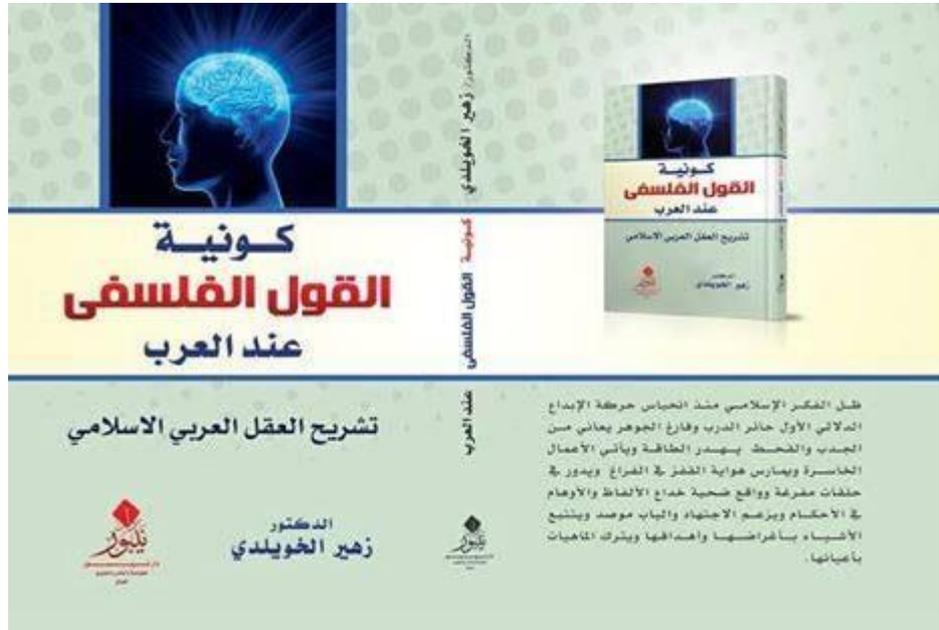


د زهير الخويلدي

كونية القول  
الفلسفي عند العرب

دار نيبور بغداد العراق 2013



اشكالية البحث:  
حالة الفكر في حضارة اقرأ زمن العولمة  
الأسلوب:  
شذرات فلسفية  
الصفة:  
كاتب فلسفي

الإهداء:  
الى الوالدين الكريمين  
برا و عرفانا  
الى كل من تفلسف بلغة الضاد في حضارة إقرأ

تصدير:

"ومن كان فلسفي الطريق، شريعي المذهب لم تعرض له هذه العوارض - أعنى التلهف على نيل اللذات، والأسف على ما يفوته منها، والندم على ما ترك وقصر فيها - بل يعلم أن تلك انفعالات خسيصة تقتضي أفعالاً دنيئة، وأن الحكماء - رضي الله عنهم - قد بينوا ردائلها، وسطروا الكتب في ذمها، وأن الأنبياء - صلوات الله عليهم - قد نهوا عنها، وحذروا منها، وكتب الله - تعالى - وتقدس - ناطقة بجميع ذلك، مصدقة له. فأى شوق يحدث للفاضل إلى النقص، وللعالم إلى الجهل، وللصحيح إلى المرض؟ وإنما تلك أعراض تعرض للجهال الذين غايتهم الانهماك في الطبيعة والحواس، وطلب ملاذها الكاذبة، لا التماس الصحة، ولا بلوغ السعادة، ولا تكميل الفضيلة الإنسانية، ولا معتبر بهؤلاء ولا التفات إلى أقوالهم وأفعالهم".

أبو حيان التوحيدي - الهوامل والشوامل

استهلال:

## استصلاح الفكر الذي يخلصنا

" ليس محافظة التقليد مع الخطأ، وليس خروجاً التصحيح الذي يحقق المعرفة"<sup>1</sup>  
ظل الفكر الإسلامي منذ انحباس حركة الابداع الدلالي الأول حائر الدرب وفارغ الجوهر يعاني من الجذب والقحط يهدر الطاقة ويأتي الأعمال الخاسرة ويمارس هواية القفز في الفراغ ويدور في حلقات مفرغة وواقع ضحية خداع الألفاظ والأوهام في الأحكام ويزعم الاجتهاد والباب موحد ويتتبع الأشياء بأغراضها وأهدافها ويترك الماهيات بأعيانها.  
ان الأمراض التي يعاني منها الفكر الإسلامي هي الاختباء وراء الأقنعة وفقدان التعطش الى الجديد ومراكمة النقد على النقد الى ما لا نهاية والبقاء على الحياد السلبي وعدم الاكتراث ولجوء الى لا مبالاة كنيية وانزواء كسول أمام مسيرة الأحداث وميل نحو تعظيم الأشخاص وشخصنة الأفكار ومغالاة في التساهل أمام الرداءة والتملق واسقاط مشاعر الداخل على ادراكات الخارج وتأثيرات الخارج على النظرة من الداخل.  
نكتة الاشكال في اعتبار الاسلام قادر من جهة التقليد على الرد على كل تحديات العولمة :  
الاسلام في جوهره حل من الحلول الكبرى وفكرية ايدولوجية متكاملة ، له مميزاته المستقلة التي هي وحدها سر قيمته ومجلى شخصيته. نعم هو منهج كلي لا يؤخذ تفاريق، ولا يدرس أجزاء معزولة...انه يضع في خط الحل الواحد الممتد، الحياة وما يختلف فيها، والتحرك الانساني وما يستشرف اليه."<sup>2</sup>  
هل أماط العلايلي اللثام عن الوجه الحقيقي للإسلام؟ ألا تراه وقع في ادعاء ايدولوجي وهو تضمن الاسلام لمفاهيم كلية وحلول شاملة لمشاكل الامم في كل زمان ومكان؟ وكيف يمكن استصلاح الفكر الإسلامي مثلما نفلح الأرض ونسكن البيت ونعمر الكون؟  
ان استصلاح الفكر الإسلامي هي مهمة ينهض بها الشباب بالتعاون مع الكهول وبلاستفادة من خبرة الشيوخ. كما أن تحديات العصر هي التي تدفع الطبقة الناشئة الى أن تهب ضد التقليد

<sup>1</sup> عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، دار الجديد، بيروت، الطبعة الثانية، 1992. التقديم،

<sup>2</sup> عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، ص.14.

والوراث الأثيب وتقاسي الأمراض الحاضر المألوف وتحرص على الدواء وتحمل البشارة لهذا العلاج وتنطلق نحو زحرة الأبواب الموصدة والعبور نحو ينابيع الحكمة.  
من هذا المنطلق ليس الشباب عمرا من الحياة بل انه استعارة حية للقوة التشكيلية للحياة.  
" الفكر الاسلامي المعاصر مازال بحاجة لأن يعيد ارتباطه بحركة الإصلاح الاسلامي وتجديد المعرفة بهذا الخطاب ومراجعتة وتقويمه والاستلها منه واستحضاره أيضا. فخطاب عصر الإصلاح الاسلامي، كان على درجة عالية من التطور والتقدم، وفيه تجليات الحداثة والمعاصرة، أو بعبارة أخرى فيه تجليات الاجتهاد والتجديد كما كان شديد الارتباط بمفاهيم التقدم والمدنية."<sup>1</sup>

الاستصلاح هو الاعتناء العقلي بالمبنى والمعنى الذين يتكون منهما النص وذلك بغية دفع مضرة وجلب مصلحة في الواقع التاريخي والاجتماعي عن طريق التطلع المعرفي والعلمي والتمسك الأخلاقي والفضائل وبواسطة التعلق الجمالي والنزوع العشقي والايجاد الابداعي.  
علاوة على أن الاستصلاح مشتق من الإصلاح على الصعيد النظري والصالح على الصعيد العملي ومن المصالحة التي يقوم بها المرء مع نفسه ومع طبيعته وهويته والصالح الذي يجريه الحكيم العاقل بين الأفراد المتنازعين والمجموعات المتخاصمة.

من هذا المنطلق يحرص المجتهد على أن يحسن الصنع ويكون من المصلحين في الأرض والصالحين في الدنيا ويجتنب الأعمال الخاسرة وألا يظل سعيه ويطلب العاقبة الحسنة. كما يميز بين اسلام الرسالة واسلام التاريخ وبين الدين القيم والتدين الفردي وبين جوهر الاسلام والفكر الاسلامي ويجعل من المقاصد والمصالح والاستحسان والعقل هي مفاتيح التأويل.  
"فلما كانت شريعة الاسلام منظمة للمصالح الدنيوية، كانت الاعتبارات التي تؤسس تقسيمها اعتبارات مجتمعية دنيوية محضة. فآثار المصلحة في قوام أمر الأمة وتحقق الاحتياج اليها وتعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها، كلها اعتبارات تمثل الأصول المجتمعية التي يقوم عليها نظام المصالح في المجتمع الاسلامي."<sup>2</sup>

يميز المستصلح بين المصلحة والمفسدة وبين المصلحة الضرورية والمصلحة الحاجية والمصلحة التحسينية ويحرص على التأصيل التشريعي والتعليل السياسي لهذا المبدأ.

" نحن في حاجة الى اصلاح جوهرى وعميق يساهم في صياغة وتجديد الخطاب الاسلامي المعاصر وقبل اصلاح الأمة لا بد من اصلاح الفكر الذي يخاطب هذه الأمة."<sup>3</sup>

لقد تمحور المسعى التجديدي في تأكيد وحدة المصدر بالنسبة للبشرية وتقديس قيمة الأخوة والعمل البشري والحرية الاجتماعية والاستقلال الشخصي ومبدأ المسؤولية الجزائية والتمتع بالحق العام وتفعيل التيسير والرفق والترخيص وتقوية درجات الاجتهاد وعمقه ليشمل الأصول والأحكام والاستئناس. غير أن القرار الثوري الذي يتخذه العاللي هو نحتة لمفهوم جديد للوحي يجعل الاجتهاد العقلي البشري يكمل العلم الالهي ويعترف بالأثر العميق الذي يحدثه الزمن في فهم النصوص والتغيير الجذري الذي يحصل للعقول وامكانية حل المستعصيات بالتطور التاريخي والنمو المعرفي بقوله:

<sup>1</sup> زكي الميلاد، الاسلام والمدنية، الدار العربية للعلوم، ناشرون، الطبعة الأولى، 2007، ص.112.  
<sup>2</sup> اسماعيل حسني، نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الطبعة الثانية، 2005، ص.295.  
<sup>3</sup> زكي الميلاد، الاسلام والمدنية، ص.136.

" أجل أصل هذه الشريعة الوحي، ولكنه الوحي جعل الانسان نفسه ، في صميمه، ليتحول الانسان نفسه مصدر وحي الهامي في التفصيل والتفريع، بحسب مقتضيات التي لا تنقطع ولا تتوقف حوافرها.<sup>1</sup> لكن ألا يوجد فرق جذري بين الوحي الالهي والالهام البشري؟ وهل يعني هذا أن العلايلي قد تخلى عن الجانب الالهي من الوحي؟

" وهذا المفهوم، الذي يجعل الانسان مصدر وحي الهامي في التفاصيل، يطعن النظرية القائلة بأن الاسلام، كغيره من الشرائع، ربوبي الانتماء. بل على العكس، هو الذي فصمها بجعله الانسان مصدر وحي تشريعي أيضا، والا فما معنى الحديث: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الخ؟"<sup>2</sup> فهل يقر بتواصل نزول الوحي بعد ختم النبوة من خلال الالهام الذي يتميز به الامام المعصوم؟ وهل الدين الهامي ان انساني؟

"ويعتبر النص الذي لا يمس، عند الأصوليين الجدد، قانونا بحثا يتكيف مع جميع المجتمعات لخلوه من أي اشارات الى مجتمع ملموس."<sup>3</sup>

ان القول بتاريخية وسياقية فهم الوحي يؤدي الى فك التلازم بين الدين والقداسة وتنسيب مصدره الالهي وصفته اللاتاريخية والاطلاقية وفقدانه لصفته المرجعية التشريعية.

"وعليه فالقرآن ليس نصوصا مشفرة غير قابلة لفك رموزها وليس كتابا فوقيا غريبا لغة ومدلولا كي نضطرب في حركة وعينا لفهم طبيعته وغاياته...من هنا نفهم أيضا توكيد القرآن على عربيته لسانا ولغة دلالية."<sup>4</sup>

لقد بيرهن على ذلك بما قرره القدماء من أن نص الواقف كنص الشارع. نفى وجود عبادة صحيحة بإجماع وانما كل عبادة هي محاولة انسانية تخضع لمنطق الزيادة والنقصان.

"فالشريعة العملية اذا، هي من اللين بحيث تغدو طوع البنان، ازاء الظرف الموجب، مهما بدا متعسرا أو متعذرا."<sup>5</sup>

الدرس المستفاد مما سبق هو أن استصلاح الفكر الاسلامي يمر عبر الانفتاح على المغاير العلمي واحداث تحولات سياسية ومجتمعية جذرية والقيام بثورة معرفية موسوعية وجعل فهم الوحي يتغير مع روح العصر ومع تغير الظروف والاجتهادات وتطور الدلالات والفحوى، "وبذلك تظل للشريعة مرونتها وللتشريع حركيته و"ديناميته"<sup>6</sup>.

غاية المراد أن "النظام الاسلامي الحضاري البديل بفلسفته الكونية يحول دون استلاب الانسان سياسيا أو اقتصاديا أو فكريا حين يحاط في التطبيق بكل هذه الأبعاد، فيرتقي فوق التنازع الطبقي أو العرقي أو السياسي، فلا يقن الصراع بمنطق الديمقراطية والحزبية مع الابقاء على جذور الصراع الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه يلغي الصراع بمبدأ السلم ويحقق التكافؤ بين الناس."<sup>7</sup>

في الختام ، توجد محاولات جادة من أجل النقد والتفكيك والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر ولكنها مجرد جراحات خارجية ولم تقم بتحريك البنية وزعزعة اليقينيات وكسر المرايا التقليدية والطبقات المتكلسة، وما زال ثمة امكانيات أرحب للاستصلاح والاستنبات.

1 عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، ص.92.

2 عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، ص.92.

3 أوليفيه روا، عولمة الاسلام، ترجمة لارا معلوف، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص.99.

4 حسين درويش العادلي، حرب المصطلحات، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص.100.

5 عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، ص.18.

6 عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، ص.101.

7 محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستيمولوجية المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص.291.

ان استصلاح الفكر العربي الاسلامي يقتضي اعادة بناء العلوم الأصيلة واستئناف حركة الابداع الدلالي ثانية على ضوء الثورة المعرفية الكبيرة التي شهدتها العلوم الانسانية والنقد الأدبي والفلسفة واعادة تأصيل العلاقة الممكنة بين اللغة والعقل والواقع. فما السبيل الى الاتفاق على التأصيل والتفريع وعلى الاقتناع الحق والاقتصاد في الاعتقاد؟

#### المراجع:

- أوليفيه روا، **عولمة الاسلام**، ترجمة لارا معلوف، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.  
اسماعيل حسني، **نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور**، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الطبعة الثانية، 2005.  
عبد الله العلايلي، **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد**، دار الجديد، بيروت، الطبعة الثانية، 1992.  
حسين درويش العادلي، **حرب المصطلحات**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.  
زكي الميلاد، **الاسلام والمدنية**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، الطبعة الأولى، 2007.  
محمد أبو القاسم حاج حمد، **أبستمولوجية المعرفة الكونية**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

## الباب الأول

## (I) فلسفة الضاد

مقدمة الباب الأول:

**لماذا التفلسف في حضارة اقرأ عاد ضروريا؟**

إن الصراع الذي يدور في حضارة اقرأ هذه الأيام وييشر بميلاد الفيلسوف كقرار أنطولوجي خطير تنتظره الملة لا يحدث بين الطبقات الاجتماعية المتناقضة ولا يدور بين الأجيال التاريخية المتعاقبة ولا يتم بين تيار التقليد وتيار التجديد فقط وإنما هو تطاحن بين الدعاة الجدد إلى الجهل وتجار الوهم والخداع من جهة وبين ثلة من الكتاب المختلفين والمفكرين الأحرار الذين نذروا أنفسهم إلى الحقيقة وجعلوا من حب الحكمة دينهم ومن الالتزام بالقيم النورانية مسلكهم من جهة أخرى.

يبدو أن أسباب هذا الصراع بعيدة كل البعد عن روح الثقافة ومطلب المعنى وقريبة من لعبة المصلحة وغواية السلطة وأيتنا في ذلك هي الوسائل التي توظف في هذا الصراع وهي الدعاية والإعلام والتستر بالدين والأخلاق والاحتماء بالسلطان والميراث واستعمال الرموز التحقيرية والمقولات التشويهية.

ما يمكن ملاحظته أن أشكال الجهل في تزايد ملحوظ وأن أنصار العلم في تناقص مطرد وأن دائرة الخرافة في اتساع تلتهم ما تبقى من مساحة مضيئة وأن دائرة النور في انحسار وتقلص والسبب هو خسوف شمس المطالعة ونهاية الكتاب وبداية عصر الصورة وضعف الترجمة وغياب الإبداع وندرة التشجيع. كما يشن دعاة التجهيل حملة شعواء على كل مبدع تارة باسم المحافظة على القيم وطورا باسم صيانة السلطة من كل تهدم.

بيد أن السؤال الذي يطرح هو: ماهي مستويات الجهل ومداراته؟ وما العمل لمقارنته والحد من انتشاره؟ وهل يقدر الحكم الصحيح للعقل أن يحل محله؟ والى أي مدى تستطيع الحكمة الثابتة من ترسخ قديمها على أرض المعرفة؟ وماذا عسانا نفعل إذا كانت المعرفة نفسها تتحول إلى أداة لإنتاج الوهم وتفريخ اللامعقول؟

الجهل نقيض العلم والمعرفة والخبرة والوعي ورديف الخطأ والباطل والوهم والخرافة، في هذا السياق حدده الجرجاني في التعريفات كما يلي: "الجهل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو ليس معدوما وإنما شيء في الذهن". والمقصود أن هناك جهل بسيط قريب من السهو والغفلة والنسيان والخطأ وهناك جهل مركب وهو أن يجهل المرء أنه على جهل أي اعتقاد جازم غير مطابق للواقع على خلاف ما هو عليه.

من المفاهيم المجاورة للجهل نجد الخطأ وهو ضد الصواب عندما تحكم على الشيء بأنه باطل بينما هو في الواقع حق أو أن تحكم عليه على أنه حق بينما هو في الواقع باطل وعندما يصدر عنك فعل بلا قصد. انه الغلط وما لم يتعمد من الفعل بخلاف وهو في الحكم ولا في الإحساس أو التصور. غير أن الخطأ يمكن أن يتكرر ويصبح مرادف للذنب والخطيئة التي يجب التحرر منها وكذلك قريب من الضلال والنتية أي سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب. وقد يعني الجهل الباطل ويراد به الكذب والفساد والعدم وذلك لعدم مطابقة الحكم للاعتقاد أي عدم مطابقة الفعل الذهني لموضوعه الخارجي وهو ما لا فائدة منه ولا أثر ولا غاية له وما يلغى ولا يلتفت إليه. يمكن للجهل أن يقترن بالوهم أي الخداع وقد جاء في لغة الضاد ما يلي: خدعه وخنله وألحق به المكروه من حيث لا يعلم. هناك وهم في الحواس وفي الخيال وقد يتحول الوهم إلى هلوسة عندما يتمثل المرء في ذهنه صوراً كاذبة أو ظواهر غير حقيقية يتوهم أنها موجودة في العالم الخارجي بينما هي غير موجودة. لكن الجهل الأكثر خطورة هو الخرافة وتتمثل في الاعتقاد بأن بعض الأفعال أو بعض الألفاظ أو بعض الأعداد أو بعض المدركات الحسية تجلب السعادة أو الشقاء. وتقوم الخرافة على الاعتقاد في كل مبدأ مبالغ فيه وبغير نظر أو قياس. وترتبط الخرافة بالمعرفة العامة وبالآراء الدينية وتمنع التفكير وتشل الإرادة وتحول دون الحركة وتحقيق التقدم ومواكبة التاريخ. فكيف للحكم العقلي أن يدمغ الباطل ويحل محل الجهل؟ وهل بإمكان العلم أن ينشر النور في هذا الظلام الدامس؟

الدرس الأول للفلسفة النقدية هو الكشف عن الأوهام التي تتعلق بوضعنا والتدرب على اليقظة والتبصر وأول أمر قطعي إتيقي هو ألا نخدع وذلك بطلب العلم وتحصيل الوعي والانتباه إلى الحياة. والعلم الفعلي هو تنتج الذات بنفسها ولا تطلبه من الغير وتحديثه في عقلها باكتساب من البديهي والضروري والاستدلالي وفي ذلك صرح الجرجاني في التعريفات: "العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل...وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه...وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء وقيل: عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول".<sup>1</sup> إن الصراع مبدأ محرك للتاريخ وأمر لا يمكن تفاديه لكونه سنة الحياة وطريق للتقدم عن طريق التدافع وان الجدل الفكري بين الخصوم ضروري ومنتج في الغالب ولكن ينبغي أن نحارب الجهل والباطل ونحمل على الخرافة والوهم والخطأ حتى نفسح المجال للحقيقة لكي تنجلي وتتكشف وتعمر الحكمة الراسخة أرض الإنسان وفي ذلك قال ديكارت في مقدمة كتابه "مبادئ الفلسفة": "ليس المقصود بالحكمة الاتصاف بالحيطه والأخذ في الأمور بالأحزم فقط وإنما المقصود بها المعرفة الكاملة بجميع ما يمكن أن يعرف لتدبير الحياة وحفظ الصحة واختراع الصناعات". ولكن الجرجاني في التعريفات كان قد نزهها عن الأهداف وجعلها تطلب لذاتها ومتعالية عن أغراض الحياة بقوله: "الحكمة علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه

<sup>1</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص.157.

بالوجود بقدر الطاقة البشرية فهي علم نظري غير آلي<sup>1</sup>، أي أنها معرفة للمعرفة وليست معرفة للمنفعة. إن الحكمة هي ما يمنع من الوقوع ضحية الجهل وفريسة الخرافة وهي أحد الفضائل الأصلية التي حثت عليها الفلسفة منذ الإغريق إلى جانب الشجاعة والعفة والعدالة. والحكمة هي العلم والتفقه والفهم والكلام الموافق للحق وصواب الأمر وسداده وهي أيضا وضع الشيء موضعه. إن الحكمة هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم وهي الكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه وهي أيضا حالة يوصف بها الحكيم أو هيئة للقوة العقلية تتوسط البلاهة والجربرة. رأس الأمر هو تمييز الجرجاني البارع بين **الحكمة المنطوق بها** وهي علوم الشريعة والطريقة و**الحكمة المسكوت عنها** وهي أسرار الحقيقة التي لا يطلع عليها علماء الرسوم والعوام وإنما الحكماء "الذين يكون قولهم وفعلهم موافقا للسنة". ويقصد أن الحكمة تجيء على ثلاثة معان: الإيجاد والعلم والأفعال، وفي اللغة هي العلم مع العمل "وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل: كل كلام وافق الحكمة فهو حكمة، وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو."<sup>2</sup> ن العلم الحقيقي الذي ينبغي أن نبذل الجهد من أجل تحصيله هو العلم البحثي الحضوري والفعلية القصدي الذي نتشبه به بالحكمة العظمى والذي نضعه بأنفسنا من أجل إدراك الواقع وتسديد الفعل وتبوير الوجود المدني الذي نقيم ضمنه. من هذا المنطلق كان مقصدنا في الباب الأول هو أن نولي وجوهنا شطر فلسفة الضاد وذلك بمعالجة جملة من القضايا الفلسفية التي طرحها حكماء العرب وتناول أوراق فلسفية تخص حضارة اقرأ وتبحث في أسباب الخلاف وسبل الوفاق وتتطرق الى مفاهيم الانسان والعقل والحد والمعرفة والجدل والكلام والله والحكم والنبوة والعلم والدين باحثين في كل ذلك عن تفلسف مركز في التراث يحفز على تفلسف مأمول في المستقبل ينطلق من القرآن ويتسلح بالضاد. أما في الباب الثاني تأصيل التنوير فقد ارتأينا طرق أبواب التجديد من جهة الفلسفة والسياسة وفضلنا الانخراط في تجارب الاصلاح أسوة بنماذج من الحاضر القريب بمحاولة التخلي عن التقليد المذهبي ومغادرة أسوار التعصب والسير في دروب التحرر وتفعيل آليات التقديم الاجتهادي طالما أننا نسير في عصر نحو التنوير وطالما أن القول الفلسفي عند العرب يظل راهنا وينشد الكوني من جهة ترسيخ ثقافة الديمقراطية وتوسيع دوائر العولمة. فكيف تكون فلسفة الضاد هي واحدة من القوى المنتجة للتنوير الأصيل في حضارة اقرأ؟

#### المراجع:

الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2000 ، ص. 96.  
الفصل الأول:

<sup>1</sup> الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، ص. 96.

<sup>2</sup> الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، ص. 96.

## الفصل الأول

### في بيان كيفية افتراق الأمة وسبل رآب الصدع

" لا يمكن فهم الاشكالية التي تحيط بفكرة الأمة في العالم العربي المعاصر دون دراسة مضمونها وموقعها في النص القرآني... وفي حقيقة الأمر هنالك علاقة جدلية عميقة وغمضة بين المعنى الديني والمعنى الاجتماعي للأمة في التكوين النفسي الثقافي الذي تحمله المجتمعات العربية من تاريخها الطويل...<sup>1</sup>"

#### استهلال:

ما يبرر الاهتمام بأسباب حدوث الانشقاق والخروج عن الجماعة في حضارة اقرأ في الزمن الأول هو ما نلاحظه اليوم من عودة المكبوت و بروز التمذهب والطائفية في فترة تنامت فيها أفكار العولمة والكونية والاممية. وشهدت بروز تكتلات متنوعة وأحلاف غريبة. وتفجر فيها الصراع من جديد حول الرموز الدينية. ونشبت حروب مدمرة حول امتلاك المقدس وتوظيفه. وبرزت الفرق على السطح. زيادة على ذلك، تحول هذا الافتراق إلى شقاق وخلاف وعائق يمنع من تحقيق الوحدة المنشودة ويعطل كل الجهود التي تسعى إلى الاندماج والانصهار والتكاتف من أجل المحافظة على الوجود ومقاومة الضعف والقصور والتصدي للغزو الخارجي والقهر الداخلي. فما هو سبب هذا الاختلاف؟ وهل هو رحمة أم نقمة؟ هل قدر علينا أن نظل مختلفين منقسمين على أنفسنا؟ كيف تشكلت المذاهب والفرق في حضارة اقرأ؟ وكيف نشبت الفرقة بين المكونات الثقافية والعرقية واللغوية للأمة؟

<sup>1</sup> ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، طبعة خامسة، 2003، ص. 13.

وإذا استرجعنا نحن هذه الانقسامات وهذه المذاهب ألا نغتاب تراثنا الحي على مقصلة حدائتنا الموقودة؟ ألا نحكم ماضيها في حاضرنا ومستقبلنا؟ أليس من الأجدر أن نقوي في أنفسنا ثقافة الصمود والثبات ونعزز فلسفة المقاومة غير العنيفة والتنوير الأصيل؟ ألا ينبغي أن نتخلى عن منطق الفرقة الناجية والعرق النقي ونخرط في تجربة بناء هوية سردية عربية إسلامية ذات أفق كوني؟ هل من سبيل إلى رأب الصدع وبيان المعنى الجامع للفرق والرافع لمنطق الملل والنحل؟ ألا يمكن أن تكون هرمينوطيقا الدين هي البوصلة المفقودة لبناء العروة الوثقى وحل العقد الموروث والمكبوتات الدفينة؟

ما نراهن عليه عندما نضع هذه الإشكاليات قيد الدرس هو توحيد راية الفكر من أجل توحيد راية الأمة وتحقيق الاندماج والمصالحة مع الداخل من أجل حسن الإقامة في العالم وتحقيق الوجود مع الآخر.

## I / كيفية افتراق الأمة:

أن ينقسم أهل العالم بحسب الأقاليم والأقطار والأمم فذلك أمر بديهي للاختلاف الحاصل في الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن وأن يتجزأ سكان المعمورة إلى أوطان ودول بحسب الآراء والمذاهب وتباين الشرائع فإنه بدوره شيء طبيعي لتشعب الطرق في تقرير خواص الأشياء وطبائع الأحكام ولتعدد أهل الديانات وأهل الأهواء ولكن أن يفترق أهل الوطن الواحد وتختلف الجماعة التي حملت لواء الوحي إلى عدد غير معلوم من الطوائف والفرق بحسب المزاج والخلافات الشخصية والصراع من أجل الزعامة والسلطة فإن ذلك يتطلب تدقيقاً وفهماً لأنه أمر غير مقبول وغير مستساغ والأدهى والأمر أن كل فرقة ترى أنها تمتلك حقيقة القرآن وهي الفائزة يوم القيامة وأن جميع الفرق الأخرى ضالة ومكانها هو النار، بيد أن تحول أمة البنين المرصوص إلى أمة الأهواء والآراء تحكيماً لمنطق الفرقة الناجية هو عين الجهل وموطن الداء ويخالف قوانين الطبيعة ويضرب بعير التاريخ عرض الحائط ويفيد أن من القراء من أظهر وفاقا وأضمر نفاقاً، فكيف دب الشقاق ونشب الصراع واندلعت الفتنة الكبرى؟ ماهي أول الشبهات التي وقعت في الملة؟ من مصدرها ومن الذي أظهرها؟

ما نلاحظه عندما ننقب أحداث التاريخ أن الخلاف في حضارة اقرأ ليس مصدره خارجي مهما تعاضم هذا الخارج في تاريخ هذه الحضارة ومن هذا المنطلق لا بد أن نرمي إلى الوراء فرضية الاسرائليات وتأثير عبد الله ابن سبأ ودور المنافقين في نشأة المذاهب ونسعى إلى البحث بجديّة عن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى التقاتل بين المسلمين الأوائل لأن هذا القتال دار بين المبشرين بالجنة وكان كل فريق يرى أن الآخر هو الفرقة الباغية.

### 1- الخلاف حول معنى النبوة:

حامت شبهات حول نبوة محمد وعروبة القرآن وظهرت اعتراضات ضد شخصيته ووقع مجادلته منذ أول دعوته واتهم بالتنجيم والسحر وتقول الشعر وقد ذكرت لنا كتب السيرة والقرآن أنه وقع إغرائه وعرضت عليه السلطة والمال والجاه على أن يترك النبوة فأبى ورفض وأنه لم يتخلص من وثنيته إلا في فترة متأخرة ولعل قصة الغرائيق خير دليل على ذلك. ومن بين من اعترض عليه وعانده هو ذي الخويصرة التميمي عندما خاطبه: "أعدل يا محمد فإنك لم تعتدل" فأجابه صلعم: "إن لم أعدل فمن يعدل" وقد رد الرجل مجدداً: "هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى". ورغم أن الواقعة في ظاهرها خلاف سياسي حول مسألة العدل إلا أنها في باطنها تشكيك في عصمة النبي وألوهية رسالته. وقد تكرر خلاف المسلمين للنبي زمن مرضه عندما لم يمتثلوا

لأوامره في أحد ولم يخرجوا لقتال جيش أسامة المرتد وتخلفوا عن إقامة مراسم الشرع وآثروا إبطار مآل حاله. وعن عمر ابن الخطاب أنه قال: "إن رسول الله قد غلبه الوجد حسبنا كتاب الله وكثر اللغط والجلبة والأصوات المبهمة فقال النبي: "قومي عني لا ينبغي عندي التنازع".

وقد تمحور الخلاف حول ثلاث فترات مهمة من حياته وهي قبل البعث وأثناء هبوط الوحي وبعد وفاته. فماهي العوامل التي توفرت وجعلت منه النبي المصطفى؟ على من تتلمذ ومن الذي ربه وبمن تأثر؟ هل هو بحيرا أم راهب الإسكندرية أم ورقة ابن نوفل أم عمرو ابن هشام أم افرائيم مثلما يذهب إلى ذلك هشام جعيط مؤخرا في كتابه "تاريخية الدعوة المحمدية"؟ ما دور جده عبد المطلب وعمه أبي طالب وابنه عمه علي وزوجته خديجة في حياته؟ ما حقيقة علاقته بأبي بكر الصديق وعمر ابن الخطاب وعثمان ابن عفان فهو قد أجلهم وقربهم أكثر من بقية رفاقه؟ ما هو السبب الموضوعي الذي جعل منه نبيا؟ هل هو صلح الفضول الذي دعم زعامة قريش وحسم الخلاف حول الكعبة وبوأ قبيلته مكانة مرموقة من بين كل القبائل الأخرى أم حلف الإيلاف ورحلاته التجارية من اليمن جنوبا إلى الشام شمالا هي التي منحتة نوعا من المهارة في الكلام والثقافة والحكمة التي تميزه عن بقية الرجال؟ فمن هو محمد؟ ما اسمه هل كان قثم والله هو الذي أطلق عليه تسمية محمد في الفترة المدنية أم أنه هو الذي سمي نفسه بذلك اقتداء بافرائيم الذي يتحدث عن المحمدان بوصفه القائد العظيم؟ هل هو رجل دين مسير من قبل جبرائيل والملائكة أم هو رسول الحرية ومجرد إنسان ابن امرأة تاكل القديد وتمشي في الأسواق مخيرا في أقواله وأفعاله؟ أهو معصوم ووحى يوحى ولا ينطق عن الهوى أم أنه يشاورهم في أمورهم ويطلب من الناس رأيهم ويرجح أحيانا ما يذهبون إليه؟ كيف يتلقى الوحي؟ هل في المنام أم في اليقظة؟ هل يتهيأ له أنه يلاقي جبرائيل أم أنه يلاقيه حقيقة ويأخذ عنه الوحي تلاوة واستماعا ويعاوده على أصحابه بعد حفظه على ظهر قلب؟ كيف كان يقرأ القرآن بسبع أحرف؟ وما الفرق بين القرآن المفوظ والقرآن المكتوب؟ ما حقيقة زمن النبوة؟ هل في الأربعين أم عندما بلغ أوجه وبالتالي قبل ذلك؟ ثم ماذا عن الإسراء والمعراج التي فرضت فيها الصلوات؟ هل أسري به إلى بيت المقدس أم إلى السموات العليا؟ هل عن طريق الروح أم جسدا وروحا؟ وهل كان الرسول مجرد زعيم طائفة دينية جديدة على غرار النصارى واليهود والصابئة أم أنه رجل دولة وحاكم سياسي ومؤسس لحضارة جيدة يخاطب من خلالها العالمين؟ هل أتى ليتمم مكارم الأخلاق وليكون آخر الأنبياء وخاتم أحفاد إبراهيم الخليل أم أنه محطم الأصنام ومزلزل الأوثان أحدث ثورة عارمة في التاريخ نقلت العرب والبشرية من الجاهلية المظلمة إلى أنوار المدنية؟ هل هو أمي لا يجيد القراءة والكتابة أم متعلم ويتقن العديد من اللهجات واللغات وله دراية بعلوم وثقافة عصره؟ ومثلما اختلف الناس حول حياته اختلفوا حول مماته: هل توفي حقا أم رفع إلى السماء؟ كيف نقل قول عمر ابن الخطاب: "من قال إن محمد قد مات قتلته بسيفي هذا وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى ابن مريم عليه السلام"؟ ولماذا خالفه أبو بكر بقوله: "من كان يعبد محمد فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمد فإله محمد حي لم يموت ولن يموت"؟ ولماذا اختلف المسلمون المهاجرون والأنصار في موضع دفنه؟ هل يدفن بمكة التي ولد فيها وبعث منها نبيا ورسولا أم في المدينة التي نال فيها الحظوة والمجد؟

لقد استقر الرأي على المدينة واختلفوا حول الميراث ويقال أن النبي لم يكن يملك سوى فدك وهي بستان تسلمه من اليهود وقد حسم الأمر بالرجوع إلى قوله صلعم: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث

«ما تركناه صدقة» وقوله: «العلماء ورثة الأنبياء» والمقصود هو أن ما يرثه المسلمون من النبي علمه وسيرته وفعله الحسن وليس ماله أو ملكه لأن الملك والمال لله وحده.

## 2- الخلاف حول الأصول والأحكام:

يجب أن نتوقف عند ظاهرة الردة ومانعي وجوب الزكاة ومدعي النبوة مثل طليحة ومسيلمة وسجاح والأسود بن زيد وأن نعمن النظر فيها ونبتعد عن قراءتها قراءة عقائدية ونتوقف عن النظر إليها على أنها مجرد خروج عن الصراط المستقيم بل ندرسها دراسة سوسيولوجية ونفهم مغزاها ودلالاتها في تلك الحقبة التاريخية فهي قبل كل شيء صراع من أجل الاستحواذ على سلطة المقدس بين الفاعلين الاجتماعيين آنذاك وتعبير عن لاتحدد المقدس الجديد والتباسه وغموضه وهي دعوة إلى توضيحه وفصل الخطاب حوله حتى يتم فهم الدين الجديد وهضمه واستيعابه ومن ثم الإيمان به والعمل على تطبيقه ونشره.

لقد اشتغل المسلمون بقتال الفرس والروم وهم في أثناء ذلك كله على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد وفي سائر أصول ولم يختلفوا إلا في الفروع من نوع الكلاله وميراث الجد والعول والرد وهو الفائدة أو الخسارة في المقدار ومسائل تعصيب الأخوات وجر الولاء والحرام ورغم ترددهم وتناقضهم في هذه المسائل إلا أن اختلافهم لم يورث فيه تضليلا ولا تفسيقا. بيد أنه في زمن المتأخرين من الصحابة بدأ الخلاف بين المسلمين يتخذ طابعا جديدا ويصعد من التجربة التاريخية والواقع المعاش إلى المستوى النظري والبعد التأملي ليصبح اختلافا حول العقائد ويمس الجدل جوهر الدين وينشغل الناس بقضايا الفدرية والجبرية والأصول الخمسة والكسب ومحنة خلق القرآن والحدود الفاصلة بين الكفر والإيمان وانتقل السجال إلى ساحة تفسير الآيات وحدود تأويلها.

في هذا السياق السياسي المتوتر المشحون بالفتاقل حدث صراع كلامي فلسفي حول القضاء والقدر والاستطاعة والكسب والتسيير والتخيير وحول حكم مرتكب الكبيرة وظهر من قال بالمنزلة بين المنزلتين بخصوص الفاسق الذي هو بين الكفر والإيمان وأنكر البعض نسبة الخير والشر إلى القدر وحملوه إلى عمل الإنسان وظهرت مفاهيم التبري والتولي واستعان بعض العلماء بمناهج الفلاسفة والمناطقة وخاضوا في الذات والصفات واختلفوا في العلاقة بينهما هل الصفات هي عين الذات أن زائدة عنها؟ وان كانت زائدة هل هي أفعال أم أحوال؟ فهل الله هو الذي يحدد الأجل والأرزاق أم أن الأمر متروك للحرية الإنسانية وسنن الكون؟ وكيف يكون البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وكذلك قادر بقدره وقدرته ذاته؟ هل هو قادر على تعذيب الطفل؟ ألا يعتبر ظالما إن فعل ذلك وهو القائل ما ربك بظلام للعبيد؟ وكيف يكون الله عالما بالأشياء قبل وقوعها؟

ثم ظهرت بعد ذلك نظريات التولد والطباع والأحوال وشيئية المعدوم وإبطال المعجزات بالنسبة للقرآن بما في ذلك الفصاحة والبلاغة وقالوا بخلق القرآن وخبط القوم خبط عشواء عندما قالوا بالتناسخ وأفرطوا في الاعتصام بالعقل وأنكروا النبوة وقالوا بالقدماء الخمسة ومالوا إلى السيمياء والتنجيم والدهرية والسفسطة .

## 3- الخلاف حول الإمامة والحكم:

الشبهة الثالثة التي ولدت الضغائن وسببت الشقاق أتت من مجال سياسة الدنيا وحراسة شؤون الدين وقد طرحت العديد من المشاكل وجملة من الأسئلة الشائكة منها: هل الخلافة هي خلافة الله

في الأرض أم خلافة رسول الله في حكمه؟ هل الخلافة جماعية أم فردية؟ هل تعنتي بشؤون الدين أم بسياسة الدنيا؟ ومن أجدد للخلافة؟ هل هو من الصحابة أجمعين أم من آل البيت؟ هل هو من المهاجرين أم من الأنصار؟ هل هو من قبيلة قريش أم من القبائل الأخرى؟ هل هو من بني هاشم أم من بني أمية؟

كما اختلف المسلمون في أمر الشورى والبيعة وشروط الإمامة، فهل الشورى هي شورى الأعيان أم شورى جميع الناس؟ وهل البيعة خاصة أم عامة؟ وهل الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار أم بالتعيين وبالنص؟ وطرحت مجموعة من الأسئلة المحيرة على كل مؤرخ مثل لماذا ثار الصحابة على الخلفاء وقتل عمر وعثمان وعلي؟ كيف اندلعت الفتنة الكبرى وما حقيقة معركة الجمل التي تقاتل فيها حفظة الوحي تحت قيادة زوجة الرسول السيدة عائشة بنت أبي بكر في مواجهة علي ابن عمه وزوج ابنته السيدة فاطمة؟ ما قصة التحكيم وقاتل علي ومعاوية؟ وما شأن الحسين ويزيد وعبد الله ابن الزبير والحجاج الذي رمى البيت الحرام بالمنجنيق؟ كيف تحولت الخلافة إلى ملك عضوض اغتصبها معاوية عنوة وحكم وفق أهوائه وورثها بعده؟ ولماذا هرب القرامطة بالحجر الأسود؟ ألم يكن تاريخنا ملطخا بالدماء والتشاحن؟

إن أعظم خلاف بين المسلمين بعد الرسول محمد هو ذلك الذي نشب في سقيفة بني ساعدة والتي لم يحضرها علي ابن أبي طالب كما تذكر الروايات عندما قال الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير" وأذعن البيعة لسعد بن عباد ولما ذكرهم المهاجرون بحديث الرسول: "الأئمة من قريش" دلوا عن مطلبهم وبايعوا أبا بكر الصديق.

وقد استمر الخلاف عندما عين أبو بكر عمر بن الخطاب خليفة من بعده فاحتج أحد الصحابة قائلا: "قد وليت علينا فظا غليظا" فأجابه أبو بكر: "قد وليت عليهم خيرهم لهم". وحتى عندما ترك عمر الفاروق الأمر شورى بين المسلمين حول اختيار خليفته وحدد لهم ستة من الصحابة واتجهت الأنظار إلى عثمان ابن عفان فان الأمر لم يستقر له طويلا وثار الناس عليه لرده الحكم بن أمية بعد أن طرده الرسول وإيوائه عبد الله بن سعد بن أبي سرح وقد كان رضيعة وتوليته إياه مصر وأعمالها بعد أن أهدر النبي دمه ثم نفيه أبا ذر إلى الربذة أين لقي حتفه رغم ما عرف به من نصره للحق وتزهد في الدنيا وتوليته عبد الله ابن عامر البصرة حتى عاث فيها فسادا وتقريبه منه لبني أمية وخاصة مروان بن الحكم ومعاوية ابن أبي سفيان وتسليمهم الحكم والغنائم. وحتى عندما دالت الأمور إلى علي فإنهم اختلفوا عليه عندما خرج طلحة والزبير وعائشة ونصبا القتال معه في معركة الجمل التي تلتها حرب صفين حين ثار بني أمية ثارا لدم عثمان والذي انتهى بالتحكيم الذي شارك فيه أبو موسى الأشعري عن علي وعمرو ابن العاص عن معاوية وقد خالفته الخوارج وابتدأت الفرق والملل والنحل في التكون والانتشار في سائر الأمصار والأصقاع.

من هنا نتج عن واقعة التحكيم ظهور شيعة علي التي قالت: "لا إمامة إلا في الأخوين الحسن والحسين" وقد اختلفوا في إجراء الإمامة في أولاد الحسن أو أولاد الحسين وقد قالوا بالوصية التي تثبت بنص وبغيبية الإمام وإمكانية رجوعه إلى أن قالت الزيدية نسبة إلى زيد: أن كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخي كان إماما واجبا للإتباع".

أما الخوارج فإنهم رأوا أن الدين طاعة رجل وأن الإمامة تصلح في جميع أصناف العرب وفي الموالي والعجم، في حين يرى الشيعة بالتقية والعصمة ويعتقدون أن الإمامة تنعقد بمن يعقدها لمن يصلح لها إذا كان العاقد من أهل البيت ومن أهل الاجتهاد والعدالة ولا تصلح الإمامة إلا لواحد

في جميع أراض الإسلام لأن النبي صلعم نص على إمامة واحد بعينه، ولكن الخلاف ظل قائماً حول الإمامة إن كانت تثبت بالاتفاق والاختيار أم بالنص والتعيين وحول شروط الإمام، فمنهم من اشترط العلم والعدالة والسياسة ومنهم من ركز على سلامة الحواس والأعضاء والنسب القرشي زيادة على ذلك، كما ظل إشكال العلاقة بين الإمامة والخلافة قائماً، فالأصم وهو من المعتزلة رفض مع الخوارج فكرة الخلافة وقال بعدم وجوب نصب الإمام لأن الواجب عنده هو تنفيذ أحكام الله فإذا تواطأت الأمة على العدل لم تحتج إلى إمام أصلاً.

أما أهل السنة فأنهم أجازوا وجود أكثر من إمام في زمان واحد وفي بلدان مختلفة إذا ما وجد حاجز بينها مثل العدو أو البحر وقالوا بالإمام الأكبر وفهموا الاستخلاف على أنه في حق الغائب أما الحاضر فلا وقالوا بطاعة الأئمة ورأوا أنه لا يقوم بأمر الأمة إلا من غلب عليها. فهل الخلافة ناتجة عن قضاء بحكم العقل أم هي وازع بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة؟

لقد عرف ابن خلدون الخلافة بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها وبعبارة أخرى هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. لكن لماذا لم يبين هذا الفيلسوف المؤرخ شروط من يقوم مقام الأنبياء بعد وفاتهم ومن يستنبط لهم مقاصد الشرع حتى يحققون صلاح آخرتهم؟ ثم ألا يتحول الدين إلى سلطة استبدادية عندما تكون مهمة الخليفة أو الإمام هي حمل الناس كافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم؟ وألا تصادر هذه السلطة التيقراطية الحقوق والحريات التي أعطاهم الله إياها ونص عليها الشرع نفسه؟ لماذا النساء مثلاً لم يكن لهن من أمر الإمامة أو الخلافة شيء وكان الرجال قوامين عليهن؟

فإذا كان التعدد المذهبي وكثرة الملل والنحل ناتجا عن سوء فهم لظاهرة النبوة ومتولد من الاختلاف حول أصول وأحكام الإسلام ومرده النزاع السياسي على الحكم منذ وفاة الرسول إلى الآن، فما السبيل الذي ينبغي أن نتبعه من أجل رأب الصدع وتجاوز الاختلافات؟ هل نعود إلى منطق التوحيد القسري ونسقط في الشمولية من جديد أم نبقى على التعددية ونترك الباب مفتوحاً للصراع بين التأويلات؟

## II / في سبيل رأب الصدع:

"التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده فكلما تقدمت المعرفة فتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتتها في هذه المحاضرات وقد تكون أصح منها وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص"<sup>1</sup>

ليتفق جمهور حضارة اقرأ على ما يلي:

### 1- نبوة من غير تأليه :

"إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو. إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام وإصراره على

<sup>1</sup> محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006، ص. 14.

النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة" 1

أمة الإسلام جامعة لكل من أقر شهادة أن لا إله إلا الله وقال بنبوة محمد صلعم ورسالته إلى العالم كافة وأن كل ما جاء به القرآن حق وتقع على كل من يؤمن بكافة الرسل وأن الآخرة حق كأننا قوله بعد ذلك ما كان. وهي التي أحاطت بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي وميزوا بين الصحيح والسقيم منها عن طريق علم الجرح والتعديل وأسباب النزول والمغازي والمصالح المرسله والمقاصد والمناسبات والتي نقتد من السيرة السند والتمن على السواء وأزالت الأساطير والأضاليل وأمنت بأن معجزة الرسول هي القرآن ونفت كل معجزة غيرها مثل شق الصدر أو مداواة المرضى. كما ينبغي أن تفهم النبوة على أنها تقاطع بين الإلهي والبشري وبين اللاهوتي والانسوتي بلغة المتصوفة ولا بد أن ينظر إلى القرآن على أنه محكم محفوظ في معناه ومتشابه وقابل لتأويل لامتناه ومتغير في لفظه وأنه يشع بالمنبع الرباني المتجلي منه ويتضمن المقاصد البشرية المتوجه إليها.

زد على ذلك أن الناقد الدارس لأبواب النبوة وآيات القرآن لا بد أن يقطع مع التقليد ويشرع في الاجتهاد لأنه فرض عين وليس فرض كفاية إذ لا بد من مجتهد في كل عقل ومع كل نص ولا بد أن يكون المجتهد عارفا بقدر صالحا من اللغة ومطلعا على ما يتعلق بالأحكام ومتون الأخبار وأسانيدها ومحيطا بأحوال الرواة ومواطن إجماع التابعين ومسترشدا بمواضع الاجتهادات وكيفيات النظر فيها ويجب أن يكون متعينا في الإصابة وليس مبالغ متعصب لمذهب ولا متساهل مفرط في دلالة أو معنى ولا بد أن يجمع بين الاجتهاد في الأصول من أجل إعادة تأصيلها والاجتهاد في الفروع من أجل استئناف ما كان القدماء قد توقفوا عنده.

كما يجب أن يدرس العالم سيرة الرسول على ضوء القرآن وإذا تناقضت كتب السيرة لا بد من الانتصار إلى ما يقوله القرآن في معناه المؤول وليس فقط في معناه الحرفي. فكيف يؤدي نفي النبوة إلى القول بتطور الشريعة؟ وهل يمكن أن ينسخ الإجماع القرآن؟

## 2- تاريخية الأصول والأحكام:

" والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول مبادئ الشريعة تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم وعلى هدي ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغيرة هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ. كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوق ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة." 2

لا بد أن تحيط أمة الإسلام بأبواب التوحيد والعدل وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وتبديراً من التنزيه المعطل والحشوية المشبهة وأن ترى الله ذات لها صفات أزلية وصفات محدثة إما أن تكون صفات أفعال أو صفات أحوال وأنه خلق الكون وفق سنن ولا تجد لسنته تبديلاً وأن الإنسان حر في أفعاله مسؤولا عنها يوم القيامة مكلفا بعقله مع إثبات الرؤية والحشر والسؤال وغفران الذنوب بأي طريقة كانت هذه الأمور.

وأن ترى بالتوحيد الذي هو القول بأن الله تعالى واحد في ذاته وفي أفعاله وفي صفاته لا نظير له، وتقر كذلك بالعدل الذي هو القول بأن الله تعالى عدل في أفعاله ومتصرف في ملكه يفعل ما هو

1 محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص. 133 .  
2 محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص. 173 .

أصلح ويحكم بما يلطف العباد فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعده.

وتؤمن أمة الإسلام بأن القرآن وحده هو منبع أحكام الشريعة ويجب استنباط جميع الأحكام منه ومن شرع من قبلنا عن طريق الإجماع والاستحسان والاستصحاب وأن العقل قبل ورود السمع وأنه إذا تناقض العقل مع النص ينبغي الالتجاء إلى العقل من أجل التأويل لأن النص حمال أوجه أما العقل فهو إعلان ميلاد الإنسان وترجمة لختم النبوة وهذا هو معنى الشريعة تنسخ في آخر الزمان التي قالت بها بعض الفرق والتي ترى أيضا وجوب الجمعة وراء الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة وتفرض طاعة السلطان فيما ليس بمعصية وخلعه إذا ما عصى الخالق. أما أحكام الإيمان والكفر فهي ليست من مشمولات الإنسان بل تدخل ضمن نطاق الله وحكمته وقدرته وعلمه. والإيمان ثلاث أركان: إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح. فما هي أصول سياسة الدنيا حسب هذه النظرة التجديدية؟ وكيف نستطيع تجنب إمكان الوقوع في الخطأ في التأويل أو أن نحد منه على الأقل؟

### 3- سياسة استخلافية:

"وروح التوحيد بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو المساواة والاتحاد والحرية. والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية، هي الهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين. والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية أي دينية إلا بهذا المعنى وحده لا بمعنى أن على رأسها خليفة الله على الأرض يستطيع دائما أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة."<sup>1</sup>

المستفيد من غيره مسلم والمستبد برأيه مطلقا هو ضال تصديقا لحديث الرسول محمد صلعم: "ما شقي امرؤ عن مشورة ولا سعد باستبداد رأي" وقد قال أبو حنيفة النعمان: "علمنا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا" وينبغي أن تكون علاقة المسلم بغيره من بني ملته على نحو ما نصح به علي بن أبي طالب متحدثا عن الخوارج: "علينا ثلاث لا نبدؤكم بقتال ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نمنعكم من الفء ما دامت أيديكم مع أيدينا".

إذا كان الحكم هو طبيعي للاجتماع البشري وإذا كانت أحوال الدنيا ترجع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة وجب أن يكون الحكم سياسة استخلافية نافعة في الدنيا والآخرة على السواء وذلك بإقامة العدل والقسط والعدل هو وضع الشيء موضعه والتصرف في الحكم بمقتضى المشيئة والعلم ويقول المعتزلة: "العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة". وسبب الفرقة هو الاستبداد والتباغض والمغالاة فقد قال النبي صلعم: "يهلك فيه اثنان: محب مغال ومبغض قال" وإذا كان من الضروري إقامة الحكم في حضارة اقرأ لاستحالة حياة الناس ووجودهم منفردين لازدحام أغراضهم وما يفضي ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم فينبغي أن نحدد الخلافة على أنها استخلاف والاستخلاف على أنه تعميم والتعمير على أنه كدح إلى الله والعمل الصالح إذ يقول عز وجل عن الخلافة العامة التي للأدبيين: "إني جاعل في الأرض خليفة" ويقول أيضا: "جعلكم خلائف الأرض".

<sup>1</sup> محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص. 160.

علاوة على ذلك يرفض الدين القيم افتكاك الملك عنوة وطلب الحكم عن طريق القوة ومنطق الوصية والتعيين والتوريث والتنصيب وتنصيب أهل الحل والعقد أولياء أوصياء على الناس ألم يحدث الرسول الكريم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

إن الإسلام الحنيف يقر أن نصب الحاكم عن طريق الاختيار والإجماع والبيعة العامة واجب بحكم العقل وهو فرض عين وليس فرض كفاية وأن الشرع وظيفته تسديدية لأنه لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به بل ذم المفسد الناشئة عنه من قهر وظلم واستنثار وأتتى على طاعة الحكم الذي يحفظ النوع ويؤدي إلى امتناع الناس عن التظالم وارتفاع التنازع لأن ذلك من مقاصد الشرع.

علاوة على ذلك لا يحصر الحكم في إمام واحد بل يمكن أن يوجد عدة أئمة في نفس الوقت مراعاة لتباعد الأوطان وتخالف الألسن وتعاقب الأزمان ثم لا يشترط أن يكون قرشياً أو من عرق نقياً بل يشترط فقط الانتماء والمواطنة والرغبة في الإيثار والتعالي عن المصلحة الشخصية وخدمة المصلحة العامة ويرى أنه ينبغي أن يقيد حكم الحاكم بمجموعة من الشروط أهمها الزمن وسلامة الأوصاف والأحوال والجري على منهاج الحق لأن مشروعيته تستمد من مصلحة المسلمين وإذا فقدت المصلحة فقد أن يكون ولياً وأميناً على مصالح الأمة في دنياهم ودينهم.

وقد أجمع الفقهاء على لاشريعة بيعة الإكراه طالما أن البيعة هي العهد على الطاعة وطالما أن المبايع يعاهد حاكمه بأن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور غيره ولا ينازعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه وقد لا يحصر الحكم في الرجل أو المسلم ويتعدى ذلك إلى المرأة ومن غير المسلمين من أهل الكتاب أو أولي العلم فقد حكمت بلقيس ملكة سبأ وقد كانت تشاورهم في الأمر و يذكر لنا التاريخ أعلام من غير المسلمين رفعوا لواء العلم في حضارة أقرأ عالياً . فكيف تسمى هذه السياسة الاستخلافية الديمقراطية الروحية عند محمد إقبال؟ ألا ينبغي أن تنتقل من الديمقراطية الروحية إلى الديمقراطية المادية ومن الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاجتماعية؟

#### خاتمة:

"على المسلم اليوم أن يقدر موقفه وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية وأن يستنبط من أهداف الإسلام التي لم تتكشف بعد إلا تكشفا جزئياً تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده."<sup>1</sup>

بذلت مجهودات كبيرة من طرف تيار الإصلاح الديني من أجل الخروج من دائرة التقليد المذهبي وظهرت شعارات تجديد الخطاب الديني والانبعاث والصحوه الاسلاميه والنهضة وكتب محمد إقبال كتاب تجديد الفكر الديني وترك لنا الأفغاني وعبد أعداد قيمة من مجلة العروة الوثقى وألف الكواكبي طبائع الاستبداد وأم القرى وميز علي عبد الرازق بين الإسلام وأصول الحكم وظهرت أول الصفحات التي ترسخ علمنة جذرية للدين وذاع صيت كتب صادق جلال العظم في نقد الفكر الديني وعابد الجابري في نقد العقل العربي ومحمد أركون في تاريخية الفكر الإسلامي وحسن حنفي في التراث والتجديد وطيب تيزيني في من التراث إلى الثورة وانفرد نصر حامد أبو زيد بقراءة النص الديني قراءة تأويلية.

<sup>1</sup> محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص.183.

لكن رغم كل ما حدث انحسر هذا التيار وظل نخبوا ووظفته الأنظمة الحاكمة التسلطية لفائدتها من أجل مناهضة كل أشكال التدين الاحتجاجي الشعبي المقاومة للاستبداد وانتصر في النهاية وكالعادة التيار التقليدي النصي وكثير من جديد الحديث عن الشيعة والسنة والخوارج والزيدية والوهابية وسطع نجم ابن تيمية وجعفر الصادق والغزالي وبقاقر الصدر وملأت الكتب التراثية التي تتحدث عن الموت والجن وعذاب القبور وهول الآخرة أرصفة الطرقات وتكاثرت القنوات الفضائية الدينية المتخصصة في الفتاوى الشرعية وفي التبشير بجوهر الإسلام من وجهة نظر مذهبية طبعاً ولا أحد تظن إلى خطورة الموقف وحساسية المرحلة وحاجتها إلى المراجعة والنقد والتفهم ولا أحد أدرك ما ينبغي القيام به الآن لهذه الأمة حتى يحسن حالها ويصلح مآلها. ورغم أن البعض من أصحاب النية السليمة والقلوب الطيبة مثل سليم العوا والقرضاوي وحسين فضل الله وخاتمي قد شرعوا في الحديث عن حوار الأديان والثقافات وعن التقريب بين المذاهب والتعالي عن منطق الممل والنحل وحاولوا توحيد النظرة إلى الإسلام خارج ثنائية الشيعة والسنة إلا أنها محاولات بقيت حبر على ورق وحديث مقابلات تلفزية لا غير ولم تنفذ إلى قلوب المعتقدين المتمسكة بأصالة المذهب والى عقول الناس المرتهنة بثقل الميراث وبالتالي بقيت مجرد نوايا لم تترجم على صعيد الواقع وصار شعار الإصلاح والتجديد هو مطية من أجل التفرقة والتناحر.

فهل يعني هذا التأزم أن المطلوب هو تجاوز عتبة الإصلاح الديني نحو تحقيق التنوير الأصيل؟ فكيف يفهم التنوير التجربة النبوية فهما متكاملان؟ هل يمكن الوصول إلى أصول وأحكام إسلامية تنويرية؟ ألا ينبغي أن ندرج أمور السياسة والحكم ضمن دائرة أنتم أدرى بشؤون دنياكم التي تحدث عنها الرسول محمد صلعم؟ كيف تساهم هرمينوطيقا الدين في تجاوز هذه الصعوبات والعراقيل من أجل بناء تأويل أصيل للإسلام يواكب العصر؟ كيف قام علم التوحيد بدوره العقدي في تأسيس العروة الوثقى بين مكونات الأمة؟ والى أي مدى توجد مماثلة بين علاقة الذات الالهية بالصفات بعلاقة الانسان بنفسه وبالعالم وبغيره؟

#### المراجع:

ناصر، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، طبعة خامسة، 2003  
محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، طبعة 2006

## الفصل الثاني:

### الذات والصفات بين المعتزلة والأشاعرة

"الله يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم. فهو الشارع في علم أصول الفقه وهو الحكيم في علم أصول الدين، وهو الموجود الأول في الفلسفة، وهو الواحد في التصوف."<sup>1</sup>

#### استهلال:

المسلمون يقولون بالتوحيد بل إن عنوان دين الإسلام هو لا اله إلا الله ولكن الفلاسفة وعلماء الكلام فلسفوا هذا التوحيد وبحثوه بحثاً كلامياً وعمقوه تعميقاً جدلياً وأضفوا عليه صيغاً منطقية ومصطلحات فلسفية وعدد الذين شكوا في وجود الله ووصلوا إلى مرتبة الإلحاد والزندقة يعدون على الأصابع، فمعظمهم ينطلق من أن الله صانع العالم ومبدع الكون وبقيم أنساقاً معرفية ومناهج فلسفية كلها تبرهن وتثبت وجود الله لكن إن اتفق المسلمون أن الله تعالى واحد اختلفوا في علاقة ذاته بصفاته وعدد أسمائه الحسنى وقالوا أن كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تنسب إلى الله العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام فكيف فهم المسلمون متكلمة وفقهاء ومحدثون ومفسرون الذات الإلهية؟ وما العلاقة بين جوهر الذات والصفات؟ إلى أي مدى كانت الصفات هي الأسماء الحسنى؟ وهل هذه الصفات هي أبعاد زائدة أم عين الذات؟ بعبارة أخرى هل الأسماء مجرد صفات أم عين للذات الإلهية؟ ثم ما الفرق بين التصور الاعتزالي والتصور الأشعري

<sup>1</sup> حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، منشورات مجد، الطبعة الخامسة 2002، ص. 112.

للذات الإلهية؟ ألم يقع التصور الكلامي برمته في خطأ منهجي عندما قاموا بقياس الغائب الإلهي على الشاهد الإنساني؟

ما نروم الى تحقيقه هو تجنب النظرة التي تعقد أنها تمتلك القول الفصل بخصوص فكرة الأوهية والعمل على تحويل الموضوع الى مجال للبحث العقلاني والمساءلة الكلامية والفلسفية.

### 1- الذات الإلهية عند المعتزلة:

يقصد المعتزلة بعلم التوحيد العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به وهذا الحد الذي يستحقه هو عندهم التنزيه المطلق للذات الإلهية ونفي المثلية عنها بأي وجه من الوجوه وفي إطار هذا التنزيه المطلق نشأت عندهم مباحث متعددة كمبحث الذات والصفات. إن معرفة الذات الإلهية عند المعتزلة واجبة لما تؤدي إليه من الالتزام بحدود الشريعة الذي هو غاية وهدف الدين الإسلامي ولأن المفهوم الاعتزالي للإيمان والذي أساسه العمل يستوجب معرفة الحقيقة الإلهية والافتناع بها مما يدفع إلى كمال العقل والتشبث بالطاعات العملية ولذلك فإن شيوخ الاعتزال وجهوا جهودهم إلى تركيز حقيقة التوحيد في النفوس واستعملوا في ذلك مختلف الأساليب والمعطيات الفلسفية والطبيعية هادفين إلى أن يصل التصديق بهذه الحقيقة إلى مرتبة الدفع إلى العمل وأجمعوا على أن الله واحد ليس كمثل شيء وأنه ليس بجسم طبيعي أو حيواني وأن ذاته ليست مؤلفة من جوهر ذي أعراض تتركها الحواس وأنه منزه عن عوارض المادة وخواصها وأنه بسيط يستحيل عليه التجزؤ ولا يحيط به المكان ولا يجري عليه الزمان ولا تحدده الحدود والنهايات ولا تحيط به الكميات، انه تام الكمال بحيث لا يتصور له شبيها ووجوده أزلي لا شاركه في الأزل أحد، فالله واحد لا شريك له من أي جهة كانت ولا كثرة في ذاته البتة وهو خالق الجسم وليس بجسم ولا في جسم ومحدث الأشياء وليس بمحدث منزه عن كل صفات الحدوث.

لقد امتاز المعتزلة بهذا الأصل عن سائر مذاهب المسلمين لأنهم دافعوا عن وحدة الله دفاعا عقليا وعارضوا فكر سائر المشبهة والمجسمة الحشوية وصدوا عن ديار الإسلام فكرة القائلين بالتعدد من المجوس والمثنية ورأوا في عقيدة التثليث المسيحية ثمرة القول بالثنائية والحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت وقالوا بأن عيسى كلمة الله وهذه الكلمة محدثة ليست قديمة وذلك حتى لا يتعدد القدماء كما يقول بها سائر فرق المسيحية من نساطرة وملكانية. وقد أوضحت فكرة الوحدة التي جاء بها القرآن نظرية متكاملة ومتعددة الجوانب فوحدة الله تستلزم تجرده من المادة وتقتضي النظر إلى الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والكلام على أنها صفات لا تفيد شيئا آخر غير الذات وبالتالي ما ذهب إليه المعتزلة من قول بوحدة الذات والصفات يندرج ضمن جهودهم من أجل تأكيد معنى التوحيد في النفوس ومقاومة ما عسى أن يتسرب للمسلمين من عقائد الشرك والوثنية لكن إذا كان الله يصف نفسه في القرآن بأنه عالم وقادر ومريد وحي وسميع وبصير ومتكلم فما هي كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات؟ وما علاقة ذلك بالتوحيد ووحداية الله؟

إن قلنا بأن الله عالم فلدينا هنا ذات وصفة وان قلنا إن هذه الصفة معنى زائد على ذات الله أي ليست هي ذات الله وهو ما يؤدي إلى القول بقدوم الصفة وبالتالي نفينا التوحيد وأثبتنا تعدد القدماء وان قلنا إن هذه الصفات محدثة أصبحت ذات الله محلا للحوادث وما كان محلا للحوادث فأولى به أن يكون هو نفسه حادثا، في هذا السياق يقول العلاف: "إن الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو وحي بحياة هي هو وكذلك في سائر الصفات..." ومعنى ذلك أن الله عالم بعلم هو هو أي علمه هو عين ذاته وكان أبو الهذيل العلاف يقر أنه إذا قلت إن الله عالم يثبت له علما هو الله

ونفيت عنه الجهل ودللت على معلوم كان أو يكون إذن فانه يثبت الصفة لكنه يؤكد أنها هي ذات الله. أما النظام فانه يرى أن " صفات الله هي صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئاً زائداً عليها فإذا قلت انه عالم أثبت لله علما هو ذاته ونفيت عنه الجهل ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته" أما أبو علي الجبائي فانه يتصور الله على أنه: " عالم لذاته قادر حي لذاته" ومعنى قوله لذاته أي لا يقتضي كونه عالما أي يقتضي حال علم أو حال يوجب كونه عالما فإذا أمعنا النظر في مختلف الآراء الكلامية تبين لنا أن الجبائي يختلف عن العلاف بقوله أن الله عالم بعلم وعلمه هو هو وقادر بقدرة وقدرته هي هو أما الجبائي فانه يرى أن الله عالم بلذاته لا بعلم وبالتالي نفى عن الذات الإلهية الصفة قام بإثبات الذات هي بعينها صفة وبإثبات الصفة هي بعينها الذات. يتبين لنا عندئذ أن شيوخ الاعتزال يتحاشون إثبات مجموعة من الصفات كمعان زائدة عن الذات لأن ذلك يتناقض مع أصل التوحيد الواجب إثباته لله إذ أن ذات الله وحدة وليست كثرة وأن صفاته ليست وراء ذاته معاني قائمة بذاته كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة بل هي ذاته وترجع هذه الصفات إلى الأسلوب أي أننا أثبتنا العلم لله وسلبنا عنه الجهل وأثبتنا له القدرة وسلبنا عنه العجز وأثبتنا له الحياة وسلبنا عنه الموت.

ويزيد شيوخ الاعتزال بالتجريد والتنزيه للذات الإلهية إلى حد القول بأن الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه في القرآن أحوالاً أو أوجهاً للذات ولكي ينزه الله عن صفات الظلم والقبح قسم أبو الهذيل العلاف الصفات إلى نوعين: واحدة يوصف بها الله ولا يوصف بضعدها وقد سماها صفات الذات ومنها العلم والقدرة والحياة والقهر والعلو والقدم والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقدوسية والثانية يوصف بها الله ولا يوصف بضعدها وسماها صفات الفعل ومنها السخط والرضا والحب والبغض والمدح والذم والإماتة والإحياء والأمر والنهي والوجود والحلم، ويرجع الاختلاف بين الصفات إلى الاختلاف بين المعلوم والمقدور وليس هو بالاختلاف الحقيقي فلا نقول أن الله قادر على العجز أو يريد الظلم للعباد أو لا يحب الجمال. وقد أدى هذا الاعتبار إلى القول بالتماهي بين هذه الصفات إذ يقول العلاف هنا: " معنى أن الله عالم أنه قادر ومعنى أنه قادر أنه عالم ومعنى أنه عالم أنه حي ومعنى أنه حي أنه عالم ومعنى أنه قادر أنه حي ومعنى أنه حي أنه قادر صفاته هي هو وذاته نفس صفاته". فما هي الحجج التي قدمها شيوخ الاعتزال لإثبات أن صفات الله هي عين ذاته؟

#### وحدة الذات والصفات عند المعتزلة:

##### - الحجج العقلية:

+ لما قال المعتزلة بالتوحيد من جميع الجهات فان حقيقته تعالى أحدية من كل وجه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ لو كانت هذه الصفات غير ذاته لكانت ذاته مركبة ولو كانت مركبة لاحتاج كل جزء إلى الأجزاء الأخرى وأيضا الله ليس بذات مؤلفة من جوهر ذي أعراض وأنه بسيط يستحيل عليه التجزؤ.

+ لو كانت هناك صفات غير الذات لكانت قديمة قدم الذات لتعددت القدماء وهو عند النصارى ونعلم أن نعلم أن ما يكون قديم يشارك الله في القدم وبالتالي في الألوهية وليس قديما إلا أن يكون إليها فلو كانت الصفات إذن زائدة عن الذات وقديمة لتعددت الآلهة ولأبطلت عقيدة التوحيد التي هي ركيزة الدين الإسلامي وهو ما وقع فيه كل من النصارى في عقيدة التثليث التي ترى أن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أي صفات هي الوجود والعلم والحياة والتي تطورت إلى اعتبار الصفات أشخاصا والى تجسد الأقسام الثاني الخاص بالعلم في الابن.

+ أخذ المتكلمة عن الفلاسفة فكرة واجب الوجود بذاته وميزوه عن واجب الوجود بغيره وممكن الوجود بذاته وممكن الوجود بغيره لأنها كلها تحتاج إلى من يهبها الوجود أما واجب الوجود فهو علة ذاته وسبب وجوده ولا يحتاج في وجوده إلى غيره. إن واجب الوجود بذاته لن يتصور إلا واحدا فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود فإذا كانت الذات متعددة الأوجه يكون أحد الوجهين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر والصحيح أن واجب الوجود لا يجوز لغير ذاته ولا يشاركه شيء ما صفة كانت أو موصوفا في وجوب الوجود والأزلية.

+ قالت المعتزلة بأن الله تعالى حي وعالم وقادر بذاته لا يعلم ولا بحياة زائدة على ذلك إذ لو كان عالما بعلم زائد ومتصفا بهذه الصفات كلها لأنها زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه صفة الجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية.

### الحجاج النقلي:

يوجد في القرآن الكريم بعض الآيات التي يدل ظاهر معناها على التجسيم مثل الاستواء على العرش واثبات الوجه واليد والجنب والساق والمجيء وهو ما يتعارض مع التنزيه والأحادية والصمدية فكيف تعامل علماء الكلام المعتزلة مع هذه الآيات لنفي التشبيه عن الذات الإلهية؟ لم يجد شيوخ التوحيد والعدل من بد لنفي التجسيم عن الله سوى تأويل تلك الآيات تأويلا عقلانيا بما يتفق مع أصل التوحيد وقد فهموا الصفات كما يلي:

الاستواء: "الرحمان على العرش استوى" فسروا الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة على العالم جملة وتجيز اللغة مثل هذا التأويل لكلمة الاستواء إذ قال أحد الشعراء:

فلما علونا واستوينا عليه تركناهم صرعا لنمر وكاسر  
اليد: "يد الله فوق أيديهم" فسروا اليد بمعنى القوة والنعمة نسبة إلى دلالة اللغة التي ترى مثلا أن ما لي على هذا الأمر يد أي قوة ونجد في المعنى الثاني أيادي فلان علي كثيرة والمقصود نعمه.

الجنب: "يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" وقد فسر الجنب بالطاعة لأنه نجد في اللغة العربية اكتسب هذا الحال في جنب فلان أي في طاعته.

الساق: "يوم يكشف عن الساق" فسروا الساق بمعنى الشدة.

العين: "تجري بأعيننا" وفسروا العين بالصنع والعلم ونجد في اللغة جرى هذا بعيني أي حدث بعلمي.

الوجه: "كل شيء هالك إلا وجهه" فسروا الوجه بمعنى ذات الله.

المجيء: "وجاء ربك" فسرت بكونها جاء ميعاد ربك .

كيف رد الأشاعرة على هذه التأويلات؟ وما هو تصورهم للعلاقة بين الذات والصفات؟

### 2- الله عند الأشاعرة وأهل السنة والجماعة:

لم يختلف الأشعري عن المعتزلة وعن سائر الفرق الكلامية في أن العقل وليس النقل هو طريق معرفة الذات الإلهية والبرهنة على وجودها وعلى ما تتصف به من صفات فهي إذن ملكة العقل الشديدة الشبه ببداهة الفطرة الإنسانية السلمية تلك التي انطلق منها الأشعري ليقول أن لهذا الكون خالقا فكان التصور الفلسفي للإنسان المؤمن أنه يعيش في كون له اله وببداهة الفطرة الإنسانية تقرر في العقل وحدانية هذا الخالق لأن النظام والاتساق والإحكام في الكون إيجادا وتدبيراً يقطع بوحداية الخالق المدير لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما وهو ما يسميه الجويني إمام الحرمين بدليل التمانع والذي أخذه من

الكندي ويعتمد في ذلك على أهم صفة ثبوتية لله وهي أنه واحد فالواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم والدليل على وحدانيته أن لو قدرنا الهين اثنين وفرضنا عرضين ضدين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين وإرادة للثاني فلا يخلو من أمور ثلاثة إما أن تنفذ إرادتهما أو لا تنفذ إرادتهما وهما باطلان لاستحالة اجتماع الضدين واستحالة عدم تنفيذ إرادتهما حينئذ يتعين الأمر الثالث هو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر فالذين لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المستكره أما الآخر الذي نفذت إرادته فهو الإله القادر على تحصيل ما يشاء ويستحيل توافقهما وعدم اختلافهما مطلقا ولهذا فالقول بوجود الهين قول غير مصيب.

هذا الإله الواحد عند الأشعرية هو منزه عن شبه المحدثات مبرئ من التجسيم والتجسيد والحلول والاتحاد على النحو الذي وقع في مستنقعه المجسمة النصوصيين والصوفية الطولية ومن ثمة فهو منزه عن التحيز في الجهة أو المكان... ولعل تغليبهم للنقل على العقل انطلاقا من وسطيتهم الخاصة التي تعطي النصوص والمأثورات دورا يتفوق أحيانا على براهين العقل وتأويلاته قالوا أن الخالق في السماء بدافع التعظيم والتنزيه واعتبروا أنه لا يجوز القول بأنه في كل مكان لأنه لا يوجد في الأمكنة الفانية وغير الطيبة والأمكنة المحدثه وقالوا باستواء على العرش واعتبروه فعل أحدثه الله في العرش وسماه استواء. لكن ماهي منزلة الصفات من الذات خصوصا أن الإله وصف بها نفسه في القرآن وأن المعتزلة نفوا كل صفة زائدة عن الذات وقالوا بوحدة الذات والصفات أي هي عين الذات أو أحوالا أو أوجها للذات؟

حاولت الأشعرية أن تتخذ لنفسها موقعا وسطا بين المشبهة والمعتزلة، فالمشبهة ومن نحا نحوهم قالوا بأن الصفات غير الذات الأمر الذي أوهم إلى لحوق الغيرية بالذات الإلهية إلى حد أنهم قالوا أن الله جسم لا ككل الأجسام وله وجه لا ككل الوجوه وله يد لا ككل الأيدي وبين المعتزلة الذين قالوا بوحدة الذات والصفات والذين اعتبروا هذا التنزيه تعطيلًا للذات لأنه لا يتصور أن تكون الذات حية دون حياة، ولهذا قالوا بأن الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة وكان ذلك أهم ما خالف فيه الأشعري المعتزلة بإثبات سبعة صفات لله فإثبات العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر له تدل على وجود هذه الصفات متميزة لأنه لا معنى لكلمة عالم إلا أنه ذو علم ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة فقال الأشعرية بأن الله لا يشبه شيء وقالوا أن هذه الصفات قائمة بذات الله سبحانه أي أنها ليست عين الذات ولكنها ليست غير الذات فهي قائمة بالذات زائدة عليها وهذه الصفات موجودة أزلية وعند الأشاعرة حرة فانه لا فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال وقد عد عبد الله بن سعيد الكلبي خمسة عشر صفة لله. فما هي الحجج التي قدمها الأشاعرة لإثبات الصفات الأزلية؟

#### أنماط الحجج العقلية:

قالت الأشعرية بأن الله عالم بعلم قادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة وذلك لأن من قال انه عالم ولا بعلم كان مناقضا لأنه لا يتصور أن يكون الذات عالما بغير علم لأنه لما ثبت لله هذه الصفات وجب وصفه بها لأن الوصف يقتضى الصفة كإقتضاء الصفة للوصف فإذا وجب وصفه وجب إثبات الصفة له ويورد الأشعري في كتابه في الإبانة عن أصول الديانة ردا على أبي الهذيل العلاف لقوله أن علم الله هو الله: "قيل له: إن قلت إن علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لي وارحمني! فأبى ذلك فلزمته المناقضة."

الدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أن الله تعالى ملك والملك من له الأمر والنهي فهو أمر ونه وأمره إما أن يكون قديما وإما محدثا فان كان محدثا فإما أن يحدثه في ذاته أو في

محل أو لا في محل. أو لا يستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به صفة له. وكذلك في الإرادة والسمع والبصر...

إذا قلنا بأن الصفات هي عين الذات وانطلاقا من صفتي العلم والقدرة ينبغي أن نقول انه عالم قادر وان قلنا بهذا أي الله عالم قادر فإما أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو مغايرا وان كان شيئا واحدا وجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته وليس الأمر كذلك فقوجب أن يكون هناك صفة علم وقدرة مختلفين.

يزيد الأشاعرة دليلا آخر على تعدد الصفات وهو أنه إن قلنا الله عالم قادر يعني إسناد القدرة والعلم للذات الإلهية إما أن يرجع إلى اللفظ المجرد وإما إلى تغير الصفات والرجوع إلى اللفظ المجرد باطل لأن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين أعني أنه يقضي باختلاف مفهوم قادر عن مفهوم عالم وهو ما يعبر عنه بالحدود أي اختلاف حد قادر وحد عالم فتعين أن تكون هناك صفتان قائمتان بنفسهما غير ذاته، هذه الصفات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى لا هي هو ولا هي غيره. كما لجأ الأشعري في كتاب اللمع إلى برهان عقلي لإثبات أن الله عالم بعلم وخالصته أن يكون الله عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه فان كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ويستحيل أن يكون العلم عالما ومن المعلوم أن الله هو العالم لذا يستحيل أن يكون هو نفسه. لكن ألا يمكن أن نقول أن الله عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه؟

يرد الأشعري بقوله: "لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا: عالم لم يرجع به إلى نفسه ولا إلى علم يستحيل أن يكون هو نفسه وإذا لم يجز هذا وبطل ما قالوه..." ويتمثل هذا الدليل في أن الأشعري يعتقد في استحالة أن يكون العلم عالما ومعنى هذا أنه لا يتصور أن تكون العالمية هي العلم نفسه بل يريد أن يفترض ذاتا هي غير صفاتها، أي ذات هي شيء و صفاتها شيء آخر ولذا كان عليه أن يبين ماذا عسى أن تكون هذه الماهية التي هي غير الصفات القائمة، فهل نظر إلى الذات وحصر لها صفة وهي مجرد الوجود وأن ما عدى ذلك من صفات يعد صفات قائمة الذات؟ لقد لخص الأشعري رأيه في الذات والصفات في قوله عن صفتي العلم والقدرة: "وعلمه يتعلق بجميع المعلومات وقدرته تتعلق بجميع المقدورات وإرادته تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص" ويؤكد الجويني في كتابه علم الله أن الله سبحانه مستحيل أن يريد ما لا يعلم ويوجب القول بصانع مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك وأن الصانع لم يزل مريدا في أزله لما سيكون فيما لا يزال وكونه مريدا عين إرادته فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريدا وعلمه مقصورا على الكليات دون الجزئيات وبالتالي فانه يربط الإرادة بالعلم.

### أنماط الحجاج النقلية:

هناك في كتاب الله حسب الأشعرية عدة آيات تثبت الصفات وتؤكد الصلة الحقيقية بين القدرة والعلم، الله عالم بعلم يعني أن أعماله المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم ويمكن أن نذكر الآيتين "وما تحمل من أنثى إلا بعلمه" وقوله تعالى " أنزله بعلمه". الله قادر بقدرة لأن صنائعه لا يمكن أن تأتي إلا من قادر ويمكن أن نذكر الآية الكريمة التالية: "إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين" والقوة هي الإرادة باتفاق المفسرين. الله مريد بإرادة وإلا كان موصوفا بواحد من الأضداد مثل السهو والكراهية، قال تعالى: "فعال لما يريد". الله واحد بيهن عليه الجويني بدليل التمانع المذكور في الآيات التالية: " لو كانت فيهما

آلهة إلا الله لفسدتا" وأيضا: " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الله إذا ذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض" وقوله عز وجل: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم".

الله متكلم وسميع وبصير لأن ما يضاد هذه الصفات يستحيل أن يطلق على من أحكم الخلق ودبر الكون وهندس ما كان ولا يزال وسوف يظل مدهشا للعقول!

### الصفات أحوال الذات :

إذا كان أبو علي الجبائي يقول باستحقاق الباري للصفات لذاته فان ابنه أبي هاشم يقول إن هذه الصفات هي أحوال ويستعرض الشهرستاني نظريته في نهاية الإقدام في علم الكلام بقوله: " أما بيان الحال وما هو أعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فانه يؤدي إلى إثبات الحال للحال بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم إلى ما يعلل والى ما لا يعلل وما يعلل فهو معان قائمة بذوات وما لا يعلل فهو صفات ليس أحكاما للمعان" ويفسر الشهرستاني هذا القول بأن كون الحي حيا عالما قادرا سميحا بصيرا لأن كونه حيا عالما يعلل بالحياة والعلم في الشاهد فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حيا وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة وتسمى هذه الأحكام أحوالا وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها. أما ما لا يعلم فيقول عنه الشهرستاني: " هو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحييز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضا والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره، فإنما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل به المتماثلات وتختلف فيه المختلفات فهو حال والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي أشياء ولا توصف بصفة" فالله عند أبي هاشم عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودة وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها فأثبت أحوالا هي صفات لا معلومة ولا مجهولة أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات.

يشرح ألبير نادر الحال عند أبي هاشم بقوله هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة، وإذا كانت الأحوال ليست أشياء ولا توصف بصفات ولا تعلم مستقلة منفردة وإنما نعلمها مع الذات فليس ذلك إلا لأن الحكم الذي يعبر عن علاقة بين حدين لا يوجد إلا إذا كان هناك حدان فإذا غاب الحدان لم يمكن الحكم.

يتعجب الشهرستاني من قول أبي هاشم عن الأحوال أنها لا موجودة ولا معدومة بأن ما لا يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه ويرى في الذات رأيا آخر فيرى أنها الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع وعلى ذلك يكون الحال وجها من أوجه الذات وبذلك يمكن القول أن صفات الله هي أحوال والى هذا المعنى كان يهدف أبو هاشم فقوله أن كونه تعالى عالما بكل معلوم حال دون الحال التي لأجلها كان معلوما بالمعلوم الآخر وكذلك كونه قادر على كل مقدور حال لا يقال إنها الحال التي لكونه عليها كان قادرا على المقدور الآخر ورغم أن له في كل معلوم حالا مخصوصا وفي كل مقدور حالا مخصوصة ولما كان أهل السنة ينكرون الأحوال فقد ردوا على مثبتها ردا مقنعا بقولهم وقد ورد ذلك على لسان الشهرستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام: "الكلام على المذهب ردا وقبولا إنما يصح بعد كون المذهب معقولا ونحن بالبدئية أن لا واسطة بين النفي والإثبات ولا بين الوجود والعدم وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معلومة وهو متناقض بالبدئية ثم فرقت بين الوجود والثبوت فأطلقت لفظ الثبوت على الحال ومنعتم إطلاق لفظ الوجود فنفس المذهب إذا لم يكن معقولا فكيف يسوغ سماع الكلام

والدليل عليه"1. وشرحا لرده فان أهل السنة والجماعة ينكرون أحوال أبي هاشم لأنه لا وسط بين النفي والإثبات ولا بين الوجود والعدم، فالشيء إما أن يكون معدوما وإما أن يكون موجودا فإطلاق لفظ الثبوت على الحال وهي غير موجودة أمر مناقض للبدئية ولا معنى للاشتغال برده لخروجه عن حد المعقول.

#### مشكلة قياس الغائب على الشاهد:

يرى الشهرستاني أن هناك جوامع أربعة لقياس الغائب على الشاهد فان رأينا واحد منها وهي الحجج العقلية والنقلية فإننا نستنتج أن ثلاثة حجج الأخيرة هي العلة والشرط والحد وقد أراد الشهرستاني بهذا رد اللبس على مقالة الأشعري في الذات وعلاقتها بالصفات والتي يقيس فيها الغائب بالشاهد والله بالإنسان فنبهه إلى وجوب ربط الغائب بالشاهد. أما العلة فقد ثبت كون العالم عالما شاهدا معللا بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر فلو جاز تقدير العالم عالما دون علم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما فاقتضى الوصف الصفة كإقتضاء الصفة للوصف. أما الشرط فان كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد وجب طرده في الغائب لأن الشرط وجب طرده شاهدا وغائبا فالإنسان لكي يكون عالما هو مشروط بكونه حيا وكذلك الله، بقي ما يقوله الشهرستاني عن الحد وهو وجوب اطراده شاهدا وغائبا. فالقول إذن في قياس الغائب على الشاهد لا يستطيع الإنسان أن يتحرر من الاعتبارات الإنسانية لكن الأشعري أراد الرد على الكثير من الفرق التي دخلت الإسلام بغية تقويض دعائمه.

#### شبهات ومخاوف:

يرى محمود قاسم أن قول الأشعري بأن الصفات مغايرة للذات وفهمه للمغايرة على نحو خاص " أنها جواز مفارقة أحد الشئيين الآخر على وجه من الوجوه" فيه نوع من الالتباس فغيرية الأشعرية لا تدل على زيادة الصفات على الذات إنما هي حل التناقض القائم في قول الأشعري أن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات ويستخدم محمود قاسم المبدأ المنطقي القائل بعدم التناقض للإقرار بأن الصفات إما أن تكون الذات أو لا تكون ويعترف بعجزه عن فهم قضية الأشعري في الصفات فيقول في مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد: "ونعترف من جانبنا أننا لا ندري كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره على حد تعبيره فان العقل الإنساني وغير العادي أيضا يلمح نوعا من التناقض البديهي في هذا التعبير". لكن الأشعري حسب رأي نقاد آخرين كان مصيبا في قوله وعميقا في تفكيره فيقول إن الموجود معا ذات وصفات لا ذات متعددة وهذا لا ينافي وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه اله آخر أو ذات أخرى يشاركه في هذا الوجود فإذا قلنا إن الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب لأنها ليست ذات منفصلة عنها وعلى ذلك فقول الأشعري ليس جمعا بين نقيضين والدليل "أن من يخبر بحضور إنسان واحد فقط يخبر بحضوره مع صفاته فإذا سأل ذلك المخبر عن صفة القادم وذاته هل هما متحدان مفهومهما ووجودا فلاشك أنه يجيب نفيا".

يزيد الشهرستاني في الحجة للقول بأن الصفات قائمة بالذات بتأكيده أنه لا يجوز أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها مغايرة لها وتختلف كل صفة عن الصفات الأخرى فلا يجوز أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها. ولذا نرى أن الأشعري كان فذا في قوله أن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات فهو ينفى أن تكون الذات والصفات واحدة

<sup>1</sup> الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع القاهرة 1968 . ص134

فيتعدد القديم لأن الذات قديمة والقديم واحد وينفي كذلك أن تكون الصفات مستقلة بذاتها فتكون ذواتا منفصلة تجري عليها أحكام الذات من القدم والأزلية والوجودية وهذا لا يجوز وبذلك يرى أنها تقوم بالذات وبينها علاقة وليست الواحدة منهما هي الأخرى كما نقول أن الجوهر هو المتحيز والقابل للعرض ولكننا لا نستطيع القول أن المتحيز القابل للعرض جوهر فليست كل صفات الجوهر كما لا يكون كما لا يكون المتحيز وحده والقابل للعرض وحده جوهرًا ولكن المتحيز القابل للعرض يقوم بالجوهر ولا يكون جوهرًا أو خلافة.

ولعل الاستشهاد بالرأي الذي ذكره أحمد أمين في كتابه ظهر الإسلام حول هذا الخلاف بين المعتزلة والأشعرية والذي بين فيه أن كلا الفرقتين جاوزتا حدّهما ودخلا في سفسطات لا طائل منها وليس العقل البشري بمستطيع شيئا من ذلك فأكد أنه يستطيع أن نقول بالنسبة إلى أنفسنا إن كان علمنا غير ذاتنا وقدرتنا غير ذاتنا أو هي هي فكيف نستطيع أن نقول ذلك في الله أن عقولنا ضعيفة ومحاولة الوقوف على هذه الموضوعات ليست في متناول العقل البشري الذي لا يستطيع إلا إدراك بعض صفات الحقيقة فحسب أحمد أمين لا نستطيع أن ندرك ماذا؟ ولكنه بإمكاننا أن ندرك بعد جهد كيف؟ فكيف نريد أن نصل إلى حقيقة أن الذات في وحدة مع الصفات أو الصفات هي زائدة عن الذات؟ ألا ينبغي أن نبحث عن طبيعة المنطق الشرقي من أجل وضع فلسفة للتصور والتعريف تطلعنا عن ماهي الذات وعن حد الله؟ ألسنا في حاجة إلى وضع فلسفة في الحد تميز بين ماهو مجرد رسوم وماهو من مجال المصطلحات المستقرة؟

## المراجع:

- أحمد أمين ، ضحى الإسلام، ج3 دار النهضة المصرية القاهرة 1964.
- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع القاهرة 1968 .
- الأشعري أبو الحسن ،مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، طبعة القاهرة 1969.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،الدار التونسية للنشر ،تحقيق فؤاد السيد، طبعة 1974 .
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، القاهرة 1965.
- حسن حنفي ،التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم، منشورات مجد .الطبعة الخامسة 2002 .

### الفصل الثالث:

#### نبوة محمد (صلي الله عليه وسلم): بين منكريها ومثبتيها

ماذا عسانا أن نكتب عنه في يوم مولده؟

" من هو محمد؟ إن محمد هو مؤسس ورسول، كان من عظماء الرجال الذين خدموا المجتمع الإنساني خدمة جليلة ويكفيه فخرا أنه أهدى أمة برمتها إلى نور الحق وجعلها تجنح إلى السكينة والسلام وفتح لها طريق الرقي والمدنية... وأن شريعته ستسود العالم لانسجامها مع العقل والحكمة"<sup>1</sup>.

لم يظهر على وجه البرية نبيا ظل محل إنكار وتهجم مثل محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب من قبيلة قريش من مكة التي بني فيها جده إبراهيم من ابنه إسماعيل الكعبة البيت الحرام وقبله منذ أيام "الجاهلية". وهذا الإنكار صدر من الجميع تقريبا ما عدى من صدقه وآمن به وتروي الأحداث أن الرسالة أول من آمن بها امرأة وعبدان وأنها انتشرت بين الفقراء والمعدمين والمستضعفين قبل أن يقتنع بها الأغنياء والمترفين من الملأ وهذا دليل ساطع على أهمية الجانب الاجتماعي في الحقيقة المحمدية وألوية المعاملات على العبادات في هذا الدين القيم باعتبار هذه المعاملات تحفظ المصالح والمقاصد إن أدت على أحسن وجه وتجلب المفاصد والمهالك إن وقع التقصير فيها.

عبر الشاعر الفرنسي لامرتين في كتابه "السفر إلى الشرق" عن هذه الحيرة وهذا التردد بخصوص حقيقة نبوة محمد صلعم وقيمة الرسالة التي جاء بها إلى الناس بقوله: "أترون أن محمدا كان مخادعا أو صاحب أمر باطل؟ قطعاً لم يكن كذلك بعد ما وعينا تاريخه ودرسنا حياته ، فالخداع والتدليس والباطل والافك...كل تلك الصفات تستحق أن تلتصق بمنافي العقائد ممن

<sup>1</sup> الروائي الروسي تولستوي

وصفوا بها محمد، كما أنه ليس لكذبهم قوة صدق محمد". فما هي الحقيقة في كل ما يكتب ويقال حول حقيقة نبوة محمد؟ ولماذا ظلت هذه النبوة محل اعتراض وتشكيك على الرغم من قيمة البراهين وصدقية التاريخ؟

تقول لنا التقاليد أن محمد صلعم أول الأنبياء وخاتم الرسل وأن جميع الأديان السابقة تعترف بالإسلام وتنتمي إليه من جهة كونها تدين بالولاء والخضوع والطاعة لله دون سواه وأن الإسلام نفسه ما هو في نهاية المطاف سوى تخاصب واستعياب لهذه الأديان مع احتوائه على فريدة في الوعد وتميز في الشهادة وانتصاف للإنس واعتصام بالعقل وألوية للصالح.

رغم كل هذه البيانات والشواهد الربانية جويبت نبوة محمد صلعم بالتكذيب والتحقير من قبل أهله الذين كانوا يعتقدون ديانة الآباء والأجداد ورأى فيه سدنة البيت الحرام تهديدا لسلطتهم الدينية الوثنية ومنازعة لسلطانهم الزمني. أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فأنهم انقسموا بين منتظر مرحب ومعتزف بالحقيقة الكتابية ومفند ومنكر ومتصد لخشيتهم على ضياع مذهبهم وتفرق نحلهم وذهاب ريح ملتهم ولحرصهم منذ البداية على التكنم عن الختم بالتحريف والتزوير. بيد أن الاصطفاء والتسديد الإلهيين والأمانة والحكمة الإنسيين التي شملت الشخصية المحمدية جعلته يواجه حملة التشكيك في النبوة و يبين أنه صاحب دعوة وليس بساحر ولا بشاعر وبمجنون ولا يريد السلطان الروحي ولا يحلم بأن يكون ملكا على العرب فقط بل رحمة للعالمين وبالتالي دفعته خصاله الحميدة إلى أن يمضي في طريقه قدما ويتغلب على العراقيل والمصاعب في طريق معبد بالأشواك وتكاثر فيه المناوئون. وقد كلل رحلته الحياتية بتأسيس دولة المدينة في يثرب التي هاجر إليها من مكة وبنشر أفكار السماء التي أوحاه له جبريل عن ربه في بلاد فارس والشام والروم ومصر والحبشة وكافة أرجاء الجزيرة العربية بما في ذلك اليمن.

ومن مآثر النبي هي تأسيسه للجماعة السياسية فوق الانتماءات العرقية والدينية والثقافية وذلك بمآخاته بين المهاجرين والأنصار وكتابته الصحفية التي تعتبر اليهود خاصة وأهل الكتاب عامة جزء لا يتجزأ من الملة ما لم ينكثوا العهود وإذا ما التزموا بوحدة الكيان السياسي الذي ينتمون إليه. ويعرف عنه الصدق في الكلام والأمانة في العهد والإخلاص إلى الفكرة والإتقان في العمل والعفو عند المقدرة والحلم مع الغريب والرحمان إلى السلم وكره الحرب والابتعاد عن القتل والتحلي بالصبر والصفح والانتصار إلى الحق والعدل في الحكم والمساواة في القسمة والإيثار في الفضل والتخلق بقيم القرآن والاهتداء بصفات الله الحسنى في صلة الرحم بين العباد.

لكن بمجرد أن كفله ربه برحمته واسترد من جسده دينه استفاقت الألسنة المكذبة من غفوتها وتكاثر مدعي النبوة في القبائل وتزايدت الدسائس على الدين الجديد وبرزت تحديات جديدة سياسية ودينية أمام من خلفه في تنظيم شؤون الملة وكانت صيحة الصديق أول دعوة صريحة نحو دنيوية ومدنية الفكرة المحمدية لأن العروة الوثقى التي تشد البناء "الإسلامي" ليس الولاء العرقي والديني لمحمد بل الإذعان والتسليم لله وهو حي لا يموت والنبي هو بشير ومبلغ وبشر مثلنا يولد ويمرح ويفرح ويتزوج ويشهد ويهاجر ويتاجر ويحارب ويربح ويهزم ويغزو ويفتح ويعادى ويكره ويحب ويتزوج وينجب ويحكم ويقضي بين الناس ويربط الأحلاف ويتبادل مع الأمم ويأتي اليوم الذي ينبغي أن يلاقي فيه ربه.

عندئذ الفريق الأول الذي أنكر الدعوة كان من أجل تعطيلها في البداية وإعاقتها عن الانتشار وكان بعد وفاته تحت اسم مدعي النبوة الذين مازلنا نسمع عنهم إلى الآن ويطالعنا بين الفينة والأخرى واحد منهم من أجل الشهرة أو المنفعة أو السلطة وقد اشتهر منهم مسيلمة الكذاب الذي

حاربه الخليفة أبو بكر الصديق وقتله خالد ابن الوليد والذي ادعى هبوط الوحي بشماله وتنسب إليه بعض المقاطع نذكر منها: "يا ضفدع بنت ضفدعين لحسن ما تنقين لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدرين امكثي في الأرض حتى يأتيك الخفاش بالخبر اليقين". أما الفریق الثالث فهو من بعض المذاهب الفكرية اللاأدرية والشكاك وعلى رأسهم ابن الراوندي وأبي بكر الرازي الطبيب وبعض الشعراء المتأثرين بالثقافات الوافدة على الإسلام وهم من ذوي النزعة الوجودية قبل أوانها وقد رد عليه بعض علماء الكلام مثل أبي حاتم الرازي والخياط المعتزلي في الانتصار.

لقد ذكر محمد عابد الجابري حول الأسباب الحقيقية لإنكار النبوة بتأثر مفكري الإسلام بآراء فلسفية هندية بقوله: "إن اتساع رقعة الدولة الإسلامية وامتدادها شرقاً إلى حدود الصين وغرباً إلى المحيط العباسي الأول، قد فتح المجال واسعا لمختلف المذاهب والفرق غير الإسلامية وكان من بينها أولئك الذين تأثروا بآراء البراهمة من الهند الذين ينكرون النبوات واشتهر في هذا المجال ابن الراوندي المتوفي حوالي منتصف القرن الثالث".

وقد رد عليه الشهرستاني والباقلاني وابن رشد وابن تيمية والقاضي عبد الجبار الذي قدم أهم حجة على حاجة الناس إلى النبوات من خلال توظيفه للمبدأ الاعتزالي في الحسن والقبیح ويقول الجابري عنه: "النبوة منة من الله وفضل ورحمة ترشد الناس إلى ما ليس من اختصاص العقل إدراكه، إلى بيان أوامر الله ونواهيه بما فيه سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

أما القاضي عبد الجبار فيوظف في رده على حجج البراهمة في إنكار النبوة أحد مبادئ المعتزلة وهو مبدأ الحسن والقبیح ومؤداه أنه إذا كان هناك ما يصلح للناس فلا يجوز أن نعتقد أن الله يبخل به ولا يفعله، بل لابد أن يفعله ضرورة لأنه لا شيء يمكن أن يمنعه عن ذلك ولأن ترك فعل الصلاح بدون مانع هو شيء قبيح ولا يجوز الاعتقاد في أن الله يفعل القبح.

وهكذا: "فإذا صح في بعثه تعالى الرسل غرض صحيح ووجوه القبح عنها منتفية، فالواجب يقضي بحسن ذلك"، أما كون إرسال الرسل مصلحة للناس. فالغرض منها حفظ مصالحهم وهذا شيء حسن. "ان هذه المراوحة بين المدح والذم التي أحيطت بالشخصية المحمدية تواصلت إلى اليوم ووجد من العرب والمسلمين من يشكك في اسمه وزمن مولده ومكانه وحجم أصحابه وبراعته في التجارة والكلام والقتال ونذكر على سبيل الذكر لا الحصر معروف الرصافي في كتابه المثير للجدل والذي طبق فيه المنهجية المادية التاريخية: "الشخصية المحمدية" ودرجة أقل وأكثر تحري والتزام بالمنهج الموضوعي كتب هشام جعيط "تاريخية الدعوة المحمدية" رغم أنه اعتبر أن اسمه الحقيقي قثم وأن أحمد هو لقب شريف ويقصد به محمدان وهو الرجل السيد على قومه وبعض المستشرقين مثل ماكسيم روندسي ومونتغمري واط وأرنولداز وزيلهر وأندريه ميكال.

في هذا السياق يمكن أن نذكر رأي المستشرق الألماني من أصل يهودي أبراهام جايغر الذي ظهر في أواخر القرن 19 ومستهل القرن 20 واعتبر أن محمد ليس نبيا موحى إليه بل رجل واع طموح أراد النهوض بقومه ونفسه ولذلك قد أخذ من اليهود بعض التعاليم وخالفهم في بعض. ونعرج كذلك على سير هاملتون جيب المحاضر في الدراسات الشرقية والإفريقية الذي عبر في كتابه وجهة الإسلام عقلية المسلم واعتبرها ذرية ساذجة لا تتمتع بالفهم الكلي الشمولي وتقتصر على الملموس والإدراك الجزئي وأن الرسول محمد هو مجرد مصلح اجتماعي عكسته الضرورات البيئية العربية في مكة لكونها مركز ديني وثقافي وتجاري محوري حول هذا

الموضوع نجده يقول: "إن محمداً قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة ثم من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه والدائرة في المكان الذي نشأ فيه".

من نتائج ذلك تكون نواة صلبة من الأحكام المسبقة تعتبر المسلم الآخر الجذري للغرب وتعتبر الإسلام دين غير خلاق وغير علمي واستبدادي وتصف المسلم على الإنسان الذي لا إنسانية فيه، ولكن الأغرب من ذلك الصورة السيئة التي رسمها رجال التنوير الغربي عنه وخاصة مونتسكيو وفولتير وماكيافيلي الذي ربط بين انتصاره السياسي ونجاحه في بناء دولة ومهاراته اللغوية والعسكرية والتي لم تتمكن نزعة ما بعد الحداثة التفكيكية من تصحيحها خاصة على مستوى الذاكرة والمخيال الغربي وهو ما تجلّى في تزايد موجات الإساءة إلى هذه الشخصية الاستثنائية التي حملت إلى العالم العديد من الفضائل والقيم التي ما زلت الإنسانية في أصقاع الأرض شرقاً وغرباً تهتدي بأحاديثه.

والغريب أن فولتير الذي حارب التعصب واللاتسامح في الكنيسة وفي الشرق قد أبدى موقفاً متعصباً وغير متسامحاً تجاه الإسلام والنبي محمد حيث شكك في تلقيه الوحي من جبريل ونبعت النبي بأبشع الأوصاف في مسرحية التعصب ألفها سنة 1742.

لكن هناك مواقف منصفة صدرت عن فلاسفة شاع عنهم الإلحاد والريبيية والمادية وخاصة فريدريك نيتشه الذي أعطاه لقب أسد الصحراء الذي مازالت حكمته غضة طرية لم تصبها رياح العدمية، أما ماركس فإنه قد كتب: "هذا النبي افتتح برسائله عصراً للعلم والنور والمعرفة، حري أن تدون أقواله وأفعاله بطريقة علمية خاصة، وبما أن هذه التعاليم التي قام بها هي وحي فقد كان عليه أن يمحو ما كان متراكماً من الرسائل السابقة من التبديل والتحوير، إن محمداً أعظم عظماء العالم والدين جاء به أكمل الأديان".

إن محمد حقيقة تاريخية يصعب إنكارها ومعجزه ليس أمراً برانياً مثل بقية الأنبياء الذين أحيوا الموتى وشقوا طريقاً على الماء وفي البحر وبنوا سفناً لينجوا من الطوفان ودخلوا في بطن الحوت وفي النار دون أن يحترقوا وشفوا المرضى وتغلبوا على أمهر السحرة. لكن معجز محمد هو أمر داخلي وهو الوحي القرآني الذي يتضمن بدوره العديد من الإعجازات البلاغية والشعرية والجمالية البيانية والعلمية والفكرية التي تدهش أمامها أشد العقول تصميماً.

إن فرسان السلام والتسامح ودعاة الخير والعدل جعلوا من رسالة محمد مرجعيتهم المفضلة حتى وإن كانوا من أقاصي الدنيا ونذكر منهم رجل الدولة والسياسي الهندي غاندي الذي ذكر عنه: "أردت أن أعرف صفات الرجل الذي يملك بدون نزاع قلوب ملايين البشر... إن السيف لم يكن الوسيلة التي من خلالها اكتسب الإسلام مكانته بل كان ذلك من خلال بساطة الرسول مع دقته وصدقه في الوعود وتفانيه وإخلاصه لأصدقائه وأتباعه وشجاعته مع ثقته المطلقة في ربه ورسالته".

عندئذ تظل الحقيقة المحمدية قائمة محجوبة قابلة للقراءة المتجددة ويظل فعل الفهم التفسير والتأويل فاعلاً فيها دون أن ينتهي طالما أنها تستند منذ البدء إلى نص إعجازي يفوق أي نص لغوي آخر ويفيض على الوجود بسحره وبيانه، ولنستمع إلى ما يقوله الشاعر الألماني غوته عن المشاعر العظيمة التي تنتابه عندما يقرأ القرآن: "كلما قرأت القرآن شعرت إن روعي تهتز داخل جسمي فهو كتاب الكتب واني أعتقد هذا كما يعتقد كل مسلم فلم يعتر القرآن أي تبديل أو تحريف وعندما تسمع إلى آياته تأخذك رجة الإعجاب والحب. وبعد أن تتوغل في دراسة روح التشريع

فيه لا يسعك إلا أن تعظم هذا الكتاب العلوي وتقدسه وظني أن التشريع في الغرب ناقص بالنسبة للتعاليم الإسلامية وإنما نحن أهل أوروبا بجميع مفاهيمنا لم نصل بعد إلى ما وصل إليه محمد وسوف لا يتقدم عليه أحد وقد بحثت في التاريخ عن مثل أعلى لهذا الإنسان فوجدته في النبي العربي محمد".

لكن ما أبعد المسلمين اليوم عن الشخصية المحمدية وما أوسع المسافة التي تفصل بين خصالهم وخصاله، ألا يجب إذن أن نستذكر فعله الحسن وصفاته الحميدة في يوم انبجاسه للوجود حتى يكون نبراساً نهتدي في ظلمة الوقت العصيب الذي نعيشه؟ ألا يجدر بالآخر أن يترث قبل أن يحكم وأن يدرس ويدقق ويعلم ويرجع إلى المصادر المحكمة وينقد الكتب المتحاملة قبل أن يصدر حكماً مسبقاً؟ أليس محمد رسول العدل والحرية جاء مخلصاً للإنسان من ربة العبودية معلناً ميلاد العقل ومؤكداً على أولوية احترام الذات داعياً إلى التحابب بين الناس والتناصح بين الشعوب؟ ألا يحق لنا أن نقول عنه أنه خير البرية؟

#### الفصل الرابع:

#### أهل الاعتزال قناديل الإسلام الساهرة

"إن الذي لا بد له من طلبه في المتكلمين مما يتكامل به علمهم بالله وصفاته وعلمهم ببعده وتوحيده وعلمهم بالنبوة والشرائع وتمسكهم بذلك"<sup>1</sup>  
استهلال:

"إنما صار العلم والمعرفة واليقين والفضائل بأسرها قليلة في هذا العالم لشرفها في أنفسها واتصالها بعالمها. وهكذا عزة كل شيء شرف بنفسه وعز في جوهره."<sup>2</sup>

يكاد يتفق معظم الباحثين في الإسلاميات على أن ما سمي بالاعتزال هو حركة عقلية رائدة تعود إلى فئة القراء الذين حفظوا القرآن في صدورهم واتبعوا المنهاج النبوي في أعمالهم وينحدر هذا التوجه من خط التوحيد والعدل وينسبه البعض إلى محمد ابن الحنفية وأبي ذر الغفاري ومعاذ بن جبل وعبد الله ابن مسعود والحسن البصري وغيلان الدمشقي وسعيد ابن جبيرة. بيد أن واصل ابن عطاء هو أول من جاهر بالاعتزال وحول الكلام في العقائد إلى علم عقلي ينطلق من مقدمات وأصول ويتبع مسالك وأساليب وينتهي إلى نتائج وقوانين وقد تبعه في ذلك من الطبقة الأولى عمرو ابن عبيد وزيد ابن علي وأبو عمرو عثمان بن خالد الطويل وحفص بن سالم وبشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني.

غير أن الاعتزال لا يتوقف على جملة من الأسماء وعدد من الأشخاص بل هو منزع فلسفي ومغامرة فكرية حمل لواءها الكثير من الأعلام الثائرة والرجال الأحرار والعقول النيرة التي

<sup>1</sup> القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، تونس، طبعة 1986، ص. 192.  
<sup>2</sup> أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، المقابلة الثانية والتسعون، ص. 372.

سعت إلى فهم عميق للآيات والأحاديث من أجل الإيضاح والتبليغ والرد على الخصوم بالحجج المنطقية والبيينة الدامغة.

من المعلوم أن فرسان المعتزلة قد جالوا بخواطيرهم وعاشوا تجربة الشك وخاضوا معارك النقد الذاتي واعتصموا بالعقل وتسلموا بالعلم وطرحوا الأسئلة وأثاروا القضايا واقتحموا لجج عالم الافتراض والممكن وصنفوا المسائل وبوبوا العقائد وضبطوا الحدود وقربوا غوامض الكلام وغريب اللفظ وطريف المعنى وجدة الفكرة من الأفهام وشجعوا الناس على الاجتهاد ودرّبوا على التأويل والمقارنة والاستنباط.

لكن السؤال الذي يطرح هاهنا يتعلق بمدى اقتراب المبادئ الاعتزالية الخمسة المعروفة من التعبير عن روح الإسلام ويثير أيضا مشكلة الدور التنويري الكبير الذي لعبه فرسان الاعتزال في حضارة أقرأ وأسباب التواري والذبول في عصور الانحطاط والجمود وسر تعلق محاولات الفكر النهضوي الثاني في الساحة العربية الإسلامية بالمدونة العقلانية التي تركها تلامذة واصل ابن عطاء والجاحظ والعلاف والنظام ومعمّر ابن عباد وبشر ابن معتمر والفوطي والاسكافي وثامة ابن الأشرس والجبائي والخياط والزمخشري والأصم والبلخي والقاضي عبد الجبار والبيضاوي والجرجاني.

لعل أهم الإشكاليات التي مازالت تحير الباحثين وتملك وجاهة الطرح هي: عن أي عقائد إيمانية يتساءل علم الكلام؟ وما السبيل الذي يعتمد لتعليلها بالأدلة العقلية؟ وماهي الأسس النظرية والمبادئ العقديّة التي بنا عليها المعتزلة تصورهم للعالم؟ وكيف كان المنهج الذي استخدموه في قراءة القرآن والحديث منهاجا عقلانيا؟ ولماذا راح أقطاب هذا المذهب مكانا وسطا بين فرق الأمة وخاصة السنة والشيعة والخوارج؟ والى مدى يحق للناهضين اليوم أن يستندوا على روح الاعتزال الجديد من أجل تحقيق الاستفاقة المنشودة؟

ما نراهن عليه من خلال هذه البحث هو الرد على الشبه المضللة والدعاوي المغرضة بخصوص إجماع العوام عن علم الكلام والعمل على الكشف عن مناهج الأدلة العقلية في عقائد الملة الشرعية.

## 1- الدفاع عن علم الكلام:

" موضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد.<sup>1</sup>"

من البين أن علماء الاعتزال هم بناء حضارة قد أبدعوا ثقافة بالمعنى الواسع للكلمة وساهموا في خلق علوم عقلية ولغوية أصيلة واستأنفوا علوم صحيحة وطبيعية حركت البيئة الثقافية الإسلامية آنذاك بعد أن كادت تغرق في بحور من الركود والظلام. إذ قلما نجد علما ناشئا لم تكن وراءه شخصية اعتزالية بما في ذلك الفلسفة والتصوف فقد عرف عن الكندي والحلاج أنهما من خري مدرسة الاعتزال. وقد نشأت هذه المدرسة في أواخر العهد الأموي ولكنها اشتهرت أكثر وتفرعت إلى عدة فرق في العصر العباسي ويؤصل البعض هذه التسمية الاعتزال من الآية الكريمة التي تتحدث عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: "واعترلكم وما تدعون من دون الله"<sup>2</sup> والآية التي تروي قصة أهل الكهف: "وإذا اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، طبعة أولى 2005. ص.398.

<sup>2</sup> سورة مريم، الآية 48

<sup>3</sup> سورة الكهف، الآية 100.

بيد أن هذه المشاعر المرفوعة والمنارات المضاءة عبثت بها رياح التسلط والطغيان وأطفئت أنوارها أفواه التقليد والاجترار وبالتالي تعرضت مؤلفات حكماء المعتزلة إلى الحرق والطمس وزادت السلطات من عزلة أهل الاعتزال وأبنت عليهم الجمهور وصودر حقهم في الكلام على مستوى القضاء والفتوى والإمامة فسقطوا في خصومات مرهقة وأبدوا ردود أفعال أدت بهم إلى الدخول في لعبة التنافس بين سلطان القلم وقوة السيف.

إذا كان منهج فرسان الاعتزال هو استعمال العقل من أجل بيان وجهة الدين الحق ضد تشكيك المعطلين فإنه من المشروع استعمال هذه السلطة للدفاع عن المنزع العلمي الكلامي عامة والطرح الاعتزالي خاصة وبيان رجاحة تصورات هذا الطرح وحدائته في ذلك الزمان وحاجتنا الأكيدة اليوم لمثل ذلك الجدل الخصب والمحاورة الجادة حول علاقة الدين بالحياة تصديقا لقوله تعالى: " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين "1.

هناك عدة بواعث ومبررات ساهمت في نشأة علم الكلام لعل أهمها: العامل الخارجي وهو انتشار الإسلام في العالم والاحتكاك بجملة من الثقافات الأجنبية والتحدي الذي مثلته عدة معتقدات غريبة مما اقتضى نحت خطاب عقلائي يستوعب هذا التنوع والثراء ويوضح الدعوى ويفسر ما هو غامض ويفصل الخطاب ويرد على الخصوم. أما العامل الثاني فهو داخلي ويتمثل في وجود عدة آيات تفيد التجسيم والتشبيه بالإنسان وبروز اختلاف في الفهم ونزاع بين المفسرين مما استوجب التدقيق في التأويل والنظر إلى القصص على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة والحرص على التجريد والتنزيه. ومن المفيد التذكير بأنهم "سموا مجموعته علم الكلام إما لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة إلى عمل وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي"2.

عندئذ عرف علم الكلام على "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات"3 وقد اصطلح على تسميته بعلم التوحيد وعلم أصول الدين وكانت مهمته تقديم براهين عقلية على وجود الله والملائكة والرسول والكتب المنزل والبعث والجزاء والعقاب. وعلم التوحيد الذي تحصل به السعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة هو علم اضطراري في النفس يساعد الإنسان على بلوغ مرتبة الإيمان الكامل، وهذا الأخير "هو أصل التكاليف وينبوعها هو بهذه المثابة ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب"4 وهذا يدل أن علم الكلام يساعد المرء على الحصول على ملكة الإيمان وذلك بتحقيق الموافقة والمصالحة بين الشهادة بماهي إقرار باللسان والتصديق القلبي والعمل بالجوارح.

إن العقائد الإيمانية التي يقررها علم الكلام هي تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة المخلوقات وعن صفات النقص وتوحيده والاعتقاد بأنه عالم قادر ومريد ومقدر لكل كائن وموجد ومعيد وباعث للرسول ومجازي. وزاد علماء الكلام على ذلك أقوال في البعث والرؤية والثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار والأصلح والتحسين والتخيير والكسب والإمامة والجوهر الفرد والحدوث والسببية. وقد جعل علم الكلام "هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها

1سورة النحل، الآية 125

2 عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.397.

3 عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.392.

4 عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.394.

لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.<sup>1</sup> والمقصود من ذلك أن إثبات صحة هذه الفنون النظرية والعلوم الفلسفية الغاية منه هو الاستدلال على صدق العلوم الدينية والسماح بانتشار العقائد الشرعية بين الناس.

من هذا المنطلق "إذا علمت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذ ما قررنا هلك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه."<sup>2</sup>

غير أن اعتبار ابن خلدون نشأة الاعتزال نوع من البدعة في الدين ودعوته إلى التخلي عن خدماته بقوله: "ينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم"<sup>3</sup> هو أمر في حاجة إلى تمحيص وثبت لأنه قول يشترط انقراض الإلحاد والابتداع وترسخ العقائد عن طريق الحجج النقلية والشفاء من كل العيوب والأمراض المشخصة وهذا غير صحيح طالما أن المسلمين يعيشون زمن العولمة حالة من التحول الكبير والمخاض العسير في المعايير والقيم.

زد على ذلك هناك تنوع في النظريات وتطور في الفلسفات وظهور الكثير من البدع مثل عبادة الشيطان وما أدى إليه تطبيق بعض العلماء لمناهج لغوية لقراءة الوحي والحديث من نتائج محيرة ومناقضة للسائد مما استوجب استئناف الاجتهاد في علم الكلام وبالتالي فإن "نفي العيب حيث هناك عيب ليس بالعيب".

"إنهم رأوا أن الاعتقاد بحدوث العالم في الزمان والعناية الإلهية بالعالم في جزئياته الشخصية والمعجزات لا يمكن أن تتفق وأرسطوطاليس. ولكن مذهباً جديداً قدر له أن يكون أداة في المحافظة على الإسلام وتقاليد الفكريّة في عالم العقول المستتيرة، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم علم الكلام، كما عرف رجاله باسم "المتكلمين"، ولما كان القصد من علم الكلام أن يستخدم سندا للمذاهب الدينية فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا باسم "المعتزلة" الذين أوجبوا على أنفسهم أن يبعدوا عن "الله" كل الأفهام أو التصورات التي تتنافى الاعتقاد بعدله وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التي قد تفسد بطبيعتها وحدته وعدم تغييره المطلق. فضلاً عن ذلك فهم يتمسكون في ثبات وقوة بفكرة الله الخالق العامل المعني بالعالم."<sup>4</sup>

إننا نعاني اليوم من فوضى في المفاهيم واختلاط في المسائل والالتباس في المواضيع مما يستوجب إدخال أفكار الفلاسفة في العقائد ورفع التناقض بين اعتماد التقليد واستنهاض الهمم من أجل الإصلاح والساداد. على هذا النحو يمثل علم الكلام الحاضر العلمي الأول لتجربة ثبت الهوية وأحد الأسلحة النظرية التي استخدمها العقل في حضارة اقرأ للنحت خصوصيته والدفاع عن قصوره المعرفية الحصينة ونحن اليوم نلجئ إليها مثلما يحتمي فاقد البوصلة ببر الأمان. من جهة مقابلة ثمة من يقدم السمع على العقل في إدراك حقيقة المعبود ورسالة الشارع ويبرهن على ذلك بأن "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراءه طور، فإن ذلك طمع في محال."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.397.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.398.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.398.

<sup>4</sup> محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، طبعة 1980، ص.ص.480-481.

<sup>5</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.393.

لكن ألا نحتاج إلى الأدلة العقلية من أجل تنزيه الله صفات الحدوث وسمات النقص؟ ثم ماذا سيربح المسلمون بالاكْتفاء بالفهم الحرفي وجهلهم بالحجج العقلية؟ وألسيت فائدة هذا العلم العقلي معتبرة؟ وكيف نصف المعتزلة بالتبديع وهي فرقة عقلية نشأت من أجل التصدي لأهل البدع من حيث الأصل؟

## 2- الأصول الخمسة عند المعتزلة:

"ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعلمية... وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من اله تعالى..."<sup>1</sup>

حارب أهل الاعتزال عند أول ظهورهم الآراء الظنية عند القائلين بالتوكل والتسليم والجبر والإرجاء وتخاصموا مع من يحيل أحوال العباد كلها على ما فيها من نفع وضرر إلى القدر المحتوم والحكم المحتوم ونادوا بالإدراك والعمل والحرية والمسؤولية وانقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد. وقد سميت بالوعيدية والمقتصدة وذلك لقولها بأن مرتكب الكبيرة هو في المنزلة بين المنزلتين وبالتالي فهو ليس بمؤمن ولا بكافر ويجوز تسميته بمسلم لنطقه بالشهادة ولا يجوز القول بأنه مؤمن. أما الاجتهاد العقلي الثاني الذي تفتن إليه حكماء الاعتزال فهو القول بالاختيار وذلك لكون الإنسان وهب العقل واستخلف في الأرض وشرف بوظيفة التعمير وسخرت لهم المخلوقات وهو يخلق أفعاله بنفسه ومختار في كل أمر يقوم به وليس مسيرا ولذلك يستحق الجزاء والعقاب يوم الحساب. وقد طور واصل ابن عطاء هذه الأفكار وصاغها في نسق كلامي يتكون من خمسة مبادئ هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي مشتقة بعضها من بعض وقد أضاف إليها تلامذته وتابعيه العديد من الأصول الأخرى والاستنباعات العملية والكونية.

إن أصل التوحيد هو تنزيه الله عن كل سمات الشرك والنقص من جهة الذات والصفات أولا لأن الله ليس كمثل شئنا وذلك لكونه مختلف عن الأشياء وموجدها من العدم وصفاته عين ذاته والقدم أخص وصف لذاته بينما كل ما عداه محدث وهو علم بذاته وقادر بذاته وحي بذاته لا يعلم وقدرة وحية. وليس الله بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جوهر ولا عنصر بل هو الخالق لكل هذا وليس له حد ولا نهاية ولا يحده المكان ولا يسعه الزمان بل هو الذي لم يزل والمحيط بكل شيء. لقد نشأت عن هذا الأصل قضيتان خلافتان أثارت العديد من الجدل وتنازع حولها وهما: مسألة خلق القرآن وذلك لنفي صفتي الكلام عن الله وامتناع رؤيته بالأبصار يوم القيامة وذلك تفاديا للتجسيم والتشبيه. إذ "لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية"<sup>2</sup>.

في العموم لقد قام شيوخ المعتزلة بنفي الصفات الايجابية وأن تكون زائدة عن الذات حتى لا تشارك الله في القدم وحاربوا المنوية والتثليث الذي تفره المسيحية وقالوا بأن الصفات عين الذات أو أحوال لها وميزوا بين صفات أزلية وصفات أفعال وأولوا الآيات بما يتفق مع ذلك. الأصل الثاني هو العدل ويعني أن الله ليس بظلام للعبيد ولا يرضى بالفساد في الكون ولذلك ترك مسؤولية اختيار الأفعال للإنسان لكي يفعل ما أمره به ويترك ما نهاه عنه بالقدرة التي جعلها فيه. والله لا يكلف نفسا إلا وسعها وهو ولي لكل حسنة وبرئ عن كل سيئة تحدث للمخلوق. كما أن الله

<sup>1</sup> محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعديل صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 2002، ص34.

<sup>2</sup> محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص35.

لا يجبر الناس على طاعته ولا يضطرهم إلى معصيته رغم قدرته على ذلك ولكن رحمته وسعت كل شيء.

"إن الله خلق للإنسان قوة وكان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلونا."<sup>1</sup> وقد ترتب عن هذا الأصل "أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد."<sup>2</sup> إضافة إلى ذلك تقول المعتزلة بفعل الأصلح ويعني أن الله لطيف بالناس وما يصيبهم من ضرر أصغر هو امتحان وابتلاء من أجل جلب منفعة ودفع لضرر أكبر. في هذا السياق نجد تأكيدا على أن العدل هو القانون الوجودي الذي ضبط به الله الكون: "أراد جل وعز أن يؤمنوا طوعا لا كرها لتصح المحنة والابتلاء وليستحقوا أفضل درجات الثواب وانه لا يكلف عباده ما لا يطيقون ثم يعذبهم على تركه ولا يحول بين أحد وبين ما أمر به بوجه من الوجوه ، وأنه لا يفعل بعباده مؤمنهم وكافرهم مادام أمرا لهم بطاعته ناهيا لهم عن معصيتهم إلا ما فيه صلاح لدينهم الذي أمرهم به وما هو داع إلى طاعته والإيمان والرجوع عن معصيته إلى إتباع أمره وأنه لا قصور في خلقه ولا تفاوت في تدبيره وأن كل ما قضاه وقدره ففيه الخيرة وأن الواجب الرضا بكل ما قضاه وقدره والتسليم لذلك والإنكار والرد له والتكذيب به كفر وضلال."<sup>3</sup>

الأصل الثالث هو **الوعد والوعد** ويعني أن يفى الله بوعده ويجازي الذين آمنوا وأحسنوا عملا في الدنيا ويدخلهم الجنة ويخلصهم فيها وأن يعاقب الذين كفروا وساءت أعمالهم في الدنيا كما توعدهم وأن يدخلهم النار ويخلصون فيها لارتكابهم الكبائر وامتناع الشفاعة فيهم. عندئذ "إن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض... وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها واستحق الخلود في النار."<sup>4</sup>

المبدأ الرابع يسمى **المنزلة بين المنزلتين** وهو حكم الفاسق في الدنيا حيث لا يكون مؤمنا ولا بكافر وهي النقطة التي اختلف حولها واصل ابن عطاء عن أستاذه الحسن البصري حيث كانت الخوارج تقول: إنه كافر، وكانت المرجئة تقول: إنه كامل الإيمان وتقول المعتزلة: إنه منافق. من هذا المنطلق "إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه... لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها."<sup>5</sup>

لقد ترتب عن هذا المبدأ قول المعتزلة "أن الله سبحانه لا يغفر لمرتكبي الكبائر من غير توبة"<sup>6</sup>، ثم "إن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئا منها."<sup>7</sup> بقي الأصل الخامس وهو **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** ويتنزل ضمن الصعيد العملي والحياة الواقعية ويفصل بأن الجهاد في سبيل الله من أجل نشر راية الحق فرض عين على كل مؤمن ومؤمنة ولكنهم اشترطوا ذلك باستيفاء شروط الإمامة وحصول الإجماع وقد حذروا حكماء

1 أبو الحسن الشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى، القاهرة، 1969. ص. 172.

2 محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص. 35.

3 أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين ذكره فؤاد السيد في جمعه وتحقيقه لكتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص. 63-64.

4 محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص. 35.

5 محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص. 38.

6 عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تعليق إبراهيم بيضون، دار المعرفة، بيروت، طبعة 2001. ص. 113.

7 عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. 113.

الاعتزال من التردد على مجالس الحكام وأكدوا على النصح وإصلاح ذات البين عند كل منازعة وتغيير المنكر والخروج عليه إن ضلوا عن الحق.

قد ارتبط هذا المبدأ بالآية الكريمة: " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"<sup>1</sup>، وقد برر عبد الجبار هذا المبدأ كما يلي: " الغرض من تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب وهذا ما أشار إليه تعالى بقوله: " وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" فقد أمر الله بإصلاح ذات البين أولاً ثم بالمقاتلة ثانياً إن لم يرتفع الغرض إلا بها"<sup>2</sup>.

هكذا تبوأ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مكانة رئيسية في الدين القيم ولازال ركنا من أركان العقيدة وبدونه يصبح الإسلام ديناً نظرياً وحيراً على ورق لأن الغرض من الدين هو العمل وان تطبيقه كفيل بأن يخلص المسلم من مرض النفاق والقعود ويجعله يجمع بين التصور والفعل.

على هذا النحو ينبغي أن ننظر إلى المعتزلة على أنها مدرسة فلسفية كاملة اتخذت لنفسها مواقف سياسية ثورية وليست مجرد فرقة دينية نشأت نتيجة حادثة تاريخية بعد خلاف حول مسألة فقهية. لكن ماهي رؤية هذه المدرسة لعلاقة الإنسان بالطبيعة ومنزلته في الكون؟

### 3- الإيمان بالعقل والسببية:

"أمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة وبعضها علة لبعض، كالغيث علة السحاب والسحاب علة الماء والرطوبة وكالحب علته الزرع والزرع علته الحب...والإنسان علته الإنسان."<sup>3</sup>

أن يكون الإنسان إنساناً عند المعتزلة ويستحق أن يرتقي إلى مرتبة الاستخلاف والتعمير هو أن يجمع بين فضائل العقل ومكارم الشرع وبين طهارة الروح وطهارة الجسد وأن يعمل ما ينفع الناس ويمسك نفسه عن إتباع الهوي وارتكاب المعاصي ويتحلى بالإيمان والتقوى ويعتبر العقل أصل في العقائد قبل ورود النقل ويقوم للاجتهد والتعلم ويؤمن بقوانين الطبيعة وسنن الكون إذ "لن تجد لسنة الله تبديلاً"<sup>4</sup>.

من هذا المنطلق "إن الإنسان من وجه في دنياه حارث وعمله حرثه ودنياه محرثته ووقت كموته وقت حصاده والآخرة بيدره ولا يحصد إلا ما زرعه ولا يكيل إلا ما حصده."<sup>5</sup>

لقد شرف الله الإنسان على سائر المخلوقات بالعقل والنطق والعمل ولكن ماهية الإنسان في حد ذاتها تتركب من جوهر هو الروح والبدن والأعراض ويدرك الجسم بالبصر بينما تدرك النفس ذاتها و"وجود النفس في الإنسان لا يحتاج إلى أن يدل عليه لوضوح أمره"<sup>6</sup> و"قد ركب الله

<sup>1</sup>سورة آل عمران، الآية 104.

<sup>2</sup>القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال، القاهرة، الطبعة الأولى 1965، ص. 741.

<sup>3</sup> أبو عثمان، رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، تقديم علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الثالثة 1995، ص. 65.

<sup>4</sup>سورة الفتح، الآية 23

<sup>5</sup> الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة

الأولى 2007، ص. 70.

<sup>6</sup> الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص. 72.

الإنسان تركيباً محسوساً معقولاً على هيئة العالم وأوجده شبه كل ما هو موجود في العالم حتى قيل: الإنسان هو عالم صغير ومختصر للعالم الكبير وذلك ليدل به على معرفة العالم فيتوصل بهما إلى معرفة صانعهما.<sup>1</sup>

حري بنا أن نبين أن حكماء الاعتزال يؤمنون بأن الإنسان تحركه مجموعة من القوى الطبيعية هي التغذي والإحساس والتخيل والنزوع والتفكر والعقل وأن أرفع هذه القوى هو العقل ولكنهم يعظمون أمر القلب باعتباره جوهر الذات ووسيلة إدراك وقوام وجود ذلك بقول واحد منهم: "لما كان مبدأ تأثير هذه القوى من الدماغ قيل: مسكن الفكرة وسط الدماغ ومسكن الخيال مقدمه ومسكن الحفظ والذكر مؤخره. ولما كان قوام الدماغ بل قوام الجسم كله من القلب الذي منه منشأ الحرارة الغريزية صار في كلام الناس يعبر عن هذه القوى تارة بالدماغ.. ويعبر عنها تارة بالقلب والثاني أكثر."<sup>2</sup>

هذا التركيز على الإنسان والعقل بفعاليتها قواه المدركة والفاعلة يضاف إليه تأكيد على أن فضل الإنسان على سائر المخلوقات يكون "بالقوة المفكرة التي بها العقل والعلم والحكمة والتمييز والرأي" وفي الجسم "باليد العاملة واللسان الناطق وانتصاب القامة الدالة على استيلائه على كل ما اوجد في هذا العالم"<sup>3</sup> ولذلك يطلب منه أن يراعي "ما به صار إنساناً وهو العلم الحق والعمل المحكم."<sup>4</sup>

ما يهمننا هنا هو تركيز شيوخ الاعتزال على فضيلة العمل في تحديد أهلية الاستخلاف وكمال الإيمان وبالتالي فإن أفضل الناس هو من يصل إلى معارف حقيقية ويأتي أعمال حسنة ويعدل في نفسه ومع غيره ويقوم بعمارة الأرض وعبادة الله وخلافته ويهتدي بفضائل المساواة والحلم والإحسان والفضل.

يتميز شيوخ الاعتزال بين السببية والعلية وبين السبب الشرعي والعلّة العقلية وبين الأسباب المادية والأفعال الإرادية وذلك أن الأسباب منها ما هو موجب لبعض الأحكام الشرعية بالجعل ومنها ما أوجدها الله أمارات على بعض الأحكام الشرعية، وهذا النوع من الأسباب الذي يكون السبب موجباً للحكم قد شبهه المعتزلة بالاستقراض باعتباره سبباً مساعداً على سداد الدين، وكذلك بالإنعام على الغير والتكفل بالوديعة، باعتبارهما سببين موجبين لشكر المنعم وحفظ الوديعة.

أما العلة العقلية فتستعمل في كل ذات أوجبت حالاً لغيرها والأسباب المادية الطبيعية ينطبق عليها مبدأ العلية لا السببية لأن "المعلول صادر عن العلة وجوباً، أما المُسبَّب فإنه صادر عن السبب اختياراً"، أما مسلك المعتزلة في الأفعال الإنسانية فيقوم على مبدأ السببية لا العلية ذلك أن الفعل يحدث باختيار الفاعل إن شاء فعله، وإن شاء لم يفعله. في حين ذهب شيوخ المعتزلة إلى أن هذه العلاقة بالنسبة للأفعال الإلهية تفقد حتميتها، ذلك أن الله تعالى يخلق السبب كما يخلق المُسبَّب، بمعنى أنه يقع عنده الفعل لا به، فلا يكون السبب موجباً للمُسبَّب في أفعال الغائب. كما أقرروا فكرة التلازم بين العلة والمعلول عند اكتمال الأسباب.

وفي المجمل إن السبب يوجب المُسبَّب إذا تحققت لوازم السببية، وقد جعل بعض المعتزلة من القائمين بالطبائع والمتولدات للطبيعة تأثيراً مستقلاً، فكل طبع من طباعها يمتلك تأثيراً ذاتياً مستقلاً ولكن الله عز وجل لا يفعل إلا ابتداءً، وإن ظهر لنا وجود بعض الأسباب في أفعاله، فهي مجرد

<sup>1</sup>الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص. 73.

<sup>2</sup>الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص. 75.

<sup>3</sup>الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص. 78.

<sup>4</sup>الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص. 79.

أمارات وعلامات. بين إذن أن الأسباب قد تستوي في مواضع وتتفاوت في مواضع ولكن كل ذلك في سبيل أن يجمع الله تعالى لعباده مصالح الدنيا ومرشد الدين وأن يؤلف بين قلوبهم على الرضا بالأوطان وإعمال التمدن فيها.

زد على ذلك تؤكد المعتزلة على ضرورة العودة إلى الفطرة التي فطر الله عليها عباده وذلك لكونها لا تحتاج إلى نظر أو تدبر فهي طبيعة الإنسان وقانون خلقته وما عليه جبلت الخلائق وان انقاد إليها واتباعها يحقق جوهره وينعم بالصحة في الدنيا والآخرة. وتعنى الفطرة أيضا العقل والدين وبها يميز الناس بين الخير والشر وبين النافع والضار وهي أفضل النعم وأصل النشأة وبالاعتماد عليها يحصل المرء على درجة عالية من التعلم والتأدب . في ذلك نجد قوله عز وجل: " فطرة الله التي فطر الناس عليها"<sup>1</sup> والحديث الشريف: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه".

إن إتباع الفطرة وملازمتها يؤدي بالإنسان إلى مفارقة الألف والعادة والكذب في طلب العلم النافع والحرص على العمل الصالح والتميز بين الذي يحسن طلبه من العلوم والذي لا يحسن وذلك لأن "العلوم ضرورية وإنها تختلف للمكلف بالإلهام فيعرف صحيحه من فاسده باضطرار"<sup>2</sup>.

لقد ترتب عن هذا الاهتمام بالفطرة والعقل اتفاقهم على "أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التكليف ألطف للباري تعالى وأرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختيارا."<sup>3</sup> وبذلك نسبوا طاعات إلى الله ونفوا نسبة المعاصي إليه وأكدوا أن الله خلق الإنس والجن ليعبدونه وأنه يجازي الذين آمنوا به بجنة الخلد والنعيم ويعاقب الذين كفروا به بالعذاب في النار.

من هذا المنطلق إن العقل وحده لا يكفي في تحصيل المعرفة وان الناس يحتاجون إلى الشرع والأخبار وإرسال الرسل من أجل الانتباه إلى حقيقة الائتمان ويؤدون وظيفة التعمير ويسيروا نحو المثل الأسمى من الخلق وهو البعث والمعاد. أضف إلى ذلك أن الإنسان في عرف المعتزلة مخير أكثر منه مسير وأنه حر في أن يفعل ما يريد وفي أن يترك أفعال منفرة ولذلك "قد يكون الإنسان مسخرا لأمر ومخيرا في آخر ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها وخفيفها وظاهرها، لأن بني الإنسان إنما سخروا له إرادة العائدة عليهم ولم يسخروا للمعصية كما لم يسخروا للمفسدة."<sup>4</sup>

ألا يكفي الإيمان بالعدل الإلهي والحرية الإنسانية والدعوة لإقامة الإمامة بإجماع الأمة بجمهورها وعلمائها على أن تكون النظرية الاعتزالية خير سبيل للتقريب بين الفرق وإقامة الحكم الرشيد والسياسة الشرعية التي تعطي لكل ذي حق حقه وتصون العرض والنفوس والمال والدين؟

### خاتمة:

" لا ينبغي للعاقل أن يستهين بشيء من العلوم بل يجب أن يجعل لكل واحد حظه الذي يستحقه ومنزلته التي يستوجبها ويشكر من هداه لفهمه وصار سببا لعلمه."<sup>5</sup>

<sup>1</sup>سورة الروم، الآية 30.

<sup>2</sup> قاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، تونس، طبعة 1986. ص 190.

<sup>3</sup> محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص.ص 35-36.

<sup>4</sup> أبو عثمان، رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص. 139..

<sup>5</sup> الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص. 172.

لقد كان أهل الاعتزال مصابيح مشتعلة أضاعت أروقة قصور المعرفة الإسلامية وأنارت قناديلهم الساهرة سراديب الذات العربية وزرعت الورود في حديقة العقل وأيقظت الرغبة في الاكتشاف والمتعة من البحث ووضعت النجاة في الآخرة والصحة في الدنيا غاية تتوق إليها النفوس وتهفو إليها القلوب وكانت عقولهم سيوفا مسلطة على أعداء الأمة وعلى الخصوم المشككين من أهل العقائد المغالية. ولعل من محاسن هذه الحركة العقلية أنها ساعدت الفكر على ممارسة تجربة الشك بطريقة مغايرة لتجربة الربييين وعلى التفتن إلى أهمية المرور بمراحل المنهاج التجريبي من ملاحظة وافتراض وثبت واستنتاج أو ما سموه بالسبر والمعينة والاعتماد على الحساب والإحصاء وفنون الهندسة الرياضية في إنقاذ الظواهر الفلكية والتحكم في القوى الطبيعية، هذا إضافة إلى التفلسف في الدين والنظر إلى الفلسفة من زاوية الرؤية القرآنية للوجود.

إن هذه المرونة العقلانية في التعامل مع النصوص والأحداث التاريخية ومع الشخصيات الرئيسية في الدعوة ومع الوقائع الاجتماعية مكنتهم من اتخاذ جملة من المواقف الثورية وإبداء جملة من الآراء الحكيمة بخصوص أمهات القضايا التي مازلت عالقة إلى حد الآن مثل نظرتهم الايجابية للمرأة وتثمينهم لقيم الحب والجمال وإباحتهم الغناء والاعتناء بالفنون وإدراج ذلك في باب الحكم الجمالي. ورغم تأكيدهم على الدور المركزي للعقل وعلى أن المعرفة إرادية إلا أنهم بينوا أهمية الحواس والمعارف الاضطرارية وكشفوا عن الحاجة إلى الاهتمام بالتخيل والقصص والرواية التاريخية التي تقوي الذاكرة وتيسر الاعتبار من التقاليد وتجارب الأمم الغابرة واقتناص الحجج على صدق النبوات.

في ذلك نجد ما يلي: "ولو أن الناس تركوا وقدر قوى غرائزهم ولم يهاجوا بالحاجة على طلب مصلحتهم والتفكر في معاشهم وعواقب أمورهم وألجئوا إلى قدر خواطرهم التي تولد مباشرة حواسهم دون أن يسمعه الله خواطر الأولين وأدب السلف المتقدمين وكتب رب العالمين لما أدركوا من العلم إلا اليسير ولما ميزوا من الأمور إلا القليل."<sup>1</sup>

إن اكتشافات المعتزلة كثيرة وآراءهم الكلامية المبتكرة عديدة فقد عرف عن واصل قوله بالمنزلة بين المنزلتين وعن العلاف تبنيه لنظرية الجوهر الفرد وعن ابن عبيد بأن العالم محدث وعن ثمامة المتولدات وعن معمر الأعراض والطبائع عند الجاحظ والأحوال عند أبي هاشم الجبائي ونفي الإمامة عند الأصم والنظم والبلاغة عند الجرجاني والفقهاء عند النظام والبصيري والنحو عند سبويه والإعراب و التركيب عند ابن جني. وقد أكد الجاحظ أن "كل شيء لم يوجد محرما في كتاب الله وسنة رسول الله صلعم فمباح مطلق وليس على استقباح الناس واستحسانهم قياس ما لم نخرج من التحريم دليلا على حسنه وداعيا إلى حلاله"<sup>2</sup>. لقد بقي شيوخ الاعتزال قناديل ساهرة تحرس الإسلام من كل تحريف وتدافع على المناهج النبوي دون غلو وكان وقودها هو الحجة العقلية والبينة التجريبية والاعتبار من قصص الأولين.

غير أن الإشكال الذي يظل قائما هو هل تكفي مثل هذه العودة إلى التجربة المستنيرة لأهل الاعتزال من أجل الرد على تدهور الأوضاع في الواقع العربي الإسلامي البائس؟ ألا نسقط في وهم استعادة الأصول وفي الحنين إلى الماضي مجددا؟ وألا تحتاج مثل هذه العودة نفسها إذا ما

<sup>1</sup> أبو عثمان، رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص. 66.

<sup>2</sup> أبو عثمان، رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، ص. 66.

رما تأسيس التنوير الأصيل الذي يخصنا إلى نقد واعتزال؟ ألم يحسن أهل الاعتزال صنعا عندما اعترفوا بتناهي المعرفة البشرية تصديقا للآية الكريمة: " وما أوتيتم من العلم إلا قليلا" <sup>1</sup> ؟  
**المراجع والمصادر:**

أبو عثمان، رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، تقديم علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الثالثة 1995

أبو الحسن الشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى، القاهرة، 1969.

عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، طبعة أولى 2005.

القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال، القاهرة، الطبعة الأولى 1965.

القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، طبعة 1986.

الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2007.

محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، طبعة 1980،

محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعديل صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 2002،

عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تعليق إبراهيم بيضون، دار المعرفة، بيروت، طبعة 2001.

## الفصل الخامس

### انية الإنسان وتدبير المعاش عند أبي نصر الفارابي

"أول ما ينشأ الانسان في حيز البهائم الى أن يتولد فيه العقل أولا فأولا وتقوى فيه القوة الناطقة...فواجب على كل من يروم نيل الفاضل أن لا يتغافل عن تيقظ نفسه في كل وقت وتحريضها على ما هو أصلح له وألا يهملها ساعة..."<sup>2</sup>

### 1- حروف السؤال عن الإنسان:

" ليس الأبيض ماهية الإنسان ولا جزء ماهيته ولا ماهية الإنسان توجب أن يكون أبيض"<sup>3</sup> الإنية عند الفارابي تشير إلى وجود الشيء والى فعل إثبات تحقق هذا الوجود عينيا ولكن التعيين يظل معنويا والإنية والجوهر في خصوص الأشياء لا يوجد فرقا بينهما، ولكن بخصوص الأشخاص ربما الأمر يختلف، لأن معنى الإنية ليس مشتقا من الضمير أنا باعتباره النفس

<sup>1</sup> القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 85

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، تقديم وضبط وتعليق على محمد اسير، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق 2006، ص53.

<sup>3</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حروف السؤال، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية 1990. ص.215.

المدركة بل من أن وإن وموضوعهما بيّن في جميع اللغات ويعنى الثبات والدوام والوثاقة في الوجود والعلم بالشيء وبلوغ الوجود الأكمل وهو بعينه ماهيته. "الإنية هي الوجود العيني من حيث مرتبه الذاتية" حسب تعريفات الجرجاني أما ابن سينا ( في كتاب الشفاء، المنطق، المدخل 46 ) فإنه يقول: "يكون كل لفظ ذاتي إما دالا على ماهية أعم وسمي جنسا وإما دالا على ماهية أخص وسمي نوعا وإما دالا على إنية وسمي فصلا، ومعنى ذلك كله أن الفصل كالنطق للإنسان هو الذي يدل على إنيته ومرتبته الذاتية بالنسبة إلى غيره من أنواع الحيوان وهو الذي يدل على تحقق وجوده العيني."

وقد تعني الإنية في الفلسفة العربية الإسلامية الذات والماهية والهوية والشخص والعينية ولكن الذات التي يقصدها الفارابي هنا هي النفس، يقال الذاتي لكل شيء ما يخصه وما يميزه عما عداه. والذات ما يقوم بنفسه ويقابله العرض وفي المنطق الذات هي الموضوع ويقابله المحمول وتطلق على الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو ويراد به حقيقة وجود الشيء. وقال الجرجاني: "ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يخلو عن العرض والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق على الجسم." أما الهوية فتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود وهي مشتقة من الهؤ كما تشتق الإنسانية من الإنسان، وهي عبارة عن التشخص تطلق على الوجود الخارجي وعلى الماهية والحقيقة الجزئية والفارابي في التعليقات 21 يقول: "هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك"، وترادف الهوية اسما يطلق على الوجود والوحدة. يصرح في هذا الإطار: " هوية الشيء وعينيته ووحده وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد. وقلنا: انه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له، الذي لا يقع فيه اشتراك. الهو هو معناه الوحدة والوجود. فإذا قلنا: زيد قلنا: زيد هو كاتب، معناه زيد موجود كاتب. "هو" يسمى رابطة ومعناه بالحقيقة الوجود. وإنما يسمى رابطة لأنه يربط بين المعنيين."<sup>1</sup> لكن ماذا تفيد إنية الإنسان عند الفارابي؟ وماهي علاقتها بالغيرية؟ أي سؤال أقدر على الاستفسار عنها؟

"وأما قولنا "هل الإنسان إنسان" فإنه يكون فيما بين المحمول وبين الموضوع تباين وغيرية بوجه ما- وإلا فليس يصبح السؤال- مثل "هل ما يعقل من لفظ الإنسان هو الإنسان الخارج عن النفس أو "الإنسان الكلي هو الإنسان الجزئي" أو "الإنسان الجزئي يوصف بالإنسان الكلي" أو الذي أنت تظنه حيوانا هو في الحقيقة حيوان". فإن كان معنى الإنسان الموضوع هو بعينه معنى الإنسان المحمول بعينه من كل جهاته فلا تصح المسألة عنه بحرف هل. وان قال قائل إن الإنسان الموضوع هو الذي يدل عليه بحدده فإنه لا يصح أيضا. لأن الذي يدل عليه القول إن لم يكن قد علم أنه محمول على الذي يدل عليه الاسم فليس يقال لذلك الذي يدل عليه القول انه إنسان. فلذلك لا يحمل عليه من حيث هو مسمى إنسانا، إذ كان لم يصح بعد أنه إنسان، بل إن يصح "هل الإنسان حيوان مشاء ذو رجلين أم لا" فليس تصح هذه المسألة عنه أن المحمول هو أيضا إنسان، وإنما يصح أن المحمول هو أيضا إنسان إذا صح أنه محمول عليه وصح أنه حده. أو أن يقال إن قولنا "هل الإنسان موجود إنسانا" يعني هل الإنسان وجوده وانيته هي تلك الذات المسؤولة عنها وليس له ذات بوجوه أخر، مثل أنه حيوان مشاء ذو رجلين، أي هل

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، كتاب التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة 1992، ص399

له وجود وماهية على ما يدل لفظه عنه فلا يمكن أن يتصور تصورا آخر أزيد منه ولا أنقص. فيكون ما نتصوره إنسانا على مثال ما عليه كثير من الأمور المسؤول عنها في الشيء، يتصور حيننا مجملا وحيننا مفصلا، ثم لا يكون ممكنا أن يعقل إلا بجهة واحدة فقط. فانه قد يصح هذا السؤال على هذه الجهة أيضا. وعلى ذلك فيقال "لم الإنسان إنسان" وبأي سبب الإنسان هو إنسان" و"لماذا الإنسان إنسان" و"عمادا". ويصح أيضا "لم الإنسان إنسان" إذا عني به لم الإنسان حيوان مشاء ذو رجلين ولم الإنسان ماهيته هذه الماهية.

وهذا إنما يصح في الشيء الذي له حدان أحدهما سبب لوجود الآخر فيه، مثل "لم صار كسوف القمر هو انطماس ضوئه"- فإن انطماس ضوء القمر هو الكسوف- فيقال "لأنه يحتجب بالأرض عن الشمس"، فكلاهما ماهية الكسوف، إلا أن احتجابه بالأرض عن الشمس/ هو السبب في ماهيته الأخرى. وأما فيما عدا ذلك فلا يصح فيه هذا السؤال. وقد كان هذا لا يصلح أن يسأل عنه بحرف "هل" وقد يصلح أن يصلح عنه بحرف "لم".<sup>1</sup>

ينوع الفارابي لعبة السؤال عن الطبيعة البشرية ويتنقل بين عدة حروف مثل هل وبأي وكيف وعمادا ولم ولكنه يرفض البحث عن الإنسان من جهة سؤال هل لأن ذلك يبعده عن ماهيته الأصلية ويبقيه خارج ماهو مطلوب منه تحديده ويعتني بطرح سؤال لم لأنه يعطي علم الوجود وسبب وجوده مع الأقدار على إثبات الإنية والاهتداء إلى الانساني في الإنسان، ويعرف الإنسان بوصفه إنسانا عاقلا يتولد من قدرة النفس على التفكير ويتفطن إلى أهمية مفهوم الإنسانية لكونها المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس كالحياة والحيوانية والنطق وغيرها. "الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه ويتدرج في ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة".<sup>2</sup>

المقصود بالإنسان هنا هو الإنسان الفرد الكائن الجزئي بدلالة اسم الإشارة الذي استعمله الفيلسوف وأيته في ذلك أنه محدود وزائل ولا يجوز أن يكون الكلي زائل فاسد وهو القائل: "طبيعة الإنسان بماهي تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسدة بل هي مبدعة وهي مستبقة بأشخاصها الكائنة والفاصلة. وأما طبيعة هذا الإنسان فإنها كائنة فاسدة. وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهي مستبقة بأشخاصها. وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة".<sup>3</sup>

إن الإنسانية هي مجموع أفراد النوع الانساني من حيث أنهم يؤلفون موجودا جماعيا، وبعبارة أخرى هي مجموع خصائص النوع البشري المقومة لفصله النوعي التي تميزه عن غيره من الأنواع القريبة مثل الرأفة والإيثار والتعاطف التلقائي مع البشر. والإنسانية تشترك في معنى الحيوانية انتماء النوع إلى الجنس لاسيما وأن "الميت يحمل عليه الإنسان باشتراك الاسم فيقال هو الإنسان وحمله عليه غير واجب فان الإنسانية تتضمن الحيوانية ولا يصح أن يحمل الميت على أنه حيوان".<sup>4</sup>

يعتبر الفارابي النفس جوهر الإنسان ويميز بين النفس المتعلقة بالأجرام السماوية والنفس المرتبطة بالأشياء من نبات وجماد وحيوان والنفس الإنسانية العاقلة ويسمى العقل القوة الناطقة

1 أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حروف السؤال، ص.ص 220.221.222.

2 أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، كتاب التعليقات، ص. 387

3 أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، كتاب التعليقات، تحقيق، ص. 381

4 أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، كتاب التعليقات، تحقيق 2، ص. 398

ويثبت وجود معاني عديدة له: الأول العقل العمومي أو الروية وهو الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان انه عاقل وهو مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل ويعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر. الثاني: العقل الجدلي أي الإدراك العام وبادئ الرأي وهو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل وينفع العقل وهو إنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، الثالث: العقل البرهاني أي الإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية والضرورية ويعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصل. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا يفكر ولا بتأمل أصلا، واليقين بالمقدمات والمبادئ الخاصة بالعلوم النظرية. الرابع: العقل الأخلاقي أو الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر وهو جزء من النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب. الخامس: العقل الصائر من القوة إلى الفعل بالاستفادة من العقل الفعال. السادس: العقل الفعال وهو يدرك الجواهر المفارقة والحقائق الغيبية. في هذا السياق يقول الفارابي: "العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة"<sup>1</sup>.

الإنية تثبت بالنفس الناطقة والاستفادة من معاني العاقلية وقوى الإدراك والعمل وبتسديد من العقل الفعال وتمكن الإنسان من تحقيق إنسانيته وبلوغ السعادة وتحقق بالانطلاق من غيرية الذات عن الموضوع والغيرية هي كون كل من الشئيين غير الآخر ويقابله العينية وهي خاصية ماهو غيري أنا والغيرية ليست الاثينية بل تصورها ليس مستلزما لتصورها. فإن الاثينية كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات وحينئذ لا يتصور بينهما واسطة، فالمفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره وإلا فعينه. وقد قال ابن رشد في تلخيص مابعد الطبيعة 108: "إن الذي يقابل الواحد من جهة ماهو هو هي الغيرية". والآخر هو اسم خاص بالمغاير بالشخص وبعبارة أخرى اسم للمغاير بالعدد وقد يطلق على المغاير في الماهية. لكن إذا كانت الإنية تعني الارتقاء بالذات إلى مرتبة الوجود الأشرف، ألا يحق لنا أن نقرب بينها وبين مفهوم الدازاين عند هيدجر من جهة كونها كينونة الموجود الانساني وحقيقة نزوعه إلى ما يريد أن يكون؟ ألا يشترك الفيلسوفان في استشكل السؤال عن الوجود وفي السير في درب الأنطولوجي لإثبات الإنية؟

## 2- أصول المعاش وسياسة الأحوال :

" قصدنا في هذا القول ذكر قوانين سياسية يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس في متصرفاته مع كل طائفة من أهل طبقتهم ومن فوقه ومن دونه على سبيل الإيجاز والاختصار."<sup>2</sup> لم نعرف فيلسوفا عربيا معتنيا بالسياسة وأمور المدينة والأفعال الإرادية والشيم الأخلاقية قدر اعتناء المعلم الثاني أبي نصر الفارابي والدليل على ذلك أن معظم كتبه ومؤلفاته ورسائله لم تخلو قط من أفكار اجتماعية وتوجيهات أخلاقية وتدابير سياسية بداية بكتابه "آراء أهل المدينة

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، دار المشرق، بيروت، طبعة 1964، ص 79.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، تقديم وضبط وتعليق على محمد اسير، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق 2006، ص 51.

الفاضلة" ثم السياسة المدنية" و"فصول المدني" و"كتاب الملة" مرورا بجوامع نواميس أفلاطون و"السياسة الملوكية" إلى أن ننتهي بتحصيل السعادة والتنبيه على سبيل السعادة وفصول منتزعة وكتاب في الاجتماعات المدنية. ولكن الجديد في هذا المضمرة هو اكتشاف "رسالة في السياسة" بعد أن ساد الخلط عند المؤرخين بينها وبين "كتاب جوامع السياسة" وقد وقع تحقيقها عن طريق على محمد اسبر بالاعتماد على نسخة شيخو ونشرها مؤخرا من طرف دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق 2006 .

الإشكال الذي يطرح في هذا السياق هل أن رسالة في السياسة هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة في عيون الأنبياء بكتاب السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات" أم أنها هي عينها "كتاب جوامع السياسة"؟

الجدير بالذكر أن رسالة الفارابي في السياسة تتكون من خطبة يذكر فيها الفكرة العامة للبحث ومقدمات تتضمن تقصيا للطبيعة البشرية ومدى الحاجة إلى تدبير سياسي وأخلاقي لعلاقة الفرد مع نفسه ومع الجماعة التي ينتمي إليها والجماعات المغايرة لها على السواء.

كما تنقسم الرسالة إلى خمسة محاور وهي على النحو التالي:

- معرفة الخالق وما يجب لعزته
- ما ينبغي أن يستعمله المرء مع رؤسائه
- ما ينبغي أن يستعمله مع أكفائه
- ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه
- في سياسة المرء نفسه

ما نلاحظه أن الفارابي استعمل صيغة الواجب وفعل ينبغي وهو ما يؤكد النظرة المثالية التي يفكر بها في الأمور السياسية ولكنه دعا إلى الاعتبار من أحوال الناس وإمعان النظر في أعمالهم وبحث عن القوانين وتطرق إلى النسبي والإمكان وفكر في التبدل والتغير الذي يطرا على الأمم بفعل الانتقال في المكان أو الاختلاف في اللسان والدين والعرق والثقافة والزمان.

الملاحظة الثانية هي أن الفارابي حافظ على نفس التراتب الاجتماعي والبناء الهرمي عندما ذكر طبقة الرؤساء (الفوق) وطبقة الخدم (التحت) وعامة الناس (الأكفاء) ولكنه أشار إلى ضرورة أن يسوس المرء نفسه أي ن يعتني بذاته بلغة الرواقية واعترف بتناهي الطبيعة البشرية بقوله "ليس في أجزاء العالم ما هو كامل من جميع الجهات"<sup>1</sup>.

من جهة ثالثة يمكن أن نستنتج أن الفارابي حاول فهم السياسة لا من جهة القوة الناطقة العقلانية للإنسان التي يتميز بها عن بقية الكائنات بل من جهة القوة البهيمية التي يشترك فيه مع بقية الحيوانات لأنه رأى أن المشكل ليست في الإرادة والاختيار التي يتمتع بهما الكائن العقلاني بل في الغريزة والمزاج التي لهما الكلمة على النفس. يقول حول هذا الموضوع: "القوة البهيمية إذن أغلب عليه وكل ما كان أقوى وأغلب فالحاجة إلى إخماده وتوهمه وأخذ وأهبة والاستعداد له أشد وألزم."<sup>2</sup>

الملاحظة الرابعة أن الفارابي في هذه الرسالة يعطي الأولوية للمصلحة ويجعل المرء يميل إلى النافع وينفر من الضار من الأعمال وهو ما يكسبه نظرة ذرائعية صريحة تفرق بين السياسة الصالحة تحرص على التمسك بالأمر المحمود والسياسة الفاسدة التي تسقط في ارتكاب الأمر

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص52

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص53.

المذموم. ألم يقل هو نفسه: "إن المرء لا يخلو في جميع تصرفاته من أن يلقى أمرا محمودا أو أمرا مذموما وله في كلاحة من الأمرين فائدة إن استفادها"<sup>1</sup>؟

في كتاب فصول منتزعة ينسب الفارابي في مفهوم السياسة بقوله: "ليست السياسة على الإطلاق جنسا لسائر أصناف السياسات بل هي كالاسم المشترك لأشياء كثيرة تتفق فيه وتختلف في ذواتها وطبائعها"، لكنه ينفي وجود أية شركة بين السياسة الفاضلة والسياسات الجاهلية لاسيما وأن "السياسة الفاضلة هي التي ينال السائس بها نوعا من الفضيلة ما لا يمكن أن ينال إلا بها...، وينال المسوسين من الفضائل في حياتهم الدنيوية والحياة الآخرة ما لا يمكن أن ينال إلا بها. أما في حياتهم الدنيوية فإن تكون أبدانهم على أفضل الهيئات التي يمكن في طبيعة واحد منها أن يقبلها وتكون أنفسهم على أفضل الحالات التي يمكن في طبيعة نفس من أنفس الأشخاص وفي قوتها من الفضائل التي هي سبب السعادة في الحياة الآخرة ويكون عيشهم أطيب وألذ من جميع أصناف الحياة والعيش الذي لغيرهم"<sup>2</sup> أما كل صنف من أصناف السياسات الجاهلية يشتمل على أصناف مختلفة ومتباينة جدا. فمنها ما هو في غاية الرداءة ومنها ما ضرره يسير ومنفعته كثيرة بحسب قوم بأعيانهم وذلك لأن حال السياسات ونسبتها إلى الأفس كحال الأزمان ونسبتها إلى الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة.<sup>3</sup>

إن السياسة الفاضلة تقوم على التعقل والحكمة العملية وامتلاك الفاضل للقوة التجريبية والتدرب على صناعة التدبير بالنسبة للنفس عند الفرد وللمدينة عند الجماعة، أما السياسات الجاهلية فتقوم على التغلب والشور والخساسة والفسوسة وتنتج رديء العيش وتحرم الناس من نعمة الحياة ولذاذ الدنيا. لقد عبر محسن مهدي على ريادة الفارابي في افتتاح الفلسفة السياسية عند العرب والمسلمين بقوله: "لقد دشنت ملل الوحي عصرا جديدا وأرست نظاما مدنيا (سياسيا) مليا جديدا مما شكل تحديا للتراث الفلسفي اليوناني بوجوب تحليل هذه المرتبة وجعل النبوة والوحي والشريعة (السنة الالهية) معقولة."<sup>4</sup>

ان المسألة الرئيسية التي يمكن معالجتها من خلال هذه الرسالة القديمة من حيث الأصل والجديدة من حيث المراجعة والتحقيق تتعلق بتدبير المرء لنفسه ومدينته وبطبيعة العلم المدني ومنزلته من الفلسفة والسياسة والأخلاق عند الفارابي؟ ويمكن تحويل هذا الموضوع إلى الإشكالية التالية: هل تدبير الممكن في سياسات الفارابي يدور حول قيمة واحدة أم يطرح تعددا في مستوى المعايير؟ يحدد الفارابي غرضه من العلم المدني بقوله: "إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهى إليه منها وأن يعين النظر فيها وأن يميز بين محاسنها ومساوئها وبين النافع والضار لهم منها. ثم ليجتهد في التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل ما نالوا وفي التحرز والاجتناب من مساوئها ليأمن من مضارها ويسلم من غوائلها مثل ما سلموا..."<sup>5</sup> بيد أن الأهم في هذه الرسالة هو ما ذكره الفارابي عن سياسة المرء نفسه أو ما نسميه اليوم في الفلسفة الإتيقية المعاصرة بالعناية بالذات *souci de soi* والذي كان عند ابن باجة تدبير المتوحد وأروع ما في نص الرسالة هو طلب الصلاح المادي الدنيوي والمعنوي الرمزي، إذ

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص 54.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق بيروت، ص 92

<sup>3</sup> أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، ص 93

<sup>4</sup> محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج حسن، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولى 2009،

ص. 17.

أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص، ص 52- 53<sup>5</sup>

يصرح: "ينبغي للمرء أن يرجع إلى خاص أحواله فيميزها ويستعمل في كل حال من أحواله ما يعود بصلاحتها".<sup>1</sup>

ما يلفت النظر في هذه الجملة ليس مقصد الصلاح فحسب بل لفظ الخاص والتطرق إلى الحال وربما كان يعني رفض الحكم التعميمي على الإنسان واحترام الخصوصيات والفوارق بين الناس وكان يعني أيضا تحميل الإنسان مسؤولية الحال التي هو عليها من جهة المعاش والسلطة والصحة والجاه وتحريضه على الارتقاء بالتعويل على نفسه نحو مرتبة الوجود الأشرف. " واجب على كل من يروم نيل الفاضل أن لا يتغافل عن تيقظ نفسه في كل وقت وتحريضها على ما هو أصلح له وأن لا يهملها ساعة فإنه متى أهملها لا بد أن تتحرك نحو... البهيمي".<sup>2</sup>

هنا يثمن الفارابي ملكة الحذر والحيلة وأخذ العزم وإعداد العدة وأخذ الأهبة للأمر وبنه من إفشاء الأسرار للمناوئين ويدعو إلى التيقظ من العدو واستطلاع المعلومات عن المجتمع وطلب السلامة للناس وتحصين القرار والأسوار ويجعل مشورة ذوي العقول والألباب كقاعدة لسياسة الصالحة بقوله: "لا بد للمرء من المشاورة مع غيره في آرائه وتدبيره، فينبغي أن يستودعها ذوي النبل وكبر الهمة وعزة النفس وذوي العقول والألباب".<sup>3</sup>

غاية المراد هو المنفعة وسبيلها مزاولة الأدب وأفضل الحكم الجالبة للسعادة هي: لا تطلبوا من الأشياء ما أحببتموه ولكن أحبوا ما هي محبوبة في أنفسها".<sup>4</sup>

هذا أبلغ ما جادت به قريحة الفارابي الفكرية وحده الفلسفي من الأصول والقوانين التي متى استعملها المرء في معاشه وقاس عليها في متصرفات أموره وأسبابه استقامت به أحواله. لكن البعض يعتقد أن أبي نصر الفارابي لم يخرج عن المنظومة الأكسيولوجية الإغريقية خاصة لما ترك لنا كتاب حول المدينة الفاضلة يشبه من حيث الظاهر كتاب الجمهورية لأفلاطون ولما حاول الجمع بين هذا الحكيم الإلهي والمعلم الأول حسب تعبير حكماء العرب ويشاع أيضا أنه ظل وفيا للفلسفة الأرسطية عندما اعتبر السعادة هي الغاية القصوى للحكمة البشرية وقيمة القيم وأنه جعل لتحصيلها أربع طرق: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية وأن الزوج الأول: النظرية والفكرية يتقدم ويحدد الزوج الثاني: الخلقية والعملية

ولكن مثل هذا الأمر يبدو مقبولا ومنطقيا من وجهة نظر التأليف الأرسطية وغير منسجم وغير شرعي مع الإضافات والتنقيحات والتجديدات التي أجراها وقام بها الفارابي إلى العلوم الحكمية العربية وعلى هذه التأليف الإغريقية خاصة من الناحية العملية ومن الناحية الإنشائية الصناعية الحيلية. غير أن المشكل قد يتفاقم إذا افترضنا بديا أن العملي التدبيري من جهة والإنشائي الحيلي من جهة ثانية يفرضان منطقتيها الخاص بهما على ابستيمية النظري ويحوران أسسه وهيكلته ونظام الخطاب فيه، لينفلت حبل العقال عند الفارابي بين النظر والعمل والصناعة وليفقد الأول زعامته ويفرض الثاني مبادرته بعد أن خسر تبعيته وليكون الثالث خير مجسم ووسيط بين سماء التجريد وغباب التجريب. فهل يصح أو يجوز أن نعتبر أبي نصر قد جوف السياسة فأرداها علما قائم الذات يتدبر شعاب النفوس البشرية الوعرة ويدبر اقتصاديا المنازل والسكك والقرى والمدن ويقتررب بذلك من حال السياسي؟ لكن هل عبر التراث العلمي الطبيعي والرياضي عند العرب عن

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص75.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص53.

<sup>3</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص77.

<sup>4</sup> أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، ص83.

هذه الخصوصية أم أنه قطع مع التأليفية الأرسطية وأسهم بطريقة كبيرة في تفجير الثورة العلمية الحديثة وذلك باعتراف مؤرخي العلم الغربيين أنفسهم؟

### المراجع:

- أبو نصر الفارابي، رسالة في السياسة، تقديم وضبط وتعليق على محمد اسبر، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق 2006
- أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق بيروت،
- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حروف السؤال، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية 1990..
- أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، دار المشرق، بيروت، طبعة 1964.
- أبو نصر الفارابي، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، كتاب التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة 1 1992
- محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج حسن، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولى 2009

### الفصل السادس:

#### الجدل العلمي والفلسفي بين ابن سينا والبيروني:

" للبيروني نظريات في علم الطبقات والأزمان الجيولوجية... وتقترب نظرياته في هذه العلوم من النظريات الحديثة... ولم تكن هذه النظريات معروفة عند اليونان ولا منتشرة بين معاصريه. ويمكننا أن نعهده لذلك من رواد العلوم الجيولوجية، خاصة وأن هذه الأفكار العلمية الصائبة لم تنتشر في أوروبا وتأخذ طريقها إلى أبحاث علماء النهضة كليونارد دافنشي وأمثاله إلا بعد وفاة البيروني بعدة قرون.<sup>1</sup>"

يبدو أن الفرق بين الفلسفة الغربية والفلسفة العربية الإسلامية عند بعض المؤرخين يتمثل في أن الأولى مبنية على الحوار والتجادل بحيث شهد تاريخها العديد من المراجعات واحتكم إلى منطق الاستيعاب والتجاوز وعرف التراكم والاستمرارية وشهد القطائع والثورات وما رافقها من انكسارات وتحولات، بينما الثانية هي مجرد فلتات للذهن وخواطر وشتات من الآراء متفرقة وتعليقات وشروح متناثرة على نصوص شرقية ومسائل إغريقية لا يوجد بينها رابط منطقي ولم تعريف التبويب والتنظيم، بل لقد استنتج من ذلك البعض أن الحديث عن تاريخ للفلسفة العربية

<sup>1</sup> بركات محمد مراد، نظريات البيروني الجيولوجية، مجلة حراء، عدد 16 سبتمبر 2009

الإسلامية هو نوع من التجوز والمبالغة وأن هناك فقط فكر أو منظومة من المعارف لم تبلغ من النضج والتماسك والهيكلية التي تسمح لنا بأن نسميها فلسفة واستندوا في ذلك إلى كثرة الانحساعات والتقطعات وغياب التراكم وقلة المجادلة بين المشتغلين بالفلسفة في حضارة إقرأ وفقدان الحوار والمراجعة من طرف اللاحقين على السابقين في المجالات العلمية وعدم وجود مختبرات ومراكز بحثية مشهورة وغياب التقاليد التخصصية وانحصار الاهتمام في الأفراد وافتقاده على صعيد المجموعات. فإلى أي مدى تصح هذه النظرة؟ وكيف يمكن الإسهام في تملك فلسفة الضاد لتاريخها الخاص وفهمها لذاتها ووعيتها بأصولها وأسسها وأهدافها؟

إن مثل هذه النظرة هي بالأساس نظرة استشراقية غير منصفة وتصدر عن أحكام مسبقة لامت مراجعتها من قبل المؤرخين الغربيين أنفسهم والدليل أن فكر الكتاب والقراء من حكماء فلسفة الضاد هو فكر جدلي بالأساس يؤمن بأداب المناظرة ويشرع للصدقة والنهل من علوم الأغيار ويدعو إلى التواضع وقابلية التهفيت لكل قول. وقد شهد تاريخ هذا الفكر العديد من الحوارات العلمية بين من يمثلون اختصاصات مختلفة مثل النحو والمنطق وبين ينتمون إلى نفس الاختصاص مثل الفقه أو الكلام والفلسفة سواء الذين عاشوا في نفس الفترة أو حتى بين الذين باعد بينهم الزمان مثل أبي حامد الغزالي وأبي الوليد ابن رشد ومثل الرازيين أبي بكر محمد وأبي حاتم. وقد حصلت مناظرات بين فرقاء في الملة والمذهب والثقافة ونتج عنها نصوص تفاعلية على غاية من الخصوبة والإضافة لعبت فيها الترجمة دورا كبيرا في النقل والتوثيق والأمانة العلمية مجسدة مبدأ حسن الضيافة اللغوية. وقد تمحورت النقاشات حول قضايا لها علاقة بالدين والميتافيزيقا والنبوة والعقل واللغة وارتقت إلى مستوى السجال حول المنهج والأسس التي ينبغي أن تنبني عليها النظريات العلمية والمقدمات اللازمة لكل قول ، ولعل انتشار مجالس الأوس والمسامرة في قصور الخلفاء ولأمرء والحكام قد ساعد على الارتقاء بهذه المناقشات من مجرد المزاحمة والمغالبة العاميتين إلى البحث الأكاديمي والحوار العقلاني والإفادة الموضوعية. بيد أن اتجاه البعض نحو أسلوب الرسالة الفلسفية التي تطرح فيها أسئلة ويتم الإجابة عنها وينتج عنها اعتراضات وردود هو الأرضية المادية الصلبة لتفعيل العقل التواصلية والجدل العلمي والفلسفي والارتقاء به نحو معانقة الإبداع والتجديد مثل رسائل أبي العلاء المعري إلى ابن القارح ورسالة عمر الخيام إلى عبد الرحيم النسوي وابن عربي إلى فخر الدين الرازي. وإذا كانت رسائل ابن رشد القاضي الفيلسوف وابن عربي الحكيم المتصوف قد لاقت الشهرة وحظيت بالتعريف والإشادة فإن رسائل الفيلسوف الطيب ابن سينا(980-1037) والعالم البيروني (973-1048) بقيت طي الكتمان وتتل ما يستحقها من التحليل المنهجي والدراسة العلمية.

ومن المعلوم أن ابن سينا هو أعظم علماء الإسلام ومن أشهر مشاهير العالميين يمثل فكره المثل الأعلى للفلسفة في القرون الوسطى ولقد كانت قيمته قيمة مفكر ملاً عصره وكان من كبار عظماء الإنسانية على الإطلاق وكتاب القانون في الطب كان الإنجيل الطبي لأطول فترة من الزمن، أما البيروني فقد عرف ببطليموس العرب واشتغل على الصيدلة والكتابة الموسوعية والفلك والتاريخ وترك عدة كتب هي: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" و"القانون المسعودي التفهيم لأوائل صناعة التنجيم" و" استخراج الأوتار في الدائرة بخواص

<sup>1</sup> يعبر أرتور مارش عن هذا الموقف عندما ينتقل مباشرة من التصور الذري عند ديمقريطس إلى غاليلي ونيوتن دون أن يشير إلى أهمية نظرية الجوهر الفرد التي تبناها البيروني، راجع كتابه التفكير الجديد في الفيزياء الحديثة ، ترجمة علي بالحاج، المؤسسة الوطنية للترجمة بيت الحكمة، قرطاج1986 ، حيث يخلو من أية إشارة إلى العلوم العربية.

الخط المنحني فيها" و"تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن" و"الأحجار" وله العديد من الرسائل الأخرى وهي "الاستيعاب في تسطيح الكرة" و"التعليل بإجالة الوهم في معاني النظم" و"تجريد الشعاعات والأثوار" و"الجماهر في معرفة الجواهر" و"التنبية في صناعة التمويه" و"الإرشاد في أحكام النجوم" و"الاستشهاد باختلاف الأرصاد" و"الشموس الشافية" و"العجائب الطبيعية والغرائب الصناعية" و"تحديد مكان البلد باستخدام خطوط الطول والعرض" و"الميكانيكا والأيدروستاتيكا" و"معرفة سمت القبلة".

