دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

العدد الخامس عشر (١٥) | خريف ٢٠٢١م
ISSN: 9746-2785
nama-journal@nama-center.com

الدراسات والأبحاث

التماس المطلق بين الشرط الروحاني والخواء العدمي
دراسة مقارنة بين تصوف النفري ووجودية سيوران
مصطفى العطار

نقْدُ سبينوزا للاهوت الفلسفي
أو فصْلُ المقال فيما بين اللاهوت والفلسفة من الاتصال
عبد الصمد السباعي

مقالة سيرة الفيلسوف لأبي الخير الحسن بن سوار (ابن الخمّار)
عادل سالم عطية جاد الله
محمد مجدي السيد مصباح

تفكيك الخطاب المهيمن عن المرأة المسلمة
قراءة في أعمال ليلى أبو لغد
عمر عبد الرازق شاهين

تحولات سياقات التعليم والتعلم في العصر الرقمي:
النظام التربوي المغربي نموذجًا
الحسن بيروك

الترجمات

الفلسفة والرغبة في الفلسفة
السنون عبدالفتاح

مداولات

القراءة المذهبية للتاريخ العقدي
القدم النوعي لصفة الكلام في المذهب الحنبلي أنموذجًا
عبد الله الغِزي

مراجعات كتب

كِتابٌ كلاميٌّ مُقدَّم للوزير نِظَام المُلْك:
مؤلَّفٌ لحفيد ابن فُورَك في عِلم الكَلام
حسن أنصاري

تعليق وترجمة:
محمد مجدي السيد
محمد عبد الرحيم أحمد

دعوى الإسلام العقلاني في السياق الأوروبي
مراجعة لكتاب «هل هذا هو الإسلام الآن؟»
التجاني بولعوالي

حوارات

حوار الأستاذ الدكتور/ عبد اللطيف بوعزيزي
رئيس جامعة الزيتونة
يحاوره: د. محمد الريوش
أ. يحيى عبد اللطيف

دورية
نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر
أستاذ المنطق بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، (المغرب)

مدير التحرير: د. عبد الغني سلطان الفقيه
دكتوراه في الفقه وأصوله وفقه السياسة الشرعية، (اليمن)

هيئة التحرير

أ. د. أحمد محمود إبراهيم
أستاذ التاريخ، بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة (مصر)

أ.د. عبد الرحمن بودرع
أستاذ لسانيات النص وتحليل الخطاب بجامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، (المغرب)

د. عبد الحليم مهور باشة
أستاذ علم الاجتماع بجامعة سطيف ٢ (الجزائر)

أ.د. يوسف الكلام
أستاذ مقارنة الاديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية جامعة القرويين (المغرب)

أ.د. نورة بوحناش
أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة ٢ (الجزائر)

أ.د. محمد سيد أحمد متولي
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة (مصر)

د. محمد الريوش
دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: سعد خضر.

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
٢٠٤ ص، (مجلة دورية محكمة؛ العدد١٥). ١٧ × ٢٤ سم
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.
ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: أيم الحسيني – أمل جمال

مركز نماء
للبحوث والدراسات

مؤسسة بحثية، تعنى بإعداد ونشر وترجمة البحوث والدراسات في مجال الدراسات الإسلامية والإنسانية، تأسست عام ٢٠١٠م/١٤٣٢هـ.

يهدف إلى تطوير البحث في حقول الدراسات الإسلامية والإنسانية، وتعزيز التكامل المعرفي بينهما.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، وعموم المثقفين وصناع القرار المهتمين بالدارسات الإسلامية والإنسانية.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، والدورات الأكاديمية وحلقات النقاش، والاستشارات البحثية.

المدير العام:
ياسر ماطر المطرفي

الهيئة الاستشارية

لدورية نماء المحكمة(*)

د. أبو بكر باقادر
أستاذ علم الاجتماع والأنثربولوجيا السابق بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن
أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف
أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني
أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ورئيس مجمع اللغة العربية السابق

أ.د. حمو النقاري
أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني
أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي
أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة هارفارد (لبنان)

د.صالح بن طاهر مشوش
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

د. الطاهر سعود
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الرحمن عزي
أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمردة
أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم قرآن (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير
دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت
أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة سابقًا (مصر)

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية (كندا)

(*) مرتبة ألفبائيًا.

بسم الله الرحمن الرحيم

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
العدد ١٥ | خريف ٢٠٢١ م

افتتاحية العدد

بقلم رئيس التحرير
د. سعيد بنتاجر ٨

الدراسات والأبحاث

التماس المطلق بين الشرط الروحاني والخواء العدمي
دراسة مقارنة بين تصوف النفري ووجودية سيوران
مصطفى العطار ١٦

نقْدُ سبينوزا للاهوت الفلسفي
أو فصْلُ المقال فيما بين اللاهوت والفلسفة من الاتصال
عبد الصمد السباعي ٤٣

مقالة سيرة الفيلسوف لأبي الخير الحسن بن سوار (ابن الخمّار)
عادل سالم عطية جاد الله .....
محمد مجدي السيد مصباح ٥٤

تفكيك الخطاب المهيمن عن المرأة المسلمة
قراءة في أعمال ليلى أبو لغد
عمر عبد الرازق شاهين ٧٢

Editorial

By Editor:
Dr. Said Bentajar ٨

Research Papers

The Quest for the Absolute between a Spiritual condition and a Nihilistic void.
A Comparative study between al-Niffari's Mysticism and the Existentialism of Cioran.
Mustapha el Aattar ١٦

Spinoza's critique of philosophical Theology or The Decisive Treatise: Determining the Nature of the Connection between Theology and Philosophy
Abdessamad Sbai ٤٣

Biography of the Philosopher by Abū al-Khayr al-Ḥasan ibn Suwār (Ibn al-Khammar)
Adel Salem Atiya Gad Allah .....
Mohamed Magdy Elsayed Mesbah ٥٤

Deconstructing the dominant discourse about Muslim women:
A Reading of Laila Abu Lughod's work
Omar Abdelrazek Shahin ٧٢

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
العدد ١٥ | خريف ٢٠٢١ م

تحولات سياقات التعليم والتعلم في العصر الرقمي: النظام التربوي المغربي نموذجًا
الحسن بيروك ٩٨

Transformations of teaching and learning contexts in the Digital Age: the Moroccan educational system as a model
Lahcen Bairouk ٩٨

الترجمات

Translations

الفلسفة والرغبة في الفلسفة
السنون عبدالفتاح ١٢٠

Philosophy and the Desire for Philosophy
Es-Ssennoun Abdelfettah ١٢٠

مراجعات كتب

Book Reviews

دعوى الإسلام العقلاني في السياق الأوروبي
مراجعة لكتاب "هل هذا هو الإسلام الآن؟"
التجاني بولعوالي ١٣٨

The Issue of Rational Islam in the European Context
Review of the book: "Is dit nu de Islam?
Tijani Boulaouali ١٣٨

كِتابٌ كلاميٌّ مُقدَّم للوزير نِظَام المُلْك: مؤلَّفٌ لحفيد ابن فُورَك في عِلم الكَلام
حسن أنصاري
تعليق وترجمة:
محمد مجدي السيد
محمد عبد الرحيم أحمد ١٥٣

A Theological Book Presented to Al-Wazir Nizam Al-Mulk: Authored by Ibn Forak's Grandson on Theology
Hassan Ansari
Translated by
Mohamed Magdy El-Sayed
Mohamed Abdel Rahim Ahmed ١٥٣

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
العدد ١٥ | خريف ٢٠٢١ م

مداولات

القراءة المذهبية للتاريخ العقدي
القدم النوعي لصفة الكلام في المذهب الحنبلي أنموذجًا
عبد الله الـغِـزي ١٦٠

حوارات

حوار الأستاذ الدكتور/ عبد اللطيف بوعزيزي
رئيس جامعة الزيتونة
يحاوره: د. محمد الريوش
أ. يحيى عبد اللطيف ١٩٨

Deliberations

Madhabic-oriented readings on the history of doctrine: The primordial nature of the attribute of 'kalām' in the Hanbali school as example
Abdullah al-Ghizzi ١٦٠

Dialogues

Dialogues: with Prof. Dr. Abdellatif Bouazizi
President of Ez-Zzitouna University
by: Dr. Mohammed Eriouiche
a. Yahya Abdul Latif ١٩٨

افتتاحية العدد

Editorial

By Editor | بقلم رئيس التحرير

Dr. Said Bentajar | د. سعيد بنتاجر

تزامنت كتابة هذه الافتتاحية مع اليوم العالمي للفلسفة لهذه السنة، وهي مناسبة لنطرح السؤال عن قيمة الفلسفة في عالمنا العربي. ومع تعدد الأجوبة والتعاريف حول طبيعة الفلسفة إلى الحد الذي يجعلنا نيأس من الاتفاق على حد أدنى من تصورها، وهو أمر إيجابي بلا شك، ومع الطابع الانتقائي الذي يميز تعامل المتفلسفة عندنا مع الإنتاج الفلسفي العالمي وأخيرًا مع العجز أو العسر في الإبداع الفلسفي في ثقافتنا، نضطر إلى تكرار أسئلة قديمة حول فائدة الفلسفة أصلًا. وهي أسئلة وإن كانت مقبولة ومفيدة، إلا أنها تحتاج، هي نفسها، إلى تجديد في الصياغة باستحضار التطورات الهائلة التي مست الانشغالات الفلسفية المعاصرة وبالتالي مفهوم الفلسفة نفسه.

من المعلوم أن الفلسفة قد استثمرت أيديولوجيا وسياسيًا في عالمنا العربي والإسلامي، وقد أدى هذا الاستثمار إلى توجه انتقائي فرض علينا تصورًا نمطيًا للتفلسف، وكان هذا النموذج المقدم محل أخذ ورد دون الانتباه إلى أنه ليس إلا مثالًا من أمثلة متعددة ومتنوعة للفلسفة، من جهة؛ ودون الانتباه، أيضًا، إلى أن الفلسفة تشهد تحولات في الاهتمام والاستشكال والاستمداد والتعالق. والأصل أن عالم الفلسفة منفتح، إن لم نقل إنها عوالم وليست عالمًا واحدًا. وفي انتظار البيئة المناسبة للاستمداد المفيد منها والإبداع فيها، لا مناص من الاتفاق على الحاجة إلى الأخذ بالروح المشتركة في كل المناهج والأنظار الفلسفية وهو النقد. فالنقد الفلسفي، باختلاف أنواعه وقيمه، أمر يمكن الاستفادة منه في كل المجالات الفردية والجماعية، وهو حد أدنى مما يستفاد من الفلسفة منهج وأداة.

يمثل النقد، بمعناه الأصيل، تمييزًا للحق عن الزيف وكشف وإبراز للزيف والعيب في إطار المناقشة المتميزة بالأخذ والعطاء. ولذلك، لا يخاف كل طالب حق من التوسل بالنقد لبلوغ الحق، ولا يخاف النقد إلا من كان الزيف والتزييف ديدنه. ولو اشتط المرء في النقد، فلا يظهر شططه إلا نقد مضاد، وهكذا تزكو المعرفة وتتمايز الحقائق. وإذا لم نستفد من الفلسفة منهج التفكير النقدي، فلن تعدو الفلسفة أن تكون نصوصًا تستظهر ويتعصب لها ولأهلها؛ فلا المتفلسفة قد استفادوا منهج النقد وأعملوه في النظر والعمل، ولا أهل العلوم الأخرى وجدوا في الفلسفة ما تستحق عليه كل هذا الاحتفاء والتهويل. وبما أننا اعتبرنا النقد روح التفلسف، فقد يكون المرء متفلسفًا بقدر تلبسه بهذه الروح، حتى ولو كان يكتب في مبحث غير الفلسفة؛ ولن يكون المرء متفلسفًا إذا لم يكن ناقدًا ولو حفِظَ كل نصوص الفلسفة واستعرضها.

في هذا العدد، تختلف موضوعات مقالاته وتختلف المباحث المؤطرة لها. ولو تأملنا لوجدنا أن المشترك بينها هو الهاجس النقدي؛ ففي مقاله "التماس المطلق بين الشرط الروحاني والخواء العدمي"، الذي تولى فيه مقارنة بين تجربتي المتصوف المسلم النفري والفيلسوف الوجودي إميل سيوران، وأضمر الباحث "مصطفى العطار" نقدًا لطيفًا خفيًا للمسلك الفلسفي للفيلسوف في مقابل تفضيله لمسلك الصوفي. وقد بيَّن الباحث في هذه المقارنة أن وراء الاشتراك في صيغة الكتابة الشذرية بينهما وفي السعي إلى الانفصال عن الذات والعالم اختلاف في كل شيء، حتى ليتساءل المرء لماذا تجوز المقارنة أصلًا مع وجود الفارق البيِّن. وهو تساؤل استحضره الباحث باعترافه بعدم وجود أي تقاطع فلسفي بين ما عبر عنه العَلَمان. لكن هذه المقاربة، مع ذلك، تجربة فريدة في الكتابة بالنظر إلى أن موضوعها تجربتان غريبتان بالنسبة للقارئ العادي: غريبتان في كيفية عيشها وفي كيفية التعبير عنها. وفي هذه الأخيرة، تناول الباحث كيف نُظِر إلى عدد من المفاهيم البارزة، مثل المطلق والإله والذات والتصوف والعالم والولادة والحرية والحقيقة، من زاويتين متباعدتين متعاندتين، إحداهما تنظر من لحظة الولادة أو ما قبلها والأخرى من زاوية الوقفة إزاء الحضرة الإلهية.

وفي مقابل النقد الموجه إلى التفلسف من زاوية دينية، يحضر النقد الفلسفي السافر اتجاه نمط من التبرير اللاهوتي للإيمان، في الدراسة التي خصصها الباحث "عبد الصمد السباعي" في دراسته الموسومة بـ"نقد اسبينوزا للاهوت الفلسفي"، واستعرض فيها الباحث

مفاصل في النص السبينوزي النقدي اتجاه الفلاسفة اللاهوتيين أصحاب القول بتأسيس الإيمان على العقل، خاصة نقده لابن ميمون ويهوذا الفخَّار. وقد انتهت الدراسة إلى بيان أن نقد سبينوزا للاهوتيين تمثل في ذم اعتمادهم مناهج عقلية في تفسير الكتاب، ومحاولة استخلاص عقائد إيمانية منسجمة مع العقل ومع بعضها البعض، وكذا تلك الثقة العمياء في نصوص الكتاب التي قد تؤدي إلى إلغاء العقل أمام سلطة هذه النصوص، داعيًا إياهم إلى التزام المنهج الإيماني في تفسير عقائد الكتاب المقدس وفهم نصوصه. وهي دعوة لم يلتزم بها هو نفسه؛ لأنه لم يكن لاهوتيا. وقد اتخذ الباحث في هذه الدراسة بدوره موقفًا نقديًا إزاء النقد السبينوزي.

وفي مقاربة أخلاقية قديمة للفلسفة، يحضر في هذا العدد تحقيق ودراسة لنص "في صفة الرجل الفيلسوف" لصاحبه الفيلسوف والمنطقي أبو الخير الحسن بن سوار(ابن الخمّار)، وقد أحسن الباحثان عادل سالم عطية جاد الله ومحمد مجدي السيد مصباح تحقيق هذا النص ودراسته بما يستحقه الأمر من اهتمام وانتباه وبحث. مدار المقالة على الشروط الأخلاقية التي يجب أن يتصف بها الفيلسوف وقد استعرض فيها ابن الخمار صفات أخلاقية لازمة للفيلسوف وهي طلب الحق والصدق وطلب اللذة العقلية والأمور الإلهية والإنسانية والبعد عن اللذات الحسية والأمور الدنيوية والزهد والسخاء والإنسانية والحرية والقيام بالواجب جليله وخسيسه، ومن صفاته أيضًا الانقطاع عن أهل المدينة وأمورها، وهذا هو الأصل عنده، أو إن كان ولا بد للفيلسوف من التمدن أن يصاحب الخاصة من أهل المدينة من ذوي العقول الفائقة والأكابر والأشراف فقط، وإن امتهن أن يمتهن الزراعة، فهي أولى بالفيلسوف من غيرها.

وفي تكريس لقيمة النقد على المستوى الثقافي، يراجع الباحث "عمر عبد الرازق شاهين" في مقاله "تفكيك الخطاب المهيمن عن المرأة المسلمة: قراءة في أعمال ليلى أبو لغد" المشروع النقدي لليلى أبو لغد إزاء الخطاب النسوي في عالمنا العربي، من خلال قراءة في عدد من أعمالها من زاويتين: منهجية وتأسيسية. ركزت القراءة المنهجية لأعمال أبو لغد على الأساس المنهجي الأنتروبولوجي الذي تصدر عنه؛ إذ إنها، في نظر الكاتب، قاربت موضوعاتها، وخاصة تلك المتعلقة بالشرق الأوسط والعالم العربي، من زاوية النقد الثقافي ما بعد الاستعماري الذي أسس له إدوارد سعيد، بغاية إعادة رواية التاريخ بمعزل عن التمثل والخطاب الغربي المركزي المهيمن، وتطبيق ذلك على الخطاب النسوي في

الشرق الأوسط، بالسعي إلى الكشف عن المصادرات والخطابات الغربية في الكتابات الأنثروبولوجية التي تدعي العلمية وفهم حقيقة المجتمعات العربية بالتركيز فقط على مفاتيح ثلاث هي: القبلية والإسلام والحريم. مع السعي إلى مراجعة القوالب الجاهزة التي تُنَمِّط المرأة العربية بمراجعة هوية ذات المرأة باعتبارها ليست واحدة وثابتة بقدر ما هي متغيرة بتغير تعلقها محددات أخرى: عربية أو مسلمة أو بدوية أو مدينية أو متعلمة أو صاحبة فكر أو عمل أو أيديولوجيا. وقد بين الباحث عددًا من النتائج والتصحيحات التي أسفرت عنها دراسات أبو لغد الأنتروبولوجية، خاصة فيما يتعلق بالتمييز بين الخطاب المتداول عن إنقاذ المرأة الشرق أوسطية تحريرها والدفاع عنها من الزواية الغربية والحقائق السياسية والأيديولوجية الهيمينة التي تثوي وراء هذا الخطاب.

ولأن النقد لا يكتفي بالتوجه إلى الخطابات النظرية فقط، اتخذ الباحث "الحسن بيروك"، في دراسته الموسومة بـ"تحولات سياقات التعليم والتعلم في العصر الرقمي: النظام التربوي المغربي نموذجًا"، موقفا نقديًا قويًا اتجاه المنظومة التعليمية التقليدية بعناصرها وعلاقاتها، مبشرًا بعصر جديد من التعليم والتربية ميزته الأساسية الاعتماد على تكنولوجيا الإعلام والمعلومات. ويُفهَم من النتائج التي توصل إليها في هذه الدراسة أن إدخال تكنولوجيا المعلومات في التعليم ليس من جنس إدخال وسيلة مساعدة إلى الوسائل المعتمدة في التعليم فقط: بل هي، في نظره، ثورة تؤدي إلى تحولات كبرى في النظام التعليمي وجب العمل على استثمار آثارها. وهي تسير، في نظره، إلى إعادة تشكيل مختلف مكونات العملية التعليمية التعلمية في المستويات المختلفة بحيث تكون إزاء تجربة في التعليم لم يسبق إليها أن عاشها الإنسان، بل يصل في استنتاجه إلى حد الإعلان عن موت وسائل وطرق التعلم والتعليم القديمة، موت القلم والورق والحوامل التعليمية الكلاسيكية والتواصل المباشر بين مكونات العملية التعليمية والفصول الواقعية أحيانًا، بل تقليص دور المدرس بعد وجود جاهزية للهجرة نحو الرقمي الافتراضي، رغم اعترافه بأن هذه التجربة لم تنضج بعد.

وقد تضمن محور مراجعة الكتب، اجتهادًا تلخيصيًا لكتاب صدر باللغة الهولندية بعنوان "هل هذا هو الإسلام حقًا؟ كيف أعيش مسلمًا أوروبيًا في الزمن المعاصر" لكاتبه "خالد بن حدو" تولاه الباحث التجاني بولعوالي، وقد توجه فيه إلى تحليل وتقويم دعوى الإسلام العقلاني الذي تبناه الكاتب وموقفه

من التيارات المختلفة التي تقدم نسفها باعتبارها ممثلًا للإسلام في أوروبا، بما فيها ما سمي بـ"الإسلام الأوروبي". وقد استعرض الكاتب أهم أفكار الكتاب مع التنبيه السريع على بعض الصعوبات والإشكالات التي يثيرها نقد الكاتب للتيارات الأخرى، خاصة في سياق أوروبي يتسم بالتعدد من جهة وبالسعي إلى استثمار الفرص لتحجيم الوجود الإسلامي بصيغ مختلفة.

وضمن محور مراجعات أيضًا ترجم الباحثان محمد مجدي السيد ومحمد عبد الرحيم أحمد مقالًا عن الفارسية للدكتور حسن أنصاري حول كتاب "النظامي في أصول الدين" المنسوب لابن فورك الأشعري، وقد استعرض فيه الكاتب مضامين الكتاب. كما ناقش فيه الخلاف حول نسبة الكتاب مع ترجيح أمر نسبته إلى حفيد ابن فورك وبيان مستندات هذا الترجيح.

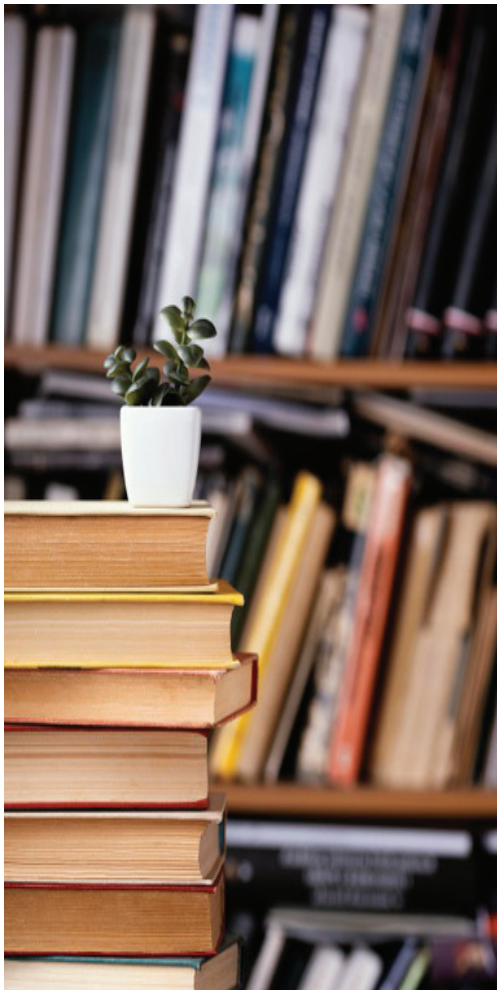
وفي سياق التأكيد على الوظيفة النقدية للفلسفة، يستعيد الفيلسوف الفرنسي آلان باديو، في النص الذي ترجمه الباحث "عبد الفتاح السنون" بعنوان "الفلسفة والرغبة في الفلسفة"، التصور الأفلاطوني لوظيفة الفلسفة بما هي تفكير في المصير الجماعي. لقد أعاد فيه وصل الفلسفة والسعادة بالعدالة، باعتبار "الرغبة الفلسفية هي حقًا، وبشكل عام جدًا، رغبة في الثورة داخل الفكر وأيضا داخل ما هو جماعي أكثر مما هو فردي، وذلك بهدف تمييز السعادة الحقيقية عما يشبهها، الذي هو الإشباع. ليست الفلسفة الحقيقية تمرينًا مجردًا. لقد كانت دائمًا، منذ أفلاطون، تتوجه نحو لا عدالة العالم." وتتسم هذه الرغبة الفلسفية في أبعاد أربعة هي الثورة والمنطق والكونية والمخاطرة؛ وقد اعتمد باديو على أبعاد هذه الرغبة لنقد العالم الغربي باعتباره غير متوافقا مع مقتضياتها؛ لأنه يلاقيها بعراقيل أربعة هي: عهد السلعة، عهد التواصل، الكونية المالية ثم التخصص الإنتاجي والتقني. وعلى ضوء هذا، تولى "باديو" تقويم الاتجاهات الفلسفية الثلاث السائدة: التيار الفينومينولوجي والهيرمينوطيقي والتيار التحليلي والتيار ما بعد الحداثي، للكشف عن "كيف تتحدد أو تتطابق الرغبة في الفلسفة عند كل تيار ونتائجها المُبدِعة الممكنة في العالم الحقيقي".

وفي هذا العدد نطالع حوارًا نقديًا، في محور مداولات، الذي تفتح فيه المجلة بابها للتفاعل النقدي مع الدراسات الأخرى مع احترام حقوق المناظرة البناءة ودون تبني أي من الآراء المعبر عنها. يتمثل هذا الحوار في قراءة نقدية بعنوان "القراءة المذهبية للتاريخ العقدي: القدم

النوعي لصفة الكلام في المذهب الحنبلي أنموذجًا" للباحث " عبد الله الغِزِّي " تولى فيها نقد الدراسة التي قدم بها "أحمد الغريب" لتحقيقه لنص "الطريقة الأثرية والعقيدة السنية" لصاحبه "عبد القادر بن يحيى أغا الضرير البصري"(ق. ١١هـ/١٧م). وقد آخذ فيها الباحث على المحقق عدم التزامه بشروط منهجية في دراسته للنص، خاصة من جهة بيان تأثير ابن تيمية على الحنابلة قبل الدعوة السلفية النجدية، التي ادعى فيها المحقق بأن قراءة ابن تيمية لصفة الكلام هي تصحيح عقدي لمذهب الحنابلة، وهو أمر اعترض عليه الباحث مستندًا إلى وجود تبسيط تاريخي للمذهب الحنبلي، يستدعي التساؤل عما إذا كان ما قام به ابن تيمية هو تصحيح فعلًا بالمقارنة مع الإشكالات التي طرحت في المذهب قبل ابن تيمية حتى إلى الإمام ابن حنبل نفسه، وينبع الإشكال المنهجي أساسًا من عدم الأخذ بعين الاعتبار الإشكالات المتعلقة بهذه المسألة تاريخيًا داخل المذهب الحنبلي. وقد أسند الباحث اعتراضه باستحضار لعدد من الإشكالات الشواهد.

ونختم هذا العدد بحوار ماتع مع الأستاذ الدكتور عبد اللطيف بوعزيزي رئيس جامعة الزيتونة حول التعليم العالي في الوطن العربي وآليات تطويره وآفاق الدرس الشرعي، وما يتعلق بذلك من حديث عن العلوم الشرعية والإنسانية وما بينها من تكامل.

نرجو أن يجد القارئ الكريم في هذا العدد ما يفيده ويمتعه، ناظرين إلى أفق يكون فيه النقد البناء وسيلة لتزكية المعرفة في المباحث المختلفة.



الدراسات والأبحاث
Research Papers

الدراسات والأبحاث | Research Papers

التماس المطلق بين الشرط الروحاني والخواء العدمي

دراسة مقارنة بين تصوف النفري ووجودية سيوران

The Quest for the Absolute between a Spiritual condition and a Nihilistic void.

A Comparative study between al-Niffari's Mysticism and the Existentialism of Cioran.

Mustapha el Aattar | مصطفى العطار[1]

(١) أستاذ التعليم العالي مساعد، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين طنجة-تطوان- المغرب. البريد الإلكتروني: elattaar76@gmail.com

ملخص البحث:

حسب هذا الدراسة أنها تقدم قراءة جديدة تنماز عن التلقي السائد لمواقف النفري؛ إذ لم تكتف بتحليل خطاب الفراغ من السّوى الذي يشكل عماد كتاب «المواقف»؛ بل عمدت إلى ملاحقة مديات هذا الخطاب الرؤيوي في أعمال صوفية تنتمي إلى اللاهوت الوجودي، محاولة القبض على المطلق كما يتصوره كل من النفري وسيوران، لتخلص إلى أن مسارات ملاحقة المطلق تتم في اتجاهين متعاكسين؛ واحد يعرج إلى عالم نوراني برزخي تتحقق معه السعادة الأبدية ويحظى فيه بالمجاورة والضيافة، وآخر يولي وجهه شطر الماضي باحثا عن السعادة (ما قبل الولادة) قبل أن يقذف به المخاض إلى غور سحيق من العالم المادي ليحيا المأساة الأبدية.

إننا، ههنا، بصدد كتابة متفردة مدارها على التشذير والتقطيع والتفكير خارج الأنساق المجتمعية، والتماس الخلاص بين التحقق واللا تحقق، أو بين المطلق الممكن (تجربة الوقفة)، والمطلق اللا ممكن (ما قبل الولادة)؛ وهو تضايف يتجاوز الشرط التاريخي ليطال أسيقة مفتوحة تنبئ عن الخصوبة التي تضمرها مواقف النفري التي تتصادى مع تجارب جديدة رغم اختلاف المنطلقات العقدية.

الكلمات المفتاحية: الكتابة - التشذير - المطلق - الفراغ - الامتلاء.

Abstract:

This study presents a new reading that is distinct from the predominant reception of Al-Nafri positions.

As it was not satisfied with analyzing the void discourse that forms the basis of the book «Al-Mawaqif» Rather, it traces this visionary discourse in mystical works that belong to the existential theology, trying to arrest the Absolute as envisioned by both Al-Nafri and Seuran, to conclude that the paths that follow the Absolute take place in opposite directions. One passes through a luminous world of Isthmus with whom eternal happiness is achieved and in which he enjoys neighborliness and hospitality, and another turns his face toward the past in search of (pre-natal) happiness, before labor throws him into the deep depths of the material world to live the eternal tragedy.

It is a combination that goes beyond the historical condition to reach an open context that predicts the fertility that is contained in the positions of Al-Nafri that resonate with new experiences despite the different doctrinal principles.

keywords: Writing, shredding, absolute, void, fullness

مهاد وتوطئة:

يفاجأ القارئ لمواقف النفري بغياب النص والحاشية والعتبات للإمساك بالمعنى المتفلت، وكل شذرة يطالعها تزيد من إحساسه بالعجز في تفكيك متواليات نزاعة إلى الهروب من قفص المعنى دون أن يكون لها قرار. هذا الجموح الدلالي هو تثوير لسؤال المعنى في المواقف، واعتراف بالعجز الذي يعترينا كلما حاولنا مباشرة عملية التلقي التي تجعلنا أشبه بمن نقضت غزلها من بعد قوة. لعل هذا التشويش المتعمد في الشذرة هو ما يستوجب الصبر والمجاهدة لمعرفة هوية قطعة لم تتخلق بعد، وتحديد ملامح مولود لا يزال في طور التشكل.

ومضات النفري هذه أشبه بومضات نيتشه، وعبارات فتجنشتاين، وقبسات إيميل سيوران اللعوب؛ حيث الخفة، والرشاقة، واللامعنى، والجنون الآسر، والنزق الطفولي، والعفوية، والسذاجة، والتأمل، والقلب الشفيف الفارغ الذي تساكن مع وجوده الذاتي الممتد والغفل عن السوى؛ ولكنه خاصم الوجود الغيري الذي يسبح في فلك محدود وفهم مقدود. لا تفتأ مواقف النفري تتجدد في كل مرة نتغيا تأويلها؛ مواقف من فوقها غموض ومن تحتها

غموض، ولن نعثر يوما على قراءة تدعي تملك القدرة على الفهم والإفهام. هكذا هو النفري؛ لاذ بالصمت وتبعته لغته على المنوال نفسه، وأبت إلا أن تنطق وتبين في تواطؤ مكشوف مع صاحبها، فانقسم القراء حولها طرائق قددا، ولا تزال متمنعة حصينة؛ لأنها خلقت للتأجيل لا الحسم، وللإرجاء التأويلي المفتوح، والغضارة والخصوبة القرائية، والبهوت لحظة التلقي. مواقف النفري غير ساكنة، يتلاطم فيها بحر لجي من المعاني والفهوم، كما هو حال صاحبها الذي لم يكن له مستقر يمنحه السكينة؛ فالثبات يولد السكون، واللاستقرار يولد التحول.

لذلك؛ لا تنفك مواقف النفري تفاجئنا بامتداداتها واتساع أفقها وتصاديها مع تجارب أخرى تبحث عن مطلقها؛ وهو ما يسلمنا إلى طرح هذه الأسئلة المرجفة: هل أدرك كل من النفري وسيوران خلاصهما؟ وهل تستطيع مواقف النفري استيعاب تجربة سيوران؟ ووهل أدرك كل من النفري وسيوران خلاصهما؟ وإذا كان الفراغ من السوى عند النفري هو السبيل إلى الظفر بالضيافة ومجاورة المطلق؛ فهل أسعف الخواء العدمي سيوران في إنقاذه من «مثالب الولادة»؟

مواقف النفري وشذرات سيوران، الطريق إلى الخلاص:

يلتقي النفري مع سيوران[٢] في طريقة الكتابة والبوح، وفي المغايرة الشديدة للواقع؛

(٢) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، من أعلام التصوف الإسلامي، ولد ببلدة نفر في محافظة القادسية العراقية، من أشهر كتبه: « المواقف والمخاطبات»، ارتبط اسمه بالعبارة الشهيرة: «كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة». تنقل بين العراق ومصر، واتسمت فلسفته بالغموض.

- أما إميل ميشال سيورا، فقد ولد يوم ٨ نيسان- أبريل ١٩١١ ف ي **"رازيناري"** وهي قرية في مقاطعة ترانسلفانيا الرومانية من أب قسيس أرثوذكسي، وعرف منذ طفولته بحبه للعزلة والتنزه في الجبال المحيطة بقريته، وأمضى الأعوام ما بين ١٩٢٨ و ١٩٣٢ في جامعة بوخارست؛ حيث حصل على دبلوم حول الفيلسوف برغسون، واكتشف الفيلسوف الألماني سيمل. ويتحدث سيوران عن حالات من الأرق واليأس لازمته خلال هذه المرحلة فأوحت إليه بكتابه الأول الذي ألفه سنة ١٩٣٢ ونشره سنة ١٩٣٤ تحت عنوان على **ذرى اليأس**. ثم أعقبته عناوين مثل كتاب **الخُدع، ودموع وقديسون**، ومر بمرحلة صعبة في حياته لم تميزها سوى رحلة إلى باريس لمدة شهر قرر إثرها الإقامة في فرنسا التحق بالسوربون لدراسة اللغة الإنكليزية فاكتشف الشعراء الإنكليز ثم قرر تعميق لغته الأم الرومانية لكنه سرعان ما استغرب هذا الاختيار، حتى قرر سنة ١٩٤٦ أن يقطع مع لغته ومع الماضي، من أجل الإقامة النهائية في فرنسا؛ لذلك بدأ يطور لغته الفرنسية. ونشر كتابه الأول بهذه اللغة بعد ثلاثة أعوام، أي سنة ١٩٤٩، ضمن منشورات «**غاليمار**» التي سوف تتولى أعماله لاحقا، فكان أول كتاب ينشره بالفرنسية بعنوان: **موجز التفكيك،** وحصل به على جائزة اللغة الفرنسية المخصصة للكتّاب الأجانب، كان من بين أعضاء لجنة التحكيم: أندريه جيد، جول رومان سوبرفيال، بولهان، الخ....ثم اتخذ سيوران قرارا برفض كل أنواع الجوائز. وتأكدت قيمته ككاتب باللغة الفرنسية وتوالت مؤلفاته: **قياس المرارة**، بحث في الفكر الرجعي **التاريخ واليوتوبيا**، **السقوط في الزمن**. وخلال هذه المرحلة: أي مع بداية الستينات، أشرف على سلسلة دراسات ضمن منشورات «**بلون**». لكنها لم تنجح على الرغم من أهمية عناوينها. فخاب ظنه وألغى السلسلة بعد صدور الكتاب السابع، فكانت تلك تجربة النشر الوحيدة التي خاضها. وتابع إصدار مؤلفاته: **الخلق السيء** ١٩٦٩ - **مساوئ أن يكون المرء قد ولد** ١٩٧٣- **التمزق** ١٩٧٩-**تمارين الإعجاب** ١٩٨٦. وفي العام نفسه: صدر له مختصر كتاب كان قد ألفه باللغة الرومانية بعنوان**دموع وقديسون،** ثم صدر"**الاعترافات واللعنات"** سنة ١٩٨٧ وكتاب: **على ذرى اليأس** سنة ١٩٩٠ مترجما عن الرومانية. ينظر: إميل سيوران، لو كان آدم سعيدا، تر: محمد علي اليوسفي، ط٢، شارع الشريف ناصر بن جميل، الدوحة، ٢٠١٤، ص٩-١٠.

لكنه يختلف عنه في كونه متصوفا يستمد تعاليمه من الوقفة وعبر تجربة الرؤية؛ فيما يؤمن سيوران بالعدم النيتشوي الذي لا يتصور الوجود إلا في صورته المتشظية والفاقدة للمعنى؛ «فالوجود الإنساني من وجهة نظره لا يعدو أن يكون سوى ترقيع لما لا يمكن ترقيعه أبدا»[٣].

مع سيوران، يجد القارئ نفسه في حضرة تأمل تطبعه سمة شخصية بارزة، ويطعمه فيض من الأفكار البوذية والصوفية والغنوصية[٤] يجعل القبض على هويته الفلسفية مغامرة محفوفة بالمخاطر؛ فخلاصه في العدم الزمني، أما خلاص النفري ففي تجربة الوقفة. كونية التصوف هذه يشترك فيها مع النفري في استرفاده من مختلف العقائد والملل والنحل التي خلقت من شخصيته مزيجا مركبا من الأفكار الغامضة. وإذا كان النفري يستقي شذراته من تجربة الوقفة المتعالية على العالم المادي؛ فإن سيوران يقر بأن ما يكتبه ليس إلا إعادة إنتاج لما يعيشه في الواقع الذي ظل سابحا في أحيازه السفلية ومناطقه المعتمة. تجربتان شذريتان يوحدهما التمزق والحركية ومخاصمة الواقع وإدانة الغير، ويفرقهما مصدر الإلهام والاستمداد؛ فسيوران يمتح ومضاته وتأملاته من الواقع الذي يعيش فيه ويصطلي بصراعه الوجودي. أما النفري؛ فينهل من معين صاف لا تكدره أغيار العالم الحسي، هناك حيث الوقوف على تخوم المطلق وشهود تجربة رؤيوية ترتقي به عما يموج من صراعات في عالم سفلي مظلم، وتقذف به في عالم نوراني ليس فيه سوى واقف وموقف.

كل من النفري وسيوران ارتقيا في تجربتهما؛ فالأول ارتقى وأقام في المطلق، بينما سيوران ارتقى وأقام في المحدود، ولم يعش تجربة الوقفة بما هي انسلاخ كلي عن الواقع وتطهر من السوى. ظل سيوران يعيش في السوى وبالسوى، ولم يكن فراغه كفراغ النفري؛ إذ أن هناك فرقا بين الفراغ الذي هو امتلاء بالحب وهيام بأنوار التجلي، وبين الفراغ الذي هو خواء وعدم وهدم لكل الأعراف والأفكار والمعتقدات الكلاسيكية والأوهام التي أنتجها العقل على مر السنين حتى استحالت يقينيات وثوقية.

في إجابة له عن سؤال: كيف تتحمل الحياة؟ «أشار سيوران إلى الاستيطيقا، إلى ضرورة الكذب من أجل الوجود. ثمة دور تعزية للفن (أكتب لأتفادى نوبة...الكتابة

(٣) زنار حميد، المعنى والغضب، مدخل إلى فلسفة سيوران، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٩، ص١٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٨. وينظر أيضا: لو كان آدم سعيدا، ترجمة محمد علي اليوسفي، أزمنة للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٤. جاء في مقدمة المترجم: «عدمية سيوران تستبعد أي هروب خارج عدمنا الزمني. فكيف يمكن معانقة الأبدية في حضن الزمن؟ إنه غنوصي ذو صفاء ووضوح فكري ينكر الخلاص. متصوف دنيوي متخلص من الأشكال الماورائية. فإذا النشوة عنده حضور كلي من دون موضوع وجد: خواء ممتلئ. وهذا اللاشيء، عنده، هو كل شيء. فلا مجال لاستعادة الحالة الفردوسية الأولى. واليائس من خلاصه يصير عالم جمال. إن الإنسان الخير هو إنسان خاو: إنه حكيم الأزمنة الحديثة». ص٧.

انتحار مؤجل)»[٥]. «التطهر» للعدم وفق سيوران يمر عبر تجربة الكتابة والفن والجمال لمواجهة خواء الكون بخواء الكلمة، وهو تطهر يختلف، لا شك، عن تطهر النفري؛ سيوران يقيم في اللاشيء، والنفري يقيم باللاشيء.

تعد تجربة النفرى حكما توجيهية وأخلاقية طافحة بالمعنى، أما تجربة سيوران فهذيان وشطح ولعب طفولي وخفة ظل ترشح باللامعنى. التشذير في مقابل التنسيق والتقطيع في موازاة التأليف منزعان لكليهما؛ بيد أن شذرات النفري إشراقات نورانية وولادة جديدة، وشذرات سيوران عبث ويأس ومثالب ولادة. النفري يعيش منفصلا عن الحسي متصلا بالمطلق، فيما ينفصل سيوران عن الواقع الموسوم بالشر ليتصل به من جديد عبر الموسيقى:

«لما كنت بلا دفاع ضد الموسيقى، فقد توجب علي أن أستسلم إلى استبدادها، وأن أكون حسب مشيئتها إلها أو ثوبا رثا»[٦].

«لو أني استسلمت إلى إغواءات الموسيقى ومدائها لي، وإلى كل العوالم التي بعثتها ودمرتها بدواخلي، لكنت منذ زمن بعيد قد فقدت عقلي من الزهو»[٧].

« الموسيقى منظومة وداع توحي بفيزياء ليست نقطة انطلاقها من الذرات، بل من الدموع»[٨].

«كلما عجزت الموسيقى نفسها عن إنقاذنا، التمع في أعيننا بريق خنجر. لم يبق شيء يسندنا إن لم يكن الافتتان بالجريمة»[٩].

«كم أود لو مت بواسطة الموسيقى، عقابا لي على شكي أحيانا في جبروت قدراتها الشريرة»[١٠].

يبحث النفري عن خلاصه بالتطهر من السوى، وخلاص سيوران في الموسيقى. تجربتان لا تتماسان؛ الأولى روحية الزمان والمكان، خلاصها حقيقي يقود إلى السعادة المطلقة، والثانية حسية مادية، خلاصها مزيف يسلم إلى التعاسة المطلقة. تبقى العزلة هي الملاذ الوحيد لكل من النفري وسيوران؛ اعتزال الناس والبحث عن الذات الضائعة في ثبج الوجود الحسي، وصناعة ذات جديدة لا تعترف سوى بالوقفة التي تتحقق بالرياضة والسفر عند النفري، ولا تقر سوى بالخواء الذي تحققه الموسيقى؛ «أفضل طريقة للابتعاد عن الآخرين تتمثل في أن ندعوهم إلى الاحتفال بهزائمنا. بعد ذلك؛ نحن على يقين من أننا سنكرههم إلى آخر رمق من حياتنا»[١١].

(٥) سيوران إيميل، لو كان آدم سعيدًا، ص٧. (مقدمة المترجم).

(٦) سيوران إيميل، المياه كلها بلون الغرق، ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا، ص١٥٠.

(٧) المرجع نفسه، ص١٥١.

(٨) المرجع نفسه، ص١٥١.

(٩) المرجع نفسه، ص١٥٢.

(١٠) المرجع نفسه ص١٥٢.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

التماس الخلاص عبر الموسيقى، فكرة استلهمها سيوران من نيتشه الذي يعد الموسيقى هي السبب في استمرار الحياة وبواسطتها يمكن التعبير عن العواطف والانفعالات بشكل شفاف وواضح؛ لأن اللغة قد تكون قاصرة عن استيعاب المفاهيم وتصوير الأشياء كما هي. غير أن الموسيقى لها هذه الميزة التي تجعلها تصف الأحاسيس بدقة وتعبر عن الوجود الإنساني في كليته، كما تخفف من الشعور بالألم أو الحزن بتجريدهما من الذات، مع السخرية من الإطار الاجتماعي بنسق مغاير تخلقه الموسيقى التي تمثل الحياة الحقيقية، وتصبح تلك اللغة التي يمكن أن نعبر بها عن الأغراض والمقاصد، ونتحاور بها مع الأرق والسهاد لإنتاج المعرفة وتحقيق فعل التعلم الليلي الذي يعجز عن القيام به أثناء الخلود إلى النوم وخارج النسق الموسيقي؛ لأن «الأرق وعي مدوخ قادر على تحويل الفردوس غرفة تعذيب. ما من شيء إلا وهو أفضل من هذه اليقظة الدائمة. هذا الغياب الآثم للنسيان»[١٢]. هنا تتدخل الموسيقى لتحويل آلات الفتك والتعذيب إلى ساكسوفون يهدي لسيوران أنغاما تتلبس بجسده الذي أنهكه السهاد مخلصة إياه من عذاباته الليلية، ومنتشلة روحه من صراعها الأبدي مع الموت. وهي الفكرة نفسها التي آمن بها شوبنهاور الذي اعتبر أن الفن استراحة مؤقتة من بؤس الحياة واستغراق في تأمل الماورائي فيها، ونأي عن فكرة الدين التي هي سبب في تعاسة الإنسان وألمه الدائم؛ لأنها إبعاد للإنسان عن حياته الواقعية وتفكير خنوعي للذات تجاه اللاحقيقة. لكن البحث عن التطهير عبر الموسيقى لم يسعف سيوران في تمثل إرادة القوة والوصول إلى مفهوم الإنسان الأعلى؛ وذلك لاستسلامه للبؤس الوجودي الناجم عن غياب تلك الإدارة.

هذه الفكرة المحتقرة للدين التي تبناها سيوران هي نسخة أخرى من رؤية نيتشه للدين بوصفه ناتجا عن الخوف الذي يستبد بالعبيد والمقهورين؛ إذ يرى صاحب (إنساني مفرط في إنسانيته) أن «الدين لم يحتو على حقيقة أبدا، لا بشكل مباشر أو غير مباشر، لا على شكل ركن من أركانه، ولا على شكل حكمة؛ لأن الدين إنما يولد من الخوف ومن الحاجة، وقد انسل إلى داخل الوجود من خلال سبل العقل التائه»[١٣].

لم يستطع سيوران أن يتخلص من ربقة العبد الذي جعله رهين ما قبل الولادة؛ فإذا كان العبد النيتشوي خاضعا لسلطة الاستبداد التي يمثلها رجال الدين تمثيلا صنميا، فإن سيوران يستلهم فكرة العبد هذه ليكون تحت رحمة ما قبل الولادة التي يعمل على تصنيمها وتأليهها، وليسقط في بدائية التفكير الخرافي الذي اعتقد أنه كسر أغلاله بإعلانه موت الإله.

(١٢) سيوران إيميل، المياه كلها بلون الغرق، ص١٢.

(١٣) نيتشه فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، ج١، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢، ص٧٥.

التغلب على الذات أو نفيها هو قانون التجاوز الأنطولوجي الذي يفضي إلى الإنسان الأعلى؛ فكل الأشياء العظيمة تلقى حتفها في نفسها بواسطة عملية نفي ذاتي[١٤]. لكن لا إرادة لسيوران لكي يتغلب على ذاته متجاوزا ذاك الصراع الداخلي معها، ولا قدرة له على تحقيق إنسانيته في شكلها الأعلى الذي تنسلخ فيه الذات عن لحظة الحاضر المرتهنة للولادة المأساوية. وإذا تحقق له هذا التجاوز، فإنه لا يتعدى لحظة انفلات أو انسلال من رقابة الآن، فسرعان ما تعود الذات إلى حالة الإثبات بدل النفي؛ ليعاود ممارسة إنسانيته في شكلها الأسفل. لا طهارة مطلقة مع الموسيقى، ولا خلاص حقيقي بها مادامت إمكانية العود متاحة وبإلحاح.

واستتباعا لثنائية الفراغ والامتلاء، نرى أن النفري شاغر من السوى ممتلئ بالله. أما سيوران، فشاغر من الله ممتلئ بالسوى، وهاجسه: كيف يمكن تحويل الخواء إلى امتلاء؟ لكن شتان بين امتلاء سيوران وامتلاء النفري؛ أي شتان بين اللامعنى الذي يسود الوجود، والمعنى المطلق الذي يشهده الواقف في لحظة المجاورة. هما تجربتا هرورب؛ واحدة من الآن إلى زمن العدم، والأخرى من الآن إلى الزمن اللامتناهي. «ينبغي عليك أن تعمل، أن تكسب قوتك، أن تستجمع قواك-قواي؟ لقد أهدرتها، لقد استعملتها كلها في محو آثار الله فيّ. والآن سأكون شاغرا إلى الأبد»[١٥].

«بدون الله كل شيء عدم. والله؟ العدم الأقصى»[١٦].

مما سبق؛ يجب التنويه إلى أن إجراء المقارنة بين النفري وسيوران، لم يفرضه وجود تقاطع على المستوى الفلسفي أو الرؤيوي؛ وإنما هو نزوع جزَّنا إليه شكل الكتابة الذي هو شذرات ومتفرقات كثيفة الدلالة، عميقة المعنى. وإلا لما كان هناك خيط سليل رابط بينهما؛ لأن المنطلقات التي تتأسس عليها نظرتهما إلى الوجود والكون تختلف دينيًا ما بين الإيمان الراسخ بالله تعالى والإلحاد المبين. ولكننا نعترف أن كلتا التجربتين حداثة وخروج عن المألوف وتجديف ضد التيار، وتوق نحو التحرر لتصير الذات لا شيئًا؛ على اختلاف في طريقة إدراك الحرية واللاشيء وتمثل مفهوم الخواء والفراغ، وهي التأملات الفلسفية التي نجد صداها في كتابه: (السقوط في الزمن).

- الخواء العدمي والتماس التطهر/الممكن والمستحيل:

يقول سيوران: «وإذا كان الخواء يغدو معرفة، فإن التصوف يغدو فاقدًا للمطلق... الإخفاق هو الصيغة العصرية للعدم. طيلة حياتي كنت مفتونًا بالفشل وما يعقبه من ندم؛ وهو ما عبرت عنه في كتابي (على ذرى

(١٤) نيتشه فريدريش، هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمه عن الألمانية، علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص٢٢٤.

(١٥) المرجع نفسه، ص١٠٦.

(١٦) المرجع نفسه، ص١٠٢.

اليأس)»[١٧]؛ الخواء عند سيوران معرفة، وخواء النفري في حل من المعرفة التي هي ضرب من السوى. والتصوف عند الأول فاقد للمطلق؛ ومن ثم فهو لا يتجاوز حدود الزمن الفيزيائي والمكان الهندسي. بينما تصوف النفري فراغ وانطلاق نحو الأفق اللامحدود وإقامة برزخية على تخوم السماء.

لقد زاد تصوف سيوران في تعميق شروخ الذات وتمزيق الهوية؛ لأنه تصوف دنيوي وعدمي يخلو من محبة الله ويمتلئ بالعدم، ويسقط في مغبة وهم الخلاص الذي لم يسعفه في تجاوز أزمة الذات ومأساوية الوجود الإنساني. وفي مقابل ذلك؛ وجد النفري خلاصه في التصوف الحقيقي الذي تجلى في الوقفة، وتحول معه الفراغ إلى امتلاء أدى إلى ترميم الذات ا لمتشظية .

ثمة حركتان في مسارين مغايرين؛ حركة في اتجاه عمودي نحو الما بعد، أو من الآن إلى الأين، يجسدها النفري. وحركة سيوران إلى الما قبل، أو إلى المرتع الأول الذي كانت فيه النفس في جبلتها الأولى تنعم بالأمن والطمأنينة والسعادة، قبل أن يقذف بها ألم المخاض إلى قعر سحيق تثوي فيه مأساة الوجود وتقيم فيه الذات مناحة ترثي فيها الطرد المتعسف من رحمة الرحم. هي مثالب للولادة، ينبجس منها الموت بدل الحياة، ولا يفلح سيوران حيث أتى في الانتصار للحياة الوهمية التي انتشلته قسرًا من ثبج الحياة الأولى. وإذا كان سفر سيوران رحلة من الولادة إلى الموت، فإن ركوب النفري طريق المجاهدة والذكر هو تحليق من الموت الرمزي الذي جعله يحيا التغرب والشقاء إلى الولادة الحقيقية التي شهدت عليها الوقفة.

يلتقي النفري مع سيوران في الرغبة الجامحة في معانقة المطلق؛ لكن سيوران مدفوع قسرًا إلى اللاممكن الذي هو إنذار باللاخلاص أو باللاعودة إلى المقام الأول. الانمحاء في الوجود، والقنوط من الحيز الضيق والمدلهم، تغرب وشتات ما كان له أن يحياه لولا تلك الولادة المشؤومة التي حكمت عليه بالانتماء إلى وجود مشوه وإلى حياة واعية وعيًا متشظيًا. سؤال اللاوعي هو الإشكال الذي يريد سيوران الإجابة عنه؛ أي كيف يمكن أن يعيش بلا وعي في المجتمع؟ وما السبيل إلى إعادة إنتاج اللاوعي القبلي الذي كان عليه قبل لحظة الولادة المشؤومة؟

هي أسئلة حارقة ومربكة وبلا معنى؛ لأن الإجابة عنها معدومة لا أثر لها في مجتمع مخاتل لا يلائم طموح سيوران في حق العودة إلى الوطن الأول بعد انحداره إلى وطن بلا هوية؛ هو أشبه بمن قذفت به ريح عاصفة في صحراء مجدبة لا حياة فيها إلا من بعض الكائنات الكسيحة كزبد السيل

(١٧) سيوران إيميل، لوكان آدم سعيدًا، ترجمة محمد علي اليوسفي، أزمنة للنشر والتوزيع، ط ٢٠١٤، ص ١٧.

الـذي تنتجـه الغثائيـة.

الوعـي المشـروخ حالـة مـن الانهمـام الأبـدي ومـن جلـد الـذات حسـرة وندمًـا علـى حيـاة تتلـذذ بالتعذيـب، وكلمـا هـم سـيوران بتكسـير قيودهـا للانطـلاق إلـى عالمـه اللامرئي، وجـد نفسـه فـي متاهـة الكينونـة لا قـدرة لـه علـى مجابهـة أخاديدهـا العميقـة ومقارعـة خطـوب المسـتحيل؛ ليظـل طـوق النجـاة مفقـودًا، وليكـون العـزاء حـوارا مـع الصـوت المبحـوح والـذات الممزقـة؛ إنـه حـوار بطعـم الصـراع والقلـق والنـار المسـتعرة فـي الأحشـاء. هي محاكمـة يسـتوي فيهـا القاضـي والجـلاد، يظـل الحكـم فيهـا منـذورا لأجـل غيـر مسـمى، وإن كان يـدرك عاقبـة المـآل الـذي آلـت إليـه الـولادة. يقـول فـي (مثالـب الـولادة): «منـذ وجدت-تبـدو لـي هـذه المنـذ مشـحونة بدلالـة مرعبـة إلـى حـد لا يطـاق»[١٨]. الزمـن ذكـرى سـيئة تقلـب المواجـع وتحـرك فيـه ذاك الوحـش الـذي يتخـذ مـن ذات سـيوران مملكتـه للفتـك وإيقـاع الهزائـم المتتاليـة.

وعلـى الخـلاف مـن ذلـك؛ يعيـش النفـري وعيًـا منسـجمًا مـع الـذات، وهـو مـا ارتقـى بالوقفة/الخـلاص إلا ليعـود أكثـر تصالحـا مـع الـذات بعـد الحـوار مـع الله الـذي علمـه مـا لـم يعلـم. لقـد سـعى النفـري إلـى المطلـق الممكـن؛ فيمـا رام سـيوران المطلـق اللاممكـن. بيـن التجربتيـن بـرزخ يقيـم الحـدود بيـن الإمـكان والتحقـق، بيـن القلـق والنـدم، بيـن ذم الحيـاة والزهـد فيهـا، وهجـاء الـولادة وتعـداد مثالبهـا والصـراع مـع المجتمـع، وبيـن ربـح رهـان الوجـود بعـد الوقفـة، وخسـران رهـان الكينونـة بعـد الـولادة.

بؤرة الكتابة عند سيوران هي الولادة التي ظـل عاكفـا علـى ذمهـا واحتقـار لحظتهـا التـي تقـود إلـى المأسـاة الأبديـة، وهـي الموضوعـة التـي اسـتبدت بجميـع كتبـه[١٩]. أمـا النفـري فـدان بالـولاء للوقفـة التـي جعلتـه يـداني مقامًـا كاد يفـارق بـه حكـم البشـرية. الـولادة تجذيـر لمأسـاة سـيوران، وصدفـة غيـر سـارة، وكارثـة، ونكبـة: «نحـن لا نركـض نحـو المـوت، نحـن نفـر مـن كارثـة الـولادة ونتخبـط مثـل ناجيـن يحاولـون نسـيانها. ليـس الخـوف مـن المـوت سـوى إسـقاط علـى المسـتقبل لخـوف قـادم مـن لحظتنـا الأولـى. يصعـب علينـا طبعًـا أن نعتبـر الـولادة نكبـة. ألـم يرسـخ فينـا أنهـا النعمـة الأولـى، وأن الأسـوأ كامـن فـي نهايـة مسـيرتنا لا فـي بدايتهـا؟ إلا أن الشـر الشـر الحقيقي، يكمـن خلفنـا لا أمامنـا»[٢٠].

الـولادة هـي الأزمـة الحقيقيـة للـذات فـي صراعهـا مـع الوجـود والكينونـة، وهـي الشـر المسـتطير القابـع فـي الخلـف. لا يلـوم سـيوران

(١٨) سـيوران إيميـل، مثالـب الـولادة، ترجمـة آدم فتحـي، منشـورات الجمـل، بغداد-بيـروت، ط ٢٠١٥، ص٧.

(١٩) نذكـر ههنـا، كتـاب (موجـز العفـن)، وهـو أول كتبـه المكتوبـة باللغـة الفرنسـية، والصـادر فـي باريـس سـنة ١٩٤٩، و(مسـاوئ أن يكـون المـرء قـد ولـد) المنشـور سـنة ١٩٧٣، وكتـاب (علـى ذرى اليـأس)، و(كتـاب الأوهـام) ، و (دمـوع وقديسـون)، و(غسـق الأفـكار)، و(القياسـات المنطقيـة للمـرارة)، و(وإغـواء الوجـود)، و(السـقوط فـي الزمـن). انظـر: زنـار حميـد، المعنـى والغضـب، مدخـل إلـى فلسـفة سـيوران، الـدار العربيـة للعلـوم ناشـرون، منشـورات الاختـلاف، ط١، ٢٠٠٩، ص١٩.

(٢٠) سيوران إيميل، مثالب الولادة، ص٨.

الآن ولا المستقبل، بقدر ما يعيب على لحظة فارقة من عمر الزمن تغير معها التاريخ، وأفرزت شخصية ناقمة على البدايات التي كانت مقدماتها خاطئة، فنتجت عنها نهايات خاطئة.

يضيف في شذرة أخرى: «دائم الضيق بما هو آني، لا شيء يغريني سوى ما يسبقني، ما يبتعد بي عن هنا. تلك اللحظات التي لا حصر لها حين لم أكن بعد: ما لم يولد»[٢١]. ذلكم هو السؤال الجوهري الذي يشغل ذهن سيوران: كيف التخلص من حالة الضيق والضجر التي تتغشاه، فتجعله لا يفرح بـ**الآن** والـ**هنا**، ويمني النفس بالعودة إلى الخلف لاسترفاد لحظة اللاكينونة حينما لم يكن؟

ويردف في موضع آخر: «إذا كانت آلهتي عاجزة، فثمة ما يدفع إلى الاعتقاد بأن آلهتكم ليست أقل عجزًا. ولو سلمنا بأنها كما تتخيلون، فإنها تظل مفتقرة إلى القدرة على شفائي من رعب أكثر شيخوخة من دائرتي»[٢٢].

يسلم سيوران بعجز آلهته عن انتشاله من سقمه ورعبه الوجودي، ويؤمن أن خلاصه في اللاولادة، وهو أمر مستحيل، ما دام قد تورط في هذا الحدث الذي يشكل المهاد ويعصف بالذات في نكبتها وفي خيبتها التي هي الشيء الوحيد القادر على فعله: «قدرتي على الخيبة تتجاوز كل تقدير، هي ما يجعلني أفهم البوذا؛ لكنها هي أيضا ما يمنعني من اتباعه»[٢٣].

هكذا تبدو نظرة سيوران إلى الذات والعالم والناس. وثمة انزياح واضح عن وقفة النفري التي هي ولادة جديدة وهبت الحياة له بعدما كان ميتًا في مجتمع لا يلائمه. وعندما عاد من سفره النوراني ومن إقامته المقدسة، أيقن أن هذا القبس الرباني هو المعادل الموضوعي للعزاء والأنس اللذين كانا مفتقدين قبل الوقفة التي شهد فيها الرؤية: «وقال لي: في الوقفة عزاء مما وقفت عنه، وأنس مما فارقته...وقال لي: الواقف لا يروقه الحسن، ولا يروعه الروع، أنا حسبه والوقفة حدّه»[٢٤]. حسبُ النفري وقفة، وحسبُ سيوران لا ولادة، وعزاء الأول مجاورة الحق والتواصل الحقيقي معه وبه، ولا عزاء للثاني سوى اللوذ بالصمت. يقول سيوران: «التواصل الحقيقي بين الكائنات لا يتم إلا عن طريق الحضور الصامت، عن طريق اللاتواصل الظاهر، عن طريق التبادل الملغز والخالي من الكلام، الشبيه بالصلاة الباطنية»[٢٥].

هنا يتقاطع النفري مع سيوران بعدما اختلفا في تمثل موضوعة الولادة؛ ذلك أن

(٢١) المرجع نفسه، ص٩-١٠.

(٢٢) المرجع نفسه، ص١٠.

(٢٣) المرجع نفسه، ص١٢.

(٢٤) النفري محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تصحيح واهتمام آرثر يوحنا أربري، مكتبة القاهرة، المتنبي، ص١١-١٢.

(٢٥) سيوران، مثالب الولادة، ص١٢.

اللوذ بالصمت والتبادل الملغز المشوب بالرمز هو التواصل الوحيد، وهو تواصل مضمر لا ظاهر، أشبه بتأملات الحكيم المتبصر، أو لنقل أشبه بصلاة باطنية على حد تعبير سيوران. كلاهما يطلب ويسأل؛ لكن طلب الواقف مجاب، وطلب غير الواقف لا يلتفت إليه؛ «وقال لي: اطلب كل شيء عند الواقف تجده، واطلب الواقف عند كل شيء لا تجده»[٢٦].

الحرية عند النفري انفصال عن السوى وبديل عن العالم السفلي، فيما الحرية عند سيوران أشبه بمن يولد ميتًا، وهو البديل الذي ينتظره: «ليتني أكون حرًا، حرًا إلى حد الجنون، حرًا مثل وليد ميت...لابد من رؤية بديل، مادامت رؤية القيامة لم تعد ترضي أحدا»[٢٧].

الرؤية النفرية تحققت واندثر معها الحجاب الفاصل بين الله وبين الروح، والسوى وكل الأشياء المعاينة في عالم المادة ما هي إلا مساكن للشياطين. لكن رؤية سيوران لم تتحقق لانعدام البديل؛ الأمر الذي ينضح عنه الاستسلام لدور المنتظر الأبدي. يعيش سيوران منتظرا غودو الذي لن يأتي، ويظل مرتهنا لوسواس الأنا الذي يحجبه عن رؤية بديله. ويحيا النفري لمعادوة الرؤية والانفصال عن حدود الذات، بعدما شهدها وأقام في المطلق. ولا شك أن إدراك بديل النفري تحقق بعدما طرح نفسه/حجابه: «يا عبد: أنت حد نفسك، وأنت حجاب نفسك كيف كنت وكيف تعرفت إليك، وأنت منظري، فلا الستور المسدلة بيني وبينك، وأنت جليسي لا الحدود بينك وبيني»[٢٨].

- كل شيء كابوس/ البحث عن نيرفانا بوذا

الستور المسدلة-بتعبير النفري- هي الحجاب بين سيوران والحقيقة، هي الولادة المذمومة. ولو تخلص سيوران من أوجاعها ومثالبها، لظفر ببديله المنتظر. كلاهما في اتصال وانفصال؛ النفري متصل بالله ومنفصل عن السوى، وسيوران متصل بالذات المقهورة ومنفصل عما هو خارجها. إنه أسير الفلسفة الهندية التي تدعو إلى تجاوز الأنا؛ لكن كل ما يفكر فيه ليس سوى الأنا ومحن الأنا التي لا تستطيع بلوغ درجة الكمال أو النيرفانا؛ حيث التحرر التام من العالم المادي والوصول إلى حالة الانطفاء والإحساس بالنشوة القصوى. لا يجدي أن يقوم صاحب المثالب باليوغا الهندوسية للوصول إلى (الموكشا) والانعتاق من دورة الحياة والموت، والاتحاد بالكلي (البراهما). وإذا كانت اليوغا تربيةً للنفس، وتحكمًا

(٢٦) النفري، المواقف والمخاطبات، ص١٣.

(٢٧) سيوران، مثالب الولادة، ص١٥.

(٢٨) النفري، المواقف والمخاطبات، ص١٤٨.

بالجسد، وترويضا للشهوات، فهي تقترن بـ(أهيمسا)؛ أي اللاعنف والكف عن توجيه الأذى إلى الآخرين. فمطلب تحرير النفس لتتحد بـ(البراهما) هو غاية اليوغا[٢٩]. لكن سيوران ناقم على الحياة وما فيها من كائنات؛ بل ناقم على جسده الذي لفظت به الولادة إلى حيز الوجود الذي يزداد ضيقًا على شساعة أحيازه، وقد كان حرًا زمن ما قبل النكبة أو الكارثة.

فكرة اليوغا هذه جسدها النفري بطريقته الخاصة؛ عن طريق تحرير الحواس، والصبر الذي لا يهرم، والفهم الذي لا يعقم، والتطهر للوقفة. فكان أن وصل إلى تطويع النفس بالرياضة والسفر؛ وهو ما لم يتحقق مبتغاه مع سيوران الذي بقي حبيس ذاته، مدركًا يقينًا أن المارد لن يخرج من قمقمه، وأن السقيم لن يشفى من أسقامه وآلامه؛ لأنه لا يعيش حالة من الانفكاك عما يشغل النفس من شؤون الدنيا، كما أنه لا سبيل إلى التخلص من الألم، كتخلص بوذا الذي أصدر صرخة حق حتى وصل إلى حالة السكون والسلام الكامل التي اندغم فيها المقدس بالمدنس، وذاب فيها الشر في الخير، وانصهر من خلالها الباطل في الحق الذي هو (العمل الحق، السلوك الحق، الكلام الحق، الجهد الحق، التأمل الحق...)[٣٠]. وقد كانت هذه التعاليم بمثابة فلسفة أخلاقية يرتد فيها كل شيء في الحياة إلى الخلق الرفيع[٣١]؛ فكان قلبه بلا إحساس بالألم، استحق معه وصف المستنير الداعي إلى التسامح والصفح والعفو. حاول سيوران تجاوز ألم الولادة والإحساس بالضياع في مجتمع بلا ملامح ولا هوية؛ لكنه لم يكن بمقدوره التطهر من نقمته على البداية التي كانت أصل الألم، وأخلاقيات بوذا لم تكن -سوى مسكنات لوخز لا يفتأ يعاود الظهور بلا هوادة. اكتشف سيوران ألمه، واكتشف معه السبب (الولادة) لا الشيخوخة أو الموت أو المرض، وأدرك أنه لا طريق إلى الخلاص سوى معاودة الشعور بالألم؛ وهنا كانت المفارقة مع خلاص بوذا من جهة كونه بصيرة وتأملًا وبحثًا عن الحكمة، وخلاص النفري من حيث هو وقفة ورؤية وانسلاخ عن الذات بالفراغ. البصيرة، والحكمة، والهدوء، والمعرفة، والاستنارة الكاملة؛

(٢٩) السحمراني أسعد، ترجمان الأديان، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٩؛ وخاصة الفصل الثالث المتعلق بالهندوسية، ص٧٨.

(٣٠) السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة هو الطريق الأوسط ذو الشعاب الثماني، وتشكل هذه التعاليم أولى عظات بوذا بعد استنارته، والتي ألقاها في حديقة الغزلان في بنارس. فإذا وصلنا إلى الحقيقة النبيلة الرابعة التي تفضي إلى وقف المعاناة نجده يقول: «إنها الطريق ذو الشعاب الثماني؛ أعني: سلامة الرأي، وسلامة النية، وسلامة القول، وسلامة الفهم، وسلامة الجهد، وسلامة العيش، وسلامة ما نعنى به، وسلامة التركيز». انظر: جون مولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، يوليو ١٩٩٥، ص ١٨٣-١٨٤.

(٣١) عادة ما يتم تلخيص تعاليم بوذا في الحقائق الأربع النبيلة: هناك معاناة- هناك مصدر لتلك المعاناة- يمكن وقف تلك المعاناة- هناك طريق لتلك المعاناة. ينظر: موسوعة ستانفورد للفلسفة، سيدريتس مارك، ترجمة أمين حمزاوي، مراجعة سيرين الحاج حسين، ص ٦.

النيرفانا هي ما تحقق مع بوذا والنفري وأعدم مع سيوران.

يعد الاسترفاد الواضح من الفلسفة الهندية والمعتقدات البوذية التي يضمنها سيوران شذراته متحا فيه تصرف وتحوير، يعيد من خلاله صياغة تعاليمها بما يتوافق مع نفسيته المشروخة: «(كل شيء ألم)، هذه الصيغة البوذية يمكن أن تصبح-إذا تم تحديثها- (كل شيء كابوس)»[٣٢].لا يتوافق سيوران، شأنه شأن النفري، مع العالم الأسفل؛ لأنه جاء إليه يسابقه الإحساس بالعار والندم على لحظة انسلال بدافع الفضول، لم يكن يدري معها أنه يساق إلى عذابه الأبدي. لكن النفري وجد الحق بالفراغ، وكانت روح تعاليم بوذا تسري في قلبه النقي الصامت في واقع ناطق بألوان الصراع. إن مذهب الفراغ عند النفري يوازي مذهب اللاشيء عند بوذا. أما سيوران؛ فكل شيء عنده غير حقيقي، ولا يرى سببًا حقيقيًا يدفعه للبرهنة على ذلك[٣٣].

لا حقيقة الأشياء تعني أنها مزيفة ووهمية وغير خالصة؛ سواء كانت في عالم المادة أو عالم الروح. إن تصورا كهذا، يمعن في تعميق الصدع النفسي ويحيل الحقيقة شيئا هلاميًا لا يمكن الإمساك به. هذا المنزع العدمي يساوي بين غياب حقيقة الوجود المادي وتلاشي حقيقة الله، في مخالفة لمفهوم الحقيقة المطلقة عند النفري الذي وجدها في الوقفة والمجاورة. فإذا غابت الحقيقة في دنيا الناس، فإن النفري يلتمسها في السماء؛ إذ لا مقصود غير الله تعالى، ولا منجى منه إلا إليه. العثور على الحقيقة الإلهية في الوقفة أعاد صياغة الذات العرفانية عند النفري، وخلصها من وهم الحقيقة الذي ران على العقول والقلوب حتى أحالها حجابا يحجب رؤية الحقيقة عارية. الحقيقة عند النفري مدارها على الغياب والحضور بين زمن ما قبل الوقفة وزمن الشهود المتحقق بالوقفة: «وقال لي: الشاهد الذاكر إن لم يكن حقيقة ما شهده، حجبه ما ذكر»[٣٤]. فيما الحقيقة عند سيوران تنطلق من تفسير أحادي عدمي ينتصر للاحقيقة بدون مواربة، وفي استسلام وخضوع لمبدأ التسليم والإذعان على حساب منطق البحث والتقصي وإعمال البرهان العقلي. ولكنه سرعان ما يدرك أنه من القهر تنبجس القوة وينفجر عنفوانها بالابتعاد عن العالم، ونكران وجوده، والزهد في الناس والأشياء بوصفه سلوكا ينطوي على حقيقة ولو مؤقتة: «يا للقوة الانفجارية لأدنى إحساس بالقهر. كل رغبة مهزومة تجعلك قويا. نحن نؤثر في العالم بقدر ابتعادنا عنه وإنكارنا له. إن الزهد في الدنيا يمنح سلطانا لا حد له»[٣٥].

(٣٢) سيوران، مثالب الولادة، ص ٢٠.
(٣٣) سيوران، المرجع نفسه، ص ٤٢.
(٣٤) النفري، المواقف والمخاطبات، ص٣.
(٣٥) سيوران، مثالب الولادة، ص٤٣.

- الكتابة بين الوقفة ومثالب الولادة:

إذا كان النفري قد كرس كتابه للوقفة بما هي عماد المواقف والمخاطبات، فإن ما يقابل ذلك عند سيوران هو الولادة؛ على اختلاف بين مدح الوقفة وهجاء الولادة. ذلك أن (مثالب الولادة) هو تبئير لأزمة البدايات التي تهيمن على فلسفته وتصوفه، وهو حنين لزمن ما قبل الزمن. ولما كانت الولادة بؤرة فلسفة سيوران ومحور تصوفه الوجودي، كان من البدهي أن نجد سريان هذا المفهوم ليطال كل شذرة من الشذرات المبثوثة في الكتاب. ولعل ذلك يعكس استبداد الولادة الآثمة بمجمل تصوراته حول الوجود والكون وتشظيها لتلامس كل كلمة يهمس بها في مجموع تواليفه المتغنية باليأس من الحياة ومن كل ذرة فيها. استبداد مساوئ الولادة أشبه باستبداد الوقفة بتصوف النفري؛ إذ نعثر في كتاب (المواقف) على اتساع رقعة المساحة التي تستأثر بها الوقفة، مما لا تخطئه العين؛ سواء ما تعلق تصريحا بموقف الوقفة، أو ما جاء تلميحًا في بقية المواقف. كما نجد مثال الولادة التي تتقاطع مع فكرة الانتحار بوصفها هاجسًا يهيمن على نفسيته المحطمة التي استنفدت قدرتها على المواساة، ويتسلل هذا الهاجس الأسود إلى معظم شذراته التي تتشرب فلسفة شوبنهاور التشاؤمية. يقول: (تراودني فكرة الانتحار منذ أيام، أنا أفكر في الانتحار دائمًا- توجد لذة في مقاومة غواية الانتحار- فكرة الانتحار هي أكثر الأفكار إنعاشًا- هدية عيد ميلادي: تعاودني فكرة الانتحار القديمة من جديد-كارولين فون غونديرود، لا أحد فكر فيها مثلي، لقد أشبعني انتحارها- ما دون الانتحار كل تدمير هو بسيط- منذ أيام أقرأ قصص هاينرش فون كلايست؛ انتحاره هو ما يملأ تلك القصص بعدا آخر- انتابتني نوبة اكتئاب حادة تقود للانتحار- ما أن نرفض التعايش مع فكرة اللاجدوى حتى نسقط في غواية الانتحار- في بداية العشرينات كنت قاب قوسين أو أدنى من الانتحار- علي أن أكتب مقالة عن تولستوي في الفترة التي كانت فكرة الانتحار لا تغادره- لم أكن يومًا قريبًا من الانتحار بسبب الخوف من آلامي أكثر من الآن- الطبيب الذي توجهت إليه من أجل أمعائي سألني إذا ما كانت لدي أفكار انتحارية. أجبته قائلًا: طوال حياتي لم تكن لي أفكار غيرها- فكرة الانتحار تعود- على حد علمي لم يركزوا كثيرًا على أهمية الانتحار لدى دوستويفسكي. الانتحار أكثر ما يدهشني لديه، بعد روح الدعابة طبعًا- هناك إشاعة منتشرة أن باول سيلان انتحر في مستشفى باريسي- أن تكتب عن الانتحار هو أفضل من أن تفكر أنك ستقوم به. لا يوجد موضوع أكثر

إراحة منه- ستكون عطلتي مخصصة تماما لمقالي حول الانتحار، لقد تحول هاجسي إلى واجب علي القيام به...)[٣٦].

