المتَّصلة بتاريخ الإسلام، الثَّقافيِّ والدِّينيِّ، من وجهة نظر نقديَّة تاريخيَّة. يبدأ محمد أركون بمسألة رئيسة تتمثَّل في العلاقة بين التُّراث والدِّين؛ حيث يرى أنَّ التُّراث ما زال "حيًّا في (مجتمعات الإسلام) (...)؛ وحياتهُ وحيويَّتُه مأتاهما من الشُّعور الجمْعيِّ بوجود استمراريَّة تاريخيَّة، لا انقطاع فيها، في تاريخ الإسلام."[1] بيد أنَّ هذا التَّاريخ يجدُ ضالَّته في الذَّاكرة الجماعيَّة الَّتي ترسِّخ فيها. وتجدُ الذَّاكرة الجماعيَّة أرقى صورها في ما يختزنه النَّصُّ الدِّينيُّ.

وتقع على عاتق الباحث مهمةُ **أشكلة** (Problématisation) النُّظم الفكريَّة المنتجة للمعنى، وكل تلك الصِّيغ المنبثقة عنه؛ تلك الَّتي عفا عنها الزَّمن، أو تلك الَّتي لا تزال حيَّةً والَّتي تنتجُ دون التَّمييز بين المعنى وأثره. وفي هذه النُّقطة يمكن التَّمييز بين الباحث التَّقليديِّ والباحث الحديث.[2] وإذا كانت عمليَّة القراءة تشاركيّةً بين القارئ، والنَّصِّ المقروء، والسِّياق في إنتاج المعنى؛ فهذا الأمر لا محالة يوقعنا في التَّساؤل عن منشأ هذه القراءة ومصدرها. وليسطِّر المرء حدود القراءة المعقولة من القراءة المغرضة والتَّبجيليَّة؛ "إنَّ القرآن لا يزوِّد المؤمنين بنموذج سياسيٍّ، ولا يستخدم مفردات المعجم السِّياسيِّ على عكس ما تزعم التَّفسيرات التَّبجيليَّة المنتشرة منذ ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام 1928. فالخطاب التَّبجيليِّ يُعدُّ مغالطة تاريخيَّة كاملة، وهو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخيَّة المعنى"[3]. تُخرجُ القراءات المغرضَةُ النَّصِّ من أفق إمكانه، وتزجُّ به ضمن مساحات لا تطيقها معانيه، في محاولة لتحديد صورته بما يتلاءم مع واقع آخر غير واقع النَّصِّ. رامَ أركون الوقوف عند هذه الأنواع من القراءات الَّتي دارت في فلك النَّصِّ نقدًا وتمحيصًا. ولأجل ذلك تغيَّا نقد القراءة الحرفيَّة للنَّصِّ[4].

تستوجب قراءة القرآن، بما هو نصٌّ دينيٌّ، على الباحث، أيضًا، ضمّه إلى فضاءٍ أوْسَع؛ إذ لا تستقيم قراءة القرآن كما لو أنّه نصٌّ معزولٌ عن سياق كتابته. لقد أنتج هذا السياقُ أثرًا يجعلنا نرى بوضوحٍ ما اتَّسم به القرآن، وما يحاور به الأديان

---

1 - عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، ص374.

2 - محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص22.

3 - محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص15.

4 - (...) فإن التَّفسير الكلاسيكي القديم كان يجعل علم الألسنيَّات الحديثة وطريقتها في قراءة النُّصوص وفكِّ ألغازها ومعانيها ما ويجهل نظريَّة القراءة بالمعنى السِّيميائيِّ الدَّلاليِّ السَّائد حاليًّا في الأوساط الطَّليعيَّة الباريسيَّة على طريقة غريماس وسواه مثلًا. كان بإمكان الطبري أن يفتتح بسذاجة كلَّ مقطع من تفسيراته للقرآن بعبارة "يقول الله" (...) وهذا يفترض ضمنيًّا وجود تطابق كامل بين تفسيره وبين مقصد المعنى القرآنيِّ وبالطَّبع مضمون معاني كلمات كلَّ آية). أركون، **الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر**، ص161.

التَّوحيديَّة. وَيَذْهَبُ أركون إلى عدِّ النَّصِّ الَّذي ضمَّهُ المصحف ليس هو، بالضَّرورة، النَّصُّ الكلِّي للقرآن؛ فمن النَّاحية الألسنيَّة أو اللُّغويَّة يمكن القول بأنَّ القرآن عبارة عن مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلَّا عن طريق النَّصِّ الَّذي ثُبِّت حرفيًّا أو كتابيًا بعد القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي. إنَّ كليَّة النَّصِّ المثبَّت على هذا النحو كانت قد عُومِلت بصفتها كتابًا واحدًا أو **عملًا متكاملًا**"[1].

يمكنُ أن نرصُد **ثلاثة** مداخل لقراءة الوحي، عند أركون، من أجل فهم منزلة النَّصِّ القرآني ضمن الشُّروط العامة لظاهرة الوحي نفسها؛ **المُدخل الأول**، يتمثَّل في التَّمييز بين الوحي، كما هو مثبتٌ في **أمِّ الكتاب**، أو **اللَّوح المحفوظ**، والشَّكل الَّذي يصيرُ عليه حين يدخلُ ضمن الاعتبارات اللُّغويَّة للبشر؛ وأمَّا المدخل **الثَّاني** فيتجلَّى في التَّمييز بين القراءة الحرفيَّة للوحي والقراءة الآخذة بفرضيَّة البنية المجازيَّة؛ وأمَّا المدخل **الثَّالث** إلى قراءة الوحي فهو يدخله ضمن التَّاريخ لا خارجه أو فوقه، بل بعدِّه مقترنًا بالتَّاريخ ولصيقًا بأحداثه ومتغيِّراته[2]. لم تخرج دائرة القراءة، على ما ذهب إليه محمد أركون، عن هالة القداسة الَّتي يفرضها النَّصُّ. وقد تجسَّدت هذه القراءة في شكل إيمانيٍّ، وهذه القراءة تمتاز بخاصِّيتين؛ فهي **أوَّلًا**: واقعة داخل سياجٍ دوغمائيذٍ مغلق، **وثانيًا**: تعلي من شأن النُّصوص التَّفسيريَّة الأرثوذكسيَّة.[3]

لا توجد قراءةٌ من فراغ، بل تستدعي كلُّ قراءة جهدًا منهجيًا، وعملًا حثيثًا على استخلاص المعنى الَّذي يسكنُ تلابيب النَّصِّ. يقول أركون في هذا الصَّدد[4]: "إذا كنا مُجبرين على قراءة نصٍّ ما، فإنَّنا نحتاج أوَّلًا إلى نظريَّة عامَّة عن الشَّيء الَّذي ندعوه بالنَّصِّ. وهذا ما أحاول أن أفعله الآن. هناك ثلاثة اتِّجاهات معرفيَّة متداخلة، وينبغي أن نمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد للعقل الاستطلاعي المستقبليّ المنبثق حديثًا (...) هناك ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنصٍّ ضمن ذلك المنظور: القراءة التَّاريخيَّة – الأنثربولوجيَّة، القراءة الألسنيَّة – السِّيميائيَّة، القراءة اللَّاهوتيَّة – التَّفسيريَّة. ومن النَّاحية المنهجيَّة يجب القول بأنَّ القراءة اللَّاهوتيَّة – التَّفسيريَّة لا ينبغي أن تحصل إلَّا بعد إجراء القراءتين الأوَّليين، وبناء على الأسس النَّقديَّة الجديدة المستخلصة من قبلهما." لقد اعتمد أركون في شأن قراءة النَّصِّ القرآنيِّ على القراءة التَّاريخيَّة الأنثروبولوجيَّة للنَّصِّ، ذلك بغاية رصد التَّحوُّلات الثَّقافيَّة والقيمية فيه، ورصد أشكال الاستمراريَّة والقطيعة، بين الإسلام وما قبله. ثمَّ الوقوف عند عتبات النصِّ نفسه، ممحِّصًا إيَّاه بإعمال أدوات اللِّسانيَّات والسِّيميائيَّات وتطبيق نتائجها على النَّصِّ القرآنيِّ، بالإضافة إلى القراءة اللَّاهوتيَّة التَّفسيريَّة الَّتي تقف عند المعاني المقصودة من النَّصِّ وتشريعاته.

---

1. - المصدر نفسه ، ص5.
2. - بلقزيز، **نقد التراث**، صص392-393.
3. - أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص67.
4. - أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص39.

ثانيًا: في قراءة بعض السُّور القرآنية

يَصْدُرُ محمد أركون، منذ كتاباته الأولى، عن أطروحةٌ تتبنَّى الحاجة إلى توسُّل مناهج العلوم الإنسانيَّة؛ ومردُّ هذا الأمر إلى انسداد أفق المدوَّنة التَّفسيريَّة الكلاسيكيَّة. ولقد شرع محمد أركون في تطبيق إشكاليَّات ومناهج اللِّسانيَّات والسِّيميائيَّات في تحليل النَّصِّ القرآني منذ مطلع سبعينيَّات القرن العشرين [1]؛ حيثُ نشر عام 1970 بحثه الأوَّل بعنوان: (كيف نقرأ القرآن؟) بوصفه مقدِّمة لترجمة كازيمسكي للقرآن، كما أصدرَ سلسلة من البحوث، بين 1970 و1982، جمعت في كتاب تحت مسمَّى (قراءات في القرآن). يمكن أن نفهم التَّوجُّه الَّذي يدعو إليه محمد أركون في دراسته للنَّصِّ الدِّينيِّ من جانبين اثنين: يَتَعَلّقُ **الجانب الأول** بما هو **نظريٌّ**، حيث يقدِّم أركون قراءته للقرآن كجزءٍ من مشروعه العام المتمحور حول الإسلاميَّات المطبَّقة، ويضعُ من خلال هذا المشروع القرآن وقراءاته ضمن شروط تاريخيَّة. ويتعلَّق **الجانب الثَّاني بالدِّراسة التَّطبيقيَّة** الَّتي قدَّمها حول بعض السُّور القرآنيَّة، ك"الفاتحة"، و"التَّوبة"، و"الكهف"، و"العلق".

1. سورة الفاتحة

قدَّم محمد أركون تصوُّره عن القراءة التَّطبيقيَّة للقرآن، في العمل الَّذي أنجزه حول سورة الفاتحة، والَّذي ضمَّ إلى مؤلَّفه عن القرآن[2]؛ حيث يعرض إشكاليَّة القراءة، وبروتوكولاتها. وأمَّا في ما يخصُّ الإشكاليَّة الَّتي تنبع منها هذه القراءة التَّأويليَّة النَّقديَّة فهي رغبة في "وصف الظُّروف الَّتي لُفظت فيها **الفاتحة** بشكل شفهيٍّ لأوَّل مرَّة". هذا الأمر، كما يؤكِّد ذلك محمد أركون، صعبٌ للغاية إن لم نقل إنَّه يدخل في إطار ما يستحيل القيام به، أو بإنجازه. ويقف عند برتوكولات القراءة محدِّدًا إيَّاها في **ثلاثة**:

أ. بروتوكول القراءة الطَّقسيَّة أو الشَّعائريَّة؛

ب. البروتوكول التَّفسيري؛

ت. البروتوكول الألسني النَّقدي.

يَقُومُ **التَّصَوّرُ اللَّاهوتي**، حين قراءته لسورة الفاتحة، على جملة من المسلَّمات؛ فالفاتحة – في اعتبار من يأخذ بهذا التَّصوُّر – مقدِّمة للقرآن، وإنّما جاءت موجزة كي لا تملُّ منها النُّفوس أو تنفر. وهي عندهم، أيضًا، في غاية البراعة حينما يتعلَّق الأمر بالاستهلال لتلقِّي الذِّكر، بالإضافة إلى أنَّها من جوامع الكلم. يرسّخُ هذا التَّصوُّر اللَّاهوتيّ، في أنفس معتقديه، عقائد لاهوتيَّة وصفات تبجيليَّة للنَّصِّ القرآنيّ، أكثر ممَّا يحثُّهم على التَّفكير والتَّأمُّل. يرصُد محمد أركون مبادئ هذا التَّصور الَّتي عدَّها في ثمانية:

---

[1] - محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص5.

[2] - وأقصد بالذِّكر في هذا المقام: **"القرآن: من التَّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني"**.

1- (الله موجود؛ إنَّه هو الَّذي هو. ولا يستطيع الكلام عنه بشكل مطابق أو صحيح إلَّا من خلال الكلمات الَّتي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه).

2- (لقد تكلَّم إلى جميع البشر باللُّغة العربيَّة لآخر مرَّة ومن خلال محمَّد).

3- (لقد استقبل كلامه أو جمع في مدوَّنة صحيحة وموثوقة هي القرآن).

4- (إنَّ كلامه يقول كلَّ شيء عن كينونتي أو وجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي وقدري، ومصيري ... إلخ. ولا يمكنني أن أرفضه).

5- (كلُّ ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكلُّ الحقيقة).

6- (يمكنني أن أحدِّد هذه الحقيقة، بل وينبغي لي أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشَّاهد عليها: أقصد جيل المؤمنين الأوائل الَّذين طبَّقوه عمليًّا فيما بعد. ولذا، فإنَّ هذا الجيل يشكِّل العصر التَّدشينيّ الأمثل (أو ما يدعى في اللُّغة الإسلاميَّة بالصَّدر الأوَّل).

7- (إنَّ موت النَّبيّ سجن المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدَّائرة التَّأويليَّة. بمعنى أنَّ كلَّ واحد منهم أصبح، منذ الآن فصاعدًا، في مواجهة نصٍّ يمثِّل كلام الله المطلق. وكلُّ واحد منهم ينبغي "أن يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن").[1]

8- (إنَّ علم النَّحو وعلم اللُّغة التَّاريخيّ (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلُّها تعلِّمني تقنيَّات الوصول إلى المعنى وتقنيَّات إنتاج المعنى. وبالتَّالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النصّ – الَّذي يمثِّل كلام الله – الحقيقة الَّتي تضيء عقلي، وإرادتي وأعمالي).[2]

هذه هي جملة المبادئ الَّتي ترتكز عليها القراءة اللَّاهوتيَّة، حين تكون بصدد التَّعامل مع أيّ نصٍّ قرآنيٍّ، وليست فاتحة الكتاب من هذا باستثناء. لكي تتحقَّق دراسة ألسنيَّة نقديَّة ينبغي أن نستبدل تلك المبادئ بمبادئ أخرى غيرها، ويمكن أن نحصرها في **خمسة** مبادئ:[3]

1- (إنَّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان).[4]

---

[1] - في إشارة منه إلى الحلقة التأويلية لدى بول ريكور الذي توقف عنده أركون في كثير من المواضع في كتابته.

[2] - أحمد بوعود، **الظَّاهرة القرآنيَّة: عند محمد أركون**؛ (الرباط: سلسلة شرفات، عدد28، 2010)، صص 174-175.

[3] - وإن كان محمّد آركون نفسه قد أشار إلى ما يمكن أن يلقاه عملُه هذه من اعتراضات كبيرة يقول: "سوف يعترضُ عليّ اللاهوتيون المحترفون فورًا زاعمين أنّي أريد أن أختزل كلام الله إلى مجرَّد مشروع أنثروبولوجي مهدّد بالإغراء الوضعي. وسأجيبهم، لكيلا أضيع وقتي في مناقشات مبدئيَّة لا نهاية لها، بأنَّ الشَّجرة تُحاكم عادة بناء على نوعية ثمارها". أركون، **القرآن: من التَّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّينيّ**، ص111.

[4] - القول هنا لأبي حيّان التَّوحيدي، وهو في هذا المقام مدار تفكير محمّد أركون ضمن أطروحته حول **النَّزعة الإنسيَّة العربيَّة في القرن الرَّابع الهجري/ العاشر الميلادي**.

2- (إنَّ معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي).

3- (إنَّ هذه المعرفة تشكِّل (في اللَّحظة الرَّاهنة من التَّاريخ ومن وجود الجنس البشريّ) جهدًا متواصلًا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجيَّة – الفيزيائيَّة، والاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة، واللُّغويَّة. وهي الإكراهات الَّتي تحدُّ من شرطي الوجوديّ بصفتي كائنًا حيًّا (وإذن قابلًا للموت)، ومتكلِّمًا، وسياسيًّا، وتاريخيًّا، واقتصاديًّا (وإذن عاملًا ومشتغلًا).

4- (هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرِّر – وبالتَّالي مجازفة مستمرّة – خارج حدود السِّياج المغلق الَّذي يميل كلُّ تراث ثقافيّ إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة).

5- (هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معًا: مسار الصُّوفيّ الَّذي يقوم بحركة روحيَّة لا تستقرُّ في أيّ مرحلة من مراحل السُّلوك نحو الله؛ ومسار الباحث الَّذي يتَّخذ البحث العلميُّ كممارسة نضاليَّة. بمعنى أنّه يرفض، إبستمولوجيًا، التَّوقُّف عند حلّ معيَّن مهما حقَّق من نتائج. فهو يعدُّ الخطاب العلميَّ بمنزلة حلّ تقريبيّ مؤقَّت، أي أنَّه مدعوٌّ إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة).[1]

وبعد رصد هذه المبادئ في مختلف صورها، يجوز لنا أن نتساءل: **كيف يمكن أن نضع الفاتحة ضمن التَّحليل الألسنيّ النَّقدي؟** "لنسلِّم، إذن، بأنَّ كلَّ عمل إبداعيّ، شفهيًّا كان أم كتابيًّا، لا يمكنه أن يكون في البداية إلَّا فرديًّا. ولكن إذا ما سُلِّم بسرعة إلى التُّراث الشَّفهيّ كما يحصُل ذلك لدى الشُّعوب الَّتي لا كتابة لها، وحدها المستويات المركَّبة أو الرَّاسخة الَّتي ترتكز على أسس مشتركة تظلُّ ثابتة. أمَّا المستويات الاحتماليَّة فتُبدي قابليَّة كبيرة جدًّا للتَّغيُّر أو التَّحوُّل المرتبط بشخصيَّة الرُّواة المتتالين"[2]. إنَّ العمليَّة الَّتي يرسمها محمد أركون في عمله حول الفاتحة لا تهدف إلى دراسة المستويات اللُّغويَّة (المعرِّفات، الضمائر، الأفعال، الأسماء، البِنيات النُّحويَّة، النُّظم)، بالدَّرجة الأولى، وإنّما تهدف إلى فهم خيارات النَّاطق، وما دفعه إلى اختيار كلمة دون أخرى. وهكذا فإنَّ دراسة عمليَّة النُّطق هي خطوة نحو فهم المعنى المقصود من خطاب المتكلِّم.[3]

2. سورة التَّوبة

ما السَّبب الَّذي يدفع محمد أركون إلى اختيار سورة التَّوبة؟

يجيب عن هذا قائلًا[4]: "نحن نعلم أنَّ هذه السُّورة تتميَّز عن غيرها بخاصيَّة فريدة لم تفسَّر حتّى الآن هي: إنَّها السُّورة الوحيدة الَّتي لا تبتدئ بالتَّسمية (بسم الله الرَّحمن الرَّحيم). ولكن ليس هذا هو السَّبب الَّذي جعلني أختارها للدِّراسة، وإنَّما هناك

---

1 - المصدر نفسه، ص176.

2 - أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص117.

3 - أحمد بوعود، **الظَّاهرة القرآنيَّة: عند محمد أركون**؛ ص178.

4 - محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علميَّة؛ ط2** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، صص90-91.

أسباب أخرى؛ ذلك أنَّ لهجتها والموضوعات الَّتي تطرَّقت إليها والجدل المباشر مع عرب الصَّحراء، وأحكامها القاطعة، ودعوتها للجهاد تجعل منها مادَّة ملائمة لكي ندخل من جديد في الخطاب القرآنيّ كلُّ ما تحذفه القراءات التَّقليديَّة أو تشوِّهه: أقصد التَّاريخيَّة ولا ينبغي خلط التَّاريخيَّة، هنا، بكلِّ ما كان التَّفسير التَّقليديُّ يدرسه ولا يزال تحت اسم **(أسباب النُّزول)**"، يمكن أن نستنتج ممَّا ذهب إليه محمد أركون، في معرض حديثه عن دواعي اختياره لسورة التَّوبة، أنَّها تجسِّد خطابًا للقرآن نحو الآخر، يتَّخذ صورةً أكثر صرامة. وهي إلى ذلك، أيضًا، قد حُملت على تفسيرات غير تلك الَّتي تكشف حقيقة المغزى الَّذي وضعت له. تنضح هذه السُّورة بالأحكام الشَّرعيَّة المستمدَّة من الوقائع **والأحداث التَّدشينيَّة**، فتصير الحكمة من كلِّ حدث حكمًا لا ينبغي العدول عنه في أمر المسلمين، أو في علاقاتهم بالآخرين (الكفَّار وأهل الذِّمَّة).

ينطلقُ أركون من الآية الخامسة من سورة التَّوبة [1]، ويرى أنَّها تضعنا أمام إحراجٍ حقيقيٍّ اليوم، بخاصَّةٍ، حين نستدعي المفاهيم الكونيَّة الَّتي تنضوي تحت مسمَّى حقوق الإنسان وحريَّة الضَّمير والمعتقد. إنَّ الَّذين يستفيدون من مثل هذه الآيات، اليوم، هم أولئك الَّذين يسعون إلى أن يرجعوا القهقرى إلى الإسلام الأوَّل؛ ذلك الَّذي يتطابق مع ميولهم الجهاديَّة والتَّكفيريَّة، وحتَّى أولئك الَّذين يسقطون على القرآن هموم عصرهم وطموحاتهم وآمالهم. "إنَّهم جميعًا ينكرون تاريخيَّة النَّصِّ القرآنيّ وتاريخيَّة عصرنا الرَّاهن ويشوِّهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة (أي التَّفسير) والممارسة التَّاريخيَّة كلِّ الشُّروط الواقعيَّة والموضوعيَّة لدمج الحقيقة في أزمنة متنوِّعة ومتغايرة (أي معرفة حقيقة كلِّ عصر واختلافها باختلافِ البيئات والأزمان)"[2]. وقع اختيار أركون على هذه الآية بالنَّظر إلى أنَّها تُجسِّدُ "الذُّروة القصوى للعنف الموجَّه لخدمة المطلق". وقد دلَّت السُّورة، في ما تعرضه، على أنَّه كان ثمَّة **عنف** وأنَّه سيكون. تدعو استمراريَّة فاعليَّة العنف إلى تأمُّل الدَّلالات القويَّة الَّتي توحي بها دعوة هذه السُّورة. ويسمح استدعاء المقاربة الانتروبولوجيذَة - التَّاريخيَّة والألسنيَّة - السِّيميائيَّة بفهم أعمق في ما يخصُّ التَّفسير العقلانيّ للنُّصوص الدِّينيَّة، بعيدًا من منطق التَّبجيل المغرض في كثير من مواضعه.

إنَّ قراءة الآية الخامسة من سورة التَّوبة تسمح لنا، أيضًا، بأن نفهم طبيعة الموضوع الَّذي تتناوله هذه السُّورة، ضمن سيرورة العلاقة بين المُرْسِل الأوَّل (الله أو الذَّات المطلق) والمُرْسَل إليه الأوَّل (محمَّد أو الفاعل الذَّات)، الَّذي يؤدِّي دور الوساطة بين الله وبين المُرسل إليه الجماعيّ (الأنصار والمعارضون). هذه العلاقات الَّتي تُنتَسجُ في هذه الآية، على صغرها ومعدوديَّة ألفاظها، تضمُّ هذه الجهَّات كافةً، وتمثِّل الخيط النَّاظم لجملة الخطاب الَّذي تُرسِّخه سورة التَّوبة. يفصحُ محمد أركون عن إشارة أخرى في ما يتعلَّق بالبناء الفنِّيّ للسُّورة حين يُنبِّهنا إلى أنَّها – بخلاف مثيلاتها من سور القرآن – تروم الدَّلالة الحرفيَّة والفهم المباشر، وهي

---

1 - ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ فَإِن تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌرَّحِيمٌ﴾

2 - أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص93.

خلوٌّ من التَّعبير المجازي الَّذي يطبع سور القرآن الأخرى.

يسوقُ محمد أركون عند تحليله الآيتين (29 و30) من سورة التَّوبة [1] اللَّتين استعملتا للتَّشريع في مسألة أهل الذِّمَّة أي المكانة القانونيَّة لليهود والمسيحيِّين. ويرى أنَّ هاتين الآيتين تستحقَّان تفسيرًا تاريخيًّا وكلاميًّا يقتضي أن نأخذَ بالحسبان الظَّرف التَّاريخيّ الَّذي ساد، آنئذ، الَّذي طغت عليه روح الصِّراع والمجادلات القروسطيَّة حول امتلاك الحقيقة. إنَّ ما يسمُ المدوَّنة التَّفسير الكلاسيكيَّة هو أنّها لم تخرج عن دائرة هذه المُمَاحكات القروسطيَّة، ويصحُّ أن نصف علاقتهم بالآخر بأنَّها تتأطَّر داخل منظومة معرفيَّة قروسطيَّة.

3. سورة الكهف

يضعُنا أركون، وهو بصدد اشتغاله على سورة الكهف، أمام جملة من العناصر التَّكوينيَّة لهذه السُّورة[2]:

1. استُهلَّت هذه السُّورة بثماني آيات تتداخل مع بعضها بعضًا مشكِّلةً وحدة نصيَّةً، وهي مع ذلك ليست تعدُّ مقدِّمة؛ لأنَّ هذه الآيات جاءت في مواضع أخرى من القرآن، وهي أقرب إلى الوحدة الكليَّة للقرآن منها إلى الموضوع الجزئي المتعلِّق بسورة الكهف، وأيضًا؛ فتلك الآيات مدنيَّة في حين أنَّ ما تُعنى به القصَّة مكيٌّ.
2. تشكِّل الآيات من 9 إلى 25 وحدةً سرديَّةً أولى، تستحضر قصَّة الفتية الَّذين يدعون، في هذا السِّياق، (بأهل الكهف).
3. لم تلحق الآيات من 27 إلى 59 بالحكاية السَّابقة ولا بالحكاية اللَّاحقة (من 60 إلى 98)، إلَّا عن طريق علامات القول أو التَّعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآني، وفي هذا الإطار عُرِضَتْ قصَّة صاحب الجنَّتين.
4. تضعنا السُّورة أمام خطاب سرديّ آخر في الآيات من 60 إلى 98، حيث توجد قصَّتان مستمدَّتان من المصدر عينه وهو الإسكندر المقدوني.
5. تنتهي السُّورة بالآيات من 99 إلى 110 وهي تشكِّل عودةً إلى الخطاب التَّبشيريّ.

لعلَّ المتأمِّل في الاتِّجاهات التَّفسيريَّة الَّتي تناولت سورة الكهف، في ما خصَّ التَّفسير الإسلاميَّ التَّقليديَّ، سيجد نفسه، لا محالة، أمام **ثلاثة** اتِّجاهات رئيسة. هذه الاتِّجاهات على النَّحو التَّالي: "هناك **أوَّلًا** التَّفسير النُّحويُّ والتَّاريخيُّ – الأسطوريُّ الَّذي اتَّبعه المفسِّرون القدماء، وهناك **ثانيًا** (التَّفسير التَّحليليُّ والسُّكونيُّ للاستشراق) على حدِّ تعبير لوي ماسينيون؛ وهناك **ثالثًا**

---

1 - ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ. وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ ۖ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ.**﴾

2 - أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، صص147-149.

التَّوسُّع الرَّمزيُّ للموضوعات الرُّوحيَّة والنَّموذجيَّة المثاليَّة للسُّورة في المخيال الجماعيِّ وبخاصَّة في الأوساط الشِّيعيَّة والصُّوفيَّة".[1] جمعَ الاتِّجاه الأوَّل في التَّفسير حكايات التُّراث الأكثر قدمًا. كما أنَّه وفَّر للدَّرس المعاصر إمكانيَّة تأمُّل ديناميَّة المخيال الجماعيِّ، الَّذي استند في معظم ما كان يعوزه على كبار المفسِّرين. والقول إنَّ هذه الاتِّجاهات كلاسيكيَّة مردَّه، بحسب أركون، إلى استحكامها بالواقع من جهة، ومن جهة ثانية تعاملها مع النَّصِّ الَّذي تكون فيه منقادةً إمَّا بنظرة إعلائيَّة، كما كان يفعل القدماء، وإمَّا بنظرة وضعيَّة كما فعل المستشرقون حين توسَّلوا المنهجَ الفيلولوجي. حين قُرِأَ القرآن وفُسِّرَ، فإنَّه خضع لمبادئ حكمت هذه الاتِّجاهات التَّفسيريَّة:

1. **مبدأ الكليَّة**: النَّصُّ القرآنيُّ ككلٍّ هو رسالة من الله إلى نبيِّه، ووظيفة النَّبيِّ هي التَّبليغ إلى النَّاس. وهذا الكتاب الَّذي أنزله الله لا عوج فيه.
2. **مبدأ التميُّز**: القرآن وثيقة ليست كغيرها من الوثائق الَّتي يدرسها المؤرِّخ، إنَّما هو كلامٌ يعاشُ يوميًّا.
3. **مبدأ الفرادة**: (كلُّ العبارات أو الآيات المجموعة في النَّصِّ الرَّسميِّ القانونيِّ (أي المصحف) صحيحة كلّيًّا، ولا يختلط بها أيُّ كلام **غير إلهيٍّ**).
4. **مبدأ الصَّلاحيَّة**: العبارات أو الآيات صالحة لأن تكون ملزمة للأفراد سواءً بما تصرِّح به أو بما تشير إليه.

تدور سورة الكهف على ثلاث قصص من القصص المغروسة عميقًا في الذَّاكرة الجماعيَّة العتيقة للشَّرق القديم. ولن تكون ثمَّة أيُّ مغالطة تاريخيَّة حين يصف محمد أركون "التَّفسير الإسلاميَّ التَّقليديَّ بأنَّه تاريخويٌّ، علمويٌّ، بل وحتَّى مادِّيٌّ، بمعنى أنَّ كل كلمة من كلمات الخطاب القرآنيِّ تمتلك بالضَّرورة عائدًا موضوعيًّا (أو مرجعيَّة موضوعيَّة موجودة في الخارج أو في الواقع الخارجيِّ). إنَّه لصحيح القول بأنَّهم يلجأون إلى الحكايات الأسطوريَّة من أجل البرهنة على صحَّة كلِّ كلمةٍ أو كلِّ آيةٍ من آيات القرآن (أو من أجل إثبات **حقِّها**)، وهم يعدُّون الحكايات الأسطوريَّة بمنزلة معطيات تاريخيَّة، أو جغرافيَّة، أو كزمولوجيَّة (أي متعلِّقة بعلم الكونيَّات)"[2].

***

يرى أركون، في مجمل كتاباته، أنَّ وظيفة الوحي هي الإبانة بلا إبانة أو كشف الحجب عن الدَّلالات والمعاني دون القضاء على المجهول، أو الغيب أو الصِّفة المتعاليَّة لما هو ظاهر من النَّصِّ، وعمَّق هذا الأمر إبّان حديثه عن وظيفة الوحي الَّتي يعدُّها أمرًا وقع تناسيه كثيرًا، فيرى أنَّ الوحي بما هو علاقة بين الإنسان والله فلا يمكن أن يكون من نمط علاقة سؤال – جواب، إنَّما ينبغي

1 - المصدر نفسه، ص150.

2 - المصدر نفسه ص163.

أن يكون من نوع الاستقبال والاحتضان للقدرة اللَّانهائيَّة على الدَّلالة، ومعنى الأشياء، وحقيقة الكلام والكينونة.

تقعُ الإسلاميَّات المطبَّقة في صلب المشروع الَّذي يعمل عليه محمد أركون، لا يمكن أن نستثني النَّصَّ القرآنيَّ من هذا العمل الشَّامل الَّذي ينظر في الظَّاهرة الدِّينيَّة، بشكل عام. ومع ما للمقاربات المختلفة الَّتي اعتمدها محمد أركون في اشتغاله على النَّصِّ الدِّينيِّ وعلى الظَّاهرة القرآنيَّة، تحديدًا، إلَّا أنَّ عمله قد لا يخلو من بعض الملاحظات النَّقديَّة؛ وأولى تلك الملاحظات، أنَّه فتح أبوابًا شتّى، وأثار أسئلة كثيرة حول بعض المسائل الَّتي تخصُّ تفسير النَّصَّ الدِّينيَّ، وعمد إلى توظيف مناهج بعينها، في حين أنَّ النتائج الَّتي خلص إليها لم تكن بحجم العدَّة المعرفيَّة والمنهجيَّة الَّتي انطلق منها، ولعلَّ هذا الأمر قد يُعزى إلى انشغاله بمجالات كثيرة ومتَّسعة النِّطاق؛ ثمَّ ثانيًا ما يتعلَّق بالفحص النَّقديِّ والتَّطبيقيِّ الَّذي اهتمَّ فيه محمَّد أركون بجزئيَّات من التَّفسير الكلاسيكيِّ السُّنِّيِّ، وعدِّه الأكثر هيمنة على التِّراث التَّفسيريِّ الإسلاميِّ، غاضًا الطَّرف عن التُّراث التَّفسيريِّ الشِّيعيِّ والصُّوفيِّ بل وحتَّى الفلسفيِّ.

محمد زكاري، باحث من المغرب

الظّاهر في المنهجيّة الأصوليّة بين شرعيّة التّأويل وتجديد التّشريع

رؤوف دمّق، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس- تونس.

مقدّمة: تقاسيم الأصوليّين: البنى والوظائف

يوظّف الأصوليّون الدّرس اللّغويّ في استنباط الأحكام الفقهيّة من النصّ الدّينيّ، وهذا ما جعل منهجيّتهم "بيانيّة"، بما يحمله البيان من معاني الكشف والإظهار والفصل والتّفصيل، ومن غوص في علاقة اللّفظ بالمعنى. وتتّخذ هذه العلاقة أشكالا مختلفة، إذ قد تترادف ألفاظ للتّعبير عن معنى واحد، وقد يكون اللّفظ الواحد مشتركا بين عدّة معان، وقد يكون اللّفظ عامّا أريد به الخصوص أو خاصّا أريد به العموم، وقد يرد اللّفظ مطلقا ثمّ تقيّده القرائن المساوقة له أو المتراخية عنه، وقد يُحمل اللّفظ على حقيقته الوضعيّة أو يُقرأ وفق دلالته العرفيّة أو الشّرعيّة، فيُستخلص قصدُ المتكلّم لا من الحرف – أي البنية السّيميائيّة للجملة- ولكن عبر تأويل ناظر في حوافّ القول مستبطن أعماق المعنى. يحيلنا هذا العدول عن المعنى السّطحيّ أو الحرفيّ إلى المعنى المقصود على ثنائيّة الحقيقة والمجاز، ولكنّه لم يُخرج المقاربةَ الأصوليّة من المجال البيانيّ إلى المجال الجماليّ، ذلك أنّ المجاز يظلّ معبّرا عن ضرورة تواصليّة أو "حاجة سيميائيّة" اقتضته ففرضته على المتكلّم ثمّ على القارئ/المؤوّل، قصد التّكليف ثمّ الاستنباط بعيدا عن بلاغة القول، إلاّ إذا حملنا البلاغة على التّواصل.

ويضبط دارسو الفكر الأصوليّ المحدثون أربعة معايير اعتمدها القدامى في تقسيم "الألفاظ"، إذ فرّعوها حسب وضع اللّفظ للمعنى إلى خاصّ وعامّ ومشترك، وتناولوها حسب استعمال اللّفظ في المعنى في إطار ثنائيّة الحقيقة والمجاز، وارتبط المعيار الثّالث بكيفيّة دلالة اللّفظ على معناه وطرق فهم المعنى المراد من اللّفظ، وانقسمت الألفاظ بموجبه إلى الدّالّ بالعبارة والدّالّ بالإشارة والدّالّ بالدّلالة والدّالّ بالاقتضاء. وبوّبوا الألفاظ باعتبار دلالة اللّفظ على المعنى بحسب ظهور المعنى وخفائه، فرتّبوا "درجات الظّهور" من الأقلّ ظهورا إلى الأشدّ وضوحا كما يلي: الظّاهر فالنصّ فالمفسّر فالمحكم، تقابلها "درجات الخفاء" من الأقلّ خفاء إلى الأشدّ غموضا، وفق التّرتيب التّالي: الخفيّ فالمشكل فالمجمل فالمتشابه. ساد هذا التّقسيم الدّراسات الأصوليّة الحديثة رغم أنّه في الأصل مذهب خاصّ بالحنفيّة، فقد أثر عن الشّافعيّة مسبر يقتصر على المقابلة بين النصّ والظّاهر ويفردهما بتعريفين مخالفين للمنوال الحنفيّ، وهما تعريفان يفرّقان بينهما حينا يماهيان بينهما حينا آخر، وتجمّع المقاربة الشّافعيّة درجات الخفيّ في نوع واحد يضمّ المجمل والمشكل والمتشابه. سنحاول في هذا العمل الوقوف على بنى التّقسيم الأصوليّ لمراتب ألفاظ الوحي في الوضوح والخفاء، وهي بلا شكّ بنى دالّة على طريقة اشتغال العقل الأصوليّ في الدّائرة البيانيّة ونظرته إلى علاقة اللّفظ بالمعنى تحديدا، وعلى مصادر الدّلالة الذّاتيّة والغيريّة في المفردة والتّركيب، ومستويات المعاني أو طبقات المعنى، وثنائيّة المنطوق والمقصود الّتي أقام عليها العرب القدامى وعلماء التّأويل والسّيميوطيقا حديثا التّفريق المحوريّ بين الحقيقة والمجاز. وإذ سنجعل "الظّاهر" المرتكَز المعرفيّ الأساسيّ لعملنا فإنّنا لن ننجح في مقاربته معزولا عن مراتب البيان الأخرى ولا سيما "النصّ"، وسنعمد إلى الجمع بين المقاربتين الشّافعيّة والحنفيّة وننفتح على الدّراسات الأصوليّة القديمة والحديثة.

يحتلّ "الظّاهر" إذن في الرّؤية الأصوليّة البيانيّة أدنى مراتب الظّهور، في حين يقف المتشابه على تخوم عدم الفهم والإدراك حيث يعجز العقل ويسلّم حسب الجمهور، أو يمارس ضربا من التّأويل الشّاقّ حسب المعتزلة[1]. فالبيان مراتب في الوضوح، "لأنّ من البيان ما يُدرك معناه من غير تدبّر وتفكّر فيه، ومنه ما يحتاج إلى تدبّر وتفكّر فيه"[2]. ينسجم هذا التّبويب الثّنائيّ مع اعتبار البيان "إخراج الشّيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التّجلّي"[3]، وهو البعد الّذي أفاض فيه محمّد عابد الجابري القول منطلقا من الحيّز اللّغويّ، ذلك أنّ "البيان في إطاره المرجعيّ اللّغويّ الأصليّ يفيد الفصل والانفصال، والظّهور والإظهار"[4]، وانتهى إلى أنّ البيان والتّبيين، أو الظّهور والإظهار، أو الفهم والإفهام يتحقّقان في المنظور البيانيّ من خلال الفصل بين الأشياء لا الوصل بينها، فالشّيء يكون بيّنا ظاهرا مفهوما إذا تميّز عن غيره فقدّم نفسه كيانا قائما بذاته.

يبدو المعطى الأخير مهمّا، ففي ضوئه كان الأحناف قد قسموا الألفاظ إلى قسمين رئيسيّين. يضمّ

يضمّ القسم الأوّل الألفاظ الواضحة أي الّتي تدلّ على المراد منها بنفس صيغتها من غير توقّف على أمر خارجيّ، و"هذه الأسماء أربعة: الظّاهر والنصّ والمفسّر والمحكم، ولها أضداد أربعة: الخفيّ والمشكل والمجمل والمتشابه"[5]، تمثّل هذه الأضداد الأربعة اللّفظ غير الواضح الدّلالة، و"هو ما لا يدلّ على المراد منه بنفس صيغته، بل يتوقّف فهم المراد منه على أمر خارجيّ"[6].

نحتاج إذن إلى التّعمّق في بنية هذا التّقسيم المكرّر في الكتابات الحنفيّة، والمحتفى به في أعمال المحدَثين الكلاسيكيّين، وإلى تقليب تعريفات المراتب، للحسم فيما إذا كانت أنواعا في الألفاظ أم مستويات في الفهم، فهل يوجد لفظ ظاهر وآخر مفسّر.. أم يخضع التّنميط لاعتبارات تواصليّة ثمّ تأويليّة، فيتمرّد المعنى على اللّفظ ويستدعي مقام التّلفّظ أي التّلقّي الأوّل ثمّ مقامات التّلقّي البعديّة أي محاولات "السّبر والتّقويم". فهل نحن إزاء طبقات في الألفاظ أم طبقات في المعنى؟ ولماذا اختار الوحي –وهو نصّ قانونيّ في الحمل الأصوليّ- التّعبير بهذه الشّبكة المعقّدة من درجات الوضوح والغموض؟ ويظلّ الغموض وصفا ناشزا عن التّشريع، نشوز اختلفت مناهج القدامى والمحدثين في تطويقه. إذ سيلجأ القدامى إلى الفعل التّأويليّ بينما سيقارن المحدثون الشّريعة بالقوانين الوضعيّة.

إنّ "الظّاهر" في المنوال الأصوليّ لفظ وتركيب لا يخلوان من "غموض" ولا يُفهمان إلاّ على "التّأويل": فكيف عالج الفكر الأصوليّ "الغموض التّشريعيّ"؟ وهل كان التّأويل حفرا في الباطن أم تنميطا للفهم؟ سيمثّل تمحيص هذين السّؤالين محور قسمي هذا العمل.

1. الظّهور والتّنصيص: الغموض والبيان:

---

[1] لن يكون للجمهور موقف واحد من المتشابه، إذ سيلغيه كما نرى هنا في ترتيب السّمعاني لمراتب البيان أو في تأويل آيات التّشبيه. راجع مثلا: علاء الدّيم البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت/لبنان، 1997. ج1. ص88 وما بعدها.

[2] أبو المظفّر السّمعاني، قواطع الأدلّة في أصول الفقه. طبعة أولى، مكتبة الملك فهد، الرّياض/ السّعودية، 1988. ج2. ص56.

[3] المصدر نفسه. ص55.

[4] محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ. طبعة تاسعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت/ لبنان، 2009. ص20.

[5] أبو بكر محمّد السّرخسي، أصول الفقه. مطابع دار الكتاب العربيّ، القاهرة/ مصر، 1954. ج1. ص163.

[6] عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه. طبعة ثامنة، دار القلم، القاهرة/ مصر، 1956. ص169.

يُعتبر النصّ واضح الدّلالة متى دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقّف على أمر خارجيّ. عمليّا سيكون هذا الاستقلال مشكلا، وستكون قوّة الدّلالة ووضوحها متفاوتتين بين أربع رتب، هي الظّاهر والنصّ والمفسّر والمحكم. وينفرد "المحكَم" عن الثّلاثة الأخرى بعدم قابليّته التّأويل أو النّسخ، بينما يغيب "المفسَّر" في التّصنيف الشّافعيّ الّذي تتردّد تعريفاته للظّاهر والنصّ بين تمييزهما عن بعضهما البعض ومماهاتهما. لذا سيكون من المفيد أن ننطلق من مجموع الإشكالات الأصوليّة والمنهجيّة الّتي طرحها "الظّاهر" و"النّصّ" في المقاربتين الحنفيّة والشّافعيّة.

مبدئيّا، تردّد المصنّفات الحنفيّة أنّ الظّاهر "هو ما يُعرف المراد منه بنفس السّماع من غير تأمّل، وهو الّذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد"[1]. فهو إذن المعنى المتبادر إلى الفهم، يعرف بمجرّد السّماع دون تأمّل، لوضوحه وظهوره، ولمطابقته المعنى اللّغويّ الوضعيّ دون تجوّز أو تكنية أو استعارة.

"أمّا النصّ فما ازداد وضوحا على الظّاهر بمعنى من المتكلّم لا في نفس الصّيغة"[2]، فالتّنصيص مزيد إظهار، ومنه المنصّة اسم للعرش أو لمنصّة العروس البارزة للعيان، ويحصل التّنصيص "بقرينة تقترن باللّفظ من المتكلّم ليس في اللّفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة"[3]، بناء على ذلك "يكون النصّ ظاهرا لصيغة الخطاب نصّا باعتبار القرينة الّتي كان السّياق لأجلها"[4]. تضطرب المقالة الحنفيّة في هذا المستوى، وينبري شرّاحها المتأخرّون في رفض المقام حدّا فاصلا بين الظّاهر والنصّ، وقد وجد هذا المقام تعبيره في ثنائيّة "المقصود أصالة من سياقه" و"غير المقصود أصالة"، الثّنائيّة الّتي أقام عليها المحدثون التّفريق بين مستويين من الدّلالة هما التّنصيص والظّهور، إذ يقول عبد الوهاب خلاّف :"الظّاهر في اصطلاح الأصوليّين هو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقّف فهم المراد منه على أمر خارجيّ، ولم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من السّياق، ويحتمل التّأويل... والنصّ في اصطلاح الأصوليّين: هو ما دلّ بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه، ويحتمل التّأويل"[5].

تنسجم القاعدة الّتي استخلصها عبد الوهاب خلاّف مع تعريفي البزدوي والسّرخسي للظّاهر وللنصّ، وستتدعّم من خلال النّظر في الأمثلة المسوقة تمثيلا على القسمين، إلاّ أنّ علاء الدّين البخاري –شارح البزدوي- يذهب إلى "أنّ عدم السّوق في الظّاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا أو لم يكن"[6]. يتهاوى هذا المذهب على عتبات التّعريف والتّمثيل، ويبين تخبّط الأحناف مع شرط السّياق لأنّ تحكيمه مشكل، بل يزعزع كثيرا من الثّوابت الأصوليّة الحنفيّة، فتحكيم السّياق يفقد الظّاهر بيانه الذّاتيّ الّذي أقام عليه العلماء فرادته بما هو كلام ظهر المراد به للسّامع بصيغته، فتتحوّل دلالتا الظّاهر والنصّ من البيان الذّاتيّ إلى البيان الغيريّ المتوقّف على قصد المتكلّم، فقصد المتكلّم إذا اقترن بالظّاهر صار نصّا، وليست الإحاطة بقصد المتكلّم في حالة الوحي هيّنة، لذا اختلف الأحناف في حكم الظّاهر بين ثبوت ما انتظمه يقينا أو ظنّا، بمعنى أنّهم وجدوا أنّ "غياب العهد بين العبد والربّ" قد يضطرّهم إلى التّنازل عن شرط القطع في تناول الألفاظ العامّة وقبول مستوى الظنّ والاحتمال البعيد،

---

[1] أصول السّرخسي. ج1. ص163-164.

[2] كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1. ص73.

[3] أصول السّرخسي. ج1. ص164.

[4] المصدر نفسه. ص164.

[5] عبد الوهاب خلاّف. علم أصول الفقه. ص162-163.

[6] كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1. ص73.

فقد بنوا مقاربتهم لنصوص الشّريعة على أنّ العموم يوجب العلم والعمل معا لتعذّر الوقوف على إرادة المتكلّم وهي أمر باطن والأحكام لا تتعلّق بالمعاني الباطنة، وقرّروا أنّ حكم الظّاهر "التزام موجبه بنفس السّماع يقينا وقطعا، عامّا كان أو خاصّا"[1].

يحيلنا التّردّد الحنفيّ بين اليقين والاحتمال وبين السّياق والاستقلال على سؤال محوريّ: ألا يكون الظّهور والتّنصيص مستويين في التّأويل لا نمطين من الألفاظ، ممّا يجعلنا نولّي نظرنا شطر شروط قراءة الخطاب لا إنتاجه، فنجد أنفسنا في صميم ازدواجيّة المعنى أو طبقاته كما تحدّثت عنها فلسفة اللّغة الحديثة ومدارس الهرمينوطيقا؟ يبدو استدعاء المقالة الشّافعيّة والنّماذج التّفسيريّة مفيدا في هذا المستوى.

لعلّ أكثر ما لفت انتباهنا ونحن نقلّب المقالة الشّافعيّة في رتب الألفاظ انحسار المساحة النصيّة الّتي تخصّصها لهذا المبحث رغم أهمّيته في مسالك الاستدلال والاستنباط، ورغم اندراجه في خانة الجدل والخلافيّات باعتبار فرادة المعادلات الحنفيّة في التّعريف والتّصنيف[2]. ولئن ماثل الأحناف بين النصّ والظّاهر في مستوى قابليّتهما التّأويل فإنّ تلاميذ الشّافعي جعلوا بيان الأوّل مغنيا عن كلّ تأويل، فقصروا آلة النّظر على الثّاني باعتباره يحتمل غير معنى، فالنصّ في تقديرهم "ما رُفع في بيانه إلى أقصى غايته" أو "ما استوى ظاهره وباطنه" أو "ما تعرّى لفظه عن الشّركة ومعناه عن الشّبهة"[3]. لا تخرج تعريفات السّمعاني السّابقة عن قطعيّة النصّ بما هو لفظ غير مؤوّل يستوي ظاهره وباطنه، وهما وصفان مركزيّان أقام عليهما الجويني تعريفه بقوله: "اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته، فقال بعضهم: هو لفظ مفيد لا يتطرّق إليه تأويل، وقال بعض المتأخّرين: هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه"[4].

ولكن هل يتوفّر الوحي على "لغة مكشوفة" إلى هذا الحدّ من البيان الذّاتيّ؟ إنّ المتأمّل في المعالجة الأصوليّة للغة الوحي أساسا يلفي قيامها على فعل تأويليّ يكاد يكون ثابتا، ومن وجوهه تخصيص العامّ وتقييد المطلق والحمل على المجاز[5]، لذلك ذهب أغلب العلماء إلى ندرة النصّ في القرآن، فقد "اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزّة النّصوص حتّى قالوا: إنّ النصّ في الكتاب قوله عزّ وجلّ (قل هو الله أحد) وقوله (محمّد رسول الله) وما يظهر ظهورهما. ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنصّ في كتاب الله تعالى، وهو مرتبط حكم شرعيّ"[6].

يتدعّم ما ذهب إليه هؤلاء بالمستوى الإجرائيّ، فعمومات القرآن نادرا ما حافظت على بعدها الاستغراقيّ وألفاظُه كثيرا ما اكتسبت دلالات شرعيّة أو عرفيّة أو مجازيّة طارئة، فلم ينسدّ باب التّأويل قطّ أمام آيات القرآن لا سيما في شقّها التّشريعيّ، ومن اللاّفت أنّ الأصوليّين الّذين نقل الجويني عبارتهم فصلوا تماما بين النّصّ والشّريعة، ذلك أنّ النّصوص القرآنيّة النّادرة مجالها

---

[1] أبو زيد الدبّوسي، الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلّة الشّرع. طبعة أولى، وزارة الأوقاف، الأردن، 1999. ص168.

[2] اكتفى الأشاعرة بترديد مقالة الجويني الّتي ضمّنها البرهان، بينما لم يول الرّازي والآمدي كبير اهتمام بالمشغل، رغم أنّهما خصّصا مقدّمات كتابيهما في المسائل الكلاميّة واللّغويّة وأفاضا فيها القول. راجع: فخر الدّين الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه. طبعة مصر، مؤسّسة الرّسالة، [د.ت.] ج1. ص230-231. وسيف الدّين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام. طبعة أولى، دار الصّميعي للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 2003. ج1. ص44.

[3] أبو المظفّر السّمعاني، قواطع الأدلّة. ج2. ص 59-60.

[4] أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه. طبعة ثانية، دار الأنصار، القاهرة/ مصر، 1980. ج1. ص412-413.

[5] لذا قرّر الأصوليّون ندرة العامّ، فما من عامّ إلاّ خصّص، وهو ما حلّلنا أبعاده في كتابنا "من خصوص الوحي إلى عموم الرّسالة". طبعة أولى، منشورات وحدة البحث المتخيّل، صفاقس/ تونس، 2022. ص40.

[6] الجويني، البرهان. ج1. ص413-414.

العقيدة كما هو بيّن، ولا عجب في ذلك، إذ سنرى أنّ الفصل بين المحكم والمتشابه مثلا ذو وظيفة عقديّة لا فقهيّة. بيد أنّ "كثرة الخائضين" وغلبة التّأويل عمليّا لم تثنيا الجويني عن معاندة هذا المذهب قائلا: "وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك، والمقصود من النّصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التّأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات"[1]. فهو إذن يركّب على "النصّ" ثلاثة "لوازم" متهاوية داخل خطابه نفسه، وهي الاستقلال والقطع والامتناع عن التّأويل والاحتمال.

إلاّ أنّ موقف الجويني السّابق ظلّ معزولا حتّى داخل الدّائرة السنيّة الأشعريّة، لأنّه خيار نظريّ مردود إجرائيّا بفعل كثافة الفعل التّأويليّ في قراءة الوحي التّشريعيّ تقييدا وتخصيصا وحملا على المجاز. بل إنّ الجويني ذاته يعترف بندرة النصّ وضعا ويستنجد بالسّياق حين يقول: "وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصّيغ ردّا إلى اللّغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحاليّة والمقاميّة"[2]. إنّ في الاستنجاد بالسّياق إهدارا بيّنا للشّرط الأوّل من شروط النصّ وهو الاستقلال، فالبيان الذّاتي في المعالجة الأصوليّة فرضيّة مستحيلة، على أنّ توظيف السّياق كان لغلق باب التّأويل لا فتحه، فقد "استبان للطّالب الفطن أنّ جلّ ما يحسبه النّاس ظواهر معرّضة للتّأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة إجماعا أو اقتضاء عقل"[3]. يجلّي استدعاء القرائن ارتباك مقالة الجويني واستنجادها بالخارج لتقنين الدّاخل ممّا أوقعها في تناقض بين "الاستقلال" و"السّياق"، ولئن كان الغرض من استدعاء السّياق غلق مداخل الظنّ والاحتمال إلى مجال الفقه الإسلاميّ فإنّ المراجع الخارجيّة نادرا ما تكون محلّ إجماع توظيفا وتأويلا، يضاف إلى هذين "التّناقضين" اعتباره أغلب الوحي نصوصا في حين سيقرّ في مسالك التّخصيص بندرة بقاء العامّ على عمومه منخرطا في المعادلة الأصوليّة المشتركة بين المذاهب والّتي تترجمها عبارة "ما من عامّ إلاّ خصّص". ألا تكون هذه "التّناقضات" سببا في تحاشي المتأخّرين تفصيل القول في رتبتي "الظّاهر" و"النصّ"؟ فرغم أنّ الفرقة الأشعريّة لم تحتفظ إلاّ بمقالة أبي المعالي فقد رغبت عن التّوسّع في تحليلها ودعمها، وتواصل الإهمال إلى العصر الحديث حيث تلقّف الأصوليّون المحدثون المحافظون الأطروحة الحنفيّة فشرحوها على علاّتها.

بيد أنّ التّخلّي عن التّفريق بين رتبتي الظّاهر والنصّ ليس فعلا متأخّرا، فـ"قد سمّى الشّافعي الظّواهر نصوصا في مجاري كلامه"[4]، وهو صحيح في أصل اللّغة فإنّ النصّ معناه الظّهور، فلماذا عدل الجويني عن مقتضى اللّغة؟ أ لأنّ اللّغة تقرّ بندرة النصّ وضعا؟

نحن إزاء ظاهرة متواترة في الأدبيّات الأصوليّة وهي "فوضى التّعريف"، وكأنّها تبدو مقصودة في هذا المجال، ستبين الأهداف منها عند تقليب علاقة تصنيف الألفاظ بالتّأويل. ولئن تميّزت المقاربة الشّافعيّة للنصّ عن نظيرتها الحنفيّة بمنع تأويله فقد تقاربت المقالتان بشكل لافت في تعريف الظّاهر بما "هو لفظ معقول يبتدر إلى الفهم منه معنى مع احتمال غيره"، ويخصّص أبو المعالي المعنيين باعتبار الأوّل حقيقيّا والثّاني مجازيّا، يقول ناقلا رأي القاضي أبي بكر الباقلاّني على سبيل التّبنّي: "فأمّا الظّاهر: قال القاضي: هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهرا، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤوّلة،

---

[1] الجويني، البرهان. ج1. ص414-415.

[2] المصدر نفسه. ص414.

[3] المصدر نفسه. ص415.

[4] أبو المظفّر السّمعاني، قواطع الأدلّة. ج2. ص66.

والّذي ذكره صحيح في بعض الظّواهر... ويخرج ممّا ذكره المجازات الشّائعة المستفيضة في النّاس المنتهية في جريانها"[1]، إذ تحوّلت هذه المجازات "المستهلكة" إلى حقائق عرفيّة أو شرعيّة وأهملت معانيها الابتدائيّة، وبذلك تربو سلطة الاستعمال على سلطة الوضع.

يحيلنا الظّاهر بقوّة إذن على ازدواجيّة المعنى، فالعموم ظاهر في الاستيعاب – وهو المعنى المتبادر أي المعنى الحرفيّ السّطحيّ- ولكنّه غالبا ما يُحمل على الخصوص معنى باطنا مقصودا وإن كان غير مباشر، وصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب مؤوّلة في النّدب والإباحة، ونظيرتها صيغة النّهي ظاهرة في التّحريم وتحتمل الكراهيّة والتّنزيه، وقولنا "لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب" ظاهر في نفي الجواز ويحتمل نفي الفضيلة والكمال. ففي كلّ هذه النّماذج يوجد مستويان دلاليّان على الأدنى، المستوى الأوّل ما يبتدر إلى الفهم من معنى، والمستوى الثّاني وجه في التّأويل مسوّغ لا يبتدره الفهم والظنّ. والمتأمّل في تلك النّماذج يرى أنّها تغطّي تقريبا كامل مجالات الشّريعة، حيث لا يكون المعنى الحرفيّ مجرّدا مقصودا إلاّ في حالات نادرة جدّا، ويُحتاج إلى قصد المتكلّم ومقامات التّلفّظ للوصول إلى المعنى القصديّ لا الوضعيّ. فقد انفتحت معالجة القدامى للظّاهر إذن على فكرة تعدّد المعنى حين عرّفته بأنّه "كلّ لفظ يحتمل معنيين وأكثر، وبعضها أظهر وأولى باللّفظ، فيُحمل على الأولى والأظهر، ويكون اللّفظ ظاهرا فيه"[2]. تفيد صيغة التّفضل المتواترة في كلام السّمعاني أنّ فكرة طبقات المعنى وجدت في التّراث الأصوليّ، ولكنّها قبلت على البدل لا الاجتماع.

وقد ناقشت المناهج التّأويليّة الحديثة وفلسفة اللّغة السّؤال التّالي بإطناب: لماذا يكون للخطاب ظاهر دلاليّ غير مقصود ومعنى باطنيّ يحتاج من المتلقّي جهدا في الفهم والتّأويل؟ يُطرح هذا السّؤال بقوّة عند معالجة الوحي الإسلاميّ، ويستتبع أسئلة أخرى تتعلّق بشروط التّواصل وتحديد المشترك بين الباثّ والمتقبّل للفهم ومقامات التّلفّظ وحالات سوء الفهم والعلاقات بين طبقات المعنى ومقارنة الدّلالة الاستعاريّة بالدّلالة الحرفيّة. وإذا كان للملفوظ أكثر من معنى هل يكون المعنى القصديّ واحدا أم متعدّدا وهل يُحمل على الحقيقة أم المجاز وأيّ دور للقارئ في توليد المعنى، و"ما هي المبادئ الّتي تجعل ملفوظا مّا يستدعي معنى مجازيّا؟"[3]، وما هي الضّوابط الّتي تجعل ملفوظا مّا يكتسب دلالة مجازيّة غير الحرفيّة.

وانطلق جون سيرل من سؤال بسيط: كيف يقول المتكلّم S=P ويقصد S=R؟ وعالج من خلال تقليب الإجابات الممكنة إشكالا أعمّ يتعلّق بكيفيّة اختلاف معاني المتكلّم عن معاني الجملة. وكان بول ريكور قد ربط بين ازدواجيّة المعنى والرّمز والتّأويل، ورأى أنّ " الكلم يحرّف غالبا، إذ يقول غير ما يبغي قوله، إنّه يحمل معنى مزدوجا في إبهام"[4]، وأنّ ازدواجيّة المعنى ليست مبحثا خاصّا بالتّحليل النّفسيّ، بل تنشغل بها فينومينولوجيا الأديان حين تبحث في رمزيّات الأرض والسّماء والماء والشّجر والحجر... ولاحظ أنّ الدّلالات الرّمزيّة للطّقس في علاقته بالمقدّس تتميّز عند الفينومينولوجي بالتّعدّديّة، إلاّ أنّها تعدّديّة مكشوفة فالرّمزيّة الدّينيّة نمطيّة ومألوفة[5]. لقد ربط ريكور بين التّأويل وازدواجيّة المعنى والرّمز، يقول: "نرى أنّ الرّمز هو تعبير لغويّ ذو ازدواجيّة في المعنى، يحتاج تأويلا، وأنّ التّأويل هو جهد في الفهم يبغي فكّ شفرة الرّموز"[6] ويضيف "ينتمي التّأويل عضويّا إلى التّفكير الرّمزيّ وازدواجيّة

---

[1] الجويني، البرهان. ج1. ص416-417.

[2] أبو المظفّر السّمعاني، قواطع الأدلّة. ج2. ص67.

[3] راجع Searle John R. Sens ET Expression: Etudes de Théorie Des Actes De Langage. Cambridge, University Press, 1979. ص152.

[4] راجع Ricoeur. De l'interprétation : essai sur Freud. Paris. Editions de Seuil. 1965. Paul.17 ص

[5] المرجع نفسه. ص 29.

[6] المرجع نفسه. ص 19.

المعنى فيه"[1]. ويلحّ في تحليله على نسبيّة الحياديّة الفينومينولوجيّة، فالمؤوّل مشارك في المعنى الثّاني، ذلك أنّ "الحركة الّتي تجذبني نحو المعنى الثّاني تتمثّلني بما قيل، تجعلني مشاركا بما أُعلن لي"[2].

هل يعني ذلك التقاء التّأويليّة الحديثة والأصوليّة القديمة في إقرار ازدواجيّة المعنى في كلّ خطاب فلا يكون التّأويل توضيح مضمون الخطاب بل اقتلاع الأقنعة وتفسير ضروب التّنكّر والتّخفّي؟ إنّ هناك فارقا فلسفيّا محوريّا بين المنهجيّتين القديمة والحديثة، فقد اعتبر الأصوليّون الوحي "لغة الله" لا اللّغة الّتي خاطب بها الله البشر، وبحثوا عبر طبقات الألفاظ عن قصديّة الله، في حين قرّر رائد الهرمينوطيقا أنّ ارتباطنا بالعالم رمزيّ وأنّ "تمثّلنا للحقيقة ليس مباشرا"[3].

وفي الوقت الّذي تبحث فيه فلسفة اللّغة عن كيفيّة اختلاف معنى المتكلّم عن معنى الجملة ماهى الأصوليّون بينهما فبحثوا عن معنى الله في البنية السّيميائيّة للجملة فركّبوا على الخطاب الثّقافيّ بعدا قدسيّا. ولئن ربط ريكور تعدّد المعاني بالرّمز فقد ربطه سيرل بالمجاز وحاول البحث في كيفيّة اشتغال الاستعارة، ويظلّ درس المجاز قاصرا إذا اكتفينا بمستوى شروط إنتاجه ولم ننفتح على آليّات تفسيره، بل إنّنا إذا خبرنا كيف يفهم المتقبّل المجاز سهل علينا أن نخبر كيفيّة صناعته[4]. إلاّ أنّ الأصوليّين القدامى لم يعتبروا أيّ طبقة من طبقات الظّهور والخفاء مجازا، وحملوها على البدل لا الاجتماع. أي إنّ الظّاهر والمجمل والمفسّر... سواء كانت مستويات في الكشف والإخفاء، أو محمولات في الفهم والتّأويل، لا يجوز أن تجتمع في اللّفظ الواحد عندهم، فلا بدّ من معنى قصديّ إلهيّ أو نبويّ يلغي بقيّة المعاني، إذ تقوم الفرضيّة الّتي عالج بها الأصوليّون مسالك الدّلالة على الأحاديّة، فعلى الفقيه ترجيح الطّبقة الدّلاليّة المنسجمة مع صدق المتكلّم وحكمته واطّراح الباقي. وحده القاضي عبد الجبّار فتح المعنى على التّعدّد حين فصّل مراتب الخطاب الإلهيّ وفق مبدأ "الاحتمال" وانتهى إلى أنّ "انتفاء الحقيقة يخصّص الخطاب للمجاز إذا لم يكن له إلاّ وجه واحد، فإن تكن له وجوه وكان لها مراتب فلا بدّ من إقامة الدّلالة على أنّ المرتبة الأولى غير مرادة، ليعلم أنّ المراد المرتبة الثّانية، وكذلك القول في المرتبة الثّالثة إلى الرّابعة"[5]. تكسّر هذه المقالة طوق وحدة المعنى نحو تعدّد الوجوه الممكنة أي المشروعة، وهو المبدأ الرّئيس في الهرمينوطيقا الحديثة، فلا سبيل إلى تعدّد المعاني إلاّ بتعدّد التّأويلات. فالقسم الأكبر من أقسام الخطاب الإلهيّ يظلّ في تقدير المعتزليّ "محتملا" لعدّة أفهام يسمّيها "وجوها"، "ومتى احتمل الخطاب ومجازه وجهين أو وجوها، وأمكن اجتماعها في التّكليف فالكلّ مراد على الجمع، وإن لم يكن ذلك فيه يجب أن يكون مرادا على البدل"[6].

لم تجد مقالة القاضي امتدادا في الإرث الأصوليّ ولا في التّطبيقات الفقهيّة، فقد عالج الأصوليّون مراتب الألفاظ بشكل نأى بها عن سلطة القارئ وفاعليّة المقام وقصور المعنى الحرفيّ مجرّدا عن الدّلالة وتعدّد المعنى وتجدّد الفعل التّأويليّ. وهذا ما يحوج إلى مناظرة التّقسيم والتّأويل نظريّا وإجرائيّا.

---

[1] المرجع نفسه.ص 29.

[2] المرجع نفسه.ص 36.

[3] المرجع نفسه. ص 20.

[4] راجع Searle John R. Sens ET Expression. ص153

[5] القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب العدل والتّوحيد. طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، 2011. ج17. ص82.

[6] المصدر نفسه. ص83.

2. الظّهور والتّأويل: الغموض والفهم:

جعل الأصوليّون التّوقف على أمر خارجيّ في الفهم أو عدمه فيصلين بين وضوح اللّفظ وخفاء دلالته، ثمّ اعتبروا أساس التّفاوت في مراتب الوضوح احتمال التّأويل وعدمه، ففي المنوال الحنفيّ لا يقبل المحكم والمفسّر التّأويل، ويتميّز المحكم بعدم قابليّة حكمه النّسخ، بينما يطرأ التّأويل –مبدئيّا- على الظّاهر والنصّ ولا ميزة للثّاني إلاّ أنّ المراد منه هو المقصود أصالة من سياقه. ذكّرنا بهذه المعايير في التّقسيم لأنّها إذ تقرن بين الظّهور والتّأويل فإنّ هذا القران لن يصمد في النّظريّة الأصوليّة، في المستوى النّظريّ ذاته.

بان ذلك عندما حاول الغزالي الحسم في الاختلاف الأصوليّ في تعريف المحكم والمتشابه، مضربا عن التّعريفات المتصارعة بقوله: "بل الصّحيح: أنّ المحكم يرجع إلى معنيين: أحدهما المكشوف المعنى، الّذي لا يتطرّق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال. الثّاني: أنّ المحكم ما انتظم وترتّب ترتيبا مفيدا، إمّا على ظاهر أو على تأويل"[1]. قد يقال إنّ الميز بين الظّاهر والمؤوّل خصيصة شافعيّة، استنادا إلى أنّ تعريف الظّاهر الّذي ارتضاه إمام الحرمين يجعله كلّ لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهرا وإن عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤوّلة. ولكن وجب التّنبيه هنا إلى حقيقتين، أولاهما أنّ هذا الميز خروج عمّا كان الإمام الشّافعي والقاضي أبو بكر الباقلاّني قد قرّراه حين ماهيا بين الظّواهر والنّصوص، وثانيتهما أنّ هذا الارتباك بين الفصل والوصل عند تقعيد علاقة الظّهور بالتّأويل امتدّ إلى الدّائرة الحنفيّة ذاتها، وهو ما نستشفّه من مقالة السّرخسي: "وأمّا حكم المؤوّل فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظّاهر، إلاّ أنّ وجوب العمل بالظّاهر ثابت قطعا ووجوب العمل بالمؤوّل ثابت مع احتمال السّهو والغلط فيه فلا يكون قطعا بمنزلة العمل بخبر الواحد، لأنّ طريقه غالب الرّأي وذلك لا ينفكّ عن احتمال السّهو والغلط"[2].

لا تقف قيمة مقالة السّرخسي على تمثيل التّردّد بين الوصل والفصل فحسب، بل تضيف معطى مهمّا جدّا، تلتقي عنده المشارب الأصوليّة الشّافعيّة والحنفيّة المختلفة المنطلقات، ذلك المعطى هو تعليل النّزوع نحو تقريب الظّاهر إلى دائرة الإحكام وإبعاده عن دائرة التّشابه، أي تقريبه إلى خانة "الوضوح" وعزله عن منطقة "الغموض"، لأنّها منطقة محفوفة بالسّهو والغلط والظنّ، بينما اللّزوم الدّينيّ يجب أن يكون يقينيّا وقطعيّا. والمحكم بهذا المعنى يقابله "المثبّج" أي الفاسد لا المتشابه، حسب المعادلة الغزاليّة الّتي ينتفي فيها التّشابه عن التّشريع انتفاء مطلقا.

ولا يخلو كلّ نصّ قابل للتّأويل من منطقة غموض، وهو غموض يربك النّزعة نحو تقديس التّشريع. حاولنا في هذا المستوى الانفتاح على بعض المجلاّت القانونيّة الحديثة، لا لنقارن بين فكر أصوليّ قديم وفكر قانونيّ وضعيّ حديث[3]، ففي ذلك من العسف ما فيه من إسقاط "لاتاريخيّ" لا "ابستيميّ"، ولكنّ ما جاء في هذه المراجع القانونيّة الحديثة ساعدنا في تعليل ارتباك المقالة الأصوليّة المشار إليه آنفا وتحاشيها تصنيف النّصوص الدّينيّة لا سيما منها الإنشائيّة في خانة "الغموض". ذلك أنّ الغموض متى

---

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول. طبعة دار الفكر، دمشق/ سوريا [د.ت.]. ج2. ص29-30.

[2] أصول السّرخسي. ج1. ص163.

[3] أقام عدد من المحدثين "دفاعهم" عن شرعيّة وجود الغموض في الشّريعة بمقارنتها بفقه القضاء وبالقوانين الوضعيّة الجديدة. راجع: عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه. طبعة ثامنة، دار القلم، القاهرة/ مصر، 1956. ص 141. وراجع أيضا: محمّد أبو زهرة. أصول الفقه. طبعة دار الفكر العربيّ، [د.ت]. ص122، 130.

اكتسب صفة شرعيّة صار مزاحِما لوحدة المعنى وإطلاقه، فـ"وجود الغموض القانونيّ يجعل اختلاف التّأويلات الصّادرة عن السّلطة وعن الإجراءات الّتي تتّخذها الحكومات المحليّة أمرا ممكنا"[1].

ولا يتوقّف الأمر على بقاء الدّائرة التّأويليّة مفتوحة أمام تعدّد الأفهام، بل إنّ المشرّع يمكنه أن يفرض فهما متعسّفا على النصّ وعلى الواقع، إذ "أدّى هذا الغموض القانونيّ وهذه الصّعوبة الإجرائيّة [المترتّبة عنه] إلى اتّخاذ إجراءات تعسّفيّة"[2].

لذلك عزلت المقالةُ الأصوليّة الظّاهر عن التّفسير، إلاّ إذا كان مفسَّرا إلهيّا أو نبويّا، وقبلت تأويله، ولم يخل هذا القبول من تردّد وارتباك وضّحناهما في الفقرة السّابقة. نحتاج هنا إلى إعادة استحضار المراتب الأربع للألفاظ الواضحة حسب التّصنيف الحنفيّ، أي الظّاهر والنصّ والمفسَّر والمحكَم. وتقابلها أضداد أربعة: الخفيّ والمشكل والمجمل والمتشابه. وهي مراتب متحرّكة لا ثابتة، ذلك أنّ الظّاهر يتحوّل نصّا بمزيد تنصيص، والمجمل قد يفسَّر والمشكل قد يُؤوّل فيتحوّل إلى ظاهر.

ويضطلع التّأويل في هذا النّسق بوظيفة تحويل "المشترك" – وهو المقابل الأصوليّ للخطاب المتعدّد المعاني- إلى "عاقبة الاحتمال بواسطة الرّأي"[3]، ولا تعني "عاقبة الاحتمال" غير المعنى المرجَّح الّذي يتخلّص من بعض غموضه وظنّه ليكتسب بعض وضوح ويقين. فليس التّأويل إذن إنشاء لمعان جديدة بل هو إلغاء لمعان قديمة. يهدينا إلى ذلك كلام البزدوي "وأمّا المؤوّل فما ترجّح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرّأي. وهو مأخوذ من آل يؤول إذا رجع وأوّلتُه إذا رجعته وصرفته"[4]. وعند هذه النّقطة من التّحليل بزغ التّعريف السّائد للتّأويل في الفكر الإسلاميّ القديم ثمّ استقرّ، فإذا هو "صرف اللّفظ إلى بعض المعاني خاصّة"[5]، وتضمّن هذا التّبعيض توجيها لفرضيّة تعدّد المعاني إلى البدل لا الاجتماع، بمعنى امتناع تشظّي شرعيّة الفهم على تأويلات متعدّدة ووجوب إزالة وهم الاشتراك بدليل ظنيّ أو قطعيّ. فإذا زال إشكال الخفاء بدليل قطعيّ سمّي مفسَّرا وإذا زال بدليل فيه شبهة –كخبر الواحد والقياس- سمّي مؤوّلا، فـ"المؤوّل ما ترجّح ممّا فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظنيّ"[6].

انتهى الفكر الأصوليّ بذلك إلى التّفريق التّامّ بين التّفسير والتّأويل من جهة المصدر، فلا يصدر التّفسير إلاّ من المجمِل نفسه، أي المشرّع، بينما يجوز صدور التّأويل عن العالِم. وهذا ما لخّصه البخاري حين قرّر أنّ "التّفسير للصّحابة والتّأويل للفقهاء"[7]. تبدو هذه المعادلة على درجة كبيرة من الخطورة، إذ انحسر التّفسير بمقتضاها فعلا منتهيا وحركة ارتداديّة منغلقة. واعتُبر التّفسير قلبا اشتقاقيّا للتّسفير، وهو في اللّغة الكشف والإظهار على وجه لا شبهة فيه.

ولكن هل يعني ما سبق استمرار الحالة التّأويليّة مقابل انتهاء الفعل التّفسيريّ حسب المعادلات الأصوليّة؟ يبدو أنّ اصطناع رتبة "المفسّر" في خانة الألفاظ الواضحة يهدف إلى تقليص مجال التّأويل وتعديل شكله أي ماهيّته، وهو ما يجلّيه قول البزدوي:

---

[1] راجع Martina Santschi : Quand les impôts locaux font l'objet de négociations : la taxe pour le service social dans l'État du Bahr el Ghazal du Nord, au Soudan du Sud., Traduit de l'anglais par Miriam Périer Dans Politique africaine 2018/3 (n° 151), pages 87 à 103

[2] راجع Maryse Gadreau, Fanny Pélissier. Le Fond d'aide à la qualité des soins de ville, un instrument adapté pour la recomposition en réseaux régionalisée du système de santé français

Dans Revue française des affaires sociales 2003/1-2, pages 323 à 344

[3] البزدوي، كشف الأسرار. ج1. ص68.

[4] المصدر نفسه. ص68.

[5] المصدر نفسه. ص68.

[6] المصدر نفسه. ص68.

[7] المصدر نفسه. ص68.

"وأمّا المفسّر فما ازداد وضوحا على النصّ سواء كان بمعنى في النصّ أو بغيره بأن كان مجملا فلحقه بيان قاطع، فانسدّ به التّأويل"[1]. وحكم المفسَّر حسب الأحناف الإيجاب قطعا بلا احتمال تخصيص أو تأويل، إلاّ أنّه يحتمل النّسخ والتّبديل، وهما فعلان مرتهنان بنزول الوحي وحياة النّبيّ.

ويكون البيان وفق هذه المعادلة ذاتيّا وغيريّا، فتفسير المجمل القرآنيّ قد يتضمّنه القرآن ذاته في حالات نادرة، وقد تتكفّل به السّنن واجتهادات الصّحابة في أغلب الحالات، وفي كلّ الحالات يكون التّفسير حجابا بين الفقيه وتأويل النصّ على الاستئناف. ورغم ما في هذه المعادلة من هدر لفائض المعنى في الوحي فقد تلقّفها الدّارسون المحدثون لعلم أصول الفقه وثبّتوها مسلّمة مانعة لتجديد الشّريعة. فقال عبد الوهاب خلاّف: "وهكذا كلّ مجمل من القرآن فصّلته السنّة تفصيلا وافيا يصير من المفسّر"[2]، وبناء على انحصار التّفسير في الشّارع أي الله ورسوله يتحوّل التّفسير تعطيلا تامّا للآلة التّأويليّة.

وجب التّنبيه مع ذلك إلى أنّ التّفسير الغيريّ فرضيّة مضافة إلى التّعريف الأوّليّ للمفسّر، فهو "في اصطلاح الأصوليّين ما دلّ بنفسه على معناه المفصّل تفصيلا لا يبقى معه احتمال التّأويل"[3]، ثمّ أضيفت إلى عبارة "ما دلّ بنفسه" فرضيّة "ما دلّ بغيره" حتّى لا يبقى احتمال التّأويل قائما. إلاّ أنّها غاية صعبة المنال في الحالة القرآنيّة، بإقرار الأصوليّ المحدث الّذي يرى أنّ تفصيل العدد في آية الجلد "فاجلدوهم ثمانين جلدة" لا ينفي إجمال عناصر أخرى في الآية تتعلّق بهويّة الجالد والمجلود وصفتهما وكيفيّة الجلد وسببه... فالخطاب يتأبّى عن الحصر في أطر تفسيريّة محدّدة وتظلّ الدّائرة التّأويليّة مفتوحة بالضّرورة في المستوى الإجرائيّ. بذلك يبين أنّ مثل هذه الدّراسات الحديثة للأصول حافظت على معادلات القدامى في تناقضاتها.

وعى محمّد أبو زهرة في المقابل بضرورة تعليل ازدواجيّة الإجمال والتّفصيل، أو الغموض والبيان في الحالة القرآنيّة وتوقّفهما على عناصر خارجيّة. وانبنى تعليله على المماهاة بين الشّريعة والقانون الوضعيّ، فـ"مثل هذه النّصوص ما يجيء في القانون وتفسّره المذكّرة التّفسيريّة الّتي تقترن بالقانون، فإنّها تكون معيّنة لمعاني القانون مبعدة له من كلّ احتمال"[4]. بيد أنّ تلك المماهاة مخترقة بصدور المذكّرة التّفسيريّة عن جهات رسميّة أو فقهاء القانون بشكل دوريّ متواصل، ممّا يجعلها معرّضة باستمرار للتّنقيح والتّبديل والمراجعة، وهي سمة كلّ "قانون حيّ"، بينما تنحصر الأدلّة المفسِّرة في القراءة الأصوليّة في القرآن والسنّة النّبويّة، ممّا جعل فعل التّفسير منتهيا. فالتّفصيل الأصوليّ لمراتب الوضوح منغلق، أمّا التّفصيل القانونيّ الوضعيّ فيظلّ مفتوحا. وتلك هي المفارقة الكبرى الّتي نجح الأصوليّون القدامى في تمريرها واكتفى المحدثون بترديدها، وتتعلّق بالإيهام بالوحدة العضويّة بين البيان وثبات الفهم.

نظر الفكر الأصوليّ إلى التّأويل باعتباره صرف اللّفظ إلى بعض المعاني خاصّة، ومثّل هذا الشّرط المنهجيّ والحدّ المعرفيّ عائقا ابيبستيمولوجيّا عسّر عمليّة تجديد الأصول من الدّاخل بل منعها منعا باتّا. فنظر الجميع إلى التّأويل باعتباره "رجوعا" من آل يؤول، فهو عمليّة تبيّن لا إنشاء وبناء، يقول السّرخسي: "وأمّا المؤوّل فهو تبيّن بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرّأي والاجتهاد... فالمؤوّل ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك"[5]، ويوضّح أنّ المقصود من "عاقبته" ما يؤول إليه الأمر. اتّخذ تأويل "التّأويل" هذه

---

[1] المصدر نفسه. ص77.

[2] عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه. ص167.

[3] المرجع نفسه. ص166.

[4] محمّد أبو زهرة، أصول الفقه. ص122.

[5] أصول السّرخسي. ج1. ص127.

الصّيغة المشتركة بين جميع الأصوليّين القدامى، وامتدّ إلى التّجارب الحديثة المحافظة، الّتي اكتفت غالبا بتوضيح أطاريح السّابقين. فتساءل عبد الوهاب خلاّف مثلا: متى يتمّ اللّجوء إلى التّأويل في قراءة "الظّاهر"؟ وهداه الاستقراء الّذي قام به إلى أنّ ذلك لا يتمّ عند الفهم بل في احتمال صرفه عن ظاهره، بتخصيص العامّ وتقييد المطلق والعدول عن الحقيقة إلى المجاز. فهل يقرأ الشّرع على الحقيقة أم على المجاز؟ وما هي التّبعات القانونيّة والفلسفيّة للمنهجيّتين؟ لم يصل به التّحليل إلى طرح هذين السّؤالين الكفيلين بتجديد التّعامل مع الأصول، ولم يتفطّن إلى أنّ نتيجة الاستقراء الّذي قام به لا تنسجم مع المثال المكرّر في التّمثيل على الظّاهر. ويتعلّق بالآية: "وأحلّ الله البيع وحرّم الرّبا". فتحليل البيع وتحريم الرّبا مفهومان من صيغة الآية من غير توقّف على أمر خارجيّ، وهذا المعنى يتبادر إلى الفهم من لفظه، ولكنّه غير مقصود أصالة من سياق الآية، إذ تقرّر أسباب النّزول أنّ هدفها الأصيل نفي المماثلة بين البيع والرّبا، وهو المستوى "النصيّ" من الدّلالة. فلا يتضمّن هذا المثال احتمال صرف اللّفظ عن ظاهره ما يجعل الاستقراء عكسيّا أو منقوصا في أفضل الحالات.

لقد ظلّ إمكان التّأويل في التّعامل مع "الظّاهر" و"النصّ" إمكانا نظريّا ضعيفا في تقاسيم الأصوليّين لألفاظ الوحي، لأنّه حوصر في دائرة البيان. ففي المنطلق ثبّت الفكر الأصوليّ شرعيّة التّعامل التّأويليّ مع "النصّ"، إذ "يحتمل أن يُؤوّل أي يراد منه غير ما هو نصّ عليه"[1]، لكنّ هذه "الغيريّة" سرعان ما تكتسب "هويّة دلاليّة" موجودة سلفا، تتعالى عن متغيّرات المقام والظّرف والقصد، فيقع تثبيتها بحيث تلغي كلّ شرعيّة استئناف القراءة أي التّجديد. فالمشكلة أنّ الخطاب الأصوليّ لم يعتبر الوحي والحديث خطابين، بل مفردات وصيغا جامدة حتّى إن كانت مشبعة بالإيحاء، ففي هذه الحالة تُقرأ على المجاز مرّة واحدة ليشيع فيموت أي يصبح مجازا مستهلكا مكشوف المعنى، فلا يبقى للغموض مكان ولاستمرار العمليّة التّأويليّة جدوى. إنّ اعتبار النصّ الدّينيّ خطابا من شأنه أن يجعله معرّضا لسوء الفهم والتّأويل بصفة دائمة، أمّا الاحتراز من كثافة المعنى والطّاقة الإيحائيّة للّغة وما تستتبعه من "منطقة غموض" فقد أدّى إلى التّرغيب في "التّبيين" والتّنفير من "التّأويل".

وقد يُقال في هذا المستوى إنّ كلّ فقيه يوجّه قراءته للقانون –سواء كان دينيّا أو وضعيّا- نحو "الوضوح" لا "الغموض"، لكنّ هذه القاعدة تصطدم بأنّ الوحي القرآنيّ "فوق-قانونيّ" أي "غير قانونيّ"، ممّا جعل "السّندات" الّتي أقام عليها الأصوليّون العمليّة التّأويليّة تتهاوى، فقد رفضوا التّأويل متى عارض نصّا صريحا، وغيّبوا أنّ أغلب آيات الأحكام واضحة فلا معنى لتأويلها إذن، بل هم غيّبوا القاعدة المعارضة وهي أنّ النّصوص التّشريعيّة جميعها تقبل التّخصيص والتّقييد والحمل على المجاز حسب قواعدهم. كما غيّبوا حقيقة تاريخيّة يقينيّة، وهي أنّ بعض الصّحابة كان قد خالف –في المستوى العمليّ- عددا من الآيات "الصّريحة". وإنّ من شأن هذا التّغييب المتكرّر المقصود أن يُضعف السّلامة اللّغويّة والتّداوليّة والتّاريخيّة لمعادلات الأصوليّين، ويحدث بونا شاسعا بينها وخصوصيّة الوحي الإسلاميّ.

لم يخل التّراث الأصوليّ مع ذلك من إرهاصات كان يمكن أن تشرّع لتجديد القانون عبر استئناف الفعل التّأويليّ خروجا عن المعنى السّطحيّ وغوصا في طبقات المعنى، ذلك أنّه عرّف الظّاهر بأنّه كلّ لفظ يحتمل معنيين وأكثر، ثمّ واجه كثافة المعنى بأن جعل بعض المعاني أولى باللّفظ، فإن تعدّدت الاجتهادات لا تكون شرعيّة كلّها، وإنّما المصيب واحد والبقيّة باطلة، فطبقات المعنى محمولة على البدل لا الاجتماع. في هذا المستوى تحديدا يرتدّ الفكر الأصوليّ عن خصوصيّة القانون إلى فكرة "المقدّس"، وهي الردّة الّتي جعلته لا يقبل التّأويل تعليلا للأحكام، وإنّما "هو إخراج اللّفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله، وليس هو الظّاهر فيه"[2]،

---

[1] عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه. ص164.

[2] محمّد أبو زهرة، أصول الفقه. ص135.

فالأمر مثلا ظاهر في الإيجاب وقد يحتمل الإرشاد، والنّهي ظاهر في التّحريم وقد يحتمل التّنزيه، وقس على ذلك بقيّة الصّيغ والأحكام.

ولا يمكن الخروج من هذا المأزق الدّلاليّ إلاّ بنظام الإحالة على "مقام القول" و"باقي القول"، رغم ما فيه من صعوبات منهجيّة ومعرفيّة، إذ "قد ينشأ الإشكال من مقابلة النّصوص بعضها ببعض، أي يكون كلّ نصّ على حدته ظاهر الدّلالة على معناه ولا إشكال في دلالته، ولكنّ الإشكال في التّوفيق والجمع بين هذه النّصوص"[1]، على غرار الآية "ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيّئة فمن نفسك" والآية "قل كلّ من عند الله". فشل الفكر الأصوليّ في احتواء هذه النّتوءات فشلا يجد تعبيره في السّجال الكلاميّ بين المذاهب العقديّة الّتي تمسّك كلّ منها بقراءة تجزيئيّة عديمة الفائدة، ولم يعتمد أيّ منها منهجيّة التّأويل الكليّ للوحي.