في هذا الإطار يتنزل الجهد الكبير الذي بذله الدكتور عبد الكريم اليافي الذي قدم وحقق رسائل الشيخ الرئيس مع عالم الفلك والرياضيات والفيزياء أبي الريحان والتي شاركهما فيها تلميذ ابن سينا أحمد المعصومي، وقد صدرت هذه الرسائل عن دار الفكر بدمشق في طبعتها الأولى سنة 2002 وتحت اسم: حوار البيروني وابن سينا، وقد اعتمد المحقق على بعض المراجع لإثبات صحة الرسائل منها البهقي الذي صرح في تنمة صوان الحكمة: "وقد بعث أبو الريحان البيروني مسائل إلى أبي علي فأجاب عنها أبو علي واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجنه وهجن كلامه"<sup>1</sup>.

لقد تضمن الكتاب مقدمة وضم الفصل الأول أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني، ثم توطئة وأسئلة البيروني في ما أخذه على أرسطو وأجوبة ابن سينا وبعد ذلك نجد أسئلة البيروني في الطبيعيات وأجوبتها واعتراضات البيروني على أجوبة ابن سينا في المسائل العشر وفي المسائل الثماني الآخر، ثم جوابات أحمد ابن علي على اعتراضات البيروني في المسائل العشر الأول وفي المسائل الثماني الآخر. أما الفصل الثاني فقد خصصه الكاتب للحديث عن ملامح وجيزة عن سيرة البيروني وما أحصاه هو بقلمه من تأليفه في حين مناسب من حياته الواسعة، في حين اشتغل في الفصل الثالث على ملامح من سيرة ابن سينا وهو يرويه بنفسه. وفي ذلك يصرح الشيخ الرئيس: "سألت أدام الله سلامتك الإبانة عن مسائل منها ما تراه جديراً أن يؤخذ على أرسطو ليس إذ تكلم فيها في كتابه الموسوم بالسماء والعالم، ومنها ما التقطته مما أشكل عليك. فأجبتك إلى ذلك وشرعت في شرحها وإبانتها على الإيجاز والاختصار"<sup>2</sup>. من المعلوم أن البيروني ذكر هذه الرسائل في كتابه "الأثار الباقية" بقوله: "وقد ذكرت ذلك في موضع آخر أليق به من هذا الكتاب وخاصة فيما جرى بيني وبين الفتى الفاضل أبي علي الحسين ابن عبد الله بن سينا من المذاكرات في هذا الباب...".

يذكر اليافي أن هذه الرسائل نشرت ضمن مجموعة سميت جامع البدائع عن مطبعة السعادة في مصر سنة 1917 وبعد ذلك قام التركي حلمي ضيا بنشرها في استانبول سنة 1953 ضمن رسائل ابن سينا وترجمة إلى الفارسية والانجليزية من طرف الإيراني سيد حسن نصر عام 1972.

لقد تركز النقاش بين ابن سينا والبيروني حول كتاب أرسطو السماء والعالم المتعلق بالطبيعيات والتي هي عند أرسطو السماع الطبيعي وسمع الكيان والكون والفساد والآثار العلوية والنفس والحس والميتافيزيقا.

<sup>1</sup> البهقي، تنمة صوان الحكمة، طبع في لاهور، سنة 1351 هجري، ص 27. ذكره عبد الكريم اليافي، في مقدمة كتاب حوار البيروني وابن سينا، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2002.

<sup>2</sup> عبد الكريم اليافي، حوار البيروني وابن سينا، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2002، ص 36.

أهم القضايا التي أثبتت هي التي دارت حول إنكار أرسطو لتصور الخفة أو الثقل للأجرام وتجويز البيروني ذلك ، واعتبار أرسطو الحركة الطبيعية للفلك طبيعية بينما يرى البيروني أنها قسرية ويرى أن الحركة الطبيعية للأجسام هي المستقيمة ويظهر هنا ابن سينا محافظاً أميناً على المشائية ويبدو البيروني مجدداً خارجاً عن التأليفية الأرسطية لأن الجرام بالفعل هي ذات ثقل وتخضع في دورانها إلى قانون التجاذب والإكراه والتسارع وقانون العطالة يجعل الأجسام المتحركة والساكنة تحافظ على وضعها.

كما يعيب البيروني على أرسطو إهماله للتجارب الخاصة والملاحظة المباشرة واكتفائه بأقوال القدامى وأرائهم في الطبيعة ونسي أن حالة الكون في تغير مستمر وأن الحدوث الحقيقي ليس مجرد كون وفساد في إعراض بل تحول في الجواهر وحمل البيروني مسؤولية وقوع ابن سينا في الخطأ إلى يحي النحوي وأبي بكر الرازي القائل بالثبات في الطبيعة.

المسألة الثالثة كانت هندسية رياضية ودارت حول الجهات الستة للمكان التي قال بها أرسطو في المكعب وأيدها ابن سينا والتي رفضها البيروني مستشهداً بانعدامها في مثال الكرة.

المسألة الثالثة دافع فيها البيروني على نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ التي قال بها علم الكلام الإسلامي ونزلها ضمن نظرية الاتصال والانفصال في المادة التي كان زينون الأيلي قد دحض منها فكرة الحركة المتصلة وخاصة عند العلاف والجويني والبغدادي والتي تتناقض مع التصور المشائي للمادة الذي يرى أن المادة تقبل التجزئة إلى ما لانهاية له بالقوة لا بالفعل.

المسألة الخامسة شملت استغراب البيروني من رفض المشائين لاحتمال وجود عوالم أخرى مختلفة تماماً عن عالمنا الذي نسكنه ولها نفس عناصره وطبيعته هي نفس طبيعة الكون.

المسألة الثالثة ينقد فيها رفض أرسطو للحركة الاهليلجية للأفلاك ويفترض وجود الخلاء الذي يساعدها على مثل هذا النوع من الحركة غير الدائرية ويرى أن الشكل البيضي متولد عن دوران القطع الناقص على محوره الكبير والشكل العدسي متولد من دوران القطع الناقص على محوره الصغير.

في هذا الإطار يبدي البيروني إعجابه بحجج أرسطو التي يرفض بها الحركة البيضية أو العدسية للأفلاك ويعتبر أن حركة الكرية هي مجرد احتمال وينتهي إلى فرضين متكافئين حول حركة الأرض حول الشمس وحركة الشمس حول الأرض وحل سكن الأرض وحركتها حول نفسها ولكنه يجوز الفرضية الثانية الأرسطية لمجرد سهولة الحساب عنده تجنباً لتعقيدات لا يستطيع توضيحها ولكنه ينتهي إلى الإقرار بأن حركة الفلك يمكن أن تكون ناقصة وهذا ثورة كبيرة على النظرية الأرسطية التي تقول بالكمال.

المسألة السابعة ينقد فيها البيروني الرأي الأرسطي الذي يقر بأن الحركة تبدأ من اليمين إلى اليسار واعتبار الشرق هو اليمين والغرب هو اليسار وتصل به جرأته إلى حد توضيح الرأي الأرسطي القائل بأن أصل حركة السماء هو من الشرق إلى الغرب أي من اليمين إلى اليسار. المسألة الثامنة التي دار حولها النقاش كانت هامة وتمحورت حول الحرارة وما أضافه البيروني عندما رفض قول أرسطو حول النار بأنها عنصر ذي شكل كروي وقال بكون الحرارة متولدة من حركة الفلك ويرى أن أرسطو وقع في الخلف عندما اعتبر النار عنصراً مستقلاً ورفض أن تكون الحرارة متولدة من حركة الفلك.

المسألة التاسعة هي مواصلة للثامنة ومشكل النار والحرارة ويثير فيها الإشكال على غاية من الخطورة وتجعل حضارة اقرأ على قاب قوسين أو أدنى من الدخول إلى العصر الطاقوي الذي

شهدته الحضارة الغربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حتى قبل أن يعرفوا العصر البخاري والميكانيكي ويتمثل في ما يلي: إذا كان من طبيعة الحرارة أن تصعد فكيف يتسنى لحرارة الشمس أن تصل إلينا؟ وما الشعاعات والشهب التي نشاهدها في السماء أهي أجسام أنم أعراض أم غير ذلك؟

إن هذه المسألة لم تطرح في العلوم الفيزيائية الغربية إلا في فترة قريبة من بداية القرن العشرين وخاصة حول طبيعة الضوء ومصدر الطاقة ونرى كيف يستغرب البيروني من رفض ابن سينا أن يكون الشعاع جسما وقوله بأنه مجرد صفة للأجسام المضاءة ورفضه كذلك لحركة الحرارة واعتباره أنها نتيجة انعكاس الضوء والشعاعات ومنقولة من طرف الأجسام المتحركة. هنا يرى البيروني أن الحرارة موجودة في الشعاع نفسه وليست مجرد انعكاس للشعاع على الأجسام وهذا الأمر قريب من تعريف العلم المعاصر للحرارة على أنها ضرب من ضروب الطاقة وفي هذا يبين: "وقد قيل في سبب الحرارة الموجودة مع شعاع الشمس أنه احتداد زوايا انعكاسه وليس ذلك بل هو موجود معه."

بيد أن البيروني يعانق الإبداع وتنسب له الجدة عند حديثه عن أن الشعاع يتكون من جسيمات مقرونة بأموح وانتباهه إلى الحركة السريعة للضوء وصعوبة قياسها وشبهها بقرع الصوت في الهواء.

المسألة العاشرة أتى فيها البيروني على طبيعة الأجسام ورفض فيها رفضا قاطعا الأوهام التي وقعت فيها السيمياء العربية والتي قالت بإمكانية استخلاص الذهب من التراب وبالتالي فهو قد نفى استحالة الأجسام وأبقى على الحالات الثلاثة أي الصلابة والسيولة والغازية وقال بالتداخل والامتزاج والتفرق والتغير بخلع المواد لصور أولى وقبولها لصور ثانية. وانتهى البيروني إلى طرح أسئلة على غاية من الدقة في علم البصريات والرياضيات والجغرافيا والفلك والفيزياء فصل في ثمانية:

- 1- إذا ملئت زجاجة مدورة كالكرة ماء صافيا، قامت مقام العدسة، فجمعت الأشعة التي تجتازها في بؤرة لها، يمكن أن يتم فيها حادثة الإحراق أما إذا خلقت من الماء وامتلات بالهواء فلم تحرق ولم تتجمع الأشعة التي تجتازها. فكيف نفسر ذلك، مع العلم أن الماء ألصق بالرطوبة؟
- 2- يرى فريق أن الماء والأرض أي التراب حركتهما الطبيعية نحو الأسفل والهواء والنار حركتهما الطبيعية نحو الأعلى. ويرى فريق آخر أن جميع هذه العناصر تتحرك نحو الأسفل. فما الرأي الصحيح؟
- 3- كيف تتم الرؤية وكيف نبصر ما يكون تحت الماء، مع أن الماء جسم صقيل، والنور يعكس عن الأجسام الصقيلة؟
- 4- لم كان ربع الكرة الأرضية من نصفها الشمالي معمورا والباقي وهو الربع الآخر الشمالي والنصف الجنوبي يكاد يكون خاليا مع أن أحكامها جميعا واحدة؟
- 5- نأخذ مربعا ونقسمه أربعة مربعات. ولكن كيف يمكن لمربعين منها متقابلين أن يكونا متماسين؟
- 6- إذا كان لا يوجد خلاء داخل العالم ولا خارجه، فلم إذا مصصنا قارورة وقلبناها داخل الماء صعد الماء فيها؟

- 7- إذا كانت الأشياء تنبسط، أي تتمدد بالحرارة وتنقبض أي تنقلص بالبرودة فلم تنصدع القوارير إذا جمد الماء فيها؟
- 8- لم يطفو الجمد أو الجليد على الماء مع أنه أجزاء صلبة أرضية وهي أكثر صلابة من الماء وينبغي أن يكون لذلك أثقل منه؟

هذه الرسائل هي نوع من التحدي الذي يبديها العلماء المسلمون تجاه الفلاسفة الأكثر التصاقاً باللوغوس الإغريقي وقد وفرت لهم مناهجهم المستحدثة ومنزعمهم التجريبي المتطور مثل هذه الاستقلالية والجرأة، ورغم أن المقارنة لا تجوز هنا بين ابن سينا الفيلسوف والمنطقي والطبيب الشاب آنذاك وأبي الرحيان البيروني العالم العقلاني والرياضي والفلكي الأكبر منه سناً وتجربة إلا أننا نستطيع القول أن الشخصية الأولى كانت لها ريادة مخصوصة في مجال الحكمة المشرقية والمنطق والميتافيزيقا وعلوم الأحياء وخاصة الطب أسوة بجالينوس ومخالفة لأرسطو، ولكن الشخصية الثانية كان لها الفضل الكبير في تشكل منظومة علوم عربية إسلامية ربما كانت قد قطعت مع التأليف الإغريقية بعد أن حاولت إصلاحها وترميمها من الداخل والتخلي عنها نسبياً فيما بعد وإبداع فرضيات علمية جديدة تعكس نظرة الشرقي إلى الكون وخاصة إثبات وجود الخلاء في السماء وتحديد الحرارة بكونها منبعثة من الشعاع الضوئي والتطرق إلى قوانين الاحتكاك والعطالة والتسارع والضغط وتساؤلهم عن مكونات المادة وطبيعة الضوء والتفكير العميق لنظرية مركزية الأرض وكونها مسطحة وثابتة والتشكيك في العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) والقول بإمكانية تحول الأشياء في حالة إلى أخرى (صلابة وسيولة وغازية) وتقديم قياسات تقريبية عن المسافة التي تفصل بين الأرض والقمر والشمس بالاعتماد على حساب المثلثات الهندسي وتوجيه أنظار العلماء نحو مناطق من الكوكب ما زالت مجهولة ودعوتهم إلى استكشافها وعقلنتها وهو ما تم فعلاً في أواخر القرن الخامس عشر مع الرحلات الكبرى إلى العالم الجديد انطلاقاً من أرض الأندلس حيث بلغت العلوم العربية مع نور الدين البطروجي أوجها.

نحن نعلم أن ابن سينا كتب في الرياضيات والطبيعات وعلم الفلك وله رسائل في إبطال أحكام النجوم وفي الأجرام العلوية وأسباب البرق والرعد ورسالة في الفضاء ورسالة في النبات والحيوان وأنها ما زالت تحتاج إلى الدراسة ولكن عرف عنها أنها تعليق على المحاور التي اهتم بها أرسطو ظلت تدور في فلكه. ولكن ينسب إلى البيروني أنه أول من فرق بين سرعة الضوء وسرعة الصوت وتحدث عن دوران الأرض ورسم خطوط الطول والعرض لها ووضع نظرية لاستخراج محيطها وساهم في تقسيم الزاوية ثلاثة أقسام متساوية، وكان متعمقاً في معرفة قانون تناسب الجيوب وبرع في الصيدلة وصناعة الأدوية ووضع الوزن النوعي للأجسام الصغيرة مثل المعادن النفيسة والأحجار الكريمة واستطاع ضبط أجزاء الدائرة الكبرى بالاعتماد على أجزاء الدائرة الصغرى وكان أول من تحدث عن العقاقير وبرع في صنع بعض الطرائق الكيماوية الهامة كالتصعيد والتسامي والتقطير والتشميع والترشيح إضافة إلى تحضير عدة مركبات كيميائية، وقد اشتغل كذلك بالجدول الرياضية للجيب والظل التي كان قد وضعها أبو الوفاء البوزجاني وشرح كيفية صعود مياه الفوارات والينابيع من تحت إلى فوق، وكيفية ارتفاع السوائل في الأوعية المتصلة إلى مستوى واحد، على الرغم من اختلاف أشكالها وأحجامها. صفوة القول أن الإجابات الفلسفية السنوية على الإشكاليات العلمية المطروحة من قبل البيروني كانت دفاعية منتصرة للتألفية الأرسطية وللآراء الموروثة عن اليونان وخاصة عند كل من

أرخميدس وبطليموس وفيثاغورس وطاليس وعطلت انطلاقة حركة الاختراع العلمي عند العرب والمسلمين.

على خلاف ذلك إن انتصار البيروني إلى التجربة والرياضيات هو من العوامل التي ساعدته على بلورة جملة من المسائل الدقيقة التي أخرجت العقل الفلسفي والعلمي في عصره وكادت تحقق القطيعة مع الكوسموس الإغريقي وتدفع العلوم في حضارة أقرأ إلى تخوم مستحدثة والدخول بها نحو قارات معرفية جديدة مثل الهدروليكيا وعلم الضوء وعلم الطاقة والميكروفيزياء والماكروفيزياء. لكن السؤال الذي يطرح في خاتمة هذا التقديم لهذه المناظرة عن طريق المراسلة هو : هل ساعد المنهج الرياضي البيروني العالم على معانقة الخيال الإبداعي ؟ وكيف أعاقته الخلفية المنطقية التي تنبني على الحجاج والتبكيث عند الحوار والرد على الخصوم ابن سينا عن الذهاب بعيدا على المستوى العقلانية الفيزيائية من التصورات الإغريقية السائدة في عصره؟ وأين ذهب مثل هذا السبق العلمي الذي تميز به البيروني؟ ولماذا لم يؤثر بشكل حاسم في علوم عصره؟ وأليست العقلانية العلمية الغربية الحديثة والمعاصرة هي رجع صدى للمفارقات الفلسفية التي كشف عنها البيروني للعقلانية الإغريقية في ترجمتها العربية في الفترة الوسيطة؟

المراجع:

أرتور مارش، التفكير الجديد في الفيزياء الحديثة ، ترجمة علي بالحاج، المؤسسة الوطنية للترجمة، بيت الحكمة، قرطاج 1986 .

بركات محمد مراد، نظريات البيروني الجيولوجية، مجلة حراء، عدد 16 سبتمبر 2009  
عبد الكريم اليافي، حوار البيروني وابن سينا، دار الفكر، دمشق ، الطبعة الأولى 2002،

الفصل السابع:

### نظرية الماوردي في الحكم: ولايات دينية أم أحكام سلطانية؟

"اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء في قواعدها وان تفرغت وهي: دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح"<sup>1</sup> استهلال:

موضع الاهتمام في هذا البحث هو الفقيه الشافعي أبو الحسين علي بن محمد بن حبيب الماوردي (974-1058 ميلادي) الذي انتظر الفكر العربي الإسلامي مجيئه لكي يكتب أول رسالة في القانون العام تحمل عنوان "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" ولم يقتصر جهده الفكري على هذه الرسالة بل كتب مؤلفات أخرى منها "نصيحة الملوك" و"قوانين الوزارة وسياسة الملك" و"أدب الدنيا والدين" وكتاب "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك" و"أعلام النبوة" و"النكت والعيون" وهو كتاب في تفسير القرآن. ونحن هنا سنعالج نظرية الدولة كمشكلة فلسفية مركزية وسنبحث في علاقة الدين بالملك وعلاقة الدولة بالشرعية من ناحية وعلاقة جهاز الدولة بالمجتمع أي علاقة الراعي بالرعية من جهة أخرى منقبين عن بذور العلمانية السياسية في النصوص الفقهية الشرعية ومفتشين عن طبيعة العلاقة التي كانت موجودة

<sup>1</sup> الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، ذكره عزيز العظمة في كتابه الماوردي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص.174.

بين الفقهاء باعتبارهم حراس شريعة والسياسيين باعتبارهم حراس سلطة في الفضاء الحضاري العربي.

إن أهم الإشكاليات التي سنعالجها في هذا المقام هي كما يلي: ماهي نظرية الدولة عند الماوردي؟ ما علاقة الدولة بالدين من ناحية وعلاقة السلطة بالمجتمع من ناحية أخرى؟ وإذا كان كل فكر له تاريخ وبنية فما هو تاريخ الفكر الفلسفي السياسي الفقهي أو ما يسمى بفقهاء السياسة؟ ثم ماهي البنية العلائقية التي تربط الفقهاء بالحكام؟ وإلى أي مدى احترم الماوردي هذه البنية؟ إذا كان لكل فكر وظيفة إيديولوجية فما هي الوظيفة الإيديولوجية لفكر الماوردي؟ بلغة أخرى هل الأحكام السلطانية هي إيديولوجيا لتبرير الواقع أم إنتاج عقلي الغاية منه إيجاد حلول جذرية لهذا الواقع المتأزم؟ هل فقه السياسة عند الماوردي هو مجرد تأمل نظري طوباوي؟ ماهي الإضافات النظرية والفتوحات العملية التي قدمها الفقيه الماوردي إلى الفكر السياسي العربي مما جعله يبتعد أن يكون مجرد ترجمة عربية للفلسفة السياسية اليونانية؟ ماذا يقصد بمارة التنفيذ وإمارة الاستيلاء؟ ولماذا جعل الخليفة هو الذي يعين الإمام على صلاة الجمعة؟ وهل يجوز أن نميز بين مساجد للسلطان ومساجد للجمهور؟ ترى ما الغاية من حديث الماوردي عن فضيلتي الحذر والعدل في تدبير أمور المدن والثغور؟ ثم ما مدى شرعية التحديث الذي قام به في المؤسسات الدستورية عندما أدمجها في مفهوم الشريعة وقدم مؤسسة الخلافة على جميع المؤسسات الحكومية الأخرى؟

أليس من العبث أن نشبه الخلافة بالملكية الدستورية الآن طالما أنها مجرد سلطة رمزية فحسب؟ لما كان العنوان الذي اخترناه لهذا المبحث هو أحكام دينية لولايات سلطانية فان غاية مرادنا ليس مجرد القلب والتحوير وإنما تأكيد حقيقة الدور الدبلوماسي التشريعي الذي كان يؤديه الفقيه الماوردي في بلاط الخلفاء وقصور الحكام والسلاطين وذلك بالتمييز بين الكلام في الدين والكلام في السياسة والسياسة الشرعية التي هي الأحكام أو كلام الدين عن السياسة دون أن نهمل خطاب السياسة في الدين والذي يعني الانتفاع بأمر الدين في سياسة الملك.

-1

يمثل الماوردي عقدا فريدا في تاريخ الفكر الفلسفي العربي لأنه الفقيه الأبرز الذي ترك لنا تراثا سياسيا وأفكاره في الأحكام السلطانية هي الأكثر دلالة في حضارة أقرأ أكثر حتى من نظرية ابن خلدون في العصبية والدولة، خصوصا وأنه ليس مجرد فقيه شافعي بل هو أيضا مشرعا ممتازا للمشكلات الإدارية والاقتصادية للدولة في الإسلام سواء كانت خلافة حسب الشرع أو إمارة حسب الوضع والاستيلاء والغلبة.

ارتبط تفكير الماوردي بالتفكير السياسي الأشعري الذي يطابق بين طاعة الله وطاعة السلطان ويمائل بين صفات الذات الإلهية وصفات الملوك والخلفاء.

اللافت للنظر أن بنية العقل السياسي الفقهي تركز على أربعة أسس:

ضرورة وجود وازع أو سلطة تنظم حياة الناس.

انعقاد الإمامة فرض كفاية على كل فرد عين أن يؤديه.

لزوم طاعة الإمام حتى يعطي حقوق الأمة.

نظام الحكم يعتمد بالأساس على الشرع.

يقول الماوردي في هذا السياق: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"<sup>1</sup>

ويستشهد ببيت الشعر الذي قاله عبد الله ابن المعتز: الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى هل يمكن أن نفهم من هذا الاستشهاد أن الماوردي ينظر للحكم الثيوقراطي؟

إذا تدبرنا المرجعية التي يعتمد عليها هذا الفقيه وانتقلنا من العام إلى الخاص فإننا نلاحظ أن التقليد الفقهي الشافعي على خلاف الأحناف يركز على اعتصام الجماعة والعروة الوثقى بين مكونات الأمة وعلى الوحدة السياسية والاجتماعية ويذهب هذا التوجه إلى ربط الأمصار والنواحي البعيدة بالمدينة والعواصم والنواة الأصلية للسلطة وذلك عبر الدعاء للسلطة المركزية في الصلوات والخطب وإظهار الولاء في الأعياد الرسمية وبعث الهدايا والعطايا والخراج.

إن بنية العلائقية التي تربط الفقه بالسياسة في التقليد الشافعي هي الموالاتة والتبعية والخدمة وطاعة أولي الأمر من أجل المحافظة على وحدة الجماعة وسلامتها من كل مكروه وعندما يخير الفقهاء بين الشرعية والعدل ووحدة الجماعة فإنهم يفضلون الاعتصام والوحدة حتى في ظل سلطة ظالمة غير شرعية تقوم على التغلب والاستيلاء والتوريث ويسمى هذا المبدأ بالطاعة في المنشط والمكروه ويقر بأن السلطان قوام الدين ولا ينبغي التقليل من أهمية وجوده وضرورته للأمن والاستقرار حتى وإن كان مستتبدا ظالما فاسقا ويذكر الطرطوشي في سراج الملوك حديثا منسوب للرسول محمد صلعم يقول فيه: "إذا عدلوا فيكم فلهم الأجر وعليكم الشكر وإذا جاروا فعليهم الوزر وعليكم الصبر..." ويمثل الماوردي واحد من فقهاء الذين وضعوا أنفسهم على ذمة الحكام والخلفاء فقد خدم الخليفة العباسي القادر (مات عام 1031) وساند بيان الحظر الذي أصدره ضد المعتزلة القائلين بخلق القرآن وخدم الخليفة القائم (مات عام 1074) وهو الذي طلب منه تأليف كتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" وقد وضع الماوردي نفسه تحت تصرف الأمراء البويهيين.

يميز الماوردي بين الولايات الدينية وهي الوظائف التي لها صبغة دينية كالخلافة والإفتاء وإمامة الصلاة والأحكام السلطانية وهي القوانين الإدارية والوزارة وإمارة الجيش.

2-

لم يفعل الماوردي أثناء حديثه عن الإمامة سوى استعادة آراء الباقلاني والبغدادي والجويني التي تثبت إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وتلتزم درجة من الشرعية لمن جاء بعدهم من ملوك وحكام وبالتالي كان أول من صاغ آراء كلامية في السياسة الشرعية بلغة فقهية تقريرية صارمة لبست ثوب الأحكام والخطط. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو لماذا لم يذكر الماوردي الإمامة في عنوان الكتاب والجواب الذي نجده عنده يتمثل في القول بأن الإمامة شيء من الماضي وقع الحسم فيه وصدر الحكم ضده والمسألة الوحيدة التي تقتضي الحسم وتنسحب على المستقبل هي شروط الإمامة ووظائف الوزارة وهذا هو العمل الجاد الذي قام به الماوردي وإضافته النظرية الحاسمة بالنسبة إلى الفكر السياسي الفقهي الأشعري. وقد ذكر الماوردي سبعة شروط للإمامة:

- 1- العدالة
- 2- العلم
- 3- سلامة الحواس
- 4- سلامة الأعضاء
- 5- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية
- 6- الشجاعة
- 7- النسب القرشي وتنطبق هذه الشروط على الوزارة باستثناء النسب الذي يمكن أن يضم غير المسلمين.

<sup>1</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي مصر الطبعة الثالثة 1973، ص. 5.

في الواقع تحدث الماوردي عن الخلافة بوصفها روح الدولة الإسلامية وبحث في علاقتها بالدين وانتهى إلى أن الدولة حقا هي دولة الخلافة وأن مهمتها هي خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا لكن المشكل الذي يطرح هنا هو كيف نستطيع المرور من حراسة الدين (ولايات دينية) إلى سياسة الدنيا (أحكام سلطانية)، فهل نفس الجهاز الذي يحرس الدين هو الذي يسوس الدنيا أم أن هناك جهازين مستقلين واحد للدين والآخر للدنيا؟ لكن ما طبيعة العلاقة بينهما؟ هل يتمتع الجهاز السياسي الذي يدير شؤون الدنيا باستقلالية تامة عن الجهاز الذي يدير شؤون الدين؟ هل تبقى لجهاز الدين مجرد وظيفة رمزية لا غير أم أنه يجب أن يكون المرجعية العليا للحكم؟ وباختصار ماهو الحد الفاصل بين الخلافة والدولة؟

هناك ارتباط عند الماوردي بين الدين والملك فوحدة المذهب علامة على وحدة السلطة ووحدة السلطة هي السبيل الوحيد لوحدة المذهب ولكي نحافظ على العقيدة لا بد أن نحافظ على وحدة الأمة وهذا ما نظر إليه الماوردي عندما تمسك بمؤسسة الخلافة في عصر شهد العديد من الانقسامات والانشقاقات عن السلطة المركزية وعندما لجأ إلى التعالي بالسياسة وتسييس المتعالي على حد عبارة الجابري فجعل الدين أصل الملك بل اعتبره قانونا يسري على جميع الأمم، وما يعنيه الماوردي بالأساس الديني للملك هو أن مرجع البشر يقع خارج وجودهم وأنه لا سلطة على واحد منهم على الآخر وهذا يعني أن الشريعة لا يسنها بشر بل لا بد أن تكون من مصدر متعالي على الجميع لكي يقبلها الجميع وبهذا المعنى يتحول الدين إلى رابطة اجتماعية وتصبح الأحكام الدينية هي الأحكام السياسية التي تنظم العلاقات بين الأفراد وتوفر السلم والأمن والتعاون والتبادل. لقد أكد مارسيل غوشييه في كتابه دين المعنى وجذور الدولة نفس الفكرة بقوله: "إن الدين شكل تاريخيا إمكان نشوء الدولة".

يمكن القول بالانطلاق من هذا التصور السياسي لعلاقة الدين بالملك أن الدولة في الإسلام بوصفها خلافة النبوة لا تستمد إيديولوجيتها من التاريخ العيني بل من الشرع الإلهي الذي أنزل في العهد الذهبي ويصفه الفقهاء على أنه صالح لكل زمان ومكان، خصوصا وأن: "الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة واستتبنت بها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام" 1.

-3-

نستنتج من هذا أن الماوردي لا يفرق بين الإمامة والخلافة وهي المؤسسة الدينية العليا التي لا يمكن أن توجد إلا واحدة منها في الزمان ويرفض الماوردي استخدام لقب سلطان كصاحب منصب معين في الدولة ويؤكد أن المناصب الرئيسية هي: الخليفة والوزير والأمير. وقد ذكر المستشرق هنري لاوست في كتابه التعددية في الإسلام: "أن تصور الماوردي للخلافة يقوم على نمطين:

أن تكون الدولة وحدوية مركزية مشكلة بشكل طبيعي عندما يعين الخليفة الأمراء الأكفاء وعندما يبقون تحت إمرته بشكل صارم.

<sup>1</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي مصر الطبعة الثالثة 1973، ص. 3.

أن تكون الدولة تعددية من نوع فيدرالي محكومة من قبل الإدارة اللامركزية وتكون للأقاليم الحرية الواسعة في تسيير شؤونها بنفسها لكن لا بد من أن تعترف بأولوية الخليفة وأهميته بصفته مسؤولاً عن تسيير أمور الدين والشريعة.

يؤكد المستشرق هنري لاوست أن "الأحكام السلطانية هو مصنف تم وضعه بناء على طلب السلطة الحاكمة بغية الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة الهبة والسلطة إليها بقدر ما كان ذلك ممكناً"<sup>1</sup>. من هنا فإن الخلافة حسب الماوردي لا تقبل التعدد بل ينبغي أن تظل مؤسسة موحدة لأنها تمثل ذروة السيادة العليا التي تستمد منها كل سلطة سياسية شرعية ولكن لما تعددت السلطات السياسية والدول والأمراء والملوك فإن الخلافة كحافضة للشرع والدين لا بد أن تبقى لأنها مؤسسة مقدسة ومتعالية على كل الانحرافات الدنيوية الزمنية.

غير أن الإشكال الذي يظل قائماً هو: ماهي الوظيفة الإيديولوجية لمؤسسة الخلافة الإسلامية التي ظل الماوردي متشبثاً بها رغم ضعفها وهوان سلطتها المركزية أمام انفصال الأقاليم والدول؟ كيف يمكن اعتبارها مجرد تبرير لواقع سياسي فرض نفسه على الجميع؟ هل هي حل جذري لواقع سياسي انسدت فيه كل سبل الإصلاح أم هي مجرد حلم طوباوي يثبت دولة دون سلطان؟ يصير التقليد الشافعي على الرجوع إلى الكتاب والسنة في تعليل الأحكام الشرعية عكس التقليد الحنفي الذي يبيح إمكانية تدخل الاستصلاح أي الواقع التاريخي في استنباط الأحكام الفقهية الجزئية. ويفتخر الفقه الشافعي بهذه الخاصية فهو متعالي عن الزمن التاريخي ومتحرر عن المحيط الاجتماعي السياسي وينشد فقط احترام كلام الله وسنة رسوله. الفقه الشافعي لا يهتم بوحدة الأمة والجماعة إلا من أجل حفظ الحد الأدنى من السلطة الاجتماعية والسياسية التي تستطيع أن تحمي القيم الإسلامية وتؤكد على الاعتبار بها. إن مصلحة الأمة ليست الغاية بل هي وسيلة لتحقيق الغاية المثلى وهي حفظ العقيدة من كل اندثار وانتهاك أي لا بد أن تتوفر الشروط الضرورية لاستمرار الإسلام وهذه الشروط هي:

انعقاد الإمامة ووجوب الإمام بشروطه السبعة  
وجوب طاعة الإمام والولاء له حتى عند عصيانه وظلمه.  
تطبيق الشريعة والتقييد بأحكامها في تسيير الشأن العام.

-4-

لكن إذا كان التقليد الفقهي الشافعي يركز على الجماعة المرتبطة بنفس الإيمان والقيم والشعائر المشتركة فهذا لا يعني دمج كل الفقهاء في فلك السلطان بل العكس هو الصحيح أي أن الفقهاء هم الذين يقودون الأمة ويوجهون السلطان ويعطوه الشرعية إذا عدل وبنزعوها عنه إذا ظلم وبالتالي فإن الفقهاء احتفظوا لأنفسهم باستقلالية عن السلطة القائمة ولو نسبياً وبغض النظر عن المساعدات التي تقدم لهم ولذلك لا نستغرب عندما نجد فئة منهمك تمارس حق النقد والمحاسبة للتأثير على السلطان وردعه وتعزيره عند الخطأ وتخطي الحدود، ففقهاء مثل السرخسي والشيرازي وابن حنبل قد مارسوا وظيفة المراقبة والمعارضة العلنية بالكلمة الصريحة.

من هنا نجد في التقليد الفقهي انشطار في الموقف من السلطان:

الرأي الأول يضع نفسه في خدمة النظام القائم ويعينه في كل ما يذهب إليه.

الرأي الثاني يدافع عن استقلالية الفقه عن السياسة ويضع نفسه في خدمة الأمة.

<sup>1</sup> حنا ميخائيل، السياسة والوحي، الماوردي وما بعده، تقديم ادوارد سعيد دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 1997، ص. 26.

فإلى أي فريق ينتمي الماوردي؟ وهل كانت نظريته في الخلافة حلما طوباويا ومشروعا مثاليا لا يمكن تحقيقه على الأرض أم أن تصوراته واقعية عكست حالة التخبط والفوضى والتشردم التي عانت منها الدولة الإسلامية في عصره.

يمكن النظر إلى الماوردي من زاويتين:

الزاوية الأولى هي أن الماوردي يريد المحافظة على قدسية الخلافة ورمزيتها ويصون هيبتها من كل انتهاك ولذلك نجده يقدم أصل وجودها على أنه فوق تاريخي أو روحي وربما فعل ذلك حسب محمد أركون في كتابه "الإسلام والأخلاق والسياسة" من أجل يقوي الصورة المثالية للخلافة في التصور الجماعي للمدينة الإسلامية (المخيال الاجتماعي) وبهذا المعنى من المثالية أي كونها تمثل ذروة السيادة العليا لكل سلطة سياسية يمكن أن نعتبر الماوردي قد قدم تصورا طوباويا. الزاوية الثانية هي أن الماوردي الفقيه غير بعيد عن الماوردي السياسي وذلك لوجود تلازم بين الفقه والسياسة في الحضارة العربية الإسلامية ويمكن أن نقر أن آرائه العملية نابعة من واقعه والوسط الاجتماعي المتقلب الذي عاش فيه خصوصا وأن الفقه مبحث عملي أكثر منه نظري وكل ما هو عملي هو محسوس ومربوط بالتجربة والواقع هو سبب وجود هذا المبحث أكثر من المبادئ الغيبية والآراء المجردة ومن هنا يمكن أن نعتبر الماوردي أب الواقعية في السياسة الفقهية التي تعمل على إيجاد حلول شرعية لمشاكل حياتية طبقا لمقدمات لا ضرر ولا ضرار والضرورات تبيح المحظورات.

السؤال الذي يطرح هنا هو: هل يخفي الطابع العملي التشريعي إبداعا نظريا خاصة على مستوى الأصول في فكر الماوردي السياسي؟ بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الجانب الإيجابي في فكر الماوردي هل قدم حولا فعلية لمشاكل واقعه المأزوم؟

إيجابية فكر الماوردي تتوزع على ثلاثة محاور:

تمثله الكبير لتاريخ الإسلام وتعامله معه بذكاء فائق وانتقاء دقيق.

تقويمه الشخصي للواقع السياسي والاجتماعي والحضاري الذي مر به عصره.

تقديمه لحلول ضمنية وصريحة لهذا الواقع المتأزم.

شكل الماوردي نظريته بالاعتماد على رؤية انتقائية لتاريخ الأفكار والأحداث فهو قد سكت عما لا يمكن السكوت عنه، فرغم أنه أساء إلى مصداقية التاريخ وموضوعيته باعتماده أسلوب الحذف والإنقاص إلا أنه كان يعتقد أن أسلوبه هذا يخلصه من العديد من المشاكل المنهجية من أجل صياغة إيديولوجيته السلطانية التي تعطيه مفاتيح لواقعه السياسي المغلق فمثلا يصمت على الرأي العباسي القائل بأن حكام بني أمية كانوا ملوكا وليس خلفاء لأنه سيوقض تصوره في الخلافة وسينقص من شرعية كل الذين جاؤوا بعد عثمان ويسكت أيضا على النظرية الشيعية في الإمامة لأنها تفرق بين الإمامة والخلافة وهو يريد أن يماهي بينهما ويتحاشى الخوض في مسألة استيلاء بني بويه على الحكم في بغداد وتحويل مؤسسة الخلافة إلى صورة دون مضمون حتى لا يعرض حياته للخطر. لقد كان الماوردي يريد الحفاظ على هبة الخلافة وتقديمها في صورة روحية لازمانية ولاتاريخية وتقريبها من الوعي التقديسي للأمة حتى لا يجرأ أحد على إلغائها. لقد كانت غايته هو ضمان استمراريتها وتواصلها رغم النقائص التي أصبحت تعاني منها وتبدل الظروف وتغير الأزمان، فرغم اقتناعه بعدم شرعية بني أمية والعباسيين بالخلافة إلا أنه أصبح عليهم المشروعية الدينية حرصا على إنقاذ مؤسسة الخلافة من التلاشي.

لقد أضاف الماوردي القداسة على سلطات أبعاد ما تكون عن القداسة وذلك ليدافع عن حاضر الخلافة العباسية المتأزم ويبرر شرعية وجودها المهتز في عصر تميز بسيطرة البويهيين وهذا هو سر رفضه لجواز انعقاد أكثر من إمام في الإسلام وتشريعه لإمارة الاستكفاء وإمارة الاستحواذ وفق نظرة برغماتية تبريرية. لقد ظل الماوردي يتحرك ضمن التقليد الفقهي الشافعي رغم اهتمامه بشؤون السياسة والنزاعات في عصره ورغم تحدته عن حتمية الانقسام فإنه بقي ينظر إلى الفرقة والاختلاف والابتعاد عن الوحدة والخروج عن روح الجماعة على أنه فساد ناتج عن تقاطع السياسي بالديني وتنازعهما على أحقية الريادة ومع ذلك ظل يشرع لدولة إسلامية واحدة تضم جميع الأقاليم وتقوم هي بتسييرها عن طريق إدارة مركزية وفق نمط فيدرالي للحكم حتى إذا كانت سلطة أمراء أقوى من سلطة الخليفة فإنهم مطالبين بالمحافظة على البيعة والولاء للخليفة واحترام هيبة مؤسسة الخلافة. ويلجأ في كتابه نصيحة الملوك إلى أسلوب الوعظ والنصح والإرشاد ليرمي من وراء ذلك إلى الدعوة لإعادة تأسيس دولة خلافة قوية من جديد وكأن صوته منبعث من قاع بئر وأسلوبه استجداء في زمن لا يعترف بالاستجداء.

ثمة فعلا نزعة توحيدية واضحة للعيان في نظرية الماوردي تظهر في صورة وعظ ونصح وفي شكل تشريع فقهي وحكم عملي قانوني ولكن هذه النزعة تخفي بعض الجوانب المهادنة والتبريرية المحافظة في فكره، فرغم أن فكر الماوردي قد اتسم بالعقلانية الواقعية إلا أن هذا الفكر ظل أسير الأطر الفقهية الصارمة التي منعت من إدراك الواقع الموضوعي كما هو في حقيقته. إنه من البديهي أن يكون الماوردي صاحب مشروع متكامل ولكن الإشكالي هو الغاية من هذا المشروع والسؤال الذي يطرح هنا هو: لمصلحة من أسس الماوردي مشروع السلطاني؟ هل لخدمة مصلحة السلطة القائمة أم لخدمة مصلحة سائر الأمة؟

إن نظرية الماوردي السياسية هي أبعاد ما يكون عن الطوباوية لأنها تقترح حلولاً عملية لبعض المسائل السياسية التي تهم السلطة القائمة وهو هنا لا يتحرك من فراغ بل يمثل سلالة من الفقهاء وضعوا أنفسهم في خدمة السلاطين والملوك وحافظ بالتالي على نفس التماثل بين الفقه والسياسة. رغم أن الماوردي كان عمله متجها نحو إدخال بعض المؤسسات التي عاصرها مثل الوزارة والإمارة إلى دائرة التنظيم الإداري الإسلامي إلا أنه كان يقصد من وراء ذلك المزيد من إلحاق مجال الحياة العامة بالتشريع الفقهي وبالتالي إلحاق المجتمع بالدولة والأقاليم بالسلطة المركزية وشؤون السياسة بشؤون الدين وأمور الحكم بمؤسسة الخلافة. يمثل الماوردي تقليد فقهي موالٍ للسلطة يحتكم إلى مبدأ معروف هو: حق السلطان على سائر الآخرين ويتناسى حقوق الآخرين على السلطان فهو القائل: "ليس للسواد مختص بالأئمة في الصلوات التي تقام فيها دعوة السلطان" ويقصد أنه يجب أن تكون سيطرة السلطان على رعيته مطلقة لأن السلطان هو الراعي والمجتمع هو الرعية والسواد هم الرعايا وينبغي أن يقود رعيته والرعية مطالبة بالطاعة والانقياد لأن مصيرها في يديها.

#### خاتمة:

إن الماوردي بعيد عن الموقف الفقهي الذي يحتكم إلى مبدأ الاستصلاح والذي يشرع للأمة المطالبة بحقوقها من الحاكم وعزله إذا ظلم والتي تربط صلاح الحاكم بتطبيقه للشريعة. إن نظرية الماوردي في الدولة لا تمثل النظرية الإسلامية التي سماه ابن تيمية فيما بعد السياسة الشرعية بل تعبر عن إيديولوجيا الأمر الواقع وأنه قدم صياغة جديدة لحل مشاكل عصره رغم كونها بقيت صياغة سلطوية ويجوز أن نطلق على فكره السياسي بالأيديولوجيا السلطانية كما فعل

محمد عابد الجابري فهو كان قد قسم المساجد إلى سلطانية تدعو للنظام الحاكم وعامية تدعو الله باللطف بالعباد. وقد صدق عبد الله العروي عندما وصف شخصية الماوردي على أنه المفكر الذي يتعايش فيه في نفس الوقت الطوباوي الذي يحلم والواقعي الذي ينصح والفيلسوف الذي يخطط لسلطان دون مدينة وعندما أكد أن: "الطوبى السياسية في الإسلام - تلك التي يسميها الفقيه خلافة والفيلسوف مدينة فاضلة- هي ظل السلطنة القائمة. وذلك بمعنيين مختلفين. هي أولاً نتيجة عكسية، صورة مقلوبة للوضع القائم في القلوب والأذهان المتضايقة منه. وهي ثانياً وسيلة لتقويته وتكريسه فتقلب بالضرورة الطوبى إلى أدلوجة. يعيش المرء تحت سلطان ويتخيل نظاماً لا يحتاج إلى سلطان"<sup>1</sup>

إن هذه الأيدولوجيا تتركس الأمر الواقع ولا ترفضه ولم تكن البتة طوباوية لأنها لو كانت طوباوية لتحولت من شدة مثالياتها إلى حركة فكر رافض للواقع و متمرد عليه أما هي فإنها في حقيقة الأمر تبرره وتتحدى في الدفاع عليه ضد كل انتهاك بل إن هذا الفكر تشكل في ظل العديد من التراجمات والهزائم قامت على حساب مؤسسة الخلافة بعد سيطرة البويهيين والسلاجقة وهو ما دعا الماوردي للنظر إلى الخلافة كمؤسسة روحية وزمنية في نفس الوقت تمثل سلطة غيبية على القلوب في كل مكان من المعمورة وفي الآن نفسه سلطة مادية على بقية الأمصار. أما بعد تراجع أهمية مؤسسة الخلافة كمؤسسة دنيوية راح الماوردي يكثف من التركيز على البعد الشعائري التقديسي ليفصل في نهاية المطاف بين الروحي المتعلق بالخلافة والزمني المتعلق بالإمارة وليجعل من طبقة الفقهاء حراساً أوفياء للماضي الرمزي البائد تاركين مكانهم للحكام والساسة والأمراء والوزراء الدنيويين الذين يحتكمون إلى الحيلة والمكر والقوة والعقل أكثر من احتكامهم إلى النص والمقدس والمشروعية والمرجعية.

إن هذه الثنائية لا تكشف عن واقعية سياسية كما يحلو للبعض تسميتها بقدر ما توضح مدى ارتباط الماوردي بالنزعة التبريرية حيث أراد من نظريته التوفيقية تقديم يد العون للإدارة البيروقراطية عن طريق الفقه حتى تتمكن من تحقيق استقرار سياسي مهزوز وبالتالي كان الماوردي بعيداً عن أن يكون راعي مصلحة الأمة وحريصاً على وحدة الجماعة كما يظن البعض من المتحمسين للسياسة الشرعية. ألا يمكن أن نختم بما قاله حنا ميخائيل: "ليس الماوردي عالماً ماورائياً بل هو متكلم فقيه ولا تكمن أهميته في إبداعه الفلسفي بل في أنه يعكس المهم من المشكلات والاتجاهات في التراث السياسي الإسلامي"<sup>2</sup>

لكن كيف أثر هذا التقليد في الكتاب المسلمين بعد الماوردي؟ وما هو الجديد على سبيل المثال في مؤلف ابن رزين آداب الملوك ورسالة الكتاب؟

" من أخلاق الملك أن يعظم أمر الكتب ويصونها، ويتقدم بحفظها وضبطها."<sup>3</sup>  
أن يقوم الأستاذ جليل العطية بتحقيق كتاب أبو الحسن علي بن رزين الكاتب "آداب الملوك" الذي ألفه في أواخر القرن السادس للهجرة ضمن أدب مرايا الأمراء ونصائح الملوك وربما كان ذلك في علاقة بفترة حكم الملك العادل أرسلان شاه بن مسعود للموصل الذي توفي سنة 1210م فإن هذا التوجه هو أمر محمود و فعل سديد وإتباع لسنة حميدة بدأت علمياً كما ذكر في الاستهلال مع الأب لويس شيخو سنة 1927 عندما حقق كتاب تهذيب الألفاظ لابن السكيت التبريزي.

<sup>1</sup> عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة 1998، ص. 114 .

<sup>2</sup> حنا ميخائيل ، السياسة والوحي، الماوردي وما بعده، ص135

<sup>3</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، تحقيق جليل العطية، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص.49.

قيمة الكتاب تكمن في نقده للسياسة الفاسدة وحمله على الآراء الظنية والنصائح الخرافية التي يقدمها بعض الكتبة من الندماء والجالسين عند أبواب قصور الملوك وذلك بقوله: "قد عمل الحكماء بالسياسات، من العرب والعجم والهند في آداب الملوك كتباً أطلوا فيها الكلام وسطروا فيها الأساطير، وأخرجوها من حدود البغية إلى صعوبة المطلب وامتناع المراد وتباعد الفوائد بل هي بالخرافات والخطرات أشبه"<sup>1</sup>.

إن الكاتب الحقيقي حسب ابن رزين هو: "الجليس الصدق والنديم الحق والوالي الناصح: هو الذي يتكلم في الحقائق ويشير بالمكارم من حيث لا تذبذب ولا سرف. ويمسك عند ذكر ما خالف ذلك. ويسارع إلى ما كان فيه صلاح الملك والرعية وما حسنت به الأحداث عن الملك في أقاصي مملكته وأدانيها."<sup>2</sup>

كما يرد ابن رزين على الثعلبي صاحب كتاب أخلاق الملوك الذي حث على تذبذب المال والاستمتاع بالحياة، إذ نجده يقول: "وأخصر ما رأيناه في ذلك كتاب...محمد بن الحارث الثعلبي لأنه أخذ جملاً من أخلاق الملوك السالفة وأخبارهم المشهورة، المعروفة فجمعها في كتاب...إلا أنه ذكر من استمالة طبائع الملوك وحث على تذبذب الأموال بما تنبو عنه الأسماع وتكره القلوب."<sup>3</sup>

ويدعو إلى أن يحرص الملوك على صون المال وترشيد للإنفاق والاحتكام إلى العدل والإصلاح وتحسين أحوال الرعية حيث يقر: "إذا كان العابد يحتج المال مستعداً به لسقمه وبرئه ونزال دهره، فالملك أحق بصون المال لكثرة إنفاقه على إقامة ملكه."<sup>4</sup> تضمن الكتاب أربعين باباً احتوت كلها على نصائح واقعية ووصايا عملية موجهة إلى الملك العادل ونذكر من أهمها:

- في صفة الملك المستحق للملك
- في اختلاف أخلاق الملوك
- نظر الملك في السير وغيرها من العلوم
- تدبير الملك نفسه وبدنه ومن يجب أن لا يستصعبه
- في كتمان سر الملك
- سرور الملك بأهل الوفاء له وإكرامه لهم
- في فحص الملك عن أخبار العامة بعد إحكام أمر الخاصة.
- في جلوس الملك للمظالم
- شغل الملك بتدبيره والحيلة على عدوه
- كيف يمتحن الملك المخالفين له
- أعمال الملك نفسه في المكاييد والخداع
- في تكرم الملك وتغافله في ماله

"إن الملك بمنزلة الناس من الجسد وجميع الأعضاء، فإنما تمام فعلها وحركتها به. ألا ترى أن الناس يعملون ويكسبون ويدخرون ويتأهلون وتوالدون في أكناف الملوك وعدلهم، ويستمتعون في ظلهم. ثم لا بقاء للنفس والمال والأهل والولد مع فقد عدلهم."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص.30.

<sup>2</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص.31.

<sup>3</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص.30.

<sup>4</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص.31.

فماهي صفات التي ينبغي أن يتحلى بها الملك حسب ابن رزين الكاتب؟  
أهم الخصال هي صواب التدبير والشجاعة والعلم والعدل والاعتدال و حسن التصرف في الأموال لاسيما وأن " الملك إذا كان خلوا من العلم فهو كالفيل الهائج في البلد الفقير لا يمر بشيء إلا وحطمه ولا يحجزه فكر ولا يمنعه حجي. ويكون مع علمه ورأفته و عدله صاحب تدبير وحنكة وتجارب ولا يدع مع تجاربيته وتدبيره دراسة الكتب التي نظرتها معاملات الأذهان ومستخرجات الفطن. فإنها تفتق الذهن وهي من الغابرين خلف ولمن اتخذها جنن والشجاعة أسس الملك الذي تدور الأمور عليه. و عدة الملك في الشدة وأهبتة للنجاة وزينته الحسنة ومنظره المونق وذكره النبيه."2

يختلف الملوك عن الناس باللباس واستعمال الطيب وفي الاشتغال بطلب السلامة وظهور العافية وحسن العاقبة ويتميزون بالاعتبار من التاريخ واستخلاص الدروس من التجارب والاستفادة من التاريخ والسير، إذ ينصح ابن رزين: " من أخلاق الملوك النظر في سير الملوك السالفة والاقتداء بجميل أخلاقهم، ثم في سائر أمور المملكة: جليلها ودقيقها، كبيرها وصغيرها."3  
زد على ذلك يتصف الملك المستنير بحب الكتب ومحبي الحكمة ويشجع على التأليف والترجمة والنظر في الرسائل والمخطوطات والاطلاع على النوادر والأخبار ولذلك يؤسس بيت للحكمة ويعين فيه أعلم رعيته وفي ذلك يقول الكاتب: " ومن أخلاق الملوك المواظبة على دراسة الكتب والنظر فيها."4

ان حكم الذات ضروري من أجل حكم الآخرين ومن صرف نفسه إلى اللهو والمجون لا يقدر على أن يفرض رأيه على الغير ولذلك ينصح بأن يبدأ الملك بسلطانه على نفسه حتى يستقيم سلطانه على غيره، وفي هذا يقول ابن رزين: "استقامة أحوال الملك، وصحة بدنه، واعتدال طبائعه، وسلامة جوارحه، وسداد رأيه، وصواب تدبيره، يتم بتزك اللهو في أكثر ساعات أيامهن وأوقات دهره."5

من أدب الملك الإبطاء في الرضا والأي يعاقب وهو في حالة غضب وفي هذا يقول: "من حق الملك أن لا يمن بإحسان سلف منه، ما استقامت له طاعة من أنعم عليه."6  
تظهر النزعة الواقعية في هذا الكتاب وتبرز النظرة الذرائعية في قهه أمور الحكم عندما يقول: " ومن أخلاق الملك البحث عن أسرار خاصته وحامته واذكراه العيون عليهم خاصة وعلى الرعية عامة. وإنما سمي الملك راعيا ليفحص عن أمور رعيته وخبر نياتهم. ومتى غفل الملك عن فحص أسرار رعيته، فليس له من اسم الراعي إلا رسمه، ومن الملك إلا ذكره. فأما الملك السعيد فمن أخلاقه البحث عن كل خفي ودفين حتى يعرفه معرفة نفسه لنفسه."7  
ويضيف في السياق نفسه: " أن الملك تطول مدته وتحسن أحوالته إذا كان فيه أربع خصال: أحدهن أن لا يرضى لرعيته ما لا يرضاه لنفسه. والأخرى، أن لا يسوف عملا يخاف عاقبته.

1 ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص33.  
2 ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص33.  
3 ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص45.  
4 ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص49.  
5 ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص50.  
6 ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص94.  
7 ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص101.

والثالثة: أن يجعل ولي عهده من ترضاه رعيته لا من تهواه نفسه. والرابعة: أن يفحص عن أسرار الرعية، فحصى المرصعة عن منام رصيعها.<sup>1</sup> إن أهم مبدأ يقوم عليه الحكم هو تجنب الظلم وفرض العدل ولذلك يجب أن يرفع المظالم عن الناس بنفسه أو يوكل من يمثله عندهم وأن يظهر لهم في العديد من المرات وأن يشعرهم بأنه قريب منهم طالما أنه "من أخلاق الملك أن يكون أقرب الناس منه كأبعدهم وأقواهم كأضعفهم في الحق".<sup>2</sup>

خلاصة القول حسب الكاتب ابن رزين أن الملوك ينبغي أن يتحلوا بخصال وأن يدبروا أمورهم وفق سنن وآداب تجعلهم حتى يحوزون على الصفاة التي يستحقون بها الملك ولا يعاندهم في ذلك أحد وفي ذلك نراه يقول: "ينبغي للملك أن يكون كالقمر إذا استهل لتامه واعتدل نوره. وكالأرض في كتمان سره وصبره. كالنار على أهل الدعارة والفساد. وكالماء في لينه لمن لاينه ، وكاقتلاعه عظيم الشجر في وقت أمواجه لمن صادمه".<sup>3</sup>

إن هذا الكتاب له نفس القيمة التي نالها كتاب الآداب السلطانية للموردي في الثقافة العربية وربما يشبه إلى حد كبير كتاب الأمير لنيقولا مايفيلي في الثقافة الغربية لأنه قطع مع فلسفة السياسة كنظرية طوباوية تركز على الغايات والقيم ودشن فن السياسة كمارسة يومية تتحرك حول القوى والوسائل والمصالح.

لكن ما يمكن ملاحظته حول آداب الملوك أنه يظل مجرد كتاب في الأحكام السلطانية يبرر الحكم المطلق والتوريث ويعامل الملك على أنه فوق الجميع وقيمة مطلقة وان تخلص من الأحكام المسبقة الأخلاقية والدينية وانطلق من نظرة واقعية ذرائعية إلا أنه لم يستطع أن يفسر لنا العلاقة الشرعية بين الحاكم والرعية والكيفية الشرعية في انتقال الحكم من ملك إلى آخر ولم يبين الدور الذي ينبغي أن يقوم به الناس في هذا الانتقال والمدة التي يكون فيها صالحا لإدارة شؤون المجتمع على أحسن وجه، فإلى أي مدى نظل نعامل الحكام معاملة فوق بشرية على أنهم رعاة الوجود وحراس النظام؟ ومتى ننتهي من النظر إلى المحكومين على أنهم رعاى ونطالبهم فقط بالخضوع؟ وأليس من الأجدر أن نتعامل مع الفاعل السياسي كمجرد مدير ناجع للمدينة ضمن وضعية قانونية حسنة يشاركه فيها المواطنون مشاركة فعالة؟ ألا يحق لنا أن نحلم بنهاية الحديث عن آداب الملوك وحقوق السلاطين وبداية تجسيد مصالح الشعوب وحقوق الناس؟

## المراجع:

- الموردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي مصر الطبعة الثالثة 1973  
الموردي أدب الدنيا والدين ذكره عزيز العظمة في كتابه الموردي رياض الرئيس للكتب والنشر بيروت الطبعة الأولى 2000  
حنا ميخائيل السياسة والوحي الموردي وما بعده تقديم ادوارد سعيد دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 1997  
عبد الله العروي مفهوم الدولة المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة 1998

<sup>1</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص.ص. 103-104.

<sup>2</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص. 106.

<sup>3</sup> ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، ص. ص. 33.34.

ابن رزين الكاتب، آداب الملوك، تحقيق جليل العطية، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى،  
2001.

الفصل الثامن:

احياء العقل في مدونة الغزالي العلمية:

"اعلم يا أخي أنك متى كنت ذاهبا الى تعريف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد  
ضل سعيك" أبو حامد الغزالي /معراج السالكين.

استهلال:

يمر في هذا الزمان تسعة قرون كاملة على وفاة أبي حامد الغزالي (( توفي 505 هجري أي يوم  
18 ديسمبر 1111) كاتب احياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة والمستصفي والمنقذ من الضلال  
وآداب الصحبة والمعاشرة وغيره من الرسائل والردود والمؤلفات. وماهو في غاية الشهرة وما  
لا يحتاج في بيانه الى قول أن حجة الاسلام شخصية غريبة الأطوار متناقضة ومترددة بين الفقه  
والكلام والسيرة والحديث ومرحلة بين الفلسفة والمنطق والتصوف فقد نادى بإلجام العوام عن  
علم الكلام ولكنه كان من مدرسة أبي الحسن الأشعري الكلامية وتلميذ للجويني، ثم انه قد كتب

فضائح الباطنية للرد على الشيعة الاسماعلية ولكنه نظر للإشراق والعرفان وتبنى تصورا باطنيا للحقيقة في مشكاة الأنوار ومعارج القدس والمنفذ من الضلال، زد على ذلك أنه درس الفلسفة واستفاض في شرحها وتحليلها في مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم ومحك النظر وميزان العمل ولكنه هاجمها وبين خورها وكشف عن نقائصها الداخلية في تهافت الفلاسفة، بعد ذلك كتب المقصد الأسنى ولكن كانت له كتب مضمون بها على غير أهلها، ادعى أنه بسط الأسرار اللدنية والمعاني الإلهية بالمحاكاة والتمثيل والتخييل والتشبيه ولكن أكثر نصوصه مكتوبة بالرموز والمجازات واللمحات لا ينتفع بفائدتها الا من وقف عليها ببصيرة نفسه وكان معدا لفهمها وفائق الفطرة. انه "بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضوع ويحل في آخر ويكفر في أشياء ثم ينتحلها" 1 كأنه لا يقنع بأي حل نهائي ولا يسلم بأي موقف دائما مترحلا وممتحنا ومختبرا يحقق ويدقق وينقد ويحلل تتعاند تأملاته الفلسفية مع يقينيته الدينية وتتباين شطحاته الصوفية مع آرائه الكلامية وقد رأى البعض أن مشروعه غير متماسك ولا يحتكم الى منطق ولم يكن متناسق على مستوى البنية. لكن عندما نغادر هذا الموقف المشهور ونستنطق نصوص الغزالي ونتحوط بفكره من كل جانب نستنتج منذ الوهلة الأولى وجود فكر موسوعي ونظرة شمولية وامتلاك الغزالي لأسلوب سلس و للغة زاخرة بالمعاني، فهو قد خاض في كل التجارب وتكلم بكل أنواع العبارة ودخل بطن الفلسفة وتصالح مع الجمهور وكسر زجاجة التقليد وعير عن جدلية التجذر والفتح وكان من أهم المؤسسين لبنية العقل العربي الإسلامي. على هذا النحو عرفت نظريته بعض التعثرات والارتباك في البداية ولكنها ما لبثت أن توضحت وتطورت وتهذبت وتحولت الى نظرة كلية في المعرفة والوجود والقيم في النهاية. وإذا اتخذ الغزالي لنفسه غاية البحث عن الحقيقة والعلم بحقائق الأمور فإن القول الفصل بخصوص هذا الأمر لم يكن ليتحدد في البدايات بقدر ما يتوضح في النهايات، فهل هناك حرج اذن عند القول بأن ما وصل اليه الغزالي في احياء علوم الدين والمنفذ من الضلال توجد إرهاباته الأولى في القسطاس المستقيم ومعيار العلم؟ كيف نفسر تكفيره للفلاسفة لإنكارهم لحشر الأجساد ولإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قوله في الميزان أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع وأن أمره هو كاعتقادهم وقف عليه بعد طول بحث؟ لكن إذا اعتبرنا فلسفة الغزالي نسقا معرفيا ووجوديا وقيميا واحدا أنتجته بنية ذهنية واحدة فكيف نفسر التناقض بين الغزالي الفقيه والغزالي الفيلسوف وبين الغزالي المتكلم والغزالي المتصوف وبين الغزالي اللغوي والغزالي المنطقي؟ ألا يمكن أن نتحدث عنده عن فقه الفلسفة أم فلسفة صوفية؟ ماهي منزلة العقل في فلسفته؟ وما الإشكال الناتج عن البحث عن هذه المنزلة في فلسفته؟ ألا يوجد تناقض بين العقل والنقل وبين الحكمة والشريعة؟ وألا ينتصر هو الى النقل والشريعة على حساب العقل والحكمة؟ فكيف نعتبر اذن الغزالي حكيم العقل؟ أي دور للعقل في نظرية المعرفة؟ هل هو مجرد ملكة أم أنه منهج؟ وماهي منزلته في نظرية الوجود؟ وهل الوجود المعقول هو الوجود الحقيقي؟ وهل يرجع الغزالي الى العقل في تصنيفه للعلوم؟ وأي رهانات ناتجة عن التفكير في هذه المسألة؟

ما نراهن عليه هو تقادي النظر الى الغزالي على أنه سبب الانحطاط و التزمته الذي شهدته الحضارة العربية الإسلامية بعد معارضته لتعلم الفلسفة والتعامل معه على أنه استراتيجي كبير ومفكر عقلائي حاول أن يحدد أنظمة المعرفة في الثقافة التي انتمى اليه وأن يعيد لها الحركة والحياة والتجدد.

<sup>1</sup> ابن طفيل، قصة حي ابن يقظان، تحقيق علي بوملحم، طبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص. 35.

## 1- الموقف المشهور من العقل:

عندما نتفحص مؤلفات الغزالي بحثاً عن موقفه من العقل وتعقبا لنظريته في المعرفة فإننا لا نعثر على سبيل واحد يؤدي الى اليقين بل هناك عدة طرق ووجهات نظر متشعبة لأن الرجل نفسه قد تأرجح بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية وبين النظر والاستدلال من جهة والحس والإلهام من جهة أخرى.

إن آثار الغزالي عديد من القضايا الشائكة وتجراً على عدة إشكاليات الا أنه هو في حد ذاته إشكالية وقضية شائكة قوبل دائماً بمواقف تتراوح بين الاستحسان والاستهجان وبين الثناء والذم وبين التكريز والتبكيث. وما يعزز القول بوقوعه في التناقض هو ما نجده في نصوصه نفسها إذ نعثر عليه في معيار العلم والقسطاس المستقيم يثني على العقل ويعتبره أفضل الخصائص التي ميز بها الله الانسان عن الحيوان لأن "العقل يرى الأشياء كما هي فهو المعيار الذي لا يمكن أن يخطئ في التمييز بين الحق والباطل إذا تجرد من غشاوة الوهم" 1 زد على ذلك أن: "الأوليات العقلية قوانين صادقة وثابتة في الذات والموضوع حتى أن الله ذاته لا يقدر أن يغير الحكم فيها" 2. "وأما دلالة العقل على شرف العقل فهو ما لا ينال سعادة الدنيا والآخرة الا به فكيف لا يكون أشرف الأشياء؟ وبالعقل صار الانسان خليفة الله وبه تقرب اليه وبه تم دينه وبذلك قال عليه السلام: "لا دين لمن لا عقل له". وقال: "لا يعجبكم إسلام امرئ حتى تعرفوا عقله" ولهذا قيل: "من لم يكن عقله أغلب خصال الخير عليه كان حنقه في أغلب خصال البشر عليه" ويا هياك به شرفاً أن قد شبه الله سبحانه العقل بالنور فقال: "الله نور السموات والأرض أي منورهما وأكثر ما يطلق النور والظلمات في القرآن على العلم والجهل مثل قوله تعالى: "الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور" وانما كل ذلك ولذلك قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه: "اذا تقرب الناس لخالقهم بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك، تنتعم بالدرجات الزلفى عند الناس في الدنيا وعند الله في الآخرة" وستذكر وجه التقرب بالعقل".

غير أن الغزالي قام بتفهيث جميع النظريان الفلسفية التي درسها وانتهى به الأمر الى التصوف وهدم العقل نفسه بقوله في تهافت الفلاسفة: "إن المعتقدين أن الأمور الإلهية تستولي على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم" ويواصل هجومه على الذين يستعملون عقولهم في أمور الغيب والدين ويقول لهم: "أن جميع ما ورد به الأنبياء من أوله الى آخره هو من مجاري اليقين" وأن "أكثر الأحكام الإلهية هي خلاف الإدراك العقلي لكن ليس هذا خلاف العقل مطلقاً" 3 ومن المفارقات التي تثير الدهشة وتمثل نوعاً من الخلف المنطقي أنه يحذر من استعماله وإتباع مسلكه قصد الحصول على المعرفة عند قوله: "يكفيك من منفعة العقل أن يهديك الى صدق النبي ولفهمك موارد إشارته فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ولازم الإتياع ولا تسلّم الا به" 4 غير أنه يناقض نفسه ويثق في الأوليات العقلية عندما يصرح: "إني إذ علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكبر بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه" 5 وآيته في ذلك أن الأمور العقلية تخضع لمنطق الحجة بينما

1 رسائل الغزالي، مشكاة الأنوار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2000، ص. 47.

2 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص. 203.

3 أبو حامد الغزالي، كتاب احياء علوم الدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر 1939

4 أبو حامد الغزالي، كتاب احياء علوم الدين، ج 1 ص. 37.

5 رسائل الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 541.

تخضع الطلسمات وفنون السحر الى منطق الأحجية،فما تأثير هذه التخبطات والتناقض في الأحكام على نظريته في المعرفة؟

## 2-منظومة المعرفة:

تتحدد نظرية المعرفة عند الغزالي من خلال أربعة مقومات أساسية وهي : القلب والروح والنفس والعقل وهي تشتغل وتتحرك في ترابط وتلازم تام إذ تكمل كل واحدة الأخرى وتتبادل المواقع والخدمات وهذا الترابط بين العقل والقلب هو من الأمور البديهية في العلوم النقلية والعقلية عند الحكماء العرب لأن الغزالي لم يشذ على القاعدة العامة التي ترى أن "لا ناظر بقلبه الا مفكرا ولا مفكرا الا ناظرا بقلبه" ، أضف الى ذلك أن العقل لغة هو جملة علوم مخصوصة تحصل في قلب الانسان يقدر بها على اكتساب معارف وعلوم أخرى وبالتالي يكون القلب هو أداة المعرفة والعقل ليس سوى وظيفة له. كما أن النظر بالقلب له عدة أسماء من جملتها البحث والتأمل والتدبر والرؤية والتفكير عندئذ يجعل الغزالي في رسالته "البسيط والوسيط والوجيز" القلب أداة المعرفة لأنه المحل الأرفع الظاهر والخالي من كل الشوائب والقادر عندما لا تعكر صفوه غشاوة أو هام الحواس والخيالات على الحصول على المعارف اللدنية وتقبل الأنوار المرسله من العقول المفارقة . ومن هذا المنطلق يوحد الغزالي بين النفس والعقل ويعتبرهما وجهان لعملة واحدة ودليله في ذلك أن العقل قوة وجوهر وأن النفس كذلك لا يمكن أن تكون عرضا لأنها باقية بعد الموت مفارقة للبدن. في هذا السياق يصرح الغزالي: "إن النفس والقلب والروح والعقل ألفاظ مختلفة لمعنى واحد ومظاهر متباينة لحقيقة متجانسة وهي تلك اللطيفة الربانية...<sup>1</sup> لا مشاحة ان أن العقل عند الغزالي هو حقيقة الانسان الأولى يدرك بها نفسه ومن ثمة يدرك بها غيره خاصة وأنه استعداد فطري في نفس الانسان لإدراك العلوم النظرية ولكن عنده يصعب الفصل بين العقل بوصفه أداة والمعقولات كآثار وموضوعات له نظرا لأن العقل يتحدد بالانطلاق من أفعاله ونشاطاته ومدركاته فعندما تتغير مجالات ادراكاته تتبدل تسمية العقل: "فكونه تلك اللطيفة الربانية يسمى نفسا وكونه ينقش العلوم في الصدر يسمى لبا ومن حيث أنه يبلغ الانسان أوامر الله يسمى ملاكا وكونه يدرك الماهيات المجردة للأشياء فهو العقل النظري وباعتباره يدرك حقائق الدين يسمى البصيرة الباطنة أو نور الإيمان"<sup>2</sup>.

يترتب عن ذلك أن العقل عنصر من بين عدة عناصر أخرى تكون نظرية المعرفة عند الغزالي وهذا العنصر تختلف دلالاته باختلاف الميادين التي يهتم بها وطرق التعبير التي يمارسها والحقائق التي يصل إليها وهو أساس طريقتيه في التفكير. وغني عن البيان أن الغزالي وضع طريقة الشك المنهجي وبحث عن العلم اليقيني الذي لا يزعه حتى الإتيان بالمعجزات والخوارق،كما رفض أبو حامد التقليد ودعا الى الاجتهاد ونهى عن اعتقاد أي مذهب دون بحث وتعمق وقد قال في هذا السياق:"جانبا الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك الى الطريق وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليه بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص الا في الاستقلال. خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به. في طالع الشمس ما يعينك عن زحل"<sup>3</sup>. ولما كان طريق الحق وعر وكانت الحقائق منغمسة في الشبهات فان الغزالي بحث عن أسباب الخطأ في البحوث النظرية فوجدها منحصرة في أربعة:

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، كتاب إحياء علوم الدين، ج3 ص.3.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، كتاب الإحياء، ج3 ص.7.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي ، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف، طبعة القاهرة 1961 . ص.409.

التسرع والعجلة في الحكم  
عدم الانطلاق من مقدمات جلية ويقينية.  
غياب الترتيب والتنظيم في سير الاستدلال.  
النتائج لا تكون لازمة لزوما منطقيا عن المقدمات الواضحة.  
يقول الغزالي في محك النظر: "اعلم أن الحق عزيز والطريق اليه وعر وأكثر الأبصار مظلمة  
والعوائق الصارفة كثيرة والمشوشات للنظر متظاهرة ولهذا ترى الخلق يتلاطمون تلاطم العميان  
وقد انقسموا الى فرقتين:

فرقة سابقة بأذهانها الى المعتقدات على سرعة فتعتقدها يقينا وتظن كل شبهة ودليل برهاناً.  
وطائفة تنبهوا لذوق اليقين وعلوموا أن ما الناس فيه في الأكثر عمي ثم قصرت قوتهم عن سلوك  
سبيل الحق ومعرفة شروط القياس: إما لبلادة في الفهم وإما لفقد أستاذ مرشد بصير بالحقائق غير  
منخدع بلامع السراب مطلع على جميع شروط البرهان".

إن التخلص من هذه الأخطاء وان الوصول الى العلم بحقائق الأمور يتطلب خوض الانسان  
تجربة الشك: "إذ الشكوك هي الموصلة الى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر  
ومن لم يبصر بقي في العمي والضلال".<sup>1</sup>

إن الشك عنده يعني التفتيش والطمع في اقتباس المشكلات من الجليات بعد حصول اليأس وهو  
كذلك بحث عن الأمان من الغلط في الضروريات وإقبال وتأمل وملاحظة اليقين الذي لا يبقى  
معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، والشك كتجربة تفكير يستمد ضرورته من وقوع  
الانسان في الأغاليط والأخطاء إذ يقول الغزالي: "إن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من  
إهمال الجليات والتسامح فيها ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها الى ما بعدها تدريجياً  
حتى لا يخفي قليلاً قليلاً فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات ولكن عادة النظر  
الهجوم على غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفي البعيد من الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين  
الأوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلي ولا يقوي الذهن على الترقى في المراقى الكثيرة  
دفعاً فتزل الأقدام وتعناصر المطالب وتنحط العقول ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا..."  
وبما أن الأشياء لها حقيقة والى إدراكها طريق وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق فانه مهما  
عظم المطلوب قل المساعد لذلك ينصح الغزالي أن يقوي المرء ذهنه للاحتواء على جميعها وأن  
يحفظ الترتيب فيها وأن تكون مفردات المعارف متميزة منفصلة بالحقيقة غير ملتفة ولا مختلطة  
وأن تكون المقدمات يقينية متميزة منفصلة أيضاً ويجب أن تكون نقطة البداية في الاستدلال أوائل  
جلية واضحة أمام الذهن ومحركة ومحققة ومحددة في ذاتها وينبغي أن يسير الانسان في تفكيره  
بالتدرج مراعي أن تكون النتيجة البعيدة التي ينتهي إليها لازمة عما قبلها في ضوء الجليات التي  
كانت أساس الاستدلال.

نتبين من ما سبق أن تجربة الشك دليل ساطع على حضور العقل في نظرية المعرفة لكونها  
تجربة عقلية إرادية هادفة طالما أن الغاية منها هي التحرر من الأغاليط وتصفية النفس لإدراك  
اليقينيات وأنها لحظة وعي بالذات، بيد أن تجربة الشك قد تطل وجد الانسان ومصدره الإلهي  
والعالم الذي يحيا فيه فهل يمكن أن تشمل وجوده المعقول؟ والى أي مدى يستخدم العقل عند  
الغزالي للاستدلال على الوجود الحقيقي؟

<sup>1</sup> رسائل الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 539.

إن الوجود بلا ماهية ولا حقيقة هو أمر معدوم وغير معقول لأن نفي الماهية هو إيدان بنفي الحقيقة وان انتفت حقيقة الوجود انتفت قابلية عقله وانعدم إدراكه وعلى هذا المنوال لا بد من وجب الماهية لكل موجود لأن الوجود والماهية والحقيقة شيء واحد بينما الموجودات تنقسم الى ثلاثة أنماط: - - موجودات ليس لها ماهية ولا وجود أو حقيقة. موجودات وجودها وحقيقتها وماهيتها صادرة عن واجب الوجود. موجود أول تكون ماهيته هي عين وجوده ولا علة له بل هو علة كل شيء وحقيقته لا تستمد من حقيقة أخرى غير حقيقية.

يتحدث الغزالي عن قوة التفكير بوصفها أحد القوى التي تحوز عليها النفس الى جانب قوة الشهوة وقوة الغضب ويرى أن العقل مركز في هذه القوة ويقول حول هذا الأمر: "ومهما هذبت قوة التفكير وأصلحت كما ينبغي حصلت بها الحكمة التي تحدث الله عنها حيث قال: "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا". وثمرتها أن يتيسر له الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في المقال وبين الجميل والقيح في الأفعال ولا يتلبس عليه شيء بعد ذلك مع أنه الأمر الملتبس على أكثر الخلق..."<sup>1</sup>

على هذا النحو يقسم الغزالي مراتب الوجود الى خمسة الذاتي والحسي والخيالي والشبهي والعقلي وهو أن يكون الشيء روح وحقيقة ومعنى فينتلي العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ومثلا الوجود العقلي لليد هو معناها وحقيقتها التي هي القدرة على البطش. يقول الغزالي حول هذا الأمر: "اعلم أن شرف العقل من حيث كونه مظنة العلم والحكمة وآلة له ولكن نفس الانسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها وهي مركوزة فيها بالقوة في أول الفطرة لا بالفعل: كالنار في الحجر والماء في الأرض والنخل في النواة ولا بد من سعي في إبرازه بالفعل"<sup>2</sup>.

يتبين من هذا أن الوجود العقلي عند الغزالي أرفع من الوجود الشبهي والوجود الحسي والخيالي وأن الوجود الذاتي هو الوجود المطلق لأنه الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكا وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه وهو الوجود المطلق الذي يجري على الظاهر ولا يتأول ولا يحتاج الى مثال كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات.<sup>3</sup> لكن اذا لم يكن الوجود العقلي هو الوجود المطلق فهل هذا يعني أن العقل ليست له سلطة على النقل؟

### 3-العقل والنقل:

يتخذ الغزالي موقفا أوليا من علاقة العقل بالنقل على النحو التالي: "إياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا وريفا فان ذلك شنيع ومنفر".<sup>4</sup>ويدل بذلك على أن الشريعة هي الأساس والحكمة هي البناء، القرآن هو اللب والفكر هو القشرة الخارجية. بالرغم من أن الموقف البدئي للغزالي هو التوفيق بين الفلسفة والدين لأنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية بالشريعة العربية فقد حصل الكمال كما يقول إخوان الصفاء وخلان الوفاء لكنه في الواقع ينتصر للشريعة العربية على حساب الفلسفة اليونانية كلما حصل تصادم وتناقض سواء بين ما يبرهن عليه العقل وما ينص

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف، القاهرة 1961

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف، القاهرة 1961

<sup>3</sup> رسائل الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص. 241 .

<sup>4</sup> رسائل الغزالي، القسطاس المستقيم، ص. 211.

عليه النقل وسواء بين ما يفترضه الواقع من مستجدات تقتضي التدبر وبين ما يتضمنه الوحي من حدود وأحكام مطلقة.

فإذا كان التيار العقلاني يرى أن "الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة" فان الغزالي يتمسك بسلطة النص ويحافظ على قدسيته ويعتبر كل ما جاء به حق ويقبل التأويل والتوضيح باستعمال العقل الذي وظفه بطريقة جدلية للدفاع عن العقيدة ودفع جميع التهم والمعاندات عنها، وحتى عندما زين المعقول بالمنقول فان الغاية منه هو جعل الحقيقة الدينية حقيقة جمهورية لتكون قلوب الناس فيها أسرع الى القبول والرضا.

إن العلم عند الغزالي له أربع أحوال: حال استفادة فيكون مكتسبا وحال ادخار فيكون به الانسان غنيا عن السؤال وحال انتفاع عندما ينفقه الانسان على نفسه وحال سخاء عندما يتفضل به المرء لغيره وهو أشرف الأحوال وفي هذا يقول الغزالي: "العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب وحال تحصيل يغنى عن السؤال وحال استبصار وهو التفكير في المحصل والتمتع به وحال تبصير وهو أشرف الأحوال فمن علم وعمل وعلم فهو الذي يدعى عظيما في ملكوت

السماء فانه كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة في نفسها".<sup>1</sup>

رغم أن الغزالي يستعمل أحيانا في كتبه أسلوب التخييل والتمثيل والمحاكاة الا أنه لم يكن يهدف الى إدخال الفلسفة في الأصول بل إن ما ابتدعه في الأسماء من تغيير وتبديل وما اخترعه في المعاني من تحليل وتفكيك وتلميع فانه لكي ينتصر الى الوحي ويذب عن الشرع وحجته في ذلك أن الدين يطلعنا على أسرار عالم الملكوت ويعطينا مفاتيح الغيب ويسن لنا الأحكام التي ندبر بها حياتنا اليومية ويهتم بالجزئي والملموس وكل تفصيلات الواقع الدقيقة أما العقل فهو قاصر على إدراك عالم الغيب وعن معرفته وكل ما يفعله معه هو مجرد تخمين وافترض وتفكير كما أنه فاقد الدلالة التي بها يعرف عالم الملكوت ولا يعرف حقيقة الأول ولا يدرك من الأشياء الا خواصها ولوازمها وأعراضها أما الفصول المقومة على حقيقتها فيجعلها ولا يرى سوى المعقولات والمجردات والكليات وجواهر الأشياء. لكن ماهو دوره في تصنيف الغزالي لمختلف العلوم؟

يحافظ الغزالي على المعيار الذي تصنف به العلوم وهو اختلافها بين الجانب النظري والجانب العملي فالرياضيات والمنطق والطبيعات والالهييات هي من العلوم النظرية أما السياسة والأخلاق والاقتصاد فهي من العلوم العملية ويصفها بأنها أمور برهانية لا سبيل الى انكارها بعد فهمها ومعرفتها لكنه لا يسمح بالخوض فيها لكل من شاء ذلك لأنها تؤدي الى المزالق وعدم الفهم الصحيح لمن لم يتمكن منها.

ورغم أن الغزالي يقدر هذه العلوم حق قدرها الا أنه يعتبرها مصدر آفتين حصلنا في عالم المعرفة:

الآفة الأولى تتمثل في أن الناظر في هذه العلوم المتعجب من دقتها وظهور براهينها يثق في الفلسفة ويعتقد في صحة ما ينتجه الفيلسوف قولا وسلوكا ولما كان أغلب الفلاسفة من المعطلين المتهاونين بالشرع فانه يكفر بالتقليد المحض وبالتالي فان معرفة هذه العلوم بالنسبة للمقلدين يؤدي بهم الى الانحلال من الدين والتقوى.

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف، القاهرة 1961.

الأفة الثانية التي يسببها تعلم الانسان للعلوم الفلسفية فهي إحداث قطيعة بين العلم والدين وبين قوانين الطبيعة ونواميس الشرع بالرغم من أن الدين لا يتعرض لهذه القوانين بالنفي أو بالإثبات وبالرغم من أن هذه العلوم الطبيعية لا تتعرض للدين لا بالمدح ولا بالقبح. يترتب عن هذا التصنيف أن الغزالي يجعل العلوم الدينية والأمور النقلية والمعارف الإلهية سواء حديث أو تفسير أو سيرة أو تصوف روحاني على رأس السلم ويجعل العلوم المحايدة الطبيعية والموضوعية كالمنطلق واللغة والرياضيات في الوسط كعلوم وسائل أما العلوم العقلية فإنه يضعها في أسفل الترتيب ويحملها مسؤولية فساد الإيمان لتناقضها مع العلوم الدينية. كما أنه يرفض الفلسفة الأولى ويحمل على علم الفلك لا اعتقاده أن الإلهيات تدعي معرفة عالم الغيب وتعتقد في قدرتها على تحديد المبدأ الأول وإدراك الصور الروحانية ولأنها تصرح بحقائق تتناقض مع الشرع مثل القول بقدوم العالم وإنكارها بعث الأجساد وادعائها أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات.

يقول الغزالي عن أنواع العقل: "العقل ينقسم الى غريزي ومكتسب. الغريزي هو القوة المستعدة لقبول العلم ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة. المكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم أما من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير تعلم وأما من حيث يعلم مدركه وهو التعلم. يقول علي:

رأيت العقل عقليين فمطبوع ومسموع

ولا ينفع المسموع اذا لم يكن مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

الأول يجري مجرى البصر للجسم والثاني يجري مجرى نور الشمس ولا منفعة في النور عند عمي البصر ولا يجدي البصر عند عدم النور. الثاني بصر الباطن وهو العقل وهو أشرف من البصر الظاهر إذ النفس كالفارس والبدن كالفرس وبالجملة من لم يكن بصيرة عقله نافذة".

يدعو الغزالي الى التواضع وعدم اعتبار العقل الميزة التي شرف بها الله الانسان ويرى انه من العجائب أن يعجب العاقل بعلمه وعقله إذ يقول في هذا الموضوع: "من العجائب أن يعجب العاقل بعلمه وعقله حتى يتعجب أن أفقره الله تعالى وأغنى بعض الجهال ويقول: كيف وسع النعمة على الجاهل وحرمني؟ فيقال له: كيف رزقك العلم والعقل وحرمها الجاهل؟ فهذه عطية منه أفجعها سببا لاستحقاق عطية أخرى؟ بل لو جمع لك بين العقل والغنى وحرم الجاهل منهما جميعا كان ذلك أولى بالتعجب".<sup>1</sup>

إن المعضلة التي نجدها في فكر الغزالي هي تردده بين اعتباره العقل حقيقة الانسان الجوهرية واعترافه بقدرته المطلقة وبين إقراره أن هذا العقل خطير على الدين وقاصر عن البحث في الأمور الغيبية وهي نفس المعضلة التي تظهر في المأثور عندما نعثر على الحديث المنسوب للرسول محمد صلعم: "لا تفكروا في الخالق فتهلكوا" من جهة ونجد من جهة ثانية حديث آخر: "خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أحب الي منك..." فما مرد هذا التناقض وما تفسيره؟

هذا التناقض يعود الى أن الغزالي "اعتمد لشرح مفهوم العقل على العاطفة والخيال أكثر مما اعتمد على العقل والمنطق" وحجتنا في ذلك أن الرجل يستعمل العقل استعمالا جدليا من أجل

<sup>1</sup> الإمام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل بيروت 1988، ص.122.

الدفاع عن الحق المعروف بالنسبة اليه وتبكيته الخصوم وتهفيت آرائه بينما لم يقد باستعمال العقل بطريقة برهانية حرة من أجل البحث عن الحقيقة غير المعروفة والتعويل عليه في مستوى صنعها وبنائها، ومن يطلب العقل من جهة السفسطة والجدل والخطابة فإنه يسجنه داخل الألفاظ والتراكيب والحيل المستعملة في هذه التجارب.

في هذا السياق نجده يقول: "الذي تتكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا والألفاظ تبعا وأمر الضعيف بالعكس إذ يطلب الحقائق من الألفاظ"<sup>1</sup> ويضيف في موضع آخر من كتابه في الاقتصاد في الاعتقاد ما يلي: "إن أكثر الأغاليط نشأت من خلال طلب المعاني من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات". إن أهمل تصنيف الغزالي للعلوم العقل فهل هذا يعني أن هذه الملكة الانسانية الشريفة ليس لها أية اعتبار في هذه العلوم نفسها؟

#### 4- من أجل احياء العقل

"فكان من أعظم ما شرف به وكرمه العقل الذي تنبه به على البهجة...فانه ينظر في العقل كيف فيه التدبير وفنون العلم ومستمر المعرفة وبصائر الحكمة والتمييز بين النفع والضرر..."<sup>2</sup> يمكننا أن نتساءل عن سبل المعرفة عند الغزالي هل هو واحد أم لا. فإذا كانت المعرفة تنقوم بالاعتماد على النفس والقلب والروح والعقل فان الغزالي يسند لكل ملكة وظيفة ويقسم الحكمة الى نوعين:

- حكمة بحثية وتقوم على الاستدلال والبحث والنظر والاستقراء والاعتبار والتجربة وترتكز على الإدراك الحسي والتفكير العقلي والرياضي والمنطقي.
- حكمة اشراقية وتقوم على القلب والنفس والبصيرة والحدس والإلهام والإشراق وترتكز على الفيض الروحي والحلول والإدراك الباطني والتقصص المحايث.

يبرهن على ذلك بقوله: "اعلم أن العقول وان كانت مبصرة فليست المبصرات عندها كلها على مرتبة واحدة بل بعضها تكون عندها كأنها حاضرة كالعلوم الضرورية...ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال اذا عرض عليه بل يحتاج الى أن يهز أعطافه وينبه عليه بالتنبيه كالنظريات وانما ينبه كلام الحكماء. فعند إشراق نور الحكمة يصير الانسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة"<sup>3</sup>.

ورغم أن منهج المعرفة ينقسم الى علمين علم المعاملة وهو طريق النظائر الطبيعيين وعلم المكاشفة وهو طريق المتحكنين والأقطاب من الصوفية المتوحدين فان الغزالي يردهما الى طريق واحد لأن استيفاء الطريق الأول هو شرط إمكان دخول الطريق الثاني كما أن نتيجة الدخول الى الطريق الثاني أي الحدس الإشراقي تكمل ما لم نتوصل اليه عبر الطريق الأول أي النظر العقلي.

يمكن أن نبرهن على هذه الفكرة بالعودة الى نص الغزالي الذي يقول فيه: "أما النفس الانسانية من حيث هي إنسانية فتنقسم قواها الى: قوة عالمة وقوة عاملة. وقد تسمى كل واحدة منهما عقلا ولكن على سبيل الاسم المشترك إذ العاملة سميت عقلا لكونها خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيما

<sup>1</sup> رسائل الغزالي، مشكاة الأنوار، ص. 269.

<sup>2</sup> رسائل الغزالي، ص. 27.

<sup>3</sup> رسائل الغزالي، مشكاة الأنوار، ص. 273.

ترسم فأما العاملة فهي قوة ومعنى للنفس هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الأفعال المعينة الجزئية بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العاملة النظرية..<sup>1</sup>

رأس الأمر أن الغزالي يضع حدودا على العقل النظري من أجل أن ينتصر للعقل العملي ويجعل الحكمة الاشرافية تستكمل نقائص الحكمة البحثية لأن "إن العلم بلا عمل لا يكون والعمل بلا علم جنون"<sup>2</sup> ثم لأن علم المعاملة يصقل مرآة القلب والبصيرة بأعمال الزهد والتقوى والعبادة وهو تحصيل للمعرفة النظرية التي تعتبر المشهد الأول للمرور لعلم المكافحة وحجة الغزالي أن القلب له بابان:

باب أول مفتوح على عالم الملك والشهادة ويتمسك بالحواس الخمس والعقل كسبيل للمعرفة. باب مفتوح على اللوح المحفوظ وعالم الغيب والملوك ويتمسك بالقلب والبصيرة والحدس. إن صورة حقيقة العالم تحصل في القلب تارة من الحواس وتارة من اللوح المحفوظ ولئن كانت المعاملة علم من صنع الانسان فان المكافحة علم يحصل بنعمة من نعم الله، إذ يقول في هذا السياق: "فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبه التي دونها وهي البدن لتدبيره وسياسته وأما القوة العاملة النظرية... فهي لها بالقياس الى الجنبه التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها"<sup>3</sup>.

من الواضح أن مشروع الغزالي منصب حول بناء القوة العملية من النفس وذلك بطلب المساعدة من القوة العلمية وهذا بين في هذا النص: "من شأن النفس ادراك المعلومات المغيبية ولها قوتان إما عملية وإما علمية. فالعملية قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات الانسانية. وأما العلمية فهي المدركة لحقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة وهي القضايا الكلية المجردة وهي للعقل وبهذه القوة تتلقف عن الملائكة العلوم وبالقوة الثانية تصلح ما وكلت به من الأمور الجسمانية"<sup>4</sup>. ويمكن تفسير هذا الانتصار الى القوة العاملة أن الغزالي يميل الى الكف عن التأمل النظري والمعرفة المجردة والانطلاق نحو الاهتمام بالتجريب والتصنيع والابتكار في عصر شهد ازدهار علوم الحيل و عدة حرف وصناعات. ألم يقل الغزالي نفسه: "وكذلك جميع الصنائع البدنية والنفسانية أوائلها محصلة من التعليم والبواقي مستخرجة من التفكير وإذا انفتح باب الفكر على النفس علمت كيفية طريق التفكير وكيفية الرجوع بالحدس الى المطلوب فيشرح قلبه وتفتح بصيرته فيخرج ما في نفسه من القوة الى الفعل"<sup>5</sup>؟

يترتب عن ذلك أن العقل عند الغزالي يمثل حالة وسطى ويوجد بين طرفين لا متناهيين أحدهما دون طور العقل ولكنه يرتد الى العقل وهو العالم الحسي التجريبي اللامحدود والثاني هو فوق طور العقل ولكنه يرتد أيضا الى العقل وهو العالم الإشرافي الغيبي اللامحدود بدوره. ومن هذا المنظور فان العقل يشرف على عالم المحسوسات ويتصل بعالم المغيبات إذ يصرح حول هذا الأمر: فقالت المحسوسات بما تأمن أن تكون ثقك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه..."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف القاهرة 1961

<sup>2</sup> رسائل الغزالي، أيها الولد، ص. 259.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف القاهرة 1961

<sup>4</sup> رسائل الغزالي، ص. 57.

<sup>5</sup> رسائل الغزالي، الرسالة اللدنية، ص. 231.

<sup>6</sup> رسائل الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 539.

على هذا النحو فان علم المعاملة هو طريق النظر والاستدلال يبدأ بانتزاع الصور من الظواهر المادية تصبح صور حسية ثم بمرورها بالخيال تصبح صوراً خيالية فصور مجردة مستقلة عن الوجود المادي بمرورها بملكة التوهم ولكن هذه الصور تظل غير مكتملة في مستوى المعنى والتوحيد فتحتاج الى العقل لكي تصبح كليات ومعقولات ولتجد وحدتها النهائية ونظامها المحكم، بيد أن هذه اللحظة الأخيرة في مستوى علم المعاملة هي انعطاف وتدشين لخطوة أولى في علم المكاشفة من أجل الارتقاء من درجة اليقين الى درجات علم اليقين وعين اليقين. اذا كانت غاية الغزالي معرفة الأشياء على ماهي عليه وكان مطلوبه العلم بحقائق الأمور فان الوصول الى هذه الغاية وبلوغ هذا العلم مفتاحه المجاهدة ورياضة النفس وملازمة الفكر المتحرر من الشوائب والإقبال على أمور الآخرة ويذكر الغزالي أنه في عزلته وخلواته خطرت بباله مكاشفة أمور لا يمكن إحصاؤها وتعجز اللغة التعبير عنها ولمنها أمور موثوق بها عقلياً وواضحة مثل طلوع الشمس.

اللافت للنظر أن الغزالي استمد نظريته من الوحي القرآني الذي تميز بتأليفه بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية وبين الحكمة البحثية والحكمة الاشرافية لقوله عز وجل: "وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون" (الذاريات 21/20). ويعتمد قبل كل شيء على المعرفة التي في النفس والتي تمكنه من ادراك الأشياء عن طريق الذوق أو العيان المباشر وهو ضرب من الإلهام والكشف الذي يأتي مؤيداً لما جاء به الوحي الإلهي. إن الموضوع الأسمى لهذه المعرفة الصوفية هو الله والتسليم بوجوده ووحدانيتها لأنه العلة الأولى لجميع المعلولات التي هي جميع الموجودات ونحن نعلم منذ ابن رشد أن علم العلة أشرف من علم المعلول فكلما كانت المعرفة بالصنعة أتم تكون المعرفة بالصانع أتم. يدعو الغزالي الى التحرير والتنوير بواسطة التعالي والسمو بالعقل والرفعة بالنفس وقد عبر عن ذلك بقوله: "الحر من خرج عن الدنيا قبل أن يخرج منها" وهو ما أكد معروف الكرخي: "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي العلائق" بالجمع بين الحضرة والفكرة وبين ضروب العبارة وأنواع الإشارة. وقد أكد ابن عربي أن العلم هو تحصيل القلب لأمر ما على ماهو عليه وهو كذلك درك المدرك على ماهو عليه وفي نفسه وحتى العجز عن الإدراك فهو ادراك. وقد نحا الغزالي نفس المنحى عندما ربط المعرفة بالكشف والذي لا يأتي الا بعد الجد في الطلب ويرى أن الأوليات العقلية حاضرة في النفس بطريقة مباشرة وتمثل كنز المعرفة ومادتها الأولى ونورها الذي لا ينطفئ ويستند لإثبات صحة رأيه بالحديث الشريف: "إن الله تعالى خلق خلقه في ظلمة فألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور يومئذ اهتدى ومن أخطأه ظل" وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف وموجود بدرجات متفاوتة لدى الناس. وبعد أن أتلج النور قلب الغزالي وزادته سكينه ورسوخا عادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها ولكن كيف يتم هذا الرجوع وكيف تحصل هذه الثقة والغزالي قد تخلى عن العقل وفضل المعرفة القلبية معتبراً الكشف ميزان العلم ومعيار الحقيقة؟ فهل يوجد أدنى شك من أن الغزالي دخل في حالة من اللايقين العقلي وأن النفس أصبحت تميل الى التصديق دون واسطة ودون نظر أو استدلال؟ ألا يؤدي ذلك الى القول بأن الغزالي عوض العقل والفلسفة بالإرادة والقلب والشريعة وأحل التقوى والأخلاق مكان المعرفة والعلم؟ ألا ينتهي الغزالي الى القول باستقالة العقل وبتحريم الاشتغال بالفلسفة وبانتفاء السببية في نظام الطبيعة لإنقاذ المعجزة والخوارق والاعتقاد في الإرادة الإلهية المطلقة؟ لكن هل توجد إرادة إلهية مغايرة لحكمته؟ ألا تقتضي إرادته حكمته وتكون أكبر معجزات خلقه عقلاً يقدر به الانسان من فهم

معجزاته؟ ماهي مكانة السياسة والأخلاق في مدونة الغزالي؟ ألا يلعب الفقه دورا مركزيا في السلطان الزمني؟ فكيف عكست الأحكام السلطانية توجه العرب في تدبير الملة من زاوية كونية؟ ولكن ماهي مشروعية القول بتبني الغزالي لوجهة نظر السياسة الشرعية والأحكام السلطانية؟

#### 5- نقد السياسة السلطانية :

" ليس للإنسان لباسا أشرف من العقل ان انكسر صححه وان وقع أقامه وان ذل أعزه وان سقط في هوة جذبه واستنقذه منها وان افتقر أغناه. وأول شيء يحتاج البليغ اليه العلم الممزوج بالعقل"<sup>1</sup> اذا كان التفكير النقدي منصبا في مقام آخر على الجانب العقائدي ونبه الى قيمة قانون التأويل الوجودي لديه وحاول احياء العقل في مدونته المعرفية وأشاد بأهمية اسهاماته التربوية والتعليمية وأثني على مفهوم الصداقة لديه باعتباره أهم المعامل العملية التي تقتلع العداوة بين الناس من جذورها فإنه ها هنا يحاول أن يتقصى آرائه الأيديولوجية وينقد مفهومه للسياسة بغية تخليصه من الارث السلطاني والبحث عن وظيفة جديدة للدين في السياسة غير سلطوية ويعرج على الدور الذي يضطلع به الاسلام في ترسيخ قيم التقدم والتحضر بالنسبة الى المدنية.

هناك صعوبة تعترضه وهي أن الغزالي مفكر لا يمتلك أفكار سياسية وعاش في عزلة عن مشاكل عصره وفضل اجتناب الساسة والابتعاد عن قصورهم وعزف عن مجالسهم. وأيته في ذلك قوله: لا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالسهم ومخالطتهم آفة عظيمة... لا تقبل شيئا من عطاء الأمراء وهداياهم وان علمت أنها من الحلال لأن الطمع منهم يفسد الدين لأنه يتولد منه المداينة ومراعاة جانبهم والموافقة على ظلمهم، وهذا كله فساد في الدين."<sup>2</sup>

ولكن العودة الى كتاب الاحياء وميزان العمل والتبر المسبوك كفيلا بأن يخفف عليه حرج الاشكال ويساعدنا على الخروج من المضيق والشروع في التنقيب في هذه النصوص من أجل استخراج المعاني المدفونة والمسلمات السياسية الضمنية في الأحكام الفقهية واستخلاص المعايير والقيم التي يمكن أن تسير عليها الملة.

فكيف عرف الغزالي مفهوم السياسة؟ وماهو تأثير هذا التعريف على فلسفته؟ ولماذا حرص على اسناد جملة من الصفات المثالي الى السياسي الجدير بتدبير أحوال الأمة؟ ولماذا أصيبت الأمة بحكام ظلمة وبأنظمة توريثية متخلفة؟ وألا يجب الآن نقده وتفكيك الآداب السلطانية؟ وهل يمكن الاستفادة من تصوراته السياسية في بناء حكم راشد وزرع نبتة الديمقراطية في حضارة اقرأ؟ ما نراهن عليه عند التفكير مع الغزالي هو البحث عن الشروط الكفيلة بالتخلص من الظلم درء المفساد وتدبير الوسائل العملية لإرساء العدل في العلاقة بين الحكام والناس وجلب المصالح للأمة. لكن ماهو تعريف السياسة عند الغزالي؟

" وأما السياسة فمقصوده ، تهذيب النفس في جلب منفعة ودفع مضرة ما عاجلة"<sup>3</sup>

من المعلوم أن الغزالي يعرف السياسة لغويا بوصفها التدبير والتسيير ويقصد بهذا المعنى الأخلاقي التعليم والتهذيب والارشاد وذكر في ميزان العمل ما يلي: "وأعني بالسياسة استصلاح الخلق وارشادهم الى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1996.ص286.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، أيها الولد، مجموعة رسائل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص.266.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، معراج السالكين، مجموعة رسائل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص.88.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، ميزان العمل ، المطبعة العربية، الطبعة الثالثة، مصر 1342 هجري، ص.28.

لكنه يميز بين سياسة الأنبياء التي تشمل الخاصة والعامة ظاهرا وباطنا وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين التي تتحكم في الخاصة والعامة على مستوى الظاهر وسياسة العلماء والحكماء التي تتوجه الى الخاصة في بواطنهم دون ظواهرهم وسياسة الوعاظ والفقهاء التي تتحكم في العامة دون الخاصة في بواطنهم دون ظواهرهم.

من هذا المنطلق: "أحق الناس بالجاه والمملكة من كان في قلبه مكان للعدل وبيته مقر ذوي الدين والعقل، ورأيه من أرباب العلم والفضل، وصحبته مع العقلاء ومشورته مع ذوي الآراء".<sup>1</sup> كما يحرص الغزالي أن يكون السياسي عادلا وذلك بقوله: فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة وأن يكون مع السياسة عادلا<sup>2</sup> ولكنه يفهم العدل على أنه في المعاملة وفي مملكة البدن وفي أخلاق النفس لكونه نقيض الظلم ورديف الاستقامة والانصاف والمساواة وتحمل المسؤولية.

"وأما العدل فهو حالة للقي للثلاث في انتظامها على التناسب لحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد، فليس هو جزءا من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل، فإنه مهما كان بين الملك وجنده ورعيته ترتيب محمود يكون الملك بصيرا قاهرا".<sup>3</sup>

يميز أبو حامد بين آداب الرعية مع السلطان وآداب السلطان مع الرعية، بالنسبة الى الطرق التي يجب أن تتحلى بها الرعية تجاه السلطان هي "قلة الغشيان لبابه وترك الاستعانة به الا لشيء يلزم أمره ودوام الهيبة له وان كان ذا رفق، وترك الاستجراء عليه وان كان ذا لين، وقلة السؤال وان كان مجيبا، والدعاء له اذا ظهر وترك الكلام فيه والانشاد اذا غاب"<sup>4</sup>، أما بالنسبة الى القيم التي يلزم أن يعامل بها السلطان رعيته فهي: "استعمال الرفق وترك التعنيف والفكر قبل الأمر، وترك التكبر على الخاصة مع منع العدوان منهم، والتودد الى العامة مع مزج الرهبة لهم، والتطلع على أمور الحاشية، واستعمال المروءة مع أهل العلم، والتوسع عليهم وعلى الأصحاب والأقارب والرفق في الجناية ودوام الحماية".<sup>5</sup>

هكذا ينتهي الغزالي في احياء علوم الدين الى الاقرار بأن السياسة تخلف النبوة وأن أتمها هي تلك التي تفيد العلم وتهذب نفوس الناس. لكنه يزيد على معنى ثاني للسياسة وهو نصيحة الملوك واعتماد الشدة والحزم في تدبير أحوال الرعية والقسوة واحكام القبضة في تدبير أمور الناس لاستمرار الحكم واقامة العدل، اذ يصرح هنا: "السلطان خليفة الله ويجب أن تكون هيئته بحيث اذا رآته الرعية خافوا ولو كانوا بعيدا. وسلطان هذا الزمان ينبغي أن تكون له أوفى سياسة وأتم هيبة".<sup>6</sup> لكن ماهي الآداب التي يجب أن يتحلى بها الحاكم؟ وكيف يجب أن يكون السلوك الأخلاقي للملك؟ وماهي خصال رجل السياسة لديه؟

"أما الكلمة بينك وبين الناس فهي أن تعدل فيهم وتنصف بينهم"<sup>7</sup>

اذا كان المجتمع يحتاج الى دولة تنظمه وتسهر على ازدهاره وتماسكه فإن الدولة تحتاج بدورها الى قائد يسهر عليها ويحكمها بالحكمة والعقل وحسن التدبير ويتولى سلطتها والى أفراد يطيعونه ويعملون بأقواله. غير أن القيادة السياسية واجبات وخصال ولتولي القيادة شروط ومسؤوليات يجب استيفائها. لكن الغزالي لم يبين ظروف انتقال الحكم من شخص الى آخر وشروط التداول

1 أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1996. ص.205.

2 أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص.187.

3 أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص.68.

4 أبو حامد الغزالي، الأدب في الدين، مجموعة رسائل، ص.415-416.

5 أبو حامد الغزالي، الأدب في الدين، مجموعة رسائل، ص.415.

6 أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص.187.

7 أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص.165.

على السلطة في الاسلام ولم يتدبر مغزى الآية الكريمة: "تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء"<sup>1</sup>.

يتجه الغزالي بعد ذلك الى تحديد خصال السلطان وسلوكه المثالي ويضع له برنامجا لحياته اليومية ويقترح في هذا السياق يوزع السلطان حياته بين السياسة والعبادة وبين الأكل والشرب والراحة والترفيه عن النفس وذلك في الصيد وممارسة الرياضة وأن يأتي حق الله وحق الناس وحق نفسه. واقترح جملة من الصفات هي أن يتحلى بالعقل والعدل والصبر والحياء وأن يبتعد عن الحسد والكبر وضيق الصدر وعن الأعمال المذمومة وأن يصاحب الحكماء والعلماء ورجال الدين والفضلاء.

ان الحاكم العادل هو أعرف الخلق بأحوال العباد والأكثر دراية بالسبل المفضية الى حسن المعاد. ولذلك وجب عليه " أن ينصف الناس من نفسه ولا يأتي اليهم الا بما يحب أن يؤتى اليه"<sup>2</sup> ان مستلزمات القيادة السياسية هي:

- التشبه بالأنبياء والأئمة وأن يلم بأركان الدين والأخلاق كالعفة والأدب والحلم والتقوى والأمانة والحياء والصبر وحسن الخلق والرحمة والوفاء وأن يكون قوي الايمان صادق الاعتقاد.
- التشبع بالعلم والحكمة وأن يكون حاد الذكاء والفتنة والشجاعة والاقدام ويجمع بين المرونة والتصلب ويمتلك الرأي والتدبير في الأمور وعارفا بأحوال الناس وقارئا السير والأخبار.
- أن يحفظ قدره عاليا وأن يجعل شرفه مصونا وأن يترفع عن الخسة والقبح والدناءة ويعلم الناس الفضيلة ويباشر أعماله بنفسه وأن تكون ارادته طوع أمره وتوفا الى الحرية عزيز النفس عظيم الهمة متزنا يعرف حده يحترم رعاياه.
- أن يكون متفراغا للملك بعيدا عن الطمع والشهه في التملك والثروة وأن يحفظ الأموال العامة وينفقها على المصالح وفي السبل الواجبة شرعا وعقلا وأن يكافئ على الجليل من الأعمال.

" وليس للملوك شيء خير من العقل والعلم، فإن في العلم بقاء العز ودوامه وفي العقل بقاء السرور ونظامه، ومن اجتمع فيه العلم والعقل فقد اجتمعت فيه اثنتا عشرة خصلة، العفو والأدب والتقوى والأمانة والحياء والرحمة وحسن الخلق والصحة والوفاء والصبر والحلم والمداراة."<sup>3</sup> الخطوة الأخرى التي قام بها أبو حامد هي النصح الذي يقدمه الفقيه لحاشية الملك من الحجاب والولاية والوزراء والقادة وتحميلهم مسؤولية أمور الرعية والحكم وأمرهم بالعدل والعفة والصدق والاخلاص والوفاء والعفو والكرم. في هذا السياق: "أربعة أشياء على الملوك من جملة الفرائض وهي: إبعاد الأذنياء عن ممالكهم، وعمارة المملكة بتقريب العقلاء، وحفظ آراء المشايخ وأولي الحنكة والتجربة، وزيادة أمر المملكة بالإقلال من الأعمال المذمومة."<sup>4</sup> عني عن البيان أن أدبيات الحاكم حسب الغزالي هي العمل بسنن العدل والبعد عن الجور والظلم والعدوان، وحفظ مصالح العباد وقطع دابر الشر في نفوس الظالمين والطامعين، وتنزيه النفس

<sup>1</sup> القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 26.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، آداب الصحبة والمعايشة مع أصناف الخلق، تحقيق محمد سعود المعيني، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، 1984. ص. 337.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص. 213.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص. 200.

من العيوب والمساوى والردائل، والعمل بما يقتضيه الوجدان والضمير والفضيلة والالتقاء بالأخيار والطيبين، والحرص على وسائل منعة الدولة وسوددها وحماية دين الدولة وثوراتها والمحافظة على أمنها وسلامة سكانها والاعتبار من الماضي واستشراف المستقبل والتخطيط والوعي بتقلبات الزمان وأن يقرب منه العلماء والحكماء وتكون علاقته بأهل البلاط والعمال وسائر الموظفين جيدة ومبنية على الاحترام والتقدير، وعليه كذلك أن يحرص على كسب ود الناس وعطفهم وتأييدهم وذلك برد الظلم عنهم واغاثتهم وقت الحاجة والاستماع الي مطالبهم ومشاورتهم وتشريكهم في الرأي وفي تدبير معاشهم وفي القرارات المصيرية.

" على الملك أن ينظر في أمور الرعية ويقف على قليلها وكثيرها وعظيمها وحقيرها"<sup>1</sup>  
لكن ماهي عيوب مثل هذه التصورات السياسية السلطانية؟

### خاتمة نقدية:

"الفهم معنى التجديد عند الغزالي من خلال كل مناحيه، نرى أن نشير بداية الى أنه اعتبر الشريعة الاسلامية أصلا تستمد منه المبادئ التي من شأنها تنظيم علاقة الانسان بغيره ولكنه لا يمانع في أن يساعد الشريعة في هذا المجال، ما يسمى بالعلوم السياسية، وما إليها، ومن شأن المساعد أو المكمل ألا يعارض أو يناقض."<sup>2</sup>

إذا اردنا أن نقوم بتقويم التصورات الايديولوجية التي يتبناها الغزالي في السياسة فإننا نؤكد على ابتعاده عن نقل الفلسفة السياسية الاغريقية كما بلورها كل من أفلاطون وأرسطو وإيمانه بترابط السياسة والأخلاق والدين والتربية والحرص على إقامة العدل وتجنب الظلم وخوضه في مسألة الشرعية وتشجيعه على قول الحق والوقوف ضد الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه الحكام وأصر على الدعوة الى اصلاح النفس والاهتمام بأمور المسلمين ومارس دورا سياسيا عندما تصدى للشيعية الاسماعيلية في فضائح الباطنية وللتيار العقلاني في تهافت الفلاسفة والجام العوام عن علم الكلام.

حول موضوع العدل نراه يقول: "و ينبغي للسلطان أن يأخذ ما يأخذه من الرعية وأن يهب ما يهبه بقدره، لأن لكل واحد من هذين الأمرين حدا محدودا"<sup>3</sup>. لكنه من ناحية مقابلة يرفض اتباع الحاكم الكافر العادل ويمتنع عن تغيير الامام الجائر وذلك تقاديا للفتنة وتشرذم الأمة وظل يدور ضمن الآداب السلطانية ويفضل المثال وما ينبغي أن يكون من الأمانى والأحلام على الواقع والمستطاع وما هو كائن.

ان تعريف الغزالي للعدل بقي رهين النظرة الميتافيزيقية التي تركز الهرمية والتفاوت ولم يرتقي الى مستوى التناول القانوني والاجتماعي حينما يقول: "ان العدل في السياسة هو أن ينقسم سكانه الى مخدوم لا يخدم والى خادم ليس بمخدوم، والى طبقة يخدمون من وجه ويخدمون من وجه آخر."<sup>4</sup>

من المعروف أن الغزالي كفر الفلاسفة المسلمين في ثلاثة مسائل لا تتماشى مع روح الاسلام حسب رأيه وهي قدم العالم وعلم الله بالكليات والحشر الروحاني، لكن هل يجوز تعزيره لتقاعسه

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص.167.

<sup>2</sup> عبد الأمير الأسم، الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة منقحة، 1998. ص.ص.53-54.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص.194.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص.ص.70.71.

عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبنيه آراء سياسية محافظة؟ ألم يوقع فقها سياسيا مواليا للسلطة القائمة؟

ان خطأ الغزالي الكبير هي مماثلته بين مدينة السماء ومدينة الأرض وبين حكم الله للكون وحكم السلطان في مملكته وتشبيهه الملك بالظل الالهي ودعوته الى التقيد بالأحكام الشرعية دون أن يقيس مدى ملاءمة ذلك مع الوضعيات والسياقات والاختلاف بين الأمم في الأمزجة والمناخ والظروف الاقتصادية والتماسك الاجتماعي.

أضف الى ذلك أن الغزالي كان شديد التأثر بالبيئة الفارسية أكثر من البيئة العربية وانتصر لفقهِ والتصوف الزهدي على حساب علم الكلام والفلسفة الواقعية ، "وبالرغم من اطلاع الغزالي على مؤلفات الفلاسفة المسلمين الا أنه لم يستفد من كتبهم السياسية...وان آراء الغزالي السياسية على الرغم من أهميتها في تحديد جانب العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية الا أنها لن تصل الى المستوى التنظيري." <sup>1</sup> فهل السياسة هي سبب الهلاك والجور أم خير الأشياء ومجربة للسعادة؟ في الواقع لم يخرج الغزالي عن البنية العامة التي تحدد العقل السياسي السني التي تدور حول مفاهيم العصبية وأهل الشوكة والغلبة والقوة وتحصر المشاركين في الاجماع في أهل الحل والعقد.

"وقد دخل مبدا القوة في العقل السياسي السني بحيث صار التغلب هو الأصل والطريق الوحيد للرئاسة. وجرى تفريغ شعار الشورى من محتواه، وذلك بتحويل عملية انتخاب الامام عبر أهل الحل والعقد الى عملية مسرحية هزلية لا تعبر عن حقيقة ارادة الأمة وانما فقط عن ارادة الحاكم المتغلب." <sup>2</sup>

لقد ركز الغزالي على خصال الحزم والهيبة والشدة عند الملوك وهو بذلك نظر الى الحكم المطلق وبرر الاستبداد والحاجة الى الوازع والطرف الثالث القوي ولم يبين حقوق الناس وواجبات الرعاية والحماية والعناية من طرف السلاطين بهم، اذ يقول: "ينبغي للسلطان في هذا الوقت أن يكون له أتم سياسة وهيبة ليشغل كل انسان بشغله ويأمن الناس بعضهم من بعض" <sup>3</sup>. ان نقد الثيولوجيا البيضاء التي تتضمنها آراء الغزالي السياسية وتفكيك الآداب السلطانية هو أقوم المسالك من أجل تحسين أحوال العلاقة بين الحكمة والشريعة وعلمنة العقيدة بما يشيد لعلاقة تصالحية بين المقدس والدنيوي ويجعل الناس ينظرون الى المدينة بعيون الديمقراطية والى الاسلام كدين مدني. ان اعتماد حركات الدين السياسي على الأفكار السلطانية للغزالي يؤدي الى ابراز التوتر بين الدين الاسلامي والديمقراطية التعددية والى تبني منطق الفرقة الناجية وأسلمة المجتمع بطريقة فوقية مسقطه.

" ان التعددية الفكرية والسياسية أمر مرغوب فيه للجميع طالما قبلت كافة الأطراف النسبية في المعرفة والديمقراطية في السياسة ولكن معظم التيارات المتحدثة عنها، ونكرت معظم، لا ترى هذا ولا ذلك، بل هي قطعية في المعرفة، شمولية في السياسة وهنا تكمن المشكلة." <sup>4</sup> ألا يمكن اعتبار الغزالي فيلسوفا محافظا مدافعا على النظام السياسي القائم؟ وهل رفض مقولة الجهاد عندما غادر بيت المقدس الى دمشق هربا من الصليبيين؟ وماهي العلاقة بين تدريسه في

<sup>1</sup> محمد أيت وعلی، الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي، دار التنوير، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص.176.

<sup>2</sup> أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2008، ص.251.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص.204.

<sup>4</sup> تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، أنتم أعلم بأمور دنياكم، دار الساقی، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص.160-

بغداد لدى نظام الملك ودفاعه على الامبراطورية العباسية؟ وكيف أدى نقده للعقل الى استقالة على الصعيد العملي وتبرير للظلم وازفاء المشروعية على الأنظمة الثيوقراطية؟ ألم يقل الله عز وجل: " ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون."<sup>1</sup>

#### المراجع والمصادر:

- ابن طفيل ، حي ابن يقطان، تحقيق على بوملحم طبعة دار ومكتبة الهلال بيروت 1993  
أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا القاهرة دار المعارف 1964  
الإمام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل بيروت 1988  
رسائل الغزالي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 2000  
الغزالي، كتاب احياء علوم الدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر 1939،  
أبو حامد الغزالي، آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، تحقيق محمد سعود المعيني،  
مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، 1984.  
أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،  
بيروت، 1996.  
أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000.  
أبو حامد الغزالي، ميزان العمل ، المطبعة العربية، الطبعة الثالثة، مصر 1342 هجري.  
أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى  
2008،  
عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي، اعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار قباء للنشر  
والتوزيع، القاهرة، طبعة منقحة، 1998.  
تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، أنتم أعلم بأمور دنياكم، دار الساقى، بيروت، الطبعة  
الثانية، 2001.  
محمد أيت وعلی، الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي، دار التنوير، لبنان، الطبعة الأولى،  
1998.  
الفصل التاسع:

#### شرف العقل والتأويل بين الغزالي وابن خلدون

" العقل: ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل : محله الرأس، وقيل: محله القلب."<sup>2</sup>

#### استهلال:

يتعرض العقل في كل الأزمان إلى الذم عند الإنسان العامي الذي يستقي معارفه عن طريق التقليد ومن الموروث ويتبع الظاهر من الدين ويسلم بالمعنى الحرفي للنصوص والآيات والأحاديث دون تبصر أو تمحيص ودون تمييز بين الصحيح والضعيف وبين الجيد والرديء من التفاسير. ويلحق منهج التأويل نفس الهجوم الذي لحق العقل وذلك لوثاقة العلاقة بينهما وقوله بتعدد الحقائق

<sup>1</sup> القرآن الكريم، السورة النحل، الآية 90.

<sup>2</sup> الشريف أبي الحسن الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000. ص.154.

ونسبىة المعارف والتباس الدلالات وتشعب المسالك المؤدية إلى المعاني. ولعل أسباب ذم العقل وانكفاء التأويل عديدة وصادرة من مشارب مختلفة وفي معظمها تعود إلى المحافظة على السائد من الموروث والخضوع للسلطة الفقهية القائمة وتفضيل الاستقرار في الدراسات التفسيرية والبحث عن السلامة والنجاة في الدنيا.

علاوة على ذلك أدى الاعتصام بالعقائد البالية من طرف فقهاء السلطان إلى تحكيم بعض الآراء الفقهية القاصرة وكذلك العودة إلى تصورات خرافية والاستناد إلى رؤى ايديولوجية مغلقة واعتماد سياسة للحقيقة فيها الكثير من الغلو والانتفاعية مع استبعاد بعض المجتهدين فضائل النقد والتنوير والحداثة والعقلانية.

لكن أن تأتي مذمة العقل من بعض دعاة العلم وصناع الكلام فذلك ما يثير الدهشة ويمثل مفارقة في حد ذاته ويبحث على الفلق لأن العلماء هم أصدقاء المفهوم وطلاب الحقيقة ومحبي الحكمة فكيف يحددوا ما توصلوا به إلى مراتب العلم وصناعة الكلام وكيف ينكروا أهم ميزة خصها الله بالكائن البشري ورفع درجات فوق الجماد والنبات والحيوان ألا وهي إنتاج الرموز والعلامات والقدرة على تأويلها وتسمية الأشياء وإضفاء المعنى وتشريع القيمة وممارسة التمهيص في السلوكات والحكم على الأفعال.

إذا عدنا إلى أبي حامد الغزالي هل نجد في كتابه العمدة إحياء علوم الدين ما يؤد مثل هذا المنحى الرافض للعقل والتأويل؟ وإذا تفحصنا ورقات من نص المقدمة للعلامة عبد الرحمان ابن خلدون هل يساورنا الشك في شرف العقل والتأويل في طلب العلم والحرص على التعليم؟

ماهي آفات العقل ومطبات التأويل بحيث استساع العامة الهجوم عليهما؟ وكيف يمنح الشرف إلى نفسه ولا يعطيه إلى العقل وهو ملكة يحصلها بنفسه وقوة مكنوزة في ذاته؟ وهل يجوز القول بأن حضارة أقرأ هي حضارة النص والتفسير ولا يكون للتأويل منزلة ومشغلا بينهما؟

وهل يؤدي وضع حدود للعقل إلى ضبط قواعد للتأويل لا يبارحها؟ وكيف يجدد فن التأويل بنية العقل ومقولاته ويوسع من الحقول التي يعزوها ومن التجارب التي يمتحنها؟ وهل يجوز الحديث عن عقل دون الاجتهاد في التأويل وعن تأويل لا يركز على تشغيل لملكة العقل؟

أليس عقل بلا تأويل هو شكل بلا مضمون وبنية بلا تاريخ؟ وأليس تأويل بلا عقل هو تجربة بلا معنى وجهد بلا قصد وقراءة بلا فائدة؟ فما السبيل إلى شد الرحال نحو العقل التأويلي؟

## 1- بيان حقيقة العقل وأقسامه عند الغزالي:

" لا يزال المرء عالما ما طلب العلم فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل"<sup>1</sup>

إذا رجعنا إلى لغة الضاد نجد ما يلي: " العقل الجِرُّ والنَّهْيُ ورجل عاقل وعقول وقد عقل من باب ضرب ومعقولا أيضا وهو مصدر وقال سبويه هو صفة وقال إن المصدر لا يأتي على وزن

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، تصحيح عبد المعطي أمين القلعي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010، ص.87.

مفعول البتة والعقل أيضا الدببة والعقول بالفتح هو الدواء الذي يمسك البطن والمعقل المجأ وبه سمي الرجل.<sup>1</sup>

إن تشريف العقل عند أبي حامد الغزالي هو من الأمور التي لا تحتاج إلى برهان وذلك لأنه حقيقة بديهية وظاهرة للعيان وآيته في ذلك ارتباط العقل بالعلم والإنسان واعتبار "العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه" وإذا كان العقل هو الشجرة والشمس والعين فالعلم هو الثمرة والنور والرؤية وبهما يتميز المرء عن الكائنات الأخرى ويحصل السعادة في الدنيا والآخرة. "فشرف العقل مدرك بالضرورة"<sup>2</sup> وقد اختص بإدراك الحيل ومحاربة الجهل وبلوغ المعرفة. ويبرهن الغزالي على قيمة العقل عند الإنسان بتأكيدده على أن مكانة المرء في مجتمعه هي ثمرة عقله وليست لكثرة ماله ولا لزيادة تجربته وقوته وكبر شخصه.

إن استعمال العقل يستخدم في محاربة الجهل والتصدي للحمق ويحقق استقامة الدين ويزيد من درجة القرب من الدرجات العلى والهداية وحسن الخلق وجمال المنظر ووقار الهيئة ودوام الصحبة وسعادة العيش ودعامة المؤمن وآلة اكتساب الفضل والهدى والسؤدد. ويقدم الغزالي عدة أدلة شرعية من القرآن الكريم والحديث الشريف أو من المأثور على أهمية العقل وضرورته في الحياة الدنيا. "وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كثرت المسائل يوماً على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا أيها الناس، إن لكل شيء مطية ومطية المرء العقل وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلاً."<sup>3</sup>

لكن لماذا اختلف الناس في حد العقل وحقيقته؟

إن سبب اختلاف الناس في تعريف العقل هو "كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة"<sup>4</sup> ولذلك جاءت أقسام العقل أربعة:

- القسم الأول: العقل هو "الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم"<sup>5</sup>، ويرفض الغزالي تعريف النظار والفلاسفة بكون العقل هو مجرد العلوم الضرورية ويقبل حد الحارث المحاسبي بأنه الاستعداد لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية والغريزة التي يتهيأ بها إدراك العلوم المخفية ويشبهه ب"نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء"<sup>6</sup>. فألا يعني هنا العقل الباطن؟

- القسم الثاني: العقل هو "العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات"<sup>7</sup>. ويعني به هنا البديهيات والنور الفطري والمقدمات الأولية والعلوم الضرورية في المنطق والحساب والهندسة التي اتفق على صحتها المتكلمون. فألا يعني هنا العقل الظاهر؟

1 محمد ابن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994. ص. 234.

2 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص. 116.

3 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص. 118.

4 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص. 119.

5 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص. 119.

6 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص. 119.

7 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص. 120.

- القسم الثالث: العقل هو "علوم تستفاد من التجارب من يجاري الأحوال"<sup>1</sup> فالعاقل هو من حنكته التجارب وهذبه الترحال في المسالك واعتبر من الانتقال من مذهب إلى آخر. ألا يقصد هنا العقل التجريبي؟

- القسم الرابع: العقل هو " أن تنتهي تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها"<sup>2</sup>. إن العاقل هو من يمتلك القوة في الإقدام والإحجام ويحكم جماح رغبته ويسيطر على شهواته وينظر في العواقب. لكن ألا يسمى هذا العقل العملي؟

يشير الغزالي إلى أن العقل الباطن والعقل الظاهر يحصلان بالطبع والعقل التجريبي والعملي بالاكتساب ويرى أن العقل الباطن هو الأس والمنبع وأن العقل الظاهر والعقل التجريبي يتفرعان عنه وأن العقل العملي هو المقصد الأسنى الذي نصل إليه.

" فالأول هو الأس والسنخ والمنبع والثاني هو الفرع الأقرب إليه والثالث فرع الأول والثاني، إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى. فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب"<sup>3</sup>.

إن تفاوت الناس في العقل يشمل الأقسام الأولى والثالثة والرابعة ولا يشمل القسم الثاني الخاص بالعلم الضروري بجواز الجوازات واستحالة الاستحالات ويرجع إلى تفاوت الفطر والأفهام واختلاف جواهر الناس وتباين النفوس في غريزة العقل والتباعد بين العلم والمعلوم. " وكيف ينكر تفاوت الغريزة ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم، ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل من المعلم، والى ذكي يفهم بأدنى رمز وإشارة والى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور من دون تعليم."<sup>4</sup>

أضف إلى ذلك "انقسام الناس إلى من ينتبه من نفسه ويفهم والى من لا يفهم إلا بتنبهه وتعليم والى من لا ينفعه التعليم أيضا ولا التنبيه."<sup>5</sup> وكأن الغزالي يصنف الناس إلى ثلاثة أصناف أحدهم يفهم بالأمور التخيلية والشعرية وهم العامة والنوع الثاني يفهم بالأمور الجدلية والخطابية وهم النظار من الخاصة والبقية يفهمون بالأمور العقلية ويصلون إلى عين اليقين وهم الأقطاب والحكماء من خاصة الخاصة.

السبب الآخر الذي يؤدي إلى التفاوت في العقل هو أن صناعة الكلام هي التي وضعت حد العقل والمعقول موضع مجادلة وتناول الألسن بالنقاش والتناظر ما كان محل تقدير واتفق وبروز الخلاف والارتباب.

كما أن من يطلب الحقائق من الألفاظ عوض طلبها من المعاني يسقط في التخبط والغفلة عن نور البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله. من هذا المنطلق يميز الغزالي

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.120.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.120.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.120.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.123.

<sup>5</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.123.

بين تفاوت في الغريزة وتفاوت في الممارسة ويعترف بأن العقل عند الإنسان ينمو ويتطور مثلما ينمو الجسم ويتطور: "فإنه مثل نور يشرق على النفس ويطلع صبحه ومبادئ إشراقه عند سن التمييز ثم لا يزال ينمو ويزداد نموا خفي التدرج إلى أن يتكامل بقرب الأربعين."<sup>1</sup>

على هذا النحو قال صلى الله عليه وسلم: "أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم واعلموا أن العاقل من أطاع الله"<sup>2</sup>. فالعقل عند الغزالي هو أول ما خلق الله في الإنسان ويرمز إلى البصيرة الباطنة والرؤية الثاقبة والنظر السديد والرأي الصالح.

من جهة أخرى يحدد الغزالي الصفات المشروطة في من تختار صحبته ويرى أنها خمس خصال وهي حسن الخلق وعدم الفسوق وعدم الابتداع وعدم الحرص على الدنيا وأن يكون الصديق عاقلاً.

"وأما العقل فهو رأس المال وهو الأصل. فلا خير في صحبة الأحمق، فالى الوحشة والقطيعة ترجع عاقبتها وان طالت."<sup>3</sup> " ونعني العاقل الذي يفهم الأمور على ماهي عليه إما بنفسه وإما إذا فهم"<sup>4</sup>.

لكن ألا "نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان"<sup>5</sup>؟ وهل العقل هو بصيرة الباطن أم بصيرة الظاهر؟ وألا يصلح العقل عند ابن خلدون لمعرفة درجات الوحي واكتساب العلوم والمعارف اليقينية؟ وألا يساعد على الارتقاء في الموجودات نحو درجة الوجود الأعظم والمطلق؟

## 2- أصناف العلوم العقلية والحكمة عند ابن خلدون:

"إن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه."<sup>6</sup>

من المعلوم أن العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها وهو كذلك معيار سليم للأشياء وتسنده إليه براهين وأقيسة ثابتة ولا تقبل الخطأ وقد ارتبط العقل بقوة الفكر وجودة الروية وملكة الإدراك ومثل جوهر الإنسان. ومن نافل القول أن ابن خلدون تعلم علوم العقل في رحلته المعرفية وولع بها وبرع في تعليمها، إذ يذكر المؤرخون: "ثم خرج تلمان هاربا إلى المغرب...ولزم العالم الشهير أبي العباس بن البناء الشهير الذكر فحصل سائر العلوم العقلية وورث مقامه فيها

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.123.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.117.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.213.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.214.

<sup>5</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص.124.

<sup>6</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجبل، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص.38.

وأرفع...ثم اختصه السلطان أبو الحسن ونظمه في جملة مجلسه وهو في خلال ذلك يعلم العلوم العقلية ويبثها بين أهل المغرب حتى حذق فيها الكثير. <sup>1</sup>

إن القرار المنهجي الحاسم الذي اتخذه ابن خلدون منذ مقدمة الكتاب الأول هو نقد الخبر عن الاجتماع البشري وتمحيص الرواية عن حقيقة التاريخ الإنساني بمعرفة طبائع العمران عن طريق العقل باعتباره قانون نميز به الحق من الباطل وليس بالتعديل والتجريح والثقة بالناقلين وتوهم الصدق وإنما باعتبار المطابقة وبلوغ المقاصد واستيعاب الأسباب وتطبيق الأحوال على الوقائع واعتبار الأخبار الممكنة فقط وسبرها بمعيار الحكمة وتحكيم النظر والبصيرة وغربة الأخبار المستحلية وعدم الذهول عن تبدل الأحوال وإمسك النفس عن الانتحال والابتعاد عن قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب.

لقد ترتب عن ذلك تأسيس ابن خلدون لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني على قاعدة البرهان العقلي مع العلم بقواعد السياسة والاختلاف في السير والأخلاق والعوائد. وتظهر هذه العقلانية التاريخية في قوله "وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار في ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه...وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه." <sup>2</sup>

لقد طرح ابن خلدون من جهة ثانية مجمل نظريته في العقل ومراتبه وأصنافه ووظائفه وحدوده في الفصل 33 من الفصل الخامس من الكتاب الأول والمعنون: "في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلا وخصوصا الكتابة والحساب" ونجد فيه التعريف التالي: "النفوس الناطقة للإنسان إنما توجد بالقوة وان خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولا ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكا بالفعل وعقلا محضا فتكون ذاتا روحانية ويستكمل حينئذ وجودها" <sup>3</sup>.

إن العلوم عند ابن خلدون كثيرة وتنقسم إلى علوم وضعية وعلوم عقلية والحكماء عند الأمم متعددون وكل حقيقة أو مفهوم علم من العلوم هو العناية بالثمرات وثمرات العلوم هي إدراك المعقولات وتحقيب الذات الإنسانية تحقيقا كاملا ولذلك "وجب أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفدها عقلا فريدا" <sup>4</sup>.

والحق أن ابن خلدون لا يعرف العقل بشكل منعزل ومعطوف على طبيعة الإنسان فقط بل يصله بالعالم الخارجي وبمعرفة الأشياء ويحدد بمفاعيله ونتائجه وتشابك علاقاته مع أحوال العمران

<sup>1</sup> محمد بن تاويط الطنجي، رحلة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.ص.41.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.40.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.367.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.367.

وعناصر الكون. زد على ذلك يقسم ابن خلدون ملكة التعقل إلى بعدين هما العقل النظري والعقل النظري.

إن العقل النظري هو جملة البديهيات والعلوم الضرورية والعقل المجرد هو الذي يتعرف على نظام الأشياء وغايته تحقيق ذاته بعقل نفسه ومعرفة الأشياء كما هي وتحصيل معنى الإنسانية في الإنسان. ويستدل عليه بـ " ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة وكيس"<sup>1</sup>.

أما العقل العملي فينقسم إلى عقل تمييزي بين الخير والشر وبين الجيد والردىء في المؤلف والعادات ومهمته هي تنظيم الأعمال الإنسانية وعقل تجريبي يكتسبه الإنسان ببذل الجهد في الصنائع والمثابرة والحكمة والتدبير ومهمته إعادة تنظيم الأعمال الإنسانية وتحقيق الغايات النبيلة. إن " الصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا."<sup>2</sup>

من المعلوم أن ابن خلدون يقسم العلوم التي يتناولها الناس تحصيلا وتعلما إلى صنفين طبيعي عقلي ونقلي وضعي وإذا كانت العلوم النقلية الوضعية لا مجال للعقل فيها إلا في إلحاق الفروع بالأصول وتستند إلى الخبر عن الواضع الشرعي فإن العلوم الحكمية الفلسفية "يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركة البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها."<sup>3</sup>

من جهة أخرى يقر ابن خلدون بكونية علوم الفلسفة والحكمة ونفي الخصوصية عنها وعدم تأثرها بتغير اللغات واختلاف الأديان وتعدد الثقافات وتنوع المجتمعات وذلك لاحتوائها على مبادئ كونية ومناهج يقينية وحقائق أبدية والتصاقها بالإنسان من جهة تكوينه الطبيعي وملكاته ومنذ كان له تاريخ وعمران.

"وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة بل بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة."<sup>4</sup> وتشتمل على المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والرياضيات التي تنقسم إلى علم الهندسة وعلم العدد وعلم الموسيقى وعلم الفلك. وكل علم له فروع إذ يفرع الطب عن الطبيعيات.

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.367.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.367.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.372.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.408.

وواضح هنا أن ابن خلدون في إحصاء العلوم يقوم بتصنيفها على أساس شرف الموضوع ورتبته في الوجود وتبدأ من الأقرب إلى النفس إلى الأبعد عنها. "هذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها، وبعده التعاليم، فالأرتماطيقي أولاً، ثم الهندسة، ثم الهيئة، ثم الموسيقى، ثم الطبيعيات، ثم الإلهيات."<sup>1</sup>

وينبغي أن لا ننسى من الصنائع التي تختص بها الملة الإسلامية دون غيرها وتستعمل النظر العقلي بطرق متفاوتة وأبرزها علم التفسير وعلم القراءات وعلوم الحديث وأصول الفقه والفقه وعلم الكلام وعلوم اللغة. وإذا كان علم الكلام "يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية"<sup>2</sup> فإن الفقه انقسم إلى طريقة أهل الرأي والقياس عند أبي حنيفة النعمان على سبيل المثال التي تستعمل العقل وطريقة أهل الحديث التي تكتفي بالمأثور وتستعمل النقل عند أحمد ابن حنبل كنموذج ولكن في علم أصول الفقه كما يظهر عند الشافعي أو جعفر الصادق يتعلق الأمر بالجدل العقلي في الخلافات وتجويد طرق الاستدلال والقياسات.

من هذا المنطلق "تطلب غريزة العقل أيضاً مقتضى طبعها وهو المعرفة والعلم فتُحرك الفكر إلى تحصيله وتشتاق إلى الكمال الأعلى بمعرفة خالقها"<sup>3</sup>.

غير أن ابن خلدون يلاحظ أن العجم أميل إلى الاهتمام بالعلوم العقلية والحكمة الفلسفية من العرب: "وأما العلوم العقلية أيضاً فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة فاخصت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلا المعربون من العجم." <sup>4</sup> فهل هذا يعني أن العرب أميل إلى العلوم النقلية الوضعية أكثر منه إلى العلوم العقلية الطبيعية أم لانشغالهم بالملك والسياسة؟ ولماذا تواصل نفور العرب من علم الحكمة والفلسفة إلى الآن وإقبال المستشرقين عليها؟ وماهي أوجه التقارب والتباعد عند المقارنة بين منزلة العقل عند الغزالي وابن خلدون؟ وهل ثمة اتصال أم انفصال بين الرجلين؟ وماذا حدث للعقل التأويلي في الثقافة العربية؟

## خاتمة:

" إن المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للأحكام والموجب لها والعقل عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعي"<sup>5</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.408.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.392.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، تحقيق أبي يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، طبعة 1991. ص. 178.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.458.

<sup>5</sup> بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

إن قيمة العمل الذي قام به كل من الغزالي وابن خلدون هو استحسان العقل والتعويل عليه في مهام غير معهودة بعد تفقد ملكاته ونقله من دائرة المنطق والرياضيات والميتافيزيقا إلى دوائر جديدة مثل التصوف والدين عند الغزالي والمجتمع والتاريخ والسياسة والاقتصاد عند ابن خلدون وكان هاجسهما الأول هو محاولة عقلنة اللامعقول وفهم المجهول وتقصي الظواهر العسية والأسرار الخفية.

إن نقطة التلاقي بين الغزالي وابن خلدون ليس الأشعرية والتصوف وإنما إيمانها بأن العقل هو القاسم المشترك بين جميع الناس ومبدأ التكامل الإنساني وأساس التكليف وتحمل المسؤولية والمحاسبة على الأفعال ومصدر من مصادر التشريع إلى جانب الشرع وقادر بنفسه على إدراك معاني الأشياء وحقائق الموجودات ويمكن استخدامه في إدراك الأحكام الشرعية واستنباط معايير الفعل وتلازم حكم العقل وحكم الشرع إذ " كل ما حكم به العقل حكم به الشرع...والعقل رسول في الباطن والشرع عقل في الظاهر".

"اعلم أن الله سبحانه خلق هذا الإنسان مركبا من جثمان ظاهر وهيكل محسوس وهو الجسد ومن لطيفة ربانية أودعه إياها وأركبها مطية بدنه...وهي التي يعبر عنها في الشرع تارة بالروح وتارة بالقلب وتارة بالعقل وتارة بالنفس وان كانت هذه الألفاظ مشتركة بينها وبين مدلولات أخرى. وان أردت مزيد من الشرح لهذا فعليك بكتاب الغزالي"<sup>1</sup> (ويقصد كتاب إحياء علوم الدين).

لقد اتفق المسلمون على قابلية العقل لإدراك ذاته ومعرفة العالم المحيط عليه وأجازوا النظر العقلي في كل ما ورد في القرآن والحديث وفي أمور الدنيا ومقتضيات الدين لكون العقل هو الدال على الأصل المنتج للحكم الشرعي وكما رأي الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد: إن العقل مع الشرع هو نور على نور. لكن الصلة بين حجة الإسلام ومؤرخ العرب لا تقف عند رسمهما حدود للعقل وجعل المغيبات موضوع إيمان وبحثهما عن حكمة عربية أصيلة يتم استلهاهما من التفقه في القرآن والشعر العربي ولغة الضاد وإنما تتعدى ذلك إلى حالة من الانفصال والتجاوز من طرف الثاني للأول عندما انتصر للعقل التجريبي على حساب العقل النظر وجعل البرهان العقلي القاعدة الصلبة التي أقام عليها علم العمران البشري.

ربما خير ما كُتِبَ في العقل هو نص الماوردي في الباب الأول "فضل العقل وذم الهوي" من كتاب "أدب الدنيا والدين" الذي جاء فيه: "اعلم أن لكل فضيلة أسا ولكل أدب ينبوعا وأس الفضائل وينبوع الأداب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلا وللدنيا عمادا، فأوجب الدين بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف همهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسما وجب بالعقل فوكده الشرع وقسما جاز في العقل فأوجبه الشرع فكان العقل لهما عمادا."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، ص.184.

<sup>2</sup> أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة، 1991.

إن العقل دعامة المرء وصديقه الوفي وسبب نجاته ومصدر مروءته وحسن خلقه يعصمه من الزلل ويقيه من الرذيلة ويبعد اليأس ويجلب الأمل ويطرد عنه الشقاء ويساعده على تحصيل السعادة والطمأنينة.

إذا سرنا بالعقل من الغزالي إلى ابن خلدون فإن ما يسقط من الحساب وما لم يعد له وجود هو نظرية الفيض الإشرافية ومصطلحات من قبيل العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال وان المفاهيم الجديدة هي العقل النظري والعقل التمييزي والعقل التجريبي والتأويل الباطني والرمزي وما يحضر هو التفسير بالطبائع والوقوف عند الأسباب والقوانين التي تحدث التغييرات.

لكن هل العقل هو "الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهي قوة محضة خالية من الفعل"<sup>1</sup> أم أنه "جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة"<sup>2</sup>؟ وهل بقي يدل على "جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا"<sup>3</sup>؟ وهل اقتدر العقل العربي بالفعل على منع الناس من "العدول عن سواء السبيل"<sup>4</sup> كما نظر إلى ذلك حكماء حضارة الضاد؟

#### المراجع والمصادر:

- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، تصحيح عبد المعطي أمين القلعجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010.
- أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق ابراهيم الأبياري. دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة، 1991.
- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- الشريف أبي الحسن الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

<sup>1</sup> الشريف أبي الحسن الجرجاني، التعريفات، ص.154.

<sup>2</sup> الشريف أبي الحسن الجرجاني، التعريفات، ص.155.

<sup>3</sup> الشريف أبي الحسن الجرجاني، التعريفات، ص.154.

<sup>4</sup> الشريف أبي الحسن الجرجاني، التعريفات، ص.155.

- محمد ابن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
- محمد بن تاويت الطنجي، رحلة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
- عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، تحقيق أبي يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، طبعة 1991.

#### الفصل العاشر:

#### هل يجوز التفكير هرمينوطيقيا مع ابن خلدون؟

"إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبني عليها المعبر عبارة ما يقص عليه وتأويله"<sup>1</sup>  
استهلال:

تأخرت الكتابة عن ابن خلدون نسبيا بالمقارنة مع غيره من الحكماء العرب على الرغم من أهمية المنعرج الذي أحدثه في تاريخية الفكر العربي الإسلامي وقوة الكشف العلمي لسنن الظواهر العمرانية ودقة الإشكاليات التي طرحها بالنسبة إلى حضارة أقرأ وخطورة القرارات النظرية والعملية التي اتخذها بشأن تدبير الاجتماع البشري واستراتيجية الإصلاحات التي اقترحها بالنسبة إلى الثقافة الإنسانية جمعاء.

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة. تحقيق سعيد محمود عقل، دار الجيل، بيروت، طبعة أولى 2005، ص.407.

كما استقرت الخيارات المعرفية عند جملة من المنطلقات المعاصرة والمرجعيات التحديثية بالرغم من النزعة الخلدونية البادية للعيان عند كل كاتب يشتغل على هموم الأمة سواء على مستوى شكل اللغة المستعملة أو ضمن الروح الفكرية التي يؤطر بها مباحثه ويرصع من خلالها مقالاته .

ولعل سبب هذا التأخير هو كثرة الضجيج حول هذه الشخصية الفريدة وتزايد النصوص المدحية الافتخارية لكاتب المقدمة مما جعله يكون ملهم لمرجعيات متنافرة مثل تنافر المادية التطورية مع الدينية الروحانية. والداعي الثاني هو الرغبة في التخلص من الهالة السحرية التي يمارسها تمثال ابن خلدون على المخيلة الإبداعية لكل عقل باحث عن وجهة نظر فريدة من نوعها وذلك بوصفه ما لا يمكن تجاوزه تصديقا للحديث الشريف: " لا نبي بعدي " وتفعيلا لمنهجية النقد الهرمينوطيقي التي نروم استعمالها ها هنا. فهل يجوز التفكير هرمينوطيقيا مع ابن خلدون؟ أو بعبارة أخرى ما السبيل إلى استخلاص تجربة هرمينوطيقية بالانطلاق من مقدمة كتاب العبر؟ إن التسلح بروح المغامرة وبيعض من الحذر الفلسفي والتزود بالتدبير التعقلي قد يبسر علينا إمكانية الشروع في القيام بقراءة هرمينوطيقية نقدية لمقدمة ابن خلدون تحفر بين تضاريسها وتتقب في طياتها وتتجول في أروقة عمارتها وتستعيد اللغة التي كتبت بها والمقولات التي عبرت عن قدرته التأليفية المدهشة وتقف عند مواطن الضعف والقوة وحركات الصعود والهبوط في الأسلوب الخلدوني.

هذا المشروع على ضخامته ووعوده الكبيرة بالمقارنة مع أفق انتظار الجماعة العلمية يظل مستعصيا ما لم ينطلق من العمل الهرمينوطيقي الذي قام به ابن خلدون بنفسه في المقدمة على الرغم من ضموره وقلته. فكيف عرف علامة العرب في الهزيع الأخير من الحضارة في دورتها الأولى الهرمينوطيقا؟ وهل نجد أثر لمنهج في التفسير لديه؟ ما سر إغفاله لمصطلح التأويل؟ وماذا يقصد علم تعبير الرؤيا؟ ولماذا اختار تقريظ ملكة الخيال بالمقارنة مع ذمه الحواس ونقده للعقل؟ والى مدى لعبت اللغة دورا كاشفا للحقائق والمعاني؟ وكيف فسر ظاهرة النبوة؟ وهل كان مصطلح التأسس على الضد من مصطلح التوحش؟

لكن الإشكال الأول هو: لماذا وضع ابن خلدون علم التفسير ضمن علوم قراءات القرآن؟ وهل هو يدرج ضمن العلوم الحكمية الفلسفية أم ضمن العلوم النقلية الوضعية؟ والإشكال الثاني هو: ماهو السبب الذي دفع ابن خلدون إلى وضع علم التعبير بعد علوم التصوف وقبل التطرق إلى العلوم العقلية؟ هل المقصود أنه علم بياني يستثمر مخزون اللغة من رمزية ومجاز أم أنه طريقة عملية ورياضة روحية تستثمر القلب والخيال؟ فهل يترتب عن ذلك أنه من العلوم الشرعية التي تختص بها الملة الإسلامية أم أنه من العلوم الكونية منقول عن الأمم الغابرة وأضافه له حكماء العرب بعض البدع؟ كيف عمل واضع علم العمران البشري على تفسير ظاهرة النبوة دون لغو أو تعصب؟

إن ماهو في ميزان الفكر ليس التقول على ابن خلدون غير ما أراد هو أن يقوله ولا ممارسة العنف التأويلي على مدونته وإنما استنطاق نصوصه ورفع الالتباس عن التناقضات التي تهز المتن الخلدوني من الداخل وتمنعه من التأثير في الواقع وتمنع من تحوله إلى أحد مصادر الثورة الإبيستمولوجية المنشودة.

1- علم التفسير بين الرسم والقراءة:

"لابد من النظر بالكتاب ببيان ألفاظه أولا وهذا هو علم التفسير"<sup>1</sup>

يدرج ابن خلدون علم التفسير ضمن العلوم النقلية الوضعية التي تقوم بالإخبار عن الواضع الشرعي ويبقى على حاجة إلى العقل من جهة الإلحاق بوجه قياسي. ويضعه من حيث الترتيب ضمن الشرعيات إلى جانب علم القراءات وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الكلام. ويعترف أنه من بين العلوم المختصة بالملة الإسلامية وأن العرب امتلكوا ناصيته وأنقنوا صناعته غاية الإتقان. في السياق يصرح ما يلي: "إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه أوضاع يستفاد منها التعليم"<sup>2</sup>.

ما يهمننا هنا أن علم التفسير إذا ما نظرنا إليه بعين هرمينوطيقية معاصرة يضم علم القراءات التي تزيد عن السبعة وترتبط بالرواية والأداء وتتراوح بين المد والتسهيل وتشترب حسن السمع والإصغاء ولكن قيمتها لا تضاهي قيمة النقل والكتابة والتدوين. بين إذن أن ابن خلدون ينتصر إلى الكتابة على القراءة وإلى النص المرقون على الخطاب الشفوي ويظهر ذلك في مماهاته بين القرآن والمصحف بقوله: "القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة"<sup>3</sup> علاوة على إدماجه فن الرسم أو الخط إلى الفضاء الهرمينوطيقي في الاعتناء بأشكال الحروف وأحوال الألفاظ وانثيال الجمل بقوله: "ربما أضيف إلى فن القراءات فن الرسم أيضا وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية لأن فيه حروفا كثيرة وقع رسمها على غير المعروف من قياس الخط"<sup>4</sup>.

اللافت للنظر أن ابن خلدون مارس النقد الهرمينوطيقي عند إشارته إلى جملة من المسائل الإشكالية:

- الأولى هي المقارنة بين القراءة والكتابة في قوة الحفظ والنقل والوفاء للكلام الإلهي وأيهما يسهل إمكانية القدر في تواتر القرآن.
- الثانية هي مسألة تعدد القراءات وتأثير ذلك على الفهم والتأويل والإمساك بالمعنى الأصلي أو فرضية التشريع لتعدد المعاني بالنسبة للآية المنجمة الواحدة.
- الثالثة هي مسألة مخالفة أوضاع الخط في القرآن لقوانين لغة الضاد ورسم جملة من الحروف على غير المعروف من قياس الخط وكثرة الخلاف في الرسم وهو ما استوجب البحث عن التعليل والإقناع لتفادي مخالفة الرسم المصحفي لأوضاع الخط وقانونه.

يعلمنا ابن خلدون بأن الناس تفهموا الوحي عن طريق قواعد وتراكيب اللغة التي دون بها وهي لغة الضاد وأنهم ركزوا على معاني المفردات وعلاقات الفروض بالوقائع وميزوا بين المجمل والخاص والمطلق والمقيد وتوقفوا عند مقتضى الحال وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ واستخدموا المعارف المتوارثة وطبقات الشعر وعلوم اللسان وموضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب في تفسير القرآن. و" وصار التفسير على صنفين: تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.373.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.373.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.374.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.374.

الأي...والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب...<sup>1</sup>  
ما ينبغي التوقف عنده في هذا المستوى أن ابن خلدون يمارس النقد الهرمينوطيقي مجددا من خلال القرارات التالية:

- القول بأن العرب لم يكونوا حضارة علم وأهل كتاب قبل نزول القرآن وغلب البداوة والأمية عليهم وما هو هام هنا تفاديه مصطلح الجاهلية وقوله بالتوحش.
- الاعتراف بأنهم كلما طلبوا العلوم ورغبوا في المعرفة إلا وعادوا إلى الأمم التي سبقتهم في ذلك وخاصة أهل الكتاب.
- الانتباه إلى أن تفاسير الوحي قد امتلأت بالمنقولات المتأتية من تفاسير التوراة والإنجيل وذلك بتصريحه الخطير: "تساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات."<sup>2</sup>
- إرجاع النوع الثاني من التفسير إلى النوع الأول وإزالة التفريق بينهما بقوله: "هذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة."<sup>3</sup>
- وقوع التفسير بالعقل في بعض الانحراف والغرابة وإعطاء الأولوية لعقائد المذاهب الفاسدة على حقائق النصوص ومعان الآيات .

من هذا المنطلق دعا ابن خلدون إلى التحقيق والتمحيص في التفاسير والقيام بالتحري والتثبت من أجل تخليص الجيد من الرديء والصحيح من الخاطئ وقام بتحذير الجمهور من الأخذ عن مفسري العقل والاكتفاء بما يعرضه مفسري النقل.  
يناقش ابن خلدون ظاهرة الإعجاز عند الأنبياء ووقوع الخوارق والتصديق بها من طرف عامة الناس ويستند إلى آراء المتكلمين المعتزلة والفلاسفة العرب ، فإذا كان المتكلمون يرون أن المعجزة واقعة بقدره الله لا بفعل النبي وليس للنبي فيها إلا التحدي بها والاستدلال قبل وقوعها على صدقه في مدعاه، فإن الحكماء يفسرون الخارق على أنه من فعل النبي ولو كان في غير محل القدرة وذلك لامكانية وقوع الحوادث بعضها من بعض وبناء على مبدأ الإيجاب الذاتي.  
بعد ذلك ينقل ابن خلدون العمل الهرمينوطيقي من دائرة الوحي القرآني إلى دائرة جديدة هي الأحاديث النبوية واستعمله كقانون للتمييز بين الأحاديث الصحيحة والحسنة والأخرى الموضوعية والضعيفة والمنقطعة والشاذة والمرسلة والمعضلة والغريبة وذلك بالنظر في الناسخ والمنسوخ وفي الأسانيد. وفي أمر الناسخ والمنسوخ نجده يصرح: "إذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم احدهما تعين أن المتأخر ناسخ."<sup>4</sup>  
إن الحاجة إلى التأويل تأتي لتخطي التناقض بين النوعين من الأحاديث وبين النص والواقع والمتن والعقل، لكن كيف تمكن ابن خلدون من تفسير ظاهرة النبوة؟ وماذا يقصد بعلم تعبير الرؤيا؟

## 2- علم التعبير بين الرؤيا والنبوة:

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ، ص.ص.376-375.  
<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ، ص.376.  
<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ، ص.376.  
<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة ، ص.377.

"وأما معنى التعبير فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال فصوره فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء.<sup>1</sup>"

يضع ابن خلدون علم التعبير بين علوم التصوف وعلوم الحكمة وبين المنهج النقلي البياني والمنهج العقلي البرهاني وربما المغزى من ذلك هو المنزلة التي تحتلها الآلة التي يستخدمها في الكلام عن الكشف والحقيقة وهي الخيال الذي يأتي بين القلب والعقل. ويرى ابن الزيتونة البار أن الخيال "ينتزع من الصور المحسوسة صوراً خيالية ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال"، كما اعتبره الوساطة بين المحسوس والمعقول بقوله: "تجرد النفس منها صوراً أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول والخيال واسطة بينهما."<sup>2</sup>

يعتبر ابن خلدون الرؤيا والتعبير لها من العلوم الشرعية المستحدثة في الملة التي وقع جلبها من الأمم الغابرة وتوارثها جيل بعد جيل ويبرهن على ذلك بقوله: "الرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بد من تعبيرها". ولكنه يميز بين الرؤيا الصالحة التي ينظر إليها كنوع من البشري وفي مرتبة الوحي والرؤيا الكاذبة التي ينظر إليها كأوهام وأباطيل وفي ذلك يصرح: "إنها كلها صور في الخيال حالة النوم ولكن إذا كانت تلك الصور متنزلة من الروح العقلي المدرك فهو الرؤيا، وإن كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث أحلام."<sup>3</sup>

كما يفرق واضع علم العمران البشري بين ثلاثة مواضيع: الموضوع الأول هو المرئي والذي يتميز بالجلاء والوضوح وتكشف عنه الرؤيا الصريحة أما الموضوع الثاني فهو الموضوع الغيبي الذي يرتبط بالمستقبل وهو يحتاج إلى التأويل، أما الموضوع الثالث فهو غامض وغريب ويتعلق بالحلم والخيال، إذ يقول حول هذا الموضوع: "الرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث."<sup>4</sup>

لكن ما الفرق بين الموضوع الذي يفتقر إلى التأويل والموضوع الآخر الذي يفتقر إلى التعبير؟ وهل يوجد موضوع يصنعه الخيال ولا يفتقر إلى التأويل ولا إلى التعبير ويكون مجرد أضغاث أحلام؟ ألا يمكن أن نخضع الأحلام نفسها إلى منهج في التفسير كما بين ابن سيرين؟ يقوم علم التعبير على قوانين كلية هي بمثابة قوالب لغوية معتادة تتضمن التمثيل والتشابه والمناسبة وتوفر القرائن بين التصورات والدلائل ويستدل بقول ابن سيرين: "أصدق الناس رؤيا أصدقهم حديثاً وأن العابر لا يضع يده من الرؤيا إلا على ما تعلق أمثاله ببشارة أو نذارة أو تنبيه أو منفعة". ويضيف: "الرؤيا الصادقة قسمان: قسم مفسر ظاهر لا يحتاج إلى تعبير ولا تفسير، وقسم مكنى مضمّر تودع فيه الحكمة والأنباء في جواهر مرئياته."<sup>5</sup> لكن أي صنف من البشر قادر على إدراك الوحي والرؤيا؟ وهل يتم هذا الإدراك بالفطرة أم بالرياضة؟ وهل قام ابن خلدون بعقنة ظواهر الكهانة والرؤيا وتفسير حقيقة النبوءة؟

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.406.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.406.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.406.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.407.

<sup>5</sup> محمد ابن سيرين، تفسير الأحلام الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة جديدة منقحة 2004. ص.ص.4-5.

يصف ابن خلدون النبي بأنه واحد من البشر الذين وقع اصطفاؤهم لمعرفة لغتهم وتفضيلهم بخطابهم وتخصيصهم كوسائل بين الله والعباد ، وتتمثل وظيفة النبي في تحريض الناس على الهداية وتذليلهم على طرق النجاة بتجنبيهم ارتكاب الشر وتقريبهم من فعل الخير، ويتفوق النبي عن البقية بالخوارق والاطلاع على المغيبات وبالصدق والعصمة والعفاف والصدقة وتلقي الوحي وتفهمه للبشر وتقريبه لمداركه.

في هذا السياق يصرح: "ومن علاماتهم أيضا أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزركاء ومجانبة المذمومات والرجس أجمع. وهذا هو معنى العصمة وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها و:إنها منافية لجبلته."<sup>1</sup>

يورد ابن خلدون قولاً للحكماء العرب عن النبي يقر فيه بالمغايرة بين النبوة والولاية وبأن المعجزة هي مجموع الخارق والتحدي ويصف النفس النبوية على أن لها خواص ذاتية منها صدور هذه الخوارق بقدرته وطاعة العناصر له في التكوين. والنبي مجبول على التصريف في الأكوام مهما توجه إليها واستجمع لها بما جعل الله له من ذلك."<sup>2</sup>

الفرق بين معجزة النبي وتحدي الساحر أن النبي مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر، أما أفعال الساحر على الضد من ذلك كلها شر وفي مقاصد الشر. كما أن خوارق النبي كثيرة تتفوق على خوارق الولي القليلة وتقع في الغالب مغايرة للوحي الذي يثبت النبي صدقه بالمعجزة. في السياق نفسه يلخص الجرجاني فلسفة الإعجاز القرآني في موقف التحدي بتساؤله: "أيجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيه صلعم بأن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟ ولا بد من "لا" لأنهم إن قالوا: يجوز، أبطلوا التحدي من حيث أن التحدي كما لا يخفى مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف... ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن وأمرنا لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله."<sup>3</sup>

ولذلك يصرح ابن خلدون: "اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلعم"<sup>4</sup>. ويضيف أيضاً: "وأما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكرراً في حالة الوحي."<sup>5</sup>

يميز ابن خلدون بين الكهانة والرؤيا حسب التقسيم الثلاثي الذي قام به للنفس البشرية، حيث رأى أن هناك صنف من النفوس عاجز عن الوصول إلى الحقيقة الوجودية فينغمس في المدارك الحسية والخيالية ويركب المعاني عن طريق الحافظة والواهمة، أما الصنف الثاني فهو متوجه في حركته الفكرية نحو العقل الروحاني فيتسع نطاق إدراكه ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية ويصل مرتبة العلماء والأولياء. في حين أن الصنف الثالث هو مفطور على الانسلاخ الجسمي والروحي حتى يصير ملكاً بالفعل ويحصل له شهود الملائكة الأعلى ويسمع الخطاب الإلهي وهذه رتبة الأنبياء.

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.93.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.95.

<sup>3</sup> عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص.252.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.95.

<sup>5</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.102.

تظهر الكهانة من هذا الاستعداد الموجود في النفس البشرية للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية وذلك بالاكتساب والاستعانة ببعض المدارك والتصورات والأفعال سواء الكلام أو الحركة ولكنه انسلاخ وهمي واتصال منقوص وفي ذلك يقول ابن خلدون: "ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان".<sup>1</sup> ويرى أن حالة السجع التي تدل خفة المعنى وابتعاده عن المرئيات والمسموعات وقربه من الاتصال والإدراك بالمغيبات. إن هذه الكهانة كانت موجودة زمن النبوة وانقطعت بعد ختمها. من ناحية ثانية يفسر ابن خلدون الرؤيا بأنها وقوع لمحة في النفس بعد أن أصبحت ذاتا روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه سواء بالظاهر أو بالباطن وحول هذا الموضوع نراه يقول: "وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات".<sup>2</sup>

يبحث ابن خلدون بعد ذلك حال الرؤيا في اليقظة واختلاف حالها في النوم ويميز بين الحالومية والرؤيا الصالحة وينتقل إلى تقصي الأشخاص الذين يخبرون بالكائنات قبل وقوعها ويدركون الغيب من الناظرين في الأجسام الشفافة ومن أهل الطرق بالحصى والنوى والناظرين في المرآة ومن العرافين الذين يشغلون الحس بالبخور ومن المنجمين الذين يضعون قوانين لاستخراج الغيب بالدلالات وقراءة الكف وخط الرمل.

يتفهم ابن خلدون ظاهرة الوحي بتأكيده أن التنزيل يتم على مراحل ثلاثة ويتميز بالغيبية والشدة والرهبية، المرحلة الأولى من الله إلى الملك والثانية من الملك إلى النبي والثالثة من النبي إلى الصحابة، ويصف هذه التجربة كما يلي: "إنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية، ثم يتنزل إلى المدارك البشرية إما بسمع دوي من الكلام فينتفهمه أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله ثم تنجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقى إليه".<sup>3</sup>

يحدد ابن خلدون الوحي القرآني في كتاب المقدمة في جملة من المواضع نذكر منها ما يلي:

- "القرآن هو بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفترق إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه".<sup>4</sup>
- "القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف. وهو متواتر بين الأمة إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلعم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها".<sup>5</sup>
- "اعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان ينزل جملا جملا وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع. ومنها ما هو في العقائد الإيمانية ومنها ما هو في أحكام الجوارح ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا له. وكان النبي صلعم يبين المجمع ويميز الناسخ والمنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.100.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.102.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.93.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.96.

<sup>5</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.374.

<sup>6</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.375.

- " وأما القرآن وان كان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلا مطلقا ولا مسجعا بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها. ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعا ولا قافية."<sup>1</sup>
- "واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن...وسبب ذلك أن الوحي كما قررنا مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك الأفق الآخر."<sup>2</sup>

ما نلاحظه أن ابن خلدون يفرق بين الوحي والقرآن والمصحف والتنزيل والكتاب ويتحسس صعوبة الانزياح به من مستوى الكلام الإلهي إلى مستوى كلام البشر وما ينتظره من تلقي عند تعدد القراءات تبعا لتعدد اللهجات وما سيحصل لمعجزه عند التدوين والكتابة ومغادرة طور المفارقة والمكوث بطور المحايثة. لكن الإشكال الذي يطرح هنا هو طبيعة التقاطع بين الشرع والعقل ويمكن صياغته على النحو التالي: هل أن الشرع حد من حدود العقل أم التأويل هو الذي يعمل على إزالة التناقض وتوطيد الاتفاق بين الشرع والعقل؟ وهل تتمثل وظيفة التأويل في تحويل المعنى الحقيقي لتعبير ما إلى معناه المجازي؟

#### خاتمة:

"انظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلا على صحة نبوته ولم يحتج إلى معجزة فدل على أن ذلك من علامات النبوة."<sup>3</sup>

صفوة القول انه من المشروع لنا ممارسة فن الفهم والتأويل للمتن الخلدوني وبالخصوص للمقدمة وذلك لكون الهرمينوطيقا هي فلسفة كونية تشتغل على النصوص وكل التراث المكتوب للبشرية علاوة على أن ابن خلدون نفسه اعتنى بمنهج التفسير وأوجد علما جديدا يهتم بالرؤيا والمعجزة والوحي والكهانة سماه علم التعبير، لكن هذا الإقرار يصطدم بمشكلة كبيرة تتمثل في التباسية منزلة العقل في المدونة الخلدونية.

إن العقل عند ابن خلدون هو ميزان صحيح وأحكام يقينية لا كذب فيها وهو ينقسم إلى:

- عقل نظري الذي يهدف إلى إدراك مفهوم الوجود كما هو بتفصيلاته العامة والخاصة مع أسبابه البعيدة والقريبة وكذلك يرمي إلى تحقيق ذاته بوصفه معنى جوهر الإنسان.
- عقل تمييزي يهدف إلى تحقيق غايات عملية وهي تنظيم الأفعال الإنسانية.
- عقل تجريبي يهدف إلى إعادة تنظيم الأعمال البشرية من أجل جلب الخير وإبعادها عن الشر.

غير أن الشرع ليس مقيد بحدود العقل بينما العقل مقيد بحدود الشرع ، كما أن العقل يسقط في التبرير والتشريع عندما يحاول أن تكون له مهمة سياسية وحضارية ويواجه مجموعة من التحديات المعرفية والوجودية والإتيقية بحكم عدم قدرته على بلوغ المطلق في نظرية المعرفة وعجزه عن درك الوجود بإطلاق وتميز ما يسنه من قيم ومعايير بالطابع النسبي والمتغير.

يبرر ابن خلدون ذلك بتحديد وظيفة العقل وتثمين دور النقل بقوله: "من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه فقد تبين لك الحق من ذلك. وإذ تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيفضل

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.475.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.99.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.94.

العقل في ببداء الأوهام ويحار وينقطع."1 فهل يمكننا النقل من تفسير ماهو خارق للعادة من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء؟

إن حسن التعامل مع الكهانة والسحر والرؤيا والتنجيم والطلسمات هو تطبيق التأويل وذلك بمعالجة التعابير الظاهرة والتخلي عن معانيها الحرفية والالتجاء إلى معانيها الرمزية من أجل إزالة التناقض الذي يظهر مع العقل والواقع وربطها بعالم الحس والتجربة. من هذا المنطلق ينعت ابن خلدون عمل العرافين والمنجمين بالزعم والادعاء والباطل والظن بقوله: "والوهم أول ما يلقي إليك هذه وأمثالها إنما يجعله من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته وظهر أن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها... وليس هذا من المقام الأول بل إنما يرجع لمطابقة الكلام لما في الخارج ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال بل البشر محجوبون عنه وقد استأثر الله بعلمه."2

يعلق عبد الرحمان بدوي على هذا الحضور المكثف للجوانب الغيبية والأبعاد الاشرافية في المقدمة وانحسار مساحة المعقول بقوله: "والواقع أن المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث هو غلبة الروح الدينية على اتجاه التفسير والتعليل. وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه إلى الحضارة الإسلامية وإلى العصر الوسيط. ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحة rationaliste. وأنى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر، ويسمح للخوارق بأن تدخل عوامل في توجيه الأحداث التاريخية."3

فهل تستطيع الهرمينوطيقا الفلسفية الواعدة أن تنبش النزعة العقلانية الثاوية في عمارة المقدمة الخلدونية الشامخة؟

## المراجع والمصادر:

عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة. تحقيق سعيد محمود عقل، دار الجيل، بيروت، طبعة أولى 2005.

عبد الرحمان بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 2004.

1 عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص393.

2 عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص115.

3 عبد الرحمان بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص13. راجع كذلك كتابه: "مؤلفات ابن خلدون".

محمد ابن سيرين، تفسير الأحلام الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة  
جديدة منقحة 2004.

الفصل الحادي عشر:

### مفهوم الحكمة عند ابن رشد وطرق تحصيلها

" لا يجب أن نطلق الفلسفة الا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف  
غير العقل النظري المحض."<sup>1</sup>

مصير الحكمة في حضارة اقرأ ارتبط بنكبة أبي الوليد ابن رشد وضياع التفلسف بلغة الضاد  
حدث بعد نفيه عن المدينة واحراق مؤلفاته وقد ترتب عن ذلك الجاهل العرب والمسلمين عن التكلم

---

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة 1981، ص39.

بلسان الحكمة وذبول الأوراق الفلسفية التي خطها حكماء الاسلام بأياديهم الكريمة وانتقال أفكارهم ونظرياتهم الى كتب العجم من اليهود واللاتين بعبارة وحشية غريبة عن روحها وبدلالات دهرية لا تستوفي مقصودها وعن غلبة المضمون الثيولوجي على الفكرة الفلسفية والحل الجدلي على التحليل البياني والحكم الفقهي على الحكم العقلي.

هل أوجد ابن رشد فلسفة اسلامية حقا أم أنه يعد الشارح الأكبر لأرسطو؟ هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة اسلامية أم عربية؟ وأين الأصالة في هذه الفلسفة؟ وماهي منزلة العقل في هذه الفلسفة؟ وكيف برهن ابن رشد على وجود الله؟ وما سر نقده لنظرية الفيض والصدور التي نادى بها الأفلاطونية المحدثة؟ وكيف يتصل العقل بالإنسان؟ ولماذا لم يبحث حكيم قرطبة في العلاقة بين الدين والسياسة حينما اشتغل على سياسات أرسطو؟

الفلسفة عند ابن رشد هي النظر بالعقل في الموجودات واعتبار المصنوعات من جهة دلالتها على الصانع وتمثل المعرفة الاعتبارية في القياس العقلي واستنباط المجهول من المعلوم ويتميز القياس البرهاني على القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي بكونه القياس المطلق بينما الأقيسة الأخرى هي ناقصة ومقامة على مقدمات ظنية وتستعمل للدفاع عن أغراض جزئية وليست كلية.

على هذا النحو يلزم ابن رشد الناظر في الموجودات أن يعرف شروط القياس العقلي وأنواعه وأن يستعين بطرق الغير وأقواله حتى تحصل عنده الآلات ويتمكن من الاستنباط والتفقه في الأحكام ويشرع في الفحص عن المصنوعات بترتيب وتسلسل وفق المتقدم والمتأخر. كما أن الحكمة هي النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان وتكون موافقة للحق مجانية للباطل والزلل وتشتترط على طالبها ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية.

الاشكال الأول الذي يطرحه ابن رشد يتعلق بطلب الحكمة من الأغيار وخاصة من الأقوام المعادية مثل الغرب الآن بالنسبة الى العرب. ومن المعلوم أن حكيم قرطبة يجيز ذلك بالاعتماد على عدة براهين:

- برهان الحقيقة المجتمعية: " انه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟؟"<sup>1</sup>
- برهان الصدق والكذب: " أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم."<sup>2</sup>
- برهان الالزام الشرعي: "ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع."<sup>3</sup>
- برهان معرفة الحق: "من نهى عن النظر فيها.. فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله...ومن منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها ... مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات."<sup>4</sup>
- برهان الموافقة: " لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار العلم للجميع، بيروت، الطبعة الثانية 1935، ص، 13.

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص، 13.

<sup>3</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص، 13.

<sup>4</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص، 14.

- لكن ماهي شروط الموافقة بين الحكمة والشريعة؟
- لكي يغيب أي تعارض بين النظر العقلي والشرع يطرح ابن رشد الأفكار التالية:
- ممارسة الاجتهاد والتفقه في الدين وفق آليات القياس الفقهي.
  - تمثيل علوم الفقه والاصول بصناعة التعاليم من هندسة وفلك وذلك لما تتميز به من ترتيب ونظام.
  - تقتضي صناعة الفقه التحلي بالفضيلة العملية.
  - الاعتقاد في أن الشريعة الالهية حق وتدعو الى الحق.
  - الاستنجا بتقنية التأويل فيما سكت عنه الشرع قصد الجمع بين المعقول والمنقول.
  - لا ينبغي الإفصاح بفحوى التأويلات الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم.
  - توجد في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بها جميع الناس.

لكن ماهي طرق تحصيل الحكمة؟

يربط ابن رشد بين طباع الناس وفطريهم وطرق التصديق وأشكال الأقاويل، وبما أن لنا ثلاثة طبقات من الناس هم العامة والخاصة وخاصة الخاصة ولنا ثلاثة أصناف من الأقيسة فإنه يجوز لنا أن نقرب بين الدائرتين ونحصل على النتيجة التالية: "منهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقويل الجدلية... ومنهم من يصدق بالأقويل الخطابية."<sup>2</sup>

ان خاصة الخاصة هم أصحاب القياس البرهاني والخاصة هم أصحاب القياس الجدلي والعامة تستعمل القياس الخطابي والمغالطي وبالتالي: "عم التصديق بها كل الناس الا من يجدها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء الى الله تعالى لإغفال ذلك من نفسه."<sup>3</sup>

النتيجة التي ينتهي اليها ابن رشد هي أن الايمان عند العلماء يكون بالبرهان وهذا الأخير يكون بالعلم بالتأويل والبرهان يجب أن يكون بالحقيقة. " والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما."<sup>4</sup>

هل يجوز أن يؤدي البرهان الى تأويل كل الأشياء والكلمات؟ وهل يقف التأويل عند ما أجمعوا على ظاهره أم عند الأشياء التي اختلفوا فيها؟ وكيف يتم اثبات الاجماع؟ هل بطريق ظني أم بطريق يقيني؟ وهل الاجماع يتقرر بطريق يقيني في النظريات أم في العمليات؟

"ان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجمع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز، أحدها أنه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجمع منها، والثانية أنها تقبل النصره بطبيعتها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها – ان كانت مما فيها تأويل- الا أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.15.

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.15.

<sup>3</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.15.

<sup>4</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص. ص.16-17.

<sup>5</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.35.

ان التأويل حسب ابن رشد قد مزق الشرع وأحدث الاضطراب في العمل وفي عقائد الناس وآيته في ذلك أن "أكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها".<sup>1</sup> ان مصدر القول بالتناقض بين الحكمة والشريعة هو التشويش والتخليط الذي وقعت فيه الفرق وغياب قانون للتأويل وجهل الجمهور بالحكمة وجعل خاصة الخاصة بالشريعة والحل هو رفع اللبس وتنسيب الحقيقة والقول بالمطابقة والموافقة بينهما. وكل فقيه يرفض الحكمة هو أخطأ في التأويل ومبتدع وكل حكيم يرفض الشريعة هو مقصر ومعاند.

"الصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة."<sup>2</sup>

لا تعارض بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد وذلك اذا فهمنا الشريعة على حقيقتها ودرسنا الحكمة وفق قواعدها اللازمة وشروطها المستوفية وآيته في ذلك أن أصول الشريعة اذا "تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع قول، فصل المقال، في موافقة الحكمة للشريعة."<sup>3</sup>

ان الحكمة عند ابن رشد هي العلم الكلي وتتوقف على العقل الفلسفي المعتبر لعناصر الوجود. " أن الموجودات تنقسم: الى متقابلات والى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفترق المتناسبات: هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات. "ولن تجد لسنة الله تبديلا" (الأحزاب:62). وبإدراك هذه الحكمة، كان العقل عقلا في الانسان. ووجودها هكذا في العقل الأزلي، كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك، العقل ليس بجائز، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة."<sup>4</sup>

ما العلاقة بين الحكمة الانسانية والعلم الالهي؟

لقد درس ابن رشد قضية دور الدين في المجتمع وأثنى على مهمته التربوية الأخلاقية وذلك لأن الحكمة الفلسفية تهتم بالكليات ويقع تقبلها من طرف أهل الفطر الفائقة بينما الدين يهتم بالجزئيات ويعتمد على المجاز والتخييل والسرد والقص ويفهم من قبل العامة والخاصة.

كما يكشف ابن رشد أن الاختلاف بين العلماء والجمهور ليس اختلافا تراتبيا في الدرجة الاجتماعية وانما هو مجرد اختلاف معرفي ومنهجي ويتمثل في تنوع طرق التصديق والأقيسة الاقناعية وتباين الطرق الكسبية والملكات التحصيلية للحقيقة الدينية.

لكن ما الحكمة من هذا الاختلاف في سبل التصديق والتعدد في المعاني؟

صحيح أن الجمهور يرى معنى والعلماء يرون معنى آخر وصحيح أيضا أن الاكتفاء بالقراءة الظاهرية تكشف عن تناقض بين الأقوال خاصة المتشابهة منها ولكن ابن رشد ينتصر الى الادراك المشترك المتاح للجميع ويدعو الى الجمع والانتباه الى ضرورة التأويل.

<sup>1</sup> ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 2001، ص.149.

<sup>2</sup> ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص.152.

<sup>3</sup> ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص.153.

<sup>4</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص.365.

" واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل"<sup>1</sup>. فهل التأويل العقلي هو الاطار الذي يتحقق ضمنه الموافقة والمطابقة بين الحكمة والشريعة وبين الجمهور والعلماء؟ وهل الشريعة هي حكمة الجمهور والحكمة هي شريعة العلماء؟ "ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في امكانية هذه الأحوال، اذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع".  
من هذا المنطلق يميز ابن رشد بين علم الكلام والمعرفة البرهانية وينقد علم الكلام من جهة عدم تخلصه من الأقيسة الجدلية وخطأ قياس الغائب على الشاهد  
"وانما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس."<sup>2</sup>

من جهة ثانية يدافع حكيم قرطبة على الطبائع والأسباب والعلم والارادة الانسانية وينفى وجود عقول ونفوس مفارقة تمثّل وسائط بين العقل الانساني المنفعل والعقل الفعال السماوي ويؤمن بمحايدة الكليات العقلية المجردة للطبيعة والعقل وركزها في مفهوم الفطرة الاسلامي ويرى أن ابطال الأسباب يؤدي الى ابطال الحكمة. والسبب من وراء ذلك هو "أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها الفاعلة والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية."<sup>3</sup>

ينتصر ابن رشد الى الدلائل الشرعية والعقلية التي تثبت وجود الله وهي العناية والاختراع والسببية ويرى أن القول بالأسباب الطبيعية لا يلغي القول بالحرية الانسانية ولا ينقص من الارادة الالهية بل يقوى الحجة ضد الدهريين المشككين في وجود الله ووحدانيته وعلمه.  
"والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به وانما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان الا التمتع باللذات."<sup>4</sup>  
يدعو ابن رشد الى مواصلة البحث عن الحقيقة والتواضع في المعرفة والكد في طلب الحكمة ويعترف بمحدودية العلم الانساني أمام لانهاية العلم الالهي بقوله: "ولو لا ضرورة طلب الحق مع أهله... والتصدي الى أن يتكلم فيه من ليس من أهله. ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف. وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك، ويقبل العثرة بمنه وكرمه وجوده وفضله."<sup>5</sup>

لكن اذا كان "العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه"<sup>6</sup>، "ووجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا"<sup>7</sup>، ألا يلزم البرهان بأن الله عالم بالأشياء بعلم يختلف عن العلم المحدث؟ وألا يساعدنا قانون التأويل الذي وضعه ابن رشد على تفكيك "الشبه المزيفة والبدع المضللة" وجعل الشريعة هي حكمة العلماء والحكمة هي شريعة الجمهور لكي نحقق تنويرا أصيلا؟

### المراجع:

ابن رشد، **تهافت التهافت**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.  
ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 2001.

1 ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص.195.  
2 ابن رشد، **ضميمة العلم الالهي**، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص. 38.  
3 ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص.193.  
4 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص.396.  
5 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص.398.  
6 ابن رشد، **ضميمة العلم الالهي**، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.37.  
7 ابن رشد، **ضميمة العلم الالهي**، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.38.

ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار العلم للجميع، بيروت، الطبعة الثانية 1935.  
عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة 1981.

الفصل الثاني عشر:

التقديس بين الأساس والتأسيس عند فخر الدين الرازي

" ان أعظم الأشياء نفعا للخلق ظهور الأنوار"<sup>1</sup>

الامام فخر الدين الرازي ( 1149- 1210) معروف في تاريخ الفكر العربي الاسلامي من خلال مؤلفاته حول الفقه الشافعي واللغة والطب والرياضيات والفيزياء والفلك مثل " التفسير الكبير ومفاتيح الغيب" و" المناظرات" و " المحصول" و" المطالب العالية" و" نهاية الايجاز في

---

<sup>1</sup> فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993. ص66.

دراية الاعجاز" و"الأربعون في أصول الدين". علاوة على ذلك اكتشف الرازي العديد من القوانين المهمة التي تتحكم في العلاقات بين الأشياء وتفسر الظواهر الطبيعية مثل الفرق بين قوة الصدمة التي تحدث في زمن قصير والقوة الثابتة التي تطلب زمنا طويلا. كما أكد على أن الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى، وزمان فعلها أقصر، وأن الأجسام كلما كانت أعظم كان ميلها إلى أحيازها الطبيعية أقوى وكان قبولها للميل القسري أضعف. وقد ذكر نوعان من الحركة: حركة طبيعية سببها موجود في الجسم المتحرك، وحركة قسرية سببها خارج عن الجسم المتحرك. أما التغير الطارئ على سرعة الجسم فقد فسره بتأثير المعوقات التي يتعرض لها، ولولاها لاحتفظ الجسم بسرعة ثابتة إذ أن تغير السرعة يتوقف على تغير هذه المعوقات، داخلية كانت أو خارجية. وكلما كانت المعوقات أقوى كانت السرعة أضعف.

كما أنتبه الى قانون الفعل ورد الفعل للحركة الذي ينسب لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومضاد له في الاتجاه. وقد قال أيضا بأن الحلقة المتزنة بتأثير قوتين متساويتين تقع تحت تأثير فعل ومقاومة أي أن هناك فعلا ورد فعل متساويين في المقدار ومتضادان في الاتجاه يؤديان إلى حالة الاتزان.

ولكن ما تناساه المؤرخون ولم يذكره بعيدا عن هذه الآراء الطبيعية هو كتاب في الالهيات والكلام والفلسفة على غاية من الأهمية والاثارة الاشكالية عنوانه "أساس التقديس في علم الكلام" كتبه قبل وفاته بثلاثة سنوات وأهداه الى الملك العادل سيف الدين الأيوبي.

ان راهنية هذا الكتاب وأهميته النظرية والعملية ترجع الى الجانب الشكلي والمضموني معا، على مستوى الشكل حينما ننتبه الى التغيير الذي أحدثه المؤرخون في العنوان بأن وضعوا لفظ أساس مكان تأسيس، وأبنتنا في ذلك أن الرازي يذكر مؤلفه بكونه "تأسيس التقديس" بينما العنوان الذي وصل الينا هو أساس التقديس، يقول في السياق نفسه: "ولنا كتاب مفرد في اثبات تنزيه الله عن الجسمية والمكان سميناه بتأسيس التقديس، ومن أراد الاطناب في هذا الباب فليرجع اليه".<sup>1</sup>

أين الاشكال الفلسفي في الانتقال من التأسيس الى الأساس؟ من قام بهذا التحوير ومتى ولماذا؟ وهل هو تحوير اعتباطي أم يرتكز على خلفية نظرية ومسلمات قبلية؟ وكيف نقد الرازي الكرامية والحنبلة في نفس الوقت؟ وهل التقديس يستند الى أساس الهي أم أنه يحتاج الى تأسيس انساني؟ يحاول الرازي معالجة هذه الاشكاليات الالهية والغيبية بالإسناد الى الأدلة والمقدمات العقلية التي يستقيها من المدونة الفلسفية ويشغل جملة من المنطلقات والمضامين الفكرية من أجل بلورة أساس واضح للتقديس وكان غرضه اثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان. والاشكال يدور حول طبيعة الأساس هل هو الهي أم انساني؟ هل الانسان هو الذي يصبغ القداسة على الموضوع الالهي أم أن الذات الالهية هي بطبعها مقدسة ولا تحتاج الى الانسان لكي تكون كذلك؟ يتكون الكتاب من دلائل ومقدمات وتأويلات واشكاليات، دلائل سمعية وعقلية حول تنزه الله عن الجسمية والتحيز، ومقدمات فلسفية حول تنزيه الذات الالهية، وتأويلات للآيات والأخبار والألفاظ، واشكاليات حول جواز تضمن القرآن ما لا سبيل لنا الى العلم به، وحول الطريق الى معرفة كون الآية محكمة أو متشابهة، وحول وصف المجسم بأنه مشبه والحكم بكفر من يثبت بأن الله تعالى جسم متحيز. لكن هل يقتضي الفهم البشري للذات البشرية قبول الآيات القرآنية والأحاديث للتأويل العقلي؟

<sup>1</sup> فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 2000، ج 27، ص 16.

الفكرة الأولى التي يتضمنها الكتاب هي الانسانية التي يقول بشأنها: "انا نعلم بالضرورة أن اشخاص الناس مشتركة في مفهوم الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعييناتها، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وهذا يقتضي أن يقال الانسانية من حيث هي انسانية مجرد عن الشكل المعين، فالانسانية من حيث هي هي معقول مجرد."<sup>1</sup> ويستند الرازي الى هذه الآية الكريمة: "ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم أنشأناه خلقا آخر"<sup>2</sup>. أما الفكرة الثانية التي تفتن اليها فهي قوله: "ان معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب الى العقول من معرفة ذاته الله تعالى"<sup>3</sup>. ان القرار الذي اتخذه هو قرار ذكي لأنه يرضي علماء الكلام ويتجنب جدلهم الفاسد ويرضي النقليين الذين يسكون أنفسهم عن التفكير في الذات الالهية. لكنه من جهة ثانية يعترف بأن "معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات"<sup>4</sup>. يترتب عن ذلك ان الوهم والخيال قاصران عن ادراك أفعال وصفات الله والحل هو اعتماد الدليل العقلي.

في حين أن الفكرة الرابعة الهامة هي فكرة الاختلاف الأنطولوجي حيث يرفض وجود تشابه بين الموجودات ويسميها عدم النظير والمساوي وينتصر الى فرادة كل موجود بقوله: "ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه"<sup>5</sup> ويبرهن على ذلك بقوله: "كل شيء من حيث أنه ممتنع الحصول في غيره والا لكان ذلك الشيء عين غيره"<sup>6</sup>

فكرة خامسة مهمة تعكس سحب الرؤى الأنثربولوجية على التصور الاعتقادية للذات الالهية وتسقط صفات الانسان الكامل علي الموجود الالهية المطلق وتتصور الكائن الالهية على شاكلة الكائن الانساني التام التكوين، اذ يصرح ههنا: "أعلم أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا فمنهم من يقول أنه على صورة الانسان. ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة الانسان الشاب."<sup>7</sup> لكن من جهة أخرى ورد في الأخبار والأحاديث الشريفة أن الله قد خلق الانسان الأول - سيدنا آدم عليه السلام- على صورته وفي أحسن تعديل. ويفسر الرازي ذلك كما يلي: "المراد من الصورة في كل هذه المواضع الصفة... أي على جملة صفاته وأحواله، وذلك لأن الانسان حين يحدث يكون في غاية الجهل والعجز. ثم لا يزال علمه وقدرته الى أن يصل الى حد الكمال."<sup>8</sup> والأرجح هو أن " آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالما بالمعقولات قادرا على استنباط الحرف والصناعات."<sup>9</sup>

غير أن الله عند الرازي هو منزه عن الحيز والجهة وعلاوة على ذلك هو "نور السموات والأرض" والمقصود من ذلك هو: "منور السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض أو بأنه مصلح السموات والأرض."<sup>10</sup> غير أن الفكرة اللافتة هي تلك التي تجعل من الوجه عين الذات حينما يقول الرازي:

1 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.25.  
2 القرآن الكريم، سورة المؤمنون ، الآية 12.  
3 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.27.  
4 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.28.  
5 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.29.  
6 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.29.  
7 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.30.  
8 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.73.  
9 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.73.  
10 فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.69.

" لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجارحة إذا عرفت هذا فنقول لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة وعن الرضى أخرى...ان المرئي من الانسان في أكثر الأوقات ليس الا وجهه وبوجهه يتميز ذلك الانسان عن غيره، فالوجه كأنه هو العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجودا، فلما كان الأمر كذلك لا جرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات، ومما يقوي ذلك أن القوم اذا كان معهم انسان يرتب أحوالهم ويقوم بإصلاح أمورهم سمي وجه القوم ووجههم... ان المقصود من الانسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره، ومعلوم أن معدن هذه الأحوال هو الرأس، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه، فلما كان معظم المقصود من خلق الانسان انما يظهر في الوجه لا جرم حسن اطلاق اسم الوجه على كل الذات...ان الوجه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب، والتأليف الغريب، وكل ما في القلب من الأحوال، فإنه يظهر على الوجه، فلما امتاز عن سائر الأعضاء بهذه الخواص لا جرم حسن اطلاق لفظ الوجه على كل الذات."<sup>1</sup>

اذا تدبرنا هذه الأفكار وسلمنا بوجاهة هذه المنطقات ننتهي الى الاقرار بأن المؤرخون تعمدوا تعويض التأسيس بالأساس تنزيها للذات الالهية من كل مساواة ومشاركة مع الانسان والى القول بوجود دائرة تأويلية في العلاقة بين الالهي والانساني بحيث لا يكون الله هو أساس التقديس الا قام الانسان بتأسيس القداسة في نظرتة اليه ولا يعتبر الانسان الله كائنا مقدسا الا اذا كان هو نفسه أساس كل قداسة في الوجود. لكن اذا كان الرازي مارس التأويل العقلي لتتزيه الله عن الجسمية والتحيز فهل يعني ذلك تمكنه من حسم الخلاف بشأن آية آل عمران الشهيرة " وما يعلم تأويله الا الله"؟ وهل موضوع التأويل هو الآيات المتشابهة فقط دون المحكمة؟ ثم ماهو الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة؟ وما الذي يعنيه بأن " المقصود من الكلام الافهام ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا"<sup>2</sup>؟

#### المراجع:

فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 2000.

#### الفصل الثالث عشر:

#### نظرية الحد عند المناطقة العرب:

<sup>1</sup> فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.ص.93-94.

<sup>2</sup> فخر الدين الرازي ، أساس التقديس في علم الكلام، ص.129.

" الفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين وقد تحرى الذي نقلها في تسمية المعاني" أبو نصر الفارابي كتاب الحروف 1  
استهلال:

يظن معظم المستشرقين أن حكماء العرب هم مجرد شراح للفلسفة اليونان وأنهم اكتفوا بعرض مؤلفاتهم ولخصوها بلغة الضاد وقد خلطوا في غالب الأحيان بينها وبين بعض المعتقدات الشرقية الهندية والفارسية واليهودية وأسأوا فهمها وألوهها على غير مواضعها فأنتجوا نظريات غنوصية غريبة وخلائط فكرية مجردة مثل التصور المشائي للكون والحكمة المشرقية ونظرية الفيض والأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام وعلم الفقه والرسائل والقصص المجازية كحي ابن يقطان والطيور وكليلة ودمنة ولكنهم في مقابل ذلك يعترفون لهم بالعبقرية والجدة والأصالة خاصة في مستوى فن الترجمة والنقل فسموا ابن رشد الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو والفارابي بالمعلم الثاني بعد أن سيطر أرسطو على علم الفكر كمعلم أول لقرون عديدة، وتعود شهرة الفارابي في الغرب حسب المحقق العراقي المرحوم محسن مهدي إلى كتاب الحروف وتعود شهرة كتاب الحروف إلى الفصل الخامس والعشرين الأخير من الباب الثاني والمعنون: اختراع الأسماء ونقلها، وسبب شهرة هذا الفصل أن المعلم الثاني لا يعرض فيه نظرية في الترجمة العلمية فحسب بل علاوة على ذلك يحدد فيه طرق نقل المعاني الفلسفية من لغة إلى لغة أخرى

ويجيب عن سؤال: كيف ينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية عند التعليم؟ ويرسم بذلك نقاط الإتياع والإبداع الفلسفي بين العرب والإغريق. إذ يقول في هذا السياق: "ينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية إما غير مدلول عليها بلفظ أصلا بل من حيث هي معقولة فقط وإما إن أخذت مدلولاً عليها بالألفاظ فإنما ينبغي أن تؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أي أمة اتفقت والاحتفاظ فيها عندما ينطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامية التي منها نقلت ألفاظها... فلذلك رأى قوم أن لا يعبروا عنها بألفاظ أشباهها بل رأوا أن الأفضل هو أن تجعل لها أسماء مخترعة لم تكن قبل ذلك مستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلا مركبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم..."<sup>2</sup>

إذا استنتقنا هذه النقاط تبين لنا أن حد الفلسفة تلقاه حكماء العرب على جهة النقل والإتياع أما المعاني الفلسفية فقد تملكوها على جهة الخلق والإبداع عندما تحروا في التسمية وبذلوا الجهد لاختراع الكلمات المناسبة للأشياء والمعاني والحالات. وإذا كنا لا نحتاج إلى امتحان الاستنتاج الأول فقد شاع بين المؤرخين أن العرب عرفوا الفلسفة على النحو الذي عرفها به الإغريق فإن الاستنتاج الثاني يطرح عدة شبهات وفي حاجة إلى توضيح وإبانة بتقديم الأدلة والبراهين من نصوص حكماء العرب أنفسهم، لكن كيف يكون هؤلاء الحكماء مقلدين على جهة اللفظ مبدعين على جهة المعنى؟ ما المقصود بالتلقي الإبداعي للمعاني الفلسفية الإغريقية في اللغة العربية؟ كيف تحول العرب من نقل حد الفلسفة إلى إبداع فلسفة في الحد؟ ماهي فلسفة الحد التي أبدعها العرب وميزتهم عن فلسفة الإغريق؟ هل يتعلق الأمر بنظرية في التعريف أم بنظرية منطقية؟ والحق الذي لا مجمعة فيه أن حكماء العرب وضعوا نظرية أصيلة في فن التعريف إذ درسوا مبحث الحد ضمن دلالة الألفاظ على المعاني وانقسام الألفاظ في ما بينها وضمن علاقة المعاني بعضها ببعض وسموا ذلك مبحث الألفاظ والمعاني وتطرقوا إلى انقسام الموجودات إلى ذاتية

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، طبعة بيروت، 1990، فصل 157 ص. 159.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، ص. 159. 160.

وعرضية وجعلوا التحديد اللفظي يفترن بالبعد الماهوي الوجودي وأدرجوا مبحث الحد ضمن المباحث الأساسية التي يعتني بها فن المنطق إضافة إلى مباحث القضية والقياس والبرهان، فلماذا أعيرت نظرية الحد هذه الأهمية في فن المنطق؟ ماهو موضوع الحد؟ وماهي قوانينه وأصوله؟ وماهي مواد وصوره؟ ولماذا تثار حوله عدة مغالطات وشبهات؟ وهل صعوبة تحديده هي إحدى هاته الشبهات؟ فأين يكمن العسر فيه؟ ولماذا بقي فن الحد فنا مستعصيا؟ وكيف يقع تذليله؟ وما الفرق بين الحد والرسم؟ ولماذا يحصل البرهان بالحد بينما لا يحصل الحد بالبرهان؟ ماهي الطرق الملائمة لطلب الحد؟ هل عن طريق السؤال أم بالتعريف؟ هل يطلب بالألفاظ أم بالمعاني أم بالاثنتين؟ ماهو حد الحد؟ وأي دور له في إدراك الكلي؟ وما المقصود بكلية الحد والحد الكلي؟ وهل هذا الكلي المنطقي واقعي أم اسمي أم تصوري؟

ما نراهن عليه هو تجاوز التصور الاستشراقي المتحامل الانتقاصي وتفكيك التصور التراثي المدحي التجيلي المغالي وبناء نظرة نقدية متبصرة لتاريخ الأفكار التي أنتجها حكماء العرب في عصر الحركية والازدهار الذي عرفته حضارة اقرأ وإعادة تأصيلها وإخراجها من غربتها التي أبعدتها عن المدينة ومحاولة إنباتها في نفس التربة التي زرعت فيها منذ قرون.

### 1- في الحاجة إلى الحد:

"ما أحوج إلى هذا من ركب متن الخطر في الارتفاع عن حضيض التقليد مع سلامة مغيبته إلى يفاع الاطلاع والاستبصار مع خطر عاقبته وتفاقم غائلته فان لم يره الحق حقا كان نظره كله هباء وان لم يوفقه للعمل بما علمه كان جهده كله عناء" 1

الحد بصفة عامة هو عملية ذهنية تتمثل في تحديد المفهوم الخاص بتصور ما أي هو القول الدال على ماهية الشيء ويؤخذ عادة من الجنس والفصل كحد الانسان بأنه حيوان عاقل والفرق بين الحد والتعريف أن الأول يدل على ماهية الشيء ويتركب من الجنس القريب والفصل النوعي في حين أن الثاني لا يقصد منه إلا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها، فكل حد تعريف ولكن ليس كل تعريف حدا تماما بل قد يكون حدا ناقصا، لذلك ميز الحكماء العرب بين حدود الأسماء وحدود الأشياء فحد الشيء هو حد موضوع موجود حقا خارج العقل أما حد اللفظ فهو حد اسم يصطلح على استعماله للإشارة إلى أشياء موجودة في العقل أو خارجه، والحد الدقيق الكامل هو الذي يكون حدا شئيا وحدا اسميا معا مثل حدنا للدائرة بقولنا: "إنها شكل يرسمه خط يكون أحد حديه ثابتا والآخر متحركا" يقول ابن سينا: "كل من تلفظ بلفظ فالإيه تحديده إذا أجاد العبارة لما يقصد إليه من المعنى ولا مناقشة معه البتة إلا إذا كان قد زاع عما قصده بشيء مما سيقوله..." ماهو دور الحد وصحته؟ وهل أن حكماء العرب لم يعوا من الحد سوى دوره الاسمي المميز عن الألفاظ؟

يصرح جابر ابن حيان: "إن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ماهو فيه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولذلك قيل في الحد أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان" 2، ونستنتج وجود اتجاهين في فن الحد: اتجاه أول يرى أن تحديد الشيء هو معرفة حقيقته كما هي في حد ذاتها واتجاه ثان يرى أن تحديد الشيء يكون بتفسير لفظه وشرح مفرداته. غني عن البيان أن الحد يعالج الموازين والأقيسة ويهتم بصلة بين الألفاظ والمعاني ويبحث في ماهيات الأشياء وجواهر الأمور ولذلك ينبغي على الحاد الحاذق الذي يشتغل بالحد أن يحسن

1 أبو حامد الغزالي، محك النظر، المطبعة الأدبية، مصر. د.ت، ص. 3.

2 الحدود لجابر بن حيان ورد في المصطلح الفلسفي عند العرب عبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر، طبعة 1991

التعامل مع الأمثلة والتراكيب الشكلية والمصطلحات والمفاهيم وأن يكون بصيرا بالفرق بين الصفة والموصوف، في هذا الأمر يقول الغزالي: "الكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي هو في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان" 1 المقصود أن الغرض من الحد ليس التمييز اللفظي بل التعرف على الحقيقة العقلية ومدى انطباقها على الواقع وبالتالي لقد وجد حكماء العرب في فن الحد أنه وضع ليكشف الناظر بالعين العوراء عن غلوائه في طعنه وإزدراءه وليشهد على نفسه بالجهل ويقدر على تفهيم الأمر الخفي بما هو الأعراف عند مخاطب المسترشد ليقبس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه. ويمكن التمييز بين الرسم والحد تماما مثلما نميز في المنطق بين التصور والتصديق لأن الحد هو قول دال على ماهية الشيء بينما الرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه وان كان الوصول إلى التصديق بالحقيقة يكون بالحجة فان الوصول إلى التصور التام يكون بالحد، كما أن الفهم الحاصل من التحديد يسمى علما ملخصا مفصلا والعلم الحاصل بمجرد الاسم يسمى علما جمليا وهو أدنى من المعرفة العلمية بماهي إدراك للأسامي والمعاني المفردة. الطريف أن الحكماء في حضارة اقرأ جعلوا المعرفة أرفع شأنًا من العلم وجعلوا الحد طريقا ملكيا لطلب هذه المعرفة فبدل أن يسمى الغزالي مبحث الحد تصورا يسميه المعرفة وبدل أن يكون التصور ينال بالحد يرى أن: "المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس" 2 هكذا جمع الغزالي بين الدور الاسمي التعريفي للحد والدور الماهوي الوجودي له عندما أسند للمحدد دورا تمييزيا يقوم فيه بالتفريق بين اللفظ وما عاده ودور تصوري لماهية الشيء وحقيقته، وإذا كان الغرض من الحد هو التصور فان التصور يعني الإدراك الاسمي الماهوي لحقيقة الشيء أي حصول صورة الشيء بالعقل بادراك ماهيته من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات وهذا ما يثبتته الجرجاني بقوله: "ما يستلزم تصوره اكتساب تصور الشيء بكنهه أو بامتيازته عن كل ما عاده فيتناول التعريف بالحد" 3

من هذا المنطلق فان التصور التام يتم بالحد والحد هو ذكر ماهية الشيء وضبط مجموع ذاتياته، وإذا كان الحد هو تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في النفس فان ذلك لا يكون لمجرد التمييز والتصوير بل الغرض منه الفهم والتفهيم بالتلخيص والتفصيل والتحقق من وجودية الشيء ومعرفة ذاتياته المقومة له، ورغم أن الرسم تابع للحد ومشبهها به إلا أنه يفترق عنه في كونه بالخاصة أما الحد بالجنس والفصول ويشترك كليهما في الكشف عن حال الجواهر العالية والأشخاص الذاتية للنفس وتحصيل صورها الجوهرية في العقل، لذلك تتمثل وظيفة الحد في قدرته على الإفصاح والكشف والإبانة والإيضاح لحقائق الأشياء كما يقول الغزالي في هذا الصدد: "اعلم أن قول القائل في الشيء ماهو؟ طلب لماهية الشيء. ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب والماهية إنما تتحقق بمجموعة الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيبا وذلك بذكر حده فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه" 4، فماهي الذاتيات التي يتحقق بها الحد؟

1 أبو حامد الغزالي، معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف، طبعة القاهرة 1961 ، ص.42.

2 أبو حامد الغزالي، محك النظر، ص.6.

3 الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2000 ، ص.88.

4 أبو حامد الغزالي، معيار العلم ، ص.65.

"إن الحد قول دال على ماهية الشيء...ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله"1 والجنس هو أعم من النوع مثل الحي فإنه أعم من الانسان والفرس والنوع هو مثل الانسان المطلق والفرس وهو كلي يعم الأشخاص والشخص هو العين والفصل هو ما يتميز به النوع عن الآخر بذاته ونوع الأنواع هو ما لا نوع أخص منه وجنس الأجناس هو الذي لا جنس أعم منه كالجوهر والعرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته والخاصة هي عرض يخص به نوع واحد دائما وإذا كان الحد يؤخذ من الجنس والفصل فإن رسم الشيء يؤخذ من الجنس والخاصة.

" الفرق بين الحد والرسم: أن الحد أتم ما يكون من النيان عن المحدود. والرسم مثل السمة يخبر به حيث يعسر التحديد. ولا بد للحد من الإشعار بالأصل إذا أمكن ذلك فيه والرسم غير محتاج إلى ذلك. وأصل الرسم في اللغة العلامة ومنه رسوم الديار. وفرق المنطقيون بين الرسم والحد فقالوا الحد مأخوذ من طبيعة الشيء والرسم من أعراضه."2

يذكر الغزالي أن تصور الحد هو بذكر جنسه القريب مع فصله الذاتي ومثاله وقد تشدد في إيراد الذاتيات والجنس القريب من خلال الأمثلة وصولا للتمييز التام بحيث يكون التحديد مطابقا للحد دون نسيان أحد الفصول لأن " الحد هو عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساويا له في المعنى".

اللافت للنظر أن حكماء العرب يذكرون على غير العادة ثلاثة ضروب من فن التعريف:

التعريف بالحد وهو الأتم والتعريف بالرسم والذي لا يمكن استبداله بالتعريف بالحد لأنه قد ينتفع به من جهة زيادته في التوضيح والكشف ثم التعريف بالتمثيل وهو تعريف الشيء بنظائره وبمشابهه ورغم كونه الأدنى إلا أنه تنوير ذهني بالألفاظ يساعد في تحديد المعنى وتفهم المتعلم. أن الرسم أدنى من الحد لأنه يقتصر على الجنس مع الخاصة وهي صفة لازمة ولكنها عرضية بينما الحد يضع الجنس مع الفصل وهي صفة ذاتية أساسية.

يقول الجرجاني في هذا الموضوع: "الحد قول دال على ماهية الشيء...في اللغة: المنع وفي الاصطلاح: قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز، الحد المشترك: جزء وضع بين المقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبتدأ للآخر، ولا بد أن يكون مخالفا لهما. الحد التام ما يتركب من الجنس والفصل وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالحيوان الناطق. الحد الناقص ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالناطق أو بالجسم الناطق."3

يمكن أن نضيف إلى الحد الاسمي والحد المعنوي والحد الوجودي حدا رقميا مكتوبا يوازي ما يسمى اليوم بالوجود المكتوب في الغراماتولوجيا عند دريدا إذ يصرح الغزالي: " الشيء له في الوجود أربع مراتب، الأولى حقيقة في نفسه والثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم، الثالثة تأليف مثاله بحروف تدل عليه، الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة...إن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأخريان وهما اللفظ والكتابة تختلف بالأعصار والأمم"4

في هذا النص تفتن الغزالي إلى أن اللغة ليست مجرد مستودع معاني وحقائق بل هي منبت الاختلاف ومكان ولادة جديدة للفوارق والمعاني المتعددة. غير أن تفرع الأدوار التي يؤديها فن

1 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشرة سليمان دنيا، القاهرة 1948 ص 249/250

2 أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، 701.

3 الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2000، بيروت، لبنان، ص 88.

4 أبو حامد الغزالي، محك النظر، ص 108.109.

الحد وتشعب المجالات التي ينطبق عليها حويلته إلى مطلب صعب وعلم عصي المنال فما مرد هذا العسر والى ماذا ترجع هذه الصعوبة؟

## 2- استعصاء فن التحديد:

" يعرف الشيء بمساويه في المعرفة أو بما هو أعرف منه ومتأخر عنه في المعرفة أو يقدم الأخص فيها على الأعم أو غير الأعرف على الأعرف"<sup>1</sup> إن كان طريق الحصول على تعريفات يقينية عن حقائق الأشياء يكون بالحد والرسم واللفظ والمثل فإن الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها وألفاظها وأمثالها مهمة صعبة المسالك غير مألوفة الجانب وأيتنا في ذلك أن الألفاظ التي يكثر استعمالها يقع الالتباس في معانيها وتعرض عادة إلى الإيجاز والاختصار وفيها المحكم والمتشابه والظاهر والباطن والجلي والمبهم، كما أنه يمكن أن ينظر إليها على قدر من التهويل والتضخيم وهذا ما يفقدها براءتها الأصلية ودلالاتها الأولية ويبعدها عن مقاصدها ومعانيها الحقيقية. كما تخضع الحدود والتعريفات إلى جملة من إجراءات المنع والاستبعاد والانتقاد والتقيد من طرف الحاد احتراماً للمذهب وتماشياً مع السياق المعرفي الذي ينتمي إليه ولذلك نراها تنتظم تحت ضروب من الشرح والتفسير والتأليف وتستبعد كل ما يتعلق بالإحالات والهوامش والتعليق والإضافات والتنقيحات التي تثقلها ولا تجعلها في خدمة الخطاب الرسمي.

لعل أكبر صعوبة تعترضنا هنا وتمنعنا من إدراك الحد التام هي أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ على ذلك إلا على جهة الدور عسر إرجاع السيلان والسيرورة إلى الثبات والوحدة ومجازفة الانتقال من المحسوس المتعين إلى التصور المجرد إذ كيف يمكن الانتقال من الاختلاف إلى الهوية ومن التعدد إلى التتابع ومن الكثرة إلى الوحدة. انه من البديهي أن يكون الارتجال والالتباس والقصور من العوائق التي تحول استيفاء الحدود والرسوم والتعريفات حق قدرها ودون أن يأمن الحاد الزلل فيها فتكون مواطن الزلل فيها كثيرة ويكون الجهل بالأمور التي تفسد الحدود كبيراً ومتفشياً في العقول. فمن أين يثار الغلط في الحد؟ إن ماثرات الاشتباه في الحد والغلط في الرسم متأتى من ثلاثة أسباب: من الجنس والفصل وما هو مشترك بينهما.

الخطأ في الحد يقع من جهة الجنس:

أن يوضع الفصل مكان الجنس، مثلاً: العشق إفراط المحبة.

أن توضع المادة مكان الجنس، مثلاً: السيف حديد يقطع.

أن توضع الهبولى محل الجنس، مثلاً: الرماد خشب محترق.

أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس، مثلاً: العشرة خمسة وخمسة.

أن يوضع النوع بدل الجنس، مثلاً: الشر هو ظلم الناس.

وهنا يثار إشكال أول: إنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب لنحصل على الحد التام لكن من أين

للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنسا يظن أنه أقرب وربما يوجد ما هو أقرب؟

الخطأ في الحد يقع من جهة الفصل:

أن يوضع الجنس مكان الفصل

أن توضع الخاصة أو اللازم أو العرض مكان الفصل.

<sup>1</sup> أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج 1 المنطق حقه سليمان الندوي، دائرة المعارف العثمانية، 1350 هجري، ص، 51.

هنا أيضا يثار إشكال ثان: إنه إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه وإدراك ذلك من أغمض الأمور فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازما بدل الفصل فيظن أنه ذاتي؟  
الخطأ في الحد يقع من اشتراك الجنس والفصل:  
هناك تعريفات خاطئة لا تصور الحد وتسمى ماهو مشترك مثل:  
أن يعرف الشيء بأخفى منه، مثلا: النار جسم شبيه بالنفس.  
أن يعرف الشيء بضده أو بماهو مثله في المعرفة، مثلا: الزوج ما ليس بفرد.  
أن يعرف الشيء بنفسه أو بماهو متأخر عنه في المعرفة، مثلا: الشمس كوكب يطلع بالنهار.  
هنا يثار إشكال ثالث: إذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه لاسيما إذا وجد فصلا حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل؟  
وهذا أغمض ما يدرك نظرا لأن الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس وإذا لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصولا ليست أولية للجنس وهو عسير غير مرضي في الحد.  
فمن أين للبشر أن يحضروهم في التحديد اتقاء أن يأخذ لازما مما لا يفارق فلا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي؟ ومن أين له أن يأخذ الجنس الأقرب في كل موضع ولا يغفل فيأخذ الأبعد على أنه الأقرب؟ ومن أين للبشر أيضا أن يحصلوا جميع الفصول المقومة للحدود إذا كانت مساوية وأن لا يغفلوهم حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي وكيف يجدوا في كل واحد وجه الطلب؟

إن هذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود حتى لا يتطرق إليها الخطأ كما أن رعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد التي هي في غاية العسر. وإذا كان مدار النظر عندنا وغاية المراد هي جعل الحد يفيد في تصويره للاسم والمعنى وتحديده ماهية الشيء أليس من اللائق ألا نترك هذه الصعوبات وما يجري مجراها تؤيسنا من أن نكون مقتدرين على توفية الحدود الجامعة المانعة حقها إلا في النادر من الأمر؟ ألا يجدر بنا أن نطلب الطريقة التي اتبعها حكماء العرب في صناعة الحد التام؟

### 3- في طرق تحصيل الحد:

"اعلم أن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك كمن استدبر المغرب وهو يطلبه من المشرق ومن قرر المعاني أولا في عقله بلا لفظ ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"<sup>1</sup>  
ورد في تعريفات الجرجاني أن الطريق هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب ومطلب الحد التام ليس طريقه القياس ولا يمكن إثباته بالبرهان لأن الحد يحتاج بدوره إلى توسط حد آخر وهذا الوسيط يتطلب وسيطا آخر وهكذا إلى ما لانهاية له والمشكلة لا تكمن في الاستنباط أو الاستقراء الناقص بل في الحد الأوسط إذ ينبغي أن يكون مساويا للحد الأكبر وللحد الأصغر وهذا محال لأن الشيء لا يكون له حدان تامان طالما أن تعريف الحد هو ما يجمع من الجنس والفصل وذلك ما لا يقبل التبديل، فان لم يكتسب الحد بالتحليل والبرهان فيماذا سيكتسب يا ترى؟  
إن الطريق الموصل هو طريق العقل المباشر التي يشتغل على آليات الحدس والتركيب والاستقراء، يرتكز التركيب على الجنس والفصل ويقوم الاستقراء على الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته ومقدمات الاستقراء لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات، أما الحدس فهو سرعة انتقال

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، محك النظر، ص.108.

الذهن من المبادئ إلى المطالب. اللافت للنظر أن الحد يحصل بطريقتين: الأولى استقرائية تقوم باستعراض المحمولات العليا والأفراد المندرجة تحت بعض الأنواع، الثانية تقسيمية يجري فيها التمييز بين هذه المحمولات واستثناء ما لا حاجة إليه فالشيء إما هذا أو ذاك، لكنه هذا فليس ذاك يتم الحذف بعدها.

على هذا النحو يعرف الحد بالطريقة التركيبية التي تذكر الجنس مع الفصل ويتم الحصول على الجنس بعملية إدراج هذا الحد ضمن جنسه ويفتش عن هذا الجنس باستعراض المقولات العشر وإذا وجدت هذه المقولة نأخذ بأجناسها العليا والدنيا أي الأنواع وأشخاصها تاركين الفصول والأعراض فنحذف المتكرر والبعيد ليبقى الجنس الأقرب الذي نضيف إليه الفصل حصولاً على التطابق الماهوي بينه وبين الحد. ويقصد حكماء العرب بالتحديد لا مجرد التمييز الذاتي الذي يحصل من جنس عال وفصل نوعي بارتسام صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة في النفس وتضمن جميع الأوصاف الذاتية للشيء بالقوة أو بالفعل ولهذا اشترطوا فيه وضع الجنس الأقرب حتى يكون وافياً بمقصوده وليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها وإتباع جميع الفصول. في هذا الإطار يصرح الغزالي: "طريق التركيب وهو أن نأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده بحيث لا ينقسم وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها ولا يلتفت إلى العرض واللازم ثم يحذف منها ما يتكرر ويقتص من جملتها على الأخير ونضيف إليه الفصل فإن وجدناه مساوياً للحدود فهو الحد"1 وفي نفس المعنى أدرك الساوي في مؤلفه البصائر النصيرية امكانية التوصل للحد بالقسمة والاستقراء مع التشديد على التركيب لأنه في اللغة جمع الحروف البسيطة لتكون كلمة أما اصطلاحاً فهو التركيب جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم واحد. إن وجدناه مساوياً للمحدود من الوجهين فهو الحد، ونعني بأحد الوجهين: الطرد والعكس والتساوي مع الاسم في الحمل فمهما ثبت الحد انطلق الاسم ومهما انطلق الاسم حصل الحد، ونعني بالوجه الثاني المساواة في المعنى وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة الذات لا يشد منها شيء.

ويفرد الغزالي مثالا عن كيفية إصابة الحد التام عن طريق تركيب الجنس والفصل من دون إتباع البرهان بقوله: "إذا سئلنا عن حد الخمر فنشير إلى خمر معينة ونجمع صفاته المحمولة عليه فنراه أحمر يقذف بالزبد فهذا عرضي فنطره ونراه ذا رائحة حادة ومرطبا للشرب وهذا لازم فنطره ونراه جسماً أو مائعاً أو سيالاً وشراباً مسكراً ومعتصراً من العنب وهذه ذاتيات. فلا نقول جسم مائع سيال شراب لأن المائع يغني عن الجسم فانه جسم مخصوص والمائع أخص منه ولا نقول مائع لأن الشراب يغني عنه ويتضمنه وهو أخص وأقرب. فنأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع الذاتيات العامة وهو شراب فنراه مساوياً لغيره من الأشربة فنفصله عنه بفصل ذاتي لا عرضي كقولنا مسكر يحفظ في الدن"2.

بيد أن معرفة الحد لا تكتمل إلا عن طريق طلبه من جهة السؤال وينحصر ترتيب طلب الحد بالسؤال في أربع:

مطلب هل؟

مطلب ما؟

مطلب لم؟ سؤال عن العلة.

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص. 177.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص. 178.

مطلب أي؟ للتمييز.

ويعتبر مطلب ما أهمها لأنه يفيد ثلاثة أجوبة:

يعرفنا بتمييز الاسم وشرحه أي حده اللفظي، العقار هو الخمر يدلنا على مميزات الشيء العرضية ويسمى حدا رسميا، الخمر هي المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة هنا يجمع من العوارض واللوازم ما يساوي حقيقة ذات الخمر. يجيبنا عن ماهية الشيء وحقيقته ويسمى حدا حقيقيا، الخمر شراب معتصر من العنب. عن هذا الأمر أورد الكندي في رسالة في الفلسفة الأولى ما يلي: "المطالب العلمية أربعة: هل الباحثة عن الانية فقط وما الباحثة عن الجنس وأي الباحثة عن الفصل وما وأي تبحثان عن النوع ولم الباحثة عن العلة التمامية"

من ناحية أخرى يختصر جابر ابن حيان المطالب الأربعة في رسالة الحدود في ما يلي: "وحد علم الحروف أنه العلم المحيط بمباحث الحروف الأربعة المقدمة من الهلية والمائية والكيفية واللمية"، غير أن الفارابي يستفيض في تحليل هذا الأمر في كتابه تحصيل السعادة بقوله: "إن مبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء فان هذا يعني به أمرا واحدا، وعمادا وجوده ولماذا وجوده فان قولنا عمادا وجود ربما دل به على المبادئ الفاعلة وربما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة (الصورة والمادة والفاعل والغاية) ومن أجناس الموجودات ما لا يمتنع أن لا يكون لوجوده مبدأ أصلا وهو المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات (الله)".

نتهي إلى أن الحد يتركب من جنس الشيء وفصله الذاتي ونعني بذلك ما يحصل في النفس صورة موازية لامحدودة مطابقة لجميع فصوله الذاتية ومن هنا يتبين لنا أن حكماء العرب جعلوا الحد يفيد الماهية ولم يركزوا على الكلي بمعنى التجريد العقلي والخلاص من المشخصات المحسوسة بل ارتبطوا باللغة والمبنى اللفظي الذي يعبر بتركيبه البنيوي عن الأفراد المستقلين ولهذا نادوا بالعام ولم يذكروا الكلي بالمفهوم المجرد إلا حينما استبدلوا الجزئي بالمتعين والتصور بالمعرفة والتصديق بالعلم وغيروا الموضوع بالمحكوم عليه والمحمول بالحكم وعندما رأوا أن القضية الشخصية هي قضية مطلقة متعينة والقضية الكلية هي قضية مطلقة عامة كما تصوروا القضية الجزئية على أنها قضية مطلقة وخاصة وبدلوا الإيجاب والسلب بالنفي والإثبات والحد الأوسط بالعلة والشرطي المتصل سموه التلازم والشرطي المنفصل سموه كذلك التعاند كما أن الشكل أصبح النظم والمقدمة والنتيجة أضحيا عند العرب الأصل والفرع والأوليات بديهية العقل بل وصل بهم الأمر إلى خلق تصورات جديدة مثل السبر والتقسيم والإسقاط والميزان والعمود وأوجدوا ثلاث جهات في الأحكام: الواجب والمباح والحرام أما المندوب والمكروه فهما جهة مضافة ومن المعلوم أن الأحكام انطلقت من الله تعالى الحاكم القادر على الثواب والعقاب وحده والمحكوم عليه وهو المكلف الانسان العاقل أما المحكوم فيه فهو الفعل الحر المختار الذي يتقيد بإرادة الله التي لا تكلف إنسانا ما لا طاقة له،

الحاكم الأول (الله)

الحكم (المحكوم به)

المحكوم فيه (الفعل الحر المختار)

المحكوم عليه (الانسان)

يترتب عن ذلك أن طلب الحد يرتبط بواحد من الأسئلة الأربعة ( هل وما وأي ولم) بحيث ينبغي أن يكون الحاد بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وأن لا يحصل الحد بالبرهان بل بالاستقراء والتركيب وأن يكون له دور في التعريف بالماهية وأن يتفادى مداخل الخلل من جهة الجنس والفصل وما هو مشترك بينهما ولا بد من التفتن إلى أنه لا تحديد للمعنى الذي لا تركيب فيه، لكن إذا كان أمر الحد بهذه الصعوبة فكيف سيكون مع حد الحد؟ ألا يوج حد لكل حد؟

#### 4- في حد الحد:

" فحد الحد أنه القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله. أما الرسم فالرسم التام هو قول مؤلف من جنس شيء وأعراضه اللازمة له حتى يساويه والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات" 1

يطلق الحد بالتشكيك على خمس أشياء وهي:

الحد الشارح لمعنى الاسم.

الحد بحسب الذات وهو نتيجة نحصل عليها بعد القيام بعملية البرهان.

الحد بحسب الذات وهو مبدأ برهان.

الحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان ونتيجة برهان.

الحد لأمر ليس لها علل وأسباب أو التي لها علل غير داخلة في جواهرها.

اللافت للنظر في هذا التقسيم هو لانهائية عملية التحديد وعدم توقفها ولانفاذيتها مادام هناك تجديد

وإبداع في عالم الأشياء بل إن وجود حد جامع تام يفترض بدوره وجود حد غير تام وبالتالي

يمكن أن نقسم الحد إلى ثلاث أنواع: حد تام وحد ناقص وحد مشترك. فالحد الناقص هو ما يكون

بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد أما الحد المشترك فهو جزء وضع بين المقدارين

يكون منتهى لأحدهما ومبتدأ للآخر ولا بد أن يكون مخالفا لهما، في حين أن الحد التام يكون

بالتركيب بين الجنس والفصل القريبين.

ما يجدر ملاحظته أن الحد الناقص قريب من الرسم وهو من الذاتيات أي من أجناس وفصول بلغ

بها مساواة الشيء في العموم ولم يبلغ بها مساواته في المعنى بينما الرسم قول يعرف الشيء

تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز عما سواه لا بالذات غير أن السؤال الذي يطرح نفسه

هنا يتعلق بمعنى التعريف وبدرجة قربيه أو بعده عن الحد، فماذا نعني بالتعريف وما هو مقصده؟

ومن هو المعرف؟

" الفرق بين الحد والحقيقة: أن الحد ما أبان الشئ وفصله من أقرب الأشياء بحيث منع من

مخالطة غيره له وأصله في العربية المنع. والحقيقة ما وضع من القول موضعه في أصله اللغة

والشاهد أنها مقتضية المجاز وليس المجاز إلا قولا فلا يجوز أن يكون ما يناقضه إلا قولا. ومثل

ذلك الصدق لما كان قولا كان نقيضه وهو الكذب قولا ثم يسمى ما يعبر عنه بالحقيقة وهو الذات

حقيقة مجازا فهي على الوجهين مفارقة للحد مفارقة بينة. والفرق بينهما أيضا أن الحد لا يكون إلا

لما له غير يجمعه وإياه جنس قد فصل بالحد بينه وبينه. والحقيقة تكون كذلك ولما ليس له غير

كقولنا شيء والشيء لا حد له من حيث هو شئ وذلك أن الحد هو المانع لمحدود من الاختلاط

1 الحدود لابن سينا ورد في المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الأسم، دار التونسية للنشر 1991، ص. 268.

بغيره والشيء لا غير له ولو كان له غير لما كان شيئاً كما أن غير اللون ليس بلون فنقول ما حقيقة الشيء ولا نقول ما حد الشيء. وفرق آخر وهو أن العلم بالحد هو علم به وبما يميزه والعلم بالحقيقة علم بذاتها.<sup>1</sup>

المعرف هو ما يستلزم تصور اكتساب تصور الشيء بكنهه أو بامتيازته عن كل ما عداه، فيتناول التعريف الحد الناقص والرسم فان تصورهما لا يستلزم تصور حقيقة الشيء بل امتيازته عن جميع الأغيار أما التعريف في اللغة فهو عبارة عن ذكر شيء نستلزم معرفته معرفة شيء آخر وهو ما غير الشيء عن ما عداه بسبب إيراد اللوازم البعيدة المفترقة إلى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود. ويميز بين نوعين من التعريف: لفظي وحقيقي، التعريف اللفظي يشترط أن يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى فانه ليس يراد به إفادة تصور غير حاصل إنما مراده تعيين ما وضع له لفظ من بين سائر المعاني أما التعريف الحقيقي فانه يشترط أن يكون حقيقة ما وضع اللفظ بازاءه من حيث هي فيعرف بغيرها وهو بذلك غير بعيد عن الحد لأن الاختلاف بينهما ليس في النوع بل في الدرجة.

من البين أن الحد في حد ذاته هو إما لفظي أو رسمي أو حقيقي، الحد اللفظي فعبرة عن ما فيه شرح دلالة اسم على معناه وهو إما أن يكون بتبديل لفظ بلفظ هو أشهر عند السائل أو بالحد الكاشف عن المعنى. أما الحد الرسمي فعبرة عن ما يميز الشيء عن غيره تمييزاً غير ذاتي وتماهه ونقصانه مثلما اكتفى المتكلمون بالميز في صناعة الحدود عندما اعتبروا الحد هو القول الجامع المانع ولم يشترطوا فيه إلا التمييز فيلزم عنه الاكتفاء بذكر الخواص وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود، في حين أن الحد الحقيقي فعبرة عن ما يقع تمييزاً للشيء عن غيره بذاتيته فان كان مع ذكر جميع الذاتيات العامة والخاصة فتام كحد الانسان بأنه الحيوان الناطق وإلا فناقص كحد الانسان بأنه الجوهر الناطق.

انه "منذ جالينوس ينقسم التعريف الحقيقي إلى عمليتين الحد والرسم يضيف إليهما ابن سينا ومعظم المناطق العرب من بعده تقسيماً آخر فيفرون كل واحد منهما إلى تام وناقص"<sup>2</sup> التعريف الحقيقي يختص بالموجودات الخارجية بحيث يتم انتزاع الخصائص المندرجة تحت الكليات الخمس والعائدة لها من اعتبار نماذج مختلفة وكافية من هذه الموجودات، بينما يختص التعريف الاسمي بالموجودات الذهنية والموجودات الخارجية التي لم يعلم وجودها أما التعريف اللفظي فانه يكون عندما يكون المعرف لفظ مفرد.

إذا كان "التعريف الحقيقي واحد بالنسبة إلى شيء ما نظراً لأنه يفترض فيه أن يشتمل على كل الصفات التي تقوم ذلك الشيء" فان كل من التعريف الاسمي واللفظي "قد يتعدان إذ الأول يرتبط إلى حد كبير باختيار الواضع والثاني يتعلق بوجود المترادفات وهذه غالباً ما تزيد عن الكلمتين في اللغات الطبيعية"<sup>3</sup>

ما ينبغي الانتباه إليه أن الحد يكاد يتماهى مع التعليل الذي هو إظهار علة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة وهو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر أي انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر بينما الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أي تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء أكان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو العكس.

<sup>1</sup> أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، 700.

<sup>2</sup> عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة 1993، ص، 55.

<sup>3</sup> عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ص. 63.

لكن إذا كانت مادة الحد هي الأجناس والأنواع والفصول فإن صورته هي أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويردّف بالفصول الذاتية كلها فلا يترك منها شيء وهذا لا يحدث إلا بالاستقراء التام والتركيب وإذا عرفت شروط الحد عرفت أيضا أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد وأنه لا يحتمل الإيجاز أو التطويل لأن إيجازه يحذف بعض الفصول هو نقصان وتطويله بذكر حد الجنس القريب بدل الجنس هو فضول يستغنى عنه فان المقصود أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشيء أما بالقوة أو بالفعل أي تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأخص بإيراد الأعم أولا وإردافه بالأخص الجاري مجرى الفصول.

نتتهي إلى أن حد الحد هو القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله ويستلزم توفر شروط أربعة:

أن يكون أوليا.

أن يكون ضروريا.

أن يكون مقولا على الكل.

أن يكون ذاتيا لموضوعه.

من هذا المنطلق فان الحدود ذات أفانين ومتصرفات بحسب المواضع التي وجدت لأجلها وان منزلتها من الشرف كمنزلة العلوم التي اختص بها وفضلها في أنها الطريق التي نلتمس بها كل شيء في عالم المعرفة ليغنينا عن بادئ الرأي والحس المشترك، وتنقسم وفق منظورات عدة وتنفرد إلى نواحي كثيرة وتطلب من علاقات الألفاظ بالمعاني والأشياء ومن العلاقات بين الألفاظ فيما بينها أو فيما بين المعاني أو فيما بين الأشياء أو فيما بين المعاني والأشياء ويمكن أن نذكر الاختلاف في الألفاظ لصعوبة فهم المعاني وكذلك التفسير السطحي أو استدعاء الكلام المطول والحد بإعطاء المثل المرادف أو حد المتضادين والحد بعكسه أو حد العرض الذي لا يقوم بنفسه وهي كلها درجات أقل من الحد بحقيقة الشيء أو باللفظ المفسر وهي كلها تتعلق برتبة الألفاظ من مراتب الوجود وتفرق بين اللفظ المفرد والمركب وترى أن اللفظ يدل على المعنى بالمطابقة والتضمن والالتزام وتعتبر الموجودات التي تخضع للتعين أو لعدمه.

إن التعيين هو ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره أما الألفاظ التي تدل على المعاني فهي أربعة أنواع: مترادفة ومتباينة ومتوائمة ومشتركة وتكون المعاني مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة إما مساوية أو أعم أو أخص ونجد المعنى إذا نسب إلى معنى آخر إما ذاتيا أو لازما أو عارضا وتترك المعاني إما بالحس أو التخيل أو التعقل وكلها ثلاث أسباب كافية لأن الإدراك يمر بالحواس الظاهرة إلى القوة المدركة عبر الخيال فيتم الإدراك لموجودات العالم الخارجي بواسطة الحواس الخمس ويتصرف الخيال في المحسوسات ويلعب دورا في تركيبها وجمعها في أشكال مختلفة، غير أنه ينبغي أن يتخلى الحاد عن الحس والخيال ويعول على العقل لأنه هو الوحيد القادر على إظهار انقسام الموجود إلى محسوس ومعقول.

رأس الأمر أن الحد يعالج الأمور اللغوية والطبيعية والوجودية الماهوية ويستند على الماهية وتسلسل الأنواع والأجناس ويقوم بتقسيم الكليات الخمس وذكر المقولات وبهذا تتلاقح الحدود بمفاهيم المعاني الماهوية والأدوار اللفظية وتصبح الأجناس والأنواع والفصول مقولات وجودية وعلل طبيعية متراتبية ومتسلسلة منطقيا ونرى المنطق والتصور مرتبط وهيكلي اللغة العربية في التمثل والترادف والتواطىء والتلازم والتعاند والتعاكس وتمييزها بين المساوي والأعم والأخص. بيد أن الأشياء التي يمكن تحديدها لانهاية لها لأن العلوم غير متناهية وعلى الجملة

فكل شيء موجود وكل معنى معقول بالذهن وكل لفظ مكتوب منطوق باللسان ومرقون بالخط وكل ما ليس له اسم يمكن تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه وتحصل الدرجة بكيفية فهمه وتأليفه وجمعه ومنعه وضربه وطرحه. غني عن البيان أنه ثمة حدود لسماء العلوم مثل حد علوم الدين والعلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية وثمة حدود أخرى تحيط بالألفاظ التي يكثر استعمالها في المنطق والرياضيات واللغة وهي ألفاظ مشهورة في اصطلاح الحكماء والمتكلمين والمترجمين والمفسرين، كما توجد حدود للأشياء والموجودات المتعينة والتي لا يمكن بأي حال إنكار حضورنا معها وحضورها معنا في هذا العالم.

إن كان أمر الحد هو كيفية الدلالة على حقيقة المحدود لتعرف حقائقه على الصحة وإن كان مبحثاً منطقياً بالأساس يتضمن بعض العناصر الميتافيزيقية وإن كان المنطق عند حكماء العرب ليس فقط جزء من أجزاء العلم النظري بل آلة الفلسفة ومقدمة لكل علم حري بنا أن نبحث إن استطاع هؤلاء توظيف فن الحد الذي صاغوه ووضعوا مرتكزاته على غير المنحى الذي دأب عليه أرسطو في رؤيته للإنسان وللكون وفي تصوره للقيم.

#### \*خاتمة:

"يتجاوز المنطق العربي من عدة نواح المنطق الذي كان قبله والمنطق الذي تلاه مباشرة فاستقصاء الموجهات الزمانية وتأسيس نظرية المجموعات وبناء قياس العلاقات والتمثيل الخطي وغيرها من البحوث تسبق ابتكارات العصرين الكلاسيكي والحديث في هذه الموضوعات." 1  
صفوة القول أن أرسطو وضع مجموعة من المؤلفات في دائرة المنطق وهي كتب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى (القياس) والتحليلات الثانية (البرهان) والمسائل والدحوض السفسطائية والخطابة والشعر وأنه إذا أمعنا النظر فيها نجد أن كتب الثلاثة الأولى تبحث في مبادئ التصور والاستدلال وفي كيفية اعتماد النسق القياسي وطابعها صوري وشكلي بينما يبحث كتابا التحليلات الثانية والمسائل في طرق البرهان ويبحث الدحوض السفسطائية في صحة النتائج ويقينيتها، أما الجانب الصوري فيتناوله أرسطو في ثلاثة مباحث رئيسية هي الحد والقضية والقياس، وفي هذا الصدد ألحق المعلم الأول بمبحث الحد مجموعة من الحدود العليا سماها المقولات العشر التي تدرس مختلف أنحاء الوجود وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال والملكية والزمان الخ وعند اعتناؤه بالحد درسه في إطار علاقة الألفاظ بالمعاني حيث أشار في بداية كتاب المقولات إلى أنواع الأسماء وميز فيها بين المتفقة Homonymes والمتواطئة synonymes والمشتقة paronymes ثم بعد ذلك انتقل إلى عرض مضامين الحدود فصنفها إلى أنواع وأجناس وحدود ذاتية وأخرى عرضية وانتهى به التحليل إلى ذكر أربعة ضروب من الوجود:

- 1 موجودات تقال على موضوع وليست في موضوع وه الكلي المجرد،
  - 2 موجودات في موضوع ولا تقال على موضوع وهو الكلي العرضي،
  - 3 موجودات في موضوع وتقال على موضوع وهي الحدود الكلية،
  - 4 موجودات لا تقال على موضوع وليست في موضوع وهي الجواهر المفردة المشخصة.
- هكذا ارتكز المنطق الأرسطي أساساً على نظرية الحمل والحمل هو إثبات محمول لموضوع ما أو نفيه عنه كإثبات العقل للإنسان أو نفيه عن الحيوان ومن المعلوم كذلك أن الحكم الحملي هو الذي يثبت محمولاً ما لموضوع ما أو ينفيه عنه وأن القياس الحملي هو المكون من قضايا وأحكام

1 عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ص 97.

عملية ويعتقد البعض من المؤرخين وعلى رأسهم بلانشي أن المنطق العربي ظل وفي المنطق للمنتق الحملي ولم يبارحه وأن الثورة الحقيقية في علم المنطق هي التي حصلت مع إدخال المحدثين للرياضيات إليه.

بيد أن غير أن هذا الاعتقاد ظل وفي لعقلية استشراقية من الضروري تجاوزها لأنه عندما نمعن النظر مليا في المنطق العربي نجد يحتوي على كشوفات جديدة لا نعثر عليها في المدونة الإغريقية وأيتنا في ذلك أن المناطق العرب وبالتحديد كل الذين حاولوا كسر منطق أرسطو قد بحثوا في المنطق الشرطي ومنطق الجهات ونظرية المجموعات وأعادوا ترتيب الصلة بين المفهوم والماصدق وجعلوا المعنى تابعا لشكل المبنى والفكر متأثرا باللغة ووصل بهم الأمر إلى بناء منطق للعلاقات وبالتالي فقط تخطوا نهائيا منطق القضايا والمحمولات ومن بين العلاقات المدروسة نجد التضمن والمطابقة والتلازم والفصل والشرط والمساواة والعلية وحتى عندما أحدثوا منطق الجهات فإن الجهات المتداولة عندهم هي الجهات الوجودية والتي لم يكتفوا بردها إلى اللزوم المنطقي بل فسروها تفسيراً كمياً وبالتالي قاموا بتوجيه القضايا الكيفية توجيهها وجودياً وتحديثوا عن منطق المجموعات المطلقة والمجموعات الزمنية وحددوا النسب حسب القضايا وحسب المفهوم، وكل هذه الاجتهادات ناتجة عن ذكاء لغة الضاد وما يكتنزه القرآن من أبنية ومعاني، يتحدث أحدهم عن براعة الغزالي في دمج ذهنيتين مختلفتين ولغتين متباينتين وعن انطباق البنية القياسية الإغريقية بالسلمات الأصولية الإسلامية وقوانين اللغة العربية بقوله: " فاستوعبت التصورية العقلية بالاسمية الإيمانية... وكان ذلك حين وقف الفلاسفة المسلمون أمام الماهيات والحدود الكلية والأجناس العليا والتصديقات العقلية فقابلوها بالمعاني الجاهزة وطرق الاستنباط وتصور العالم على أنه شاهد على الله العلة والكل والماهية الوحيدة" <sup>1</sup>، فمتى يأتي الزمان الذي يفيض فيه الغبار عن أركان هذا المنطق العربي بشكل واضح ومتميز؟ وماهي منزلة العقل في هذا المنطق؟ والى أي مدى غلب عليه المنزع الاسمي؟

### المراجع والمصادر:

- ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات، نشرة سليمان دنيا القاهرة 1948  
أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت 1990  
أبو حامد الغزالي محك النظر المطبعة الأدبية مصر  
أبو حامد الغزالي ، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة 1961  
الجرجاني التعريفات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2000، بيروت لبنان  
أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة ج 1 المنطق حققه سليمان الندوي، دائرة المعارف العثمانية 1350 هجري  
عادل فاخوري منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة ، بيروت الطبعة الثالثة 1993  
رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، دار المشرق، بيروت ، طبعة ، 1989  
عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، طبعة 1991،  
الفصل الرابع عشر:

### الشعري مقام للعرب في العالمأو في عيار الشعر المطلق:

<sup>1</sup> رفيق العجم ، المنطق عند الغزالي، دار المشرق، بيروت ، طبعة 1989 ، ص، 318 .

" العرب أفضل الأمم وحكمتها أشرف الحكم لفضل اللسان على اليد والبعد عن امتهان الجسد." 1

### استفتاح:

سأل سائل أن أبين له مقصد المتنبي في اعتبار شعره أعلى الطبقات :  
إن هذا الشعر في الشعر ملك سار فهو الشمس والدنيا فك  
وأن أزن له أبيات المعري الناقدة للتقول الشعري:  
من الناس من لفظه لؤلؤً يبادره اللقط إذ يلفظ  
وبعضهم قوله كالحصا يقال فيلغى ولا يحفظ

ولعلي في هذا المقام أبادر إلى رغبتك ولولا الإيجاب لك لما تكلفته من بث شرائط الشعر وموحياته، منزلته الأدبية ومكانته اللغوية، مقاييس عموده ومرتكزات عياره في التمييز في محاسن الشعر ومضاره. وكلفتني أن أصنف لك رسالة في عيار الشعر: أغراضه وأجناسه وأدواته وغاياته وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة لا متزيدا ولا مستقصا وأن أضع لك حدا جامعاً لمفهوم الشعر وأصوله وعلاماته وأعراضه وصفاته المحمودة والمذمومة وأن أفرد لك مبحثاً عن فنون النظم والنثر والقيافة وأن أحدثك عن أسرار البلاغة وصناعة البيان ومواطن استحسان الكلام وترسل المعاني حتى تحصل منوال القول الفاتن وقول الشعر المطلق وتتفادى الآفات الداخلة على النظم وحتى تمتلك جودة التمييز بين العتيق والحديث وبين المطبوع والمصنوع وبين الحر الصادق البريء والمخدوش الكاذب وبين جيد الكلام ورديئه.

وسأورد في هذا المقام آراء النقاد وسأذكر أشعاراً فاسدة لما شاهدته من مذهب المتحلين بقول الشعر وقد التزمت في مبحثي الوقوف عند حدك والاقتصار على ما صح بنقل الثقافات ورجاحة العقل ومحك الواقع دون أن أهمل أخبار العرب والمتقدمين مع مخالفتهم في تبويب المسائل وتوزيع المراتب وتقسيم بعض الطبقات مع العمل على جعل الأشعار على مبادئها ومنتهاها درجات وجود وعلى نقل الكلام من دائرة الملفوظ الميثوث إلى دائرة المسموع الموزون وتحويل الشعر من فنتنة التلاعب باللغة إلى إتقان لعبة الوجود وتصوير الشعري *poïétique* من مجرد فن في الكلام إلى فن للاستنبات وتقوية الذات في مواجهة تحدي الأغيار والانعطاف بالوجدان من التعلق بالأشجان إلى الحنين للأوطان.

فاعلم أن من طلب الصدق الذي لا اعتراض على الاهتداء بهديه ومن تشوقت نفسه لدرك الجمال الذي تعجز الأعين عن وصفه فعليه بالجد في اقتناء الأشعار الحسنة وبذل الجهد لفرز الخطب المؤثرة وتخير الألفاظ التي تكون إلى السمع أسبق من المعاني إلى القلب وأن يحيط بأجناس الكناية والاستعارة والسجع والبيان ودورها في الإبداع الشعري ويتعقب كذلك سبل التناغم بين الحركات والأصوات والأفكار والإيقاعات وعليه أيضاً بطلب العيار الذي يسترسل به الكلام دون زيادة أو نقصان وينتظم فيه القول دون تكلف أو كلفة ودون إفراط أو تفريط. وقد قيل لأبي تمام:  
لم لا تقول من الشعر ما يفهم؟

فأجاب: ولم لا تفهم من الشعر ما يقال؟

انظر كيف استهل عنتره العبسي مدونته بهذا السؤال التعجبي :

هل غادر الشعراء من متردم ؟ أم هل عرفت الدار بعد توهم ؟

<sup>1</sup> ابن رشيق، العمدة، في محاسن الشعر وأدابه ونقده، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى 2001. ص. 12.

ورغم أن الطريق إلى انجاز الوعد أمر ليس بهين وأن تحقيق الغرض ليس مسألة بسيطة فإن تلهفي لإجابتك عن كتابك يبسر لي رد النفس عن الأهواء ويتيح لي إمكانية الهجوم على المعضلات التي يمكن أن تطرح واقتباس شبه حلول بعض المشاكل التي يثيرها المرور من الشعر إلى الشعرية والتي من بينها يمكن أن نذكر الأسئلة التالية:

ما هو تصور العرب للشعر والشاعر؟ ما هو النموذج الأصلي للشاعر؟ لماذا صار الشعر اليوم مفهوما لا مفهوم له؟ بأي معنى يمكن أن ننتع كل ما يقال اليوم من نظم على أنه شعر؟ ما الفرق بين الشعر والنثر؟ وبين الشعر العمودي والشعر الحر؟ وماهي منزلة علم العروض من فن الشعر؟ وهل يقتصر الشعر على الموزون الملحون المقفى؟

وأمام هذه الصعوبات ماهي شروط الشعر إذن؟ هل هو إتباع لسنة وتقيد شرائط تفرضها التقاليد أم انه خروج للذات وتحللها من كل قيد؟ ما السبيل إلى اكتناه الطبقة العالية من الشعر؟ لكن ماهو شرط إمكان قيام عيار للشعر المطلق؟ أهو موازنة في اللفظ أم صدق في المعنى؟ لكن من يضع هذا العيار؟ أهو الشاعر نفسه أم الناقد؟ ومن هو الناقد أهو عالم اللغة أم الفيلسوف؟ لكن ألا يوجد تناقض وتنافس بين الفلسفة والشعر؟ ألم يقيم الفلاسفة بنقد الشعر وآل الأمر إلى منعه وتقييده من طرف رجال الدين؟ ما علة ذم الشعراء؟ وكيف يمكن تحقيق المصالحة بين الشعر والدين والفلسفة؟ ماهو أصل العمل الشعري؟ إن عيننا بالماهية الكيفية التي يكون عليها الشيء فماهي الأساليب التي يظهر بها العمل الشعري في الوجود والنحو الذي يكون عليه؟ هل يفهم العمل الشعري ابتداء من الخبرة الذاتية القبلية والإحساسات الجمالية سواء كانت خبرة باث أو متقبل، مبدع أو متلقي أم تفهم الخبرة الذاتية للفرد والمجموعة ابتداء من العمل الشعري؟ ما معنى الشعر ديوان العرب وقاموس علومهم؟ من هو الشاعر الحقيقي؟ ومن هو أشعر العرب؟ وماهي الطبقة العالية للشعر المطلق؟ ثم كيف يمكن أن نتفطن إلى عيوب الشعر؟ لماذا يلجئ بعض المنتحلين إلى أسلوب السرقة الشعرية؟ ماهي مختلف أنواع السرقات الشعرية؟ لماذا اشترط العرب للشعر وزنا؟ وما قواعد المعنى والمبنى لديهم؟ هل ينبغي أن يخضع كل قصيد لقواعد علم العروض؟ هل حداثة الشعر الحر تكمن في تمرده على هذه القواعد؟ ما دور البلاغة والبيان وفنون الكلام في نقد الشعر وتحسينه؟ لماذا أكد ابن خلدون أنه لا تتفق الإجابة في فني المنظوم والمنثور معا إلا للأقل؟ ما معنى الشعر هو ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم؟ هل من الضروري أن يكون المرء من أهل الذوق والبصر بالبلاغة والعدالة والمروءة حتى يكون شاعرا؟ لكن ما الفرق بين الشعر والشعرية؟ هل تمت النقلة عند العرب من الشعر إلى الشعرية؟ ألم يتناقض لديهم التقول الشعري المتوهم مع القول البرهاني الفلسفي والأحكام الفقهية القطعية؟ كيف يكون الشعري هو عيار الشعر المطلق؟ ما شروط إمكان قيام الشعر عند العرب؟ وكيف يكون الشعري هو مقام تواجدهم في العالم؟ هل نلتمس أصل العمل الشعري حسب الرؤية المألوفة للعالم عند المجتمع أم من خلال نشاط الشاعر وإبداع المبدع؟

لعل ما نراهن عليه عند مدحنا للشعري ليس فقط فتح باب القريحة الشعرية وتطهير اللغة الفصحى من الشوائب ولا ممارسة الإبداع والخلق فحسب بل تجاوز سوء فهم التحديث الشعري وجعل القول الشعري فنا لحسن الكلام وسلاحا لإستنبات وتقوية الذات وحفظ الكيان وإلى مقام لإنقاذ الإنسان العربي من الضياع في العالم.

**I الشعر بين المعاني والألفاظ:**

" اعلم أن صناعة الكلام نظماً أو نثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني وإنما المعاني تتبع لها وهي أصل... "1

### 1- مفهوم الشعر:

" قيل للمفضل الضبي : لم لا تقول الشعر وأنت أعلم الناس به؟

قال : علمي به هو الذي يمنعني من قوله,

وقيل أيضاً : عمل الشعر على الحاذق به أشد من نقل الصخر، ويقال : إن الشعر كالبحر أهون

على الجاهل أهول ما يكون على العالم، وأتعب أصحابه قلباً من عرفه حق معرفته... "2

" هذا الفن من فنون كلام العرب وهو المسمى بالشعر... هو في لسان العرب غريب النزعة عزيز

المنحى... ولصعوبة منحاه وغرابة فنه كان محكاً للقرائح في استجادة أساليبه وشحذ الأفكار في

تنزيل الكلام في قوالبه "3

" الشعر من بين الكلام صعب المأخذ لمن يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين... "4

قال الحطيئة :

الشعر صعب و طويل سلّمه      والشعر لا يستطيعه من يظلمه

إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه      زلت به إلى الحضيض قدمه

لعل المطلب الذي ظل مستعصياً بل ربما الأكثر الإثارة للإحراجات هو سؤال ما الشعر؟ ذلك أننا لا نكاد نعثر على جواب واحد يشفي غليلنا ويضع حد الفوضى التعريفات المتعددة والمتناقضة وينهي السجال حول هذه المسألة وما يترتب عنها من إحراجات فرعية مثل قضية الحدائث والإبداع والأجناس الأدبية وأياً أقدر على التكلم بحقيقة الإنسان والوجود. وتعود ضبابية ثنية الشعر رهننا إلى صميم الكتابة الشعرية ذاتها واندساسها في خبرات الإحساس والتخيل والوجدان بحيث ارتبطت الرغبة في قول الشعر بأقرانه مثل التأمل والمعرفة والمتعة والنثر والسرود والقص وانتهت إلى أن أضحت وليمة تكفي الجميع ولا تنفذ أي اشتغال معرفي محدد، تتجاوز التعبيرية المبتذلة لتبحث عن الوضوح الضروري الذي قد لا يكفي لحل لغزنا المشترك مع الكائن وبالتالي فإن الشعر ليس ما نصل إليه بل ما ننطلق منه وهو ليس ما يظهر بل ما يختفي.

ويمكن موطن الخلاف في النص الشعري في التأرجح بين الإبداع وبين الأصيل والمحدث والتردد بين الصادق والكاذب وبين المطبوع والمصنوع أي بين الذات التي تنمّص من كل القيود والمعايير نحو الحرية الإبداعية والموازنة التي تملي على الذات ضرورة اتباع ما اتفق عليه من سنن ومعايير في التواصل بين الشاعر وجمهوره. فهل هذا الاختلاف دليل على عدم وجود مفهوم موحد للشعر أم على غياب العيار الذي يميز الجيد عن الرديء؟ هل الشعر كتابة تخضع لضوابط أم ثورة إبداعية ورؤية خلاقة؟

أهل صناعة الشعر أبصر به من العلماء فهم مدركون لألته من نحو وغريب ومثل وخبر وكذلك هم على بيّنة من موازنته وعياره، وإذا أردنا الكلام عن حقيقة الشعر وبحثنا عن تعريف يعطينا جوهره ووضعنا حداً يصلح له فإنه حسب ابن خلدون في المقدمة ما يلي :

1 عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 639.

2 ابن رشيق، العمدة، الجزء 1، ص 105.

3 ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص. 630.

4 ابن خلدون، المقدمة، ص. 631.

" الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به." 1

ما نلاحظه أن ابن خلدون يشترط أربعة معايير لقول الشعر هي :

- الكلام البليغ.

- الكلام المبني بالاستعارة والوصف.

- الوزن والروي.

- الاستقلالية في الغرض والمقصد.

وكأنه هنا يميل إلى طرف الإبداع والصناعة على حساب الطبع والقريحة في تحديد ماهية الشعر. إذ يرى أن الشعر " هو كلام مفصل قطعاً قطعاً متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًا وقافيةً ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو تشبيب أو رثاء". وبالتالي يبنى الشعر حسب رأيه على أربعة: اللفظ والوزن والمعنى والقافية.

وقد نجد في التراث أن قواعد الشعر أربعة : الرغبة والرغبة والطرب والغضب, فمع الرغبة يكون المدح والشكر, ومع الرغبة يكون الاعتذار والاستعطاف, ومع الطرب يكون الشوق ورقة النسيم, ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعتاب الموجه. ونجد كذلك أن أصناف الشعر أربعة: المديح والهجاء والحكمة والتهويد, فيكون في المديح المراثي والافتخار والشكر, ثم يكون من الهجاء الذم والعتاب والاستبطاء, ومن الحكمة الأمثال والتزهيد والمواعظ, ويكون من التهويد الغزل والطرب وصفة الخمر والمخمور.

إن أكثر ما يجري على الشعر أغراض خمسة: النسب والمدح والهجاء والفخر والوصف, ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف. وإن الشعراء ثلاثة: شاعر وشويعر وشعرور وقالوا هم أربعة فقط: شاعر خنذيذ وهو الذي يجمع إلى جودة شعره رواية الجيد من شعر غيره وشاعر مفلق وهو الذي لا رواية له وشاعر فقط وشعرور وهو لا شيء- وقيل بل هم: شاعر مفلق وشاعر مطلق وشويعر وشعرور.

الشعراء فاعلمن أربعة فشاعر لا يرتجى لمنفعه

وشاعر ينشد وسط المجمعه وشاعر آخر لا يجرى معه

وشاعر يقال خمر في دعه

" وإنما سمي الشاعر شاعراً لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره فإذا لم يكن عند الشاعر توليد المعنى ولا اختراعه أو استطراف لفظ وابتداعه أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني أو نقص مما أطاله سواء من الألفاظ أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر- كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة ولم يكن له إلا فضل الوزن... " 2

خير الشعر ما فهمته العامة ورضيت به الخاصة وما أطرب وهز النفوس وحرك الطباع ألفاظه قوالب لمعانيه وقوافيه معدة لمبانيه أي ما لم يحجبه عن القلب شيء, وأحسن الشعراء من أكرهك شعره على هجو ذوبك ومدح أعاديك, والذي إذا قال أسرع وإذا أسرع أبدع وإذا تكلم أسمع وإذا

1 ابن خلدون، المقدمة ، ص. 634.

2 ابن رشيق، العمدة، الجزء 1، ص 104.

مدح رفع وإذا هجا وضع، وليس كل إنسان يحسن الشعر لأنه في ثلاث: إذا مدحت قلت أنت، وإذا هجوت قلت لست، وإذا رثيت قلت كنت. فالشاعر المحسن هو الذي يضع اللفظة موضعها ويعطي المعنى حقه بعد طول النظر والبيّنة، وأشعر الناس هو من استجيد جيده وأضحك رديئه

" الشعر ما اشتمل على المثل السائر والاستعارة الرائعة والتشبيه الواقع وما سوى ذلك فإنما لقائله فضل الوزن... "1

الشعر عند الجرجاني في الوساطة هو علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من أسبابه.

وينقسم الشعر إلى أنواع عديدة هي:

\_ الشعر الخفيف: هو ما كانت ألفاظه واحدة منقوطة وأخرى غير منقوطة على التوالي.

\_ الشعر الأرقط: هو ما كانت حروف ألفاظه واحد منقوط والأخر غير منقوط على التوالي.

\_ الشعر التوأم: هو ما تشابهت كلماته في الرسم حتى إذا أبدلت نقط بعضها ظهرت لها معان جديدة.

\_ الشعر الحالي: هو ما كانت جميع حروف ألفاظه منقوطة.

\_ الشعر الحر أو الحديث وهو نوع لشعر يقوم غالبا على وحدة التفعيلة التي هي مرتكز الوزن والوحدة الموسيقية في القصيدة فينتظم على البحر الكامل والرمول والهزج والرجز والمتدارك، كما يقال على الحرية المطلقة باستخدام التفعيلات في السطر الواحد، فإننا نرى بعضهم قد أوصل التفعيلات إلى عشر في السطر الواحد بعكس الشعر الخليلي الذي يقوم على عدد ثابت من التفعيلات.

من هنا نلاحظ أن الشاعر يتصرف بعدد التفعيلات كما يشاء مخضعا طول السطر بالمعنى ومتوقفا حيث يريد دون قيد أو شرط غير عابئ بالقافية أو الروي اللذين يعتبرهما عامل تعطيل وكثيرا ما يهتم بالموسيقى التي تعبر عن حالة الشاعر النفسية.

\_ الشعر الشعبي أو الزجل: هو شعر ينظم باللهجة العامية فلا تراعي فيه قواعد الإعراب.

\_ الشعر العاطل: هو ما كانت ألفاظه وأسماءه خالية من النقط.

\_ الشعر المؤرخ: هو أن يضع الشاعر بعد كلمة أرخ أو أحد مشتقاتها كلمات إذا حسبت بحساب الجمل تكون منها تاريخ المناسبة التي يعينها.

\_ الشعر المنثور: يقوم على الحرية المطلقة في الكتابة وإنما يشارك الشعر في الصور الخالية والإيقاع الموسيقي.

\_ الشعر المرسل: هو الذي لا يلتزم قافية واحدة ولا رويًا واحدة وقد عده العروضيون ضربا من عيون القافية بدأ بالمحافظة على الوزن وانتهى إلى التنويع.

علاوة على ذلك هناك الشعر المضمن والمطرز والمقطع والموصل والملمع والمعكوس والهندسي والمصغر.

فأي من هذه التعريفات يمكن أن يعد التعريف الحقيقي؟ وهل هناك فرق بين بيت الشعر والقصيدة؟

والحق أن القصيدة في الشعر القديم تتكون من مجموعة من الأبيات الشعرية التي تتألف من سبعة أبيات وما فوق وتخضع لنظام القافية الواحدة والوزن الواحد وتقوم على وحدة البيت وغالبا ما

<sup>1</sup> ابن رشيق، العمدة، الجزء 1، ص 110 .

تبدأ بالتصريح وهو أن يجعل الشاعر العروض (التفعيلة الأخيرة من الشطر الأول من البيت) والضرب (التفعيلة الأخيرة من الشطر الثاني من البيت) متشابهين في الوزن والروي. يقول ابن رشيقي عنذلك في كتابه العمدة: " و البيت من الشعر كالبيت من الأبنية : قراره الطبع, و سمكه الرواية, و دعائمه العلم, و بابيه الدربة, و ساكنه المعنى- و لا خير في بيت غير مسكون- و صارت الأعاريض و القوافي كالموازين و الأمثلة للأبنية أو كالأواخي و الأوتاد للأخبية. فأما ما سوى ذلك من محاسن الشعر فإنما هو زينة مستأنفة و لو لم تكن لاستغنى عنها." 1

أما في الشعر المعاصر فقد تحررت القصيدة من القافية الواحدة ووحدة البيت والوزن فعرفت بالشعر الحر أو بالقصيدة غير المقفاة والشعر المنثور.

ولم يكتف الشعراء بالتقريب بين الشعر والعروض بل تعدوا ذلك إلى تضمين الأقوال الشعرية بعض المحسنات البلاغية فماذا تعني بالبلاغة؟ وهل من ضرورة تقتضي حضورها في القول الشعري؟

## 2- علاقة الشعر بالبلاغة:

" البليغ من يحوك الكلام على حسب الأماني ويخيط الألفاظ على قدود المعاني... الألفاظ في الأسماع كالصور في الأبصار" 2

وواضح أن الشعر فن عزيز المذهب جمع الفوائد منزلته من بين الفنون شرعية ومزيتة على البشر كبيرة فهو ضرب من السحر والبيان ومعرض من معارض البلاغة فماذا نعني بالبلاغة؟ وما علاقتها بالشعر؟

"وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما تتفقه العين, ومنها ما تتفقه الأذن, ومنها ما تتفقه اليد, ومنها ما يتفقه اللسان" 3

كانت البلاغة عند العرب وثيقة الصلة بالأدب ثم ما لبثت شيئا فشيئا أن أصبحت علما مستقلا واضح المعالم فتشعبت إلى دوائر ثلاث:

علم المعاني ويعرف به ما يلحق اللفظ من أحوال حتى يكون مطابقا لمقتضى الحال.

علم البيان وتعرف به الطرق المختلفة لإيراد المعنى الواحد.

علم البديع وتعرف به وجوه تحسين الكلام.

البلاغة هي قليل يفهم وكثير لا يسأم بإجاعة اللفظ وإشباع المعنى بالإيجاز من غير عجز والإطناب من غير خطل وأبلغ الناس هو أسهلهم لفظا وأحسنهم بديهة الذي يقول معان كثيرة في ألفاظ قليلة بالاختصار على الإيجاز وتنكب الفضول.

البلاغة هي القوة على البيان مع حسن النظام وحسن العبارة مع حسن الدلالة والجزالة والإطالة مع حسن الاستعارة بتقصير الطويل وتطويل القصير وبإصابة المعنى والقصد إلى الحجة وتخير اللفظ في حسن إفهام بالقدرة على الكلام لأن قيمة الكلام العقل وزينته الصواب وحليته الإعراب ورائضه اللسان وجسمه القريحة وروحه المعاني.

البلاغة أيضا شد الكلام معانيه وإن قصر وحسن التأليف وإن طال بوضع الكلام موضعه من طول أو إيجاز مع حسن العبارة وهي كذلك إهداء المعنى إلى القلب في أحسن صورة للعقل بألا يؤتي السامع من سوء إفهام الناطق ولا يؤتي الناطق من سوء فهم السامع.

1 ابن رشيقي، العمدة، الجزء 1، ص.109.

2 ابن رشيقي، العمدة، الجزء 1، ص.115

3 ابن رشيقي، العمدة، الجزء 1، ص.107.

ان البلاغة ثمانية أضرب: الإيجاز والاستعارة والتشبيه والبيان والنظم والتصريف والمشكلة والمثل. وقد قال ابن المقفع: البلاغة "اسم لمعان تجري في وجوه كثيرة: فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها في الإشارة ومنها ما يكون سجعا ومنها ما يكون في ابتداء ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون في الحديث ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون خطبا ومنها ما يكون رسائل".<sup>1</sup>

وقد قيل: لا يكون الكلام بليغا حتى يسابق معناه اللفظ ولفظه معناه ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك. على النحو يمكن أن نقول في البدء كان الكلام وخير الكلام هو الشعر ولذلك كان عند العرب فنا شريفا عزيز المنحى وغريب النزعة جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم وحكمهم ووضعوا فيه تطلعاتهم وإخفاقاتهم، انقباضهم وتحفزاتهم، مسراتهم وتوسلاتهم، واعتمدهم كشاهد على صوابهم أو خطئهم ونظروا إليه كأصل يعودون إليه في حياتهم ومماتهم وزادهم وزوادهم وقد تقربوا به إلى حكاهم ونالوا حظوة بين أقوامهم وفازوا بالألقاب والمغانم.

من هذا المنطلق حرص العرب على الاطلاع من خلال الأشعار على الآثار والأخبار والمفاخر والأسرار وبذلوا الجهد لتطويع اللغة وتثقيف اللسان لاكتساب ملكة قول الشعر التي تعمل على إيجاده وتخيير الأوقات واصطياد الفرص التي تنتشط القرائح وتروض الخواطر وقد قاموا بوضعه ونقده من خلال قوالبه وأعيرته التي يوفرها لهم علم العروض وحرصوا على حفظه وتدوينه بعد وزنه وقد بلغ الأمر مبلغه عندما أمر الشعر لديهم وراجت بضاعته وتكادست دواوينه وتهذبت مناحيه وتأصلت مبادئه ومراميه وبلغوا التتميق عندما استحدثوا فن الموشح لسهولة كلماته وقرب طريقه إلى الأفهام فاستظرفوه واستظربوه وحولوه إلى ألحان وأنغام وموسيقى.

من هذا المنطلق فان الشعر تحسین في الكلام و"الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها ويبين مراتبها ويكشف عن صورها ويجني صنوف ثمرها ويدل على سرائرها ويبرز مكنون ضمائرها وبه أبان الله تعالى الإنسان عن سائر الحيوان ونبه فيه على عظم الامتنان فلولا له لم تكن للتعدي فوائد العلم عالمه ولا صح من العاقل أن يفتق عن أزاهير العقل كمانه ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها واستوت القضية في موجودها وفانيها، نعم لوقع الحي الحساس في مرتبة الجماد وكان الإدراك كالذي ينافيه من الأضداد ولبقيت القلوب مقفلة تنتصون على ودائعها والمعاني مسجونة في مواضعها ولصارت القرائح عن تصرفها معقولة والأذهان عن سلطانها معزولة ولما عرف كفر من الإيمان وإساءة من الإحسان ولما ظهر فرق بين مدح وتزيين وذم وتهجين. ثم إن الوصف الخاص به والمعنى المثبت لنسبه أنه يريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلم عليها ويقرر كفييتها التي تتناولها المعرفة إذا سمت وإذا كان هذا الوصف مقوم ذاته واخص صفاته كان اشرف أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر وبه أولى وأجدر ومن ههنا يتبين للمحصل ويتقرر في نفس المتأمل كيف ينبغي أن يحكم في تفاضل الأقوال؟ إذا أراد أن يقسم بينها خطوطها من الاستحسان ويعدل القسمة بصائب القسطاس والميزان فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا أو يستجيد نثرا ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: "حلو رشيق وحسن أنيق وعذب سائغ وخلوب رائع" فاعلم انه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس

<sup>1</sup>ابن رشيق، العدة، الجزء 1 ص. 213.

الحروف والى ظاهر الوضع اللغوي بل إلى أمر يقع في المرء في فوائده وفضل يفتدحه العقل من زناده" 1

وإذا عدت إلى المعنى اللغوي لكلمة "الشعر" فانك ستجدها تفيد دلالة العلم أما اصطلاحاً فإنها "تدل على الكلام المقفى الموزون على سبيل القصد" في حين يرى المنطقيون "انه قياس مؤلف من المخيلات والغرض منه الفعال النفس بالترغيب أو التنفيذ" 2

وقد قال بعض العلماء: الشعر على أربعة أركان مديح رافع وهجاء واضح وتشبيب واقع وعتاب نافع، وقد قيل لابن المبرد يوماً: ما تقول في الشعر؟ فقال: يرفع الخسيس ويضع الشريف، وفي هذا الشأن قال زياد ابن أبيه: الشعر أدني مروءة السري وأسرى مروءة الدنيء. وعندما يستفيد فن الشعر من علم البديع فإنه يقوم بتضمين كل ضروب التحسين والتبديع مثل الافتتان وهو أن نجمع بين فنين مختلفين كالتعزية والتهنئة والمدح والهجاء والحماسة والغزل دون أن ننسى الطباق والمقابلة مع مراعاة الملائمة والوفاق والنظير وكذلك تشابه الأطراف وإيهام التناسب والأرصاد وما ينجر عنه من توقع وتذكر.

لقد ظهرت في أشعار العرب أساليب المشاكلة والمزاوجة والعكس والتورية وهي إيراد لفظة لها معنيان أحدهما قريب والآخر بعيد والمقصود هو البعيد وكذلك أساليب الاستخدام والتوجيه والإيهام واللف والنشر والجمع مع التقسيم أو الجمع مع التفريق والتجريد والمبالغة ووقع التعويل على الجدل وحسن التعليل والتفريع وتأكيد المدح بما يشبه الذم وتأكيد الذم بما يشبه المدح دون أن ننسى الإدماج والهزل الذي يراد به الجد والجد الذي يراد به الهزل وتجاهل العارف والاطراد وإتباع أسلوب الحكيم في تجاهل المقصود من السؤال والإجابة عما لم يسأله لفهم السائل إن سؤاله في غير محله أو يجب أن لا يسأل هذا السؤال وذلك بالإبداع الذي هو إيراد كلام يتضمن عدة أنواع من البديع مثل الاستتباع والالتفات.

إذا كان الشعر من الكلام فإن الكلام فنون فمنه كسلوك النظام ومنه كرجيع الطعام وخيره ما نفق به القائل وانتفع به المستمع ولا يعتدل المرء الكلام إلا في شئين فكان ما يحزره ويرزه وما يعقله يعقله خصوصاً وإن العقل كالسيف أما النظر فهو كالمسن ولو صور العقل لأظلمت معه الشمس ولو صور الحمق لأضاء معه الليل والعامل حقيق أن يسجى نفسه عن الدنيا لعلمه أنه لا ينال أحد منها شيئاً إلا قل انتفاعه به وكثر عناؤه فيه واشتدت ندبته عند فراقه وعظمت تبعته بعد وفاته وقد سئل أحدهم لم صار الحمق أحظى من العقل؟ فأجاب لأن الفقر تدخله الآفة والحمق آفة بطبعه وعالة على الكلام لأن الكلام مصائد العقول والعلي موطن القصور وصاحب الكلام على إحدى منزلتين إن قصر فيه حصر وإن اغرق فيه أتم. فإذا كان أول شغب لدى الرجل هو تعلقه بالألفاظ فإن غاية المراد عند اللبيب الشاعر هي إدراك المعاني من خلال الاقتراب بالوصف من حقيقة الأشياء وذلك عبر علم البيان فما هي مكانة هذا العلم في فن الشعر؟

إذا كان علم البلاغة يبحث عن هذه الهيات والأحوال التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال وإذا كان علم البديع هو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التتميق إما بسجع يفصله أو تجنيس يشابه بين ألفاظه أو ترصيع يقطعه أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لا اشتراك اللفظ بينهما فإن علم البيان هو العلم الذي يبحث عن الدلالة واللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية.

1 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مطبعة المدينة بجدة 1997، ص 34.  
2 الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، ص 130.

وقد ذكر الأنباري: "إن الشعر قيد الكلام وعقال الأدب وسور البيان ومحل البراعة ومجال الجنان وشرح البيان وذريعة المتوسل ووسيلة المترسل وذمام العرب وحرمة الأديب وعصمة الهارب وعذر الراهب وفرحة المتمثل وحاكم الإعراب وشاهد الصواب".<sup>1</sup>

والبيان هو أن يكون الاسم محيط بالمعنى يجلي عن المغزى ويخرج عن الشركة ولا يستعان عليه بالفكرة وإن يكون سليماً من التكلف بعيداً عن الصنعة بريئاً من التعقد غنياً عن التأويل في حين أن البلاغة هي تأدية المعنى بكلام صريح فصيح حسن الوقع في النفس مع مراعاة للمناسبة وللأشخاص اللذين يوجه إليهم الكلام وقد حددت بمطابقة المقال المقام موافقته مقتضى الحال وثمة خيط دقيق بين الفصاحة والبلاغة لأن الفصاحة هي استعمال كل مألوف ومأنوس من الألفاظ والتراكيب مع سلامة الألفاظ من تنافر الحروف وغرابة الاستعمال ومخالفة القياس وضعف التآليف بالتعقيد وتنافر الكلمات المجتمعة وقد تكون في المفرد وفي المركب أما البلاغة فتكون في المركب وحده. لأن: "كل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً".

لقد قيل: "إن من الشعر لحكما وإن من البيان لسحرا وإن من القول لعياناً وإن من العلم لجهلاً"<sup>2</sup> وقول أن من الشعر لحكما يراد به المواعظ وإن من البيان لسحر هو أن يصرف بحجته إلى قوله الآخر فيسحر من يسمعه حتى يرى أن الحق له وأن من القول لعي هو أن تعرض علمك على من لا يريده وإن من العلم لجهلاً هو أن يضم العالم إلى علمه ما لا يعمل به فيجهله ذلك.

لا شك أن الشعر يدون بالقلم والقلم شجرة ثمرتها الألفاظ وجذورها المعاني وجذعها العقل والعقل بحر لؤلؤه الحكمة والحكمة تدمغ بالقلم وبالقلم تزرق بنات العقول إلى خدور الكتب وترسخ المعاني وتثبت الألفاظ في ثنايا الصفحات ومطايا الأوراق وفي القلم حكمتان: بلاغة المنطق وجلالة الصمت. أما في لمسة الأقلام فامتحان عقول الأنام وتفريق بين نقص وإبرام وأما في مشقة القلم فمجة الأفعى وبلوغ غاية المنى من المعنى كما أن سن القلم عند الغضب نار وعند الرضا جار والخط نتاج اليد وسراج الذكر والبيان.

أما اللسان فشافع وجيه ووافد نبيه فرب إشارة أبلغ من عبارة ونعم اللسان الذليق والرواء الأنيق لأن طعن اللسان أنكر من طعن السنن وللخط وسيلة هي أجدى من الحيلة. ويكتفي العاقل بوحى الحديث لأن فيه شجون أما البيان فينبو عن قلب الجاهل ولذلك يجد الشاعر من ألم السكوت ما يحد العي من ألم الكلام لأن ذنب الصامت جرح بطيء الاندمال أما ذنب الناطق فجرح سريع الزوال وأحسن الكلام ما يستقيم في الرأي وما لا تخشى عاقبته وأحسن الغناء ما أفهم السامع وأطرب الخاشع.

من هذا المنطلق لا بد أن يحذر المرء من أن يكون صاحي اللسان سكران العقل ولكن على العاقل ألا يغتر بحسن الكلام إذا كان الغرض الذي يقصد به ضار لأن الذين يسمون الناس إنما يقدمونه لهم في ألد الطعام و عليه كذلك ألا يستجفي الكلام الغليظ إذا كان الغرض سليماً نافعاً لأن أكثر الأدوية القاهرة للأمراض العضال هي مرة المذاق. ومن ناقل القول أن يذهب الأدب عن العاقل السكر ويزيد الأحمق سكرًا كالنهار الذي يزيد البصير بصراً والخفاش عمي على عمي. وقد عرف الأدب بأنه "حفظ أشعار العرب وأخبارهم والأخذ من كل علم بطرف"<sup>3</sup>، وثمرته هي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم ولتحقيق هذا المقصد

<sup>1</sup> أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، المجلد الرابع

<sup>2</sup> الجاحظ، البيان والتبيين، دار الجيل، بيروت ص 75

<sup>3</sup> ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص.ص. 610، 630.

جمع الأدباء ما عساه تحصل به تلك المبكة من شعر عالي الطبقة وسجع متساو في الإجابة ومسائل من اللغة والنحو مبنوثة أثناء ذلك.

من المتعارف عليه أن لسان العرب ينقسم إلى فنيين: الشعر والنثر، وإذا كان الشعر المنظوم هو الكلام الموزون المقفى ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد وهي القافية وينقسم إلى المدح والهجاء والرتاء والتشبيب وأساليبه تنافيه اللوذعية وخط الجد بالهزل وتتباهى بالإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات فإن النثر فهو الكلام غير الموزون الذي يوتي به قطعاً ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة ومنه المرسل وهو الذي يطلق في كل كلمتين منه قافية واحدة ومنه يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ويستعمل في الخطب والترغيب والترهيب.

والحق أن الشعر من البيان وواضح أن البيان بصر والعلي عمي لأن العمي من إنتاج الجهل بينما البيان من إنتاج العلم وفي هذا قال الحكماء: "العقل رائد الروح والعلم رائد العقل والبيان ترجمان العلم". فإذا كانت حياة المروءة الصدق وحياة الروح العفاف فإن حياة الحلم العلم وحياة العلم البيان لأن الروح عماد البدن والعلم عماد الروح والخلق عماد العلم. ولذلك لا يبيع الملقب بالعلم الحكمة إلا بحسن الاستماع وتزدهد عن الثمن ما عدى فهم القلوب وسكون الجوارح وتطلع الأفئدة ولذلك لا يدع المرء العلم رغبة في غيره ونفورا منه ولا رضي بالجهل منه ولا استحياء من التعلم به وإنما قلة انتفاعه بما علم منه.

على هذا النحو كان الشاعر الماهر هو الأديب العاقل والنحوي البارِع واللغوي الحاذق القادر على تخير الألفاظ وانتقاء المعاني والذي يفضل الصمت على الكلام والاصطناع على الطبع لأنه الفطن المتعافل والعالم المتواضع وترك ادعائه للعلم ينفي عنه الحسد ويبلغه حاجته وتركه للكلام يلبسه المحبة. إن البلاغة هي تلخيص المعاني برفق دون الخروج عن ما بني الكلام أول الأمر ودون الاستعانة بالغريب لأنها كذلك اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جواباً ومنها ما يكون ابتداءً ومنها ما يكون انتهاءً ومنها ما يكون شعراً ومنها ما يكون نثراً ومنها ما يكون سجعا وخطباً ومنها ما يكون رسائل ونظم.

ولا يخلو شعر مظفر النواب من هذا إذ يقول:

"هذا طينك يا لله ! يموت به العمر

ويشتعل الكبريت

جنونا

هذا طينك.. طينط طينك.. تتقاذفه الطرقات

لبليل المنفى والأمطار" 1

وحسن الابتداء هو أن يكون استهلال الكلام حسنا سهلا واضحا مناسباً للمقام بحيث يجذب السامع ويحملة على الإصغاء ويسمى براعة المطلع لأن حسن الافتتاح داعية لانشرائح ومطية النجاح مثل قول امرئ القيس:

"قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل"

أو قول ابن زيدون:

إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا والأفق طلق ومرأى الأرض قد راقا

<sup>1</sup>مظفر النواب ، وتريات ليلية ، إعداد هاني الخير ، مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع دمشق .2004. ص.20.

وللنسيم اعتلال في أصائله كأنه رق لي فاعتل إشفاقا  
أو قول مظفر النواب:

"أوه..يا معلمي، إن غيابك قد كشف العالم  
وروج للذين يدفنون بيضة فاسدة

فلماذا أنت في الغيبة وكأنك تشارك يا معلمي" 1

أما حسن الانتهاء فهو أن يختم الكلام بعذب الألفاظ وصحيح المعاني بحيث يشعر السامع بالتمام  
وهو آخر ما يبقى في الأسماع ومن الانتهات الرائعة قول أبي نواس في المأمون:  
فبقيت للعلم الذي تهدي له وتقاعست عن يومك الأيام

ولا يستحق الشعر اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ويسابق لفظه معناه فلا يكون اللفظ أسبق  
إلى السمع من المعنى ولا يكون المعنى أسبق إلى القلب من اللفظ بل ينبغي أن يكون اللفظ مشار  
إليه بإيجاز والمعنى موحى به بتلميح.

وأيتنا في ذلك أن رأس البلاغة هو الطبع وعمودها الدربة وجناحها رواية الكلام ونظم الشعر  
وحليها الإعراب وبهاؤها تخير الألفاظ وهي ما بلغ بالمرء الكلام الحقيقة و عدل به عن الوقوع  
في الزلل وهي ما يبصره بمواقع رشده وعواقب غيه لأن من لم يحسن السكوت لا يجيد فن  
الاستمتاع ومن لم يحسن فن الاستمتاع لا يحسن فن الكلام ولا يجيد قول الشعر.

وان كانت البلاغة هي الإيجاز في عجز والإطناب في غير خطل وكانت تعمل على تقريب البعيد  
وحذف الفصول فإنها تعرف الفصل من الوصل وتصحح الأقسام وتختار مواضع الكلام وتحسن  
الاقتراب عند البداهة والغزارة عوض الإطالة وتؤثر وضوح الدلالة ورسوخ الإشارة وذلك بأن  
تجيب فلا تبطئ وتقول فلا تخطئ عندما تنتهر الفرصة وتتصيد اللحظة وتحسن الوثبة وتسدد  
الضربة وتقلل الحرق بما التبس من المعاني وغمض وبما شرد من الألفاظ وتعذر. أما بليغ اللسان  
فهو من طبق المفصل وأغنى عن المسفر ومن كان مدار أمره إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم  
والحمل عليهم بكلمات تناسب قدر منازلهم وهو من وافته آتاه وتصرفت معه أداته.

على هذا النحو فان زين الكلام وبهاؤه وسناؤه هو أن تكون الشمائل موزونة والألفاظ معدلة  
واللهجة نقية والتراكيب سليمة والمعنى واضح لأن أول البلاغة اجتماع الآلة وجذوتها البصر  
بالحجة ومعرفة مواضع الفرصة وإدراك ساعات القول وأوقات السكوت والتماس حسن الابتداء  
ووجاهة السؤال وحصافة الجواب وترك الإفصاح عن المعاني إلى الكناية عنها حتى أن البليغ لا  
يكاد يتكلم فإذا تكلم لم يكذب يطيل و إذا أطال عرفت له أسباب التكلف ولا خير في شيء يأتيك به  
التكلف وبالتالي لا خير في متكلم لا يشهد كلامه على من هو دون نفسه كما أن البليغ له توقعات  
في الحواشي والأسافل موصوفة بالإيجاز والاختصار والإصابة. وعن هذا الرأي قيل: " إن  
استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع فافعلوا" ومفاد ذلك أن معشر الحكماء بكاء أي قليلي  
الكلام لخوفهم من زلات اللسان وسقطات القول وفتنة الخطاب ولذلك يؤثرون حلية الصمت  
وهيبة السكوت على فضيحة الكلام.

من البين إذن أن مقامات قول الشعر مختلفة وان لكل مقام أسلوب يخصه كناية أو استعارة ومن  
هنا كان الشعر بمثابة الشيء الذي تجيش به صدورنا فتقذفه على ألسنتنا وكان الشاعر رابط  
الجأش ساخن الجوارح قليل الحظ متخير الألفاظ وكانت في قواه فضل التصرف في كل طبقة  
والتدقيق في كل مسألة استشرافا للمعاني وتشديبا للألفاظ بتهذيب الأوصاف وتصفية الكنايات

1 مظفر النواب ، وتريات ليلية ، ص.61.

وتنتيخ التشبيهاة و تقرب الأسماء من المسميات لذلك قيل: "أن يكون الإنسان شاعرا في لغة الضاد ليس معجزة بل المعجزة هو أن لا يكون" فما السر من وراء ذلك؟ هل يجوز لنا أن ندعي أن الشعر معجزة العرب مثلما كانت الفلسفة معجزة الإغريق؟

ربما والسر هو أن الشاعر العربي أنطق الألسن وأكثر الناس فصاحة وطلاقة لأنه قادر على مخاطبة جميع الأمم حتى وإن كان أكثرهم غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب وشارد الذهن، بل انه يجمع في بلاغته بين الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة إفهاما يغنيه عن الإعادة وسدادا في إصابة عين المعنى بالكلام الموجز. كما أن معاني البلاغة ظاهرة في ألفاظه وواضحة في مخارج كلامه بحيث لو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لا يستغني هو عن الإشارة بعبارة المسترسلة وأنغامه الملحونة وأصواته الموزونة وإذا كان العربي قد انتظم هذه الصفات لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره فإنه قد بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ومن سهولة المخرج مع السلامة من التكلف وكان لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه وكان معناه إلى قلبه بسرعة لفظه إلى سمعه. ومن ثمة فإنه لا يحتبس ولا يتوقف ولا يتلجلج ولا يتنحج ولا يرتقب لفظا قد استدعاه من بعد ولا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه خصوصا وأنه كثير العلم والسماع يتصرف في الأثر والخبر ويتبحر في المعاني والألفاظ ويتخير الأفكار والآراء لحسن الإفهام ولتخفيف المئونة على المستمعين ولتزيين المعاني في قلوب المريرين بالألفاظ المستحسنة في أذهانهم والمستساغة في أذانهم.

إن جن الشعر يعطي حسن الكلام والقول الفاتن لما يشاء ومن أعطى الشعر فقد أعطي خيرا كثيرا ومن كان يهوي الشعر فعليه بديك الجن فهو القادر على مدهم بفصل الخطاب واثبات وجهة الحجة في العقول رغبة في سرعة الاستجابة ونفيا للشواغل عن القلوب وتجنبا لإعادة الحديث وتكرار القول لأن من آداب الحديث ألا يعاد مرتين ولأن إعادة الحديث أشد من نقل الصخر وقد قيل: "من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مئونة الاستماع منك".

يعبر مظفر النواب عن هذه القرحة بقوله:

"دلنتي الأشعار عليك..

فكيف أدل عليك بجمرة أشعاري

جعلنتي الدمعات كمنديل العرس طريا

لا أخرج خدا

خذني وامسح فانوسك في الليل

تشع بكل الأسرار" 1

إن كان الشعر من جنس البلاغة فإن من يجمع بين البلاغة والشعر قليل لأنه ليس ينبغي للقصيد أن تكون كلها أمثالا وحكما فإنها إذا كانت كذلك لم تسر ولم تجر مجرى النواذر. وإن أمنعنا النظر في ماهية الشعر وعناصره قسمناه إلى ما يكون مأثاه من الألفاظ وما يكون مقصده المعاني، وبين النسبة للمعاني أو الألفاظ اختلط الحابل بالنابل من الشعراء، فثمة من يجعل المعاني هي الأصل والألفاظ هي الفرع وفريق آخر يؤثر الألفاظ على المعاني وحجة الفريق الأول أن المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذانهم والمختلجة في صفوفهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم مستورة خفية وبعيدة وحشية ومحجوبة مكونة وموجودة في الألفاظ ولا يجبي تلك المعاني إلا ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها في أبيات وقصائد الشعراء وهذه الأبيات

<sup>1</sup>مظفر النواب ، وتريات ليلية ، ص.9.

هي التي تقرب المعاني من الفهم وتجلبها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهرا والغائب شاهدا والبعيد قريبا وهي التي تخلص الملتبس وتحل المنعقد وتجعل المطلق مقيدا والمقيد مطلقا والمجهول معروفا والوحشي مألوفا والغفل موسوما والموسوم معلوما.

وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى ممكنا وكلما كانت الدلالة أوضح وأصح كانت الإشارة أبين وأنصح. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هي البيان الذي نطق به القرآن وتفاخرت به العرب على بقية الأمم وهو اسم جامع لكل شيء: كشف قناع المعنى وهتك مستور الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى الحقيقة ويهجم على محصول الفهم.

غير أن البيان لا يقوم باللفظ وحده بل بمشاركة المعنى لأن الألفاظ خدم المعاني" وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه إذ الألفاظ خدم المعاني والمصرفة في حكمها وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها. فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء على جهته وأحاله عن طبيعته وذلك مظنة الاستكراه وفيه فتح أبواب العيب والتعرض للسين".<sup>1</sup>

من هذا المنظور فإن حكم المعاني هو خلاف حكم الألفاظ، فالمعاني مبسوبة إلى غير نهاية وممتدة إلى غير غاية بينما الأسماء مقصورة معدودة ومحصلة محدودة.

غير أن الفريق الثاني يرى أن صناعة الكلام نظما أو نثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني لأن الألفاظ هي الأصل والمعاني تتبع لها كما أن المتكلمين ليس لهم حجة في اللسان فضلا عن أن تكون لهم حجة في المعاني لأن حقائق المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ وإذا تحرفت المعاني فذلك لتزيف الألفاظ وبالتالي فإن الألفاظ متلاحمة متواشجة متناسجة فما سلم من هذه فقد أجحف بهذه وما نقص من هذه فقد فسد من هذه وهذا ما حدث للشعر عند العرب فهو قد اضمحلت ملكته التي كانت مترسخة في طباعهم لفساد ألفاظهم وضحالة آرائهم وقصور نظرهم وذهاب أملهم ونحالة معانيهم.

إن الشعر الصحيح هو الذي يأتلف فيه اللفظ مع المعنى بحيث يقع اختيار الألفاظ القوية للتعبير عن الفخر والحماسة وهي شديدة الوقع على الأذان وملائمة للموقف الذي يصوره المشهد مثل قول الشاعر:

أي صوت أدعى غداة التنادي من نداء الأكباد للأكباد

ويقع اختيار الألفاظ الرقيقة الناعمة للغزل والمديح للتلاؤم مع هذا الموقف الرقيق مثل قول الشاعر:

يرنو بطرف فاتر مهما رنا

يهفو بغصن ناضر حلو الجنى

لو كان يوما زائري زال الغنا.

أكد الجاحظ أن "ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره". ويقصد بذلك أنه عندما كان العرب من فرسان الكلام وجهابذة البيان كان الشعر فنهم الملكي لفهم الإعجاز من القرآن وطريقتهم لاقتباس أي القرآن والتفقه في مقاصدها وكانت طبقتهم الشعرية عالية يراعي فيها اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذرا من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى آخر يقاربه أما عندما وقع

<sup>1</sup> عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص.8.

الخلط بين النثر والشعر وأخل بمعايير العروض وأضحى القول قاصما على الترسل وإطلاق الكلام من غير تسجيع دون أن يعطى حقه في المطابقة لمقتضى الحال من غير تكلف أو وزن اختلطت السبل على العرب ومجوا الجيد بالرديء والغث بالسمين فوقعوا في سقط الكلام ولغو الحديث وثرثرة اللغة التي لا تدري ما تقوله ولا تعي حدودها القصوى.

وسبب هذه الأزمة اليوم هو صعوبة التقويم وغياب العيار وموت المؤلف واختفاء القارئ وسطوة الصورة الشعرية وتزاحم المحرر والمنثور وانحسار المقفى الموزون بحيث لم يعد انتحال الشعر بمثابة قححا في المروءة وجريمة يعزر عليها من يرتكبها من طرف مجمع الشعراء بل أصبحت مفخرة يتباهى بها من يدعي الثورة والخروج عن التقاليد والأصول بالتنطع والتهريج.

وقد عبر ابن رشيق في كتابه "العمدة" عن وعيه بانحطاط طبقة الشعراء عند العرب وتدهور صناعته لديهم بحيث أصبح لدينا الكثير من الذين يزعمون أنهم شعراء والحق أنه لم يعد هناك إلا النزر القليل ممن يستحق اسم الشعر، إذ يقول في هذا السياق:

لعن الله صنعة الشعر ماذا من صنوف الجهال منه لقينا  
يؤثرون الغريب منه على ما كان سهلا للسامعين مينا  
ويرون المحال معنى صحيحا وخسيس الكلام شيئا ثمينا  
يجهلون الصواب منه ولا يدرون للجهل أنهم يجهلون  
فهم عند من سوانا يلامون وفي الحق عندنا يعذرون

عندما أصبح هذا الشعر المنحول على هذا النحو من الرداءة غير قادر على التوفيق بين مقصود الكلام ومراد الوجدان تكاثرت الأصوات المنادية بالإقلاع عنه صدا للمشتغلين به وهذه الأصوات معظمها من رجال الدين والفلاسفة مما أدى إلى حصول تصادم وتناظر.

ولعل الأسئلة التي تطرح هنا هي: ما هي أسباب ذم الدين والفلسفة للشعر؟ وهل يمكن أن تتجاوز هذا الصدام ونحقق التصالح بينهم؟

## II الشعر بين المدح والهجاء :

" لا يزال المرء مستورا وفي مندوحة ما لم يصنع شعرا أو يؤلف كتابا لأن شعره ترجمان علمه و تأليف عنوان عقله. وقد قال الجاحظ: من صنع شعرا أو وضع كتابا فقد استهدف: فإن أحسن فقد استعطف، وإن أساء فقد استقذف."1

قد أثيرت عدة قضايا في الشعر العربي تتعلق الأولى بطبيعة المبدأ الذي يستند إليه الشعر هل مبدأ الصدق أم التكلف؟ وتطرح الثانية مبدأ التقليد والإتباع أم الصناعة والابتداع فإذا كان البحري ما فارق عمود الشعر وانطلق من الطبع ومبدأ الصدق الأخلاقي والتعبيري التخيلي عند محاولة رسم صورة ما أو توظيف معنى ما في سياق شعري ما أي في القدرة على مطابقة تلك الصورة أو ذلك المعنى القصد مطابقة صحيحة لا يختل منطق تركيبها عند محاكمتها بالقياس إلى الواقع الموضوعي الذي يعيش فيه الشاعر والمتلقي على السواء فإن أبي تمام أحدث ثورة في مستوى الصورة الشعرية بعدم التزامه الإفهام وتخليه عن مبدأ " صحة المعنى وشرفه " فدخل في المحال حتى قيل انه يميل إلى الصناعة الشعرية المتكلفة، وبعد الخروج عن مبدأ الصدق دخولا في المحال وهو المعنى الناتج عن الصورة الشعرية المصنوعة بشكل يكون فيه فاقد الأهمية لدى الجمهور بعيدا عن واقعه لا يثيره ولا يفعل فيه.

<sup>1</sup> ابن رشيق، العمدة، الجزء 1، ص، ص. 102.103.

بيد انه مع تقدم الزمن صار مبدأ الصنع يدل على معنى الحذق والقدرة على تجويد العبارة وبالتالي صار النص الشعري ذاته هو الذي يجعل الشاعر شاعرا وليس المتقبل أو الذات بل أصبح الشاعر مطالبا بإعمال الروية في إنتاج القول إذ عليه أن يتفقه ويهذبه ويفضي بنا كل هذا إلى أن شعرية النص قد تأرجحت بين مفهومي الطبع والصنع أي بين الذات التي تتملص من القيود والمعايير نحو الحرية الإبداعية والثقافة ومعايير الموازنة التي تملي على الذات أن تتبع ما اتفق عليه من سنن في التواصل بين الشاعر وجمهوره، وبات الشاعر ملتزما أكثر باحترام تلك البني التي تؤسس ثقافة عصره بعيدا عن معاناته الداخلية خاضعا لفروض الجماعة ورقابة السلطة والدين واللغة.

لعل هذا ما يفسر تألق الشعراء في العبارة لخضوع نصوصهم للدين والبلاد وتمثل ذلك في انتشار ظاهرة المدح بغرض التكسب والارتزاق وقد أدى ذلك إلى تحول السلطة المجتمعية إلى سلطة شعرية كرسبت الإتياع والتقليد ودخول الشعر عصور انحطاط جافة تميزت بطغيان القوالب الفنية الجاهزة على الطاقة الشعرية التي تمتلكها الذات مما أدى إلى تدهور القصيدة بتكرار نفس المعاني وعدم ابتكار الجديد منها وجمود البلاغة وتحجر علوم البيان وفي هذا الطور كانت الغلبة للصنع أمام الطبع والمجتمع أمام الذات.

لقد عبر ابن خلدون عن هذه الأزمة بقوله: " انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوءة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه فاخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وأثاب عليه فرجعوا حينئذ إلى دينهم منه...<sup>1</sup> " غير أن ما يلفت الانتباه هو تعاضم نزعة ذم الشعر واستهجانه من قبل الفقهاء والفلاسفة على السواء فما هي أسباب هذا الاستهجان؟ وما هي انعكاساته؟ وكيف يمكن الرد عليه؟ وهل يجوز أن يتحول إلى استحسان وتقريظ؟

#### 1- الشعر في حدود الدين:

يقول القاضي الجرجاني: "لو كانت الديانة عارا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر لوجب أن يمحي اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية وتشهد عليه الأمة بالكفر ولوجب أن يكون كعب ابن زهير وابن الزبير وإضرابهما من تناول رسول الله صلعم وعاب من أصحابه بكما خرسا بكاء ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن العشر"<sup>2</sup>.

أن نتحدث عن الشعر والعقيدة وعن موقف الدين من الشعراء فإن هذا الرأي جريء وأمر فقهي حرج يعسر الحسم بشأنه ولكن أن نستنطق منزلة الشعر في التجربة التاريخية للمسلمين ومكانته بين العلوم الدينية ودوره ومساهمته في تنميتها وترسيخها فهذا أمر ممكن وجائز وهو رهين الإجابة عن إشكالية الدين والشعر والى أي حد يمكن الجمع أو الفصل بينهما. قال عز وجل " هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون، والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون. " <sup>3</sup>

<sup>1</sup> ابن خلدون ، المقدمة ، ص، 634 .

<sup>2</sup> الجرجاني، الوساطة ، ص، 64 .

<sup>3</sup> قرآن كريم ،سورة الشعراء، الآيات 221- 226-

قال الرسول صلعم: " لان يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعرا " ( ذكره ابن قتيبة في الشعر والشعراء)1. الشعر هو في جميع الأحوال كذب والشاعر الذي لا يقدم على الكذب بدون تردد بدءا من الكلمة الأولى لا قيمة فيه ولذلك قيل: " إن أحسن الشعر أكذبه" ولذلك استهجن الشعر من منظور الدين ودعا الفقهاء إلى وجوب ابتعاد الدين عن الشعر لإحلال القيم الجديدة في الذاكرة محل ما علق بها من شوائب وأحقاد عصور الجاهلية.

لقد أدى هذا الأمر أدى إلى تأزم الأمور بين المرجعية الدينية والمرجعية الشعرية والى حصول تصادم بين شعراء مثل أبي محجن الثقفي وأميرة ابن أبي الصلت والحطيئة والزبيرقان وبعض الصحابة والخلفاء وقد وصل الأمر بابن تيمية إلى تحريمه بقوله "إن للشعر ثلاث جرائم مبيحة للدم: قتل النفس والردة والهجاء" مستندا إلى قول الرسول صلعم حول امرئ أقيس " ذاك رجل مذكور في الدنيا شريف فيها منسي في الآخرة خامل فيها, يجئ يوم القيامة معه لواء الشعراء إلى النار...".

من المرجح أن هذا التصادم بين الشعر والدين سببه أن الدين يلتزم بمجموعة من السنن والفروض والتكليفات بينما الشعر يعشق الحرية والتمرد والثورة كما أن الطقس الشعري يميل عند العرب إلى الخيال والأسطورة والكهانة والخرافات والسحر ويستعمل لغة تبلغ أحيانا إلى حد الشذوذ من تناوب بالألقاب وتفاخر وتبادل الضغينة والشتم وهذه كلها عادات وتقاليد ثار الدين لردمها وتحطيمها لكونها أوثان وأصنام وهو قد قام لإزالة جميع الأوثان وتطهير الأعراق من جميع الشوائب.

الشعر هو سحر إيجابي يحتوي الشيء وضده ويجمع بين إتقان الشكل وثرء المضمون وبين طرفاة الفكرة وسلامة التعبير لأنه كلام جميل وحساسيته مرهفة مغايرة للمألوف ومرادفة للخلق والإبداع وهو كذلك قول ممتع وخطاب فائن يخرق العادات ويهدم الاحتذاء من أجل تشكيل جديد للكون بواسطة الكلمات والصور والرموز.

ما يقوله العقل وتقره التجربة ويصدق القلب أن الشعر ليس تعبيرا عاديا عن عالم غير عادي بقدر ما هو تعبيرا خارق للعادة عن عالم عادي يحقق ثورة في الأسلوب ويخط رحلة في المجهول ويقوم بقفزة في الوصف ووثبة في التعبير وطريقته في كل ذلك هو وصل ممتد خال من أدوات الفصل وإبحاره يخلو من عودة ومنواله في كل هذا هو قالب موزون لا يفرغ من مضمون مرقون.

وليست لغة الشعر مجرد تلاعب بالكلمات وتجميل بالتشبيهات والكنيات يتشدد بها المتحدلقون ويتزايد بها المتناطحون بل هي كلام من نوع خاص يقوله أناس فقدوا السيطرة على نواتهم وعلى الأشياء من اجل أن يعبروا عن هذا الضعف وعن هذه المحنة في اللحظة التي لا يمكن التعبير عنها بأسلوب آخر.

هكذا فان الشعر كتابة تخضع لشرائط وجدت جذورها النظرية لدى العرب القدامى ماثلة أساسا في مبدأ التواصل بين الشاعر والمتقبل من الجمهور وفي مبدأ المهارة اللغوية المصطلح عليه بالصنع.

وتجتمع هذه الشرائط في مبادئ ثلاثة :

- 1 – الشعر تجربة وحدانية خاصة تنطلق من آلام الشاعر ومعاناته في الحياة.
- 2 – الشعر صناعة لغوية أو رسالة مخصوصة تنبني على الإفهام والإتقان.

<sup>1</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء. ص 486 ج 1.

3 - الشعر ثورة إبداعية ورؤية خلاقة داخل مغامرة خلق حاملة في اللغة وباللغة بشكل يجعل الكلمة الشعرية كلمة غير عادية.

من البين أن الشعر في صميمه هو أحد المدارج الضرورية لاعتلاء منصة التدين القصوى لأنه في جوهره هو ذلك التشوق الروحي الذي يعمل جميع الشعراء بقرائحهم على استكناه أسرارها. وما الشعر إلا انعكاس صريح لذلك الفلق الروحي الذي يعذب النفس في أشكال متنوعة لتذكرها صورة المطلق ولهذا السبب ظهرت نظرة فقهية متسامحة مع الشعر، نظرة إعجاب وتقدير جعلته يقترب بالحكمة ومكارم الأخلاق إذ قال رسول صلعم " إن من الشعر لحكما " وبالتالي فإن كل حكمة لم ينزل فيها كتاب ولم يبعث بها نبيٌ ادخرها الله عز و جل حتى تنطلق بها ألسنة الشعراء. وقال عليه السلام في هذا السياق أيضا: " إنما حسن الشعر كحسن الكلام وقبيح الشعر كقبيح الكلام " وهكذا حصل الشعر على العديد من الإجازات و التراخيص وأدرج ضمن سلم قيم الحضارة العربية أو على الأقل أصبح يمثلها وينطق باسمها متشعبا بمثلها ومدافعا عنها ذابا عن عقائدها وقد عمد الرسول إلى جعل الشعر أحد الأسلحة المباشرة بالدعوة عندما أعلن: " ما يمنع القوم الذين نصرنا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم " أو عندما استنهض حسان بن ثابت ليقول له في إحدى الغزوات " أهجهم فو الله لهجانك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام، أهجهم ومعك جبريل روح القدس...".

ولذلك كان الرسول أعلم الناس بالشعر مؤيدا للشعراء غافرا لبعض المرتدين مثل ضرار بن الخطاب الفهري وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وكعب ابن زهير وعبد الله الزبيري والحارث بن هشام المخزومي، وقد صرح صلى الله عليه وسلم حول أمية ابن أبي الصلت: " آمن شعره وكفر قلبه" والشاعر الوحيد الذي حكم عليه بالقتل وكان ذلك قصاصا هو عبد الله بن خطل الذي قتل غلامه بغير حق.

هكذا كان الشعر ديوان العرب وبه حفظت الأنساب وعرفت المآثر ومنه تعلمت اللغة وهو حجة فيما أشكل في غريب كتاب الله وغريب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث صحابته والتابعين، وفي هذا السياق قال عبد الله ابن عباس رضي الله عنه : " الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه...وإذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فان الشعر ديوان العرب ". وقد قال عمر بن الخطاب المعروف بمضابقتة للشعراء: كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه " وهو ما ذهب إليه الرسول صلعم بقوله " لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين ".

لكن كيف يمكن تفسير الآية الخاصة بدم الشعر والتي تحمل على الشعراء الذين يتبعهم الغاوون؟ أما تأويل الآية " الشعراء يتبعهم الغاوون " فليس فيها تحريما للشعر بل تأكيدا على إباحة القول للشعراء ونعني به إباحة الكذب المجازي الذي يسمح للشاعر الفنان أن يحرف مبدأ الصدق ويحيد عن محاكاة الحق وأن يتحدث بدلا عن الطبيعة و ذلك عندما يقول مالا يفعل ويفعل ما لا يقول. وقد ذكر ابن حزم الأندلسي في مؤلفه: طوق الحمامة في الألفة والألاف ما نصه: " أجموا النفوس بشيء من الباطل ليكون عوناً لها على الحق " لان "من لم يحسن يتقنى لم يحسن يتقوى".<sup>1</sup>

لكن الشعر يبقى ذلك التوهج الذي يترك لوطه بالقلب عند سماعه وأثناء تشييعه بالمسامع أن مضى، هذه اللوطة التي لا يدركها إلا من أوتي الذوق الفني والحكمة وفصل الخطاب لأن الشعر

ابن حزم . طوق الحمامة. دار الجيل. بيروت. الطبعة الأولى 1997 . ص 13 .

في جوهره ليس الصياغة المكررة للحقائق بقدر ما هو الاستلهاج المعبر عن الالتباس الذي يقع بين الرؤية الإبداعية والواقع، انه السمو بتعبيرية الأشياء والسعي إلى إحداث عملية تشويش مقصودة في قاموس اللغة والمعاني فيسند صفات غير معهودة للأشياء معهودة و صفات معهودة لأشياء غير معهودة وذلك عندما يربك القرائن بين الدال والمدلول أو يقطع صلة الرحم بين المشبه والمشبه به أو لما يحدث وظائف تعجز اللغة عن أداء معانيها. وبالتالي فان الشعر الحقيقي بعيد عن ركوب المباشر والبقاء في مستوى اليقين الحسي لأن قانون اللغة الشعرية يقوم أساسا على مخاض تجربة باطنية ولأن الذهول هو مفعول القول اشعري الذي يجعل المتلقي حائرا أمام الأثر الذي يصدر عن كنه الأشياء وليس عن حقيقتها.

هكذا يصير الشعر على التمرد وعدم الاستجابة إلى شروط كل عقيدة رغم الزجر والتعزير والرقابة ويبلغ الشعراء قمة الجفاء ويصل الاحتفاء بفن الشعر إلى مجده عندما ينظر إليه كنعمة وامتنياز لا يحاسب فيه الشعراء على أقوالهم لأن فن الشعر هو فن القول والفنون عامة تقول ما لا تفعل. معنى ذلك أن ماهية الشعر الحقيقي "الكذب" والشعراء هم أناس يقولون ما لا يفعلون ويحسنون ففهم الشعري إذا وفقوا في الكذب أو إستجادوا الكذب والكذب هنا هو توافق عرضي بين ما يقولون مع ما يفعلون وهو الاستعداد الفني المطلوب والمباح والمستحسن في صناعة الشعر لأنه من الأهداف الجوهرية التي تجعل الشعر يبتعد عن التصور الأرسطي القاضي بوجود المحاكاة للطبيعة والحقيقة الاجتماعية والواقعية، فماهية الشعر متحررة من الواقع بما فيه من قيم مباشرة وأشياء ثابتة لكونها طاقة مسكونة بحساسية جمالية محايدة وغريزة ممهورة بمبدأ الرفض وهدم الاحتذاء مهما تجلت قدرته ومن ثم كان ولا يزال مأل الشعر هو البحث والتجريب واقتحام المجهول بخلخلة البنيات الذوقية والجمالية السائدة، انه القلق الدائم الذي لا يعفو عليه الزمن مهما تقادم.

والكذب في الشعر والانزياح ومجانية الحقيقة المجردة والتعلق بالحقيقة المجازية لذا قيل عن الشعر "انه استعارة موسعة" ومعنى مجازيته هو استعمال اللفظ في غير موضعه في اصطلاح المخاطب العادي وفي اللغة اليومية.

يقول ابن رشيق مادحا تقول الشعر :

الشعر شيء حسن ليس به من حرج

أقل ما فيه ذهاب الهمة عن نفس الشجي

يحكم في لطافة حل عقود الحجج

و شاعر مطرح مغلق باب الفرج

قربه لسانه من ملك متوج

فعلموا أولادكم عقار طب المهج"1

وقال الأصمعي: "إن طريق الشعر إذا أدخلته إلى باب الخير لان " ولذا فان طريقة الحق هو وصف الديار والتشبيه بالناس ووصف الخمول و ليس الاحتكام لما ينص عليه الخير أو الأخلاق أو الحق وما توجبه الفلسفة العملية.

## 2- الشعر في حدود الفلسفة:

قال سقراط مخاطبا غلوكن : " حينما تلتقي بأناس ممن يكون التقدير لهوميروس كمررب لليونان والذين يزرعون أنه في سبيل إدارة شؤون الناس وتربيتهم يتوجب علينا دراسته وصوغ حياتنا

<sup>1</sup> ابن رشيق، العمدة، الجزء 1، ص. 35.

على نمط شعره يجب أن تحس تجاههم بالعطف وإنهم أناس صالحون في حدود قدراتهم بل في وسعك أن توافقهم الرأي بأن هوميروس لهو أفضل الشعراء وأول التراجميين ولكنك ستعلم بأن الشعر الوحيد المسموح به في الدولة هو تراويل إلى الآلهة وتساييح في مديح الرجال الصالحين، فإنك إذا ما تجاوزت حدود ذلك الشعر وسمحت من النظم ذلك القصيد العاطفي اللذيذ الحلو أو ما هو مصدر الهام الملحمة فإن اللذة والألم ليصيرا حاكميك بدلا من القانون والمبادئ العقلية المتفق عليها عموما بأنها الأجدى".

من المتعارف عليه أن أفلاطون أوصى بإقصاء الشعراء من الجمهورية العادلة مكللين بالأزهار وذلك لما يمثله الشعر من خصم خطير للديمقراطية و اللوغوس لكن لماذا شاء أفلاطون وهو الشاعر والمحب للشعر أن يقصى الشعر عن المدينة؟ كيف نفسر قوله: " ليس هناك ما يسمو رتبة على تعاطيها مع الشعر"؟ وأية فائدة تجنيها الفلسفة من تبيكيتها للقول الشعري وانتصارها للقول البرهاني المنطقي؟

انطوى موقف أفلاطون على ارتياب من قيمة الشعر في الجمهورية المثالية التي بشر بها كبديل للأنظمة الفاسدة في عصره وذلك لأن الأداء الفني الرائج والشعر القصصي الغنائي يؤدي إلى إقبال جماهيري حاشد والى فساد القوانين وانخرام النظام و توتر العلاقات بين فئات المجتمع الأثيني.

من هذا المنطلق لم يعاد أفلاطون الشعر عداا مطلقا بل جادل ضد ظاهرة فنية كانت سائدة في عصره وتصدى لهوميروس وهيزيود ونصح باستبعاد الشعر عن أية مدينة عادلة لأنه يتهم الشعراء التراجميين بتصوير ما يجهلون أو مالا يتمتعون بمعرفته معرفة علمية وافية ودحض بذلك تصور الناس الطيبين الغفل الذين ينزلون هوميروس منزلة مربى اليونان والذين يحرسون على اتخاذ شعره دليلا ومنهاجا للحياة الصالحة.

وما يعيبه أفلاطون على الشعراء ليس إقبال الناس على شعر هوميروس بغرض الترويح عن النفس بل التماس ذلك الشعر هاديا أخلاقيا ومرشدا إلى خير ما يقتضيه القانون والمبادئ العقلية وينصح أفلاطون بإقصاء للشعر والشعراء من إطار التربية لأن ذلك يتعارض مع التنشئة السليمة بقوله : " فأول واجب علينا هو السيطرة على ملفقي الخرافات واختبار أجملها ونبذ ما سواه , ويجب أن نرفض القسم الأكبر مما يملي عليهم من الخرافات هذه الأيام " ويقصد خرافات هوميروس و هيسودس التي تصور الآلهة وأعمالها بطريقة مجازية مضخمة.

وينقد أفلاطون الشعراء لعدة أسباب أهمها يمكن أن نذكر ما يلي:

إساءة تمثيل الآلهة وتصوير ما يصدر عنها من أعمال بما يتنافى مع صفات الكمال.

تصوير حياة ما بعد الموت على صورة تبعث على الكآبة وتولد خوفا من المنية.

إضرارهم بنشأة الحراس والحكام نشأة قويمه وإفسادهم للصفوة وتحريضهم على المجون.

تصوير أهل الصلاح والحق والخير نائحين سوء أقدارهم ناديين ما حل بهم من نوازل الدهر متحسرين على ما فاتهم.

الإسراف في الانفعال مما يبعث على الآسى والقلق والخوف أو إلى السخرية والضحك.

- ارتكاز الشكل الفني على تمثيل ما يمثل عليه وابتعاده عن الواقع والحق أشواط ثلاث:

من الشيء إلى المثال و من المثال إلى الممثل ومن الممثل إلى الممثل.

هكذا لا يمكن فهم موقف أفلاطون من الشعر إلا انطلاقا من النسق الفلسفي ومكانة الجماليات فيه فالمعرفة الحق عنده هي تعقل المثل أما الفن فهو محاكاة وهو يبتعد عن الحقيقة ثلاث أشواط.

فالمرتبة الأولى هي المثال وهو من صنع الآلهة والمرتبة الثانية يحتلها الشيء الحسن كصورة ممسوخة عن المثال وعندما يأتي الشاعر ويرسم صورة شعرية لهذا الشيء الحسن ويصفه بالكلمات فإن عمله يحتل المرتبة الثالثة.

فإذا كان الفن عند أفلاطون هو تقليد المحسوس وهو يكرس هيمنة الجسد كعنصر مضاد للروح فإن المحاكاة في الشعر تقوم على الاستعارة والمجاز وفي ذلك ابتعاد عن المفهوم العام والمجرد في حين أن المفهوم هو المعول النظري للفيلسوف يمحو الفوارق ويحافظ على نقاوة المثال من خلال التجريد والتعالي عن المحسوس.

غير أن موقف أفلاطون من الفن عامة ومن الشعر خاصة هو موقف نخبوي يسعى إلى البحث عن الصدق الفني ويجعل الشعر يكاد أن يكون موضوع الحكم الأخلاقي إذ يعترف أفلاطون أن الشعراء من خلال الأداء الفني يصورون الضعف الإنساني ومرارة الحياة بألوانها الطبيعية ويكونون أكثر استعدادا من غيرهم لكي يعرفوا أنفسهم وليسوا مصدرا للفساد النفسي والأخلاقي. ولا ينكر أفلاطون ما للشعر من متعة وهو لا يجادل في حقيقة أن الشر الأكثر إمتاعا لهو الأكثر جمالية ومن ثم فهو يدعو إلى ضرورة إخضاع الشعري لشروط الأخلاقي والحسي الخيالي لشروط المثالي الفكري المفهومي المجرد لأن الشعر ليس من الاستقلال بحيث يمكن قياسه بمقاييسه الخاصة ولأن الشعراء ليسوا مؤهلين لأن يكونوا وسطاء ما بين الآلهة والبشر.

وفي هذا السياق كتب فيلسوف الحياة والسيرورة الألماني نيتشه: "إن كراهية الفن لدى أفلاطون شيء ذو أهمية كبرى فميله البيداغوجي الذي يقوم على أساس الانطلاق نحو ما هو حقيقي بواسطة المعرفة ليس له من عدو ألد من المظهر الجميل".

على هذا النحو فإن الشعر التمثيلي لا يزودنا بمعرفة سطحية فحسب بل يقف عائقا ما بين المتفرج وسبل المعارف القويمة بما يجعل المعرفة السطحية هي المعرفة الوحيدة المتوفرة فمثل هذا الشعر يؤدي إلى الحيلولة دون استخدام المرء لما يتمتع به من ملكات عقل فلا يتأمل ولا يعمل الرأي فيما يمر أمامه بحيث يمسي محض متلق سلبي منقاد لانفعالاته. لذلك يرى أفلاطون أن الشعر التمثيلي من حيث أنه فن يعنى بإنتاج صور الموجودات المحسوسة يتوجه إلى ذلك الشطر من النفس الذي ينفعل بظاهر الأشياء وصورها ويعرقل الشطر الآخر القادر على التحرر من هذه الانفعالات وتأمل عالم المثل.

ورغم أن أفلاطون ينسب المعرفة التي يحوز عليها الشعراء إلى الهام الهي أو يعزوها إلى أمر مجهول لا يدرك مكنونه ولا يعقل كنهه أي أحد فانه لا يتخلى عن حكمة الداعي إلى إقصاء كافة الشعراء عن المدينة لأنهم لا يعرفون الحقيقة ولا يدركون مبادئ الحق والخير والجمال والصلاح ونظرا لان النفس صورة مصغرة للمدينة فان ما يصيب النفس من فساد تحت تأثير الشعر يصيب المدينة بأسرها، فكما أن النفس لا تستقيم على أساس العدل والعقل إلا إذا ما أسلمت قيادتها للشطر المحب للحكمة وسيطرة على الشطر المحب للرغبة والآخر المحب للمجد فان المدينة لن تعرف نظام العدل إلا إذا ما كانت تحت عيادة محبي الحكمة والفلاسفة وليس الشعراء الذين إن حكموا بأهوائهم أغرقوها طغيانا واستبدادا.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هو : لماذا لم يشجع أفلاطون الشعراء على السعي إلى استلهم الحقيقة في أعمالهم عوضا عن الدعوى إلى إقصائهم ؟ ما قيمة مدينة ليس فيها شعراء أو شعراء القبي بهم خارج المدينة ؟

يقول ابن رشيقي عن علاقة الشعر بالفلسفة: " والفلسفة وجر الأخبار باب آخر غير الشعر فإن وقع فيه شيء منهما فبقدر...<sup>1</sup>"

إذا كان الشعر العربي تمتد جذوره الفلسفية إلى ما وراء الحياة ويستشعر حقيقة الموت ويتحداها باحثاً عن السرمد والخلود عبر التأثيث بالكلمات في صحراء العدم فإن هذا الأمر لم يمنعه من التعبير عن مجموعة من الآراء والأفكار الفلسفية الدارجة آنذاك أو التي اختزنتها ذاكرة الإنسانية.

- فقد عبر أبو الأسود الدؤلي عن الحتمية و القدر في أشعاره بقوله :

وعجبت للنديا ورغبة أهلها      والرزق فيما بينهم مقسوم

والأحمق المرزوق أعجب من أرى      من أهلها والعاقل المحروم

ثم انقضى عجبي لعلمي أنه      رزق مواف وقته معلوم

- أما أبو العلاء المعري فقد تضمن شعره فلسفة عدمية وجودية مرتكزة على سند عقلائي واقعي متشائم إذ يقول في قصائده:

لم يقدر الله تهذيباً لعالمنا      فلا ترومن للأقوام تهذيباً

ولا تصدق بما البرهان يبطله      فتستفيد من التصديق تكذيباً

وفي موضع آخر قال متهكماً:

الحمد لله ما في الأرض وادعة      كل البرية في هم و تعذيب

جاء النبي بحق كي يهذبكم      فهل أحس لكم طبع بتهذيب

- في حين آمن ابن عربي بوحدة الوجود ونظر للحب والتآخي بين البشر وعظم قيمة الجمال ودعا إلى المثالية والشمولية بالجوع إلى الوجدان في التميز بين الخير والشر وبالاhtداء بالأول والأعراض والاعتقاد بأن الله والطبيعة كل واحد مطلق هو الحق. وهو القائل:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة      فمرعى لغزلان و دير لرهبان

وبيت لأوثان و كعبة طائف      وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت      ركائبه فالحب ديني وإيماني

لقد وصف ابن الفارض حسناء شاهدها في بغداد فرأى فيها الجمال الإلهي فأنشد قائلاً:

أحب بلاد الله لي بعد طيبة      ومكة والأقصى مدينة بغداد

فقد سكنتها من بنايات فارس      لطيفة إيماء مريضة أجفان

تحى فتحي من أماتت بلحظها      فجاءت بحسنى بعد حسن وإحسان

- بقي أبو الطيب المتنبي فهو شاعر النزعة البطولية وإرادة القوة التي تتحدى الأقدار وتغالب الدهور ولا يكثرث بالعجز والفقر وحيلة الزمن وقلة الأصحاب بل يدعو إلى الكفاح والجهاد ويرى أن له من الحق بقدر ما له من القوة إذ يقول في الصدد:

تمرست بالآفات حتى تركتها تقول:      أمات الموت أم دعر الذعر

وأقدمت إقدام الأتي كأن لي سوى مهجتي      أو كان لي عندها تأر

و ربط النصر باقتران الرأي السديد بالشجاعة ونبذ التهور والجبن بقوله:

الرأي قبل شجاعة الشجعان      هو أول وهي المحل الثاني

فإذا هما اجتماعاً لنفس حرة      بلغت من العلياء كل مكان

وقد رفض المتنبي حياة الذل والرضوخ ودعا إلى حياة العزة والكرامة بقوله:

<sup>1</sup> ابن رشيقي. العمدة. الجزء 1. ص. 115.

ذل من يغبط الذليل بعيش رب عيش أخف منه الحمام

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام

ولم يقتصر دور الشعر على نقل المعاني الفلسفية و حفظها بل زاد على ذلك بأن كان خير حافظ على تأمل الكون والإصغاء لنداء الوجود ومحاكاة مظاهر الجمال في الطبيعة، فهذا أرسطو يقسم القول إلى خمسة أنواع: البرهاني موضوعه الحق والجدلي موضوعه المحتمل والخطابي موضوعه الإقناع و السفسطائي موضوعه التمويه والشعري موضوعه الخرافة والتخييل. ولكن ليس التخييل والاختراع خاصية الشعر الوحيدة بل يقوم الشعر في جوهره حسب أرسطو على جلب المتعة العقلية من خلال تصوير ووصف ومحاكاة جميع الأفعال الإنسانية والانفعالات والأشياء والأحياء. هذه المحاكاة هي إذن موضوعية وبالتالي ذات طابع كلي وتجعل الشعر صورة للحقيقة وتضفي عليه نور الحق.

إن الشعر عند أرسطو فلسفة لا تقتصر على تصوير الأحوال الباطنية والفضائل أو الرذائل بل تمتد إلى محاكاة بعض الأفعال دون معونة خارجية. وأنواع الشعر عنده هي : شعر الملاحم والمأساة والمهابة أما الشعر الغنائي فهو يدخل ضمن فن الموسيقى. "ويشبه أن تكون العلل المولدة لصناعة الشعر التي هي بالطبع : علتان. والتشبيه والمحاكاة مما ينشأ مع الناس منذ أول الأمر وهم أطفال."<sup>1</sup>

على هذا النحو يبدو الشعر كنشاط تخيلي تمثيلي يحاكي به الشاعر الأشياء والأحياء وبالتالي فهو موهبة إلهية يستعين بها الناس مدخلا في الفلسفة وقيمتها الرئيسية في الخيال. ليست مهمة الشاعر أن يروي لنا الوقائع كما حدثت بل يروي الأشياء التي كان يمكن أن تقع أو كان ينبغي أن تقع. فوظيفة الشعر مزدوجة: محاكاة الأشياء والأحياء وفقا للطبيعة أو خارجا عن الطبيعة. " لما كان الشاعر محاكيا شأنه شأن الرسام وكل فنان يصنع الصور فينبغي عليه بالضرورة أن يتخذ دائما إحدى طرق المحاكاة الثلاث: فهو يصور الأشياء إما كما كانت أو كما هي في الواقع، أو كما يصفها الناس وتبدو عليه أو كما يجب أن تكون."<sup>2</sup>

والشعر عند أرسطو لا يقول الخطأ بل الخطأ في الشعر هو عرضي وناتج عن إدخال الشعر في الأمور المستحيلة إذ يقول في هذا السياق: " ففي فن الشعر يمكن أن يوجد نوعان من الخطأ: الخطأ المتعلق بفن الشعر نفسه والخطأ العرضي. فالواقع أن الشاعر إذا اختار محاكاة أمر من الأمور ولم يفلح لعجزه كان الخطأ راجعا إلى صناعة الشعر أما إذا كان ذلك لأنه تصوره تصورا فاسدا... أو إذا كان خطأه راجع إلى علم خاص كالطب أو أي علم آخر أو إذا أدخل في الشعر أمورا مستحيلة على أي وجه من الوجوه فإن الخطأ لا يرجع إلى صناعة الشعر نفسه."<sup>3</sup>

وقد عرف على أرسطو أنه مؤسس علم المنطق من جهة كونه آلة للتمييز بين الحق والباطل يعصم العقل من الزلل ويقوده إلى الصواب فهل استعملت هذه الآلة لنقد الشعر وفي تمييز صحيحه من فاسده ؟ ماذا نعني بعيار الشعر؟ هل هو موازنة في اللفظ أم شرف في المعنى؟ وماهي وظيفته ؟ وهل يؤدي الاعتناء به عند العرب إلى ميلاد الشعرية ؟

### III في طبقة الشعر المطلق:

" الواجب أن يتبين ماهو عمود الشعر المعروف عند العرب ليطييز تليد الصنعة من الطريف وقديم نظام القريض من الحديث ولتعرف مواطئ إقدام المختارين فيما اختاروه ومراسم إقدام

<sup>1</sup> أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت. 1973. ص. 91.

<sup>2</sup> أرسطو طاليس، فن الشعر، ص. 71.

<sup>3</sup> أرسطو طاليس، فن الشعر، ص. 72.

المزيفين على ما زيفوه ويعلم أيضا فرق ما بين المصنوع والمطبوع وفضيلة الأتي السمع على الأبي الصعب ...1

### 1-الشعر بين الطبع والصنعة :

" ومن الشعر مطبوع ومصنوع:فالمطبوع هو الأصل الذي وضع أولا وعليه المدار,والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفا تكلف أشعار المولدين لكن وقع فيه هذا النوع الذي سموه صنعة من غير قصد ولا تعمل – لكن بطباع القوم عفوا – فاستحسنوه ومالوا إليه بعض الميل بعد أن عرفوا وجه اختياره على غيره ...2"

انقسم الشعراء والنقاد إلى فريقين :

الأول يقول بالطبع وينتصر للتقليد واحترام السنن الشعرية ويمثلهم البحتري الذي ينتصر للنزعة الشفوية في مجتمع الصحراء وترحل القبائل وما يتطلب ذلك من ارتجال و نظرة أحادية للكون وتكرار يساعد على الحفظ. وتثير هذه النزعة إلى العفوية والسليقة التي ينثال معها الكلام دون مكابدة أو معاناة.

أما الثاني فيقول بالصنعة وينتصر للتحديث والاحتفال بقدرة الذات على ممارسة الحرية ويمثله أبو تمام الذي يؤثر النزعة الكتابية في مجتمع المدينة وما يتطلبه من وعي مغاير وبنية إبداع مختلفة ولم يكن الجاحظ غير بعيد عن هذا الاتجاه.

لقد هاجم البحتري أنصار التحديث من الشعراء في عصره بقوله :

كلفتونا حدود منطقكم والشعر يغنى عن صدقه كذبه

ولم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه

والشعر لمح تكفي إشارته وليس بالهذر طولت خطبه

نفهم عندئذ من قوله الشعر لمح تكفي إشارته أنه مع البساطة على التعقيد ومع الإتياع على الابتداع ومع السير على منوال القدماء على غموض المتصنعين واستعارات المتفنين, فالشعر بالنسبة إليه عفو خاطر ولا يحتاج إلى معرفة كبيرة وأن الجهل بها أكثر مواتاة للشاعر لأن أجود الشعر أشده سذاجة.

أما عند أبي تمام فالشعر هو المصنوع المبتدع المخترع المحدث إذ يقول :

ولم أر كالمعروف تدعى حقوقه مغارم في الأقوام وهي غوانم

ولا كالعلي ما لم ير الشعر بينه افكا لأرض غفلا ليس فيها معالم

ويقصد أن الشعر هو صناعة لا بد من إجادتها وتعلم أركانها ومبادئها, فالشعر صعب القوافي دقيق الأوزان متداخل المعاني ولكي يكون الشاعر شاعرا لا بد من ترويضه والتأني في كتابته وقد صرح في هذا الرأي :

والشعر فرج ليست خصيصته طول الليالي إلا لمفترعه

لقد أدرك أبو تمام أن الشعر صوب العقول وأن القصيدة ابنة الفكر المهذب في الدجى, ونجد نحن في المأثور ما يلي :

الشعر أنس إن رغبت في أنيس وكنز إن طلبت كنزا وجمال إن أصبت جمالا ومثوبة إن قصدت ثوابا وإن أمعنت النظر في قصائد الشعراء فانك تشاهد انتشار اللؤلؤ وترى ما يجعل: صدقا في المعنى وترتيبيا في اللفظ والتفاقا حول الأشياء وكل كلام الشعراء حلو بليغ جزل شريف يأخذ من

<sup>1</sup> أبو علي المرزوقي، شرح حماسة أبي تمام ، القاهرة ،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. 1951. الجزء 4. ص.8.

<sup>2</sup> ابن رشيق، العمدة، الجزء 2. ص.118.

البراعة أبهى شعائرها ويرتقي إلى اشرف درجات حسن الكلام وقد وجد في المأثور: تعلموا الشعر فان كنتم ملوكا فقتم وان كنتم وسطا سدتم وان كنتم سوقة عثتم لان في الشعر عبر من قبلكم ونبا من بعدكم وحكم ما بينكم وهو لا يبلغه عقل ولا يقصر عنه فهم.

ويقوم حسن الكلام والنظم في الشعر على التشبيهات والتشبيهات هي على ضروب مختلفة فمنها تشبيه الشيء بالشيء صورة وهيئة ومنها تشبيهه به حركة وإبطاء وسرعة وربما امتزجت هذه المعاني بعضها ببعض فإذا اتفق في الشيء المشبه بالشيء معنيان أو ثلاثة معان من هذه الأصناف قوى التشبيه وتؤكد الصدق وحسن الشعر بحيث يكون أحسن من جني لورد ومن نجاز الوعد إلا ما يلفقه المبطلون وما ينسبونهم إلى الشعر بالباطل فانك تجد في ذلك اثر التكلف ولو حفظ ما له من المحاسن لاستغنى عن افتعال الباطل ودعوى الزور والتحريف والانتحال. وأحسن الشعر ما ينظم القول فيه انتظاما يتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله فان قدم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نقص تأليفها فان اشعر إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها والأمثال السائرة الموسومة باختصارها لم يحسن نظمه بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة في اشتباه أولها وآخرها نسجا وحسنا وفصاحة وجزالة ألفاظ ودقة معان وصواب تأليف.

وجمال الشعر يحصل عندما يكون مدار الحديث الحب والتشبيب والعاطفة الجياشة اذ وجد في المأثور :

"وشعر تظرف للعاشقين فشاع لهم في مكان القبل  
سواد إلى حمرة في بياض فنصف حلّيّ ونصف حل  
كتاب إلى الحسن توقيعه من الله في خده قد نزل." 1

وقد قال الشابي :

يا شعر أنت فم الشعور و صرخة الروح الكئيب  
يا شعر أنت صدى نحيب القلب و الصب الغريب  
يا شعر أنت مدامع علققت بأهداب الحياة  
يا شعر أنت دم تفجر من كلوم الكائنات  
يا شعر يا وحي الوجود الحي يا لغة الملائك  
غرد فأيامي أنا تبكي على إيقاع نايك  
يا شعر أنت نشيد أمواج الخضم الساحره  
الناصعات الباسمات الراقصات الطاهره  
السافرات الصادحات مع الحياة إلى الأبد  
كعرائس الأمل الضحوك يمسن ما طال الأمد  
يا شعر أنت نشيد هاتيك الزهور الباسمه  
يا ليتني مثل الزهور بلا حياة واجمه  
يا شعر أنت جمال أضواء الغروب الساحره  
يا همس أمواج المساء الباسمات الحائره 18 جانفي 1927 " 2

<sup>1</sup> التوحيدى، الهوامل والشوامل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951  
<sup>2</sup> أبو القاسم الشابي، الأعمال الكاملة، الدار التونسية للنشر الجزء الأول، طبعة 1984، ص.54.

والشعر أعزك الحق أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالته عن أن توصف فلا تدرك إلا بالمعانة وهو ليس بمنكر في الديانة ولا بمحذور في الشريعة ولا مستهجن في الفلسفة ولا مدحوضا من قبل المنطق إذ ملكته بيد الإنسان و تمرست عليه بشدق اللسان وقد قالته قرائح الكثير من العرب بل انه شيء كانوا ينفردون به عن سائر الخلق غير أنهم اختلفوا في ماهيته وقالوا وأطالوا والذي اذهب إليه انه عمل محسوس وتأثير مشاهد ومعلوم بالفطرة علمه اتصال بين عناصر النفس الرفيعة وتناغم بين أجزاء العواطف النبيلة وسره الموافقة والتمازج بين هذه الأضداد وسكون الروح إلى حسن الصورة وبهاء المنظر وقد يكون الشعر بموافقة الأخلاق وبرفعة الفضائل وبالمحبة والألفة.

والشعر ضروب وفنون فأفضلها ما أعتاده الطرب واهتاج له الحنين وما يعرض له من شغل للبال وشجا في الحلق وتبدل للغرائز فصح بذلك أن الشعر استحسان روحاني وامتزاج نفساني واعتدال جسماني وخيال خصب وذاكرة رحبة وحساسية مرهفة وذوق رفيع ونظر ثاقب وحكم دقيق وعقل راجح وسلوك سديد وموقف واضح وفكرة شريفة ومقصد وافي ومعنى شافي. وفي هذا السياق من تضافر الفكرة بالكلمة وارتباط المعنى بالشيء والصورة بالمادة يقول ابن حزم : " وكثيرا ما يصرف شعراء أهل الكلام هذا المعنى في أشعارهم فيخاطبون المرئي في الظاهر خطاب المعقول الباطن "

وقد ذكر في قصيدته المسماة الإدراك المتوهم :

ترى كل ضد به قائما فكيف تحد اختلاف المعاني  
فيا أيها الجسم لا ذا جهات ويا عرضا ثابتا غير فان  
نقضت علينا وجوه الكلام فما هو من لحت بالمستبان<sup>1</sup>

على هذا فان الشعر أعظم فنون الكلام وأقدس طرق التعبير وأساليب الوصف والكناية وأفضل وسائل التفكير تنزيها للحكمة وفنونها ومحاسنها وعبونها وتشريفها لطالبيها ولهذا كانت الحكمة لشاعرها مندوحة ولخاطره مفتوحة ولمحببيها تثقيفا ولطالبيها تشريفا ومطالع الشعر، ومتلقي القصيدة إذا أراد أن يحصل على الغاية منها ومعرفة مكنوناته فيلزمه أن يتقن قراءتها ويقوم بدراسة فصولها ومتونها وصدورها وإعجازها وينتبه إلى أسجاعها وأوزانها وقافيتها ويتلفت عن ظاهر نصها وينظر إلى باطن كلامها.<sup>2</sup>

ان مدار القصيدة العلم والعلم لا يتم إلا بالعمل لأن العلم كالشجرة والعمل به كالثمرة وإنما صاحب العلم يقوم بالعمل لينتفع به وان لم يستعمل ما يعلم لا يسمى عالما ولو أن رجلا كان عالما بطريق مخيف ثم سلكه على علم به سمي جاهلا ولعله إن حاسب نفسه وجدها قد ركبت أهواء هجمت بها فيما هو اعرف بضررها. وعلى العالم أن يبدأ بنفسه فيؤدبها بعلمه ولا تكون غايته اقتناؤه العلم لمعاونة غيره ويكون كالعين التي يشرب الناس ماءها وليس لها في ذلك شيء من المنفعة... فينبغي لمن طلب العلم أن يبدأ بعظة نفسه ثم عليه بعد ذلك أن يقبسه.<sup>3</sup>

ينبغي للشاعر أن يكون نظمه للشعر من أجل استنباته وتقوية وجوده وإصلاحه نفسه وإمساکها عن هواها لأن الشعر أعزك الحق داء عياء وفيه الدواء منه على قدر المعاملة ومقام مستنذ وعلّة مشتهاة لا يود سليمها البرء ولا يتمنى عليها الإفاقة، يزيّن للمرء ما كان يأنف منه ويسهل عليه

<sup>1</sup> ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، ص.24.

<sup>2</sup> ابن المقفع ، كلية ودمنة ، المكتبة الثقافية، بيروت. ص.5.

<sup>3</sup> ابن المقفع ، كلية ودمنة ، ص.32.

ما كان يصعب عنده، وعندما يخوض المرء في الشعر ويتورط في حبائله فان الوجد يضر به  
والهم يسكنه ويعظم بلائه وينقطع عنه حبل الأمل وفي ذلك أنشد ابن حزم:

واستلذ بلائي فيك يا أملي      ولست عنك مدى الأيام انصرف  
إذ قيل لي تتسلى عن مودته      فما جوابي إلا الكلام والألف " 1

وللشعر علامات وموحيات يقفوها القطن ويهتدي إليها الذكي فأولها إيمان النظر ومنها الإسراع  
بالسير نحو المكان العالي ومنها الشغف بالمحب والإقبال عليه بالحديث ومنها بهت واضطراب  
وذهول عند مشاهدة الجمال والصورة الحسنة لان النفس حسنة ولا تولع إلا بكل شيء حسن ولا  
تميل إلا للتصاوير المتقنة.

وقد قال الناشئ : " أول الشعر إنما يكون بكاء على دمن أو تأسفا على زمن أو نزوعا لفراق أو  
تلوعا لاشتياق أو تطلعا لتلاق أو اعتبارا إلى سفيه أو نغمدا لهفوة أو تنصلا من زلة أو تحضيضا  
على اخذ بثأر أو تحريضا على طلب أوتار أو تعديد للمكارم أو تعظيما لشريف مقاوم أو عتابا  
على طوية قلب أو عتابا من مفارقة ذنب أو تعهدا لمعاهد أحباب أو تحسرا على مشاهد إطراب أو  
ضربا لأمثال سائرة أو قرعا لقوارع غائرة أو نظما لحكم بالغة أو تزهدا في حقير عاجل أو  
ترغيبا في جليل أجل أو حفظا لقديم نسب أو تدوينا لبارع أدب " .

وقد قيل لكثير : كيف تضع إذا عز عليك قول الشعر؟ فقال: أطوف في الرباع المجبلة والرياض  
المعشبة فيسهل علي أرسنه ويسرع إلي أحسنه، وقال بعض السلف: " ما استدعى شاردا الشعر  
بمثل المكان الخالي والمستشرف العالي والماء الجاري وله أوقات يسرع فيها أتية ويسمح فيها  
أبيّه " .

وفي هذا السياق قال الناشئ الأكبر :

فديتك لو أنهم يعقلون      لردّوا النواظر عن ناظريك  
ألم يقرعوا ويجهم ما يرون      من وحي قلبك في مقتلتيك  
وقد جعلوك رقبيا علينا      فمن ذا يكون رقبيا عليك  
ومن آداب الشاعر أن يلتزم بالأحكام التالية :

- أن يكون حلو الشمائل حسن الأخلاق طلق الوجه بعيد الغور مأمون الجانب سهل الناحية  
وطيء الأكناف.
- شريف النفس لطيف الحس عزوب الهمة نظيف البزة أنفا لتهابه العامة ويدخل في جملة  
الخاصة فلا تمجه أبصارهم سمح اليدين.
- مكثف بذاته مستغن عما سواه يقيد الأخبار ويجدد الآثار ويأخذ نفسه بحفظ الشعر والخبر  
ومعرفة النسب وأيام العرب.
- يعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ ويورد لكل مقام مقال تسهل عليه المقاصد .2  
فما السبيل الى معرفة طبقة الشعر العالية؟

## 2- عيار الشعر:

" وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتى وقرب المأخذ واختيار الكلام ووضع الألفاظ في  
مواضعها وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله وأن تكون الاستعارات  
والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه... "1

<sup>1</sup> ابن حزم، طوق الحمامة، ص. 25 .

<sup>2</sup> ابن رشيق، العمدة، الجزء 1 ، ص. 177.

يتكون نقد الشعر عند العرب من بعدين: الأول تذكر فيه الشوائب التي تحف بالشعر من نواقص وسرقات، أما البعد الثاني فيتمثل في ضرورة ضبط عمود أو موازنة تكون بمثابة القالب أو المنوال الذي يقال على شاكلته الشعر.

أ- يمكن أن نذكر السرقات الشعرية من بين عيوب الشعر وهي أن تأخذ شخص كلام غيره وينسبه إلى نفسه. والسرقات الشعرية ثلاثة أنواع هي النسخ والمسح والسلخ:  
- النسخ وهو أن أحدهم لفظ غيره ومعناه معاً بلا تغيير أو بتبديل طفيف أو بتبديل الألفاظ بمرادفها أو بتبديل الألفاظ بضمها أو بتبديل بعض الألفاظ والاحتفاظ بالمعنى وهذا النوع مذموم ويسمى الانتحال.

- المسح وهو أن يأخذ أحدهم بعض لفظ غيره مع بعض التغيير في النظم وهذا ما يسمى بالإغارة - السلخ وهو أن يأخذ أحدهم المعنى وحده ويسمى أيضاً بالإمام. ويتصل بالسرقات الشعرية: الاقتباس والتضمين والعقد والحل والتلميح والتخليص.

السرقات هي في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، والسارقون ثلاث: "مفحم قد عجز عن الكلام فضلاً عن التحلي بالشعر، غير أنه يتبع الشعراء، والآخر منتحل لأجود من شعره، والثالث مدع جملة لا يحسن شيئاً." 2

إن اتكال الشاعر على السرقة بلاذة وعجز ونقل المعنى دون اللفظ والابتعاد في الأخذ جهل واختلاس ولا يوجد واحد من الشعراء أن يدعى السلامة منه.

وقد ذكر ابن رشيق في العمدة السرقات التالية: الاضطراب والاجتلاب والانتحال والاهتمام والإغارة والمرافدة والاستلحاق. ويمكن أن نذكر من السرقات أيضاً الغصب والالتقاط.

ب- سئل أحدهم: ما أجود الشعر؟ فقال: ما كان كثير العيون أملس المتون لا يمجه السمع ولا يستأذن على القلب لأن الشاعر الجيد هو الذي إذ تكلم أفاد وإذا سئل أجاد وإذا ابتداء أعاد لأن إنشاء الكلام الجديد أيسر على الشعراء من ترقيق الكلام القديم ولأنه موكل بتفضيل جودة القطع وحظ جودة القافية على جودة الابتداء وشرف التجويد وطلب السلامة.

والشعر الجيد هو ما إن عري من المعنى البديع لم يعر من حسن الديباجة وما خالف هذا فليس شعر ومن أحسن المعاني والحكايات في الشعر وأشدّها استقرار لمن يسمعها الابتداء بذكرها يعلم السامع له إلى أي معنى يساق القول فيه قبل إستتمامه وقبل توسط العبارة فيه.

والتعريض الخفي الذي يكون بخفائه أبلغ من التصريح بموقع هذين عند الفهم كموقع البشري عند صاحبها وقد قيل شعر الرجل قطعة من كلامه وظنه قطعة من علمه واختياره قطعة من عقله وقد قيل أيضاً: أحسن الكلام ما كان قليلاً يغنيك عن كثيره ومعناه في ظاهر لفظه وكان العقل قد ألبسه من الجلالة وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله لأن الكلمة إن خرجت من القلب وقعت في القلب وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الأذان وكلمات الشعراء تصدر عن قلب عقول ولسان سؤول والشاعر هو الذي يكره أن يكون مقدار لسانه فاضلاً على مقدار علمه ومقدار علمه فاضلاً عن مقدار عقله.

وفي الشعر المعنى إما أن يكون رفيعاً أو حقيراً فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً وكان صحيح الطبع بعيداً من الاستكراه ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف ومتى فصلت الكلمة على هذه

1 الأمدى، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة الأولى 1944، ص. 384.  
2 ابن رشيق، العمدة، الجزء 2، ص. 285.

الشريعة ونفذت من قائلها على هذه الصفة اصحبها الحق من التوفيق ومنحها من التأييد ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابة ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة.

أما إذا كان المعنى حقيرا فاسدا دنيا ساقطا فانه يعيش في القلوب ثم يبيض ثم يفرخ فإذا ضرب جرانه ومكّن لعروقه استفحل الفساد وبذل وتمكن الجهل وقرح فعند ذلك يقوى داؤه ويمتنع دواؤه لان اللفظ الهجين الرديء المستكره الغبي اعلق باللسان وآلف للسمع واشد التحاما بالقلب من اللفظ النبويه الشريف والمعنى الرفيع الكريم.

ولذلك قيل: قيمة المرء في ما يحسنه من كلام، ومتى دل الشيء على معنى فقد اخبر عنه وان كان صامتا وأشار إليه وان كان ساكنا وكان أمسه انطق من يومه ويومه أو عظ من أمسه. ولا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بشعر غيره نظرا لان رقبة كل امرئ معلقة بلسانه ومصيره بين كفي عفريت قريحته وما تنهله من حوافي المجهول الغريب المدهش ولان الشيء من غير معدنه اغرب وكلما كان اغرب كان ابعد في الوهم وكلما كان ابعد في الوهم كان أطرف وكلما كان أطرف كان أعجب وكلما كان أعجب كان أبدع وكلما كان أبدع كان أشعر.

"ينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته ويقف على حسن تجاورها أو قبحة فيلائم بينها لتتنظم له معانيها ويتصل كلامه فيها ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامها وصلا ولا فضلا من حشو ليس بالجنس المتقدم فينسى السامع الذي يسوق القول إليه كما انه يحترز من ذلك في كل بيت فلا يباعد كلمة من أختها ولا يحجز بينها وبين تمامها بحشو يشينها وبتفقد مصراع كل بيت، هل يشاكل ما قبله فربما اتفق للشاعر بيتان مصراع كل واحد منهما موضع الآخر فلا يقف على ذلك إلا من دق نظره ولطفه فهمه.

وربما وقع الخلل في الشعر من جهة الرواة والناقلين له يسمعون الشعر على جهة ويؤدونه على غيرها ولا يذكرون حقيقة ما سمعوه منه. وبالتالي ينبغي للشاعر في عصرنا أن لا يظهر شعره إلا بعد ثقته بجودته وحسنه وسلامته من العيوب التي نبه عليها وأمر بالتحرز منها ونهي عن استعمال نظائرها ولا يضع في نفسه أن الشعر موضع اضطرار وانه يسلك سبيل من تقدمه ويحتج بالأبيات التي قد عيبت على قائلها فليس يقندي بالمسيء وإنما الاقتداء بالمحسن، وكل واثق خجل إلا القليل ولا يغير على معاني الشعراء فيودعها شعره ويخرجها في أوزان مخالفة للأوزان والأشعار التي تناول منها ويتوهم أن تغييره لألفاظ الأوزان مما يستر عليه سرقة أو يوجب له فضيلته بل يديم النظر في الأشعار التي قد اخترناها لتلصق معانيها بفهمه وترسخ أصولها بقلبه وتصير مرادا لطبعه ويدرب لسانه بألفاظها.

فإذا جاش فكره بالشعر أدى إليه نتائج ما استفاده مما ذكر فيه من تلك الأشعار وكانت تلك النتيجة كالسبيكة المفرغة من جميع الأصناف التي تخرجها المعادن وكمن اغترف من واد قدمته سيول جارفة وكطيب ركب على أخلاط من الطيب كثيرة فيستغرب عيانه ويغمض مستنبطه وعندما يحفظ المرء ألف خطبة ويتناساها لم يرد بعد ذلك شيئا من الكلام إلا سهل عليه فكان حفظه لتلك

الخطب رياضة لفهمه وزيادة لفصاحته وسببا لبلاغته".<sup>1</sup>

واعلم أن شعراء العرب أودعت أشعارها من الحكم والأمثال والتشبيهات ما أحاطت به معرفتها أدركه عيانه ومرت به تجاربيها وهم أهل وبر وصحوتهم الفلاة وسقفهم السماء فليس تعدو أوصافهم ما رأوه فيهما وفي كل فصل من فصول الأزمان على الاختلاف: من ربيع وشتاء

ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق محمد زغول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط3<sup>1</sup>

وصيف وخريف من ماء وهواء ونار وجبل ونبات وحيوان وجماد وناطق وصامت ومتحرك وساكن وكل متولد من وقت نشوئه وفي حال نموه إلى حال انتهائه فضمنت أشعارها من التشبيهات إلى ما أدركه من ذلك عيانها وحسها إلى ما في طبيعتها وأنفسها من محمود أخلاق ومذمومها في رخائها وشدتها ورضاها وغضبها وفرحها وغمها وأمنها وخوفها وصحتها وسقمها والحالات المتصرفة لها في خلقها وخلقها من حال الطفولة إلى حال الهرم وفي حال الحياة إلى حال الموت.

فشبهت الشيء بمثله تشبيها صادقا ذهبت إليه من معانيها التي أردتها فإذا تأملت أشعارها وفتشت جميع تشبيهاتها وجدتها على ضروب مختلفة منشرح أنواعها فبعضها أحسن من بعض وبعضها ألطف من بعض فأسبه التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقض فربما أشبه الشيء صورة وخالفه معنى وربما أشبهه معنى وخالفه صورة فإذا اتفق لك في أشعار العرب التي يحتج بها تشبيه لا تتلقاه بالقبول أو حكاية تستغربها فابحث عنه ونقر عن معناه فانك لا تعدم أن تجد تحته خبيئة إذا أثرتها عرفت فضل القوم بها وعلمت أنهم ارق طبعاً من أن يلفظوا بكلام لا معنى تحته. وربما خفي عليك مذهبهم في سنن يستعملونها وحالات يصفونها في أشعارهم ولا يمكنك استنباط ما تحت حكاياتهم ولا يفهم مثلها إلا بالسمع فإذا وقفت على ما أرادوه لطف موقع ما تسمع من ذلك عند فهمك.

والكلام الذي لا معنى له كالجسد الذي لا روح فيه لذلك قال الحكماء : الكلام جسد وروح فجسده النطق وروحه معناه والشعر كلام يفتقر فيه المعنى بالمبني اقتران الجسد بالروح والحياة بالنطق.

وأما ما وصفته العرب وشبعت بعضه ببعض مما أدركه عيانها فكثير لا يحصى وأنواعه كثيرة وأما وجدته في أخلاقها وتمدحت به ومدحت به من سواها وذمت من كان ضد حالها فيه فخلال مشهورة منها في الخلق : الجمال والبسطة ومنها في الخلق : الشجاعة والسخاء والحلم والعلم والحزم والعزم والوفاء و العفاف والأمانة والقناعة والغيرة والصدق والصبر والورع والشكر والمداراة والعفو والعدل والإحسان وصلة الرحم وكرم السر والمؤاتاة وأصالة الرأي والأنفة وعلو الهمة والتواضع والبيان والجلد والتجارب والنقض والإبرام.

ومما يتفرع من هذه الخلال التي ذكرناها من الأصناف : قرى الأضياف وإعطاء العفاة وحمل المغارم وكظم الغيظ وقمع الأعداء ورعاية العهد والفكر في العواقب والجد والتشمير وقمع الشهوات وإيثار النفس وحفظ الودائع والمجازاة ووضع الأشياء مواضعها والذب عن الحريم واجتلاب المحبة والتنزه عن الكذب واطراح الحرص وادخار المحامد والاحتراز من العدو وسيادة العشرة واجتناب الحسد و النكاية في الأعداء وبلوغ الغايات في الاستكثار من الصديق والقيام بالحجة وكيد الحساد واعتقاد المنن واستبعاد الأحرار وإيناس النافر وحفظ الجار والإقدام على بصيرة وأضداد كل هذه الخلال : البخل والجبن والطيش والجهل والغدر والاعتزاز والفشل والفجور والعقوق والخيانة والحرص والكذب والعجز وفيالة الرأي والإساءة وقطيعة الرحم والنميمة والخلاف والدناءة والغفلة والحسد والجور والبغي والكبر والعبوس والإضاعة والقبح والدمامة و القماءة. وتلك الخلال المحمودة حالات توكدّها وتضاعف حسنّها وتزيد في جلالة المتمسك بها والمفتخر بالاحتواء عليها كما أن في أضدادها أيضا حالات تزيد في الحط ممن قسم بشيء منها ونسب إلى استشعار مذمومها والتمسك بفاضحها.

عيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب فما قبله واصطفاه فهو واف وما مجّه ونفاه فهو ناقص والعلة في قبول الفهم الثاقب للشعر الحسن الذي يرد عليه ونفيه للقبیح منه واعتزازه لما يقبله منه إن كل حاسة من حواس البدن إنما تقبل ما يختص بها ويتصل بها من الشيء الذي طبعت له إذا كان وروده عليها لطيفا باعتدال لا جوز فيه وموافقة لا مضادة معها.

فالعين تالف المرأى الحسن الأنيق وتقذی بالمرأى القبيح والأنف يقبل الرائحة الطيبة ويتأذى بالمنتنة والفم يتلذذ بالمذاق الحلو ويتأذى بالمرّ والأذن تتشوف للصوت الخفيض والساكن وتتأذى بالجهير الهائل واليد تنتعم باللمس اللين وتتأذى بالخشن والفهم يأنس من الكلام بالعدل ويستوحش من الكلام الجائر الخطأ الباطل المجهول وينفر منه ويصدعه, فإذا كان الكلام الوارد على الفهم منظوما مصفى من كد العي مقوماً من أود الخطأ واللحن سالما من جور التأليف موزونا بميزان الصواب لفظا ومعنى وتركيبا, اتسعت طرفه ولطفت موالجه فقبله الفهم وارتاح له وأنس به ولو أورد عليه ضدّ هذه الصفة وكان باطلا محالا مجهولا انسدت طرفه ونفاه الفهم واستوحش عند حسه وصدئ له وتأذى به كتأذى سائر الحواس بما يخالفها. وعليه كل حسن مقبول الاعتدال كما أن علة كل قبيح منفي الاضطراب والنفس تسكن إلى ما وافق هواها وتقلق مما خالفها ولها أحوال تتصرف بها وإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يخالفها قلقت واستوحشت.