إن تتبع حضور إيقاع الموت والتفكير في موضوعة الانتحار عند سيوران، يستدعي منا إفرادها بدراسة مستقلة. وحسبنا هذه الإلماحات للتدليل على الفراغ الروحي الذي يجوف الحياة من معناها، ويدفع الإنسان إلى اللاجدوى. ولعل في هذه المشاعر السلبية إفصاحًا عن عدم القدرة على مجاراة الواقع، والشعور بالتفرد عن المجتمع، والشذوذ عن نسقه ونظامه؛ فيترجم ذلك في خلق علاقة من التوتر والانزياح عن كل ما ليس أنا، ويتعاظم التفكير في الخلاص من عالم ضيق يعجز عن استيعاب حجم أحلامهم ومطلقهم الوجودي. وفي خضم هذا الارتياب، يكون هاجس الانتحار أكثر نشاطًا في الذات الفارغة من كل شيء، للتعويض عن الإحساس بعدائية الآخر الذي يلفظه إلى هوامش النفس الرابضة في سكونها الأبدي حيث التمرغ في الفناء الاختياري.

حاصل وتتويج:

لم يفلح سيوران، حيث أتى، في الوصول إلى مطلقه؛ لأنه بحث عنه خارج الشرط الروحاني والتمسه داخل الذات التي احتجب في تجاويفها، ولم يستطع تفكيك النسق الوجودي الذي ظلت عناصره موغلة في التركيب والتعقيد. أما الفراغ؛ فكان خواء قاتلًا تلفع بعدميته، ولم يمنحه تلك الطاقة الدافعة التي تحرره من أزمة الولادة، وتضعه في زمن الما بعد. وبقدر طموحه إلى التحرر من سلطة الرحم، وجد نفسه رهين الذات في استعادتها المؤلمة لمثالب الولادة. وكانت الفردانية وهدم الأنساق الجماعية جزءا من المشروع السيوراني الذي اعتمد على فلسفة القوة، وتمجيد الإنسان الأعلى بوصفه صانعا للتاريخ وموجها لحركيته. ولعل في ذلك نقدًا واضحًا للفلسفة الموضوعية التي أرساها هيجل، وتمجيدا لفلسفة كيركارد[٣٧] التي تعترف بالفردية وترفض أن يذوب الجزء في الكل. الاسترفاد من النزعة الوجودية هو إيمان بفاعلية الأفراد داخل ذواتهم الحصينة. وبهذا؛ تكون الحقيقة الذاتية مخالفة للحقيقة الموضوعية؛ لأن الأولى مدارها على الجدل الداخلي بين الانفعالات والمشاعر، والثانية متعلقة بالعقل والمنطق. لذلك؛ نجد سيوران مدثرًا بالقلق ومحاطا بأفكار الانتحار، باحثا عن يوتوبيا مضادة لصناعة الإنسان وفق ما تستوجبه الفردانية من أنا وحدية، يهدم بها قيم المجموع ويرشح من خلالها قيم الفرد.

(٣٦) نجد هذه الأفكار السوداوية مبثوثة في كتابه «مثالب الولادة» في صفحات متفرقة تهيمن على مساحة الكتاب.

(٣٧) سورن كيركارد (١٨١٣-١٨٥٥)، فيلسوف دانماركي، شاعر، ولاهوتي، وناقد اجتماعي، مؤسس الوجودية المسيحية.

ولما كان ذلك كذلك؛ كان سيوران متعاليًا على الواقع الموضوعي وعلى وجوده غير الحقيقي، متماهيًا مع الواقع الفرداني ذي الوجود الأصيل. لكنه أخفق في إيجاد ما كان يصبو إليه، رغم اغترابه الميتافيزيقي وطوباويته الحالمة. وليس التفكير المتكرر في الانتحار سوى تعبير عن الخواء الروحي الذي استبد بالذات الفردية المجتثة من عوالمها الخارجية؛ ليكون الفراغ عنده رديفًا للا معنى والعدمية، وليس تطهيرًا للنفس حتى تستقبل الحق وتتحول إلى كيان ممتلئ بالإيمان الروحي.

إن تشذير الصراع الداخلي في منأى عن الشرط الروحي، هو لا شك تأبيد للمأساة، ونفي للحقيقة التي تقود إليها المجاهدة والمخاطرة، وضياع في وجودين؛ وجود داخلي تقبع فيه الذات المنشطرة وقد أغلقت على نفسها في دوامة القلق وجدل الأنا مع الأنا، ووجود خارجي شكل عداء مستمرًا للذات الراغبة في التحرر من أساسها الموضوعي. وفي ظل تنازع وظائف الهيمنة بين الذات باعتبارها أصلا، والموضوع بوصفه فرعا، ضاع سيوران في متاهة الوجود ولم يظفر بالحقيقة في كلا الوجودين. وعليه؛ تكون تجربة العبور عند سيوران من الفراغ إلى الفراغ، وتكون تجربة العبور عند النفري من الفراغ إلى الامتلاء. ولقد عملت التجربة الأولى على تصديع الذات والحكم عليها بالموت الرمزي، بينما أسهمت الثانية في رتق النفس العليلة رتقا روحيا بعدما رفعتها إلى مدارج السالكين نحو مقام المجاورة الربانية.

تلكم مجاورة محضنها القلب ومأتاها الوجد الذي ينفذ في أقطار الباطن الخفي متعاليًا على العقل القاصرة دوائره عن إدراك الرؤية الحقة. إنها ضرب من المناجاة المباشرة التي تسقط فيها الوسائط، وتعيد بناء علاقة الواقف بالموقف بشكل يجعل التجربة هي المحك الحقيقي الذي يصيّر الوقفة في حل عن الوسائط أو السوى بتعبير النفري، وهو ما يجعله يتملك الكون الذي غدا في البداية حرجا ضيقا؛ ولكنه سرعان ما استحال فراغا سابحًا في الشساعة اللامتناهية. جاء في موقف (الوقفة): «وقال لي: إن بقي عليك جاذب من السوى لم تقف»[٣٨]. والسوى ما هو إلا غشاوة تحجب الرؤية عن الوصول إلى الله والسباحة في ملكوت المطلق متحللا من الغيرية والوهم الذي ران على العقول، فجعلها غير قادرة على إدراك زيف الأشياء خارج نطاق الفراغ. إنه توق إلى الخلاص من ربقة السوى المخاتل؛ إذ تتعدد وجوهه للتحايل على الواقفحتى لا يدرك المطلق، وهو ما يجعل العلاقة

(٣٨) المواقف والمخاطبات، ص٩.

بين السوى والمطلق مبنية، أساسا، على النزاع الدائم بين الرغبة في الاتصال التي يستثيرها التحرر من الحجب والأوهام، والسعي إلى الانفصال الذي يحفزه ما سوى الله: «فبقدر تمنع السوى وتعدد وجوهه وتفاوت درجات هذه الوجوه، بقدر مسعى السالك إلى الفكاك منه والانفصال عنه. فتحول هذا الانفصال إلى هاجس وجودي هو ما يتيح الخروج من العموم إلى الخصوص؛ لأن الوقفة تجربة تتجاوز ممكن العامة»[٣٩]. هذه هي المفارقة التي جعلت مطلق النفري يغاير مطلق سيوران الموغل في العدمية والخواء الروحي.

الببليوغرافيا:

- النفري محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تصحيح واهتمام آرثر يوحنا أربري، مكتبة المتنبي، القاهرة.

- سيوران إيميل، لو كان آدم سعيدًا، ترجمة محمد علي اليوسفي، أزمنة للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٤.

-سيوران إيميل، المياه كلها بلون الغرق، ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، كولونيا/ ألمانيا.

- سيوران إيميل، مثالب الولادة، ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط ٢٠١٥.

- بلقاسم خالد، الصوفية والفراغ: الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

- زناز حميد، المعنى والغضب، مدخل إلى فلسفة سيوران، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩.

- نيتشه فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، ج ١، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

- نيتشه فريدريش، هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمه عن الألمانية، علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

- السحمراني أسعد، ترجمان الأديان، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٩.

- جون مولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، يوليو ١٩٩٥.

- سيدريتس مارك، موسوعة ستانفورد، ترجمة أمين حمزاوي، مراجعة سيرين الحاج حسين.

- سورن كيركجارد (١٨١٣-١٨٥٥)، فيلسوف دانماركي، شاعر، ولاهوتي، وناقد اجتماعي، مؤسس الوجودية المسيحية.

(٣٩) بلقاسم خالد، الصوفية والفراغ: الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص١١٧.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

نقْدُ سبينوزا للاهوت الفلسفي أو فصْلُ المقال فيما بين اللاهوت والفلسفة من الاتصال

Spinoza's critique of philosophical Theology or The Decisive Treatise: Determining the Nature of the Connection between Theology and Philosophy

Abdessamad Sbai | عبد الصمد السباعي[1]

(1) باحث دكتوراه، دار الحديث الحسنية، القرويين (المغرب) البريد الإلكتروني: abdessamad31@gmail.com

مقتطف من رسالته:

وهكذا يظن المرء نفسه تقيًا حين يبدي ارتيابه في العقل والحكم السليم، ويرى أن الفسوق إنما يكمن في إبداء أقل قدر من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة. ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! إنه الخَبَل المحض! وإني لأتساءل: ما هذا القلق الذي استولى عليهم؟ ماذا يخافون؟ هل يلزم للدفاع عن الدين وللإيمان أن يبذل الناس جهدهم من أجل الجهل بكل شيء، وأن يلغوا عقولهم نهائيا؟ الحق أن من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر مما يثق فيه. (سبينوزا، ٢٠٠٥، الصفحات ٣٥٧-٣٥٨)

ملخص البحث:

تروم هذه الورقات بيان السُّبل التي سلكها سبينوزا في سعيه لتحرير الإيمان من العقل وبيان تهافت التفسير اللاهوتي، وهو بذلك لا يسعى إلى العودة إلى رُشْدِيّة جديدة، تفْصِل المجالين عن بعضهما وتقول بحقيقة مزدوجة، وإنما يسعى إلى بيان أن الإيمان لا دخل له بتلك الحقيقة، بل إن الإيمان لا يعدو أن يكون الطاعة والخضوع للكتاب المقدس، ويدْحض في ذلك كل إيمان مؤسَّس على عقلانية مزعومة لا تعدو أن تكون مجرد تأملات للفلاسفة السابقين، فهل استطاع سبينوزا تخليص الإيمان من العقل الفلسفي؟ أم أنّ ما فَعله ليس إلا إطلاقُ العنان للعقل؛ مع فرض قيودٍ على الإيمان؟

الكلمات المفتاحية: سبينوزا- العقل- الإيمان- اللاهوت- الفلسفة.

Abstract:

The objective of this paper is to show the Spinoza's methods to liberate faith from reason, and the incoherence of theological interpretation. In doing so he is not seeking to return to a new Averroism, that separates the two spheres, and end up with a double truth. Rather he looks for demonstrating that faith has nothing to do with that fact. But faith is merely obedience and submission to the Holy Bible. He is refuting every faith founded on purported rationality, which are just reflections of former philosophers. So, has Spinoza been able to rid faith of philosophical reason? Or did he just unleash the mind; with restrictions on faith?

Keywords: Spinoza, reason, faith, theology, philosophy.

بين القدس وأثينا:

عرفت الولايات الرومانية في القرن الثاني الميلادي صراعًا بين حكامها ومحكوميهم من المسيحيين، تعرض إثرها المسيحيون إلى التمييز والاضطهاد، وكانت الصراعات تدور على جبهتين؛ جبهة الواقع السياسي وجبهة التنظير الفكري، واتخذت هذه الأخيرة شكل نقاشات حادة بين المفكرين الوثنيين والمفكرين المسيحيين من جهة، وبين هؤلاء والمبتدعة من جهة ثانية، والمقصود بالوثنيين: أتباع الفلسفة اليونانية من غير المسيحيين، أما المبتدعة فهم المسيحيون الذين تبنَّوا العقل الفلسفي ذا الأصول الأثينية أو الوثنية كما يزعم خصومهم[٢].

(٢) يقول ترتوليان (١٦٥-٢٢٠): «أي علاقة توجد بين أثينا وأورشليم؟ بين الأكاديمية والكنيسة؟ بين الخوارج والمؤمنين؟! إننا بريئون من الذين ابتدعوا مسيحية رواقية أو أفلاطونية أو جدلية، بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجة إلى شيء». (كرم، ٢٠١٤، صفحة ٢٢)

اللاهوت الفلسفي:

بعد أن سادت المسيحية في القرن الرابع، سادت معها هذه الازدواجية في التفكير متمثلة في العقل اليوناني المستَمدِّ من أثينا، وفي الإيمان المسيحي المنبثِق من القدس، إلا أن هذا الأخير ظل في مجمله يرفض العقل الأرسطي إلى حدود القرن التاسع؛ أي إلى ظهور الفلسفة المدرسية[٣] المبكّرة، التي استمرت إلى القرن الثالث عشر، والتي كان همها الفكري هو محاولة التأسيس العقلي للإيمان أو التنظير له، فاتخذت الإيمان هو المحور والأساس، ليأتي دور الفلسفة للبرهنة عليه أو للاستدلال له، ويمكن القول إجمالًا إن الفلسفة المدرسية المبكرة أخضعت العقل الفلسفي للإيمان المسيحي، جاعلة بعض الفلسفات اليونانية خادمة للإيمان الأورشليمي، خاصة الأفلاطونية الجديدة، ومن أهم رواد هذه الفترة نذكر: أوغسطين (ت٤٣٠م)، وأنسلم (ت١١٠٩م).

وقد كان القرنان الرابع عشر والخامس عشر العصر الكلاسيكي للفلسفة المدرسية، حيث عرفت أوْجَهَا مع ألبرت الأكبر (ت١٢٨٠م) وتوما الإكويني[٤]، فشهدت الفلسفة المدرسية الكلاسيكية[٥] سيادة الأرسطية المسيحية، كما شهدت تراجعًا للرُّشْدية أمام ما عُرف بالمصالحة التوموية بين الإيمان والعقل، هذه المصالحة التي استمرت حتى بعد نهاية عصر الفلسفة المدرسية، لذا نجد سبينوزا يقوم بزعزعتها عبر نقده للأرسطية المسيحية، التي وإن كان ظاهرها التوفيق بين الإيمان والعقل الفلسفي، فهي في حقيقتها تنطلق من العقل الفلسفي، ثم تقومُ بتطويع الإيمان ليوافق هذا العقل، وإذا كان الرُّشديون قد سعَوا من قبل إلى تخليص الفلسفة من الدين، أو العقل الفلسفي من الإيمان الديني، فإن سبينوزا حاول تخليص الإيمان من العقل الفلسفي.

لقد كان همُّ سبينوزا هو تحرير الإيمان من هذا العقل وبيان تهافت التفسير اللاهوتي، وهو بذلك لا يسعى إلى العودة

(٣) الاسم الذي يطلق على فلسفة المدرسة في العصور الوسطى التي كان أتباعها - المدرسيون - يحاولون أن يقدّموا برهانا نظريا للنظرة العامة الدينية للعالم. (روزنتال و يودين، ٢٠١١، صفحة ٣٥٠)
في هذا المقال سوف نستعمل مصطلح «الفلسفة المدرسية» بدلالته الاصطلاحية المعاصرة، عاريا عن كل دلالة قدحية أو تحقيرية.

(٤) (١٢٢٥-١٢٧٤) لاهوتي كاثوليكي إيطالي، راهب دومينكاني وتلميذ للقديس ألبرت الأكبر رُسِّم قديسًا في عام ١٣٢٣. نشأت فلسفته المثالية الموضوعية نتيجة لتعريف الفلسفة الأرسطية وتكييفها مع الديانة المسيحية. كذلك أثرت مذاهب الأفلاطونية الجديدة تأثيرًا كبيرًا في الفلسفة التوماوية. (...) والمبدأ الأساسي في الفلسفة التوماوية هو انسجام الإيمان والعقل. وكان توما الإكويني يعتقد أن العقل قادر على أن يثبت -عقليًا- وجود الله، وعلى أن يفند الاعتراضات على حقائق الدين. (...) وقد أُعلن اعتبار النظام المدرسي لتوما الإكويني-رسميًا- في عام ١٨٧٩ - «الفلسفة الحقيقية الوحيدة للمذهب الكاثوليكي». (روزنتال و يودين، ٢٠١١، الصفحات ٤٥-٤٦)

(٥) الفلسفة المدرسية الكلاسيكية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) التي كانت تسودها «الأرسطية المسيحية»، أي أنَّ مذهب أرسطو هو الذي كان مهيْمنا آنذاك (ألبرت الأكبر Albert le Grand، والقديس طوماس الإكويني St Thomas d'Aquin). (سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ٢٠١٦، صفحة ٣٧٤)

إلى رشدية جديدة، تفصل المجالين عن بعضهما وتقول بحقيقة مزدوجة، وإنما يسعى إلى بيان أن الإيمان لا دخل له بتلك الحقيقة، بل إن الإيمان لا يعدو أن يكون الطاعة والخضوع للكتاب المقدس، أي أنّه يأخذ بالجانب العملي والسلوكي للإيمان، ويدْحض في ذلك كل إيمان مؤسَّس على عقلانية مزعومة لا تعدو أن تكون مجرد تأملات للفلاسفة السابقين، فهل استطاع سبينوزا تخليص الإيمان من العقل الفلسفي؟ أم أن ما فعله ليس إلا إطلاقُ العنان للعقل؛ مع فرض قيودٍ على الإيمان؟

نظرة سبينوزا للاهوت الفلسفي:

يُعتبر الفيلسوف باروخ سبينوزا[٦] من أهم الذين أثَّروا في الفكر الديني المتأخر، ويُعبِّر حسن حنفي عن ذلك بقوله: «إذا كانت مهمة ديكارت والعصر الحديث معه هي تبرير الدين، فقد كانت مهمة سبينوزا تأصيل الدين وإخضاع الكتاب المقدس للنقد التاريخي.» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١٢).

يرى سبينوزا أن العقائد لا تَعْدو أن تكون ظنية ولا تستند إلى العقل، وأن كل الذين يدافعون عن مختلف العقائد إنما هم فقط مستندون إلى نصوص دينية، حيث يقول: «ولكني أرى أنهم لم يعْرضوا أي نظرية سوى تأملات أفلاطون وأرسطو، ووفقوا بينها وبين الكتاب المقدس كي لا يبدوا منحازين إلى الوثنية، فلم يكفهم أن يَضِلُّوا مع اليونان بل أرادوا أن يَضِلَّ الأنبياء معهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١١٤)، يُبيِّن سبينوزا هنا أن الذين يسعَوْن إلى التأسيس العقلي للإيمان إنما هم في الحقيقة ينطلقون من تأملات أفلاطون وأرسطو ويتّخذونها قاعدة يَبْنون عليها ذلك التأسيس العقلي للدين، ثم يعضِّدونها بنصوص الكتاب المقدس، فهم في الحقيقة قد طوعوا نصوص الكتاب لخدمة تلك التأملات، ويستمر في نقده لهذه الطريقة بتشكيكه في إيمان هؤلاء اللاهوتيين فيقول: «وهذا يدل دلالة واضحة على أنهم لم يؤمنوا بالمصدر الإلهي للكتاب ولا حتى في المنام» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١١٤)، ثم يبين أنه مع ادِّعائهم المنهج العقلي إلا أنهم في آخر المطاف يقفون عاجزين عن الاستمرار في هذه العقلانية المزعومة أمام الأسرار المقدسة، فلا يبقى لديهم من الإيمان إلا التسليم والخضوع الأعمى للكتاب.

ينتقد سبينوزا هذه العقلانية المزعومة التي تتخلى في مرحلة ما عن العقل وتدَّعي الوصول إلى الحقيقة من غير طريقه ودون حاجة إليه، فالعقل حسب سبينوزا هو صاحب السلطة في مملكة الحقيقة،

(٦) سبينوزا، باروخ أوْ بنديكت Spinoza, Baruch or Benedict (١٦٣٢ - ١٦٧٧). (روزنتال ويودين، ٢٠١١، الصفحات ٢٤٢-٢٤٣)

ويَعتبِر أن ما يصل إليه هؤلاء اللاهوتيون من يقين لا يعدو أن يكون مجرد أحكامٍ سابقة، حتى إذا ما ادَّعوا أن هناك قوى أخرى تمنحهم الحقيقة، ويعبر سبينوزا عن ذلك بقوله: «فإنهم يتباهون كذِبا، وتكشف أقوالهم عن حكمهم المسبق الباطل الذي تدفعهم إليه أهواؤهم، أو هم يخشون أن يفنِّد الفلاسفة أقوالهم وأن يسخر الناس منهم، فيحتمون بالعالم المقدس ولكن دون جدوى: فأي معبد يمكن أن يكون ملجأً لمن يطعن في جلالة العقل؟» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٤).

فاللجوء إلى المسلمات الدينية المستمدة من عالم الغيب عن طريق تأملات السابقين أو التفاسير المتوارثة إنما هو في حقيقته هروب من كل مواجهة عقلانية قد تكشف تهافت تلك الأحكام الباطلة.

الإيمان عند سبينوزا:

سنرى فيما يلي أن سبينوزا ينطلق من فكرة مركزية وهي أن الإيمان يعني الطاعة والخضوع، وتأسيسًا على هذه الفكرة يبني أفكارًا أخرى؛ فلا **يعطي أهمية لمسألة الاختلاف العقدي**، كما **لا يعطي أهمية لمسألة الحقيقة الإيمانية،** ليصل أخيرًا إلى نتيجة مهمة مفادها أنه **لا ينبغي إخضاع الكتاب المقدس للعقل ولا العقل للكتاب المقدس،** وهو بهذه النتيجة يهدم صرح اللاهوت الفلسفي مبتدئا من أساسيْه المزعومين وهما: «العقلانية»، وحاجة الكتاب المقدس إليها.

أهم قاعدة في الإيمان هي الخضوع:

يرى سبينوزا أن الغرض الوحيد للكتاب هو تعليم الطاعة، وأن حقيقة العهدين القديم والجديد إنما هي إعطاء درس في الطاعة، وأن الغاية التي يرميان إليها هي جعل الناس يطيعون عن رضا، وأن الإنجيل لا يدعو إلا للإيمان اليسير وهو الإيمان بالله وتبجيله وطاعته، فالكتاب يعلِّمنا أن الشريعة كلها تتلخص في هذه الوصية وحدها: **أحب جارك**، فالكتاب كما يرى لم يدوَّن أو يروَّج له من أجل العلماء وحدهم، بل من أجل البشر جميعا، دون تمييز بينهم في السن أو في الجنس. وتبَعًا لهذا التحليل يستمر سبينوزا في استنتاجاته قائلًا: «ويترتب على ذلك بوضوح تام أن الكتاب لا يُلزمنا بالاعتقاد إلا بما هو ضروري لتنفيذ هذه الوصية. فهذه الوصية إذن هي القاعدة الوحيدة للإيمان الكاثوليكي كله، وعن طريقها وحدها ينبغي أن تُحدد جميع عقائد الإيمان» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٧)، ويعني سبينوزا بعقائد الإيمان: القواعد التي يجب على كل فرد الالتزام بها.

مسألة الاختلاف العقدي:

تأسيسًا على ما سبق يخلص سبينوزا إلى أن الإيمان لا يجلب الخلاص بنفسه وإنما لتضمُّنِه لمعنى الخضوع، وأن الخلاص ثمرة الإيمان الحق، وصاحب الإيمان الحق هو الإنسان المطيع، فحيثما وُجِدت الطاعة وُجد الإيمان، ولا يمكن أن تظهر الطاعة بدون أعمال، ثم يستنتج من هذا الكلام أنه **لا يمكن الحكم على أحد بأنه مؤمن أو غير مؤمن إلا بأعماله،** ويؤكد على ذلك بقوله: «فإذا كانت أفعاله حسنة، مع اختلافه في عقيدته عن باقي المؤمنين، فهو مؤمن، وإذا كانت أفعاله سيئة واتفقت عقائده لفظيا مع الآخرين، فهو غير مؤمن؛ ذلك لأنه إذا وُجدت الطاعة وُجد الإيمان بالضرورة. والإيمان دون الأعمال مائت» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٨)، فسبينوزا يرى أن المعيار في الإيمان الحق إنما هو الأعمال الحسنة، وأن الاختلاف في العقائد لا يَضُرُّ إذا كانت الأعمال حسنة: **بل إن الاختلاف في العقائد لا علاقة له بالإيمان.**

الحقيقة الإيمانية:

يصل سبينوزا بعد ذلك إلى نتيجة مفادها: «أن الإيمان يتطلب عقائد تحث على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة، ولا يهم بعد ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتويا على ذرة واحدة من الحقيقة»، (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٩)، ويؤكد على أهمية ألا يعرف من يعتنق هذه العقائد أنها باطلة؛ لأن تلك المعرفة ستدفعهم إلى التمرد بالضرورة على هذه العقائد، ويُعبِّر عن ذلك قائلًا: «إذ كيف يمكن لفرد، يسعى إلى حب العدل وطاعة الله، أن يعبد شيئًا، على أنه إلهي، وهو يعلم أنه غريب على الطبيعة الإلهية؟ على أن الناس قد يخطئون لسذاجة عقولهم، والكتاب كما نعلم، لا يُدين الجهل، بل العصيان وحده» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٩)، والفكرة الأخيرة في عبارة سبينوزا هي أيضا ممّا مهَّد له سابقًا؛ عندما اعتبر أن الكتاب لم يخصّ العلماء وحدهم، وتبعًا لذلك فالكتاب لا يُدين الجهل أو الخطأ في العقيدة؛ وإنما يُدين العصيان فقط، وهو ما يؤكد عليه مرة أخرى بقوله: «وإذن فلمّا كان علينا، كيْما نحكم على تقوى كل إيمان أو فسوقه، ألا نأخذ في اعتبارنا سوى طاعة من يعتنق هذا الإيمان أو عصيانه، بغض النظر عن صحة الإيمان أو بطلانه» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٩).

إن ما يؤكد عليه سبينوزا في غير ما موضع من رسالته: هو الخضوع والطاعة الناتجة عن الإيمان، ولا أهمية بعد ذلك لصحة هذا الإيمان من بطلانه، وهذا فصْلٌ منهجي بين القائلين بالتأسيس العقلاني

للإيمان ومن لا يقولون بهذا التأسيس، كما أنه إشارة واضحة إلى لا عقلانية اللاهوت في هذا التأسيس، أو على الأقل إلى عدم أهميتها، وإنما العبرة بالنتائج؛ أي بالطاعة.

بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فيقول: «إن كل فرد -كما بيَّنتُ من قبل- ملزم بأن يُهيئ عقائده في الإيمان على قدْر فهمه الخاص، وأن يفسرها بحيث يسهل عليه اقتناعها دون أي تردد وبقلب صادق، كيْما تأتي طاعة الله بدورها عن رغبة صادقة» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٢)، ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بقولنا: إن الدين الذي أُوحي به قديمًا كان على قدر فهم الأنبياء والعامة في عصورهم، ومع تغير العصور والأفهام يتغير فهم العقائد وتتبدل طبيعة الإيمان، فالإيمان مرتبط بالفهم والعصر، أي إنه مرتبط بالأشخاص فرادى، وعلى كل شخص أن يؤمن على قدْر فهمه الخاص طِبقا لمعتقداته، ووِفق سياق معرفي تاريخي محدد، والأهم من ذلك كله أن يكون صادقا في إيمانه.

فالكتاب حسب سبينوزا جاء مطلقًا عن الله وشاملًا لمختلف الأفهام، يُبيِّن ذلك بقوله: «لا بد لنا، لكي نكتسب معرفة حقيقية بالإيمان، من أن نكون على علم بأن الكتاب مهيأ بحيث يتلاءم مع فهم الأنبياء، بل ومع فهم عامة اليهود في تَبَايُنِهِم وتقبُّلِهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٥)، ويرى سبينوزا أن المفسرين لم يميِّزوا بين مضامين الكتاب، بل اعتبروها كلها عقيدة مطلقة عن الله، في حين أن بعض العقائد إنما وُضعت على قدر أفهام العامة، فلا يجب خلطها بالعقيدة الإلهية، ويبين أن الخلافات بين الفرق الدينية إنما هو نتيجة طبيعة خطاب الكتاب الشامل لكل الأفهام، وعدم التمييز بين مستويات هذا الخطاب، ومن ثم الخلط بين العقيدة الإلهية والبِدَعِ الإنسانية، يُعبِّر عن ذلك بقوله: «هذا الخلط هو المسؤول عما يدعو إليه مؤسسو الفرق من آراء عديدة، مختلفة فيما بينها كل الاختلاف، يتخذونها أركانا للإيمان ويؤيِّدونها بنصوص كثيرة من الكتاب، حتى شاع بين الهولنديين منذ القدم مثل يقول: «ما من مُجَدِّف إلا ويستند إلى نص»»[٧] (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٥)، فالمشكلة حسب سبينوزا ليست في الاختلاف بل في التأسيس العقلي لهذا الاختلاف، واتخاذ تلك الآراء - المختلفة فيما بينها - أركانًا للإيمان، ثم تأييدها بنصوص من الكتاب.

السلوك العملي:

يمكن الملاحظة بوضوح، من خلال ما أدرجناه تحت العنوان السابق، أن سبينوزا لا يفصل بين الإيمان والعمل، فلا أهمية للإيمان

(٧) يعلق د. حسن حنفي على هذه العبارة قائلا: «يذكر سبينوزا هذا المثل بالهولندية ويرمي سبينوزا من ذكره إلى التقليل بقدْر الإمكان من العقائد؛ لأنها كلها ظنية» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٤٥)

دون عمل، بل إن العمل أهم من الإيمان، فالأعمال الحسنة مطلوبة ومهمة ومقبولة حتى وإن غاب عنها الإيمان، أو أنها لم تؤسَّس عليه[٨] ويعْرض سبينوزا هذه المسألة مبينًا أن الحواريين رغم اتفاقهم على الدين نفسه فقد اختلفوا على الأسس التي يقوم عليها، فيُحدثنا عن بولس قائلًا: «لكي يثبِّت بولس الناس في الدين ويبين لهم أن الخلاص لا يتم إلا بالفضل الإلهي، علَّمهم أن الخلاص لا يتم إلا بالفضل الإلهي، علمهم أنه لا يحق لأحد أن يتفاخر بأفعاله، بل بإيمانه فقط، وأن الأعمال لا تُنقذ أحدا» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٢٥)، ويخبرنا أن بولس الحواري استخلص من هذه الفكرة عقيدة القدرية كلها، ثم يقارن هذا الرأي بالرأي الآخر فيقول: «أما يعقوب فإنه على العكس من ذلك يدعو في رسالته إلى أن خلاص الإنسان يتم بأعماله لا بإيمانه فقط، ويجعل عقيدة الدين كلها تنحصر في هذه المبادئ القليلة وحدها، تاركًا كل مناقشات بولس جانبًا» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٢٥)، ويؤكد سبينوزا أن هذه الاختلافات عانت منها الكنيسة وما زالت منذ زمن الحواريين، وانسجامًا منه مع رأيه في الكتاب فإنه يرى أن هذه المعاناة سيأتي يومًا وتتوقف وينْبِئُنا عن ذلك بقوله: «حتى يأتي اليوم الذي ينفصل فيه الدين أخيرًا عن التأملات الفلسفية ويقتصر على عدد صغير جدا من العقائد الشديدة اليسر التي دعا إليه المسيح نفسه» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٢٥).

إن سبينوزا لا يرى أهمية لمناقشة هذه المسألة، ويرى أن العمل هو الأساس حتى وإن بُني على عقائد يسيرة، وهذا هو المطلوب لكي تتوقف الانقسامات التي جاءت نتيجة اتصال الدين بالتأملات الفلسفية، ويُلخِّص د. فؤاد زكريا رأي سبينوزا هذا بقوله: «إن للعقائد وظيفة عملية فحسب، ولا أهمية على الإطلاق للأساس النظري الذي ترتكز عليه هذه العقائد طالما أنها تؤدي وظيفتها العملية على النحو المنشود» (زكريا، ٢٠١٤، الصفحات ١٨٦-١٨٧).

إن تقديم سبينوزا لأهمية العمل على الإيمان هو في الحقيقة جاء نتيجةَ اعتبار أن العقل أعلى مرتبة من الوحي، فالأعمال الحسنة قد تُؤسَّس على العقل حتى في غياب الوحي، وهذا الأخير إنما استَمَدَّ حُسن تلك الأعمال من العقل، فالعقل بهذا الاعتبار هو أصل الوحي وأساسه[٩]، ويعبِّر فؤاد زكريا عن ذلك بقوله: «ولما كان أي شخص يؤمن بالوحي لا يستطيع أن ينكر أن التفكير العقلي يرجع إلى الله ويُستمد منه، فإن سبينوزا يستغل هذه الفكرة ليقول إن العقل البشري ينبغي، على هذا الأساس، أن يكون هو الأصل الأول لكل وحي إلهي» (زكريا، ٢٠١٤، صفحة ١٨٦)، والحاصل

(٨) أخذت هذه المسألة حيزًا مهما في الكلام الإسلامي المبكِّر: فلا أهمية للإيمان بلا عمل يوافقه حسب الخوارج، ووجود الإيمان عند المرجئة هو الأهم وإن خالفه العمل، أما المعتزلة فعلقوا مسألة العمل إن كان مخالفًا للإيمان، لكن رأي سبينوزا مغايرٌ لكل هذه الآراء: فإذا كانت هذه الفرق تعتبر الإيمان هو الأساس وتناقش مسألة مخالفة العمل لهذا الإيمان: فإن سبينوزا يعتبر العمل هو الأساس ولا أهمية للإيمان بعد ذلك إلا إذا تضمن معنى الخضوع الذي يَؤُولُ إلى العمل، ويمكن القول بأن سبينوزا يأخذ رأيًا معاكسًا لرأي المرجئة.

(٩) عُرفت هذه المسألة عند المتكلمين بالتحسين والتقبيح العقليين.

أن سبينوزا لا يرى فرقًا بين الحالات التي يدعو الله فيها الناس إلى مراعاة العدل والإحسان عن طريق ملكاتهم الطبيعية، وبين تلك التي يأتي إليهم فيها بوحي خاص.

مبدأ المنفعة:

يعتبر الدارسون لسبينوزا أن فكرةَ المنفعة مبدأٌ رئيسٌ من مبادئه الفكرية، والمنفعة المقصودة هنا هي المنفعة الحقيقية العامة للفرد والمجتمع، وإذا تتبعنا أفكار سبينوزا، خاصة التي جاءت في رسالته اللاهوتية، سيظهر لنا بوضوح كيف يَشغل مبدأُ المنفعة حيِّزًا كبيرًا من فكره؛ إذ يمكن إرجاع ثُلَّةٍ من أفكاره إلى هذا المبدأ؛ من ذلك فكرة الطاعة والخضوع، وهو ما أكده بعض الباحثين المشتغلين بفكر سبينوزا في قوله: «لقد تساءلنا طويلًا عن طبيعة اليقين الأخلاقي الذي جعل سبينوزا يقرّ بمبدأ الخلاص بفضل التقوى والطاعة، وأشرنا، في الوقت ذاته، إلى مختلف الاعتبارات التي جعلته يتأكد من هذا المبدأ ومن وجوب الأخذ به. والآن ندرك أن أساس هذا القول إنما هو مبدأ المنفعة» (سعيد، سبينوزا والكتاب المقدس، الدين والأخلاق والسياسة، ٢٠١٧، صفحة ١٣٨)، إن هذا الربط بين الطاعة والخلاص هو في حقيقته ربط بين منفعتين، الأولى دنيوية والثانية أخروية، وإذا كان الخلاص منفعة فردية فإن الطاعة منفعة جماعية.

ويظهر مبدأ المنفعة جليًّا عندما يعتبر سبينوزا أن العمل أهمُّ من الإيمان، وأنه لا أهمية لِصِحَّة العقائد ولا للخلاف فيها إذا صحت الطاعة، فهو لا يهتم بالجانب النظري للعقائد بل بالجانب العملي، والسؤال الذي يبرز هنا هو: ما الذي سيتبقَّى من العقائد إذا أُفرغت من محتواها النظري؟ بل ما أهمية الدين بدون عقائد؟ وما فائدة الكتاب المقدس بدون الاعتقاد فيه؟ يُعلق فؤاد زكريا على هذا الأمر بقوله:

- ولكن من الواضح أن المفكر الذي يتجه إلى السلوك العملي -بغض النظر تمامًا عن الأسس النظرية- مقياسًا وحيدًا للعقيدة قد يَهدِم برأيه هذا كل ما تبقى للعقيدة من أسس: إذ إن السلوك الفاضل الذي يتحقق في الإطار الديني، أو بعبارة أخرى إن السلوك الفاضل يصبح غاية في ذاتها، سواء تحقق بفضل الإيمان أو بدونه. وإذا كان الكثيرون من المتدينين يوافقون على المقدمة القائلة إن السلوك العملي هو أهم ما في الدين، فلا أظن أنهم يقبلون النتيجة الضرورية التي تُستخلص منها، وهي أن هذا السلوك يُعَدُّ مطابقا للغاية المنشودة سواء أقام على أسس دينية أم لم يقم، طالما أنه يُنفِّذ نفس الأغراض التي يدعو إليها الدين (زكرياء، ٢٠١٤، صفحة ١٨٧).

لقد كان سبينوزا واعيًا بتداعيات مبدئه النفعي على الإيمان الديني، الذي لن تعود له حاجة إذا ما سلك الأفراد سلوكًا حسنًا

معتمدين في ذلك على العقل أو النور الفطري وحده، لذلك نجده يستدرك قائلا: «لا أقلل أبدًا من منفعة الكتاب المقدس، أو الوحي؛ إذ لا يستطيع النور الفطري أن يبين لنا أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٥)، وإذا أردنا القيام بقراءة تأويلية لهذا الكلام يمكن القول إن سبينوزا هنا يبرر أهمية الإيمان بطريقة نفعية أيضًا؛ بمعنى أن أهمية الكتاب المقدس هي بقدر اعتقاد الناس فيه وفي حثهم على الطاعة والخضوع، وهناك قراءة تأويلية أخرى قام بها بعض المفكرين حينما اعتبروا أنه كان يجامل الكنيسة في بعض كلامه[١٠].

العقل واللاهوت:

يضع صاحب الرسالة في اللاهوت والسياسة للفصل الخامس عشر هذا العنوان الطويل: «وفيه نبين أن اللاهوت ليس خادمًا للعقل وأن العقل ليس خادمًا للاهوت، السبب الذي يدفعنا إلى التسليم بسلطة الكتاب المقدس» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٥).

ويناقش سبينوزا في هذا الفصل العلاقة بين العقل واللاهوت وكيف أن اللاهوتيين يسعون إلى إثبات شرعية فكرهم بالعقل ثم إعلاء سلطة اللاهوت على سلطة هذا العقل، الذي هو الأساس المفترض لهذه السلطة، أي إن اللاهوتيين يُقِرُّون بالعقل ابتداء ثم يتخلون عنه بعد ذلك، ولا يستدعونه إلا إلى إفحام مخالفيهم، وقد يتخلون عنه نهائيًا في مرحلة متقدمة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فيوجه فيلسوفنا نقده لهذا المنهج قائلًا: «وعندما يحاولون بالبراهين الرياضية أن يثبتوا شرعية سلطة اللاهوت وحقيقته، وأن يقضوا على سلطة العقل والنور الطبيعي، أليسوا، بهذه المحاولة ذاتها، يدفعون اللاهوت إلى الاعتراف بسيادة العقل؟ ألا يبدو أنهم يفترضون أن سلطة اللاهوت تستمد كل وضوحها من العقل؟» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٤)، لكنهم يتخلون عن هذا النور الفطري إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك، ويُعقِّب قائلا: «أما إذا دعوا على العكس من ذلك، أنهم لا يعتمدون إلا على الشهادة الباطنية للروح القدس، ولا يلتجئون إلى العقل إلا لإفحام الكافرين، فيجب ألا نثق بأقوالهم على الإطلاق؛ لأننا نستطيع أن نبرهن بسهولة على أنها صادرة عن أهوائهم وكِبْرهم». (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٤)، فهو بهذا الكلام يشكِّك في هذا المنهج الذي يزعم العقلانية إلاّ أنه -في حقيقته- ليس صادرًا إلا عن أهواء هؤلاء اللاهوتيين.

العقل والكتاب، أيهما الخادم؟

وإذا ما تقدمنا خطوة إلى الأمام معتبرين أن مجال اللاهوت ليس هو مجال العقل فإنه عندما يقع التعارض يلزم إخضاع أحدهما للآخر، وقد أخذت هذه المسألة حيزها عند المدرسيين منذ الفلسفة المدرسية المبكرة مع السينويين

(١٠) انظر على سبيل المثال: (سعيد، سبينوزا والكتاب المقدس، الدين والأخلاق والسياسة، ٢٠١٧، صفحة ١٤٤)

والرشديين وأتباع ابن ميمون، هذا الأخير سيتوقف عنده سبينوزا كما سيأتي معنا، فبدأ الحديث عن هذه المسألة بقوله:

– تدور مناقشة بين من يفرِّقون بين الفلسفة واللاهوت حول مسألة ما إذا كان الكتاب ينبغي أن يكون خادمًا للعقل، أم العقل خادم للكتاب؛ أي هل يجب إخضاع معنى الكتاب للعقل أم إخضاع العقل للكتاب؟ إن الموقف الأخير هو موقف الشُّكَّاك[١١] الذين ينكرون يقين العقل، أما الموقف الأول فهو موقف القطعيين[١٢]. وقد اتضح من عرضنا السابق أن كلا النظرتين مخطئة أشد الخطأ؛ فتبعا لوجهة النظر التي نأخذ بها، وهل هي الأولى أو الثانية، يصبح العقل أو الكتاب فاسدًا بالضرورة (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٥).

يُلاحَظُ من كلام سبينوزا أنه يجعل العقل المحور والأساس في تعبيره عن هذا الخلاف، فهو يُسمي الذين يُخضِعون الكتاب للعقل؛ أي يفسرون نصوص الكتاب وفق مبادئ العقل؛ القَطْعِيُّون، بمعنى أنهم يقطعون بقدرة العقل، أما الذين يُشَكِّكون في مقدرة العقل على فهم وتفسير نصوص الكتاب فيسميهم؛ الشُّكَّاك، وقد بدأ هذه الفقرة بقوله بأن هذا النقاش كان دائرًا بين من يفرقون بين الفلسفة واللاهوت، واستمراره في النقاش يدل على موقفه الذي أشار إليه سابقًا؛ وهو أنه يفرِّق بين مجال اللاهوت ومجال العقل، ومع أن العقل عند سبينوزا هو الأساس إلاّ أنه لا يتفق مع الذين يسعوْن إلى إخضاع الكتاب المقدس وتعاليمه إلى العقل؛ لأنهم يقطعون بصحة أحكام هذا العقل وبقدرته على تجاوز العالم المادي إلى فهم الأسرار المقدسة المذكورة في الكتاب المقدس[١٣]، كما لا يتفق مع الذين يشككون في العقل الذي هو الأصل، ويَحُدُّون من قدرته عند تعارض أحكامه مع تعاليم الكتاب.

ويعتبر أن الإجابة عن هذا السؤال بالحسم لصالح العقل أو لصالح الكتاب جواب خاطئ؛ لأنه سيؤدي بالضرورة إلى فساد أحدهما، ولا حاجة إلى ذلك ما دام يرى أن مجال العقل ليس هو مجال الكتاب، وقد سبق أن بَيَّن أن الكتاب لا يُعلِّم الفلسفة بل يدعو إلى التقوى وحدها، ولا يَخُصُّ فئة عالمة دون أخرى، وإنما هو لِعامَّة الناس، وأن الأنبياء إنما تحدثوا بلسان عامة الناس بعيدًا عن الفلسفة؛ «وإذن فمن يريد إخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكارًا لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، ويسيء تأويل فكرهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٥)، لقد اعتبر سبينوزا أن كلا الفريقين يَهْذِي؛ الأول بالعقل، والثاني بدون العقل.

(١١) أهل الظاهر في مسائل العقيدة أو الأثريون (من هم ضد التأويل والمجاز والتفسير العقلي)

(١٢) الذين يعتمدون التأويل أو التفسير العقلي.

(١٣) قمنا بتقييد هذه الفكرة بمجال الكتاب المقدس؛ لأن اسبينوزا اعتمد العقل الطبيعي متجاوزًا الإيمان في تعبيره عن فكرة الخالق، مخالفا المنهج الإيماني، وسنعود إلى هذه الفكرة في الخاتمة.

منهج ابن ميمون ومنهج يهوذا الفخار:

يعتبر سبينوزا أن ابن ميمون أولُ من ادَّعى، من الفريسيين[١٤]، وجوب إخضاع الكتاب للعقل، فقام بنقد هذا المنهج القائمِ على قطعيَّة الأحكام العقلية، ومقارنته بمنهج يهوذا الفخار المخالف لسابقه والذي يعتبر أن النصوص القطعية والصريحة وحدها لها السلطة المطلقة، يَعْرِضُ سبينوزا هذه المسألة قائلًا:

– ومع ما يكنُّ الفريسيون لهذا المؤلِّف[١٥]من احترام بالغ، فإن جمهورهم خالفه في هذا الموضوع، واتبع رأي يهوذا الفخار[١٦] الذي أراد أن يتجنب خطأ ابن ميمون فوقع في الخطأ المُضاد، وهو ضرورة نزول العقل على حكم الكتاب وخضوعه له كلية. فقد رأى أنه لا ينبغي تفسير أي فقرة من الكتاب تفسيرًا مجازيًا بدعوى أن المعنى الحرفي مناقض للعقل، بل إن التفسير لا يجوز إلا حين يتناقض هذا المعنى مع الكتاب ذاته، أي مع العقائد التي يدعو إليها بوضوح. وهكذا صاغ هذه القاعدة الشاملة: كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية، وينُصُّ عليه بألفاظ صريحة، يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتمادًا على سلطة الكتاب وحدها.

ابن ميمون:

أ- ترجيح ابن ميمون حدوث العالم على قِدمه؛

مع أنَّ ابن ميمون كان فيلسوفًا مشَّائيًا إلا أنه خالف الأرسطيين ورفض التسليم بقدم العالم، ولكي نفهم موقف ابن ميمون جيدًا نرجع إلى ما نص عليه بخصوص هذه المسألة، يقول ابن ميمون:

– غرضي في هذا الفصل أن أبيِّن أن أرسطو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه، ولا هو في ذلك غالط أعني أنه نفسه، عالم أن لا برهان له على ذلك. وأن تلك الاحتجاجات والدلائل التي يقولها هي التي تبدو وتميل النفس إليها أكثر، وهي أقل شكوكًا على ما

(١٤) الفريسيون Pharisiens، كانوا من أنصار الحسديين Hassidin (الأتقياء)، وترجع سلطتهم إلى معرفتهم بالكتاب المقدس، ولذلك سماهم الانجيل فقهاء الشريعة Docteurs de la loi. وكان لديهم تراث شفاهي ويعتبرون آراء الفقهاء مصدرًا من مصادر التشريع، كما وصفهم الانجيل بالغرور واحتقار المتواضعين. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١٧٧).

(١٥) يقصد موسى بن ميمون، ولد في قرطبة سنة ١١٣٥ وتوفي بالقاهرة سنة ١٢٠٤ وهو عالم من علماء التلمود وفيلسوف وفلكي وطبيب، وأكبر علماء اليهود في العصر الوسيط، يذكره اسبينوزا دائمًا وينقده. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١٢٥)

(١٦) الفخار Alpakhar (يهوذا)، طبيب أندلسي توفي سنة ١٢٥٣ له سلطة فائقة عند الإسرائيليين هاجم التفسير العقلي عند ابن ميمون في رسالة له إلى القمحي Kimhi، كما هاجم محاولة ابن ميمون للتوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٦).

يزعم الاسكندر[١٧]، ولا يُظَنُّ بأرسطو أنه يعتقد تلك الأقاويل برهانًا؛ إذ وأرسطو هو الذي علَّم الناس طرق البرهان وقوانينه وشرائطه، والذي دعاني لهذا القول؛ لأن المتأخرين من أتباع أرسطو يزعمون أن أرسطو قد برهن على قدم العالم. وأكثر الناس ممن يزعم أنه تفلسف، يقلد أرسطو في هذه المسألة، ويظن أن جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه، ويستشنع مخالفته أو كونه خَفِيَت عنه خافية أو وهِم في أمر من الأمور. فلذلك رأيت أن أجاريهم على رأيهم وأبين لهم أن أرسطو نفسه لا يدَّعي البرهان في هذه المسألة. (ابن ميمون، صفحة ٣١٢ و٣١٣).

يرى ابن ميمون أنه لا يوجد برهان على قدم العالم؛ وأن أرسطو لم يأت ببرهان على ذلك ولم يزعم أنه فعل، والأمر لا يعدو أن يكون مجرد حجج ودلائل لا تصل إلى مرتبة البرهان، والمشكلة حسب ابن ميمون هي مع أتباع أرسطو الذين ظنوا أن أرسطو يعتبر تلك الحجج والدلائل برهانًا على قدم العالم، فقالوا بذلك، لهذا يحاول ابن ميمون أن يبين لهؤلاء الذين يزعمون التفلسف -بحسبه- أن أرسطو لا يبرهن على قدم العالم وأنه كان عالمًا بعدم وجود برهان على ذلك[١٨]، ويسترسل ابن ميمون في رده على القائلين بقدم العالم ويسرد أدلتهم أو طُرَقهم المستخرجة من فلسفة أرسطو والتي يثبتون بها قدم العالم موردًا الإشكالات على كل تلك الطرق، مبينًا رأيه في المسألة بقوله: «إذْ قصدُ كل تابع شريعة موسى وأبينا إبراهيم، أو من نحا نحوهما، إنما هو اعتقاد أن ليس تم شيء قديم بوجهٍ مع الله، وأن إيجادَ الموجود من عدم في حق الإله ليس من قبيل الممتنع» (ابن ميمون، صفحة ٣٠٨ و٣٠٩).

رغم أن النص السابق يؤكد لنا أن ابن ميمون اعتمد النبوة في القول بحدوث العالم إلا أنه لم يتعلق بنصوص الكتاب المقدس وبالرأي الشرعي فقط في المسألة، بل حاول تقديم أدلة عقلية وهي عبارة عن أدلة مضادة يحاول من خلالها الردَّ على جملة تلك الآراء التي يقول إنها تتفرع وترجع إلى رأي واحد وهو قول أرسطو: «الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيئا عبثا، وأنها تفعل كل شيء على أكمل ما يمكن فيه، فقالوا: من

(١٧) الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisus، فيلسوف يوناني ينتمي إلى المشائية عاش بعد الإسكندر الأكبر، وهو من مدرسة الإسكندرية، عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد، ونُعت بالشارح لاضطلاعه واكتراثه بشرح آثار أرسطو (الموسوي، ٢٠١٣، صفحة ٨٣).

(١٨) «من ذلك أن يقول في «السماع»: إن جميع من تقدمنا من الطبيعيين يعتقد أن الحركة غير كائنة ولا فاسدة ما خلا أفلاطون: فإنه يعتقد أن الحركة كائنة فاسدة. وكذلك السماء أيضًا عنده كائنة فاسدة هذا نصه. ومعلوم أن لو كانت هذه المسألة تبرهنت بالبراهين القاطعة لما احتاج أرسطو أن يردفها بكون [أو: بقول] من تقدم من الطبيعيين» (ابن ميمون، صفحة ٣١٣).

ذلك هذا الموجود، هو أكمل ما يكون، وليس بعده من غاية. فلذلك يجب أن يكون دائما؛ إذ حكمته كذاته دائمة» (ابن ميمون، صفحة ٣١١). ثم على جهة التشنيع يُورد قولهم: كيف كان الإله عاطلًا؟ لم يَعمل أو يُحدِث شيئا في الأزل الذي لم يزل، ثم لمَّا كان نهار أمس افتتح الوجود؟ ويرُدُّ ابن ميمون على ذلك بقوله «متى أثبتنا افتتاح وجود بعد عدم، فلا فرق بين أن تجعل ذلك كان منذ مئي ألف من السنين أو منذ زمان قريب جدًا. فهذا أيضًا مما يُشنَّع به من يعتقد القدم» (ابن ميمون، صفحة ٣١٢).

ثم يردُّ ابن ميمون على المتكلمين أيضًا قولهم بحدوث العالم، بنفس الاعتبار؛ أي أنه لا برهان لهم على ذلك، وإنما هي مجرد مغالطات، إلا أنه يعتبر القول بالقِدم أضعف من القول بالحدوث، يقول في ذلك: «كما تلزمنا شناعةٌ ما في اعتقاد الحدوث، كذلك تلزم شناعةٌ أشد منها في اعتقاد القدم» (ابن ميمون، صفحة ٣١٦).

ب- الإله ليس جسما ولا قوة في جسم؛

أما بخصوص نسبة الجِسْمِية إلى الإله فقد اختار ابن ميمون القول بعدم جسمية الله معتمدًا على براهين عقلية، واعتبر طريقة المتكلمين في نفي التجسيم، بقولهم إن الله ليس جسمًا؛ لأن الجسم ليس بواحد، طريقة ضعيفة جدًا بل أضعف من أدلتهم على التوحيد، أما المتكلمين الذين استدلوا على نفي الجسمية من حيث إن الجسم لا يكون إلا مركبًا من مادة وصورة، والتركيب يمتنع في حق ذات الإله، فابن ميمون لا يعتبرهم متكلمين لأن هذا الدليل غير مبني على أصول المتكلمين، إنما هو، بحسب رأيه، برهان صحيح مبني على اعتقاد المادة والصورة وتصور معناهما (ابن ميمون، صفحة ٢٢٥).

ثم يورد ابن ميمون عِدّة مقدمات فلسفية، ليس هنا مقام التفصيل فيها، ليصل بها إلى نفي الجسمية عن الإله حيث يقول: «وإنْ كان هذا الفلك لم يزل ولا يزال هكذا متحركًا حركة دائمة سرمدية، لزِم بحسب المقدمات التي تقدمت، أن يكون مُحرِّكه هذه الحركة السرمدية لا جسمًا ولا قوة في جسم، وهو الإله جلَّ اسمه» (ابن ميمون، صفحة ٢٧٧).

ت- تعليق اسبينوزا على منهج ابن ميمون؛

يُلاحظ سبينوزا على ابن ميمون أنه بالرغم من أن نصوص الكتاب التي تشير إلى خلق العالم ليست أكثر من النصوص التي تشير إلى جسمية الله، إلا

أن ابـن ميمـون أوَّل هـذه الأخيـرة واعتمـد التفسير المجازي عوض التفسير الحرفي حتى يتماشى مع برهانه على أن الله ليس بجسم، لكنه لم يقم بالأمر نفسه مع النصوص التي تقول بخَلْق العالم وليس بقِدمه، ويوضِّح ذلك بقوله إنه كان من الممكن أن يؤوِّل النصوص الدالة على خلق العالم إذا ما تبث لديه بالبرهان أن العالم قديم، لكنه لم يفعل ذلك لسببين: أولهما: أنه لا يوجد برهان على قدم العالم في حين أنه يمكن البرهنة بوضوح على أن الله ليس بجسم، والسبب الثاني: أن الاعتقاد بأن الله ليس جسمًا لا يعارض المعتقدات التي تقوم عليها الشريعة، في حين أن الاعتقاد بقدم العالم، كما هو الحال عند أرسطو يقضي على أساس الشريعة (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥١).

يُعلِّق سبينوزا على منهج ابن ميمون قائلًا: «فلو قام لديه البرهان عقلًا على قدم العالم لما تردد في تأويل الكتاب تعسفًا وتفسيره بحيث تبدو هذه العقيدة وكأنها صادرة منه، إنه ليكون عندئذ على يقين قاطع من أن الكتاب أراد أن يبشِّر بقدم العالم، مهما عارض الكتابَ في ذلك» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥١)، بمعنى أن البرهان العقلي عند ابن ميمون هو الحاكم على معاني الكتاب، والإشكال هنا هو في نِسبيَّة أحكام هذا البرهان العقلي؛ فإذا كان قد أوصله إلى القول بخلق العالم فإنه أوصل أتباع أرسطو إلى القول بقدمه.

وهذا ما يشير إليه سبينوزا بقوله: «وإذن فهو لا يمكن أن يستيْقن المعنى الحقيقي للكتاب، مهما كان واضحًا، ما دام يشك في حقيقة ما يقوله الكتاب، وما دامت هذه الحقيقة لم تثبت في نظره بالبرهان، وطالما لم يقم البرهان على هذه الحقيقة، فلن نعلم إن كان الكتاب متفقًا مع العقل أم مناقضًا له، وبالتالي لن نعلم إن كان المعنى الحرفي صحيحًا أم باطلًا» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥٢)، بمعنى أن التفسير الحقيقي لنصوص الكتاب لا يمكن أن يستنبط بالعقل الذي يعتمد براهين من خارج الكتاب، فهو بذلك يبين رفضه لمنهج ابن ميمون في تفسير الكتاب، ويعزِّز موقفه بقوله: «وفضلًا على ذلك فلو كانت طريقة ابن ميمون صحيحة، لكان على العامة، الذين هم في أغلب الأحيان جاهلون بالبراهين أو عاجزون عن الاضطلاع بها، ألاَّ يُسلِّموا بشيء متعلق بالكتاب إلا معتمدين على سلطة المتفلسفين أو على شهادتهم» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥٢)، والواقع أنه لا يمكن الاعتماد على هؤلاء الفلاسفة إلا إذا سلَّمنا بأنهم معصومون من الخطأ في تفسيرهم الكتاب، الأمر الذي لا يقبله سبينوزا بقوله: «وهذا يعني افتراض

وجود سلطة كَنَسيَّة أخرى، كهنوت جديد، ونوع من البابوية، وهو أمر يثير سخرية العامة أكثر مما يبعث في نفوسهم الاحترام» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٢٥٢).

إن عدم اتِّباع ابن ميمون للأرسطيين في القول بقدم العالم ليس فقط لعدم وجود الدليل العقلي على ذلك؛ بل أيضًا لأن هذا القول يقضي على أساس الشريعة كما يرى، ورغم النقد الذي وجَّهه سبينوزا إلى منهج ابن ميمون إلا أنه يمكن الدفاع عن هذا الأخير باعتباره رأى أن الحفاظ على أساس الشريعة أولى وأهم، ويمكن القول إنه وإن خالف العقل البرهاني فقد وافق العقل العملي؛ أي إنه قدَّم مبدأ المنفعة كما فعل سبينوزا نفسه.

ومن جهة أخرى؛ سبق معنا أن سبينوزا يؤكد على أهمية ألا يعرف من يعتنق هذه العقائد أنها باطلة؛ لأن تلك المعرفة ستدفعهم إلى التمرد بالضرورة على هذه العقائد التي هي غريبة عن الطبيعة الإلهية، وفكرة قدم العالم كانت عند الناس ولا تزال غريبة عن الطبيعة الإلهية والإيمان الديني، وحتى إذا تبث أن القول بخلق العالم خطأ؛ وأن العالم قديم، فسبينوزا يرى أن الناس قد يخطئون لسذاجة عقولهم، وأن الكتاب لا يُدين الجهل، بل العصيان وحده[١٩]،

(١٩) انظر بداية المقال.

فهذا يمكن أن يشفع لابن ميمون الذي يسعى إلى الحفاظ على طاعة الناس وعدم تمردهم، وربما أمكننا القول إن سبينوزا وإن كان يعارض منهج ابن ميمون في التفاصيل النظرية، إلا أنه في الجملة يوافقه عمليًا ونفعيًا.

يهوذا الفخار:

ينتقل سبينوزا بعد ذلك إلى يهوذا الفخار الذي لم يقبل منهج ابن ميمون فينتقد منهجه التفسيري هو الآخر، ومنهج الفخار يقوم على قاعدة شاملة مفادها أن «كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية، وَيَنُصُّ عليه بألفاظ صريحة، يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتمادا على سلطة الكتاب وحدها. ولن نجد في الكتاب عقيدة تتعارض مع عقيدة أخرى تعارضًا مباشرًا، بل نجد التعارض فقط بين النتائج المترتبة عليها» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٦).

إن هذا المنهج قائم بالأساس على عدم وجود تعارض حقيقي بين العقائد المنصوص عليها في الكتاب، وعلى أن النصوص القطعية الصريحة لها السلطة المطلقة، ولا يتم اللجوء إلى التأويل أو التفسير المجازي إلا إذا ما تعارضت هذه العقائد فيما بينها، ويرى أن هذا التعارض غير قائم بين هذه العقائد وإنما بين النتائج المترتبة عليها.

مع أن سبينوزا يثني على الفخار رغبته في تفسير الكتاب بالكتاب، إلا أنه يعجب من محاولته -وهو الذي وُهب نعمة العقل- أن يهدم العقل، فيتساءل قائلًا:

– إذا كان على العقل أن يَخضَع للكتاب بالرغم من معارضته له، فهل ينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل، أم يكون خضوعا أعمى؟ لو كان خضوعًا أعمى فإننا نسلك كالبلهاء، بلا حكمة؛ ولو كان خضوعًا قائمًا على العقل فإننا نأخذ جانب الكتاب بناء على أمر العقل وحده، ومن ثم فلو عارض العقل ما سلمنا به. وإني لأتساءل مرة أخرى: كيف يقبل المرء بفكره معتقَدًا يعارضه العقل؟ وماذا يعني رفض أي شيء بالفكر سوى أن العقل يعارضه؟ لذلك فإني لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحدًا يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه. (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٧).

إن النقطة الأخيرة التي ذكرها سبينوزا في تعليقه على منهج الفخار هي النقطة الأساس في الاختلاف بين منهجيهما، فالفخار ينطلق في منهجه من قاعدة شمولية تقوم أساسًا على أن العقائد المنصوص عليها لا تتعارض إلا من حيث النتائج؛ بمعنى أنه يفترض أن النصوص كلها قطعية الثبوت إلهية المصدر، وهذا ما ينكره سبينوزا بشدة، فالمنهج التاريخي اللغوي[٢٠] الذي استعمله أفضى به إلى نتائج مفادها أن ليست كل نصوص الكتاب المقدس صحيحة ومقدسة، بمعنى أن التعارض بين نصوص الكتاب قائم لا محالة، وأن مخالفة العقائد المذكورة في نصوص الكتاب للعقل أمر واقع، فلا يصح أن نُخمِد هذا النور الفطري في مواجهة تلك العقائد المتعارضة فيما بينها، أو التي تعارض العقل، بدعوى أن تلك النصوص هي أصيلة في الكتاب وأن التعارض فيها ظاهري فقط.

لم يقبل سبينوزا منهج يهوذا الفخار لاعتبارات ثلاث؛ أولهما أنه منهج يُلغي العقل أو يحطُّ من قيمته أمام سلطة النص، وثانيهما أنه يعتبر كل نصوص الكتاب صحيحة، ويعلق سبينوزا على النقطة الثانية بقوله: «وأنا لن آخذ عليه هنا أنه لم يدرك أن الكتاب ربما يكون من كتب مختلفة، دوّنها مؤلفون مختلفون،

(٢٠) يُعرِّف حنفي هذا المنهج بقوله: «يعد سبينوزا من أوائل واضعي هذا المنهج الذي يرمي إلى مقارنة النصوص بعضها بالبعض الآخر ومعرفة ظروف تدوينها واللغة التي كُتب بها، وبذلك يقوم منهج سبينوزا عل الفحص التاريخي اللغوي لا على الفحص الفلسفي أو العلمي ولا يهتم سبينوزا مثلًا بإثبات النبوة أو بنفيها، ولكنه يهتم بتحقيق النصوص وصحتها أي أنه يدرس النبوة في التاريخ دون تعدّي ذلك إلى دراسة صلة النبي بمصدر نبوته.» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ١١٥)

في عصور مختلفة، لقرَّاء مختلفين» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٨)، والاعتبار الثالث أن الفخار -حسب سبينوزا- وضع مبادئ تفسيرية للكتاب معتمدًا على آرائه الشخصية، ويعلل رأيه قائلًا: «لأنها لا تعتمد على العقل ولا على الكتاب؛ وكان يجب عليه على الأقل أن يبرهن على إمكان التفسير المجازي المقبول لكل الفقرات التي لا يوجد بينها إلا تناقض ضمني فحسب، وذلك دون تعسف مع اللغة، ومع عَمَلِ حسابٍ للسياق دائمًا» (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٥٨).

ثم أعطى سبينوزا بعد ذلك أمثلة لتناقض بعض النصوص من حيث العقائد، وأمثلة لنصوص أخرى تُفيد أنه يوجد في الكتاب ما يناقض العقل، وأنهى كلامه بقوله:

- وهكذا بَرهنَّا على بطلان هذه الطريقة الثانية في تفسير الكتاب، كما برهنَّا من قبل على بطلان طريقة ابن ميمون. وبذلك نكون قد أثبتنا أن اللاهوت ليس خادما للعقل، وأن العقل ليس خادما للاهوت، بل إن لكل منهما مملكته الخاصة؛ للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، كما قلنا من قبل، وللاهوت مملكة التقوى والخضوع (سبينوزا، ٢٠٠٥، صفحة ٣٦٠).

خاتمة:

لقد حاولنا في هذا المقال بيان أهم الانتقادات التي وجَّهها سبينوزا للاَّهوتيين الذين مزجوا اللاهوت بالفلسفة، وحاولنا إرجاع تلك الانتقادات إلى أصولها الفكرية عند سبينوزا، وإعطاء نبذة عامة عن منهجه التفسيري، إلا أننا -وبحكم المقام- لم نتحدث بتفصيل عن منهجه النقدي التاريخي للكتاب المقدس، الذي حاول من خلاله التشكيك في أصالة نصوص الكتاب المقدس، والبرهنة على عدم صحة عدة أسفار. (الكلاّم، ٢٠١٨، صفحة ١٠٠)

ولقد رأينا أن أكثر ما يعيب سبينوزا على هؤلاء اللاهوتيين هو اعتمادهم مناهج عقلية من وجهة نظرهم في تفسير الكتاب، ومحاولة استخلاص عقائد إيمانية منسجمة مع العقل ومع بعضها البعض، كما أنه عاب على هؤلاء اللاهوتيين تلك الثقة العمياء في نصوص الكتاب التي قد تؤدي إلى إلغاء العقل أمام سلطة هذه النصوص، وقد كان الأَولى بهم التزام المنهج الإيماني في تفسير عقائد الكتاب المقدس وفهم نصوصه.

لكن إلى أي مدى التزم سبينوزا نفسه بهذا المنهج؟ وهل بقي معتمدًا على

إيمانه فقط في تفسير عقائد الكتاب؟ في الحقيقة لا يصح هذا السؤال؛ وذلك لأن سبينوزا لم يكن يرى نفسه لاهوتيًا حتى يلزم نفسه بالمنهج الإيماني في تفسير عقائد الكتاب، وفكرته عن الإله كافية للإجابة بأنه لم يلتزم بالمنهج الإيماني في الاستدلال على وجود الله، بل إنه سلك طريق سلفه ديكارت متجاوزا ميدان الإيمان، إلاَّ أن ديكارت اعتمد العقل التأمُّلِي وسبينوزا اعتمد العقل الطبيعي.

وأخيرًا، ربما أمكننا القول بأن أهم فكرة لاهوتية عند سبينوزا هي اعتبار الإيمان والطاعة أمرًا واحدا، وأهم فكرة فلسفية هي اعتبار الإله والطبيعة شيئًا واحدًا، وإذا كان سبينوزا يؤكد على أهمية الكتاب في بيان أن الطاعة هي وحدها طريق الخلاص، فإنه لا يرى أهمية للمعجزات التي يُراد بها في منتهى غايتها إثبات وجود الله، وذلك لأن فكرة الله أكثر وضوحا من فكرة المعجزة، فلا حاجة إليها كي نثبت وجوده.

البيبليوغرافيا:

جلال الدين سعيد. (٢٠١٧). سبينوزا والكتاب المقدس، الدين والأخلاق والسياسة. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب.

جلال الدين سعيد. (٢٠١٦). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. تونس: دار الجنوب.

رحيم أبو رغيف الموسوي. (٢٠١٣). الدليل الفلسفي الشامل (المجلد ١). بيروت: المحجة البيضاء.

سبينوزا. (٢٠٠٥). رسالة في اللاهوت والسياسة. (حسن حنفي، المترجمون) بيروت: التنوير.

فؤاد زكرياء. (٢٠١٤). اسبينوزا. بيروت: التنوير.

م. روزنتال، و ب. يودين. (٢٠١١). الموسوعة الفلسفية. (سمير كرم، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.

موسى ابن ميمون. دلالة الحائرين. (حُسين آتاي، المترجمون) القاهرة، ميدان العتبة: مكتبة الثقافة الدينية.

يوسف الكلاّم. (٢٠١٨). مدخل إلى دراسة تراث اليهودية، المصادر الدينية اليهودية. دبي: صفحات للدراسات والنشر.

يوسف كرم. (٢٠١٤). تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

مقالة سيرة الفيلسوف لأبي الخير الحسن بن سوار (ابن الخمّار)

دراسة وتحقيق

Biography of the Philosopher by Abū al-Khayr al-Hasan ibn Suwār (Ibn al-Khammar)textual approach

Adel Salem Atiya Gad Allah | عادل سالم عطية جاد الله[١]
Mohamed Magdy Elsayed Mesbah | محمد مجدي السيد مصباح[٢]

(١) كلية دار العلوم- قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة الفيوم، البريد الإلكتروني:
asa13@fayoum.edu.eg

(٢) باحث ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم، البريد الإلكتروني:
.mmad72404@gmail.com

ملخص البحث:

هدفت هذهِ الدِّراسة إلى معرفة رأي الفلاسفة في صِفات الرَّجل الفيلسوف، واتخذت الفيلسوف ابن الخمّار نموذجا لها. كما هدفت إلى كشف مدى تأثر هذا الفيلسوف بمن سبقوه زمنا في هذه المَسْألة، سواء مِنْ فلاسفة اليونان أوْ الإسلام.

كما ركزت هذه الدِّراسة على كشف ومناقشة آراء الفيلسوف ابن الخمّار الخلقيَّة، من حيث: الأحوال اللائقة بالفيلسوف، ومَسْألة الإلزام الخلقيّ وما يندرج تحتها: كمصادر هذا الإلزام وجوانبه المتعددة. وقد اعتمدت هذه الدِّراسة وبشكل أساسي على مقالة ابن الخمّار المُسماة بـ«مقالة في صِفة الرَّجل الفيلسوف» والّتي حُققت ضمن هذه الدِّراسة. وقد توصلت الدِّراسة لعدة نتائج، أبرزها:

١. العقل أحد أهم المصادر الأساسيَّة للإلزام الخلقيّ عند ابن الخمّار والَّذي يتم بمقتضاه تحديد أخلاقيَّة الفِعل.

٢. لم يخرجْ ابن الخمّار عنْ تقاليد مدرسة بغداد المنطقيَّة وامتداداتها في الارتباط بين المنطق والطب.

٣. ظلَّ ابن الخمّار وفيًّا للمدرسة الفلسفيَّة (اليونانيَّة، والإسلاميَّة) في معالجتها للسيرة الفلسفيَّة أو صِفات الرَّجل الفيلسوف؛ فاقتبس منهم ورجع إليهم وجعل أقوالهم دالة وشاهدة على صِحَّة أقواله.

الكلمات المفتاحية: ابن الخمار- السيرة الفلسفية- العقل- الإلزام الخلقي- أخلاقية الفعل.

Abstract:

This study aimed to find out the philosophers 'opinion about the characteristics of the philosopher, and Ibn al-Khammar was taken as a model for it. It also aimed to reveal the extent to which this philosopher was influenced by his predecessors in this matter, whether from the philosophers of Greece or Islam.

This study also focused on uncovering and discussing the moral views of the philosopher Ibn al- Khammar, in terms of: the conditions befitting the philosopher, the issue of moral imperative and what falls under it as the sources of this obligation and its many aspects. This study relied mainly on Ibn al-Khammar's essay called "An Essay on the Character of a Philosopher," which was investigated within this study. This study reached several conclusions, most notably:

1. Reason is one of the most basic sources of moral imperative according to Ibn al-Khammar, according to which the morality of an action is determined.

2. Ibn Al-Khammar did not deviate from the traditions of the Baghdad Rational School and its extensions in the connection between logic and medicine.

3 . Ibn al- Khammar remained faithful to the philosophical school (Greek and Islamic) in its treatment of the philosophical biography or the characteristics of the philosopher. So he quoted them, went back to them, and made their statements an indication and evidence of the validity of his statements.

keywords: Ibn al-Khammar, philosophical biography, reason, moral obligation, ethics of action.

مقدمة:

حظيتْ شخصيَّة أبي الخير الحسن بن سوار بن بابا[٣] المعروف بابن الخمّار بأهمية في الدرس الفلسفي في الآونة الأخيرة؛ وقد تمثلت هذه الأهميَّة فيما نشره المفكر الوجودي الدكتور عبد الرحمن بدوي (ت: ٢٠٠٢م) من نتاج فلسفي وتحقيقات

(٣) انظر ترجمته وآثاره: ابن النديم، الفهرست، تحقيق: د. محمد عوني عبد الرءوف، د. إيمان السعيد جلال، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦م، ٣٦٥/١. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت، ص٤٢٨. البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، عني بنشره وتحقيقه: د. محمد كرد علي، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٤٦م، ص٢٦-٢٨.

لهذه الشخصيَّة[٤] أولا، وفيما قام به الدكتور إبراهيم تركي[٥] من جمع أقوال هذه الشخصيَّة وتصنيفها، واستنباط آرائه من المصادر التاريخيَّة من جِهة ثانية.

يُضاف إلى ذلك الورقة البحثيَّة الَّتي أعدَّها الدكتور علي إمام عبيد حول موقف ابن الخمّار من قضية الاستدلال على حُدوث الأجسام، والَّتي أوضح فيها التَّفرقة بين نقد الدَّليل ونقد المدلول عند ابن الخمّار، وتقريره لدليل علماء الكلام حول حُدوث الأجسام، وموقفه النقديّ من ذلك الدَّليل[٦].

وكذلك النُّصوص المُكتشفة له في الفترة الأخيرة، كاشفة عنْ موقفه من الآثار العلويَّة، وبخاصة نصه الذي جاء بعنوان: (رسالة في الآثار المتخيلة في الجو من البخار المائي وهي الهالة والقوس والشموس والقضبان)[٧]، وقامت الدكتورة بثينة جلخي بدراسته[٨].

هذا، وقد كان ابن الخمّار مُشتغلا بالعلوم الحِكُميَّة وصِناعة الطب في القرن الرَّابع الهجري (العاشر الميلادي)، بل هو «من أفاضلِ المنطقيين، ممنْ قرأ على يحيى بن عدي»[٩].

وهو ما بينه نيقولا ريشر حينما جعل السمة الأجدر بالاعتبار للمنطق العربي في القرن العاشر الميلادي تتمثل في السيطرة لمدرسة بغداد[١٠]. وهذا معناه أنّ ابن الخمّار لم يخرجْ عنْ تقاليد مدرسة بغداد المنطقيَّة وامتداداتها في الارتباط بين المنطق والطب.