ويمكن تعليل هذا الفشل بالقراءة الإيديولوجيّة للوحي، ومن سمات القراءات الإيديولوجيّة أن تكون النّتائج سابقة على المقدّمات، ثمّ يتمّ تطويع المادّة النصيّة لتبرير مبادئ المذهب أو الجماعة. لذلك كان التّأويل المعتمد في معالجة مراتب الألفاظ عكسيّا، سواء تعلّق الأمر بمراتب الوضوح أو الخفاء. فحكم الخفيّ والمشكل والمجمل وحتّى المتشابه واحد: التّسليم بالحقيقة المقدّسة ثمّ بذل الجهد في الوصول إليها، إمّا عبر الطّلب والتّأمّل في اللّفظ مع "الخفيّ"، وإمّا بدليل آخر مع "المشكل"، وإمّا ببيان من جهة المجمِل، وإمّا بالتّسليم بترك الطّلب مع "المتشابه". ففي جميع حالات التّجلّي والتّخفّي يتمّ تقديم "عقيدة الحقيّة" ثمّ يكون التّفكير والطّلب، وهو بناء عكسيّ عبّر عنه السّرخسي بقوله في حكم الخفيّ مثلا: "وحكمه اعتقاد الحقيّة فيما هو المراد، ثمّ الإقبال على الطّلب والتّأمّل فيه إلى أن يتبيّن المراد فيعمل به"[2]. ويسترسل هذا الحكم على بقيّة المراتب وصولا إلى المتشابه حيث تتعطّل آلة الفهم والتّأويل، فالمتشابه "هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه اعتقاد الحقيّة والتّسليم بترك الطّلب"[3]. ليس التّأويل إذن هو الطّريق إلى المعرفة، فلا تأويل مع المتشابه في العقيدة السنيّة ولكن مع ذلك تقدّم فيه "الحقيّة" أي اعتقاد الحقيقة. لا يمكننا في هذه الحالة الحديث عن بناء عكسيّ للمعرفة لأنّه لا يوجد "بناء" ولا توجد "معرفة" في هذه الوضعيّة.

إنّ من شأن إعادة تمحيص التّصوّر الّذي قدّمه التّراث الفكريّ العربيّ للتّأويل أن تخلّص هذا التّراث من كثير من تناقضاته، وهي مرحلة ضروريّة يجب أن تسبق الدّعوات المتسرّعة إلى "تجديد التّشريع" أو "تحديث الفكر القانونيّ في الإسلام". تعلّق هذا التّدافع بمنطلقات التّأويل ومناهجه، وطال مآله، إذ اختلف القدامى بين اتّجاه يقرّ بأنّ "التّفسير يكون في عهد النّبيّ، والّذي يجيء بعد ذلك من الاجتهاد لا يمنع الاحتمال"[4]، واتّجاه يؤكّد ضرورة استمرار الحالة التّأويليّة، دليله على ذلك أنّ الحديث المتواتر الّذي يفصّل الأصناف الرّبويّة الستّة لم يقض على الاختلاف بين المذاهب والأعلام حول الرّبا وتلقّته الأجيال بتأويلات عديدة تحفل بها الموسوعات الفقهيّة. والبادي انّ الاتّجاه الأوّل نظريّ حمل لواءه الأصوليّون، والثّاني إفراز فقهيّ عمليّ، ما يجعل التّناظر بين الفقه والأصول أقرب إلى المعارضة منه إلى المطابقة. وينسحب هذا "التّنافس" حول الشّرعيّة بين "الفصول" التّقعيديّة و"فصول" الواقع

---

[1] عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه. ص172.

[2] أصول السّرخسي. ج1. ص168.

[3] أصول السّرخسي. ج1. ص169.

[4] محمّد أبو زهرة. أصول الفقه. ص123.

إلى فكرة القانون الحديث ذاته، إذ تفطّن واضعوه إلى علّته وحتميّته، فسلّموا بأنّ "هذا الغموض القانونيّ يُعزى إلى الصّراع بين المستوى النّظريّ وواقع ظروف عيش الأفراد، ولا يبدو هذا الصّراع قابلا لأيّ توفيق"[1].

بل إنّهم قدّموا الحاجة العمليّة على مقتضى النّظريّة، إذ "تمّ قبول هذا الغموض القانونيّ طويلا، ما جعل المستوى العمليّ يتولّى زمام هذه الموارد ويوظّفها لصالحه"[2]. وفي هذا المستوى تحديدا يكمن الفرق الجوهريّ بين ماضي التّشريع الإسلاميّ وحاضر القانون الغربيّ، فقد حافظ هذا الحاضر على سلطة "المستوى العمليّ" وقدّمه على المستوى النّظريّ، رغم أنّ الدّساتير والمجلاّت القانونيّة الممثّلة لهذا المستوى صيغت في لغة مكشوفة دقيقة، بينما حصر ذلك الماضي الإكراهات العمرانيّة والحضاريّة والتّاريخيّة في خانة "الضّرورة" و"فعل "الاستثناء"، ما أفقدها شرعيّة التّأويل، رغم تعاملها مع نصّ إيحائيّ تعمّد تكثيف المجاز والرّمز والتّخييل والغموض في لغته.

[1] راجع Axelle Magnier. La prostitution, une activité dont la légalité fait débat.
Dans Regards croisés sur l'économie 2014/1 (n° 14), pages 241 à 244

[2] راجع Olivier Petit. La surexploitation des eaux souterraines : enjeux et gouvernance
Dans Natures Sciences Sociétés 2004/2 (Vol. 12), pages 146 à 156

الخاتمـــة:

حاول الفكر الأصوليّ احتواء ألفاظ الوحي الإسلاميّ في شبكة تتألّف من ثمانية عناصر متناظرة. ثمّ رتّب أربعة منها من الأقلّ وضوحا إلى الأشدّ وضوحا، وقابلها بأربعة تتفاوت درجة غموضها من "الخفاء" إلى "التّشابه" والإبهام. وحافظ هذا التّبويب على حركيّته لأنّه خضع لجملة من المتغيّرات تتعلّق بالمقام والقصد وصعوبة الفهم ومزاحمة الباطن للظّاهر وتعارض المقال في مجموعه وتعدّد شروط قراءته. لذا كان التّقسيم الشّافعيّ مخالفا لنظيره الحنفيّ مخالفة دالّة على صعوبة تنميط الاستعمال اللّغويّ في قانون، وعلى حيويّة الفعل التّأويليّ في المراحل التّأسيسيّة الباكرة.

وعلى غير العادة، تلقّف جمهور الأصوليّين الجدد المقالة الحنفيّة لأنّها كفيلة بتحقيق غرضين رئيسيّين، غاية أصوليّة فقهيّة تتمثّل في الفصل بين الغموض والشّريعة، وغاية أصوليّة كلاميّة هي منع تأويل "المتشابه" مع التّسليم بحقيّته، وانبرى أعلام المذهب يعلّلون الغموض تعليلا توحيديّا على الطّريقة الأشعريّة ويرفضون تعدّد الحقائق بفرض وحدة الإصابة في الاجتهاد، وبذلك صبّ الاختلاف الأصوليّ بين الحنفيّة والشّافعيّة في مجرى عقديّ أشعريّ واحد، يباين الطّرح المعتزليّ في منطلقاته وأهدافه.

ورغم كلّ ذلك لم يفلح الفكر الأصوليّ في ترسيم خطاطة دلاليّة تقرأ في ضوئها ألفاظ الوحي، فرصدنا ارتباكه في كثير من المحاور والمراحل، ونعلّله بأنّ الدّرس اللّغويّ الأصوليّ لم يتأسّس على ضبط ماهويّ لموضوعه ومنهجه. وإنّما ظلّ يتردّد بين تصوّرين ومنهجين: فإمّا أن نعتبر الوحي أحيانا نصّا قانونيّا فنقرؤه باعتباره وثيقة قانونيّة ونخضعه لمبادئ التّأويل القانونيّ المعتمدة في فقه القضاء، وإمّا أن نعتبره نصّا دينيّا إيحائيّا ترميزيّا يخاطب قلب المؤمن لا عقل القاضي، ممّا يحتّم قراءته جماليّا. أمّا الفكر الأصوليّ فقد تراوح بين التّفكير القانونيّ والتّفكير البلاغيّ في سعيه إلى فكّ شفرات إنتاج الخطابين القرآنيّ والنّبويّ.

لقد أحالنا الدّرس الأصوليّ للظّاهر –ولمراتب الألفاظ عموما- على ضرورة التّأويل لفهم الخطاب وتخليصه من شوائب الغموض، وأبان أنّ تلك المراتب أقرب إلى أن تكون طبقات في المعنى متحرّكة منها إلى أن تكون طبقات في الألفاظ ثابتة. لكنّ ذلك الدّرس أهدر هذه الحيويّة التّأويليّة في سبيل دحض فرضيّة الغموض باعتباره رديف العبث، فلم يتمخّض التّراث عن "صراع التّأويلات" وإنّما عن صراع بين البيان الإلهيّ المقدّس وغموض آلة الاجتهاد البشريّ. ولمّا اعتُبر البيان فصلا مُنع المزج بين الفعلين. ونتيجة لذلك ألغى الفاعلون المركزيّون في الثّقافة الإسلاميّة خصوصيّة الوحي القائمة على ثنائيّة التّجلّي والتّخفّي، وهي من صميم القصد التشريعيّ في الحالة القرآنيّة، واستتبع ذلك تحويل الفعل التّأويليّ من وظيفة البناء إلى وظيفة البيان. قد يُعترض على هذا التّقرير باستحضار معارضة الفقه العمليّ لقواعد الأصوليّين النّظريّة، ولكنّ هذه المعارضة ظلّت في مرتبة "الاستثناء" و"الضّرورة"، فلم تكتسب أثرا واضحا في تشكيل معالم الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

قائمة المصادروالمراجع

1. المصادر:

- الآمدي سيف الدّين، الإحكام في أصول الأحكام. طبعة أولى، دار الصّميعي للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 2003.
- البخاري علاء الدّين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، طبعة دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة- مصر، [د.ت.].
- البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه. طبعة المعهد العلميّ الفرنسيّ للدّراسات العربيّة، دمشق، 1964.
- الدبّوسي أبو زيد، الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلّة الشّرع. طبعة أولى، وزارة الأوقاف، الأردن، 1999.
- الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه. طبعة ثانية، دار الأنصار، القاهرة- مصر، 1980.
- الرّازي فخر الدّين، المحصول في علم أصول الفقه. طبعة مصر، مؤسّسة الرّسالة [د.ت.].
- السّرخسي أبو بكر محمّد ، أصول الفقه. مطابع دار الكتاب العربيّ، القاهرة- مصر، 1954.
- السّمعاني أبو المظفّر، قواطع الأدلّة في أصول الفقه. طبعة أولى، مكتبة الملك فهد، الرّياض/ السّعودية، 1988.
- الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول. طبعة دار الفكر، دمشق- سوريا، [د.ت.].
- عبد الجبّار القاضي، المغني في أبواب العدل والتّوحيد. طبعة أولى، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 2011.

2. المراجع

أ- باللّسان العربيّ:

- أبو زهرة محمّد، أصول الفقه. طبعة دار الفكر العربيّ، القاهرة - مصر، 1959.
- الجابري محمّد عابد، بنية العقل العربيّ. طبعة تاسعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت/ لبنان، 2009.
- خلاّف عبد الوهاب، علم أصول الفقه. طبعة ثامنة، دار القلم، القاهرة/ مصر، 1956.
- دمّق رؤوف، من خصوص الوحي إلى عموم الرّسالة: إشكاليّة التّخصيص والتّعميم في الفكر الأصوليّ القديم. طبعة أولى، منشورات وحدة البحث المتخيّل، صفاقس/ تونس، 2022.
- طاع الله محمّد، أصول الفقه عند المحدثين. طبعة أولى، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، تونس، 2000.
- الميلادي رياض، الكتاب أصلا من أصول التّشريع إلى حدود القرن الثّامن للهجرة. طبعة مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرّباط- المغرب، وبيروت- لبنان، 2016.

ب- باللّسان الأجنبيّ:

- Ricoeur Paul. De l’interprétation : essai sur Freud. Paris. Editions de Seuil. 1965.

- Searle John R. Sens et Expression : Etudes de Théorie Des Actes De Langage. Cambridge, University Press, 1979.
- Martina Santschi : Quand les impôts locaux font l'objet de négociations : la taxe pour le service social dans l'État du Bahr el Ghazal du Nord, au Soudan du Sud., Traduit de l'anglais par Miriam Périer Dans Politique africaine 2018/3 (n° 151)
- Maryse Gadreau, Fanny Pélissier. Le Fond d'aide à la qualité des soins de ville, un instrument adapté pour la recomposition en réseaux régionalisée du système de santé français. Dans Revue française des affaires sociales 2003/1-2.

هل الطبيب الفاضل فيلسوف؟ [1] الطب والفلسفة في القرون الوسطى

سيدي محمد ولد المصطفى

قيل في كتاب امتحان الطبيب، إنه يجب أن يكون الطبيب متيقظا

ذكيا، له قدرة على استعمال القياس، يستخرج الوجوه للعلاج من تلقاء نفسه"

القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء"

ليس من السهل أن نفصل الفاعلية العلمية الوسيطة عن الفلسفة بوجه عام، لأن التصور الوسيط للعلمية يختلف عن الاعتبارات الحديثة للمفهوم التي تنهض على قاعدة ميتودولوجية هي أساس التباين والاختلاف بين العلوم، ومميزة لكل علم عن العلم الآخر، في حين يقوم العلم الوسيط على معنى آخر.

فلا يُفصل علم الطبيعة عن الميتافيزيقا، ويتم الخلط بين الفلك الرياضي والتنجيم،بينما يضم العلم الرياضي رباعي:الارثماطيقى والهندسة (علم المقدار) والهيئة وعلم التأليف وقد تقترن الخيمياء والصيدلة بأنماط معرفية أخرى كالسحر والطلسمات والطب.

لذا فإن تناول الفلسفة والطب في القرون الوسطى سيكون محكوما بتلك الاعتبارات السالفة، ويكشف كذلك عن خصوصية علم الطب في المجال العربي الإسلامي لأنه سلم من سؤال المشروعية والمبررات مبررات الوجود، التي عرض عليها مجمل علوم الأقدمين، ليشكل "الطب النبوي باكرا دعما لتلك المشروعيةوبديلا للطب الشعبي والكهانة وما إليها من ممارسات.

عودة إلى مسألة التعالق بين العلوم الوسيطة واستكمالا للسؤال الرئيسي أي السؤال القيمي حول معرفة طبيعية (صلة الفضيلة بالطب والفلسفة) والعنوان الفرعي الشارح له(الطب والفلسفة في القرون الوسطى) والذي يراد منه أن يكشف الصلات المتبادلة بين مبحث فلسفي أخلاقي، ومعرفة طبيعية مستندة إلى التجربة الزمنية والخبرات التي تجمعت من أنحاء شتى وعصور مختلفة، ودون هذا التفريع يغدو السؤال القيمي حول الطب إرسالا للقول عواهنه، ومن ثم يجب التساؤل :

ما مكان الطب في تصنيف العلوم عند متفلسفي الإسلام؟

هل كان الأطباء يتفلسفون؟ إلى أي حد كانت محبة الحكمة حاضرة في فقه الأبدان؟

---

[1] ألقتها بكلية الآداب والعلوم)،CNRS- هذا الموضوع في الأصل تعقيب على محاضرة لبولين كوتشي الباحثة في المركز الوطني الفرنسي للبحث الإنسانية بجامعة نواكشوط، وهي مختصة بتاريخ العلم والفلسفة العربيين والعنوان يرجع لها، ولكنها تكلمت من ناحية نفسية وركزت على البعدين الفلسفي والأخلاقي وعلى تاريخ الطب نفسه.

وما دور الحسبة في التأثير على فضلية الطب والاقتراب من الفلسفة من جهة استعمال القياس، واستلهام معارف الأطباء الفلاسفة، حتى صار القول " **كل طبيب فاضل فيلسوف، وكل فيلسوف فاضل طبيب**"سائرا يصدق على تاريخ الطب والأحياء ويحيل –رغم الفوارق- على الطرح الحديث لمسألة أخلاقيات العلم وبالذات أخلاقيات البيولوجيا؟

1. شرعية الطب بين المجتمع والدين

أ_ الطب الشعبي: تمهيد اجتماعي للطب العالم

من ناحية الاشتقاق يشير جذر الكلمة (طب إلى سحر) "فالساحر هو الجد الأعلى للطبيب، وسلف من أسلافه، وكلمة طبيب العربية من هذا الأصل، فمن معاني الطب السحر، والمطبوب في العربية هو المسحور، والطاب هو الساحر الذي يستخدم طبه في البرء والشفاء، حتى إن كتب الحديث نفسها أدرجت السحر في الطب"[1]

هذه الدلالة اللغوية من شأنها أن تكشف عن الطابع التاريخي والثقافي للطب الشعبي، فهو ليس إنتاج شعب وحيد أو حضارة معينة، بل إن تاريخه موغل في القدم، يأخذ من البابليين مثلا أهمية السحر والكهانة، ومن الصينيين العلاج بالكي، ومن الهنود بتر الأعضاء وتشريحها و الاهتمام كذلك بتأثير الأرواح الشريرة على الناس.

هذا العامل الاجتماعي التاريخي أخذ في الاعتبار إذ يرد في طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد الأندلسي[2] أن عناية العرب في صدر الإسلام كانت منصبة على اللغة، ومعرفة أحكام الشريعة، وعلى علوم الطب الموجودة عند أفراد غير منكورة لحاجة الناس إليها طرا،

بينما يبدو موقف ابن خلدون[3] أكثر وضوحا إذ يصف تلك العلوم بالقصور واصفا طرق انتقالها من مشائخ الحي بالتوارث أو التعلم، وإذ وفقت بعض تجارب العلاج عند أهل البادية فليس ذلك حتما على أساس قانون طبيعي.

لم يكن الطب مثل علوم الأوائل الأخرى التي استغرق الاعتراف بأهميتها العلمية بعض الوقت الفلسفة والفلك والخيمياء ، أما ما يجمع تلك المعارف فهو انتقالها بالتلقين وتحسينها بالخبرة و و هي إرث ثقافي أكثر منها معلومات تجريبية مضبوطة ،

"""المعرفة الطبية التقليدية التي لم تكن مستمدة من الكتب، بل مؤسسة على تراث الأجيال المتعاقبة، وتغتني بما تلاحظه من دراسة الأمراض، ومن المعرفة التجريبية لمزايا النبات والأغذية في كل ناحية من نواحي الامبراطورية الشاسعة –التي كانت في طور التأسيس- هذا الطب الشعبي كان ذو جدوى لدى العامة والعشابين والقوابل، بكل تأكيد لم تكن هذه المعرفة متجانسة، ولكنها تتنزل في الوسط الطبيعي، حسب هذه أو تلك من الفئات التي تطبقها وكانت مقبولة عند جميع الناس""""[4]،

لكن شرط القبول هذا لا يعني بالضرورة حضور الطابع العقلي والاستدلالي في الطب الشعبي إذ كثيرا ما يكون سببا للتندر والسخرية، وبالانتشار الأفقي للطب العالم غدت تلك المعارف علامة الجهل والنصب والاحتيال، وظلت موجودة بشكل مواز من

---

[1] -عبد الرحمن مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني- دار الكتاب المصري، بيروت، القاهرة 1978 ص91

[2] - أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة، بيروت 1985 ص 263

[3] - ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر 650/1

[4] -Ahmed Djebbar, l age d or de sciences arabes, Pommier, Paris, p 113-114

ذلك ما رواه ثمامة بن الأشرس[1]للخليفة المأمون: «لقد مررت منذ أيام وأنا أريد الدار، فإذا بإنسان قد بسط كساه وألقى عليه أدوية، وهو قائم ينادي: هذا دواء لبياض العين والغشاوة والظلمة، وإن إحدى عينيه لمطموسة والأخرى موشوكة، والناس قد اجتمعوا عليه، فدخلت في غمار تلك العامة، ثم قلت: يا هذا إن عينيك أحوج من هذا الأعين إلى العلاج، وأنت تصف الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين، فلم لا تستعمله؟. فقال أنا في هذا الموضع منذ عشرين سنة، فما مر بي شيخ أجهل منك، قلت: وكيف ذلك؟ قال:ياجاهل أتدري اين اشتكت عيني؟ فقلت :لا، فقال: اشتكت بمصر عين واشتكت بمصر عين فكيف ينفعها دواء بغداد؟»[2].

و لا نعدم شبيها لهذه الحادثة ، فقد ذكر الطبري أن الرشيد اعتل علة، وعالجه الأطباء فلم يجد من علته إفاقة، فقال أبو عمر الأعجمي : بالهند طبيب يقال له منكة رأيتهم يقدمونه على كل من بالهند وهو أحد عبادهم وفلاسفتهم ، فلو بعث أمير المؤمنين لعل الله أن يبعث له الشفاء على يده ، قال : فوجه الرشيد من حمله، ووجه إليه بصلة تعينه على سفره، فقدم فعالج الرشيد فبرئ من علته بعلاجه، فأجرى له رزقا واسعا وأموالا كافية، فبينا منكه مارا بالخلد إذا هو برجل من المانيين قد بسط كساءه، وألقى عليه عقاقير كثيرة، وقام يصف دواء معجونا فقال في صفته: هذا دواء للحمى الدائمة[3]، وحمى الغب، (التي تزيد مدتها على اثنتي عشرة ساعة حتى تبلغ أربعا وعشرين) وحمى الربع(مدتها قد تمتد أطول من حمى الغب، وسببها فساد الأخلاط واستحالتها إلى السوداء)،والمثلثة،ولوجع الظهروالركبتين والبواسير والرياح ..... فلم يدع علة في البدن إلا ذكر أن ذلك الدواء شفاء منها فقال منكه: لترجمانه ما ذا يقول؟ فترجم له ما سمع، فتبسم منكه وقال: على كل حال ملك العرب جاهل، وذاك أنه إذا كان الأمر على ما قال هذا فلم حملني من بلادي وقطعني عن أهلي وتكلف الغليظ من مؤونتي وهو يجد هذا نصب عينيه وبإزائه، و إن الأمر ليس كما يقول هذا فلم لم يقتله، فإن الشريعة قد أباحت دمه ودم من أشبهه لأنه إن قتل فإنما هي نفس يحيا بقتلها خلق كثير ، وإن ترك هذا الجاهل قتل في كل يوم نفسا وبالحري أن يقتل اثنين وثلاثا وأربعا في كل يوم وهذا فساد في التدبير ووهن في المملكة [4].

و يؤكد السياق الذي تظهر تلك المعالجات الشعبية أنها كانت تعاني من ناحيتين: من ناحية الطب النبوي، ومن ناحية منقول الترجمات أي ما يصفه ليشتانتيلر "بقفزة فوق اللامعقول" اللامعقول الهيلينستي، وسيطرة التنظير الفلسفي على المأثور الطبي ككل.

ومع ذلك فإن ممارسة الطب والصيدلة بالاحتيال والنصب لم تتوقف رغم تزايد مفعول الترجمات الطبية، ورغم انتشار الطب النبوي على نطاق واسع.

---

[1] وكان نديما ظريفا صاحب ملح ، اتصل بالرشيد ، ثم . - العلامة أبو معن النميري البصري المتكلم ، من رؤوس المعتزلة القائلين بخلق القرآن -جل منزله .204روى عنه تلميذه الجاحظ، انظر سير أعلام النبلاء للذهبي، الجزء العاشر، طبعة مؤسسة الرسالة ، ،ص .بالمأمون

ربما يذكر هنا دور المعتزلة في دعم علوم الأقدمين وبحثهم لها، واهتمامهم بكل الترجمات بماهي جهد عقلي، يحث على التدبر والاعتبار.

[2] . أحمد بن يحي بن المرتضى ،فرق وطبقات المعتزلة ، مكتبة الحياة، بيروت1961، ص 72

[3] - يعرف جالينوس في "الحميات" الحمى بأنها أصناف سوء المزاج، وتكون إذا صادف القلب حرارة خارجة عن الطبيعة، وقد تكون الحمى باستحالة الحرارة الغريزية إلى الحرارة النارية والطب غرضه مقابلة الضد بالضد، [...] والحمى الدائمة إلى غلبة طبيعة معينة على إحدى الطبائع الأخرى، ذكره ثابت بن قرة في الذخيرة ص 216-217

[4] - أبي جعفر محمد بن جريرالطبري، تاريخ الرسل والملوك مج 5، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1976، ص 19.

ب - الطب النبوي: منظور مخالف

حارب الطب النبوي بعض الأفكار الراسخة في الطب الشعبي كالسحر والعرافة والكهانة ومن ناحية العلاج يقدم وصفات مستحدثة، ولهذا فلا عجب أن نظفرضمن مصنفات الفقهاء على عناوين تعالج الموضوع ذاته، وتقر ما وافق روح الإسلام وتلغي غيره، وهذا منطو على معنى آخر للفضيلة أساسه ديني صرف.

ورد أن الشمردل بن قباب النجراني كان بين وفد نجران بن الحارث بن كعب، فنزل بين يدي النبي فقال: يارسول الله بابي أنت وأمي كنت كاهن قومي في الجاهلية، وإني كنت أتطبب فما يحل لي ؟ قال: فصد العرق، ومجسة الطعنة، إن اضطررت، وعليك بالسنا، ولا تداو أحدا حتى تعرف داءه، قال: والذي بعثك بالحق أنت أعلم مني بالطب[1].

وجاء في صحيح البخاري حديث: الشفاء في ثلاثة في شرطة محجم أو شربة عسل، أو كية بنار وأنا أنهي أمتي عن الكي[2].وفي حديث آخر: من تطبب ولم يكن معروفا بالطب فهو ضامن"[3].

فقد اعتنت الأحاديث بحفظ الصحة، ووصف العلاج الذي يجب أن يكون بالمباحات فقط، وكذلك مسؤولية الطبيب وحال الخطأ الطبي إلى غير ذلك.

كما يمكن أن نفهم أن "الفقهاء" صنفوا في عصور لاحقة كتب الطب خدمة للدين وتدبرا في الآيات الكونية، يؤثر عن الإمام الشافعي "لا أعلم بعد الحلال والحرام أنبل من الطب إلا أن أهل الكتاب غلبونا عليه، وكان يتلهف على ما ضيع المسلمون من الطب ويقول ضيعوا ثلث العلم ووكلوه إلى اليهود والنصارى[4].

وقد نقل عن الزرنوخي قوله: "الفقه للأديان، والطب للأبدان وماسوى ذلك فهو بلغة"[5]

وهذا التقسيم نلمس مفعوله عند الفقهاء المتطببين وهم يستعملون نفس اصطلاحات الأطباء ويدورن في نظرية العناصر إذ يعرف ابن القيم في زاد المعاد الطبيب "بأنه هو الذي يفرق ما يضر بالإنسان جمعه،أو يجمع ما يضره تفرقه، أو ينقص منه مايضره زيادته، أو يزيد فيه ما يضره نقصه، فيجلب الصحة المفقودة، أو يحفظها بالشكل والشبه، ويدفع العلة الموجودة بالضد والنقيض ويخرجها أو يدفعها بما يمنع حصولها بالحمية"[6].

---

1. أحمد شوكت الشطي ، مجموعة أبحاث في الحضارة الإسلامية والمجتمع العربي، منشورات جامعة دمشق 1963 ص33.

2- صحيح البخاري حديث – (5357)حدثني محمد بن عبد الرحيم أخبرنا سريج بن يونس أبو الحارث حدثنا مروان بن شجاع عن سالم الأفطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الشفاء في ثلاثة في شرطة محجم أو شربة عسل أو كية بنار، وأنا أنهى أمتي عن الكي.

3- أخرجه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده برقم 4576 في كتاب الديات، والحاكم في المستدرك 4/336 برقم 7564 في كتاب الطب

4- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، مناقب الشافعي، الجزء الثاني، تحقيق السيد أحمد صقر، الطبعة الأولى، دار التراث،القاهرة 1970، ص116.

5والتيمية والأسلوبية في الفكر العلمي،منشورات كلية الآداب - محمد بن ساسي، الرسالة البيبليوغرافية لابن أبي أصيبعة ضمن العناصر الإبدالية الرباط 2004، ص144.

6 – الإمام محمد أبي بكربن أيوبشمس الدين أبي عبد الله ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة السابعة والعشرون، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية ، بيروت ، الكويت 1994، ص6-7.

من هنا يمكن أن نفهم كيف تعلق الطب بمسألة الحسبة باعتبار النفس إحدى الكليات الخمس حتى لو غضضنا الطرف عن دور السريان من متطببي الخلفاء حين سعوا إلى تداول علم الطب في عائلات معروفة ترقى أصولها إلى جنديسابور.

2- الطب العالم : التوتر بين منقول الترجمات والعقلية الإسلامية

أما المقابل لهذا الطب الشعبي أي الطب العالم فهو يضم مزيجا من الطب الهيليني المنسوب إلى أبوقراط ومن الإرث الهيلينستي المنسوب إلى جالينوس، لذلك فقد كان هناك "توتر لا يمكن تفاديه بين الطب والعقلية الإسلامية بحسب شارل ليشتانتيلر " رغم موقف الإسلام من رسم الجسد الإنساني فكثيرة هي اللوحات المرسومة من أجل دورس التشريح، الجراحة، التوليد، بالإضافة إلى التغيير في معالجة الأمراض العقلية [...] فقد كانوا يلاقون العناية بلطف واهتمام في أقسام مخصصة لهم ومن بين المعالجات المختلفة نجد الرقص والموسيقى لتسلية هؤلاء المرضى"[1]

والواقع أن ما يشير إليه الباحث هنا خاص بمراحل متقدمة من الترجمة واستلهام المنقول الأجنبي وصولا إلى الإبداع، وأن اتصال المسلمين بعلم الطب كان باكرا سواء من حيث بناء البيمارستانات أو جهد التعريب.

إذا كان لنا أن نحدد بداية ظهور هذا الطب العالم فهي مع الأمويين – وعليه فهي أسبق زمنيا من حركة الترجمة- فقد كان للحجاج بن يوسف طبيبان ثيادوق(ت 90-709) وتاودن الذي ألف لابنه كناشا في الطب،وكان معاصرا لماسرجويه الذي صنف بدروه[2].

و قد تُرجم كناش اهرون الاسكندري في فترة مروان بن الحكم(64-65/683-684) بينما بنى الوليد بن عبد الملك بيمارستانا بدمشق حوالي (706/88) ونصب له الأطباء وحبس فيه المجذومين وأجرى عليهم الأرزاق[3]

هذا بخصوص البدايات أما التطور الحاصل ابتداء من منتصف القرن الثاني الهجري، من خلافة المنصور واستقدامه جرجيس بن بختيشوع، وخدمته للمهدي والرشيد من بعده، فقد اعتمد كتاب الوصفات لبقراط ومختارات لجالينوس أي نفس برنامج الرها وجنديسابور، ومن جهة استخراج الأدوية وتركيبها تم اعتماد ترجمة اسطفن بن باسيل لكتاب الأدوية المفردة لديسقوريدوس الذي عرف بكتاب الحشائش[4]

وأمام التباين الحاصل بين مسعى التعديل الذي توخاه الطب النبوي لتقويم الطب الشعبي ، وبين المعارف الطبية الوافدة التي لا تخلو من بعد فلسفي، يبدو الحديث عن التلازم الحاصل بين محب الحكمة والفضيلة والطب مبررا سواء من منظور الإسلام أو من جهة الأتيقا العامة الإغريقية. وإن كان الكلام عن دور المتطبب يتطلب المرور بفهارس الكتب المنقولة إلى العربية –على علاتها- وهي لاتشمل الطب وحده بل تتضمن نظرة إلى الفلسفة وأي مكان احتله الطب في تصنيفها للعلوم.

---

[1] قطاية، حول نظرة جديدة في تاريخ الطب العربي، مقال منشور في مجلة المعرفة، عدد 208 السنة 18 ،وزارة الثقافة والإرشاد – د.سلمان القومي،دمشق 1979، ص107.

[2] - أبو الفرج بن العبري، تاريخ مختصر الدول، نشرة أنطوان صاليحي، طبعة ثانية، بيروت 1958،ص113

[3] - ذكره حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات جامعة الموصل،1977،ص 41.

[4] أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل وعلي زكي، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962،ص 58. - دلاسي

1.2 - مكان الطب في تصنيف العلوم عند متفلسفة الإسلام

لا يذكر الكندي في رسالته حول عدد كتب أرسطو وما يحتاج إليه منها في تحصيل الفلسفة الطب بالاسم ، وربما يعتبره مستطرقا على الولاء بعد الرياضيات والمنطق والطبيعة وماوراءها والأخلاق، ويمكن ممارسته بعد استكمال العلوم الفلسفية خاصة إذا عرفنا أن الكندي كان يعالج أحيانا بالموسيقى وهي داخلة في العلوم الرياضية، يدعم وجهة النظر هذه اعتبار جان جوليفه "أنه أي الكندي نجح في أن يتصور تعدد العلوم التي كانت معروفة في ذلك الوقت كنظام أو ارتقاء في الاكتساب المعرفي"[1] بينما لا يذكر الفارابي في إحصاء العلوم غير العلوم العربية والفلسفية و"الغائب الأكبر فهو الطب"[2].

يتلافى ابن سينا هذا النقص عند بحثه العلاقات بين العلوم "ما تتفق فيه وما تختلف"[3] فيوظف المنطق ليبين أن التداخل أو التمايز ليس شيئا آخر غير تمييز الجنس من النوع "فالطب وعلم الأخلاق يدرسان قدرات النفس البشرية للإنسان بصفته حيوانا، ولكن الطب يختص بجسم الإنسان وأعضائه بينما تهتم الأخلاق بالنفس المفكرة وبقدراتها العملية.

ونظفر عند ابن رشد بإضافة نوعية في كتابه الكليات حين يكتب"إن الغرض في هذا القول أن نثبت هاهنا من صناعة الطب جملة كافية -على جهة الإيجاز والاختصار- تتضمن أصول الصناعة، وتكون كالمدخل لمن أحب أن يتقصَّى أجزاء الصناعة، وكالتذكرة أيضا لمن نظر في الصناعة؛ ونتحرى في ذلك الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة (= صناعة الطب).

لذلك اعتبرالطب صناعة فعلُها، عن العلم والتجربة، حفظُ الصحة وإبراء المرض وهو علم تطبيقي يدرك بالممارسة والدربة والمصادر الرئيسة التي تتسلَّم منها صناعة الطب مبادئها –زيادة على مبادئ العقل- ثلاثة: العلم الطبيعي، والممارسة الطبية، والتشريح. والتقسيم الأرسطي للفلسفة العملية والنظرية غير مجد هنا. فالمتطبب محتاج إلى معارف وعلوم مساعدة للقيام بمهمته على أحسن وجه.

من خلال تلك الأمثلة يتضح مكان الطب علما كان أوصناعة، متقدما في التصنيف أو مذكورا بالعرض، ولكن يبرز في المقابل إشكال أكبر عبر تاريخ الطب والفكر العربي عموما ويكشف عن صراع الطبيب المتفلسف (الفاضل) مع ما ليس إياه، لدرجة يحتاج معها إلى التصنيف في أدب الطبيب...

لنأخذ مثالا من متفلسف ينتسب للطب وهو الكندي حين يقول "ليتق الله المتطبب ولا يخاطر فليس عن الأنفس عوض، وكما يحب أن يقال أنه كان سبب عافية المريض وبرئه، كذلك يحذر أن يقال إنه سبب تلفه وموته"[4]، يجب إذا التحلي بفضيلة الحكمة واليقين عند ممارسة هذه الصناعة وهذا التقليد يرقي إلى جالينوس الذي اعتبر "الطبيب من تكاملت فيه الفضائل كلها، التي هي:العلم التعليمي والطبيعي والإلهي وصناعة المنطق والطب وصالح الأعمال والأفعال"[5]

---

[1] – رشدي راشد وآخرون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997،ص 1285.

[2] – المرجع نفسه، ص1294

[3] - رشدي راشد، الموسوعة،ص1303.

[4] ص190. - عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة

[5] اللطيف الناصر، صفات الطبيب، صحيفة الوسط البحرينية - العدد 3875 - الأربعاء 17 أبريل 2013م الموافق 06 البروفيسور فيصل عبد -ذكره جمادى الآخرة 1434هـ

رغم أن الانتقال بين تلك المجالات العلمية المختلفة ليس مأمون العاقبة دائما، فقد شكا الغافقي[1] من أهل القرن الخامس الهجري "قلة معرفتهم (الناس) بالفرق بين من استخرج شيئا صحيحا قد وقع الغلط قبله، وبين من غلط في شيء قد كان صحيحا فأفسده على من بعده"[2]

هذه مثلا هي حالة ابن رشد مع الكندي"فهذا الرجل كتب مقالة أراد فيها أن يتكلم عن القوانين التي بها تعرف طبيعة الدواء المركب، فخرج إلى التكلم في صناعة العدد، وصناعة الموسيقى على جهة ما يعرض لمن ينظر في الشيء النظر الذي بالعرض وأتى هذا الرجل بهذيانات وشناعات"[3]

وهناك حالة مماثلة وأكثر أهمية وهي الخضوع لأطباء مشكوك في قدراتهم :فقد قال الرشيد لوزيره يحي بن خالد هؤلاء الأطباء ليسوا يفهمون شيئا، فقال يحي: يا أمير المؤمنين أبوقريش طبيب والدك و والدتك، قال الرشيد: ليس بصيرا بالطب وإنما استطببناه إكراما له لتقدم حرمته، وينبغي أن تطلب لي طبيبا ماهرا.

فهل كان السبب غياب الفلسفة عند أبي قريش الطبيب إذا وقفنا عند كلام إسحاق بن علي الرهاوي"من أن كل فيلسوف طبيب، وكل طبيب فاضل فيلسوف، فالفيلسوف لا يقدر على إصلاح غير النفس، والطبيب الفاضل يقدر على إصلاح النفس والبدن جميعا"؟؟

يقودنا هذا التساؤل إلى محور آخر هو هل كانت الفلسفة حاضرة بالفعل في الطب؟ انطلاقا من الوضع الفريد الذي أشرنا إليه في البداية؟ ربما يفيدنا الإلماح إلى السيرورة العلمية نفسها وإلى العلاقات المتبادلة بين الحقول المعرفية خاصة الفلسفة والطب.

2.2 - هل كان الأطباء يتفلسفون؟ حضور الفلسفة في الطب

ينبغي هنا استبعاد كل مضمون قدحي فالمقصود هو الشكل المنهجي للتساؤل الفلسفي وقراءة نصوص الفلاسفة السابقين أو استلهامها في ممارسة الحرفة على الأصح وتدارك النقص وتصحيح الأخطاء مثلما تم في الفلك والرياضيات ابتداء من القرن التاسع الميلادي.

نجد الرازي الطبيب وهو يذكر شكوكه على جالينوس، يستهلها بمقدمة طويلة يبرر فيها إيراد هذه الشكوك فيقول «...يودني . يشهد الله . ذلك أن هذه الشكوك التي أذكرها في الكتاب، لم يكن في كتب هذا الرجل الحبر الفاضل، العظيم قدره، الجليل خطره، العام نفعه، الباقي بالخير ذكره، لكن صناعة الطب، والفلسفة لا تحتمل التسليم للرؤساء والقبول منهم ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم»[4].

---

[1] - يشير ابن أبي أصيبعة إلى أنه كان أعرف أهل زمانه بقوى الأدوية المفردة ومنافعها، وخواصها، وأعيانها ومعرفة أسمائها وكتابه في الأدوية المفردة، لا نظير له في الجودة، ولا شبيه في معناه، قد استقصى فيه ما ذكره ديسقوريدوس، وجالينوس بأوجز لفظ، وأتم معنى، ثم ذكربعد قوليهما ما تجدد للمتأخرين من الكلام في الأدوية المفردة، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص52.

[2] - إبراهيم بن مراد، بحوث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي بيروت 1991، ص 416

[3] – ابن رشد، كتاب الكليات في الطب، تقديم محمد عابد الجابري،الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص 86.

[4] .الرازي أبو بكر بن محمد .كتاب الشكوك على فاضل الأطباء جالينوس في الكتب التي تنسب إليه ، معهد الدراسات الإسلامية ، جامعة طهران، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية كوالالمبور، ماليزيا ، تحقيق مهدي محقق، 1993 (من المقدمة).

لاشك أن علم الطب تأثر بإيحاءات صادرة عن اتجاهات مختلفة، بدءا بالمأثور السرياني الإغريقي، وانتهاء بالتقاليد الثقافية المرتبطة بشعوب المنطقة كان مجالا «أبرز مدى حدة التناحر الذي اتسم به التنظير الطبي آنذاك، وذلك دليل على تعدد الآراء وتنافسها»[1]

يتعلق الأمر هنا بما إذا كانت عملية التنافس خاضعة لسلم قيمي وأخلاقي، أم أنها تحددت على أساس المنفعة الشخصية للأطباء؟

و بالطبع لا توجد إجابة قاطعة بالنفي أو الإيجاب؛ وإن كنا اعتمادا على المعطيات التاريخية نرى أن هذا التنافس دفع بالأطباء من حيث كونهم "جماعة علمية"، إلى رسم حدود تميزها عن سواها، هي معايير مهنية، ينبغي لكل ممارس مراعاتها، وتأخذ شكل اختبار وامتحان أطلق عليه "محنة الطبيب"

3- محنة الطبيب: التقاء الطب بالفلسفة والفقه

قطعا لسبيل المتاجرين بشرف علم الطب، والنصابين من مستخرجي الأدوية وأصحاب الطب الشعبي، وضع نظام الإجازة في الطب[2]، ومصنفات يجب على المتعلم معرفتها[3]ووامتحن الأطباء لبيان قدرتهم على مزاولة المهنة، يؤازر نظام دقيق للحسبة[4] "فالطب علم نظري وعملي، أباحت الشريعة علمه وعمله لما فيه من حفظ الصحة، ودفع العلل والأمراض عن هذه البنية الشريفة، والطبيب العارف بتركيب البدن، ومزاج الأعضاء، والأمراض الحادثة فيها، وأسبابها وأعراضها وعلاماتها والأدوية النافعة فيها، والاعتياض عما لم يوجد، والوجه في استخراجها، وطريق مداواتها ليساوى بين الأمراض والأدوية في كمياتها، ويخالف بينها وبين كيفياتها، فمن لم يكن كذلك فلا يحل له مداواة المرضى، ولا يجوز له الإقدام على علاج يخاطر فيه،ولا يتعرض إلى ما لم يحكم علمه من جميع ما ذكرناه""" ، ولهذا بالطبع لم يفترق الطب عن الاهتمام بعلوم الأقدمين فضلا عن التصاقه بالفلسفة بما فيه من معاناة القياس واستخراج أوجه العلاج.

وبالتالي كان على الطبيب أن يجتاز امتحانا فينظر في تكوينه العلمي وسيرته بكيفية دقيقة يقول الرازي «..في ماذا أفنى الطبيب زمانه، وما همته إذا انفرد وخلا، فإن كان ممن أفنى دهره بتصفح كتب الأطباء والطبيعيين و كانت همته إذا خلا النظر فيها

---

[1]- مجموعة من الأساتذة ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيت الحكمة تونس 1989، ص 185

[2]- ترجع أول إجازة للطب إلى الخليفة العباسي المقتدر بالله إذ فرض على من يريد معاناة التطبيب تأدية امتحان للحصول على الإجازة، وأوكل الأمر إلى سنان بن ثابت، وآزره بإبراهيم بن حمد بن أبي بطيحة المحتسب، فصاروا إليه فأجازهم سنان، دون من استغنى عن المحنة لاشتهاره حسب رواية ابن أبي أصيبعة. وبعد ذلك صار يمتحن بموضوع معلوم بتوجيه أسئلة للطالب أمام طبيب مجرب

[3]- يرى الطبيب على بن رضوان أن من أراد تعلم الطب لا يبدأ بالكنانيش بل يقرأ 16 مؤلفا أربعة لبقراط و12 لجالينوس هي : 1. الأجنة،2.طبيعة الإنسان،3. الأهوية والبلدان،4. الفصول،5. تقدمة المعرفة، 6. أوجاع النساء 7. الأمراض الحارة،8.الأخلاط، 9. الغذاء، 10.حانوت الطبيب،11.المفاصل، 12.الأدوية.

أما مصادر الباحثين (عبد الناصركعدان، وأحمد سعيد قره داقور) عن مقرر ابن رضوان مأخوذ من مصنفاته: كالنافع في تعلم صناعة الطب، ومن دفع مضار الأبدان بأرض مصر، وكتاب شرف الطبيب. من موقع : www.ishim.netوفي ثنايا تلك المصنفات تكمن المبادئ البقراطية، من اعتقاد بوجود النفس المانحة للحياة ومن تناسق الأخلاط واعتدالها، ومن محاكاة الطبيعة في العلاج والعلم بأيام البُحران أي النقطة التي يتجه في المرض نحوالتحسن أو التفاقم.

[4]- عبد الرحمن بن نصر بن عبدالله أبو النجيب جلال الدين العدوي الشيزري الشافعي ت590 هـ ، نهاية الرتبة الطريفة في طلب الحسبة الشريفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة دت ص 97-98

فليحسن به الظن.... ومن كان أدمن النظر في الكتب فينبغي أن ينظر في مقدار عقله وفطنته، وهل جالس المتكلمين والمناظرين أو أحد منهم، وهل له نظر في كتب المتفلسفين، وهل له قوة في البحث أم والنظر أم لا»[1]

ويحيل هذا الجزء من الاختبار إلى جزء آخر يتعلق بقدرات الطبيب ومدى استيعابه لما يقرأ وهل مارس الطب وحيدا أو في المشافي.«ينبغي أن ينظر هل هو ممن يفهم ما يقرأ أو بالضد فإذا كان ممن يقرأ الكتب ويفهمها فينبغي أن ينظر هل شاهد المرضى وقلبهم؟ وهل كان ذلك منه في الواضع المشهورة بكثرة الأطباء والمرضى أم لا، فمتى اجتمعت فيه هاتان الخصلتان فهو فاضل»[2]

يستند الرازي هنا إلى رؤية تاريخية للحقيقة العلمية وإلى اقتناع بضرورة الجهد الذاتي لبلوغ اليقين وإلى ضرورة الممارسة العملية في الصناعة«لأنه لا يمكن للإنسان الواحد أن يتخذ فيها أثر تقدمه، أن يلحق منها شيئا حتى ولو أفنى فيها جميع عمره»[3]

لم يكن الرازي أول من كتب عن محنة الطبيب: عن مدى معرفته بالطب، وقدرته على المناظرة، وعن استعداداته الذهنية، وجودة ذكائه وحفظه، بل عن حياته الخاصة، إذ أننا نعثر على العنوان نفسه عند يوحنا بن ماسويه، ولا يذكر صاحب المنصوري كتبا بعينها تشكل موضوع الاختبار.

بينما نجد أن الكحالين (أطباء العيون) كان يمتحنهم المحتسب بكتاب حنين بن إسحاق (العشر مقالات في العين) فمن وجده قيما فيما امتحنه عارفا بتشريح طبقات العين وعدد السبعة، وعدد رطوباتها الثلاث، وعدد أمراضها الثلاث، وما يتفرع من تلك الأمراض، وكان خبيرا بتركيب الأكحال وأمزجة العقاقير أذن له بالتصدي لمداواة أعين الناس ولا ينبغي أن يفرط في شيء من آلات صنعته: مثل صنانير السبل والظفر، ومباضع الفصد ودرج المكاحل»[4].

كانت محنة الطبيب ضرورية حتى لا يدخل في صناعة الطب من ليس أهل لها، من هذه النقطة ربما نظفر بتفسير لهذا التشديد على الطابع الأخلاقي لممارسي صناعة الطب على الأقل من الناحية الاجتماعية.

رغم ذلك فلا يسهم الاقتران بين الأخلاق والطب وبينه الفلسفة بالركون إلى النتيجة أعلاه فالطب عرف كغيره التنافس على الحظوة والدسائس والمؤامرة ،فهناك حوادث عدة تؤيد ذلك كالصراع الداخلي بين الأطباء أنفسهم للظفر بالرعاية السياسية والمالية، (محنة حنين بن إسحق مثلا) وحتى جبرائيل بن بختيشوع والذي كان إيراده السنوي مرتفعا ولازم الرشيد فترة طويلة لم يشفع له ذلك حينما مرض الرشيد "فبعث إلى أسقف بفارس فقال: الذي يعالجك لم يكن يفهم الطب، وزاد ذلك في إبعاد جبرائيل، وكان الوزير الفضل بن الربيع يحب جبرائيل ورأى الأسقف كذابا يريد إقامة السوق"

إن جنديسابوركمركز لأغلب المتطببين في البلاطات، كان لا بد أن تتفاعل مع الوضع الجديد بشكل يكفل لها نوعا من السيطرة على الاختصاص، وبالتالي كان عليهم تأكيد وجودهم في هذا الوضع، و كانوا ملزمين بنوع من التعاون مكن من امتداد الأسر العلمية وخدمتها لأجيال متعاقبة من الخلفاء، وهم بذلك التأكيد والإلزام حافظوا على هذا المكسب؛

---

[1] - الرازي ، الشكوك على جالينوس، الصفحة نفسها.

[2] - أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، المنصوري في صناعة الطب، تحقيق حازم البكري الصديقي، الطبعة الأولى،منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت 1987، ص235- 236

[3] - المرجع نفسه، ص 236

[4] - عبد الحميد العلوجي ، تاريخ الطب العراقي، مطبعة أسعد، بغداد، 1967 ص 108

ولهذا رأت إميلي سافاج سميث «أن أهمية جنديسابور[...] تعود إلى واقع أن الأطباء ومترجمي المؤلفات الطبية في البلاطات الإسلامية هم في غالبيتهم الساحقة من المسيحيين النساطرة فقد عرف هؤلاء جيدا كيف ينسبون لأنفسهم فكرة إنشاء المستشفيات، وعملوا على **حبك هذه الأسطورة** لتدعيم نفوذهم في مجال الطب»[1]

تجد وجهة النظر دعمها في نصوص عدة، بعضها معاصر "لحبك تلك الأسطورة" وبعضها في القرنين الرابع والخامس الهجريين، من بين النصوص المعاصرة يمكن أن نذكر «ما يرويه الجاحظ من أن طبيبا اسمه أسد بن جاني، قال له قائل : السنة وبئة، والأمراض فاشية، وأنت عالم، ولك صبر وخدمة، ولك بيان ومعرفة فمن أين تؤتى في هذا الكساد؟ فقال : أما واحدة، لأني عندهم مسلم، وقد اعتقد القوم قبل أتطبب بل قبل أن أخلق أن المسلمين لا يفلحون في الطب، واسمى أسد وكان ينبغي أن يكون صليبا، أو مرايل أو يوحنا، وكنيتي أبو الحارث وكان يجب أن تكون أبو عيسى أو أبو زكريا أو أبو إبراهيم وعلى رداء قطن أبيض، وكان ينبغي أن يكون رداء حرير اسود، ولفظي عربي وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جنديسابور»[2].

والرسائل التي بعثها ابن بطلان إلى ابن رضوان كتب فيها:الانتساب إلى الصنائع والاشتراك في البضائع مواخاة وذمم وحرمات وعصم، أدنى حقوقها بذل الإنصاف وأحد فروضها اجتناب الحيف والإسراف، وبلغني أنه قال على سبيل المباهلة يسألني عن ألف مسألة وأسأله مسألة واحدة"[3].

هذا الجانب الآخر من تنظيم الطب في الحضارة الإسلامية الذي يجعل حضور الأتيقا ضروريا للطبيب وللمرضى هو ما أشرنا في البداية إلى أنه يحيل إلى هم معاصر يؤكد مثلا التقرير الحادي والخمسون لجمعية الطب الدولية على إدراج أخلاقيات الطب وحقوق الإنسان كمواد دراسية في كليات الطب ومعاهده[4] ، وستعالج هذه مسائل أخلاقية معقدة مثل الموت الرحيم، والاستنساخ، وتمويل الأبحاث، وتهدف إلى التوجيه حتى يتم الاحتكام إلى الأخلاق، ويطبق القسم البقراطي على أكمل وجه.

غير أن التعلق بتلك الفضائل لايسمح بمعرفة كافية لصناعة الطب التي ليست خلوا من الاستدلال ولا يمتلكها المتعلم بالمران والخبرة إلا بعد زمن طويل فهي جهد علمي متراكم أولا قبل استخراج أي جديد، وهذا ماتتقاسمه مع محبة الحكمة.

بهذا المعنى وحده يصبح الفيلسوف فاضلا، والطبيب فيلسوفا تصديقا لمبدأ بقراطي شهير "إن هناك عنصرا غير مادي يحيا به الجسد هو النفس.

---

[1]- رشدي راشد وآخرون، موسوعة تاريخ العلوم العربية ، ص 1152

[2]-– عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ، البخلاء، الطبعة الثانية، دارومكتبة الهلال، بيروت 1419 هجرية، ص 138

[3]195 ص - القفطي، أخبار العلماء

[4].- يحمل التقرير المطول 46 صفحة من تحرير جون وليامز مسؤول الأخلاقيات بالجمعية ونقله إلى العربية الأستاذ محمد الصالح بن عمار

علم الكلام المعاصر والسّؤال الأخلاقي

د. راضية الدريدي بن عيّاد (•)

البريد الإلكتروني:

radhiaba@outlook.fr

ملخص

تتناول هذه الورقة موضوع علم الكلام المعاصر[1] في علاقة بالمسألة الأخلاقيّة وتحيينها على وقع مستجدّات العصر، من جهة الاشتغال على إعادة النّظر في منبع المبادئ الأخلاقيّة في قديم الكلام، ونقد مقدّماتها النظريّة التي مهدّت لصياغة قوانين أخلاقيّة مغلقة على وظائف التّمذهب. إنّ البحث عن أسباب غياب رؤية أخلاقيّة موحّدة بين المدارس الكلاميّة يحثّ المفكّرين للعبور إلى مرحلة تأسيسيّة جديدة، تفرض قراءة معاصرة للأوامر والنّواهي الإلهيّة، بدءًا من النّقد البنّاء، والبحث عن أجزاء أخرى من المعاني المتعالية في النّص المقدّس بما يتوافق وسياق العصر، وما تحتاجه غائيّة المناخ الأخلاقي السّائد اليوم بحُسنه وقُبحه. ذلك أنّ الانتقال من هامش متن الكلام القديم وخلافاته المذهبيّة - تحليلا ونقدا- إلى علم كلام معاصر قادر على تفعيل الآليّات المعرفيّة والمنهجيّة للعلوم الإنسانيّة وفلسفة اللّغة، وتأسيس علم أخلاق تطبيقيّة، موافق لاعتقاداتنا الإسلاميّة السّليمة، ومعالجة امتداد اختلافاتنا المذهبيّة القديمة. فالتّجديد في مشاريع العقلانيّة الكلاميّة -بصفتها معرفة أنتجها العقل البشري، واتّصلت مسائلها بمقادير النّفع المرجوّة من المسألة الأخلاقية، في علاقة بينابيع التّحسين والتقبيح- تهدف إلى هندسة معرفة أخلاقيّة توصيفيّة ترتبط بالأفراد وأخلاقيات المجتمعات الإنسانيّة والأديان والمذاهب، تُواكب أزمات الوجود الإنساني، وتُقدر منافعها من خلال ضبط معايير الفعل الأخلاقي، مقابل ما تشهده من زحزحة الكثير من المفاهيم، امتدت لتشمل أغلب معارفنا اليوم بما في ذلك اعتقاداتنا الدينيّة، ورؤيتنا للكون والاجتماع البشري.

إنّ تفعيل جدليّة المقدّس والمدنّس تهتمّ باستنطاق النّصوص لإنتاج مفاهيمها على ضوء ما تحتاجه المسألة الخلقيّة من "**واقعيّة**" كلاميّة معاصرة، تعيد الاتّزان للمجتمع وتتجاوز التّعصب المذهبي وما نتج عنه من أحكام فقهيّة بنيت على مقدّمات

(•) أستاذ مساعد، قسم أصول الدّين- المعهد العالي لأصول الدّين- جامعة الزيتونة.

[1]. أشير منذ البداية إلى عدم تفريقي بين "**الكلام الجديد**" و"**الكلام المعاصر**". إذ لا اختلاف دلالي بينهما إلا من جهة اعتماد دقة تاريخ إنتاج هذا العلم، وضبط حدوده الزمنيّة عند القارئ للدّلالة على سياق التاريخي للقضايا المطروحة اليوم، وليس من أجل الحفاظ على بنية الكلام القديم وطرائق التفكير ولغته، خاصّة وأنّي أؤمن بابستميّة المعرفة الدّينية عندما نتناول موضوع "**الكلام المعاصر**".

نظريّة أشعلت وقود التّطرف الدّيني، ضدّ الإبداع المعرفي الذّي لا يمسّ بروح النص النّابض في الوجود. يقول تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾(لقمان: الآية 27).

كلمات مفاتيح: علم الكلام القديم، علم الكلام المعاصر، علم الأخلاق، التحسين والتقبيح، أفعال العباد، الميتا . إيتيقا، أخلاق الواجب، الأخلاق "العواقبيّة"، الأخلاق المذهبيّة، الأخلاق الواقعيّة، الأخلاق النّهائيّة، الأخلاق المؤقتة.

تقديم

حصرت الخلافات الكلاميّة قديم الكلام في وظيفته الدفاعيّة[1]، ونشطت في تحفيز الأجهزة المناعيّة المذهبيّة، لمواجهة آراء المُبتدعة والمارقين عن الدّين في المجتمع دون الاهتمام بمعالجة تطبيقات القضايا الأخلاقيّة الواقعيّة.

وأحدثت هذه القضايا - بتقدّمها في التّاريخ الإسلامي وإسرافها في النّقاشات حول اعتبارات القيمة الخلقيّة في علاقة بما يجب وما لا يجب على الله[2]- نوعا من القطيعة الوجوديّة بين الإنسان والفضاء العام الذّي تتحقّق فيه المعتقدات، ما جعل البعض يقول إنّ المتكلّمين: "**قوم يقولون في أمورليس تحتها عمل... فكلامهم نظري لفظي لا يتعلّق به فعل**"[3]. وفي إطار الاهتمام بآليّات الدّفاع، أُهمل كلّ تجديد في القضايا، وامتدّ الإشكال إلى زمنيّات الحداثة المفروض علينا اليوم العيش في منتجاته، وأصبح كلّ تفكير في تفعيل مدوّنة القيم الأخلاقيّة، يدفع لإعادة النّظر في المشغل الأخلاقي للكلام القديم، الذي فقد نجاعة استيعاب تجدّد السّؤال، لفرط التّوظيف المذهبي من ناحية، وتنوّع قضايا ومشكلات الرّاهن من ناحية أخرى، وضرورة فتح باب "**الأصلح**" كدلالة واضحة تدفع نحو تجديد قراءة المسألة الأخلاقيّة في سياقنا اليوم.وبناء عليه، تحوم إشكاليّة المقال حول الأسباب والحدود المشروعة لبناء علم أخلاق[4] عربي وإسلامي، يسعى إلى تجديد الهندسة الأخلاقيّة في الكلام المعاصر، على ضوء نتائج التطوّر المعرفي والعلمي واللّغوي والفلسفي، لتدارك غموض المباحث الأخلاقيّة في كلاسيكيّات الكلام.

---

[1] - ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدّمة**، تحقيق عبد الله محمّد الدرويش، دار يعرب، القاهرة، ط1، 2004، ج2، ص 205.

[2] - شيميتكه (زابينه): **المرجع في علم الكلام**، ترجمة أسامة شفيع السيّد، تقديم حسن الشافعي، مركز نما للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018، ج2 ص 659.

[3] .عبد الرّزاق (مصطفى): **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، لجنة التأليف والتّرجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1966 ص 267.

[4] .**علم الأخلاق:** يسمّى بعلم السلوك، أو تهذيب الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق (*Éthique*) أو الحكمة العمليّة الخُلقيّة. والمقصود به معرفة الفضائل، وكيفيّة اقتناءها، لتزكو بها النّفس، ومعرفة الرّذائل لتتنزه عنها النفس ولمعرفة ما يجب على الإنسان فعله لبلوغ السعادة. (انظر: مسكويه (أحمد بن محمود): **تهذيب الأخلاق وتطهير الأخلاق**، تحقيق ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدّينية، ط1، د.ت، ص ص 176-177). **والأخلاق:** (Morale / Éthique) في اللّغة جمع خلق، وهو العادة، والسجيّة، والطبع، والمروءة، والدّين، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النّفس من غير تقدّم وروية وفكر وتكلّف...وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النّفس محمودة كانت أو مذمومة، فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيئ الأخلاق... (انظر: لالاند (أندريه): **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، منشورات عويدات، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت- باريس، ط2، 2001، ج1، ص ص 370-371، وأيضا: صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللّبناني بيروت، 1982، ج1، ص ص 49 وما بعدها).

كيف يمكن لنا بناء عقل كلاميّ معاصر، يظلّ منخرطا في تواصليّة معرفيّة تشتغل على نقد وتجديد المقال الكلامي القديم؟، ماهي آليات الهندسة المعرفيّة الأخلاقيّة لاستبصار المعايير العامّة لتقييم الفعل البشري، الذّي وقع مصادرته في قديم الكلام لصالح التّمذهب؟ كيف يمكن تحرير قضيّة الواجب الأخلاقي المطمور في باب العدل الإلهي، وفي المقدّمات النظريّة للأخلاق "العواقبيّة" المشتعلة في قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسائل الخير والشرّ؟

وإلى أيّ مدى يحيلنا تعدّد الأجوبة عند الفرق حول السؤال الأخلاقيّ الواحد، إلى كشف التّداخل بين الأخلاق كمنتج فكري، والأخلاق العامّة في القرآن كمشروع يظلّ مفتوحا من حيث المخارج الوظيفيّة والتداوليّة لبناء الإنسان الكامل؟

وبمعنى آخر، كيف يمكن لنا صياغة فكر كلامي معاصر يهتمّ بالميتا- إيتيقا[1]، ويرتق الفجوة بين ميتافيزيقا الكلام، والحضور الوجودي للإنسان المعاصر، بتطوّراته المعرفيّة والعلميّة ويخصّها بعلم مستقلّ، بعيدا عن التّجريد الصّوري المفرط في أخلاقيات المقال القديم، ومقدّماته الجدليّة والرمزيّة التي تأسّس عليها ؟.

1.علم الكلام القديم: الحدّ المعرفي والتّوظيف الأخلاقي

إنّ ممارسة الحفر في دلالة مُصطلح "**علم الكلام**"، بمسمياته المتنوّعة[2]، يفتح آفاقا وأبعادا معرفيّة متعدّدة من جهة مساحة اللّفظ وموضوعه وأهدافه، منهجيّا ومعرفيّا، بشكل تكشف حركة الدّلالة وهندسة بنائها، سيرورة إنتاج المسألة الأخلاقيّة وأغراضها المذهبيّة المحشورة في هوامش مباحث هذا العلم، ومناهجها المعتمدة، وفي أدواتها الرّدعيّة، وطُرق تحكّم أدبيّات الكلام القديم في أهدافه ومدى قدرته على النموّ الصحّي والاستمرار. وذلك من أجل بعث مشاريع أخلاقيّة مستقلّة، تنبع من القراءة

---

1. **الميتا – إيتيقا (Méta-éthique):** محاولة لفهم الافتراضات الميتافيزيقيّة واعتماد الآليّات الإبستيمولوجيّة والدلاليّة والنّفسية لادّعاءات التفكير الأخلاقي الحديث وممارساتها. وهي تعالج أسباب العمل والدّوافع الإنسانيّة، وتوفّر لنا أسبابا للقيام بها أو الامتناع عن فعلها. (انظر: LÉPINE (Samuel) : « Manuel de métaéthique », in *Le philosophoire*, N° 53, 2020, Vol.1, pp. 151-155).

وبن جيلالي (محمد أمين): **الإيتيقا، نقد المفهوم وتحوّلاته في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة**، سلسلة مصطلحات معاصرة العدد 42، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، النجف (العراق)، ط1، 2021، ص 14).

2. يقول التّهانوي: «**علم الكلام ويسمّى بأصول الدين أيضا وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر، وفي مجمع السلوك يُسمّى بعلم النظروالاستدلال أيضا، ويُسمّى أيضا بعلم التّوحيد والصفات**» (انظر: التهانوي (محمد علي): **كشّاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي، جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط1، 1996، ج1، ص 29). ويذهب عبد الجبّار الرّفاعي إلى أنّ **الباحثين تداولوا « مجموعة من أسماء علوم لدراسة العقيدة منها: "علم أصول الدين". وهو العلم الذي يتمحور حول بيان أصول الدّين الإسلامي، والاستدلال عليها والدّفاع عنها. وقد عنون بعض المؤلّفين أعمالهم بهذا الاسم، مثل الرازي (ت606هـ) في كتابه "المحصّل في علوم الدين"، وقبله الجويني (ت478هـ) في كتابه "الشامل من أصول الدين"، وقبل ذلك وصف الفقيه أبو حنيفة علم الكلام بـ"الفقه الأكبر"، لأنّ النّظر في أحكام الدّين وعقائده كان يُسمّى فقهًا، ثمّ خُصّت الاعتقادات باسم "الفقه الأكبر"، فيما خُصّت العمليّات بـ"الفقه الأصغر"**». (انظر: الرفاعي (عبد الجبار): **موسوعة فلسفة الدين (3)، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدّين**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص 10).

الموضوعيّة للمقدّس، وتستجيب لنموذج الاجتماع البشري الصحّي المقرّر في القرآن الكريم، وسبل الفوز بالخيريّة، وسط فائض المُنعرجات اللّسانيّة التّي وجّهت أغراض علم الكلام نحو مصادرة ضمائر النّاس.

ما هو مفهوم الكلام القديم؟ ماهي حدوده المعرفيّة المعتمدة في معالجة وتقويم المسألة الأخلاقيّة ؟ هل من مشروعيّة للحديث عن قطيعة ابستيميّة[1] بين تصوّرات المسائل الأخلاقيّة في الكلام القديم وعلم الكلام المعاصر؟

أ.علم الكلام القديم بين المفهوم والتّوظيف الأخلاقي

يُعتبر علم الكلام القديم أحد أهمّ الفنون المعرفيّة التّي أنتجها العقل العربي والإسلامي، من جهة اشتغاله بهندسة المقدّمات النّظريّة للقضايا العقديّة، وتبويب مسائلها، وضبط قواعدها اللّغويّة وحججها المنطقيّة، كمنجز علمي اشتدّ عوده في القرن الخامس، وتكثّر حوله الجدل بقصديّة إثبات قضايا العقيدة وتنقيتها من شبهات المخالفين والمبتدعة.

وقد تعدّدت أسماء علم الكلام، واصطبغ كلّ تعريف[2] بصناعة صاحبه وتوجّهه المذهبي، وتفرّع إلى مصطلحات بديلة تُوحي بتنوّع مضامينه وتقاطع وظائفه، من قبيل "**الفقه الأكبر**"، و"**أصول الدّين**"، و"**علم التّوحيد**"، و"**علم العقائد**". كما تقاطع علم الكلام[3] مع أغلب العلوم العربيّة والإسلاميّة، كعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلوم الرّواية والدّراية وعلم المنطق.

---

[1] . **القطيعة الإبستيمولوجيّة**: الإبستيمولوجيا: لفظ مركّب من لفظين: أحدهما إبيستما (*Epistémè*) وهو العلم ، والآخر (*Logos*) وهو النظريّة أو الدّراسة. فمعنى الإبستيمولوجيا نظريّة العلوم أو فلسفة العلوم، أي دراسة مبادى العلوم، وفرضيّاتها ونتائجها دراسة انتقاديّة، توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعيّة، الإبستيمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنيّة على وحدة الفكر كما في نظريّة المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ماهي معرفة بعديّة، (صليبا(جميل): **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج1، ص 33، وأيضا: مجموعة مؤلفين: **الموسوعة الفلسفيّة**، إشراف فرانز روزنتال، ترجمة سمير كرم، دار الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص 443).

[2] - عرّفه التّفتازاني (712م .793م) في "**شرح المقاصد**" بأنّه: «**العلم بالعقائد الدينيّة عن الأدلّة اليقينيّة**». (انظر: التّفتازاني (سعد الدّين): **شرح المقاصد في علم الكلام**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب بيروت، ط1، 1989، ج1، ص 163). وقال فيه ابن خلدون (732م .808م) بأنّه: «**علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والرّد على المُبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السّلف وأهل السّنة، وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التّوحيد**». (انظر: ابن خلدون (عبد الرّحمن): **المقدمة**، مرجع سابق ج2، ص205). أما الجرجاني (ت 716ه) فقد اعتبره في "**التّعريفات**" علما: «**يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال المُمكنات من المبدأ والميعاد على قانون الإسلام**».(انظر: الجرجاني (علي بن محمد): **كتاب التعريفات**، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1983، ص 185).

[3] - يقول التهانوي في هذا السياق: و«**فائدة علم الكلام وغايته التّرقّي من حضيض التّقليد، إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين، بإيضاح الحجّة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجّة عليهم، وحفظ قواعد الدّين، عن أن يزلزلها شبهة المبطلين. وأن تبتنى عليه العلوم الشّرعية، أي يبتنى عليه ما عداه من العلوم الشّرعية، فإنّه أساسها، وإليه يرجع أخذها، و اقتباسها، فإنّه ما لم يثبت وجود صانع، عالم قادر، مكلّف، مرسل للرّسل، منزّل للكتب، لم يُتصوّرعلم تفسير، ولا علم فقه وأصوله، فكلّها متوقّفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس، وغاية هذه الأموركلّها الفوزبسعادة الدّارين. ومن هنا تتبيّن مرتبة الكلام، أي شرفه، فإنّ شرف الغاية، يستلزم شرف العلم، و أيضا دلائله يقينيّة، متى حكم بها صريح العقل، و أيّدها صحيح النّقل، وهي أي شهادة العقل مع تأييدها بالنقل، هي الغاية في الوثاقة، إذ لا تبقى حينئذ شُبهة في صحّة الدليل**». (انظر: التّهانوي (محمد علي): **كشّاف اصطلاحات الفنون**، مصدر سابق، ج1، ص31).

تؤكّد هذه التعريفات لعلم الكلام ووظيفته، أنّ مفهومه الكلاسيكي، ما هو إلاّ تفريع بسيط، ينبع من وظيفة الدّفاع عن مواقف عقديّة كلاميّة ذات صبغة مذهبيّة نمت في سياقات تاريخيّة[1] مختلفة. هذه الوظيفة الدّفاعيّة التي رافقت تعريف علم الكلام منذ نشأته، نعتبرها قاصرا على احتواء كلّ موضوع العلم ومسائله، وما صاحبها من تفكيك وتحليل وتركيب لذاتها في كلاسيكيّات الكلام. بل يمكن القول بأنّ ذلك كان سببا مباشرا في تضييق التّصورات حول ماهية هذا العلم، وحصر مهمّته في جدل الدّفاع عن العقائد ضدّ المبتدعة بمنهج استدلالي عقلي [2]، قُدّم في شكل مقدّمات نظريّة[3]، ووظّفتها السّلط التّشريعيّة في بناء الأحكام وتنفيذها في الواقع. وقد غَلَّقت هذه العوامل أبواب علم الكلام، ورُفعت عصا التّأديب الشّرعي، لأي نوع من "**الابداع**" الفكري، وتعاملت معه كنموذج بِدعي، يُوجب التّقبيح مثل مسألة الاختلاف حول الأسماء والأحكام المضمّنة في قضايا الإيمان والكفر، وما رَجَحت به من توجّهات إيديولوجيّة، للدّلالة على صفات فُسق الحاكم ومشتقّاتها، وما لحقها من تفنّن في أحكام الخروج عليه عند الفِرق، والاختلاف حول شروطها. كما الاختلاف في صياغة المقدّمات النظريّة لعديد القضايا ذات صلة بالموضوع، مثل قضيّة الجبر والاختيار، التي تتفرّع إلى مباني كلاميّة تقليديّة تهتمّ بـ"**الأخلاقيّات العو اقبيّة**" (*Éthique conséquentialiste*)[4]

---

[1]. مثلا، يذكر أبو الحسن الأشعري(324 – 260هـ/ 874 - 936 م) في كتابه "**مقالات الإسلاميين**" «**أنّ أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيّهم صلّ الله عليه وسلّم اختلافهم في الإمامة، وذلك أنّ رسول الله صلّ الله عليه وسلّم لما قبضه الله عزّوجلّ، ونقله إلي جنّته وداركرامته، اجتمعت الأنصارفي سقيفة بني ساعدة**» للنظر في الإمامة. (انظر: الأشعري (أبو الحسن): **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة صيدا، بيروت، 1990، ج 1، ص 39).

[2]. **الاستدلال** (*Raisonnement*): «**هو تقرير الدّليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو العكس، أو من أحد الأثرين إلى الآخر**». (انظر: الجرجاني (علي بن محمد): **كتاب التعريفات**، مصدر سابق، ص 18). ولا يكاد يكون الاستدلال إلا في بناء مركّب، كما لا تسمّى الاستنتاجات المباشرة استدلالا إلا من باب التعميم. (انظر: لالاند (أندريه): **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، مرجع سابق، ج2، 1170) ... وجملة القول: أنّ الاستدلال هو استنباط قضيّة من قضيّة أو من عدّة قضايا أخرى.

[3]. **المقدّمة** (*Prolégomènes*) **: «هي مبادئ الاستدلال، وتطلق على ما يتوقّف عليه البحث، أوعلى ما يجعل جزء قياس، من القضايا، أوعلى ما تتوقّف عليه صحّة الدّليل ... وفي كلّ قياس اقتراني مقدّمتان تشتركان في حدّ وتفترقان في حدّين**». (انظر: صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج2، ص 409).

[4]. **الأخلاق العو اقبيّة : (***Conséquentialisme***):** يقيّم أنصارها مدى أخلاقيّة أيّ اختيار فعلا كان أو نيّة، من خلال الأمور الناتجة عن ذلك الخيار، ما يقتضي عليهم بدء تحديد حالة الأمور القيّمة بذاتها "**الحسنة**". كما يُطلق عليها عادة، ومن ثمّ يُمكن للعواقبيين التأكيد على أنّ كلّ ما شأنه زيادة ما هو حسن، من خلال تحقيق المزيد منه، هو خيار أخلاقي (فيكون ما هو حسن سابق لما هو صائب). يختلف العواقبيون حول ماهية الحسن اختلافا حادا وقد تؤول بعض تصورات بعض العواقبيين عن الحسن أحاديّة، حيث لا يوجد حيز للحياد الأخلاقي بالنسبة إليهم، فكلّ الأفعال تبدو في العواقبيّة إما واجبة أو ممنوعة فهي تدفع الى الاغتراب وتطمس الذوات البشريّة. كما أنّ العواقبيين لا يملكون انحياز المرء إلى مشاريعه قرارته الخاصّة ... وتدفع العواقبيّة إلى تحرير المطلق لأفعال من قبيل قتل الأبرياء أو الضرب أو الخداع أو الحرمان من المؤن إذا تحقّق في سبيل ذلك نفع للآخرين. والعواقب وحدها تبرّر أي نوع من الأفعال تبريرا معقولا، بغض النظر عن مقدار الأذى الذي تلحقه بالبعض...(انظر: أليكسندر (لاري): و مور (مايكل): "**أخلاق الواجب**"، ترجمة نورة العوهلي، مراجعة محمد الرشودي، ضمن موسوعة ستانفورد (https://hekmah.org)، 30-11-2020، وشيميتكه (زابينه): **المرجع في علم الكلام**، مرجع سابق، ج2، ص 657).

لمرتكب الكبيرة، وإنشاء نظام أخلاقيّ "**لاو اقعيّ**" لا يمكن معاينته، ولم يتّخذ وضعا مستقلا معرفيّا عن علم الفقه، و السّياسة والاجتماع. هذا النظام الذي تمّ تركيزه مع متأخري المدرسة الأشعريّة، خاصّة مع أبي حامد الغزالي(ت 505هـ/1111م)، الذّي قدّمه في شكل إجابات على جملة من الأسئلة حول قضايا جوهريّة، مثل قضيّة التّحسين والتّقبيح والواجب، في علاقتها بالأوامر والنّواهي الإلهيّة[1]، واشتغل عليها أهل الفقه لصياغة القوانين والأحكام التّكليفية[2]، في علاقتها بمسمّى "**أصول الدّين**"[3]، نقد من خلالها أنصار المذهب الأشعريّ المعتزلة، لمّا قالوا بالإرادة الإلهيّة، نقضا للمقدّمات العقليّة التي استوت عند أهل الاعتزال في مبحثي العدل والتّوحيد، ضمن مجموعة من الأصول يقوم عليها الدّين الإسلامي، قدّرها أصحابها بخمسة أصول تشمل التّوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر[4].وقد نُوقشت فيها أخلاقيات الفعل الإلهي في علاقة بحقيقة قضايا الخير والشّر، بصفتها صفات عينيّة موضوعيّة موجودة في حقيقة الأفعال ذاتها، مستقلّة عن الإرادة الإلهية، ومهمّة العقل الكشف عنها[5].

لقد عمل أصحاب الكلام القديم، على جعل قواعد السّلوك الإنساني موضوعا ينبع في هندسته المعرفيّة من سيطرة توجّهين اختلفا حول طبيعة القيمة الأخلاقيّة. يذهب المذهب الأوّل إلى القول أنّ القيمة الأخلاقيّة لصيقة بالفعل ومرتبطة بأخلاق الواجب[6] وترتكز على الإنسان كفاعل أخلاقي بغضّ النّظر عن نتائجها، بعيدا عن تحقيق أيّ مصلحة نفعيّة ولو نسبيّا، بناء على

---

[1] - الغزالي (أبو حامد): **الاقتصاد في الاعتقاد**، عرض وتعليق إبراهيم آكا جوبوقجي وحسين آتاي، 1962، ص 160 وما بعدها.

[2] . في هذا الصدد يشير التهانوي: «**وأمّا مسائله التي هي المقاصد، فهي كلّ حكم نظريّ لمعلوم، هو أي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية، أو يتوقّف عليه إثبات شيء منها. والكلام هو العلم الأعلى، إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلّها، وفيه تثبت موضوعاتها، وحيثيّاتها، فليست له مباد تبيّن في علم آخر شرعيا، أو غيره بل مباديه إمّا مبيّنة بنفسها أو مبيّنة فيه. فهي أي فتلك المبادئ المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحيثيّة ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقّف عليها، لئلاّ يلزم الدّور، فلو وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقّف عليها إثبات العقائد أصلا ولا دفع الشّبه عنها، فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب. فمن الكلام يستمدّ غيره من العلوم الشرعية**»(انظر: التّهانوي (محمد علي): **كشّاف اصطلاحات الفنون**، مصدر سابق، ص 31).

[3] .الفارابي (أبو نصر): **إحصاء العلوم**، تصحيح وتقديم عثمان محمّد أمين، مطبعة السّعادة، القاهرة، ط1، 1931، ص ص 131-132.

[4] .القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): **الأصول الخمسة**، تحقيق فيصل بدير عون، مطبعة السّعادة، الكويت، ط1، 1998، ص 61 وما بعدها.

[5] . يشير أحمد محمود صبحي في هذا الإطار إلى أنّ «**الاتّجاه العقلي يجعل الخير والشّر في طبيعة الأفعال ذاتها حتّى تتّصف القيم الخلقيّة بالضرورة والكلّية، ومهمة العقل الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعيّة**». (انظر: صبحي (أحمد محمود): **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت، ص 128).

[6] .**أخلاق الواجب**: (*Déontologie*): يعود اشتقاق مصطلح "**أخلاق الواجب**" إلى الجذور اليونانيّة "*Deno* " والتي تعني الواجب في الفلسفة اليونانية و"*logos*" بمعنى العلم أو فعل تدارسه. ففي فلسفة الأخلاق المعاصرة، تعتبر "أخلاق الواجب" إحدى النظريات المعيارية التي بموجبها تكون خياراتنا الخلقية إما واجبة، أو ممنوعة، أو مشروعة. أو بعبارة أخرى، تقع أخلاق الواجب ضمن نطاق النظريات الأخلاقية التي ترشد أفعالنا وتقيّمها وفق نظريّات قائمة على الواجب الأخلاقي. وذلك على عكس النظريّات التي من شأنها أن ترشدنا كأشخاص وتقيّم ما يجب أن نكون عليه (نظريّات الفضيلة) في نطاق النظريّات الأخلاقيّة التي تقييم اختياراتنا، حيث يقف أنصار أخلاق الواجب على الجهة المقابلة من أنصار العواقبيّة. (انظر: أليكسندر (لاري): و مور (مايكل): "أخلاق الواجب"، https://hekmah.org)، 30-11-2020).

التعريف الشكلي لطبيعة "**الحُسن**" و"**القُبح**" فـ"**الحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل**" بغض النّظر عن نتائج الفعل وهو مدخل نظريّة الأخلاق عند المعتزلة[1]، ويرى المذهب الثّاني أنّها غائيّة "**عو اقبيّة**" مفادها أنّ السّعي إلى المنفعة الأخلاقيّة يتعدّى هذا العالم إلى عالم ما وراء الطبيعة، ولا علاقة لها بالفعل الأخلاقي ولا بفاعله فـ"**الحسن ما حسّنه الشّرع والقبيح ما قبّحه الشّرع**" وهو رأي المذهب الأشعري[2]. وتنطلق هذه السجالات العقديّة من مبحث العدل الإلهي، بالتّركيز على الفاعليّة الخُلقية للّه[3] ، وقد تطوّرت هذه المسائل مع ظهور المباحث اللّسانيّة، المختصّة بضبط حدود [4] الألفاظ في المقدّمات النّظريّة لمسألة العدل الإلهي باستعمال الأقيسة المنطقيّة لحلّ مشكلة الشرّ، في قضايا "**التّحسين**" و"**التّقبيح**"، والبحث عن شرح لمفهوم العدالة التي يجب أن

---

[1] سخّر المعتزلة مكانة بالغة للدّفاع عن أخلاق الواجب منذ وقت مبكر، وقد تطرّق القاضي عبد الجبّار (ت 1025م) في كتابه: "**المغنى في أبواب العدل التوحيد وفي شرح الأصول الخمسة**" إلى مسألة الواجب الأخلاقي، أقرّ مثله مثل كانط (1804 - 1724) في كتابه "**العقل العملي**" وغيره من علماء الواجب الأخلاقي المعاصرين، وجود نماذج من القيم الأخلاقيّة تكون لصيقة بفعل ما، بغض النظر عن النتائج التي يخلّفها عقب تحققها، ويتبنّى موقفا نابعا من الواجب الأخلاقي رافضا لكلّ تبرير عواقبي نفعي، خاصّة في مسألة الكذب وإجازته، وتقديمه على أنّه شرّ. وقد ورد في كتاب "**التعديل والتجوير**" أنّ المقصود بهذا الباب « **تبيّن أنّه تعالى لا يفعل إلاّ الحسن**»، ومن ثمّ فالأخلاق لاحقة بمبحث العدل الإلهي.(انظر: القاضي عبد الجبّار (أبو الحسن): " التعديل والتجويز" ضمن **المغني في أبواب العل والتوحيد**، تحقيق محمود محمّد قاسم، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1962، ج6، ص 3.)،

[2] . يذهب الشّهرستاني في **نهاية الإقدام في علم الكلام** إلى أنّ الحسن والقبيح ليسا من الصفات الذاتيّة للحقائق وبرّر للكذب كموقف غائي لتحقيق مصلحة، ضدّ ما يفرضه الواجب الأخلاقي الذي أقرته المعتزلة، (انظر: الشهرستاني (أبو الفتح): **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحرير وتصحيح و ألفرد جينوم، جامعة أكسفورد، لندن، 1934، ص 372). كما ذهب في **الملل والنحل** إلى القول: أنّه لا يُمكن للعقل أن يحسّن أو يقبّح، فالحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع. فالشرع يمثل مصدر المعرفة الأخلاقيّة و« **كل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر**» (انظر: الشهرستاني (أبو الفتح): **الملل والنّحل**، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 81)

[3] . اشتهر المعتزلة بقولهم بالعدل الإلهي، وأنّه يستحيل أن يصدر عن الله ظلم أو فساد، حتّى لقبّوا بأهل "**العدل والتوحيد**". ففي أصل العدل نزّهوا الله عن فعل القبيح، فهو سبحانه منفرد بخيريّته فلا يصدر عنه شرّ. يقول القاضي عبد الجبّار «**فإن قيل: فما العدل؟ قيل العلم بتنزيهه تعالى من أمورثلاثة: أحدها القبائح أجمع، وثانيها: تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب غيره. وثالثها: تنزيهه عن التّعبّد بالقبيح وخلاف المصلحة، و إثبات جميع أفعاله حكمة وعدلا وصوابا**». (انظر: القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): **المختصر في أصول الدّين**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (ضمن كتاب **رسائل العدل والتوحيد**)، دار الشروق، القاهرة، 1988، ط2، ج1، ص 198). وقد نوقشت مسألة الفعل الإلهي في علاقة بعدله تعالى منذ القرن السابع للميلاد في خلافة عبد الملك بن مروان (26 هـ - 86 هـ / 646 - 705م) لما سأل مستفسرا الحسن البصري (ت 110 هـ-728م) عن أقواله في القدر لم يتكلّم بها أحد قبله، فأرسل له رسالة في القدر تعرّض فيها للمسائل الخلافيّة التي دارت حول حقيقة الإيمان والجبر والاختيار والإرادة والقدر خيره وشرّه ... (البصري (الحسن): **رسالة في القدر**، (ضمن كتاب **رسائل العدل والتوحيد**)، المصدر نفسه، ج1، ص 114 وما بعدها).

[4] . الحدّ بالمعنى الطبيعي هو باليوناني (*Horos*). ومن حيث التعريف هو الإجابة عن سؤال ما هو؟ لكنّه لا يكون كذلك إلاّ بقدر ما يفلح في وضع حدود تفصل معنى عن معنى. والتحديد التّام هو الذي يحيط بالمعنى من "**كلّ**" جانب. وهكذا لا يكون الحدّ حدّا حتّى يكون صادقا على كلّ ما يُقال عنه؛ أي أن يُعيّن "**الطابع المشترك**" الذّي بين كثيرين يصدق عليهم ذلك الحدّ. (انظر: التهانوي (محمّد بن علي): **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ص ص 623-625). وأيضا: المسكيني (فتحي): **الهويّة والحريّة نحو أنوار جديدة**، جداول للنّشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 162).

يقوم عليها فعل "**العمران البشري**"، وما خلّفته من أحكام فقهيّة لاحقة لمبادئ التّحسين والتّقبيح ، التي شكّلت قواعد للمذهبيّة الأخلاقيّة[1] في المدينة الإسلاميّة النّاشئة بتحوّلاتها الجيو- سياسيّة وفرضها كأخلاق نهائيّة[2] على الملّة .

انطلقت المدارس الكلاميّة من هذه الخلفيّات الفكريّة، بحثا عن تفسير حدود الخير والشّر في الأخلاقيّات الأساسيّة، شرحا وتأويلا لسلوكيات كثيرة بعد ربط الأوامر والنّواهي بالأفعال الإلهيّة، وبيان ما يجوز ومالا يجوز على الله تعالى، والمُمتنع والواجب في حقّه من الأفعال، وفي اتّصال نظري بالأفعال البشريّة، لفرز نماذج الصّفات الذاتيّة والموضوعيّة للأخلاق، وتقييدها بمفهومي الحُسن والقُبح، بصفتهما صفات أخلاقيّة للفعل بحسب المعتزلة، نُوقشت من خلال قياس "**الشّاهد**" على "**الغائب**"[3]. وقد أصّلوا من خلال تطبيقاتها لمسألة اللّطف الإلهي[4] وعملوا على إثباتها عقلا ، فالخير والشّر عندهم أوصاف موضوعيّة يحدّدها العقل، والإنسان يُدركها ذاتيّا، فتكون من نفس الاعتقاد دون العمل، وهي المدبّرة لأفعال العباد[5]. وقد ساهم المنهج العقلي عندهم في

---

[1] . الأخلاق **المذهبيّة** (*Moralisme*): هي النظريّة التي تقرّر أنّ الأخلاق قيمة مطلقة وهي الأصل الذي ترجع إليه جميع القيم الإنسانيّة ... وإذا صحّ هذا القول لزم عنه عدّة نتائج: أنّ ما يجب على الإنسان لنفسه ولأبناء جنسه متقدّم على ما يجب عليه لخالقه. أنّ علم الأخلاق مستقلّة عن علم الطبيعة، على حين أنّ علم ما بعد الطبيعة تابع لعلم الأخلاق. أنّ بحث المرء على خيره الذاتي متقدّم عن الخير الموضوعي، وكثيرا ما تؤدّي المبالغة المذهبيّة إلى التشدّد والتعصب.(انظر: صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي**، ج1، مرجع سابق، ص ص 51 – 52).