وللأشعار الحسنة على اختلافها مواقع لطيفة عند الفهم لا تجد كيفيتها كمواقع الطعوم الطيبة الخفية التركيب اللذيذة المذاق وكالأراييح الفائحة المختلفة الطيب والنسيم وكانقوش الملونة التقاسيم والأصباغ وكإيقاع المطرب المختلف التأليف وكالملابس الشهية اللذيذة وهي ملائمة إذا وردت عليها أعني الأشعار الحسنة للفهم فيلذها ويقبلها ويرشفها كارتشاف الصديان للبارد الزلال لأن الحكمة غذاء الروح وأنجع الأغذية وأطفها وقد قال بعض الفلاسفة : إن للنفس كلمات روحانية من جنس ذاتها وجعل ذلك على نفع الرقى ونجوعها برهانا فيما يستعمل له. فإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى الحلو اللفظ التام البيان المعتدل الوزن مازج الروح ولاءم الفهم وكان أنفذ من نفت السحر أخفى دبيبا من الرقى وأشد إطرابا من الغناء فسئل السخائم وحلّ العقد وسخّي الشحيح وشجع الجبان وكان كالخمر في لطف دبيبه وإلهابه وهرة ولذائذه ولذلك قال النبي : " إن من البيان لسحرا" .

ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه علة أخرى وهي موافقته للحال التي يعد معناه لها كالممدح في حال المفاخرة وحضور من يكبت بإنشاده من الأعداء ويسرّ به من الأولياء وكالهجاء في حال مباداة المهاجي والحط منه حيث ينكى فيه استماعه له وكالمرائي في حال المصاب وكذلك مناقب المفقود عند تأبينه والتعزية عنه وكالاعتذار والتنصل من الذنب عند سل سخيمه المجني عليه المعتذر إليه كالتحريض على القتال عند الالتقاء وكالغزل والتنشيب عند شكوى العاشق وخضوعه وحنينه إلى من يهواه وإذا وافقت هذه المعاني هذه الخلال تضاعف حسن موقفها عند مستمعها لا سيما إذا أمدت بما يخلب القلوب من الصدق عن ذات النفس يكشف المعاني المختلجة فيها والتصريح بما كان يكتم منها والإعراب بالحق في جميعها.

ويستند عيار الشعر إلى بعض التصورات العقلية والأحكام المنطقية والمعايير الأخلاقية للصياغة الشعرية فقد دفعت الأساليب البيانية الرفيعة التي تضمنها القرآن والأحاديث كثيرا من الشعراء على احتذائه والنسج على منواله, وقد قيس بعضهم كثيرا من المعايير لتطبيقها على الشعر حتى كأن الشعر أصبح يقاس بالعقل ويخضع للضبط البرهاني والقياس المنطقي فكان معيار الجودة

والرداءة في الشعر فاضحا للعقل فما قبله العقل كان جيدا وما مجّه كان رديئا ومثل ذلك معيار الصواب والخطأ والخير والشر والجمال والقبح.

وقد تحدثت قدامة بن جعفر توفي سنة 337 هجرة عن معاني الشعر متأثرا بالفلسفة الإغريقية ومنطق أرسطو وقسمها إلى أربعة: "العقل والشجاعة والعفة والعدل وقيد بذلك ابرز المعاني التي يدور حولها الشعر والتي ترسخها الأخلاق وتتفرع إلى معان أخرى مثل: المعرفة والحياء والبيان والسياسة والصدع بالحجة والعلم والحلم والقناعة وقلة الشره وطهارة الإزار والاستبسال والدفاع والسماحة والندى." 1

وبذلك وجه قدامة الشعر توجيها إيجابيا وشجع الشعر الذي له صلة بالخبر والفضائل والأخلاق لأن الشعر الفاضل لا يجانب الصواب ولا يحيد عن الدين، كما أعرض عن الشعر الفاسد الذي يثير روح الجاهلية ويزكي نار التنافر والتنازع بين الناس.

أما ابن طباطبا العلوي فهو يلح أن يبدأ الشاعر عمله بإيجاد نوع من التصور لماهية المعاني التي يود التعرض لها قبل أن تخرج هذه المعاني إلى الوجود بصورة شعرية والمقصود من ذلك أن التصور المسبق هو الذي ينبغي أن يحاول ضبط ما تأتي به القريحة وما قد تلهمه النفس للشاعر من معان قد لا تتفق والمرمى الشعري الذي يريده العقل، انه يدعو إلى شيء من الوعي الذي يجب أن يتوافر عند الشاعر فيدفعه ذلك إلى شيء من الانتقال والاصطفاء يخرج الشعر وفيه من الصفاء والنقاء ما يدعو لحفظه وشيوعه بين الناس.

ويدعو ابن طباطبا الشاعر إلى أن يحكم عقله فيما تنتجه القريحة من معان ثم يعاود النظر إلى شعره حتى يصل إلى درجة من الانسجام بين المعاني والمباني فيكون ذلك من الأسباب التي تجعل العقل يرضى بهذا الشعر وتقبله النفس وتستسيغه فيتحقق بذلك شرط الجودة والجمال وقد ادخل بذلك في باب الصياغة الشعرية مبدأ الاعتدال الذي لا يتأتى إلا بان يقوم الشاعر بتمهير أدواته اللغوية وبقطع أشواط في عملية الإبداع من خلال جهد عقلي يكون الشعر في ضوئه متدرجا في معانيه ملتحما في أجزائه محققا شرطي الجودة والجمال وبالتالي الانسجام القائم بين صحة الوزن وصحة المعنى وعذوبة اللفظ.

ولما كان نظم الشعر عملا عقليا كان تأثير الشعر عقليا كذلك لأن مقصده مخاطبة الفهم والإفهام ووسيلته هي الجمال أو الحسن والسر في كل الاعتدال بالتوسط بين الكمال والنقص.

يقول ابن طباطبا: "إذا أراد الشاعر بناء قصيدة محض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكرة نثرا واعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه والوزن الذي سلس له القول عليه فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبتة واعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر وترتيب لفنون القول فيه بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله فإذا اكتملت له المعاني وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاما لها وسلكا جامعا لما تشتت منها ثم يتمل ما قد وهي منه ويبدل كل لفظه مستكرهة بلفظة سهلة نقية." 2

أما ابن الأثير والجرجاني والآمدي والجزري فإنهم وضعوا نظرية كاملة عن أدوات الشاعر التي ينبغي أن يلزم بها لأنها من مقتضيات صناعة الشعر وهي ثمانية أنواع:

- العلم بالعربية من نحو وصرف وغيرهما.

1 قدامة ابن جعفر، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1978 .  
2 ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق محمد زغول سلام الإسكندرية. منشأة المعارف. ط3، ص.25.

معرفة ما يحتاج إليه من اللغة وهو المتداول المؤلف استعماله من فصيح الكلام.  
معرفة أمثال العرب وأيامهم.

الإطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة المنظومة منه والمنثورة.  
معروفة الأحكام السلطانية.

معرفة الأخبار والقصص والعبير المستوحاة منها.

حفظ القرآن والتدرب على استعماله وحفظ مدونات الأشعار.

معرفة الشاعر بعلم العروض ونظم القوافي.

هذه النظريات أدت بالمرزوقي المتوفى سنة 421 هجري إلى بناء فكرة عمود الشعر التي تعني إبداع ضوابط فنية تحكم مسالة الصياغة الشعرية وتجري نوع من الموازنة بين المعاني والألفاظ والصور والأوزان لكي يسهل استخدامها في الحكم بجودة الشعر أو رداءته.

وهذه الضوابط هي سبعة :

1 - شرف المعنى وصحته.

2 - جزالة اللفظ واستقامته.

3 - الإصابة في الوصف.

4 - المقاربة في التشبيه.

5 - التحام أجزاء النظم و التتامها على تخير من لذيذ الوزن.

6 - مناسبة المستعار منه لا مستعار له.

7 - مشاكلة اللفظ المعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما.

" هذه الخصال عمود الشعر عند العرب فمن لزمها بحقها وبني شعره عليها فهو عندهم الملقب المعظم و المحسن المتقدم... " 1

وتفيد كلمة عيار الحد الذي يصل إليه كل من اللفظ والمعنى والصورة في الجودة والحسن في القصيدة الشعرية فعيار المعنى هو أن يعرض على العقل الصحيح فإذا انعطف عليه مستأنسا بقرائنه خرج وافيا وإلا انتقض شوبه ووحشيته وعيار اللفظ الرواية والاستعمال وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التميز وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة.

وتتمثل هذه الضوابط الفنية في الصياغة بإحالة الشعر إلى قوالب متجانسة في الشكل والأسلوب دون أن تتعارض مع حرية الشاعر وتفتح قريحته على مدى منظوري أرحب ودون أن تلغي خصوصية الشعر في النمو والتوسع على النحو الذي يرضى به العقل وتقبل عليه النفس والذوق. هذا العيار هو الذوق الذي فسره ابن خلدون في " المقدمة " على أن معناه هو حصول ملكة البلاغة للسان ونفى أن يكون بالطبع مثلما يظن كثير من المغفلين وبالتالي يكون الذوق ملكة لسانية في نظم الكلام واختبار أحسنه تحصل بالممارسة والتكرار على السمع والتفطن لخواص التراكيب وبحفظ أشعار العرب وخطبهم.

ويرى ابن خلدون أن البلاغة هي مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك وان فارس الكلام البليغ الشاعر هو من يتعلم فيستولي بذلك من الكلام على غاية لا شيء وراءها حتى يدرك عنه اللغة ويصير من أهلها لإدراكه الملة في عنفوانها واللغة في شبابها وهو من تحرى الهيئة المفيدة للنظم أو للنثر على أسباب العرب وأنحاء مخاطبيهم وان سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجّه و نبا عنه سمعه بأدنى فكر بفهمك حاجته من غير إعادة

<sup>1</sup> أبو علي المرزوقي، شرح حماسة أبي تمام ، ص.11.

ولا حبسة ولا استعانة ولسانه يفوق كل خطيب ويروق الألسنة بإظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق.

"الفلاسفة المسلمون لم يشغلوا مثل النقاد بتفسير النصوص الأدبية والحكم عليها وإنما ركزوا جهودهم في تحديد مفاهيمهم وتصوراتهم النظرية للشعر وغاياته وأشكاله. بل توجهت طموحاتهم الى محاولة استخلاص القوانين الكلية للشعر مطلقا التي يشترك فيها جميع الأمم على اختلافها." 1 وقد جعل العرب فن الشعر ديوان علومهم وحكمهم وكانت ملكة الشعر مستحكمة فيهم تكتسب بالصناعة والارتياض والتمرس. والشعر من بين الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتسابه ملكته لاستقلال كل بيت منه فيحتاج من اجل ذلك نوع تلطف تلك الملكة حتى يفرع الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له باعتبار الإعراب والبيان فيرصها فيه رصًا كما يفعل البناء في القالب أو النساج في المنوال حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه.

ان معرفة قوانين البلاغة والبيان والبدیع والعروض ضرورية لنظم الشعر ولكنها ليست كافية وأما عن كيفية عمله و شروط صناعته و أحكامها فهي عند ابن خلدون ما يلي :

1 – أولها الحفظ من جنسه حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب.

2 – بعد الامتلاء من الحفظ و شحن القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم وبالإكثار منه لتستحكم ملكته وترسخ.

3 – وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحي رسومه الحرفية الظاهرة فإذا نسيها وقد تكيفت النفس بها إنتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يؤخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة.

4 – ثم لابد للشاعر من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار وكذا المسموع لاستنارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور.

5 – مع هذا كله شرط الشعر أن يكون الشاعر على جمام ونشاط فذلك أجمع له وأنشط للقريحة أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه لأن خير أوقات قول الشعر هي أوقات البكر عند الهبوب من النوم و فراغ المعدة ونشاط الفكر وفي هؤلاء يبرز الجمام عند.

6 – إن من بواعث الشعر العشق والانتشاء و الغضب.

7 – إن استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر ولا يكره نفسه عليه حتى تجئ نافرة قلقة أو يسمح له خاطر ويتركه إلى موضع أليق وليتخير المناسبة والفرصة السانحة.

8 – مراجعة الشعر بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد لأن الإنسان مفتون بشعره إذ هو نبات فكره واختراع قريحته.

9 – بلوغ الإجابة في فن الشعر يتطلب استعمال الأفصح من الكلام الخالص من التراكيب وهجران الضرورات اللسانية لأنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة وتجنب المعقد من المعاني والحواشي من الألفاظ والمقصر وكذلك السوقي المبتذل بالتداول والاستعمال لا يصلح لبناء الطبقة العالية من الكلام.

ولا يكون الشعر سهلا إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن خصوصا وان صناعة الكلام نظما أو نثرا إنما هي في الألفاظ وفي المعاني وفي ذلك قال " ابن رشيق " في كتابه " العمدة " :

<sup>1</sup> ألقت كمال الدروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير، القاهرة، طبعة أولى 2007، ص.7.

كل معنى أتاك منه على ما      تتمنى ولم يكن أن يكونا  
فتنا هي من البيان إلى أن      كاد حسنا يبين لناظرينا  
فكأن الألفاظ منه وجوه      والمعاني ركن فيها عيوننا

10 – وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليراوضه ويعاوده فان القريحة مثل الضرع يدرّ بالا متراء ويجف بالترك و الإهمال.

" يجب أن يكون تقويم الشعر على هذه الصفة : أن يكون مرتبا فيه أول ووسط وآخر وأن يكون المقصود محدودا لا يتعدى ولا يخلط بغيره مما لا يليق بذلك الوزن ويكون بحيث لو نزع منه جزء واحد فسد و انتقض، فإن الشيء الذي حقيقته الترتيب إذا زال عنه الترتيب لم يفعل فعله. وذلك لأنه إنما يفعل لأنه كل ويكون الكل شيئا محفوظا بالأجزاء ولا يكون كلا عندما لا يكون الجزء الذي للكل." 1

تلك هي مراحل وفنون وشروط وكيفية عمل صناعة الشعر كما ذكرها ابن خلدون في المقدمة ومدار نظرنا فيها هو الرد على موجة التشاعر والانتساب الباطل إلى الشعراء التي تحاصرنا هذه الأيام وتمنع الشعر الحق من البروز والشاعر من أداء رسالته ولعل الأبيات الشهيرة التالية لابن رشيق قد تكون كافية للرد عليهم :

الشعر ما قومت ربع صدوره      وشدت بالتهذيب انس فنونه  
ورأيت بالإطناب شغب صدوعه      وفتحت بالإيجاز عور عيونه  
وجمعت بين قريبه وبعيده      وجمعت بين مجمه ومعينه

ذكر ابن رشيق في باب في التصرف و نقد الشعر ما يلي :

" يجب للشاعر أن يكون متصرفا في أنواع الشعر من جد وهزل وحلو وحزل وأن لا يكون في النسب أبرع منه في الرثاء ولا في المديح أنفذ منه في الهجاء ولا في الافتخار أبلغ منه في الاعتذار ولا في واحد مما ذكرت أبعد منه صوتا في سائر ما فإنه متى كان كذلك حكم له بالتقدم وحاز قصب السبق " 2.

فهل توقف الشعراء عند ناعت نصح الغاوين أم أنهم ظلوا في وادهم يهيمون؟

فأين هم الشعراء النشامى أحفاد ديك الجن والمنتبي والمعري والشابي....؟

ومتى يكون الشعر فن العرب للاستنابات؟ أليس ولوج الشعر العربي أفق الشعرية هو شرط الإمكان المتبقي للانتقال من فتنة التلاعب بالكلام إلى افتكالك مقام في الوجود؟

**اختتام :**

**من الشعر إلى الشعرية :**

" إن السبب المولد للشعر في قوة الإنسان شيئان : أحدهما الالتذاذ بالمحاكاة واستعمالها منذ الصبا... والسبب الثاني حب الناس للتأليف المتفق والألحان طبعاً ثم وجدت الأوزان مناسبة للألحان فمالت إليها الأنفس وأوجدتها. فمن هاتين العلتين تولدت الشعرية وجعلت تنمو يسيرا

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء ، فن الشعر، ترجمة وتحقيق عبد الرحمان بدوي، ص. 83 .

<sup>2</sup> ابن رشيق، العمدة ، الجزء الثاني. ص. 125.

يسيرا تابعة للطباع. وأكثرها تولدها عن المطبوعين الذين يرتجلون الشعر طبعاً. وانبعثت الشعرية منهم بحسب غريزة كل واحد منهم وقريحته في خاصته وبحسب خلقه وعادته...<sup>1</sup> هل يمكن أن نخلص من هذين النصين أن العرب عرفوا النقلة التي سحبتهم من الشعر إلى الشعرية ومن مقام التلاعب باللغة إلى مقام إتقان لعبة الوجود؟

الشعر أكثر المشاغل براءة إذ يبدو في البدء لعباً وهزلاً ولكنه ليس كذلك لأن اللعب يجمع الناس بطريقة لينسى فيها كل واحد نفسه بينما الشعر يجعل كل إنسان منهمكا في وجوده فهو حالة إنسانية لا يمكن إلغاؤها تحمل الرؤيا وتجعل من المكان ملجأً ومن الزمان متنفساً حيث تنهدم الأشياء وتغيب اللحظات ولذلك كانت وظيفة التطهير للشعر المأساوي عند أرسطو وظيفة ثمينة وكان الشعر أسبق إلى الوجود من النثر تعبيراً عن العالم الروحي وعن العلاقات المخبأة والموجودة بين الأشياء. إن الشعر ليس مجرد طريقة نحلم بها بالواقع بل منحى جديد في فهم الوجود أو مجال لرصد قلق الإنسان بأشياء العالم لذلك لم ينظر إلى الشاعر على أنه من يفرض في الكذب بل كرجل الخلود الوحيد والمطلق الذي يقدر على بلوغ العالم المكشوف في حضوره الأول بأكثر عمق وقبل أن يغطي الاستعمال الاتفاقي للغة العادية نصارتها.

"الصناعة المخيلة أو التي تفعل فعل التخيل ثلاثة: صناعة اللحن وصناعة الوزن وصناعة عمل الأقاويل المحاكية... وكثيراً ما يوجد من الأقاويل التي تسمى أشعاراً ما ليس فيها من معنى الشعرية إلا الوزن فقط... ولذلك ليس ينبغي أن يسمى شعراً بالحقيقة إلا ما جمع هذين. وأما تلك فهي أن تسمى أقاويل أخرى منها أن تسمى شعراً وكذلك الفاعل أقاويل موزونة في الطبيعيات هو أخرى أن يسمى متكلماً من أن يسمى شاعراً. وكذلك الأقاويل المخيلة التي تكون من أوزان مختلطة ليست أشعاراً."<sup>2</sup>

هكذا لم يطلب من الشاعر لكي يكون شاعراً أن يصبح أكثر من أي شخص آخر في عصره بل أن يتحدث عن الزمن وعن نفسه بكل الكلمات لأن الكلمة ليست مجرد أداة وإنما هي إجابة عن نداء توجهه لنا الأشياء المغايرة في حضورها الخالص، إنها ليست نداء الأحاسيس الذاتية بل نداء الأقصي أو البدايات الأولى لتفجر العظمة، عندئذ ليس الشعر غريزة في فطرة الإنسان يعود إلى رغبته في المعرفة وميله إلى الإيقاع والانسجام وحبه للاستطلاع بل هو حرية ورؤيا ولكل شاعر رؤاه وأسلوبه في الحرية. الشاعر يعيش لحظة مكاشفة وهي على حد تعبير اليوسفي نوع من أنواع الرؤيا لكون الشعراء ورثة الأنبياء إذ يقول في هذا الاطار: "ذلك أن المكاشفة لحظة متميزة يرتادها الشاعر آن ميلاد النص الشعري، ثم يخرج منها ويعجز عن الإخبار عن ماهيتها لأنه غادر رحابها. فلا يبقى منها بين أيدينا غير نصه: عصاره كيانه."<sup>3</sup>

وليست مواضيع الشعر الطبيعية من شمس وهضاب وغابة ولا الإنسان من أشكال ومناظر وعضلات ولكنها الاهتمامات الروحية التي تستدعي الحدس والإدراك. لذلك تأهل الشعر لكي يكون فعلاً إبداعياً خالصاً ولتقديم إمكانيات جديدة من الحياة الروحية للوعي، وبدت الحاجة إلى الشعر هي نفس الحاجة إلى الذوق الجمالي والتعبير والوعي، بذلك عده البعض بدعة وافتتاح لميدان وجود لا عهد لنا به من حيث أنه يبدن كلية عضوية منغلقة ومحددة ومنجزة في كل بيت وفي كل قافية.

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء، فن الشعر، ترجمة وتحقيق عبد الرحمان بدوي، ص 171-172.

<sup>2</sup> ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو في الشعر، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ص 203-204.

<sup>3</sup> محمد لطفي اليوسفي، لحظة المكاشفة الشعرية، سيراس للنشر الطبعة الثانية، تونس، 1998، ص. 28.

كما أن شأن القصيدة يعظم بقدر ما تحمله من موقف مفاجئ من الوجود وبقدر ما تحققه من خروج على ما أجمع عليه، غير أن الشعر ليس مجرد قول وجود أو رؤيا وتعبيرا عن نشاط الإنسان يبين فيه عن الواقع واللاواقع بل هو بالأساس موقف يسمح للإنسان بأن يحرر إمكانياته ويبلغ يقين مصيره، إذ تقاس عظمته بقدره صاحبه على الاختفاء وراء أثره بتحقيق يقظة الشعب في سعيه نحو اكتساب حقيقته وبالتمرد على اللغة لكتابة سيرورة امتلاك الذات الإنسانية لذاتها.

إن الشاعر عند العرب لا بد أن يكون أصيلا والأصالة هي أن تكون رؤيته مرتبطة بأصله ومصيره والوسائل التي تتيحها حضارته لتحقيق هذا المصير، ولذلك كان الشعر العربي في جوهره موقف من الوجود متجذر في الفرادة إلى حد المفاجأة بعمق الغربية.

إن الشعر موقف من الوجود ومقولاته الثواني لا يتحمل ذاكرة إلا لفعل غرابته وكل شاعر عربي كان له موقفه فيشار اشتهر بالعبث وأبو نواس بالمجون والغموض عند أبي تمام والحكمة عند المعري والطموح عند المتنبي والإرادة عند الشابي.

إن الشعر العربي ليس انفعالا وعاطفة وشعورا فحسب وإنما هو هذا كله وشيء آخر يزيد عليه والشعراء العرب عبروا من خلال الكلمات والأوزان والقوافي عن عواطفهم وانفعالاتهم ومقامهم في العالم من خلال توهج الحدس والرؤيا دون أن يقدموا أي تنازلات تذكر.

يقول أدونيس حول مولد الشعرية عند العرب مانصه: "إن جذور الحدائث الشعرية العربية بخاصة والحدائث الكتابية بعامة كامنة في النص القرآني من حيث أن الشعرية الشفوية الجاهلية تمثل القدم الشعري وأن الدراسات القرآنية وضعت أسسا نقدية جديدة لدراسة النص بل ابتكرت علما للجمال جديدا ممهدة بذلك لنشوء شعرية عربية جديدة. إذا أضفنا إلى هذا كله مدى تأثير النص القرآني في شعرية النص الصوفي عرفنا كيف أن الكتابة القرآنية ولدت تذوقا جديدا للغة الفنية وممارسة كتابية جديدة وكيف أن القرآن أصبح منبع الأدب... وكيف أن الدراسات القرآنية توفر المصدر الأكثر أهمية لدراسة شعرية اللغة العربية."<sup>1</sup>

إن الشعر هو الكشف عن عالم يظل في حاجة إلى الكشف وهو فن لا غاية له غير التعبير الجميل عن الذات في لحظة الكشف والرؤيا وتجربة الشاعر هي تجربة فريدة تعبر عن ذاتها في موقف كينوني من الحياة خلال المرحلة التي يجتازها عبر اللغة التي تتبعها لغة أخرى بتغيير نظام الأشياء ونظام النظر إليها. يحتاج الشعر إلى المزيد من الحرية ليخلق العالم بطريقة جديدة وليعلو الإنسان على ذاته ويخلق معنى وجوده ويذهب بالسؤال إلى آخر مطافه قطعا مع السائد والتحاما بالتراث المنتشل من النسيان، كما أن القصيدة رؤيا وجود، خلق معنى وابتداع نموذج لا يوجد وترحال مستمر وتنقل قلق لا شيء ينتظره غير اللعنة والهروب من قدره. إن الشعر إقامة في اللغة طالما أن اللغة هي مسكن الوجود لا تقول شيئا مما نحملها قوله لأننا مقارناتنا التي لا تنتهي واستعاراتها وأوصافها لا تقول شيئا بل تقول الوجود أو تحاول قوله لأن خارج اللغة لا شيء يدل على أن شيئا ما يوجد.

يعلن أدونيس تمرده على الموازنة القديمة وثورته على التراث بقوله: "إن المسألة في الكتابة الشعرية لم تعد مسألة وزن وقافية حصرا بل أصبحت مسألة شعر أو لا شعر والى أن هذه المسألة تضعنا تبعا لذلك أمام امكانية الكتابة الشعرية في أفق آخر غير الأفق الموزون المقفى... إذن من البداهة والصحة القول ان بإمكان اللسان العربي أن يتجسد شعرا في بنية كلامية

<sup>1</sup> أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب بيروت الطبعة الثالثة 2000، ص.ص. 51.50

غير بنية الوزن والقافية أو الى جانبها. وهذا مما يوسع في الممارسة حدود الشعر في اللسان العربي وحدود الحساسية الشعرية وحدود الشعرية".<sup>1</sup>

إن اللذة التي تثيرها الآثار الفنية تأتي من بعيد وتعود إلى استحقاقاتها وقدرتها على إثارة الدهشة، إن انفتاح الفكر على الشعر والفيلسوف على الشاعر يتيح للغة أن تنفتح على اللانهاهي وتخرق مواطن مجهولة وتبتدع عالمها الخاص فالشاعر الحقيقي هو القادر على إدراك الشعري في اللغة وتوليده بالتعبير عنه وتفجيرها وهو كذلك الذي تكون له قدرة على تسمية ما لم يسبق تسميته، انه يفجر المسكوت عنه وينطق الصامت ويصبح بذلك الشعر أهم مسكن للموجود البشري، به يعرف اللامسمى وتنفرج اللغة ويمتد فضاءها ليفتح النهائي باستمرار على اللانهاهي.

إن الشعري ليس إلا موقعا وسطا بين السماء والأرض وعالم الآلهة السرمدي وعالم البشر المتناهي والمضمحل، وسطا بين المقدس والمعيشي، بين الخفي والمعلن. فإلى أي مدى يمكن للعرب بعد مرور العاصفة أن يتداووا بالأشعار وأن يحتموا بالقصائد من محنة الأقدار؟ وما دور الشعري في تفتح العبقرية على الاستشراق لبتدع التنوير والتحديث؟

#### المراجع والمصادر:

- ابن حزم طوق الحمامة دار الجيل بيروت الطبعة الأولى 1997
- أرسطو طاليس فن الشعر ترجمة عبد الرحمان بدوي دار الثقافة بيروت 1973
- أبو علي المرزوقي شرح حماسة أبي تمام القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1951.
- أبو القاسم الشابي الأعمال الكاملة الدار التونسية للنشر الجزء الأول - ط 1984
- ابن المقفع كلية ودمنة المكتبة الثقافية بيروت .
- أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 2000.
- أدونيس، سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1996 .
- ابن طباطبا، عيار الشعر تحقيق محمد زغلول سلام الإسكندرية منشأة المعارف ط 2003
- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت الطبعة الأولى، 2005.
- ابن رشيق، العمدة، في محاسن الشعر وآدابه ونقده، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، الطبعة الأولى 2001
- ألفت كمال الدروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير، القاهرة، طبعة أولى 2007.
- الأمدي الموازنة بين أبي تمام والبحثري القاهرة، الطبعة الأولى 1944
- الجاحظ البيان والتبيين دار الجيل بيروت

<sup>1</sup> أدونيس، سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت الطبعة الثانية، 1996، ص.ص. 12.15

- الجرجاني، الوساطة ، دار الكتب العلمية بيروت
- الجرجاني أبو القاهر، أسرار البلاغة مطبعة المدينة بجدة 1997
- الجرجاني الشريف، التعريفات دار الكتب العلمية بيروت
- التوحيدي أبو حيان، البصائر والذخائر، المجلد الرابع
- التوحيدي أبو حيان ،الهوامل والشوامل،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة1951 .
- التوحيدي البصائر والذخائر المجلد الأول، دار الكتب الوطنية تونس، دون تاريخ
- قدامة ابن جعفر نقد الشعر ،القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة 1978
- مظفر النواب، شاعر المعارضة السياسية والغضب القومي، إعداد هاني الخير، مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع دمشق 2004.
- محمد لطفي اليوسفي لحظة المكاشفة الشعرية سيراس للنشر الطبعة الثانية تونس1998

خاتمة الباب الأول:

### راهنية الفلسفة العربية الإسلامية

" ليست الفلسفة الإسلامية مرحلة واحدة في التاريخ ثابتة ساكنة هي اللحظة اليونانية. بل هي لحظات متجددة مع دورات التاريخ."<sup>1</sup>

استهلال:

هناك ضرورة في أن نجعل من جديد من التفلسف في حضارة اقرأ أمرا جديا وثمة لزومية وجودية في أن نعيد الاعتبار إلى فصل المقال ونتذكر طبقات العارفين ومقاسبات الأدباء ومناظرات العلماء لاسيما وأن أي إنسان بإمكانه أن يحرز على مقدار من الفلسفة لمجرد تملكه المقياس المناسب لذلك في عقله وتدبره للقرآن وما فيه من آيات وإعجاز وبيان، ولعل خير الأمور التي نطلق فيها العنان للتساؤل الفلسفي هو تفقد أروقة الذات والانتباه إلى مصير تجربة التفلسف بلغة الضاد والتفكير في طبيعة الفعل الفلسفي الذي مارسه عارفو الإسلام وحكام العرب وأصلوا فيه علاقتهم مع الأمم الغابرة والثقافات الوافدة.

والحق أنهم أدركوا شرف الفلسفة وعظموها أمرها ورفعوها إلى مرتبة الملة أو تفوق وأعجبوا أيما إعجاب بحكمة الإغريق وجعلوا من سقراط نبي الفلسفة وشهيد الحكمة ومن أفلاطون الحكيم الإلهي ومن أرسطو المعلم الأول وأقبلوا على تعلمها وتعليمها وحاولوا تقديم الإضافة في ميدانها لغة ومنهجاً وإشكالا.

وكان لفظ "فلسفة" *philosophie* يعني من حيث وضعه الأول عند الإغريق ومن حيث نقله المترجمون العرب الأول يفيد : حب الحكمة وهو مصطلح مركب من كلمتين " *philo* " : محبة و *sophos* : حكمة. وعلى هذا النحو كانت غاية الفيلسوف العربي من حيث المبدأ هو حب الحكمة وإيثار الحق والبحث عن الحقيقة واستخلاص المعنى والرغبة في المعرفة وتشريع القيمة. غير أن البعض تصرف في هذا المعنى اللغوي وأصبح المقصود منه الجدل لذات الجدل ولاسيما عند السفسطائيين الذين خرجوا بالفلسفة عن دائرة المنطق والحقيقة ولم تعد حكمة لذات الحكمة أو حبا فيها بل ألعيب لفظية وتأملات فارغة واعتقادات مذهبية في بعض القواعد المدرسانية، فتحولت الفلسفة في بعض مراحل تاريخها عن غايتها في تحرير العقول وتهذيب النفوس لتصبح أداة في خدمة المنفعة وأداة لتبرير السلطة.

أما عن المعنى الاصطلاحي فإنه قد مر بعدة أدوار وما زال إلى الآن غير ثابت على حد نهائي وغير مستقر على مفهوم واحد كأن الفلسفة تشير بذلك إلى جوهرها الأصيل ألا وهو النقد والنفي والإبداع والتجاوز والتمرد الدائم الذي تتميز به من حيث مناهجها ومن حيث قضاياها ومن حيث مصادرها ومعاييرها في الحكم والتقويم . ومن هذا المنطلق فإننا لا نشعر مع الفلسفة براحة الاستقرار ولا نحس بسعادة نقطة الوصول مادام الوعي الفلسفي في إقبال وإدبار متواصلين . ولا مندوحة من أن البحث عن الحقيقة هو القاسم المشترك في جميع أدوارها والجامع في كل أنساقها ، وإذا أمعنا النظر في هذا التعريف يتضح لنا أنه معنى من معاني محبة الحكمة لأن الدافع إلى البحث عادة ما يحفز الباحث إلى معرفة نفسه ومعرفة ما حوله من الوجود والمشاركة في قضايا

<sup>1</sup> حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2002، ص.647.

عصره فهما تبريرا أو تأويلا وتغييرا وكل هذه الخصائص والمواقف هي من غايات الحكمة ومقاصدها .

غني عن البيان أن الحديث عن الفلسفة هو حديث عن العقل وهذا ليس فقط لأن العقل هو واحد من المداخل المؤدية إلى التفكير الفلسفي بل لأن ممارسة فعل التفكير الفلسفي ذاته هو من بعيد أو من قريب ممارسة عقلية نقدية حرة، وبهذه الصفة عندما يدرس العقل ما حوله من قضايا الوجود يعلم بأنه يؤدي وظيفة التفلسف ويشعر بأن الفلسفة تمنحه حريته في مباشرة التفكير في ذاته وفي الأشياء المحيطة به.

أعطيت الفلسفة منذ اللحظة المتقدمة في التشكل في حضارة أقرأ الأولوية المطلقة على سائر الرؤى والمعارف الأخرى لاسيما وأن اللوغوس يقطع مع الميتوس وأن الرجوع يكون إلى العقل عندما يتناقض مع النقل بل إن "الفلسفة بالجملة تتقدم الملة على مثال ما يتقدم بالزمان المستعمل للآلات الآلات..."<sup>1</sup>

كما أن إبداع المفاهيم دائمة الجدة هو موضوع الفلسفة العربية منذ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأن هذه المفاهيم المبتكرة هي مفاهيم الجوهر والماهية وواجب الوجود والعقل الفعال والممكن واليهولي والعناصر والملة والتدبير والتعقل والإنصاف والصدقة والرئاسة والناموس والسعادة والعدالة والعمران والأفعال الإرادية، وكلها كانت بحاجة إلى أصدقاء الحكمة ونوابت ومتوحدين من أوتاد الأرض يخوضون تجارب الصراع والتنافس مع دعاة العقائد الجامدة وأصحاب الآراء المتهافتة من منكري النور من أجل الفوز بهذه الحكمة ، لذلك لم يقم الفيلسوف الملي في كوكب خاص به بل هو راغب ومنافس ينطوي على نزوع نحو نقد الواقع ويغامر بحياته عند خوضه قضايا السياسة والتفكير في مشاكل المجتمع واستطلاع وجهه الحضارة التي ينتمي إليها وإحاطته بواقع ثقافته. فهل كانت الفلسفة مجرد معجزة إغريقية؟ وهل اليونان هم فقط اختصوا بلقب فلاسفة؟ وهل كان الحكماء العرب مجرد مقلدين لهم ومتخيرين بصناعة الشعر؟ فماهي مصادر فلسفة الضاد إذن إن لم يكن تراث الإغريق؟ وهل هي فلتات الطبع وخطرات الفكر عند العرب أم كلام الوحي في القضاء والقدر؟ وإلى أي مدى يجوز لنا أن نقول أن معظم الأفكار الفلسفية للمسلمين مأخوذة من النبوات؟ ثم ما طبيعة الأقوال التي استنبتها العقل العربي لما تحفز نحو اعتبار الطبيعة وتدبير المعمورة والارتقاء بالإنسي البشري؟ إذا كان الإغريق قد أكدوا موت الشيخ الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة فإن الفيلسوف العربي قد أعاد الاعتبار إلى الشيخ الحكيم القادم من الشرق وبذلك بالمرآحة بين التأويل عن طريق الصورة والرمز والقصص والتفكير عن طريق المفهوم الموقع للنصوص والمدون للتراث الموصول. علاوة على أن عاشق الحكمة العربي ما انفك يصحح أفكاره بنفسه ويراجع مقولاته منصتا إلى قصص التاريخ ودروس الواقع، ولعل أهم الأفكار التي كانت محل تطوير مستمر وتعديل دائم هي فكرة الفلسفة نفسها وتاريخ تفهمها لذاتها ومناهجها والأدوار التي يمكن أن تؤديها في الحياة الإنسانية. لكن كيف طوعت لغة الضاد العرب أنفسهم حتى يشرعوا في خوض تجربة التفلسف؟ وهل كفوا عن أن يكونوا إغريقيين؟ ما قيمة التعريف الذي قدمه الإغريق عن الفلسفة في المدونة الفلسفية العربية؟ هل مازال لأراء حكماء العرب حول نظرية الفيض والصور الروحانية والمدينة الفاضلة وقصصهم عن كليلة ودمنة وحي ابن يقظان أية قيمة فلسفية في زمن ما بعد المجتمع الصناعي ولحظة ما بعد المنعرج اللغوي؟

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية، 1990، ص. 132.

إن ما نراه عليه هو تفادي أن تكون الفلسفة العربية الإسلامية مجرد ميراث جامد يحفظ في أرشيف الذاكرة الجماعية بالتحقيق والتفسير ويزار بين الحين والآخر من أجل التفاخر والتباهي بالأمجاد، وضرورة التعامل معها على أنها محاولة تأصيلية جادة نهض من خلالها العقل العربي نحو التعرف على الكون مستثمرا ما تخترنه الضاد وآيات القرآن من درر وفيض من الأفكار والأحكام.

## 1- الفلسفة الأولى عند الكندي:

"الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الأشياء... فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال." 1

كان العرب على بينة أن التحديدات الإغريقية للفلسفة هي مجرد مواضعات ولذلك عملوا على الاستفادة منها واستيعابها وعلى نقدها وتجاوزها لأن هذه الرؤى هي مجرد اجتهادات عقلية ويمكن للمرء أن يقبلها أو أن يرفضها في سبيل إبداع تحديدات مغايرة أكثر قرب من واقعهم الحضاري ومواءمة مع زمانية وجودهم، في هذا السياق نجد في كتاب ماهي الفلسفة ما يلي: "أن نعرف أنفسنا بأنفسنا - تعلم التفكير - وأن نعلم الموجود بما هو موجود. وأن ننظر إلى الوجود نظرة شمولية تشكل هذه التحديدات بالنسبة للفلسفة مع التحديدات أخرى كثيرة مواقف مفيدة ولكنها لا تشكل انشغالا في منتهى التحديد لأنها تبعث مع المرور الوقت على الملل وتبدو كلها منجذبة إلى الكلي والعام والمطلق" 2.

إذا تدبرنا تلقى العرب للفلسفة الإغريقية وتملكهم لحدتها ومفاهيمها نستنتج أنهم فندوا النظرية التي تجعل الفلسفة توقيعا إغريقيا فقط وسعوا إلى كسر المنطق اليوناني وحاولوا الخروج من الكوسموس الأرسطي نحو تصور للكون أكثر انفتاحا وملائما للأفكار التي جاء بها القرآن والشعر الجاهلي. وبالرغم من أنهم اكتفوا تعريب الكلمة كما هي دون أي تغيير واهتموا بالنقل والترجمة للكتب والرسائل والمناظرات الإغريقية التي جاءتهم عن طريق اللغات الشرقية مثل السريالية وكانوا في ذلك مقلدين من جهة حد الفلسفة فإنهم طلبوا الخلق والإبداع من جهة تشغيلهم لفلسفة الحد واستثمارهم لما تخترنه لغة الضاد من طاقة رمزية وحاولوا تطبيق المنهاج القرآني على أرض الواقع في حضارة أقرأ لإبداع المفاهيم الخاص بهم، فكيف كان لهم ذلك؟ وإلى أي مدى كان ما نقلوه وجيها من الناحية الفلسفية؟ فهل مثلت الترجمة عائقا أمام فهم العرب لمعنى الفلسفة كما أبدعها اليونان؟

لقد تحسس العرب عند ملامستهم للنصوص الأعجمية صعوبة الترجمة واستعصاء النقل من لغات أجنبية إلى لغة الضاد، إذ صرح الغزالي ما يلي: "المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك نزاعا بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا 3، ونفس الموقف عبر عنه أبو حيان التوحيدي المتوفى سنة 1009 في كتاب المقابسات بقوله: "على أن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العبرية قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفي على أحد ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع

1 الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى حقه وقدم له وعلق عليه /الدكتور أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى 1948

2 جيل دولوز / فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص.32.

3 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص.31.32.

وتصرفها الواسع وافتنانها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوائب وكاملة بلا نقص ولو كانا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك أيضا ناقعا للخليل وناهجا للسبيل ومبلغا للحد المطلوب"1.

بيد أن تعلق همة العرب بما وراء العرش وطلبهم للعلم من المهد إلى اللحد وولعهم بالمعرفة من أين أتت جعلتهم ينالون الحكمة العظمى ويفوزون بالسعادة الباقية وهي التنعم بمجاورة الحق ومصاحبته وقد عبر الكندي عن هذا التشمير والكد وعن هذا الانفتاح واحترام المختلف بقوله "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى به وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس يبخس الحق ولا يصغر بقاتله ولا بالآتي به ولا أحد يبخس الحق بل كل يشرق بالحق"2.

وقد كان الكندي أول فيلسوف عربي أتقن علوم اليونان ووضع تحديدات للفلسفة منقولة عنهم ومطعمة بالرؤية القرآنية للعالم ورغم أننا لا نعرف من تراجمه إلا شيء قليل جدا إلا أننا يمكن أن نذكر ستة تعريفات مشهورة له عن الفلسفة طرحها في رسالة الحدود والرسوم وهي : 1- حب الحكمة، 2- التشبيه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان، 3- العناية بالموت، 4- صناعة الصناعة وحكمة الحكم، 5- معرفة الإنسان نفسه، 6- علم الأشياء الأدبية والكلية إنيتها ومائيتها وعلها بقدر طاقة الإنسان.

يعترف الكندي بأن هذه الحدود تحرى في نقلها من القدماء ونلاحظ في الحد الأول اقتصاره على المعنى اللغوي الإغريقي للفظ فيلسوف وهو المحب وصوفيا وهي الحكمة أما الحد الثاني والثالث فهما محاولة لفهم طبيعة الفعل الفلسفي ذاته من حيث أن التفلسف أسلوب في الحياة يراد به أن يكون الإنسان كامل الفضيلة وأنه كما قال أفلاطون تدرّب على الموت بإماتة الشهوات وترك النفس استعمال البدن كسبيل مؤدي إلى الفضيلة لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل، بينما التفلسف هو فعل من أفعال النفس العاقلة. ويعرف الكندي الفلسفة في المعنى الرابع من جهة العلة ويشير إلى التصور الأرسطي للفلسفة الأولى الذي تبحث في العلة الأولى والذي تأتي في ما بعد العلوم التي تبحث عن العلة القريبة الأربعة ولذلك كانت الفلسفة أم العلوم وحكمة الحكم وليس مجرد علم ضمن بقية العلوم الأخرى. في المستوى الخامس يصرح الكندي بموقفه من حدود الفلسفة كما وجدها مؤكدا إن ربط المعرفة الفلسفية بمعرفة الإنسان نفسه هو قول شريف النهاية بعيد الغور لأن سؤال ما الإنسان؟ هو السؤال الأول والأساسي في الفلسفة؟ إذا علم الإنسان ماهو علم الكون بأسره وعرف أسرار الكل .

بيد أن الكندي يحسم أمره في نهاية المطاف متوقفا عند ما يجد به عيون الحكمة وهو الحكم الكلي والمطالب العلمية الأربعة : "هل" الباحثة عن الإنية فقط و"ما" الباحثة عن الوجود . إذ يقول بهذا الصدد: "ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق إذ كانوا بسبب كونهم فضلا عن أنهم سبب لهم. وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق فما أحسن ما قال في ذلك"3

لكن كيف صارت الفلسفة الأولى عند المعلم الثاني وصاحب المدينة الفاضلة؟ وهل هي مجرد تكملة لمجهودات الكندي التأسيسية أم أنها انطلاقة ثانية وعلى نحو مختلف؟ ولماذا نعت الفارابي بأنه المعلم الثاني بعد أرسطو بوصفه المعلم الأول؟

1 أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970،

2 الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى، ص.72.

3 الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى، ص.80، 81.

## 2- الفلسفة بإطلاق عند الفارابي:

" وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الآخر... إنما تحتذي حذو ذلك العلم وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان...1"

بعد ذلك بلغ الوعي بضرورة الاهتمام بحد الفلسفة ووضع تعريف جامع مانع لها درجة عالية مع أبي نصر الفارابي المتوفى سنة 950 ميلادي عندما عني بمعنى الفلسفة وبما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة وعندما قال كلام في اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم وخصص الفصل السادس من تحصيل السعادة لمادة علم الفلسفة وبحث فيه عن علاقة الفلسفة بالملة وعن الفيلسوف الحق وأراد أن يجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وعلمنا أن حب الحقيقة والإيمان بقدرة الفكر هما الشرط الأساسي للبحث الفلسفي .

إذا كان أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة اعتبر الفيلسوف هو ذلك الذي يملك المعرفة بكليتها بقدر الإمكان لكن دون الحصول على معارف خاصة بكل موضوع والذي يتوصل إلى معرفة الأشياء العويصة وعللها ويحل الصعوبات الكبرى للمعرفة الإنسانية ويقدر على تعليم ما يعرفه ويجعل العلم والمعرفة لذات العلم والمعرفة ويحدد الفلسفة بأنها طلب المعلوم الأسمى، ويحدد العلم الأسمى بأنه ذلك الذي يعلم الغاية التي من أجلها ينبغي أن يقوم بكل شيء ويرى أن المبادئ والعلل هي الأسمى الممكنة معرفته، فإن أبي نصر الفارابي في كتابه الجمع بين رأبي الحكيمين يميز بين التحديد المفهومي للفلسفة والتحديد الماصدقي والتحديد المنهجي لها إذ يصرح في هذا السياق: " الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ... والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلوا من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية وأما سياسية. وصناعة الفلسفة هي المستتبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية...ومدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قيل أنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما" بطلب تلك العلوم الفلسفية "2

وفي "فصول منتزعة" يضع الفارابي مفهوم الفلسفة بجانب مفهومي العلم والحكمة ويرى أن "الحكمة علم بالأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب"، ويعترف بأن اسم "العلم يقع على أشياء كثيرة من بينها أن العلم هو أن يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات" وبعبارة أخرى "التيقن بوجود الشيء وسبب وجوده" وكذلك "التيقن بوجود الشيء وأنه لا يمكن أن يكون غيره من غير الوقوف على سبب وجوده" أما "العلم بالحقيقة ما كان صادقا ويقينا في الزمان كله لا في بعض دون بعض". وفي الفصل 53 يعطي لحد الفلسفة دلالة واقعية عملية ويميز بين علوم الغايات وعلوم الوسائل بقوله "إن الحكمة هي التي توقف على السعادة في الحقيقة والتعقل هو الذي يوقف على ما ينبغي أن يفعل حتى تحصل السعادة . فهذان إذن هما المتعاضان في تكميل الإنسان حتى تكون الحكمة هي التي تعطي الغاية القصوى والتعقل يعطي ما تنال به تلك الغاية ."

1 الفارابي، تحصيل السعادة، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى 1995، ص.86.

2 الفارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، عرض ألبار نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى، 1960، ص.81.

إن كانت الفلسفة منذ الإغريق تتخذ كلية الواقع موضوعا لها سواء تعلق الأمر بالواقع الخارجي أو بالفكر أو بالعلاقات بينهما فإن فلسفة من هذا النوع تدرك غربتها المخصوصة فلا هي ضمن العالم تماما ولا هي مع ذلك أبدا خارج العالم ولا بد لها من أن تذهب إلى أبعد من هذه الإمية لأنها في وضعية حرجة إن لم نقل في عصر تراجيدي ولغز الفلسفة هو أن الحياة تكون أحيانا أمام الذات وأمام الغير وأمام الحق، وقد عبر الفارابي عن هذا الوضع التراجيدي للفلسفة عند العرب بقوله : "فأما الفلسفة فإن قوما منهم حنوا عليها وقوم أطلقوا فيها وقوم منهم سكتوا عنها وقوم منهم نهوا عنها ...1".

ويؤرخ الفارابي لنشأة الفلسفة وتطورها في كتاب تحصيل السعادة ويرى أن "العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم كانت باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي وتسمى الحكمة على الإطلاق أو الحكمة العظمى وهي العلم الذي يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية ويسمون اقتناء الحكمة العلم وملكته الفلسفة ويعنون بذلك إثارة الحكمة العظمى ومحبتها ويسمون المقتني لها فيلسوفا ويعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى ويسمون الفلسفة علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات."2 ويميزون بين الفلسفة الذائعة المشهورة والبرانية والفلسفة الحقيقية وعلى الإطلاق التي تعطي الغاية التي لأجلها يكون الإنسان وهي السعادة. إضافة الفارابي تكمن في تعريفه للحكمة على أنها الحدق في الأمر ونفاذ الروية فيه، إذ نجده يقول: "وكذلك النافذ الروية والحديث فيها قد يسمى حكيما في ذلك الشيء الذي هو نافذ الروية فيه، إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته."3

الجديد عند الفارابي أيضا هو المقارنة بين الفلسفة والملة ووضع الفلسفة في مرتبة متقدمة على الملة وذلك لأن "الملة محاكية للفلسفة" والفلسفة تعطي الغاية القصوى التي وجد من أجلها البشر وهي السعادة ولكن "كل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا وكل ما تيرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع."4 فكيف ستبتلع الملة الفلسفة مع ابن سينا؟ وماهي استنتاجات ذلك؟

### 3- الفلسفة بماهي حكمة عظمى عند ابن سينا:

" انك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيسا يخدمه الكل وهو الغاية القصوى"5.

ما يقوله الشيخ الرئيس ابن سينا المتوفى سنة 1078 ميلادي لا يزيد عما قاله المعلم الثاني الفارابي لأن الحكمة عنده لا تقتصر على الجانب النظري أو الجانب العملي وإنما تتعدى ذلك إلى الشمول وعلى قدر الإحاطة بهذين الجانبين تكون قيمة الحكمة وبالتالي قيمة الحكيم ويرى أن الفلسفة هي محبة الحكمة لاكتسابها صنف العلوم بحسب ارتباطها بالمادة أو تجردها عنها، إذ أن الأولى هي العلوم الطبيعية لارتباط موضوعها بالمادة والثانية هي العلوم الرياضية وترتبط أصلا بالمادة إلا أن العقل جردها عنها فأصبحت علوما عقلية أما الثالثة فهي الماورائيات وأفضلها الإلهيات أي الفلسفة الأولى التي لا تسمح طبيعة موضوعها بمخالطة المادة.

1 الفارابي، كتاب الحروف، ص.156.

2 الفارابي، تحصيل السعادة، ص.ص.86،87.

3 الفارابي، تحصيل السعادة، ص.87.

4 الفارابي، تحصيل السعادة، ص.89.

5 ابن سينا، النفس البشرية، جمع ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، 1986. ص.69.

يقول في هذا السياق في عيون الحكمة: "الحكمة استكمال النفس الإنسانية فالحكمة المتعلقة بالأمر التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالأمر العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية... ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بإحدهما فقد أوتي خيرا كثيرا. "1 وواضح تأثير النص القرآني في توقيع حد الفلسفة من طرف ابن سينا وكأنه بدأ يتحسس الطريق نحو بلورة منطق الشرقيين. يقسم ابن سينا الحكمة إلى نظري وعملي، الحكمة العملية تنقسم بدورها إلى حكمة مدنية ومنزلية وخلقية وهي مستفادة من الشريعة الإلهية ويركز الشيخ الرئيس على مفهوم المشاركة، أما الحكمة النظرية فتتقسم إلى حكمة طبيعية وحكمة رياضية وحكمة إلهية ويركز هنا على مفهوم المخالطة. "والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام... ولئن كان أقل التزاما بنصوص أرسطو... فإن ذلك كان أيضا ميزة من جهة أخرى من حيث أنه أفسح له المجال ليستقل أحيانا بفكره الخاص... لكنه استطاع على كل حال في موسوعته الفلسفية الكبرى الشفاء أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى. أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط فقد كان هائلا... "2

هذا الاستنتاج يتمشى مع ما قاله مارتن هيدجر عن مراوحة الفلسفة بين الثابت والمتغير: " وفي الأثناء علينا أن نشير وبسهولة إلى أن الفلسفة وبالطريقة التي عبرت بها عن ماهيتها قد شهدت وغير ما يزيد على 2500 سنة العديد من التحولات. من يريد إنكار ذلك؟ ومع ذلك لا يمكن أن يغرب عن بالنا أن الفلسفة من أرسطو إلى نيتشه وبسبب هذه التحولات بالذات وعبرها أيضا قد ظلت هي هي. ذلك أن التحولات ليست إلا الضمان للقرابة مع الذات. " فهل انتبه ابن سينا قبل الأوان بأن الفلسفة هي نوع التحديق في الوجود؟ وعن أي ذات نقترّب من امتلاكه مع كل نسق فلسفي جديد؟ فكيف سيعمل ابن رشد المشائي على تنقية القول البرهاني من الشوائب السنوية العرفانية؟

#### 4- واجب الاعتبار الفلسفي عند ابن رشد:

"واجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"3 اللافت للنظر أن ابن رشد لم يبتعد على هذا المنوال كثيرا رغم أنه يعرف الفلسفة بالاعتماد على تعريفات المعلم الأول وبتقدير كبير لما تكتنزه الآيات القرآنية من حقائق وأفكار وهذا ما صرح به: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبرها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك. "4

ورغم هذه الدعوة الصريحة إلى احترام الموازنة الفلسفية الأرسطية إلا أن حكيم قرطبة يضع عدة شروط لهذا التقيد بالموروث إذ يقول ما نصه: "وإذا تقرر أنه بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب في القياس الفقهي فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس

<sup>1</sup> ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1953، ص.ص. 16-17

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ص. 81.

<sup>3</sup> ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار سيراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2000، ص. 20.

<sup>4</sup> ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص. 19.

العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به.<sup>1</sup>

ويبرهن ابن رشد بذلك على أن الفلسفة واجبة لا عقلا فقط بل وشرعا أيضا وذلك بالاستناد إلى آيات قرآنية تدعيما لرأيه مثل قوله تعالى: "فاعتبروا يا أولى الأبصار" وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ومثل قوله تعالى: "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء" وهذا النص يحث على النظر في جميع الموجودات ونحن نعلم بان التأمل عند الإغريق هو منهج الحكمة ويعني النظر والرؤية لتحصيل المعرفة في كليتها. هذا التقريب بين الفلسفة والدين نجده عند ابن رشد عندما قال: "وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له."<sup>2</sup> وقد حدد ابن رشد موقفه من قيمة ما وصله من صناعة الفلسفة من القدماء بتساؤله: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟ وقد أجاب قائلا: "وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه"<sup>3</sup>

ولا يقتصر حكيم قرطبة على بناء منطق للعلاقة بين العرب والحضارات الأخرى بل يعتبر النهل من الثقافات الأخرى واجبا شرعا: "فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا لنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفة حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى..."<sup>4</sup> فهل يمكن أن نعتبر الفلسفة الإسلامية مع ابن رشد انتهت إلى نظرية في التأويل تفرح الراسخين في العلم وتنفي التكفير مع وجود الإجماع؟

#### خاتمة:

" نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمته من حلول. فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين. وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما أصبح الفلسفة دينية..."<sup>5</sup>

تقوم الفلسفة بما فيها من حكم وأنساق ومناهج وأفكار ومفاهيم جديدة بالقياس إلى ما سبقها من فكر وعلوم وتجارب الأمم المتقدمة في حب الحكمة والبحث عن الحقيقة ومن أثرها في تفكير

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.22.

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.20.

<sup>3</sup> ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.23.

<sup>4</sup> ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص.24.

<sup>5</sup> إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، طبعة ثالثة منقحة، القاهرة، 1976، ص.23.24.

عصرها وبحسب الطريقة التي تنتهجها في عرض قضاياها والحجج التي تعتمد عليها في إثباتها. والفلسفة العربية الإسلامية في مستوى من الطرافة والابتكار والراهنية والجدة لا يقل عن مستوى الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها مادة وأسلوبا ولا عن مستوى الفلسفة الغربية الحديثة في زمن تشكلها وإعادة وضعها للإنسان في العالم.

تظهر كونية القول الفلسفي عند العرب في مقابسات التوحيدي التي يقول فيها: "بالاعتبار تظهر الأسرار وبتقديم الاختبار يصح الاختيار ومن ساء نظره لنفسه قل نصحه لغيره... فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحس وتعقل فقد أردت لحال نفيسة ودعيت إلى غاية شريفة وهيئت لدرجة رفيعة وحليت بحلية رائعة ونوجيت بكلمة جامعة ونوديت من ناحية قريبة... اعلم أن العلم حق ولكن الإصابة بعيدة وليس كل بعيد محالا ولا كل قريب صواب ولا كل صواب معروفا ولا كل محال موصوفا وإنما كان العلم حقا والاجتهاد في طلبه مخلصا والقياس فيه صوابا وبذل السعي دونه محمودا." 1

ما نستخلصه بخصوص حد حكماء العرب للفلسفة هو أن تعريفهم للفلسفة يغلب عليه المظهر التجديدي وهو الطابع العام والسمة الغالبة للمدرسة الفلسفية العربية لأن مسلكها في التحديد والتصرف في المعاني يختلف عن مسلك الإغريق والتعاريف التي قدموها والمعاني التي أتوا بها هؤلاء الفلاسفة من بدع أنفسهم.

ورغم أن الفارابي يعترف بتأثره بالإغريق واشتغاله على أعمال أفلاطون وأرسطو بقوله: "وكان هذان الحكيمان هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليها المعول في قليلها وكثيرها وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه دخوله من الشوائب والكدر بذلك نطق الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية" 2.

إلا أنه بذل الجهد لكسر زجاجة تقليدهما عندما جعل مقصود الفلسفة تحصيل السعادة وفهم السعادة على أنها غض النظر عن النافع والتلفت للجميل إذ يذهب إلى أن السعادة لا تنال إلا بالفلسفة والفلسفة هي مركز الوجود بقوله: "إن الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة" وتسمى الحكمة على الإطلاق ولما كانت السعادة غنما تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة الفنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة" 3.

ما نلاحظه أن الفلسفة العربية مازالت تمتلك راهنية كبيرة اليوم نظرا للحاجة الأكيدة إليها قصد إعادة تجديد الثقافة وتطوير القدرات المعرفية وتغيير العقلية ووصل الإنسان المسلم بالعالم وترشيده نحو الاحترام الغيرية والتواصل مع الآخر. ومن خصائص الفلسفة الإسلامية أنها فلسفة دينية عقلية وتوفيقية وثيقة الصلة بالعلم تشجع على الفنون والاهتمام بالأدب والشعر وينهل فيها العقل من الأخلاق والأعراف وقصص التاريخ.

والحق أن الحكماء العرب قد ارتكبوا العديد من الأخطاء فنسبوا بعض من الكتب الفلسفة لغير مؤلفيها وأسقطوا بعض الفقرات والنصوص التي لا تتماشى مع عقيدتهم وحافظوا على بعض المفردات كما وجدوها في لغتها الأصلية واكتفوا بتعريبها ومن أشهر أخطائهم كتاب "التفاحة"

1 أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، المقابلة 1 و2.

2 الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، 1960، ص. 112.

3 الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص. 75.

وكتاب "الربوبية" أو "أوثولوجيا أرسطو" وكتاب "الخير المحض" ولعلمهم معذورين في ذلك لحرصهم على وحدة الحقيقة وسعيهم للتقريب بين الآراء والجمع بين النظريات والتوفيق بين الاتجاهات ولعل كتاب الفارابي الغريب والمدهش "الجمع بين رأيي الحكيمين" هو خير دليل على ذلك وهو كتاب غريب لأنه يبني على أساس باطل وهو السعي إلى التوفيق بين أمرين متناقضين وهو مدهش لأن في هذا الأثر تجلت عبقرية العقل العربي في أرقى مظاهرها. فكيف ستعمل الفلسفة العربية الإسلامية في نسختها ما بعد الحداثة الغربية أن تتفادى مثل هذه الأخطاء؟ وأليس من اللائق بالنسبة إليها أن تكون فلسفة مقاومة حتى تساعد السكان الافتراضيين لحضارة أقرأ من العود على بدء وتدبير المعمورة؟

### المراجع:

- ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار سيراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2004
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970
- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994
- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية، 1990،
- أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1995،
- أبو نصر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1985،
- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، عرض ألبار نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى، 1960
- ابن سينا، النفس البشرية، جمع ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1953.
- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، طبعة ثالثة منقحة، القاهرة، 1976
- عبد الرحمان بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس.
- الكندي، رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى حقه وقدم له وعلق عليه /الدكتور أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى 1948
- جيل دولوز/ فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997
- حسن حنفي، النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2002.

## الباب الثاني

## أصالة الأنوار في حضارة إقرأ:

مقدمة الباب الثاني:

هل تؤدي عقلنة الدين إلى تدين العقل؟

" إن معنى العقل في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق"<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، طبعة دار الطليعة بيروت، لبنان، 1984، ص، 17.

استهلال:

هناك تنافر حسب الرأي السائد بين الدين والعقل لاسيما وأن الدين يفيد الإيمان والاعتقاد والتسليم والطاعة والتقليد والنقل والتقدیس بينما العقل يفيد التفكير والشك والرفض والحرية والإبداع والبرهان والتنسيب. زيادة على أن الدين ينطلق من فرضيات غير مثبتة وغير قابلة للعرض على محك التجربة ويفترض حقائق ماورائية وعوالم وكانئات غيبية في حين العقل يتحرك في فضاء السؤال ويشتغل على الوقائع والأحكام ويترك ما يريبه إلى ما لا يريبه ويبني الحجة بالارتكاز على الحجة ويعتمد كلياً على المنهج. لكن إلي أي مدى يجوز لنا الإقرار بوجود تنافر في المطلق بين العقل والدين؟

ألا يمكن أن نعثر على قرابة وتواشج بين ما يشرعه الله وما بحوزة الإنسان؟ ماذا نفعل أمام مصطلح عقل ديني عند أركون ودين في حدود العقل كما يقول كانط؟ هل أي دين حق؟ متى أصبح العقل هو معيار الحق؟ وكيف شرع الإنسان في أعمال عقله من أجل البحث عن الدين الحق؟ هل يدعم الدين العقل أم يحد منه؟ وهل يثبت العقل الدين أم يشكك في صحته ويبطله؟ ماذا نعني بالدين؟ وهل هناك دين بمعزل عن العقل؟ كيف يمكن إيجاد معنى للعقل؟ وهل هناك عقل بمعزل عن الدين؟

وماذا يحصل للدين لو نظرنا إليه من جهة العقل؟ وما هو مصير العقل لو حكمنا عليه من منظور الدين؟ هل يجوز الحديث عن دين عقلي وعقل ديني أم أن الدين هو لاعقلي بالضرورة والعقل هو لاديني من حيث الجوهر؟

ليس رهاننا هاهنا الدفاع عن الدين فهو قد جعل وسيلة من أجل الإنسان ويدافع عن نفسه بنفسه من خلال حاجة الإنسان إلى وجوده إلى جانبه ولكن غرضنا التشجيع على تعقل الوجود وإعمال العقل لأننا مقصرين في هذا المطلب رغم علمنا أن ذلك واجب ديني وطريق نحو رقينا وعزتنا.

### 1- في دلالة الدين:

يعرف الدين على أنه علاقة روحية بين الإنسان المتناهي وقوة عليا لامتناهية يتصورها على طريقته الخاصة ويقر بسلطتها ويطمئن إليها أو يخشاها في الأحوال العادية ويستعين بها نفسياً في أحوال غير العادية وساعة الشدة.

من جهة أخرى يمثل الدين ظاهرة اجتماعية تتجلى في مجتمع ما ينشد الفرد فيه تعلم قيم الحياة السامية. ان التجربة الدينية تتضمن ثلاثة عناصر أساسية هي المثل الأعلى والممارسات الهادفة إلى تعظيم هذا المثل الأعلى وتحقيق قيمه والنظرة التقديسية التي تربط بين اله مطلق يمثل المثل الأعلى وبين الإنسان والكون المحيط الذي يوجد فيه.

كما يتضمن كل دين اعترافاً من قبل الإنسان وبالعالم غيبي وسلطة عليا إلهية فوق بشرية مسيطرة وجديرة بالطاعة والاحترام وبالتالي فإنه يشير إلى ممارسة الطقوس والخوف من الله وتقديسه والخشوع له وعبادته ويشتمل على نظام متكامل من التعاليم التي تجمع بين الدنيا والآخرة وتنقسم إلى بعد نظري عقائدي وبعد عملي طقوسي وشعائري وتتضمن إثباتاً لوجود الله والاعتقاد في البعد الغيبي الأخروي للوجود وإيماناً بالوحي والرسل والنبوات والبعث بعد الموت من أجل الحساب والإلهام والتسديد للأخيار الصالحين في الحياة الدنيا.

لكن الدين قد يتضمن علاقة ثنائية بين طرفين هما عالم الشهادة وعالم الغيب ، اللاهوت والناسوت، الأبدى والزمني وقد يقر بتعدد الآلهة وقد يحتاج إلى تطوير وإصلاح عبر مواصلة

حركة الاجتهاد ليس فقط في الفروع بل وفي الأصول أيضا من أجل جعله مواكبا لروح العصر الذي يتواجد فيه.

مثلما نميز بين الدين القويم والدين الزائف وبين الدور الايجابي للدين في تحقيق النماء واستقرار المجتمع وسلامة الدول والدور السلبي له وتعطيله للحركة التقدم والتطور وتشجيعه على التقليد والانتظار نميز كذلك بين الديني والمتدين.

الديني هو المتعصب لديانة الراض لغيرها وغير متفهم لوجوده الزمني التاريخي وهو الذي يتغلب عليه الفكر العاطفي الانفعالي والذي يميل إلى الاعتقاد فيما يحب ويرغب دون شك أو حيرة ويقبل بالمعجزات والخوارق والكرامات المخالفة لمنطق العقل والواقع دون تدبر أو تأويل، في حين أن المتدين هو المؤمن التقي الطاهر المنفتح والمسالمتسامح الذي يعشق حرية وحرية الآخرين ويتصل مباشرة بمبدئه ويخلص له دون رياء أو تظاهر أو نفاق. وشتان بين المتدين والديني والفرق بينهما مثل الفرق بين الثراء والثرى لأن المتدين العامل من أجل آخرته والمقبل على دنياه أما الديني فهو المفرط في التدين والمعتمد على منطق ديني محرف ومعوج يهتم بالشكل والقوالب الفارغة ويهمل المضمون والجوهري من تجربة التدين نفسها أي ان له عقل دون دين ودين دون عقل.

لكن لقد عرفنا ماهو الدين وبقي أن نبحت في ماهية العقل.

## 2- في دلالة العقل:

لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول مفهوم العقل وليس ثمة تعريف نهائي للعقل، فالبعض يعتقد أنه ملكة إدراكية وقوة جوهرانية مفارقة للجسم ومرادفة للروح والبعض الآخر يقر بمشاركتها للجسم واتحاده معه في عملية تفاعلية تكاملية ينتج عنها أن يفكر بعض الناس بغرائزهم وحسب رغباتهم وبطونهم. هناك فريق ثالث يربط العقل بالدماغ وينظر إليه على أنه قوة الذكاء لدى إنسان حاصلة نتيجة تفاعل بين عناصر كيميائية مع تركيبية عصبية وعضوية، أما الرأي الرابع فإنه ينفي وجود العقل جملة وتفصيلا ويعتبره صفحة بيضاء ويوكل مهمة المعرفة إلى الحواس والتجربة والخيال والوعي.

من هذا المنطلق نعثر على أربع تحديدات اصطلاحية للعقل:

- العقل مرادف للبلوغ الإنسان سن الرشد بتحقيق انتصار معرفي ووجودي على ترسبات مرحلة الطفولة.

- العقل هو أداة التفكير والشعور والإرادة وممارسة الإدراك والتأمل في الوجود البشري والاعتبار من الأحداث التاريخية والطواهر الطبيعية.

- العقل هو موهبة الفهم والفتنة والذكاء المختلفة والمميزة بالدرجة والشرف والوظيفة عن الحواس والخيال والذاكرة والذهن.

- العقل هو مجانية الصواب في المعرفة والابتعاد عن الزلل بالحكم السليم المتوافق مع مبادئ المنطق أي القدرة الفعلية على استنتاج الدلالات من المقدمات اليقينية.

ويرتبط العقل بالعلة أو السبب وله معنى فيزيائي وبالحواس أو العد وله معنى رياضي وبالاعتقاد أي حسن التصرف بإتباع أيسر السبل في أسرع الأوقات وبأقل التكاليف لتحقيق أفضل الغايات وله معنى اقتصادي. نستخلص مما سبق وجود تعريفين للعقل: الأول هو تعريف موسع يعتبره الموهبة والقدرة على الفهم والتفكير عن طريق التذكر والتصور والتخيل والتأمل والتحليل والتركيب والاستقراء والاستنباط والبرهان الساطع وهو يعبر عن قدرة الإنسان على

حفظ المعلومات واسترجاعها والانتفاع بها. التعريف الثاني هو المعنى المخصوص للعقل وهو القدرة على إدراك الحقيقة وجوديا ومعرفيا بغية الحكم وتمييز الخطأ عن الصواب والشر عن الخير والقبح عن الجمال.

ومن صفات العقل الخالص عدم وقوعه في التناقض بين حكمه ومعرفته وسعيه الدؤوب نحو تحقيق التطابق مع ذاته ومع العالم الخارجي ومن وظائفه التصنيف والتبويب والتنظيم والبرهان والحدس والقياس والاستنتاج ومن مشتقاته عاقل وعقلي وعقلاني وتعقلي وتعقيل وعقلنة وعقلانية ومعقولية.

إذا كان التعقيل هو جعل ما هو غير عقلاني عقلانيا بمعنى تصحيحه وتطهيره من الشوائب العالقة به وجعله مفهوما وإذا كانت العقلنة هي استنباط تفسير عقلاني مقبول للفكر أو الرأي أو النص أو السلوك بالترشيد في الاستعمال فإن العقلانية هي تحكيم العقل المنطقي والتجريبي في شؤون الحياة الفردية والاجتماعية وتحديد العواطف والأهواء والإيديولوجيات وإتباع المنهج الموضوعي في القرارات والأحكام.

رغم هذا التضارب في التعريفات وهذا التعدد فإن مصطلح العقل لا يزال متداولاً في جميع المجالات والاعتصام به مازال قائماً وهو ضروري من أجل التغلب على العديد من الصعوبات وتحصيل السعادة ونحن نعلم أنه إذا ارتقينا من الإنسان الفرد إلى الإنسانية جمعاء فإن العقل نفسه يرتقي إلى ساحة الحقيقة ومرتبة المطلق.

### 3- العقل في نظر الدين:

الدين يحث على تعقل الكون والاعتبار والتحليل والاستنتاج وقد ذهب حكيم قرطبة ابن رشد إلى القول بأن ممارسة فعل العقل هو واجب شرعا وليس فقط من الأمور المنصوح بها أو المباحة وإذا عدنا إلى القرآن أو إلى الحديث الشريف فإننا نجد العديد من الآيات والنصوص الصريحة التي تثمن العقل وتستحسنه وتدعو إلى استخدامه والتعويل عليه في الذهاب والإياب ومن بين هذه الآيات نجد: "أفلا تعقلون" ثم "واعتبروا يا أولي الأبصار" وقد دعا الرسول ربه حول أحد صحابته قائلاً: "اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل" وقد أيضا عن أرسطو: "لو عاش حتى عرف ما جئت به لاتبعني على ديني".

يعرج الجابري على مسألة صلة العقل بالأخلاق وإمكانية حضوره في القرآن بقوله: "إذا استشرنا الكتاب العربي المبين القرآن الحكيم فإننا سنجد هذا المعنى القيمي المرتبط بكلمة "عقل" وما في معناه يعبر في الأغلب الأعم عن التمييز بين الخير والشر، بين الهداية والضلال. ولعل مما لعم مغزاه في هذا الصدد أن القرآن لا يستعمل مادة (ع ق ل) في صيغة الاسم. فلفظة "العقل" لم ترد قط في القرآن وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات: فالقرآن يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل- بالمعنى الأخلاقي: "لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون" (الأعراف آية 179). وهكذا فالعقل والعقل هنا بمعنى واحد ولا يفقهون يفسرها: "الغافلون" والمعنى القيمي واضح في الكلمتين معا... وواضح أن السمع والبصر والفؤاد كلمات تؤخذ هنا في مستوى واحد، فهي كلها "آلات" للتمييز بين الحسن والقبح وبالتالي فهي كلها تقع تحت طائلة المسؤولية<sup>1</sup>.

ولا ينفي الجابري وجود آيات أخرى تربط بين العقل والهداية والمسؤولية والنظام والتنظيم ولكنه

<sup>1</sup> عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت الطبعة الثانية 1997، ص، 19.

يعتبرها متجهة جميعها نحو السلوك البشري وليس إلى الطبيعة وظواهرها على خلاف ابن رشد الذي يصل بين التعقل والاعتبار وبين العقل والنظر ويفهم الاعتبار على أنه دراسة عقلية علمية للطبيعة والنظر في الموجودات من جهة كونها أسباب ومسببات.

علاوة على ذلك مثل الاعتزال محاولة رائدة لفهم الإسلام من زاوية العقل والتفطن إلى المناحي العقلانية في هذا الدين والمواطن التي يشجع فيها على التعقل والإدراك والبحث والاستطلاع وقد عبر عبد الله العروي عن ذلك بقوله: "إن الموقف الاعتزالي لا يعدو أن يكون الفهم الإنساني الفردي للنص أو بعبارة مرادفة هو عقل النص بقوى بشرية صرفة"<sup>1</sup>[3].

إن ما قام به المعتزلة هو تأويل مستنير متوافق مع روح العصر وساعد كثيرا على التقدم والتغيير نحو الأفضل لأن الاعتزال هو رغبة الفرد العاقل في فهم المعروض عليه من نصوص واستخلاص العبر من الأضداد وبناء المسائل والإشكاليات من المتشابهات المبنوثة في الآيات ولأن حكماء المعتزلة استعملوا العقل والقلب والنفس والتأويل والفهم والرأي والتمثل بنفس المعنى.

من ناحية ثانية يميز محمد أركون بين العقل الفلسفي والعقل الديني ويرى أن العقل الفلسفي هو العقل بشكل عام الذي يرفض الاشتغال داخل الأقفال والأسيجة المغلقة وفي نطاق المعرفة الجاهزة أي ملكة مستقلة تخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، أما العقل الديني فهو على العكس يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة التي تعتقد في صحتها دون تثبت، وهو الذي يستخرج أفكاره ومبادئه بالاعتماد على العبارات النصية للكتابات المقدسة (قرآن، إنجيل، تورا).

#### 4- الدين في نظر العقل:

العقلانية في الأمور الدينية هي نظرية تعتبر العقل الإنساني هو الدليل الهادي والسبيل الكافي والمنهج الملائم لإدراك الحقيقة الدينية التي يتضمنها الوحي الإلهي سواء عن طريق التفسير أو عن طريق التأويل. وقد يمثل هذه النظرة المنفتحة ولتر ستيس القائل: "أما القول بأن العقائد والمعتقدات الدينية كلها أساطير وصور فهو يعني أن لاشيء منها صادق بالمعنى الحرفي وإدراك ذلك هو المساهمة التي قدمها للفكر الشكاك والملاحدة وأيضا النظرة العلمية للعالم. لكن غاب عنهم شيء ما فشلوا في رؤيته هو أن المعتقدات ليست مجرد أكاذيب وإنما هي أساطير وصور وتشبيهات مجازية تشير إلى طريق الحياة والى الغاية والتجربة أي أنها ترمز إلى حقيقة أشد عمقا عن الكون..."<sup>2</sup>

إن الكليات العقلية والمعاني الكونية المبنوثة في الدين تجربة شخصية ونصا مكتوبا يتطلب الاهتمام بتقنيات التفسير والتأويل، فما الفرق بينهما؟ إذا كان التفسير يعني توضيح المعنى الظاهر الذي يمكن استخلاصه من النص لغويا مع الأخذ بعين الاعتبار المحسنات البلاغية وفهم المغزى والمقصد الحقيقي من استعمالها فإن التأويل هو تفسير ما يؤول إليه الشيء ونجد في لغة الضاد قد أوله تأويلا وتأوله بمعنى وآل أي رجع وآل المونل أي الملجأ وآل إلى الله أي وعد والتجأ وسواء اشتق التأويل من أول أو من آل فهو يفيد لغة إعادة الشيء إلى أصله في المعنى. على هذا النحو يكون للتأويل علاقة قرابة بالتفسير ولكنه يذهب أكثر منه في البعد والعمق والمقصود بتعقل النص الديني هو إرجاع معناه وتتبع أصله أو

<sup>1</sup> عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت الطبعة الثانية 1997، ص 80.  
<sup>2</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1998، ص 250.

مرجعه أو سببه أو غايته.

ثمة ثلاثة أنماط من التأويل:

- تأويل ظاهري نقلي يحصل المعنى عن طريق اللغة وهو التفسير.
- تأويل باطني عرفاني يحصل المعنى عن طريق الكشف والحدس والإلهام إشارة وشطحا ولمحة وعبرة.
- تأويل عقلاني يحصل المعنى عن طريق الفكرة المطابقة للواقع والمفهوم الملائم للطبيعة ويعتمد الدليل والبينة.

إن هدف التأويل العقلاني للدين هو عقلنة الرموز والمجازات التي كتب بها الوحي وإعطائها تفسير دنيوي يخلعها عن انغماسها في الغيبيات وتثبيت ما فيها من قيم مطلقة وذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة التي يرتاح لها العقل وإدراك اليقين الذي يطمئن له القلب والتحرر من أسر عبودية الجهل والوصول إلى شاطئ الحرية. يمثل ابن حزم الفقيه الظاهري هذه النزعة إذ يقول في رسائله عن العلوم: "يلزم المرء أن ينظر وأن يطلب البرهان من العلوم الضرورية... فإن اشتغل مغفل عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه".

ما ننتهي إليه هو أن عقلنة الدين تؤكد التدين العقلي وأن الأمر الديني بضرورة إعمال العقل يؤدي إلى الاكتشاف العقلي للدين الحقيقي من حيث هو حقيقة وجود الإنسان في الكون ونستخلص كذلك أن الإسلام دين الفطرة وأن العقل البشري الموجود في كل فرد يتجه تلقائيا إلى الدين وأنه إذا فهم فهمنا عقلانيا كان تأثيره على الناس موجبا لأنه نور فطري جبل عليه ولأن العقل الأصيل يفهم النص الديني ويستعمل لإثبات عقيدة الفطرة. وبالتالي ليس صحيحا أن الإسلام لا يحتاج إلى العقل لكونه مرتبط بالنقل وليس صحيحا أيضا أن النظر العقلي يؤدي إلى الإلحاد وإنكار الدين والخروج من دائرة الإيمان بل على العكس يؤدي الاستعمال الفردي والمنهجي والحر إلى اكتشاف دين فطري طبيعي عند كل إنسان مكنوز في طبيعته البشرية.

عن هذه العملية التعقلية يقول ابن خلدون: "يحصل للنفس ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة فنكسب بذلك ملكة التعقل تكون زيادة عقل... هكذا يكون العقل طبيعيا فطريا لدين فطري لا إكراه فيه هو الإسلام وتوجد مطابقة وتلازم بين الإسلام دين الفطرة والنور الفطري في العقل. الإسلام دين العقل لأنه يعتمد على العقل من جهة الموقف من الوجود والمنهج في الحياة والذهنية التي يحتمي بها الإنسان وبعبارة أخرى وكما يقول عبد الله العروي: "الإسلام هو الدين الذي ينتهي إليه وبه العقل".

إذا كانت هذه نظرة العقل إلى الدين فما بالنا نوقف حياتنا على دراسة النصوص ونهمل من يدعونا إلى الالتفات إلى المعقول؟

### المراجع:

عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت الطبعة الثانية 1997.

محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، طبعة دار الطليعة بيروت، لبنان 1984.

ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1998.

الفصل الأول:  
العلوم الطبيعية العربية من وجهة نظر ديلتاي

" ان التاريخ لا يمنحنا مثالا ثانيا ( غير العرب ) عن شعب مر بسرعة عجيبة من مستوى روحي متدنى نسبيا الى حضارة نقية أيضا"<sup>1</sup>

أن تكون الثقافة العربية رافدا من الروافد التي تأسست عليها الثقافة الغربية وان تكون الفلسفة والعلوم عند العرب هي التي نقلت إلى الغرب جواهر ودرر الفلسفة والعلوم اليونانية فإن هذا الأمر بديهي ومتعارف عليه وأصبح في عداد الأمور التي تحظى بالإجماع لا من طرف المستشرقين فحسب بل وأيضا من طرف مؤرخي العلوم والفلسفة في جميع أصقاع العالم ولكن أن يكون ما تركه العرب من أفكار فلسفية ونظريات علمية محل عناية فائقة ودراسة مستفيضة من طرف كبار الفلاسفة في الغرب فذلك ما يثير الدهشة ويدعو إلى الاستغراب وي طرح العديد من التساؤلات مثل:

كيف ينظر الآخر إلينا ؟ إلى أي مدى اعترف فلاسفة الغرب بفضل العرب عليهم ؟ ما هي مكانة العلوم العربية في العلوم الغربية خاصة وفي العلوم الإنسانية عامة ؟ هل كانت الفلسفة العربية تمتلك تلك القيمة المعرفية التي تخول لها التواجد في أشهر الكتب الفلسفية الغربية ؟ ثم ماذا يعني حضور علماء وفلاسفة عرب في مؤلفات غربية شهيرة ؟ هل هو مجرد حضور تاريخي ديكوري أم تشريف أكاديمي واعتراف حضاري ؟

ارتأينا أن نمتحن هذه الأسئلة من خلال الصفحات القليلة التي كتبها فيلسوف ألماني اسمه فيلهالم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) في مؤلفه "مدخل لدراسة العلوم الإنسانية" عن العلوم الطبيعية عند العرب . لكن من أية زاوية اهتم هذا الفيلسوف الألماني بالثقافة العربية ؟ وهل أنصف مؤسس الهرمينوطيقا التاريخية العلوم العربية وبوأها المكانة التي تستحقها ؟ توجد هذه الصفحات في القسم الثاني من الكتاب والمعنون : الميتافيزيقا من حيث هي أساس العلوم الإنسانية, تقدمها وانحطاطها.

في الواقع يبحث ديلتاي في هذا القسم عن الأنساب والأصول الأولى التي كانت وراء ميلاد العلم الأوروبي وواضح أنه لا يتردد في الإشارة إلى العرب إلى جانب الفرس واليونان واليهود والهنود ويثنى عليهم من جهة كونهم هم الذين أفادوا الغرب حقيقة الثقافة القديمة. اللافت للنظر أن ديلتاي نظر إلى الفكر العربي من زاوية الميتافيزيقا وبالتحديد التيولوجيا التي اختلطت بمعرفة الطبيعة وعلم الكون. فهل كل ما تركه العرب من علوم هو في خانة الميتافيزيقا والتيولوجيا ؟ هل أن رؤية العرب للعالم هي رؤية ميتافيزيقية ؟

بادئ ذي بدء يمكن اختزال الأفكار العلمية عند العرب في علم اللاهوت حسب ديلتاي وحتى إن استعمل هذا العلم عناصر فلسفية إغريقية فهو قد استعملها ليحل مشاكله الحضارية ويدافع على العقيدة الدينية دون معرفة هذه العناصر الفلسفية ودون إخضاعها على محك النقد. ورغم أن البعض من علماء اللاهوت كانوا متقنحي البصيرة مستتيري العقل إلا أن ما يجمعهم مع غيرهم من المتشددين هو استعمال العقل بطريقة جدلية خطابية وإهمالهم الطريقة البرهانية الشرعية. يرى ديلتاي أن العرب كان لهم الفضل في التأليف بين نظرية الكوسموس الإغريقية والتيولوجيا وفي تأسيس النظرية الميتافيزيقية للكون التي هيمنت طوال القرون الوسطى. ولكن إسهامهم لم يتوقف عند هذه النقطة بل تعدى ذلك ليصل إلى مشاركتهم الفعالة في تحضير الأرضية التي

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad par L. Sauzin, Ed. PUF Paris 1942.p 362

سببت اندلاع الثورة العلمية الحديثة في القرنين 16 و 17, إذ يقول في هذا السياق: " ان هذا التطور الذي سمح لعلوم الطبيعة بأن تدشن طريقها صراغيا والذي كان له تأثيرا عميقا جدا على التطور الفكر للغرب الوسيط قد انطلق من عند العرب"<sup>1</sup>.

يذكر ديلتاي كل العلماء والفلاسفة العرب المشهورين مثل الكندي والفارابي والشهرستاني وابن رشد والاتجاه الاعتزالي في علم الكلام ورغم أن المراجع التي اعتمد عليها كانت ضعيفة ومتحيزة (كتاب ابن رشد لأرنست رينان ومؤلف مونك ( *Mélanges de philosophie juive et arabe* ) إلا أنه يتخذ موقفا إيجابيا من العام والفلسفة العربيتين ويشيد بوعي العرب الكبير بالنقائض التي تخترق الفكر الميتافيزيقي وهو ما يجعل فكرهم يتحسس إمكانية تجاوزها والخروج منها أو على الأقل إعادة تأسيسها. فقد كان السبق للعرب قبل كانط في اكتشاف نقائض الميتافيزيقي:

\*التناقض بين تصور الإله على أنه قادر على كل شيء ويعتني بالخلق عناية مباشرة وتصور حرية الإرادة عند الإنسان.

\*التناقضات في مستوى الذات الإلهية وصفاتها هل هي عين الذات أم زائدة عن الذات ؟

والتناقضات بين الصفات والأفعال إن كان الله عادل وعالم وحكيم فما هو مصدر الظلم والشر والنقص أليس بقادر على تخليص البشرية من هذه الرذائل ؟

\*التناقض بين أزلية العالم وقدرة الله على خلقه في الزمان بين فناء الجسم وبعثه وانفصال الروح عنه وخلودها.

وقد رأى العرب أن العقل البشري غير قادر على حل هذه النقائض رغم تمكنه من التفكير فيها ومساءلتها لأنه لا توجد أية ميتافيزيقي قادرة على حل هذه النقائض وهنا تلميح من الفكر العربي إلى ضرورة مبارحة حقل الميتافيزيقي وأطرها الضيقة وتحريك هذه المسائل على أرضية جديدة للفكر بريئة من كل الثنائيات البديهية : أول/آخر, محسوس/معقول, أرض/سما, خير/شر.

وقد سلك ديلتاي في موقفه طريق الحياد الموضوعي والنزاهة العلمية بحيث وصل به الأمر أن ناقش الحكم المسبق الذي أصدره مؤرخ الأفكار الأول عند العرب الشهرستاني والذي زعم فيه أن الإغريق اختصوا بتحديد الطبيعة الخارجية للأشياء واهتموا أساسا بالمواضيع المادية بينما اتجهت همة العرب نحو الأسئلة الروحية وصوب الطبايع الداخلية للأشياء, بعبارة أخرى الإغريق يرفضون كل ما لا نستطيع إثباته عن طريق العالم المرئي بينما الأنبياء الذين يرون بعيون الفكر يحوزون منذ البدء على معرفة راسخة.

هذا التصور اعتبره ديلتاي حكم مسبق ينبغي إخضاعه للنقل لأن حقيقة ما حدث هو تشكل عقلية لدى العرب ثابتة أدركت مدى التناقض والهوة التي تفضل علم الكون عند الإغريق وخاصة العلوم الطبيعية والميتافيزيقي عند أرسطو عن الميتافيزيقي التيولوجية كما أسسها فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام بالانطلاق من الوحي القرآني.

لقد انتبه العرب حسب ديلتاي إلى أهمية التيولوجيا في بناء تصورهم للعالم وتعاملوا معها على أنها ميتافيزيقي التجربة الدينية أو التجربة الدينية من جهة كونها ميتافيزيقي.

وإذا كان ديلتاي يكشف لنا عن العلاقة التي تربط النسق العقلاني الاعتزالي بالمنطق الأرسطي ونظرية المقولات وكتابة العبارة فإنه يعترف بتأثير هذا النسق العقلاني على الفكر اليهودي ومن ثمة على القديس أوغسطين و Scot Erigène وكأن التصورات التيولوجية المسيحية في القرون

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p363

الوسطى وعصر النهضة ليست سوى استفادة واعية بعبارات لاتينية ورومانية للنقاشات الكلامية التي شهدتها علم الكلام عند العرب. وإن تميزت تلك الحقبة الزمنية بتنظيم جميع المباحث الفكرية والاهتمامات العقلية حول التجارب والتصورات الدينية فإن ديلتاي يفسر التحول الكبير الذي طرأ على صعيد الفكر البشري والتطوير الهائل الذي جد في الحياة الذهنية للقرون الوسطى بالتوجه الجديد الذي انخرط فيه العلماء المسلمون نحو اعتبار الطبيعة والنظر في الموجودات وعملهم الدؤوب نحو الارتقاء بالعلوم الطبيعية وذلك باستيعاب التأملات الإغريقية عن الكوسموس وتجاوزها نحو اختراع نسق شامل للعلم ينشط نظرية المعرفة و ويرتبط بالتجربة والتطبيق فالعرب من وجهة نظر ديلتاي لم يفقدوا الاتصال بالثقافات الأخرى ولم ينقطعوا عن التفاعل مع غيرهم من الحضارات والعلوم الوافدة فقد ترجموا في عصور ازدهارهم آثار أرسطو وأبيقراط وجالينوس وأقليدس وأبولونوس وأرخميدس وبطليموس ووصل بهم الأمر إلى الاستفادة من أفكار الحكماء السبعة والطبيعيين الذين سبقوا سقراط من الذريين والشكاك أمثال طاليس هرقليطس وبارمنيديس وأنيديوكل وحتى المدارس التي جاءت بعد أفلاطون وأرسطو مثل الرواقية والأبيقورية والريبية فإنها وجدت حظها لديهم ولم يغضوا عنها الطرف. ان " حركة الفضول هذه تجاه الطبيعة قد أحدثت في الاسلام تطورا للعلوم الوضعية... وقيمة العلوم الوضعية لم يقع الى حد الآن ضبطته بدقة كافية، لكن ليس هناك شك في أنهم لعبوا دورا توسطيا هاما"<sup>1</sup>.

ما من شك أن العرب هم الوسيط الأساسي الذي ربط بين الغرب وأصولهم الإغريقية والرومانية والأمر الذي مكنهم من أن يلعبوا دور الوساطة و حلقة الربط بين الفكر القديم والفكر الحديث وهذا الأمر بديهي ليس موقعهم الجغرافي الإستراتيجي من الناحية الفكرية بل لقيمة جهودهم وإبداعاتهم في العلوم الصحيحة والطبيعية فهم حسب ديلتاي قد استخدموا ببراعة فائقة علم الحساب الهندي وطوروا الجبر والمعادلة من الإغريق وأسسوا علوم الحيل وهي تقنيات ميكانيكية للوزن ورفع الأثقال وضخ المياه . " ليس هناك شك في أن أشكال التقدم التي وقع اتمامها من طرفهم قد هيأت في الاتجاهين لميلاد علوم الطبيعة لدينا والتي نعرفها اليوم"<sup>2</sup>.

يرى ديلتاي أن العرب أخذوا عن علماء الإسكندرية الرومان السيمياء (الكيمياء) لتحليل المعادن وتنقيتها واستخدموها في الطب والفنون الميكانيكية وهي كلها تجارب ميدانية تجاوزوا فيها المناقشات التأملية والاجتهادات الميتافيزيقية المجردة وعادوا إلى عالم الظواهر ملتزمين بالواقع الخام مبيينين زيف التحاليل الميتافيزيقية النظرية.

لعل الأمر الأكثر سحرا وجاذبية هو نظريتهم في تحويل المعادن وبحثهم العجيب عن طريقة يحولون بها المعادن البخسة إلى فضة أو ذهب. هنا تأسست نظرية في الطبيعة لا تقوم على العناصر الأربعة المرتبطة بالحدس الحسي والتأمل النظري (الماء, التراب, الهواء والنار) بل على تحاليل واقعية تجريبية. هذه النظرية الطبيعية تصنف جواهر الأشياء وفق النظرة التي يكونها العلماء عنها أثناء التجارب الميدانية وليس بالاعتماد على نظرة ميتافيزيقية قبلية لأن هذه النظرية الطبيعية الجديدة هي بعدية متأنية مما يقوم به العلماء من تصحيح لأخطائهم وممارساتهم اليومية. وهكذا أمكن للعرب معرفة أهمية الحرارة في صهر المعادن واكتشفوا التعدين وفضلوا عنصر النار من خلال نظرية الزئبق وتوغلوا داخل المادة وقسموها إلى أجزاء لا تتجزأ فظهرت نظرية

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p 366

<sup>2</sup> Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p 366

الجوهر الفرد أو الذرة مع العلاف أبو الهذيل وبرزت كذلك نظرتهم الطبائع مع الجاحظ. وهكذا كانت تدور التحليلات الكيميائية لا على الخصائص الكيفية للأشياء بل على المقادير والخصائص الكمية والنسب وكانت تعتمد منهاجا رياضيا وليس منهاجا وضعيا. " ان هذا الفن السيميائي يسمح بتهيئة عدد كبير من المنتوجات ويقود نحو معالجات كيميائية جديدة."<sup>1</sup>

المجال الآخر الذي أثر فيه العلماء العرب على الغربيين عندما فتحوا لهم الأفق نحو ميلاد العلم الحديث هو استعمال الرياضيات كوسيلة للبحث والبرهنة على دقة التحديدات الكمية للوقائع الطبيعية, إذ يؤكد ديلتاي أن العرب أنشئوا واستعملوا تقنيات قيس أكثر صرامة ودقة من تقنيات قيس الحضارات الأخرى وكان لهم ذلك بحكم معرفتهم العميقة بطبقات الأرض ودرابتهم بحركة النجوم والكواكب وكثرة ملاحظاتهم المجهزة وتجاربهم المعقدة ولعل الجداول الإحصائية الفلكية التي تركها Alphonse de Castillé تحت إشراف الخليفة تمثل النتائج النهائية لعلم الفلك العربي وهذه الجداول اعتبرها ديلتاي نقطة انطلاق الدراسات الحديثة في علم الفلك والتي بلغت أوجها مع تحطيم الكوسموس الإغريقي ومركزية الأرض والقول بلا تناهي الكون وحركة الأرض حول نفسها والشمس وتجدد الإشارة هنا إلى تأثير الفلكي Tycho-Brahé الذي لاحظ تغيرات المسار الذي يقطعه القمر في دوراته حول الأرض بالجغرافي العربي أبي الفداء والفلكي أبي الوفاء. فهل قام العرب بتحطيم الكوسموس الإغريقي قبل الغرب أم جهزوا لهم الأرضية التجريبية التي ساعدتهم على ذلك التحطيم؟ كيف أمكن للعلماء العرب الشك في مركزية الأرض بالرغم من أن التيلوجيا التي شيدها ترى بأن الإنسان كرمه الإله وخلقه في أحسن صورة وجعله سيد الكون؟

يشير ديلتاي إلى أهمية ما قاموا به المسلمون في الأندلس وما تركوه من تراث حضاري ومدينة تحديثية أسهمت في إخراج الأوربيين من جهالة القرون الوسطى وهمجيتها فكل من العالم اليهودي والمسيحي مدينان للعالم الإسلامي في هذا الأمر ويستشهد ديلتاي بـ Gerbert لعالم المستنير الذي تأثر أيضا بتأثر بالعلوم الأندلسية وكذلك ألبرت الكبير Albert le Grand بيد أن ديلتاي ينقد العلوم العربية ويرى أنها بقيت محدودة غير مكتملة ولم تصل إلى مرحلة النضج فهي لم تتمكن من تعويض نظرية الكون الإغريقية ولم تحطم علم الطبيعة الأرسطي, كما أنها لم تصل إلى مستوى التفسير السببي لظواهر الطبيعة ورغم أن بعض العلوم مثل الميكانيكا (علوم الحيل) والبصريات (ابن الهيثم) والموسيقى (Acoustique) بنت موضوعها ولغتها ومنهجها باستقلالية فائقة إلا أنها بقيت معزولة عن بعضها البعض ولم تبحث عن مجموع الأسباب والمسببات للتناظر الذي تمدنا إياه الطبيعة في كليتها.

إن العلوم العربية حسب ديلتاي لم ترتقي إلى مستوى من التطور يسمح لها بأن تفسر الظواهر تفسيراً سببياً بالاعتماد على قوانين كلية للطبيعة. " الميكانيكا كعلم جوهري لكل معرفة تفسيرية بالطبيعة لم يعرف عند العرب أي تقدم".

يفسر ديلتاي هذا القصور بالتناقض بين العقلية العلمية التي تؤمن بالأسباب الطبيعية والذهنية التيلوجية التي تؤمن بالعناية الإلهية والخلق المستمر. وحتى الأفكار العربية حول الوزن والحركة والضغط والجذب فهي قد اصطدمت بالإعتمادات الميتافيزيقية حول وجود كائنات روحية (جن, شياطين, ملائكة) والصور الجوهرائية.

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p 367.

ويرى ديلتاي أن ثورة ابن الهيثم Alhazen في علم المناظر لم تغير بنية الذكاء في نظريات الطبيعة ولم تؤثر في بقية العلوم الأخرى بل ظلت حبيسة اختصاصها الضيق في البصرييات وحتى المحاولات التحليلية في الكيمياء فإنها لم تصل إلى تقسيم المادة إلى عناصر واقعية ولم تحدد العلاقات بين عناصرها رغم دراية العرب بالمذهب الذري ومعرفتهم بديمومقريطس ولكن اعتقادهم في وجود قوى غيبية خلف الظواهر وأسرار روحية في باطن الأشياء هو الذي منعهم من ذلك الاستثناء عند ديلتاي والذي بقي في مستوى النظرة الطبيعية المادية هو ابن رشد Roschd لأنه تأثر بنظرية المادة عند أرسطو التي ورثها عن Anaxagore ولكن هذا العالم لم يعوض نظرية أرسطو بنظرية أخرى تتفق مع المعرفة الواقعية للطبيعة. إذ صحيح أن الفلكيين العرب وجهوا انتقادات حادة لنظرية بطليموس المعقدة والتي تعاني من العديد من المشاكل فشلت في سعيها لإنقاذ الظواهر ولكنهم في النهاية لم يتجرؤوا عليها ولم يضعوا نظرية بديلا عنها. إن تأثير التفسير الغائي والتصور الروحاني للحياة منع العرب من تفسير الظواهر الحية وفق قوانين سببية طبيعية مادية وبحيث ظلوا من أنصار الثبوتية في علم الأحياء ولم يتفطنوا إلى أهمية البيئة والمناخ والعوامل الجغرافية في تطور الكائنات الحية لعل أكبر عائق إبستمولوجي أمام نهضة العلوم العربية ليس فقط التولوجيا الميتافيزيقية التي يعتقدون فيها بل وكذلك التناقض بين علم الكون عند الإغريق ومن ورائه علم الطبيعة الأرسطي والعلوم الصحيحة والطبيعية في مدرسة الإسكندرية. فهذا العلم الإسكندراني كان مختلفا عن العلم الأرسطي و عوض أن يفهم العرب أن هذا الاختلاف هو ضروري في بنية العقل العلمي المتطورة نظروا إليه على أنه نشاز وتناقض ينبغي تفاديه فبحثوا عن التوفيق والتأليف بين العلمين فوقعوا في الخلط والتشويه. وإذا كان ديلتاي أنني على ابن رشد وابن سينا ويعترف بأن قسطنطين الإغريقي هو الذي نقل علم الطب إلى الغرب فإنه يرى أن استعمال العرب للمقرباب في علم الفلك لم يسمح لهم بتجاوز عقيدة السبع سماوات الدينية وتقسيم الكون إلى عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر وبالتالي التخلي عن التصورات التولوجية (نظرية الفيض والعقل الفعال) والميتافيزيقية ويوجدوا قوانين السماء مع قوانين الأرض. فإلى أي مدى كانت نظرة ديلتاي للعلوم العربية موضوعية؟ هل يمكن القول أن عدم وصول العلوم الطبيعية لديهم إلى مرحلة النضج هو الذي عرقل قيام هذه العلوم الإنسانية؟ هل ظل حبيس النظرة العنصرية الغربية التي لا ترى للعرب غير وسيط بينهم وبين الإغريق والقدامى؟ بأي معنى يمكن اعتبار ديلتاي أحد القلائل من الفلاسفة الذين أنصفوا الحضارة العربية؟ إلى أي مدى شرع العرب في تأسيس العلوم الإنسانية وخاصة في السجل اللغوي والتاريخي؟ كيف ارتقت العلوم اللغوية عندهم إلى درجة الكونية؟ وبأي معنى كان الشعر هو معجزة العرب الأولى؟

المرجع:

Wilhelm Dilthey, Introduction à l'étude des sciences humaines, trad par L. Sauzin, Ed. PUF, Paris, 1942.

## الفصل الثاني:

التجديد في تعليم الفلسفة من وجهة نظر عربية اسلامية:

" العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها الى أهل الملل كلهم ويستونون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة. وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة... "1

#### مقدمة:

ربما تكون أزمة الوجود التي اجتاحت اليوم حضارة اقرأ إلى حد أنها شغلت بال المفكرين وحيرت عقول المتحاورين قدرا محتوما في نظر البعض من الواقعيين المتشائمين وربما يستوجب فهمها والغوص في كنهها في نظر المتفائلين الطوباويين إحالتها على هذه الخلفية النظرية والعملية المتأتية من غائية التاريخ العربي الإسلامي ولكن ماهو أكيد بالنسبة الى الفكر الحاذق أن هذه الغائية لا تقدر على الكشف عنها إلا بواسطة الفلسفة والتفلسف وذلك لأن هذه الحضارة نشأت عن جملة من المعاني الصادرة عن دور تفكري وقولي بين العقل والنقل وبين الحكمة والشريعة وأن هذه الأزمة يمكن أن نعثر لها على مخرج باتباع مسلكين:

1 - فإما أن تضمحل هذه الحضارة باغترابها أكثر فأكثر عن جوهر معناها العقلاني الديني الذي هو كنه وجودها فتقع بذلك في الحقد على الفكر وتضييق بذلك معنى الوحي وتسير بالناس إلى الظلمة والوحشة.

2 - وإما أن تبعث من جديد بفضل عمل بطولي يقوم به العقل ويرتكز على تأويل الشرع بتدبير التراث وتحويل الضاد إلى مقام للوجود في العالم وذلك بتفكيك التلقيفية الغائمة والتحجر الفارغ بصورة حاسمة.

بيد أن هذه الأزمة ناتجة من بعيد أو من قريب من أزمة تدريس الفلسفة وغياب فلاسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة من حضارة اقرأ، وقد بينت الأحداث بالواضح ما تمثله الفلسفة من خطورة على حياة الأمم سواء إذا حظر تدريسها أو درست بشكل سيئ. عندئذ تبدو حياتنا اليومية متأثرة بالأحداث الفلسفية حتى تلك التي تبدو لأول وهلة طفيفة وليس لها معنى. كما أن الفلسفة هي وحدها القادرة على أن تفتح حوارا حرا وعميقا حول قضايا المستقبل وهي وحدها التي بإمكانها إبداع إمكانيات أرحب للوجود. هكذا يكون الحديث عن الفلسفة والتربية تنبيها على خطورة الموقف وبؤس الأوضاع في المجتمعات التي يكتسحها الطغيان والتزمت عندما تتعرض إلى فترات اضطهاد للفكر وخنق للحرية وقتل للمدارك الطبيعية للبشر إبرازا إلى ما ينتظر الشعوب من شقاء عندما يهون الفكر فيها ويمتهن أو عندما ينتشر فيها البغاء العقلي ويطارد الفلاسفة وتحاصر كتبهم من طرف دعاة الجنات الموعودة وأصحاب الأقاويل المغشوشة وتضييق عليهم أوقات الدرس ومواده بما لا يلبي انتظارات الجمهور.

إن الفلسفة عبر تاريخها الطويل لم تعرف فترة من الهدوء والاطمئنان بل كلما سجلت انطلاقة جديدة وبعث إلا وتعرضت لأشكال جديدة من المنع والمحصرة ونظر إليها على أنها خطر يهدد الأمم، فهي ما انفكت تززع أركان النظام القائم وتبحث عن مثل أعلى يفتح للإنسان آفاق جديدة للراقي والتقدم.

إن طبيعة الفلسفة هي أن لا ترتاح إليها السلطة التي لا يعينها غير الحفاظ على امتيازاتها ولذلك فهي تشجع الركود وتبرر ماهو سائد وتتمتع الفكر الحر من الانبجاس والانتشار، في حين تحافظ الفلسفة على ما في الإنسان من نزوع دائم نحو ممارسة حرية التفكير والتعبير وتنتهج طريقا

<sup>1</sup> ابن خلدون المقدمة تحقيق سعيد محمود عقيل دار الجيل الطبعة الأولى 2005 ص408

مخالفا للتفكير السائد إذ تقض مضاجع المستسلمين وتثور على الواقع لأنها في جوهرها تحير  
وسؤال ونزوع إلى القيم والمعنى تعمل على فضح كل أشكال الاستلاب التي يتعرض لها البشر.  
يترتب من هذا القول أنه ثمة أزمة في فلسفة اليوم تمظهرت في ثوب تأزم التعليم الفلسفي عبر  
عنه أحد الطلاب عندما اكتفى بكتابة هذه الأسطر في احد الاختبارات الجامعية في شعبة الفلسفة :  
"إن المتعة في برامجكم التعليمية, ندخل مع كل درس داخل كهوف رمادية يكسوها الغبار,  
جدرانها مكتسية بأنسجة عنكب رهيبة و مقرفة, نسمع صدى أصوات قادمة من وراء خط  
الزمن, صادرة عن هياكل عظمية تأكلت رؤوسها ونقشت أطرافها, نقرأ نقوشا حجرية بلغة  
لانفهمها بل ولا نراها. هناك لا نجد مرأيا نرى فيها أنفسنا, نحاول إصدار صوت, فلا نتذكر  
لغتنا بل ولا نستطيع حتى فتح أفواهنا وان أردنا أن نكتب فان أيدينا مشلولة عما نريد كتابته  
و كأننا أطفال يجهلون الأبجدية فيأتي شخص آخر من غير زماننا ليمسك و يخط بأقلامنا أشياء  
وأشكال لسنا نعرف معانيها وليس نعرف معانيها. هناك نخضع لغير إرادتنا, نسمع غير  
أصواتنا, نتكلم غير لغتنا... لذلك فمن يدخل الكهف, عفوا الدرس, يكون لاشيء بل ولا يكون, فلم  
تطلبون منا أن نتكلم ونحن أصنام..."<sup>1</sup>

فهل هذا التأزم الدائم ناتج عن طبيعة الفلسفة أم أنه صادر عن طبيعة الناس الذين تتوجه إليهم؟  
هل ستفضي هاته الأزمة إلى تضييق الخناق عليها أم تنذر بانطلاقة جديدة تقوم على نبذ التفاهات  
والاهتمام بالجوهر؟ هل أن تعثر كل التعليمات السابقة هو الذي أدى إلى تقلص حضور الفلسفة  
في الفضاء العمومي أم هو إثبات لها وتنشيط لآلياتها وتجديد لكيونتها ؟  
هل تعود أزمة الفلسفة إلى إخفاق في نقل الإبداعات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية وتعذر  
الترجمة أم إلى استحالة ملائمة هذه الإبداعات للبيئة الثقافية المحلية والأهلية؟ وإذا ما رمنا  
الاصلاح والتجديد فماهي شروط إمكان تأسيس تعليمية فلسفية ناجحة ؟ هل التجديد ممكن في  
ميدان تعليم الفلسفة في الفضاء العمومي للعرب؟ كيف يمكن إنجاح عملية تعلم الفلسفة في  
مجتمعنا بالاعتماد على فلسفتنا العربية الإسلامية؟ أي صعوبات يواجهها تدريس الفلسفة في  
مجتمع عربي إسلامي؟ إلى أي مدى تحوز الفلسفة العربية الإسلامية على خطة خصوصية في  
تدريس الفلسفة؟ لماذا لا تتحول هذه الخطة إلى تعليمية فلسفية ناجحة ؟ ماهي أركان وخصائص  
هذه التعليمية الفلسفية الجديدة المأخوذة من التراث الفلسفي العربي؟ ماذا لو كان الفيلسوف  
مقتصرًا على ذاته أو منحصرًا في التأليف الأكاديمي دون أية علاقة له بالعالم؟ أليست الفلسفة في  
جوهرها حوار وجدل ونقاش وتدريب وتعليم وطريقة لتوليد المعاني من العقول المتحاورّة عبر  
السخرية والتهمك وعبر الدور القولي الذي يدور بين المعلم والمتعلم؟ ما الفرق بين البحث الفلسفي  
والتعليمية الفلسفية ؟

هل يأخذ المعلم بعين الاعتبار المعرفة الموجودة بشكل مسبق في ذهن المتعلم ويوظفها في عمله؟  
أليس القصد من التدرب الفلسفي هو الفوز بهذه المعرفة وإعادة بنائها على أسس متينة ؟ ماهي  
العلوم والمعارف الإعدادية التي ينبغي أن تتعلم قبل الاهتمام بالفلسفة ؟ ما الغاية من تعلم الفلسفة؟  
هل هو التعود على حسن قيادة العقل نحو الحقيقة أم تأمل الخير والجمال ؟  
هل الفلسفة محتوى متناسق من أصناف المعارف والعلوم أم أنها في جوهرها منهج للبحث  
والتأمل؟ إلى أي مدى تعتبر الفلسفة رياضة فكرية تدفع بالإنسان إلى اكتشاف المعاني والاقتراب

<sup>1</sup> حميد بن عزيزة، إمكانات التفلسف اليوم، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 33/32، ص 7

من إِبصار العِلل الأولى والقيم القصوى؟ هل هدف الفيلسوف هو تلقين الناس ما اكتشفه بنفسه أم تدريبهم على الجهد والسعي للتغلب على الصعاب قصد الفوز بالحقيقة بأنفسهم؟ هل الفلسفة أقرب إلى التعليم التقليدي أم إلى التعليم العصري؟

أليس أرسطو هو المسئول عن تحنيط الفلسفة وحصرها في قوالب جامدة عندما فصل بين البحث النظري وبين تعليم الفلسفة حسب برنامج محدد وفق أبواب ومفردات مضبوطة؟ هل الفلسفة مادة تعليمية؟ وهل يتعلم الإنسان الفلسفة أم الإنسان فيلسوف بالطبع؟ أو بعبارة أوضح هل الإنسان في حاجة إلى الفلسفة؟ وما هو القصد من تعلم الفلسفة؟ ولماذا تصلح الفلسفة اليوم؟ هل يمكن أن نقيسها بالمعايير المتداولة للعلم والتقنية؟

إذا كان مقصودنا هو بناء تعليمية ناجحة من وجهة نظر الفلسفة العربية فان استيفاء هذا الغرض يتطلب منا العودة للنصوص الأصلية التي حملها إلينا التاريخ العربي والشروع في إعادة استنطاقها قصد استخراج ما يمكن استخراجه منها ولذلك ارتأينا أن نقسم مراحل بحثنا إلى الأبواب التالية :

- 1 - دلالة التعليم بصفة عامة
  - 2 - دلالة تعليم الفلسفة بصفة خاصة
  - 3 - آداب معلم الفلسفة
  - 4 - آداب متعلم الفلسفة
  - 5 - شروط نجاح الفلسفة المتعلمة
- إن مانراهن عليه هو بناء تعليمية فلسفية ناجحة تقرب الأفكار من الأفهام وتخاطب الناس على قدر عقولهم تساعدهم للتمرس على التفكير وتكسبهم القدرة على فهم المايحدث وإجادة فن تقييمه.
- فإلى أي مدى تستوفي هذه الخطة مطلبنا في بناء هذه التعليمية؟ وهل تقدر النصوص الفلسفية العربية التي سنستنطقها أن تلي حقيقة غرضنا؟
- 1 - في التعليم بصفة عامة :

« Enseigner, ce n'est pas remplir un pot, c'est allumer un feu »

Montaigne

" فقبل كل شيء يجب أن نتساءل عما هي أغراض التربية؟ هل هي كسب الرزق؟ هل هي التعليم والتهديب؟ أو هي العلم لذاته أو هي الأخلاق؟ وهل هي راجعة لمصلحة الفرد وحده أو للجماعة وحدها؟"<sup>1</sup>

اعلم أن التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن وزرع القيم الحميدة في النفوس من أجل تربية الناشئة تربية سليمة متكاملة وحفز الهمم وشحن العقول واعلم كذلك أن التعليم فن عزيز المذهب جم الفوائد إن تلقفته الأرواح بالقبول وأمسكته بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وغنمت بذخيرة دائمة

وأنحفت بمنزلة عالية "لا يستوي فيها من يعلم بمن لا يعلم" و"يرفع الناس فوق بعض درجات". في هذا السياق يصرح ابن خلدون: "ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علما وتعلما والقاء وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة. الا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاما وأقوى رسوخا"<sup>2</sup>.

علال الفاسي، النقد الذاتي، الدار البيضاء المغرب الطبعة الرابعة ص 343  
ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل دار الجيل الطبعة الأولى 2005 ص 452

ان للتعليم أهداف ومحتويات ومناهج ويتطلب التدرج والمرور بعدة مراحل إذ يتعاقب المعلمون على المتعلمين أحدهم لضبط القراءة والكتابة والثاني لعلم العربية والشعر والثالث للتدريب في الحساب والطبيعيات والرابع للعقليات والمنطقيات ويراعى في ذلك التنوع والاستعداد والمشكلة والملائمة إذ لو كانت الآداب والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام دون المشاكلة والمواءمة ما كان أحد غفلا من الأدب وعاريا من الصناعة فلذلك ينبغي لمدير المتعلم إذا رام اختيار الصناعة أن يزن أولا طبعه ويسبر قريحته ويختبر ذكائه فيختار له الصناعات بحسب ذلك. من هذا المنطلق يرى حكماء العرب أن التعليم ينقسم إلى بعدين تعليم ابتداء وتعليم انتهاء فأما تعليم الابتداء فهو ما يعلمه المتعلم في أول أمره من قراءة وكتابة ولغة وشعر وحساب وأما تعليم الانتهاء فهو إتقان كل ما سبق والزيادة عليها بالاشتغال بأحكام النجوم والمنطق والطبيعيات والتاريخ والتدرج إلى ما بعد الطبيعة بعد التدرج بالمنطق العلي في فهم الطبيعة وأسرارها. يقول ابن خلدون: "اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدرج شيئا فشيئا وقليلًا قليلًا يلقي عليه أولا مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال. ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة."<sup>1</sup>

ان أيسر طرق هذه الملكة هو فتح اللسان بالمحاورة والمناظرة والعناية بالحفظ دون إهمال الحاجة إلى الفهم والإفهام لأن التعليم الصحيح يكون بدعم ملكة التصرف في العلم لدى المتعلم لأنه إن حصلت له ملكة في علم استعد بها لقبول ما بقي من العلوم لذلك لا ينبغي أن يخط عليه علمان معا فانه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما. إن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجيا أول الأمر يكون المتعلم عاجزا عن الفهم بالجملة إلا على سبيل التقريب والإجمال والأمثال ثم يتقوى الاستعداد بالتكرار والمداومة حتى يصل إلى درجة الاستيعاب والتحصيل والإحاطة بمسائل ذلك الفن. قال بعض العلماء "من أكثر المذاكرة بالعلم لم ينس ما علم واستفاد ما لم يعلم" وإن كان للدربة دورا في تنمية القدرة على التذكر فان الفهم له دور في ترسيخ هذه القدرة فهو شرطا للحفظ ويكون بادراك الموجودات وتصورها كما يكون بتصديق القضايا والتسليم بأحكامها. في هذا السياق يصرح الماوردي: "العلوم مطالبها من ثلاث أوجه قلب مفكر ولسان معبر وبيان مصور فإذا عقل الكلام بسمعه فهم معانيه بقلبه وإذا فهم المعاني سقط عنه كلفة استخراجها وبقي عليه معاناة حفظها واستقرارها لان المعاني شوارد تضل بالإغفال والعلوم وحشية تنفر بالإرسال فإذا حفظها بعد الفهم أنست وإذا ذكرها بعد الأنس رست... وإن لم يفهم معاني ما سمع كشف عن السبب المانع منها ليعلم العلة في تندر فهمها فانه بمعرفة أسباب الأشياء وعللها يصل إلى ما شذ وصلاح ما فسد"<sup>2</sup>

لما كان العلم من الأدب والأدب لا يستقر إلا بالتعليم فان التعليم هو غير بعيد عن التأديب لكن التعليم قد يقتصر على القول باللسان بينما التأديب فيكون بالقول والفعل معا لإنهاض العزائم وتحريك الهمم نحو فعل ذلك الشيء حتى يصير مستوليا على النفوس ومتغلغلا في العقول ومترسحا في القلوب. وأيتنا في ذلك أن "التعليم قد يكون بسماع أو قد يكون باحتذاء والذي يكون بسماع هو الذي يستعمل فيه المعلم القول وهذا يسمى التعليم المسموع والذي يكون باحتذاء هو الذي يلتزم بأن يرى المتعلم المعلم بحال ما في فعل أو غيره فيتشبه به في ذلك الشيء أو يفعل

<sup>1</sup> ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل دار الجيل الطبعة الأولى 2005 ص 449  
<sup>2</sup> الماوردي أبو حسن علي، أدب الدنيا والدينا، المكتبة العالمية القاهرة دون تاريخ جزء واحد

مثل فعله فيحصل للمتعلم القوة على ذلك الشيء أو الفعل. ويلتئم التعليم بشيئين بتفهم ذلك الشيء الذي يتعلم إقامة معناه في النفس ثم بإيقاع التصديق بما فهمه وأقيم معناه في النفس. ويكون تفهم ذلك الشيء على ضربين أحدهما أن تعقل ذاته والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه أما إيقاع التصديق فيكون بأحد طرفين إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الإقناع. وكل شيء شأنه أن يتعلم بقول فانه يلزم أن يكون للمتعلم في ذلك الشيء أحوال ثلاث:

الأول هو أن يتصور ذلك الشيء و يفهم معنى ما سمعه من المتعلم.

الثاني هو أن يقع له التصديق بوجود ما تصوره أو فهمه عن لفظ المعلم.

الثالث هو أن يحفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به" كما يقول المعلم الثاني في تحصيل السعادة.

على هذا النحو فإن مواد التعليم أدوات لضمان تكوين متكامل للمرء إذ تعود العقل النظام والتنظيم في درس الأمور وحسن التصرف في الشؤون. ولا ينبغي الاقتصار في التعليم على حفظ القرآن والحديث بل ينبغي أن يزداد عليهما برواية الشعر والإمام بقوانين العربية وتجويد الخط وإتقان الكتاب والتبصر بملكة اللسان جملة. لكن إذا كان التربية تراوح بين الطبع والتطبع وكان الأدب ينقل الطبع المذموم إلى الطبع المحمود فانه ينبغي أن يعمل المعلم على إصلاح أخلاق المتعلمين وحسن سياستهم فقد قال بعض الحكماء "العادة طبيعة ثانية" وتشمل العادة الوظائف العقلية الرمزية والمواقف الأخلاقية الاجتماعية والأفعال الحسية الحركية. هكذا يقوم التعليم على الوازع الذاتي أكثر من قيامه على الرادع الخارجي وماذا كانت التربية التزام دائب لا يعرف بالفشل في هذا السياق يقول ابن الجزار: "إن الصواب أن يؤدب الصبي فان كانت طبيعته طبيعة من ليس بأديب ولا ألييب فهذا بين للمعترض طريق الصواب. فأما إذا كان الصبي طبيعته جيدة.. فان تأديبه يكون سهلا وذلك لان المدح والذم يبلغان منه عند الإحسان أو الإساءة ما لا تبلغه العقوبة من غيره".<sup>1</sup>

اعلم كذلك أنه يراعى في التعليم بين التحصيل الشكلي والاستبصار الواعي وبين الاستيعاب وضرورة الاختصاص في مجال معين وإذا ادعى معرفة كل شيء وبقي في العموميات كان كالحمار الذي يحمل أسفارا. ولذلك يتطور التعليم من مجرد التبليغ إلى الاختصاص المهني وقد قال ابن خلدون في هذا الشأن: " صار العلم ملكة تحتاج إلى التعلم فأصبح من جملة الصنائع والحرف "2 ويضيف "إن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية"<sup>3</sup>

إذا كان المراد من التعليم التفهيم والتكوين بالنسبة للمرء فان التكوين هو إيجاد شيء مسبوق بالمادة أما التفهيم فهو إيصال المعنى إلى فهم السامع بواسطة اللفظ وهو كذلك التفسير أي الكشف والظهار دون تعريض في الكلام أو تعقيد لأن الكلام إذا كان مغلقا فان معناه لا يظهر بسهولة ولذلك يستلزم التعليم التطبيق والتطوير لأن الفائدة لا تحصل في التعليم إلا بالزيادة في أصل المراد ومقابلة الاسم بالاسم والفعل بالفعل وبالتكرار.

وقد أقر التوحيدي بأن الفضائل لا تقتني إلا بالشوق إليها والحرص عليها والطلب لها وهذا أمور كلها لا تكون إلا بمشوق وباعث وداع والمشوق والباعث والداعي هو التعليم فهو سبب الأريحية والهزة والشوق والعزة , فالأريحية للروح والهزة للنفس والشوق للعقل والعزة للإنسان فإذا بلغ

<sup>1</sup> ابن الجزار، سياسة الصبيان وتديبرهم ، تحقيق محمد الحبيب الهيله الدار التونسية للنشر تونس 1968

<sup>2</sup> ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل دار الجيل الطبعة الأولى 2005

<sup>3</sup> ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل دار الجيل الطبعة الأولى 2005

المرء درجة من النضج لا بد أن تتعلق همته بالجواهر ويهمل العرض ويستفيد من العلوم العقلية في فهمه للعلوم النقلية ويعمل على اكتساب جودة التمييز والقدرة على الاستنباط والتفكير دون الاتكال على الغير ودون الاقتصار على جودة الحفظ.

لقد قال الشيخ الرئيس ابن سينا في هذا الاطار: "لا بد أن يكون التعليم والتعلم بعلم سبق ومنه صناعي كالخياطة وإنما يحصل باستعمال أفعال تلك الصناعة والمواظبة عليها ومنه تلقيني كتعليم اللغة وإنما يحصل بالمداومة على التلطف بها لتحصل ملكة ومنه تأديبي ويحصل بالمشاورة ومنه تقليدي وإنما يحصل بالثقة بالمعلمين ومنه تنبيهي لمن خاطب بالأوليات العقلية ونحوه". فإذا كان التعلم لما سبق إليه الغير ممن تقدم أو تأخر وكان العلم بما هو عرفاني صرف وبما هو مهني وحسي وحركي وعملي فإن التعليم يكون لما تمت الخبرة به. ويميز ابن سينا بين التعليم الفكري والتعليم الذهني الأول هو الذي يكتسب بقول مسموع أو معقول من شأنه أن يوقع اعتقاداً أو رأياً لم يكن أو يوقع تصوراً ما لم يكن أما الثاني فيكون بين اثنين وقد يكون بين إنسان واحد مع نفسه من جهتين فمن جهة لحدس بالحد الأوسط في القياس يكون معلماً ومن جهة استفادة النتيجة منه متعلماً مدلاً. 1

هكذا يكون التعليم الجيد اتساق ما إلى اكتساب مجهول بمعلوم وحصول ملكة في أمر عملي فكري أي صناعة كاملة وراسخة ومن هنا يشترط التعليم الإجازة العامة والشاملة للمقروء والمسموع من المنظوم والمنثور ومن المعقول والمنقول على العموم والإطلاق والشمول والاستغراق وقد قيل تعليم الشيء في الصغر كالنقش في الحجر، لأن المتعلم أهل لأن يحل بحلي الإعلام وينظم في السلك العلمي الرفيع الانتظام. ولا ينبغي أن يكتفي المتعلم بالمختصرات لحاجته إلى التبسيط والاقتصاد لأن التعليم الذي يقوم على المختصرات لا يهيئ الفرصة لنضج الملكات لا يتيح الإيجاز والاقتضاب تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لذلك لا بد من المغامرة في البحث عن الأمور العويصة والتفتيح عن المسائل العنيدة.

على هذا النحو لا يكون العلم إلا بالتعليم والعلم أمانة يجب تبليغها للأجيال المقبلة والكتاب أداة أساسية من أدوات النقل والتبليغ. يقول الجاحظ في هذا السياق: "وما أكثر من فرط في التعليم أيام خمول ذكره وأيام حداثة سنه ولولا جياذ الكتب وحسنها ومبينها ومختصرها لما تحركت همّة هؤلاء لطلب العلم ونزعت إلى حب الأدب." 2

اعلم كذلك أن انقطاع سند تعليم العلم يؤدي إلى اختلال العمران وتناقص الصنائع وفقدان الأمصار وأن انتشار التعليم وترسخ العلم يؤديان إلى استبحار العمران وازدهار الصنائع وامتداد العصور، فبين إذن أن التعليم عامل من عوامل التحضر ومظهر من مظاهرها. وقد قيل العلم خزانة مفتاحها السؤال والسؤال يثمر العلم لأن العلم يدرك بسؤال وسؤال وقلب عقول. إن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون ويحفظون أحسن ما يكتبون ويكتبون أحسن ما يسمعون. فأن يموت الإنسان طالبا للعلم خير من أن يموت قانعا بالجهل. والعلم من التربية و"معنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقطع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه" كما يقول الغزالي.

هذا عن دلالة العلم والتعليم بالجملة وعلى العموم الآن ماذا عن دلالة تعليم الفلسفة على الخصوص؟ هل يجوز لنا الحديث عن فلسفة للتربية في المخزون التراثي التعليمي للفلسفة

ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الناشر عيسى البابي الحلبي طبعة 1925. 1  
الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الناشر مصطفى البابي الحلبي 1938، 7 أجزاء<sup>2</sup>

العربية الإسلامية؟ ماهي ملامح الفلسفة التربوية عند العرب؟ وأي دور تضطلع به في مستوى النهوض الحضاري الشامل وتجديد طرق التعليم وأثرها في بناء الشخصية الرسالية التاريخية للأمة؟

كيف نفسر الرأي القائل بأن الفلسفة يمكن تدريسها ويمكن تعليمها بالنسبة للناشئة مهما كانت أعمارهم ولا توجد أي موانع تحول دون ذلك؟

ماهي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لإنجاح مشروع تدريس الفلسفة؟  
ألا ينبغي أن نفكر في بناء تعليمية فلسفية عربية حتى تتماشى مع روح الثقافة الإسلامية؟  
2- في تعليم الفلسفة بصفة خاصة :

جاء في رسائل إخوان الصفاء: " الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة".

« La philosophie doit être enseignée et doit être apprise de la même manière que toute autre science. » Hegel

إن كانت الفلسفة في عنفوانها تفتيشا وكدا عن الحقيقة دون إدراكها وسعيا متواصل وراء اليقين دون الفوز به وطرحا لكل أصناف المعرفة المتداولة والدارجة في الملة على بساط النقد والمحاكاة فهنا لماذا كان وضعها في نظام التربية والتعليم وضعا قلقا مهزوزا يتأرجح بين الإقصاء والقبول وبين التوظيف والصد عنها وبين الإغراء والحيطة وعرفنا لماذا ظل تعليم الفلسفة منذ القديم لعبة بين يدي السلطات السياسية والدينية والعامية وبقي التعامل معها يتم بانتهازية ونفعية وبانتقائية كبيرة تلعب فيها المصالح والأهواء وتضرب حولها رقابة صارمة، الأمر الذي أدى إلى الإضرار بالفلسفة وعرقلة إمكانيتها ازدهار تعليمها، فإذا كان تعليم الفلسفة قبل الاستقلال يجري وفق البرامج الرسمية الاستعمارية ولم يفتح قسم الفلسفة في المدرسة العربية إلا بعد الحرب العالمية الثانية ولم يخصص في إلقاء دروس في الفلسفة الإسلامية إلا فيما بعد وفي عدد قليل من الساعات وكان حضور الفلسفة في التعليم الديني في الزيتونة أو الأزهر محتشما وينحصر في تلقين بعض قواعد المنطق الجافة والتي تبعث على الملل وبعض العلوم الطبيعية والصحيحة المجردة والتي تعمل على تبليد الذهن عوض تحفيزه وتنشيطه فان تعميم تعليمها اليوم في كل المعاهد وعلى مختلف الشعب وتكاثر أقسام الفلسفة في الكليات وتنظيم دروس نظرية في عدة اختصاصات علمية انسانية لم يمهدها حالة الحصار والإدغام التي تعرضت له في الماضي ومازالت تواجهه في بعض الدول ذات الأنظمة التقليدية بل ربما الغبن الذي تتعرض له اليوم أشد وطأة لأن منافسيها ليسوا الدين والسياسة فحسب بل وكذلك العلم والتقنية وفن التسويق.<sup>1</sup>

اللافت للنظر اليوم أنه ثمة صراع دائم حاصل بين الإيديولوجيا السائدة والفلسفة إذ يطلب منها دائما أن تبرر ماهو واقع وتضفي المشروعية على الممارسات الاجتماعية الشائعة بحيث تتحول الى أداة لتكليف النظريات والأفكار الجريئة لإقحامها في نسيج ثقافي متساهل ومهادن فتذوب في صلب برنامج عام يخدم السائد ويجعلها توفى بالتزاماتها مع العولمة الضاغطة عليها. لكن إن كانت الديمقراطية قيمة كبرى أبدعها العقل الفلسفي أول مرة ووقع تصديرها إلى الفضاء العمومي أليس من الأولى أن تتمتع الفلسفة بمحاسن وثمار هذه النبتة التي زرعتها؟ هل يتسنى لنا القول اليوم بان ديمقراطية التعليم عامة أولى بها أن تطال تدريس الفلسفة بالخصوص؟

<sup>1</sup> الاستثناء الوحيد هو الحوزات الدينية الشيعية كالنجف في العراق وقم في إيران رغم ما يغلب على تدريس الفلسفة من طابع روحاني إشراقي.

يشخص ابن عاشور أزمة الفلسفة عندنا في تعثر الترجمة بقوله: "أما كتب الفلسفة عندنا مثل المواقف فهي مأخوذة من فلسفة اليونان مغيرة بما يناسب قواعد علم الكلام فلا ينبغي أن تكون معدودة لدراسة الفلسفة وبالجملة فالحاجة اليوم الى مترجمين نابغين لينقلوا ما يحتاج اليه من هاته العلوم لأهل اللسان العربي فيكفونهم كلال الخبط فيما لا طائل تحته ويسمو بهم الى منزلة قرنائهم من الأمم المعاصرة"<sup>1</sup>

ما يجدر ملاحظته أن تعليم الفلسفة واقع في كماشة متكونة من ثلاث أقطاب لا يقدر على الفرار منها، فهو من جهة واقع تحت ضغط المؤسسة التربوية القائمة ومن جهة ثانية مطالب بتحقيق المصالحة مع النسيج الثقافي الدارج ومن جهة ثالثة يطلب منه أن يخضع لمستلزمات القول الفلسفي ذاته وإلا فقد الماهية التي تخصه، فكيف تقدر الفلسفة على خدمة ثلاثة أسياد في الآن نفسه؟

\*الفلسفة تظل في محور المؤسسة التربوية داخل سقف النظام التربوي السائد وتتماهى مع حرص الطبقة الحاكمة على التنظيم والتطويع وذلك عن طريق المراقبة والتقويم والتفقد والامتحانات والمناظرات بالإضافة إلى ضبط البرامج وانتقاء عناصرها بما يخدم المقاصد والترتيبات المسطرة في ذلك الزمان عن طريق تأليف الكتب المدرسية ومراقبة النشريات الصادرة عن المكتبات.

إن النظام التربوي برمته لا يقوم إلا على أساس فلسفي وإن فلسفة التربية تقوم بالنسبة إليه مقام الروح من الجسد، إذ لا يتسنى تعليم فلسفي صحيح إلا إذا كان قائماً على مبدأ التفاؤل بالإنسان وعلى احترام حريته والوثوق في قدراته وطاقاته الكامنة، وهذا الأمل لا يتحقق إلا في صلب نظام تربوي مقام على أساس من الديمقراطية والحرية والمسؤولية. هكذا ظلت الفلسفة في معناه المدرسي المتداول متوجهة نحو التعليم الثانوي وتأتي في هذه المرحلة من حياة الإنسان التي تبدأ بانتهاء الطفولة وتنتهي بانتهاء المراهقة.

\*أما محور التقاليد والسنن الثقافية فان تعليم الفلسفة في حضارتنا جاء قائماً على مبدأ الازدواجية إذ هي تنهل من التراث الفلسفي العربي الإسلامي وكذلك من التراث الفلسفي الغربي الذي وصلنا عن طريق الفكر الفرنسي والثقافة الانجليزية والأمريكية. وهنا تكمن معضلة تعليم الفلسفة عندنا إذ كيف يمكن التوفيق بين هذه الثقافات المتنافرة أم أن الصراع بينهما هو أبدي؟ وما هو دور الفلسفة في التقريب بين هذه الثقافات؟ أو بعبارة أخرى هل تجاوزنا الازدواجية في مرحلة التأليف والترجمة وأدركنا مرحلة الخلق والإبداع في كنف ما يسمى بالثقافة العالمية؟ أم هل مازلنا في مستوى الاقتباس والتلفيق والنقل؟

والحق أن نظامنا التربوي العربي مازال تغلب عليه صبغة التبعية والتقليد أكثر مما تبرز فيه صفات الأصالة والانطلاق، إننا مازلنا ممزقين بين تراث ننظر إليه نظرة الحنين وكأنه أصبح قطعة متحفية محنطة وحاضر نعيش على هامشه إذ ما برحنا ننتظر ما يتكرم به علينا الغرب من آراء ونظريات لا تستجيب الى حاجياتنا الحقيقية والتحديات التي تواجهنا فنحن لا ننتمي الى نفس زمنية الوجود حتى وان تقاسمنا كرها الانخراط في العولمة لأن الغرب فيها فاعلون بينما العرب منفعلون.

\* أما المحور البيداغوجي المتمثل بنوعية الصلة الحاصلة بين الأستاذ والتلميذ فان وجود كتاب مدرسي واحد واعتماد أسلوب التلقين وإفراغ البرامج من مضامينها بحجة ضرورة ملائمتها مع

<sup>1</sup> محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب؟، الشركة التونسية للتوزيع دون تاريخ ص 229

الوضع العالمي قد أدى إلى نتائج عكسية تجلت في عزوف المتعلمين عن الاهتمام بالفلسفة والسخرية منها ومهاجمتها. فقد بقيت فتوى ابن الصلاح الشهرزوري توفي سنة 643 هجري المحرمة للاشتغال بالفلسفة حاضرة في العقول متغلغلة في النفوس سارية المفعول اذ يقول "الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة

بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة, ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان...وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر..." وقد برر ابن خلدون هذا الصنيع بأن الفلسفة ليست من علوم المقاصد بل هي آلة لغيرها وأن العلوم العقلية تركها العرب وانصرفوا عن انتحالها واختص بها العجم وحملها المعربون شأن الصنائع كلها زد على ذلك أن صناعة التفلسف غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من انتزاع وتجريد وبعدها عن المحسوس ولعدم قابليتها للانطباق. لكن هذه التحفظات لم تحل دون انتشار الفلسفة بين السكان الافتراضيين لحضارة أقرأ لأن من وظيفة الفلسفة منذ القدم أن ينشأ عنها مشروع تربوي يعين على تكوين إنسان ترسم ملامحه من خلال ما يفوز به التأمل الفلسفي من تعرف على الذات الأخرى ومن ضبط لموقعها في الوجود ومن تحديد لصلته بالمطلق.

إن تعليم الفلسفة في جوهره عمل تربوي هادف يرفض الترويض الإيديولوجي والاستغلال السياسي ويقطع مع الشعارات الزائفة والأفكار الدارجة في المجتمع ويقضي الحرية الفكرية بالنسبة للمتعلم والمعلم على السواء، لذا يجب أن يضبط تعليم الفلسفة بأهداف واضحة تعزز الانتماء الحضاري وتصون الهوية من التفتت والضياع في العالم ويتطلب هذا الأمر الجلل بناء فلسفة للتربية تكون بمثابة الإطار الموجه له والنموذج المرشد في كل مسار تعليم الفلسفة، فماذا نعني بفلسفة التربية؟ وماهي فائدتها في تعليم الفلسفة؟

ان المطلوب الأسمى والهدف الأقصى لنا في هذا المبحث هو بناء تعليمية ناجحة للفلسفة نتفحص العلاقة البيداغوجية الشرعية بين الوحدات الثلاث : المتعلم والمعلم والمادة المعلمة والمتعلمة. من هنا لا بد من تخلص الفلسفة الذائعة والمشهورة من العيوب و تطهيرها من التحفظات والاعتراضات والعمل على حل الإشكاليات التالية :

إن كان تعليم الفلسفة يعاني من أزمة حادة فهل يعني ذلك أن وجود الفلسفة ذاتها في خطر؟ أي سر وراء شيوع العزوف عن الفلسفة ؟

هل نفس ذلك بأن الفلسفة لم تعد أم العلوم أم لأنها أصبحت معرفة لا تجلب المصلحة؟ ماهي الشروط التي ينبغي أن تتوفر حتى يمكن تجاوز هذه الأزمة؟ هل نهتم بخصال وآداب المعلم أم بصفات المتعلم ؟

ماذا عن محاور الاهتمام الفلسفية الموضوع لغرض التعليم ألا ينبغي أن تنتقي وتصطفى بحيث تلاءم مدارك المتعلمين و جودة فهمهم و تتناسب مع اقتدارات المعلمين والمتعلمين على السواء وتحترم السياق الاجتماعي والثقافي الذي يندرجون ضمنه؟ لماذا يقع التركيز اليوم على المنطق والفلسفة التحليلية ومقولات الألسنية والبنائية ويقع التشدد بمكاسب فلسفة الظنة ومزايا العلوم الإنسانية ويتم استثناء الفلسفة الإسلامية المشرقية وكل كنوز التراث العقلية ويترك الفكر الذي يطرح مسائل الهوية ويعزز المقاومة والصمود ؟

فماهي المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في تعليم الفلسفة ؟

### 3 - آداب متعلم الفلسفة :

"إذا قرأت العلم أو طالعته ينبغي أن يكون علمك يصلح قلبك ويزكي نفسك"

الغزالي، أيها الولد

لما كانت نفس المتعلم معدنا للعلم وكان عقله منبععا للحكمة مركوزة فيه بالقوة منذ أول الفطرة كان من الضروري الانتقال بهذه الحكمة من القوة إلى الفعل وكان من اللازم بذل الجهد لإبرازها بالتعليم الذي لا يجلب للمتعلم شيئا من خارج نفسه بل يكتفي برفع الحجاب عما هو مركوز في عقله ويكشف الغطاء عما أودع في نفسه بالفطرة .

من البين أن التعليم لا يحصل بالتمام والكلية إلا باجتماع آداب في المتعلمين ويتكون ملكات فيهم هي على هذا النحو :

الملكة الأولى: (التخلق)

تقديم طهارة النفس على رذائل الأخلاق ومذموم الصفات والتقليل من الانشغال بالدنيا بحلية الباطن وتجميله بالفضائل لأنه أساس العمل ومصدر حسن المال, فان كان العلم هو البحث عن جواهر الأشياء وتعطش نحو معانقة المطلق فانه لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك وبالتالي على المتعلم أن يكابد المشاققة ويجاهد الأهواء وأن يظهر نفسه من جميع ما يشوب قلبه ويصوب جوارحه نحو جليل الأعمال وأن يكون مستعد لتقبل ما يغمر به وأن يبتعد عن الأهل والوطن لأن العلائق شاغلة للقلب والنفس وكل انشغال بغير العلم يضيع الجهد ولا يحقق الهدف.

الملكة الثانية: (حب العلم)

ألا يتكبر على العلم وألا يتأمر على المعلم وألا يدع فنا من الفنون المحمودة إلا وينظر فيه وألا يستهين بشيء من المعارف والآداب والحكم لأنها متعاونة و مترابطة بعض مع بعض ومكملة الواحدة منها للأخرى , فالحكمة ضالة الإنسان إن لم يتعقبها ويحرص على التفتيش عنها لن يجدها و طالب العلم هو مثل المريض الذي يلقي زمام أمره كلية على الطبيب لتحسن حاله و يقضي على الداء وعليه إذن أن يذعن لنصيحة المعلم الذي هو في موقع الطبيب المشفق الحاذق. بعبارة أخرى ينبغي أن يكون على درجة من التواضع والأدب لتحصل الاستفادة من المعلم وليكن له الثواب والشرف في خدمته – فالاحترام والتقدير هما طريق لتحقيق عمل قائم على العلم وعلم يصلح للتعلم.

الملكة الثالثة: (الإعتبار من الاختلاف)

على المتعلم المبتدئ ألا يخوض أو يصغي إلى الاختلاف لأن اختلاف الآراء وتناقضها إذا تعرض لها سماع المبتدئ وفكره تؤدي به إلى الظن والتشكيك وعدم الثقة في المعلم،فالتعدد قد يدهش عقله ويحير ذهنه ويفتر رأيه ويؤيسه من كل إدراك أو اطلاع،لذلك يقول الغزالي: " إن الخائض في العلوم النظرية لا ينبغي أن يصغي أو لا إلى الاختلاف الواقع بين الفرق والشبه المشككة المحيرة ما لم يكن بعد تمهيد قوانينه"<sup>1</sup>.

لذلك ينبغي على المتعلم أن يسير بخطى ثابتة ووطيدة حتى لا يضعف أو يتخاذل وليكون تعلمه أسرع وأرسخ وأن لا يخوض في علم ما دفعة واحدة بل يراعي الترتيب والتدرج فيبتدئ بالأسهل والبسيط ثم يمر إلى الأصعب والمعقد وأن يشرع بالأهم ولا يخوض في فن حتى يستوفي الذي قبله إذ أن العلوم مصنفة ومرتبة ترتيبا ضروريا وبعضها طريق إلى بعض وأن يكن قصده من كل علم يتحراه الترقى إلى العلم الذي يوجد فوقه من حيث الدرجة والشرف والمرتبة. وينبغي ألا

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي ، كتاب الإحياء ، في آداب المتعلم والمعلم،

يحكم على فساد علم لوقوع الاختلاف بين أصحابه أو لوقوع واحد من المشتغلين به في الخطأ أو لقول العلماء ما لا يفعلونه ولفعلهم ما لا يقولونه وأن يعلم نسبة العلوم إلى القصد إذ يكفي أن يعرف المتعلم مقاصد العلوم حتى يختار أخيرها بالنسبة إلى غرضه.  
الملكة الرابعة: (الانتقاء)

ينبغي على المتعلم أن يأخذ من كل علم أحسنه وأن يقتصر من كل اختصاص ثمرته إذا لم يتسع العمر لجميع العلوم، إذ كل علم يدرك شرفه بثمرته أو بوثاقته دلالاته والنظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقه الدليل و يكفي أن يحصل على مبادئ كل علم أو حتى لمحة من لمحاتها حتى يحصل على المعرفة كلها وينال السعادة العظمى، لأن المرء إذا حدث الناس بحديث لا يفهمونه كان فتنه على بعضهم.

الملكة الخامسة: (اجلال أهل العلم)

ومن آداب المتعلم مع المعلم أن يبدأه بالسلام ويقف بين يديه الكلام ويقوم له إذا قام و لا يقول له قال فلان خلاف ما قلت ولا يسأل جليسه في مجلسه ولا يبتسم عند مخاطبته ولا يشير عليه بخلاف رأيه ولا يأخذ بثوبه إذا قام ولا يستفهمه عن مسألة في طريقه حتى يبلغ إلى منزله ولا يكثر عليه عند مله وإن كان المتعلم قارئاً فلا بد أن يجلس بين يديه جلسة التواضع ويجمع فهمه ويخفض رأسه ويستأذن قبل القراءة ويسمي الأشياء بأسمائها ويضع الأمور مواضعها ويدعو له عند الفراغ بالسداد. أما إذا كان المتعلم مستمعا فمن آدابه إظهار الخشوع ودوام الخضوع وسلامة الصدر وحسن الظن واعتقاد القول ودوام السكوت وقلة النقل وجمع الهم وترك التهمة. وإذا كان طالبا فانه لا بد أن يكتب المشهور ولا يكتب الغريب، عن الثقة ولا عن المناكير ولا يغلب شهرة الحديث على قرينه ولا يشغله طلبه عن مروءته وواجباته، لا بد أن يجتنب الغيبة وينصت للسمع ويلزم الصمت بين يدي محدثه، ومن آدابه قلة الإشارة وترك الشطح في العبارة والتمسك بالعلم ودوام الكد واستعمال الجد والاستيحاش من الناس ويأخذ بالفضل على من دونه ولا يساوي من هو مثله. يعرف الفضل لأهل العلم وإن كان مثلهم في العلم أو أعلم، يهذب أخلاقه ويتحفظ في أفعاله وأقواله عند غضبه وخطابه..

الملكة السادسة: (المكابدة)

ينبغي لمن بلي بالموانع التي تعيقه عن الفهم أن يستدرك تقصيره بكثرة الدرس ويوقظ عن غفلته بإدامة النظر وأن يعتني بال حفظ بعد تصور وفهم وأن يزيل عن نفسه كل الشبهات والطوارئ التي تغترض المعنى فتمنع من تصوره وتدفع عن إدراك حقيقته وذلك بالسؤال والنظر ليصل إلى تصور المعنى وإدراك حقيقته بانبساط الآمال واتساع الأمانى. وقد ذكر الماوردي ما نصه: "إن لهذه القلوب تنافر كتنافر الوحش فتألفوها بالاقتصاد في التعليم والتوسط في التقديم لتحسن طاعتها ويدوم نشاطها".<sup>1</sup>

الملكة الرابعة: ( احترام المعلم)

إذا علمنا أن المربي كالمزارع الذي يعتني بالزرع فكلما رأى حجرا أو نباتا مضرا به قلعه و طرحه خارجا ويسقيه مرارا إلى أن ينمو ويتربى ليكون أحسن من غيره، وإذا علمنا أن الزرع محتاج للمزارع فانه لا بد للمتعلم السالك من معلم مرشد مربي ليكون دليلا له يهديه إلى الطريق المستقيم لا يستغني عنه يحترمه ظاهرا و باطنا. الاحترام الظاهري ألا يجادله ولا ينكر عليه ولا يقيم الحجة عليه في أي مسألة ذكرها وإن تحقق خطأه وأن لا يتنقل كثيرا في حضرته وأن يفعل

<sup>1</sup> الماوردي أبو حسن علي، أدب الدنيا والدنيا، المكتبة العالمية القاهرة دون تاريخ جزء واحد

كل ما أمره به قدر استطاعته وأن لا يخضع له ولا لغيره وأن يبالغ في الامتثال لأمره ولو كان ظاهره في صورة المعصية.

أما الاحترام الباطني فهو كل ما سلمه له في الظاهر لا ينكره في الباطن و إلا كان منافقا فان لم يقدر على ذلك ترك صحبته حتى يكون ما في باطنه موافقا لما في ظاهره لأنه لا فائدة في الصحبة مع الإنكار بل ربما تكون سببا في هلاكه ومنازعته.

ما يلفت الانتباه عند الغزالي أن المعلم يختصر النصيحة للمتعلم في ثمانية أشياء أربعة تركية وأربعة فعلية، النصائح التركية فهي:

- \* ترك المناظرة بقدر الإمكان وإقامة الحجة على كل من يذكر مسألة.
- \* الاحتراز من الوعظ والتذكير إلا أن تعلم أنك عملت أو لا بما تقول.
- \* الابتعاد عن الملوك والأمراء والحكام وعدم مخالطهم وعدم مجالسهم.
- \* العزوف عن الطمع في المال لأن يكون سببا لفساد التربية.

أما النصائح الفعلية التي لا بد أن يعمل بها كل معلم و متعلم هي:

- \* أن تؤدى ما عهدت نفسك عليه.
- \* أن تشتغل بالعلم النافع في الواقع وهو الذي لو علمت أنه بقي من عمرك أسبوع لم تشتغل بسواه.
- \* أن تسمع كلمة واحدة وتأمل في حقيقتها واعمل بها تجد فيها خلاصك ونجاتك، أن تشتغل بإصلاح ما تعلم أنه محل نظر الحق.
- \* أن تدخر من القوت لمن لم يكن لهم قوة اليقين في يوم معلوم.

بيد أن هذه الآداب التي ينبغي أن يستند إليها المتعلم ورغم أهميتها وارتباطها بنظام بيداغوجي وتربوي إن كانت ضرورية فإنها غير كافية لبناء تعليمية ناجحة لتدريس الفلسفة إذ يشترط كذلك توفر مجموعة من الخصال عند المعلم، فما هي آداب المعلم؟

3 – آداب معلم الفلسفة :

" لولا المعلمون أي شيء كنا نكون نحن؟"

#### القابسي الرسالة المفصلة 1

يستمد باث الفلسفة عظمته ومجده من كونه الموجود الوحيد الذي يعلم ويعمل بما علم ويعلم ما علم وما عمل، ويكتسب مدرس الحكمة منزلته وحضوته من كون غايات العلم الذي ينشره تتمثل في أن ينتفع به وينفع غيره بذلا وسخاء. إذ ليس من نافلة القول أن نذكر بأن من لم يكن قادرا على التفلسف لا يسمى معلم فلسفة ولن يتمكن من تدريس الفلسفة بشكل حاذق إذ لا يليق بكرامة الفيلسوف أن يبني نتاجه على أنقاض آثار غيره وغير خليك به كذلك أن يكون مقلدا لغيره بصفة حرفية مستخدما عقله بشكل سيء كما هو الشأن عند صاحب الظن أو بصورة جدلية تماما مثل السفسطائي، ولا يليق به كذلك أن يعتمد إلى تعليم فلسفة لم توجد بعد ولا يعمل هو على إيجادها. على هذا النحو يبدو من الضروري أن يقوم المعلم بترويض نفسه وشحن ذهنه وأن يتجرأ على استخدام عقله بنفسه وبصورة حرة وشخصية حتى يتمكن من معرفة الحكمة وتعليمها لأنه حتى إن كان غير قادر على تعلم الفلسفة فانه على الأقل قادر على تعلم التفلسف وتعليمه للآخرين، فأن

"قال ابن مسعود: ثلاث لا بد للناس منهم من أمير يحكم بينهم ولولا ذلك لأكل بعضهم بعضا ولا بد للناس من شراء المصاحف وبيعها ولولا ذلك لبطل كتاب الله ولا بد للناس من معلم يعلم أولادهم ويأخذ على ذلك أجرا ولولا ذلك كان الناس أميين" القابسي الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين تحقيق أحمد خالد الشركة التونسية للتوزيع الطبعة الأولى جانفي 1986 ص

نتفلسف هو أن نكون بصدد التفكير لا هائمين في أفكارنا، أن نتفلسف هو أن يكون كل واحد منا قادرا على تقدير صحيح للخير والشر لغاية تعديل الرغبات والطموحات.  
ان المدرس الحقيقي هو دائما من يفكر بنفسه وفي نفسه وهو الممسك بزمام أمره والتائق نحو معرفة دقائق الأمور والالمام بكل كبيرة وصغيرة بخصوص المادة التي يبذل الجهد لتدريسها وهو كذلك المتخلق بالآداب التالية :

الوصية الأولى: (التعاطف)

ينبغي أن يحترم المعلم المتعلم وألا يستصغر من شأنه ويجب أن يعتبر المعرفة الحاصلة لديه ذات شأن وكافية لفهم الفلسفة واقتنائها وأن يهيئ له الأرضية الملائمة لتوسيع معارفه المكتسبة وامتحانها سواء بثبوت الصحيح منها وترسيخ جانبها اليقيني أو استشكال واستنطاق ما هو مظنون وقابل للمراجعة منها, وكل ذلك لا يحدث ولا يكون ممكنا سوى بالمودة والرفقة بالمتلقي ومعاملته بلطف ورفق خصوصا وأن فضل المعلم عليه يفوق من حيث الدرجة والأهمية فضل أبويه لأن الأسرة كانت سبب وجوده في الحياة الزائلة بينما معلمه هو سبب انبعاثه في الحياة الحقيقية عندما يدفع إليه مهجة نفسه وثمره قلبه ويصيره كيف ما شاء ودون أن يدري.

الوصية الثانية: (الترفع)

ينبغي ألا يطلب المعلم من المتعلم من وراء تعليمه أي ثناء أو اعتراف أو منفعة وأن يؤدي رسالته لذاتها مثلما يرجع المؤتمن الأمانة إلى أهلها سالمة كما عهدت له أول مرة قدوة بسقراط و محاربه السفسطانيين الذين زعموا امتلاك الحكمة وباعوها بمقابل مادي.

الوصية الثالثة: (الرفق)

ينبغي أن يتوخي طريق التعريض لا التصريح والترغيب لا الترهيب والرحمة لا التوبيخ لأن التصريح يهتك حجاب الهيبة والترهيب يولد النقمة والتوبيخ ويورث الجراءة على الهجوم عند كل خلاف ويهيج على الإصرار، كما أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم وفي ذلك يقول ابن خلدون: "وذلك أن إرهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم لأنه من سوء الملكة ومن كان مرباه بالعسف سلط القهر عليه وضيق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة ولذلك صارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس المتعلم المقهور وعاد في أسفل السافلين واستولى عليه التخابث والكيد." 1

الوصية الرابعة: (التفاني في الخدمة)

ينبغي ألا يدخر مدرس الفلسفة أي جهد في نصح المتعلم وزجره عن سوء الخلق وأن يتفانى في خدمته وألا يحتكر الحكمة أو يتسقط عليه بالنزر القليل من المعرفة مما لا يروى تعطشه إليها وظمأه من حرمانه منها وحتى لا يخلق لديه آفة الحقد والكراهية وينبغي كذلك أن يوفر له ما يحتاجه من قواعد للسلوك ومبادئ توجيهية وأفكار ناظمة تهدئ من روعه واضطرابه وتبدد اضطرابه

وتذهب حيرته وذلك بإرشاده نحو ما يحقق به ذاته وإلى ما فيه خيره وصلاحه.

<sup>1</sup> ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل دار الجيل الطبعة الأولى 2005ص455

وشرط المعلم أن يكون عالماً له أهلية صناعة التعليم لأن هناك من يدعو إلى اللغو واللغو بينما المرابي الحقيقي هو يعتقد اعتقاداً سليماً خالياً عن البدع ويعمل على إرضاء الخصوم حتى لا يبقى عليه حق ضائع وأن الاقتداء بمثل هذا المعلم هو عين الصواب والظفر بمثله نادر لاسيما في هذا الزمان .

من هذا المنطلق ينصح ابن خلدون بما يلي: " أقرئه القرآن وعرفه الأخبار وروه الأشعار وعلمه السنن وبصره بمواقع الكلام وبدئه وخذه بتعظيم الحكماء ورفع مراتب الفلاسفة وكتبهم ولا تمرن ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه ولا تمنع في مسامحته فيستجلى الفراغ ويألفه وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة" 1.

الوصية الخامسة: (الاقتصاد)

ما ينبغي تجنبه هو الجهل بطرق التعليم وإفادته مثل إخبار المتعلم في أول تعليمه المسائل المقلدة من كل فلسفة وإلقاء غايات النظريات وأسسها في البدايات إذ قل أن يستعد المتعلم لفهمها فهو عاجز عن الوعي وبعيد عن إدراكها لذلك يكل الذهن عنها ويحسب ذلك صعوبة في الفلسفة نفسها فيتكاسل عنها وينحرف عن قبولها ويتمادى في هجرانها وقد أتى له ذلك من سوء التعليم بينما الأصوب هو أن يراعى مرانه على التعليم وصوابه فيه وأن يؤخذ بعين الاعتبار قدرته على الفهم والتحصيل لأن المتعلم يكون في أول الأمر عاجزاً عن الاطلاع بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال والأمثال الحسية ولذلك ينبغي أن تترك ملكة قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجياً وأن يتدرج بمخالفة المسائل وتكرارها عليه وألا يطالب منذ الوهلة الأولى بالإحاطة كلياً بمسائل الفلسفة وألا يكلف بإحضار ذهنه في حلها بل أن يهذب في نفسه استعداد التحصيل ومران التعلم. إن المتعلم إذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق حتى يستولى على غايات العلم. وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند فكرته مجانية للنسيان كانت الملكة أيسر حصولاً وأحكم ارتباطاً وأقرب صبغة لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره وإذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه.

الوصية السادسة: (التدرج)

أن يتعامل المعلم مع المتعلم على قدر فهمه وأن يختار له العلم المناسب دلالة ولفظاً حتى يسير في الطريق المؤدي إلى تعلم الفلسفة وينبغي أن يراعى التدرج في ترقيته من علم إلى آخر ومن رتبة في هذا العلم إلى رتبة أعلى وألا يفرض عليه اتجاهه وميولاته أو يطلب منه محاكاته بل يترك له حرية تنمية شخصيته ويمكنه من ممارسة التفكير بنفسه ومن مراجعة أخطائه والحكم على ضعف آرائه من خلال نقد ذاتي وينبغي كذلك ألا يقبح ما هو محبب إلى نفسه من علوم كالدين واللغة والشعر والأدب والعلوم بل يستثمر تلك الرغبة نحو تقريب الفلسفة منه وذلك بأن يجعلها لا تتناقض مع هذه المعارف بل تتكامل وتتبادل معها الخدمات, ويجب كذلك على المعلم أن ينزل المتعلمين منازلهم ويكلمهم على قدر عقولهم لأن لكل مقام مقال ولأن القول قبل القائلين مقبل وألا يلقي إليهم ما لا تبلغه مداركهم لأن ذلك قد يؤدي إلى نفورهم وتخبطهم وبالتالي لا بد أن يكل لكل واحد بمعيار عقله وأن يزن له بميزان فهمه.

الوصية السابعة: (الوضوح)

<sup>1</sup> ابن خلدون، المقدمة، ص.455.

من وجه الصواب في تعليم الفلسفة وطريق إفادتها أن يتعامل المعلم مع المتعلمين بجلاء ووضوح وأن ينبذ كل تعقيد وغموض وأن يبدأ بالبسيط نحو المركب وبالجلي الواضح نحو الخفي المجهول ويقسم المشكلات ويحلل المستعصيات ويفكك المضيقات ويتفادى المتاهات ينبغي أن لا يذكر لهم أن وراء ما يدرسون تدقيقاً أعمق وهو يدخره عنهم فان ذلك يفتر رغبتهم في الجلي الواضح ويشوش عليهم فهمهم ويجعلهم يخلون عن تحصيله حتى ينظر كل متعلم إلى علمه أنه سليم وإلى عقله على أنه الأكمل ولا يعي أن ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه، لذا ينبغي أن لا يطيل المعلم على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض فيعسر حصول الملكة بتفريقها.

إذا كان من الضروري على المعلم زيادة المتعلم على فهم كتابه بحسب طاقته وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئاً كان أم منتهياً فانه ينبغي ألا يخلط مسائل الفلسفة بغيرها حتى يعيه من أوله إلى آخره ويحصل أغراضه ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره لأنه إذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم وأدركه الكلال وانطمس فكره ويئس من التحصيل وهجر العلم والتعليم وبالتالي يلزم ألا يخلط على المتعلم علماً فانه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر فيستغلطان معا ويستصعبان ويعود منهما بالخيبة. الوصية الثامنة: ( لزوم العمل)

من اللازم أن يكون المعلم إنساناً كاملاً عاملاً بعلمه فاعلاً لقوله يوفي الحق حقه و يكيل بالقسط و يعمل مثقال ذرة ما فيه الخير والصلاح خصوصاً وأن العلم بلا عمل جنون و العمل بغير علم لا يكون. ومن البين أيضاً أن يكون المشتغل بالفلسفة وفيها للحقيقة ملتزماً بحسبها الإشكالي مغامراً نحو المجهول ومستعداً للتضحية من أجل نهجه وفي سبيل الدفاع عن مسلكه حتى يكون مثلاً يحتذى به وقدوة لغيره ومصدر التعليم باحتذاء. وينبغي ألا يكذب فعله قوله وألا يأتي فعلاً كان قد نهى عنه لأن العلم يدرك بالبصائر والعمل يتقن ويحفظ كالذخائر فإذا خالف العمل العلم منع الرشد وكل من تناول شيئاً وقال لغيره لا تتناولوه زاد حصرهم على ما نهو عنه على هذا النحو فان مثال المعلم من المتعلم كمثال النقش من الحجر والظل من العود إذ كيف ينتفش الحجر بمن لا نقش فيه وكيف يستوي الظل والعود أعوج خصوصاً.

إن أكمل الأخلاق وأعلاها وأحسن الأفعال وأبهاها هو الأدب ومن آداب مدرس حب الحكمة هو إطراق الطرف وجمع الهم ودوام الصمت وسكون الجوارح ومبادرة امتثال الأوامر واجتناب المناهي وقلة الاعتراض وحسن الخلق وتنزيه الفكر وسكون القلب وقلة الغضب وكنمان الحب ودوام الإخلاص وترك النظر إلى الأشخاص وإيثار الحق واليأس من جميع الخلق وإخلاص العمل وصدق القول وتنزيه القلب وقلة الإشارة. ومن آدابه أيضاً لزوم العمل والعمل به ودوام الوقار ومنع التكبر والرفق بالمتعلم والتأني بالمتعرج وإصلاح المسألة للبليد وترك الأنفة من قول لا أدري وتكون مهمته عند السؤال خلاصة من السائل لإخلاص السائل وترك التكلف واستماع الحجة والقبول لها وإن كانت من الخصم. وإذا كان من القارئ فمن آدابه استماع الأمر وإنصات الفهم والإصغاء إلى المتشابه وإشارة الوقف وتعريف الابتداء والسؤال عن المتعلم إذا غاب والحث له إذا حضر وترك الحديث، و يجب أن يبدأ بصلاح نفسه فان أعين المتعلمين إليه ناظرة وآذانهم إليه مصغية فما استحسنه فهو عندهم الحسن وما استقبحه فهو عندهم القبيح. زد على ذلك ينبغي أن يقصد الصدق ويجتنب الكذب ويحدث بالمشهور ويروي عن الثقات ويعرف

الزمان ويتحفظ من الزلزل والتصحيف واللحن والتحريف ويلزم التواضع وأن يكون وقته معلوما وورده مفهوما وكلامه مقسوما مراقبا لوقته لا يحتاج إلى علم غيره مع علمه بحاله. إن معلم الفلسفة يلزم أن يطرح ارتباك الفهم جانبا وينتبه حجب الألفاظ وعوائق الشبهات ويترك الأمور الصناعية المفتعلة ويخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطر عليه ويسرح نظره في الكون معتبرا ويفرغ ذهنه من الشوائب تائقا نحو تحقيق مراميه وغاياته. هذا المعلم المتوقف عند مقتضيات الفكر الطبيعي والموفي شروط البرهان حق قدرها هو الوحيد القادر على تدريس الفلسفة بإبرازها إلى عالم الخطاب صحيحة البنين وثيقة العرى واكسائها صور الألفاظ وقوالب المعاني واضحة المعالم قابلة المشافهة وسهلة التداول والمرافعة، فماهي هذه الفلسفة الناجعة التي يعمل كل معلم على نشرها وتدريسها للمتعلمين؟

#### 5- شروط نجاح الفلسفة المتعلمة :

" أن الفلسفة أفضل علم بأفضل معلوم " أبو نصر الفارابي

« l'étudiant doit être entraîné, doit être forcé dehors vers l'insécurité de toute chose, insécurité qui fonde la nécessité de l'engagement. Les études doivent devenir à nouveau une aventure, une entreprise hasardeuse, un risque » Martin Heidegger

أن تكون الفلسفة من جلائل الأعمال وخالص الأفعال فان هذه الخصائص لم تصنها من هجمات الغرباء ومن مكائد الأعداء فالقوم قد اختلفوا حولها والآراء والتصورات قد تطارحت وتناطحت فهناك من استهجنها واستراب منها فمنعها وقيدها ووصل الأمر إلى حد تحريمها وطمس معالمها بحرق كتبها وهناك من استحسنها وأباحها وأجازها ووصل الأمر إلى حد فرضها وتأكيدا واعتبارها واجب شرعي كلف به العاقل المستخلف يخرج به من حال الجحود إلى حال الشهود. على هذا النحو عدها جهابذة المعرفة والراسخون في العلم فرض كفاية ودعوا إلي الجهاد للفوز بها وطلبها من المهد إلى اللحد ومن الغرب إلى الشرق وأكدوا على أنها من الأمور التي لا يستغنى عنها في تهيئة العقول وفلاح البصائر وصلاح الضمائر لما تفيد من زيادة القوة في القدر المحتاج إليه.

بيد أن الطائفة الثالثة من الدهماء الرعاع الذين ينساقون مع كل داع ويستجيبون لكل مناد، يحسبوننها من عوارض الأمراض ونزلات الأسقام التي تحل بالأمم ويحتجون بأنها من الأمور المذمومة المعطلة للعقول المحيرة المذهبة للاعتدال والمعرضة للاعتلال والمهلكة للأنفس وذلك لعسر العبارة فيها وغموض الدلالات وتشبعها بالالتباس ولكثرة ما تبطنه وقله ما تظهره. لهذه الاعتبارات اتفق الجميع على إدانتها وتشكل رأي عام مشترك ضد تواجدها في الفضاء العمومي نازعا منه إمكانية الشيوخ ومعترضا على إقامتها ضمن الوضع البشري وقد تم الإبقاء لها على حق التعشيش في التخوم والتخليق في الأعالي والتوطين في القمم أو السرايب والكهوف المظلمة أين تختبئ مثلما تدفن الذخائر النفيسة وآيتهم في ذلك أن الفلسفة من المتممات والكماليات وليست من الأصول والضروريات التي تدبر حياة الإنسان وتجعل حال الناس مستقيمة. على هذا النحو وصفت الفلسفة بأنها مغرس الفواش ومنبت الأعمال المحظورة تزيين الخطأ وتهادن العيوب وتنصر الظالم على المظلوم وتكثر اللخط والمجادلة في ما هو مظنون فتكون مصدر بدع وتشويش لعقيدة الجمهور وتقوم على التهويل حيناً والتنقيص والاستصغار آخر.

إذا شخصنا حال الفلسفة اليوم وأمعنا النظر في منزلتها في المجتمع بالمقارنة مع بقية العلوم والمعارف فإننا نلاحظ استقالة الفلاسفة وتحولهم إلى حراس أنظمة لكونهم يعيشون في حالة غياب فطبيعة عن الواقع يمسون عن إبداء الرأي ويهربون من مواجهة المسائل المستعصية ويتخاذلون عن اتخاذ أي موقف من مشاكل مجتمعاتهم بل يخونون الوعود التي قطعوها على أنفسهم في الالتزام والدفاع على الحرية. فما هي أسباب الاعتراض على تعليم الفلسفة؟

1- إن منشأ الالتباس وسوء الفهم للفلسفة متأني من تحريف صاحب الظن لمقاصدها و تحويل أغراضها المحمودة إلى أغراض منفرة و جعل الأصول فروعا والفروع أصولا.

2- الظن بأن الفلسفة علم لا ينفع وجهل لا يضر وجودها مثل غيابها وحضورها مشابه لعدمها وإن وجدت لا تحقق الإضافة وإن انعدمت لا يؤثر تلاشيها في تماسك نظام الأشياء وتراتب الأفكار، فإذا كان ثمة من العلم جهلا ما ومن القول عيا ما فإن الإنسان العامي يؤثر قليل من التوفيق خير من كثير من العلم .

3- زعم ضعاف النظر ورهيفي القلوب أن الفلسفة بعيدة المنال و عويصة المطلب لأنها عميقة ومجردة لا ترتقي إليها الفطر والأذهان إلا بعد مكابدة ومجاهدة، فالفيلسوف عملة نادرة توجد بها علينا الطبيعة لمأما، كما أن التفلسف تدرّب على الموت واستعداد له وتجربة قاسية ليس في استطاعة البشر العاديين ممارسته خصوصا وأن التفكير يشقي البشر أكثر مما يشقيهم أي شيء آخر.

4- الفلسفة ناتجة عن الصلف البشري وعناده وتعطشه نحو المطلق وفضوله و رغبته في إدراك الكلي وبلوغ الفكرة الشاملة والنظرة الموسوعية وكل هذه المقاصد هي مستغلات إن تشبث بها الذهن البشري تاه في بيداء الوهم وكانت مصدرا مؤكدا للريبة والنزاع.

5- الاعتقاد بأن الفلسفة تسبب الضرر لصاحبها ولمتعلمها، تؤدي إلى التفرقة وتكثر اللجاج بالرأي والاشتغال بالجدل، تجبر الإنسان على مغادرة المؤلف وتجاوز السائد وتسقطه في ألم الغربة والوحشة.

6- الفلسفة علم قليله محمود وكثيره مذموم، ضرره يغلب نفعه، تجعل المهتم بها مشغولا تائها ولهانا بالحكمة منشغلا عن نفسه، متفرغا للوجود مع غيره فارغا من الوجود مع ذاته، يشغل بإصلاح طريقة تفلسفه وترتيب نظام حياة الآخرين قبل اشتغاله بإصلاح نفسه وتبدير أمور حياته. على هذا النحو يذهب التفلسف الصحة والاعتدال ويورث السقم والاعتلال ويذبل العافية والجمال ويأتي بالذهول والداء العضال لأن الفيلسوف يعلم دقيق المعارف قبل عامها وخفيها قبل جليها ويصرف العمر عما هو أفضل ويهتم بتافهات الحياة ظانا أنها اللب والصميم ويهدر الجهد فيما هو أرذل معتقدا أنه اللدني والأشرف.

تلك هي بعض الشوائب والأحكام المسبقة التي ترسخت عند العامة عن الفلسفة فحجبت روحها المتقدمة وديناميكيته المتجددة وجعلتها موجهة إلى غير مقاصدها ومقامة في غير محلها ومستخدمة في غير أصلها وهو يقتضي نوعا من التدبير والمعالجة لغرض تحطيم هذه الآراء وتنقية هذه الأدران بغية فك القول الفلسفي من عقالة والتشريع لإمكانية تدريسه بإعطائها تعليمية ناجحة خصوصا وأن كل إنسان فيلسوف والسؤال من هو الإنسان؟ هو السؤال الأول والأساسي في الفلسفة وبالتالي ينبغي تبديد الرأي الشائع بأن الفلسفة مسألة غريبة وشاقة لكونها نشاط متميز يتعاطاه فئة من الاختصاصيين و المنهجيين والمحترفين وإقرار أن كل البشر فلاسفة ولو على نحو غير واع وكل بطريقة خاصة وذلك لوجود فلسفة عفوية يمارسها الجميع كامنة في مجمل

نظام المعتقدات وأنماط السلوك توجد في الأمثال العامية والحكمة الشعبية. فكيف تكون الفلسفة المتعلمة قنية ناجعة للتربية ؟

اعلم أن فلسفة التعلم أو تعليمية الفلسفة هي أعظم الصناعات وأشرف الفنون لأن جميع الأمور موقوفة عليها بينما هي موقوفة على ذاتها ولا تحتاج لأي أمر خارجي وما هو مطلوبنا من تعليم الفلسفة ليس مجرد النظر ولا التأمل والتفكير بل حيازة جميع الهيئات واكتساب كل الملكات مع تهذيب النفوس وتطهير الأعراق وتنقية العقول. غني عن البيان أن شرف الفلسفة مدرك بضرورة العقل والعقل سراج منير لظلمات الحواس ومتشابهات وغوامض النصوص وكلما كانت معرفتنا بالعقل أتم كانت معرفتنا بالفلسفة وتعليمها أتم ولعله من نافلة القول أن نكون الفلسفة حب الحكمة و أن يسمى المشتغل بها حكيمًا فالحكمة لا تؤتى إلا لمن شمر في طلبها وبذل الجهد للسعي نحوها ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا لأن الحكماء ورثة الأنبياء والأنبياء قدوة الحكماء ومثالهم الذي يحتذي، زد على ذلك أن الحكمة تزيد تعلمها الشريف شرفا وترفع المملوك حتى يدرك مدارك الملوك وأن الفلسفة لا تقل فضيلتها عن فضيلة وإيثارها واقتنائها خصوصا وأن كمالها في نفس المؤثر المحب هو غاية لا تدرك إلا بالزيادة في الفضل وبالتشارك في البذل والعطاء بين الراغب والزاهد.

إن كانت الفلسفة من الدرر اللماعة والحقائق الفاخرة والفكر المضخمة والجواهر النفيسة وكان الجوهر النفيس منقسما بطبعه إلى ثلاث ضروب ما يطلب لغيره وما يطلب لذاته وما يطلب للآثنين معا وكان ما يطلب للآثنين أرفع شأنًا من ما يطلب لغيره ومن ما يطلب لذاته فانه من البديهي أن تكون الفلسفة من الصناعات التي تطلب لذاتها ولغيرها من الغايات النبيلة الأخرى في الآن نفسه بحيث لا يتناقض فيها النظر مع العمل و المعرفة مع المنفعة و المتعة مع السعادة و التواضع مع الرئاسة والشهرة مع المجد. التفلسف هو تدرب على الحياة وتعلم التواجد على نحو أفضل في العالم

حتى تستطيع التربية أن تستهل التطلع العربي للتطور والتنمية يجب أن تحدد معالم الفلسفة التربوية التي تترجم أهداف هذا الاتجاه , كما أنه يلزمها أن تعكس الواقع العربي المعاش وأن تعمل على توفير التواجد والدوام بالنسبة للإنسان العربي وتطلعه للمستقبل وتغلبه على التحديات. لكن ما ينبغي أن نضعه نصب أعيننا أكثر من أي وقت مضى هو أن هذه الأمة قد أبدعت علمها الخاص بنفسها وطريقته الخاصة في تعليم نفسها وأن أي تجديد في تعليم الفلسفة ينبغي أن يستلهم جهود الأسلاف ويوظف ما تركوه من تعاليم وآداب في هذا الشأن وأي نسيان لجهودهم هو بمثابة عويل في الصحراء. كما أن نمط المقاومة الوحيد للإنسان العربي المسلم هو الخروج من القصور الذي أذنبه في حق نفسه وذلك عن طريق تعلم التفلسف وتدبر وجوده في العالم من جهة اعتباره ونظره وتفكره.

ان قصدنا في هذا البحث هو معرفة الجهة التي ينبغي أن تكون عليها فلسفة التربية عندنا وذلك بالاجابة على هذين السؤالين: ما معنى أن نتفلسف في أفق ملة فقدت حرارة ابداع علمها الخاص بنفسها؟ كيف يمكن للفلسفة أن تعلم الجيل الذي هو نحن طريقته الخاصة في تعليم نفسه أي أسلوبها الخاص في تثقيف ملته أولا وتربية النوع البشري في مرحلة ثانية؟

تكمّن حاجتنا الملحة لتخطيط فلسفة تربوية ناجعة لما يتصف به حالنا من تبعثر وفوضى وعودة للمكبوت وبروز الطائفية وتفشي الأزمات وتكاثر رؤى العالم وطرق الحياة وتردي فلسفاتها وتعارض هذه الطرق فيما بينها وتعصب بعض المجتمعات لها ومحاولة الدفاع عنها حتى

باستخدام أفنك وسائل التدمير ومحاولة كل أمة اجتذاب غيرها نحو فلسفتها بوسائل نقل الأفكار كالدعاية وعن طريق الإكراه والإرهاب. لقد أدى غياب فلسفة عربية للتربية إلى تخلف مقومات البحث والنظر إلى اعتناق فكر تربوي وافد فرض علينا مفاهيمه ومناهجه وخلق فينا بلبلة وشكك في قيمنا الإنسانية وفي قابليتنا للتقدم والصمود في وجه الكوارث والمحن والتحديات والقدرة على تمثيل الحضارة العلمية والتقنية.