وقد ارتبط المنطق -منذ مدرسة الإسكندريَّة- بالطب، فكان جزءا لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبيَّة، وتدريب الأطباء وتعليمهم. وقد أوصى جالينوس بضرورة دراسة الرياضيات والمنطق كشرط

(٤) نشر عبد الرحمن بدوي مقالة لابن الخمار في كتابه (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) بعنوان: «مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين». وضمن أيضا كتابه (منطق أرسطو) تعليقات ابن الخمار على كتابي: سوفسطيقا، وإيساغوجي.

(٥) انظر: إبراهيم محمد تركي، ابن الخمار فيلسوف من القرن الرابع الهجري، الإسكندرية: دار الوفاء، ط١/٢٠٠٥م.

(٦) انظر: علي إمام عبيد، موقف ابن الخمار من قضية الاستدلال على حدوث الأجسام(دراسة ونقد)، مجلة كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، العدد(٥٧)، ٢٠١٠م.

(٧) انظر: يونس كرامتي، جايگاه ابوحاتم اسفزارى و ابن خمار در سنت آثار علوى دوره اسلامى، مجلة: تاريخ علم، سال ١٣٨٧ - شماره ٦، ص١٠٥-١١٣.

(٨) أسهم العلماء العرب مساهمة فعالة في تطور علم الآثار العلوية، يدل على ذلك ما نجده عند ابن الخمار الذي اهتم بترجمة المؤلفات من اللغة السريانية إلى اللغة العربية، وقد ضمت هذه الترجمات مواضيع في الآثار العلوية. وقد عثر على نسخة من مخطوط ابن الخمار في الآثار العلوية في مكتبة معهد التراث ضمن مجموع دون أن يشار إلى عنوانه ومؤلفه، وهذه النسخة هي أقدم النسخ التي ورد ذكرها عند الدكتور فؤاد سزكين. وتأتي أهمية هذه المقالة -في الآثار العلوية- من ناحيتين: الأولى: تضمنت عددا من مصادر المعرفة اليونانية في علم الآثار العلوية. الثانية: كتبت المادة على طريقة المسألة والجواب ليسهل تناولها وفهمها. وتعتبر هذه الطريقة من أفضل طرق التعليم حيث تعتمد على الطريقة الاستجوابية والحوارية؛ «انظر: بثينة جلخي، دراسة تحليلية لعلم الآثار العلوية عند ابن الخمار البغدادي، مجلة بحوث جامعة حلب - سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، العدد(٦)، ٢٠١١م».

(٩) ابن النديم، الفهرست، ٢٦٥/١.

(١٠) انظر: نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة وتعليق: د. محمد مهران، أورينتال، ط٢، ١٥٣/١.

مسبق لفهم الكتب الطبية فهما واعيا[١١].

وعندما انتقل هذا التُّراث إلى العرب عنْ طريق السريانيَّة، انتقل معه هذا التَّقليد الطبيّ المنطقيّ، وظلَّ المنطق ملتصقا بالطبِ، حتَّى أصبح من المسلمات أنَّ «المنطق العربي بدأ ملتصقا بالطب، وانتهى مرتبطا بعلم الكلام. وكان التصاقه بالطب سببا في ازدهاره، وكان ارتباطه بعلم الكلام سببا في استمراره»[١٢]. أمَّا أجلّ تلامذة ابن الخمّار والمُشتغلين عليه فهو أبو الفرج بن هندو، الذي كان من الأكابر المُتميزين في العُلوم الحِكْميَّة، والأمور الطبيَّة[١٣].

خطة البحث:

جاء هذا البحث الَّذي هو بعنوان: «مقالة سيرة الفيلسوف لأبي الخير الحسن بن سوار(ابن الخمّار): دراسة وتحقيق» في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين.

المقدمة: تضمنت بإيجاز شخصيَّة ابن الخمّار العلميَّة وأهميتها في الدرس الفلسفيّ، وارتباطه بالطب والمنطق، مع البحوث والدراسات الَّتي وقفنا عليها فيما يخص ابن الخمّار. **التَّمهيد**: يتضمن موضوع المقالة بإيجاز، وصور الاهتمام بسيرة الفيلسوف لدى فلاسفة الإسلام.

المبحث الأوَّل: آراء ابن الخمار الخلقيَّة: ويتضمن هذا المبحث الحديث عن الأحوال اللائقة بالفيلسوف من وجهة نظر ابن الخمّار، والإلزام الخلقيّ وجوانبه (العقليَّة، والجسديَّة، والاجتماعيَّة)، ودعوته إلى الصبر في طلب العِلم، وكذلك رؤيته لتمدن الفلاسفة. **المبحث الثَّاني**: التَّحقيق، ويشتمل على مدخل التحقيق، من حيث: نسبة المقالة لابن الخمار، ومصادره الخلقيَّة، ووصف النُّسخة الخطيَّة، ثُمَّ النَّص المحقق.

التمهيد:

تدور هذه المقالة حول صِفات الفيلسوف الحقّ، وهذا يتعلّق بفلسفة الأخلاق، ويشبه صِفات المؤدب الَّذي يحسن التأديب[١٤]. وقد بدا الاهتمام بسيرة الفيلسوف لدى فلاسفة الإسلام على النَّحو التَّالي[١٥]:

أ. امتدح فيلسوف العرب الكندي (ت: ٢٥٢هـ) في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى صِناعة الفلسفة الَّتي حدها علم الأشياء

(١١) انظر: تقديم محمد مهران، تطور المنطق العربي، ٩٣/١.

(١٢) انظر: السابق، الجزء الأول، ص٩٣. وأيضا: ص١٠٢.

(١٣) هو الأستاذ السيد الفاضل أبو الفرج علي بن الحسين بن هندو من الأكابر المتميزين في العلوم الحكمية والأمور الطبية والفنون الأدبية له الألفاظ الرائقة والأشعار الفائقة والتصانيف المشهورة والفضائل المذكورة وكان أيضًا كاتبًا مجيدًا وخدم بالكتابة وتصرف. وكان اشتغاله بصناعة الطب والعلوم الحكمية على الشيخ أبي الخير الحسن بن سوار بن بابا المعروف بابن الخمار وتتلمذ له وكان من أجل تلاميذه وأفضل المشتغلين عليه: انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٢٩-٤٣٠. سحبان خليفات، ابن هندو سيرته وآراؤه الفلسفية، مؤلفاته، الأردن، منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٩٥م، ٨٦/١.

(١٤) انظر: المقالة، ٦٣/ب.

(١٥) انظر: عادل سالم عطية، معالم حضور الكندي في فلسفة أبي الحسن العامري: دراسة مقارنة، مجلة كلية الآداب، جامعة بني سويف، العدد (٤٠)، يوليه- سبتمبر ٢٠١٦م، ص٨٧-٨٨.

بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانيَّة؛ لأنّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق[١٦].

وكان ديدنه التأكيد على عشق الحقيقة وبذل المجهود للوصول إلى الحق، فمن سمات الروح العلميَّة لديه شدة العشق لدرك الحق وتقديره للحقيقة؛ لأنّ الباحث العاشق للحقيقة يبحث عنها بتأن وتؤدة، صبورا على المخاطر ومرارة التعب[١٧].

لذا فالحكمة عنده ضالة المُؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها، فيقول: «ينبغي لنا أنْ لا نستحي مِن استحسان الحق، واقتناء الحق مِنْ أين أتى، وإنْ أتى مِن الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فإنَّه لا شيء أوْلى بطالب الحق مِن الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد بخس الحق، بل كل يشرفه الحق»[١٨].

هكذا يبدو الكندي نموذجًا للفيلسوف والإنسان الحق[١٩] الَّذي ينهج نحو البحث عن الحقيقة أينما وجدت، فهو عالمي المنهج، حقق بموقفه هذا أهم مُنجزات الفِكر الحضاريّ في عصره الذهبيّ[٢٠].

ب. ثُمَّ أكد أبو بكر الرَّازي الطبيب (ت:٣١٣هـ) على دأب من سبقوه ممَّن تعاطوا الفلسفة أنَّ مَنْ يريد أنْ يتسم باسم الفلسفة فعليه حُب العِلم، والحرص على الحقّ والإقرار به، وقمع الهوى، والبُعد عن الشَّهوات واللذات الجسدانيَّة[٢١].

ج. ولم يبتعد أبو الحسن العامري (ت: ٣٨١هـ) عنْ الغرض الَّذي أشار إليها الكندي آنفًا، فمن الواجب عنده أنْ يكونَ أكمل النَّاس أغزرهم عرفانًا للحق، وأرذلُ النَّاس أنزرهم معرفة بالحقِ، وأعجزهم عنْ العمل بما يوافق الحق[٢٢].

وكان يرى أنّ العقل ملزم له متابعة الحق دون الهوى، وأنْ يبذل كل جهده في نصرته، وأنْ نعرف الحق بنفسه؛ لنتوصلَ به إلى معرفة حزبه[٢٣]. كما أنَّه لا خيرورة لمن لزم الأوائل الكثيرة، ولم يترق بعقله إلى الحقّ الأول[٢٤].

د. وفيما يبدو لم يبتعد ابن الخمّار عنْ تعريف الفلسفة بأنَّها معرفة

(١٦) انظر: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ٩٧/١.

(١٧) انظر: فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٨.

(١٨) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ١٠٣/١.

(١٩) وأيضا كان موفق الدين عبد اللطيف البغدادي الذي كان معاصرا لسيف الدين الآمدي، يفصل بين الفيلسوف بالحقيقة الذي تشبه بالملائكة في أفعاله وأقواله، وبين الفيلسوف الزور أو الباطل أو البهرج. [انظر: كتاب النصيحتين للأطباء والحكماء، تحقيق ودراسة: د. محمد كامل جاد، معهد المخطوطات العربية، ط١/٢٠١٧م، ص١٧٢-١٧٣].

(٢٠) انظر: جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٣م، ص٢٨.

(٢١) انظر: كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، جمعها وصححها بول كراوس، مطبعة بول باربيه - مصر ١٩٣٩م، ٩٩/١-١١١.

(٢٢) انظر: الإعلام بمناقب الإسلام، ص٧٧. رسائل أبي الحسن العامري، ص٣٠٦.

(٢٣) انظر: العامري، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٢٤) انظر: العامري، الأمد على الأبد، ص٨٢.

الأشياء على حقائقها، وعلى الشُّروط الَّتي وضعها أسلافه لصِفات الرَّجل الفيلسوف، والغرض من الفلسفة؛ فأكد على أنّ أحد هذه الصِّفات محبة الحكمة والعِلم الدال على الحق. كما أكد على الصِّفات العقليَّة الَّتي يتوجب وجودها في الفيلسوف؛ كالحفظ والتذكر، إلى غير ذلك من صفات[٢٥].

المبحث الأوَّل: آراء ابن الخمّار الخلقيَّة

يتضمن هذا المبحث الحديث عن الأحوال اللائقة بالفيلسوف من وجهة نظر ابن الخمّار، والإلزام الخلقي وجوانبه (العقليَّة، والجسديَّة، والاجتماعيَّة)، ودعوته إلى الصبر في طلب العِلم، وكذلك رؤيته لتمدن الفلاسفة، وذلك على النَّحو التَّالي:

[أ] الأحوال اللائقة بالفيلسوف، والإلزام الخلقيّ:

الانتساب إلى الفلسفة والاشتغال بها ليس أمرًا سهلًا متوافرًا لكل فرد أيا كان، وينبغي أنْ تكون شروط وخصائص لازمة لمن يتعاطى الفلسفة؛ ذلك لأنّ دور الفلسفة دور حيويّ، فضلًا عن أنّ الفلسفة مرآة عصرها، فإنَّها أيضًا الهادية المرشدة إلى طريق الحق، وأمر مهم كهذا ينبغي أنْ يقوم به نفر على مستوى عالٍ من العِلم والخُلق والسُّلوك الحسن[٢٦].

والثابت أنّ ابن الخمّار قد اهتم بالكتابة في مجال الأخلاق تأليفا وترجمة؛ فكتب كتاب الصديق والصداقة، ومقالة سيرة الفيلسوف التي نحن بصدد تحقيقها الآن، كما أنَّه ترجم من الكتب في هذا المجال مقالة في الأخلاق[٢٧].

ونتفق في هذا السياق مع الدكتور إبراهيم تركي الَّذي ذهب إلى أنّ ابن الخمار كان من القائلين بأنّ العقل هو المصدر الأساسي للإلزام الخلقيّ، كما أنَّه يعتبره المعيار الَّذي يتم بمقتضاه تحديد أخلاقيَّة الفِعل[٢٨].

ويعضد من صِحَّة ذلك الرأي ما أشار إليه ابن الخمّار نفسه أنَّ هناك عدة مواصفات وشروط -أو أحوال لائقة بحسب تعبيره[٢٩]- يجب أنْ تتواجد فيمن يتسم بالفلسفة، وناقش هذه الصِّفات وجعلها -ضمنيًّا- فطريَّة وعقليَّة، وذلك على النَّحو التَّالي:

(٢٥) انظر: المقالة، ٦٣/ب.

(٢٦) انظر: فيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، الناشر: مكتبة الحرية الحديثة- القاهرة ١٩٨٢م، ص٢٢٥.

(٢٧) انظر: تركي، ابن الخمار فيلسوف من القرن الرابع الهجري، ص١٦٤.

(٢٨) انظر: السابق، ص١٦٥.

(٢٩) انظر: المقالة، ٦٤/أ.

م	الصفات الفطريَّة	الموضع	الصفات العقليَّة	الموضع
١	أنْ يكون محبًا للحكمة	٦٤/أ	أنْ يكون ذا عقل أصيل ورأي نبيل	٦٤/ب
٢	أنْ يكون محبًا للعلم والحق	٦٤/أ	أنْ يكون حفوظًا	٦٤/ب
٣	نْ يكون محبًا	٦٤/أ	أنْ يكون ذكورًا	٦٤/ب
٤	أنْ يكون محتقرًا للشهوات	٦٤/أ	أنْ يكون سلس القياد	٦٤/ب
٥	أنْ يكون عفيفًا غير محب للمال		أنْ يكون سهل التعلم	٦٤/ب
٦	أنْ يكون سخيًا		أنْ يكون صبورًا	٦٤/ب
٧	أنْ يكون حرًا			

وغير خافٍ تعويله على العقل كأحد المصادر الأساسيَّة للإلزام الخلقيّ، ولذلك نجده يؤكد على أنّ «مَنْ كان معرضا عنْ عبوديَّة الشَّهوات البدنيَّة الدنيَّة **ذا عقل أصيل ورأي نبيل، حفوظًا، ذكورًا، صبورًا، سلس القياد، سهل التعلم، يليق به النبل والجلالة، مجانسا للحق مُحبا للصواب**»[٣٠] يليق به نيل الحكمة الحقيقيَّة.

وفي المقابل مَنْ «لم يكنْ على هذه الحالة -آنفة الذكر- أوْ كان فيه أضداد هذه الخِصال كان بعيدًا عنْ نيل الحِكْمة الحقيقيَّة بحسب ما فيه من الأحوال المُضادة لتلك الأحوال اللائقة بالفيلسوف»[٣١].

يُضاف إلى ذلك تأكيده المستمر على أنَّ «الحِكْمة الَّتي هي الفلسفة فضيلة تامة، وهذه الحِكْمة تقوى إمَّا بالانقطاع عنْ الأمور الدّنيَّة أوْ مُلاقاة ذوي العُقول الفائقة مِن المتمدنين»[٣٢]. ويمكن أنْ نقسم جوانب هذا الإلزام الخلقي بالإضافة إلى الجانب العقليّ آنف الذكر على النَّحو التَّالي:

(٣٠) انظر: المقالة، ٦٤/أ؛ وقارن: البغدادي، كتاب النصيحتين، ص١٧٣.

(٣١) انظر: المقالة، ٦٤/أ.

(٣٢) انظر: المقالة، ٦٤/ب. وتأكيد ابن الخمار على النزعة العقلية لم يكن مقتصرًا على هذه المقالة فحسب، بل أكد على العقل في موقفه النقدي من أدلة المتكلمين في حدوث العالم، وأن دليل يحيى النحوي أولى بالقبول من أدلتهم، بل وكانت عباراته النقدية نحوهم صريحة فيرى أنّ قولهم باطل، وهو قول من لا يعرف طرق البيانات والبرهان، وأنّ النحوي قد استدل بعدة أدلة على حدث العالم ولو نظروا فيها لعدلوا عن دليلهم هذا إلى تلك الأدلة؛ [انظر: مقالة لأبي الخير-ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة، ص٢٤٣-٢٤٧].

أولًا:
الجانب الجسديّ:

يتمثل ذلك الجانب في تأكيده على أنَّ اللذة -أوْ المنفعة- الجسدانيَّة ليست هي الخير الأقصى المرجو من الحياة، بل على طالب الفلسفة أنْ لا «تميله الشَّهوة إلى شيء من الأشياء ميلًا قويا»[٣٣].

والفيلسوف الحق في نظره هو مَنْ طرد اللذات البدنيَّة ولمْ يستعملها إلا بمقدار ما تدعو الحاجة إليه؛ كتحرك الألم المؤدى من الجوع والعطش، وما إلى ذلك من ضرورات البدن[٣٤].

فليست إذًا النفعيَّة واللذة هي المصدر للإلزام الخلقي عند ابن الخمّار، بل وحتَّى ضرورات البدن الحتميَّة على المرء ضبطها وتهذيبها وعدم الذهاب إليها إلا في حدود الحاجة تحقيقا للاعتدال.

ثُمَّ يضيف إلى ذلك أمرا، وهو أنّ هذه اللذات البدنيَّة ليست إلا من العوامل المعينة على درك الحق نفسه؛ فيتعين على الفيلسوف أنْ لا يستعمل هذه اللذات على أنَّها « مطلوبة لذواتها، بل على أنَّها أمور تدعو الحاجة إليها تُعين على بلوغ محبوبه الأول؛ وهو إدراك الحقّ في كلّ واحد من الموجودات»[٣٥].

(٣٣) انظر: المقالة، ٦٣/ب.
(٣٤) انظر: المقالة، ٦٣/ب.
(٣٥) انظر: المقالة، ٦٤/أ.

وغني عن التأكيد أنَّ موفق الدِّين البغداديّ (ت:٦٩٢هـ) التقط مثل هذه الأفكار وعمَّقها حتَّى جعلها أبعد غورًا وأعمق فِكرًا بحكم قوَّته الفكرية وشوقه إلى العلم؛ فأكد على أنَّه غاية الحكيم لا تكمن في اِرْتكاب الفواحش، فتلك غاية البهائم، وإنما غايته أن يَتَأَلَّه[٣٦].

ثانيًا:
الجانب الاجتماعيّ:

ورصدًا للبُعد الاجتماعيّ في حياة الرَّجل الفيلسوف ناقش ابن الخمّار قضيَّة أخلاقيَّة أخرى، وهي تمدن هؤلاء الفلاسفة واختلاطهم بالنَّاس في المدن، وكذلك أحوال معاشهم، والحرف التي تليق بهم، وما إلى ذلك من مسائل وموضوعات.

وهو بهذا يراعي جَانبين أوْ بُعْدين في حياة الفيلسوف: العلمي، والعملي؛ العلمي في الحرص على رجحان عقله وشدة خاطره، وحبه للعلم والحقّ، وصبره على التعلم. والعملي في حياته وواقعه المُعاش[٣٧]. وذلك لأنّ هذه المسألة بالتحديد كانت أحد مسارات الطُعون الموجهة نحو الفلاسفة من عامة الناس وخاصتهم.

ومن جهته لا يمنع ابن الخمّار أنْ يكون الفيلسوف ممَّن يخالط النَّاس ويتعايش معهم، مسايرة منه لمن سبقه كأبي بكر الرازي(ت:٣١٣هـ) الذي يقول مدافعًا عن هذه

(٣٦) انظر: البغدادي، كتاب النصيحتين، ص١٧١.
(٣٧) انظر: المقالة، ٦٤/ب - ٦٥/أ.

الرؤية: «إن ناسًا من أهل النَّظر والتمييز والتَّحصيل لمّا رأونا نُداخِل النَّاسَ ونتصرف في وجوهٍ من المعاش عابونا واستنقصونا وزعموا أنَّا حائدون عن سيرة الفلاسفة ولا سيما عنْ سيرة إمامنا سقراط»[٣٨].

ولكن في الوقت نفسه، لا يخلو كلام ابن الخمّار من الفِكر الطبقي الذي نادى به أفلاطون (٣٤٧ق.م) من قبله؛ إذ يرى ابن الخمار أنّ «**الفيلسوف المتمدن يجب أنْ لا يقابل من أهل المدينة إلا خواصهم ورؤساءهم والساسة منهم وذوي العقل الصافية فيهم**»[٣٩].

كما قرر ابن الخمّار أنَّه يجب على الرجل الفيلسوف مزاولة الحرفة الحسنة الطَّاهرة كيلا يقع في وطأة التوسل للحكام والأغنياء[٤٠]؛ فالحكيم «لا ينبغي أنْ يذهب إلى الجماهير ولا حتى الأغنياء منهم، ولكن الجماهير هي الَّتي يجب أنْ تسعى إلى الفلاسفة الحكماء طلبًا للمنفعة»[٤١]. واتساقا مع هذه الرؤية ركز ابن الخمّار على **العفة** كأحد الشُّروط والصِّفات الَّتي يتعيَّن على الفيلسوف التحلي بها[٤٢].

بل ويرى أنّ ذلك الفيلسوف إذا وجد - مثلا- مُجافاة من حاكم المدينة، ولم تتفق له السعادة وهو تحت رايته، فعليه بالحرفة الحسنة الجليلة[٤٣]، وذلك لأمرين: حتَّى يبتعد عنْ التكفف للنَّاس، وحتَّى يعم الخير على عامة النَّاس[٤٤].

ومن هنا حدد فيلسوفنا العلاقة بين الفيلسوف والحاكم؛ فيرى أنَّ الفيلسوف الحق لا ينعم بالسَّعادة مِن الكونِ تحت ظل سائس المدينة حتَّى وإنْ أنزله المنزلة اللائقة به[٤٥]، بلْ ينعم فعلًا بما يزاوله من حِرفة حسنة جليلة الَّتي يعامله فيها معاملة الأكابر والأشراف المعراة من كلِ دنس[٤٦].

ويرى ابن الخمّار أنَّ أشرف المهن -في وقته- الَّتي لا مانع للفيلسوف أنْ يزاولها هي المزارعة، فيقول مبينا ذلك: «فإنَّ السَّائل إنَّما قصد بسؤاله عن حِرفة من يجتمع فيه الخِلال

(٣٨) انظر: كتاب السيرة الفلسفية، ص٩٩.

(٣٩) انظر: المقالة، ٦٤/ب. على أننا ننبه أنه في الوقت نفسه لم يؤكد على بقية المضامين الطبقية التي أكد عليه أفلاطون؛ كتقسيمه للطبقات وتأكيده على لزوم كل إنسان طبقته التي ولد فيها، كما لم يناقش العدل كما ناقشه أفلاطون وما إلى ذلك. [انظر تفاصيل ذلك: أحمد عرفات القاضي، صورة الحاكم الفيلسوف بين أفلاطون وبعض فلاسفة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م، ص٣٣].

(٤٠) انظر: المقالة، ٦٥/أ.

(٤١) انظر: القاضي، صورة الحاكم الفيلسوف، ص٤٤؛ وقارن: المقال، ٦٥/أ.

(٤٢) انظر: المقالة، ٦٤/أ.

(٤٣) انظر: المقالة، ٦٥/أ.

(٤٤) هذا الرأي هو عين ما قرره أفلاطون من قبل؛ فيرى أن الأمر الطبيعي هو أن يطرق كل من كان في حاجة إلى الإرشاد باب مَنْ يستطيع إرشاده، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم في حاجة إليه لكي يدعونه يرشدهم؛ [جمهورية أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤م، ص٤٠٠]؛ وقارن: المقالة، ٦٥/أ.

(٤٥) لم يكن غريبًا أن نجد أبا بكر الرازي يدافع عنه نفسه لما كثرت فيه القالة بمخالطة الحكام والساسة في وقته، يقول: «لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولي أعماله، بل صحبته صحبة متطبب ومنادم يتصرف بين أمرين: أما في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه، وأما في وقت صحة بدنه فإيناسه والمشورة عليه -يعلم الله مني ذلك- بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته». [كتاب السيرة الفلسفية، ص١١٠]؛ وقارن: المقال، ٦٥/أ.

(٤٦) انظر: المقالة، ٦٥/أ.

الَّتي سأله عنها، فأجابه بأن يجب أنْ تكون مِن المُزارعة، وإذا كانت هَـذِهِ هي الِحرفة الطَّاهرة الحسنة كانت أولى بالفيلسوف لا يحترف مِنْ غيرها، فإنَّه لمَّا كان غير المُحتاج أفضل مِن المُحتاج كان مَنْ قلّت حاجته أفضل مِمَّن كثرت حاجاته»[٤٧].

والمزارعة يجتمع لصاحبها من الخصال ما يؤهل الفيلسوف أنْ يزاولها، يقول: « ولمّا كانت المزارعة يجتمع لها أنَّ صاحبها قليل الحاجات، ويعطي فلا يأخذ، ويرفد ولا يسترفد، ويعود نفع ما يعمله على عامة النَّاس من حاجتهم: كانت أفضل الاحترافات اللائقة بالمتزهدين والأفاضل من النَّاس إتيانها، وأحد ما يسدّ الخلل منها»[٤٨].

[ب] الدعوى إلى الصبر في طلب العلم:

من آداب المتعلِّم في الإسلام أنْ يُوطِّن نفسه على مشاق العِلم وعناء التَّحصيل والمراجعة والتَّدقيق لا سيما إنْ كانت العلوم الفلسفيَّة الَّتي تحتاج لهضمها من الصَّبر والاحتمال الكثير.

ولمَّا كان ابن الخمّار على يقين بذلك، أكد على أنَّ أحد شروط الفيلسوف أنْ يكون صبورًا، بل ومعودًا نفسه على ذلك الصَّبر، وعليه أنْ ينظر دوما في جميع عمره في الأشياء الموجودة لدرك الحق فيها؛ ليصل إلى المرتبة العالية الباسلة في الفلسفة[٤٩].

ويهُمُّنا في هذا المقام تأكيد ابن الخمّار على الصبر ليس بدعا منه؛ فقد سبق وأنْ بينه أبو بكر الرازي، ووصف لنا حاله في حبه للعلم وصبره عليه، يقول: «فأمَّا محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك مني أني لم أزل منذ حداثتي وإلى وقتي هذا مُكبًّا عليه حتى إني متى اتفق لي كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألْقَه لم ألتفت إلى شُغلٍ بتّة -ولو كان في ذلك علي عظيم ضرر- دون أن آتي على الكتاب، وأعرف ما عند الرجل»[٥٠].

لذلك يوصي ابن الخمّار بالصبر، ويراه من الصِّفات الضروريَّة الَّتي على الفيلسوف أنْ يتحلى بها، فالفيلسوف يجب أنْ يكون مطبوعًا على هذه الخِصال مثل الصبي معودًا لها نفسه عند تكامل بنيته بعيدًا عنْ أضدادها[٥١].

فعلى الفيلسوف إذًا التحلي -وهو يطلب الفلسفة- بالأناة والاحتمال والروية لا أضدادها كالجزع والسأم والتعجل الذي لا يورث الفلسفة الَّتي هي عِلم الحق بالأشياء على قدر الطَّاقة الإنسانيَّة.

(٤٧) انظر: المقالة، ٦٥/أ.
(٤٨) انظر: المقالة، ٦٥/أ.
(٤٩) انظر: المقالة، ٦٤/أ.
(٥٠) انظر: الرازي، كتاب السيرة الفلسفية، ص١١٠.
(٥١) انظر: المقالة، ٦٤/أ.

المبحث الثاني: تحقيق مقالة سيرة الفيلسوف

يشتمل هذا المبحث على تحقيق لمقالة ابن الخمّار في سيرة الفيلسوف، من حيث: نسبة المقال لابن الخمار، ومصادره، ووصف النُّسخة الخطيَّة، ونماذج من الأصل المخطوط، وذلك على النَّحو التَّالي:

[أ] نِسبةُ المقالة لابن الخمّار:

صرح ابن النديم[٥٢] وابن أبي أصيبعة[٥٣] بأنّ لابن الخمّار كتبا كثيرة، منها: مقالة في سيرة الفيلسوف. وهي ذاتها المقالة التي بين أيدينا. يُضاف إلى ذلك ما دُون على طرة المجموع، ما نصه: (رسالة لأبي الحسن بن سوار البغدادي في صفة الرجل الفيلسوف).

كما أثبت النَّاسخ في أول المقالة بالمداد الأحمر: (مقالة لأبي الحسن بن سوار البغدادي في صفة الرجل الفيلسوف)[٥٤].

زدْ على ذلك الترابط الواضح بينها وبين بقية مقالات ابن الخمار الَّتي وصلتنا، وبخاصة مقالته في بقاء النَّفس النَّاطقة مِن الإنسان على رأي أرِسْطُوطَاليس[٥٥].

[ب] مصادر ابن الخمّار:

مما لا شك فيه أن المفكر لا يبدأ من فراغ، أو من فرضيات ذهنية، ولذلك ففكر اللاحق لا يمكن أن يكون مبتور الصلة تماما عن فكر السابق عليه في تخصصه ومجاله، فلا مفر أن يكون متأثرا به بشكل أو بآخر أيا ما كانت درجة ذلك التأثر.

وتأسيسا على ذلك، فقد صرح ابن الخمّار في مقالته بعدد من أسماء فلاسفة اليونان ونقل عنهم، مما يبرز لنا مصادره الصريحة فيها: فذكر أَرِسْطُو(٣٢٢ق.م)، وأفلاطون(٣٤٧ق.م)، وسقراط(٣٩٩ق.م)[٥٦].

ليس ذلك فحسب، بل جعل أقوالهم بمثابة المعيار والشاهد على صحة أقواله في صفات الرجل الفيلسوف، ولذلك كرر عدة مرات في مقالته: «وشهد بصدق ما قلناه من ذلك الفلاسفة كسقراط... ويشهد لما قلناه من حسنها وطهارتها ما قاله سقراط...»[٥٧]. ممَّا يؤكد بكل وضوح إفادته من الروح اليونانيَّة[٥٨].

---

(٥٢) الفهرست، ٢٦٥/١.

(٥٣) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٢٩.

(٥٤) انظر: المقالة، ٦٣/ب.

(٥٥)جاءت هذه المقالة كمخطوط في مجموع رقم (٦٩٠٦/٢) ضمن محتويات مكتبة مجلس الشورى الإيراني، وترتيبها الثاني ضمن محتويات المجموع. عدد الأوراق ومقاسها: بدأت من (١٢/أ-١٩/أ). قطع:

(٥٦) انظر: المقالة، ٦٤/ب.

(٥٧) انظر: المقالة، ٦٤/ب - ٦٥/أ.

(٥٨) وهي الإفادة نفسها عند موفق الدين البغدادي، فقد نقل عنهم واعتمد على كلامهم ومزج بينه وبين الفكر الإسلامي في براعة يغبط عليها؛ انظر: كتاب النصيحتين، ذكره لأرسطو ١٣٠، ١٤٤، ١٧١ وذكره لأفلاطون ٧٣، ١٣٢، ١٧١، ١٧٤ وذكره لأبقراط ٩٦، ١٠٠، ١١٧، وغيرها؛ وقارن: المقالة، ٦٤/ب - ٦٥/أ.

وليس غريبا بطبيعة الحال أن يعتد ابن الخمار بتلك الفلسفة اليونانية في القرن الرابع الهجري؛ «فقد كان اليونان أساتذة الفكر الإنساني وروّاده»[٥٩].

وإن كنا في الوقت ذاته ننبه على أنّ فلاسفة الإسلام وإن أفادوا من الفلسفة اليونانية فليس كل ما كتبوه يرد إليها، كذلك لا نستطيع أن ننكر وجود عناصر جديدة في مذهب كل منهم يصعب علينا ردها إلى أصول يونانية[٦٠].

ولهذا كما كان لفيلسوفنا ابن الخمّار مصادره اليونانية كانت له مصادره الإسلامية: فغير خافٍ مدى تأثير كل من الكندي (ت:٢٥٢هـ)، والرازي (ت:٣١٣هـ)، والفارابي (ت:٣٣٩هـ) فيمن جاء بعدهم[٦١].

إذ أقرت المصادر المترجمة له أنَّه انتقل إلى الإسلام بعدما كان نصرانيًا، ممَّا يدعو إلى القول أنَّه اقترض من الثقافة الإسلاميَّة بالقدر الَّذي يسمح بأنْ تكون أحد روافد العلميَّة الَّتي استقى مِنها أفكاره، حتى وإنْ كان إسلامه في أواخر حياته.

لذلك نجده يختم رسالته هذه بما جرى عليه الرسم عند علمائنا، قائلا: «ونختم كلامنا بحمد الله والثناء عليه، فله الحمد دائمًا، والشُّكر سرمدًا على مواهبه الجسيمة عندنا، وصلواته على سيدنا محمد النبيّ وآله سلامه»[٦٢].

[ج] وصف النُّسخة الخطيَّة:

جاءت هذه المقالة كمخطوط في مجموع رقم (١٤٦٣) ضمن محتويات مكتبة راغب باشا - تركيا، وترتيبها السابع ضمن محتويات المجموع، وبدأت من(٦٣/ب-٦٥/أ).

وفي المجموع نفسه مقالة أخرى لابن الخمّار، وهي: مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين[٦٣]. وقد حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب».

عدد الأوراق ومقاسها: (٦٣/ب- ٦٥/أ)، الورقة ٢١٥ × ١٦٥ - ١٧٥ × ١١٥. وقد بدأت المقالة من منتصف اللوحة(٦٣/ب). أما عدد الأسطر: متوسط (٢٦) سطر، عدد الكلمات في كل سطر: متوسط (١٦) كلمة.

(٥٩) انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٢٩/١.

(٦٠) فحتى موفق الدين البغدادي وإن كان صرح بفلاسفة اليونان في غير موضع من مؤلفاته لا يمكن نكران أصالته والعناصر الجديدة الظاهرة في فلسفته؛ فقد أكد على الشريعة والحكمة وأن الحكمة توجب لصاحبها أفضل اعتقاد وتدله على أصلح الأعمال، فالحكيم عنده هو الذي تعرف حكمته من أفعاله وسيرته. يضاف إلى ذلك حرصه على التصوف والزهادة في الدنيا، إلى غير ذلك؛ انظر: كتاب النصيحتين، ص١٦٩.

(٦١) المتأمل على سبيل الذكر لا الحصر لما أورده الفارابي من صفات وشروط يجب توفرها في الرئيس الفيلسوف ويقارنها بما أورده ابن الخمّار لخليق أن يثبت من خلاله التأثير والتأثر: كمحبة الصدق، والذكاء، والحفظ، وحسن العبارة... وما إلى ذلك؛ انظر:[حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار البصائر -القاهرة، ص٧٣]؛ وقارن: المقالة،٦٤/ب - ٦٥/أ.

(٦٢) انظر: المقالة، ٦٥/أ.

(٦٣) وجاء ترتيبها الثالث ضمن المجموع، وبدأت من اللوحة٤٧/أ - ٤٨/ب.

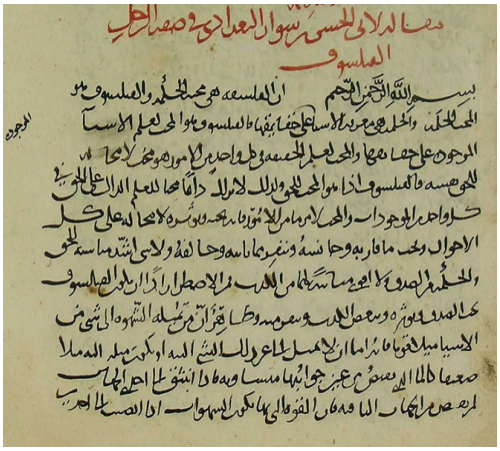
وأولها: «بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ. إنّ الفلسفة هي مَحَبَّة الْحِكْمَة، والفيلسوف هُو المُحِبُّ للحِكْمة والحِكْمَة هي معرفة الأشياء على حقائقها».

وآخرها: «ونختم كلامنا بحمد الله والثناء عليه، فله الحمد دائمًا، والشُّكر سرمدًا على مواهبه الجسيمة عندنا، وصلواته على سيدنا محمد النبيّ وآله سلامه».

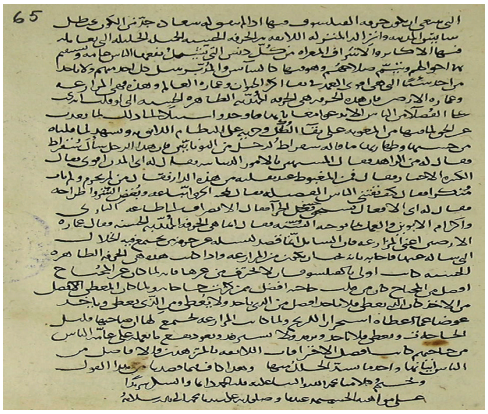
وجاءت المقالة بخط نسخي رديء، ومميز عنوانها بالمداد الأحمر. والمصورة الَّتي اعتمدنا عليها - ميكروفيلم: Mikrofilm Arsivi, No٥٠٤

[هـ] نماذج من الأصل المخطوط:

منتصف اللوحة (٦٣/ب)



اللوحة (٦٥/أ)



[النَّص المُحقق]

[٦٣/ب] مَقالة لأبي الحسن بن سوار البغداديّ في صِفة الرَّجل الفيلسوف(٦٤)

إنّ الفلسفة هي مَحَبَّة الْحِكْمَة، والفيلسوف هُو المُحِبُّ للحِكْمة[٦٥]. والحِكْمَة هي معرفة الأشياء على حقائقها؛ فالفيلسوف هو المُحب لِعِلم الأشياء الموجودة على حقائقها، والمُحب لِعِلم الحقيقة في كلّ واحد من الأمور هو مُحب لا محالة للحقّ نفسه، فالفيلسوف إذا هو المُحب للحق، ولذلك لا يزال دائمًا مُحبًا للعِلم الدالّ على الحق في كل واحدٍ مِن الموجودات، والمُحب لأمرٍ مَا مِن الأمور فإنَّه يحبه ويُؤْثره لا محالة على كلّ الأحوالِ، ويحبّ ما قاربه وجانسه، وينفُرُ ممّا باينه وخالفهُ.

ولا شيء أشدّ مُناسبة للحقِ والحِكْمة مِن الصِّدق، ولا أقوى مباينة لهما مِن الكَذب؛ فمن الاضطرار إذًا أنْ يكون الفيلسوف يُحب الصِّدق، ويُؤْثره، ويبغض الكَذب وينفر مِنه. وظاهرٌ أنّ مَنْ تميله الشَّهوةُ إلى شيء مِن الأشياء ميلًا قويًا

(٦٤) في المجموع: (٦٤/أ-٦٥/ب).

(٦٥) قارن: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص١٥٣.

فإنَّه إمَّا أنْ لا يميل إلى غير ذلك الشيء ألبتة أوْ يكون ميله إليه ميلًا ضعيفًا، كالماء الَّتي تفيض مِنْ عين جوانبها مُتساوية، فإذا انبثق على[٦٦] إحدى الجِهات لم يفض مِن الجِهات الباقية.

فإنّ القوة الَّتي بها تكون الشَّهوات إذا انصبَّت إلى إحدى **[٦٤/أ]** اللَّذات لم تلو على غيرها؛ لأنَّها قد انصرفت بِكُليَّتها إلى تلك اللَّذة، فمتى كانت شهوته قد جَرت وفاضت إلى التعلّم التماسا لدركِ الحق انصبّت إلى ما فيه لذة النَّفس النَّاطقة[٦٧]، وهو إدراك المعرفة الحقيقيَّة والعلم البصير بالموجود.

ومَنْ كانت هَذِهِ حاله فإنَّه إمَّا أنْ لا يشتاق إلى الأشياء الأخرى[٦٨] وإمَّا أنْ يكون شوقه إليها شوقًا ضعيفًا؛ فالمُحب إذًا لا يُدرك الحق في كُلّ واحد من الموجودات محبّة صادقة خالصة هو الفيلسوف الحق ينقص فيه محبة اللّذات البدنيَّة نقصانًا بينا أو لا تكاد توجد له مِن استعمال ما يستعمله من الأحوال الجسدانيَّة يكون بمقدار ما تدعو الحاجة إليه عند تحرك الألم المؤدى مِن الجُوع والعطش والعري، وضرورات البدن فيستعملها لا على أنَّها ذات مقصود نحوها مطلوبة لذواتها بل على أنها أمور تدعو الحاجة إليها تُعين على بلوغ محبوبه الأوَّل، وهو إدراك الحق في كُلّ واحد مِن الموجودات. ويتبع مِن هذا وصفه لا محالة أنْ يكون عفيفًا غير مُحب للمالِ؛ لأنَّ الأشياء الَّتي بسببها يطلب المال هي عِندهُ ساقطة.

(٦٦) في الأصل: على.

(٦٧) قارن ما أورد في مقالته: بقاء النَّفس النَّاطقة مِن الإنسان على رأي أرِسْطُوطَاليس.

(٦٨) في الأصل: الآخر.

وأنْ يكون سخيًّا، لأنَّ اللؤم[٦٩] به وإيثار المال على الإنسانيَّة والحريَّة. والفيلسوف لا يؤثر على الإنسانيَّة والحريَّة شيئًا، لأن مَنْ كان عادمًا للحريَّة متعبدًا للشَّهوات المرديَّة ليثما ضيق النَّفس محبّا للأمور الدُّنيا منه لا[٧٠] يمكن أنْ يكون فيلسوفًا، ولا أنْ ينال من الحِكْمة حظًا.

إذْ كانت هذه الخِصال مِنْ عابة[٧١] المضادة للنَّفس المحبة لِعلم الأمور الإلهيَّة والإنسانيَّة. ومَنْ كان محتقرًا للأمور الدُّنيا مِنه معرضا عنْ عُبوديَّة الشَّهوات البدنيَّة الدنيَّة، ذا عقل أصيل ورأي نبيل حفوظًا ذكورًا ذكيًّا عليقا[٧٢] نجدًا صبورًا سلس القِياد سهل التعلّم يليق به النبل والجلالة مجانسا للحقِ مُحبًّا للصَّوابِ ناظرًا في جميعِ عُمرهِ في الأشياءِ الموجودةِ محبًّا لإدراكِ الحقِ فيها كَان حريًّا بنيل المرتبة العالية في الفلسفةِ.

فأمَّا مَنْ لم يكنْ على هَذِهِ الحالة أوْ كان فيه أضداد هَذِهِ الخِصال كان بعيدًا عنْ نيل الحِكْمة الحقيقيَّة بحسب ما فيه مِنْ الأحوال المُضادة لتلكَ الأحوال اللائقة بالفيلسوف. والحق، ولأنّ قصدنا في هذا القول الإيجاز قبضنا الكلام وعدلنا عن بيان ما ذكرناه مِنْ هذه الأحوال.

فإنّ الفيلسوف يجب أنْ يكون مطبوعًا على هذه الخِصال، مثل: الصبي مُعوِّدًا لها نفسه عند تكامل

(٦٩) في الأصل: اللوم.

(٧٠) في الأصل: لم.

(٧١) كذا في الأصل.

(٧٢) المِعْلَاق من الرجال: الشديد الخصومة الذي يتعلَّق بالحُجَج. وعَلَقَ جَارَهُ: فَاقَهُ فِي افْتِلَاكِ الأَشْيَاءِ النَّفِيسَةِ. وعلِق بذهنه: احتفظ به في ذاكرته. وعَلِقَ أَمْرَهُ : عَلِمَهُ، شَيْءٌ عَلَقٌ : نَفِيسٌ.

بنيته بعيدًا عن أضدادها، ولأنّ سِيرة الفيلسوف يُحتاج معها إلى كلام طويل وكان قصدنا الاختصار اقتصرنا على ما نحن ذاكروه منها.

وتكون سيرة الفيلسوف هي أنْ يفعل في كل باب صغيرها وكبيرها جليلها وحقيرها ما يجب بقدر ما يجب على النَّحو الَّذي يجب **[٦٤/ب]** في الوقت الَّذي يجب كما يجب، وألَّا يحتقر الأمر الصغير لصغره؛ فلا يفعل ما يجب، وكما أنَّ الكاتب لا يحقر الحروف إذا كتبت في أمر خسيس أوْ على شيء خسيس ولا يجلها إذا كتبت في أمر جليل أو على شيء جليل، بلْ يتأمل الحروف تأملًا واحدًا حتّى يعرفها.

كذلك لا يجب أنْ يحقر الفيلسوف استعمال الواجب في أيّ شيء كان إذا كان قصده إنَّما هو الواجب، وألَّا يستهينَ بالخير حيث وجده وإنْ كان صغيرًا، فإنَّه متى عَدِلَ عنْ هذا القانون وترك السُّلوك في هَذِهِ السُّبل أوْ ضجع فيه كان عادلًا عنْ سِيرة الحُكماء.

ولمّا كانت الحِكْمة الَّتي هي الفلسفة فضيلة تامة، وكانت هذه الحِكْمة تقوى إمَّا بالانقطاع عنْ الأمور <=المدنيَّة=>[٧٣] أوْ بملاقاة ذوي العُقُول الفائقة مِن المُتمدنين وجب أنْ يكون الفيلسوف مُستعملًا لأحد هذين الوجهين، فإنّ الانقطاع عنْ الأمور المدنيَّة نُفوذ النَّفس إلى الرُّجوع إلى ذاتها ولحظ ما لها أنْ تلحظه من الأمور الحقيقيَّة الخاصة بها للسُّكون بها مِنْ محاذير النوازع القاطعة لها عمّا لخصها الداعيَّة إلى الأحوال الهيولانيَّة الغريبة فيها وحقائقها عن الكدر والمخالط لها بِهُدوّها عنْ الحركات المضطربة المُشتتة لشملها المُفرقة لجملها، المكدرة لصفاء جوهرها.

فإنّ صُورة الأشياء الموجودة عنْ هَذِهِ الحال تثبت فيها على حقائقها في أسرعِ وقتٍ وأقرب مُدَّة؛ كثباتِ صُور الأشياء المرئيَّة في المرايا الصقيلة الحدّة الشَّكل الصَّافية الموضوعة في الهواء الهادئ الصَّافي المُضيء.

ويشهد بِصدق مَا قُلْناه مِنْ ذَلك الفلاسفة الَّذين تركوا الأمور المدنيَّة ومُلاقاة النَّاس بالواحدة وانفردوا كسُقراط وديوجانس وغيرهما مِن الفلاسفة الَّذين توحدوا، فحاشت أنفسهم بالحِكْمة العالية الباهرة وصاروا سببًا لإزالة الخراب بما استخرجوه ودونوه مِن الحِكم اليافعة للنَّاس في العاجلة والآجلة.

وكذلك أيضًا مُلاقاة ذوي العُقُول الصَّافية مِن المُتمدنين تقوي فضيلة النَّفس كما تقوى نُور الشَّمس مُلاقاة المرايا الصَّقيلة المُحرقة، ويشهد بِصدق مَا قُلْناه مِنْ ذلك مَنْ تمدَّن مِن الفلاسفة ولابس النَّاس وخالطهم مِثل: أفلاطون، وأرسطوطاليس، وغيرهما.

فقد بان إذًا أنّ الفيلسوف المتمدّن لا يلقى مِنْ أهل المدينة إلا خواصهم ورؤساءهم والسَّاسة مِنهم وذوي العُقُول الصَّافية فيهم، وحركته ومعيشته يجب أنْ تكون لا محالة مِن الأمور الَّتي هم معاملوه فيها لا غير، وأنْ تكون من أجلّ الحِرف؛ فإنَّ الحِرفة الحسنة المحمودة تُكْسب الإنسان الفضيلة، والحِرفة القبيحة المذمومة تُكْسبه الرَّذيلة.

فأليقُ الأشياء **[٦٥/أ]** الَّتي ينبغي أنْ تكون

(٧٣) والخط يسمح بأن تقرأ: الدنيَّة. والأصوب ما أثبتناه.

حِرفة الفيلسوف فيها إذا لم يتفق له سعادة جد في الكون تحت ظل سائس المدينة وإنزاله المنزلة اللائقة به، والحرفة الحسنة الجميلة الجليلة الَّتي يعامله فيها الأكابر والأشراف المُعراة مِنْ كلِّ دنس الَّتي يشمل نفعها النَّاس عامة وتستقيم بها أحوالهم ويتم صلاحهم، وهو فيها كالسَّائس والمدبر مِثل كُل أحد مِنهم ولا يأخذ مِنْ أحد شيئًا.

الَّتي هي أقوى العمد في بقاء أكثر الحيوان وعِمارة العَالم، وهذه فهي المُزارعة وعِمارة الأرض، فإنَّ هذه الحِرفة هي الحِرفة المتمدنة الظَّاهرة الحسنة الَّتي لو قُلْت إنَّه يجب على الفُضلاء مِن النَّاس ألَّا يدعوا «++»[٧٤] وجدوا سبيلًا إلى ذلك لما يعزب عن الحق لما فيها من المعونة على بقاء الكُل وجريّه على النِّظام اللائق به.

ويشهد لما قُلْناه مِنْ حُسنها وطهارتها ما قاله سُقراط لرجل مِن اليونانيين، فإنَّ هذا الرَّجل سأل سُقراط فقال له: مَنْ الزَّاهد؟ فقال: المُستهين بالأمور الدُّنيا منه. فقال له: أي المُدن أقوى؟ فقال: الكثيرة الأخبار. فقال: فمن المغبوط عِند تقلبه مِنْ هَذِهِ الدَّار؟ فقال: مَنْ لم يُجرم ولم يأت مُنكرًا. فقال: كيف تقتني النَّاس الفضيلة؟ فقال: بمحبة الخير واتباعه وبُغض الشَّر واطراحه. فقال له: أي الأفعال تستحق حُسن الجزاء؟ فقال: الانصراف إلى طاعة الباري وإكرام الأبوين والعمل بما توجبه السُّنة. فقال: أيما هي الحرفة المُتمدنة الحسنة؟ فقال: عِمارة الأرضين -أعني المُزارعة.

فإنَّ السَّائل إنَّما قصد بسؤاله عن حِرفة من يجتمع فيه الخِلال الَّتي سأله عنها، فأجابه بأن يجب أنْ تكون مِن المُزارعة، وإذا كانت هَذِهِ هي الحِرفة الطَّاهرة الحسنة كانت أولى بالفيلسوف لا يحترف مِنْ غيرها، فإنَّه لمَّا كان غير المُحتاج أفضل مِن المُحتاج كان مَنْ قلّت حاجته أفضل مِمَّن كثرت حاجاته.

ولمَّا كان المُعطي الأفضل مِن الآخذ كان الَّذي يُعطي فلا يأخذ أفضل مِن الَّذي يأخذ ولا يُعطي، ومن الَّذي يُعطي ويأخذ عوضا عمَّا أعطاه استجراراً للربح، ولمّا كانت المُزارعة يجتمع لها أنَّ صاحبها قليل الحاجات، ويُعطي فلا يأخذ، ويرفد ولا يسترفد، ويعود نفع ما يعمله على عامة النَّاس مِنْ حاجيتهم؛ كانت أفضل الاحترافات اللائقة بالمتزهدين والأفاضل مِن النَّاس إتيانها، واحد ما يسدّ الخلل منها. وهذا كافٍ فيما قصدنا مِنْ هذا القول.

ونختم كلامنا بحمد الله والثناء عليه، فله الحمد دائمًا، والشُّكر سرمدًا على مواهبه الجسيمة عندنا، وصلواته على سيدنا محمد النبيّ <=وآله=>[٧٥] سلامه.

البيبليوغرافيا:

المخطوطات:

١. ابن الخمار، مقالة في صفة الرجل الفيلسوف، مخطوط محفوظ بمجموع رقم (١٤٦٣) ضمن محتويات مكتبة راغب باشا - تركيا.

٢. مقالة في بقاء النَّفس النَّاطقة مِن الإنسان على رأي أرِسْطُوطَاليس، مخطوط محفوظ بمجموع رقم (٦٩٠٦/٢) ضمن محتويات مكتبة مجلس الشورى الإيراني.

(٧٤) طمس في الأصل.

(٧٥) تقرأ في الأصل: إلى وآله.

المصادر:

١. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت.

٢. ابن النديم، الفهرست، تحقيق: د. محمد عوني عبد الرءوف، د. إيمان السعيد جلال، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦م.

٣. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

٤. البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، عني بنشره وتحقيقه: د. محمد كرد علي، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٤٦م.

٥. الرازي، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، جمعها وصححها بول كراوس، مطبعة بول باربيه - مصر، ١٩٣٩م.

٦. موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، كتاب النصيحتين للأطباء والحكماء، تحقيق ودراسة: د. محمد كامل جاد، معهد المخطوطات العربية، ط١/٢٠١٧م.

المراجع:

١. إبراهيم محمد تركي، ابن الخمار فيلسوف من القرن الرابع الهجري، الإسكندرية: دار الوفاء، ط١/٢٠٠٥م.

٢. أحمد عرفات القاضي، صورة الحاكم الفيلسوف بين أفلاطون وبعض فلاسفة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.

٣. بثينة جلخي، دراسة تحليلية لعلم الآثار العلوية عند ابن الخمار البغدادي، مجلة بحوث جامعة حلب - سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، العدد(٦)، ٢٠١١م.

٤. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٣م.

٥. حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار البصائر - القاهرة(بدون سنة نشر).

٦. سحبان خليفات، ابن هندو سيرته وآراؤه الفلسفية، مؤلفاته، الأردن، منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٩٥م.

٧. عادل سالم عطية، معالم حضور الكندي في فلسفة أبي الحسن العامري: دراسة مقارنة، مجلة كلية الآداب، جامعة بني سويف، العدد (٤٠)، يوليه- سبتمبر ٢٠١٦م.

٨. علي إمام عبيد، موقف ابن الخمار من قضية الاستدلال على حدوث الأجسام(دراسة ونقد)، مجلة كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، العدد(٥٧)، ٢٠١٠م.

٩. عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.

١٠. فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م.

١١. فيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، الناشر: مكتبة الحرية الحديثة- القاهرة ١٩٨٢م.

١٢. نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة وتعليق: د. محمد مهران، أورينتال، ط٢.

١٣. يونس كرامتي، جايگاه ابوحاتم اسفزارى و ابن خمار در سنت آثار علوى دوره اسلامى، مجلة: تاريخ علم، سال ١٣٨٧ - شماره ٦.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

تفكيك الخطاب المهيمن عن المرأة المسلمة
قراءة في أعمال ليلى أبو لغد

Deconstructing the dominant discourse about Muslim women
A Reading of Laila Abu Lughod's work

عمر عبد الرازق شاهين[1] | Omar Abdelrazek Shahin

(١) كاتب وباحث ومترجم حر، يدرس الماجستير في العلوم السياسية، جامعة القاهرة. البريد الإلكتروني: omarshahin95@gmail.com

ملخص البحث:

تسعى هذه الورقة لاستكشاف استثمار الأنثروبولوجية ليلى أبو لغد لأدوات الأنثروبولوجيا والأدوات النقدية في تفكيكها للخطاب المهيمن المتعلق بالمرأة في الشرق الأوسط وفهم تحيزاته وعلاقته بالخطاب الاستشراقي والحداثة وخطابات التحديث والتحرير والإنقاذ. انطلاقًا من فهم المواقع التنظيرية لأنثروبولوجيا العالم العربي تمكن من نقد الخطاب الاستعلائي الغربي واستعمال التحقيق المنهجي للكشف عن استبدال الفحص الواقعي بالديباجات الأيديولوجية. ومن ثم السؤال عن واقع المرأة المسلمة وما تحتاجه حقًا بعيدًا عن فرض الوصاية باسم التحديث أو الإنقاذ.

الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا- الشرق الأوسط- الإسلام- الحداثة- النسوية.

Abstract:

This paper aims to discover how the anthropologist Lila Abulughod invested anthropological and critical tools to deconstruct the hegemonic discourse about women in the middle east, understand it's prejudices, and it's intertwined with orientalism, modernism, modernization, liberalisation and saving discourses. Starting from the realization of central zones of theorization within Arab world anthropology and the application of methodological investigation to reveal the replacement of the realistic examination by ideological demagogy. Therefore, the question about the real world of Muslim women would be possible apart from imposing guardianship in the name of modernization or saving.

keywords: Anthropology, Middle East, Islam, Modernity, Feminism.

مقدمة:

ما العمل إن انطوت مشاريع التحرر في لواء مشاريع تسلطية؟

لا شك أن تطور النقد الاجتماعي من بعد المدرسة النقدية (مدرسة فرانكفورت) والنقد البنيوي وما بعد البنيوي وتطور حقول الدراسات البينية والمناطقية والدراسات الاستعمارية أصاب في مقتل أفكار السلوكية والوضعية حول موضوعية الأفكار وموضوعية وسائل دراستها. ولا شك أن الباحث في المجال الاجتماعي بات أقرب إلى التأكيد على أنا لا نعثر على الأفكار عالقة في الهواء منبتة عن أي صلة، كما لا يتعلق فهمنا للأفكار بتطوراتها وتحولاتها فحسب؛ بل بتطور وتحول طرق دراستها والتفكير فيها، يعني أن الدراسة ذاتها جزء من الواقع المدروس.

لا تخرج النسوية عن هذا التحديد، بل يمكننا أن ندعي أنها تمثل حالة مثلى لدراسة الفكرة في تحولاتها الزمانية والموقعية، وصعوبة التعامل مع الأفكار الإنسانية بالمنطق الوضعي للعلوم الطبيعية، فقد كانت النسوية مجال تولّد العديد من المناهج والمقتربات التي تتحدى السرديات المهيمنة على الحقول المعرفية. فمنذ ظهرت فكرة «التقاطعية» intersectionality إلى النور إثر الشعور باختلاف التجارب النسائية بين النسويات السود والنسويات الغربية، اتخذت موقعًا تفسيريًا وإعمالا منهجيًا في قضايا المرأة والجندر وفضاء الاجتماع بشكل عام، وتشير الفكرة في الأساس إلى رفضٍ للنظرة الأحادية التي تستبعد تقاطعات حقول أخرى، فتُدرج مسألة الهوية والنظام الاقتصادي والسياسي في التفسير والتحليل النسوي بدل اعتمادها على صيغة واحدة وحيدة في حكاية المسألة النسوية[٢].

وإذا كانت التقاطعية قد استُثمرت في توسيع نطاق السلطة التي تواجهها المرأة إلا أن بإمكاننا التقاط الفكرة المنهجية للتقاطعية لنستغلها بصورة مختلفة في فهم النسوية ذاتها؛ فمنذ خروج النسوية من رحمها الأوروبي التنويري، بدأت تتقاطع مع مشروعات أخرى وتصبح جزءًا منها. وهو التقاطع الذي دائمًا ما تركز عليه نظرية ما بعد الكولونيالية في نقدها للمركزية الغربية، فهي تدعو باستمرار إلى

(2) Sara Salem, Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality, the postcolonalist, ISSN: 2330-510X, November 2013, Vol. 1, Number 1, here

تفكيك الأثر الغربي في دول العالم المستعمر، وإعادة فهم الذات بعيدًا عن السردية الغربية التي تُفرض على «التابع»[٣]. كما كان لاستثمار إدوارد سعيد لمقاربات النقد ما بعد البنيوي وما بعد الكولونيالي في عمله «الاستشراق» تأثير على الحقلين نفسيهما، وتأثير على طبيعة تناول موضوعات الشرق والغرب، تمثلات الصورة عند الذات والآخر، لكن ما يعنينا هنا في المقام الأول أنه استدعى تطبيقات لتقنياته النقدية على موضوعات مختلفة، ولم تخرج النسوية عن هذا التطور، بل كانت مجال عديد من الدراسات التي تأثرت بمنهج سعيد وحاولت تطويره[٤].

ويترتب على ما سبق، أن النسوية وإن كانت مشروعا تحرريا، فإنه يجب لا يُتناول بمعزل عن سياق نشأته التي ارتبطت به، وهو سياق التنوير الأوروبي[٥]. لكنني أستدرك فأقول إن المشروع التحرري هذا يقتصر على موقع الناظر إلى التاريخ الأوروبي، بمعنى أن تحولًا في موقع الرائي يسفر عن رؤية النسوية -في إطار تقاطعها مع مشروعات الاستعمار والدول الحديثة- ضمن مشروع أوسع هو مشروع الاستعمار الذي وظّف مضامين تحرير المرأة وتحررها في دعايته الثقافية.

فـ«مسألة المرأة» كانت جزءا بل «مركزا» لمشاريع دول ما بعد الاستقلال التقدمية إثباتا لحداثتها وسيرها على نمط الحداثة الغربي[٦]. وسواء كان التقاطع مع الاستعمار أو مشاريع الدولة القومية الحديثة في دول العالم الثالث، فإن هذا يُنبئ بأن:

أ. مشاريع التسلط قد انطوت على مكاسب تحررية بالنسبة للمرأة.

ب. أن ثمة مأزقًا بالنسبة لنسويات العالم الثالث هو بين رفض السردية المتمركزة غربيًا والالتزام تجاه قضايا الهوية والتحرر من الغرب المستعمر والدول الوريثة له، وبين الالتزام تجاه قضايا الجنس، والمكاسب التحررية إزاء السلطة التقليدية.

يزيد هذا المأزق التقسيم الثنائي والإقراني: فإما أن تكون مع المرأة والحداثة، أو أنك ضد الحداثة أي ضد المرأة. ولهذا المأزق الذي تتعرض له نسويات العالم تأثيره على قدرتهن على اتخاذ موقف نقدي، ويعني هذا الموقف النقدي نقدا نسويا للنسوية ذاتها في سياقها الاستعماري وما بعده، فهل يعد هذا النقد نسويًا؟

يعني هذا أن دراسة النسوية في العالم الثالث، أو الدفاع عن النساء في هذا العالم، أو كون المرأة نسوية في هذا العالم، أيا كان المنطلق، لا بد أن يتعرض لهذه المشكلات أو الاختبارات النظرية، بيد أن السبيل الذي اشتقته

(٣) انظر على سبيل المثال: دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، تأليف: بيل أشكروفت وآخرين، ترجمة: أحمد الروبي وآخرين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.

(4) Lila Abu-lughod, Orientalism and middle east feminist studies, Feminist studies 27, no.1 (spring 2001).

(5) Sara Salem, Ibid.

(٦) ليلى أبو لغد، ظروف ما بعد الكولونيالية والتطلعات النسوية، في: الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، تحرير ليلى أبو لغد، ترجمة: نخبة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ١٩٩٩، صـ ٦

بعض النسويات ولنصنف ليلى أبو لغد واحدة ممن ساهمن في هذا السبيل -إن لم نعتبرها نسوية بصورة ما- هو الاشتباك النقدي مع التكون التاريخي والثقافي لمفهومات تشكل واقع النسوية في الشرق الأوسط، مستمدة من البداية التي وضعها اتجاه ما بعد الكولونيالية لمهمته في إعادة رواية التاريخ، في مهمة تتجنب السقوط في مديح الماضي التقليدي، أو الاغتراب في السردية الغالبة، عبر تفكيك عناصر هذه المفهومات المرتبطة بسياسات الحداثة من قبيل التحرر والتحكم، أو سرديات العلو الثقافي من قبيل التحديث و»الإنقاذ» الذي تفرد له على وجه الخصوص بحثًا مطولًا.

يعني هذا أن التساؤل المستدعي للبحث يرتبط بسياق النسوية في الشرق الأوسط، في تقاطعاتها مع الغرب، في صورته الاستعمارية والمهيمنة، والسلطة الحديثة في صورتها المحلية والمتحكمة، وما يرتبط بهذا الشرق من تقاطع مع الهوية، والدين والتاريخ، فهو سؤال عن العلاقة بين النسوية وتفكيك الخطاب المهيمن: خطاب التحديث والإنقاذ[٧]، أو نقد الخطاب السائد للنسوية في الشرق الأوسط. وكيف كشفت أعمال ليلى أبو لغد عن نقد لخطاب تحديث وإنقاذ المرأة العربية؟ وإيجاد المفارقة بين النسوية والغربية.

ومن ثم فلهذه المحاولة منطقها في إفساح مقاربة تعددية ونقدية تتخلى عن النظرة الواحدية إلى مقاربة أكثر تعقيدًا تأخذ باعتبارها التداخل والتجاذب بين مختلف الأفكار والتآويل.

وهذه المحاولة تستبطن عدة افتراضات منها:

أن النسوية بما هي موضوع، يختلف تأويله من حيث موقع الرؤية، وهذا يعني أنها ليست ذات طبيعة جامدة أو لها معنى واحد، بل تقبل تعدد النظرة إليها، بل تقبل أن تكون أداة في مشروعات سلطوية أخرى.

ولذلك فإننا نفترض أيضًا وجود علاقات هيمنة في بنية المجتمعات القائمة، وهذه الهيمنة التي تمارسها القوى الاجتماعية والسياسية لن تتراجع في استغلال ما يمكن من مشاريع اجتماعية خدمةً لأهدافها.

وأخيرا نرى النقد مبتدأً ومنتهى: إذ نفترض أولوية العمل النقدي وشموله، فالعمل النقدي يشمل الظاهرة وطريقة دراستها وأسلوب معالجتها، وأهمية التناول النقدي للعمل النقدي.

وإذ يركز البحث على أعمال ليلى أبو لغد، حيث يقع الموضوع في دائرة اهتماماتها وإسهاماتها، ولطبيعة تناولها النقدي والتعددي لمسألة المرأة في الشرق الأوسط وتعدد كتاباتها فيه، فهي تسمح بأن تكون مرتكز العمل، وإذ يتناول البحث نصوصًا بالدرجة الأولى سواء نصوص المؤلفة أو النصوص المتعلقة بالنسوية، فإننا أعملنا منهج التحليل

(7) Lila Abu-lughod, Do Muslim women need saving, Harvard University press, Cambridge, 2013.

النقدي للخطاب في قراءتنا هذه التي قسمناها إلى قسمين أساسيين:

الأول: يهتم بالقاعدة المنهجية لليلى أبو لغد، وسأبحث فيه تكوينها المنهجي ومقدماتها التأسيسية عن طريق قراءة مقالها: «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي»، ومقالها «الكتابة ضد الثقافة».

الثاني: يهتم بالبناء الفكري النقدي لليلى أبو لغد، وسأبحث فيه كيف طبقت أفكارها على موضوعاتها النقدية وحاولت تفكيك خطابات الهيمنة عن طريق قراءة: مقالها: «هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟»، ثم قراءتها لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٥، ثم مقالها «زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية»، ثم أنتهي بكتابها الأخير الذي حمل نفس عنوان المقال الأول «هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟».

وأتبع ذلك بخاتمة أقارن فيها بين إسهام ليلى أبو لغد والخطاب النسوي في العالم العربي والإسلامي.

القاعدة المنهجية لليلى أبو لغد:

يصعب إيجاد نقطة محددة تمثل منطلق ليلى أبو لغد، هل هي نسوية اتخذت من الأنثروبولوجيا مسارا لها؟ أم هي عالمة أنثروبولوجيا قررت أن تكون النسوية محط اهتمامها؟ بيد أن البحث عن نقطة الانطلاق هذه ليس ذا جدوى كبيرة؛ إذ الحاصل في النهاية أن أعمالها التي تحمل استبصارات ملفتة، هي نتيجة تقاطعات بين دراسة الأنثروبولوجيا ودراسة النسوية ودراسة الشرق الأوسط ودراسة الإسلام. دراسة تكمن سماتها الخاصة في جدتها بمعنى تجاوزها لإعادة إنتاج نصوص سابقيها، وفي نقدها بمعنى تجاوزها لسرديات مهيمنة في حقول الدراسة. تكشف موضوعات دراسة أبو لغد، فضلا عن تخصصها في الأنثروبولوجيا والمرأة والجندر بجامعة كولومبيا واهتماماتها البحثية التي تتناول أنثروبولوجيا النسوية والاستعمار وتفكيكه والأخلاق والقيم، عن تركيز اهتمامها بالنساء في العالم العربي، وتستند في ذلك إلى دراستها الإثنولوجية التي مكثت بفضلها عدة سنوات في مجتمع أولاد علي البدوي في مصر لتستكشف عن قرب التشكيلات الاجتماعية والثقافية لهذا المجتمع مستخلصة منها مفاهيم مغايرة تتحدى تلك السائدة في الأوساط الأكاديمية والثقافية على حد سواء.

١. المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي:

في مقال مطول لها بعنوان «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي»[٨] تكشف لنا ليلى أبو لغد عن واقع دراسة الشرق الأوسط ومحدداتها وتطورها، والإشكاليات المنهجية في أنثروبولوجيا العالم العربي. فهي تقدم مراجعة عامة لهذا العلم في منطقة

(٨) ليلى أبو لغد «المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي» في: أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مركز دراسات فلسفة الدين -بغداد، دار الهادي -بيروت، ٢٠٠٥.

تعاظم الاهتمام بدراستها وكشف حقيقتها، بعيدا عن خطابات الدفاع والتفخيم المحلية وبعيدًا عن خطابات التعميم والمصادرة الخارجية، وباتت الأنثروبولوجيا هي الوسيلة الأولى لدراسة الناس وثقافاتهم ونظمهم وطرق معيشتهم ما يجعله «صرعة العصر»[٩].

تبدو أبو لغد شديدة التأثُر بإسهام ميشيل فوكو وإدوارد سعيد في نقدهما المنهجي للخطاب؛ إذ سار الأخير مسير فوكو في نقده ما بعد البنيوي للحداثة بتطبيقه لفكرة الخطاب باعتبار الاستشراق لونًا من ألوانه الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق بل وابتداعه[١٠].

وقد مثّل إسهامهما نقطة فارقة في الدراسات الثقافية، ودراسات الاستعمار وما بعده، حيث سعى كثير من الكتاب لحذو خطوات سعيد في دراسة صورة الشرق في الغرب، وتطبيق منهج فوكو في تحليل الخطاب وعلاقات القوة والسلطة والإخضاع على تاريخ الدول المحتلة، كما فعل تيموثي ميتشل في كتابه «استعمار مصر» وهو الكتاب الذي تستشهد به أبو لغد كثيرًا لما يمثله من نموذج لهذه المحاولات في إعادة رواية التاريخ، وهو الدور المحوري بالنسبة لمدرسة ما بعد الاستعمار ودراسات التابع التي اعتبرت إعادة رواية التاريخ رواية غير غربية هي بداية التحرر من الهيمنة المعرفية الغربية. وهي أيضا المهمة التي تولتها أبو لغد في تحريرها لمجموعة أبحاث عنونتها «بإعادة اختراع المرأة» remaking women لسرد تاريخ النسوية في الشرق الأوسط، وهي أبحاث تستفيد من مناهج النقد الحديثة في إعادة قراءة تاريخ نسويات الشرق الأوسط. وهو ما سنعاود النظر فيه في هذا البحث.

تكمن أهمية المقالة في أنها توضح الخط المنهجي لأبي لغد، وهي إذ تعالج عدة مواضيع فإنها في النهاية تموضع أعمالها في سياقها المعرفي.

وتبدأ بالعلاقة بين الأنثروبولوجيا والاستشراق والاستعمار، التي يعتبر البعض الأنثروبولوجيا وريثة الاستشراق في خدمة الاستعمار بينما لا يعد الأنثروبولوجيين أنفسهم مستشرقين بل يزدرونهم[١١]، لكنهم في رأي أبو لغد يقعون ضمن تعريف إدوارد سعيد للمستشرق، وهو تعريف ليس تبسيطيًا لكل من يدرس الشرق فحسب؛ بل يمتد لعلاقة الأنثروبولوجيا بالاستعمار باعتبارها علاقة دقيقة وخفية فهي «توزيع وعي جيوسياسي داخل النصوص الجمالية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية والفيلولوجية»[١٢]. ومنها تنتقل إلى إشكالية موقع الباحث،

(٩) جيرار ليكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠، ص٥.

(١٠) إدوارد سعيد، «الاستشراق: المفاهيم الغربية عن الشرق» ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٤٦.

(١١) ليلى أبو لغد، المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ص٨٩.

(١٢) إدوارد سعيد، نقلا عن: المرجع السابق، ص٩٠.

فالمؤلف منخرط في ظروفه كما تؤثر في كتابته، خصوصًا إن كان العنصر الغالب هنا هو «عنصر اللامساواة البنيوية في علاقة الباحث الغربي بمدروسيه من العالم الثالث، فأسئلة: من يكتب عن من؟، وشروط من تحدد الخطاب؟ ... ومن يترجم مفاهيم من؟ ولغة من تروي الآخر؟، تحتاج إلى أن تُستكشف»[١٣] فالشرق الأوسط بالنسبة لأبي لغد هو بناء نظري سياسي وعلمي ولا تنفصل معرفته عن القوة والموقع، وإنتاج معرفة خالصة به، وأنه تبعا لإدوارد سعيد فإن «تمثلات الشرق التي رسمها و/صورها المستشرقون لم تكن مجرد سوء فهم وإنما جانب ضروري للمحافظة على نوع من علاقة القوة وتأسيسها»[١٤].

ويظهر هنا ما يشغل أبا لغد بصورة مركزية وهي تمثلات الشرق في الغرب وحيثيات هذه التمثلات، وهو ما تجتهد في إظهاره، وتبيان الفروق الواقعة بين واقع الحياة اليومية والتنظير لهذه الحياة، وتكشف المغالطات بين لغة العلم ولغة الحياة، وما يمكن أن يقف إزاء معرفة حقيقية بالشرق فهي ليست مستحيلة؛ بل تعوقها العديد من الحواجز المعرفية التي نسعى في السطور القادمة لاكتشافها، كما تعالج أعمالها بصورة أكثر تركيزا قضايا مغالطات هذا التمثل.

بعد أن تعرض لإشكاليات نظرية حول تحليل الفعل الإنساني بين الثقافة والإيديولوجيا والخطاب وتداخل التفسيرات بينها بين الجدل الأكاديمي والاشتباه العملي وبين ما يجب التركيز عليه في العمل التحليلي وما يعطي المعنى ويتلافى سوء الفهم، جنبًا إلى جنب مع إشكالات العمل الميداني (الإثنوجرافي) التي تركز على علاقة الذات والآخر، بين إتاحة مجال لسماع صوت الآخر ومواجهة الذات بنفسها، وإشكالية تثبيت هذه الثنائية ومحدداتها؛ فلو كان بناء الذات على أساس دراسة المستعمر والمستعمر، فأين تكونات الذات والآخر الخاصة بالعرق والدين والطبقة؟ حيث ترى أبو لغد أن ثمة تبادلًا في هذه العلاقات نفسها. بعد تعريجها على هذه الإشكاليات تعرض أبو لغد ما يحد الدراسة النظرية للشرق الأوسط ابتداءً فيما تسميه «سياسة المكان»، ثم «الكنى النظرية» وهما الأهم من وجهة نظرنا في مقامنا هذا.

«أزعم أن الكتابة الأنثروبولوجية تشكل شرق أوسط خاص بها، يتألف من أعراق ومعايير واهتمامات خيالية وسياسية ومناطق امتياز»، فمرد أنثروبولوجيا الشرق محددة بمناطق اختيار في التنظير الأنثروبولوجي «محددة بميل علم الأنثروبولوجيا (حتى وقت متأخر) بالتركيز على «الآخر» الصغير والبسيط والأولي ... وتجنب الآخر المركب والمتعلم والعميق تاريخيًا»[١٥] ونتج عن هذا مناطق «إمتيازية» للدراسة هي المغرب واليمن الشمالي، فهما يشتركان في رأي أبي لغد في أن بهما مناطق غرائبية ومتعددة الألوان وعلى أطراف العالم العربي

(١٣) نفسه، ص٩١.