[1] . **الأخلاق النّهائيّة:** فرّق ديكارت (1596م-1650) في كتابه "**مقالة الطريق**" بين الأخلاق النّظريّة أو النهائيّة المبنيّة على المبادئ الفلسفيّة وبين الأخلاق المؤقتة (*Morales provisoires*) المشتملة على بعض القواعد العمليّة التي تصلح للحياة في مجتمع معيّن. (انظر: ديكارت (رينه): **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت، ط3، 2016، ص 114 وما بعدها) وقريب من ذلك أيضا قول لوسيان ليفي برول (1857-1939) أنّ التقدّم الأخلاقي لا يدلّ على مطابقة السّلوك العملي لقواعد الأخلاق في حياة إنسانيّة أفضل. (انظر: ليفي برول (لوسيان): **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقيّة**، ترجمة محمود قاسم، مكتبة مصطفى البابي حلبي وأولاده، القاهرة، د.ت، ص ص 50- 88).

[3] . حسب المتكلّمين فإنّ قياس الغائب على الشّاهد هو إسراء الحكم من جزئيّ متعيّن إلى كلّي متعيّن آخر، بسبب تحقّق المشابهة والجامع بينهما. فالمقيس هو الغائب أو الفرع، والمقيس عليه هو الشّاهد أو الأصل، والقدر المشترك هو الجامع. يعرفه الغزالي بأنّه «**هو الذي تُسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلّمون ردّ الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معيّن واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما**». (انظر: الغزالي (أبو حامد): **معيار العلم في المنطق**، شرح أحمد شمس الّدين، دار الكتاب العلميّة بيروت، ط2، 2013، ص 154).

[4] . **اللّطف الإلهي**: هو المعونة الإلهيّة وجمعها الألطاف، منها إمداد البشر بتعاليم الرّسل وإنزال بعض صنوف الآلام بهم وتذكيرا بسوء العاقبة لمن أغفل الواجبات. واللّطف الإلهي في عرف المتكلّمين مبدأ يوجّه الكلام المعتزلة لتبرير العدل الإلهي كقضيّة سابقة لمبحث الأخلاق والقصد منه فعل واجب أو ترك قبيح، لتحقيق الطّاعات والابتعاد عن المعاصي، يقول القاضي عبد الجبّار: «**ما يقع على فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده فعلى الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنّه لطف**». (انظر: القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): **المغني في أبواب العدل والتوحيد** ، مصدر سابق، ج13، ص 9). والقصد من وراء ذلك أن يُبيّن المعتزلة أنّ الله تعالى «**لا يفعل إلاّ الحسن... أنّه لا يكذب في خبره ولا يجور في حكمه، ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلّف** العباد ما لا يُطيقون ولا يعلمون...».(انظر: القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، مصدر سابق، ج 14، ص ص71 وما يلها).

[5] . قراملكي (أحد): **الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد** ، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبّار الرّفاعي، دار الهادي للطباعة والنّشر والتّوزيع بيروت، ط1، 2002، ص 54) .

هندسة معرفة أخلاقيّة تسعى لتجذير سلوك بشري واقعي ولو نسبيّا[1]، نرصد بعض آثارها في باب ردود المذهب الأشعري تحت عنوان "**التعديل والتّجوير**" نقدا لمقالة الذاتيّة الأخلاقيّة. والقول أنّ الأخلاق مُتجذّرة في الأوامر والنّواهي الإلهيّة، وأنّ الإرادة الإلهيّة المطلقة لا تخضع لأيّ اعتبارات أخلاقيّة. ثمّ شدّدوا على الفروق الجوهريّة بين المفاهيم التي تطلق على الله، وتطبيقاتها على أفعال العباد[2]، والتي عكست نظريّة بديلة للقيم الأخلاقيّة لا ترى مسألة "**التحسين والتقبيح**" للفعل الإلهي، مدخلا منهجيّا مناسبا للقول بوجود صفات حقيقيّة وموضوعيّة في أفعال العباد، إذ ليس هناك أفعال بشريّة أو إلهية قبيحة أو حسنة لذاتها[3].

لقد أسهم الظّرف الاجتماعي والثقافي في فهم التحوّل والتطوّر التّاريخي لعلم الكلام، ورصد أحد أهم أضلاعه المعرفيّة، المتمثّلة في ابتكار أدوات التّوجيه المذهبي للقضايا داخل الملّة، وغلق باب الجدل أمام خصومهم، بسنّ مجموعة من القيود المدرسيّة، بداية من تعريف العلم وتضييق هويّته المعرفيّة، وصولا إلى انتداب أجهزة رقابيّة تُلجم العوام عن الحديث في علم الكلام[4]. هذه القيود اضطلعت بدور بارز في تضييق الدائرة المعرفيّة للمسألة الأخلاقيّة، وانتهت إلى تعطيل بناء الأفكار والنظريّات الأخلاقيّة وإنتاج بدائل فكريّة بناءة [5]، خاصّة في باب الأخلاق إذ: «**لم يكن علم الكلام بشكله المتداول بين المسلمين يتناول كلّ القضايا الموجودة في النّصوص الدّينيّة المقدّسة، بل يستبعد من دائرة بحثه المقولات المتعلّقة بالقيم والأخلاق**»[6].

---

[1]. مثّلت المبادئ الأخلاقيّة المنفصلة عن الغائيّة الدّينيّة عند المعتزلة مشكلا لا يتناسب مع المناخ الأخلاقي العام، وقد بدا ذلك جليّا في عصر القاضي عبد الجبّار (415 – 359هـ/ 969 – 1025م)، من خلال استعمال مصطلح "**الأصلح**"، واستحقاق الذمّ والتوبة الذي يعبّر عن العاقبة والنتيجة باستحقاق الحسن أو القبح. (انظر: القاضي عبد الجبّار (أبو الحسن): **المغني في أبواب العدل والتّوحيد**، مصدر سابق، ج 14، ص 141).

[2]. الأشعري (أبو الحسن): **الإبانة عن أصول الدّيانة**، دراسة وتحقيق عباس صباغ، دار النفائس، بيروت، ط1، 1985، ص ص 103-104.

[3]. نجد هذا النقد موسّعا عند الغزالي في مبحث أفعال الله تعالى، فيما إذا كان العقل يُوجب أم لا ومعنى الواجب والحسن والقبيح. (انظر: الغزالي (أبو حامد): **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص 161 وما بعدها)

[4]. الغزالي: (أبو حامد): **إلجام العوام عن علم الكلام**، نشره محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985، ص 8).

[5]. من أهم الوظائف التي أودعها الله في الإنسان وأقرّها في سورة البقرة لاستمرار الحضارات، التعلّم والإضافة المعرفية﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُون** ﴾ (البقرة: الآيات31-33)

[6]. قراملكي (أحد): **الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد** ، مرجع سابق، ص54)

ب- أزمة المقال الأخلاقي القديم وقابليّة التجدّد

ظلّ هدف علم الكلام القديم حتّى العصر الحديث حبيس وظيفته المُعلنة، حماية الدين بالحجج العقليّة من أهل الزّيغ والبدع، إذ غاية هذا العلم عند أحد أهمّ متأخّري الأشعريّة أبو حامد الغزالي «**حفظ عقيدة أهل السّنة وحراستها من تشويش أهل البدعة**»[1]. ولمّا كان الكلام القديم موضوع خلاف بين الفرق والمذاهب موجّه للمبتدعة، فإنّه يصعب على الدّارس تحديد من هم أهل البدع وتصنيفهم، كما لا يمكن للباحث ضبط مرجعيّة موحّدة لمسألة التحسين والتقبيح، على اعتبار أنّ الخلاف لم يُحسم إلاّ بقانون الغلبة والاستقواء بعد أن تحرّك اللّسان بمختلف مشاربه المذهبيّة بجرأة للتّكلم في مسائل العقيدة.

كما أنّ بسط مختلف تعاريف قديم الكلام، يعكس لنا حركة التطوّر التّاريخي في آليّات التّناظر بين رؤية الخلف مقارنة بالسّلف، وحقيقة الموقف الكلامي الأخلاقي ومجالاته، ورسم منحى النّمو والتطوّر التاريخي للتّصوّرات الرئيسيّة عن ماهية الأخلاق ومنابعها.

لقد أصدح الغزالي منذ القرن الخامس بحقيقة غاية علم الكلام وأسرارها، وأقرّ أنّ الاختلاف بين الفرق أدّى إلى ضياع الحقّ واضطراب تفاصيله النّظريّة، نتيجة تباين المسالك والطّرق والسّقوط في حضيض التّقليد، لكنّه لم يدع إلى تحرير مفهوم علم الكلام، وذهب إلى تقييد استبصار الحقّ، بعيدا عمّن رآهم أهل بدع من القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وطرق التفلسف[2]، واشتغل حول تطوير تقنيات الدّفاع ومناهجها دون معالجة القضايا[3]، والتّمييز بين الثابت والمتحوّل في الدّين، لقد سعى لترسيم مقالات الكلام القديم، وانتقل بالمفهوم والوظيفة من حيّز الاختلاف العقدي بين الأديان إلى حيز داخلي أضيق يشرّع من خلاله مراقبة أنماط كلّ "**إبداع**" معرفي وتدبّر عقلي، واهتم بمسألة التّحسين والتقبيح متحدّيا مقدّمات الفعل الأخلاقي عند أهل الاعتزال التي يرى أنّها لا تستجيب لأوامر الشّرع[4]. وقد كانت معظم مناقشاته تسعى لتفنيد نظريّة المعتزلة الأخلاقيّة،

---

[1]. الغزالي (أبو حامد): **المنقذ من الضّلال**، تحقيق سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الإسكندريّة، د ت، ص 12 .

[2]. المرجع نفسه، ص 6.

[3]. أحد أهم المناهج التي نادى بها الغزالي وهو «**المنهج الثالث. ألاّ نتعرّض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم: بأن نبيّن أنّه مُفض إلى المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محال**». (انظر: الغزالي (أبو حامد): **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص17).

[4] المصدر نفسه، ص 160 وما بعدها.

والتشكيك في مناهجهم في باب العدل الإلهي ،لا تقديم بديل عقلي لها[1]، قد يحسّن الخلافات ويضيئ بصائر العوام لفعل الخير، وسبب ذلك: «**أنّ معظم المقالات البدعيّة ذات طبيعة ثيوديسيّة** (تتّصل بمشكلة الشر أو بقضيّة العدل الإلهي)»[(2)].

وقد يسمح لنا ما تقدّم إضافة إلى ما أعلنه ابن خلدون (ت 406/808هـ) بعد أن رصد وضعيّة عصره العقديّة وقال بانتفاء الحاجة لعلم الكلام وعدم ضرورته[(3)]، باستقرار العقائد الإيمانية لصالح مذهب أهل السنة.

إذا فمن الضروري اليوم الانتباه إلى تعريف علم الكلام بعيدا عن أهدافه القديمة، وعن جزئيات التّكليف التي هي من مشمولات علم الفقه، وفتح حدود الكلام باتّجاه جزئيّات أخرى من المعنى لمعالجة القضايا المعاصرة، وتذليل الخلاف بين ما يبدو في الواقع تعارضا بين علم الكلام القديم وعلم الكلام المعاصر، ومواصلة تفعيل المقال "**الفارابوي**" في المبادئ الأخلاقيّة من جهة الوجوب والحسن والقبح والعبث والسفه والحكمة، والبحث عن صياغة منهج مخالف للنّسق الذي عالجت به المذاهب المسألة الأخلاقية تجاوزا للتحيّز المذهبي، نحو تصور أخلاقي معاصر ينحاز إلى الإنسان، يُبنى على هدي المقدّس، الناهض لتفعيل مفهوم الواجب الأخلاقي وفق حركة الإنسان المعاصر[(4)]، على اعتبار ارتباط المسألة الأخلاقيّة بالنّزعة التطوريّة للعلوم. فهل شمل قانون التطوّر المعرفي المسألة الأخلاقيّة في علم الكلام كغيره من العلوم؟ أم ظلّت المسألة متضادّة بين علم الكلام القديم والمعاصر كما يُنظّر لذلك العديد من الباحثين أم هما متكاملان؟

لقد اختزل علم الكلام القديم سلوك الإنسان ونسج علاقاته في الفضاء العام، بما اتّصل بنتائج مشغل الإلهيّات، وما أثمره من نماذج أخلاقيّة "**لاو اقعيّة**" تستمدّ أهميتها من استحقاق النّفع أو الضّرر بالتّحسين والتّقبيح، ضمن سلسلة من الأحكام الأخلاقيّة "**العو اقبيّة**"، يكون أساسها الغائي الأقصى النّفع بعد الموت، ويصرّ أصحاب الكلام على ربط موضوع القيم بـ"**ينبغيّات**" ما يجوز وما لا يجوز، وفرضها في الفضاء العام بالوعد والوعيد.

---

[1] .رفض الغزالي الحجج المرتبطة بالواجب الأخلاقي. فالحسن والقبح ليسا من الصفات الذاتيّة للحقائق، وأدخل مفهوم الغرض كمصطلح غائي بهدف لتحقيق مصلحة شرعيّة، إذ لا وجود للخير والشّر إلا في أوامر الله وحسنها وقبحها يتحدّد من جهة الشرع « **وأمّا الحسن، فحظ المعنى منه أن يفعل في حقّ الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يو افقه أي يلائم غرضه، والثاني أن ينافر غرضه والثالث أن لا يكون له في فعله، ولا في تركه غرض، وهذا الانقسام ثابت في العقل، فالذي يو افق الفاعل يسمى حسنا في حقه، ولا معنى لحسنها لا مو افقة لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمّى قبيحا، ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه** ....». (انظر: الغزالي (أبو حامد): **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص 163 وما يليها).

[2] .شيميتكه (زابينه): **المرجع في علم الكلام**، مرجع سابق، ج2، ص657.

[3] .قول ابن خلدون: « **وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروريّ لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا، والأدلّة العقليّة إنّما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا**» (ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدمة**، مصدر سابق، ج2 ، ص 214).

[4] .كانط (إيمانويل): **ثلاثة نصوص، تأمّلات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجّه في التّفكير؟** تعريب وتعليق محمود بن جماعة دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، 2005، ص 36.

مقال يصرّ على استحضار نماذجه الماضوية محاولا استنساخها في راهن يفقد فيه نجاعة التّأثير والإنجاز، ويعجز عن احتواء أزمات واقع اختلفت سياقاته مع ظروف نشأة الكلام الأوّل، إذ تشابكت العلاقات وتعقّدت نتيجة نظام العولمة والتّطور العلمي والتّقني، فالكلام الأوّل ظلّ طيلة تاريخه حبيس متونه القديمة مبنى ومعنى، عاجزا عن تفتيق تقاليد هندسة بنائه المعرفي القديم، وتجاوز المفهوم الجزئي لدلالته الدفاعيّة، حتّى يتسنّى مدّ كساء الكلام لتغطية قضايا الرّاهن، واحتواء السّؤال العالق بين الهندسة المعرفيّة المجرّدة[1] للقضايا، وضرورة التّطور المعرفي والمنهجي، وذلك بدعوى البدعة والابتداع.

ولمّا كان الأفعال الناتجة عن الكلام تنبني على الاستدلال العقلي، فإنّ هذه الأفعال تنقسم إلى أفعال نظريّة، ذات منحى تأثيريّ وأخرى تطبيقيّة، تدفع نحو تحقيق أفعال التّعلم بالقيم الأخلاقيّة، التي عجز قديم الكلام عن فرض تأثيراتها المذهبيّة السّليمة، بصفتها منظومة قيم عامّة تشمل المختلفين، وتؤسّس للتعايش السلمي بين الناس. وظلّ هذا الفهم عالقا في مسائل التّحسين والتّقبيح، غير قادر على إلقاء إضاءة مثمرة على بنية التّفاعل الاجتماعي، وتفعيل أهداف قول المتكلّمين في الواقع، لاهتمامهم بصناعة الفرقة بين الخصوم، وبناء آليّات الدّفاع حول قضايا المسائل الخلافيّة، التي ما زلنا إلى اليوم نتوارثها جيلا بعد جيل، مع ملاحظة استمرار المقال المدرسي الدّفاعي، الذّي أفرط في تشعيب مناهج الأدلّة والتّعاند[2] مع تحيين بسيط لأسماء المبتدعة، إذ ألحق بقائمة أصحاب الأفعال القبيحة، بعض ما أُنتج من مصطلحات ما بعد الحداثة مثل علمانيّ وحداثي وشيوعي، وأصبح التصنيف يمدّ جذوره إلى تلك الخلفيات المذهبيّة القديمة في الأزمنة المعاصرة بعيدا عن التأثير الفعلي للمقدّس.

إنّ أزمة المقال الكلامي القديم تتمثّل في العجز عن تجديد مهامّه الوظيفيّة، كما توقّف على تحيين مناهجه العلميّة، وأصبح اقتلاع الكلام من حقله المعرفي وإسقاطه على مشاكل العصر، أحد أهم عوائق النّظر في المقدّس، بعد أن فشل في احتواء مشاكل الرّاهن، ورفض مراجعة المقدّمات النظريّة والقول بنسبيّة معارفه. لقد ظلّت أنشطة التّداول الكلامي تنتصر لمُنتجاتها المعلّقة في كتب علم الكلام القديم، تذبّ عن المذاهب والفرق، وتتّجه للانفصال التدريجيّ عن المقدّس القرآني، وما ثبت صحتّه من السنة

---

[1]. المجرّد: (*Abstrait*): اسم مفعول من التجريد وهو أن يعزل الذهن عنصرا من عناصر التصوّر ويلاحظه وحده دون النظر إلى العناصر المشاركة له في الوجود. فالمجرّد هو الصفة التي عزلت عزلا ذهنيّا، يُقابله المشخص أو المحسوس وعنه يقول ابن سينا (370هـ-427هـ/ 980م-1037م): «**كون الصورة مجرّدة إما أن يكون بتجريد العقل إيّاها، وإمّا أن يكون لأنّ تلك الصورة في نفسها مجرّدة عن المادّة**». (انظر: ابن سينا (أبو علي الحسين): **الشفاء** (الفن السادس من الطبيعيات)، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988، ص 235)، والمجرّد عند المتكلّمين هو **الممكن الذي «لا يكون متحيّزا ولا حالا فيه»** المتحيّز، ويسمّى مفارقا. (انظر: التهانوي (محمد علي): **كشّاف اصطلاحات الفنون**، ج1، ص603). والماهية المجرّدة هي أمر متعقّل غير متعلّق بالوجود الخارجي موجودة في الأذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية (انظر: التفتازاني (سعد الدّين): **شرح المقاصد في علم الكلام**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتاب، بيروت، ط2، 1998، ج1، ص ص 403-404).

[2]. **التعاند: «الشيروالتقسيم وهو قسمين، ثم حصر الأمر في قسمين ثمّ نبطل أحدهما فنعلم منه ثبوت الثاني».** (انظر : الغزالي (أبو حامد): **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص15).

النبويّة [1]، وأنّ الوظيفة الدفاعيّة التي تأسّس عليها بدعوى مقاومة المبتدعة، بلوائحها الفكريّة والأخلاقيّة، خلّفت اليوم طبقة من المثقّفين التقليديّين، ورثت عصا النّهي والجزر لحراسة نماذجها العقديّة ممّن صنّفوا "**مبتدعين**" جدد، وسيّجت الحدود المعرفيّة بشروط أخلاقيّات مقالها القديم، الذّي يسعى لتقييد أنشطة الإبداع المعرفي البنّاء، وتعطيل سير الحركة الحضاريّة والعلميّة ، وتحيين المقال الكلامي المعاصر، ونحن نعتبر أنّ هذا التّحجر الفكري كان مقدّمة لهشّاشة المعارف، وضعف العلوم في مجتمعاتنا اليوم، بعد أن صادر المقدّس، وتفنّن في صناعة الحواجز بين الإنسان ومجموع القيم الأخلاقيّة المتعالية ، النّابضة في القرآن الكريم، دون توسيع تطبيقاتها بين البشر، لضيق التصوّرات التي عالجت الإشكاليّات الخلقيّة الناجمة عن تدبر النّصوص الشرعيّة منذ بداية علم الكلام القديم : «**ولا سيما مدلول العدل الإلهي والتبعة البشريّة وماهية البرّ، وما اتّصل بها من طاعات ومعاص**»[2] دون الإقرار بنسبيّتها الأخلاقيّة[3].

إنّ المسألة متّصلة بخلل منهجي يرتكز على وهم التّسوية بين مفهومي البدعة الكلاميّة والابداع المعرفي، وما لحقهما من أحكام تأديبية، لا تتساوق وعلم الكلام الذي يقوم على الاستدلال والاستنباط[4] في بحثه للقضايا الوجوديّة، كعلاقة قضيّة وجود الله بتعقيداتها الكلاميّة بالمسألة الأخلاقيّة، التي وقع تناولها في هوامش مقالات المتكلّمين، وما ظهر فيها من اختلاط المصطلحات من قبيل التحسين والتّقبيح والواجب، في علاقتها بالأوامر والنواهي الإلهيّة من ناحية، و بما هو متّصل بمعان موضوعيّة في ذاتها من ناحية أخرى مثل السياق التاريخي الذي تتولّد فيه الدّلالة وتضبط فيه الحدود.

لقد تتطرّق علماء الكلام القديم إلى المسائل القيميّة، وطرحت كمعقولات متعلّقة بالسّلوك الإنساني في حدود "**ينبغيّات**" الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، التي أصبحت عناوين للمدوّنات الفقهيّة، تقعّد لها القواعد وتؤطر من خلالها ثقافة الملّة في الجغرافيّات المعرفيّة التي تكون فيها الغلبة والاستقواء لفقهاء المذهب الأشعري، للوقوف دون غيرهم على ضبط قواعد التّحسين والتّقبيح لأخلاقيّات الاجتماع البشري.

---

[1] . أعاد ابن خلدون ضبط وظيفة علم الكلام، وأشار إلى البعد التصحيحي بقوله: « **وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنّما هو العقائد الإيمانيّة بعد فرضها صحيحة من الشرع**» (انظر : ابن خلدون (عبد الرحمن)**: المقدمة**، مصدر سابق، جص، ص 214) .

[2] . الجابري (محمد عابد): **العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة بيروت، ط2، 1996، ص12).

[3] . **النسبيّة الأخلاقيّة:** مذهب يقرّر أنّ فكرة الخير والشرّ تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان من غير أن يكون هذا التغيّر مصحوبا بتقدّم معيّن. (انظر: سعيد (جلال الدّين): **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة**، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2004، ص 465).

[4] . **المنهج الاستنباطي**: القائم على القياس (*Le syllogisme*)**:** هو عملية استنتاج نتيجة من قضيتين سابقتين، أو هو قول قدّمنا له بمقدّمتين لزم عنهما نتيجة معيّنة، تكون أمرا محتّما بالنّظر إلى محتوى المقدّمتين. وهذا اللزوم يكون بذاتها لا بالعرض، والنّاتج يكون اضطرارا، واللازم عن القياس يسمّى النتيجة كما يُسمّى الرّدف. إذًا القياس «**قول مؤلّف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، أو قول مؤلّف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر، مثل: - كلّ إنسان ناطق. - الناطق فاهم. - الإنسان فاهم**». (انظر: محمود (يوسف): **المنطق الصوري، التصورات، التصديقات**، ط1، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1414هـ - 1994م، ص 141).

.وعلى ضوء هذا التّحليل تتجلّى حقيقة السّؤال حول طبيعة العلاقة بين الكلام القديم والكلام المعاصر، إن وقع الإقرار بوجوده. فهل هي علاقة تنافر وقطيعة؟ أم أنّ الكلام المعاصر يقوم على روح مغلقات المسائل القديمة بوظائفها الدفاعيّة ضدّ من صنّفتهم مبتدعة؟ أم أنّه يرتكز على ما أمكن منها لاعتمادها كأساس للبناء المعرفي، وتحقيق مراحله الأولى للتّخصص العلمي؟ ومن ثمّ يقطع معها لعدم قدرتها على استيعاب الواقع وفضّ مشاكله ويذهب إلى تأسيس مسائله الخاصّة وبمناهج علوم عصره.

2.علم الكلام المعاصر: قراءة نقديّة للمسألة الأخلاقيّة

إنّ ماهية الكلام المعاصر، كمشروع علمي قائم في ذاته، بصفته مشروعا ثقافيّا بعيدا عن جدل تحقّقه في الوجود، لا ينفي تلك الرّوح العلميّة التي امتلكها بعض علماء الإسلام في صياغة موضوعات كلاميّة معاصرة جعلتها تتميّز عن الكلام القديم، وذلك منذ ظهور هذا المشروع قبل ما زيد عن القرن. وقد أكّد شبلي النعماني (1273م- 1332م) على أهميّة التّجديد في علم الكلام، في كتابه: "**علم الكلام الجديد**"[1] ، كما نادى مرتضى المطهّري (1919م-1979م) في مؤلّفاته على ضرورة إيجاد تحوّلات في العلوم الكلاميّة، والخروج من مسار التقليد إلى استئناف التجديد لتأسيس علم كلام جديد[2]. وانتشرت هذه الدّراسات ورغم ذلك بقت هُويّة الكلام المعاصر غير واضحة المعالم[3] ، ويعود ذلك إلى صعوبة ضبط العلاقة بينه وبين الكلام القديم، وصلت حدّ رفض كلّ تجديد في المسائل التي يفرضها السياق التاريخي المتّصل بحياتنا المعاصرة. لقد أقرّ أصحاب المقال التقليدي القطيعة بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، كما تعمّد بعض المجدّدين إلغاء الرّوابط بين العلمين، وفصل نسيج التّواصل المعرفي الطّبيعي

---

[1] - الهندي (شبلي النعماني): **علم الكلام الجديد**، تحقيق جلال السعيد الحفناوي، والسباعي محمّد السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012، ص 177 وما بعدها.

[2] - المطّهري (مرتضى): **الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري**، ترجمة صادق العبادي، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1402 هـ، ص 31.ي، قم، إيران، 1402، ص 31.

[3] . قراملكي (أحد): **الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد**، مرجع سابق، ص ص 109- 110.

بينهما[1]، وعالجوا المسألة الأخلاقيّة بمفاهيم حديثة ومناهج جديدة، أفرزتها الحضارة الأوروبيّة الحديثة والمعاصرة، ممّا ضيّق دائرة المباحث الأخلاقيّة حسب الاتّجاهات الفلسفيّة والسوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة والحقوقيّة المعاصرة[2].

فهل يقدّم التّقسيم بين العلمين مشروعيّة الحديث عن قطيعة ابستيميّة في معايير التّحسين والتّقبيح بين الكلام القديم والكلام المعاصر؟ وماهي طبيعة العلاقة بين المسألة الأخلاقيّة في كلاسيكيّات المقال الكلامي القديم والمقال المعاصر؟ هل هي علاقة تنافر أم علاقة تراكم وبناء لأجزاء معرفيّة أخرى في دورات تكوين العلوم وتطوّرها، تنهل من المعرفة المتعالية سعيا للكمال الإنساني؟

أ. الأخلاق بين التّناول الكلامي القديم والمعاصر

تمثّل القراءة النقديّة للمقال الأخلاقي بعيدا عن أهداف علم الكلام القديم، وفي عصر بات الحديث فيه عن الاختلافات المذهبيّة أمرا يقتضي الحسم السّريع، لإعادة الاشتغال على محور العلاقات مع الآخر المختلف دينيّا في رؤية "**ديكولونياليّة**" نابعة من الثّابت النصّي، والمتحوّل المعرفي، لبناء مقال معاصر تحريريّ ينفتح على التطورات العلميّة والمنهجيّة.

ذلك أنّ إعادة النّظر في قراءة المسألة الأخلاقيّة التقليديّة لا تسهم فقط – في رأينا- في فهم الفروق بين الكلام القديم والكلام المعاصر، ونقد الآراء والنظريّات وتجريحها بل تساعد على تبيّن إشكالياتها بشكل أفضل [3]، ومن ثمّ تصحيح الجهاز المفاهيمي للكلام القديم. كما يسمح بتوسيع المساحات المعرفيّة التي تنضج فيها المشكلات وفق سياقات كلاميّة تتناسب مع واقعيّة القضايا الدّينيّة، عملا على توضيح الأبعاد الدلاليّة لكلّ منتج مفهومي تقوم عليه هندسة المباني في المسألة الأخلاقيّة، مع الإشارة إلى أنّ القضايا الأخلاقيّة المعاصرة لا تخرج في انتمائها "**الهُوَوِي**" عن الكلام القديم.

أوّلا: لأنّ هذه الهُويّة نابعة من عمق المقدّس القرآني: « **فالوحي هو الذي يحدّد هويّة علم الكلام، ويبيّن البناء المنطقي للمسائل وطرقها وآليّاتها**»[4]، ويُعتبر ذلك من الدّعائم الأساسيّة للقول بالتوافق في تصوّرات الكلام القديم والمعاصر، عند هندسة

---

[1]. يقول حيدر حب الله تعليقا على ذلك: «**إنّ القطيعة التي تحدثها هذه التّسمية بين الماضي والحاضر، قد صارت في الوعي العام وهي ذات طابع إلغائيّ غير محايد إطلاقا، وهذا ما قد يجعلنا نخسر- على المدى البعيد - فرص استثارة الجهود السابقة، على مستوى كافّة الاتّجاهات، والتي لم تصل في تقديري إلى الدّرجة التي يُسمح لنا فيها بالتّعامل معها بفوقيّة، والشيء الملاحظ أحيانا هو أنّ بعض الباحثين المهتمّين بدراسات علم الكلام الجديد .وكما توضحه نتاجاتهم .لم تحضر في نتاجاته أيّة نماذج من علم الكلام القديم، مع أنّ موضوع القيم الأخلاق، كان لعلم الكلام القديم فيها تحليلات ودراسات معمّقة وموسّعة، لا يمكن التغاضي عنها بهذه البساطة. وهذا ما يؤكّد القلق المنطقي من الإغراق في التّسمية الجديدة، بحيث يُحدث هذا الأمر نوعا من فقدان الامتداد التاريخي للعلم نفسه، رغم إمكانيّتها**». (انظر: حب الله (حيدر): **مسألة المنهج في الفكر الديني**، وقفات وملاحظات، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م، ص ص 244-245).

[2]. الجابري (محمّد عابد): **العقل الأخلاقي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2001، ص 28.

[3]. سروش (عبد الكريم): **القبض والبسط النظري للشّريعة**، دار الجديد، طبعة 1، 2002، طبعة2، 2010، (بتصرّف)، ص 71.

[4]. قراملكي (أحد): **الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد**، مرجع سابق، ص 92.

الشّبكة المعرفيّة الأخلاقيّة التي يقوم عليها العلمان. فيكون المقدّس الأرضيّة الملائمة لكشف التقارب بين هُويّتيْ العلمين وما الآراء والأفكار والمقدّمات النظريّة إلاّ ناتج بشري يُحاول الاقتراب من الحقيقة.

ثانيا: إنّ القول بوجود كلام معاصر -على ما يثيره المصطلح من إشكاليّات- مقابل علم الكلام القديم يجعلهما ينهلان من نفس المشترك المعرفي، أو ما أسماه فتقنشتاين (Ludwig WITTGENSTEIN 1889-1951) بـ"**التّشابه العائلي**"[1]، بغضّ النّظر عمّا يطرأ على موضوع الأخلاق ومناهجها في الكلام المعاصر من عوارض يفرضها الوجود الأنطولوجي للإنسان، وهو ما يحيلنا إلى القول بأنّ وجهات النّظر حول موضوع الكلام بشقيه القديم والمعاصر، يكشف البعد التّنويري المُغيّب في تقنيّات الكلام القديم، ويدحض وجهة النّظر التّقليدية التّي تسعى لتأبيد قضاياه بدعوى الاحتفاظ بالوظيفة الدّفاعيّة، دون الانتباه الى دورها في تعطيل قانون التطوّر الحضاري ، حيث تقف عائقا أمام مبدأ التّنسيب المعرفي[2]. كما نرفض ما يذهب إليه بعض المجدّدين من نفي لأيّ روابط "**هُوويّة**" بين علمي الكلام القديم والمعاصر، ونرصد التّلاعب بالحديّة الإجرائيّة المنهجيّة بين المقال الأخلاقي القديم والمقال المعاصر.

ثالثا: لمّا كان التّعارض موجودا في المادّة الأخلاقيّة بين قديم الكلام ومعاصره من جهة طبيعة القضايا وأهدافها وطرق هندستها، ونوعيّة القائمين على حراستها، فإنّ ذلك يؤكّد سوء فهم العلاقة بين العلمين. فالهويّة الدّفاعيّة للكلام القديم، لا تنفي هويّته المعرفيّة بحسب رأينا،. فالقاعدة النظريّة والمعرفيّة لقديم الكلام .بعد المراجعة والتّقييم والنقد .مشتركة بين العلمين، وأنّ تفعيل الأخلاق العمليّة الواجبة نصّا، التّي يسعى علم الكلام المعاصر إلى تحقيقها، تتّجه برؤية تطوريّة نقديّة نحو عولمة أهداف القضايا في ظلّ تحريك المفاهيم وتجديدها، لتكتسب نوعا من الفاعليّة في بناء الإنسان اليوم، الذي تشغله إفرازات فائض الحداثة. إنّ الدّراسات الكلاميّة -مثل غيرها من العلوم- تقوم على ضوابط وقواعد منطق العلوم، وتطالب بتحرير المسألة الأخلاقيّة، وفتح باب التّنظير الفكري بعيدا عن السّلط الفقهيّة القديمة التي ساهمت في تقييد المتعالي، وبناء فقه معاصر يكون أكثر قربا ومعايشة للواقع، يسعى لتحديث أحكامه على ضوء المقدّمات النظريّة لعلم الكلام المعاصر، حتى يحصل تعميم القيم الأخلاقيّة التي وقع تقييدها في تاريخ الكلام القديم بحجة مقاومة البدع، وتأسيسا عليه لا يمكن بأيّ حال الحديث عن وجود تعارض بين مباحث الأخلاق في الكلام القديم والكلام المعاصر، إلاّ من جهة ارتفاع أصوات القائلين بالتّعارض والتّنافر بين علم الكلام القديم وعلم الكلام المعاصر، واستمرار المحاولات العلميّة التقليديّة لتأبيد المقال التّقليدي، صدّا ومنعا لأيّ مقال تجديدي.

---

[1] - فتقنشتاين (لودفيج): **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.ت، ص ص 87- 88.

[2] .﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾ (آل عمران: الآية 7).

لذلك، فالحديث عن أيّ تعارض بين الكلام القديم والكلام المعاصر، يقودنا إلى رصد الخلل بين الآراء الكلاميّة في الأخلاق وتطبيقاتها العمليّة، وأنّ التّقليص من حدّة الاشكال القائم بين مباحث "**التّحسين**" و"**التّقبيح**" في الكلام القديم، وما يسعى علم الكلام المعاصر لتدشينه، يعود إلى مستوى مدركات العقل في علاقة بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي يؤطّر الآراء، وإصرار البعض على إسقاط الفهم القديم للتّحسين والتّقبيح، في زمن عجز فيه الكلام القديم على تفعيل انخراطه في حلّ القضايا المعاصرة، بما تحمله من شروط الاجتماع المفروض بين المختلف الحضاريّ والدّيني والثّقافي.

إنّ الانطلاق من كون علم الكلام يتغذّى من مباني علم المعرفة وفروعها العلميّة، مثل العلوم الإنسانيّة وعلوم وفلسفة اللّغة، ويسعى للانسجام مع تبدّلات العصر، يقودنا للقول بالتطوّر النقدي لمباحث علم الكلام القديم في المسألة الأخلاقية، والتّكامل المدروس بين مقالاتها النّظرية المختلفة. بعد تنقيته من التّحيّز المذهبي. والدّعوة إلى تفعيل أهدافه التّطبيقيّة في علم الكلام المعاصر، كشبكة تواصليّة مختلفة الاختصاصات يقوم عليها الاجتماع البشري، ذلك أن مسألة تنسيب المشكل الأخلاقيّ في المعارف الصّادرة من الفهم الدّيني، تدفع نحو التّصالح بين ما قد يبدو بالنسبة إلى مناصري علم الكلام القديم متصادما، وأنّ أوجه التّعارض تُمحي إذا ما وقع التّوازن بين طرفي العلمين خاصّة في المجال الأخلاقي.

إنّ إشاعة القول بالتّكامل بين معاني القيم الأخلاقيّة في قديم الكلام ومقاله المعاصر، يقدّم لنا فرصة لفهم أنشطة الفعل الأخلاقي، وطرق بنائها وحدودها اللّغويّة والمعرفيّة، وزمن توقفها بين حديّة طبيعة الكلام القديم وطبيعة الكلام المعاصر، وتجدّد أهداف المسألة الأخلاقيّة وتقنياتها[1]. وذلك في علاقة بالتجارب الإنسانيّة المتعاقبة التي تثبت دور السّياق في هندسة الأفكار، فالمعارف البشريّة ليست ثابتة، وتنسيب الحقائق قانون يجري عليها، بصفتها منتجا بشريّا يقف على طبيعة اختلاف مساحات النّظر العقليّ الممنوح للوعي البشري باختلاف توجّهاته الفكريّة عند النّظر في المعاني المتعالية في المقدّس «**فالحقائق العلميّة نتاج ذو اتنا وتابعة لها، وليست قارّة**»[2]، وأنّ كلّ تطبيق لمقدّمات المسألة الأخلاقيّة في قديم علم الكلام، في أزمنة مغايرة لزمن قولها الأوّل، يستوجب نوعا من المراجعة والتّحيين، ذلك أنّ كلّ قراءة أو قياس أو استنباط لأحكام القضايا هو تامّ في زمانه، وكلّما تكثّرت مثيرات الفعل الأخلاقي، فإنّ الأحكام تضيق عن حلّ مشكلاتها، وتكشف لنا الخلفيّات الفكريّة والسياسيّة والثقافيّة التي شكّلت عوامل التمذهب، ودور التداول الوظيفي في التنظير الأخلاقي وما يتبعه من أحكام، أضف إلى ذلك أنّ كلّ فعل كلاميّ في باب

---

[1]. وحسب الباحث يوسفيان حسن فإنّ جماعة من العلماء « **ترى أنّ الصّحيح هو التّنظير والدّفاع عن التحوّل الماهوي في علم الكلام، بينما يعلن آخرون أنّهم لا يرون شيئا يغيّر في علم الكلام، سوى مسائله ... ومن وجهة النّظر الثانية يضحى تعبير "علم الكلام الجديد" تعبيرا لا يتوفّر على المبرّرات المنطقيّة التي تسمح باستخدامه، إلّا إذا كان المقصود من صفة "الجديد" هو المسائل، لا العلم نفسه**» (انظر: حسن (يوسفيان): **دراسات في علم الكلام الجديد**، ط1، ترجمة، محمد حسن زراقط، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، لبنان، 2016م، هامش ص 36).

[2]. الطباطبائي (محمد حسين): **أصول الفلسفة والمنهج الو اقعي**: تحقيق مرتضى مطهّري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقيّة للنشر والتوزيع، د.ت، ج1، ص 478.

الأخلاق، لا بد أن يتحرّى حدود المُنتج البشري في المعرفة الدّينية، واتّساعها لأغراض خارجة عن النصّ، والعودة بها إلى القرآن الكريم، للموازنة والتّحكيم بين الموضوعات والغايات بين علمي الكلام القديم والمعاصر، خاصّة وأنّ هذه المقاربات تُراعي مداد المعاني الكلّيّة، وتُؤكّد عدم انتهاءها في الزّمان والمكان، وتُكسبنا الجرأة العلميّة للبحث في كلّ إمكانيات تحقّقها. يقوله تعالى: ﴿**قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا**﴾ (الكهف: الآية 109).

يؤكّد لنا ما تقدّم أنّ بعض ما بدا لنا ثوابت في المعرفة الأخلاقيّة قد يتغيّر في سياق الوجود الأنطولوجي للإنسان المسلم، نظرا لما يطرأ عليها من تطوّرات وتشعّبات تقتضي إعادة البناء المعرفيّ، وفق الشّروط العلميّة والمنهجيّة لـ (علم النّفس الدّيني) و (علم الاجتماع الدّيني)، وما ينتج عنها من نسبيّة في قراءة مسألة "**التّحسين**" و"**التّقبيح**"، ومضامينها المرجعيّة باعتبار أنّ المعرفة البشريّة ليست حقيقة ثابتة، بل هي ظنّ بالحقيقة، وأنّ المعنى النّهائي يظلّ حكمة متعالية لا يعقلها إلا الله[1].

وبناء على ما تقدّم، فإنّ المسألة التي تهمّنا من هذه المقابلة، ليس نسخ تصوّرات المسألة الأخلاقيّة في الكلام القديم، وهيمنة قراءة علم كلام معاصر على القراءة التّقليديّة، أو التّجريح في عرج الانفعال المعرفي عند البعض لتثبيت رمزيّة المقال القديم، التّي ترتبط في العموم بالتّوجهات الفكريّة والمذهبيّة، وتخضع لجدل العلاقة بين التّراث والحداثة، بل هي مسألة في علاقة بالواقعيّة الأخلاقيّة (*Réalisme moral*) في التأمّل الكلامي في بعدها العمليّ الضائع بين التنوّع الحضوري لتصنيفات أنماط البدع الكلاميّة، وكثرة الخلافات العقديّة المتسبّبة في إهمال الأهداف التطبيقيّة للكلام القديم، وتعطيل تحقيق الصّفات الأخلاقيّة للأفعال، سواء أكانت لذاتها، أم للأوامر والنّواهي الإلهيّة. فالغرض هو تفعيل قانون التّطور والتزام الواجب الأخلاقي، أمام شكوى السّؤال العالق في تفاصيلها، كشاغل يفرض علينا التحرّر الفكري واللّغوي من قبضة التّوظيف المذهبي لمقال "**التّحسين والتقبيح**" والقضاء والقدر خيره وشرّه[2]، وإعادة استنطاق المعنى المُتعالي بروح العصر وإنجاز تلك الثورة المؤجّلة في تاريخ العقيدة، كما دعا إليها حسن حنفي (1935-2021م)[3]، وتحقيقها بالبناء المعرفي.

لقد بدأت بوادر التطوّر في القضايا واضحة قبل ذلك بكثير في المقال "**الفارابويّ**" الرّافض للجمود الفكري، ودعوته إلى الرّبط بين الهندسة المعرفيّة والاعتقادات الدّينيّة النظريّة، عندما دعا إلى نقلة نوعيّة في وظيفة الكلام، والانتقال به من مواقع الدّفاع عن العقيدة بالحجج المنطقيّة، إلى غائيّة أخرى تهتمّ بانخراط الأفعال البشريّة في العلوم المدنيّة. بعد أن قسّم الكلام إلى

---

[1]. ﴿**هوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾ **(آل عمران: الآية7).**

[2]. نوقشت أخلاقيّات الفعل الإلهي (*Éthique de l'action divine*)، خاصّة فيما تعلّق بحقيقة الإيمان والكفر وحريّة الإرادة الإلهيّة. (انظر: البصري (الحسن): **رسالة في القدر**، (ضمن كتاب **رسائل العدل والتوحيد**)، مصدر سابق، ج1، ص 114 وما بعدها).

[3]. حنفي (حسن): **من العقيدة إلى الثورة** (المقدّمات النظريّة)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1988، ج1، ص 51 وما بعدها.

جزء نظري يهتمّ بالآراء وجزء عملي يختصّ بالأفعال، وجعل من الكلام «**صناعة يقتدربها الإنسان على نصرة الأفعال المحدودة التّي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل**»[1].

ويرى الجرجاني أنّ كلّ صناعة هي ملكة نفسانيّة تصدر عنها أفعال اختياريّة من غير رويّة، وقيل العلم المتعلّق بالعمل[2]، فكذلك صناعة الكلام يجب أن تتضمّن اليوم الأبعاد التطبيقيّة، والأخلاقيّة والتّاريخيّة والاجتماعيّة للدّين، دون الوقوف على تأويل الطّابع الميتافيزيقي الذّي حكم الآراء الكلاميّة في المجال الأخلاقيّ، وغيّب إنسانيّة الإنسان بين "**الخلافيّات**"الكلاميّة و"**الينبغيّات**" الفقهيّة، وما تبعها من تخوين وتشكيك وقصور عن الوفاء لمطالب آداب الشّريعة السلوكيّة، واحتكار كلّ أسباب الحُسن في القيم الأخلاقيّة للفرقة النّاجية.

إنّ هذه المقدمات تفتح الباب أمام رؤية شموليّة لعلم كلام معاصر، يهتمّ بالعقيدة وممارساتها العمليّة عقدا للصّلة بين القول والفعل، وتفعيلا لقراءة أخلاقيّة جديدة للمقدس في ظلّ تبدلّ السّياقات التاريخيّة، حتّى تكون بعيدة عن المذهبيّة.

ب- علم الكلام المعاصروالهندسة[3] الأخلاقيّة

إنّ كلّ توظيف لمسألة التّحسين والتّقبيح، كقيم معياريّة، وقع حصرها في مادّة الفقه -بما أنتجه من أحكام حول أفعال العباد، وفي غياب استقلاليّة للمادّة الأخلاقيّة في كتب المفكرين الإسلاميّين قديما[4]- لا يمكن أن يؤسّس إلاّ للانقسام العقدي، والانعزال في "**قيتو**" النّظم الفكريّة واللّغويّة للفرق والمذاهب، ومواصلة وظيفة انتهت بالتّقادم دفاعا عن وهم الذّب الشّرع، ونقض الآراء المخالفة، وقد ساهم ذلك في إغفال مبدإ التّطور المعرفي، وتعطيل البحث في قضايا الكلام وإيقاف تفعيل العمل بالآيات القرآنيّة،

---

[1]. الفارابي (أبو نصر): **إحصاء العلوم**، مصدر سابق، ص 71.

[2]. الجرجاني (علي بن محمد): **معجم التّعريفات**، تحقيق ودراسة محمّد صدّيق المِنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت ، ص115.

[3]. المقصود من الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، «**هو أن يتمّ ترسيم أضلاعه بشكل يمتازبها عن أضلاع الكلام التّقليدي، حيث أنّ تعبير"الهندسة المعرفيّة" يرمي إلى التّأكيد على عدم حصرتجدُّد الكلام الجديد بالمسائل التي تعتبرأحد أضلاعه المعرفيّة، بل للتّدليل على كلّية الكلام بوصفه نظاما معرفيّا. وتُعدّ أهمّ الأضلاع المعرفيّة لعلم مّا في: الموضوع، الغاية، المسائل، اللغة، المنهج، ومبادئ ذلك العلم. فهل يعتبر"الكلام الجديد" من حيث الأضلاع المعرفيّة متميّزا عن "الكلام التّقليدي"؟**» (انظر: قراملكي (أحد): **الهندسة المعرفية للكلام الجديد**، مرجع سابق، ص 13).

[4]. يطرح أحمد محمود صبحي هذه الإشكالية بخصوص الإشكال المعرفي المتعلّق بصلة الأخلاق بعلوم أخرى كعلم الميتافيزيقا، أو علم النّفس، وفي علاقة بمشكل العمل، متسائلا «**هل البحث الأخلاقي يُفضي بالضرورة إلى العمل؟ أم أن العمل قد تُرك أمره للوعاظ والمصلحين ولا شأن للفلسفة به؟**» (انظر: صبحي (أحمد محمود): **الفلسفة الأخلاقيّة في الفكر الإسلامي** مرجع سابق، مقدمة الكتاب، ص 10).

فماهي شروط هندسة المسألة الأخلاقيّة اليوم؟ وكيف يمكن صياغة معرفة كلاميّة معاصرة تشرب من مفهوم القيمة الأخلاقية المتعالية، وتُعيد البحث في واقعيّة سؤال الحُسن والقبح، حتّى تظلّ منخرطة في تواصليّة طبيعيّة مع المقال الكلامي القديم «**لا سيما إذا كانت أدبيّاتها ونصوصها التأسيسيّة تحمل قابليّة لا محدودة للبحث والإضافة والتجديد**» [1].

تعتبر محاولة التّجديد في المناهج والمباحث الأخلاقيّة، مشغلا لتفعيل المسألة الأخلاقيّة المطمورة في مسألة العدل الإلهي وخلفيّاتها "**العناديّة**". إذ لا يمكن لنا صياغة فكر كلامي معاصر قبل الوقوف على عوالم الميتا. ايتيقا، وتشريح أسباب تخلّفنا، ورتق الفجوة بين ميتافيزيقا الكلام في بعدها الأخلاقي المهمّش، والحضور الوجودي للإنسان المعاصر، المعرفيّ والفلسفيّ واللّغويّ، بعيدا عن التّجريد المُفرط في المقال الكلامي القديم، وجدل الأحجية اللّغويّة بأبعادها الرّمزيّة التّي سيّجت المذاهب الكلاميّة.

ولمّا كان علم الكلام المعاصر استئناف "**للتكلّم**" في مضامين ومفردات قضايا الأزمنة المعاصرة [2]، بعد انقطاع استمرّ فيه الاحتفال بعلم "**الكلام القديم**" موضوعا تاريخيّا يهتمّ بالفرق وظروف نشأتها، وإثارة قضاياها القديمة عرضا وتحليلا ونقدا ومقارنة، فإنّه كصناعة كلاميّة معاصرة ينشط من داخل سياقاته الاجتماعيّة والسياسيّة والعلميّة والبيئيّة والصحيّة، لتلبية احتياجاته المشروعة لبناء الانسان، وما يمكن أن يؤثر فيها من الجانب الأخلاقي بأبعاده الدينيّة. النفسيّة.

من هذا المنطلق يمثّل تفكيك المسألة الأخلاقيّة الواردة في هوامش علم الكلام القديم، ضرورة منهجيّة نسعى من وراءها الكشف عن لا نهائيّة المعنى الكلّي[3] في المقدّس الصّامت في متون مقالاتها ، بفعل التّوقيف المذهبيّ للدّلالة الأخلاقيّة القرآنيّة ، ورصد آليّات التّوظيف اللّغويّ الجُزئي الذّي حلّ مكان ماهو كلّي في المقدّس.

لذلك تشكّل استعادة قراءة الرّسوم الباهتة في تاريخ الكلام القديم، منطلقا هامّا يكشف التّشعبات السياسيّة، ويعيد تفكيك دائرة القيود الايديولوجيّة من أجل تصوّر مثمر في موضوع الحُسن الأخلاقي الذي ينبع من الأفكار الأصيلة في المقدّس[4]، كقاعدة نظريّة تعتني بـ"**مكارم الشّريعة**" التّي وقع تجاهلها في بنية الفقه الإسلامي[5] رغم وعي بعض الفقهاء بضرورة كتابة مؤلّفات في

---

[1]. **سعيدي (مسعود احمد): "علم الكلام الجديد بين الحقيقة والافتراض: مدخل في المنهج"**، ضمن مجلّة التّنويري الحوار المتمدّن 11 فيفري 2021. تاريخ الولوج 15جويلية 2022، الرابط (https://altanweeri.net/5894/)

[2]. وفي هذا يقول حسن حنفي :« **ولمّا كانت هذه الصور الدّينيّة ليست وليدة البيئة الثقافيّة المعاصرة، فإنّه لزم ملؤها بمادّة معاصرة حتّى يمكن أن تعبّر عن مضمون معاصر**» . حنفي (حسن): **من العقيدة إلى الثورة**، مرجع سابق، ج1، ص 93.

[3]. **الكلّي:** هو المنسوب إلى الكلّ، ويرادفه العام يقال: العلم الكلّي، أي العلم الشامل لكلّ شيء ... والكلّي عند المنطقيين هو الشّامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معيّن، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوّره من أن يشترك فيه كثيرون. يقول ابن سينا: «**اللّفظ المفرد الكلّي هو الذي يدلّ على كثيرين بمعنى واحد متفق**» (انظر: ابن سينا (أبو علي الحسين): **النجاة في المنطق والإلهيات**، مطبعة السعادة، القاهرة، ط2، 1937، ص 6).

[4]. قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ**﴾ (الزّمر: الآية 18). وقوله: ﴿**رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيم**﴾ (البقرة: الآية 120).

[5]. يذهب الجابري إلى أنّه «**وقع التّمييز داخل الفكر الإسلامي، ومنذ وقت مبكر بين "أحكام الشّريعة" و"مكارم الشّريعة". الشّيء الذّي انعكس في وقت لاحق على بنية الفقه نفسه، إذ صار يميّز بين الأحكام الشرعيّة والآداب الشرعيّة. ومع ذلك فقد بقي الفقه الإسلامي مشغولا طوال عصور**

الأخلاق، لكن ما خُصّص لها من كتب، عجز عن مقاومة الأفكار الوافدة إلينا من "الأخر" حول المسألة الأخلاقيّة، لأنّها لم تنسج تصوّراتها من الواقع، بل ذهبت لتشرب من مضمون المادّة المسجّلة في كتب الفقه، وكتب "**الجوامع**" ولم تختلف عنه إلاّ من حيث الكمّ. لذلك فاستئناف البحث في القضايا من حيث توقّف العقل العربي والإسلامي عن إنتاج مادّة فكريّة أخلاقيّة تربط بواقعيّة بين المسائل ومباني العقيدة الإسلاميّة، هام للفوز برؤية معاصرة تسدّ احتياجات الحاضر وتقاطعاته الدّينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وتسهم في تنشيط المسالك المعرفيّة للتقريب بين الحضارات.

إنّ النقد البنّاء في ضوء ما توصّلت إليه العلوم الإنسانيّة وفلسفة اللّغة والأنثروبولوجيا اللّغويّة، يجعلنا نرصد أوّلا: عمليّات التوظيف المنهجي لبنية المفاهيم الأخلاقيّة القديمة في الخطاب الدّيني التّقليدي اليوم، لفرض صلاحيّاته بدعوى المحافظة على التراث، وتمديد صناعة المغالطة[1] لمجابهة ما يراه تبديعا عقديّا لتقبيح أفعال كلّ غيريّة[2]، واحتكار كلّ معايير[3] التّحسين الأخلاقيّ لوسم أتباعه، بصفتها نماذج مثاليّة ونهائيّة تُقاس بها الطّهارة الدّينيّة في أفعال العباد .

والثّاني: في علاقة بهذه المعايير الأخلاقيّة التي تستمدّ مدادها الاعتباري [4] من مستويات الإدراك الفكري بتوصيفاته الاجتماعيّة والنّفسيّة واللّغويّة، التي تؤسّس الحكم الأخلاقيّ بالتّفاعل مع الحقيقة المفتوحة في الشّرع، بعيدا عن مدّ خلافاتنا

مديدة من تاريخه، بالأحكام وأدلّتها وكيفيّة استنباطها ووجوه تطبيقها الخ، بينما اعتبرت "آداب الشريعة" كملحق أو فصل إضافي يكرر اللاّحقون فيه ما ذكره السابقون بدون مناقشة أو اجتهاد» (انظر: الجابري (محمّد عابد): **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربيّة**، مرجع سابق، ص 103)

[1]. الطّباطبائي (السّيد محمّد حُسين): **مجموعة رسائل العلاّمة الطّباطبائي، (رسالة المغالطة)**،تحقيق صباح الرّبيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، قم ،ايران، ط1، 1428هـ 2008م، ص ص 279 وما بعدها.

[2]. **الغيريّة:** (*Altérité*) مشتقة من الغير (*Autre*): كون كلّ من الشيئين غير الآخر. وقيل كون الشيئين بحيث وجود أحدهم مع عدم الآخر. ويقابلها الهويّة والعينيّة وهي بوجه عام خاصية ما هو غير أنا. تُطلق في علم الأخلاق على القول بالإيثار والتضحية من أجل الآخرين (انظر: سعيد (جلال الدّين): **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة**، ص 318). وقال ابن رشد : « **إنّ الواحد يقابل الكثرة (وأنّ) الذّي يقابل الواحد من جهة ما هو هو هي الغيريّة**». (انظر: ابن رشد (أبو الوليد): **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، مطبعة، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1958، ص 108)

[3]. **المعيار الأخلاقيّ**: المعيار (*Norme*) عند المنطقيين نموذج مشخّص، أو قياس مجرّد ، لما ينبغي أن يكون عليه الشّيء، ويرادفه العيار. وهو ما جعل قياسا ونظاما للشيء، والقاعدة، وهي القضيّة الكليّة المنطبقة على جميع جزئياتها، أو النموذج المثالي الذي تنسب إليه أحكام القيم. وعند الفلاسفة هو نمط عيني أو صيغة مجرّة لما ينبغي أن يكون في كلّ ما يتقبّل حكما قيميّا. والأصناف الثلاثة للمعيار تتمثّل في: الفكر المنطقي (فكرة الحقيقة)، والعمل الإرادي (فكرة الخير)، والتمثّل الحرّ (فكرة الجمال). فالمعيار في الأخلاق هو النموذج المثالي الذي تُقاس به معاني الخير... وفي نظريّة القيمة هو مقياس الحكم على الأشياء ... التي تهدف لصوغ القواعد والنماذج الضروريّة لتحديد القيم كالمنطق والأخلاق، (انظر: لالاند (أندريه): **موسوعة لالاند الفلسفيّة** مرجع سابق، ج2، ص ص 882- 883).

[4]. **الإدراكات الاعتباريّة:** هي عبارة عن فروض يصطنعها الذّهن البشري، بقدرته الخاصّة بغية سدّ حاجات الإنسان الحياتيّة، فهي ذات طابع فرضي جعلي واعتباري وضعي، وليس له علاقة بالواقع ونفس الأمر...وهي تندرج عبر حركة تكامليّة متنامية تحمل لونا من التوسعة للمفاهيم الحقيقيّة

المذهبيّة القديمة، فـ«**كلّ هذه العناصر** (اللّذة، العرف، الدّين، العقل، الضّمير...) **تصلح بهذه الدّرجة أو تلك لأن تعتبر أساسا ومحدّدا للأخلاق والقيم**»[1]، وذلك بالاستناد إلى تطوّر العلوم الإنسانيّة وعلم المناهج، لزحزحة حدود المشكل الأخلاقي في المقال الكلاميّ القديم حسما لمنهج الدّفاع عن الدّين[2].

إنّ استعادة السّؤال الوجودي اليوم، يعتبر مثيرا جيّدا لهندسة معرفة كلاميّة معاصرة، تعيد ملء "بياضات" المعاني المقدسة في القرآن، وما صحّ من السّنة النبويّة. التي أحدثها العقل الكلامي القديم .وتحفّز النّظر في الأصول المرجعيّة للمسألة الأخلاقيّة، بعيدا عن أنشطة الإدراكات الاعتباريّة لإنسان ما بعد الواجب الأخلاقي. وذلك أنّ هذا الواجب يتأثر بمسائل الوجود الإنساني وتطوّرها في الزّمن، خاصّة بعد أن سجّل التّطور العلمي والتّقني سيرورة حضاريّة، تضطرّنا لإغناء البحث الأخلاقي، والانتقال به من المجال الميتافيزيقي إلى المجال الإنساني، وإعادة هندسة مفاهيم جديدة تستجيب لما يشهده العالم من تطوّر علمي وتقني، ولغوي أُنتج زمن الحداثة، تكون موجّهة لفعل الخير ودرء الشّرور، لتحقيق سعادة الانسان بعيدا عن خطاب الذبّ عن المذهب.

يُشكّل التّدبر والتّعقل للمباحث الأخلاقيّة منطلقا لهندسة مناهج عقليّة، ومعرفيّة معاصرة، لا تخالف الشّرع في شيء، إذ دعا القرآن إلى تفعيل النّشاط العقلي في العديد من الآيات: «**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ**» (محمّد: الآية 24)، والتعقّل «**أفَلاَ يَعْقِلُون**» (الأعراف: الآية 169) والنّظر «**أَفَلاَ يَنْظُرُونَ**» (الغاشية: الآية 17) والتقييم «**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**»(البقرة: الآية 256)، كمنطلقات تهتمّ بحماية المبادئ الأولى لبناء المعرفة التّي تقوم عليها قاعدة الشّعور الذّاتي، والالتزام الفردي بالقيم الأخلاقيّة الصحيّة[3] ، وحمايتها من تغلغل المباحث الاعتباريّة المصنّعة في تاريخ التّمذهب الكلامي، والتّجاوز نحو أفق المغايرة بحثا عن مجالات واقعيّة لتحقيق بعض من كمال الإنسان كمطلب قرآني : «**لا يقلّل شيئا من الفعل الأخلاقي، بل قصدُ نفس التّكليف، إنّما ينشأ من داع أعمق هو الوصول الى الكمال الأخلاقي**»[4].

يمارسها الذهن لعوامل انفعاليّة ومتطلّبات عمليّة....(انظر: الطّباطبائي (محمّد حسين): **أصول الفلسفة والمنهج الو اقعي**، مرجع سابق، ج1، ص ص422.523).

[1]. الجابري (محمّد عابد): **العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربيّة**، مرجع سابق، ص 100.

[2]. يقول حسن حنفي «**ليست مهمّة العلم الدّفاع أو الهجوم بل تلك مهمّة المحاماة، والدفاع أو الهجوم يقومان على التعصب والمصلحة، ويدلاّن على نقض العلم والموضوعيّة والتجرّد والنزاهة والحياد. فالعلم تحليل عقلي للموضوعات أو وصف علمي للظواهر لإدراك الحقائق الصوريّة أو الماديّة أو رؤية للماهيّات في التّجارب الحيّة وليس تعصّبا أو هوى، دفاعا عنها وهدما لنقيضها**». (انظر: حنفي (حسن): **من العقيدة إلى الثورة**، مرجع سابق، ص ص 96.95).

[3]. يقول الله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾ (الشمس: الآية 8). فالأخلاق تعدّد ينابيعها وتتكاتف، شأنها شأن الصحّة ترتبط بالحقيقة الطبيعيّة للإنسان أكثر من ارتباطها بالأمنيات والأفكار المتقلّبة والموجّهة يدركها العقل ويتبناها الفرد ذاتيّا وبمعنى آخر ينابيعها مختلفة.

[4]. اليزدي (محمّد تقيّ مصباح): **كلمة حول فلسفة الأخلاق**، انتشارات در راه حق، قم، د.ت، ص7 .

ولمّا كانت الشّريعة: «**صامتة لا تتكلّم الآ حين يوجّه النّاس الأسئلة إليها منتظرين أجوبتها، ولا تّفهم إلا إذا أدخلوها في حنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من السّاكنين**»[1]، فإنّ تجديد السّؤال وتنشيط القراءة الكلاميّة من جديد، يؤكّدان على إعادة تقدير ينابيع الحُسن والقُبح ، لأنّ التوجّه النّقدي لكلّ منعرجات الوعي المدرسي الأخلاقيّ، ضرورة لكشف المدركات الاعتباريّة، والعودة للبحث عن أصول الحقيقة ما بعد الأخلاقيّة[2] للمقارنة بينها وبين الأخلاق كإيديولوجيا رسّخها واقع التمذهب[3] ، والتأسيس لبناء نظري يعيد صياغة مفاهيم جديدة لسؤال الحسن والقبح، بعيدا عن مناهج التّوظيف المذهبي في تأويل القيمة، ووعي الغاية من تضييق أفق تطبيقها.

تقترب الدّراسات الكلاميّة المعاصرة بجرأة من الواقع، ومن الحياة التي يعيشها الإنسان المعاصر، فكلّ المحاولات الكلاميّة تسعى للجواب على بعض قضايا الوجود الإنساني، التي وقع تعطيلها في التاريخ الدّيني بتجميد الحركة العقليّة، أو تلك التي لم تفاتحها المقالات الكلاميّة المدرسيّة لجدّة موضوعاتها اليوم ، مثل تساؤلات الحداثة وما بعد الحداثة وتداعياتها على الفكر الدّيني الإسلامي.

يسعى الكلام المعاصر إلى خلع قداسة العسكرة المذهبيّة، والوقوف على الحياد من قضايا الكلام القديم، وتوجيهها توجيها عقليّا ينقد دور نظم الوصاية للأجهزة الرّقابة المذهبيّة. الدّينيّة، وإعادة السؤال الكلامي والحفر من جديد في عمق النصّ المقدّس بلسانيّات العصر، بحثا عن درجة معرفيّة تقترب من مستويات الكمال الإنساني، بتفعيل الحركيّة المعرفيّة المعطّلة في التّاريخ الدّيني العربي والإسلامي. وذلك على هدي الغايات المتعالية للمعاني القرآنيّة، التي لا تُقلّل من قيمة الفعل الأخلاقي في الكلام القديم، بل يقصد نفس التّكليف، بالبحث عن أجزاء أخرى أعمق من المعرفة المتعالية لحلّ قضايا الرّاهن، مثل قضايا نسبيّة المعرفة، والأخلاق الكونيّة، والتّعددية الدّينيّة والعقلانيّة الدّينيّة، والمعنويّة الدّينيّة، بصفتها جزءًا من منظومة مجتمعيّه بتعقيداتها المختلفة.

---

[1]. سروش (عبد الكريم): **القبض والبسط النظري للشّريعة**، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002، ص32.

[2]. **ما بعد الأخلاق:** لفظ وضعه لوسيان ليفي برويل (Lucien LEVY-BRUHL 1857-1939) للدلالة على جزء من علم الأخلاق، يتضمّن البحث في كلّ متعال عن الحقيقة الأخلاقيّة الواقعيّة، وفي كلّ ما هو ضروري لاتّصاف هذه الحقيقة بالمعقوليّة ولفظ ما بعد الأخلاق صفة لأسس الأخلاق ومبادئها التي تسمو على الواقع وهي مقابلة لقواد الأخلاق العمليّة المطبقة في الأفعال المحمودة والمشروعة.(انظر:

LEVY-BRUHL(Lucien) : *La morale et la science des mœurs*, P.U.F, Paris, 1971, pp. 1-24.

[3]. يذهب الغزالي في هذا الصدد إلى أنّ «**جميع عقائد العوام مبادئها التّلقين والتقليد المحض**» (انظر): الغزالي (أبو حامد): **كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين**، تقديم رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1983، ص 2). وقد يضطرّ لتثبيت العقائد الإيمانيّة الدفاع عنها بقوّة السيف لمنع جمهور الناس من الجدل في أصول الدين. (انظر: الغزالي: (أبو حامد): **إلجام العوام عن علم الكلام**، مصدر سابق، ص 8).

الدّعوة لواقعيّة المقال، والانتقال إلى تحقيق ما ورد في النّبوات كخطاب إلهيّ يتساوق فيه النص المقدس مع أغراضه الإنسانيّة والكونيّة، لإبداع مساحات دلاليّة إضافيّة للمفاهيم الأخلاقيّة، تكون ضامنة لتدريب النّفس على التزكية والإحسان[1] في مجريات السّياق والفضاء الذي يتحرّك فيه، تأكيدا لاستمراريّة الخطاب القرآني في كلّ الأزمنة، الذّي يمتدّ بوجوه القراءة والفهم والكلام فيه ضبطا وتأويلا، ويرفع الحرج عن التّقصير المذهبي الذي غلّف المقال الكلامي القديم، ويدعو لتجديد القراءة بفهم معاصر للأخلاق، ينطلق من فلسفة القيم المشتّتة في المباحث الكلاميّة، وربطها بنظريّات الحقّ الطّبيعي التّي تأسس عليها القانون باعتبار أنّ القرآن مرجعيّة منفتحة لا تنقضي معانيه ولا تشّح ينابيعه.

إنّ الهندسة الأخلاقيّة اليوم يجب أن تهتمّ بإعادة بناء مستقل للقضايا الفرعيّة، المتفرّقة في مباحث الكلام القديم، على ضوء مقاصد الشّارع.لا على ضوء تفسير معيّن للدّين.كمواضيع بناء فكري يقوّل النّصوص ويوظّفها لمعالجة قضايا الإنسان، إذ يشكّل وعي العلاقة بين الأنا والآخر حجر الزاوية في الخطاب الكلامي القديم والمعاصر. ذلك أنّ «**الكلام برنامج ترويج وتعليم للتّعاليم الدّينيّة. فشأن المتكلّم كشأن مُبلّغ الدّين سواء في النظريّة الدّفاعيّة أو في نظريّة الإنتاج المعرفي، فهو يعلّم تعاليم الوحي، ويزيل عوائق قبولها وتعلّمها**»[2] بما ارتآه النّاظر للنّص في حدود حاجته، لذلك فإنّ قداسة الطّرح الأخلاقي في التّنظير الكلامي القديم، ظلّ حبيس تصور مذهبي، ضمن ثقافة "إلجام العوام عن علم الكلام" وحسم الصراع على السلطة بتبنّي عقائدها مرجعا رسميّا للدولة، في غياب تطوير برامج عمليّة تشتغل على تعميم التعلّم بالقيمة، ومواكبة التّحولات العلميّة وتطبيق مبادئ قوانين علم النّفس وعلم الاجتماع الدينيين، وعلم الأنثروبولوجيا الذي يراعي دور السياق في بناء المعارف.

وأمام ما يعيشه الإنسان اليوم -في ظلّ نظام العولمة وزمن "**التشيّئ**" و"**المكننة**" من بوادر خراب روحي، وعنف مقدس وحروب علنيّة ومقنعة- فإنّ إلحاح السؤال حول قضية الأنا والآخر تعيد طرح نفسها من منظور "**دياليكتيكي**" كلامي، بصفتها قضيّة أنطولوجية وحتمية أخلاقية للاستمرار، وخلق التّوازن النّفسي. والحقيقة أن العديد من علماء الإسلام والفكر الكلامي المعاصر حاولوا تقديم طروحاتهم[3] ، واستئناف النّظر في المسائل لإنتاج معرفة يتمّ من خلالها إعادة الحركيّة للمسائل الأخلاقية بما هي

---

[1] . **الإحسان:** فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير. وهو إما أن يكون ذاتيّا يبقى ولا ينقطع، يتزيّد ولا ينقص. وإما أن يكون عرضيّا ينقطع ويلحق فيه اللّوم. ومقام المحسنين عند ابن مسكويه « **رتبة الذين يعملون بما يعلمون**». (انظر: ابن مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد): **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، مصدر سابق، ص 135)، أي أنّ المرء يتقرب إلى الله تعالى بالإحسان إلى نفسه وإلى المستحقين من أهل نوعه. فالإحسان إذن هو العمل بالفضائل، وقد أطلق سبنسر (Herbert SPENCER 1820-1903) لفظ الإحسان في كتاب "مبادئ الأخلاق" (*Principles of Etics*)، على الواجبات والأفعال الأخلاقيّة التي يتخطى بها المرء حدود العدالة، كالمحبّة (انظر:

SPENCER (Herbert) : *Les premiers principes,* Trad. Fr. M. E. Cazelles, ALCAN, Pairs, 1894, pp. 1-86)

[2] . قراملكي (أحد): **الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد**، مرجع سابق، 93.

[3] .نشطت الكثير من المحاولات العلميّة الجادّة لقراءة وتفكيك المسائل المعرفيّة والكلاميّة، وقد جسّدت وعيا مبكّرا اعتمدت في طروحاتها على علم الظّاهراتي، وتناولت القضايا بواقعيّة قصد الاستفادة نذكر منها : أحمد خان (1817م-1898)، محمد إقبال (1877م-1938م)، ومالك بن نبيّ (1905-

كليّة، من خلال فهم وتفسير القرآن، وتحيين مداد دلالاته على مستوى مفهوم الفضيلة والرّذيلة وشروطهما، والحفر من جديد في مسائل التّحسين والتّقبيح الأخلاقيين، وتفعيل لوائح الأوامر والنّواهي على وقع التطور الاجتماعي في ظلّ نظام العولمة، والولوج للثّقافات الأخرى بنقر "**الأزرار**" ، لأنّها تمثل البرنامج الأخلاقي القويم الذي يضبط علاقة الإنسان بالخالق، ويرسم حدود علاقة الإنسان بالآخر المختلف، فالآخر «**ليس شرا بل هو الباعث والدّافع والمحرّك والمنشّط لذهن الأصولي المتكلّم**»[1].

1973م)، وعلي شريعتي (1913م-1977م)، ومرتضى المطهّري (1919-1979) ومحمد باقر الصّدر (1935-1980م)، وأبو القاسم حاج حمد (1941م-2004م)، وعبد الكريم سرورش، ومحمد مجتهد شبشتري ووحيد الدّين خان (1925-2021) و وطه عبد الرّحمن.

[1]. حسن (حنفي): **من العقيدة الى الثورة**، مرجع سابق، ج1، ص 96.

خاتمة

لقد سعى بعض أنصار الكلام القديم اليوم الى احتكار القراءة التّقليديّة، بعيدا عن الحركة الجدليّة للأفكار التي تثمر حيويّة المعاني، وتفعّل إنجازاتها، وتستثمر تطوّر الأبنية المعرفيّة والمنهجيّة الإنسانيّة، وتقف حائلا أمام حلّ مسائل المعرفة الدّينيّة والعمليّة، التّي يدعو لها الوعي النّشيط في مساحات المقدّس الكلّي المتعالي، النابض بأجزاء من المعارف الدينيّة في سياقاتها المختلفة.

إنّ الفصل بين أصناف الكلام من جهة موضوع القضايا وآفاقها، التّي حقّقها العقل الكلامي الأول في محاولاته المعرفيّة. وما يسعى إليه بعض مناصري علم الكلام المعاصر مهمّ بالنّسبة إلى من يدرس المسألة من وجهة نظر تاريخيّة. ذلك أنّ الكلام اليوم يجب أن يبني مساره انطلاقا من أنثروبولوجيا الكلام، (تاريخ علم الكلام) وصلتها بتطوّر المعارف والعلوم الإنسانيّة، وفي علاقة بالوجود الطّبيعي والتّاريخي للمعاني الدينيّة، والأهداف المختلفة التّي ينشد علم الكلام المعاصر تحقيقها من المعارف المتعالية في القرآن الكريم، التي غُلّقت أبوابها بفعل التّمذهب، وهي تحمل قابليّة الانفتاح من جديد نظريّا وعمليّا على الفضاء العام، بغرض تكوين صورة جديدة للكلام تقوم على القطع مع وظيفة الدّفاع عن الدّين، ومساءلة النّصوص لكشف جواهر المعاني، للدفاع عن الحضور الإنساني القويم في الوجود.

تمثّل ضرورة تفكيك مغلقات القضايا الكلاميّة المعاصرة، والبحث عن حلول واقعيّة لها، مثيرا لشدّ الرحال إلى مستويات وعي جديد للمسائل الأصوليّة المنتجة من نسق المقدّس، يقوّم الواقع ويؤثر فيه بالإشغال على مراكز التأثير للدلالات اللّغويّة في القرآن الكريم، وتوسيع مساحاتها، ويكشف سؤال الأخلاق ومعاني التزكية والفضيلة في بعدها الكلّي، للابتعاد بقضايا الإنسان من النزعة التّجريديّة الرمزيّة إلى المقال الأخلاقي الواقعي، والتّوجه لبناء الانسان وترشيد أفعاله لتحقيق شبكة القيم العليا الصّامتة في النصوص، نتيجة العمليّات التّفكيكيّة التّي انشغل بها الفكر الكلامي القديم .

لقد كان البحث في قضايا الرّاهن، ومعاودة استنطاق القرآن بآليّات ما حقّقه الفكر الإنساني على صعيد العلوم الإنسانيّة وعلم المناهج وعلوم اللّغة وفلسفتها، فرصة للعقل الكلامي المعاصر عيش مخاضه المعرفي، وفق شروط وجوده واحتياجاته، ليبني حاضر الجماعات المسلمة بوعي ديني معاصر، يفعّل من خلال ما توفّر له بعض أجزاء معاني ما جادت به السّماء من معارف، يكون فيه التّحسين والتّقبيح ثمار وعي سلوكي مدروس ضمن شبكة العلاقات الإنسانيّة التي ضبطها القرآن الكريم وحدّد شروطها العمليّة:﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: الآية 110).

وأنّ هذه الخيريّة تمثّل الحدّ الأساسي للأخلاق، فإنّها لا تتحقّق الاّ بحضور المختلف في الفضاء العام، وتتكيّف مع طبيعة الأفكار المعاصرة مثل الحريّة والمساواة والتّحرر، وتتغيّر بتغيّر أحوال النّاس وطرق معاشهم في الوجود والزّمان. لذلك فإنّ البنية التّطبيقيّة لمساحات الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر تتبدّل بتبدّل الوجود والزّمان، وتتعلّق بأنماط الأحوال البشريّة وبنوعيّة الاجتماع، ويبقى الثّابت في تحريك تلك المسائل، نبض المعاني المتعالية في الذّكر الحكيم الذّي يضبط محرار تلك الخيريّة بالتّقوى

كمجال قيمي أخلاقي، وهي الفاصل في موضوع خيريّة الإنسان وتكوينه النّفسي والرّوحي، وعلاقته بالخالق: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: الآية 13). إذ لا خيريّة لمن لا خير في حركته في مستواها الذّاتي وفي بعدها الموضوعي، وأنّ الوعد والوعيد كأصل ثالث عند المعتزلة، وموضوع نقاش عند الأشعريّة، يتّصل بمسألة العدل الإلهي، يجب أن يتّخذ منحى واقعي في علاقة بالإنسان بعيدا عن النّموذج الأخلاقي "**العواقبي**" الذّي يُعتبر تحصيل حاصل إذا اعتنى الفرد بطهارة فطرته الإنسانيّة، وتزكية النفس بالحكمة والموعظة الحسنة، ومراعاة القيم الجماليّة للسّلوك الأخلاقي.

.

قائمة المصادروالمراجع

أوّلا: المصادر

1. **القرآن الكريم:** رواية حفص عن عاصم (الرسم العثماني)
2. الأشعري (أبو الحسن): **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة صيدا، بيروت، 1990.
3. التّفتازاني (سعد الدّين): **شرح المقاصد في علم الكلام**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب بيروت، ط1، 1989، وط2، 1998.
4. التهانوي (محمد علي): **كشّاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي، جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط1، 1996.
5. الجرجاني (علي بن محمد): **كتاب التعريفات**، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1983.
6. .الجرجاني (علي بن محمد): **معجم التّعريفات**، تحقيق ودراسة محمّد صدّيق المِنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت.
7. ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدّمة**، تحقيق عبد محمّد الدرويش، دار يعرب، القاهرة، ط1، 2004.
8. ابن رشد (أبو الوليد): **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، مطبعة، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1958.
9. ابن سينا (أبو علي الحسين): **الشفاء** (الفن السادس من الطبيعيات)، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988.
10. ابن سينا (أبو علي الحسين): **النجاة في المنطق والإلهيات**، مطبعة السعادة، القاهرة، ط2، 1937.
11. الشهرستاني (أبو الفتح): **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحرير وتصحيح و ألفرد جينوم، جامعة أكسفورد، لندن، 1934.
12. الشهرستاني (أبو الفتح): **الملل والنّحل**، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003.
13. الغزالي (أبو حامد): **الاقتصاد في الاعتقاد**، عرض وتعليق إبراهيم آكا جوبوقجي وحسين آتاي، 1962.
14. الغزالي: (أبو حامد): **إلجام العوام عن علم الكلام**، نشره محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
15. الغزالي (أبو حامد): **كتاب قواعد العقائد**، تقديم رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1983.
16. الغزالي (أبو حامد): **معيار العلم في المنطق**، شرح أحمد شمس الّدين، دار الكتاب العلميّة بيروت، ط2، 2013.
17. .الغزالي (أبو حامد): **المنقذ من الضّلال**، تحقيق سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الإسكندريّة، د ت.
18. .الفارابي (أبو نصر): **إحصاء العلوم** ، تصحيح وتقديم عثمان محمّد أمين، مطبعة السّعادة، القاهرة، ط1، 1931.

19. القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): **الأصول الخمسة**، تحقيق فيصل بدير عون، مطبعة السّعادة، الكويت، ط1، 1998.

20. القاضي عبد الجبار(أبو الحسن): **المختصر في أصول الدّين**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (ضمن كتاب **رسائل العدل والتوحيد)**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988.

21. القاضي عبد الجبّار (أبو الحسن): **المغني في أبواب العل والتوحيد**، تحقيق محمود محمّد قاسم، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1962.

22. مسكويه (أحمد بن محمود)**: تهذيب الأخلاق وتطهير الأخلاق**، تحقيق ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدّينية، ط1، د.ت.

ثانيا: المراجع

أ- العربيّة والمعرّبة

1. الجابري (محمّد عابد): **العقل الأخلاقي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2001.

2. الجابري (محمد عابد): **العقل الأخلاقي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 1996.

3- بن جيلالي (محمد أمين)**: الإيتيقا، نقد المفهوم وتحوّلاته في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة**، سلسلة مصطلحات معاصرة العدد 42، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، النجف (العراق)، ط1، 2021.

4- حب الله (حيدر): **مسألة المنهج في الفكر الديني**، وقفات وملاحظات، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م.

5- حسن (يوسفيان): **دراسات في علم الكلام الجديد**، ط1، ترجمة، محمد حسن زراقط، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، لبنان، 2016م.

6. حنفي (حسن): **من العقيدة إلى الثورة** (المقدّمات النظريّة)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1988.

7- ديكارت (رينه): **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت، ط3، 2016.

8- الرفاعي (عبد الجبار): **موسوعة فلسفة الدين (3)، علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدّين**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2016م.

9. سروش (عبد الكريم): **القبض والبسط النظري للشّريعة**، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002، وط2، 2010.

10- سعيد (جلال الدّين) : **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة**، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 2004.

11- شيميتكه (زابينه): **المرجع في علم الكلام**، ترجمة أسامة شفيع السيّد، تقديم حسن الشافعي، مركز نما للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018.

12- صبحي (أحمد محمود): **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت.

13- صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللّبناني بيروت، 1982.

14. الطباطبائي (محمد حسين): **أصول الفلسفة والمنج الو اقعي**: تحقيق مرتضى مطهّري ، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقيّة للنشر والتوزيع، د.ت.

الطّباطبائي(محمّد حُسين): **مجموعة رسائل العلاّمة الطّباطبائي، (رسالة المغالطة)**،تحقيق صباح الرّبيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، قم ،ايران، ط1، 1428هـ 2008م.

15 .عبد الرّزاق (مصطفى): **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، لجنة التأليف والتّرجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1966.

16- فتقنشتاين (لودفيج): **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.ت.

17. قراملكي (أحد): **الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد** ، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبّار الرّفاعي، دار الهادي للطباعة والنّشر والتّوزيع بيروت، ط1، 2002.

18 .كانط (إيمانويل): **ثلاثة نصوص ، تأمّلات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجّه في التّفكير؟** تعريب وتعليق محمود بن جماعة دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، 2005.

18- لالاند (أندريه): **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، منشورات عويدات، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت- باريس، ط2، 2001.

20- ليفي برول (لوسيان) **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقيّة**، ترجمة محمود قاسم، مكتبة مصطفى البابي حلبي وأولاده، القاهرة، د.ت.

21- مجموعة مؤلفين: **الموسوعة الفلسفيّة**، إشراف فرانز روزنتال، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

22- محمود (يوسف): **المنطق الصوري، التصورات، التصديقات**، ط1، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1414هـ - 1994م.

23- المسكيني (فتحي): **الهويّة والحريّة نحو أنوار جديدة**، جداول للنّشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.

24- المطّهري (مرتضى): **الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري**، ترجمة صادق العبادي، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1402 هـ، ص 31.ي، قم، إيران، 1402.

25- الهندي (شبلي النعماني): **علم الكلام الجديد**، تحقيق جلال السعيد الحفناوي، والسباعي محمّد السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012.

26- اليزدي (محمّد تقيّ مصباح): **كلمة حول فلسفة الأخلاق**، انتشارات در راه حق، قم، د.ت.

ب- الأجنبية

1- LÉPINE (Samuel) : «Manuel de métaéthique», in *Le philosophoire*, N° 53, 2020, Vol.1.

2- LEVY-BRUHL(Lucien) : *La morale et la science des mœurs*, P.U.F, Paris, 1971.

3- SPENCER (Herbert) : *Les premiers principes*, Trad. Fr. M. E. Cazelles, ALCAN, Pairs, 1894.

ج- الإلكترونيّة

1- أليكسندر (لاري): و مور (مايكل): "**أخلاق الواجب**"، ترجمة نورة العوهلي، مراجعة محمد الرشودي، ضمن موسوعة ستانفورد (https://hekmah.org)، 30-11-2020.

2. سعيدي (مسعود احمد): "**علم الكلام الجديد بين الحقيقة والافتراض: مدخل في المنهج**"، ضمن مجلّة التّنويري الحوار المتمدّن 11 فيفري 2021. تاريخ الولوج 15جويلية 2022، الرابط (https://altanweeri.net/5894/)

كتاب "الحروف" أو شروط التأسيس الفلسفي عند الفارابي

محي الدين لمليح باحث في الفلسفة الإسلامي من تونس

لقد احتفت المدونات البيبليوغرافية القديمة [1] أيما احتفاء بالفارابي وفلسفته، وضبطت مواطن الطرافة التي ميزت تعاليم المعلم الثاني . وهي المواطن ذاتها التي عمل كل الذين واصلوا الاشتغال على المدونة الفلسفية الفارابية على اظهارها. انّ عصب الفلسفة الفارابيّة ووجه الجدّة فيها هو جعل الفلسفة الأصيلة، إن صحّ التعبير، الفلسفة المشائيّة، المنطلق الأوحد للوصل بين تعاليم الفلسفة وتعاليم الدّين.

لم يكن كتاب **الحروف** [2] موضع احتفاء كبير ولم ينل نفس الحظوة التي نالتها مؤلفات الفارابي الأخرى. ولعل مرد ذلك هو أنّ هواجس المعلم الثاني في هذا الكتاب لا تتقاطع مع تلك الهواجس التوفيقية التي وسمت كامل مدونته الفلسفية ،أو على الأقل لا يمكن ردّها اليها ردّا تبسيطيّا.

ولعل تعدّد موضوعاته وتنوّع مباحثه ، لم تجعل منه جنسا فريدا من الكتابة لم تألفه الأدبيّات الفلسفيّة العربيّة فحسب ، بل حولت مهمة المسك بالخيط الناظم بينها الى فتح عظيم لن يظفر به من يقرؤه على عجل .لقد كان ذلك السبق من نصيب المرحوم محسن مهدي،ففي تلك المقدمة العظيمة التي صدر بها كتاب **الحروف** ، الذي أخرجه من دائرة المخطوطات الى دائرة الكتب المحققة ، كشف عن الهوية المعرفية لأصغر كتب الفارابي وأعقدها مضمونا عندما تساءل محتارا أوّل الأمر: هل يتعلّق الأمر بكتاب في فلسفة اللّغة، أم بمسالة الملّة، أم بكتاب شارح لكتاب ما بعد الطّبيعة الأرسطي أم بشرح وتحليل كتاب المقولات أم هو " في الأصل مجموعة دروس ألقاها الفارابي وكتبها السّامعون عنه في مجلس التّعليم"[3].