الفلسفة العربية للتربية ليست سوى المسار السليم لتحقيق أهداف العرب في التطور والنهوض وتعبر في جملتها عن موقف سياسي منحاز بطبيعته لأغلبية الناس له برنامج للعمل الاجتماعي يسعى لتحقيق التعاون بين الداخل والتواصل مع الخارج. وبذلك تعكس هذه الفلسفة معتقدات العصر وأنواع الصراع القائم فيه كما تؤكد على الهوية العربية وطموحات الطبقات الناشئة في الإصلاح والتغيير وأمالها في بناء مؤسسات مدنية مستقلة وفي تطوير الواقع وتثويره لتحرير الإنسان من كافة أشكال التبعية والتسلط الواقعة عليه.

إن الفلسفة العربية للتربية هي تلك الرؤية الفكرية والنظرة الشاملة إلى مجموعة من الأهداف والمبادئ التي تتعمق في دراسة طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع والعلاقة الجدلية بينهما كما تدرس طبيعة المعرفة وطبيعة القيم وتسعى للإجابة عن التساؤلات التالية: لماذا نربي؟ وبماذا؟ كيف نربي؟ من أجل ماذا؟

ماهي الأسس الفلسفية التي يجب أن تستند إليها؟

\* الإيمان العميق بالإنسان وبقدرته على تغيير العالم وتعمير الكون .  
\* النظر إلي المعرفة على أنها عملية بحث مستمر وليست عملية تلقين للحقيقة المطلقة لأنه لا يوجد جهل مطلق أو علم مطلق وإنما المرء في منطقة وسطى بينهما.  
\* النظر إلى العالم على أنه عملية متجددة متغيرة وليس وضعا ثابتا فيزيقيا واجتماعيا.  
\* الوعي والنظرة الناقدة مفتاح الطريق إلى التعليم من أجل فهم العالم وتغييره وهو الذي يشكل جوهر الفرد.

\* التعليم ليس إجادة حرفة أو حذق مهارة وهو بعيد عن كونه عملا اجتماعيا بل هو عملية تحرير ثقافي لطاقات المرء الكامنة.

\* الحوار العقلاني التواصلي وليس الإكراه هو المفتاح الذي تقوم عليه العملية التربوية بأسرها. هنا نطرح الأسئلة التالية: كيف يمكن تحقيق كل هذه الأفكار عن الإنسان والمعرفة والعالم؟ وكيف يمكن أن تكون التربية وسيلة للتحرر الاجتماعي والثقافي والسياسي؟ ماهي الشروط الواجب توفرها لوجود فلسفة عربية للتربية؟

- أولا: يجب أن تكون نابعة من واقع المجتمعات العربية ومن مخزون التراث الفلسفي العربي الإسلامي ولا ينبغي أن تكون قائمة على تجميع عناصر متباينة من فلسفات متضاربة.

- ثانيا: أن تهدف إلي بناء مشروع حضاري كوني يراعى الخصوصيات ويعمل على صقل المواهب ونحت الشخصيات وذلك بخلق حدائة دينية مع إعادة تأصيل الأصول.

- ثالثا: لا بد أن تنفتح على الفكر التربوي العالمي والاستفادة من طرق الحضارات الأخرى في تعليم نفسها دون الوقوع في التبعية الثقافية أو التقليد الأعمى.

- رابعا: أن تعمل الفلسفة العربية للتربية على تأكيد الذاتية الحضارية العربية المسلمة دون الوقوع في التعصب العنصري والتمركز حول الذات وأن تكون أداة فعالة لمقاومة التحديات المعقدة التي تواجهها هذه الحضارة.

القضايا التي يجب أن تتصدى لها الفلسفة العربية للتربية هي أولا القضايا التربوية التقليدية مثل الخبرة - الطبيعة الإنسانية- الفطرة - المعرفة - طرق وأساليب التدريس - البرامج - التعليمات - ثم تهتم بالقضايا والمشكلات الأشد خطورة مثل التبعية - القهر - الجهل - الفقر - الأمية- المرض - الحرب.

أما الحلول التي تقترحها فهي استقلالية العقل العربي في التفكير - زرع نبذة الحرية في التربة العربية والعمل على إنباتها والاعتناء بها - القيام بثورة ثقافية ترسخ قيم التنوير والحداثة - تقسيم الثروة بشكل متساو والتشجيع على الاعتناء الروحي والكبرياء وعزة النفس والمقاومة والممانعة والاستثبات.

كل هذه الصفات السحرية لن تكون فاعلة إلا إذا تفلسف العرب في فن التربية وتجاوزوا الغربية التي تعاني منها الفلسفة في الفضاء العمومي, هذه الغربية ليست ناتجة عن موقف الفقهاء من الفلسفة فحسب بل هي بنت المنزلة والموقف اللذين اختارهما الفلاسفة.

أما الأهداف التي يجب أن تتضمنها الفلسفة العربية للتربية فهي تتمثل في الاهتمام بمعالم الكيان العربي المسلم وضمان نموه وتطوره وتعمل على بلورة معالم الثقافة العربية وتجديدها. كما يقع على كاهلها الاعتناء بتنمية العلاقات الإنسانية بين أعضاء المجتمع العربي والانطلاق من نظرة شمولية تستوعب أبعاد الصحة العربية وتترك الأبواب مفتوحة أمام الذهن والإرادة لتحقيق الوحدة. علاوة على ذلك حري بها أن تننشىء منطقاً فلسفياً قادراً على أساس التحليل والنقد لامتحان الواقع المعيش وانتزاع المعنى من اليومي التافه يتقاطع مع العقلانية النقدية المعاصرة التي تراوح بين التفكيك والتأويل. ينبغي على فلسفة التربية في حضارة أقرأ أن تهتم بالكليات العملية الكبرى مثل الحق والحرية والديمقراطية وتعمل على تجسيدها على أرض الواقع الحضاري وأن تقيم البرامج على أساس الفكر الناقد الخلاق والمبدع ذلك الذي يؤكد قدرة الإنسان على الاعتبار والتعلم ومتابعة تربية نفسه ويشرع لتعليم تكاملي يقع من خلاله إعداد المرء في نفس المبحث من عدة زوايا وحقول مختلفة وذلك بطريقة تنسيبية.

من هذا المنطلق يبدو التعليم والتنقيف والتنشئة آليات مكونة لكل اجتماع والتعليم لا يمكن حصره في إعادة إنتاج النظام السائد وفي استهلاك وترسيخ القيم والأنماط المتداولة بل اختيار حضاري يستدعي تصورا معينا للناس ونمطا محددا للعلاقات بين البشر وممارسة متميزة للتربية تعيد تشكيل سلوكيات الأفراد. حول هذا نجد في المأثور: " إذا وضعت مشاريع سنوية فازرعوا القمح، وإذا كانت مشاريعكم لعقد من الزمان فاغرسوا الأشجار، أما إذا كانت مشاريعكم للحياة بكاملها فما عليكم إلا أن تتقفوا وتعلموا وتنشئوا الإنسان." وتعليم الشبيب العربية الطامحة الفلسفة الحية ينتزل في هذا المسعى.

اللافت للنظر أن التعليم استثمار علمي وبشري هائل والثورة التقنية الراهنة غيرت كثيرا من الأسس والمناهج التي يرتكز عليها فهو لم يعد يقوم على عقلية الاستنساخ بل صار يحقق مطلب الفاعلية الحضارية. لذلك ينبغي التفكير في إستراتيجية عربية للتربية والتعليم تستند إلى ثلاث عناصر وهي التخطيط والدقة والضبط والشمولية. والكتاب المدرسي ليس مجرد ماعون من مواعين المعرفة أو أداة إيديولوجيا وقياس بل جملة من النصوص اللغوية التي تتضمن جملة من القضايا والأفكار التي توفر أرضية ملائمة لزرع الذكاء وصناعة الثقافة.

**خاتمة:**

في نهاية المطاف حري بنا أن نعمل على ضبط الطريقة التعليمية بشكل لا يكون المعلم هو المصدر الوحيد للمعرفة والمتعلم في وضعية المتلقي المستهلك والبرنامج معدا بشكل مسبق وقد أكل عليه الدهر وشرب بل ينبغي المحافظة على حرية التفكير لدى الأستاذ أثناء بناء الدرس ولدى التلميذ وضرورة احترام القاعدة البيداغوجية الذائعة الصيت التي ترى أنه لا توجد فلسفة نتعلمها فكل ما نتعلم هو التفلسف وينبغي كذلك أن نحترم أمهات الكتب الفلسفية وألا نعتدي على النصوص الفلسفية الأصلية فشجرة الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن رشد مازالت لم تذبل أوراقها بعد وفتوحات كانط واسبينوزا وبرجسن ودولوز بقيت تثير فينا العجب العجاب، فلماذا هذا الاستعجال على قبرها!

تعلم التفلسف لا يعني فحسب أننا نتعلم كيف نستعمل المفاهيم استعمالا تقنيا بل أننا نتعلم بواسطة هذه المفاهيم كيف نفكر فعليا في المشكل الذي طرحناه على أنفسنا والذي يمت بصلة إلى التجربة الإنسانية. ان التعليم التفكري التكاملي المطلوب هو وسط بين رذيلتين التمجيد الغوغائي والتقليد البيغائي للثقافة الوافدة ولللسفة الغربية المتمركزة على ذاتها.

الفلسفة التي نريد غدا في حضارة اقرأ تراوح بين النقد والاجراء وبين التسويغ والتشريع وبين السرد والتاريخ وبين التفكيك والتأويل فهي غير بعيدة عن الفرد وملتصقة بالأرض باحثة عن سماء المطلق في النفس وعائدة للجسد كبؤرة مقاومة، تروض الشعرية من أجل تخطي القول المنطقي البرهاني الاقصائي وتفتح ذراع العقلانية العلمية على الممكن والاحتمالي والطارىء والنسبي، تجعل من الآداب اتيفا للوضع الانساني وتبني الفلسفة أولى ايكولوجيا من خلال تحمل مبدأ مسؤولية الحياة في المعمورة.

ان تعلم الفلسفة هو التدريب على السؤال والتسأل والسؤال والمساءلة لأن "السؤال عن المشكلات عرض مرض القلب الى الطبيب والجواب له سعي لاصلاح مرضه. واعلم أن الجاهلين مرضى قلوبهم والعلماء الأطباء والعالم الناقص لا يحسن المعالجة والعالم الكامل لا يعالج كل مريض بل يعالج من يرجو فيه قبول المعالجة والصلاح. واذا كانت العلة مزمنة أو عقيما لا تقبل العلاج فحذاقة الطبيب فيه أن يقول هذا لا يقبل العلاج فلا تشغل فيه بمداواته لأن فيه تضييع للعمر، ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع: أحدها: يقبل العلاج والباقي لا يقبل أما الذي لا يقبل أحدها من كان سؤاله واعتراضه عن حسده وبغضه فكلما تجيبه بأحسن الجواب وأفصحه وأوضحه فلا يزيد له ذلك الا بغضا وعداوة وحسدا فالطريق ألا تشغل بجوابه...

والثاني: أن تكون علته من الحماسة وهو أيضا لا يقبل العلاج، كما قال عيسى عليه السلام: اني ما عجزت عن إحياء الموتى وقد عجزت عن معالجة الأحمق، وذلك رجل يشتغل بطلب العلم زمنا قليلا ويتعلم شيئا من العلم العقلي والشرعي فيسأل ويعترض من حماقته على العالم الكبير الذي مضى عمره في العلوم العقلية والشرعية وهذا الأحمق لم يعلم ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضا مشكل للعالم الكبير فاذا لم يعلم هذا القدر يكون سؤاله من الحماسة فينبغي أن لا يشتغل بجوابه. والثالث: أن يكون السائل مسترشدا ليس فيه أهلية لفهم كلام الأكابر لقصور فهمه عنه ويسأل عن جهة الاستفادة عن غوامض الأمور التي يكون قاصرا عن إدراك حقائقها ولا يرى قصور فهمه فلا تشغل بجوابه أيضا كما قال رسول الله صلعم: "فنحن معاشر الحكماء أمرنا بأن نكلم الناس على قدر عقولهم".

وأما المرض الذي يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشدا ذكيا لييبا عاقلا ليس مغلوب الحسد والغضب وحب الشهوة والمال والجاه، ويكون طالب الطريق المستقيم ولم يكن سؤاله واعتراضه

عن حسد وتعنت وامتحان فهذا يقبل العلاج فيجوز أن تشتغل بجوابسؤاله بل يجب عليك  
اجابته."1

هذا ما قاله الغزالي عن السؤال بما هو جوهر تعليم الفلسفة وعن العلم بما هو شفاء من الجهل، فماذا  
ستقول الناشئة العربية الأبية حول جدارة الفلسفة في التعلم وأهليتها في قيادتها لصنع الحضارة  
وتعليم شعوب العالم مكارم الأخلاق وأصول التمدن الآتي؟ ومن هم المصلحون الذين شجعوا  
على الاشتغال بالعقل وعلى حب الحكم في القرن العشرين وينبغي الاقتداء بهم؟

### المراجع:

ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.  
ابن الجزار سياسة الصبيان وتديبرهم تحقيق محمد الحبيب الهيله الدار التونسية للنشر تونس  
1968

ابن سينا، رسالة في أحوال النفس تحقيق أحمد فؤاد الأهواني الناشر عيسى البابي الحلبي  
طبعة 1925

أبو حامد الغزالي كتاب الاحياء الناشر مصطفى البابي الحلبي القاهرة 1939

أبو حامد الغزالي مجموعة رسائل دار الفكر طبعة بيروت لبنان 2000

الماوردي أبو حسن علي، أدب الدنيا والدنيا ، المكتبة العلامية القاهرة دون تاريخ جزء واحد  
الجاحظ الحيوان تحقيق عبد السلام هارون الناشر مصطفى البابي الحلبي 1938 7 أجزاء  
القابسي الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين تحقيق أحمد خالد  
الشركة التونسية للتوزيع الطبعة الأولى جانفي 1986

علال الفاسي النقد الذاتي دار البيضاء المغرب الطبعة الرابعة

حميد بن عزيزة، مقال: إمكانات التفلسف اليوم، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد 33/32  
محمد الطاهر بن عاشور أليس الصبح بقريب الشركة التونسية للتوزيع دون تاريخ.

### الفصل الثالث

رحلة الثعالبي الإصلاحية: من أسوار التعصب الى دروب التحرر

<sup>1</sup> الغزالي مجموعة رسائل دار الفكر طبعة بيروت لبنان 2000 ص 274

توطئة:

لاشك أن الحديث عن الإصلاح والتحديث والتطوير لا يستقيم ولا تصبح له جدوى دون ذكر المصلحين والأفكار التحديثية وتجارب التطوير المدني التي قاموا بها ولا ريب أيضا أن التطرق الى وسائل النهوض وطرق الترقى دون التعرض الى أسباب السقوط والانحطاط ودون تشخيص علل وأمراض الأمم والأمصار هو كالنفع في السراب والوعول في الصحراء. كما أن أي مجتمع من المجتمعات لا تقوم له قائمة ولا يتدعم بنيانه ما لم تظهر فيه فئة من المصلحين يعملون على تغيير أنظمتهم في التفكير ومبادئه الإعتقادية والقيم التوجيهية لأفعاله، وهذا الأمر الجلل والمهمة الجسيمة لا يتجرأ عليها ولا يضطلع بها إلا أصحاب الفطر الفائقة من الحكماء الراسخين في العلم الذين اشتروا أنفسهم وديانهم لأخرتهم ولم يغنهم من الحق شيئا، ولعل المصلح التونسي عبد العزيز الثعالبي (1944-1987) هو واحد من هؤلاء الرجال الأفاضل الجهابذة الذين أتوا من بطون الغيب وجادت بهم علينا الحضارة نادرا عرفوا الحق وعملوا به ولم يخشوا في ذلك لومة لائم والذين نذروا أنفسهم لخدمة قضايا مجتمعاتهم والرد على التحديات التي تواجهها شعوبهم. اللافت للنظر أن الثعالبي ظل طيلة حياته وحتى بعد مماته موضع شبه ونقطة اختلاف ومفترق طرق بين عدة جهات نظر حوله، فهو رجل اشكالي جمع في جبهته بين الكفاح السياسي ضد الإستعمار والتعريب وبين الدعوة الى التقدم والتربية ضد التخلف والركود والثورة الثقافية ضد الخرافة والجهل والإصلاح الديني ضد التعصب والتحريف. ومن المعروف بالنسبة للقاصي والداني أن هذا المصلح الذي بعثت به الأقدار الى هذه الأمة في أيام حالكة السواد كان زعيما ومناضلا على مستوى العالم الإسلامي بأسره وليس على البلاد التونسية أو شمال افريقيا فحسب، بحيث اعتبره البعض واحدا من الذين أيقظوا الشرق من سبات القرون الوسطى ووضعوا أسس النهضة الحاضرة وأرسوا سبل الرشاد للناشئة العربية. وان أرجع البعض شهرته في المشرق والمغرب على السواء الى نضاله السياسي وتزعمه حركة التحرر الوطني، وبالخصوص تأليفه لكتابه الذي أثار ضجة كبيرة عند ظهوره والذي عنوانه: "تونس الشهيدة" زيادة على مقالاته النارية التي تصدى فيها لمكائد المستعمرين ومن تحالف من "المغربيين" فإن ثمة رأيا آخر يركز على مساهماته في المجال الفكري الحضاري مبينا أن تسليط الأضواء على الجانب السياسي من هذه الشخصية هو في الحقيقة اختزال لإضافاته النوعية في الجانب الحضاري واهمال لمآثره في المجال الديني الاجتهادي العلمي أين توجد ابداعاته الجوهرية وبالتحديد في كتابه الهام: "روح التحرر في القرآن" الذي مضى الآن قرن كامل على صدوره دون أن يدرس دراسة مستفيضة وفي دروسه وكلماته وخطبه التي ألقاها في بغداد والقاهرة وتونس.

إذا كان مقصدنا هو انتشال هذه الشخصية من النسيان واعادة الاعتبار لهذا المصلح الكبير ومد جسور التواصل من جديد بين فكره والبيئة المشرقية التي تعلم فيها ووجه اليها أفكاره وآراءه فإنه من الضروري أن نتوقف عند هذا العلامة المستنير صاحب الحنكة السياسية والنظرة المستقبلية المتبصرة، ونستجلي الظروف والدواعي التي جعلته يرفع راية الإصلاح شعارا ويولي وجهه شطر النهوض قبلة ويقصد لغة الضاد أداة للبيان والتبيين والفهم العقلاني التطوري للإسلام مذهباً والسياسة الراشدة المبدئية نموذجا للحكم مستوضحين في كل ذلك خفايا رحلته الإصلاحية التي اصطدمت بأسوار الجهل والتعصب والإستعمار وحاولت فتح أبوابها لتخط دروبا للتحرر والتقدم والتطوير وترسم مسالك للتحضر والإنعتاق والإبداع.

إذا كانت نيتنا ترنو في هذا المبحث الى معرفة مبادئ الإصلاح عند الثعالبي وكيفية تشخيص الداء العضال الذي أصيبت به الحضارة العربية الإسلامية واقتراحه الدواء الشافي لها من هذا الداء فإنه لا بد أن نعزم على تقصي طبيعة هذه الأسوار التي حجبت عن العقل العربي الإسلامي أنوار المعاصرة والأصالة والتطور في مقام أول، ثم نشرع في مقام ثان في فحص وتمحيص الإمكانيات النقدية والوسائل العلاجية التي اتبعتها هذا المصلح لفتح ما هو مغلق وتحريك ما هو جامد واخراج ما هو بالقوة الى ما هو بالفعل لنعرج في نهاية المطاف في مقام ثالث على دروب التحرر التي سلكها والأفاق المعرفية التي استشرفها واللحظات الثورية الصادقة التي عاشها اما منعزلا مهاجرا غريبا أو بمعية قلة من رفاقه ومريديه وأنصاره.

ربما يكون من المفيد أن نقسم خطة البحث الى ثلاثة محاور كبرى:

المجال السياسي وما شهدته من نشاط حزبي وهو الأكثر بدها.

المجال الديني وقد اختلط الحابل بالنابل ولم يقع تخليص درر الرجل العلامة والمفاخر العلية من الشوائب والبدع.

المجال الفكري وهو سجل مدفون ظل طي النسيان ومجال اهمال ولذلك لا بد من نفض الغبار عنه واطاعة ما هو نافع وجديد وكوني منه.

ان ماحرنا نحو مثل هذا الإهتمام ليس تقاسم الوطن مع هذا المصلح الكبير فحسب ولا الإعجاب

برحلته وسيرته وعاقبته الحسنة بل الانتباه الى قدرته العجيبة على الوصل بين

المتناقضات: مقاومة الإستعمار والتغريب ومقارعة الإستبداد والتعصب وذلك بالعودة الى

الأصول والاقتداء بالسلف الصالح اضافة الى تحريضه على الإستفادة من الآخر والتعليم والتربية

مع عمله على احداث تغيير شامل في النفوس من أجل أن تنهض لتغيير العالم.

### 1- أسوار التعصب والإنحطاط:

"انطوى العرب بعد أن فقدوا صولة الحكم في جميع الأقطار وذبلت مدنيتهم وتغلبت على لسنهم

رطانة الأعاجم واستعاضوا عن أدب القوة والفلسفة الواقعية...ولما جاء دور تغلب الأريين

الغربيين وجدوهم موطى الرقاب خاضعين للإستعباد فقراء النفوس ليست لديهم من الحصانة ما

يخففون به عن أنفسهم وطأة القادمين...من تصدى لتنفيذ هذه المهمة الشاقة العظيمة كما وصفناها

منحنية الظهر مثقلة بأوزار الماضي وهي على ما هي عليه من جهل وفاقة وفقر في الأخلاق

والآراء؟ هل بادية العرب يوكل اليها انقاذ ذلك التراث في العصر الحاضر عصر الكهرباء

والنور وهي لم تزل تتخبط في عصر الجهل وقد أضاعت ما كان لها من مميزات قديمة من تعقل

وشيم لتأثير التقليد الأعمى وسداجة الفهم لروح الدين...ولا أرى لها أهلا غير الجامعات التي

تكون لها مخططات مدققة في الإحياء والتجديد لا تلك المتزمتة التي لا تخرج عن عقول آلية

تتحرك بإرادة غيرها..."<sup>1</sup>

يميز الثعالبي بطريقة بارعة ولافتة للنظر بين التقدم الحضاري ويلاحظ التفاوت والبون الشاسع

بين تقدم الحضارة الغربية وتأخر الواقع الحضاري الشرقي العربي الإسلامي ويحدد صنفين من

الأسباب التي أنتجت هذا التفاوت وساهمت في توسيع هذا البون والهوة ومضاعفة الإنحطاط

والتأخر:

<sup>1</sup> مجلة الهلال 1939

أسباب خارجية متمثلة في الإستعمار الأروبي والتحدي الاستيطاني الصهيوني وهيمنة الحضارة الغربية وانحرافها نحو الحرب والتدمير.

أسباب داخلية متمثلة في سد باب الاجتهاد والوقوع فريسة التقليد الأعمى والتزمت الفكري وظهور البدع والفرق والمذاهب.

من هذا المنطلق يشخص الثعالبي الحالة ببقيافة و فراسة العرب القدامى قائلا: " هناك أسباب أخرى تكتسي صبغة داخلية خالصة ان صح القول. فالمسلم يرجع كل شيء الى دينه سواء موقفه السياسي أو حياته الخاصة أو ما يمكن أن يتخذ من قرارات الخ... فكل شيء في نظره منصوص عليه ومنظم في القرآن وبناء على ذلك فقد كان هم جميع المفسرين التوفيق بين المواقف السياسية والمباديء الدينية. كما كان الطغاة والمغتصبون في حاجة الى الاستناد الى سلطان القرآن لتبرير وتمير جرائمهم واغتصابهم وأحكامهم... "1

يمكن أن نسمي هذه الأسباب والدواعي بالأسوار أو الحواجز التي أعاقت حركة التقدم الحضاري وحجبت عن العرب رياح التمدن وأنوار العقل ومنعتهم من فهم ظواهر الطبيعة والتمتع بالحرية وعطلت أي رغبة في التجديد والتغيير وأجهضتها في منابقتها.

لقد نتج عن هذا التفاوت الحضاري تكون نظرة فوقية لدى الغرب تستند الى تمركز حول الذات التي لا تعترف بالأخر بل تذللها وتلصق به كل الصفات اللإنسانية نتيجة خضوعها لمنطق الإقصاء,

في هذا الأمر يقول الثعالبي: "وكان المسلم أو العربي يعتبر بالنسبة الى تلك الشعوب [الأروبية] بمثابة الألعبوة المفيدة... هوشيء آخر غير المادة الصالحة للدراسة إذ أنه رجل يقاسي العذاب... "2

وقد تجلت هذه النظرة العنصرية في الدراسات الإستشراقية وبحوث العلوم الأنثروبولوجية والأثنولوجية التي تدرس الآخر باعتباره بدائيا وبربريا وهمجيا ينتمي الى ما قبل التاريخ الرسمي للتحضر.

الجدير بالملاحظة أن هذا المصلح حدد ثلاثة أسوار حرمت أمة العرب والإسلام من الأنوار وهي:

سور الخرافة والجهل في المجال الفكري.

سور التمذهب والتزمت في المجال الديني.

سور التقوقع والإستبداد في المجال السياسي.

فكيف حورت أنظمت الحكم والمذاهب والطرق الصوفية الشريعة الإسلامية لفائدة مريديها ولخدمة أغراضها الخاصة وتبرير ممارستها اللاعقلانية؟ وهل يمكن أن يصبح تأويل القرآن تأويلا متعصبا ومناهضا للحرية وللعقل سببا من أسباب التخلف يحول دون النهوض والتقارب بين الشعوب؟

**أ- سور التعصب والجهل:**

" الخرافات والأوهام تفسد الأرواح وتغالط الأفكار وتشوه الطباع وتوجه الإرادة البشرية في طريق الضلال وتحدث في العقول عالما من الأوهام لا يشبه العالم الحقيقي في شيء وتحمل

<sup>1</sup> الثعالبي، روح التحرر في القرآن، دار الغرب الإسلامي بيروت 1985 ص43

<sup>2</sup> الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص15

الإنسان على الإعتقاد في الأمور العجيبة التي يظن أنها تستطيع نفعه أكثر بكثير من جهوده وأعماله ومثابرتة.<sup>1</sup>

دعا الثعالبي الى الإصلاح الإجتماعي والتجديد الفكري بتحرير العقل من الشوائب والإبتعاد عن الجمود فبعث معالم النهوض وجمع بين السياسة والإصلاح الديني والإجتماعي ورأى أن العرب في أداء واجبه وحماية الأمانة التي كلفوا بها وهي طلب العلم ونشر رسالة الإسلام قد طغت عليهم الأوهام والآراء الفاسدة. وقد شخص هذه الأمراض التي أدت الى السقوط الحضاري في ثلاث نقاط:

انتشار الأولياء والزوايا.

ظهور الطرق الصوفية وكثرة مريديها.

اقبال على علوم السحر والتنجيم.

من هذا المنطلق اهتم هذا الرجل الفذ بمحاربة هذه العوائد الفاسدة وبمقاومة البدع المقحمة والدخيلة على الإسلام ورأى أن العرب لم يذلوا في حاضرهم الا أنهم غفلوا عن أسرار دينهم وابتعدوا عن أهدافه الرفيعة ووقعوا بين براثن الخرافة والأساطير التي عمل على تسريبها بعض الطفيليين من المندسين الذين يؤثرون فئات موائد الدنيا على نعيم الآخرة. لقد فسر الثعالبي انتشار الأوهام بتأثر العرب ب:

المعتقدات الوزنتية القديمة التي كانوا يمارسونها في الجاهلية والتي استعادوها حتى بعد ظهور الإسلام وانتشاره اما ردة أوحينا الى الماضي أو عودة للمكبوت.

تسرب بعض المعتقدات الأجنبية الى ديار الإسلام سواء عن طريق الشعوب الداخلة الى الدين الجديد من بربر وأحباش وفرس أو عن طريق أهل الكتاب من يهود ونصارى ومجوس وصابئة. فماهي هذه السخافات واتلأوهام التي سعى الثعالبي الى محاربتها واقتلاعها من الجذور؟

ان الداء العضال الذي ألم بأمة العرب والإسلام حسب الثعالبي هو الإنزياح والإنحراف من الإيمان الصافي بالمنهاج القويم كما عاشه السلف الصالح الى الإيمان العجائزي الموروث الذي يغلب عليه الإبتاع والتقليد، ومن عبادة الله الواحد الصمد الذي لا يشاركه أحد في ملكوته ولا توجد وساطة بينه وبين خلقه الى عبادة الأولياء والدرأويش والأضرحة والزوايا واتخاذها وسائط للتقرب من الله تحت تأثير بعض المعتقدات البالية والأساطير الساذجة. ويمكن أن نذكر من بين هذه الآراء الخاطئة ما يلي:

الإعتقاد في تأثير الكواكب والنجوم في حياة الإنسان وتعلق ما يجري في الأرض بما يحدث في السماء.

التطير والتشاؤم من مقابلة بعض الأشخاص ورؤية بعض الحيواناتو الإيمان بالكهنة والسحر. تصور أنه باستطاعة هؤلاء السحرة والعرافين والمشعوذين أن يتنبأوا بالمستقبل وامتلاك قدرات خارقة وكرامات وشطحات وألعاب بهلوانية لا يقدر عليها غيرهم من الناس. العودة الى بعض المعتقدات الوثنية وتقديس الأشخاص والأماكن والأزمنة والأشياء وتبني نزعة احيائية.

استعمال بعض المبادئ من تلك الأساطير في تفسير المقدسات والقرآن وفي تأليف رؤية للتاريخ العام بالانطلاق من بعض الخرافات القديمة.

<sup>1</sup> الثعالبي ، روح التحرر في القرآن ، ص58

انتشار الإسلام الطريقي الشفوي واهمال الإسلام الرسمي الحضري المدون والمكتوب وتعريضه لإمكانية الإهمال والنسيان وخلطه مع معتقدات أخرى منقولة شفويا. تحريف عقائد الدين تحريفا تاما واقامة نظام طقوسي مماثل للوثنية ويغلب عليه التقليد والجمود بحيث صار الناس يقولون: الاعتقاد ولاية والانتقاد جناية. تفرد السحرة والأولياء وال دراويش بالمرأوغة والخداع وتزييف الحقائق ولجؤهم الى السفسطة والألاعيب اللغوية لإخفاء عجزهم واقتياد الناس نحو أغراضهم. اعتبار رؤساء الفرق أنفسهم أمثلة نموذجية يقتدى بهم يستحقون بفضل استقامتهم ومساعدتهم الناس على قضاء حوائجهم الظفر بالنعيم الأخرى. ادعاء هؤلاء الأولياء علم الغيب والقدرة على تغيير مستقبل العباد ومصائر الشعوب والأقوام. اخضاع كل شيء لسلطة الولي ووضعها تحت تصرفه وتسخير جميع الثروات لمصلحة القطب بانتزاع الأراضي وامتلاك المتاجر.

اعتماد بعض فرق الصوفية على مجموعة من الآراء الباطلة والمشاعر الجياشة تقوم في معظمها على الأنانية والمصالح الشخصية الضيقة أين تساهم في نشر الحقد والكراهية وحيث تقوم باحتقار الأجساد وعالم الدنيا لتهمتم بالروح وعالم الآخرة. انعقاد تحالف رهيب بين شعوات الجمهور وأساليب الأنظمة الملكية في الحكم والتسيير وتواطء بعض الطرق الصوفية مع الإستعمار وتبرير أفعاله واعتبارها مجرد محنة وامتحان الهيبين.

يقول الثعالبي متحدثا عن التأثير السلبي لهذه الخرافات والأوهام: " ولقد أثرت تلك الطرق في الإسلام تأثيرا سينا حيث أفقدت المسلمين كل روح مبادرة فلماذا يجتهد الإنسان مادام يكفيه أن يتوسل لأحد الأولياء ليضمن لنفسه السعادة والثراء؟ ولماذا يعالج نفسه اذ يكفيه أن يتضرع الى أحد الأولياء ليستعيد صحته... "1

#### ب- سور التمذهب والتقوقع :

" ان ما كان يرمي اليه بعض المفسرين هو شن الحرب وتقوية الغريزة العدوانية التي تشكل جوهر الطبع العربي وبعبارة أخرى ذات مدلول سياسي حديث، تغذية روح القومية الضيقة لاسيما أن الحروب التي يدعون اليها كانت دائما مكللة بالنصر ومتبوعة بأعمال النهب وجمع الغنائم وقد استعملت مكذا لتنمية الغرائز الدموية لدى العساكر والعوام... "2

يحدد هذا المصلح مظاهر التخلف والتعصب في ثلاث أمراض: بروز المذاهب وادعاء كل فرقة أنها الفرقة الناجية وتمثل الإسلام الحقيقي. تفضيل العرق العبي واعتبار الإسلام دين العرب وحدهم دون غيرهم من الأعراق والشعوب. الوضعية المادية والروحية المزرية التي ظل يتخبط فيها الإنسان العربي ابان الإحتلال الإستعماري خصوصا ارتفاع نسبة الأمية وتفشي الفقر والحاجة وكثرة الأوبئة والأمراض وانتشار نظرة دونية للمرأة.

من هنا تعتبر الفرقة والتشردم والتشتت من أهم الأسباب الداخلية التي أدت الى حصول تفاوت حضاري بين غرب متقدم وشرق متأخر، فإذا كانت الحضارة الأوروبية تتباهى بالقيم التواصلية كالمشاركة والحوار والتكاتف والإجماع والتبادل والإندماج والتسيير الذاتي، فإن الحضارة

1 الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص، 83،  
22 الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص 99

الإسلامية تعاني من القيم الفاسدة مثل الفوضى والعنف والصراع والتطاحن والغوغائية وبالتالي انعدام الحوار بين المكونات الداخلية للمجتمعات الشرقية من فئات وشرائح وطوائف. فكيف تحولت النعرة المذهبية الى أداة للبغضاء والتعصب؟

يشخص الثعالبي الظروف التي ساهمت في نشأة المذاهب وتكون الفرق ويربطها بالعوامل السياسية الحزبية والمصالح القبلية الطائفية والتصورات العقائدية الاجتهادية ويرى أن نشوب معارك بين الصحابة [الجمل/صفين] وبروز الردة وادعاء النبوة وانتشار نزعات التمرد والعصيان والخروج والانحراف نحو الإغتيالات والتأمر على أرواح الناس وكذلك تحول مؤسسة الخلافة الى ملك عضوض واستبدال الشورى والبيعة العامة بنظام التعيين والوصية والتوريث. كل ذلك كان سببا كافيا لتكون عدة المذاهب. لقد أحصى هذا المصلح العديد من الفرق والمذاهب تختلف باختلاف الانتماء الساسي أو الولاء القبلي أو العقيدة الدينية وذكر منها ما يلي:

\*المذهب الشيعي [علي ابن أبي طالب] وقد انقسم بدوره الى ثلاث فرق: الزيدية [زيد بن علي] والبكرية والجعفرية [جعفر الصادق].

\*المذهب اليزيدي [يزيد ابن معاوية].

\* المذهب السني الذي ينقسم بدوره الى الشافعية والحنابلة والمالكية والحنفية. تنقسم هذه المذاهب من ناحية ثانية الى ثلاث أنواع:

مذاهب تعنى بالعقائد والعبادات.

مذاهب تعنى بالحدود والقوانين.

مذاهب تعنى بشؤون المعاملات بين البشر.

وقد ترتب عن موجة التمدد هذه الانقسام والتجزئة بين مفاصل جسد الأمة والتعصب للأحكام المسبقة والتفوق داخل الطائفة والإنكماش على الذات وهذا بدوره يؤدي الى نشوب صراعات ومطاحنات بين هذه الطوائف ومجادلات وتزاحم ومزايدات بين أنصار كل مذهب وتعدد التأويلات للنصوص المقدسة من قرآن وأحاديث نبوية وبالتالي الانشغال بالآيات المتشابهات وضياح الإيمان الأول الصافي والإختلاف حول الأصول والمحكمات.

يقول الثعالبي في هذا السياق: " يتعذر على صاحب المذهب الاصداغ بذلك لكي لايرمي بالمروق عن الدين لذلك فإنه يعمد الى ارهاق النص بما لا يطيقه الى أن يصل الى استنتاجات لا معنى لها ولا يتسنى له اقناع الناس بها الا بالإلتجاء الى مقاييس فاسدة ومفارقات حقيقية... "1 ما يسترعي الانتباه أن هذه التأويلات الزائغة قد تسببت في ظهور مذاهب و فرق أخرى تتباعد في المبادئ والغايات والوسائل وذلك لأن:

كل خصم قد استند الى القرآن ليمسك بزمام الحكم.

تأويل القرآن في الإتجاه المؤيد لعقائد المذهب.

سوء النية لدى العلماء ومراعاة المصلحة الشخصية.

تبرير الأوضاع السائدة طمعا في جزاء أو خوفا من عقاب.

ضياح أتباع المذاهب في التفاصيل وعجزهم عن الإلمام بالكليات والإبتعاد عن الينابيع والأصول. وأبنتنا في ذلك أن أحد الأمة قد قال: " اذا كان حديث من الأحاديث النبوية متعارضاً مع مذهبي فيجب عليكم اتباع الحديث والعدول عن مذهبي لأن مذهبي هو ما تؤكد الأحاديث. "2

1 الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص.50

2 الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص.55

يرى الثعالبي أن بعض الفقهاء قد أخطأوا وارتكبوا هفوة فادحة عندما جعلوا الدين حكرا على العرق العربي دون غيره وقد استنتجوا ذلك من ربط الاعجاز القرآني ببلاغة اللغة العربية التي كتب بها وحجتهم في ذلك أن النبي عربي اللسان وهو قد بعثه الله لقومه ليخرجهم من الظلام الى النور ويجعلهم أعزة القوم بعد أن كانوا أذلة وهم الأقدر من غيرهم على تأويل القرآن ونشر الرسالة لأنهم الأعراف بلغتهم والأدرى بحقائقها ومجازها بيد أنه قد فاتهم أن الإسلام حضارة واحدة متعددة الثقافات وأن المسلمين أمة واحدة متعددة القوميات ربما استثناء القومية العربية من بين القوميات الأخرى أن الإسلام ساهم في تشكيل أمة العرب بينما انتشر بين قوميات تامة التكوين مثل الفرس والأتراك والهنود. إن أي اعتقاد بأن القرآن قد جعل للعرب دون سواهم هو أمر على غاية من السقوط وعودة الى النعرة القومية الجاهلية وتعصب أعى للعرق العربي وهو اعتقاد يؤجج مشاعر الكراهية والتباغض بين العراق والشعوب يقول الثعالبي: "الدين الإسلامي لا يمكن أن يكون ديناً خاصاً بالجنس العربي بل هو دين شامل لسائر الأجناس".<sup>1</sup> كما أن القرآن لم يجعل للعرب دون غيرهم بل نزل للناس كافة.

على هذا النحو فإن المصائب والنوازل ونوائب الدهر التي أصابت الأمة وما ألم بالمسلمين من انحطاط وجمود مع توفر ما في الدين من دواعي النهوض وأسباب الرقي هما التعصب الديني المتمثل في الولاء للمذاهب والطائفة على حساب الانتماء للوطن ومصالح الأمة والتعصب العرقي المتمثل في تفضيل الولاء للقبيلة والقوم على حساب الولاء للدين والحضارة. وينفر الثعالبي أيما نفور من قول سني وشيعي ويرى أنه لا موجب لهذه التفرقة التي أحدثتها مطامع الملوك وبغية تحقيق أغراض سياسية ولمصالح فئات ضيقة مثل بني أمية وأهل البيت وأهل العراق وأهل الشام وأهل الحجاز وأهل اليمن. ولتفادي ذلك يدعو إزالة المذاهب والقضاء على الملل والنحل بالعودة الى الأصول واستلهاهم اليانبيع الأولى وبناء نظرة جديدة متحررة للعقائد تحتمك الى العقل وتتفق مع الطبيعة وتقدس حرمة النفس والمال والحياة وترعى المصالح والحقوق العامة للناس.

### ج- سور النص المغلق والتفسير الضيق:

" ان تكاثر التأويلات تكاثرا مهولا قد أثار الشك في العقول حول المسائل التي من الواجب أن يرتكز عليها العلم والحقوق والفلسفة والدين...<sup>2</sup>"

يحدد الثعالبي الوقوع في التفسير الضيق الأحادي الجانب بتقديس النص والتعامل معه كشيء مكتمل يتضمن جميع الحقائق ومستنفذ الدلالات ويفسر التجاء البعض من الفقهاء الى سلاح تكفير الخصوم بتكاثر التقليد والايامن العجائزي والنظرة الضيقة للإعتقاد. ويرى أن التحريف هو زيغ في التفسير وتقهر من تغليب التأويل الى تغليب التفسير وانثيال في التطبيق وهو ناتج عن نفسي الجهل والخوف والظلم والمروق. أما التكفير فيعني الاتحريم والمنع والاقصاء والجنوح الى رفض الاخر والميل الى القتال والرغبة في الاثار والقصاص وتغذية روح الإنتقام.

\* التحريف:

" ان هذه النظرية الدينية التي هي على غاية من الرونق والصفاء قد تعرضت منذ العصور الإسلامية الأولى الى شيء من التحريف وتغير هذا التأويل الماتحرر للقرآن في اتجاه معاكس...<sup>3</sup>"

<sup>1</sup> الثعالبي ، روح التحرر في القرآن،ص.88

<sup>2</sup> الثعالبي، روح التحرر في القرآن . ص.54.

<sup>3</sup> الثعالبي ، روح التحرر في القرآن،ص.19.

العرب هم عند الثعالبي الذين كشفوا للغرب عن مبادئ الفلسفة وهم أول من أثبتوا العلاقة المتينة الموجودة بين الإيمان والعقل والشريعة والحكمة ولكنهم قيدوا الفكر الحر بأصول العقائد وغلبوا قوانين النحو اللغوي على حساب قوانين المنطق الفلسفي مما عطل الاحتكام الى قواعد البرهان وأشاع الاعتماد على البيان والعرفان ولم يخفوا ما تكتسيه الحروف من قيمة عددية من حيث المدلول بل استخدموها في التفسير والفهم وأهملوا المعاني والأفكار وضبطوا عددا من القواعد لإستنباط الأحكام من القرآن والحديث وهم في ذلك وقعوا في الحصر والتقييد يرجع التحريف حسب الثعالبي الى الزيغ في التفسير ويرجع الزيغ في التفسير الى تأثير الفقهاء وعلماء الكلام بالنظرية القبلانية اليهودية التي كانت تفسر التوراة تنفسيرا رمزيا ضنينين بها لا يبوحدون بأسرارها لغير ملتهم وكانوا يؤمنون بأن الحروف لها تأثير على مدلول النصوص، وقد توقفت مسيرة الحضارة منذ أن وضعت تلك القواعد الإصطلاحية المفصلة ومنذ أن أصبحت متداولة بين المفسرين.

من هذا المنطلق كان الفقهاء يلقنون أصول الشريعة الواردة صراحة أو المضمنة في القرآن والتي يتضح مدلولها حسب سياق الجمل والكلمات المستعملة وكان تعليمهم يركز على فقه اللغة والنحو وعلم الأصوات والصرف والنحو ونقد الشعر، ولذلك فقد درسوا التعابير الواردة في القرآن دراسة لغوية وفسروها حسب أسباب النزول ومدلولها لحظة تلقي الوحي والشروع في نشره وتحليله. وتحت تأثير الأفكار اليهودية المبهمة حول القبلانية وبعد تسرب بعض الإسرائيليات إلى العلوم الإسلامية حصر المفسرون كل القواعد المساعدة في الشرح والتفسير في جملة من العبارات التي تساعد الذاكرة وتقوي الخيال واستخرجوا منها مجموعة من الحدود والقوانين ووضعوا عدة قواعد عامة سموها المدلول المحتمل والمفهوم والافتداء والتخريج والقياس والاستنباط واتحاد العلة بالمعلول مع مراعاة الاستحسان والرخصة اللازمة والذهاب الى أخف الضررين دون وجود تعارض بين المعلوم والمفهوم.

ما يلفت النظر أن كل هذه القواعد غامضة ومعقدة وغير معقولة وتقف حجرة عثرة أمام فهم النصوص وفك رموزها وحل عقدها. فالتخريج مثلا هو أن يضبط المشرع القوانين المتعلقة بالمسائل التي لم يرد ذكرها بصريح العبارة في الكتاب والسنة وإذا لم يجد الفقيه نصا من أئمة المذهب في المسألة التي يبحث عنها فإنه يعطيها حكما بالإعتماد على أصول المذهب وقواعده ونظيرها المنصوص عليها.

بيد أن هذه المقاييس المفروضة والتي ضببت بشكل متعسف حدود الدين ووضعت جملة الأحكام المفصلة وشرعت مجموعة القيم والحقوق تحولت الى مجموعة من الأسوار والقيود وفرضت على جميع العلوم عبارات ومعارف معينة لا يمكن تجاوزها وعطلت تطور الرقي الحضاري وتوقف العمل الاجتهادي الابداعي والنمو الثقافي وانجر عنها جمود الفكر وانحباس المعرفة وتشعبها الى فرق ومذاهب واتجاهات ومدارس تتناحر فيما بينها وتتصارع وتدور في الفراغ دون أن تقدم أي شيء جديد، بل أفقدت المبادئ العتيقة من قيمتها وأفرغت الكلمات من معناها وأزالت عن النصوص المقدسة هالتها ومدلولها الحقيقي.

\* التكفير:

" وبسبب تلك الأوهام... فإن تلك الطرق تعتبر بقية الفرق الإسلامية الأخرى معادية لها. فيلعب بعضها البعض وتشهر كل فرقة حربا لا هوادة فيها على الفرقة الأخرى... "1

<sup>1</sup> الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص. 87

تتميز البنية الذهنية العربية الإسلامية في السياق الثقافي والتاريخي والاجتماعي الذي عاصره الثعالبي بالخصائص التالية:

سيطرة التقليد على الأذهان وفساد طرق التربية والتعليم.  
السقوط في التنازع والتفرقة عوض التشجيع على التلاقي والاجتماع.  
هيمنة عقيدة الجبر والقضاء والقدر وذلك لبروز النزعة الانتظارية والتواكل والعجز.  
تفشي عقلية التقديس وشخصنة الأفكار وعبادة الأمكنة والأزمنة.  
رفض الفعل في الدنيا والعزوف عن الكدح باسم انتظار النعيم في الآخرة.  
الوقوع فريسة الجهل والخوف نحو الفهم الخرافي للدين.  
علاوة على ذلك واجه العالم الإسلامي في تلك الحقبة تحدياً أكبر تمثل في الاستعمار وما فرضه من حروب واستغلال واقصاء ولدت ردة فعل عنيفة تظاهرات في شكل تكفير وتمركز على الذات.

السبب الأول الذي أدى الى الوقوع في خطأ التكفير هو النظرة الضيقة للوجود في العالم، إذ لما كانت الذهنية العربية بهذا الشكل من العلل فإنه من البديهي أن تسقط في خطأ رفض الآخر وأن تتمركز داخل أسوار الذات وتستميت في المحافظة على منابت الهوية بكل الوسائل حتى العنيفة منها بأن تلجأ الى التكفير وتنادي بالقتال والقصاص، الأمر الذي ينتج عنه نشر روح الانتقام ومعاداة الشعوب الأخرى وخاصة حضارات أهل الكتاب. وما عقد الوضعية أن احتكاك العرب بالغرب ومخالطة المسلمين للجيش الغازية قد أثر فيهم سلباً فقد أعجبوا بميلهم الى سفك الدماء وسرعتهم الى استعمال السلاح وتغطرسهم وتعصبهم لعقيدتهم فقلدوهم في سخفهم وتحيزهم لملتهم، ومن هذا المنطلق اعتبروا المعارض والمتمرد والثائر والخارج عن الملة لأسباب دينية أو سياسية باغياً أو مارقاً أو كافراً أو مقعداً وبالتالي فاقد للإيمان ولا ينتمي الى جدارة الانسانية وعلى ضوء ذلك لا يستحق أية شفقة ولا رحمة وينبغي ازهاق روحه. لقد آل الأمر ببعض الفقهاء أن حرموا على الأجانب أئمة في دار الإسلام ودعوا الى الإنغلاق وغلق الأبواب والالتجاء الى التعذيب والحرق والسلب والقتل بحد السيف لإنتهاكهم حرمة الشريعة ومخلفتهم سنن الطبيعة. إن هذه النظرة غير معقولة وموغلة في التطرف ونتاجة عن ميل الى التكفير وتحريف للنصوص وتعبر عن حقد وتعصب وتحيز. لقد نتج عن اعتبار الآخر عدواً مطلقاً بالنسبة لأننا نكون مجموعة من الأحكام الفقهية الخاطئة التي تشرع الى ضرور لارة الغزو وتمدح النفير وتدعو الى المرابطة دون تقييد ذلك بمجموعة من الشروط مثل التعرض للهجوم الخارجي أو للدفاع عن النفس وبالتالي وقع اختزال الاجتهاد في الجهاد وحصر الجهاد في القتال ورد القتال الى الحرب المقدسة.

أما السبب الثاني للتكفير فهو اقتصار بعض الفقهاء على تفسير المأثور بالمأثور والتعويل على الأحاديث الموضوعية والسيرة المشوهة لتأويل القرآن دون التعويل على العقل أو العودة الى الواقع الحضاري وفحص هذا التأويل على محك التجربة التاريخية للأمة. زيادة على ذلك فإن ظهور عدة فرق ومذاهب يؤدي حتماً الى ارتكاب أخطاء في التأويل وسوء للفهم والتناقض والتشاحن وتفضيل المصلحة الخاصة للطائفة قبل مصلحة الأمة والدفاع عن حق المذهب قبل حق الملة. في هذا السياق يصرح الثعالبي: "إن جميع المتعصبين وجميع الذين يريدون من

مصلحتهم اعتبار القرآن أداة للبغضاء والتعصب... يستشهدون بالآيات القرآنية الموجهة ضد اليهود والمشركين." 1

خلاصة القول أن الثعالبي يعتبر التكفير سبب التعصب والتباغض والتمذهب سبب الفرقة والضعف كما أن التحريف هو سبب التأويل الزائغ. إن هذا التأويل الخاطيء لهو مضر من جميع الأوجه اذ يحدث شرخا في جسد الأمة ويسبب عداوة بين الشعوب والخط من شأن القيم والتعاليم القرآنية في عيون الشعوب الوافدة والمغايرة. وبذلك حولوا تلك المبادئ الى مصدر للعبودية والبغضاء والتحيز وأصبح حراس الدين أنفسهم مصابيح ظلام ودعاة تشدد. فهل يجوز أن ننظر الى الآخر دائما وأبدا على أنه عدو وخصما يجب محاربتة؟ ماهي الطرق التي سيتوخاها الثعالبي لإصلاح ما وقع افساده ولإجتياز أسوار التعصب والسير على دروب التحرر؟

## II / منهج الإصلاح عند الثعالبي:

"على الشرييين أن يعملوا لإصلاح النفوس ومتى أصلحوها وثقفوها أصلحوا الشرق وهي لا تصلح بغير العلم الناضج والتربية الصحيحة والتحول من الأعمال الفردية الى الجهود الإجتماعية واحداث الأنظمة لها والمؤسسات... 2"

توزع منهج الإصلاح عند الثعالبي على ثلاث جبهات:  
اصلاح الاعتقاد من خلال تجربة التجديد الديني.  
اصلاح العمل من خلال المشاركة في النضال السياسي.  
اصلاح التفكير من خلال الابداع الثقافي والفكري.

### 1- النضال السياسي:

"اني ما جنئت لهذه البلاد الا لكي أدافع عن استقلالها وهو عهد صريح مني للشعب كما عاهدته أيضا أن أمد يدي لكل عامل مخلص لبلاده بلا استثناء... وألا أكون لأحد دون آخر بل أكون لكل تونسي يحدب على بلاده, وقد رأيت أن أسنى مهمة أقوم بها لتحقيق هذا العهد هي السعي في لم شعث الأمة وتوحيد كلمتها واستلال السخائم من الصدور والأحقاد من النفوس." 3

قيل كثيرا عن جهود الثعالبي الاصلاحية في الشأن السياسي فقد رسم نهجا فريدا للحركة الوطنية التونسية وجعلها مترابطة عضويا بالمقاومة العربية للاستعمار, هذا النهج سار فيه أغلب زعماء حركات التحرير عندما رفضوا الاحتلال وأقبلوا على الكفاح السياسي بالسيف والقلم معا. يقول في سيرته عن هذا الموضوع: "إن حياتي تنقسم الى قسمين, قسم عام يتصل بالنضال السياسي وقسم يخص البعث الإسلامي وهذا القسم متصل اتصالا وثيقا بالحركة الاصلاحية في العالم العربي إلا أن هذا القسم الثاني مغمور بالنسبة للأول..."

إذا كانت بديات الثعالبي الحركية خجولة ومحتشمة فإن تدهور الأوضاع وتفاقم المشاكل الاجتماعية والأزمات الاقتصادية في تونس وفي مختلف أصقاع العالم الاسلامي وبالتحديد في ثاني القبلتين وثالث الحرمين القدس الشريف قد أجبره على تعديل مواقفه والانضمام الى حركة الشباب التونسي التي أسسها على باش حانبة سنة 1907 لمناهضة الاستعمار الفرنسي. وقد رأت هذه المنظمة الشبابية أن الاصلاح الداخلي لا يتحقق ضمن بلاد محتلة يتحكم الأجنبي في شؤونها ومصير عبادها بل يقتضي طرد المحتل وتحرير البلاد من كل أشكال الوصاية. لذلك لم

1 الثعالبي ، روح التحرر في القرآن ، ص100

2 الثعالبي مجلة الهلال 1939

3 الثعالبي الكلمة الحاسمة، دار المعارف، سوسة، تونس، 1989، ص.70

تكن عقيدة الثعالبي الوطنية مجرد حب للوطن بل رغبة في انقاذ تونس الشهيدة من براثن الفتك والقرصنة الغربية، ولم تكن السياسة عنده عاطفة جاشت في نفسه ولكنها كانت وعيا متبصرا نجد أصولها في درايتها العميقة بتاريخ بلاده ودعوته الى الاستقلال والرفعة والحرية. لقد آمن الثعالبي في نضاله السياسي وحياته الكفاحية بالمبادئ التالية:

مقاومة الاستعمار الغربي بجميع الوسائل والسعي لتحرير البلاد العربية الاسلامية من كل الأجنبي.

انشاء دولة عربية كبرى تضم جميع الأقطار وتحيا مجد العرب التالد.

انشاء روابط علمية واقتصادية وثقافية بين المجتمعات العربية والشعوب الاسلامية.

لتحقيق هذه الأفكار لم يتوانى مصلح تونس من المشاركة في الاجتماعات القومية ولم يتورع عن الدفاع عن المصالح العربية والجهاد ضد الاستعمار والصهيونية وضد الاستبداد السياسي التقليدي المتفشي آنذاك في ديار الاسلام. وقد كان تأثيره بالغا في توجيه مؤتمر القدس حول القضية الفلسطينية مع الحاج الحسيني نحو النجاح والتشبث بالحقوق الاسلامية والثوابت العربية جامعا في ذلك بين السياسة والكياسة وبين الخطابة والحصافة. على هذا النحو كانت أنظاره السياسية متجهة نحو بنا مؤسسات وطنية مثل الأحزاب والبرلمانات والدساتير كما أكد على دور الصحف من أجل تحقيق نهضة سياسية عارمة تتكفل بتحقيق الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي للشعوب المضطهدة. فهو القائل في الشأن: "أنا مضطرم النفس على الفساد وبواعثه ومسببه ثائر على الاستعمار وأعوانه وعلى التبعية والتغرب الذي يدعو اليه الجواسيس والعملاء..."<sup>1</sup> ولتحقيق هذا الغرض التمس الثعالبي الاتزان الحكيم وكانت له كلمات حاسمة ومواهب خطابية جعلته ينتهي الى الشدة على الاستعمار وأعوانه ويعبر بإحساس عن الضمير الانساني لما تميز به من قدرة على التحليل وبسطة الذهن وفصاحة اللغة وأخلاق السلف الصالح نقلته من الجهاد الأصغر في الغربية الى الجهاد الأكبر في الميدان، "فأهل السياسة في تونس يحبون أن يتلقوا عنه كما تلقى قديما الاغريق الوحي المقدس من دلف..."<sup>2</sup>

لقد شخص "ابن جامع الزيتونة المعمور" الحال فرأى أن الشعب لم يكن موجودا والأمة على حافة الانهيار بسبب الاستعمار والاستبداد والجمود والتشردم فأكد على ضرورة حدوث شيء ما يزرع بذور حياة جديدة في جسد الملة ويرى الواقع الماضي والحاضر بعيون المعاصرة والمستقبل ويحمل الطموح القومي الحر نحو آفاق أرحب ودروب أكثر تحررا وأصاله. ولم يهمل الثعالبي الجوانب الاجتماعية والنشاط المادي للأفراد بل اهتم بالقضايا الاقتصادية وحاول معالجة الأزمات التي يعاني منها المجتمع مثل البطالة والتواكل واحتكار الثروة والربا وتفطن الى تخلف التشرييع والقوانين عن مستجدات العصر. ولذلك رفض سيطرة أصحاب رؤوس الأموال على السياسة وتوظيفهم الدين وفضح القراءة الاقطاعية الخاطئة للدين التي تبرر ميل الأقلية للسيطرة على الأغلبية وتفضيلهم مصالحهم ومآربهم الشخصية على الخير العام والمصلحة المشتركة، لذلك ركز على الزكاة لآبتهاده عن تغليب المال على الدين وعلى السياسة الشرعية. ويفسر أصل تكديس الثروات ليس نتيجة القسمة الالهية والحظ في الدنيا بل بسبب الجد والكد والعمل الانساني اذ يقوا في هذا السياق: "إن العامل هو موجد الثروة ومكونها..."<sup>3</sup> "والحق أن الثعالبي قد تأثر في هذا الوقت بالأفكار والمذاهب الاشتراكية التي بدأت أسهمها تتصاعد في العالم آنذاك.

<sup>1</sup> الثعالبي، أمة اجتمعت في إنسان، دار المعارف، سوسة، تونس، 1989، ص، 28

<sup>2</sup> الثعالبي، أمة اجتمعت في إنسان، ص. ص. 48-49.

## 2- التنوير الديني:

" نرجو أن يستفيد المسلمون من دراسة المبادئ المستمدة من القرآن والحديث دراسة صافية وصحيحة وفاضلة... "1

تتميز النزعة التجديدية في الفكر الديني للثعالبي بالثراء والعمق فقد حارب التمدن وانقسام الملة الى فرق وطوائف (سنة وشيعة) ودعا الى توحيد أصول الدين وبناء فهم حقيقي غير محرف للقرآن. وقد شمل التجديد الأسس الأربعة التي يرتكز عليها الإسلام وهي القرآن والشريعة والعبادة والسيرة ولهذا السبب اقترن اسمه بالتنوير الدجيني واستئناف الاجتهاد والبحث عن اسس صلبة للتأويل الصحيح.

من الدين أن العلوم التقليدية التي تدرس لا توصل الا الى الضلالة ولا تصلح لكي تكون وسيلة لفهم القرآن فهما أصيلا ومتكاملا ولذلك لا بد من الاطلاع على العلوم الحديثة والاستفادة من الثقافات الأخرى والتسلح بالمناهج العقلية المنطقية القادرة على تنظيم أية عملية بحث واستقصاء واجتهاد. وواضح أن الثعالبي قد حارب دون هوادة مصابيح الظلام ودعاة البدع من المنحرفين أصحاب التأويلات الزائغة والأقاويل المغشوشة وكان من أنصار الإسلام المستنير ومن أول من حاول ارساء مدرسة فقهية تفسر القرآن تفسيراً متحرراً متسامحاً يضع المسلمين على طريق التحضر والرفق. وقد حاول الثعالبي استبدال التفسير الحرفي النصي بالتفسير التاريخي العصري الذي يعتمد على العقل والواقع والمصلحة وذلك بغية بناء رؤية جديدة للدين تسمح تكوين انسان عربي مسلم جديد قادر على الوعي بالعالم وبالآخر ومواكبة الحضارة ومواجهة التخلف والاستعمار والظلم.

من هذا المنظور آمن الثعالبي بتطور الشريعة وتغير مدلول الوحي من عصر الى آخر ورأى أن الشرع قادر على استيعاب المراحل التاريخية المتجددة والتأقلم مع روح أي شعب ينتشر فيه. كما فهم الاصلاح على أنه مراجعة للمفاهيم السائدة للدين ونقد الممارسات والطقوس والشعائر الدارجة لإرساء ممارسات وتجارب جديدة تتوجه نحو تثبيت الانسان في الأرض عوض انذجابه نحو السماء وتعزيز تمسكه بأرضه وعصره وتمكينه من صناعة مستقبله دون فصله عن جذوره ومنابت هويته.

لا يترك الثعالبي الفرصة تمر دون أن يعرج على وضعية المرأة المزرية ودون أن يشخص الأمراض التي تعاني منها ويحصر أسباب التخلف والاقصاء في ما يلي:

تحريم الفقهاء اظهار المرأة المسلمة لوجهها.

غياب القوانين التي تنصفها وتعطيها حقوقها.

ابعادها عن المشاركة في الحياة العامة وعزلها داخل البيت.

حرمانها من التعليم وبقاؤها على حالة من الجهل.

تحميلها مسؤولية الفساد والنظر اليها غرائزيا.

في هذا الاطار يعلن الثعالبي: "إن تحريم الظهور بين العموم على النساء قد كانت له أسوأ الآثار

وأوخم العواقب... "2

لقد تمثلت نزعة التجديدية على مستوى التنوير الدين في تأكيد أن الدين الإسلامي قد أعطى للمرأة أربع حقوق لم تكن موجودة قبل ذلك وهي:

1 الثعالبي ، أمة اجتمعت في إنسان ، ص.84،

2 الثعالبي ، أمة اجتمعت في إنسان ، ص.31.

حق الحياة بتحريمه وأد البنات.  
تمكينها من حق الميراث بعد أن كانت محرومة من ذلك.  
المساواة بينها وبين الرجل عندما خاطبها الله في القرآن باسم الانسان عامة ولم يفضل عليها  
الرجل والآيات في ذلك كثيرة.  
احترام ديانة الزوجة ومساعدتها على اقامة شعائرها بكل حرية بل سمح الاسلام للرجل المسلم  
بالتزوج بالكتابات والعكس مزال محل نقاش بين الفقهاء.  
علاوة على ذلك أكد على ضرورة تخلص الدين مما اختلط به من باطل وبدع لأنها كانت منافية  
لروح التوحيد وقد عبر بذلك الثعالبي عن طموحات الشباب العربي في مطلع القرن العشرين في  
الرقى والمجد و عما يختلج في صدورهم من رغبات ترمي الى النهوض بالأمة وتسعى الى  
تأسيس الحياة الاجتماعية والمدنية على أسس وأصول الدين الحنيف وقد برهن الثعالبي على أن  
الدين الاسلامي في شكله الثقافي المستنير لا يتنافى مع الأنوار الغربية ولا يتناقض مع المدينة  
الحديثة.

### 3- الثورة الثقافية:

"إن العلوم-لئن كان بإمكانها تحقيق تقدم الحضارة- فإنه لا يمكن اكتسابها الا بعقول تخلصت مما  
علق بها من جميع الأفكار المسبقة وجميع الخرافات..."<sup>1</sup>  
حاول الثعالبي اصلاح طريقة الشرقيين في التفكير من خلال دعوته الى احداث ثورة ثقافية تركز  
على التربية والتعليم تقس المعرفة وتحرص على الابداع والتمدن في مواجهة الجمود  
والتخلف. لقد رأى الثعالبي المسلمين الذين حققوا تقدمهم الحضاري والرقى والتسامح والحرية  
بالاعتماد على دينهم أنهم يستطيعون اليوم أن يكرروا هذه التجربة التقدمية اذا ما أزالوا من  
أذهانهم كل تلك الأفكار الخاطئة التي أملاها عليهم بعض المفسرين واذا ما طبقوا مبادئ التحرر  
التي نلاحظها في كل آن وحين من خلال تدبرنا لكل آية من آيات القرآن. غني عن البيان أن  
الثعالبي هو نموذج المثقف العضوي والرجل المجاهد الرسالي الذي انتقل من الجهاد الأكبر  
لنفس الى الجهاد الأضعف للعدو المستعمر الذي خرب البلاد وتحكم في مصائر العباد آخذا بعين  
الاعتبار قيمة الوقت والمال والعمل. لقد "كان عمل الثعالبي واسعا ومتعددا فلم يكن قاصرا على  
العمل الوطني وحده بل إن العمل الوطني الذي أداره الثعالبي كان يتحرك به في دائرة اسلامية  
جامعة ولا يقتصر على ما يسمى بالعمل السياسي وحده. وعندما هاجر من تونس الى العالم  
الاسلامي ركز كثيرا على العمل الاسلامي الثقافي الكبير الذي يحرر الجماعة الاسلامية كلها من  
النفوذ الأجنبي ومن الغزو الثقافي..."<sup>2</sup>  
لقد وضع الثعالبي مسؤولية النهوض على كاهل المثقفين الذين طالبهم بضرورة التحلي بروح  
المغامرة والاستقامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصحه بالامتناع عن التقرب من  
الحكام والملوك والابتعاد عن أولياء الطرق وفقهاء السلاطين من الذين باعوا ضمائرهم  
لمحافظتهم على ما هو سائد وتقليدهم لما هو موروث بنما هو قد دعاهم الى الثورة والتجديد  
والابتكار وتصور ما هو أفضل.  
يحذر مصلح تونس الأول من بقاء المثقفين منفردين منعزلين ويرى أن غربتهم تعرضهم  
للمخاطر والعزلة لذلك يدعوهم الى الالتحام بالشعب والتقرب من الناس للإنصات الى صراخ

<sup>1</sup> الثعالبي ، أمة اجتمعت في إنسان ،ص،18،

<sup>2</sup> أنور الجندي ، الثعالبي رائد الحرية، دار الغرب الإسلامي، 1984،ص.190.

الناس والعمل على حل مشاكلهم ومقاومة التخلف والمرض والفقر والاستعمار والقهر والتشردم والتطاحن. وقد قال في هذا السياق: "إن بقاء العلماء منفردين ومنعزلين من شأنه أن يعرضهم للمخاطر" 1 وبالتالي دعا الى حماية المفكرين ورعاية مصالحهم بالتفاف الشعب حولهم وباعتنائهم هم بقضايا هذا الشعب المضطهد. لقد تأثر الثعالبي في دعوته الى الثورة الثقافية بالمشروع النهضوي الأول الذي أسسه كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي إذ أخذ منذ عودته من المشرق في نشر النظريات التي تلقاها عن رشيد رضا وبث الأفكار الاصلاحية التي روجت لها مجلة المنار.

### III/ دروب التحرر:

"والحال أن القرآن هو أداة عجيبة من أدوات الرقي والحضارة إذ أنه يؤكد ويقر ويفرض جميع مبادئ التحرر الحق ولكن المسلمين لم يتبعوا نواميس التطور الطبيعي التي تتوق دوما وأبدا الى الأفضل." 2

يحدد الثعالبي مسالك الاصلاح من خلال الدروب الثلاثة التالية:

العقل والواقع بدل الخرافة والوهم.

التأصل والوحدة بدل الانبتات والفرقة.

التسامح والاجتهاد بدل التكفير والتحرير.

#### 1- درب العقل والواقع:

"اعلم أن الكثير من العلماء الإسلاميين يقولون انه ليس في القرآن شيء من العلوم الفلسفية التي يبحث عنها المتكلمون وأصحاب النظر. ويقولون ليس فيه الا ما يعلق بالفقه والأحكام. وهو ادعاء غريب في بابه ربما عد عليهم من قبيل السهو وقلة التفكير لأنهم لو تفكروا قليلا في القرآن لما وجدوا سورة طويلة متفردة بذكر الأحكام ولوجدوا سورا كثيرة خصوصا المكية ليس فيها الا مباحث الفلسفة وتقرير حقائق الأشياء والكلام على الفطرة والنواميس الكونية وخلق العالم واثبات الخالق والحديث عن النفس والإرادة والاختيار وعن الرسالة والوحي والبعث والخلود وكل ذلك من علوم الفلسفة..."

لا سلطان على العقل الا العقل ذلك هو شعار الذي رفعه الثعالبي وتبناه ضمنا في كل مشروعه الاصلاحية وجعل منه المفكر الذي يمتلك وعيا باللحظة التاريخية ويستوعب تحديات عصره ويشرع في مواجهتها مع عودته الى الطبيعة ومستلزمات الحياة الدنيوية وابتعاده عن الأخرويات والأبعاد الغيبية. وتعود مراهنته على العقل والواقع الى ثقته فيهما لبناء انسان حر متعلم ومتفتح على كل ما له علاقة بالرقي بالحضارة الانسانية. ولا يكتفي هذا المصلح بجعل العقل هو المنار الهادي للإنسان في حياته بل يجعله طريق العرب والمسلمين نحو فهم حقيقي للوحي وذلك بإبداع التأويل الصحيح له. ولا يكون ذلك كذلك الا بأن يستمد الفرد المسلم عناصر التجديد من العقل ويعمل على تحويلها الى قدرات فردية تقضي على المروق والتغريب والظلام والخرافة.

والحق أن الثعالبي يبدأ بإصلاح العقل قبل استخدامه، فتهذيب السلاح واصلاحه يكون دائما أسبق من سلاح التهذيب والاصلاح نفسه، واصلاح العقل لا يكون الا بالوعي التاريخي والعودة الى الطبيعة والمصالحة مع الواقع بتحريره من الأوهام وتخليصه من الشوائب لأن التغيير الاجتماعي المادي لن يتحقق الا اذا سبقه تغيير رمزي في الذهنية والعقول، في هذا السياق يصرح رائد

1 الثعالبي، روح التحرر في القرآن ، ص.70.  
2 أنور الجندي ، الثعالبي رائد الحرية ، ص.117.

الإصلاح في تونس: "انه لا سبيل الى تحقيق ذلك الا بتخليص العقلية الاسلامية من شوائب الجهل والأوهام والنعصب ونشر التعليم وتأويل القرآن تأويلا صحيحا وحقيقيا وانسانيا واجتماعيا...<sup>1</sup> لقد نتج عن تقديسه للعقل نفي الجبرية والارضاء والكسب والقول بالحرية الانسانية وتحميل الفرد واثناس مسؤولية أحوالهم المزرية ومصيرهم المجهول لأن" ما أحيط بنا من كروب ومصائب لم يكن من عمل الأقدار بل هي سنن لن تتغير ولن تتحول فللإنحلال سنن وللإرتقاء سنن ومن أراد لنفسه أن يكون منحطا لا يمكن للأقدار أن تخالف ما أراد".

هنا يطرح الثعالبي قضية الارادة الانسانية والمشئنة الإلاهية ليفرق بين كسب البشر وسببية الطبيعة فإذا كان الفكر الجبري انتصر الى المشئنة الإلهية ونفي الحرية عن الإنسان في فعله وقوله وقد ساد هذا الاعتقاد طوال عصور الانحطاط خاصة مع الأشعرية التي حجبت عن العيون السببية القائمة على الاقتران بين العقل والنتيجة في الطبيعة وبين الايمان والعمل في الشريعة والفعل والجزاء في المجتمع فإن الثعالبي قد آمن بالحرية عتق الانسان وقدس فعله وعقله ورفض طريقة التقليد عند الذين ألبسوا أسئلة العصر أجوبة التراث, كما حمل هذا الرجل على طريقة المتعربين الذين ارتموا بين أحضان الغرب وسقطوا في التلقيفية والتبعية واكتفوا بالاسقاط والاستنساخ ليخط لنفسه طريقا ثالثا بين السلفية والعلمانية يربط فيه بين السيف والقلم وبين الأصالة والمعاصرة وبين التراث والحداثة وبين قيم الدين وحقائق العلم محاولا أن يقدم أجوبة جديدة للأسئلة الراهنة.

انه القائل: "ومن تأمل في المعارف القرآنية علم أنه ليس لعلماء الملة افسلامية من طريق لإثبات حقائق الوجود الا القرآن وهي المشار اليها بقوله تعالى: "تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق", أي المثبتة بالدلائل العقلية القاطعة. والعلماء مجمعون على أن الدلائل النقلية موقوفة على سيف العلم بالدلائل العقلية ولولاها لما ثبت شيء من الدين ومن لم ينتفع بهذه الآيات فلا شيء بعد يجوز أن ينتفع به. وهي صريحة في ابطال قول من يزعم أن التقليد كاف وقد تقرر في أصول الملة أنه يجب على المكلف التأمل في الدلائل قبل الايمان حتى يكون الايمان صحيحا متينا."

من البين أن الثعالبي أصبح شخصية مرموقة معروفة بفضل ميله بتكوينه الفكري الى اليسار لا يماري بحق العرب في الاستقلال لأنه ضد الاضطهاد مهما كان سببه أو الغاية التي يندرع بها. لقد كان هذا الرجل بفضل حنكته ودرأيته بالقضايا السياسية وخطاباته همزة وصل بين ماضي المجد الاسلامي وحاضر الثورة العربية فقد وجدت فيه كل بذور المرحلة المقبلة لتمكنه من فهم العقلية الغربية التي تعتمد على حجة الأرقام والاختصاصات وتقديس الوقت والعمل وتحسن التصرف في الموارد والثروات وبراعته في التعامل مع هذه العقلية دون محاكاة أو اقصاء.

## 2-التأصل والوحدة:

"نتمنى أن يتمكن الفكر الاسلامي المستند الى أصول الدين من التخلص من جميع تلك الشوائب المجحفة والمضرة التي لا طائل من ورائها...<sup>2</sup>" الفكر الاصلاحى عند الثعالبي غير منقطع عن منابت الهوية فهو يعتمد بالأساس على التراث وخزائن الثقافة العربية لمقاومة التخلف والتشتت والانحطاط. ومن أجل ذلك خاض الثعالبي معركة اللغة العربية ضد اللغات الأجنبية الأمرة معركة التعريب ضد الفرنسية والفرنجة فكان حنينه الى الضاد هو حنيننا للقومية العربية والأصالة الاسلامية لأنه لا يفرق بين العروبة والاسلام

<sup>1</sup> أنور الجندي ، الثعالبي راند الحرية ،ص.118.

<sup>2</sup> أنور الجندي، الثعالبي راند الحرية ،ص.84.

كما يفعل بعض المشاركة من المسيحيين ولأن اللغة تختلط عنده بالشعب والأمة. أن ولعه باللغة العربية وصل الى حد العشق الصوفي وحبه للضاد كان حب عبادة لأن البيان القرآني كتب بها ولأنها حفظت العرب من الضياع في العالم. وحتى عندما استقبلته القدس عروس العرب والمسلمين سنة 1932 فانها استقبلته بوصفه زعيما قوميا عربيا ومصلا دينيا اسلاميا جاء ليحررها من براثن الانتداب البريطاني وأطماع الصهاينة ولذلك انضم الى القسم الرفض من الحركة الدستورية العربية والذي لم يرضى بأنصاف الحلول ولم يقبل بالترقيعات الاصلاحية فكان مبشرا ومؤمنا بقضية فلسطين من النهر الى البحر بماهي قضية العرب والمسلمين المركزية وبأن الصراع العربي الاسرائيلي هو الصراع المركزي الذي ينبغي للأمة أن تخوضه وتعمل من أجل الانتصار فيه والا ذهب ربحها واضمحت دون رجعة. لقد كان الثعالبي مناضلا من أجل اعتناق الشعوب المضطهدة وكان رسول سلام وخلص أدى تمسكه بنهجه الى سجنه ونفيه وتوجيه تهمة التآمر والخيانة والاحاد اليه.

إن اعتصام الثعالبي باللغة العربية هو اعتصاما يكاد يكون ايمانا عنوصيا لكون العروبة تمثل بالنسبة اليه تدينا أصيلا وحنينا للحظة الذي امتزج عندها القرآن بمكارم الأخلاق الموروثة من الحضارات الوافدة والتي جعلت الأمة تصل الى المجد والعظمة والعزة. لقد بحث الثعالبي بلا هوادة عن حقوق العرب المهذورة وعن مجد الاسلام الضائع ودافع بكل ما أوتي من جهد على استقلال الشرق وحق اقامة الخلافة وجمع بين راية العروبة وراية الاسلام ودعا الى بناء المؤسسات الدستورية ونصح بالتكاتف والتوحد والتنظم الحضاري في هيئات وأحزاب. وقد كانت الصحف الوطنية لسانه الذي يتحدث به للناس ومراة صادقة يترجم عبرها آرائه ويعكس مواقفه من القضايا التي تجد في مجتمعه. لقد كان أحد أعمدة الحركة الوطنية اذ أمسك بزمام القيادة الحزبية في الميدان السياسي منذ 1907 وكان من أبرز الخطباء الناطقين باللغة العربية لطول نفسه وقدرته على التأليف بين حرارة الحماس للوطن وتدفق الاحساس القومي الصادق معبرا في نفس الوقت عن الغليان الاجتماعي والشعور الديني، فكان "أعظم خطيب عربي عرفه هذا القرن" على رأي معاصريه.

على هذا النحو جمع الشيخ بين السياسة والأدب وبين الاصلاح الديني والتغيير الاجتماعي والثورة الثقافية وكان بذلك باعث روح التمدن والتقدم عند الشرق بأسره وقد كان من دعاة تجديد اللغة العربية باعتبارها الأفق الوحيد القادر على ربط الانسان الشرقي بماضيه وحاضره ومستقبله وكان كثير المناظرة والاستفهام وعارفا بالمسائل المنطمة والمسالك المستعصية. لقد ألف هذا المصلح بين التأصل والتحديث وبين التوحد واحترام حقوق الأقليات ومراعاة الخصوصيات الثقافية وما يلزم ذلك من تسامح مع معتنقي الديانات الأخرى ودعا الى عدم اجبارهم على اعتناق الاسلام بالقوة. الثعالبي مفكر أصولي لأنه يعتمد في مشروعه النهضوي على علم الأصول ويدعوا الى العودة الى السلف الصالح والينابيع الأولى ولدفاعه المستميت على ثوابت الأمة وقيمها المجيدة، ولكنه في الوقت نفسه مفكر تحديتي يؤمن بالحدثة لأنه ينادي بمواكبة العصر ونقل المدنية الى ديار العروبة وحصون الاسلام المنيعه علاوة على تأكيده على ضرورة طرد الاستعمار والتمسك بالأرض وتوحيد الأمة فهو لم يكن يؤمن بالحدود المزيفة التي رسمها الاستعمار وكان معادي للقطرية المقيتة ويردد كثيرا بأنه عربي مسلم باعتزاز كبير وليس مجرد مغاربي أو تونسي أو جزائري الأصل.

من أجل تحقيق هذا المطمح راهن الثعالبي على العلم والتربية فعمل على نشر التعليم وحث على اتقان الفنون والصناعات وشجع على امتلاك الوعي الجماعي والتحلي بقيم التسامح والايثار وحب الغير لأنه يجب على المؤمن أن يحب لغيره ما يحب هو لنفسه ولذلك رفض التباغض بين الأعراق ودعا الى ازالة الحدود والعلامات العازلة للطوائف والمذاهب بعضهم عن بعض وحرص على ضرورة رص الصفوف بين أعضاء الأمة بتوحيد الأطراف ولم الشتات والجمع بين المشرق والمغرب ومعالجة جسدها المريض من خلال القرآن والسنة النبوية الشريفة وما فيهما من العلاج الشافي لكل الهموم. ولعل خير منهج لذلك هو ردم الهوة الفاصلة بين العرب والغرب والفجوة القائمة بين الواقع الحضاري المتخلف والتقدم الحضاري وتحقيق المصالحة بين الواقع والمثالي وبين المبادئ الثورية التقدمية التي يمكن استنباطها من منابع الاسلام والقوى الفاعلة والطبقات الناشئة القادرة على تحريك المجتمع واحداث التغيير المنشود وفشتان بين المبادئ الضارة الفاسدة التي يروج لها بعض الحاقدين من المتأمرين وبين القيم الصافية والسمة المكتنزة في آيات القرآن.

### 3- درب التسامح والاجتهاد:

"إن الدين الاسلامي باعترافه بسائر الأديان الأخرى مضطر الى دعوة المسلمين الى التحلي بالتسامح الى أقصى حد ممكن تجاه متبعي الأديان الكتابية الأخرى..."<sup>1</sup>

لا يختلف اثنان في أن الثعالبي هو كان من بين الأول الذين طالبوا بدستور لتونس وبرلمان تونسي يرفقه حكم ديمقراطي وهو أول القائلين باللجوء الى كل الوسائل لحفز نضال الأمة من أجل تحرير الشعوب المهضومة الحقوق بما في ذلك الكلمة المسموعة والمقروءة والجهاد بالمال والنفس في سبيل الله والوطن. كما أنه لم ينظر الى الالام على أنه مجرد دين قومي أنزله الله للعرب بل فهمه على أنه رسالة للعالمين ودين للبشرية جمعاء وأمية جديدة تتعارض مع منطق الهيمنة والسيطرة الامبراطورية الذي كان سائدا وفي ذلك دليل على نزعة الكونية وغلبة روح التحرر لديه.

من هذا المنطلق هاجم الثعالبي دون مصانعة ولا خوف التخلف في معاقله وحارب المتعاونين مع الدخلاء من التقليديين الانتهازيين تجار الدين من الفقهاء والمتصوفة المشعوذين وحمل على المتغربين المنبرهريين الذين دعوا الى الذوبان والتفسخو كما رفض التبشير المسيحي الهاديء القابل بما هو موجود كطريق للخلاص ورأى فيه خطرا يضيق على المعتقد الاسلامي. لهذا السبب اعتبر الجهاد هو الذي يوقظ الشعوب والنفوس من سباتها وهو كذلك الذي يخلص الناس من متاعب العصر وأدران الواقع لأن من يصانع ويرضى يصبح بعضا من ذلك الواقع فيخنع بخنوعه فلا تبقى له القدرة على مجابهته حتى بالفكرة لأن الفكر ليس كابحا للصراع بل هو مرآة تعكسه ومجال تجليه. لقد سعى الثعالبي الى تكوين نخبة أو طليعة قادرة على التحلي بالتربية الفلسفية وأداب الاجتماع والتنافس في مضمار العلوم والفنون الصناعية. علاوة على ذلك رفض هذا الشيخ أفكار التعصيب والتفكير والتحريف في التأويل وكل اقضاء للآخر لأنها آراء لا علاقة لها بالإسلام، فالقرآن سعى الى التكاتف والتعاطف والتقريب بين الشعوب وجلب الخير العام والمنفعة للجميع دون تمييز. كما أن الإسلام اعترف بالديانات الأخرى وأشاع روح التسامح والتآخي والتآزر والتدافع ولم يحرض على الكراهية والبغضاء والتقاتل يقول في هذا السياق مصلح

<sup>1</sup> أنور الجندي ، الثعالبي راند الحرية ، ص.97.

تونس:"ينبغي حينئذ أن تتمثل المبادئ العامة للدين الاسلامي فيالتعاليم المقامة على حب الغير والتسامح أي باختصار المبادئ الاجتماعية..."<sup>1</sup>

إن فكرة التسامح هذه في الواقع هي فكرة اسلامية فهي الفكرة السائدة واللازمة في القرآن بل ان الله عز وجل رحيم غفور وكل الرسل والأنبياء أوصوا باحترام جميع الآراء المخالفة وضمنوا حرية العقيدة والفكر وحرموا الاعتداء على المعتقدات والمقدسات مهما كانت الأسباب وجعلوا الهداية والتوبة أمرا من أمور المشيئة الالهية بل أوكلوا تجربة الايمان الى الاقتناع الذاتي الذي يحصل نتيجة سماع الكلمة الطيبة والحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة الحرة.

نظر الثعالبي الى قيام علاقات تجاوز واحترام وتعايش بين العرب والمسلمين وغيرهم من الشعوب المتفاعلة معهم مستنكرا كل الحروب والتصادمات التي أفرزت مشاعر البغضاء والكراهية،ومن هذا المنطلق رفض أن يكون الجهاد مقتصرًا على القتال من أجل الانتقام وللقضاء على الأعداء وشرع للمقاومة والكفاح ضد الاحتلال لردة الغزاة ودرء الاستعمار. ويستدل على ذلك بالقرآن الذي يؤثر السلم على الحرب والصلح على القتال ويرى أن النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام لم يقوموا بالغزوات الا للدفاع عن النفس وليس لنشر الدعوة بل أمسكوا عن هدر الدماء وجنحوا الى العفو والحلم كما المناطق التي انتشر فيها الدين الجديد بحد السيف فقدت وعادت الى ديانتها القديمة (مثل الأندلس) أما المناطق التي انتشر فيها الاسلام عن طريق الدعوة والتجارة فقد ظلت متمسكة بدينها الجديد (مثل ماليزيا وأندونيسيا).يقول في هذا السياق:" لقد حارب الرسول ولوما وأبدا للدفاع عن نفسه ولم يكن قط هو المعتدي..."<sup>2</sup> ألم يقل هذا النبي العربي الكريم لأهل مكة من المشركين الحائثين يوم الفتح المبين والنصر الكبير:" اذهبوا فأنتم الطلقاء" وأمنهم على ممتلكاتهم وأرواحهم رغم قيامه بتحطيم جميع الأوثان وازالة كل رموز الجاهلية من البيت الابراهيمي الحرام.

يحمل الثعالبي مسؤولية تردى الأوضاع في ديار الاسلام والعروبة الى انتشار غريزة الطغيان وغلق باب الاجتهاد والوقوع في التقليد والتكرار وانتشار التأويلات الفاسدة المحرفة التي ترهق النصوص وتحملها ما لا تطيق من آراء جاهزة وبدع مضللة ودعا الى فتح باب الاجتهاد والبحث عن تأويل أعمق وفهم شامل للنصوص والآيات يراعي المصالح المرسلة ويحترم التنجيم وأسباب النزول في عملية التفسير ويتوخي أسلوبا على غاية من الوضوح والدقة لبناء حركة اجتهادية تقدمية تقوم على نمط من التأويل الاجتماعي المتحرر والمتسامح والذي يتيح امكانية قيام مشروع حضاري يحقق رفقا شاملا.

يقول الثعالبي في هذا الصدد:" إن لكل آية سببا معينا واضحا لا يمكن أن يتطرق اليه أي شك ونعني بذلك طبعا الآيات المتحدثة عن واقعة من الوقائع التي عاشها الرسول صلعم أو المتعلقة بأحد المبادئ التشريعية"<sup>3</sup>، اذ تقتضي حكمة التشريع أن يظهر في كل عصر فهم جديد للقرآن وتأويل واقعي للوحي.

### خاتمة:

" أيها القرآن كم تقترف من جرائم باسمك..."

<sup>1</sup> أنور الجندي، الثعالبي راند الحرية، ص.88.

<sup>2</sup> أنور الجندي، الثعالبي راند الحرية، ص.108.

<sup>3</sup> أنور الجندي، الثعالبي راند الحرية، ص.199.

تلك هي صرخة الثعالبي المدوية وذلك هو احتجاجة على التوظيف السيء والرجعي والمصلحي الذرائعي للقرآن. فالى أي مدى يضع التأويل الصحيح حدا لهذا الزيغ والظلال؟ وهل بمجرد تأويل واقعي يستطيع العرب اليوم تحقيق حلم الرقي والتطور؟

صفوة القول إن الثعالبي مصلح الديار التونسية وموقظ الشرق وباعث للدين الاسلامي من الجمود لم ير مثله من المصلحين وذلك لتكامل مشروعه واعتداله ومعقوليته ولرصانة أسلوبه وحنكته ودرابته وتبصره. فقد جمع بين الولاء للقطر والانتماء للأمة والوفاء للديانة والانخراط في البشرية. فكان شرقي الهوى عربي الهوية انساني الانتماء، ولعل التضحيات التي قام بها والغربة التي عانها والترحال الدائم الذي اقترن باسمه هو خير دليل على أن هذا المجاهد الأكبر كان له رأي سديد وقول ثاقب وموقف حازم. اننا نشعر اليوم بعد مرور قرن تقريبا على تأليفه كتاب 3روح التحرر في القرآن" بحاجة ماسة اليه والى مثله حتى يسد هذا الفراغ ويمسك بزمام العصر لا في الجانب السياسي فحسب بل كذلك في الجانب الفكري والثقافي لأنه الأكثر راهنية خصوصا في مستوى صراع التأويلات والبحث عن تأويل صحيح للقرآن ومسألة فتح باب الاجتهاد وتدعيم مبادئ حرية الاعتقاد والتسامح والحوار بين الحضارات ومناهضة العولمة الاخرافية والنهج الاستعماري الغربي.

لكن هناك أسئلة ظلت عالقة حول حياة هذا الرجل هي: لماذا بقيت جهود الثعالبي حبرا على ورق؟ وما معنى حديث البعض عن كبوة الاصلاح عند الثعالبي؟ هل أن الاصلاح مشروع لا يكتمل أبدا ينبغي استبداله بالكفاح والثورة أم أن حال العرب والمسلمين المتأزمة لا تكفي تجربة اصلاحية متدرجة لمعالجتها؟ ألا يكمن بيت القصيد في الدين طالما أن نقد الدين هو الشرط الممهد لكل نقد؟ وهل هناك نقاط الالتقاء بين الثعالبي والمشروع التحديثي عند ابن عاشور؟

المراجع:

- الثعالبي أمة اجتمعت في إنسان دار المعارف سوسة تونس 1989
- الثعالبي روح التحرر في القرآن دار الغرب الإسلامي 1985
- أنور الجندي الثعالبي رائد الحرية دار الغرب الإسلامي 1984
- الثعالبي الكلمة الحاسمة دار المعارف سوسة تونس 1989
- مجلة الهلال 1939.

## الفصل الرابع

### العناية بالضاد والتفلسف في القرآن عند محمد الفاضل ابن عاشور

" لا تزال الأمة حية ما دامت تعاودها ذكريات ماضيها ومآلنا والمستقبل إذا لم يكن من ماضيها ما يرسم في نفوسنا المثل الأعلى الذي تمتد نحوه آمالنا غير متناهية. وما حاضرننا إلا خطوة نخطوها من ماضيها إلى مستقبلنا، فلماذا نخطوها إذا كنا لا نتذكر ما وراءنا ولا نأمل فيما أمامنا..."<sup>1</sup>  
استهلال:

الاحتفال بمرور قرن على ولادة الفاضل بن عاشور (1909-1970) الذي عرفته بلادنا في الآونة الأخيرة اتخذ طابعا فلسفيا عندنا هذه المرة، حيث كان الاتجاه نحو البحث عن الفلسفي فيما كتب الرجل. والمفاجأة حدثت حيث نعثر له على مقالات في الفلسفة الإسلامية من جهة العلوم والاجتهاد والأعلام وأيضا من جهة الحضارة والمدن والجغرافيا والبحوث اللغوية ومراجعة الكتب والمتفرقات والأدب والجامعات. فما هو تصوره لتاريخ الفلسفة عند المسلمين؟ وما هي خصائص الفلسفة التي عثر عليها في القرآن؟ وكيف توصل إليها؟ هل عن طريق الاجتهاد أم من خلال التفسير؟ وكيف نفسر شدة انبهاره بالقرآن؟ وبأي معنى ننسبه إلى الإرث الخلدوني؟ وما السر وراء نظرتة إلى الكندي من زاوية علاقته بمدينة بغداد وإلى بغداد من جهة حضور الكندي فيها؟ هل من ضرورة تقتضي التعريب؟ وما هي المشاكل التي وقعت فيها اللغة العربية؟ وكيف يمكن تجديد النظر فيها؟ ماهي العناصر التي تتكون منها الثقافة الإسلامية؟ وأي دور لفلسفة القرآن في تبويب هذه العناصر؟ ألا يجوز الحديث عن إشارة الشيخ الفاضل إلى مفهوم حضارة أقرأ في مدونته؟ بمن تأثر أكثر؟ هل بالكندي أم بالقرآني؟ وهل كان متكلما أشعريا أم فقيها مالكيا؟ ماهي منزلة الفكر التونسي في هذه الحضارة؟ وضمن أي مجال تنزل دعوته إلى الوحدة المغاربية؟ هل ضمن فكرة الجامعة الإسلامية أم في اتجاه الوحدة العربية؟ ماهو الدور الذي يلعبه الفقه في توطيد العروة الوثقى للأمة؟ وهل تتوقف قاطرة الإصلاح على استئناف باب الاجتهاد؟ ما سر الحنين الذي يجذبه إلى الدولة الحفصية ومدينة بجاية الجزائرية وصقلية؟ هل يمكن أن نعتبر بن عاشور هو اشراق من اشراقات العقل المستنير الذي جادت به علينا جامعة الزيتونة المباركة نتيجة ما عرفته من نمو لحركة الاجتهاد وعصرنة زمن تحديات الاستعمار؟ ماهو في ميزان النظر بالنسبة إلينا هو الابتعاد عن هاوية التقليد والإعراض عن الرجوع القهقري والإقبال على منهج الاقتداء وأسلوب الربط بين الالتزام الاجتماعي النقابي والموقف الأدبي والنظري.

#### 1- فلسفة القرآن:

"إنهم في الحقيقة كانوا فلاسفة عظاما ونمت الثورة الفلسفية متعاقبة متسلسلة على أيديهم وكانوا أئمة الفلسفة على الإطلاق في عصرهم."<sup>2</sup>  
منذ البدء يعترف المصلح ابن عاشور بشمولية القرآن وبكون العرب والمسلمين شرفوا بالفرقان الحكيم لأنه كتاب مجيد وكنز عظيم ومصدر الحقيقة ومفخرة وسر تقدم وسبب تميزهم عن بقية

<sup>1</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر، الدار العربية للكتاب، تونس 1982. ص. 173.

<sup>2</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر، ص. 98.

الأمم وتساءل لو كان عند غيرنا فكيف سيكون وقتها موقفنا منه وكيف سيكون حالنا بقوله: "لو كانت أمة من الأمم لها مثل ما لنا من هذا الكتاب المجيد...ماذا يكون موقفنا منه؟"<sup>1</sup> وما هو موقفنا من القرآن العظيم طيلة هذه الأربعة عشر قرناً التي لم يزل القرآن العظيم قائماً فيها بأنواره المشعة من بين أيدينا وعن إيماننا وعن شماننا؟"<sup>2</sup> و"هل يرى المسلمون حرجاً في أن تجرى مثل تلك الاختبارات والنقود على نصوص القرآن العظيم؟"<sup>3</sup>

من هذا المنطلق يدعو ابن عاشور إلى النظر إلى القرآن في جملته ونعتبر من نظرة الأمم الأخرى إلينا ونحدد نظرتنا إلى أنفسنا بالانطلاق منه ويبرهن على هذا الرأي بأن القرآن لا نظير له ولا شبيهه ولا يمكن مقارنته بالكتب الأخرى لاسيما "أن هذا القرآن الذي نتساءل عن موقفنا منه إنما هو كلمة الله القائمة فيما بيننا ومعجزته الدائمة على مر القرون."<sup>4</sup> إن الطابع الإعجازي الدائم وكونه كلمة المطلق المتعالي الباقية إلى المخلوقين تشتمل على الهدى والرحمة يجعله فريداً وله ميزة سامية ومنقطع النظير بين ما أوتيت الأمم الأخرى من كتب وبيانات. كما تقترن المعجزة بالوحي والرسالة وألفاظها وآياتها البيّنات و"ثبت العجز عن معارضته فيما تحدى به"<sup>5</sup>.

يستنتج ابن عاشور من هذه المقدمات أن رسالة الإسلام هي الحق وأنها بنيت على أربع أركان خاصة بها عن الكتب المقدسة الأخرى وهي الأسلوب والقصد وطريقة النقل واللغة. وفي ذلك يقول: "الإسلام يدعو البشر إلى سبيل من النظر العقلي يسلكونه متجردين عن آثار الوراثة والعصبية، متخلصين من تضارب القوى الذهنية بين عقلية واحساسية واعتقادية، حتى يصلوا بأنفسهم إلى إقامة الحكمة الحق، المتجانسة مع العقل الصحيح والفضيلة السليمة، الجامعة لما تشنت بين مذاهب الحكماء من صواب، المنزهة عما علق بها من خطأ، حيث تكون العقيدة بنت عقل إرادي جعل الوجود كله ميداناً لحركته."<sup>6</sup>

لقد أوجد القرآن من الناحية الفكرية جملة من التصورات الذهنية والأحكام العقلية والمعاني العلمية التي انفرد بها وتميز وحث من الناحية السلوكية على حب الخير والعمل الصالح وحب الناس والتسامح والسلم.

ما يلفت النظر هنا هو المعنى الأصلي وهو التخلق بالقرآن وآدابه وترسيخ الملكات الذهنية والخلقية على ضوءه وذلك بالخشوع لمعاني الآيات وحسن التلقي ومحاسبة النفس والاطمئنان وتوجيه الأعمال نحو الفلاح والساد. إن القرآن عامل إيمان وركن العبادة وكتاب دعوة ومظهر معجزة وأساس الكيان الاجتماعي وقوام الشخصية الفردية والجماعية ومدد التفكير ومادة للتعبير وأساس النظام فيه أصول المعاملات وآداب الجماعات وروح العلاقات بين الذات.

يتساءل ابن عاشور في النهاية عن علاقتنا التاريخية بالقرآن: "هل كنا من القرآن على ما تقتضيه هذه المنزلة التي له منا؟ أو أننا كنا في ذلك مقصرين؟ وتساءل عن مبلغ اعتنائنا بالقرآن العظيم طيلة هذه القرون الأربعة عشر المجيدة التي بين ابتداء نزول القرآن وبين يومنا الحاضر؟"<sup>7</sup>

## 2- عناصر الفلسفة الإسلامية:

- 1 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص7
- 2 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص8
- 3 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص9
- 4 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص8.
- 5 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص10
- 6 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص146.
- 7 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص24.

" الروح القرآنية إنما هي سائرة في كل فكرة تشتغل بعلم من العلوم في عصور الحضارة الإسلامية سواء كان ذلك على معنى النشأة أو على معنى العمل له أو على معنى الامتزاج به"<sup>1</sup> لقد نشأت حول القرآن علوم تسمى بعلوم القرآن وهي العلوم الدينية التي تعتنى بالشريعة والعقيدة والآداب الشرعية. وقد ظهرت علوم له تحافظ عليه وهي العلوم اللغوية تعتنى النحو وتقويم الخط والإعراب للترقية في الحروف بين المعجم والمهمل. أما النوع الثالث فقد امتزج بالقرآن وصارت منه وصار فيها وذلك لاعتنائها بمقاصده وهي العلوم الحكيمة والعلوم الرياضية والعلوم الإنسانية. وقد تفرعت عن هذه العلوم القرآنية العامة علوم مختصة مثل علم التفسير وعلم التجويد وعلم الرسم التوقيفي وعلم إعراب القرآن وعلم أحكام القرآن وعلم إعجاز القرآن وكانت الغاية ضبط القراءات وحفظ القرآن.

" كانت الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى الحكمة القديمة لتجمع أطرافها وتسيطر عليها بالبحث الفاحص والحكم الممحص ثم لتخرج منها فلسفة جامعة مهذبة قوامها روح النظر الإسلامي، ومادتها كل ما أنتج الأوائل من آراء وما سلكوا من مذاهب، ومنهجها التقريب بين كل ما ظنه الأوائل متباعدا والتأليف بين ما حسبه متنافرا وخاصة فيما بين العقل والعقيدة والطبيعة وما بعد الطبيعة"<sup>2</sup>.

علاقة الفيلسوف بالمدينة هي النقطة التي يكشف عنها ابن عاشور من خلال بحثه في نسبة التفاعل بين فيلسوف العرب الأول الكندي وبغداد والتي قادته إلى استنتاج وجود اتفاق غريب ربطت به الأقدار بين المدينة وربيبها، ويبرهن على ذلك بأن الكندي جاء بمصباح العقل مهتديا وسط الظلام وبغداد بما تضمه من خليط عجيب من الأجناس والثقافات تحتاج إلى مثل هذا العقل من أجل التنظيم والحوار والتفاعل فكان بينهما اللقاء. وإذا كان الفقه قد ولد في الكوفة والكلام في البصرة و الحديث في المدينة والنشر في الشام فإن بغداد شهدت ميلاد الفلسفة، إذ يقول هنا: "فكانت بغداد ملتقى لهذه الفنون: تعارفت فيها وتقاربت وتمازجت بعد أن تباعدت في الديار وتشتتت في الأقطار، فنشأ عن هذا التفاعل بينها أن تكون من كل منها وليد جديد يسير في المعرفة على غير النهج المألوف ويجمع بين أطراف من المعارف ترجع إلى مواضيع مختلفة وتتلاقى بما لاقت به الفكرة الإسلامية والتربية العقلية القرآنية بين نواحي المعرفة"<sup>3</sup>.

لقد اعتنى خلفاء بغداد بالحكمة وترجموا كتب المنطق والرياضيات والطبيعات وكانت الفلسفة القرآنية في حاجة إلى مثل هذه الحكمة القديمة حتى تزهر وتتهيكل ويقع سبكها في أطر جديدة وكان الكندي هو المدشن والمبدع لأسلوب جديد في النظر أرقى من الكلام وفي بيئة عربية غير فارسية وغير سريالية. "إن المعرفة الواسعة الشلة التي امتاز بها الكندي في العلوم القديمة هي التي أفادت الحكمة الإسلامية فيما كانت قوية التطلع إليه من استحضار الفلسفة بمذاهبها ومناحي آرائها وطرائق عرضها"<sup>4</sup>. لقد وسع الكندي العنصر الحكمي من ثروة بغداد العقلية والفنية وقومها وأضافها إلى ما تزخر به هذه المدينة من معارف دينية وعلمية وأدبية. إن بغداد أم الحكمة العربية وإن الكندي هو الأب المؤسس وهي على ثلاثة درجات من المعرفة المتصاعدة تبدأ بالمرئية النصية وترتقي إلى النظرية الجدلية وتنتهي بالعقلية الحدسية وتجمع بين تفاصيل الأحكام الدينية مع الحكمة العقلية العالية.

<sup>1</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص 29.

<sup>2</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص 148.

<sup>3</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص 147.

<sup>4</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص 150.

"ليست الحكمة الإسلامية في الحقيقة إلا علم الكلام الذي يمهّد الطريق لتلاقي العقيدة الإسلامية مع الحكمة بإيراد الحجج ودفع الشبه حتى يقيم منها حكيمًا جديدًا تكون العقيدة الإسلامية قصد السبيل فيه"<sup>1</sup>. وهذا ما فعله الكندي الذي تعتبر حكمته امتدادًا لعلم الكلام وارتقاء به نحو أعلى درجات العقلانية. زد على ذلك يؤرخ ابن عاشور لعناصر تشكل الفلسفة الإسلامية في بغداد بذكره مساهمات الأشعري والباقلاني والغزالي واعتبر أن "هذه المدرسة ليخلد ذكرها ذكر الكندي وتعلي الإشادة به لأنه هو الذي أمدها بالعنصر الأهم من العناصر التي تركبت صورتها منه"<sup>2</sup>. وهذا العنصر هو الوجود والذي ينقسم إلى ثلاثة مواضع هي كالآتي:

- موجود جائز وهو موضوع العلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية.

- موجود واجب وهو موضوع الوحي وتدرسه الفلسفة الأولى.

- موجود قيمي وهو موضوع علم الفقه ويتعلق بالأحكام المستنبطة بالاستدلال.

لكن ابن عاشور ينتصر إلى الغزالي وابن خلدون ويعتبر "الفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقي الأخص إنما تعتبر مبتدئة مع الغزالي"، فهل هذا يعني أن ما كان قد دشنه الكندي واستمر إلى حد ابن رشد هو المعنى الناقص والعام من الفلسفة؟ وكيف مثل الاجتهاد روح هذه الفلسفة الأصيلة؟

### 3- الاجتهاد بين الانقطاع والتجديد:

"إن الطريق الأقوم إلى تحقيق تلك الغاية إنما هو الشروع في عمل علمي صحيح يبني قبل كل شيء على أن الذي يراد بعثه أو تجديده هو اجتهاد حق وليس نقضا للاجتهاد أو عبث به"<sup>3</sup>. يبين ابن عاشور أن انقطاع الاجتهاد أمر حاصل وأن دعوى استنفاه من البعض لم تتجاوز الاستقلال بالفتوى والانتصار لمذهب معين أو قول متروك أو رجوع لاستنباط أحد السابقين وأن إدخال الجزئيات في الأحكام الكلية مثلما يفعل القاضي والمفتي المقلد ليس في الاجتهاد من شيء. ونبه أن ترك باب الاجتهاد المطلق وتعطل الاستنباط من القرآن قد انجر عنه خلل اجتماعي و"أصبح مظهرًا لانعزال الدين عن الحياة العملية واندفاع تيار الحياة بالأمة الإسلامية في مجرى الهوى"<sup>4</sup>.

إن انبعاث الحركة الإصلاحية الحديثة كان من أجل إرساء حركة عقلية في أحام الدين تهتم بالمصالح المرسلّة وتطبق القواعد الفقهية الكلية على حياة العصر وفق نظرة مقاصدية أسوة بالقرافي في الفروق والشاطبي في الموافقات وعز الدين بن عبد السلام في القواعد ونجم الدين الطوفي.

إن تمكين الدين من السلطان على الحياة يمر لا محالة بالاجتهاد الرشيد في أصول الفقه باستنباط القواعد الكلية التي هي مقاصد الشريعة بالاعتماد على قول الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلّة وسد الذرائع. كما يشير العلامة إلى أن القرآن ظل مصدر التشريع الأبرز لأهم المدونات القانونية الحديثة بالرغم من ظهور دساتير ذات صبغة وضعية إلا أنها تنهل وتحترم المبادئ القرآنية الرحبة " إن الذي يتتبع المصطلحات التي يتصرف فيها رجال القانون ويتأمل في الرجوع بها إلى أوضاعها واستعمالاتها في كتب الفقه القديمة ليتبين له أنها استمدت من

<sup>1</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 152.

<sup>2</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 155.

<sup>3</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 40.

<sup>4</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 39.

المصطلح الفقهي المشترك المشاع بين المذاهب الفقهية المختلفة، كما استفادت من المصطلحات الخاصة التي ينفرد بها بعض المذاهب عن بعض.<sup>1</sup> لقد تميزت الفلسفة قبل الغزالي بطابعين هما:

- الفلسفة بمعناها الواسع بوصفها علماً إنسانياً والتي يمثلها الكندي والفارابي وابن سينا
- الفلسفة الإسلامية التي تقرأ أصول العقيدة على ضوء المنهج الفلسفي والتي سميت بالكلام ويمثلها المعتزلة مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام وابن أبي دؤاد والجاحظ وواصلها الأشاعرة والغزالي هو امتداد لهم.

يعترف ابن عاشور بوجود دور بين الكلام والفلسفة من أجل حل المشاكل التي ترجع إلى العقيدة الإسلامية يعود علم الكلام إلى المنهج الفلسفي ومن أجل حل المشاكل التي تعود إلى الحكمة الفلسفية يعود المتكلمون إلى العقيدة الإسلامية وهو القائل: "كان علم الفلسفة يمد علم الكلام وكان علم الكلام يجر إلى علم الفلسفة"<sup>2</sup>. كما أن إعجاب ابن عاشور بالغزالي مرده أن هذا الرجل كان جامعاً لنواح عدة من المعرفة و"الذي ميز مقام الغزالي وأعلى سمعته إنما هو تناوله للفلسفة على معنى منهجي كلي يعتمد إلى بعض الأصول الكلية الفلسفية للفلسفات غير الإسلامية ويجعل من إسلامه منهجاً فلسفياً خاصاً به يبتدئ من الأصول الكلية وينحدر إلى المناقشات الجزئية"<sup>3</sup>. اتجه الغزالي نحو تجديد مناهج العلوم ونقد النظريات المعاندة وبحث عن طرق لاستنباط فلسفة من القرآن تركز على علم الكلام والتصوف والفقه وتتكلم لغة فلسفية جديدة دون أن تتنافى مع العقيدة الإسلامية. واللافت للنظر أن ابن عاشور يشيد بكتاب الغزالي تهافت الفلاسفة وتأثيره على الأوساط الفلسفية في القرن الرابع عشر وينفي وجود تعارض بينه وبين كتاب ابن رشد تهافت التهافت بقوله: "نحن نعتبر الكتابين متكاملين لا متناقضين ونعتبر الفلسفة الإسلامية مبتدئة بالغزالي وهو الذي وضع لها منهجها الكلي ومتسلسلة في ابن رشد ومن بعده من الفلاسفة وفي الرازي ومن بعده من المتكلمين."<sup>4</sup>

فماهي نظرة هذه الفلسفة الأصيلة إلى المسألة اللغوية؟ وهل يجوز الحديث عن فلسفة الضاد بالنسبة إلى حضارة أقرأ؟

#### 4- مشاكل لغة الضاد:

"اللغة العربية إنما قامت بالقرآن وثبتت به وأوتيت الخلد بسببه وانتشرت بين الأقسام"<sup>5</sup>. يتفطن ابن عاشور إلى أن اللغة العربية باتت غريبة في عقر دارها وذلك في ظل الهجمة التي تتعرض لها من طرف اللغات الاستعمارية ومن قبل العامية وكثرة الركافة في الأسلوب والغرابة في التعبير وشيوع العجمة ولذلك فهو يكشف عن عشر مشاكل تعاني منها الضاد وهي تيسير الكتابة العربية، والإعراب، والاشتقاق، والشواذ والمستثنيات والقياس على السماع، وتدريس اللغة وطرائقها، وكتابة الألفاظ الأجنبية بالحروف العربية، والمصطلحات العلمية، وألفاظ الحضارة، والمعاجم، والازدواج اللغوي. لكنه يرى أن "هذه المشاكل لا تنسب إلى اللغة العربية

1 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 51

2 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 98.

3 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 109.

4 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 116.

5 محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص. 25.

بل إلى القصور العربي" وبالتالي لو تعود روح الإبداع إلى العربي فاه، بإمكانه التغلب على هذه المشاكل والعثور على المصطلحات المناسبة للأفكار المستحدثة.  
إن تطهير اللغة العربية من الشوائب وإخراجها من حالة الانحباس يتوقف على ضبط المصطلح والتدقيق في الترجمة وتخير ألفاظ الملائمة للمعاني والاعتناء بالسند اللغوي وفن المعاجم والتميز بين الرموز .  
كيف ارتبطت الدعوة إلى التعريب بالتمكن من القدرة على التوليد عن طريق الاشتقاق والتأويل؟  
خاتمة:

"أصبحت حضارتهم قائمة على صنفين من المعرفة متواصلين متداخلين: صنف المعارف الدينية الراجعة إلى فكرة الاسلام وصنف المعارف الحكمية الراجعة إلى طبيعة الفكر الانساني."<sup>1</sup>  
خلاصة القول أن ابن عاشور يجعل من الإسلام أساس الثقافة العربية ومن القرآن جوهر الإسلام بقوله: "من حول هذه الفكرة الدينية تكونت مدينة الإسلام، فيها تأسست الأمصار وامتزجت عناصر الأمة واليهما استند نظام الحكم وعليها بنيت المعالم والهيكل وبها تغذت الصنائع والفنون وعن روحها أعربت أسنة الآداب. فكان في جملة ما تولد عن انتشار الفكرة الإسلامية نشاط عقلي وهمة ثقافية امتازت بهما حياة المجتمع الإسلامي ودفعاً بالأمة إلى طلب المعرفة الحكمية والتطلع إلى الإجابة فيها"<sup>2</sup>.

لقد تبلور هذا الحرص التأسيلي عند مفتي الديار التونسية في الزمن الأول من الاستقلال في التزامه بالمنهج الخلدوني على الصعيد التاريخي والاجتماعي والعمراني و"لقد أفصح حكيمنا ابن خلدون على ازدواج هذين العنصرين في إقامة حضارتنا وأبدع في تفكيك إحدى الناحيتين عن الأخرى. فلا جرم ان كانت هناك فكرة إسلامية وفكرة علمية عالمية في بيئة للإسلام."<sup>3</sup>  
غير أن هذا الانتصار للعروبة والإسلام يأتي ضمن رؤية متبصرة ومنفتحة تعطي وزناً للتنوع والتعدد وتحترم اللغات والأديان الأخرى وما حديثه عن التسامح الديني في صقلية والتعايش بين المسيحية والإسلام وكذلك تطرقه إلى دور اللغة الأمازيغية في نشر الثقافة الإسلامية في بجاية وتأييده للفكرة المغاربية رغم إيمانه بضرورة الانضواء في الدائرة العربية والجامعة الإسلامية وتمثل ذلك في دعوته إلى الامتزاج بين الزيتونة والأزهر إلا يتنزل في إطار هذا التصور العقلاني المنفتح والاستشراقي.

هذه بعض من ومضات الشيخ الفاضل ابن عاشور، فماذا أخذنا نحن أحفاده مما ترك؟ وماذا بقي منها يمكن أن نستفيد منها ونهتدي به؟ وماهي استفادة المشرق من اجتهادات مصلحي المغرب؟

المرجع:

محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر، الدار العربية للكتاب، تونس 1982

<sup>1</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص.378.

<sup>2</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر، ص.378.

<sup>3</sup> محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر. ص.378.

## الفصل الخامس

### فيلسوف التراث والتجديد ، حسن حنفي: على عتبة الدين والسياسة

" الثقافة رؤية، والفكر موقف، والعلم التزام" 1

استهلال:

إذا جاز لنا أن نتحدث عن انبعاث فلسفة عربية معاصرة اليوم تستأنف رحلة البحث عن المعاني وتصغي إلى نداء البدايات وتتربص بالأزمات قصد حلقتها فينبغي أن نشيع أنظارنا دون تردد نحو الكلامية الجديدة أو ما اصطلح عليه باسم المعتزلة الجدد وإذا أمكن لنا أن نتصور وجود فيلسوف على قيد الحياة يتدبر أمور المدينة ويمشي في أسواقها ويرصد وجهة حضارته ويشخص أمراتها ويزودها بأفضل المعارف الناجعة ويتطلع على أقوم المسالك لفهم أحوال المجتمعات فيجب دون تردد أن نولي وجوهنا شطر المفكر العربي الإسلامي الأممي حسن حنفي الذي ولد بالقاهرة سنة 1935 ويعتبر واحد من جيل من العمالقة الذين نذروا حياتهم من أجل خدمة قضايا أوطانهم وتجديد روح ثقافتهم.

آيتنا في ذلك أن هذا الرجل يشتغل منذ الخمسينات دون كلال أو ملل على وضع اللمسات الأخيرة لمشروع كبير وطموح سماه التراث والتجديد على الصعيد العلمي وهو موجه إلى الخاصة واليسار الإسلامي على الصعيد السياسي وهو موجه إلى العامة بل إن متفلسفنا قضي حياته بأسرها ومازال يحارب على ثلاثة جبهات:

التراث القديم الذي لم يمت وليس مليء بالأخطاء والتراث كما يرى البعض بل هو حي في النفوس ومخزون في وجدان الناس يفعل فيهم دون علمهم ويوجه سلوكهم ويحدد أدواقهم. التراث الغربي الحديث والمعاصر والذي ساهمت عدة ظروف تاريخية في تشكله وهو عصارة تفاعل الفكر البشري وليس مليئا بالضرورة بالحقائق الصحيحة والقيم الثابتة والمناهج الناجعة بل يعاني من عدة نقائص ويسلم بعدة أحكام مسبقة عنصرية تتطلب النقد والتفكيك والتسديد. الواقع المباشر الذي يعاني فيه الناس من أزمة حياة شاملة أو لنقل مشكلة ضياع في العالم وفقدان بوصلة والذي يتطلب على الفور وصفا وتحليلا وتدخلا نظريا من أجل فهمه واستيعابه ويقضي التزاما عمليا من أجل تغييره وتطويره ودفع عجلة تنميته إلى الأمام.

إن اختيارنا لحسن حنفي لم يكن اعتباطيا أو وليد الصدفة بل لموقفه من إشكاليات عصره ولإصطفاه إلى جانب قوى الممانعة والحراك وإيمانه بالقضايا العادلة واستماتته في الدفاع عن حقوق العباد ولغزارة ما أنتج الرجل من كتابات وما خطه من مؤلفات وما قدمه من مداخلات وما شارك به في ندوات في مختلف أصقاع العالم وفي جميع الاهتمامات تقريبا وما تضمنته نصوصه من أفكار رائدة واجتهادات فائقة واقتراحات سديدة والتي جعلته يمارس نوعا من التأثير الكبير على العديد من النخب والشرائح الاجتماعية العربية.

<sup>1</sup> حسن حنفي / أبو يعرب المرزوقي ، النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى 2004.ص.205.

اللافت للنظر أن جهد حنفي انصب على كتابة المقال الفكري والمؤلفات العلمية والمقابلات الصحفية وتوزع بين التحقيق والمراجعة والتعليق والترجمة والتجميع والتأليف وقد توحي استراتيجية ثلاثية في خطابه: الأول موجه الى السواد الأعظم ويعتمد على لغة سهلة والثاني موجه الى المثقفين والمشتغلين بالفكر والثالث هو خطاب موجه الى الأكاديميين ومكتوب بلغة مختصة، كما أنه ساهم في نشر الثقافة الفلسفية عبر الجمعيتين المصرية والعربية للفلسفة وشارك في تجارب حوار الأديان والجدل بين الثقافات ورجب في تفعيل المجلس القومي للثقافة وأمن دور المثقفين والثقافة في ترشيد الممارسة السياسية وكان شعاره دائما: لقد انتهى زمن الضباط الأحرار وأن الأوان لكي يأخذ المفكرون الأحرار عنهم المشعل في تنوير الناس وإخراجهم من وضعية الحشد والرعايا الى حال الفردانية والمواطنة.

لعل المشكل الفلسفي الذي استفزني عند محايثتي لأفكار حنفي هو وقوعه ضحية تهمة الدعاية الإيديولوجية لفكرة اليسار الديني وغياب أي جدة فلسفية في مشروعه حسب البعض فما هي وجهة هذا الرأي؟ هذا المشكل يمكن صياغة على النحو التالي: أين ينتهي الفلسفي ويبدأ الإيديولوجي في مشروع حسن حنفي وأن ينتهي الإيديولوجي وأين يبدأ الفلسفي؟ لكن ما هو مشروع التراث والتجديد في حد ذاته؟ وماذا نعي باليسار الإسلامي؟ هل هناك يمين محافظ ويسار ثوري بالفعل في كل دين؟ كيف يعرقل تصور ديني تواصل الناس مع عصرهم ويساهم تصور ديني مغاير في التغيير الاجتماعي والإصلاح الديمقراطي والتنمية الاقتصادية؟ هل يجوز أن يتم التغيير بالاعتماد على الموروث القديم أم بالفكر الحديث؟ ألا يتوقف الإصلاح الحقيقي على التوفيق بين التراث والتجديد وبين الأصالة والمعاصرة وبين التقليد والتحديث؟ ثم أليس من الأجدر أن نفكك هذه الثنائيات ونعاود البدء من جديد؟

لكن من هو حسن حنفي؟ هل هو شيخ طريقة وداعية أم مؤسس لمرجعية علمية حداثوية؟ هل هو فقيه الأمة أم فيلسوف حضارة؟ هل هو عالم كلام أم مؤرخ أفكار؟ هل هو رجل سياسي أم مثقف عضوي؟ هل هو أستاذ فلسفة أم كاتب صحفي؟ هل هو رجل دين تائر أم مجتهد اصلاحي؟ وما طبيعة المشروع الذي كتبه؟ وهل أنجزه على أرض الواقع وأكملاه؟ وكيف أثر هذا المشروع في الزمن التاريخي الذي ظهر فيه؟ وهل فشل مثل بقية المشاريع وتأثر بتراجع الإيديولوجيات أم مازال حاضرا يمارس دورا في ترشيد المقاومة وفي تقوية دعائم مجتمع مدني عربي ممكن؟ ماهو في ميزان الفكر ليس النظر الى حنفي على أنه مجرد عقل مرتاب يبحث عن طريق يؤدي إلى الإيمان الواثق ولا ذلك القلب الحائر الذي لا تعيد له السكينة سوى الحقيقة العقلية الدامغة والبرهان المنطقي الساطع ومدار نظرنا هنا هو أن الدين دون العقل هو تجربة عمياء والعقل دون الدين هو فكر أجوف وأن حنفي قد يكون قد سعى جاهدا إلى بناء دين فلسفي وفلسفة دينية . ان أطروحتنا في هذا المبحث هي أن هذا المفكر جاء من الفلسفة ليطلق أبواب الدين والسياسة وظل في حله وترحاله وإقدامه وإدباره وذهابه وإيابه بين الحقلين متخذا موقع العتبة Deuil التي هي الداخل والخارج والسطحي والعميق في الآن نفسه، انه يدخل الى الدين حاملا فانوسه مهتديا بذبالة نوره وسط ضوء النهار طالبا الفهم والتفسير والتأويل والعقلنة ومتدبرا المقاصد والمصالح والمعاملات ويدخل السياسة منشغلا بهوم وطنه وحال أمته ومسلحا بالثقافة وقاصدا درء المفاسد وترسيخ المبادئ.

لكنه ربما انتمى الى الفلسفة أكثر من انتمائه الى الدين والسياسة وأنه ظل على عتبة الفعل السياسي مجرد مثقف عضوي يمارس وظيفة التحريض دون أن تتلوث يديه بالسياسوية

والميكافلية، كما بقي على عتبة الإيمان الديني يمارس النقد ويبشر بالعلمنة وينادي بالقلب كما فعل نيتشه مع الأفلاطونية وماركس مع المثالية الألمانية دون أن يتحول إلى فقيه سلطان أو داعية لمذهب أو شيخ طريقة ، انه قلب توضع به الإنسانيات مكان الإلهيات وتعطى الأولوية للعقل والواقع والبقاء والإبداع والمعاملات بالمقارنة مع العقيدة والنص والفناء والنقل والعبادات. إذا وضحا هذه الدعوى أكثر نقول ان حنفي وضع الفلسفة بين الدين والسياسة كوسيط رمزي وصمام أمان حتى لا تتلغ السياسة الدين فنسقط في التوظيف النفعي والطبقي للدين وحتى لا يبتلع الدين السياسة فنحصل على تصور سياسي للإسلام ينادي بتطبيق الشريعة ويستهن الديمقراطية وحقوق الإنسان وقيم المواطنة.

ربما كان حنفي قد رفض هذين الرأيين ونظر الى الدين في حدود العقل والى العقل في حدود المصلحة والى المصلحة في حدود الواقع، كما أنه نظر الى السياسة من زاوية الحكمة العملية والأخلاق والثقافة ونادي بتحقيق الاستخلاف والائتمان والمقاصد الكلية والحقوق الأساسية للناس.

من هذا المنطلق آمن حنفي بضرورة تأسيس تنوير ديني في إطار موقفه من التراث القديم وتبنى خيارا علمانيا ديمقراطيا في السياسة في إطار موقفه من الواقع المباشر ووجه فكرة الفنونولوجيا لكي تكون فلسفة مقاومة تشجع الانسان على الإيمان بالفعل في الدنيا وإرادة الحياة علي الأرض وتتوجه نحو صنع المستقبل من خلال نظرية واقعية نقدية وتخطيط علمي مبرمج كموقف. ان السؤال الأكثر إرجاءا في مشروع حنفي هو ذلك الذي يتعلق بالأصول والأصولية ، فالى أي مدى يحق لمفكر ينتصر للفلسفة وينظر للثورة والتغيير والتنوير والتحرر والإبداع والنقد أن يكون أصوليا؟ لكن في المقابل لماذا نادي بتنوير الدين مادام الإسلام في حد ذاته دين أنوار؟ وكيف نفسر إشارة ساسة الغرب والبض من علمائهم إلى الظلام والتحجر عندما يتحدثون عن الإسلام؟ من جهة أخرى لماذا يتأخر العرب بالإسلام ويتقدم غيرهم؟ هل العيب في العرب أم في الإسلام؟ و هل هناك إسلام عربي مرتبط بعصور الانحطاط وإسلام تركي أو إيراني مرتبط بالتنوير والحداثة والتقدم؟

فلنر كيف فهم حنفي الإسلام على أنه منهج تنويريا يخلص الناس من التخلف ويدفعهم الى التطور.

تنوير ديني:

"ان الخطر علينا الآن هو الخرافة والأسطورة والخط بين المستويات..."<sup>1</sup>

يختزل البعض من المتأولين التنوير الديني عند حسن حنفي في عملية الانتقال من العقيدة الى الثورة أو تنوير الدين وتدين الثورة باستعمال العقائد في عملية التغيير الاجتماعي ويستندون في تأويلهم الى كتاب شهير لحنفي بعنوان: "من العقيدة الى الثورة" دون حتى أن يقرؤوه أو يطلعوا عليه أو يتعرفوا في أي مجال يتحدث وعن أي اختصاص يتطرق وان أحسنوا الصنع يقومون باقتطاف مجموعة من المقاطع من المقدمة ويستدلون بها من أجل كيل النعوت للرجل ووضعه ضمن قالب مسبق ويسمح البعض لنفسه بالقول: " أن مشروع حنفي هو سلفية مقنعة أو هرطقة لادينية أو مجرد تلفيق لا طائل من ورائه أو دغمائية جديدة تقصي الحوار ولا مجال فيها للتعدد والتنوع والحياة..."<sup>2</sup>

حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، منشورات مجد، بيروت، الطبعة الخامسة 2002. ص. 141  
2 حوار مع د حسن حنفي مجلة حقائق عدد 411 من 20 الى 26 أوت 1993 ص14

هذه الاتهامات يمكن الرد عليها بالقول بأن كتاب: "من العقيدة الى الثورة" هو محاولة من أجل إعادة بناء علم أصول الدين أي علم الكلام وهو تكملة لرسالة التوحيد لمحمد عبده ويدور في معظمه حول أفكار الانسان والتاريخ والمجتمع والحكم، كما أن المقدمة المشهورة اعترف كاتبها نفسه أنها خطابية غلب عليها الأسلوب التحريضي ولا تتماشى مع فصول الكتاب التي تميزت بالدقة والموضوعية والأمانة العلمية ولا تصلح بالتالي كحجة مضادة لانتقاد هذا العمل.

الرد الثاني على سوء الفهم هذا يتمثل في أن حنفي يعامل الدين منذ ترجمته لكتاب "تربية الجنس البشري" للسينج كوسيلة من أجل الارتقاء بالإنسانية وليس كغاية وبالتالي يفرض النظرة الإيمانية البحتة للعقائد التي تجعل الانسان موجود من أجل أن يضحي بنفسه في سبيل عقائد الدين بل الله أنزل الكتب وبعث الأنبياء خدمة للإنسانية وتسديدا لبني البشر في كدحهم نحو تحصيله للمطلق وتعرفهم على مصدرهم ويصرح في هذا الشأن: "الموروث الثقافي كله ماهو الا أداة والغاية عندي هي التغيير الاجتماعي".<sup>1</sup>

التنوير عند حنفي يظهر عندما نحت فكرة التقدم الإسلامي التي تتراوح بين الإصلاح والثورة وبين تحرير العقول من كل أشكال الوصاية والرقابة وحفز الهمم وتحريض الأنفس على النهوض وبناء الوجدان وصقل الشعور ويعرفه على النحو التالي: "ان ما يسمى بالإسلام التقدمي أو الإسلام لصالح الجماهير أو إسلام الغالبية الصامتة إنما هو استمرار لتيار عريق وجد منذ نشأة الإسلام الأولى، ولذلك كان أغنياء قریش هم أول من عادى الإسلام في حين كان فقراؤها أول من انحاز اليه. فالإسلام جاء ينذر الحكام والطغاة ويقوي الحركة الشعبية ويقودها ثم يؤسس عليها نظاما اجتماعيا جديدا. والدين بطبيعته يغير الأمر الواقع الذي يسود فيه الغني على الفقير والحاكم على المحكوم، كل الثورات التي قامت في الإسلام مثل ثورة القرامطة وثورة الزنج قامت على هذا الأساس".<sup>2</sup>

على هذا النحو يناهز حنفي بإعادة تأسيس تنوير عربي جديد ويرفض على السواء اعتراض التيار الديني على هذا المصطلح واحتكار التيار العلماني له ويقوم بتعديل بسيط لهذا المفهوم من تنوير الى مستنير ويرى أن: "الإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحي الذي يحاول احياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام في خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفي التقليدي والخطاب العلماني الغربي ويقبل الحوار مع الطرفين ويشارك في قيم التنوير التي تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير في الغرب وخاصة في فرنسا في القرن الثامن عشر ومعرفة العرب بها بعد تقديمهم في مصر والشام منذ رفاة الطهطاوي..."<sup>3</sup>

إذا تدبرنا هذا النص نستنتج أن حنفي يقول بالتنوير الأصيل وليس بتقليد التنوير التغريبي بحذافيره والتنوير الأصيل هو ذلك الفعل العقلي وتلك الكلمة العلنية وذلك الفعل المناضل الذي يعطي الأولوية للواقع على النص وينتصر للتقدم الاجتهادي بدل التقليد المذهبي والذي يؤمن بختم النبوة وتجديد الفكر الديني ويعتصم بالعقل ويعطي للإنسان الحرية الكاملة ويحمله مسؤولية أفعاله وينطلق من الطبيعة والإنسان والتاريخ ويتناقض مع التصور السلفي للعالم ومع الخرافة والأسطورة والتطير والتفسير الخرافي الغيبي للتاريخ والاستعمال الرأسمالي للمقدس ويؤمن بروحية سامية وغائية وجودية هادفة.

<sup>1</sup> حوار مع د حسن حنفي مجلة حقائق عدد 411 من 20 الى 26 أوت 1993 ص16  
حوار مع د حنفي حول اليسار الإسلامي مجلة الفكر الديمقراطي العدد 11 1990 ص170/171  
حسن حنفي، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، مجلة عالم الفكر المجلد 29 العدد 3 يناير - مارس 2001. ص. 75<sup>3</sup>

في هذا السياق يقول حنفي: "الإسلام دين تنويري يقوم على العقل ويؤكد حرية الانسان ومسؤوليته والعدالة الاجتماعية والمساواة وقدرة الانسان على السيطرة على قوانين الطبيعة بعد اليهودية الاختيارية الاصطفائية والمسيحية القلبية المخلصية".<sup>1</sup>

ربما المقصود أن التنوير الإسلامي الذي بلغ أشده مع ابن رشد هو إصلاح للمسيحية الكهنوتية التي شرعت للكنيسة التدخل في شؤون سياسة الناس تحت غطاء الحق الإلهي وربما كانت المسيحية الأصلية التي لها توجه روحي كوني هي إصلاح لليهودية المليية الغارقة في مشاغل الدنيا والمؤمنة بشعب الله المختار والأرض الموعودة.

والحق أن حنفي يعترف بالأصول الغربية لكلمة تنوير *lumières* ولكنه يؤمن بوجود تجارب تنوير في الحضارة العربية متنوعة وشاملة ومتعددة النماذج وقد ظهرت هذه التجارب التنويرية إما في عصور الازدهار مع المعتزلة وابن رشد وابن خلدون وإما في عصر النهضة وخاصة القرنين الماضيين مع الأفغاني وعبدو والكواكبي وخير الدين التونسي والطهطاوي وفرح أنطون وسلامة موسى ويؤكد أن التنوير العربي الإسلامي مر بعدة مراحل وهي الفجر والشروق والضحي والظهر والغسق ويحاول أن يؤصل التنوير في التراث بقوله: "التنوير العربي كمصطلح هو صورة فنية أثرية في الثقافة العربية الإسلامية مشتقة من لفظ النور التي منها آيات النور الشهيرة/نور على نور/"<sup>2</sup>.

يرصد حسن حنفي مجموعة من المثل والمطالب التي ينبغي تحقيقها في عملية التنوير وهي العقل وهو أساس النقل حيث " يتفق صحيح المنقول مع صريح المعقول"، ثم استثمار الطبيعة والإيمان بالحرية والمسألة الاجتماعية والتقدم التاريخي ويدعو الى صناعة التنوير وليس استيراده كما يفعل البعض من التغريبيين مثل بعض الليبراليين العرب المحافظين الجدد الآن إذ يصرح: "إن التنوير العربي الجديد شيء يصنع يتم خلقه بعمل الأفراد والمجموعات وليس حلما طوباويا يقفز فوق الحاضر الى عصر ذهبي بعيد في الماضي أو الى عصر ذهبي قريب في المستقبل"<sup>3</sup>.

إن طرافة الاستنارة عند حنفي أنها لا تقتصر على الأفراد بل تتعدى ذلك الى تضافر جهود مجموعات فكرية من أجل تنوير الحشود لأن التنوير يخبو وينطفئ عندما يظل حبيس أفراد متتورين يعيشون بين حشود تنتمي الى التصورات ما قبل حديثة للعالم وفي هذا السياق يصرح: "إن ظهر التنوير لا يأتي بجهد فرد واحد بل بعمل جماعي مؤسسي ثقافي سياسي علمي وإعلامي، نظري وتربوي، فكري وأدبي، هي مرحلة تاريخية بأكملها تصوغ هذا التحول من القديم الى الجديد ومن الماضي الى المستقبل وتضع له منطلقا محكما تستنير به المجتمعات وهي في حركة التاريخ"<sup>4</sup>.

التنوير عند حنفي هو القيام بإصلاح ديني واستئناف حركة الاجتهاد لتتجاوز الفروع نحو إعادة تأصيل الأصول من خلال عمل فلسفي تأويلي كوني وهو كذلك ترسيخ الوعي التاريخي والإيمان بالزمانية.

غاية المراد أن التنوير هو حل ناجع لحالة الانحباس النظري والعملية التي تعاني منها حضارتنا لأن: "حسن حنفي لا يضع اللوم في قصور حضارتنا على النص أيا كان هذا النص. ولكنه يضع اللوم... كل اللوم على رجال الدين الذين ينطقون النص ويفسرونه ويؤولونه بما يتفق وأهوائهم

<sup>1</sup> حسن حنفي، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، مجلة عالم الفكر المجلد 29 العدد 3 يناير - مارس 2001 ص 76

<sup>2</sup> حسن حنفي، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، مجلة عالم الفكر المجلد 29 العدد 3 يناير - مارس 2001 ص 77

<sup>3</sup> حسن حنفي، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، مجلة عالم الفكر المجلد 29 العدد 3 يناير - مارس 2001 ص 92

<sup>4</sup> حسن حنفي، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، مجلة عالم الفكر المجلد 29 العدد 3 يناير - مارس 2001 ص 92

ومصالحهم السياسية والمالية. فالنص كما يقول حسن حنفي يقوم فقط بدور الافتراض الذي يمكن التحقق من صدقه في التجارب الانسانية الفردية والجماعية. النص يقيد والتأويل يحرر"1. لا مشاحة أن حنفي يؤمن بالإسلام المستنير ويعتبره: "تيار فكري يجمع بين الإسلام والعصر والماضي والحاضر...قادرا على أن يكون جسرا بين التيارات المتصارعة في عصرنا الحاضر وينهي القتال الدائر بين أنصار الدنيا وأنصار الدين، المتحررين والمحافظين...الإسلام المستنير اذن تيار ثقافي واختيار فكري وممارسة عملية لبناء الأوطان وتغيير للمجتمعات لما هو أفضل في إطار الثقافة المشتركة والعمل الوطني الموحد"2. فكيف يتجلى الإسلام المستنير في الشأن السياسي في ثوب العلمانية والديمقراطية؟ سياسة علمانية:

" هنا يأتي اليسار الإسلامي لكي يخاطب الناس بلغة الإسلام ولكن يبلغ إليهم البرنامج الاقتصادي والاجتماعي للتغيير"3.

من المبادئ التي يدافع عليها حنفي ومن المهمات التي يطالب المثقفين بالالتزام بها يمكن أن نذكر المحاور التالية:

تحرير الأرض من الاحتلال والغزو.

إعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي.

تحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر والطغيان.

تحقيق للوحدة في مواجهة التجزئة.

تحقيق الهوية في مواجهة التغريب.

تحقيق التقدم في مواجهة التخلف.

تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة.

يحدد حنفي النقاط المركزية في مشروعه كما يلي: " قضيتي هي كيف أستطيع أن أتعامل مع الواقع وأن أساعد في استكمال تحرير الأرض والمواطن وتحقيق العدالة الاجتماعية ووحدة الأمة والدفاع عن الهوية والتنمية المستقلة وحشد الناس في مشروع كبير...4".

لكن الذي يطرح إشكال حول هذه المحاور هو الترتيب بينها والأولوية لمن تعطى عندما يدرك الناس أن كل هذه الثوابت مفقودة على أرض وأنهم مطالبين بإيجادها، فهل نبدأ بالتحريض على المطالبة بالاستقلال وبالتالي نضحي من أجل الشأن العام أم نبدأ بالمطالبة بالحرية للفرد وبالتالي نضحي بالشأن العام من أجل تحقيق حقوق الفرد الأساسية؟ ثم إذا كان المجتمع يعاني من الفقر والخصاصة وقلة الموارد والفساد الإداري هل نطالب بتوزيع ثروة غير موجودة ونصر على القضاء على تفاوت طبقي قد يكون ضروريا للمنافسة والتنمية كما بين والزار وراولز أم نسعى الى تشجيع الاستثمار والمبادرة الفردية الحرة وتوفير مناخ ملائم لنمو القطاع الخاص وللشراكة قد يؤدي إلى تكاثر أشكال الاستغلال والفساد واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء؟

إذا كان القضاء العمومي يعاني من التخلف والأمية وضعف العناية الصحية وغلاء الأسعار هل نرفع شعار الوحدة والهوية أم نطالب بسياسة حيوية ومؤسسات فاعلة ومشاركة شعبية في إدارة

<sup>1</sup> شاكر النابلسي، مقال فقهاء السلطان يستعدون للنار من حسن حنفي نشر بموقع إيلاف.

<sup>2</sup> حسن حنفي مقال الإسلام المستنير مجلة التسامح تصدر في سلطنة عمان العدد الأول

حوار مع حنفي حول اليسار الإسلامي مجلة الفكر الديمقراطي العدد 11 1990 ص170/171

<sup>4</sup> حوار مع حسن حنفي حول التراث والتجديد والطريق الثالث بين السلفية والعلمانية مجلة حقائق العدد9 من 17 الى 23 جويلية 2006ص8

الشأن العام وتقوية المحاسبة والمراقبة وإطلاق حرية الصحافة والإعلام من أجل تطهير الكيان السياسي من هذه الأمراض وتنقية أجوائه؟

من البين أن حنفي يؤمن بالتعددية والتنوع والحوار ويرى أن المرجعيات الفكرية والعائلات السياسية تستمد شرعية وجودها من حاجات الناس إلى تدخلها والمرحلة التي تقتضيها إليها ويرفض أسلوب الإقصاء والتهميش والإبادة الذي تمارسه الأنظمة ضد هذه المرجعيات ويدعو إلى حمايتها وصيانة حقها في الوجود وتمكينها من الاستمرارية والانتشار بين الناس. كما يرفض كذلك أن يقصي فريق معين فريقاً آخر بسبب تباعد وجهات النظر والاختلاف في المرجعيات ويستعمل ضده القوة والعنف حتى وإن كان هذا الفريق على ضلال ويسبب الكوارث للأمة ويؤثر منطوق الحوار والإقناع والتنوير الهادئ البطيء ويفضل العمل الجبهوي بين الفرقاء ويدعو إلى قيام تحالفات والتقاءات من أجل إنعاش وإيقاظ الحياة السياسية من الخمول وإخراج الحشد من لامبالاتهم وعزوفهم عن التدخل في الشأن العام وبالتالي فهو لا يرى مانعاً من تكتل العلماني والإيماني والقطري والقومي والوطني والأممي طالما أن الغاية واحدة وهي مصلحة الوطن وصنع مستقبل مشرق للمجتمع والخروج من الحالة المزرية التي عليها الحضارة العالمية بأسرها.

يرى حنفي أن التيار التقدمي هو طريق ثالث بين تيار الإسلام السلفي والتيار العلماني ويؤكد أنه يعرف كيف يخاطب الناس بلغتهم لأنه يستعمل الإسلام الذي مازال حياً في قلوب الناس ويعرف ماذا يقول عندما يربط الجسور بين أجنحة الأمة من إسلاميين ووطنيين وقوميين وناصريين واشتراكيين وماركسيين وليبراليين وبيتعد عن الخوض في الفرق بين الفرق ويسعى إلى الجمع بين الفرق. كما يميز حنفي بين اليهودية والصهيونية ويرى أن اليهودية ديانة جاء بها موسى ويؤمن بها المسلمون أنفسهم أما الصهيونية فهي إيديولوجيا عنصرية صنعتها الامبريالية للسيطرة على الشرق.

ما نلاحظه أن حنفي يعترف لليهود بالفضل ويستمد بعض أفكاره الثورية من التراث اليهودي المسيحي خاصة في جانبه التأويلي والفلسفي وخاصة اسبينوزا الذي ترجم له كتاب اللاهوت والسياسة منذ 1971 واشتهر بالمقدمة التي كتبها له وخاصة ضبطه للعلاقة الممكنة بين العقل والنقل وبين المعجزات وقوانين الطبيعة وبين الأوهام وأحداث التاريخ.

لكنه من جهة مقابلة يؤمن بحقوق الفلسطينيين ويعتبر قضيتهم قضية عادلة ومقدسة بالنسبة للعرب لأنهم تعرضوا إلى الظلم والتهجير والإبادة ويتبنى خيار دولة عربية واحدة ذات توجه علماني ديمقراطي تضم كل الناس على أساس فكرة المواطنة ويعتبر المقاومة الفلسطينية آخر حركة من حركات التحرر الوطني من الاستعمار الاستيطاني، إذ يصرح في هذا السياق: "إن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس صراعاً عسكرياً فقط بين شعب محتل وشعب يمارس أبشع أنواع الاستعمار الاستيطاني بل هو صراع صور ذهنية، صورة في مقابل صورة، قيمة في مواجهة قيمة، حضارة في مقابل حضارة. الصهيوني له حق الحياة والاستيطان والتفوق والعلم وليس الإنسان العربي. الموت للعرب كما يصف عبديا يوسف. الكيان الصهيوني واحة الديمقراطية في الوطن العربي وسط نظم تسلطية. وهو الذي يسيطر على وسائل العلم الحديث والتقنية وسط شعوب متخلفة ناقلة للعلم والمدنية." <sup>1</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي ص 103 العدد 324 فيفري 2006 ص 106

يرفض حنفي التطبيع ويناصر حركات المقاومة ويعتبر النصر الذي تحقق في تموز 2006 نهاية لأسطورة الجيش الذي لا يقهر وبداية لمرحلة بناء الدولة العربية ويقول عن هذا الموضوع: "لقد خلق العدو الصهيوني لنفسه صورة القوة التي لا تقهر والسلاح المتفوق عددا والجندي المقاتل والتكنولوجيا المتقدمة والعلم الحديث واحة الديمقراطية وتعاطف العالم بعد حاولت النازية استئصالهم والسيطرة على حكومات العالم ورأس المال الدولي والانتصارات المستمرة والتي لا تتحمل خسارة واحدة. وهي مجموعة من الأساطير الحالية مثل الأساطير القديمة أرض الميعاد والميثاق"<sup>1</sup>

لا خيار بالنسبة للعرب حسب حنفي سوى المقاومة والصمود لأن التطبيع والانبطاح والاعتراف بالكيان الغاصب يؤدي الى المزيد من الانقسام والتجزئة وفقدان البوصلة والضياح في العالم، إذ يقول في هذا الموضوع: "والآن تخلق المقاومة لنفسها صورة أطفال الحجارة الذين يواجهون أعتى جيوش العالم ... وتنهار نظريات الأمن للكيان الصهيوني وان الاستخدام المفرط للقوة دليل ضعف وليس برهان قوة. ان التاريخ يتغير نوعيا الآن وينتقل من مرحلة استجداء العون والتمسك بقرارات الشرعية الدولية الى مرحلة التحرك الفعلي من مقاومة الشعوب في عصر كاد البشر ينسون فيه تاريخهم النضالي الطويل تحت وهم أن العالم قرية واحدة تحت مظلة العولمة، وثقافة المقاومة هي الضمان الأول لحركة الشعوب."<sup>2</sup>

يؤمن حنفي هنا بسياسة الاختلاف والمقاومة ويعول على التيار المتكون من مجموعة من المثقفين المستقلين أكثر من إيمانه بالتحزب والتنظيمات الحديدية الباطنية ويذكر فكرة الحزب على وجه التقريب مرة واحدة في التراث والتجديد وينصص على دور الكتاب والمثقفين والصحفيين والحقوقيين المستقلين في بناء المشروع الحضاري ويعتبر كل من المشروع السلفي والمشروع العلماني واقعيين في عدة مزالق وأخطاء بحيث يؤخران عملية الإصلاح والتطوير أكثر من أن يقدمانها ولذلك يدعو الى إعادة النظر في كل شيء والنقد والإبداع ويقول عن هذا الأمر: "ان مشروع محاصر بين السلفيين والعلمانيين الذين لا يقبلون هذا الخطاب الثالث... أنا أريد أن أحول السلفية العنيفة الى سلفية تقبل الحوار مع الآخر وأساعد العلمانية بدل أن تقطع مع القديم وأن تجد مصادر لدعوتها في القديم من ذلك قضايا الحريات والعدالة الاجتماعية والتقدم"<sup>3</sup>. من المعلوم حسب تأويلي التفاعلي لنصوص حنفي أنه يتبنى خيار العلمانية الجزئية وليس الشاملة على حد عبارة المسيري وآيتنا في ذلك أنه يعتبر الوحي في جوهره علماني وأن الإسلام دين حرية لأن الشهادة نفسها بدأت بالنفي ثم قامت بالإثبات ولأن القرآن يعترف بالديانات الأخرى ويدعو الى التسامح معها ولا يكره الناس على تغيير عقائده بل انه يدعو الى تجاوزه بتدبره وقرائه وتأويله وتحقيق مناطه، إذ يقول حول موقفه من العلمانية: "ان قيل ان التراث والتجديد سيؤدي حتما الى حركة علمانية وفي العلمانية قضاء على تراثنا القديم وموروثاتنا الروحية وأثارنا الدينية. قيل: قد نشأت العلمانية في الغرب استجابة لدعوى طبيعية تقوم على أساس رفض الصور الخارجية وقسمة الحياة الى قسمين واستغلال المؤسسات الدينية للجماهير وتواطؤها مع السلطة وحفاظها على الأنظمة القائمة. نشأت العلمانية استردادا للإنسان لحريته في السلوك والتعبير وحريته في الفهم والإدراك ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه ولأي سلطة فوقه الا من

<sup>1</sup> حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي العدد 324 فيفري 2006 ص 104

<sup>2</sup> حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي العدد 324 فيفري 2006 ص 105

<sup>3</sup> حوار مع حسن حنفي حول التراث والتجديد والطريق الثالث بين السلفية والعلمانية مجلة حقائق العدد 9 من 17 الى 23 جويلية 2006 ص 9

سلطة العقل والضمير. العلمانية اذن رجوع الى المضمون دون الشكل والى الجوهر دون العرض والى الصدق دون النفاق والى وحدة الانسان دون ازدواجيته والى الانسان دون غيره. العلمانية اذن أساس الوحي فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور. وما شأننا بالكهنوت والعلمانية ماهي الا رفض له؟ العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس واتهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير وحضارة أخرى"1.

زد على ذلك ينصص حنفي على تحويل تجربة الشورى الشعبية إلى تجربة ديمقراطية حقيقية بالمعنى السياسي والاجتماعي وقد بحث حنفي في الجذور التاريخية الجائئة في وجدان الجماهير والتي عطلت عملية الانتقال إلى الباريدغم الديمقراطي ومنعت الناس من المطالبة بالتمتع بنعمة الحرية والعدالة، أضف إلى ذلك أنه لا يرى وجود تعارض بين الإسلام والديمقراطية بل يدعو الإسلاميين الى تبني النهج الديمقراطي وقبول فكرة التعددية ويحثهم على نبذ العنف والاعتراف بالآخر والاهتمام بالمعاملات والاجتماعيات وترك مسألة العبادات والغيبيات. يقول حنفي في هذا الأمر: "اليسار الإسلامي عبارة عن حركة تاريخية جماهيرية ثقافية حضارية اجتماعية وسياسية وثقافتنا تركز على ثلاثة أصول: أولاً التراث القديم، ثانياً التراث الغربي، ثالثاً القرآن الكريم"2. عندئذ يقر أن ما يقوم به هو مجرد محاولات ولا يدعي أنه صاحب نظرية علمية أو رسالة إيديولوجية كلانية ويؤكد أن منهجه تأصيلي رغم أنه يذكر المنهج الأصولي ويرى أنه لا تقدم للعرب دون ثورة مفاهيمية إذ يصرح حول هذا الأمر: "هذه إذن محاولات أقوم بها لإعادة احياء التراث القديم للدخول في مشاكل العصر لأتمكن من تقديم البديل الإسلامي الثوري المستنير الذي يستطيع أن يحرس المسلمين من التيارات الرجعية أو من التيارات العلمانية الحديثة"3.

يؤمن حنفي بالعمل المشترك وبالتنسيق بين مختلف الفعاليات الخاصة بالمجتمع المدني في مواجهة هيمنة المجتمع السياسي واحتكاره لحق التصرف في الحياة العامة ويرى أن الحوار ضرورة تاريخية ومسألة حيوية وهو لا يدور بين إيديولوجيتين متصارعتين بل بين مفكرين أحرار.

نراه يقول حول هذه الفكرة: "بالرغم من هذا الجهد الذي واكب هزيمة يونيو - حزيران 1967 في محاولات النقد الذاتي للإيديولوجيات والتيارات الفكرية العربية الراهنة وإجراء الحوار القومي الإسلامي باعتبار أن هذين التيارين هما أقوى التيارات الفكرية والقوى السياسية في الساحة العربية فإن باقي الحوارات لم تتم حتى الآن الحوار القومي الليبرالي والقومي الماركسي والإسلامي الليبرالي والإسلامي الماركسي والقومي الماركسي فمزال حديث الفرقة الناجية هو الأكثر أثراً على مستوى اللاوعي الثقافي كمخزون تراثية قديم يجعل الحق مع فرقة واحدة والباطل مع باقي الفرق والصواب في رأي والخطأ في باقي الآراء"4.

أطروحة حنفي هنا هي عدم استثناء أي طرف وتشريك كل الحساسيات في عملية الإصلاح والتغيير والارتقاء بالحياة السياسية والمبدأ الذي يحتكم اليه فيلسوفنا هو أولوية العمل على النظر

1 حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص63

2 أطول حوار مع حسن حنفي، مجلة 21/15 عدد 1 نوفمبر 1982 ص43

3 أطول حوار مع حسن حنفي، مجلة 21/15 عدد 1 نوفمبر 1982 ص48

4 حسن حنفي / أبو يعرب المرزوقي، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 2004، ص152.

أي أنه يستمد النظر من حاجيات واستحقاقات العمل لأن العلم الذي لا ينفع الناس ليس له معنى ولأن الحق واحد على مستوى العمل ومتعدد على مستوى النظر احتراماً لحق الاختلاف والتنوع والاجتهاد.

هنا يظهر حنفي الفيلسوف وليس الإيديولوجي لأن مهمة الفيلسوف الحقيقي ليس الاقتصار على تأويل العالم بل الإسراع الى تغييره ومن يكتفي بتأريخ الأفكار الفلسفية وتدريسها هو فيلسوف بهرج وزور وموهوم لأن " الفيلسوف هو الذي يحاول أن ينقل حضارته من مرحلة الى مرحلة من الإصلاح الى النهضة ومن الهيمنة الى التحرر ومن التبعية الى الاستقلال ومن التجزئة الى الوحدة ومن الاحتلال الى حق تقرير المصير ومن الظلم الاجتماعي الى العدالة الاجتماعية ومن الاغتراب الى إثبات الهوية ومن السلبية واللامبالاة والفتور الى الالتزام والفعل وأخذ الموقف" 1. يحور حنفي تفكيره السياسي حول ثلاثة محاور أين يناهض فيها الاستبداد والإيديولوجيات العنصرية مثل الصهيونية والعولمة، ولذلك نراه أثناء مناقشته لأفكار الكواكبي يقترح للتخلص من الاستبداد التفريق بين الأمة والشعب وأن تؤدي الحكومة ما عليها وتنظم العلاقات بين الأفراد عن طريق الإقناع وليس التسلط والإكراه وأن ترعى الحقوق العمومية والمصالح المشتركة وأن تشرك الحكومة الشعب في اتخاذ القرارات وفي سن القوانين وجمع الضرائب وتسيير الشأن العام وأن يحترم الطرفين بعضهما بحيث يحفظ السلطة ولا يكره الناس على عصيانه والتوجه نحو التنمية والتوسع في العمران والتمدين.

يقول في هذا السياق: " أزمة الحرية والديمقراطية ليست مجرد نظم ملكية أو عسكرية تجعل الحكم وراثية وليست مجرد قوانين استثنائية مقيدة للحرية وأحكام عرفية وقوانين طوارئ وأجهزة أمن وتجسس واعتقالات وسجون وتزييف للانتخابات وتأييد للفرد وتعددية حزبية شكلية لصالح الحزب الحاكم أو حزب حاكم واحد يستبعد بل أشكال التعددية وتداول السلطة وإنما القضية أصعب من ذلك بكثير إذ تمتد جذورها الى عمق الموروث الثقافي في الوعي القومي وما تبقى من تصور هرمي أو مركزي أو رأسي للعالم يعطي الأعلى ما يسلبه من الأدنى." 2 منذ البداية قلنا ان حنفي مفكر أممي وقومي ووطني وأنه يوجد لديه نفس كوني والتوق نحو الكلي والمطلق يكشف عنه انخراطه في تجارب الحوار بين الأديان والحوار القومي الإسلامي وإيمانه بفكرة المتوسط ولاهوت التحرير ولاهوت الأرض ولاهوت الثورة وكلها تضم أفراد من أديان مختلفة ويتوحدون من أجل مقاومة الاستعمار وتحرير الأرض وتفكيك بقايا الإقطاع ويدفعون شعوبهم نحو الأفضل ويبحثون عن النقط المشتركة بين الأديان ويصرح حول هذا الموضوع: " لاهوت التحرير ليس مرتبطاً بالمؤسسات الدينية بالضرورة بالكنيسة أو المحكمة أو اليهودية/السانهدين/ أو السانجا في الهندوكية لأن الدين باعتباره تحرراً إنما نشأ ضد المؤسسة الدينية التي ارتبطت بالملك أو برجال الدين وارتبطت مصالحها بالنظام السياسي الإقطاعي أو القبلي القائم" 3.

بيد أن المشكل الذي مازلنا لم نجد له حل إلى حد الآن هو كيفية تكوين كيان سياسي علماني له استقلالية ويتمتع بالسيادة في ظل هيمنة الامبريالية وتحديات العولمة وعودة المكبوت من

1 حسن حنفي / أبو يعرب المرزوقي ، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، ص.ص200/199  
2 حسن حنفي، الحرية والتحرر /قراءة في طبائع الاستبداد للكواكبي مجلة عالم الفكر العدد3 المجلد33 يناير /مارس 2005ص110  
3 حسن حنفي، لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغيير الاجتماعي، ضمن كتاب لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية، المحرر الأب وليم سيدهم اليسوعي نشر دار مصر المحروسة القاهرة 2005ص66

السلفيات في كل الإيديولوجيات، فهل تقتضي العلمانية السياسية التسلح بالمقاومة كحبل نجاة ضد الواقع البائس؟  
فلسفة مقاومة:

" لقد أعطينا الأولوية للنص على الواقع وللحرف على الروح وأخرجنا النص من سياقه الداخلي والخارجي وقد ترسبت هذه الأولوية في وجداننا الثقافي فأعطينا الأولوية أحيانا للإيديولوجية على حساب المقاومة فأصبحت المعركة بين الإيديولوجيات بدلا من الصراع بين قوى المقاومة وقوى المحتل... "1

البعد الفلسفي في مشروع حنفي مبنوث في كل نص وموجود في أي تعليق أو مقال، ومن المعلوم أنه بدأ حياته الأكاديمية بتأليف ثلاثة رسائل جامعية فلسفية هي:

- Les méthodes d'exégèse, essai sur des fondements de la compréhension.
- L'exégèse de la philosophie, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux.
- La phénoménologie de l'exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du nouveau Testament.

ما نستخلصه من رسائله أن حنفي تأثر بفلسفة الحياة عند برجسن والمنهج الشعوري الخالص وبالقومينولوجيا عند هوسرل وخاصة في كتابه: "أزمة العلوم الأوروبية" وفي هذا السياق حاول حنفي حاول تطبيق المنهج الفينومينولوجي في دراسة الظاهرة الدينية وذلك بأن فكر في مناهج التفسير المتبعة في التقاليد المسيحية واليهودية وانتبه منذ وقت مبكر الى أهمية ضبط منهج فلسفي لقراءة النص الديني وهو ما التقطه نصر حامد أبو زيد وذهب بعيدا في هذا الاتجاه ليختص في الهرمينوطيقا.

كما أن حسن حنفي قام بترجمة العديد من الآثار لكبار الفلاسفة أهمها:

نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط / أوغسطين- أنسلم- توما الأكويني/

اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة الطبعة الأولى الهيئة العامة للكتاب القاهرة 1973

ليسنج : تربية الجنس البشري دار التنوير بيروت 1971

سارتر: تعالي الأنا موجود دار الثقافة الجديدة القاهرة 1977

الكتاب الآخر الذي يبدي فيه حنفي اهتماما كبيرا بالأفكار الفلسفية الغربية ويعتبر رائدا في العديد من الإشكاليات التي أثارها لأنها تحولت عند البعض إلى عناوين لأطروحات جامعية ومؤلفات مشهورة هو "في الفكر الغربي المعاصر" ونذكر من الإشكاليات الواردة فيه العقلانية الغربية بين الانتصار والأزمة وعلاقة الدين بالسياسة عند اسبينوزا والتنوير عند فولتير والدين في حدود العقل لكانط وفلسفة الدين عند هيجل ودور الدين في نشوء الرأسمالية عند ماكس فيبر وفينومنولوجيا الدين عند هوسرل وتناول فيه كذلك الرجعية الدينية وتواطؤها مع النازية والاستعمار الأمريكي عند كارل ياسبرس ويختتم الكتاب بمراجعة لعلاقة الفلسفة بالعقل والثورة عند هاربرت ماركوز أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت وقد واصل هذا الجهد للمواكبة والتعرف والاستيعاب في مؤلفه الشهير "مقدمة في علم الاستغراب" والذي حول فيه الفكر الغربي من ذات

<sup>1</sup> حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي، العدد 324 فيفري 2006 ص 101

دارسة إلى موضوع للدراسة والمفكر العربي من موضوع مدروس إلى الذات الدارسة كرد على موجة الاستشراق التي ربطت دراسة الشرق بالهيمنة والاستعمار.<sup>1</sup> ما نلاحظه أن طريقة حنفي في تأريخه للفكر الغربي ليس من موقع النقل والتقليد والانبهار التي تحول الدارس الى مجرد عارض وشارح لأفكار غيره بل هي طريقة حضارية واعية وهادفة تنتقي ما تريده وما يستجيب لحاجيات الثقافة العربية في حقبة معينة بل ان اختياره للكتب المترجمة كان يصب في نفس الغاية ومن أجل تجاوز بعض الاستعصاءات والمضيقات التي وقعت فيها الدولة الأمة بعد انقضاء مرحلة التحرر الوطني وانطلاقة مرحلة التحديث والعصرنة قصد اللحاق بالغرب.

نتوقف عند فكر اسبينوزا الذي تفتن حنفي الى أهمية نقده التاريخي للكتاب المقدس وحدد منهجه في التفسير وتوقف عند نقده للمعجزة وسعيه الى عقلنة ظاهرة النبوة وبحثه في العلاقة بين القانون الإلهي والقانون الطبيعي وبين الوحي المكتوب والوحي المطبوع وبين الدولة والدين والنظر والعمل ودعوته الى علمانية تترك المجال لحرية الممارسة الشخصية للشعائر بين الإنسان والله.

علاوة على ذلك قام حنفي بكتابة دراسات فلسفية جمع فيه بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية وهو كتاب مهم رغم أنه غير متداول في الأوساط الجامعية الفلسفية العربية وقد لفت انتباهي فيه فصل حول حكمة الإشراق عند السهروردي وقرابته مع الفنونولوجيا الألمانية عند هوسرل.<sup>2</sup> مثلما أرخ حنفي للفلسفة الغربية في "مقدمة في علم الاستغراب" أرخ كذلك الى الفلسفة العربية وبطريقة عميقة في كتاب سماه: "من النقل الى الإبداع" وهو بحث موسوعي جامع ودقيق قصد به حنفي إعادة تأسيس علوم الحكمة وانقسم الى ثلاثة مجلدات كل مجلد تضمن ثلاثة أجزاء وقد سمى المجلد الأول النقل وبين فيه أن الحكماء العرب بدؤوا بالتدوين للفلسفة الإغريقية الوافدة وانتقلوا الى مرحلة حياكة النصوص وقاموا بشروحات على هذه النصوص، أما عنوان المجلد الثاني فهو التحول وذكر فيه أن الفلاسفة المسلمين انتقلوا من مجرد عرض الفلسفات الوافدة الى مرحلة التأليف إلى أن تراكمت مؤلفاتهم في توجهات ومدارس مختلفة، في حين تطرق في المجلد الثالث الى الإبداع وهو مجلد عانق فيه حنفي التجديد وقدم فيه إضافة إلى المكتبة الفلسفة العربية لأنه بين فيه مواطن القطيعة التي أحدثوها الحكماء العرب مع سابقهم من الفلاسفة ووضعوا إصبعهم على نقاط اللاعودة معهم وعرج على نقد علم الكلام والتوفيق بين الفلسفة والدين وإشكالية تصنيف العلوم.

لقد أشار حنفي أن الفلسفة العربية الإسلامية الخالصة كانت في مستوى العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية رغم أنه توقف عند نظرية الترجمة بماهي تأويل عند الجاحظ وأشاد بجهود علماء الكلام في شينية المعدوم وذاتيته ونظرية التولد والعرض الذاتي في المنطق وفكرة الممكن عند ابن سينا وقال بأن الاختلاف في العقائد والشرائع والفرق الطبيعي وينقسم هذا المجلد الإبداعي الى ثلاثة أجزاء، الأول معنون تكوين الحكمة أين نقد كل من إخوان الصفاء والتوحيد علم الكلام القديم وبدأ الحكماء تأسيس علم كلام فلسفي في ثوب إشراقي أما عنوان الجزء الثاني فهو الحكمة النظرية حيث يبين حنفي فيه نقد الحكماء العرب للمنطق والطبيعات والالهيات القديمة وتأسيسهم

<sup>1</sup> حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، منشورات مجد الطبعة الرابعة 1990  
<sup>2</sup> حسن حنفي، دراسات فلسفية منشورات المكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1988

منطق لغوي جديد له قرابة مع المنطق الشعوري عند هوسرل في الدراسات المنطقية ويتجاوزون ثنائية النفس والبدن نحو القول بالمحايدة بينهما مثلما تقول الفنونولوجيا اسبينوزا<sup>1</sup>. الجزء الثالث يتناول الحكمة العملية ويبين فيه نقد الحكماء العرب للأخلاق التقليدية والنظريات الاجتماعية والسياسية الوافدة والموروثة وإبداعهم لنظريات جديدة.

لكن كيف يحدد حنفي مفهوم الإبداع عند الفلاسفة المسلمين؟

الإبداع عند حنفي هو التفلسف والتفلسف هو المقاومة تصديقا لقولة الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز الشهيرة: " أن نتفلسف هو أن نبدع وأن نبدع هو أن نقاوم ما هو سائد" وبما أن ما هو سائد هو التخلف والانقسام والتبعية والشمولية فان مهمة الفيلسوف تقتضي بمعالجة هذه المشاكل ولو على الصعيد النظري والعمل على مقاومة مظاهر الاستسلام والانحطاط واللامبالاة، في هذا الأمر يصرح حنفي:

" ربما تكون المقاومة هي العرض التاريخي، الحدث الذي يفجر طاقات الشعوب وتصحح مسار التاريخ والضرورة التي تستثير خيارات الشعوب فتختار بدائل أخرى غير تلك التي فرضتها

الإرادات الخارجية وقوى التسلط الداخلي والقهر الخارجي..."<sup>2</sup>

علاوة على ذلك يعطي تعريفا جامعاً مانعاً للإبداع الخالص هو: "كان معيار الإبداع هو استقلال النص عن مكوناته الرئيسية، الوافد والموروث، واعتماده على العقل الخالص وبنية الداخلية واتساقه المنطقي دون دعائم خارجية من الموروث الداخلي أو الوافد الخارجي أو الواقع التاريخي"<sup>3</sup>.

ما نستشفه من هذا المؤلف الكبير هو أن الإبداع الفلسفي يظهر عند حنفي لحظة تأريخه للأفكار الفلسفية ولحظة رصده لتبدل البنية التي تتحكم في العقل الفلسفي من البنية الثنائية الى الثلاثية الى الرباعية وتنتهي الى البنية الخماسية وهي لحظة الإبداع الخالص.

إن مشروع التراث والتجديد بمختلف أقسامه وأبوابه ومجلداته وبكل وعوده وأحلامه ومحاولاته التأسيسية ولد دفعة واحدة وفي سن مبكرة وفي لحظة نضج ، انه عصاره فكرة متوهجة خطرت ببال عقل يقظ التقطها وفصل مقالها،إنها خميرة حدس فلسفي ثاقب وليست مجرد تفكير انفعالي أو جملة من الخواطر الشاردة المجموعة في كتاب. ولذلك التزمت الإرادة والعزيمة بصوت العقل وشارف حلم اليقظة يصبح حقيقة وأشرف فارس الفكر على إكمال مشروعه وبقي للأخريين الفعل.

من هذا المنطلق يرفض حنفي أن يسمى مشروعه بالنسق الفلسفي لأن "النسق الفلسفي يأتي بديلا عن غطاء نظري قديم تم نقده وتفكيكه فيأتي المذهب الفلسفي الغربي ليحل محله"<sup>4</sup>.

على هذا النحو يسمي حنفي فلسفته بفلسفة الفعل قدوة بالفقهاء وموريس بلوندان وكتابة الشهير: الفعل والفعل مقاومة وانتصار على الهزيمة والقنوط. لكن كيف تحولت فلسفة حنفي الثاوية من مجرد استيراد لنظرية فنونولوجية غربية الى فلسفة مقاومة عربية إسلامية ذات توجه كوني أممي؟

<sup>1</sup> حسن حنفي ، من النقل الى الإبداع / محاولة في إعادة بناء علوم الحكمة ، دار قباء القاهرة 2000 /تسعة أجزاء

حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي العدد324 فيفري2006 ص 103<sup>2</sup>

<sup>3</sup> حسن حنفي ، من النص الى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الأول تكوين النص مركز الكتاب للنشر القاهرة 2004ص12

<sup>4</sup> حوار مع حسن حنفي حول التراث والتجديد والطريق الثالث بين السلفية والعلمانية مجلة حقائق العدد9 من 17 الى 23 جويلية 2006ص8

"ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع ولا حضارة، إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر ويقوم به جيل ويخدم مجتمعا ويعبر عن حضارة... مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة وجوهر هذه الأزمة... أننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة... فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعا لأقوال وعرضا لمذاهب وشروحا على نصوص...

لا يعني الفيلسوف عندنا صاحب المنصب الشامخ... ولا يعني الفيلسوف من يتساءل عن معاني الحياة والوجود الانساني... الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضاري ويأخذ موقفا نقديا من الموروث... الفيلسوف هو كل من يأخذ موقفا من التراث الغربي رادا إياه الى داخل حدوده الطبيعية...

الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضاري في أحد أبعاده الثلاثة أو فيها كلها فهي مترابطة فيما بينها... والموقف من الواقع هو في حقيقة الأمر موقف من التراثين: القديم والجديد والذين مازالوا يفعالن فيه ويفرضان معلوماتهما عليه. الفلسفة مشروع قومي حضاري وليست مجرد مادة علمية مقررّة... الفلسفة نبع من موقف حضاري محدد تساهم في صنع نهضته وفي تحديد معالم مرحلة تاريخية يمر بها مجتمع ما. هي القدرة على التعرف على اللحظة الحالية وقراءة روح العصر والإحساس بالموقف الحضاري وإلا كانت لازمان لها ولا مكان... هذا بحث ليس في السياسة بل هو بحث في الفلسفة... إنما بحث في أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم لماذا هي في واد وواقعنا في واد ولماذا ظلت أحوالنا الثقافية بالرغم من عشرات أقسام الفلسفة في جامعاتنا على ماهي عليه؟ لماذا لم تؤثر كتاباتنا الفكرية بعد في حياتنا القومية؟...<sup>1</sup>

يراهن حنفي على الفلاسفة والفانين والكتاب في بناء مشروع المقاومة ويعتبر المقاومة الثقافية والاجتماعية أنجع حتى من المقاومة العسكرية لأنها الأقدر على تنوير العقول وبناء الانسان ورسم خطة استراتيجية متكاملة للتنمية والتقدم ويؤكد أن " المقاومة حق مشروع في كل ثقافة ودين عندما ينتزع شعب من أرضه ويخرج من دياره... فمقاومة المحتل وحق تقرير المصير جزء من الإعلان العالمي لحقوق الشعوب...<sup>2</sup>

كما يرى أن حضارة لا تمتلك فلاسفة ولا يلعب فيها المثقفين دورهم الطبيعي هي حضارة في طور الانقراض غير قادرة على الاستثبات والصمود في وجه اختراق وهيمنة الحضارات الأخرى. إذ يصرح حول هذا الأمر: " هناك مثقفو المقاومة، المفكرون الأحرار الذين يرثون الضباط الأحرار يحاولون إقامة النهضة العربية الأولى من عزلتها لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية لتأسيس ثورة ثقافية تواكب المقاومة وتكون قادرة على مخاطبة الرأي العام الداخلي والخارجي...<sup>3</sup>

الفيلسوف عند حنفي لا يستطيع أن يخرج من جلده فهو ابن مجتمعه وعصره ولا يكتفي بتكرار ما قاله غيره ونشرها وانما هو صاحب قضية وحامل رسالة وممارس للفعل الفلسفي ذاته أي متفلسف ومتبني لموقف حضاري يعيد بناء الموروث طبقا لحاجيات العصر ويتمثل الوافد ويعلق عليه ويختار ما ينفع الناس ويشرع في الإبداع والخلق جامعا بين النظر والعمل والأخلاق والمعرفة والتربية والسياسة، في هذا السياق يقول حنفي: " الفيلسوف هو الذي يعطينا نظرية في تحرير الأرض المحتلة ويقدم لنا ثقافة المقاومة ولاهوت الأرض وعقائد التحرير وهو الذي

<sup>1</sup> حسن حنفي موقفنا الحضاري مجلة المستقبل العربي عدد 76 شهر جوان 1985 ص 91/90/67/66

<sup>2</sup> حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي العدد 324 فيفري 2006 ص 104

<sup>3</sup> حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي العدد 324 فيفري 2006 ص 104

يعطينا نظرية في حرية المواطن وبيحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا العربي المعاصر."1

الفيلسوف عند حنفي ليس المنشغل بالتحليل النظري الإبتيمولوجي والمتمترس وراء البحث العلمي المعقد وهو ليس معلم الصناعة والأكاديمي المختص بل هو شاهد على العصر وشهيد فيه ، يعطي الأولوية للعمل على النظر وحياته كلها محفوفة بالخاطر طالما أن:"الفلسفة رسالة وليست مهنة قضية وليست حرفة وأستاذ الفلسفة هو الأمين عليها".2

بقي أن نشير الى بعض الطرافة الفلسفية التي يتميز بها حنفي منذ التراث والتجديد وخاصة حديثه اللامع عن الوضع الحالي للمشكلة وشبهات ومخاوف وتحليله للخبرة المعاشة ووصفه لبعض التجارب اليومية والارتقاء بها الى مستوى الفكرة الفلسفية فهو قد تحدث عن الطلبة والشباب والجامعة والفلاح والفنان والمثقف والجماهير والشعب والمعركة والشخصية بلغة حية قريبة من الواقع.

كما أن اهداءاته التي يصدر بها كتبه تتم عن تواضع فكري وقناعة فلسفية واحترام للأخر تقطع مع كل نرجسية وتعطي الأولوية للمستقبل والمصلحة المشتركة على حساب المنفعة الخاصة والإشهار المجاني للذات فهو عادة ما يهدي كتبه الى الشباب والأمة وكل من ساهم في بناء المشروع القومي.

غير أن النقطة التي تثير إشكال حقيقي حسب رأيي هي تصنيفه للعلوم العربية في كتاب "التراث والتجديد" حسب مثال دائري إذ يقول:" نشأت الحضارة الإسلامية اذن حول الكتاب والسنة ونسجت حولها العلوم الإسلامية العقلية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول"3.

هذه الدائرة تنقسم إلى ثلاث محاور وخط صاعد وخط نازل والمحاور الثلاث هي الكتاب والسنة بوصفهما محور الحضارة ومركزها ومنشأ العلوم العقلية الأربعة أي علوم أصول الدين وعلوم الحكمة وعلم أصول الفقه الذي يمثل الخط النازل من فوق الى التحت وعلوم التصوف الذي يمثل الخط التأويلي الصاعد من التحت الى فوق.