(١٤) نفسه، ص٩٢.

(١٥) نفسه، ص١٠٣.

ومثالية؛ لأنهما في منطقة الشرق الأوسط الفقيرة في أساطيرها ووثنيتها والغنية في ملابسها وتعقيدها التاريخي، لكن لهما فضيلة البعد عن مراكز الحرب والسياسة المتفجرة المركزية في الصراع على فلسطين. فإذا توجهت الدراسة العلمية إلى الأماكن النائية لما تمثله من ألفة بالنسبة للأنثروبولوجيين وترادف لشغف قديم للعلم بالبدائية، فإن مناطق الشرق الأوسط الأحوج للدرس تظل محل مصادرات المستشرقين والمستعمرين المعرفية عنها ويُعاد إنتاجها دون مراجعة.

فأول صدام هو مع الاختيار الذي يحدد أماكن بعينها يسهل درسها، لكن محاولة البحث في العالم العربي وهي منطقة مركبة وغنية تقابل ما هو أشد تأثيرًا وهو ما دعته أبو لغد «كنى نظرية» أو كما نقلت عن جون أباردوري «مفاهيم حارسة» تحدد التنظيم الأنثروبولوجي وتعرّف الأسئلة الأساسية. وهي ثلاثة محاور مركزية للتنظير: هي الانقسامية أو القبلية، والإسلام، والحريم، وعن طريق هذه الكنى تُفهم منطقة الشرق الأوسط ويتجه أغلب التنظير الأنثروبولوجي لها.

وترى أبو لغد أن هذه الكنى الثلاثة «لا تستوعب المركب الغني ولا الخصائص المتناقضة لحياة الناس في العالم العربي والقوى المشكلة لها»[١٦].

أول هذه الكنى هي الانقسامية أو الإنسان الانقسامي homo Segentarius" حيث تمثل القبيلة مسألة محورية في الفهم، أن ما يوحد أناس القبيلة هي الأرض والإرث والموارد، بينما يفرقها الغزو ولذا فإن الحرب هي حالة الخطر التي يمنعها الوسطاء وهم عادة ما يكونون من طبقة العلماء، والنتيجة دائما في نظام اجتماعي بدون رئيس، هي حالة من «الفوضى المرتبة» بحسب هذه الرؤية. ترى أبو لغد أن خطاب الانقسامية مرتبط بربط الرجال بالسياسة في المجتمعات الغربية، وهو خطاب ذكوري فالإنتاج العلمي حول «الشرف غزير» لكنه يرتبط دائما بالرجال في هذه الكتابات، أما النساء فإما أن يسقطن من الكتابة أو يشار إليهن على أنهن ما يحميه الرجال، غير أن تجربتها في مجتمع بدوي تثبت أن الشرف أخلاقي بالنسبة للرجال والنساء، وأن التواضع دائما ما يُفسر سلبيا على أنه عار، ولذا فإن علاقة جدلية بين الشرف والتواضع تشمل الرجال والنساء في نسق اجتماعي واحد[١٧].

أما الإسلام وهو الكنية الثانية في العالم العربي وقد ربطت أصوله بالقبلية وربطت أصول الحريم به، لكن دراسة هذه الكنية يبتعد عن مقام الحديث هنا، بل الأهم هنا كنية «نظرية الحريم»، وقد ازداد الاهتمام بالكتابة عن المرأة والجنس والجندر حتى فاق التنظير عن الانقسامية، ويرتبط بتزايد الاهتمام التاريخي والاجتماعي بالمرأة العربية والاهتمام بالمنطقة العربية والعالم الثالث

(١٦) نفسه، ص١٣٠.

(١٧) نفسه، ص١١٣.

عمومًا وهو ما بدأ منذ الخمسينات من القرن العشرين، وتستخدم أبو لغد كلمة «الحريم» لترمز إلى نشاطات المرأة والدلالة على معنى قديم استشراقي وخيالي لعالم المرأة الشرق أوسطية والذي يشكل الخطاب الأنثروبولوجي عن طريق تقديم غطاء سلبي.

لكن تطور الدراسات عن المرأة العربية يلفت الانتباه إلى بدايات مسائلة نموذج العلم الغربي، بداية من السبعينات وحتى الثمانينات والتي بدا الاهتمام فيها من جانب العربيات أنفسهن للكتابة عن أوضاعهن، واعتبرت مسائل ثلاث أهم ميادين للتفكير والإنتاج العلمي هي تعريف وفهم السلطة، وتحليل البطريركية، والنساء والإنتاج.

وتأخذ أبو لغد على عديد من الدراسات للمرأة العربية سعيها مواجهة النماذج النمطية عن المرأة العربية، ورفض المفاهيم المضللة عن المرأة العربية والمحجبات باعتبارهم خانعات وعاطلات، وأنها تسلك في هذا المسلك طرقًا ضعيفةً نظريًا، من أجل مواجهة وإقناع جمهور متخيل وتصحيح أفكارهم. بينما تحدد أبو لغد خمس مجالات برزت فيها أعمال جليلة وتطور نظري مهم، يجب البناء عليه:

الإسهام الأول تمثل في اعتبار قضية نشاطات المرأة بصورة أفضل من حيث دراسة غنية بعلاقات النساء ببعضهن البعض وبأطفالهن، وبالرجال، باعتبارهن جزءًا من شبكة المجتمع، ما يقرب صورة أوضح لما يسمى بعالم المرأة وغناه، وتأكيدًا على أهمية المجتمع المحلي وشبكاته سواء كانت قرابة أو نسبًا أو جِوارًا.

الإسهام الثاني: تمثيل المرأة في عوالمها الاجتماعية وهو ما يزيل أسطورة الإذعان السلبي لها، بحيث تبرز المرأة بأنها تخطط وتشتغل وتكسب وتؤثر وتقاوم، وأن العزل الجنسي يخلق فضاء أكبر من استقلالية الفعل في الحياة اليومية.

الإسهام الثالث: كان في تفكيك بنية الحريم نفسه، بكسر الانفصال بين دائرة حياة المرأة والرجل بحيث لا يمكن الحديث عن إحداها دون معرفة بالأخرى، وهو جهد ارتبط بتحليل البطريركية وتتبع أدوار المرأة في المجتمعات العربية

الإسهام الرابع: تمثل في العلاقة بين الأيديولوجيا والسلطة باعتبارهما مجالًا لخطاب الحشمة الجنسية والحجاب والعزل بين الجنسين والأيديولوجيا الأخلاقية، وتشكيل خطابات تظهر كما لو كانت متعارضة، وكيف تتغلل السلطة والأيديولوجيا وتعددها في تجارب الأفراد.

الإسهام الخامس: هو إسهام منهجي يتعلق بالأسئلة الإبستمولوجية والسياسية التي أثارتها تأملات المنظرين، وقدرة على إبراز أصوات الآخر وسماعه، وانخراط الأنثروبولوجيين أكثر في حوار يشملهم مع النساء اللاتي يدرسونهن والباحثات النسويات.

لقد أظهرت أبحاث النسويات أن عملهن ليس استمرار الجهد العلمي السالف؛ بل إنهن يناقضن جذريًا الافتراضات والنتائج الأساسية في الحقول العلمية، وأظهرن أيضًا أن التنظير النسوي عن العالم الاجتماعي سواء في الشرق الأوسط أو خارجه بتحليله للجنس يغير فهم العالم الاجتماعي نفسه[١٨].

يبدو أن أبا لغد تموضع أعمالها في سياق هذه الإسهامات أو تعمل على أن تكون واحدة منها، وهو سياق يجمع بين تحديات البحث الأنثروبولوجي، والاهتمام النسوي، ومنافسة الكنى النظرية والمفاهيم الحارسة لدراسة الشرق، فإن كان إدوارد سعيد قد كشف عن تمثلات الشرق في نصوص وكتابات المستشرقين، فإن أبا لغد تسعى لأن تكشف عن المصادرات والخطابات الغربية في الكتابات الأنثروبولوجية التي تدعي العلمية وكشف حقيقة المجتمعات العربية.

٢. الكتابة ضد الثقافة

ثمة خيط أخير يحمل هما منهجيا لليلى أبو لغد يمكننا التعرض له في مقالة لها بعنوان «الكتابة ضد الثقافة» حيث تعتبر كتابات النسويات والمهاجرين أو المتجنسين تحديًا لنموذج الثقافة الذي يضع حدودًا بين الذات والآخر التي تؤسس لنمط من العزلة والتراتبية التي يجب أن تُتحدى.

(١٨) نفسه، ص١٢٠-١٢٤.

فالحركات النسوية على الأقل ابتداء بسيمون دي بوفوار ارتضت أن تكون الآخر بالنسبة للرجل؛ فسعي الحركات النسوية لأن تكون المرأة ذاتًا وشخصية بدلًا من كونها شيئًا وملكًا للرجل واجهته مشكلة «الاختلاف» داخل الحركة النسوية. كانت المثليات وذوات الأصول الأفريقية و«الملونات» مختلفات عن النساء الشقراوات الغيريات من الطبقة الوسطى الغربية، وكذلك الحال مع نساء العالم الثالث ما يصعب العمل على قضايا المرأة في إطار عابر للثقافات التي تحمل معان مختلفة لنفس المفاهيم عن الذكورة والأنوثة. وتستنبط أبو لغد من إشكالية الذات عند النسويات أن الذات دائمًا ما تتمأسس أو تتخلق وليست كينونة أصيلة أو طبيعية، وأن عملية خلق الذات باعتبارها مقابلة لآخر محدد سلفًا تنطوي على كبت أو إخفاء لبقية أشكال الاختلاف. وهو ما دفع بعض من منظري النسوية لاستكشاف إمكانيات فعل سياسي وخلق هوية سياسية في تقاطع دائرة الاختلاف الجندري مع غيرها من دوائر الاختلاف كالعرق والطبقة في العالم المعاصر[١٩].

وعليه فإن أبا لغد لا تدافع عن أصلانية ذاتية لنساء عربيات، بل تكشف عن ضروب إعادة صناعة وتخلق المرأة في الشرق الأوسط، كما تسعى لعدم التعامل مع المرأة بمعزل عن مجتمعها ونسقها الثقافي، وعن

(19) Lila Abu Loughod, writing against culture, in: Richard G.Fox: Recapturing anthropology : working in the present, School of American Research Press : Distributed by the University of Washington Press, 1991, pp. 137- 141.

مكونات هويتها الأخرى ودوائر ذاتها الأخرى، إنها لا تعرف المرأة باعتبارها امرأة وحسب، بل هي امرأة مسلمة و/أو عربية و/أو بدوية، مدينية أو متعلمة أو صاحبة فكر أو عمل أو أيديولوجيا وهذه الإضافات هي محددات هوياتية ومتغيرات سياسية في تناول المرأة وعوامل اختلاف تحد من القولبة الجاهزة والتنميطات السريعة.

وبذا فإن القاعدة المنهجية لليلى أبو لغد تكتمل بالنظر إلى أعمالها في إطار من النسوية الأنثروبولوجية الجديدة التي تنخرط في حوارات مع الكتابات البحثية التحررية من أبناء الشرق أو المتحدية للتراث العلمي من دارسي الثقافات، وأنها مهتمة بصور وتمثلات المرأة في الشرق الأوسط، ونقد خطابات الهيمنة المتعلقة بها، عن طريق عودة دائمة إلى واقع الحياة باختلافاتها، مع عدم استحواذ نتائج نموذج مسبق على الذهن أثناء الدرس، إن هذه النماذج القبلية ليست بريئة في رأي أبي لغد بل مرتبطة بمواقع قوة وسلطة، فإن عملها في تفكيك هذه النماذج مقاومة لهذه المواقع.

البناء الفكري النقدي لليلى أبو لغد

إذا كانت المهمة هي تفكيك الخطاب المهيمن؛ فإن أحد أولوياته هي فك التلازم بين مفاهيم من قبيل تحرير المرأة وتمكينها وهي مفاهيم ضمنتها نساء الطبقات العليا والمتوسطة في القرنين التاسع عشر والعشرين وتلازمت مع سرديات التنوير والتقدم المرتبطتين بالحداثة، التي ما يزال صداها في المشاريع التحديثية العلمانية في الشرق الأوسط، والتحرز في استخدامها[٢٠]. فإن كانت الحداثة هي الخطاب المهيمن في الشرق الأوسط فإن السبيل لنقدها محتاجٌ للكشف عن الطرق التي استهدفت بها مشاريع التحول الاجتماعي النساءَ، وتفريقها عن جهودهن أنفسهن في تحرير ذواتهن، ومشاريعهن التي تقاومن بها من داخل أنساقهن الثقافية دون سعي للتحول الاجتماعي نحو التحديث؛ فللمرأة في الشرق الأوسط خصوصية أنها كانت «مشروع» سواء للمستعمر الذي يسعى لإنقاذها كما تقول دعايته أو فتح عالم «الحريم» لإخضاعه[٢١]، أو التشييد الحكومي ومتطلبات جعل الشعب منتجا، والرد على حس التخلف الذي أحدثه اللقاء مع أوروبا[٢٢]. فكانت المرأة في موقع المركز من تلك المشاريع.

فتاريخ النسوية في الشرق الأوسط معقد، والحفاظ على هذا التعقيد، وعدم الاستسلام للتبسيطات الأيديولوجية -الليبرالية والحداثية عادة- وعدم إنكار دور مشاريع القومية والتحديث والكشف عنها كذلك في تطور

(20) Lila Abu Lughod, Feminist longoings and postcolonial conditions, in: Lila Abu Lughod: Remaking Women, feminist and modernity in middle east, Princeton university press, Princeton, 1998, P.25

(٢١) ومفردة الإخضاع مستقاة من بحث تيموثي ميتشل عن استعمار مصر، وقد أورد فصلا في أسر الأجساد، ينظر: تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة أحمد حسان وبشير السباعي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٢

(٢٢) ليلى أبو لغد، التطلعات النسوية والظروف ما بعد الكولونيالية، في ليلى أبو لغد: الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، ترجمة نخبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، صـ ٢٨

النسوية، هي ما تشدد عليه أبو لغد في بحثها.

تكمن البداية من أجل تحقيق فك التلازم وكشف الفروقات، في وسيلة منهجية هي بتوسعة مفهوم النسوية، بحيث تضم إلى أفق رؤيتها المدى الواسع للمشروعات التي هدفها التأسيس لإعادة صياغة الأنوثة وأدوار النساء في شتى المجالات بدل الاقتصار على الحركات النسائية المنظمة، وهذه المشروعات تظهر في مظاهر متعددة سواء في المشروعات العملية أو النقاشات الدائرة في البرلمان، والصحافة والكتب والخطب والدرامات التلفزيونية، كما يوفر هذا التوسيع إمكانية رواية مشروعات محلية غير قابلة للتصنيف في تعريف بعينه للنسوية أو إسباغ صفة الحداثة والتقدم على حيوات بطلات نسويات، رغم أن هذه التوسعة قد تجعل من المفهوم فضفاضًا في بعض نقاطه[٢٣].

حتى لا تكون البداية مشكلة، فإن أبا لغد تستند إلى واقع الحياة اليومية العربية وتطوراتها عن طريق تجربتها العميقة في مجتمع قبائل أولاد علي البدوي وتجاربها المتعددة واتصالها الدائم بعديد من المجتمعات العربية وإجراء البحوث فيها[٢٤]،

(٢٣) نفسه.

(٢٤) جدير بالذكر، أن ليلى أبو لغد أمريكية فلسطينية ووالدها هو البروفيسور إبراهيم أبو لغد المعروف بإسهامه في الدراسات الفلسطينية، غير ذلك فإنها قد حررت كتابا عن النكبة الفلسطينية وإثباتات الذاكرة، كما لها دراسة رائدة عن الدراما التلفزيونية في مصر والتربية الوطنية، ينظر:
Nakba ,Palstine 1948 ,and the claims of memory, Columbia University press ,new york,2007
Dramas of nationhood, the politics of television in Egypt, the university of Chicago press, Chicago and London, 2005

وتعتمد على توسعة لمفهوم النسوية حتى تشمل الدراسات النسوية دراسة كتابات المُنظرات النسويات نفسها لتوضع ضمن سياق التفاعل والتطور العام، بدل أن تكون محصورة في التركيز عليها، لتنسج في نقدها وبحثها قضايا النساء في العالم العربي ولتناقش قضايا الحجاب والتعليم والعمل والحقوق الفردية والاختيار في الزواج.

٣.هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟

اشتهرت مقالة ليلى أبو لغد عام ٢٠٠٢ بعنوان «هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟ تأملات أنثروبولوجية في النسبية الثقافية وحواشيها»[٢٥]؛ إذ جاءت ردًا على مبررات الغزو الأمريكي لأفغانستان بتحرير وإنقاذ النساء الأفغانيات من ظلم الحكم الإسلامي، وادعاء «لورا بوش» «فرح» الأفغانيات حين حررهن الأمريكان. ترصد فيه العلاقة بين الخطابات المعاصرة بشأن الحقوق والمساواة وبين الخطاب الاستعماري والتبشيري المبكر حول المرأة، وتسعى فيه لدعم إدراك جدي حول الاختلافات بين نساء العالم باعتبارهن نتاجات لسياسات وتواريخ وظروف ورغبات وقيم

(25) Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others (Ethics Forum: September 11 and Ethnographic Responsibility), American Anthropologist, Volume 104, Issue 3, pages 783-790, September 2002.
وترجمته العربية، لجهاد الحاج سالم في: أنثروبولوجيا: المجلة العربيّة للدراسات الأنثربولوجيّة المعاصرة، إصدار مركز فاعلون، العدد الأول، ص. ١٨٧ - ٢٠٩ ، الجزائر، مارس ٢٠١٥.

مختلفة، وأن الأولى بدلًا من السعي «لإنقاذ» الآخرين وما تتضمنه هذه الكلمة من شعور بالتفوق وما يستتبعه من عنف أن يكون هناك سعي للتفكير في الطرق للعمل مع هؤلاء الآخرين، وتحمل المسئولية في التصدي لأشكال الظلم العالمية التي تصوغ العوالم التي يعيشون فيها.

تعالج المقالة مسألة الحجاب ضمن سياق أعم من النقاش حول الاختلاف والنسبية الثقافية والخطاب الإمبريالي، فلطالما طُرح الحجاب على أنه سلب لحقوق المرأة وأن النساء الأفغانيات قد أجبرن على لباسه وهن يعانين من وطأته التي لم يتخلصن منها إلا بالتدخل الأمريكي ضد الإرهاب كما تقول لورا بوش أن «الكفاح ضد الإرهاب هو كفاح من أجل حقوق المرأة وكرامتها». لكن الأهم وما نود التقاطه من هذه المقالة ليس الدفاع عن الأفغان أو دحض كلام الأمريكان، وإنما مسألتان نقديتان.

أولهما: التفسيرات الثقافية فوق التاريخية لمسألة المرأة المسلمة، ففي خطاب لورا بوش تبدو أزمات المرأة المسلمة الأفغانية هي عدم قدرتها على ارتداء الجينز، وطلاء الأظافر والاستماع لموسيقى البوب والروك، بدلًا من الفقر والمرض وسوء التغذية والحرمان من التعليم والعمل حتى وقت متأخر من حكم طالبان، وكأن احتياجات ورغبات نساء العالم كلها واحدة، إضافة إلى ذلك فإن تجاهل السياق الثقافي والديني والاجتماعي يكشف عن جهل بطبيعة «اللباس الإسلامي» أو حجاب المرأة في الدول الإسلامية، فطالبان لم تخترع الحجاب بحسب أبي لغد، بل قامت بتعميم لباس «البشتون» وهي إحدى المجموعات العرقية المتعددة في أفغانستان اللاتي يرتدينه خارج المنزل، كوسيلة ترمز لتواضع المرأة وحرمتها، ونوع من الفصل الرمزي بين مجال الرجل ومجال المرأة، وهو تعميم للباس فئة محددة على البقية وليس فرضًا لحكم ديني، وتتوقع أبو لغد أنه بعد تحرر الأفغانيات من هذا القانون القسري فإنهن سيخترن في الغالب أشكالًا أخرى من التحجب والتغطية، وبالاستعانة بأكثر من دراسة فإنها تؤكد أنه يجب التخلي عن الربط بين الحجاب وسلب الحرية؛ إذ له تفسيرات تتعلق بالحس الأخلاقي وتقرير النساء طواعية من يتحجبن أمامهن، كما تكشف أنه يمكن قراءته على أنه رمز للورع الديني، أو التثقيف الحضري المعقد أو وجه من وجوه الحداثة، كما تعتبره البعض إحدى التقنيات الجسدية لبذر الفضيلة. تقول ليلى أبو لغد ما الذي يؤكد أن حجاب المرأة هو سبب مشكلاتها التي تستوجب تدخلًا من القوى العظمى والمتحضرة لتحقق لها حريتها التي تهم هذه القوى بالطبع، كما كانت دائما تتدخل لصالح النساء العربيات في فلسطين على سبيل المثال[٣] !

وهنا المسألة الثانية: أن التفسيرات الثقافية الاختزالية تلك، ليست محض غلط أو سوء فهم، بل هي صدى لمبررات استعمارية

(٣) المصدر السابق.

قديمة في استغلال قضايا المرأة لتبرير تدخلها، حيث استغل الاستعمار طقوس مثل طقس سنتي[٢٧] في جنوب آسيا أو زواج الأطفال، وهي تدخلات تختزلها جيتاري سبيفاك في جملتها الساخرة: «ها هم الرجال البيض ينقذون النساء السمر من الرجال السمر» فكما تلمح ليلى أن الانتهاكات التي يقوم بها الأفغان بحق النساء تستدعي تدخل القوى المتحضرة لإنقاذهن أما انتهاكات الغزو الأمريكي التي تمتلئ بها التقارير الحقوقية فلا تستوجب أي فعل مادام الرجال البيض هم من يفعلونها. إضافة إلى استدعاء التاريخ الاستعماري الانتقائي في تعامله مع قضايا المرأة، هنا أيضا مثال من مصر عن تركيز تيار من النسوية الاستعمارية على خلع البرقع كرمز للقمع بينما لم يدعم هذا التيار قضية تعليم النساء تماشيًا مع سياسات اللورد كرومر المعارض لتمكين النساء[٢٨]، إضافة إلى ذلك، فإن ثمة تعبئة سياسية بادية في الخطاب الأمريكي تجاه قضايا المرأة الأفغانية: إذ لا تعدو قضيتها سوى توظيف لها في حرب أمريكا ضد «الإرهاب» بعد ١١ سبتمبر، وفي معركة تهدف لتنحية نظام معين من الحكم في أفغانستان وإحلال نظام «علماني» محله ترى الدولة المتحضرة أنه أصلح لنساء الأفغان ورجالهم، في علمنة للغة القرن التاسع عشر التبشيرية التي استعملتها مبشرات في مصر عام ١٩٠٦ لإنقاذ أخواتهن المسلمات لكن الخطاب بدل أن يكون من أجل المسيح بات من أجل حقوق الإنسان أو الليبرالية.

بحسب أبي لغد، فإن قضية المرأة المحجبة أو قضايا المرأة المسلمة في العالم الإسلامي لا بد أن توضع في إطار ثقافي من درس الاختلاف والمغايرة مثلهن مثل النساء الأفريقيات والجماعات المهاجرة وغيرهم، لكن مناقشة الخطاب الأمريكي، في لحظته النماذجية عند لورا بوش، تبين وضعه لقضية المرأة المسلمة في سياق آخر، سياق الإنقاذ والتحرير، ما يمثل تعبئة سياسية للشعور بالتفوق الغربي، وتأكيدًا لغطرسة ذاتٍ بعينها على بقية الاختلافات الدينية والثقافية والاجتماعية، وتتساءل أبو لغد أليس من الأنسب أن نبحث عن عالم أعدل بدل تطبيق استراتيجيات عسكرية وخطط اقتصادية مفروضة بحجة الإنقاذ والتحرير؟

الانتشار الدولي للغة جديدة

على نفس المنوال، تبدو قراءة ليلى أبو لغد لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٥[٢٩]، لكن إن كان الحديث مركزًا في المقالة السابقة على التفسيرات الثقافية والتعبئة السياسية، فإن الحديث عن هذا التقرير يركز على السقوط في شراك التوصيفات للغة عالمية الانتشار

(٢٧) إلقاء الأرامل لأنفسهن داخل محارق جنازة أزواجهن الأموات

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) ليلى أبو لغد، «دعم حقوق المرأة في تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٥: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي، الانتشار الدولي للغة جديدة»، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣٥٤، ٢٠٠٨.

وتعني بها اللغة التنموية المرتبطة بالليبرالية والنيوليبرالية. تعرب أبو لغد بداية عن قلقها بعد أن أصبح ميدان العمل الحقيقي للمرأة دوليا بعد أن كان محليًا، وما يمكن أن يستتبع ذلك من تحول أرضية هذه النقاشات إلى حجج للحديث حول «صراع الحضارات» والتدخلات والأجندات الدولية السياسية والاقتصادية والعسكرية وتأثيرها على طبيعة شكل حقوق المرأة وتداولها ونتائج الصبغة الدولية الجديدة لحقوق المرأة. وإن كانت تقدر المجهود الذي بذله عديد من الباحثين في التقرير وبعض جوانبه الإيجابية تمثلت أهمها في ربط تنمية المرأة وتنمية الرجل بتنمية المجتمع ككل.

ثمة ثلاثة أسئلة تبني عليها تحليلها للتقرير، السؤال الأول عن السياق الدولي لانعدام المساواة والعدائية والشحن السياسي على صعيد عالمي،

السؤال الثاني عن وجهة النظر العالمية والحضرية النابعة من الطبقة الوسطى حيال المرأة وتطلعاتها وظروفها اليومية،

أما الثالث فعن اعتماد التقارير الدولية لغة دولية معممة تتحدث عن المرأة ومدى تأثيرها في الحيلولة دون فهم مشكلات بعينها تعانيها المرأة في المنطقة ولا تستوعبها هذه اللغة.

يدور التقرير في فلك الخطاب الحضاري الذي يولي الدور الأكبر للثقافة العربية والإسلامية، بالطبع يقصد إصلاحها وتغييرها، لحل قضايا المرأة ومشكلة عدم المساواة بين الجنسين، وأن ثمة تنافر بين الثقافة والحقوق، تتأفف أبو لغد من هذا الخطاب بما يذكر بمقالتها «الكتابة ضد الثقافة» إذ يساهم هذا الخطاب في تحجّر الثقافة بالنظر إليها ثابتة راكدة لا يعتريها تحول، ويتجاهل أدوار التاريخ والسياسة، ويساهم في «إفراد» جماعات العالم الثالث[٣٠].

وبالتناقض الذي يبرزه التقرير والوجه السلبي الذي يعرضه عن المرأة العربية، فإن شكوكًا حول تقارب بين التقارير الدولية عن المساواة الجنسية وبين أجندات سياسية وأيديولوجية أكبر تخص المنطقة، وقد وقع التقرير في شرك الترابط المحرج أيا كانت نيته[٣١].

ومرة أخرى تمثل القضايا الثلاث الحيوية في هذه القراءة، التعليم والتوظيف والحقوق الفردية، مجالًا لإبراز أبي لغد الفوارق بين واقع الحياة اليومية ولغة التقرير الحقوقية، فهي تسعى لأن تكشف أن المشكلة الحقيقية في تعليم المرأة في القرن الواحد والعشرين ليست الثقافة التي تمنع من تعليم الإناث، فقد كانت لأدوار الحركات النسوية مع الإصلاحات الحكومية الاشتراكية والتطورات الطبقية دورٌ في تطبيع تعليم البنات، وأن المشكلة ليست في التمييز بين الجنسين ولكن في النفقات الباهظة على التعليم وتدني مستواه، وعدم توفير الدولة الرعاية الاجتماعية، وأن الناظر في أوضاع الريف المصري على حد قولها يرى إصرارًا من الأهالي على تعليم بناتهن،

(٣٠) المصدر السابق، ص٩١.
(٣١) نفسه.

على الرغم من العواقب الفظيعة والتجارب المزعجة التي يمر بها الصبيان والفتيات في التعليم العام في الريف والصعيد المصري، كذلك يستبطن التقرير جهلًا بالثقافة البدوية والقروية؛ إذ يقرن بين معرفة القراءة الكتابة والإبداع، وهو يثير بلا شك عالمة أنثروبولوجية ترى في الأشعار والأزجال والحواديت الشعبية نوعًا من أنواع المعرفة والإبداع.

والأمر نفسه بالنسبة للعمل الذي يشكل مفتاح النهوض بالمرأة من وجهة نظر الليبراليين، بيد أن أبا لغد تتساءل إن كان هذا متوافقًا مع الواقع العربي، فحتى في الولايات المتحدة بدا التشكك واضحًا منذ زمن في أن عمل المرأة هو علاج ناجع للمساواة بين الجنسين وحصول المرأة على حقوقها، وان الأمر بحاجة إلى قياس مساهمة المرأة الاقتصادية بطريقة مختلفة، لكن ثمة أسئلة كثيرة أهم من مجرد الحديث عن مؤشرات وإحصائيات عمل المرأة العربية تتعلق بإن كان العمل استغلاليًا أو متدني الأجر أو مجهدًا، وعن التدابير الخاصة برعاية الأطفال، ما الذي يبرر تكلّف المرأة تنقلها ومضايقاتها من أجل عمل لا يفيدها ماديًا؟ وفي ظل ضغط الإصلاح الاقتصادي فإن بعض الأنثربولوجيين يقررون أنه من الطبيعي أن ترغب المرأة أن تكون «ربة منزل». تعترف أبو لغد أن للتقاليد الثقافية عامل في إثناء المرأة عن العمل لكنها ليس العامل الأهم أو العامل الحاسم[٣٢].

أما قضية الحقوق الفردية فإنها تُترجم في الخطاب الليبرالي إلى التمايز عن العائلة، وإدانة العشيرة والقبيلة والعائلة، وهنا ترديد خطاب التنمية الإنسانية الغربي على حد تعبيرها، تقول أبو لغد إن للعائلة الكبيرة مشكلاتها التي بحثتها المؤلفات الضخمة عن المساواة بين الجنسين، لكن «لا يزال من غير الواضح إن كانت «الاستقلالية الفردية» ستمكن المرأة بطريقة تلقائية من تحقيق المساواة أو إثبات الذات»[٣٣] والتنظير عن الجانب المظلم لليبرالية الفردانية من قبيل استمرار عدم المساواة والعنف ضد المرأة في العالم الغربي يجعلنا أكثر حذرًا.

ما نلتقطه من النقد التي وجهته أبو لغد إلى التقرير في مسألة النقد، أنه نقد على مستوى اللغة، تعارض أبو لغد إعادة إنتاج لغة التحديث، والتسليم بفرض حدود للتنمية والإصلاح المبتغى بالتركيز على حلول إصلاحية وثقافية، بدلًا من التركيز على حلول اقتصادية وسياسية جذرية تتضمن تدعيم مجتمع مدني قوي وإصلاحات قانونية، هذه اللغة التي تتجنب الصدام السياسي تسعى للتغيير بتغيير المواقف الثقافية بتقديم تفسيرات «مستنيرة» للإسلام، وتطور ثقافة قائمة على المساواة في المعاملة واحترام حقوق الإنسان. وتعول لغة الليبرالية الجديدة على «شبكات خلاص اجتماعي» تعتمد على المنظمات غير الحكومية وتتجاهل الدور الحكومي في إصلاح زراعي أو عدالة اجتماعية، وهنا إشارة إلى اقتصاد

(٣٢) نفسه، ص٩٣.

(٣٣) نفسه، ص٩٤.

سياسي مرتبط بتحرير السوق وتقليص دور الدولة. ويبدو التقرير العربي يسير في ركب اللغة الليبرالية الجديدة، متجاهلًا لغة دولية أخرى تتضمن مفرداتها: الاستغلال والتخلف والظلم والثورة، وغير متسائل عن أولويات مثل الانفاق العسكري والاستثمار الغربي والاستهلاك والدين الخارجي، وصامتًا تمامًا حيال العامل الاجتماعي والسياسي القوي -حينذاك- الصحوة الإسلامية.

بالنسبة لليلى أبو لغد، المزعج في اللغة الدولية الليبرالية اقتصارها على طبقة سياسية عالمية مهنية مثقفة، لا يمكنها تخيل لغة أخرى تعبر عن الإنسانية وتحصيل الحقوق والعيش الكريم[٣٤]، وما يستتبع هذا من حيلولة دون تطوير جهد داخلي، ذاتي، لمعالجة قضايا المرأة معالجة تتناسق مع السياقات التاريخية والاجتماعية والخصوصيات الثقافية، فإن تعميم ثقافة بعينها لا يشكل تهديدًا لأي قوة عالمية، بل ربما يصب في صالحها. لكنها تثير سؤالًا في النهاية عما إن كانت هذه هي اللغة الوحيدة التي يمكن التعبير بها عن حقوق المرأة وتطويرها؟

٤. النزعة النسوية والنزعة الإسلامية

في مقالة «زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية: في فعاليات الرفض الانتقائي في سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية» التي ضمتها ضمن بحوث الكتاب الذي حررته: إعادة صناعة المرأة، اندرجت المقالة تحت قسم: المرأة والزوجة والمواطنة في نهايات القرن العشرين، ويثير عنوانها التساؤل مثلما يثير استنتاجها التعجب. وهي تذهب إلى أبعد ما يكون في تحدي السردية الحداثية والليبرالية؛ إذ تتوصل إلى الاختلافات بين النزعة الإسلامية والتقدمية فيما يتعلق بقضايا المرأة اختلافات انتقائية، وربما يمكن وصفها بالكمية إن جاز التعبير، وأنها ناتجة عن عدم استعمال الإسلاميين «لقاموس» الحداثة في وصف أفعالهم. وهو ادعاء ملفت في فترة شهدت صداما عنيفا بين التيارين.

تود أبو لغد إثبات «أن ما يميز الإسلاميين هو أنهم يصمون الاستغلال الجنسي والحريات العامة بأنها غربية، لكنهم لا يتحدون حقوق النساء في العمل إلا بحذر شديد، ولا يكادون يتساءلون عن تعليم النساء، ويعتنقون مُثل الزواج البرجوازي ومبادئه دون تفكير، وذلك على الرغم من أن العناصر الثلاثة من الممكن إدراجها تحت مسمى النسوية»[٣٥].

من خلال تحليلها لأعمال درامية لإثنين من «التقدميين» الموصوفين بالحداثة، هم أسامة أنور عكاشة ومسلسله «ليالي الحلمية»، وفتحية العسال ومسلسلها «هي والمستحيل»، فإنها تخلص إلى أن الرسالة المستفادة من العملين هي أن الحب

(٣٤) نفسه، ص٩٧.

(٣٥) ليلى أبو لغد، زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية: في فعاليات الرفض الانتقائي في سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية، في: ليلى أبو لغد: الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، ترجمة: نخبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص٣٦٨.

والسعادة لا يتعارضان مع عمل المرأة، وأن الزواج المثالي هو الزواج الذي يتأسس على القيم المشتركة والحب والاحترام.

ومن خلال تحليلها لخطاب «الفنانات التائبات» والمحتوى المتداول بين الإسلاميين كخطاب محمد متولي الشعراوي وعمر عبد الكافي ذائعي الصيت في ذلك الوقت، فإنها تستخلص أن الخطاب الإسلامي يركز على دور المرأة في بيتها وأن مشكلة الفنانات التائبات مع عملهن أنه دفعهن إلى إهمال بيوتهن وأطفالهن، ومن نافل القول التذكير بأن ظهور الحجاب في سبعينيات القرن العشرين كان على يد نساء جامعيات متعلمات وامتد ليشمل العاملات من الطبقة المتوسطة والدنيا، وأنه كان مقترنًا برسالة سياسية، ومعاني وتعقيدات اجتماعية، وواقع الحال - في ذلك الوقت- أن أغلب من تحجبن يعملن أو بانتظار أن يعملن.

يمثل الزواج الأرضية المشتركة بين المواقف الإسلامية والتقدمية، وكلاهما يؤطر الزواج بالحب والتكافؤ، لكن باستعمال قواميس مختلفة، كما ينظرون إلى الأسرة على أنها النواة والحب بين الزوجين على أنه المثال الذي يجب أن يحتذى. والزواج القائم على الحب والاختيار هو بالأساس نتيجة لعمل رائد الحركة النسوية المصرية قاسم أمين.

لا يمكن فهم الإسلاميين على أنهم محافظين لا رجعيين رغم دعوتهم للعودة إلى التراث والأصالة الثقافية، ولا إلى الليبراليين على أنهم محافظين أيضًا لا تقدميين رغم دعوتهم إلى التطور والتحديث، إلا بالعودة إلى قاسم أمين وما سبقه.

تمثلت دعوة قاسم أمين في تأسيس أسرة برجوازية مختلطة تكون فيها الزوجة مخلصة ووفية لزوجها وقائمة عليه وعلى أولاده، بسد الفجوة بين الرجل وزوجه، كما كانت، بتأسيس الزواج على قاعدة من الشراكة وتقاسم المهام. بينما يمثل نموذج الزواج في القرن التاسع عشر انفصالًا بين عالم الرجال وعالم النساء، ويمكن للحب والاحترام أن ينشأ بين الطرفين، لكن الولاء يكون للأقارب بالدرجة الأولى، وتدور الحياة الاجتماعية حول المجموعات من نفس الجنس؛ إذ لم تكن المجتمعات العربية تحبذ الاختلاط، وأن أدوار النساء لا تقتصر على كونهن زوجات وأمهات بل تشاركن في أمور الأقارب وشئون مجتمع النساء.

ومن ثم كان تكريس نموذج الأسرة البرجوازية، والزواج القائم على الحب والمشاركة وهو ما تتفق فيه المواقف الإسلامية والليبرالية على السواء دليلًا على حداثتها، ودليلًا على أن الدعوة إلى العودة لممارسة دور الأم والزوجة ليس بالعودة إلى التراث بحال، «فقد تبدلت الأدوار على نحو أساسي في القرن العشرين، وبعد أن تبدلت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بسبب العمل مدفوع الأجر للجميع، وبعد أن خفت أشكال القرابة وبعد أن أصبح يُنظر إلى الأمومة والزوجية من قبل

البعض على أنها وظائف، فمثل تلك «العودة» لابد أن تكون إلى مكان جديد تمامًا[٣٦].

تستخلص أبو لغد من هذا التحقيق أن عناصر الثقافة المنقولة والمفروضة فرضًا قابلة للتقسيم ومعرضة للتفريق لأسباب سياسية، والعناصر التي لا تنطبق إلا على أقلية صغيرة يمكن أن يركز عليها باعتبارها غربية أو «غربية» وبالتالي تشوه لأجل المصالح الذاتية، في حين أن الأمور التي يتقبلها الناس وواسعة الانتشار خصوصًا بين الطبقة الوسطى يصعب وصمها بصفة الغربية، كما أن لهذه الثقافة المتوطنة فاعلية مشتركة في سياسات ما بعد الكولونيالية -سواء بالعودة أو التقدم- ويتم انتقاؤها وتستخدم بوعي -أو دون وعي- في الصراعات السياسية[٣٧]. والنقطة الأهم التي تثيرها أن على المحللين الوقوف خارج تلك الصراعات خصوصا في كتابة تاريخ النسوية والوعي بطبيعتها متعددة الأوجه ومراحلها التاريخية وكيف تتشابك بتعقيد مع الغرب والتعامل مع دعاوى الأصالة الثقافية بالتشكك الصحي اللازم[٣٨].

ثمة فائدتان لهذه القراءة، فالأولى تصب في عدم الانسياق وراء الليبرالية بوصفها الرواية التحررية الوحيدة، وعدم الأخذ بنظرة أحادية تجاه المشاريع الأخرى، وهو هدف نقد التلازم بين الحداثة والليبرالية والتقدم والتحرر، والثانية هي الأخذ في الاعتبار أن ميراث النسوية مؤثر في حالها، ومن ثم يجدر التعامل بها داخل التاريخ لا خارجه، فربما ما كان ينادي به قاسم أمين هو ما يمثل تحديًا أمام جيل النسوية المعاصر وهو هدف آخر تمثل في النظر بتمييز إلى المشاريع النسوية الذاتية والمشاريع التي كانت النساء موضوعاتها.

٥. عود على بدء: هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟

بعد نحو عشر سنوات من نشرها مقالتها «هل تحتاج المسلمات إلى إنقاذ؟» عادت ليلى أبو لغد لتوسع من أطروحة المقالة لتصير كتابًا[٣٩] يحمل العنوان نفسه، لتناقش قضية حقوق المرأة المسلمة وما يحوم حولها من افتراضات ثقافية ونماذج حكمية، متبعة نفس أسلوبها في البحث الأنثروبولوجي من الانطلاق من الوقائع المعيشة للنساء المسلمات وبالاستناد إلى مروياتهم وظروف حياتهن لتؤسس رؤاها النقدية. يمثل الكتاب خلاصة مفيدة للأفكار التي دأبت أبو لغد تطرحها، وحسبنا أن نشير إليها.

في مفتتح الكتاب تورد أبو لغد على لسان أحد بطلاته المصرية التي تعاني من سلب حقوقها، عندما سألتها هل الإسلام هو سبب هذا السلب؟ فأجابت بصدمة: «ليس الإسلام، بل الحكومة، فهي لا توفر الرعاية للشعب،

(٣٦) المرجع السابق، ص٢٩١.

(٣٧) نفسه، ص٢٩٢، وما بين العلامتين من كلامي

(٣٨) نفسه.

(39) Lila Abu Lughod, Do Muslim Women Need Saving?, Harvard university press, 2013

ولا تهتم بالعاطلين، الأسعار مرتفعة والفقر مدقع، والجميع يعاني رجالًا ونساء»[٤٠] ويمكن لهذه البداية أن تختصر كثيرًا مما سعت أبو لغد لقوله، وهي بداية بالغة الدلالة.

تبدأ أبو لغد مجددًا بمقالتها حول الأفغانيات، فبعد هذه السنوات من الحرب، تتساءل هل ما زلن بحاجة إلى الإنقاذ؟ وتؤكد أن الأفغانيات بحاجة إلى أن يُتركن ليتعرفن بأنفسهن على تاريخهن و واقعهن، بدلا من استعادة الخطابات الثقافية العامة، وأن أزمة أفغانستان مرتبطة في المقام الأول بعلاقتها بالغرب، وإقحامها في الاقتصاد العالمي والحرب العالمية على الإرهاب، وأن عسكرة الصراع لها تأثيرها الأشد على المرأة الأفغانية من الثقافة أو العادات[٤١].

وتعالج مجددًا مسألة حقوق المرأة في فصل عن الحياة الاجتماعية لحقوق المرأة المسلمة، تقترح فيه إطارًا بديلًا لدراسة حقوق المرأة المسلمة يشمل الدراسة الاجتماعية لموضوع «حقوق المرأة» والمشتغلين فيه باعتبارها تصنع العالم وتعيد صنعه، أين وكيف ومتى يُتبنى المفهوم؟ وكيف يُحدث تغييرًا في حياة من يستهدفهم المفهوم ومن يعمل لصالحه؟ وأي مسارات السلطة وقنوات المال والثقافة التي يفتحها؟ ترى أبو لغد أن «صناعة حقوق المرأة» في القاهرة على سبيل المثال، تخلق وظائف ومنح وشراكات وشبكات دعم وشبكات اجتماعية وتمنح فرصا لفاعلين ومجالات اجتماعية جديدة، وتقنن أطر عمل وأفكار سياسية وثقافية. وهو ما يتيح تدخلات خارجية وحكومية في الحياة اليومية للأفراد. وهي تمثل في الوقت نفسه رمزًا للحداثة، ومعارضة لعمل المؤسسات الدينية، وذلك بدلًا من دراسة واقع المرأة ذاته، وأنها باتت ذات تأثير على إطارها الثقافي، ونتيجة توسعها فإنه أصبح من المحتم أن تُتداول قضية حقوق المرأة المسلمة في أطر ومجتمعات بعينها، وهو ما يحدد لها لغتها الخاصة[٤٢].

وفي قضية حقوق المرأة أيضًا، تسعفنا الأنثروبولوجيا في إدراك الفجوة بين واقع الحياة اليومية وتصوراها الاجتماعي، لا سيما أن هذه التصورات يعترضها عارضين، الأول اجتماعي يتعلق بأن القيم العالمية ترتبط بطبقة اجتماعية وتعليمية محددة. والثاني قانوني يتعلق بإمكان تطبيق هذه الأطر الحقوقية للمساواة الجنسية والجندرية في حالات معقدة من معاناة النساء[٤٣].

وتنتهي أبو لغد إلى أهمية إدراك عدة أدوات لفهم الواقع الحقوقي للمرأة المسلمة، وأولها إدراك السياق، والذي يتشكل بالسياسة العالمية، والرأسمال العالمي، ومؤسسات الدولة الحديثة، وانعكاسات كل ما سبق على طبيعة الأسرة والمجتمع[٤٤].

(40) Ibid, pp.1

(41) Ibid, pp.53

(42) Ibid, pp.170-171.

(43) Ibid, pp. 176.

(44) Ibid, pp. 202.

وإدراك التطور الحاصل في أمور ملحة مثل: الزواج بالنسبة للفتيات في العالم الإسلامي، وإدراكهن حقوقهن في رحاب النسق الإسلامي وقوانينه، وتطويرهن لحقهن في الاختيار الحر، جنبًا إلى جنب مع إدراك التعقيد الذي يلف المجتمعات، ويميزها، ويحد من عملية القبول والاختيار في شتى السياقات[٤٥].

وبالاستعانة بفكرة جيرتس، تؤكد أن الطريق الأمثل لمعرفة الناس يكون عن طريق إدراك حيواتهم ثقافيا، كما تستعين بجوديت بتلر في التأكيد على أن القبول يظل خيارًا في النهاية، لكن في تأمل فلسفي أعمق تقول إن أحدًا لا يستطيع تقرير ما يقبل به وما يكون عليه الحال نتيجة قبول علاقة بعينها، وهذا من لوازم الطبيعة الإنسانية في التعقيد وعدم القدرة على استظهار الغيب.

كما تثبت الممارسة الأنثروبولوجية أن المعرفة الغربية المهيمنة قد وضعت ذاتها إزاء العديد من الآخرين، وعرفت نفسها في مقابلهم، وهو ما يستدعي الخروج عن مفاهيمها لاستكشاف عديد المسارات الإنسانية وخيارات التحرر التي توفرها معرفة الناس وحيواتهم عن قرب[٤٦].

وتؤكد أنه بدلًا من السؤال عما إذا كانت المرأة المسلمة تتمتع بحقوق أم لا، فإن السؤال يجب أن يكون عن أي المفاهيم تؤطر مفهوم «حقوق المرأة المسلمة» أو «حقوق المرأة المسلمة المقهورة»؟ وما دورها في هذا العالم؟ ومن الذي يقدمها ويهتم بصياغتها[٤٧]؟

وتختتم الكتاب بملاحظات استنتاجية، أولها: أن المرأة المسلمة تعاني مما تعاني منه النساء في العالم دون خصوصية، وأن ما تعاني منه نتيجة تقاليد مرتبطة بالدين أو المنطقة يجب فهمها بكليتها لا بتجزء يخدم مشاريع سبقت الإشارة إليها.

وثانيها: أن مشاكل المرأة المسلمة يجب أن تُفحص في سياقاتها دون جمع يذوب الفروق الظرفية التي تحيط بكل تجربة نسوية.

وثالثها: أن نبحث عن الدور الذي تلعبه السلطة في مفهمة المرأة المسلمة على أساس أنها مضطهدة فحسب بلا أي نعت آخر، وأن نتساءل عن تقليص أسئلة المرأة المسلمة المعقدة إلى مجرد السؤال عن الحقوق الفردية أو المساواة، وهي أفعال غير بريئة بحال من الأحوال.

ورابعها: أننا بتنا مدفوعين لرؤية فقط ما يتردد على آذاننا حول جرائم اليمينيين، ومشغولين بأخطاء محددة تمامًا حصرًا وتكرارًا.

خامسها: أن يكون تركيزنا دائما على مشاريع إعادة صناعة المرأة، وعلى أشكال عدم المساواة العالمية.

وآخرها: أن التأكيد على أن جميع المجتمعات بها صراع لأجل الحقوق والحريات، وأنها تسير

(45) Ibid, pp. 208.

(46) Ibid, pp. 217-218.

(47) Ibid, pp. 221.

في هذا مسارات مختلفة ويُعبر عنها بطرق مختلفة، دون إقصاء لأي منها[٤٨].

خاتمة: عن الخطاب النسوي العربي والإسلامي وليلى أبو لغد

في كتابه «خارج السرب» الذي خصصه للنسوية الإسلامية الرافضة، يلاحظ فهمي جدعان أن الفضاء العربي حفل بنسويات اهتممن بقضايا المرأة ولم يشكلن تيارا نسويًا راديكاليًا[٤٩]، بينما كان الغرب فضاء ظهور هذا النوع من النسوية، إضافة إلى النسوية الإسلامية نفسها، فهو يفرّق بين النسوية الإسلامية التي توجه عملها لإنجاز قراءة جديدة تأويلية للإسلام وفق «منظور نسوي» وتمثلها فاطمة المرنيسي، وطارق رمضان، وأمينة ودود، وأسماء برلاس، ورفعت حسن. وبين النسوية الرافضة التي سيتناولها بحثه وتمثلها أربع نساء هن البنغلادشية تسليمة نسرين، والأوغندية إرشاد منجي، والصومالية أيان حرسي، والتركية نجلاء كيليك اللاتي ينزعن إلى رفض جملة «التراث الثقافي»[٥٠] وبين الرفض والتأويل، يجدر بنا ملاحظة أن الخطاب المنتج عن النسوية الإسلامية منتج من قبل أسماء لها أصولها العربية والإسلامية غير العربية هاجرت أو أقامت في الغرب.

وتهيمن قضايا: التمييز بين الرجل والمرأة والمساواة بينهما، وحقوق النساء، وحرية المرأة القضايا الأساسية لهذا التيار والتيار النسوي بشكل عام ولا غرابة في ذلك، ولكن الموضوعات التفصيلية التي تشمل: تعدد الزوجات، والطلاق العسفي، وأحكام الإرث، وتفاوت الرجل والمرأة في الشهادة، والحدود الشرعية، والرق والجواري، وإمامة الصلاة، والخلافة، والختان، والحجاب، ونشوز المرأة، والقوامة[٥١] وغيرها من الموضوعات «الإسلامية» هي ما تشغلهن، ويكون الرجوع فيها مباشرة إلى النص الديني والتجربة التاريخية سواء بالتأويل والتفسير أو النقض والرفض هو ما يميز الخطاب النسوي المرتبط بالعالم الإسلامي؛ إذ ثمة جملة من الأحاديث والآيات والمواقف التاريخية لا تنفك أن تكون مدار الحديث دائمًا، وافتراضًا ضمنيًا وعلنيًا بأن ما تعانيه المرأة المسلمة اليوم يكمن في هذه النصوص، إضافة إلى تميزهن بنوع من الكتابة التي تدمج الشخصي بالعام، والتجربة بالموضوع وهو ما يتم بشكل واعٍ.

ولن نبذل جهدًا كبيرًا حتى ندرك التفاوت الكبير والطيف الواسع للخطاب النسوي المرتبط بالعالم العربي والإسلامي، ولن نحتاج إلى كبير عناء لتبين هذا التفاوت في لغة الكتابة ودقة البحث ووظيفة العمل الفكري: ففي العالم العربي برز اسم نوال السعداوي واحدة من النسويات المؤثرات بشدة، لكن جل

(48) Ibid, pp. 221-227.

(٤٩) فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ١٤.

(٥٠) نفسه، ص ٢٥ و٤٢.

(٥١) نفسه، ص ٢٢٤.

إنتاجها مقالات وتجارب ذاتية ومتابعات يومية واعادة إنتاج لقوالب من «الحقائق المنجزة» المستعادة من كتاب إنجلز «أصل العائلة»[٥٢] وحديث دائم عما يُطلق عليه الثالوث المحرم (الدين والجنس والسياسة) وفيه[٥٣]، بلغة خطابية تنجز خطوات تحرير المرأة في أن تكون عاملة وتأخذ أجرها عن العمل ما يمكنها من الاستقلال الاقتصادي، ثم الاجتماعي والنفسي[٥٤]. وهي تمثل بذلك ضرب من الخطاب النسوي العربي اليومي إن جاز التعبير.

أما فاطمة المرنيسي فتلفت أعمالها بتنوعها الانتباه إلى نوع من الخطاب النسوي الإسلامي الذي يظهر التزامه النسوي بدراسة دقيقة ورؤية نقدية لا تقع في مصادرات معرفية مهيمنة، ففي رسالتها للدكتوراه التي ظهرت في كتاب «ما وراء الحجاب» تحاول في جانب نظري إلى الوصول إلى تصور إسلامي عن الحياة الجنسية عند المرأة من خلال قراءة لإنتاج الإمام الغزالي في مقابل تصور فرويد للحياة الجنسية وليس من خلاله؛ إذ تسعى لتمييز التصور الإسلامي عن غيره[٥٥]، كما أنها تلجأ في مقاربة الحياة الجنسية المعاصرة في المغرب إلى المعطيات الميدانية من أحاديث ومقابلات أجرتها مع النساء وتنحو في تفسيرها إلى المعطيات الراهنة اقتصاديًا واجتماعيًا[٥٦]. وفي حفرها التاريخي والثقافي عن «الحريم» تخلّص هذا الوصف من ارتباطه الإسلامي ليكون استيهامًا عالميًا، أو قل أوروبيًا نتيجة خيالات الفنانين والمستشرقين الذين رسموا صور الحريم المترسخة في الأذهان، فهي تفرق بين الحريم العربي والحريم العثماني والحريم الإغريقي الذي تكشف عنه، كما تكشف عن توق الأوروبيين إلى الحريم المكبوت الذي يتبدى على شكل عارضات الأزياء[٥٧]، الحريم في هذا السياق يتجاوز المعنى المتبادر إلى الأذهان والمرتبط بالشرق بالضرورة إلى بنية واسعة من انقسام العالم قسمين غير متساويين[٥٨]، وإلى نزعة دائمة إلى الغزو كما يثير عنوان كتابها[٥٩].

يبدو هنا أن أقرب هذه الخطابات إلى أعمال ليلى أبو لغد هو خطاب فاطمة المرنيسي المرتبط بالعمل الاجتماعي المتشابك مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والمعايش له، والمرتبط بتفكيك أحد الكنى النظرية التي أشارت إليها أبو لغد وعملت المرنيسي على إعادة تصورها وهي كنية الحريم، فهما تشتركان في المهمة النقدية، التي لا تستسلم للمعايير الغربية الجاهزة. كذلك يبدو ابتعاد

(٥٢) انظر على سبيل المثال: نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧، ص ١٤ وما بعدها.

(٥٣) انظر: نوال السعداوي، توأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

(٥٤) نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، ٤٧.

(٥٥) فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزوريل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ١١-٣٠.

(٥٦) نفسه، ٩٣-١٠٧.

(٥٧) انظر: فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ترجمة: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

(٥٨) رحاب منى شاكر، الحريم في كتابات فاطمة المرنيسي، موقع الجمهورية، ٢٣ نيسان ٢٠٢١.

(٥٩) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم، ١٠-١١.

أعمال أبي لغد عن خطاب النسوية الإسلامية العام المرتبط بالتعاطي المباشر مع النصوص الدينية؛ إذ يخرج هذا الخطاب عن مجال اهتمام أبي لغد وتخصصها الأنثروبولوجي ووفائها واعتنائها به، بل تمثل نظرتها ومعرفتها بواقع المرأة مثار تحدٍ وفرصة مراجعة لهذا الخطاب في انهماكه بالمعارك اللاهوتية والكلامية.

وقد سعت هذه الورقة إلى استكشاف تقاطعات عديدة بين مجالات بحث مختلفة، يشكل السياق أهم عامل فيها، وهو سياق زماني ومكاني، الشرق الأوسط ما بعد الكولونيالي، وتمثل الدراسة تكثيفًا للعديد من الأسئلة حول الطبيعة الإنسانية والثقافة والسياسة والدين والتاريخ، وتضافرهم في تكوين الذات. لكن دراسة واقع حال المرأة الشرق أوسطية، لم يكن ليمر بحال دون تفكيك لخطابات تحول دون الوصول لهذا الواقع بفعل مفاهيم حارسة وكنى نظرية كما تطلق عليها ليلى أبو لغد، وإن كانت أدوات الأنثروبولوجيا ونقاشاتها قد ساهمت في تشكيل هذا الخطاب المهيمن المرتبط بالحداثة والامبريالية والاستعمار، فإن بعض مناهجها النقدية كالتي انتهجتها ليلى أبو لغد تمكن من نقد هذا الخطاب المهيمن، وإعادة رواية السرديات التي يحتكرها بطرق أكثر دقة وأمانة.

وإن كانت أبو لغد قد عالجت قضايا تهم المرأة العربية والشرق أوسطية من قبيل الحجاب والتعلم والعمل والحقوق الفردية والزواج، بأسلوب يشكك في الخطاب الشائع ويكشف عن تفاصيل واختلافات تعيد بناء الخطاب من جديد على أساس من الاختلاف والفروق الثقافية والكشف عن مواقع الهيمنة والسلطة والتعبئة السياسية، فإن كلامها لا يؤخذ على أنه خطاب جديد صالح للتبني، حتى مع تحرزها المستمر، واعتمادها على دراسات عديدة، كما لا يؤخذ نقدها لمشاريع التحديث والتنمية على أنه نصرة لمواقع رجعية أو ضد نسوية، بل هو بمثابة فرصة لكي تتفكر النسويات في قبليات الممارسة، وفي الظرف التاريخي والسياسي والسلطوي الذي يلف نشاطهن، ولإعادة التفكير في ثنائيات الحداثة والتقليد، والشرق والغرب، والتقدم والتخلف، ليس بهدف الدفاع عن الشرق أو التقليد أو التخلف، بل رفع خطاب الإطلاقية المعرفية، والتفوق العرقي وفرض المفاهيم والوصاية على الآخر، بحيث ينكسر التمركز حول الذات الذي ينتج الخطاب المهيمن وما تتبعه من ممارسات للعنف والإقصاء، «والإنقاذ».

البيليوغرافيا:

إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية عن الشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦.

أبو بكر أحمد باقادر، أنثروبولوجيا الإسلام، مركز دراسات فلسفة الدين -بغداد، دار الهادي -بيروت، ٢٠٠٥.

تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة

أحمد حسان وبشير السباعي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ٢٠١٢.

جيرار ليكلرك، الانثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠.

رحاب منى شاكر، الحريم في كتابات فاطمة المرنيسي، موقع الجمهورية، ٢٣ نيسان ٢٠٢١، هنا

فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزوريل، المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ ترجمة: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ٢٠٠٠.

فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٢.

ليلى أبو لغد، الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، ترجمة نخبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩

ليلى أبو لغد، دعم حقوق المرأة في تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٥: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي، الانتشار الدولي للغة جديدة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣٥٤، ٢٠٠٨.

ليلى أبو لغد، هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ، تأملات إناسية في النسبية الثقافية وحواشيها ترجمة جهاد الحاج سالم في أنثروبولوجيا: المجلة العربيّة للدراسات الأنثربولوجيّة المعاصرة، إصدار مركز فاعلون، العدد الأول، ص. ١٨٧ - ٢٠٩، الجزائر، مارس ٢٠١٥.

نوال السعداوي: قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

نوال السعداوي، توأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

Richard G.Fox: Recapturing anthropology : working in the present, School of American Research Press, 1991.

Lila Abu Lughod, Remaking Women, feminist and modernity in middle east, Princeton university press, Princeton, 1998.

Lila Abu Lughod, Do Muslim Women Need Saving?, Harvard university press, 2013.

Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others, American Anthropologist, Volume 104, Issue 3, pages 790–783, September 2002.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

تحولات سياقات التعليم والتعلم في العصر الرقمي: النظام التربوي المغربي نموذجًا

Transformations of teaching and learning contexts in the Digital Age: the Moroccan educational system as a model

الحسن بيروك[1] | Lahcen Bairouk

(١) جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكادير- المغرب، البريد الإلكتروني: bairouklahcen12@gmail.com

ملخص البحث:

يعد هذا البحث محاولة لاستقراء وفهم تحولات سياقات التعلم والتعليم في ظل ثورة تكنولوجيا الإعلام والمعلومات، والسعي لتبيان أن إدماج هذه التكنولوجيات في منظومة التربية والتعليم، يتجه نحو ميلاد ثورة تعليمية جديدة في العصر الرقمي الحالي. والوقوف على واقع إدماج هذه التكنولوجيات في المنظومة التعليمية المغربية، وآثار ذلك على تحسين مدخلات ومخرجات السيرورة التعليمية التعلمية.

الكلمات المفتاحية: تكنولوجيات الإعلام والاتصال- سياقات التعليم والتعلم- العصر الرقمي- الثورة الرقمية- تحسين.

Abstract:

This research is an attempt to extrapolate and understand the transformation in learning and education contexts in light of the media and information technology revolution, and strive to show that the integration of these technologies into the education system is heading towards the birth of a new educational revolution in the current digital age. Also, finding out the reality of integrating these technologies into the Moroccan educational system, and its improving the educational learning process inputs and outputs.

Key words: Information and Communication Technology, Teaching and Learning Contexts, Digital Age, Digital Revolution, improving.

مقدمة

تشهد الألفية الثالثة من تاريخ البشرية تحولات جذرية وعميقة لبنية الوجود الكلي للإنسان، وأبرز هذه التحولات ما بات يُعرف بالثورة الرقمية، التي غيرت وعينا بذواتنا وعلاقاتنا بالآخرين والعالم، وأصبحت تحكم كل أفعالنا وسلوكنا في شتى المجالات. فقد أحدثت تصدعات في إدراكاتنا وقيمنا ومشاعرنا، وعلاقاتنا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل وبنائنا العضوي الفيزيولوجي وغير ذلك. وإذا كانت هذه الثورة لم تستثنِ أي جانب من حياة الإنسان، فإن منظومة التربية والتعليم ليست بمعزل عن ذلك، فميدان التعليم الآن يعرف تغيرات ليست كسابقاتها التي وقعت عليه عبر التاريخ.

ولما كان الأمر كذلك فإن قضايا التربية والتعليم، في العصر الرقمي، صارت من القضايا الشائكة التي يجب التفكير فيها، خاصة أن أنماط وتقنيات التربية والتعليم التقليدية هي الآن مستهلكة ومتجاوزة في ظل بدائل جديدة يقدمها التطور التقني الحالي، وهو ما سيقلب كل نماذجنا التربوية والتعليمية من علاقات ومقاربات وبرامج ومناهج وتقنيات ومعارف ومرتكزات وغيرها من المفاهيم والعلوم والأنساق البيداغوجية.

أولًا: الطرح الإشكالي والمنهجي للبحث:

١- أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذا البحث في تناوله لموضوع تحول سياقات التعليم والتعلم في العصر الرقمي، من خلال توقفه عند أبرز هذه التحولات في ظل موجة الثورة الرقمية وما أحدثته وتحدثه من إبدالات جذرية على كافة الأصعدة، من خلال الكشف عن الإشكالات التي تطرحها عملية إدماج تكنولوجيات الإعلام والتواصل في النسق التربوي والتعليمي خاصة المغربي، إضافة إلى استقراء أثرها الايجابي في الرفع من جودة ومردودية التعليم.

٢- إشكالية البحث:

نظرًا للأهمية التي صارت تضطلع بها تكنولوجيات الإعلام والاتصال في مجال التعليم، سيتركز بحثنا على استقراء وتبيان التحولات

والانقلابات التي أحدثتها هذه التكنولوجيات على التعليم، وإمكانية أن تؤدي إلى ثورة تربوية وتعليمية جديدة، تنقل الفعل التعليمي من الفضاء الواقعي إلى الرقمي الافتراضي، مع إبراز أثر هذه التحولات على بنية المناهج والوسائل والنظريات والمحتوى المعرفي وأدوات التقييم، وآفاق التكوين والتشغيل.

ويمكن صياغة الإشكالية الموجهة للبحث كالآتي:

ما هي أهم تحولات سياق التعليم والتعلم في العصر الرقمي؟

ويمكن أن تتفرع عنها الأسئلة الآتية:

كيف أصبح التعليم ينتقل من الواقعي إلى الافتراضي؟ وما هي ممكنات وعوائق هذا التعليم الرقمي الافتراضي؟ ولماذا أصبح من المفروض التفكير في مفاهيم ونظريات وعلوم ومقاربات جديدة تلائم هذا النمط الجديد من التعليم والتعلم؟ وما موقع منظومة التربية والتعليم والتكوين المغربية من ذلك؟

٣ - أهداف البحث:

تروم هذه الدراسة تحقيق ما يلي:

- تحليل تأثيرات تكنولوجيات الإعلام والتواصل على سياق التعليم والتعلم.
- تحليل نتائج إدماجها بالمدرسة المغربية على تجويد الممارسة التربوية والتعليمية المغربية.
- الوقوف على ممكنات وعوائق إدماج هذه التكنولوجيات في المدرسة والجامعة.
- استشراف مستقبل التربية والتعليم في ظل الثورة الرقمية للعصر الحالي.

٤ - منهج البحث:

لتحقيق رهان هذا البحث سنعمل على اتّباع منهج وصفي تحليلي، نحلل عن طريقه وقع الثورة الرقمية على سياقات التعليم والتعلم، واستقراء وفهم واقع ورهانات إدماج تكنولوجيات الإعلام والتواصل بالمدرسة المغربية، ومساءلة مدى تبيئ وتوطين هذه التقنيات الجديدة بالمدرسة والجامعة والعوائق التي تعترض ذلك.

ثانيًا:
تعاقب الثورات، لوحة المفاتيح تثور على «القلم»:

منذ اختراع الإنسان للكتابة والانتقال من الثقافة الشفهية المرتكزة أساسًا على الذاكرة الشخصية والجماعية، أي حوالي ٤٠٠٠ أو ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد، عرفت البشرية تحولات على مستوى عملية التواصل والكتابة والقراءة ونقل المعلومات والأحداث والعلاقة مع الزمان والمكان وبين الأجيال.

لقد كان حدث اختراع الكتابة أول ثورة تواصلية في التاريخ الإنساني، مكنت من تحرير ذاكرة الإنسان من ثقل حفظ المعلومة، كما بين عالم

الاجتماع الفرنسي «ريمي ريفيل»[١] معتمدًا على أعمال بعض علماء الأنتروبولوجيا. في حين حدثت الثورة الثانية خلال القرن الثالث بعد الميلاد بعد أن تم اعتماد الكتابة والقراءة على المخطوط باعتبارها وثيقة يمكن تصفّحها والتعليق عليها، وبعد ذلك وبحوالي اثنا عشر قرنًا سيشهد التاريخ الإنساني ثورة ثالثة مع اختراع المطبعة من قبل غوتنبرغ حوالي ١٤٥٠ ميلادية، رغم أن بعض الدراسات أشارت إلى أن الصينيين كانت لهم حروف تستخدم للطباعة قبل هذا التاريخ، واختراع المطبعة هذا كان له الفضل الكبير في انتشار المعلومة والكتب على نحو واسع.

وسيعرف الإنسان بعد هذه الثورات الثلاث ثورة رابعة بداية من النصف الثاني من القرن العشرين مع اختراع جهاز الحاسوب، وهي ثورة ما انفكت تعرف تطورًا سريعًا ساعد على التواصل بشكل غير مسبوق وعلى انتشار النصوص والمعلومات بطريقة رقمية واستعمالات جديدة ومختلفة؛ إذ سرعان ما تحولت إلى ثورة عالمية مع استعمال الويب ومحركات البحث ك»غوغل» في بداية القرن الواحد والعشرين، فخلخلت كل سياقات وأنساق التواصل والمعلومة والكتابة وغير ذلك. مولدة لواقع مغاير على مختلف الأصعدة، فصار طغيان وانتشار الرقمي والافتراضي يحدث إبدالات جذرية في علاقاتنا التواصلية والمعرفية، وفي ذاكرتنا وعلاقتنا بذواتنا والذوات الأخرى وبالزمان والمكان والواقع عمومًا.

وإذا كانت عملية الكتابة والقراءة والتواصل قد مرت بهذه الأشكال من الثورات، فإنها ارتبطت بالتقنية بدون شك، بدءًا بالأداة ومرورًا بالآلة وصولًا إلى عصر التكنولوجيا والمعلوميات، ذلك أن الثورة التقنية حسب لوتشيانو فلوريدي مرت من تقنية من الرتبة الأولى كانت تتخذ بنية: طبيعة - تكنولوجيا - إنسان ومن الأمثلة على ذلك المحراث والعجلة والفأس، وتقنية من الرتبة الثانية وبنيتها: تكنولوجيا - تكنولوجيا - إنسان، وتتجلى في الهاتف والثلاجة وآلات غسل الملابس مثلًا، ثم تكنولوجيا من الرتبة الثالثة واتخذت بنية: تكنولوجيا - تكنولوجيا - تكنولوجيا وتتحدد في الربوتات وأجهزة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات[٢] وكل ثورة من هذه الثورات كان لها تأثير مهم على حياة الإنسان وأحدثت طفرات نوعية في بنية وعيه وعلاقته بالعالم والوجود.

وفي هذا الإطار، عرف الوجود الإنساني ثورات إبستمولوجية كبرى، ساعدت على حصول ثورات تواصلية ومعرفية أهمها الثورة الكوبرنيكية التي حولت النظرة للعالم المتمركزة حول الشمس إلى نظرة جعلت الأرض مركزا للكون، ثم الثورة الدروينية مع تشالز داروين

(١) ريمي ريفيل، الثورة الرقمية، ثورة ثقافية؟، ترجمة سعيد بلمبخوت ومراجعة الزواوي بغورة، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (٢٠١٨م)، العدد ٤٦٢، ص١٠٦، ١٠٧، بتصرف.

(٢) لوتشيانو فلوريدي، الثورة الرابعة، كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني، ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (٢٠١٧م)، العدد ٤٥٢، ص٥٠، ٥٢، ٥٥، بتصرف.

حول الانتخاب الطبيعي وأصل الأنواع، فثورة اللاشعور مع سيغموند فرويد باعتبارها تحولًا سيكولوجيا زعزع اعتقادنا بذاتنا بوصفنا كائنًا عاقلًا يشكل الوعي جوهر ذاتيته، بالإضافة إلى هذه الثورات الثلاث هناك ثورة علوم الأعصاب والمعلوميات والاتصالات التي يشهدها واقعنا المعاصر، التي تكشف هي الأخرى عن رؤى علمية جديدة حول الذات والكون.

إن هذا العرض للثورات التواصلية المعرفية والتكنولوجية والعلمية، يبرز ما ينتج عنها من تحولات عميقة ومترابطة في مختلف السياقات ذات الصلة بالإنسان والكون والمعرفة، فقد حدث تحول من التواصل الشفهي إلى الكتابة بواسطة أداة هي القلم واعتماد الذاكرة على آلية لتخزين المعلومات للأجيال اللاحقة وهي المخطوطات ولفافات الورق، ثم التحول إلى الكتابة والكتب المطبوعة بواسطة آلة الطباعة التي مكنت من انتشار المعرفة ودمقرطتها نوعًا ما، فتحول من التواصل بواسطة الكتب المطبوعة إلى تواصل عن طريق تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وظهور النص المتشعب (Hypertexte)، وهذا ما يوضح الانتقال من المخطوط إلى الكتاب الورقي فالنص الرقمي المتشعب، وبعده الانتقال من القلم إلى آلة الطباعة ثم الشاشة، وإذا كان الكتاب الورقي قد أنهى عصر المخطوط فإن النص الرقمي في طريقه إلى إنهاء الكتاب الورقي، والأمر ذاته مع القلم والمطبعة والشاشة، فالمطبعة وإن أنهت المهمة الرئيسة للقلم فإن الشاشة تسير نحو بدائل أخرى للطبع، وهكذا تتربع الشاشة والنص المتشعب على عرش التواصل والمعرفة في العصر الرقمي الحالي، ويكون الأصبع هو الفاعل الرئيس في اللعبة، والذي يدير كل شيء، علمًا أنه من المتوقع مستقبلًا أن تحل محله غمزة العين أو مخاطبة الشاشة بالكلام أو بدائل أخرى، بل ويتوقع بعض العلماء أنه من الممكن أن تتحول رحى اليد إلى شاشة تعوض الهواتف والألواح الذكية.

وفي إطار هذه الثورات والتحولات السالفة الذكر، تأتي مقاربة التحول في السياقات التربوية والتعليمية -التعلمية للعصر الرقمي الذي يطبع الألفية الثالثة، حيث يظهر الواقع كيف أن جميع السياقات التعليمية تعبر عن مدى عمق وواقعية الانتقال في العملية التعليمية التعلمية من الواقعي إلى الرقمي والافتراضي، فـ»نحن نشهد هجرة تاريخية غير مسبوقة تنبئ ببزوغ عهد جديد، هجرة للبشرية من فضائها النيوتوني المادي إلى الأنفوسفير (Infosphère)[٣] ذاته كبيئة جديدة لها»[٤] ، وإذا كان هذا الأمر ما يزال في بدايته على جدته، فإنه يسير رويدًا رويدًا نحو التبلور والتشكل والتحقق النهائي بوصفه تجربة تعليمية تعلمية جديدة.

(٣) الأنفوسفير (Infosphère): يدل على البيئة المعلوماتية برمتها التي تتألف من جميع الكيانات المعلوماتية، وخصائصها، وتفاعلاتها، وعملياتها، وعلاقاتها المتبادلة. وهو مفهوم يستخدم مرادفًا للواقع عندما نفسر الواقع معلوماتيًا. (انظر لوتشيانو فلوريدي، الثورة الرابعة، مرجع سابق، ص٦٧).

(٤) لوتشيانو فلوريدي، الثورة الرابعة، مرجع سابق، ص١٣١.

ثالثًا:
تحولات سياقات التعليم والتعلم في العصر الرقمي:

إن كل متأمل لواقع التعليم والتعلم في العالم سيلاحظ أن هناك تحولات عميقة تشهدها جميع سياقات العملية التربوية والتعليمية-التعلمية، مست معظم الوسائل والتقنيات والبرامج والمناهج والمحتوى والحوامل الديداكتيكية؛ إذ بدلًا من السبورة الخشبية والبيضاء تستعمل السبورة الرقمية التفاعلية، وعوض الكتاب المدرسي الورقي أو الحقيبة التربوية التقليدية هناك الكتاب المدرسي الرقمي أو الحقيبة الرقمية، ثم بدلًا من الدروس المتزامنة هناك الدروس عن بعد عبر المنصات التعليمة الالكترونية. كما أن الهندسة البيداغوجية التقليدية أصبح الآن يستعاض عنها بطرق ومناهج بيداغوجية رقمية تعتمد على ما تتيحه تكنولوجيا المعلومات والاتصالات من فرص متنوعة، والشأن ذاته في عملية التقييم والمضامين المعرفية وفضاءات التعلم والعلاقات بين الفاعلين في العملية التعليمية والأنساق والثقافة المدرسية، فكل سياقات التعلم يبدو أنها تهاجر الواقع المادي الفيزيائي نحو الرقمي الافتراضي، لما يغري به من إمكانات ذات فعالية قوية وتفاعلية جذابة وحرية للفعل والاختيار، وكذلك ما يميزه من فورية وسرعة وحركية، ومن مؤثرات بصرية وصوتية وسهولة الولوج والتحميل والاستنساخ والربط والقص والحذف...