ثم أجاب واثقا، بعد ترو، بأن محتوى كتاب الحروف، هو ،في واقع الأمر، مضمون حلقة كان الفارابي" يفسر فيها كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، فأطنب في أصل اللّغة والنّحو ونشأتها وفي صلتها بالفلسفة والملّة (...) وفي الجواب عن الأسئلة الّتي أثارها السّيرافي، والأراء الّتي دافع عنها في مناظرته مع متّى في طبائع اللّغات واختلاف اصطلاحها، ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة، وعلاقة الشّكل اللّفظيّ بالمعنى العقليّ، وعلاقة المعاني العاميّة بالمعاني الفلسفيّة، ونقل المعاني من لغة الى أخرى، يدحض ما زعمه السّيرافيّ من أن المنطقيّين لا يصرفون عنايتهم الى اللّغة الّتي يتحاورون فيها ويُدارسون أصحابها بمفهوم أهلها"[4].

---

[1] -لم تخل أيّ من المدوّنات البيبليوغرافيّة القديمة تقريبا من ذكر أبي نصر الفارابي وفلسفته وعرض مختلف مؤلفاته، فقد كان يُنظر اليه، كمؤسّس للفلسفة العربية الإسلامية. ومن أكثر سير الفارابي، تداولا تلك التي أوردها ابن النديم في كتابه **الفهرست**:" أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ، أصله من الفارياب من أرض خراسان ،من المتقدّمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة، وله من الكتب: كتاب مراتب العلوم، كتاب تفسير قطعة من كتاب الاخلاق لأرسطاليس مما يوجد ويتداوله الناس، كتاب القياس، فاطيغورياس، كتاب البرهان، أنالوطيقا الثاني، كتاب الخطابة، أروطوريقا، كتاب المغالطين ،سوفسطيقا على جهة الجوامع، وله جوامع لكتب المنطق لطاف[محمد بن إسحاق ابن النديم، **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت، لبنان المقالة السابعة، الفن الأول ،ص368.]

[2] أبو نصر محمد الفارابي، كتاب **الحروف**، حقّقه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1990.

[3] المصدر نفسه، ص43.

[4] نفسه، ص49.

لقد كانت مضامين أبواب كتاب **الحروف** الثّلاثة وفصوله الثّلاثة والثّلاثون المتعددة والمتداخلة الحجة على أن هواجس الفارابي وهو يرسم حروفه هواجس تأسيسية لشروط إمكان التفلسف عربيا. فكتاب **الحروف** لا يفصل قولا فلسفيا متكامل المعالم بل يرسم شروط إمكانه.

-ماهي تلك الشروط ؟

-على أي نحو رتّبها الفارابي؟

- ماهي ممكنات تحققها؟

ألّف الفارابي كتاب **الحروف** حتى يكون "مناظرة على المناظرة" وشاهدا على عزم فارابي على إرجاع الأمور الى نصابها ووضع حد لهذه الخصومات[1]. وهي الخصومات التي كشفت عنها ضمنيات الإيقاع الذي سارت عليها مناظرة متّى بن يونس وأبي سعيد السيرافي[2]. ذلك أنّ إصرار السيرافي وجماعته من النحويين وعلماء الأصول على تنفير الحاضرين من المنطق وعلومه هو في الحقيقة ترجمة "إيديولوجية" لوضع مخصوص ارتضوه لملتهم. وهو الوضع الذي يجعلها ملة غير كل الملل الأخرى، هي الأرفع شأنا والأسمى قيمة لأن تعاليمها مستملاة من العقل الإلهي. وكل العلوم التي تنشأ في حاضنتها بدءا بعلوم الأصول، ومرورا بعلوم اللسان، وانتهاء بعلوم البلاغة والأدب والشعر لها نفس النصيب من الرفعة والسّمو. إن دفاعه المستميت عن علوم لسانهم هو في الحقيقة محصلة اعتقاد جازم بأن أي فتح لحروف العربية على ثقافة وحضارة غير تلك التي أعد لها بالفطرة والشرع هو إعادة موضعة له بين الألسن الأخرى، ستؤدي بالضرورة إلى إعادة موضعة ملّتهم وعلومها.

كان لزاما على الفارابي، من خلال كتابه **الحروف**،أن يفتح أفق تفكير فلسفي جديد[3]. ولمّا كان معنى الحدوث في لسان العرب لابن منظور هو: «نقيض القدمة(...) وكون الشيء لم يكن"[4] أو ،على سبيل التّجوز، الخلق والابتكار، فان ذلك الفتح أو حدوث الفلسفة العربية الإسلامية لن يتحقق إلاّ بعد أن ترسم شروطه الأبستمولوجية والميتافيزيقية أي ضبط إيقاع العلاقة بين النحو والمنطق، ثم ضبط موضع الملة وعلومها بين مختلف الصنائع والعلوم.

لقد تبيّن للفارابي، بعد مناظرة متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي أن أولى شروط التأسيس للفلسفة العربية الإسلامية هي شروط ابستمولوجية، ولذلك فقد عمل على امتداد أبواب كتابه الثلاثة وفصوله الثلاثة والثلاثين، أن يثبت أن جهده ، خلافا

---

[1] "فقد تدخّل المعلم الثاني لإرجاع الأمور إلى نصابها بأن وضّح العلاقات الممكنة بين النحو والمنطق واهتمام كل علم منهما بجانب من جوانب اللغة. واختصاص كل واحد بجملة من القضايا التي لا يمكن للآخر أن يتداخل فيها (...) الفارابي (...) جعل المنطق- المنطق الأرسطي أو اليوناني– ينطق بالعربية، ووضح ما بين النحو والمنطق من علاقات وفروق" [انظر: محمد بن ساسي. **النحو العربي والمنطق**، ملاحظات حول بعض المناظرات في العصر الوسيط، نشر في مجلة الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 31 - 32، سنة 2002 م ، ص16.]

[2] أبا سعيد السيرافي هو الشيخ الورع وزعيم النحويين زمن كتابة الفارابي الذي ناظر أبا متى بن يونس أستاذ الفارابي في المنطق والطاعن في السن و المفرط في ملذات الدنيا وانتصر عليه نصرا مؤزرا في تلك المناظرة الّتي عرفتها بغداد آنذاك، والتي ذكرها أبو حيان التّوحيديّ في كتابه 'الإمتاع والمؤانسة" الليلة الثامنة[أبو حيان التوحيدي، كتاب **الامتاع والمؤانسة**، صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين واحمد الزين، نشر دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت صيدا، 1953، الجزء الأوّل، الليلة الثامنة [صص 104-143] ونص المناظرة [108صص- 128].]

[3] يؤكد الأستاذ محمد محجوب أنّ القصد الجوهري الذي يستقطب كتاب **الحروف** : "(...) ليس البتة إنشاء معجم فلسفي مترجم. فمثل هذا العمل ليس يستلزم أن يتجند له فيلسوف في مقام الفارابي." [محمد محجوب، **المدينة والخيال**، دراسات فارابية، منشورات امية، تونس، الطبعة الأولى، 1989 م ، ص61].

[4]جمال الدين ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، (د.ت)، ص 796.

لما يوحي به عنوانه، ليس الخوض في مسألة الحروف بمعناها لدى نحاة العرب[1]، ولا أيضا تبرير عرض مضامين فلسفية انتقلت من حروفها اليونانية الأولى إلى حروفها العربية المنقولة إليها بل ضبط طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين حروف النحو العربي وحروف الفلسفة اليونانية، حتى تكون تلك الحروف حروفا كونية تقول الوجود في أبعاده المختلفة.

ولعل تقصُّد الفارابي في كتابه الحروف استعمال مصطلحي "النقل" والاختراع "[2] بدل الترجمة، تمثل حجة على وجاهة تسميته "المعلم الثاني" المجدد للفلسفة ، وأحقيته بأن يكون الراسم الأول لتلك الشروط الابستمولوجية.

لا شك أن أبا إسحاق الكندي[3]، مثلما ذهبت الى ذلك كل المدوّنات البيبليوغرافيّة القديمة والدّراسات الفلسفيّة الحديثة ، كان أوّل العرب والمسلمين الّذين تفلسفوا على شاكلة أهل اليونان وصاحب السبق في وضع شروط إمكان التأسيس الابستمولوجي للفلسفة.

فقد ضمّت رسالته في "حدود الأشياء ورسومها"[4] أولى محاولاتهم في نحت المصطلح الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ، ونقل مصطلحات الفلسفة اليونانيّة إلى العربيّة ترجمة وتوضيحا وإضافة، فضلا عمّا كتبه من رسائل أخرى ، أبانت عن براعة في طَرق مسائل فلسفيّة بمناهج ومصطلحات غير ما دأب أهل الفكر، في تلك الحقبة ،على استعماله. فقد كان ينحت مباشرة الحدود والمصطلحات، مقتفيا في ذلك منهج الرياضيين القائم على اعتبار المصطلحات والمفاهيم أوائل بيّنة بذاتها لا تحتاج منا إلاّ تعريفها وضبط دلالاتها ضمن المجال التداولي العربي/ الإسلامي، و متوسلا أيضا كل ضروب القسمة والتحليل والاستنتاج على سنة الفحص الرياضي[5] .

يظل ، مع ذلك، فعل حدوث الفلسفة العربية الإسلامية على المستوى الابستمولوجي فعلا فارابيا يخص كتاب الحروف دون غيره ، ذلك ان انشغال الكندي بتبرير ذلك الحدوث وتوجيه كل جهده الى الرد على المعترضين عليه من أهل اللغة العربية، واندفاعه المنفعل لنصرة الفلسفة متوسلا في ذلك حجج المتكلمين المعتزلة ،حولته الى خصم لدود للمتربصين بالفلسفة في تلك الحقبة ، فذكروه بالاسم في المناظرة بين متى بن يونس و أبي سعيد السيرافي[6]. واعتبروا أنه حينما يسرف في تقريظ العقل لنصرة

---

[1]" (...) والفارابي يبحث في حدوث الحروف(...) ضمن البحث في أصل اللغة ونشوئها وإكتمالها. لكنّ الكتاب لم يسمّ كتاب "**الحروف**" لهذا السّبب، والحروف التي يبحث فيها أكثر مايبحث ليست حروف الهجاء" [محسن مهدي،تقديم الكتاب، الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور.مقدمة ،ص27]

[2]انظر: الفارابي، **الحروف**، الباب الأول والثاني حيث يعرض لهذين المفهومين.

[3]" أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران ين إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي بن معدي كرب بن معاوية بن جبلة بن عدى بن ربيعة بن معاوية بن الحارث بن معاوية بن كندة(...) فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويُسمّى فيلسوف العرب، وكتبه في علوم مختلفة مثل المنطق والفلسفة والهندسة والحساب الارثماطيقي والموسيقى والنجوم وغير ذلك." [ابن النديم، **الفهرست**، مرجع مذكور، ص357].

[4] **رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها**، وردت في **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة طبع ونشر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، 1950، الجزء الأول، صص165 – 179].

[5]لبيان قيمة الفحص الرياضي في إدراك الوجود العقلي، يتبع الكندي أداة حجاجية قائمة على البرهنة بالخلف ينتهي من خلاله إلى إثبات أنّ من استعمل الرياضيات في الطبيعيات أو "الأشياء ذات الهيولى "فقد حار وعدم الحق" [الكندي، **الرسائل الفلسفية**، مرجع مذكور، ص 110] فإن "الفحص الرياضي هو خاصة ما لا هيولى له"[نفسه، ص 111.]

[6] يقدّم السيرافي مثالا ليستدل به على نجاح أصحابه في مسائل تخص أصحاب متّى بن يونس ويتعلق بأول الفلاسفة الكندي: "أليس الكندي وهو علم من أصحابك يقول في جواب مسألة 'هذا من باب عدّ'، فعدّ الوجوه بحسب الاستطاعة على طريق الإمكان من ناحية الوهم بلا ترتيب، حتى وضعوا له مسائل من هذا الشكل وغالطوه بها، وأروه أنها من الفلسفة الداخلة فذهب عليه ذلك الوضع، فاعتقد فيه أنه صحيح وهو مريض العقل فاسد المزاج، حائل الغريزة، مشوش اللب"[التوحيدى، **الإمتاع**، مرجع مذكور، ص 127.]

الدين يسيئ للفلسفة والدين. فحدوده الفلسفية وقد عرّبت لا نفع منها لا بل تثير الاستهزاء والسخرية .كما أن تحيزه لوحدة المنطلقات بين الفلسفة والدين هو تحيز مغشوش لأنه يتوسل كلام المعتزلة لتثبيت تعاليم الفلسفة وهو امر مناف لرؤيتهم البيانية المقيدة بنصوص الأصول والغنية عن أي تعليم متخارجة عنها.

لقد أدرك الفارابي أن مزاحمة النحويين في علومهم نتائجه معلومة وأنّ المكابرة عليهم والتحصن بالفلسفة نتائجه معلومة أيضا وأن أسلم الحلول هو تسخير معارفه الفلسفية والنحوية أيضا، للخوض في نفس تلك العلوم التي كانت محل خصومة في المناظرة لينتهي الى نتائج غير تلك التي أتى بها الفلاسفة الذين أخذ عنهم و غير تلك التي كانت لدى النحويين الذين شاركهم التفكير في موضوعات تخصهم دون غيرهم.تلك هي شروط التأسيس الابستمولوجي التي غفل عنها الكندي وتجلت بوضوح في كتاب **الحروف** .

كان لزاما على الفارابي اقتفاء أثر حروف العربية وهي تحدث الحدوث الأول، وتتطور شيئا فشيئا إلى أن تكتمل وتصير قابلة للاستخدام على أوجه عدة ، فتصير لها، إلى جانب وظيفتها اللسانية، وظيفة جديدة ، هي الوظيفة الفلسفية، أي قادرة على تسمية المصطلحات الفلسفية[1].

ذلك ما بدا جليا منذ الباب الأول لكتاب الحروف[2]. فقد انطلق في تحرير حرف "إنّ" من قبضة اللسان العربي، لمّا ربطه " بالوجود"، وبالمعرفة، أي "العلم بالشيء" على حد عبارة مؤلّف كتاب **الحروف**: "فإنّ معنى إنّ الثبات والدوام والكمال والوثاقة في

---

[1] لن يكون إثبات هذا الأمر ممكنا إلاّ إذا ما تخلصنا ممّا يسميه عبدالعالي جمال العمراني "المقاربة التجزيئية الشمولية" التي تقر تقابلا بين العربية كلغة قرآن ووحي والعقلانية والعلم الإغريقي من ناحية، ويعتبر أن هذا الإقرار يتناقض مع طبيعة العصر الذي ينتمي إليه الفارابي:

« ***On peut se demander si un médecin, un astronome ou un théologien de l'époque d'Al-Fârâbî pouvait naturellement décomposer ainsi une langue de culture*** » A. Elamrani – Jamel***. Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe. Édition. J. Vrin.Paris, 1983.P***10

يعتبر الأستاذ العمراني ،أيضا،أنّ هذه النظرة التي تُحدّد طبيعة العلاقة بين النحو العربي والمنطق الأرسطي من جهة أنّ لهذا الأخير تأثيرا مباشرا على نشأة النحو العربي إلى المؤرخ الألماني ماركس Merx وهي امتداد للنظرة الدغمائية لأرنست رينان. وقد عمل العمراني على بيان تهافت هذه النّظرة. وهوما سنعمل على تأكيده من خلال كتاب **الحروف** من جهة كونه الحُجّة على أنها وجهة نظر فاقدة للأسس العلمية. [انظر الفصل الأول من الكتاب المذكور]

[2] الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكورص61. ينقسم الكتاب إلى أبواب ثلاثة، يحتوي كل باب منها على جملة من الفصول غير متساوية العدد. جمعت بين مسائل لا تنتمي إلى سجل واحد، ولا رابط منطقيا واضحا بينها. وهو الأمر الذي زاد الفارابي من تعميقه، فلم يُكلّف نفسه عناء توضيح مفاصل مؤلفه. فلا القارئ المتعجل، أو الباحث المتريث بقادرين على تقديم إجابة تنهي هذا الجدل وتنهي الغموض والالتباس الذي يحيط به وبمضامينه متعددة المصادر. وقد تعددت التفسيرات التي قدمها الشراح، بدءا من محقق الكتاب الأستاذ محسن مهدي [أنظر المقدمة] وانتهاء بالدارسين والشارحين لفكر الفارابي على وجه عام [" (...) ورغم أهمية الأسئلة المختلفة التي اثارها {يقصد كتاب **الحروف**]، فان إشكالية بنيته المتفرعة الى ترتيب أبوابه من جهة، والى تناسق مضامينه ثانيا، تظل بلا منازع ، أهم المسائل التي تطرحها قراءاته. بل لعلّ مسألة ترتيب أبوابه الثلاثة ما كانت لتطرح لولا مسألة التناسق بينها" [محمد محجوب، **في استشكال اليوم الفلسفي، تأملات في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس**، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى،2021م، صص194- 195]

إنّ هذا التباين على الرغم من أنّه يجعل من الصعوبة بمكان العثور على خيط ناظم بين هذه المسائل يُمكّن من فهمها بعمق والنفاذ إلى المقاصد الحقيقية لصاحب كتاب **الحروف**، فإنّه من الممكن تبويبها إلى ثلاث مسائل كبرى. تتمثل المسألة الأولى في العلاقة بين المقولات المنطقية الآتية من اليونان بفضل حركة الترجمة، ونحو اللغة العربية على وجه التحديد. أما المسألة الثانية فتخُصّ العلاقة بين الملة والشريعة من جهة والحكمة والفلسفة من جهة ثانية. أما المسألة الثالثة فتخص مسألة العلوم وتفصيل القول في مختلف الصنائع.

الوجود في العلم بالشيء"[1]. ليكون هذا الاقتران بين الحرف العربي ولفظي "الوجود"[2]من جهة و"العلم بالشيء" من جهة ثانية إعلانا عن حدوث جديد له. وعلى هذا النحو يصير الحرف العربي مشاركا من جهة الوظيفة لأحرف أخرى، كحروف "اللغة الفارسية، واللغة اليونانية".

يسترسل الفارابي بعد ذلك، في إنجاز نفس المهمة، مع حروف العربية الأخرى، حتى تؤدي وظيفة الإخبار عن معان فلسفية تتشارك فيها مع بقية حروف اللغات الأخرى. فتتعدد بذلك سياقات المعنى الفلسفي الجديدة التي ستتنزل فيها تلك الحروف، ولن يتوقف استعمالها عند الإخبار، بل ستستعمل للسؤال أيضا. فحرف "متى"، وهو موضوع الفصل الثاني من أبواب كتاب **الحروف**، سيستعمل استعمالا علميا: "وحرف "متى" يستعمل سؤالا عن الحادث من نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه"[3].

فتوجيه هذا الحرف نحو الوجود الحادث من جهة، والزمان المنطبق عليه من جهة ثانية، والانطلاق منه لحدّ الزمان والمكان حدّين متمايزين هو توجيه فارابي لأحد حروف العربية نحو وجهة العلم. فتصير "حتى" العربية حرف سؤال مطلوبه العلم بالزمان بما هو "عدة" عقلية لقيس ما يعرض للموجودات الحادثة من حركة في المكان: "فإن الزمان متى ما عارض باضطرار عن الحركة وإنما هو عدة عدها العقل حتى يحصى به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن"[4]. فالفارابي، ههنا، أرسطي النزعة لأنّ السكون هو طبيعة الموجودات. الزّمن حالة اضطرار لا تنزع لها الموجودات نزوعا طبيعيا.

يتأكد هذا المنحى العلمي لحروف العربية، والذي سيُفصّل فيه الفارابي القول في الباب الثالث من كتاب **الحروف** عند الحديث عن حروف السؤال[5]، عندما يربط حرف "متى" الذي يحيل إلى الزمان بمفاهيم من علم الفيزياء كالحادث والسكون والمتحرك، لا بل يضيف تأكيدا يفصل القول في هذا التوجه عندما ينطلق من حرف "حتى" ليضع حدّا للمكان من جهة كونه، خلافا للزمان، ضرورة لمختلف الموجودات[6].

أن تتعدّد أوجه استعمال الحروف العربية ، فإنّ ذلك يعني فارابيا، أن الاستعمال النحوي هو أحد وجوه هذا الاستعمال وليس وجهه الوحيد. لقد تجلّى هذه التعدد، أيضا، في الفصل الثامن عشر آخر فصول الباب الأول من كتاب **الحروف** والذي كان بعنوان "عن"، حيث قدّم الفارابي مختلف الأوجه الدلالية لحرف "عن". فبدأ بالدلالة اللغوية: "عن يدُلّ على فاعل، وعلى هذه الجهة يقال "عن شتم فلان لفلان كانت الخصومة"[7]، ثم يمُرّ إلى الدلالة العلمية "ويدل على المادة، وعلى هذه الجهة "يقال الإبريق عن النحاس"[8]. ثم ينتهي إلى تقديم الدلالة الفلسفية بما هي علم بالوجود: "وعلى هذه الجهة يقال "كان الموجود عن لا موجود" أو

---

[1] الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، ص 61.

[2] لفظ الوجود هو عنوان الفصل الخامس عشر آخر فصول الباب الأول وهو أطول فصول كتاب الحروف أشهر فصول الكتاب على الإطلاق ".فيه "تكشَّفت عبقرية الفارابي الفلسفية، وصار الكتاب قبلة الفلاسفة القدامى، ابن سينا خاصة، والمنشغلين بالفلسفة الإسلامية، في عصرنا الراهن، "[محمد بن ساسي، **الفارابي والترجمة أو أرغانون العرب في العصر الوسيط**، أيام في الترجمة 3، نصوص جمعها وأعدّها للنشر وقدمّها محمد بن ساسي، دار سيناترا للنشر، معهد تونس للترجمة، الطبعة الأولى، تونس 2017م.الهامش عدد 3، ص 88.].

[3] الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، الباب الأول، الفصل الثاني، ص 62.

[4] نفس المصدر.

[5] أنظر الفارابي. **الحروف**، مرجع مذكور، الباب الثالث ، صص 162- 226 .

[6] نفسه.

[7] نفسه، الفصل الثامن عشر، ص 130.

[8] نفسه.

"عن العدم" أو "وجد الشيء من ضده"[1].حروف العربية وقد صارت حروفا فلسفية تطلب المعنى في كل مجالاته هي إذن حروف سؤال عن العلم أو مخاطبات تخبر عن الوجود وتتعدد لتعدد مستوياته التي تخبر عنها.

لقد كان أوّل شروط التأسيس الابستمولوجي للفلسفة و التي ضبطها الفارابي في كتاب **الحروف** هو حلّ العقدة الابستمولوجية التي كانت تعرقل حدوث الفلسفة عند العرب لما حرر حروف العربية من قبضة اللسان العربي وبين أن الاستيلاء على المعنى، كان في البدء شأنا إنسانيا مشتركا لا فضل فيه لا لحروف نحو العربية ولا لحروف منطق اليونان .

نزّل الفارابي ، ثانيا، تلك الحروف ضمن مجال تداولي، يحفظ لها طابعها الكلي والكوني، فهي مشتركة بين الناس تتحدد دلالاتها تناسبا مع سبل تداولهم ، وبحسب طبيعة المضامين المعرفية التي تحيل إليها. والنتيجة أن لا تراتبية ، بين مصطلحات اللسان ومقولات المنطق .فالحروف هي في المحصلة حروف سؤال تتعدد لتعدد وجوه السؤال عن الشيء. حينها تصير لحظات البدء في الفلسفة هي عينها لحظات البدء في النحو العربي.

أمّا ثالث شروط التأسيس الابستمولوجي للفلسفة فقد تمثل في تصرف الفارابي ، تصرف العارفين، في كتب فلاسفة الاغريق تقديما وتأخيرا ، تحليا و تأويلا والتصرف أيضا في مفردات اللسان العربي اشتقاقا وتركيبا .

إنّ تلك المفاهيم التي عج بها كتاب الحروف كالجوهر والعرض و الموجود تثبت أيضا أن الفارابي لم يخض في مسألة الحروف من جهة العارف بتقنيات حدها حدا اصطلاحيا ونقلها من مبان لغوية الى مبان لغوية أخرى فحسب بل من جهة المتفلسف العارف بخفايا القضايا الابستمولوجية والميتافيزيقية التي تحيل اليها أيضا[2].

لن تكتمل شروط التاسيس للفلسفة إلاّ إذا ضبطت ،أيضا، شروط إمكانها الميتافيزيقية . وهو أمر يحتاج الى تدبر مسألة الملة ضمن السّياق الإبستيمي الذي أَلّف فيه كتابه الحروف ولكن ضمن أطر غير الأطر التي كانت سائدة في عصره[3]

لقد حازت الملّة و علومها ، زمن كتابة **الحروف** منزلة خاصة، استمدّتها من مقاربة أصولية تعتبر تعاليمها أصل كل المعارف ومنتهاها. منزلة تمتد الى الحروف التي رُسمت بها تلك التعاليم، وإلى كلّ العلوم التي تَحدُث عنها، سواء كانت علومها الأولى كالفقه وعلم الكلام أو تلك التي تدين لها بفضل التأسيس كعلوم النحو والبلاغة والأدب والشعر [4].

---

[1] نفسه.

[2]ذلك ما عناه الفارابي لمّا ربط في كتاب السياسة المدنية بين اختلاف فطر/ طبائع الناس ومراتب الصنائع والعلوم: "والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع نحوها" [أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، بيروت، 1964م ،ص77.] . إنّ هذا الارتباط بين مراتب الصنائع ومراتب الناس لا يتوفق فقط عند الصنائع الفاضلة، بل أيضا لما يتعلق الأمر بما يسميه الفارابي "الصنائع الردية": "وكذلك أفعال كل صناعة متى كانت ردية أفادت النفس هيئات من جنس تلك الصنائع ردية" [نفس المصدر، ص83.]

[3]يعتبر محسن مهدي أنّ ما ذهب إليه الفارابي هو نوع من التّأويل للتّراث الديني ،ولكنه يرفض أن يُنظر إلى ذلك على أنّه مجرد توضيح وإصلاح " (...) لا يمكننا مثلا أنّ نفترض أنّ الفارابي حين ينظر إلى الإسلام وهو يفكر في كتابي **الجمهورية والنواميس** لأفلاطون (...) إنما يقول بذلك وهو محصور داخل دائرة مركزها الثابت هو الإيمان الديني أو العقيدة .الطريقة التي يُصاغ بها الإيمان أو العقيدة (...) نتيجة عملية معقدة من التحويل والتأويل " [محسن مهدي ، **الفلسفة والفكر السياسي** ، ورد في دراسات في فلسفة أبي نصر، ضمن **دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي**، إشراف رشدي راشد،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ،يناير 2016 ، صص 50- 51 .]

[4]يروي السيرافي، أيضا، قصة الحدوث الأول للنّحو العربي: "وقد أخذ أبو الأسود عن علي بن أبي طالب عليه السلام العربية، فكان لا يخرج شيئا مما أخذه عن علي بن أبي طالب عليه السلام إلى أحد، حتى بعث إليه زياد: اعمل شيئا تكون فيه إماما ينتفع به الناس، وتعرب به كتاب الله، فاستعفاه من

ولأَنّ ذلك الزمن هو زمن انتقال الفلسفة لأُمَّة العرب والإسلام، فإنّ العلاقة بين علوم الملة المتجذرة في وعي علماء هذه الامة وجمهورها وعلوم الفلسفة الباحثة عن موطأ قدم لها هناك، كانت علاقات خصوم ومنازلة.وكان لا بد من زاوية نظر أخرى تتدبّر أمر الملّة وفق منطق الوصال لا منطق الخصام[1].ذلك ما تجلى بوضوح في العنوان الذي وضعه الأستاذ محسن مهدي لأوّل فصول ثاني أبواب كتاب **الحروف**: " الملة والفلسفة تقال بتقديم وتأخير " [2].فالوصل ههنا يعني تدبّر الملة تَدبّر أهل الفلسفة لا أهل الملة.

لقد اقتضي ذلك الأمر من الفارابي التسليم ،أولا، بأنّ الملة صناعة، وثانيا بأنّ حروفها حادثة و ثالثا بأنّ تبيّن حدوثها مرتبط ارتباط اقتضاء وضرورة بالفلسفة. ولن يتحقق ذلك إلا بضرب من التأريخ [3]لحدوث حروف الملة والفلسفة ، في ظاهره افتراضي وفي ضمنياته عاكس لوضع الفلسفة عند اليونان وقد اكتملت من جهة ، ووضعها عند العرب وهي تتهيأ لأن تتحيّز في الزمان والمكان.

ذلك ما أنبأت عنه الصّيغة الشرطية ، التي استخدمها الفارابي ،وهو يتدبّر العلاقة بين الملة والفلسفة :" والملة إذا جُعلت إنسانية" [4]. وفعلا فافتراض أن الملة يمكن أن تكون إنسانية انما يؤسس لبداية القطيعة مع مقاربة خصوم الفلسفة لها ، ذلك أنّ "أنسنتها" هو،في المحصّلة، إخراج لها من دائرة المتعالي الذي يُسوّرها ويَفصلها عن مسار حدوث الصنائع الإنسانية ،وإدراج لها داخل دائرة الإنساني، فتصير مقاربة حدوثها مقاربة من جهة زمن الحدوث لامن جهة أصول الحدوث. كيف تحدث الملة فارابيا؟

ذلك، حتى سمع أبو الأسود قارئا: (إن الله بريء من المشركين ورسوله). فقال ما ظننت أن أمر الناس صار إلى هذا، فرجع إلى زياد فقال: "أنا أفعل ما أمر به الأمير، فليبلغني كاتبا لقنا يفعل ما أقول، فأُتي بكاتب من عبد القيس، فلم يرضه، فأُتي بآخر (قال أبو العباس: أحسبه منهم) (...) فقال له أبو الأسود: إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه، فإن ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن اتبعت شيئا من ذلك غنة، فاجعل مكان النقطة نقطتين. فهذا نقط أبي الأسود. [السيرافي، **أخبار النحويين البصريين**، تحقيق طه محمد الزيني و محمد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي أولاده، مصر، الطبعة الأولى، 1955، صص10-12.]

[1] بيّن الأستاذ صالح مصباح في مقال له بعنوان «**مسألة الملة عند الفارابي**"، أنّ الفارابي قد قدّم حدا إبستيميا للملة ، في كتاب **الحروف**،نقلها من سياق دلالي كانت عليه قبله ،الى سياق دلالي جديد ،أطلق عليه تسمية " القيمة النظرية لمعنى الملة": " " ومايهمنا هنا ليس الوضع الابستمولوجي للملة أو للفلسفة ولكن القيمة النظرية لمعنى الملة في هذا الكتاب كرافد من روافد القيمة النظرية للملة في فلسفة الفارابي عموما"[صالح مصباح ، **مسألة الملة عند الفارابي** ، ورد في دراسات حول الفارابي، منشورات جامعة صفاقس، كلية الاداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة الفلسفة والانسانيات ، منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية صفاقس ، جويلية 1995 ، مطبعة كوجيك صفاقس ،اعداد مجوعة من الأساتذة الجامعيين ، فعاليات ندوة " حول الفارابي"، قسم الفلسفة أيام 7 و8 و9 ، صص195- 196.]

[2]بعيدا عن الجدل الذي صاحب تحقيق محسن مهدي لكتاب **الحروف** ، جدل فرضه الاختلاف حول أصالة عناوين الأبواب وفصول الكتاب وترتيبها، اختلاف أقرّ به محسن مهدي، وتواصل مع كلّ من اشتغل على هذا الكتاب بوجه خاص وعلى فلسفة الفارابي بوجه عام. فتناقض مضامين فصول الباب الثاني مع توجّهات كل من الباب الاول والثالث، أفقد، كتاب **الحروف**، ظاهريا على الأقلّ، ترابطه المنطقي. وقد ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار ان السياق الملي الذي يمثل شاغل الأستاذ محسن مهدي هو الذي جعله يتخير له ذلك العنوان للباب الثاني، ويمنحه الاهتمام الأكثر مقارنة مع بقيّة أبواب وفصول كتاب **الحروف**.

[3] "ما نستخلصه هو أنّ الفارابي يتأدّى في هذاالباب(الباب الثاني من **كتاب الحروف**) ، إلى نوعين من التأريخ الأول منهما هوالتاريخ العقلي ذلك الذي يرصد أو يستقرئ الوقائع كما يمكنها أن تنشأ منطقيا في تتابعها في أمة ما ويسردها .والثاني يفترض التداخل بين الأمم فتأخذ عن بعضها البعض الألفاظ والصنائع والفلسفة والملّة ويمكن أن نُسمّيه التاريخ المعقد أو المركب ولا يمكن أن نسميه التاريخ الواقعي لأنّ الضرب الأول من التاريخ لا يقل واقعية عن الثاني." [محمد بن ساسي، **واضع الملة واضع النواميس**، قيد النشر ، ص14.]

[4] الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، ص131.

يؤكد الفارابي أن الحروف في الملة، كما في الفلسفة، تُقال تقديما وتأخيرا سواء بسواء، وأنّها تَحدُث هي أيضا مرّتين وإن كان ذلك الحدوث المزدوج، يكون على النّحو الذي يناسبها من جهة أنّها صناعة مليّة.

فاذا كانت الملة "تُعلّم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع ولم يكن يعرف التّابعون لها من طرق التعليم غير هاتين "[1]، فإنّ وظيفتها مُكمّلة لوظيفة الفلسفة لأنّها تُعلّم الجمهور ، عبر منهج المحاكاة والتخيّل الأشياء النظرية التي عسر عليهم تعلّمها وفق مناهج الفلسفة القائمة على النظر العقلي من تحليل وبرهنة واستنتاج:" إنّ الجمهور لمّا عسُر عليهم تفهّم هذه الأشياء أنفسها وعلى ماهي عليه من الوجود أُلتمس تعليمهم لها بوجوه أخر، وتلك هي وجوه المحاكاة ،فتحاكي هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التي هي أعرف عندهم "[2]. الملّة هي إذن "رسوم خيالات" هذه الأشياء النظرية في نفوس العامة والجمهور.

معنى ذلك، أنّ حدّ الملّة مرتبط بحدّ الفلسفة لأنّ الآراء، التي لأهل المدينة، والتي تُمَثّل ملّتهم، تتعلّق بالأشياء النظرية أي تلك المعاني والدّلالات التي تحيل إليها ألفاظ الفلسفة. ويمتدّ هذا الارتباط من التّعريف إلى الوظيفة. يعرّفُ الفارابي، ههنا، الملة من جهة ربطها بالفلسفة. مستعيرا مصطلح " المحاكاة" الأفلاطوني، ليستخدمه، كعادته، في دلالة غير دلالته الأولى. فأن تكون الملة محاكاة لتعاليم الفلسفة حتى يسهل تعليمها للجمهور، فمعنى ذلك أن الفارابي يُحدّد المنزلة الأنطولوجية للمعارف المليّة على نحو أفلاطوني، ولكن في سياقات فارابية مخصوصة تنزع نحو الحدّ القولي للمعرفة أي من جهة استخدامها وتداولها[3] .

معنى ذلك أنّ منزلة الملة عند أمته ماعادت مُتأتّية من اسئثارها بقول المقدس أساسا، بل من جهة كونها قوة من قوى النّفس [4] تطلب المعنى اقتضاء وإعطاء.وبهذا الحدّ الفارابي تصير الملّة صناعة ككلّ الصناعات، تحدث حروفها وتكتسب دلالاتها من جهة الوظيفة الأولى لتلك الحروف والالفاظ ومن جهة علاقتها وظيفيا بحروف الفلسفة وألفاظها.[5]

---

[1] الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، ص132.

[2] الفارابي، **السياسة المدنية**، مرجع مذكور، ص86.

[3] في مقال له بعنوان " **الفارابي و ابن الراوندي**"، ينطلق جوزيف فان آس من اقتفاء أثر العلاقة بين الفارابي وابن الراوندي ليستخلص أن أرسطية الفارابي هي التي دفعته ههنا لتطبيق المنهج الذي يحرص على تنزيل الحروف بصفة عامة والحروف المليّة بصفة خاصة منازلها التداولية التي تتناسب معها. فيعتبر أن الفارابي وهو ينقد ابن الراوندي في كتاب **أدب الجدل** لم تكن دوافعه كونه يعتبره زنديقا، بل لأنّ ميله الى الجدل في الكلام الاعتزالي جعل منه -أي ابن الراوندي- "ممثلا لمنهج لايقدر أبدا – إن نُظر إليه في إطار أرسطي- على إدراك اليقين الذي يدركه القياس البرهاني" [جوزيف فان آس، **الفارابي و ابن الراوندي**، ترجمة مقداد منسية،المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، العدد الثامن ، نوفمبر 1989 ، تونس ، صص 34- 35]

[4] إنّ الفكرة التي تعتبر " الحرف قوة لطلب المعنى" ،فكرة حديثة و موجودة في المدارس التداولية المعاصرة .فالمخاطبة هي قوة السؤال عن الشيء أي أنّ لكل قوة كلامية جواب معين .هذا مايسميه أوستين "الفعل الناتج عن القول" أو الفعل التأثيري .إنّ اعتبار الحرف قوة سؤال و أيضا الحديث عن قصد المخاطب ومراده ،يؤكد ما ذهب اليه مسعود صحراوي لمّا اعتبر أنّ الفارابي كان له السبق في نحت العديد من المصطلحات التي تُمثّل قوام النظرية التداولية المعاصرة:"ومن الطريف أنّ الفارابي يلتفت، منذ ذلك العصر المبكر إلى مفهوم " الملفوظ الانجازي" الذي يتحدث عنه أوستين وسيرل في عصرنا ،و الذي كثيرا ما يقدم على أنه اكتشاف حديث في كلّ من الفلسفة التحليلية والأبحاث التداولية المعاصرة ،ويُعبّر عنه الفارابي بلفظ " القوة" والذي هو من مقولات التداولية المعاصرة [مسعود صحراوي،**التداولية عند العلماء العرب**،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،لبنان،الطبعة الأولى، تموز (يوليو) ،2005 ، ص 87 .]

[5] يُعرّف الفارابي الملة في كتابه **السياسة المدنية** من جهة أنّها تحيل إلى مجموع أراء أهل الملة المتعلقة بمبادئ الوجود ومراتبه، وكل ما يرتبط به من معارف، ولكن بحسب مراتب أهل الملة تلك :" ومبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إمّا أن يتصوّرها الإنسان ويعقلها وإمّا أن يتخيّلها .وتصورها هو أن تُرتسَم في نفس الإنسان ذواتها كماهي موجودة في الحقيقة .وتخيّلها هو أن ترتسم في نفس الإنسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها" [الفارابي، **السياسة المدنية**، مرجع مذكور، ص85.]

إنّ الحدوث الأول للملة يجمعها بالفلسفة من جهة تأخرها عليها في الحدوث، فما معنى أن تكون الملة متأخرة بالزمان عن الفلسفة ومتقدمة عنها أيضا؟

يُحدّد الفارابي هذا الحدوث الأول للملة على النحو التالي:" والملّة إذا جُعِلَتْ إنسانيّة،فهي مُتأخّرة بالزّمان عن الفلسفة"[1] .تتَأخّر الملة حينما يكون حدوث حروف الفلسفة حدوثا بالقريحة أو حدوثا طبيعيّا، أي متى تكون الفلسفة قد "حدثت عن قرائحهم أنفسهم وفِطرهم " [2]

هو اذن حدوث في الزمن أي استجابة لنزوع فطري لدى الأفراد والجماعات أو العوام والجمهور كما يسميهم الفارابي للتّحرّك والتّفكير والتصوّر والتخيّل بمقادير محددة تتناسب مع ما فُطِرت عليه أبدانهم[3]في الحدوث الطبيعي للفلسفة تبدأ المعرفة الإنسانية ،أوّل ما تبدأ، معرفة عاميّة مُشتركة عند العوام والجمهور [4] لتسبق بذلك الصنائع العملية والمعارف التي تخص كل صناعة على حدة والتي تحصل لدى الخواصّ[5] .

يعرض الفارابي ههنا، مراحل حدوث الفلسفة حدوثا طبيعيا عند اليونان،مقتديا في ذلك بتعاليم فلسفة ارسطو خاصة عندما يميز، كمُعلّمه، بين الأساليب السفسطائية و الجدلية و الخطابية و البرهانية، و ينتصر للبرهان كعلامة على اكتمال صناعة الفلسفة.[6]

ولمّا كانت مقاصد تأريخ الفارابي لحدوث صناعة الفلسفة غير مقاصد أي مؤرخ آخر للفلسفة اليونانية، فقد عمد إلى تغيير المعجم الفلسفي الذي استخدمه وانتقل من معجم فلسفي أرسطي إلى معجم فلسفي افلاطوني[7].لقد كان استخدام المصطلح الافلاطوني " واضع النواميس" ضرورة لا غنى عنها حتى يتمكن الفارابي من تبرير تأخر الملة عن صناعة الفلسفة عندما يتعلّق الأمر

---

[1]الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، الباب الثاني، الفصل التاسع عشر، ص 131.

[2] نفس المصدر، ص، 153.

[3]الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، الباب الثاني، الفصل العشرون، ص، 134.

[4]جيرار جهامي، **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية** ، دار المشرق، لبنان، بيروت، الطّبعة الأولى، 1994 ، هامش1، ص 10. [انظر خاصة الصفحات 91 -112 حيث عرض مضامين كتاب **الحروف** وشرحها وحلّلها].

[5]الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، الباب الثاني، الفصل العشرون، ص134.

[6] يتقاطع، ههنا، الفارابي، أيضا مع لساني ملته لمّا يُسلّم معهم بأنّ المعنى، أوّل ماحدث، كان حدوثا صوتيا. بيد أنّه سرعان ما يخالفهم الرأي ويعمد إلى تقديم تفسير فيزيائي لكيفية حدوث تلك التّصويتات. فهذه الأخيرة " إنّما تكون، من القرع بهواء النفس بجزء أو أجزاء من حلقه أو بشيء من أجزاء مافيه وباطن أنفه أو شفتيه. فإن هذه هي الأعضاء المقروعة بهواء النفس. و القارع أولا هي القوّة التي تسرب هواء النفس من الرئة و تجويف الحلق أولا فأوّلا إلى طرف الحلق الذي يلي الفم والأنف وإلى ما بين الشفتين ثم اللسان يتلقى ذلك الهواء فيضغطه إلى جزء جزء من أجزاء باطن الفم وإلى جزء جزء من أجزاء أصول الأسنان والى الاسنان فيقرع به ذلك الجزء فيحدث من كل جزء يضغطه اللسان عليه، ويقرعه به تصويت محدود، وينقله اللسان بالهواءمن جزء إلى جزء من أجزاء أصل الفم،فتحدث تصويتات متوالية كثيرة محدودة[الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، فقرة 117، ص 136]

[7]يعتبر محسن مهدي أن تصرّف الفارابي في مصادره الفلسفية اليونانية عامة والافلاطونية، ههنا، خاصة هو علامة ابتكار، وهي في تقديرنا وجه الجدة في كتاب **الحروف**:" لم يكن إفلاطون أو السياسة الإفلاطونية اللذين يقدمهما إلينا الفارابي، من وجهة نظر تاريخية، أيّ وجود سابق. لقد قام بابتكار ذلك أو أعاد ابتكاره، وهو أمر يجب على أيّ حال، أن نبحث عن إطاره في فهمه للحياة السياسية والعلم السياسي، الذي دفعه إلى إعادة ابتكار السياسة الأفلاطونية من الترجمات والملخصات التي توافرت له" [محسن مهدي، **الفلسفة والفكر السياسي: تأملات ومقارنات**. ورد في: **دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي**، ، مرجع مذكور، الفصل الثاني، ص 48]

بالحدوث الطبيعي للصناعات [1] . فواضع النواميس هو من سيأخذ الأراء الموجودة في الملة لتعليم الجمهور"(...) ما قد استنبط وفُرغ منه وصُحّح بالبراهين من الأمور النظرية وما أُستُنبط بقوة التعقل بقوة التعقل من الأمور النظرية " [2]

ولمّا كانت الملة وفقا لحدّ الفارابي لها، تابعة للفلسفة وتُعلّم تعاليمها للعامة بمناهج تتلاءم معهم أي الإقناع والتخييل فإنّها تتعدد[3] بحسب طبيعة الفلسفة التي تكون تابعة لها " إلاّ أنّ الملة على الجهتين إنّما تحدث بعد الفلسفة، إمّا بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة وإمّا بعد الفلسفة المظنونة التي يُظنّ بها أنّها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة " [4]. فالملة الصحيحة "(...)إنّما تحصل في الملة متى كان حصولها فيهم على الجهة الأولى" [5]" أي بعد أن تكون حروف الفلسفة التي تطلب المعنى وتضع الحدود والرسوم والكليات والمعاني المعقولة والمثالات الأول قد اكتمل حدوثها. أمّا الملة الفاسدة فانها "(...)تحصل فيهم متى كان حصولها على الجهة الثانية " [6]، أي ليس وفق الاستخدام الفلسفي اليقيني لها، بل وفق استخدام آخر للحروف سبقها وهو الاستخدام الخطبي والجدلي والسفسطائي:" فإذا أُنشئت ملة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة "[7]. فتكون بذلك " أبعد عن الحق أكثر وكانت ملة فاسدة ولايُشعر بفسادها" [8].

إنّ بيان شروط التأسيس الميتافيزيقي للفلسفة لا يتوقّف فقط عند تقديم مقاربة جديدة للملة، تختلف عن تلك التي وسمت عصره وعطلت نشأة الفلسفة بل أيضا، مقاربته لمسألة الملة وعلومها. فهو لا يربط الملة بعلومها فحسب، بل في الفلسفة أيضا. معنى ذلك أنّ الصناعات التي تتبع هذه الملل، صناعة الكلام والفقه على وجه التحديد، تتحدد وظيفتهما أوّل ما تتحدد، في علاقتهما بالملة التي يتبعانها. وأنّ هذه العلاقة تتغير لا بعلاقتهما بالملة التي يتبعانها مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة من خلال علاقة الملل التي يتبعانها مع الفلسفة التي تتبعها هذه الملل. إنّ أيّ تغيّر في تلك العلاقة سيؤدي إلى تغيّر في وظيفة كلّ منهما. ذلك أن للملة وعلومها وظيفة تعليمية في علاقتها بالفلسفة.

---

[1] أن تكون المِلّة صناعة إنسانية، ذلك ما قد يكون قصده محسن مهدي لمّا أرجع حدوث الفلسفة السياسية العربية الإسلامية الى ما أسماه " تحدّي الديانات السّماوية " منتقدا هيمنة أطروحته الجذّابة عندما "وصف العلاقة بين الفلسفة والوحي في المسيحية اللاتينية بما سمّاه " الفلسفة المسيحية «وهي أُطروحة قلّدها بعض دارسي الإسلام واليهوديّة الذين يتحدثون عن "فلسفة إسلامية" و"فلسفة يهودية " مماثلتين(...). مانحتاج إلى البحث فيه هو كيف أعادت الفلسفة السياسية توجيه نفسها لمواجهة المناخ الجديد للديانات السماوية، والعقبات التي كان عليها أن تتخطاها والفرص التي إنتهزتها وعلاوة على ذلك كله المسائل التي رأت أنها تستحق التأمل والبحث. ولكي نقوم بذلك (...) مانحتاج إليه فقط هو الامتناع عن إصدار أحكام مسبقة عن طبيعة العلاقة بين الموجودة بين الفلسفة والعلوم الدينية."[نفس المصدر، ص 41.]

[2] الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، ص 152.

[3] لقد صار الحديث عن تعدد الملل أمرا مألوفا في عصر الفارابي، فالمتكلم الفيلسوف الحسن بن موسى النوبختي، والذي كان أيضا من نقلة كتب اليونان إلى فلسفة العرب، أوّل من تكلّم عن تعدد الأديان والملل: " (...) وله من الكتب كتاب الأراء والديانات ولم يتمه." [إبن النديم، الفهرست، مرجع مذكور، ص 252.]. وقد تواصل الاهتمام بالملل والنحل مع الشهرستاني و المسعودي وابن حزم وغيرهم [أنظر آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة أو عصر النهضة في الإسلام**، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، نشر دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة، (د.ت) ، المجلد الأول، الفصل الثالث عشر، علوم الدين، ص384 .]

[4] الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، ص 152.

[5] نفسه .

[6] نفسه.

[7] نفسه، صص 153-154.

[8] نفسه، 154.

إنّ الأمثلة التي يذكرها الفارابي والتي تتضمن أسماء فلاسفة اليونان[1]وإن كانت الحجة على أنه يعرض ههنا الحدوث الأول للفلسفة والملة لدى اليونان حيث تتأخّر الملة وتتقدّم الفلسفة ،فإنّ ذكره لعلاقة ذلك التّأخّر بعلمين ملّيين كان قد ظهرا أوّل ماظهرا، في البيئة العربية الإسلامية هو الحجة أيضا على أنّه يتحدث عن حدوث طبيعي يخص كل الأمم التي تنشأ الفلسفة عن قرائحها وليس عن طريق النقل .

فالفارابي الفيلسوف يتحدث عن الملة وعلومها كما يتحدث عن حروف كل الصناعات، فلا يكترث بمسمياتها ولا يتوقّف عند مواضعها في التاريخ الفعلي ، بل بما تُحيل إليه من دلالات يحتاجها ليستكمل بناءه النظري لحدوث حروف الفلسفة. بعبارة أخرى، ليس مُشكلا أن تكون علوم الكلام وعلوم الفقه علوم مليّة بالمعنى الإسلامي فما يعني الفارابي ههنا وظيفة حروفها وهي وظيفة كونية وتلك وظيفة يمكن تنزيلها في أي مجال تداولي [2].

ينتقل الفارابي، بعد ذلك الى تُفصيل القول في علاقة الفلسفة بالملة من جهة تقدم الأخيرة عن الأولى في الزمان، أي عندما يكون حدوث الفلسفة من جهة نقل ألفاظها من أمّة الى أخرى أو اختراع ألفاظ جديدة عند الحاجة. ولعل ذلك مايفسر ان الغالب على منطوق النص الذي يعرض لهذا الحدوث الثاني، هو هذه العبارة:" ونقلت تلك الملة الى أمة أخرى""[3].

ولأنّ الأمر يتعلق هاهنا بحدوث للملة تكون فيه متقدمة على الفلسفة يكون منطلق التناول هو الملة وبالملل التي تتقاطع معها أولا وبالصناعات الأقرب لها في النشأة وهي صناعة اللسان وعلومه الأخرى. لعل ما قد يؤكد ذلك الأمر أكثر هو أن الفارابي، وهو يعرض لحدوث الصنائع التي ترتبط أكثر بعلوم اللسان وينزلها ضمن مقاربة كونية وكلية لحدوث اللغة نجده يركّز أكثر، تلميحا وتصريحا، على تلك التي ترتبط باللسان العربي على وجه التحديد:" وأنت تتبيّن ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء" [4]. وأيضا قوله: والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين".[5]

فمثلما خصّ مشكل العلاقة بين الحرف أو اللفظ والدلالة أو المعنى الذي يحيل إليه بالنصيب الأوفر من الشرح والتحليل، عندما عرض حدوث الصنائع في أمة تحدث فيها الفلسفة حدوثا طبيعيّا وتكون فيها الملة متأخرة عنها، نجده ههنا يركز

---

[1] ما يفصله الفارابي ،ههنا ،من حدوث عندما تكون الملة متأخرة في الزمن غت الفلسفة إنّما يتعلق بحدوث الصناعات إلى حدود زمن افلاطون " ولاتزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه زمن افلاطون"[الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور، الفصل الثالث والعشرون، صص 151-152.]. ينضاف الى ذلك إشارته إلى أنّ الفلسفة لم تكتمل، إلاّ مع أرسطو المعلم الأول:" ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس. فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامية والكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط ويكون تعليمها تعليما خاصا وتعليما مشتركا للجميع، فالتعليم الخاص يكون هو بالطرق البرهانية فقط والمشترك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية والخطبية او بالشعرية، غير أن الخطبية والشعرية هما أحرى بأن تستعملا في تعليم الجمهور وما قد استقر الرأي فيه ويَصحّ بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية"[نفسه، ص 151.]

[2]يعتبر سطيفان ديبلر أنّ الحدّ الفارابي للمقولات، على نحو مغاير لحدّها الأرسطي، هو الذي جعلها تستعيد موقع الصدارة في فلسفته منذ الظهور الأول لصناعة اللغة لا فقط المخاطبات الأولى القائمة على تبادل جملة من الأسئلة والأجوبة، بل تشمل كل أنواع المخاطبات دون استثناء. وهكذا تكون المقولات الكليّات هي التي تضبط المخاطبات النظرية والعملية على حد سواء. وهو سبق فارابي يشير الى قيمة اللغة في رسم ملامح العملي تشبه ما ذهب اليه فيتغنشتاين لمّا تدبر مسألة الكلمات المنطقية في "مباحثه الفلسفية" [***Categories, Conversation et Philosophie*** » ,Stephane.Diebler ***chez Al-Fârâbî*** » in : O. Brunel et L. Corti(Ed.). ***Les Categories et Leur Histoire***. Édition. J. Vrin. Paris. 2005 ص 294.]

[3]الفارابي، **الحروف**، مرجع مذكور ، ص155.

[4]نفس المصدر ،ص 147.

[5] نفسه، ص 159.

وربما بدرجة أكبر على نفس المشكل. إذ لا يخفى على أي مطلع بتاريخ العلوم عند العرب أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى مثلت " الفتنة الكبرى" بين علماء تلك الأمّة.

إنّ الفارابي وهو يفصل ههنا حدوث الملة عندما تكون متقدمة عن الفلسفة يتحدث أيضا عن ملل متعددة ومتزامنة، ولكن لا يفصح أبدا عن طبيعة تلك الملل وعن علاقتها بالملة التي ينتمي اليها [1].إنّ صمت الفارابي عن التصريح بتلك العلاقة بين ملته والملل الأخرى التي يشير إليها ههنا يجعل من الصعوبة بمكان الإجابة بدلا عنه، ذلك أنه لو انطلقنا من التعريف الذي يقدمه النص القرآني للملة نجده يطلق هذا اللفظ فقط على الديانات الأخرى غير الإسلامية[2].

إنّ القول الشارح الذي يقدمه الفارابي لهذا الانتقال الملي يكاد ينبئ بأن الملة التي تتقدم بالزمان الفلسفة هي ملة العرب على وجه القصد، وهي واحدة من هذه الملل المنقولة على وجه الافتراض. معنى ذلك أنّ الفارابي يعتبر، وإن لم يصرّح بذلك، أنّ ملة العرب والإسلام ليست الملة التي حدثت أول مرة بل هي نتاج ملل أخرى سبقتها و حدثت حتما بعد الفلسفة. لقد جدد الفارابي في مجال الملّة عندما جعلها وعلومها تخضع لحكم الفلسفة التي تسبقها في الزمن وفي المرتبة وفي الوظيفة. وليس من الهيّن الانتهاء إلى ما انتهى إليه الفارابي في يعرف عادة بأنه عصر الملّة[3].

لقد ضبط الفارابي في كتاب **الحروف** شروط التأسيس للفلسفة الإسلامية فقدّم العدّة الابستمولوجية الضرورية ليصير اللسان العربي لسانا فلسفيا ،وحل مشكل الملة فصار من الممكن الوصل بين الفلسفة والشريعة.

إنّ الفارابي على خلاف من سبقه أو عاصره كان متأنيا وعميقا، أجاد قراءة ابتسمية عصره و خبر هواجس أهله الفكرية والحضارية وانتهى الى رسم ملامح مشروع فلسفي في كتابه الحروف فاتحا بذلك أفاقا أخرى للفكر العربي الإسلامي غير تلك ألفها وتعود عليها.

---

[1] يقتضي تقدير الإضافة التي تحققت مع الفارابي في كتاب **الحروف** وفي كتبه الأخرى، تنزيل المعلم الثاني المنزلة التي أراد أن يُنزِّل فيها نفسه، فالفارابي ليس متكلما ولأفقيها، هاجسه الأوحد ملّته وما يعرض لها. هو فيلسوف ملي بمعنى أنه ينظر لمسائل الملة نظرة عقلية تُدرجها ضمن تصور ميتافيزيقي للوجود ولحروفه التي يقال بها. ذلك ما يتجلى، بحسب محسن مهدي، لدى الفارابي وهو ينتقل من الحديث عن الملل وعن العلوم التي تتبعها دون تبرير الانتقال من العلم المدني أو فلسفة الملة وعلوم الملة كعلوم الفقه وعلم الكلام وهي علوم إسلامية المنشأ. فالمسألة واحدة بالنسبة اليه سواء تعلق الأمر بملته هو وبالملل الأخرى أو حتى تلك التي الأمم التي لا ملة لها. [أنظر محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية**، ترجمة الدكتورة وداد الحاج حسن، نشر دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، 2009، صص 133- 134.]

[2] "الترجمة لم تتعلق بالعلوم والفلسفة فحسب، بل كذلك بالشرائع والملل، التي نقلت بعضها عن البعض، ولا يوضح الفارابي أكثر من ذلك. [محمد بن ساسي، **الفارابي والترجمة** ، مرجع مذكور، ص93.]

[3] حتى تصير الفلسفة كما بين لويس قارديه : " ***La reine dans le domaine de la pensée (...)*** " [لويس قارديه، **التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي**، ورد ضمن: **أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته**، تصدير إبراهيم مدكور، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب،1983،ص 183] كان لزاما على الفارابي أن يرتب حروف الملة ترتيبا مختلفا عما كانت عليه لتصير مرادفة للملة في حدّها الفارابي : " ***C'est donc sous son apect communautaire vécu par un ensemble de croyants que la religion sera le plus souvent envisagée par Farabi*** " [نفس المصدر، ص 173 .]

أبحاث ودراسات

عزيز العظمة.. منظور "سوسيولوجي و إيديولوجي" مختلف للعلمانية؟

د. محمد يحيى حسني.

الإميل: medyaah@gmail.com

يحظى موضـــوع العلمانية، في الســـياق العربي، بأهمية متجدّدة، بالرغم من غزارة المادة المعرفية المدوّنة عن الموضـــوع نســـبيا، والسـجالات التي أثيرت حوله منذ دخول المصـطلح حيز الاسـتخدام في المنطقة العربية حديثا[1]، ويُعدّ عزيز العظمة من بين أكثر المفكرين العرب تحمسا للنموذج العلماني، وبغض النظر عن مسألة حماسه الذاتي للعلمانية فإن الإسهام المعرفي الذي قدّمه في هذا المجال يفرض نفسَـــه على الباحثين، ويجعله مثار اهتمامهم، وذلك نظرا لتفرّده بمجموعة من المميزات، ربما هي التي دفعته إلى وصـــف مقاربته للمســـألة العلمانية ب "المنظور المختلف"، ذلك المنظور المتمثّل في "تقديم قراءة علمانية لتاريخنا وواقعنا"[2]، وهي قراءة بالرغم من فرادتها، تنطوي، في نظر البعض، على تعسّف مصدره المطابقة والمماثلة بين الإسلام والمسيحية، بادّعاء أن للإسلام "كنيسة"، وطبقة من رجال الدين الإكليروس، تتوسط بين الإنسان وربه.

أولا: رهان الكسر والفتح في اللفظ

ليست مسألة العلمانية، في السياق العربي، مسألة سياسية فحسب بل هي أيضا مسألة لغوية[3]، بين من يرى الكلمة مشتقة من "العِلم"، على غرار أحمد حاطوم، وسـيتبعه في ذلك عزيز العظمة، وبين من يعتبرها مشـتقة من "العَلم" المفتوح العين السـاكن اللام[4]على غرار الشـيخ عبد الله العلايلي[5] وسـيؤيده في ذلك عزمي بشـارة، حيث يعتبر العلايلي أن الكلمة "وُضـعت بادئ ذي بدء أواسـط القرن التاسـع عشـر في مقابل كلمة (Laicisme) الفرنسـية أو (Secularism) بالإنجليزية (...) وشـاعت شـيوعها الكبير بين الناس بكسـر العين وهو خطأ فاحش إذ لا علاقة للأصـل اللاتيني بالعِلم من قرب أو من بعد، وإنما صحتها بفتح العين نسـبة إلى العَلْم، بمعنى العالم الدنيوي، وذلك بزيادة الألف والنون"، ويضـيف العلايلي "وبتأصـيل هذه الكلمة صـرّفوها تصـريف المزيد من الأفعال أو الملحق بالمزيد فقالوا "علمن السـلطة" أي جعلها بأيدي العامة الشـعبية، وهذا متفق مع الأصـل اللاتيني، لأن Laicisme تعني الإشـــاحة عن الانتســـاب إلى فئة الكهنوت، فهي مفرغة من أي محتوى إيجابي وأعني خلوا من أي مفهوم معتقدي ولذا درج

---

[1] سنرى فيما بعد أن تناول اللفظ في السياق العربي سابق على القرن التاسع عشر الذي يزعم الكثير من الباحثين أنه تاريخ دخول الكلمة حيز الاستخدام، فتاريخ تناول المصطلح بدلالته اللغوية المتعارف عليها حاليا يعود إلى فترة ما قبل القرن الخامس الهجري، بحسب أقدم مرجع مكتوب باللغة العربية ورد فيه المصطلح باشتقاقات مختلفة: "علمانيون، علمانيين علماني".

[2] عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف: الدين والدنيا في منظار التاريخ**، سلسلة كتاب في جريدة، إصدار منظمة اليونسكو، عدد21، 2008.

[3] أحمد حاطوم، "العِلمانية بكسر العين لا بفتحها"، مجلة **الناقد**، لندن، العدد 20، 1990، ص 44.
https://ia902703.us.archive.org/35/items/lis-group105/020.pdf

[4] الذي هو العالم الدنيوي.

[5] يمكن الرجوع لوجهة نظر عبد الله العلايلي في: مجلة آفاق، عدد خاص بالعلمانية، بيروت، حزيران، 1978.

الباحثون الاجتماعيون على مصطلحيْ العلمانية المؤمنة والعلمانية الملحدة، وساعدهم على هذا أنها بنفسها وضعا واستعمالا لا تشتمل على محتوى معين"[1].

في الوقت الذي يُركّز فيه العلايلي على دلالة ومعنى اللفظ اللاتيني لإثبات وجهة نظره المتمثلة في فتح عين الكلمة، يتوجه أحمد حاطوم إلى التساؤل: "بأي صيغة جاءت ولادة الكلمة العربية في أواسط القرن التاسع عشر: هل جاءت بصيغة النسبة النعتية، (علماني)، أم بصيغة النسبة المصدرية (علمانية)، أم بصيغة المصدر (علمنة)، أم جاءت بصيغة أخرى؟" كما يتساءل أيضا عما إذا كانت ولادة الكلمة تمّت في سياق الترجمة أم في سياق الكلام عن العلمنة ومضمونها؟ ليشكك في المقام الأول بالمعنى الذي ادّعاه العلايلي لاشتقاق الكلمة "عَلْم"، حيث يرى أحمد حاطوم أنه بالتنقيب في المساحة المترامية لمادة "ع ل م" في القواميس "لم نجد أثرا للصيغة التي انطلق منها الشيخ العلايلي واستند إليها في وصف الجانب الاشتقاقي لكلمة علمانية، لم نجد أثرا ل "العَلْم" المفتوح العين الساكن اللام، بمعنى العالم الدنيوي المقابل للعالم الديني"[2]، وبذلك يخلص أحمد حاطوم إلى القول: "إننا نرى بكل بساطة أن كلمة "علمانية" هي نسبة مزيدة بالألف واللام إلى كلمة عِلم المكسورة العين، وأنها نموذج بعينه من نماذج هذه النسبة التي منها مثلا: روحاني، نفساني، جسماني، عقلاني، إلخ.. ونحن في هذا التصور، إنما نطبق المبدأ الوصفي المعتمد في الدراسة الحديثة للغة، وننطلق مع هذا المبدأ، من حاضر اللغة المتحقق، الواقع في دائرة الحس والإدراك، وليس من ماضيها المتخيل الواقع في دائرة الظن والتخمين"[3]

إلا أن التنقيب في أصل الكلمة وتاريخ استعمالها، سيُبيّن خطأ العلايلي في ادعاء أن لفظة العلمانية وضعت في القرن التاسع عشر، وزَعْمَ حاطوم أنها مشتقة من العِلم، فأقدم استخدام للفظ "علمانية" لم يكن في القرن التاسع عشر، بل كان أقدم من ذلك بكثير، فقد ورد اللفظ، مكتوبا لأول مرة، في كتاب "تاريخ الأنطاكي المعرُوف بصِلَة تاريخ أوتيخَا" في القرن الخامس الهجري، حيث حمل الدلالة نفسها في الاسم كما في صفة "علماني" و"علمانيون" و"علمانيين"[4] للدلالة على من ليسوا رجال دين، وبهذا تتعزز الحقيقة المتمثلة في أن المصطلح استخدم في سياق ديني، غربيا وعربيا، للتمييز بين مجالي الديني والدنيوي، المقدّس والعادي، "رجال الدين ورعيتهم"[5].

وبذلك يكون الرهان على أن الكلمة مشتقة من "العِلم" رهانا أيديولوجيا وسياسيا أكثر منه رهانا علميا.

---

[1] أحمد حاطوم، سبق ذكره، ص 44.

[2] أحمد حاطوم، سبق ذكره، ص45.

[3] نفس المرجع، ص45.

[4] يحيى بن سعيد لأنطاكي، **تاريخ الأنطاكي المعروف بصلة تاريخ أوتيخا**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، طرابلس - لبنان: جروس برس، 1990، ص24.

[5] عزمي بشارة، لفظ "علمانية" من القرن الرابع الهجري، و"علماني" و"علمانيون" من القرن الخامس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 08 أبريل، 2020، انظر الرابط:
https://cutt.us/bpzJN

ثانيا: الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية

يُعدِّد عزيز العظمة عدة مراحل في مسار المزج بين الدولة والدين وغلبة الكنيسة على الدولة، ثم انفصالهما وتأسيس العلمنة الشاملة. تتمثل المرحلة الأولى في تحوّل الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية، فحيث كانت الكنيسة "عاملة في كنف دولة عظمى متينة البنيان في بيزنطة، غدت روما السلطة الوحيدة المتماسكة في عهد الغزوات البربرية لأمم الغوط وغيرهم، وصارت فيما بعد راعية الإمبراطورية الرومانية المقدّسة التي تأسست عندما تَوّج البابا ليو الثالث، كارل الكبير (شارلمان) إمبراطورا يوم عيد الميلاد عام 800"[1]، وكانت أبرز ملامح مرحلة المزج أو الإدماج هذه حسب العظمة:

1- تمسك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة
2- تضحية الأباطرة بالقانون لصالح العقيدة والانتماء إليها
3- اعتماد الدين ومقاصده عمادا للدولة والحقوق

ويرى العظمة أن الدولة، ممثلة في الإمبراطورية البيزنطية، هي التي أبدت الرغبة في هذا التحول أي "التحول إلى نظام سياسي ثيوقراطي"، ونتيجة لذلك كانت الدولة البيزنطية في نظره "مثال الدولة المسيحية بلا منازع".

هذا الحضور الواضح للدين في صلب الدولة وقوانينها لم يتحول إلى سلطة سياسية للكنيسة إلا بعد ذلك، وبالتحديد في عهد البابا غريغوريوس السابع 1073– 1085م، "حيث أصبحت الكنيسة ذات سلطة سياسية وعسكرية فعلية تُضارع الملوك والأباطرة، سلطة صعدت وصمدت مع مرور القرون وتحول العلاقات الدولية داخل أوروبا وخارجها"[2].

أما العصر الذهبي للقانون الكنسي فكان في القرون ال11 وال12 وال13، حيث سيطرت الكنيسة على طقس الدخول للمجتمع بواسطة المعمودية، ومنعت الربا، وقنّنت الزواج ووضعت قوانين الحرب والسلطات السياسية. فضلا عن ذلك مثّل القرن الثالث عشر بالتحديد "فترة مفصلية، لناحية نمو مسيحية لاتينية متجانسة ومركزية"[3].

وسيشهد القرن السادس عشر ما يصفه العظمة ب "اندراج الكنائس في الممالك الأوروبية وبناها، عاملة فيها بصفة هيئات دينية تابعة للدولة وعاضدة لإيديولوجيا الحكم، ونتيجة لذلك صار انتشار أثر السلطة الدينية في الحياة العامة أحد أركان الحكم الملكي وأداته الأساسية لفرض التجانس القانوني والأيديولوجي على المجتمع في غياب النظم التعليمية وأدوات الاتصال والإدارة التي وسمت الدولة الحديثة، بذلك التجانس الذي كان أساسا للمركزية السياسية فيما بعد"[4].

هذا فيما يخص مرحلة المزج بين الدين والدولة وغلبة الكنيسة على الدولة، أما فيما يخص مراحل المفاصلة والتمايز بينهما ووضع أسس العلمانية الحديثة، بدءً بإخضاع أو تبعية الكنيسة للدولة وصولا إلى التجاوز الفلسفي للمسيحية والدين عموما، فإن عزيز العظمة يركز على ثلاثة مواضيع رئيسية كانت محط رهان العلمنة وهي: السياسة والأخلاق والعلوم.

---

[1] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص6.
[2] نفس المرجع، ص7.
[3] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص7.
[4] نفس المرجع، ص7.

يلاحظ عزيز العظمة أنه بالرغم من الهيمنة السياسية للكنيسة وتغلغلها في شؤون المجتمع في هذه الفترات التاريخية، لكن يُلاحظ أن المدن الأوروبية "بقيت محتفظة بحدّ كبير من الاستقلالية القانونية، سمح لها فيما بعد بإنتاج الرأسمالية وفئة جديدة من القانونيين صاغوا القوانين المدنية وأنتجوا الفكر العلماني بالتعاون مع قساوسة المدن الإيطالية الذين ارتبطوا بعلاقات أسرية مع أرستقراطية المدن"[1].

وفي هذا الصدد يحظى القرنان السادس عشر والسابع عشر بأهمية كبيرة، لناحية غزارتهما بالوقائع التاريخية فيما يخص علاقة الدولة بالكنيسة أو علاقة الدولة بالدين في أوروبا. فقد كانت حصيلة هذين القرنين حسب العظمة "توسع المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية في المجتمعات، وتحويلها من مجتمعات مسيحية إسميا إلى مسيحية بالفعل، بالتعاون مع دول مركزية، احتاجت في مركزيتها إلى جعل مجتمعاتها سفوحا مستوية ثقافيا إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان، وتوسّمت تلك الدول في الإكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني"[2].

وكانت حركة الإصلاح البروتستانتي، التي فجّرها مارتن لوثر بالتحالف مع بعض الأمراء الألمان 1516 – 1517م، فاتحة عهد من الحروب الأوروبية غيرت نظام أوروبا وثبّتت دولا مركزية مرتكزة على أساسين هما: "الاستبداد الملكي، والكنائس التابعة لهذه النظم الاستبدادية وعلى وجه الخصوص في إسبانيا وفرنسا وبريطانيا، حيث كرّس الإصلاحان البروتستانتي والكاثوليكي مبدأ التجانس المذهبي وتبعية الكنيسة للدولة، ولم تنته الحروب الدينية والمذابح الهادفة إلى المجانسة إلا مع معاهدة ويستفاليا 1648م التي أفضت بأوروبا إلى نظام دولي جديد، بتكريسها استقلال الدول الألمانية وهولندا وسويسرا وإنهائها الفعلي (دون الإسمي) الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، وإحكام مركزية فرنسا في النظام الدولي الأوروبي على أساس مبدأ (الناس على دين ملوكهم)"[3]

ثالثا: الأسس العقلية للعلمانية

يولي عزيز العظمة أهمية كبيرة للنقد التاريخي الموجه للنصوص المقدسة في بروز العلمنة، لأن ذلك النقد كان في نظره شرط تحرر العقل من الوصاية الدينية، ومكّنه، أي العقل، من النظر في أسس الكتاب المقدس "التي تبين أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة، وأن ارتباطها بوقائع عصورها وأساطيرها أولى من الارتباط الذي تنسبه إليها المؤسسة الدينية بالحقائق المطلقة وباليوم"[4] ويعتبر عزيز العظمة أن مشروع الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت كان "أساس بداية النظر النقدي في الكتاب المقدّس"، وإن كان المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة هو باروخ سبينوزا في دراسته التاريخية للعهد القديم، ومن بعده اليسوعي ريشارد سيمون الذي قام في الربع الأخير من القرن السابع عشر "بدراسة نقدية للعهد القديم بيّن فيها اضطراب النص، لكنه جوبه بردة فعل دينية بالغة العنف قضت على أي بحث في هذا الموضوع في فرنسا، واستمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر عندما استأنفه باحثون بروتستانتيون متأثرون بالأبحاث البروتستانتية في الكتاب المقدس، حيث بدأ البحث التاريخي في حياة المسيح على سبيل المثال لا الحصر عند القس البروتستانتي ديفيد فريدريش شتراوس"[5]، وبنشأة هذه

[1] نفس المرجع، ص7.

[2] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص7.

[3] نفس المرجع، ص7.

[4] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص8.

[5] نفس المرجع، ص9

الروح التاريخية في القرن التاسع عشر أصبح تجاوز المسيحية والديانة عموما أمرا ممكنا، وتجلى ذلك بشكل مكتمل فكريا مع لودفيج فيورباخ المشهور بكتابه "جوهر المسيحية[1]".

"بعبارة أخرى كانت الأسس العقلية للعلمانية كافية لاكتشاف حقيقة كون الثبات على الماضي أمرا موهوما، مقترنا بسلطة عقلية واجتماعية قاهرة قائمة على وهم الثبات هذا"[2].

فعلى المستوى العملي لعبت المؤسسات التربوية الجديدة (الجامعات والكليات) ومتعلقاتها الاجتماعية دورا كبيرا "في نمو الفكر والتصور خارج إطار الخيال الديني"، حيث نشطت هذه المؤسسات "في إنتاج المعارف اللغوية والتاريخية الضرورية لتقصي نصوص القانون والكتاب المقدس، وأفضت بالثقافة الأوروبية، التي أخذت تنفصل إلى ثقافات لغوية، مبتعدة عن الثقافة اللاتينية التي كانت عماد الثقافة الإكليرية، إلى إنتاج أشكال أدبية جديدة تتناول موضوعات دنيوية، أهمها الرواية. واقترن هذا الأمر مع بروز أشكال جديدة للرؤيا وللرسم. "كان عالم جديد يبرز إلى العيان، كان في بداياته منحصرا بفئات مستنيرة، استمرت قرونا طويلة غير نائية في أبعادها الخيالية عما فرضه الدين على المجتمع من اعتبار سياسي ومن عبادة اجتماعية وتقوى ذاتية"[3].

أما على مستوى اختراق المنظومة والبنية الدينية فيعتبر عزيز العظمة أن القرن التاسع عشر كان القرن الذي خضع فيه الفكر الديني، إلى حد كبير، لمنطق مستقى من خارج الدين: منطق إنساني أخضع النص لطبائع التاريخ والمجتمع، لينتهي "النقد التاريخي للنصوص الدينية في القرن العشرين عند ديتريش بونهوفر إلى عملية نزع الأسطورة عن النص واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز دون الدلالة على الواقع أو اللاواقع والخيال الأسطوري لعصرها"[4].

وكنتيجة لذلك كله انزاحت المرجعية الدينية بصورة شبه تامة عن مجموعة من المجالات الحياتية والعلمية، وأدت بالكنيسة إلى تسليم زمام الأمور، "وتنحية الدين إلى مقام الثقافة الهامشية الخاصة بفئات معينة قد تكون واسعة، ولكنها دون مقام ثقافي أو سلطة ثقافية، فئة تسيطر عليها ثقافيا فئة هامشية هي الأكليروس"[5].

ويعتقد العظمة أن ذلك لم يكن ليحدث بمعزل عن 3 أشياء، أولها المجتمع المدني، وثانيها الفلسفة الألمانية (أي التاريخية ونقد الدين) وأخيرا السياسة الفرنسية (الديمقراطية الثورية)، تضافرت هذه المعطيات الثلاثة على "توجيه تاريخ أوروبا إلى وجهة ديمقراطية أسستها ثورات قومية واجتماعية عنيفة (1830، 1848، 1879)، وكانت فرنسا البلد الرائد في مجال إيضاح الصلة بين الدنيا والدين. فكانت الأمور خارج فرنسا غير واضحة المعالم، علمانية الوجهة في الواقع دون أن تتكامل هذه الوجهة مع فكر معاد للدين أو مهتم به"[6] بل إن العلمانية البريطانية كانت "مذهبا فكريا مستقى من "الدين الطبيعي" وقائما في إطار فلسفات نفعية ووضعية ترى في تحسن الحياة المادية شرطا كافيا لإسعاد البشرية"[7]، وكان من الملاحظ دائما، في ألمانيا وبريطانيا، تأكيد

---

[1] Ludwig FEUERBACH: essence du christianisme, librairie internationale Paris 1864.

[2] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص8.

[3] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص8.

[4] نفس المرجع، ص9.

[5] نفس المرجع، ص9.

[6] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص9.

[7] نفس المرجع، ص12.

الكثير من السياسيين الزمنيين أن المسيحية جزء أساسي من القانون والهوية، بالرغم من أن "العلم والحياة يسيران في البلدين على وتيرة مستقلة عن الدين كل الاستقلال"[1]. وقد انعكس هذا المزاج القابل للدين أو غير المعادي له على الأقل في انعدام صدامات جدية بين المؤسسة السياسية والدينية والمؤسسة العلمية والدينية، على عكس ما كان عليه الحال في فرنسا التي كان فيها الصراع مع الدين على أشدّه، فبنجاح الثورة الفرنسية تم الاستيلاء على أملاك الكنيسة وإقرار قانون مدني يحكم الأكليروس وإعلان روبسبيير دين العقل وعبادة الكائن الأسمى فضلا عن جعل الزواج مدنيا واحتكار النظام التعليمي من طرف الدولة، "وبذلك جُرّدت الكنيسة من مواقعها المادية والأيديولوجية والمعنوية السابقة التي خاضت لاحقا من أجل استراجاعها صراعا مريرا مع الدولة في القرن التاسع عشر"[2].

العلمانية من هذا المنظور الذي يطرحه عزيز العظمة بناءٌ متكامل في فلسفته السياسية والأخلاقية والمعرفية وإلى حد ما القانونية والمؤسسية كذلك، فوجهها المعرفي "نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية" ووجهها الأخلاقي يتمثل في ربط الأخلاق والقيم بالتاريخ والزمن لا بالثوابت" أما "وجهها السياسي فيتمثل في فصل الدولة عن أي مرجعية دينية" وبذلك تصبح العلمانية في نظر العظمة "رؤية شاملة قامت بتنحية المرجعية الدينية عن موقع المحور الذي كانت تشغله في قطاعات التشريع والتعليم والقضاء والثقافة[3]"

فهل استطاع تاريخ الإسلام تفادي التاريخ؟ وهل يتفادى الكثرة والتمايز؟

ينطلق عزيز العظمة من عالمية فكرة العلمانية واعتبارها "واقعا تاريخيا عربيا لا انفكاك عنه[4]" وهذه النبرة تعيد إلى الأذهان فكرة الحتمية التاريخية وما تنطوي عليه من شمولية ترى في التاريخ مسارا خطيّا نحو العقلنة الشاملة التي جعلت فكرة نزع السحر عن العالم هدفا لها بعبارة ماكس فيبر، ولذلك فإن عزيز العظمة وعلى الرغم من اعترافه بأن العلمانية ذات منشأ غربي بالأساس إلا أنها في نظره ذات منزع كوني أيضا وتلك هي خاصيتها الأساسية، التي تجعلها كالحداثة غير قابلة للاختزال.

وإذا جاز لنا أن نختزل، على طريقة الانتقاء، أطروحة عزيز العظمة في العلمانية فيمكن أن نقول إنها أطروحة قائمة على مصادرتين كلاهما مرتبطة بالأخرى تتمثل الأولى في: نفي ما يسميه الفرادة والأصالة فيما يتعلق بالمجتمعات العربية الإسلامية، خاصة لناحية اعتبار أن الإسلام لم يشهد مؤسسة دينية على غرار الكنيسة، ولم يشهد تكوّن طبقة من المهنيين الدينيين على غرار الإكليروس. أما المصادرة الثانية فتتمثل في: اعتبار الكونية والعالمية القائمة على قوانين الطبيعة والعقل والتاريخ ضرورة وحتمية لا سبيل إلى مقاومتها إلا بالانكفاء على الماضي والاستلاب لقوى متخيّلة[5].

وبناء على ذلك لا يرى عزيز العظمة في التاريخ إلا سيرورة نحو العلمنة. ومن هنا جاء حديثه عن **العلمانية الضمنية والعلمانية الصريحة**.

---

[1] نفس المرجع، ص9.

[2] نفس المرجع، ص9.

[3] عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، حوارات القرن الجديد، 2000، ص 93.

[4] عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، سبق ذكره، ص 10.

[5] محمد يحي حسني، العلمانية في السياق العربي الإسلامي: أي مأزق وأي إسهام، مجلة أواصر، منتدى العلاقات العربية والدولية، العدد الخامس، 2019.

ومن هنا أيضا جاءت محاولته لقراءة التشريع الإسلامي باعتباره و اقعا تاريخيا لا يشير إلى أمور شرعية بالأصالة بل إلى أمور شرعية في حكم التراث. باعتبار العلاقة بين الشريعة والوقائع الاجتماعية والاقتصادية، التي تبحث لها عن حكم شرعي، هي علاقة إسمية جعلت الشريعة دائما تاريخية، وجعلت علاقة أحكامها بوقائعها علاقة سلطة لا مسوّغات لها عدا الأمر. وبهذا تصبح الشريعة حسب عزيز العظمة "حاوية فضفاضة لا يُوحّدها إلا اسمُها[1]" **كل ما تقوم به هو صناعة الإسلام من التاريخ وتحويل التاريخ إلى تاريخ الإسلام، جاعلة من أمور العالم أشياء من ذاتها بتحميلها الصفة الإسلامية**[2].

ولم يكن ذلك ليتم حسب عزيز العظمة من دون مؤسسة دينية إسلامية، ومن دون طبقة إكليروس وسلطة دينية إسلامية تتوسط بين الانسان وربه،[3]. وقد وجدت تلك الطبقة تجسيدها فيما يسميه عزيز العظمة "الجهاز الإداري للهيئة القانونية" الذي يُشكّل في نظره "كنيسةَ دولةٍ بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية"[4]، ومن هنا اعتبر العظمة أن ليس للإسلام خصوصية لأي شيء غير الدين الإسلامي، وأنه، أي الإسلام، كغيره من الديانات "لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن في انعدام هذه المؤسسة خروجا عن الطبائع الاجتماعية للدين"[5] وقد تكرس هذا الأمر في المجتمعات الإسلامية منذ الدولة السلجوقية مرورا بالمملوكية وانتهاء بالعثمانية. حيث سيطرت الهيئة الدينية والقانونية – كما يسميها عزيز العظمة –على نُظم التربية والعبادة والقانون كما فعلت الكنيسة في أوروبا بالضبط إلى أن انفصلت عنها الدولة تربويا وقانونيا.

تلك هي الأطروحة النظرية والعملية لمنظور عزيز العظمة للعلمانية، الذي يصفه بالمختلف. ويحدد العظمة لهذا المنظور هدفا رئيسيا – يعتبره معضلة المجتمعات العربية الأولى – وهو التصالح مع الواقع التاريخي والإلمام بزمانيته واحترام الماضي في غرابته وغربته عنّا[6]. والواقع التاريخي الذي ينبغي الإقبال عليه والانطلاق منه هو واقع العلمانية التي يعتبرها العظمة "ضرورة في وطن عربي يعصف به التخلف وتتجاذبه الصراعات الأهلية، وطن لن يجد مقرّا تاريخيا متوجها نحو المستقبل إلا إذا تصالح مع التاريخ واعتمد الديمقراطية والقبول بالتعددية منهجا في إدارة الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية[7]" وهو منهج متكامل لا سبيل إلى قبول جانب منه دون آخر أو التعامل معه بانتقائية.

رابعا: هل خلا الإسلام من كنيسة ومؤسسة دينية؟

من منطلق فرضيته أو مصادرته المتمثلة في أن التاريخ يسير نحو العلمنة وأن ليست للإسلام أو التاريخ الإسلامي أي خصوصية بالمقارنة مع الأديان وتاريخها، لا يجد عزيز العظمة غضاضة في التصريح بأن الإسلام عرف ظاهرة "الكنيسة" بألف ولام التعريف.

ولإثبات هذه الفرضية يقرر عزيز العظمة القيام بمصادرتين خطيرتين أولاهما "اعتبار فترة صدر الإسلام تاريخا موهوما أو مرتجى في أحسن الأحوال" أي أنه ليس هو التاريخ الفعلي للإسلام، بالرغم من أنه فترة تأسيسية اكتملت فيها "صياغة الدين"، حيث يعمد العظمة بأسلوب انتقائي إلى التركيز على فترة العهد السلجوقي والمملوكي والعثماني باعتبارها التاريخ الحقيقي للإسلام،

---

[1] عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، سبق ذكره، ص 67.

[2] نفس المرجع، ص 67.

[3] نفس المرجع، ص 306.

[4] نفس المرجع، 52.

[5] نفس المرجع، 41.

[6] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص 11.

[7] نفس المرجع، ص12.

مدّعيا أن "صلة الحاضر العربي أو بالأحرى الماضي العربي القريب، الذي داهمته الحداثة العالمية، ليست صلة بالمدينة الراشدية ولا بدمشق العمرية، بل بتراث مملوكي وعثماني على صعيد الدين والقانون والتربية، وبتراث سلطاني على صعيد السياسة"[1]. ولذلك اعتبر العظمة أن بدايات عصر الحداثة العربية كانت مع العهد المملوكي والعباسي المتأخر، أما صدر الإسلام – والعبارة له – فهو بداية متخيّلة موهومة أو مرتجاة. ومن هنا أيضا جاء نقد العظمة حادا لتيارات الإسلام السياسي كتيارات إحيائية قائمة على وهم الفرادة والأصالة في رفضها للعلمانية مستندة إلى خطاب جوهراني لا تاريخي عاجز عن استنباط تاريخ معاصر لأن النهضة عنده تحقّق مستقبل ماض. وهو ما يقوده إلى درك العنف والإرهاب حسب العظمة.

أما ثاني المصادرتين فتتمثل في الادعاء بأن النص القرآني هو المذعن للتاريخ، والواقع هو ما يفرض المعاني على النصوص وليس العكس.

إن ما يمثل كنيسة أو مؤسسة دينية في الإسلام حسب العظمة هو ما يسمّيه بالهيئات القانونية والدينية "أي القضاء والفقهاء"، التي يعتقد أنها "سيطرت على نُظم التّربية والعبادة والقانون تماما كما سيطرت عليها الكنيسة في الغرب"[2]

فما يُسمّيه العظمة بالجهاز الإداري للهيئة الدينية القانونية "يُشكّل بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية، كنيسة دولة يترأسها قاضي القضاة وينتمي إليها القضاة ونواب القضاة ومن يُعيّنهم القضاة في الوظائف العبادية من إمامة وخطابة، وفي الوظائف الإدارية كهيئة الأوقاف"[3]

يركز عزيز العظمة لإثبات وجهة نظره هذه، بوجود كهنوت إسلامي، على العهد السلجوقي والمملوكي والعثماني، وعلى أنظمة التعليم والتربية السائدة حينها وفئة العلماء والقضاة وعلاقة ذلك كله بالدولة، ويقر العظمة أن العلم قبل العهد السلجوقي كان مؤسسة خاصة ومستقلة إلى حد كبير[4]، وكانت الأسرة هي الإطار المؤسسي الأساسي لتلقي العلم وتناقله من جيل إلى آخر خارج إطار القضاء، إلا أنّ العظمة يُسجّل ما يسميه التداخل بين المؤسسة الدينية والاجتماعية من خلال ظهور فئة يعتقد أنها اختصّت "بعلم الدين وعقائده وتوابعه من قضاء وعبادة" واحتكرت لاحقا تلك الاختصاصات، ويذكر في هذا الصدد أسماء أسر بعينها مثل: "أسرة آل حمّاد بن زيد التي قادت المذهب المالكي بالقضاء والثروة في العراق منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الخامس الهجري، وآل الشهروزي الذين تولوا القضاء في الشام والجزيرة في القرنين الخامس والسادس، وبني صصرى الذين توارثوا العلم والقضاء في دمشق منتصف القرن الخامس الهجري وحتى أواخر القرن الثامن الهجري، وبني جماعة كبار الأرستقراطية العلمية في مصر والشام في العهد المملوكي، وبنو المنجّى وبنو قدامة الذين يمثلون الأرستقراطية العلمية الحنبلية في دمشق، وفي المغرب كان بنو مرزوق أحد أفضل الأمثلة، وحديثا آل الشيخ في السعودية[5]"، ويضيف العظمة أنه "في نيسابور كبرى مدن خراسان سُجّل وجود جماعتين أرستقراطيتين في المدينة استندت إلى احتكار الشرع والحكم والعلم، كما عضّدت هذه

[1] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص14.