ربما هذا التصنيف بهذا الشكل لا يترك مكانا للعلوم العقلية المحضة كالرياضيات والمنطق وللعلوم الطبيعية وأيضا لعلوم اللغة على الرغم من أن معجزة الإسلام هي القرآن والثقافة العربية بأسرها هي ظاهرة صوتية،فإلى ماذا يعزى هذا الإهمال؟ وأليس من الضروري إنتاج تصنيف فلسفي هيكل يضم كل العلوم الأصيلة على طريقة إحصاء العلوم عند الفارابي تسهل علينا الاهتداء إلى موطن العطالة وترشدنا إلى النقاط المضيئة إذا ما رغبتنا في تجديد الثقافة العربية وإعدادها لمقاومة العولمة؟

خاتمة:

"أنطلق من الإسلام باعتباره دعوة من أجل الحق والخير والعدالة والمساواة وفي الطريق سألتقي بمن يهدفون إلى نفس الغايات فأعتبرهم رفاق نضال ومن يبين هؤلاء ماركس الذي نجله ونحترمه لأنه ساهم في كشف عدة حقائق هامة...ولكنه لن يتحول عندي إلى بديل عن ابن خلدون"4

1 حسن حنفي / أبو يعرب المرزوقي ، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، ص202

2 حسن حنفي / أبو يعرب المرزوقي ، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، ص196

3 حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، منشورات مجد الطبعة الخامسة 2002ص155

4 أطول حوار مع حسن حنفي ، مجلة 21/15 ، عدد 1 نوفمبر 1982 ص45

عالج حنفي مسألة العولمة بين الحقيقة والوهم ويرى أنها ظاهرة ضاربة في القدم مرتبطة باقتصاد السوق الحر وبالانفتاح على الآخر ويضم التواصل السياسي والثقافي والتبادل المعرفي والعلمي، في هذا السياق يقول: "تعني العولمة نهاية عصر الاستقطاب وبداية العالم ذي القطب الواحد تحت شعار العالم قرية واحدة، اقتصاديات السوق، مجموعة الثمانية، الشركات المتعددة الجنسيات، ثورة المعلومات، الثورة التكنولوجية الثانية، نهاية الإيديولوجيا".<sup>1</sup>

من المعلوم أن حنفي يبحث عن عولمة من وجهة نظر إسلامية أو يحاول أن يدفع العرب الى أن يكونوا في الصفوف الأمامية في مواجهة العولمة الاختراقية إذ يقول حول هذا الأمر: "ان العولمة ليست قدرا محتوما لا يمكن الفكك منه ولا قانونا تاريخيا تخضع له كل الشعوب... العولمة جزء من جدل التاريخ، أحد أطراف الصراع في مقابل الخصوصية أو الإرادة الوطنية أو الاستقلال الوطني".<sup>2</sup>

من هذا المنطلق يضبط حنفي خطة لمناهضة العولمة وتتمثل في تقوية الإرادة الوطنية المستقلة للشعوب وتعزيز سيادة الدول على أراضيها، ثم بناء تجمعات إقليمية قادرة على منافسة الدول الصناعية المتقدمة وكذلك العمل على تكوين قطب ثان في مقابل القطب الشمالي الناشئ عن التطور اللامتكافيء ويرى حنفي أن الثقافة العربية مازالت حية ويمكنها التصدي للمشاريع التوسعية الامبريالية إذ يقول: "يمكن مقاومة العولمة عن طريق الثقافة العربية ، الرصيد الأول للمقاومة العربية ولبقاء العرب في التاريخ"<sup>3</sup>. والدور المناط بالثقافة العربية لا يجب أن يقتصر على تفسير مفاهيم العولمة وحوار الأديان وصراع الحضارات والمجتمع المدني العالمي والحركات النسوية والبيئية بل ينبغي أن يخوض في هذه التجار ويشارك مشاركة فعالة في ربط جسور التواصل مع العالم والمساهمة في إنتاج الكوني دون التضحية بالخصوصيات. هنا يتساءل حنفي: ما الذي يمنع المثقف العربي من التفكير في المستقبل؟ بعد طرح في بداياته مجموعة من الأسئلة الهامة: لماذا غاب مبحث الانسان؟ لماذا غاب مبحث التاريخ؟ يجب حنفي بأن أزمة المثقف العربي تعود الى المصدر الذي يستقي منه ثقافته فهو في الغالب يترك الواقع جانبا ويسقط عليه مجموعة من النصوص المستوردة من الخارج دون منهج واضح ودون خطة استراتيجية ودون مراعاة الخصوصية وبحث عن الملائمة والمواءمة، السبب الثاني هي اللغة التي يتكلمها المثقف فهو عادة يستعمل لغة معقدة وغامضة من أجل أن يظهر التفوق والامتياز وهو عاجز عن منازلة للبيئات ويرغب في إخفاء ضعفه وقلة إبداعيته، السبب الثالث لأزمة المثقف هي مدى قدرته على التأثير في الجماهير وهو تأثير محدود لسمعته السيئة وبرجوازيته الفارغة وصمته عن القضايا الحيوية وتحوله الى مثقف منسق وتابع للسلطة القائمة ويرى حنفي أن الداعية الديني له قدرة على التأثير على الناس أكثر من المثقف لانتشار الخرافة وسيطرة الثقافة الإيمانية على الحشود.<sup>4</sup>

يميز حنفي بين المتعلم والعالم والمثقف ويرى أن الثقافة لا ترتبط بالدرجة العلمية وأن شرطها هو الوعي والانتماء إليها ويعرف المثقف على أنه: "كل من تربي لديه ووعي ذاتي بالاتجاهات العامة في حضارته وقادر أن يختار بينها ويقف موقفا نقديا منها".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي، مقال صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ نماذج متبادلة ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد115/114ص36

حسن حنفي / صادق جلال العظم ما العولمة؟ منشورات دار الفكر سوريا الطبعة الثانية 2002ص30<sup>2</sup>

<sup>3</sup> حسن حنفي / صادق جلال العظم ما العولمة؟ منشورات دار الفكر سوريا الطبعة الثانية 2002ص36

<sup>4</sup> حسن حنفي ندوة صعوبة أن تكون مثقفا عربيا مجلة المستقبل العربي العدد27 السنة الرابعة ماي 1981ص121

<sup>5</sup> حسن حنفي مقال ما الذي يمنع المثقف العربي من التفكير في المستقبل؟ مجلة الفكر العربي المعاصر عدد91/90ص45

أما المثقفون العرب فهم متعددون وينتمون الى اتجاهات مختلفة فهناك المثقف الديني الذي يتجه الى الماضي وثمة المثقف العلماني الذي يتجه الى المستقبل وهناك المثقف الليبرالي الذي يتجه الى الحاضر

والحل هو المثقف الوطني الذي يؤمن بجدل الزمان ويعمل على فهم الماضي ونقد الحاضر من أجل صنع المستقبل يقول حنفي في هذا السياق: "ان المثقف العربي هو في النهاية المثقف الوطني الذي يعيش حاضره ويكشف ماضيه ومستقبله فيه... ان المثقف الوطني الذي تحركه مآسي الحاضر وأزماته قادر على أن يجعل الماضي والمستقبل أحد بعديه الرئيسيين في جدل الزمان يؤسس وعيه التاريخي ويحدد مرحلته التاريخية الراهنة، في أية مرحلة من التاريخ هو يعيش".<sup>1</sup> أنتجت العولمة حسب حنفي صراع الحضارات وهذا الموضوع في ظاهره الثقافة والسلم والتعاون والتواصل وفي باطنه السياسة والحرب والاحتكار والسيطرة ولذلك يدعو الى التحول من مقولة صراع الحضارات الى حوار الثقافات مع نفي التمركز ونقد الإيديولوجيات العنصرية وتجاوز منطق الملة المختارة والثقافة الرائدة إذ يقول في هذا السياق: " ان التحول من صراع الحضارات القديم الى حوار الثقافات الجديد ليس فقط على مستوى النظر ، العلوم والفنون والآداب ولكن أيضا على مستوى العمل في صياغة برامج عمل مشتركة تسترد فيها الانسانية وحدتها وتتكامل إمكانياتها بحيث تتساوى كل أطراف الحوار وتنتج نحو هدف مشترك يحقق مصالح الجميع".<sup>2</sup>

ان النزعة الكونية عند حنفي لا ترتبط فقط بمشاركته في حوار الثقافات وتجارب التقريب بين الأديان بل في القولة التالية: "اذا كان البشر يعيشون في عالم واحد وكأن العالم قرية واحدة فانه يمكن صياغة مبادئ كوكبية واحدة. فالعدالة الاجتماعية لا تتحقق فقط في المجتمعات والدول بل أيضا على مستوى العالم بين الشمال والجنوب والشرق والغرب".<sup>3</sup>

هذا هو حسن حنفي الفيلسوف كما فهمته من خلال سيرته الذاتية والنصوص التي كتبها والحوارات التي أجراها وانه لعمري بعيدا عن الإيديولوجيا اذا كنا نحددها على أنها نظرية من الأفكار المخادعة والموهومة وقريبا من الفلسفة اذا ما حددناها على أنها موقف حضاري ورسالة من أجل تحرير الانسان لكن الذي يحيرني حقيقة هو التأثير اللامتناهي لحنفي في جيل من المثقفين والكتاب والمفكرين وادعاء مثقفين من مدارس مختلفة الانتماء اليه في الآن نفسه واذا نظرنا الى هذا النص تزداد حيرتنا: "لقد نعمت البلاد بالليبرالية سابقا أقيمت أولى محاولات التصنيع في عهدها ونعمت بالحريات العامة وحظيت بالتعددية الحزبية وكانت لها حكومات مسؤولة أمام البرلمان ودستور مثل معظم دساتير العالم... والحنين الى الليبرالية أعمق في التاريخ وأبعد في الزمان من الحنين الى القومية الأحدث عهدا أو الحنين الى الخلافة الراشدة التي طال عليها العهد وأصبحت حلما ومجرد خيال".<sup>4</sup> المشكل هنا كيف نوفق بين حسن حنفي الاشتراكي وحسن حنفي الليبرالي اذا كانت الليبرالية والاشتراكية منظومتين متناقضتين؟ هل يقبل بالليبرالية السياسية ويتخلى عن الليبرالية الاقتصادية أم يقبل بالاشتراكية الاجتماعية ويتخلى عن الاشتراكية السياسية؟

<sup>1</sup> حسن حنفي مقال ما الذي يمنع المثقف العربي من التفكير في المستقبل؟ مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 91/90 ص 51/50

<sup>2</sup> حسن حنفي مقال صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ نماذج متبادلة مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 115/114 ص 44

<sup>3</sup> حسن حنفي مقال صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ نماذج متبادلة مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 115/114 ص 44

<sup>4</sup> شاكرا النابلسي، الليبراليون الجدد جدل فكري ، منشورات الجمل كولونيا ألمانيا بغداد 2005 ص 215

ربما ظهور تيار جديد في الفكر السياسي المعاصر يضع نفسه في منطقة وسطى بين الليبرالية libéralisme والمجموعاتيّة communitarisme ويسمى نفسه الخط الثالث أو الاتجاه التحرري libertarisme قد يزيد من حاسة السؤال لدينا ويدفعنا الى ممارسة فعل التفكير الفلسفي قصد اتخاذ الموقف العقلاني النقدي من تراثنا القديم وفكرنا الغربي وواقعنا المعاش. لكن كيف يرد حنفي على الانتقادات التي وجهت الى مشروعه خاصة من طرف مفكرين مرموقين مثل علي حرب وجورج طرابيشي ونصر حامد أبو زيد؟

علي حرب في كتابه نقد النص قاده منهجه التفكيكي الأنطولوجي الى الكشف عن ازدواجية وتناقض وتردد حنفي بين عدة ثنائيات دون أن يتمكن من تخطيها هي ثنائيات الدين والفلسفة والعقل والنقل والعرب والغرب والماضي والحاضر فلجأ حسب رأيه الى التوفيق والجمع دون تمييز وتدقيق.

جورج طرابيشي يعتبر حنفي أحد صانعي الجرح النرجسي الذي تعاني منه الثقافة العربية المعاصرة وارتكب حسب رأيه مذبة للتراث ولم يقد بتثوير للتراث كما يدعي ويعيب عليه وقوعه في الإسقاط والحذف والانتقاء في تعامله مع الثقافة العربية القديمة وتفريقه بين يسار ويمين ونصوص نيرة يمكن الاستفادة منها ونصوص متكلسة ينبغي نسيانها ومادة نافعة ومادة ضارة، حول هذا الرأي يقول: "ان الرغبة في تضميد هذا الجرح النرجسي بعد أن أدت في الحالة العربية في طور أول الى تضخم في ايديولوجيات الثورة الحارقة للمراحل التي اجتاحت الساحة العربية غداة الاستقلاليات تحت ألوية الماركسية والناصرية، أدت في طور ثان ولاسيما منذ أن كشفت هزيمة 1967 عن مأزق الإيديولوجيات الثورية وفشلها الى نقل الصراع الإيديولوجي الى ساحة التراث وكذلك الى تبلور إيديولوجيا تراثية خالصة أي إيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل إيديولوجيا مستوردة لتتنزل التراث نفسه منزلة الإيديولوجيا"<sup>1</sup>.

النقد الأكثر معقولية هو ذلك الذي وجهه نصر حامد أبو زيد من وجهة نظر تأويلية وبعد إخضاعه مشروع اليسار الإسلامي الى قراءة منتجة وبين هذا المفكر الحر أنه ظل يشعر بالغموض والحيرة أمام فكر حنفي الذي لم يخضع الى آليات الخطاب الديني التقليدي ولم يشتغل بآلياته ولم يلتزم كلياً بمنطلقاته الفكرية ورأى أن حنفي تفادى التوحيد بين الفكر والدين ولم يرجع الظواهر الى مبدأ واحد ولم يعتمد على سلطة التراث والسلف وظلت نتائجه نسبية تقريبية ولم يصدر أحكاماً يقينية مطلقة ولم يحسم بقرارات فكرية نهائية بل ترك الباب مفتوحاً للتأويل وللأجيال المقبلة لكي تنقص وتزيد في المشروع وفق تغييرات التاريخ ومتطلبات العصر كما أن حنفي آمن بالتاريخ والمسألة الاجتماعية ولم يقتصر على الكلام العام والثقافة المجردة والشعارات الإيديولوجية. غني عن البيان أن نصر حامد أبو زيد يصرح حول مزالق الخطاب الإيماني والتي تفادها حنفي في مشروعه: "ان الخطاب الديني لا يعتمد الى إخفاء الأسئلة لأنه يجعلها بل لأن إثارتها تتناقض ومصالح القوى التي يعبر عنها ويساندها."<sup>2</sup>

من هنا نستنتج أن اليسار الإسلامي ليس من أولوياته الدعوة الى مذهب ديني معين أو الدفاع على الرموز الدينية بل يهتم بالمسألة الاجتماعية والحقوقية من أجل التنوير والتحرير والتنمية والإنصاف. لكن الى أي مدى يصح رأي أبو زيد في أن حنفي يجعل الماضي هو الأصل والحاضر هو الفرع وأن التراث هو بناء تاريخي وليس بناء نفسي وأن محاولة حنفي إعادة بناء

<sup>1</sup> جورج طرابيشي مذبة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقي الطبعة الثانية 2002ص7/6  
<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب /بيروت لبنان الطبعة الثالثة 2007ص238

التراث هي مجرد طلاء للتراث وأن التأويل الذي قام به للنصوص هو تلوين وقراءة مغرضة وأن الحلم بالنجاح يصطدم بواقع الإخفاق؟ إذا كان هناك تعثر هل هو في مشروع التراث والتجديد العلمي أم في فكرة اليسار الإسلامي السياسي؟ ألم يقل حنفي إن الإسلام المستنير هو ضرورة تاريخية وهو مستقبل الأمة وأداة استنبتها؟

#### المراجع:

- حسن حنفي من النقل الى الإبداع، محاولة في إعادة بناء علوم الحكمة دار قباء القاهرة 2000  
حسن حنفي في الفكر الغربي المعاصر منشورات مجد الطبعة الرابعة 1990  
حسن حنفي دراسات فلسفية منشورات المكتبة الأنجلو مصرية القاهرة 1988  
حسن حنفي التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم منشورات مجد الطبعة الخامسة 2002  
حسن حنفي من النص الى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه الجزء الأول تكوين النص مركز الكتاب للنشر القاهرة 2004  
حسن حنفي لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغيير الاجتماعي ضمن كتاب لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية المحرر الأب وليم سيدهم اليسوعي نشر دار مصر المحروسة القاهرة 2005  
حسن حنفي / أبو يعرب المرزوقي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن دار الفكر المعاصر الطبعة الأولى 2004  
حسن حنفي / صادق جلال العظم ما العولمة؟ منشورات دار الفكر سوريا الطبعة الثانية 2002  
شاكر النابلسي الليبراليون الجدد جدل فكري منشورات الجمل كولونيا ألمانيا بغداد 2005  
جورج طرابيشي مذبحه التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقى الطبعة الثانية 2002  
نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الديني المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب /بيروت لبنان الطبعة الثالثة 2007  
مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 91/90  
مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 114/115  
مجلة عالم الفكر المجلد 29 العدد 3 يناير - مارس 2001  
مجلة عالم الفكر العدد 3 المجلد 33 يناير /مارس 2005 ص 110  
مجلة المستقبل العربي ص 103 العدد 324 فيفري 2006  
مجلة المستقبل العربي عدد 76 شهر جوان 1985  
مجلة المستقبل العربي العدد 27 السنة الرابعة ماي 1981  
مجلة الفكر الديمقراطي العدد 11 1990  
مجلة التسامح تصدر في سلطنة عمان العدد الأول  
مجلة 21/15 عدد 1 نوفمبر 1982  
مجلة حقائق العدد 9 من 17 الى 23 جويلية  
مجلة حقائق عدد 411 من 20 الى 26 أوت 1993

## الفصل السادس

### دوائر النقد وحدوده في مشروع محمد عابد الجابري

" ان الشعوب لا تستعيد في وعيها ولا يمكن أن تستعيد الا تراثها أو ما يتصل به، أما الجانب الانساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه."<sup>1</sup>

#### فرضية العمل:

إذا كانت العقلنة تفيد الجهد النظري والتجربة الثقافية التي ينخرط فيها شعب بأسره في حقبة معينة وتتميز بتنصيب العقل محكمة للطبيعة والتاريخ والمجتمع واعتباره أداة المعرفة وقضيتها الأساسية وقانون الوجود ومحرك التاريخ ومعبر عن الزمانية ومنظم للعلاقات بين الأفراد ومستويات الحياة وتعني حسب يرغن هابرماس "تهيؤ الذات الفردية القادرة على التكلم والعمل للحصول على معرفة قابلة للخطأ... والقدرة التي يمتلكها الأشخاص المنخرطون في المسؤولية والمشاركون في عملية تفاعل اجتماعي على أن يسلكوا ويتوجهوا بدلالة مطالب الصواب والصدق التي تركز على اعتراف متبادل بين الذات"<sup>2</sup> وتقاس بمعايير الحقيقة والنجاح وبالطريقة التي تتوجه بها الذات نحو العالم الخارجي فإن مشروع نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري بدوائره الابستيمولوجية والسياسية والأخلاقية واللاهوتية وما لحقها من مناقشات وردود وتعقيب وإذا أضفنا إليه مشروع نقد العقل الإسلامي الذي قام به محمد أركون والإسلاميات التطبيقية وقراءته العلمية للتاريخ الإسلامي وتفكيكه الأسيجة المغلقة وتجربة التفكير من زاوية تأويلية للنص الديني التي انخرط فيها ناصر حامد أبي زيد تدرج كلها ضمن مسارات العقلنة التي انخرطت فيها الثقافة العربية منذ البواكير الأولى لتشكيل الملة وأثمرت حيازة العقل في الإسلام على مقام مرموق.

بيد أن محمد عابد الجابري يختلف عن هؤلاء من جهة كون المنزلة التي يحتلها في عصره يمكن أن تكون تقريبية بشكل أو بآخر من منزلة ابن رشد (وبدرجة أقل ابن حزم) من عصره وربما أسباب الشهرة والانتشار بالنسبة للرجلين متماثلة وهي محاولة الجمع بين المرجعيتين التراثية والعلمية، فإذا كانت الفلسفة الرشدية قد عرفت بعقلنة الواقع الحضاري العربي الديني بالعودة الى الفلسفة اليونانية فإن الجابري قد راهن على الفلسفة الغربية حتى يتمكن من التفسير الابستيمولوجي الموضوعي لعلاقة العرب بتراثهم وبعصرهم ويضع مشروعاً عقلائياً ديمقراطياً نقدياً

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة، 1993. ص.ص. 52-53.

<sup>2</sup> Y. Habermas, *le discours philosophique de la modernité*, éditions T.F. Gallimard, 1988.p.371.

للمستقبل. كما أن المشروع النقدي لديه لامس العديد من الدوائر والحقول منها المعرفي والايديولوجي والسياسي والأخلاقي الى أن اقترب من بنية العقل نفسه وفحوى النص وفضح عورات الانسان وكشف مكبوتات التاريخ وانجرحات الذاكرة والمخيال.

لكن ما نفترضه أن المشروع النقدي عند الجابري لم يطل جل المجالات ويتضمن مناطق صمت ويسلم بعدة بديهيات وفرضيات قبلية في حاجة الى نقد ورُسِمت له حدود أكره على عدم تخطيها واحترامها.

علاوة على أن التلقي الساخن الذي قوبلت به كتابات الجابري في مشارق الدنيا ومغاربها يدعونا الى الاستفسار: الى ماذا يمكن ارجاع هذا الجدل؟ وكيف يمكن تفسيره؟ ما هو المنهج الذي استخدمه في قراءة التراث؟ والى أي مدى نجح في تطبيقه واستثماره للوصول الى نتائج علمية باهرة؟ وكيف تراوحت فكرة العقل العربي عنده بين القبول والرفض؟ وماهي الدوائر التي شملها النقد العقلاني والتشخيص الأركيولوجي؟ وألا يحتاج هذا النقد الذي مارسه الجابري هو بدوره الى نقد ومراجعة وتقصي والبحث في شروط امكانها ومجالات صلوحته؟ وهل كان الجابري مفكرا أم فيلسوفا؟ وهل هو رجل سياسة ومتقف عضوي أم منظر في الشأن التربوي ومصلح أخلاقي؟ ولماذا تحدث عن الضرورات العملية؟ وما مدى مشروعية الحلول الاستراتيجية التي اقترحها بالنسبة الى الثقافة العربية؟ وهل أكمل الجابري مشروعه ونجح في ترجمته جامعا ومدنيا أم ظل منقوصا ومبتورا من عدة جوانب؟ والى أي حد وفق في قراءته للقرآن من زاوية أسباب النزول؟ وهل يمكن اعتباره واحد من المفسرين أم المجددين للقراءات التراثية؟ ان مدار النظر ومحك العمل في محاوره الجابري ليس التفكير معه وتبني دعاويه وانما التفكير ضده والوقوف على مواطن القصور وحدود النقد ودوائر اللامعقول في صرحه النظري ومقارباته المنهجية.

### 1- جدل حول المنهج والتطبيق:

" عناصر الرؤية تستعيد خطوات المنهج، لا بل خطوات المنهج تستوحي عناصر الرؤية"<sup>1</sup>  
ان هاجس عابد الجابري الأول هو قراءة التراث وفق رؤية جديدة ويبرر ذلك بأنه لا يمكن أن نطمح في نشر الحداثة والقيام بالتحديث الا بعد حصولنا على معرفة دقيقة وعامة بالتراث واتخاذ مسافة نقدية من سلطته وتأثيره وان المنهج الذي يتبعه يراوح بين التحليل والنقد وبين الحدس الاستشراقي والمقاربة الابستيمولوجية وبين الذهاب الى الموضوع من الذات والذهاب من

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري،، نحن والتراث، ص.33.

الموضوع الى الذات ويرى في المنهج الموضوعي متكونا من ثلاثة عناصر هي المعالجة البنوية والتحليل التاريخي والطرح الايديولوجي.

لقد تشبع الجابري بالمناهج المعاصرة وزار مختلف الأروقة الفكرية والعمارات الفلسفية لزماننا وحاول استخدامها في قراءته للتراث وفي تحليله لأنظمة المعرفة ونقده لسلطة القيم في الثقافة العربية الاسلامية.

"لقد قرأت كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوروبيين، كما قرأت ديكارث واسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي... لا أشعر أنني أنتمي الى واحد منهم بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعا، قد تعلمت منهم جميعا."<sup>1</sup>

فهل هذا يعني ان الجابري يعد من أنصار المناهج المتداخلة والمتضاربة في دراسة الموضوع الواحد أم أنه يبحث عن المنهج النقدي الفلسفي الملائم؟ وما معنى نقد علمي للعقل العربي وقراءة حديثة للتراث تصفي الفهم والمعقولية على المقروء وتجعله معاصرا لنا؟ وهل تفادى بالفعل الوقوع في اللاتاريخية والسلفية؟ والى أي مدى كان منهجه موضوعيا؟ وما الفرق بين المنهج والرؤية؟ ولماذا يحتاج كل منهج الى رؤية وتحتاج كل رؤية الى منهج؟ هل يتعلق الأمر بمعالجة اجرائية وظيفية أم موضوعية استكشافية؟

لقد أحسن الجابري صنعا حينما ميز بين المنهج والرؤية وقال بتكاملهما وجعل القراءة تتعدد الى قراءات وتقترب من درجة التأويل وترعى وحدة الفكر واستمراره بالرغم تاريخيته وتفصل بين القارئ والمقروء بالرغم من حرصها على تتبع مسار تقدم الوعي وهو يبحث عن الحقيقة والتفتيش عن الامكان التاريخي للتحقق، ولما طرح أهم الأسئلة التي يمكن صياغتها حول الراهن العربي في علاقته بالآخر وذلك حينما تساءل: كيف نتعامل مع تراثنا؟ وكيف نعيش عصرنا؟ وكيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعطي للمقروء معنى في علاقة بمحيطه الاجتماعي والسياسي والفكري وبالنسبة الى القراء المعاصرين؟

ان استعادة المجد الحضاري العربي لا يتم الا عبر احياء التراث ولكن بالتخلي عن الفهم التراثي للتراث والتحول من كائنات تراثية الى كائنات لها تراث وذلك بإعادة بنائه بطرق علمية وبعث الفلسفة الاسلامية من رقادها بالعودة الى الرشدية والاعتزال والاتجاه العلمي الطبيعي والمدونة التنويرية والتميز بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي فيها والتخلي عن قياس الغائب

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، التراث والحدأة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص.322.

على الشاهد وثنائية الحكمة والشريعة واحداث قطيعة ابستيمولوجية وتبني رؤية تثيرية تكتسب المقوم الذاتي للتقدم الاجتماعي.

" ان الفلسفة العربية الاسلامية في المشرق كانت لاهوتية الايبستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وان الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، علمية الايبستيمي علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الاشكالية..."<sup>1</sup>

هل هذا التباين هو اعتراف بالخصوصية بالنسبة لكل من المشرق والمغرب أم حكم مسبق استشرافي يعتبر الشرق خيالي عاطفي ديني والغرب عقلاني طبيعي مادي؟ وما العمل أمام فكر معاصر ما فوق بنيوي وما بعد ايديولوجي وانفرط الحبل الذي يربطه بالتاريخ بالمعنى الوضعي؟ وليس كل قراءة تزامنية تحاول أن تعود الى الزمن الذي كتبت فيه النصوص هي قراءة اسقاطية تقع في هوة المغالطة التاريخية؟ وما السبيل الى تحرير الذات من هيمنة المعنى التراثي وسلطة نظام الخطاب؟ وما معنى منهج لا تبرز فعاليته الا عندما يطاوع موضوعه وينكيف مع المعطيات التي يعالجها؟ وكيف يكون النقد الابستيمولوجي هو مراقبة الفكر لنفسه وهو يشتغل بنوع من الموضوعية والتحري والدقة والصرامة؟

يعترف الجابري بأن " الاشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية الا في اطار حل عام يشملها جميعا."<sup>2</sup>

لقد شَخَّصَ الجابري الفكر العربي عبر مراحل تشكله وفي حالته الراهنة فوجده يدعي التجديد والثورة والتقدم على مستوى الشعار ويعاني من التقليد والكبوت والانقطاع على مستوى الواقع ولذلك استبدل اشكالية النهضة بإشكالية تحديد طبيعة ما أنتجه هذا الفكر طوال التاريخ الذي يخصه وعوض تقديم أجوبة جديدة للأسئلة القديمة أو طرح اسئلة جديدة على فكر قديم اختار الانغماس في عين النواة الاشكالية لهذا الفكر والتحرك فوق مسطحة والمشي على تربته واثارة ما ظل طي الكتمان والتعبير عما لم يصرح به وظل مكبوتا وثاوبا بحكم اللغة الأمرة ومنظومات القرابة والسلطة وحراس العقيدة.

هكذا لم يكن الأمر يتوقف على النجاح في طرح المشاكل الحقيقية التي يعاني منها هذا الفكر مثل التربية والديمقراطية والتنوير والحرية والانسانية بقدر ما يستلزم قيام العقل العربي بتفقد آليات انتاجه للمعرفة وتشريعه للقيمة واصفائه للمعنى ونقده لذاته ووزن التراث العربي بميزان

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص. 9.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص. 27.

المعقولة العربية ذاتها من الداخل ومن وجهة نظر موضوعية العلوم الانسانية والفلسفة المعاصرة.

لقد عبرت مداخلات ومقالات وأطروحات الجابري الأولى في حقبة السبعينات عن تبلور مشروع فكري جنيني ينطلق من الحاضر والمخاض السياسي والجدل الثقافي ويتجه نحو الماضي واشكالاته الفلسفية من أجل تسليط الضوء على مناطقه النيرة ومسارات العقلنة فيه والتحضير للمستقبل واستشراف الآتي.

" في هذا الكتاب ( نحن والتراث) كان سؤال الموقف من التراث بمثابة الاشكالية الموجهة للبحث والمحددة لكيفية استخلاص النتائج"<sup>1</sup> وكان انشغاله بالمتغيرات الجارية عاملا لكي يدخل في حوار مع مشروع الاسلام السياسي والفكر القومي الوحدوي والتقاليد التحررية والنهضوية والتيار اليساري. ان تجديد الثقافة العربية لن يحدث الا بعد القيام بالنقد الابستيمولوجي وذلك بتغيير البنية الذهنية العربية واضفاء المعقولة على التراث بوضعه في سياقه التاريخي وترتيب قضاياها منطقيًا وتصنيف مقولاته.

هكذا كانت " الاشكالية هي النظرية التي لم تتوفر امكانية صياغتها فهي توتر ونزوع نحو النظرية اي نحو الاستقرار الفكري"<sup>2</sup> وهكذا وجد الجابري صعوبة في صياغتها وفق ثنائية الفهم والمعقولة بالنسبة للتراث من جهة والتوظيف والاستثمار والصلوحية من جهة أخرى وقد بلورها في مرة أولى كما يلي: "كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد الجوانب العقلانية و) الليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفًا جديدًا في ... اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشبيد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية"<sup>3</sup>، ولكنه بعد ذلك ما لبث أن أعاد النظر فيها ودعا الى اسقاطها واستبدالها بإشكالية دقيقة هي "تدشين عصر تدوين عربي جديد" تعرف الناس بما لم يكن شائعًا لدى عموم المثقفين وتقدم للطبقة الناشئة مجالًا للتحقيق والتدقيق والبحث والتأمل والتنظير والتصنيف والخلق والاستشراف والتغيير في البني والأنظمة حسب اختلاف الأطر والأزمنة وتنوع الممارسة والفعل.

" ان التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تشكل احداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة الى المستقبل، بل النظرة الى العالم ، الى الكون ، والانسان"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، دار رؤية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008، ص.88.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص.27.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص.53.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة خامسة، 1991، ص. 13.

بين اذن أن الجابري يجعل المحتوى المعرفي متأثراً وتابعا للموقف الايديولوجي وينظر الى الاشكاليات النظرية والقضايا العلمية بوصفها تعبير عن المشاكل الاجتماعية والصراع الطبقي حول المرجعيات.

" ان تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم الا بالممارسة، ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية"<sup>1</sup>.

لكن هل هناك عقل مميز للعرب وعقول أخرى غير عربية تميز الشعوب المغايرة؟ وهل كان الجابري يبحث عن الاستواء النظري للعقل أم التطابق مع الواقع؟ وألم يفكر في كيفية توطين الحدائث وتبيئة المفاهيم أكثر من تحديث التراث ودفع الثقافة العربية الى ابداع مفاهيمها بلغتها وضمن اشكالياتها؟ وهل حرص على بناء قواعد للعقل أم تحقيق جملة من التوازنات بين الملكات والتوفيق بين الوظائف؟

## 2- العقل العربي بين القبول والرفض:

" العقل العربي اذن من حيث نظامه الداخلي، وآليته الفاعلة، قياس فقهي وكشف صوفي، وبرهنة عقلية"<sup>2</sup>

هل هناك فكر عربي أم عقل عربي؟ وما الفرق بين العقل العربي والعقل الاسلامي؟ وهل هو عقل مكون أم متكون؟ وهل هو في طور التكوين أم مازال لم يكتمل بعد؟ ولماذا لا نسميه العقل العربي الاسلامي؟ وهل تخلي عن وظيفته الكلامية المتمثلة في هدم المفاهيم والتصورات الوافدة ومارس الخلق والابداع؟

ينطلق الجابري من ايبستيمييه باشلار ويحدده بأنه معظم المسلمات الضمنية التي تتحكم بمجمل ما ينتجه الفكر خلال فترة زمنية محددة وذلك بشكل مخفي، ويقوم بتبيئة هذا المفهوم ويطبقه على التراث العربي ويسميه نظام الفكر ويرى أن الثقافة العربية عرفت ثلاثة أنظمة معرفية هي البيان والعرفان والبرهان ويقصد بالنظام المعرفي في ثقافة ما ذلك الذي يعطي المعرفة في فترة تاريخية معينة بنيتها اللاشعورية.

ان النظام البرهاني هو نظام معرفي يبلور نمط في التفكير ورؤية للكون ومنهج خاص مستمد من الاستدلال الأرسطي ونظريته في القياس وكل "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية بواسطة الاستنتاج". أما النظام البياني فهو نظام معرفي يبني تفكيره على أساس النحو والفقه والكلام

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة رابعة، 1993. ص.568.

<sup>2</sup> كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، ص.97.

والبلاغة ويجعل اللغة العربية هي المرجعية في وضع قوانين انتاج الخطاب وتفسيره عن طريق الوصل والفصل والظهور والوضوح والابانة والتبليغ والاقناع والاستدلال والتشبيه والقياس والتواصل والتجويد ويعتبر الأعرابي صانع الحضارة ومعلم العالم ويركز على مثلث النص والاجماع والاجتهاد في رؤية الكون. في حين أن النظام العرفاني هو نظام معرفي يقوم على تجنيد الارادة ويعتمد الكشف والالهام والاشراق والعيان والحدس والقلب والبصيرة والوجدان والشعور والنفس كطريق للمعرفة بالأمر الدينية والأسرار اللدنية ويسافر في مقامات ويعيش أحوال على نحو أرقى من المعاني اللغوية والأقيسة العقلية.

والحق أن " ما يميز الجابري عن تقدمه من الذين كتبوا عن العقل العربي هو قوة تأسيسه النظري أو الاستيمولوجي ... ورفع اياه من مستوى اللفظ او المعنى الى مستوى المفهوم"<sup>1</sup> لكن لماذا ظل ينظر الى النظام البياني باختزالية ويعتبر النظام العرفاني عقلا مستقيلا ولامعقولا دينيا؟

ينقادى الجابري دمج العلم في الدين والدين في العلم وبيتعد عن القول بعقل شفاهي وعقل كتابي مثلما فعل محمد أركون مع نقد العقل الاسلامي الذي دعا الى تحريره من السياج الدغمائي للمدونة النصية والتنظير للعقل الاستطلاعي والوعي المنبثق ، ولذلكنراه يميز باقتدار بين الفكر كأداة ونشاط ذهني ينتج المفاهيم ويضع المبادئ من خلال عملية البحث والتنظير وهذا هو العقل المكوّن constituante والفكر كمحتوى ويقصد به العقل المكوّن constituée الذي يفيد كل المبادئ والأسس المعتمدة خلال عملية الاستدلال.

العقل العربي عند محمد عابد الجابري يعني "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الاسلامية للمنتمين اليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كنظام معرفي أي كجملة من المفاهيم والاجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية."<sup>2</sup> لكن ماهي مميزات العقل العربي وخصوصيته بالمقارنة مع العقل اليوناني والعقل الأوروبي الغربي؟

" يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة "عقل" والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتي في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضرا دوما. فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوما الى السلوك البشري لا الى الطبيعة وظواهرها"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية، 1999، ص. 12.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص، 555.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص. 31.

ان العقل يحدد بوصفه عقلا عربيا ليس فقط لكونه يتألف من مجموعة من التصورات والنظريات التي تعكس الواقع العربي أو "تعبّر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه"<sup>1</sup>.

كلما توفر موضوع ما يتمتع باستقلالية معلومة بالضرورة وتميز عن غيره من المواضيع جاز القول بوجود منطق بحثي خاص به يوجهه ويتدبره ويفسر عناصره ويستخرج من ادراك العلاقات بينها مبادئ كلية وضرورية يسمى عقلا. وإذا بحثنا في التراث العربي انطلاقا من الحقول المعرفية التي تمت مقاربتها وفق حركة ذهنية تفسيرية ونشاط ادراكي نافذ نجد أن هذه الحقول والأنشطة تتميز عن اللوغوس اليوناني.

إذا كان العقل اليوناني يقر بأن ايجاد أي عنصر جديد يتم عن طريق تركيب عناصر أخرى قديمة ويرى أن لكل أثر سبب فإن العقل العربي يؤمن بـ"كن فيكون" وامكانية "خلق شيء من لاشيء" ورفع الأسباب وجوازها.

"هنا يطلب في الثقافة العربية من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل الى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية- الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها."<sup>2</sup>

من البديهي أن يرفض الجابري الأحكام المسبقة الاستشرافية التي تربط العرق بالعرقية وتحط من منزلة الشرق بالمقارنة مع الغرب وأن يقوم بالتحليل العلمي للتجربة التفكيرية العربية وينظر إليها بوصفها "عقل تشكل من خلال انتاجه لثقافة معينة وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الاسلامية"<sup>3</sup>.

ان توقيع الجابري عبارة العقل العربي كان حسب رأيه من منظور علمي وبعد تبنيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل بعدما لاحظ غياب العقلانية في كيفية التعاطي مع التراث ولذلك نجده ينفي صفة الحقيقة المطلقة وينادي بفضله عن الدين ويقول بتاريخية هذا العقل ويعيب عليه التصاقه بالأحكام الأخلاقية.

لكنه يلاحظ وجود بطانة وجدانية ودلالة عاطفية للعقل وبداهة وارتجال وسرعة الفهم وردود أفعال آنية وعدم التردد في اصدار الأحكام وذلك بعد قيامه ببحث فيلولوجي معمق في لغة الضاد ويستنتج المعنى القيمي المرتبط بكلمة عقل بعد عملية مسح ومقارنة للآيات القرآنية. " ان العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية الى الأشياء ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.12.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.29.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.14.

التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا. وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها.<sup>1</sup>

ان آليات انتاج المعرفة والقواعد المؤطرة للثقافة العربية الاسلامية تختلف عن تلك التي يتأسس عليها العقل اليوناني والعقل الأوروبي وخاصة وجود علاقة مباشرة بين العقل والطبيعة والثقة في قدرة العقل على فهم هذه العلاقة وادراك البعد الغامض منها واستنتاج رؤية وجودية ومعيارية من هذا الفهم. كما أن اللغة العربية تختلف عن اللغة اليونانية. فاذا كانت الأولى تنطلق من الاسم وتعتمد على التحميل لبناء القضايا المنطقية فإن الثانية تنطلق من الفعل وتشتغل على المصدر والاشتقاق والبيان والوصف والاستعارة.

ولكن الأمر الذي يجب بخاصة ألا يغفله هو " أن بنية العقل الذي ينتمي الى ثقافة ما تشكل لاشعوريا داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها وبكيفية لاشعورية كذلك على اعادة انتاج هذه الثقافة نفسها. ان العقل كجهاز معرفي ( فاعل وسائد) يتشكل وينتج في آن واحد وبكيفية لاشعورية".<sup>2</sup>

اللافت للنظر أن الأمراض التي عانى منها العقل العربي هي بنيته الماورائية وطبيعته الجوهرانية وتحوله لأداة للانتاج النظري وتجمده في بنية ثابتة وسقوطه في التعميم والمعيارية واللاتاريخية والانقطاع واللاتراكم والتعميم والحرص على وحدة الجماعة واستمرارية السلطة والخلط بين الرؤى والمنظورات وجعل الفلسفة الاغريقية عامة والمنطق الأرسطي تحديدا أصلا تنفرع عنه جميع القضايا والحدود والتعريفات.

" العقل العربي في نظر الجابري عقل فقهي، والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الاسلامية، عرف كثيرا من أشكال الهدنة، ما أدى الى خلل معرفي بارز في بنية العقل العربي تجلى هذا الخلل في غياب التقدم وشكل العقل العربي في النهاية لحظة معرفية تكرارية."<sup>3</sup> ان تخطي هذه المزالق يستوجب القيام بالنقد وذلك ليس من أجل النقد والهدم والتحطيم بل من أجل التطهير من العوائق والتحرر من الطبقات المتكلسة وفسح المجال للحياة واطلاق القوى الكامنة وتنشيط الملكات والمهارات والطاقات وذلك بكسر القوالب الجامدة والتشكيك في الاسس والخروج عن الأوليات القديمة واعادة تأصيل الأصول وربط الفاعلية الفكرية بالفاعلية الارادية التاريخية وتملك مفاتيح الحداثة.

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.20.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.40.

<sup>3</sup> كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، ص.101.

لكن أكبر خطأ وقع فيه الجابري هو تحويله النقد الابستيمولوجي إلى حرب ايديولوجية مع الأعداء واراد تشغيل العقل المكوّن بالطبيعة الثورية مع العقل المكوّن وتركيزه على الثقافة العالمية وعض الطرف عن الخيال والرمز وعدم ربطه البعد النظري للفكر بالبعد العملي له وتجاهله للعقل التاريخي والوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن واشادته بالعقل الفقهي واعتبار منزلة الفقه في الحضارة العربية الاسلامية مماثلة لمنزلة الفلسفة في الحضارة الاغريقية والعلم والتقنية في الحضارة الأوروبية والغربية.

أما المأزق الآخر الذي وقع فيه الجابري هو وضعه جانب من التراث العربي الشرقي في خانة الغنوص واللاعلم وإصدار حكم ايديولوجي مسبق حوله دون الاعتراف بوجود البيان والبرهان في دائرة العرفان كدرجتين في المعرفة والوجود تسبقهما وتوصل اليه.

علاوة على عدم ادراجه المجهود العلمي العربي في مستوى الطبيعة والرياضيات ضمن تكوين العقل العربي وبنيته بقوله: "لقد ظل العلم العربي، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم خارج مسرح الحركة الثقافية العربية، فلم يشارك في تغذية العقل العربي ولا في تجديد تواليه وفحص قبلياته ومسبقاته"<sup>1</sup>.

"كما فوت الجابري على نفسه فرصة قراءة وحدوية وجدلية مع للعقل العربي الاسلامي، فقد فوت على نفسه أيضا ولكن من منظور وظيفة العقل المكوّن هذه المرة فرصة قراءة نقدية له. فالعقل المكوّن عند لالاند هو عينه العقل المكوّن عندما يتخذ من نفسه موقفا نقديا. فالعقل... ليس له طابع ثابت ومطلق. وأيا ما تكن أوهام المنتمين اليه في حقبة تاريخية ما فإن عقل عصر ما ليس هو قط العقل المحض."<sup>2</sup>

لكن ألا يعاب على الجابري عدم ابقائه على حركية العقل العربي وعدم استفادته من القسمة الثنائية بين المكوّن والمكوّن وبقائه حبيس مقولاته وصراعاته؟ وألم تبقى عملية اخضاع هذا العقل لنقد تاريخي وابستيمولوجي مشروعا غير مكتمل؟

وما سر ربطه العقل والعقلانية بإشكالية الاستقلالية التاريخية للذات العربية وحصولها على الحق والحرية والديمقراطية في اطار نجاعة الفعل العقلي في التاريخ؟ وهل دعا الى ضرورة تخلص السياسة من الأخلاق والفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة؟ والى أي مدى يمكن اعتبار الجابري مفكرا ثوريا في السياسة؟ هل بقي اصلاحيا يا ترى؟

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص347.

<sup>2</sup> جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ص20.

### 3- الضروري في السياسة والأخلاق:

" ان الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته"<sup>1</sup> اللافت أن تركيز الباحثين والشهرة التي نالها الجابري يعود الى الاهتمام بمجوده الابستيمولوجي والنظري وقد رافق ذلك تقليل من اهمية الشغل الذي قام به على الصعيد العملي وبالخصوص دوائر التاريخ والمجتمع والسياسة والأخلاق والتربية. كل هذه القطاعات لم تلقى من النقاد الالتفاتة المطلوبة وكان التعاطي معها سطحي ومتسرع ويقتصر على الشرح والتحليل تارة والعرض والاشهار طورا آخر.

من المعلوم أن الجابري حاول القطع مع المعايير والقيم والمعقولية التراثية وبذل جهودا في سبيل اعادة تأسيس مشروعية العلاقة بين الانسان والسلطة في الثقافة العربية وأنه تحيز للديمقراطية وحاول اعادة تعريف مفاهيم السياسة والملك والدولة والحكم والمدينة والسعادة والفضيلة والكرم والمروءة والخير.

" السياسة فعل اجتماعي يعبر عن علاقة بين طرفين يمارس احدهما على آخر نوعا من السلطة"<sup>2</sup> و" محددات العقل السياسي وتجلياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها."<sup>3</sup> والغريب أن الجابري يمسح محددات العقل النظري العربي بجرة قلم ويتخلي عن مصطلح نقد ويعوضه بمصطلح مصلحة ويصدر قرارا خطيرا حول أدائته ويمر مباشرة الى العقل العملي في بعده السياسي والأخلاقي دون تبرير بقوله: "العقل السياسي العربي اذن ليس بيانيا فقط ولا عرفانيا فقط ولا برهانيا وحسب، انه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة. السياسة تقوم على البرغماتية."<sup>4</sup>

خالف الجابري التصور المادي التاريخي الماركسي وأكد من منظور أنثربولوجي وبلاستفادة من أبحاث جورج لوكانتش على استقلالية بنيات السلوك لدي الجماعات عن التغيرات الطارئة في وسائل الانتاج وقوى الانتاج وقال بوجود لاشعور سياسي عربي تحده ثلاثة خصائص هي القبيلة والعقيدة والغنيمة.

ودعا الى الاستقلالية الفكرية للذات العارفة العربية في وصفها العلمي لذاتها والتحرر " من سلطة مقولات الأيديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000، ص.365.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص.7.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص.7.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص.3.

..هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن نتمكن من رؤية واقعنا كما هو ، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر"<sup>1</sup>.

تعني القبيلة القرابة وكل أشكال العصبية والانتماء وتمثل المركز والأساس الذي ينظم المجتمع والسياسة وذلك لإنتاجها لطريقة معينة في الحكم السياسي والسلوك الاجتماعي يخضع لها الأفراد ويلاحظ ظهورها الشديد في المجتمعات الرعوية والزراعية كالمجتمعات العربية في مصطلح العشائرية أو الجهوية. هكذا تأسس اللاشعور السياسي عند العرب على الطائفية والتعصب العشائري وانتظار الزعيم المخلص.

أما الدور الذي تؤديه العقيدة فهو ابعد من مضمونها اللاهوتي والروحاني وترتبط عضويا بالفعل الاجتماعي والسياسي وتمتلك قدرة رهيبية على تحريك الأفراد والجماعات وتوجيههم نحو غايات ومصالح دون أخرى ولذلك يمثل القرآن والحديث والدعوة المحمدية قلب الرحي في المخيال السياسي العربي.

في حين أن الغنيمة هي التي تحدد للنشاط الاقتصادي في المجتمعات التي يمثل الخراج والعتاء و الربيع أنماط الإنتاج ومصدر الدخل واصل الثروة وتتحول الى عقلية ملازمة للسلوك الاجتماعي والسياسي وتجعل العامل الاقتصادي يتدخل في الموقف السياسي للفاعلين الاجتماعيين تجاه السلطة القائمة.

من هذا المنظور يميز في العقل السياسي العربي بين بنيتين الأولى: بنية عميقة وتحكمها ثلاثية القبيلة والغنيمة والعقيدة والثانية بنية سطحية وتحكمها ثنائية الخاصة والعامة ويرى أن فقه السياسة العربي سيظل محكوما بثلاث ضوابط هي ضرورة الامام ولزوم طاعته ودينيوية نظام الحكم بعد الخلافة الراشدة.

كما حرص على تحويل القبيلة الى اجتماع بشري مواطني والارتقاء بالغنيمة والربيع الى مستوى الضريبة والاقتصاد الانتاجي وفهم العقيدة على أنها مجرد رأي وفتح باب الاجتهاد والقيام بالإصلاح الديني.

بيد أن " الكلام في العقل السياسي العربي لما يبدأ بعد وما هذا الكتاب الا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام مازالت ممكنة تنتظر من يفك العقال عنها والحصار"<sup>2</sup>.

غني عن البيان أن الجابري يبشر بالديمقراطية والعقلانية كبديل عن العلمانية ويستخدم مفهوم الكتلة التاريخية لكي يشير به الى ضرورة تكتل مجموعة من القوى الاجتماعية المعارضة للنظام

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص.10.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص.263.

السياسي الحاكم و ابرام تحالفات فيما بينها من أجل خدمة قضية واحدة وهي التغيير السياسي والتداول السلمي.

" من أجل هذا نادينا منذ الثمانينات من القرن الماضي بضرورة استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية والدينية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لا الديمقراطية ولا العقلانية يعنيان بصورة من الصور استبعاد الدين."<sup>1</sup>

من هذا المنطلق ان زرع نبتة الديمقراطية وحقوق الانسان على الأرض العربية يجب أن يسبقه تحليلاً علمياً للمخيل الاجتماعي الذي تحدث عنه بيار اسنار وسبر مآثره وملحماته ورموزه المركزية وتجاربه الروحية والوجدانية والأيقونات الملهمة التي تحركه ويلزم أن يرافق ذلك معرفة علمية دقيقة بالاشعور السياسي العربي الذي استعاره الجابري من ريجيسديبيريه وأشار به إلى أن الذهنية الطائفية والتعصب القبلي وليس الاعتقاد الديني أو الرأسمال الاقتصادي هما اللذان يحددان الفعل السياسي وشرعيته الأدائية.

على هذا النحو تدور الأشياء وتتضارب المصالح والأهواء في المجال السياسي فكيف سيكون الأمر في مجال الأخلاق والشيم ومبادئ الخير والفضيلة والسعادة؟ وهل تصلح الأخلاق ما افسدته السياسة؟

ان اهتمام الجابري بالعقل الأخلاقي العربي قد جاء رغبة في تكملة المشروع لا غير وتحت حاجة المكتبة العربية الى للبحث عن القيم الأخلاقية العربية والقيام بالتأريخ لها دون نقدها وغربلتها و دون فرز الجيد عن الرديء.

هنا يستدرك ما كان قد أضعاه في السياسة ويعود الى ثلاثية البيان والعرفان والبيان ويعلن أن العقل الأخلاقي العربي هو عقل جماعي لا عقل فردي ومتعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته ولمنه يصمت على مصطلح النقد بقوله: " لا شيء يمنع كذلك من اعتماد التصنيف الذي عملنا به في العقل النظري، فنجعل الأخلاق في الحضارة العربية الاسلامية ثلاثة: أخلاق بيانية وأخلاق عرفانية وأخلاق برهانية"<sup>2</sup>. لكنه يعترف بتأثر العرب بالقيم والعادات والأعراف الوافدة من الثقافات والأمم الأخرى وخاصة الفرس والهنود واليونان ويبدو ذلك بجلاء في أخلاق القبيلة التي يدرجها ضمن الموروث العربي الخالص وفي أخلاق العقيدة التي يدرجها ضمن الموروث

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة الى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 2005، ص.86.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة، 2001، ص.21.

الإسلامي الخالص وأخلاق الخليفة التي يربطها بالموروث الفارسي وأخلاق الخاصة والعامّة التي يرجعها إلى الأخلاق الإغريقية.

يميز الجابري بين الطبع والخلق والسجية والدين والادب ويعترف بأن "القرآن كتاب أخلاق والسيرة النبوية هي الأخلاق مطبقة"<sup>1</sup> ولكنه يبحث عن نظام القيم ومعايير السلوك ومحددات استشراف المطلق.

إذا كانت رذيلة العقل السياسي هي إبقائه على علاقة الراعي بالرعية وتفضيله وحدة الجماعة على الثورة من أجل الكرامة والحرية فإن عنف العقل الأخلاقي العربي هي تحويله فضيلة الطاعة إلى واقع الخضوع.

من هذا المنطلق يدعو الجابري إلى التخلص من أخلاق الطاعة القادمة من الموروث الفارسي والأخلاق المثالية المتعلقة بالسعادة الروحية القادمة من الموروث اليوناني وأخلاق الإفناء الصوفية واستبدالها بأخلاق المروءة القادمة من الموروث العربي الخالص والعودة إلى الأخلاق الطبية والتركيز على الصحة والحياة والفضائل الواقعية ومن جهة مقابلة يثني على مصطلح الأدب والتقوى والعفة والنزاهة والصيانة والعفو والمسامحة والافضال والمؤازرة والمياسرة والمعايير العقلية في الحسن والقبیح ويدعو إلى الأخلاق الاجتماعية وخاصة الآداب التي يجب أن يتحلّى بها المرء مع نفسه ومع غيره.

"المروءة تنتمي إلى هذا النوع من الأخلاق أعني الاجتماعية، فهي إذن سلوك اجتماعي محمود يقوم على مراعاة التقيد بما يستحسنه الناس وتجنب ما يستقبحونه. وهذا يعني أن سلطة الجماعة هي المقررة في شأن المروءة وليس سلطة العقل وإن كان بعض مقوماتها مما يرجع إلى حكم العقل كالعفة والنزاهة"<sup>2</sup>.

لكن لماذا يلمّ الجابري بمحددات العقل الأخلاقي العربي إلى ثلاثة هي الطاعة والتقوى والمروءة مثلما فعل في العقل النظري (بيان وعرّفان وبرهان) وفي العقل السياسي (عقيدة وقبيلة وغنيمة)؟ وماهي العلاقة بين الثلاثيتين السياسية والأخلاقية؟ وهل كان جهده النقدي منصبا على تخليص السياسة من الدين وتخليص الأخلاق من السياسة؟ وماهي مخلفات ذلك على تصوره للتربية والتعليم؟

ألم يعلن طه عبد الرحمان عن دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري التقويمي بقوله: "إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص.61.  
<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص.530.

العمل بالنظر الى مضامين الخطاب التراثي في الآليات"<sup>1</sup>؟ وألم يكشفه أيضا عن دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري التقويمي بقوله: " ان عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي، أفضى به الى اتخاذ مسلك في تجزئة التراث يخل اخلايا بالمقتضيات التقنية والشروط الاجرائية لهذه الآليات"<sup>2</sup>؟

### خاتمة:

" لا سبيل الى التجديد والتحديث ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي الا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وامكانياته الذاتية أولا"<sup>3</sup>

ما أحوجنا اليوم الى ابن رشد عند الجابري و"الى روحه العلمية النقدية الاجتهادية واتساع أفقه المعرفي وانفتاحه على الحقيقة أينما تبنت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك."<sup>4</sup>

لقد طبق الجابري نظريته في العقل العربي على رؤيته التاريخية للفلسفة العربية الاسلامية ورأى في الكندي فيلسوف العرب الأول وأول من أسس القول الفلسفي بلغة الضاد ومن لمح مناحي البرهان ودافع عن الحكمة بطريقة سجالية وفي الفارابي الجامع الأول بين البيان والبرهان والمنطق والوجود وذلك بتجاوز الخطاب السجالي والخطاب العرفاني معا وبلوغ الخطاب الكوني والعلم اليقين والمدينة الفاضلة.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد أسس العرفان على البرهان وهو خير ممثل للازدهار الذي عرفته الثقافة العربية الاسلامية على المستوى الكمي في العلوم الطبيعية والطب وجعل السنوية تمثل دون منازع الصيغة البرهانية للفلسفة والكلام والتصوف خاصة في مرحلة الحكمة المشرقية ومنطق الشرقيين.

من جهة ثانية قام أبو حامد الغزالي حسب الجابري بتأسيس الفقه على المنطق في المستصفي وتوظيف المنطق في الحقل المعرفي البياني وتبنيته داخل علم الكلام وفي التصوف والعرفان وفصله عن الفلسفة.

ان القطيعة المعرفية التي قام بها ابن رشد ناتجة عن المنهج الظاهري الأكسيومي الذي اعتمده واعتبره منبثقا عن الثورة الثقافية التي قام بها كل من ابن حزم في المقاصد وبرزوز النزعة البرهانية في ظاهريته والشاطبي في الموافقات عند تجديده المنهج الأصولي وقطعه مع الشافعي وكل من ابن باجة في تدبير المتوحد وان طفيل في حي ابن يقطان وتحررها من قيود السياسة

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2005. ص.15.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص.15.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.586.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. ص.10.

والمواقف الايديولوجية وتوجها ابن خلدون بوضوح عندما أسس التاريخ على البرهان ورفعته من سرد الأخبار الى رتبة العلم.

بيد أن بن رشد هو "المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الاسلامية في داخلها، ولأنه أنموذج للمثقف العربي المطلوب اليوم وغدا، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية."<sup>1</sup> اما المزية الكبرى للمشروع الرشدي أنه توقف عن توظيف الفلسفة في قضايا سياسية وقطع بين النظام البرهاني المشرقي والنظام البرهاني المغربي وآمن بالسببية وأعاد بناء المعقولية والشرعية في المعرفة ونصب العقل اماما على العلوم النقلية.

يجوز لنا الآن أن نعتبر الجابري ابن رشد العصر مع فارق في زمانية الوجود ودقة المنهج ومعاودة لنفس الاشكال وغائية المقصد، على هذا النحو "تمتلك أعمال محمد عابد الجابري حضورا قويا في المجال الثقافي المغربي والغربي، وهي أعمال تروم الدفاع عن الحداثة من مدخل نقد التراث ونقد آليات التفكير العربي والثقافة العربية المعاصرة، انها تتجه لنقد العقل العربي دفاعا عن مشروع في النهضة العربية موصول بالماضي دون أن يكون ماضويا، مروعا متطلعا لتمثل أصول وأسس المعاصرة دون أن يكون ناسخا ولا مقلدا ولا تابعا."<sup>2</sup> لكن أليس اعتصام ابن رشد بالمنطق الأرسطي من أجل التخلص من الأفلاطونية المحدثة هو عين الخطأ وقمة النسيان للتراث العربي؟ وأليس استعمال الآليات العقلانية المجردة واستعمال الآليات الفكرانية المسييسة هو استعمال محدود ونظرة تجزيئية تصديقا لما قاله طه عبد الرحمان: "وليس هذا التضارب في تصنيف القياسات الشرعية الا لضيق مقولات المنطق الأرسطي التصنيعية عن أداء الخصائص الاستدلالية للخطاب الشرعي ولكن تشبث ابن رشد بمعايير هذا المنطق الضيقة جره الى كلام خارج عن أحكام هذه المعايير نفسها، وكان الأولى به أن يبحث في هذه الآيات عن قيم منطقية جديدة يعتمدها في ترتيب الاستدلالات الشرعية بوصفها موجهة للخاصة والعامة."<sup>3</sup>

لقد كان الجابري على مرمى حجر من اكتشاف وثوقية العقل العربي واعتداده بنفسه وانغلاقه وعجز عن استثمار البعد البراغماتي ولم يقدر على الارتقاء به من المستوى الأداةي وتحويله إلى عقل تواصلية ومنفتح يعترف بوجود اللامعقول والمحاييد عقليا وما يفوق العقل ويبلغ به درجة العقلانية المركبة التي لا تضع البرهان في تناقض مع العرفان والبيان وفاته أيضا أن "العقل ظاهرة تطويرية لا تتقدم بصورة متصلة وخطية كما كانت تظن ذلك النزعة العقلانية القديمة بل ان العقل يتطور عبر طفرات واعادة تنظيم عميقة... ان عقلا منفتحا هو وحده الذي يمكنه ويتعين

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ص. 11.

<sup>2</sup> كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، ص. 86.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 230-231.

عليه أن يعترف بوجود اللامعقول (الصدف، مظاهر عدم الانتظام، النقائص، الثغرات المنطقية) ويمكنه ان يشتغل على ما ليس معقولاً. وان العقل المنفتح ليس كبتا بل هو حوار مع اللامعقول"<sup>1</sup>. ألم يناقض الجابري نفسه عندما حصر التجديد في كنوز التراث وبمقوماته الذاتية واشتغل على المضامين دون النظر في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين؟ لماذا استنجد بالمناهج الغربية اذن من أجل تحديث التراث واعادة بناء علومه والتميز بين الايديولوجي والمعرفي فيه؟ ألا يمكن القول بأن العقلانية النقدية عند الجابري قد اصطدمت بتراثية أصولية ثابرة منعتها من التحقق والاكتمال؟ وماذا تبقى من مشروع الجابري غير الخلدونية التي لم تتخطى العصبية الى الدولة والبدواة الى الحضارة ولم تتخلص من عوائقها الإبيستيمولوجية وتناقضاتها بين الذاتي والموضوعي وبين المعقول واللامعقول وظلت واقع يعيشه ولا يتحدث عنه ونسكت عن عدم قدرتنا على انجاز علمها العمراني ومدينتها الانسية؟ وهل العقل العربي هو عقل مستقيل تاريخيا أم يعيش زمن الربيع الثوري تفكيكا ويحتاج الى اعادة ابتكار؟ ومتى ترى فلسفة اختلافية نقدية عربية معاصرة النور؟

المراجع والمصادر:

Y. Habermas, *le discours philosophique de la modernité*, éditions T.F. Gallimard, 1988.

إدغار موران، تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان، الرباط، 1987.

محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة، 1993.

محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991،

محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة خامسة، 1991،

محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة رابعة، 1993.

محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000،

<sup>1</sup> إدغار موران، تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان، الرباط، 1987.

- محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة،  
2001،
- محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة الى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،  
طبعة أولى، 2005،
- كمال عبد اللطيف، **الفكر الفلسفي في المغرب**، قراءات في أعمال العروي والجابري، دار رؤية  
للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008،
- طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة  
الثانية، 2005.
- جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**، نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية،  
1999،

## الفصل السابع:

### نقد العقل التنويري أو نحن نسير نحو عصر التنوير

"إن الأمل لن يكتب لنا إلا بفضل أولئك الذين ليس لهم أمل" والتر بنيامين  
استهلال:

السؤال حول أزمة العقل التنويري يحمل في حد ذاته نقداً متتورا للفلسفة المعاصرة وتشكيكا وارتيابا من المصير الذي تردت إليه ولكنه أيضا دعوة إلى بناء تنوير أصيل وتثبيت تجريبي من صدق الفرضية التي ترى أن حضارة أقرأ ليست في مهب العولمة كما يقال أو لحظة القطيعة الكارثية كما ينظر إلى ذلك دعاة "نهاية التاريخ" وإطلالة "الإنسان الأخير" بل علامة على أننا "في عصر يسير نحو التنوير" وقابلية التقدم الاجتهادي هي الأكثر ترجيحا من واقعية التقليد المذهبي. ولو اعترض علينا البعض بقولهم أن التنوير الغربي أنتج الاستعمار ونشر العنف والحرب على الصعيد الأممي باسم تعميم دائرة التحضر في العالم وإخراج العديد من الثقافات من حالة الجمود التي هي عليها ودفعها إلى التجدد والحراك فإننا نرد عليهم بما فعلته مدرسة فرانكفورت مع مجتمعاتها وثقافتها عندما جعلت قلق التفكير يبدد أو هام السلطة ويتحمل عناء الحياة وصوبت سلاح المعقولية ضد اللاعقلانيات الضاغطة وأرجعت النقد إلى حصنه المنيع ليصبح نقدا للنقد وجعلت النظرية النقدية تواجه النظرية التقليدية والعقل التواصلي يحل محل العقل الأدوات فنصل بالتنوير إلى روحه ونعبر بالفن والمخيل والأدب ما لم نعبر عنه بالفلسفة والعلم ونكشف بالتحليل النفسي والسوسيولوجيا عن تحول التقنية إلى إيديولوجيا وانحطاط سياسة المعرفة إلى تسلط ناعم وخبيث يختفي وراء اللغة حيناً ويفصح عن نفسه من خلال الدعاية والصورة أحيانا أخرى.

كما أن البعض من نخبتنا قد لا تعجبهم نبوءتنا لهول ما نراه من تصدع وتشققات تحصل بين الفينة والأخرى للذات ولتنامي العنف وأشكال التنازع والتقاتل وانتشار وباء التشاؤم والنظرة السوداوية لانسداد الآفاق وبقاء دار لقمان على حالها بل أكثر من ذلك اكتسحت الماضوية الساحة وصارت الرجعية موضة العصر وشكل من أشكال إثبات الذات في مواجهة الأغيار ولمقاومة الأعداء. وقد تحدث البعض عن التحالف مع الاقطاع والاتجاه نحو اليمين النيوليبرالي بأقصى سرعة والقبول بثقافة اقتصاد السوق كأمر واقع لا راد له وما يعني ذلك من تغريب واغتراب وغروب وعولمة وتولم وأمركة وتأمرك وصارت الشمس عندهم تشرق من الغرب طالما أنها غربت إلى الأبد في الشرق. والحجج التي يقدمها أصحاب هذا الرأي كثيرة أهمها أن التنوير في حضارة أقرأ فشل فشلا ذريعا سواء في الماضي البعيد مع احتماء شيوخ المعتزلة بقلاع الاستبداد السلطاني زمن المأمون واضطهادهم باسم العقل لكل من يخالفهم وضياح كتبهم دون أن ننسى المحنة التي تعرض لها ابن رشد واحراق مجهوده بنار التزمت أو في الماضي القريب لما انقلب السحر على الساحر وخسر العرب والمسلمون معركة النهضة ولم تقدر الخطب الحماسية التي أذاعها الأفغاني وعبدو والطهطاوي وخير الدين وأدباء المهجر ولا ليبرالية وداروينية المسيحيين الشوام على إضاءة الطريق نحو الترقى والتقدم بل انتصرت سلفية رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب وحلت الأنظمة القومية الشمولية محل التعددية الحزبية وحركات التحرر العربية التي ناضلت من أجل تحرير الأرض من الاستعمار وإقامة الدولة الأمة.

يجد أصحاب هذا الرأي عزاء آخر لتميرير اليأس والترويج للاستسلام فهم عادة ما يذكرون بالنكبة والنكسة والمحنة والعاصفة والتصحر الذي أصاب الملة في وجودها ويقرون أن جهود أصحاب المشاريع والبدائل الإيديولوجية التي عقيبت المنعطفات التاريخية الكبرى التي تعرضت لها الملة كلها لم تجدي نفعا وكانت كالعويل في الصحراء ولم تكترث بها الجماهير والشعوب التي ظلت وفية للغزالي وابن تيمية وابن القيم وابن حنبل والشافعي وظلت حديث صالونات ضيقة ونخب مرتبهة لدوائر سلطوية مكرسة لأشكال متخلفة من الاستبداد.

بيد أن مثل هذه الآراء على وجاهتها ظاهريا تظل مجرد آراء سيئة التفكير ومجانبة للصواب لأن التنوير الزائف فقط هو الذي يتحالف مع الاستبداد وينتج الاستعمار وهذا ما بينه كل من هوركايمر وأدرنو وبلوخ وماركوز وبنيامين وهابرماس وكل منظري مدرسة فرانكفورت في نقدهم لكانط وماركس بينما التنوير الأصيل الذي نراه بصدد التحقق في حضارة اقرأ يقاوم الاستعمار ويفكك قلاع الاستبداد ويوظف من أجل ذلك جميع الأسلحة وتتطافر من أجل تحقيقه كل الجهود ويسير وفق حركة بطيئة وينمو بتؤدة. لكن هل يحتاج التنوير الأصيل إلى نقد أم أن نقد العقل التنويري الحالي هو السبيل إلى بلوغ مرحلة التنوير الأصيل؟

ربما يكون الريان مطلوبين في الآن نفسه، فالنقد ضروري وينبغي ألا يتوقف وألا نستثنى منه شيء مهما بلغت قداسته سواء الدين أو السياسة أو المجتمع أو الفن كما أن التنوير هو مؤسسة عقلية ومدنية تطلب التقويم والتمييز والتصويب باستمرار حتى يخرج الناس من حالة الوصاية والقصور التي هم مسؤولون عنها. إن الإشكالية التي تطرح على صعيد البحث هي التالية: لمن الأسبقية وبماذا نبدأ بالتنوير أم بالنقد؟ هل ينبغي أن نقد لكي نعبر عن وصولنا إلى مرحلة التنوير أم أن النقد الحقيقي لا يتم إلا عبر العقل الذي قد بلغ أولا مرحلة التنوير؟ ما نراهن عليه هو ألا نشرع لعقولنا على نحو قبلي وألا نرسم الحدود لفكرنا بصورة مسبقة وألا نشيد أسوارا عالية نسجن داخلها ذواتنا بالمقولات المطلقة ونقبر فيها هوياتنا بالأصول المحكمة ونعمل على ترك الأبواب مفتوحة والنوافذ مشرعة أمام العقل والتجربة من أجل إطلاق ما بهما من طاقة على الخلق والإبداع.

### التنوير من أجل النقد:

"إن إثارة العقل ضد نفسه وتزويده بالأسلحة في كلا الجانبين ثم بعد ذلك مشاهدة القتال العنيف بينهما بهدوء واستخفاف هو أمر ليس من شأن وجهة النظر الدغمائية بل يبدو عليه مظهر المزاج الشرير المحب للأذى" كانط - نقد العقل المحض - ص 577

ليس النقد بالأمر الهين حتى يخوض فيه من هب ودب ويتباهى بممارسته المتفاخرون بل هو تجربة صعبة ومهمة شاقة تطلب التحقيق والتدقيق وتقتضي العزيمة والحذر. وهينته على هذا النحو لا تعود لانشداده إلى حبل الأزيمة كما درج على ذلك البعض نظرا لقرابة اللفظ الفرنسي critique من ابن عمه crise بل لتمنعه الدائم وتعطله المستمر ومبارحته المتواصلة للحياة اليومية، فالناقد هو مترفع دائما ويتخذ مسافة من الواقع ولذلك نراه متحفزا على التعالي والمفارقة والابتعاد مقيما على خطوط التباين والعنات منصتا صامتا أكثر منه ثرثارا متكلمًا.

من هذا المنطلق يقوم النقد على إستراتيجية ويتطلب مجموعة من الشروط والمستلزمات أهمها بلوغ العقل مرحلة التنوير، فالقاعد في عالم البداهة لا يخطر بباله أن ما يعرفه هو الدرجة الصفر من المعرفة وادعاءه للحكمة هو عين الجهل لتساوى النقد عنده مع الدينار والدرهم وفي أحسن الأحوال مع النقاش والإفحام وإسقاط الخصوم بالضربة القاضية حتى يعود إلى كهفه فرحا

مسرورا أما المتشرد في فيافي العدم والصعلوك المطارد من جميع الملل والنحل الذي يصر على الاهتداء بالنور الذابل المنبعث من مصباحه وسط ضوء النهار الساطع بالمألوف والعادات فانه فارس النقد وملكه المتوج يحمل المطرقة ويحطم قصور المعارف وهي مكتملة البناء، مفعم بالأنوار ومغتبب بتقوى الفكر وذخيرة المعنى.

هذا الناقد المتنور يجعل من النور الفطري المنبعث من عقله سلاحه من أجل الهدم والتحطيم والإلغاء والكف والابتعاد حتى يحاصر الأوهام في منابتها ويحمل حملة هوجاء على الأخطاء دون رحمة أو شفقة. المبدع المنعقد من أسر الماضي هو وحده الطائر المعلق فوق ركام الآراء المتطاحنة القادر على تفعيل عملية النقد أما المقلد فهو كالبلبل المغرد المحبوس داخل القفص سجين الكهف يأسف على زمانه الذي مضى عاجز لا يقدر على النهوض لوحده دون متكأ أو مساعدة الآخرين.

التنوير عند كانط شعار حقبة وروح عصر ويعني خروج المرء من القصور الذي سببه بنفسه نتيجة جهله وخوفه واستسلامه للوصاية وخضوعه للسلطة، أما عند مدرسة فرنكفورت فإنه يعني تنوير العقول وتنوير الأفكار عن طريق الإيضاح والإعلام والاستعلام حتى يصل الناس إلى مرحلة من الاستنارة وتزداد درجة اطلاعهم على الحقائق والأشياء ويكتسبون قدرة لا بأس بها على الفهم والتفهم. وقد كانت الغاية من التنوير عند مدرسة فرنكفورت إعادة تكوين الوعي الإنساني حتى يكون قادرا على نفي الواقع البائس وفق نظرة نقدية عقلانية تتجدد ذاتيا ومهيأة لبناء مناخ اجتماعي تواصلية مخالف لما هو موجود.

#### النقد من أجل التنوير:

" إن الطاقة الرفضية لمثل هذا النوع من النقد الذي ينزع القناع عن العقل ليس إرادة القوة السافرة الكامنة وراءه بل هو نقد يفترض أن يخلخل القفص الفولاذي الذي تجسدت فيه الحداثة اجتماعيا..."<sup>1</sup>

عوض أن نعتقد في عصمة الفقهاء ماضيا وحاضرا وننقل عنهم عن ظهر قلب ونعبر عن انتمائنا إلى الفرقة الناجية ونسير على الصراط المستقيم ونظن مباشرة أن الأشياء معلومة يجدر بنا أن نتخذ من واقعنا مسافة ونبعد قليلا عن قناعاتنا ونتساءل: كيف ومن أين لنا أن نعرف ما نعرفه؟ ومنتقل من سؤال ماذا أعرف؟ وكيف يمكنني أن أعرف؟ إلى سؤال: كيف أعرف؟ وما قيمة ما أعرفه؟

إن النقد يعني عند كانط الفحص عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلا عن كل تجربة ويتحدد النقد كقسم من المنطق يعني بالأحكام ويمكن أن نميز بين أحكام واقع وأحكام قيمة ويفيد معناه المنهجي معالجة مبدأ أو حدث بغاية إعطائه حكما تقييما مثل نقد الحقيقة في المنطق ونقد الأثر الفني في الجماليات.

لقد أعطى كانط معنى عام للنقد وهو المعالجة الحرة والعمومية للقضايا التي تطرح على العقل من تاريخ البشر وبالتالي يتسم هذا النقد بالطابع التحرري العمومي الإنساني ولكنه ما لبث أن نحت مفهوما أكثر تحديدا وهو التفكير في شروط الصلاحية وفي حدودها وبالتالي قلل من شأنه وجعله يتم داخل المثالية الألمانية لا غير ويكتفي بالإجابة عن سؤال: كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة؟، فضيق من دائرة المعرفة ووسع من دائرة الإيمان.

<sup>1</sup> بورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة - المقدمة، منشورات مجلة العرب والفكر العالمي،

إن ظل النقد عند كانط نقدا متعاليا موجه نحو العقل والميتافيزيقا متناسيا شروط إمكانه فإن مدرسة فرانكفورت اقتحمت تحت تأثير ماركس بحر النقد المحايث الموجه نحو السياسة والاقتصاد والمجتمع والدين والثقافة الأئمة بأسرها من أجل تفكيك كل أشكال التشويه الذي تتعرض له الحقيقة وكل أشكال الاغتراب الذي يقع فيه الإنسان.

لعل أهم مجال يجب إخضاعه للنقد بالنسبة لمدرسة فرانكفورت هو التنوير وريث العقلانية المعاصرة التي انبنت على العلم والتقنية لأن هذا التنوير أدى إلى مضاعفة أشكال الاستبداد في الداخل وتبرير الاستعمار في الخارج والى إنتاج معقولة أدائية تركز بالأساس على عقل حسابي موجه من قبل كوجيتو البضاعة ومبدأ المردود. إن نقد العقل التنويري هو استعادة نقدية للعقلانية التي أراد المجتمع الاستهلاكي إخضاعها وتدجينها من أجل الكشف عن كينونة الموجود البشري. فإذا كان الوجود قد وقع طمس حقيقته والإنسان تحول إلى آلة راغبة فإن مهمة الناقد التنويري ليس ملاحظة الواقع وتشخيصه وتفسيره بل محاكمة هذا الواقع وإدائه قصد مساعدة البشر على الاعتناء بحياتهم ضمن حقيقة الوجود عبر حمل الأمل والاحتفاظ به.

هكذا اكتسب مفهوم النقد عند مدرسة فرانكفورت مضمونا فلسفيا واجتماعيا وسياسيا خصبا بالمقارنة مع النقد المتعالي عند كانط موقع المثالية الألمانية وتمظهر ذلك في عزوفه عن الأجوبة الميتافيزيقية وإثارته لمفارقات وإشكاليات راهنة خاصة وأن "النقد الحقيقي لا يحلل الإجابات بل الأسئلة أي فعالية نظرية تخصيصية أو لنقل فعالية فكرية لعملية تفكير ذاتي للعقل.

إن المطلوب هو الابتعاد عن التنوير الزائف البهرج الذي يمارس النقد من أجل فرض سلطة دكتاتورية على العقل والمجتمع باسم الحقيقة وما نسعى إلى انجازه هو نقد العقل التنويري من أجل فسخ المجال للمواطنين الأحرار في الفضاء العمومي حتى يجرون مداولات يصلون بمقتضاها إلى إجماع حول الحقيقة.

### 3- نحن في عصر يسير نحو التنوير:

"هم في ذلك أشبه بأعمى يريد أن يصرارح خصمه البصير في شروط متماثلة، فيستدرجه إلى قاع قبو مظلم دامس" رينيه ديكرت

شاع خلط بين الناس بخصوص مفهوم التنوير فهم يعتقدون أنه العصرية بالمعنى الحضاري الغربي واتباع النهج الليبرالي في المجال الاجتماعي والاقتصادي والانفتاح على العولمة وعالم السموات المفتوحة ونسي أصحاب هذا الرأي أن هذه الكلمة هي مشترك بشري وقيمة كونية وجدت منذ الأزل عند المشرعين الأوائل وموقطي الشعوب ومدشني يقظة الحضارات وأنها ليست حكرا على العقل الغربي المتمركز حول نفسه إذ هناك تنوير اقتصادي مزلزل في شرق آسيا وتنوير ماركسي مادي في الصين وأمريكا اللاتينية وتنوير ديني روحي عرفته الحضارة العربية الإسلامية في عصور الازدهار وتنوير فلسفي عند الإغريق وتنوير سياسي شيده العالم الهندي في مرحلة ما بعد الاستعمار البريطاني وتنوير علمي تقني شهدته الحضارة القارية الأوربية وامتد إلى العالم الأنجلوساكسوني الجديد، زيادة على أن التنوير هو بالأساس مفهوم فلسفي وقع نقله واستخدامه في الفضاءات المعرفية والعملية أخرى وتعرض للتشويه والمسح نتيجة هذا الاستخدام ونحن نعلم كيف تتقاذف مصالح السياسة والدين والاقتصاد بطهارة الكلمات وتغلفها بإيديولوجيا الأنساق المطلقة والأقويل الشعبية المغشوشة. من هذا المنطلق ولكي نعرف كيف استقر هذا المفهوم في مسطح الفلسفة وتوهج في ساحة الفكر كان علينا أن نعود إلى أصوله النظرية ومناقبه الفكرية مفككين كل الطبقات التي غطت معناه النفيس، وإذا ركز انتباهنا على

الفترة الراهنة من العصر الفلسفي فإن خير من انشغل بهذا المبحث هو كل من الفيلسوف الألماني كانط في عصر الأنوار والفيلسوف الفرنسي فوكو في فكر 1968 فهما اللذان أفردا رسالتين حول هذا الموضوع الشائك، فكيف عرف كانط التنوير؟ وماهي مؤاخذات فوكو على هذا التعريف؟ وهل نستطيع نحن اليوم أن نخلق نحن السكان الافتراضيين لحضارة اقرأ التنوير الأصيل الذي يخصنا والذي يلاءم خصوصية فكرنا ولغتنا دون السقوط في وهمي التقليد المطلق والتقدم المطلق؟

#### أ/ شعار التنوير عند كانط:

يعادل سؤال: ما التنوير؟ عند كانط سؤال الفكر البشري السرمدي: ما الحقيقة؟ فلكي نعرف حقيقة التنوير ودلالاته لا بد أن نعرف أولاً مفهوم الحقيقة ثم على ضوءه نحدد معنى لمطلبنا وكأن الإنسان لن يرتقي إلى مساحة النور مادام يتخبط في دائرة الوهم والخطأ والكذب وظلام المعتقدات والخرافات. وان رأى البعض أن نشأة التنوير كانت بين أحضان اللاهوت وتعود إلى الخروج عن الزواج عن طريق الكنيسة إلى الدفاع عن الزواج المدني من قبل موسى أندلسون فان الأخبار متضاربة حول اطلاع كانط على ما نشره هذا الراهب البروتستانتي وكذلك تمكن كانط من الإجابة عن سؤال ما التنوير؟ بطريقة واضحة بينما لم يفعل موسى أندلسون ذلك، فهو الذي رفع شعار: تشجع على استعمال عقلك بنفسك، ورأى أنه القيام بخطوة نحو الرشد معتبرا إياه شعار عصر بأسره وليس مجرد فصل من فصول المرحلة. يحدد كانط نقيض التنوير بالقصور بقوله: "التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسئول عنه"، ويضبط أسباب القصور كما يلي:

عجز المرء عن استعمال عقله وذلك ليس لوجود عيب في العقل بل لرفضه القيام بذلك فهو "عاجز الآن فعلا عن استعمال عقله هو لأنهم لم يدعوه أبدا يحاول ذلك"، فإذا كان العقل أعدل الأشياء قسمة وتوزيعا بين الناس كما يقول ديكرت فان سبب التفاوت بينهم هو طريقة استخدامه لأنه ليس المهم أن يكون لنا عقل حسن بل الأهم أن نحسن استخدامه.

إشراف الغير على هذا الاستعمال وكثرة الأوصياء وأخذهم على عاتقهم مهمة الإشراف على تربية البشرية، إذ: "لو كان لي كتاب يقوم مني مقام العقل ومرشد يقوم مني مقام الضمير وطبيب يقرر لي نظام غذائي الخ... فلن أكون بحاجة إلى تجشم أي عناء بنفسي... إذ أن آخرين سيتكفلون بهذا العمل المضني".

البقاء رهن العادة وقيد الأفكار المألوفة والقوالب الجاهزة والرضا بالحياة كما هي والارتياح إلى ماهو موجود والارتكان إلى السهل والنفور من الأمور العويصة والنظر إلى المغامرة والتشجع على أنها مخاطرة ومغامرة قد تجلب المهالك والويلات.

الكسل والجبن وتعويض الترشد الذاتي بنظام الدفع المسبق كلها من الأسباب المنتجة للقصور، إذ "لست بحاجة إلى أن أفكر طالما أن بوسعي أن أدفع" كما أن محاولة المرء الخروج من زريبة المخلوقات الوديعه التي أحكم الأوصياء تربيتها على الخضوع والانضباط " يجعل المرء جبانا والهلع الذي ينجم عنه يثني عادة عن تكرار المحاولة".

سيطرة المؤسسات والصيغ الجاهزة وأدوات الدمج والتنميط والأدلجة على طرق استعمال العقل وتكون سلسلة استعمالات ميكانيكية مقيدة للمواهب الطبيعية تكرر التبعية وتيرر العبودية وتحرمه من الحرية والاستقلالية و"من يتخلص منها لا يقدر على القيام سوى بقفزة غير مأمونة فوق أضيق الحفر لأنه لم يتعود على تحريك ساقيه بحرية".

رسم مجموعة من الحدود والأسوار التي تقيد الحرية وهي سلطات السياسة والاقتصاد والدين والمجتمع،" ففي كل مكان ثمة حد للحرية.

ورغم هذه الممانعات والعوائق التي تسبب بقاء الناس في حالة من القصور فإن كانط يستنتج أن التنوير مطلب صعب ومهمة شاقة لثقل الميراث وسماكة طبقات الأوهام التي تحجب الرؤية الصافية عن العقول واختلاط الأمور والتباس الوضعيات عن الناس، إذ لا يتمكن الناس من الوصول بجهدهم الخاص إلى التنوير إلا النخبة من أصحاب الفطر الفائقة،" فالذين توصلوا إلى التحرر من القصور والمشى بخطى ثابتة بالجهد الخاص لعقلهم هم قلة". ثم إن تنوير الحشد ليس مسألة مستحيلة وممتنعة بل تدخل في دائرة الممكن بشرط أن تتوفر لهم الحرية وينتشر بينهم روح التقدير العقلي للقيمة الخاصة بكل إنسان. ولن يصل الحشد إلى التنوير دفعة واحدة وبسرعة بل لابد من التدرج وتحقيق التنوير عبر مراحل من خلال التربية والتمرس والتدريب،" فالجمهور لا يمكن أن يصل إلى الأنوار إلا ببطء". "فإذا سألنا إذن: هل نعيش حالياً في عصر مستنير؟ فإليكم الجواب: كلا، بل في عصر يسير نحو التنوير". من هذا المنطلق ينبغي أن نميز بين الثورة التي قد تطيح بالاستبداد والاضطهاد لتستبدله بتحكيمات وتقييدات جديدة والتنوير الذي هو "إصلاح حقيقي لطريقة التفكير"، وينبغي كذلك المماهاة بين التنوير والحرية لأن الذي يوصل الأنوار إلى الناس ليس الخضوع ولا السيطرة والإملاء والوصاية بل تركهم أحرار في استعمالهم العمومي لعقولهم وتربيتهم على الاعتماد عقولهم الخاصة.

إن العدالة في التنوير وإعطائه حقه هي إتاحة فرصة ممارسة النقد الذاتي بالنسبة للناس وتمكين المواطنين من إبداء ملاحظاته حول أخطاء المؤسسات وإلغاء كل التحفظات والمحاذير وأشكال المنع التي تحد من حركة النقد. إذ يحقق التنوير التقدم ويجعل كل خطوة إلى الخلف أمراً غير معقول وكل حركة إلى الوراء حركة رجعية لا تتفق مع روح العصر وتحترم منطق التاريخ والتقدم بالأساس هو تقدم سياسي بأن تعبر السلطة التشريعية عن الإرادة العامة للشعب وأن يعامل النظام الناس كمواطنين لا كرعايا. "فالمهم أن يسهر فقط على أن يكون كل تحسين واقعي أو مفترض منسجماً مع النظام المدني". ومن البين أن مهمة التنوير موكولة بعهدة الدولة ولها المشروعية في إكراه الناس على ذلك ولو باستعمال القوة ولا يحق للحاكم أن يتبع أهواء شعبه في امتناعه عن تحصيل المعرفة طالما أن هذا التحصيل هو من الحقوق الإنسانية المقدسة التي يجب أن تفرض بقوة القانون لأن "شأنه هو السهر على أن يمنع بعضهم بالقوة الآخرين من العمل لتحقيق هذا الخلاص والتعجيل به بكل ما أوتوا من القوة".<sup>1</sup>

لكن ألا يؤدي هذا التنوير الكانطي إلى الاستبداد الديمقراطي؟ وألا يبرر لجوء العقل الغربي المتمركز حول نفسه إلى اعتبار زمنه الوجودي الزمانية الوجودية المطلقة وتاريخه الخاص بوصلة التاريخ الكوني؟ أليس هذا التصور الضيق للتنوير هو المصدر الخلفي للاستعمار الذي تعرضت له المعمورة زمن صعود البرجوازية الأوروبية بفضل نشأة الرأسمالية التجارية أولاً تقجر الثورة الصناعية فيما بعد؟ فكيف سيعمل فوكو على الحفر في تضاريس مفهوم التنوير الكانطي؟ وماذا سيبقي منه للبشرية التي طالما حلمت به؟

<sup>1</sup> اعتمدنا النص المترجم من الألمانية إلى العربية عن طريق إسماعيل المصدق بعنوان في الإجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟ مجلة فكر ونقد المغربية

## ب/ مفارقات التنوير عند فوكو:

"إن التاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا تاريخية شرسة... إنها ليست تاريخية لغوية، إنها علاقة سلطة لا علاقة معنى"

تقوم الرؤية الفكرية للفيلسوف الفرنسي فوكو على نقد النزعة الانسانية من خلال العمل على تفويضها لأنها لم تخلق لدى الإنسان سوى الأوهام والادعاءات الباطلة وقائمة على فكر جدلي تطوري مزيف وحادثة موهومة تهتم بالذات والحقيقة والمعرفة والعلم ولا تأخذ بعين الاعتبار دور الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في نشأة هذه المفاهيم. ويعترف فوكو منذ البداية بصعوبة تعريف التنوير وعسر إيجاد جواب عن سؤال ما التنوير؟ وكأن هذا السؤال دخل خفية إلى تاريخ الأفكار ولم تتمكن الفلسفة الحديثة من حللته فاكتفت بتكراره وإعادة طرحه، ولكنه يلمح أن التنوير ارتبط بلحظة اعتراف الثقافة الغربية بأوهامها ومراجعتها لأسسها فبعدها ادعت معانقة الكوني هاهي تشرع لحق المواطنة لما هو خصوصي فيها من خلال البحث عن عامل مشترك وقبول مصير مشترك لكل الثقافات المحلية. كما يبين فوكو أن التساؤل عن التنوير بتلك الصيغة وفي ذلك العصر قد طرح مشكلا كبيرا في ساحة الفكر وهو التشريع لضرورة تأمل الحاضر باعتباره مجال للانتماء وميدان للمساءلة ونقطة انتشار نحو عصر جديد.

يفكك فوكو تعريف كانط للتنوير ويرى أنه حدد بطريقة سلبية لكونه خروج ومنفذ وليس عصر تنتمي إليه البشرية أو حدث ينبغي المشاركة في انجازه، فكانط لا يحدد غائية مستقبلية للتنوير بل يكتفي بالاهتمام بالوضع الراهن الخالص أما فوكو فإنه يعثر على ما هو مخفي في مشروع التنوير الكانطي وهو الاختلاف لكون كانط يبحث عن الشيء الذي أتى به الحاضر وجعله يكون مختلفا عما سبق.

التنوير الحقيقي عند فوكو هو مساءلة الحاضر، أنطولوجيا الحاضر، لأن الحاضر انتماء لعصر يختلف عن غيره من العصور، ولأنه يحمل بصمات تنبئ بعالم جديد بصدد التشكل، ثم هو "نقطة تحول نحو فجر عالم جديد". فالتنوير يتطلب تغيير في العلاقة بين الإرادة والسلطات من أجل الاستخدام الشرعي والحر للعقل حتى يعوض التفكير الفردي الكتاب والضمير المرشد الأخلاقي والانهماك بالذات الطيب لأن التنوير صيرورة خروج من حالة معينة كانت عليها الإرادة تتميز بالشلل والعجز إلى حالة جديدة تتميز بالتصميم والعزم .

يلاحظ فوكو أن التنوير الكانطي يضع الفكر أمام عدة مفارقات الأولى تتمثل فيما يلي: هل التنوير هو مهمة يقوم بها كل فرد بنفسه أم ضرورة تاريخية بالنسبة للجماعة؟ كيف يمكن أن نوفق بين حرية الفرد وانعتاق الجماعة؟ أليس كل طلب لحرية الفرد هو تحد وخيانة لقيم الجماعة؟ وأليس كل بحث عن انعتاق الجماعة يكون بالتضحية بحرية الأفراد؟ وإذا كان الإنسان مسئولا على هذه التجربة وينبغي عليه أن يغير نفسه بنفسه وكان التنوير تغييرا يحدثه المرء بنفسه على نفسه وتعليمات يعطيها المرء لنفسه ويقترحها على الآخرين ألا تتحول هذه الاقتراحات إلى وصاية جديدة وتؤدي التعليمات إلى تكون سلطة إكراه؟

المفارقة الثانية تتمثل في أن التنوير فعل شجاع يقوم به الفرد بنفسه استجابة للنداء الشهير: فلتكن لك الشجاعة والجرأة من أجل المعرفة، وهو في الآن نفسه حدث مشترك لجميع الناس يكون الأفراد فاعلين ومنتجين له.

المفارقة الثالثة تتعلق بمفهوم الإنسانية: هل يتعلق الأمر بالأنوع البشري عامة أم بالإنسانية الغربية التي تعيش عصر التنوير؟ هل التغيير المنشود هو تاريخي يمس الظروف السياسية والاجتماعية أم هو تغيير وجودي يمس ما يكون إنسانية النوع البشري؟

إن أهم شروط التنوير هي التفكير كيفما شئنا في مجمل القضايا التي تمس الإنسان حتى وإن كانت عقديّة مقدسة وينبغي أن يكون التفكير لغاية التفكير وذلك بالتمييز بين الاستعمال العمومي للعقل والاستعمال الخاص له وهنا يكتشف فوكو مفارقة رابعة تهز التنوير من أعماقه وهي القول بأن العقل يجب أن يكون حراً في الاستعمال العمومي وخاضعاً في الاستعمال الخاص وهو ما يتناقض مع حرية الرأي، فكيف يستعمل العقل استعمالاً خاصاً وهو أداة في يد جهاز أو سلطة ما وله وظائف ودور يلعبه في المجتمع؟ ألا يتحول إلى عقل وظيفي تبريري أداتي وبالتالي يخسر حرية الحكم على الأشياء؟

التنوير لن يتحقق إلا إذا حصل تطابق بين الاستعمال الكوني الحر للعقل والاستعمال العمومي له. المشكلة بالنسبة لفوكو ليس في الاستعمال الكوني الحر للعقل فهذه تجربة ممكنة التحقيق بل في الاستعمال العمومي، إذ "كيف يمكن لجرأة المعرفة أن تشتغل في واضحة النهار رغم أن الأفراد يطيعون كما يجب؟" و "كيف يمكن للاستعمال العمومي للعقل أن يأخذ شكلاً عمومياً خاصاً به؟" هل أن التنوير حدث عام يمس جميع البشر أم أنه مسألة سياسية وضرورة مفروضة من قبل الدولة على المجتمع؟ إذا كان كذلك ألا تتحول إلى استبداد أو من يضمن عدم انحرافها نحو ذلك؟ ألم يقترح كانط على فريديريك<sup>2</sup> نوعاً من الاستبداد العقلاني يتطابق بمقتضاه الاستعمال العمومي للعقل لدى الأفراد مع الاستعمال الحر الكوني؟

يحفر فوكو نص التنوير الكانطي بقوله: "لنترك الآن هذا النص، فأنا لا أسعى تماماً إلى اعتباره يمثل وصفاً وافياً للأنوار، وأظن أنه لن يستطيع إشفاء غليل أي رجل تاريخ" لأن هذا النص تاريخي وله طابعه الظرفي الذي نشأ فيه وسياق اجتماعي خاص به وجمهور موجه إليه، ثم هو لحظة للتحرر من السيطرة والخضوع وممارسة النقد. إن النقد هو الاستعمال المشروع للعقل لكي يحدد الإنسان ما يمكن معرفته وفعله وما يمكن توقع وقوعه وإن الاستعمال غير المشروع يؤدي بالمرء غالى الوقوع في الوثوقية والتعصب والتقليد والتبعية وهي أوهام لا يستطيع أي عقل التخلص منها إلا بممارسة النقد.

هناك علاقة وثيقة بين التنوير والنقد والحداثة والتقدم لأن كانط يجعل التنوير لحظة مرور الإنسانية إلى حالة من التطور والجديد في هذا النص هو التفكير في الآن كاختلاف داخل التاريخ ودافع نحو مهمة فلسفية جديدة وهي تدشين لحظة الحداثة، والحداثة هي عند فوكو ليست حقبة تاريخية تفصل بينها بين القبل والبعد بل هي موقف متعقل و"شكل من العلاقة مع ما يحدث في الوضع الراهن، واختيار واعٍ يقوم به البعض، وأخيراً نمط من التفكير والإحساس وطريقة في السلوك والاستجابة التي تدل على انتماء معين وتظهر كمهمة يجب فعلها".

يسند فوكو مجموعة خصائص للحداثة:

الحداثة الطارئة والمتقلبة وهي قطيعة مع التقاليد وإحساس بالجدّة ووعي بالحركة المتقطعة للزمن.

الحداثة المتجولة التي تعلي من شأن الحاضر وتعمل على تتبع سيلان الزمن وتشد الرحال نحو ما هو عظيم وجميل فيه من أجل ممارسة لعبة الحرية.

الحدث الإرادية وهي شكل من العلاقة مع الذات وهي التأق في الكشف عن الذات بماهي موضوع معقد ومضني من أجل بنائها ككائن مستقل.

هكذا فإن التنوير يتعرض إلى نوع من الابتزاز عندما يعمل البعض على تشريحه وتحليله والتمييز بين وجهه المضيء ووجهه المظلم وبين ما هو ايجابي منه وما هو سلبي ويدعو فوكو إلى بناء أنطولوجيا الحاضر التي تعمل على القيام بنقد مستمر لأنفسنا من أجل تحليل ذاتنا ككائنات تاريخية يساهم التنوير في تشكيلها، ومن أجل تحقيق هذه المهمة يجب أن يقطع التنوير مع النزعة الانسانية لأن التنوير هو نمط من العلاقة التي تقيمها الذات مع الحاضر ومجموعة من الأحداث التاريخية المعقدة التي هي بصدد التشكل والحدوث أما النزعة الانسانية فهي مجموعة من أحكام القيمة تستعمل النقد لخلق التمايز لا غير وتضم عديد الاتجاهات من وجودية وشخصانية وماركسية ووضعية وكلها تتكلم باسم الإنسان وضد الإله والدين والميتافيزيقا، وهي تصورات مستقاة بطريقة ضدية من الدين والسياسة والعلم من أجل تزيين صورة الإنسان عن نفسه بطريقة وهمية. من هنا فإن التنوير لا يعد مذهباً إنسانياً بل هو وعي تاريخي يلتزم بالنقد كسلاح ويلزم الإنسان بالسعي إلى الاكتشاف الدائم لنفسه من خلال تمتعه باستقلاليتته.<sup>1</sup>

إن التنوير عند فوكو ليس سلوكاً رفضياً وهجومياً تحطيمياً بل هو موقف فلسفي حدودي يقف عند العتبات ولا يكتفي بالوقوف مع أو ضد بل يتعدى ذلك "نحو نقد ما نقوله وما نفكر فيه وما نفعله من خلال أنطولوجيا تاريخية لأنفسنا". ومن أجل تلبية هذا المطلب يغير فوكو من مضمون النقد فهو لم يعد نقداً متعالياً بل محايداً وهو لم يعد مجرد رسم للحدود وجغرافيا ذهنية بل أصبح يمارس كتجاوز ممكن و"كبحوث تاريخية من خلال الأحداث التي أدت إلى تكوننا والتعرف على أنفسنا كذوات لما نقوم به وما نفكر فيه وما نقوله". فهو يجمع بين الأركيولوجيا والجنالوجيا وبين التعامل مع الخطابات التي ينعقد فيها ما نفكر فيه ونفعله ونقوله ككائنات تاريخية واستخراج إمكانية أن لا نكون ولا نعمل ولا نفكر ما نكونه وما نقوله من الحالة العابرة التي جعلتنا نكون ما نحن عليه. لكن ما معنى مثل هذا التصريح: "الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حدثاً عهده وربما نهايته القريبة... عندئذ يمكن الرهان أن الإنسان سوف يندثر مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر...؟"<sup>2</sup>

### ج/ التنوير في حضارة أقرأ :

"الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم"<sup>3</sup>

إذا تدبرنا هذه الآيات من منظور انسي ينكشف لنا أن التنوير مطلب ضروري في حضارة أقرأ من أجل أن يتضح شيء من الوعي الذي نملكه عن أنفسنا وعن ماضينا ومن أجل القيام بعلمنة جذرية للملة طالما أن جوهر القرآن هو علماني وطالما أن النصوص تدعوك إلى تجاوزها وتأويلها بلا حدود. صحيح أن تجربة التنوير تبدو عصية المنال وصعبة الإدراك في ديارنا لتفجر المكبوت وانفلات اللامعقول وعودة الميراث إلى احتلال سطح الأحداث وسطوة المد السلفي وانتهاج القراءات النصية القطعية وشيوع موجة التقليد وصعود الخطاب الهوي المصاب بالوله الذاتي وانتشار النزعة الافتخارية الامتداحية من جديد ولكن كل ما يحدث الآن هو صيرورة إلى

<sup>1</sup> اعتمدنا الترجمة التي قام بها حميد طاس من الفرنسية إلى العربية وعنوانها: ماهي الأنوار؟ ميشيل فوكو. مجلة فكر ونقد المغربية

<sup>2</sup> ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء، ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت 1990/1989 ص 313

<sup>3</sup> سورة النور آية 35

الحدثاء وفي عمقه مسيرة نحو التنوير لأن ما نلاحظه على المستوى السياسي والاجتماعي والدولي أن الجميع أصبحوا يحركون عجلة التنوير حتى وهم كارهين لها وتحالفت في ذلك النخب المثقفة والدول المحلية مع المنظمات الأهلية والجمعيات غير الحكومية وحتى إمبراطوريات المعولمة فهي جعلت من شعار التنوير والإصلاح الديمقراطي مطب للتدخل في شؤون الآخرين ومهما يكن من أمر فإن الذي يحدث هو التنوير بالإكراه وكأن الشعوب المنتمية إلى دائرة الضاد تقاد إلى التنوير بالسلاسل وتحت الضرب بالسياط وأنه لحدث تاريخي جلل تتفكك فيه كل العقد وتتفجر معه كل المكبوتات لتتحقق مصالحة قارئ الرسالة مع نفسه ومع السارد الأكبر الذي دعاه للقراءة. "يمكننا أن نفتح الحقل الفكري للتكنولوجيا - الانسانية - المنطقية على مرحلتين: فأولا ينبغي علينا تصفية كل المواقع التبجيلية الافتخارية التي تزعم أن الإسلام قادر على مقاومة العلمنة بفضل تعاليه الإلهي وحده. وثانياً ينبغي علينا أن نرفض مزاعم الفكر العلماني الذي يدعي أنه يمثل المرحلة الحاسمة من تحرير العقل خارج كل العقائد الخيالية" <sup>1</sup> المطلوب هو عرض الإنسية العربية الأولى التي تأسست على يد كل من الجاحظ والتوحيدي والمعري ومسكويه على محك النقد والتمييز بين ما فكرت فيه وفعلته وقالته وما بقي عصيا عن التفكير ولم تفعله ولم تصرح ولو بكلمة حوله من أجل تجذيرها واستكمال ما كانت قد بدأتها، ثم من جهة ثانية حري بنا أن نفتح العقل الأكسيولوجي العربي الإسلامي على ثنائية التحسين والتقييح الاعترالية حتى تكون أساس الحكم على الأفعال والخروج عن الثنائيات الميتافيزيقية اللاهوتية المتمثلة في الخير والشر والحلال والحرام لأن ثنائية التحسين والتقييح تجعل الإنسان في موضع المغير للأوضاع والمشرع للمعايير التي ينظم بها علاقاته مع نفسه ومع الآخر ومع العالم وليس في موضع المتقبل لمعايير كوسمولوجية فوقية خاصة وأن "الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

زيادة على ذلك إن جهات الحكم الستة في الفقه: المحظور والمكروه والمباح والمتروك والمندوب والواجب تصلح لتجديد المنطق العقلي الذي يستعمل من جهة المعرفة والوجود والذي يحدد ميزان العمل بالنسبة للمرء ويجعله يخرج من ثنائية الوجود بما هو صادق/ كاذب إلى المنطق التعددي الذي يميز بين الحقيقة والصلاحية وبين الحقيقة المطلقة الثابتة والحقائق النسبية المتغيرة وهو منطق ضروري لمناهضة كل أشكال التمييز والعنصرية وادعاء الانتماء إلى الفرقة الناجية والسلالة النقية.

كما أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفيل بأن يجعل من الدين مجرد موعظة حسنة ونصيحة وتذكرة وليس تسلط وفرض للهيمنة وإكراه بحد السيف ويستدعي السياسة من أجل أن تخدم الحياة لا أن تقود إلى الهلاك والموت وأن يحول نظرية الإمامة إلى نظرية في الحكم الراشد الذي يدعو إلى النظام السياسي الصالح من خلال الشورى والبيعة العامة. وحتى مشروع المقاومة والصمود ضد الاستعمار الآتي من الخارج والاستبداد الضاغظ في الداخل تحتاج إلى التنوير والفكر العقلاني والحكمة العالية من أجل أن تجتاز حالة الانفعالية وردود الأفعال العشوائية وتصبح مقاومة وطنية قومية شريفة وتبني رؤية إستراتيجية متكاملة تكفل الاستئناف الحضاري الثاني والانصهار التوحيدي.

<sup>1</sup> محمد أركون، من الاجتهاد التقليدي إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت 1991 ص 104

إننا "نطالب في كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ماهو من شؤون الدنيا-التي نحن أدرى بها كما قال الرسول صلعم- وبين ماهو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين وإلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمه فهما علميا وتحديد المجال الخاص بها." 1

إن التنوير في حضارة اقرأ ينبغي أن يكون تنويرا أصيلا ضد الجهل والزيغ والخرافة وينخرط في تجربة التفكير وتقصي الحقائق والكف عن انتظار الأنوار المرسلة من العقل الفعال الإلهي إلى العقل البشري المنفعل وتقليب الأمور على مختلف وجوهها قبل إصدار الأحكام وهو ضد التكفير والإقصاء والاستئصال ويحتكم إلى الدائرة التأويلية والتراث بوصفه مجموعة من أفكار المسبقة التي تساعد على الفهم ولا تعيقه، انه يتوج جهود السلف ويقتدي بما بذله العلماء والفلاسفة من غير ملتنا احتراماً لقيم العقل ومثالية المعنى وانه لايد أن يبتعد عن كل أشكال التنوير الهجين الذي يكتفي بمحاكاة الغرب وتقليده دون مراعاة للخصوصية ودون احترام للمخزون الثقافي الذي يزخر بها التراث في هذا المجال. مما لاشك فيه أننا ننتقل ببطء شديد نحو التنوير وأن هذه الولادة العسيرة للحدثاء في حضارة اقرأ هي ولادة قيصرية تتطلب تحريك العلوم الأصيلة على مسطح محايدة جديد يقتطع من السديم الذي يغوص فيه الفكر العربي الإسلامي. "إن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي أن يصمم ويصور على أساس انه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له." 2

فهل قدر التنوير الأصيل أن يكون نقدا للعقل أم أنه مرتبط ببناء الحدثاء من وجهة نظر عربية إسلامية ذات أفق كوني؟

#### خاتمة:

"إن شيئاً ما يتكلم فقط عندما يتكلم على نحو أصيل أي كما لو كان يقول شيئاً ما لي خاصة. وهذا لا يعني أن ما يتكلم بهذه الطريقة يقاس بمعيار يتجاوز التاريخ بل إن ما يتكلم بهذه الطريقة هو الذي يضع المعيار... 3"

المقصود بالتنوير الأصيل هو التفكير في التنوير من الجهة التي تخصنا حتى نستفيق من السبات الأنثروبولوجي الذي نغط فيه منذ زمن بعيد وهو حالة تعلم مفتوحة ضد التعصب النكوصي إلى التقليد والخوف المرضي من التجديد وذلك بأن نستعمل العقل دون الادعاء بسلطته المطلقة على بقية الملكات الإدراكية ونتحول إلى شجرة من الحكمة العملية وليس إلى قلعة من الاستبداد والتسلط كما يعني التدافع دون تنازع أو صراع والتعارف دون تحارب أو استعمار أي يتخلى عن الميتافيزيقا ويبحث عن الانطولوجيا، يتجاوز التفسير وينخرط في التأويل، يكسر زجاجة الإلتباع والتقليد ويغوص في بحار الاجتهاد والتجديد، ويتحصن بالذات دون التوقع في الهوية ويقاوم الانعكاسات الخطيرة للتقنية والعلم دون أن يعزف عن ممارستهما. من هنا لا بد أن ننظر إلى الاستعمار من جهة التنوير وليس إلى التنوير من جهة الاستعمار حتى نتفكر في ما وقع في المعمورة من بربرية وتوحش ومن سقوط فعلي لمبادئ الحدثاء في عصر الاستعمار الموالي لعصر التنوير ولا بد أن يكون نقد التنوير هو الطريق الملكي من أجل التحرر من ربة الاستعمار طالما أن فلسفة ما بعد الحدثاء أبنيت التنوير وطالما أن النقد الكانطي ما إن أكمل خدماته حتى ارتد على نفسه ينقد مجموعة مسلماته الضمنية وأحكامه المسبقة.

1 نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي الطبعة الثانية القاهرة 2003 ص 155

2 محمد أركون، من الاجتهاد التقليدي إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت 1991ص20

3 هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007 طرابلس، ليبيا، ص733.

التنوير الذي نريده اليوم في حضارة اقرأ ويكون رسالة للعالمين هو ذلك الكف عن اللامبالاة السلبية والاستقالة من التدخل في الشأن والشروع الجدي في الكدح العقلي نحو المطلق مع الاعتراف بتناهي المجهود ولا عصمة الانسان بتغليب المنطق الربوبي على المنطق الدغمائي لأنه لا يمكن أن يقام التنوير على عقل يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والكف عن تحويل الأفكار إلى قناعات تستهلكها الحشود والنظر إلى الصراع مع الغرب على أنه ليس القاعدة والأصل بل الاستثناء والأمر العرضي الطارئ لأنه يمكن إقامة علاقة حوارية مع الآخر تطمح إلى تقليص جموحه إلى السيطرة والهيمنة.

التنوير الأصل هو الإيمان بأن التنوير الحقيقي في العالم لم ينجز بعد وأن التنوير الغربي هو تنوير زائف والتشريع للتنوير الذاتي الداخلي الذي يقوم على الاعتراف بالتفاعل المشترك بين مجموعة من العناصر مثل اللغة والدين والفن والتاريخ والفلسفة من أجل بناء وعي نقدي بالزمنية الوجودية التي يعيشها الناس في حقبة تاريخية معينة.

هذا النمط من التنوير لا يؤمن بضرورة إحداث قطيعة جذرية مع التراث بل يسعى إلى ردم هذه القطيعة التي تفصل العرب مع عصور ازدهارهم في الماضي والثورات المعرفية الحاضرة ولا يعتبر الآراء التي يحملها إلينا الزمن من الماضي مجموعة من الأحكام المسبقة ينبغي تحطيمها بل ينطلق منها لكي يحقق فهما متكاملًا، إن المعرفة المسبقة والرأي الموروث والحكم الجاهز كلها شروط إمكان من أجل فهم أفضل للماضي ونقدي جذري للحاضر وتأسيس مشروع في المستقبل. ألم يقل غادامير: "التراث ليس تبريرا لما وصل إلينا من الماضي بل هو إبداع آخر للحياة الأخلاقية والاجتماعية وهو يعتمد على كونه مدركا ومدارا بحرية"؟ أليس التنوير الأصل هو أن تلتقط فجأة كرة رماها قرينك الأبدى نحو أعماقك رمية لا تخطيء أبدا؟

لكن عندما ننقد العقل التنويري وننقل الحرب من ساحة الفلسفة والعقل إلى ساحة المجتمع والسياسة ألا نسقط في الفوضوية الهدامة؟ وألا تكون المعقولة الفرينوزيسية التي نتبناها عقلانية مبتورة؟ فكيف ننقل التفكير التأويلي من الظلامية اللاهوتية إلى الفلسفة العقلانية النقدية؟

## المراجع:

عمونيال كانط ، في الإجابة عن سؤال: ماهو التنوير؟ ترجمة إسماعيل المصدق مجلة فكر ونقد المغربية.

يورغن هابرماس، **الخطاب الفلسفي في الحداثة** -المقدمة، منشورات مجلة العرب والفكر العالمي

ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت 1990/1989.

ميشيل فوكو: ماهي الأنوار؟ ترجمة حميد طاس مجلة فكر ونقد المغربية.

محمد أركون، من الاجتهاد التقليدي إلى نقد العقل الإسلامي ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت لبنان سلسلة بحوث اجتماعية الطبعة الأولى 1991.

نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التفكير مكتبة مدبولي الطبعة الثانية القاهرة 2003.  
هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج** ، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007

## الفصل السابع:

### التنوير الأصيل: التقدم الاجتهادي بدل التقليد المذهبي

" لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر " المدثر 37  
"الحب هو المبدأ والنظام هو القاعدة والتقدم هو الهدف" أوغست كونت  
استهلال:

نتكلم هاهنا في التراث والإسلام والعروبة والعصر والتقدم والاجتهاد والتقليد والمذاهب فإنها عبارات وردت في التجربة التاريخية للملة ولم تملك واحدة منها معنى يخصها وحقيقة توافقها لغة واصطلاحا. وذلك يرجع إلى التباس هذه الألفاظ وتشعب المجالات التي تنزل فيها من جهة وإلى اختلاف طرق استعمالها وتناقض أساليب تداولها من جهة أخرى. وبدل الغوص في بحر فن التحديد والذهاب نحو ساحة أصول التعريف وما يرافق ذلك من تجريد صوري وتأمل نظري حري بنا أن نعالج الأسئلة التي يطرحها تواجد مثل هذه العبارات جنبا إلى جنب وأن نتحسس الاحراجات التي تسببها مواجهة العصر بالتراث والمذاهب بالاجتهاد والإسلام بالتقدم والتقليد بالتجديد، فما المطلوب اليوم في زمن العولمة من حضارة أقرأ؟ الإصلاح أم التحديث؟ التفسير أم التغيير؟ التنمية أم الترقى؟ التطور أم التقدم؟ الاجتهاد أم التأويل؟

ماهو بديهي أن التطور سنة الحياة وأن العقل في تكوثر دائم وأن حركة التاريخ هي دائما في صيرورة مستمرة وتحمل لنا الجديد والأحداث الطارئة والمباغته على الدوام وما هو مسلم به أن العرب والمسلمين امتلكوا ولا يزالوا رصيذا كبيرا من تجارب النهوض والتمدن والتحضر وقد أفادوا في ذلك شعوب وأمم بما حملوا إليهم من قيم وشرائع ومناهج، أما الأمر الذي لا يحتاج فيه إلى حجة وبرهان فهو قابلية الإسلام نفسه في أصوله وفروعه للتطور والتجديد وجاهزية الملة العربية إلى المواكبة والترشد لامتلاكها خزان من الحقائق والمعاني لم تقدر كل التجارب وكل ألوان الترحال الوجودي على استنفادها واستخدامها.

أمام هذه البديهيات والمسلمات تبرز بعض الشبهات والمؤاخذات إذا ما تدبرنا عن قرب حال الفكر العربي الإسلامي إذ تتراءى لنا مجموعة من المعطيات المحيرة والوقائع المربكة:

- حدوث أزمة حضارية شاملة تجلت بشكل واضح في الانغلاق والتعصب والتشدد وغياب الحوار بين الداخل ورفض الحوار مع الآخر واحتدام التوتر العرقي والفرقة المذهبية.
- توظيف الإسلام والعروبة توظيفا رجعيا رأسماليا معولما لخدمة أجندة غربية من قبل فئة طفيلية تابعة من الداخل تحافظ على مصالحها الأنية وتحتكر السلطة لنفسها وتعيد توزيعها بشكل رمزي.
- تفشي الأمية وانحسار عملية الإبداع وتوقف باب الاجتهاد وشيوع المد السلفي والاكتفاء بالتقليد وانحراف دعاة التنوير نحو التغريب والمجون والميوعة الفكرية.

هذه اللوحة الرمادية ليس المراد منها أن تحجب عنا الحقيقة المأساوية التي يتكون منها الواقع ولا تجميل المشهد وتبرير المايحدث وتخفيف الأوجاع وتسكين الآلام بل المقصود منها هو الشروع الجدي في بناء عملية حضارية شاملة وتحسس الانبعاث من جديد الذي يبدأ بتحطيم الأوثان وإزالة المعوقات وتفكيك العراقيل من أجل تغيير القبلة وتحديث المقدس والتوجه بالفكر من المدن الغربية الغارقة في ظلام العولمة والعقلانيات اللامعقولة والتنوير المتسلط نحو كهوف الشرق وأم القرى وما تحمله من حكمة وتدبير وإنصاف ومحبة وصدقة.

- قد يتبادر إلى الأذهان أن هذا المبحث ينتزل في سياق المعركة بين أنصار التقليد وأنصار التجديد وبين من يدافع عن الهوية ومن يدافع عن الحداثة غير أن طرح المشكل بهذه الصيغة وضمن هذه الزاوية وداخل هذا السياق هو انزياح عنه وتحويل خارجي له وتقويت أية فرصة جدية لطرحه بدقة والتعمق في تناوله وتحليله ولذلك فضلنا الطريق الثالث الذي يقاوم الجبهتين في نفس الوقت ويقوم بتجديد العلاقة بينهما ويحاول أن ينحت الإسلام التقدمي والتراث العصري. فإذا كان مطمحنا هنا هو بناء فهم متكامل عن الإسلام يواكب روح العصر وينصهر مع العروبة بعيون جديدة ويرد على كل التحديات ويحل كل العقد الدفينة والأزمات المستديمة فإن هذا المقصد لن يتحقق إلا بنحت مفهوم التقدم من خلال تراث الإسلام وبدفع الإسلام نفسه نحو تحقيق هذا التقدم نظريا وعمليا.

من أجل تحقيق هذا الغرض لابد أن نبين خطورة الدعوة إلى التقليد وندحض مزاعمهم ونكشف بطلان دعواهم في مقام أول.

ثم في مقام ثان يلزم علينا أن نبين خطورة الدعوة إلى التغريب وندحض مزاعمهم ونكشف المآسي التي سببتها حضارة المصنع وثقافة البضاعة وكوجيطو الاستهلاك المجنون على الساكن الأصلي. أما في مقام ثالث فإننا سنوضح ملامح التقدم الحضاري الأصيل الذي يجع بين الشكل والمضمون وبين النظر والعمل وبين العلم والأخلاق والإسلام والتقدم، فكيف سيكون ذلك كذلك؟

**I / آفة التقليد المطلق:**

"وإذا توالوا في الأزمان واحدا بعد آخر فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة ويكون الثاني على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضي..."<sup>1</sup>

التقليد هو قبول رأي الآخر بلا حجة ولا دليل، وبعبارة أخرى هو إتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. وعلى هذا معظم الناس فلذلك يحتاجون إلى معلم ومرشد ومن يعرفهم أمور دنياهم ودينهم وجميع شرائعه وفروضه ومن ينهض نحو فعلها. ويتميز المقلد بالإتباع والمسايرة والعجز والقصور والتعويل على الغير وعدم استعمال ملكاته الطبيعية في التفكير والفعل والوجود والارتقاء بين أحضان الخيال والخرافة والسحر والتصور الغيبي للزمن. في نفس السياق يضيف المعلم الثاني: "ومن لم يكن له قدرة على أن ينهض غيره نحو شيء من الأشياء أصلا ولا أن يستعمله فيه وكان إنما له القدرة على أن يفعل أبدا ما يرشد إليه لم يكن هذا رئيسا أصلا ولا في شيء بل يكون مرؤوسا أبدا وفي كل شيء"<sup>2</sup>

يمكن تسمية هذا الموقف بالمحافظ لاعتقاده في كمال الدين وقداسته وثبات شرائعه وعلوية أحكامه ووجوب فرائضه مهما تغيرت الظروف وصلاحيية أحكامه في كل زمان ومكان وحجتهم في ذلك أن شريعة الإسلام جاءت محكمة تامة اكتمل بها البناء وختمت بها الدعوة. ويرى أصحاب هذا الموقف ضرورة الاكتفاء الذاتي للتراث ويؤمنون بأنهم الفرقة الناجية وأن المواقف الأخرى مواقف ضالة يجب إما تبديعها أو تكفيرها. "وذلك يعني أن تراثنا القديم حوي كل شيء مما مضى أو مما هو آت وهو فخرنا وعزنا وتراث الآباء والأجداد علينا الرجوع إليه ففيه حل لجميع مشاكلنا الحاضرة".

ويستند هذا الموقف الماضوي على حديثين للرسول صلعم هما: "خير القرون قرني ثم الذي

<sup>1</sup> الفارابي السياسة المدنية سيراس للنشر تونس 1994 ص 69 .

<sup>2</sup> الفارابي السياسة المدنية سيراس للنشر تونس 1994 ص 68 .

تلاني" و"لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها". ومعنى هذا أن حاضر هذه الأمة لا يتقدم إلا بالرجوع إلى الماضي وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر وأن قمة التطور كانت في عصر ذهبي في الماضي وأنه لا يمكن استعادة هذه التجربة المتطورة مهما حاولنا فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى.

ويتبع أصحاب التقليد مناهج قاصرة وتغلب عليهم النزعة الخطابية التي تعطي الأولوية المطلقة للوحي على التاريخ والشرع على العقل والله على الإنسان وللسماء على الأرض ولعالم الغيب على عالم الشهادة فيغيب الوضوح والعمق النظري والنضج الفكري وتسود العاطفة والانفعال والاندفاع والمراهقة والتكرار وتحصيل الحاصل والتقريط أو الدفاع الذي يتحول إلى تبرير والجدل والمهاترات اللفظية التي لا تمتلك سوى حدس قصير المدى وبالتالي فإنهم يعانون من ضعف في التنظير ويحتكمون إلى آراء جاهزة وأحكام مسبقة ويفضلون الظن على اليقين والإجماع الضعيف على الحجة الدامغة وحتى إن تحدثوا على التغيير فإنهم يرونه بواسطة القديم عبر استعادة حرفية للماضي والعودة الكلية للسلف الصالح من خلال توظيف ملكات الذاكرة والخيال والوجدان والنص دون إعطاء أي اعتبار للعقل والعصر والتجربة والتاريخ والتغيير والتقدم.

فإذا كان البوطي يعتبر السلفية مرحلة زمنية مباركة وليس مجرد مذهب ديني يضاف إلى بقية المذاهب فإن محمد عمارة يربطها بالتاريخ العربي الإسلامي ويحاول أن يبحث لها عن جذور حضارية تراثية فهي حسب رأيه ظاهرة عباسية ترتبط بالتيار الفكري الذي قاده أحمد ابن حنبل ضد المعتزلة وما عرف بمحنة خلق القرآن والتي انتهت إلى انتصار أصحاب الحديث والنص على أصحاب الرأي والعقل. وإذا كان محمد الغزالي يعتبرها نزعة عقلية عاطفية ترتبط بخير القرون وتعمق ولاءها لكتاب الله وسنة رسوله فإن محمد عابد الجابري يتحدث عن السلفية الوطنية وبنوه بالنموذج المغربي خاصة عند علال الفاسي الذي هو أقرب ما يكون منهجا من أن يكون مذهباً ويميز بينها وبين الماضوية التي ترجع إلى الماضي وتتمسك به لذاته دون نقد أو تمحيص وتعتبر سلوك السلف نموذجاً صالحاً لكل وقت ولكل مكان بينما السلفية الوطنية ترجع "إلى نقطة مضيئة في الماضي ليس من أجل الماضي نفسه بل من أجل التحرر مما تراكم من انحرافات وظلمات في المسار الذي يفصل الحاضر عن تلك النقطة المضيئة"<sup>1</sup>

عموماً تمثل السلفية إطاراً معرفياً شاملاً يحكم طريقة إنتاج الفكر الإسلامي للمنهج المطابق لمنهج السلف الصالح في القرون الهجرية الثلاثة الأولى والذي بموجبه تكون السلفية هي الدين نفسه كما فهمه الرسول والخلفاء والقراء ومجمل الصحابة والتابعين، على هذا النحو "يشكل الانتماء إلى السلفية قاسماً مشتركاً بين مختلف الحركات الإسلامية في الفضاء السني في القرن العشرين أمعتدلة إصلاحية كانت أم راديكالية متطرفة... إن أهم السلفيات هي السلفية التاريخية والسلفية المدرسية والسلفية النهضوية والسلفية الوطنية والسلفية الحركية والسلفية الجهادية والسلفية التحريرية والسلفية المحدثّة. إن السلفية بقطع النظر عن مضامينها المختلفة قد تحولت إلى فكرة إسلامية مهيمنة على المجال الأيديولوجي الحركي الإسلامي ويغدو السجال حول دلالتها المحددة رأسماً لا رمزياً يحاول الفاعلون الإسلاميون استثماره سواء على مستوى إنتاج السلطة المعنوية أو على المستوى الحركي العملي"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري في نقد الحاجة إلى الإصلاح مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2005 ص 53/54  
<sup>2</sup> محمد جمال باروت مقال مؤثرات السلفية في الحركات الإسلامية المعاصرة مجلة الآداب عدد 52 2004 ص 39

يستند الموقف السلفي على جملة من الفرضيات القبلية أهمها التمييز بين الإسلام والإيمان والإحسان والإخلاص وبين الاستحسان والاستصحاب، فالإسلام هو الخضوع والانقياد لما أخبر الرسول صلعم، أي كل ما يكون إقراراً باللسان من غير مواطأة بالقلب، والإيمان هو التصديق بالقلب والاعتقاد بالوجدان والإقرار باللسان، أما الإحسان فهو فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير أي أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك، في حين أن الإخلاص يفيد ترك الرياء في الطاعات بأن لا يطلب المؤمن لعلمه شاهداً غير الله، ويختلف الاستحسان عن الاستصحاب فالأول هو عد الشيء واعتقاده حسناً بترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس أما الثاني فهو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني بناء على الزمان الأول وهو عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغير.

والحق أن السلفية متغلغلة في العقول والقلوب وقد لا يستطيع القسم الأعظم من منتسبي هذه الأمة التحرر منها إلا بصعوبة لأنها تؤثر في نظرتهم إلى أنفسهم وفي علاقتهم بالآخر وإقامتهم في العالم فهي تسقطهم في النظرة الضيقة والموقف الدغمائي وتجعلنا نتصور مفهوم الإنسان تصوراً أحادي الجانب، كما أن تبني الموقف السلفي يسقطنا في التقليد والمحاكاة وينتج عنه عدة آفات وأخطاء مثل التمرکز حول الذات واعتقاد امتلاك الحقيقة المطلقة والانتماء إلى الفرقة الناجية ثم العجز عن الفعل والقصور والالتجاء إلى التعويض والانتظار والإرجاء. علاوة على ذلك يترتب عن التقليد المطلق للماضي عدة أخطاء ومساوئ ينبغي تفاديها نذكر منها ما يلي:

- إثارة الدولة الدينية على الدولية المدنية الحاكمة الإلهية على الشورى الإنسانية وتقسيم المجتمع إلى مؤمن /كافر والعالم إلى دارين: دار طاعة/دار حرب.
- إعطاء صورة سلبية عن الإسلام تبدأ بالحدود والعقوبات وتوصي بالتشدد في الالتزام بالواجبات وتهمل الحقوق والحريات وما هو جائز ومباح بالنسبة للناس.
- التوقف عن التطوير والإصلاح والتركيز على عصر ذهبي واعتباره النموذج الذي ينبغي إعادة استنساخه في كل مرحلة وهو ما يعني معاداة التجديد والثورة وعدم الأخذ بعين الاعتبار للمستجدات والتحويلات التي تطرأ على العالم في كل يوم.
- جدل الكل أو لا شيء عند الممارسة والميل إلى التعصب بدل الوعي الفكري المتبصر وسيطرة النعرات الطائفية والحميات القبلية على الموقف التاريخي.
- تنظيم الجماهير في جماعات مغلقة ينقصها الحوار والمشاركة الحقيقية ومطالبتهم بالطاعة المطلقة وتعويدهم على الاعتقاد بأنهم على حق والآخر على باطل.
- محاولة تغيير الواقع بالقوة واستعمال العنف للاستيلاء على السلطة دون المرور بمراحل الدعوة والتربية ودون تنوير للناس وإعدادهم لهذا التغيير بالكلمة الحسنة والمبادئ القويمة.
- فهم الإسلام فهماً يمينياً رأسمالياً والنظر إليه على أنه يبيح الملكية الخاصة ويقر بالتفاوت بالدرجات بين الناس وإهمال قاعدة المساواة في الحقوق والواجبات والعدالة الاجتماعية التي تجسد للعدالة الإلهية.

والجلي أن الموقف التقليدي هو موقف محكم البناء متناغم الأجزاء بحيث يصعب اختراقه من أجل تقويضه من الداخل لمتانة البناء وكثافة الطبقات التي يركز عليها النسق مما جعل البعض يخبرون ضرب هذا النسج على عرض الحائط وإلقائه برمته في سلة الماضي الخاطئ وتفضيل

تقليد الغرب تقليداً أعمى وتبنى نهج الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة وهو ما يعني ارتكاب خطأ أهدح في محاولة لتفادي خطأ تقليد الماضي التراثي فماهي الآفات المنجرة عن تقليد الغرب؟

## II / آفة التقدم المطلق

"إننا نقدر الأقدمين والأسلاف أكثر مما يستحقون، فالزمن الحاضر أسمى من الزمان السالف لأن الأول يعتمد على تبرير من التجربة وفي الوقت نفسه يستند إلى الزمان السالف والناس يستفيدون دائماً من المزيد من التجارب التي تتم مع مضي الزمان" (فوننتل/محاورات الموتى)

التقدم هو الحركة إلى جهة معلومة سلفاً أي هو السير إلى الأمام لكون الشيء موجوداً قبل الآخر بحيث لا يوجد الثاني إلا إذا وجد الأول، وهو بذلك ضد التراجع والتأخر والانحطاط والتخلف. والتقدم في الفيزياء يقاس كميته بأنها حاصل ضرب كتلة الجسم في قوة سرعته ونسنتج ارتباط التقدم بالمادة وبالحركة السريعة. ويقع التمييز بين التقدم الإضافي الذي هو من الحسن إلى الأحسن والتقدم المطلق الذي هو من التخلف إلى النمو وهو ناشئ عن الحتمية التاريخية والضرورة الكونية.

على هذا النحو يكون التقدم انتقالاً تدريجياً في نظام متصل من الأدنى إلى الأعلى ومن النقص إلى الكمال ويكون إما في شكل خط مستقيم أو في شكل خط لولبي أو في شكل الخط المنحني الصاعد.

إذا كان تقم الفكر هو تقدم تدريجي فإن التقدم الحقيقي الجدير بالإعجاب هو ذلك الذي يتحقق بعد تحرر البشرية من طغيان الملوك. وإذا كان أفلاطون في محاورته الثيات يرى أن "الشباب يتقدم نحو كل شيء" وأكد في محاورته النواميس على أن الأوائل قد وضعوا الفنون والصناعات لبني الإنسان لكن بعد الطوفان بقي الكثير منها مجهولاً ولم يعرف الكثير منها إلا حديثاً فإن أرسطو يرى أنه من العبث التوقف عند ما فعله الأقدمون أو استرجاعه لأن التقدم هو المبدأ الذي ينبغي أن يتبعه الناس فالتحرك هو الأفضل كما أن العادات والقيم الأولى هي متوحشة ومبتذلة، ويكون التقدم في الفنون والصناعات لكي يتم كل إنسان ما ينقصه عبر الزمان وقد قال من أجل ذلك في الأخلاق إلى نيقوماخوس أس 24: "إن الزمان هو المخترع أو المساعد الجيد للاختراع".

للافت للنظر أن القائلين بالتقدم يرون أن التطور ليس مقصوراً على ازدياد التقوى ونماء الحياة الروحية بل يؤمنون بالتقدم المادي والتقني ويعتبرون العصر القديم ليس كعصر ذهبي بل كانت فيه الحياة شبيهة بحياة الحيوان ولذلك دعوا الناس نحو طلب العلم والثقافة والالتزام بالأخلاق بالتمسك بالتجربة ونبذ الخرافات والكشف عن أسرار الطبيعة وإنقاذ الظواهر وتطوير الحرف والمهن.

من هذا المنطلق يرى بايكن في كتابه الأرغانون الجديد أن احترام الأقدمين ينافي تقدم العلم لأن الحقيقة بنت الزمان وليست خاضعة للسلطة بل إن غواية السلطة يشل مواهب الإنسان ويعوق التقدم ولا ريب في أن الإنسان سيعرف الكثير في المستقبل أكثر مما لا يزال مجهولاً عندنا وربما يأتي اليوم الذي نتعجب فيه أولادنا من جهلنا، ومن المعلوم أن ديكرت فيلسوف الحداثة الذاتية في كتابه مقال عن المنهج شبه المقلدين من الذين يتبعون آراء أرسطو ويخضعون لسلطته العلمية بنبات العليق الذي يحاول أن يصعد إلى أعلى من الشجرة التي تحمله فوقها وسيكون هؤلاء المقلدون في نهاية الأمر أكثر جهلاً مما كانوا عليه. هكذا فإن التقدم الإنساني غير محدود إذ يزداد كمالاً باستمرار وان خطة الطبيعة تقوم على أساس أن الاستعدادات الإنسانية قدر لها أن تنمو

وتتطور تماما وفق لغاية محددة، في هذا السياق يقوم فيلسوف التنوير كانط: "إن الإنسان يكمل نفسه بنفسه وفقا لغايات اتخذها بنفسه من حيث هو حيوان عاقل".

ولهذا فإن تاريخ الإنسان هو تاريخ التقدم حتى وان كان مرتبطا بحيلة العقل ومكره وعن طريق الحروب والصراع بين الأضداد وقانون الجدل ألم يقل ماوتسي تونغ في كتاب الأحرار: "إن العالم يسير قدما والمستقبل وضاء ولا يستطيع أحد أن يغير مجرى التاريخ هذا ولذا علينا أن ننشر التقدم في العالم بين الشعب باستمرار ابتغاء أن يكسب الثقة بالانتصار". لكن ماذا تخفي هذه الثقة بالتقدم المطلق؟ ألا يمكن أن يتحول الهيام بالتقدم إلى اليوطوبيا خاصة في ظل واقع التخلف الذي نعيشه في حضارة اقرأ؟

يتوزع الموقف التقدمي في الخارطة السياسية على مختلف الاتجاهات من:

- الليبرالي الوطني وريث الدولة القطرية ما بعد الاستعمار المباشر.
- الاتجاه القومي العلماني المتأثر بفكرة القومية كما بشرت بها البرجوازية الغربية.
- الاتجاه الاشتراكي والماركسي الملتزم بالتجارب الشمولية كما مورست في المعسكر الشرقي.

وتتميز التجارب التي تنادي بالتقدمية بمجموعة من الخصائص:

- الإيمان بالعلم والتقنية والفكر الوضعي ومعاداة الفكر الرمزي والتجارب المعرفية الوجدانية الأخرى.
- فهم العلمانية على أنها فصل ماهو روحي عن ماهو حياتي وتفضيل ماهو دنيوي مادي على ماهو معنوي غيبي.
- الدعوة إلى إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع التراث واعتبار الماضي كله مجموعة من الأخطاء ينبغي محوها إلى الأبد.
- الوقوع في تقليد الحاضر واستنساخ التجارب الجاهزة والانشداد إلى المستقبل دون امتلاك رؤية إستراتيجية متكاملة.
- الميل إلى نهج الإقصاء ورفض المختلف والعمل على الاستئصال وتفضيل الحلول الأمنية في التعامل مع المواقف الميانية.
- بروز الازدواجية وإتباع سياسة ميكيافلية هوبزية تفضل العقل الحسابي الأداة على العقل التواصلي الاتيقي والايكولوجي.
- التعامل البراغماتي مع الأشخاص والنظر إلى الكائن البشري على أنه موجود من أجل ذاته وإهمال كونه موجود كذلك من أجل الآخر.

هذا الفهم الضيق للتقدم أدى إلى إنتاج عدة أخطاء في النظرية والممارسة على السواء: إن التقدم عوض أن يكون إلى الأمام تحول إلى حركة إلى الخلف فصار يعني السير من السيئ إلى الأسوأ والتقويت في الكامل من أجل الرضا بالناقص، وبالتالي أصبح التقدم يعني الشدة والتكاثر والازدياد في البؤس والمأساة والفقر والأمية كقولنا تقدم القمار والإجرام والفساد والمقصود هو تضخم هذه الظواهر وتفاقم أمرها. وقد تنبه أفلاطون منذ الإغريق إلى هذا الأمر في كتابه النواميس 676 أ عندما قال: "انه في المدينة الدولة قد يحدث مع التقدم في الفضيلة الانحطاط نحو الأسوأ".

من هذا المنطلق شبه سيناك المتقدمين بالحمقى وعلل ذلك بأنهم يعتقدون أنهم تقدموا بينما في الحقيقة هم في الواقع لم يقوموا بأية خطوة إلى الأمام بل ظلوا على حالهم أو تراجعوا إلى الوراء وليس فقد على الصعيد الأخلاقي والروحي بل وكذلك على الصعيد المادي والصناعي وقد بلغ

الأمر بجون جاك روسو أن أنكر التقدم جملة وتفصيلاً وأمن بالترقي أو قابلية الاكتمال إذ يقول في هذا الصدد: "لا يوجد تقدم حقيقي للعقل في النوع البشري لأن ما يكسبه من ناحية يفقده من ناحية أخرى" ويستدل على ذلك بقوله في مقالة في العلوم والفنون 1750: "بقدر ما تتقدم علومنا وفنوننا نحو الكمال بقدر ما تزداد أرواحنا فساداً" وبعبارة أخرى: "كلما ازدادنا تقدماً كلما ازدادنا توحشاً".

فما العمل لبناء تقدم حضاري حقيقي يتفادى آفة التقليد المطلق والتقدم البهرج؟

### III/ بينات من التقدم الأصيل:

"إن الآلهة لم تكشف للناس الفانين كل شيء مقدماً ولهذا ينبغي عليهم أن يكتشفوا ما أبقتهم مستورا تدريجياً... " اكزينوفان

ما يميز واقع الإنسان اليوم هو التأخر المعرفي والتأخر العملي، التأخر المعرفي يظهر في استبعاد الإنسان من الحياة العامة والقضاء عليه كفرد له مجموعة من الحقوق وكشخص معنوي وذات عارفة وتهميش دوره والنظر إليه كشيء وأداة طيعة في خدمة السلطة وكموضوع قبل للملاحظة والاستهلاك، التأخر العملي معناه ظهور أشكال جديدة من الرقابة والتأديب تكرر الهيمنة وتؤدي إلى الاغتراب ناتجة عن تسيد قيم النجاعة والمردودية على قيم الحرية والمسؤولية والحياة زيادة على تزايد مجموعة من الحاجات غير قابلة للإشباع مما يولد الشعور بالضيق والحرمان والحصص وكلها أمور تولد سوء النية والنفاق. زيادة على ذلك هناك تعارض بين سهولة إدانة الواقع الراهن وتكاثر المتذمرين منه والساخطين عليه وقلة الممانعين وندرة المساهمين في عملية التصدي والصمود واعتراف الأغلبية بعجزهم وبصعوبة تجاوز الأزمات المستقلة بيد أن الأمر الجلل وأصل البلاء هو تعايش التقليد والتقدم واختلاط المعقول باللامعقول والتداخل بين القديم الموروث والجديد الوافد دون الوصول إلى حالة من الانصهار والاندماج وإعادة التشكل على أسس صلبة تتيح إمكانية العود على بدء والانطلاق إلى ما هو أفضل. كل هذه المفارقات هي بمثابة تحديات على الإنسان العربي أن يتخير السبل الكفيلة بمواجهتها والعمل على تفكيكها.

ليس لنا من بد إذا أردنا الخروج من هذا المطب سوى تغيير نظرنا إلى التقدم والإسلام وذلك بجعل هذا الدين يتقدم وتقديم بينات من التقدم الأصيل من المخزون الثقافي لحضارة أقرأ، فإذا كان الإسلام هو الحرية والتوحيد والعدل والفضيلة فإن دلالات التقدم في التراث مشرقة ويمكن الاستضاءة بها لتجاوز هذه الفوضى في تحديد المفاهيم.

لقد جاء في تعريفات الجرجاني ثلاث أجناس من التقدم:

- "التقدم الطبيعي: هو كون الشيء الذي لا يمكن أن يوجد آخر إلا وهو موجود، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجوداً. وأن لا يكون المتقدم علة للمتأخر، فالمحتاج إليه إن استقل بتحصيل المحتاج كان متقدماً عليه تقدماً بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإن لم يستقل بذلك كان متقدماً عليه بالطبع كتقدم الواحد بالاثنتين فإن الاثنتين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثراً فيه.

- التقدم الزماني: هو ما له تقدم بالزمان لا بالرتبة، وهو ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدودة له وتقدمه تلك الأقربية.

- التقدم بالعلية: وهو العلة الفاعلية الموجبة للنسبة إلى معلولها، وتقدمها بالعلية التقدم

بالشرف، وهو الراجح بالمشرف عليه، وهو كونه كذلك. 1

<sup>1</sup> الجرجاني التعريفات دار الكتب العلمية بيروت 2000 ط 1 ص 68

ويمكن أن نضيف إلى هذا الجهد ما قام به الأمدي في كتابه المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين:

- "التقدم بالشرف: فهو اختصاص أحد الشئيين عن الآخر بكمال لا وجود له فيه كتقدم النبي صلى الله عليه وسلم على العالم.

- التقدم بالمرتبة: فعبارة عن ما كان أقرب إلى مبدأ محدود عن غيره، كتقدم الإمام على المأمومين بالنسبة إلى المحراب." 1

على النحو فإن المقدم هو عبارة عن ما حكم بملازمة غيره له واتصاله به كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. وتتحدد دلالة التقدم على أنها امتلاك جملة من القدرات المعرفية والأخلاقية كقبلة بأن تؤهل المجموعة البشرية إلى ارتقاء نحو وضع مدني أفضل من وضعها السابق، وينقسم التقدم إلى تقدم معرفي وتقدم عملي. التقدم المعرفي هو الحصول على معرفة علمية ناجعة تقطع مع المعارف الأخرى باعتبارها أقوالاً خرافية وتؤكد البعد الإيجابي للعلوم لما حققت من فتح وانتصار عندما فتحت العديد من القارات وحقت عدة اكتشافات مكنت من السيطرة على الطبيعة والتحكم في الظواهر.

التقدم العملي وهو إبداع قيم جديدة ترتبط بحاجيات العصر وتنظم العلاقات بين الأفراد تركز مبدأ وحدة الأديان وضرورة حوار الحضارات وتفتح على الاتيقا والايكولوجيا بماهي طرق فلسفية راهنة لتدبير إقامة الناس في هذا الكون الأصم.

ينبني التقدم الاجتهادي على الإيمان بالاستراتيجيات التالية:

- فهم القرآن بالاعتماد على فلسفة تأويل تعيد تأصيل الأصول وتقطع مع السياج الدغمائي القديم الذي أغلق باب الاجتهاد ومنع العقل من الخلق والإبداع.

- الربط بين العروبة والإسلام من خلال مفهوم الهوية السردية وتحويل لغة الضاد من لغة هوية متكئة على ذاتها إلى لغة فكر منفتح على التاريخ والأغيار.

- إتباع الطريق الثالث بين العلمانية والسلفية وبين التراث والحداثة والأصالة والمعاصرة وبذل الجهد من أجل إحياء التراث الاعترالي الرشدي الخلدوني باعتبار احتكامه إلى العقل ونبذه روح التعصب والتكفير ومحاولته العودة إلى الطبيعة والواقع وبناء وعي تاريخي.

#### خاتمة:

" لم تخمد النار بعد في الهشيم ومازالت العنقاء قادرة على البعث من خلال الرماد...، فما زال بصيص من الضوء في نهاية النفق." 2

إن طبيعة التقدم مزدوجة لكونها حركة إلى الماضي من أجل العودة إلى الذات باستيعاب التراث وإمام بنقاطه المستنيرة وكونها حركة إلى الأمام من أجل إمساك الحاضر وتحقيق الزمنية المفقودة واستشراف المستقبل بتجاوز كل تجارب الإخفاق والتعثر وبناء إستراتيجية النجاح والتفوق. إن جوهر التراث حي دائم لا يموت ومخزون نفسي في قلوب الناس لا يمكن استئصاله أو القضاء عليه فنحن نعلم جيدا الدور الذي يضطلع به السرد في توجيه التاريخ وسلطة الذاكرة والمخيل على الحاضر. إن التراث كوني ويقبل التجدد وإعادة التأصيل ونصوصه تتميز باللانفاذية وزاخرة بالمعاني والدلالات التي لا تختزل ولا تدجن. إن مواجهة التراث بروح العصر تقضي أن يواجه تراث الإسلام نفسه وأن يتجاوز عقده ويفكك مكبوتاته الدفينة ويستأنف عملية

1 عبد الأمير الأسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر 1991، ص.ص، 418.419.

2 حسن حنفي، جذور التسلسل وأفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص. 321.

النقد الحرة والواعية لمسلماته وفرضياته القبلية ويتغلب على العراقيل والصعوبات الذاتية التي منعه من التقدم والتجديد. إن تبني عقلانية نقدية معاصرة تلتقي مع روح الاعتزال والفلسفة الرشدية والفكر التاريخي الاجتماعي الخلدوني هو خير وسيلة لتحقيق النهوض والرد على موجة التقليد العارمة وانفلات المكبوت اللامعقول من كهوفه المظلمة. إن ما ينقصنا حقيقة هو فهم الواقع الإنساني في مختلف مجالاته من خلال قراءة تأويلية شاملة تعمل على فضح أشكال الاغتراب الثقافي والسياسي والديني وفك عرى الارتباط بين المعرفة والسلطة وبين الأنوار والاستبداد وبين التمرکز الاثني والعنصرية مع الانفتاح على أشكال مغايرة من المقاومة مثل الفن والدين المستنير والتصوف الاثباتي تصوف البقاء وليس تصوف الفناء. هذا الأمر الجلل لا يتحقق بمجرد التوفيق بين التراث والتجديد ولا من خلال التقليد الأعمى للغرب ولا بتقليد الماضي المجيد ولا بالارتقاء بين الأحضان الحداثية بل من خلال التخلي عن التقليد النصي السلفي والإقلاع عن استنساخ تجارب الغرب والشروع الجدي في بناء حركة تقدم اجتهادي شاملة تتعالى على التوتر الحاصل الآن بين المذاهب وتنبذ منطق الملل والنحل وتجعل وحدة الفكر عنوانا لتوحد الأمة وحق الاختلاف وسيلة من أجل التعدد الثري وليس المشتت والمفرق، فنحن قوم أشداء على أعدائنا رحماء بيننا. فلنكن معا في الطريق المؤدي إلى الاستئناف الحضاري، جميعنا دون استثناء. فمتى نودع التلويح بالشعار والحلم بالتقدم وننجز فعلا عملية الإصلاح ويصبح التنوير أمرا واقعا وتجربة ملموسة في ديارنا؟

#### المراجع:

- الشريف الجرجاني، التعريفات دار الكتب العلمية ص 68 بيروت 2000.  
أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، سيراس للنشر. تونس، 1994.  
محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005 .  
محمد جمال باروت مؤثرات السلفية في الحركات الإسلامية المعاصرة مجلة الآداب عدد 52 2004  
عبد الأمير الأعسم المصطلح الفلسفي عند العرب الدار التونسية للنشر 1991  
حسن حنفي جذور التسلسل وأفاق الحرية مكتبة الشروق الدولية القاهرة الطبعة الأولى 2005

## الفصل الثامن:

الدين من وجهة نظر الهرمينوطيقا:

"إشارة الهرمينوطيقا هي إشارة متواضعة للاعتراف بالشروط التاريخية التي يخضع لها كل فهم بشري تحت نظام التناهي"<sup>1</sup>  
توطئة:

يعتقد البعض أن الإسلام كلمة مألوفة شاعت لدى مختلف الأمم وتناقشتها جميع الألسن وأن المسلمين شعوب معروفة يعتقدون في اله واحد ويتبعون ما جاء به نبيهم محمد (صلعم) ويعتبرون أنفسهم أمة واحدة لا فرق فيها بين أعجمي وعربي إلا بدرجة التقوى والإيمان والقرب من الله لكن الأمور ليست بهذه السهولة إذ نجد العديد من الأفراد والأمم التي تعتقد في الإسلام، ونعثر على الكثير من الفرق والمذاهب وكلها تقول أنها تمثل الدين الحق وأدركت جوهر الإسلام، الأمر الذي عقد المشكلة وجعل النظرة إلى الإسلام تكون مشوبة بالحذر ومحفوفة بالمخاطر خصوصا وأنه تحول إلى ساحة حرب ومجال للسجال فدار صراع بين الجميع في مختلف العصور على استعمال هذا الدين واحتكاره لصالحهم في الصراع الاجتماعي والسياسي وقد قيل أنه حمال أوجه، ف ما هو الإسلام؟ ما هي طبيعته؟ وعلى ماذا تقوم أصوله؟ هل هو حقائق أم أوهام؟ هل هو جوهر أم عرض؟ ما الفرق بين الإسلام كما هو في حد ذاته والإسلام كما مورس تاريخيا؟ هل يجوز أن نفرق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية؟ ما هي المسافة التي تفصل بين الإسلام والإيمان؟ ما الوجه الذي يكون به الإسلام إيمانا والإيمان إسلاما؟ كيف نقنع الناس به دون أن نلجئ إلى الإكراه أو التشدد؟

ألا تختلف دلالة الإسلام من عصر إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى؟ أليس هناك فرق بين الإسلام كما يحفظه التراث والإسلام كما يؤوله المعاصرون؟

هل من المشروع أن نخضع الدين إلى الهرمينوطيقا بماهي اجتهاد تأويلي على النصوص المقدسة؟ وما هو الغنم الذي نحصل عليه من هذه الدراسة؟

إن حددنا الهرمينوطيقا بأنها فن في الفهم وتجربة للفوز بالمعنى فإنه من المسموح لنا أن نبحث عن سبل جديدة لتحقيق فهم أفضل للقرآن وللحصول على المعنى الجوهرى للإسلام.

### 1-الدلالة التراثية للإسلام:

"إن الدين عند الله الإسلام" آل عمران 19

إن معنى الدين هو الطاعة وقد يرد بمعنى الجزاء إذ يقال كما تدين تدان أي كما تفعل تجازى. وقد يرى الدين بمعنى الحساب يوم المعاد والتتاد، فالمتدين هو المقر بالجزاء والحساب يوم التتاد والمعاد.

ولما كان النوع الإنساني محتاجا إلى الاجتماع في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده فإن صورة ذلك الاجتماع تحصل بالتعاون والتعاون ضمن أفق الملة أما الطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة فهو المنهاج والشرعة والسنة والاتفاق على تلك السنة هي الجماعة.

ولن يتصور وضع الملة وشرع الشرعة إلا بوضع شارع يكون مخصوصا من عند الله بآيات تدل على صدقه وهذا الشارع هو النبي المصطفى.

والدين عندنا هو الإسلام والملة هي ملة إبراهيم الخليل وهي الحنيفية والشرعية ابتدأت من نوح

بول ريكور، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد بريدة - حسان بورقية، دار الأمان الرباط، 2004، ص 252

عليه السلام أما الحدود والأحكام فقد ابتدأت من آدم وتواصلت مع شيث وإدريس وختمت بمحمد المصطفى الذي أتمها حسنا وجمالا. وقد خص آدم بالأسماء وخص نوح بمعاني تلك الأسماء وخص إبراهيم بالجمع بين الأسماء ومعانيها ثم خص موسى بالتنزيل وخص عيسى بالتأويل وخص المصطفى محمد بالجمع بين التنزيل والتأويل على ملة إبراهيم ثم كيفية التقرير الأول والتكميل بالتقرير الثاني بحيث يكون مصدق كل واحد ما بين يديه من الشرائع الماضية والسنن السالفة تقديرا للأمر على الخلق وتوفيقا للدين على الفطرة. إذا كان الدين هو الإسلام والإسلام هو الفطرة فإن الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على خلقه. وقد قال النبي الحبيب. محمد "كلّ مولود يُولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه كما تنتاج الإبل من بهيمة جمعاء".

على هذا النحو يكون الإسلام جوهر الدين، يقول تعالى: "ذلك الدين القيم" -[التوبة 36] 1  
فما هو الإسلام؟

سأل أعرابي النبي (صلعم): يا رسول الله ما الإسلام؟ فأجاب: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال صدقت. ثم قال "ما الإيمان؟" قال عليه السلام: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره" قال صدقت. ثم قال: ما الإحسان؟" قال عليه الصلاة والسلام: "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" قال صدقت. ثم قال: متى الساعة؟" قال عليه السلام: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل" ثم قام وخرج فقال النبي (صلعم): "هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم".

بادئ القول أن الإسلام هو الخضوع والانقياد لم أخبر به الرسول (صلعم) أي كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطاة القلب. لذلك وقع التمييز بين الإسلام والإيمان، فالإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن والمنافق أما الإيمان قد يرد في اللغة بمعنى التصديق بالقلب وفي الشرع بمعنى الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان أي ما وطئ فيه القلب اللسان وقد قيل: من شهد وعمل ولم يعتقد فهو منافق ومن شهد ولم يعمل واعتقد فهو فاسق ومن أخل بالشهادة فهو كافر وبالتالي ثمة فرق بين النفاق والفسق والكفر.

أما الإيمان فيقال على خمسة أوجه: إيمان مطبوع وهو إيمان الملائكة وإيمان معصوم وهو إيمان الأنبياء وإيمان مقبول وهو إيمان المؤمنين وإيمان موقوف وهو إيمان المبتدعين وإيمان مردود وهو إيمان المنافقين. وقد فرق التنزيل بين الإسلام والإيمان.

قال تعالى: "قالت الأعراب ءامنا قل لم يؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا" وكان الإيمان دائرة أصغر وأضيق من دائرة الإسلام الأوسع والأكثر انفتاحا لأنها يمكن أن تضم الكفار والمنافقين والفاستين ولا تبقى إلا المشركين خارج دائرتها.

بيد أن الإيمان على الحقيقة إسلام والإسلام على الحقيقة إيمان ومن بيتغي غير الإسلام ديننا كان كافرا بالإيمان. من هنا فإن الإسلام هو الاستسلام أي أن يلقي المرء السلم إظهارا لطاعة من قهره فيكون من فاعله نفاقا لكن من جهة أخرى الإسلام هو ما انشرح الصدر إليه وأما ما ضاق الصدر عن قبوله ونفر منه عند سماعه فصاحبه غير مؤمن.

فالإيمان هو التصديق في القول والقلب أي هو قول باللسان وإخلاص بالقلب وإقرار بما سماه النبي صلعم أما الإسلام فهو عمل بالجوارح بما فرض عليها لأنه هو الذي يدل على استسلام من

<sup>1</sup> الشهرستاني. الملل والنحل دار الفكر بيروت ط2. 2002 ص31.

قال : أسلمت لله. ومن قال آمنت فإنما هو مخبر عن تصديقه ومحل صحة التصديق فيما عقد عليه القلب واطمأن إليه.

فإذا كان الإيمان هو القبول من الرسول ما جاء به يصححه لقائله اعتقاد قلبه بتصديقه فإن الإسلام هو أن تعبد الله لا تشرك به وهو العمل بما أمر به ودعا إليه والانتهاه عما نهى عنه يصححه اعتقاد قلب.

اللافت للنظر أن الدين له مبدأ ووسط ويمكن أن يرتقي إلى درجة الكمال فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد هو المبدأ والإيمان بمعنى التصديق بالقول والقلب هو الوسط فإن الإحسان بمعنى الإخلاص والاستقامة والصلاح هو الكمال.

قد ذكرنا معنى الإسلام وفرقنا بينه وبين الإيمان ونبين هنا معنى الإحسان بوصفه درجة الكمال في الإسلام.

قال تعالى : "إذ قال له ربّه أسلم قال أسلمتُ لربّ العالمين" ( البقرة 131 ). ولكن قد يرد الإسلام وقرينه الإحسان قال تعالى : "بلى من أسلم وجهه لله وهو مُحسن" .

فما معنى الإحسان؟

الإحسان لغة هو فعل ما ينبغي أن يُفعل من الخير، أما في الشريعة فهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. بعبارة أخرى الإحسان هو إحسان عبادة الله في كل ما يُعبد من الشهادة له بالألوهية وحده ومن كل ما أمر به من عمل بطاعته وأن يكون العامل بذلك يعمل لله وأن يعلم أن الله يراه فيما يؤدّيه إليه من طاعته ولا يخفى عنه ما في سره من ذلك وأن ينتهي عما نهاه الله عنه الله.

وإذا تكلمنا بلغة الباطن فإن الإحسان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة أي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة ولهذا قال صلعم "كأنك تراه" لأنه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحقيقة بالحقيقة لأنه تعالى هو الداعي وصفة لوصفه وهو دون مقام المشاهدة في مقام الروح.

ويمكن أن ننقل في الفقه من الإحسان إلى الاستحسان وهو ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس قال تعالى : "فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه" ولا نقصد من الاستحسان المعنى اللغوي أي عد الشيء واعتقاده حسنا بل المعنى الاصطلاحي أي الرأي الجلي والمستحسن. ولا يكون المسلم محسنا إلا إذا كان مخلصا ولذلك اقترن بالإحسان واقترن الإحسان بالإخلاص، فما المقصود بالإخلاص؟

إن الإخلاص في اللغة هو ترك الرياء في الطاعات، أما في الاصطلاح فهو تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه وتحقيقه أن كل شيء يتصور أن يشوبه غيره فإذا صفا عن شوبه وخلص عنه سمي صالحا ويسمى الفعل المخلص إخلاصا. في هذا الشأن قال تعالى: "من بين فَرْتٍ ودمٍ لبنًا خالصًا" النحل 66. ومن جهة أقل قال ابن عياض: "ترك العمل لأجل الناس رياء والعمل لأجلهم نفاقا والإخلاص : الخلاص من هذين" ومن هنا فإن الإخلاص هو أن لا تطلب لعملك شاهدا غير الله ولا يكون إلا بعد التحول في العمل بتصفية الأعمال من الكدورات وأن لا يعلم الستر القائم بين العبد وربّه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيميله.

عندئذ الإخلاص هو أن يصدق المخلص بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقر عقدا بأن القدر خيره وشره من الله تعالى بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه وبالتالي يكون مؤمنا حقا. وهكذا كان الإسلام هو المبدأ والإيمان وسط والإحسان كمالا.

وقد شمل لفظ المسلم الناجي والهالك، المؤمن والمنافق، الفاسق والكافر إذ يقول سيد البرية محمد عليه الصلاة والسلام: "المؤمن الذي يقرأ القرآن ويعمل به كالأترنجة طعمها وريحها طيب والمؤمن الذي لا يقرأ القرآن ويعمل به كالثمرة طعمها طيب ولا ريح لها ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن كالريحانة ريحها طيب وطعمها مرّ ومثل المنافق الذي لا يقرأ كالحنظلة طعمها مرا وخبيث وريحها مرّ" [صحيح البخاري] 1 .

علاوة على ذلك يتطلب الإسلام لتحقيق الكمال الاستقامة والصلاح. أمّا الاستقامة فهي القيام بما أمر الله به، فالمستقيم هو واحد من أولى الألباب الذين يصلّون ما أمر الله به أن يوصل، والاستقامة في الدين هي مداومة المقام فيه على استوائه واعتداله لا ينجس عنه يمينا ولا شمالا ولا يلتزم منه مالا يطيقه، وهو كذلك الإتيان والصدق والمقاربة والاستغاثة بالله في كلّ أمر بالقصد والتوجه والتوكل والتحلي بالتؤدة والصبر وحسن الصّمت أثناء المتابعة. قال تعالى: "أهدنا صراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" (الفاتحة).

بقي أن نشير أن صفة الصلاح لا يمتلكها إلا من وفى بجميعه وفاء حسنا واستكمل خصال الشاكرين والتزم بها في أحوال متقلبة ومثواه. والمصلح هو الذي تعلم القرآن وعلمه وعمل به وكان من أهله دون أن يضيعه أو ينسيه، الذي لا يقتصر على أداء الفرائض واجتناب المحارم بل يستكمل العبادات بأداء النوافل. فإذا قرن المرء بين الإيمان والإحسان والإخلاص والاستقامة والصلاح وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة وشهادته غيب كان مؤمنا حقا وحصل على الإسلام بدرجة الكمال الذي هو المبدأ والمعاد والمبتدى والمنتهي وعلى هذا خص الإسلام بالفرقة الناجية و الرسول خاتم النبيين والقرآن ناسخ لكلّ الكتب والصحف والشرائع المنزلة. قال تعالى: "فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون" البقرة 132.

وعلى الرغم من أن المسلمين تفرقوا إلى مذاهب وطبقات وملل ونحل فإنهم أجمعوا على أن الإسلام له مجموعة من الأصول والشرائع لا يمكن لأحد أن ينكرها. يقول الرسول صلعم: "تفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين ملة كلّهم في النار إلا واحدة" قالوا: يا رسول الله وما الملة التي تتغلب؟ قال: "ما أنا عليه وأصحابي" ويقول أيضا: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله" الحق هنا هو الإسلام، فما هي أركان الإسلام التي هي محل اتفاق بين جميع الفرق والملل؟

من المعروف أن الأمة أجمعت أن الإسلام يقوم على مجموعة من الأركان والشرائع وهي خمسة: 1- شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله... 2- إقامة الصلاة 3- إيتاء الزكاة 4- صوم رمضان 5- حج البيت الحرام.

ومن أسقط وجوب ركن من هذه الأركان أو تأولها على معنى موالاتة قوم فقد كفر وخرج من دائرة الأمة. وقالوا أن أصول أحكام الشريعة: الكتاب والسنة والقياس والإجماع والاستحسان والاستصحاب والعقل والمصلحة المرسلة والعرف وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي وفتح الذرائع وسدها. وعرفوا أحكام الأمر والنهي وقسموا أفعال المكلفين إلى خمسة: واجب ومحظور ومسنون (مندوب) ومكروه ومباح.

فالواجب: ما أمر الله به على وجه اللزوم وتاركه مستحق العقاب على تركه المحظور: ما نهى الله عنه وفاعله يستحق العقاب على فعله.

<sup>1</sup> القابسي الرسالة المفصلة ط 1986 STD ط 1 صفحات 59-80..

المسنون: ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه (النوافل)  
المكروه: ما يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله (التدخين)  
والمباح: ما ليس في فعله ثواب ولا عقاب ولا في تركه ثواب ولا عقاب إن هذه الأحكام تتوجه إلى المكلفين العقلاء أما البهائم والمجانين والأطفال فخارج دائرة التكليف.  
وقالوا: إن كل ما وجب على المكلف من معرفة أو قول أو فعل فإنما وجب عليه بأمر الله تعالى إياه به وكل ما حرم عليه فعله وقوله ومعرفته فينهى الله تعالى إياه عنه ولو لم يرد الأمر والنهي من الله تعالى على عباده لم يجب عليهم شيء ولم يحرم عليهم شيء. وهذا التكليف يتوجه على العاقل بخاطرين يخطران بقلبه الأول من قبل الشيطان يدعوه به إلى العصيان وينهاه به عن طاعة الله والخاطر الثاني من قبل الله سبحانه يدعوه به إلى النظر والاستدلال.  
نتكلم الآن عن أصول الإسلام وهي معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم. ومن المعلوم أن الدين منقسم إلى معرفة وطاعة وإلى حقيقة وشرعية وإلى مقصد وطريقة، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد والحقيقة والمقاصد كان أصوليا ومن تكلم في الطاعة والشرعية والطريقة كان فروعيا وبعبارة أخرى كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع. فالأصول موضوع علم الكلام والفروع هو موضوع علم الفقه.  
أصول الدين هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل والولاية والإمامة. وقد اتفق الجمهور من المسلمين على صدقية هذه المبادئ:

- 1- إثبات الحقائق والعلم على الخصوص والعموم.
  - 2- العلم بحدوث العالم من محدث هو الله.
  - 3- معرفة صانع العالم وصفاته الأزلية وأسمائه وأوصافه.
  - 4- معرفة الرسل والأنبياء ومعجزاتهم وكرامات الأولياء.
  - 5- معرفة ما أجمعت عليه الأمة من الشرائع وأحكام الأمر والنهي والتكليف.
  - 6- معرفة فناء العباد وأحكامهم في المعاد.
  - 7- معرفة شروط الخلافة والإمامة وأحكام الأعداء من الكفرة وأهل الأهواء.
- قال تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا" [الأنعام 125].

وقد قال المسلمون إن أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب واتفقوا على وجوب جميع الطاعات المفروضة وعلى استحباب النوافل المشروعة فاسم الإيمان لا يزول على مرتكب الذنوب وهو ليس الإقرار الفرد سواء كان معه إخلاص أو نفاق وقالوا: إن اسم الإيمان لا يزول بذنب دون الكفر ومن كان ذنبه دون الكفر فهو مؤمن وإن فسق بمعصية، وقد استنتوا من ذلك المشركين. والله تعالى يقول: "ما كان للمشركين أن يعمرؤا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر" [التوبة 17].

ولم يبيح المسلمون قتل كل عاص لله تعالى ولو كان المذنبون كلهم مشركين لكانوا مرتدين عن الإسلام وكان الواجب قتلهم بل دعوا إلى إقامة الحدود عليهم فحكم السارق قطع اليد والقاذف للمحصنات يجلد والزاني المحصن يرحم.

وقالوا لا يحل قتل امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: من ردة بعد إسلام أو زنى بعد إحصان أو قصاص بمقتول هو كفأه وهذه أمور ليس من اليسر إثباتها على أحد.

وقد ترتب عن هذا التصور التراثي للإسلام :

- 1- الاختلاف في الأصول.
  - 2- بروز المذاهب ونشوب التوتر فيما بينها.
  - 3- التكفير والإقصاء والتقاتل.
  - 4- ظهور دعوى الفرقة الناجية.
  - 5- إغلاق باب الاجتهاد وتغلب التفسير على التأويل.
  - 6- جمود الإسلام وذهاب ريح حضارته.
  - 7- انفصال الدين عن الحياة والواقع وتحوله إلى كهنوت ووثنية.
- وإذا كان غرضنا إحياء الدين وإصلاح عقيدته وبناء فهم صحيح للإسلام ملائم للعصر ومتطلباته فإنه لا مناص لنا من عرضه على محك النقد الفلسفي الهرمينوطيقي.
- لكن قبل ذلك حري بنا أن نعرف حقيقة فلسفة الدين ما هي ومن ثمة ننتقل إلى التحدّث عن الدلالة المعاصرة للإسلام. لكن ماذا تعني هذه الآية: « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً... » ( المائدة 3)؟

## 2\* الدين على محك العلم والفلسفة:

" إن الدين رغم كثرة ارتباطه بالحركات الرجعية هو من أكثر العوامل الاجتماعية بقاء ومن

أقوى الوسائل الفعالة للسمو بحياة الفرد والمجموعة البشرية " 1

ما دام الدين قد انفصل عن الحياة وما دام الفكر الإسلامي قد ابتعد عن الواقع ومادام الإسلام استقل بنفسه وتحول إلى كهنوت عندما تصور أنه ينفرد بمعرفة الله وأنه يمتلك سلوكاً خاصاً هو العبادة ومكان خاص هو الجامع وموظف خاص هو الشيخ ولباس خاص هو العمامة ولغة خاصة هي لغة المفتي والداعية والمرشد الوعظية المعيارية فإنه من البديهي أن يصبح الإسلام في حالة من الضمور والانكماش ومن المنطقي أن يكون للدين عالمة الخاص هو الغيب والآخرة وما وراء الموت وهو مليء بالأسرار والألغاز يختلط فيها بشعوات الجمهور من الاعتقادات الأسطورية.

وقد استطاع الحس الشعبي أن يكشف هذا الكهنوت في ممارسة الشعائر لأن الحياة أقوى من أي مظهر خارجي فالصلاة قد تدل على التظاهر بالإيمان وقد لا تنفع التوبة في تغيير الحال وقد تكون قراءة النصوص مجرد ترتيب دون فهم معناها ودون أن يعيها أحد أما رجل الدين نفسه فقد يسرى عليه ما يسرى على سائر البشر وقد لا يكون لروحانيته أي أثر في سلوكه وقوله وفكره بل تسيطر عليه أمراض النفاق وسوء النية تظهر في ازدواجية الشخصية والتناقض في الأفعال والتباعد بين النظر والعمل بيد أنه إذا أمعنا النظر وفصلنا في الإيمان بين الجوهر والعرض فإننا سنجد أن الإسلام لا يوجد فيه كهنة أو طبقة جامدة تحترف إقامة الشعائر وتبشر الوساطة بين العبد وربّه وأن علماء الدين ليسوا فئة بل هم مجرد مبلغين وليسوا مقدسين ومسيطرين، أضف إلى ذلك أن كلّ مسلم هو رجل دين يستطيع أن يتعلّم من القرآن ومن الله بنفسه عندما يناجي ربه مباشرة بلا واسطة.

وحتى وإن وجد رجال الدين في الإسلام مثل الأئمة والفقهاء فهم في غالب يقفون إلى جانب الأمة والشعب ويناصرون المظلومين وليس إلى جانب "الدولة والطبقة المالكة والظالمين".

كما أن الشعائر الدينية متطورة وليست جامدة لاعتمادها على نصوص تقتضي الفهم وإعادة

<sup>1</sup> سيرل برت علم النفس الديني ترجمة سمير عبده دار مشرق للطباعة والنشر ص 23

القراءة، فالإسلام بعد أن وضع النبي أصوله وحدد نصاب شعائره فتح مجالاً واسعاً للتطور الاختياري من خلال الاجتهاد النظري والتأويل والاعتبار العقليين في الطبيعة دون أن ننسى الجهاد العملي في السلوك اليومي والحياة المجتمعية.

ولا يرتضى الإسلام أن تصطدم شعائره بفروض الحياة ومتطلبات الواقع لذلك كانت الشعائر اختيارية متروكة لظروف الأفراد واختلاف الزمان والمكان وبإمكان الناس أن ينتقلوا من الشعائر المحددة إلى الشعائر الميسرة. فالشريعة المحمدية هي شريعة إنسانية ولا روحانية والدين هو دين يسر وليس دين عسر فليس هناك كهنوت وينبغي أن نعترف أن الدنيا كلها مساجد وأن مساحة الطقوس والعبادات محدودة ولا تمثل عائق أو عقبة أمام التطور والإبداع والتمتع بالحياة. إن الكون مستودع ضخم لنعم الله أبيض للناس أن يتمتعوا بها والقرآن دستور حافل بالآيات للإفادة من هذه النعم.

على هذا النحو فإن الدين نفسه خاضع لجدلية الهدم والبناء وإن نقده هو الشرط الممهد لكل نقد في السياسة أو في المجتمع لأنه لا تقدم لأي شعب ما لم يجدد في نظريته إلى عقيدته ويطور أصولها بشكل يجعلها تتأقلم مع معطيات العصر. وقد نتج عن هذه الحداثة الدينية أن تحول الدين نفسه إلى موضوع أسمى للفلسفة والعلوم الإنسانية وهي علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الأديان المقارن. وقد ترتب عن ذلك أن الوحي المقدس لم يعد المقصود منه إثبات موجود مطلق متعالٍ لا يحتاج إلى الغير وإنما غايته هو تطوير الواقع في لحظة تاريخية معينة ومساعدة الإنسان على تطوير قواه وقدراته لتحقيق حسن البقاء وتنظيم علاقته بنفسه وبالآخر والعالم. وقد نشأ علم التفسير من أجل ضبط معاني النصوص والحصول على معاني الوحي طبقاً لحاجات العصر وبناء على اتجاهات المفسر.

من هذا المنطلق فإن العقائد مثل الإسلام ليس لها صدق داخلي في ذاته بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغييرها للواقع لأنها موجّهات للسلوك وبواعث عملية لا أكثر، وأي حكم فقهي بالتحليل أو بالتحريم أو بالإلحاد أو بالإيمان هو حكم قيمة وليس حكم واقع لأن مقولتي الإلحاد هما مقولتان نظريتان لا تعبران عن شيء واقعي لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون جوهر الإيمان وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون جوهر الإلحاد. فالإيمان بناء نفسي للفرد وبناء اجتماعي للواقع بالانتقال من العرض إلى الجوهر ومن الشكل إلى المضمون ولا بد من القيام بتحول من القول إلى الفعل ومن النظر إلى السلوك ومن الفكر إلى الواقع. وأعلى درجات الإيمان هو كلمة حق في وجه حاكم ظالم. إنه اختيار الطريق الصعب طريق الشهادة والعدل وترك طريق الادعاء والمنصب والرياء والنفاق.

كما أن الإلحاد يمكن أن يكون في جوهره رغبة في بيان الأثر العملي كالأفكار ورد فعل على الإيمان العجائزي الموروث المتحجر الناتج عن تقليد لا أصالة فيه. وقد يكون الإلحاد ثورة داخل الدين من أجل تجديده تعبيراً عن تطابق الفكر مع الواقع والوصول إلى درجة من الوعي بالحاضر والشروع في درء الأخطار وفضح شتى أنواع التسلط والتزوير ومقاومة للاستعمار بمرونة الفكر وشجاعة في الموقف.

غني عن البيان أنه يمكن إعادة بناء العلوم النقلية الخالصة مثل "علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقهاء من أجل إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها وإبراز الموضوعات الدلالة مثل أسباب النزول (أولوية الواقع على الفكر) والناسخ والمنسوخ (الزمان والتطور).. الخ. أما علم التفسير فإنه أيضاً

يعاد بناؤه بحيث يتم تجاوز التفسير الطولي (سورة سورة وأية آية) وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية... الخ، وبداية التفسير الموضوع بوصف بناء الشعور ووضع في العالم مع الآخرين ووسط الأشياء. أما علوم الحديث فإنه يتم فيها تحليل الشعور، شعور الراوي من خلال مناهج الرواية ثم تجاوزها إلى النقد العقلي والحسي للمتن. وفي علوم السيرة يتم الانتقال من الشخص إلى الكلام حتى يتم القضاء على التشخيص وعبادة الشخص في حياتنا العامة. أما علم الفقه فإنه يتم إعادة بنائه بحيث تعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية.<sup>1</sup>

إن تحديث الدين علميا وفلسفيا هو أمر ممكن سواء بتطوير العلوم الدينية أو بتسليط أنوار علمية وفلسفية على الظاهرة الدينية من أجل تحقيق فهم آخر لها. فالغرض من فلسفة الدين هو إثبات أن حرية الفكر لا تعارض الإيمان الصحيح بالبرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى الصحيحة: فإيمان يقوم على البحث الحر خير من إيمان يقوم على العادات والتقاليد الموروثة وحرية التفكير هي السبيل إلى تطهير ما يعلق بالإيمان مما يضره من مصلحة طبقية أو رياء نفسي أو نفاق سياسي. ويؤدي القضاء على حرية التفكير إلى ضياع التقوى و تحويل الإيمان إلى وثنية أو طاغوت.

على هذا النحو لابد من تطبيق منهج العقل ضد الخرافة والجهل ولا بد من استخدام سلاح العلم على ما يعترى الناس من مخاوف وأوهام نتيجة الاستبداد والقمع والتقليد. إن الشعور الديني يميل بطبعه إلى التصديق السريع بتذبذبه بين الرجاء والخوف وبين الرهبة والرغبة، إذا اعتراه الشك تاه بين تفاصيل الوجود وإذا حصل على اليقين سقط في التعصب والغرور. فما هي المسلمات الضمنية لفلسفة الدين؟ ماهي رهاناتها واستتبعاتها؟

#### أ- فلسفة الدين:

"إن مجتمعا بلا دين مصيره الاسترخاء" ( أوليفر ليمون).  
تكتسب فلسفة الدين أهمية أكثر من مجرد الأهمية النظرية لأن لديها ارتباط وثيق بأكثر الأشياء خصوصية وشخصية لدى الإنسان ولأنها تهتم بأكثر المسائل حيوية والتي لها تأثير على الحياة مثل الأصل والهدف والمصير. لذلك انهمك الكثير من المؤمنين بالدين في الفلسفة للتعبير عن مبادئ وأساسيات الدين بطريقة عقلانية ولاستخلاص منهج عقلائي للدفاع عن القضايا التي يثيرها الجدل حوله. إن فلسفة الدين لا ينبغي أن توضع على رف الأفكار غير المهمة والمهملة بل لابد من إسقاط الكثير من القضايا التقليدية التي تشكل معضلات تمنع الفلسفة من فهم طبيعة الدين. فاللاهوت التقليدي هو بالفعل مضلل وقائم على فكرة مبسطة وتصور ساذج ويقيس الغائب على الشاهد أي بتصور الله على مثال الإنسان وبالتالي فهو لم يعد مستودع المشاكل الفلسفية المثيرة، فالله لا ينبغي أن ننظر إليه على أنه نوع الجنس الإنساني وما بعد الحياة لا ينبغي فهمه على أنه شكل من الوجود الذي يستمر بعد الموت وفيلسوف الدين ليس ذلك المفكر غير المتأكد مما يفعله بل إن حديثه لا ينبغي أن يدور حول البرهنة على وجود الله فهذا أمر مفروغ منه بل ينبغي أن ينصب حول العلاقة الممكنة بين الله والكون ويبحث عن الرباط الأصيل الذي ينبغي أن يصل الإنسان بالله.

ينبغي علينا توظيف الفلسفة ليس لتعريف الدين والقول بأن مصدره هو الخوف من القوى الغامضة في الطبيعة بل في استكشاف الطرق التي يساعدنا بها الدين في فهم أنفسنا وفي كيفية

<sup>1</sup> حسن حنفي التراث والتجديد الطبعة الخامسة مجد بيروت 2002 ص 179.

تصرّفنا إزاء أنفسنا وإزاء الآخر وإزاء الكون. فإذا كان الإيمان يتعلّق بالسلوك أكثر منه بالاعتقاد فإن الدين يتعلّق بالأفكار التي ينبغي أن نرى بها الحياة ويحدد ويضبط ماهية مثالياتنا الأخلاقية وماهية وجهة نظرنا حول معنى العالم. إنه شكل من أشكال الحياة ونهج للسلوك، فإذا كان الدين في الغالب مؤسسة قديمة فإن القضايا التي تبرز اليوم فيه كانت تقلق الناس منذ زمن طويل ولم يعثر لها عن حلّ بعد ولا بد من إعادة طرحها على صعيد البحث من جديد. بيد أن الاعتقاد الديني هو مسألة التزام بطريقة للحياة وليس سلسلة من المعتقدات النظرية والأحكام المعرفية يساعد الدين المؤمنين وغير المؤمنين على إيجاد معنى لحياتهم سواء بقبولهم وانقيادهم وطاعتهم أو بسخطهم وعنادهم وجحودهم.