وانطلاقًا من هذا، تدشن العملية التعليمية التعلمية عهدًا جديدًا ليس كسابقيه، ونمطًا ليس كباقي الأنماط التقليدية، عهدًا أصبح فيه كل شيء رقمي وافتراضي ممتعًا ولامعًا جذابًا. إنه عصر تغير فيه كل شيء، عصر سمته السرعة والوفرة وسهولة بلوغ المعرفة وتحقيق فرص التعليم والتعلم الذاتي، وامتلاك مفاتيح التكوين والتشغيل والتنمية والانفتاح على التجارب العالمية الكونية، من خلال الإبحار في محيطات مجتمع الشبكة المعلوماتية.

وفي الاتجاه ذاته تبرز تحولات وانقلابات في إيقاعات التعلم، في زمن التعلم والبرامج التعليمية، والحياة المدرسية والدعم التربوي والتوجيه المدرسي. فالزمن المدرسي المحدد والمتزامن صار زمنًا مفتوحًا وغير متزامن ومحايث بالضرورة للفصل والمؤسسة باعتباره فضاءً واقعيًا، وبرامج التعلم لم تعد من الكثافة والمميزات التي كانت عليها، ويمكن تصفحها ومطالعتها على الروابط والمواقع الخاصة في كل مكان وزمان، وكذلك الأمر بالنسبة لعملية الدعم والتوجيه التربويين، فيمكن التفاعل معها ومتابعتها عن بعد من وراء الشاشة وعبر المنصات الالكترونية المعدة لهذا الغرض وبجودة عالية وميزات نوعية. ويمكن لهذه الأجهزة الالكترونية الحديثة كذلك أن تستثمر في كافة أنشطة الحياة المدرسية، وأن تساعد على تحفيز المتعلمين على الانخراط الفعال فيها.

وإذا كان الأمر هكذا، فقد وعت حكومات

معظم دول العالم أهمية تكنولوجيات الإعلام والاتصال وسعت جاهدة إلى استثمارها في ميادين الإدارة وتدبير القطاعات العامة والخاصة، وجعلت التعليم والتعلم الإلكتروني عبر الشبكة آلية من الآليات المتاحة التي يمكنها أن تحل عن طريقها بعض المشكلات في هذا الميدان، قصد تحسين العرض التربوي وضمان تكافؤ الفرص وتأهيل الرأسمال البشري لمهن المستقبل، وتوطين المعرفة وتجويد تقنيات التعلم والتعليم والتشجيع على البحث والابتكار في هذا السياق. وبغية الوصول إلى الفئات التي كانت محرومة من التعليم بسبب الظروف الجغرافية أو الاجتماعية والاقتصادية أو التي تعاني من وضعية إعاقة ما وغير ذلك، واتخذته -التعليم عبر الشبكة المعلوماتية- حلًا لجميع العوائق التي تحول دون امتلاك فئات اجتماعية فرصا للتمدرس، زد على ذلك السعي المستمر نحو دمقرطة الرأسمال الثقافي على قدر من المساواة بين الجميع. وهذه المشكلات كلها بدأت تكنولوجيات الإعلام والاتصال تقدم لها حلولًا، وإذا لم يكن ذلك بشكل كلي، فعلى الأقل محاولة التقليص من حدتها نوعًا ما. وعلى سبيل المثال في كندا «تمثل تجربة المدرسة عن بعد عبر الشبكة مبادرةً ناجحةً في مجال التعليم التعاوني الهادف إلى فك عزلة المدارس الصغيرة في القرى النائية»[٥]؛ كما أن دول الخليج العربي، وفي إطار إستراتيجية تطبيق التعليم الإليكتروني، عمدت إلى بلورة مشروع المدرسة والجامعة الإلكترونية، وتتوخى منه إحداث بنية ثرية لتعليم العلوم والرياضيات، وتوفير منهاج متعدد الوسائط (ميلتيميديا) يغطي مجال تلك العلوم، وتكوين طاقم مدرب على إنتاج الوسائط واستخدام الوحدات التعليمية[٦].

ويأتي اهتمام الحكومات، بالتعليم عن طريق اعتماد تكنولوجيات الإعلام والاتصال، في إطار الأهداف الإنمائية الدولية لتطوير سياسات دمج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التعليم التي وضعتها القمة العالمية لمجتمع المعلومات (WSIS)، وأهداف الألفية للتنمية (MDGs) والتعليم للجميع (EFA)، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (UNESCO)[٧].

هكذا، ومع هذا الاهتمام المتزايد بالتعليم (الإلكتروني/الافتراضي)، بغض النظر عن مدى التأكد من نجاعته من عدمها نظرًا للنقاش الدائر بين المتحمسين لاعتماده والرافضين لذلك، فإن مغرياته وجاذبيته تدفع المدارس والجامعات والجهات الوصية عليها إلى القيام بعمليات تحديث شاملة لسياقات التعليم والتعلم، بهدف تطوير جودة خدماتها التربوية. فقد أصبحت توظف البرامج المعلوماتية التفاعلية وأدوات الاتصال والتواصل الرقمي والموارد والمكتبات الرقمية، وتكوين الأطر

(٥) تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي حول، المدرسة، التكنولوجيات الجديدة والرهانات الثقافية، المملكة المغربية، (٢٠١٤م)، تحت الرقم ١٧، ص٤٨.

(٦) عبد اللطيف بن حسين بن فرج، طرق التدريس الحديثة في القرن الواحد والعشرون، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، (٢٠٠٥م)، ط١، ص٢٦، بتصرف.

(٧) أنظر في هذا الصدد، دليل لقياس تكنولوجيا الإعلام والاتصال في التعليم، (اليونسكو)، منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة، معهد اليونسكو للإحصاء، (٢٠٠٩م)، وثيقة تقنية رقم ٢، ص١٢.

لكي تصبح مؤهلة لمواكبة هذه المستجدات، كما وتعمل على التأصيل والتقعيد لعلوم وبيداغوجيات رقمية تتلاءم ونمط التعليم الجديد، محاولة تجاوز ما كان سائدًا من برامج وأدوات وعلوم وتقنيات ومفاهيم تقليدية في عملية التعليم والتعلم.

إن هذه التحولات لم تمس طرق وآليات عملية التعليم والتعلم فقط، بل وأيضًا «بروفايل» المتعلم والمدرس اليوم، واللذان تغيرت نظرتهما لكيفية امتلاك المعرفة وسبل اكتسابها وتوصيلها. وإذا كانا -المتعلم والمدرس- هما أساس كل فعل تعليمي فإنهما يشكلان نموذجًا جديدًا لإنسان العصر الرقمي الذي عاش وتعايش مع واقع الشاشة ووسائل الاتصال والتواصل المعلوماتي وخبره، وطرأت عليه تغيرات في بنية الوعي وطرق التفكير، والقدرة على التفاعل السريع مع المعلومات وتحليل المعطيات والأحداث، وتمثل المعرفة والمجتمع والعالم بطريقة مغايرة؛ لأن التقنيات «التي نعيش معها، في حقبة ما تحدد... طرق التجلي للعالم في الحقبة ذاتها»[٨]، بحيث تدفعنا إلى تأسيس رؤية بديلة عن مجمل وجودنا، وهذا يجعل التغير في نموذج المتعلم والمدرس في العصر الرقمي تغيرًا غير قابل للإنكار أو التجاهل بتاتًا. فالمدرس يظل عمومًا «حجر الزاوية للمنظومة التربوية، وانخراطه وكفاياته لهما الكلمة الفصل في نجاح ورش التعليم الذي لا يمكن أن يتحقق دون إدماج تكنولوجيات الإعلام والاتصال، بحيث يمكن القول إن منظومات التربية والتكوين تتسم بالنجاعة؛ لأن مدرسيها أكفاء»[٩] ولهم مؤهلات وقدرات في استثمار هذه الوسائل بشكل فعال ومثمر أثناء تصريف أنشطة التعلمات مع المتعلمين، سواء داخل الفضاء المدرسي أو خارجه، وتسهيل عملية التتبع والتقييم والمواكبة الدائمة؛ لأن المتعلم سيجد نفسه في علاقة مستمرة مع مدرسيه وباقي المتعلمين، مما سيخلق نوعًا من الحضور دائم الاتصال والتفاعل المباشر عبر وسيط الشاشة بين مكونات الفصل الدراسي بمعناه الجديد؛ إذ إن مغادرته لحجرة الدرس «الواقعية» لا تلغي بقاءه مرتبطا بالأقسام الافتراضية، وإعادة الرجوع للمضامين والأنشطة التعليمية - التعلمية وتحليلها ومناقشتها والتعقيب عليها رفقة جماعة الفصل عن بعد، بل وبمفرده إن شاء ذلك، وسيسمح له هذا الوضع التعليمي بتنمية كفايات وقدرات معرفية خاصة كالتعلم المعتمد على الذات، وإثراء خبراته وتوسيع معارفه والقدرة على تعلم التعلم، من خلال التحرر من العلاقة البيداغوجية العمودية القائمة على مركزية المدرس ومحوريته في العملية التعليمية التعلمية داخل الأقسام الواقعية.

إن كل هذه التحولات التي حدثت في سياقات العملية التربوية المعاصرة، لم تتوقف عند القطيعة مع النموذج التربوي الكلاسيكي من الناحية المادية فقط، بل تعدت ذلك إلى قطائع

(٨) ستيفان فيال، الكينونة والشاشة، كيف يغير الرقمي الإدراك، ترجمة: إدريس كثير ومراجعة بدر الدين عرودكي، المنامة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، (٢٠١٨م)، الطبعة الأولى، ص١١٠.

(٩) المملكة المغربية، تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مرجع سابق، ص٤٩.

كبرى مست سيكولوجية المتعلم وتمثلاته المعرفية وعملية الإدراك وبناء المعرفة واستثمارها، بل وإدراكه للأنا في علاقتها بالغير والمعرفة وكذا الزمان والمكان، وبنية الوسائط خاصة الشاشة. وهذا الأمر، وبناء على القول السالف الذكر حول ميلاد «بروفايل» جديد للمتعلم، لا يمكن إلا أن نؤكد على الحاجة إلى تعميق التفكير في ذاتية المتعلم ومن مختلف المداخل، زيادة لفهم كل التحولات التي وقعت عليه، حتى نستطيع الإقرار بنظام تربوي يتوافق مع تطلعات إنسان «الأصبع الصغيرة» بتعبير «مشيل سار».

يستنتج مما سبق حجم التحولات التي تمر بها سياقات التعليم والتعلم والأنساق المدرسية، «فمع هذه الثورة (الرقمية) لن يكون ممكنًا تصور الفعل المعرفي انطلاقًا من النظريات الكلاسيكية للمعرفة بوصفه نشاطًا فرديًا سيكولوجيا، فاللجوء لمعالجة النصوص الالكترونية أو استعمال محركات البحث عادات مستجدة في إطار أنشطة معرفية تتفاعل مع الأجهزة والحواسيب الالكترونية، لقد قادت عمليات ترقيم المعرفة والمعلومات (la numérisation) إلى تحسين وتطوير الصيغ القديمة لتقنين المعرفة، وإن الطابع التفاعلي للشبكات الرقمية يعطي لمستعملي التكنولوجيات الجديدة مكانا لم يكن لها من قبل»[١٠]، وأن الفعل التربوي والتعليمي بكل أنساقه أصبح يتمركز حول هذه الشبكات والتكنولوجيات والأجهزة الالكترونية، وهذه الأخيرة بدورها أدت إلى إحداث إبدلات جوهرية فيه، تجاوزت البنية المادية لمنظومة التربية والتعليم، نحو إبدالات في بالبنية السيكولوجية وعملية الإدراك وتمثل أطر المعرفة والآليات الذهنية للتعلم، وللأنا والغير والزمكان كذلك.

رابعًا:
موقع منظومة التربية والتعليم المغربية من هذه التحولات:

لا تنفصل منظومة التربية والتعليم المغربية عما تعرفه المنظومات العالمية من تغيرات في هذا السياق، فالتعليم المغربي في الآونة الأخيرة ومع بداية القرن الواحد والعشرين، شهد مراجعات كبيرة في ترسانته التشريعية والتنظيمية والمؤسساتية وهيكلته الإدارية وتشبيب موارده البشرية، على الرغم مما يعرفه من إخفاقات على مستوى الواقع وعلى مستوى مخرجاته. فقد عمل المغرب من خلال السعي نحو تعزيز دوره دوليًا على مستوى الانخراط في المجتمع الرقمي العالمي للألفية الثالثة، وتحقيق توجهاته في توطين إستراتيجية المغرب الرقمي المأمول في أفق النصف الثاني من هذا القرن، إلى القيام بمراجعات هامة في منظومة التربية والتكوين. وتجسد ذلك في كمّ معقول من النصوص التي تدعم وتكرس الحضور الفعلي لتكنولوجيات الإعلام والاتصال داخل المدرسة والجامعة المغربية، وعيًا منه بأن

(١٠) عبد الحق منصف، المناهج والتكوينات ومجتمع المعرفة: في اندماج الاستراتيجيات المعرفية والاستراتيجيات التربوية، المملكة المغربية، مجلة دفاتر التربية والتكوين، المجلس الأعلى للتعليم، العدد المزدوج ٦/٧، (ماي ٢٠١٢م)، ص٧٠.

هذه التكنولوجيات تعد المدخل الأساس الكفيل ببناء مغرب رقمي مستقبلًا، وفضلا عن هذه النصوص التشريعية فإنه تم إقرار مجموعة من التكوينات والبرامج وإحداث مواقع الكترونية ذات صبغة إدارية وتربوية وتعليمية، بغض النظر عن مدى تفعيل وفاعلية كل هذا على مستوى التنزيل والأجرأة والمردودية والنجاعة.

ولقد تضمن كل من الميثاق الوطني للتربية والتكوين والرؤية الإستراتيجية ٢٠١٥/٢٠٣٠ والقانون الإطار ٥١,١٧ باعتباره أهم النصوص التشريعية في هذا السياق، نصوصًا صريحة حول إدماج تكنولوجيات الإعلام والاتصال داخل منظومة التربية والتكوين في كل سياقاتها ومجالاتها، فقد أكد الميثاق الوطني للتربية والتكوين في الدعامة العاشرة منه على السعي «لتحقيق التوظيف الأمثل للموارد التربوية ولجلب أكبر فائدة ممكنة من التكنولوجيات الحديثة، يعتمد على التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال وخاصة في مجال التكوين المستمر» داعيًا إلى استثمارها في «معالجة بعض حالات صعوبات التمدرس والتكوين المستمر بالنظر لبعد المستفيدين أو عزلتهم» إضافة إلى «الاستعانة بالتعليم عن بعد في مستوى الإعدادي والثانوي في المناطق المعزولة» من أجل «حل مشكلة الندرة والتوزيع غير المتساوي للخزانات والوثائق المرجعية»[١١].

أما الرؤية الإستراتيجية ٢٠١٥-٢٠٣٠ فهي الأخرى أشارت غير ما مرة إلى أهمية «تعزيز إدماج التكنولوجيات التربوية في النهوض بجودة التعلمات، وإعداد إستراتيجية وطنية جديدة لمواكبة المستجدات الرقمية والاستفادة منها في تطوير مؤسسات التربية والتكوين والبحث، خاصة على مستوى المناهج والبرامج والتكوينات منذ المراحل الأولى من التعليم بإدماج البرمجيات التربوية الالكترونية والوسائل التفاعلية والحوامل الرقمية في عملية التدريس وأنشطة التعلم والبحث والابتكار»[١٢] غير أنه في سياق ثان ومن أجل إدماج ناجح لهذه التكنولوجيات في المدرسة تحث الرؤية على «إعداد برنامج وطني، بآجال محددة، قصد استكمال تجهيز المؤسسات التعليمية والتكوينية والجامعية بتكنولوجيات الإعلام والاتصال، وبالقاعات متعددة الوسائط السمعية البصرية، مع ربطها بالإنترنت وتزويد المكتبات المدرسية والبنيات الجامعية للتأطير والبحث، بكل الموارد الرقمية المفيدة في تعزيز التعلم الذاتي والبحث الشخصي لدى المتعلمين والفاعلين التربويين والباحثين»[١٣]؛ إذ جعلت من «إحداث مراكز للموارد الرقمية على المستوى الجهوي والمحلي، وكذا مختبرات للابتكار وإنتاج هذه الموارد وتكوين مختصين في هذا المجال»[١٤] ضرورة ملحة، مع العمل على رقمنة الكتاب المدرسي والوثائق

(١١) المملكة المغربية، الميثاق الوطني للتربية والتكوين، الدعامة العاشرة، (١٩٩٩م)، ص٣٨.

(١٢) المملكة المغربية، الرؤية الإستراتيجية للتربية والتكوين ٢٠١٥-٢٠٣٠، ص٣٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص٥٨.

(١٤) المملكة المغربية، الرؤية الإستراتيجية للتربية والتكوين، مرجع سابق، ص٥٩.

التعليمية، واعتماد مقاربات بيداغوجية في تدبير عمليات التدريس وأنشطة التعلم.

وفي ما يخص القانون الإطار الجديد ٥١,١٧ وتحديدًا ضمن المادة ٣، فإنه يشير إلى أن من أهداف منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي «تحسين جودة التعلمات والتكوين وتطوير الوسائل اللازمة لتحقيق ذلك، ولا سيما من خلال تكثيف التعلم عبر التكنولوجيات التربوية الحديثة والرفع من نجاعة أداء الفاعلين التربويين والنهوض بالبحث التربوي، والمراجعة العميقة والمستمرة والمنتظمة للمناهج والبرامج والتكوينات»[١٥] مشيرًا إلى أن تطوير موارد ووسائط التدريس يتطلب «تعزيز إدماج تكنولوجيات المعلومات والاتصالات في النهوض بجودة التعلمات وتحسين مردوديتها، بإحداث مختبرات للابتكار وإنتاج الموارد الرقمية وتكوين مختصين في هذا المجال، ثم تنمية وتطوير التعلم عن بعد باعتباره مكملا للتعلم الحضوري»[١٦] عن طريق رصد وتعبئة الموارد المالية اللازمة لذلك.

وإذا كانت النصوص التشريعية في هذا المجال غنية بالإشارات الصريحة والواضحة لتفعيل إدماج تكنولوجيات الإعلام والاتصال والمعلومات في العملية التعليمية التعلمية المغربية، فإن هذه النصوص وازتها برامج وتكوينات أيضًا مثل برنامج «جيني» (genie)، وأيضًا مواقع الكترونية ومنظومات للتتبع والتقويم مثل منظومة «مسار» (massar) ومواقع الكترونية رسمية (www.men.gov.ma) وبوابة تعليمية مثل «تلميذ تيس» (TelmidTice) ومسطحة «تيمز»(Teams)[١٧] مما يدل على نمو الوعي بأهمية تبييئ تكنولوجيات الإعلام والتواصل في التعليم المغربي، والسعي نحو بناء مدرسة ذكية ومواكبة لمجتمع المعلومات والشبكية الذي يسود العالم؛ إذ توضح كل هذه النصوص أنه من خلال ما تتيحه هذه التقنيات من إمكانات يمكن تطوير بيداغوجيات رقمية واعتماد وسائل وحوامل فعالة تحسن من العملية التعليمية التعلمية، كما تدعو -أي النصوص- إلى الاستعانة بالتعليم عن بعد في بعض الحالات، ورقمنة الموارد والمضامين والوثائق المرجعية، وخلق البوابات الالكترونية التعليمية وتأسيس مختبرات لإنتاج الموارد وتكوين متخصصين في هذا المجال، ثم اعتماد التكوينات عن بعد وتشجيع الإقبال على استعمال هذه الوسائط الرقمية في التعلم والتعليم والتثقيف ومحو الأمية

(١٥) المملكة المغربية، القانون الإطار ٥١,١٧، (٢٠١٩م)، المادة ٣.

(١٦) المرجع نفسه، المادة ٣٣.

(١٧) برنامج «جيني» (Genie): مخطط يهدف إلى تعميم تقنيات الإعلام والتواصل في مجال التعليم، أطلقته وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني في شهر مارس ٢٠٠٥م، وهو أحد المشاريع المهيكلة لإستراتيجية المغرب الرقمي ٢٠٣١م.

- منظومة «مسار» (Massar): نظام معلوماتي الهدف منه تدبير نقط المراقبة المستمرة، كما يمكن المتعلمين والأطر الإدارية والتربوية وأولياء أمور التلاميذ، من الإطلاع وتتبع كل ما يخص العملية التربوية، من نقط وجداول الحصص ولوائح المتعلمين ونتائج الامتحانات، وكذا عملية التوجيه التربوي.

- الموقع الإلكتروني (www.men.gov.ma): الموقع الرسمي لوزارة التربية الوطنية والتكوين المهني المغربية.

- بوابة «تلميذ تيس» (TelmidTice): منصة إليكترونية تقدم موارد رقمية ودروس مصنفة حسب الأسلاك والمستويات التعليمة وكذا المواد الدراسية.

- مسطحة «تيمز» ((Teams: خدمة تفاعلية أطلقتها وزارة التربية الوطنية المغربية عبر منظومة Taalim.ma المدمجة في منظومة مسار (Massar)، التي توفر وظائف مهمة تتمثل أساسًا في إحداث أقسام افتراضية تتيح التواصل المباشر بين الأساتذة والتلاميذ، وتنظيم دورات للتعليم عن بعد، وتمكن المتعلمين من المشاركة والتفاعل مع الدروس المقدمة.

والنهوض بجودة التعلمات والتأهيل المهني، غير أنه بعد مرور عقدين من الزمن على إعلان الميثاق الوطني للتربية والتكوين، وعقد ونيف على بعض البرامج كبرنامج «جيني» مثلًا، ونصف العقد على ميلاد الرؤية الإستراتيجية، فما موقع منظومتنا التعليمية واقعيا من إدماج وتوطين تكنولوجيات الإعلام والاتصال؟

يبين ما سبق ذكره مدى الأهمية البالغة التي يوليها المشرع للتعليم الرقمي الافتراضي وتكنولوجيات الإعلام والتواصل، وهو ما يوفر لكل الفاعلين والمتدخلين في الحقل التربوي سندًا قويًا وحقيقيًا للرفع من إمكانية تكريس هذا النمط من التعليم في السياقات التعليمية المختلفة. وإذا كنا لا نقول بعملية مسح الطاولة وبأن الواقع ليس سيئًا للغاية بشكل مطلق، لوجود جوانب مضيئة لا يمكن إنكارها، فإن الواقع التعليمي لإدماج الوسائط الرقمية في المدرسة/الجامعة المغربية حتى الآن لا زال لم يصل إلى المستوى المطلوب[١٨].

إما لأن الموارد المالية المرصودة لهذا الأمر ليست كافية أو أنها لا توجه نحو الهدف الحقيقي لها، وإما لغياب إستراتيجية وطنية واضحة. والأمر ذاته بالنسبة للتكوينات في هذا الميدان فهي الأخرى ضعيفة جدًا، وأن تجهيز المؤسسات بالأدوات والمعدات التقنية لم يشمل جميع المدارس والجامعات، ولا يتم وضع خطط، إن على المدى القريب أو المتوسط، لاستبدال المتقادم منها أحيانًا، بالإضافة إلى غياب أو ضعف الربط بالإنترنت داخل المؤسسات التعليمية.

وفي ما يخص توظيف هذه التكنولوجيات في الممارسة الفصلية وفي وتدبير أنشطة التعلمات من قبل المدرسين والمتعلمين، عند تنزيل البرامج والمقررات الدراسية، فإن ذلك يعاني من إكراهات كبيرة كعدم تملك غالبية المدرسين بل والمتعلمين أيضًا لهذه التقنيات نتيجة غياب التكوين والتكوين المستمر فيها، ناهيك عن المقاومة التي تلقاها عملية إدماج هذه الوسائط التعليمية الرقمية من قبل بعض التربويين المحافظين الذين لا يستطيعون التعامل معها أو لا يريدون استبدال الطرق التعليمية التقليدية التي ألفوها بالطرق والبيداغوجيات الجديدة.

وقد كشفت أزمة التوقف عن الدروس الحضورية بسبب جائحة كورونا (covid-١٩) مؤخرًا عن مدى هشاشة بنية تكنولوجيات الإعلام والاتصال في التعليم المغربي، إن على صعيد البنية المادية من حيث التجهيزات والوسائل

(١٨) لإدراك أن عملية إدماج تكنولوجيات الإعلام والاتصال بالمدرسة/الجامعة المغربية، لم يبلغ المستوى المطلوب. يمكن العودة إلى ما خلصت إليه دراستان أنجزتا حول عملية التعليم عن بعد خلال فترة توقف الدروس الحضورية، في الأسدس الثاني من الموسم الدراسي ٢٠١٩/٢٠٢٠ بسبب جائحة كورونا (Covid١٩). الدراسة الأولى أنجزتها الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة سوس- ماسة تحت عنوان «دراسة حول الاستمرارية البيداغوجية والتعليم عن بعد»، شهر أبريل ٢٠٢٠. والدراسة الثانية أنجزها طلبة مفتشين (عماد كسمي/ حورية معزوز/ أمال منصوري) تحت إشراف المفتش التربوي «الميلودي بنساسي»، والدراسة تحت عنوان «ظاهرة التعليم عن بعد والاستمرارية البيداغوجية بإقليم القنيطرة»، مركز مفتشي التعليم بالرباط، ٢٠٢٠. وهاتان الدراستان وقفتا عند محدودية تأثير هذه التكنولوجيات على ضمان الاستمرارية البيداغوجية خلال جائحة كورونا، كما وقفت الدراستان عند ضعف امتلاك الأساتذة والمتعلمين لوسائط تكنولوجيات الإعلام والاتصال، والقدرة على توظيفها في العملية التعليمية التعلمية.

والأدوات الالكترونية من حواسيب وألواح وهواتف ذكية وربط بالإنترنت، أو على مستوى بنية التكوين والتأطير في هذا الجانب للموارد البشرية. فعلى الرغم مما بدلته الوزارة من جهد خلال الأزمة المذكورة، لضمان الاستمرارية البيداغوجية من خلال اعتماد التعليم عن بعد بديلا عن التعليم الحضوري، إلا أن التجربة لم تبلغ النتائج المرغوبة منها. وذلك ليس راجع إلى غياب إجراءات فعلية بل إلى عدم وجود أرضية صلبة مساعدة من قبل. والنتيجة هي حصر مواضيع امتحانات المتعلمين للبكالوريا في الدروس المنجزة حضوريا وإقرار نجاح كل التلاميذ في باقي المستويات الأخرى، استنادا إلى نقط الامتحانات والمراقبة المستمرة للدورة الأولى، تفاديا لضرب مبدأ تكافؤ الفرص بين المتعلمين![19]

ومن هذا كله، يبقى أمر الانفتاح الكبير للمنظومة التعليمية المغربية وبقوة، على هذه التكنولوجيات والوسائط والبرمجيات الرقمية مطلبًا ضروريًا. لزيادة تكريس العمل بها ومن خلالها في كافة السياقات التربوية والتعليمية بهدف تجاوز التحديات التي تواجه عملية التعليم والتعلم بالبلاد، ومعها التحديات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها محليًا وعالميًا. وذلك بتعزيز إدماج الموارد والمضامين الرقمية البيداغوجية وتيسير الولوج إلى المنصات التعليمية واعتماد مناهج وبرامج وطرق تقييم تتلاءم وهذه المستجدات، وتوجيه التعليم نحو إكساب المتعلمين قدرات وكفايات ومهارات تؤهلهم للاندماج في الواقع السوسيو مهني للمستقبل. والتركيز على أهمية التعليم والتعلم الذاتي والتعلم مدى الحياة والانخراط في إنتاج المعرفة والابتكار، وتشجيع كل الفاعلين التربويين على إغناء تجاربهم وخبراتهم في هذا الميدان من حيث الأسلوب والمحتوى. ومن «الأمور التي يلزم مراعاتها (كذلك) عند اعتماد أية إستراتيجية لإدماج تكنولوجيات الإعلام والتواصل في التدريس والتعلم، هو ألا تحظى التجهيزات بالاهتمام المفرط على حساب المضامين الرقمية، وأن تستأثر الموارد الرقمية بالأهمية اللازمة باعتبارها الوقود في محرك البيداغوجية الرقمية»[20] على ألا تؤدي عملية إدماجها إلى نتائج عكسية غير مرغوب فيها، تزيد من تردي الواقع التعليمي بدلًا من تطويره وتحسينه.

خامسًا: التعليم الرقمي الافتراضي، ممكناته وعوائقه:

من الصعب على الباحث في أي مجال معرفي إصدار حكم على ظاهرة أو فعل أو حدث ما زال في بداية التشكل والتبلور والتكون، لعدم توفر الأدلة والقرائن الكافية وصعوبة التكهن بالمآلات والسيناريوهات

(١٩) انظر البلاغين الإخباريين لوزارة التربية الوطنية والتكوين المهني والتعليم العالي والبحث العلمي ليوم الثلاثاء ١٢ ماي ٢٠٢٠م والاثنين ١٨ ماي ٢٠٢٠م.

(٢٠) محمد خرباش، تكنولوجيات الإعلام والتواصل في التدريس والتعلم، وجهة نظر المملكة المغربية، مجلة دفاتر التربية والتكوين، المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، العدد ٠٣، (٢٠١٠م)، ص٣٢.

التي يمكن أن تقع دون حسبان، شأنها شأن -إن جاز التعبير- ظاهرة اقتحام تكنولوجيات الإعلام والاتصال للحقل التعليمي، بحيث إن النقاش حولها -والذي ما يزال قائمًا حتى الآن- أفرز موقفين متعارضين، أحدهما يرجح أن إدماج هذه التكنولوجيات سيترتب عنه تحسين وتجويد الفعل التعليمي والرفع من مردوديته، في مقابل موقف ثان رافض لاعتمادها بمبرر أنها تؤثر سلبًا على المتعلمين في جوانب عديدة، مما جعل بعض المدارس والجامعات تعتمد عليها في العملية التعليمية، بينما تحفظت أخرى عن ذلك.

فمن خلال الحديث حول محاسن ومساوئ إدخال التكنولوجيات الرقمية إلى المدارس والجامعات، قام مجموعة من الباحثين في مجال دراسات العلوم الإنسانية والتكنولوجيات الحديثة، ببحوث ودراسات وتجارب على عينات محددة من المتعلمين في مجموعة من الدول، لقياس فاعلية وتأثير هذه التكنولوجيات على العملية التعليمية وعلى أدمغة وذاكرة وسلوك وعواطف، وكفايات وقدرات الفئة المدروسة واستنتاج النتائج حول ذلك، إن إيجابًا أو سلبًا، وذلك ما شدد عليه «بول توماس»، من جامعة «فورمان»، بقوله أن «التعليم هو تجربة إنسانية، تمثل التكنولوجيا تشتيتًا للانتباه عندما نحتاج إلى معرفة القراءة والكتابة، والحساب، والتفكير النقدي»[٢١]، والشأن نفسه بالنسبة لـ«جون نيوتن» الذي عبر عن تخوفه من أن تؤدي الحوامل الرقمية إلى خلق «جيل لا يحب التعليم ولكنه ببساطة ينظر إلى الشاشة باعتبارها مصدرًا لتكوين الرأي، أو للحصول على كتل من المعلومات غير المفهومة جيدًا، والتي تناسب وجهة نظره دون التحقق من صحتها»[٢٢].

ولكن، وفي مقبل هذه النظرة السالفة الذكر. هناك نظرة أخرى متفائلة، تؤكد على أن هذه التكنولوجيات يمكنها أن تزيد من فرص التعلم والتعليم، وأنها تساعد المتعلم على تكوين قدرات ومهارات جديدة في التفكير والفعل والإحساس بمجرد أن يألفها ويتكيف معها، والأكثر من ذلك فهي تحدث عليه تغيرات عميقة في كافة المناحي تجعله مختلفًا عن الإنسان المعتاد، أي أننا أمام إنسان جديد ولد وترعرع في أحضان التقنية التي صارت جزءًا من وجوده، إنها تساعده على التحليل السريع والمعالجة البصرية واليقظة والتوقع والتعامل مع الوضعيات بنوع من الدقة في إيجاد الحلول، كما وتحسن ذاكرته العاملة وتشعره بالمتعة في التعلم.

وعلى خلاف هذا، ثمة من يرى الأمر

(٢١) نقلًا عن سوزان غرينفيلد، تغير العقل، كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا؟، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (٢٠١٧م)، العدد ٤٤٥، ص٢٥٩.

(٢٢) المرجع نفسه، ص٣٦٤.

بنظرة مغايرة تكشف عن وجود انعكاسات سلبية وخيمة على سلوك وعواطف وتفكير الأطفال الذين يتعلمون بواسطة هذه التقنيات، فحسب هذا التوجه يولد التعليم المعتمد على الشاشة والأجهزة الالكترونية، على اختلافها، مشكلات تؤثر على المهارات المعرفية، وعلى فعل القراءة السليمة والفاحصة والفهم الجيد والقدرة على الكتابة، ومهارات التحليل العميق والحس النقدي، كما تشتت الانتباه والتأثير على عملية الإدراك لدى المتعلمين. وهذا ما نحا بـ ١٦٠ فرعًا من مدارس والدورف (waldorf) في الولايات المتحدة إلى انتهاج فلسفة تعليمية تركز على النشاط البدني والتعلم من خلال الإبداع والتدريب العملي على المهمات، وتحظر استخدام جميع الأجهزة الرقمية معتبرة أنها تمنع التفكير الإبداعي والحرية والتفاعل الإنساني والحد من سعة الانتباه[٢٣]. وفي السياق ذاته تحذر الطبيبة النفسية البريطانية «تانيا بايرون» من أنه «كلما تقلص وقت لعب الأطفال في الهواء الطلق، انخفض ما يتعلمونه لمواجهة المخاطر والتحديات التي سيواجهونها باعتبارهم بالغين، لا شيء يمكنه أن يحل محل ما يكتسبه الأطفال من الحرية واستقلالية الفكر خلال تجربة أشياء جديدة في العراء»[٢٤].

لقد أبانت وجهات النظر في هذا السياق، عن وجود مشكلات كما عن وجود فرص ثمينة لاستثمار التكنولوجيات الحديثة في التعليم؛ إذ إن التعامل بواسطة التقنيات المعاصرة يطرح مشكلات عدة كالتنمر الالكتروني وانتهاك الخصوصية وسرقة البيانات الشخصية والتلاعب بها، كما تؤدي هذه التقنيات إلى تسطيح الوعي والبلاهة وعدم المسؤولية الأخلاقية وتشييء العلاقة بين المتفاعلين عبرها، وأما التواصل من وراء وسيط الشاشة فإنه يضعف القدرة على التواصل الجيد وجهًا لوجهًا في الحياة الواقعية بين الأفراد ويعمق عزلة الفرد، زيادة على بعض الآثار العضوية التي قد تنتج عن ذلك. وفي المقابل هناك وجهة نظر ترى أنها تقدم إمكانات كبيرة تثري عملية التواصل التعليمي السريع وتمكن من تحليل المعطيات والولوج للمعلومة كما تمتاز بالتفاعلية والفورية وبمؤثرات بصرية وصوتية عالية وتنوع طرق استعمالاتها.

وتطرح تساؤلات عديدة بناء على ما أوردناه سابقًا في إطار مقاربتنا للموضوع، فما هي ممكنات وعوائق إدماج تكنولوجيات الإعلام والتواصل في النسق التعليمي عالميًا ومغربيًا؟

أولًا، يمكن أن تقدم تكنولوجيات الإعلام والاتصال إمكانات هائلة ومتنوعة، من شأنها أن تساعد على تطوير وتأهيل وتعزيز العملية التعليمية- التعلمية في مختلف السياقات، وتجعل من التعليم الإلكتروني والافتراضي واقعًا ممكنًا وذلك من خلال:

(٢٣) المرجع السابق، ص٢٥٩.
(٢٤) المرجع نفسه، ص٣٦.

- توفير وسائط رقمية تفاعلية وتشاركية فعالة وذات قيمة عالية، بإمكانها أن تنقل الفعل التربوي والتعليمي نحو آفاق وممارسات جديدة على مستوى تحسين مدخلاته ومخرجاته.
- يمكن أن يؤدي ترسيخ العمل بواسطتها سواء في الفصول الدراسية الواقعية أو الافتراضية أو في الإدارة إلى تجويد نتائج التعلمات والتكوينات وتنويع أساليب التعلم، والرفع من مردودية وأداء المؤسسات والفاعلين التربويين.
- قدرتها على الرفع من جاذبية المتعلمين نحو التعليم والتعلم وتحفيزهم أكثر على التحصيل الدراسي والتأهيل المهني في سوق الشغل.
- إمكانية الاعتماد عليها في تطوير الهندسة البيداغوجية بما يتوافق ومدرسة المستقبل بعيدا عن الطرق الكلاسيكية الجافة والجامدة، والاستفادة من وسائطها في تصريف الممارسات التربوية والتعليمية بشكل أفضل وبمجهود أقل، كما يمكنها أن تقدم بدائل لعملية التقييم والمتابعة والمواكبة المستمرة.
- مساعدتها على تقديم حلول لبعض المشكلات النوعية التي تؤدي إلى حرمان بعض الأطفال من الوصول إلى التعليم، كذوي الاحتياجات الخاصة والذين يقطنون في المناطق النائية، بالإضافة إلى إمكانية توظيفها في عملية محاربة الأمية القرائية منها والوظيفية والتكنولوجية على حد سواء، وكذلك حل مشكلات التوزيع غير المتكافئ لمصادر المعلومة والوثائق المرجعية والاكتظاظ داخل الجامعات، وذلك باعتماد عملية التعليم عن بعد.
- التفكير في أن المدارس والجامعات في الألفية الثالثة سوف تعرف جيلًا جديدًا من المدرسين والمتعلمين والتربويين، الذين وُلدوا وتَربوا في عصر التكنولوجيات الرقمية والمعلوميات ما يستحيل معه تصور مدرسة أو جامعة دون هذه التقنيات والوسائط الحديثة؛ لأنها ستكون مفصولة عن سياق عناصرها ومكوناتها ومواردها.
- الوعي المستقبلي بأهمية هذه التكنولوجيات في حياة الأجيال القادمة وعدم حرمانها من عالم الغد، ومن تملك ناصية العلم التكنولوجي الرقمي وامتلاك فرص للشغل في مهن المستقبل التي أمست ترتبط بشكل وثيق بالعالم الرقمي والافتراضي.
- من ممكنات التعليم الرقمي والافتراضي تسهيل عملية التواصل والاستفادة من خدمات المؤسسة، لدى كل الفاعلين والشركاء في مجال التربية والتعليم، من مسؤولين إداريين وأطر للتدريس وأمهات وآباء وأولياء التلاميذ والمتعلمين أنفسهم.

- إعطاء فرص للتعلم الذاتي وتعلم التعلم والتعلم مدى الحياة والانخراط في مجتمع المعرفة، وتنمية القدرات المعرفية الذاتية على الابتكار والإبداع واكتساب خبرات ومعارف جديدة.
- إمكانية توفيرها لبرمجيات وألعاب فيديو تعليمية وتثقيفية مساعدة على عملية التعلم والتعليم، وعلى حل بعض مشكلات التعلم لدى فئات معينة من المتعلمين، كما تيسر هذه التكنولوجيات تأهيل العنصر البشري وعقلنة الحكامة التربوية.
- **ثانيًا،** وفي ظل هذه الإمكانات المتعددة، فإن عملية إدماج هذه التكنولوجيات والوسائط الرقمية لا تخلو من عوائق أيضًا قد تعترض التوظيف المعقول والناجع لها، وكذلك آثارها على جودة التعلمات وذاتية المتعلم والمدرس والفاعل التربوي عموما، وتتجلى بعض هذه العوائق في:
- غياب البنيات التحتية المدرسية/ الجامعية المؤهلة لاستقبال هذه الوسائط والتقنيات الرقمية وتبييئها في أغلب البلدان ومنها المغرب على وجه الخصوص، فضلًا عن غياب وضعف التجهيزات الالكترونية اللازمة والربط بصبيب الانترنت ومحدودية سعته إن وجد.
- وجود ثقافة محافظة لدى بعض المدرسين والفاعلين التربويين تكبح عملية إدماج هذا النوع من التقنيات في ممارساتهم المهنية، وذلك إما رفضًا لها أو بسبب عدم قدرتهم على التعامل معها وإتقان العمل بواسطتها، إضافة إلى عدم توفر سياسات تمكن مستعملي هذه التقنيات في الحقل التربوي من الحصول عليها بأثمان تشجيعية تحفيزية، علمًا أنها سريعة التلف والتقادم وأن السوق الالكترونية ما تنفك تقدم أجهزة بديلة في كل حين، تحكم على الأجهزة القديمة بالموت ليس فقط من حيث هي أجهزة مادية ولكن من حيث تصاميمها وبرمجياتها المعلوماتية.
- ضعف الموارد والمضامين والمكتبات الرقمية، وندرة المختصين والتقنيين المؤهلين للقيام بذلك وبالأخص بالمغرب، وقلة الابتكار في مجال البرمجيات التعليمية مع صعوبة التعامل معها من لدن المتعلمين أو المدرسين أو الإداريين لعدم توفرها باللغة التي يستو عبو نها .
- غياب التكوين والتكوين المستمر لهيأة التدريس والإدارة في هذا المجال ما يحول دون قدرتهم على توظيفها والعمل من خلالها، كما أن كل المتعلمين ليسوا قادرين على ولوج المنصات التعليمية أو امتلاك الأجهزة والتقنيات مطلقًا.
- وجود فجوة رقمية بيننا وبين بعض

دول العالم الرائدة في هذا المجال، كما أن هناك تفاوت رقمي على المستوى الوطني بين مناطق المغرب، بسبب الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها، والتي تتجلى في الفقر والأمية والتهميش من جهة، ومن جهة ثانية في تفاوت الرأسمال الثقافي للأسر وغياب استراتيجيات وطنية تعمل على التقليص من آثار التفاوتات بين أبناء الوطن.

- عدم توفر مختبرات ومراكز للبحوث لتطوير البحث والابتكار، أو مراكز وبوابات للتكوين في مجال تكنولوجيات الإعلام والاتصال، وإنتاج الموارد والمضامين والبرمجيات، والتفكير في علوم ونظريات ومناهج ومقاربات تساعد على توطينها في النسق التربوي التعليمي المغربي.
- غياب مختصين في مجال علم النفس وعلوم الأعصاب ودراسة الدماغ، الذين بإمكانهم رصد التأثيرات الجانبية لهذه الوسائط الرقمية على سيكولوجية ودماغ وذاكرة المتعلم والمدرس؛ لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تخلو من انعكاسات سلبية.
- هناك مشكلات أخرى تتعلق بالتنمر الافتراضي وانتهاك الخصوصية والاختراق الالكتروني وسرقة البيانات الشخصية واستغلالها، وتغير القيم والمعايير الأخلاقية لمستعملي الانترنت والأجهزة التقنية، وأيضا خطر بث مواد إباحية أو إشهارية أو غيرها على هذه المنصات التعليمية، وهذا يفرض ضرورة توفر إستراتيجية أمنية وقانونية فعالة فيما يخص الأمن المعلوماتي الوطني.
- المحتوى الرقمي الوطني الهزيل على مستوى الشبكة المعلوماتية، وضعف جودته وترامي غير المتخصصين على إنتاجه؛ لأنه يشكل لهم مادة إلكترونية على الإنترنت يمكنهم الاستفادة منها ماديًا دونما اعتبار لقيمة المنتوج المعروض أو احترام للمعايير المطلوبة، وهذا ينعكس على الوضع التربوي والتعليمي ويهدد جهود ذوي الاختصاص.

خاتمة:

أدت ثورة الاتصال والمعلومات المعاصرة إلى إحداث انقلابات وتصدعات في كل مجالات الحياة الإنسانية، والتعليم من بين هذه المجالات التي تمر بإعادة بناء وعملية تحديث جديدة لامست كل سياقاته؛ فقد فرضت تكنولوجيات الإعلام والتواصل نفسها داخل المدارس والجامعات، وأضحت تزيح كل الطرق البيداغوجية القديمة وتعيد تشكيل البرامج والمناهج التعليمية وفق نمط مخالف ومغاير شكلًا ونوعا. كما غيرت من واقع العلاقات والقيم التربوية، وكذا تنويع مصادر امتلاك المعرفة وتكوين الخبرات وتحقيق الذات، لم تتميز به من جاذبية وفاعلية وتفاعلية وما تتيحه من

مؤثرات صوتية وبصرية وسهولة في الأداء، وهذا من شأنه أن ينعكس على واقع الفعل التعليمي، ويجعلنا أمام تجربة تعليمية غير مسبوقة في التاريخ البشري.

إن تجربة تعليمية قائمة على التقنيات والأجهزة الالكترونية الرقمية، على الهواتف والألواح الذكية والحواسيب المحمولة والشاشات التفاعلية، وعلى المنصات والمواقع والمسطحات التعليمية والتثقيفية والتكوينية، تجربة ميزتها الفورية والتشاركية والحافزية والاتصال الدائم، بحيث يتم معها الإعلان عن موت وسائل وطرق التعلم والتعليم القديمة، موت القلم والورق والحوامل التعليمية الكلاسيكية والتواصل المباشر بين مكونات العملية التعليمية والفصول الواقعية أحيانًا، بل تقليص دور المدرس بعد وجود جاهزية للهجرة نحو الرقمي الافتراضي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه التجربة التي لم تنضج بعد، وهي بذلك تفصح عن ممكنات عديدة ومتنوعة، يمكنها أن تزيد فرص التعليم وتحسين جودة التعلمات والوصول للمعرفة، ولكنها ليست خالية بتاتًا من العوائق والمشكلات سواء منها المادية أو الاجتماعية والثقافية والقيمية والنفسية والعضوية؛ إذ صار من المفروض على التعليم في العالم أجمع وفي المغرب على الخصوص، أن ينخرط في مستجدات العملية التعليمية الإلكترونية والافتراضية التي تتشكل ملامحها الآن، والتي تتزايد نموًا وبوتيرة سريعة جدًا؛ إذ لا يمكن لأي منظومة تربوية تعليمية أن تتجاهلها وإلا سيحكم عليها بأن تكون خارج عصرها. وهذا ما يدعو الجهات الرسمية المغربية المختصة في هذا المجال إلى التفكير الجاد والمعقلن، لبذل مجهود كبير من أجل تبيئة التكنولوجيات والوسائط الرقمية المتطورة في التعليم والمدرسة والجامعة، وذلك وفق إستراتيجية رشيدة تهدف إلى الاستفادة مما تقدمه من إمكانات مفيدة، بإمكانها أن تؤدي عند إدماجها إلى نتائج إيجابية على الممارسات التعليمية وعلى مدخلات ومخرجات المدرسة المغربية، وتأهيل الرأسمال البشري وتغيير الواقع السوسيو- مهني.

وفي هذا الصدد، لا بد من إدراك أن هذه التكنولوجيات لا يجب أن تكون الغاية النهاية في كل الفعل التعليمي، بل يجب أخذها فقط مجرد وسيلة لبلوغ الغايات الوطنية التي تشكل الطموحات والتطلعات المستقبلية للفرد/ المواطن؛ إذ لا يمكن أن تصرف كل الجهود نحو الاهتمام بالوسائل والأجهزة والتقنيات من حيث هي كذلك، مقابل إغفال جودة التربية والتعليم والتثقيف والتكوين. ولأن الأمر لا يمكن أن يتحقق ببساطة ومن دون جهد وعمل تشاركي بين مختلف الفاعلين، فإن العملية تتطلب بنية تحتية مؤهلة وقوية وخبراء وتقنيين في المجال وموارد مالية كافية ورؤية واضحة ومتكاملة،

وهو ما يفرض إنشاء مراكز للتكوين في العلوم التقنية الرقمية ومختبرات لإنتاج الموارد الرقمية ومنصات تربوية تعليمية بمحتوى ومضامين وطنية خالصة.

البيبليوغرافيا:

- بن فرج عبد اللطيف، طرق التدريس الحديثة في القرن الواحد والعشرون، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط١، (٢٠٠٥م).

- ريفيل ريمي، الثورة الرقميةّ، ثورة ثقافية؟، ترجمة سعيد بلمبخوت، ومراجعة الزواوي بغورة، الكويت، عالم المعرفة، (٢٠١٨م).

- غرينفيلد سوزان، تغير العقل، كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، الكويت، عالم المعرفة، (٢٠١٧م).

- فلوريدي لوتشيانو، الثورة الرابعة، كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكل الواقع الإنساني، ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، الكويت، عالم المعرفة، (٢٠١٧م).

- فيال ستيفان، الكينونة والشاشة، كيف يغير الرقمي الإدراك، ترجمة إدريس كثير، ومراجعة بدر الدين عرودكي، المنامة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، الطبعة الأولى (٢٠١٨م).

- خرباش محمد، تكنولوجيات الإعلام والتواصل في التدريس والتعلم، وجهة نظر، المملكة المغربية، مجلة دفاتر التربية والتكوين، المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، (٢٠١٠م).

- منصف عبد الحق، المناهج والتكوينات ومجتمع المعرفة: في اندماج الاستراتيجيات المعرفية والاستراتيجيات التربوية، المملكة المغربية، مجلة دفاتر التربية والتكوين، المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، (٢٠١٢م).

- الميثاق الوطني للتربية والتكوين- ١٩٩٩، المملكة المغربية.

- الرؤية الإستراتيجية ٢٠١٥-٢٠٣٠، المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، المملكة المغربية.

- القانون الإطار ٥١,١٧ المتعلق بالتربية والتكوين، (٢٠١٩م)، المملكة المغربية.

- التقرير رقم ٢٠١٤/١٧، المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، المدرسة، التكنولوجيات الجديدة والرهانات الثقافية، المملكة المغربية.

- اليونسكو، دليل لقياس تكنولوجيا الإعلام والاتصال في التعليم، معهد اليونسكو للإحصاء، وثيقة تقنية رقم ٢، (٢٠٠٩م).

ترجمات
Translations

ترجمات | Translations

الفلسفة والرغبة في الفلسفة[١]

Philosophy and the Desire for Philosophy

السنون عبدالفتاح[٢] | Es-Ssennoun Abdelfettah

(١) المقال المترجم هو الفصل الأول من الكتاب أسفله، (يبدأ من الصفحة ١١ وينتهي في الصفحة ٣٣):
Alain Badiou, Métaphysique du bonheur réel, puf, 1'er édition "Quadrige", 2017

(٢) أستاذ باحث، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب. البريد الإلكتروني: differance1987@gmail.com

ملخص:

يعالج الفيلسوف الفرنسي ألان باديو في هذا الفصل مسألة السعادة الحقيقية ضد شبيهها؛ إذ يقدم تصورًا جديدًا لها، وهو ما يتجلى في ربطه للسعادة بتغيير الواقع السياسي والاجتماعي بواسطة النضال ضد كل أشكال الإشباع الاستهلاكي للمتع والرغبات التي تروج لها الرأسمالية. ومنه، فإن السعادة حسب الفيلسوف لا تقوم على هجر المبادئ والأفكار الكبرى، وإنما تقوم على العكس من ذلك على الإيمان بمثل هذه الأفكار، وعلى رأسها «الشيوعية». والسعادة الحقيقية، في نظر الفيلسوف، لا يمكن أن تتحقق إلا بالحفاظ على الرغبة في الفلسفة وليس بالإجهاز عليها كما يعتقد دعاة الرأسمالية، وتقوم الرغبة في الفلسفة على أربعة أبعاد، وهي: الثورة، المنطق، الكونية والمخاطرة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة- الرغبة- الثورة- المنطق- الكونية.

Abstuct:

The frensh philosopher Alian Badiou treats in this chapter, the issue of the true happiness against the one like It. He presents a new vision to it. That involved to link between happiness and the change of political and social reality by the struggle against all forms of satisfaction consumption for joys and desires, which capitalism promotes to it. So happiness for the philosofer don't stand to let the principles and the great ideas, but it stands to the opposite of that, to the faith on those ideas. Then, starting by 'communism'. The true

happiness in the vision of the philosofer can't be achieved without keeping the desire of philosophy of philosophy and not To destroy it like what the advocates of capitalisme believe. The desire of philosophy stands on four dimensions which are: revolution, logic, universal and risk.

Keywords: Philosophy, desire, revolution, logic, univesalism.

النص المترجم:

مثلما يعرف الكثير من القراء، استعمل رامبو تعبيرًا غريبًا، هو:» الثورات المنطقية»، وهو العنوان الذي عنون به رانسيير وأصدقاؤه تلك المجلة الجميلة التي قاموا بتأسيسها. إذ إن الفلسفة هي شيء كهذا: ثورة منطقية. إنها مركبة من الرغبة في الثورة_ السعادة الحقيقية هي التي تقتضي أن نقومَ ضد العالم مثلما هو وضد ديكتاتورية الآراء القائمة _ومن مطلب العقلانية_ فالدافع الثائر لا يمكنه وحده أن يؤدي إلى الأهداف التي حُددت لها.

الرغبة الفلسفية هي حقًا، وبشكل عام جدًا، رغبة في الثورة داخل الفكر وأيضًا داخل ما هو جماعي أكثر مما هو فردي، وذلك بهدف تمييز السعادة الحقيقية عما يشبهها، الذي هو الإشباع. ليست الفلسفة الحقيقية تمرينًا مجردًا. لقد كانت دائمًا، منذ أفلاطون، تتوجه نحو لا عدالة العالم. إنها تتوجه في المنحى المعاكس للحالة المأساوية للعالم والحياة الانسانية، غير أنها تقوم بكل هذا عبر حركة تحافظ فيها دائمًا على حقوق المحاجّة، التي تفرض في النهاية منطقًا جديدًا داخل نفس الحركة التي يتم عبرها تحرير حقيقة السعادة من شبيهها.

لقد طرح ملارميه نفسه علينا هذه الشذرة: «كل تفكير هو رمي للنّرد»، يبدو لي أن هذه الصيغة الملغزة تتعلق بالفلسفة أيضًا. الرغبة الأساسية للفلسفة هي، من بين أشياء أخرى، التفكير وتحقيق الكوني: لأن السعادة التي هي غير كونية، التي يستبعد أن تكون قابلة للتقاسم مع أي حيوان إنساني آخر بمقدوره أن يصبح ذاتًا، ليس سعادة حقيقية. يوجد في الحركة التي هي دائما رهان، التزام خطِر، ويبقى في هذا الالتزام للفكر حصّة للصدفة غير قابلة للانمحاء.

هكذا، فإننا نستخرج من الشعر فكرة أن هناك أربعة أبعاد أساسية للرغبة التي تميز الفلسفة، وهي موجهة بشكل خاص نحو كونية السعادة، وهي: بُعد الثورة، بُعد المنطق، بُعد الكونية، وبُعد المخاطرة. وأليس هذا هو الشكل العام للرغبة في الثورة؟ إذ يرغب الثوري في أن ينهض الشعب، أن يتصرف بطريقة فعالة وعقلانية، وليس بهمجية وخوف، حتى يكون

ليقظته قيمة دولية، كونية، ولا تنغلق في هوية أممية، عرقية أو دينية. وأخيرًا: فإن الثوري هو من يتحمل المخاطرة، الصدفة، الظرف المناسب، الذي غالبًا ما لا يحدث إلا مرة واحدة. إن مكونات الرغبة في الثورة هي: الثورة، المنطق، الكونية والمخاطرة، وهي مكونات الرغبة في الفلسفة. لكني أعتقد أن العالم المعاصر، عالمنا نحن، الذي يسمى أحيانا بالعالم «الغربي»، يمارس ضغطًا سلبيًا على الأبعاد الأربعة لمثل هذه الرغبة.

أولًا، عالمنا في جزء منه عالم غير متوافق أو غير قابل للتوافق مع الثورة، ليس لأنه لا يوجد أي واحد؛ وإنما لأن ما يدرّسه أو يزعم أنه يدرّسه، هو أن العالم في شكله المتحقق، هو عالم حرّ بالفعل أو هو العالم الذي قيمته المنظّمة هي الحرية. أو أيضًا، كما لو كان هذا العالم لا يوجد فيه مكان لنريد أو نأمل الأفضل (بالمعنى الجذري). يُعلن إذن، هذا العالم أنه وصل، مع العيوب (التي سنضطر إلى تصحيحها)، إلى عتبة تحرّره الداخلي والحميمي. وأنه في المحصلة، السعادة في الحقيقة هي ذلك الشيء الذي يمكّننا من أن نتوقع منه أفضل العروض وأفضل الضمانات. لكن، مثلما أن هذا العالم يقوم بتوحيد وتسويق رهانات هذه الحرية، فإن الحرية التي يعرضها هي حرية أسيرة لما هو مقدّر لها داخل شبكة رواج السلع. مما يعني أنه [العالم][1] في العمق غير متوافق لا مع فكرة الثورة حتى يكون حرًا (القيمة القديمة والعتيقة لدلالة كل ثورة)، ما دام أن الحرية المعروضة من طرف [هذا] العالم ذاته هي بطريقة ما، ليست متوافقة مع ما يمكن تسميته بالاستعمال الحرّ لهذه الحرية ما دام أن الحرية مشفرة ومشفرة بشكل قبلي داخل البريق اللامتناهي لإنتاج السلع وداخل ما يؤسس التجريد المالي انطلاقًا منها.

لهذا السبب، فإنه يوجد لدى هذا العالم، بالنظر إلى الثورات أو إمكانية الثورة، استعداد يمكن تسميته بالاستعداد القمعي الخفيّ: لذلك فإن طرحه في السعادة يحتوي على شبهة فساد.

ثانيًا، لا يتوافق هذا العالم مع المنطق، وهذا بالأساس؛ لأنه خاضع إلى البعد اللامنطقي للتواصل. فالتواصل وتنظيمه المادي ينقل الصور، المنطوقات، الأقوال، التعليقات، التي يحكمها مبدأ اللاّانسجام. التواصل كما أقام عهد رواجه، يفكّك يومًا بعد يوم كل رابط وكل مبدأ، في ضربٍ من وضع العناصر بعضها بمحاذاة بعضٍ بطريقة لا تطاق ويفكك كل العناصر التي تربطها. يمكن القول أيضًا إن التواصل يطرح علينا بشكل آني مشهدًا بدون ذاكرة، ومن وجهة النظر هذه فإن ما يُفكك

(١) نشير هنا إلى أن كل العبارات الموضوعة بين معقوفين هي من وضعنا، وما دون ذلك فهو من وضع المؤلف. (المترجم)

بشكل أساسي هو منطق الزمن.

لذلك، فإننا سندعم بأن عالمنا عالم يمارس ضغطًا حيًّا على الفكر في مبدأ اتساقه، وبأنه بطريقة ما، يعْرِض على التفكير بدلًا من ذلك نوعًا من التشتّت الهامشي. لكن يمكننا أن نبين، أننا سنفعل ذلك وإن كان في الحقيقة كل العالم يعرف ذلك، أن السعادة الحقيقية تنتمي إلى نظام من التركيز والتكثيف، ولا يمكنها أن تسمح بما سماه مالارميه «خربشات الأمواج حيث تختفي كل حقيقة».

ثالثًا، لا يتوافق هذا العالم مع الكوني، ويتعلق هذا الأمر بسببين. أولًا، الشكل المادي الحقيقي لكونيته هو التجريد المالي أو المعادل العام لذلك. في المال تكمن العلاقة الوحيدة الفعّالة لكل ما يتم ترويجه وتبادله كونيًا. ثم بعد ذلك، كما هو معروف؛ لأن هذا العالم هو في نفس الوقت عالم متخصص ومتشذّر، منظم داخل المنطق العام للتخصصات الانتاجية وداخل إنْسكْلُوبِّيذْيا المعارف حيث لا يتم الإلمام إلا بجزء صغير منها. إننا نطرح بشكلٍ متزامنٍ شكلًا مجرّدًا وماليًا للكوني، ويوجد تحت هذا الشكل الخفي واقعًا متخصصًا ومتشذّرًا، هذا العالم يمارس ضغطا حيّا على التيمة نفسها للكوني، بالمعنى الذي تفهمه الفلسفة. بقدر ما نقول إن «سعادته» محتفَظ بها إلى المجموعات المحدَّدة وإلى الأفراد المتنافسين الذين لا يعوزهم الدفاع عنها كامتياز موروث ضد حشدٍ من أولئك الذين لن ينتفعوا منها أبدًا.

وأخيرًا، لا يتناسب هذا العالم مع الرهان، مع القرار الصدفوي؛ لأنه عالم لا يملك فيه أي فرد وسائل تسليم وجوده إلى الصدفة. إن العالم مثلما هو، هو العالم الذي تتحكم فيه ضرورة حساب الأمن. لا شيء مُلفت للنظر في هذا الاعتبار إلا واقعة أن التعليم، مثلًا، إذا ما نُظِّم على هذه الطريقة فإن نظامه سيرتدُّ أكثر ضرورة فأكثر لحساب الأمن المهني ولتعديله لفائدة أنظمة سوق الشغل. وهكذا، وبشكل مؤكد، فإنه قد يتعلّم بشكل مبكّر أن شكل القرار الصدفوي يجب أن يُسحب ويُعلق أكثر فأكثر لفائدة الحساب المسبق لأمن ثبت أنه في الحقيقة، علاوة على ذلك، غير مؤكد. يسلم عالمنا الحياة إلى الحساب الدقيق والضروري لهذا الأمن المشكوك فيه وينظّم تسلسل تتابع الوجود وفق هذا الحساب. لكن، ترى من لا يعرف أن السعادة الحقيقية غير قابلة للحوسبة؟

أقول بأن الرغبة الفلسفية في الثورة في الوجود إذا ما أدركناها كهذه العقدة للثورة، للمنطق، للكونية وللرهان، تلاقي في العالم المعاصر أربعة عراقيل أساسية، أربعة ضغوطات ضرورية، وهي: عهد السلعة، عهد التواصل، الكونية المالية ثم التخصص الإنتاجي والتقني. وهي كلها مترابطة ذاتيًا بواسطة حساب الأمن الشخصي؛ إذ

تستهدف هذه العراقيل ما هو ضروري لفكرة الحياة الحقيقية، للسعادة، لتختزله فيما يشبه الإشباع الاستهلاكي. إذن، كيف ستواجه الفلسفة هذا التحدي؟ هل تستطيع على رفعه؟ وهل هي قادرة على ذلك؟

من أجل تحديد الجواب، فلنبسّط بشكل جذري وضعية الفلسفة العالمية. إننا لنميز إذن ثلاث تيارات أساسية، وهي: أولًا، هناك التيار الفينومينولوجي والهيرمينوطيقي، وهو التيار الذي يرتدّ إلى الرومانسية الألمانية، التي أسماء[روادها] المعاصرين الأساسيين بالمعنى العريض، هما: هيدغر وغادامر. ثانيًا، هناك التيار التحليلي الذي [يعود] أصله إلى حلقة فيينّا مع فتغنشتاين وكارناب، الذي يهيمن اليوم على الفلسفة الجامعية الانجليزية والأمريكية. وثالثًا، هناك التيار ما بعد الحداثي، الذي يدين إلى التيارين الآخرين، وهو الذي كان الأكثر نشاطًا في فرنسا، والذي نربطه إلى حد ما بجاك دريدا أو جون فرانسوا ليوتار. من المفهوم أنه يوجد في قلب هذه التوجهات الثلاثة الأساسية عدد لا يعد ولا يحصى من الاختلاطات، والتداخلات، والعُقد والأجزاء المشتركة، لكني أعتقد أنها تستحق أن نحدد لها نوعًا الخرائط الموافقة لحالة الأشياء. إن ما يهمنا هنا هو: كيف تتحدد أو تتطابق الرغبة في الفلسفة عند كل تيار ونتائجها المُبدِعة الممكنة في العالم الحقيقي. ومنه، ما هو بالنسبة لكل تيار، التعريف، المعلن أو المضمر، للحياة الحقيقية الذي يكون أثره هو السعادة الحقيقية.

يحدد التيار الهيرمينوطيقي فكّ شفرات معنى الوجود والفكر باعتبارها هدفًا للفلسفة، ويمكننا القول إن مفهومه المركزي هو مفهوم التأويل. إذ توجد هناك أقوال، أفعال، تشكيلات، مصائر تاريخية يكون معناها مبهمًا، وخفيًا، ومحجّبا وغير مكشوف. إن منهج التأويل هو ما سيبحث عن إيضاح هذا الإبهام وسيحاول تحصيل المعنى الجوهري الذي هو شكل مصيرنا في علاقته بمصير الكينونة نفسها. وإذا ما كان العامل الأساسي هو عامل التأويل، فهذا يعني بالطبع أن الأمر يتعلق بكشف الحجاب أو الانفتاح على المعنى الافتتاحي غير الظاهر. إن التعارض النهائي والأكثر أهمية بالنسبة للفلسفة ذات الأصل الهيرمينوطيقي هو التعارض بين المغلق والمفتوح. مصير الفلسفة هو أن تبقى داخل المفتوح بالمعنى الضمني، وبالنتيجة تفكيك أو إفراغ الفكر من قوة انغلاقه، غموضه أو إبهام معناه. الرغبة الثورية في الفكر هي الرغبة في الإيضاح. والسعادة الحقيقية هي شكل ذاتي للمفتوح.

حدد التيار التحليلي هدفًا للفلسفة التمييزَ الدقيقَ بين المنطوقات التي لها معنى أو المنطوقات الحاملة للمعنى

والمنطوقات التي لا معنى لها، بين ما لنا الحق في قوله وما يستحيل قوله، بين ما يمكن أن يقيم توافقًا حول معنى مشترك وما هو غير قادر على ذلك. إن الأداة الأساسية هنا ليست هي التحليل إنما هي التحليل النحوي والمنطقي للمنطوقات نفسها، لهذا السبب فإن [هذا] التيار يعود بكثرة إلى إرث المنطق الذي يفهمه في صورته الرياضية. إن تحرير القاعدة التي تسمح بتوافق المعنى هو في الأخير الرهان الأساسي للنشاط الفلسفي. ويمكننا القول إن التعارض الأهم هذه المرة، ليس تعارضًا بين المغلق والمفتوح، وإنما هو تعارض بين المقعّد وغير المقعّد، بين ما هو مطابق لقانون معترف به وما هو، مطروح من كل قانون غير قابل للتطابق مع قاعدة ما، هو بالضرورة وهْم وخلاف. هدف الفلسفة، بحسب هذا المنظور، علاجي ونقدي؛ إذ يتعلق الأمر برفع الأوهام التي تفرِّق بيننا، بجعل المعنى مشتركًا ومتعارضًا. إن الرغبة الثورية، في الفكر، هي الرغبة في الاقتسام الديمقراطي للمعنى. والسعادة الحقيقية هي أثر الديمقراطية.

أخيرًا، يحدد التيار ما بعد الحديث تفكيك البداهات التي تُلقيت من الحداثة باعتبارها هدفًا للفسلفة؛ إذ لا يتعلق الأمر هذه المرة بإيضاح معنى مضمر ولا بتحديد معنى اللامعنى، [إنما] يتعلق الأمر ببيان أن سؤال المعنى نفسه يجب أن يطرح بشكل آخر، وبهذا الأمر يتم تفكيك شكله السابق بحلّ البنى التي كانت، خاصة في القرن التاسع عشر وقبله، ترتبط بفكرة الذات التاريخية، فكرة التقدم، فكرة الثورة وفكرة الإنسانية. إن الأمر ليتعلق ببيان أن هناك تعددية في السجلّات واللغات لا تقبل الاختزال في الفكر كما في الفعل، تعدد لا يسمح بأن يُمتصَّ أو يُوحَّد في إشكالية كلّية للمعنى. يتعلق هدف الفكر ما بعد الحديث أساسًا، بتفكيك فكرة الكلّية، التي عبرها توجد الفلسفة ذاتها موضع مساءلة وغير مؤسَّسَة. مما يعني أن التيار ما بعد الحديث سيعمل على تفعيل ما يمكن أن نسميه بالممارسات المختلطة وغير الخالصة؛ إذ سيعمل على موضعة الفكر على الحوافّ أو حول الهوامش والتصدّعات (les incises)، لا سيما وأن التيار ما بعد الحديث سيعمل على تأسيس إرث الفكر الفلسفي داخل اللعب الذي سيربطه بمصير الفن. الرغبة الثورية هي في النهاية الرغبة في ابتكار أشكال جديدة للحياة. وليست السعادة الحقيقية غير الاستمتاع بهذه الأشكال.

إن ما يهمنا الآن إذن، هو أن نتساءل إذا ما كانت توجد هناك سيمات مشتركة لهذه التوجهات الثلاثة المهيمنة. إننا نتساءل إذا ما كانت تستعير في هذه النقطة أو تلك، من خلال الطريقة التي ترفع بها التحدي الذي يُعارِض العالم عبره

الرغبة في الفلسفة، مسارات متوازية أو قابلة للمقارنة.

أولًا، توجد هناك سمة سلبية مهمة جدًا، وهي أن هذه التيارات الثلاثة تعلن عن نهاية الميتافيزيقا، ومنه بمعنى ما، نهاية الفلسفة ذاتها، على الأقل في معناها الكلاسيكي أو، قد يقول هيدغر، في معناها القصدي. بالنسبة إلى هيدغر يوجد هناك انغلاق لتاريخ الميتافيزيقا؛ إذ إن الفلسفة توجد في حالة اللاقدرة على التحرك إلى الأمام داخل عنصر الميتافيزيقا. وهذا الانغلاق هو أيضًا انغلاق لمرحلة تاريخ الكينونة بكاملها وللفكر[أيضًا]. ويمكننا القول إنه فيما يتعلق بمثال الحقيقة، الذي ينظِّم الفلسفة الكلاسيكية تحت التعريف القديم لـ«البحث عن الحقيقة»، قد استُبدل بتعددية المعنى. إنني لمقتنع بشكل عميق بأن المخرج الحالي للفلسفة ينتظم حول التعارض الحاسم بين الحقيقة، المقولة المركزية في الفلسفة الكلاسيكية (أو في الميتافيزيقا إذا ما شئنا)، وسؤال المعنى، الذي يُفترض أنه هو السؤال الذي انضاف إلى الحداثة، هناك حيث انغلق السؤال الكلاسيكي للحقيقة. إن الحقيقة بالنسبة إلى التيار الهيرمينوطيقي مقولة ميتافيزيقية يجب أن ترتبط بتوجه المعنى القصدي للكينونة. فالعالم يتشكل من تشابك التأويلات ولا يمكن لأي متعالٍ أن يبرز [على السطح]. إن العهد القادم للمفتوح هو ما سيحررنا من التواطؤ التجريدي الذي مثلته الفكرة الحقيقية.

بالنسبة إلى التيار التحليلي، من الواضح أنه يجب ترك المخطط الكبير لـ«البحث عن الحقيقة»، فنقطة الانطلاق الوحيدة هي تشكيل المنطوقات. المعنى نفسه على علاقة [وطيدة] بنحْوِ الإحالة؛ إذ إنه حينما نريد أن نميز المعنى من اللامعنى، يجب دائمًا أن نحيل على عالم القواعد الذي نشتغل فيه. وبالتالي، هناك تعدد في المعاني أو تعدد في سجلّات المعنى التي هي متوافقة فيما بينها، وهذا بالتحديد ما سماه فتغنشتاين بالألعاب اللغوية. تعددية ألعاب اللغة تتعارض بشكل تامّ مع فكرة تحصيل شفّاف تحت علامة الحقيقة.

أخيرًا، قام التيار التحليلي بتفكيك السند التقليدي للحقائق أو هذا الذي بفضله توجد الحقائق، هذا الذي منحته الفلسفة تقليديًا اسم الذات. إذ يمكننا القول إن مقولة الذات هي المحور الأساسي لتيار ما بعد الحداثة الذي يحاول تفكيكها بما هي منتوج ميتافيزيقي. لا توجد إذن، بالنسبة إليها أو من أجلها، أية ذات، ولا توجد انطلاقا منها أو لأجلها أية حقيقة. لا توجد هناك إلا الشروط، الحالات، الأحداث المتباينة، وأجناس الخطاب التي هي نفسها غير متجانسة لاستقبال مثل هذه الحالات المتباينة.

وفي النهاية، تشكل الهيرمينوطيقا الفلسفة التحليلية وما بعد الحداثة تعارضًا ثلاثيًا، بين: المعنى، المفتوح والمتعدد. يُفهم رمز الحداثة وفكرة الحقيقة المتواطئة كأشياء ميتافيزيقية وقديمة، تُفهم بوصفها أشياء «كليانية»، وهذه هي السمة السلبية المشتركة [فيما بينهم].

توجد الآن، من الناحية الوضعية سمة مشتركة حاسمة جدًا: الأهمية المركزية للغة. ففي الحقيقة نَتَجَ، انطلاقًا ومن خلال انتظام هذه التيارات الثلاثة، ما يمكن تسميته بالمنعطف اللغوي للفلسفة الغربية. إذ ستشكل المكانة المركزية للغة أو تنتظم هناك أيضًا بطريقة متباينة في التيارات الثلاثة، غير أنه ربما هي سِمَتهم الأكثر حَسْمًا. فبالنسبة للتيار الهيرمينوطيقي، بالفعل التأويل، الفعل المؤوِّل، يُمارَس أساسًا عبر أفعال الكلام، أفعال المعنى، واللغة في نهاية المطاف هي الموقع الذي تطرح فيه مسألة المفتوح. إنه هنا وليس في أي مكان آخر، إنه في «التوجه نحو الكلام» _«الكلام» يصبح مفهومًا عبر نظام التأويل _ يكتمل نظامنا في التفكير. بالنسبة للتيار التحليلي، المادة الأولى هي المنطوقات، وفي نهاية المطاف، الفلسفة هي ضرب من النحو المعمّم تحت علامة قوة القاعدة، فما يوجد هناك هو الجمل، المقاطع وأجناس الخطابات. وفي النهاية، التفكيك ما بعد الحديث هو فعل لغوي وكتابي (scripturale) موجّه ضد ثبات التجريدات الميتافيزيقية. تعمل التيارات الثلاثة إذن، على وضع مسألة اللغة في المركز المطلق للفلسفة كما هي، وسواء تعلق الأمر بالتأويل أو بالقاعدة أو بالتفكيك في إطار التعارض بين الكلام والكتابة، يوجد هناك في الأخير خضوع للغة كما يمكن أن نسميها بالمتعالي التاريخي لعصرنا. وبالتالي، يمكننا القول، إذا ما أردنا أن [نتكلم] ببساطة، أن الفلسفة المعاصرة عبر ميولاتها الأساسية تدعم أكسيومين مثلما هو منطقها البنائي:

١. الأكسيوم الأول: أصبحت ميتافيزيقا الحقيقة مستحيلة؛

٢. الأكسيوم الثاني: اللغة هي المكان الجوهري للفكر؛ لأنه هناك حيث يتحقق سؤال المعنى؛

يشكل هذين الأكسيومين، على طريقتهما الخاصة، التعارض الذي [يُعدُّ] اليوم الممرّ الأساسي لسؤال الفلسفة، لمعرفة الصلة بين المعنى والحقيقة. وحتى أعود إلى موقفي الخاص، سأقول بأنه يوجد في هذين الأكسيومين _استحالة ميتافيزيقا الحقيقة والخاصية البنائية لمسألة اللغة_ خطر كبير، ذلك الخطر المتعلّق بعدم قدرة الفلسفة على دعم، انطلاقًا من هذين الأكسيومين، رغبتها الخاصة في مواجهة الضغط الذي يمارسه العالم المعاصر

على هذه الرغبة. إن الخطر، في المُحصّلة، هو خطر فقدان كل فضيلة ثورية، ومن هناك هجران كل دافع في الحياة الحقيقية، وبالتالي في السعادة لفائدة المذهب، الفرداني والهوياتي، للإشباع وحده فقط.