[2] نفس المرجع، انظر: ص11.

[3] نفس المرجع، ص14.

[4] قضى العهد السلجوقي حسب عزيز العظمة على الاستقلالية الاجتماعية لفئة العلماء وألحق المؤسسة التعليمية الدينية بالدولة في إقامته المدارس وإنتاج المثقفين من قبل الدولة مباشرة.

[5] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص13.

الطبقة الأرستقراطية المنقسمة على نفسها إلى شافعية وحنفية سلطانها القانوني والروحي بملكية كبيرة للأرض اعتمدت عليها في صلاتها بالدولة وبقية المجتمع"[1].

إلا أن هذه الاستقلالية الاجتماعية قضى عليها السلاجقة بإلحاق المؤسسة العلمية الدينية بالدولة، بإقامتهم المدارس وإنتاج المثقفين من قبل الدولة مباشرة، "مما جعل الارتباط بين العلماء والمجتمع ارتباطا أوسع وأضيق في آن معا: أوسع لأن المدارس كانت تؤمن للطلبة أمور المعيشة على نفقة أوقافها، مما مكن الكثيرين من ذوي الأصول المتواضعة أو الفقيرة من الدراسة، وأضيق لأنها جعلت من مؤسسة العلم، أي القضاء والعبادة، مؤسسة قائمة على فئة مهنية تامة الاكتمال الاجتماعي والمؤسسي الذي احتوته المدارس مستثنية ما خرج عن إطارها"[2].

لقد ترتب على ذلك ما يسميه العظمة بتبلور "السلطة الدينية" بشكل أكثر وضوحا، وقيام تضافر بين تلك السلطة الدينية ونظيرتها السياسية[3]. حيث سيطرت الهيئات الدينية – القانونية على نظم التربية والعبادة والقانون، "تماما كما سيطرت الكنيسة عليها في أوروبا حتى انفصال الدولة عنها تربويا وقانونيا"[4].

ويعتبر عزيز العظمة أن هذه السيطرة التي يسميها السيطرة الإدارية التامة وشبه التامة على نظم التربية والعبادة والقانون ابتدأت "منذ العهد السلجوقي في بغداد وتجلياته غربا – أي في العهود البورية والزنكية والأيوبية في الجزيرة والشام وفي العهد الأيوبي في مصر – واستحكمت في العهد المملوكي برعاية حاسمة من الدولة وكبرائها، ثم استمرت وبإحكام أكبر ونظام أتم في الدولة العثمانية إلى أن انفصلت الدولة العثمانية ثم الأقطار العربية المستقلة عن كنيستها انفصالا تربويا وقانونيا"[5].

ويذهب العظمة في المماثلة بين "المؤسسة الدينية الإسلامية" والمؤسسة الدينية الغربية إلى حد القول بأن المؤسسة الدينية الإسلامية ألزمت المجتمع إلزاما رسميا بتراثها الفقهي.[6]

الحقيقة هي أن عزيز العظمة في نقده لخطاب الفرادة والخصوصية ارتكب تعسفا كبيرا على تاريخ الإسلام وبناه المعرفية فالمماثلة بين مؤسسة رسمية كالقضاء بيد الدولة أو مستقلة عنها إلى حد ما وبين الكنيسة هي مماثلة غريبة إلا إذا اعتبرنا المؤسسات القضائية القائمة اليوم عبارة عن جهاز كهنوتي، كما أن الفتوى والفقه – في سياق المجتمعات الإسلامية – ظل/ت متحررا/ة من أي سلطة إلزامية، وكان مجال الاختيار فيه واسعا، بخلاف الكنيسة التي كانت تتمتع بسلطة إلزامية حتى على الملوك.

---

[1] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص13,

[2] نفس المصدر.

[3] يستحضر عزيز العظمة مقولة لابن تيمية يقول فيها: "إن صلاح الناس منوط بصلاح أولياء الأمر، وإن هؤلاء منقسمون صنفين: الأمراء والعلماء، وإن باتحادهم يكون الصلاح وبانفصالهم الفساد". نفس المرجع، ص13.

[4] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص14.

[5] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص14.

[6] انظر نفس المرجع، ص14.

خامسا: الشريعة والواقع: علاقة إسمية أم فعلية؟

بالرغم من زوال الخلافة الإسلامية، التي يرى عزيز العظمة أنه يجتمع فيها نظامان زمني وديني[1]، فإن الشريعة استمرت وظلّت تطْبع النظام العام وتشكّل المرجعية الحضارية لأي نظام ومجتمع إسلامي، من هذا المنطلق كان لزاما النظر في أمرها وأمر القيمين عليها من العلماء حسب عزيز العظمة.

يجادل العظمة بتاريخية الشريعة، ويقرر أن واقع التاريخ لا يشير إلى أمور شرعية بالأصالة، بل إلى أمور شرعية في حكم التراث[2]. وينتقل العظمة من هذا المستوى إلى الحديث عما يسميه بالتكوين الاجتماعي والسياسي للنصوص، ليصل إلى ذات النتيجة المتمثلة في نزع القداسة عن "الشريعة – النص" وفتح الباب أمام قراءة علمانية للتشريع الإسلامي تُجرّد النص من حمولته الغيبية لإدراجه في الصناعة التاريخية "السياسة وتقلبات الواقع الاجتماعي"، ومفتاح ذلك هو ما يسميه النقد التاريخي كما سلف ورأينا عند الحديث عن إعمال النقد التاريخي في حياة المسيح ونصوص الكتاب المقدس. ولعل ذلك يتضح جليا في حديثه عن الحديث كأصل من أصول الشريعة وأصول الفقه عند الشافعي، فصحة الأحاديث وإلزامها، حسب العظمة، ليسا بالأمرين اللازمين عن صحتها التاريخية، بل على التصديق الذي حُملت عليه من قبل الإجماع أي من قبل فاعلية سياسية بالأساس، فالتصديق بصحة الأحاديث أمر ناجم عن التصديق بنقله أي بالنسب الذي يدعيه الناقل لهذا الحديث: أي أن الحديث تصديق بالسلطة القاهرة للتراث القائم باسم إجماع قام في تاريخ مضى دون أن يصار إلى التأكد منه، حسب قوله[3]. يقول العظمة: "يقوم تصديق الحديث على تصديق تراث، ويتمثل هذا التراث في كل آن في من يحمله، أي في المؤسسة الدينية القانونية، القائمة في المدارس والمذاهب، والمتوسطة بين عباد الله ومصادر الشرع، المسيطرة على العباد بمعرفتها للشرع، وعلى الشرع بإشرافها على صحته"[4].

أما بالنسبة لأصول الفقه عند الشافعي فقد قام على أسس أكثر ملاءمة، حسب العظمة، للوحدة الثقافية والقانونية للوضع الإمبراطوري الذي ثبت في عهده[5].

إن الشريعة في مختلف ثنايا كتاب عزيز العظمة هي شعار أيديولوجي أولا وأخيرا وعلامة على ولاية اسم هو الإسلام، أي ولاية القيّم عليه، وليست بالأمر القابل للتطبيق على أي وجه غير الوجه الإسمي، فالتشريع الإسلامي باعتباره واقعا تاريخيا، حسب العظمة لا يشير إلى أمور شرعية بالأصالة بل إلى أمور شرعية في حكم التراث، باعتبار العلاقة بين الشريعة والوقائع الاجتماعية والاقتصادية، التي تبحث لها عن حكم شرعي، هي علاقة إسمية جعلت الشريعة دائما تاريخية، وجعلت علاقة أحكامها بوقائعها علاقة سلطة لا مسوّغات لها عدا الأمر. وبهذا تصبح الشريعة حسب عزيز العظمة "حاوية فضفاضة لا يُوحّدها إلا اسمُها " كل

[1] في سعيه للمماثلة بين نمط الحكم الإسلامي والغربي يشير العظمة إلى أن الدولة الإسلامية ألزمت الناس بمذاهب عقدية وفقهية معينة، فالمأمون والمعتصم أقاما الاعتزال مذهبا كلاميا للدولة، والقادر بالله ألزم الناس بعقيدته في العام 1017م، والدولة العثمانية تبنت الكلام الأشعري عقيدة رسمية.

[2] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص14.

[3] عزيز العظمة، سبق ذكره، ص15.

[4] نفس المرجع، ص15.

[5] نفس المرجع، ص15.

ما تقوم به هو صناعة الإسلام من التاريخ وتحويل التاريخ إلى تاريخ الإسلام، جاعلة من أمور العالم أشياء من ذاتها بتحميلها الصفة الإسلامية[1].

ويذهب عزيز العظمة أكثر من ذلك إلى القول إن كل سياسة دينية، إسلامية كانت أم غيرها "تنحو في نهاية المطاف منحى إحيائيا استرجاعيا، يسترجع الخير من الشر، فتتخذ بذلك هدفا تطهيريا، لا يمكن لسياسته إلا أن تكون امتحانية تفتيشية، إذ لا وجود لخطاب ديني منضو في سياسة دينية دون وجود نقائض، لأنه خطاب الثنائية بامتياز: الخير والشر، الداخل والخارج، المستمر والوافد، الجوهري والعرضي، التاريخي والطبيعي"[2].

وبالنسبة للديمقراطية، يعتبر العظمة أنه لا استعادة لأسسها إلا "بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهان بالمطلق، والغيب مطلق المطلق، أي أنه لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية ونبذ محاولات إضغام المستقبل في الماضي أو محاولة ترجمة مبادئ سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف، كمحاولة ترجمة الديمقراطية بالشورى التي لا مآل لها إلا تغليب الرمز الإسلامي على واقع الممارسة الديمقراطية[3].

سادسا: خاتمة

إن منظور العظمة للعلمانية – على الرغم من طرافته المعرفية – لا يخلو من تعسّف على الوقائع والتاريخ لسقوطه في فخ الحتميات التي ميزت عدة فلسفات تاريخانية منذ هيجل ووصولا إلى فوكوياما، فالتاريخ عند العظمة خطي وهو يسير نحو هدف محدد، تُعتبر العلمانية مُحرّكه وغايته ومنتهاه، وتغدو فيه كل خصوصية اجتماعية أو ثقافية ضربا من التخيلات والأوهام. ونفس هذا الخطاب هو الذي كان وراء الاستعمار، خاصة مع اعتبار عزيز العظمة العلمانية "واقعا تاريخيا موضوعيا في آن، مطابقة لرقي المجتمعات" وفي الوقت نفسه خطابا كونيا للحداثة.

مسألة ثانية غابت عن معالجة عزيز العظمة للعلمانية هي أن تاريخ العلمنة، ليس تاريخا واحدا وسياقها ليس سياقا واحدا أيضا، ونفس الشيء بالنسبة لشكل عمليات العلمنة، لم تكن على شكل ولا نمط واحد. وأي حديث عن العلمانية بطريقة الحصر يتضمّن اختزالا خطيرا وتعسّفا في فهم الموضوع. وبالتالي ينبغي أن نتحدّث حسب عزمي بشارة عن "عَلمنات أو عَلمانيات". فهنالك العلمنة التي تعني عمليّة التمايز المستمرّة بين قطاعات وحقول، يُعيد التّمايز تعريفها مثل العلم والأسطورة، والمقدّس والدنيوي، والدين والدولة، وغيرها[4]. وهنا تبرز العلمنة كصيرورة تاريخية تمسّ مجالات اجتماعية متعدّدة كما تمسّ الفكر الانساني عامّة. وفي المقابل أيضا هناك العلمنة كباراديغم سوسيولوجي على ضوئه يتمّ تفسير بعض الظواهر. وهي علمنة لا تقبل أيّ تنميط أيديولوجي نهائي لها. هذا الشكل من العلمنة يستخدم في العادة كنموذج سوسيولوجي لفهم المراحل أو الأزمنة الحديثة وتفسيرها في إطار عملية تمايز وتمفصل، بدأت منذ الوعي بالدين باعتباره دينا والعلم باعتباره علما... وعلى ضوء هذا التحديد العلمي الذي يستخدم العلمنة كنموذج تفسيري يمكن الحديث عن معنيين متجسّدين للعلمنة وهما: العلمنة بمعناها الواسع: وهذه يمكن أن نقول، حسب عزمي بشارة، بأنها بدأت منذ 8 قرون تقريبا عندما بدأت الكنيسة تفقد احتكارها السيطرة الثقافية والاجتماعية

[1] عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، حوارات القرن الجديد، 2000، ص 93.

[2] عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، سبق ذكره، ص 27.

[3] نفس المرجع، ص27.

[4] عزمي بشارة، العلمانية والدين في سياق تاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص 39.

على " الفن، الأدب، الموسيقي، العلم، والحياة " وتنسحب من مجال تلو الآخر فاسحة المجال أمام فاعل آخر هو "الدولة" التي سيزداد توسّع نطاق سيطرتها إلى أن تتمكّن من وضع يدها على الكنيسة نفسها. أما العلمنة الثانية فهي العلمنة بمعناها الضيّق: وهي التي تحدّدت باعتبارها فصلا واعيا ومُقَوْنَنا بين الدولة والكنيسة وهذه حسب الكاتب بدأت منذ 200 إلى 300 عام تقريبا. والمقصود في هذه العلمنة ليس مجرّد إخضاع الدين للدولة وإنما تحييد الدولة في الشأن الديني وهو ما ارتبط بفكرة التسامح وعدم جواز الإكراه الديني أو استخدام الدولة لفرض الدين.

بالإضافة لهذين النمطين من العلمانية بالإمكان الحديث، حسب عزمي بشارة، عن مفهومين للعلمنة أولهما سياسي والثاني أيديولوجي، وبالنسبة للمفهوم السياسي فله تطبيقيان في الحداثة الغربية. وهما: علمنة الدولة والمجتمع نفسه في أوروبا مع انحسار التدين وتآكل هيمنة الثقافة الدينية بممارساتها وتعبيراتها. ونجد في هذا النموذج ما يمكن تسميته "العلمانية السياسية الصّلبة" ممثّلة في العلمانية الفرنسية التي "تعادي" الدين وتنادي بخصخصته وحصره في المجال الفردي وإبعاده جملة وتفصيلا من المجال العام. وقد تعايش هذا النموذج من العلمنة السياسية مع أيديولوجيات شكّلت ما يسمّيه عزمي بشارة "أديانا علمانية بديلة" تحارب الدين في الحيّز العام وتدعوا إلى إقصائه، مطوّرةً نموذجا أو سرديات أسطوريّة بديلة[1]. أما النمط الثاني فهو علمنة محايدة ونموذجها العلمنة الأميركية التي تتمثل في تحييد الدولة فيما يتعلّق بالدين، وهذه العلمنة كما يرى عزمي بشارة تعرض نموذجا حيويّا جدا لبقاء الدين والتديّن وتطوّرهما في المجتمع في الحيّزين الخاص والعام. لكن ذلك يتم مع عدم تدخل الدين في الاختصاصات العلمية والمهنية والاقتصادية. وقد أُطلق على هذا النموذج من العلمنة مفهوم "العلمانية الناعمة" وهذه العلمانية على الرغم من دستوريّتها – لأن الدولة لا تنصّ في دستورها على دين رسمي لها وتمتنع عن إقامة وبناء الكنائس – إلا أنها لم تجعل من مهامّها خصخصة الدين في نطاق خاص وحصري، وإنّما بقي هدفها الأسمى هو تحييد الدولة في الشأن الديني.

أما المفهوم الأيديولوجي للعلمانية – أي العلمانية كموقف أيديولوجي – فهو حديث نسبيا، فقد مرّت عصور الأنوار وفلاسفة الأنوار من دون استخدام المصطلح، ومرّت الثورة العلميّة أيضا ولم يرد ذكر لمصطلح العلمانية Secularism[2] حيث كان أوّل استخدام للمفهوم كموقف أيديولوجي في القرن التاسع عشر في إنجلترا عن طريق المثقفين الأحرار بقيادة جورج هلويك مستخدمين المصطلح لتمييز أنفسهم عن موقف الإلحاد. فالمفهوم إذن أُنتج واستخدم في سياق ديني في محاجة عن الربوبية في مقابل موقف الإلحاد. وهو ما يثير تساؤلات عدة لعل أبرزها: كيف لموقف ديني أن ينقلب إلى موقف معادي للدين أو على النقيض منه؟

بناءً على ذلك يكون من المجازفة بمكان، أن يطمح عزيز العظمة إلى تأسيس نموذج واحد للعلمانية يقرأ على ضوئه التاريخ بتعدديته والمجتمعات وتجاربها الحضارية بتنوّعها، إلا إذا كان ما يؤسس له العظمة في هذه الحالة هو نمط من الأيديولوجيا العلمانية التاريخانية، وهذه قد تصلح كفكرة إيديولوجية أكثر من صلوحيتها كقراءة موضوعية للتاريخ. ولذلك جاء تطبيق هذه القراءة على التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية على نحو لا يخلو من تعسّف يذكّر بالنظريات الحتمية التي أبانت عن محدودية في إمكانياتها التفسيرية على غرار النظريات التاريخانية من ماركسية وهيغلية.

[1] عزمي بشارة، العلمانية والدين في سياق تاريخي، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص 39.

[2] عزمي بشارة، الجزء الثاني، ص 12.

المراجع:

الأنطاكي يحيى بن سـعيد، تاريخ الأنطاكي المعروف بصـلة تاريخ أوتيخا، تحقيق عمر عبد السـلام تدمري، طرابلس - لبنان: جروس برس، 1990.

بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، بيروت/الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

_____، لفظ "علمانية" من القرن الرابع الهجري، و"علماني" و"علمانيون" من القرن الخامس، المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسات، 08 أبريل، 2020.

الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

_____، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

حاطوم أحمد، العِلمانية بكسر العين لا بفتحها، مجلة الناقد، لندن، العدد 20، 1990.

حسني محمد يحيى، العلمانية في السياق العربي الإسلامي: أي مأزق وأي إسهام، مجلة أواصر، منتدى العلاقات العربية والدولية، العدد الخامس، 2019.

المسيري عبد الوهاب وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، حوارات القرن الجديد، 2000.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، 2011.

عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012.

العظمة عزيز، العلمانية من منظور مختلف: الدين والدنيا في منظار التاريخ، كتاب في جريدة، إصـــدار منظمة اليونســكو، عدد21، 2008.

العلايلي عبد الله، مجلة آفاق، عدد خاص بالعلمانية، بيروت، حزيران، 1978.

الشوملي جبرا، العلمانية في الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

.FEUERBACH Ludwig: essence du christianisme, librairie internationale, Paris 1864

الترجمات

السياق الإسلامي للفلسفة اليهودية في العصور الوسطى[1]

Joel l. Kraemer[2]

ترجمة: محمد مستقيم [3]

Living in Islamic and Christian lands philosophized about Judaism. Influenced first by Islamic theological speculation and the great philosophers of classical antiquity, and then in the late medieval period by Christian Scholasticism, Jewish philosophers and scientists reflected on the nature of language about God, the scope and limits of human understanding, the eternity or createdness of the world, prophecy and divine providence, the possibility of human freedom, and the relationship between divine and human law. Though many viewed philosophies as a dangerous threat, others incorporated it into their understanding of what it is to be a Jew. This Companion presents all the major Jewish thinkers of the period, the philosophical and non-philosophical contexts of their thought, and the interactions between Jewish and non-Jewish philosophers. It is a comprehensive introduction to a vital period of Jewish intellectual history.

لقد انصب تفلسف المفكرين اليهود، الذين عاشوا في البلاد الإسلامية والمسيحية، ما بين القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر الميلادي، على موضوع اليهودية، متأثرين أولا، بتأملات الثيولوجيين المسلمين، وكبار فلاسفة العصور القديمة الكلاسيكية، ولا حقا، أبان العصور الوسطى، بالسكولائية المسيحية. حيث اهتم الفلاسفة والعلماء اليهود، بمجموعة من المواضيع، مثل: طبيعة اللغة الالهية، ونطاق وحدود الفهم الإنساني، وقدم وحدوث العالم، والنبوة والعناية الإلهية، وإمكانية الحرية الإنسانية، والعلاقة بين القانون الإلهي والبشري.

الكلمات المفاتيح: keys Words

Greek heritage; philosophical issues; Greco–Arabic, Neoplatonic school; plato arabus; al-Farabi; Aristotle; Neoplatonic; al-Kindi; Proclus

---

[1] هذه المقالة هي عبارة عن فصل من كتاب جماعي، شارك فيه العديد من المفكرين الغرب، وقد تم وسمه بـ: الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، صدر ضمن منشورات CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS بمدينة نيويورك، سنة2003، تحرير كل من Daniel H. Frank and Oliver Leaman من جامعة Kentucky،

[2] أستاذ فخري (1933–2018) في مدرسة اللاهوت ولجنة الفكر الاجتماعي بجامعة شيكاغو، ألف العديد من الكتب من اهمها: الإنسانية في عصر النهضة الإسلامية، والفلسفة في عصر النهضة الإسلامية، كما حرر وجهات نظر بخصوص موسى بن ميمون.

[3] أستاذ التعليم العالي تخصص الفلسفة العربية الإسلامية بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور المغرب

لقد ازدهر الفكر اليهودي، في العصور الوسطى، تحت رعاية الحضارة الإسلامية من القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر -وهي الفترة التي تحول فيها المكان إلى الغرب المسيحي، - و كانت اللغة التي يدون بها المفكر اليهودي تراثه وتصوراته هي اللغة العربية، كما تحددت اهتماماته بقضايا أثيرت في سياق الفكر الإسلامي؛ فنفس القضايا (من قبيل: طبيعة الإله، الخلق، النبوة، العناية الإلهية، الكمال البشري، والخلود) تم التفكير فيها بإمعان، لاحقًا، من طرف المفكرين اليهود في البيئة المسيحية، وتمت صياغة المصطلحات العلمية العبرية على غرار اللغة العربية.

تعتبر الشريعة الدينية بالنسبة إلى الإسلام، كما اليهودية، ذات أولوية قُصوى، وهي دليلٌ شاملٌ لجميع مناحي الحياة؛ فقد سيطرت دراسة القرآن، والحديث، وعلم الكلام، والفقه، على الحياة الفكرية الإسلامية، كما اعتبر العلماء (الفقهاء) "العلوم القديمة" غريبة، بل وغير مجدية، وتشكل تهديدًا ماكرًا للعقيدة الدينية[1].

لقد برَّر ابن رشد، الفيلسوف والفقيه، الفَلسَفة بحسبانها واجباً دينياً، ولكن لم يكن لرأيه أي تأثير على مآلها في الإسلام، اذ ثم رفضها من قبل السلطات الدينية بشكل قاطع، بل وحتى المؤرخ التونسي ابن خلدون شعر بالحاجة إلى دحضها ورفضها.

لم يكن في العالم الإسلامي، خلال العصور الوسطى، جامعاتٌ مثل أوروبا؛ فقد تم تدريس الفلسفة جنبًا إلى جنب مع اللاهوت، بل قام حكام المسلمين برعاية البحث العلمي الذي تم إضفاء الطابع المؤسساتي عليه في المكتبات والمستشفيات والمراصد، وكان الفلاسفة يقومون بأبحاثهم الفلسفية بشكل منفرد أو في حلق العلم في منازلهم، أو في أماكن أخرى مثل المكتبات.

بزغ نجم الفلسفة والعلم في قلب البلاد الإسلامية، بالإضافة إلى الأندلس والمغرب، بداية من القرن التاسع وحتى القرن الثاني عشر، لكن بحلول القرن الثالث عشر، شهدت البلاد العربية الإسلامية، اندحارا فكرياً نتيجة للكوارث الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية (الحروب الصليبية، والاقتصاد الإقطاعي، والغزو المغولي للعراق، والأوبئة والمجاعة في مصر)، وتعمق هذا الانحدار في العصور الوسطى المتأخرة، في الوقت الذي كان المثقفون الأوروبيون يستيقظون على الروح الجديدة لعصر النهضة، والثورة العلمية، وعصر الانوار[2].

على عكس الإسلام الأرثوذكسي، تبنت المسيحية الفلسفة في مرحلة مبكرة، جاعلة إياها خادمة للاهوت؛ إذ كانت الفلسفة مكونًا حيويًا من التدريب المعتمد والمطلوب رسميًا لطالب العقيدة المقدسة، ويبرر توما الأكويني دراسة اللاهوت قبل الفلسفة، من خلال التأكيد على أنه إلى جانب العلوم الفلسفية التي بحث فيها العقل، يجب أن توجد عقيدة مقدسة تقوم على الوحي الإلهي.

---

[1] Taqi al-Din ibn Taymiyya (d. 1328), exemplifying this attitude, says that only science inherited from the prophet [Muhammad] deserves to be called science; the rest is either useless or not science at all; see Majmuat al-rasail al-kubra (Cairo, 1324/1908), i:238, cited by I. Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften (Berlin: Verlag der Akademie, 1916), 6

[2] This is not to overlook the school of Isfahan and important figures such as Mir-i Damad (d. 1630), Mulla Sadra Shirazi (d. 1640), or Ibn Khaldun in the Maghreb and Egypt (d. 1406). The study of the sciences was in steady decline from the thirteenth to the fifteenth centuries

لقد ساهمت الوضعية الهشة، وغير المستقرة، للفلسفة في الوسط الإسلامي، في جعلها ذات طابع خاص ومنعزل، مما حررها من سيطرة الدولة أو سلطة رجال الدين، فعندما تحظى الفلسفة بالموافقة الرسمية، كما هو الحال في العالم المسيحي، فإنها قد تخدم أغراضًا خفية.

لقد اعتبرت الفلسفة بالنسبة للفلاسفة الارسطوطاليسيين المسيحين، كألبرت الكبير وتوما الأكويني، خادمة للاهوت، اي ان قبول الفلسفة في العالم المسيحي كان مشروطا بخضوعها للإشراف الكنسي1، بيد أن هذا الإشراف بدأ تدريجيًا بالاضمحلال مع غاليليو وظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر.

من اليونانية إلى العربية:

لم يعتبر الفلاسفة المسلمون الثقافة الكلاسيكية التي تنتمي إلى ثقافات البحر الأبيض المتوسط، حكمة غريبة، بل اعتبروا أنفسهم تابعين لعلوم القدماء - بالمعنى الواسع، الإغريق والهنود والفرس. لقد اعتقدوا أن الإغريق استمدوا حكمتهم من الشرق، لذا كانت دراسة الفكر القديم تجديدًا وليس ابتكارًا؛ فقد حدد الفارابي مكان ولادة الفلسفة في العراق، ومنه تم نقلها إلى مصر، ثم إلى اليونان، وأخيراً تمت ترجمتها إلى السريانية والعربية، لقد تصور ولادة جديدة للفلسفة في موطنها الأصلي، وبذلك تصل الحكمة الى دورتها الكاملة.

اعتقد الفلاسفة المسلمون الذين يعكسون التقاليد القديمة والهلنستية أن الفلاسفة ما قبل سقراط اكتسبوا حكمتهم من الشرق؛ إذ زعموا أن طاليس تلقى تعليمه في مصر، كما درس إنبادوقليس مع لقمان الحكيم في زمن النبي داود، ودرس فيثاغورس الفيزياء والميتافيزيقا مع تلاميذ سليمان في مصر، حيث تعلم الهندسة من المصريين وتلقى العلوم من "مشكاة النبوة"[2]. كما نقل سليمان العلوم إلى اليونان. وهكذا، تم إضفاء الشرعية على المعرفة العلمية بحسبانها نتاجاً محليًا، بالإضافة إلى أن المفكرين اليهود الهيلنستيين -القروسطين، قد نظروا إلى إبراهيم وسليمان وموسى بوصفهم فلاسفة اسْتُعيرت منهم الفلسفة اليونانية.

قام الفلاسفة المسلمون، ورثة المنهج الهلنستي المتأخر للتعاليم اليونانية[3]، بدمج المنطق، والفيزياء والأخلاق الأرسطية، والميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة، والفلسفة السياسية الأفلاطونية، وعلم الفلك البطلمي، والهندسة الإقليدية،

---

[1] L. Strauss, Persecution, and the Art of Writing (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 21 (originally published Glencoe: The Free Press, 1952); and "How to Begin to Study Medieval Philosophy," in his The Rebirth of Classical Political Rationalism (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 221–4

[2] Abu l-Hasan al-Amiri, Kitab al-Amad ala l-abad, ed. E. K. Rowson, A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate (New Haven: American Oriental Society, 1988), 70, 205–9; Abu Sulayman al-Sijistani, Muntakhab Siwan al-Hikmah, ed. D. M. Dunlop (The Hague: Mouton, 1979), 3–6.

[3] Al-Shahrastani's expression "Islamic philosophers" (falasifat al-islami) includes non-Muslim philosophers in an Islamic milieu; see al-Milal wal-nihal, ed. M. Badran, 2nd ed. (Cairo: n.p., 1956), ii: 168. The word falasifa is the plural of faylasuf (Gr. philosophos). By "Islamic", I mean the overarching civilization that harbored a mosaic of ethnic and religious groups, including Christian and Jewish communities, the way M. G. S. Hodgson intends "Islamicate" in The Venture of Islam, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

والطب الجالينوسي، في بنية متماسكة، و، بالتالي، تحويل التنوع الانتقائي للفكر الهلنستي المتأخر إلى نظام متماسك من المعرفة التراكمية ضمن الإطار الواسع للأرسطية الأفلاطونية المحدثة.

كما هو معلوم، لقد سادت في أوساط المثقفين فكرة كون العقيدة الصحيحة مرتبطة بالعصور الاولى، مما جعل من مهمة الفلسفة الأساسية محاولة تفسير النصوص القديمة، من خلال استنطاقها وتمحيصها بغرض الارتقاء إلى معرفة تتجاوزها .

لا يمكن عدّ التبني الثقافي للتراث اليوناني تبنياً سلبيًا لإرث أجنبي، بل كان عملاً ابداعيا بامتياز[1]؛ إذ تؤكد الأعمال النقدية (على سبيل المثال شكوك أبي علي بن الهيثم على بطليموس وشكوك أبي بكر الرازي على جالينوس) على براعة العلوم الإسلامية؛ فحتى أرسطو- صاحب المكانة والسلطة الفريدة- تمت دراسته بشكلٍ نقديٍ من قبل القراء المهتمين بالغموض والألغاز في أعماله. إن المساهمة الأصيلة للتعاليم الإسلامية، في علم الفلك والرياضيات والطب، والبصريات - لم تكن مجرد رابط انتقالي بين العصور القديمة اليونانية وأوروبا العصور الوسطى، بل كانت فصلاً مثيرا ومذهلا في تقدم المعرفة البشرية.

لابد من التأكيد على أن انتقال المعرفة من اليونانية إلى العربية، ومن ثم من العربية إلى العبرية، واللاتينية، واللغات الأوروبية الأخرى، كان إنجازًا بالغ الأهمية للحضارة الإنسانية؛ حيث لعب هذا التراث الفكري الإنساني دوراً كبيراً في تشكيل وعي الإنسان الغربي؛ فقد درس المفكرون الأوروبيون المسيحيون واليهود في العصور الوسطى، تراث مفكرين مسلمين مثل الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، ومفكري أوائل القرنين التاسع والعاشر، مثل ما شاء الله بن اثري، وأبو معشر البلخي وأبو عبد الله البطاني.

كما قام المترجمون، في صقلية وطليطلة، بترجمة الأعمال العربية إلى اللاتينية والفرنسية، والإسبانية، والعبرية، دون فقدان كبير للمعنى، مما ساهم في خلق عولمة حقيقية للعلوم.

واجه مفكرو العصور الوسطى - مسيحيون ويهود ومسلمون - قضايا فلسفية متطابقة، وتعاملوا معها وفق قواعد ومبادئ لغوية مختلفة، وكانت مناهجهم ومسلماتهم الأساسية متشابهة؛ إذ بدون هذا النشاط المكثف من الترجمة اليونانية - العربية، في العالم الإسلامي، ونقل هذه النصوص إلى العبرية واللاتينية، لاستحال تصور وجود الفكر اليهودي في العصور الوسطى والمدرسة اللاتينية.

إن حجم النصوص المنقولة من اليونانية إلى العربية كان مذهلا: ما قبل سقراط، افلاطون، ارسطو، اقليدس Euclid، بطليموس Ptolemy، جالينوس Galen، أفلوطين Plotinus، بورفوريوس Porphyry، بروقلس Proclus، ألكسندر Alexander، ثامسطيوس ,Themistius، نيقوماخوس الجرشي Nicomachus of Gerasa، وآخرين[2] .

[1] See A. I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," History of Science 25 (1987), 223–43

[2] R. Walzer, Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962); F. Rosenthal (ed.), The Classical Heritage in Islam, translated from the German (Das Fortleben der Antike im Islam) by E. and J. Marmorstein (London and

بدأت حركة الترجمة اليونانية-العربية، بنشاط كامل، تحت حكم الخليفة المأمون، وتمركزت في بيت الحكمة ببغداد، الذي كان عبارة عن مكتبة تحتوي على كتابات حول الفلسفة والعلوم، بما في ذلك المخطوطات التي تم جلبها من الإمبراطورية البيزنطية. لقد شكلت هذه المكتبة مكان اجتماع العلماء، وكان لها مرصد فلكي؛ ففي هذا المكان قام حنين بن اسحاق النسطوري وزملاؤه بترجمة الفلسفة والعلوم اليونانية، وخاصة الطب، إلى السريانية والعربية، باستخدام المنهج اللغوي السليم، من خلال اقتناص المخطوطات اليونانية ومقارنتها. ساعد الفيلسوف أبو يوسف يعقوب الكندي في تعزيز هذا المشروع. كما لا يفوتنا التنويه بالعمل الذي أسدته مدرسة الطب النسطورية في جينديسابور الفارسية إلى هذا المشروع، من خلال تكوين أطباء ومترجمين ساهموا في ظهور الإرهاصات العلمية والفكرية الأولى في الحضارة الإسلامية.

وقد حدثت موجة ثانية من نشاط الترجمة، خاصة من النسخ السريانية، في القرن العاشر، خصوصا مع متى بن يونس ويحيى بن عدي؛ حيث كتب هؤلاء العلماء، إلى جانب فلاسفة مسيحيين ومسلمين آخرين في بغداد، شروحاً على الأعمال الأرسطية، فضلا عن نقل التقليد الاسكندري للدراسات الأرسطية من قبل المسيحيين الناطقين بالسريانية إلى مراكز فكرية في أنطاكية وبغداد.

لقد شكلت عملية التوفيق مع المعتقدات المسيحية التي عرفتها المدرسة الافلاطونية المحدثة في الإسكندرية نموذجاً بالنسبة إلى الفلاسفة المسلمين إذ عرض الفلاسفة المسيحيون (مثل جون فيلوبونوس John Philoponus في القرن السادس الميلادي) أرسطو في صيغة ملائمة للمسيحية، كما وفر رفض فيلوبونوس للكسمولوجيا الأرسطية، حججا فعالة للمتكملين المسلمين، ومن هنا اعتبرت الأبحاث الثيولوجية اليونانية والسورية المسيحية، منبعا رئيسيا لعلم الكلام الإسلامي .

تم نقل التقليد المدرسي للأكاديمية الأفلاطونية (الوثنية) في أثينا (بلوطرخس Plutarque، سوريانس Syrianu، يامبليخوسIamblichus ، بروقلس Proclus، الدمشقيDamascius ، سيمبليقيوس Simplicius) إلى الوسط الإسلامي، وقد كانت المدرسة الأثينية معادية للمسيحية ورفضت الامتيازات التي منحتها مدرسة الإسكندرية لها.

ومن زاوية أخرى، عُدّ التأويل الفلسفي للأساطير الوثنية بواسطة يامبليخوسIamblichus وبروقلس Proclus، كما التأويل الفلسفي لأفلوطين وفرفوريوس، بمثابة نموذج لإزالة الغموض واللبس عن نصوص الدين التوحيدي ؛ حيث كانت المدرسة الأثينية أكثر ميلًا من نظيرتها في الإسكندرية إلى الاعتراف بالمعرفة الإلهامية الكشفية، على هذا المنوال، يعتقد الفيلسوف المسلم الكندي أن الوحي النبوي أسمى من المعرفة البشرية.

وقد عمد المترجمون العرب إلى اختيار مصطلحات عربية مكافئة وظيفياً للمصطلحات اليونانية، وأعادوا صياغتها، بغرض جعلها أكثر فعالية من الناحية الخطابية في سياقها الاجتماعي والثقافي الجديد؛ فليست الترجمة مجرد نقل للعناصر المعجمية من لغة المصدر إلى اللغة الهدف، بل هي صيرورة تواصلية للتكيف، ونقل ثقافي من المصدر إلى الثقافة المستهدفة، وانتقال من لغة وسياق ثقافي إلى آخر.

New York: Routledge, 1975); D. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco–Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries) (London and New York: Routledge, 1998).

سعى المترجمون إلى تكييف المفاهيم اليونانية مع بيئة إسلامية، من خلال استخدام التعبيرات العربية، مع فارق ديني بسيط وحمولة دلالية ملائمة؛ حيث ترجموا اللفظ اليوناني نوموس nomos (الذي يعني "القانون (المدني) او "العرف") بمصطلحات "الإسلامية الشريعة" ("القانون الديني") والسنة ("العرف"، "التقليد")، فضلا عن استخدام لفظ ناموس أيضًا. كما ترجم اللفظ اليوناني نوموثيت nomothetes اي ("المشرّع) بانتظام بواضع الشريعة أو السنة - "أي الشخص الذي يسن القانون الديني"[1]، كما قام المترجمون بإزالة الآثار الوثنية من النصوص القديمة عن طريق استبدال كلمة "آلهة" أو "ملائكة" ب "الله"، وتم ربط مفهوم المحرك الأول الأرسطي، بشكل مناسب بـ"الله. وترجم لفظ enthousiasmos بالالفاظ الدينية العربية المستلهمة من حقل النبوة، مثل الالهام، والوحي، والنبوة، وكل ما يحيل الى المعرفة الإنسانية المطلقة، وأضحى الفيلسوف الحاكم بالمعنى الافلاطوني، اماما (أي رأس او زعيم الجماعة الإسلامية)، كما يطلق على الكفاح من اجل اخضاع العالم لحكم الفلسفة وسيادة العقل جهادا.

ولا مناص من الإشارة إلى أن عملية نقل المفاهيم الفلسفية اليونانية الى مفاهيم عربية، تتوافق مع وجهة نظر الفلاسفة التي تقر بأن الرّموز الدينيّة عبارة عن محاكاة وتقليد للحقائق الفلسفية.

-**<u>افلاطون العربي</u>:**

تجدر الإشارة إلى أن الترجمة غير السليمة للمحاورات الأفلاطونية، هي ما أدى إلى ضياع شكل الحوار وبنائه الدرامي؛ فقد كانت محاورات، الجمهورية، وطيماوس Timaeus، والقوانين، في متناول اليد، كما أن مقاطع مختارة من فيدون Crito، والمأدبة Phaedo، والندوة Symposium كانت متداولة باللغة العربية، وكان يُنظر إلى سقراط على أنه نموذج لأسلوب التفلسف في الحياة، وتم اعتبار حادثة موته، نموذجاً للصراع بين الفلسفة والمدينة، إضافة إلى أن مقاطع من التعليقات على أفلاطون (مثل أوليمبيودوروس Olympiodorus وبرقلس Proclus) كانت متاحة، ونفس الأمر يمكن قوله بخصوص ملخصات جالينوس عن طيماوس والجمهورية والقوانين.

كما شكل مؤلف الجهورية لأفلاطون، أساس التنظير السياسي، وهو الذي جعلهم يعتبرون النبي قائداً للمجتمع على غرار الفيلسوف الملك؛ فقد فهم الفلاسفة المسلمون علم السياسة على أنه اختبار أفضل نظام سياسي، والحكم المثالي، وأنواع السلطة، والعدالة، والسعادة الإنسانية، وتم إدراج دراسة النبوة والقانون تحت هذا العلم.

لقد شكلت محاورة الجمهورية، نموذجا لآراء الفارابي بخصوص سكان المدينة الفاضلة، وكانت حاسمة في توجيه جميع كتاباته السياسية، كما نجد ان ابن رشد ضمن بعض شروح الخاصة[2]، يحث على ضرورة جلب كتاب الجمهورية، قصد التأمل في موضوع السياسة، لأنه لم يعثر على النسخة العربية لسياسة أرسطو، خصوصا وانه قد سمع بوجودها في الشرق

[1] Medieval Hebrew translators generally rendered sharia as torah even when it represented secular law (nomos), and modern translators and commentators in their wake invariably take torah to be the religious law (Torah), thereby distorting the text's original intent

[2] Averroes' Commentary on Plato's Republic, ed. and trans. E. I. J. Rosenthal (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Averroes on Plato's Republic, translated, with an introduction and notes, by R. Lerner (Ithaca: Cornell University Press, 1974

الإسلامي، وقد تصور ابن رشد في تعلقيه، حول الدولة الإسلامية إلى نظام مثالي افلاطوني، من خلال سلسلة من الحكام المستنيرين، الذين سيعملون على الإصلاح التدريجي لمجتمعاتهم.

قدم الفارابي، ضمن تلخيصه لفلسفة أفلاطون، المحاورات ضمن تسلسل موضوعاتي، مؤكد على الجانب السياسي، ومستبعدا مذهب الأفلاطونية المحدثة، ويمكن القول بأن تلخيص الفارابي هذا، جاء عبارة عن محور ثلاثي الأبعاد، يبدأ بتحقيق السعادة وينتهي بفلسفة أرسطو[1].

ففي المحصلة، يقدم الفارابي آراءه الحالية كما القديمة، بخصوص الفلسفة والدين، مؤكدا على أسبقية الفلسفة على الدين في الزمان، وبكون الدين هو محاكاة للفلسفة.

إنّ الفيلسوف المثالي، كما الحاكم الأعلى، يُعَلِّمُ النَّاس ويشكِّل شخصيتهم حتى يصلوا إلى السعادة التي يستطيعون بلوغها، وفي الجزأين الأخيرين، يشرح أفكار أفلاطون وأرسطو، ونادراً ما يحاول التوفيق بينهما، وهو ما قام به في موضع اخر من مؤلفاته.

اعتبر ليو شتراوس Leo Strauss أن فلسفة أفلاطون هي المفتاح لفهم فكر الفارابي، على افتراض أنّه التقط معظم آرائه الخاصّة، تحت تمويه المترجم. يرى ستراوس بأن الفارابي أراد، من خلال حذفه للموضوعات الأفلاطونية المميزة (نظرية الأفكار، الخلود) في ملخصه لفلسفة أفلاطون بأكملها، التلميح إلى تعاليم مخفية أو مضمرة، الأمر الذي جعل المهتمين بتدوين فلسفة أفلاطون يرجعون هذا الصورة ذات الطابع السياسي لأفلاطون، إلى مصدر مفترض من الافلاطونية المعتدلة[2] .

كما يوجد تأويل آخر، لملخص قوانين أفلاطون، يوضح كيف ان الفارابي اعتبر بأن المفهوم اليوناني للقانون الإلهي يساعدنا على فهم القوانين الإلهية في عموميتها، إذ تمثل قوانين أفلاطون التعليم الفلسفي الموثوق حول النبوّة والقوانين الموحى

---

[1] Kitab falsafat Aflatun, ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London: Warburg Institute, 1943); Kitab falsafat Aristutalis, ed. M. Mahdi (Beirut: Dar Majallat Shir, 1961); On the Philosophy of Plato and Aristotle, trans. M. Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1969).

[2] L. Strauss, "Farabi's Plato," in Louis Ginzberg Jubilee Volume (New York: American Academy for Jewish Research, 1945), 357–93. Similarly, in the philosophy of Aristotle, al-Farabi avoided discussing metaphysics save for brief, cryptic remarks such as: "We do not possess a metaphysical science." See T.-A. Druart, "Al-Farabi, Emanation and Metaphysics," in Neoplatonism and Islamic Tought,ed P. Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1992), 127–48, at 131

بها[1]. كما تجذر الإشارة إلى أن الفارابي قد أدرج دراسة الدّين والفقه واللاهوت (الكلام) تحت عنوان العلوم المدنية2، وقد حذا ابن سينا حذوه، في وضع فلسفة عملية، تتضمن محاورة القوانين لأفلاطون، كنقطة انطلاق لدراسة النبوة والشريعة[3].

وتنبغي الإشارة، إلى أن الفلاسفة قد قرؤوا أفلاطون من خلال منظور الأفلاطونية المحدثة، كما تم تأويله من قبل أفلوطين، وفورفوريوس، وبروقلس.

شدد شهاب الدين السهروردي، والفلاسفة الإسلاميون الإشراقيون على الجوانب الصوفية للأفلاطونية المحدثة، واعتبروا أفلاطون ("الإلهي") أعظم الحكماء القدامى، والإمام ورأس الحكمة، بإحيائه لتقليد فلسفي قديم، بالإضافة الى تأسيسه لتقليد فكريً مرتبطا بهرمس (الذي سبق أفلاطون) ومع الحكماء العظماء "أساطين الحكمة"، مثل فيثاغورس، وإمبادوقليس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، جنبًا إلى جنب مع حكماء بلاد فارس، والهند القديمة، وعدد من الصوفيين في نفس السلسلة (سلسلة النسب الروحي).

إرث الأفلاطونية المحدثة:

لقد نُقل أفلوطين إلى الوسط الإسلامي تحت ستار لاهوت أرسطو، وإعادة صياغة لأجزاء من الكتاب الرابع والسادس من التاسوعات، فضلا عن النّصوص المنسوبة إلى "الحكيم اليوناني"، وفي عمل موسوم بـ (العلم الإلهي)[4]. نعثر على اللاهوت الأرسطي في مراجعة قصيرة تُنسب إلى الكندي، وفي نسخة مطولة، من الواضح أنها إغناء لها.

---

[1] See L. Strauss, Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors, trans. E. Adler (Albany: State University of New York Press, 1995), 76, 125, and 152, n. 65; "How Farabi Read Plato's Laws," in his what is Political Philosophy? (New York: The Free Press, 1959), 134–54; and see J. Parens, Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws" (Albany: State University of New York Press1995

[2] See Ihsa's al-'ulum, ed. U. Amin (Cairo: n.p., 1948), 102–13; trans. F. M. Najjar, Enumeration of the Sciences, in Medieval Political Philosophy: A Sourcebook (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 24–8; see M. Mahdi, "Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences," in The Cultural Context of Medieval Learning, ed. J. E. Murdoch and E. D. Sylla (Dordrecht: Reidel, 1975), 113–47, esp. 140ff.

[3] . Avicenna, Aqsam al-ulum, in Majmuat al-rasail (Cairo: n.p., 1908), 107–8; trans. M. Mahdi, in Medieval Political Philosophy, 96–7; trans. J. W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy," in The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin Mahdi, ed. C. E. Butterworth (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 152–98, at 168–70; G. C. Anawati, "Les divisions des sciences intellectuelles d's Avicenne," Melanges de l's Institut ´ Dominicain d'Etudes Orientales 13 (1977), 323–6

[4] Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts, ed. J. Kraye, W. F. Ryan, and C. B. Schmitt (London: The Warburg Institute, 1986); see especially the articles by F. W. Zimmermann, "The Origins of the So-called Theology of Aristotle," 110–240, and P. B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle," 241–64

لقد سعت دائرة الكندي -حيث انبثقت الافلاطونية العربية- إلى نشر لاهوت طبيعي، يتجاوز العقيدة الطائفية، عبر استخدام مفاهيم إسلامية لنقل توحيد إلهي فلسفي، قادرة على ممارسة نوعا من الإغراء على المثقفين.[1]

وقد تمت ترجمة النُّسخة الطَّويلة من اللاهوت إلى العبرية والإيطالية، من قبل موسى أروفاس Moses Arovas، وهو طبيب يهودي قبرصي، كان له أيضًا تأثير في ترجمتها إلى اللاتينية، هذا الإصدار مثير للفضول؛ لأنه يقدم عقيدة اللوغوس - "الكلمة"، والتي تسمى أيضًا "قوة" و"إرادة" الله - بين مفهوم الواحد الافلوطيني والعقل الأول، زيادة على وصفه الواحد الذي خلق العالم من العدم[2].

إن الجواهر غير الحسية، في الصيغة الأفلوطينية العربية، كما في التاسوعات، هي: الواحد والعقل، والروح، والطبيعة؛ فقد اعتبر أفلوطين أن الواحد "وراء الوجود"، كما اعتبر أفلاطون الخير وراء الوجود، ويصور أفلوطين العربي- كما فعل فورفوريوس- الواحد على أنه كائن خالص، أو الموجود بذاته، أو الكائن المطلق، ليس كائنًا متناهيا ومحدّدًا.

تمت إعادة صياغة "العناصر اللاهوتية" البروقلسية (نسبة الى برقلس)، باللغة العربية مع بعض التعديلات التوحيدية، ضمن كتاب الايضاح في الخير المحض، والمعروف في الغرب باسم "Liber de Causis"، والذي اعتبر عموما من مؤلفات أرسطو[3]، أنه نابع من نفس بيئة الكندي، باعتباره جزءا من لاهوت أرسطو. ويتم تقديم عملية الفيض الأفلاطونية المحدثة، كنشأة او ابداع.

إنّ السبب الأول هو الخير الخالص ومنشئ العقل وكلّ الأشياء الأخرى في العالم من خلال وساطته. يتسبب الخير الخالص في تغلغل الأشياء الخيرة في جميع أنحاء العالم؛ حيث يتلقى كل موجود كينونته وفقا لإمكانياتها، وبما أن "مبدأ الكل في الكل او المبدأ القائل بأن: كل الأشياء توجد في كل الأشياء، أي ان الأشياء الأبدية موجودة على نحو زماني في الأشياء الزمانية، والاشياء الزمانية موجودة بالقوة في الأشياء الابدية"4، فإن الآفاق المرئية في العالم تعكس مستويات غير مرئية من الوجود.

يتم استبدال نظام برقلس بالنظام الأفلوطيني المعقول، ذي ثلاثة أطراف: الوجود، والحياة، والعقل، إنه يسدّ الفجوة بين الواحد والوجود بسلسلة من المبادئ الفردية، يسميها "هينادزات"(وحدات)[5]قد حدد برقلس هذه الوحدات المشتقة،

---

[1] Zimmermann, "Origins," 117–19, 143; and see 148 for an explanation of how Plotinus became "Aristotle."

[2] See Zimmermann, "Origins," 177

[3] Gerard of Cremona as Liber de Expositione Bonitatis Purae translated the Liber de Causis. Aquinas commented upon it; see Commentary on the Book of Causes [Super Librum De Causis Expositio], trans. V. A. Guargliardo, C. R. Hess, and R. C. Taylor (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996). Aquinas did not believe it was a work of Aristotle, noting its dependence on Proclus' Elements and its resemblance to the views of Dionysius the Areopagite. See R. C. Taylor, "Kalam fi mahd al-khair (Liber de causis) in the Islamic Philosophical Milieu," in Kraye, Ryan, and Schmitt (eds.), Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, 37–52; and see C. d'Ancona Costa Recherches sur le Liber de causis (Paris: J. Vrin, 1995). A number of propositions from the Elements of Theology have been recovered in Arabic; see G. Endress (ed.), Proclus Arabus (Beirut and Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973).

[4] Proclus, The Elements of Theology, ed. and trans. E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963), Prop. 103, 92–3.

[5] يشير هذا المصطلح في تراث برقليس الى تلك الوسائط بين الوجود والله، وهي توجد في قمة سلسلة الأسباب.

مع الآلهة اليونانية. إنها تتوسط بين الواحد والوقائع الأرضية، وعن طريقها تمارس العناية الإلهية فاعليتها في العالم. لقد احلت النسخة العربية الخير الأول، محل "الهينادزات"، وهذا الخير الأول، هو الواحد ذو الوجود الخالص، الحقيقي[1]، وهو فوق الخلود، بدون صفات، ولا اسم ولا شكل.

يتم الجمع بين الأفلاطونية المحدثة والخلق التوحيدي في النصوص التي تُنسب إلى فلاسفة ما قبل-سقراط، في المؤلفات العربية التي اهتمت بالتأريخ للفلسفة والعلم اليونانيين؛ إذ يقال إن طاليس كان يتبنى عقيدة الخلق من عدم، بمعنى، كان الخالق ولم يكن معه شيء، ثم خلق بدون حضور أو وجود أي شكل معه؛ فقبل الخلق كان موجوداً لوحده، وأن جميع صفاته موجودة في هويته الذاتية الفريدة أي هو هو[2].

تحدد آراء الفلاسفة عملية الخلق أو الإبداع، كتأييس شيء من الليس[3]، ويقال بأن انبادوقليس Empedocles كان يعتقد بأن الوجود الإلهي الذي كان له الوجود الخالد على الدوام، هو الوحيد الذي كان يحوز هويته الخاصة، إنه المعرفة المحضة، الإرادة المحضة، الجود، القوة، العدالة، الخير، الحقيقة، تنتمي كل هذه القوى إلى هذا الجوهر. هذه العقيدة الانبادوقيلية، بخصوص الصفات الإلهية، كان لها تأثيرها الكبير، لاحقاً، على المتكلم المعتزلي، أبو الهذيل العلاف. إن الكيان المعقول، البسيط الأول، الذي خلقه الخالق(المبدع) هو العنصر أو المادة الأولى[4]؛ حيث يقول أنبادوقليس: "إن كائنات عالم الكون والفساد لها وجود ممكن فقط (الوجود الإمكاني)، ولذلك فهي تخلق، في حين أن جوهر الله فهو فريد؛ لأن له وجوداً ضرورياً (واجب الوجود) المستقل عن فعل الخلق[5]".

ارتبطت العلوم القديمة، التي ارتدت ثوب الأفلاطونية المحدثة، بالدين، وبالإرث العلمي المجهول الهوية للعصور القديمة: الخيمياء، وعلم التنجيم والسحر، واللوثيرجيا، والممارسات اللوثيرجية (أي السحر الأبيض)، كما نجدها عند كل من برقلس ويامبليخوس Iamblichus[6]، ممزوجة بموضوعات مصرية وهرمسية. لقد كان معظم صابئة حران، في العصر الإسلامي، -

---

[1] Alternatively "the True One," al-wahid al-haqq. The epithets are both philosophical and Quranic (see 37:4, wahid) and see 18:44 and 20:114 for God as the Real, or the Truth (al-haqq).

[2] U. Rudolph, Die Doxographie des Pseudo-Ammonius (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989), 34 (trans. 80). For similar ideas in Arabic Plotinus texts and in the al-Kindi milieu, see 120; and see A. Altmann and S. M. Stern (ed. and trans.), Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century (London: Oxford University Press, 1958), 70–71

[3] Rudolph, Pseudo-Ammonius (Ara al-falasifa), 34 (trans. 80); see Kommentar, 121, on the Textgruppe (Theology of Aristotle, Liber de Causis) to which this notion belongs and the affiliation with al-Kindi; and see Altmann and Stern, Isaac Israeli, 70–4

[4] See Pseudo-Ammonius, Ara al-falasifa, 37–8. The Empedocles texts are cited by al-Amiri, al-Sijistani, Said al-Andalusi, al-Shahrastani, and al-Shahrazuri

[5] This foreshadows Avicenna's treatment of possible and necessary existence. Avicenna used the library where al-Amiri probably wrote and deposited his Amad; see Rowson (ed.), A Muslim Philosopher, text and translation on 78–9, 170–1; and see 5, 37, 232–4; D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition (Leiden: Brill, 1988), 250

[6] يامبليخوس (245م-325م) هو فيلسوف عربي، من ولاية سوريا الرومانية، عاش في الإمبراطورية الرومانية من رواد الأفلاطونية المحدثة، عرف أيضاً بيامبليخوس الخلقيسي أوالقنسريني حيث مدينة خلقيس اليوم هي قنسرين (Iamblichus Chalcidensis) أو يامبليخوس الأفامي بسبب سكناه في أفاميا ونشاطه الثقافي فيها، كان يامبليخوس فيلسوفاً ورياضياً عربياً من سوريا ومن المؤسسين لمذهب الأفلاطونية المحدثة، كما أنه كاتب ترجمة فيثاغورس.

ورثة المدرسة الأفلاطونية بأثينا، والذين برزوا في علميّ الرياضيات والفلك- منجمين طمحوا للوصول إلى عالم الكائنات الروحانيات، بواسطة الكواكب والمعابد السماوية.

كان علم التنجيم مقبولًا على نطاق واسع من قبل المثقفين في البيئة الإسلامية، كما زاد الطلب على المعرفة الجيدة بخصوص علم الفلك لإجراء حسابات لمواقع الكواكب المختلفة في الأبراج الاثني عشر في دائرة الأبراج. لقد تضمن علم التنجيم والتوقعات، الذي يُقَيّمُ التأثيرات النجمية على مصير الإنسان، عملية التخمين حول مصائر السلالات وظهور المهدي؛ حيث استندت هذه التنبؤات على اقتران الكواكب، زحل والمشتري في دورات من 20، 240 أو 260، و960 سنة.

استنادا إلى ما سبق، يمكن القول إنَّ هذه التنبؤات قد أدَّت إلى ظهور أعمال الملاحم - كتب (الكهانة) العرافة ذات الطبيعة الأخروية-، والتي كان سوقها مزدهرا بين المذاهب والنحل الدينية، مثل الشيعة واليهود، الذين تصوروا نهاية هيمنة المسلمين السنة، بالرغم من انتمائهم إليهم.

غالبًا ما تمَّ التَّعامل مع الخيمياء بشكل مجازي في التأملات الصوفية، حيث تم تفسير تحويل المعادن الأساسية إلى معادن ثمينة على أنه رمز للتحول البشري إلى طبيعة إلهية.

ردود على الأفلاطونية المحدثة:

الأفلاطونية المحدثة هي حركة دينية وعقيدة للخلاص بالإضافة إلى نظام فلسفي. على هذا النحو، فإن مسلماتها الأساسية تتعارض مع العقائد التوحيدية: الواحد غير المشخص، والفيض الضروري بدلاً من الخلق الإرادي، والكشف الصوفي بدلاً من الوحي، وعلم الخلاص (بما في ذلك التناسخmetempsychosis) انغمار الروح الفردية في الروح الكونية.

بيد أن هذه الحواجز السالفة الذكر، لم تكن مستعصية على التغلب عليها؛ فطريقة التَّفسير المجازي، الذي صقله الأفلاطونيون الجُدد (مثل: الفيثاغوريون والرواقيون) لتحديد الأساطير الوثنية بمفاهيم عقلانية (كما حدد بروقلس الهينادزات مع آلهة الأساطير)، استخدمها الفلاسفة في محاولة تأويل الكتاب المقدس تأويلاً فلسفياً. وهكذا فقد رأينا كيف أصبحت عملية الخلق استعارة للفيض الأبدي، كما تم تقديم النُّبوَّة والمعرفة الغيبية من خلال مصطلحات مشابهة للكشف من خلال منظار الهينادزات.

كثيرًا ما يُستشهد بالمقطع المشهور عن الوجد الصوفي في لاهوت أرسطو، استنادًا إلى الهينادزات4: 8. 1"في كثير من الأحيان كنت وحدي مع روحي وخلعت جسدي ووضعته جانبا، وأصبحت كما لو كنت مجرد مادة عارية بلا جسد، حتى أكون بداخلي، خارج كل الأشياء الأخرى."[1]

كانت الأفلاطونية المحدثة متوافقة مع المشاعر الدينية، كما شكلت مسألة استيعاب عالم الالوهية، هدفًا للفلسفة في مقدمات الأفلاطونية الحديثة لأرسطو ("استيعاب الإله بقدر ما يمكن للإنسان تحقيقه")، ويمكن إرجاع هذه الفكرة إلى مقطع مشهور في محاورة تثيتتُس Theaetetus لأفلاطون.

[1] Theologia 1:21ff. (Trans. G. Lewis, in Plotini Opera, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, 2 vols. [Paris: Desclee de Brouwer, ´ 1959], ii: 225). See Fenton, "The Arabic and Hebrew Theology," 260 n. 2

لقد دفع أو حفّز الحضور الكثيف لمسألة الروحانيات، في الافلاطونية المحدثة، على مسألة التوفيق بينها وبين المشاعر الدِّينية، وهو ما نعثر عليه في التَّصوف الفكري لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، وقد اعتبر هؤلاء المفكرون المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة والصوفية، أن العقل البشري محدود، وأن التجربة الصوفية وسيلة للوصول إلى وعي أعلى وأسمى.

إنَّ التجربة - لا العقل - هي الطَّريق إلى الغُموض الكَامن وراء الوجود والوضوح. على عكس هؤلاء الحُكَماء الذين يميلون إلى الغموض، اعتبر الفلاسفة مثل الفارابي وابن رشد النّبوة اتصالاً بين العقل البشري الأسمى والعقل الإلهي الكوني الثاوي وراءه، أي العقل الفعَّال.

تتميز الأفلاطونية المحدثة بطبيعة مزدوجة: طريق الفيض النازل من الواحد، والطريق الصاعد من خلال صعود الروح إلى عالم المعقول ومن خلال الحب إلى الاتحاد النهائي مع الواحد، وتتحقق عودة الروح إلى الاتحاد السعيد مع الإلهي بشكل كامل في الحياة الأخروية.

لم يقبل أي من الفلاسفة المسلمين، باستثناء الكندي ربما، عقيدة الخلق من العدم؛ حيث قدم معظمهم عقيدة الفيض من خلال لغة توحي بالخلق من عدم. كانت الفكرة الأفلاطونية حول الخلق أو الصُّنع، أي تحويل العالم المرئي من الفوضى إلى النِّظام، مثار إعجاب الفلاسفة ومقبولة من قبل الشعور الدِّينيّ، كتحول إلهي من الفوضى والاضطراب الى نظام الخلق[1]

تستخدم النسخة العربيَّة من مختصر جالينوس لكتاب طيماوس لغة الخلق؛ حيث أصبح الصانع الافلاطوني "الله" أو "الخالق". لقد نشأ عن عملية دمج النموذج الأفلاطوني، للخالق باعتباره سببا كافيا، مع الفيض الأفلاطوني المحدث. ظهور نظريَّة الخلق المستمر، وهو ما يتوافق مع الآيات القرآنيَّة التي تصور الله على أنه الخالق الذي لا يتوقف عن الخلق.

عندما تحدَّث الفلاسفة عن الخلق، كانوا يقصدون عادةً شكلاً من أشكال اعتماد العالم على الله، الحافظ والداعم الأبدي له. لقد تمَّ التَّعبير عن هذه العملية مجازياً بكونها خلقاً زمنياً، لكنها كانت بالمعنى الحقيقي صيرورةً أبديةً. يدلُّ مصطلح إبداع (الخلق والابتكار والنشأة) -الذي أدخل من طرف مجهولين إلى المعجم الفلسفيّ - في رأي الفلاسفة، جلب الجواهر المساوية البسيطة، أو المُبْدَعْ الأول، بواسطة الموجود الأبدي الخالد، إلى الوجود،[2] وهو ما يذكرنا باللفظ القرآني: المبدع أي الخالق.

بالنسبة لابن عربي وغيره من المفكرين الصوفيين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة؛ فإن الخلق هو مظهر من مظاهر (تجلي) الله، ككائنات موجودة تعكس الجوهر الإلهي. تستحضر استعارة مفهوم النّور في النصوص الأفلاطونية المحدثة والصوفية الإشارات القرآنية إلى الله على أنه "نور على نور".

تَحَدَّث الفلاسفة المسلمون عن الخلق من "العدم"؛ حيث كانوا يقصدون بلفظ "لا شيء" الواحد الذي هو وراء الوجود والصفات، ويُدعى الله "لا شيء" بسبب عدم فهمه وعدم قابليته للوصف. لقد خُلِق العالم من جوهر الله (Creatio ex essentia Dei) كما يؤكد ديونيسيوس الاريوباغي Dionysius the Areopagite وجون سكوتوس إريوجينا .John Scotus Eriugena.

[1] J. Pelikan, What Has Athens to Do with Jerusalem? (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997), 13

[2] P. Walker, "The Ismaili Vocabulary of Creation," Studia Islamica 40 (1974), 74–85

وقد عبر فورفوريوس عن هذه المسألة قائلا: إن الله يخلق الأشياء من ذاته، كما تحدث أفلوطين عن الخلق من الواحد، ويقصد بهذا اللفظ في الفلسفة احيانا بلفظ "لا شيء" (الآدم) المادة، والتي هي حسب أفلوطين العدم.

لقد كانت الأفلاطونية المحدثة الإسلامية متعددة الأوجه، إضافة إلى أنَّها ليست مجرَّد تضخيم لأفلاطون، وكما هو معلوم؛ فقد تبنى أفلوطين، بالفعل، في نظامه جوانب من الأرسطية، والفيثاغورية، والرواقية. وتلقَّى فورفوريوس المجموعة الأرسطية ضمن منهاج الأفلاطونية المحدثة، إضافة إلى أن تكريس مدرسة الإسكندرية الكثير من الجهد لتعليقات أرسطو. وبينما جمعت الأفلاطونية المحدثة بين الفلسفة والتّصوف؛ فقد كانت مهتمة أيضًا بالمنهج المنطقي، والدلالي، والرياضيات، ونظرية المعرفة، ونظريات المكان والزمان، والأخلاق.[1]

أثرت محاولة التوليف و التوفيق الأفلاطوني المحدث (بواسطة أمونيوس سكّاس Ammonius Saccas، أفلوطين، بورفوريوس، و سمبليسيوس Simplicius) بين افلاطون وأرسطو على مسار الأفلاطونية المحدثة في الوسط الإسلامي، وهو الامر الذي تؤكده محاولة الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون، الألوهية، وأرسطو -وهي المسألة التي تحتاج إلى المزيد من الحجج لإثباتها، بمعنى أعمق، إنه دفاع الفلسفة ضدَّ النَّقد، الذي يرى بأن الفلاسفة يناقضون بعضهم البعض، مما يؤدي إلى تقويض شرعية الفلسفة، الأمر الذي حاول الفارابي دحضه من خلال التأكيد على اتفاق الحكيمين حول القضايا الرئيسة، مثل الخلق والخلود وأن أفكارهم لا تتعارض مع المعتقدات الدّينية[2].

قدم الفارابي في محاولته التوفيقية، أرسطو على أنه مؤمن بنظرية الخلق، معتبرا أنه لا يؤكد على الخلود في كتاب السماء De Caelo كما هو شائع. ما قصده أرسطو هو أن الكون ليس له بداية زمنية؛ لأن الوقت ينتج عن حركة الكرة السماوية[3]، يخلق الخالق العالم في لحظة واحدةً من الوقت دون مدة زمنية، وينتج الوقت عن حركة الكرة السماوية. يقبل الفارابي، ظاهريًا، أن يكون أرسطو هو مؤلف كتاب "ثيولوجيا أرسطو" لإثبات وجود صانع، خالق لهذا العالم بإرادته، وعليه، فإن الله هو العلة الفاعلة، الواحد، الحقيقي، خالق كل شيء، وهذا، كما يقول الفارابي، يتفق مع تعاليم أفلاطون في محاورتي طيماوس والجمهورية.

يظهر الفارابي، متبعًا فكرة هيلينستية متأخرة، تزعم بأن الأساليب الأدبية المتباينة لأفلاطون وأرسطو لها نفس الغاية[4] ، فنحن نجد كيف امتنع أفلاطون عن تدوين العلوم في الكتب، مفضلاً القلوب النقية والعقول المتجانسة (انظر: محاورة فايدروس)، فعندما كان كبيرًا في السن وخائفًا من آفة النسيان، دون الأشياء، ولكنه استخدم الأمثال (الرُموز) والألغاز حتى لا يفهمه إلّا المستحقُّون[5]. بينما كان أرسطو يتواصل كتابياً عن طريق التوضيح والمناقشة الشاملة، مما ساهم في جعل الفلسفة في

---

[1] A. C. Lloyd, The Anatomy of Neoplatonism (Oxford: Oxford University Press, 1990)

[2] Kitab al-jam bayn rayay al-hakimayn Aflatun al-ilahi wa-Aristutalis, ed. A. N. Nader (Beirut: Imprimerie Catholique, 1959); D. Mallet (trans.), Deux traites philosophiques: L'harmonie entre les opinions des deux ´ sages, le divin Platon et Aristote (Damascus: Institut Franc¸ais de Damas, 1989), 64–5. Some doubt its ascription to al-Farabi

[3] Kitab al-jam bayn rayay al-hakimayn, 100–4; trans. Mallet, 84–9

[4] Kitab al-jam bayn rayay al-hakimayn, 84–5; trans. Mallet, 64–5

[5] For Plato, see, e.g., Phaedrus 276a–277a. See also al-Farabi's introduction to his Compendium of Plato's Laws, ed. Fr. Gabrieli, Alfarabius Compendium Legum Platonis (Talkhis Nawamis Aflatun) (London: Warburg Institute, 1952), 3–4.

متناول الجميع، وهو ما اعترض عليه أفلاطون ظاهرياً. من الواضح أنَّ أسلوب أرسطو كان مع ذلك مبهماً وغامضًا ومعقَّدًا على الرغم من وضوحه الظَّاهري[1].

أَكَّدت المقدمات الإسكندرية لأرسطو، والتي كانت معروفة في البيئة الإسلامية، على أَنَّ الهدف من الغموض الذي كان يلف فكر أرسطو، هو استبعاد من لا يستحق، مثل الستائر في المعابد. تمتلئ كتابات "أعمدة الحكمة" (إمبادوقليس، فيثاغورس، سقراط، أفلاطون) بالرموز والألغاز، فهم يستخدمونَ هذا الأسلوب؛ لأنهم كانوا يكرهون أن يتعمَّق من لا يستحق في أسرار الحكمة، مما يعرضه للأذى. ولهذا فلا يدَّخر محبُّ الحِكمَة جهداً في اقتفاء أثرها، مهما كانت صعبةً، في حين أنَّ الكسلان يبتعد عنها بسبب غموضها. يتم تأديب الطبيعة عن طريق فرض ضرائب على العَقْل، حتى لا يكون الطالب متساهلًا ومرتاحًا، بل يسعى جاهداً لفهم ما هو معقد ومستعصٍ على الفهم[2] .

إرث أرسطو العربي:

يُطلق على أرسطو في النُّصوص الفلسفية العربية اسم "الفيلسوف"، أو "المعلم الأول" (بينما الفارابي هو المعلم الثاني)، ويعتبر الذروة والغاية في الكمال البشري[3]. لم تكن لأرسطو العربي سلطة عقائدية، كما يتم تصويره غالبا في الغرب، ولكنه كان باحثا عن الحقيقة، وأحيانا يصل إلى نظريات معقولة.

لقد رأى أرسطو أنَّ الفلسفة تبدأ بالمشاكل والألغاز، وتزدهر بالكشف عن الصُّعوبات، باتباع هذا الخط، وجد أساتذة الفنون في باريس في القرن الثالث عشر أن أرسطو كان عالِمًا وباحثًا نموذجيًا ومُحقِّقاً يطرح أسئلة لا غنى عنها[4] .

قام المترجمون العرب بترجمة الجزء الأكبر من المؤلفات الأرسطية إلى العربية، باستثناء السِّياسة والأخلاق الأوديمية، والأخلاقيات الكبيرة، والحوارات، كما ترجموا كتاب الأورغانون بالكامل، فضلا عن الإيساغوجي لفورفوريوس، والذي

---

[1] The difference between Plato and Aristotle on style is set forth in a dialogue between them in the biography of Aristotle by al-Mubashshir b. Fatik, Mukhtar al-hikam, ed. A. Badawi (Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, ´ 1958), 184; trans. I. During, ¨ Aristotle in the Ancient Biographical Tradition (Goteborg: Almqvist & Wiksell, ¨ 1957), 201 (and see his comment, 432–3). See also the reference to the same correspondence by Avicenna, Fi ithbat al-nubuwwa, in Tisrasail fil-hikma wal-tabiyyat (Istanbul, 1880), 85; trans. M. E. Marmura, in Medieval Political Philosophy, 116. See also Galen, Compendium Timaei Platonis, ed. P. Kraus and R. Walzer (London: Warburg Institute, 1951), 3, on Aristotle's terse, obscure style. On the terse, compressed style of Aristotle's acroamatic works, as opposed to the more popular style of his dialogues, see W. D. Ross, The Works of Aristotle. xii. Select Fragments (Oxford: Oxford University Press, 1952), 5

[2] Al-Sijistani, Muntakhab Siwan al-Hikmah, 10

[3] F. E. Peters, Aristoteles Arabus (Leiden: Brill, 1968); F. E. Peters, Aristotle and the Arabs (New York: New York University Press, 1968).

[4] See C. H. Lohr, "The Medieval Interpretation of Aristotle," in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 91

تمَّ استخدامه كمقدمة له، كما تم تضمين البلاغة والشعر في الأعمال المنطقيَّة؛ حيث تم التعامل مع العبارات البلاغية والشعرية جنبًا إلى جنبٍ مع القضايا البرهانية والجدلية[1].

كما تم نقل الفيزياء العربية بشكلٍ سليم مع استشهادات وشروحات أعضاء مدرسة بغداد لدراسات أرسطو في القرن العاشر الميلادي.

إلى جانب هذا، فقد كانت إمكانية الوصول إلى بعض مؤلفات أرسطو، متاحةً أمام الفلاسفة المسلمين، ككتاب "السماء"، وكتاب "الكون والفساد"، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب "في أجزاء من الحيوانات"، وكتاب "النفس"، وكتاب "الحاس والمحسوس" De Sensu، وكتاب "الميتافيزيقا"، وكتاب "الاخلاق الى نيقوماخوس". وقد تمت دراسة أرسطو من قبل العديد من الشراح، لا سيما الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias، وفورفوريوس Porphyry، وجون فيلوبونيس John Philoponus، وثامسطيوس Themistius. وتجدر الإشارة الى ان بعض اعمال ارسطو غير موجود باللغة اليونانية، لكنها لازالت محفوظة باللغة العربية.

كتب ابن رشد العديد من الشروح على أرسطو، بما في ذلك الشرح الأوسط على الأخلاق النيقوماخية والتعليقات الكبرى على الميتافيزيقيا والنفس "De Anima " (آخر ما تبقى فقط في اللاتينية). لقد جاءت الشروح الرشدية وفق ثلاث احتمالات مشهورة بـ: الصغيرة والمتوسطة والكبرى، وقد شكلت هذه المنهجية كبداية تدريجية للغوص في الفكر الأرسطي؛ إذ في التعليقات الكبرى (والتي تسمى بالتفسير)، يعلق على النَّص بفقرة، ويذكر الفوائد في شروحاته وتفسيراته، بالإضافة إلى استعمال شروحات أسلافه مثل الإسكندر.

الردود على الأرسطوطاليسية:

يتناقض نظام أرسطو مع الأديان التوحيديَّة السماوية في قضايا الخلق والعناية الإلهية والحياة الأخروية، إنَّ الاله بالنسبة لأرسطو عقل يعقل ذاته، noesis noseos إنَّه بشكل متزامن، عقل وعاقل ومعقول، بعبارة أخرى، انه عقل وعاقل وموضوعا للتعقل. إنَّ إله أرسطو هو السبب النِّهائي للكون، وليس السَّبب الفعَّال لوجوده (على الرغم من اختلاف المعلقين بخصوص هذه النُّقطة الأخيرة). إنَّ فكرة أرسطو بخصوص الكون الأبدي ونظام العالم الأبدي – أي إيمانه بأن الكون ثابت، بدون بداية أو نهاية- يتعارض مع العقيدة الإسلامية التي تقر بأن الله خالق العالم بفعل إرادي حر[2].

أكد ابن رشد، الأرسطي المخلص، وجود نظام أبديّ للعالم، وكان مقتنعًا بأن الخلق من عدم Creatio ex nihilo يقوض السَّببية الطبيعية، مما يحول دون قيام العلم الطبيعي، ومع ذلك، فقد استخدم أيضًا لغةَ الخلق أو الابداع. إنَّ العالم مشاركٌ لله في الأبدية، باعتباره متحركاً أبدياً من طرف الله (سبب سابق غير زمني) في عملية إبداع أبدية، حيث يتم إبداع الكائنات

[1] . D. L. Black in Logic in Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy (Leiden: Brill, 1990) treats the matter exhaustively. The translation of the Poetics was a major tour de force, as fundamental concepts like those that comedy and tragedy were foreign to Arabic culture. Jorge Luis Borges refers to this in "Averroes' Search," in Labyrinths, ed. D. A. Yates and J. E. Irby (New York: New Directions, 1964), 148–55.

[2] The Quran is not explicit about creatio ex nihilo, which became doctrinal for Muslim theologian

الموجودة من خلال تحويلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[1]. يمكن أن يصف ابن رشد هذه السَّيرورة الأبدية بلغة الخلق؛ لأن الله هو سبب الحركة المستمرة للأجواء السماوية، وبالتالي سبب وجود جميع الكائنات الأخرى، إن الله هو العاقل، والخالق، الذي ينقل العالم أبدياً، من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، يسمي ابن رشد هذا التحقق للوجود بالخلق.

لقد كان تهافت التَّهافت، موجها ضد نقد الغزالي للتقليد الأرسطي (تهافت الفلاسفة)، وفي نفس الوقت معترضاً على نظرية الفيض الأفلوطينية السِّينوية؛ حيث قام ابن رشد بتشذيب فُروع الأفلاطونية المحدثة من شجرته الأرسطية، متجاهلاً نظرية الفيض باعتبار انها تقدم لنا عملية الخلق بطريقة مشفرةً وغير واضحة، وقدم الأَرسطية في صيغتها التي تعكس أفكار المعلِّم الأول الخالصة[2].

يعتبر ابن طفيل في روايته "حي بن طفيل" حجج الخلق والخلود، مساوية لمطالب الحقيقة؛ إذ أنَّ كلًّا من فرضية خلود العالم أو إبداعه، تنطوي على شذوذ العقل، ومع ذلك، يثار الجدل، بكون الآثار المترتبة على كلتا الحجَّتين هي نفسها؛ لأن العالم المخلوق يجب أن يكون له فاعل، كما أنَّ العالم الأبدي الذي له حركة أبدية، يقتضي المحرك الأوَّل، وبما أن البراهين على الخلق والخلود مُتكافئة، فإن التزام المرء بأحد البرهانيين على حساب الآخر هو ناتج عن قرار للإرادة.

اعتقد ابن رشد بأن حجج خلود الكَون جدلية، كما ان أرسطو أكد على انها لا تتعدى اعتاب الحجج المعقولة، وعندما يقول أرسطو إنَّ السؤال عما إذا كان الكون أبديًا أم لا، فهو سؤال شائك جدًا بالنسبة إلينا، ولا يمكن تقديم حلول له ذات حجج مقنعة. في حين فهم الفارابي هذا الأمر على أَنَّ موضوع خلود العالم من عدمه، هي مسألة جدليَّة، وأنه لا يوجد حلٌّ لها مؤسس على القياس البرهانيّ؛ فحسب الطبيب جالينوس، فإن ملاحظات الفارابي، لم تسعفه في إيجاد طريقة لإثبات الخلود، مادام أن جميع البراهين متساوية من ناحية القيمة[3].

لم يؤسس الفلاسفة براهينهم حولَ وجود الله على فرضية الخلق، كما فعل المتكلمون، ففي الصياغة السينوية الكلاسيكيَّة -التي تردد صداها عبر القرون، واستأنفها كلٌّ من ديكارت، وليبنيز، وسبينوزا- فإن الله هو الكائن الضروري الذي يستلزم جوهره وجوده، بالنسبة إلى الله، فإن الجوهر والوجود متطابقان، في حين أنَّهُ بالنسبة إلى جميع الكائنات الأخرى، فإن الجوهر والوجود متمايزان، مثل هذا الوجود فهو عرض، قد يحل عليه الجوهر وقد لا يحل[4]، بيد أنَّ الله هو سبب ذاتي، بينما الموجودات لديها دائما إمكانية عدم الوجود [5].

---

1 . B. S. Kogan, Averroes and the Metaphysics of Causation (Albany: State University of New York Press, 1985), 209–22.

2 Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), trans. S. van den Bergh, 2 vols. (London: Oxford University Press, 1954).

3 See al-Farabi, Kitab al-jadal, ed. R. al-Ajam, in al-Mantiq inda alFarabi (Beirut: Dar El-Machreq, 1986), iii: 80–2. See G. Vajda, "A propos d'une citation non identifiee d'Alfarabi dans le ´ Guide des egar ´ es'," ´ Journal asiatique 258 (1965), 43–50.

4 A.-M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn ` Sina (Paris: Desclee de Brouwer, ´ 1937).

5 The idea that the universe may be other than it is or that it may not be at all opens the way for miracles and divine interventions. The notion of the ontological contingency of the world on God is expressed in the Quranic verse: "All things shall perish save His countenance" (28:88). The belief that the created world is one of fleeting impermanence evokes the Sufi idea of self-annihilation (fana') in the Being that perdures (baqa).

يبدأ الدليل الوجودي لابن سينا على وجود الله من يقيننا بوجود شيء ما، هذه الفرضية الرئيسية "شيء موجود"[1] افتراض بسيط مقبول من قبل الجميع. والآن، أن هذا الكائن غير موجود بالضرورة، بل ممكن الوجود، بمعنى أنه لا يوجد تناقض في حالة عدم وجوده، وبالتالي يجب أن يكون له سبب يحقق وجوده، وقد يكون هذا السبب ضروريًا أو عرضيا، إذا كان عرضيًا، يجب أن نبحث عن سبب سابق ونتبع سلسلة من الأسباب حتى نصل إلى كائن ضروري، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تسلسل لانهائي من الأسباب والتي تؤدي إلى احداث تأثير. مما يقتضي وجوب وجد كائن ضروري. إن وجود الكائن الضروري هو ضرورة منطقية مادام ان انكاره ينطوي على تناقض. يستمر ابن سينا في التأكيد على أن هذا الكائن الضروري يعادل الله[2].

ينتج الكائن الضروري عقلا وَاحدًا (يتبع ابن سينا هنا مبدأ الأفلاطونية المحدثة الذي يقر بأنه "من الواحد لا يمكن أن يأتي إلَّا واحدٌ فقط")، وهو أول كائن مخلوق، ومن العقل، من خلال عملية الفيض، تستمر سلسلة من العقول، والأرواح، والكواكب السماوية حتى العقل العاشر، العقل الفعال، الذي يترأس العالم الأرضي[3]. لقد اعتنق ابن سينا في وصفه لله، عقيدة الصِّفَات السِّلبيَّة، مؤكداً على أنَّ الصِّفات الضَّروريَّة التي تنسب إلى الله هي: (الموجود، الواحد، الحكيم، القادر) وهي صفات لا تنطوي على معنى إيجابيٍّ، بل يجب أن تفهم على أنها إنكار لأضدادها.

رفض ابن سينا دليل الحركة الأرسطي، لأنه لا يثبت الواحد، الحقيقي، المبدأ الأسمى لكل الوجود، بل فقط مبدأ حركة الكُرَة السَّمَاوية، وليس مبدأ وجودها[4]، أمَّا ابن رشد فقد فضل دليل الحَركة، وعارض حجَّة ابن سينا بخصوص واجب الوجود وافتراضه أن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر.

اعتبر ابن رشد أن دليل المحرك الأول الأَرسطي هو الحجة الوحيدة المقنعة، إذ يمكن إثبات وجود المحرِّك الأوَّل فقط بالإشارة إلى الفيزيقا؛ فنقطة البداية هي الموجودات المادية، مثل الحركة. مما يعني اشتراك حجج ابن سينا وابن رشد، في كونها حجج انطولوجية، تفترض استحالة الانحدار اللانهائي للأسباب.

بالنسبة لابن سينا، يتمُّ اثبات واجب الوجود في العالم الميتافيزيقي، ما وراء الطبيعة، إنَّ واجب الوجود السِّينوي هو متعال، خارج الكوسموس ومتميز عن عقل الكرة الخارجية، في حين تَمَّ اثبات الإله الرُّشدي بوصفه موجوداً في الطبيعة، ومتطابق مع عقل الكرة الخارجية، محايثاً للوقائع وأَحداث الطَّبيعة.

---

[1] See L. Goodman, Avicenna (London and New York: Routledge, 1992), 63–5.

[2] The Necessary Being and Allah are not in the strict sense equivalent, as the meaning of God for Islam goes beyond the sense of necessity of being

[3] Al-Ghazali criticizes the Avicennan account of procession of successive intellects and spheres. The philosophers judge on the basis of supposition (zann) and surmise (takhmin), without verification and certainty; Tahafut al-falasifa, trans. M. E. Marmura, The Incoherence of the Philosophers (Provo, Ut.: Brigham Young University Press, 1997), 4 and 65–7. Maimonides, in a chapter that has other earmarks of alGhazali (Guide 2:22), also criticizes Avicennan procession as no more than guess (hads) and conjecture (takhmin

[4] See his Letter to al-Kiya, ed. A. Badawi, Aristu inda l-arab, 2nd ed. (Kuwait: Wikalat al-Matbuat, 1978), 120–2. Avicenna is commenting there on Metaphysics 12:6 1071b5–31

ذهب الفلاسفة المسلمون الأرسطيون، إلى أَنَّ العقل الفعال يحكم العالم، العقل العاشر، لعالم ما تحت القمر، والذي يمنحُ أَشْكَالًا معينةً للموجودات الفيزيائية، وأَشكالا كليةً للنَّفس البشريَّة، ويحدد الفلاسفة العقل الفعَّال بكونه ملك الوحي، أو جبرائيل، أو "روح القدس" أو "الروح الأمين".

توجد الجواهر أو الأشْكَال بحسبانها نماذج في العقل الفعال، وبشكل تجريدي في العقل البشريّ، وبشكل ملموس في الأشياء؛ لذلك تحدد الحقيقة من خلال نظرية المطابقة، أي أَنَّ الأشكال المعقولة في العقل مطابقة للأشكال الموجودة في الأشياء المحسوسة، وبالتالي، تحدد الحقيقة من خلال التطابق بين العقل ونظام العالم، مما يقتضي أن الحقيقة تتألف مما هو فكري وما هو أُنطولوجي. إنَّ الكون عقلانيٌّ وقابل للفهم من طرف العقل الإِنْسَاني، أي ان هناك علاقة متكافئة ومتبادلة بين البشر والكون.

يَرِدُ مفهوم العقل الفعال في فقرة غامضة من كتاب النَّفس؛ حيث يشير أرسطو إلى النووس الذي يتحوَّلُ إلى الأشياء كلها، وأنَّ النووس nous هو الذي يصنع أو يبدع الأشياء كلَّها، تماماً مثل الضوء حينما يجعل من الألوان المحتملة (أي موجودةً بالقوة) ألوانا فعلية. فحسب المعلقين على نص أرسطو، ألكسندر (وألكسندر المجهول) ، Themistius ، و Philoponus ، وفيلبينوس المجهول، مع اختلاف في بعض التَّفاصيل، فإن المعرفة الإنسانية تَمُرُّ بمراحل مختلفة؛ حيث يصل العقل، اعتماداً على قدراته الخاصة، إلى الحس والخيال، غير أن فهم المعقول ينطوي على الديناميكية التالية: (1) هناك عقل بالإمكان، يُطلق عليه أيضًا "العقل المادي" ، الإمكان المحض للتعقل، يدرك هذا العقل جميع الأشكال، ويتلقى الأفكار كلَّها، تماماً مثل المادَّة الأولى أو الهيُولى عند أرسطو التي هي إمكانية كونيَّة يمكن أن تتحوَّل إلى كل الأشياء.(2) هناك العقل الفعال الذي يبدع كل الأشياء من خلال إضفاء الاشكال على الأشياء والعقل البشري انه يدخل النفس او الروح من الخارج، ويحقق او ينير العقل الامكاني، ويستخلص او يجرد الاشكال من مادتها، ويجعلها معروفة، وينتج الفكر. 3-حين يدخل العقل الفعال الذهن البشري، ويخلق عادة التفكير العقلي، يصير عقلا مستفادا، قادرا على استيعاب المعقولات، حتى في حالة غياب مقابلاتها المحسوسة 4- وعندما يحقق العقل المستفاد قدراته على تعقل المعقولات كلها، يصبح عقلا بالفعل1.