ومن الواضح أن خطوط التأويل المختلفة للنصوص الدينية مهمة في تعزيز قدسية هذه النصوص ولبيان إعجازيتها ولإنقاذ معانيها لأن التمسك بفهم واحد للنص لن يسهم بشيء في تفسير الجليد في إطار الظروف التي لم يعد فيها الحديث عن هذا الفهم أي رجوع صدى عند العامة، فالإيمان الديني يكون ناجحاً إذا كان مرناً بما فيه الكفاية وإذا كان يميل إلى التغيير في كل مرة بحيث يأخذ في الحساب تغير الظروف والأزمان.

إنّ الدين يتغير مع مرور الزمن ولم يعد يسمح بإقامة علاقة عاطفية مع الله تشابه العلاقات التي نقيمها مع البشر وهذا التغيير هو تطور يسمح للناس بأن يفهموا الله ويفهموا أنفسهم ويفهموا إيمانهم بطرق ومواضع مختلفة على حسب تغير ظروفهم. الناس يتغيرون بسرعة هائلة بمرور الزمن ونحن لا نستطيع في كل لحظة أن نتوقع منهم أن يغيروا جذرياً موقفهم من الله<sup>1</sup> بل بمقدور الله عن طريق المعجزة أن يجعلهم يغيرون مواقفهم وممارساتهم في الحال ولكن يرجع الفضل لهم وحدهم في إحداث تغييرات جذرية وتطويرات حاسمة خاصة بحياتهم، لذلك ينبغي أن يستجيب الدين للظروف الاجتماعية والتاريخية المتحولة وإلا فإنه سيخفق في أن يكون له معنى في الطرق التي يتفاعل بها الناس مع الأشياء المحيطة بهم.

المشكلة هي في اصطناع التفرقة بين الدين والفلسفة لكون الفلاسفة حينما يفكرون في الدين يرون أنه من غير الملائم أن يعتقدوا فيه لكن ينبغي أن تنظر إلى الفلاسفة كعلماء دين وإلى علماء الدين كفلاسفة لأن الدين هو الذي يزود الفلسفة بموضوعها الرئيسي كما أن الفلسفة هي وحدها التي تحوز على الفهم الحقيقي للدين. إن كلّ الفلاسفة يبدؤون من دون أن يكون لديهم اعتقاد ديني في الأساس ولكنهم يتوصلون إلى الاقتناع بأن الله موجود من خلال بحثهم العقلي. فلسفة الدين هي فلسفة دين ما أو فلسفة أديان ولكنها تجمع على أن الدين له صلة شخصية بالإنسان لأنه الوحيد الذي يطرح هذه المسائل: من يكون الإنسان؟ متى وأين يحيا؟ إلى أين سيذهب؟ غير أن فهم ما يجعل الدين جذاباً يختلف تماماً عن سبب قبوله لدى الناس لأن الفيلسوف غير قادر على الفصل بين الديني والشخصي وإذا لم يكن معتقداً ملتزماً فإنه لن يكون قادراً على فهم جوهر الدين ولن يتمكن من الحصول على إدراك مطابق لحقيقة الوعي الديني.

إن فلاسفة الدين هم الأقدر على تأسيس رؤية دينية للعالم يشرعون لحق الاختلاف والتعدد في التأويل مع البحث عن التأويل الأفضل دون أن يكون الوحيد المقبول بوصفه التأويل الصادق والحقيقي. وإن رأى البعض من الفلاسفة: أن الدين بقية من بقايا تفكير الطفولة أو راسب من روااسب الهمجية البدائية أو مجرد أثر خرافي لا يجدر بالفكر المستنير الإبقاء عليه لأنه قريب من

<sup>1</sup> أوليفر ليمان. مستقبل الفلسفة في القرن 21 / عالم المعرفة 301. مارس 2004. فصل 9. فلسفة الدين. ص 203-222.

السحر والخرافة ولون فقير من ألوان هذا الفكر الساذج القديم فإنّ ماركس يحشره ضمن دائرة الأوهام التي كبلت الناس وسببت تعاستهم وعبوديتهم وهذا موقف قلة من الفلاسفة ولكنه ليس موقف معظمهم. إذ قد قال فيورباخ في هذا الصدد: "لقد هجرت اللاهوت ليس عبثاً أو استهتاراً أو كرها ولكن لأنه لا يشبعني، لا يعطيني ما أحتاج إليه ولا أستطيع الاستغناء عنه، أود أن أضم الطبيعة إلى قلبي، تلك التي يرتد عن أعماقها رجال اللاهوت الجبناء أود أن أعانق الإنسان، الإنسان في كماله"<sup>1</sup>.

ويضيف "لقد كان شغلي دائماً وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصايح العلم حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوي المعادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري"<sup>2</sup>.

على هذا النحو يرى البعض الآخر أنه يمكن دراسة الدين بالعلم أو بالأحرى الدين نفسه يمكن أن يأخذ شكل العلم لأنه في القرون المغايرة كان الدين هو العلم الذي ينظم الوجود بمختلف أبعاده. غير أن إخضاع الدين للعقلانية العلمية يؤدي إلى الفصل بين ديانة الجماهير الغالبة على الناس والمتغلغلة في نفوسهم والمبادئ والأصول النظرية التي يصبها العلم في قوالب فارغة وأشكال وأبنية جاهزة.

إن الدين يتوقف على عوامل نحن بها نصف شاعرين وعندما يتحول إلى مجال ذهني خالص سرعان ما يفقد نكهة كونه دين لأنه سيصبح لاهوت أو فرع من الميتافيزيقا، في حين أن الميتافيزيقا ولا حتى العلم بالمعنى الوضعي لا يستطيعان أن يعطينا في شكلهما الحاضر صورة نهائية ومقتعة عن الوجود وعلاقته بالفرد الإنساني، ولهذا نجد معظم الناس يشعرون بالحاجة إلى شيء ما، قوة غيبية مثلاً أو مبدأ أول يطمئن إحساسهم ويقوي إراداتهم وهذا الأمر لا يوفره لهم غير الدين.

وقد انتبه سبنسر إلى أن معظم نظريات الدين وشعائره قد تطورت من عبادة الأسلاف في الزمن الأوّل أين كان أفراد القبيلة يعبدون سلفهم المقدس الذي انحدروا من صلبه إلى عبادة روح حالة في شيء معين من الخلف أو من الطبيعة.

أما برجسن فإنه يقر بحتمية تلازم الظاهرة الدينية و الظاهرة الاجتماعية : "فلقد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة ولكن لا نعرف مجتمعاً لا دين له"<sup>3</sup> وآية ذلك أن الدين ضرورة أساسية في هذه المجتمعات وامتداد لوظيفة الأخلاق التي تنشر الإخاء والتضامن وتعمل على التضحية بالنوازع الخاصة للأفراد في سبيل المصلحة العامة، إلا أن هذه التضحيات لا تجد المكافأة إلا بالإيمان بوجود جزاء في العالم الآخر، وهو ما يرجع إلى النفوس نوع من الطمأنينة يجعلها تقبل على الحياة الجماعية بروح كلها أمل واندفاع للمثابرة في العمل والبذل لأنه "ثمة قسطاس إنساني يزن العقاب والثواب كما ينبغي أن يوزننا" وها هنا تبدو وظيفة الدين.

وعلى مستوى الحياة اليومية نجد الأفراد في حالة صراع مع الطبيعة لافتكاك ما يمكن به تلبية حاجياتهم إلا أنّ هذا الصراع لا يكون دائماً لصالح الإنسان وذلك ما للضعف البشري وقلة الوسائل وتخلفها أو لندرة الموارد وشحتها، فكثيراً ما يرجع الملاح من البحر دون أن يتمكن من

<sup>1</sup> فيورباخ. أصل الدين. دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية. مجد 1991. ص35.

<sup>2</sup> فيورباخ أصل الدين. ص7.

<sup>3</sup> هنري برجسن، منبعاً للأخلاق والدين. ترجمة سامي الدروبي/عبد الله عبد الدائم الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ص113.

توفير رزق يومه بالرغم من جميع الاحتياطات المتخذة أثناء إعداد أدوات الصيد وأثناء القيام بالعمل، وقد يرجع البدائي بدون قنص وفير بالرغم من مهارته الجيدة، كما يمكن للعواصف والرياح أن تأتي على المحاصيل الزراعية في هذا الموسم دون ذلك الشيء الذي يجعل هؤلاء الأفراد يشعرون بأن مجهوداتهم معرضة للإخفاق دون سبب واضح مما يهيب هؤلاء الأفراد إلى الاهتمام بإمكانية الخلاص من هذا الفشل وأن يأخذوا احتياطاتهم ضد كل شيء غير محتمل وغير متوقع.

إن هذه المحاولات التي يسعى إليها كل فرد وكل مجتمع تجد خير تعبير لها في الدين. إن عمل التفكير حسب برجسن لا يتماشى وسير الحياة واتجاهها لأن العقل له يقين بالموت لذلك يقوم بعمل موجه ضد الفرد والجماعة بما يوحي به في النفس من قنوط ويأس وبما ينشره داخل الجماعة من أنانية وتشنت وانفصام وإن الدين يتدخل لحماية الفرد من التصورات العقلية فيعطي دعما روحيا متمثلا في نشر فكرة البقاء بعد الموت والدعوة إلى الخلود وراء الفناء المؤقت فيحدث هذا الاعتقاد انقلابا عكسيا يظهر أثره في استقرار الفرد وراحة باله، الشيء الذي ينجر عنه استقرار المجتمع ذاته وتوازنه وانصراف أفراده للعمل والإنتاج وتسود روح البذل والعطاء. إن الدين عند برجسن يمثل رد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة ضد كل الأفراد الذين يتهاونون في أداء واجباتهم الاجتماعية مثلما أنه وسيلة للحيلولة دون نفاذ العقل إلى ما يريد أن يصل إليه من تثبيط للعزائم وتوهين للقوى.

إن الدين يقلل من الخوف والقلق الراجع إلى الضياع واليأس بأن يحل الطمأنينة والسكون بين الأفراد ويحول دون انتشار الأفكار العقلية الهدامة والأنانية يقول برجسن: "فكيفما فسرنا الدين، وسواء أكان اجتماعيا بالجوهر أو بالعرض فإن ثمة ناحية لا سبيل إلى الشك فيها، وهي أنه قد قام دوما بوظيفة اجتماعية"<sup>1</sup>، فإذا كانت العلاقة ثابتة بين الدين والمجتمع ألا يجدر بنا إذن أن ندرسه من زاوية علم الاجتماع؟

ب: علم الاجتماع الديني:

" أول شكل من أشكال الدين، إذن، يجب أن يتطلب في الإحساس الديني أكثر مما يتطلب في المذاهب الدينية، إن الدين مدين بميلاده إلى بعض غرائز غامضة، ولكنها عامة تشترك فيها الجنس البشري كله، هي غرائز الخوف والرغبة والخضوع والإعجاب بشيء خارجي يصح أن نسميه الروح أو التقى، فهذا المعنى معنى الشيء الرائع تعمرنا قبل أن تكون لأنفسنا رأي واضحا عما فوق الإنسان أو فوق الطبيعة بأمد طويل... "2

ما هو مصدر الاعتقادات الدينية حسب علم الاجتماع؟ هل هي الانفعالات السحيقة القابعة في أعماق النفس أم العادات والتقاليد الموروثة؟

سادت منذ مدة في الدراسات الاجتماعية للظاهرة الدينية نظرية E.B.Taylor والتي ترى بأن التصورات الدينية الأولى عند المتوحشين نبتت من اعتقادهم في وجود أرواح تسكن الأشياء Animisme والتي قد يتخذون الكثير من هذه الأشياء أو واحدة آلهة يعبدونها ويتقربون منها. كيف غزت هذه النظرية الإحيائية الأرواحية الساحة الدينية المقدسة؟

<sup>1</sup> هنري برجسن، منبعنا للأخلاق والدين. ترجمة سامي الدروبي/عبد الله عبد الدائم الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ص17.  
<sup>2</sup> سيرل بارت. علم النفس الديني. ص. 5، 6.

والحق أن المتوحشين الأوائل والأطفال والعرافين يحوزون على صور ذهنية بصرية غير واضحة ومشوشة تعكس خيالاتهم أكثر من واقعهم فهم مثل هاملت الذي يرى صوراً غريبة بعيون عقله وبحداء بصيرته، ولذلك نجدهم يتحدثون عن الأطباق والأشباح والمسوخ لوصف هذه الصور الذهنية الغريبة، ففي الغابة الكثيفة أو بين القبور حيث يخيم الصمت والظلام فيمنع من رؤية الأشياء على حقيقتها يرى الفطري البدائي خيالات أولئك الذين غابوا عنه أو ماتوا وكان كثيراً ما تعلق بهم وتأسف على مغادرتهم وبالتالي فإنه يتخيل أن أحياء يجيئون لزيارته وهو نائم ليلاً حتى أنه إذا استيقظ وفكر في تلك الرؤى الغريبة ملاً الدنيا حديثاً عن تلك الأطباق والأشباح الرقيقة شبه الشفافة التي تزوره بينما هي مجرد انعكاس في مخيلته ووجدانه لكائنات كان قد رآها في يقظته.

غير أن نظرية تايلور التي تذهب إلى الاعتقاد في الأرواح في الأشياء تعطينا تعريفاً ممكناً للدين يضعه في علاقة عضوية بالأسطورة والسحر خصوصاً وأن الاعتقاد في القوى الغيبية وتأثيرها على الأشخاص واضح للعيان لذلك سيسعى جيمس فرايزر إلى التفريق بين الدين والسحر، لأن السحر ليس ديناً بدائياً بل هو نوع من العلم الضارب في القدم، إذ يقول: "إن عصر السحر قد سبق عصر الدين في كل مكان"، فالساحر يسير على ضوابط تقليدية متوارثة يحاول أن يسيطر على الطبيعة ويخترق قوانينها ليوجهها نحو رغباته فهو يحاول مثلاً أن يثير الريح بالصفير أو يجلب المطر بأن يلوح بفرع نخل بعد غمسه في ماء حار، وهو بذلك لم يبتهل مثل رجل الدين إلى قوة عالية تتدخل بالنيابة عنه بل إنه لا يثق حتى ثقة ساذجة في العلية الإلهية المباشرة ولا يؤمن بالعناية الربانية للكون والخلق، لذلك فإن غلطة الساحر أنه يختار السبب البعيد الخاطئ ويهمل السبب القريب الفاعل وسبب غلطته أنه يفضل أن يحدث الشبيه بالشبيه ويرفض البحث عن القوانين الكلية التي تختفي وراء ظواهر الطبيعة.

غير أن نظرة فرايزر للساحر خاطئة لأنه ليس رجل علم بدائي ولا رجل علم ناشئ ولا كذلك مفكراً منطقياً واضحاً وإنما هو شخص سريع التأثير حريص أن يخبر من حوله ويسعى إلى خداعهم والتأثير عليهم أكثر من سعيه إلى السيطرة على الطبيعة لذلك يلجأ إلى الخوارق والبدع. هكذا فإن الأحاسيس والأعمال البشرية تندفع إلى الظهور أو لا ثم تنبعث العقائد والتصورات الدينية متأخرة لتبرز هذه الأحاسيس والأعمال.

من زاوية أخرى إذا عدنا إلى ليفي بريل في كتابه الميثولوجيا البدائية نجده يعتبر ظاهرة الأسطورة سابقة على الظاهرة الدينية لأنها منتمة إلى مرحلة ما قبل الدين، فهي لا تمثل جزءاً من الديانات القديمة بل تعتبر سابقة على الديانات الموجودة لاحقاً لأن عملية الانتقال من الأسطورة إلى الظاهرة الدينية قد تمت من خلال تغيير جذري في مستوى العناصر الأساسية المكوّنة للأساطير باختفاء بعض العناصر التي تكون مرحلة الأسطورة وبروز عناصر جديدة تكون العقلية الدينية، إذ ينتقل من مشاهدة تأثير الحوادث في الكائن البشري إلى الإقرار بوجود قوى خفية لهذه الحوادث ويختلف تأويله لهذه القوى والأحداث تبعاً لأهميتها بالنسبة لحياة الأفراد. هنا نرى كيف يحس الإنسان الأول البدائي/الهمجي بالفزع من شيء يعامله كأمر خطير وغير عادي ثم يقوده فزعه بعد ذلك إلى أن ينسج تفسيراً عقائدياً حول ذلك الشيء الذي كان مصدر خوفه لكن أسلوبه في التفكير والاستنتاج وهو محدود يجعله يعتبر التخويف من عمل كائن مثله ولذلك يرد الفعل ويحاول بدوره أن يخيف ذلك الكائن الذي هدده أو يتقرب إليه زلفى وينافقه ليتجنب شره من خلال الأضرحة والدعاء أو عن طريق تعويذات ورقيات السحرة. وهناك أشياء

عادية وظواهر طبيعية تؤثر في انفعالاتنا بطريقة غير مفهومة مثل الرعد والبرق والأجسام الميتة (الجثث) والدم فكل ذلك رائع ولكنه مخيف، إن مجرد رؤية هذه الأشياء أو التفكير فيها يجعل البدائي يخاف ويرهب لأنه يعتقد أن لها من القوى الخفية اللامادية التي يمكن أن تغير مجرى حياته، تجمع هذه الظواهر بين الإعجاز والغموض وبين التقديس والتحرير وتتضمن عناصر الشدة والحيوية والنفوذ وتمارس التأثير السحري والقداسة الممجة ولذلك فهي ليس فقط تنذر وتخيف بل تثير أيضا كل الانفعالات الإنسانية العميقة.

الإنسان الأول البدائي/الهمجي إذ يؤمن بهذه القوى الخارقة للعادة فإنه يحاول أن يسترضيها في حذر وأن يحصلها لنفسه فقد يشرب دم الأضحية أو يأكل لحك العدو من أجل أن يحصل منه على القوة التي يستخدمها ضده ومن أجل أن يرهبه وينتصر عليه. هذه المناسك والشعائر تلعب دورا كبيرا في الديانات الفطرية وتحولت إلى طقوس وحفلات رمزية والتي مازالت إلى الآن محور تأويلات مختلفة.

إن انفعالاتنا الموروثة هي مصدر التدين الإنساني وهي لم تتغير ذرة واحدة عما كانت عليه عندما فارقنا عهد البربرية فلا تزال تبعث فينا الرهبة والروعة تحت تأثير نفس الأحداث والوقائع مثل المرض والخطيئة وأزمات الحياة ومصائب الميلاد والزواج والموت المفاجئ وحكم القوى الغامضة (القدر المحتوم) والتي يبدو أن لها دور كبير في كل ما يحصل لنا ويحل بنا في حياتنا. من جهة أخرى يستبدل دوركاييم الطبيعة بالمجتمع في تفسير نشأة نزعة التدين لدى الإنسان ويبرز الدين كجزء ملازم للحياة الخلقية والحياة الاجتماعية. إن الظاهرة الدينية جزء لا يتجزأ من الظاهرة الاجتماعية بل هي التعبير عن مطلب المجتمع ذاته، فهي راجعة إلى نوع من الاحترام والتقديس الذي يشعر به كل فرد تجاه الجماعة التي ينتمي إليها.

إن التصورات الدينية المختلفة تقوم بوظيفة رئيسية تتمثل في بقاء المجتمع واستمراره على قيد الحياة. كما أن المجتمع يقوم بصنع آلهة بنفسه ويصطنع أشياء مقدسة لخدمة هدفه في البقاء والنمو. إن هذه المقدسات ليس لها من هدف سوى إرضاء طموحات المجتمع وخلق الوسائل الكفيلة بتلبية مطالبه وحاجياته، زد على ذلك أن مختلف الأشكال الدينية لا تمثل سوى تعهد للمشاعر الاجتماعية وتثبيتها في المراسم والاحتفالات فنشوء الآلهة لا يبرز للعيان إلا أثناء الغليان والتقلب الاجتماعي، إذ يصرح في هذا السياق : "إن استعداد المجتمع لكي ينصب نفسه إلهًا أو ليخلق آلهة لم يكن واضحا أكثر من السنوات الأولى للثورة الفرنسية" 1 فقد حلت مقدسات الحرية والمساواة والإخاء السياسية محل مقدسات الدين : الابن والابن والروح القدس. لذلك يرى دوركاييم أن المجتمع محتاج للوصول إلى أهدافه في التماسك والازدهار والنمو إلى صنع رموز وشعارات تعبر عن قوته المقدسة والتي يجدها في الآلهة.

فالدين له وظيفة إنتاج الرمز وكذلك نشر مشاعر الاحترام والتقدير، إن الأفراد يعبدون من خلال مجموع مقدساتهم المجتمع ذاته ذلك أن الإله والمجتمع شيء واحد. وهذا واضح في القرآن الذي ربط الإله بالناس "ملك الناس، إله الناس" ويعترف دوركاييم أن المجتمع يغير من هذه الرموز ومن وظائفها تبعا لتبدل حاجاته وظروفه المعيشية فيخلق للشعائر الدينية والطقوس وظائف متماشية مع النظام الاقتصادي والاجتماعي ويؤدي هذا التغيير أحيانا إلى نحت آلهة جديدة لها خصائص ووظائف جديدة. كما أن المجتمع يستعمل طرقا ملتوية وغامضة قصد إخضاع الأفراد

<sup>1</sup>Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Felix Alcan 3ed. Paris 1937 .p305.

لسلوك ديني معين يتعارض مع ميولهم الفردية الغريزية ويستند على جملة من التصورات الخيالية تحظى بنوع من القداسة تخول لها التعالي على الأفراد وقهرهم. واللافت للنظر أن وظيفة الدين الأصلية هي تلبية مطامح المجتمع وشواغله، فنظام الرموز والطقوس الديني ليس له من هدف سوى تمكين الروابط بين أفراد المجتمع وتحقيق مصالحهم الحيوية حتى وإن كانت مادية. ما هو هام عند علماء الاجتماع هو تأكيدهم أنّ الأديان قديمها وحديثها تشمل دائماً على جوهر واحد وحقيقة واحدة وهي خدمة التماسك الاجتماعي وإعطاء المعنى الذي نفسر به وقوع الحادثة على الشخص. لكن ما هو خاطئ هو إيمانهم بوجود تناقض بين العقلية البدائية المتخلفة والعقلية المدنية المتحضرة وفاتهم أن التفكير البدائي تفكير طبيعي موجود فينا نحن المتحضرين وهذا ما بينته التحاليل النفسية.

### ج- علم النفس الديني:

"إن عالم النفس يدرس الدين... لا ليكشف كونه حقا أو باطلا بل بمجرد أنه معني بمرافقة البشر وبإعمال عقولهم"<sup>1</sup>

يستخدم علم النفس الديني نتائج علم الأجناس والتحليل النفسي وعلم الأديان المقارن ليغوص في أعماق وجدان الإنسان المؤمن ولينفذ إلى البواكير الأولى للدين ليجد في سلوك البدائي الفطري وفي أو هام الطفل ما يشبه أن يكون مقدمة للعبادات الراضية عند الكبار المتحضرين وليفسر لنا أسباب ظواهر الارتداد الديني والإلحاد والزندقة ونقشي النفاق والتجارة بالدين ويعطينا تأويلات عن التشدد والتعصب ووصول البعض إلى حدّ السلوك السادي بالتلذذ بتعذيب الآخر و السلوك المازوشي التلذذ بتعذيب الذات في أجل صيانة المقدس والدفاع عن العقيدة. إن عالم النفس قد يكون له تصوره الخاص لكل إنسان دينه الذي يعتقده بطريقة فطرية أو مكتسبة ولكن ذلك لا ينبغي أن يعرقل مسار بحثه وأن يحيد به عن النزاهة والموضوعية أثناء دراسته للشعائر والطقوس عند الأديان الأخرى أو عند الفرق المختلفة داخل نفس الدين، وعند هذا العالم يستوي على مستوى المضمون والشكل المؤمن بالكتب المنزلة الذي يمارس شعيرته في المسجد أو الكنيسة أو الدير والوثني الذي يركع أمام الخشب والأحجار و تلهمه رؤى دانتي والمعري السامين عن الجحيم والمطهرة والنعيم والجنة.

يتصيد الباحث في علم النفس الديني معلوماته من كلّ عصر ومن كل قطر ومجتمع، فسيده بوسطن بروحانياتها وشطحاتها في وادي النجوم ورجل الغابة الاسترالي يصيح حول حيوانه المقدس طوطمه الببغاء الأبيض والسناتور الروماني وهو يعبد زمرا من أرباب الأرض والآلهة من البشر والصابئ والمجوسي وهما يعبدان النار وأهل الكتاب من ملة إبراهيم وهم يعبدون إلهها واحدا كلّ ذلك الحشد الزاخر بالعقائد والشعائر يمر أمامه كمجموعة من الحقائق تلاحظ وتوازن ويُمكن أن يستنتج منها عدّة اعتبارات.

فإذا كان عالم النفس قد كشف عن تطوّر الشعور الديني فليس يلزم عن هذا أنه قد حط من شأن الدين أو أبطله أو فسره بما يذهب من قيمته لأنه إن صحّ أن الدين كما ينظر إليه علماء النفس موقف طفولي فمن الجائز جدا أن يكون هذا أحسن موقف بل ربّما كان الموقف الوحيد الذي يمكننا أن نتخذه عندما نواجه معضلات الوجود المجهولة.

فقد بين فرويد في "الطوطم والحرام" الذي نشره سنة 1911 أن الأصول النفيسة لظاهرة التدين

<sup>1</sup> سيرل برت. علم النفس الديني. ص3.

وكشف عن وجود علاقة قائمة بين الشعور الديني والعلاقة مع الأهل فالتحليل النفسي يرينا كيف يفقد الإنسان إيمانه الديني لحظة انهيار السلطة الأبوية وكيف بني المرء موقفاً الحادي عندما تكون سلطة الأب سلطة جائرة ومستبدة وكيف يميل إلى الانقياد والطاعة للقوى الطبيعية عندما تكون سلطة الأب ليّنة ومتساهلة. وقد ذكر فرويد: "أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق" 1 ،فالدين جاء ليُلبي الحاجة وليضع حدًا لحيرة الإنسان وضياعه وضائقته أمام قوى الطبيعة المخيمة وهو يتيح للإنسان إمكانية إقامة علاقة ثابتة مع الطبيعة ويفسح له احتمال التأثير عليها. "إن الأفكار الدينية ليست خلاصة التجربة والنتيجة النهائية للتأمل أو التفكير وإنما توهمات تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأشدّها إلحاحاً وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات" 2.

ويعود فرويد إلى المرحلة البدائية ويرى أن الفطري لا يملك طريقة أخرى في التفكير وبالتالي فإنه من الطبيعي أن يسقط ماهيته على العالم الخارجي وأن ينظر إلى جميع الأحداث التي يلاحظها وكأنها من صنع كائنات مشابهة أو يظهر الدين هنا مجرد أمان قلبية أو أقرب ما يكون إلى اغتراب الصفات الإنسانية التي يخلعها الإنسان على قوى الطبيعة حتى يشعر بتوافق معها أو يستطيع إقامة نوع من العلاقة بينها وبينه.

\* وعندما نتحول من الهمجي إلى الطفل نجد نفس الانفعالات منبعثة على الدوام والتي تمثل الدافع الأساسي لنشأة الدين ، فالطفل الصغير يحس برهبة نحو إلهه مشابهة لرهبته من أبيه وأمه فهو يتصور الإله الذي يعبد على صورة الرجل الكبير الذي يعجبه أو والده الذي يرهبه. علاوة على ذلك حين ندرس الحياة الدينية دراسة اجتماعية نجد الطفل يعطي قيمة ويولي اهتماماً كبيراً بثلاث أبعاد رئيسية هي : الأب والأم ونفسه. وهذا الأمر نجده في كلّ الديانات التي تركز على ثلاث مقدسات في العبادة : فعند الإغريق نجد السماء (أورانوس) والأرض (جايا) وابنهما الزمان (كرونوس) وعند المصريين القدامى هناك أوزيريس وإيزيس وحورس وحتى عند بعض القبائل النيجرية ثمة أدوم وأكوبا وإيريبيو. فالطفل يتجه بفطرته إلى أبيه وأمه ابتغاء الأمان والراحة والوقاية وهو ميال إلى أن ينسب ل كليهما المعرفة الكاملة والخير التام والقدرة على الخلق والتدبير وهي نفس الصفات التي ينسبها المتدين لأربابه الأعلىين.

في هذا السياق يرى فيورباخ أن "الله صورة الإنسان" أي أنه يرى في الله إسقاط لحالة الإنسان البائسة المحرومة، فالله انعكاس للإنسان على ذاته والإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية إذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة فيسقط على الآلهة رغبته في الانتصار على الطبيعة ولهذا فإنه يرى: "الشعور بالتبعية للطبيعة عند الإنسان هو مصدر الدين" 3 .

في هذا السياق يقول فيورباخ: "إنه جميل ورائع حقا أن يكون هناك إله فاطر الكون ذو عناية رؤوف ونظام أخلاقي للكون وحياة ثابتة ولكن من المثير للفضول فعلا أن يكون هذا كله هو بالتحديد ما يمكننا أن نتمناه بأنفسنا" 4. فهل يجوز أن نستنتج أن كل ما هو تيولوجي ما هو إلا باثولوجي؟ أي هل أن كل ما هو ديني ما هو إلا مرض لا بد أن نبحت له عن طرق للعلاج؟

1 فرويد. مستقبل وهم. ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت 1975. ص. 28 .

2 فرويد. مستقبل وهم. ص. 43.

3 فيورباخ. أصل الدين. دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية. مجد 1991. ص 41

4 فيورباخ. أصل الدين. ص 41

يربط التحليل النفسي بين الدين والأحلام لأنها أشياء خيالي لرغبات مسموعة في اليقظة وغير بعيدة عن الهلوسات والأمراض. إن انحرافات المتعصين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائي تلفت انتباه المحلل النفسي إلى جوهر أكثر الأديان تطورا وتحضرا وإلى التشابه بين العقيدة الدينية والأحلام. وقد ذكر في كتابه جوهر المسيحية أن "الوعي هو حلم والعيون مفتوحة والدين هو حلم والإنسان في حالة وعي والحلم هو مفتاح أسرار الدين". يوضح التحليل النفسي أن الإنسان حين يجسد صفاته البشرية في صورة إلهه فإنه ينكر على نفسه الإشباع الحقيقي وينغمس بدلا عن ذلك في إشباع خيالي. ذلك أن العقائد الجامدة هي أماني قلبية لم تتحقق بعد والاعتقاد في الله ينبع من ميل الإنسان إلى مقارنة الكائن غير الكامل بالفكرة العامة للكامل الإنساني ومن هنا فإن الراهب أو الراهبة اللذان يمتنعان عن التمتع باللذة الجسمية يجدان بديلا عنها في المتعة الروحية الناتجة عن اعتقادهم في العالم المثالي.

ويجد عالم النفس نفسه مجبرا على مغادرة التحليل الوضعية الفسيولوجية للإنسان والابتعاد عن المقاربات الكيميائية العضوية لوظائف الأعضاء وإتباع تمشي روعي إنساني يفترض خلود الروح وخصوصية الظاهرة الإنسانية لأن الإنسان ليس مجرد جسم هامد ضم إليه طيف أو خيال أو روح ضما عبر دمج وثيق وربما كانت المادة أكثر روحية وربما كانت الروح أكثر مادية. " فإذا كانت الظواهر الروحية قد شرحت أحيانا شرحا مادية فإن بعض الظواهر المادية المألوفة في وجودنا اليومي تتطلب الآن شرحا روحيا".

ينفرد علماء النفس بدراسة ظاهرة التحول الديني ويرون أنها تحدث في الغالب في أوائل البلوغ وتحدث أكثر عند الإناث بين سن 13 و16 وعند الذكور بين 15 و18. وهذا هو الوقت الذي تتضح فيه غريزة الجنس نضجا مفاجئا، إن الحادث الذي يشبه التحول الديني هو الوقوع فريسة الحب ولاسيما لأول نظرة وهذا في الغالب تجربة أولى من تجارب البلوغ في فترة المراهقة. إن التحول الديني هو نتيجة ورد فعل في الآن نفسه لانفعالات الحب الجنسي الشديدة التي تواجه المرء الناشئ لأول مرة في حياته. ما يعزز هذا الرأي أن هناك تطابق بين أوائل الرغبات الجنسية والتحولات الدينية في عهد البلوغ فبعض من الميولات الانفعالية قد تكبت بطريقة لا واعية ومع ذلك تظل تنمو تحت المستوى الشعوري للعقل وتعود في أي مرة تجد الفرصة في شكل مشاعر واعتقادات دينية غامضة.

من المعروف أن الوقوع في الحب ينمو تحت غشاء الشعور لفترة طويلة وليس لأول وهلة فالشباب في خلواتهم المزاجية وأحلامهم المنطوية وفي شطحاته الخيالية تظل دون قصد ديني صورة مثاله الكامل في خياله وعندما يخفق قلبه أخيرا بالحب إنما يحدث ذلك لأن شخصا محققا لأحلامه مطابقا لمثاله قد دخل دائرة حياته. كذلك الحال في التحول الديني الذي هو نتيجة طبيعية لمرحلة طويلة من التخمر الصامت لأفكار خيالية اضطرت في وجدان الشاب يميل فيها إلى قراءة الكتب ومطالعة لكل النصوص التي تروي ظمأه وتلبي حاجياته. ويمكن للتحول الديني أن يحدث في فترة متأخرة نسبيا في الكهولة أو الشيخوخة وهذا التحول هو الأكثر رسوخا لأن التحول الديني المبكر كثيرا ما يكون عارضا وقصير المدى أو يحدث باستمرار خلال حياة الإنسان ليصبح عقلية معينة شبيهة بمقامات الصوفية وشطحاتهم.

واللافت للنظر أن العظماء من الذين تحولوا تحولاً دينياً من الإلحاد إلى الإيمان أو من الإيمان إلى الإلحاد كانوا في الغالب من الذين يحاربون الدين أو من الذين يهتمون به رغم فجورهم ومجونهم فهم كانوا يحسون به إحساساً قويا. فالارتداد الديني هو انقلاب مفاجئ في الحياة

الشخصية للإنسان إلى اتجاه ديني جديد يتميز باضطراب هائل في العقل وبثورة وجدانية وهيجان انفعالي كبير وحماسة خلقية شديدة دون الاكتراث بالاتهام بالسفه أو التخوين نتيجة الاستهتار بالدين القديم.

وإذا اعتبرنا التحول الديني هدفا لا يوصل إليه لا التفكير الذهني كانت فجائته لغزا محيرا للعقول أما إذا اعتبرناه ظهورا مفاجئا لعقدة انفعالية ظلت تحت السطح تضغط لمدة طويلة فإنه سيصبح أمرا مفهوما وتدرجا طبيعيا. ولعلّ ظاهرة الارتداد الديني هي أحد مظاهر تطور الأديان فهي ليست علامة مرضية (نشوء الإلحاد والهرطقيات) بل علامات مضيئة ومحطات ثورية صادقة يقع فيها تطعيم العقيدة وفتحها على ما هو غير مألوف وبالتالي تطويرها من الداخل. وقد تراث على دراسة الظاهرة الدينية دراسة نفسية ما يلي :

1- إن علم النفس الديني لم يصل إلى نتائج نهائية بشأن صدق العقائد أو خطئها ولم يبت الأمر حول ما وراء الستار الطبيعي ومع ذلك حقق بعض النجاحات عندما بين بعض الحقائق التي ظل العلماء زمنا طويلا ينكرونها.

2- إنّ خصائص الحياة الدينية لم تبقى بعيدة كلّ البعد عن خصائص نشاط الإنسان العادي فقد أخضعت بعض العجائب والرؤى عن الأشباح والقوى الغيبية للتحلل والتجريب والتدقيق النظري.

3- هناك وحدة في مستوى الشعور الديني بين الإنسان البدائي الأول والإنسان المتمدن وبين المسلم واليهودي والمتصوف الإشرافي والمسيحي اللاهوتي لأن عند كل هؤلاء نجد نفس البنية الذهنية وتجارب الإيمان والتصديق والانقياد لديهم متشابهة ولا ينقطع عملها، وقد تتعدد المذاهب والفرق الدينية ولكن الدين واحد لأن الإله واحد والإنسان في جوهر واحد. يقول الحلاج :

تفكرت في الأديان جد محقق فألفيتها أصلا له شعبا جمّا  
فلا تطلبين للمرء ديناً فإنه يصد عن الأصل الوثيق وإنما  
يطالبه أصل يعبر عنده جميع المعالي والمعاني فيفهما

- الطواسين - 1

4- إن الدين كسائر منتجات العقل الإنساني الواعي بتغيره وتبدل فهو إما أن يتفهقر وينحط ويعيش حالة جمود وركود أو يتطور ويترقى ويعيش حاله تدفق وانتعاش.

5- إن الدين قد تتغير مذاهبه في مادتها أو في درجة يقينها وقد تتبدل شعائره في أثوابها الظاهرة ولكن جوهره يظل هو هو وطبيعته تتضمن أرقى الأفكار الإنسانية.

فالدين ليس مجرد استنتاج منطقي ولا مجموعة من النظريات العلمية التي يخترعها شخص لنفسه بل إننا نأخذ من الجماعة التي تستمد من لا وعيها وضميرها ومن خيال آبائها ومدرسيها ومن المعابد والأسواق التي نتردد عليها ومن المعتقدات والأوضاع التي تعيشها.

6- نحن نستمد ديانتنا من التقاليد ولكن التقاليد تؤيد الأفراد في رفضهم التجديد والأفكار الدينية الوافدة وذلك لارتباطهم بمصالحهم ومنافعهم المادية فهل هذا يعني أن الاقتصاد يلعب دورا أساسيا في نشأة الأديان وثباتها وتغيرها؟ وكيف تمثل الدائرة الاقتصادية قوة إنتاج وتراكم في مستوى الراسمال الرمزي الديني؟

<sup>1</sup> ديوان الحلاج، الطواسين، محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية بيروت 1998. ص153.

## د- الاقتصاد السياسي للدين :

« إن العنف الرمزي هو ذلك الذي يحول علاقة الهيمنة إلى علاقة عاطفية والسلطة إلى سحر أو كاريزما ويجعل الاعتراف بالدين عرفانا للجميل » . (بيار بورديو/ اقتصاد الخيرات الرمزية) اقترح بيار بورديو في بحثه حول الحقل الديني وخاصة دراسته المعنونة "نشوء الحقل الديني وبنيته" اقتصادا سياسيا فعليا للدين حيث يفهم الفضاء الديني على أنه يشكل مجالا لتحقيق المصلحة السياسية أو المنفعة المادية، فالدين له رأسماله الرمزي المرتبط بالإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ويخضع للاستثمار والربح والاحتكار.

بورديو يدرك الفضاء الديني على أنه " نسقا من الأسواق التي تشكل ميدانا لتبادل خيرات مخصصة بناء على مصالح مخصصة ووصولاً إلى تحقيق فوائض قيمة وأرباح مخصصة" <sup>1</sup>. ويرفض بورديو إمكانية الترفع عن المصلحة في الممارسة الدينية لأنه يستحيل أن توجد أفعال لا تحكمها مصلحة وحتى السلوك الدال على الخير والشرف والتضحية فهو يفترض الحصول على مصلحة معينة حتى وإن كانت مغايرة للمصلحة الأدبية خصوصا وأن رأسمال الدين هو رمزي وبالتالي فالمصلحة لا تنحصر في البحث عن المقابل المادي والغايات الاقتصادية بل تعنى كذلك الاهتمام بلغة اجتماعية ما والانخراط فيها والاعتراف برهاناتها. ويرد بورديو عن سؤال : هل يوجد فعلا تجرد عن المصلحة؟

بقوله أن المصلحة الدينية مرتبطة مباشرة بوظيفة تبرير الواقع الاجتماعي القائم على التفاوت ويعتبر أن الرهان الحقيقي وراء الصراعات داخل الحقل الديني هو المصالح السياسية فالتبادل السخي والأفعال الرمزية البريئة كلها تخفي خداع جماعي ونفاق بنيوي. ويدعو بورديو إلى عدم الفصل بين الوظائف الاقتصادية والوظائف الدينية فالأعمال الطوعية المجانية ومعاملة الآخرين كإخوة وتبني منطق التطوع والهيبة الحرة للمال والوقت يقود إلى استراتيجيات تحقق أهدافا مضاعفة حيث تلقى أنواع من الهبات والقرابين الغاية منها هي مراكمة الأرباح والثروات.

نحن أمام رياء بنيوي يحدد العلاقات بين الأفراد على أنها علاقات روحية ويظهر فقر ظاهري ولكنه يخفي حسابات دقيقة تأخذ بعين الاعتبار تحويل خسارة النفس وبذل الجهود وحتى الألم من أجل الاستيلاء على قوى إنتاج ووسائل لتحقيق الثروة. إن اختزال سلوك الهيئة الدينية في الحقيقة الاقتصادية أمر مهم يكشف عن الخداع ويدرك وجود ازدواجية بين حقيقتها الدينية الذاتية وواقعها الموضوع الانتهازي.

إن مهمة الدين هي إعادة إنتاج العلاقات الاقتصادية البنيوية بين الفاعلين الاجتماعيين في ظل الضغوط والحتميات التي يعرفها المحيط الاجتماعي وتتميز الدوافع الطوباوية وحضور عنصر التضحية بأهمية كبرى في هذا الإطار. لقد أراد بورديو أن يقطع مع الرؤية السحرية الخادعة والساذجة للسلوكيات البشرية وأن يخضعها لنمط التفسير الموضوعي، فهو قد انطلق من مبدأ السبب الكافي واعتبر المصلحة مبدأ تفسيريا كونيا مما يعني أن رجال الدين بوصفهم فاعلين اجتماعيين لا يتصرفون من دون سبب لأنه لا يمكن أن يصدر فعل ما عن أي إنسان ما لم يكن للفاعل نفسه منفعة منه مادية كانت أو رمزية وحتى ولو كان هذا الفعل موجها نحو الخير والفضيلة والتضحية والقداسة لأنه كذلك من الضروري أن توجد مكافآت وأرباح رمزية قابلة للتحويل إلى أرباح مادية ومناصب سياسية. إذن لا مجال لتتريه كل الأفعال الصادرة عن رجال

<sup>1</sup> P. Bourdieu : *Genèse et structure du champ religieux*. revue française de sociologie K22. 1971

الدين التي تبررها مثل عليا وقيم سامية والقول بأنها متحررة عن التوجه الغائي نحو مكاسب رمزية أو مادية.

فإذا ما اتخذنا من الحضارة العربية مثالا للبحث نجد أن زعامات دينية جعلت من علمها أو من الشرف الذي تدعيه أو البركة المنسوبة إليها رأسمالا رمزيا تخوض بفضلها غمار الصراع من أجل السلطة السياسية أو تجعل منه موطنًا لوراثة المناصب الدينية أو تحصيل الثروات من أملاك خاصة وأوقاف وغيرها. إن من يضحي بحياته ويستشهد أو يضحي بجزء من متاعه يقوم بفعله أملا في الأجر الإلهي وهو بذلك يستثمر ويراكم رأسمالا رمزيا ويعول على أرباح ومغانم في الآخرة ولو لم يكن واعيا بهذه اللعبة الاقتصادية لما فعل ما فعل لسيطرة الأنانية على الإيثار و هيمنة حبه لنفسه على حب الغيرية.

إن مهمة العالم الذي يخضع الحقل الديني للدراسة الاقتصادية السياسية في نظر بيار بورديو هو أن يكشف عن واقع المصالح الأنانية المخفية وراء الأفعال التي تكتسي مظاهر النبيل والترفع وكذلك أن يعرّي الأئمة أو المظاهر التي يفضل الناس من خلال الإيمان الديني أن يظهرها بها. لقد شكك بورديو في وجود الفضيلة والأعمال الطوعية والهبات المتحررة من فكرة الحساب وحل العلاقات الروحية والروابط الدينية باعتبارها مؤسسة على رياء ونفاق اجتماعي وإنكار لدوافعها الحقيقية أي المصالح الاقتصادية وغير الاقتصادية. ويواصل بورديو في تصوره عن اقتصاد سياسي للدين ما بدأته فلسفة الرجة عند فرويد ونييتشه وماركس في مشاريعها التفكيكية والتي انتهت إلى اكتشاف الأوهام وأشكال النفاق والخداع الاجتماعي التي عاشت عليها البشرية طويلا وجسدها اليمين الديني والنظام الأرستقراطي.

إن موقف الاقتصاد السياسي للدين هو موقف متشائم عدمي يرتاب بعمق إزاء النظام الاجتماعي والمصلحة التي تقوم عليه العلاقات والمؤسسات الدينية السائدة.

لكن يمكن أن نبدي ثلاث مآخذ حول دراسة بورديو في الحقل الديني :

- 1- تأثير المركزية المسيحية الكاثوليكية على النموذج المثال الذي وظفه في دراسته.
- 2- اختزال غائبات السلوك الديني في المصلحة السياسية والمنفعة المادية الاقتصادية.
- 3- تفسير النشاط الإنساني بالاعتماد على سبب وحيد وتضخيم دور المصلحة في تحريك وجهة ومقصد الفعل الإنساني.

من هذا المنطلق ينتقد ألان كايي مسلمة المصلحة وشكل توظيفها في تفسير الحياة الدينية ويفترض مبادئ أربعة للفعل الإنساني: وهي : المصلحة والمتعة والواجب والتلقائية وعوض أن يرجع الواجب والمتعة والتلقائية إلى المصلحة يقوم بالحركة المعاكسة ويجعل مبدأ المصلحة رهين تحقيق المتعة والتلقائية والواجب وبهذا تنتفي المصلحة بالمعنى الرمزي أو المادي من عمل استشهادي يقوم به فارس الإيمان في سبيل الدين أو الوطن لأن " تعريض النفس إلى موت محقق هو شكل من الانتحار الإيثاري" <sup>1</sup>.

### 3\* الدلالة التأويلية للإسلام :

« إن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيرات دينية ولا تكون الحركة التاريخية أساسية إلا إذا كانت جذورها متأصلة في قلوب البشر » (فيورباخ/ في ضرورة إصلاح الفلسفة).  
قال الرسول صلعم : « ما شقي امرؤ عن مشورة ولا سعد باستبداد برأي » »

<sup>1</sup> Alain Caillé. *Don, Intérêt et désintéressement*. Ed. la découverte. Paris 1994 p266 .

لقد كثرت الجدل حول قضية الإسلام وهذا أمر مفهوم ومشروع فالإسلام في حد ذاته مازال محل قراءات وتأويلات، إنه دين ملتبس من نواح عديدة، ليس فقط لاستناده الأصلي إلى نص مؤسس يشتمل على ما هو متشابه إلى جانب ما هو محكم وإنما للتجربة التاريخية كذلك نصيب هام في خلق هذا الالتباس والغموض. وإذا كان المتشابه النصي يتعلق بالعقائد وبفلسفة الوجود (غيب/شهود) فإن المتشابه التاريخي يتعلق بالمعاملات وبفلسفة الحدود (أصول/اجتهادات، نصوص/مقاصد). وقد تظن البغدادي في الفرق بين الفرق إلى الطابع الإشكالي الذي طرحت عليه مسألة تعريف الإسلام ولمعالجتها اختار الأفق الأقصى الذي يجعل كل الحلول والتعريفات ممكنة وجائزة حتى وإن كانت مختلفة ومتعددة وحتى وإن وصل هذا الاختلاف إلى حد التناقض والتعارض فهو يرى أن الإسلام هو الاستفادة من الغير لأن أهل العالم عنده قد انقسموا من حيث المذهب إلى أهل الديانات وإلى أهل الأهواء. والإنسان إذا اعتقد عقدا أو قال قولا فإما أن يكون فيه مستفيدا من غيره وإما مستبدا برأيه. فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة والمسلم المطيع هو المتدين أما المستبد برأيه فهو محدث مبتدع ومصر على صحة ملته ووجهة مذهبه.

وربما يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد مذهباً اتفاقياً بأن كان أبواه ومعلمه على اعتقاد باطل فبتقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه فحينئذ لا يكون مستفيداً لأنه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة وبقين... وربما يكون المستبد برأيه مستتباً مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة. فالمستبدون بالرأي مطلقاً هم المنكرون للنبوات وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها. والمستفيدون هم القائمون بالنبوات ومن كان قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس<sup>1</sup>. على هذا النحو فإن الإسلام هو الاستفادة من الغير دون أي تقليد وكل استبداد بالرأي دون علم واستنباط فهو خروج عن الإسلام. قد قال الإمام علي رضي الله عنه: "اقصر رأيك على ما يعينك". وقال أيضاً: "من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها".

اقرن رأيك رأي غيرك واستشر فالحق لا يخفى على اثنين  
للمرء مرأة تريه وجهه ويرى قفاه بجمع مرتين...

شاور سواك إذا نابتك نائبة يوماً وإن كنت من أهل المشورات  
فالعين تنظر منها ما دنا ونأى ولا ترى نفسها إلا بمرأة الأرجاني  
وبهذا الفهم نريد أن نصل بالإسلام إلى الكمال ونريد التعرف قدر الإمكان على جوهره.  
يعرف الإسلام بأنه دين الله تعالى الذي أوحى بتعاليمه في أصوله وشرائعه للنبي محمد صلعم وكلفه بتبليغه للناس كافة ودعوتهم إليه. وقد تلقى الرسول عن ربه الأصل الجامع لهذه العقائد والشرائع وهو القرآن. وقد انقسم الدين إلى عقيدة وشريعة،  
-العقيدة : هي الجانب النظري الذي ينبغي الإيمان به حتى لا يرقى إليه أي شك أو تؤثر فيه شبهة.

- الشريعة : هي النظم التي شرعها الله ليأخذ منها الإنسان أساس علاقته بربه وبنفسه وبأخيه المسلم وبأخيه الإنسان وبالكون والحياة.  
من هنا لم يكن الإسلام عقيدة فقط ولم تكن مهمته تنظيم علاقته بربه فحسب بل كان أيضاً شريعة

<sup>1</sup> الشهرستاني. الملل والنحل. دار الفكر ط2 بيروت 2002. ص.28..

توجه الإنسان إلى نواحي الخير والصلاح في الحياة وقد عبر القرآن عن العقيدة بالإيمان وعن الشريعة بالعمل الصالح.

فإذا كان الإسلام شريعة وحقيقة فإن الشريعة تؤخذ على ثلاث معان:

1- لغة: مشرعة الماء هو المكان الذي يقصده الواردون للشرب وتنطبق أيضا على ما أنزله الله من الدين لأن الملهوف يجد فيه ما يغيثه كل ما توجه إليه، وهي بهذا المعنى مأخوذة من شرع الدين يشرعه شرعا إذا سنه وأظهره.

2- الشرع: ما أنزله الله لعباده من الأحكام على لسان رسوله الكرام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم ويهديهم إلى الصراط المستقيم.

3- اصطلاحا: مجموعة القواعد والأحكام أمر الناس باتباعها لحفظ النظام الاجتماعي ولتنشيط الفضيلة والإخلاص بين الناس.

وتنقسم الأحكام الشرعية إلى: أحكام تكليفية وهي عند الأحناف سبعة: الوجوب والفرضية والندب والتحریم والكرهية التحريمية والكرهية التنزيهية والتخيير. وأحكام وضعية وهي جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا وكونه صحيحا أو فاسدا أو باطلا أو عزيمة أو رخص.

أما القواعد الشرعية التي يقوم عليها الإسلام فهي:

1- الأصل في الأشياء الإباحة ولا تحريم إلا بنص. الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره. وبعبارة أخرى الأصل في الذمة البراءة لأن اليقين لا يزول إلا بالشك أي البراءة من الشرك والولاء للإسلام.

2- التحليل والتحریم حقان من حقوق الله وليس للإنسان مباشرة هذه الحقوق وإلا أصبح مفتريا عن نفسه جاحدا في غفلة عن أمره ومفتريا عن الله.

3- التحليل والتحریم الديني لا يعتبران من التشريعات العامة إلا إذا كان النص القرآني الوارد في شأنه قطعيا ووارد مورد التكليف.

4- الأحكام الاجتهادية النظرية والجهادية العملية لا توصف بالحل والحرمة بل هي صواب يحتمل الخطأ وخطأ يحتمل الصواب. يقول صلعم: "من اجتهد وأصاب له أجران ومن اجتهد ولم يصب فله أجر واحد".

5- أمور حياتنا الدنيا متروكة إلينا نقرر فيها ما نراه صالحا للعباد بشكل مشترك وكوني. يقول صلعم: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"

6- الأحكام والحدود الشرعية تتغير بتغير الأزمان والأوضاع مراعاة للناسخ والمنسوخ وأسباب النزول لأنها تعبر عن وجود الوحي في التاريخ وداخل الزمان.

7- المصلحة العامة مقدمة على النصوص في وضع التشريعات الخاصة بأمر الحياة لأن القول: لا اجتهاد مع نص هو قول متهافت والضروري هو الاجتهاد مع وجود نص<sup>1</sup>.  
و تتميز الشريعة الإسلامية بالخصائص التالية:

- الخاصية الأولى: الشريعة الإسلامية إلهية الأصول بشرية التطبيق فهي تعنى بصلة الفرد بربه والجزاء المترتب عنها ليس دنيويا فقط بل أخرويا.

- الخاصية الثانية: المرونة ومراعاة مقتضيات الظروف وتغيرات العصور وذلك حتى تساهل مصالح الناس ولا تضع قيودا على حركتهم وتطورهم.

<sup>1</sup> محمد أحمد خلف الله. القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 بيروت 1982

- الخاصية الثالثة : عالمية الشريعة حيث تتميز بأنها ذات صبغة عامة تدعو جميع البشر والأجناس وتصلح لتوجيه الناس في معاشهم ومعادهم.
- الخاصية الرابعة: التيسير ونفي الحرج عن الناس فهي تراعي قدرات المكلفين بها وإمكانياتهم وفي ذلك نجد العديد من الآيات الكريمة :
- " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" البقرة 286
- " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " البقرة 185 - " وما جعل عليكم في الدين من حرج "
- الحج 78- " ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج " النور 61 -
- وقد قال الغزالي: " المشقة سبب الرخصة " 1
- الخاصية الخامسة : روح الاعتدال والوسطية والتوسط فالله عز وجل يقول :
- " وكذلك جعلناكم أمة وسطا " البقرة 143- " ولا تجعل يديك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط " الاسراء 29- " الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما " الفرقان 67.
- أما المصادر التي تأخذ منها تلك الأحكام والقواعد الشرعية فهي :
- (1) الكتاب وهو القرآن الكريم بوصفه أصل الأصول والمرجع الأول لمن يريد استنباط الأحكام من الأدلة: (الذكر).
- (2) السنة : الأحاديث النبوية بوصفها المرجع الثاني لكونها ما روى عن النبي صلعم قولاً أو فعلاً وتقريراً.
- (3) الإجماع : اتفاق الفقهاء في أي زمان على أمر يرجعون إليه إذا لم يجد في الكتاب والسنة دليلاً على حكم شرعي.
- (4) القياس وهو استدلال منطقي يلحق فيه أمراً ليس له نص صريح في القرآن والسنة والإجماع يأمر له نص لا اشتراكهما في الدليل وعلّة الحكم.
- (5) الاستحسان : كل نص شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذ معناه من أدلة فهو صحيح ينبني عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً.
- (6) الاستصحاب ومذهب الصحابي والعرف العقل وشرع من قبلنا كلها مصادر وأصول التشريع.
- (7) المصلحة المرسلة : وجوب اشتغال علة الحكم الشرعي على جلب المصلحة ودفع المفسدة و وجوب مسايرة التشريع للأوضاع المستجدة باستمرار وذلك عبر باب فتح الذرائع وسدها لأن الضرورات تبيح المحظورات<sup>2</sup>.
- فبين أيضاً أن الإسلام هو ما انشرح الصدر إليه وأما ما ضاق الصدر عن قبوله ونفر منه عند سماعه فصاحبه غير مؤمن فقامت كلمة الإيمان مقام كلمة الإسلام. ومعنى الإيمان هو "قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح" وبالتالي فالإسلام هو الأخذ بما هو أرفق للناس لأنه الفطرة وإلقاء السلم مداراة لمن هو قادر على القهر وقد قال تعالى: "يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمناً بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم" المائدة 41.
- وقد أنزل الله كتابه العظيم ليكون دستوراً للمسلمين ومنهاجا يسيرون عليه في حياتهم فيستضيئون بضياءه ويهتدون بهديه ويقتبسون من تعاليمه الرشيدة ونظمه الحكيم ما يجعلهم في أوج السعادة

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، طبعة القاهرة 1937 ج1 ص138.

<sup>2</sup> مهدي فضل الله. الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام. ، دار الطليعة، بيروت، طبعة 1987.

والعزة ويرفع بهم إلى ذرى المجد والكمال ويؤهلهم إلى قيادة ركب الإنسانية ويجعلهم السادة والقادة في هذه الحياة يسيرون بالأمم إلى حياة العزة والكرامة ويوصلونهم إلى شاطئ الأمن والاستقرار والسلام. ولا ريب أن البشرية تتخبط اليوم في ظلمات الشقاوة والجاهلية وتغرق في بحار التحلل وعبادة المال وليس لها من منقذ إلا الإسلام عن طريق الاسترشاد بتعاليم القرآن ونظمه الحكمة التي روعيت فيها جميع عناصر السعادة للنوع البشري على ما أحاط به علم الخالق الحكيم ومن البديهي أن العمل بهذه التعاليم لا يكون إلا بعد فهم القرآن وتدبره والوقوف على ما حوي من نصح وإرشاد وهذا لا يتحقق إلا عن طريق الكشف والبيان لما تدل عليه آيات القرآن وهو ما نسميه هرمنيوطيقا الدين أو علم التفسير وفن التأويل خصوصا في هذه الأيام التي فسدت ملكة البيان العربي وضاعت فيها خصائص العروبة حتى من خلال القيم والمكارم. فالتأويل هو مفتاح هذه الكنوز والذخائر التي احتواها هذا الكتاب المجيد وبدونه لا يمكن الوصول إلى هذه اللآلئ والجواهر مهما بالغ الناس في ترديد ألفاظ القرآن وقرؤوا آياته في كل صباح ومساء. وانه لمن المؤسف أن يكتفي المسلمون من القرآن بألفاظ يرددونها وأنغام يلحنونها في المآتم والمقابر وعند الاحتفالات الرسمية ثم لا يكون للقرآن نصيب منهم إلا الطرب بالسماع أو التبرك بالتلاوة وهذه ما عناه الرسول صلعم بقوله: "يتخذون القرآن مزامير" وقد نسي المسلمون أو تناسوا أن بركة القرآن العظمى إنما هي في تدبره وتفهمه وفي الاهتداء بهديه والاستفادة من تعاليمه وتوجيهاته ثم الوقوف عند أوامره ومراضيه والبعد عن مساخيطه ونواهيه والله تعالى يقول: "كتاب أنزله إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب" سورة ص 29 و يقول سبحانه: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" سورة محمد 24 و يقول جل ذكره: "ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر" سورة القمر 17 و 22 و 32 .

فما أشبه المسلمين اليوم بالرجل العطشان يموت من الظمأ والماء بين يديه أو بالحيوان يهلك من الجوع والعطش والزاد والماء على ظهره، ولقد صدق النبي صلعم حين قال: "لقد تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما بعدي أبدا: كتاب الله و سنتي" رواه أصحاب السنن.

للإسلام في الحقيقة دعوتان : دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ودعوة إلى التصديق برسالة محمد عليه الصلاة والسلام. فأما الدعوة الأولى فتقوم على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وترابط الأسباب بالمسببات ليصل بذلك إلى أن هناك صناعا واجب الوجود عالما حكيما قادرا وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الأكوان.

أما الدعوة الثانية فهي التي يحتج فيها الإسلام بخارق العادة من معجزة وإعجاز الذي تواتر خبره ولم ينقطع أثره لأن القرآن هو الخارق المتواتر ومعجزة النبي المعول عليها في الاستدلال لتحصيل اليقين يدل على أن موجهه هو الله وحده وليس من اختراع البشر.

غني عن البيان أن القرآن هو رأس الأمر في الدين ولذلك فإن فهمه يتطلب ثلاثة حركات هي: الاستصحاب والاجتهاد والإجماع. فإذا كان الاجتهاد هو بذل الوسع واستفراغ الجهد في طلب المقصود من جهة الاستدلال لتحصيل ظن بحكم شرعي وكان الاستصحاب هو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني بناء على الزمان الأوّل وذلك بإبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغير فإن الإجماع هو العزم التام والاتفاق المبدئي من جماعة المجتهدين من الأمة كأهل الحل والعقد على أمر ما من الأمور العقديّة. كما أن نجد إجماعا مركبا وهو عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الأخذ لكي يصير الحكم مختلفا فيه -بفساد أحد المأخذين- والاتفاق هو معرفة الأدلة

بعلاها وضبط القواعد الكلية بجزئياتها ومعرفة الأشياء بيقينياتها. ويتراوح الاجتهاد بين الاستنباط والاستقراء وبين الإبداع والابتداع وبين التفسير والتأويل وبين الاستفهام والتفهيم. إذا كان الاستفهام استغلاقا بطلب حصول صورة الشيء في الذهن فإن التفهيم هو إيصال المعنى إلى فهم السامع بواسطة اللفظ وإذا كان الاستنباط هو استخراج المعاني من النصوص يفرط الذهن وقوة الفريضة فإن الاستقراء هو الحكم على كلّ لوجوده في أكثر جزئياته. وإذا كان الابتداع هو التكوين والأحداث من خلال مادة سابقة فإن الإبداع هو أهم من الخلق لكونه إيجاد الشيء من لا شيء لأنه غير مسبوق بمادة ولا زمان. وإذا كان التفسير هو في الأصل الكشف والإظهار والبيان وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليها دلالة ظاهرة فإن التأويل في الأصل هو الترجيح وفي الشرع هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة. والفرق بين التفسير والتأويل هو أن التفسير يعنى بالمعاني الظاهرة من القرآن الكريم التي هي واضحة الدلالة على المراد لله صلعم والتأويل يعنى بالمعاني الخفية المحتملة التي تستنبط من الآيات الكريمة والتي تحتاج إلى تأمل وتفكر وتدبر والتي تحتمل عدة معان فيرجح المفسر منها ما كان أقوى عن طريق النظر والاستدلال.

و يقسم التفسير إلى ثلاث أنواع:

أولاً: التفسير بالرواية وهذا يسمى التفسير بالنقل أو التفسير بالمأثور.

ثانياً: التفسير بالدراية وهذا يسمى التفسير بالعقل أو التفسير بالرأي.

ثالثاً: التفسير بالإشارة وهذا ما يسمى التفسير بالقلب أو التفسير بالذوق.

وهذه كلها عناصر أولية ومسالك أساسية لبناء هرمنيوطيقا للإسلام، لكن هل يمكن تحديد معنى الهرمنيوطيقا؟

الهرمنيوطيقا أو علم التأويل أو التأويلية تفيد في الأصل فن تفسير النصوص المقدسة وغير المقدسة ولذلك فهي ترتبط بفقهاء اللغة ويعلم التفسير كما يمكن أن تفهم كتفكير منهجي حول ممارسة التأويل المتصلة بالنصوص عامة، لهذا يمكن أن نعتبر الهرمنيوطيقا نظرية التأويل ، وهي لا تستبعد التفسير في معناه الأصلي من حيث هو تفسير للنص المقدس لأنها تريد أن تكون نظرية للمعنى أو كل ما يمكن أن يكون فهما من خلال علاقته بالنصوص عامة، ولكنها تتجاوز التفسير وعلمه لان علم التفسير مثله مثل فقه اللغة أو النظرية الجمالية أو النظرية التاريخية يبقى محطة أو حقلا داخلها. هكذا إذن يمكن القول بان نظرية عامة للمعنى باتحادها مع نظرية عامة للنص ستحدد ضخامة الهرمنيوطيقا عامة وشموليتها.فما دامت هناك نصوص فان الإشكال الهرمنيوطيقي عند الفلاسفة الإغريق وفي بدايات الإسلام واليهودية والمسيحية ليست إلا حالة خاصة في النظرية الهرمنيوطيقية،كذلك الشأن بالنسبة للمعاني المتنوعة. نستنتج إذن أنه حتى إذا لم يوجد معنى مختلف أو معان متنوعة فان التأويل هو المولد للمعنى سواء كان هذا التأويل نهائيا أو جزئيا أو منحازا هو على كل حال يكون حسب "مفتاح" خاص يكون وجهة النظر حول النص.

وقد أثمر تطبيق الهرمنيوطيقا على النصوص القرآنية النتائج التالية:

1- لكل مسلم الحق في أن يفهم عن الله من كتابه وعن رسوله من كلام دون توسيط أحد من سلف أو خلف.

2- النظر العقلي والاعتبار لتحصيل الإيمان وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض

بينهما.

3- البعد عن التكفير والتساهل في حمل الناس على الإيمان من عدّة وجوه وتغليب منطق الدّعوة والرسالة على الحكم والسيف.

4- الاعتبار بسنن الله في خلقه والإيمان باقتران الأسباب بالمسببات ورفض الجواز والصدفة والاتفاق في الكون.

5- عدم النظر إلى الإسلام بوصفه سلطة دينية إذ لم يبق للكهنوت عند الجمهور لا اسم ولا رسم. قال عز وجلّ: "فذكر إنما أنت مذكر، ليست عليهم بمسيطر".

6- حماية الدعوة لمنع الفتنة ومودة المخالفين في العقيدة والتسامح معهم والحمل عليهم عند كل خطر دفاعاً عن النفس والعرض.

7- الجمع بين حقوق الله على الشر وحقوق البشر على الله والربط بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة لأن صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان وسلامة الروح في سلامة البدن<sup>1</sup>.

8- نقد الفهم الساذج الأرستقراطي والرأسمالي للدين وبناء فهم اجتماعي عقلائي وعادل من خلال توظيف كل مخزون التراث الثوري وبالانطلاق من النقاط المضئنة والنصوص الحاسمة التي ترخر بها الثقافة العربية الإسلامية حول الديمقراطية والحريات والمعاملات.

على هذا النحو يكون الدين عامة مجموعة من الاعتقادات والأعمال والشعائر كل من يرغب في إتباعها بما لا يمتنعها يبتغي حصول الخير منها في حياته الأولى الدنيوية وفي حياته الأخروية وقد سمي الإسلام حق الدنيا وسمي دين الباطل دينا وأية ذلك أن الدين مهما كان هو مجموعة تعاليم يريد بها الشارع للناس أن تصير عادة وهيئة وخلقاً لهم لتبعث فيهم الفضائل وتغذي فيهم مشاعر التكاتف والتعاطف والإيثار وأهم هذه التعاليم هي أن يحاسب المرء نفسه في سلوكه بإيقانه أن الذي خلقه وقدره وصوره قد أراد منه السير عليها وأنه منه بالمرصاد في التنفيذ.

ولا شك أن أثر الدين الصحيح هو إصلاح القوم الذين خوطبوا به وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوجه السمو والرقى باختيار ذوي العقول المحمودة إلى الخير باطنا وظاهراً. كما أن الاعتقاد الديني العام كاف ولو كان فاسداً لتأسيس مجتمع متماسك ودولة ثابتة الدعائم. والمراد بالدين هو دين الإسلام لا محالة وإذا كان يشتمل على عقائد وتشريعات نظرية وعملية فقد تعين أن يوصف الإسلام بالفطرة، حقيق بنا أن نبين إذن كيف تكون الفطرة هي الأصل الأصيل الجامع لحقيقة دين الإسلام.

فهل الفطرة هي مجموع ما يشتمل عليه الدين أم بعضه؟

إن الإسلام في حقيقته ليس ديناً بالمعنى المألوف في الأديان فهو ينسخها جميعاً ويأتي بخير منها وإنما مرحلة العقيدة فيه هي مرحلة العقيدة فيه هي مرحلة انتقال إلى المرحلة العلمية منه، كما أن مرحلة الشريعة فيه هي مرحلة انتقال إلى مرتبة الحقيقة حيث يرتفع الأفراد من الشريعة الجماعية إلى الشرائع الفردية التي هي طرف من حقيقة صاحب كل حقيقة وتكون الشريعة الجماعية محفوظة ومركبة للسلوك والتربية والتنظيم للقاعدة البشرية التي تستجد كل يوم وتجاهد بالتجارب كل حين لترقي المراتب وصعود الدرجات، والذين يدخلون إلى مراتب الشرائع الفردية هم المسلمون حقاً وهم الأحرار.

الشريعة بداية الدين وكمال الشريعة في التطور بأن تنزل وتخاطب الناس على قدر عقولهم

<sup>1</sup> محمد عبده. الإسلام والنصرانية. دار المعارف. سوسة ط2 1999. ص. 50.

والتطوير يكون من الشريعة إلى السنة ومن السنة إلى التجربة الواقعية للمسلمين، فالنص الأصلي لم يستوعب كله وكلما تطور المجتمع البشري عرف جزء منه وما فاتته من المعرفة أكبر بكثير مما أدركه لأنه سائر من الجهل إلى المعرفة ومن المحدود إلى المطلق.

اللافت للنظر أن الإسلام عوض أن يكون مركزا في قلوب المؤمنين وظاهر في أفعالهم فهو لا وجود له إلا في المصحف، فنحن اليوم مسلمون من غير إسلام والغرب إسلام من غير مسلمين. يشتمل الدين عادة على فروع كثيرة كل واحد منها يسمى دينا أما عقيدة الإسلام التي تضم الجزء الاعتقادي الشريعة والجزء الاجتماعي المعاملات فهو التوحيد أي الفطرة. والفطرة هي الحاكم الفيصل القادر على التمييز بين أحوال الحق ومظاهر الزيف.

غني عن البيان أن الفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة ومحمودة أو جب التصديق بها من طرف الكل والأكثر من العلماء والأفاضل مثل العدل جميل. وإذا كان الإسلام هو الفطرة فإن الفطرة الإنسانية هي سلامة الانفعالات الحاصلة لنفوس البشر من اكتساب التعاليم الباطلة والعوائد السيئة. علاوة على ذلك إن الفطرة هي أساس النظم التي أقيمت عليها الحضارة الأولى من البشر من توخي الصلاح ودرء الفساد وإصابة الحق سواء كان حصولها بالإلهام المودع في الخلق أم كان بواسطة تلقين الوحي عبر القلب والوجدان.

إن جميع أصول الإسلام تنفجر من ينبوع الفطرة فهو قد أنبت زرع الذائعات المقبولة والعوائد الصالحة الموروثة في البشر. الفطرة أمانة التخبير والإنسان ليختار ما فطره الله عليه فحياة الناس بدأت به في النشأة الأولى وتنتهي به في المعاد وتبعث به ولم يوصف دين غير الإسلام بأنه الفطرة كما لم يذكر أحد الأديان بأنه عام ولا بأنه دائم. لذلك يختص الإسلام بثلاث دعائم لا نجدها في أي دين غيره : الفطرة – العموم – الدوام.

من هذا المنطلق فإن الإسلام اعتدال وتوسط وسماحة وفطرة فهو حقائق وليس أوهام، جوهر وليس عرض وهذا الجوهر هو الفطرة والعموم والدوام وإذا كانت الفطرة هي البراءة الأصلية والعموم هو الكونية والعالمية فإن الدوام هو صلاحيته لكل زمان ومكان وخلوده في كمال المقام. إن الله لما أراد جعل الإسلام دينا عاما لسائر البشر جعله مساوقا للفطرة المقررة في نفوس سائر البشر لأن مختلف الناس لا يمكن جمعهم جمعا عمليا في ملة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئا ما مرتكزا في سائر النفوس حتى وإن كانت مختلفة في العوائد والمشارب والتعاليم فهي متفقة في الحيلة الفطرة.

إن شرائع الإسلام حقائق غير أوهام تهدف إلى النهوض بأعباء الأمانة بإصلاح التفكير وإعلان الحق بين الناس، فالعقائد الإسلامية وشرائعه وقوانينه حقائق تدركها العقول وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع لذلك يتبنى المجتمع المعاني القرآنية لتقويم اعتقاداتهم وتأييد أفكارهم وتسديد سلوكياتهم.

عندئذ دعا الإسلام إلى الحقيقة ونبذ الأوهام سواء كان في الاعتقادات أو المعاملات، في العبادات أو في المعارف وشرع العبادات لتزكية النفس وتنزيه العرض والمحافظة على النوع. ف إذا كان جوهر الإسلام الفطرة فإن الإنسان بالفطرة يهتدي إلى أصوله ويطمئن إلى شرائعه لأن العاقل يعلم أن قضايا الفطرة هي بديهية واضحة ولا تخفي عن المدركات.

يقول صاحب التحرير والتنوير :

"وأحسبك بعد أن رأيت ما في وصف الإسلام بأنه الفطرة من الإيجاز الجامع توقن بأن هذا

الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها... "1. لا بدّ من الانطلاق من أن الدين يسر والاعتقاد بأن فطرة الله التي فطر الناس عليها هي الأصل الأصيل الجامع لحقيقة دين الإسلام. والفطرة هي الاعتدال والتوسط والسماحة لأن قوام الصفات الفاضلة وخصال الفطرة السليمة هو الاعتدال في الأمور وكل نزوع إلى طرفي الغلو والتقصير أو الإفراط والتفريط هو انحراف نتيجة إتباع الهوى وغلبة الانفعال وسقوط في التكلف. إن الاعتدال هو إدراك الحد الأوسط والعمل به وهو الكمال في النظر والعمل فهو إعطاء كل ذي حق حقه من غير زيادة أو نقصان وهو يحصل بعد معرفة لحقائق الأمور على ما هي عليه ومعرفة حدودها وغاياتها ومنافعها. الوسط هو العدل والأوسط هو الأعدل والأعدل وقد قيل : "خير الأمور أوسطها". بقي أن نصف الإسلام بالسماحة وهو أهل لها لأن السماحة هي سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادة وتدل على خلق الجود والبذل ووسط بين الشدة والتساهل لأنها التيسير المعتدل.

كما أن السماحة هي أكمل وصف لاطمئنان النفس وإعانة على قبول الهدى والإرشاد وتظهر السماحة في انفتاح باب الرخصة المشروع بعد الشدة التي يشتمل عليها الإسلام بقوله تعالى : "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه" وبقوله : "إلا ما اضطررتم إليه" وفي هذا السياق يقول الحبيب محمد : "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه".

إن لفظ السلام يعبر أكثر من جوهر الإسلام ومضمونه لأنه الرأي السديد والدين القويم الذي يحقق الدفاء الداخلي للإنسان بعد تحرره من كل أشكال الاستبداد والقهر ويترد الخوف والجبين ويخلصه من الضعف واليأس وذلك بالوصول إلى حالة من السلام الباطني تتمثل في قوّة البصيرة وهدوء الغرائز واعتدال الأهواء، فالمسلم هو الذي يسلم نفسه لله ويتخلص من كل ما يكبله من القيود. فيبدأ فعل الانعتاق والخلص بالنصف الأوّل من الشهادة "لا إله" فإذا تحرر من القيود وحطم كل الأوثان وأجهز على الأحكام البالية التي تعشش في قلبه فإنه يقوم بالفعل الثاني ويثبت عبوديته للمطلق القادر على كل شيء عن طريق العبادة وقوله "إلا الله" فيسلم نفسه إليه ويتوكل عليه في كل فعل وقول.

غني عن البيان أن الإسلام هو الحرية والتحرر والمساواة بين الإنسانية جمعاء فهو رسالة لكل البشر ولا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالعمل الصالح والتقوى، فهو تحرر الشعوب من كل قيود القهر والطغيان مادية كانت أو سياسية إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والساكت عن الحق شيطان أخرس والإيمان هو كلمة حق في وجه حاكم ظالم. وينظم الإسلام العلاقات بين الأمم على أساس الحق في الاختلاف والاعتراف المتبادل والاحترام على أساس سيادة الشعوب على أراضيها وأوطانها فحب الأوطان من الإيمان ويدعو إلى التثاقف والتعارف وتبادل المعارف والخبرات.

فلولا التدافع لهلكت أمم و لما تقدمت دول وذلك من خلال حسن الجوار وإكرام الجار وحق الضيافة والعيش المشترك بين الملل والنحل والتفاهم والتآخي والصدقة بين الطوائف والمذاهب. إن الإنسان في الإسلام هو الغاية وهذه الإنسانية هي جوهر التكليف ومدار التشريف فالصلة بين الله والإنسان هي المسألة الأساسية في الإسلام فعندما يتكلم الله عن نفسه فهو في الحقيقة يتكلم عن الإنسان وصفات الله هي صفات الكامل. فالإسلام هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي

<sup>1</sup> محمد الطاهر بن عاشور. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الدار التونسية للنشر. ص21.

الذاتي وبعبارة أخرى إنه ليس إلا الوعي الذي تحصله البشرية ذاتها من حيث هي جنس عام والفرق بين الأديان الأخرى والإسلام أن هذه الأديان هي ووعي نائم أما الإسلام فهو ووعي مستيقظ فإذا كان الإسلام هو حلم العقل البشري في أن يصل إلى الكمال ويصبح راشدا فإن الإنسان يعتبر مركز الإسلام لأن الطبيعة البشرية في الإسلام لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية وفكرة الإنسان عن الله ليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه، فالإنسان هو سر وجوهر الإسلام ومفهوم طبيعة الله لا يعدو أن يكون مفهوما عن طبيعة الإنسان. إن الإسلام يتجه نحو الإنسان ويجعل من سعادته وحرية هدفه ومقصدا له وهكذا يركز الإسلام على ثلاث كلمات الطبيعة والإنسان والخلود.

حقيق علينا أن نبين أن العهد الذهبي للإسلام أمامنا وأنه لتحقيقه يلزمنا أن نسير في مدارجه وهو بذلك يدعو إلى التطور المستمر في مراقي الكمال والتجدد ولا يقر على ثبات الناس في مرتبة واحدة. إننا سنفهم الإسلام فهما أحسن إذا علمنا انه يخاطب مرحلة معينة من مراحل سير الأمة الحاضرة نحو المدينة المستقبلية العالمية. إن الإسلام دين كل زمان ومكان شرط أن يواكب هذا الزمان وهذا المكان، انه دين الحياة والحقيقة ومنجاة الإنسان من الانحدار، انه يمكن أن يصلح حالنا مثلما أصلح أزماننا الفاتنة، إن جوهر الإسلام سيبقى إلى الأبد الهدف الأسمى لإصلاح الإنسانية وتقويم المجتمعات الضالة وتنقيف ما اعوج من أمور الناس. "لكن الرسالة الإسلامية لا يمكن استئنافها بجرد إيقاف الحرب الأهلية داخل الأرض الإسلامية وحدها، بل لابد من إيقاف الحرب الأهلية الإنسانية." 1 فكيف تتحقق هذه العودة الثانية لحضارة أقرأ؟

#### خاتمة:

"إن الإسلام سلم لولبي أوله عندنا في الشريعة الجماعية وآخره عند الله حيث لا عند وحيث لا حيث.. والراقي في هذا السلم لا ينفك في صعود إلى الله "ذي المعارج" فهو في كل لحظة يزيد علمه ويزيد تبعا لذلك إسلامه لله. وتتجدد بكل أولئك حياة فكره وحياة شعوره... " 2 ليس المقصود بالإسلام الانقياد والاستسلام والخضوع بل هو في الحقيقة ما فطرت عليه الجبال والخلائق وهذا الانقياد لا يخص الإنسان فحسب بل الكائنات والأشياء ما دام الاستسلام للخالق جبلة وفطرة فطرت عليها الأشياء فالإسلام يكون بهذا المعنى دين الخلائق جميعها في البداية وفيما بينها وفي هذا السياق قال تعالى: "وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون"

الإسلام كدين بدأ ظهوره بظهور الفرد البشري الأول ولا يمكن أن يقام إلا في إطار المسؤولية والحرية الفردية وهذا هو سرّ الانتماء والاستخلاف والتكليف وإذا عدنا إلى القرآن نجد قوله تعالى "ولا تزر وازرة وزر أخرى" وقوله عز وجل: "ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره". هنا لابدّ من التنصيص أن الفرد هو الغاية في الإسلام لأنه حر ومسؤول وسيحاسب على أفعاله وهو في حالة من الترقى والنمو والتطور لا تقف عن حدّ، فالإسلام يعترف بأن الإنسان يسير بالكدح من المحدود إلى اللامحدود ومن النهائي إلى اللانهائي ومن النسبي إلى المطلق "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك فملاقيه" والإنسان في تطوره نحو الكمال يسعى إلى التخلص من الجحود ومن الغفلة والقيود والخوف إلى الشهود والحرية والعلم والسعادة.

1 أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2001. ص. 244.

2 محمد محمود طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، دار قرطاس الكويت-المركز الثقافي العربي بيروت.

ويطابق الإسلام بين حق الفرد على نفسه وحق أخيه الإنسان عليه وبين حاجة الفرد وحاجة المجموعة لذلك شرع الإسلام العبادات لتجديد العلاقة بين الفرد وخالقه ووضع المعاملات كتنظيم محكم بين الفرد والجماعة وليس هناك اختلاف بين العبادات بل تكامل وتبادل للخدمات فتشريع المعاملات هو تشريع عبادات وتشريع العبادات هو تشريع معاملات والمقرر أنه ليس للعبادة قيمة إن لم تنعكس في معاملة الفرد للجماعة لأن حرية الجماعة شجرة ثمرتها الحرية الفردية. إن الإسلام هو تحقيق الإنسان للسلم بينه وبين نفسه ومع الكون ومع الآخر ومع خالقه إذ لا تقوم علاقة الإنسان في الكون على أساس السيطرة والمطالبة والخصومة بل على أساس الانسجام والتسخير والائتمان ليتحول الكون إلى معمورة بالنسبة للإنسان يسكنها لخلافة الله على الأرض. إن علاقة المسلم بالكون تقوم على أساس مفهوم الاستخلاف أي تحمل المسؤولية وأداء الأمانة إلى أهلها وذلك بإصلاحه وتعميره على أحسن وجه ولا يكون ذلك بالحرية المطلقة ولا بالعبودية المطلقة بل بالحرية الواعية المسددة بالعقل المقترنة بالصلاح وحسن التصرف.

إن تطوير الشريعة وتجديد الرؤية الإسلامية لا يتم إلا في إطار رؤية اجتهادية تأويلية منفتحة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وما تركه الصحابة والتابعين من مآثر وقيم خالدة لأن عصرنا الحالي تهيأت فيه الظروف وتطورت العقليات واستعدت القلوب وتحفرت النفسيات لتتحقق هذه الرسالة ولتظهر أمة المسلمين وقد أصبح على ورثة الأنبياء والمتخلقين بالقرآن من المصلحين أن يبسروا بها ويدعوا إليها.

إن هذه القراءة التقدمية للإسلام قامت على شكل هرمي يكون فيه الدين في القمة عند الله وقاعدته عند الناس وتكون الشريعة التي تنزلت لتحقيق حاجيات البشر حسب طاقتهم في أزمنة مختلفة ومجتمعات متعدّدة دون أن تصل إلى قمة الهرم. وسيظلّ الأفراد يتطورون في فهم الدين كلما علموا المزيد من المعارف والاكتشافات والعلوم الإنسانية.

"إن للدين شكلاً هرمياً قمته عند الله حيث لا عند وقاعدته عند الناس..." "إن الدين عند الله الإسلام"، ولقد تنزلت هذه القاعدة من تلك القمة. تنزلت إلى واقع الناس وحاجتهم وطاقاتهم البشرية والمادية فكانت الشريعة. وستظل قمة هرم الإسلام فوق مستوى التحقيق في الأبد وفي ما بعد الأبد وسيظل الأفراد يطورون في فهم الدين كلما علموا المزيد من آيات الآفاق وآيات النفوس. والله تبارك وتعالى يقول: "سنزيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أُولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟" 1

إن الإسلام كدين هو فكرة واحدة كبيرة تشمل البداية والنهاية وقد بدأ يوم بدأ الصراع بين إرادة الحياة وإرادة الحرية لدى البشر وهذه الفكرة لا تزال تواصل سيرها وستبلغ نهايتها على هذا الكوكب يوم يحقق الأفراد الأدميون السلام كل مع نفسه وكل مع الآخر. فالإسلام في عمر الفرد البشري يبدأ بالقول واللسان ويمر إلى العمل بالجوارح وأداء الشعائر وإتقان العبادات ثم يرتقي حتى يصبح إذعانا واعيا وانقيادا راضيا بإرادة الله وحسن تدبيره.

الإسلام هو الاعتصام بحبل الله ونبذ العداوة والتباغض والله تعالى يقول: "ومن أسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى"، ويقول أيضا: "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين". ومن هنا فإن رسالة الإسلام لم تفهم بعد وهي موجهة إلى الإنسانية جمعاء وتتطلب التفكير والتعقل والاندماج والعفو، فالناس مخفف عليهم كلما عقلوا وكما

<sup>1</sup> محمد محمود طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، دار قرطاس الكويت-المركز الثقافي العربي بيروت ص 188

عقلوا ابتغوا ما هو أحسن بالنسبة لهم والله تعالى يقول: "واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم". إن تطبيق القراءة الهرمينوطيقية على الإسلام قد أدى إلى اعتبار القراءة المقاصدية إلى تأخذ بعين الاعتبار الكليات الخمسة الكبرى التي جاء بها الشارع هي قراءة غير متحرية وغير دقيقة وبالتالي وجب نقدها وتجاوزها من خلال قراءة تأويلية تنظر إلى النص على أنه مقام في الوجود وزاخر بالدلالات الاتيقية والايكولوجية وان انجاز مثل هذه القراءة التقدمية يتطلب مجهود العديد من الأجيال في النقد والتفكيك وفي التوضيح والإبانة والتأويل.

إن جوهر الإسلام يقوم على التربية السمحاء والثورة الثقافية والإبداع الفكري والخلق الفني والحرية الفردية والاختلاف الديني والالتزام السياسي والعدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية، فالإسلام علم وعمل بمقتضى العلم وإلا فلا يكون وهو يحترم الفرد وينادي بالديمقراطية والاشتراكية الإنسانية. فكيف بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ؟

### المراجع والمصادر:

- أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2001.
- أوليفر ليمان. مستقبل الفلسفة في القرن 21/ عالم المعرفة 301 . مارس 2004. فصل 9.
- الغزالي المستصفي في علم الأصول القاهرة 1937 ج 1 الشهرستاني. الملل والنحل دار الفكر ط 2 بيروت 2002.
- بول ريكور، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة – حسان بورقية، دار الأمان الرباط، 2004،
- محمد الطاهر بن عاشور. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الدار التونسية للنشر. محمد عبده. الإسلام والنصرانية. دار المعارف. سوسة ط 2 1999
- مهدي فضل الله. الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام. دار الطليعة بيروت 1987.
- محمد أحمد خلف الله. القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 1 بيروت 1982.
- محمد محمود طه نحو مشروع مستقبلي للإسلام دار قرطاس الكويت- المركز الثقافي العربي بيروت
- ديوان الحلاج/الطواسين/ محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية بيروت 1998
- فرويد. مستقبل وهم. دار الطليعة بيروت 1975.
- هنري برجسن، منبعاً للأخلاق والدين. ترجمة سامي الدروبي/عبد الله عبد الدائم الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- فلسفة الدين.
- فيورباخ. أصل الدين. دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية. مجد، بيروت، 1991.
- حسن حنفي التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم الطبعة الخامسة مجد، بيروت 2002 .
- سيرل برت علم النفس الديني ترجمة سمير عبده دار مشرق للطباعة والنشر القابسي الرسالة المفصلة ط 1986 STD ط 1.

Alain Caillé. Don 'Intérêt et désintéressement. Ed. la découverte .  
Paris 1994

P. Bourdieu : Genèse et structure du champ religieux. revue française de  
sociologie K22 1971 .

Durkheim E Les formes élémentaires de la vie religieuse. Félix Alcan  
3ed. Paris 1937

## في حقيقة التوأمة بين الديمقراطية والشورى

" المشاورة أصل في الدين وسنة الله في العاملين وهي حق على عامة الخليقة " ابن العربي

استهلال:

الديمقراطية غير موجودة في حضارة اقرأ، هذا من تحصيل حاصل، وكل ما هو موجود هو مجرد محاولات متعثرة من أجل بناء العمارة الديمقراطية هنا وهناك وولادات قيصرية اضطرارية لبعض التجارب التي تزعم تطبيق الديمقراطية، لكن الديمقراطية كعقلية وثقافة ومؤسسات وضرب من الوجود في العالم لا وجود لها على الإطلاق لا في الأنظمة السياسية ولا في المعارضات الكرتونية ولا في مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الأهلية، فكل ما هو موجود هو ثقافة التسلسل وحب الهيمنة على الغير وسيطرة الأقلية على الأغلبية واحتكار القرار في يد فئة قليلة من المملأ الأعلى بل إننا نلاحظ هذا الغياب حتى في الإيديولوجيات السياسية المتنافسة، إذ أن المشروع النيوليبرالي يصدر ديكتاتوريات السوق أما المشروع القومي فيعطي للطليعة أو الصفوة مشروعية القيادة والتحكم في شؤون المجتمع ومصير الأمة في حين أن المشروع الماركسي ينظر لديكتاتوريات البروليتاريا ويغيب حقوق الفرد داخل حقوق الجماعة بينما يشرع المشروع الإسلامي في نسخته السلفية لإلزامية طاعة أولي الأمر من فقهاء أهل الحل والعقد وينتصر إلى مبدأ الشورى ويعتبرها بديلا عن الديمقراطية، فما المقصود بالشورى؟ هل يجوز أن نعتبرها الديمقراطية الإسلامية المنشودة؟ ألم تمثل الشورى كمنهج في السياسة عقبة حالت دون تبني الخيار الديمقراطي؟ ماذا قدمت الشورى للحضارة العربية من مزايا؟ وماهي مساوئها؟ هل هي قاعدة فقهية أم فكرة أخلاقية؟ هل تصلح كمنهج لتسيير شؤون الحكم؟ أليست الديمقراطية مشتركة حضاري إنساني وباراديمم مستقبلية ينبغي أن نسعى جميعنا إلى زرع ورعايته وصيانته من كل اعتداء محلي أو عالمي؟ ما العيب في أن تكون الديمقراطية فكرة إغريقية أو غربية؟ ألم نترجم عنهم العلوم والفلسفات والأساطير والأشعار؟ فلماذا لا نترجم نظم الحكم والديساتير والقيم والمبادئ التوجيهية للفعل؟ ألم يكن دستور قرطاج باعتراف أرسطو نفسه يحتوي على مبادئ ديمقراطية وكان هناك مجلس شيوخ وبرلمان؟ ثم ألم توجد فكرة الديمقراطية نفسها في شرائع حمورابي والألواح السومرية والحكمة الطاوية والبوذية والكونفوشيوشية؟ كيف وقع تغييب جهود شيوخ المعتزلة في تأصيل ثقافة الاختيار والعقل والمصلحة في الحياة السياسية ولا ننظر إليها كأولى المحاولات الجادة لزرع سياسة العدل والإنصاف؟

ما هو في محك النظر وميزان العمل هو الكف عن وضع الشورى كمقابل للديمقراطية والشروع الجدي في إطلاق النفس من الأسس إذا كنا نريد أن نقيم في السياسة الاستخلافية شيئا وطيدا مستقرا.

### 1- في قيمة مبدأ الشورى:

من جهة النص:

ورد لفظ الشورى في آيتين من سورتين مختلفتين وهما سورة آل عمران الآية 158 أين قال الله عز وجل مخاطبا نبيه محمد صلعم: "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن

الله يحب المتوكلين". السورة الثانية تحمل اسم الشورى الآية 37 أين قال تعالى عن المؤمنين: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون". ونجد أحاديث للرسول محمد عليه الصلاة والسلام يؤكد فيها هذا الأمر عندما يقول: "ما شقي امرؤ عن مشورة ولا سعد باستبداد برأي". ويقول أيضا: "ما ندم من استشار ولا خاب من استخار". وعن علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: "من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها".

### من جهة التأويل:

قد فسر المفسرون آية سورة الشورى بأنها نزلت في الأنصار حين دعاهم الرسول صلعم إلى الإيمان فاستجابوا للأمر وقد أجابوا في نفس الوقت ربهم إلى ما دعاهم إليه من التوحيد والعبادة وأقاموا الصلاة وأداموها واحتكموا إلى الشورى في كل أمر يبدو لهم ولا يعجلون وأجمعوا على ذلك.

أما تفسير الآية الثانية فقد وردت في شأن الحرب التي ينبغي أن يشنها النبي ولكن قبل ذلك لا بد أن يتكلم مع صحابته ويستظهر برأيهم ويستخرج أفكارهم ويطيب نفوسهم وحين يستقر على أمر بعد المشاورة وليعزم ويمضي فيما اتفق عليه معهم وليتوكل على الله.

ما نلاحظه من هاته النصوص أن الشورى تحتل المركز الأول في الحياة الاجتماعية وهي القاعدة التوجيهية الأولى التي ينبغي أن يحتكم الجميع إليها في تسيير شؤون أمورهم الدنيوية والدينية. لكن هذه النصوص لا تتضمن بشكل قطعي أمرا إلى الحاكم بوجوب الاستماع إلى الشورى والتفكير بنتيجة مداولاتها كما لم يقع تحديد: من هم أهل الشورى؟ والى من يتجه طلب المشورة؟ وهل أن الحاكم ملزم بطلب المشورة؟

### من جهة الواقع:

دار الندوة ودار ابن أبي الأرقم وشجرة الرضوان وسقيفة بني ساعدة والمسجد النبوي في المدينة ودار أنس ابن مالك كلها أمكنة عامة مارس فيها الصحابة مبدأ الشورى بحضور النبي أو بعد غيابه وتمخضت عنها معظم القرارات الحاسمة وكتبت فيها الصحيفة التي تمثل ميثاق ودستور سياسي بالنسبة للمسلمين والتي أثرت على تكون الأمة ومستقبل الجماعة وبناء الدولة التي ستحمل لواء الإسلام إلى العالم بأسره. غير أن المسلمين انقلبوا على مبدأ الشورى والبيعة العامة ومارسوا شورى الأعيان والبيعة الخاصة ورأوا أن نصب الإمام واجب شرعا وفرض كفاية ويكون بالعهد والنص والوصية ويشترط النسب القرشي وليس واجب عقلا وفرض عين ويكون بالمشورة العامة والاختيار والإجماع ويشترط فقط الانتماء إلى أمة الإسلام والولاء لحضارته فقط. وهكذا انقلبوا على الحق الإنساني ونظروا إلى الخليفة كمثل للحق الهي في الأرض عندما نظر عثمان إلى الملك على أنه قميص ألبسه الله إياه ولا يجوز لأحد أن يخلعه عنه دون الله وعندما افتك معاوية ابن أبي سفيان الإمامة عنوة وبحد السيف وصرف شؤونها بنفسه حسب أهوائه دون مشورة وورثها بعده فجعلها ملك عضود بعد أن كانت خلافة راشدة وحكما صالحا. ويذكر لنا التاريخ أن أئمة الفقه الكبار تعرضوا إلى المضايقات والحبس والتعذيب من طرف الحكام والولاء ورفضت مقترحاتهم وآرائهم التي تنتصر إلى حقوق الناس ومقاصد الشرع، فأبو حنيفة النعمان تداول على ضربه وقمعه مروان ابن محمد آخر خليفة أموي وأبو جعفر المنصور ومالك ابن أنس اضطهده والي المدينة في زمن أبي جعفر المنصور ومحنة أحمد ابن حنبل

حصلت مع المأمون والمعتمد. وبالتالي فقد غابت الشورى من التجربة التاريخية للأمة وحل محلها الانفراد بالرأي والاستبداد والطغيان والتعسف.

## 2- في الموائمة بين الشورى والديمقراطية:

يقول الرسول صلعم: "من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ولا الذي بايعه" ماهو في غاية الوضوح والبداهة وما لا يحتاج أمره إلى حجة وبيان أن الإسلام يحتوي على عناصر ومبادئ لا فقط تتفق وتتماشى مع الديمقراطية بل تستوعبها وتقومها وتسددها، ألم يتحدث العقاد عن الديمقراطية في الإسلام ونحت محمد إقبال مفهوم الديمقراطية الروحية وأكد خير الدين في أقوم المسالك أن من أهم أصول الديمقراطية وجوب المشورة التي أمر بها الله عباده وربط حسن حنفي بين الإسلام والبديل الديمقراطي وكانت العلاقة في كل ذلك بين الإسلام والديمقراطية ليست علاقة تنافر وتضاد بل علاقة استيعاب وتجاوز بحيث يستوعب الإسلام المبادئ الديمقراطية ويهضمها من أجل أن يحفظها ويصونها ويتجاوزها نحو نظام الحكم الصالح والسياسة الاستخلافية الراشدة والتي تمثل الديمقراطية نواتها الأصلية وجوهرها النفيس. فكيف يستوعب الإسلام الديمقراطية في ظل وجود مبدأ الشورى؟ وهل سيتخلى عن الشورى في ظل تبنيه الخيار الديمقراطي؟

صحيح أن نظرية المعتزلة في السياسة هي الوسيط الضروري بين الإسلام والديمقراطية لاحتمام شيوخ الاعتزال وأئمة التوحيد والعدل إلى العقل والمصلحة وتأسيسهم السياسة على العدالة والإنصاف والصدقة ولاعتقادهم أن نصب الإمام واجب عقلاً ويتم بالبيعة العامة والاختيار ويسقط عنه الشرط القرشي ولكن هذا الوسيط ليس المسلك الوحيد بل هناك جسور أخرى تربط بين الإسلام والديمقراطية ولعل مبدأ الشورى يمكن أن يكون من الوسائل المؤدية إلى نشوء الديمقراطية خاصة إذا وقع التخلي عنها كمنهج في الحكم والسلطة والقوة ونظرنا إليها كمقولة أخلاقية تدخل في منطق النصح والإرشاد والوعظ ألم يقل الرسول: "إن الدين هو النصيحة" والشورى هي شرط إمكان النصيحة للحكام.

اللافت للنظر أن السياسة في الإسلام متروكة للمسلمين وتدرج ضمن الدائرة التي قال عنها الرسول محمد: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم" وأن الصحيفة التي تركها لنا هي وثيقة سياسية بالغة الأهمية تضمنت حكمة الرسول السياسية البالغة بوصفه إنسان مخير يتعامل مع واقع متقبل وسباق تاريخي متغير وليس بوصفه نبي يوحى إليه وترعاه العناية الإلهية وبالتالي فإن الصحيفة تحتوى على منجم من الآراء والمبادئ وعالجت قضايا واحراجات سياسية كبيرة وأعطت منزلة متميزة لمبدأ الشورى ويمكن أن تكون لبنة أولى نحو ديمقراطية إسلامية.

من هذا المنطلق نجد في الصحيفة ما يلي :

احترام الحق الإلهي لا يتم إلا إذا وقع احترام الحق الإنساني.

جاء في الصحيفة ما يلي: "هذا كتاب من محمد النبي رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم... إنهم أمة واحدة من دون الناس".

الدولة في الإسلام مدنية ذات أساس تعاقدية وليست دولة دينية ذات أساس غيبي.

"وأن اليهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته"

الحكم والمال والعلم للأمة وليس من حق أي كان أن يستأثر بها لنفسه بل ينبغي أن تسود قيم العدل والإخاء والإيثار في المجتمع . وقد قال صلعم: "المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم"

"وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثما أو عدوانا أو فسادا بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم"  
الناس سواسية أمام الشرع كأسنان المشط لا فرق بين غني أو فقير أو بين عربي وأعجمي.  
"وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في الصحيفة" وعن الرسول أنه قال: "من أذى ذميا فليس منا".  
المواطنة لا يحددها الإيمان والتقوى بل العمل الصالح والولاء للوطن والأمة والحضارة.  
"وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده الله والى محمد".

الاعتراف للأمة بسلطة المراقبة والمحاسبة للحكام إن أخطئوا أو استبدوا برأي.  
"وأن ذمة الله واحدة يجير عليها أدناهم ... وأنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله والى محمد رسول الله". و"أن من اعتبط مؤمنا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول" وقد ذكر الغزالي: "الخلفاء وملوك الإسلام يحبون الرد عليهم ولو كان على المنابر"

تقر الصحيفة مبدأ الحرية والشورى والملكية والأمن والتعددية ونصر المظلوم كأصول عامة.  
"وأنه من خرج أمنا ومن قعد آمن إلا من ظلم وأثم" و"أن بينهم النصح والنصيحة" و"أنه من تبغنا من يهود فإن له النصر والأسوة" و"أن ذمة الله واحدة".  
نجد في الصحيفة حقوق اقتصادية مثل الدية أو المعاقلة وفداء العاني وطلب النفع العام.  
"المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عاتيتهم بالمعروف والقسط بين الناس".

يرى عباس محمود العقاد أن: "شريعة الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية الإنسانية" ويقر أن الديمقراطية الإسلامية تقوم على أربع أسس:  
المسؤولية الفردية تصديقا لقول النبي: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".  
عموم الحقوق وتساويها بين الناس إذ يقول خير الدين في "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" حول الديمقراطية الإسلامية ما يلي: "من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داعية هواه وحماية حقوق العباد سواء كانوا من أهل الإسلام أو من غيره واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال وتقدير درء المفسد على جلب المصالح وارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما".  
وجوب الشورى على ولادة الأمور تصديقا لقول علي ابن طالب: "لا صواب مع ترك المشاورة".  
التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات، يقول العقاد في هذا الأمر: "إن التعاون بالأراء خاصة من خواص الديمقراطية الإسلامية لأنها أصل من أصولها الاجتماعية التي لا تأتي عرضا ولا تنحصر في شؤون السياسة دون غيرها".

نتبين من كل ذلك أنه لا تعارض بين الإسلام ونظم الحكم المدنية فهو نموذج للسياسة الاستخلافية ومنبع الحكم الراشد والشورى كفكرة سياسية جسدت في الماضي عقبة أمام انبثاق النظرية الديمقراطية وبررت الطغيان وافتكاك الحكم عنوة ولكنها اليوم كفكرة أخلاقية تصلح لكي تكون قاعدة نظرية هامة للانطلاق نحو بناء بديل ديمقراطي حضاري شامل يخاطب الإنسان أين ما كان من أجل الخروج من حالة القصور التي هو متسبب فيها ويستقبل أنوار الحرية والعدالة والمساواة بشرط أن تكون فكرته مطابقة لخصوصية واقعه وأن يطلب التقسيم العادل للثروة

والسلطة والمعرفة وأن تكون الحكومة بيد هيئة وقع انتخابها وفق مبدأ الإجماع والإرادة العامة وليس وفق مبدأ التفويض وولاية العهد والكتابة بالنص من طرف أهل الحل والعقد. لكن كيف يكون الإسلام الديمقراطي رسالة للعالمين؟ وهل يستطيع أن يكون الدين الحق ويترك حرية المعتقد والعبادة للأخريين ويتسامح معهم دون أن يعتبرهم أهل ذمة بل مواطنين لهم كامل الحقوق طالما يؤدون كامل واجباتهم تجاه أوطانهم؟ تلك هي المعضلة السياسية الكبرى التي ينبغي أن تعمل كل العقول الحرة على تفهمها من أجل تدبر سكن أصيل في المعمورة، لكن ألا تحقق نظرية السياسة عند المعتزلة هذه الموائمة بين الشورى والديمقراطية؟

### 3- سياسة الاعتزال وسيط ضروري بين الإسلام والديمقراطية:

" قال سقراط الحكيم: علامة الملك الذي يدوم ملكه أن يكون الدين والعقل منه حيين لقلبه ليكون في قلوب الرعية محبوبا وأن يكون العقل قريبا منه ليكون عند العقلاء قريبا ويكون طالبا للعلم ليتعلم من العلماء وأن يكون فضله غزيرا وبيته كبيرا ليعظم عنده الفضلاء ويربي الأبداء ليتفرع عنه الأبداء ويبعد عن مملكته متطلبي العيوب لتبعد عنه العيوب" <sup>1</sup>

من البين أن الانتصار إلى روح الاعتزال اليوم هو بحد ذاته نبذ لروح الفرقة والتشردم في حضارة اقرأ وتعالى عن الانقسام بين السنة والشيعية وابتعاد عن التقليد والتعصب واعتصام بالعقل والمصلحة وأخذ بعين الاعتبار للواقع والتجربة التاريخية للملة للانطلاق نحو التجديد والاجتهاد التأويلي ومن الجلي أيضا أن استعادة كنوز هذا التراث العقلاني الحر هو توطين لجهة السؤال ومغادرة لكهف الجواب من أجل بناء التنوير الأصيل المقصود وتأويل القرآن تأويلا يوائم روح العصر. ولعل التنبيه إلى اجتهادات شيوخ أهل التوحيد والعدل في مجال السياسة والإمامة هو خير ما يمكن أن يبدأ به الفكر الحاذق ويقتنصه من هذا التراث خاصة إذا ما كان ديدنه هو الارتكاز على نصوص شرعية ترفض الثيوقراطية المستندة على الحق الإلهي وتتوجه نحو السياسة الاستخلافية المستندة على الحق الإنساني. بيد أن القول بوجود شورى اجماعية في فكر المعتزلة تمثل الإرهاصات العربية الإسلامية لفكرة الديمقراطية قد يكون قولاً مغالطاً يفتقد إلى أسانيد وحجج حقيقية وقد يجعل البعض يتساءل: أليست الديمقراطية فكرة يونانية وقع استعادتها وتحريكها على مسطح حدائث من طرف الغرب؟ وأليس العرب والمسلمون لا ناقة لهم ولا جمل في هذا الفكرة بل رفضوها رفضاً كلياً بدعوى الحاكمية لله والعمل على تطبيق الشريعة وإقامة دولة الخلافة؟ هل يوجد بالفعل تناقض صارخ وجوهري بين الإسلام في حد ذاته والقيم الديمقراطية الأصيلة؟ لماذا تعثرت التجارب الديمقراطية في الدول التي تنتمي إلى حضارة اقرأ ونجحت في دول ليس لها أي تراث ديني؟ هل يفسر ذلك التعثر باحتماء الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني؟ ألا ينبغي أن نبني ديمقراطيتنا المنشودة من خلال القيام بعلمنة جذرية للإسلام مثلما نشأت الديمقراطية الغربية عبر الفصل بين الكنيسة والحياة السياسية؟ لكن إلى أي مدى نستطيع أن نفصل الإسلام كدين في معظمه معاملات عن حياة الأفراد الذين يعتقدونه ومن دائرة الشؤون التي يتدبرونها بعقولهم؟

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي التبر المسبوك في نصيحة الملوك تحقيق محمد أحمد دمج مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر 1996بيروت ص206

ما ينبغي تفاديه هو الإسلام الشمولي الذي مورس تاريخيا وجعل الشدائد والأحكام والتعسير تطغي على الرخص والتخفيف والتيسير وما ينبغي السعي إليه هو الإسلام العقلاني الذي ينشد الحرية والعدل لبني البشر قاطبة عبر الكلمة الطيبة والعمل الصالح. فكيف ساهم أئمة الاعتزال في بلورة هذا الفهم المستنير للإسلام منذ الفترة التأسيسية الأولى؟

المعتزلة هم الذين أسسوا علم الكلام و"هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد." 1 ويستند هذا العلم على مجموعة من الأدلة: "أولها: دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر وليس الأمر كذلك لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب وان كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول كما أن فيه الأدلة على الأحكام وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين ولولاه لما عرفنا من يؤخذ بما يتركه أو بما يأتيه ومن يحمده ومن يذمه ولذلك تزول المؤاخذة عن عقل له" 2

ومن المعلوم أن الاعتزال يقوم على أصول خمسة:

- التوحيد: وهي القول بأن صفات الباري هي عين ذاته تنزيها له من كل تشبيه أو تجسيم.
- العدل: إن كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي والإنسان هو مسؤول عن أفعاله أما الله فمنزّه عن إرادة الشر بالعباد بل لا يفعل إلا ما فيه حكمة ومصالحة لهم.
- الوعد والوعيد: العدل الإلهي يقتضي أن يجازي كل إنسان بعمله فأهل الخير يجازون بالجنة وأهل الشر يجازون بالنار.
- المنزلة بين المنزلتين: مرتكب الكبيرة لا يسمى كافرا ولا مؤمنا بل هو فاسق وحكمه على درجة قريبة من المنافق.

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: هما واجبان على المسلمين يكونان باللسان أو لا أي بالقول اللين فإن لم يفد فبالقول الخشن وباليد ثانيا أي بالضرب فإن لم ينفع ذلك فبالسيف إلى أن يقع ترك المنكر.

وقد رد المعتزلة على عقيدة الجبر واعتبروها تبريرا للاستبداد استعملها معاوية ابن أبي سفيان للقضاء على كل من يناوئه في الحكم، فكان أول من أعلن تبنيه عقيدة الجبر ليوهم الناس أن حكمه مقدر من الله وبمشيئته ومن عانده في خلافته فكانه غير راض بحكم الله وبالتالي فقد كفر ويجوز معاقبته في الدنيا والآخرة ويحكى عنه أنه قال: "لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر ما تركني وإياه ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره". وجهم ابن صفوان هو القائل بالجبر في أفعال العباد عندما صرح: "الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة واختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وطلعت الشمس إلى غير ذلك والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا" 3

ابن خلدون المقدمة دار الجيل تحقيق سعيد محمود عقيل الطبعة الأولى بيروت 2005 ص 392<sup>1</sup>

<sup>2</sup> فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد السيد الدار التونسية للنشر 1986 ص 139

<sup>3</sup> الشهرستاني الملل والنحل تحقيق صدقي جميل العطار دار الفكر بيروت الطبعة الثانية 2002 ص 87

ولما اتفق كبار المعتزلة أن العبد قادر على خلق أفعاله خيرا وشرها وأن الله لا يفعل إلا الصالح والخير للعباد سقط الأساس الذي يقوم عليه الظلم والجور وتنزه الله عن أن يضاف إليه الشر لأنه لو خلق الظلم في العباد كان ظالما ولجاز أن أراد من العباد على خلاف ما أمر. كما رد المعتزلة على المرجئة وهي جماعة تقول بالتأخير أي يؤخرون العمل عن النية والقصد ويقولون: لا تضر المعصية مع الإيمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر ويعتقدون أن الإيمان معرفة بالله ومحبة بالقلب، فقد رأى عبيد المكنتب أن ما دون الشرك مغفور لا محالة وأن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات. وقد وظفت عقيدة الإرجاء من أجل تبرير التساهل في القيام بالواجبات وتعطيل الحدود فغذت هذه العقيدة التواكل والانتظارية والعجز عن الحكم والقعود عن فصل الأمور بالحجة والعقل وقد روي عن واصل بن عطاء أنه قال: "الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق وخبر مجتمع عليه وحجة عقل وإجماع من الأمة".

بيد أن أهم كشوفات المعتزلة التي تحسب لهم والتي أيدتها الفلسفة الحديثة إضافة إلى الجوهر الفرد والطفرة وشيئية المعدوم ومشاركة الروح للجسم واستقلالية الأعراض هو تجويز شيخهم النظام إجماع الأمة في كل عصر على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال وقوله بأن من أخبار الأحاد ما يوجب العلم الضروري ومن الخبر المتواتر يجوز أن يقع كذبا. وقد انعكس ذلك في فهمهم لأمر الإمامة والرئاسة فهم رفضوا منذ البدء تواصل الوحي عن طريق عصمة الأئمة كما ترى الشيعة ورفضوا نظرية الخلافة كما استقرت عند أهل السنة وحاولوا أن يعالجوا الإشكاليات التالية معالجة عقلية حرة:

هل الإمامة مصلحة دينية لا يجوز إغفالها ولا تفويضها للأمة أو إنها مصلحة دنيوية يوكل أمرها إلى الأمة فتتولى النظر فيها وتختار من يصلح لها؟ وهل يشترط في الإمام النسب القرشي إلى جانب العلم والعدالة والشجاعة أم أن الإمامة حق لكل مسلم بغض النظر عن نسبه وقبيلته وجنسه؟

ترى المعتزلة أن الإمامة ليست ركن من أركان الدين بطريق التعيين والوصية بل من المصالح الدنيوية التي يوكل أمرها إلى الأمة بطريق الانتخاب والاختيار يستحقها كل من كان قائما بالكتاب والسنة ولم يراعوا في ذلك النسب وذلك لأن الله تعالى لم ينص على رجل بعينه ولا الرسول صلعم.

قال القاضي عبد الجبار: "وأما الكلام في طرق الإمامة فقد اختلف فيه وعند المعتزلة انه العقد والاختيار" 1 ويشير النوبختي أن المعتزلة لم يجعلوا النسب القرشي شرطا أساسيا في صحة الإمامة بل ترى أنه إذا اجتمع قرشي ونبطي وهما قائمان بالكتاب والسنة ولت القرشي وقد خلفهم ضرار في هذا الرأي عندما قال إذا اجتمع قرشي ونبطي ولينا النبطي وتركنا القرشي لأنه أقل عشيرة وأقل عددا فإذا عصى الله وأردنا خلعه كانت شوكته أهون". وقد توصل المعتزلة إلى هذه النظرية العقلانية في السياسة الاستخلافية بعد أن نظروا نظرة مجردة إلى المسائل الخلافية ابتعدوا عن المغالاة والتعصب واحتكموا إلى صوت العقل والمصلحة والواقع وقد أعطوا للأمة حق الممارسة الفعلية للسلطة فهي التي تختار عن طريق البيعة العامة الحاكم وهي التي تراقبه وتعمل على خلعه إن غير وبدل واعتدى على المقاصد الكلية للشرع وأضر بمصالح الناس.

من المعروف أن المعتزلة رفضوا الخروج بالسيف والاستيلاء على السلطة بالقوة كما ينظر إلى ذلك الخوارج ورفضوا تكفير عامة المسلمين وارتضوا بالمعارضة العلنية عن طريق الكلمة

<sup>1</sup> القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة تحقيق عبد الكريم عثمان القاهرة 1965 ص 753

الصادقة والدعوى الصريحة واختاروا منهج النصيحة والنقد البناء للملوك والسلاطين ولم يخشوا في ذلك لومة لائم رغم ما تعرضوا له من تنكيل ومطاردة ولكنهم لم يتخلوا عن هذا النهج ولم يبدلوا مسلكتهم طبقة بعد أخرى وذلك لإيمانهم العميق بتهافت آراء خصومهم ووجاهة أطروحتهم. ويحسب للجاحظ أنه أسس السياسة على العدل إذ يقول: "فاجعل العدل والنصفة في الثواب والعقاب حاكما بينك وبين إخوانك فمن قدمت منهم فقدمه على الاستحقاق وبصحة النية في مودته وخلوص نصيحته لك مما قد بلوت من أخلاقه وشيمه"<sup>1</sup>. واللافت للنظر أن الجاحظ بني نظريته السياسية على أسس استخلافية فهو رأى أن الناس طبعوا في جبلتهم على حب المنفعة ودفع الضرر فكانوا ميالين إلى المحافظة على وحدة الجماعة والتنظيم ونايذين لروح الفرقة والفوضى محبين العدل والقسط كارهين للظلم والتعدي. وقد عرف السياسة أنها حسن التدبير وجعل "الرغبة والرغبة أصلا كل تدبير وعليهما مدار كل سياسة عظمت أم صغرت"<sup>2</sup> وقصد بذلك أن الناس لا يصلح حالهم ولا يستقيم معاشهم إلا بترغيبهم فيما يحتاجونه وترهيبهم مما يخشونهم حتى يحسن ترؤسهم وتأديبهم وإيناسهم واستئناسهم ومن هذا المنطلق نصح أبو عثمان كل سائس بقوله: "اليعمل كل عامل على ثقة مما وعده وأوعده فتعلقت قلوب العباد بالرغبة والرغبة فاطرد التدبير واستقامت السياسة لموافقته ما في الفطرة وأخذها بمجامع المصلحة"<sup>3</sup> وواضح هنا أن السياسة الاستخلافية ينبغي عليها أن توافق الفطرة الإنسانية وأن تراعي المصلحة ولا يكون ذلك ممكنا إلا بإقامة الرغبة والرغبة على حدود العدل وموازين النصفة بحيث لا يجوز الإفراط في الوعيد أو التفريط في الوعد حتى لا تتحول الطاعة إلى خضوع والأمر والنهي إلى إكراه وإجبار. وقد قدم الجاحظ آداب في معاملة العدو ينصح أن يعتبر بها أولى الأمر ليستظهر بها عليه وهي:

- أن يأخذه بالفضل ويبندئه بالحسنى.

أن يحصن عنه أسراره ويطلع على مواضع عيوبه ولا يظهرن عليه حجة. أن يستبطن الحذر منه ويستعد له ويظهر الاستهانة به. وهنا رفض الجاحظ من حيث المبدأ الطموح العسكري للسياسي ونبذ المحاربة ومنطق العداوة وأثر منطق التدافع والتعارف ولذلك نراه قد مدح قيمة الصداقة ورأى أنها أفضل من الأخوة تكرر المؤانسة والتعاون وتخرج المرء من الوحدة والوحشة إذ قال في هذا السياق عن الصديق: "فإنما هو شقيق روحك وباب الروح إلى حياتك ومستمد رأيك وتوأم عقلك" وأضاف في نفس المعنى: "ثم لا يمنعك ذلك من الاستكثار من الأصدقاء فإنهم جند معدون لك ينشرون محاسنك ويحاجون عنك"<sup>4</sup>.

لكن كيف يمكن أن نحول مؤسسة الصداقة من مؤسسة أخلاقية تهم خصال الفرد الممدوحة إلى مؤسسة سياسية تهم القوانين العادلة التي يجب أن تنظم علاقته مع غيره؟ ثم ألا تحتاج هذه النصوص الاعتزالية الغنية بالأفكار الثورية إلى المزيد من الاستكشاف والتنقيب قصد تمكينها من التفتح والإزهار على أحسن وجه؟

<sup>1</sup> الجاحظ الرسائل السياسية تحقيق على أبو ملحم دار ومكتبة الهلال بيروت الطبعة الثالثة 1995 ص75

<sup>2</sup> الجاحظ الرسائل السياسية، ص74

<sup>3</sup> الجاحظ الرسائل السياسية، ص74

<sup>4</sup> الجاحظ الرسائل السياسية، ص85

## المراجع والمصادر:

- ابن خلدون المقدمة دار الجيل تحقيق سعيد محمود عقيل الطبعة الأولى بيروت 2005  
أبو حامد الغزالي التبر المسبوك في نصيحة الملوك تحقيق محمد أحمد دمج مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت 1996  
فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد السيد الدار التونسية للنشر 1986  
القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة تحقيق عبد الكريم عثمان القاهرة 1965  
الشهرستاني الملل والنحل تحقيق صدقي جميل العطار دار الفكر بيروت الطبعة الثانية 2002  
الجاحظ الرسائل السياسية تحقيق على أبو ملحم دار ومكتبة الهلال بيروت الطبعة الثالثة 1995

## علمنة الدين شرط إمكان قيام الديمقراطية

" تتحدد العلمانية بنوعية النقاش العمومي، أي بالاعتراف المتبادل بالحق في التعبير، بل انها تتحدد أكثر بمقبولية حجج الغير.<sup>1</sup>"

### استهلال:

ثمة رأي شائع يعرف العلمانية على أنها فصل الدين عن المجال العام سواء في التدبير السياسي للمجتمع أو عند رسم الغايات النهائية للحياة الإنسانية ويفهم التنوير على أنه إخفاء للرموز الدينية من الحياة المدنية وتحييد للمقدس في عملية الحراك الاجتماعي ويتحفظ على قيام النظريات السياسية على أساس قراءة تأويلية اجتهادية لما توفره المعتقدات الدينية من أفكار عامة حول المعاملات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والتنظيم الإداري بل يصل به الأمر إلى تبني خيارات لا اعتقادية مادية من أجل الدفاع عن العلمانية وينادي بتجفيف منابع اللاهوتية والحسم مع الرؤى الميتافيزيقية الغيبية ويتصور أن ذلك هو جوهر الديمقراطية الحقيقية ويعارض وجود هينات ثقافية وحقوقية واجتماعية لها مرجعية دينية ويعتبر ذلك تهديدا لمكاسب الحداثة والدولة العصرية وهذا التصور يتبناه الكثير من الناشطين والمتقنين الذين يزعمون أنهم تحديثيين وتقدميين.

بيد أن مثل هذا الرأي يؤدي إلى ارتكاب عدة أخطاء ويسجن نفسه في بوتقة ضيقة ولا يرى الأمور سوى من جانب واحد ويسيء التعامل مع واقعه ويفضل الحكم السكوني الثابت على عالم من الحياة المتحرك والمتدفق الذي يعيشه الناس والذي يلعب فيه العامل الديني أحيانا دورا مركزيا، كما أنه لا يستطيع أن يقتلع هذا البعد العقائدي من جذوره ولا يتمكن بالفعل من تحييده من الصراع الاجتماعي بل نراه يعطي للموقف الإيماني المضاد مبرر الدفاع عن نفسه والتواجد بقوة ويصل الأمر أن توظفه الأنظمة الشمولية والإمبراطوريات المعولمة لفائدتها من أجل تحقيق المزيد من السيطرة والتوسع.

لقد ارتبط تاريخ اشكالية العلمانية في حضارة اقرأ مباشرة بتاريخ العلاقات الواقعية والمفترضة بين السلطان الروحي المطلق السلطة السياسية الزمنية وقد طرحت بحدة عندما أقر نظام الخلافة بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم من قبل الصحابة وأعيد إثارة الأمر في العشرينات من القرن الماضي حينما ألغى كمال أتاتورك مؤسسة الخلافة وكتب على اثر ذلك علي عبد الرازق مؤلفه المشهور الذي تعرض للهجوم ودار حوله نقاش كبير "الاسلام وأصول الحكم".

إذا عدنا للمحيط العربي الاسلامي وتقصينا تاريخ استعمال النصوص الدينية في المعارك السياسية فإننا سنجد أن السياسي لم ينتزع الى حد الآن استقلاله عن الديني بل ان الأنظمة الحاكمة والأحزاب المعارضة كثيرا ما تستنجد بالدين من أجل ضمان الشرعية وصار اللاهوت هو مركز الثقل في الدائرة العمومية.

<sup>1</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2011. ص.44.

كما أن اللجوء الى تدخل السياسي من طرف الفرق الدينية المتناحرة يكون ضروريا وحاسما من أجل انتهاء التصادم والمحافظة على وحدة الأمة واقامة السلم الأهلي من جهة جلب المصالح ودرء المفساد بعدما استحال تحقيقها من جهة الاتفاق على الأصول والكليات. ربما كانت أولى النتائج التي ظهرت الى العيان هي تبني الكيان السياسي المتشكل تحت مسميات مختلفة (مملكة ، امارة، دولة، خلافة، ولاية، جمهورية ) لرؤية مذهبية واحدة تعتبر هي العقيدة الرسمية للمجتمع ولكن مع الاعتراف بوجود تعدد ديني ومذهبي والحرص على حماية الملل والنحل وضمان ممارسة الشعائر الدينية في كنف التسامح والسلام.

ان قبول الدولة في الاسلام بوجود ديانات متعددة ومذاهب مختلفة داخل فضاء سيادتها هو قرار قانوني هام وحدث تاريخي مضيء ترتب عنه تشكل نوع من التعددية الفعلية والتعايش التفاعلي بينها ما لم تتخلله محاولات للإدماج القسري أو بروز نزعات نحو الانشقاق والانفصال أو تحول العلاقة بين الديني والسياسي الى علاقة محكومة بالصراع. ان تنظيم الشأن الديني هو من مشمولات الخصوصيات الدينية ولكن تنظيم العلاقات بين الخصوصيات واطهار الرموز الدينية الرسمية هو من شأن الدولة.

لكن كيف يمكن أن يتواجد الديني والسياسي في علاقة متكافئة وغير محكومة بالصراع والهيمنة والاستقطاب والتوظيف والاحتواء؟ وهل من سبيل الى اقامة علاقة ديمقراطية بين الطرفين؟ وما هو مصير العلمانية في زمن الثورة العربية؟ هل سيتم التخلي عنها أم سيعاد طرحها والتشبث بها؟ وهل يمكن قيام العلمانية في ظل عودة الدين السياسي الى الحكم وتحقيقه انتصارات انتخابية في ظل استقرار المناخ الديمقراطي؟

على الفكر السياسي العربي أن يتخلي عن اللانكية المتشددة التي تتناقض مع التدين وتحارب الرموز الحضارية للأمة والقبول بالعلمانية المنفتحة التي تتصالح مع الدين وتقدس حرية المعتقد والتعبير.

## 1- اشكالية العلمانية:

" المدهش خلال هذه الحقبة هو تواجد الخروج من الدين مع العودة إلى اكتشافه"<sup>1</sup> هذا الرأي الشائع حول خلط المفاهيم يناقشه مارسيل غوشيه في كتابه: "الدين في الديمقراطية" ويرد عليه بالحجة الساطعة والبرهان الواضح مبينا أن علمنة الدين لا تعني إلغاء لدوره في الحياة العامة والإلقاء به إلى هامشية الحياة الخاصة بل تتوجه نحو فهمه والتعرف على الإمكانيات الهائلة التي يحتويها والتي لا تزال صالحة لتوجيه الناس وحفز الهمم نحو تحقيق التنمية والتقدم. كما أن ديمقراطية المجتمعات لا تفترض أفول الآلهة واختفاء المقدس وثورة ضد الإيمان واعتبار عقيدة الجمهور عقيدة باطلة بل بالعكس ترتبط بالانطلاقة في عالم الروح وتحقيق وثبة جدلية بين النظر والعمل عن طريق الإيمان والإخلاص والصدق ودون هذه القيم السمحة لا يقدر أي فعل سياسي راشد أن يتخلص من الفساد والتسلط والأنانية ليؤسس الصلاح والبذل ويتحلى بروح المسؤولية أين تترك الفرصة لكي يستيقظ صوت الضمير في أفراد المجتمع فتسود بينهم مبادئ الإخاء والتعاون وتتقوى اللحمة الاجتماعية وينصرفون نحو العمل والعطاء من أجل الفضاء المشترك الذي يربط بينهم.

<sup>1</sup> مارسيل غوشيه ، الدين في الديمقراطية ، ترجمة د. شفيق محسن ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 ،ص.37.

قد يقول البعض إن هذه محاولة لإصلاح السياسة عن طريق الأخلاق ولجعل الأخلاق مستخلصة من الدين ولكن حقيقة الأمور هي على خلاف ذلك وتستدعي تظافر كل من الإيمان والحكمة والقيم من أجل تخليص السياسة من أمراض القوة والمصلحة والرغبة ولعل تحقيق هذا المطلب يدفعنا إلى طرح الأسئلة التالية: ما المقصود بالديمقراطية؟ وماذا نعني بالدين؟ وكيف ينبغي أن نفهم العلمنة؟ وما العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة: العلمنة، الدين، الديمقراطية؟

قد تطرح الإشكالية على النحو التالي: هل تحتاج الديمقراطية إلى إقصاء للرموز الدينية من المجال العام أم إلى قراءة علمية للظاهرة الدينية؟ وهل تفهم العلمنة على أنها خروج عن الدين وتهميش له أم عودة إليه تفهما وعقلنة؟ ما معنى دين مدني؟ وهل يجوز أن نتحدث عن حداثة دينية مثلما نتحدث عن حداثة جمالية أو حداثة علمية بعد القرن السابع عشر ميلادي؟

إذا كان من اللازم التخلص من الثيوقراطية باعتبارها فكرة قروسطية تجعل حق الإنسان تابع لحق الله وتسقط في الخلط بين الحكومة الدينية والحكومة المدنية وتضفي المشروعية على بعض الأنظمة الشمولية باعتبار أن البعض من الحكام يعتبرون أنفسهم ظل الله في الأرض ويصدرون القرارات بوحى الهي فهل المطلوب للتخلص من هذه المزاعم الكاذبة إقامة حكومة دينية على مرتكزات علمانية أم السعي نحو تشييد حكومة علمانية ذات مرجعية دينية؟ هل يجوز لنا أن نتحدث عن علمانية دينية وعن دين مدني؟ كيف تؤمن العلمانية بالدين ويجد الفضاء الديني طريقه إلى العلمنة الجذرية؟

هذه الإشكاليات يمكن معالجتها بالقول أن الدين اعتقاد وإيمان وافتراس وجود قوى غيبية ينبغي العمل على إرضائها وأخذها بعين الاعتبار ونصوص مقدسة متعالية على الواقع التاريخي يجب الرجوع إليها، أما العلمنة فهي العقلنة والتأويل والتدبر التفكيري وإخضاع الظواهر الإنسانية المتنوعة للمناهج العلمي قصد تفسيرها وفك رموزها وإدراك حقيقتها والكشف عن مقاصدها ومعانيها، بينما تفيد الديمقراطية مشاركة الناس مشاركة فعالة في تسيير الشأن العام وذلك بالقطع مع عقلية الحكم الفردي والتسيير الفوقي وتعمل على مأسسة الحياة السياسية والاجتماعية وضمان حقوق الأفراد.

في هذا السياق يقول مارسيل غوشيه: " هناك منعطف في العلاقات بين الأديان والسياسة. هذا المنعطف الذي بلغت فيه العلمانية في أوروبا مرحلة جديدة يحتاج إلى تحليل عميق وليس هذا للإجابة عن سؤال يتزايد طرحه: ما معنى أن يحكم الإنسان بعد أن تخلص كما يقول من سلطة الآلهة؟ وإنما أيضا لمعرفة دوافع القلق الذي تنتجه العلمانية في مجتمع يطالب بها وكذلك لمعرفة الصيغ والصعوبات الجديدة التي تواجهها الديمقراطية، في مرحلة تبدو فيها المفارقة كبيرة: تراجع الديني يخلخل فكرة السياسة التي قامت وتطورت سابقا لمواجهة. تراجع الديني يدعو إذن إلى إعادة تعريف السياسة والديمقراطية معا.<sup>1</sup>

تقوم الأطروحة اللازمة والضرورية لحضارة اقرأ من أجل الاستئناف والتقدم والتنوير على إيمان عميق بأن الديمقراطية لن تتأسس كنمط من الحكم الصالح عندنا ولن يقع تفعيل آلياتها وجذب الناس إلى مؤسساتها وبنائها التحتية إلا بإيجاد علاقة معينة مع العامل الديني تكون في شكل مصالحة وتفهم وعقلنة وعلمنة له مع تأكيد المرور من مرجعية الدين إلى مرجعية السياسة على مستوى تحييد شرعية السلطة وشكلها ودورها والعلاقات الناتجة عنها باستعادة المجتمع

<sup>1</sup> مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة د. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

الاستقلالية في تنظيم ذاته بنفسه دون اللجوء إلى معايير متعالية عنه. لكن ما حاجة البشرية إلى العلمانية؟ وكيف نشأت الدولة العلمانية؟

## 2- علمانية الدولة:

"يرتبط الديني والسياسي أيضا بتاريخ معين. يمتاز كل واحد من هذه التواريخ بالتعقيد الذي يتزايد حينما يتصل الأمر بتقاطعاتها. أعتقد أنه لأجل معالجة المشاكل المرتبطة بالعلمانية ، يلزم التوفر على حس تاريخي أكثر وحس ايديولوجي أقل."<sup>1</sup>

تتبع كل دولة نظاما سياسيا مركبا يمثل كيانا موحدا يتكون من عناصر وأجزاء متفاعلة تربط بينها علاقات متبادلة وكل جزء يؤدي وظيفة معينة في اطار جملة من القواعد والقوانين التي تشكل عمل المنظومة. والنظام الديمقراطي هو غاية السياسة الشرعية والنموذج الذي تتبعه الدول اذا ما أرادت تحديث الحياة السياسية لشعبها وتحرص الديمقراطية على دخول جميع طوائف المجتمع الحالة السياسية ومشاركتهم في السلطة وأن يستعيد المجتمع التمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي والاستقلالية في الخيار الديني.

اذا اعتمدت الدولة على الدين كمصدر للشرعية واحتكرت لنفسها التكلم باسم الدين والتصرف في شؤون المقدس فإنها تنتج نظاما ملكيا قروسطيا وتتحول الى نموذج سياسي استبدادي وتسقط في الثيوقراطية التي تحكم باسم الحق الالهي ولكن الاعتقاد بإمكانية تكوين نظام سياسي خال من مرجعية دينية هو مجرد وهم وذلك لأن شبح الديني يظل يحوم حول السياسي ويوجد بينهما عنصر مشترك هو سلطة التعالي.

على هذا النحو عرفت العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة والاستقلال التام في التنظيم الدنيوي وعدم الخلط بين الدين والدولة. فالدين هو اجتماع الانسان مع خالقه بينما الدولة هي اجتماع البشر مع بعضهم البعض وفقا للمصلحة المشتركة وضرورات العمران.

ان انتاج نموذج سياسي علماني ديمقراطي يقتضي توضيح المرجعيات التاريخية وتظافر جهود القوى الفاعلة وادارة نقاش بناء حول القضايا الكبرى للمجتمع ورسم الحدود بين ماهو عمومي وماهو خاص. كما يتطلب التمييز بين المواطنة التي تعني أن يشارك المواطن في السعي الجماعي لتحقيق الاستقلالية عن العامل الديني وتحقيق الاستقلال التام في التنظيم الدنيوي وعلمنة الدين وذلك بطلب من المؤمنين بأن يعتبروا الدين بنية فوقية بالمقارنة مع بنية تحتية تعمل بشكل مستقل عنه وأن يحتفظوا بايمانهم الشخصي ومعتقداتهم الغيبية وأن يتخلوا عن المطامع الدنيوية لرجال الدين ويدخلوا في اللعبة السياسية المشتركة بوصفهم مواطنين ويكفوا عن اعتبار الدين منظما بنيويا للسياسة والاقتصاد والثقافة والاجتماع.

يجب التمييز بين علمانية الدولة و علمانية المجتمع المدني ، فالدولة تكون محايدة بالمعنى الديني ولا تتبنى أية ديانة وتسمح بالحريات الدينية وتوجد في منطقة وسطى بين الايمان ونقيضه وتقوم بتعليق الحكم بالمعنى المؤسساتي ، وبالتالي " فالدولة لا تعترف ولا تمول أية عبادة"<sup>2</sup> وهي "كيان لا دين له"<sup>3</sup>.

لكن من جهة مقابلة تقوم الدولة بالتدبير الوطني للعبادة وهي تبدو ملزمة بصيانة دور العبادة التي تعود ملكيتها اليها وتنظيم الأعياد الدينية بشكل دوري. ان الفصل بين السياسة والدين لا يعني

<sup>1</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.48.

<sup>2</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.44.

<sup>3</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.44.

التجاهل المتبادل بل تحديد متبادل للأدوار والتعامل مع الجماعة الدينية بوصفها جمعية ثقافية خاضعة للقانون ولها وضع عمومي مثل بقية الجمعيات. من هذا المنطلق ينبغي التمييز بين علمانية وثوقية سلبية تتبني منهج الاقصاء والانغلاق والتمركز على الذات وعلمانية ديناميكية ايجابية تقوم على التعدد والنقد والحوار ومنفتحة على التاريخ والتطور وتمنح الفرصة للناس لكي يعبروا ويمارسوا معتقداتهم بكيفية حرة ودون وجود اكليروس أو سلطة كهنوتية.

"إننا نشكل ثقافة كانت لها على الدوام اعتقادات قوية، متشابكة مع بعض اللحظات النقدية، مُعتبراً أننا إزاء طريقة للتعبير عن قطبية الانتقاد والاعتقاد، لأن الفلسفة ليست نقدية فحسب، وإنما تقوم كذلك على الاعتقاد؛ كما أن الاعتقاد الديني يتوفر هو نفسه على بعد نقدي داخلي."<sup>1</sup> لكن أليست الديمقراطية وريثة أنظمة تراثية ذات بنية لاهوتية سياسية؟ وألا تدور وفق بنية تراثية وعلى محور عمودي للسلطة التابعة بدورها للسلطة الالهية؟ وكيف تعيد علمانية المجتمع المدني ادخال الديني الى الفضاء السياسي؟ وبأية صورة يكون هذا الحضور ممكناً؟

### 3- علمانية المجتمع المدني:

"أن معالجة المشاكل المرتبطة بالعلمانية، تتطلب التوفر على حس تاريخي أكثر وجس فكري (إيديولوجي) أقل، لأن الأمر يتعلق بتاريخ غاية في التعقيد"<sup>2</sup> لقد ارتبط تبني العلمانية بالدخول الى عصر الحداثة السياسية وما ينتج عن ذلك من ايمان بالمواطنة والتحررية وذلك بالفصل بين الدولة والمجتمع المدني وتحقيق الاستقلال الكامل للحقل المدني عن الحقل السياسي وذلك بنزع الاطار السياسي عن مؤسسات المجتمع المدني واتجاهه نحو التنظيم الذاتي والاكتفاء بمقدراته الخاصة. والمجتمع المدني هو المجال الخاص في مقابل الدولة بوصفها المجال العام ويتمثل في مجموعة من الهيئات والأطر والجمعيات التي تنشط في مجالات الاقتصاد والثقافة والحقوق والاجتماع وتحرص على تحقيق وحماية المصالح المادية والمعنوية للأفراد عن طريق النشاط في الحقل العام والتعريف بها والزام الدولة باحترامها وتوفيرها وتدافع عليها ضد كل اعتداء.

وإذا كانت العلمانية المنغلقة هي من مشمولات الدولة حيث تقوم بالقطع مع الحكم المطلق الذي يرتكز على الحق الالهي وتتبنى الحكم الديمقراطي الذي يرتكز على الحق الانساني والتعددية فإن العلمانية المنفتحة تعني الخلاف المعقول والاعتراف بوجاهة التنافس بين مجموعة من الأطراف حول جملة من القضايا الضرورية من أجل تدبير الشأن العام وتحقيق التماسك الاجتماعي وبقية رأي كل طرف ومصادقية الحجج التي يدافع بها عن رأيه والوصول الى التوافق أثناء هذا التقاطع. ولذلك يتبع الفرد في مجتمع علماني هذه القاعدة: " ان أقصى ما يمكن أن أطلبه من الغير ليس هو أن ينخرط فيما أعتقد أنه صحيح وإنما أن يقدم أفضل حججه"<sup>3</sup>.

يرى ريكور أن الدولة لا تشتغل بصورة ديمقراطية الا عندما تركز على ثلاثة عناصر أساسية: - فهم ليبرالي للدين وذلك بتجاوز منطق الاكراه الالزامي والتسامح المتساهل والقبول بأن الحقيقة الدينية لا تشبع الفضاء العمومي ويمكن أن توجد خارجها.

<sup>1</sup> أوليفييه أبيل، تقديم كتاب الانتقاد والاعتقاد.

منتصر حمادة، التأسيس لعلمانية الثالثة، منشور في صحيفة القدس العربي، بتاريخ 16-11-2011

<sup>3</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص. 44.45.

- الاستناد الى التراث التنويري الذي يرفض ادراج الديني في الكريه كما فعل فولتير ويسلم بأن الإيمان الديني يمتلك حق مواطنة اجتماعية وله دلالة مقبولة ومعقولة.
- الانطلاق من المدار الرومانسي الذي يمجّد الطبيعة والحياة وقيم الحب والابداع والحماسة والقناعات الدينية.

لكن ألا يقتضي ذلك الكف عن ادعاء التفرد بتعليم الحقيقة الدينية؟

ان احداث تحولات عميقة في النظر الى الديني ومنزلته في المشهد التربوي رهين نزع الخوف من تجاسر أشخاص آخرين على الكلام في الدين وقيامهم بدراسات تاريخية مقارنة بين الأديان والفرق والعقائد وتقديم بعض التوصيات والمقترحات في سبيل ايجاد حلول للإشكاليات العالقة والوضعيات المتأزمة.

" نلاحظ من الناحية العلمانية أيضا نوعا من الانفتاح اذ تنضج بالتدريج فكرة تقتضي بوجوب فعل شيء ما على صعيد التعليم حتى لو كنا لا نعلم بعد ما الذي يتعين القيام به على وجه التدقيق."<sup>1</sup>

في الواقع يصعب أن نضع الديني ضمن الدائرة الذاتية وماهو خاص بالنسبة الى الانسان لأن " الخاص نفسه يملك معنيين ، ما لا يدخل ضمن اختصاص الدولة، وما ليس من اختصاص الجماعة"<sup>2</sup>، ونحن نرى أن الدين لا يقبل أن ينحصر في باطنية النفوس ويحتوى بشكل ظاهر أو مضمّر على جانب عمومي.

ان الديمقراطية ليس بلا أساس وتنطلق من لاشيء وانما تستفيد من واقع نقل السلطة من مجال اللاهوت الى مجال الناسوت ومن شرعية الحق الالهي الى شرعية الحق الانساني وتحافظ على المفارقة أو التعالي الذي يصبغ الموقع الذي يمارس منه الحكم مع القطع مع النظام الثيولوجي ذي الطابع الاستبدادي.

ان الوجه السلبي للعلمانية يقوم على الامتناع والاكراه الذي تختص به الدولة وان الوجه الايجابي لها يرتكز على المواجهة التي يدبرها المجتمع المدني وتجعله يتصدى لمشاريع الهيمنة الحكومية. اذا كانت " علمانية المجتمع المدني هي علمانية المواجهة بين قناعات وازنة "<sup>3</sup> فإن " علمانية الامتناع لا تكفي ذاتها بذاتها ، اذ يوجد بين شكلي العلمانية سواء تلك التي ترتبط بالامتناع أو المقترنة بالمواجهة نوع من الدائرية أو ان شئت الدقة قل ان الأولى لا تحيا الا بفضل الثانية. لأنه يقع على عاتق علمانية المواجهة أن تنتج في لحظة من التاريخ ارادة للعيش المشترك أي نوعا من تقاطع القناعات."<sup>4</sup>

هكذا " تتجلى أصالة الديمقراطية اذن في الاجراءات المتخذة من أجل تدبير الشأن السياسي بطريقة مغايرة لتلك التي تجعل السلطة رهينة المباركة الدينية." لكن ماهو موقف ريكور من الاسلام؟ وهل تخلص من التمركز على الذات الغربية؟ والى أي مدى يقبل قيام ديمقراطية اسلامية واسلام ديمقراطي؟

#### 4- العلمانية والاسلام:

<sup>1</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.47.

<sup>2</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.49.

<sup>3</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.46.

<sup>4</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.47.

<sup>5</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.20.

"من الممكن جداً، في القرب مما نسميه الإسلام المعتدل، أن يمثل هذا الحضور المكثف فعلاً فرصة سعيدة بالنسبة لمجتمعنا، ضد عناصر التفكير التي تلغمه. إن ما يبقى سليماً يمكن أن يشكل عنصراً واعداً بالنسبة لنا."<sup>1</sup>

إذا نظرنا إلى الأديان التوحيدية الثلاث الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام نجد حضوراً بارزاً لإشكالية العلاقة بين اللاهوت والسياسة وإن بشكل متفاوت، فإذا كانت السياسة حاضرة بشكل مكثف في نصوص التوراة وإذا كان الإنجيل خالياً من أية إشارة إلى مسألة الحكم مهتماً بالروحانيات وقد عوضت الإمبراطورية هذا الغياب بالتحالف الرسمي مع الكنيسة من أجل إضفاء المشروعية على نظامها السياسية وتعهدها بنشر المسيحية كدين رسمي للدولة وحماية تابعيها ودور عبادتها من كل اعتداء فإن ثنائية السياسة والدين تطرح بشكل حرج داخل الإسلام الذي يزعم البعض أنه دين ودولة ويرى البعض الآخر أنه دين وأمة. والحق أن التاريخ الإسلامي لم يعرف نمط الدولة الدينية التي يحكم فيها الملوك باسم الحق الإلهي ولكن وجد الفقهاء إلى جانب الحكام وقد تقاطع الفريقان فوظف الحكام الفقهاء من أجل تبرير ممارساتهم وتعامل الفقهاء بحذر مع رجال السياسة من أجل المحافظة على وحدة الأمة واتقاء شر الفتنة ولكن هناك من الفقهاء الذين مارسوا وظيفة المحاسبة والمراقبة للحكام وطبقوا عليهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد نجح عدد قليل في ذلك بينما تعرض البقية إلى البطش والتكيل وهناك البعض من الحكام الذين حاولوا تهميش دور الفقهاء وإبعادهم عن شؤون الحكم ومقابل ذلك قربوا بعض الفلاسفة والحكام ولكن القانون العام الذي حكم العلاقة بين الشأن الديني والشأن السياسي في الإسلام هو الانفصال الهادئ والحذر بين الطرفين والكل يمارس سلطته على المجال الذي يخصه بحيث يأخذ تارة الواحد بعين الاعتبار وجود الآخر وتارة يهمل دوره ونادراً ما يدخلان في صراع.

غاية المراد أنه لا توجد دولة دينية واكليروس بالمعنى الدقيق في الإسلام وحتى وإن ادعى البعض وجود ذلك فهو ليس سوى تحريف وتزييف وابتعاد عن حقيقة التدين الصافية ومتاجرة بالدين ومحاولة للزج به في مجالات لم يعد لها أصلاً. إن تأصيل العلاقة مع الظاهرة الدينية لن تتم إلا بالكف عن الإبعاد والفصل والتقريب والإقصاء والاستئصال والتحييد لأنها أفعال أثبتت التجربة التاريخية عدم جدواها وإفلاسها خاصة وأن الحرب ضد المقدس تساهم في إذكاء ناره وعودته بقوة ومحاولته فرض نفسه بعنف على المجال العام.

من جهة مقابلة يقول جمال البنا دفاعاً عن العلمانية في الإسلام: "إذا كانت العلمانية هي توثيق الإنسان وليس عبادة الله والاعتراف بالحياة الدنيا وجحود الآخرة فلا جدال في مخالفتها بل ومناقضتها للإسلام. ولكننا لا نفهم العلمانية بهذا الشكل. ولكن أنها الفصل بين الدولة والدين. بمعنى أن الدولة لا تمارس مهام دينية ولا تعني بمناشط دينية وإنما تدع الدين للناس تؤمن به كما تشاء، بل لعل الدولة العلمانية قد تناصر الكنائس دون أن تتدخل في عمل الكنائس أو تسمح للكنائس بالتدخل في عملها والشواهد عديدة فحرية الاعتقاد مقرررة للجميع والكنائس قائمة في الدول العلمانية بل وهناك أحزاب مسيحية..."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص50.

<sup>2</sup> جمال البنا، موقفنا من العلمانية والقومية والاشتراكية، الفصل الأول. عن موقع دعوة الأحياء الإسلامي، الرابط: <http://www.islamicall.org>

إن سبب هذا التضارب في الآراء يعود إلى سوء الفهم للعلمانية والخط بين العلمانية تكون العين مفتوحة والعلمانية تكون العين مكسورة وبين العلمنة أي عرض كل شيء على محك العلم واللائكية كفكرة سياسية تعني إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله أي التمييز بين شؤون الآخرة وشؤون الدنيا، كما أن هذا التباين في التصورات ترجع إلى سوء فهم للإسلام واعتبار أحكام الفقهاء هي التي تمثل وجهة نظر الإسلام من العلمانية وكذلك الوقوع في الخط بين الأبعاد الثلاثة التي يتفرع إليها كل دين:

- المعنى الأول يعنى بالنصوص المكتوبة والمقدسة لدى الأديان.

- المعنى الثاني يراد منه النظريات والآراء والعقائد التي ترجع إلى أكثر من حقل معرفي (فقه، أخلاق، إلهيات، عرفان، فلسفة) بل يشمل بعضها الآراء والنظريات الوضعية كالتاريخ والجغرافيا.

- المعنى الثالث يقصد منه تجربة التدين الشخصية الطبيعية عند كل فرد أو جماعة.

عندئذ يمكن التمييز في كل دين بين جانب دنيوي وجانب أخروي وبين ماهو مجال للقداسة والتعظيم وماهو مجال للنظر والتدبر والاستفادة الدنيوية لأن " الدين شأن مقدس ولكن لا بد من القبول بحقيقة أن تصورنا له موضوع بشري دائماً"<sup>1</sup> وتحول الأديان إلى عوامل انحطاط ومحافظة ناتج عن الخط بين هذين المستويين ووقوعه ضحية التوظيف البرغماتي والاستغلال الايديولوجي، في هذا السياق يقول المفكر الإيراني محمد خاتمي: "إن الضرر والأذى يلحقان بجوهر الدين عندما يتصور الإنسان – أيا كان- أن ما يتصوره عن الدين هو الدين بعينه لأن هذا يعني خنق كل رؤية أو فكرة أو نظرة أخرى"<sup>2</sup>.

ان علمنة الدين هو الشرط الضروري لقيام ديمقراطية في الحالة العربية طالما أن تجارب الإصلاح الديني هي التي قادت نحو إحداث إصلاح سياسي وطالما أن وراء كل تجربة ديمقراطية ناجحة تقف محاولة تفهيمية تأويلية للنصوص الدينية.

ان التفكير في الخروج من الدين نهائياً هو ممكن من ناحية الاعتقاد والنظر والمعرفة ولكنه غير ممكن من ناحية الاجتماع والتربية والسياسة لأن الوظيفة البارزة للأديان هو تمتين العلاقات بين الأفراد وإسناد أهداف نهائية للحياة وتقوية وازع الضمير والإيثار في وجدان الناس.

تلك هي الفكرة نخرج بها بعد مطالعتنا لكتاب مارسيل غوشييه عن دور الدين في الديمقراطية والغريب أن البعض من التحديثيين يقبلون اعتماد بعض الأحزاب السياسية الغربية على المسيحية أو اليهودية ويرفضون أي دور ممكن للإسلام في تفعيل انطلاقة قاطرة الديمقراطية، فلماذا نقبل فكرة المسيحي الديمقراطي ونرفض فرضية المسلم الديمقراطي؟ أليس دراسة التيارات السياسية ذات المرجعية الدينية دراسة علمية يسهم في التقليل من الخوف من الإسلام والتخويف به المتصاعد هذه الأيام؟ وهل يمكن اعتبار الدين مؤسسة اجتماعية؟

<sup>1</sup> محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد بيروت الطبعة الثانية 1998، ص 40.

<sup>2</sup> محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ص 38.

" ان الأفكار العظمى للألوهية تأتينا عن طريق العقل وحده. أنظروا الى مشهد الطبيعة، واسمعوا الصوت الداخلي. ألم يقل الاله كل شيء لأعيننا وضميرنا وحكمنا؟ ماذا عسى الناس يقولون لنا أكثر من ذلك."<sup>1</sup>

يمكن أن نتصور مجتمعا ما يخلو من العلوم أو التقنيات أو الفلسفات ولكن لا يمكن افتراضه فاقدا للعنصر الديني وبالتالي الدين هو عنصر ضروري من العناصر المكونة لحياة الشعوب، اذ حيث هناك جماعة بشرية تعيش على وجه الأرض هناك أنماط من الحياة والعبادة والمعرفة والتربية والأخلاق اسمها ديانة. بيد أن الغرابة تكمن في أن الدين يتضمن على الثابت والمتغير يقبل الزيادة والنقصان ويتراوح بين السلطة والحرية ويحمي المؤمن من الوقوع في الأخطاء ويمثل دعامة الأخلاق ولكنه يمكن ان يرتبط بالعصبية ويبرر الأنظمة السياسية الفاسدة وينتج الأخطاء. غير أن الاشكاليات التي تطرح ها هنا هي: هل يقبل الدين التعدد أم هناك دين واحد؟ وهل يمكن أن نرحب بمن يساعد على تطور الدين؟ وهل الديانات تتكون من أركان واضحة وفرائض بديهية أم من أسرار خفية وطلاسم وغيبيات؟ وهل الدين مصدر السلوى ويجلب السعادة ويلهب الحماس ويقوي العاطفة أم أنه عدو للفرح وسبب للتعاسة والشقاء والوقوع في بحر من الدموع والأوهام؟ وهل العلاقة بين الدين والفلسفة والعلم هي علاقة اختلاف وعداوة أم علاقة صداقة واتفاق في الجوهر؟ والى أي مدى يمكن اختزال تاريخ البشرية في تاريخ الأديان؟ كيف تخاطب الأديان القلب دون العقل؟ وهل يمكن تصور أديان خالية من الخرافة والأساطير؟ وكيف يجلب الدين الانسان ويرفعه فوق مرتبة الحيوان؟ وهل توحد الأديان الناس وتوفق بين المتناقضات أم يفرق بين الشعوب ويسبب التنازع والخصومات؟

ذكر الرواقي شيشرون أن الدين هو الاهتمام بطبيعة أعلى من الانسان تسمى طبيعة الهيئة وتقديم عبادة لها. وكان يقصد أن الصلة بين الناس والله تتضمن ثلاثة أبعاد:

- مجموعة معتقدات وفرضيات تتعلق بالذات الالهية والمصير بعد الموت.
- مجموعة من الشعائر والطقوس التي تستجيب الى قواعد ممارسة فردية وجماعية.
- تجميع الناس وحشدهم في كتلة واحدة قصد تقاسم هذه المعتقدات.

ما نخلص اليه هو أن الدين هو مجموعة مذاهب وممارسات تكون علاقة الانسان بالقدرة الالهية، وما نلاحظه هو أن العلاقة بين الناس والله عمودية بينما العلاقة بينهم يجب أن تكون أفقية ومتساوية.

وكما قال كانط: " الدين هو معرفة جميع واجباتنا بوصفها أوامر الهيئة"، ويدعم شلاير ماخر ذلك بتأكيد: "أن الدين يتمثل في شعورنا المطلق بالتبعية". لكن كيف يشكل الدين مؤسسة اجتماعية؟ وهل يجوز لنا القول دون تناقض أن الدين يصنع المجتمعات من جهة ويساهم في صنعه الانسان المجتهد من جهة أخرى؟

يعتقد بعض علماء الاجتماع والفلاسفة أن الدين يحصل بطريقة اتفاقية تعاقدية وأنه يمثل سلطة معنوية على المجتمع ولا يمكن تغييره عن طريق الأفراد وتحكمه نواميس وأحكام مثل القوانين التي تتحكم في الظواهر الاجتماعية والقيم والمبادئ الأخلاقية الأخرى. اذا سلمنا أن الدين كمؤسسة اجتماعية تنشئها المجموعة فإن القيمة الاجتماعية للمعتقد الايماني تبرز من خلال ما يلي:

<sup>1</sup> J.j. Rousseau, *Profession de foi du vicair Savoyard*, Pléiade, 1969 , t, IV, p.607.

- قيام المجتمعات بمشاعر التكاتف والتعاضد وهي مشاعر تأسيسية لا تظهر الا في الدين مثل قيمة الايثار والتضحية من أجل الآخرين.
- يرتبط الدين بالضمير الجمعي والذاكرة الجماعية وهي راجعة بالنظر الى المشاعر المشتركة والروابط الروحية وتؤسس ميثاقا أخلاقيا يجعل كل عنصر من المجتمع يحس بالمصير المشترك والانتماء الى هوية ثقافية معينة تستمد قوامها من النص الديني المحوري مثل القرآن بالنسبة للعرب والمسلمين.

يترتب عن هذا الارتباط بين الدين والمجتمع الغاء المسافة بين المقدس والدنيوي والتشديد على الصلة الحميمية بين الانسان الاجتماعي والظاهرة الدينية بحيث – مثلما يقول دوركايم: " ليس ممكنا أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة الى مشاعر جماعية وتصورات جماعية تصنع وحدته"<sup>1</sup>. وفي السياق نفسه يؤكد رونييه جيرار أن "الدين هو أساس الاجتماعي وأن القاعدة الاجتماعية دينية أو لا تكون."<sup>2</sup>

يتجلى الأساس الاجتماعي للدين في الأعياد والاحتفالات وإذا كان دوركايم لا يميز بين الاحتفالات الوطنية والاحتفالات الدينية باعتبارها تعبر كلها عن الشعور المشترك والجماعي فإن جيرار يرى أن الطقوس الدينية تخرج الأفراد من عالم الضيق الأناني وتلقي بهم في عالم الكل الاجتماعي وتؤدي وظيفة علائقية تأسيسية تنظم الروابط بين الأفراد وتقننها وفق منظومة من الرموز والشعائر. لكن اذا كان الدين آلية تأسيسية للمجتمع ويوطد البعد الحضاري فإلى مدى يمكن اعتباره نسبي ومتغير؟

صحيح أن دوركايم يدعو الى التطور والتقدم في المجال الديني بقوله: " لا وجود لأناجيل أبدية وليس ثمة داع يجعلنا نعتقد أن الانسانية أضحت عاجزة عن انتاج أناجيل جديدة"<sup>3</sup>، الا أن الأديان تتضمن دوائر أزلية وثابتة لا تخضع لجدلية الهدم والبناء ولا يمكن اعتبارها تاريخية وذلك لكونها منزلة وتعبّر عن المطلق والعنصر الأزلي والحقيقة الأبدية ونذكر هنا النصوص المقدسة التي تظل عرضة للتأويل والقراءة ومع ذلك ما انفكت تنتج المعاني والدلالات وتتضاف تأويلات جديدة الى تأويلات قديمة وتحافظ هذه النصوص على طاقتها السيميائية وفائض المعنى الذي تحتوي عليه وتبقى غريبة وعصية عن الفهم وتتضمن العديد من الألفاظ المتشابهة والاعجازات البيانية. كما يتعدى الدين الظاهرة الاجتماعية نحو العناية بالذات وتقديم حلول للنفس الممزقة ويصون الشخصية الأخلاقية من كل نزع للكرامة ويضفي على الحياة الاقتصادية نوع من التحفيز والضوابط الديناميكية ويضفي على النشاط السياسي للأفراد وللهيئات القضائية نوع من الرقابة الأخلاقية والردع المعنوي.

لقد طرح هذا المشكل صعوبة التمييز بين ما ينتمي الى دائرة خصوصية عربية مسلمة وما ينضوي ضمن مجال قيمة كونية وأثار أيضا نوعية العلاقة بين الاسلام والديانات والمعتقدات الأخرى ، لأن اقضاء الدين من الشأن العام وتحويله الى مجرد تعويذة من تعويذات الجمهور يمارسها وفق هواه ومن وجهة نظره هو فحسب شخصا أو مجموعاتها وعودته بكثافة خاصة مع صعود أسهم الدين السياسي لا يمثلان حلا بالنسبة الى الاشكالية المطروحة ، علاوة على ذلك

<sup>1</sup> Emile Durkheim, *les formes élémentaires de la vie religieuse*, editions PUF, Paris, 1968.

<sup>2</sup> René Girard, *La violence et le sacré*, Editions Grasset, Paris, 1972.

<sup>3</sup> Emile Durkheim, *les formes élémentaires de la vie religieuse*, editions PUF, Paris, 1968.

ينبغي أن نقبل بوجود خلافات حول هذه الاشكالية لم تصل بعد الى توافق بواسطة التقاطع ولم تندرج ضمن الخلاف المعقول.

يحاول ريكور أن يتفهم الظاهرة الاسلامية وأن يتفادى الحكم المسبق الواقع تحت الاسلاموفوبيا والذي يجعل الغرب حذر من التهديد الأصولي أو يعيد انتاج نفس علاقة الخضوع والقهر في ثوب استعماري جديد ولذلك نراه يرحب بالإسلام كدين ثاني في فرنسا وفق مبدأ حسن الضيافة ويحدد مصادر قوته والتي تتمثل في القدرة على مقاومة التفكك والانحلال الذي تتميز به المجتمعات الغربية واعطاء الحماية والحياة الى البنية الجماعية وذلك بفضل التماسك الأسري والروابط الاجتماعية ويثني على النظرة الاسلامية المعتدلة بحكم كونها تسمح للمسلمين بالاندماج في المجتمعات الغربية والتواصل مع الآخر دون اشكال.

وهل كان في مقدور الاسلام في نظر ريكور أن يقيم تمييزا نقديا بين السياسي والديني؟ والى أي مدى يجب أن يخضع لنفس مسار العلمنة الذي تعرضت له المسيحية حتى يلج أرض الحداثة البعيدة؟

لقد تظن ريكور الى عدة مشكلات سببها الاسلام الى الغرب تتمثل في الدخول المفاجئ الى الفضاء السياسي الغربي وتحوله الى الدين الثاني بعد المسيحية. والمدهش أن الاسلام حسب ريكور لم يشارك في صناعة الحضارة الغربية ولم يكن واحد من المصادر الدينية التي انبثقت منه الهويات الوطنية وانما ظل خارجيا وغريبا عن هذا الكيان الحضاري الغربي. اذا كانت اليهودية والمسيحية قد نجحت حسب رأيه في تمييز الثيولوجي عن الديني وتحقيق وواج صعب بين الاعتقاد والانتقاد فإن الاسلام تعذر عليه أن يقوم بذلك والسبب هو أنه لم يتمكن من دمج البعد النقدي في اعتقاداته الخاصة وظل ينظر الى الغرب كعالم مسيحي والى المسيحية كدين محرف واعتبر العلمانية الغربية فكرة مجنونة ووضع نفسه في مواجهة خطر اختراق كونية اقتصاد السوق باعتبارها ثمرة الحداثة التي أفضت اليها المسيحية. كما يرفض المسلمون اعتبار القوانين الجمهورية أعلى من القوانين الدينية ويجدون صعوبة في التعايش مع الغير.

زد على ذلك يتردد ريكور في التطبيق الفوري للنموذج العلماني الغربي على الاسلام ويعترف بوجود علاقات تحكمها العداوة في الماضي مع الاسلام ولكنه يتوقف عند العصر الذهبي من التسامح والتعايش حيث سمحت الدولة الاسلامية بالحرية الدينية لغير المسلمين.

الا أن ريكور يتدارك أمره ويقر بأن المسلمين أصبحوا يتواجدون في قلب الاقتصاد العالمي ويشكلون جزءا من الجماعة السياسية الدولية ويمكن للغرب أن يستفيد من حضورهم المكثف في اخماد عناصر التفكيك وفي زيادة وسائل المقاومة وزرع الأمل في المستقبل وانتاج علمانية ثالثة في المدرسة تكون وسيطا بين علمانية الامتناع التي تمثلها الدولة وعلمانية المواجهة التي تقترن بالمجتمع المدني. وفي هذا السياق يعترف ريكور بأن الغرب لا يزال ينظر الى الاسلام بعدائية ويطرح حلولا قمعية ومصدوم بقضية رفض الحجاب الاسلامي ويصادر الحريات والحقوق للمسلمين في حين يمنحها الى المسيحيين واليهود ويدعو الى فتح مفاوضات وتمكين المسلمين من اظهار رموزهم الدينية والاحتفال بأعيادهم الدينية مثل البقية والتعود على النقاش بودية.

" ما يتعين انشاؤه بالنسبة الى الاسلام في فرنسا هو نظير ما حصل عليه البروتستانتيون واليهود من نابليون"<sup>1</sup> وازالة التناقض بين الدولة العلمانية المتشددة والمد الاسلامي وايقاف العلاقة الصراعية التي توجد عليها الدول الغربية مع أصولية الاسلام وايجاد توافق صراعي جيد في

<sup>1</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.52.

مجتمع تعددي مع مشكل الهجرة المسلمة الى الغرب. لكن أليس هناك جانب نير من الثقافة الاسلامية يمكن الاستفادة منه في بناء ديمقراطية كوكبية؟ وأليس المطلوب أولاً هو أن يتخلى الغرب من نظراته العنصرية وأحكامه المسبقة تجاه الشرق؟ كيف تشكلت الديمقراطية على أنقاض انهيار النزعة الشمولية وتخلصها من التراث الاستبدادي؟

**خاتمة:**

" لقد أصبحت الدولة حيادية نهائياً في وجه مجتمع مدني قادر فعليا على صون تعدديته ذات التنظيم الذاتي"<sup>1</sup>

خلاصة القول أن لقاء الديني والسياسي هو ممكن وضروري وأن القول بالفصل التام والاقصاء المتبادل هو نوع من التضخيم والوقوع في الاقصاء والتشدد وأبتنا في ذلك أنه يتعذر علينا الوصول الى حالة مدنية يكون فيها الديني قد أقصي تماما من الفضاء العمومي وذلك لأنه يتدخل في مستوى فهم الذات لذاته وتعرفها على هويتها الثقافية والوطنية ولأن الديني شكل جزء من تكوينها وأحد روافد الذات الجماعية.

"ها هنا نجد امكانية قيام ثيولوجيا سياسية أصلية ومبتكرة قادرة على البقاء بعد اختفاء الثيولوجيا السياسية المتسلطة التي كان فيها النظام الكنسي يمنح مباركته للسياسي فيما كان السياسي يعطي للنظام الكنسي قوة سلطته الدهرية."<sup>2</sup>

زد على ذلك ان العلمانية الغربية هي علمنة جزرية ارتبطت بسيرورة الدهرنة وان الديني قد أنتج نظاما مؤسساتيا خارج دور العبادة وتغلغل في النسيج الاجتماعي والثقافي والنفسي للأفراد والمجتمعات بل ان الديني يمنح السياسي أحيانا من الذهاب في أقصى مدى في تحقيق مشروعه الخاص ويمكن أن ينحدر في تكوينه من أصله التاريخي ومصدره الديني . خاصة و "ان الديني لم تكن له فحسب وظيفة تربوية وتهذيبية للأفراد، وانما كذلك وظيفة اعضاء طابع مؤسسي على حياتهم."<sup>3</sup>

ان عودة الديني ضرورية أحيانا اذا تعرض السياسي الى العديد من المزالق القانونية والمشاكل التربوية وان الديني هو الذي يتدخل بغية اعادة رسم حدود الدولة والتخوم الاثنية ويمنح الشرعية ويبارك أفعال السياسي ويعطي تراخيص عمل ومبررات تأسيسية لصيانة الوحدة الوطنية من كل تفكك ومباركة السلطة المركزية من أجل بسط نفوذها على الأطراف ومقاومة الانحلال التربوي والأخلاقي والتصدي الى تفكك الرابط الاجتماعي وتراجع دور الأسرة. "لهذا ليس من المستغرب أن يحصل مجددا النقاء بين السياسي والديني."<sup>4</sup>، لكن دون فرض الديني في ثوب تفاخري تمجيدي في المدرسة والتمييز بين الأعياد الدينية والأعياد الوطنية والتعامل مع الرموز الدينية باحترام ومرونة واعتبارها مجرد علامات على الهويات الثقافية ومعالجتها بودية وحوار عقلائي.

ان قرار منع الديني من التواجد في الفضاء العام واجلائه كليا من الساحة السياسية سيكون له مفعول عكسي وسيشجع على انتشاره واكتساحه لهذا الفضاء وتكاثر مناصريه وتتعاظم النظرة

<sup>1</sup> مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007. ص.94.

<sup>2</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.19.

<sup>3</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.53.

<sup>4</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.54.

الأصولية ويعقد الوضعية أكثر ويفرز علاقة صراعية تسمح الى صعود قوى سياسية تبطش بالدين وتستغله لمصلحتها.

"هناك شيء مضحك في اعطائنا الحق لفتاة مسيحية في أن تظهر مؤخرتها في حين تحرم فتاة مسلمة من الحق في تغطية رأسها."<sup>1</sup>

هكذا تحدث أزمة وتوتر عندما نكون أمام دولة علمانية متشددة في معاييرها من جهة وأمام مدني أصولي جارف لكل من يعارضه من جهة أخرى. وإذا أردنا أن نحل هذا الاشكال فينبغي أن نتخذ الدولة المدنية نفس المسافة من كل الأديان على مستوى بنياتها القانونية والمؤسسية وأن توجد آليات تفاوض مع الكل على أرضية متساوية وتصل الى توافقات وذلك دون تغليب طرف على آخر.

هنا يجب الوصول الى نوع من التوازن في العلاقة بين الديني والسياسي يسمى "التوافق الصراعي الذي هو نموذج التوافق الجيد في المجتمعات التعددية."<sup>2</sup> لكن ماهي وظيفة الديني في الحياة الانسانية؟

يعلن ريكور عن التصور التالي: "الديني لم تكن له فحسب وظيفة تربوية وتهذيبية للأفراد وانما كذلك وظيفة اضاء طابع مؤسسي على حياتهم."<sup>3</sup> ويقصد بذلك أن المؤسسة الدينية تم الاعتماد عليها لبناء مؤسسات كبرى في المجتمع وبالتالي تم اقحام الديني في فهم الذات لنفسها وموروثها الثقافي وأصبحت التجربة الدينية تشكل القسط الكبر من البنية الروحية والمعنوية والرمزية التي تتكون منها الذات.

إذا كانت العلمانية هي علمنة مرتبطة بمسار من دهرنة المجتمع فإن السياسي يعجز عن الذهاب الى أقصى حد في مشروعه ويظل في حاجة الى الديني من أجل البقاء والاستمرار والوفاء للوعد والسبب هو أن الديني يظل هو الخلفية والأصل التاريخي الذي يجعل من السياسي يكون ممكنا. لاشك في وجود عمق ديني في القرارات السياسية والفعل السياسي ولكن ثمة أيضا غرض ايدولوجي ومصلحة سياسية وراء كل فتوى دينية وبعث مؤسسة روحية وفتح المجال أمام ممارسة بعض الشعائر.

هنا يجب اطلاق عنان التفكير مجددا في العلاقة بين الاله والانسان وبين مدينة السماء ومدينة الأرض خارج اطار التبرير الالهي للسلطة السياسية، كما " ان محاولة تأسيس السلطة السياسية على السلطة الالهية أقصد على السلطة المفترضة لمشرع أسمى، متسيد على الكون، هي شيء ينبغي أن نقدره حق قدره."<sup>4</sup> بيد أن الاشكال يظل قائما: الديني أم السياسي أيهما الأكثر أهمية الآن في الزمن الثوري العربي؟ والى أي حد تتماهى قيم المواطنة مع الانتماء الى الهوية الاثنية وبالرجوع الى الموروث الديني؟ لكن ألا يمكن اقامة هرمينوطيقا اسلامية تركز على البعد الاجتماعي والاقتصادي؟

ان بعث هرمينوطيقا اسلامية نقدية يتوقف على استئناف باب الاجتهاد في الأصول والفروع على حد سواء والاحتكام الى العقل وتنشيط المخزون الدلالي الذي تتكون منه لغة الضاد واخضاعها الى البحث الفيلولوجي والتاريخي والأسني قصد تطهيرها من الاستعمالات الشائعة وتحويلها الى لغة الفكر والعلم وجعلها لغة الحياة اليومية وأحد أهم الوسائط في العملية التواصلية وملمة لروح

<sup>1</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.51.

<sup>2</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.53.

<sup>3</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.53.

<sup>4</sup>بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص.20.

الخلق والابداع. وذلك لأن "أي تأويل وأي تجديد للمعنى داخل الثقافة العربية الإسلامية لا يتم إلا عبر إعادة خلخلة اللغة واستعادة زمن انشائها أي محاولة إخراجها ونشرها وبعثها. وان كانت اللغة هي ما ابتدئ به الخلق فإن التأويل هو ما يبتدئ به البعث والمعاد، فالتأويل عودة إلى خلقية اللغة وبعثية معانيها، وفي هذه اللحظة عينها يتحدد جدل زمني بين الفهم المؤسس تاريخيا واللغة القرآنية المؤسسة بعثيا.<sup>1</sup> فهل تقبل الهرمينوطيقا الإسلامية مراجعات علوم الانسان للظاهرة الدينية وخاصة فرضية اللاشعور والعلاقة المستترية بين المعرفة والسلطة وبين الحقيقة والمصلحة؟ والى أي مدى تبقى هذه الهرمينوطيقا على فكرة المقدس بوصفها المصدر الذي ينتظر منه المؤمن كل ضروب العون وكل أشكال التوفيق؟

#### المراجع:

- بول ريكور، *الانتقاد والاعتقاد*، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2011.
- مارسيل غوشيه ، *الدين في الديمقراطية* ، ترجمة د. شفيق محسن ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- محمد خاتمي، *مطالعات في الدين والإسلام والعصر*، دار الجديد بيروت الطبعة الثانية 1998، جمال البنا ، *موقفنا من العلمانية والقومية والاشتراكية*، الفصل الأول. عن موقع دعوة الاحياء الاسلامي، الرابط:
- <http://www.islamiccall.org>
- عمارة ناصر، *اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي*، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.
- Emile Durkheim, *les formes élémentaires de la vie religieuse*, éditions PUF, Paris, 1968.
- J.j. Rousseau, *Profession de foi du vicair Savoyard*, Pléiade, 1969 , t, IV,
- René Girard, *La violence et le sacré*, Editions Grasset, Paris,1972.

<sup>1</sup> عمارة ناصر، *اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي*، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص.96.

## تحولات الخطاب الإسلامي

" الإيمان والمعرفة: الفرق جوهرى بين أن تعتقد أنك تعرف وأن تعرف كيف تعتقد."<sup>1</sup>  
توطئة:

ثمة صعوبة في تتبع ظاهرة عودة الأديان ودراسة تجليها المفاجئ على السطح خاصة في ظل الاقترار بالتعارض من قبل البعض بين الدين والاعتقاد من ناحية والعلوم والعقلانية النقدية من ناحية أخرى.

ما نلاحظه أن الاهتمام بالدين على مستوى الخطاب لم يكن وليد اللحظة الثورية التي يعيشها الناس اليوم في حضارة اقرأ بعد عقود من السبات الأنثروبولوجي والخروج من التاريخ وفقدان البوصلة الحضاري وانما ظل ملتصقا بالحياة اليومية والخطاب السياسي ووسائط الاتصال والاعلام وقريب من دوائر انتاج الخطاب الثقافي ولكن شكل حضوره هو الفارق وآليات انتاجه هي ما يجدر التحري عنه وخاصة تعرضه الى التوظيف والاجتراء والادغام والزج به في الصراعات الدنيوية وما ترتب عن ذلك من اختزالية وضبابية وتعويم للمسائل الجوهرية وتركيز على الشكليات والعنصر الخارجي والقوالب الفارغة.

ان النظام الشمولي أنتج خطابا دينيا تابعا يستمد منه مشروعيته ويبرر به سياسته غير العادلة ويتميز هذا المنتج بالضبابية والالتباس والنفاق والارحاء، وفي مقابل ذلك انتج المجتمع الأهلي خطابا دينيا احتجاجيا رافضا ومقاوما لكل التوجهات الرسمية وقد احتوى على انتقادات جذرية للأسس الهشة للثقافة الرائجة ودعا الى الزهد في الدنيا والاعراض عن الملذات.

عندما انبثقت البطشة الكبرى تحرر الخطاب الديني جملة وتفصيلا وتم اسقاط النظرة الرسمية للسياسة الدينية للدولة وبان بالكاشف تأزم المؤسسة الدينية والنتائج الكارثية التي ترتبت عن تقزيم الدور الذي كانت تلعبه مؤسسة الزيتونة وبعد تعمد اقضاء رجال الدين والمرجعية الدينية من الشأن العام والالقاء بها في زاوية الخصوصية والغيبيات والطابع الطقوسي الفلكلوري. زد على ذلك أن التقول على الدين والتعرض الى المقدسات والرموز أصبح الشغل الشاغل للعديد من الأحزاب سواء بالنفي والانكار أو بالإثبات والتصديق وذلك من جهة اتخاذه كمرجعية ورؤية للعالم من طرف البعض أو من جهة المطالبة بتحبيبه عن الحياة وفصله عن الصراع السياسي. من هذا المنطلق تبرز أمام الفكر عدة تحديات أمام الفهم المتماسك لمشكل البحث وهي:

- المجال الديني هو حقل من الألغام تتجاذبه مجموعة القوى وتتصارع حوله عدة فئات.
- الدين نفسه هو حمال أوجه ويخضع الى تأويلات لامتناهية ويتضمن عدة قضايا خلافية.
- الخطاب الديني هو ملاذ الأفراد وقبلة الجماعات بحثا عن التوازن والرضا والأمان.
- استفادة الخطاب الديني من الثورة الرقمية وهيمنة الدعاة الجدد تحت تأثير الفضائيات وانفلات على مستوى الافتاء وتناقض أحيانا مع خطاب المؤسسات الدينية الرسمية.
- المجال الديني هو موضوع اعتقاد وتقديس وورع وخشوع وطهرية وفي علاقة بالغيبيات والروحانيات ويصعب أن يتحول الى موضوع للتفكير الموضوعي والمساءلة النقدية.

من هذا المنطلق تنبجس عدة اشكاليات أهمها:

<sup>1</sup> جاك دريدا، ايمان وعرفة، منبععا الدين في حدود العقل وحده، ترجمة حسن العمراني، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد2، مارس 2010. ص.23.