وإذا ما كانت الفلسفة بالأساس هي التأمل في اللغة، إذا ما كانت تقيم داخل تعددية ألعاب اللغة وتشفيراتها النحوية، فإنها لن تصل أبدًا إلى رفع العائق الذي يعارض الكونية، في نفس الآن بواسطة تخصصه، تجزئته وتجريده. إذ إنه بقدر ما يوجد هناك من لغات بقدر ما توجد هناك من مجتمعات وأنشطة. ألعاب اللغة بالتالي هي قاعدة العالم، ونحن نعرف إلى أي حد يكون من الصعب التحرك بين هذه الألعاب. لكن أن تكون ألعاب اللغة هي قانون عالمنا الذي يمنع بالتدقيق _بقدر ما تفترض الفلسفة، ضد قانون العالم، ثورة في الفكر_ فإن هذه الألعاب ستكون هي المكان حيث يتشكل الأمر الفلسفي؛ أو أيضًا، وهذا ما قد يكون أسوأ، إذا ما وافقت على أن تقيم داخل أسبقية اللغة هذه، فإنه سيكون على الفلسفة أن تعيّن اللغة كما لو كانت هي وحدها التي ستنقذها. إننا لنعرف أن هيدغر قد انخرط من جهة في هذا الطريق، حينما أعلن عن امتياز اللغة الألمانية كما هي لقدرتها على إعطاء ملجأ للمفتوح، وبالنتيجة فقد جاءت من هذا المنظور في تناوب مع اللغة اليونانية. لكن أن يتم إقامتها داخل تعددية ألعاب اللغة وداخل قواعدها، أو أن يتم الإعلان عن الامتياز الجذري للغة متفرّدة تكمن فيها أصالة المعنى، فإننا بذلك لن نرفع تحدي العالم المعاصر الذي يعارض تصريح الفلسفة بالكوني.

لقد أُعلن، منذ أفلاطون [في محاورة] كراتيلوس، أن مهمة الفلسفة لا تنطلق من الكلمات وإنما تنطلق بقدر ما تستطيع من الأشياء ذاتها. وأعتقد أن هذا الأمر هو في حقيقته أمر عابر لعصور الفلسفة، وبأن كل ما في الأمر هو معرفة كيف يمكننا الانطلاق ليس من اللغة وإنما من الأشياء ذاتها. إذ إن الفلسفة التحليلية منحت الامتياز، بشكل أحادي الجانب، للغاتٍ من النوع العلمي، يعني تلك [اللغات] التي كانت أكثر توافقًا مع القواعد المنطقية. وقد جعلت من هذه اللغات براديغمات لتحديد المعنى؛ لأنه مثلما نعرف، في اللغات العلمية تكون القاعدة مُعلنة، في حين أنها في أغلب اللغات الأخرى تكون مضمرة. لكن هناك أيضا، الامتياز الجانبي والبراديغماتي للغات التي تكون فيها القاعدة معلنة لا يمكنه أن يَسمَح لنا بدعم التحدّي المعارض للكونية، بسبب أنه لا شيء يمكنه أن يدلّنا بشكل قبلي على أن الكونية تسير بالضرورة في اقتران مع الخاصية المعلنة للقاعدة. هذا ما يجب أن يكون مثبتًا لصالح حسابها الخاص، وليس كذلك لأن القاعدة وحدها تشكل القانون فيما يتعلق بمسألة تحديد المعنى.

ومن جهة أخرى، إذا ما هُجِرت مقولة الحقيقة أو عدم تفعيلها: فإن الفلسفة لن تقوم بإعادة رفع تحدّي الوجود الخاضع إلى الحركة التجارية أو إلى النزعة اللا-منطقية للتواصل. إذ إنه- هناك نقطة صعبة لكني مقتنع بها بشكل عميق- في البريق اللامتناهي للرواج التجاري، في هذا النوع من التعددية المَرِنة التي تقيّد الرغبة، لا يمكننا أن نعترض بأن نقطة توقف هذا المطلب سيكون لا مشروط. إن كل ما هو موجود في هذا العالم يوجد تحت شرط يسقط تحت قانون حركة الأشياء، رواج المال والصور. وقطع هذا المبدأ في الحركة _ في نظري مطلب جذري بالنسبة للفلسفة المعاصرة وهو الشرط الأول للاتجاه نحو السعادة الحقيقية- ليس ممكنًا إلا بقدر ما تكون هناك حالة لإعلان أو مباشرة نقطة توقّف غير مشروطة، يعني فكرة استراتيجية معادية بشكل مطلق لهذه الحركة ولذاتية أنانية وجاهلة في نفس الوقت. تسمى هذه الفكرة الاستراتيجية منذ قرنين بالفكرة الشيوعية، وإذا ما بدأنا في إلقاء نظرة خاطفة على هذا النطاق على الرغم من كون التجارب الملحمية المأساوية(épico-tragique) التي جسدها المرء لفترة من الزمن _في غضون بضعة عقود من القرن العشرين- هي أقصر بكثير من استخلاص قرار ما. لكن على الأقل لا يوجد المرء مضغوطًا ليصبح، أو ليصبح من جديد، داعية للنظام التجاري.

لكني أعتقد، على مستوى أكثر تجريدًا أو أقل مباشرة من الناحية السياسية، أن التضارب الإعلامي للصور والتعليقات لا يمكنه أن يعارض الأطروحة التي توجد حسبها على الأقل بعض الحقائق، وبأن البحث المتأنّي، تحت المساحة البراقة لما يُعطى ويَرُوج، لهذه الحقائق، هو الأمر الذي يجب على الفلسفة أن تخضع له إذا ما كانت لا تريد أن تكون هي نفسها ملتزمة وليست عضوًا في لا انسجام التواصل.

سأطرح في النهاية السؤال التالي: بأي معنى سنراهن، عبر طرح أمر حساب الأمن الشخصي، عبر رمي النرود ضد الرتابة، على أن تَعْرِضَ نفسها على صدفة ما، إن لم يتم الأمر باسمٍ أصغر لنقطة ثابتة، لحقيقة، لفكرة أو لقيمة ما، التي ستصف لنا هذا الخطر؟ وبدون نقطة الارتكاز هذه، كيف يمكننا أن نتصور الشكل التوليدي (la forme générique) لسعادة ذاتٍ ما مهما كانت؟ إنه إذن لمن الضروري واللازم مواجهة الرهان والتردّد على الصدفة التي عبرها ينخرط الوجود في جِدَّته الخاصة، من أجل امتلاك نقطة ثبات كملجأ وسنَد. فمن أجل الإمساك بالأبعاد الأربعة للرغبة في الفلسفة (الثورة، المنطق، الكونية والرهان) ضد العراقيل الأربعة التي يفرضها العالم المعاصر (السلعة، التواصل، التجريد المالي والإخضاع الأمني)، يجب علينا أن نتجاوز التوجهات الفلسفية المهيمنة الثلاثة، وهي: الفلسفة التحليلية، الهيرمينوطيقا وما

بعد الحداثة. إذ يوجد في هذه الاختيارات الثلاثة شيء ما أكثر توافقًا مع العالم مثلما هو، شيء ما يعكس بشكل مبالغ فيه فيزيونيميا العالم كما هو. وبالالتزام بهذه الاختيارات، بالانتظام عبرها، ستتحمّل الفلسفة، ستوافق على قانون هذا العالم بدون أن تُدرِك إلا في النهاية أن هذا القانون يجبر رغبتها على الزوال.

أطروحتي إذن، هي القطع مع أطر الفكر هذه بإعادة إيجاد أو تأسيس أسلوب في تشكيلات متجدِّدة أو في طريق فلسفي لن يكون لا طريق التأويل ولا طريق التحليل النحوي ولا طريق الحوافّ، الالتباسات والتفكيك. يتعلق الأمر بإيجاد أسلوب فلسفي مؤسِّس، حاسِم، في مدرسة كان أسلوبها الفلسفي والكلاسيكي المؤسِّس هو ديكارت مثلًا. من المفهوم أنه لن تكون هذه المقدمة أكثر من مجرد إعطاء لمحة أولية لما يمكن أن يكون امتدادًا لفلسفة ستدعم تحدّي العالم مع الحفاظ على جذرية رغبتها الخاصة. لأجل هذا الأمر، لنقرأ مؤلفاتي الكبرى: «الكينونة والحدث»، «منطقيات العوالم»، أو في جميع الحالات تلخيصاتها: «بيان من أجل الفلسفة»، و«البيان الثاني من أجل الفلسفة». لكنني أود أن أشير إلى توجهين أو ثيمتين اثنتين.

أولًا، إننا نفرض أن اللغة ليست هي الأفق المطلق للفكر. بالتأكيد اللغة، اللسان، أو أي لسان، هي الجسد التاريخي للفلسفة. إذ يوجد هناك شكل متفرّد للتجسّد، نغمة، لَوْن، يعكس أُفق اللسان. لكننا نفرض أن التنظيم في فكر الفلسفة ليس خاضعًا بشكل آني للقاعدة اللغوية التي يعمل عبرها. وعلى هذا الاعتبار، فإننا سنستعيد فكرة أن الفلسفة قابلة للتحويل بشكل كوني. إن فكرة القابلية للتحويل هذه هي ما سُمِّيت من طرف لاكان بفكرة الرياضي. إننا نوافق هناك على ما يقال هنا، فبقدر ما يتم الحفاظ على مثال التحويل الكوني، فإننا نعلن أن مثال الفلسفة يجب أن يكون، بالتالي، هو الرياضي. الرياضي يتوجه الى الجميع، فهو قابل للتحويل كونيًا، يقطع المجتمعات اللسانية ولا تجانس الألعاب اللغوية، من دون أن يميز أيًّا منهم، بقبول تعددية تمارينهم، من دون أن يجتاز هو نفسه هذه التعددية أو أن يتأسس داخل هذه التعددية. إنه لا يتوجه إلا الى المثال الصوري للغة العلمية، إنه يؤسِّس من داخل العنصر الذي هو عنصره الخاص شكل كونيته الخاصة.

ثانيًا، إننا نفرض أن الدور الخاص، غير القابل للاختزال، والمتفرِّد للفلسفة هو إقامة نقطة ثابتة في الخطاب، وبشكل أدقّ إيجاد أو طرح اسم أو مقولة كنقطة ثابتة. في نظامي الفلسفي الخاص، استعدت الكلمة الشائخة لـ«حقيقة»، لكن ما يهم الكلمة، وما يعطيها الاعتبار، هو قدرة فرضية فلسفية مهما كانت على إقامة لا مشروطٍ(un inconditionné) لهذا النظام. ولما كان عالمنا موسوم بالسرعة

واللاانسجام، كان يجب على الفلسفة أن تكون هي ما يمكّننا من القول _دائمًا ما تأتي اللحظة التي يجب فيها القدرة على القول_ عبر ضرب من القطع أو التوقيف لهذه السرعة أو لهذا الانسجام، بأن هذا جيد وذاك ليس كذلك. إن إقامة النقطة التي يمكننا انطلاقًا منها أن نتكلم هكذا، كان هو الرهان الأكثر ضرورة للفلسفة دائمًا. يجب إذن، في نظري، إعادة بناء مقولة الحقيقة فلسفيًا، وبالنتيجة مقولة الذات، دون استعادة ودون تأصيل، وذلك عبر اختبار الحديثة. يجب القيام بذلك بتلك الطريقة، بحيث لا يتعلق الأمر بمجرد استعادة الميتافيزيقا، وإنما بإعادة تعريف أو إعادة نشرٍ للفلسفة ذاتها، داخل عنصر مقولاتي يمكّن الفكر من النقطة الثابتة.

إن المهمة الأكثر أهمية هو أنه، في ظل هذه الشروط، يجب على الفلسفة من أجل التصريح بإبطاء الفكر أن تؤسس زمنها الخاص. ذلك أن الفلسفة لم تعد قادرة على متابعة قطار العالم داخل الميولات المعاصرة التي هي ميولاتنا، إذ إنها أسيرة الزمن الحديث الذي هو زمن متقطّع، مجزّأ وسريع. النطق بالفلسفة، بقدر ما هي قادرة على ذلك، هو تأسيس زمن يُعْطاه الزمن، يعني فكر يُعْطاه زمن إبطاء البحث والترتيب. هذا البناء للزمن الخاص هو، في رأيي، المبدأ الموجِّه للأسلوب الذي يمكننا تطبيقه اليوم في الفلسفة. توجد هناك أيضًا التجربة العادية جدًا التي تأتي لتساعدنا، وهي: ألم يكن دائما شرط السعادة هو أن يكون [الإنسان]سيدًا على زمانه؟ وأليس هذا هو ما رفضه دائمًا الأسياد حتى لا يكون بيد الحشد المُهَيْمَن عليه؟ ألم يتم دائمًا تمثل العمل المأجور، الذي تقترح الشيوعية تخليص الإنسانية منه، كشرط سيِّئ؛ لأنه كان بحق فرضا عنيفا لزمن غير متجانس؟ ألم تطالب الثورات العمالية بانتظام بالتشكيك في التأشير وفي إحصاء ساعات العمل، في المراقب، وفي إيقاع العمل؟ إن كل سعادة حقيقية تفترض تحريرًا للزمن.

يوجد هناك ترويج أو ثناء على النظام الشذري للخطاب الفلسفي في عدد من التيارات المعاصرة، خصوصًا في التيار الهيرمينوطيقي وأيضًا في التيار ما بعد الحديث. ويتجذر هذا الترويج بشكل خاص داخل النموذج النيتشوي. أعتقد أن ذلك بسبب الظروف أو المناسبة؛ لأن العالم بكل بساطة يفرضها علينا، لذلك يجب على الفلسفة أن تستعيد مبدأ الاستمرارية. وذلك لأن الشذرة في العمق هي الطريقة التي يُخضَع عبرها الخطاب الفلسفي بشكل أعمى إلى تشذّر العالم نفسه. وبالتالي، وبطريقة ما، فإنها تترك، عبر تجزئها الشذري، التجريد المالي والتجاري المبدأ الوحيد للاستمرارية. من الضروري إذن على الفلسفة أن تقوم بتطوير بُطئها الداخلي الخاص وتستعيد استمرارية الفكر، لمعرفة مبدأ القرار الذي يؤسسها والزمن العقلي الذي يربطها في نفس الوقت.

لنتساءل الآن، إذا ما كان يوجد في ظل هذه الظروف نفسها حظّ لرؤية أن الفلسفة، التي هي بالطبع في خطر، قد وصلت إلى دَعْم التحدّي الذي تحدثنا عنه في البداية، لدعم رغبتها. الفلسفة مريضة، وهذا مما لا شك فيه، والضربات التي تحملتها كانت دائمًا مرتبطة بصعوبات داخلية. يبدو لي _وهذه ستكون أسباب النزعة التفاؤلية التي أريد الإعلان عنها_ بأنه فيما يتعلق بهذا المرض، بمعنى ما لم يتوقف هو نفسه في الإعلان أيضًا بأنه أكثر مرضًا مما تقوله، في هذا المرض الذي أعلن عن موته الوشيك وأيضًا موته الذي حدث من قبل، في هذا المرض، العالم المعاصر _العالم، على الأقل في جزء من هذا العالم_ في نفس الوقت الذي يمارس فيه ضغطًا غير متمايز من أجل كسر رغبته، يطالب بشكل مفارق أن يحيى. مثلما هو الأمر دائما، دلالة العالم ملتبسة. من جهة أولى، النسق العام للحركة، للتواصل، للأمن، موجّه نحو إضعاف الرغبة في الفلسفة. بيد أنه، وبشكل مفارق، يبدع وينظم بشكل متناقض، من داخل ذاته، مطلبا يتوجّه بشكل عريض وكشيء فارغ إلى إمكانية الفلسفة. لماذا هذا الأمر؟

أولًا، هناك اقتناع متزايد، متزايد في كل الحالات عند أولئك الذين يحاولون أن يكونوا في استقلال فكرهم الخاص، بأن العلوم الإنسانية لا توجد، أو لن توجد، في وضعية تعويض الفلسفة، لنظامها التخصصي وفي الطبيعة المتفردة لرغبتها في ذات الآن. لقد كان هناك زمان حيث كانت هناك فكرة منتشرة، شكل من أشكال ثيمة نهاية الفلسفة، كانت نوع من الأنتروبولوجيا العامة، مُعيّرة (normée) بواسطة مثال العلم، المتضمِّن لعلم الاجتماع، الاقتصاد، علم السياسة، اللسانيات وعلم النفس(العلمي)، ترى أن التحليل النفسي يمكن أن يَستبدِل الفلسفة: هو أيضًا طريقة للقول إننا وصلنا إلى نهاية الفلسفة. من جهتي، أعتقد أن ما يبدو لي الآن هو أن العلوم الإنسانية تنتشر باعتبارها مكانًا للأدوات الإحصائية، وللتشكيلات العامة، التي لا تسمح بحق بمعالجة أو مقاربة المتفرد في الفكر، التفرّد. لكن التفرّد إذا ما فكرنا فيه جيدًا، هو ما يوجد بشكل خاص هناك حيث يوجد ملجأ للقرار، وكل قرار في الأخير بقدر ما هو قرار حقيقي، هو قرار متفرّد. وللتكلم بشكل خاص لا يوجد قرار عام، وبقدر ما أن ما يلزم الحقيقة أو ما يلتزم بحقيقة ما أو يستند إلى نقطة ثابتة، هو من نظام القرار، يعني هو أيضا من نظام التفرّد شكل دائم. سنقول إذن، إنه من الواجب إذا ما كان ممكنا اليوم صياغة فلسفة للتفرّد تكون، من هناك أيضًا، قادرة على أن تكون فلسفة للقرار وللرهان.

ثانيًا، فإن كل واحد، بالنتيجة، يعي بخراب الذوات الجماعية الكبرى، الذي هو أيضًا خراب في الفكر. إذ لا يتعلق الأمر بمسألة معرفة إذا ما كانت هذه

الذوات كانت موجودة، وهي موجودة[الآن] أو أنها ستوجد [في المستقبل]. إذ يتعلق الأمر بفعل أن المقولات الكبرى التي مكنتنا سلفًا من إدراك الذات الجماعية، يبدو أنها اليوم حققت الإشباع وغير قادرة في الحقيقة على تحريك الفكر التي تتعلق بأشكال نمط التقدم التاريخي للإنسانية أو للذوات الكبرى للطبقة _ مثل البروليتاريا_ مُدركة باعتبارها وقائع موضوعية. هذا الأمر يستدعي كل واحد إلى ما سأسميه بضرورة [اتخاذ] القرار والتكلّم باسمه الخاص، أيضًا ولا سيما حينما يتعلق الأمر باستجابة كل واحد لما يتطلبه بروز حقيقة جديدة. لكن بالطبع، ضرورة اتخاذ القرار والتكلم باسم الفرد الخاص تقتضي، أيضًا ولا سيما حينما تكون المسألة سياسية، نقطة ثابتة، مبدأً لا مشروطاً، فكرة مشتركة تدعم وتُعَوْلِم القرار الأولي. يجب على كل واحد باسمه الخاص، لكن المنفتح على مشاركة منظَّمة لكلمته مع الآخرين، أن يكون قادرًا على التصريح بأن هذا الأمر صحيح وذاك خطأ، أو بأن هذا جيد وذاك شرّير. وإذا كان إذن مطلوب منا فلسفة للتفرد، فإنه مطلوب منا أيضا فلسفة للحقيقة.

ثالثا، نحن معاصرون لتمدّد الإنفعالات الجماعاتية، الدينية، العرقية والأممية. هذا التمدّد بالطبع هو المقابل لخراب التشكيلات العقلانية الكبرى للذات الجماعية. إذ نَتَجَ عن اهتزاز وانهيار هذه التشكيلات العقلانية الكبرى، بفعل الغياب الظرفي لكن المؤلم لفكرة الشيوعية، عودة نوع من المزهريات السوداء (une sorte de vase obscure) إلى السطح، التي تعمل على تخييل شموليات بديلة، من أجل تجنب المرء الاضطرار إلى التحدث أو اتخاذ قرار باسمه الخاص، الذي يحاول أن يأتمن، حسب بروتوكولات التحديد، الاستبعاد والعداوة، إلى ذوات قديمة، أصبحت عودتها أكثر تهديد فأكثر. بالنظر إلى كل هذا، فإنه من الواجب على الفلسفة بشكل مطلق ومؤكد أن تعطي شكلًا عقلانيا إلى النقطة الثابتة أو إلى اللامشروط الذي عليها مساندته، وأن تبيِّن أنه ليس فقط لأنه يوجد هناك انشقاق للتشكيلات العقلانية السابقة للمصير التاريخي الجماعي يجب علينا أن نهجر فضيلة الاتساق العقلاني للفكر. يطلب من الفلسفة إذن أيضًا ما هي قادرة على فعله من أجل طرح شكل متجدِّد، شكل مؤسِّس لعقلانية متجانسة مع العالم المعاصر.

وفي النهاية، فإن الشيء الأخير هو أن العالم، مثلما نعرفه، يعيه كل فرد بشكل صامت بأنه عالم هشّ بشكال خارق. توجد هناك أيضًا مفارقة؛ لأنه يُمثل بمعنى ما، كأفضل العوالم الممكنة، بقدر ما هو مُدْرَك أن كل عالم آخر، مثلما جُرِّب في براديغم الثورة والتحرير، تبين أنه عالم مجرم ومخرب. لكن في نفس الوقت، هذا العالم الذي يُعطانا كأفضل العوالم الممكنة هو عالم يُعرَف عنه أنه وهِن بشكل خارق. إنه عالم

معروض، وليس أبدًا قائمًا على ثبات مستمر لوجوده. إنه عالَم يعرف ذاته بشكل أقل ويثق في قوانين مجردة جدًا حتى لا معرضًا إلى كارثة الأحداث التي لا يمكنه تلقيها أو استقبالها. وعلاوة على ذلك، فإن الحرب التي تدمّر بلدانًا بكاملها بدون انقطاع، منذ خمسين سنة، تتربص أكثر فأكثر بالمحيط المباشر للأنانية «الغربية».

بالنظر إلى هذا الوهن الخطير للعالم، الذي يعمل في كل لحظة وحين على عرض، بالإضافة إلى قانونه العام للرواج والتواصل، ضروبًا من الغرابة غير القابلة للتسمية، ضروبا من الوحشية المشتّتة. بالنظر إلى هذا العالم الذي يوجد في النهاية في نوع من العمى الملفت للنظر في ذاته للغاية، الذي يمكن التأرجح من عالم إلى آخر، هنا أو هناك، أو أخيرًا في كل مكان، في العنف، الحرب أو الاستبداد، فإنني أعتقد أنه من الواجب على الفلسفة أن تكون قادرة على استقبال أو التفكير في الحدث نفسه، ليس في بنية العالم، في مبدأ قوانينه أو في مبدأ انغلاقه، لكن كيف يكون من الممكن بالنسبة للحدث، المفاجأة، الطلب والهشاشة، كيف يكون من الممكن التفكير فيهم داخل تشكيل يبقى عقلانيًا.

لهذا السبب، وبفعل قطيعة في نفس الوقت مع الهيرمينوطيقا، الفلسفة التحليلية وما بعد الحداثة، فإني أعتقد أن ما هو مطلوب من الفلسفة، من داخل الهشاشة اللامتناهية لهذا العالم، هو المراهنة على فلسفة حاسمة، مؤسِّسة، التي قد تكون في نفس الآن فلسفة للتفرد، فلسفة للحقيقة، فلسفة عقلانية وفلسفة للحدث. ما هو مطلوب منها هو إذن عرض، كملجأ أو غلاف للرغبة في الفلسفة، ما يمكننا أن نسميه بالعقدة العقلانية للتفرد، للحدث، وللحقيقة. هذه العقدة، يجب عليها أن تبتكر شكلًا جديدا من العقلانية؛ لأن كل واحد يعرف أن ربط التفرد والحدث بالحقيقة، مثلما هو الأمر في التقليد الكلاسيكي، مفارقة. إن هذه المفارقة بالتحديد هي ما يجب على الفلسفة المعاصرة معالجته بشكل مركزي إذا ما أرادت لرغبتها الخاصة أن تكون في مأمن وأن تعيد قول، بطريقة بنّاءة ومعمَّمة على الانسانية جمعاء، الشذرة الشهيرة للقديس جوست (Saint-Just): «السعادة فكرة جديدة على أوروبا».

إن ما حاولت أن أبينه أعلاه، هو أن هذه العقدة العقلانية للتفرّد، الحدث والحقيقة، تؤسِّس بذاتها مذهبًا جديدًا ممكنًا للذات. فضد فكرة أن الذات تنتمي إلى الميتافيزيقا ويجب تفكيكها مثلما هي، أعلن أنه بقدر ما أن الذات مُدركة بالتحديد كتفاضل أخير حيث تترابط عقلانيًا بالتفرد، الحدث والحقيقة، يمكننا بل ويجب علينا أن نعرض على الفكر وعلى العالم شكلًا جديدًا للذات التي سيكون شعارها في العمق هو: تكون الذات متفردة؛ لأن الحدث دائمًا هو ما يؤسِّسها داخل

الحقيقة. أو أيضًا، الذات هي في نفس الآن مكان لعقلانية ممكنة وما يمكن تسميته بنقطة حقيقة الحدث. وفي النهاية، ليس هناك من سعادة إلا بالنسبة لذات ما، بالنسبة للفرد الذي وافق على أن يصبح ذاتًا.

ليست هذه الأطروحات بمعنى ما إلا القطر الصوري للمشروع الفلسفي الذي أحاول هنا أن أقدم انتظارات[ه] أو برنامج[ه]. فإذا ما نظرنا إلى أشياء الفكر والعالم انطلاقا من فلسفة مؤسَّسة بهذه الطريقة، فلسفة تعلن بأن تفرّد الذات يكمن في أن حدثًا ما هو الذي يؤسسها داخل حقيقة ما. يمكننا القول بمعنى ما، بأن الميتافيزيقا قد خُرِّبت بحق أو أنها قد انتهت، لكن هذا لا يعني أبدًا أن مفاهيم الميتافيزيقا جمعاء عفا عنها الزمن. سنقول أيضًا، منطلقين دائمًا من مثل هذه الفلسفة، بأن الميتافيزيقا قد انهارت بالتأكيد، لكن بأن تفكيك الميتافيزيقا هو نفسه قد انهار وبأن العالم في حاجة إلى اقتراح فلسفي مؤسِّس، الذي قد يتأسس على أنقاض الانهيارات المختلطة أو المزاوجة بين الميتافيزيقا والشكل المهيمن لنقد الميتافيزيقا.

لكل هذه الأسباب، أعتقد أن العالم المعاصر في حاجة ماسة إلى الفلسفة أكثر مما تعتقد الفلسفة ذاتها. كل هذا ليس مثيرًا للإعجاب إذا ما قمنا بتشخيص أن، التيارات المهيمِنة في الفلسفة المعاصرة، هي متوافقة بشكل كبير مع قانون العالم. وبأنها، بقدر ما هي متوافقة بشكل كبير مع قانون العالم فإنها تفشل في أن تقول لنا ما يمكن أن يكون هو الحياة الحقّة، لذلك فإذا كان ما يطلبه هذا العالم نفسه في نهاية المطاف من الفلسفة هو غير ظاهر جزئيًا بالنسبة لهذه التيارات، وحتى نجعله ظاهرًا، فإنّ الأمر يتطلب منا قطيعة داخل الفلسفة ذاتها، يعني قطيعة للغرض الذي تحدده لمهمتها الخاصة.

يمكن للشعار أن يكون هو: الإنهاء مع النهاية. والإنهاء مع النهاية يفترض اتخاذ قرار ما. لا نهاية تنتهي من تلقاء ذاتها، النهاية لا تنهي، النهاية غير قابلة للإتمام. من أجل إنهاء النهاية، من أجل إتمام النهاية، يجب اتخاذ قرار ما، وهذا القرار هو ما أحاول أن أعطيه في نفس الآن نقط الارتكاز وعناصر المقبولية من داخل ما هو مطلوب من طرف الفلسفة ذاتها.

إني لا أنكر أبدًا بأن الفلسفة مريضة، وربما أيضًا بعد كل شيء، بالنظر إلى شساعة البرنامج والصعوبة الموجودة في دعمه، ربما أيضًا هي ميتة[الآن]. لكن العالم يقول لها، العالم يقول لهذا الميت، دون أن يكون هنا في حاجة إلى استعادة مخلِّص أو معجزة _إنها على الأقل فرضيتي_ العالم يقول إلى هذا الميت: «هيا انهض وسِرْ!» سر تحت إمرة فكرة حقيقية توجِّهنا نحو السعادة.

مراجعات الكتب
Book Reviews

مراجعات الكتب | Book Reviews

دعوى الإسلام العقلاني في السياق الأوروبي

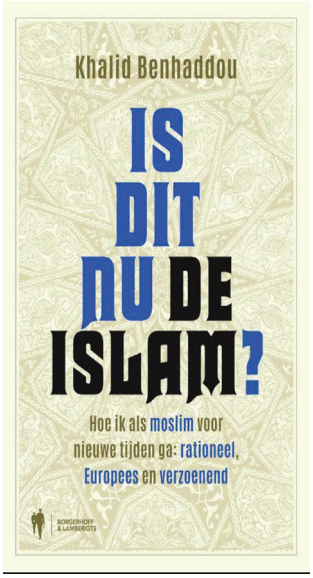
مراجعة لكتاب "هل هذا هو الإسلام الآن؟"

The Issue of Rational Islam in the European Context

Review of the book: "Is dit nu de Islam?

التجاني بولعوالي[1] | Tijani Boulaouali

(١) كلية اللاهوت والدراسات الدينية- جامعة لوفان - بلجيكا. البريد الإلكتروني: tijani.boulaouali@kuleuven.be



الكتاب:

العنوان: «هل هذا هو الإسلام حقًا؟كيف أعيش مسلما أوروبيا في الزمن المعاصر»؟

الكاتب: خالد بن حدو

الناشر: دار برغرهوف ولامبرخت، بلجيكا

اللغة: الهولندية

عدد الصفحات: ٢٢٤ صفحات

مقدمة

إن كتاب هل هذا هو الإسلام الآن؟ يسعى إلى الإجابة عن أسئلة المرحلة الإشكالية كما يعبر الكاتب نفسه، وهي ماذا نعني بالإسلام اليوم؟ من يمثل أو بالأحرى من يمكن أن نعتبره الممثل الحقيقي للإسلام؟ هل الإرهابيون الذين يقتلون الأبرياء باسم الدين أم شيعة الأسد وإيران أم سنة السعودية وثوار سوريا أم ملايين المسلمين الذين يريدون العيش في سلام والتعايش مع الآخرين؟ ترى من يملك الحقيقة؟ ومن ينبغي لنا أن نصدق؟

سعيًا منه إلى صياغة بديل واقعي وموضوعي للوضعية المزرية التي ما انفك يتخبط فيها المسلمون؛ داخليًا وخارجيًا، شرقًا وغربًا، يعتقد الكاتب أن الحل هو الإسلام العقلاني، سواء من خلال العودة إلى أمجاد الحضارة والفلسفة والمعرفة الإسلامية أو عبر اللحاق بالحضارة الغربية المتقدمة والتعايش البناء من الآخرين.

نحاول في هذه المراجعة التريث عند عنصرين جوهريين يمتان بصلة وثيقة إلى موضوع الإسلام السياسي، أحدهما مفهوم الإسلام العقلاني الذي يطرحه الكاتب بديلًا للإسلام الأوروبي والتنويري والمعتدل، والآخر رؤية الكاتب حول مختلف تيارات الإسلام السياسي من سلفي وإخواني وجذراني وغيره. وقبل الشروع في تناول هذين الجانبين نمهد لذلك بفقرات حول الكاتب والكتاب حتى نقرب القراء والمهتمين من طبيعة الطرح الفكري الذي يتبناه المثقف والإمام الأستاذ خالد بنحدو ويرافع من أجله في مختلف المناسبات الثقافية والدينية والمحافل السياسية والتربوية.

مثقف عقلاني في جبة إمام!

انطلاقًا من الكتاب الذي نضعه اليوم بين أيديكم يمكن أن نتبين بعض ملامح مؤلّفه خالد بنحدو بكونه أحد المهتمين بالشأن الإسلامي على المستوى البلجيكي، وقد أهلته وظيفته منسقًا للتعليم الإسلامي لدى وزارة التعليم والتكوين لأن يؤدي دور المستشار لدى الهيئات التربوية والسياسية والقانونية، لا سيما في قضايا التدين والتطرف والإرهاب. وهذا لم يجعله يتخلى عن مهمته الدينية الأصلية باعتباره إمام متنورًا وخطيبًا معاصرًا. يحكي عن بدايات تحصيله الدراسي قائلًا: «عندما حفظت القرآن عن ظهر قلب كنت أبلغ من العمر تقريبا ثلاثة عشر سنة. وكان ذلك باللغة العربية، وهي اللغة التي لم أتعلمها في المسجد إلا لما بلغت الثامنة، حيث كان أبي المحافظ يرسلني لتلقي قيم وعادات دينه الإسلام. أبي هاجر في ستينيات القرن الماضي من المغرب إلى بلجيكا في إطار ما يعرف بالعمال الضيوف، وقد التحقت به أمي فيما بعد. عمل أبي طوال ثلاثين عامًا في البستنة. أما أمي فكانت ربة بيت ترعى أسرة من ثمانية أطفال»[٢].

وبعد أن حفظ القرآن عن ظهر قلب ودرس العلوم الشرعية في المركز الثقافي الإسلامي في بروكسيل الذي أسسته المملكة السعودية في ستينيات القرن الماضي، سوف يعين إمامًا خطيبًا، ولم يكن قد تجاوز بعد الثامنة عشر من عمره، وقد كانت تجربة مفصلية في حياته، يقول عن ذلك: «بعد ثماني سنوات من الدراسة في المركز، يمكن لي أن أسمي نفسي إمامًا. تقريبًا عقب ذلك مباشرة وكان عمري ثمانية عشر

(2) Benhaddou, K. (2016). Is dit nu de islam? Gent: Borgerhoff en Lamberrigts. p. 13-14.

سنة وُظِّفتُ إمامًا في المسجد، وكان يجب علي أن ألقي خطبة الجمعة لأول مرة، حيث شعرت بعدم الثقة والارتياب. أجل أحفظ القرآن باللغة العربية عن ظهر قلب، لكن كان يتحتم علي الترجمة إلى اللغة الهولندية. متلعثمًا ومرتجفًا وقفت لأول مرة وأنا أخطب في ملأ غفير، وأنا أدرك أهمية الدور الذي يمكن أن ألعبه، بل وأدرك أنها مهمة كبيرة أن أقف بكلا رجلاي في المجتمع وما زلت»[٣]. وتجدر الإشارة إلى أن المركز الإسلامي الذي درس فيه الأستاذ بنحدو رغم أنه كان تابعًا للتيار الوهابي السلفي المدعوم من المملكة العربية السعودية، إلا أن تأثير السلفية كان ضئيلًا على المستوى التعليمي؛ لأن أغلب المدرسين كانوا من أصل مغربي، يختلفون في الكثير من القضايا العقدية والفقهية عن السلفية الوهابية بالخصوص[٤].

ويحضر بنحدو من خلال الأنشطة والمحاضرات واللقاءات المتنوعة التي يساهم بها بانتظام على مختلف المستويات الدينية والتربوية والإعلامية، ما يجعل أفكاره تنتشر بشكل أو بآخر عبر وسائل الإعلام الفلامانكية، وكان من اللازم أن يصوغها في رؤية متكاملة ومتوازنة، وهكذا جاءت فكرة كتابه الأول، الذي نحن بصدد مراجعته؛ «عندما عرضت علي دار النشر تأليف كتاب حول الأسئلة والإشكاليات السابقة رأيت في ذلك نوعًا من التحدي، وفي الوقت نفسه فرصة رائعة لصياغة أفكاري في قالب ما. فالإسلام يشكل دومًا جزءًا لا يتجزأ من حياتي؛ مصدر إلهام ومثالًا حيًا. إن فرصة توضيح الإسلام ورصده من خلال السياق الأوروبي حيث أعيش اليوم، لا يمكن تجاهلها. بل إنها أمر لا بد منه»[٥].

كيف أنظر أنا المسلم الأوروبي إلى المستقبل ؟

يحمل هذا الكتاب عنوانًا رئيسًا: **هل هذا هو الإسلام الآن؟** يليه عنوان فرعي وتفسيري فحواه: كيف أعيش مسلما أوروبيا في الزمن المعاصر. ويتكون الكتاب من ١٧٥ صفحة من الحجم الكبير، تتوزعه أربعة فصول حول الإسلام العقلاني، الأوجه المتعددة للإسلام، مواجهة التطرف وتأويل القرآن، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة. يحاول الكاتب أن يتوجه من خلال رؤاه وأفكاره إلى جمهور واسع من القراء. وهو يقدم نفسه بكونه مسلمًا باحثًا (عن الحقيقة) لصالح مجتمعه الإسلامي، وفي الوقت نفسه يسعى إلى صياغة إطار مفهومي لغير المسلمين[٦]. وفضلًا عن ذلك، فإنه يشدد على الدور التوفيقي الذي يمكن له أن يؤديه في المجتمع، «عندما أصبحت إمامًا في أكبر مسجد بمدينة خانت شكل لي ذلك أول منبر مهم لأؤدي دوري التوفيقي»[٧]. وهكذا جمّد

(3) Benhaddou, K. (2016). p. 14-15.
(4) Benhaddou, K. (2016). p. 14.
(5) Benhaddou, K. (2016). p. 8.
(6) Benhaddou, K. (2016). p. 8.
(7) Benhaddou, K. (2016). p. 19.

الكاتب الكثير من أنشطته، فلم يعد يقبل مختلف الدعاوى التي تأتيه، لا لشيء إلا لأنه أصبح يدرك أن مهمته من اليوم فصاعدًا هي فهم ميكانيزمات وبنيات الثقافة الأوروبية، حتى يمكن ربط القيم الإسلامية بها. ثم اكتشاف العلاقات القديمة بين الغرب والشرق، التي من شأنها أن تساعد على مد الجسور بين العالمين[٨].

في نقد الإسلام الأوروبي والتنويري والمعتدل

ما يسترعي الانتباه أن الكاتب ينتقد بشدة مختلف أنماط التدين والتفكير الإسلامي لصالح ما يطلق عليه الإسلام العقلاني، فهو لا يرفض فقط الإسلام السياسي بمختلف تمظهراته السلفية والإخوانية والراديكالية؛ بل أيضًا غيرها من «الإسلامات» إن جاز التعبير، كالأوروبي والتنويري والمعتدل. يقول في نقضه للإسلام الأوروبي: «أنا أوروبي ومسلم، لكن الإسلام الأوروبي يعني أن هناك عالمًا مزدوجًا يتكون من أوروبا من جهة ومن كل ما هو خارجها ويمكن أن يشكل تهديدًا ما من جهة أخرى. عندما نتحدث عن الإسلام الأوروبي نرسخ تلك الثنائية أكثر ونزرع التوترات بين الجانبين. وهكذا سوف يترتب عن ذلك نشوء أصناف مختلفة من الإسلام، فيصبح ربما تأثير البلدان الأصلية على المسلمين الأوروبيين أكبر. كما أن العولمة والإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعية سوف تساهم في جلب النسخ المتشددة من الإسلام إلى أوروبا، وهذا ما يؤدي إلى عكس ما تسعى إليه أوروبا، فيصبح الشرخ عميقًا مع الإسلام في الأوطان الأصلية. إن مصطلح الإسلام الأوروبي مفهوم غير مؤسس»[٩].

وعلاوة على ذلك، فإن مفهوم الإسلام الأوروبي يحضر بشكل كبير في أجندة بعض القوى الأوروبية، حتى أن بعض المسلمين يشعرون وكأن الإسلام الأوروبي فرض عليهم. فالمسلمون الذين يوجدون على الهامش ولا يجدون منفذًا إلى بنيات القرار الأوروبي ينظرون بارتياب إلى ذلك؛ لأنهم الطرف المغيب في هذا النقاش، الذي لا يُستفتى في طبيعة الإسلام الأوروبي. لذلك ألغى الكاتب بوعي مصطلح الإسلام الأوروبي من قاموسه الخاص، وهو يجزم بأن الإسلام العقلاني الذي يرافع من أجله هو الأنسب لأوروبا بشكل عفوي[١٠].

ومع كل هذا النقد لمفهوم الإسلام الأوروبي، إلا أن محاولة الكاتب لا يمكن فصلها في آخر المطاف عن دائرة الإسلام الأوروبي، الذي يشكل جزءًا لا يتجزأ منه، سواء على مستوى السياق أو التصور. فالحديث عن إسلام أوروبي لا يمكن أن يشكل أي توتر أو ثنائية مع أوروبا بقدر ما يرسخ ذلك الطابع

(8) Benhaddou, K. (2016). p. 16.

(9) Benhaddou, K. (2016). p. 34-35.

(10) Benhaddou, K. (2016). p. 35, 36.

الإيجابي والتراكمي الذي اكتسبه المسلمون الأوروبيون من خلال استقرارهم الطويل في البلدان الأوروبية، وانتقالهم من مرحلة الهجرة إلى مرحلة المواطنة. على مستوى التصور يرسخ مفهوم الإسلام العقلاني الإرث الرشدي الذي انتقل عبر الأندلس إلى أوروبا، فشكل أحد دعامات التنوير والحداثة الغربيين، وهكذا فإن هذا المفهوم يعضد الدور الحضاري للإسلام على أوروبا، أو ما يسميه وليام مونتغمري وات «فضل الحضارة الإسلامية على أوروبا»[١١].

ولا يكتفي بنحدو بدحض الإسلام الأوروبي، بل يوضح بأن مرافعته للإسلام العقلاني لا تعني العودة إلى الإسلام التنويري. فعادة ما يسمع أن الإسلام يحتاج إلى تنوير بالضبط كالذي شهدته أوروبا، لكن ما يغيب عن أولئك هو أن التنوير مرحلة خاصة في التاريخ، وقد ظهرت للإجابة عن جملة من الأسئلة التي كانت تطرح في ذلك الزمان. إنها رد فعل على السلطة الدينية الدوغمائية. فالفلاسفة والعلماء آمنوا بقوة العقل لتحقيق التطور. وهكذا شكل التنوير مسارًا اجتماعيًا كانت أوروبا في أمس الحاجة إليه. ما أدى إلى نشوء حداثة واسعة على أساسها قامت حقوق الإنسان، حقوق المواطنين، النسوية، التحرر، العلمانية، العولمة، وأيضًا الفردانية[١٢]؛ غير أنه ماذا عن التنوير الذي شهده العالم الإسلامي عندما كانت أوروبا تتخبط في ظلام العصور الوسطى وسوف يشكل لاحقًا الأساس الذي قامت عليه النهضة الغربية؟

إذا كان الإسلام الأوروبي يشطر المجتمعات الأوروبية إلى أجزاء متنافرة وثنائيات متضادة، وإذا كان التنوير ليس إلا مرحلة تاريخية تحسب على الماضي، فإن الإسلام المعتدل حمال أوجه، فهو يخفي عكس ما يظهر، لذلك لا يمكن أن يكون هناك إسلام معتدل. «لا، لأن مصطلح المعتدل لا يخفي إلا ما لا ينبغي أن يكون، بالتحديد الإسلام الراديكالي، لكنه لا يكشف شيئًا عما يجب أن يكون»[١٣]، على حد تعبير الكاتب. هكذا يقابل الكاتب إذن بين الإسلام المعتدل والإسلام الراديكالي أو الجذراني دون أن ينتبه إلى أن المفهوم الأول يستمد شرعيته من القرآن الكريم الذي يدعو إلى الاعتدال والوسطية والسلم؛ وهي شرعية إلهية قبل كل شيء. في حين أن مفهوم الإسلام الراديكالي هو مفهوم إيديولوجي بامتياز ترتب عن طبيعة فهم الناس للدين وتأويلهم لجملة من النصوص والحقائق.

بعد أن انتقد بنحدو هذه المفاهيم الثلاثة التي تشغل حيزًا كبيرًا في الخطاب الفكري والأكاديمي المعاصر، يقدم البديل الذي

(١١) مونتجومري وات. (١٤٠٣-١٩٨٣). فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ط١ (ترجمة: حسين أحمد أمين). القاهرة: مكتبة مدبولي.

(12) Benhaddou, K. (2016). p. 36.

(13) Benhaddou, K. (2016). p.37.

يراهن عليه، ويرى أنه الحل الأنجع لإخراج المجتمع الإسلامي من دوامة التخلف التي يتخبط فيها منذ قرون طويلة، فـ«لا الإسلام الأوروبي، لا الإسلام التنويري، لا الإسلام المعتدل، لكن الإسلام العقلاني، الذي يجب على المسلمين أن يتعلموه حتى يتصرفوا بشكل عقلاني مع سياقهم وواقعهم. إن فكرتي حول الإسلام العقلاني لا تشير إلى العقلانية بكونها تتعارض مع التجريبية والليبرالية كتيار سياسي. إن الإسلام العقلاني جد واسع ويركز باختصار على التفكير النقدي»[١٤].

وتأكيدًا للبديل العقلاني الذي يرافع من أجله الكاتب ينقب عن جذور التفكير العقلاني في التراث الديني والفلسفي الإسلامي، ليثبت أن العقلانية ليست أمرًا غريبًا عن الإسلام؛ دينًا وتاريخًا وثقافة؛ «فالإسلام شهد عبر تاريخه مراحل مزدهرة على المستوى العلمي، وهذا يعني أن الإسلام العقلاني ليس مفهومًا غريبًا، حيث تم التوفيق بين العقل والوحي». ثم يضرب مثال بيت الحكمة الذي أسسه الخليفة العباسي المأمون في القرن التاسع، وكان يحتوي على مكتبة ومركز ترجمة يشرف عليه مترجمون عراقيون وسوريون مسيحيون قاموا بترجمة الكتب الفلسفية والرياضية من الفارسية والإغريقية. كما يستشهد بابن رشد الفيلسوف الذي شكل مصدر إلهام له؛ إذ شكل التفكير العقلاني في ذلك الزمان منطلقًا مرجعيًا للبناء عليه، وينبغي إدراجه اليوم في التفكير الإسلامي؛ لأن لغة العقل والعلم هي بالطبع اللغة المشتركة[١٥].

وأكثر من ذلك، فإن الإسلام العقلاني يمكن أن يشكل أيضًا حلًا للانشقاقات الإيديولوجية والطائفية، التي يشهدها العالم العربي والإسلامي منذ قرون طويلة، بل وقد تصاعدت وتيرتها في المرحلة الأخيرة. فالإسلام العقلاني يمكن أن يقرب ويعالج الصراع الشيعي السني على أساس نقدي وليس دوغمائي[١٦]. ثم إن هذا النمط من الإسلام الذي يراهن عليه الكاتب يستند إلى قراءة أوروبية، ويعمل على البحث عن القاسم المشترك الكبير. ولن يتأتى ذلك إلا إذا ابتعد الخطاب الإسلامي المهيمن عن أحكام القيمة، وعن التمسك الشديد بالمثل المحسوبة على الزمن الغابر وبالإحباطات كرد أفعال على الماضي[١٧].

غير أن الدعوة إلى إقرار إسلام عقلاني ليست جديدة على العالم العربي والإسلامي، فقد سبق لعشرات المفكرين المسلمين الرواد منذ النهضة الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين أن طرحوا البديل العقلاني في مختلف أبعاده السياسية والاجتماعية والتربوية والدينية وغير ذلك.

(14) Benhaddou, K. (2016). p.37.

(15) Benhaddou, K. (2016). p. 37-38.

(16) Benhaddou, K. (2016). p. 40.

(17) Benhaddou, K. (2016). p. 34.

وأذكر على سبيل المثال: سيد أحمد خان، محمد عبده، محمد إقبال، سيد حسين نصر، محمد عابد الجابري ومحمد أركون. ومع ذلك كله، لا زالت تسود العالم الإسلامي الانشقاقات السياسية والتمزقات الاجتماعية والانسدادات الفكرية!

فشل الإسلام السياسي

أفرد الكاتب الفصل الثاني من مؤلفه للإسلام السياسي بمختلف تياراته الدعوية والسياسية والراديكالية، واللافت للنظر أنه يضع أغلب هذه التيارات في بوتقة السلفية، على أنها تاريخيًا تعتبر امتدادًا للسلفية الأم التي ترتكز بالدرجة الأولى على العودة إلى المرحلة النبوية الذهبية. ولعلها نفسها السلفية التي تشرّب الكاتب ببعض معارفها، كما جاء على لسانه مؤكدًا بأنه غير مسكون بالسلفية، غير أنه يعترف في الوقت نفسه بأن بعض رواسبها بقيت عالقة في جملة من الأفكار التي كان يحملها في السابق مثل: خطاب النحن-الهُم، القناعة بأن المجتمع يتكون من طائفتين، اختزال الناس فيما هو ديني، وقد كان يتعاطى لتلك الأفكار بشكل غير واع[١٨]، لا سيما قبل أن ينخرط في دراسة الفلسفة الإسلامية والغربية التي منحته آليات التفكير العقلاني، الذي يرى أنه السبيل الأوحد للتوفيق بين الإسلام والحداثة الغربية.

وقد سبق للمفكرين المسلمين أن حاولوا البحث عن الأسباب التي أدت إلى تقدم الغرب منذ القرنين السادس والسابع عشر في حين لا يزال المسلمون يوجدون على هامش التاريخ، ويجرّون أذيال التخلف والانحطاط. ويرى الكاتب أن هذا السؤال تمت الإجابة عنه بطريقتين. إحداهما تعتقد أن المفاهيم الغربية مثل الليبرالية والاشتراكية والوطنية تشكل المفاتيح الجوهرية لتقدم العالم العربي. والأخرى تتجسد في السلفية بمختلف تياراتها كالوهابية في السعودية والسنوسية في ليبيا والإخوان المسلمون في مصر. وكل هذه التوجّهات تشدد على العودة إلى المرحلة النبوية؛ لأن التأخر وضياع المعرفة والعلم جاء نتيجة عوامل خارجية، ولا يمكن الانفكاك من إسارها إلا عن طريق الرجوع إلى خط الإسلام الصافي. والملاحظ أنه رغم اختلاف هاتين الطريقتين، إلا أنهما توظفان المقارنة نفسها بين حاضر الإسلام والغرب من ناحية أو بين حاضر الإسلام وماضيه من ناحية ثانية. وهذا خطأ كبير؛ لأن هذه الموازنات لا يمكن أن تنجح. فما يصلح لأوروبا لا يمكن أن يصلح أو يناسب بالضرورة الحضارات الأخرى. والتحولات التي شهدتها أوروبا كانت إجابة عن الإشكاليات التي كانت تواجهها، واستجابة للظروف الخاصة بها[١٩].

(18) Benhaddou, K. (2016). p. 15.

(19) Benhaddou, K. (2016). p.62-63.

وقد تعرض الكاتب إلى مختلف تيارات الإسلام السياسي تعريفًا ونقدًا، بدءًا بالسلفية الوهابية، مرورًا بالإخوان المسلمين وحزب التحرير وجماعة الدعوة والتبليغ، وصولًا إلى السلفية الجهادية ممثلة في تنظيم داعش. ليخلص بعد ذلك إلى تأكيد فشل الإسلام السياسي الذريع في ترجمة رؤاه على أرض الواقع، وتحقيق المجتمع المثالي المتجسد في المرحلة النبوية الصافية التي يحلم بها كل مسلم.

ينطلق الأستاذ بنحدو من مصطلح السلفية عامة بكونه مشتقًا من اللفظة العربية سلف، التي تعني لغويًا «الذي سبق». وبالنسبة لأتباع السلفية فتعتبر العودة إلى السلف الأوائل والأجيال الثلاثة الأولى من الأهمية بمكان، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ينعت تلك الأجيال بالذهبية. ومن ثم فالحياة وفق معاملات المسلمين وأخلاقهم في ذلك الزمان، تعني لكل السلفيين على اختلاف تسمياتهم العودة إلى الإسلام الصافي. ولعل هذا النوع من التفكير جاء نتيجة ضعف الدولة العثمانية والتفيكر في الإصلاحات. وقد بدا أن العودة إلى مرحلة ما قبل حدوث الصراعات والانشقاقات داخل الإسلام (ما قبل الخلاف) تشكل المنطلق الجوهري لهذا الإصلاح. لذلك انشغل بعض المفكرين المصلحين (الأفغاني، عبده) بإشكالية التقدم وإصلاح الإسلام من الداخل[٢٠].

ولا يمكن الحديث عن السلفية دون الإشارة إلى الوهابية التي تعتبر أحد أهم التيارات السلفية، التي نشأت منذ القرن الثامن عشر في السعودية على يد محمد بن عبد الوهاب الذي سمي هذا التيار على أساس اسمه. وقد أبرم عشية تأسيس حركته الإصلاحية اتفاقا مع العائلة الحاكمة آل سعود، حيث تم التفاهم على أن النخبة السياسية والدينية تحمي بعضها بعضًا إلى الأبد. وجراء هذا الاتفاق التاريخي لم تتحول النخبة الدينية إلى ممارسة السياسة. فالسلفيون في السعودية ظلوا إلى اليوم بعيدين عن السياسة، بل ويعارضون إجراء الانتخابات الديمقراطية، ما دام أن النخبة السياسية تشكل دومًا مظلة وقائية للنخبة الدينية[٢١]. ونعتقد أنه لا يمكن استيعاب نشأة الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر وتداعياتها اللاحقة في انفصال عن السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي ظهرت فيه، وهو سياق خاص كانت تتقاطع فيه مختلف الخيوط السياسية والإيديولوجية سواء على المستوى المحلي (نشوء تدين عرفاني) أو الإقليمي والدولي (تمدد الإمبراطورية العثمانية، بداية الأطماع الإمبريالية الأوروبية). لذلك، فإن هذه الحركة الدينية-

(20) Benhaddou, K. (2016). p. 64.

(21) Benhaddou, K. (2016). p. 65.

السياسية كانت في إبّانها، وبمقاييس تلك الحقبة «تجديدية»، بينما تبدو في ضوء مقاييسنا المعاصرة «رجعية» و«أصولية»، وهي في الحقيقة مقارنة غير موضوعية.

ثم إن الحركة الوهابية التي تدعمها المملكة العربية السعودية ليست صدامية ولا تدعو إلى العنف؛ لأن أتباعها لا يسعون في الأصل إلى تأسيس دولة إسلامية، فالدولة الإسلامية المثالية بالنسبة إليهم هي السعودية نفسها، ويجب تعميم هذا الأنموذج على البلدان العربية. ويضيف الكاتب أن دعم الإيديولوجية الوهابية لم يقتصر على الداخل السعودي والعربي فحسب، بل تجاوز ذلك إلى أوروبا والعالم، فمنذ ستينيات القرن الماضي إلى اليوم استثمرت السعودية ما يعادل ٨٧ مليار دولار لدعم السلفية الوهابية في أوروبا وحدها، ويساهم في بعض الأحيان في ذلك بعض القادة الأوروبيين بسبب الأهداف الاقتصادية الاستراتيجية التي قد يجلبها وجود السلفية في أوروبا[٢٢]. ثم إنه لا يمكن غض الطرف عن الفراغ الديني الذي كان يسود بين المهاجرين الأوائل في أوروبا، ما منح الفرصة للسلفية الوهابية لأن تتمدد وتنتشر[٢٣].

وهكذا فإن التيار الوهابي الذي لا يؤمن بالسياسة ويرفض كل أشكال العمل الديمقراطي، قد شكل آلية إيديولوجية في أيدي السياسيين السعوديين من أجل تعميم نمط معين من التفكير الديني السلفي. أما تيار الإخوان المسلمين، فيكشف منذ البداية عن أنه يؤمن بممارسة السياسة وتنزيل مفهوم الديمقراطية، بل والتوفيق بين ما هو سياسي وديني. وقد ظهر هذا التيار، كما يسرد الكاتب، بعد وقت قصير من سقوط الخلافة الإسلامية (العثمانية). ففي عام ١٩٢٦ أسس الحسن البنا في مصر تيار الإخوان المسلمين، الذي بدأ باعتباره حركة مقاومة للاحتلال البريطاني. إن البنا رجل سعى إلى التوفيق بين الدولة والدين وهو يحذوه طموح العودة إلى زمن الخلافة، التي يرى فيها الحل الأمثل لتقدم المسلمين. ويعتبر الإخوان في الأصل تيارًا سلفيًا كان في حاجة إلى ممارسة السياسية لأنه لم يُدعم من السياسيين كما حدث في السعودية التي دعمت الوهابية. فالإخوان كان ينظر إليهم منذ البداية على أنهم يشكلون خطرًا، لذلك تمت ملاحقة قادتهم وإيداعهم في السجون في زمن جمال عبد الناصر وأنور السادات. وسوف يتحول الإخوان المسلمون مع مرور الأيام إلى حركة سياسية تؤمن بالديمقراطية وسيلة لبناء الدولة الإسلامية. وقد تجلى بناء الدولة الإسلامية لاحقًا من خلال أسلمة الدولة الحالية[٢٤].

ورغم مرور حوالي قرن كامل عن ظهور

(22) Benhaddou, K. (2016). p. 77.

(23) Benhaddou, K. (2016). p. 69.

(24) Benhaddou, K. (2016). p. 65-66.

حركة الإخوان المسلمين إلا أنها لم تفلح في ترجمة مشاريعها على أرض الواقع، وهذا يعني أنها فشلت في مهمتها كما يستخلص الكاتب، فـ»ثمانون سنة والإخوان المسلمون يصرخون ويقولون بأنهم طوروا أنموذجًا خاصًا، لكن عندما بلغوا الحكم اقترضوا قرضًا من صندوق النقد الدولي مقابل فائدة جد عالية تحت ذريعة أن الغاية تبرر الوسيلة. هذا مسموح، فهو مفهوم معروف في الإسلام لا سيما في الظروف الاستثنائية، لكنه لا يمكن اعتباره مفهوما يمكن أن نؤسس عليه أنموذجًا اجتماعيًا قائمًا بذاته. وهكذا انقلب الإخوان على الكثير من المباديء التي كانوا يتبنونها خلال عقود طويلة، وخير مثال على ذلك التعامل الربوي الذي حرموه طويلا، والآن يحللونه تذرعًا بما هو اجتماعي واقتصادي»[٢٥].

ولعل هذا الفشل ينطبق بشكل أو بآخر على تيار حزب التحرير الذي يحمل إيديولوجيا غير واضحة المعالم، لاسيما على مستوى الآليات والميكانيزمات المعتمدة لتنزيل أجندته الدينية والدعوية على أرض الواقع. إن حزب التحرير منظمة سنية سياسية ذات طابع عالمي يقدر أتباعها بالملايين؛ إذ يستقر أغلبهم في الأردن ولندن. ويتحدد هدف هذا التيار الجوهري في توحيد المسلمين في دولة إسلامية واحدة، على أساس الشريعة الإسلامية، على أن الرأسمالية والديمقراطية لا يمتان بصلة إلى الإسلام. ويستخلص الكاتب أنه على خلاف تيار الإخوان المسلمين لا يقبل حزب التحرير الأنظمة الديمقراطية سواء بكونها وسيلة أو غاية. فهم يرفضون أي شكل من أشكال العنف ويراهنون على التغيير من القاعدة، لكن السؤال الذي يظل معلقا مفاده: ما هي الوسائل التي يمكن اعتمادها لنشر ذلك الوعي وتأسيس الدولة الإسلامية؟[٢٦]

وينهي الكاتب كلامه عن أهم التيارات الإسلامية بإطلالة خاطفة على جماعة الدعوة والتبليغ، التي وإن كانت لا تمت بصلة إلى ما هو سياسي، إلا أنها تستطيع أن تؤثر في بعض التوازنات السياسية، وقد تأسست في الباكستان، ويمكن أن نقارنها بجماعة «شهود يهوه» المسيحية. يسافر أتباعها عبر مختلف بقاع العالم من أجل الدعوة، ويؤمنون بأن من يتعامل بشكل سلمي مع الحياة سوف يعيش أيضا في سلم مع نفسه والعالم. ورغم أن هذه الجماعة ليست سياسية إلا أنها أثرت بشكل كبير في تقسيم الهند الكبرى وظهور باكستان[٢٧].

والجدير بالذكر، أن مختلف هذه التيارات التي يدرجها الكاتب تحت لواء السلفية الأم

(25) Benhaddou, K. (2016). p. 68.

(26) Benhaddou, K. (2016). p. 66.

(27) Benhaddou, K. (2016). p. 66.

ليست كلها راديكالية أو عنفية، فالسلفية الوهابية لا تسعى إلى إقامة دولة إسلامية؛ لأنها ترى في السعودية الدولة الإسلامية المثلى، التي يجب على البلدان العربية والإسلامية اقتفاء أثرها واتخاذها قدوة لها. والإخوان المسلمون يعتبرون تحقيق الدولة الإسلامية أو أسلمة الدولة هدفهم الجوهري، ويعتمدون في ذلك آلية الديمقراطية، لذلك ينظر إليهم بعين الريبة والتخوف؛ في حين أن السلفية الجهادية، ومنها تنظيم داعش، يرى أتباعها أن العنف هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق مشروع الدولة الإسلامية، لذلك فهم يدعون إلى الجهاد، أو بالأحرى إلى القتال المسلح[٢٨]. وكل هذه التيارات فشلت فشلًا ذريعا على المستوى الإيديولوجي؛ إذ لم تتمكن من الإجابة عن إشكاليات القرنين العشرين والواحد والعشرين، فهي تقدم أجوبة إسلامية عن قضايا يتم استيرادها من الخارج[٢٩].

داعش وإدارة التوحش

وفي مقابل هذه الحركات الإسلامية التي تختلف في تعاطيها مع ما هو سياسي بين من يرفض ممارسة السياسة، ومن يوفق بين الديمقراطية والدين، ومن يقتصر على الدعوة إلى الله، تنتصب السلفية الجهادية التي تؤمن بالعنف والقتال والجهاد لمواجهة سواء المرتدين والعصاة داخليًا من أنظمة الحكم الاستبدادية وأذنابها أو الكفار والصليبيين خارجيًا من أعداء الإسلام والمناوئين له. ويرى الخبراء في الحركات الإسلامية أن أكبر تيارات السلفية الجهادية انبثقت من السلفية الوهابية والإخوان المسلمين، لا سيما في ستينيات القرن الماضي حيث كانت ترتفع أصوات راديكالية تدعو إلى العنف. كما أن أحد كبار قادة القاعدة ينتمي إلى تيار الإخوان، وهو أيمن الظواهري الذي كان قد أسس حركة الجهاد الإسلامي[٣٠].

ولعل ما يغيب عن الكاتب هنا هو أنه كثيرًا ما يُتذرع بهذا التفسير في النقاشات السياسية والإعلامية، لكن دون إدراك أن عددًا كبيرًا من منفذي الهجمات الإرهابية داخل أوروبا وخارجها لا يمتون بصلة، لا إلى التيار السلفي ولا إلى الإخوان المسلمين. ثم إن الحراكات الراديكالية أو القتالية التي انبثقت عن هذين التيارين، إن صحت هذه الفرضية، لا يمكن استيعابها إلا ضمن ظروفها وشروطها التاريخية والسياسية والنضالية، التي نشأت فيها أول ما نشأت، فتلقت الدعم الشعبي والإعلامي والأدبي والطلابي الكبير، غير أنها فقدت هذه القاعدة الداعمة بمجرد ما انحرفت إلى العنف والأدلجة والتسييس.

(28) Benhaddou, K. (2016). p. 66-67.

(29) Benhaddou, K. (2016). p. 69.

(30) Benhaddou, K. (2016). p. 67.

ويعتبر اليوم تنظيم داعش (بالإضافة إلى القاعدة) أهم تيارات السلفية الجهادية، وتشكل العودة إلى الماضي النبوي الزاهر أحد أهم عقائدها. ويرى الأستاذ بنحدو أنه «لا يمكن العودة إلى حقبة غير موجودة مهما كانت الطرق. فالشباب هنا يجب أن يثق بالدرجة الأولى في الثقافة الأوروبية، وفي مؤسسات هذا البلد. ولعل هذا ما قد يتحقق من خلال توعيتهم عن طريق التوفيق بين هويتهم الدينية والمواطنة الفاعلة. وحتى لا يظلون طويلا على الهامش، يجب أن يؤدوا دورا فاعلا في المجتمع»[٣١].

ثم إنه يجب أن نعترف بأن التطرف يحصل من الجانبين، إلا أنه عندما تنفذ عملية من إرهابي يردد الله أكبر، يسدل المرء الستائر ويغلق الباب. ينبغي للسياسة على العكس أن تتجاوز ذلك، وتمنح الأولوية للمصالح العامة التي تخص كل المواطنين، ومنها فئة مهمة من أصول إسلامية. إن انتصار الشعبوية وتشديد الخناق وسياسة القطبية أصبح اليوم أمرًا واقعًا. لا يمكن أن نغض الطرف عن المسلمين المتطرفين، فهؤلاء يقسمون البلد أيضا إلى معسكرين. المتطرفون من أي أصل، ينبغي أن يبقوا على الهامش، فعندما تمارس هذه الأصوات تأثيرا على الرأي العام يصبح الأمر مقلقًا[٣٢].

وفيما يتعلق بتنظيم داعش الذي أقام الدنيا ولم يقعدها، فإن كتاب **إدارة التوحش** لمؤلفه المجهول أبو بكر ناجي يعتبر بمثابة الدستور الملهم لها. فهو يقدم بشكل دقيق استراتيجية إقامة وإدارة الدولة الإسلامية. كما أنه يتضمن خارطة طريق من خطوات محددة، مثل زعزعة الاستقرار على مستوى المناطق، والبحث عن الأماكن التي تشهد الفوضى، وإذا لم تكن موجودة فعلى تنظيم داعش خلق الفوضى حتى يوضع الشعب أمام مفترق الطرق: إما اختيار الدمار العام والفوضى وإما قبول داعش كبديل. ثم إن هذه الفوضى والبربرية أو التوحش يتماشيان معًا؛ إذ بواسطتهما يتم ترهيب العالم، مبررين أن كل شيء مشروع، وأن العيش تحت الكفار غير مقبول[٣٣].

ويلاحظ من خلال ما سبق، أن الكاتب لم يتناول تيارات إسلامية أخرى تشغل حيزًا كبيرًا في المجتمعات الإسلامية، وتؤدي دورًا مصيريًا في موازين القوى الدعوية والسياسية، سواء في الداخل أو في الخارج، كالشيعة والأحمدية والصوفية. ويعتبر التيار الأخير؛ الصوفية أحد أهم روافد المجتمع الإسلامي الذي

(31) Benhaddou, K. (2016). p. 31-32.

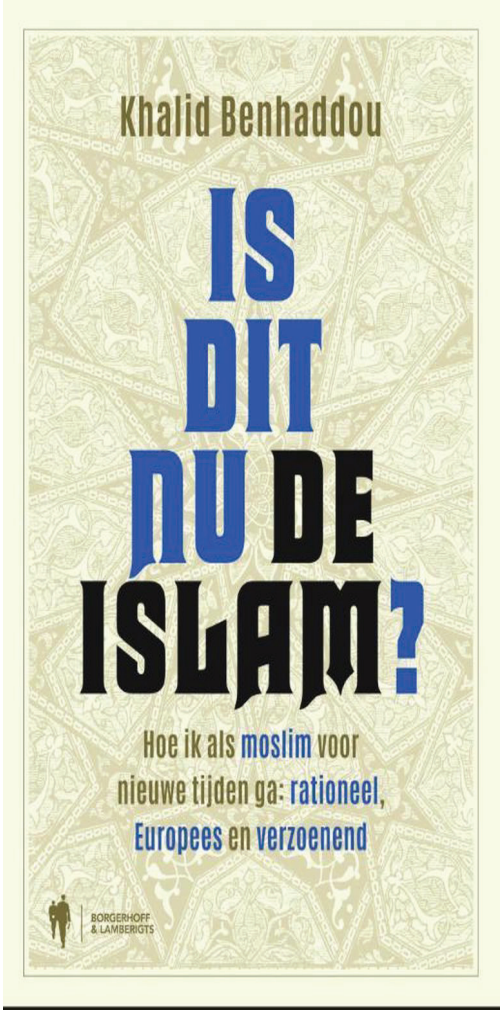
(32) Benhaddou, K. (2016). p. 33.

(33) Benhaddou, K. (2016). p. 83-84.

يستقطب اهتماما منقطع النظير في السياق الأوروبي، لاسيما من خلال مكوناته الروحية والأخلاقية التي تشكل بديلا لعقلانية الغرب الغارقة في المادية.

خلاصة

من خلال هذه المراجعة تتضح بعض ملامح المقاربة التي يتبناها الأستاذ خالد بنحدو، ويسعى من خلالها إلى طرح بديل موضوعي يطلق عليه «الإسلام العقلاني»، وذلك بغرض الإسهام من موقعه في النقاش الدائر حول مختلف قضايا الإسلام والمسلمين، لا سيما في السياق الأوروبي الذي يعيش فيه. وقد بلور جملة من الرؤى التي لاقت تجاوبًا خصوصًا من قبل غير المسلمين الذين يجهلون عقلانية الإسلام ودوره المعرفي والحضاري. غير أن «النقد المطلق» الذي يمارسه الكاتب على مختلف المفاهيم والتيارات الإسلامية لصالح ما يطلق عليه «الإسلام العقلاني» من شأنه أن يلقى التحفظ لا سيما من الشرائح المسلمة المحسوبة على هذه التيارات أو المتعاطفة معها، وتعتبر نفسها شقًا من التعددية الفاعلة التي يضمنها القانون الغربي لجميع مكونات المجتمع. وقد اكتفينا بتقديم هذه المراجعة المسحية لأهم المواقف والأفكار التي تخص بالدرجة الأولى الإسلام السياسي والبديل العقلاني، ونحن ندرك تمام الإدراك أن مثل هذا الجهد يستحق قراءة نقدية مُوسعة تحفر عميقًا في هذه الأفكار، التي باتت تشكل اليوم أهم الموضوعات التي تشتغل بها مراكز البحث في مختلف الجامعات الأوروبية والغربية والإسلامية.



مراجعات الكتب | Book Reviews

كِتابٌ كلاميٌّ مُقدَّم للوزير نِظَام المُلْك: مؤلَّفٌ لحفيد ابن فُورَك في عِلم الكَلام

A Theological Book Presented to Al-Wazir Nizam Al-Mulk: Authored by Ibn Forak's Grandson on Theology

Hassan Ansari | حسن أنصاري[١]

تعليق وترجمة:

Mohamed Magdy El-Sayed | محمد مجدي السيد[٢]

Mohamed Abdel Rahim Ahmed | محمد عبد الرحيم أحمد[٣]

(١) المصدر: بررسيهاي تاريخي در حوز إسلام وتشيُّع (دراسات تاريخيَّة في مجال الإسلام والتَّشيُّع)، د. حسن أنصاري، مكتبة ومتحف ومركز وثائق مجلس الشُّورى الإسلامي، طهران، ط/ ١، ١٤٣١ هـ. ش (٢٠١١م)، الصفحات: ٧٢٢ - ١٣٢.

(٢) باحث ماجستير، الفلسفة الإسلامية، البريد الإلكتروني: mmad72404@gmail.com

(٣) باحث في التراث الإسلامي، البريد الإلكتروني: tayfor1975@gmail.com

يَذكُر العلَّامة المرحوم «زرياب خوئي» -في مادَّة «ابن فُوْرَك» مِن دائرة المعارف الإسلاميَّة الكُبْرى (دائرة المعارف بزرگ اسلامي) ٤٢١/٤- كتابًا منسوبًا إلى أبي بكر بن فُورَك المتكلِّم الأشعريّ المعروف، بعنوان: «النِّظَامي في أُصُول الدِّين»، نسَبه إليه حاجي خليفة (١٩٦٠/٢)، وذكَر أنَّه قد صنَّفه للوزير نِظام المُلْك.

والمرحوم زرياب يرفض -مُحِقًّا- نسبة مِثل هذا الكِتاب إليه؛ لأنَّه لا يمكن أنْ يكون ابن فُورَك قد صنَّف كتابًا لوزيرٍ لم يفتح عينيه على الدُّنيا إلا بعد وفاته هو بعامين أوْ أربعة أعوام[٤]! ولم يكن الأستاذ زرياب قد حصل على نُسخة هذا الكِتاب، ولذلك لم يُسلِّط مزيدًا مِن الضَّوء عليه.

ومِنْ حُسن الحظِّ أنّي قد تمكَّنت مؤخَّرًا مِن الظَّفر بصورة مِنْ هذه النُّسخة ضِمن مجموعة مُصوَّرات العلَّامة البروفيسور «دانييل جيماريه»، وسأحاول مِن ثَمَّ -في هذا المقال القصير-التنبيه على أهميَّة هذا الكِتاب.

ومِن الضَّروريِّ قبل ذلك أنْ أشير إلى أنَّ الوزير نِظام المُلْك، بسبب اهتمامه بالشَّافعيَّة والأشاعرة، وبسبب إنشائه للمدرسة النِّظَاميَّة، وارتباط عُلماء الشَّافعيَّة والأشعريَّة بهِ، فإنَّ عددًا مِن هؤلاء العُلماء كانوا يقومون بتأليف بعض الكُتب باسمه. وأوضح مثالٍ لذلك: إمام الحرمين الجوينيّ الَّذي كتَب كلًّا مِن: «العقيدة النِّظَاميَّة»، و«غِياث الأُمَم أنَّ هناك عُلماء آخرين عاشوا في عهد نِظام المُلْك كانوا مُرتبطين به، ووضَعوا بعض الرسائل والكتب بطلبٍ مِنه.

(٤) وإلى مثل ذلك ذهب كل من: د. لطفي دوغان في رسالته بالدكتوراه عن مذهب الأشعرية حتى أحمد بن محمد الفوركي سنة ١٩٦٠م، د. محمد السليماني في معرض تحقيقه لكتاب الحدود لابن فورك، وريتشارد م. فرانك في بحثه الموسوم «الأنطولوجيا الأشعرية»، وولفرد مادلنغ في حديثه عن الماتريدية، وخان تييل في بحثه الموسوم «بين قرطبة ونيسابور»، وزابينه شميتكه في تقديمها لكتاب «المرجع في تاريخ علم الكلام»، وغيرهم. (المترجمان)

ومن بين الأشاعرة فإنَّ المؤلِّف الحقيقي لنصِّ «النِّظامي» قد كتب كتابه أيضًا برَسْم نِظام المُلْك كما يتَّضح ذلك مِن عنوان الكِتاب. وأهمية هذا الكِتاب الجدير بالنشر تكمن في أنَّه كِتاب في عِلم الكلام، ومؤسَّس على عقيدة الأشاعرة.

في مقالته عن «ابن فُورَك» يشير العلَّامة زرياب إلى حفيدٍ لابن فُورَك، ويورد ترجمةً مُقتضبةً له؛ اعتمادًا على «المُنتظم» لابن الجوزيّ، و«طبقات الشَّافعيَّة» للسُّبْكي. وسنحاول نحن هنا، استنادًا إلى مصادر الأستاذ زرياب، وبالرُّجوع أيضًا إلى «لسان الميزان» -الَّذي قدَّم معلوماتٍ مهمَّةً تتعلَّق به- أنْ نترجم له باختصار:

هو أبو بكر أحمد بن محمَّد بن الحسن الفُورَكيُّ النيسابوريُّ، سِبْط[٥] ابن فُورَك، وصِهْر أبي القاسم القُشَيْريِّ، كان مُشْتغلًا بالتَّدريس والوعظ في المدرسة النِّظَاميَّة ببغداد، وكان خَصْمًا لدودًا للحنابلة.