نُفَكِّرُ نحن البشر من خلال نفس العقل (الفعال)، كما لو أَنَّ عقولنا، التي هي حواسيبنا الخَاصَّة تتنصت على الحاسوبِ المركزيّ، أو العقل الكوني، أو العقل الفعال، وإلا كيف لنا أن نفهم الواقع إذا لم نصل إلى عقل الكون؟ إنَّ الكون له عقل ونحن نفكر به، وهو عقلانيٌّ وقابل للمعرفة؛ لأن العقل الكوني نفسه هو الذي يحدِّدُ نِظَامَهُ (قوانين الطبيعة) وينير العقل البشريّ. الكون يشبه العقل، وبالتالي يمكن للنوع الإنساني فهمه والعثور فيه على مصدر للبهجة. يجد البشر المعنى والنِّظام في الحياة والطبيعة؛ لأنَّ لكل شيء مكانه الطبيعي وهدفه ولأن العالم محدود حسب علم الفلك في العصور الوسطى، وبالتالي فإن الكون ليس معقولاً فقط، بل وعقلاني أيضا.

إنَّ العقل الفعَّال منفصل، وخالص، وغير منفعل، ويفكر باستمرار، ويحدده الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias، مع العقل الإلهي نفسه، العلة الأولى للميتافيزيقا، في حين أنَّ الآخرين، كثامسطيوس و فيلوبونوس؛ فلا يساوون العقل الفعَّال بالإله. إنَّ العقل الفعَّال شبيه بعقل الأفلاطونية المحدثة، المنبثق أو الفائض عن الواحد، ولهما نفس الوظائف

[1] See H. A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992)

النَّفسية، كتحقيق التَّعقل. ومع ذلك، فإن النووس nous، في الأفلاطونية المحدثة، مفرط في الكونية، أي ينتمي إلى قمة العالم العلوي، عكس العقل الفعال، الذي ينتمي إلى الكرة السماوية الأدنى.

اعتقد ابن رشد أن ملكة العقل - السّلبي، أو العقل المادّي - بأنه كلي وهو واحد عند جميع أفراد النَّوع الإنساني، ويشارك فيه الفرد. وتتحقق هذه الملكة بشكل دائم في مجموع أفراد الجنس البشريّ، بحيثُ لا يخلو البَشَرُ منها أبدًا. إن الجنس البشريّ أبديٌّ، والخلود جماعي ويتعلَّق بهذا العقل البشري الواحد[1] (وما يسميه ليبنيز لاحقًا "النفس الأحادية") إنكار الخلود الفردي، وهي الأطروحة التي تعرضت للإدانة كما غيرها من أطروحات ابن رشد وأرسطو في باريس أعوام 1270و 1277 [2] .

يعني الخلود حسب الفلاسفة بقاء الجزء العقلاني من الإنسان، وهو منحة ربانية تسمح للإنسان بإدراك سعادة محدودة ومؤقتة، عندما يكون العَقل معزولًا باعتباره ذاتا حقيقيةً فهو خالدٌ وأبديٌ، إنه نقطة الاتصال بين الإنسانيّ والإلهيّ. لقد اعتبر الفلاسفة الفكرة الدِّينيّة بخصوص الخلود الفردي او الذاتي والإيمان بالقيامة الجسدية، بمثابة خرافات مفيدة اجتماعيا.

بالنسبة إلى الفلاسفة والمتصوفة فإن الخلود هو صعود روحي وعودة إلى الله وليس استمرار وجودي في جنة شبه جسدية كما هو مبين في القرآن. إن الاتصال، أو "الاقتران"، بين العقل الفردي والعقل الإلهي هو استنارة مباركة تؤدي إلى الخلود، إنه النظير الفلسفي للاتحاد الصوفي، حيث الاتحاد مع الله[3] .

لقد رأى الفلاسفة المسلمون، متبعين في ذلك أرسطو، بأن الخير الأسمى، يتوقف على التّأمل النّظري، وصوروه بحسبانهِ توحداً بين العقل البشري والعقل الكوني، أو عالم الأشكال الروحانية. لقد أقرَّ أرسطو بالقرابة بين العقل الإلهي والعقل البشريّ بالقول: بأنه أثناء الفكر تُصْبِحُ الذَّاتُ وموضوعها واحداً، يصبح العقل معقولاً، مثل المحرك الذي لا يتحرك، وهو العقل الذي يعقل ذاته.

قدم ابن باجة (Avempace) وابن طفيل الحياة الفلسفيَّة المثالية على أنها الانسحاب (الهجرة) من المدن غير الكاملة، والعزلة عن النوع البشريّ، في التأمل الخالص للعقل. تختلف هذه الروح الفرديَّةُ عن النُّظم الأخلاقية للفلاسفة الآخرين (الفارابي، مسكويه، ابن رشد) التي شدَّدَت على حاجة الإنسان للمجتمع والنّظام السّياسي وأهمية الحبّ والصّداقة، إن مقولة أرسطو المشهورة، التي طالما استشهد بها الفلاسفة، "الإنسان بطبيعته حيوان سياسي"، هي التي حددت، بالنسبة إليهم، الطبيعة البشرية.

---

[1] Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros, ed. F. S. Crawford (Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1953), 406; and see Averroes l'intelligence et la pens ` ee, ´ grand commentaire du De anima, Livre iii, trans. A. de Libera (Paris: GF-Flammarion, 1998), 111ff. See also O. Leaman, Averroes and his Philosophy, 2nd ed. (Richmond: Curzon, 1997), 84–103

[2] Thomas d'Aquin, L'unite de l'intellect contre les Averro ´ ıstes ¨, trans. A. de Libera (Paris: GF-Flammarion, 1994); R. McInerny, Aquinas against the Averroists: On there Being only One Intellect (West Lafayette: Purdue University Press, 1993)

[3] P. Merlan uses the term "rationalistic mysticism" to signify that the divine source with which the individual is united is not the God beyond thinking and being but thought thinking itself; see his Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), 20

تتأسس النَّظرية الأخلاقية الإسلامية، مثل سابقاتها الكلاسيكية، على الفضيلة؛ فقد كانت مهتمة بالتربية الأخلاقية، والخلق، والخير، والنّبل، وكل الحياة والغرض منها[1]. واعتبر الفلاسفة -متبعين في ذلك أرسطو- بأن السَّعادة الأسمى، كنشاطٍ متوافق مع العقل. إن العقل النَّظري هو العنصر الإلهي في النوع البشري، إنه قبل كلِّ شيء ما نحن عليه كبشر. وعليه؛ فالسعادة الأسمى لا تَكْمَن في ممارسة الفضيلة الأخلاقية، أو العدالة، أو الشجاعة، أو السخاء، أو الاعتدال؛ بل في النشاط البشري الأكثر ملاءمة والذي يشبه إلى حد كبير ما هو إلهي، التأمل.

إنَّ موضوع تأمل الإله، هو بالضرورة ذاته، باعتباره الموجود الكامل، وأن حياة هذا المحرّك الأوّل هي أفضل ما نتمتع به، ولكن لفترة وجيزة. تتناقض هذه الصياغة النخبوية والفكرية للنهاية الأَخيرة كحياة من التأمل الخالص مع صياغة أرسطية أخرى تحدِّدُ هدف الوجود البشريّ باعتباره تنظيمًا لنطاق واسعٍ من النَّشاط البشري في حياة منَظَّمَةٍ جيدًا ومخططة، بشكل شاملٍ، وفقًا للفضيلة الأخلاقية والحكمة العملية (phronesis الفلسفة العلمية)؛ فكلا الصيغتين حاضرتان في الأخلاق الإسلامية.

الفَلسفة وعلم الكلام:

كانت منطلقُ الفلسفة في البَحث والنظرية، في حين بدأ علم اللاهوت (الكلام) بمبادئ العقيدة الدينيَّة، وتمثل هدفه في عملية الدفاع، كما وجه كامل طاقاته ضد الكفار، والزنادقة، والمفكرين الأحرار مثل الزرادشتية، والمانوية والظاهرية. لقد أراد اللاهوتيون إثبات الخلق، بغرض الاستدلال على وجود الخالق، بينما أنكر الفلاسفة إمكانية تقديم أي دليل على الخلق[2] .

لقد رفض الفلاسفة محاولة الثيولوجيين في الدفاع عن العقائد الدينيَّة بالحجج العقلانية، مدعيين بأن اللاهوتيين هم في نهاية المطاف مدافعون، ومجادلون، ومبكتون، وبالتالي إقبار محاولة اللاهوتيين تنوير العوام، ومناقشة البنود الأساسية للإيمان علانية، مثل الخلق ووجود الله وصفاته، مما يعني تفضيل الفلاسفة اليقين العلمي على عدم اليقين الثيولوجي.

من جانبهم، اعتبر اللاهوتيون الفلسفة تهديدًا للمعتقد الدِّيني، واعتبروا الفلاسفة هراطقة، وبذلك طمسوا التمييز بين الفلاسفة الذين حافظوا على الإيمان الدِّيني والزنادقة الحقيقيين.

دعا الزنادقة، أو العقول الحرّة، مثل أبو بكر الرازي وابن الرواندي، إلى تنوير عقلاني خالي من الوحي الدِّيني[3]؛ حيث قَبل الرازي بمبدأ الرواقية القائل بقدرة كل البشر على التفكير وإعمال العقل، وليس فقط فئة مختارة من النَّاس، مما يسمح لهم بالاستغناء عن الدِّين، القائم على التَّمسك الأعمى بالسُّلطة، والذي أفسدهُ التَّناقض الداخلي، والجهل، والباطل، كما يحرض على الكراهية والتعصب، والانقسامات بين البشر، والحرب، وعليه فإن الأنبياء موسى وعيسى ومحمد هم "الثلاثة المضللون"4.

---

[1] For an introduction, see G. F. Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[2] لعل المؤلف قد استعار هذا العنوان من مؤلفات الفيلسوف سبينوزا (المضللون الثلاثة).

[3] For kalam, see H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976); J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, 4 vols. (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1991).

[4] S. Stroumsa, Freethinkers of Medieval Islam:Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and their Impact on Islamic Thought(Leiden: Brill, 1999). For alRazi, see especially L. E. Goodman, s.v., Encyclopaedia of Islam (Leiden: Brill, 1960–).

لعل من بين أهم المشاكل التي واجهت الرازي الأبيقوري المباشر في تحديه للدين، هو استعداد القليل من أتباعه المثقفين، للسَّير معه في طريقه التي اختارها، في حين أحجم القسم الكبير عن اتباع هذا النَّوع من التعبير الصريح، بيد أن الرازي لم يكن الوحيد الذي اختار هذه الطريقة في التَّعامل مع الدين، بل إن المفكرين الأحرار، الذين يُطلق عليهم اسم الدهرية (القائلون بالخلود أو الماديون) كانوا يؤمنون بخلود العالم، وينكرون الخلق والقيامة والحياة المستقبلية.

كان علم الكلام - ولا سيما المدرسة المعتزلة - عقلانياً في مقارباته؛ حيث يعتقد المعتزلة أن البشر قادرون على فهم الله، وطبيعته، والعدالة من خلال العقل، وبمعزل عن الوحي؛ فأكدوا على اهم أصل من اصولهم الا وهو توحيد الله ، والالوهية المتعالية، واعتمدوا في تنزيه الله على آلية السلب، وشبهوا الله كما لو انه يبدع ويخلق موجودات وكيانات، ونسبوا إلى الله صفات الفعل فقط، واعتبروا بعض الصفات مثل المعرفة، والقوة، والكلام، متطابقة والجوهر الإلهي، وبالتالي؛ فقد استخدموا التفسير الرمزي (التأويل) لشرح مجازات التشبيهات القرآنية (الوجه والعينين واليدين والحركة والجلوس على العرش). أما المبدأ الثاني فهو العدل، حيث اعتنق المعتزلة وجهة النظر الموضوعية القائلة بأن الخير والشر (حسن، قبيح) موجودان في طبيعة الواقع، ويمكن تمييزهما من خلال العقل، كما أنَّهما موجودان في نصوص الشريعة الموحى بها. إن الله يشاء الخير، ويريد أن يتحقق ما هو الأفضل، وهو ما يعني أنَّ البشر يمتلكون إرادة حرة، وهم مسؤولون عن أفعالهم.

بينما رفضت مدرسة الكلام الأشعري فرض معايير عقلانية منفصلة على أفعال الله، إن إرادة الله غامضة، ومهما أراد الله فهو خير وعدل. لقد ذهبت هذه الإيمانية الذاتية في الأخلاق جنبًا إلى جنب مع نظريَّة المذهب الذري والعرضي في الفيزياء. إنَّ سِيَادة الإرادة الإلهية هي السَّبَبُ الحقيقي لجميع الأحداث، وإنَّ الأسباب الطبيعية الخاصَّة التي نراها، هي مجرد أسباب عرضية أو طارئة، وبالتالي؛ فلا يوجد نظام عالميٌّ دائم، ولا قوانين في الطبيعية؛ فلا حدود للحرية الإلهية.

رفض الأشاعرة التنزيه المعتزلي؛ لأنه أفرغ فكرة الله من المعنى (التعطيل)، مما يجعله يقترب من الإلحاد. يزعم الاشاعرة بإمكانية الإقرار بالتشبيه، ولكن من دون التساؤل عن الكيفيَّة أو التَّشبيه، لكن في اللحظة المناسبة، حتى اللاهوتيون الأشعريون خففوا من أصولهم التأويلية وأولوا التشبيهات القرآنية مجازيًا، مما أدى إلى سيادة نظريّة الأشاعرة، في النهاية، في البيئَة الإسلاميَّة.

تعمَّق الأشْعريون أكثر في التَّعاليم الفلسفية مع الغزالي، وإن كانوا على مسافة حرجة، لقد جاء كتاب الغزّالي "مقاصد الفلاسفة" في شكل عرضٍ تحليليّ لأنظمة الفارابي وابن سينا، وهو الكتاب الذي قُرِأَ على نطاق واسع (باللغة العربية، والعبرية، واللاتينية) بحسبانه مقدمةً للفلسفة.

لقد كان لكتابات الغزالي تأثيرٌ (غير مقصود) في بدء الفلسفة في الوسط السُّني؛ ففي كتاب تهافت الفلاسفة، يسهب الغزالي في تناقضات الفلاسفة، ويجادل بأنهم لم ينجحوا في تقديم حجج إثباتية لادعاءاتهم الميتافيزيقية[1]، ويتهمهم بالكفر لتأييدهم القول بخلود العالم، وإنكارهم علم الله (بالجزئيات)، ورفضهم البعث الجسدي.

العقل والوحي

[1] See al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers.

في موجزه الرائع للتاريخ الفكري للبشرية، يتتبع الفارابي التَّطور التّاريخي لأنماط الخطاب، موضحًا كيف تطورت المجتمعات البشرية من المستوى البدائي للشعر والبلاغة والأساطير والخرافة (هوميروس)، إلى مرحلة الجدل (أفلاطون) والتفكير السفسطائي (السفسطائيين)، وأخيرًا، تقدم البشرية إلى مرحلة العلم والفلسفة، ذروة التطور البشري (أرسطو). ومع ذلك، لا يمكن لجميع البشر أن يتطوّروا إلى هذه القمة، ومن ثم، فإن مؤسسي الدّيانات يصوّرون حقائق الفلسفة في شكل مجازي ورمزي؛ ففي الدين المثالي، سيتم الكشف عن أداتيه البلاغة والشعر، والسفسطة، كما سينكشف أمر الجدل.

وبقدر ما أن دعاة الفقه واللاهوت يفكرون من خلال المقدمات الدِّينية التي تحاكي الحقائق الفَلسفية، فإنهم بذلك يبتعدون مرتين عن الحقيقة. ولئن كان الدين -كما في حالة الدين الإسلامي- قد أرسل إلى مجتمع ما -كما الأمة العربية- قبل ظهور الفلسفة، فقد يحدث أن الدين، على الرغم من كونه نسخةً مجازية ورمزية للفلسفة، سيتجاهل الفَلْسَفَة، التي نشأ وتطوَّر منها.

إذا اعتبرنا أن هذا الدين هو نسخة مجازية أو رمزيَّة من الفلسفة، فلن يعارضه الفلاسفة، لكن، للأسف، سيقاوم اللاهوتيون والمتدينون الفلاسفة ويحاولون إقصاءهم من دورهم في الحكم والتَّعليم، وعندها لن يحظى الدِّين بدعم الفلسفة. والحال أنه قد يلحق ضرر كبير بالفلسفة والفلاسفة من الدّين وأتباعه، مما قد يضطر الفلاسفة لمواجهة هذا التهديد إلى محاربة الثيولوجيين ورجال الدين، ولكن ليس الدين نفسه. من وجهة نظر الفارابي، لقد كان الدِّين إنجازًا عظيمًا للروح البشرية[1].

يطابق الفارابي وأتباعه بين الفيلسوف الأعلى وبين المشرع الأعلى، الإمام، والحاكم، وهو ما دفعهم ألى جعل الحاكم الفيلسوف في صيغته الأفلاطونية، على رأس المجتمع الإسلامي.

إن أفضل مجتمع سياسيّ (المدينة الفاضلة) هو الذي يحكمه حاكم أعلى يلهمه الله من خلال وساطة العقل الفعَّال، فعندما يتم تنشيط عقل الحاكم الأعلى بواسطة العقل الفعال، يغدو فيلسوفًا، وإذا وصل الفيض إلى مخيلته، فإنه يصبح بالإضافة إلى ذلك "نبيًا ومنذرًا". يتلقى الأنبياء، في نظرية النبوة عند الفارابي، الحقائق النَّظَرية من فيض العقل الفعال على ملكتهم العقلية[2]؛ إذ يعمل هذا الفيض على تحفيز ملكة الخيال لديهم، مما يؤدي إلى ظهور الرُّموز، والألغاز، والبدائل، والتَّشبيهات – التي تعد بمثابة تمثيلات رمزية للحقيقة[3]. تعكس هذه الرموز المعرفة التي تتطابق مع المعرفة المنطقية والبرهانية المستعملة في لغة الفلاسفة، وهكذا، تم حل الخلاف القديم بين الشعر والفلسفة لصالح الفلسفة، ولكن ليس عن طريق نفي الشعر. يتم حمل أو نقل اللوغوس من قبل الميتوس؛ فكما قال أرسطو، "حتى عاشق الأسطورة هو بمعنى ما عاشق الحكمة"، كما نجده يتحدث في

---

[1] F. W. Zimmermann, Alfarabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione (Oxford: Oxford University Press, 1981), cxiv n. 1, from al-Farabi's Book of Letters (Kitab al-huruf), ed. M. Mahdi (Beirut: Dar El-Machreq, 1969), paras. 108–13, 129, 140–53; and see L.V. Berman, "Maimonides, the Disciple of Alfarabi," Israel Oriental Studies 4 (1974), 154–78, at 156

[2] See al-Farabi's Mabadi ara ahl al-madina al-fadila, ed. and trans. R. Walzer, Al-Farabi on the Perfect State (Oxford: Clarendon Press, 1985), chs. 14–15, 211–57; see also R. Walzer, "Alfarabi's Theory of Prophecy and Divination," in Greek into Arabic, 206–19

[3] Rumuz often renders parabolai or mythoi in translation literature. In Kitab al-alfaz al-mustamala fil-mantiq (Utterances Employed in Logic), ed. M. Mahdi (Beirut: Dar El-Machreq, 1968), 90–1, al-Farabi absolves himself from the need to investigate statements resembling lies (or "fables"), lit. "Adornments," "embellishments" (zakharif) in such a philosophic work. He adds, however, that while such fables may be repugnant in the various kinds of philosophical disciplines, they are perhaps indispensable in rhetoric and in the statements employed in political affairs.

موضع آخر من مؤلفاته، عن التَّقليد الذي يتم نقله في شكل أسطوري "بهدف إقناع الجمهور، وبسبب ملائمته القانونية والنفعية"[1].

عندما يصل الفيض إلى الخيال وحده، يصبح هذا الشخص سيَّاسياً قادراً على مخاطبة الناس بطريقة بلاغية فعَّالة، بيد أنه غير قادر على توجيههم إلى الكمال البشريّ الحقيقي؛ لأنه هو نفسه لم يبلغ هذا الكمال، ولم يكن هذا هدفه على الإطلاق، بينما الملك الفيلسوف فهو قادر على قيادة البشر إلى معرفة السعادة الحقيقية وطريقة تحقيقها.

لقد سعى الفلاسفة إلى التعايش السلمي بين الفلسفة والدين؛ فحثوا على حرية التفلسف من خلال تصوير الدين نفسه على انه يدعو الى التأمل في الكون، فها هو ابن رشد يؤكد في أطروحته الحاسمة، على أنَّ الشريعة الدّينية تأمرنا بالتَّفلسف، مستشهداً بآيات قرآنية، تدعوا البشريَّة إلى التَّفكير في الخلق، فضلاً عن استحضاره شخصية النَّبي إبراهيم باعتباره فيلسوفاً سعى الى سبر السماوات. وفي هذا الصدد فإن الفلسفة والدين ليسا متعارضين، ولكنهما متطابقان في مقاصدهما؛ إذ ليست هناك حاجة لتنوير الجماهير، لقد تخلوا عن المعنى البسيط للنص الكتابي، ومع ذلك، يجب أن يكون الفلاسفة أحرارًا في تجاوز المعنى السطحي للكتاب المقدس وشرحه بمعناه الباطني أي التأويل[2].

يميّز الفلاسفة بين الظاهر والباطن، بين المعنى الخارجي والداخلي (البنية العميقة) للنصوص والحقيقة الداخلية والجانب الخارجي للقانون الدِّيني، هذا التمييز بين الظاهر والباطن كان بارزًا في بيئة التَّشيع والصُّوفية، فلم يكن الأمر مجرد صيغة تأويلية، بل أسلوب عقلي كلّي، طريقة لمراقبة العالم وبنائه.

لقد تصور ابن عربي، ورفاقه الصوفيون، الكون بأكمله كمجموعة من الرموز، على غرار الرموز اللفظية للوحي، والتي تتطلب شرحًا تأويليًا؛ إذ يمكن لبعض البشر أن يفهموا المعنى العميق لهذه الرموز الكونية من خلال كشف النقاب عن الألغاز (الكشف، المكاشفة)، في حين يقف البعض الآخر عند المعنى السَّطحي فقط، إنَّ الكون يتدفَّقُ بعلامات ومعاني، برموز عددية ولفظية وأسماء إلهية، فكل شيء في العالم هو بنية وعلامة على حقيقة داخلية، إن العالم هو مرآة الله.

لقد كان المثقفون في الوسط الإسلامي يتمتعون بـ"عقلية رمزية"[3]، كما اقتنعوا بأن الواقع الطبيعي والتَّاريخي يدل على شيء يتجاوز الواقع الفعليّ، وأن هذا البعد للواقع قابل للإدراك من قبل العقل البشري. إن دلالة ومعنى الأحداث التَّاريخية مكشوف عنه في الأحاديث النَّبوية.

---

[1] The passage is: "Our forefathers in the most remote ages have handed down to us their posterity a tradition, in the form of a myth, that these substances [the heavens] are gods and that the divine encloses the whole of nature. The rest of the tradition has been added later in mythical form with a view to the persuasion of the multitude and to its legal and utilitarian expediency" (trans. W. D. Ross). See Averroes, Tafsir Ma bad at-tabiat, ed. M. Bouyges, S.J. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1948), vii: 1686

[2] . See Kitab fasl al-maqal, ed. G. F. Hourani (Leiden: Brill, 1959), 1–2; trans. G. F. Hourani, Averroes on the Harmony of Philosophy and Religion (London: Luzac, 1967), 44–5 (with pagination of the text in the margin). And see the excellent bilingual edition of M. Geoffroy, with introduction by A. de Libera, Averroes discours d ` ecisif ´ (Paris: GF-Flammarion, 1996), 104–5.

[3] M.-D. Chenu, Nature, Man, and Society in the Twelfth Century, ed. and trans. J. Taylor and L. K. Little (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 119–21.

تَنْطَوي النُّصوص المقدَّسة على معنى خفيّ، ورمزيّ، وغامض يرفعها من مستوى معاييرها التَّاريخية إلى معاني خالدة، أما المفهوم الحديث عن كون أعمى وغير مبال بحياة الإنسان، وتاريخه، ومُثُله، ومساعيه، -امتداد واسع من الظلام والرعب - كان بعيدًا عن وعيهم.

ابن رشد قارئا ميتافيزيقا أرسطو

إسحاق أوسيك[1]

ترجمة:محمد لسود دكتور مبرّز في الفلسفة بالمعهد العالي للفنون والحرف بتطاوين جامعة قابس تونس
lassoudmohamed@gmail.com

ملخّص:

شكّل ابن رشد لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة العربية في العصر الوسيط وعلما من اعلام الفلسفة عامة.ولا تقف اهمية ما خلّفه عند حد المشروع العقلاني التنويري الذي دافع من خلاله عن الفلسفة والعلوم في كتابه تهافت التهافت وعند حدّ محاولته فصل القول في مسالة هامة تخص العلاقة بين الحكمة والشريعة. إنه الى جانب ذلك وغيره ذلك الشارح الكبير الذي سهر على شرح المدونة الارسطية وعلى حماية

الإرث الارسطي بحفظ نصوصه .وهو قد خاض لاجل الدفاع عن فلسفة المعلم الاول جدلا عميقا مع نظرائه وسابقيه وعلى رأسهم ابن سينا محاولا من خلال ذلك فرض الفهم الصحيص لفلسفته وحماية موقعه كاكبر ممثل لأرسطو والفلسفة في تلك الجقبة.

وسيجد لاحقوه من الفلاسفة العرب واليهود في المغرب والاندلس في ما تركه لهم معينا لا ينضب وهو نفس المعين الذي سينهل منه المدرسيون اللّاتين لاحقا وعلى امتداد عضرالنهضة ثم الحداثة الاروبية. ويقدم لنا اسحاق هوزيك ، وهو امريكي من اصل يهودي مهتم بالترجمة وعمل بجامعة بنسلفانيا كقارئ للفلسفة في بداية القرن العشرين وعاش بين سنتي،1876-1939 في هذا المقال وصف دقيقا وتحقيقاجيدا لعمل الشارح الكبير وتثبتا من مخطوطاته ونشراتها المختلفة حماية لما قدمه ابن رشد تجاه ارسطو مركزاعلى بصمته الخاصة وإضافته التي لا يستهان بها.

[1] The philosophical Review ;Vol18.Issue 4(Jul ;1904)416-428 ;Corn University.J-stor2002

Abstract:

Ibn Rushd (Averroes) is considered one of the greatest figures of philosophy in twelfth century Arab-Muslim world and the rest. This reputation is not only ascribed to the influence of his revolutionary writings, at the time, advocated in his *Tahāfut al-tahāfut* where he defended the role of philosophy and science in worldly issues as well as his claim on 'reason' and 'religion' complementarity, but also to his role in explaining Aristotle corpus and protecting his works. And in that endeavor, he led fierce debates with his counterparts and predecessors such as Ibn Sina (Avicenna), trying to bring forth a clear understanding of his philosophy; in addition to establishing himself as Aristotle's best interpretor in that era.

As a result, his works have constituted the source of knowledge, later on, for many Arab and Jewish philosophers in the Maghreb, and for many Latin scholars as well, throughout the European Renaissance and modernity. In this article, Isaac Husik (1876-1939) a Jewish American and a reader of philosophy at the University of Pennsylvania, gives an accurate and detailed description of Ibn Rushd's works with scientific verifications of his manuscripts and various publications in order to preserve the great philosopher's original contributions towards his master focusing, in particular, on his personal interpretations and spirit.

عاش ابن رشد ما بين 1126 و1198 فكان معاصرا لكلّ من إبن ميمون 1135-1204وأبيلارد1179-1142 وقضى حياته في إسبانيا المحمّدية فكان آخر الفلاسفة العرب في هذه الرّقعة ولم تكن العائلة الملكية الموحدية الحاكمة في عصره تحبّذ البحث الفلسفي لما يقود إليه حسب إعتقادها من بدع وكفر. وفي ظلّ هذا النظام تمّ وضع محرّمات على الفلسفة والعلوم وكان طلابها ومعتنقوها عرضة للحظر والمحاكمة. وتمت مصادرة وإحراق الأعمال المتعلّقة بهذا المبحث الخاضع للمنع . وكنتيجة لذلك فإن الاهتمام بهذا البحث ولمرّة واحدة ذات بال كان كافيا لتأثير كبير على بقية أوروبا وعلى تحفيزها على التقليد والاندماج في هذا البحث ، وهو تأثير تم رفضه بسرعة. وإضافة إلى ذلك نجد ،وكنتيجة ثانية ، أن الفلاسفة من أصول عربيّة هم نادرون جدّا .ولقد تم فقد الكثير منهم إلى الأبد . ومن حسن الحظّ أن تمّت ترجمة أعمالهم إلى اللغتين اللاّتينيّة والعبريّة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد.
وفي خصوص هذا الأمر ،وفي ما يتعلّق بالترجمة العبرية لهذه الأعمال الفلسفية ،نحن مدينون إليها بالمحافظة على أعمال أغلب الفلاسفة العرب التي ضاع أصلها العربي. وهذا يصح على أعمال إبن رشد الذي أصبح لسبب غير واضح تمامًا المفكّر المفضّل لدى اليهود في إسبانيا و البروفانس و إيطاليا باستثناء أعمال أرسطو ،الذي أعتبر إبن رشد شارحه الأكبر بامتياز، كانت أعماله حوله غير متداولة باللّغة العربية. ولقد كانت هذه الأعمال منسوخة بأحرف عبرية وصالحة للإستخدام عند من يتقنون هذه اللّغة في الدول المحمّدية. ولكن في صورة انكشاف تناقلها حتى شفويا فإن على ناقلها أن يفرّوا من المحقّقين المحمديّين.
والى جانب أعماله في الطب والفقه وعلم الفلك والمسائل الفلسفية عرف إبن رشد خصوصا كشارح لأرسطو . وفي هذا السياق ترتكز شهرته بشكل خاص على ما يسمى بالشّروح الكبرى. ولقد كان إبن رشد أوّل من فاز بالذكر في جحيم دانتي.
ومن المعروف أن إبن رشد كتب شروحا حول كلّ أعمال أرسطو. ويصل ما أنجزه أحيانا إلى ثلاثة شروح منها الكبير والمتوسّط والوجيز. ويحتوي الشّرح الكبير على النصّ الأرسطي كاملا وعلى مناقشة مفصّلة لمقاصده .أمّا الشرح المتو سط فهو يحوي الكثير من المفردات الأولى للنص الأصلي مأخوذة من بعض فقراته و مشفوعة بسلخ لمحتوى الفكر الأرسطي . ويقفل ذلك طبقا للترتب والمنهج الواردين في النص الأصلي.
وفي الشروح الموجزة أو الملخصات أو الخلاصات الوافية يتخلى إبن رشد عن إتّباع الترتيب الوارد في المتن ليأتي بعرض لموضوع الرّسالة معتمدا لغته ومنهجه الخاصّين و ليوضّح المسألة تحت طائلة مناقشة للرسالة الأرسطية وليتناول من جهة الأمر المطروح وليصفّي حسابه من جهة أخرى مع سابقيه كالفارابي وإبن سينا وخاصّة هذا الأخير .
وكما قيل من قبل ، فإن أعمال ابن رشد الأصليّة الموجودة باللّغة العربية نادرة جدًا ، وتشكّل جزءًا صغيرًا مما كتبه .وعندما كتب إرنست رينان دراسته عن سيرة ""إبن رشد والرشدية" ، والتي لا تزال العمل الكامل الوحيد حول هذا الموضوع ،فإنه على الرّغم من عدم وجود مادّة جديدة حتى اللّحظة تستدعي توضيحا ومراجعة على الأقل في أحد اقسام هذا الكتاب ، فإن ما يبقى كل ما كان معروفًا و موجودا من النّصوص الأصلية من الرسائل الرشدية الأرسطية لابن رشد هي مخطوطة واحدة في فلورنسا و تحتوي على الشّرح "الأوسط" للأورغانون ، والمنطق ، والسياسة ، ومخطوطة ثانية في الأسكوريال في مدريد - تحتوي على شرح علم النفس.
و إلى جانب ذلك ، كان ما يعرف عن المخطوطات العربية المترجمة الى العبرية ملخّص وافي من الأرغانون والخطابة ، والشرح "الأوسط" حول كتاب الكون والفساد ، والأثار العلوية ، وعلم النفس ، وخلاصة وافية للسماع الطبيعي. وهذه الاعمال كانت موجودة في مكتبة باريس الوطنية وفي المكتبة البدليانية بأكسفورد ، التي تحوي إلى جانب ذلك وبنفس الأحرف شروح كتاب في السماء والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الأثار العلوية.
ومنذ ان ظهرت هذه الأعمال تتابع ظهور المخطوطات .فظهراثنان منها في مكتبة ليدن إحداها تضم الشّرح الأوسط للأرغانون والخطابة والشّعر والأخرى تضم الشّرح الكبير لكتاب ما بعد الطبيعة. وفي المجلّد الثّالث عشر من مؤلف أرشيف لتاريخ الفلسفة[1]1904-1905 يصف درنبارغ مخطوطا آخر موجودا في مكتبة الاكسوريال بمدريد يحوي شروحا لبعض الرّسائل الأرسطية الصغرى حول الفيزياء, وفي المجلّد عشرين(1906-1907)، وفي نفس القسم المخصّص للدوريات في مدينة بون ،فإن هورتن مترجم إبن سينا إلى الألمانية قد لفت الإنتباه إلى نشر الشّرح الأوسط لكتاب ما بعد الطبيعة في القاهرة قبل عامين أو ثلاث تحت إشراف مصطفى القبّاني دون ذكر مصدر المخطوط الذي تم إعتماده في هذه الطبعة.

[1] the *Archiv fur Geschichte der Philosophie*

ولقد أثبت فحص عمل الكاتب المذكور أنه لم يكن الشّرح "الأوسط" ، بل الخلاصة الوافية ، والإطّلاع الذي تمّ الحصول عليه من المحرّر ، القباني ، بيّن أن المعلومات التي تم أخذ النسخة منها في المخطوطة موجودة في المكتبة الخديوية في القاهرة ، وتحتوي على أعمال أخرى لنفس المؤلف ، والبروفيسور موريتز ، مدير المكتبة الخديوية ، يؤرّخ المخطوطة حوالي سنة700 للهجرة 1322 للميلاد.
ويغطّي هذا العمل الصّغير 85 ثمانية من الصّفحات المطبوعة بحجم كبير لأحد الأعمال الأكثر أهميّة لإبن رشد التي تقدّم لنا وجهة نظر الشّارح في ما يعتره نقطة تتويج الفلسفة ألا وهو مسألة العقول المفارقة والله. ولقد تحدّث إرنست رنان عن أهمية هذه الرّسالة أما سلمون مونك فقد قدّم عرضا موجزا لمحتوياتها بناء على التّرجمة اللاتينية وربّما العبرية لها. وإذا كان يوجد ما يعذرني في تقديم هذا الموضوع لهذه الجمعية [1]الآن فقد أقول أنه في المقام الأوّل لم يتم منذ ذلك الحين تقديم أي توصيف لمدى أهمية هذا العمل إلى حدّ الآن وأنه لا أحد من الدارسين لإبن رشد كرنان ومونك و شتاينشنايدر قد إطّلع على الأصل العربي لهذا النص الذي لم يصبح معروفا إلاّمنذ سنتين.
ومع ذلك ، من المؤسف أن طبعة القاهرة ليست جيدة ، وتعج بما هو إما أخطاء في المطبوعات أو أخطاء في المخطوطة. والنتيجة هي أنه بينما يساعدنا هذا النصّ بشكل قاطع على تصحيح التّرجمات العبرية واللاّتينية ، ولفصل الإستيفاءات العديدة عن النصّ الأصلي لابن رشد في هذه التّرجمات ، فإنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال الإستغناء عن الأخير ، نظرًا لوجود عيب في الطّبعة أو المخطوطة الأصلية ، وهو يساعدنا في كثير من الحالات على تصحيح النص العربي.

ومن بين الترجمتين التي يمكن الاستغناء عنها على الأقل هي العبرية ، وللأسباب التالية:
أن الترجمة اللاّتينية التي أنجزها يعقوب مانيتوس من العبرية قد تمّت في القرن السّادس عشر وتم نشرها في طبعة فينيسيا اللاتينية لأعمال أرسطو مع شروح إبن رشد. ولذلك إذا كنا متأكّدين من النص العبري ، فإننا لا نحتاج إلى النصّ اللاّتيني. فالعلاقة ليست هي نفسها بين اللغتين العبرية والعربية. ولا تتوفر لدينا سوى مخطوطة عربية واحدة موجودة ، وإذا حكمنا على الأمر إنطلاقا من نسخة القاهرة فهي ليست جيدة بشكل يتجاوز ما هو عادي. علما وأن هذه النسخة يعود تاريخها إلى القرن الرّابع عشر ، في حين أن التّرجمة العبرية كتبها موسى بن تيبون عام 1258 ، أي بعد حوالي ستّين عامًا من وفاة ابن رشد.
ولذلك فهي تستند إلى مخطوطة أقدم من تلك المذكورة ، وبما أنه هناك عشرة مخطوطات باقية من (التّرجمة العبرية) ، فهي لا تساعدنا في الوصول إلى نص ابن رشد الصحيح. ويجب ألا يغيب عنا اعتبار آخر عند النظر في القيمة النسبيّة للتّرجمة العبرية واللاّتينية للأصل عربي ، بصرف النظر عن إعتماد أحدهما على الآخر ، كما في هذه الحالة الخاصة.
واللغة العربية ، كونها لغة سامية ، يمكن ترجمتها بشكل جيّد إلى العبرية - وخلال سنوات عديدة من التّرجمة من الأولى إلى الثانية تم تحويلها ، لتشكل أسلوبًا فلسفيًا عبريًا على غرار اللغة العربية ، - ولذلك فإن الشّخص الذي هو على دراية باللّغتين ، وبالموضوع ، لا يجد صعوبة في إعادة تكوين النص العربي من التّرجمة العبرية. وأن تكون هذه النوعية من العلاقة موجودة بين اللغتين المذكورتين فإن هذا الأمر لا يحتاج إلى أن أذكره.

ولقد أسهبت في الحديث عن هذا الأمر ، لأنه من المتداول في بعض الأوساط وجود ميول للتقليل من أهمية الترجمات العبرية على أنها أقل قيمة ، كما أن ناشري النصوص الفلسفية العربية معتادون على تجاهلها ، في حين أنها قد تكون ذات قيمة كبيرة. وهذا ينطبق على رجال مثل ج.مولر و مهرن وشمولدرز و غيرهم. فمهرن يتحدث عنها على أنها ذات "قيمة مشتبه فيها" ، ويتساءل شتاينشنايدر عما إذا كانت العبارة عبارة عن غطاء لعدم قدرته على استخدامها.
أعتقد أن هذا هو السرّ في معظم الحالات. يعتقد ساشاو ، المستشرق بجامعة برلين ، أيضًا[2] "" man karin mit ihnen gar nicht anfangen." ".

[1] هذه الورقة أعدّت للجمعية الامريكية للفلسفة

[2] لا يمكنك حتى البدء معهم

ولقد إستخدم فاوستو لاسينيو التّرجمات العبرية في نشره لمقتطفات من منطق ابن رشد؛ ومن ناحية أخرى فإن مونك وشتاينشنايدر ، هما القادران حقًا على الحكم في هذه المسألة ، وكلاهما يرى أن الترجمات العبرية لها قيمة كبيرة ، وأن معرفة اللغة العبرية الوسيطة أكثر أهمية في دراسة الفلسفة العربية و من معرفة العربية نفسها.

وتستند الدراسة الحالية إلى النص العربي لطبعة القاهرة المذكورة أعلاه ، وعلى نسخة من الترجمة العبرية التي أعدها الكاتب الحالي في مقدمة المخطوطات السبع ، وعلى الترجمة اللاتينية كما هي موجودة في طبعة البندقية لأرسطو و إبن رشد في الترجمة اللاتينية لسنة1573.

وللحكم على الأمر إنطلاقا من النص العربي ، هناك عدد من الإقحامات في الترجمة العبرية ، واللاتينية تتفق دائمًا مع العبرية . ولكن بما أنه يوجد حذف هنا وهناك في النسخة العربية ، فإن المرء ليس متأكدًا تمامًا من أن بعض الاقتراحات الظاهرة في الترجمات ليست هي بالأحرى عمليات حذفً في النسخة العربية.

ينطلق ابن رشد من تقسيم العلوم والفنون الى ثلاثة أصناف :1نظري 2 عملي 3 منطقي او مساعد.

والهدف من النظري هو المعرفة وحدها في حين أن العملي والمعرفي من أجل العمل. والمنطق هو مساعد للآخرين. وتنقسم العلوم النظرية إلى فئتين: فئة الكلّي وفئة الخصوصي. ويعتبر الكوني الموجود على جهة الإطلاق وكذلك خصائصه الأساسية وهي تضم:

1) الديالكتيك

(2) السفسطة

(3) الميتافيزيقا.

أما الخصوصي فهو يتناول الموجود من زاوية كونه حالة معيّنة وهو يضم:

1 الفيزياء المغرقة في وجود متغير

2 الرياضيات التي تتناول الكيات المجرّدة من المادة. تتوافق العلوم الرئيسية الثلاثة ، الفيزياء ، الرياضيات ، والميتافيزياء ، مع ثلاثة أنواع من الوجود:

(1) الوجود في المادة (الفيزياء)

(2) الأشياء الموجودة في المادة ولكنها عولجت بصرف النظر عنها(الرياضيات)

(3) يتكون من جزأين :

(أ) المبادئ الموجودة في المطلق وليس في المادة (العقول المفارقة ، و أنفس السماوات)

(ب) الكليات المشتركة بين المحسوس والمعقول ، مثل الوحدة ، والتعدد ، والفعل ، القوة ، وما إلى ذلك. ويشكل الاثنان الأخيران موضوع الميتافيزيقيا. وفي خصوص الكليات يقول ابن رشد في موضع آخر أن الكليات بطبيعتها تلك ليس لها وجود ما بعد ذهني وهي ليست من نسج الدماغ. وهي ليست مجرّد مفاهيم. إنها موجودة بشكل موضوعي في الملموس ، لكن ليس ككلّيات. وصفة الكونية لا تكتسب إلاّ بعد أن يدركها العقل ويهبها العقل. ولأنها موجودة بشكل موضوعي في الملموس ، فإن لديها قوة إبداعية أو إنتاجية ، فالإنسان ينتج الإنسان ، ولكن ليس ككليات.

ويكمن خطأ الأفلاطونيين ، وفقًا لابن رشد ، في أنهم يجعلون من الكليات عللا فاعلة. ومن بين العلل الأربع ، تتعامل الميتافيزيقيا بشكل خاص مع العلل الصورية والغائية ، ومع الفاعلة أيضًا في معنى محدّد ليس قبل تأثيرها في الزمن ، أي في المعنى الذي تستخدم فيه في الفيزياء .

وهذا يجعل من المعنى الذي يدور في ذهن ابن رشد هنا أن الله هو مزيج من العلل الثلاثة المذكورة ، الصورية والغائية والفعّالة ، ولكنها لا تسبق الكون في الزمن لأن الحركة أبدية. وفي الفيزياء يتم النظر في الأسباب المادية والمتحركة دون غيرها. ; وسيتبين لنا أن ابن رشد يقسم العلة الفعالة إلى نوعين ، المحرّكةmovens والفاعلةAgens . الأول ينتمي إلى الفيزياء ، والثاني إلى الميتافيزيقيا. والأول ينتج الحركة فقط ، في تأثيره ، والثاني يعطيها الصّورة الذي تحدث بسببه الحركة.

وتعتمد الميتافيزيقا على الأسس الموضوعة في الفيزياء والرياضيات. ومن الأولى تأخذ فكرة المحرك غير المادي وتظهر كيف يتحرّك. ومن علم الفلك الرياضي تأخذ عدد المحرّكات ، بمعنى عدد الحركات في الأفلاك السّماوية لأن كل حركة لها محرك. وهكذا تنقسم الميتافيزيقيا إلى ثلاثة أجزاء.ويتناول الجزء الأول المحسوسات مجرّدة من وجودها وكذلك أجناسها بمعنى المقولات العشر وكذلك " الأحداث التي حدثت لها"αντο συμβεβηχοτα χαθ . أمّا الجزء الثاني فهو يهتم بمبدإ[1]ουσια أي العقول المفارقة فيحدد طبيعة وجودهم ، ويربطهم بمبدأهم الأول ، وهو الله.

وهذا الجزء يحدّد صفات هذا المبدأ وأفعاله ، وعلاقات الموجودات الأخرى به ، ويثبت أنه الكمال المطلق ، وأنه أول صورة وأنه الفاعل الأول. ويبحث الباب الثالث في مواضيع العلوم الخاصة ويدحض أخطاء المفكرين السابقين.و يقصد بالعلوم الخاصة المنطق والفيزياء والرياضيات.

وتشغل الميتافيزيقا نفسها بهذه المسألة لأن العلوم الخاصة لا تتحقّق من مبادئها الخاصة. وهذا هو مجال العلم الكلّي. ولا يمكن لعلم الجدل أن يفعل ذلك ، رغم أنه علم كلّي أيضًا لأنه يستخدم قضايا معترف بها ولكن ليس بالضّرورة صحيحة في براهينها. وقد تؤدي هذه البراهين إلى استنتاجات خاطئة. وحدها الميتافيزيقا تستخدم مقدمات حقيقية. ومع ذلك ، فإن الجزء الثالث ليس ضروريًا لعلم الفيزياء مثله في ذلك مثل الأول. (سيظهر من هذا أن إبن رشد لا يتّفق مع هربرت سبنسر.).

و تنقسم هذه الأجزاء الثلاثة من الميتافيزيقيا إبن رشد إلى خمسة فصول ، وتخصّص الفصول الثلاثة الأولى للجزء الأول من الموضوع ، أي المحسوس ؛ مجرّدا من الوجود ، ليهتم الفصل الرّابع من الجزء الثاني ، بالعقول المفارقة وبالله.

أما الفصل الخامس الذي كان من المقرّر أن يتطرّق إلى القسم الثالث من العلوم ، أي الى موضوعات العلوم الخاصّة ، فيبدو أنه لم يكتبه أبدًا ، لأنه غير موجود في اللّغة العربية ولا في التّرجمات. وإنه لأمر مؤسف أنه لم يكتبه ، لأنه تحت عنوان "دحض أخطاء المفكرين السّابقين" كان إبن رشد سيقدم لنا مادة تاريخية مهمة تتعلق بالفرق الفلسفية واللاهوتية في عصره.

وفي عدة مناسبات في هذه الرسالة ، نجده يشير إلى آراء المتكلمين ، وهي مدرسة علماء الكلام الفلسفي في تلك الأيام ، التي رفضها ببيان موجز ، مؤجّلاً مواصلة مناقشة مكتملة لمعتقداتهم إلى الفصل الخامس ، و يبدو أنه لم يكتب في ذلك شيئا.

إن غرض الميتافيزيقيا ومكمن قيمتها هو نفس الغرض من العلوم النظرية الأخرى ، أي كمال الأساس العقلي للتفكير.و تعتبر الميتافيزيقا أكثر أهمية في هذا الصّدد لأنها تحقّق كمال العلوم الأخرى ، حيث تؤدي إلى معرفة الأشياء الموجودة من خلال عللها الغائية ، وتتحقّق كذلك من مبادئ العلوم الأخرى. وبحسب نظام ترتيب التعليم ، تأتي الميتافيزيقا بعد الفيزياء ، لأنها تستخدم مبادئ معينة منصوص عليها هناك ، ومن هنا تسمى الميتافيزيقا. ومع ذلك ، فهي تأتي قبل الفيزياء من حيث الجوهر ، ومن هنا جاء إسمها الآخر وهو الفلسفة الأولى.

إن البراهين في هذا العلم هي من النوع الذي يسمى "العلامات " أو " المؤشرات " ("σημεια" أرسطو) ، بمعنى، أنّنا ننتقل من ما هو معروف بشكل أفضل لنا إلى ما هو معروف بشكل أفضل في حدّ ذاته ، أو بنفس المعنى أنّنا ننتقل من نتيجة إلى مقدمتها السابقة. وتعريف هذا النوع من الإثبات ، المعروف باسم الدلالة في اللغة العربية ، قدّمه إبن رشد في ملخّصه للمنطق على أنه حين لا يكون اللفظ الأوسط هو المقدّمة المفضية الى النتيجة ، وإنما هو سبب إستنتاجنا لها ، على سبيل المثال عندما نثبت أن القمر كروي إنطلاقا من شكل الهلال الذي يتّصف به نوره .فالضوء على شكل هلال ليس سبب كرويته ، ولكنه نتيجته. ومع ذلك ، فمن المعروف لدينا أن القمر كروي. إنه حقًا نوع من الاستقراء و ينبغي أن نسميه كذلك.

---

[1] حافظ بول ريكور في كتابه "الوجود،الماهية ،الجوهرلدى افلاطون وارسطو على المنطوق اليوناني" أوزيا" ουσια بدل مصطلح جوهر substance ريكور, بول: الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو ترجمة ابن ساسي, محمد. إنقزو, فتحي. الجربي, حبيب. محجوب, محمد. دار سيناترا-المركز الوطني للترجمة. تونس2012 -

أمّا باقي الفصل الأول فهو مكرّس لتعريفات المصطلحات المستخدمة في العلم ، على غرار الكتاب الخامس من ما بعد الطبيعة لأرسطو.

يبحث الفصل الثاني في المقولات العشر ، بمعنى أن المصطلح "موجود" يطبق عليها جميعًا ، ليس بشكل مترادف أو متماثل ، ولكن بمعنى القبلي والبعدي ، أو كما يسميه أرسطو ، προς νε، بمعنى بحكم مشاركتهم الأكبر أو الأصغر في الأوزياουσια أو الواقع. وتعتمد المقولات التسع وهي مقولات العرض جميعها على المقولة الأولى. وهي مستقلة عنهم.ولقد تم العثور على التعريف أولاً في الأوزياουσια. وفي المقولات الأخرى إذا وجد فهو في المطلق تعريف ثانوي.

وتتطابق الماهيات أو المفاهيم الكلّية للأشياء تطابقا كلّيا مع الأشياء نفسها ، وإلا فإن المعرفة ستكون مستحيلة. والأفلاطونيون ، الذين يضعون المفاهيم خارج الملموس ،هم بذلك إما يجعلون المعرفة مستحيلة ، أو يطلبون مجموعة أخرى من المفاهيم لفهم الأولى ، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

ثم إنه بذلك لا يتم إنشاء أو إتلاف الصورة أو المادة وهو ما يترتب عنه أن التّعريف لايمكن إنشاؤه أو إتلافه.

والكلّيات ككلّيات لا توجد إلاّ في العقل والكليات ككلّيات ليست ماهيات الأشياء فالأشياء المحسوسة مركّبة.وهذا مثبت من خلال طرحنا للسؤال لماذا؟ فهذا السؤال لا يمكن أن يكون بسيطا في تركيبته. ولا يمكننا إلاّ أن نسال لماذا هو- أ-؟ لماذا هو – ب-؟ والاجابة عن السؤال "لماذا؟": هي أحد العلل الأربع.

وعلى الرغم من أن الأشياء الملموسة مركبة ، إلا أنها لا تحتوي على العناصر التي صنعت منها في الوجود بالفعل in actu، أو أنها لن تكون سوى العناصر ، وهذا ليس صحيحًا.

يوجد في المركب شيء خارج العناصر مما يجعله على ما هو عليه ، وهذه هي الصورة.

وفي التعريف ، نجد أن والجنس يتوافق مع المادة و الاختلاف مع الصورة. المادة هي ما هي عليه في الوجود بالقوة in potentia.و الصورة هي ماهو فعلي و الأشكال الهندسية هي أيضًا ، لها نوع من المادة ، وبالتالي لها تعريف.

وللأشياء وجود ذو وجهين - محسوس ومعقول. والوجود المعقول هو الوجود المحسوس كما هو معروف .وإذا كان التعريف يحتوي على أجزاء ، فإن المركّب وحده له تعريف. والمادة والصّورة والأشياء البسيطة بشكل عام ليس لها تعريف. والإختلاف يرجع إلى المادة أمّا الوحدة فترجع إلى الصّورة. وعلى الرغم من كون المركبً من المادة والصّورة يمتلك تعريفًا ويحتوي على أجزاء ، فإن الفعلي هو الوحدة لأن الجمع بين المادة والصّورة يعني تحقيق لما هو بالقوّة.

يهتم الفصل الثالث بσνμβεβηχοτα χαθ αντοللمقولات العشر ، مثل القوّة والفعل، والواحد والكثير ، و المضادّات ومحدودية العلل الاربع وعلاقاتها ببعضها البعض. و ضيق الوقت لا يسمح لي بالدخول في التفاصيل ، ولذلك يجب أن أنتقل إلى رسم موجز لمخطّط الفصل الرابع.

أفضى بنا كل ما سبق إلى هذا الفصل الأخير الذي يثبت فيه ابن رشد إنطلاقا من خلود الحركة وجود محركات أبدية غير مادية موجودة بالفعل إضافة إلى مبدأ واحد ، وهو الله ، موجود كعلّة لكل علّة أخرى وكعلّة للكون.

وتستند براهينه على الكتاب الثاني عشر من ما بعد الطبيعة لأرسطو ، باستثناء أنه يطوّر بالتفصيل ما تركه أرسطو في صيغة خطوط عريضة. لذلك سأفترض مخطّط أرسطو كما هو متعارف عليه لأقول بعد ذلك بضع كلمات حول ما يختص به ابن رشد.

وفي استنتاجه لعدد الحركات والمحرّكات في الأفلاك السماوية (55) ، إستهل أرسطو مناقشته بدحض أي دوغماتية في هذا الموضوع قائلاً إن الموضوع يدخل في باب احتمال وهو ليس مجالا لليقين ، وأنه كان على استعداد لتبني إستنتاجات علماء الفلك في عصره وتعديلها كلّما رأى فيها إنارة للحقيقة وترك الباب مفتوحًا لمراجعة لاحقة تكون نتيجة لمعرفة أفضل للموضوع.

وهكذا يتبنى أرسطو تصحيح كالّيبوس لأودوكس فيما يتعلّق بعدد الأفلاك ، وهو الأمر الذي سيقوم بمراجعته عن طريق إضافة الأفلاك المضادّة.

ولقد أخذ ابن رشد ، الذي كان أيضًا عالم فلك إلى حدّ ما ، هذا التّلميح من أرسطو ، وتجاهل مخططات أودوكس و كالّيبوس و أرسطو نفسه ليتبنى مرة أخرى ومؤقتًا نظام بطليموس باعتباره أفضل ما كان معروفًا في ذلك الوقت ، قائلاً إن المسألة برمتها لا

تزال غير مؤكدة بسبب صعوبة الموضوع ونقص الأدوات. وهكذا يتبنى وجهة النظر القائلة بأن هناك 38 حركة ، 5 منها في الكواكب الثلاثة العليا ، زحل والمشتري والمريخ ، و 5 في القمر ، و 8 في عطارد ، و 7 في الزهرة ، وواحد في الشّمس ، ضمن فرضية غريبة وليس ضمن فرضية الحركة الدورانية ، لأن ذلك من شأنه القول بوجود فرضيتين.

هذا هو الرقم (38) المطلوب إذا افترضنا أن المحرك المسئول عن الحركة النهارية هو نفسه المسئول عن كل الحركات. وإذا كان هناك حاجة إلى محرّك واحد مختلف لكل من الكواكب السّبعة فسيكون هناك 45 محرّكا أو عقلا مفارقا في المجموع. فمن المثير للإهتمام أن نلاحظ هنا اقتراحًا قدّمه ابن رشد ، وهو أنه من الممكن أنه بدلاً من أن يتلقّى زحل حركته من مجال النجوم الثّابتة والكواكب الأخرى من زحل بالترتيب التقليدي ،فإنه ستأتي الشمس بجوار النجوم الثّابتة ، ثم زحل والباقي بالترتيب. وهذه الفكرة تلاحقه من خلال ملاحظة إعتماد الكواكب الأخرى على حركات الشمس في السّرعة والقرب.

هل سيكون من المبالغة أن نطلق على هذا التصوربأنه وصفً لنظرية مركزية الشمس؟

يبدو أن هذا التصوّر كان أصليًا عند إبن رشد لأنه لم يذكر أي سلطة لمفكّر آخر للتصريح بذلك.و لم يناقش أرسطو بالتفصيل وظائف وخصوصيات محرّكات الأفلاك ، أو علاقاتها ببعضهم البعض وعلاقتها بالمحرّك الأوّل أو الله. وهويقول عن الأخير أنه عقل خالص يتعقّل نفسه بشكل دائم ، وأن الأجرام السّماوية تتحرّك بشكل دائم ، ليس لأنه يحركها مباشرة ، ولكن لأنها مدفوعة بحبّ الله ورغبته.

سيقوم إبن رشد بسدّ النّقص القائم في عمل أرسطو.

فمحرّكو الأفلاك هم عقول خالصة ، والجزء العلوي من الوجود هو علّة الوجود السّفلي. ولقد وهبت الأجرام السماوية الحياة والعقل ، وحركاتها هي نتيجة للتّصوّر والرغبة. إنها تتصوّر الخير الذي هو كمالهم ، وتريد أن تصير مثله. وبقدر ما تكون الحركة أفضل فهي تقى كذلك .و بما أن الحركة هي الحياة فإن الاجرام السّماوية تتحرك باستمرار. ولا تحرك المحركات الأجرام السماوية فحسب ، بل هي تعطيها صورها التي تجعلها على ما هي عليه ، ومن ثم فهي بمعنى ما الفاعل Agens.

إن صور الأجرام السماوية هيّ ما يتصوّره من هم فوقها. أمّا فيما يخصّ المحركات أو المبادئ فكلّ واحد منها هو عقل خالص ووظيفتها هي المعرفة والتّصوّر. فهي غير مادية وغير متحرّكة. وإذا أردنا أن نحكم على الأمر انطلاقا من عقلنا الذي يعرف نفسه ، نستنتج أن كل عقل مفارق يعرف نفسه. ولكي تعرف نفسها ، يجب أن تعرف العقل الآخر الذي ترتبط بع وتتّبعه ، ومن ثم يجب أن تعرف علّتها ، وهي كمالها ، بمعنى معرفة المحرّك الذي يكون مباشرة فوقه ، وإن لم يكن بنفس الطريقة التي يعرف بها الأخير نفسه ، أو أنهما ستكونان معرفتين متطابقتين. ومع ذلك فإن العلّة لا تعرف تأثيرها ، وهو الأقل منها مرتبة ، ومن ثم فإن المحرّك الأخير ، أو الله ، الذي ليس له سبب أعلى منه ولا يعرف المحركين السفليين ، يعرف نفسه فقط.

ولكن إذا توقف إبن رشد عند هذه النقطة فإنه سينكر كلّ معرفة لله للأشياء الأدنى منه مرتبة ، وبالتالي سينكر كل العناية الإلهية. وهو بالطبع ليس مستعدًا للقيام بأي منهما لذلك فهو يقول إنه من السّخف أن أي شيء يجب أن ينبع من عارف qua- بماهوعارف - دون أن يعرفه الأخير ، وملاحظة الطبيعة هي كل ما هو مطلوب للتعرّف على إثبات العناية الإلهية. لذلك فهو يتنازل عن إستنتاجاته السّابقة ويجادل مرة أخرى إنطلافا من معرفة خواص العقل البشري لإثبات أن العقول العليا لديها معرفة بالجزء من الوجود.

و بما أن عقلنا ، كما يقول ابن رشد، ليس أكثر من تصوّر لنظام وطريقة هذا العالم وأجزائه في إشارة إلى علله القريبة والبعيدة ، فإن ماهية العقل ،وهي تنتج عقولنا (أحد المحركين للكرة القمرية) ،لا يمكنها أن تكون مختلفًة، إلا أن هذا العقل يفهم نفس الشيء بطريقة تفوق فهمنا. وينطبق الشّيء نفسه على العقل التالي فوق هذا العقل ، وهكذا إلى العقل الأول ، أو الله.

يترتب على ذلك أن الله يعرف نفس الأشياء التي نعرفها ، ولكن بطريقة أفضل. فالأمران كلاهما صحيح. معرفة الله عن نفسه مطابقة لمعرفته بالكون. ولكن ضرب العلم الذي يمتلكه الله ليس علمنا المألوف.

وبناء على هذا الحل الوسط ، أسس إبن رشد نظريته في الربوبية. فالله ليس مسئولا عن الشرّ ، لأن الشرّ مصاحب للمادة ولا يعلمه الله. ومعرفة بعض الأشياء أفضل من معرفة أشياء أخرى ، وهولا يجادل في عيب هذا القول أو نقصه ، بل على العكس من

ذلك هو يقبل الأمر . وجعل الله يعرف الجزئيات وإنقاذه من المسؤولية عن الشر بالقول إن الخير والشر يتعلّقان بنا فقط وأنهما غير موجودين عند الله هي عقيدة خطيرة.

ويبدو الأمر كما لو أن جميع الرجال العظماء الذين يقومون بعمل يصنع عصرا يحتاجون كمحفّز ، بالإضافة إلى علّة الحقيقة ، هو تجسيد للإنحراف عنها في شكل خصم شخصي يمكن أن يشحذوا ذكاءهم ضدّه ، وبالتالي يرتفعون إلى مراتب أعلى من الرجال الأقل درجة الموجودين حولهم. فأرسطو كان له أفلاطونه ، وأبيلارد كان له وليام شامبوكس الخاص به ،و كانط كان له وولف الخاص به ، وابن رشد كان له ابن سينا الخاص به. وهو لم يجد أقل من ثماني مناسبات في هذا الكتاب الصغير للدلالة على خلافه مع هذا الأخير ، وفي إحدى الحالات يعلن أنه لا يمكن التعويل على ابن سينا أبدًا عندما نذهب الى البحث عن الآراء الأصلية.

لقد كان المتكلمون ، أو المدرسيّون العرب ، مصدر قلق آخر لأرسطويته الصّارمة ، وهو لا يعاملهم بلطف كبير. يقول ابن رشد عن المتكلّمين: "إنهم لا يواصلون مناقشتهم ، من خلال القياس المنطقي المكون من مقدّمتين ، ولا يستخدمون المحمولات الأساسية". وهذه إدانة لمنهجهم غير الفلسفي ، لأن الطريقة غير المنطقية لا تساويها إلا طريقة أخرى يقول فيها ابن رشد عنهم: "إنهم لا يؤمنون بهذه الآراء (مثل إنكار السببية وما شابه) لأنهم يقودون إليها عن طريق التحقيق ، ولكن من أجل التّحقق بوسائلهم الخاصة من الآراء التي يتم تشكيل عقولهم بشأنها ، ودحض المبادئ المعارضة لهم ". ويتحدث موسى بن ميمون عنهم تقريبًا بنفس الكلمات. ولقد كنّا سنحصل على المزيد من المعلومات حول نظامهم لو كتب ابن رشد الفصل الخامس الذي وعد به حول مواضيع العلوم الخاصة.

وعلى الرغم من أن سمة الأرثوذكسية عند إبن رشد لا تحتل مرتبة عالية ، إلا أنه لا يزال ينتهز الفرصة للاقتباس من القرآن في حالات قليلة لتأكيد آرائه الفلسفية ، مثلا عند تناوله وحدة الله ، ومعرفة الله بالأشياء في هذا العالم ، و أهمية معرفة العقل البشري قبل البحث في فهم طبيعة الله.

لقد كانت الآراء كثيرة ومتنوعة بشأن ابن رشد كشارح لأرسطو وداعي لأفكاره. ولقد تم تمجيده ذات مرة من قبل اليهود والمسيحيين على حد سواء باعتباره الشّارح الأكبر لأرسطو بامتياز.ولقد تم تثمينه بنفس القدر في وقت لاحق في عصر النهضة. ولكن رجلا مثل بترارك يكرهه كراهية شديدة. ثم إنه ببساطة تم تجاهله ونسيانه لاحقا.

ولقد وجد إبن رشد في سلمون مونك مدافعا عنه يعتقد أنه لا يزال بإمكاننا إقامة صلة معه ذات فائدة في الوقت الحاضر. وسيكون الأمر قريبًا من الحقيقة ، على ما أعتقد ، إذا قلنا أنه كان في عصره أفضل ممثل لأرسطو ، وأفضل من أي من أسلافه في ذلك ؛ معتبرا أنه حُذف مرتين من النص الأصلي ، وأن الترجمات السريانية وقفت بين اليونانية والعربية .وقد كان إبن رشد شارحا فعالا ومخترقا في الشرح لكل الحدود بقدر لا يمكن تخيله. وعلى الرغم من عدم الحاجة الآن الى العودة لابن رشد لإقامة صلة بالنصوص الأرسطية إذ لدينا نصوص أرسطو والشّراح اليونانيين ، وفهرس بونيتز و أعماله، وأعمال تراندلنبرغ ، و وايتز ، و زللر ، وآخرين ، فإنه يمكن لنا دراسته باعتباره واحدًا من مصادر الفلسفة الوسيطة التي ستساعدنا على فهم رجال مثل ألبرتوس ماغنوس ، وتوما الأكويني ، ووليام أوكام بين المدرسيين ، وجيرسونيدس ، وفالاكويرا ، وكاسبي بين الفلاسفة اليهود في العصور الوسيطة المتأخّرة.

إسحاق أوسيك
جامعة بنسلفانيا.

من أجل حدٍّ أنطولوجيّ للجَمْعِ

أنطونيو نيغري

ترجمة الدكتور: عزالدين الرتيمي

1. جَمْعٌ Multitude، إنّه اسم محايثة، فالجَمْعُ إنّما هو مجموع فرادات، وإذا ما اعتمدنا هكذا معاينات ستظهر للتوّ شبكيّة الحدّ الأنطولوجيّ الذي يهمّ ما تبقّى من واقعيّة، شريطة تحرّر مفهوم الشعب من التعالويّة. إنّنا لعلى بيّنة من تشكّل مفهوم الشعب في التقليد المتواتر في الحداثة. إنّ هوبس وروسّو كما هيغل، وإن كلٍّ بحسب منظوره كما كلٍّ بحسب طريقته، هم من أنتجوا مفهوم الشعب من خلال تعالويّة السيادة؛ لقد ترسّخ في عقول هؤلاء الكتّاب أنّ الجمع هو الاحالة على الفوضى والحرب. وعلى هذا الأساس يعتمل الفكر الحديث داخل سياقين؛ ونعني تجريد كثرة الفرادات وتوحيدها تعالويّا تحت مفهوم الشعب من ناحية، أو إدراج مجموع الفرادات (المشكّلة للجمع) لتشكيل كتلة أفراد من الناحية الأخرى. إنّ الطبيعانيّة الحديثة سواءً في منحاها التجريبي أو المثالي إنّما هي على الدوام فكر متعالي ونفور من مسطّح المحايثة. بيد أنّ نظريّة الجمع وعلى العكس تماما إنمّا تودّ الاقرار في قرارة نفسها، أن ليس ثمّة بالمرّة ملكيّة أفراد، كلّ ما هنالك فرادات في حلٍّ من كُلّ تمثيليّة.

2. جمعٌ، بما هو مفهوم طبقة. إنّ الجمع وعلاوة على كونه دائم الإنتاج، فإنّه في حركة لا تعرف الهدوء، فإذا تحدّثنا على جهة التزمين، فإنّ الجمع منهك في مُلكه داخل الإنتاج. أمّا على جهة الحيّز فإنّ الجمع مُستغلٌّ كذلك مادام مقوّما للمجتمع الإنتاجي، كما للتعاون الاجتماعيّ للإنتاج. إنّ مفهوم "طبقة جمعٍ" يمكن فهمها في ما أبعد من مفهوم طبقةٍ عمّاليّةٍ، ولعمري فلمفهوم الطبقة العمّاليّة محدوديّة من زاوية نظر الإنتاج (إنّه يظمّ عمّال المصانع لا غير). أمّا من زاوية نظر التعاون الاجتماعي (فإنّه لا يظمّ سوى القلّة القليلة من مجموع الإنتاج الاجتماعي). إنّ السجال الذي أدارته روزا لكسومبرورغ ضدّ العمّاليّة المنبثقة من العالميّة الثانية وكذلك ضدّ الأرسطقراطيّة العمّاليّة، إنّما كان بمثابة الحدس لاسم الجمعِ، إذ ليس من المصادفة أن يتضاعف سجالها ضدّ العمّال الأرسطقراطيين مع هجماتها ضدّ القوميّة المستجدّة إبّان الحركة العمّاليّة في عصرها.

إذا ما عاينّا الجمعَ من حيث هو مفهومُ طبقةٍ فإنّ دلالة الاستغلال ستفهم على جهة الاستغلال للتعاون، ونقصد بالتعاون هاهنا تعاونا للفرادات وليس للأفراد، ونعني استغلالا لمجموع الفرادات كما للشبكة التي تشكّل المجموع وكذلك المجموع المشكّل للشبكة...إلخ. لا مشاحة أنّ النمذجة "المحدثة" للاستغلال (تلك التي تعيّنت مع ماركس) متوافقة مع نمذجة للإنتاج يكون فيها الأفراد هم أصحاب القرار، هذا على اعتبار أوحد مأتاه أنّ ثمّة أفرادٍ على بيّنة من أنّ بؤس العمّال مردّه قانون القيمة. ثمّ أنّ مفهوم طبقةٍ (من حيث هو تعدّد لا متعيّن من الأفراد) هو الآخر مفهوم عيار، والزائد إلى هذا فقد تمّ صقله خلال هذه النهاية للاقتصاد السياسي للعمل. وبهذا المعنى فالترابط وثيق بين الطبقة ورأس المال بمثل الترابط بين الشعب والسيادة. وليس من باب اللغو حينما نظيف لنقول أنّ مفهوم الشعب ذاته عيار خصوصا في النسخة المشتقّة من الاقتصاد السياسي سواء الكاينزي أو الرفاهيّ. إنّ استغلال الجمع في مدارات المعركة التي لا يمكن قياسها، إنّما هو سلطة وقد تشابكت مع فرادات خارج العيار أو في ما أبعد منه، لأنّه من عيار آخر.

إذا ما عرّفنا هذا العبور التاريخي على جهة ما هو عبور إيبوخيّ (في المعنى الأنطولوجي)، فإنّ ذلك يعني أنّ الخاصيّات أو العُددِ التي للعيار في مرحلة ما إنّما تكون محلّ سؤال جذريّ. إنّنا نحيا اليوم هذا العبور الذي لم يَبُحْ بعد بأنّ ثمّة خاصيّات أو عُدَدٍ جديدة للعيار هي بصدد التشكّل عندنا.

3. جمعٌ، بما هو مفهوم **اقتدارٍ**. علاوة على تشخيصنا للتعاون نودّ كشف أنّ مجموع الفرادات متنتّجة من هذا العيار المغاير. إنّ هذا الاقتدار لا يبحث عن مجرّد الانتشار بقدر ما يراهن بالأساس على الانغراس في جسدٍ بكيفيّة يتحوّل فيها لحم الجمع إلى جسدِ عقلٍ فعّال عام. إنّنا نودّ اعطاء هذا العبور حقّه، أو قل إن شئت معاينة هذا العبور لتعبيرة الاقتدار عبر خطوط ثلاثة للقوّة.

أ. اعتبار الجينيالوجيا التي للجمع من خلال المرور من المُحدثِ إلى ما بعد المُحدثِ (أو قل بلغة أخرى من الفورديّة إلى ما بعد الفورديّة). إنّها الجينيالوجيا المُمَأْسَسَةُ عبر الصراعات التي تخوضها الطبقة العمّاليّة مستبطنة كلّ ضروب الانضباط الاجتماعيّ للـ"حداثة".

ب. اعتبار الاتّجاه نحو العقل الفعّال العام، أي الاتجاه التأسيسي للجمع نحو الأشكال التعبيريّة للإنتاج والتي تكون ماديّة وفكريّة على الدوام، لتظهر على جهة التوقيع المطلق الجديد للعقل الفعّال العام في العمل الحيّ.

ج. اعتبار الحرّية والفرح (ولكن، أيضا الأزمة والخوف) داخل هذا العبور المستجدّ الذي يَفهم من داخل متّصله ومنفصله أشياء من مثل حالات الكمون والتمدّد التي تعيد تشكيل الفرادات.

المسخوط الثوريّ والذي هو بالاسم: جمعٌ

من الضرورة بمكان أن نلفت النظر أكثر للاختلافات التي تُمايز مفهوم الجمع عن مفهوم الشعب. فالجمع لا ينقال ولا يُعرك داخل السياقات التعاقديّة (وأعني بالتعاقديّة تلك التجربة الإمبيريقيّة التي استغرقت الفلسفة المتعالية). كما يُعرف الجمع في معناه العام جدّا عبر التمثيل، لأنّه كثرة لا يحدّها القيس. يعرض الشعب دائما على هيئة وحدةٍ، في حين أنّ الجمع لا تمثيليّ لأنّه مسخوط بالنسبة للعقلانيّات التيولوجيّة والمتعالية للحداثة. وعلى خلاف مفهوم الشعب يحيل مفهوم الجمع على فرادة متكثّرة وكلّي عيانيّ. وفي الوقت الذي يجسّد الشعب جسد اجتماعيّ فإنّ الجمع وعلى خلاف ذلك إنّما هو التجسيد العيانيّ للحم الحياة. وإذا ما أردنا بيان تعارض الجمع مع الشعب فإنّنا سنعثر على ما يتعارض مع الطبقة والعامة. إنّ الطبقة شأنها شأن العامة إنّما هي ملفوظات دالّة على قوّة اجتماعيّة لا عقلانيّة وارتكاسيّة، لا بل خطيرة وعنيفة، ولهذا السبب بالذّات كان تطويعها أمرا يسيرا. إنّ الجمع محرّك اجتماعيّ نشِطٌ، إنّه كثرة بصدد الفعل. يكفّ الجمع عن أن يكون وحدة بمثل ما تعيّن الشعب ، إذ وعلى خلاف الكتل أو العامة إنّما نبحث عن **تصيّره إمكان تنظيم**، وبهذا المعنى يكون محرّك نشِط للانتظام الذاتي. من أعظم فضائل مفهوم الجمع أن مكننا من تحييد عديد الحجج الحديثة المُقامة على "الخوف من الكتل" أو "الرعب من الأكثريّة". حجج، كانت مطيّة شكل من المخاتلة لتقبّل خوفَنا والرضى بعبوديّتنا.

أيّ مهمّة للجمع من وجهة نظر السلطة؟ من البيّن أنّ السلطة لا حول لها ولا قوّة على اعتبار أنّ الترتيبات التي تهمّها يمكن حصر تمايزها كما يلي: وحدة الذّات (الشعب) ونمط شكله (سلعنة، أرستقراطية، أو ديمقراطيّة سواءً البسيطة أو المركّبة). يُعرض التغيير الراديكالي لنمط الإنتاج عبر هيمنة قوّة العمل اللّاماديّة وكذلك العمل الحيّ التعاونيّ - ثورة أنطولوجيّة، سواءً في المنـــحى الإنتاجيّ أو البيوسياسي في المعنى العميق للكلمة - ومن شأن كلّ ما تقدّم أن يقلب احداثيّات "الحوكمة الرشيدة" ويُطيح بالفكرة الحديثة التي هلّل بها مطوّلا روّاد الرأسماليّة والمبشّرين بفاعليّة جمعاويّة تتوافق مع التراكم الرأسمالي.

يدرجنا مفهوم الجمع في عالم جديد كل الجدّة، بل يرمي بنا في أتون ثورة هي بصد التشكّل، وداخل هذا الثورة لا نودّ أن يُنظر لنا من حيث كوننا مساخيطٌ. ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر وفي أتون الثورة التي قَدّت الحداثة كان غارغونتيا (Gargantua) وبانتاغريال (Pantagruel) عمالقة إبداع لأشكال جذريّة للحرّية وللخلق، فقد اجتازا الثورة ليوقّعا معا على الهيئة

العميقة للتصيّر أحرارا. ما أحوجنا اليوم إلى عمالقة ومساخيط جُدد قادرين على تشبيك الطبيعة والتاريخ، العمل والسياسة، الفنّ والخلق ليظهروا لنا السلطة الجديدة ويعلنوا عن ميلاد العقل الفعّال العام ويكشفوا عن هيمنة باتت حاقّة على العمل اللاماديّ وعلى إبانة الرغبات المجرّدة الجديدة كما على نشاط الجمع الذي يسوس الإنسانيّة. ما أحوجنا إلى رابيلي[1] (Rabelais) جديد لا بل إلى رابيليين جُدُد كثُر. ولنختم، علينا أن نكون على بيّنة من أنّ اللحم هو أسطقسّ الجمع، ونعني الجوهر الحيّ المشتركيّ حيث يتصالب الجسد والعقل الفعّال دونما تمايزٍ. "ينأى اللحم عن أن يكون مادة أو روحا أو جوهرا" هكذا يقول مرلوبنتي. "علينا بتفعيل مفهوم "الأسطقس" المغرق في قدمه لاستخدامه في حديثنا عن الماء والهواء والتراب والنار في المعنى الذي تكون فيه أشياء عامّة، أي ضربٍ من المبدأ غير القابل للتجزئة لينقلب منقلب ملكيّة مشتركة. وبهذا المعنى يكون اللحم أسطقسّ الكينونة[2]".

ها قد صار اللحم كما الجمع محض إمكانيّة من حيث كونهما قوّة لا متشكّلة للحياة، لا بل قل أسطقس الكينونة. وها قد وُجِّهَ اللحم كما الجمع نحو امتلاء الحياة. إن المسخوط الثوريّ الذي هو بالاسم جمعٌ والذي أبصر الثورة في نهاية الحداثة، إنّما يبحث حثيثا على تحويل لحمنا لشكل جديد للحياة. نودّ أن نبيّن من زاوية نظر مغايرة حركة الجمع هذه والتي تتوجّه من اللحم إلى الأشكال الجديدة للحياة، إنّها حركة جوّانيّة هي من قوام العبور الأنطولوجي. أودّ أن أقول أنّ اقتدار الجمع **منظورا إليه فعل فرادات** هم مُشكّليه بإمكانه أن يكشف لنا عن ديناميكيّة تخصيبه كما عن كثافته وعن حرّيته، إضافة إلى كونه إنتاج سلعٍ واعادة إنتاج للمجتمع على العموم، فإنتاج الفرادات هي بالأحرى إنتاج متفرّد لذاتيّة جديدة. لكن علينا ألّا ننكر عسر هذه المهمّة في أشكال الإنتاج اللّاماديّة التي تطبع عصرنا، إذ من العسير كشف التمايز بين إنتاج السلع وإعادة إنتاج الذاتيّات، فلا مندوحة من اقتران وجود سلع جديدة بالحاجات المستجدّة، كما لا إمكان لإعادة إنتاج الحياة من دون رغبة فاردة.

علينا التأكيد هاهنا على الاقتدار الشامل للسيرورة، والتي تتواشج بين الشمول والفرادات وتُقدّ عبر ايقاعٍ هو في الآن سانكروني من خلال روابط محكومة إلى حدّ ما بالتوتّرات (يمكن الاقرار أنّها شبكيّة)، وكذلك دياكروني يُقدّ عبر ايقاعات واشراقات كما عبر التطوّر والأزمات للتعبئة والتذييت الذي هو من قوام التدفّق. أو لنقل بإيجاز أن إنتاج الذاتيّة أو قل التنتّج الذاتيّ إنّما هو في نفس الآن [محض] إنتاج للتناسق الذي للجمع، هذا على اعتبار أن الجمع هو بالجوهر مجموع فرادات. لا حاجة للتلميح الآن أنّ مفهوم الجمع (وهذا هو المهمّ) إنّما هو مقوّم سرمديّ بل محض مجاز معتبرين في ذلك عسر تملّك وحدة الكثرة خارج سياق طفرة التعالي الديالكتيكي إلى حدّ ما (بمثل ما عاينّا الفلسفة من أفلاطون إلى هيغل مرورا بهوبس)، خصوصا إذا ما كنّا على بيّنة من أنّ الجمع (أي الكثرة التي لا ترغب في أن تُتَمثّلَ داخل الإدراج الديالكتيكي) إنّما يودّ أن يكون متفرّد وذاتيّ. بيد أنّ هذا الاعتراض يضلّ ضعيفا، فالإدراج الديالكتيكي يضلّ بلا جدوى لأنّ وحدة الكثرة بالنسبة للجمع ليست شيئا آخر غير الحيّ، ونحن نعلم أنّ الحيّ لمن العسير إدراجه في الديالكتيكا، اضافة إلى أنّ عُدّة إنتاج الذاتيّة والتي تجد في الجمع تجلّيها المشتركيّ، إنّما تينع على هيئة ممارسة جماعيّة أو قل إن شئت على هيئة نشاط دائم التجدّد لتقويم الكينونة. **إنّ اسم "الجمع" هو الآن نفسه ذاتٌ ونتاج الممارسة الاجتماعيّة.**

الجمع أيضا هو بالاسم جمعُ جسدٍ

بات من الواضح أن أصول السجال حول الجمع موجودة سلفا في ترسّبات الافتكار التجريبي للفكر عند سبينوزا، كما لا يفوتنا أن نؤكّد هاهنا على أهميّة السبق السبينوزي. إنّنا جسد ولا شيء سوى جسد، وبأكثر تحديد، نحن جسد مقتدر، تلك هي الإحداثيّة السبينوزيّة الخالصة. "لازلتم تجهلون مستطاع الجسد". فالجمع هو بالاسم جمع جسدٍ وقد تحدثنا عن هذا التعيّن حينما شدّدنا على "الجمع بما هو اقتدار". يُعرض الجسد داخل تجربة تقويم الجمع إذا أوّلانيّ، سواء في الجينيالوجيا أو في الاتّجاه، وسواء في البدء أو في المنتهى، إلّا أنّ ما تقدّم لا يفي الغرض، إذ علينا اعادة التحليلات السابقة على ضوء الجسد، ونعني اعادة النظر في النقاط من أولها إلى ثالثها واشباعها داخل عين المنظور.

[1] - كاتب فرنسي (1483. 1553) من روّاد المنزع الإنساني في عصر النهضة.

[2] - M. Merleau Ponty, *Le visible et L'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 184.

1. حيث حُدّ اسم الجمع في مقابل مفهوم الشعب، هناك حيث ذكر الجمع على أنّه مجموع فرادات، إذ علينا ترجمة هذا الاسم من منظور الجسد، ونعني بلورة عُدّة جمعِ الجسد. وحين نعير الاهتمام بالجسد فإنّنا لا تغبط الجسد حقّه بل يبلغ بنا الاقرار مبلغ القول كلّ جسد هو جمع. وحينما يتمّ التهجين على/ في الجمع فإنّنا نهجّن جمعا وجمعا، هاهنا ستُمزج الأجساد وتتلاقح وتُهجّن ثمّ تتحوّل. إنّها بمثابة أمواج نهر في تتدفّق أبديّ وتحوّل متبادل على الدوام. تحتوي ميتافيزيقا الفرديّة (و/ أو الشخص) أسطرة مروّعة حول جمع الأجساد. لا إمكان على الإطلاق لوجود جسد منعزل، وهذا ما لا يمكن تحليله حتّى، وحينما نحدّ الانسان على جهة ما هو فرد، وننظر إليه على جهة كونه نبع تأسيسيّة للحقوق والملكيّات، عندها نزيد من عُزلته لأنّ النقيّ لا يكون إلّا في علاقة بالآخر.

تبيّن لنا إبّان معركة كلّ أشكال ميتافيزيقا الفرديّة ضدّ الجسد، أنّ اقصاء الجمع المشكّل له إنّما هي المطيّة لاقصاء جمع الأجساد. إنّ التعالويّة هي مفتاح كلّ ميتافيزيقا الفرديّة كما هي نبع ميتافيزيقا السيادة. ولكن، وعلى الضدّ ومن منظور الجسد، لا وجود لشيء آخر غير العلاقة والتجربة. إنّ الجسد عمل حيّ وإنّه بهذا المعنى الفارد تعبيرة وتعاون، وبهذا المعنى أيضا بناء ماديّ للعالم كما للتاريخ.

2. حيث عركنا الجمع على جهة ما هو مفهوم طبقة، وبالتالي الجمع من جهة ما هو ذاتُ إنتاج وموضوع استغلال، يُصبح من الممكن للتوّ إدراج الامتداد الجسديّ، لأنّه من البيّن بنفسه أنّ داخل الإنتاج كما داخل الحركات وداخل العمل كما داخل الهِجْرات، ثمّة أجساد هي مدار الرهان. دائما ما يكون نشاط الأجساد في كلّ الأبعاد وفي كلّ التعيّنات الحويّة كما في كلّ إنتاج، قوّة إنتاجٍ، بل غالبا ما يكون مادة أوليّة. ومن جهة أخرى لا نعثر على خطاب ممكن حول الاستغلال يلامس إنتاج السلع أو بخاصة اعادة إنتاج الحياة يكون بمنأى عن الملامسة المباشرة للجسد. علينا أيضا النظر بعين الواقعيّة ونحن نحاور مفهوم رأس المال، متمثّلين لتحليل الآلام المفروضة على الجسد، ونعني الجسد المكسيّ عبر لفاف أكان مشوّها أو عطوبا ليردّ على الدوام إلى حالة المادة الإنتاجيّة؛ مادة مساوية للسلعة. وإذا كنّا لا نرغب في اعتبار الأجساد قد رُدّت وببساطة إلى السلعنة سواء في الإنتاج أو في اعادة الإنتاج للمجتمع الرأسمالي. وإذا ما رُمنا التشديد على اعادة التخصيص للخيرات كما على اشباع الرغبات وكذلك على التحوّلات الرهيبة كما على ازدياد اقتدار الأجساد المتعيّنة عبر الصراع الذي لا يكفّ ضدّ رأس المال. وبمجرّد تعرّفنا على هذا التناقض الهيكلي في إطار الإنتاج التاريخي للتراكمي، علينا وقتئذ طرح أشكال حلّه على أرض تحرّر الأجساد ومشروع الصراع المراهن على هكذا نهاية. بإيجاز شديد، لا إمكان لعدّة ماديّة للجمع إلّا متى وعينا شديدا بأولويّة الأجساد والصراع ضدّ الحيف.

3. ما دمنا قد اعتبرنا الجمع على جهة ما هو اسم اقتدارٍ وبدء جينيالوجي وتوجّه وأزمة وتحوّل، فإنّ الخطاب سيتأوّج إذا على أساس انقلاب عين للأجساد. فالجمع هو جمع أجسادٍ، وما الاقدار سوى عبارة له؛ لا فقط من جهة كونه مجموع بل وأيضا على جهة ما هو فرادة. تحتوي كلّ مرحلة تاريخيّة للتطوّر الانساني (للعمل كما للسلطة، للحاجات كما لإرادة التغيير) على انقلابات عين فردانيّة للأجساد. يلفّ الماديّة التاريخيّة أيضا قانون للتطوّر، إلّا أنّ هذا القانون وعلاوة على كونه عديم الضرورة فإنّه خطّي وأحادي الجانب، إنّه بالأحرى قانون تقطّعات وقفزات وتأليفات لا متوقّعة، إنّه قانون دارويني، أو قل إن شئت، نتاج التحتيّ أو هو الافراز المتعيّن لمواجهة هيرقليطيّة وتيليولوجيا عشوائيّة، لأنّ علّة المنقلبات المستثمرة للجمع في مجموعه وللفرادات على جهة ما هي جمعٌ، ليست بالمرّة شيء آخر غير الصراعات والحركات ورغبات التحوّل.