" كيف نتحدث في الدين عن الدين؟ وبالأخص عن الدين اليوم؟ وكيف يستقيم لنا... أن نتجرأ على الخوض فيه بالمفرد دون أن يملكنا خوف أو تهز كياننا رعدة؟ من ذا الذي قد تحمله وقاحته على الزعم بأن هذا الموضوع جديد وقابل للتعيين في نفس الآن؟ من الذي يدعي أنه قادر على تدبيح شذرات حكمية تحيط به احاطة تامة؟<sup>1</sup> من جهة أخرى ماذا نقصد بالخطاب الاسلامي؟ وما هو حال هذا الخطاب زمن الثورة العربية؟ وما هي الأسباب التي جعلته يسقط في المستنقع الشمولي؟ وكيف يمكن النهوض به؟ وما هي وجهته في زمن القيام؟ وما الفرق بين الخطاب حول الدين الذي يشتغل عليه بعض العلمويين والخطاب الاسلامي الذي يبشر به بعض الفقهاء من الفضائيات وسائل الاعلام المسموعة والمقروءة؟ وماذا يحدث لو أخضعنا مثل هذا الخطاب الى المقاربة التفهيمية؟ وهل يقدر على المساهمة الفعالة في الغد الديمقراطي وبناء الدولة المدنية العصرية؟ ولماذا الحديث عن الشرط الحواري والحوارية كشرط لفعالية الخطاب؟ غير أن المطلوب هاهنا هو تحديد شروط تشكل الخطاب الاسلامي ومتلقيه ومعرفة مضمونه وبنية وآليات انتاجه وبعد ذلك استشراف مقاصده ووظائفه ورهاناته. ان رأس الأمر هاهنا هو تقادي اقتصار الخطاب الديني على المباحث الفقهية وأركان العبادات والتأكيد على أهمية التطرق في المواضيع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وربط المقدس بالديني والعقيدة بالثورة والدين بالحياة.

### 1- تحليل الخطاب الاسلامي:

" الخطاب هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة"<sup>2</sup> كان الفكر يود ألا يقم نفسه في هذا النظام الشائك للخطاب الديني وتأليفه الفردي وتملكه الاجتماعي وكان يرغب في النفاذ خلسة الى الجانب الآخر من القدسي والمحسن والسليم والناجي حتى يستطيع أن يفكر فيه وأن يقوم بتحليل مضمونه ويتبين ما يحق له قوله وما يجب أن يصمت عنه ويحترم الزامات المؤسسة فيه. يجب التذكير بأن غرض البحث ليس تقديم خطابا دينيا وتنزيله على اليمين أو على الشمال وتبويبه ضمن مذهب معين وتأطيره ضمن أحد الفرق وانما الشروع في تحليل هذا الخطاب وتفكيك بنيته قصد الوعي به وتخليصه من بعض الشوائب والارتقاء به الى مستوى التحديات المجتمعية والانتظارات المرجوة منه. لقد انتقل التطرق الى الدين الاسلامي من لحظة النبوة والدعوة الى لحظة الرسالة والدولة ومن القرآن والحديث الى السيرة والسنة ويمكن التمييز بين الخطبة والخطاب وتقريع التجربة الروحانية التي تسمى تدينا الى أربع عناصر: النص المقدس المنزل بما هو محور العملية التدينية ، ثم الاستعمال الفردي الحر لهذا النص في اطار ترتيب علاقة مباشرة دون وسائط بين المخلوق والخالق، بعد ذلك نجد تجربة الجماعة التي تحمل هذه الرسالة الدينية عبر الشهادة والوعد والوفاء، وأخيرا تصوب الأنظار نحو الفكر الديني التي أنتج عبر التاريخ حول هذه العناصر الثلاثة وذلك في اطار علاقة جدلية بين النص والواقع والعقل واللغة. غني عن البيان أن الخطاب الديني يكشف عن أوضاع للذات العارفة وتاريخ تشابك المعرفة والسلطة وعن تقاطع ارادة القوة و ارادة الحقيقة وعن تفاوت في الخطابات: "فهناك الخطابات

<sup>1</sup> جاك دريدا، ايمان وعرفة، منبع الدين في حدود العقل وحده، ترجمة حسن العمراني، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد2، مارس 2010. ص.21.

<sup>2</sup> بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفانض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ، 2003، ص.37.

التي تقال يوميا وتتداول وتنتهي أمرها بانتهاء الفعل ذاته الذي نطق بها، وهناك الخطابات التي هي اصل لعدد من ضروب الفعل الجديدة للكلام حيث يعيد تناولها وتحويلها او الحديث عنها... منها النصوص الدينية أو القانونية.<sup>1</sup>

اللافت للنظر أن الخطاب الاسلامي لا ينحصر في القرآن وانما يشمل السنة و الحديث والسيره والمأثور من أقوال الصحابة والتابعين وكل ما يقدم في المساجد والجوامع من شعائر وصلوات ودروس ومواعظ ومسامرات وما يشمل ذلك من تأكيد على الأركان الخمس للإسلام والطهارة الصغرى والكبرى والترغيب في العمل الصالح الذي يجني منه المؤمن الحسنات وتنفير من العمل الفاسد الذي يثقل به المخطئ كاهله بالسيئات. علاوة على ذلك يشمل الخطاب الاسلامي الثقافة العلمية التي يتم ابداعها وتداولها وتعليمها في الجامعات والمعاهد والتي تدور حول الدين أصولا وفروعا وتشمل العبادات والمعاملات من جهة الأحكام التشريعية والتكاليف والحدود والمنظومة المعيارية والقيمية. هكذا يحتاج الخطاب الديني الى الحوار بين الأنا والغير والتفاعل الجدلي بين نحن والهم عن طريق الكتابة والقراءة والى تدخل العقل قصد النقد والتقويم ويتطلب كذلك تدخل العلم قصد الوعي به وترشيده وايقاف الانفلات الفقهي والوصاية على الواقع اليومي والاتصاف بالمواكبة والانفتاح والتجديد.

ننتهي الى ما قاله ريكور أنه " اذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فهم الخطاب كله بوصفه معنى".<sup>2</sup> والمقصود ان بنية اللغة هو اللسان زائد كلام وأن بروز مصطلح الخطاب يدل على تدخل الذات المتكلمة وفاعليتها في النص وقدرتها على سبر الأحداث وتأمل الوقائع وفهم دلالاتها وانتاج المعنى.

هكذا يراوح الخطاب شغله بين وصف الواقعة واسناد الخبر الى قضيته ولا يكون له ذلك الا بالتواشج والتفاعل بين التحديد الجزئي والاسناد الكلي وبين الحدث والأثر وبين انجاز الكلام كخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات. " لا وجود لخطاب خيالي أكثر من اتصاله بالواقع بل يوجد على مستوى آخر أكثر حيوية مما يبيلغه الخطاب الوصفي، التقريري والتربوي الذي نسميه كلاما عاديا".<sup>3</sup>

لكن متى صار ينظر الى التجربة الدينية على أنها خطاب؟ وما هو المغزى من ذلك؟ وماذا يحصل في التجربة الدينية عندما يحصل التحرك من اللغة الى الخطاب؟

## 2- مقاصد الخطاب الاسلامي:

" رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي"<sup>4</sup> صحيح أن دور الرسول أو النبي هو التوسط بين الله والخلق ولكن أداء الأمانة على أحسن وجه يقتضي التسيير والتسهيل وتوفير الأسباب والمناسبات قصد الوصول بالفعال الى خواتيمها، ومن بين هذه المناسبات هو فصل الخطاب والبيان والذكر والتنزيل والفرقان والقرآن تلاوة وترتيلا وقراءة وتبليغا.

<sup>1</sup> ميشيل فوكو، جنياولوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي- عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988. ص.11.

<sup>2</sup> بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفنائض المعنى، ص.38.

<sup>3</sup> بول ريكور، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد بريدة- حسان بورقية، دار الأمان- الرباط، الطبعة الأولى، 2004. ص.78.

<sup>4</sup> القرآن الكريم، سورة طه، آيات 25-28

اللافت للنظر أن الغاية من الدين هو تغذية الروح مثلما الغاية من الطعام تغذية البدن، والهدف الأسمى من التدين هو تذكير المخلوق بضرورة تجديد الصلة الروحانية بالخالق والاقبال على التأمل والتعرف. ولكن أهم من ذلك هو أن مهمة الخطاب الديني تتمثل في تأهيل الانسان لكي يكون أهلا لتحمل الأمانة وهي الاستخلاف والتعمير وذلك بالتحريير والتنوير والخروج من الجحود المادي والدخول الى الشهود الرباني بالشبه بالإله على قدر الطاقة الانسانية والتخلق بخصال الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

من مقاصد الخطاب الاسلامي حسب الامام الغزالي هو انتقاء اللغة من الشوائب وتطهير الكلام من المزالق ومقاومة آفات الكذب والغيبة والممارات والمدح والمزاح والرعونة والفتنة. وقد قال في ذلك: "اعلم أن الكذب حرام في كل شيء الا عند الضرورة"<sup>1</sup>. والمقصود هو أن الأصل في الأفعال تنجب الكذب حتى في التخييل وحديث النفس ولا يرخص للمرء فيه الا اذا كان الصدق يفضي الى مضرة وتهلكة.

مقاومة الاغتياب وعلاج النفس منه تستمد معقوليته من كونه حرام سواء كانت بالقلب أو باللسان، وحده " أن تذكر أخاك بما يكرهه لو بلغه، وان كنت صادقاً، سواء ذكرت نقصانا في نفسه، أو عقله، أو ثوبه أو فعله أو قولهن أو داره، أو نسبه، أو دابته، أو شيئاً مما يتعلق به، حتى قولك انه واسع الكم أو طويل الذيل."<sup>2</sup> في هذا السياق قال الباري عز وجل: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنَاهُ وَإِنَّهُ كَانَ لَكَاثِبًا إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ"<sup>3</sup>

أما الآفة الرابعة التي ينبغي أن ينهى عنها الخطاب الاسلامي فهي المراء والمجادلة، و"حد المراء هو الاعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه، اما في اللفظ، واما في المعنى. والباعث عليه تارة الترفع بإظهار الفضل، وسببه خبث الرعونة وإما "السبعية" التي في الطبع المتشوفة الى تنقيص الغير وقهره."<sup>4</sup>

في حين أن الآفة الرابعة التي يجب أن يتفادها الخطاب الاسلامي ويحذر الناس من الوقوع فيها فهي المزاح وما يرافقه من سخرية وتهكم على الغير، "والافراط فيه يكثر الضحك ويميت القلب ويورث الضغينة ويسقط المهابة والوقار."<sup>5</sup>

أما الآفة الخامسة فهي المدح والثناء والشخصنة والتعظيم والكبر والاعجاب وحب الدنيا وعبادة الذات ويذكر المادح الممدوح بما ليس فيه وما يتحققه فيكون كذاباً ومرائياً ومجازفاً. ويرخص فيه اذا كان صادقاً، "اذا سلم المدح من هذه الآفات في المادح والممدوح فلا بأس به وربما يندب اليه."<sup>6</sup>

ثم ينبغي ألا ننسى الآفة السادسة وهي الأخطر على الأمة وتتمثل في الفتنة والتشذرم والتباغض والعداوة والكراهية الناتجة عن الغضب والحسد وحب الذات ولا مخرج منها سوى بالاعتصام بحبل الله وتفضيل مصلحة الملة. وقد قال عز وجل: "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين"<sup>7</sup>.

1 الامام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، طبعة، 1988، ص. 85.

2 الامام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص. 86.

3 القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 12.

4 الامام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص. 89.

5 الامام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص. 89-90.

6 الامام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص. 91.

7 القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 46.

زد الى ذلك تفكيك آفة الرعونة وحب الجاه والانفراد بالوجود وطلب الرفعة والكمال الوهمي والاستيلاء والاستعلاء والتصرف في العباد حسب الأهواء والشغف بالغلبة والاستبداد. "ان الجاه معناه العلو والكبرياء والعز، وهي من الصفات الالهية، والالهية محبوبة للإنسان بالطبع، بل هو ألد الأشياء عنده."<sup>1</sup>

" ان كنا نشهد في يومنا هذا طرعا معاصرا وجديدا لسؤال الدين وانبعاتا غير مسبوق لهذا الشيء العالمي أو الكوني الضارب بجذوره في القدم، فإنه من الخطأ التفكير فيه خارج اللسان وحرفية النص والكتابة وهي العناصر التي تشكل لحمة كل وحي واعتقاد."<sup>2</sup>

على هذا النحو يمكن أن نتناول الخطاب الديني وفق خمسة استراتيجيات لغوية هي:

- الاخبار والقصص عن تجارب الأمم الغابرة من أجل الاعتبار
- التوجيه والنصح والارشاد وذلك قصد النهي عن المنكر والأمر بالمعروف.
- الوعد بالنسبة للمحسنين عبر خطاب الترغيب والوعيد بالنسبة للضالين عبر خطاب الترهيب.
- الافصاح والتبيان بالنسبة الى الكليات والمبادئ والتميز بين الفرض والمباح والمكروه والمندوب والحرام.

- الايقاع والانجاز وتحويل الأقوال الى أفعال والمعارف الى ممارسات وجعل المناسك والطقوس مسالك ومعارج نحو السكينة الروحية في الدنيا والخلص في الآخرة.

ان مدار النظر في هذا النقد الفلسفي للخطاب الديني ليس شرح الرسالة واصدار الفتوى واستكمال الدعوة فتلك مهمة نبيلة يختص بها الدعاة والعلماء والفقهاء بل غرضنا هو انشاء مقاربة تأويلية نقدية تهدف الى الفهم والافهام وتسعى الى ايجاد فضاء للحوار وأرضية للتفاهم ودينها أنه لا نهضة دون استئناف الاجتهاد ولا وحدة دون توحيد ومصالحة بين مكونات وروافد الأمة. هكذا يتضمن الخطاب الديني نظرية في المعرفة حول علاقة الانسان بذاته وبأخيه الانسان وبالكون، كما يتوفر على تصور أخروي للوجود وعلاقة الله بالعالم تركز على الاحداث والافناء وتنهل من مرجعية معيارية ذوقية وجمالية وينحت صلة بين الذات الالهية وصفاته تقوم على التوحيد والتصميم والتنزيه.

ألم يكن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اعظم خطيبا عرفته البشرية حينما قال في خطبة الوداع: "أيها الناس: إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لأدم وأدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى". ؟ و لكن هل يخلو الخطاب الديني من الرعاية لحقوق الناس وتديبير معاشهم؟

### 3- سياسة الخطاب الاسلامي:

"انما أخاف على أمتي الأئمة المضلين"<sup>3</sup>

لا يخلو الخطاب الاسلامي مهما كانت حياديته وموضوعيته ومهما كان تركيزه على الجوانب الروحانية من جانب سياسي وتدخل في الشأن العام واهتمام بمقدرات الحياة ومستلزمات التواجد على الأرض.

<sup>1</sup> الامام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص.

<sup>2</sup> جاك دريدا، ايمان وعرفة، منبع الدين في حدود العقل وحده، ترجمة حسن العمراني، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد2، مارس 2010.

ص.22.

<sup>3</sup> حديث شريف

غني عن البيان أن القول بالفصل بين السياسة والدين هو مطلب قانوني اجرائي وغاية حدائية يصعب بلوغها وذلك لأن الشعب في معظمهم متدين والدولة نفسها التي تحكمه تعتمد على الدين في بسط نفوذها وتمتلك مؤسسات رسمية في هذا الشأن.

من المعلوم أن الخطاب الديني في الأمس الشمولي قد كان شكلا دون مضمون وسكت عن الحق والظلم والفساد وانساق مع السائد واكتفى بملأ الفراغ وتزيين المشهد والنتيجة هي المماثلة بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي. أما في اليوم الثوري الذي نعيشه فقد تحول الى سلاح الشعب الفتاك ضد التعسف والاستغلال ومثل أحد الميكانزمات المغذية للفعل الثوري وخاصة الدور الذي لعبته المساجد في تونس الأعماق ورمزية يوم الجمعة التي تحولت الى مناسبة ثورية قادرة على التعبئة وحشد الجماهير. لكن هل يجوز لنا الحديث عن خطاب ديني ثوري أم عن تنوير الخطاب الديني؟

بقي ما هو منتظر في المستقبل أن يؤديه الخطاب الاسلامي في فترة الانتقال من الثورة الى الدولة وخاصة التشجيع على التضحية في سبيل الوطن ووحدة الأمة وتقديم البشرية تصديقا لقول رسول العالمين: " حب الأوطان من الايمان"<sup>1</sup>. ولن يتحقق هذا الوعد الا بإزالة التناقض بين الخطاب الديني والخطاب السياسي ورفع اللبس القائم بين الاسلام والديمقراطية والعمل على تفجير مكامن الحياة في الشريعة وتدبير الحقوق العامة للناس وهي العرض والمال والدين والعقل والوجود وتشجيع الاستنارة واليقظة وترشيد ثقافة الافتاء والتركيز على الأبعاد الحضارية للرسالة المحمدية.

ان هذا المقتضى لن يتم تحصيله الا بتحويل الاسلام الى دين مدني وبتسليط الضوء على الطابع المدني للدولة في الاسلام والاعتبار من اطلاق النبي اسم المدينة على يثرب وكتابة الصحيفة كأول دستور ينظم الحياة السياسية في حضارة اقرأ.

علاوة على ذلك يلعب الخطاب الديني دورا اجتماعيا بارزا وذلك بأن يحرص على التماسك الأسري وصيانة العائلة من التشتت ويقوي الروابط بين الأفراد والتلاحم الاجتماعي بتشجيعه على قيم التكافل.

ألم يدعو الدين صراحة الى العودة الى رأي الأغلبية عندما قال الرسول: " لا تجتمع أمتي على ضلالة"<sup>2</sup>.

كما يوجه الخطاب الاسلامي رسالة تربوية أخلاقية حاسمة بالنسبة الى الأفراد والمجموعات تخرجهم من حالة البداوة والخشونة الى حالة من التمدن والتحضر وفي هذا السياق يأمر بحب الحكمة والاعتبار وطلب العلم وترك المعاصي والتطهر من الرجس والتخلي بروح التفاؤل وحسن الظن بالناس والاقبال على ما ينفع الخلق ويستصلح المعمورة.

ان الاسلام يمثل ذخيرة في المعنى ومستودع للحقيقة ويحتوى على ثروة تشريعية كبرى ومنجم عقائدي ونواميسي وعوض تركه مهملالا والاقتصار على أداء بعض الشعائر والطقوس بطريقة رتيبة ومتكررة ينبغي بعثه الى الحياة وتوظيفه في المجتمع والتعويل عليه لحللة الأزمات التي تعرض بالناس والاستفادة منه وحسن استثماره في ارساء حوار راق بين الفرقاء قصد الخروج من حالة الفرقة والخلاف الى التكامل والتعاون على البر والتقوى والاعتصام الى الشريعة السمحاء والاهتداء بالقرآن كعروة وثقى.

<sup>1</sup> حديث شريف، وقد روي عن النبي حبه لمكة بقوله: "تلك لأحب بلاد الله الى الله، وإنك لأحب بلاد الله الي، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت"

حديث شريف، رواه أحمد والطبراني.<sup>2</sup>

على هذا النحو يلزم أن يساهم الخطاب الاسلامي في تحقيق اهداف الثورة وفي انصاف المظلومين وخاصة سكان الأعماق والمناطق الداخلية وأن يدعم قيم الكرامة والعدالة والمساواة وأن يحمل على التفاوت والظلم والاستبداد ويتبنى سياسة الشورى والاجماع والبيعة العامة وتشريك عموم المسلمين في أمور الحكم. في هذا الموضوع يقول الإمام الغزالي رحمه الله : "والذي يزعم أن رأيه هو الدين، وأن رأى غيره خارج على الإسلام، رجل أحمق لا ينبغي أن يشتغل بالدعوة إلى الإسلام".

لننظر ما عساه أن يقدم الخطاب الاسلامي عن الحقيقة التي كشفت عنها الثورة في البلاد وعبرت عنها هذه الآية الكريمة: " ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ"<sup>1</sup>؟ فما السبيل الى بناء سياسة استخلافية تحرص على التدبير والتعمير في الكون؟

**خاتمة:**

" انما الأعمال بالنيات، وانما لكل امرئ ما نوى، "<sup>2</sup>

تعود المسلمون أن يردوا كل شيء في حياتهم الى الاسلام ودأبوا على العودة الى الدين عند كل أزمة وعن البحث عن حلول وتوضيحات عن المشاكل التي تعترضهم والأسئلة الكبرى التي تطرحها لهم الأيام. وكان الخطاب هو الأداة التي تستخدم في المجال الديني من أجل الاجابة على هذه التحديات وتقديم توضيحات.

الخطاب الاسلامي هاهنا مطالب بأن يتصالح مع السياق الاجتماعي وأن ينهي الجموع عن الافساد في الأرض ويحذرهم من ارتكاب المعاصي مثل السرقة والكذب والعنف والعقوق وإذابة الناس والتعدي على الآخرين والاضرار بممتلكاتهم وأن يدعوهم الى الوعي واليقظة وطلب العلم وتقديس المعرفة.

كما يجب أن ينقد كل مظاهر الاحتيال واشكال الغش في المعاملات ويحارب مظاهر استغلال سلطة المال والربى المقنع والاحتكار التي يعمد اليه أصحاب رؤوس الأموال ويذكرهم بواجب الزكاة والصدقة ويدفعهم الى ضرورة المساهمة في القضاء على بعض الآفات التي تنخر جسد المجتمع مثل الفقر والمرض والبطالة والامية والتفكك الأسري والنزوح الى المدن الكبرى والهجرة الى دول المركز.

يمكن التمييز بين الاسلام والايمان والاحسان، دائرة الاسلام اوسع من دائرة الايمان ويشمل الانسانية لأنه لغة يعني الانقياد والاستسلام واصطلاحا يفيد انقياد مخصوص اقله النطق بالشهادتين ، أما الايمان فهو اقرار باللسان عبر التشهد وتصديق بالقلب عبر النية السليمة وعمل بالجوارح عبر الاخلاص.

بين اذن انه ما من ايمان الا بالاسلام ولكن يمكن أن يكون هناك اسلام دون ايمان خاصة في حالة الشكل دون المضمون والظهر دون القلب. قال الله عز وجل: " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> القرآن الكريم، سورة الروم، الآية 41.

<sup>2</sup> حديث شريف، رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه

<sup>3</sup> القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 14.

أما الاحسان فهو الجمع بين القول والفكر والفعل وذلك ترجمة للحديث الشريف: " اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"<sup>1</sup>، كما يمكن التمييز بين دين التجار وهو عبادة الله من أجل الدخول الى الجنة والنجاة من النار ودين العبيد هو عبادة الله خوفا من عقابه ودين الأحرار هو عبادة الله محبة له واجلالا.

" ان النية معيار لتصحيح الأعمال فحيث صلحت النية صلح العمل، وحيث فسدت فسدت العمل، وإذا وجد العمل وقارنته النية فله ثلاثة أحوال: الأول: أن يفعل ذلك خوفا من الله تعالى وهذه عبادة العبيد. والثاني: أن يفعل ذلك لطلب الجنة والثواب وهذه عبادة التجار. الثالث: أن يفعل ذلك حياء من الله تعالى وتأدية لحق العبودية وتأدية للشكر ويرى نفسه – مع ذلك- مقصرا، ويكون مع ذلك قلبه خائفا، لأنه لا يدري هل قبل عمله مع ذلك أم لا؟ وهذه عبادة الأحرار."<sup>2</sup>

في الواقع يتخذ الخطاب الديني عدة أشكال تبعا لطرق المجاهرة بالإيمان عند الناس وملكاتهم الإدراكية، وبالتالي: " لا يقتضي كل شكل من أشكال الخطاب أسلوب مجاهرة بالإيمان بل ان مقابلة أشكال الخطاب هذه تتطلب في المجاهرة بالإيمان نفسها توترات ما وتباينات دالة لاهوتيا."<sup>3</sup>

ان الانتظارات من الخطاب الاسلامي كبيرة والمسؤولية التي يجب أن ينهض من أجلها الفاعلون في هذا الشأن جسيمة. اذ هناك خطاب احيائي يهدف الى اعادة تشكيل الانسان المعاصر على ضوء التراث، كما يوجد خطاب دعوي يبثه بعض دعاة الفضائيات ويجد جمهورا عريضا من المشاهدين ويشهد انفلات في الافتاء واصدار الأحكام والتشريعات في المسائل الحياتية. وثمة خطاب ديني تسديدي وارشادي يبذل الجهد في تقديم النصح والمشورة من أجل دفع الناس عن ارتكاب المعاصي ويرغبهم في فعل الخير، وهناك خطاب تجديدي اجتهادي يسعى الى مواءمة النصوص مع الواقع الاجتماعي وانتاج فقه الحياة، وهناك خطاب ديني ثوري يضع نصب عينيه تغيير الأوضاع واحداث انقلاب في سلم القيم واحداثية الوجود وخلق رؤية جديدة للكون ومفهوم مختلف للكائن.

في الختام كل خطاب ديني ينبغي أن يكون أحسن الأحاديث و يتبع أفضل الأقوال ويهدي الى سبيل الرشاد وأن يتمحور حول دائرتين متقاطعتين هما احترام الحياة والتحصين الذاتي ضد الفساد والتضحية بالنفس من أجل الغير وكل واحد تؤدي الى الأخرى. ولا بد أن ينهل الخطاب عن المقدس وعن الوحي من منهجية الخطاب العلمي وحجاجية الخطاب الفلسفية وشاعرية الخطاب الأدبي وصرامة الخطاب القانوني.

ان الحوارية ضرورية بالنسبة لوجهة الخطاب الاسلامي وذلك عن طريق بناء حوارات بين الذات والنص والعالم والنظر الى العالم باعتباره مخلوق من الله والى الله عز وجل بوصفه منزل القرآن الكريم الى الخلق. لكن كيف يمكن أن نتلقى الخطاب الاسلامي دون الالتفات عن أهداف الثورة والمشاركة في البدء الديمقراطي الجديد؟ وألا يحتاج الخطاب حول الدين في الربيع الثوري العربي الى تطوير وترشيد؟ ومتى يشمل التثوير الابداعي الغايات والأهداف بعدما امتد الى الوسائل والأدوات؟

<sup>1</sup> حديث شريف

<sup>2</sup> الامام يحيى بن شرف النووي، شرح الأربعين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001. ص.ص.16-17.

<sup>3</sup> بول ريكور، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة- حسان بورقية، دار الأمان- الرباط، الطبعة الأولى، 2004. ص.83.

## المراجع والمصادر:

- الامام الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، طبعة، 1988.
- الامام يحيى بن شرف النووي، شرح الأربعين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
- بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2003.
- بول ريكور، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة- حسان بورقية، دار الأمان- الرباط، الطبعة الأولى، 2004.
- ميشيل فوكو، جنialogيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي- عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988.
- مجلة الأزمنة الحديثة المغربية، العدد2، مارس 2010.

## الفصل الثاني عشر: واقع المرأة العربية بين الدين والعولمة

"من لا تدافع عن نفسها تنتهي إلى القعود أمام الموقد"<sup>1</sup>  
استهلال:

ما يلفت الانتباه ويمكن ملاحظته في عصر العولمة هو إعادة تعريف الإنسان كرجل ومعاملته كرقم رياضي ومادة معدة للاستعمال وما يحدث هو سحب النساء بقوة إلى أماكن عمل ليست مؤهلة لها وإجبارهن على إتباع أساليب معيشية تغير قيم حياتهن وتقلبها رأسا على عقب. إن العولمة مارست قوة تأثير كبيرة على عوالم الحياة والعمل بالنسبة إلى النساء، وإن اتجاهات التصنيع وزحف الثورة الرقمية ومتطلبات العيش المشقة كثيرا ما كانت متعارضة مع آمال المرأة وتطلعاتها.

إن الإشكال الذي يطرح هاهنا هو التالي: هل أن خروج المرأة إلى العمل في زمن العولمة هو دفعة قوية نحو التحرير أم أنه عمل قسري أوقعها في الاغتراب والعبودية الجديدة؟ هل تطالب المرأة بالمساواة والحرية أم بالكرامة والحقوق؟ وما الحل للخروج من هذه المفارقة: "تحترم النساء من جهة ككاسبات للنقود ومن جهة أخرى يحتقرن لأنهن خرقتن القواعد والأخلاق"؟ ألا ينبغي أن نميز بين المرأة العاملة والمرأة المائعة؟ ألا يحمي العمل المستقر واللائق المرأة أبد الدهر؟ هل أسندت العولمة الراحة للرجال والعمل للنساء؟ كيف نقضي على الفوارق بين الجنسين في التشغيل؟ وهل يمكن أن تساعدنا الأديان وخصوصا الإسلام على رسم صورة جميلة للمرأة؟ من هو أفضل صديق للمرأة؟ هل هو المجتمع أم الدولة؟ هل هو القانون أم الدين؟ كيف ارتبط تحرير المرأة في الإسلام بتجديد النظر الفقهي إلى الإنسان وتحريك مسألة الاجتهاد والتأويل العلمي؟ وما السبيل إلى إنهاء كافة أشكال التمييز ضد النساء وتحقيق المساواة الكاملة التي لا تتجزأ؟ هل النسوية حركة حقوقية أم حركة سياسية؟ وهل هي معطى طبيعي أم مسألة ثقافية؟ وما سر تعرض الحركات النسوية للهجوم من قبل الحركات اليسارية والجماعات الدينية على السواء؟ ما نراهن عليه هو تفادي التفاوت والتمييز والتوظيف بالنسبة لقضية المرأة والعمل على تغيير الذهنيات وتحقيق الثورة الثقافية بتحقيق الاعتراف التام بالمساواة والكرامة للجنسين.

### 1- وضعية المرأة في زمن العولمة:

"ليست العولمة بالنسبة للنساء في كل أنحاء العالم عملية تجريدية على مسرح مرتفع، إنها حاضرة وملموسة"<sup>2</sup>

لقد تبين بالكاشف أن العولمة زادت من أشكال اللامساواة والتفاوت بين الرجل والمرأة، فالسوق المالية العالمية هي رجالية وبيضاء ولم يقتحمها سوى ثلثة من النساء، كما أن الأعمال الشاقة والقدرة مثل النسيج والتنظيف والطبخ والفلاحة والصناعة والرعاية والإدارة تقوم بها في معظمها المرأة وبأجور منخفضة وظروف عمل غير إنسانية.

تلخص الكاتبة الألمانية كريستا فيشتريش مأساة المرأة زمن العولمة كما يلي:

- زيادة التشغيل الهش ضمن علاقات إنتاج منخفضة الأجر وتحولها إلى أداة للخدمة في جميع أنحاء العالم.

<sup>1</sup> كريستا فيشتريش، المرأة والعولمة، ترجمة سألما صالح، منشورات الجمل، كولونيا، 2002، ص.45.

<sup>2</sup> كريستا فيشتريش، المرأة والعولمة، ص.6.

- معايشة عالم استهلاك مفرط وعدم القدرة على تلبية الحاجيات.
- تنامي الواجبات الاجتماعية والبحث عن هوية جديدة ضمن إطار اجتماعي تزداد فيه الفوارق
- التعرض إلى أشكال من العنف المرتبط بالجنس وتزايد المنافسة والطلب عليهن من طرف الشركات .
- استعمال جسد المرأة وصورته في الدعاية والإشهار في ترويج وتسويق المنتجات الرأسمالية.
- تشغيل المرأة يتم بشكل نمطي وفي أوقات الحاجة وحسب المزاج وتحرم من إجازات الحمل والولادة والأمومة.
- عودة محافظة إلى الوراثة بإسنادها الأدوار التقليدية والمطالبة بتكثيف الرقابة الأبوية.
- ما تدفعه المرأة من ثمن هو ظروف عمل بائسة ورتيبة تفقدها الطاقة والصحة مع غياب الرعاية الاجتماعية وتتمتع بحقوق ضئيلة وأجر لا يضمن عيش كريم وتدخلها في تبعية جديدة وابتزاز المؤجر.
- إن ما يطلبه السوق العالمية من المرأة هو فقط أن تكون " رخيصة ونشطة ومرنة" لكي تحصل على مركز عمل في قطاع الخدمات ولكن الغرض الحقيقي هو انجاز خطة تكاملية نيوليبرالية تكسب النساء ككتلة سوق لا غير وتسطو على مكانتها القديمة وتقوم بتحويلها السريع نحو عالم الإنتاج والتبادل والاستهلاك .
- إن العولمة تقذف بالمرأة إلى الخارج وبسرعة دون ضمانات وبلا رحمة ولا شفقة والمهم هو الاستفادة منها وتوظيفها في جعل الاقتصاد يزدهر والاستمتاع بمحاسنها في أروقة عروض الأزياء بدل الاكتفاء بدورها التقليدي وتحميلها مسؤولية اجتماعية والمحافظة على قيمتها ضمن ملامحها التربوية القديمة.
- إن "المرأة المعولمة" تبحث عن هوية جديدة لها ضمن عالم ذكوري أشد ضراوة وتستخدم كاحتياطي متحفز بالنسبة إلى منطوق رأسمال وتتجاذبها آليات الإنتاج والاستعراض والترويج والاستهلاك. لقد عاد التقسيم القديم في العمل بين مهن للرجال ومهن للنساء ولكن ضمن منظور معلوم جديد حيث تقوم المرأة بكل شيء ويجلس الرجل في مقعد الإشراف واتخاذ القرار بالطرد التعسفي وحصاد المحصول وجني الأرباح والمتع. لقد ارتفعت نسب تشغيل النساء في المصانع ومراكز التركيب والتوظيف إلى معدلات ضخمة ووجدت مهن نموذجية للنساء ونظر إليهن كجهاز تسخين نمو الاقتصاد إلى درجة أن البعض بدأ يتحدث عن تأنيث التشغيل لكونهن يمتلكن أصابع حاذقة.
- الغريب أن دخول المرأة إلى العمل في المصنع جعل رأس المال خفيف الحركة أكثر من ذي قبل لأن قوى الإنتاج هن شابات مرنات نشيطات ومطيعات صبوريات مستعدات لقبول أي أجر والقيام بساعات عمل إضافية ولا يكثرن بالإرهاك والتعب وينتظرن حصة الاستقلال وزمن الراحة بعيدا عن العائلة والذي أحدث لديهن "تحولا ثقافيا كبيرا". كل ذلك يحدث والمرأة لا تقدر أن تتحول إلى معيلة للعائلة بل تكفي فقط بجلب دخلا إضافيا لا يسد الرمق وذلك لأن الأجر الذي تتقاضاه لم يبارح الحد الأدنى. تعاني المرأة من الحط من الكرامة وذلك عن طريق الاستقطاع من الأجر والشتم عند الخطأ المهني والطرد التعسفي والإجراءات التأديبية في حالة تعرض موقع عملها إلى أزمة أو الإفلاس وغالب ما تجد نفسها كائنا غير مرغوب فيها وعينا ثقيلًا على المشغل أو المصنع. لقد وقع تفكير المرأة من الكرامة في سبيل إخراج المجتمع من حالة الفقر ولكن الراح هو دوما شركات وهمية بارعة في الاحتيال والمتاجرة بالأم النساء.

"هكذا تتحول النساء إلى عاملات مؤقتات أو ثانويات لأسواق بعيدة دون حقوق"<sup>1</sup>. فهل ترضى الشرائع والأديان بهذا الجرم الذي اقترفته العولمة بحق النساء؟

## 2- المرأة والمساواة في الإسلام:

"يا فاطمة أحسنى سلوكك لأن مكرماتك هي التي تشفع لك عند الله وأن أبك لا يغني عنك من الله شيئاً"<sup>2</sup>

يعتقد البعض خطأً، ذكورا وإناثاً، أن القول بالمساواة بين الجنسين يؤدي إلى الإخلال بقواعد الإيمان وأن الانتماء إلى الإسلام على أي جهة كانت لا يؤدي بالضرورة إلى تبني خيار المساواة وينطلق أصحاب هذا الرأي من فكرة خاطئة عن نظرة الأديان إلى المرأة ويستندون إلى تصورات تقليدية من الإسلام تقلل من دور الأنثى وتجعله في مكانة منقوصة بالمقارنة مع الذكر. وهذا كله جهل في جهل لأن التعامل المستنير مع الإسلام والنظر إليه بتبصر وعقلانية يؤدي إلى استنتاج معاكس ويفضى إلى القول بأن مكانة المرأة مرموقة في حضارة أقرأ ودورها طليعي وحيوي وعلاقتها بالرجل هي علاقة ندية سوية وتشاركية تفاعلية. إن النساء شقائق الرجال في الإسلام وتركيز البعض على نصيب الضعف في الميراث ومسألة القوامة يحتاج إلى تدبر وتأويل. لاسيما وأن حقوق النساء بما في ذلك المساواة جزء من حقوق الإنسان في الإسلام. ماهي المسلمات الذهنية عن الناس في حضارة أقرأ التي دفعتهم إلى تبني نظرة نفعية أداتية للمرأة؟ ما سبب تشكل الصورة الزائفة للإسلام عن المرأة؟ هل أن السبب هو التقاليد الفلسفية الماورائية الموروثة عن الإغريق والشرقيين أم أن الفتاوى الفقهية الظنية والتأويل الحرفية هي التي تقف وراء ذلك؟ كيف السبيل إلى نحت صورة ايجابية مساواتية في الإسلام؟

إن العودة إلى كتاب الثعالبي روح التحرر في القرآن تمكننا من الرد على هذه الإشكاليات والإقرار بأن استبعاد النساء وتحريم الظهور بين العموم على النساء واشتراط وضع ستار على الجسد باسم تجنب ارتكاب الفواحش وهناك الأخلاق قد كانت له أسوأ العواقب وأشد النتائج العكسية مثل التبديد وسوء التدبير عند الرجال والحرمان من الجمال والحصول على نماذج من النساء قاصرات غير قادرات على التصرف في بعض المكاسب الذاتية مثل ما ترثه من ثروات، يقول الثعالبي: "فهذه المرأة التي لم تعرف لأي شيء قط من الحياة، هل يمكنها أن تحسن التصرف؟ وهل يمكنها أن تعرف أي شيء عن العالم الخارجي؟ وهل يمكنها أن تدرك قيمة أو أهمية شيء ما؟"<sup>3</sup> [5]

هكذا يدعو الثعالبي إلى تحرير "المرأة المسلمة" ويرفض الانزواء وشرط انفرادها بصحبة أحد المحارم ويحمل على منطق الوكالة والوصاية القانونية التي يمارسها عليها الرجل ويتناقض مع وجوب الستر والإخفاء والحجب تفادياً للفتنة والشذوذ وسوء الآداب ويربط ذلك بالكشف عن الوجه وحسن تربيتها وإعدادها إذ يصرح حول هذا الموضوع: "لو كان التعليم الإجمالي واقعا مكتسباً لتمتع المرأة بكامل حقوقها ولأدركت أنه لا وجود لأي نص يفرض عليها ستر وجهها ولا لأي نص يحكم عليها بالانزواء في بيتها كأنها في سجن ولعلمت أن من واجبها رعاية

<sup>1</sup> كريستا فيشر، المرأة والعولمة، ص35.

<sup>2</sup> حديث للرسول صلى الله عليه وسلم رواه الطبري في التفسير ج9، ص119.

<sup>3</sup> عبد العزيز الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ترجمة حمادي الساطي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1985. ص32.

مصالحها ومصالح أبنائها والتفكير في مستقبلهم ومراقبة تعليمهم وتربيتهم وأنه من الضروري أن تتمتع بحقها في احتلال مكانتها في البيت وأن تأخذ نصيبها من حقها في الحياة ونور الشمس على قدم المساواة مع الرجل"<sup>1</sup>[6].

يستدل الشيخ الثعالبي على ذلك بأمر خمسة:

- آيات الحجاب<sup>2</sup>[7] تنطبق على نساء النبي وتفيد الاحتجاب عن الأنظار وليس ستر الوجه وبالنسبة إلى سائر النساء لا توجد أية آية تفرض عليهن الخروج محجبات.
- عادة ذم المرأة وستر الوجه عند النساء دخيلة على العرب والمسلمين وقد جاءتهم من الفرس واليونان والروايات الشرقية المنقولة إليهم عن الأمم الغابرة.
- الحالة البيولوجية والنفسية تعرف بعض التوتر عند الحمل والمحيض والنفاس وتستوجب الانزواء المؤقت والعناية بالذات تصديقا لقول الحبيب الكريم: "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا" أي الوجه والكفين.
- لا وجود لأي حكم شرعي يحرم على المرأة المسلمة إظهار وجهها بل انه يحل لها أن تظهر بين العموم وتشتغل شرط التزام العفة وحسن الهيئة وإظهار الزينة للزوج<sup>3</sup>[8].

- إجبار المرأة على التربية والتعليم وسيلة حاسمة لتثقيفها وتوعيتها وشرط كاف لتمكينها من سلاح تدافع به عن حقوقها وتنهض بواجباتها، لاسيما وأن "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة".

ان النتائج التي انتهى إليها الشيخ الثعالبي تتمثل في ما يلي: "إن خلع ذلك الحجاب معناه تحرير المرأة المسلمة وإشهار الحرب على التعصب والجهالة ونشر أفكار التقدم والحضارة وصيانة المصالح العليا للأسرة والتراث العائلي."<sup>4</sup>[9] ثم بعد ذلك يجوز أن تكون المرأة إمامة على المسلمين وآيته في ذلك قول الرسول عليه السلام: "أيها المؤمنون خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء".

كما تطرق هذا المصلح الزيتوني إلى حرية المعتقد عند المرأة وإمكانية زواج الرجل بغير المسلمة وذلك بقوله: "آية قرآنية<sup>5</sup>[10] تبيح أيضا الزواج باليهوديات أو المسيحيات دون أن ينجر عن ذلك الزواج إرغامهن لا فحسب على الارتداد عن دينهن واعتناق دين أزواجهن بل أيضا على عدم ممارسة واجباتهن الدينية. أضف إلى ذلك أن الرسول صلعم قد أمر المسلم في أحاديثه الشريفة باحترام ديانة زوجته ومساعدتها على إقامة شعائرها الدينية بكل حرية ومصاحبتها"<sup>6</sup> إلى أماكن العبادة إن اقتضى الأمر ذلك. فهل يجوز لنا القول بأن الحجاب بالنسبة إلى المرأة هو مسألة شخصية وهو رمز ثقافي يرتبط بالهوية وليست له أية إحياءات دينية؟ وألا ينبغي أن نرفض نزعه بالقوة وفرضه بالقوة كما يحدث اليوم؟ وهل من المشروع التأويل بأن الإسلام ينتصر إلى فكرة المساواة الاجتماعية والقانونية بين الذكر والأنثى في إطار التكامل والتساكن القائم بينهما؟ إلى أي مدى يكون مشروع قيام حركة نسوية إسلامية أمرا ممكنا؟ يؤكد خليل عبد الكريم هذه الفكرة بقوله: "إن المرأة مخلوق سوى كالرجل لها كافة الجوانب مثله

1 عبد العزيز الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص.32.

2 القرآن الكريم، الآية 53 من سورة الأحزاب.

3 القرآن الكريم، الآية 31 من سورة النور.

4 عبد العزيز الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص.24.

5 القرآن الكريم، الآية 5 من سورة المائدة.

6 عبد العزيز الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص.101.

تماما: العاطفية الوجدانية والعقلية والنفسية والروحية... الخ، ومن حقها أن تعيش حياتها كالرجل مع مراعاة الفروق البيولوجية بينهما ولا يتصور أن مجتمعا يخالف ذلك يكون مجتمعا صحيحا<sup>1</sup> ينتصر "شيخ الأزهر الأحمر" كما يلقيه مريدوه إلى الرأي التجديدي في الإسلام الذي يمكن المرأة من أن تتمتع بكامل حقوقها ويركز على الزواج والعبادة والتفقه في الدين ويبحث في تجويد النظرة إليها وإعطائها مكانة تليق بها في المجتمع مما يساعدها على أداء وظيفتها على أحسن وجه بخلاف التفسير التقليدي الذي يحط من شأنها. يرفع الإسلام عن المرأة كل أشكال الضغوطات والتحرشات ويخفف عنها التكاليف وييسر لها أركان الدين ويمنحها حقوق وحرريات في إطار آداب العشرة مع زوجها تبدأ بأخذ رأيها في الزوج بحرية تامة وحقها في رؤية خطيبها قبل عقد القران وتعرج على شرعية مقابلتها و ضياقتها للرجل في غياب زوجها وتنتهي بحقها في الاعتراض على طريقة مباشرة زوجها لها وطلب الطلاق وفصم عروة الزوجية إن كرهت الارتباط به ووجدت عنده عنة.

إن المرأة في الإسلام موضع تجيل واحترام يصل إلى حد تمتعها بحق الدلال وإظهار الحسن والجمال ولكنها في الآن نفسه تقف جنبا إلى جنب مع الرجل في طلب العلم وفي ممارسة العمل وفي زمن الحرب والدفاع عن الأوطان ووقت السلم وتنمية المجتمعات وترافقه في السراء والضراء.

إن الأخطاء التي وقع فيها المفسرون والتي جعلتهم يشكلون صورة دونية عن المرأة في الإسلام هي:

- المماثلة بين وضع المرأة بالنسبة للرجل ووضع العبد المملوك بالنسبة إلى سيده.

- المشاكلة بين نساء الدنيا ونساء الجنة كما يرسمهن القرآن والأحاديث في صورة حسية ودينية.

- الحكم عليها من منظور المجتمع البطريركي ومكانتها من جهة منظومة القرابة بمركز السلطة.

فمتى نتوقف عن اعتبار وظيفة المرأة هو مجرد إرضاء رغبات الزوج وخدمة أولي الأمر في المجتمع؟ وألا ينبغي أن نؤهلها لكي تكون قادرة على الرفض والمقاومة وزعزعة أركان التصورات التقليدية والمجتمع البطريركي؟

هناك فرق شاسع بين تكريم المرأة في النصوص الأصلية ومنزلتها في عهد التأسيس وفي التجربة النبوية وبين تحقير المرأة من طرف بعض الفقهاء والتقليديين ووضعها القانوني والاجتماعي المتدني في عصور الانحطاط وينتهي خليل عبد الكريم إلى القول: "إن الإسلام ليس مسؤولا عن تلك غير الصحيحة التي تشكلت عبر مصادر لم تستمد منه مباشرة، حتى الكتب التي يؤلفها مسلمون يوصفون بالحماس لدينهم فإن ما تحفل به لا يكون بالضرورة ملزما للإسلام أو حجة عليه، لأننا نعتقد أن مشكلة المرأة في الوطن العربي هي جزء من مشكلة هذا الوطن كله والذي يتناول مشكلة المرأة بالحديث أو حتى بالبحث والتمحيص لا يكون في تناوله بعيدا عن الأزمات التي تحيط بهذا الوطن حتى وإن حاول أن يبدو موضوعيا أو محايدا"<sup>2</sup>.

**خاتمة:**

<sup>1</sup> خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، نحو فكر إسلامي جديد، دار مصر المحروسة، القاهرة 2004 . ص232.

<sup>2</sup> خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، نحو فكر إسلامي جديد، ص195. الرابط:

<http://www.islamiccall.org/the%20islamiccall.html>

"القرآن يحزر المرأة فيتحدث عن الوضع المتدني للمرأة في الجاهلية وكيف نهض بها القرآن فاعترف بإنسانيتها. وأنها ليست مجرد أنثى، ولكن إنسان لها كالرجل- حقوق وعليها واجبات فهي بهذا تتساوى معه في التكاليف والثواب والعقاب، كما أن الآية الفريدة [والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض. يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله] تفتح آفاق المجتمع، والعمل فيه أمام المرأة كالرجل سواء بسواء"<sup>1</sup>

محمل القول أن الإسلام يدعو إلى احترام خلقة الطبيعة وسنن الكون ويدعو إلى الاحتشام والعفة ويفي وجود صراع وجودي في التكوين بين الذكر والأنثى لأنهما ينتميان إلى النوع البشري ولكنه يعن الفجور و تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال ويجعل العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة تكاملية تعادلية لاسيما وأنه سكن لها وهي سكن له ويعطي للمرأة كامل حقوقها بشكل متساو مع الرجل وخاصة الحياة والحرية والملكية والمسؤولية القانونية وإدارة الأعمال. لكن العولمة وما حملته من مآسي أثرت على وضعية المرأة تأثيرا كبيرا وجعلتها تتساوى أو تفوق الرجل في المعاناة ومعاشة أوضاع بائسة على مستوى الأجر والحقوق المدنية مثل الرعاية والسكن والتنقل. ألم يقل الرسول عليه السلام: "الجنة تحت أقدام الأمهات" وذكر في المأثور أن المرأة نصف المجتمع إن أعددتها إعدادا حسنا فكأنك أعددت جيلا كاملا. كما قال ابن خلدون منذ 800 عام: "علينا ألا نُخدع بأن المرأة غير صالحة للعمل، ذلك بأن حالة العبودية هي التي أجهضت حالة الإبداع لديها".

اللافت للنظر أن خروج المرأة للعمل ضاعف العبء الذي ينبغي أن تتحمله وزادها مشقة جديدة إلى جانب مشقة تدبير شؤون المنزل والعناية بتربية الأطفال وهو ما عقد وضعية العائلة ودفع الرجل إلى تقاسم هذا الانشغال معها دون أن يوفق هو في الداخل وأن تحقق هي انجازات كبيرة في الخارج. وما نلاحظه أن وجه المرأة العربية يوحى بالتحديث ولكن ساقها مازالت غاطسة في وحل التقليد وأن هموم الوطن والأمة ومشاكل الاستبداد والاستعمار والفقر والمرض والبطالة تؤثر بشكل كبير في وضعيات النساء العربيات وتجعلهن يكابدن العديد من الصعوبات التي تمنعهن من الحلم بنيل أبسط الحقوق.

إن مصادرة حقوق النساء يحدث عند العرب باسم الأولويات: أولوية التحرير والتنمية والديمقراطية وحتى عندما يقع تبني مطالب المجموعات النسوية فإن ذلك من أجل التوظيف السياسي والاستثمار كقوة بشرية في العملية الانتخابية ومن أجل تجميل المشاريع الإيديولوجية الفاشلة يمينا ويسارا. إن نضال المرأة في سبيل تمتعها بكامل حقوقها لا ينبغي أن يكون على حساب استضعاف الرجل والمس من حقوقه أيضا وإنما يقتضي احترام كرامته والتعامل معه كحبيب وشقيق وابن وزوج وأب وصديق.

زد على ذلك ان المرأة في فلسفة ابن رشد يقول عنها في كتاب الضروري في السياسة: "...ومن الناحية العلمية: إنا نرى النساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهم في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقا من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل

<sup>1</sup> جمال البناء، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، عن موقع دعوة الإحياء الإسلامي في القرن 21، الرابط: <http://www.islamiccall.org/the%20islamiccall.html>

الثغور. ومثل هذا ما جبلت به بعض النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون بينهم حكيمات أو صاحبة رئاسة"<sup>1</sup>.

إن الإنسان هو الذي يحدد ماهيته ومصيره وذلك بسبل اختياراته ونوعية أعماله وان المرأة هي ما تصنعه بنفسها، فإن أرادت لنفسها الضرر والدونية تكون سببا للفساد وان سعت إلى الصلاح والنماء كانت مهجة الحياة وفردوس الوجود المشرق على الدوام وأم الإنسان معمر الكون والمستخلف في الأرض. فهل ينبغي تأهيل النساء من أجل الاندماج مع المحيط الخارجي أم يجب تأهيل الرجال من أجل الاعتراف بالمساواة والمشاركة الوجودية مع النساء؟ ألا ينبغي أن تتأسس حركة نسوية إسلامية من أجل عولمة بديلة تعمل على إنهاء كل أشكال التمييز والعنف والاستغلال؟ كيف يتحول خروج المرأة إلى قوة تغيير للمجتمع؟ فلنعمل معا في سبيل تخليص الذهنيات من النظرة الدونية إلى المرأة ولنفسح لها المجال حتى تساهم في التقدم والسمو بالوطن والإنسانية إلى أعلى مراتب المجد والتحضر.

#### المراجع:

خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، نحو فكر إسلامي جديد، دار مصر المحروسة، القاهرة 2004.

جمال البناء، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، عن موقع دعوة الإحياء الإسلامي في القرن 21. الرابط: <http://www.islamiccall.org/the%20islamiccall.html>. كريسفا فيشتريش، المرأة والعولمة، ترجمة سالمة صالح، منشورات الجمل، كولونيا-بيروت، 2002 .

عبد العزيز الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1985.

ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، اشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998.

<sup>1</sup> ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، اشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998.

## مبادئ العمل السياسي في الإسلام

"اثنان من الناس إذا صلحا صلح الناس وإذا فسدا فسد الناس، العلماء والأمراء"<sup>1</sup>

### استهلال:

من شروط الاستئناف الحضاري حسب مالك بن نبي هو مطابقة التاريخ للمبدأ القرآني والعمل على جعل الرسالة المحمدية تجربة معاشة الآن وهنا وقيادة الثقافة العربية الإسلامية نحو حقيقتها المحتومة وحسن استثمار الإنسان والأرض والزمان والكلام وتجهيز العدة الدائمة من العلم والوعي والقدرة وتوجيه الشعوب بالمزج بين المنظومة الأخلاقية والذوق الجماعي وذلك بالتحكم الصناعي والمنطق العملي. لقد روي عن النبي محمد أنه قال: "بدئ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدئ فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الناس". والمستصلح هو الفقيه الذي يحيي ما أمات الناس بالعادة من العبادة وهو السياسي الذي جعل من أمور النزوع إلى الابتداع شيئا عجابا. في هذا السياق لا يمكن الحديث عن السياسة في الإسلام دون التطرق إلى الفقه وباب سد الذرائع وتدبير الأحكام، فالفقه هو السياسة الشرعية والسياسة هي فقه المعاملات. وإذا كان الفقه في اللغة هو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك بإصابة المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم والوقوف عليه فإنه في الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ويستنبط بالرأي والاجتهاد والنظر والتأمل. واضح أن الفقه السياسي يسعى إلى فهم الواقع بتصور المعنى من لفظ المخاطب وترتيب أمور مجهولة للتأدي إلى مسارات معلومة وأنه يرد على فساد الوضع بالفراسة والفتنة والتثبيت والمعايينة ومكاشفة اليقين واكتساب القوة التي يميز بها بين الأمور القبيحة والحسنة وتهيئة الجيلة المستعدة لقبول الدين. لقد اختلف العلماء حول الرسالة المحمدية نبوة خاتمة أم مدينة إنسية جامعة وحول طبيعة الدولة في الإسلام رئاسة أم خلافة ونمط الحكم ولاية أم إمامة وبحثوا عن يخلو له اختيار الحكام هل أهل الحل والعقد أم عموم الشعب والسواد الأعظم ولكنه اتفقوا حول ضرورة الاجتماع البشري وواجب الإمام. "إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة. وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة عن رأي متبوع. فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة ومنه ما يصلح لسياسة الدنيا وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة."<sup>2</sup>

زد على ذلك يعاني الناشطون السياسيون الذي يجعلون من الإسلام مرجعية نظرية من ارتجال في العمل وضبابية في الرؤية وتذبذب في الأداء وازدواجية في الخطاب واعوجاج في الأهداف

<sup>1</sup> حديث شريف.

<sup>2</sup> الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة البابلي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة، 1973، ص.3.

وسوء تقدير في الوسائل وإهدار للفرص والطاقت في التجارب وتعثر في النتائج والمردودية. ما العمل اليوم في دنيا السياسة زمن الثورة العربية؟ وهل يحث الإسلام على العمل السياسي؟ وماهي المبادئ التي يرتكز عليها هذا العمل؟ وهل يجوز التمييز بين عمل تقليدي وعمل ثوري في الإسلام؟ ومتى يصبح الفقه مرجعية للعمل الثوري؟ وإلى أي مدى يمثل الإسلام مرجعية عمل ناجعة في عالم السياسة؟

## 1- الفقه وأصول الفقه:

"الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكره والإباحة، وهي متفافة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها: فقه"<sup>1</sup>.

يشتغل هذا العلم على وضع الحدود واستقراء الكليات ومتابعة الوقائع المتجددة واختراع الطرائق ويتعامل مع ما رسمه الشارع ووضعه من مقاصد في النصوص ويستنبط ثلاثة أنواع من الأحكام تتعلق بأفعال العباد وهي: المطلوب فعله ويقضيه معنى الأمر واجبا كان أو مندوبا، والمطلوب تركه ويقضيه معنى النهي تحريما كان أو مكروها، والمأذون في فعله أو تركه ويقضيه معنى التخيير ويظل مجال الإباحة. اختلف الفقهاء إلى رأيين: أهل الرأي والقياس وإعمال العقل واشتهر منهم أبي حنيفة من أهل العراق، أما أهل الحجاز فقد كانوا أهل الحديث والنقل والظاهر واشتهر منهم مالك ابن أنس، " وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والإجماع وردوا القياس الجلي والعلة المنصوصة إلى النص لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها."<sup>2</sup> هكذا يبحث علم الفقه في الفرائض التكليفية والأحكام الشرعية من جهة المطلق أو المفصل وفي استفادة هذه الأحكام من أدلتها الخاصة من تراكيب كلام. لكن ماهو علم أصول الفقه؟ " وأصول الفقه إنما معناه استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس."<sup>3</sup> بعبارة أخرى " هو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف. وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبينة له."<sup>4</sup> وقد انضاف إليهما بعد ذلك الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وشرع من قبلنا. روي عن النبي أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن واليا: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟، قال: بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسوله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي. " على هذا النحو يكون التفقه في الدين هو الاجتهاد العقلي وإعمال الرأي وتدبير المصلحة. إن العودة إلى علم

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2005. ص.381

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.382.

<sup>3</sup> الشاطبي، كتاب الاعتصام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص.22.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.387.

أصول الفقه تبدو ضرورية لكي يتم تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه في الأدلة الشرعية وغياب الإجماع وعدم الاتفاق على الأمر الديني ولكي لا يكون الإلتباع بالمشاهدة. ما الفرق بين علم الفقه وعلم أصول الفقه؟ إذا كان الفقه في اللغة هو العلم بالشئ والفهم له والفتنة فيه وإذا كان علم الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستمدة من أدلتها التفصيلية وذلك بالبحث عن الحكم الشرعي لكل عمل بشري فإن علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي وضعت للوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الصحيحة. هكذا يتمثل الفرق بينهما في أن أصول الفقه يهتم بالأدلة التفصيلية من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية في حين أن الفقه يهتم بالأدلة التفصيلية من أجل استنباط الأحكام العملية منها. ألم يقل الله عز وجل في قرآنه الكريم: " ليتفقها في الدين وليذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون" <sup>1</sup>؟ إن العقل الفقهي ليس بنية ثابتة لا تتغير وإنما هو جملة من المسارات الاجتهادية التي تنهل من الواقع التاريخي وتخضع لمنطق الهدم والبناء. "لقد رأى أبو حنيفة أن الدين واحد - هو التوحيد- والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل فإن اختلافات الشرائع جزئية وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد." <sup>2</sup> لكن ألا يجب العقل الفقهي أن يتعرض إلى عملية ثورة معرفية كبرى؟ " إن علم أصول الفقه يظل علما إنسانيا خالصا. لا يتحدث عن الموحى إلا باعتباره الشارع أي الذي وضع الشريعة ولا يصف الوحي إلا بعد تحققه في التاريخ... على نحو أفقي... لا يهتم بطريق الوحي من الموحى إلى الموحى إليه بل بمسار الوحي من الموحى إليه إلى المتلقين منه، الكلمة في التاريخ، الوحي أساس لنظام اجتماعي. الوحي قصد من الله إلى الإنسان يتوجه إليه بالخطاب. ويتحول إلى تجربة مثالية في أقوال النبي وتجربة جماعية في إجماع الأمة وتجربة فردية في اجتهاد الشخص. ثم يتم فهمه باللغة الإنسانية التي من خلالها يفهم الكلام ثم يتم تحقيقه كمقاصد إنسانية. الحياة (النفس)، والعقل، والمبدأ العام (الدين)، والكرامة الإنسانية (العرض)، والثروة الوطنية والمال العام ( المال). ويتم ذلك بالفعل الإنساني كواجب ضروري أو اختياري إيجابا (الوجوب والمندوب) أو سلبا ( المحرم والمكروه) أو كطبيعة تلقائية تعبر عن الفطرة والبراءة الأصلية (المباح) <sup>3</sup>.

لكن هل يمكن الاستفادة من الفقه في السياسة؟ وهل الحكم الفقهي مناسب لاستعماله في الحكم السياسي؟ وألا يؤدي تثوير العقل الفقهي إلى إزالة التناقض بين مجال القانون السياسي ومجال العلة الفقهية؟

<sup>1</sup> القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 122.

<sup>2</sup> رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص.106.

<sup>3</sup> حسن حنفي، من النص الى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004. ص.22.

## 2- من الفقه إلى السياسة:

" إن قواعد الملك مستقرة على أمرين، سياسة ، وتأسيس"<sup>1</sup>

يحتاج الإنسان إلى أن يتكاثر ويتعاون مع بني جنسه وأن يتواجد مع غيره في جماعة بشرية ولكن هذا الاجتماع البشري يحتاج بدوره إلى حاكم يدبر حياته ومعاشه والى سياسة ينتظم بها أمره، ثم ان هذه السياسة المدنية لا تتم إلا بدعوة دينية أو أثر عظيم من الدين على الجملة وان الرئاسة على هذه الدولة لا تكون إلا في قوة عصبية وأهل شوكة ولا نحصل على حكم راشد إلا بتحقيق العدل والتلاحم والازدهار. والحق أن الحياة الاجتماعية والسياسية لا تصلح ولا تنتظم أحوالها وتستقيم أمورها إلا بإتباع دين يصرف النفوس عن الشهوات ويحث على العمل الصالح وبإقامة حكم راشد والاضطرار الى وازع قاهر لكل معاند ومتبعا العدل والرعاية وفارضا الحدود على مستحقيها وحافظا الدين وحارسا الأمة ومعمرا البلدان باعتماد مصالحها وتوفير الأمن والطمأنينة وباعثا الأمل والأمان في العقول ومحررا الإرادات والأفعال. " واعلم لأن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه. وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال."<sup>2</sup>

لا يتم تثبيت الملك على قواعد وترسى مبانيه على أوائل الا بالارتكاز على ثلاثة أسس هي القوة والثروة والدين. إن تأسيس الملك عن طريق القوة الغاية منه اكتساب القدرة بعد ضعف والتعويل على الجيوش وإكثار الأعداد من الجنود والعتاد وإظهار الشجاعة والطمع في التوسع والاستيلاء والتغلب والتقويم بالشدّة والسطوة بغية الإقلاع عن الفساد إلى السداد. على أساس ذلك" وجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينفاد الناس لطاعته ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهرا وبالسياسة مدبرا وكان أولى الناس بالعناية بما سيست به الممالك ودبرت به الرعايا والمصالح، لأنه زمام يقود إلى الحق، ويستقيم به أود الخلق."<sup>3</sup> أما تأسيس الملك على الثروة فالغاية منه إكثار المال وجمع الكنوز من الذهب والجواهر النفيسة وصرافها في الملذات والمتع الدنيوية والبحث عن اقتناص مباحج الحياة. غير أن الدعوة الدينية هي الأساس الصلب الذي يمكن إقامة المجتمع السياسي عليه وذلك لأن "تأسيس الدين فهو أثبتها قاعدة وأدومها مدة وأخلصها طاعة."<sup>4</sup> إن الدولة التي تبنى على المال والقوة قد تستهين بالدين وتهمل أحكامه وتدخل فيه شناعاات وتأويلات زائغة وتصاب بالضعف والوهن وتكثر فيها المظالم والمفاسد

<sup>1</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ذكره عزيز العظمة في الماوردي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000. ص.197.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.254.

<sup>3</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.205.

<sup>4</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.197.

ولا مخرج منها بتأسيس الملك على الدين. "لا خير في ملك لا يتناصف أهله... فليوقظ عزمه تصفح المظالم وإنصاف المظلوم من الظالم ليكون أمرا بالعدل كما كان به مأمورا وزاجرا عن الظلم كما كان عنه مزجورا. فإن مراعاة المظالم من قواعد السياسة في انتظام الملك ومصالح الرعايا"<sup>1</sup>. السياسة تتأسس أيضا على اللغة والبيان والخطابة والكلام ويمتلك السلطة من يمتلك ناصية اللغة ويحسن القول ويتبع أحسنه، والسياسة الراشدة تقوم على الكلمة الطيبة التي يكون أصلها ثابت في الأرض وفروعها مرتفعة إلى السماء بينما السياسة الفاسدة تقوم على الكلمة الخبيثة وما يرافقها من زيف وكذب. "إن الكلمة لمن الروح القدس، إنها تسهم إلى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وقع في ضمير الفرد شديد، إذ تدخل إلى سويداء قلبه فتستقر معانيها فيه لتحوّله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة. فالكلمة - يطلقها إنسان - تستطيع أن تكون عاملا من العوامل الاجتماعية حين تثير عواصف في النفوس تغير الأوضاع العالمية."<sup>2</sup>

من نافل القول أن "نهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة ويدفع تبديل المبتدعين ويجري فيهم على السنن المستقيم... فملك القلوب والأجساد واستخلص الأعوان والأجناد... وتوطد له من أس الملك ما لا يقاوم سلطانه ولا تفل أعوانه."<sup>3</sup> غني عن البيان أن المرور من الفقه إلى السياسة أمر ممكن ومطلوب وذلك لحل العديد من الإشكاليات الحياتية العالقة ولتفهم التداخل بين المقدس والدنيوي وحاجة الاجتماعي إلى تدخل الديني من أجل تحقيق التماسك والاستمرارية وصيانة هوية الجماعة البشرية من كل تفكك أو اندثار. "وجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين."<sup>4</sup> من هذا المنطق يشرع الفقهاء إلى ضرورة نصب الإمام بالنسبة إلى الأمة لكون "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"<sup>5</sup> ولكنهم اختلفوا في صفاته وشروط هذا النصب عن طريق البيعة أو العهد، زد على ذلك يعتبر وجوب الإمامة فرض كفاية ويشترط في الإمام أن يكون عادلا وعالما مجتهدا في النوازل والأحكام وسليم الحواس والأعضاء وصاحب رأي مفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح وينبغي أن يكون شجاعا مجاهدا وله حسب ونسب. "و الإمامة تتعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل... فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا البيعة

<sup>1</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.235.

<sup>2</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، 1987، ص.24.

<sup>3</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.198.

<sup>4</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص.5.

<sup>5</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص.5.

منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته.<sup>1</sup> لكن هل مازال للقول بأن "العرب أبعد الناس عن الصنائع"<sup>2</sup> و"أبعد الأمم عن سياسة الملك"<sup>3</sup> معنى؟ ماهي القواعد التي يستند إليها السياسي في الإسلام؟

### 3- شروط انتظام الملك:

"الملك يساس بثلاثة أمور. أحدها بالقوة في حراسته وحفاظه، والثاني بالرأي في تدبيره وانتظامه، والثالث بالمكيدة في فل أعدائه."<sup>4</sup>

تتغير مبادئ العمل السياسي وتدبير الملك بتغير الظروف والأحوال التي يمر بها الاجتماع البشري. فإذا شهد الاجتماع البشري السلامة والسكون فإن المقصد هو الموادعة والملاطفة والترغيب وذلك بالرأي والمحافظة على القواعد المستقرة والتدبير بالسياسة العادلة. أما إذا شهد الاجتماع البشري الاضطراب والفساد وتفجر المنازعة والمحاربة فإن المقصد هو القوة في الحراسة والذب عن القواعد واستعمال المكيدة والحيلة. عندئذ "تكون القوة مختصة بالعقل والرأي مختصا بالتدبير... وأما المكيدة فمختصة بفل الأعداء فإن من ضعف كيده قوي عدوه."<sup>5</sup> يفسد الملك بتغير الأعوان وبمرور الأزمان والأنسب في هذه الحالة هو قلة الاسترسال إلى الدنيا والاتكال على القدر وحسن الظن وإعداد العدة وبذل الجهد وملازمة الحذر ودرء المفسد من عوارض أفعال العباد. هكذا يجمع العمل السياسي بين الرأي والقوة والحيلة ويؤلف بين أخلاق الذات وأفعال الإرادة وبين غرائز الفطرة وفضائل مكتسبة عن طريق التربية والتنشئة وبين السياسة الشرعية الفاضلة والسياسة الواقعية النافعة. على هذا النحو "العمل هو فعل بفكر... وهو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل"<sup>6</sup>

من هذا المنطلق يجب التمييز في صناعة العمل مثل سياسة الناس بين العمل البيهيمي والعمل الصناعي الذي يحتاج إلى معطاة في تعلمه ومعاناة في تصوره والى كد وجد وآلة مهنة ويلزم الانطلاق من الصناعات المشتركة بين الفكر والعمل وبين السيف والقلم وبين صناعة يكون الفكر أغلب والعمل تبعاً وصناعة أخرى يكون العمل أغلب والفكر تبعاً وبين القلب والذكاء

<sup>1</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص.ص.6-7.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.347.

<sup>3</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.141.

<sup>4</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.201.

<sup>5</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.201.

<sup>6</sup> الكندي، رسالة الحدود والرسوم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، 1991. ص.227.

وبين الشرع والعقل. يحسن برجل الحكم أن يفعل المعروف والبر قبل أن يأمر به وأن يترك المنكر ويستتبعه قبل أن ينهى به غيره وأن يعمل على إصلاح نفسه من أجل إصلاح غيره وألا يأنف من إلزام نفسه بالحق وإقامة الحجة ويجدر بمن يتقلد أمور الحكم الحذر والإشفاق والاجتهاد ويعد نفسه واحداً من العامة ويستميل قلوبهم بالإنصاف لهم " ويتعهد حال الفقير منهم بالبر والصدقة ويراعي خلة الكريم منهم بالرغد والصلة"<sup>1</sup>. هكذا تبنى السياسة الشرعية العادلة على الرغبة والرغبة والإنصاف والانتصاف، وعلى الولاية والتقليد والإكرام والتقريب والاحتراس والتيقظ، وعلى الحذر من الحاكم ومن الناس وإعطاء حقوق الطرفين. تدعو الرغبة الى التآلف وتبعث على الإشفاق، وتمنع الرهبة الخلاف وتحسم الميل إلى الإفساد، أما الإنصاف فيفصل بين الحق والباطل ويسعف المظلوم ويعاقب الظالم، في حين يستوفي الانتصاف الحقوق الواجبة ويستخرجها بالأيدى العادلة ويعين الحذر على التدبير والاجتهاد في النصح ودفع البلاء. ان التدبير السياسي هو أهم فعل يقوم به العقل البشري بشرط أن يتم على أصول موضوعية ومع مراعاة لقواعد معلومة وهي العدل والحذر والرعاية وتتبع الرأي السديد والقول النافذ والحكمة العملية. "إن الملك تطول مدته إذا كان فيه أربع خصال: أحداها أن يرضى لرعيته ما يرضاه لنفسه، والثانية أن لا يسرف عملاً يخاف عاقبته، والثالثة أن يجعل ولي عهده من ترضاه رعاياه لا من تهواه نفسه، والرابعة أن يفحص عن رعيته فحص المرضعة عن منام رضيعها."<sup>2</sup> بيد أن "ما يصعب من هذه السياسة إلا معرفة الأسباب، فإذا عرفها وقف على الصواب، وان أشكلت عليه التبس عليه الصواب فتاه عن قصده وذهل عن رشده"<sup>3</sup>، فهل السياسة علم بالضرورة أم فن الممكن؟ وما السبيل إلى تأسيس المجال السياسي على العلم والمعرفة ويعرف الحكام فضله ويجل أهله؟

### خاتمة:

" الدولة رسول القضاء المبرم وإذا استبد الملك برأيه عميت عليه المرشد"<sup>4</sup>

غاية المراد أن رجل الحكم في حضارة اقرأ يحتاج إلى التحلي بالفضائل المحمودة والابتعاد عن الرذائل المذمومة والى تطلع روحه إلى الرفعة والسمو وجسده إلى الفعل والبروز والى الابتداء بالعقل والانتهاج بالعدل وجعل الطبع هو الختم والتطبع هو الخلق والاقتراب من التمييز والعفة والمودة والابتعاد عن الحمق والجهل. خلاصة القول أن العمل السياسي في الإسلام يتراوح بين النسبي والمطلق وبين الواقعية والمثالية ويحرص على احترام مقتضيات التدرج

<sup>1</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.232.

<sup>2</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.248.

<sup>3</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.200.

<sup>4</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص.203.

والمرحلية والمرونة ولكنه يتمسك بالمبدئية والإخلاص والنزاهة والقسط. "الإمارة والإمامة لما كانت تالية لحالها وجب أن تكون مشاكلة لخصالها. فلزم أن ينتدب لها من أنهضته الفضائل حتى تهذب واستقل بحقوقها حتى تدرج ليسوس الرعايا بآلته ويباشر التدبير بصناعته." <sup>1</sup> كما يجب أن تكون من شيم الحاكم وسجاياه الكرم والمروءة وعلو الهمة والفضل والتواضع عن رفعة والحكمة والشجاعة والحياء والوقار والسكينة والحلم والظرف والنزاهة واعتماد الصدق واجتناب الكذب والإيثار على النفس والزهد عند القدرة والإنصاف عند القوة والالتزام بالعقود والوفاء بالوعود. 'تجد الثقافة الجديدة في مبدأ التوحيد أساسا لوحدة العالم كله. والإسلام بوصفه دستوراً سياسياً ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر العقلية والوجدانية. فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله، لا للعروش والتيجان،' <sup>2</sup> غني عن البيان أن السياسة يجب أن تكتمل فيهم محاسن الأفعال ومكارم الأخلاق وأن يدعوا إلى الحق ويقوموا الجهل وأن يحدثوا الصلاح في الخلق وأن يحرسوا على تأديب غرائزهم وتهذيب ذواتهم حتى لا تغلبهم أهواء أنفسهم ويستصعب عليهم قيادها. وقد جاء في المأثور: "من بدأ بسياسة نفسه أدرك سياسة الناس"، وكان المطلوب من الحاكم قبل سياسة الناس هو العناية بالذات بحياسة أفضل الأخلاق وإتيان أجمل الأفعال والقيام بريضة الذات وبلوغ الاستقامة في السلوك. عندئذ "ينبغي للملك أن يبتدئ بتقويم نفسه... فإذا بدأ بسياسة نفسه كان على سياسة غيره أقدر، وإذا أهمل مراعاة نفسه كان بإهمال غيره أجدر. فبعيد أن يحدث الصلاح عن ليس فيه صلاح لأن ضرورة نفسه أمس وهو بتهديبها أخص." <sup>3</sup> إن فرط الصرامة وشدة الهيبة والتخويف بالتعاضب وخشية السطوة ليست بالضرورة هي قاعدة الملك وأساس الحكم وإنما هي مساءلة المتعدي ورد المظالم ودرء المفسدات وتصفح الذنوب والوقوف على التجاوزات وإشكال الطيش وتحديد المسؤوليات وإنزال العقوبات والصفح عند المؤاخظة والعدل عند الاستحقاق والمحافظة على الأمانة وكتمان الأسرار والعفة عن المال والسلامة من الخيانة. فتى يعزم الأشرار على تقويم العوج بطول الرهبة وينقاد الأخيار إلى صلاح المهج بحسن الرغبة؟

إن الاكتفاء بالمنظومة الفقهية التقليدية والتعامل معها على جهة التقليد والاقتصار على الشرح والتفسير وإتباع أسلوب الوعظ والإرشاد لا يكفي لإسناد العمل السياسي الذي له مرجعية إسلامية والارتقاء به على مستوى الأفراد والجماعات إلى درجة الكفاءة والإتقان والتواصل مع الديمقراطية والحدائق والمدنية. إن تثوير المنظومة الفقهية والتعويل على فقه المصالح والأوليات والواقع وربط الدين بالحياة والانطلاق من مصالح الناس وحقوقهم هو الكفيل بجعل العمل السياسي الإسلامي يستند على قواعد للعمل راسخة ومتينة وهو السبيل الأنجع نحو النهل من المسارات المستنيرة والدروب الاجتهادية التي يتضمها هذا الدين القيم. لكن كيف يحمل ابن خلدون علوم الفقه مسؤولية إخفاق العلماء في السياسة وابتعادهم عن مذاهبها بقوله:

<sup>1</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص. 216.

<sup>2</sup> محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006، ص. 154.

<sup>3</sup> الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص. 216.

"يطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات. وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي"<sup>1</sup>، فهل يدعو إلى تخلص السياسة من الفقه حتى تمتلك هذه الصناعة درجة العلمية؟

#### المراجع والمصادر:

الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة البابلي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة، 1973،

الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ذكره عزيز العظمة في الماوردي، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

الكندي، رسالة الحدود والرسوم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، 1991.

الشاطبي، كتاب الاعتصام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2003،

عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

حسن حنفي، من النص الى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004.

مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، 1987،

محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006.

---

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص.456.

## خاتمة الباب الثاني: الاسلام الحدائى والثورة الدائمة

" ان من التدين الصحيح أن نطلب الحق وراء كل مذهب، وأن نلتمس الدليل الذي يظاهر كل رأي – لناخذ بالأقوى أنى كان... وإن من العلم الصحيح أن يتعود أبنائنا مقارعة الحجج ومقارنة الشرائع..."<sup>1</sup>

### 1- الاسلام والثورة:

" ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذر"<sup>2</sup>  
تصطف القوى الثورية والمنظمات الحقوقية والحركات الشبابية والطلابية اليوم في الطابور العالمي الأول لمناهضة الامبريالية والاستعمار رافضة ما يخلفه من فقر وتفاوت وبطالة وأمراض وغطرسة القوي على الضعيف وتلاعب بأرزاق الناس ومقدرات الأمة وثرواتها. ولكن الأمر المستعجل زمن الثورة العربية من أجل الكرامة والحرية والعدالة هو تزايد أيام الاحتجاجات وأساليب المقاومة ضد الاعتداء على الطبيعة البشرية وتلويث المحيط وانتهاك البيئة وتجريف أديم الأريض واستغلال الانسان للانسان وذلك لاشتداد حدة التناقض مع قوى رأسمال العالمي واقتصاد السوق وتسارع نسق التصنيع والتسابق على تجريب الأسلحة وتطوير قدرات الانسان التدميرية ورفض الشعوب المضطهدة والشبيبة المسلمة للمشاريع والمخططات المبرمجة من طرف الصناديق المالية الدولية وتصاعد الأصوات السياسية تنادي بعولمة بديلة أكثر عدلا وانسانية.

من هذا المنطلق لو بحثنا في العلاقة بين الاسلام والامبريالية فإننا نجد بروز لمنطق الهيمنة والاختراق والاستقطاب ونعثر على علاقة احتواء وتحدي وصلت الى حد استعمار الغرب للشعوب المسلمة ومحاولة اخضاعها بالمنطق الحربي ولما تعثر ذلك المنهج وقع الاستنجاد بمنطق اقتصادي وثقافي للتوسع.

اذا عرفنا الامبريالية من الناحية السوسولوجية نجدها سياسة توسيع نطاق السيطرة على الوجود الخارجي وذلك بإقامة الامبراطوريات الاقتصادية والمحافظة عليها وتعني أعلى مراحل التطور الرأسمالي وهي حركة توسعية استعمارية يقوم بها المركز الغربي نحو مختلف أطراف العالم النامي الخارجة عن السلطة.

تتكون الامبريالية من أنظمة سياسية وشركات تجارية عملاقة ومتعددة الاختصاصات ومن مراكز دراسات وبحث وتخطيط ومن أحلاف عسكرية ومنظومات اعلامية وتعتمد أسلوب الترهيب والترغيب.

في حين أن الاسلام هو السلام وتسليم كامل من الانسان لله في كل تصريح شؤون الحياة، ويعني كذلك آخر الأديان السماوية الابراهيمية ينسخ لما قبله والنبي الذي بشر به هو خاتم الأنبياء والرسول ويأتي في مرتبة ثانية بعد المسيحية من حيث الانتشار في العالم ويرتكز على شريعة تطل جميع جوانب حياة الانسان وتسعى الى تدبير الوجود الاجتماعي وفق جملة من الأحكام والعقائد والمبادئ والسنن القرآنية.

<sup>1</sup> محمد فتحي عثمان ، الفكر الإسلامي والتطور، دار اليراق للنشر، الطبعة الأولى بتونس، 1990. ص.300.  
<sup>2</sup> حديث شريف.

ان التناقض بين الاسلام والامبريالية هو أمر اشكالي ومحل أخذ ورد وينتمي الى التباين الثقافي بين الشرق والغرب والى التنافس السيادي بين الشمال والجنوب على التعمير في الكوكب والى التدافع الاقتصادي والاجتماعي بين دول المركز ودول الأطراف وقد شخص صاموالهتغنتون ذلك بكونه صداما حضاريا يجب أن تنصر فيه الحضارة الأمريكية وتعمم نموذج الدولة الليبرالية الديمقراطية واقتصاد السوق على بقية دول العالم.

والغريب أن الامبريالية حسب عرابيها ليس من مصلحتها أن تعيد حضارة اقرأ ترتيب بيتها وبناء علومها وتستأنف راية المدنية ثانية ولا ترى فائدة في أن يظل الاسلام متماسكا ومحافظا على ذاته ومقوماته الرمزية والروحية بل يجب تفجير مدخراته على الممانعة وتشثيت جهوده نحو التطور والرقى وتذريته الى كيانات صغيرة وجسيمات وزرع بذور الفتنة وتغذية نيران الفرقة داخل جسد الأمة.

على هذا النحو تحاول الامبريالية حسب سميير أمين عبر أنظمتها الرأسمالية ومؤسساتها غير الحكومية استعمال جماعات الاسلام السياسي في حربها على الأمة وذلك بدعوتها الى الانفتاح والمرونة وتطويرها لخدمة الأجندة الغربية وتبني خيارات اقتصادية ليبرالية والدخول في شراكة سياسية واقتصادية مع الدوائر المعولمة والتطبيع من الواقع وفي المقابل تواصل مراكز الدراسات صناعة الخوف من الاسلام وشيطنة العرب والتخويف من البديل الاسلامي باعتباره عودة الى الماضي وعلامة على تخلف وجمود.

غير أن الاسلام هو واحد من حيث الجوهر ومن جهة رسالته الروحية والمدنية الى العالمين ولكنه متعدد من حيث القراءات التاريخية وتنوع الاجتهادات البشرية وكثير بحكم تغير السياقات الاجتماعية والثقافية والتوظيفات السياسية التي خضع لها في مختلف العصور ولذلك نجد من جهة قراءة رأسمالية للإسلام تخدم الأجندات الغربية وتتخرط في وعود العولمة وتحاول ارضاء الدوائر المالية الامبريالية ولكن من جهة ثانية هناك قراءة اجتماعية ثورية للإسلام تضعه في خدمة الشعب وتحوله الى أداة لمناهضة الرأسمالية والظلم والاستبداد وتعول عليه في مقاومة مؤامرات الصهيونية والتصدي الى مخاطر الامبريالية ونيتها السيئة تجاه الشعوب الفقيرة والمستضعفة في المعمورة. لكن أليس المطلوب هو ان يعمم التناقض ضد الامبريالية ليشمل القوى اليمينية المنبثحة والخادمة لها؟

ان التشجيع على قيام تيار ثوري داخل الدائرة الاسلامية هو دعوة الى بلوغ درجة من الاشتراكية أكثر روحانية مثلما فعل سيد قطب في "العدالة الاجتماعية في الاسلام" وذلك بالجمع بين ديمقراطية العروبة واليسار الجديد والتوفيق في الانتماء بين الدائرة الوطنية والانسانية التقدمية ويعطي الأولوية الى حقوق الناس وواجبات الحكام ويحتكم الى الارادة الشعبية والاستحقاقات الثورية ويقطع مع البراغماتية والفساد.

ان الحاضنة الطبيعية لهذا التيار الاسلامي الشعبي هو النقابات والجامعات ومؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الحقوقية وان قبلة التوجه هي نحو النضال الاجتماعي والمعارضة السياسية للتسلط والاحتكار والدفاع عن الكادحين ضد شجع الأغنياء والعقلية الربحية الانتفاعية لدى التجار والسماصرة والمرابين.

ان أدوات مناهضة الامبريالية هي الدعوى والفتوى والتحريض وكذلك العمل التربوي الرسالي والفعل الثقافي الملتمزم وتنضيج الوعي السياسي الراديكالي وتوسيع دائرة التحالف على أساس معاداة الاستكبار. ما هو مطلوب هو تحويل الاسلام السياسي الى تيار شعبي ثوري مناهض

للاقتصاد السوق والتوجهات العولمية المتوحشة التي ما انفكت تعمل على تصدير الحروب والآفات الاقتصادية الى شعوب العالم.

ان واجب علماء الاسلام اليوم هو احداث ثورة ثقافية وتحويل العقائد الى لاهوت ثورة و لاهوت تحرير و لاهوت تنمية ومقاومة والاعتبار من فرض الاسلام الزكاة وربطها بطهارة اليد من الشرك ورفضه لأكل المال بالباطل وتفريقه بين الهبة والصدقة وتأكيد على ضرورة ابرام العقود في الأعمال وكتابة الديون والايفاء بها وأداء الأمانات الى أهلها واعطاء حقوق العمال. لقد جاء في الذكر الحكيم: " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنكم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم."<sup>1</sup>

من نافل القول التذكير بتجذر هذا الاتجاه في التاريخ الاسلامي وذلك نتيجة موافقة الشريعة لمبادئ المساواة الاجتماعية واعادة توزيع الثروة بما يضمن حقوق الفئات الأقل حظا ويجتث الفقر من جذوره. علاوة على ذلك يجدر العودة الى تجارب الاخاء والتعاون في الدعوة النبوية والى التعاليم الاجتماعية التكافلية في السنة الشريفة والى الامام علي ابن ابي طالب القائل: "لا تطلب الخير من بطون جاءت ثم شبعت لأن الشح فيها باق بل اطلب الخير من بطون شبعت ثم جاءت لأن الخير فيها باق" والى ابنه الشهيد الحسين والقرامطة والمعتزلة والاباضية والزيدية وحركات التحرر الوطني من ربة الاستعمار والى أبي ذر الغفاري الذي " قرر أن يخلق بكلماته وشجاعته رأيا عاما في كل بلاد الاسلام يكون له من الفطنة والمناعة والقوة ما يجعله شكيمة لأمرائه وأغنيائه وما يحول دون ظهور طبقات مستغلة للحكم أو محتكرة له."<sup>2</sup> ان آيتنا في ذلك ما حدث به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من أن "الناس شركاء في ثلاث الماء والكلاء والنار." فهل يكون هذا الحديث مبدأ الاشتراكية الاسلامية التي نظر اليها المرحوم مصطفى السباعي في كتابه المنسي "اشتراكية الاسلام"؟

" ان علينا أن مثلا وديننا يرفض الربا أن ندرس علاقة الربا بطبيعة النظام الرأسمالي، ثم موقف الفكر الاشتراكي من النقد وعملياته، ونلم بشيء من التجارب الاشتراكية في المجالات النقدية والمالية."<sup>3</sup>

ان المنطق الثوري في الاسلام يقتضي تجديد فلسفة التشريع التي قدست العمل وحللت البيع وحرمت الربا وذلك لتسن قوانين تشجع على العمل الصالح لخدمة المصلحة المشتركة وتقيم العدل الاجتماعي وتوزع الخيرات بالقسط وتحارب الملكية الخاصة والربح المشط وتكديس الثروات والفساد في المعاملات والغش في التجارة والاستخفاف بالصناعة والكسل عن الخدمات والأعمال التي فيها مصالح الناس ومقاومة الفساد وتأويل الآيات القرآنية الآتية باعتبارها مقدمات كبرى: "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشروهم بعذاب أليم"<sup>4</sup> و"يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وكهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون"<sup>5</sup>. ألم يقل امام المعارضين ابي ذر الغفاري: " عجبت لمن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه"؟ أليس من المنطقي أن يتعارض خط الاسلام الشعبي مع

<sup>1</sup>القرآن الكريم، سورة النور، آية 55.

<sup>2</sup>خالد محمد خالد، رجال حول الرسول، دار الفكر، بيروت، طبعة أولى 2006. ص.56.

<sup>3</sup> محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، دار اليراق للنشر، الطبعة الأولى بتونس، 1990. ص.309.

<sup>4</sup>القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 34.

<sup>5</sup>القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 35.

كل من يتحالف مع الدوائر الامبريالية وأن يكون على يسار القراءات الرأسمالية الزائفة للدين وفي مقدمة الجبهة العالمية المناهضة للاستعمار والعولمة المتوحشة؟

## 2- الإسلام والتقدم:

" فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه"<sup>1</sup>

العلاقة بين الإسلام كدين والتقدم كحركة تاريخية هي علاقة وطيدة بحكم أن الدين ليس فقط عبادات ومدار ثابت للعقيدة بل هو معاملات ومدار متحول من التجربة الفردية والتاريخية للجماعة وبالتالي فإن الإسلام في جوهره يقوم على العقل والمصلحة ويعطي قيمة للواقع والإنسان ويتنافر مع التوظيف الفئوي والانتفاع الذاتي والاحتكار الضيق والمتاجرة المادية ويرتبط بالحرية والعدالة والمساواة والثورة ويصلح ذات البين.

حول العلاقة بين الدين والأفكار يتساءل الفيلسوف الألماني هابرماس: " إن الفلسفة والدين قد اكتفيا حتى هيجل بالاضطلاع بوظائف مختلفة . حيث كانت الفلسفة تركز إلى الحقيقة الدينية رغم نقدها لها. ولكن بعد هيجل، بعد عصر الفلسفة الكلاسيكية، ماذا جرى؟ وأية علاقة هي قامت بين الفلسفة والدين؟" وماهي التجارب التقدمية في النظر الى الدين الاسلامي في العالم الشرقي؟ في هذا السياق يسلط بدر محمد بدر الضوء على كتاب: الإسلاميون التقدميون لمؤلفه وليد محمود عبد الناصر والمنشور في مركز الأهرام للدراسات السياسية، القاهرة في طبعته الأولى سنة 2008، ليدرس تيار فكري وسياسي في إيران تبلورت ملامحه في سبعينيات القرن الماضي، وشارك في التمهيد لاندلاع الثورة الإسلامية في العام 1979، عبر تأثير عدد من رموزه ومؤسساته في المجتمع الإيراني، ولكنه سرعان ما اختلف معها فحاربتة وضيقته عليه الخناق. ويقدم المؤلف صورة مركزية لما يطلق عليه التيار الإسلامي التقدمي عبر قضايا ومواقفه وتطوره الفكري ونشاطه السياسي وصولاً إلى وضعه الآن<sup>2</sup>.

في البداية يطرح المؤلف مفهومه لـ"الإسلامية التقدمية" فيقول إنه يرتبط بوجود تصور نظام اجتماعي وسياسي قائم على توزيع عادل للسلطة والثروة والثقافة بمكوناتها الأساسية وهو الدين. وهذا التصور يقوم على ثلاث مسائل تتصل بالتنظيم الاجتماعي، وهي العلاقة بين البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية وبين البنية الفوقية السياسية والعقائدية من أجل المجتمع التوحدي، وكذلك العلاقة بين القيادة والجمهير، وأخيراً العلاقة بين الفكر والحركة.

والتيار الإسلامي التقدمي يتبنى حرية الفكر، بما يعني إحداث نهضة وتجديدا في الفكر الإسلامي، ليتمكن من حل مشكلات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، كما يؤدي إلى تبني مواقف منفتحة وإيجابية تجاه الفكر غير الإسلامي الذي يتفق مع المبادئ والأهداف الأساسية للشريعة الإسلامية. ويشير المؤلف إلى أن نجاح أو فشل القوى المكونة للتيار الإسلامي التقدمي في إيران فكريا وسياسيا وفاقها المستقبلية رهن بأفكار ومواقف القوى المكونة لهذا التيار وبالبيئة السياسية والاجتماعية وتحولاتها داخل إيران، بالإضافة إلى المتغيرات الدولية والإقليمية ذات الصلة. **فأحمد قصرأوي** الذي توفي عام 1946 مهد لمجموعة من الأفكار التي انتشرت بعده، ومنها أن الشيعة أصبحوا مقطوعي الصلة بأمور دنياهم، وأنهم معنيون فقط بمشكلات وقضايا دارت منذ ثلاثة عشر قرناً.

ومنها أنه بدلا من أن يكون الإسلام مصدر سعادة البشر وتنويرهم تحول على يد بعض الشيعة

<sup>1</sup> القرآن الكريم، سورة فصل، الآية 17 والآية 18.

<sup>2</sup> وليد محمود عبد الناصر، الإسلاميون التقدميون، مركز الأهرام للدراسات السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008.

إلى مصدر خداعهم وجلب الهموم لهم ". ولم يكتف أحمد قصرأوي بالتشكيك في شرعية ودور رجال الدين الشيعة، بل تجاوز ذلك إلى التشكيك في بعض أصول المذهب الشيعي نفسه، وهاجم إقامة الأضرحة للأئمة الشيعة، واعتبر ذلك نوعاً من الوثنية، ورأى أن الأسرة الصفوية -التي حكمت إيران عدة قرون- ساهمت في إضفاء طابع مؤسسي على انحرافات وتجاوزات الشيعة لإثبات أنها حامية المذهب، وهي الأسرة التي بدأت عادة سب الخلفاء الراشدين الثلاثة أبو بكر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم) من فوق المنابر.

ويقول المؤلف إن أحمد قصرأوي حرص على عدم المساس بأسس إسلامية مثل التوحيد والنبوة والبعث والحساب، ورغم ذلك لقي مصرعه على يد منظمة "فدائيان إسلام" التي كان يرأسها نواب صفوي في مارس/أذار 1946.

أما جلال الأحمد فقد كانت خلفيته الفكرية ماركسية، لكنه أدرك أن الإسلام هو التعبير الأصيل عن هوية إيران، كما اعتبر أن التغريب مرض جذب الإيرانيين بعيداً عن هويتهم، وشكل الأساس الثقافي الذي كرس حالة التبعية للغرب على الأصدع السياسية والاقتصادية والعسكرية.

وكان جلال الأحمد على قناعة بأن الإسلام أكثر انفتاحاً على الأفكار والتجارب التي نشأت وتطورت خارج العالم الإسلامي، والتي لا تتناقض مع جوهر الإسلام ورسالته.

زد على ذلك الشخصية الثالثة التي يتحدث المؤلف عن دورها في بلورة التيار الإسلامي التقدمي هي الدكتور أبو الحسن بني صدر الذي ذهب إلى فرنسا في أواخر الستينيات للحصول على درجة الدكتوراه في الاقتصاد. وقد تأثر بني صدر بالانتماء الطلابية التي جرت في فرنسا عام 1968، كما تأثر بالماركسية الفرنسية و بالإسلام الشيعي في مرحلة لاحقة، والتقى بالإمام الخميني لأول مرة عام 1972، ثم أصبح مستشاره السياسي بحلول عام 1978، وهو مهندس "خطبة الثورة" الشهيرة التي ألقاها الخميني وتضمنت برنامجاً شاملاً وموجزاً من ثماني نقاط أدت إلى اجتماع مختلف أطراف الحركة الثورية السياسية في إيران حول قيادة الخميني، وقبولهم بهذه القيادة لتوجيه الضربة الأخيرة لنظام الشاه مطلع عام 1979.

ويقول المؤلف إن أبا الحسن بني صدر كان يرى أن الإسلام التقدمي الحقيقي هو الأيديولوجية الوحيدة التي تستطيع أن توحد كافة القوى السياسية الإيرانية في معركتها المزدوجة ضد الشاه والإمبريالية العالمية، وهو تصور قريب جداً مما طرحه المفكر المصري الدكتور حسن حنفي في تصوره لمفهوم اليسار الإسلامي. ورفض بني صدر دور مراجع الشيعة، ووصفهم بأنهم عقبة أمام ممارسة "الجهاد" أي الثورة المستمرة، كما رفض أي دور مؤسسي لرجال الدين، واعتبر أن إحدى المهام الرئيسية للثورة في إيران هي إنهاء كافة أشكال التبعية للغرب، لأن السيطرة الغربية على إيران في عهد الشاه حرمت الشعب من الشعور بالانتماء لوطنه إيران ولهويته الإسلامية.

وقد عكست آراء بني صدر اتفاقاً واسعاً مع المفكر علي شريعتي، إلا أن منظمة "مجاهدي خلق" لم تقل أبداً بأنها تأثرت بفكر أبي الحسن بني صدر أو حتى أفكار مشابهة مع أفكاره قبل عام 1980. بيد أن اللافت للنظر هو المجهود التثويري الذي بذله عالم الاجتماع والشهيد علي شريعتي (1933-1977) الذي يخصص المؤلف الفصل الثاني لاستعراض أهم الملامح الفكرية للدكتور الذي تردد أنه اغتيل بالسم عقب وصوله لندن في يونيو/حزيران 1977 على يد أحد عملاء جهاز السافاك الإيراني. يقول المؤلف إن شريعتي سافر إلى فرنسا عام 1958 لإعداد الدكتوراه في تخصص التاريخ وعلم الاجتماع الإسلامي، وأمضى خمس سنوات هناك درس فيها الفلسفات السياسية الراديكالية، وانضم إلى فرع حركة تحرير إيران في باريس، لكنه كان يميل

إلى العمل الفكري وليس التحريض السياسي. وتأثر شريعتي بعلم الاجتماع الماركسي وبفلاسفة ومنظرين ثوريين مثل روجيه غارودي قبل اعتناقه الإسلام بسنوات, وكذلك تأثر بجان بول سارتر وتشبي جيفارا. وعاد شريعتي إلى إيران في بداية العام 1964 فاعتقل فوراً, ثم أفرج عنه وقام بتدريس العلوم الإنسانية, ثم عين محاضراً في قسم الاجتماع بجامعة مشهد, كما كان يعطي عدداً كبيراً من المحاضرات في مؤسسات وأماكن متعددة عبر مختلف أرجاء إيران, مما ساعد في توسيع دائرة المستمعين لفكره والمتأثرين بمنهجه. واعتقل في العام 1973 ثم أفرج عنه في مايو/أيار 1977 على أن يغادر إلى الخارج, وتوفي في يونيو/حزيران من نفس العام. لقد كان الإسلام هو أيديولوجية التغيير في رؤية علي شريعتي, الإسلام كروية شاملة للعالم والواقع وكمنهج لإخراج ما بداخل الإنسان من إبداع ونزوع نحو الكمال على المستويين الفردي والجماعي, وأن الأيديولوجية الإسلامية هي القادرة على بناء مجتمع مثالي. ورفض شريعتي, كما يقول المؤلف, التفسير الصفوي لمفهوم الإمامة باعتبار الإمام إلهاً صغيراً أو كائناً خارقاً للعادة أو وسيطاً بين البشر والإله, ورفض تأجيل مناقشة كافة المسائل التي تخص الأمة حتى عودة الإمام.

ودعا إلى تنشيط الدور السياسي للجماهير استعداداً لعودة الإمام الثاني عشر من أئمة الشيعة (الغائب) الإمام محمد بن الحسن العسكري, حتى يشعر بالسعادة حين عودته من الغيبة. ويرى شريعتي أن طليعة المثقفين هي الجديرة بقيادة التغيير السياسي والاجتماعي, وفضل المثقفين التقدميين الإسلاميين على العلماء التقليديين والمثقفين الماركسيين والعامّة من المسلمين. وطالب المثقفين التقدميين بإعادة اكتشاف الأيديولوجية والمنهج واللغة السياسية للإسلام والتطبع بها مع التخلي عن ولائهم الطبقي, كما رأى أن عليهم قيادة الجماهير في الثورة الوطنية لإنهاء كافة أشكال السيطرة الأجنبية, وإحياء الهوية الوطنية للأمة أي الإسلام, وكذلك قيادة الثورة الاجتماعية لإنهاء كافة أشكال الاستغلال وإقامة المجتمع التوحيدي. لقد نجح علي شريعتي في جذب جيل كامل من الشباب الإيراني المسلم المتعلم تعليماً غربياً إلى الإسلام, لكنه لم يكن إسلام المؤسسة الدينية الشيعية الرسمية.

ونجح أيضاً, كما يقول المؤلف, في إعادة صياغة الأيديولوجية الإسلامية بخصوصيتها الشيعية, بشكل قادر على جذب المثقفين إلى الإسلام بعيداً عن قيادة رجال الدين. من جهة ثانية وفي داخل المرجعية الدينية يوجد من تلقوا تعليماً تقليدياً ولكنهم تبنوا أفكاراً تقدمية وفي هذا السياق وفي الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن آية الله سيد محمود طالقاني (1911-1979) باعتباره حلقة جديدة في محاولة صياغة طرح إسلامي تقدمي في إيران. وعن آراء طالقاني يقول المؤلف إنه رأى في الإسلام إطاراً رحباً يتسع لكل العقائد والنظم القيمية لكافة الأفراد وليس لجماعة واحدة فقط.

وعلى المستوى السياسي كان آية الله طالقاني على اتصال وثيق بزعيم ومؤسس منظمة "فدائيان إسلام" نواب صفوي, كما أيد الدكتور محمد مصدق في تأميم صناعة النفط الإيراني وأسس في العام 1957 "حركة المقاومة الوطنية" فتم اعتقاله, ثم ساهم مع المهندس مهدي بازركان في تأسيس "حركة تحرير إيران" مما أدى إلى اعتقاله مرة أخرى. ويشير المؤلف إلى أن منظمة "مجاهدي خلق" نشأت نتيجة لدروس آية الله طالقاني في جامع هدايت, وحواراته في السجن أثناء مدة اعتقاله مع الشباب من اتجاهات سياسية مختلفة. وهناك ثلاثة من مؤسسي "مجاهدي

خلق" من تلاميذ طلقاني, كما وصف أعضاء المنظمة بأنهم "تلاميذ مخلصون للقرآن وأنهم فتحوا الطريق أمام الجهاد", وتذكر بعض المصادر أنه اختلف معهم في إعطائهم الأولوية للعامل الاقتصادي ورفضهم للملكية الخاصة.

وكان طلقاني من أبرز المعادين للصهيونية, وهو داعية لقضية الشعب الفلسطيني في إيران, وربط بين مساعدة نظام الشاه لإسرائيل وانتفاع الصهيونية العالمية من ثروات مسلمي إيران التي ينهبها هذا النظام, وبين ما اعتبره محاولات تغريب المرأة الإيرانية في الزي والتفكير من جانب الصهيونية, كما أثار الشعب الإيراني ضد يهود إيران باعتبارهم الطبقة المترفة في المجتمع. أما التيار السياسي الذي تبنى النهج الثوري في الإسلام فهو مجاهدي خلق ولذلك ذكرها المؤلف في الفصل الرابع باعتبارها تمثل الوضع المؤسسي لتيار الإسلاميين التقدميين, إذ تأسست في العام 1965 وقامت بهجمات مسلحة كثيرة ضد مقر الشرطة وجهاز الأمن السياسي (السافاك), وازدادت شعبيتها بحلول يناير/كانون الثاني 1979 بين صفوف طلاب الجامعات, وبدأت في تدريب مئات الطلاب على المهارات العسكرية, وشارك هؤلاء في الانتفاضة المسلحة التي جرت في فبراير/شباط 1979. وقد شجعت العمليات الفدائية لمجاهدي خلق قطاعات شعبية إيرانية على الانضمام للثورة ضد الحكم البهلوي. ورغم تأثير مجاهدي خلق في التحضير للثورة الإسلامية فإنها سرعان ما اختلفت معها, وقاطعت الاستفتاء على الدستور الجديد في ديسمبر/كانون الأول 1979, مما أعطى السلطة الحجة لحرمان رئيس المنظمة مسعود رجوي من المشاركة في انتخابات الرئاسة في يناير/كانون الثاني 1980 على أساس أن المنظمة لم تؤيد الدستور. ويؤكد المؤلف أن غياب التصور المؤسسي الذي يجسد أيديولوجية مجاهدي خلق كان عاملاً في فشل المشروع السياسي ورؤيتها الإسلامية التقدمية, كما جاءت مواقفها متناقضة أحياناً من مدة لأخرى. وكان لنزعة عدم حسم الخيارات في كثير من المواقف والتأرجح بين المفاهيم التقليدية والغربية دور حاسم في الفشل السياسي, وكذلك المبالغة في تقدير الانقسامات داخل صفوف رجال الدين ودوائر الحكم. لكن كيف اقترن الإسلام التقدمي بفن الحكم وممارسة السلطة؟

يقدم المؤلف في هذا السياق في الفصل الخامس قراءة في فكر الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي الذي يرى أن آراءه تجاه الحضارة الغربية ظلت داخل الحدود التي وضعها المجددون الإسلاميون, خاصة جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده, مع تأثر واضح بالخصوصية الشيعية. كما يتضح انتماء خاتمي في نهاية المطاف إلى رجال الدين ضمن المؤسسة الشيعية في إيران. ولا شك في أن رؤيته لتفاعل الأخذ والعطاء مع الحضارة الغربية يحكمها موقعه بين المفكرين التجديديين وتركيبته كرجل دين. وبالرغم من إقرار خاتمي بدور الثورة العلمية والتقنية في إطالة عمر الحضارة الغربية, فإنه يكرر مقولة مفكرين إسلاميين سابقين بشأن حتمية الانهيار القريب لتلك الحضارة, ويضع شروطاً حتى يرث المسلمون قيادة الحضارة من جديد.

يتبين لنا من خلال هذا العرض أن الفضاء الشيعي من حضارة أقرأ كان رافداً من أهم الروافد التي ساهمت في بلورة الأفكار التقدمية في الإسلام وأن السبق كان له في مستوى إطلاق حركة الاجتهاد والتشجيع على التفكير الفلسفي والاستفادة من العلوم والمعارف الوافدة من الثقافات المغايرة قصد بناء فهم مستنير واجتماعي لديننا الحنيف وأن هذه الأفكار كانت لها فعالية واقعية ومردودية سياسية من حيث قدرتها على تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة والانتظارية وحفز الهمم نحو الحركة والفعل في التاريخ وهو ما أدّى إلى تفجر ثورة شعبية عارمة ألهمت خيال الشعراء

والكتاب وحركت هاجس السؤال لدى العديد من الفلاسفة. في الواقع هناك تيار عقلائي نما داخل المحيط العربي تأثرا بالأفكار اليسارية والعلمانية وقد مثله مصطفى السباعي في الشام وفكرته عن الاشتراكية في الإسلام وفي مصر نجد الأفكار التحررية التنويرية عند خالد محمد خالد وحسن حنفي وخلييل عبد الكريم وفي المغرب العربي نجد ابن باديس والطاهر الحداد وخير الدين التونسي وقد تمحورت أفكارهم حول إدخال الأفكار الديمقراطية إلى الإسلام، ولكن تثوير الدين وتخليصه من التوظيفات المحافظة والاستعمالات الشمولية لم ينتظم بشكل واضح في رؤى ونظريات تقدمية إلى حد الآن وبقي مشروع الحداثة الديني مؤجلا إلى الأبد، فمتى تتبلور هذه الأفكار النيرة في الفضاء السني وتتخطى عقبة تيار الإصلاح الديني ومقارعة الاستبداد والتفسير المقاصدي الذي أسسه كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي نحو بناء ثورة ثقافية وتغيير اجتماعي جذري في الأطر والمؤسسات المنتجة للسلطة والمعرفة على السواء؟ هل نستطيع الخروج من دائرة الصراع بين فئة المقلدين المحافظين من علماء الدين سدنة النظام السائد وفئة المجددين والثائرين التائقين إلى ماهو أفضل والداعين لكل حركات التغيير والتقدم؟ وألا ينبغي أن تتدخل الفلسفة في الشأن الديني من أجل عقلنته وديوثه وأن نحصل على دين مدني وفلسفة دينية حتى تتحقق مثل هذه الإنسية المنتظرة؟ وماهي علاقة الإسلام بالحداثة؟ وتتناقض الحداثة الإسلامية مع منطق الثورة الدائمة؟

### 3- الإسلام والحرية:

" المتدينون ديانة عقلانية لا يعتبرون أنفسهم "أصحاب الحقيقة" وإنما يفهمون تدينهم بمعنى أنهم "طلاب الحقيقة"، فتدينهم لا يعني أنهم امتلكوا الحقيقة بل إنهم شرعوا بطلبها"<sup>1</sup> منذ الوهلة الأولى تبدو الليبرالية كموجة اكتسحت العصر معنهاية القرن العشرين ومستهل القرن الواحد والعشرين وخاصة بعد انهيار جدار برلين وتفكك حلف فرسوفيا ومجموعة الدول الأوروبية التي تحسب على الكتلة الاشتراكية ومع رحيل بعض من رموز الأنظمة الدكتاتورية في العالم الثالث وتحولت إلى قوة ضاربة تهدد عدة مرجعيات مغلقة وتسعي إلى تفكيك إيديولوجيات الجنات الموعودة وقد حاول البعض الحد من جرأتها وتقليم أظافرها بتكفير روادها واتهامهم بأبشع النعوت وهي عند البعض الآخر طريق نحو الإقلاص والتجديد إذ كل من لا يرضى بالسائد ويثور على الموجود ويطمح نحو ماهو أفضل ويسعى إلى التطوير يركب هذه الموجة القديمة الجديدة ويسمي نفسه ليبراليا، والليبرالية هي مفهوم يستخدم في الأخلاق والسياسة والإلهيات والاقتصاد وهو يعني أول ما يعني الانفتاح والتحررية واحتضان الآخر وبذل الجهد للتفاهم معه والتعاون والتبادل والمشاركة في الفضاء العمومي والمساهمة في المشترك البشري بطريقة مرموقة على جهة الإبداع والاستفادة وليس على جهة التقليد والصد.

كتاب المفكر الإيراني مصطفى ملاكيان: "العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين" عالج قضية العلاقة بين الليبرالية والإسلام في فصل بعنوان تجاذبات العلاقة بين الإسلام والليبرالية<sup>2</sup> وحاول أن يزيل سوء التفاهم الذي وضعه بعض التأويلين بينهما واشتغل على إسهامات المناهج العلمية في تصور المسلم لحياته من الناحية الأخلاقية والدينية والاقتصادية والسياسية مستقيدا من

<sup>1</sup> مصطفى ملاكيان، العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2005، ص. 94.

<sup>2</sup> مصطفى ملاكيان، العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ص. 439.

المرجعية الليبرالية، فكيف عالج هذا المفكر المتأثر بالمرجعية الهرمينوطيقية العلاقة بين الإسلام والليبرالية؟

بين ملاكيان أن الليبرالية تقف في المجال الأخلاقي على الضد من تصنيح القانون أو الشرع وتعمل على سن قواعد سلوكية على غابة من الإسهاب والتفصيل وتثبت الكثير من المرونة في التطبيق واليسر في الالتزام. كما تحارب التزمت السلوكي والجمود في العمل وتدعو إلى الحركة والتجديد والعصرنة وتعرف النظام الأخلاقي على أنه: ما لا يرى لكل الأوضاع والأحوال الممكنة قاعدة أخلاقية صارمة مضبوطة بل إن الكثير من الأمور تقع في "منطقة الفراغ". وكشف عن أن الليبرالية لا ترى وجوب إتباع القانون الأخلاقي دائما وأبدا إلا إذا نتج عي ذلك زوال أو فقدان هذا القانون.

بينما تنحاز الليبرالية السياسية إلى إحداث تغييرات تحصل وفق نظام وترتيب معين بعيدا عن الثورات والاضطرابات وتقليص أو إلغاء الامتيازات والفوارق التقليدية بين الأفراد والشرائح والطبقات، و توسيع نطاق الفرص والإمكانيات . كما ترحب الليبرالية بالتغيير ولكنها ترفض التحولات الفجائية والثورية والتعسفية. وكذلك تنادي بتقليص التراتبية المبنية على العرف واللون والجنس والانتماء والدين واللفة والوضع الاجتماعي والرأي. و ترى ضرورة توزيع الفرص والإمكانيات بين كل المواطنين بالتساوي وأهمها حق التمتع بشتى أنواع الحرية الطبيعية والأساسية.

على هذا النحو تؤمن الليبرالية السياسية بالمبادئ التوجيهية والأفكار الناظمة التالية:  
الإنسانية كانت ولا تزال وستبقى تسير في تطور مستمر، والطبيعة الإنسانية هي طبيعة خيرة وطيبة، والإنسان موجود حر يمتلك نفسه. كما أن أصالة النزعة الفردانية تقوم على مبدأ تأكيد الفرد لحقوقه الذاتية واحترامه لحقوق المجموعة التي ينتمي إليها والمجموعات الأخرى.  
غني عن البيان أن حقوق الفرد تجاه السلطة متلازمة مع واجبات السلطة تجاهه، فالسلطة مطالبة بترك الحريات وصيانتها وخاصة حرية التعبير والسلوك. كما ينادي بالتححرر من القيود الاجتماعية ومن الإكراه المذهبي والاصطفاف الإيديولوجي وذلك بتجديد النصوص القانونية بما يواكب روح العصر.

أما الليبرالية الدينية فهي تحمل ضد الدغمائية والتعصب واللاتسامح مع الأقليات وتسعى إلى تحطيم التزمت والجمود الذي يلتصق ببعض الكهنوتيين. علاوة على ذلك يرى التصور التحرري أن حقائق الدين الأصلية لا تقترن اقترانا ضروريا بأي نمط ثقافي بل تبقي على نفسها محايدة ومتعالية فوق الخصوصيات ومتفاعلة مع العديد من الأنماط الثقافية على مر العصور وباختلاف المجتمعات. زد على ذلك تخضع النظم الفكرية والدينية القديمة إلى تأثيرات الثورات العلمية ومستحدثات المعارف البشرية المتجددة والخاضعة لجدلية الهدم والبناء. وتركز على البعد الأخلاقي التربوي للدين وعلى وظيفته النفسية والاجتماعية في مستوى الاستقرار النفسي للذوات والتلاحم والترابط في الجماعات وتترك مسألة العبادات والشعائر والطقوس في مرحلة ثانية ومتأخرة. ويقوم المفهوم العام التحررية على مبادئ سعة الصدر والثقة بالنفس وتقبل الآخر، وتركز على أن يكون التغيير وفق نظام وسياق سلمي تدريجي، واحترام حرية الفرد وقيمه بلا أي تمييز بين إنسان وآخر.

أما الليبرالية الاقتصادية فإنها تعتمد على الاقتصاد الرأسمالي وتشجيع الملكية الخاصة والنزعة الفردية في الاستثمار والربح وذلك بتقديس قيم السوق واعتماد منظومة التجارة الحرة وإبداء

مرونة تجاه البضاعة الأجنبية وتفعيل آلية المنافسة والاحتكام إلى مبادئ الجودة والمردودية والتراكم وهي تحاول تقادي سلبيات انكماش النظام الاشتراكي، غير أنها أفضت الى عولمة متوحشة صدرت وعود كاذبة الى الناس وخلفت البطالة الفقر والأزمات عوض الرفاهة والوفرة.

لكن إذا كان هذا هو تعريف الليبرالية فماذا سيكون حال الإسلام؟

من الضروري التمييز بين ماهو تقليدي وماهو حديث في الإسلام وبين جوهر الدين والمذهب الخاص وبين المعطيات المنزلة عن طريق الوحي والاجتهادات التي أضافها الناس لها.

الإسلام التقليدي يرى أن حجية وقيمة العقل البرهاني ترتبط بقدرته على اكتشاف واستنباط الحقائق من الكتاب والسنة ويشدد على المظاهر والشكليات والطقوس والعبادات، ولذلك فهو إسلام شراعي يرى أن كل شيء متعلق بأحكام الشريعة والفقهاء ويؤمن بمنطق الفرقة الناجية ويرفض التعددية والاختلاف ويعارض كل نظام حكم لا يتقيد بالشرع ويعمل على تأسيس المجتمع على الأحكام الفقهية ويعارض الثقافة والقيم الغربية ويقر بأن الدين يلبي كل احتياجات الإنسان مادية دنيوية أو معنوية أخروية. في المقابل هناك فهم تقدمي للإسلام يركز على البعد المعنوي العقلاني.

إن المعنوية التي تجمع بين الروحانية والدنيوية هي جوهر الدين والمقصد من تدين الإنسان هو تخفيف المعاناة والألم وتحقيق السكينة والأمل والبهجة.

يمكن التمييز بين التدين والدين والتاريخ فالدين ظاهرة اجتماعية تتكون في تاريخ وتتطور على مر العصور أما التدين فأمر فردي ناتج عن رغبة فطرية تنتاب الإنسان وتجعله يتعلق بالمطلق ويبحث عن هدف سامي لحياته ولا يرضى بماهو محدود.

ويرى وجود ثلاثة معاني للدين هي على النحو التالي:

(1) تارة أريد من الدين مجموع النصوص المقدسة للأديان والمذاهب الموجودة في عالم

اليوم. المعنى الأول يعنى بالنصوص المكتوبة والمقدسة لدى الأديان.

(2) وتارة أخرى أقصد من الدين مجموع الشروح والتفسير التي أحاطت بتلك الكتب

والنصوص. المعنى الثاني يراد منه النظريات والآراء والعقائد التي ترجع إلى أكثر من

حقل معرفي (فقه، أخلاق، إلهيات، عرفان، فلسفة) بل يشمل بعضها الآراء والنظريات

الوضعية كالتاريخ والجغرافيا.

(3) وتارة ثالثة أقصد منه جميع الأعمال والممارسات التي قام بها أتباع دين معين على مر

التاريخ مع إلحاق النتائج والآثار التي ترتبت على تلك الأعمال والممارسات.<sup>1</sup>

التدين هو التجربة الشخصية والممارسة الفردية للإنسان ويتسم بتنوع كبير لأنه حالة وجدانية

تحدث للمتدين يختلط فيها الجانب العقائدي مع العبادات والأخلاق وتتحقق هذه الحالة تدريجيا

حينما تختلج في ضمير الإنسان جملة من الأمور الغيبية والتي يريد أن يترجمها على صعيد

الجوارح.

يقوم الإسلام الحديث على إيمان عميق بأن العقل هو مصدر من مصادر المعرفة إلى جانب كونه

أداة لا غنى عنها لاكتشاف واستخلاص حقائق الكتاب والسنة، يؤكد على الروح والمضمون

بالنسبة لرسالة الإسلام وليس على الظواهر والشكل.

راجع في هذا الأمر كتاب: مصطفى ملاكيان، العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين. ص. 177

يرى ملاكيان أن التدين هو أن يعيش الإنسان حياة أخلاقية وأن يخضع حياته إلى جملة من القيم والمبادئ الإنسانية الوجدانية وحتى أحكام الشريعة والفقه فهي تقبل التغيير لأن معظمها من صنع الزمان والمكان والظروف.

لا يسعى الإسلام الحدائي إلى إقامة حكومات على أساس شرائعي فقهي بل يدرج نفسه ضمن ثقافة المجتمع المدني ويدعو إلى الإصلاح الديمقراطي وتحديث أنظمة الحكم وآليات التسيير والتنظيم للعلاقات بين الأفراد والهيئات والتحكم في الشأن العام.

يؤمن بافتراق الشأن السياسي عن الشأن الديني وبتخفيف تواجد الرموز الدينية في المجال السياسي وينادي باحترام التنوع والاختلاف وقيام تعددية سياسية حقيقية.

يعترف الإسلام المستنير بأنه في حاجة إلى رؤية أخرى مثل الفن والعلم والفلسفة والتقنية من أجل تلبية الحاجيات المادية والمعنوية للبشر ولذلك نراه يدافع عن كل القيم الكونية بما في ذلك الثقافة الغربية وخصوصا عندما تتخلى عن تمركزها حول ذاتها وتسعى إلى خدمة الإنسان أينما كان. كما يطالب الإسلام الحدائي المتدين أن يكون فردا عقلانيا مزودا بقيم الحداثة ومتجزرا في تراثه متفهما لماضيه ومزودا بفلسفة حياة ورؤية للعالم تنتمي إلى المعايير الجديدة وأن ينخرط في ممارسة نقدية تفكيكية لكل الأقوال والأفكار والأفعال وأن يتبنى أخلاقا كونية ويكون مطمئنا دون الاعتقاد الوثني في أي حقائق نهائية وأن يكون صريحا مع ذاته مستعدا للتضحية ومبتعدا عن كل نزعات التآله والشخصنة.

نستخلص من هنا أن الإسلام الحدائي يتفق ويتلاءم مع الليبرالية خاصة على المستوى الديني والأخلاقي والسياسي وأنه من حيث الجوهر دين الحرية وكل ما يقال عن التناقض بينهما فهو مجرد رأي ظاهري وسوء فهم للإسلام في كونيته وإنسانيته.

كما ننتهي إلى القول بضرورة الإشادة بالمحاولة الرائدة للمفكر الإيراني ملاكيان في قراءة الإسلام قراءة عقلانية تأويلية ولكن يمكن اعتبارها محاولة ظلت حبيسة النزعات العرفانية وحتى مفهومه عن المعنوية فانه بقي قريب من النزعة الاشرافية التي خطها ابن سينا والتي مازالت المدرسة الفلسفية الإيرانية متأثرة بها إلى الآن، فمتى نرى اليوم التي يؤسس فيها حكماء حضارة اقرأ فلسفة دين بالمعنى الحقيقي للكلمة ومميزة عن اللاهوت وعن علم الكلام؟ وماهي شروط إمكان قيام هرمينوطيقا للوحي الإسلامي فيها؟

في نهاية المطاف لا يقتصر الإسلام الحدائي فقط على المواءمة مع الليبرالية بل نراه يستفيد أيضا من عدة مناهج وينهل من عدة مرجعيات تحديثية أخرى كالوجودية والبراغماتية والريبية والتفكيكية، الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل عن حال الإسلام منظورا إليه من زاوية تقليعات ما بعد الحداثة المجنونة والغريبة، فهل يؤدي ظهور مفهوم جديد عن الإسلام المعولم والمابعد حديث إلى التخلي عن الإسلام الحدائي؟ وهل بدأت الإنسانية تحلم بعصر ليبرالي دون دين أم أن الأمر يتعلق بتصوير ديني للعالم ما بعد ليبرالي؟ وأيها أنفع رؤية تحررية للإسلام أم مقارنة اجتماعية ثورية تنفتح على مشاكل المستضعفين وتدافع على قيم العدل والمساواة والكرامة الانسانية؟ وكيف يفهم الاسلام من وجهة نظر الحداثة التأويلية؟ وألا نسقط في الدور الهرمينوطيقي عندما نجعل شرط تحديث الاسلام هو القول بحداثة اسلامية؟

## خاتمة:

" الأفكار الدينية هي بالضبط العناصر الأكثر عمقا في تشكيل الذهنية الوطنية وهي تحمل في ذاتها قانون تطورها وتمتلك قدرة ضاغطة خاصة بها"<sup>1</sup>

ان التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تشهده المنطقة العربية يجب أن يرافقه تطور في نظرة العقل الاسلامي الى نفسه وتجديد في الرؤية الى العالم والموقف من الصراع الاجتماعي ويجب أن يشمل هذا التطور جميع المناهج والأدوات والآليات المستعملة وليس فقط الآراء والنظريات والرؤى وأن يطال البنية العميقة وليس فقط التظاهرات الخارجية.

ان انصواء القوى الاسلامية في الحراك الثوري لا ينبغي أن يتم بطريقة اعتباطية وجانبية ويؤدي الى ركوب الثورة أو الانتفاخ عليها أو جني ثمراتها وقنص السلطة واحتكارها. وكلنا يعلم ما جرى للإسلام من سوء تقدير وبلاء وكوارث على من أساء فهمه وأخطأ في تطبيق تعاليمه في التجربة التاريخية وجعله في معسكر معادي للطموحات التقدمية والثورية التي تنبثق اليها الشعوب المنتفضة وموالي لبعض التوجهات العولمية الاختراقية والتوسعية.

ليس صحيحا أن الإسلام لا يقوم بدور سياسي الا بطريقة غير مباشرة ورمزية وأنه يتمحور ضمن الحياة الشخصية للأفراد ويقف وراء الهوية الثقافية للمجموعات ويكتفي بالتبشير بالموارء. ان دوره الحقيقي هو علاوة على ذلك الآن وهنا وهو دور مباشر وفعال في الحياة الاجتماعية والحراك السياسي وعليه أن يدخل المعترك ويقنع عن السجال في القلوب الجاهزة والأمور الهامشية ومسائل اللباس والمظهر والعبادات وأن يهتم بالجواهر والمسائل التشريعية والمعاملات ويفتح الطريق أمام المجتمع للخروج من المستنقع ويستنشق هواء الحرية وينطلق أفراده نحو الخلق والابداع والاقبال على العلم والتنوير والثقافة الحية.

إذا ما أراد الإسلام أن يكون منارا هاديا فيما يتعلق بالتأثير الثوري السياسي وأن يتحول الى أداة اجتماعية فعالة للانعقاد الطبقي من الاستغلال الرأسمالي والتحرر الشعبي من الهيمنة الامبريالية وجب عليه أن يصبح ثورة دائمة وأن يعمد بشكل متواصل الى عملية نقد ذاتي وأن يقيم مسارا جدليا في بيته ويتحمل صراعا بين قلاع اليمين وقوى اليسار في داخله.

" أسمى هذه الفترة فيما يخص شعورها العام أو القوى المحركة لها بأنها فترة سياسية دينية. السياسي لا ينقطع عن الديني، وهذه فكرة معروفة، لكن الأساسي هو أن يحدد المؤرخ ماهودور السياسة ودور الدين، وكيف يقع التفاعل بينهما؟ أنا أقول ان السياسي يلعب دورا كبيرا لكن في جو وفي اطار اسلامي، في جو نفساني اسلامي حسب المرجعية اسلامية."<sup>2</sup>

ان الإسلام لا يدعو الى الجمود والابقاء على الأوضاع كما هي والمحافظة على الأنظمة الرجعية القائمة ولا ينصح الناس بالتأمل الرومانسي الحلم وانتظار الخلاص وانما يقطع مع مظاهر اليأس والقنوط والتشاؤم والتكلس التي تدب في النفوس وتحاصر العقول ويبحث عن الانصواء الوجودي والنظرة الحرة ويشجع التناقض والصراع والتحرك ضد الظلم والفساد واتخاذ موقف عادل من أمهات القضايا التي تحدث في الساحة ومناصرة القوى الثورية.

ان الإسلام يأبى أن يعامل الانسان المسلم أخيه غير المسلم على أنه غرض لمصلحته ومجرد آخر وسيلة لتحقيق مآربه ويدعوه الى النظر اليه كشريك له في الانسانية ومساو في الحقوق والواجب وأن يحترم فيه الكرامة الانسانية ويبني معه النظام السياسي على أساس المواطنة.

<sup>1</sup> ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية ، ترجمة معهد الانماء القومي، بيروت، 1990. ص.142.  
<sup>2</sup> هشام جعيط، العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط 1992. ص.148.

ان الاسلام المستنير لا يكلف نفسه الدخول في نقاشات عقيمة حول ضروب الحياة الخاصة للناس والتمييز بين الايمان الفاسد والايمان النقي وانما يركز انتباهه على الحكم الرشيد والتسامح والديمقراطية وسبل العيش المشترك وتحمل مسؤولية وجود الانسان في الكوكب.

ان الاسلام المستنير اذا ادعا الأنسنة والعقلانية والديمقراطية فلأنه يرفض الوقوف في الصفوف المناهضة للتيار الثوري ويرى أن الموقف التقدمي الوحيد هو طرح على بساط البحث المشاكل العميقة للناس التي يعانها العصر الراهن ومحاولة رصد حلول عاجلة لها.

ان الثورة الدائمة في الاسلام لا تعني نشر هذا الدين الحنيف في العالم وتبليغ رسالته الى مختلف الشعوب وانما تشير الى ديمومة الحراك الاجتماعي ومقاصدية انتفاضة الشباب وحلم الطبقات المضطهدة بعالم غير طبقي وتحول الاسلام من مسلك عقائدي طقوسي الى زخم نضالي انسي رافض للاستغلال والشمولية والارتداد العقيم نحو الماضي التليد.

ان النزعة الانسية في الاسلام هي فلسفة تسعى الى التدليل على حرية الانسان وكرامته وأنه سيد نفسه ومشرع قيمه وواهب الحياة للأشياء ويضفي المعنى على العالم الذي يعيش فيه وقادر على المباغلة والاختراع والتمرد والتجاوز والثورة على المألوف وتخطي السائد وتعدي المستهلك وتأثيث فضاء التجربة بالمختلف والفريد والمتنوع والعجيب والمدهش.

" كان الاسلام يمثل لحظة حدثية دون شك أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ، هذا شيء أساسي جدا لكي نفهم جوهر الحادثة انها تعني الحركة والانفجار والانطلاق. ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيرا بل وتغيرا جذريا بالقياس الى ما قبله. وكان يمثل حركة تاريخية مندفعة بكل قوة وانطلاق على كافة الأصعدة."<sup>1</sup>

ألا يعمل الاسلام الحداثي في جوهره على طرد لليأس وتشجيع العمل وجلب للأمل؟ ألا يعني ذلك ربط الارادة الشعبية بالشرعية الثورية والتأليف بين الاستنارة العقلية والمصالحة مع التراث ضمن حركة تنويرية تأصيلية ودمج الحرية الانسانية في مشروع الثورة الدائمة؟

#### المراجع:

خالد محمد خالد، رجال حول الرسول، دار الفكر ، بيروت، طبعة أولى 2006.  
هشام جعيط، العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط 1992.

ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية ، ترجمة معهد الانماء القومي، بيروت، 1990.

محمد أركون، الإسلام والحادثة، مجلة مواقف، عدد 59-60 1989.  
محمد فتحي عثمان ، الفكر الإسلامي والتطور، دار البراق للنشر، الطبعة الأولى بتونس، 1990.  
مصطفى ملاكيان، العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، دار الهادي للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. بيروت. 2005.

وليد محمود عبد الناصر، الإسلاميون التقدميون، مركز الأهرام للدراسات السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008.

<sup>1</sup> محمد أركون، الإسلام والحادثة، مجلة مواقف، عدد 59-60 1989.

## خاتمة عامة:

### النهي عن العداوة ولأمر بالصدقة :

" صديقك صديقك، وصديق صديقك صديقك، وعدوك عدوك، وصديق عدوك عدوك، وعدو صديقك عدوك، وعدو عدوك صديقك"<sup>1</sup>

#### استهلال:

ان خير ما نختم به هذا التأليف العربي الأصيل هو النهي عن العداوة والأمر بالصدقة وذلك من أجل انصاف القول عن الاسلام والتعقل عند الخوض في لغة الضاد واستئناف حضارة أقرأ ثانية. من المعلوم أن الصداقة مطلب الجميع في هذه الحياة وذلك لكون الإنسان يميل إلى التمدن ويكره الوحشة ويحن إلى الرفقة وكونه موجود مع الآخر ومن أجله ولكن مفهوم الصداقة في حد ذاته يختلف من شخص إلى الآخر ويتغير من مجتمع إلى آخر تبعاً لاختلاف المعايير والقيم التي تتحكم في الثقافة التي ينتمي إليها هؤلاء الأشخاص. ربما يعود الاختلاف إلى الأهداف والمقاصد المرجوة من تدشين علاقة المصادقة ، إذ هناك نية نحو كسب المنفعة وتحقيق المصلحة عند البعض وتوجه نحو كسب السلطة والجاه عند فريق ثان وثمة بحث دائم عن إرضاء الرغبة وإشباع العاطفة عند البعض الآخر ولكن قلة هم الذين يبحثون عن الصداقة الحقيقية. تصطم تجربة الصداقة راها بعدة تحديات منها هيمنة النزعات العدمية والفوضوية في تصور المجتمع وتغلب الطموحات المادية والتوجهات الوصلية على الأبعاد الغائية والقيم الروحية وسيطرة المقاصد الدنيوية الجزئية على الأهداف المعنوية الكلية للحياة، وقد ضيق هذا المشهد المتوتر على حضور الخل الودود وجعله يكون عملة نادرة في زمن طغى فيه التكاليف السريع على الثروة والجري وراء الربح المادي الفوري وبرز العنف الرمزي والحروب المتناسلة اللاشعورية وانفلت ذئبية البشر من عقالها العقلاني وتصدرت الرغبات الأنانية قائمة المقتنيات الناسوتية الضرورية.

أما إذا حاولنا ضبط تعريف دقيق لهذا المفهوم النفيس وإدراك هذه القيمة الغالية بطريقة ملموسة فحدث ولا حرج فهو "لفظ بلا معنى" أو كما يرى التوحيدي شيء عزيز وكأنه ليس موجوداً لأننا قد نصطم بعدة تعريفات وتظهر أمامنا العديد من الحكم الخالدة ومأثورات فلسفية كثيرة حولها، إذ يقول دولوز في ماهي الفلسفة؟ حول هذا الموضوع: "إن مسألة الصداقة والصديق توجد في قلب الفلسفة... ولا يمكن معرفة ماهي الفلسفة بدون عيش هذه المسألة الغامضة، والإجابة عنها حتى ولو كان الأمر صعباً". ولكن أرسطو كان منذ قرون قد صرح: "يا أصدقائي، لم يعد هناك صديق"، في حين يعترض عليه كانط تماشياً مع تفاؤل عصر التنوير في ميثافيزيقا الأخلاق: "إن الصداقة ، في صورتها المثلى ، هي اتحاد بين شخصين يتبادلان نفس مشاعر الحب والاحترام . ونرى بسهولة أن الصداقة عبارة عن "مثال ( Idéal ) "للتعاطف والتواصل بين الناس ، وغاية هذا المثال تحقيق خير الصديقين اللذين جمعت بينهما إرادة طيبة أخلاقية". فماهو حد الصداقة إذن؟ وماهي دلالتها ومستوياتها ؟ هل تقوم علنا لاختلاف بين الشخصين أم على التوافق بينهما ؟ وهل يمكن للصديقين أن يتوافقوا في كل شيء؟ لماذا قلت الصداقة الحقيقية في عصر العولمة وتحول الصديق إلى عملة نادرة؟ ماهي الصعوبات التي تواجهها الصداقة؟

<sup>1</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1996، ص.169.

كيف تنقلب إلى عداوة؟ ماهي أسباب نشوب العداوة بين البشر؟ ما السبيل إلى تحصيل الصداقة؟ وماهي الشروط التي ينبغي أن تتوفر حتى ينعم الناس بالصداقة؟ والى أي مدى تجلب الصداقة السعادة إلى الإنسان؟ وكيف يمكن تحديد الصداقة كعلاقة يمكن أن تجمع بين الأنا والغير؟ غير أن الإشكال الرئيسي الذي يطرح هو التالي: هل الصداقة عبارة عن مثال أخلاقي صعب التحقيق أم أنها تجربة حية من التعاطف والتواصل بين الناس؟ هل تقوم الصداقة على منافع مباشرة ومتبادلة أم على مشاعر الحب والاحترام؟ هل هي واجب أم حق؟ وأليست هي التعبير الحقيقي عن انفتاح الذات على الأغير؟ وما تأويلنا لقوله عز وجل: "الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين"؟

ما نراهن عليه عند الاهتمام بمثل هذه الإشكاليات العالقة هو تفادي انغلاق التماثل والعزوف عن تحديد العلاقة مع الغير على أساس التصادم والعداوة والعمل على الترشيع لانفتاح المختلف وبناء جسور الالتقاء بين الناس على أساس من التعاون والتوادد وذلك بالرجوع إلى فلسفة للصداقة قائمة الذات.

### 1- مكاسب الصداقة:

" قيل لأرسطاطاليس الحكيم معلم الاسكندر الملك من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك!"<sup>1</sup>

الصداقة من الصدق الذي يعني الحقيقة والصواب وهو عند الجرجاني: "مطابقة الحكم للواقع... وقول الحق في مواطن الهلك"، وقيل أن تصدق في موضع لا ينجيك منه إلا الكذب"<sup>2</sup> والصديق هو صاحب الرفيق والأنيس والجليس والخليل والنديم وهو ضد الكذاب بحيث لا يكون في أحواله شوب ولا في اعتقاده ريب ولا في أعماله عيب مبين لما يخبر به على ما كان. وقد ذكر التوحيدي في رسالته المشهورة عن الصداقة والصديق: "قلت للأندلسي: مم أخذ لفظ الصديق؟ قال أخذ بنظر من الصدق وهو خلاف الكذب. ومرة قال من الصدق لأنه يقال: رمح صدق أي صلب وعلى الوجهين، الصديق يصدق إذا قال ويكون صدقا إذا عمل، قال: وصدقة المرأة وصداقها وصدقها كله منتزع من الصدق والصدق وكذلك الصادق والصديق والصدوق والصدقة والمتصدق والمصدق، كل هذا متواخ."<sup>3</sup>

ما يثير الاستغراب أننا لا نجد معنى الصداقة في بعض المعاجم الفلسفية العربية المعاصرة ونجد مكانها الصحبة والتي تتخذ دلالة دينية وتشير إلى الصحابي والصاحب مثلها مثل مفردة الصدوق والصديق ونجد في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ما يلي: "صحبة compagnie هي الرفقة أو الزمالة. والصاحب الملازم، إنسانا كان أو حيوانا أو مكانا أو زمانا، لا فرق أن تكون مصاحبته بالبدن وهو الأصل والأكثر: "والصاحب بالجنب" (النساء36)، يعني صحبة جيرة، أو بالعناية والهمة: "يقول لصحبه لا تحزن" (التوبة40)، ولا يقال في العرف إلا لمن كثرت ملازمته: "فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا" (الكهف34) ويقال للمالك للشيء أنه صاحب هذا الشيء ومالكة أيضا كقوله تعالى... أصحاب الكهف وأصحاب السفينة وكذلك لمن يملك التصرف، تقول صاحب المر والنهي... والصحبة تعني العشرة: "وصاحبهما في الدنيا

<sup>1</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص.96.

<sup>2</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، ص.135.

<sup>3</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص.88.

معروفا" ( لقمان 15)، يعني عاشرهما – أي الأبوين والصحة بمعنى الخلطة: " قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني" ( الكهف 76) أي لا تخالطني... والأصحاب هم الملازمون...<sup>1</sup> بيد أن جميل صليبا في معجمه الفلسفي يعتبرها أحد المفاهيم الفلسفية ويعرفها على التالي: "الصدقة علاقة عطف ومودة بين الأشخاص... والفرق بينها وبين العشق أن الصدقة متبادلة على حين أن العشق لا يشترط فيه التبادل"، ومن علامات الصديق حسب ابن المقفع أن يكون لصديقه صديقا وأن يتعاون ويتواصل معه وأن يؤدي كل طرف إلى الآخر حقه في الطاعة والنصيحة وأن يعتذر له عند كل مخالفة لأداب الصحة وأن يفتح له الأبواب الموصدة ويضحي من أجله ويبوح له بكل ما يجول بخاطره ويؤمنه على أسراره وأن يعينه على هم الزمان وحصار المكان.

"الصديق هو الذي لم يدع شيئا مما أظهره باللسان إلا حققه بقلبه وعمله"<sup>2</sup>، وإن الصدقة توجد خارج لعبة تبادل المنافع وعملية الأخذ والعطاء لأن "الصديق لا يراد ليؤخذ منه شيء أو ليعطى شيئا ولكن ليسكن إليه ويعتمد عليه ويستأنس به ويستفاد منه ويستشار في الملم وينهض في المهم ويتزين به إذا حضر ويتشوق إليه إذا سفر."<sup>3</sup>

إن الصدقة معنى قبل كل شيء لاسيما وأنها علاقة ايجابية تستقي ماهيتها من ذاتها وبفضلها يصبح الغريب قريبا ويحارب شيخوخة الجسد باستزادة الطاقة للروح، وكما يقول مصطفى الحسناوي: "الصدقة جرح لأن أساسها ليس بالضرورة هو الكلام أو حتى الصمت بل الاستعداد للموت" ص 36 بل إن "الموت هي ما يسمح لي بإعلان الصدقة"<sup>4</sup> لكونه الغياب الأكبر. لكن على خلاف ما قاله الحسناوي من أن " إن سؤال الصدقة في الثقافة العربية سؤال نادر" نجد أن الاشتغال على هذا المفهوم هو من الآداب التي اشتهرت في الثقافة العربية وخاصة في عصر الإنسية مع التوحيدي وابن المقفع ومسكويه والمتنبي ولا بد من ذكر "رسالة الصدقة والصديق" في هذا المقام.

وقد قال الجاحظ في فضائل الصدقة ما يلي: " ولعمري ما يكاد ذلك يجيء إلا في أقل الأمور، وما كثر مجيء السلامة إلا لمن أتى الأمور من وجوها وإنما الأشياء بعوامها. فلا تكونن لشيء مما في يدك أشد ضنا ولا عليه أشد حذبا، منك بالأخ الذي قد بلوته في السراء والضراء، فعرفت مذهبها وخبرت شيمه، وصح لك غيبه، وسلمت لك ناحيته، فإنما هو شقيق روحك وباب الروح إلى حياتك، ومستمد رأيك وتوأم عقلك. ولست منتفعا بعيش مع الوحدة. ولا بد من المؤانسة، وكثرة الاستبدال تهجم بصاحبه على المكروه. فإذا صفا لك أخ فكن به أشد ضنا منك بنفائس أموالك، ثم لا يزهدنك فيه أن ترى منه خلقا أو خلقين تكرههما، فإن نفسك التي هي أخص النفوس بك لا تعطيك المقادة في كل ما تريد، فكيف بنفس غيرك! وبحسبك أن يكون لك من أخيك أكثره، وقد قالت الحكماء: "من لك بأخيك كله"، و"أي الرجال المهذب". ثم لا يمنعك ذلك من الاستكثار من الأصدقاء فإنهم جند معدون لك ينشرون محاسنك ويحاجون عنك. ولا يحملنك استطراف صديق ثان على ملالة للصديق الأول، فإن ذلك سبيل أهل الجهالة، مع ما فيها من الدناءة وسوء التدبير، وزهد الأصدقاء جميعا في إخوانك. والله يوفقك. وستجد في الناس من قد جربته الرجال قبلك ومحضه اختبارهم لك. فمن كان معروفا بالوفاء في أوقات الشدة وحالات الضرورة، فنافس

<sup>1</sup> عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة 2000، ص 461.

<sup>2</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى 2000 ص 135

<sup>3</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصدقة والصديق، ص 68.

<sup>4</sup> مصطفى الحسناوي، نسيج الصدقة، منشورات اختلاف، الدار البيضاء، 2002، ص ص 36-41-42.

فيه واسبق إليه، فإن اعتقاده أنفس العقد. ومن بلاه غيرك فكشف عن كفر النعمة والغدر، لا يفي لأحد، وإنما يميل مع الرجحان: يذل عند الحاجة ويشمخ مع الاستغناء.<sup>1</sup> زيادة على ذلك عرف عن أبي حيان التوحيدي "كلام في الصداقة والعشرة والمؤاخاة والألفة وما يلحق بها من رعاية والحفاظ والوفاء والمساعدة والنصيحة والبذل والمؤاساة والجود والتكرم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس وعفا أثره عند العام والخاص."<sup>2</sup> ونفى أن تصح الصداقة مع الملوك والتناء من أصحاب الضياع والتجار أصحاب المذاب والتطيف وحصرها في الكتاب وأهل الدين بقوله: "وأما أصحاب الدين والورع فعلى قلتهم وربما خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى وتأسيسها على أحكام الحرج وطلب سلامة العقبى. وأما الكتاب وأهل العلم فإنهم إذا خلوا من التنافس والتحاسد والتماهي والتماحك وربما صحت لهم الصداقة وظهر منهم الوفاء."<sup>3</sup>

عندئذ نستخلص أن الصداقة أرفع شأنًا من مجرد علاقة بين شخصين تقوم على العشق والمحبة والكف والشغف والتتيمم والتهيم والهوى والصبابة والتدانف والتشاجي لأن كل هذه مجرد أعراض لأمراض، بينما "الصداقة أذهب في مسالك العقل وأخل في باب المروءة وأبعد من نوازع الشهوة وأنزه عن آثار الطبيعة وأشبه بذوي الشيب والكهولة وأرمى إلى حدود الرشاد وأخذ بأهداب السداد وأبعد من عوارض الغرارة والحدائث."<sup>4</sup> على هذا النحو ينبه التوحيدي من صداقة السوء وتبخيس قيمة الصداقة بقوله: "وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة واللفة والأخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذا ورفضت رفضا ووطئت بالأقدام ولويت دونها الشفاه وصرفت عنها الرغبات."<sup>5</sup>

انظر كم هي عديدة المكاسب التي يجنيها المرء من الصداقة "وما أحوجك أيها الفتى المقتبل والصاحب المؤمل إلى أخ كريم الأخوة، كامل المروءة، إذا غبت خلفك وإذا حضرت كنتك وان لقي صديقك استزاده لك من المودة وان لقي عدوك كف عنك غرب العادية وإذا رأيت ابتهجت وإذا باثنته استرحت."<sup>6</sup> لكن لماذا أصبحت العشرة صعبة والصداقة قليلة والصحة نادرة؟ وكيف تنقلب الصداقة إلى عداوة؟

## 2- أسباب العداوة:

"تزداد الكراهية إذا قوبلت بالكراهية وعلى العكس فهي تزول إذا قوبلت بالحب" اسبينوزا، الإتيقا.

ليست كل صداقة هي صعبة حقيقية بل يمكن أن تكون علاقة مصطنعة قوامها الغش والنفاق والكذب وتكون بالتالي صداقة زائفة وتجربة فاشلة من التقارب بين شخصين ولذلك يرى نيتشه: "عداوة صريحة أفضل من صداقة مصطنعة" وأن المرء يبدي في الظاهر الطيبة والتسامح ويخفي في الباطن التوحش والعدوان والتسلط وأن هذه الانفعالات تتفجر إلى السطح وتبرز في القول والسلوك عندما تجد الظروف المواتية وخاصة عند لحظات التشنج مثل الشعور بالخطر والألم وعند الحزن والغضب والخوف. فمن يؤلب الناس على بعضهم البعض؟

<sup>1</sup> رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية، تقديم علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثالثة 1995، ص.ص. 84-85.

<sup>2</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص. 29.

<sup>3</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص. 33.

<sup>4</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص. 101.

<sup>5</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص. 66.

<sup>6</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص. 104.

عبر التوحيدى عن هذه الحال بالدعاء التالى: "اللهم اسمع واستجب فقد برح الخفاء وغلب الجفاء وطال الانتظار ووقع اليأس ومرض الأمل وأشفى الرجاء والفرج معدوم وأظن أن الداء فى هذا الباب قديم والبلوى فيه مشهورة والعجيج منه معتاد."<sup>1</sup> هناك عدة أسباب تدفع الناس إلى العدوان أهمها:

- تفضيل الشبيه والمثيل والنفور من المباين والغريب والميل إلى الانغلاق ورفض الانفتاح.
- الإنسان عدواني بطبعه حسب البعض وخاصة فرويد وهوبس بقولهما: "الإنسان ذئب للإنسان".
- التمرکز على الذات والأنانية وما ينجر عنها من أناوحدية وأنانة وقد قال فرويد: "الإنسان أناني بطبعه".
- الهمجية الناتجة عن الجهل والتعصب والسذاجة وغياب الوعي وبقاء الناس فى حال القطيع وتحولهم إلى حشود نتيجة الوصاية والقصور وبقائها عند بسائط الأمور.
- الوله الطبيعى بالحرية واعتقاد إن الحرية هي غياب الإكراه وأن يفعل ما يشاء حتى وان كان ذلك على حساب حرية الآخرين. وفي هذا يصرح فرويد: "أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يجد متعة عندما يرى غيره يتعذب".
- حب الهيمنة والرغبة فى الطغيان والبحث عن الجاه والسلطة والتلذذ بتعذيب الغير. وقد ذكر التوحيدى: "الصدقة التى تدور بين الرغبة والرغبة شديدة الاستحالة وصاحبها من صاحبه فى غرور والزلة فيها غير مأمونة وكسرها غير مجبور."<sup>2</sup>
- حب البقاء والرغبة فى المحافظة على الذات بكل الوسائل حتى بحرمان الآخرين من حقهم الطبيعى فى الحياة وفى المشاركة فى تعمير الكوكب.
- ظهور الملكية الفردية وندرة الوسائل والشروط الضامنة للبقاء ودخول الناس فى نزاع مميت من أجل الفوز بها وإرضاء حاجياتهم، وقد صرح جون جاك روسو: بدأ الصراع منذ أن وضع إنسان يده على شيء ما وقال هذا لى".
- نظرة الآخر الاقصائية التى تنزل بالمرء من مرتبة الذات إلى مرتبة الموضوع وتشبيهاها وقد قال سارتر هنا: "إن نظرة الآخر تقلقني" و" الآخرون هم الجحيم" و"إن الآخر هو الصخرة التى تتحطم عليها حريتي" ووصل إلى النتيجة التالية: "إما أنا أو الآخر".
- التصنيع والمكننة وبلوغ التقنية أوج مراحلها بحيث ظهر الإنسان ذو البعد الواحد والمجتمع ذو البعد الواحد وغلب مبدأ المردود وتلبس الكوجيتو بالبضاعة والفن بالسعلنة.
- الثقافة الأثمة هي سبب فى انتشار الكراهية بين البشر وذلك لتوظيفها للعقل الحسابى واعتبار قيم السوق هي الإنجيل الذى ينبغى تقديسه والوقوع فى جنون الاستهلاك وإصابة الناس حمى إشباع الرغبات اللامتناهية، وقد ذكر فرويد: "إن الحضارة لا تقوم إلا على قمع الغرائز"<sup>3</sup>.
- اعتبار الذاتية هي الوجود الحقيقى يؤدي إلى رفض التواصل والانحباس داخل الأنا مما يجعل كل غير هو غريباً وتجبر الأنا على التطابق مع ذاتها والبحث عن الشبيه فى حركة نرجسية عدمية.

<sup>1</sup> أبو حيان التوحيدى، رسالة الصداقة والصدق، ص.30.

<sup>2</sup> أبو حيان التوحيدى، رسالة الصداقة والصدق، ص.32.

<sup>3</sup> سغموند فرويد، قلق فى الحضارة، ص.65.

من هذا المنطلق: " ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمع ذي القلب الضمآن إلى الحب... وإنما هو على خلاف ذلك كائن تندرج العدوانية لديه بالضرورة وبقدر لا يستهان به ضمن معطياته الغريزية."<sup>1</sup>

غني عن البيان أن أبي عثمان الجاحظ كان قد نبه من تحول الصديق إلى عدو وحذر من الخل المذموم وقدم عدة أسباب لنشوب النزاع بين الصديقين وهي الكذب والغضب والجزع والحسد والمفاخرة بالأنساب وكثرة العتاب ومعاشرة دخلاء السوء والإفراط في المزاح بما يذهب بالبهاء والاعتزاز بالعلم والمال والجاه وامتداح الذات والابتعاد عن الحق، إذ يصرح في هذا الشأن: "اعلم أن الحكماء لم تدم شيئاً ذمها أربع خلال: الكذب فإنه جماع كل شر. وقد قالوا: لم يكذب أحد قط إلا لصغر قدر نفسه عنده. والغضب فإنه لؤم وسوء مقدره وذلك أنه ثمرة لخلاف ما تهوى النفس... والجزع عند المصيبة التي لا ارتجاع لها... ودموا الحسد كذمهم الجزع، لما يتعجل صاحبه من ثقل الاغتمام وكلفة مقاساة الاهتمام من غير أن يجدي عليه شيئاً. فالحسد اغتمام والغدر لؤم."<sup>2</sup>

فهل يعني هذه البراهين والوقائع أن حقيقة المشهد مفزعة وأن النزاع هو الوضع الأصلي للعلاقة بين الأنا والآخر؟ وإذا كان ذلك صحيحاً كيف حافظ النوع البشري على نفسه؟ ألم يقع إيقاف حرب الكل ضد الكل؟ وأليس هناك حالة مدنية ووضع سادت فيه قيم الصداقة والتعاون والحوار والتواصل؟ فما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لنوقف التنازع والتباغض ونرسي قيم التآلف والتخاصب والتأنس؟ ومن أين تأتي هذه الصداقة العقلية؟ وكيف تتحقق الصداقة الكاملة؟ هل بممازجة النفسية أم بالمواتاة الخلقية؟

### 3- اتيقا الصداقة:

"عندما يتوجع صديقي أستطيع بلا شك إعانتته بحركات ناجعة، أستطيع أن أرفه عنه بكلامي، أحاول أن أعوض بلطف حناني الألم الذي يمزقه."<sup>3</sup>

هذه العلاقة بين الصداقة والغيرية تظن إليها حكماء العرب في عصور الازدهار وجعلوا من مطلب الصداقة شغلهم الشاغل وقد وضع أبو حامد الغزالي شروط ودرجات في الألفة وذكر فوائد للأخوة وحقوق الصحبة وهي ثمانية :

- حق في المال بالمواساة والإنفاق والإيثار وحسن التصرف وقضاء الحاجات والإعانة والتفقد ورفع التكلف.
- حق يخص الجليس ويلزم السكوت عن الغيبة والقدهم والعيب والتجسس والظن والحقد وإفشاء السر وسوء الاعتقاد وإظهار الجميل والحب والعفو عن الزلة والصدق والأمانة والموافقة.
- حق على اللسان بالثناء وإظهار الحب والإخلاص والنصح والتنبيه على المذموم والذنب عن العرض وكف الأذى.
- حق يخص الصحبة ويتمثل في العفو واحترام القرابة واصطحاب الأتقياء والاعتذار والاقتران بالأخيار والعتاب.
- حق الدعاء للصديق في غيابه أو حضوره والإعانة بالنفس ويكون بالزيارة والسؤال والمعاعدة والتفقد وقضاء الحاجة.

<sup>1</sup> سغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص64

<sup>2</sup> سغموند فرويد، قلق في الحضارة، ص66.

<sup>3</sup> Gaston Berger, *du prochain au semblable, esquisse pour une phénoménologie de la solitude*, 1955

- حق الوفاء والإخلاص والموافقة وصيانة الصحبة من الدسائس والجزع عند المفارقة.
- حق التيسير والتخفيف والمشاورة والحياء والأمانة والمعونة والبشاشة والرضا وسماع الكلام ومخالطة الأتقياء ورؤية الفضل للناس.

هذه الإتيقا كان قد ضبطها التوحيدى عندما أتى على ما يتصل بالوفاق والخلاف والهجر والصلة والعتب والرضا والمذق والرياء والتحقق والنفاق والحيلة والخداع والاستقامة والالتواء والاستكانة والاحتجاج والاعتذار ذاكرا ما يلي: "الكلام في الصداقة (يكون) على كرم العند وبذل المال وتقديم الوفاء وحفظ الذمام وإخلاص المودة ورعاية الغيب وتوقر الشهادة ورفض الموجدة وكظم الغيظ واستعمال الحلم ومجانبة الخلاف واحتمال الكل وبذل المعونة وحمل المؤونة وطلاقة الوجه ولطف اللسان وحسن الاستنابة والثبات على الثقة والصبر على الضراء والمشاركة في البأساء".<sup>1</sup>

بقول الغزالي حول هذا الموضوع: "اعلم أن لألفة ثمرة حسن الخلق والتفرق ثمرة سوء الخلق. فحسن الخلق يوجب التحاب والتآلف والتوافق، وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابير"<sup>2</sup> ويضيف أيضا: "الصحبة تنقسم إلى ما يقع بالاتفاق، كالصحبة بسبب الجوار أو بسبب الاجتماع في المكتب أو في المدرسة أو في السوق أو على باب السلطان أو في الأسفار. وإلى ما ينشأ اختيارا أو بقصد وهو الذي نريد بيانه."<sup>3</sup> ويعترف بتغير مفهوم الصداقة من شخص إلى آخر كوجود درجات في القرب والتعلق بقوله: "وكذلك تتفاوت الصداقة، فإنها إذا قويت صارت أخوة، فإن ازدادت صارت محبة، فإن ازدادت صارت خلة، والخليل أقرب من الحبيب، فالمحبة ما تتمكن من حبة القلب والخلة ما يتخلل سر القلب. وكل خليل حبيب وليس كل حبيب خليلا. وتفاوت درجات الصداقة لا يخفي بحكم المشاهدة والتجربة، فأما كون الخلة فوق الأخوة، فمعناه أن لفظ الخلة عبارة عن حالة هي أتم من الأخوة."<sup>4</sup>

إن آداب الصحبة تقوم عند الغزالي على الإيثار والسلام والنصح وحب الخير والتواضع والإحسان والخلق الحسن والتوقير والتلطف والاستئذان والإنصاف وطلاقة الوجه والوفاء بالوعد والشفاعة وتنزيل الناس منازلهم وإصلاح ذات البين والالتزام والاهتمام والكف عن الأذى والهجر والنميمة والتواضع والنظر إلى الناس بعين الرحمة وعدم استصغار أي كان وعدم معاداة الناس.

يدعو الغزالي إلى التعقل والتروي في اختيار الأصدقاء وتجنب مخالطة أصحاب النفوس الضعيفة والافتداء بجودة الأدب في المعاشرة مع أصناف الخلق بقوله: "احذر صحبة أكثر الناس، فإنهم لا يقبلون عثرة ولا يغفرون زلة ولا يسترون عورة ويحاسبون على النفير والقطمير ويحسدون على القليل والكثير، ينتصفون ولا ينصفون، ويؤاخذون على الخطأ والنسيان ولا يعفون، يغرِقون الأخوان على الأخوان بالنميمة والبهتان، فصحة أكثرهم خسران وقطيعتهم رجحان. إن رضوا فظاهرهم الملق. وإن سخطوا فباطنهم الحنق، لا يؤمنون في حنقهم ولا يرجحون في ملقهم، ظاهرهم ثياب وباطنهم ذئاب. يقطعون بالظنون ويتغامزون وراءك بالعيون ويتربصون بصديقهم من الحسد ريب المنون، يحصون عليك العثرات في صحبتهم ليواجهوك بها

<sup>1</sup> أبو حيان التوحيدى، رسالة الصداقة والصدق، ص.ص. 111-110

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، تحقيق محمد عود المعيني، مطبعة العاني، بغداد، العراق، الطبعة الأولى 1984. ص. 149.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، ص. 167.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، ص.ص. 316.317.

في غضبهم ووحشتهم. ولا تعول على مودة من لم تخبره حق الخبرة، بأن تصحبه مدة في دار أو موضع واحد، فتجربه في عزله وولايته وغناه، وفقره أو تسافر معه أو تعامله في الدينار والدرهم، أو تقع في شدة فتحتاج إليه فإن رضيته في هذه الأحوال، فاتخذه أبال كان كبيراً أو ابناً إن كان صغيراً أو أخاً إن كان مثلاً لك.<sup>1</sup>

في حين يشترط الجاحظ حسن المعاملة بين الشخصين لدوام الصداقة وقد ذكر من آداب الصحبة الصبر على أخطاء الصديق والحلم والرفقة به والصدق عند مخاطبته والوفاء له والبراءة في المؤانسة والنصيحة عند المشورة والاقتصاد في المزاح والزيارة والملازمة عند الشدائد والتكتم على أسرارهم، ونذكر في كتب: "الصدق والوفاء توأمان والصبر والحلم توأمان، فهن تمام كل دين وصلاح كل دنيا وأصداهن سبب كل فرقة وأصل كل فساد. واحذر خصلة رأيت الناس قد استهانوا بها وضيعوا النظر فيها مع اشتغالها على الفساد وقدحها البغضاء في القلوب والعداوة بين الأوداء: المفخرة بالأنساب...واعلم أن كثرة العتاب سبب لقطيعة واطراحه كله دليل على قلة الاكتراث لأمر الصديق. فكن فيه بين أمرين: عاتبه فيما تشتركان في نفعه وضره وذلك في الهيئات، وتجاه له عن بعض غفلاته تسلم لك ناحيته."<sup>2</sup>

والحق أن هناك صراع حقيقي داخل الطبيعة البشرية وعند الناس بعضهم مع بعض بين ميولات تنزع إلى العدوان والكرهية والتفكك وأفعال ترنو نحو التصالح والتخاصب وتمثل قوى اندماج وتوحد ويبدو أن الغلبة تكون إلى الطرف الثاني إذا ما توفرت جملة من الشروط وهي:

- الانفتاح على الغيرية والاعتراف بالآخر والإيثار وتشريع حق الاختلاف والعيش من أجل الآخرين ومعهم وفق مبادئ تشاورية تعاقدية يغلب عليه السلم والتسامح والتفاوض، في هذا الإطار يقول أوغيست كونت: "العيش من أجل الآخرين يوفر الوسيلة الوحيدة لتنمية الوجود الانساني بحرية".
- مراعاة آداب الوجود المشترك إلى نفس الكوكب والانتماء إلى الإنسانية جمعاء واحترام حق الزيارة وحق الإقامة وحق الضيافة بالنسبة لكل الفرد وقد صرح كانط في هذا الأمر: "حسن الضيافة يعني هنا الحق الذي للأجنبي حينما يصل بلداً غير بلده ألا يعامل معاملة العدو" ويبرهن على ذلك بأنه: "في الأصل ليس لأي إنسان حق أكثر من غيره في التمتع بمنافع الأرض."<sup>3</sup>
- الذات هي بطبعها مفتوحة وحاجتها إلى الآخر جذرية لأن: "الجحيم كله في العزلة" كما يقول فيكتور هيغو ويسانده في ذلك برجييه الذي يرى أن: "حديقتي السرية سجن". أما أدغار موران فإنه يرى أن العلاقة مع الغير لا تستند على المجاملة والعلاقة السلمية بل هي قائمة بالقوة في علاقة الذات بذاتها وأنها عندما تشرع لوجود الغير معها فإن الأنا يصير هو الآخر ويمكنه أن يقحم الآخر ويدمجه في عالمه الخاص ويشعر تجاهه بالصداقة والحب والتعاطف.
- نقد التمركز على الذات والإيمان بالعيش سوياً والعالم البيذاتي والنظر إلى الإنسان على أنه مشروع يسبق وجوده ماهيته وأن مسؤولية البشر مشتركة في بناء إنسانية كونية مفتوحة لا ينشد فيها كل فرد حريته إلا إذا نشد في نفس الوقت حرية الآخرين. وقد قال

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، ص.ص. 395-396.

<sup>2</sup> رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية، ص، ص، 86-87-88

<sup>3</sup> Emmanuel Kant, pour la paix perpétuelle, édition PUF, Paris, 1985, pp.64-65.

- عنه جان بول سارتر: " هكذا سنكتشف عالما ببيداتية وفيه يقرر الإنسان ما يكون عليه الإنسان وما يكون عليه غيره.<sup>1</sup>"
- لا تبني الصداقة الكاملة على العاطفة والحب والميل ولا على المنفعة والسلطة والجاه وإنما على الاحترام المتبادل والخيرية وكذلك على الفضيلة وحسن الخلق وقد ذكر أرسطو أن " الخيرية متى بدت متبادلة أصبحت صداقة"<sup>2</sup> و"أن الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الفضلاء الذين يتشابهون بفضيلتهم" وقد اشترط من أجل إنجاح الصداقة إرادة الخير للصديق والإفصاح عن المشاعر.
  - الإنسان مدني بالطبع ويجب عليه الأخذ والعطاء والمعاشرة والمخالطة والمجاورة والمحاورة و"بيان هذا أنه لا بد له من الإعانة والاستعانة لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه ولا يستقل بجميع حوائجه."<sup>3</sup>
  - تقتضي آداب الصداقة الاستعداد للمساعدة وتبادل المشاعر والتضحية من أجل الغير ومعاملته على أنه طرف ثالث بين الذات ونفسها خلال النجوى والشكوى ووقت الفرح والضيق. يطلب نيتشه من الصديق أن يكون قاسيا عليه ومخاصما وواضحا لا يحيط بنفسه بأي غموض، ويصرخ هنا: كن لصديقك الهواء النقي والعزلة والخبز والدواء" ويضيف: " إذ عليك أن تكون في نظره سهما ورغبة نحو الإنسان الأرقى" ويبرر ذلك بأن "الإنسان لهو شيء يجب التغلب عليه".

رأس الأمر في الإمعان في العداوة هو التمحور حول الأنا الذي ذكر فرويد عنه ما نصه: "إن شعورنا الراهن بالأنا ماهو إلا رسالة منكمشة لشعور واسع النطاق إلى حد أنه يعانق ويشمل كل شيء ويتطابق في اتحاد حميم للأنا بوسطه"<sup>4</sup>. فهل تسهل عملية الترحال البراني للأنا نحو مبدأ الواقع الخروج من الفوقية الأصلية والاعتراف بالفضل للعالم الخارجي والشروع في ربط الصلة مع المجتمع؟ لكن لماذا يدعو نيتشه إلى شن الحرب على الصديق من أجل اكتسابه؟ وكيف ينبغي أن يحترم كل إنسان العدو القابع في صديقه؟ ألا نعود من جديد إلى العداوة التي تحكم العلاقة مع الآخر؟ وإذا مكنتنا الصداقة من اكتشاف حقيقة الغير هل تمنحنا الشروط الدائمة من التوقف عن التصادم معه؟

**خاتمة:**

"متى أحب الناس بعضهم البعض لم تعد حاجة إلى العدالة غير أنهم مهما عدلوا فإنهم لا غنى لهم عن الصداقة" أرسطو

الصداقة هي مطلب فلسفي بامتياز وقد ارتبطت بالعقل وعبر عنها مفهوم الفيليا *philia* الإغريقية وقد أزهرت وبلغت مراميها بتفريبيها من معاني الصدق والتقوى والصحة والمؤانسة عند العرب والمسلمين وقد مهدت لظهور العدالة السياسية المداهمة لكل أشكال التفاوت واللامساواة وأسست الإنصاف الإتيقي المانع لكل إجحاف وتعسف، وتكتسب هذه المنزلة من كونها المانحة للغير لحق الوجود والباعثة لأفق مشترك بين الناس يعيشون دون تعصب وإقصاء ويبلغون مرتبة الإنية الأصلية والوجود الأشرف عن طريق التراحم والتأنس. وقد قال عنها التوحيدي: "صديقي هو

<sup>1</sup>J- Paul Sartre, *l'existentialisme est un humanisme*, éditions, Gallimard, Paris, 1966, p59.

<sup>2</sup>Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad par Gean Foilquin, éditions Garnier- Flammarion, Paris 1965, p.209-210.

<sup>3</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص.161.

<sup>4</sup>سغمووند فرويد، قلق في الحضارة، ص11

العقل وهو صديقكم أيضا ولو أطعمتموه لسعدتم ورشدتم ونلتم مناكم في أولاكم وأخراكم، فأما الصديق الذي هو انسن مثلك فقلما تجده، فإن وجدته لم يف لك بما يفى به العقل، ولم يبلغ بك ما يبلغ بك العقل وربما أتعبك وربما حزبك وربما أشقاك.<sup>133</sup>

انه من غير اللائق إذن أن تكون العلاقات بين البشر عدائية ومبينة على البغضاء والكراهية والحقد ومن غير اللائق بالإنسانية أن يتعولم الفقر والمرض والخوف وأن يحرق لهيب المصانع البيئة وتجرف عواصف العولمة تربة الأرض ولذلك حري بالمستخلفين أن يكونوا المؤتمنين حقيقة على هذا الكوكب العزيز وأن يتحملوا مسؤوليتهم الايكولوجية أمام أنفسهم ويتعاونوا على حمايته من التصحر والاندثار ولعل الاعتصام باتيقا الصداقة بين البشر هو أحسن الطرق الممكنة.

ما يجدر ملاحظته في هذا المقام أن الكينونة البشرية هي وصلات علائقية وأن المدنية لا تقوم دون صداقة وأن التفاهم بين الناس لن يسود دون حوار باستعمال لغة العقل وفي ذلك قال غادامير: "إن التفاهم ليس مجرد فعل بسيط يحتاج إلى وسيلة تصنع بها العلامات التي تسمح لي بإبلاغي طلباتي للغير بل هو سيرورة حية تعبر من خلالها جماعة حية عن نفسها".  
تعتمد الصداقة على الحوار والجدل وتقصي العنف وترسي الفعل التواصلي والعقد الاجتماعي وتجعل الوجود الاجتماعي أكثر استقرارا ويخلو فيه العيش وتنبت التشاؤم والارتكاس وتحرض على التجدد والتفتح ولا تعني الصداقة تجاور المنتفعين ولا تعانق المحبين ولا مجالسة الندماء فهذه علاقات لا تدوم وتنتهي باستيفاء أغراضها وإنما نقصد صداقة المتوحدين الخيرين الفضلاء الذي في مرتبة وسطى بين الفقد والوجد وبين النقص والكمال وبين المحو والصحو، هنا يرى أفلاطون أن الصداقة علاقة وجدانية تغمرها المودة والمحبة المتبادلة بين الطرفين ومنشؤها حالة وجودية وسطى بين الكمال المطلق أو الخير الأسمى والنقص المطلق أو الشر الجذري يكون فيها من يتصف بالكمال والخير المطلقين وهو الله مكتفيا بذاته وغير محتاج إلى غيره ومن يتصف بقدر ما من الخير يعتريه النقص في حاجة إلى التعاون مع الغير لسد حاجته وطلب الكمال وهكذا تكون الصداقة الإنسانية وسيلة للكائن الناقص لاستكمال ذاته.

لكن أرسطو يشير إلى الأرض ويرجع الصداقة إلى الواقع المعيش كتجربة في الحياة اليومية تحدث لكل كائن بشري ويميز بين صداقة المتعة وصداقة المنفعة وصداقة الفضيلة ويرى أن الصداقات الأولى والثانية واهية ودينية تنقضي بانقضاء الحاجة وتقلبها وتغيرها وأن الثالثة هي الصداقة الكاملة لأنها تحقق الخير لأننا والغير على السواء وهي تجربة يصطدم حب الذات بتفضيل الغير وينتصر الجواهر على الأعراض.

يبين أرسطو أن الصداقة حد وسط بين حلقين، فالصديق هو الشخص الذي يعرف كيف يكون مقبولا من الآخرين كما ينبغي، أما الشخص الذي يبالغ حتى يكون مقبولا لدى الجميع إلى الدرجة التي تجعله لا يعارض في أي شيء حتى لا يسيء إلى الآخرين فهو المسابير وذلك إن كان يفعل هذا بدون سعي إلى منفعة شخصية وإنما لولعه بالإرضاء، أما إن كان يهدف من مسابرتة إلى مصلحة شخصية فهو المتملق،

وعلى الضد يصف أرسطو الشخص الذي لا يكثرث بالقبول من جانب الآخرين بأنه الشرس والعسر والمشاغب والصعب في المعيشة. ولا يحبذ أرسطو إلا الوضع الوسط ويرى أن هذا الوضع يشبه الصداقة ويعلل بأننا أكثر استعدادا لقبول الشخص الذي ينتمي إلى هذا الوضع

<sup>133</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص.133.

كصديق لنا إذا جمع إلى رغبته في التقبل الشعور بالميل إلينا. و عموما هناك بعض الناس يفعلون ما يجب وما ينبغي أن يفعلوه مع من يعرفونهم ومن لا يعرفونهم ليس لحب ولا لبغض ولكن لحرصهم على أن تكون معاملاتهم مع الآخرين كما ينبغي أن تكون المعاملة . وقد عرّف أرسطو الصداقة بأنها عطف متبادل بين شخصين حيث يريد كل منهما الخير للآخر مع العلم بتلك المشاعر المتبادلة فيما بينهما ورأى أن من كثر أصدقائه فلا صديق له لاسيما وأن الصديق هو من يعيش معك والذي يتحد وإياك في الأذواق والذي تسره مسراتك وتحزنه أحزائك وبذلك تقوم الصداقة على المعاشرة والتشابه والمشاركة الوجدانية وأكد على أن الصداقة لا تقوم فقط بين الأفراد والأشخاص بل تقوم بين الأمم والشعوب والدول والمنظمات والمدن ودعا إلى صداقة البشر. فما قيمة شخص محروما من الصداقة والحب ولا يعترف به أي احد آخر؟ أليس هو أقرب إلى العدم منه إلى الوجود؟ هل يعني ما كان قد قصده التوحيدي بقوله: الصديق آخر هو أنت؟ الم يقل فيخته حول أهمية الصداقة في توجيه الإنسان نحو غايته ومصيره: لا تكون الحياة إلا في الحب فبدونه يكون الموت والعدم"؟<sup>1</sup>

خير ما نختم به هو هذا الدعاء المستنير للتوحيدي: " اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت وأصلح قلوب الناس فقد فسدت ولا تمتني حتى يبور الجهل كما بار العقل ويموت النقص كما مات العلم."<sup>1</sup>

المراجع:

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad par Gean Foilquin , éditions Garnier- Flammarion, Paris 1965.

Emmanuel Kant, *pour la paix perpétuelle*, édition PUF, Paris, 1985.

Gaston Berger, *du prochain au semblable, esquisse pour une phénoménologie de la solitude*, 1955

Paul Sartre, *l'existentialisme est un humanisme*, éditions, Gallimard, Paris, 1966.

أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1996.

الشريف الجرجاني ، التعريفات، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 2000  
عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة 2000.  
رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية، تقديم علي أبو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثالثة 1995،

سغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان

مصطفى الحسنواوي، نسيج الصداقة، منشورات اختلاف، الدار البيضاء، 2002.

<sup>1</sup> أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق، ص.30.

فهرس الكتاب:  
كونية القول الفلسفي عند العرب  
استهلل:  
لماذا التفلسف في حضارة اقرأ عاد ضروريا?  
الباب الأول:  
فلسفة الضاد:  
مقدمة: استصلاح الفكر الذي يخلصنا

## الفصل الأول:

بيان في كيفية افتراق الأمة وسبل رآب الصدع.

## الفصل الثاني:

الذات والصفات بين المعتزلة والأشاعرة.

## الفصل الثالث:

النبوة بين منكريها ومثبتيها

## الفصل الرابع:

أهل الاعتزال قناديل الاسلام الساهرة

## الفصل الخامس:

الانسان والمعاش عند أبي نصر الفارابي.

## الفصل السادس:

الجدل العلمي والفلسفي بين ابن سينا والبيروني.

## الفصل السابع:

نظريّة الماوردي في الحكم.

## الفصل الثامن:

إحياء العقل في مدوّنة الغزالي المعرفيّة.

## الفصل التاسع:

شرف العقل والتأويل بين الغزالي وابن خلدون

## الفصل العاشر:

هل يجوز التفكير هرمينوطيقيا مع ابن خلدون؟

## الفصل الحادي عشر:

مفهوم الحكمة عند ابن رشد وسبل تحصيلها.

## الفصل الثاني عشر:

أساس التقديس عند فخر الدين الرازي

## الفصل الثالث عشر:

نظريّة الحدّ عند المناطقة العرب.

## الفصل الرابع عشر:

الشعري مقام العرب في العالم

## خاتمة الباب الأول:

راهنية الفلسفة العربية الاسلامية

## الباب الثاني:

أصالة الأنوار في حضارة إقرأ:

مقدمة:

هل تؤدي عقلنة الدين الى تدين العقل؟

## الفصل الأول:

العلوم الطبيعية عند العرب من وجهة نظر ديلتاي

## الفصل الثاني:

التجديد في تعليم الفلسفة من وجهة نظر عربية إسلامية.

الفصل الثالث:

رحلة الثعالبي الإصلاحية: من أسوار التعصّب إلى دروب التحرّر.

الفصل الرابع:

العناية بالضاد والتفلسف في القرآن عند محمد الفاضل بن عاشور

الفصل الخامس:

حسن حنفي فيلسوف التراث والتجديد

الفصل السادس:

دوائر النقد وحدوده في مشروع محمد عابد الجابري.

الفصل السابع:

نقد العقل التنويري أو نحن في عصر يسير نحو التنوير.

الفصل الثامن:

التنوير الأصيل: التقدّم الاجتهاديّ بدل التقليد المذهبيّ

الفصل التاسع

الدين من وجهة نظر الهرمينوطيقا

الفصل العاشر:

في حقيقة التوأمة بين الديمقراطية والشورى.

الفصل الحادي عشر:

علمنة الدين شرط قيام الديمقراطية

الفصل الثاني عشر:

تحولات الخطاب الاسلامي

الفصل الثالث عشر:

واقع المرأة العربية بين الدين والعولمة

الفصل الرابع عشر:

مبادئ العمل السياسي في الاسلام

خاتمة الباب الثاني:

تحديث الاسلام وديمومة الثورة

خاتمة عامة:

النهي عن العداوة والأمر بالصدّاقة