وقد كان قبل ذلك مُقيمًا بنيسابور، ولكنه انتقل فيما بعدُ إلى بغداد واستوطنها (وربما كان ذلك -على احتمال ضعيف- بسبب أحداث فتنة الكُنْدري). وقد وُلِد عام (٤٠٨هـ)، وتُوفِّي ببغداد في عام (٤٧٨هـ) [انظر: السُّبْكي ٧٩/٤؛ ابن الجَوْزي ١٧/٩(٦)].

(٥) السِّبْط: ولدُ البنت. انظر: تاج العروس (س ب ط). (المترجمان)

(٦) وانظر أيضًا: تاريخ دمشق لابن عساكر، ٢٩٠/٣٧، ٢٩١.

وقد وردت في «لسان الميزان» (٣٠٤/١، ٣٠٥) معلومات مثيرة للاهتمام حول دوره في الفتنة الشَّهيرة بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد إبَّان عصر الوزير نِظام المُلْك، وهو يعتبره المُحرِّك الأساسيَّ لتلك الفتن.

ولا شكَّ أنَّ المؤلِّفين مِن الحنابلة وأصحاب الحديث لم يكونوا بالطَّبع ينظرون إليه نظرةً وديَّةً، بل كانوا يرمونه بشتَّى التُّهَم؛ ومنها: ارتداء الحرير، والشَّغف بالدُّنيا[٧].

والمسألة المُلفتة للانتباه حوله هي استعمالهم في حقِّه تعبير: «لَزِم العسكرَ»[٨]، الَّذي يُشير إلى أنَّه كان قد لازم نِظام المُلْك والسُّلطان السّلجوقيّ حينًا مِن الدَّهر.

وعلى أيَّة حال، فالمؤلِّف الحقيقيّ

(٧) زِد على ذلك ما ذكره ابن البنَّاء الحنبلي (ت ٤٧١هـ) في «يومياته» عن حادثة وقعت بين ابن فورك والحنابلة، يقول: «وعُرِّفتُ يومَ عبَر قاضِي القُضَاة إلى قبر أبي حنيفةَ ليُجْلِسَ أبا طالب، أخا النَّقيب، ومعه الجَماعة، أنَّ ابن فُورَك تكلَّمَ بما أنْكَرَتْهُ الجَماعةُ، واسْتُدِلَّ به على الجَهْلِ العَظيم؛ وذَاكَ أنَّه قَالَ: «أشْرفُ البِقاع ثلاثٌ: مكَّةُ، والمدينة»، ثمَّ قال: «وهذا المَوْضِعُ» -يَعْنِي قبر أبي حَنيفة- فقالَ بعضُ المُتفَقِّهةِ: «ونَسِيتَ أنَّ في الدُّنيا مَوْضِعًا يُقالُ له بيت المقدس؟! فَلِمْتَ قُلْتَ: أرْبَعُ مَواضِعَ؛ كان أجملَ مِن أن تُغْلِمَ كِذبَكَ صُراحًا!»». انظر: [ابن البنَّاء: اليوميات، ص ٢٠٦]. (المترجمان)

(٨) ويقولُ الذهبيُّ في المعنى نفسِه أنه: «تردَّد مراتٍ إلى المعسكرِ وكان نِظامُ المُلك يُكرمُه ويحترمه»؛ انظر: [تاريخ الإسلام، ٤١٩/١٠]. والمعسكر هذا: كان ميدانًا فسيحًا بجوار نيسابور أقام فيه الوزير نظام الملك معسكره، وهو المعسكر نفسه الذي قصده الإمام الغزالي -بعد وفاة أستاذه الجويني- للالتقاء بنظام الملك. انظر: [د. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات- الكويت، ط٢/١٩٧٧م، ص ٢٢]. (المترجمان)

لكتاب «النِّظامي» -الَّذي نسَبه حاجي خليفة خطأً لابن فُورَك الجَدّ- هو حفيد ابن فُورَك هذا، الَّذي كان يُعرَف أيضًا بالفُورَكيّ؛ نِسْبةً إلى جَدّه لأُمّه؛ ابن فُوْرَك.

وعلى هذا، فقد كان مؤلِّف الكِتاب مُعاصرًا للوزير نِظام المُلْك، وواعظًا في مدرسته، كما كان مُعاصرًا أيضًا لإمام الحرمين الجوينيّ العالِم الأشعريّ البارز في تِلك الحِقبة.

وأهميَّة كتابه تنبع من كونه أوَّلًا مِن أقدم الكُتب الكلاميَّة الأشعريَّة المتوفِّرة بين أيدينا، وثانيًا: أنَّ بمقدوره -مقارنةً بكتب الجويني الكلاميَّة- أنْ يوضِّح بشكل صحيح التَّطوُّر الذي شهده الكلام الأشعريّ، وانفرادات الجوينيّ[٩].

نُسخة الكِتاب محفوظة في مكتبة آيا صوفيا بتركيا برقم (٢٣٧٨)، ويُحتمَل بقوَّة أنَّ هذه النُّسخة كانت هي السَّبب فيما وقع في «كشف الظُّنون» مِن نِسبة الكِتاب لابن فُورَك[١٠]؛ حيث إنَّ الكِتاب قد نُسِب خطأً -في وجه الورقة الأولى منها- إلى أبي بكر بن فُورَك. وقد ورد اسم المؤلِّف في كتابنا هكذا: «الشَّيخ الإمام أبو بكر أحمد بن محمَّد بن فُورَك» (انظر: الورقة ١٠٨/ب).

وليس من الواضح على وجه الدِّقَّة السِّرُّ في نسبته إلى «فُورَك»؛ وذلك أنَّه كان حفيدًا لابن فُوْرَك من جهة ابنته، لا من ناحية ابنه، ونَسَبُه في المصادر لا ينتهي -على أيَّة حال- إلى فُورَك.

وقد ذكَر في أحد المواضع واحدًا من شيوخه يُكنَّى «أبا الحُسَيْن» (الموضع نفسه ١٠٨/ب). وأبو الحسين هذا لا بُدَّ أنْ يكون هو أبا الحسين عبد الغافر بن محمَّد الفارسيَّ -مِنْ عُلماء نيسابور- والَّذي ذُكِر بوصفه شيخًا لمؤلِّفنا في كتاب السُّبْكيّ. وربما كان المقصود أيضًا هو شيخه في عِلم الكلام الَّذي ذكروه بِاسْم أبي الحسن (أبي الحسين) القزاز.

وتاريخ كتابة النُّسخة هو آخِر جمادى الآخرة عام ٧٩٠ هـ، وهي تقع في ١٥٦ ورقة.

وقد أهدَى المؤلِّف كتابه -في مطلعه- بوضوح للوزير نِظام المُلْك، مادحًا إيَّاه بأوصاف من قبيل: «...العادل العالِم،

(٩) أضف إلى ذلك أن هذا الكتاب ضمَّنه مؤلِّفه ردودًا جدليةً تُبيِّن شخصيته العلميّة من ناحية، وتطور المنهج النقديّ عند الأشاعرة في القرن الخامس الهجريّ من ناحية أخرى. كما تكمن أهمية هذا الكتاب في أنه تضمَّنَ عددًا من الآراء والنُّصوص لعلماء من المذهب الأشعريِّ لم تصلْنا مؤلَّفاتُهم؛ مثل: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ووالده. ومن الممكن أن يُسهِم كِتاب «النِّظامي» في إعادة بناءِ تلك الكتب المفقودةِ مع ما تبقّى مِن تُراث الأشاعرة الكلاميّ. ولا يخفى أيضًا أن الكتاب كان في بعض المواضع بمثابةِ شرح، أو حاشية، على بعض الأفكار التي أوْجَزها بعضُ الأشاعرة السَّابقين عليه في كتبهم، فتأتي شروحُه هُنا وتعاليقُه موضِّحةً للأصل، مُبيِّنةً لمَراميه من وجهةِ نظره. (المترجمان)

(١٠) ولم يكن صاحب «كشف الظنون» وحده الذي وقع في هذه النسبة الخاطئة، بل أيضًا: إسماعيل باشا البغدادي، وكارل بروكلمان، وخير الدين الزِّرِكْلي، وعمر رضا كَحَّالة، وفؤاد سزكين، وغيرهم. (المترجمان)

نظام المُلْك والدَّولة، قوام الدِّين والمِلَّة، وزير الوزراء، تاج الوزراء، أتابك ...» (الورقة ٣/أ). ولهذا السبب نفسه سمَّى المؤلِّف كتابه بـ«النِّظامي القوَّاميّ الرَّضويّ في إرشاد المُبتدئين، إلى قواعدِ أُصُول الدِّين» (الورقة ٣/ب).

ونطالع في الكتاب تاريخ «ربيع الآخر عام ٤٦٥هـ» لمنامٍ رآه المؤلِّف[١١]، وهو ما يُشير إلى أنَّ تأليف الكِتاب كان بعد هذا التاريخ (انظر: الورقة ٨٦/ب).

ويُعَدُّ الكتاب مجموعةً كاملةً نسبيًّا في عِلم الكَلام، بشكل مُختصر بالطَّبع، ولا سيَّما في الفُصُول الأخيرة مِن الكِتاب. وثمَّة أجزاء مِنه تحظى على وجه الخُصوص بأهميَّة فائقة، سأعمل -إنْ وفَّق الله تعالى- على نشرها. أمَّا هاهنا فسأكتفي بالتَّعرُّض فحسب لبعض دقائق هذا الكِتاب.

افتتَح في بدايات الكِتاب بابًا يتعلَّق بمعاني الألفاظ المتداولة فيما بين عُلماء الأصول؛ أي المتكلِّمين (في معاني ألفاظ تدور بين عُلماء عِلم الأصول، الورقة ١٧/أ فما بعدها).

وقد اشتغل في هذا الكِتاب بإبطال عقائد أصحاب الطَّبائع والدَّهْرية بإسهاب، وتناول بالتَّفنيد والرَّدِّ كلاميًّا مباحث مثل: الاعتقاد بالهَيُولَى والطَّبائع (٢٤/ب بالنسبة للاعتقاد بالهيولى؛ وانظر أيضًا فيما يتعلق بأصحاب الطَّبائع: ٣٠/ أ - ٣٣/ ب).

ومن المسائل المثيرة للاهتمام في هذا الكِتاب: اهتمامه الخاصُّ بإبطال عقائد الكَرَّاميَّة في القضايا الكلاميَّة، ولا سيَّما قضايا الأسماء والصِّفات الإلهيَّة. وتزايَد هذا الأمر لدرجة أنَّ جانبًا كبيرًا مِن الكِتاب يمكن اعتباره -على نحوٍ ما- ردًّا على عقائدهم[١٢].

وبالنَّظر إلى العلاقات المتوتِّرة بين الكرَّاميَّة والأشاعرة في خُراسان إبَّان عصر

(١١) تبرَّك -على طريقة الصوفيَّة- بعدَّة منامات رآها وقت تصنيفه لكتابه هذا [١٠٩/ب]، وهي كما يلي: المنام الأول: لَمَّا خالف شيخه وأستاذه أبو الحسين الفارسي في مسألة من مسائل الكلام، فلَمَّا عاد إلى داره رأى فيما يرى النائم والده الإمام الشهيد (ت ٤٢١هـ)، وحلَّ له ما أُشكل عليه. ثم علَّق ابن فُورك على هذه الرؤيا بقوله: «وإنَّما حكيتُ هذه الحكاية لِمَا فيها ممَّا يزداد المؤمن إيمانًا؛ لِمَا يعلم من تأييد الله تعالى لأهل الدِّين بما يشرح له صدورهم بتوفيق الله تعالى». والمنام الثاني: في حديثه عن أرزاق العباد، يخبرنا بأنه رأى فيما يرى النائم قائلًا يقول له: «لِمَ لا تستدلُّ في هذه المسألة بقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾؟». (المترجمان)

(١٢) فأشارَ أولًا إليهم [٤٣/ب] بوصفِهم مِنْ أبرزِ الطَّوائفِ القائلةِ بالتَّجسيمِ؛ يقولُ: «اعلمْ أنَّ اللهَ تعالَى ليسَ بِجِسْمٍ، وما خالَفَنا في هذه المسألةِ إلا طائفةٌ قليلةٌ مِنَ الكَرَّاميَّةِ، فإنَّهم قالوا: إنَّ اللهَ تعالَى جسمٌ». ثُمَّ أبانَ مذهبَهم ومقصدَهم مِنْ هذا اللَّفظِ -أي الجِسْمِ-، يقولُ: «وإذا سُئلوا عنْ معنى قولِهم إنَّه جسمٌ، قالوا: إنَّما نريدُ بذلكَ أنَّه شيءٌ، ونحنُ نجعلُ لفظَ «الجسمِ» عبارةً عَنْ أنَّه شيءٌ. واليومَ لا يوجدُ منهم أحدٌ يُطلِقُ هذهِ اللَّفظةَ، فتركوا إطلاقَ هذا القولِ». ويعترِفُ صاحبُ «النِّظاميِّ» أنَّ طائفةً قليلةً منهم هي المُجاهِرَةُ المُتمسِّكةُ بالتَّجسيمِ، وهذا يَعني أنَّ هناكَ طوائفَ كثيرةً منهم تُوافِقُ الأشاعرةَ في التَّنزيهِ، ولا تقتربُ إلى التَّجسيمِ؛ وهذا بعكسِ الصُّورةِ الرَّائجةِ عنهم أنَّهم كلُّهم مُجسِّمةٌ.(المترجمان)

السُّلطان محمود الغَزْنويّ وما بعده، فإنَّ اهتمام مؤلِّفنا بمناقشة عقائدهم يُعَدُّ أمرًا طبيعيًّا، ولكن إذا تذكَّرنا جيِّدًا بشكلٍ خاصٍّ ما جرَى في بلاط محمود الغَزْنويِّ مِن أمورٍ بين جَدِّه -أي: ابن فُورَك المعروف (توفي سنة ٤٠٦هـ)- وبين الكرَّاميَّة (كما ذكَر هو في رسالته إلى أبي إسحاق الإسفراييني، ورواه ابن تيمية[١٣])، فإنَّنا نستطيع أكثر أنْ نفهم ما كان لدى حفيده هذا من حساسيَّة.

أمَّا النُّقطة المُثيرة للانتباه في هذا الصَّدد، فهي أنَّه ينعت جَدَّه صراحةً بـ«الشَّهيد» (انظر: ٨٩/أ)، وهذا ما يُؤيِّد شائعة اغتيال ابن فُورَك أو تسميمه بأمر محمود الغزنويّ وبتحريض مِن الكراميَّة.

على كلّ حالٍ، فإنَّ هذه المعلومة ذات أهميَّة كبيرة مِن ناحية التَّأكيد على رواية مصادر، مثل: ابن حَزْم والسُّبْكيّ. بل إنَّه يَصِفُ والده أيضًا -الَّذي كان صهرًا لابن فُورَك، ومن العلماء[١٤] (انظر: ٨/ب، ٤٣/ب)- بـ«الشَّهيد» أيضًا (انظر: ١٠٦/ب). وهو يذكُر أيضًا وجود والده في الرَّيّ (انظر: ١٢٨/ب).

وليس بين أيدينا بطبيعة الحال روايةٌ عن وجودٍ للكرَّاميَّة في بغداد إبَّان العصر السّلجوقيّ، إلا أنَّه يتَّضح من كون المؤلِّف قد صنَّف كتابه هذا للوزير نِظام المُلْك أنَّه كان يُريد جذب انتباه الوزير إلى خطر الكرَّاميَّة في خُراسان، وإثارة قلقه مِن وجودهم ونشاطهم.

وفيما يتعلَّق بعقائد الكرَّاميَّة، فهو يناقشها في كثير من المواضع، ومن بينها: القول بالجِهة بالنسبة للباري تبارك تعالى، وكونه تعالى محلًّا للحوادث (انظر: ٦٣/ب؛ ٦٤ ب، وأيضًا ٦٧/أ).

وقد تكلَّم عن رحلة لابن فُورَك إلى هِراة (٣٧ ب)، ونحن نعلم أنَّ هِراة كانت واحدةً من المعاقل الَّتي يتمركز فيها الكرَّاميَّة. وهو يتحدَّث أيضًا عن حوار دار بين جده ابن فُورَك والصَّاحب بن عبَّاد (٨٩/أ).

وعلى هذا النَّحو أيضًا وردت في هذا الكِتاب معلومات جديرة بالاهتمام بخُصوص الخلافات الواقعة بين الأشعريَّة حول مَسْألة الصِّفات، وتأويل الآيات والأحاديث المتعلِّقة بها (مثال: الورقة ٤٧/أ).

ونحن نعلم أنَّ صراعًا حامي الوطيس كان محتدمًا في عصر المؤلِّف بين الأشاعرة والحنابلة ببغداد، وهو ما شارك فيه المؤلِّف ذاته أيضًا. وقد انعكس هذا الأمر في هذا الكِتاب، حيث قام فيه بالرَّدّ على عقائد الحنبلية التَّشبيهيَّة ونقضِها.

---

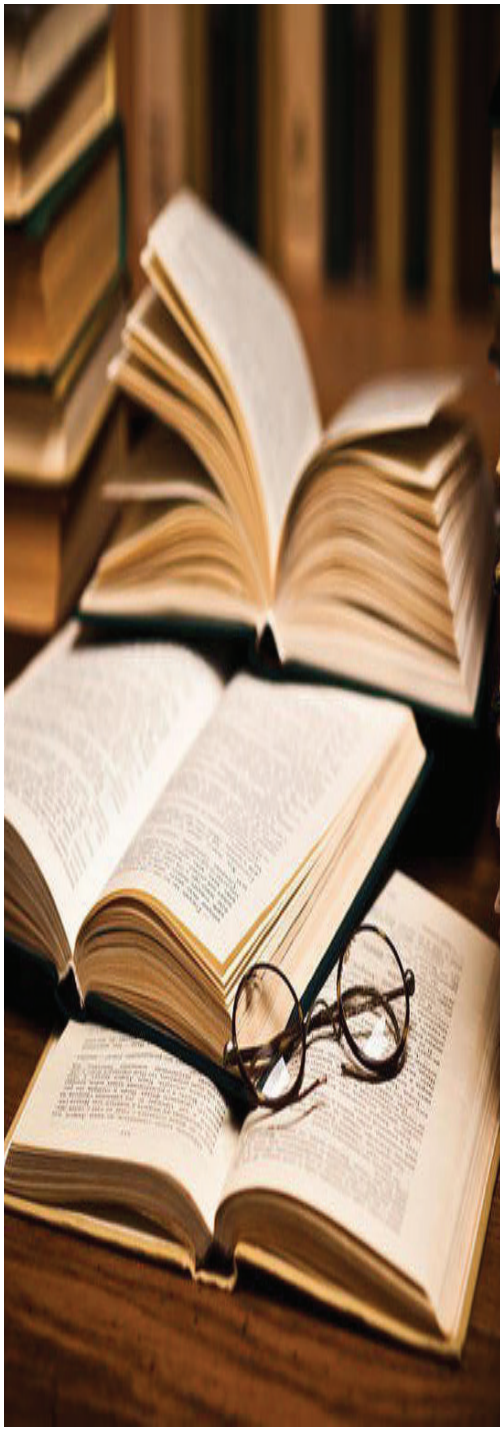
(١٣) انظر: مقالة الأستاذ زرياب في مادَّة «ابن فورك».

(١٤) انظر أيضًا: المختصر للفارسي، تحقيق: محمد كاظم محمودي، طهران، ١٣٨٤ هـ ش (٢٠٠٥م)، ٢٩٤، رقم (٢١١٦)؛ حيث ذكَر أثناء ترجمة الأخ غير الشقيق لمؤلِّفنا اسم والدهما - أي: الأستاذ الإمام أبي منصور محمد بن الحسن (بن محمد بن إبراهيم) بن أبي أيوب الأيوبيّ- والذي يتبيَّن من كتابنا أنه كان قد قُتِل أيضًا. وورد أيضًا في ثنايا ترجمة مؤلِّفنا.

وهذا الأمر يؤيِّد أنَّ الكِتاب كان ثمرةً للأعوام الَّتي قضاها في بغداد.

وهو يُثنِي -مع ذلك- على أحمد بن حنبل، ويبرِّئ ساحته من تهمة التَّشبيه، ويُبطِل تأليه (٦٠/أ، ب). كما أنَّه يهتمُّ كذلك بعقائد النَّجَّاريَّة[١٥]، والرَّوافض، بالإضافة إلى المُعتزِلة (مثال: ١٠٥ أ).

.



(١٥) ورغم موقفه النقدي الشديد من النجارية تأثر بهم - دون أنْ يصرح بذلك- في بعض مسائل النُّبوات، يقول في جواز ظهور المعجزة على الكذابين من عدمها [١٤٤/ب]: «مَنْ ادَّعى النُّبوَّةَ فما هاهنا دليلٌ يدلُّ على صدقِه إلا ما يظهرُ على يدِه مِنَ الفعلِ النَّاقضِ للعادةِ على وفقِ دعواه، فلو جازَ ذلكَ ظهورُه على يدِ الكاذبِ لما بقَى دليلٌ يستدلُّ به على صدقِ الصَّادقِ، فلذلكَ لا يجوزُ ظهورُ مثلِه على يدِ مَن يدَّعي النُّبوَّةَ كاذبًا». وهو بهذا يذهبُ مذهبَ طائفةِ النَّجاريَّةِ. يقولُ الأشعريُّ في «مقالاتِه»: وقالَ قائلونَ: قد يجوزُ أنْ تظهرَ المعجزاتُ على الكذَّابينَ الذينَ يدَّعونَ الإلوهيةَ ولا يجوزُ أنْ تظهرَ على الكذَّابينَ الذينَ يدَّعونَ النُّبوَّةَ، قالَ: لأنَّ مَن يدعي الإلوهيةَ ففي بنيتِه ما يكذبُه في دعواه، وليسَ مَنِ ادَّعى النُّبوَّةَ في بنيتِه ما يكذِّبُه أنَّه نبيٌّ، فهذا قولُ حسينِ النَّجَّارِ: انظر: [الأشعري، مقالات الإسلاميين (١٢٥/٢)]. ويبدوُ أنَّ هذه المسايرةَ ليستْ مِن قبيلِ الصُّدفةِ؛ فالحسينُ النَّجَّارُ كانَ يَدينُ بأبرزِ مقالاتِ الصِّفاتيَّةِ وكَسْبِ الأشعريِّ، ولعلَّ قُربَ النَّجَّارِ مِن مقالاتِ أهلِ السُّنَّةِ -رغمَ الخلافِ الواضحِ بينهم- هو ما استحثَّ الأشاعرةَ للنَّظرِ في آرائِه ومطالعةِ أدبياتِهم، ممَّا أدَّى إلى تسرُّبِ مثلِ هذا الرَّأي إليهم. (المترجمان)

مداولات
Deliberations

مداولات | Deliberations

القراءة المذهبية للتاريخ العقدي

القدم النوعي لصفة الكلام في المذهب الحنبلي أنموذجًا

Madhabic-oriented readings on the history of doctrine: The primordial nature of the attribute of ʿkalāmʾ in the Hanbali school as example

عبد الله الغِزي[1] | Abdullah al-Ghizzi

(١) مؤلف ومحقق؛ باحث في الدراسات الإسلامية- المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني: al-ghizzi@hotmail.com

توطئة:

إن من أهم ما يتوقف عليه تطور البحث العلمي في الإسلاميات (= الدراسات الدينية) نشر النصوص التراثية على وفق قواعد النشر النقدي. ومع الحركة الواعدة الآن في النشر التراثي؛ إلا أنه يوجد بعض القصور في التقديم العلمي لهذه النصوص المنشورة، وهذا القصور لا يعود إلى عدم شمولية دراسة مسائلها وأبعادها، بقدر ما هو قصور في بحث ذات المسألة بحثًا تاريخيًا، والإخلال المنهجي في تناول جوانب الإشكالات لتحليلها قبل الوصول إلى تقرير النتيجة. ولهذا القصور أسبابه المتنوعة التي لسنا معنيين بتوضيحها في مقامنا هذا.

يعاني مذهب الحنابلة، المذهب الذي اكتسب خاصية مميزة عن غيره من مذاهب أهل السنة الفقهية بكونه مذهبًا «**فقهيًا عقديًا**»= من قلة نصوصه المنشورة في عقائده من جهة، وضعف المادة العلمية لكثير منها -التي نرى خلافها في عموم كتب المتكلمين- مما يزيد من صعوبة عملية تحليلها؛ لمعرفة مدى حضور بعض المسائل الشائكة في تفاصيل العقائد لدى مؤلفي مثل هذه النصوص من جهة أخرى. وهذا يعود إلى سياق هذا المذهب التاريخي، وظروف نشأته التي تعود جذورها إلى أحمد ابن حنبل (= سنشير له من الآن فصاعدًا بـ«**الإمام**»)، الذي كان بعيدًا عن ممارسة الجدل العقدي والخوض في دقائق المسائل؛ لطبيعة شخصيته الورعة ومنهجه الحديثي الصارم، بخلاف غيره من متكلمي عصره، الذين سيمهدون مبكرًا -بلا وعي منهم بطبيعة الحال- لمذاهب عقدية أو اتجاهات رئيسة فيها في مرحلة متقدمة من بعد وفاتهم. ثم ما جرى على المذهب الحنبلي من تطور اقتضته تقلبات حركة التاريخ؛ فبدأ الحنابلة في منتصف القرن: (٤هـ/١٠م) في الكتابة العقدية بما يقرب من طريقة المتكلمين، مع ملاحظة تنوع التقريرات

الحنبلية في تلك المرحلة، وليس في مسائل فرعية، بل في مسائل ستغدو كبرى لدى الحنابلة المتأخرين إلى يومنا المعاصر هذا؛ مثل مسألة التفويض في الصفات الخبرية. ثم إلى أن نضج التقعيد للمذهب الحنبلي العقدي على يد القاضي أبي يعلى (= سنشير له من الآن فصاعدًا بـ«**القاضي**»)، الذي يمكن اعتباره الرجل الذي بث روح البقاء لهذا المذهب، بما قدم من أعمال علمية ذات طابع متني تناولت المعالم المشكلة للمذاهب، وهي الجانب العقدي والأصولي والفقهي من جهة، وبما أثر منصبه القضائي وتتلمذ جماعة من الأعلام عليه في المساهمة في نشر المذهب خارج نطاق تمركزه في العراق من جهة أخرى.

وبناء على ما سبق؛ فإن نشر النصوص العقدية الحنبلية، أو عمومًا نصوص أهل الحديث العقدية، وخصوصًا نصوص ما قبل تقي الدين ابن تيمية (= سنشير له من الآن فصاعدًا بـ«**الشيخ**»)= من الأهمية بمكان؛ لرصد التطورات التي جرت على هذا الاتجاه الكبير في مذاهب الصفاتية.

وإن مما صدر حديثًا في عالم النشر من هذه النصوص كتاب **الطريقة الأثرية والعقيدة السنية** لعبد القادر بن يحيى أغا الضرير البصري، أحد حنابلة أواخر القرن: (١١هـ/١٧م)، بتحقيق ودراسة: أحمد الغريب عن دار مدارج للنشر (= سنشير من الآن فصاعدًا للطريقة الأثرية بـ«**النص**»، وللضرير البصري بـ«**المؤلف**»، ولأحمد الغريب بـ«**المحقق**»). وإن كان هذا **النص** من النصوص المتأخرة إلا أن أهميته تكمن في رصد حضور آراء **الشيخ** عند الحنابلة الواقعين في المدة الزمنية بين وفاته في الربع الأول من القرن: (٨هـ/١٤م) إلى ما قبل ظهور الدعوة السلفية في إقليم نجد في منتصف القرن: (١٢هـ/١٨م)؛ إذ إن من المشكلات البحثية التي يرصدها القارئ لسياقات مذهب الحنابلة بعد **الشيخ**: مدى أثره على من أتى بعده من الحنابلة، ودور الدعوة السلفية في وضعه في سياقه التاريخي الواقعي؛ فهل تبنى الحنابلة الشاميون والمصريون والنجديون -قبل الدعوة السلفية- **الشيخ** كاملًا؟ أو كانت هناك انتقائية في اختيار آرائه؟ وهل فهموا **الشيخ** حقًا كما هو؟ أم وقع لهم تضارب في تحرير المذهب العقدي الحنبلي، من غير ملاحظة مشروع **الشيخ** النقدي لمتكلمة الحنابلة المتقدمين عليه؟ وما أثر الدعوة السلفية في وضع **الشيخ** في سياقه التاريخي الواقعي؟ وما صحة منازعة الحنابلة التقليديين للسلفية المعاصرة في فهم آراء **الشيخ** الكلامية؟

هذه أسئلة علمية بحاجة لبحث وتحليل، إلا أن مراجعتنا هذه لا علاقة لها بالإجابة على جميع هذه الأسئلة وغيرها مما لم يذكر، بقدر ما تتعلق بتسليط الضوء على الإجراءات العلمية التي أغفلها **المحقق** في دعواه أن قراءة **الشيخ** لصفة الكلام هي (**تصحيح عقدي**) لمذهب الحنابلة. **وهذا ما سيكون موضع مناقشتنا في هذه المراجعة؛ مبينين القصور البحثي الذي وقع فيه المحقق.**

وإننا هنا نرغب أن نؤكد، لما يكتنفه هذا الموضوع من صراع مذهبي؛ بأننا لا نكترث بطبيعة النتائج التي يتوصل لها الباحث بقدر ما تقلقنا نوعية الإجراءات العلمية التي أوصلته لهذه النتيجة. فلما يحتله **الإمام** من مكانة رمزية في كافة العالم السني في الإسلام، ولما حدث من تضارب داخل مذهب الحنابلة في تحرير بعض آرائه العقدية، ولما يرى المختلفون، أو بعضهم، من بدعية بعض الأقوال المنسوبة له أو لمذهبه= حدث هذا الجدل الشديد في تناول هذا الموضوع الذي نراه في المجتمع من عدة سنوات. لكن الباحث العلمي لا ينبغي له الاكتراث بمثل هذه الصراعات الشعبوية التي تكتسب في غالب أحوالها طابعًا طائفيًا؛ إذ إن مهمته المطلوبة منه هي الوصول إلى الحقيقة التاريخية، ولن يكون ذلك إلا بالتأكد من مدى صحة المقدمات قبل تقرير نتيجته، من خلال قراءة النصوص التاريخية في سياقها وضمن ملابساتها قراءة أقرب ما تكون للواقع، لا قراءة متخيلة مبنية على انتقاء النصوص وتأويل بعضها وتحميلها ما لا تحتمل.

فالمراجعة هنا هي تنطلق من تقويم منهجي لمقدمة البحث الأساسية، مستندة في ذلك على قواعد النقد التاريخي؛ وذلك لمحاكمة **المحقق** على إخلاله ببحث بعض الإشكالات التاريخية التي يتوقف عليها صحة ما يروم تقريره من أن قراءة **الشيخ** لصفة الكلام هي (**تصحيح**) داخل المذهب الحنبلي، دون أن يبين موقف **الإمام** من هذه المسألة، والسياق التاريخي للقول بالقدم النوعي لصفة الكلام قبل **الشيخ** على قواعد المنهج العلمي والبحث التاريخي؛ بحيث يمكن عد تقرير **الشيخ** لهذه المسألة (**تصحيحًا**) لما دخل في المذهب الحنبلي من آراء الكلابية، كما لمح إليه **المحقق** [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٧]؛ لمطابقة تقرير **الشيخ** تقرير **الإمام** حينئذ، وإن كان ذكر أن التقرير التيمي في هذه المسألة مبني على كلام **الإمام** [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٩]. وهو هنا يشير إلى مقولة منسوبة **للإمام**، سنناقش ثبوتها ودلالتها في موضعه من هذه المراجعة.

وبطبيعة الحال فإن مناقشتنا لن تتجاوز مسألة ادعاء (**التصحيح**) التيمي لصفة الكلام داخل المذهب الحنبلي إلى مسائل أخرى تناولها **المحقق**؛ مثل مسألة التفويض وغيرها، ولا حتى بحث باب الصفات الاختيارية بمفهومه الواسع، فمراجعتنا تقتصر فقط على مسألة: (**القدم النوعي لصفة الكلام**)، وأيضًا في السياق الحنبلي تحديدًا؛ فلن نخرج عن هذا السياق في مراجعتنا هذه؛ فنبحث الموقف الحقيقي لبعض قدامى أهل الحديث؛ كأبي بكر ابن خزيمة وغيره حول مسألة القدم النوعي لصفة الكلام، وهم ممن يستند عليهم **الشيخ** في مشروعه النقدي في هذه المسألة؛ إذ إن ما يهمنا هنا هو سياق المذهب الحنبلي. ونرجو أن يكون لبحث عموم هذه القضايا -على نحو موسع- موضعه المناسب.

وفي ختام توطئة هذه المراجعة، نود أن

نؤكد على أننا لسنا بمعنيين، في هذا المقام، بالخروج بموقف نهائي **للإمام** من مسألة القدم النوعي لصفة الكلام، وهل هو يعتقد بأزلية القرآن أم بحدوثه؟ بقدر ما يعنينا تبيين القصور البحثي الذي وقع فيه **المحقق**، وتجاهله للإشكالات التاريخية، وتصويره سياق المذهب الحنبلي العقدي، في هذه المسألة، بسردية يكتنفها الشيء الكثير من الاختصار.

(١-٥) تمهيد: الواقع التاريخي لا يمكن الوصول إليه بتجاوز الإشكالات:

يحيط ببعض نصوص العلماء نوع غموض في دلالتها على بعض المسائل؛ إذ يمكن أن تفهم على أكثر من تفسير. وتزداد عملية معالجتها عسرًا عندما لا نلحظ أثرًا لحضور إحدى هذه التفسيرات في زمانهم إلى ما بعد عقود أو قرون من رحيلهم؛ فكيف إذا رويت عنهم أقوال ومواقف تشكل من حمل نصوصهم تلك على إحدى هذه التفسيرات أو كلها؟ فمن هنا؛ يأتي دور الباحث العلمي الذي يجب عليه أن يلحظ كل هذا في مقام دراسته لقول هذه الشخصية أو تلك؛ فلا يكتفي بنص غير صريح لتقرير نتيجة كبرى تؤدي -كما في حالتنا هذه- إلى ادعاء حدوث تزييف داخل مذهب عقدي وتحريفه عن مساره الطبيعي؛ إذ إن هذه الدعوى من الخطورة بمكان، ولا يمكن تقريرها بقراءات تأويلية متأخرة لنصوص غير ثابتة النسبة، أو محتملة لمعنى (ما)، أو لمجرد ملاحظة تشابه مشترك بين المذاهب؛ فإن هذا الأمر الثالث ليس كافيًا لدعوى حصول تأثر؛ بل الإفراط في ممارسته يؤدي بنا إلى نتائج مضللة! وقد نبه على هذا عبد الرحمن بدوي في نقده لمنهج المستشرق الإسباني آسين ميغيل بلاثيوس في بحث تاريخ الأفكار. قال في تصدير ترجمته العربية لكتاب بلاثيوس عن محيي الدين ابن عربي [بلاثيوس- ابن عربي: ٧-٨]:

«ولكن آفة آسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحيانًا في تلمس الأشباه والنظائر؛ استنادًا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير. وغلوه في هذه الناحية كثيرًا ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية. وهذا الغلو يظهر أجلى ما يظهر، في كتابه هذا الذي نقدم ترجمته إلى العربية. ولهذا ننبه هنا، إلى أنه ينبغي أن نأخذ أقواله هنا، فيا يتعلق بالتأثير والتأثر بأشد الحذر؛ لأن منهجه هنا غير محكم؛ إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثير، مع أنه لا يجوز لباحث أبدًا أن يقرر تأثيرًا إلا إذا ثبت بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة، أن المتأثر المزعوم قد اطلع على الذي زعم أنه أثر وعرفه ونقل عنه، حتى لو كان التأثر

بالمحاكاة أو عن غير وعي وشعور وقصد. أما أن نفترض، من مجرد التشابه، أن ثمة مؤثرًا ومتأثرًا؛ فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق والمنهج العلمي السليم».

وفي مقامنا هذا؛ فإن الخلل الرئيس، الذي وقع فيه **المحقق**؛ أنه ادعى دعوى لم يثبتها بالأدلة التاريخية؛ فاعتبر عمل **الشيخ** في تقرير القدم النوعي لصفة الكلام (**تصحيحًا**) داخل المذهب الحنبلي [الغريب- مقدمة الطريقة: ٦٧]. وقد ذكر **المحقق**، في المقدمة، أن من صلب مشروع **الشيخ** تصحيح ما ينسب إلى السلف والأئمة من عقائد، وأنه بذل جهدًا كبيرًا في التصحيح والاستدراك العقدي فيما يتعلق بالأقوال والآراء المنسوبة **للإمام**، وأن نقد **الشيخ** لما ينسبه **القاضي** من آراء **للإمام** كان بارزًا ومنهجيًا [الغريب- مقدمة الطريقة: ٩-١٠]. والسؤال الجوهري هنا:

[ما هو الإجراء العلمي الذي سلكه المحقق فجعله يعتقد بأن ممارسة الشيخ النقدية لأقوال سلفه الحنابلة، في هذه المسألة، هي من (التصحيح)؟ وكيف ظهر هذا له؟].

إن الإجراء العلمي الذي يثبت أن تحرير **الشيخ** في صفة الكلام يعتبر (**تصحيحًا**) داخل المذهب الحنبلي= هو في إثبات أن **الإمام** قائل بنفس تقريره، وهذا التقرير هو ما عبر عنه **المحقق** في شرحه لرأي **الشيخ** في هذه المسألة بقوله [الغريب- مقدمة الطريقة: ٦٧]:

«يقرر ابن تيمية أن الله يتكلم بحرف وصوت، وأن كلامه هو الحروف والمعاني، وأنه يتكلم بمشيئته واختياره، فلم يزل متكلمًا متى شاء، وإذا شاء».

ومطابقة قول **الإمام** لقول **الشيخ** في القدم النوعي لصفة الكلام لم يبحثه **المحقق** بطريقة علمية معتبرة، مع كونه نقطة الانطلاق الأساسية! لأن من حق القارئ أن يسأل: ما الدليل على أن تحرير **الشيخ** لصفة الكلام يعد (**تصحيحًا**)؟ فأين نصوص **الإمام** الدالة عليه؟ وماذا سيكون الأمر لو اكتشفنا أن الواقع بخلاف هذا من أن **الإمام** يعتقد بأزلية القرآن كما عليه عامة أتباعه؟ أو أن هناك -على الأقل- نصوصًا تشكل على هذا التحرير؟ فهل سيعد الآن تحرير **الشيخ** (**تصحيحًا**)؟ أم قراءة تأويلية اجتهادية منه لنصوص **الإمام**؟

فكما ذكرنا: إن الإجراء العلمي الصحيح للوصول إلى هذه النتيجة هو في إثبات أن **الإمام** نفسه قائل بهذا الرأي بنصوص ثابتة صريحة؛ لا أنها مجرد نصوص مجملة يمكن أن تحمل على غير وجه، مع اعتقاد **الإمام** ببدعية القول المخالف لهذا الرأي؛ لا أنها مجرد اختلاف اجتهاد كما يقع له في بعض المسائل العقدية. فهنا؛ لا شك أنه إذا ثبت لنا أن **الإمام** قائل بالقدم النوعي لصفة الكلام على وفق التقرير التيمي بنصوص صحيحة الثبوت وقطعية الدلالة= فعند ذلك؛ لن يسع القارئ إلا التسليم بأن ممارسة **الشيخ** في هذه

المسألة هي إرجاع المذهب العقدي للحنابلة إلى جذوره الأولى في هذه المسألة.

لكن **المحقق** لم يول مشكلات البحث التاريخي لهذه القضية الكبيرة أي اهتمام يُذكر، وإن كان أشار إشارة عابرة [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٠] إلى مقولة منسوبة **للإمام**، وهي [أحمد- الرد: ٢٧٦]: «**إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء**». وهذه المقولة هي إحدى النصوص المركزية التي يستند عليها **الشيخ** في مشروعه في باب صفات الأفعال، أو القدم النوعي للصفات الذاتية الفعلية [ابن تيمية- المجموع: ١٥٩/٦-١٦٠]؛ لكن ماذا عن قضية صحة نسبة هذه المقولة ابتداء **للإمام**؛ فهل كتاب **الرد على الزنادقة والجهمية** -المصدر التي وردت فيه هذه المقولة- ثابت النسبة **للإمام**؟ وماذا -على فرض تحقق النسبة- عن تحليلها على قواعد النقد الداخلي الإيجابي في منهج البحث التاريخي؛ فما معنى هذه المقولة الحقيقي الذي أراده صاحبها؟ وهل تدل على التقرير التيمي؟ وما مستوى دلالتها؟ فهل تدل على أن الكلام قديم النوع حادث الآحاد؟ أو تدل على أن أزلية الكلام هي أزلية القدرة على الكلام؟ وهل تعليق الكلام بالمشيئة يدل على الحدوث في الذات؟ أو تجدد التعلق؟ أو مشيئة إسماع الكلام الأزلي؟ أم أنها محتملة لكل هذا؟ وهل مسألة القدم النوعي للصفات الذاتية الفعلية حاضرة في زمن صاحب هذه المقولة؟ وماذا عن أقوال **الإمام** ومواقفه التي تعارض القول بالقدم النوعي لصفة الكلام؟ وماذا عن واقع المذهب الحنبلي في تشكلاته الأولى ومدى حضور القول بالقدم النوعي لصفة الكلام في مجتمعهم؟ لماذا يحكي متكلمو المذهب الاتفاق على أزلية القرآن، ولا يشار لوجه أو قول بأن القرآن حادث؛ حتى مع جدالهم مع الأشعرية في إثبات الحرف والصوت؟ وماذا عن حضور القول بالقدم النوعي لصفة الكلام في عموم مصنفات المتكلمين؛ فلماذا أغفل هؤلاء الإشارة للقول بالقدم النوعي لصفة الكلام؟

فهذه أسئلة جوهرية في سبيل إثبات أن قراءة **الشيخ** لصفة الكلام هي (**تصحيح**) لمذهب الحنابلة لم يلق لها **المحقق** بالًا!

إلا أنه يبدو لنا بأن **المحقق**، كغيره من عموم باحثي بيئته المذهبية؛ واقع تحت تأثير سطوة السردية التيمية في الخلاف العقدي مع الكلابية، وتأثر بعض متأخري الحنابلة بهم في باب صفات الأفعال [ابن تيمية- الدرء: ٦/٢]. وكان الأجدر به، بصفته باحثًا؛ محاكمة هذه السردية للنصوص المتقدمة؛ فهل حدث فعلًا تسرب لآراء الكلابية داخل المذهب الحنبلي؟ وما الدليل على ذلك؟ فهل ترك حنابلة ما قبل **الشيخ** أصلًا كليًا، وهو القول بالقدم النوعي لصفة الكلام؛ استجابة للضغط الكلابي؟ وكيف حدث ذلك؟ ولماذا لم نجد معارضة تذكر داخل صفوف الحنابلة قبل **الشيخ** لهذه الاستجابة؟ ولماذا كانت هذه الاستجابة مقتصرة على نفي القدم النوعي لصفة الكلام، أو لعموم قيام الصفات الاختيارية بذات الله، ولم تتجاوزها إلى

الاستجابة لنفي الجهة ونفي الحرف والصوت وتأويل الصفات الخبرية وكون الإيمان هو التصديق وغيرها من مسائل الخلاف بين الحنابلة وبين الأشعرية؟

فالباحث العلمي هو الذي يتعامل مع هذه الإشكالات التاريخية تعاملًا علميًا بغية الوصول للحقيقة التاريخية. ولا يمكن الوصول لهذه الحقيقة، أو لأقرب صورة منها وفق ما لدينا من نصوص على أقل تقدير؛ إلا بمعالجتها على أسس البحث العلمي. وإن تجاوز مثل هذه الإشكالات لتقرير نتيجة مسبقة بناء على نص مجمل وفي ثبوت نسبته إشكال= **هي قراءة مذهبية مختصرة لهذه القضايا الشائكة في تاريخ العقائد**.

(٢-٥) القدم النوعي لصفة الكلام عند أحمد ابن حنبل:

إن تقرير قول **الإمام** في القدم النوعي لصفة الكلام لا ينبغي أن يقتصر على مقولة واحدة، على ثبوت صحتها له إشكال، وليست مع ذلك ذات دلالة قطعية على المسألة. إن هذا من أسوأ الاختصار الذي يمارسه الباحث في قراءة الأفكار وتحليلها تحليلًا تاريخيًا. فالذي ينبغي على الباحث أن يكون ذا نظرة شمولية، لا لنصوص العالم المراد دراسة رأيه فحسب؛ بل لسياقه التاريخي وبيئته العلمية وظرفه الاجتماعي كذلك. لذا؛ فإننا سنذكر في هذه الفقرة الرئيسة **(٢-٥)** الإشكالات التي تعكر على جعل **الإمام** قائلًا بالقدم النوعي لصفة الكلام، والتي تجاوزها **المحقق** ولم يشر لها بأدنى إشارة، وإنما اكتفى بالإشارة لمقولة تُنسب **للإمام** يمكن أن يفهم منها القول بالقدم النوعي لصفة الكلام، ثم ناقش قضية ثبوتها في الحاشية باختصار [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٠-٧١].

• (١-٣/٢-٥) الإشكال التاريخي في حضور مسألة القدم النوعي لصفة الكلام في زمن أحمد ابن حنبل:

إن من أهم ما ينبغي أن يتنبه له الباحث في سبيل نسبته قولًا لإحدى الشخصيات التاريخية: قضية مدى حضور هذا القول في الحقبة التاريخية التي عاشت فيها هذه الشخصية المعنية بالبحث. وتتأكد العناية بهذا الجانب في المسائل الغريبة على بعض المجتمعات الدينية، مثل حالتنا هذه: فمعلوم أن تقرير القدم النوعي لبعض الصفات تسبقه مقدمات كلامية وفلسفية شائكة، هي غريبة على مجتمع أهل الحديث في منتصف القرن: (٣هـ/٩م)، الذين كانت تنزع تقريراتهم في باب الصفات إلى الإطلاقات الكلية دون الاسترسال في التفريعات. وبما أن القول بالقدم النوعي للصفات الذاتية الفعلية هو من الأصول التي ركز عليها **الشيخ** في مشروعه النقدي، وظهر أثر ذلك في صفة الكلام على نحو محدد؛ مستندًا على مقولة تنسب **للإمام**= فإننا يجب أن نفحص عن مدى حضور هذا القول

في المجتمع الإسلامي في زمن **الإمام**. ولا يمكننا التأكد من مستوى حضور هذا القول إلا بالنظر في المصنفات العقدية المتقدمة. ولا شك أن تتبع عامة هذه المصنفات، من مختلف الطوائف، فيه قدر من الصعوبة، ولا يتسع المجال له؛ لكن ليقتصر تتبعنا الآن على المصنفات التي تعتني بذكر الخلاف العالي بين عموم الطوائف. لذا؛ سوف نستعرض هنا بعض المصنفات المخصصة في الملل والنحل، أو ما يعبر عنه بكتب تاريخ المذاهب العقدية، وسنحرص في هذه الفقرة **(١-٣/٢-٥)** على استعراض المصنفات المتقدمة منها التي كانت قريبة من زمن **الإمام**.

فعندما نتصفح كتب المتكلمين الذين يعتنون برصد الخلاف العقدي في مصنفاتهم في تاريخ المقالات والفرق، في القرنين: (٣-٤هـ/٩-١٠م)= فإننا لا نجد ذكرًا لهذا القول، وليس له ذلك الحضور الذي نراه مع الأقوال الأخرى في صفة الكلام، فأين أثر أهل الحديث في تلك الحقبة -وهم مجتمع واسع وحضورهم في تلك الحقب مؤثر- في تجلي رأيهم هذا لدى مؤرخي المقالات والفرق قبل أن يتأثروا بالكلابية فيما بعد القرن: (٤هـ/١٠م) فيقرروا قدم القرآن كما تحكيه السردية التيمية؟ وسنكتفي في العرض هنا على أربعة كتب منها؛ حتى نرى مدى حضور هذا القول في تلك الحقبة التاريخية:

محمد بن شجاع الثلجي:

نقل أبو القاسم البلخي عن مؤلفه **كتاب الطبقات السبع**، وهو كتاب في بيان اختلاف أقوال من نفى خلق القرآن، فمما ذكر أنهم اختلفوا على سبعة أقوال، ولم يشر للقول بالقدم النوعي لصفة الكلام. فهذا المصدر المفقود يكتسب أهمية بالغة؛ فمؤلفه معاصر لمحنة القول بخلق القرآن، وهو صاحب مواقف سلبية تجاه **الإمام** [الذهبي- الميزان: ٥٧٧/٣]، فهو يحكي واقعًا شاهده. قال أبو القاسم البلخي [البلخي- المقالات: ٢٧١-٢٧٢]:

«وذكر محمد بن شجاع الثلجي في كتابه الذي سماه كتاب الطبقات السبع التي انتحلت أن القرآن ليس بمخلوق، وأنهم افترقوا بسبع فرق: فقالت فرقة: إن القرآن هو الخالق. وقالت فرقة: إنه بعضه. وقالت فرقة: بل هو بمنزلة بياض اللؤلؤ من اللؤلؤ، وسواد القار من القار. وقالت فرقة: إنه أزلي قائم بالله لم يسبقه. وقالت فرقة: إنه صفة من ذات الله، كالعلم والقدرة والسمع والبصر، وليس يقول هؤلاء: إن القرآن غير التوراة والإنجيل. وهو قول ابن كلاب. وهم يزعمون أن كلام الله لا يسمع في الحقيقة ولا يرى ولا يكتب ولا يحفظ، وأن الكلام يفهم بالقرآن، وهو يزعم أن الله يبصر بعين ويخلق بيد، وليست العين غيره ولا هي هو، ولا بعضه، وكذلك اليد. وقالت

فرقة بمثل ذلك، غير أنها زعمت أن القرآن غير التوراة، والتوراة غير الإنجيل. وقالت فرقة: إن الله بعض، وذهبت أنه مسمى فيه، فلما كان اسم الله في القرآن، والاسم عندهم هو المسمى، كان الله في القرآن. قال أبو عبد الله (= الثلجي): وكل الفرق الخمس التي قدمنا ذكرها تنكر أن يكون القرآن كلامًا، إلا الطبقة التي زعمت أنه حروف».

أبو القاسم البلخي:

ذكر في مقدمة كتابه **المقالات** أنه شرع في تأليفه في عام: (٢٩٠هـ)، وذكر فيه مقالة أهل الحديث في القرآن. قال [البلخي- المقالات: ٢٧٠-٢٧١]:

«وقال الحشو المنتسبون إلى الحديث وهم النابتة: إن القرآن كلام الله -عز وجل-. وزعموا أنه غير مخلوق ولا محدث، واحتج جمهورهم بأنه صفة الله، وأن الله بجميع صفاته قديم خالق. قالوا وزعموا: إن صفات الله ليست الله ولا غيره ولا بعضه».

أبو الحسن الأشعري:

لما استعرض الأقوال في القرآن لم يشر البتة للقول بالقدم النوعي لصفة الكلام؛ علمًا أنه انتسب لأهل الحديث في هذا الكتاب [الأشعري- المقالات: ٥٨٢-٥٨٧].

أبو العباس القلانسي:

ذكر موافقة ابن كلاب لأهل الحديث في كون الكلام وصفًا ذاتيًا، ونسب هذا لجميع أهل الحديث، مع العلم أنه يذكر مخالفة ابن كلاب لأهل الحديث في الحكاية، ومع ذلك؛ فلم يشر للقول بالقدم النوعي لصفة الكلام. قال [القلانسي- المقالات: ٣٢]:

«عبد الله بن كلاب وكل أهل الحديث موافقون للصدر الأول مثل علي بن أبي طالب وابن عباس والتابعون مثل علي بن الحسين والمشايخ؛ عمرو بن دينار [وعمر بن دينار]، وغيرهم، ثم مالك بن أنس والثوري وجعفر بن محمد وغيرهم من الناقلة والمتفقهة أن كلام الله غير مخلوق وغير محدث وأنه صفة لله في ذاته ليس بغيره ولا بسواه».

فجميع أصحاب هذه المصادر المتقدمة، وأحدها كتاب مخصص في فرق القائلين بنفي خلق القرآن؛ لم يذكروا القول بالقدم النوعي لصفة الكلام، بل نسب بعضهم لأهل الحديث القول بقدم القرآن، أو نفي حدوثه، أو بكون الكلام وصفًا ذاتيًا دون تفصيل.

وإن من أهم ما يدل على غياب هذا القول في تلك الحقبة، أو على أقل تقدير؛ يكشف عن القول السائد بين مجتمع أهل الحديث= خطاب المأمون في الامتحان في خلق القرآن الذي حفظه لنا ابن جرير الطبري في **تاريخ**

الرسل والملوك، حيث ورد في هذا الخطاب قول المأمون [الطبري- التاريخ: ٦٣٢/٨]:

«**وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة؛ ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته والاستضاءة بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق= أهل جهالة بالله وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته ويفرقوا بينه وبين خلقه؛ لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتذكر؛ وذلك أنهم ساووا بين الله -تبارك وتعالى- وبين ما أنزل من القرآن؛ فأطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجمين على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه**».

فهذه الوثيقة التاريخية -التي نقلها ابن جرير الطبري وجادة- تكتسب أهمية بالغة في كشف الموقف العام الذي كان شائعًا بين مجتمع أهل الحديث. فلو كان الأمر كما تصور السردية التيمية بأن أهل الحديث في تلك الحقبة التاريخية يعتقدون بحدوث القرآن، وأنه ليس لله كلام معين أزلي= فلماذا لم ينقل توضيح هذه الإشكالية في نظر المأمون الذي هاله مساواة القرآن بالله في الأزلية من قبلهم؟ فإذا كانت مشكلة المأمون هو كون القرآن قديمًا، فيمكن دفع هذا الإشكال من قبل أهل الحديث -الذين قصد امتحانهم- بأن القرآن حادث، وليس مساويًا لله في الأزلية؛ لكن لم ينقل شيء من هذا، بل فيما حدث في مناظرة **الإمام** في مجلس المعتصم ما يزيد تأكيد نفي هذا الأمر، وستأتي الإشارة لإحدى مواقف **الإمام** التي حدثت في مجلس المناظرة في فقرة **(٣-٢/٣-٥)**.

فما الذي يمكن أن يخرج به الباحث من ملاحظة مجموع هذه النصوص؟ لن يخرج إلا بأن هذا القول لم يكن له ذلك الحضور الذي يتخيل في تلك الحقبة التاريخية في مجتمع أهل الحديث. مع أننا لا نملك الحق في النفي المطلق لحضوره؛ لعدم الاستقراء التام لمصنفات تلك الحقبة التاريخية؛ لكننا نملك الحق، بما لدينا من نصوص؛ في إثارة الإشكال العلمي على السردية التيمية لصفة الكلام، وأن الأمر أعقد من تفسيره بتأثر حنابلة أواخر القرن: (٤هـ/١٠م) بالكلابية.

• (٣-٢/٣-٥) الإشكال العلمي في البناء على مقولة: «إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء»:

تعد هذه المقولة، التي وردت في كتاب **الرد على الزنادقة والجهمية** [أحمد- الرد: ٢٧٦]؛ إحدى المرتكزات الأساسية في نسبة القول بالقدم النوعي لصفة الكلام إلى **الإمام**، أو إلى عامة أهل الحديث من قبل **الشيخ** وأتباعه [ابن تيمية- المجموع: ١٧٣/١٢، ٥٨٨]، وهم يرفضون توجيه عامة فقهاء المذهب لها بأن المشيئة

متعلقة بإسماع الكلام الأزلي لا بالكلام نفسه [ابن تيمية- التسعينية: ٣٣٤/١]. والأمر اللافت للنظر أن هذه المقولة هي محل قبول داخل المذهب الحنبلي إلى زمن **الشيخ**، إلا أن الخلاف وقع في تفسير متعلق المشيئة، هل هو الكلام نفسه أم إسماعه؟ ويبدو أن الخلاف في هذا قديم قبل **الشيخ**: بحسب بعض النصوص [ابن المبرد- التحفة: ١٠٥]. وسوف نتناول تحليل مدلول هذه النصوص في موضعه من هذه المراجعة، ونرى هل يتطابق موقفهم مع تقرير **الشيخ** للقدم النوعي لصفة الكلام أم لا؟ لكن يجب أولًا ممارسة النقد التاريخي على المقولة نفسها؛ للتأكد من مدى ثبوت نسبتها **للإمام** أولًا، وما يمكن أن تدل عليه ثانيًا.

○ (١-٢/٢-٢/٣-٥) الإشكال الثبوتي على هذه المقولة:

في البحث التاريخي يتقدم النقد الخارجي على النقد الداخلي، وإثبات النسبة يعود إلى القسم الثاني من النقد الخارجي، الذي هو (**نقد المصدر**)، بينما تفسير عبارات الكاتب يعود إلى القسم الأول من النقد الداخلي، الذي هو (**النقد الإيجابي**) [بدوي- المناهج: ١٨٧-١٨٨]. لذا؛ لا بد من بحث صحة نسبة هذه المقولة **للإمام** قبل بحث دلالتها.

وهذه المقولة وردت -كما أسلفنا- في كتاب **الرد على الزنادقة والجهمية** [أحمد- الرد: ٢٧٦]، ونسبة هذا الكتاب إلى **الإمام** محل شك؛ لعدة اعتبارات علمية:

١. اختلاف أسلوب الكتاب ومنهجه عما عرف عن **الإمام** في النصوص الثابتة عنه.

٢. ضعف سنده، فقد انفرد بروايته الخضر بن المثنى عن عبد الله عن **الإمام**، وهو مجهول ينفرد برواية المناكير عن عبد الله [ابن رجب- التقرير: ٢٩٣/٢].

٣. عدم حضور الكتاب في نصوص **الإمام** الأخرى.

٤. اختلاف بعض ما ذُكر في الكتاب من أخبار عما روي عن **الإمام**، مثل قصة سبب انحراف الجهم بن صفوان: فقد ورد في الكتاب أن سبب انحرافه مناظرة السمنية له، بينما ورد في مصدرين آخرين تبرير مختلف لانحراف الجهم بن صفوان غير الوارد في الكتاب [أحمد- الرد: ١٩٦-١٩٨؛ أبو نعيم- البيان: ١٣/و؛ الذهبي- التاريخ: ٣٩٠/٣].

٥. عدم حضور هذا الكتاب في كتاب **السنة** لعبد الله -ابن **الإمام**- ولا فيما وصل إلينا من كتاب **السنة** لأبي بكر الخلال -جامع علوم **الإمام**- الذي وجدت فيه أبواب تتعلق بالجهمية وخلق القرآن، مما يوحي بعدم حضور الكتاب في مجتمعهم في تلك الحقبة.

٦. أن أقدم المنقولات عن هذا الكتاب وردت منسوبة إلى مقاتل بن سليمان البلخي. وقد ورد هذا في مصدر حنبلي متقدم، بل لعله أقدم مصدر حنبلي ينقل عن هذا الكتاب؛ لكن مع نسبته إلى غير **الإمام**

[أحمد- الرد: ١٩٦-٢٠٧؛ ابن بطة- الإبانة: ٨٦/٣/٢-٨٩].

فهذه الاعتبارات تُشكل على نسبة الكتاب **للإمام**، ولا بد من مناقشتها والبحث عن أجوبة لها قبل الاعتماد على تلك المقولة الواردة فيه، وعدم الاكتفاء بتلقي فقهاء المذهب الحنبلي للكتاب؛ فإن هذا لا يكفي بمجرده لتصحيح النسبة.

وقد اكتفى **المحقق** بمناقشة الاعتبار الثاني -وهو جهالة الخضر بن المثنى- في مقام الرد على أحد الباحثين. وقد افترض **المحقق** بأن زين الدين ابن رجب ذكر تضعيف الخضر بن المثنى في مسألة فقهية، بينما نسب **للإمام** بأن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، مما يدل على تفرقته بين هذا الكتاب الذي رواه الخضر بن المثنى وبين بقية مروياته في الفقه [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٠-٧١]. وهذا لا يرفع الإشكال؛ لأنه ما دام أن الخضر بن المثنى مجهول انفرد برواية المناكير عن عبد الله فهذا سيجعلنا في قلق من صحة مروياته التي انفرد بها، لا سيما إذا كانت بهذا المستوى من الخطورة في البحث التاريخي؛ فكيف إذا انضمت قرائن أخرى تشكل على نسبة الكتاب **للإمام** غير جهالة الخضر بن المثنى؟

○ (٢-٢-٢/٣-٢/٥) الإشكال المدلولي على هذه المقولة:

النظر إلى نصوص العلماء لتحديد آرائهم في المسائل يجب أن يلحظ -بعد التأكد من ثبوت هذه النصوص عنهم- مستوى دلالتها، وهل هي لا تدل إلا على معنى واحد؟ أم هي محتملة؟ وهذا أمر لم يتنبه له **المحقق**؛ إذ يبدو أنه يظن أن مجرد تعليق الكلام الأزلي بالمشيئة الإلهية كاف لدعوى أن **الإمام** يقول بالقدم النوعي لصفة الكلام. وهذا غير لازم؛ لأن هذه المقولة: «**إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء**» يمكن أن تفسر بـ:

أ- أن الأزلية هنا هي أزلية القدرة على الكلام، لا أزلية نوع الكلام المتجددة آحاده، فيكون القرآن هنا حادثًا؛ لكن لا يسبقه كلام حادث لا أول له. وهذا يقرب من رأي داود الأصفهاني [الأشعري- المقالات: ٥٨٣]، والكرامية [الجويني- الشامل: ٥٣٠]، وهو ما فهمه بهاء الدين الإخميمي؛ فنسبه **للإمام** [الإخميمي- المنقذ: ٣٢٧/٢].

ب- أن المشيئة هنا متعلقة بالإسماع لا بالكلام، كما فهم ذلك عدد من فقهاء المذهب الحنبلي المتقدمين [أبو يعلى- الإبطال: ٥٤٧].

فهنا يمكننا أن نقول، في سياق تحليل النصوص العقدية؛ يجب علينا أن نفرق بين مقامين اثنين:

١- بنية الكلام نفسه من غير ملاحظة أي شيء آخر.

٢- بنية الكلام بملاحظة سياقه الوارد فيه، أو بملاحظة السياق المذهبي لصاحبه.

أما المقام الأول: فكما ذكرنا أن مجرد هذه المقولة لا يدل دلالة قطعية على أن صاحبها يقول بالقدم النوعي لصفة الكلام؛ وذلك لأن متعلق المشيئة لم يُذكر؛ فيحتمل أن يكون متعلق المشيئة:

- الكلام؛ فيكون التقدير: «**إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء الكلام**»، أو:
- الإسماع؛ فيكون التقدير: «**إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء الإسماع**».

وأيضًا؛ فالاحتمال الأول قد يفسر بمذهب داود الأصفهاني والكرامية وتفسير بهاء الدين الإخميمي، لا بمذهب **الشيخ**. ويتأكد بُعد التفسير الثاني للاحتمال الأول في ظل غياب حضور مسألة القدم النوعي لصفة الكلام في عصر **الإمام**؛ فكيف مع معارضة نصوصه ومواقفه لهذا التفسير؟!

وأما المقام الثاني: فملاحظته تؤكد من الإشكال المدلولي على تفسير هذه المقولة بالتفسيرين؛ التيمي والإخميمي. فعندما نتمعن في السياق الذي وردت فيه هذه المقولة نجد صاحبها، في الكتاب نفسه؛ لا يسلم بحدوث القرآن! وهذا يشكل بكل تأكيد على حمل مقولته على أن الكلام قديم النوع حادث الآحاد، أو حمل أزلية الكلام على أزلية القدرة على الكلام؛ فيكون القرآن حادثًا، بمعنى أن الله تكلم به في لحظة زمنية معينة على كلا التفسيرين.

وذلك أننا نجد صاحب المقولة، في مناقشته لاحتجاج الجهمية على خلق القرآن بآية: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، وهي أشهر دليل سمعي يحتج به القائلون بخلق القرآن [الخوارزمي- الفائق: ١٨١]= نجده يفسر الحدوث بحدوث علم رسول الله صلى الله عليه وسلم به، لا أن القرآن نفسه حادث! علمًا أن **الشيخ** فسر الذكر الوارد في الآية بالقرآن الذي أُنزل؛ فهو يجيز أن يقال عن القرآن بأنه محدث بناء على هذه الآية [ابن تيمية- المنهاج: ٢٥٦/٢]، وهذا متسق مع قوله بالقدم النوعي لصفة الكلام. فالآن: لو كان صاحب هذه المقولة يعتقد بحدوث القرآن، بناء على مقولته تلك؛ فما الذي يجعله يجيب على الآية بهذا الجواب؟ أليس المفترض بصاحب هذه المقولة أن يسلم بأن الحدوث متعلق بالقرآن؛ لكن ليس كل حادث مخلوقًا، وتكون منازعته للجهمية في ترادف الحدوث والخلق، لا أن يصرف الحدوث الوارد في الآية عن القرآن، وهي دليل على أن القرآن حادث لا قديم؟! قال صاحب المقولة [أحمد- الرد: ٢٤٢-٢٤٧]:

«**باب آخر: ثم إن الجهمي ادعى أمرًا آخر، فقال: أنا أجد آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق! فقلنا: في أي آية؟ فقال: قول الله -تبارك وتعالى-:** ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾. **فزعم أن الله -تعالى- قال: إن القرآن محدث، وكل محدث مخلوق. فلعمري! لقد شبه على الناس بهذا، وهي آية من المتشابه. فقلنا في ذلك قولًا،**

واستعنا بالله، ونظرنا في كتاب الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله. اعلم أن الشيئين إذا اجتمعا في اسم يجمعهما فكان أحدهما أعلى من الآخر، ثم جرى عليهما اسم مدح فكان أعلاهما أولى بالمدح وأغلب عليه، وإن جرى عليهما اسم ذم أو اسم دنيء فأدناهما أولى به. ومن ذلك قول الله -تبارك وتعالى- في كتابه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾. فإذا اجتمعوا في اسم الإنسان واسم العباد، فالمعنى في قول الله -تعالى-: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾، يعني: الأبرار دون الفجار، لقوله إذا انفرد الأبرار: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ وإذا انفرد الكفار: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾. وقوله: {إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ}، فالمؤمن أولى به، وإن اجتمعا في اسم الناس؛ لأن المؤمن إذا انفرد أعطي المدحة، لقول الله -تعالى-: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾. وإذا انفرد الكفار جرى عليهم اسم الذم في قوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وقوله: ﴿أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ﴾؛ فهؤلاء لا يدخلون في الرحمة. وفي قوله: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، فاجتمع الكفار والمؤمنون في اسم العباد، فالكفار أولى بالبغي من المؤمنين؛ لأن المؤمنين انفردوا ومدحوا فيما بسط الله لهم من الرزق، وهو قوله -تعالى-: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟﴾، وقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾. وقد بسط الله الرزق لداود، وسليمان بن داود -عليهما السلام- ولذي القرنين، وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي -رضي الله عنهم- ومن كان على مثالهم ممن بسط الله له فلم يبغ. وإذا انفرد اسم الكافر وقع عليه اسم البغي في قوله لقارون: ﴿إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ ونمرود بن كنعان حين آتاه الله الملك فحاج ربه؛ وفرعون حين قال موسى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا﴾. فلما اجتمعوا في اسم واحد فجرى عليهم اسم البغي كان الكافر أولى به، كما أن المؤمن أولى بالمدحة. فلما قال الله -تبارك وتعالى- ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، فجمع بين الذكرين: ذكر الله، وذكر نبيه. فأما ذكر الله إذا انفرد لم يجر عليه اسم الحدث، ألم تسمع إلى قوله: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾، ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾. وإذا انفرد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم جرى عليه اسم الحدث، ألم تسمع إلى قوله: ﴿ٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾. فذكر النبي صلى الله عليه وسلم له عمل، والله له خالق ومحدث. والدلالة على أنه جمع بين ذكرين هو قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ فأوقع عليه الحدث عند إتيانه إيانا، وأنت تعلم أنه لا يأتينا بالأنباء إلا مبلغ ومذكر. وقال -تعالى-: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾. فلما اجتمعوا في اسم الذكر جرى عليهم اسم الحدث؛ وكان النبي صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق، وكان أولى بالحدث من ذكر الله -عز وجل- الذي إذا انفرد لم يقع عليه اسم

خلق ولا حدث، فوجدنا دلالة من قول الله -تبارك وتعالى- ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ **} إنما هو محدث إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم فعلمه الله -تعالى-، فلما علمه الله -تعالى- كان ذلك محدثًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم**».

فالآن: كيف لنا أن نجمع هذا التوجيه للآية مع حمل تلك المقولة على القدم النوعي لصفة الكلام؟ فهل يستقيم أن تفسر النصوص بلا ملاحظة لسياقاتها؟ إذ إن هذا التوجيه للآية يتسق مع مذهب القائلين بقدم القرآن. ويتأكد الإشكال على التفسير التيمي عندما نلحظ عبارة أخرى لصاحب المقولة في أن جميع الصفات أزلية بلا تفرقة بين ذاتية وفعلية. قال صاحب المقولة [أحمد- الرد: ٢٨٢]:

«**فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء؛ ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها؛ أليس إنما نصف إلهًا واحدًا بجميع صفاته؟!**».

فالمحقق اكتفى بإحدى تفسيرات هذه المقولة، وتعامل مع المقولة نفسها كما لو أنها ثابتة، ودلالتها صريحة، ومتسقة مع بقية تقريرات صاحبها في الكتاب نفسه، وموافقة كذلك -على فرض صحة النسبة- لأقوال **الإمام** ومواقفه التي ستأتي الإشارة لها في الفقرة التالية **(٣-٢/٣-٥)**. وقد تبين أنها غير كافية البتة للدلالة على أن **الإمام** قائل بالقدم النوعي لصفة الكلام. وبناء على هذا؛ فكيف يذكر **المحقق** أن هذه المقولة المنسوبة **للإمام** توافق كلام **الشيخ** [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٩]؟!

• (٣-٢/٣-٥) أقوال أحمد ابن حنبل ومواقفه المعارضة لقراءة تقي الدين ابن تيمية للقدم النوعي لصفة الكلام:

إن حديث **الإمام** عن مسألة خلق القرآن، والمسائل المرتبطة بها؛ ليس قليلًا، وإنما له نصوص ومواقف متكاثرة، وعدد منها يعارض تقرير **الشيخ**. وبناء على هذا؛ فإن من القصور البحثي: عدم محاكمة التفسير التيمي لهذه المقولة إلى الأقوال والمواقف الأخرى **للإمام** المعارضة لهذا التفسير؛ فالباحث هو الذي ينتظر منه معالجة الإشكالات العلمية للوصول إلى الحقيقة.

نعم! يذكر **الشيخ** أنه لم ينقل عن السلف القول بقدم القرآن [ابن تيمية- المجموع: ١٢/٥٤]، ومع التسليم بصحة هذا النفي؛ فإن استنباط قدم القرآن من نصوص السلف ليس متوقفًا على ورود لفظة (**قديم**) في نصوصهم؛ فهناك جانب استدلالهم على نفي خلقه وحدوثه وقياسه بصفات أخرى، وهذه كلها يمكن أن نستنبط منها موقفهم من قدم القرآن. وإننا هنا سنستعرض جملة من أقوال **الإمام** ومواقفه التي تشكل حقيقة على التفسير التيمي لهذه المقولة، ومنها:

- أن أبا بكر المروذي روى عن **الإمام** أنه قال [الخلال- السنة: ٣٦/٦/٣]: **«.. فأخبر [الله] أنه خلق الخلق، والأمر غير الخلق، وهو كلام الله، وأن الله -عز وجل- لم يخل من العلم وقال: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}، والذكر هو القرآن، وأن الله لم يخل منهما، ولم يزل الله متكلمًا عالمًا. وقال في موضع آخر: وأن الله لم يخل من العلم والكلام وليسا من الخلق؛ لأنه لم يخل منهما؛ فالقرآن من علم الله وهو كلامه»**. وهذا يكاد يكون تصريحًا من **الإمام** بأزلية القرآن؛ لعدم خلو الله منه، وجعله القرآن من علم الله، وعدم تفرقته بين نوع الكلام وآحاده!
- أنه روي عن **الإمام** أنه قال في مجلس المناظرة وغيره [حنبل- المحنة: ١٠٢؛ الخلال- السنة: ٣٦/٦/٣؛ غلام الخلال- الجزء: ١/٣٠٠]: «**لم يزل الله متكلمًا عالمًا**». فهنا **الإمام** قرن صفة الكلام بصفة العلم في حكم الأزلية، ولا يمكن أن يُقال بأن العلم صفة اختيارية تتعلق بالمشيئة، بمعنى إن شاء الله علم وإن شاء لم يعلم؛ فلم ينقل متقدمو الحنابلة -حسب اطلاعنا- عن **الإمام** أنه يقول بتجدد العلم، أو بتعلقه بالمشيئة.
- أن **الإمام** كان يقيس القرآن على العلم، وهذا كثير في نصوصه، ومن أشهر نصوصه التي يُفهم منها اعتقاده بأزلية القرآن رده في مجلس المناظرة على استدلال عبد الرحمن بن إسحاق -قاضي أهل الرأي- على خلق القرآن: «**بأن الله كان ولا قرآن**»: فيكون مخلوقًا، فأجاب **الإمام** بـ: «**كان الله ولا علم؟!**» [صالح- المحنة: ١٥١؛ حنبل- المحنة: ١٠٢]! أي مماثلة حكم القرآن، أو صفة الكلام، لصفة العلم. فإن كان القرآن غير أزلي -كما يعتقد مناظروه- فكذلك حال العلم. ولو كان **الإمام**، في هذا النقل، لا يعتقد بأزلية القرآن؛ لما كان لجوابه من معنى حينئذ! ويؤيد هذا حكاية الجاحظ هذا الموقف عن **الإمام** في مجلس المناظرة. قال [الجاحظ- الخلق: ٢٩٤/٣-٢٩٥]: «**وزعم (= الإمام) يومئذ أن حكم كلام الله كحكم علمه، فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثًا ومخلوقًا فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقًا محدثًا. فقال له: أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية، وينسخ آية بآية، وأن يذهب بهذا القرآن، ويأتي بغيره، وكل ذلك في الكتاب مسطور؟ قال: نعم. قال: فهل كان يجوز هذا في العلم، وهل كان جائزًا أن يبدل الله علمه، ويذهب به، ويأتي بغيره؟ قال: ليس**».
- أن **الإمام** كان ينفي خلق القرآن بوجود أسماء الله فيه: فإن كان القرآن مخلوقًا فستكون أسماؤه مخلوقة كذلك. وهذه الحجة وما سبقها قد عنون لها أبو بكر الخلال بعنوان مسألة في كتابه **السنة** [الخلال- السنة: ٢٩/٦/٣]، ونقلها عبد الله عن **الإمام** كاملة [عبد الله- السنة: ١٠٢/١]. فالآن كيف يستقيم هذا الاحتجاج لو كان **الإمام** يعتقد بحدوث حروف القرآن؟ فلو كان يعتقد هذا لما كان

من استدلاله من معنى، بل لعُكس عليه!