سلطة سياديّة و اقتدار أنطولوجيّ للجمع

لا نودّ ممّا تقدّم نكران أنّ للسلطة السياديّة قدرة على إنتاج التاريخ كما على إنتاج الذاتيّة، إلّا أنّ لهذه السلطة السياديّة وجهان؛ ففي المقام الأوّل يمكن لإنتاج السلطة الفعل في العلاقة والتي لا يمكن تلافيها، أو قل إن شئت أنّ السلطة السياديّة (من جهة ما هي علاقة قوى) القدرة على اصطناع سلطة غريبة تكون بمثابة المشكل من أجل حدّه. أمّا في المقام الثاني في العلاقة ذاتها التي تؤسّسها كما في الضرورة التي ترعاها حيث تجد حدّها. تُعرض العلاقة في السيادة إذا في المقام الأوّل على جهة العائق (هنا حيث تتفعّل السيادة من داخل العلاقة). كما تُعرض في المقام الثاني على جهة الحدِّ (هنا حيث ترغب السيادة في نفي العلاقة، إلّا أنّ

مسعاها يخيب). إلّا أنّه وعلى خلاف ذلك، فإنّ اقتدار الجمع (ونعني اقتدار الفرادات التي تعمل وتفعل كما تعصِي في بعض الأحيان وهو صنو تقوّمها) قادرة لا محالة على الاطاحة بهذه العلاقة التي للسيادة.

نخلُص إذا إلى محصّلتين، ("يمكن لإنتاج السلطة السياديّة اختيار العائق، إلّا أنّها لا تقدر على عبور الحدّ الذي مَأْسَسَتْهُ عبر علاقة السيادة"، أمّا "سلطة الجمع فبإمكانها في المقابل الاطاحة بعلاقة السيادة، إذ لا مقوّم للكينونة سوى إنتاج الجمع") والذي بإمكانه أن يتقوّم حيّز انفتاحٍ لأنطولوجيا الجمع في الظهور حينما يتقوّم التعيّن لإنتاج الجمع من أجل أن يُحدّ على أرض الواقع. إنّه لبإمكاننا داخل المنحنى النظري عرض مسلّمة الاقتدار الأنطولوجي للجمع داخل - على الأقلّ - أرضيّات ثلاث:

تهمّ الأولى نظريّات العمل: حيث بإمكان علاقات التحكّم (على أرض المحايثة) أن تُكشف على جهة العلاقة المتقلّبة؛ فالعمل اللّامادي والفكريّ وبإيجاز، المعرفة، لا تتطلّب أيّ تحكّم البتّة من أجل أن تتصيّر تعاونا وتنتج بالتالي تأثيرات كونيّة. إذ وعلى الضدّ فإنّ المعرفة منفرطة وعلى الدوام بالنسبة للقيم (التجاريّة) المنتشرة داخلها.

أمّا في المقام الثاني، فإنّ الرهان سيجري مباشرة على أرض الأنطولوجي، ونعني داخل تجربة المشترك (والذي لا يطلب تحكّما ولا يحتاج استغلالا)، والذي يُعرض على هيئة الأساس والذي يلحق أيّ افتراض تغييري إنسانيّ إنتاجيّ، و/ أو اعادة إنتاجي. تُعدّ اللغة الشكل الأساسي لتقوّم المشترك، وفي حال تقاطع العمل الحيّ واللغة وعُرفا على جهة المَكَنَةِ الأنطولوجيّة فإنّ التجربة الخلّاقة للمشترك ستكون مُتحقّقة.

أمّا في المقام الثالث، فهنا يُعرض اقتدار الجمع على أرض السياسة المابعد حديثة، متبيّنين هاهنا استحالة وجود الشروط الضروريّة لمجتمع حُرٍّ، أن يحيا وأن يعيد التنتيج في غياب انتشار المعرفة وتعيين المشترك. ومن البيّن أنّ الحرّية على جهة ما هي تحرّر لمدارات الحكم، لا تنعطي ماديّا إلّا عبر تطوير الجمع وتقويمه جسدا سياسيّا للفرادات.

في الردّ على الاعتراضات

أودّ الآن الردّ على بعض الاعتراضات التي وجّهت لهذا الذي قلنا أنّه جمعٌ سواء في ما تقدّم أو في ما يهمّ تشكيل المفهوم. ثمّة حزمة أولى للاعتراضات مرتبطة بالتناول الذي نجده عند فوكو وإلى الاستخدام الذي اعتمده في حدّ الجمعِ. تُشدّد هذه الاعتراضات على الإدغام غير الملائم والذي سيبرز بين المفهوم الكلاسيكي للشعب ومفهوم الجمع، إنّه التشديد على جنس من الإدغام والذي لا تكمن خطورته فقط في المنحى الايديولوجي (حيث تجثم ما بعد الحداثة على الحداثة كما فعل المستأجرين بلهيب الحداثة، أولائك الذين يرون عصرنا بما هو عصر تهاوي الحداثة)، بل تكمن الخطورة أيضا في المنحى الميتافيزيقي حيث يُعرض الجمع على جهة التعارض الديالكتيكي مع السلطة. إنّني لمتّفق تمام الاتفاق مع النقطة الأولى، فعصرنا أبعد ما يكون عن عصر "حداثة متأخّرة"، إنّه بالأحرى عصر "ما بعد مُحدث". إذ ثمّة قطيعة إيبوخيّة تمّ انجازها. إلّا أنّني أعترض على هذه الملاحظة الثانية لأنّني لا أرى وجاهة في الإحالة إلى فوكو في الوقت الذي يتصورون فيه أنّ تعريفه للسلطة اقصاء للتناقضيّ. فمسار تفكيره وعلى خلاف ما يتصورون لم يكن دائريّ بالمرّة، فأنت لا تجد البتّة في تعريفاته للسلطة ما قد يرمي بنا في لعبة التحييد. وعار عن الصحّة الاقرار أنّ ميكرفيزيائيات السلطة تتطوّر في كلّ مناحي المجتمع من دون قطيعة مؤسّساتية بين المُهيمنين والمُهَيْمن عليهم. إنّنا نجد مع فوكو وعلى الدوام تعيينات ماديّة ومدلولات متعيّنة، إذ لا وجود عنده للتطوّر الذي يفتحنا بشكل قطعي على توازن جيّد. ومن ثمّة لا وجود لمخطّط مثالي لتطور تاريخي. وإذا تثبّت كلّ مفهوم بشكل جيّد لأركيولوجيا مخصوصة فإنّه سيكون مفتوحا على جينيالوجيا لا تُدرِكُ فيها المستقبل.

إنّ إنتاج الذاتيّة بصفة خاصّة وعلاوة على تنتّجها وحدّها عبر السلطة فإنّها لا تتوانى في تطوّر انفتاح المقاومات عبر رجاحة عُدَدٍ لا تقاوم. إنّ الصراعات هي التي تحدّد الكينونة بحقّ، إنّها ما تُقوّمها وهي دائمة الانفتاح، إذ وحدها السلطة الحيويّة باحثة عن

شموليتها. وتُعرض النظريّة الفوكويّة في الواقع على جهة التأليف لنسق جهوي لمؤسّسات الصراع والصدامات والاشتباكات، كما تفتح هذه الصراعات التناقضيّة على آفاق متعدّدة الجوانب وهذا ما يوصلنا إلى سطح علاقات القوّة كما لأنطولوجيا الهو عينه. لا حاجة بالمرّة للعودة إلى الاعتراض (تحت مسمّى الخارجيّة المحضة) بين السلطة والجمع. ولكن، لنجيز للجمع إمكان الفكاك من السلطة عبر الشبكات غير القابلة للعيار والتي تُقوّمه كما للتعيّنات الإستراتيجيّة اللّامتناهية التي تُنتجه. يرفض فوكو شموليّة السلطة، ولكن علينا أن نضع في الحُسبان أنّها ليست الإمكانيّة التي تؤهّل الذاتيّات المتمرّدة من أن تأوّج إلى ما لانهاية "مراكز الصراع" وإنتاج الذاتيّة. لا ريب أنّ فوكو مفكر ثوريّ، ومن ثمّة يكون من العسير جدّا ردّ نسقه إلى مجرّد ميكانيكيّة هوبسيّة أو/ و نسقيّة علاقات.

ثمّة رهط ثان من الاعتراضات التي تهمّ مفهوم الجمع من حيث هو اقتدار وسلطة تأسيسيّة. وفي هذا التصوّر للجمع على أنّه اقتدار، حريّ بنا أوّلا أن نعاين استمرار فكرة حيويّة للتجربة التأسيسيّة. ومن جهة نظر نقديّة لا يمكن للجمع من حيث هو اقتدار تأسيسي أن يكون المضاد لمفهوم الشعب من حيث هو التمظهر العياني للسلطة المُمَأْسَسَةِ. ثمّة هاهنا اعتراضات تهمّ اسم الجمع لتردّه إلى شيء ما مطواع وليس تأسيسيّا، وشيء ما افتراضي وليس واقعيّا. إن الاعتراضات التي تتبنّى وجه النظر هذه إنّما تودّ في صورة الانثناء على مفهوم الشعب واعتباره بمثابة اقتدار محض، فإنّ الجمع سَيُخْشَى عليه أن يُردّ إلى تشكيل إتيقي (واحدة من منبعي الخلق الإتيقي عند برغسون). ولكن، لنقل في نفس هذا المقام من جانب مقابل أن نقد مفهوم الجمع بتعلّة عدم قدرته على التصيّر "مغايرا" أنطولوجيّا وعدم قدرته على تقديم نقد بنّاء للسيادة، إلّا أنّه وفي هذا الإطار النقدي سينشدُّ الاقتدار التأسيسي للجمع إلى ضدّه بحيث لا يمكن أن يُنظر إليه من جهة ما هو التعبيرة الراديكاليّة لابتكار الحقيقي ولا بما هو العلامة الجديرة لحرّية شعب مقبل. ومادام الجمع لا يعبّر عن الأساس الراديكالي لأساس قادر على تجاوز كلّ العلاقات الدياكتيكيّة مع السلطة، فإنّه سيخيب، لا بل سيكون مجرّد مُدرج داخل التقليد السياسي للحداثة على المستوى الشكلي. لنسلّم إذا بتعارض هذين الاعتراضين. فالجمع وكما نعلم من حيث هو اقتدار ليس شكلا متجانسا ومعارضا للسلطة اللاإعتياديّة للسيادة الحديثة. إنّ السلطة التأسيسيّة للجمع لهي شيء مغاير تماما: إنّها ليست استثناءً سياسيّا، إنّها بالأحرى استثناء تاريخي، إنّها نتاج تقطّعات زمنيّة وراديكاليّة، إنّها انقلاب عين أنطولوجي. يُعرض الجمع إذا على جهة الفرادة المقتدرة التي تنأى عن أن تُردّ إلى مجرّد مسطّح التكرار البرغسوني لفعل حيويّ وشيك ومساوٍ لنفسه كلّ ما مرّة. ليس أكثر من ألّا تكون (السلطة التأسيسيّة) منشدّة لضرّتها المقتدرة، ونعني هنا السيادة، لأنّها تعيّن اندساس المفهوم بمجرّد وجود العينيّ. لا يبحث إنوجاد الجمع هذا على أيّ أساس برّانيّ له، لأنّ إنوجاده لا يكون إلاّ داخل جينيالوجيّته الصرفة. وليكن منّا على بال أن ليست ثمّة البتّة أساس محض أو عارٍ. لا حاجة للتأكيد أن ليس ثمّة برّاني، لأنّ البرّانيّة أظغاث أوهامٍ.

ثمّة رهط ثالث للمعترضين هم أقرب إلى الأصول السوسيولوجيّة منها إلى الفلسفيّة، إنّهم أولائك الذين يترصّدون مفهوم الجمع عبر تعريفه على جهة ما هو "خلايا النقد المتطرّف". إنّ تناول كلمة "متطرّف في النقد" تعود بنا رأسا إلى المستسلمين للتنجيم. أمّا بالنسبة للفظ "خلايا" فإنّها منشدّة بالأساس إلى تركيبة الجمع داخل حيّز الرفض أو كذلك القطيعة. إلّا أنّ هذا الحدّ لا يقدر على تمثّل فعل الجمع الذي يمكن أن يُطيح بفكرته ذاتها. إذ ومن داخل حيّز الرفض المطلق فإنّ الجمع سيكفّ عن أن يكون له أيّة علاقة و/ أو أيّ توسّط مع ممثّلين اجتماعيين آخرين. سينتهي الجمع في هذه الحالة إلى مجرّد تمثيل لبروليتاري أسطوري أو إلى محض ذاتيّة تمثيليّة أسطوريّة هي الأخرى.

من الواضح أنّ هذا الاعتراض هو الذي يقف على طرف نقيض من الرهط الأوّل. وفي هذه الحالة تحديدا سيكتفي جوابنا بالتذكير أنّ الجمع لا علاقة له البتّة مع المنطق الذي مازال مرتهنا لثنائيّة الصديق والعدوّ. إنّ الجمع هو الاسم الأنطولوجي للامتلاء ضدّ الفراغ، للإنتاج ضدّ الاعتياش الطفيلي. يتجاهل الجمع العقل الأداتي المتمدّد خارج ذاته حفظا لكيانه الداخلي. ومادام كثرة فرادات فله ولا شك توسّطات رهيبة كما له القدرة على تقويم أخلاطه الجوّانيّة، شريطة أن يكون قوام تقوّم المشترك. (يظلّ الجمع على الدوام مشغلا شأنه شأن اللغة).

مراجعات الكتب

قراءة في كتاب "بين الفِقْه والفن: النِزاع على الصورة" للدكتور شربل داغر

جوزيف الشرقاوي

مقدمة

كثيرةٌ الأبحاث التي تطرَّقت إلى علاقة الفِقه الإسلامي بالفن، لكن معظمها يُهمِل المناهج الإنسانية -بما فيها الناحية التاريخية- عند تحليل هذه العِلاقة، بخاصةٍ؛ وفي درسها لكل ما يتعلَّق بالفِقْه أو "النوازل الفِقْهية"[1]، بعامة. بالإضافة إلى ذلك، لا تنتقد معظم الأبحاث الموروث الديني، كما هو حال مقارنة فِقْه أنس بن مالك مع مساعي الفُقَهاء في المغرب العربي: اكتفت الدراسات بالإشارة إلى التشابه الجغرافي بين البيئتين، وهي لا تستقيم سوى بالبحث في التاريخ الديني، والسياسي، والاجتماعي. فإذًا اختزلت الدراسات السابقة المقارنة بين بيئة منشأ المذهب، أو "المصدر" والبيئة المستقبِلة له، أو "الطرف"، والمقصود المغرب، بالتشابه الجغرافي، فتكون منزوعة الأسباب التاريخية[2].

إزاء وضع الدراسات الفِقْهية، وصِلتها بالفن؛ يأتي كتاب **"بين الفِقْه والفن: النِزاع على الصورة"** للباحث اللبناني الدكتور شربل داغر من أجل الإضاءة على العلاقة بين أدب النوازل والمجتمع الإسلامي -أو حياة المسلم، وسلوكاته، وعقيدته، ونمط حياته- من جهة؛ وبين المجتمع عينه وحياة الأوروبيين حين احتكّ بهم، وذلك أدّى إلى تبدّل واضح في وظيفة الفقيه السياسية والشرعية، من جهةٍ أخرى[3]. من هنا، أراد داغر أن يبحث في علاقة الفِقه بالسياسة، لاسيما السلطان المغربي والدول الأوروبية أعداءه. فهو كتاب حلّل فيه توطُّد المذهب المالكي في المغرب، واختيار المغاربة لمذهب أهل المدينة، فيقتَرح أجوبة عدَّة لأسئلة حول اختيار المغرب لـ"نقاوة السلف" بين بقية المذاهب من أجل اجتناب صراعات المشرق العربي، بما فيها الإمامة، فقط؛ أو إن هناك محاولة توطيد حكم غير مستقر فيه بسبب النزعة نحو التوسّع وحفظ مكتسبات هذا التوسّع؛ أو إن هذا الاختيار هو لتخطّي صراعات الأسر والقبائل في المغرب. فالمالِكية تميل إلى الجانب العملي أكثر من النظري واتصفَت بـ"الفِقْه العملي": فشخصية صاحب المذهب ترفض الخوض في جدالات فلسفية، وفي علم الكلام. من هنا اجتهد أنس بن مالك في "النوازل الحادثة"[4].

ولِفَهمِ عمليَّة تشكُّل خطاب الفِقه المالكي وتغيُّره تاريخيًا، استهدف داغر تاريخ الصراع الأوروبي مع المغاربة في آخر ثلاثة قرون. فمسار الفِقْه ليس سوى ترسيمة قائمة على الاتّباع والتعاقب منذ أنس بن مالك، مرورًا بالفقيه خليل بن إسحاق، ولغاية الإمام أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي. لكن تدوين الكتب الفِقْهية ضمن هذا المسار تندرج ضمنه تحوّلات تاريخية كتبدّل

---

[1] - المقصود بها نصوص مطبوعة بناءً على أسئلة يوجّهها بعض الناس عن وقائع جزئية، أو مشكلة عقائدية، أو أخلاقية، أو ذوقية تواجه المؤمن في حياته اليومية؛ فيجيب عنها الفَقيه بحلولٍ لها.

[2] - يطلب داغر اتباع خطوات عديدة لتصويب الأبحاث التي تتعلَّق بالفِقه، وهي **أولًا** تتبّع هجرة الفُقَهاء المغربيين إلى المصدر من أجل التحصيل العلمي؛ **ثانيًا** تحليل نفوذ الحنفية في إفريقيا، وهو نفوذ سابق على المالكية أصبح الدين الرسمي في عهد الأغالبة؛ **ثالثًا** درس المذهب الأوزاعي الذي هَيمن بدوره على بقية المذاهب في الأندلس؛ **رابعًا** عدم استبعاد المذهب الشافعي الذي انتشر بوتير أخفّ في الغرب الإسلامي؛ **خامسًا** عدم إهمال مذاهب الشيعة، والخوارج، والمعتزلة التي أسست دولًا في شمالي أفريقيا. راجع م.ن.، ص. 14

[3] - راجع م.ن.، ص. 13-14

[4] - راجع م.ن.، ص. 19

القِوى بين أوروبا والمسلمين بعد سقوط الأندلس، ودخول السِلَع الأوروبية إلى البيئة الإسلامية، وتعامل المسلمين معها وهي اللحظة التي استهدفها داغر بدرسه لها.

ويرتكز منطوق الخطاب الفِقْهي، في بدايته، إلى ثنائية "دار الإسلام" أو الأمة و"دار الحرب"، وهي نِتاج علاقة شمال المتوسّط مع جنوبه وخصوصًا في فترات الحروب بينهما. فهذه القسمة حوَّلت "أهل الكتاب" إلى "كَفَرة" بالتمايز منهم وهو سياسي-قومي بامتياز ولو اتخذ شكلًا دينيًا-فِقْهيًا، بدليل عيش المسلمين، والمسيحيين، واليهود معًا ضمن الخلافة الإسلامية والأندلس من أجل البرهان على أن الصراع هو قومي-سياسي وليس دينيًا. ثمَّ تغيّرت النظرة الإسلامية على أثر حَراك إعادة التملّك «Reconquista» وسقوط إمارة غرناطة آخر معاقل المسلمين في إسبانيا. من هنا، رأى داغر أن القسمة هي **أساس أوّل** لبناء المنطوق الإسلامي، لأنها رسمت حدودًا بين طرفَي الصِراع وهي حدود جغرافية-سياسية-دينية. فهذه الحدود تجعل نظرة المسلم إلى السلعة الأوروبية على أنها "كتيبة عسكرية إضافية"، أو "مخدّر" قادر على أن "يثبط همَّة الجماعة، ويُبْعِدها عن إيمانها الصحيح". أما **الأساس الثاني** هو الحدود الداخلية لدى المسلم نفسه، وهي تفصل بينه وبين إيمانه، من جهةٍ أولى؛ وبين دينه ومجتمعه، من جهة ثانية؛ وبين سلوكاته الموفِقة لدينه والقِيَم المتآتية من أوروبا، من جهةٍ ثالثة.

وبعد أن بيّنا أهمية الكتاب موضوع البحث، والمناهج التاريخية-السياسية-الاجتماعية المُعتَمَدة، والمسار المُتَّبع فيه، والأسُس المُستَخدَمة؛ نشير إلى تقسيمة ثنائية للبحث، وهي علاقة الفِقْه بالتاريخ؛ ثم الفتاوى حول الفن. وكان علينا البحث في تلقّي المسلم للفن انطلاقًا من مدوّنة المبعوثين حول زيارتهم لأوروبا، ومن قبول المسلم لتصوير الرسول لكننا لن نتطرَّق إلى الموضوعات المذكورة وسنكتفي بالقسمَيْن المذكورَيْن، فماذا عن القسم الأوَّل؟

القسم الأوَّل: علاقة الفِقْه بالتاريخ

قبل التطرّق إلى الفتاوى حول الفن، والتبدُّل في الخطاب الفنّي؛ كان علينا أن نتوقف عند تاريخ المغرب السياسي، وعلاقته بالفِقه عمومًا بهدف موضعة الفِقه اجتماعيًا وسياسيًا ودرس التغييرات الحاصلة فيه.

وبعد مراجعة تاريخ المغرب، يرى داغر أن الفتاوى تنقسم تاريخيًا إلى لحظات ثلاث. فاختزال درسه للفتوى على نصوصها يُفقد السياق التاريخي، لذا كان عليه أن يموضع النصوص في الأحداث التاريخية بوصفها المُسبِّب الأوَّل للحاجة إلى الفتوى. تاريخيًا، جعل داغر اللحظة الأولى هي سقوط غرناطة، والثانية هي الاحتلال المباشر، والثالثة هي "عهد الحماية". وسنبحث في مسوِّغات هذه القسمة ومدى واقعيتها وأثرها في الفتاوى بعامة. أما بالنسبة إلى فتاوى الفن فستُدرَس لاحقًا.

أولًا- اللحظة الأولى: سقوط غرناطة

شكَّل سقوط غرناطة اللحظة الأولى لانقلاب موازين القِوى بين المغاربة والأوروبيين. فقد بدأت أوروبا تمارس ضغطها على المغرب باحتلال البرتغال لمدينة سبتة عام 1415، ثم انتقال المدينة نفسها إلى الإسبان عام 1580 والإنكليز عام 1810 لتعود إلى الإسبان عند نهاية حروب نابليون. أما داخليًا، فقد خرجت سلطة اتخاذ القرار من "المخزن" إلى الفضاء العمومي، كما أن السلطان قد أُلْزِم بتوقيع معاهدة فاس عام 1912 للقبول بالحماية الفرنسية[1]. وأثناء الصراع القائم، ارتسمت سياسة أوروبا بالتجارة والدبلوماسية قبل الاستعمار، وأعمال التجارة القرصنة، والغصب، والتعدّي، وكل ما يندرج ضمن ما يسمّيه داغر بـ"الحرب الصامتة"[2]. وبعد تحليل المعطيات التاريخية، ماذا عن الخِطاب الفِقْهي في هذه المرحلة؟ أي فَقِيه، بالنسبة إلى داغر، تبرز أهميته في المرحلة عينها؟

بسبب التغيُرات السياسية، استجدَّت حاجات إلى الفتاوى كفتوى عنوانها **"أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه من النصارى ولم يهاجروما يترتب عليه من العقوبات والزواجر"** للشيخ أحمد بن يحيى الونشريسي أو الونشريشي[3]، وهي باكورة فتاوى القرن الخامس عشر، وموضوعها التفاعل الإسلامي-الغربي، والإسلامي-الإسلامي بين مغاربة قطنوا في الأندلس وعادوا منها ومغاربة أفريقيين. بل يشير داغر إلى إن كل فتاوى نفوذ الإسلامي في الأندلس ستنقطع نهائيًا، لتنتظم مكانها فتاوى تتمحور حول التفاعل الإسباني-المغربي في البحر، أي المعارك البحرية وأعمال القرصنة.

ويبحث داغر في الحاجة إلى الفتوى أثناء الانقلاب الحاصل على صعيد موازين القِوى بين المسلمين والأوروبيين. فهو رأى أن موضوع السياسة المستجّدة جعل السلطان يحتاج إلى الفَقِيه في قضايا سياسية، وحربية، وتجارية أكثر منها فنيَّة، خصوصًا أن

---

[1] - راجع م.ن.، ص. 49

[2] - راجع م.ن.، ص. 52

[3] - بحث داغر في هذه الفتوى نظرًا لأهميتها التاريخية، فوجد أنها تحتوي على موضوع عام وآخر خاص: بالنسبة إلى العام، فهو سؤال طرحه مسلمون تركوا أرض الكفّار وذهبوا إلى المغرب، فضاقت عليهم أمورهم الاقتصادية، ولم يعودوا يشعرون بالأمن كما كانوا يفعلون في بلاد الكفّار، فأخذوا يقدحون بدار الإسلام لمصلحة الأرض التي كانوا يعيشون فيها قبل هجرتهم، فأرادوا الهجرة من جديد إلى أرض الكفّار حتى ولو عاشوا هناك تحت ذمّتهم. فكانت إجابة الشيخ أن الهجرة واجبة من دار الحرب إلى دار السلام، معتمدًا على أحاديث استقاها من الموطإ وصحيح البخاري. فهو قد قارن بين الهجرة إلى الحبشة وهجرة الأندلسيين إلى المغرب، وذلك على الرغم من اختلاف الظروف في ما بين الهجرتين، لأن الهجرة الأولى هي لحظة لحمة بين المسلمين، وحماية لهم من مشركي مكَّة، وتوسّع الدين الجديد؛ في حين أن الهجرة الأندلسية هي لحظة تقهقر وهزيمة للمسلمين. أما الخاص، فيتعلّق بشخص معروف بتقواه، ورفض الهجرة إلى دار الإسلام بسبب بحثه عن أخيه الضائع. ثم لزم مكانه لاحتياج المسلمين الذين رفضوا الهجرة إليه. وهنا، يعتمد الونشريشي على الفتوى العامة لعدم الترخيص ببقاء الشخص عينه في دار الكفرة، خوفًا عليه من التمثّل بهم. راجع م.ن.، ص. 20-21

نظرة المسلمين إلى الغرب أخذت طابعًا عدائيًا، فأرادوا تجنّبهم. فانغمس الفَقِيه في السياسة وفي التاريخ بدءًا من القرن الخامس عشر، وتحديدًا مع فتوى الونشريشي.

أما بالنسبة إلى موضوع الفتاوى في هذه المرحلة فقد كانت السِّلَع، وقد أحصاها داغر على سبيل المِثال لا الحصر: سُكَّر القالب، والشاي، والقهوة، والشمع، والجبن الرومي، والدجاج الرومي، وكاغد الروم، والصابون، والحرير، والمَلَف، والمكانات المحلّاة بالذهب، والتلغراف، والتلفون، والسيارة (طاموبيل)، والفونوغراف، والفوتوغراف، وغيرها... وبعد إحصائه لها، يبحث في أحكامها، فيبدأ بالشاي (الأتاي) والقهوة والسُكَّر: أصبحت المواد المذكورة تنتمي إلى المأدبة السلطانية منذ القرن الثامن عشر بإسهام من الإنكليز وبعد احتلالهم لجبل طارق. ويسأل داغر عن قدرة الفُقَهاء تحريم المواد عينها بعد أن استحسنها البلاط والجمهور معًا، خصوصًا أنها مُنتَجة خارج المغرب، فيرى أن سبب عدم تحريمها يعود إلى غياب أي مسكر في عناصرها. وذلك ما انطبق على مواد أخرى، كحليَّة الصابون وهو أولى حالًا من بقية المواد، لأن الفِقْه قد سمح بتناول المواد الغذائية التي أنتجها أهل الذمَّة، فكيف بالأحرى المواد غير الغذائية، ثم هو مادة توضع في ثوب ويتمّ غسله حتى يختفي وتستخدمه الطبقات الاجتماعية كافة. أما الورق الرومي فقد اختلف الفُقَهاء في تحريمه وإباحته بسبب تناول يد الكافرين له من دون أي معرفة مدى نجاستها. وكذلك اختلف العلماء على تحريم الجبن والدجاج الروميَين أو إباحته. وهذا الاختلاف طال الزيت المستورَد، والخمرة الرومية، والأدوية، والتبغ، والأعشاب المخدِّرة، والكتغد والصابون، والأثواب، والحرير. ويلحظ داغر أن مشكلة هذه المواد ليست مخالفتها للعقيدة الإسلامية، بل في إنتاج النصراني عدوّ المغرِب لها[1]. أما عمل الفُقَهاء، فقد بدأ بدرس البضائع التجارية وقسمتها بين الحلال والحرام. وكان الاتفاق بين العلماء على رفض البضائع حين يتوفّر لهم البرهان الكافي الذي يعلّل سبب هذا الرفض. فالمسلم لا يقوم بأي عمل قبل أن يعرف موقف الله منه وحكمه فيه[2].

ثانيًا- اللحظة الثانية: احتلال الجزائر

اللحظة الثانية عند داغر، هي احتلال فرنسا لمدينة الجزائر عام 1830 وقضْم ساحله بحجَّة محاربة القَرْصنة. ثمَّ واجهت القبائل القِوى الفرنسية التي بدورها استغلّت الموقف لاستكمال احتلالها للمغرب العربي[3]. وهي لحظة احتاج فيها الحاكم إلى معرفة تقنية حربية لمواجهة الغرب. وعاد داغر إلى المؤرخ المَنوني من أجل درسها: فقد وصفها المؤرخ بأنها "جالبة يقظة للمغرب الحديث"، لأن فيها مواجهة بين المسلمين والفرنسيين، وستستمر هذه اللحظة مع هزيمة الجيش المغربي في إيسلي عام 1844، ومع احتلال الإسبان للجزر الجعفرية عام 1848 وتطوان عام 1860، وصولًا إلى وفاة الداهية الوزير أبي حماد سنة 1900. وعلى أثر هذه المعارك وغيرها أتت معاهدات لمصلحة الأوروبيين كمعاهدات سنوات 1856، و1860، و1863.

ولم تكن المفاوضات والمعاهدات وحدها المفروضة على المغرب، بل أُضيف إليها تنازلات عديدة وتأسيس سفارات في دول أوروبا، خصوصًا فرنسا. ثم اجتمع الأوروبيون في مؤتمر مدريد للتوافق على احتلاله، فأصبحت الاحتلال مسألة وقت. وبعدها أتى مؤتمر الجزيرة الخضراء عام 1906 الذي نقل المغرب من حكم إسلامي بدأ مع إدريس الأوّل، إلى سلطة نصرانية.

---

[1] - راجع م.ن.، ص. 61-63

[2] - راجع م.ن.، ص. 64

[3] - راجع م.ن.، ص. 52

ففي هذه اللحظة، ازدادت حاجة السلطانَيْن مولاي عبد الرحمن ومولاي محمد الرابع إلى فتاوى سياسة تحمي المغاربة المسلمين من الغرب، وهي لحظة لم يعشْها المسلمون منذ محاولة دون سبستيان تنصير المغاربة في القرن السادس عشر بعد إخراج الملكة إليزابيت المسلمين من الأندلس. أما اجتماعيًا، فقد برزت مكانة الفقيه ثقافيًا حتى أُلْصِقَت صِفة "فقيه" بكل مثقَّف مغربي. فكل مثقف يطلب مكانة له في المجتمع، ولا خيار له سوى البناء الفِقْهي انطلاقًا من الوظائف الآتي ذكرها: مدرّس، وقاضٍ، وخطيب جامع، وصاحب فتوى، وحافظ، ومحدِّث، ورئيس طائفة صوفية، ورئيس مجلس علمي، بالإضافة إلى وظائف مستجدَّة تختصّ بالبعثات الدبلوماسية وباستشارات في الأمور الحربية.

سياسيًا، أظهرت الفتاوى أزمة الشرعية بين الفقيه والمخزن. كما شهدت الفتاوى لحظة مصيرية وهي انتقالها من مقاومة الضغط الغربي المُتَمَثِّلة برفض الكثير من سِلَعِ الغرب التجارية إلى لحظة مغايِرة وهي الحماية فيها تمييز بين المخترعات الغربية العصرية على أساس ما هو مقبول وما هو مرفوض. فلحظة الانتقال تتَّصف بأن الفقيه أصبح له معرفة أكثر بالاختراعات لأنه يصفها بشكلٍ واف، ويعود إلى جذر اسمها الأجنبي في اللغة الإغريقية كما هو حال التلغراف واستخدامه لإعلان ثبوت هلال العيد بناءً على التشابه الحاصل بين التلغراف والمناداة في الزمن الإسلامي الأول من ناحية التبليغ، لكن يبقى الاختلاف في قُرب المسافة لدى المناداة وبُعدها لدى التلغراف. ويجد داغر أن التبدّلات الزمنية جعلت مسألة الشاهد غير ضرورية باستبداله عبر الآلة العصرية بسبب اهتمام الأحكام الشرعية عند محمد بو جندر بالنوازل الحادثة في ظلّ الظروف الراهنة واختلاف الأمكنة[1].

أما موضوعات الفتاوى التي تطرَّق إليها داغر، فهي تبيّن أحوال المغاربة، وطعامهم، وملبسهم، ومشربهم الموَزَّعَة بين مُنتجاتهم ومُنتجات اليهود والنصارى في ظلِّ احتلال المواد الخارجية لأسواق تطوان وغيرها من الأسواق المغربية، مما ألزم الفُقَهاء بالتمييز بينها على أساس ما يجوز منها مما هو حرام. ومن الفتاوى جواز لباس الكافرين وما ينسجوه حتى أثناء الصلاة، لأن كل صناعة محمولة على الطهارة لتحفظ الصنّاع على أعمالهم. إنها فتوى لدى الكتاني فيها تبدُّل فقهي، إذ حرَّم سابقوه لباس الكافرين، ويشرح داغر هذا التبدّل بتمييز السِلعة من مصدرها ولو غلب عليه النجاسة[2].

ثالثًا- اللحظة الثالثة: "عهد الحماية"

يبحث داغر في اللحظة الثالثة لعلاقة الفِقْه بالسلطان، فيرى أنها بدأت مع العقد الأخير من القرن التاسع عشر. ويشكِّل كتاب "**مفاكهة ذوي النبل والإجادة حضرة مدير جريدة السعادة**" للشيخ عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني أهمّ الكتب في المرحلة المذكورة: يرى داغر أن غلافه يحتوي على صورة للشيخ محمد الباقر الكتاني مع صورتَي السلطانين مولاي عبد العزيز ومولاي عبد الحفيظ. ويشرح داغر أن تواجد صورة السلطان والفقيه معًا ليس سوى انعكاس لدخول الفقيه إلى الشأن العام، والتنازع فيه مع السلطان الحاكم. من هنا، لا يكتفي أي باحث في درس حياة فقيه وحصرها بتحصيله العلمي، بل عليه التوسّع إلى الكشف عن مكانته الاجتماعية، ودوره السياسي في الحياة العامة كما هو حال أبي الفيض الكتاني، وعبد الحي الكتاني اللذين طالبا بالاصلاحات، وقيام دستور، والمقاومة، حتى بلغ التدخّل في الشأن السياسي أوجّه مع خلع أبي الفيض الكتاني للسلطان مولاي عبد العزيز[3] واستبداله بأخيه مولاي عبد الحفيظ. ثم رأى الفقيه أن السلطان الذي عيّنه لم يكن على مستوى تطلّعاته، فأعدَّ له كتاب

---

[1] - راجع م.ن.، ص. 64-65

[2] - راجع م.ن.، ص. 65-69

[3] - خصَص داغر لعهد هذا السلطان فصلًا كاملًا، وذلك للغموض التاريخي الذي أحاط بتنصيبه: فقد أخفى العتروس، وهو الحاجب السلطاني، مع والدة السلطان مولاي عبد العزيز نبأ وفاة السلطان، فَحُمِلَت جثته في صندوق تمَّ نقله عبر الجمال بين مراكش والرباط، ثمَّ أُعلِن تولية السلطان مولاي

نصائح فما كان من السلطان إلّا إنه اعتقله مع أخيه وأسرته بتهمة التحريض على قلب النظام، وسجنهم حتى مات أبو الفيض الكتاني ونُفِي أخوه إلي فرنسا. كما استطاع الشيخان تأسيس جماعة دينية وهي "الزاوية الكتانية" في فاس عام 1855، فأصبحت هذه الجماعة مصدر قوة للشيخَيْن، وأحد أسباب اعتقالهما: فهي بدأت بشكل جماعة صلاة وتقوى، ثم أصبحت تعطي استشارات للسلطان وتخضع له في عهدَي السلطان محمد الرابع والسلطان الحسن الأول. ويجد داغر في ما حدث أن التقارب بين الفقيه والسلطان جعل من الأوّل شريكًا للآخر. فالفقيه يتأثّر بتغيّر السلطان وسياسته، حتى أنه يتحمّل عواقب وخيمة في خياراته، وفي مكانته أي بكونه شريكًا للسلطان[1]، حتى توصّل الفقيه إلى مكانة تبيح له انتقاد السلطان، وسلوكاته، وسياساته[2].

تقنيًا، دخلت المخترعات العصرية إلى المدينة والبادية أي إلى المجتمع المغربي ككل، فكان على الفِقْه أن يتعامَل معها وعدم إهمالها. فإذًا هناك تحوُّل اجتماعي في حياة المغاربة تمثَّلت بفتاوى جديدة كصلاة المُسلِم أثناء ركوبه "الوابور" و"الطاموبيل"، وهي تقتصر على "الإيماء" عند الحاج أحمد الكشطي في وقت الصلاة، وذلك عند استخدام المُسلِم لآلات النقل في ظلّ وجوب الصلاة بحسب رأي الأئمة بإجماعِهم. ويرى داغر في هذه الفتوى نوعًا من القبول بالمخترعات الجديدة والتكيّف معها والانسجام مع متطلّباتها. أما بالنسبة إلى المأكل والمشرب، رأى داغر أن هناك نوعًا من تدرّج في طرح الإجازة الفِقْهية، وهي بدورها أسهَمت بتخفيف حالة العداء مع الأجانب، حتى إبطالها. فإذًا عايش المغرب تغيُّرات اجتماعية في ظلِّ الحماية، وقد شكَّلت المخترعات إحدى عوامل التغيُّرات عينها. فأصبح لزامًا على الفَقِيه أن يتطرَّق إليها، وألَّا يغضَّ النظر عنها. فلم يعد يقتصر درس الفِقْهي على السِلَع الأوروبية، كما في دورة اللحظة القِتالية، بل تعدّاها إلى البحث في المجتمع الإسلامي، مستغنيًا عن لحظ السِلَع كما في الدورة السابقة. ويرى داغر أن عدم لحظ السلع يعني أنها أصبحت مقبولة بعامةٍ في المجتمع الإسلامي، ولكن استجدَّ تحوّل جديد في المجتمع وهو انتشار عادات غيّرت أحوال المغارِبة. فالتعليم العصري الذي فرضته الحماية وفَّرت نظرة نقدية نحو ظواهر بأنها متخلِّفة وسحرية مستخدمةً خطابًا عِلمويًا[3].

وعلى العموم، يكشف داغر عن تغيير في الخطاب الفِقْهي، ويصفه بـ"الاهتزاز" لاسيما أن مكانة الفقيه لم تعد كالسابق لأثر التفرنج في الشعب. وهذا الاهتزاز طال بناء الفتوى وموادها وقيمها، حتى أن الفقيه نفسه لم يعد يفتي في ظلّ غياب الأسس التي تقوم عليها كل فتوى، بل أضحى دوره مصلِحًا اجتماعيًا بالتركيز على العيب الذي أصاب المجتمع. ويتوقف داغر عند مقارنة حالة الإفرنج مع المغاربة، فقد رأى أن الإسلام قد أصبح غريبًا عن المغاربة من خلال اقتدائهم بالأوروبيين، كما أصبح المسلم متخاذِل وغير متعاوِن مع أخيه المسلِم، وقصير النظر. في المقابل يتبيّن أن هناك تعاونًا جليًا بين الإفرنج، وهم بعيدو النظر، وجديّون في أعمالهم، وعمليّون من ناحية اعتمادهم على العقل للبحث في "ملكوت السماوات والأرض" ليكتشفوا أسرار الله في مخلوقاته[4].

عبد العزيز بناءً على وصية مشكوك فيها، وبالرغم من صِغَر سن السلطان المُعيَّن. وهذا الغموض، بحسب داغر، جعل سند السلطان ضعيفًا، في مواجهة الخارج الأوروبي، والابن البكر للسلطان المتوفى عبد الحفيظ، وثورة قبيلة المحيمر. وما زاد في الطين بلَّة هو عدم تمرّس السلطان الصغير في سياسات المخزن، فنُقِلَت الحرب الشاملة إلى البلاط نفسه، وهي نِتاج صراعات بلاطية-فِقْهية-أجنبية؛ أي بين أخيه البكر عبد الحفيظ، والفقيه محمد عبد الكبير بن محمد الكتاني المعروف بأبي الفيض الكتاني، وفرنسا، وإسبانيا؛ وازداد الضغط على شخص السلطان نفسه خصوصًا الضغط الأوروبي قبل أن تكون هيمنة عسكرية. راجع م.ن.، ص. 157-158

[1] - راجع م.ن.، ص. 29-32

[2] - راجع م.ن.، ص. 36-39

[3] - راجع م.ن.، ص. 91

[4] - راجع م.ن.، ص. 97

وبعد البحث في علاقة الفقه بالتاريخ السياسي وبالمجتمع المغربي، فماذا عن صلته بالفن؟

القسم الثاني: الفتاوى حول الفن

أدرج داغر بحثه في الخطاب الفِقهي ضمن السياق التاريخي السياسي للمغرب، انطلاقًا من الفصلَيْن الأوّل والثاني. أما البحث في علاقة الفِقْه بالفن فظلّ معلّقًا لغاية الفصل الرابع. في حين أن الفصل الثالث قد تطرّق إلى موضوعات فنية لم يتناولها الفِقْه على أنها تنتمي إلى المجال الفنّي، كالباسبور passport، والفونوغراف. لذا، سنعتبرها في درسنا لـ**"بين الفقه والفن: النزاع على الصورة"** مقدِّمة لدرس علاقة الفِقه بـ"الصورة الفِقهية" وسنُدرجها معها. والجدير بالذكر، أن مسائل الفن لم تكن مطروحة في المرحلتَين الأولى والثانية، بل سننتظر لحظة الحماية لتصبح أمرًا ملحًّا عند الفقهاء. وتجدر الإشارة إلى إن داغر لم يتطرّق إلى الصورة الفوتوغرافية واللوحة، بل بدأ بمسائل لا تدخل في صلب الموضوع، وهي الباسبور والفونوغراف، لكننا لن نتطرّق إليهما بل سنتوقف عند الصورة الفِقْهية، فماذا عنها؟

أولًا- الصورة الفقهية

يرى داغر أن أولى الدراسات حول الصورة لم تتناول الصورة الفنية، بل اقتصرت على الصورة التي حرَّمها التنزيل والصورة الفوتوغرافية[1]. كما يرى داغر أن **"القول المحرَّر في اتخاذ الصور"**، أي فتوى الكتاني في الصورة، هي أولى الفتاوى المغربية، على الرغم من صعوبة تحديد تاريخ وضعها، إلّا إن تاريخ وفاة الفقيه يعود إلى العام 1909. ولحظ داغر أن الكتاني يستهدف "اللُعَب" أو "الصور المطبوعة فوق حوامل مادية" فقط، مستبعدًا اللوحة أو التمثال، أو محفورات الفن. فالصورة التي اشتغل فيها الكتاني هي المُستَخدَمة اجتماعيًا وليست الصورة الجمالية أو الفنية. ثمّ إن الفقيه عينه قد ارتكز على الفِقْه القديم لدرس مسألة الصورة، وتحريم اقتنائها او استعمالها بشكلٍ عدائي. ويبدأ الكتاني الفتوى بنقاط ثلاث يتم تشريعها انطلاقًا منها وهي "اتخاذ الصور" أي التعامل بها بين المسلمين، ويعقبها "اقتنائها"، و"استعمالها"؛ وذلك من دون التطرّق إلى مسألة صناعة الصورة بل مكتفيًا بمعاينتها في المجتمع المغربي على أنها تشكّل خطرًا محدقًا على أمن المجتمع المسلم[2]. ويجد داغر أن هناك تركيبًا بين الإصلاح والمناهَضة وفقًا للفِقْه المالكي. وعند وصف الأحوال الاجتماعية المعاصِرة، يرى الكتاني أنها مغايِرة عن السابق فيتَّفق مع النَهْضويين على تغيير الاعتيادات والسلوكات لتصبح رومية. وقد صرَّح الكتاني بأن الأحوال الجديدة أدَّت إلى ترك الشعائر الإسلامية، وسُنن الرسول من أجل الاعتماد على ثقافة الروم، وسُنَنهم، وآلاتهم، وبضائعهم، وزخارفهم، ومحدثاتهم، وبهذا يتغلّب الروم على المسلمين فتزول الدولة الإسلامية في غلبة الروم ونظام الحماية الذي يمارسونه. وبقيَ من دولة المسلمين أمير المؤمنين من الأسرة العلوية شكليًا. أما ما يفيد دراسة داغر فهو التصريح عن "الزخارف" و"المحدثات" التي تُبْهِر الأبصار وتُحدث مباهِج القلوب، أي الجمال والفنّ. فالموقف من الصورة قد أدرجه الكتاني عند حديثه عن مقاطعة السِلَع الأجنبية أي السكر والشاي. فهو يعلم نفوذ الأوروبيين المعاصرين من نواحٍ عدَّة، حتى الأخلاقية بالحرية التي تحدَّث عنها الشرع، وبالعدالة. فقد أفتى كسابقيه في الصورة عبر أقسامٍ خمسة وهي الإباحة كتصوير ما لا روح فيه، والتحريم إجماعًا كتصوير الحيوان العاقل وغير العاقل، والتحريم على المشهور كتجسيد الحيوان بالعجين والقشر، والمكروه كالصورة الحيوانية الخالية من الظل في الستور والسقوف والحيطان، وما هو خلاف

[1] - راجع م.ن.، ص. 123

[2] - راجع م.ن.، ص. 104

الأوّل. وعلى أساس القِسمة الخماسية، يتَّخذ الكتاني أمثلة لُعَب البنات أي الدمى التي يلهو الأطفال بها، وصندوق الوقيد والشاي وإدراج اسم الله أو الرسول عليهما، والصورة من دون رأس لها أي المُدرَجة في الأثواب والستائر.

فدُمى الأطفال تندرج ضمن "الصور المُجسَّمة التي لها ظلّ"، وقد أباح بعض الفُقَهاء اللهو بها للضرورة أي لتعلّم تربية الأطفال وبعدها يتمّ الاستغناء عنها. ثمَّ يحرّمها الكتاني لأن اللعب بها لا يتطلَّب أن تكون الدمية بأعضائها الكاملة. ويستوقف داغر كلامه وكلام سابقيه من الفُقَهاء حول مسألة تعلّق البنات بالدمية تربويًا فقط ومن دون أي إقبال على الدمية نفسها للهو. ويرى داغر أن الكتاني يستعرض في هذا القسم تحريم الغسل بالصابون لأن ظلَّه من الحوت، وعلى المؤمن كسره فورًا.

أما صندوق الوقيد وزنبيل الأتاي فَهُما سِلعتان روَّجاهما الأوروبيون بإدراج اسم الله أو الرسول على غلافهما، مما أغضب المسلمون وسلطانهم. ثم عمد الأوروبيون إلى وضع صور حيوانات عى صندوق الوقيد وصور صبيَّتيْن تلعبان في البساتين على زنبيل الأتاي، فدعا الكتاني إلى إزالة الرأس منها لأن الصور محرَّمة، دلالة على عدم اكتمالِها.

في حين أن الصُوَر من دون رأس فيُمكن استخدامها بقطع الرأس لأن هذا القطع يؤدي إلى قطع الكلام فلا تعود الصورة تغري متلقّيها أو تسحره لأنها أضحت بهذا التغيير بريئة. فقطع الرأس، وتفرقة الأجزاء، وخرم الصورة في الستائر يبيح استعمالها.[1]

ثانيًا- الصورة الفوتوغرافية

درس داغر فِقه الصورة الفوتوغرافية في **"رسالة في التصوير"**. فالفتوى تجيب عن سؤال حول الحكم الفِقْهي للتصوير الفوتوغرافي، ثمَّ توسَّعت نحو صور النازلة وأحكامها من دون تحريمها ومكتفيةً بأنها مكروهة. في حين أن مواقف بعض الفُقَهاء المتعاقبين يستنكرون وجود الصورة كحال ابن الموقت.

ولا بدَّ من الإشارة إلى إن داغر قد تطرَّق إلى فتوى الحَجَوي، وذلك في ما خصَّ الصورة الفوتوغرافية. فقد استند الفقيه إلى سند الضرورة أو فِقْه الضرورة، أي "أن الأصل في الأشياء عدم المنع، ولأجل الحاجة" لبناء منظوره الفِقْهي. فلم تعد معه مسألة عذاب من يضاهي خلق الله بالغة الأهميّة، بل استبدلها بمسألة الصورة الشمسية الفوتوغرافية في المجتمع الإسلامي المعاصِر له كضرورة، واعتمادها في "عَهْد الحماية" حين طلبت السلطة الفرنسية استخدام الصورة وطبعها على جوازات السفر وبقية الأوراق الثبوتية. كذلك أصبح ضروريًا استخدامها في الدراسة والتوضيح المدرسي من أجل "الرقيّ العظيم". ومقارنةً مع بقية الفُقَهاء، يرى داغر أن مبدأ الضرورة لم يكن معمولًا به بين الفُقَهاء، فقد وظَّفه الحَجَوي في تبرير استخدام الصورة الشمسية[2].

رابعًا- فِقه التصويرونصب التماثيل

قبل التطرّق إلى الفِقه المغربي، تجدر الإشارة إلى إن داغر قد وسَّع بحثه الفِقهي حول الفنّ، فلم يحصره فقط بالمالكية، فتناول اليزيدية اليمنية، وبقية المذاهب السنية، والمذهب الشيعي. لذا أردنا التوّقف عند النماذج الأخرى لإجراء المقارنة قبل البحث في موضوع الكتاب **"بين الفِقْه والفن: النِزاع على الصورة"**، وقد اخترنا منها المذاهب السنيَّة لأن المالكية تشكّل جزءًا منها.

[1] - راجع م.ن.، ص. 101-104

[2] - راجع م.ن.، ص. 128

رأى داغر أن هناك اختلافات عديدة حول فِقه الصورة بين المذاهب السنيَّة. وتوصَّل إلى إن الآراء المختلفة حول تحريم الصورة وإنتاجها ليست سوى دلالة على أنها كانت موضوع نزاع لدى المسلمين ونُخَبِهم الثقافية؛ فقد أُنتِجَت تصاوير في عهود، فيما حُرِّمت في فترات أُخرى. ويعطي أمثلة عن آراء المذاهب والفِرَق الدينية، كالمعتزِلة والحنابلة:

الفرقة الأولى أجازت التصوير فيما الفرقة الثانية حرَّمته. أما الأحناف فأجازوا موضوعات ليست فيها روح، من ناحية؛ وموضوعات فيها روح ومقطوعة الرأس لاسيما أن الرأس عندهم يمثّل الصورة وبقطعه أصبحت الصورة نقشًا، من ناحية أخرى. وبالإضافة إلى هذا الرأي العام لدى الأحناف، يزيد داغر رأي الكسائي، وهو أحد أئمتهم: التصاوير مكروهة بسبب الحديث عن دخول الملائكة إلى البيوت، فالاحتفاظ بها هو التشبُّه بعبادة الوثن باستثناء البساط والوسائد التي تُلقى أرضًا للجلوس أو للدوس عليها، فتصبح بذلك إهانة للصورة فلا تتشبَّه بعبادة الوثن. وبعكس الوسائد والسجاد، يُحرَّم التصوير على الستور، والأزر المضروبة على الحائط، والسقف، والوسائد الكبار؛ وإلَّا تُرسَم من دون رأس لتُعْتَبَر نقشًا. أما الخط حول العنق بخيط فلا يُعتَبَر قطع الرأس لأنها ظلَّت صورة مزيَّنة بحليَّة أو بطوق. كما أن صورة شيء من دون روح لها إجازة لأن المكروه يقتصر على الموضوع ذي روح.

بالنسبة إلى الشافعية، فالتصوير هو من "الكبائر"، وإذا كان الموضوع من ذوات الأرواح فيكون التصوير منكرًا. فالإباحت عندهم طالت غير ذوات الأرواح باستثناء صور ذوات الأرواح على أن تكون مُهانة، ومُداسة، أو مقطوعة الرأس. وبذلك تكون منكرةً التصاوير على الفِراش الحرير، والسقوف، والجدران، والثياب، والستور؛ ومسموحًا بها على الأرض والبساط ما دامت تُداس، وعلى المخاد ما دامت تُتَكَأُ عليها. أما الإمام الغزالي فقد رجَّح المنع وفقًا للحديث: "لعن الله المصوِّرين"[1].

وبعد عَرْض آراء المعتزِلة، والسلفية، والحنفية، والشافعية؛ بَقِيَ رأي المذهب المالكي الذي عبَّر عنه **"مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل"** لمحمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب. وقد تطرَّق هذا الرأي إلى التمثال لغير الحيوان، وهو مُجاز عنده؛ فيما رفض أن يكون لحيوان وله ظل أو أن يكون مجسّدًا. وبعكس التمثال المجسّد، يكون مكروهًا التمثال المسطَّح أي المنقوش في الحائط والورق والقماش. فإن ابن عربي حرَّم تصوير ما له ظل، لاسيما صورة كاملة الأعضاء؛ وأن يكون إنتاجها في ديمومة باستخدام الحديد، والنحاس، والحجارة، والخشب. كما أن الإمام أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، في **"الرسالة الفِقْهية"**، رأى أن التمييز مهمٌّ بين التماثيل والأنصاب، من جهة؛ والرقم على الثياب، من جهةٍ أخرى: فالأولى مُنْكَرَة والثانية مَكروهة[2].

كما شاء داغر أن يعود إلى ما درسه البناني في **"إبداع التحرير لأحكام التصاوير"** من دون أي تحديد لتاريخ النشر، ولكنه يعود إلى فترة الحماية. ولحظ أن المخطوط لا يعاين الصور المعاصرة، بل يتَّكل على الذاكرة القديمة لأنه يقصد بالصورة ما ورد في الأحاديث النبوية، مستندًا إلى الأحكام المالكية والشافعية على الرغم من الاختلافات في ما بينهما على مستوى مسألة الصورة. وهذه العودة إلى **"إبداع التحرير لأحكام التصوير"** ساعدت داغر على استخلاص مصطلحات التحليل والتحريم، كـ"ثوب منصوب، وثوب مبسوط، وصور ذات أجسام، وصورة-رقم، وصورة ثابتة الهيئة، وصورة مفرقة الأجزاء، وصورة ممتهنة، وصورة الحيوان، وصورة الشجر، والصور الناقصة، ومضاهاة الخلق". فقد قسَّم البناني الأحكام في الصورة بحسب المذهبَين المالكي والشافعي إلى أربعة: **أولها** تعتبر أن الشافعية رافضة للتصوير في الأقسام الثلاثة الأولى كافة، **وثانيًا** تحريم التصوير في جدار وما فيه والتصوير في ثوب منصوب وما فيه، وإباحة ما في الثوب المبسوط والمنصوب. وبعدهما، يأتي تحريم الصور إن كانت لها أجسام، أما إذا كانت الصورة رقمًا فيكون الجواز مطلقًا والمنع مطلقًا لظاهر الحديث، والمنع مطلقًا حتى الرقم والتفصيل. أما في حال كانت الصورة ثابتة

[1] - راجع م.ن.، ص. 192-194

[2] - راجع م.ن.، ص. 195

فيقع التحريم باستثناء التفرقة إلى أجزاء التي تجعل الصورة مجازة. والقسم الرابع يحرّم تصوير الحيوان لأنه من الكبائر خصوصًا أن فيه مضاهاة لخلق الله، فيما يجوز تصوير الشجر ورحال الإبل... ما مسألة لُعَب البنات، فيذكرها البناني بأنها صورة التمثال وهو يجوز عند المالكية والشافعية، لأن نص الإباحة غير منسوخ وفقًا للقرطبي. فالمراد هو تدريب البنات على تربية الأولاد بالصور الناقصة. ويستند البناني إلى شراء الرسول لعائشة لعبًا. فهذه اللُعَب لا يتلهّى بها الإنسان وأتت رخصة اللعب بها لما كانت عائشة غير بالغٍ وقبل تحريم التماثيل والصور، ولكن بعد التحريم أصابها ذلك أيضًا. ويتميّز البناني من بقية الفُقَهاء في استخدام مسألة الناسخ والمنسوخ في تناول المسألة من ناحية تاريخية، كما إنه لا يفهم الأحاديث بشكلٍ جامد. ويستدل داغر على معالجة البناني للمسألة في زمن حضور أجنبي، فقد قام بتجديد هذه المعالجة فيخرج بها عن المألوف. وكشف داغر عن معرفة البناني لبقية آراء الفُقَهاء إذ إنه يتابع خطاباتهم، ويعوّل على آرائهم، ويحيل إليهم انطلاقًا من الكتب، والمجلات، والجرائد. ويتوصَّل داغر إلى أن البناني قد وضع جوازًا محدودًا للصورة محرّمًا بالتالي تصوير لذي الروح كتماثيل الأصنام للعبادة، وتماثيل غير الأصنام لمضاهاة خلق الله، وانتحال التصوير المحرَّم بالإجماع[1].

ولم يكتفِ داغر بالنماذج السابقة عن المالكية، بل بحث في فتاوي الفقيه الحَجَوي نظرًا لأهمية اللحظة التاريخية التي عاش فيها، إذ شكَّلت انعطافة تاريخية مهمَّة للخطاب الفِقْهي. فعاد داغر إلى الجزء الرابع من**"الفكر السامي في تاريخ الفِقْه الإسلامي"**الصادر عام 1926. وسياق الفتوى التاريخي هو سؤال وجَّهَه وزراء دولة تونس وبحضرة سادات أعلام وأعيان البلاد عام 1917 حول الصورة الفنية والتماثيل. فكانت إجابة الحَجَوي بسماح تصوير الجمادات بإفتاء من ابن عباس وبحسب صحيح البخاري، أما التصوير الشمسي ففيه اختلاف بين العلماء بين الكره والمنع، ولأحكام الضرورة في التعليم، والسياسة، والحرب، والتاريخ فهو مرخص به لأن منعه يؤدي إلى تخلّف الأمة وهو لم يتوفر في عهد النبوي، أكان الموضوع إنسانًا أم حيوانًا. أما مسألة إباحة ما لا ظلّ له فهو يوافق ما رواه ابن أبي شيبة عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، لكن هذا لا يعني أن منع الصور المُجَسَّمة ذات الظل سَبَبَه مَعِيبَة المتمدنين للمسلمين، لكن هناك إجماعًا على المنع باستثناء الصور التي تلعب بها البنات للتعلّم والتربية. فلا داعي لنصب هيكل عمومًا للأبطال أو العظماء كما يفعل الوثنيون، بل على الحكّام بناء مدارس باسم العظماء فتنتشر مآثرهم من دون تقليد التمدّن الوثني بشكلٍ أعمى، لاسيما أن التماثيل تبقى من الأمور التحسينية عند الأوروبي وليست من الحاجة والضرورة[2].

ويحلّل داغر ما أتى به الحَجَوي حول اللوحة والمنحوتة، فيرى أن يقوم على سند السُنَّة وسند الضرورة. فالسُنَّة عند الحَجَوي بعيدة عن الوهّابية وعن مواقف فُقَهاء مغاربة عدَّة حرَّموا صورة موضوعها حيّ، فيما سمح التقليدَيْن السنّي والشيعي بتصوير الجمادات. كما اختلف الحَجَوي مع بقية الفُقَهاء على تفسير حديث عائشة عن الوسادَتَين: رأى الفُقَهاء في الحديث لزوم منع ما لا ظلّ له بداعي تمزيق الرسول للوسادة، في المقابل يعطي الحَجَوي الإجازة في التصوير لما لا ظلّ له. أما بالنسبة إلى الصورة التي لها ظلّ، فيعرض الحَجَوي الصراع القائم نحوها، واعتبار حالة منعها عيبًا، فيما هي عادة أوروبية نصب تماثيل في ساحاتها. ويعتقد داغر أن الفتوى نِتاج طلب من السلطات التونسية نصب تماثيل تذكارية اقتيادًا بالأوروبي. فالمقارنة بين الحَجَوي وبقية الفُقَهاء جعلت داغر يخلص إلى إن الحَجَوي أكثر تسامحًا منهم في ما خصّ الصورة الشمسية -وفقًا لما رأيناه سابقًا- لكنه يرفض التماثيل

[1] - راجع م.ن.، ص. 104-109

[2] - لتبرير منع التماثيل، استند الحَجَوي إلى صحيح البخاري لسرد حديث عن رؤية تماثيل في كنيسة مارية الحبَشية. فقد روت أم حبيبة وأم سلمة ذلك للرسول فأجاب الرسول أن موت الصالح فيهم جعلهم يصوّرونه بتمثال وهو أشرّ خلق لدى السماء. كما استند الحَجَوي في مسألة الرقم في الثوب إلى حديث يروي أن زيد بن خالد الجهني قد علّق في بيته سترًا يحمل تصاويرَ وفقًا للبخاري. كما أن صحيح البخاري ومُسنَد أحمد يذكران حديثًا عن عائشة مفاده أنها اشترت نمطًا فيه تصاوير ليكون حجلة فأمرها الرسول بأن تقطعه وسادتَيْن ليتَّكِأ عليهما

لنهي الشرع عنها. وهذا الرفض سببه أن الأوروبي يستخدم التماثيل لتحسين مدنهم وتجميلها، فيما حاجة المسلمين إلى مدارس تحمل أسماء العظماء هي أكثر من نصب تماثيل لهم[1].

ولم يكتفِ داغر بتحليل ما أتى به الحَجَوي، بل رأى في الفَقيه لحظة تحوّل في الخطاب الفِقهي، لذا درس مؤلف له مُعَنْوَن بـ**"الفكر السامي في تاريخ الفِقْه الإسلامي"**؛ فرأى عنده موقفًا من "التراجع" على مستوى الفِقْه والأعراف والعوائد لمصلحة النحو، أقلّه من ناحية التعويل على الأدلّة مما يشكّل اختصارًا في مجال البحث. فتراجع الاجتهاد الفِقْهي سببه الواقعي غياب المخطوطات الفِقْهية، وعدم استهداف المطابع المغربية الحديثة لها، بعكس المستشرقين الأوروبيين الذين اهتمُّوا بطباعة كتب أهل السُنَّة. ويخلص الحَجَوي إلى إن أصول الفِقْه قد اكتملت في زمن الرسول، لكن فروعَه لم تنتهِ بعد لغاية انتهاء الحوادث. أما اهتمام داغر في مؤلف الحَجَوي فقد ازداد بسبب قوَّة نقده وتمحيصه في القضايا الفِقْهية، وملاحَظته لظاهرة تراجع الفِقْه، لاسيما أن سَبَبَي هذا التراجع يكمنان في التقني، أي عدم طبع الكتب الفِقْهية، وفي النظر الفِقْهي. فهناك تعارض يتمثَّل بكره النحو وأدلَّته فِقْهيًا في المغرب، بعكس الأدلَّة الفِقْهية المحمودة وهي غير مُتَّبَعة في زمنه. لقد استطاع الحَجَوي أن ينتقد الخطاب الفِقْهي المغربي، وما أصابه من تراجع في ضوء اتباع الوائد والتقاليد المتوارَثة من أجل الحكم في مسألة معيَّنة. لقد تداعى هذا الخطاب في المجتمعات العربية وسقط، لكن الحَجَوي يرى أن الخطاب المذكور قد يبقى مستديمًا لعدم استكمال فِقْه الفروع، ولو أن الأصول قد كَمُلَت في العصر الإسلامي الذهبي. فلا بديل عن الخطاب الفِقْهي، وما زال المجتمع الإسلامي يحتاج إليه، وإلى مؤسساته التي ما دامت تحدِّد "الآمر بالمعروف والنهي عن المُنْكَر". لكن ديمومة الخطاب الفِقْهي ومؤسساته لا تنكر بالواقع مواقف الحَجَوي الإصلاحية كطلب قيام مؤسسات مغربية في ظلّ الحماية الأجنبية قادرة على وضع القوانين والعقوبات: فهذا الطلب لا يمنع من ضرورة وجود مؤسسة فِقْهية قائمة على علاقة أصول الفِقْه بفروعه. وانطلاقًا من موقف الحَجَوي، يخلص داغر إلى نهاية "فِقْه الصورة" وانفتاحها على المُستجدّات في آن؛ أقلّه في زمن الحَجَوي. أما استمرار موقفه في المدوّنة الفِقْهية المتأخرة، فيحتاج إلى مراجعة؛ خصوصًا في مسائل الصورة، والتمثال، والمحفورة عند دخول الفنون الأوروبية وتقنيّاتها إلى المغرب. وكلام الحَجَوي يدلُّ على توفُّر سجالات بين الفُقَهاء، وذلك على مستوى فروع الفِقْه، أي ميدان الأحداث الطارئة. في حين أن الخطاب الفِقْهي يبقى متعدِّدًا ومتنوِّعًا، فلا تحدُّ النوازل مجال السجال، بل إن أسس الأحكام الفِقْهية ومسائلها هي من تحدُّ منطقة السجال، لاسيما أن المنطقة المذكورة قد نشأت على تخوم الأحاديث والتفاسير. فيكون كلٌ من الفِقْه، وخطابه، واجتهاداته وليدة النظرة التاريخية لدى الفُقَهاء، وليس كما يروّج له الفُقَهاء، أي إنه أصل لا يتغيَّر في الزمن والتأليف بسبب الحوادث. ولتأكيد رأي داغر، يعود إلى تباينات المذاهب لتعيين منطقة السجال والتمايز في ما بينها، فيجد أن الفروق تطال الوعيد، والتحريم، والنهي، والكراهة، والإباحة، والإجازة؛ ثمَّ تطال موضوعات التصوير بين التحريم والإباحة؛ وبعدهما تميّز بين ما له ظل وما ليس له، أي التمثال والصورة؛ ثمَّ تميّز المعبود من المُعَلَّق، أو المنصوب أو المبسوط؛ وأخيرًا تصيب التجزيء بين أعضاء الكائن الحي أو تصيب تصويره بكامل أعضائه من أجل التحريم والإجازة[2].

ولم يقتصر بحث داغر على الخطاب المالكي، بل تعدَّاه إلى النَهْضوي، وقد اختار توجُّهَ الشيخ محمد عبده الفكري الذي يجمع بين الحرص على التراث المفقود لبعثِه من جديد، من جهة؛ والحِسّ النقدي التاريخي للأحاديث، من جهةٍ أخرى. فهو يبرّر الحسّ النقدي بكثرة الناقلين غير صادقين في العصر الأموي، بدليل أن الإمام مالك لم يحفظ من الأحاديث المُتداوَل بها حينذاك وعددها

[1] - راجع م.ن.، ص. 123-128

[2] - راجع م.ن.، ص. 196-198

أربعة عشر ألفًا سوى ألف منها. ويرى داغر أن هذا النقد لا يتوفر عند غيره من الفُقَهاء: فقد خرج من "منطوق الفتوى" مستبدلًا إيَّاه بالتأليف المُعَلَّل، كما هو حال النهضَويين. وما يُهمُّ داغر هو موقف عبده من الصورة والتماثيل وهو ما لم يدوّنه في فتوى معيَّنة، بل في رحلته إلى صقلية. لقد اطلَع الشيخ على مسائل الصورة والتمثال في أوروبا، إذ يميّز الصور بعد معينتها بين ما هو مرسوم على الورق، والنسيج، واللوحة. كما عرِف الفلسفة الأوروبية، ومدى التقارب بين الشعر والرسم. وقد عرِف أيضًا مدى الحاجة إلى الصورة والتمثال والآثار. فقد أصبح الفن عند الشيخ محمد عبده "إبداعًا" بدلًا من مضاهاة خلق الله وفقًا للخطاب الفِقْهي. فقد رأى في الرسم والتمثال، تمثيلًا للانفعالات النفسية، والأوضاع الجسمانية، وهو ما يُعَدُّ فائدة محقَّقة، لذا لا يكون محرَّمًا أو مكروهًا. إن نظرة محمد عبده إلى الفن هي مختلفة، فجعل الكائن المُصوَّر "كائنًا منظورًا إليه" وهو كائن حامل لقوى نفسانية وبيولوجية بدلًا من "نطفة خلق". أما بالنسبة إلى حديث "عقاب المصوّرين" فقد تطرَّق محمد عبده إليه انطلاقًا من سياقه التاريخي، أي إنه في زمن الوثنية حيث إن حيازة الصور وإنتاجها بغية اللهو وهو ما يرفضه الدين، والتبرُّك وهو أحد أسباب مجيء الإسلام. فالهدفان قد اندثرا منذ زمن، لمصلحة "الفائدة" من تصوير النبات والشجر وما وُضِع في حاشية المصحف، والسور، وهذا ما أجازه العلماء لما فيه من فائدة؛ كذلك بالنسبة إلى تصوير الأشخاص. ويرى داغر أن "الفائدة" أصبحت البوصلة لدى محمد عبده في توجيه الفُقَهاء نحو إباحة الصورة، لاسيما الفائدة العلمية التي يوفِّرها التصوير، ومن دون أي ضرر قد يلحق بالدين عقيدةً وعملًا. كما يرى محمد عبده أن فات الناس فوائد عدَّة لعدم حفظ الصور التاريخية؛ كما هو حال بقايا العملات التي مدَّت الدراسات بمعطيات تاريخية كثيرة[1].

خامسًا- مراجعة داغر للخطاب الفِقهي بعامة

ينتقد داغر دراسات "فِقْه الصورة" من ناحية عدم التطرّق إلى سياق الأحاديث التاريخي، وإلى السبب الموجب لهذه الأحاديث؛ لذا يتطلّب البحث الموضوعي تقسيمها إلى مجموعات. بالإضافة إلى هذا الخطأ المنهجي، اعتمد الباحثون على الآحاديث النبوية من دون التوقف عند القرآن.

ويعود داغر إلى البحث في مصطلح "الصور" في القرآن، بحسب ما توصَّل إليه في **"مذاهب الحسن: قراءة معجمية-تاريخية للفنون في العربية"**: ورد المصطلح في مواضع أربعة بدلالات مختلفة أهمها "الجنين قبل مولده" و"الله بوصفه خالق البشر"، وهي دلالات لا تهتمّ بالناحِيَتَن المادية والفنيَّة. واستكمل داغر ما بدأ به مع **"الإسلام والفنون الجميلة"** لمحمد عمارة، فلحظ أن المؤلّف توقَّف عند سور قرآنية، أهمها سورة الأنبياء الخاصة بالاعتقاد الوثني، وبتطهير مكّة من الأنصاب والمعبودات الوثنية. وورد مصطلح "تماثيل" في {يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل} سورة سبأ الآيتَيْن 12-13 بمعنى أنها نِعمة الهية اكتسبها الإنسان، فصنعها بإذن ربّه، وفقًا للمؤلف نفسه؛ وفي سورة آل عمران الآيتين 48-49 بالمعنى ذاته. انطلاقًا من هذه التفاسير، يرى عمارة أن القرآن لم يتبنَّى موقفًا موحدًا تجاه الصورة والتماثيل، مما يُبعِد أي حكم مطلق نحوها، لاسيما حكمًا معاديًا تجاهها، مما يعني ترك الأمر للمقاصد، والغايات، والنتائج. والمقصود بذلك هو كيفية استخدام الصورة أو التماثيل: إذا كان استخدامها لإظهار براعة الإنسان، والجمال، وتخليد القِيَم، والمعاني فتكون مُباحة؛ أما إذا كانت تدعو إلى الانحراف عن الإيمان بالله، وإلى الشَركِ به، فتكون محرَّمة. لذا، اقتصر التحريم على المعبودات الوثنية دون غيرها، فتكون بذلك الصور والتماثيل مع عمارة نِعمًا الهية وفقًا لنصوص القرآن[2].

---

[1] - راجع م.ن.، ص. 201-204

[2] - راجع م.ن.، ص. 186-187

يُقسِّم داغر الأحاديث التي تتضمن موضوع الصورة إلى أنواعٍ أربعة، **أولها** "تحطيم التماثيل وطمس الصور"؛ ثمَّ "تحريم التصوير بسبب مضاهاة خلق الله"؛ ويعقبهما مجموعة "كراهية الدخول إلى بيت فيه تصاوير وغيرها"؛ وآخرها "السماح بتصوير من دون غيره".

ويدرس داغر المجموعة الأولى في العهد النبوي، فيلحظ أن حدَّها الأعلى تحطيم التماثيل والصورة المقصود منها العبادة الوثنية أو لدى أهل الكتاب. فهناك حديث رواه الشيخان والنسائي عن عائشة، ومحوره تصاوير اعتبرها الرسول "شرار خلق الله"، وقد وجدها في كنيسة حبشية؛ وآخر رواه مسلم عن أبي الهياج الأسدي عن علي بن أبي طالب يدعو فيه إلى طمس الصُوَر وتسوية القبر المشرف. بالإضافة إلى الحديثَين، هناك أخبار حول ما فعله الرسول بعد فتح مكة وردت في كتاب الأزرقي **"أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار عن الأنصاب والصور"**. ويتوصّل داغر إلى إن تفسير الأحاديث في سياقها التاريخي يحدِّد كراهية التصوير بمعبودات الوثنيين والمسيحيين. وقد رأى داغر أن هذه الأحاديث قد تمَّ وضعها في إطار مواجهة الإسلام بوصفه دينًا جديدًا لاعتقادات وقِيَم سابقة عليه وعاصرته. ويطرح داغر إشكالية جديدة حول الأحاديث، ومدى قابليتها أن تُقْرأ بشكلٍ يختلف عن ظروف نشأتها، لاسيما أن المجتمع الإسلامي باتت بيئته متغايرة عن ظروف الأحاديث عينها.

بالنسبة إلى مضاهاة عمل الخالق، فمجموعة الأحاديث المتمحورة حولها قد اتخذت صِيَغًا عديدة، وقد اختار داغر الصيغة التي اعتمدها الشوكاني، وهي متوفرة لدى البخاري ومُسلِم؛ أي "يا عائشة، أشدُّ الناس عذابًا يوم القيامة الذين يضاهون خلق الله". ويرى داغر أن الحديث لا يُحدِّد أن المصوّرين هم الذين يضاهون عمل الله في خلقه. فالصيغة المُعتَمدة تخصُّ الوثنيين الذين يعتقدون أن "يخلقون أرواحًا" أو أن في الشجرة روحًا. ويذهب داغر نحو صيغة أخرى للحديث عينه وهي: "أشد الناس عذابًا يوم القيامة الذين يُضاهون خلق الله، أي المصوّرين"، فيرى أن هناك إضافة على الحديث لتفسيره، لذا فقد لا يكون قد ورد في الحديث "بالضرورة". ويستكمل داغر تفسير الحديث بأن الحديث بهذه الصيغة قد حصر الذين "يُضاهون خلق الله" بالمُصوّرين وحدهم، وهم –وفقًا له- "فئة تعمل في صناعة الصور، أي في معبودات العهد الوثني". انطلاقًا من الصيغَتَين للحديث، يجد داغر أن المصوّرين غير مقصودين فيهما، بل من يُنتِج الصُوَر للعبادة اعتقادًا منه أن فيها روح. كما أن مضمون حديث "مضاهاة عمل الخالق" متوفر في حديث آخر يرد عند البخاري، والترمذي، والنسائي نقلًا عن ابن عباس: "من صوَّر صورةً عذَّبه الله يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ"؛ وحديث عن ابن عباس ورد عند البخاري ومُسلِم: "كلُّ مصوّرٍ في النار يُجعَل له بكل صورة صورَها نَفْسًا تعذِّبه في جُهنَّم". وبعد أن عرض داغر حديث "مضاهاة خلق الله" ويدور في فلكها من أحاديث، يجد أن أساسها حديث واحد من ناحية أن تطال الوثني، وما يصنعه من صور للعبادات، واعتقاده بأن فيها روح أو أنها آلهة، ولو تعدَّد مصادر الأحاديث المذكورة، أي ابن عباس، وعائشة، وابن عمر. ويخلص داغر، في هذه المجموعة، إلى إنها غير معنيَّة بالتحريم الديني بصورة مباشرة كما هو حال المجموعة السابقة، بل تنتمي إلى "دعوى الوعيد" بتنبيه سامعيه لاسيما المصوّرين على مصيرهم يوم الحساب، ويصفها داغر بأنها "أشبه بالحُكم الفِقْهي المُسبَق لمن قد يخرق هذا التحريم". والمقصود بهذه الأحاديث هو التشديد على الدعوة إلى الإسلام واستخدام حُجَج حول أُسُسِه. فهي أحاديث لا تطلَّب فعلًا تجاه عاصيها بل تكتفي بالتنبيه والتحذير يوم القيامة.

أما المجموعة الثالثة تتمحور حول امتناع الملائكة عن دخول بيت فيه صورة، وهي واردة عند البخاري، ومسلم، والترمذي. كما أن هناك صيغة أُخرى للحديث واردة لدى المصادر عينها، ونقلًا عن أبي طلحة: "إن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تماثيل". ووجد داغر صِيَغًا أُخرى للحديثَيْن تُظهِر كراهية تجاه التمثال، والكلب، والصورة؛ أكانت الملائكة أم الرسول نفسه: لم يدخل الرسول إلى بيته لأن عائشة قد اشترت نمرقة فيها صورٌ ليقعد عليها ويتوسَّدها. وهناك إضافة على الحديث وهي قطع النمط إلى وسادتَيْن وحشوهما ليفًا، فلم يَعِبْ الرسول هذا السلوك. ويُحلِّل داغر الحديث إذا كان كراهية للصنيع الفنّي أكان صورةً أم تمثالًا؛ أو أن الكراهية تخصُّ الاعتقاد العبادي الوثني وحده؛ أو أن هذه الكراهية محصورة بالملائكة ولا تطال البشر؛ أم على الملائكة والبشر معًا أن

يحطِّما التماثيل والصور كما فعل الرسول مع نُصُب مكَّة. ثمَّ يحاول داغر وضع هذه الأحاديث في سياقها التاريخي-الاجتماعي، أي من ناحية اقتناء بيوت الوثنيين صورًا وتماثيلَ المعبودات؛ فيكون المقصود من الأحاديث استكمال إستراتيجية الرسول التي تقضي بإنها الحالة الوثنية الفردية بعد اندثارها اجتماعيًا. ويستند داغر، كما فعل محمد عمارة، إلى حديث رواه مسروق عن الأعمش؛ وقد ورد عند البخاري ومُسلِم، مفاده أن دار يسير بن نمير تحتوي على تماثيل، فتمَّ تذكير صاحب الدار بما قاله الرسول عن عذاب المصوّرين.

أما المجموعة الأخيرة، فهي تسمح ببعض التصوير وفقًا لابن عباس، وقد ورد لدى البخاري ومُسلِم: "فإن كنت فاعلًا فاجعل الشجر وما لا نَفْس له"؛ أي أن التصوير غير مُحرَّم بكليَّته، فإن أصرَّ طالبه فعليه أن يُصوِّر ما لا روح فيه. فهذا فيه فَرْض طريقة معيَّنة غير التصوير العبادي. أما سياق الحديث، فهو أن مصوِّرًا من العراق أتى ابن عباس ليسأله حول استمرار عمله كمصوِّر أو عدمه. فيُفَسِّر داغر أن ابن عباس يدعو المصوِّر أن يتوقف عن ممارسة كل ما له علاقة بالعبادة الوثنية فقط. كما أن داغر قد لحظ بأن مصدر الحديث هو ابن عباس بناءً على اجتهاداته، واستنتاجاته من الأحاديث النبوية، وليس الرسول نفسه[1].

مراجعة عامة

بعد قِراءتنا لكتاب **"بين الفِقه والفن: النِزاع على الصورة"**، رأينا أن هناك إسهامًا فكريًا مهمًّا في موضوع علاقة الفِقه بالفن، وذلك من ناحية قِسمة التاريخ المغربي بعد سقوط غرناطة إلى لحظات ثلاث تمَّت فيها تغييرات في الخطاب الفِقهي على أساس علاقة الفقيه بالسلطان، من ناحية أولى؛ وعلاقته بمجتمعه، من ناحية ثانية؛ وعلاقة المغرب بأوروبا، من ناحية ثالثة.

وعلى الرغم من هذا الإسهام الفِكري، نرى أن هناك مشكلة في التطرّق إلى موضوع صِلة الفِقه بالفن: سننتظر الفصل الثالث لنجد شذرات حول الباسبور والفونوغراف، والفصل الرابع للدخول إلى الموضوع مما جعل الفصول الثلاثة الأولى تشكِّل مقدِّمة للكتاب (حوالي 41% من الكتاب)، ولو إنها لازمة لتأريخ الخطاب الفِقهي. وهذا الأمر انعكس على بحثنا الذي ألزمنا بتخصيص قسم أوّل لدرس الفِقه بعامة وعلاقة الفقيه بالسياسي من دون التحدّث عن الفن. فكان من الأفضل أن تندرج أمور الصورة في لحظات ثلاث مع بقية المواد الفِقهية، ولو أن بعض المعلومات تُلزِم الباحث بإفراد فصول خاصة بالفن، كالفَصْلَيْن السادس والثامن.

هذا من ناحية الشكل، أما من ناحية المضمون نعتقد أن الباحث قد أغفل التشكيلة المعرفية الأساس التي بُنِيَ عليها القرآن والسُنَّة وذلك باختياره سقوط غرناطة اللحظة الأولى لبحثه. فإهمال التشكيلة المعرفية للحظة الإسلام الأولى جعل البحث يقتصر على التغيير في الخطاب الفِقهي وهو تبدُّل سياسي-تاريخي-اجتماعي منذ اللحظة الأولى للبحث. فيما نرى أنه من الأفضل مقارنة مدى التزام الخطاب الفِقُهي المُتَبدِّل بالعوامل المؤسِّسة للخطاب الإسلامي الأوَّل.

ولشرح ذلك، وجب علينا تحليل التشكيلة المعرفية الأولى للإسلام: بدأ الرسول بخطاب نُهَيَوي في مكَّة[2]، ثمَّ انتقل إلى خطاب سلطوي وتشريعي في المدينة: لقد أصبح "مجاهدًا وغازيًا، ورجل دولة، ومنظم جماعة جديدة تتسع وتنمو شيئًا فشيئًا"[3] . ولفَهم هذا الانتقال وأهميته، علينا أن نعود إلى بدء التقويم الإسلامي الذي اختار هجرة الرسول "لحظةً مفتاحية لنشوء الإسلام"، وذلك

---

[1] - راجع م.ن.، ص. 188-192

[2] - راجع غولتسير، اغناتس. **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطوّر العَقَدي والتشريعي في الديانة الإسلامية**، ترجمة يوسف موسى، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، طبعة أولى، 2009، ص. 23

[3] - م.ن.، ص. 25-26

بدلًا من اعتبار تاريخ ولادة الرسول أو موته أو بعثته هذه اللحظة المفصلية؛ كما تُظهر المدوّنة الإسلامية بوضوح هذا التبدُّل الحاصل كحال ابن إسحق والطبري والواقدي[1]. نجد أن بدءِ الوحي لم يَحتَج إلى التشريع، بل اكتفى بقصص الأنبياء من أجل تأكيد مكانة الرسول وتشريعها أمام معتَنِقي الدين الجديد، وبنقلِ المواجهات بينه وبين مشركي قُرَيْش. ثمَّ تحوَّل المجتمع الإسلامي في يثرب إلى مجتمع حربي كحال إسبرطة في اليونان القديمة: أكثر من ثمانين غزوة في 10 سنوات قضاها الرسول في المدينة، بمعدَّل غزوة كل شهرَيْن ونِصف. وهذا المجتمع الحربي يتطلَّب تشريعات تستلزم بدورها تَمويلِ الحروب قِسمة الغنائم، من دون أي تبذير للمال في "اللهو"، أي الفنون والزينة كما في الآية 6 من سورة لقمان 31 {ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتَّخذها هزوًا أولئك لهم عذاب مهين}[2]. حتى إن التبرّج مرفوض لعدم الإسراف في الزينة. فاللهو مرفوض في الإسلام، لأن المجتمع هو حربي، وذلك بِناءً على الحديث: "كُلَّ ما يَلهو به الرجل المُسلِم باطل إلَّا رَمْيَه بقوسِه وتأديبه فَرَسه"[3]، وهو حسن صحيح. وذلك ينطبق أيضًا على الآية 90 من سورة المائدة 5{يا أيُها الذين آمنوا إنما الخمر والمَيسَر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلَّكم تفلحون}[4]، لاسيما شرب الخمر الذي يُبعِد الرِجال عن القتال والجهاد في حال الإسراف فيه؛ والمَيْسَر الذي يُسهِم في تبذير الأموال[5].

وفي ضوء هذه المعطيات، نرفض الحديث عن "مضاهاة خلق الله"، ولو ذكرَتْها الأدبيات الإسلامية. فتكون "المضاهاة" محاولة يائسة لتفسير رفض المسلم للفن. ولو عاش الرسول بعد انتهاء الحروب، لكان هناك إمكانية تشريع الفن بنسخ الآية 6 من سورة لقمان 31 المذكورة، ولكن العملَ الحربي جعله يهتمّ بالجهاد. وهذا ما وجَّه المجتمع نحو الجهاد بتعدُّد الزواج، ومنع زواج المرأة المسلمة من غير المُسلِم، والسماح بزواج المسلم من غير المُسلِمة، وكِثرة الولادات، وغيرها من الموضوعات التي تفيد القتال والجِهاد. من هنا، نستطيع تفسير الآية 46 من سورة الكهف 18{المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربِّك ثوابًا وخير أملًا} على أن الأبناء هم ذخيرة حربية للقتال والمال من أجل تمويل الغزوات وليست من أجل اللهو والفن. ثمَّ إن أي محاولة إضفاء شرعية للقبول بالفن عبر النصوص تبقى فاشلةً للغاية. وبالإضافة إلى مسألة "مضاهاة خلق الله"، نرفض فكرة خوف المسلم من مواد الفن فلا يقتنيها أو ينتجها لتشابه هذا السلوك مع عبادة الوثن إذ إن هناك فرق كبير بين الزينة، ورسم الإنسان،

---

[1] - رينولدز، كبرئيل. **نشوء الإسلام: التقاليد الكلاسيكية من منظور معاصِر، أبحاث إسلامية**، دار المشرق، مكتبة إسطفان موزعون ش.م.ل.، بيروت، طبعة أولى، 2017، ص. 53-54

[2] - فالأشقياء هم من أعرَضوا عن سماع كلام الله مستبدلينه بالغِناء والطرب. فيكون "اللهو" في الآية المذكورة هو سماع الغِناء والمزامير بالتواتر. راجع في هذا الخصوص ابن كثير، عماد الدين أبو الفِداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، دار المعرفة، الطبعة العاشرة،1997، الجزء الثالث، ص. 450-451

[3] - رواه الترمذي، في سننه، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين، حديث 1637. وأخرج أبو داود الحديث عن عقبة بن عامر: "سمعت رسول الله يقول: ليس من اللهو إلَّا ثلاث تأديب الرجل فرسه، وملاعبته أهله ورميه بقوسِه". كما إن هناك حديثًا رواه إبراهيم بن موسى عن هشام عن مَعْمَر عن الزهري عن ابن المُسَيّب عن أبي هُرَيرَة، مفاده أن عُمَر بن الخطاب دخل عند الرسول فرأى الحَبَشة يلعبون بحرابِهم فَحَصَبَهم ليتدخل الرسول من أجل منعه. وزاد علي على الحديث عن عبد الرزَّاق ومَعمَر بأن الحادثة كانت في المسجد. راجع في هذا الخصوص: ابن بردزبه البُخاري الجَعفى، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. **صحيح البخاري**، شرح الشيخ قاسم الشمّاعي الرفاعي وتحقيقه، بيروت-لبنان، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، الطبعة الثالثة، المجلَّد الثاني، باب 721، حديث 1091، ص. 443

[4] - نَسَخَت الآية المذكورة منافع الناس من الخمر والميسَر بحسب الآية 219 من سورة البقرة 2 {يسألونك عن الخمر والميسر قُل فيهما إثمٌ كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نَفعهما}. وبذلك يطلب الرسول من صحابته اجتناب الميسر والخمر. راجع في هذا الخصوص ابن العربي المعافري، محمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله. **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق رضى فرج الهمامي، صيدا-بيروت، المكتبة العصرية، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، الدار النموذجية، المطبعة العصرية، 2009، ص. 24.