- أن **الإمام** ألزم من قال بخلق القرآن بأن يكون الله مخلوقًا [الخلال- السنة: ٢٥/٦/٣]! وكيف يتأتى صحة هذا الإلزام لو كان لا يعتقد بأزلية القرآن؟!
- لم ينقل عن **الإمام** أنه وصف القرآن بالحدوث، بينما روي عنه القول بقدم القرآن [ابن أبي يعلى- الطبقات: ٤٣٨/١؛ ابن بدران- الأسئلة: ٤٠٦-٤٠٧]؛ لكن يجب أن نكون حذرين في قبول هذه الرواية، فمصطلح «القدم» غير دارج في نصوص **الإمام**. ونلحظ في مجلس المناظرة أن **الإمام** كان يصرف الذكر الوارد في آية: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ عن القرآن [صالح- المحنة: ١٥٢؛ حنبل- المحنة: ١٠٣، ١٠٤، ١١٦؛ ابن بطة- الإبانة: ٢٥١/٣/٢]! فلو كان يعتقد بحدوث القرآن وأنه ليس بأزلي؛ فلماذا يكون جوابه على الآية هكذا؟ كما روي عنه أنه هجر داود الأصفهاني لوصفه القرآن بالحدوث [الذهبي- السير: ٩٩/١٣]! وقد مارس **الشيخ** قراءة تأويلية لهذا الموقف من **الإمام** [ابن تيمية- التسعينية: ٣٤٤/١]؛ لكن من حق الباحث أن يتساءل: إذا كان القول بحدوث القرآن هو الحق في نظر **الإمام**؛ فلماذا لم يبين هذا المعتقد «الحق» بعبارة واضحة تزيل الاشتباه؟ لا سيما مع اللبس -حسبما يذكر **الشيخ**- الذي أوقعه إطلاق القول بـ«**أن القرآن غير مخلوق**» فجعل طائفة -وهم من أهل الحديث- تعتقد أن مراد السلف من هذه العبارة أن القرآن قديم [ابن تيمية- المجموع: ٥٨٩/١٢]! ولماذا **الإمام** يهجر داود الأصفهاني مع نفيه بأنه يقصد بحدوث القرآن أنه مخلوق؟ بل في رواية عنه، ذكرها أبو بكر الخلال؛ يظهر تفرقته بين المحدث وبين المخلوق [الذهبي- التاريخ: ٣٣٠/٦]! فهل يجوز هجر مسلم لأجل توهم مع الاتفاق في المعتقد ذاته؟ أسئلة كثيرة تشكل على قراءة **الشيخ** التأويلية.

فهذه بعض نصوص **الإمام** ومواقفه التي نرى فيها معارضة للتقرير التيمي، ويُفهم منها القول بأزلية القرآن. وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل كان تفسير **القاضي** للمقولة السالفة المنسوبة **للإمام**: «**إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء**» بأن المشيئة متعلقة بالإسماع لا بالكلام= «بعيدًا» كما ذكر **المحقق** [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٨]؟ أم أن **القاضي** اضطر له؛ لما تدل عليه بقية نصوص **الإمام** ومواقفه من أزلية القرآن؟

(٣-٥) القدم النوعي لصفة الكلام في الأدبيات الكلامية والحنبلية قبل تقي الدين ابن تيمية:

عندما يقرر باحث أن معتقدًا (ما) كان تقريره متجليًا في نصوص إمام مذهب (ما)، واستمر تجليه لعقود كثيرة حتى تأثر هذا المذهب بمذاهب أخرى؛ فحدث تغير لهذا المعتقد= فعلى هذا الباحث أن يفسر للقارئ سبب تجاهل علماء المذهب المتأخرين ذكر

هذا المعتقد والإشارة له، ولو بأدنى إشارة!

وهنا: فلماذا نظر الحنابلة للقول بقدم القرآن على أنه هو القول المعبر عن المذهب؟ لماذا لم نجد أحدًا منهم أشار للقول بالقدم النوعي لصفة الكلام كقول وجد في حقبة زمنية ما في تاريخ المذهب؟ ما معنى حكاية الاتفاق على قدم القرآن وأن الكلام صفة ذاتية داخل المذهب، وما معنى الحكم بالشذوذ على من حمل المقولة السالفة المنسوبة **للإمام** على الحدوث! فهل طُمس هذا القول وكتم من قبل الحنابلة التقليديين؟ هل هناك مؤامرة؟ ولماذا لم يشر المتكلمون المتقدمون لهذا القول في مصنفاتهم الكلامية؟ أسئلة كبيرة جدًا بحاجة إلى مناقشة منهجية قبل التعجل وادعاء أن قراءة **الشيخ** لصفة الكلام عند **الإمام** هي (**تصحيح**)!

لنقارن -مثلًا- بين حالتين قريبتين بعض الشيء من حالتنا هذه -على وفق السردية التيمية- وجدنا عند مذاهب أخرى:

تأويل الصفات الخبرية عند الأشعرية:

الغالب على الطبقة المتقدمة من علماء الأشعرية أنهم يثبتون الصفات الخبرية، هذا مع وجود قول في تلك الطبقة يميل إلى التأويل، أو تأويل بعض هذا النوع من الصفات [ابن مهدي- التأويل: ٧٢؛ ابن أبي يعلى- الطبقات: ٢٣٠/٣]. ونرى عند المتأخرين من علماء الأشعرية الذين مالوا إلى التأويل في كل الصفات الخبرية أنهم لا ينفون القول بإثبات زيادة الصفات الخبرية عن أئمتهم المتقدمين: بل يذكرونه ويرجحون القول الآخر [المقترح- الشرح: ٤٨١/١]. فلماذا لم نر مثل هذه الحالة عند الحنابلة في موضوع القدم النوعي لصفة الكلام؟

القول بأن الله جسم وصورة عند الإمامية:

كان شائعًا لدى عدد من متكلمي الطبقة المتقدمة من الإمامية القول بأن الله ذو جسم وصورة، ثم إلى نهاية القرن: (٣هـ/٩م) مالت طائفة منهم إلى قول المعتزلة في التوحيد كما تدل عليه بعض المصادر المتقدمة [الخياط- الانتصار: ٦، ١٢٧، ١٤٤]، وهو ما استقر عليه المذهب مع القرن: (٥هـ/١١م). ومع هذا: فلم ينكر متكلمو الإمامية هذا القول عن أسلافهم على شناعته وفق الأدبيات الكلامية التقليدية؛ بل ورد في **أصول الكافي** للكليني روايات تفيد وقوع بعض متكلمي الإمامية القدامى في القول بالجسم والصورة [الكليني- الكافي: ١٠٤/١-١٠٦]. والقول بالتشبيه والجبر هو ما ينسبه الشريف المرتضى -المتكلم الإمامي- لعامة أهل مدينة قُم [المرتضى- المسألة: ٣١٠/٣].

فتصوير موقف عامة الحنابلة من قدم القرآن بأنه تأثر بالكلابية هو اختصار لهذه القضية الشائكة؛ فماذا نصنع بمواقف السابقين على أبي الحسن التميمي و**القاضي**،

اللذين ينسب لهما **الشيخ** موافقة الكلابية في نفي الصفات الاختيارية [ابن تيمية- الشرح: ٣٩٣]؟ وماذا نصنع بمواقف أهل الحديث من غير الحنابلة؟ فهل تسربت إليهم آراء أبي الحسن التميمي و**القاضي**؟ وهم مجتمع واسع، وبعضهم عاش قبلهما أو معاصر لهما؛ لكن في مجتمع آخر؛ كاللالكائي الطبري الذي يجعل القرآن صفة ذات لم يزل الله به متكلمًا [اللالكائي- الشرح: ٣٦٤/٢/١]، وأنه من صفات الله القديمة [اللالكائي- الشرح: ٢٤٩/٢/١]، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه صاحب تتبع لنصوص المتقدمين من أهل الحديث، كما يدل عليه جمعه أسماء من كفر القائلين بخلق القرآن، الذين بلغوا -حسب إحصائه- خمسمائة وخمسين شخصًا [اللالكائي- الشرح: ٣٤٤/٢/١]! وماذا عن حكاية غلام الخلال -وهو متقدم على أبي الحسن التميمي و**القاضي**- أن من أصحابه من جعل صفة الكلام كصفة العلم [ابن تيمية- الدرء: ٧٤/٢]؟ مع ملاحظة أنه تلميذ أبي بكر الخلال جامع علوم **الإمام**. فلو كان الآن القول السائد في طبقة أبي بكر الخلال، ومن سبقه من الحنابلة: هو القول بالقدم النوعي لصفة الكلام= فهل كان غلام الخلال سيعرض الخلاف بهذه الصورة؟ أليس الأولى أن يشير إلى هذا الاختراق الكلابي للمذهب ما دام أنه أدرك الطبقة التي سلمت من أثر هذا الاختراق حسب السردية التيمية؟!

لا نملك أن نقول، في ظل ما لدينا من نصوص؛ أننا أمام رأي -نعني: القول بقدم القرآن وكون الكلام صفة ذاتية- كان شائعًا في مجتمع أهل الحديث ما قبل **القاضي**، بل إن جذوره قد تعود إلى مرحلة سابقة على ابن كلاب؛ فلدينا -مثلًا- من النصوص ذات الدلالة على قدم هذا الرأي ما روى عبد الله في **كتاب السنة** عن وكيع بن الجراح -وقد توفي قبل محنة خلق القرآن- أنه علل كفر من قال بخلق القرآن بأنه جعله محدثًا [عبد الله- السنة: ١١٥/١]! أي أنه وجد بعد أن لم يكن موجودًا. ولا يمكن هنا توجيه كلامه بأن يريد بالمحدث المخلوق؛ لأنه سيغدو تعليله ركيكًا؛ فكأنه يعلل الشيء بنفسه!

• (١-٣/٣-٥) حضور القدم النوعي لصفة الكلام في المصنفات الكلامية:

تعد كتب المتكلمين، من مختلف المذاهب؛ مصدرًا مهمًا لرصد الاتجاهات والأقوال العقدية التي كانت شائعة في عصورهم. وهذه الكتب تتفاوت من جهة مدى تتبع مؤلفيها لهذه الاتجاهات والأقوال، ومن جهة دقتها في عرضها. وإننا هنا -لطبيعة الحال- لن نتمكن من رصد وعرض جميع هذه المؤلفات، وإنما سنكتفي بنماذج من الكتب الكلامية المتوسطة والكبيرة؛ لنرى مدى حضور القول بالقدم النوعي لصفة الكلام قبل زمن **الشيخ**، مع ملاحظة موقع صفة الكلام في البحث العقدي في الإسلام، وأنها من المسائل الكبرى التي وقع فيها امتحان، وهذا مما يستدعي رصد عامة

الاتجاهات حولها. ومن هؤلاء المتكلمين:

١. القاضي عبد الجبار في **المغني في أبواب التوحيد والعدل** [عبد الجبار- المغني: ٣/٧-٥]. وهي موسوعة كلامية كتبها ما بين: (٣٦٠هـ-٣٨٠هـ).

٢. أبو طالب الهاروني في **زيادات شرح الأصول** [الهاروني- الزيادات: ١٦٩].

٣. أبو المعين النسفي في **التبصرة في أصول الدين** [النسفي- التبصرة: ٢٥٩/١، ٢٨٤، ٢٩٩].

٤. ركن الدين الخوارزمي في **كتاب المعتمد في أصول الدين** [الخوارزمي- المعتمد: ٥٥٨]. وإن كانت عبارته مشعرة بأن القائلين بقدم القرآن من أهل الحديث هم طائفة منهم.

٥. تاج الدين الشهرستاني في **نهاية الإقدام في علم الكلام** [الشهرستاني- النهاية: ٣١٣]. وقد أطال في عرض مناقشة افتراضية بين المعتزلة والأشعرية والحنابلة في صفة الكلام.

٦. فخر الدين الرازي في **الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم** [الرازي- الرياض: ١١٧-١٢٠].

٧. سيف الدين الآمدي في **أبكار الأفكار في أصول الدين** [الآمدي- الأبكار: ٣٥٣/١-٣٥٥]. ومع ملاحظة أنه كان حنبليًا قبل أن ينتقل إلى الشافعية الأشعرية.

فكل هؤلاء لم يشيروا إلى القول بالقدم النوعي لصفة الكلام، وكتبهم تعد من الكتب المتوسطة أو المطولة في العقائد، التي هي مظنة تتبع الأقوال. وحتى بهاء الدين الإخميمي، وهو أحد المتأثرين **بالشيخ** والناقلين عنه؛ لا ينسب **للإمام** القول بالقدم النوعي لصفة الكلام، وإنما يفسر قوله بتفسير مختلف يقرب من مذهب داود الأصفهاني والكرامية [الإخميمي- المنقذ: ٣٢٧/٢].

و**الشيخ** نفسه أدرك هذا الإشكال التاريخي على تقريره، فذكر أن المتكلمين لا يعرفون قول السلف! قال [ابن تيمية- الدرء: ٣٠٧/٢]:

«ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين في المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام (= صفة الكلام) الأقوال التي يعرفونها، وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله، فالشهرستاني صنف الملل والنحل وذكر فيها من مقالات الأمم ما شاء الله، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره، والقاضي أبو بكر وأبو المعالي والقاضي أبو يعلى وابن الزاغوني وأبو الحسين البصري ومحمد بن الهيصم، ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين= تجد أحدهم يذكر في مسألة القرآن أو نحوها عدة أقوال للأمة، ويختار واحدًا منها، والقول الثابت عن السلف والأئمة؛

كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة، لا يذكره الواحد منهم».

وهذه دعوى لا يمكن قبولها هكذا بإطلاق؛ فنحن نتحدث عن مجتمعات متداخلة، وإن افترضنا جهل معرفة قول فرعي، فكيف بأصل كلي؛ كالقدم النوعي لصفة الكلام، وفي مسألة ذات وزن في علم العقائد؟! فهذا أبو الحسين البصري يسأل عددًا من أهل الحديث عن مسألة متعلقة بالتحسين والتقبيح العقليين لكي يستخدم جوابهم في الرد على منكريه من الأشعرية [الخوارزمي- المعتمد: ٨٤٣-٨٤٤]. ثم لماذا لم تغب عقائد الباطنية، التي تتميز بالسرية، عن مؤرخي المقالات والفرق، وغابت عنهم عقيدة السلف في صفة الكلام، وهم مجتمع واسع في القرنين: (٢-٣هـ/٨-٩م)؟ مع قناعتنا التامة بما يحدث من خلل في كتب المذاهب عند نقل مذاهب الغير؛ لكن هذا الغياب التام يستدعي منا إعادة النظر في طرح القضية.

وإن جاوزنا هذا القدر من التبرير الذي يذكره **الشيخ**، فماذا عن مجتمع الحنابلة نفسه؟ غاية ما وجد أقوال شاذة غير واضحة، إما تقرر الحدوث، وإما تقرر تعلق الكلام بالمشيئة مع عدم التزام القول بحدوث القرآن، مع غياب ذكر القول بالقدم النوعي لصفة الكلام. وسيأتي استعراضها في الفقرة **(٣-٣/٣-٥)**.

• (٢-٣/٣-٥) حضور القدم النوعي لصفة الكلام في المصنفات الحنبلية:

لا يمكن للباحث في تاريخ مذهب الحنابلة العقدي أن يتجاوز تراث فقهاء المذهب في أصول الدين لرصد الآراء العقدية التي كانت شائعة بينهم. فمن هنا؛ فإن غياب القول بالقدم النوعي لصفة الكلام في هذه المصنفات قبل **الشيخ**؛ سواء من جهة التبني أم من جهة الحكاية؛ لهو من أظهر الإشكالات على السردية التيمية؛ فإن الحنابلة هم ورثة أهل الحديث الأوائل، ولا يُعقل أن يكون هناك قول شائع لدى طبقات متعددة من العلماء من الربع الأول من القرن: (٢هـ/٨م) إلى نهاية القرن (٤هـ/١٠م)، الذي حدث فيه -حسب السردية التيمية- التأثر الحنبلي بالكلابية= ثم لا نجد له ذكرًا في مصنفات ورثتهم، بل نجد حكاية ما يناقض هذه السردية!

○ (١-١/٢-٣/٣-٥) الاتفاق على أزلية القرآن:

من القضايا التي تؤكد ما سبق: حكاية الاتفاق داخل المذهب الحنبلي على كون الكلام صفة ذاتية، وأن القرآن قديم [ابن الزاغوني- الإيضاح: ٤٣٣؛ ابن المبرد- التحفة: ٩٤]؛ حتى إن **القاضي** في كتابه **الروايتين والوجهين** لم يشر لأي وجه داخل المذهب في أن القرآن حادث، مع أنه أشار للخلاف في مخلوقية حروف

المعجم في كلام البشر [أبو يعلى- الروايتين: ٨٤]. بل إنه أشار لوجه تبناه شيخه ابن حامد البغدادي في تفسير الصفات الخبرية، وعدم تفويضها [أبو يعلى- الروايتين: ٥٢، ٦٠]، وكذلك فعل أبو الوفاء ابن عقيل -تلميذ **القاضي**- في باب عقده في تباين الروايتين والوجهين في أصول الدين من كتابه **الإرشاد في الاعتقاد** [ابن عقيل- الإرشاد: ٥٣١-٥٤٤]. وابن حامد البغدادي على طريقة الحنابلة في تقرير قدم صفة الكلام وجعلها نظير العلم والقدرة، وقد نقل **الشيخ** عن كتابه المفقود في أصول الدين ما يفيد ذلك. قال ابن حامد البغدادي [ابن تيمية- الدرء: ٧٥/٢]:

«**ومما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم، وأن كلامه قديم، وأنه لم يزل متكلمًا في كل أوقاته موصوفًا بذلك وكلامه قديم غير محدث؛ كالعلم والقدرة.. وقد يجيء على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم، لم يزل موصوفًا بذلك ومتكلمًا كما شاء وإذا شاء، ولا نقول: إنه ساكت في حال أو متكلم في حال، من حيث حدوث الكلام.. ولا خلاف عن أبي عبد الله أن الله كان متكلمًا قبل أن يخلق الخلق وقبل كل الكائنات، وأن الله كان فيما لم يزل متكلمًا كيف شاء وكما شاء، وإذا شاء أنزل كلامه وإذا شاء لم ينزله**».

فهذا ابن حامد البغدادي، وهو ممن ينسب له **الشيخ** إثبات الصفات الاختيارية [ابن تيمية- الدرء: ١٩/٢] لا يخالف في أن كلام الله قديم، ولا نرى في النقل السابق أي تقرير للقدم النوعي لصفة الكلام أو حتى إشارة، بل نراه يقرن صفة الكلام بصفة القدرة والعلم، وينفي حدوث الكلام. وإن كان **الشيخ** مارس قراءة تأويلية لكلامه! مع أن جمال الدين ابن المبرد نقل عنه -فيما يظهر من السياق- أنه ذكر أن قول **الإمام** لا يختلف في قدم القرآن وتكفير من قال بحدوثه [ابن المبرد- التحفة: ١٠٥]! ولو كان الأمر كما تدل عليه قراءة **الشيخ** التأويلية؛ فلماذا لم يذكر **القاضي** -وهو تلميذ ابن حامد البغدادي- رأيه في القول بالقدم النوعي لصفة الكلام، أو في حدوث القرآن، وقد حكى رأيه في تفسير الصفات الخبرية؟

وهنا يحق للباحث أن يتساءل: إذا كان القول بالقدم النوعي لصفة الكلام هو قول وجد في طبقة ما عند الحنابلة فلماذا لا نجد إشارة لهذا الرأي في مصنفات المتأخرين؟ ولماذا لم يتوقف **المحقق** مع قول ابن الزاغوني بأن أصحابه اتفقوا على أن حروف القرآن قديمة [ابن الزاغوني- الإيضاح: ٤٣٣]، وقول أبي يعلى الصغير بأن أصحابه لا يختلفون في أن الكلام صفة ذاتية [ابن المبرد- التحفة: ٩٤]؟ فهذان حنبليان كانا يعيشان في مجتمع أهل الحديث في العراق في القرنين: (٥-٦هـ/١١-١٢م)، فهما يحكيان واقعًا. حتى إن جمال الدين ابن المبرد لم يشر لشيء من هذا من نصوص متقدمي الحنابلة في الفصل الذي عقده لصفة الكلام في كتابه **تحفة الوصول إلى علم الأصول** [ابن المبرد- التحفة: ٩٤-١١٤]، مع أن هذا الكتاب يتميز بتتبع أقوال الحنابلة والتوسع في ذكر

الخلاف داخل المذهب، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه أحد المتأثرين **بالشيخ** والمعظمين له. وستأتي معنا الإشارة لبعض الأقوال الشاذة داخل المذهب الحنبلي التي قد يُفهم منها القول بالقدم النوعي لصفة الكلام في الفقرة **(٣-٣/٣-٥)**.

○ (٢-٢/٣-٣/٣-٥) محل بحث الحنابلة مع الأشعرية في صفة الكلام:

من الأمور التي تلفت انتباه الباحث في تاريخ العقائد: أن محل الجدل الواقع في صفة الكلام بين حنابلة ما قبل **الشيخ** مع الأشعرية لم يكن في تعلق صفة الكلام بالمشيئة، بقدر ما هو متعلق بحقيقة الكلام، هل هو حرف وصوت أو معنى نفسي [ابن عقيل- الجزء: ٥٠، ٥٣؛ ابن الحنبلي- الرسالة: ٤٧٤/٢-٤٧٥؛ ابن قدامة- الصراط: ٥٠]؟ بخلاف الحال مع **الشيخ** الذي أقحم هذا البحث في جدله مع الأشعرية وذكر أن مسألة الكلام متعلقة بمسألة قيام الأفعال بذات الله المتعلقة بمشيئته [ابن تيمية- الشرح: ٤٩٩]. وهذا الاختلاف مرده -بطبيعة الحال- إلى الاختلاف في الاعتقاد في صفة الكلام بين الحنابلة التقليديين وبين **الشيخ**، ولم نر -فيما وقفنا عليه من النصوص المتقدمة في الجدل الحنبلي الأشعري- من أشار إلى هذا القول بالقدم النوعي لصفة الكلام، أو أورده كرأي ثان لدى الحنابلة عند مناقشة الأشعرية؛ بل حتى فخر الدين ابن المعلم القرشي، وهو أحد معاصري **الشيخ**، كان يستحضر مذهب الحنابلة التقليدي في قدم القرآن، وينقل نصوص الحنابلة وأصحابه الأشعرية الدالة على هذا في رده على **الشيخ** [ابن المعلم- النجم: ٩٥/١-٩٨، ٣٥٦/٢-٣٥٧]!

ومحل الجدل هذا في حقيقة صفة الكلام بين حنابلة ما قبل **الشيخ** مع الأشعرية نراه كذلك مع أهل الحديث من غير الحنابلة؛ كما في كتاب **غاية المرام في مسألة الكلام** لفخر الدين الأرموي الشافعي، وقد قرر قدم حروف القرآن؛ خلافًا للأشعرية، ونسب ما قرره للسلف [النووي- الجزء: ١٦-١٧، ٢٨-٢٩]!

• (٣-٣/٣-٥) إشكالية مطابقة الأقوال الشاذة لتقرير تقي الدين ابن تيمية:

مع حكاية الاتفاق على قدم القرآن عند حنابلة ما قبل **الشيخ**، واشتهار هذا القول عنهم في الكتب الكلامية إلا أنه توجد بعض الآراء قد يفهم منها مخالفة هذا الرأي المشهور. وبغض النظر عن كون هذه الآراء تخالف في قدم القرآن وتقرر حدوثه؛ إلا أن ما يهمنا هنا أنها لا تدل دلالة صريحة على القدم النوعي لصفة الكلام، وهذا بلا شك سيزيد من الإشكال على دعوى (**التصحيح**) التي ذكرها **المحقق** دون أن يثبتها. ومع ذلك؛ فيجب أولًا أن ننظر إلى مستوى حضور هذه الآراء داخل المذهب الحنبلي، ثم ننظر إلى مدلول كل رأي منها.

فلدينا -حسب اطلاعنا- قولان مذكوران عند الحنابلة السابقين على **الشيخ** يفهم منها القول بحدوث القرآن، وهما:

الأول: ذكر غلام الخلال أن الحنابلة اختلفوا في توجيه القول بـ«**أن الله لم يزل متكلمًا**» على قولين، فقال لما سئل: بأنكم إذا قلتم: لم يزل متكلمًا؛ كان ذلك عبثًا. فأجاب غلام الخلال [ابن تيمية- الدرء: ٧٤/٢]:

«**لأصحابنا قولان: أحدهما: أنه لم يزل متكلمًا كالعلم؛ لأن ضد الكلام الخرس، كما أن ضد العلم الجهل. ومن أصحابنا من قال: قد أثبت -سبحانه- لنفسه أنه خالق، ولم يجز أن يكون خالقًا في كل حال، بل قلنا: إنه خالق في وقت إرادته أن يخلق، وإن لم يكن خالقًا في كل حال، ولم يبطل أن يكون خالقًا، كذلك وإن لم يكن متكلمًا في كل حال لم يبطل أن يكون متكلمًا، بل هو متكلم خالق، وإن لم يكن خالقًا في كل حال ولا متكلمًا في كل حال**».

وقد أشار **القاضي** للقول الثاني، وذكر أنه يؤدي إلى القول بحدث القرآن. قال **القاضي** [أبو يعلى- الإبطال: ٥٤٧-٥٤٨]:

«**وقد حكى أبو بكر (= غلام الخلال) في السنة من المقنع عن بعض أصحابنا أنه يتكلم إذا شاء، كما نقول يخلق إذا شاء. ولعله تعلق بظاهر كلام أحمد في رواية عبد الله. وقد حكيت كلام هذا القائل في مسائل القرآن، وبينت أن هذا قول يؤدي إلى حدث القرآن، وبينت الفرق بين الكلام والخلق**».

وهنا يجب أن نتوقف مع ما ذكره **القاضي** من جهتين:

الجهة الأولى: في عدد القائلين بهذا القول، فيظهر أنه قول شخص معين من قدامى الحنابلة، وليس اتجاهًا داخل المذهب.

الجهة الثانية: في معنى القول، فمن خلال مناقشة **القاضي** لصاحب هذا القول يبدو لنا أنه لا يصرح بحدوث القرآن، ويدل على هذا قول **القاضي**: «**وقد حكيت كلام هذا القائل في مسائل القرآن وبينت أن هذا قول يؤدي إلى حدث القرآن**»، فلو كان قائل هذا القول يصرح بحدوث القرآن؛ لكانت مناقشة **القاضي** له متوجهة إلى إبطال حدوث القرآن نفسه، وتبيين مخالفة هذا التفسير لنصوص **الإمام**، لا أن يبين ما يؤدي إليه قوله. مع العلم أن **الشيخ** نقل عن **القاضي** ما يُوحي بتصريح صاحب هذا القول بحدوث القرآن. قال **الشيخ** [ابن تيمية- المجموع: ١٥٨/٦-١٥٩]:

«**قال القاضي أبو يعلى في كتاب إيضاح البيان في مسألة القرآن، لما أورد عليه هذا السؤال؛ فقال: (نقول إنه لم يزل متكلمًا، وليس بمكلم ولا مخاطب ولا آمر ولا ناه؛ نص عليه أحمد في رواية حنبل). وساق الكلام إلى أن ذكر عن أبي بكر ما حكاه في المقنع، ثم قال: (لعل هذا القائل من أصحابنا يذهب إلى قول أحمد بن حنبل في رواية عبد الله: «لم يزل متكلمًا إذا شاء»).**

قال: (والقائل بهذا قائل بحدوث القرآن، وقد تأولنا كلام أحمد: «يتكلم إذا شاء» في أول المسألة، ولا يشبه وصفه بالخلق والرزق؛ لأن تلك الصفات يجب أن نقدر فيها ذلك؛ وذلك لأننا لو قدرنا وجود الفعل فيما لم يزل أفضى إلى قدم العالم؛ فأما الكلام فهو كالعلم)».

وليس في هذا النقل تصريح صاحب هذا القول بأنه يقول بحدوث القرآن؛ لا سيما إذا ضممنا هذا النقل إلى ما ورد في كتاب **القاضي** الآخر **إبطال التأويلات**؛ فقد تكون المسألة غير متحررة لدى صاحب هذا القول. وحتى لو ثبت بأنه يعتقد بحدوث القرآن؛ فلا يدل هذا دلالة قطعية على أنه قائل بالقدم النوعي لصفة الكلام؛ لما يحتمله قوله: «**وإن لم يكن خالقًا في كل حال ولا متكلمًا في كل حال**» من أن اتصاف الله بالخلق والكلام هو بالقوة لا بالفعل.

الثاني: نقل جمال الدين ابن المبرد عن أبي يعلى الصغير أنه ذكر أن شخصًا -ولم يذكر اسمه- حمل المقولة المنسوبة للإمام: «**إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء**» على الحدث. قال جمال الدين ابن المبرد [ابن المبرد- التحفة: ١٠٥]:

«**ونقل عبد الله عن أحمد أنه قال: «لم يزل متكلمًا إذا شاء». قال القاضي الصغير: قال بعض من لا يُعتد بقوله: هذا من أحمد يدل على الحدث؛ لأنه أدخل عليه المشيئة، وهي إنما تدخل في المحدث. قال (= أبو يعلى الصغير): وهذا غلط على أحمد لا يحلّ ذكره**».

وظاهر أن هذا التفسير أقرب للشذوذ داخل المذهب؛ إذ إن أبا يعلى الصغير نسبه إلى شخص واحد مغمور، ولهذا دلالته في سبيل ما نروم تقريره، هذا إذا ثبت لنا أن صاحبه ينتمي فعلًا للحنابلة. ثم يبقى معنى قول صاحب هذا التفسير. فعند التأمل فيه سنجد أنه ليس فيه ما يدل على القول بالقدم النوعي لصفة الكلام؛ غاية ما فيه حمل الكلام على الحدث، وقد يتأتى هذا على مذهب داود الأصفهاني والكرامية وتفسير بهاء الدين الإخميمي لهذه المقولة المنسوبة **للإمام**= من أن الأزلية هنا هي أزلية القدرة على الكلام؛ لا تسلسل الكلام الحادث لا إلى أول.

والذي يبدو لنا أن صاحب هذا التفسير الذي نقله أبو يعلى الصغير هو غير الذي ناقشه **القاضي**؛ لأن **القاضي** لم يذكر أن صاحب هذا القول: «**أنه يتكلم إذا شاء، كما نقول يخلق إذا شاء**» استند على المقولة المنسوبة **للإمام**، وإنما رجح ذلك؛ حيث قال **القاضي**: «**ولعله تعلق بظاهر كلام أحمد في رواية عبد الله**». بينما أبو يعلى الصغير ينقل صراحة تفسيره لهذه المقولة؛ فهذا الشخص المغمور هو في مقام تفسير المقولة المنسوبة **للإمام**.

(٤-٥) خاتمة:

• (٤/٢-١-٥) سؤال القيمة المذهبية لكتاب الطريقة الأثرية والعقيدة السنية:

ترتكز فكرة **المحقق** على أن **للشيخ** تأثيرًا وحضورًا لدى الحنابلة الذين أتوا من بعده. وقد أصاب **المحقق** -في الجملة- في إبراز هذا القدر من البحث، ورصده مفيد لدراسة تطور الأفكار الحنبلية؛ لكن السؤال المؤثر، بحكم أننا أمام متن مذهبي: **ما قيمة مجرد هذا التأثر والحضور على مستوى الانتماء العقدي المميز؟** نعني: هل يمكن عد هذا النوع من مصنفات الحنابلة العقدية على أنها ممثلة للاتجاه السلفي الذي يرتكز على تحريرات **الشيخ** وملاحظة تفصيلاته واحترازاته؟ هل يمكن أن يتعامل «السلفي» مع هذه المصنفات الحنبلية «التلفيقية» بأريحية دون تعقيب مبني على اختلاف عقدي يُفسر بأنها آراء تسربت إلى المذهب من مذاهب بدعية؟ ألم يتعقب علماء الدعوة السلفية شمس الدين السفاريني في شرحه على منظومته العقدية؛ متهمين إياه بمخالفة السلف [السفاريني- اللوامع: ١/١١٥، ١٣٠]؟ وما ذاك إلا لتميز تحريرات **الشيخ** لديهم بما يغلب على ظننا أنه لم يقع مثله عند شمس الدين السفاريني وغيره من بعض حنابلة ما قبل الدعوة السلفية.

فما قيمة هذا التأثر في القدم النوعي لصفة الكلام على مستوى الانتماء المذهبي حينئذ؟ هذا مع التسليم بكون تأثر **المؤلف بالشيخ** في صفة الكلام يتطابق مع قوله في كل أبعاده؛ لأننا إذا أردنا أن نحلل كلام **المؤلف**، بعيدًا عن دوافع وأغراض مسبقة من أجل جعله ضمن سياق مذهبي محدد؛ فإنه لا يسعنا إلا أن نصف كلامه بالتضارب، أو على الأقل بعدم التحرير الذي هو أحد خصائص المتون المدرسية، وما ذلك إلا لجعله الله متكلمًا بكلام قديم قائم بذاته. قال **المؤلف** [البصري- الطريقة: ١٥٢]:

«**ومنها الكلام؛ لم يزل -سبحانه وتعالى- متكلمًا بكلام قديم قائم بذاته، تكلم به بقدرته ومشيئته، كيف شاء وإذا شاء، بلا كيف**».

فهو هنا، لظاهر عبارته؛ يثبت وجود صفة قديمة قائمة بذات الله وهي: (الكلام)، وهو في هذا المقدار مخالف **للشيخ** الذي لا يثبت وجود صفة معنى قديمة للكلام، بل هو يرى أفراد الكلام كلها حادثة، ومع ذلك فلا أول لهذا الحدوث، وهذا التسلسل الحدوثي للكلام هو ما يجعلها ذاتية عند **الشيخ**؛ لكن لا يعني هذا وجود كلام معين قديم؛ فإن هذا التعبير دارج عند من يجعل الكلام وصفًا ذاتيًا بإطلاق، وهذا ما يشترك فيه الحنابلة مع الأشعرية، مع اختلافهم في حقيقة الكلام [أبو يعلى- المعتمد: ٤٩].

فحينئذ: هل كان **المؤلف** متفطنًا لأصول

الشيخ؟ أم كان كعبد الباقي البعلي الذي نفى حدوث القرآن في أول متنه **العين والأثر في عقائد أهل الأثر** وكفّر القائلين به، ثم ما لبث في آخر هذا المتن أن قرر تقرير **الشيخ** نفسه [البعلي- العين: ٤٤، ٧٢-٧٣]! وبناء على هذا؛ فكيف يدعي **المحقق** أن من علق الكلام بالمشيئة، من هؤلاء الحنابلة؛ فهو قائل بأن صفة الكلام هي صفة اختيارية قائمة بذات الله هكذا بإطلاق [الغريب- مقدمة الطريقة: ٦٧]؟ ولماذا -من باب محاكاة **المحقق** في معالجته- لا ندعي في عبد الباقي البعلي -مثلًا- أنه قائل بقدم القرآن بدلالة ما ذكره في أول متنه؟ مع ملاحظة تكفيره من قال بأن القرآن مخلوق أو محدث أو حادث ونفيه حلول الحوادث، ويكون تأثره **بالقاضي** لا **بالشيخ**؛ فيحق الآن لباحث آخر أن يكتب عن حضور **القاضي** وأثره في عبد الباقي البعلي ومن جرى على طريقته من الحنابلة المتأخرين؛ متجاوزًا حضور **الشيخ** عند هؤلاء، كما فعل **المحقق** عندما تجاوز، عند عرضه قول عبد الباقي البعلي، عن عرض ومناقشة كلامه في أول متنه **العين والأثر** الذي يناقض تقرير **الشيخ** مناقضة صريحة ويوافق تقرير **القاضي** [الغريب- مقدمة الطريقة: ٨٥-٨٧]! وإن اعتذر **المحقق** عن فعله هذا بما ذكره في بداية المطلب الأول [الغريب- مقدمة الطريقة: ٦٧]:

«.. وإن وجد في كلام بعض الذين سنذكرهم ما يخالف ظاهره تقريراتهم في صفة الكلام فإن هذا لا يؤثر في بحثنا والذي هو: الأثر التيمي في تقريراتهم».

فهذا لا يكفي في معالجة إشكالية هذه النصوص الحنبلية «المتناقضة»؛ لأننا، في مثل حالة عبد الباقي البعلي، لسنا أمام مخالفة ظاهر عبارة فحسب، يمكن توجيهها بنحو أو آخر؛ بل إننا أمام تقرير عقائد متناقضة فيما بينها تناقضًا صريحًا لا يمكن الجمع بينها في كتاب واحد، مع الحكم على القول الآخر -الذي هو قول **الشيخ**- بالكفر! والحقيقة إن مثل هذه النصوص المتناقضة، التي توحي بأن كاتبها غير واع بما يكتب؛ لا تعالج بالطريقة التي سلكها **المحقق**، مع إقرارنا بصحة الفكرة العامة، وهي: (**حضور الشيخ عند متأخري الحنابلة**)؛ لكن ما قيمة هذا الحضور في سبيل الانتماء المذهبي، وما مستوى أثره فيهم؟

ثم إذا سلمنا **للمحقق** أن **المؤلف** كان موافقًا **للشيخ** في كل أبعاد القول بالقدم النوعي لصفة الكلام؛ فماذا عن صفة الإرادة -وهي من الصفات الذاتية الفعلية عند **الشيخ**- التي قال فيها **المؤلف** [البصري- الطريقة: ١٥١]:

«ومنها الإرادة؛ مريد على الإطلاق بإرادة قديمة واحدة»؟

فهذا المعتقد مخالف لتقرير **الشيخ**؛ إذ هو لا يثبت إرادة قديمة، وإنما يقول بأن آحاد الإرادات حادثة لا إلى أول [ابن تيمية- المجموع: ٣٠٣/١٦].

فهل نحن الآن أمام متن تلفيقي يجمع بين

مذاهب شتى من غير وعي من **المؤلف** بأصولها؟ وهنا ستتبادر لنا أسئلة مهمة، وهي: هل كان **الشيخ** «الواقعي» حاضرًا في أذهان هؤلاء الحنابلة المتأخرين أم هو **الشيخ** «المتخيل»؟ هل هؤلاء فقهوا مشروع **الشيخ** النقدي كما هو وتبنوه بحذافيره وساروا معه إلى آخر الدرب؟ أم أنهم كانوا أصحاب انتقائية وإن أدت إلى الوقوع في التضارب المنهجي؟ وهل ما تأثروا به من تقريرات **الشيخ** وافقوه فيه تمام الموافقة؟ أم هي مجرد عبارات نقولها دون التفطن لملزوماتها فوقع لهم ما يناقضها أو يشكل عليها في الكتاب نفسه؟

ثم المشكلة الأخرى -وهنا الجانب المؤثر- أن السلفية لا يتعاملون مع هذه الأقوال، التي سنفترض أن بعض الحنابلة خالف **الشيخ** فيها عن وعي؛ كقدم الإرادة الواحدة عند **المؤلف**= على أنها خلاف سائغ داخل مذاهب أهل الحديث، كما نظر زين الدين ابن رجب -الذي نقل **المحقق** قوله [الغريب- مقدمة الطريقة: ٧٢] بلا انتباه منه بما يتضمنه من إشكال على غايته- إلى مسألة إثبات الأفعال الاختيارية على أنها خلاف بين المتأخرين من أهل الحديث [ابن رجب- الذيل: ٣٥/٣]، وإنما ينظرون لها على أنها بدع تسربت إلى الحنابلة وغيرهم من المحدثين عبر مذاهب الكلابية! إذا كان الأمر هكذا في واقعه، فلماذا لم نجد عالمًا -باستثناء بعض طلاب **الشيخ** المقربين وبضعة آخرين- تبنى السردية التيمية وسار مع مشروع **الشيخ** إلى آخر أبعاده قبل ظهور الدعوة السلفية؟

هذا السؤال، وما سبقه من أسئلة؛ هي أسئلة جوهرية يجب على الباحث الذي يسعى إلى التأريخ لسياقات المذهب الحنبلي العقدي= أن يجيب عليها وفق مستوى دلالة النصوص الثابتة؛ لا أن يتجاوزها، أو يجيب عليها استجابة لمتطلبات المجتمع والمذهب! لأن إثبات مجرد الحضور ومطلق التأثر -ورصده لا يخلو من أهمية- لا يفيد شيئًا في سبيل الانتماء المذهبي وتحريره على مقتضيات الإيمان الاعتقادي؛ لأننا في هذه الحالة أمام نصوص متضاربة أو متناقضة لا يمكن الاستناد عليها في الدرس العقدي والدعوة لما نعتقد أنه حق. وأزعم أن هذا ما يهم **المحقق** والجهة الناشرة لتحقيقه.

• (٢-٢/٤-٥) نحو سلوك المنهج العلمي في بحث التاريخ العقدي:

يذكر عبد الرحمن بدوي، من ضمن الأخطاء في النقد الإيجابي لتفسير النصوص، في منهج البحث التاريخي: **تنزيل كلام قديم على كلام حديث؛ لمحاولة تفسير الكلام المتقدم على نحو يتفق مع قناعاتنا!** قال [بدوي- المناهج: ٢٠٧-٢٠٨]:

«ومن الخطأ البين أن نقتبس نصًا لمؤلف قديم ونولجه في نص حديث؛ محاولين بهذا أن نفسر عبارة المؤلف القديم على نحو يتفق وأقوالنا نحن؛ فإن في هذا تزييفًا شنيعًا لفكر المؤلف، فضلًا عما يجر من مغالطات عديدة، وهذا أظهر ما يكون خصوصًا في الأبحاث الدينية والأبحاث ذات الطابع الدفاعي، فهنا نكتفي أحيانًا بإيراد عبارة لمؤلف قديم قد ذكرها في سياق مختلف تمامًا عن السياق الذي نكتب فيه، ثم نحاول أن نفسرها بطريقة أخرى تتفق مع ما نقصد إليه».

إن هذه الممارسة من أكثر المعضلات ظهورًا في الأبحاث العقدية في مجتمعنا العربي، فبعض الباحثين لا يتعامل مع النصوص وفق مقتضيات البحث العلمي وقواعد النقد التاريخي، بقدر ما يتعامل معها تحت ضغط الانتماءات المذهبية والواقع الاجتماعي! مع أن طبيعة نشأة الآراء وتطورها تفرض علينا أن ننظر في مدى تجلي هذا الرأي أو ذاك في الحقب التاريخية المتقدمة؛ مستعينين في ذلك بالمناهج البحثية المعروفة. مع الملاحظة المسبقة بقضية صحة ثبوت هذه النصوص، والتأكد من واقعية انتمائها لمن تُنسب له، قبل الشروع في تفسيرها والتأكد من مصداقية ما تتضمنه إذا كانت حكاية عن الغير.

ولا يمكن أن نخرج من هذه المعضلة إلا بأن نتعامل مع النصوص وفق ما تقتضيه دلالتها، بنظرة شمولية لها ولسياقها التاريخي؛ بعيدًا عن أي اعتبار آخر لا يؤدي إلى الارتقاء بمخرجات البحث العلمي. وفي سبيل ذلك يجب علينا أن نطوّر من أدواتنا النقدية، سواء في تتبعنا للمصادر الأصلية، أم في تحليلنا التاريخي للمعلومات الواردة فيها، والمقارنة بينها. وإن اعتماد أي باحث على مصادر معينة -كمصادر طائفته- لا يخدمه فيما يروم الوصول إليه، بل لن يخرج منها إلا بقراءة مذهبية متخيلة للتاريخ العقدي.

وأن يكون الباحث موضوعيًا في معالجته لمثل هذه القضايا لا يعني -بحال- تخليه عن قناعاته الخاصة، بل إن التجرد التام والموضوعية المطلقة لا يمكن تطبيقها عمليًا [طه- الأصول: ٣٧]. لكن الممارسة الموضوعية شيء وحيازة الموضوعية شيء آخر، والأولى يمكن تطبيقها بخلاف الثانية. فمن هنا؛ كان للذاتية حضور في عمل الباحث مهما كان موضوعيًا [جمعة- المركبات: ٨٣]؛ لكن على أي مستوى لهذا الحضور يمكن قبوله في البحث العلمي؟ هل على مستوى أن نجعل قناعاتنا الخاصة تصنع التاريخ كما يحلو لها؟! إن هذا الأمر مرفوض [الجابري- التاريخ: ١٠١]. ولا نظن أن باحثًا جادًا يقبل بهذه الممارسة، أو يجعل من استحالة تحقق التجرد التام

والموضوعية المطلقة ذريعة لقراءة التاريخ قراءة عبثية!

وفي ختام هذه المراجعة: فإن كون الباحث يحمل همًا احتسابيًا في الدعوة للحق والخير والرد على المخالف لهو أمر شريف في ذاته؛ لكن أن يحمله هذا الهم -في مقام البحث العلمي على نحو التحديد- على أن يسطح القضايا التاريخية ويختصرها، أو يحمل النصوص على غير ما تدل عليه؛ فيُحرف دلالتها وسياقها، أو يقطع في مقام الظن، أو يترك تتبع ما أمكنه من المصادر والمقارنة بينها وممارسة التحليل التاريخي لها في سبيل تقرير ما يتفق مع قناعاته المسبقة وواقعه المذهبي والاجتماعي= فما هذا إلا عبث في قراءة التاريخ. وما تبرير الباحث قراءته العبثية هذه لقضايا التاريخ بأنه: (**صاحب رسالة أو ذو هم رسالي**) إلا إضفاء صبغة تحسينية على عمله من أجل دغدغة العواطف بإعطاء ممارسته البحثية وصفًا شرعيًا وبعدًا دينيًا. وينبغي أن نسعى جميعًا، إذا كان تطوير المخرجات البحثية ذا أهمية بالنسبة لنا؛ إلى تطهير ساحة البحث العلمي من تأثير هذه المبررات؛ إذ إن تأثيرها في عمل الباحث لا يزيدنا إلا جهلًا بتاريخنا الذي ينبغي أن نجتهد بأنفسنا -كوننا باحثين- للكشف عنه، لا أن ننتظر ذلك من الآخرين؛ الذين لا ينتمون إلى ديننا ولا إلى لغتنا.

(٥-٥) الببليوغرافيا:

• (٥-٥/٢-١) المصادر القديمة:

١. [الآمدي- الأبكار]: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ/١٢٣٣م)، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٢. [أحمد- الرد]: **الرد على الزنادقة والجهمية**، أحمد بن محمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/٨٥٥م)، دراسة وتحقيق: دغش بن شبيب العجمي، دار الإمام البخاري- الدوحة، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ. **(= نص مشكوك في نسبته)**.

٣. [الإخميمي- المنقذ]: **المنقذ من الزلل في العلم والعمل**، بهاء الدين الإخميمي (ت٧٦٤هـ/١٣٦٣م)، دراسة وتحقيق: علي محمد يسري، دار اليسر للنشر والتوزيع- القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٤٢هـ-٢٠٢١م.

٤. [الأشعري- المقالات]: **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن الأشعري (ت٣٣٦هـ/٩٤٧م)، عني بتصحيحه: هلموت ريتر، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية- بيروت، الطبعة الرابعة: ٢٠٠٥م.

٥. [البصري- الطريقة]: **الطريقة الأثرية والعقيدة السنية**، عبد القادر بن يحيى أغا الضرير البصري الحنبلي (ت: ق١١هـ/ق١٧م)، تحقيق ودراسة: أحمد الغريب، دار مدارج للنشر- الدمام، الطبعة الأولى: ١٤٤٣هـ-٢٠٢١م.

٦. [ابن بطة- الإبانة]: **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**- الرد على الجهمية، ابن بطة العكبري (ت٣٨٧هـ/٩٩٧م)، حقق (جزء ١، ٢): د. يوسف بن عبد الله الوابل، الطبعة الثانية: ١٤١٨هـ، حقق (جزء ٣): الوليد بن محمد نبيه بن سيف النصر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ، دار الراية للنشر والتوزيع- الرياض.

٧. [البعلي- العين]: **العين والأثر في عقائد أهل الأثر**، عبد الباقي البعلي (ت١٠٧١هـ/١٦٦١م)، اعتناء: مبارك بن راشد الحثلان، دار الرياحين- بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٤١هـ-٢٠١٩م.

٨. [البلخي- المقالات]: **كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات**، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (ت٣١٩هـ/٩٣١م)، حققه: أ.د. حسين خانصو وأ.د. راجح كردي ود. عبد الحميد كردي، دار الفتح للدراسات والنشر- عمّان، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

٩. [ابن تيمية- التسعينية]: **التسعينية**، تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، دراسة تحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٠. [ابن تيمية- الدرء]: **درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١١. [ابن تيمية- الشرح]: **شرح الأصبهانية**، تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ.

١٢. [ابن تيمية- المجموع]: **مجموع الفتاوى**، تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، جمع وترتيب: عبد الرحمن ابن قاسم، وساعده ابنه: محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة المنورة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٣. [ابن تيمية- المنهاج]: **منهاج السنة النبوية**، تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٤. [الجاحظ- الخلق]: **خلق القرآن** (= ضمن: **رسائل الجاحظ**)، عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ/٨٦٨م)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٥. [الجويني- الشامل]: **الشامل في أصول الدين**، أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، حققه وقدم له: علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف- الإسكندرية، ١٩٦٩م.

١٦. [حنبل- المحنة]: **كتاب المحنة: ذكر محنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني -رضي الله عنه**، رواية: حنبل بن إسحاق بن حنبل (ت٢٧٣هـ/٨٨٦م)، تحقيق: مصطفى القباني، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

١٧. [ابن الحنبلي- الرسالة]: **الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة** (= ضمن: **ابن الحنبلي وكتابه الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة**)، شرف الإسلام ابن الحنبلي الشيرازي (ت٥٣٦هـ/١١٤١م)، دراسة وتحقيق وتعليق: علي بن عبد العزيز الشبل، مجموعة التحف النفائس الدولية- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٨. [الخلال- السنة]: **السنة**، أبو بكر الخلال (ت٣١١هـ/٩٢٣م)، دراسة وتحقيق: عطية الزهراني، دار الراية للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

١٩. [الخوارزمي- الفائق]: **كتاب الفائق في أصول الدين**، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦هـ/١١٤١م)، تحقيق: ويلفرد مادلونك ومارتين مكدرمت، مؤسسه پژوهشی حكمت و فلسفهٔ ايران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه ازاد- برلين، الطبعة الأولى: ١٣٨٦هـ.ش-٢٠٠٧م.

٢٠. [الخوارزمي- المعتمد]: **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦هـ/١١٤١م)، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ، ميراث مكتوب- تهران، الطبعة الأولى: ١٣٩٠هـ.ش-٢٠١٢م.

٢١. [الخياط- الانتصار]: **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت: ق٣هـ/ق١٠م)، تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيبرج، مطبعة دار

الكتب المصرية- القاهرة، ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م.

٢٢. [الذهبي- التاريخ]: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢٣. [الذهبي- السير]: **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، حقق (جزء ١٣): علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٤. [الذهبي- الميزان]: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تحقيق: علي محمد البجاوي، تصوير: دار المعرفة- بيروت.

٢٥. [الرازي- الرياض]: **الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم**، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ/١٢١٠م)، تحقيق: أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- القيروان، مارس ٢٠٠٤م.

٢٦. [ابن رجب- التقرير]: **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**، زين الدين ابن رجب البغدادي (ت٧٩٥هـ/١٣٩٣م)، تحقيق: أ.د. خالد بن علي المشيقح ود. عبد العزيز بن عدنان العيدان وأنس بن عادل اليتامى، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

٢٧. [ابن رجب- الذيل]: **الذيل على طبقات الحنابلة**، زين الدين ابن رجب البغدادي (ت٧٩٥هـ/١٣٩٣م)، تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

٢٨. [ابن الزاغوني- الإيضاح]: **الإيضاح في أصول الدين**، أبو الحسن ابن الزاغوني (ت٥٢٧هـ/١١٣٢م)، دراسة وتحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢٩. [السفاريني- اللوامع]: **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**، شمس الدين السفاريني (ت١١٨٨هـ/١٧٧٤م)، المكتب الإسلامي- د مشق .

٣٠. [الشهرستاني- النهاية]: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تاج الدين الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، حرره وصححه: الفرد جيوم، تصوير: مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة.

٣١. [صالح- المحنة]: **كتاب المحنة: محنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني -رضي الله عنه-**، رواية: ولده أبي الفضل صالح (ت٢٦٥هـ/٨٧٩م)، تحقيق: مصطفى القباني، أروقة

للدراسات والنشر- عمان، الطبعة الأولى: ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م.

٣٢. [الطبري- التاريخ]: **تاريخ الرسل والملوك**، محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٧٥م.

٣٣. [عبد الجبار- المغني]: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**- خلق القرآن (ج٧)، القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ/١٠٢٤م)، قوّم نصوصه: إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.

٣٤. [عبد الله- السنة]: **كتاب السنة**، عبد الله بن أحمد (ت٢٩٠هـ/٩٠٣م)، تحقيق ودراسة: د. محمد بن سعيد القحطاني، رمادي للنشر- الدمام، الطبعة الثالثة: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٣٥. [ابن عقيل- الإرشاد]: **الإرشاد في الاعتقاد**، أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ/١١١٩م)، دراسة وتحقيق: هشام محمد محمد غنيم، كلية دار العلوم- قسم الفلسفة الإسلامية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م. **(= رسالة علمية غير منشورة)**.

٣٦. [ابن عقيل- الجزء]: **جزء في الأصول**، أبو الوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ/١١١٩م)، تحقيق: د. سليمان بن عبد الله العمير، مكتبة دار السلام- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ.

٣٧. [غلام الخلال- الجزء]: **جزء في السنة** (= ضمن: **زاد المسافر**) أبو بكر غلام الخلال (ت٣٦٣هـ/٩٧٤م)، تحقيق: مصطفى القباني، دار الأوراق الثقافية- جدة، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.

٣٨. [ابن قدامة- الصراط]: **الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم**، موفق الدين ابن قدامة (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، تحقيق وتعليق: د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الفرقان- عجمان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٣٩. [القلانسي- المقالات]:

Akl, Z, Une doxographie Sunnite du IVe/Xe siècle, Kitāb al-maqālāt, d'Abū al-ʿAbbās al-Qalānisī, Walter de Gruyter GmbH, Berlin, 2021.

٤٠. [الكليني- الكافي]: **الكافي**، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٨هـ/٩٤٠م)، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق- طهران.

٤١. [اللالكائي- الشرح]: **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، هبة الله الطبري اللالكائي (ت٤١٨هـ/١٠٢٧م)، تحقيق: د. أحمد بن سعيد الغامدي، دار طيبة- الرياض، الطبعة الثامنة: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٤٢. [ابن المبرد- التحفة]: **تحفة الوصول إلى علم الأصول**، جمال الدين ابن المبرد (ت٩٠٩هـ/١٥٠٣م)، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار المقتبس- دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

٤٣. [المرتضى- المسألة]: **مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد** (= ضمن: **رسائل الشريف المرتضى**)، الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، إعداد: مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم- قم، ١٤٠٥هـ.

٤٤. [ابن المعلم- النجم]: **نجم المهتدي ورجم المعتدي**، فخر الدين ابن المعلم القرشي (ت٧٢٥هـ/١٣٢٥م)، حققه وعلق عليه: بلال محمد حاتم السقا، دار التقوى- دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٤١هـ-٢٠١٩م.

٤٥. [المقترح- الشرح]: **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، تقي الدين المقترح (ت٦١٢هـ/١٢١٥م)، دراسة وتحقيق: د. نزيهة امعاريج، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية- تطوان، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

٤٦. [ابن مهدي- التأويل]: **تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان**، أبو الحسن ابن مهدي الطبري (ت٣٨٠هـ/٩٩٠م)، تحقيق: ناصر محمدي، دار الآفاق العربية- القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

٤٧. [النسفي- التبصرة]: **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، أبو المعين النسفي (ت٥٠٨هـ/١١١٤م)، تحقيق وتعليق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية- دمشق، الطبعة الأولى: ١٩٩٠م.

٤٨. [أبو نعيم- البيان]: **بيان شبهة الحروفية وإعلان ما انتحلته الجهمية وجليان ما اعتقدته المباحية الحلولية**، أبو نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، مخطوط في المكتبة الظاهرية- دمشق، رقم: [١٠٨٩٦]. (**أنا مدين لعبد الله السليمان الذي أوقفني على هذا المصدر**).

٤٩. [النووي- الجزء]: **جزء فيه ذكر ما يجب اعتقاده عند علماء السلف في الحروف والأصوات**، محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، تحقيق: أحمد بن علي الدمياطي، مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع- جيزة، الطبعة الأولى: ٢٠٠٣م.

٥٠. [الهاروني- الزيادات]: **زيادات شرح الأصول**، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت٤٢٤هـ/١٠٣٣م)، تحقيق: كاميلا آدانغ وولفرد مادلنغ وزابينا اشمدتكه، دار بريل للنشر- ليدن، ٢٠١١م.

٥١. [ابن أبي يعلى- الطبقات]: **طبقات الحنابلة**، أبو الحسين ابن أبي يعلى الفراء (ت٥٢٦هـ/١١٣١م)، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٥٢. [أبو يعلى- الإبطال]: **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، تحقيق ودراسة: محمد بن حمد الحمود النجدي، غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان- الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

٥٣. [أبو يعلى- الروايتين]: **المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين**، القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٥٤. [أبو يعلي- المعتمد]: **كتاب المعتمد في أصول الدين**، القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، حققه وقدم له: وديع زيدان حداد، دار المشرق- بيروت، ١٩٨٦م.

• (٢-٢/٥-٥) المراجع الحديثة:

١. [ابن بدران- الأسئلة]: **سؤالات علامة الكويت عبد الله بن خلف الدحيان لعلامة الشام عبد القادر ابن بدران**، اعتنى به: د. الطاهر الأزهر خذيرى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، الطبعة الثانية: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٢. [بدوي- المناهج]: **مناهج البحث العلمي**، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، الطبعة الثالثة: ١٩٧٧م.

٣. [بلاثيوس- ابن عربي]: **ابن عربي حياته ومذهبه**، آسين بلاثيوس، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ١٩٦٥م.

٤. [الجابري- التاريخ]: **التاريخ والمؤرخون في المغرب المعاصر**، محمد عابد الجابري، دار رؤية للنشر والتوزيع- القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠٢١م.

٥. [جمعة- المركبات]: **مركبات التفكير ومناهج البحث العلمي**، د. زكي حسين جمعة، دار الفارابي- بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

٦. [طه- الأصول]: **أصول البحث التاريخي**، د. عبد الواحد ذنون طه، المدار الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م.

٧. [الغريب- مقدمة الطريقة]: = [البصري- الطريقة].

حوارات
Dialogues

حوار الأستاذ الدكتور/
عبداللطيف بوعزيزي
رئيس جامعة الزيتونة

يحاوره: د. محمد الريوش - أ. يحيى عبد اللطيف

Dialogues: with Prof.
Dr.Abdellatif Bouazizi
President of Ez-zitouna University

by: Dr. Mohammed Eriouiche - a. Yahya Abdul Latif

نرحب بكم حضرة الأستاذ الدكتور عبد اللطيف البوعزيزي في دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية في هذا الحوار الذي نتطرق فيه إلى بعض المواضيع المرتبطة بالتعليم الجامعي والمكانة الدولية والتاريخية للجامعات العربية.

١- يلاحظ المتابع للتاريخ الإسلامي وجود جامعات للتعليم العالي تعد مراكز روحية وتعليمية ذات أثر حضاري لا ينكره أحد؛ ونذكر من هذه الجامعات جامعة القرويين وجامعة الأزهر وجامعة الزيتونة... وبصفتكم رئيسًا لجامعة الزيتونة ما تقييمكم لتدريس الدين والثقافة الإسلامية في الوقت الراهن؟ وما هي شروط المنافسة الحضارية في عصر الحداثة؟

تجدر الإشارة عند الحديث عن الجامعة الزيتونية إلى أنّه منذ تأسيسها في مطالع القرن الأول للهجرة إلى اليوم ظلت على امتداد ١٤ قرنًا من نشاطها المعرفي المتصل بلا انقطاع مدرسة علم وسلوك، وقلعة حصينة للغة العربية يشهد بذلك تاريخها المكتوب، وكذلك تاريخها المعماري.

لقد طبع جامع الزيتونة شخصية الشعب التونسي بطابع خاص قائم على التسامح والاعتدال والتفتّح، وعلى الاتصال المباشر بمهبط الوحي: مكة والمدينة المنورة، وعلى الموازنة بين متطلبات الدنيا والتحضير للآخرة. ونحاول في الزمن الراهن وفي سياق المحافظة على السند العلمي التونسي الموصول، والتفاعل مع المناهج الحديثة وبرامج التدريس المتطورة أنْ نقدم درسًا شرعيًا يوائم بين الأصالة والمعاصرة، ويجعل من الدين في كماله ووضوحه ويسره سلوكًا يوميًا للتونسي عامة ولطلبة الزيتونة من مختلف القارات على وجه الخصوص، بمعنى ثقافة حياة لهم جميعًا.

ما بشأن المنافسة الحضارية في عصر الحداثة فلعله لم يبق لنا نحن العرب في ظل التقدم المذهل للغرب الذي يسير في ابتكاراته ونجاحاته وفتوحاته العلمية والتكنولوجية المطردة بسرعة مكوكية إلا أن نسابقه في المجالين الأخلاقي والروحي، وهذا ما نبّه إليه منذ عقود مضت المفكّر اللامع روجي غارودي الذي دعا إلى اختراع مستقبل مشترك للبشرية يسوده التفاهم المتبادل بين الحضارة الغربية وبين حضارات الشرق...مستقبل جديد يتخلى فيه الغربيون عن عقدة الاستعلاء ليستفيدوا من المسلمين والصينيين في مستوى الحكمة والروحانيات، ويستعيد خلاله المسلمون ثقتهم في أنفسهم، وحماستهم على الإضافة النوعية لحضارة عصرنا التي طغى عليها الجانب المادي.

٢- يرتكز التعليم في الجامعات سالفة الذكر على العلوم الشرعية واللغوية والأدبية والتاريخية؛ فما تصوركم لتحديث مناهج التعليم وتطوير آليات التدريس في هذه الجامعات؟

إنّ قدر الجامعات الإسلامية جميعًا وفي طليعتها الزيتونة أن تكون في قلب التجديد، وأن تمثّل المحرّك الأساس لكل إصلاح. فإنّ ذلك من جوهر الإسلام، وجامعتنا تُعلّم الإسلام، ذلك هدفها وذلك قدرها منذ انبعاثها. ولا نغفل هنا عن فكرة إسلامية ذات صلة بحديثنا هي فكرة وجود مجدّد على رأس كل مائة عام يجدّد للمسلمين دينهم. وتبعًا لذلك فإنّه منذ العقدين الأولين من القرن العشرين للميلاد تعالى صوت الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور داعيًا إلى المسارعة بتجديد التعليم في العالمين العربي والإسلامي، وإلى إصلاح الزيتونة ضمن ذلك، الأمر الذي نجد تفاصيله الدقيقة والرائعة في كتابه المخصص لإصلاح التعليم العربي الإسلامي: «أليس الصبح بقريب». ثم بادر بتطبيق رؤيته الإصلاحية تلك حالما بُسطت يده في النهوض بجامع الزيتونة الذي صار شيخه الأكبر، وقد نوّه بذلك الشيخ محمد عبده الذي رأى حلمه يتجسد في الزيتونة دون الأزهر، رغم أنه كان يردّد: «إما أن يُصلح الأزهر أو أن يسقط». كما أشاد عميد الأدب العربي طه حسين خلال زيارته لجامع الزيتونة سنة ١٩٥٨م بإصلاحات ابن عاشور في هذه الجامعة العريقة وذلك في مقالة نشرها للعموم بجريدة الجمهورية المصرية، داعيًا الأزهر إلى الاقتداء بالزيتونة. ودارت الأيام وبقيت الزيتونة بتونس والقرويين بفاس والأزهر بالقاهرة منارات علمية تُعدّ بحقّ مرفع رأس العرب والمسلمين في العراقة وريادة الفكر الديني المتجدّد.

لقد ظلّت الروح واحدة في هذه الجامعات، لكن تنوّعت مضامينها وتجدّدت

مناهجها وطرق التدريس بها. اليوم نحن نعتمد عند الضرورة الدرس عن بُعد، كما نستعين بجهاز العرض (الداتشو)، ونوزّع الدروس الرقمية، ونستقبل البحوث الطلابية عبر الإيميل والماسينجر، ونقدم الدروس والفروض وإصلاحاتها عبر التلفزات، وننزل الدروس المتلفزة في الإنترنت. أليس هذا من مظاهر الانخراط في تطورات العصر؟ والشيء نفسه في طريقة تقسيم الدرس إلى نظري وتطبيقي، والاستعانة بالأساليب الكمية والكيفية، وبالنظريات التعليمية الحديثة السلوكية والنفسية المعرفية والبنائية والاجتماعية والتجريبية...

٣- ما تقويمكم لجهود الزيتونيين المعاصرين في مجال العلوم الشرعية، وكيف ترون آفاق الدرس الشرعي اليوم في جامعة الزيتونة؟

إنّ مؤلّفات أساتذة الزيتونة تشهد لهم بالنجاعة في بحوثهم ودراساتهم وانفتاحها على محيطها الاجتماعي والاقتصادي وحتى السياسي والثقافي والصحي والبيئي، لا سيما أنّها مرتبطة بالقضايا الحارقة لعصرهم وتحولاته، كما أنّها تحاول الإجابة عن مختلف الأسئلة الحضارية والمجتمعية الجديدة المطروحة أمامهم.

وإذا كانت العلوم الإسلامية ذات أصول وفروع، وذات مقاصد ووسائل، فإنّه في إطار تنويرها للعقول وجعلها مواكبة للعصر في سياق جمعها بين الثابت والمتحوّل قد أخذت بحظّ وافر من علوم العصر الاجتماعية والإنسانية، التي لا ريب في تكاملها مع العلوم الدينية مضمونيًا؛ إذ تندرج ضمن وسائلها شكليًا ومنهجيًا، وتتمحور مجتمعة حول الإنسان بصفته هدف التنمية الدينية والمعرفية وأداتها.

٤- يرى البعض ضرورة الفصل بين تدريس العلوم الإسلامية بوصفها علومًا ذات منحى عقلي محض وبين تدريس التدين بوصفه سلوكًا؟ فما هو مسلك الزيتونة تجاه هذا الأمر؟

الدين واحد في الاعتقاد والآداب والمعاملات والعبادات مع اختلافات غير جوهرية سببها الفهم الحرّ للمتدينين، وهو ما نعرّفه بالفهم المذهبي، وهو فهم تقليدي أو اجتهادي داخل المذهب. وفي جانب متّصل أشير إلى أنّنا لا نفرّق بين الإيمان والعمل والنية، لكننا نفرّق بين الدين والتدين؛ فالأوّل مقدّس؛ لأنّه صادر عن ربّ العباد، بينما الثاني هو تطبيقات بشرية للدين، وهي ليست مقدسة أو خالدة، تختلف بسبب التأثر بعادات وأعراف وسلوكيات أهل المدن والبلدان المتباعدة واختلاف ذهنياتهم ونفسياتهم ومناخهم وظروفهم الطبيعية.

٥- كثيرًا ما نسمع عن مسألة التكامل بين العلوم والمعارف؛ من بينها التوافق بين الروحانية والعلم، وبين الفقه والمقاصد، وبين القانون والأخلاق...إلخ، كيف تنظرون لهذه المسألة؟ وهل من اقتراحات عملية ترونها فاعلة بوسعها السير قُدمًا بمسار التعليم في الوطن العربي؟ وفي إطار التجسير بين العلوم ما مدى حضور العلوم الإنسانية في مقررات التدريس وتطوير البحث العلمي في جامعة الزيتونة حاضرًا ومستقبلًا؟

الزيتونة هي حاملة لواء الفكر المقاصدي، ومن أعلامها في هذا الاختصاص كما تعلمون الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي فسّر في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» أنّ سبب تحجّر العقل المسلم يرجع إلى ربط «الأحكام بالعلل التي تستنبط من الألفاظ لا المعاني». وجعل من علم المقاصد أداة لتفكيك التعصب المذهبي، وأداة فضلى في أيدي المسلمين «يرجعون إليها للفصل في اختلافاتهم شأنهم في ذلك شأن أهل العلوم العقلية».

أمّا الأخلاق فإنّها مفتاح كل نجاح، وهي إن كانت من مواد التدريس فدعني أقولها بحروف غليظة أو بصوت عال: إنّ الأخلاق لا تُدرّس بقدر ما تُزرع عن طريق الاقتداء وبواسطة التأثر بممارسات الآخر المثالي. فالرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم المبعوث ليتمّم مكارم الأخلاق شهد له رب العزّة برفعة الأخلاق من خلال قوله تعالى: «وإنّك لعلى خلق عظيم» (القلم: ٤)، ودعا جل جلاله المسلمين إلى التأسي به عبر قوله: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا» (الأحزاب: ٢١)، فالأخلاق ليست فطرية إنّما هي كسبية، تُكتسب بالتأسّي، وإنّما الأمم كما قال الشاعر أحمد شوقي: «الأخلاق ما بقيت... فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا... صلاح أمرك للأخلاق مرجعه... فقوّم النفس بالأخلاق تستقم... إذا أصيب القوم في الأخلاق... فأقم عليهم مأتمًا وعويلًا».

وبشأن العلوم الإنسانية فإنّها تترجم الاستجابة لقول الله تعالى: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون» (الذاريات: ٢١). ولهذا قد تكون العلوم الإنسانية تعبيرًا عن المهارات النقدية والتحليلية التي قد نعاين ما يشبهها في علوم الدين الإسلامي التي لا تتضاد مع السؤال، وإنّما تشجع عليه وتنمو به وتتغذى معرفيا على نتائجه. فالإيمان في الإسلام لا يرهب من العقل ولا يحجّر اعتماد أسلوب النقاش والجدال. والقرآن هو بلا شكّ أول علم يدرس الإنسان منذ ١٤ قرن ونصف القرن، وقد أفرد له سورة كاملة وبمنتهى الوضوح عنوانها «الإنسان».

٦- عندما يتعلق الأمر بالبحث العلمي بوصفه أحد أهم ثمار الدرس الجامعي الملاحظ اليوم تدني مستوى البحوث

العلمية في جامعاتنا العربية مقارنة بالجامعات الغربية؟ أين يكمن الخلل برأيكم وما هي سُبل تجاوزه؟ وماذا عن مسارات البحث التي تشجعها جامعة الزيتونة؟

لا أشاطر الرأي الذي يحكم على البحوث العلمية في الجامعات العربية بالتدني في مقابل نظيراتها الغربية. ذلك أنّه إذا كانت شروط العلم واحدة، فلا بدّ أن تكون أيضا النتائج وبشكل حتمي واحدة، باعتبار أنّها أيضا نتائج علمية مثل شروطها العلمية المتبعة منذ البداية، فخاتمة الشيء نظير بدايته. لكن لعلّ مكمن الاختلاف -إذا كانت المناهج المطبقة هي ذاتها- نقدره ليس في المجالات الإنسانية والاجتماعية وإنّما في جانب الاختراعات والابتكارات والاكتشافات. ففي هذا المجال لا وجه لآي مقارنة بين مخابر بحثنا ومخابر بحثهم، وبين إضافاتهم اليومية للحضارة البشرية وبين إسهاماتنا السنوية الطفيفة.

٧- في ظل الظروف التي يعيشها العالم تبنت مجموعة من الكليات والجامعات عالميا ومن بينها أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية -التابعة لمركز نماء للبحوث والدراسات- مسالك ومناهج وتقنيات جديدة للتدريس والتواصل مع الطلاب؟ فكيف تقومون هذه التجارب؟

وكيف كان تجاوب جامعتكم مع تلكم الظروف الاستثنائية؟

أثمّن حرصكم على تأمين العلم لطلابه عن طريق التكنولوجيات الحديثة في ظل الحجر الصحي الشامل ومقتضيات التباعد الجسدي للتوقي من جائحة كورونا والحدّ من سرعة انتشارها، واجتهادكم في تنويع محامل التدريس وطرقه الحديثة. أمّا في تونس فقد انخرطت مؤسسات التعليم بمختلف مراحلها وبالخصوص منها المرحلة العليا في سياسة الدولة لضمان سلامة الشعب وفي الآن نفسه عدم حرمان الأجيال الجديدة من حقها في الدراسة والارتقاء في سلم التحصيل العلمي. ولذلك سخّرت الدولة كل الإمكانات التكوينية والتكنولوجية والتشريعات المؤقتة الملائمة بهدف ضمان تكافؤ الفرص بين كافة الطلبة.

٨- من جهة أخرى وبصفتكم رئيسًا لجامعة الزيتونة ماذا عن المكانة الدولية للجامعات العربية، وجودة مخرجات التعليم العالي والبحث العلمي التي تقدمها، ومدى اتساقها مع منظور التحولات الثقافية والاجتماعية و ا لسيا سية ؟

لا يمكن أن نأخذ مثل تلك الجامعات نموذجًا يحتذى، ولا مؤسسات قيس جودة الجامعات وترتيبها مرجعا لنا. فالمسألة

متصلة بحجم المشاركات المالية المرصودة سنويًا كمعالم انخراط في مؤسسات التصنيف الدولي، وأيضا بحجم الميزانيات التي ترصدها الدول المتقدمة وعناصرها الصالحة من أهل المبرات للبحث العلمي وللجامعات. لكن أشير هنا إلى أنّه على الرغم من ضعف ميزانية البحث العلمي في الدول العربية والإسلامية، وعلى الرغم من تدني تصنيف جامعاتنا العربية والإسلامية؛ فإنّ أدمغتنا المهاجرة هي التي تصنع المعجزات في مخابر بحث كبرى الشركات الغربية ووكالات الفضاء، وتساهم بالتالي في خدمة البشرية وتطوير حياتها فوق الأرض.

٩- ما هي رؤيتكم حول آثار الجامعات تدريسًا وبحثًا على المجال الجمعي والانبعاث الحضاري؟

إنّ الدارس للعلوم الشرعية في قلاعها التاريخية المجيدة المذكورة في سؤالك الأول لا بدّ أن يتمكّن أوّلًا من مبدأ العمل بما يعلم، وثانيًا من الترابط الوثيق بين العلوم الأساسية في الإسلام وبين علومها الآلية المساعدة، وثالثًا أن يستوعب التكامل المعرفي الذي لا فكاك فيه بين العلوم الشرعية وبين العلوم الكونية. فهذان النوعان من العلوم يؤلفان العلوم الإسلامية وجناحا تحليق الحضارة الإسلامية في سماء العالمية خلال العصر الوسيط. ولينظر الواحد منا في تراجم علماء عصر النهضة الإسلامية حتى ينتبه في يسر إلى أنّ المسلم العالم في ذلك الزمان كان حافظا للقرآن، مرتلًا ومفسّرًا له، حافظًا للسنّة النبوية وعارفًا بعلوم الحديث وكتبه رواية ودراية، كما كان ملمًا بالطب والصيدلة وماهرًا في الرياضيات وعلوم الفلك، ومستوعبًا للفلسفة والكيمياء، وكاتبًا ملهمًا في الشعر والأدب، وحاذقًا للغة العربية... فإذا انتهى عصر العلماء الموسوعيين وحلّ في محلهم علماء التخصّص الدقيق، وإذا انفكّت الرابطة الوثيقة بين علماء الشرع وعلوم الكون على أرض الواقع، فليس لنا في أدنى المساعي من خيار إلا تنمية الوعي بأهمية توسيع فهمنا لأهداف العلوم الشرعية في حياتنا اليومية ومدى صلتها بدائرة التطوير والإصلاح والتجديد في أبعادها الشاملة؛ ذلك أنّه لا يمكن رفع صروح الحضارة إلا على أرضية تربوية أخلاقية وتعليمية متينة. ولا شكّ أيضًا في أنّ التعليم الديني هو الرافعة الأخلاقية لكل مجتمع حرّ، كما أنّ البحث الديني ما لم ينهض بالدنيا فإنّه عقيم.