[5] - حتى اعتُبِر الشطرنج ولعب الصبيان بالجوز من الميسَر: راجع **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الثاني، م.س.، ص. 94

وكل ما هو حيّ، من جهة؛ وتماثيل ترمز إلى آلهة معبودة، أو أصنام هي في ذاتها معبودة، من جهةٍ أخرى. والمسلم يُدرِك هذا الفرق جيدًا بدليل وجود فن إسلامي في البيئة الإسلامية؛ فإذًا هذا التفسير لا نرَحِّب به ونستبدله بتشكيلة المجتمع الإسلامي المعرفية التي تميل إلى التقشّف والحرب. وبقي حال الإسلام كما هو، أي مجتمع حربي ينتظم فيه الأفراد والمؤسسات السياسية على هذا الأساس ومن دون تغيير في التشكيلة المعرفية، بدليل ما ذكره داغر عن القسمة الثنائية بين "دار السلام" و"دار الحرب". ويفسِّر داغر التغيير الحاصل في المجتمع على أنه تحوّل في نظرة المسلم إلى غير المسلم وحضارته وإنتاجاته الثقافية؛ في حين أننا نرى أن هذا التبدُّل ليس سوى ضعف الخطاب الديني في نفوس المؤمنين، وهو ما يتلاقى مع داغر من ناحية ضعف الخطاب الفِقْهي في المجتمع الإسلامي.

ففي رأينا، كان على أي باحث تنويري أن يقرأ النصوص في سياق التشكيلة المعرفية المذكورة، أي من خلال مجتمع الحرب، على أن يتمَّ نسخها بعد تمدُن المجتمع وتحويله من مجتمع حربي إلى سلمي؛ فلا يتمّ اعتماد الآيات القرآنية خارجًا عن سياق التشكيلة المعرفية. أما خطأ الفقه، فيكمن في قيام أحكام سلبية حول الفنّ بتكريس التشكيلة المعرفية التي تخصُّ بيئة الرسول، مما جعله ينحرف عن المُراد برسالة الإسلام؛ معتبرًا أن المجتمع الإسلامي بيئة جامدة غير قابلة للتغيير؛ ولو أن حكم الناسخ والمنسوخ يعترف ضمنًا بتبديل الأحكام في عصر الرسول أثناء التغييرات الحاصلة في الظروف الاجتماعية. فما قام به الفقه هو تكريس نسخ الآيات المدنية للآيات المكيَّة المرتبطة ببدء الوحي وبحسن العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب. وهذا التكريس جعل الإسلام غريبًا عن محيطه باعتراف الرسول في حديث رواه مُسلِم عن ابن عمر (بدأ الإسلام غَريبًا، وسيعود كما بدأ غريبًا). وفي ظلِّ هذه الغرابة التي سبَّبها المجتمع الجِهادي، نستطيع أن نَفْهمَ رفض الإسلام للفنّ، والزينة، وللحياة ومباهِجَها، وليس عبر اعتماد "مضاهاة حكم الله" وعبادة الوثن كتفسيرَيْن ظاهِرِيَين لهذا الرفض.

المصادروالمراجع

- داغر، شربل. **بين الفِقْه والفن: النزاع على الصورة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب وبيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2022؛

- ابن بردزبه البُخاري الجَعفى، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. **صحيح البخاري**، شرح الشيخ قاسم الشمّاعي الرفاعي وتحقيقه، المجلَّد الثاني، بيروت-لبنان، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1997؛

- ابن العربي المعافري، محمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله. **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق رضى فرج الهمامي، صيدا-بيروت، المكتبة العصرية، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، الدار النموذجية، المطبعة العصرية، 2009؛

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفِداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الثاني، بيروت، دار المعرفة، الطبعة العاشرة، 1997؛

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفِداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الثالث، بيروت، دار المعرفة، الطبعة العاشرة، 1997؛

- رينولدز، كبرئيل. **نشوء الإسلام: التقاليد الكلاسيكية من منظور معاصِر**، **أبحاث إسلامية**، دار المشرق، مكتبة إسطفان موزعون ش.م.ل.، بيروت، طبعة أولى، 2017؛

- غولتسير، اغناتس. **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطوّر العَقَدي والتشريعي في الديانة الإسلامية**، ترجمة يوسف موسى، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، طبعة أولى، 2009؛

- غولتسيهر، إغناتس. "**مذاهب التفسير الإسلامي: بحث في اختلاف المصاحف ونشأة القراءات ومدارس التفسير وخلافات الفرق حول النص وتفسيره**، ترجمة عبد الحليم النجّار، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، طبعة أولى، 2016؛

حوارات

مهنا الحبيل: الفلسفة في الزمن الأخير لإنقاذ العالم

مهنا الجبيل مفكر إسلامي سعودي ولد عام 1963م في الظهران، انفرد باستقلاليته الفكرية، جابت مؤلفاته أهم الهموم الفكرية للمسلم المعاصر وللإنسان المعاصر حيث كان شغله الشاغل أن يذود عن رسالة الإسلام الأخلاقية التي صنعت فلسفته الحضارية وأسست لنموذجه القيمي.

يتحرك مهنا الجبيل بين الشريعة الإسلامية والفلسفة الغربية كاتباً الوصفة الأخلاقية المناسبة للشفاء من أمراض الحداثة التي أصابت الإنسان المعاصر وأذهبت روحه التي هي ملاذه الأسمى للتعرف على نفسه الأخلاقية المغيبة بفعل إعياء الحداثة الأخلاقي الذي أمات الإنسان روحياً وأخلاقياً.

حاورنا مهنا الجبيل لنتعرف على فكره فطرحنا عليه الأسئلة التالية فكانت إجابته عليها كالتالي:

س 1 تبنى مهنا الحبيل منذ تحريرات مادته الفلسفية مفاهيم الجدل الثالث وبرز ذلك في كتابه إدوارد سعيد وو ائل حلاق جدل ثالث.. هل لك أن تعرّف لنا مركزيات هذا المسار؟

ج/ مهنا الحبيل

أولاً دعني أبارك لكم انطلاقة المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية المعاصرة، وأتمنى لكم التوفيق وأشكركم على هذا الحوار.

لعل أهم وسيلة لشرح مسار الجدل الثالث أو التعريف به على الأقل، هو توجيه الرؤية إلى الواقع ..

نعم واقع الحياة الإنسانية اليوم، وعلاقتها بالفلسفة وأي فلسفة نعني هذا ايضاً يحدد لنا المساحة المقصودة.

إن القرية الكونية اليوم تعاني مما يشبه مقدمات انفجار كبرى، وهي حالة تشظي أو احتقان مختلفة عن مستويات التوتر والخسائر البشعة التي عاشها العالم في ضوء الحروب المتعددة، وعلاقة الفلسفة هنا بأن جزء من ماكينة هذه الحروب وقاعدة تبريرها كان لها أرضية فلسفية.

نحن نستشهد هنا بدور الفلاسفة الألمان في تبرير الصعود النازي، كما أننا في نبأ رحيل الزعيم السوفييتي ميخائيل غورباتشوف، كما أن اليمين الغربي الحديث الذي وصل للبيت الأبيض، كان له سنداً فلسفياً، وحين نراجع حصيلة الحروب الغربية والسوفيتية على العالم واحتلال أقطار عديدة، في كلا الحالتين كانت هناك عمليات إبادة لمناطق الغزو.

هذا الغزو كان مبرراً في اتجاهات فلسفية غربية، وفي منظورنا المشرقي، لا نرى تبايناً يذكر بين الجغرافيا الروسية وبقية الغرب، سواء في أمريكا الشمالية او أروبا القديمة.

وحتى الصعود الأخير لروسيا الجديدة كان أيضاً له رصيف فلسفي نستحضر فيه الكسندر دوغين، ومن المفارقات الغريبة أننا شاهدنا وعاصرنا عمليات تبرير سياسي واجتماعي لحصار روسيا، بعد اعتدائها على أوكرانيا، حيث شملت حرب

الحصار عقوبات على المواطنين الروس الأبرياء، وحرمانهم من أي سوق اقتصادي يعبر في أرضهم أو يعبرون منه، في نطاقات إنسانية محضة، وهذا بالطبع له ما يقابله في الحرب الروسية على أوكرانيا (كممثل للغرب الآخر).

هذه المقدمة في عودة الحرب الباردة، تشير لنا على الأقل لجهة فشل النظام العالمي الجديد، الذي شكلته هذه القوى الدولية، وهي ذاتها التي خرجت منتصرة من الحرب العالمية الثانية، فضلاً عن حروبها على الشرق وخاصة احتلال العراق 2003 والموقف من فلسطين المحتلة، والذي تشارك فيه الروس وبقية الغرب، فهي اليوم تعيد العالم إلى نقطة الصفر العاجزة عن ضمان السلام العالمي، سلامٌ يفترض أنه يشمل كل الأعراق والقوميات، وهذا غير منفذ على الواقع، فالتطفيف الدولي يخترق مجلس الأمن بل هو قاعدة المعادلة فيه.

وأمام كل هذا الواقع، نحن لا نزال نتعامل مع أطروحات العالم الغربي الفلسفية، ونحددها بالشراكة في التأسيس والتمهيد لقوانين التفاوت أو التقدم (الإبادي)، بين العالم الحديث المصنوع بإرادة القوة، وبين التأثير أو الحياد الأكاديمي الفلسفي السلبي في نقده، ونفرز تيار النقد الاخلاقي من داخل مدارس الفلسفة الغربية المعاصرة.

هذا النقد له تقدير خاص وهو يشمل فلاسفة متعددين، غير أن كل هذا النقد لم يحقق معادلة ردع لتطرف العالم الحديث، ولم يخلق طاولة حوار متوازنة مع العالم الآخر، ولا حتى جسور منتظمة، تسعى لفهم نظريات الوجود الإنساني، وأفكارها التي تسعى لتحرير طريق مختلف للشريعة الفلسفية الجديدة، والتي لم تفكك مصادرها ولم تشرّح كما ينبغي، في مقابل كم هائل من تدوير الفلسفة الحديثة.

الجدل ثالث الذي توقف مع مذهب وائل حلاق، في مسار مختلف عن مركزيته في نقد ادوارد سعيد، ركّز على هذا المفهوم وحصيلة ما قدمه حلاق ومن استشهد بهم، في هذا الفشل، والأهم هو حصيلة الفراغ الضخمة الذي صنعه إنحياز الغرب ضد فلسفة الآخر.

من هنا آمل أن يكون المسار مشاركاً في تحرير فلسفة الجدل الثالث، التي تقوم على مركزية مختلفة كليّة في تحرير رؤيتها الكونية عن العالم، وهي تنطلق من فلسفة المعرفة الإسلامية، التي لا أزال أرى مساحة ضخمة منها، لم يتم تحرير أصولها، ولا استنباط مساراتها في ثلاثية الإنسان والروح - والمجتمع والأخلاق - والعمران الاجتماعي.

ولذلك اعتبرته مسار ثالث لأنه لا يدعو للالتزام بمعايير التراث الديني، وهو هنا ما هو خارج النص القطعي الذي ورد للعالم عن طريق النبوات، كما أن تفاعل الفلسفة الإسلامية القديمة بين تياري ابن رشد والغزالي، لا تغطي في ظني المساحة المطلوبة لإنشاء أرضية صلبة لفلسفة الطريق الثالث.

بقي هنا أن أشير إلى أننا لا نواجه نتيجة الحروب وعجز الفلسفة والقوة الأكاديمية الضخمة عن ردع مؤسِسَاتها الفكرية، أو التخفيف من مآلاتها وحسب، ولكن هذه الفلسفة أيضاً، متورطة في دفع الإنسانية نحو مصير أسوء من خلال سيولة الحداثة الجديدة، والتي تركز على (مادوية) الإنسان الخرساء، التي يشكلها اليوم بمزاجية حمقاء وعنيفة اليسار الاجتماعي المتطرف، والذي نشأت أصول فكرته من ذات الفلسفة.

ومن ثم تعويم الفرد وإسقاط الأسرة، ووضع البشرية أمام لا أدرية قاسية لا تصارع الدين والروح وحسب، ولكنها ترفض معيارية الطبيعة الأصلية في الخليقة الإنسانية، وتدمير خليتها الأخلاقية الفطرية في الأسرة الصغيرة، التي لم تعد معترف بها كما ورثت من أول العالم القديم، رجال ونساء يرعون أطفالهم.

وإنما بتنا نخوض نقاشات عن جندر الإنسان ذاته، ثم تحول الأمر إلى شرائع ملزمة يقودها العالم الغربي، ويفرضها على الشرق وغيره، هي في الحقيقة دوامة من عبث لا قعر له، حُرّر باسم فلسفة ما بعد الحداثة، ثم حُصّن بقوانين تمنع أي حق لنقضه العلمي، وتنشر رؤاه بقوة رأسمالية ضخمة، وكل ذلك التدمير للفطرة الإنسانية المشتركة، لا صوت أمامها يذكر لمنبر أخلاقي عالمي يتوقف أمام هذا الجنون لإنقاذ العالم في الزمن الأخير.

س 2 : يراك البعض ناقداً شرساً للفلسفة الغربية وناقداً عميقاً للتراث كيف يُحدد القارئ رؤيتك بين هذين المنهجين ؟

ج/ مهنا الحبيل

حددنا جزءً من صورة مآلات العالم بسبب هذه الفلسفة الغربية، وخاصة بأنها الأقرب والألصق للقوى المادية السياسية والاقتصادية الرأسمالية، وهي التي تحولت بعض أفكارها إلى مشاريع تنفيذية دولية، ولكن هذا لم يدفعني مطلقاً لرفض العطاء الفلسفي الغربي بالجملة، ونظرياته النقدية، فهناك مشترك إنساني وحضاري مهم، يجب أن يتواصل ويمد جسوره بين الأمم، وهذا ما اعتمدُه في منطق البحث الفكري.

وقد ركزت مؤخراً على قراءة العقد الاجتماعي للفيلسوف الفرنسي جاك روسو، كمثال لما أعنيه في المفاهيم المشتركة، ونقد المؤسِسَات الاجتهادية لنظرياته المهمة في العمران الاجتماعي، دون أن يكون ذلك محل توافق مطلق أو معارضة حتمية.

ورغم إدانتي التي اتمسك بها لمآل فلسفة ميشيل فوكو الجنسانية، وسلوكه الذي ارتبط به آخر حياته ضد الطفولة، إلا أنهُ لا يزال يمثل الطليعة الأساسية في التشكيك المنهجي، في شرعية الفكرة التي تفرضها القوة، وهو ما شجع الكثير لتجاوز القداسة التي هيمنت على دراسات الاستشراق، وكان ابرز المستثمرين لنظريته ادوارد سعيد.

ويجب أن أؤكد هنا أن المدار الذي اكثف القراءة فيه، واتداول البحث ومحاولة الفهم والتحرير، يظل مسار من مسارات الفلسفة الواسعة، التي لن احتويها بالطبع ولا أزال في ميدان التعلم والإفادة من الغير.

أما الوقف من نقد التراث:

فهذا المصطلح في ذاته يحتاج إلى تحرير، فعلى سبيل المثال لا نعتبر النص القطعي في تاريخ التشريع الإسلامي جزءً من التراث، ولا نفسره بحسب المرجعية اللائكية، ولكننا نوسّع الاستدلال الذي يشمل قراءات متقدمة للنص في مسار الفلسفة أو الحكمة، كما يسميها علماء الإسلام المتقدمين، ونُركّز على مهمة تحرير المنهج الكوني الذي قرره النص، وعلاقة الطبيعة الإنسانية بالحياة الأرضية والمحيط العام لها.

وتمثل اجتهادات علماء المسلمين مرجعاً حيوياً لتحرير المفاهيم الفلسفية المعاصرة، أو الأفق الحضاري حين نحدد زمنه وما يقابله من حضارات أخرى، غير أن هناك مسلكيات استدلال واجتهادات فتاوى ومنهجيات أصول، فيها مما لا يرتضيه المنهج

الأخلاقي الإسلامي ذاته، ولا الرؤية العقلية الرشيدة، وليست نصا قطعيا من الكتاب والسنة، فنرفض حتمياتها التي تسيء الى التصور الإسلامي وتفرض على النص ما ليس فيه.

س 3 : في مقالات عديدة تعرضت لنقد الفلسفة الأخلاقية اليسارية والفلسفة الأخلاقية اللبرالية ما هو الجامع المشترك في نقدك ؟

ج/ مهنا الحبيل

الجامع المشترك هو الركن الغائب في مسارات هذه الفلسفة، وربما كل مذاهبها إلا ما ندر.

وبسؤال بسيط أين تذهب رحلة هذا الفلسفة في عمق التصور الشامل، لحياة الإنسان والكون، إنه العدمية أليس كذلك؟

ولكن هذا يُتعقب عليه بمذاهب حديثة ورؤى بدأت تصعد في مسارات الفلسفة الأخلاقية لكل من المنهجين، الماركسي أو اليساري العام، أو اللبرالي الغربي تعيد القراءة والنقد، بحسب هذا المفقود الكبير ..

ما هو هذا المفقود إنه المركز الأخلاقي للحياة البشرية، حيث ساء موقعه في الذات الإنسانية وفي القرية الكونية، لأن العقل التجريبي لكلا المدرستين اعتقل العقل الآخر، ولم يصل إليه كانط وإن قاربه، وشعر روسو ألا معنى لعقد اجتماعي أخلاقي يسرق يقين الشعور.

هذه دلالات جيدة لكنها ليست كافية، وحتى اليسار يحمل مراجعات تسعى لتفسير مختلف لأركان معتقد إنجلز وماركس، وهناك محاولات يسارية عربية جيدة، لكن الجذر المؤسس لا يزال مفقوداً.

دعني أقول بوضوح، أننا نلتقي في منتصف الطريق مع هذه المحاولات الأخلاقية، لتصحيح مفهوم الجذر العميق لنشأة العالم، حينما قررت الفلسفة بشقيها انتخاب الإنسان الإله قهراً على العالم، ولكنه سقط مراراً وتلاعبت به الرأسمالية التي كررت ما فعله العرب الأقدمون، حيث صنعوا رباً من تمر، يأكلونه إذا جاعوا، هنا قلب الفلسفة الاقتصادية للحداثة، حاول صنع هذا الإله ليدير به الكون، لكنه غص به واختنق وخنق عبره العالم الكوني.

إذن التخفيف من العدمية بالاعتراف بالروح حقيقة جيدة، تساعد على نقض هذا التدوير المتكرر في طاحونة الفلسفة الغربية، لكنه يعجز عن تتمة النقض ومن ثم فلسفة البناء، فالروح هنا ليست وجهة نظر، ولكنها حقيقة مطلقة يدركها العقل البشري، أين هو هذا العقل أي عقل؟

العقل التجريبي ام العقل الإلهامي! العقل في المقصود في الرؤية الثالثة هو العقل المعرفي، يقيني الدلالة أخلاقي الشعور، لا يسعنا شرح فلسفته اليوم، لكنه هو المفقود اليوم في الفلسفتين، وبالتالي لا سبيل لتحرير جديد لمفهوم الوجود، ثم تنظيم الأرض وعمرانها للإنسانية دونه.

س 4 : هل يرفض الحبيل مسيرة الحضارة الغربية وكيف تراها من منظورك وما الذي تقصده في تسميتك للعمران الاجتماعي؟

ج/ مهنا الحبيل

كلا لا أرفض..

ولا أنزع منها مفهوم البعد الحضاري، الذي آراه يشمل تجارب المجتمعات الإنسانية، وانتقاء ما هو صالح مستدام البعث والإثمار في حياة الشعوب.

ومن هنا ادخل على مصطلح العمران الاجتماعي ودعني اختصر في شرحي.

العمران الاجتماعي هو المتعلق، بتأسيس الروابط الإنسانية، بين الفرد والفرد الآخر، والمجتمع والسلطة، والدولة والطبيعة ومن هذا التكامل تنهض أوطان مختلفة عن تاريخ الدولة المدنية الحديثة، وإن أفادت من تجربتها.

إن العلمانية المتطرفة سعت مبكراً لنزع القيم الروحية، وأثر الدين في الفرد ثم في تقعيد العدالة الاجتماعية، ثم في تحويل المجتمع إلى سلوك أخلاقي رائد يتعامل مع الطبيعة، وهو ما خلق نظريات النزاع والحروب.

أما في معادلة المعرفة الإسلامية، الحرب جزء من معادلة السوء المشؤومة لكنها، أداة للعدالة التي تستخدم بقدرها، دون أن تسقط في أي لحظة مرجعية الروح والقانون الأخلاقي.

الجدل هنا عن شبكات من تزوير الدين، وتحويله لسوط للمستبد او حجة للظلم، أو سياسة لنزع الحرية، أي حرية نعني؟

هذا مرتبط بالمنهج المتكامل للثلاثية التي ذكرناها، الفرد والآخر ..

ولذلك نرفض إدانة حضور الدين الحقيقي غير المزور، والذي يبرز في رحلة النبوات المتفقة في توحيد الإسلام وفي تكامل الرواية الشاملة عن نشأة العالم، وعن وحدة النبوات، وعن طبيعة الفرد والنظام الكوني، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، هناك منظومة مذهلة للغاية في الرسالة الإسلامية محجوبة عن هذا العالم، وهي هنا معادلة التأسيس للعمران الاجتماعي المختلف.

س 4 : عوداً إلى الشرق تعرض الحبيل لهجوم من الحركيين الإسلاميين (الإسلام السياسي) بسبب نقده لتجربتهم ولكنه متابع ومقروء في المساحة الإسلامية هل لك أن تشرح لنا هذا التناقض؟

ج/ مهنا الحبيل

بالنسبة لي لا أحدد مطلقاً دائرة خصومة مع أحد في جدل الفكر، لا من الإسلاميين الحزبيين ولا غيرهم وجسوري ممتدة مع الأطياف العلمانية ايضاً.

الشاهد هنا هو أن نقدي يتخصص في رفض اعتبار مرجعيات الإسلام السياسي، نموذج حتمي تفهم به الرسالة الإسلامية، وأن يُخاصَم من يخاصمونه ويُصَالح من يصالحونه، وأرى ضرورة أن نفكك ما لحق بالأمة من اجتهادات لهم، أضرت بهم أيضا، ولا تبرر المظالم التي تعرضوا لها.

وهنا مساحة اعتز بها من المتابعين الشباب لأطروحات مهنا الحبيل ضمن منظومة تيارات الإسلام السياسي، وهذا يسعدني جداً، وهنا لا بد من التوضيح بأن تكتل الناس في مذاهب أو تيارات أو طرق صوفية، أو مدارس فقهية أو أحزاب، جزء من الطبيعة

البشرية ويمكن لكل جماعة أن تتحول إلى رافعة نهضة أو مساهمة فيها، وتشارك السواعد الأخرى، كما أنها ممكن أن تتحول إلى معاول هدم تشارك بعلم أو دون علم في هدم وطنها عليها وعلى الآخرين.

فهنا حين يدرك الشباب أين الخلل في تجربة أسلافهم، يحملهم هذا إلى البحث عن الطريق المتمم لتربيتهم الروحية، أو السلوكية وبالنسبة لي ارحب بهم، كما ارحب بالشباب الذي له رؤيته المدنية الخاصة ولكنه يبحث عن سؤال الروح الذي يجمع إلى المدنية سكينة أخلاقية ويقين شعوري.

س 5 : أعلنت مبكراً أنك تؤمن بضرورة نهضة الشرق من علله وعودة خطابه الإنساني كيف تُقيّم هذا الفشل المتتالي في حاضر العالم الإسلامي و أين مكمن الخلل ؟

ج/ مهنا الحبيل

هذا سؤال موجع للغاية، وخاصة حين أتامل خلاصات المرحلة السابقة لما بعد (الربيع العربي) ويحضرني هنا أن د. مالك بن نبي غادر هذا العالم، وهو يحمل في قلبه غصة كبيرة، حيث كان يشعر أن مشكلات النهضة، لا تزال بعيدة عن الحل ومنظور التأسيس التطبيقي لحلها بعيدة جداً عن عمره، لكن ما سخر له الله لفكره كان أفضل من سقف تفاؤله بأن أفكاره ستصل بعد 30 عاماً من رحيله رحمه الله، ففكره وصل قبل ذلك.

الأزمة هنا أحاول أن الخصها بأن تخلف حاضر العالم الإسلامي في ثلاثية الجهل ولنسميه اليوم الجهل العلمي والمعرفي، والانحطاط الأخلاقي، والعجز العمراني، سببها انقطاع حبل التنوير الرشيد، الذي يصنع الفارق للمسلمين والذي لا يتحقق بملاعنة الغرب فقط، ولكن بحفز العقل واحترام مساعي الفكر، ورد الاعتبار له كمنظومة تؤسس للعمل السياسي وثقافة المجتمع المدني.

ودون تحول طليعة من النخبة المثقفة وهي هنا مهمة الشاب، الى استئناف مهمة النهضة بعد ادراك عمقها وتأسيس قواعدها، والانطلاق بها الى تبشير فكري، سنظل نرواح في مقاعد الفشل، ربما هنا يبرز أمل كبير وهو ما آراه من عزيمة شباب من تيارات مختلفة تسعى للبناء النهضوي من جديد، بناءٌ أقوى من معاول الهدم والكراهية.

مقالات بلغة أخرى

Le problème de l'orientalisme

Marwan Rashed, Sorbonne Université*

Depuis la parution en 1978 du livre d'Edward W. Said intitulé *Orientalism*, la discussion de la question, et du livre, est un domaine en soi. Quoi qu'en disent ses détracteurs, cette reconfiguration du champ, suite à cet ouvrage, est le signe net de la *nécessité* de l'ouvrage de Said. Les questions qu'il pose sont de vraies questions, et tout le monde doit être reconnaissant à Said de les avoir posées. Qu'on n'y réponde pas nécessairement comme Said n'enlève rien à l'importance de l'ouvrage.

Mon but n'est cependant pas aujourd'hui de prendre parti dans cette querelle, mais d'examiner de l'intérieur de mes champs disciplinaires – la philosophie grecque et la philosophique arabe – une difficulté qui n'a pas été relevée, les participants au débat étant, pour l'essentiel, des généralistes ou des idéologues – mais qui m'apparaît comme le noyau du problème. Je ne parlerai pas – et pas plus que Said d'ailleurs – de tout l'orientalisme, mais des seules études arabes, et pas de toutes les études arabes, mais de l'histoire de la philosophie. La difficulté de fond de la position de Said, abstraction faite de points de détails que l'on pourrait présenter ou analyser différemment, tient bien entendu au fait qu'il présente des orientalistes un portrait uniforme qui n'est pas toujours sensible aux nuances de leurs intérêts et de leur positionnement idéologique. Et, pour le dire très simplement, la critique saidienne pose la question du cloisonnement disciplinaire.

S'appuyant sur une liaison évidente entre des pans entiers du savoir orientaliste et la situation coloniale, Said fait de celui-là un aspect, une dimension constituante, de celle-ci. Confronté alors au fait que tout savant orientaliste de cabinet, depuis environ deux siècles, n'est pas forcément un colonialiste farouche, Said tend à osciller entre deux réponses. La première consiste à accepter qu'il y ait des exceptions au scénario qu'il reconstitue, exceptions qui ne sauraient donc l'invalider, mais qui permettent tout au plus de le nuancer. Cette première stratégie de réponse est difficile car Said sait assurément que les orientalistes sans agenda politique et sans connexion avec l'aventure coloniale furent légion. On pourrait même réfléchir au paradoxe voulant que l'Allemagne ait fourni, d'entre toutes les nations européennes, le plus grand contingent d'orientalistes en l'absence, dans un premier temps, de tout empire colonial, et sans dominer, au moment quelque peu tardif où elle se dote d'un empire colonial, des pays arabo-musulmans – au contraire de l'Angleterre et de la France.

* Cet article est le texte d'une conférence tenue par l'auteur à Paris, Institut du Monde Arabe, le 6 janvier 2022.

La seconde, empruntée à Michel Foucault, consiste à déceler, derrière le discours savant, une relation de pouvoir et de domination qui ferait, de l'écriture orientaliste en apparence la plus objective, la plus scientifique, un acte plus ou moins conscient de domination. Voici ce qu'écrit Said à cet égard, dès les premières pages de l'ouvrage[1] :

> « … l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient. La notion de discours définie par Michel Foucault dans l'*Archéologie du Savoir* et dans *Surveiller et Punir* m'a servi à caractériser l'orientalisme. Je soutiens que, si l'on n'étudie pas l'orientalisme en tant que discours, on est incapable de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer — et même de produire — l'Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières. Bien plus, l'orientalisme a une telle position d'autorité que je crois que personne ne peut écrire, penser, agir en rapport avec l'Orient sans tenir compte des limites imposées par l'orientalisme à la pensée et à l'action. Bref, à cause de l'orientalisme, l'Orient n'a jamais été, et n'est pas un sujet de réflexion ou d'action libre. Cela ne veut pas dire que c'est l'orientalisme qui détermine unilatéralement ce qui peut être dit sur l'Orient, c'est tout le réseau d'intérêts inévitablement mis en jeu (donc toujours impliqué) chaque fois qu'il est question de cette entité particulière, « l'Orient » ».

Said précise le point quelques dizaines de pages plus bas, au moment où il discute « l'attitude textuelle », soit la tare consistant à confondre le réel et sa description livresque[2] :

> « Il n'est pas facile d'écarter un texte qui prétend contenir des connaissances sur quelque chose de réel. On lui attribue valeur d'expertise. L'autorité des savants, d'institutions et de gouvernements peut s'y ajouter, l'auréolant d'un prestige plus grand encore que sa garantie de succès pratique. Ce qui est plus grave, ce genre de textes peut *créer*, non seulement de savoir, mais aussi la réalité même qu'il paraît décrire. Avec le temps, se savoir et cette réalité donnent une tradition, ou ce que Michel Foucault appelle un discours ; la présence matérielle ou le poids de cette tradition, et non l'originalité d'un auteur donné,

[1] E. W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, réédition, Paris, 2015, p. 32-33.

[2] *Ibid.* p. 174-175.

est réellement responsable des textes qui sont produits à partir d'elle. Les textes de ce genre sont constitués de ces unités d'information préexistantes déposées par Flaubert dans le catalogue des *idées reçues*. »

En tant que telle, c'est-à-dire dans sa généralité, cette position n'a pas à être approuvée ou rejetée. On peut d'autant plus la laisser en suspens que ce qui compte, au fond, est de savoir ce que l'on peut, une fois la mesure prise du danger qui guette tout discours normatif et didactique sur le monde arabe et islamique, substituer au discours orientaliste que l'on supposera, pour simplifier les choses, identifiable et connu. La solution d'E. Said est, de ce point de vue, tout en nuances, au point même de pouvoir paraître évanescente. Elle consiste en effet à se réclamer d'un « humanisme », défini, si l'on peut ainsi synthétiser les choses, comme une capacité à pouvoir lire les textes en philologue, la philologie étant comprise par E. Said comme le socle de sa propre personnalité intellectuelle. Voici ce qu'il écrit, dans la préface de 2003 à la publication de la traduction française de son ouvrage[1] :

« Humaniste œuvrant dans le domaine de la littérature, je suis assez vieux pour avoir reçu, il y a quarante ans, un enseignement en littérature comparée dont les idées fondatrices remontent à l'Allemagne de la fin du XVIII^e^ siècle et du début du XIX^e^ siècle. Il faut aussi rappeler la contribution fondamentale de Giambattista Vico, le philosophe et philologue napolitain dont les idées anticipent celles de penseurs allemands comme Herder et Wolf — elles sont reprises par Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer, et, enfin, par les grands philologues du 20^e^ siècle, Erich Auerbach, Leo Spitzer et Ernst Robert Curtius. »

Ces lignes sont intéressantes en ce qu'elles consignent, sous une plume saidienne plus libre que de coutume — même si l'effet de liberté est ici fort calculé, en ce qu'il répond à certaines attaques lui objectant de n'avoir pas su prendre en compte l'orientalisme allemand dans son ouvrage, dont ce serait même une manière de point aveugle — la liaison qu'opère Said entre humanisme et philologie. Du premier à la seconde, la conséquence est bonne. Mais qu'est-ce qu'une telle philologie ? Said poursuit[2] :

[1] *Ibid*. p. 14.

[2] *Ibid*.

> « Pour les jeunes de la génération actuelle, la philologie évoque une science aussi antique que surannée, alors qu'elle est la plus fondamentale et la plus créatrice des méthodes d'interprétation. L'exemple le plus admirable en est l'intérêt de Goethe pour l'islam et en particulier pour le poète Hafiz – cette passion dévorante l'amènera à écrire le *West-östlicher Diwan* et influencera ses idées sur la *Weltliteratur* (littérature du monde), l'étude de toutes les littératures du monde comme une symphonie totale que l'on pourrait comprendre théoriquement comme préservant l'individualité de chaque œuvre sans pour autant perdre de vue l'ensemble. »

La philologie est la continuation naturelle de l'humanisme, qu'elle renouvelle par ses propres moyens, parce qu'elle seule est en mesure, en accordant à chaque culture littéraire une attention informée et exacte, sans préjugé d'aucune sorte, de reconstituer la « symphonie totale » où chacun joue la partie qui lui est propre. Ce qui est tout le contraire d'un chœur monotone à l'unisson. Celui-là, si l'on veut, n'en est que la séquelle moderne et déplorable. Said poursuit en effet[1] :

> « Ironiquement, notre monde globalisé avance vers cette standardisation, cette homogénéité que les idées de Goethe visaient justement à empêcher. Dans son essai *Philologie der Weltliteratur* publié en 1951, Erich Auerbach mit en garde contre cette évolution au début de cette période de l'après-guerre qui marqua aussi l'avènement de la guerre froide. Son grand livre *Mimésis* – publié à Berne en 1946, mais écrit pendant la guerre, alors qu'il était réfugié à Istanbul où il enseignait les langues romanes – se voulait comme le testament de la diversité et de la réalité représentées dans la littérature occidentale, d'Homère à Virginia Woolf. »

Et d'ajouter[2] :

> « En relisant l'essai de 1951, on comprend néanmoins que le grand livre d'Auerbach était un hymne à une époque où on analysait les textes en termes philologiques, de manière concrète, sensible et intuitive ; une époque où l'érudition et la maîtrise sans faille de plusieurs langues contribuaient à la compréhension dont Goethe se faisait le champion avec sa propre compréhension de la littérature islamique. »

[1] *Ibid.*, p. 14-15.

[2] *Ibid.*, p. 15.

La lecture « philologique » n'est pas seulement érudite et capable de naviguer entre plusieurs langues, elle est aussi une lecture qui procède « de manière concrète, sensible et intuitive ». Tout cela est beaucoup, mais c'est aussi fort peu. Said adopte une posture parfaitement classique d'honnête homme objectant, à la vulgarité du prêt-à-porter moderne, une vision totalisante de la lecture. Loin des écoles et des jargons, de la « théorie » à tout-va, l'humanisme saidien a quelque chose, osons-le mot, de réactionnaire. Imaginons une seconde que nous ayons lu une telle phrase chez un défenseur des langues anciennes, chez un vieil académicien latiniste. Combien d'entre vous ce soir n'auraient pas haussé les épaules ?

Regardons-y cependant à deux fois. La position assumée par Said est moins l'expression d'une satisfaction patrimoniale que d'une tension interne au foucaldisme de la critique de l'orientalisme. Pour le saisir, il nous faut revenir encore un instant à Foucault et à ce qui peut être considéré comme une impasse de la réduction, par Foucault, de tout discours à une opération violente. En germe dès les premiers travaux de Foucault, en particulier donc l'*Histoire de la folie*, cette tendance a pu s'accentuer avec le temps, en particulier sous l'influence de la critique derridienne telle qu'elle s'exprimait dans l'article « Cogito et histoire de la folie »[1]. Il ne s'agit pas ici spécifiquement de l'enjeu explicite du débat déclenché par Derrida, à savoir le point technique de l'analyse de la folie dans les deux premières *Méditations* de Descartes – la folie est d'emblée écartée par Descartes *à l'extérieur* du dispositif philosophique selon Foucault, ce que dénie Derrida, pour qui les *Méditations* se placent au point le plus précis de divergence entre folie et raison – mais de l'ambition même du projet de Foucault, consistant à proposer une histoire de la philosophie qui ne soit pas celle des psychiatres et des forces de l'ordre. Voici comment Derrida revient sur ce point[2] :

> « Il s'agit donc, pour Foucault, d'échapper au piège ou à la naïveté objectivistes qui consisteraient à écrire, dans le langage de la raison classique, en utilisant les concepts qui ont été les instruments historiques d'une capture de la folie, à écrire dans le langage poli et policier de la raison, une histoire de la folie sauvage elle-même, telle qu'elle se tient et respire avant d'être prise et paralysée dans les filets de cette même raison classique. La volonté d'éviter ce piège est constante chez Foucault. Elle est ce qu'il y a de plus audacieux, de plus séduisant dans cette tentative. Ce qui lui donne son admirable tension. Mais c'est aussi, je le dis sans jouer, ce qu'il y a de *plus fou* dans son projet. Et il est remarquable que cette volonté obstinée d'éviter

[1] J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *Revue de Métaphysique et de Morale* 68, 1963, p. 460-494.

[2] Derrida, *art. cit.*, p. 464.

> le piège — c'est-à-dire le piège que la raison classique a tendu à la folie et celui qu'elle tend maintenant à Foucault qui veut écrire une histoire de la folie elle-même sans répéter l'agression rationaliste, cette volonté d'éviter le piège s'exprime de deux façons difficilement conciliables au premier abord. C'est dire qu'elle s'exprime dans le malaise. »

Deux éléments paraissent notables dans ce texte de Derrida. Le premier, c'est bien sûr l'objection faite à Foucault de ne pas disposer du point archimédien, hors de la raison, lui permettant le renversement qu'il appelle de ses vœux. Le second est la façon même dont Derrida décrit la raison : par trois fois, Derrida accole l'épithète de « classique » à la « raison ». Chez quelqu'un d'autre que Derrida, on pourrait croire à une inattention, à une touche rhétorique sans importance. Chez un husserlien comme lui, lecteur de la *Crise des sciences européennes* (1935-1936), l'intention est tout autre : Derrida fait référence à un concept historiographique parfaitement déterminé, sinon défini : il s'agit du moment où, pour citer Husserl, l'Europe accomplit sur elle-même un retournement fondateur[1] :

> « Il est bien connu que l'humanité européenne accomplit en elle-même à la Renaissance un retournement révolutionnaire : elle se tourne contre les modes d'existence qui étaient jusque-là les siens, ceux du Moyen-Âge, elle les déprécie, elle veut se donner une nouvelle forme de liberté. »

On m'objectera de sur-interpréter le texte. Je le crois d'autant moins que, après plusieurs pages décrivant ce « malaise » foucaldien — malaise si grand qu'il recouvre au fond, selon Derrida, une pure et simple impossibilité — Derrida ajoute dans ce qui est pour lui une incise mais qui, pour nous, vous le comprendrez ce soir, ne l'est pas[2] :

> « Un peu comme la révolution anti-colonialiste ne peut se libérer de l'Europe ou de l'Occident empiriques *de fait*, qu'au nom de l'Europe transcendantale, c'est-à-dire de la Raison, et en se laissant d'abord gagner par ses valeurs, son langage, ses sciences, ses techniques, ses armes ; contamination ou incohérence irréductible qu'aucun cri — je pense à celui de Fanon — ne peut exorciser, si pur et si intransigeant soit-il. »

[1] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, 1976, § 3.

[2] Derrida, *art. cit.*, p. 467.

Ce donc qu'opère implicitement Derrida, c'est la discrète jonction entre le Husserl de la *Krisis* — celui de la raison moderne, renaissante, européenne, classique — et l'âge classique qui a fourni à Foucault son point de départ chronologique. Derrida, autrement dit, voit dans le renversement du renversement foucaldien une manière de poursuivre le projet husserlien par d'autres voies. L'objection de Derrida à Foucault consiste par conséquent à dénier la possibilité de s'abstraire du langage de la raison — qui est, indifféremment la raison philosophique, la raison classique, la raison européenne, la raison occidentale. Le point archimédien sur lequel s'appuyer pour opérer un tel renversement n'existe pas en dehors d'elle. D'où la voie choisie par Derrida, consistant à accepter comme telle la totalisation classique de la raison, quitte à aménager en elle les possibilités de différentiation — une opération que Foucault, dans une réponse sèche et méprisante, juge illusoire.

Si l'on quitte un instant Derrida et le positionnement tout à fait particulier qui est le sien, et qui s'explique par un agenda interne de prolongation de l'anastrophe husserlienne, on ne peut qu'être sensible au fait que l'objection qu'il développe est inhérente au foucaldisme lui-même, dont elle met en exergue une tendance qui ira s'affirmant dans l'œuvre de Foucault : l'idée que l'archéologie du silence — le silence des silencieux de l'Histoire — ne peut que se muer, *in extremis*, en silence de l'archéologue. C'est pour cette raison qu'un lecteur aussi précis que Carlo Ginzburg n'hésite pas à voir, dans l'évolution du foucaldisme, une percée accélérée vers le silence facilité par les objections derridiennes. Il dresse ainsi, dans *Le Fromage et les vers*, dès 1976 donc, le diagnostic suivant, fort sévère, du foucaldisme[1] :

> « Mais la peur de tomber dans un positivisme naïf et décrié, unie à la conscience exaspérée de la violence idéologique qui peut se cacher derrière la plus normale et à première vue innocente opération cognitive, conduit aujourd'hui beaucoup d'historiens à jeter l'enfant avec l'eau du bain, ou, pour parler sans métaphore, la culture populaire avec la documentation qui en donne une image plus ou moins déformée. [...] un groupe de chercheurs en est ainsi arrivé à se demander si « la culture populaire existe en dehors du geste qui la supprime ». La question est toute rhétorique, et la réponse évidemment négative. Cette sorte de néopyrrhonisme semble à première vue paradoxale, étant donné que ce qui le sous-tend ce sont les études de Michel Foucault, donc de celui qui a, avec le plus d'autorité, dans son *Histoire de la folie*, attiré l'attention sur les exclusions, les interdictions, les limites à travers lesquelles s'est constituée

[1] C. Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, traduction française de M. Aymard, préface de P. Boucheron, Paris, 2019, p. 16-17 [*Il Formaggio e i Vermi : il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin, 1976].

historiquement notre culture. Mais à bien y regarder, le paradoxe n'est qu'apparent. Ce qui intéresse surtout Foucault, ce sont le geste et les critères de l'exclusion : les exclus, un peu moins. Dans l'*Histoire de la folie* était déjà implicite, au moins en partie, la trajectoire qui a porté Foucault à écrire *Les Mots et les Choses* et *L'Archéologie du savoir* [...]. Selon toute probabilité, elle s'est trouvée accélérée par les objections d'un nihilisme facile soulevées par Jacques Derrida contre l'*Histoire de la folie*. On ne peut pas parler de la folie dans un langage qui participe historiquement à la raison occidentale, ni non plus du processus qui a conduit à la répression de la folie elle-même : le point d'appui d'où Foucault a fait partir sa recherche — a écrit en substance Derrida — n'existe pas, il ne peut exister. L'ambitieux projet de Foucault d'une « archéologie du silence » s'est transformé ici en silence pur et simple, accompagné éventuellement d'une muette contemplation esthétisante. »

« Une muette contemplation esthétisante », « un nihilisme facile », stade ultime du foucaldisme derridisé ? Les mots sont forts. Ginzburg, cependant, les pèse. À preuve de cette dérive esthétisante, ajoute-t-il, la production historique du dernier Foucault[1] :

« Ce repliement est attesté par un récent recueil qui regroupe, avec des documents de nature très diverse sur le cas d'un jeune paysan qui, au début du XIX^e^ siècle, tua sa mère, sa sœur et un de ses frères, quelques essais rédigés par Foucault et certains de ses collaborateurs. L'analyse tourne essentiellement autour des recoupements de deux langages de l'exclusion, qui tendent à s'exclure l'un l'autre : celui de la justice et celui de la psychiatrie. La figure de l'assassin, Pierre Rivière, finit par passer au second plan, juste au moment où on publie un mémoire écrit par lui à la demande de ses juges pour expliquer comment il en était arrivé à commettre son triple assassinat. La possibilité d'interpréter ce texte est explicitement exclue, car cela équivaudrait à lui faire violence, en le réduisant à une « raison » qui lui est étrangère. Restent seulement la « stupéfaction » et le « silence », uniques réactions légitimes. »

Bref, renchérit Ginzburg[2] :

[1] Ginzburg, *op. cit.*, p. 17.

[2] *Id.*, *ibid.*

« C'est sur un irrationalisme esthétisant que débouche donc cette orientation de recherche. »

Tentons de caractériser un tel « irrationalisme esthétisant ». Il est irrationaliste parce qu'il refuse les moyens que met à sa disposition la vieille raison classique, ses canons et ses méthodes. Il est esthétisant car il se complaît dans une description, un tableau c'est-à-dire dans ce qui se rapproche le plus, textuellement parlant, du silence et de la stupéfaction. Un tableau, en effet, ne parle pas, il se contente de donner à voir.

Si nous ressaisissons les éléments que nous venons d'exposer, nous voyons que certains fils commencent à se nouer. Le danger pour Said, comme pour tout foucaldien si l'on suit l'analyse de Ginzburg, est l'irrationalisme esthétisant. Said était bien entendu assez fin pour le sentir. D'où sa parade humaniste, philologique, bref son attirail d'amulettes prophylactiques pour exorciser le foucaldisme pur et dur. La philologie, c'est en effet la raison classique appliquée aux textes, et c'est le textualisme pur, dont Foucault, avec une moue de mépris, stigmatise les séquelles dans l'attaque de Derrida. Foucault écrit ainsi, dans son texte de réponse, « Mon corps, ce papier, ce feu », contre le plan médiocrement *textuel*, donc académique, auquel il a plu à Derrida d'abaisser le débat[1] :

> « Je ne dirai pas que c'est une métaphysique, *la* métaphysique ou sa clôture qui se cache dans cette « textualisation » des pratiques discursives. J'irai beaucoup plus loin : je dirai que c'est une petite pédagogie historiquement bien déterminée qui, de manière très visible, se manifeste. Pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte, mais qu'en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l'origine ; qu'il n'est donc point nécessaire d'aller chercher ailleurs, mais qu'ici même, non point dans les mots certes, mais dans les mots comme ratures, dans leur *grille*, se dit « le sens de l'être ». Pédagogie qui inversement donne à la voix des maîtres cette souveraineté sans limite qui lui permet indéfiniment de redire le texte. »

Ce texte est le meilleur résumé jamais écrit, il me semble, des présupposés tacites d'une bonne dissertation française.

Or, Said sait que c'est ici, précisément, qu'il s'écarte de Foucault. Il écrit ainsi[2] :

[1] M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, 1972, Appendice II, p. 583-603.

[2] *L'Orientalisme*, p. 63.

> « Cependant, je me sépare de Michel Foucault, à l'œuvre de qui je dois beaucoup, sur un point : je crois en l'influence déterminante d'écrivains individuels sur le corpus des textes, par ailleurs collectif et anonyme, constituant une formation discursive telle que l'orientalisme. »

Qu'on se le tienne pour dit : Said croit à l'existence et à l'importance des auteurs et des textes. L'irrationalisme esthétisant, pour citer Ginzburg, est évité. Mais ne lui a-t-on pas simplement substitué un *rationalisme esthétisant* ? Une position d'aristocrate cosmopolite pouvant déposer son bagage intellectuel dans toute pays littéraire digne de ce nom, dialoguant à hauteur de *logos* avec ses pairs, les génies du temps passé ? Le *pedigree* germanique et partiellement hébraïque qu'il se revendique dans le texte cité plus haut — la triade Auerbach, Spitzer, Curtius — irait dans ce sens. Il n'est pas sûr, autrement dit, que l'on puisse choisir dans le foucaldisme. À en entamer la pureté et la cohérence dans sa théorisation du discours et de ses violences, on court le risque de l'inconséquence. Said serait-il donc inconséquent ?

Je ne le crois pas, mais la cohérence, chez Said, se paie ici au prix fort : un certain flou, et même un flou certain, du positionnement, dû à ce que j'analyse comme une blessure interne profonde. Un certain nombre d'attaques contre Said, évidemment beaucoup plus grossières et naïves que les positions auxquelles elles s'en prenaient, ont inconsciemment senti que c'était là, dans *cette* blessure, qu'il fallait porter le fer. Elles n'ont pas eu tort, même si leur médiocrité demande à être, une fois pour toutes, dénoncée.

La blessure interne, historique, de Said, provient de sa difficulté à approcher le concept que Derrida tenait pour central dans l'entreprise de l'*Histoire de la folie* de Foucault : celui de *raison classique*. Pour schématiser, on peut dire qu'affleurent deux manières, chez Said, d'appréhender la question de la raison classique, européenne, occidentale, moderne. Tantôt, Said entérine ce que l'on pourrait appeler l'occidentalité, ou européanité, de la raison classique. Il aura alors tendance, dans un geste authentiquement foucaldien, à s'insurger contre son application à des matériaux « orientaux ». Non seulement parce que cette application est une violence qui leur est faite, mais aussi, surtout, parce que cette violence a quelque chose de pygmalionesque : en y recourant, l'homme occidental forge une image de l'oriental à sa convenance, c'est-à-dire, du sens le plus abstrait au plus concret du terme, à son libre-usage. Si l'Oriental n'a d'aptitude que pour la pratique et non pour la théorie, c'est que la théorie peut être constituée en apanage réflexif de l'homme occidental. Voilà pour l'aspect théorique. Quant au côté pratique, il coule de source et le voici : la tâche de l'homme blanc, du théoricien, consiste à régir l'homme non-blanc, qui ne l'est pas, puisque, comme Aristote l'écrivait déjà, les sciences théoriques ont vocation à commander

toutes les autres. Dans cette partie du dispositif saidien, l'Oriental joue au fond plus ou moins le même rôle que le fou dans celui de Foucault. C'est l'envers de la raison classique européenne. Un autre envers, son second envers. Je laisse à d'autres le soin de se demander dans quelle mesure ces deux envers se recouvrent, car cette question nous mènerait trop loin ce soir. Je dirais seulement que ce n'est pas *nécessairement* le cas, la logique de l'idéologie ne se sentant guère contrainte, en général, par le principe d'identité.

Tantôt, cependant, c'est l'universalisme de Said qui prend le dessus. Par son éducation cosmopolite, par sa culture, mais aussi assurément en tant que Palestinien, c'est-à-dire par son appartenance à un peuple qui, en raison de son expropriation fondée sur des considérations racistes et tribalistes, se tient aux antipodes de tout particularisme de clocher, Said était habité par la certitude que la culture humaine est une. C'est cette idée, entre autres, que le recours à l'humanisme, à la philologie-monde, tente de préciser dans la préface française à l'*Orientalisme*.

Ces deux tendances produisent, sinon un conflit, du moins une tension chez Said. Jamais, à ma connaissance, le problème n'est clairement décrit ni une solution proposée. La métaphore symphonique que nous avons rencontrée plus haut est habile, mais maquille la difficulté. Elle constitue chaque littérature, chaque grand auteur, en une mélodie spécifique contribuant à la symphonie totale. Mais ce faisant, elle ne dit pas exactement comment concevoir le rapport d'identité et de différence qu'entretiennent les différentes mélodies. Pourquoi, au fond, le résultat est-il encore de la musique ? Et en admettant, *argumenti causa*, qu'il en soit, de quel type de musique s'agit-il, finalement ?

Nous revenons au cœur de la difficulté, nous devons l'affronter. Celle-ci tient à la définition, à l'extension et au rôle qui seront ceux de la « raison classique » dans la discussion. Là où Said achoppe, pour des raisons sans doute disciplinaires, c'est le point où Derrida avait choisi la confrontation avec Foucault. Ne sachant exactement qu'en faire, Said balance entre deux attitudes. Tantôt, la science orientaliste qui se constitue au XIX^e^ siècle est le truchement manifeste, dans un très long prolongement avant, de cette raison classique qui, renée au XVI^e^ siècle, atteint l'âge adulte au XVII^e^ siècle, et dont les schèmes sont philosophiques et scientifiques, au sens large. Tantôt, la raison classique se fait langue commune, et Said joue un XIX^e^ siècle, le sien — celui du *Divan Occidental-Oriental* de Goethe — contre un autre.

Si Said se fait ici plus hésitant, moins tranchant que de coutume, c'est qu'il sait que la « raison classique », ce que lui désignera plutôt, dans le contexte qui est le sien, comme la science et le savoir européens, est moins un fait qu'une construction, et que l'invoquer n'est jamais innocent. De plus, *homo academicus* s'il en est, Said sait bien que toute discipline véritable impose un certain cloisonnement de son objet. Cela fait longtemps que l'on ne prétend plus savoir toutes choses. Said ne peut donc sérieusement reprocher à des savants isolés de mener leur

recherche pointue et sérieuse sur tel ou tel aspect de la culture islamique. On peut travailler sur le Caire de Baïbars, de toute évidence, exactement comme on travaille sur l'Athènes de Périclès ou la Florence des Médicis. Pourquoi la violence serait-elle l'apanage de l'universitaire orientaliste ? Et si elle ne l'est pas, pourquoi écrire sur l'orientalisme et non, plus généralement, sur la violence historiographique ? On effleure ici la critique la plus facilement adressable à Said, et assurément la plus percutante. Ses adversaires ne se sont pas privés de revenir sur de ce point, sous une forme ou sous une autre.

Revenons donc à la liaison intime entre l'orientalisme et la « raison classique », puisqu'il s'agit, c'est du moins ma thèse ce soir, de l'enjeu réel de la polémique. Ladite raison se prête-t-elle à ce déplacement, qui l'arrache à son opposition foucaldienne à la folie pour en faire un terme de l'opposition entre Occident et Orient ? Pour répondre à cette question, il nous faudra ici parler pour Said, c'est-à-dire à sa place, sans bien sûr prétendre qu'il s'agisse partout de la position exacte qu'il aurait endossée. Les quatre remarques qui suivent seront donc tout autant un prolongement qu'une interprétation libre. Voici donc ce qu'on peut dire.

• Une première remarque porte sur une première version de l'orientalisme, que ses tenants ont trop beau jeu, aujourd'hui, d'escamoter comme une vieille lune, comme si ce n'était pas le courant de pensée dans lequel s'insère Said qui avait permis, sur ce point l'abandon du paradigme vermoulu. À savoir : le caractère caduc de l'orientalisme comme catégorie historiographique pertinente. De nos jours, tout le monde ou presque tombera d'accord qu'il n'y a guère de sens à englober tous les champs d'études couverts par l'orientalisme traditionnel comme s'ils avaient la moindre unité intrinsèque. Cette platitude n'en a pas toujours été une, et l'on a assurément défini le domaine de l'orientalisme, à une époque, d'une manière telle que l'on ne peut que donner raison à Said : l'Orient fut ce que n'était pas l'Occident, son double inversé, une construction visant avant tout à une magnification de l'Europe comme entité à la fois historique et savante. Il y aurait peut-être un parallèle à dresser, sur ce point, entre la construction de l'orientalisme comme tel et celui d'un récit européen, au sens de Goody, parfaitement égocentrique[1]. D'ailleurs, est-il si sûr que nous ayons raison d'être optimistes, et que l'orientalisme triomphant d'il y a un siècle a vraiment disparu ? Certes, peu de gens sérieux mentionneront encore ce terme pour renvoyer à une discipline académique qui serait pratiquée de nos jours. Pour ma part, je n'ai jamais entendu personne, collègue ou autre, se déclarer « orientaliste ». En France, le seul emploi direct de cette appellation est celui qu'en fait l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (ce qui n'est tout de même pas rien), où « orientaliste » désigne une catégorie d'Académiciens, en vertu d'un vieux découpage que l'on respecte encore, et non une

[1] Cf. J. Goody, *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, 2010 [Cambridge, 2006].

discipline à proprement parler — bref, il ne s'agit que de l'hommage relativement inoffensif à une tradition que l'on conserve par fidélité aux origines de l'institution.

• Admettons maintenant comme un fait plus ou moins acquis que l'orientalisme ne désigne rien de plus, aujourd'hui, qu'une répartition disciplinaire préalable, fort grossière, et ne portant pas à conséquence. L'orientalisme n'aurait, en tant que tel, aucune puissance explicative d'un donné historique, même pas au sens d'une idéologie qui le façonnerait, mais serait une façon neutre de parler de tous les champs non-européens des disciplines historiques. Passons en outre sur la grande difficulté à intégrer l'histoire de l'Afrique, celle des Amériques et celle de l'Océanie à cette bipartition (un historien de l'île de Pâques peut difficilement être décrit comme « orientaliste »). Que faire, dans l'orthodoxie saidienne, du spécialiste sérieux du Caire mamelouk au XIII^e^ siècle ? Nous l'avons vu, c'est ici que réside la difficulté principale de l'ouvrage d'E. Said, ici que l'emprunt à Foucault et à ses « discours » se révèle le moins convaincant. Notre spécialiste du Caire mamelouk n'a de toute évidence rien fait de mal. Il peut travailler exactement comme un spécialiste égyptien du même sujet pourrait le faire. On ne peut donc, pour citer Ginzburg, jeter l'enfant avec l'eau du bain. Je voudrais suggérer, ici, qu'il s'agit surtout d'une attitude propositionnelle, d'une façon générale de comprendre son propre métier. Le spécialiste du Caire mamelouk au XIII^e^ siècle, d'où qu'il soit d'ailleurs, ne doit recourir à aucun artifice historiographique qui ne serait pas de mise dans le cadre de l'histoire européenne ou classique — aucun outil que l'on se refuserait à employer dans l'histoire sérieuse. Il doit éviter, tout d'abord, les postures d'autorité, quelles qu'elles soient, l'essentialisme, les généralisations simplificatrices. Ces injonctions pourraient paraître simples, voire triviales. Elles décrivent toutefois, en négatif, une attitude qui est loin d'avoir disparue.

• De même, l'historien du Caire mamelouk au XIII^e^ siècle doit se défier de la clôture de son objet. Ici, on doit distinguer deux types de clôture, l'une nécessaire et l'autre pernicieuse, d'autant plus sournoise qu'elle tend à se faire passer pour la première. La clôture nécessaire est celle de tout champ disciplinaire pratiqué sérieusement, à l'époque qui est la nôtre. Nous n'y reviendrons pas. Son double, comme dirait Platon, consiste, du fait même que le domaine est dans une certaine mesure, c'est-à-dire vu du côté européen, exotique, dans la tentation d'exagérer les effets de barrière, dû à l'éloignement, la langue, le contexte. Au lieu de faciliter la construction des passerelles, d'aménager l'accessibilité du matériau, la tentation académique peut être grande, pour des raisons de vanité, de snobisme ou même simplement de carrière, d'exagérer les effets de distance. C'est l'un des recoins les plus tenaces où résiste une certaine forme d'idéologie orientaliste au sens de Said. Le spécialiste des contrées « exotiques » aura davantage tendance à se présenter en intercesseur nécessaire, seul à même de fournir les clés d'un passé indéchiffrable aux clercs — quitte à ajouter lui-même un ou deux cadenas sur la porte du palais merveilleux. En corollaire, il est utile à l'historien, même s'il est spécialiste d'une aire géographique et d'un temps déterminé, de ne

pas perdre de vue les grands ensembles et la longue durée. C'est-à-dire, ici encore, de ne pas céder à la tentation de trop isoler son objet, pour en faire une « spécialité » incommensurable à tout contexte.

• Reste la « raison classique » et son histoire. La construction d'une position anti-orientaliste cohérente localise, en dernière instance, sa cible principale dans l'incise, en apparence si généreuse, mais historiquement si problématique, de Derrida (*art. cit.*, p. 467), déjà citée : « Un peu comme la révolution anti-colonialiste ne peut se libérer de l'Europe ou de l'Occident empiriques *de fait*, qu'au nom de l'Europe transcendantale, c'est-à-dire de la Raison, et en se laissant d'abord gagner par ses valeurs, son langage, ses sciences, ses techniques, ses armes ; contamination ou incohérence irréductible qu'aucun cri — je pense à celui de Fanon — ne peut exorciser, si pur et si intransigeant soit-il ». Générosité apparente, et assurément comprise comme telle par l'auteur lui-même, que cette référence précoce (nous sommes au début des années 60) à Franz Fanon. Mais légèreté, aussi, que cette façon de prendre pour argent comptant la partition historiale de la *Krisis* de Husserl, où l'Europe, dans un mouvement de retour sur soi qui est peut-être, plus encore, une prise à revers de tout ce que l'on en expulse, renoue avec la Grèce des origines. Ce n'est pas ici le lieu de rouvrir un procès dont la cause est depuis quelques décennies entendue. Contentons de dire que des travaux historiques massifs, en histoire de la philosophie et des sciences arabes ont établi que ces corpus avaient joué un rôle essentiel dans la constitution de la « raison classique ». De manière claire, ces travaux ont démontré que l'opposition, de ce point de vue, entre « Orient » et « Occident » était inopérante, de même que l'idée de « renaissance » ou de « révolution scientifique » qui lui est apparentée. La leçon qui se dessine, si l'on peut parler en termes généraux de choses aussi délicates, est qu'il faut adopter, en ces matières, une lecture différentielle, et suivre de près, en épistémologue, les différentes traditions disciplinaires, dans leurs effets de transmission (y compris matérielle), de ramification, d'enrichissement réciproque, de transformation, d'extinction. Le champ s'est ouvert, et l'on saisit de mieux en mieux que l'histoire de la « raison classique » est un palimpseste qui s'est écrit en trois langues, le grec, l'arabe, et le latin, avant que n'entrent finalement en scène les langues vernaculaires européennes.

Je voudrais, dans le temps qui me reste, développer quelques idées à partir de l'histoire de la philosophie arabe. Dans ce champ comme dans bien d'autres, nos connaissances ont immensément progressé dans les dernières décennies. Il y a encore un siècle et demi, la philosophie arabe, en Occident, se résumait à quelques noms de Péripatéticiens — que l'on pouvait compter sur les doigts d'une main —, ceux que le Moyen-Âge latin avait au moins partiellement traduits et commentés, et dont il avait tiré une voie d'accès incomparable aux textes grecs transmis directement, soit pendant l'Antiquité tardive, soit à une époque *grosso modo* contemporaine des traductions arabo-latines. À ces quelques noms bien connus des médiévaux — ceux d'Al-Kindi, d'Avicenne, d'Averroès, d'Al-Ghazali — s'en sont ajoutés plusieurs autres au cours du dernier siècle. Les éditions critiques, les

traductions en langues européennes, les études de qualité, se sont multipliées, si bien que le domaine de l'histoire de la philosophie arabe est un champ aujourd'hui à la fois riche et en plein développement.

Le XX^e^ siècle, plus que le XIX^e^ siècle, a aussi connu l'explosion de nos connaissances sur la réception des œuvres grecques en arabe, ainsi que sur la transmission des œuvres arabes en latin. Ces questions de transmission, on le comprend aisément, sont de celles où les catégories de pensée « orientalistes » sont les plus répandues. On a tôt fait, dès lors que l'on s'intéresse à la réception du patrimoine grec en arabe et du patrimoine arabe en latin, à faire du « moment » arabe un acte de conservation et de livraison, sans plus s'intéresser à l'activité proprement philosophique qui en constitue non seulement le contexte général, mais même une dimension essentielle, dès lors que l'on comprend que la traduction répond à des besoins — et surtout, représente, un acte lui-même scientifique ou philosophique. De plus, les études gréco-arabes envisagées par le petit bout de la lorgnette ont tendance à produire cet effet de *mauvaise* distanciation, d'objectivation et d'essentialisation, triade infernale que l'on pourrait qualifier du nom générique d'exotisation de l'objet. On insistera alors à la fois sur le caractère nécessaire du recours aux sources arabes, que l'on traitera comme un riche terreau archéologique à déblayer, ainsi que sur tous les défauts de cette voie de transmission « indirecte », comparée à la traduction « directe » des textes grecs. Dans cette confrontation du droit et de l'oblique, du direct et de l'indirect, réside une réserve inépuisable de considérations idéologiques dont se nourrit le chercheur orientaliste.

Le champ des études « gréco-arabes » n'est cependant pas le seul à s'être développé au cours du dernier siècle. Nous venons d'évoquer la tradition grecque et sa tradition en arabe. Mais il faut mentionner une autre dimension de la philosophie en langue arabe, ce qu'on appelle généralement la « théologie rationnelle », le *kalām*. Celle-ci s'est développée dès le II^e^ siècle de l'Islam, avant donc la traduction massive de textes grecs en arabe. Il s'agit, plutôt, du champ de la réflexion sur Dieu, l'Homme et le Monde, dans un contexte de stabilisation d'une position musulmane cohérente, à la fois dans le cadre des débats internes à la communauté musulmane et dans sa confrontation avec le christianisme, religion plus ancienne et appuyée sur une théologie de haut niveau, tant en grec qu'en syriaque. Ce contexte explique que les premiers théologiens de l'Islam se soient vite adaptés à ce type de pensée et aient développé une pensée à la fois ancrée dans les débats patristiques de l'Antiquité tardive — ici encore en grec et en syriaque — et profondément originale dans son engagement primitif, car répondant dans l'urgence à la nouveauté de l'Islam comme phénomène anthropologique total : religieux, culturel, linguistique, politique. À partir du III^e^ siècle de l'Islam (du IX^e^ siècle de l'ère chrétienne), le *kalām* entre en confrontation directe et constante avec la philosophie de tradition grecque. Il affute donc ses arguments, approfondit les aspects les plus techniques de sa discipline, couvre de manière systématique les champs traditionnellement dévolus à l'aristotélisme néoplatonisant : logique, éthique, physique, métaphysique. Dans chaque domaine, les *mutakallimūn* invente des doctrines originales, qui obligeront les aristotéliciens à réagir, en retour, en déployant

une critique qui contracte bien des traits de la pensée du *kalām*. C'est un reproche très explicite qu'Averroès, par exemple, adresse à Avicenne, que d'avoir fait la part trop belle, dans son aristotélisme, aux doctrines des adversaires *mutakallimūn*.

Le champ du *kalām* est depuis quelques décennies en pleine explosion. Il a été quadrillé et investi par une recherche compétente et consciente de ses succès. De nombreux textes sont éditées chaque année et l'on comprend de mieux en mieux, sur cette base en extension permanente, quelle a été la richesse, extrêmement ramifiée, d'une telle tradition.

Il est d'autant plus étrange que se fassent encore sentir, dans le champ de la recherche en histoire de la philosophie arabe, les conséquences d'une confusion simpliste entre le nom et la chose. Le *nom* grec de « philosophie » (φιλοσοφία) fut l'apanage, dans le monde arabe, de la tradition aristotélicienne et platonicienne, au sens large, c'est-à-dire incluant toutes les variations des néoplatonismes. Le terme arabe *falsafa*, translittération du grec *philosophia*, en est venu à désigner, indissociablement et inconsciemment, deux choses : une certaine discipline (à savoir, ici encore, une certaine recherche théorétique sur Dieu, l'Homme et le Monde) et une certaine doctrine, soit un corps de réponses argumentées aux questions qui pouvaient se poser dans ce champ disciplinaire. Or, si l'on a tôt fait de confondre ces deux choses, une telle confusion a de plus des conséquences graves sur notre compréhension de la philosophie en terre d'Islam. Si en effet l'on borne la philosophie, au sens d'une enquête générale sur Dieu, l'Homme et le Monde, à la pensée des aristotéliciens, on dénie du même coup aux *mutakallimūn* le titre de « philosophes ». Ce déni, à son tour, a pour conséquence d'inciter à interpréter la pensée du *kalām* comme une simple théologie, voire, pis, comme une expression discursive quelque peu réflexive, à la limite du folklorique, de l'Islam comme dogme religieux. Il n'est pas rare, d'ailleurs, que même des chercheurs contemporains confondent le discours religieux musulman (c'est-à-dire la théologie musulmane proprement dite, comme étude du Coran et du *ḥadīṯ*, et le *kalām*, alors qu'ils n'ont rien à voir — à preuve, le fait que les grands porte-parole de la religion musulmane ont généralement vu le *kalām* d'un très mauvais œil. Ne pas saisir que le *kalām* est aussi, voire surtout, une nébuleuse philosophique à part entière, c'est donc manquer la compréhension exacte de ses contenus théoriques, dont on gauchira la représentation en la rapprochant de l'histoire des idées, en particulier religieuses, ou de la culture.

Le stigmate le plus visible du vieil orientalisme dans le champ de l'histoire de la philosophie arabe, et ce sera mon point le plus technique ce soir, est donc là : il consiste, pour les historiens de la *falsafa*, à se croire les uniques dépositaires de la discipline philosophique en langue arabe, sous prétexte que les auteurs dont ils sont les spécialistes sont les seuls qui se revendiquent explicitement des *corpus* grecs. Et symétriquement, car il s'agit de l'autre face de la même médaille, le refus de la part des spécialistes du *kalām* de considérer ces textes comme

philosophiques ne rend pas justice à leur technicité ni à leur profondeur spéculative. *Ceux qui savent* savent, pourtant, que si l'histoire de la métaphysique, pour ne citer qu'un exemple, a basculé avec Avicenne, cela n'a été possible qu'en raison de l'ontologie modale du grand *mutakallim* Abū Hāshim al-Ǧubbā'ī, d'un siècle antérieur. Autrement dit, l'histoire la plus philologique du *kalām* ne doit pas perdre de vue le fait qu'il ne s'agit pas là d'une histoire de la *théologie* islamique, mais bien d'une histoire de la *philosophie* en langue arabe, pour autant bien sûr que cette distinction ait du sens. Je l'investis pour ma part d'une signification fort simple : le *kalām*, en tant que tel, ne commente pas les textes transmis (Coran et hadiths) mais développe une argumentation purement rationnelle pour défendre une certaine vision de Dieu, de l'Homme et du Monde. Que cette vision soit bien entendue compatible avec ce qui se dégage d'une lecture immanente du Coran ne change rien à l'affaire, pour les deux raisons essentielles que le Coran n'est jamais présupposé comme matrice à arguments d'autorité et que le Coran vaut surtout par ce que cherche à en faire. Pour ne donner que l'exemple le plus évident, les deux plus grands courants du *kalām* classique, le mu'tazilisme et l'ash'arisme, retrouvent tous deux dans le Coran les fondements de deux programmes antagonistes : il s'agit, pour les Mu'tazilites, de la thèse de l'existence du libre-arbitre humain et, pour les Ash'arites, de sa négation.

Comprendre cette essence philosophique du *kalām*, c'est se donner les moyens de récrire de manière non orientaliste l'histoire de la raison classique. On pourra en effet observer comment, des Grecs à l'Âge Classique, la philosophie se comprend comme une confrontation entre différents systèmes du monde et différentes doctrines de la vérité. Le *kalām*, et le paradoxe n'est qu'apparent, occupe sur l'échiquier des doctrines une position assez proche de celle des matérialismes hellénistiques en opposition aux ontologies platonicienne et aristotélicienne de la forme (Idée mathématique chez Platon, programme génétique du vivant chez Aristote). L'exercice philosophique en terre d'Islam se conçoit de même comme un choc entre une ontologie atomiste assez proche de l'épicurisme – atomisme qui, de la doctrine athée par excellence, devient la philosophie la plus à même de rendre compte de l'omnipotence divine – tandis que ceux qu'on appelle en arabe *falāsifa* ne sont pas les « philosophes » sans davantage de précision, mais les philosophes de tradition aristotélicienne et platonicienne. Autrement dit, le geste anti-aristotélicien avec lequel la modernité se débarrasse de l'aristotélisme, et devient ainsi « raison classique », est en gestation dans cette sourde lutte, en terre d'Islam, qui oppose le matérialisme du *kalām* aux ontologies aristotéliciennes concurrentes. Ce n'est de ce point de vue pas un hasard si l'on voit souvent s'opérer, dans ce contexte, une jonction entre la philosophie mathématique des mathématiciens de l'Islam et l'ontologie des *mutakallimūn*, contre les *falāsifa*. Autre champ de recherche que seule l'idéologie orientaliste a pu voiler si longtemps au regard historique.

Comprendre ces reconfigurations du champ philosophique ne revient pas à une recherche effrénée, pour la modernité européenne, de prédécesseurs – projet médiocre et vulgaire. Elle ne revient pas non plus à dire que

tout fut nouveau à Bagdad au IX^{e} siècle. Au contraire, si l'on peut dire : une juste appréciation du champ philosophique islamique permet d'en finir avec la bizarrerie assez unique d'une civilisation brillante qui n'aurait fait, durant des siècles, que « transmettre » des contenus qui lui seraient resté étrangers. Le programme de recherche qui se dessine, dès lors que l'on rompt avec la catégorisation orientaliste de la *falsafa* et du *kalām*, est au contraire de restituer dans sa cohérence naturelle, et dans la diachronie, l'histoire de la raison classique, dont on conclura, c'est le sens du propos d'aujourd'hui, qu'elle n'a rien d'occidental ni d'oriental, rien de moderne ou d'ancien, rien d'européen ou de non-européen, mais qu'il s'agit d'une histoire une, parcourant les centre urbains du pourtour méditerranéen durant plus de deux millénaires, dans laquelle ont interagi, sous des formes sans cesse renouvelées, des systèmes philosophiques et scientifiques raffinés.

Integrity, Professional Responsibility, and the Good Conduct of Judges: Thoughts on Justice Adel Maged's Article "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity"

Bjarne Melkevik

Bjarne.melkevik@fd.ulaval.ca

I have been invited to offer some thoughts on Justice Adel Maged's[1] article "*Sharí'ah* Sources and Reflections on Integrity"[2] on the requirement of "integrity" in the professional conduct of judges and other judicial officials like public prosecutors. The article is based on the Bangalore Principles of Judicial Conduct[3] and the Bangalore Draft Code of Judicial Conduct of 2002[4], two documents elaborated inside the United Nations, and it then sets to find a cultural and traditional religious legitimation for the Islamic Sharí'ah system. For Justice Maged, there are no contradictions between the two systems, as the one confirms the other. My conclusion will, respectfully, defend the opposite.

The objective of Justice Maged's article is to defend "integrity" as a central requirement that the judicial order should uphold on the personal and the institutional level. He rightfully defends "integrity" as a model to assure that judges (and judicial officials) work and behave in commitment with recognized high judicial standards, and

[1] Justice Adel Ibrahim Maged is Judge and Vice President of the Egyptian Court of Cassation (Criminal Chambers).

[2] Adel Maged, "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity", in Morten Bergsmo and Viviane E. Dittrich (eds.), *Integrity in International Justice*, Brussels, Torkel Opsahl Academic EPublisher, Brussels, 2020, pp. 93-150. The article of Adel Maged is a part of a greater study, the mentioned book, which includes 43 contributors and more than 1,100 pages of material. The book is freely available on the web in digital form. A short version of this article is also published in Arabic as " النزاهة القضائية في مصادر الشريعة الإسلامية" ("Judicial Integrity in Islamic Shari'a Sources") in *International Journal of Doctrine, Judiciary and Legislation*, Vol. 2, No. 1, 2021, pp. 274-281.

[3] *Basic Principles on the Independence of the Judiciary*, adopted by the Seventh United Nations Congress on the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders held at Milan from 26 August to 6 September 1985, and endorsed by General Assembly resolutions 40/32 of 29 November 1985 and 40/146 of 13 December 1985. (https://www.legal-tools.org/doc/ rnabsy/).

[4] *The Bangalore Draft Code of Judicial Conduct of 2001* adopted by the Judicial Group on Strengthening Judicial Integrity, as revised at the Round Table Meeting of Chief Justices held at the Peace Palace, The Hague, and November 25–26, 2002. (https://www.legal-tools.org/doc/xwake8/).

indeed in accordance with the requirement of the two mentioned Bangalore documents. The objective is to promote such standards and to assure that a national as well as an international judicial system should function in such a way. This is to promote the classical requirement, for example, formulated by Lord Chief Justice G. Hewart according to which, "It is not merely of some importance but is of fundamental importance that justice should not only be done, but should manifestly and undoubtedly be seen to be done.[1]" Justice Hewart even added that what was important was not what was actually done, but what might appear to have been done inadequately. "Nothing", he wrote, "is to be done which creates even a suspicion that there has been an improper interference with the course of justice.[2]"

Justice Maged follows this principle and argues that, today, this is a standard that the judicial order gives to itself:

> "From the earliest times, in all cultural and religious traditions, the judge has been perceived as an individual of high moral stature, possessing qualities distinct from those of ordinary individuals and is subject to more rigorous constraints than others. Thus, judges are required to observe a form of life different from that of the rest of the community, in order to preserve their integrity. Accordingly, in discharging their judicial duties, judges should adhere to a combination of values and characteristics that are essential for the very legitimacy of the judicial function. Judges should perform their functions with integrity, impartiality, and independence as well as diligence. [...] These principles are articulated around six basic values and qualities: 'independence', 'impartiality', 'integrity', 'propriety', 'equality', and 'competence and diligence'.[3]"

He accordingly provides us with a firm and solid confirmation that "integrity" is an essential element of how justice should be handled in judicial affairs, in law adjudication, and on the institutional and personal level. It is also a firm policy statement to hold accountable those who violate such judicial standards:

[1] High Court of Justice (U.K), R v Sussex Justices, ex parte McCarthy ([1924] 1 KB 256, 259, [1923] All ER Rep 233 (Justice Hewart, concurred by Justice Lush and Justice Sankey). See also the Pinochet Case: House of Lords (U.K.), R . v. Bow Street Magistrate, Ex parte Pinochet (No.2) [1999] 2 WLR 272.

[2] R v Sussex Justices, ex parte McCarthy, ibid.

[3] Adel Maged, "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity", op. cit., p. 94.

> "A judicial system which operates without regard to professional ethics standards is unable to build and retain public trust in the fairness and objectivity of its decisions and outcomes.[1]"

It is therefore clear that Justice Maged defends the principle of "integrity" as a fundamental element of a judicial order. However, let us examine the more controversial claims defended by Justice Maged. The objective of his paper is to show us that the "exigency of integrity" for judicial officers is compatible with the Sharí'ah system, even if this system has preceded in many ways this exigency.

To argue for this compatibility of the judicial "exigency of integrity" with the Sharí'ah system, Justice Maged distinguishes the historical setting of the system from the ethics of individual and professional judicial integrity. He defends that what is "good and just" in international documents about judicial integrity (say the Bangalore documents) must align with what is "good and just" inside the Sharí'ah system. In this respect, he declares that:

> "'*Sharí'ah*' has a broader meaning than 'Islamic law'. '*Sharí'ah*' entails divine-made rules by God and His Messenger, while 'Islamic law' refers to a heterogeneous body of human made interpretations of Islam's sacred texts by early and contemporary Islamic jurists. [...] Succinctly, classical Muslim jurists have formulated a coherent system of Islamic legal jurisprudence that covers issues related to justice and the qualifications of judges, and, interestingly, addressing the core issues of integrity in justice. Accordingly, it is imperative to look at the sources of *Sharí'ah* when examining this central concept.[2]"

But the Sharí'ah system is also confirmed for what it is, namely a system of faith that encompasses persons, institutions, and all conscious acts. The author says that, "In *Sharí'ah*, the judiciary is considered an important pillar in the Islamic nation and accordingly has supreme religious status.[3]" But what we really witness here may be a dangerous principle – whatever is to be understood as "just and fair" will always rejoin what you believe to

[1] Adel Maged, "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity", op. cit., p. 94.

[2] Adel Maged, "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity", op. cit., pp. 104f.

[3] Adel Maged, "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity", op. cit., p. 108.

be "just and fair" inside the faith system of your preference. What does not correspond to such a faith system, you just never speak about it.

As defended by the author, the standard of integrity becomes merged with the Sharí'ah system. As such, the analogy between the Sharí'ah system and the international standard for judicial integrity is constantly legitimized. The paper therefore guarantees the religious and moral coherence of the international standard with the Sharí'ah system. What is not interrogated, what cannot be questioned, is if it is good to legitimize a judicial system by a system of faith that has never been and never can be endorsed by everybody? Should a modern judicial order be submitted, subjected, to a specific system of faith?

However, the author presupposes that the Sharí'ah system is "good", and therefore it is also supposed to be a good basis for a judicial system with good judges. To be a judge, an *al-qāḍī*, you just must, in the end, be a devout believer:

> "*Sharí'ah* rules on the judicial function are stringent when it comes to the qualifications that a *qāḍī* should possess. In order to be appointed as *qāḍī*, early-classical Muslim jurists identified basic requirements that a person should enjoy: he must be a free Muslim of legal capacity, be of sound mind, with full sensory perception, and possess high moral probity or rectitude. This means that *al-qāḍī* should be one of upright character, of a mature and balanced personality, with no ulterior motives, physically and psychologically healthy, of sound hearing and sight, and is able to communicate verbally in the language used in court.
>
> Besides the above-mentioned requirements, the majority of Muslim jurists agree that it is a prerequisite in *Sharí'ah* that any individual seeking to act as a *qāḍī* should possess sound knowledge of *Qur'án*, *Sunnah* and *fiqh*, as his work must be totally congruent with Islamic law. Therefore, he should have the capacity to exercise *ijtihád*. This requires that the *al-qāḍī* must be sufficiently educated and knowledgeable about the law that he applies, and able to perform *ijtihád* to extract legal rulings from original sources.[1]"

[1] Adel Maged, "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity", op. cit., p. 114.

The author uses the assumptions of the Sharí'ah system being "good and fair" to then assume that such a good faith system must also have good servants. He concludes that an Islamic system of faith needs individuals of that particular faith to uphold and strengthen its order. He never discusses or interrogates the fact that any faith-order imposed on the judicial order will always be extrajudicial and highly problematic. If the author introduces a primary obligation of "faith" for the judge, namely faith inside the tradition of the Sharí'ah system, it is not surprising to find that judicial tasks must be a monopoly for persons of that faith. Whether this is really a good system, a system "good and fair" for everybody, is never discussed by Justice Maged. Is a faith-monopoly a good thing for a judicial order? Common sense says no.

The faith-monopoly assumption defended by the author does not find any support in the two mentioned Bangalore documents about judicial integrity. But it should be noticed that the author arranges an ultimate compromise, which is no compromise at all, with a certain understanding of virtue ethics:

> "Interestingly, the research in this chapter has revealed that the rules of Sharí'ah on integrity converge with the ancient Roman/Greek 'virtue ethical theory'. Further research may show the interactions between these traditions. Apparently, the meaning of judicial integrity does not differ significantly between various traditions, and should be recognized as a common, universal legal quality requirement to hold a judicial office."[1]

We respectfully disagree. This monopoly for persons of a specific faith has nothing to do with the Roman and Greek virtue ethics tradition, and would surely be understood as tyrannic, unjust, and non-civic by such a tradition.

Merging a judicial system with a faith system is simply not the way to go. In the following I will focus on the discrepancy between these two systems, and on the impossibility to serve "two masters". You cannot serve God and Law (i.e., judicial integrity and justice) in the same way, and you should not. This would introduce a double standard, which is exactly the opposite of the classical requirement mentioned by Judge G. Hewart[2] and by the

[1] Adel Maged, "Sharí'ah Sources and Reflections on Integrity", op. cit., p. 145.

[2] Cf. note 3, R. v Sussex, ex parte McCarthy (1924).

principles of the Bangalore documents. We should consider a faith-monopoly as a form of judicial partiality and as a disqualification for bias on that ground.

There is an abyss between a "faith-nation", "faith-monopoly", "faith-law", or "faith-judiciary" and a modern society with a modern judicial order. A modern society is political, and "integrity" as a standard for judges needs to serve such a political society. What we do not find in Justice Adel Maged's article is a recognition that society is a political entity, a political creation on its own merit, and a political order for the sole benefit of political individuals. He does not recognize such a "political society" and he consequently does not grant the individuals any existence based on their own political premisses. They just exist as vessels for the faith tradition. He grants legitimacy to the "faith nation" and to the believer, and never as he should to the political society and to individuals as political beings – the *zoon politikon* in Aristotelian terms. This is more than problematic because individuals are indeed political beings. They are not bound to anything that they do not agree to.

The author takes for granted that "everybody should believe" the same thing, that everybody should obey this faith-system. In doing so, the author forgets that the Bangalore documents, about judicial integrity, presuppose a political society and consequently do not grant any religious monopoly be it the Sharí'ah-system or to any other faith-system.

Without the recognition of political society, individuals cannot be more than what allow them their private existence, their private condition and life. This is why the Sharí'ah-system is more than a private system for believers, even if publicly institutionalized. It is a negation of the political, a system that erases the possibility of politics in its civic sense, and a system that closes the possibility of politics.

Politics is rooted in the effort to build a world, construct the public space, as well as breaking it up, interrupting, ending, and starting anew. It is rooted in the ideal of speaking with your own voice and being your own master. All societies on earth today are political societies. They must struggle with political and religious barriers, oppression, discrimination, apathy, as well as the decline of political participation and the transformation of politics into something like a communal service. But individuals remain political in the sense that they create for themselves an autonomous sphere of political existence. The turmoil and the changes we have witnessed in

recent years, like the "Arab spring"[1] and its aftermath, moving sometime in a good direction and often not so, proves it.

A political society needs political as well as judicial institutions to function. The judicial institution is a political institution in a special sense, it is a "political" institution for a political society. A juridical institution is there to serve the political individuals, it is there to work for political individuals living together in society. It helps individuals regarding their disagreements with one another and their disputes against the state. One of the disastrous consequences of the denial of politics in society, including in the judicial realm, is undue orthodoxy, immobility, rigidity, as well as excessive and unnecessary traditionalism and dogmatism.

Let me conclude by saying that we need a critical stance towards religious traditionalism in the judicial sphere. Judicial activity requires constantly a departure from the past, sometimes even a radical departure from long held religious values, and this even more from customs not apt for a modern political society or for human right standards. It also requires stopping traditionally patriarchal and discriminatory practices. It is true that we make our laws, judicial decisions, and policies coherent with past decisions and commitments, as best we can. But we do so without being bound by our past. Even in common law, a *stare decisis* is not absolute and only stands, for the moment, by that which is decided. According to Justice Maged, integrity is inherently tilted towards the past, towards the long-held principles of the Sharí'ah system, even if those principles are far from ideal.

The standard of "integrity" in the judicial world is, in my opinion, clearly political (in the sense developed here). If judges and judicial officers are selected on the basis of their adherence to the Sharí'ah system, then the criterion of integrity is not respected. Can a person chosen on the criteria of Sharí'ah system be considered as "independent", "impartial", "unbiassed", or "neutral"? Following international standard, the answer will be "no". It will be *no* simply by the fact that a faith-system, however it may be structured, will always be "anti-political" and seen as potentially discriminatory and unfair to persons of other faiths.

The Sharí'ah system belongs to the religious sphere, not the judicial one. Should we not select any good person, fulfilling the high criteria for judicial office, to be a judge even if this person is an atheist, agnostic, Christian, Zoroastrian, or something else? I think it is the best way to go.

[1] Chronologically dated 17 December 2010 – December 2012, but still considered unachieved by many. The term Arab Spring is an allusion to the Revolution of 1848 in France, which was labelled the "springtime of the Peoples".